



Tobruk University Journal of Social and Human Sciences

issn:2789-5068

SOCIAL SCIENCES

أكتوبر 2021

العدد الثامن

jshs@tu.edu.ly

www.jshs.tu.edu.ly

www.tu.edu.ly

الآية الكريمة

قال تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ
مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ
الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ
آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾.

(صدق الله العظيم)

(آل عمران: 7)

هيئة التحرير

د. عبد الكريم محمد علي قناوي (رئيس هيئة التحرير)

د. حافظ الصديق إسماعيل منصور (منسق هيئة التحرير)

د. أشرف حافظ يوسف (عضواً)

د. محمود علي المبروك (عضواً)

د. رضاء عبد الحليم جاب الله (عضواً)

د. عبد الكريم عبد الرحيم محمد (مشرفاً فنياً)

رقم الإيداع القانوني 2021 / 57

الرقم الدولي الموحد: ISSN: 2789-5068

<https://jshs.tu.edu.ly/>

قواعد النشر

إرشادات المؤلفين

في الوقت الذي تتشرف فيه مجلة جامعة طبرق بنشر الإسهامات العلمية للكتاب والباحثين، فإنها تتمنى منهم الإطلاع على مجموعة القواعد العامة والالتزام بما يرد في اشتراطات النشر، حفاظاً على الشكل المهني للأعمال المنشورة.

قواعد عامة

- * تهتم المجلة بنشر الأبحاث العلمية الأصيلة، وأعمال المؤتمرات العلمية، وعروض الكتب، والأعمال المترجمة.
- * لا تُقبل الأعمال التي سبق نشرها، أو قبلت للنشر في مكان آخر، وعلى الكاتب أن يتعهد خطياً بعدم نشر عمله كاملاً أو مجتزئاً و بأي لغة أخرى أو شكل آخر إلا بعد الحصول على إذن كتابي من رئيس التحرير.
- * تخضع الأعمال المقدمة للتحكيم العلمي، ويخطر صاحب العمل بقرار المحكمين وملاحظاتهم قبل النشر، ويلزم الكاتب بإجراء التعديلات المطلوبة.
- * تحدد رئاسة التحرير الاعتبارات الفنية الخاصة بترتيب نشر المواد بغض النظر عن قيمة العمل ومكانة الكاتب.
- * ما ينشر في المجلة من أعمال يعبر عن وجهة نظر الكتاب وليس بالضرورة أن يعبر عن وجهة نظر المجلة أو الجامعة.
- * تتولى جامعة طبرق إدارة كامل حقوق التأليف والنشر، بما فيها قرارات النسخ والإتاحة بأي شكل تراه مناسباً، وبمجرد إخطار الكاتب بقبول العمل للنشر تنتقل جميع حقوق الملكية الفكرية لجامعة طبرق.

شروط النشر في المجلة

1. تُقبل البحوث العلمية المقدمة للنشر في حدود 25 صفحة متضمنة المستخلص، العربي، والإنجليزي، والأشكال التوضيحية، وقائمة المراجع. ويراعى حجم وشكل الأعمال العلمية الأخرى بحسب طبيعتها ومتطلبات نشرها.
2. يعد الباحث واجهة العمل وتشمل: عنوان البحث، واسم الباحث (أو الباحثين)، والمؤسسة الأم التي ينتمي إليها، وبيانات الاتصال به.
3. يقدم الكاتب مستخلصاً لعمله باللغتين العربية والإنجليزية على أن لا يتجاوز 250 كلمة، مصحوباً بكلمات مفتاحية لا تزيد عن خمس كلمات.
4. تكتب الأعمال العربية بخط (Simplified Arabic)، والأعمال الإنجليزية بخط Times New Romans) ويضبط إخراج العمل وأبعاد الحواشي والمسافات بين الأسطر وفق النموذج المعد من قبل لجنة تحرير المجلة.
5. ترقم صفحات العمل بالأرقام العربية (1,2,3,...) في أسفل منتصف الصفحة.
6. تُدرج الاستشهادات المرجعية في نهاية العمل، وفق قواعد جمعية علم النفس الأمريكية (النسخة السادسة) (APA 6th ed.) (American Psychological Association) .
7. تحتفظ المجلة بحق إجراء التعديلات المناسبة التي تقتضيها تنسيقات النشر، بحيث لا تؤثر في محتوى النص.
8. لهيئة التحرير حق الفحص الأولي للعمل المقدم للنشر، وإقرار قبوله أو رفضه، أو طلب إجراء تعديلات عليه.
9. يتعهد الباحث (أو الباحثون) كتابياً وفق النموذج المعد، بأن العمل المقدم لم يسبق نشره، وأنه غير مقدم للنشر، ولن يتم تقديمه للنشر في جهة أخرى، إلا بعد الانتهاء من تحكيمه ونشره في المجلة.
10. ترسل الأعمال المراد نشرها، وجميع المراسلات الخاصة بالمجلة إلى مدير التحرير عن طريق موقع المجلة.

كلمة العدد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

يسر هيئة تحرير مجلة جامعة طبرق للعلوم الاجتماعية والإنسانية أن تهنيئ السادة رئيس الجامعة، ووكيل الشؤون العلمية، وأعضاء لجنة التحرير، والإخوة الباحثين، بمناسبة صدور العدد الثامن، الذي تكتمل به أعداد السنة الثانية، ويضم مجموعة متنوعة من البحوث العلمية التي تعبر عن ريادة البحث العلمي في جامعاتنا الحبيبة.

ونحن إذ نؤكد على أهمية الانتشار الواسع الذي حققته المجلة خلال العامين الماضيين، من خلال نشر عدد كبير من البحوث المنتجة محلياً، التي اتسمت بالجودة والتنوع، فإننا نؤكد مجدداً على أهمية الالتزام بأخلاقيات النشر العلمي، ونحث على الاهتمام بقضايا الحداثة والابتكار في البحث العلمي. فقد لاحظنا خلال الفترة السابقة أن هناك ارتفاعاً ملحوظاً في عدد طلبات النشر في موضوعاتها.

ونحن إذ نأسف لاستلام أعمال لم ترتق إلى المستوى المطلوب لتلبية شروط التحكيم العلمي، حيث وصلت نسبة البحوث التي لم تقبل للنشر لـ 20% من البحوث التي استلمتها هيئة التحرير، وإن دل هذا فإنما يدل على الاهتمام بجودة البحوث العلمية التي تنشر في المجلة، فإنه من جانب آخر يلزمنا أن نحث السادة الباحثين على ضرورة الالتزام بجدة البحوث وأخلاقيات البحث العلمي الرصين.

وأخيراً فإننا نشكر كل من قدم بحثه للنشر في مجلتنا الرائدة، ونهنيئ أصحاب البحوث المقبولة في هذا العدد فإننا نشجع كل الباحثين على التواصل معنا ونشر بحوثهم من خلالنا، ونتعهد لهم بالصادقة في التقييم، وسرعة إتمام إجراءات النشر، والله ولى التوفيق.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

د. عبدالكريم محمد على قناوي

رئيس هيئة تحرير المجلة

محتويات العدد

ب.....	الآية الكريمة.....
ج.....	هيئة التحرير.....
د.....	قواعد النشر.....
و.....	كلمة العدد.....
1	ماهية المنهج في العلوم الانسانية.....
1.....	د. رضاء عبد الحليم جاب الله محمد.....
28.....	الحركة السنوسية بين القبائل البرقاوية والإدارة العثمانية في ليبيا 1822-1900م.....
28.....	د. ناجية رزق محمود عبدالرحيم.....
28.....	د. سليمان احمد حسين عبدالله.....
70.....	المثل والحكمة قبل الاسلام.....
70.....	د. السنوسي أبوبكر أحمد.....
112.....	تشاد بين التدخلات الفرنسية والإضطرابات المحلية (1960 - 1982م).....
112.....	دراسة تاريخية.....
112.....	د. علي أحمد الدوماني.....
146.....	تأثير السياسة القرمانيّة على حركة تداول النقود بإيالة طرابلس الغرب: 1711-1835م.....
146.....	د.المبروك محمود صالح سليمان.....
146.....	د.راقى محمد عبدالكريم.....
171.....	إشكالية الشورى والديمقراطية عند السلفية.....
171.....	د. سليمان أبوبكر صالح محمد الحباس.....

قياس درجة رضا مُقدموا الخدمات المصرفية الإسلامية عن تجربة التحول إلى الصيرفة الإسلامية وتسويق مُنتجاتها: دراسة حالة مصرف الصحاري بمدينة بنغازي	193
د.صبري جبران محمد الكرغلي.....	193
أ. نسرين محمد بن عامر	193
الانقسام السياسي في المجتمع الليبي أثناء القرن التاسع عشر.....	224
إقليم فزان - أنموذجاً.....	224
د. محمود العارف قشقش	224
د.علي العجيلي جماعة.....	224
عبد الله بن أبي بكر الغدامسي (ت 1121هـ) وكتابه	250
(مناهج السالكين إلى منافع القرآن المبين ومجربات وآثار العارفين).....	250
أ. حمزة علي احمد كجمان.....	250
التورق	271
د. منصور شعت ضيف الله المالكي.....	271
المعبودات الإغريقية في إقليم كيرينايا.....	302
د.سيف الدين إسماعيل عبد العاطي.....	302



مجلة جامعة طبرق للعلوم الاجتماعية والإنسانية
مجلة علمية محكمة تصدر ربع سنوياً

ماهية المنهج في العلوم الانسانية

د. رضاء عبد الحليم جاب الله محمد

أستاذ مساعد بقسم الفلسفة

كلية الآداب – جامعة طبرق

العدد الثامن

أكتوبر 2021

المستخلص

ماهية المنهج في العلوم الإنسانية

تكمّن إشكالية دراسة منهج العلوم الإنسانية في كون الإنسان هو الباحث وموضوع البحث، لذلك يصعب الفصل بين الذات والموضوع، كما أن طبيعة الظواهر الإنسانية لا تنفصل عن المجتمع والبدائل الحضارية التي تنمو فيها، وهذا الأمر يستدعي منهجاً يلائم ظواهرها ويفسرها تفسيراً موضوعياً. لذا انقسم الفلاسفة والباحثون لثلاثة أقسام؛ قسم يؤيد استخدام المنهج التجريبي الخاص بالعلوم الطبيعية لعدم اختلاف الظاهرتين - وآخر يُنادي بضرورة إضافة فهم الإرادة الإنسانية كمنهج بديل يناسب الظواهر الإنسانية، وقسم ثالث يقف موقفاً وسطاً يجمع بين المنهجين. ومن خلال البحث في تلك النقاط توصلنا للآتي:

- 1- صعوبة الموضوعية المحايدة للعلمين، مع الاختلاف النسبي في التطبيق.
- 2- لا ترتقي نتائج منهج التأويل المُستخدم في العلوم الإنسانية لدرجة اليقين العلمي كمثيلها من العلوم الطبيعية، لأنه ذات معايير ذاتية.
- 3- يُمكن أن تُدرس الظاهرة الإنسانية وفق منهج يجمع المنهج التجريبي وفهم الإرادة الإنسانية . والبحث لايزال قائم لتحقيق ذلك.
- 4- يطبق المنهج التجريبي في العلمين وفق مبدأ (اليقين الآني) للنتائج المستنبطة.

Scientific method in the human sciences

Abstract

Difficulty of studying scientific methods in humanities influenced by several factors. The first and most important is that the researcher is the subject of study, so it is difficult to separate the subject from the phenomena and the society where have been adapted.

Reviewing the literature, the study found that philosophers were divided into three groups. The first, supports the use of the experimental method because the two phenomena do not differ. The second, advocates the necessity of an alternative approach that suits human phenomena. The third, takes a middle position that combines the approach of interpretation and understanding.

The study found the following:

- 1- The difficulty of the neutral objectivity of the two sciences, with the relative difference in application.
- 2 The results of the interpretation method used in the humanities do not rise to the degree of scientific certainty as those of the natural sciences, because it is subjective criteria.
- 3- The human phenomenon can be studied according to a method that combines interpretation and understanding. And research is still going on to achieve this.
- 4- The experimental method is applied in Al-Alamein according to the principle of (immediate certainty) for the deduced results.

المقدمة

تُعدُّ مشكلة المنهج في العلوم الإنسانية من المشكلات الشائكة التي واجهت الكثير من الفلاسفة والمتخصصين في مناهج العلوم، وظهرت هذه المشكلة مع بدايات القرن التاسع عشر، وذلك بعدما تخلصت الفلسفة من شموليتها لكافة العلوم، وباتت الحركة الانفصالية عنها هي السمة السائدة لذلك العصر، ونظراً لطبيعة موضوعات العلوم الإنسانية، التي يدور اهتمامها حول الإنسان الذي أصبح وجوده يفرض ضرورة دراسته، كانت منهجية دراسته محل الاختلاف بين الباحثين؛ فهناك من ذهب إلى أن العلوم الإنسانية التي يُعد الإنسان موضوعها لا بد من دراستها دراسة علمية دقيقة من أجل الارتقاء بها إلى مصاف العلوم الأخرى خاصة الطبيعية، فالإنسان ما هو إلا ظاهرة كبقية الظواهر الأخرى التي يمكن دراستها بالاعتماد على المنهج التجريبي، أي أن تفسير الظاهرة الإنسانية تفسيراً علمياً يُعد أمراً ممكناً، هذا ما أكدته عالما الاجتماع الفرنسيين أوغست كونت وإميل دوركايم، فقد ذهبوا إلى اعتبار الظاهرة الاجتماعية كالظاهرة الطبيعية يُمكن تفسيرها تجريبياً.

وفي المقابل هناك من ذهب إلى أن طبيعة الإنسان النسبية تفرض الاعتماد على منهجية جديدة تضاف للمنهج التجريبي المُعتمد في يقينية العلوم الطبيعية، نظراً لاختلاف الظاهرة الطبيعية عن الظاهرة الإنسانية من حيث الموضوع، وهذا الاختلاف يتطلب اختلاف في المنهج، ومن بين الذين تبنوا هذا الموقف الفيلسوف "فلهام دلتاي" موضحاً ضرورة دراسة العلوم الإنسانية بالمنهج التجريبي مضاف إليها فهم الإرادة الإنسانية.

بينما يذهب كلود ليفي ستراوس على التأكيد أن العلوم الإنسانية تقف موقفاً وسطاً فالعلوم الإنسانية - كما يقول - "تجد نفسها في وسط الطريق بين التفسير والتنبؤ، كما لو كانت عاجزة عن السير في اتجاه التفسير أو في اتجاه التنبؤ". فالعلوم الإنسانية لا تفسر الظواهر تفسيراً نهائياً، كما أن تنبؤها ليس يقينياً". ونظراً لأهمية وصعوبة دراسة العلوم الإنسانية الذي يُعد فيها الإنسان باحثاً وموضوعاً في نفس الوقت، تخللها العديد من المشاكل من بداية نشأتها، فقد اقترنت بإشكاليات أبستمولوجية، منها ما يتعلق بمدى علمية هذه الدراسات، ومنها إشكاليات ميتولوجية وهي ما تتعلق بالمنهج المُستخدم لدراستها. من هذا المنطلق كانت إشكالية البحث التي تُطرح للتقارب بين قضايا النقاش وفق منهج نقدي تحليلي ومنهج تاريخي لقضاياها، نصل من خلالها لمنهج علمي يتناسب مع طبيعة ظواهر العلوم الإنسانية. ولتحقيق ذلك

يقسم البحث لثلاثة مباحث؛ الأول (الموضوعية في العلوم الإنسانية)، والمبحث الثاني: (منهج العلوم الإنسانية)، أما المبحث الثالث: سنحاول من خلاله إيجاد رؤية منهجية بسرد أهم نقاط الاتفاق والاختلاف للعلمين. وسوف نختم بحثنا بنقاط استنتاجية لما توصلنا إليه. مضافاً إليها توصيات لدراسة مستقبلية. والله ولي التوفيق.

المبحث الأول. الموضوعية في العلوم الإنسانية

إن العلوم الإنسانية بمجملها هي الجزء الذي لا يتجزء من مصنفات الفلسفة على الرغم من ادعائها الانفصال عنها منذ القرن الثامن عشر، وذلك تزامناً مع تطور العلوم الطبيعية والفيزيائية التي قدمت نسقاً علمياً مميزاً للعلم. سواء من حيث دقة مناهجها ويقينية نتائجها؛ وذلك لما وفرت تلك العلوم من قدرتها على التحكم في الظواهر الطبيعية وكشف قوانينها وإعادة صياغة طريقة البحث فيها بمنهج علمي يتماشى مع كل مجالات ظواهرها. (1) هذا التقدم المُستحدث دفع الفلاسفة والباحثين إلى التفكير في إمكانية تطبيق منهجية تلك العلوم في دراسة العلوم الإنسانية. وقد ظهرت هذه الفكرة مع الفلسفة الوضعية، والتي مثلها كل من هربرت سبنسر وأوغست كونت وإميل دوركايم، الذين دافعوا عن إمكانية قيام علوم إنسانية وضعية، تدرس المجتمع الإنساني وتفسره، وتحلله تحليلاً وضعياً، بعيداً عن الذاتية مستنداً على خطوات منهجية تقوم على الملاحظة الخالصة والتجريب الدقيق. باحثين عبر تطبيقهم ذلك المنهج عن مدى علمية العلوم الإنسانية وتطورها مقارنة بالعلوم الطبيعية إذا أمكن ذلك. متسائلين، هل يصلح استخدام المنهج التجريبي لدراسة ظواهر العلوم الإنسانية أم عليها استحداث منهجاً خاصاً بها يلائم خصوصية ظواهرها الإنسانية ؟

وقبل الخوض في سرد الآراء حول ذلك الموضوع، علينا الوقوف لتوضيح التوتر القائم بين قطبي مفهوم (العلوم / الإنسانية)، إذ يحيل مصطلح علوم على العلوم التجريبية التي تمثل النموذج المثالي للعلمية، في حين يمثل مصطلح إنسانية للفلسفة وما يتصل بها من طرق تفكير عقلية مثل المنطق من حيث إنها تتخذ الإنسان موضوعاً لها (2).

من هذا المفهوم يتضح لنا أن العلوم الإنسانية تتصف بالعلمية لكونها تستخدم منهجاً لدراسة ظواهرها، سواء كان هذا المنهج تجريبياً أو خاص بها. كما أن الإنسان (موضوع الدراسة والباحث) لا بد

أن يتحلى بالموضوعية في دراسة ظواهره، وهنا تتلازم صفة العلمية بصفة الباحث وموضوع دراسته بالموضوعية الخالصة لتلك العلوم متسائلين هل الموضوعية موجودة في العلوم الإنسانية بقدر وجودها في العلوم الطبيعية؟ وهل بالإمكان عزل الظاهرة الإنسانية عن الذات والتعامل معها كموضوع قابل للدراسة العلمية الدقيقة؟ ما الإجراءات والشروط الكفيلة بموضعة الظاهرة الإنسانية؟ وما العوائق التي تعترض تحقيق ذلك؟ مجمل تلك الأسئلة كانت محور النقاش بين الباحثين في طبيعة العلوم الإنسانية.

إن الموضوعية بمفهومها العام تعني الحياد العلمي والتجرد من الأهواء والرغبات الشخصية، هذا ما أكدته ستالي وبليك بتعبيره عن الموضوعية في العلم قائلاً: "إن العلم ليس شرساً أو فاضلاً فنتائج العلم لا تحمل بداخلها أحكاماً خلقية أو عقائدية، فالعلم غالباً ما يكون موضوعياً، لذا فهي تعني في النهاية تأكيد الباحث على نتائج ملاحظة الواقع أكثر من الانطباعات الشخصية (3)، لذا يُعد البحث في موضوعية العلوم الإنسانية لا يتخذ مسلكاً واحداً فثمة ثلاثة طرق مختلفة تكشف لنا المسارات الرئيسة للموضوعية؛ المسار الأول: الموضوعية الخارجية، وهو وجود عالم موضوعي قائم بذاته، مثل (الواقعة)، والواقعة إما شيئاً مستقلاً كما أشار "دور كايم"، أو معطى حسي سلوكي". أما المسار الثاني: الموضوعية الداخلية، وهو الماهيات كتفهم المعنى عند "دلتاي"، أو النمط المثالي والحيدة الأخلاقية لـ "ماكس فيبر"، أو في الرد إلى الذات والقصد إلى الموضوع كما عند "هوسرل". والمسار الثالث: يمثل الموضوعية التي تجمع الاثنين معاً (الداخل والخارج) وهي ما تُعرف باللاواعية والعميقة في بنوية شتراوس. كل ما سبق آنفاً يوضح مدى اختلاف وصعوبة تحديد مفهوم الوضعية لدى الباحثين وأهميتها.

إن صعوبة موضعة الظاهرة الإنسانية تعود بالدرجة الأولى إلى خصوصيتها إذ يرى فوكو على سبيل المثال أن تعقدها و تعدد أبعادها يجعلها بالضرورة نقطة تقاطع عدة علوم و ليست موضوعاً لعلم واحد، وهو ما يجعل الدراسة فيها أمراً في غاية الصعوبة. وصعوبتها في "العلوم الإنسانية" تكمن في صيغة الجمع التي تأخذها عادة "العلوم الإنسانية". كما تعود صعوبة الموضعة كذلك لعدم قابلية الظاهرة الإنسانية للتحديد الدقيق والتكميم والخضوع للقوانين الحتمية أو للتجريب و القياس والترييض. يضاف إلى ذلك إشكال التداخل بين الذات والموضوع إذ تكون الذات هي الملاحظة لذاتها والمجربة عليها وهو ما يثير عدة تعقيدات.

وعلى الرغم من تلك الصعوبات عمل كل من أوغست كونت A, Compté وجون ستيوارت مل J.S. Mill على مؤسعة الظاهرة الإنسانية، وتطبيق مناهج العلوم الطبيعية عليها، فقد تمَّ استلهاج المنهج التجريبي من العلوم الطبيعية، واعتماده نموذجاً للتطبيق في مجال الظاهرة الإنسانية، سعياً منهم لتفسيرها تفسيراً موضوعياً، من خلال استبعاد العوامل الذاتية والتركيز فقط على العوامل الموضوعية، أما إميل دوركايم E, Durkheim فقد دعا إلى التعامل مع الظواهر الاجتماعية كأشياء، وهو ما عُرف بـ(تشيئ) الظاهرة الإنسانية (4)، أي إفراغها من محتوى الوعي، وفصلها عن الذات الدارسة، والتركيز فقط على العوامل الموضوعية والواقعية القابلة للملاحظة والقياس والتعميم. لهذا فالظاهرة الاجتماعية حسب دوركايم تتميز بخاصية الخارجية ؛ أي إنها توجد خارج الذات ويمكن ملاحظتها مثل أي موضوع آخر، وهذا ما يسمح بتحقيق العلمية والموضوعية المطلوبة في دراسة الظاهرة (5).

وقد اوضح دوركايم ذلك من خلال مقاله الذي بين فيه دور عالم الاجتماع في موضوعية الظاهرة قائلاً: " إن عالم الفيزياء ينظر إلى العالم الفيزيائي كواقع مجهول غير معروف ولكن يُمكن معرفته، كذلك يُمكن لعالم الاجتماع أن يتخذ هذا المنحنى نفسه إزاء المجتمع بنفس الروح ، فعليه أن يُعلق مشاعره وأحكامه عن الوقائع الاجتماعية، ويركن إلى ملاحظات تجاربه". (6) ولدعم هذا الموقف قام إميل دوركايم بتفسير ظاهرة الانتحار، عندما كشف دوركايم عبر الإحصاء عن القانون المتحكم في هذه الظاهرة، حيث أشار بأن السبب المتحكم في ظاهرة الانتحار هو التماسك الاجتماعي، فالتماسك الاجتماعي كلما كان ضعيفا أو قويا يؤدي إلى الانتحار. فمثلا نجد أن نسبة الانتحار عند المتزوجين أقل مقارنة بنسبة الانتحار عند غير المتزوجين، كما أن المجتمع في حالة الرخاء يكون أكثر عرضة لحالات الانتحار مقارنة بحالة عدم الاستقرار لأن الناس في الحالة الأخيرة يكونوا في حالة تماسك وتضامن. وحتى في حالة التماسك الاجتماعي القوي يمكن أن يقع الانتحار، والمثال على ذلك الذين ينتحرون بسبب فقدانهم لشخص ما. وبما أننا يمكننا تفسير الظواهر الطبيعية كسقوط الأجسام مثلاً، عبر كشف الأسباب الثابتة المتحكم في حدوثها، وكما يمكننا التنبؤ بهما، فالظاهرة الاجتماعية كالانتحار هي الأخرى يمكننا تفسيرها عبر كشف الأسباب الثابتة المتحكم في وقوعها، ويمكننا التنبؤ بها أيضاً.

وكما أنه لا يسقط المطر إلا بعد توفر الشروط الموضوعية له، فكذلك الفعل الإنساني لا يقع على أرض الواقع، إلا إذا استنفد كافة الشروط القبلية التي تدفع إلى بروز سلوك وممارسات في الواقع. وبالتالي يمكن كشف الأسباب الثابتة المتحركة في الظاهرة الإنسانية كشفاً موضوعياً.

بينما فرانسوا باستيان F, Bastian يرى إن كل باحث هو عضو ينتمي لجماعة كبيرة أو صغيرة (سواء كانت طبقة اجتماعية، أو مهنة، أو أمة...)، وبالتالي يكون منخرطاً بالضرورة في صراعات صريحة أو ضمنية من أجل الاعتراف، والحظوة، والسلطة، وهي صراعات تحرك المعتقدات والمثل... الخ. وتتمثل الصعوبة لدى الباحث الاجتماعي في كونه لا يستطيع الانفصال كلية عن مجتمعه الذي هو موضوع دراسته، في حين يُعد هذا الانفصال مبدأ كل جهد علمي موضوعي.

أما جان بياجيه J, Piaget، نظر للعلوم الإنسانية بأنها علوماً لازالت في بدايتها، وطموح الموضوعة لازال لم يتحقق بعد، ويتوجب على الباحثين في مجالها بذل مجهودات مضاعفة من أجل تطوير أدواتهم ومناهجهم لتحقيق الدقة والعلمية المنشودة لها، (7) إذ تعترض علمية الدراسات الإنسانية عوائق عدة أهمها:

1- طبيعة موضوعات العلوم الإنسانية أكثر تعقيداً مقارنة بالعلوم التجريبية، لأن الذات مُلاحظة لذاتها ولغيرها، ومجربة على نفسها وعلى غيرها، لهذا تُخلق وضعية التداخل بين الذات والموضوع في العلوم الإنسانية، مقارنة بالعلوم الطبيعية.

2- إن عملية إزاحة تمرکز الذات حول ذاتها، والتي هي عملية ضرورية لتحقيق الموضوعية، تكون أكثر صعوبة في الحالة التي يكون فيها الموضوع هو الذات، وذلك لسببين: السبب الأول، إن الحد الفاصل بين الذات المتمركزة حول ذاتها، والذات العارفة يكون أقل وضوحاً عندما تكون أنا المُلاحظ جزءاً من الظاهرة التي يجب عليها أن تُلاحظها وتدرسها من الخارج. بينما السبب الثاني، يتمثل في كون المُلاحظ يكون أكثر ميلاً للاعتقاد في معرفته الحدسية بالوقائع لانخراطها فيها. هكذا فالعالم - في نظر بياجيه - لا يكون أبداً معزولاً، بل هو ملتزم بشكل ما بموقف فلسفي وأيديولوجي. وبذلك تفقد العلوم الإنسانية موضعيتها.

كما يؤكد لوسيان جولدمان L, Goldman، بعجز العلوم الإنسانية عن التحرر من عقال الإرث الفلسفي التأملي في فهم الواقع وعدم استيفاء شرط الموضوعية، ويعود ذلك لكون الباحث في مجال العلوم الإنسانية أثناء معالجته لظاهرة إنسانية يعجز عن التخلص من مواقفه المضمرة وأحكامه القبلية

ومن ثم نوازعه اللاواعية، أي استحالة تجرد الباحث في العلوم الإنسانية من إملاءات اللاوعي، وقبليات الحس المشترك إن الباحث يتصدى في الغالب، للوقائع مزوداً بمفاهيم قبلية ومقولات مضمرة ولاواعيه تسد عليه طريق الفهم الموضوعي بشكل قبلي (8). لذلك يتطرق لوسيان إلى بعض العوائق التي تحول دون تأسيس معرفة موضوعية في العلوم الإنسانية وهي:

1- صعوبة الفصل بين الذات والموضوع؛ فجولدمان يقر بأن العلوم الإنسانية (علم النفس، علم الاجتماع، التاريخ...) تبقى عاجزة عن استيفاء شرط الموضوعية لعدم مقدرة الباحث في إمكانية الفصل بين الذات الدارسة وموضوع الدراسة.

2- إن الظواهر الإنسانية تتميز بتعدد وتنوع الأسباب المؤدية لظهورها وسرعة تغيرها وصعوبة عزل الباحث عن المجتمع فهو جزء من المجتمع ولا بد أن يتأثر بالظواهر الموجودة فيه، لذلك فالباحث في العلوم الإنسانية لا يستطيع التخلص من أحكامه القبلية ومواقفه المضمرة ونوازه اللاواعية.

وقد جاء موقف دوفرين Dofren مشابهاً لـ " جولدمان: حيث رفض - دوفرين - إعتبار الإنسان موضوعاً مثل بقية موضوعات الطبيعة، بل طبيعة الموضوعات الإنسانية تختلف عن طبيعة الموضوعات الطبيعية ويجب مراعاة خصوصية الظاهرة الإنسانية، وتقادي أي تضيق لها أو أية محاولة لإفقادها مميزاتها وهويتها. (لقد فقد الإنسان إحداثياته بالنسبة للعلم... ولكن مع ذلك يظل الإنسان هو هذا الإنسان عينه. أي الفرد. أي ذاك الذي يشبهني ويختلف عني أيضاً). (9)

أما رينيه بوفريس R, Vries في كتابها المعنون بـ "علوم الإنسان والفلسفة" يقول: (من المستحيل مبدئياً أن تتمكن العلوم الإنسانية من بلوغ موضوعية مطلقة، أو على الأقل التخلي عن جزء من أهدافها والاكتفاء بدراسة المظاهر الأولية من الحقيقة أو الواقعة الإنسانية) (10) ومن خلال هذا القول يؤكد "بوفريس" على صعوبة تحقيق الموضوعية في العلوم الإنسانية لأسباب تتصل بطبيعة الظواهر الإنسانية لأن الروح العلمية المتصفة بالموضوعية تختلف عن الفلسفة التي اهتمت بالتأملات الميتافيزيقية التي تبتعد عن المادة والحياة، وقد دعم الاتجاه الوضعي هذا الفكر، إذ عمل على رفع مكانة التجربة بحيث تُصبح هي صاحبة القول الفصل في كل معرفة، فالتصورات التي ينبغي أن تفسر الوجود والواقع تستمد من الوقائع التي يتكون منها هذا المجال، أما مضمونات التصورات الفلسفية التي تحاول أن تصل إلى

أبعد من ذلك فينبغي استبعادها . وبهذا الفكر حصر الوضعيون الإنسان في الميتافيزيقا وفكره يؤسس لتوجيهه نحو الأمور الواقعية.

وبذلك نجد كل مجهودات مؤسسي العلوم الاجتماعية قامت على مبدأ تباعد الباحث عن جماعته، بدعوة "دوركايم" إلى اعتبار الوقائع الاجتماعية أشياء، وكذلك توصية "ماكس فيبر" M, weber باحترام مبدأ الحياد القيمي. ومن ثم فهو لا يقدر على أن يكون محايداً حتى ولو رغب في ذلك. وعليه فموضوعية الظاهرة الإنسانية تبقى مسألة مستبعدة التحقق. ولا يمكن للباحث الانعزال أو الابتعاد عن العالم الاجتماعي، حتى لو رغب في ذلك (11)

كذلك نظر كل من فيليب لافروت طولرا F,L, Toller و جون بيير وارنيي G,P, Werner للعلوم الإنسانية بأنها حديثة النشأة، أما نتائجها فهي قليلة وغير أكيدة لأن الواقع الحي الذي تحاول الإحاطة به (المجتمعات، العقليات، السلوكيات...)، هو أكثر غنى وأقل انتظاماً من الظواهر الطبيعية، وبالتالي فإن استخدام العقل في هذه العلوم مطالب بأن يكون حذراً، كما أن الروح العلمية مطالبة بأن تكون أكثر تطوراً من مثيلتها في العلوم الطبيعية، حيث تكون التجربة محكاً مباشراً وحاسماً.

ويفترض لإدراك الموضوع - حسب طولرا/ وارنيي - أن تكون الذات مستعدة لفهم ما يخالفها وفي هذه الحالة، تتمثل الروح العلمية في القدرة على استيعاب التناقض والقدرة على مواجهة ما هو غريب ومزعج ، أي تكون في لقاء دائم مع الواقع.

بينما موريس ميرلوبونتي يقول: في كتابه " فينومينولوجيا الروح " إن كل ما أعرفه عن العالم - ولو كان مصدره العلم - أعرفه انطلاقاً من وجهة نظر خاصة بي، أو أعرفه من خلال تجربتي الخاصة التي بدونها لن تعني رموز العلم أي شيء، لأن العلم يُبنى بكامله على العالم المُعاش (أي التجربة الذاتية للأنسا) وانطلاقاً منه. فأنا الذي أوجد من أجلي أنا، وأنا الوحيد الذي يوجد وجوداً متفرداً. لا يوجد أحد مكاني ولا أوجد في مكان أحد.

وهكذا فإن وجهة النظر العلمية التي أكون بمقتضاها مجرد لحظة من لحظات العالم هي دائماً وجهة نظر خادعة، لأنها وجهة نظر يكون العالم حولي حسبها موضوعاً، ولا يوجد لأجلي. إن الرجوع إلى

الأشياء ذاتها هو الرجوع إلى العالم المُعاش قبل أن يكون موضوع معرفة، وهكذا فكل معرفة للإنسان - حسب ميرلوبونتي - هي معرفة ذاتية لأن العلم يفترض وجود نظرة موضوعية للذات تتعالى عن كل الذوات، هي في الواقع غير موجودة

وإن اعتماد المنهج التجريبي في دراسة الظاهرة الإنسانية هو حذف ونسيان للعالم المُعاش، وللتجربة الذاتية، لذلك ينبغي العودة إلى الإنسان باعتباره مولداً للمعنى ويعيش في عالم رفقة الغير". هذا فيما يخص عدم إمكانية موضوعية العلوم الإنسانية.

بينما في المقابل هناك من ذهب بالقول بإمكانية موضوعة العلوم الإنسانية، فنجد "أوغست كونت" يقول: " أنه بالإمكان دراسة الظواهر الإنسانية دراسة موضوعية ومادية، تفصل الظواهر عن كل تناول لاهوتي أو ميتافيزيقي، وحصرتها في المنهج الوضعي، وذلك إن دل على شيء، فإنما يدل على أن ما ينطبق على العلوم الحقة، ينطبق على الظاهرة الإنسانية من حيث جعلها قابلة للتجريب والقياس المنطقي والرياضي، وبالدرجة الأولى قابلة للتفسير الذي يكشف عن قواعد وقوانين اشتغال الظواهر المدروسة". أي أنه قد ربط علمية العلوم الإنسانية بإمكانية تطبيق المنهج التجريبي الذي لا يقتصر على العلوم الطبيعية. (12)

إن البحث العلمي لا يمكنه أن يُقيم الدليل الموضوعي على تفوق قيم على أخرى أو نظام ديني أو سياسي أو اجتماعي على نظام آخر، ولا يمكن إصدار حكم متحرر من القيم ذات الخصوص، ومعنى ذلك أن كل حكم من هذا القبيل لا بد وأن يستند فيه المرء على قيمه الخاصة، سواء أكان ذلك عن وعي أو عن غير وعي... ولا عيب برأي-ماكس فيبر في أن - ينظر الباحث إلى موضوع بحثه من زاوية معينة في ضوء القيم والمعايير والمثل التي يتبناها بل العيب في أن يضمها ولا يُصرح بها، وبذلك تقتضي الموضوعية في نظر ماكس فيبر أن يكون الباحث على وعي بهذه العناصر الذاتية وأن يصرح بها، ويعمل جاهداً للحد من تأثيرها على تحليلاته، فيستطيع بذلك التمييز بين الذاتية والتوجه القيمي، وبالتالي يقتضي للباحث من هذا التمييز أن يدرك أن التوجه القيمي الواعي لا يعني الذاتية بالضرورة ما دام قادراً على التحكم فيه. (13)

هكذا إذن، نصل للقول بأن علاقة الذات بالموضوع في العلوم الإنسانية تخلق وضعاً معقداً يحُول دون موضوعة الظاهرة الإنسانية، التي تعد أساساً لعلمية العلوم. فالممارس في مجال العلوم الإنسانية

يعيش مفارقة كبرى، فهو جزء من الظاهرة التي يدرسها وهو مطالب بالتموضع خارج الظاهرة أو أن يكون بعيداً عن كل ما يرتبط به من قيم و تمثيلات و تصورات، لذلك تواجهه عدة صعوبات نلخصها في الآتي: .

1- إن صعوبة موضوعة الظاهرة الإنسانية تعود بالدرجة الأولى إلى خصوصيتها، إذ يرى فوكو مثلاً أن تعقدها و تعدد أبعادها يجعلها بالضرورة نقطة تقاطع عدة علوم و ليست موضوعاً لعلم واحد .. وهو ما يجعل الدراسة أمراً في غاية الصعوبة و ربما كان ذلك هو السبب وراء صيغة الجمع التي تأخذها عادة ” العلوم الإنسانية”..

2- صعوبة الموضوعة تعود أيضاً لعدم قابلية الظاهرة الإنسانية للتحديد الدقيق و التكميم والخضوع للقوانين الحتمية أو للتجريب و القياس و الترييض. يضاف إلى ذلك إشكال التداخل بين الذات والموضوع إذ تكون الذات هي الملاحظة لذاتها و المُجربة عليها ، وهو ما يثير عدة تعقيدات.

3- يعتبر إدجار موران E, Morin إن السييسولوجيا الإنشائية * (14)، رغم تشبثها بالعلمية ومحاولة تطلعها للنموذج الفيزيائي فإنها تبقى مرتبطة بالذات حيث لا يمكن عزل الظاهرة أو الموضوع المبحوث ودراسته بصورة تجريبية ، وهذا يعني أنه مهما حاولنا موضوعة الظاهرة الاجتماعية فإن ذات الباحث تبقى حاضرة بشكل واع أو بدون وعي في الموضوع المدروس. (موران:١)

4- تتأرجح العلوم الإنسانية بين عمليتي التفسير والتنبؤ وهما عمليتان تكتسبان أهميتهما في مجال العلوم الطبيعية بوصفها علوم تستند إلى مبدأ السببية والحتمية الذي يمكنها من صياغة قوانين ثابتة تفسر العلاقة بين الظواهر المدروسة. وهذا التأرجح يزيد من تعقد وضعها الأبستمولوجي.

يتبين من المواقف السابقة أن تطبيق النموذج العلمي التجريبي على العلوم الإنسانية وإن كان ممكناً مع (دوركايم) الذي يقول بأن دراسة الظواهر الاجتماعية من الخارج، لا تتماشى وهذا النموذج، ومع (طولرا) و(وارنيي) اللذين يؤكدان على انخراط الذات في الموضوع يشكل مناسبة لتكييف المنهج التجريبي مع خصوصية الظاهرة الإنسانية، فإن هذا الأخير يصطدم بالانتقاد الموجه له من طرف (ميرلوبونتي)، وذلك من حيث أنه يغفل تجربة الذات الإنسانية في بناء المعرفة العلمية، كما يتواجه مع رؤية (لادريير)، التي تلح على ضرورة البحث عن مناهج خاصة بالعلوم الإنسانية مخالفة لنماذج العلوم التجريبية. كل هذه

الصعوبات تجعلنا نبحث عن جدلية لا تقل أهمية في المجال نفسه الا وهى تباين الآراء حول المنهج الملائم لطبيعة موضوعات العلوم الإنسانية .

المبحث الثاني : منهج العلوم الإنسانية

يُقصد بمنهجية البحث في العلوم الإنسانية هو الأسلوب المُتَّبَع لاستكشاف ودراسة الإشكاليات ذات الصبغة الاجتماعية، ومن أمثلتها أبحاث علم النفس والاجتماع والفلسفة... إلخ، وتختلف تلك الطريقة عن الأسلوب المُتَّبَع في العلوم التطبيقية من حيث المنهج وأدوات الدراسة المستخدمة وأسلوب وضع الفروض العلمية.... إلخ. ولمنهجية البحث في العلوم الإنسانية إجراءات عدّة ذات طرق وأساليب ومراحل منظمة معينة يتخذها الباحث من بداية البحث حتى الوصول إلى نتائج يوضح من خلالها أهمية وطبيعة المشكلة.

وبتتبع تاريخ العلم نلاحظ إرتباط العلوم الطبيعية بالمنهج التجريبي، وذلك لأن النظرية العلمية تعتبر أن وظيفة العلم هو الكشف عن العلاقات الثابتة الكامنة في القوانين العلمية، والظواهر المادية الخارجية تقبل التفسير بسبب خضوعها لحتمية طبيعية، أما الظواهر الإنسانية فهي عبارة عن فعالية روحية تتميز عن المادة بتواجد الوعي وتداخل الإرادة مما يقتضي اعتماد منهجاً جديداً في دراستها مغاير للمنهج التفسيري التجريبي الآلي، ولا يعنى ذلك رفض المنهج التجريبي بل إضافة منهجاً آخر يتوافق مع طبيعة العلوم الإنسانية، لذلك فالمناهج التي يُدرس بها التاريخ والمجتمع بالضرورة تختلف عن المناهج التي تقودنا إلى معرفة الطبيعة والتأكيد على منهج جديد ذو فعالية عقلية تأويلية مدركة لدلالة الظاهرة الإنسانية في وحدتها وكيانها.

وقد تبين ذلك من خلال تباين الآراء التي توضح أهمية النقاش الأبيستمولوجي بصدد نموذجية العلوم التجريبية بالنسبة للعلوم الإنسانية، فإذا كان التفسير التجريبي يمثل طريقة ملائمة من شأنها أن تسفر عن نتائج ترقى إلى دقة القوانين من منظور وضعي مأخوذ بنجاح المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية ، فإن تصورات أخرى تركز على خصوصية الظاهرة الإنسانية التي تستوجب منهجاً بديلاً للتفسير التجريبي .وهذا الاختلاف يرجع إلى درجة من الوعي التي تتمتع به العلوم الإنسانية ، ففي العلوم الطبيعية يلعب الإنسان دور الملاحظ ويمثل العالم الخارجي موضوع الملاحظة.أما في العلوم الإنسانية

فبها ثنائية الإنسان المُلاحظ والموضوع المُلاحظ، لذلك واجه منهج العلوم الطبيعية عدة عوائق في محاولة تطبيقه لدراسة العلوم الإنسانية والإحاطة بها نتيجة اختلاف طبيعة موضوعات العلمين.

ومن الطبيعي أن اختلاف الموضوعات لابد أن يؤدي لاختلاف المنهج والبحث عن منهج جديد يلائم طبيعة الظاهرة الإنسانية، وكانت من بين تلك المحاولات "ثورة"، فلهام دلتاي F, Dilthey ضد الوضعيين بتأكيد أن "مادة العلوم الطبيعية مشتقة من الطبيعة، أما مادة العلوم الإنسانية فهي العلوم البشرية (16)". ومن المحال الاتفاق على منهج واحد لدراستهما قائلًا: نحن نفسر الطبيعة، أما الإنسان فعلى فهمه "أى لا نستطيع تفسير الطبيعة الإنسانية وإنما علينا فهمها، واختلاف الظاهرة يلزم اختلاف التعامل معها وتبني طرق ومناهج خاصة بها.

وكشفت محاولة "دلتاي تلك عن تأسيس أبستمولوجيا جديدة للعلوم الإنسانية، وهى "الفهم" كمقولة تخص العلوم الإنسانية ومنهج ملائم لها يُؤدى لتقدمها. تلك البادرة الدقيقة كانت بمثابة الأساس المنهجي للظاهرة الإنسانية في مقابل المعرفة التجريبية التي تُميز العلوم الطبيعية، فالفكر يتخذ في كل من هاتين الطائفتين من العلوم موقفاً مختلفاً ومنهجاً مغايراً، لأن العلوم الطبيعية تعالج وقائع مادية محسوسة، بينما تعالج العلوم الإنسانية معاني باطنية لا يمكن ملاحظتها إلا بالمعايشة الداخلية.

هذا الاختلاف - بين موضوع العلوم الطبيعية وموضوع العلوم الإنسانية - طرح العديد من الإشكاليات المحورية خاصة في مجال دراسة العلوم الإنسانية، منها ما يتعلق بطبيعة موضوعاتها المختلفة و محاولة إيجاد منهج مُوحد يحكم ظواهر العلوم الإنسانية في مجملها. أو إشكالية المنهج المعتمد في دراستها (التجريبى / الفهم)، فوجب بذلك على الباحث إذ قدر له أن يقوم بدراسة العلوم الإنسانية، أن يوضح أولاً ماهيتها والمنهج المُتبع لدراستها، وهل المناهج متشابهة في شتى فروع العلوم الإنسانية أم لا؟ بجانب إيضاح مدى تطورها مقارنة بالعلوم الطبيعية، وهل هذا الأمر يتعلق بقضية المنهج. أم هناك عوامل أخرى؟ وما السبيل لدراسة الظاهرة الإنسانية؟. أثارت هذه الأسئلة اهتمام الباحثين والعلماء بغية اقتفاء أثر الجواب عنها، لكننا قبل الشروع في سرد ذلك، علينا تعريف منهج التفسير التجريبي ومنهج الفهم لتقريب الأذهان في كيفية تطبيقهما في العلوم الإنسانية.

" يُعرف التفسير بأنه " كشف العلاقات السببية الثابتة بين ظاهرتين أو أكثر" (17). سواء في العلوم الطبيعية أو الإنسانية، أما إذا وقفنا على دلالة مصطلح الفهم كآلية للتعامل مع الظواهر الإنسانية

، فهو يطلق على إدراك موضوع التفكير وتحديدده واستخلاص المدلول من الدال عليه. ففهم اللفظ حصول معناه في النفس، فإن لم يحصل معناه في النفس بالقوة أو بالفعل كان كالألفاظ اللغات الأجنبية تسمّعها ولا تُدرك معناها. وجملة القول أن الفهم هو مرادف للإدراك و لقوة الذهن (18) التي هي استعداد تام لإدراك العلوم و المعارف بالفكر وتصور المعنى من لفظ المخاطب أو حسن تصور المعنى. وأعلى درجات الفهم كما يُعرفها الجرجاني هو أن تعلم أن ما تصرّح بفهمه لا يمكن أن يكون إلا كما فهمته، وهو بهذا المعنى مرادف للعلم اليقيني .

ويُعد مصطلح الفهم من المفاهيم المعقدة، بل إنه من أكثر المفاهيم الفكرية صعوبة على حد تعبير "هيوجز" Hughes في مؤلفه (الوعي و المجتمع)، فقد شبهه بضباب يغطي جوانب مظلمة في متاهة المناهج الألمانية للعلوم الاجتماعية، لهذا فليس غريباً، أن نجد من بين أصحاب الاتجاه الوضعي من يعجز تماماً عن استيعاب المصطلح. فريكمان Rickman يرى بأنه لا بد من استخدام المصطلح بمعنى محدد لنقصد بذلك البصيرة العاطفية التي ننفذ من خلالها إلى الحياة العقلية للآخرين (19) وبذلك يأتي تعريف الفهم مقابلاً للمنهج التجريبي، ويشير إلى التأويل والتقدير وفهم الدلالات والمقاصد. وأيضاً يعرفه دلتاي بأنه: " يطلق على الصيرورة التي نعرف من خلالها ما هو (باطني)، اعتماداً على علامات ندركها بواسطة حواسنا. " (20). وبذلك يقوم المنهج التفهيمي التأويلي لدى " دلتاي" على إدراك المقاصد والنوايا والغايات التي تصاحب الفعل والتي تتحدد بالقيم التي توجهه. ويتم النفاذ إلى هذه الدلالات بواسطة التأويل وحضور الذات بقوة في عملية الفهم، والتأويل ذات عارفة لكنها في ذات الوقت ذات متعاطفة ومتوحدة ومشاركة ومتفهمة لموضوعها.

وتُعد تلك المحاولة لـ "دلتاي" الأساس المنهجي للعلوم الإنسانية الذي يسعى من خلالها استخلاص النتائج المعرفية وطلب الفهم ، والبحث في المعرفة العلمية كموضوع أساسي وكقضية من قضايا العلم لا تقتصر على العلوم التطبيقية، بل خرجت من الإطار التأملي لمعرفة الإنسان ذاته باحثاً عن العلمية في إطار ما يسمى بالعلوم الإنسانية.

وبالرغم من ذلك، وجدت العلوم الإنسانية نفسها أمام جملة من الإشكاليات تلخصت بشكل عام في قدرتها على تحقيق العلمية، أي مدى قدرتها على جعل معارفها حول الإنسان معرفة علمية، وإمكانية

قدرتها على تفسير ظواهرها كما تُفسر ظواهر الطبيعة عبر كشف القوانين الثابتة المتحركة فيها، لأنها لا تتم إلا بفهمها عبر الدلالات والمقاصد الإنسانية.

لذا نلاحظ أن عملية التأويل لا يمكن أن تكون من خلالها نظرية يقينية يجب اتباعها لاستنباط النتائج الموضوعية، لأن الذي يقوم بالتأويل هو الباحث، وبما أن التأويل يلجأ إلى استنباط إحدى الدلالات من الظاهرة فمن الطبيعي أن يتأثر تأويل الباحث بثقافته الخاصة. لذا لا يمكن أن يرتقي منهج التأويل أو الاعتماد على ركيزة التأويل بصدد نتائجها. أي لا يرتقي التأويل لدرجة اليقين العلمي لأنه ذات معايير ذاتية.

وعلى الرغم من عدم يقينية فكرة التأويل إلا أن " دلتاي " حاول أن يؤكد عليها، فقد اعتبر "دلتاي" أن المعرفة التاريخية مُغيبة في نسق الفلسفة الكانطية ولم يمنحها كانط " المكانة التي تستحقها، لذلك أتى "تقد العقل التاريخي" ليسد هذه الفجوة واجداً تبريره في الوعي بالغياب الفادح للبعد التاريخي في العقل النظري والعملي لـ "كانط"، محاولاً - دلتاي بعد قراءته لـ "كانط" - نقد المقولات الكانطية وإعطاء قائمة جديدة من المقولات أطلق عليها " مقولات الحياة". تتناسب و" العقل التاريخي"، أما "مقولات كانط في نظر دلتاي صالحة للعلوم الطبيعية (21)". وهذا ما قصده باستكمال كتاب "كانط" "تقد العقل المحض" بـ "تقد العقل التاريخي".

وقد ذهب " دلتاي " لحل إشكالية التأويل من خلال محاولته الرامية للتمييز بين " التفسير التجريبي " ومجاله العلوم الطبيعية، و" الفهم " وميدانه الإنسان. هذا من حيث التعامل مع ظواهر الطبيعة في مقابل التعامل مع الظواهر الإنسانية، مضيفاً بالضرورة أن تتبنى العلوم الإنسانية طرائق ومناهج خاصة بها، وبالتالي فـ "التأويلية" تُعد بمثابة حجر الأساس لمنهجية العلوم الإنسانية ولن يحسن أمر منهج الفهم في الإنسانيات إلا بما حُسُن به أمر التفسير في الطبيعيات، أي بإقامة منهجية صارمة تضبط قواعد الفهم وتُضفي على العلوم الإنسانية صفة العلمية، (22) وهكذا عمل "دلتاي" على بناء أساس معرفي جديد أكثر حيوية وبصورة مختلفة، جمع فيه بين التجربة التاريخية والتأويلية الذي سمي على أثرها " المنظر المنهجي للمدرسة التاريخية" - كما جهر بذلك في مصنفه "مدخل للعلوم الإنسانية" - . بعدما أدرك - دلتاي - أنه بالوعي التاريخي يتخلص الإنسان من قيود الميتافيزيقا ويتحرر من أسرها. (23)

من جهة أخرى يؤكد "دلتاي"، في مجال العلوم الإنسانية، على تاريخية الوجود الإنساني، أي أن وجوده يتألف من ماضي وحاضر ومستقبل، فالإنسان كائن تاريخي، أي أننا نفهم فهماً تاريخياً لأننا كائنات تاريخية، وهو ما عرف بفلسفة "الكائن التاريخي" لديه (24). فمن خلال التاريخ فقط يمكننا أن نفهم أنفسنا، ومشكلة فهم الإنسان تتمثل في استرجاع الوعي بتاريخية وجوده الخاص، الذي افتقده نتيجة لسيطرة المقولات السكونية واللازمانية للعلم، إن فهم الحياة الإنسانية لا يقوم على مقولات خارجية عن الحياة بل، على مقولات مستقاة من صميم الحياة ذاتها، نحن نختبر الحياة في لحظات فريدة وخاصة من المعنى، أي من خلال خبرة مباشرة بالحياة ككل وفهم أجزائها. (25) نظر "دلتاي" إلى أن التجربة المعاشة والفهم كل منهما يرد إلى الآخر، فنحن نفهم فقط ما كنا عشناه بأنفسنا وما كان يمكن أن نعيشه، لأن الإنسان لا يعرف نفسه إلا بالفهم، بصورة غير مباشرة (بتأويل أعماله) لا بالاستبطان، وبالرجوع إلى الماضي لا بالتطابق مع الحياة، وأخيراً فإن الإنسان يكتشف نفسه أيضاً باكتشافه لماضي الآخرين، وذلك لأننا كائنات تاريخية و نحمل التاريخ في داخلنا، فالفكر الموضوعي والآخرين والحياة المشتركة بين الناس هي المحطات التي تقوم بين الفرد وبين التاريخ العالمي. (26)

وهنا يتبين لنا إن "دلتاي" رفض هيمنة نموذج العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية، فالظواهر الإنسانية تفهم ولا تفسر تجريبياً فقط: فهي ظاهرة شمولية تخص إنساناً لا يُعطى إلا كلياً، ظاهرة يتداخل فيها ما هو نفسي مع ما هو اجتماعي، في إطار تاريخي يعد متفرداً، إن المناهج الموضوعية التي تعتمد على المعايير الخارجية تعجز عن النفاذ إلى المعنى العميق لتجربة كلية تأخذ شكل "كل معاش". ولكن الفهم والتأويل هما اللذان يقودان إلى النفاذ داخل الحياة الدالة (جرانجي، 2004)

أما لجيل جاستون جرانجي G.G.GRANGER تصور مُخالف لإشكالية الفهم في العلوم الإنسانية وعلاقتها بالتفسير العلي؛ فحسب جرانجي، تتشكل النظريات العلمية في ميدان العلوم الإنسانية في صورة أبنية عقلية، حيث يرى بان نشاط العقل فيها يتراوح بين نموذجين معرفيين التفسير باعتباره كشافاً موضوعياً، والفهم بوصفه نشاطاً عقلياً تأويله يستخلص الدلالات والقيم، فالتفسير من وجهة نظر جرانجي منهج لكشف العلاقات المدروسة وهذا المنهج التفسيري بطبيعة الحال يسلكه أو يسلك مساره العالم الفيزيائي، حيث يعمل العالم جاهداً على صياغة جملة من الظواهر المعقدة في منظومة مبسطة من العلاقات تُشكل خطة صورية للظاهرة موضوع الدراسة، ولأن كل تفسير يتجاوز نطاق العلم ليلتحق

بالخيال ، فلا بد ألا تقف النظرية العلمية في العلوم الإنسانية عند حدود التفسير بحيث لا يمكن تفسير الأفعال بل نسعى إلى فهمها، ومعنى هذا أننا نقوم بنقل إحساس أو تقدير أو انفعال ما بصورة حدسية ، في هذا الصدد نجد علماء النفس وعلماء الاجتماع يذهبون إلى اختزال صياغاتهم الصورية للوقائع وردها إلى أوليات مستمدة من طبيعة الواقع المعاش ثم تقديم تأويل يرمي إلى فهم الفعل الإنساني، وبالتالي وجب القول أن الظاهرة الإنسانية لا يمكن تفسيرها تفسيراً سببياً بالكشف عن العلاقات الثابتة والقوانين التي تنظمها.

بينما جرانجي يذهب لأبعد من ذلك حيث يستند على فكرة أساسية مؤداها أن المعرفة - أي معرفة الوقائع - تتأسس على الفهم، لأن الفهم يتيح إمكانية تأويل الظاهرة الإنسانية ودلالاتها. كما يكشف جرانجي عن محدودية الفهم، حيث يقول: "المعرفة التي تتأسس على الفهم فقط هي معرفة مسرفة في مقتضياتها ومطالبها ومقصرة فيه" في آن واحد" ثم إن الرغبة في فهم جميع الظواهر، تنجح بالمعرفة في متاهات الأسطورة والسحر " (الأجتماع، 2019)

وبذلك يكشف جرانجي عن حدود المقاربة التفهيمية وعوائقها الأبيستولوجية، وفي هذا الصدد يتضح لنا أن جرانجي يصوغ فكرته حول محدودية الفهم في تمثل الأفعال الإنسانية، معتمداً على تقنيات برهانية، وذلك لإثبات فكرته وتعزيزها، كما يبرز جرانجي موقفه من الفهم، (الخولي، 2000)

وعلى خلاف جرانجي يمنح "جول مونرو" J. Monroe، لفهم قيمة أساسية تتمثل في استخلاص المعاني والدلالات من التجارب الوجودية المباشرة، فالخاصية المميزة لظاهرة الفهم هي البدهة والوضوح وما يكون موضوع تفهم يكون على قدر من الوضوح وما يكون كافياً ومكتفياً بذاته فمن المستحيل الشك في بدهته بل، يتعين التسليم به كمعرفة مباشرة، فالفهم حسب مونرو هو فعل معرفي مباشر بدون طرائق موضوعية استناداً إلى علاقة الفعل بالتجربة. (ستراوس، الاناسة البنيانية، 1995)

و تعرض هذا المنهج إلى النقد، من حيث طغيان ذات الباحث على الظاهرة المدروسة ، بحيث يصعب التمييز بين دلالات الذات الدارسة والموضوع ، مما يؤدي لعدم الالتزام بمبدأ الحياد القيمي والموضوعية العلمية، وهذا ما أكده " جادامير" بقوله: " إن "دلتاي" في مشروعه الذي قام به، من خلال البحث عن منهج موضوعي مستقل للإنسانيات في مقابل منهج العلوم الطبيعية، قد باء بالفشل، لأن مهمة

الهيرمينوطيقا - كما يرى ذلك "جدامير" - ليست البحث عن منهج للإنسانيات، بل هي محاولة فهم العلوم الإنسانية على حقيقتها (31)

كما أكد كلود ليفي ستراوس K,L,Strauss على تأكيد أن تعبيرات العلوم الإنسانية فضفاضة، وتتبؤاتها غير أكيدة، لذا تقف موقفاً وسطاً، فالعلوم الإنسانية - كما يقول ستراوس: "تجد نفسها في وسط الطريق بين التفسير والتنبؤ، كما لو كانت عاجزة عن السير في اتجاه التفسير أو في اتجاه التنبؤ". فالعلوم الإنسانية لا تفسر الظواهر تفسيراً نهائياً، كما أن تنبؤها ليس يقينياً". (32) وهنا ينطلق ستراوس من مقارنة بين العلوم الدقيقة والطبيعية وبين العلوم الإنسانية، فالأولى تطورت نتيجة التكامل بين عمليتي التفسير والتنبؤ، بينما العلوم الإنسانية فبتفسيرها المحدود، وتتنبؤها غير اليقيني، تُقدم للذين يستدلون من نتائجها، شيئاً وسطاً بين المعرفة الخالصة والمعرفة النافعة، أي نوعاً من الحكمة التي تسمح بتحسين الأداء (33)، لكن من غير الفصل النهائي بين التفسير التجريبي والفهم.

ويُعد موقف ستراوس موقفاً قيماً، خاصة لأنه يقف موقفاً وسطاً بين المتحمسين لتفسير الظواهر الإنسانية، وغير المتحمسين. إذ يؤكد على كون الظاهرة الإنسانية ظاهرة صعبة الإخضاع لمنهج العلوم الطبيعية، كما هي صعبة الإخضاع للمنهج التفهمي. وهكذا تكون العلوم الإنسانية مطالبة باعتماد المنهجين معاً. لكن هذا الموقف الوسط يضع العلوم الإنسانية في موقف محرج، حيث يمكن انتقادها نقداً مزدوجاً، انتقادها بحجج مناصري منهج العلوم الطبيعية وانتقادها بحجج مؤيدي الفهم. إضافة إلى ذلك فهذا القول يجعل وضعها وضعاً يشوبه اللبس والغموض.

كل تلك المواقف تبين مدى اختلاف وتباين وضعية العلوم الإنسانية بين منهج العلوم الطبيعية واستخلاص منهج خاص بها، فإذا كان (دلتي) و(مونرو)، قد ألحا على ضرورة البحث عن منهج خاص يلائم خصوصية الظاهرة الإنسانية، وقد أيدهما "كارل بوبر" و "مالينوفسكي"، الذي ارتأى بأن تطبيق منهج العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية فيه من الضرر أكثر من النفع، مما يستدعي نوعاً من الاستقلالية بينهما كما يشير إلى ذلك "فروند". وإذا كانا قد أكدا كذلك على أهمية الفهم في دراسة الظاهرة الإنسانية، منتقدين بذلك التصور الوضعي الذي يؤكد على التفسير كعنصر تجريبي يمكن تطبيقه على تلك الظاهرة (كونت)، فإن (ستراوس)، و(جرانجي) يريان بأن العلوم الإنسانية لا زالت تتأرجح بين التفسير والتنبؤ، أو بين التفسير والفهم، مما ينعكس سلباً عليها، باعتبار تفسيراتها غير دقيقة، وتتبؤاتها غير يقينية، وفهمها قاصر

ومشبع بالحدس الذاتي. لكن يبقى مع هذا النقاش المختلف اتفاقاً في حد ذاته، طالما أنه يحاول إيجاد قاسم مشترك يضمن تحقيق علمية علوم الإنسان بين التفسير والفهم والتنبؤ والتأويل.

المبحث الثالث : رؤية منهجية

إن الحديث عن المنهج والموضوعية في العلوم الإنسانية، ومعرفة مدى امكانية العلوم الإنسانية على تفسير ظواهرها وكشف القوانين العامة المفسرة لحدوثها، قادنا ذلك إلى جملة من الإستنتاجات لعل أبرزها:

1- طبيعة الاختلاف بين موضوعي العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية في نوع التجربة

يختلف علماء الإنسان والأبستمولوجيا حول طبيعة التجربة المستخدمة في دراسة الظاهرة الإنسانية، وإن كان يمكن تفسيرها بآليات البحث التجريبي المستخدمة في الظواهر الطبيعية، أم هناك اضافات جديدة لتلك الآليات؟، ومن جراء ذلك انقسم العلماء لعدة اتجاهات، فقد أكد البعض على إمكانية استخدام المنهج التجريبي، مبررين ذلك بعدم وجود اختلاف بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الإنسانية، بينما ذهب البعض الآخر إلى القول بعدم إمكانية التفسير التجريبي بآلياته المستخدمة في دراسة الظاهرة الطبيعية لدراسة الظاهرة الإنسانية، وذلك نتيجة اختلاف الظواهر الإنسانية عن الظواهر الطبيعية، لكون الأولى ظواهر تتعامل مع كائنات حية بها متغيرات كثيرة لذا وجب اعتماد فهم الدلالات والمقاصد في عملية تفسير التجربة، بينما الثانية ظواهر ذات خصائص ثابتة نسبياً وثبوتها يعود لمادية ظواهرها باستثناء علم الاحياء الذي يقوم بدراسة متغيرات متعددة ذات طابع حي، وبين هذا وذاك ذهب بعض آخر إلى كون العلوم الإنسانية تقف موقفاً وسطاً فهي تارة تعتمد آليات البحث التجريبي في العلوم الطبيعية من ملاحظة واحتمالات وتجربة فروض واستنتاج قوانين عامة في دراسة ظواهرها، وتارة تعتمد فهم الدلالات والمقاصد بجانب آليات البحث التجريبي.

ومن هذا المنطلق يمكن التأكيد على إن العلوم الإنسانية ليست كالعلوم الطبيعية في طبيعة آليات البحث، وذلك ناتج من خصوصية الظاهرة المدروسة، فالمنهج في العلوم الطبيعية عند تفسيره لظاهرة ما يقوم بدراسة العلة والمعلول أي السببية لحدوث الظاهرة وما إلى ذلك من النتائج والقوانين التي تحكمها، وعندما يصل للنتائج عن طريق الملاحظة يضع الاحتمالات ويختبر الفروض (التجربة)، فيصل من

خلال التجربة على ترجيح بعض الفروض وإبطال البعض الآخر، أي تكون النتائج هي الشارحة للعة والمعلول والقوانين وترجيح الفروض، وهذا ما يعرف بآليات البحث.

أي لكي يتم الوصول إلى نتائج تفسير الظاهرة لابد من معرفة وفهم الاسباب لهذه الظاهرة عن طريق تلك الآليات إذ أن تفسير وفهم الظاهرة ما هو إلا عبارة عن تحليل ما توصلنا إليه من نتائج، فالتفسير هو فهم علة الظاهرة عن طريق الآليات (منهج البحث)، والتفسير والفهم هو وصف للنتائج بعد ان استوفت كل دراستها عن طريق خطوات منهجية (من ملاحظة لاختبار الفروض) وهذا فيما يتعلق بنوع التجربة في العلوم الطبيعية .

أما في العلوم الإنسانية فإذا قمنا بدراسة ظاهرة ما محاولين من خلال تلك الدراسة تفسيرها وفهمها فإنه من الملاحظة وفرض الاحتمالات نصل للنتيجة، ولكن هناك فروقاً بين طبيعة الظاهرة في العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، فالأولى ثابتة نسبياً والثانية بها معامل متغير تغيراً كبيراً، ألا وهو الإرادة والمشاعر الإنسانية ، لذا تختلف طبيعة التجربة في منهج الطبيعيات عن الإنسانيات، فالأولى يمكن إجراء التجربة معملياً، الأمر الذي يختلف عنه في الإنسانيات.

والاختلاف بينهما لا يعني إقصاء فكرة التجربة في دراسة الظواهر الإنسانية، ولكن التجربة الإنسانية ذات طبيعة خاصة، فمثلاً دراسة التجارب البشرية عبر التاريخ لا نستطيع أن نقيم عليها الاستقراء الكلي، لذلك تقام على تلك التجارب الاستبيان الجزئي، وهو استبيان نتوصل به لعة النتائج من خلال دراسة فئة صغيرة من المتغيرات، لكننا لا نستطيع تعميمه، وهنا تظهر إشكالية عدم امكانية التعميم على التجارب البشرية، لأن هناك متغيرات أخرى، وفي حالة تعميمها تظهر متغيرات أخرى مخالفة، أي عدم يقينية النتائج، وهنا يتبين لنا أن النتائج التي نتوصل إليها من خلال تلك التجارب احتمالية شبيه بتلك اليقين الأنّي في العلوم الطبيعية وهذا ما يعرف بالمنهج في العلوم الإنسانية، وكذلك العلاقات التي تنظم الظواهر الطبيعية تتميز بأنها علاقات سببية، وهي تستعمل مصطلحات عددية وقياسية، بينما العلاقات التي تنظم الظواهر الإنسانية علاقات قيمية تستخدم مصطلحات كيفية. ومن ثمة فالعلمية في النموذج الإنساني تخضع لمعايير مغايرة للمقاييس المتضمنة في النموذج الطبيعي.

2- اختلاف العلاقة بين السياقات وردود الأفعال في العلمين.

تبين لنا أيضاً من خلال المقارنة بين طبيعة العلمين (الطبيعية والإنسانية) أن العلوم الإنسانية في حالة تشابه السياق يتضمن داخله أفعال مختلفة وسبب الاختلاف يعود للإرادة والمشاعر الناتجة من تحكم العقل في السيطرة على الأفعال. كما أنه في حالة السياقات المختلفة يمكن أن تتضمن أفعالاً متشابهة، والتشابه يكون ناتج أيضاً عن إرادة إنسانية ومشاعر التي يتحكم بها العقل، وفي حالة ثالثة يختلف فيها السياق تماماً ويمكن أن يكون الفعل مشابه للسياقات السابقة، ومن خلال ما ذكر آنفاً، نصل لنتيجة مفادها أن في العلوم الإنسانية الفعل متغير والسياقات مختلفة أي متعدد المتغيرات، وهذا ما يصور إشكالية العلوم الإنسانية.

أما العلوم الطبيعية نجد الفعل الواحد متشابه في السياقات المختلفة لثبات خصائص المادة محل الدراسة، فمثلاً "تمدد المعادن بالحرارة" هو تغير واحد مهما تغير السياق سواء كانت التجربة معملية أو غير معملية، فسياقات مختلفة والفعل واحد لأن العلوم الطبيعية ليس لها إرادة ومشاعر متغيرة، وبذلك يكون عامل التغير في موضوع الدراسة نسبي باستثناء علم الأحياء لأنه كائن حي. ومن الملاحظ أن صعوبة تطبيق منهج العلوم الطبيعية بطريقة حرفية يكمن في التجربة لكلتا العلمين فالتجربة في العلوم الطبيعية هي تعبير عن سياق المتغير فيه مطلق نسبياً باستثناء علم الأحياء. أما في العلوم الإنسانية ففي السياقات المختلفة يمكن أن تتضمن أفعالاً متشابهة وأيضاً أفعالاً مختلفة في سياقات متشابهة لاختلاف الإرادة الإنسانية .

3- إضافة فهم الإرادة الإنسانية

على الرغم من تشابه الآليات علينا إضافة - وليس الرفض - فهم الإرادة الإنسانية لآليات البحث التجريبي، لأن اختلاف التجربة في العلمين يعود لكون التجربة في العلوم الطبيعية نتائجها مطلقة نسبياً، بينما نتائج التجربة في العلوم الإنسانية أكثر نسبية مقارنة بالعلوم الطبيعية، وذلك لما بها من استبيان ذات سلبيات وإيجابيات، إذن الاختلاف بين العلمين يعود، لنوع التجربة، وما يعرف بالإرادة والمشاعر في العلوم الإنسانية أي كثرة المتغيرات ونسبيتها، بينما العلوم الطبيعية بها شبه ثبات كبير.

لذا يجب إضافة عامل الإرادة الإنسانية ووضع المتغيرات موضع الدراسة ومعرفة أهدافها وغاياتها، ويُعد هذا العامل إضافة على المنهج العلمي ليتناسب مع طبيعة العلوم الإنسانية، وبذلك يقصد بالفهم هو

إضافة فهم الإرادة الإنسانية في التجارب البشرية أي الخطوات واحدة في العلمين إنما الاختلاف في نوع التجربة.

الخاتمة

إن الموضوعية القائمة في العلوم الطبيعية من المتعذر تحقيقها بشكل مطلق في العلوم الإنسانية، فطبيعة الظواهر الإنسانية تختلف عن طبيعة الظواهر الطبيعية نتيجة تميزها وتنوع الأسباب المؤدية لظهورها، وسرعة تغيرها، وصعوبة تعميمها، وصعوبة عزل الباحث عن موضوع الدراسة لكونه جزء منها ولا بد أن يؤثر ويتأثر بالظاهرة محل الدراسة .

لذلك فالموضوعية العلمية وفق مقتضى العلم الطبيعي تُعد أكثر حيادية عن العلوم الإنسانية، وهذا يعني أنه من غير الممكن تأسيس علماً موضوعياً مطلقاً لدراسة الظواهر الثقافية والاجتماعية، فالواقع الموضوعي لتلك الظواهر يؤكد بأنه لا يوجد علم موضوعي مستقل استقلالاً تاماً عن أي منظور قيمي لها.

كما أن المحتوى المعرفي للعلوم الطبيعية ينصب على ظواهر محايدة لخلوها من الوعي والإرادة. والتأثير الثقافي والحضاري، والأمر يختلف بالنسبة للعلوم الإنسانية حيث تتدخل البدائل الحضارية كالأعراف والتقاليد والفلسفات والوعي العام والمفاهيم والتصورات في منطوق نظرياتها، وتقوم بالتفسيرات التي تميل إليها الظواهر الإنسانية والاجتماعية، لتنافس التفسيرات العلمية أو تستوعبها أو توجهها أو تؤثر فيها، وفي النهاية لا نظفر بتفسيرات علمية متكاملة للظاهرة الإنسانية تضاهي نظائرها في العلوم الطبيعية.

على الرغم من صعوبة استبعاد شخصية الباحث في العلوم الإنسانية عن موضوع الدراسة بهدف التحلي بالحياد العلمي واكتساب أعلى قدر ممكن من الموضوعية، لكننا نلاحظ أن الصعوبة لا تكمن " في الأفكار الجديدة، بل في التخلص من الأفكار القديمة التي تتغلغل في كل زاوية من زوايا عقل الباحث. على حد تعبير كينز".

لذلك لن نتحقق الموضوعية المطلقة في العلوم الإنسانية إلا بعد أن يضيف الباحث ما يُعرف بفهم الإرادة الإنسانية، أي لا يوجد منهج خاص بالعلوم الإنسانية ولكن هناك عوامل خاصة بطبيعة

الموضوعات الإنسانية تُضاف للمنهج مثل متغيرات الإرادة الإنسانية والتجارب البشرية لفهم المقاصد والدلالات، وهذه العوامل هي العناصر الأساسية في إختلاف نوع التجربة بين العلمين.

فيمكن أن تُدرس الظاهرة الإنسانية وفق منهج بحثي يجمع بين المنهج التجريبي الذي يختص بالعلوم الطبيعية، وفق فهم الإرادة والمشاعر الخاص بالعلوم الإنسانية، من أجل أن تقترب العلوم الإنسانية من العلمية في منهجيتها، ونتائجها البحثية، ولكن على الرغم من المجهود المبذول من قبل الباحثين لتحقيق هذا المسعى إلا أنها لم تجد ضالتها في كنف النموذج الطبيعي، لذا لا يزال الجهد البحثي مستمراً وما يزال الباحثون يأملون بأن تزداد طاقة العلوم الإنسانية وتتعرز قدراتها في الإمساك بالعقل العلمي وفق منطق يلبي حاجتها ويستجيب لخصوصيات ظواهرها ليساهم في تقدمها كمثيلتها من العلوم.

ولكن، تجمع جل التصورات تقريبا على أن ماهية المنهج العلمي بصورة عامة مسألة تواجهها مجموعة من الصعوبات، لكون المنهج العلمي التجريبي لا يُطبق بالصورة المطلقة في العلمين فهناك جانب صوري لكلاهما لا يقبل التجريب. كما أن فهم الإرادة والمشاعر يصلح للعلمين لكون العلوم الطبيعية بها ما يعرف بعلم الأحياء . لذلك تُعد المعايير العلمية نسبية لكلتا العلمين ، لكنها تختلف في مقدار نسبيتها، كما أن النتائج المستنبطة لكلاهما ذات يقين آني، لذلك لا تُحل مشكلة العلوم الإنسانية بعزلها عن الواقع، بل بجعلها تتعامل مع واقعها بالأدوات والوسائل العلمية الملائمة لها، وإضافة فهم المقاصد والدلالات حتى تكون معاملاتها لهذا الواقع مبنية وفق مقتضيات المنطق العلمي السليم.

الهوامش

1. صلاح قنصوه : الموضوعية في العلوم الإنسانية. الطبعة الأولى، القاهرة ، دار التنوير، 2007. صفحة 41..
2. المرجع نفسه. صفحة 69.
3. شتا السيد علي: المنهج العلمي والعلوم الاجتماعية، الطبعة الأولى، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1982،. صفحة 4.
4. إميل دوركايم. قواعد المنهج العلمي. [المترجمون] محمود قاسم ،السيد محمد بدوي، الطبعة الأولى، القاهرة ،دار المعرفة الجامعية، 1988، صفحة 70.
5. المرجع نفسه. صفحة 73.
6. صلاح قنصوه. الموضوعية في العلوم الإنسانية. مرجع سبق ذكره، صفحة 138.
7. يمنى طريف الخولي : مشكلة العلوم الإنسانية "تقنيها ومكانية حلها"، الطبعة الأولى، مصر، القاهرة،دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1990 ،صفحة 62 : 63 .
8. لوسيان جولدمان. العلوم الإنسانية والفلسفة. [المترجمون] يوسف الأنطكي. الطبعة الثانية، القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة المشروع القومي للترجمة، 1996. صفحة 63:61.
9. المرجع نفسه. صفحة 66:65.
10. رينية بوفريس. علوم الإنسان والفلسفة. مجلة العرب والفكر العالمي. العدد 6، 1989، صفحة 36.
11. ماكس قيبير. الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية. [المترجمون] محمد علي مقلد، الطبعة الأولى، بيروت : مركز الإنماء القومي. صفحة 45:41.
12. فاروق عبد المعطي. أوجست كونت، الطبعة الأولى، لبنان : دار الكتب العلمية، 1993. صفحة 13:12.
13. أحمد أغبال،. مسألة الموضوعية من نظر وجهة ماكس فيبر.

[http://www.sophia.over-blog.com/article-16654140.html\(04/09/2008\)](http://www.sophia.over-blog.com/article-16654140.html(04/09/2008)).

14. * - السيكيولوجيا الإنشائية : هو نمط من أنماط الخطاب السيكيولوجي المعاصر لم يتحرر بعد من النقل الميتافيزيقي والتأمل الأخلاقي، بل أنه لا زال محتفظاً بالنظر التأملي في جوهر الموجودات ، فهو يفترض وجود ذوات أو قوى فاعلة تساهم وتؤثر في الظاهرة الاجتماعية،
15. إدجار موران. منهج الإنسانية البشرية هوية البشرية. [المترجم] هناء صبحي. الطبعة الأولى، أبوظبي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث. صفحة 318:320.
16. نبيهة قارة.: الفلسفة والتأويل. الطبعة الأولى، بيروت ، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1998. صفحة 50.
17. جميل صليبا. المعجم الفلسفي. لبنان ، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982. صفحة 314..
18. المصدر نفسه.: صفحة 314:315.
19. ريكان. منهج جديد للدراسات الإنسانية. [المترجمون] علي عبد المعطي ، محمد علي محمد، الطبعة الأولى، بيروت ، مكتبة مكاوي، 1898. صفحة 141:143.
20. صفدر إلهي راد: الهيرمينوطيقا، [المترجمون] حسنين الجمال، الطبعة الأولى، بيروت ، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2019. صفحة 84:85.
21. خديجة زيتلي: عقم الإتجاه الوضعي في التاريخ عند كولجود. [المحرر] مجلة دراسات فلسفية، مجلة سداسية ، يصدرها معهد الفلسفة بجامعة الجزائر، العدد3، 1997 . صفحة 60: 61.
22. جادامير: الحقيقة والمنهج. [المترجمون] حسن ناظم وعلي حاكم صالح. الطبعة الأولى، طرابلس : دار أوياء، 2007. صفحة 3.
23. جون جرونون: أصول التأويلات وفصوله. [المترجمون] محمد المفيدة. الطبعة الأولى، المغرب، مجلة دراسات فلسفية، مجلة الجمعية الفلسفية المغربية، 2002. صفحة 7.
24. جادا مير:،. الحقيقة والمنهج، مرجع سبق ذكره. صفحة 326.
25. هشام معافة: التأويلية والفن عند هانس جورج جادامير، الطبعة الأولى، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010. صفحة 59.
26. ريمون آرون: فلسفة التاريخ النقدية. [المترجم] حافظ الجمالي. الطبعة الأولى، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة، 1999. صفحة 78:79.

- 27 - جل جاستون جرانجي: العقل. [المترجم] محمود بن جماعة، الطبعة الأولى، تونس ، دار محمد علي الحامي، 2004. صفحة 92:93.
28. علم الاجتماع بين التفسير والفهم، [المحرر] بوابة علم الاجتماع. 22 نوفمبر، 2019، علم الاجتماع، صفحة 40:42.
29. جادامير: الحقيقة والمنهج. مصدر سبق ذكره. الصفحات 54-55.
30. كلود ليفي ستراوس: الإناسة البنائية. [المترجم] حسن قبيسي. الطبعة الأولى. الدار البيضاء ، المركز الثقافي العربي، 1995. صفحة 370:375.
31. يمنى طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين، الطبعة الأولى، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 264، 2000، الصفحات 385:386.
32. محمد أمزيان محمد : منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعية. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1991. صفحة 251.
33. محمد سيد أحمد: دلتاي وفلسفة الحياة، الطبعة الثانية، بيروت ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2005. صفحة 31:32.



مجلة جامعة طبرق للعلوم الاجتماعية والإنسانية
مجلة علمية محكمة تصدر ربع سنوياً

الحركة السنوسية بين القبائل البرقاوية والإدارة العثمانية في ليبيا
1822-1900م

د. ناجية رزق محمود عبدالرحيم

محاضر بقسم التاريخ – جامعة طبرق

د. سليمان احمد حسين عبدالله

محاضر بقسم التاريخ – جامعة طبرق

00218926376286

العدد الثامن

أكتوبر 2021

المستخلص

حرص ابن السنوسي على أن تكون دعوته بسيطة تتلاءم مع المجتمع الذي يخاطبه، وركز على الاهتمام بالحياة الدينية وبتنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية وذلك لبناء مجتمع مسلم موحد ، معداً للجهد وأهم الوسائل لبناء هذا المجتمع هو العمل الاعتماد على الاكتفاء الذاتي، ومن أجل تحقيق ذلك عملت السنوسية برنامجاً قوياً يهدف إلى التركيز على الأمور الحياتية، ولتحقيق هذه الغاية ، يجب أن يسبقها إنعاش روحي ومعنوي عميق، ومن أجل تحقيق ذلك ركز مؤسسها على الزوايا كحجر اساس في أنجاح برنامج الإصلاح، حيث عمد الى خلق نوع جديد من الزوايا تكون لها ثمار تقطف في أوانها، فتعددت فيها العلوم الدينية واللغوية والعقلية، إلى جانب تعدد الحرف والصناعات، واتخذت السنوسية من هذه الزوايا وسيلة لنشر مبادئها وتعاليمها، واعداد افرادها وتنفيذ اهدافها .

كانت هذه الزوايا هي الركائز الحقيقية لبناء الإنسان في مختلف النواحي الروحية والتربوية والنفسية والثقافية، ولقيت هذه الدعوة صدى لدى القبائل، فساهمت في حمل لوائها، ويمكن القول أن السنوسية نجحت في جعل ولاء القبائل لها أشد من ولائها للدولة العثمانية، وساعدها في ذلك خروج اقليم برقة عن دائرة النفوذ العثماني، كما نجحت في أن تلعب دور الوسيط بين هذه القبائل والإدارة العثمانية، إلي الحد الذي جعل رجال الإدارة العثمانية يتركون حكم دواخل البلاد في ايدي زعمائها طالما كان ذلك يصب في مصلحة الحكومة.

وجدت السنوسية في قبائل برقة نفوساً متهيئة لحمل الدعوة ، حيث وفرة لها القيادة الحكيمة ووحدت قبائلها وركزت على الدين كأحد عوامل التوحيد.

الكلمات المفتاحية

الزوايا - الإصلاحية - الجبل الاخضر - التربية -اصلاح

**The Senussi Movement Between The Barqawi Tribes And The
Ottoman Administration of Libya 1822-1900**

Dr. Najia Rizk Mahmoud

Dr. Sulaiman Ahmed Hussin

Abstract

The Ibn Al-Senussi was keen to make his call simple and compatible with the society he was addressing, and focused on the interest in religious life and the organization of social and economic life in order to build a unified Muslim society, prepared for jihad, and the most important means for building this society is work relying on self-sufficiency, and in order to achieve this I worked Senussiyyeh is a strong program that aims to focus on life matters. To achieve this end, it must be preceded by a deep spiritual and moral revival. In order to achieve this, its founder focused on the corners as a cornerstone in the success of his reform program. Its time, in which there were many religious, linguistic and mental sciences, in addition to the multiplicity of crafts and industries, and the Senussi took from these angles a means to spread its principles and teachings, prepare its members and implement its goals. These angles were the true pillars of human building in various spiritual, educational, psychological and cultural aspects, and this call resonated with the tribes, so they contributed to carrying their banner. On the Ottoman sphere of influence, it also succeeded in playing the role of mediator between these tribes and the Ottoman administration, to the extent that the Ottoman administration men left the rule of the country's interior in the hands of its leaders as long as it was in the interest of the government. Senussi found in the tribes of Cyrenaica people prepared to carry the call, as the wise leadership provided them and united their tribes and focused on religion as one of the factors of unification.

مقدمة

لم تكن الحركة السنوسية ، أولى الحركات الإسلامية الإصلاحية التي عرفها العالم الإسلامي ، بل سبقتها العديد من الحركات ، كان أشهرها الوهابية والمهدية.

بدأت الحركة السنوسية التي تعود إلى مؤسسها محمد بن علي السنوسي في الربع الثاني من القرن التاسع عشر، و اتخذت من الأراضي الليبية منطلقاً لها ، عند بناء الزاوية البيضاء بالجبل الأخضر عام 1842 م، وحين قدم السنوسي لينشر تعاليمه في برقة ، وجد فيها مجتمعاً مكوناً من مجموعة من القبائل تحكمها الأعراف القبلية فحرص على أن تكون دعوته بسيطة تتلاءم مع المجتمع الذي يخاطبه، وركز على الاهتمام بالحياة الدينية وبتنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية وذلك لبناء مجتمع مسلم موحد ، ومن أجل تحقيق ذلك ركز على الزوايا كحجر أساس في نجاح برنامجه الإصلاحي ، حيث عمد إلى خلق نوع جديد من الزوايا تكون لها ثمار تقطف في أوانها ، فتعددت فيها العلوم الدينية واللغوية والعقلية ، إلى جانب تعدد الحرف والصناعات.

كانت هذه الزوايا هي الركائز الحقيقية لبناء الإنسان في مختلف النواحي الروحية والتربوية والنفسية والثقافية، ولقيت هذه الدعوة صدى لدى القبائل ، فساهمت في حمل لوائها ، ويمكن القول أن السنوسية نجحت في جعل ولاء القبائل لها أشد من ولائها للدولة العثمانية ، وساعدهم في ذلك خروج اقليم برقة - خاصة مناطق الدواخل - عن دائرة النفوذ العثماني.

كما تمكن رجال السنوسية من إقامة علاقات متينة مع رجال الإدارة العثمانية في برقة، وبيدوا أن الحكومة العثمانية قررت أن تكسب السنوسية في صفها ، خصوصاً بعد أن قدمت للقبائل خدمات جليلة في مجال الدعوة و التعليم والإرشاد ، وعالجت ظاهرة خروج القبائل عن الإدارة العثمانية.

الحركة السنوسية بين القبائل البرقاوية والإدارة العثمانية في ليبيا بين عامي 1822-1900

إن دراسة الحركة السنوسية هي في الواقع دراسة حركة إسلامية اتخذت من الأراضي الليبية منطلقاً لها، وساهمت القبائل الليبية في حمل لوائها، لم تكن السنوسية أولى الحركات الإسلامية، بل سبقتها العديد من الحركات، كانت أشهرها الحركة الوهابية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وكان الدافع الرئيس لقيام أغلب تلك الحركات، هو احساس قادتها بسوء الأوضاع السياسية والاجتماعية في العالم الإسلامي؛ فضلاً عن تحدي الغرب للأمة الإسلامية واحتلاله لأجزاء هامة من أراضيها، في وقت عجزت فيه الدولة العثمانية عن حماية العالم الإسلامي ضد أي خطر خارجي، والعمل على تطوره وازدهاره، وبذلك يمكن القول إن هدف قادة الإصلاح، كان منصبا على محاولة إصلاح العالم الإسلامي اصلاحا داخليا يتناول حياة الناس وسلوكهم الديني، والدعوة السنوسية تدعو في بداية نشأتها إلى تقوى الله والعمل على إحياء الإسلام في بساطته الأولى وتخليصه من الشوائب، وكانت رد فعل على الجمود الذي اصاب الإسلام في القرن الثامن عشر الميلادي. (العزيمي، 2009) بدأت الحركة السنوسية في الربع الثاني من القرن التاسع عشر، وكان الدافع الأساسي لها احساس مؤسسها، بتخلف المسلمون وتأخرهم، وبتحدي أوروبا لهم (ابراهيم، الحركة السنوسية في ليبيا، بدون)،

كان محمد بن علي السنوسي⁽¹⁾ مكباً على تحصيل العلم، ذهب إلى مدارس مستغانم ثم انتقل إلى جامع القرويين في فاس، حيث أقام سبع سنوات (1822-1829) ورحل عنها إلى زوايا الطرق الصوفية، وسافر هنا وهناك بحثاً عن العلم والمعرفة، ودرس الطريقة التجانية وتوجه إلى

¹ هو محمد بن علي السنوسي الخطابي الحسني الإدريسي، ينحدر من سلالة ملوك الأدارسة الذين أسسوا الدولة الإدريسية في المغرب، ومن المعروف أن أول خلفاء الأدارسة هو إدريس الأكبر، أما تسمية الأسرة بالسنوسية فترجع إلى جده الرابع السيد السنوسي الذي كان من كبار علماء المسلمين ولد محمد بن علي السنوسي في بلدة مستغانم بالجزائر، في 12 ربيع الأول 1202 هجري 22 ديسمبر 1787 ميلادي، في بيت علم وفضل وكان الشيخ منذ نعومة أظافره يميل إلى الانزواء والعزلة.

الاغوات (2) للأهمية موقعها في جنوب الجزائر، وقد مكث فيها فترة يلقي الدروس في الفقه والشريعة، (ابراهيم، مرجع سبق ذكره) ثم زار قابس وطرابلس الغرب وبنغازي، وفي كل هذه المدن لم يشغل وقته بشيء غير الوعظ والإرشاد. (شكري م.، السنوسية دين ودولة) ثم رحل إلى مصر وقرر التدريس في الأزهر، ولفت بتقواه وجرأته في معالجة القضايا الفقهية الانتباه، ولما كان شديد التمسك برأيه مستقلا في تفكيره، معتدا بشخصيته وعلمه، فقد اعتبره علماء الأزهر متطرفا في آرائه وتعاليمه الدينية، ووصل الأمر إلى حد أن طلب الشيخ الحنبشي من المسلمين الابتعاد عنه لأنه مبتدع في الدين. (شكري، مرجع سبق ذكره)

وعلى أثر هذا الحادث غادر القاهرة إلى الحجاز، ومما لا شك فيه أن زيارة ابن السنوسي للقاهرة، قد أحدثت تغيرا عظيماً في نفسه، وغرس في ذهنه أن الدولة العثمانية في طريقها إلى الانحطاط والاضمحلال، ومن هنا ارتبط تفكيره بضرورة تظافر الجهود في سبيل إحياء العالم الإسلامي وبقضته، وأن المسلمين في حاجة ملحة إلى وجود مصلحين يقومون بنشر الدعوة إلى الدين القويم. (شكري م.)

رغب ابن السنوسي في الذهاب إلى الحجاز حيث التقى بعدد من المشايخ الكبار وأقطاب رجال الدين؛ من بينهم الإمام أبو العباس أحمد بن عبد الله بن إدريس الفاسي وغيره، وحصل منهم على إجازات علمية في مختلف علوم الدين، وقد رافق الإمام الإدريسي إلى صبيا، ثم عاد إلى مكة بعد وفاة الإدريسي، حيث أنشأ زاوية أبي قبيس سنة 1837 م (زيادة، 1948)، ويعد هذا التاريخ بداية قيام الحركة السنوسية.

وفي هذه الزاوية أخذ يلقي دروسه في نشر تعاليمه، (زيادة، مرجع سبق ذكره) ولكنه غادر مكة 1840م حيث كان ينوي السفر إلى الجزائر، لكنه خشي الفرنسيين الذين كانوا قد احتلوا الجزائر، قبل ذلك بوقت قصير، حيث وصل إلى بنغازي عام 1841. (زيادة، مرجع سبق ذكره)

(2) تقع الاغوات في جنوب الجزائر بجوار خط توات حيث كانت مفتاح من مفاتيح الصحراء وتجتمع فيها القوافل الاتية من السودان الغربي والذاهبة إليه؛ للمزيد محمد فؤاد شكري، المرجع السابق.

وفي أثناء أقامته ببرقة تعرف ببعض رؤساء العائلات الليبية وبعض شيوخ القبائل ، ومن أشهرهم الأطيوش شيخ قبيلة المغاربة وبوبكر حدوث شيخ قبيلة البراعصة، وقد استفاد السنوسي من نفوذهم في تثبيت دعائم دعوته في برقة، (اسماعيل، التطور السياسي والاجتماعي في ليبيا 1836-1882، 1972) حيث أمر ببناء أول زاوية سنوسية في برقة وهي الزاوية البيضاء بالجبل الاخضر عام 1842 م، (ابراهيم، مرجع سبق ذكره) حيث يعتبر هذا التاريخ بداية لانتشار الدعوة السنوسية في ليبيا.

وهكذا لا يبدو أن ابن السنوسي اختار برقة كميدان لنشاطه ، بل اضطر إلى الاستقرار فيها لفترة من الوقت، وذلك لأن الطريق إلى الغرب قد أغلقه الفرنسيون، كما سدت السلطات المصرية في وجهه الطريق إلى الشرق. (برتشارد أ.، السنوسيون في برقة، 2011)

كما لبرقة ملامح جغرافية تميزها عن طرابلس فهي شبة جزيرة تبرز في البحر المتوسط من خليج السلوم شرقا حتى خليج سرت غربا، كذلك يفصلها عن دلتا النيل ارض صحراوية تقدر بحوالي سبعمائة كيلو متر، كما تفصلها عن اقليم طرابلس ستمائة وخمسون كيلو مترا من الصحاري المحيطة بخليج سرت، (برتشارد أ.، 2011) أما في الجنوب فتمتد صحاري مقفرة حتى حدود السودان.

أما من الناحية الاجتماعية فقد سيطرت التحالفات القبلية على دواخل إقليم برقة، (حميدة ع.، المجتمع والدولة والاستعمار في ليبيا، بدون) فالنظام القبلي في برقة بالغ التركيب والتعقيد ، فبعد هجرة بنى هلال وبنى سليم في القرن الحادي عشر الميلادي، استقرت معظم قبائل بنى سليم في الأراضي الممتدة في برقة حتى حدود سرت غربا، واستولت هذه القبائل على معظم المراعي وآبار المياه، وقد سيطرة قبائل السعادي المنحدرة من بنى سليم على الأراضي الرعوية والآبار خارج مدن برقة، من سرت غربا إلى الصحراء الغربية شرقا، وذلك بحكم قوتهم العسكرية ، وكان جوهر العلاقة بين السعادي والمرابطين مبنى على التبعية الاقتصادية، فلكل قبيلة من المرابطين لها حق الانتفاع بالأراضي والآبار التابعة لقبيلة السعادي الموالية لها، فكان لكل قبيلة من السعادي لديها أتباع من المرابطين وهؤلاء يعتبرون جزء من قبيلة السعادي التي ينتمون إليها في ظل النظام القبلي، وبالذات في مواجهة القبائل الأخرى ، وهنا نستطيع القول أن النظام الاقتصادي خلق

أيدولوجية قبلية، فقبائل السعادي والمرابطين ارتبطوا بضرورة التعاون مع بعضهم البعض خاصة أيام الحرب. (حميدة ع.، مرجع سبق ذكره)

ولابد من الإشارة إلى أن سيطرة القبائل القوية إنما ترجع إلى قوة القبائل الموالية لها ، لهذا فإن العلاقة القائمة بين القبائل صاحبة الأرض والقبائل التابعة لها هي علاقة تعاون متبادل بين الاثنين (الطاهر ع.، 1969)، حيث يتوقع من القبيلتين تعيين الواحدة منها الأخرى خاصة في وقت الحرب ودفع دية القتل. (برتشارد أ.، مرجع سبق ذكره)

لقد كان الجهل والعصبية القبلية متفشية بين قبائل برقة، وإليهما تعود أسباب إثارة الحروب، كما أدت سنوات الجفاف في بعض الأحيان إلى صراع حول الآبار والمراعي، وغيرها من الأسباب التي أحيانا ما تكون تافهة، إذ أن قاموس القبائل لا يعرف كلمة ضعيف فلا يستحق الحياة إلا القوي. (الأشهب، المهدي السنوسي، بدون)

فلننظر مثلا للحروب القبلية التي أسفرت عن إجلاء بعض قبائل السعادي، وتسكن الآن القطر المصري، حيث تم إجلاء قبيلتي الفوائد والرماح في أول القرن الثالث عشر الهجري، وذلك بسبب الحروب بينهما وبين واخوانهما البراغيث، كما وقعت الحروب بين قبيلتي خضراء ومغربية وهما من قبيلة البراعصة فتم إجلاء قبيلة خضراء إلى الأراضي المصرية حيث تسكن محافظة الفيوم. (الأشهب، مرجع سبق ذكره)

وقبل إجلاء هذه القبائل كانت الحرب بين الجوازي والعلايا وذلك بسبب اضطهاد الجوازي لإخوانهم العلايا ، حيث حرّموا عليهم السكن في برقة إلا في اطراف لا تصلح للزراع والرعي، فنشبت بينهم حرب كان نتيجتها جلاء الجوازي إلى الأراضي المصرية في بداية العقد الأول من القرن التاسع عشر (الأشهب، برقة العربية أمس واليوم، 1936) وتسكن قبيلة الجوازي الآن محافظة المنيا. (الأشهب، المهدي السنوسي، بدون)

وفي عام 1817 م تحالف الجوازي وأولاد علي ضد العبيدات ، ولكن بعد أن أيدت الدولة القرمانيّة العبيدات ، هُزِمَ الجوازي وأولاد علي فهاجروا إلى الأراضي المصرية، (حميدة ع.، مرجع سبق

نذكره) كما لجأت قبيلة زوية و التي تقطن منطقة اجدابيا ، إلى سياسة توسعية ، وغزت على واحة الكفرة عام 1840 م وفرضت علاقات التبعية على سكانها من قبيلة التبو. (حميدة ع.، مرجع سبق ذكره)

وحين قدم ابن السنوسي لينشر تعاليمه في برقة وجد فيها ذلك المجتمع الذي أشرنا إليه سابقا ، مجموعات من القبائل تحكمها الأعراف القبلية ، لا يسيطر عليها قانون ، فسلطة الأتراك كانت تنحصر في المدن الساحلية ولكنها مجموعات ذات قيم وعادات وحياة اجتماعية تتجاوز حدود القبيلة الواحدة ، لكنهم يجهلون العالم الخارجي كما يجهلون تعاليم دينهم.

كان بدو برقة يعترفون بالإسلام قبل أن يؤثر فيهم ابن السنوسي بتعاليمه ، ولكن كانوا يجهلون المحتوى العقائدي للإسلام ، (بريتشارد أ.، مرجع سبق ذكره) فلو لم يكن كذلك لكان من العسير تقبلهم لقيادته .

لم يكن ابن السنوسي يخاطب شعباً وثنياً طالباً إليهم اعتناق الإسلام ، إنما قوموا مسلمين يدعوهم إلى أن يطبقوا الدين الذي يعترفون به في أمور حياتهم، (بريتشارد أ.، مرجع سبق ذكره) وقد ذكر الحشائشي أن أهل برقة طباعهم حسنة وأخلاقهم طيبة لينة ، ويخافون الله ورسوله وهم أصحاب عبادة. (الحشائشي، جلاء الكرب عن طرابلس الغرب، بدون)

ويتميز أسلوبه في مراسلاته مع مردييه وأتباعه بالبساطة عند مخاطبته للمستمعين فيطلب منهم إقامة فرائض الدين الحنيف و يأمرهم بما أمر الله به عباده الصالحين في كتابه الكريم ، وينهاهم عن فعل ما نهى الله عنه حتى يصلح حالهم ، وتستقيم أمورهم في طاعة الله ورسوله ، وذلك في قوله " أسألكم باسم الإسلام أن تطيعوا الله ورسوله " .. وقوله " من أطاع الرسول فقد أطاع الله ومن يطع الله ورسوله فأولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين ". (وثيقة، رسالة من محمد بن علي السنوسي الي اهل واجنقة، 1967)

وكان في رسائله إلى أتباعه يحثهم على الرفق "وحسنوا أخلاقكم ولينوا جنابكم للكبير والصغير قال تعالى أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ... والتحاب والتواد فيما بينكم ولا تباغضوا ولا تدابروا ولا تقاطعوا وكونوا عباد الله إخوانا وعلي البر اعوانا. (وثيقة، رسالة من محمد بن علي السنوسي الي اخوانه)

وحين كان يعلم أتباعه الكيمياء كان يقول لهم الكيمياء هي كد اليمين وعرق الجبين ، وكان يشوق الطلبة والمريدين إلي القيام على الحرف والصناعات ، ويقول لهم جُملاً تطيب خواطرهم وتزيد رغبتهم في حرفهم ، وأحياناً يدمج نفسه بين أهل الحرف ، ويقول لهم وهو يعمل معهم يظن أهل الوريقات والتسبيحات أنهم يسبقوننا عند الله ، لا والله ما يسبقوننا ، فكان يريد أن يقول للحرفيين والصناع لا تظنوا أنكم دون العلماء والزهاد مقاماً بمجرد كونكم صناعاً وعمالاً وكونهم علماء وقراء . (استودار ، بدون)

كان هذا المنهج التربوي يزيدهم رغبة و شوقاً ويعلمهم حرفة الصناعة التي لا غنى عنها، كما استخدم معهم أسلوب الحوار والاستجواب، وفي هذا الأسلوب دعوه إلي التفكير ، وتشجيعاً علي المناقشة وتعويد الإخوان علي العطاء والمشاركة وإبداء الرأي وذلك حين خاطبهم هل الطير لديه عقل: قالوا: لا عقل له، فقال: " هو لا يضع بيضه إلا فوق جبل شامخ حتي لا يلحقه ذئب ، كذلك ضرب لهم مثلاً في الجربوع الذي يجعل في جحره طرقات كثيرة كي يُسهل على نفسه الهروب إذا شعر بالخطر ". (الدجاني ، ١٩٦٧)

لعل هذه التربية العلمية وذلك المنهج التربوي الذي سلكه ابن السنوسي أفضل معلم لمجتمع برقة ، فرسخت هذه الأمور في قلوبهم قبل أذهانهم، وحرصوا عليها لارتباطها بالدين الإسلامي. (مصطفى)

لقد طبق دعوته الإصلاحية بشكل بسيط يتلاءم مع المجتمع الذي كان يخاطبه، كما اهتم بتنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية (حميدة ع.، مرجع سبق ذكره) لبناء مجتمع مسلم موحد ومهيأ للجهاد، وأهم الوسائل لبناء هذا المجتمع هو العمل على الاعتماد علي الاكتفاء الذاتي ، ومن أجل تحقيق ذلك عملت السنوسية برنامجاً قوياً يهدف الى التركيز على الأمور الحياتية ، ولتحقيق هذه الغاية ، يجب أن يسبقها إنعاش روحي ومعنوي عميق ، ويتعين تحسين أحوال وخلق الرعاية ، وكذلك يجب بذل الجهد لرفع مستواهم المادي، بتشجيع وسائل زراعتهم وصناعتهم ، إذ أن السنوسية ما كانوا ينشدون العزلة لكي يتفرغوا للعبادة وذكر الله ، بل كانوا يحرصون علي العناية بأمور دنياهم أيضاً، (مصطفى ٢٠٠٤) فقد كان الدين عبادة وعمل ،ومن أجل تحقيق ذلك ركز السنوسي على الزوايا كحجر أساس في نجاح برنامجه الإصلاحي.

اتخذت السنوسية من إنشاء الزوايا وسيلة لنشر مبادئها وتعاليمها، وتكوين أفرادها وتنفيذ أهدافها (شعبان، دور السنوسية في مقاومة الغزو الفرنسي لثشاد 1899-1912، بدون) فالزوايا في الحقيقة إنما هي بيت من بيوت الله ومسجد من مساجده، والزوايا إذا حلت بمحل نزلت فيه الرحمة وتعمر بها البلاد، لأنها ما أسست إلا لقراءة القرآن ولنشر شريعة أفضل ولد عدنان، (وثيقة، رسالة من محمد بن علي السنوسي الي مصطفى باشا حاكم فزان، بدون) وقد دعا السنوسي إلي هذا النظام بالحكمة والموعظة الحسنة ، وأثر السلم في الإصلاح لإرساء قواعده في نفوس الأفراد لبنة لبنة، (شعبان، مرجع سبق ذكره) فهو يحث أتباعه على الوقوف في باب الله بالجد والاجتهاد، ودلالة الخلق السبيل الرشيد بالقول والعمل، والتخلي عن الثواني والكسل. (الدجاني، مرجع سبق ذكره)

ويبدو لدارس تطور الزوايا أن المؤسس مال نحو الصحاري والواحات والقبائل البدوية ؛ أكثر من ميله للمدن ، إذ رأى صرخة الإصلاح تضيق في ضجيج المدن، فضلاً عن حرصه علي الابتعاد عن أماكن تواجد نفوذ الإدارة العثمانية، (شعبان، مرجع سبق ذكره) كما حرص على أن يوضح غرضه الدعوي من بناء الزوايا للسلطات الحكم العثماني تفادياً للاصطدام بها، فكتب إلي أحمد أمين باشا حاكم طرابلس يشرح له أنه يأمل أن تستمر الزوايا ويستقر السكان حولها، لتؤدي وظيفتها وهي تعلم العلم وتعليمه وإقراء القرآن وتفهيمه وإقامة شعائر الدين للوافدين عليها والقائمين. (وثيقة).

ولقد اتسع معني الزاوية ليشمل معناها التطور والدقة في التنظيم، كما زادت اختصاصاتها لتصبح النواة الأولى لمجتمع تحكمه سلطة ، وعليه واجبات اجتماعية، واقتصادية وسياسية ودعوية. (شعبان، مرجع سبق ذكره)

تميز بناء الزوايا السنوسية في مواقع استراتيجية إما في أماكن تواجد القبائل، أو في مراكز طرق التجارة الصحراوية، أي أنه أعطى الانطباع للقبائل بأنه يريد توحيد جهودها ،كذلك ركز على التجارة التي أصبحت مورداً هاماً للحركة، وأعلن عن رغبته في تعليم الأطفال، بدأت شهرته كعالم وولي من أصل نبوي شريف في الانتشار، مما شجع القبائل على طلب بناء الزوايا في أوطانهم، وهذا الإقبال من قبل القبائل ليس غريباً، فنفوذ الإدارة العثمانية كما سبق القول كان محصوراً في المراكز أو المدن الساحلية، مثل بنغازي ودرنة، وغياب المؤسسات الإدارية

والتعليمية الحكومية فسر إقبال القبائل على المؤسسات التعليمية السنوسية، (علي عبد اللطيف حميدة) أن صح التعبير.

فقد اقتصر التعليم الحكومي على مدرستين ابتدائيتين ومدرسة ثانوية خاصة بأبناء الموظفين ومدرسة عسكرية (3) في بنغازي، وكانت بدرنة مدرسه ابتدائية واحدة، (الشيخ، 1972) إلي جانب المدارس النظامية التي أنشأتها الجاليات الأجنبية، (4) وظلت برقة خالية من المدارس العامة والتعليم النظامي حتي أواخر العهد العثماني الثاني، وكان النوع الوحيد من التعليم الذي يقدم للأطفال هو القراءة والكتابة وفقاً للطريقة التقليدية القديمة. (كورو، 1984)

ويمكن القول أن إقليم برقه قد تعرض للإهمال والنقص الحاد في مجال الخدمات التعليمية ونتيجة لذلك كان هناك هذا الإقبال على التعليم السنوسي إن جاز لنا التعبير.

لقيت هذه الدعوة صدي طيب لدي القبائل، فقد طلبت قبائل العواقر من السنوسي بناء زاوية في أرض قبيلتهم، (حميدة ع.، مرجع سبق ذكره) كما قامت قبيلة زويّه التي يملك أفرادها بساتين النخيل في واحات الكفرة بالإرسال إلي السنوسي ووعدته بمنحه جزء من واحات النخيل وعيون الماء إذ بنى لهم زاوية، حيث بنى زاوية الجوف التي عرفت فيما بعد بزاوية الأستاذ، (برتشارد أ.، مرجع سبق ذكره) واذ ما تعددت بيوت القبيلة الواحدة تعددت معها الزوايا بقدر الإمكان لتلبي حاجات المجتمع (نجم، القبيلة والإسلام والدولة، بدون).

ويبدو بصورة عامة أن تأسيس الزاوية لقبيلة ما إنما كان يتم بالطريقة التالية، تنتظر القبيلة بعين الغيرة إلي زاوية القبيلة المجاورة لها، فيرسل أفرادها مفوضاً منهم إلي زعيم الطريقة يسألونه

(3) لقد كان الدافع من وراء إنشاء هذا النوع من المدارس هو إعداد أجيال قادرة على القيام بالأعمال العسكرية، وذلك بعد الضعف والوهن الذي أصاب الدولة العثمانية، وأمتد إلي قواتها العسكرية، للمزيد انظر (ديره) عمر الناجم، الدين وتأثيراته في حركة الجهاد الليبي، ط1، جامعة الجبل الغربي، 2012، ص 90.

(4) تحولت هذه المدارس إلي معاهد تعليمية حديثة، بينما حرم المسلمون من هذا النوع من التعليم الحديث وكانت السياسة الداخلية للدولة العثمانية تمنح كل طائفة دينية غير إسلامية امتيازات خاصة في كل ما يمت بصلة إلي الشؤون الدينية، كما أعطت الدولة العثمانية جميع الطوائف حق تأسيس المدارس والإشراف عليها، للمزيد انظر (الصغير) حميد فرج، تاريخ التعليم في ليبيا من 1551 حتى 2011م، ط1، مكتبة طرابلس العلمية، طرابلس، 2012، ص 34.

شيخاً يعلم أبناءهم ، ويلبي حاجاتهم الدينية ويفصل في منازعاتهم، (أيفانز) ويمنحهم زعيم الطريقة طلبهم بأن يرسل لهم شيخاً من بين رجاله الأتقياء العالمين بالدين ، وقد يصطحب ذلك الشيخ واحداً أو اثنين من الإخوان وذلك للبدء في إقامة زاوية جديدة يختارها رجال القبيلة في أفضل مكان في أراضيهم، (بعيو، دراسات في التاريخ اللوبي، بدون) وتقوم القبيلة صاحبه الشأن بتكاليف بناء المسجد والمدرسة ، وبيت الشيخ ، كما أن الحرم المتفق علي تخطيطه حول الزاوية يكون حرماً آمناً، لمن دخله واستجار به كما يقوم أفراد القبيلة بتقديم عمل يوم واحد خدمة للزاوية ، في موسمي الحرث والحصاد، (الأشهب، السنوسي الكبير، بدون) ولهذا فإن الزاوية تتمكن من زرع الاراضي وجميع المحصول دون عناء أو بذل مجهود كبير.

فضلاً عن هذه الخدمات الطوعية التي يقدمها رجال القبائل للزاوية ، فإنهم يدفعون العشر للزاوية من المحاصيل الزراعية والحيوانية ، إذ التزمت قبيلة البراغيث بتقديم الزكاة والمعونات لزاوية توكره مثل الأغنام والمحاصيل الزراعية والإبل لنقل المؤن إلي الجغبوب ومساعدة الزاوية في الزراعة والبناء ، وتعهده بالدفاع عن الزاوية واحترام الأشخاص الذين يسكنون فيها أو ضيوفها. (ن.بروشين، 2001)

الأهالي كانوا يقومون بخدمة الزوايا عن طيب خاطر، ويرون في ذلك مساهمة منهم بالنهوض بالدعوة السنوسية واكتساب رضاء صاحبها، وهكذا نشأ نظام التعاون التام بينهم وبين المشرفين علي الزوايا في سبيل خدمتها (بعيو، مرجع سبق ذكره) ، فالجميع في خدمة الزاوية والزاوية للجميع .

وأراضي الزاوية كبيرة نسبياً يصل حجمها إلي 2.5 ألف هكتار قسم منها صالح للزراعة والآخر للرعي، وإن كل من يرغب من سكان الزاوية بقطعة ارض لاستغلالها يفعل إلا أن هذه الارض لا تصبح ملكاً خاصاً به، (ن.بروشين) ورتبت ملكية الزاوية للأراضي التابعة

لها بإحدى الطرق التالية وهي الهبة أو التبرع أو الشراء أو إحياء الاراضي البور وإصلاح الآبار الخربة وتجديدها، (الأشهب، مرجع سبق ذكره) كذلك عندما ينشأ خلاف حول ملكية الارض بين قبيلتين ولا يقبل أحد الطرفين بإدعاء الآخر فإن القبيلتين تتفقان على إهداء تلك الارضي المتنازع عليها إلي الزاوية، (بعيو، مرجع سبق ذكره) بما فيها من آبار ويناابيع وأشجار. (الظاهر ع.، مرجع سبق ذكره)

كما يوجد أسلوب آخر للحصول على حقوق الأراضي بأن تستأذن الزاوية من أصحاب الأراضي زراعتها فإذا استمرت الزاوية على ذلك سنوات (بروشين) وطال أمدها كان ذلك يمنح الزاوية حق الانتفاع بتلك الأراضي بصورة دائمة. (برتشارد^(١)) وتتحدث أحد الوثائق عن طريق ملكية الأراضي للزاوية بأن قبيلتي المغاربة و زويه قد اعطوا أراضي في منطقته اجدابيا للطريقة مقابل بناء زاوية لهم هناك، (وثيقة، رسالة من احد الأخوان واسمه محمد الاسمع إلي احد علماء طرابلس بتاريخ 15 محرم 1276هـ) فالأرض في مثل هذه الحالة أعطيت للزاوية هبة وتبرعاً من مشايخ القبيلتين.

قدمت الزوايا وضعاً اجتماعياً أفضل للقبيلة من أمن وطمأنينة، وتشجيعها علي الاستقرار، إذ بحكم استقرار هذه الزوايا اضطرت كل قبيلة أن تحافظ على صلتها الدائمة بزاويتها الخاصة بها، (الأشهب، السنوسي الكبير) وقد اقتضي منها هذا الموقف عدم البعد عنها، حتي يسهل لها الاتصال بها كلما دعت الضرورة لذلك، وبمرور الزمن عرفت القبيلة حياة الاستقرار والإقامة بعد أن كانت لا تعرف لذلك سبيلاً. (بعيو، مرجع سبق ذكره)

كان توزيع الزوايا متمشياً مع توزيع القبائل جغرافياً فكان لقبيلة الحاسة زاوية، وقبيلة العرفاء زاوية، و البراعصة زاوية، وللمغاربة زاويتين، وللعواقر ست زوايا، و الدراسة تسع زوايا، وهكذا، ويرجع هذا التوزيع الغير متكافئ إلى عدة أسباب منها مواقع الطرق التجارية ومصادر المياه، ولكن السبب المهم في هذا التوزيع يرجع إلي الاختلافات في التضامن والترابط القبلي، (الظاهر ع.، مرجع سبق ذكره) فإذا كانت القبيلة منسجمة متضامنة لا وجود فيها للخلافات والخصومات، فلها زاوية واحدة، إما إذا كانت القبيلة يعوزها التضامن نتيجة لانقسام ديارها، وميل كل الفروع إلي الاكتفاء الذاتي، بحيث كل فرع منها مستقر في الديار التابعة له فإنها في هذه الحالة تملك عدد من الزوايا. (برتشارد، أ)

عمدت السنوسية إلي خلق نوع جديد من الزوايا تكون له ثمار تقطف في أوانها، فتعددت فيها العلوم الدينية، ما بين تفسير وحديث وفقه وأصول وفرائض وتوحيد والعلوم اللغوية ما بين نحو وصرف وأدب وبلاغة، والعلوم العقلية ما بين فكر وأخلاق وفلسفة ومنطق، إلى جانب تعدد الحرف والصناعات فكانت هناك صناعة البارود والجلود، كما كانت الزراعة هي المورد الأساسي و الرئيس للزاوية. (مصطفى م.، منهج الإصلاح بين الدعوة الوهابية والدعوة السنوسية، 2006)

كانت هذه الزوايا هي الركائز الحقيقية لبناء الإنسان في مختلف النواحي الروحية والتربوية والنفسية والثقافية ، ومراكز للإصلاح الديني والاجتماعي ، ودور للقضاء والفتوى ، وميادين للتدريب على الرماية و الفروسية، ومزاولة مختلف المهن، لقد كانت التربية وصنع الرجال يبدأ في الزاوية ، فقد كان هناك امتياز للبارزين في الزوايا ، فمن تميز يلحق بالجغوب، (مصطفى م.، مرجع سبق ذكره) حيث المعهد العالي فكان ذلك حافزاً للقبائل بالدفع بأبنائها للالتحاق بالزوايا السنوسية ، حتي يكون بين أفراد القبيلة أكبر عدد من المتعلمين، وفي ذلك فخر للقبيلة حيث كان المتعلم يحظى بجانب كبير من الاحترام من قبل الآخرين.

وتذكر المصادر أنه في سنة واحدة تخرج من الزوايا السنوسية ثمانون طالبا ينتمون إلي بيت حسين من قبيلة البراعصة ، حتي أنهم عرفوا بقبيلة الطلبة، (شكري، مرجع سبق ذكره) وقد استحوذت السنوسية على ولاء تلاميذها من أبناء القبائل ، فانبثق خلال المجتمع البدوي ، طائفة من التلاميذ العالمين العارفين بأصول دينهم ودنياهم. (السنوسي أ.، بغية المساعد في احكام المجاهد، بدون)

وقد بلغ عدد الطلاب في المراكز التعليمية السنوسية عام 1897م حوالي 5000 طالباً منهم 2000 طالباً في معهد الجغوب ، وازداد هذا العدد ليصل الي 15,000 طالب عام 1900م. (حميدة ع.، مرجع سبق ذكره)

تتألف سلطة الزاوية من شيخها، ومن مجلس يضم وكيل الزاوية وشيوخ وأعيان القبيلة أو القبائل المرتبطة بالزاوية، ومهمة هذا المجلس هي النظر في مشاكل الأهالي وفض المنازعات ، أما بما يقتضيه الشرع الشريف الذي يمثله شيخ الزاوية ، أو بما جرت به العادات والتقاليد ، التي لا تتنافى مع متطلبات القضاء الشرعي. (الأشهب، السنوسي الكبير)

وكانت مهام شيخ الزاوية العمل كوسيط بين القبيلة والإدارة العثمانية ، وإكرام المسافرين والأشراف على جباية العشر كما يتعهد خدمات حراثة القمح والعناية بالحيوانات، (برنشارد أ.) فضلاً عن ذلك يؤم المصلين أيام الجمعة ، ويساعد في الوعظ والتدريس ومن وظائفه مباشرة عقود النكاح والصلاة علي الجنائز، (صالحة، 1980) ويرسل الموارد الفائضة إلي المقر الرئيس للطريقة. (وثيقة، رسالة من محمد بن علي السنوسي الي مصطفى المحجوب بتاريخ 15 صفر 1264)

كما أنه لديه وظيفة عسكرية تتمثل في تهيئة أفراد القبيلة للمشاركة في مقاومة الاحتلال الإيطالي عند وقوعه، والجدير بالذكر جميع الصلاحيات المعلقة لشيوخ الزاوية من قبل زعماء السنوسية كانت بموافقة الدولة العثمانية. (بدوي، 1988)

وعلى النحو السابق فإن الزاوية هي المركز التعليمي للقبيلة ففيها المدرسة القرآنية التي يتلقى فيها أطفال القبيلة العلم ، ومسجد تقام فيه الصلاة، وتلقى فيه الدروس، ومن الناحية الثانية هي مركز السلطة القضائية للقبيلة (وثيقة، رسالة من محمد بن علي السنوسي الي حاكم بنغازي محمد صالح) ، ومن ناحية أخرى فهي المركز الاقتصادي للمنطقة المحيطة بها فإليها يأتي أفراد القبيلة بتجارهم حيث تقام الأسواق، إذ تقع الزوايا ذات الطابع التجاري علي خطوط القوافل. (شعبان، مرجع سبق ذكره)

إلي جانب هذا النوع من الزوايا أو المراكز التعليمية الثابتة ، تم أنشأ مراكز تعليمية متحركة أو متنقلة ، لخدمة أطفال النجوع ،التي أنشئت خصيصاً لتؤدي وظائف تربوية وتعليمية لأبناء نجوع البادية ، وذلك طبقاً لتعاليم قادة الحركة ، كانت تقدم المناهج العلمية في المراكز التعليمية الثابتة على نطاق واسع بينما تعطي في المدارس المتنقلة بشكل مختصر وفقاً لما تقتضيه الظروف. (السنوسي، مرجع سبق ذكره)

وكل هذا كان يصب في خدمة القبائل دينياً ودنيوياً، فقبلت قبائل برقة السنوسية وقياداتها ، وذلك كونها دعوة تخاطب الرجل البسيط، وتقضي له حاجاته ، وتوفر له الأمن والاستقرار، ولكن الأهم أن قياداتها ليست من المنافسين المحليين ، أي ليسوا من رجالات قبائل برقة ،بل رجال أشرف لا قبيلة ورائهم ولا أطماع قبلية لهم، إلا خدمة الإسلام، فمن المعروف أن قبائل برقة لا تتفق على قيادة من بينها ، لأن قبائلها تتنافس فيما بينها ،وأنها ترى في هؤلاء الأشراف الأهلية الروحية لقيادتهم. (نجم، مرجع سبق ذكره)

حتى أنه بعد رحيل أبن السنوسي إلي الحجاز ومن ثم طلبه لابنيه محمد المهدي ومحمد الشريف ليلحقا به ، لكي يشرف على تعليمهما ، فقد اقلق غياب ابن السنوسي أعيان برقة، وشيوخ قبائلها ،ورأى عقلاء القبائل أن انجازات الأمن والاستقرار مهددة، فاسرعوا في حث السنوسي علي الرجوع، (نجم ف.) وممن ذهب لهذا الغرض عمر جلغاف عن قبيلة البراعصة، وعلي لاطيوش عن

قبيلة المغاربة ، أبو شنيف الكزه عن قبيلة العواكير ، وبالفعل استجاب السنوسي إلي لرغبتهم وقفل عائداً إلي برقة. (الأشهب، السنوسي الكبير)

لقد رأت القبائل في السنوسية ما لم تره في غيرها من نفع لهم فاجتمع رأيهم عليها فبايعوها كابر عن كابر ، فلولا القبائل البرقاوية لما مُكن للسنوسية في برقه، (نجم، مرجع سبق ذكره) ويمكن القول أن السنوسية نجحت في جعل ولاء القبائل لها أشد من ولائها للدولة العثمانية وساعدهم في ذلك خروج إقليم برقة وخاصة مناطق الدواخل عن دائرة النفوذ العثماني كما سبق القول.

وبفضل القاعدة الاجتماعية العريضة التي أنشأها السنوسي في برقة والتي أصبحت متشعبة بالفكر الإسلامي ، انطلقت هذه الدعوة في عده اتجاهات، تجاه الجنوب الغربي حيث فزان والجنوب الشرقي حيث صحراء مصر الغربية وفي تجاه الجنوب حيث الكفرة والسودان. (بدوي م، مرجع سبق ذكره)

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا لماذا كانت برقه قاعدة الانطلاق للدعوة السنوسية؟ فهي ليست المكان المفضل لدي زعيمها ، فقد كانت نفسه دائماً تواقه الي الأراضي المقدسة ، ولكن يمكن القول أنه برغم من أن برقة لم تكن من اختياره ، كما سبقت الإشارة . إلا أنها كانت تشكل أفضل الأماكن المناسبة لنشر دعوته، فهي منفصلة عن الأقطار المجاورة بالصحاري التي تحيط بها، أضف إلي ذلك لم يمارس الحكام العثمانيون إلا سيطرة ضعيفة علي المناطق الداخلية، (الطاهر ع، مرجع سبق ذكره) كذلك ومن جهة أخرى فإن تواجد الإدارة العثمانية في المدن ضمن الأمن فيها ، كما أمن ولو إلي حد قليل بعض فرص التعليم والتثقيف والخدمات الدينية ، فيما استقر السنوسي في برقة وكان هدفه إحياء الإيمان ودفع ثقافة القبائل التي كان اتصالها بالمدن ضئيلاً، فقد كانت الخدمات التي تقدمها الزوايا في برقة أكثر تلاءماً مع ظروف الحياة القبلية في برقة. (بريتشارد ا، مرجع سبق ذكره)

لم يمارس الحكام العثمانيين إلا سيطرة ضعيفة على المناطق الداخلية ، ونتيجة لذلك فإن النظام القبلي في برقة هو الذي أعد الظروف الملائمة لنمو الحركة السنوسية ، فقد أوجد النظام القبلي القواعد السياسية التي أقيمت عليها الحركة ، واستطاعت الحركة أن تشيّد الزوايا وتربطها

ربطاً محكماً وثيقاً في البناء القبلي ، ويمكن أن نُظِّف، بعض الخصائص المهمة التي تميزت بها الحركة ، وهي أن تعاليمها تميز بالبساطة والوضوح. (الطاهر ع.، مرجع سبق ذكره)

ولما كان وجود الزوايا على الساحل يُضعف من استقلالها في اتخاذ القرارات ، واصدار التعليمات ، لمجاورتها السلطات العثمانية ، لذلك كان الاتجاه لإقامة بقية الزوايا في برقة بعيداً عن الساحل ، في اتجاه الجنوب ، إلي أن استقر به المقام في الجغبوب حيث اتخذها مقراً رئيسياً في إدارة شؤون الطريقة حتي وفاة 1859 م. (بدوي م.، مرجع سبق ذكره)

ولم تكن الجغبوب بعيدة عن السلطات العثمانية فحسب بل بعيدة ايضا عن نفوذ القبائل ، فقد حال اختيار الجغبوب كمركز رئيس للحركة، دون التصاق السنوسية في أية قبيلة ، وبذلك تجنب ما كان قائماً من خصومات بين قبائل برقة، (الطاهر ع.، مرجع سبق ذكره) وكان هذا الاختيار يدل على عمق تفكير ابن السنوسي السياسي ووعيه بالمخاطر المحدقة بالعالم الإسلامي ، ووضع بذور دعوته بعيداً عن نفوذ الإدارة العثمانية لما لذلك من أهمية في نمو الدعوة وتطورها.

لذلك نراه واعياً لأهمية الاعداد النفسي والبناء التعليمي والديني ثم العسكري ، هذه الرؤية تدل على نظر ثاقب وقيادة حكيمة ، لذا كان عليه أن يستغل موقع هذه الواحة الهام ، في تجارة القوافل ، وأن تكون له سياسة واضحة تعود على الدعوة بالفائدة ، أولى هذه الخطوات يجب أن تكون نشر الأمن والسلام عبر مسالك الصحراء ، ونجح في تحقيق هذه الغاية نجاحاً منقطع النظير ، بما له من سلطة روحية استطاع أن يبيثها بين الرجال القبائل المنتشرة في الصحراء ، وفي مقدمتها قبيلة المجابرة في واحة جالو ، وقبيلة زوية في واحة أجخرة ، وكان رجال هاتين القبيلتين يسيطرون على تجارة القوافل في الصحراء ، وبفضل انضواء هاتين القبيلتين تحت مظلة السنوسية استطاع السنوسي أن يمد نفوذه إلي الكفرة جنوباً التي تبعد عن جغبوب مسافة 70 كم ، ذلك أن قبيلة زوية الموالية للسنوسية كانت تملك معظم أشجار النخيل بعد أن استولت عليها ، عام 1840 م. (بعبو، مرجع سابق)

ويبدو أن قبيلة زوية هي التي شجعت المهدي السنوسي الزعيم الثاني للحركة ، على الانتقال الي الكفرة حيث منحته ثلث اراضيها، (الحشائشي، مصدر سبق ذكره) اصف إلي ذلك أن قبيله

زوية إلي جانب قبيلة التبو ساهمت كثيراً في نشر الإسلام بين الوثنيين في أفريقيا. (الحشائشي، مرجع سبق ذكره)

أصبح السنوسي يتحكم في معظم تجارة القوافل ، وأصبح التجار يأمنون على تجارتهم من النهب والسلب، (بعيو، مرجع سبق ذكره) فبدأ يؤمن التجار على حياتهم وممتلكاتهم ، بمحركات يكتبها إلي قبائل الطوارق والتبو التي دخلت في طاعته ، كي يأذن لأصحاب تلك القوافل أن يجتازوا أرضهم بسلام (شعبان، مرجع سبق ذكره) لأن هذه القبائل تحترم محركات شيخ السنوسية وتعمل بمقتضاها ، ومن المعروف أنه لم يسبق أن انضوت هذه القبائل تحت لواء أي سلطان اخر. (شكري، مرجع سبق ذكره)

كان للزوايا أثر غير مباشر في ازدياد ثروة البلاد الاقتصادية ، بما لعبته من دور كبير في تشجيع تجارة القوافل ، التي كانت تعتبر حتي بداية القرن العشرين مورداً هاماً في حياة البلاد الاقتصادية ، إذ استطاعت الزوايا أن تجعل الجميع يشعرون بالمسؤولية تجاه القوافل التجارية، فيقدمون لها المساعدة والعون، فضلاً عما تجده القوافل من راحة إذ ما وصلت إلي إحدى هذه الزوايا. (بعيو، مرجع سبق ذكره)

كان ابن السنوسي مهتماً بالبناء الداخلي للحركة ، لذلك أشرف بنفسه على إصلاح ذات البين بين القبائل المتحاربة ، وكان يرى وحدة الصف مهمة في مواجهة أعداء الإسلام، حيث كان مجلس الزاوية يدرس القضية من كل جوانبها ، فما كان يفض منها بطريقه شرعية يصدر شيخ الزاوية التي يتولى فيها منصب القضاء الحكم في القضية، (الأشهب، السنوسي الكبير) وما كان يفض بطريقة الصلح فينتق المجلس على ما يجب إجراؤه ويصبح الأمر نافذ المفعول ، وكل مشكلة تحدث بين القبائل ويخشى بسببها وقوع الفتن والفساد يتعاون رئيس الزاوية مع شيوخ القبائل وأعيانها ورؤساء الزوايا المتاخمة لها، ويضرب لذلك موعداً يحدد زمانه ومكانه ، وهناك يحسم بدون عناء ، وما صعب من ذلك وتشعبت المداولة فيه، يرفع إلي الجغبوب أو الكفرة حيث يصدر القرار النهائي من رئيس الحركة. (الأشهب، السنوسي الكبير)

كما هو الحال عندما شب صراع بين قبيلتي الزوية والتبو في الكفرة وصالح بينهما ابن السنوسي، كما توجد بين الوثائق رساله وجهها مجلس الإخوان في الجغبوب إلي عمر باشا

المنتصر قائمقام سرت يطلبون منه بذل الجهود في سبيل الصلح بين قبيلة زوية وقبيلة اخرى وأن هذا الأمر لا يمكن إبقاءه على هذه الحالة لأنه يؤدي إلى الفتنة. (وثيقة، رسالة من مجلس الأخوان إلى عمر باشا المنتصر قائمقام سرت 6 شوال 1310)

ولقد لعب محمد بن علي السنوسي دوراً أساسياً في المصالحة بين قبيلتي زويه والسيويه في جغبوب ، كما نجح في توطين قبيلة زويه في الجنوب البرقاوي فقد أقنع مشايخ قبائل الزويه بالاستقرار في واحة الكفرة التي مثلت في ذلك الوقت وكرّاً تجمع لقطاع الطرق، حيث كانت تؤثر سلباً على حركة تجارة القوافل التي كانت تعد مصدراً مهماً ، وكان استقرار زويه في الكفرة يعد مهماً للحركة السنوسية وكذلك للإدارة العثمانية علي حد سواء. (الحرير، العلاقة بين رواد الطريقة السنوسية والدولة العثمانية قبل الغزو الإيطالي، بدون)

كما اهتم المهدي السنوسي - الزعيم الثاني للحركة - بإصلاح ما فسد بين القبائل ، عندما اشتد النزاع بين قبائل الجبارنة وأولاد علي ووصل إلى مرحلة أوشك القتال أن يندلع بينهم بسبب حادثه قتل جربوع ابن الشيخ أبوسيف الكزة بمصر ، وكان الشيخ أبو سيف الكزة ابن أبي شنيف الكزة من الشخصيات البارزة بين شيوخ الجبارنة، ومسموع الكلمة وهو والد القتيل فأصبح داعية كبرى لغزو قبائل أولاد علي وانشد قصيدة مثيرة مذكية لنار الانتقام يستجد بها جميع القبائل الموالية له ويحثهم على الاستعداد للغزو ،وعندما علم المهدي السنوسي بذلك فأرسل في طلب الشيخ أبو سيف الكزة ، وأخذ ينصحه بالإقلاع عما عزم عليه ويبين له مغبته هذا الفعل الجاهلي، فأمتثل الشيخ أبو سيف إلى أمر السيد المهدي وأقلع عن فكرته. (الأشهب، برقة العربية أمس واليوم)

كما شب صراع بين القبائل الجبارنة وقبائل صف البحر الطرابلسي ، عرفت بحرب (ازغبا) التي كانت لا تقل عن هذه الحروب فتكاً بالأرواح، وآخر هذه الحروب هي حرب البراعة والعيادات ولكن هذه الحرب انطبت بطابع خاص لم تعرف به الحروب التي سبقتها ، وهذا الطابع هو حصول التفاهم والوثام بين القبيلتين ، ولم تجل بسببه احداهما. (الأشهب، المهدي السنوسي، بدون)

كان قادة الحركة السنوسية حرصين علي المصالحة بين القبائل المتعادية ،كما حدث في مؤتمر السلوم عام 1910 حيث ترأس أحمد الشريف- الزعيم الثالث للحركة- هذا المؤتمر الذي عقد من أجل المصالحة بين قبائل السعادي التي حاربت بعضها في الماضي وخصوصاً قبائل الجوازي والهنادي وأولاد علي ، الذين طردوا من برقة مع أبناء عموماتهم بقية قبائل السعادي، (حميدة ع.، مرجع سبق ذكره) وتآلف لأجل ذلك وفدين ، أحدهما يمثل جميع قبائل السعادي بمصر يرأسه لموم بك السعادي، وكان أعضاؤه من جميع قبائل الفوائد والجوازي وأولاد علي والحراي، أما الوفد الذي يمثل جميع قبائل برقه فقد تألف من الأعيان والمشايخ ومن بينهم عبد السلام الكزة والشيخ رقرق من زعماء قبائل العواكير والشيخ مازق حدوث والشيخ المبري ياسين وهما من زعماء قبائل الحراي ، فكانت رئاسة هذا الوفد للقائمقام حسين بك بسيكرى ، حيث اجتمع الوفدين بالسلوم ، وحُلت جميع المشاكل مع القبائل البرقاوية بالقطر المصري. (الأشهب، برقة العربية أمس واليوم)

وكان زعماء الحركة حرصين دائماً على إزالة البغضاء والشحناء من نفوس القبائل المتعادية، ويدعوها إلي أخوه الإسلام وشغلها بالطاعة ودفعها نحو المعالي والأخلاق الحميدة ، وتمكنوا من أن ينظموا هذه القبائل في شكل كتائب جهادية فقد عجل التوسع الأوروبي ، وتحديداً الفرنسي في تشاد ضد زوايا الحركة السنوسية هناك ، ببداية التدريب العسكري وشراء السلاح لمواجهة القادمة. (حميدة ع.)

حيث اهتم السيد المهدي بالناحية العسكرية اهتماماً كبيراً، فكان يوم الجمعة من كل أسبوع خاصاً بالتدريبات الحربية، كان يشرف بنفسه على التدريبات التي تستمر طوال اليوم ، ويكافئ الذين يظهرون براعة في الرمي وسباق الفروسية، كما كان يعظم في أنفسهم فضيلة الجهاد. (اسماعيل، مرجع سبق ذكره)

وفي عام 1890 كان بحوزة الحركة 600 بندقية لمواجهة الجيوش الفرنسية في تشاد كما حاولت إيطاليا التقرب من أحمد الشريف قبيل غزوها للأراضي الليبية ، حيث قدم له القنصل الإيطالي في القاهرة عام 1905 بعض الهدايا من ضمنها أسلحة، (حميدة ع.، مرجع سبق ذكره) ورد عليه أحمد الشريف رداً عكس حنكته ووعيه السياسي في تلك المرحلة "...ليس هناك أعز علينا في

الحياة أكثر من السلاح والكتب بالسلاح نستطيع هزيمة أعدائنا و بالكتب نوسع معارفنا ونحن نطلب منكم اذ لم تمنعوا 1000 بندقية و 4 مسدسات..." (وثيقة، رسالة من أحمد الشريك الي القنصل الإيطالي) لم يكن احمد الشريف غافلاً عن الدوافع الايطالية في ليبيا، ولكنه كان في حاجة ماسة إلي السلاح لمحاربة الفرنسيين .

وعندما وقع الغزو الايطالي عام 1911م على الأراضي الليبية ،كان السواد الأعظم من رجال برقة مقاتلين ، لبو النداء الدعوة إلي الجهاد ، الذي أعلنه أحمد الشريف ضد الغزو الإيطالي ، فأحمد الشريف لم يخاطب عقول رجال القبائل ولا سكان القرى والنجوع بل خاطبهم كمسلمين يحتم عليهم دينهم الدفاع عن عقيدتهم والذود عن ديارهم.

ولقد ألف أحمد الشريف رسالة تحريضه عام 1913 م ضمت الكثير من الآيات القرآنية ،الدالة على الجهاد وحثت المسلمين على حمل السلاح لمواجهة العدو ، كانت بعنوان بغية المساعد في أحكام المجاهد ، دعا فيها المجاهدين على الإقدام والثبات كما وضح لهم بأن الله اشترى من المؤمنين انفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة وأن الجهاد فرض عين لا مراة فيه. (السنوسي أ.)

وبعد كل الجهود السابقة التي قدمتها السنوسية للقبائل من إعداد روحي وفكري وجسدي وجمع كلمتهم يتبين أن الحركة السنوسية أقيمت على عاتق القبائل أو أن الطرفين ساهما في خلق هذه الحركة أو كلاً منهما مكملاً للآخر ، فالقبائل هي التي أنشأت الزوايا ، وكانت تعتبرها مؤسسات قبلية ، فلم تكن زاوية القصور مجرد زاوية للطريقة في أرض قبيله عابد ، بل كانت زاوية عابد، تماماً كما كانت زاوية المرج زاوية العرفة ، وشحات زاوية الحاسة، وهكذا لقد تداخل النظام القبلي والتنظيم السنوسي، قدمت السنوسية الرمز الوطني للقبائل وساهمت القبائل فيها عن طريق الزوايا الموجودة في ديارها، (برتشارد أ.)، مرجع سبق ذكره) أن اجتماع تنظيم قبلي مع تمثيل سنوسي يقبل بوجود الولاءات قبلية هو الذي زود الطريقة بأساسات ثابتة. (الطاهر ع.)، مرجع سبق ذكره)

لقد أصبحت قبائل برقه من خلال الطريقة منظمة واحدة بقيادة زعيم واحد ، لقد حدث ذلك لأن النظام القبلي كان موجوداً سالفاً، (الطاهر ع.)، مرجع سبق ذكره) فهو يوحد القبائل المختلفة رغم خصوصياتها وعدواتها، ويجعلها ضمن مجتمع يرتكز على مشاعر مشتركة وحياة وبنية عرقية

مشتركة ، أما ما وهب الاستقرار لهذه العلاقة بين القبائل والطريقة وتحويل الطريقة الدينية إلى حكومية، والاتحاد القبلي إلى أمة هو العداء المشترك للتدخل الخارجي. (برتشارد ١٠٠، مرجع سبق ذكره)

لقد سبق القول أن قيام ابن السنوسي بحركته الإصلاحية ، ناتج عن احساسه بسوء الأوضاع السياسية والاجتماعية التي يمر بها العالم الاسلامي ، وتكالب الدول الأوروبية على أراضيه واحتلال بعض من أجزائه، فضلاً عن عجز الدولة العثمانية عن حماية العالم الإسلامي ضد أي خطر خارجي ، والعمل على تطوره وازدهاره. وبالرغم من تأكيده على ضعف الدولة العثمانية وعدم قدرتها على القيام بواجبها على أكمل وجه نحو المسلمين، فإنه لم يحاول الاصطدام بها بل ظل مخلصاً لسلطانيتها معترفاً بسلطاتهم المادية والروحية. (اسماعيل، مرجع سبق ذكره)

ومن جانبها لم تناصب الدولة العثمانية العداء للحركة السنوسية على عكس الحركات الإسلامية الأخرى كالمهدية والوهابية، وقد يكون المرجع هذا إلى ذكاء ووعي وبُعد نظر مؤسس الحركة ووضعه اسس وقواعد لتعامل مع دولة الخلافة، بصرف النظر عن رأيه الخاص في مدى شرعيتها ، خاصة وهو قرشي النسب.

فقد حاول أن لا يجعل شغله الشاغل الاصطدام بدولة الخلافة ، حيث رأى أن مناصبة العداء لها سيؤدي حتماً إلى عرقلة انتشار الدعوة ، وبـل يمكن القضاء عليها خاصة أنها مازالت في طور المهد ، لذلك تجنب الاحتكاك بالإدارة العثمانية في برقة (بدوي م.، مرجع سبق ذكره) ،وقد نجح في ذلك نجاحاً كبيراً.

ومهما يكن السبب الذي دفعه إلى مهادنة الدولة العثمانية ، فإنه بدون شك قد استفاد من موقفه هذا ، إذ نجد أن ولاية العثمانيين في برقة ، لم يساورهم أدنى شك في أن السنوسي رجل هداية وإرشاد ، وهدفه الوحيد هو تجديد الإسلام ونشر تعاليمه الصحيحة ،على ذلك اعترفوا بنفوذه الروحي على قبائل برقة في دواخل البلاد، (بدوي م.، مرجع سبق ذكره) فعند مرور ابن السنوسي بطرابلس في طريقة إلى بنغازي أسرع والي طرابلس اشقر باشا لملاقاته بحفاوة بالغة واکرامه إكراماً عظيماً ،ثم ما لبث أن أخذ عنه الطريقة وأصبح واحداً من أتباعه ، وهذه العمل من جانب

والي التركي هو اعترافاً ظاهراً بالمركز الرفيع الذي يتمتع به ابن السنوسي ثم اعترافاً بحاجة الدولة العثمانية إلى الاستفادة من نفوذه لإصلاح ما فسد بين القبائل والأتراك. (شكري، مرجع سبق ذكره)

إذ تشير الوثائق إلى الرسائل المتبادلة بين ابن السنوسي ووالي طرابلس بعد تأسيس زاوية البيضاء حيث يثنى عليه و يشكره على الاهتمام الذي يقدمه للزاوية، ويوصيه على الاهتمام بالزوايا السنوسية في أطراف البلاد، حتي يحصل منها المقصود ، من نشر العلم وإقامة شعائر الدين كما يوصيه بأن يوصي أتباعه بتقوي الله وأن يتخلقوا ، بمحض الرحمة للعباد، فإن الله يأمر بالعدل والإحسان. (وثيقة، رسالة من محمد بن علي السنوسي الي والي طرابلس المشير محمد أمين باشا، بدون)

وفي رسالة أخرى وجهها ابن السنوسي إلي محمد صالح باشا حاكم بنغازي ، وفيها يعهد للحاكم بمهمة رعاية الزوايا وحمايتها وإصدار الأوامر باحترامها، حيث تلمس منها روح التعاون والمودة بين الطرفين، (وثيقة، رسالة من محمد بن علي السنوسي الي محمد صالح باشا حاكم بنغازي، بدون) وكذلك وجه ابن السنوسي رساله إلي حاكم فزان مصطفى باشا، وفيها يثنى عليه ويشكره على اهتمامه بالزوايا السنوسية التي تحت حكمه ثم يحيطه علماً بتغيير شيخ زاوية (وان) لأنه ذهب في مهمة ويتضح من الرسالة أن حاكم فزان كان يبدي اهتماماً بالزوايا السنوسية ويعامل الإخوان معاملة طيبة. (وثيقة، رسالة من محمد بن علي السنوسي الي مصطفى باشا قائم مقام فزان 1273هـ)

كما اعترف السلطان عبد المجيد بنفوذ السنوسي إذا صدر سنة 1856 فرماناً، بإعفاء الزوايا وأملاكها وشيوخها من الضرائب (الحريز، مرجع سبق ذكره)، وكذلك سمح له بجمع قيمة زكاة العشر من أتباعه لإنفاقها على صالح الدعوة، (اسماعيل، مرجع سبق ذكره) وقد تأكد هذا الاعفاء مرة أخرى في عهد السلطان عبد العزيز عندما أحضر السيد القاسم العيساوي فرماناً آخر من اسطنبول إلي طرابلس فيه ما يؤيد استمرار هذا الامتياز، (بعيو، مرجع سبق ذكره) كما صدر مرسوم ولائي في حق السيد المهدي فيه إشارة لهذا الفرمان وأمر باستمرار مفعوله. (وثيقة، صورة من البيولدي العالي في حق السيد محمد المهدي وهو من والي الولاية حالت باشا إلي متصرف الجبل قاسم باشا بتاريخ 3 جمادي الاولى 1287هـ)

فضل المهدي السير على نفس نهج سياسية والده والتي تتخلص في تجنب الاصطدام ، مع إقامة علاقات طيبة، (بدوي^١) حيث أرسل احد أتباعه وهو عبد الرحمن أحمد المحجوب عام

1861 م إلى الاستعانة بعريضة موقعة من مشايخ وفقهاء الزوايا السنوسية يطالبون بتجديد فرمانات التي منحها الدولة العثمانية لابن السنوسي. (الحريز، مرجع سبق ذكره)

اذ أرسلت الدولة العثمانية عدة فرمانات الأول سنة 1860 والثاني 1869 والثالث 1882، ويتضح من هذه فرمانات ، أنه كان هناك نوع من التمثيل الدبلوماسي بين الحركة السنوسية وسلاطين الدولة العثمانية ، كما أكدت هذه فرمانات الامتيازات السابقة التي نالتها السنوسية في عهد مؤسسها، ومطالبته ولاتهم بالاعتراف بالزوايا السنوسية وعدم التدخل في شؤونها بأي وجه من الوجوه، وإعفاء شيوخ الزوايا من ضريبة الميري والأعشار. (أسماعيل)

كذلك كانت علاقة المهدي بولاة العثمانيين في طرابلس حسنة في أغلب الأحيان ، فكانوا يحرصون على عدم الإساءة إليه ، ويدافعون عنه كلما احتاج الأمر إلى دفاع ، فأحيانا كان يتوجس سلاطين بن عثمان خيفة من تحركات السنوسي ، وخاصة بعد تلقي وزارة الداخلية أخبار عن نشاط هذه الزوايا مفادها أن زاوية الجغبوب تكنه عسكرية بها أكثر من ثلاثمائة رجل من أتباع السنوسي يصنعون الأسلحة والذخائر ، فأرسلت مفتشاً إلى بنغازي عام 1870م للتحقيق في الأمر دون استشاره كمال باشا والي طرابلس، (علي) فكان أن بعث كمال باشا تقريراً إلى وزارة الداخلية مبدئاً عدم رضاه بتعيين المفتش، وذلك لأنه يسيء للعلاقات بين الدولة والسنوسية وأن إقامته غير مرغوب فيها، (وثيقة، رسالة من والي طرابلس كمال باشا إلى وزارة الداخلية) يظهر من هذا التقرير حماسة والي طرابلس في دفاعه عن السنوسية ومدى اقتناعه بالفوائد التي يجنيها من وراء تواجدها بين قبائل برقة.

ويتحدث الدجاني عن تقرير آخر سنة 1874 أرسله نائب بنغازي إلى والي طرابلس عن طريق متصرف بنغازي الذي أرفق معه تقريراً آخر ، أما النائب فيتحدث عن انتشار السنوسية بين القبائل ، ويقترح تحويل واحتي جالو واوجل إلى قائمقاميات حتي يضيع نفوذ السنوسية ولا يفلت الزمام من أيديهم ، ويضيف أن أتباع المهدي يزدادون يوماً بعد يوم ، وأن كل ما يقع في مجلس بنغازي يصل إلى المهدي عن طريق بعض أتباعه، أما المتصرف فهو متعاطف مع السنوسية معجباً بسياستها ويوضح أن السبب في طلب الباب العالي للتقارير، من الولاة عن السنوسية هو تدخل الأجانب ، وأن رأيه هو أن تحتضن الحكومة الحركة السنوسية وتستميلهم

وتتعاون معهم، (وثيقة، تقرير نائب بنغازي الي والي طرابلس بتاريخ 4 محرم 1291هـ) كما يظهر هذا التقرير ايضاً حماسة المتصرف وإعجابه بالسنوسية.

ولم تهدأ مخاوف وزارة الداخلية عن نشاط الحركة السنوسية ، فعادت بعد بضع سنوات تطلب من متصرف بنغازي علي كمال باشا تقريراً عن نشاط الحركة، ولما كان متصرف بنغازي بعيداً عن مركز السنوسية فإنه بدوره طلب من قائمقام جالو و أوجلة تزويده بتقرير عنها ، إلا أن المتصرف عندما وجد أن هذا التقرير في غير صالح الحركة السنوسية دفعه إخلاصه ، إلي التعليق على كل فقره من فقرات التقرير محاولاً تنفيذ التهم التي حاول قائمقام جالو و أوجلة إصاقها بالسيد المهدي وشيوخ زواياه. (اسماعيل، مرجع سبق ذكره)

وقد رد على اتهامات القائمقام بأن السنوسية عمروا المكان ، وزرعوا النخيل وأقاموا الأبنية ،ولكن لا يمكن أن تشبه القلاع ، وهم قوم يعبدون الله، ويعملون في فلاحة الارض وبعض الصناعات ، كما اعترف المتصرف باتساع نفوذ السنوسية بين القبائل وهم قوم صالحين يقومون بالتعليم والتهديب والإرشاد ويرجع إليهم الناس في حل مشاكلهم مما أعلي مكانتهم بين الناس ، ومن الخير للحكومة أن تستفيد من نفوذهم. (علي ١)

كما كان والي طرابلس علي أشقر باشا يحترم ابن السنوسي ويمجده ويعتمد على السنوسية ونفوذها في حكم دواخل برقه. (شكري، مرجع سبق ذكره)

وقد تكررت زيارات مندوبي السلطان إلي الجغبوب حيث قام الصادق مؤيد العظم عام 1886م بزيارة الجغبوب ومعه الهدايا ، وفي عام 1889م زار وفد برئاسة رشيد باشا حاكم بنغازي الجغبوب، وكان هذا الرجل يكن احتراماً وتعاطفاً للسنوسية ، وبالرغم من أن هذه الزيارات قد تمخضت على اطمئنان السلطان العثماني العثماني (بدوي م، مرجع سبق ذكره)، إلا أن ابن السنوسي قرر ترك الجغبوب والانسحاب إلي واحات الكفرة في عمق الصحراء عام 1895م، (حميدة ع، مرجع سبق ذكره) ليزداد غوصاً وابتعاداً عن عيون الإدارة العثمانية في اعماق الصحراء الليبية الافريقية ، حيث وصل في نهاية المطاف إلي واحة قرو في الاراضي التشادية. (الحرير، مرجع سبق ذكره)

وبذلك ابتعد عن أماكن نفوذ الدولة العثمانية حيث كان النفوذ يضعف كلما اتجهنا جنوباً ، وكان القرار السياسي يصدر بدون معوقات فعليه من جانب الدولة العثمانية .

أن التعامل بين زعماء الطريقة وسلاطين بني عثمان كان دائماً يكتنفه الريبة والشك ، رغم أن تقارير الولاة العثمانيين في الولاية طرابلس وبرقة فيما يخص الطريقة السنوسية اتسمت في معظمها بالإيجابية، في حيث أن التقارير التي بعثها قناصل الدول الأوروبية في طرابلس إلي العاصمة اسطنبول تحمل في طياتها الروح العدائية المبطنة بالأطماع الاستعمارية ، تجاه الطريقة السنوسية، (الحرير ع) فقد حاولت الدول الأوروبية الإيقاع بين زعماء الحركة والدولة العثمانية أكثر من مرة، ولكن في كل مرة ينجح ابن السنوسي في كسب ود سلاطين بني عثمان وذلك بفضل بُعد نظره وحكمته التي أغضبت الكثير من الحاقدين ودهاة الاستعمار ودعائه.

وفي عهد والي أحمد راسم باشا الذي حكم ما بين 1881- 1883- فإن العلاقات السنوسية العثمانية وصلت أسوء ما تكون عليه ، فأحمد راسم كان على نقیض خلفه من الولاة ، إذ أنه لا يكن احتراماً ولا تعاطفاً للطريقة السنوسية ، فقد أعطى تعليمات لمتصرف الخمس ليقدم له تقريراً عن زيارة أحد أتباع السنوسية وهو الشيخ محمد السني شيخ زاوية مزدة الذي كان يزور الخمس وتتبع حركاته والقبض عليه فيما لو ظهرت عليه أحوال توجب الشك فيه ، وكتب متصرف مدنية الخمس تقريراً إلي والي بأن الشيخ محمد السني كان يزور المدينة للإشراف على أنشاء مسجدها. (الحرير ع)

مما سبق يتضح أن رجال السنوسية تمكنوا من إقامة علاقات متينة مع رجال الإدارة العثمانية في كل من طرابلس وبنغازي ، ويبدو أن الحكومة العثمانية قررت أن تكسب السنوسية في صفها ، خصوصاً بعد أن قدمت للقبائل خدمات جليلة في مجال الدعوة والتعليم والإرشاد وعالجت ظاهرة خروج القبائل عن الإدارة العثمانية بحكمة نادرة.

كانت القبائل تقبل نصائح السنوسية ويطيعون العثمانيين بناءً علي توجيهاتهم ، لذلك تركت الإدارة العثمانية حكم داخل البلاد في يد زعماء الحركة، (سليمان، الحركات السنوسية والغرابية والمهدية دراسة مقارنة مع الإشارة لدور كل منها في مقاومة الاستعمار رسالة ماجستير، يدون) ولم يكن اعتراف الأتراك بإمارة السنوسية على

دواخل برقة أمراً غريباً، بل إن ما فعلته الدولة العثمانية كان يتفق مع الخطة التي اتبعتها في سياستها اتجاه الدول العربية عندما وجدت أن من الخير لها أن تكون على وفاق مع الإمارات العربية التي لم يكن في استطاعة الدولة القضاء عليها ؛ ففضلت إقامه علاقات طيبة مع هذه الإمارات ، حتي تضمن مؤازرتها للدولة ، عند الحاجة في وقت الخطر لذلك أعترف العثمانيون بإمارة آل سعود على نجد وآل راشد على حائل وآل الصباح على الكويت ، وكان العثمانيون لا يرون أية غضاضة أو خطر على كيانهم في وجود هذه الإمارات مادامت منضوية تحت لواء الخلافة. (شكري، مرجع سبق ذكره)

إذن كان موظفو الإدارة العثمانية لا يبالون في أن يتركوا السنوسية تسيطر علي دواخل البلاد ، طالما ظلت القبائل تدفع الضرائب ، ولا يقع منها أي تصرف معادٍ سلطة السلطان، (سليمان، مرجع سبق ذكره) فقد كان للأتراك مشاكل كافية في أماكن أخرى فهم في غني عن معادات طريقة إسلامية قوية، يقف خلفها رجال القبائل ، لهذا تركوا السنوسية تقوم بوظائف كثيرة من مهام الحكومة كالتعليم وضبط الأمن وإقامة العدالة ثم جباية الضرائب. (برتشارد ،١٠، مرجع سبق ذكره)

أن استقرار القبائل الذي أوجدته السنوسية في مجتمع برقة يعني استمرار لدفع الضرائب ؛ التي كانت ترد إلي الإدارة العثمانية سنوياً، وهذا ما تسعى إليه الإدارة العثمانية ، فضلاً عن ذلك فقد وجدت الإدارة العثمانية نفسها تتوغل شيئاً فشيئاً مستأنسة بتوغل السنوسية في الدواخل حتي وصلت إلى أبعد نقطة لها وهي واحة الكفرة التي كان موقعها يوماً ما عصياً عليها. (الحريز، مرجع سبق ذكره)

وحيث كانت تبرز أية قضية تستدعي الاتصال المباشر بين زعيم الطريقة والوالي العثماني كان ذلك يتم عن طريق شيخ زاوية بنغازي ، أو بواسطة رسول خاص يخرج من الجغبوب أو الكفرة إلي المتصرف في بنغازي. (عبدالقادر، بدون) فشيخ زاوية بنغازي يعتبر سفيراً للحركة السنوسية عند حاكم بنغازي وكان الأخير يستشير في القضايا التي تتعلق بالقبائل ، وعن طريقه وطريق الإخوان في الزوايا المقامة في المدن، كانت أخبار العالم الخارجي تصل زعيم الطريقة في واحة الكفرة القصية. (الظاهر ع،، مرجع سبق ذكره)

كان من الصعب على الإدارة العثمانية فرض نفوذها على قبائل برقة ، فلم تكن القبائل تخشي الإدارة العثمانية التي كانت متمركزة في المدن ، وتمارس سلطاتها عن طريق موظفيها، (الظاهر ع.، مرجع سبق ذكره) كان الوضع الإداري في برقة غير مستقر ، كانت برقة بين عامي 1836 - 1863 - قائممقامية تابعه لمركز الولاية في طرابلس ومركزها بنغازي ، وفي عام 1863م أصبحت برقة متصرفية تتبع مركز الدولة في استانبول، و بين عامي 1872-1888 ، أصبحت ولاية مستقلة، ثم عادت في عام 1888 وحتى 1911 إلى وضعها القديم كمتصرفية تابعة لطرابلس. (حميدة ع.، مرجع سبق ذكره)

ولم تكن الإدارة العثمانية قادرة على فرض الضرائب على القبائل البرقاوية ؛ (الدجاني، مرجع سبق ذكره) نظر لكبر مساحة البلاد وقسوة طبيعتها وانعدام طرق المواصلات الكثيفة والسهلة، (موسى، 1988) وكذلك قوة القبائل وضعف الحاميات العثمانية في بنغازي ودرنة ، وقد وصل عدد القوة العسكرية في بنغازي الي 1100 جندي في عام 1881 و 3500 في عام 1890 م وهذه القوة الصغيرة ليس بمقدورها مواجهة القبائل البرقاوية المسلحة فقد ملكوا البراصة 14,000 بنندقية والدرسة 8,000 بنندقية والعبيدات 6000 والعواقر 14,000. (حميدة ع.، مرجع سبق ذكره)

لقد ظلت قبائل برقة خارج نطاق الدولة العثمانية وليس معني ذلك ، أن السيادة العثمانية كانت غير موجودة ، ولكن المقاومة الفعلية لسيادة الدولة ظلت موجودة في دواخل البلاد نظراً لقوة المجتمع القبلي وقدرة على حمل السلاح والهروب في أعماق الصحراء وأطرافها، (حميدة ع.، مرجع سبق ذكره) وقد تضطر القبائل إلى التحايل أو المماطلة في تسديد الضرائب، لعدم قدرتها على تسديدها لاسيما في المناطق النائية والواحات ، إذ يصعب على السلطات العثمانية الوصول إليها ، وأحياناً تضطر القبائل إلى طلب تقسيط ما عليها من ضرائب كما فعلت قبيلة العواقر ، ومن جراء القسوة في جباية الضرائب حدثت انتفاضات عدة في مناطق مختلفة مثل انتفاضة أهل جالو و اوجلة سنة 1868 م. (الويبة، 2005)

وقد كتب المدير العثماني لائحة أوجلة في تقرير إلى رؤسائه بأن القبائل ترفض دفع الضرائب للدولة العثمانية ، ولكن ترسل 5000 جملاً محملاً بالحبوب والتمور كزكاة لمركز الحركة في الجغبوب. (مجد، بدون)

حاولت الدولة العثمانية اتباع سياسة سليمة لإغراء قبائل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وهي تعيين زعماء القبائل القوية كمديرين وجامعي ضرائب ، وذلك لضمان ولائهم. (حميدة ع.، مرجع سبق ذكره)

ومما يدل على ذلك ما قام به حاكم برقة ديوان أفندي عام 1843 م باستمالة قبائل البراعة القاطنة بالجبل الأخضر ، والتي كانت تعتبر من أشد القبائل البرقاوية عداوة للسلطة العثمانية ، وذلك بتعيين أكبر زعمائها نفوذاً وهو ابو بكر حدوث الممثل الشخصي في جباية الضرائب بالجبل الأخضر ، ومنحه لقب بك، كما عُين وبنفس الأسلوب السياسي علي الاطيوس شيخ قبيلة المغاربة مديراً لمنطقة سرت، (هارون، برقة بين السيطرة العثمانية والقوى المحلية والاطماع الاجنبية 1835-1911 رسالة دكتوراه غير منشورة، 2010) وأعضاء من عائلة الكزه والعبار من قبيلة العواقر عينوا في مناصب إدارية. (حميدة ع.، المرجع السابق)

والجدير بالملاحظة أنه في فترات قوة الدولة ازداد إحساس الأهالي بقسوة الادارة والحكم العثماني، إلا أن هذه السياسة لم تنجح في فترات ضعف الولاة فقد عادت القبائل إلي التذمر والامتناع علي سداد الضرائب، وكان ذلك يتوقف علي قدرة الأهالي على الصمود في وجه الإدارة العثمانية (هارون، المرجع السابق)، والفرار إلي الدواخل إذ لزم الأمر.

إذ اتخذت الحكومة قرار بفرض ضريبة على الأراضي الزراعية المملوكة للأفراد والقبائل في برقة خلال عام -1871-1888، إلا أن القبائل رفضت دفعها كما رفضت الاعتراف بها ، وحاولت حمل المتصرف حسن تحسين علي مراجعة الباب العالي ، في ذلك بأن تلك الأراضي لا تدر دخلاً يستحق أن تدفع عليه ضريبة أخرى ، وتصلب الطرفان حتي بدا أن الصدام واقع لا محالة بين الطرفين ، ويبدو أن حسن تحسين أراد أن يطبق ضريبة الأملاك العقارية حتي على وقف الزوايا والمساجد ، وهي معفاة بقوه القانون العام ، فأدى هذا بالطبع إلي تحرك مشايخ الزوايا السنوسية ضد هذا القرار فزادوا من تأزم الموقف بتحريضهم للقبائل على الإصرار على عدم الامتثال عن الدفع ، ولم يكن حسن تحسين بالرجل الذي تهابه القبائل ، لذلك فإن القبائل رفضت دفع حتي ما عليها من الميري ، ولما وجه ضد بعضها قوة عسكرية تصدى لها بعض أفرادها وقتلوا قائدها وبعض رجالها وحملوها علي الفرار ، وكان هؤلاء من قبيلة زوية، (بازمة، برقة في

العهد العثماني الثاني، 1994) حيث هربوا إلى الصحراء واستقروا في واحة اجخرة، وقامت السلطات العثمانية بمصادرة عدد من حيوانات الأهالي في الوقت الذي كانوا في أشد حاجة إليها خاصة في مواسم الحرث. (هارون، مرجع سبق ذكره)

كما ان قبيلة البراعصة هي الأخرى قامت بطرد المدير وحامية الجند الذين كانوا معه، (حميدة ع.، مرجع سبق ذكره) وحذت باقي القبائل حذوهم ، وشعرت الأستانة بخطورة الموقف إذ خشيت تدخل الدول الأوروبية فتفقد الإقليم ، كما فقدت مصر وتونس ، فسارع السلطان عبد الحميد بإيفاد مندوب خاص إلى الجغبوب ليستعين بالسنوسي على حل الإشكال، وقدم صادق بك العظم⁽⁵⁾ حاملاً هدايا السلطان ورساله منه سنة 1887م فاستقبل بحفاوة وقضى عشرة أيام بالواحة ، درس خلالها مع كبار السنوسية أفضل السبل لحل المشاكل ليس في برقة وحدها ، وإنما في جنوب طرابلس وفزان حيث كانت القبائل هناك تقف نفس الموقف من قانون الضرائب بوجه عام. (بازمة، مرجع سبق ذكره)

كانت تلك المساندة التي تقدمها السنوسية للإدارة العثمانية في هذا الخصوص هي السبب الرئيس في جباية الضرائب بدون اضطرابات ، حيث كان شيوخ الزوايا يرافقون مديرو الأقضية ومفارز جمع الضرائب إلى شيوخ القبائل الملحقة بزواياهم ، وكان من المصلحة العامة لكل من الإدارة العثمانية والسنوسية بطبيعة الحال ان يتوفر الأمن والعدالة ، فتعاون الطرفان من أجل ذلك . (برتشاد)

لقد حاول الموظفون الأتراك أن يظلوا على علاقات حسنة مع شيوخ السنوسية، وساعد في ذلك كونهم رجالاً متقفين يُسر لهم أن يتقبلوا تعاليمها الرفيعة، ومع أن الإدارة في برقة تميزت في هذه الفترة بالتعاون التركي السنوسي إلا أنه كان يتولد صراع غير مكشوف من وقت لآخر، (برتشاد
١٠، مرجع سبق ذكره) وذلك عندما حاول الوالي أحمد باشا زهدي عام 1903 - 1905 بموجب تعليمات

⁽⁵⁾صادق مؤيد العظم سياسي وعسكري واديب ، ولد بدمشق عام 1840م ، بعد دراسته الأولية والمتوسط سافر إلى اسطنبول للدراسة العسكرية عمل مدرساً لمادة الكيمياء في الكليات العسكرية بإسطنبول، تقلب في الوظائف والرتب حتى صار مستشار السلطان عبدالحميد الثاني، أوفده السلطان في عدة مهام إلى افريقيا منها مهمته إلى واحة الجغبوب وأخرى إلى الكفرة ، للمزيد انظر صادق مؤيد العظم ، رحلة في الصحراء الكبرى.

من الأستانة، أن يفرض ضرائب على محاصيل رجال القبائل والزوايا على حد سواء، فهاجمت القبائل المحيطة بالمرج من جراء ذلك فرقة عسكرية كلفت بجمع الضرائب وردوا أفرادها إلي بنغازي ، بعد أن جردوهم من كل شيء كان معهم. (برتشارد ١، مرجع سبق ذكره)

وفي عام 1908 حاولت الإدارة العثمانية فرض ضريبة على غلال الأراضي السنوسية ، وعند ذلك عقد اجتماع لقبائل برقة حضره ما يقارب مائة وخمسون شيخاً، وقرر فيه المجتمعون ألا يدفعوا أية ضريبة للحكومة إلي أن تسحب ضريبتها الجديدة ، وفعلاً اسقطت الحكومة الضريبة (برتشارد ١، مرجع سبق ذكره)، هذا الموقف يبين لنا مدى احتواء السنوسية للقبائل ومدي ولاء القبائل للسنوسية وأن الاثنين يكمل بعضهما الآخر وأن المساس بالسنوسية تعتبره القبائل مساساً بها .

كان من مصلحة القبائل والسنوسية أن لا تصبح الإدارة العثمانية قوية أكثر من اللازم ، وقد كسبت السنوسية من مركزها المتوسط بين الطرفين بروزاً في داخل البلاد أدي إلي جعل النظام القبلي أن يصبح حكومة مستقلة في مواجهة الإدارة العثمانية. (برتشارد ١، مرجع سبق ذكره)

هناك العديد من التغيرات التي جددت على الساحة السياسية والتي ساهمت أكثر في التقارب السنوسي العثماني، حيث توقف نشاطها الديني ، وبدأ العمل على نشاط من نوع آخر إلا وهو النشاط العسكري ، وذلك لظهور الاستعمار الفرنسي في الجنوب وتهديده لنشاط السنوسية في تلك المناطق.

كانت السنوسية حتي ذلك الوقت قد رفضت السماح للعلم التركي أن يرفرف فوق الجيوب والكفرة ؛ولم تسمح لمندوب الدولة العثمانية أن يقيم في تلك الواحات ، رغم الجهود الكثيرة (برتشارد ١، مرجع سبق ذكره) التي بذلت في سبيل ذلك ، حتي إن علماً أرسل إلي الكفرة لهذا الغرض على يد عمر الكيخيا سنة 1908 م عضو منطقته بنغازي في مجلس المبعوثان العثماني، (الحريز) أما وقد تغير الوضع وقد أصبح أحمد الشريف يرغب بإعلان السيادة العثمانية علي المراكز السنوسية مادام أن ذلك لا يتبعه أي تدخل مباشر في شؤونهم ، (برتشارد ١، مرجع سبق ذكره) فقد دخل الطرفان السنوسي والعثماني في مفاوضات عام 1910 م أسفرت عن إرسال جند من النظاميين وقائمقام إلي الكفرة ، (بدوي م.، مرجع سبق ذكره) وذلك من أجل حماية الكفرة من هجوم فرنسي مرتقب ، هذا من الناحية ومن

ناحية أخرى ، لم يكن للسنوسية أي وضع دبلوماسي في التدخلات الدولية ، ولذا فإنهم لم يكن بمقدورهم التقدم بعرائض رسمية ضد العدوان الفرنسي للمستشارتات الأوربية ، إلا عن طريق البلاط العثماني، (برتشارد ،١٠، مرجع سبق ذكره) لهذا وافق أحمد الشريف عام 1910م على استقبال قائممقام عثماني في الكفرة شريطة أن يكون الرجل سنوسي، كما وفق على أن يرفع العلم العثماني هناك ، وقد بعث إليه متصرف بنغازي مراد فؤاد بك السيد كيلاني الأطيوش ، وهو من أتباع السنوسية ليستلم مهام منصبه كقائمقام في الكفرة سنة 1910م . (الحريز، مرجع سبق ذكره)

هذا وقد بعثت الإدارة العثمانية أول وآخر مدير إلي الجغبوب، وكان شيخاً من مشايخ القبائل السنوسية وهو الحسين بوبكر حدوث البرعصي ، وقد رُفعت الراية العثمانية للمرة الأولى والأخيرة في الجغبوب ، وقد ظل في منصبه حتي عام 1912م، حيث انسحب من هناك تمشياً مع الاتفاق الذي تم الوصول إليه بين أنور باشا وزير الحربية وأحمد الشريف. (برتشارد ،١٠، مرجع سبق ذكره)

كما دعا السنوسية الاتراك إلي تبستي tibesti عام 1910، و إلي برقوقo barqo فارسلوا اليوزباشي رفقي ، الذي رفع الراية العثمانية إلي جانب الراية السنوسية في زاوية وان بالقرب من عين كلك عام 1911 . (بدوي م.، مرجع سبق ذكره)

قد رأي العثمانيون في الزوايا السنوسية على اطراف الصحراء الليبية ، خطوط دفاع امامية تحميهم من الاستعمار الفرنسي الذي انتزع من قبل الممتلكات العثمانية في الجزائر وتونس، (العقاد، 1970) وعندما لاحت في الأفق الأطماع الإيطالية في ليبيا، منذ ذلك الوقت صارت مقاومة هذه الأطماع هي الشغل الشاغل لكل من الإدارة العثمانية وحليفتها السنوسية ، وتم هذا التعاون على أكمل وجه في عهد ، والي طرابلس المشير رجب باشا. (العقاد، مرجع سبق ذكره)

وقد أرسل أنور باشا كتاباً لأحمد الشريف يطلب فيه بأن يعد منشوراً إلي القبائل لكي يستعد الجميع للجهاد ، وفعلاً قام أحمد الشريف بإعداد منشور بعث به إلي مشايخ الزوايا ورؤساء القبائل يحث الجميع على الجهاد، (ارسلان، 2000) وكان منشور أحمد الشريف اكبر حافز للقبائل على المضي في الجهاد كما كان لوجود كبار السادة السنوسية مثل السيد محمد ادريس والسيد محمد

الرضى والسيد محمد عابد في المعسكر العثماني ، أثر كبير في النفاق المجاهدين حول القائد العثماني أنور باشا. (عارف، 1993)

وقد واشتركت القبائل مع الاتراك حتي 1912م في القتال ضد الغزو الايطالي، (بدوي م.، مرجع سبق ذكره) حيث تم إنهاء التواجد العسكري للعثمانيين في كلاً من طرابلس وبنغازي ، و إنهاء التبعية الفعلية بتوقيع معاهدة اوشي لوزان 1912م ، وبهذا خرجت المناطق التي انتشرت فيها السنوسية عن الدولة العثمانية ، وعليه فقد أضيف على مهام السنوسية مهام جديدة ولأول مره وبدون الرجوع إلي السلطات التركية ،وهي مهمه اتخاذ القرار السياسي ، حيث منح السلطان العثماني ولاية طرابلس الغرب استقلالاً تاماً ، تاركاً لها الحق في تقرير مصيرها والدفاع عن نفسها ، ويمكن اعتبار هذا الحادث بداية استقلال الإمارة السنوسية .

الخاتمة

مما سبق يتضح لنا ان محمد بن علي السنوسي كان شخصية فذه نجح في بناء حركة دينية اجتماعية ومن ثم سياسية ، قد كان نجاح السنوسية مبني على قدرة المجتمع البرقاوي ، حيث وجد فيهم تربه خصبة زرع فيهم أفكاره الإصلاحية، كما وجد فيهم نفوساً متهيئة لحمل الدعوة ، وهذا المجتمع الذي وفرت له السنوسية القيادة ، واستفادت من مؤسساته القبلية ، ووحدت ونسقت التعاون بين قبائلها، إذ ركزت على عوامل التوحيد في جمع القبائل وكان الإسلام هو العامل التوحيدي الأول، كما نجح قادة الحركة في تفهم المجتمع القبلي وبالذات النظام الاجتماعي، وعلى المستوى السياسي نجحت السنوسية في اختيار مراكز قياداتها بعيداً عن نفوذ الإدارة العثمانية .

بدأت الحركة السنوسية بدعوة إصلاحية دينية لتصل إلي الحركة سياسية تقاوم الاستعمار الأوروبي على العديد من الجبهات لتصبح دولة غير معلنة في عام 1912م قادرة على اتخاذ القرار السياسي لتصل في نهاية المطاف إلي حكومة ودولة مستقلة عام 1951.

الهوامش

احمد الشريف السنوسي. (بدون). *بغية المساعد في احكام المجاهد* (المجلد الأولى). طرابلس: مركز الليبي للمحفوظات التاريخية.

أحمد الشريف السنوسي. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

احمد بن عبد الله بن مسعود العزيمي. (2009). *عمر المختار وكفاح شعب* (المجلد الأولى). القاهرة: مركز الراية.

احمد صدقي الدجاني. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

احمد صدقي الدجاني. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

احمد صدقي الدجاني. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

احمد عبيد احمد بدوي. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

احمد الشريف السنوسي. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

المرجع السابق. (بلا تاريخ).

المرجع السابق. (بلا تاريخ).

المرجع السابق. (بلا تاريخ).

المرجع السابق. (بلا تاريخ).

المرجع السابق. (بلا تاريخ).

المرجع السابق. (بلا تاريخ).

المرجع السابق. (بلا تاريخ).

المرجع السابق. (بلا تاريخ).

المرجع السابق. (بلا تاريخ).

المرجع السابق. (بلا تاريخ).

المرجع السابق. (بلا تاريخ).

المرجع السابق. (بلا تاريخ).

المرجع السابق. (بلا تاريخ).

المرجع السابق. (بلا تاريخ). صفحة 16.

المرجع السابق. (بلا تاريخ). صفحة 15.

المرجع السابق. (بلا تاريخ).

المرجع السابق. (بلا تاريخ).

المرجع السابق. (بلا تاريخ).

المرجع السابق. (بلا تاريخ).

المرجع السابق. (بلا تاريخ).

المرجع السابق. (بلا تاريخ).

المرجع السابق. (بلا تاريخ).

المرجع السابق. (بلا تاريخ).

المرجع نفسه. (بلا تاريخ).

امساعد محمد عبد الرازق هارون. (2010). برقة بين السيطرة العثمانية والقوى المحلية والاطماع الاجنبية 1835-1911 رسالة دكتوراه غير منشورة.

امساعد محمد عبد الرازق هارون. (بلا تاريخ). المرجع السابق.

امساعد محمد عبد الرازق هارون. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

ايفانز برتشارد. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

ايفانز برتشارد. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

ايفانز برتشارد. (بدون). السنوسيون في برقة. بنغازي: قاريونس.

ايفانز برتشارد. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

ايفانز برتشارد. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

ايفانز برتشارد. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

ايفانز برتشارد. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

ايفانز برتشارد. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

ايفانز برتشارد. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

ايفانز برتشارد. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

ايفانز برتشارد. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

ايفانز برتشارد. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

ايفانز برتشارد. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

ايفانز برتشارد. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

ايفانز برتشارد. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

ايفانو برتشارد. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

تقرير نائب بنغازي إلى والي طرابلس بتاريخ 4 محرم 1291 هـ. (بلا تاريخ). وثيقة. تأليف احمد صدقي الدجاني، مرجع سبق ذكره (صفحة 296).

تيسير موسى. (1988). المجتمع الليبي العهد العثماني الثاني. دار العربية للكتاب.

رأفت غنمي الشيخ. (1972). تطور التعليم في ليبيا في العصور الحديثة.

رسالة احمد الشريف إلى القنصل الإيطالي. (بلا تاريخ). وثيقة. تأليف علي عبد اللطيف حميدة، مرجع سبق ذكره.

رسالة من احد الأخوان واسمه محمد الاسمع إلى احد علماء طرابلس بتاريخ 15 محرم 1276 هـ. (بلا تاريخ). وثيقة. تأليف احمد صدقي الدجاني، مرجع سبق ذكره (صفحة 168).

رسالة من مجلس الأخوان إلى عمر باشا المنتصر قائم مقام سرت 6 شوال 1310. (بلا تاريخ). وثيقة. تأليف محمد الطيب الأشهب، المهدي السنوسي (صفحة 58).

رسالة من محمد بن علي السنوسي إلي محمد صالح باشا. (بلا تاريخ). وثيقة. تأليف محمد الطيب الأشهب، المهدي السنوسي (صفحة 145).

رسالة من محمد بن علي السنوسي إلى مصطفى المحجوب بتاريخ 15 صفر 1264 هـ. (بلا تاريخ). وثيقة. تأليف احمد صدقي الدجاني، مرجع سبق ذكره (صفحة 164).

رسالة من محمد بن علي السنوسي إلى مصطفى باشا قائم مقام فزان 1273 هـ. (بلا تاريخ). وثيقة. تأليف محمد الطيب الأشهب، المهدي السنوسي (صفحة 152).

رسالة من محمد بن علي السنوسي إلى والي طرابلس المشير محمد امين باشا. (بدون). وثيقة. تأليف محمد الطيب الأشهب، المهدي السنوسي (صفحة 148).

رسالة من محمد بن علي السنوسي إلى اهل واجنقة. (1967). وثيقة. تأليف احمد صدقي الدجاني، الحركة السنوسية نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر (صفحة 185).

رسالة من محمد بن علي السنوسي إلى مطفي باشا حاكم فزان. (بدون). وثيقة. تأليف محمد الطيب الأشهب، السنوسي الكبير (صفحة 24).

رسالة من محمد بن علي السنوسي إلى حاكم بنغازي محمد صالح باشا. (بلا تاريخ). وثيقة. تأليف محمد الطيب الأشهب، المهدي السنوسي (صفحة 145).

رسالة من والي طرابلس كمال باشا إلى وزارة الداخلية. (بلا تاريخ). وثيقة. تأليف احمد صدقي الدجاني، مرجع سبق ذكره (صفحة 166).

رسالة من والي طرابلس كمال باشا إلى وزارة الداخلية. (بلا تاريخ). وثيقة. تأليف احمد صدقي الدجاني، مرجع سبق ذكره (صفحة 203).

رسالة من محمد بن علي السنوسي إلى والي طرابلس محمد أمين باشا. (بلا تاريخ). وثيقة. تأليف محمد الطيب الأشهب، السنوسي الكبير (صفحة 24).

رسالة من محمد بن علي السنوسي. (بلا تاريخ). وثيقة. تأليف محمد عبد الله مصطفى، مرجع سبق ذكره (الصفحات 209-210).

سليمان محي الدين سليمان. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

سليمان محي الدين سليمان. (بدون). الحركات السنوسية والعُرابية والمهدية دراسة مقارنة مع الإشارة لدور كل منها في مقاومة الاستعمار رسالة ماجستير. القاهرة: معهد البحوث والدراسات الإفريقية.

شكيب ارسلان. (2000). خلاصة رحلة المرحوم السيد احمد الشريف السنوسي. لبنان: دار التقديمية.

صلاح العقاد. (1970). ليبيا المعاصرة. معهد البحوث والدراسات العربية.

صورة البيولدي العالي في حق السيد محمد المهدي السنوسي وهو من والي الولاية حالت باشا إلي متصرف الجبل قاسم باشا بتاريخ 3 جما الأولى 1287هـ. (بلا تاريخ). وثيقة. تأليف احمد صدقي الدجاني، مرجع سبق ذكره (صفحة 171).

عبد الجليل الطاهر. (1969). المجتمع الليبي دراسات اجتماعية وبولوجية. بيروت.

عبد الجليل الطاهر. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

عبد الجليل الطاهر. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

عبد الجليل الطاهر. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

عبد الجليل الطاهر. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

عبد الجليل الطاهر. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

عبد الجليل الطاهر. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

عبد الجليل الطاهر. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

عبد الله عبد الرازق ابراهيم. (بدون). الحركة السنوسية في ليبيا (المجلد بدون). القاهرة: معهد الدراسات والبحوث الإفريقية.

عبد الله عبد الرازق ابراهيم. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

عبد الله عبد الرازق ابراهيم. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

عبد الملك عبد القادر. (بدون). تاريخ الحركة السنوسية الحاكمة في ليبيا. بيروت: دار الجزائر.

عبد المولى صالح الحرير. (بلا تاريخ). صفحة 21.

عبد المولى صالح الحرير. (بدون). العلاقة بين رواد الطريقة السنوسية والدولة العثمانية قبل الغزو الإيطالي. مجلة كلية الآداب، صفحة 8.

عبد المولى صالح الحرير. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره. صفحة 5.

عبد المولى صالح الحرير. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره. صفحة 12.

عبد المولى صالح الحرير. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره. صفحة 16.

عبد المولى صالح الحرير. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره. صفحة 16.

عبد المولى صالح الحرير. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره. صفحة 9.

عبد المولى صالح الحرير. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

عبدالجليل الطاهر. (1969). المجتمع الليبي دراسات اجتماعية وبولوجية. بيروت.

علي عبد اللطيف حميدة. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

علي عبد اللطيف حميدة. (بلا تاريخ). المرجع السابق.

علي عبد اللطيف حميدة. (بدون). المجتمع والدولة والإستعمار في ليبيا. بيروت: مركز دراسات الوحدة.

علي عبد اللطيف حميدة. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

علي عبد اللطيف حميدة. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

علي عبد اللطيف حميدة. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

علي عبد اللطيف حميدة. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

علي عبد اللطيف حميدة. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

علي عبد اللطيف حميدة. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

علي عبد اللطيف حميدة. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

علي عبد اللطيف حميدة. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

علي عبد اللطيف حميدة. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

علي عبد اللطيف حميدة. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

علي عبد اللطيف حميدة. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

علي عبد اللطيف حميدة. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

علي عبد اللطيف حميدة. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

علي عبد اللطيف حميدة. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

عمر علي بن اسماعيل. (1972). التطور السياسي والاجتماعي في ليبيا 1836-1882. القاهرة: جامعة عين شمس.

عمر علي بن اسماعيل. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

عمر علي بن اسماعيل. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

عمر علي بن اسماعيل. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

عمر علي بن اسماعيل. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

عمر علي بن اسماعيل. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

فراشيشكو كورو. (1984). ليبيا أثناء العهد العثماني الثاني. طرابلس: المنشأة العامة للنشر والتوزيع.

فرج عبد العزيز نجم. (بدون). القبيلة والإسلام والدولة. بنغازي: مكتبة 17 فبراير.

فرج عبد العزيز نجم. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

- فرج عبد العزيز نجم. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.
- كمال علي محمد الوبيبة. (2005). الإدارة العثمانية في طرابلس الغرب. طرابلس: مركز الجهاد الليبي.
- لوثرروب استودار. (بدون). حاضر العالم الإسلامي.
- ماهر شعبان. (بدون). دور السنوسية في مقاومة الغزو الفرنسي لتشاد 1899-1912.
- ماهر شعبان. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.
- ماهر شعبان. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.
- ماهر شعبان. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.
- ماهر شعبان. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.
- ماهر شعبان. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.
- محمد الطيب الأشهب. (1936). برقة العربية أمس واليوم. مصر.
- محمد الطيب الأشهب. (بلا تاريخ). السنوسي الكبير.
- محمد الطيب الأشهب. (بلا تاريخ). السنوسي الكبير.
- محمد الطيب الأشهب. (بلا تاريخ). السنوسي الكبير.
- محمد الطيب الأشهب. (بلا تاريخ). السنوسي الكبير.
- محمد الطيب الأشهب. (بدون). السنوسي الكبير.
- محمد الطيب الأشهب. (بدون). المهدي السنوسي.
- محمد الطيب الأشهب. (بدون). المهدي السنوسي.
- محمد الطيب الأشهب. (بدون). المهدي السنوسي.
- محمد الطيب الأشهب. (بلا تاريخ). برقة العربية أمس واليوم.
- محمد الطيب الأشهب. (بلا تاريخ). برقة العربية أمس واليوم.
- محمد الطيب الأشهب. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.
- محمد الطيب الأشهب. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.
- محمد عبد اللاه مصطفى. (بدون). مرجع سبق ذكره.
- محمد عبد اللاه مصطفى. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.
- محمد عبد اللاه مصطفى. (2006). منهج الإصلاح بين الدعوة الوهابية والدعوة السنوسية. كلية دار العلوم.
- محمد عبداللاه مصطفى. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.
- محمد عبيد احمد بدوي. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

- محمد عبيد احمد بدوي. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.
- محمد عبيد احمد بدوي. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.
- محمد عبيد أحمد بدوي. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.
- محمد عبيد أحمد بدوي. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.
- محمد عبيد أحمد بدوي. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.
- محمد عبيد أحمد بدوي. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.
- محمد عبيد احمد بدوي. (1988). الحركة السنوسية ودورها الديني والسياسي في افريقيا، رسالة ماجستير. القاهرة.
- محمد عثمان الحشائشي. (بدون). جلاء الكرب عن طرابلس الغرب. بيروت: دار لبنان.
- محمد عثمان الحشائشي. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.
- محمد عيسى صالحة. (1980). صفحات مجهولة من تاريخ ليبيا وثائق عن أحمد الشريف السنوسي. الكويت: جامعة الكويت.
- محمد فؤاد شكري. (1948). السنوسية دين ودولة (المجلد الأولي). القاهرة: دار الفكر العربي.
- محمد فؤاد شكري. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.
- محمد فؤاد شكري. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.
- محمد فؤاد شكري. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.
- محمد فؤاد شكري. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.
- محمد فؤاد شكري. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.
- محمد فؤاد شكري. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.
- محمد محمود عارف. (1993). دور السنوسية في الجهاد الليبي. كلية الآداب للبحوث والدراسات الإنسانية، صفحة 49.
- محمد محمود محمد. (بدون). واحة اوجلة وتجارة القوافل خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر رسالة ماجستير غير منشورة.
- محمد مصطفى بازمة. (1994). برقة في العهد العثماني الثاني (المجلد بدون).
- محمد مصطفى بازمة. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.
- محمد مصطفى عبد اللاه. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.
- مصطفى عبد الله بعيو. (بدون). دراسات في التاريخ اللوبي.
- مصطفى عبد الله بعيو. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.
- مصطفى عبد الله بعيو. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.
- مصطفى عبد الله بعيو. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

مصطفى عبد الله بعيو. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

مصطفى عبد الله بعيو. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

مصطفى عبد الله بعيو. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

مصطفى عبد الله بعيو. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

مصطفى عبد الله بعيو. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

نقولا زيادة. (1948). بيروت: دار العلم للملايين.

نقولا زيادة. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

نيكولا بروشين. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.

نيكولاي بروشين. (2001). تاريخ ليبيا من القرن السادس عشر حتى مطلع القرن العشرين. بيروت: دار الكتاب الجديد.

نيكولاي بروشين. (بلا تاريخ). مرجع سبق ذكره.



مجلة جامعة طبرق للعلوم الاجتماعية والإنسانية
مجلة علمية محكمة تصدر ربع سنوياً

المثل والحكمة قبل الاسلام

د. السنوسي أبوبكر أحمد

أستاذ مساعد - كلية التربية جامعة سرت

العدد الثامن

أكتوبر 2021

المستخلص

يناقش هذا البحث المثل والحكمة ما قبل الاسلام، وكيف كانا عند عرب الجاهلية. فيدرك المتتبع لتلك الدلالات الإنسانية التي حملتها الأمثال والحكم القديمة فيقتنع بل تزداد قناعته بمستوى الحياة العقلية التي كان يعيشها عرب تلك البوادي، وتدركه القناعة أيضا بمدى رهاقة الأحاسيس والمشاعر التي تعايشت مع الكون المحيط، عندها يعلم بل يجتني من تلك العلاقة الجدلية حكمتها التي درب وتربى عليها أجيال وأجيال من الماضي الى وقتنا.

ومن الحق ان هناك فروقا بين الحكمة والمثل يمكن ارجاعها الى:

- أن الحكمة عامة يمكن ان تصدر في الأقوال والأفعال أما المثل فهو متعلق بالأقوال.

- أن المثل وقع فيه التشبيه دون الحكمة.

- وأن الحكمة للتبويه والإعلام والموعظة، أما المثل فهو للاحتجاج.

لكن كثير من الأمثال لبست ثوب الحكمة وسارت على منهجها.

وإن الأمثال شأنها من حيث التوثيق شأن العلوم الأخرى العربية والاسلامية نالت حظها من الرواية والنقد، والذي يطالع كتب الأمثال العربية القديمة يستقر في ذهنه وهن الاهتمامات التي وجهت بها الأمثال والحكم فنجد من خلال فحصها وتمحيصها وما تميزت به من فنية كالإيجاز والموضوعية وارتباطها الوثيق بحياة الناس وما تناولته من مآثور القصص الواقعي أو الاسطوري فهي قد تجاوزت ما يرتبط بالألوان النثرية الأخرى مثل: (الخطب والرسائل) فإن الشك أبى إلا أن يتسرب إليها فتضاربت الاراء حولها، فمن قائل: بإستحالة دراستها كنموذج نثري وافد من العصر الاسلامي وما بعده.... ومنهم

من شكك في قصص الأمثال اذا لکن من العسير على مؤلفي كتب الأمثال أن يجدو لكل مثل قصة وهذا يدعو إلى التشكيك!!

وعلى الرغم من تنازع نسبة المثل إلى أكثر من قائل في عديد الأمثال، فإن المحققين من علماء الأمثال استطاعوا أن يردوا بعضها إلى قائلها الأول في عبارة مشهورة: (وأول من قاله) كما هو عند أبي هلال العسكري.

إن جملة لا بأس بها من الأمثال والحكم العربية القديمة التي كتب لها الذيوع والانتشار هي في الحقيقة أنصاف من أبيات شعرية وردت في دواوين الشعراء الجاهليين، وهي لا شك تعد من أوثق ما نسب إلى عصر ما قبل الإسلام.

الكلمات المفتاحية: المثل، الحكمة، السائر، البلاغة، الجاهلية.

Proverbs and wisdom prior to Islam

Abstract

You cannot talk about Islam without mentioning the Arabic culture. Proverbs considered to be a subject which is full of meaning, and it might be known in Arabic culture by (common saying or proverb). This can be represented by comparing something to something else and suggesting that it has similar quality. There is tangible existence of proverbs in the life of humanity and it might even be contributed to the civilization of human beings. Proverbs vary as the social classes do. Whether proverbs are formal or slang informal they always described as common because the experience of all people make it come to be known and though it felt familiar to most the people. Proverbs are not made to be abandoned since it is still represent a message which is contain the experience and suffering of human. On the other hand there is the wisdom which is similar to the proverb in some aspects, it can be defined in various definitions and meanings. Some of them are as follows:

1. Performing something in the ideal and optimum way.
2. Science explaining the real nature of things.
3. Divine mysteries and intentions inherent in things.
4. Knowledge together with action.
5. Beneficial knowledge and good deeds.

Proverb and wisdom play a major rule in transporting the culture and history from generation to another. And the Islamic culture made that clear by setting plenty of example to add up to Arabic culture in specific and humanity in genera.

المصطلح

المثل:

تعد مادة «مثل» من المواد اللغوية الغزيرة في معانيها. وربما يمثل الكثير من تلك المعاني، معنى يعرف عند العرب بـ«المثل السائر».

تأتي هذه المادة في المعاجم العربية لتدل على: «مناظرة الشيء للشيء». وأن هذا مثل هذا، أي نَظِيرُهُ، وربما قالوا مَثِيل كَشْبِيهِ⁽⁶⁾.

تقول العرب هذا «مِثْلُهُ وَمِثْلُهُ» يعني: «شِبْهُهُ وَشَبْهُهُ ونظيره»⁽⁷⁾.

و«المِثْلُ»: التمثيل، والصفة، والحجة والحديث ذاته⁽⁸⁾. ويقولون: مثل الرجل بين يديه: يريدون: قام أمامه منتصباً. وَتَمَثَّلَ بالشيء: ضَرَبَهُ مَثَلاً. وَامْتَثَلَ مِثَالِ فلانٍ: إِذَا اخْتَدَى حَذْوَهُ وَسَلَكَ طَرِيقَتَهُ. والمِثْلُ بمعنى الماثِل.

إن كل ما سبق من معاني كائنة في تفسير مفهوم مصطلح «الأمثال السائرة» حيث إنها في الحقيقة تشبيه حال واقعة، بأخرى سالفة، لما بينهما من التشابه والتماثل.

فالمثل: «تجسيد، وعبرة». وهذا حق، حيث نرى المثل يجسد الحقيقة المعنوية، والعبرة الكامنة في الموقف أو القصة، وهي . غالباً . تمثل خبرة أو تجربة إنسانية (=عبرة)، تظهر في مضمون المثل المضروب.

6 . مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (296/5)، دار الفكر، 1979م.

7 . راجع: تاج العروس من جواهر القاموس، مرتضى الزبيدي، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية، (381/30)، الكويت، 2001م. والمعجم الوسيط (854/2)، مادة: مثل.

8 . تاج العروس، السابق.

والمثل: «الشاهد والمائل» حيث يظل شاهداً على الواقعة أو التجربة السالفة، وشاهداً لمن أراد أن يتمثل به، ومائلاً أمام ناظريه للوقوف على رحيق نتاجات العقول في لحظات الإشراق والتجلي؛ ولذلك قالوا: "سُمِّيَت الحِكْمُ القَانَمُ صدقُها في العقول أمثالا لانتصاب صُورِها في العقول"⁽⁹⁾.

والتَّمثُّلُ والتَّمثِيلُ: كما هو ضرب للمثل فهو: «تصوير ورسم ووصف».

إنَّ المثل السائر مشحون بكل ما تحمله هذه الكلمات من معانٍ، فهو تصوير للحادثة أو الموقف أو القصة...، وتصوير للنفس الإنسانية في إبان تلك المواقف والأحداث، وتصوير للمشاعر المتباينة، كما هو تصوير للحقيقة أو ما يتصور أن يكون كذلك، وتصوير للعادات والتقاليد، وتصوير للعقول والأفكار...، وإن شئت قلت: تصوير للحياة..

وستظل الأمثال في كثير منها حكمة هادية للبشر، تحكي خبرة الأجيال العربية على مدار التاريخ، ومنطقها في تناول الكون المحيط بها، وما يضطرب فيه من أحداث.

السائر:

"والعرب تقول: «مثل سائر» و«بيت سائر» و«كلمة سائرة» ويعنون بكل ذلك الكلام البليغ الذي سلم من العيوب". يقول ابن رشيق: "وقولهم: «مثل شرود وشارد» أي سائرا لا يرد، كالجمل الصعب الشارد، الذي لا يكاد يعرض له، ولا يرد"⁽¹⁰⁾.

وللأدباء تعريفات عديدة للمعنى الاصطلاحي للمثل، يمكننا أن نتبين من خلالها حقيقته، وإليك

طائفة منها:

⁹. مجمع الأمثال، الميداني (6/1).

¹⁰. العمد، ابن رشيق (280/1).

✱ يرى «المبرد»: المثل مأخوذ من المِثال، وهو : بأنه: "قولٌ سائرٌ، يُشَبَّه به حالُ الثاني بالأول، والأصل فيه التَّشْبِيه⁽¹¹⁾." .

✱ ويقول «ابن السِّكِّيتِ»: "المَثَلُ: . لَفْظٌ يَخَالِفُ لَفْظَ المضروب له، ويوافق معناه معنى ذلك اللفظ، شَبَّهوه بالمثال الذي يُعْمَلُ عليه غيره⁽¹²⁾." .

✱ وقيل: إنَّه القول السائر المشبه مضربه بمورده.

✱ وقال «المرزوقي»: المثل جملة من القول مقتضبة من أصلها أو مرسلها بذاتها، تتسم بالقبول وتشتهر بالتداول، فتنتقل عما وردت فيه إلى كل ما يصح قصده بها من غير تغيير يلحقها في لفظها، وعما يوجبه الظاهر إلى أشباهه من المعاني⁽¹³⁾.

ولذلك تضرب وإن جهلت أسبابها التي خرجت عليها، واستجيز من الحذف ومضارع ضرورات الشعر فيها ما يستجاز في سائر الكلام.

✱ وقال «الراغب»: المثل عبارة عن قول في شيء يشبَّهه قولاً في شيء آخر، بينهما مشابهة، ليبين أحدهما الآخر ويصوره⁽¹⁴⁾.

ومن التعريفات السابقة يظهر لنا أن المثل لابد أن تتوفر فيه الموصفات الآتية:

1. الشهرة والذيع (= سائر).

11 . مجمع الأمثال، الميداني (5/1)

12 . مجمع الأمثال، الميداني (6/1).

13 . راجع: زهر الأكم في الأمثال والحكم، الحسن اليوسي، تحقيق: د. محمد حجي، ود. محمد الأخضر (1/)، دار الثقافة، المغرب، ط1، 1981م.

14 . المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص: 462.

2. الإيجاز والتكثيف: إذ كان المثل عند العرب "كالعلامة التي يعرف بها الشيء، وليس في

كلامهم أوجز منها، ولا أشد اختصاراً"⁽¹⁵⁾

3. المورد (= الحال الأول التي ورد فيها المثل = السبب الخاص).

4. المضرب (= الحال الثاني الذي يستشهد بالمثل من أجله).

5. التشبيه، وذلك بأن يكون التشبيه صريحاً، كقولهم: «كالمُسْتَعْيِثِ مِنَ الرَّمْضَاءِ». أو لا يكون

مصرحاً به، لكنه قائم على تشبيه الحال الثانية بالأولى، كقولهم: «لَأْمُرَ مَا جَدَعَ قَصِيرٌ أَنْفَهُ».

6. الحكاية: وهذا يعني أن المثل يروى على صيغته الأولى دون تغيير فلا يُذَكَّرُ إذا كان مؤنثاً

كما في قولهم: «الصيف ضيعت اللبن» وإن مُثِّلَ به في مذكر، ولا يثنَّى أو يجمع إذا كان مفرداً ومضرباً

في أكثر. بل يتمثل به على صيغته التي ورد عليها وإن خالف القواعد.

وللعلامة «ضياء الدين بن الأثير» كلام نفيس يعلل فيه لتلك الأوصاف السابقة التي تجمع

خصائص الأمثال العربية، قائلاً: "العرب لم تضع الأمثال إلا لأسباب أوجبتها، وحوادث اقتضتها، فصار

المثل المضروب لأمر من الأمور عندهم كالعلامة التي يعرف بها الشيء...، وسبب ذلك ما أذكره لك

لتكون من معرفته على يقين، فأقول: قد جاء عن العرب من جملة أمثاله «إن يبيع عليك قومك لا يبيع

عليك القمر» وهو مثل يضرب للأمر الظاهر المشهور، والأصل فيه كما قال المفضل بن محمد: أنه بلغنا

أن بني ثعلبة بن سعد بن ضبة في الجاهلية تراهنوا على الشمس والقمر ليلة أربع عشرة من الشهر،

فقال طائفة: تطلع الشمس والقمر يرى، وقالت طائفة يغيب القمر قبل أن تطلع الشمس، فتراضوا برجل

جعلوه حكماً، فقال واحد منهم: إن قومي يبيعون علي، فقال الحكم: إن يبيع عليك قومك لا يبيع عليك

15. المثل السائر، ابن الأثير (54/1).

القمر. فذهبت مثلاً، ومن المعلوم أن قول القائل «إن يبيع عليك قومك لا يبيع عليك القمر» إذا أخذ على حقيقته من غير نظر إلى القرائن المنوطة به والأسباب التي قيل من أجلها لا يعطي المعنى ما قد أعطاه المثل، وذلك أن المثل له مقدمات وأسباب قد عرفت وصارت مشهورة بين الناس معلومة عندهم، وحيث كان الأمر كذلك جاز إيراد هذه اللفظات في التعبير عن المعنى المراد، ولولا تلك المقدمات المعلومة والأسباب المعروفة، لما فهم من قول القائل: «إن يبيع عليك قومك لا يبيع عليك القمر» ما ذكرناه من المعنى المقصود، بل كان يفهم من هذا القول معنى مفيد، لأن البغي هو الظلم، والقمر ليس من شأنه أن يظلم أحداً، فكان يصير معنى المثل: إن كان يظلمك قومك لا يظلمك القمر، وهذا كلام مختل المعنى ليس بمستقيم؛ فلما كانت الأمثال كالرموز والإشارات التي يلوح بها على المعاني تلويحاً صارت من أوجز الكلام وأكثره اختصاراً، ومن أجل ذلك قيل في حد المثل: إنه القول الوجيز المرسل ليعمل عليه⁽¹⁶⁾.

(2)

المكانة والتوثيق

هذا لون من ألوان النثر البديع، الذي ذاع على ألسنة العرب الجاهليين واستطاع بخصائصه الفنية الممتازة أن يستعصي على غائلة⁽¹⁷⁾ النسيان، فعلق بالذاكرة العربية، وأدمنت حكايته والاستشهاد به الأجيال المتعاقبة على كافة طبقاتها، حتى تم له التدوين.

ومن أجل ذلك لم يرَ الدكتور طه حسين بأساً . على تشككه في الآداب الجاهلية بوجه عام . أن يشير إلى أن "طائفة غير قليلة من الأمثال يجب أن تكون جاهلية"⁽¹⁸⁾.

16 . المثل السائر، ابن الأثير (5554/1)، وراجع: صبح الأعشى، القلقشندي (296/1).

17 . الغائلة: المهلكة.

بيد أنه من الخطأ البين أن يقال في حق الأمثال: "هذا كله شيء والنثر الفني شيء آخر!!"⁽¹⁹⁾، فلم يكن النثر الفني في عصر من العصور لوًا واحدًا، على الأدباء ألا يتخطوا حدوده! وإنما تعددت إنجازاته الأدبية في صور عديدة، لكل منها مجالاتها التي تبرز فيها خصائصها.

وإذا كانت الخطابة . كلون نثري . قد احتضنت النماذج الشعرية . وهو اللون المقابل للنثر في الأدب . في أقدم نماذجها المنسوبة إلى العصر الجاهلي، فيما يعرف بظاهرة «التضمين»؛ فإن الشعر الجاهلي قد احتقى بنموذج النثر المكثف (=المثل) في نسيج تجاربه.

لقد ولع الشعراء العرب منذ العصر الجاهلي بضرب الأمثال في أشعارهم ابتداء من أمير الشعراء الجاهليين «امرئ القيس» كما في قوله:

الله أنجح ما طلبت به * والبر خير حقيبة الرّجل⁽²⁰⁾

ويقول «المتلمس الضُّبعي»:

وإصلاح القليل يزيد فيه * ولا يبقى الكثير مع الفساد⁽²¹⁾

وعلى مدار تاريخنا الأدبي المديد تراسلت العلاقة بين الشعر والأمثال، فلم يكتف الشعراء بضرب الأمثال في قصائدهم، بل ذهبوا يقتبسون من الأمثال السائرة يضمنونها بديع أشعارهم.. فالشاعر العباسي المشهور «أبو تمام» يأخذ من مآثورات العرب في أمثالها قولهم: (اتسع الخرق على الراقع) ويؤسس عليه بنيان بيته الذي يقول فيه:

18 . في الأدب الجاهلي، د. طه حسين، ص: 331.

19 . نفسه.

20 . ديوان امرئ القيس، ص: 238، والحقيبة: الذخيرة.

21 . ديوان المتلمس الضبعي، تحقيق حسن كامل الصيرفي، مصر، معهد المخطوطات، 1970م، ص: 173.

يا عَمْرُو قُلْ لِلْقَمَرِ الطَّالِعِ * إِتَّسَعَ الْخَرْقُ عَلَى الرَّاقِعِ⁽²²⁾

وكذلك أكثر المتنبي في أشعاره من ضرب الأمثال، يقول في قصيدة له:

يُفْدِي بَنِيكَ عُيَيْدَ اللَّهِ حَاسِدُهُمْ * بَجَبَّةِ الْعَيْرِ يُفْدِي حَافِرُ الْفَرَسِ⁽²³⁾

ويقول:

وَالْمَرْءُ يَأْمُلُ وَالْحَيَاءُ شَهِيَّةٌ * وَالشَّيْبُ أَوْقَرُ وَالشَّبِيْبَةُ أَنْزَقُ⁽²⁴⁾

وغير ذلك من الأمثال المتناثرة في ديوان المتنبي.

ولشدة أسر الأمثال للعقلية العربية، سعت بعض النماذج الشعرية إلى أن تكون أمثالا خالصة.

يقول ابن رشيق: "والمثل إنما وزن في الشعر ليكون أشرد له، وأخف للنطق به"⁽²⁵⁾.

هذا، ولقد لفتت هذه الظاهرة العلماء والأدباء حتى ذهبوا يتتبعون نواذرها في مصنفاتهم، ومن

هؤلاء العلامة أبو منصور الثعالبي الذي أفرد فصلا طويلا لهذه الظاهرة في «لبابه»⁽²⁶⁾.

توثيق الأمثال:

إن الأمثال شأنها في (التوثيق) شأن العلوم العربية والإسلامية، نالت حظها من الرواية

والتمحيص والنقد، والذي يطالع كتب الأمثال العربية القديمة؛ يستقر في يقينه وهن الاتهامات التي

ووجهت بها الأمثال.

22. ديوان أبي تمام، تحقيق محمد عبده (392/4).

23. جعل العير مثلا للشيء والفرس مثلا للكريم.

24. يقول: إن المرء يرجو الحياة لطيبها عنده، ويكره الشيب وهو خير له لأنه يفيد اللحم والوقار، ويحب الشباب وهو شر له؛ لأنه يحمله على الطيش والنزق.

25. العمدة، ابن رشيق (281/1).

26. لباب الآداب، أبو منصور الثعالبي، تحقيق: أحمد حسن لبيج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان (1369/2).

فإذا كانت الأمثال لطبيعتها الفنية (كالإيجاز..) أو الموضوعية (كارتباطها الوثيق بحياة الناس)، وما يرتبط ببعضها من مآثور القصص الواقعي أو الأسطوري . قد تجاوزت ما يرتبط بالألوان النثرية الأخرى من الشك (كالخطب والرسائل) فإن الشك قد أبى إلا أن يمجه برذاذه.. فمن قائل باستحالة دراستها كنموذج نثري وافد من العصر الجاهلي بسبب اختلاطها بأمثال العصر الإسلامي فالذي يليه، ومن مشكك في قصص الأمثال إذ لم يكن من العسير على مؤلفي كتب الأمثال أن يجدوا لكل مثل قصة.. وذلك أمر يدعو إلى إثارة التشكك!!..

إن متابعة كتب الأمثال تقف بنا على الحقائق التالية:

في حين استطاع علماؤنا القدامى أن ينسبوا عددا كبيرا من الأمثال إلى أصحابها فإنهم لم يتكلفوا نسبة كل مثل إلى صاحبه أو إلصاق الأقاصيص بها بل ارتبطوا بما تنهاى إلى سمعهم عن طريق الرواية من نسبة أو قصة. ومن أكبر الأدلة على ذلك تعري كثير من الأمثال القديمة عن النسبة أو القصة، ولم يكن عدم التكلف مرتبطا بوضوح المثل وعدم اشتماله على الأسماء التي تحتاج غالبا إلى قصة كقولهم: (أضئ لي أقدح لك)، فكثير من الأمثال التي يتوقع القارئ لها نسبة وقصة أخلف علماء الأمثال توقعه؛ كالمثل العربي (اسق رقاش إنها سقاية) فلم يزدوا على أن (رقاش) اسم لامرأة، وفي قول العرب (أخبر ثقله) أشاروا إلى أن المثل لا يعرف أصله، وكذلك المثل القائل: (أبدح وبديح) لمن جاء بالباطل. وفي قول العرب: (بسالم كانت الوقعة) يقول أبو هلال "ولا نعرف سالما هذا"⁽²⁷⁾.

ولم يكن كل ما يتناهى إلى أسماعهم ولو عن طريق الرواية يقبل على علته دون تمحيص؛ فهم يعرضون الرويات التي تنامت إليهم في تفسير المثل على اختلاف رواياتها، سواء كان الاختلاف في

²⁷ . جمهرة أمثال العرب (226/1).

النسبة إلى قائلها، أو في النسبة إلى العصر، أو كان الاختلاف في سياق القصة المرتبطة بالمثل، وفوق ذلك لم يألوا جهداً في التوجيه والنقد، والفصل فيه.. فالمثل العربي القائل: (أشبه امرأً بعض بزه) ينسب «لسهيل بن عمرو» ولهم مع تلك النسبة قصة، ولكنهم يرون أن الصحيح نسبة المثل لذي «الإصبع العدواني»⁽²⁸⁾، وفي سياق المثل العربي القديم: (أطرى فإنك ناعلة) جاء في قصة المثل "أن رجلاً كانت له أمتان راعيتان؛ إحداهما ناعلة، والأخرى حافية، فقال للناعلة: أطرى أي خذي طرر الوادي فإنك ذات نعلين، ودعي سرارته لصاحبتك؛ فإنها حافية". فيعلق أبو هلال على تلك القصة بما ينسبها قائلًا: "قال أبو عبيدة: لم يكن هناك نعل؛ وإنما أراد بالنعلين غلظ جلد قدميها"!! وكثيراً ما تأتي القصة دون نسبة، كأصل وضع المثل في سياقه، ويكتفى حينئذ بالإشارة إلى أن "المثل قديم" كما يقرر أبو هلال في شرحه للمثل العربي: "كل الصيد في جوف الفرا".

على الرغم من تنازع نسبة المثل إلى أكثر من قائل في العديد من الأمثال، فإن المحققين من علماء الأمثال استطاعوا أن يردوا بعضها إلى القائل الأول في عبارة مشهورة تقول: (وأول من قاله) كما يقول أبو هلال العسكري في حديثه عن المثل القائل: (أنجز حر ما وعد) وأول من قاله: الحرث بن عمرو أكل المرار الكندي⁽²⁹⁾.

إن جملة لا بأس بها من الأمثال العربية القديمة، والتي كتب لها الذيوع والانتشار، هي في الحقيقة أنصاف أبيات شعرية، ثابتة في دواوين الشعراء الجاهليين برويات الثقات، وهي لا شك تعد من أوثق ما ينسب إلى العصر الجاهلي، فكما كانت الموسيقى الشعرية من أكبر العوامل التي قاومت عوامل

28 . جمهرة الأمثال، (25/1).

29 . السابق (30/1).

الضياع والنسيان في مسيرة الشعر العربي القديم، فقد لعبت كذلك في حياة العديد من الأمثال العربية دورا توثيقيا، يحملنا على دراسة الأمثال الجاهلية وقد اكتنفنا مزيد من الاطمئنان إلى نسبة المثل إلى العصر القديم.

(3)

الوضوح والغموض

للأمثال حضور ملموس في حياة المجتمعات البشرية، ربما اكتسبت في حضورها . لدى البعض . قوة المعتقدات الدينية المقدسة، التي تهيمن بسطوتها على منهاج الحياة وطرائق التفكير، أو تقوم بتفسير كثير من المعضلات التي تعيا على التأويل.

وهي تتنوع تنوع طبقات المجتمع، في ألوان بيئاته، وتعدّد المشارب الثقافية، والخبرة الحياتية، التي تمتاح منها شرائحه المتعددة ؛ فلكل منها مشهور من الأمثال تدور في فلكها، يطبعها ميسم خاص من اللغة، والفكر، والفن ..

والأمثال . فصيحة كانت أو عامية . توصف بأنها من الفنون الشعبية فقد شارك في إنتاجها شتى بيئات المجتمع، واستطاعت بقدرتها الفذة أن تخرق كافة المجالات الطبقيّة، دون أن يلحقها مقص الرقابة، أو يمسها طائف من المصادرة.

ولكثر المبدعين، وسرعة الشيوخ والدوران، سقطت عن كثير من الأمثال أسماء مبدعيها، واستعصى على المؤلفين نسبتها، فلم يعنوا أنفسهم البحث عن أصحابها.

ومن الحق أن يقال: إن الأمثال لم تضرب عبثاً ؛ ولم تذهب ثمرة عقول مبدعيها هباء ..، فما يزال المثل يمثل «رسالة»⁽³⁰⁾ مكثفة تحمل خلاصة التجربة التي عاناها صاحب الموقف الأول، ومرسل المثل، إلى كل الذين يعانون تجارب مشابهة أو يمرون بمواقف يمكن أن يكون المثل بالنسبة لهم هادياً خبيراً. ومن ثم ندرك لماذا كانت أكثر الأمثال الشائعة واضحة على كثافتها ورمزيتها، وإن كان شيوع بعضها لا يمنعها من التلغع بالغموض أحياناً ..، على شريطة أن يكون ذلك الغموض شفيفاً، تنفك مغاليقه مع يسير التأمل أو التفسير.

أما المغلق الغامض من الأمثال المتوارثة على مدار التاريخ العربي، فقد أدركته حاسة الانتقاء الجماعي بالنفي عن محيط التداول الشعبي، ليبقى أسير الأسفار ؛ شاهداً على ما أبدعته العقلية العربية من آداب مثلية في مراحلها المختلفة، مرتبطة بسياقاتها الزمانية والمكانية.

ليس عسيراً على المتلقي أن يستوعب الكناية فيما تقوله العرب في أمثالها (أبى العبد أن ينام حتى يحلم برَبِّته) فيدرك أنه مضروب فيمن أسكرته أوهامه فذهب يطلب من الأمور ما لا حق له فيها، ولا ينبغي له ؛ كالعبد الطامع في أن يملك سيده. أو يسمع تصويرهم: (تركته على مثل مشقر الأسد) فيدرك أنهم يعنون المهالك التي أدركت صاحبها بالويل والثبور، أو يسمعونهم يتمثلون بقولهم: (أسمع جعجعة ولا أرى طحينا) فيعلم أن ثمة صخباً ليس من ورائه فائدة أو عمل، ومثله قولهم: (رُبَّ قولٍ أشدَّ من صَوْلٍ) ليبينوا أن من الكلام ما هو أشدَّ أثراً من الحِراب . ويقف عند حكمتهم السائرة (الظلم مرتعه

30 . راجع: من فنون الأدب الشعبي في التراث العربي، د. محمد رجب النجار (75/1).

وخيم) ملتقنا إلى سوء عاقبة الظلم. ومثل ذلك كثير، صعب إحصاءه من الأمثال الواضحة الدلالة، التي لا تحتاج في استيعابها إلى كبير عناء لفهم المثل القديم.

إن الطائفة الأخرى من أمثال العرب الأقدمين، التي تتأبى على القراءة المتأنية، وإن راود القارئ النص كَرَّةً بعد أخرى ..! . معناها ينغلق ؛ حتى يقف على قرائن، غالبا ما تكون خارجة عن بنية المثل ذاته، الذي يبدو غامضا يستعصي على التأويل ..، ومن أجل ذلك انحسر ذبوعها على ألسنة المتأدبين، ولم تنل ما لاقاه أخواتها من الرضى والقبول .. كقولهم:

(أعيتني بأشر، فكيف بدردر).
(أرنيها نمرة، أركها مطرة).
(أشبهه شرح شرحا لو أن أسيمرا).
(أفواها مجاسها).
(أتى أبَدَّ على لَبَدَّ).
(أطرق كرا إِنَّ النَّعَامَ في الْفَرَى).
(تحت طَرِيقته عِنْدَاوَة).
(تبليدي تصيدي).
(التمر في البئر).
(تجنب روضة وأحال يعدو).
(أطول نماء من الضب).
(عير بجير بجره، نسي بجير خبره).
(مخرنبق لينباع).
(هتر أهتار وصل أصلال)...

إلى غير ذلك مما شابها من الأمثال العربية القديمة.

ومما لاشك فيه أن غموض مثل تلك الأمثال أو انحسار سيرها في الآفاق، لا يعود إلى سبب واحد، بل إلى أسباب عدة شأنها في ذلك شأن الأجناس الأدبية الأخرى، من فنون الشعر والنثر، لا بد أن

تتوفر فيها شروط الفصاحة وأسباب البيان ؛ حتى يكتب لها الخلود والذیوع.

ولعلنا في تلك الملاحظات التالية يمكن أن نقف على بعض أسباب قلة تداول ما عرضناه من

أمثال قديمة:

أولاً: غرابة الألفاظ وحوشيتها:

يا بعد ما بين طبيعة شجر (الشوحت) وشجر (البان)! كلاهما يتعشقه العربي القديم، ويتغنى به

في أشعاره، فمنهما تصنع قسيه الفتية..، ومنهما ينحت صورته التشبيهية ..

و(الشوحت) ليس من شجر الجبال فحسب، بل هو شجر من حضيضها، أشد صلابة وأقسى مما

ينبت في السفح أو في أعاليه. و(البان) ..، وما أدراك ما (البان)؟ أشجار فيها لين، لكنها مستوية الفروع،

أوراقها هُذب مدلاة ..

يا بُعْدَ ما بين اللفظتين في مفهومهما، بل في وقع ألفاظهما على الأذان !..

إن شئت فاسمع شاعرنا الجاهلي «المخبل السعدي» يقول متغزلاً:

وَكَاَنَّ خِلْفَتَهَا عَطِيفَةٌ شَوْحَطٍ * عَطَلِ بَرَاهَا مِنْ خُزَاعَةٍ بَارِي

وقارنه بما يقوله الأمير العباسي (المتحضر) ابن المعتز . إن شئت أيضاً . :

يا هِلَالاً تَحْتَهُ غُصْنُ بَانَ * أَيُّ ذَنْبٍ فَيْكَ لِلْعَاشِقِينَا⁽³¹⁾.

ولذلك قال علماؤنا البلاغيون القدامى "إن الحروف التي هي أصوات تجرى من السمع مجرى

الألوان من البصر ..."⁽³²⁾ ؛ وكما تستحسن من الألوان وتستقبح، تلذ أصوات الكلمات في سمعك أو

تنبو.

31. ديوان أشعار الأمير العباسي عبد الله بن المعتز (517/1).

والغرابية في المعاني، كما هي في المباني. في المعاني حيث تحوجنا إلى البحث في بطون المعاجم، وتتأى بمعانيها عن تلك الحياة التي نمارسها في واقعنا اللغوي. وفي المباني حيث يؤدي تركيب أصواتها مسامعنا ؛ إذ كانت مسافرة من بيئة الصحارى والجبال والصخور .. إلى بيئات جديدة وشحها التحضر بألوانه الزاهية الرقيقة. بل إن "تأليف اللفظة في السمع حسناً ومزية على غيرها وإن تساوى في التأليف من الحروف المتباعدة، كما أنك تجد لبعض النغم والألوان حسناً يتصور في النفس ويدرك بالبصر والسمع، دون غيره مما هو من جنسه، كل ذلك لوجه يقع التأليف عليه، ومثاله في الحروف (ع ذ ب) فإن السامع يجد لقولهم (العذيب) اسم موضع و(عذبية) اسم امرأة، و(عذب وعذاب وعذبات) مالا يجده فيما يقارب هذه الألفاظ في التأليف، وليس سبب ذلك بُعد الحروف في المخارج فقط، ولكنه تأليف مخصوص مع البعد ؛ ولو قدمت الذال أو الباء لم تجد الحسن على الصفة الأولى في تقديم العين على الذال ؛ لضرب من التأليف في النغم يفسده التقديم والتأخير، وليس يخفى على أحد من السامعين أن تسمية (الغصن) غصناً أو فئناً، أحسن أحسن من تسميته (عسلوجاً). وأن أغصان (البان) أحسن من (عساليج الشوحت) في السمع..."(33).

ذلك وغيره يوقفنا على أسباب عدم شيوع المثل العربي القائل: (مُخْرَنْبِقٌ لينباع). وهو مثل يضرب في "الرجل يطيل الصمت حتى يحسب مغفلاً وهو ذو النكراء" ف(المخرنبق): المطرق الساكت و(لينباع) أي: من أجل أن يثب إذا أصاب فرصته، ومعناه: "سكت لداهية يريدها". و(مخرنبق) لا تسيغها الأذن، ولو حاول المتكلم أن يكررها عدة مرات لتلغثم به اللسان. و(ينباع) بمعنى ينبعث نادر في

32 . سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1982م، ص:64.

33 . السابق.

استعمالاتنا ؛ مما يهيئ المثل للاختفاء عن التداول. وقد تزداد غرابة المثل ووحشيته في روايته الثانية (مخرنبق لينباق) بنفس المعنى، وهي أشد على اللسان والأذن من الأولى، لتكرار حرف القاف، واجتماعه مع حرف (الخاء) وهما من حروف الإطباق.

وفي ذات المعنى . تقريبا . تقول العرب: (تحت طَرِيقَتِهِ عِنْدَاوَةٌ). يعني: إن تحت سكونك لَنَزْوَةٌ وطُمَاحاً، كما يقول الأصمعي في تفسيره. ف(الطَّرِيقَةُ) بتشديد الطاء والراء مع كسرهما: اسم من الإطراق، وهو السُّكُونُ والصَّغْفُ واللَّيْنُ، وتوالي التضعيف والكسر ثقیل على اللسان نطقه، توقع ناطقها في اللثغة إذا حاول تكرار الكلمة. أما (العِنْدَاوَةُ): وهي بمعنى الجَفْوَةُ والمَكْرُ والخديعة، والعَسَرُ والألتواء ..، فبناؤها على (فِنْعَلَوَة) أو (فِعْلَلَوَة) على اختلاف في التوجيه الصرفي ؛ فنطقها عسر، يتكلف مرَدُّ حروفها التذبذب ما بين الحنجرة.

ولعل أمثال (العندأوة) قد جمع بين العلتين: غرابة الكلمة، وقبح تأليف حروفها، فيكرهها السمع، ويتبرأ من سماعها كما يتبرأ من سماع الأصوات المنكرة⁽³⁴⁾.

ثانيا: صعوبة النطق:

إن صعوبة النطق أمر تشترك فيه المفردة اللغوية والتركيب اللغوي، وقد مررنا بـ(مخرنبق) و(ينباق) و(طَرِيقَتِهِ) و(عِنْدَاوَةٌ)، لكن غرابة الكلام، والإحساس بوحشيته يزداد وعورة في التركيب ؛ إذ قد تذهب طلاوة الكلام بسبب تكرار الحروف والكلمات، وربما أسقط ذلك التكرار عن بعض الأمثال العربية القديمة قدرتها على البقاء، ومن تلك الأمثال قول العرب: (عَيَّرَ بُجَيْرٌ بُجْرَهُ وَنَسِيَ بُجَيْرٌ خَبْرَهُ) تقوله لمن

34. راجع: الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني، ص:4.

يعبر غيره بما هو فيه⁽³⁵⁾، وسواء كان (بجير) و(بجره) أخوين لهما قصة قديمة في التعبير ...، أو كان (بجير) تصغير للأبجر، وهو الناتئ السرة .. ؛ غير أخاه بما فيه . أيضا . من نتوء السرة، فإن قارئ المثل لابد له من التعلم، وكأنه كلمات قيلت على لسان (الجن) بسبب تكرار الجيم والراء ..

ثالثا: الاقتطاع من سياق القصة:

إن طائفة أخرى من الأمثال العربية القديمة، ألفاظها واضحة، لا يبدو عليها آثار الافتعال، ولا يتلبس بها أي من مخارم الفصاحة والبيان، وعلى رغم ذلك لا يفهم معناها الذي من أجله ورد المثل كقولهم: (التمر في البئر) ، ومفهوم تلك الجملة الخبرية الواضحة ليس المراد من ذلك المثل، فمعناه الحقيقي لا يستفاد من بنية المثل، وإنما يستفاد من قصة المثل وأصله الذي ضرب في سياقه، وذلك أمر لاصق بكثير من الأمثال العربية القديمة التي ترتبط ارتباطا عضويا بالقصة التي أبدع المثل في سياقها. وأصل المثل . على ما يقولون . "أن منادياً كان يقوم في الجاهلية على أطم³⁶ من أطام المدينة حين يدرك البسر، فينادي: التمر في البئر، أي أكثروا من سقي نخلكم، فإن من سقى وجد عاقبة سقيه في تمره"⁽³⁷⁾. يقول أبو العلاء المعري: "يستقي الماء من البئر على ظهر الناضح، فإذا سقى النخل جاء بالتمر"⁽³⁸⁾. ومن ذلك قولهم: (أوردها سعد، وسعد مشتمل) لمن "عمل عملا لم يحكمه"⁽³⁹⁾، وقولهم: (إن الشقي وafd البراجم) لمن قاده حظه العسر إلى هلاكه دونما جريرة. ولا يفهم ذلك من بنية المثل، إذ لابد من الرجوع إلى قصة المثل حتى يستفاد من سياقها المعنى المراد.

35 . راجع: زهر الآداب، وثمر اللباب، الحصري.

36 . حصن مبني بالحجارة.

37 . جمهرة أمثال العرب، أبو هلال العسكري.

38 . رسالة الصاهل والشاحج، المعري، ص: 213.

39 . رسالة الغفران، أبو العلاء المعري، ص: 408.407.

رابعاً: أن يشتمل على ما يستقبح من الألفاظ:

إن قول العرب (أشبه شَرَجَ شَرَجاً لو أن أُسَيِّمَراً) على ما فيه من تكرار حرف الشين، وتكرار كلمة (شرح) حتى يصعب سريانه على ألسنة المتحدثين فإن فيه عيباً يحول بينه والشيوع، وهو أن (شرح) الأولى واد معروف باليمن، والثانية في معناها المعجمي تعني: مسيل الماء بالوادي، وهي مفردة لها معان عدة (مشارك لفظي)، ولها مفهوم خاص شاع في حياتنا المعاصرة، أنسى شيوعه بقية المعاني، وهو من المعاني التي تنتمي إلى تلك الألفاظ التي يستقبح الناس ذكرها إلا عند التداوي . وتلك ظاهرة قديمة أسقطت العديد من المفردات اللغوية، وعدها البلاغيون من مسقطات الفصاحة عن النتاجات الأدبية⁽⁴⁰⁾.

خامساً: الحذف في بنية المثل أو عود الضمير إلى مجهول:

ويعد الحذف، والاستفهام، والتعجب، وعود الضمير على مجهول من أبرز ما يساعد على إغلاق المعنى في طائفة من الأمثال العربية القديمة كما في قولهم: (إذا ما القارِظُ العَنَزِيُّ آبا) والجملة شرطية تشتمل على فعل الشرط محذوفة الجواب، ولا يفهم المراد منها، بمجرد التعرف على اللغويات، فالقارِظ: هو الذي يجمع القَرِظ، من شجرة تسمى (السَّلَمَة) وهي شجرة من العضاء، ذاتُ شوكٍ، وورقها (القَرِظُ) الذي يُدْبَغُ به الجلود. والمعنى المفهوم من السياق مبتور لذهاب شطر الجملة: (إذا جاء جامع القَرِظ!!)، ومثل هذا لا بد له من الوقوف على قصة المثل التي يضرب مثلها فيمن لا يرجى إياها. وكذلك مثلهم القائل: (أسائر اليوم وقد زال الظهر!) والذي خرج في صيغة الاستفهام الإنكاري، لا يفهم دلالاته حتى يعلم أن أصله في قوم أغير عليهم فاستصرخوا بني عمهم فأبطؤوا عنهم حتى أسروا ..، ثم جاؤا يسألون عنهم فقال لهم المسؤول هذا القول.

40 . راجع: سر الفصاحة، ابن سنان.

وفي تلك الجملة الخبرية شديدة الوضوح تقول العرب: (أمّ فرشت فأنامت) لا نستبين مرادهم من ظاهر النص، حتى يرد إلينا التأويل بأن مضربهم فيمن يبالغ بالعناية بأهله ورفاقه ..، والمسند إليه في الجملة (المبتدأ) محذوف يعود على تلك الأم.

وفي قولهم: (اسق أخاك النمري) ضمير فعل الأمر يعود على مجهول، وليس في المثل معنى بديع يجعله من الأمثال السائرة، وإنما تغلو قيمته بمعرفة القصة التي ورد من أجلها.

سادسا: الارتباط بالبيئات الخاصة:

إن من أهم الأسباب التي تدخل بالمثل في باب الإغلاق وقلة الدوران على الألسنة، وانحصاره في نطاق الدراسات المتخصصة، ارتباط طائفة منا ببيئاتها التي تتسم في بعض أوصافها بالانعزال والجفاء، والتوحش والبداة، وبخاصة تلك التي تستوطن الفقار، وتسيح في أجواء البوادي والبراري، يتقفرون المراعي ويترحلون حيث يلفون الماء .. هنالك في تلك البيئة ينحت العربي لغة أمثاله ويرسم صورها مما يحيطه من ذلك الكون الفسيح ..، فتتجاوز التجارب الإنسانية، ومفردات الكون المتنوعة ..

يلاحظ العربي ولد الناقة (الفصيل) يعدو في نشاط حتى يرفع يديه ويضعهما معا، ويعجن برجليه (يستن)، فيحاول العاجز منها لمرض ألم به (القرعى) مجارة الأصحاء في عدوها ذلك، فيسقط من ضعفه .. ؛ يلاحظ العربي ذلك فيضربه مثلا للرجل يفعل ما ليس له بأهل قائلا: (استنتت الفصال حتى القرعى).

ويدرك ذلك الراعي الماهر أن إحسان الإبل لتناول غذائها من أكبر الشواهد على حسن صحتها، فلا يحتاج إلى جسها حينئذ، فأرسلوا مثلهم القائل: (أفواها مجاسها) للأمر يدل ظاهره على باطنه. ومن حسن سياستهم لنوقهم عند در حليبها أن يستأنسونها بقولهم (بس بس)، فضربوا من ذلك مثلهم: (الإيناس

قبل الإلباس) فيمن ينبغي إيناسه والتبسط له من الرجال قبل التكليف والسؤال. وحينما ألفوا الجبال تردد أصوات الناس (ظاهرة الصدى) لا تنقطع عن ذلك أو تمل، وصفوا من يتكلم مع كل متكلم بأنه (بنت الجبل)، وفي رحلة انتظاره للأمطار السماء، يدرك أن السماء حين تتلبد بالغيوم ويشوب سحبها السواد حتى تصوير كمثل جلد النمر، فذلك إيذان باقتراب الهطول، فضربها مثلاً بقوله: (أرنيها نمرة أركها مطرة)، للأمر يتيقن وقوعه إذ لاحت مخايله وتباشيره.

ومع صحة تلك الأمثال في استدلالاتها، وإصابتها في مراميها التي من أجلها سارت، فكثير منها لا يمكننا الاستشهاد به في حياتنا المعاصرة، فكأن سيرها لم يتعد أزماناً قديمة حتى أعياء الارتباط الوثيق بالبيئة القديمة عن إتمام المسير.

ولربما كان من تمام الحديث في مبحثنا هذا أن نجمل ما ذكره ابن فارس من أسباب غموض الكلام وإشكاله في:

1. "غرابية لفظه.
2. أن تكون فيه إشارة إلى خبر لم يذكره قائله على جهته.
3. أن يكون الكلام في شيء غير محدود.
4. أن يكون وجيزاً في نفسه غير مبسوط.
5. أن تكون ألفاظه مشتركة"⁽⁴¹⁾.

41. الصاحبى، ابن فارس، ص: 70.69.

(4)

المثل والحكمة

«إن من الشعر لحكمة»⁽⁴²⁾ (حديث شريف).

«أدبتهم الحكمة، وأحكمتهم التجارب»⁽⁴³⁾ (مقولة أعرابي).

بهاتين الحكمتين: النبوية النابعة من نور النبوة، والعربية الصادرة عن القرائح الصافية، يمكن لنا

أن نعرّف الحكمة بأنها: الكلمة الصادقة، الموافقة للحق، والمطابقة للواقع⁽⁴⁴⁾.

ولغير الأنبياء، جرت الحكمة على ألسنة الحكماء، لصفاء في نفوسهم، ورقّي في أرواحهم، على

طول تأمل وتجريب، ومعالجة دائمة للواقع. ولذلك قال البعض في تعريفها إنها: "اسم لكل علم حسن

وعمل صالح، وهو بالعلم العملي أخص منه بالعلم النظري"⁽⁴⁵⁾.

ومن الحق أن هناك فروقاً دقيقة بين الحكمة والمثل يمكن تلخيصها فيما ذكره العلامة «نور

الدين اليوسي» (11200.1040هـ)⁽⁴⁶⁾ :

1. "أن الحكمة عامة في الأقوال والأفعال، والمثل خاص بالأقوال.

2. أن المثل وقع فيه التشبيه كما مر، دون الحكمة.

3. أن المقصود من المثل الاحتجاج، ومن الحكمة التنبيه والإعلام والوعظ"⁽⁴⁷⁾.

42. رواه البخاري، راجع فتح الباري، ابن حجر (537/10).

43. الأمالي، أبو علي القالي (21/2).

44. راجع: فتح القدير، المناوي، في شرح حديث: إن من الشعر لحكمة.

45. الذريعة إلى مكارم الشريعة، الراغب الأصفهاني، ص: 180.

46. ترجمته مختصرة في عجائب الآثار، الجبرتي (126/1).

47. راجع: زهر الأكم في الأمثال والحكم، اليوسي.

والحق أن كثيرا من الأمثال قد لبست ثوب الحكمة، وكذلك الحكمة، ظهرت في مسوح الأمثال، حتى صح أن يتجاذبا المصطلحين.

فقول العرب في أمثالها: «الصَّمْتُ حُكْمٌ، قَلِيلٌ فَأَعْلُهُ» "جعل الصمت حكمة (=حُكْم)، لأنه يمنع صاحبه من التورط فيما لا ينفع. ولا نشك في حكمية ذلك المثل.

ولابد أن ننتبه إلى أن الحكمة تتمتع مع قوة منطقها، وسلطان حجتها، بوضوح معناها، وإلا لا يمكنها أن تدلف من باب الحكم، وهي بالأمثال ألصق. وذلك أن كثيرا من الأمثال مع اشتغالها على حكم بارعة، إلا أنها مغلقة لا نستطيع فهمها، والاستشهاد بها، حتى نعلم حقيقة موردها (=قصتها) أو تفسيرها. ومثالا على ذلك تلك الحكمة البليغة (=مثل): «أن ترد الماء بماء أكيس». وهي تعني أن من الكياسة (=الفطنة)، أن يحتفظ الوارد على الماء بشيء من الماء له ولراحته، فلعله حين يرد لم يُلف في النبع ماء فيهلك. وذلك تنبيه إلى عدم الإفراط في الثقة فيما تقبل عليه وليس بين يديك. وتلك حكمة . لعمر الله .

تضربُ لها أكبادُ الإبل، ولكن خفاء معناها في ظاهر لفظها، يجعلها بالأمثال أشبه.

وقد يكون . وهو كثير . في الأمثال ما هو أكثر إغلاقا من ذلك، وبخاصة إذا جاء المثل في صيغة الحكمة، أي خرج مخرج الطلب. فقولهم: «اكذب نفسك إذا حدثتها» لا يعني ما في ظاهر العبارة، وإنما يراد به "الرجل يهتم للأمر الجسيم، فتخوفه نفسه الخيبة فيه ..، فيقال اكذبها عند ذلك، وحدثها بالظفر لتعينك على ما تبتغيه منه"(48).

إن صيغ الإنشاء الوعظية التي غالبا ما تنتشج الحكمة بردائها، لم تكن حائلة بين الحكم وأن تطير أمثالا لا تحدها حدود. وعلى هذا صارت كثير من أحاديث المصطفى ﷺ وجوامع كلمه، من باب

الأمثال السائرة، وفي كتب الأمثال نجد: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوما»، «ارحموا من الأرض يرحمكم من في السماء»، «دَعْ مَا يَرِيْبُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيْبُكَ»... إلخ.

وعلى كل ما سبق، من تداخل اللونين: الحكمة والمثل ؛ فإنَّ عددًا ضخمًا من الأمثال لا يمكن إدراجه في باب الحكمة، وبخاصة تلك الأمثال التي ترد على صيغة «أفعل» مثل: "أَكُلْ مِنْ حُوت"، و«آمَنْ مِنْ حَمَامٍ مَكَّةً»، و«أَتَّبِعْ مَنْ تَوَلَّى»... إلخ.

(5)

الجماليات

العرب من أغزر الأمم ضرباً للأمثال، وتمتلك تراثاً مثلياً غاية في الضخامة والتنوع. وإذا دل ذلك على شيء فإنما يدل على صفاء قريحة النفس العربية وقوة حكمتها، وحساسيتها المرفهة تجاه التجارب الواقعية، وقدرة عقولها على إنتاج الحكمة، وقص الأقاصيص.. . فإنما يدل كذلك على تميز الأمثال الجمالي، وقوة تأثيرها الفني.

يحدثنا؟ أبو هلال في مقدمة كتابه «جمهرة أمثال العرب» يحدثنا أبو هلال العسكري عن المكانة الرفيعة التي احتلتها الأمثال لدى الأدباء قائلًا: "ثم إنني ما رأيت حاجة الشريف إلى شيء من أدب اللسان بعد سلامته من اللحن، كحاجته إلى الشاهد والمثل، والشذرة والكلمة السائرة، فإن ذلك يزيد المنطق تخفيماً، ويكسبه قبولاً، ويجعل له قدراً في النفوس، وحلاوة في الصدور، ويدعو القلوب إلى وعيه، ويبعثها على حفظه، ويأخذها باستعداده لأوقات المذاكرة والاستظهار به أوان المجاورة في ميادين المجادلة، والمصاولة في حلقات المقالوة، وإنما هو في الكلام كالتفصيل في العقد، والتتوير في الروض، والتسهم

في البرد...⁽⁴⁹⁾ ويشير إلى أن تلك المكانة، إنما احتلتها الأمثال بفضل ذلك المخرج الجمالي الرائع، الذي تفنن العرب فيه فيقول: "ولما عرفت العرب أن الأمثال تتصرف في أكثر وجوه الكلام وتدخل في جل أساليب القول أخرجوها في أقواها من الألفاظ؛ ليخف استعمالها، ويسهل تداولها؛ فهي من أجل الكلام وأنبله، وأشرفه وأفضله:

1. لقلة ألفاظها.

2. وكثرة معانيها.

3. ويسير مؤنتها على المتكلم مع كبير عنايتها، وجسيم عائدتها⁽⁵⁰⁾.

وأبو هلال العسكري بحاسته الفنية الناقدة، استطاع أن يقف بنا في كلماته الموجزة، على سر جمال الأمثال الأخاذ، الذي يبدو في ذلك العنصر المركز، شديد التكثيف، بيد أنه يمتلك على ذلك الاكتناز، طاقة متوهجة بالمعاني الغزيرة...

يقول أبو هلال: "ومن عجائبها أنها مع إيجازها تعمل عمل الإطناب، ولها روعة إذا برزت في أثناء الخطاب...".

ومن أجل تلك الروعة الباغية التي يبعثها المثل حين يلوح بين ثنايا الحديث، حرص الأدباء على تضمينه في ألوان بيانهم.

49 . جمهرة الأمثال، (4/1).

50 . السابق.

ويهمنا أن نتأكد أن جماليات المثل، لم تقف عند معانيه الثرة، بل تجسدت في صياغته التي "تحوّج الخطيب المضقّ والشاعر المُقلّق إلى إدماجها وإدراجها في أثناء متصرّفاتهما وأدراجها، لاشتمالها على أساليب الحسن والجمال، واستيلائها في الجوّدة على أمّ الكمال"⁽⁵¹⁾ و«أبو إسحاق إبراهيم النظام» المعتزلي، شيخ الجاحظ، يرى أن المثل اجتمع له من الخصائص الجمالية ما لم يجتمع في غيره من فنون الكلام، وهي:

1. إيجاز اللفظ.
2. إصابة المعنى.
3. حسن التشبيه.
4. جودة الكناية"⁽⁵²⁾.

و«التشبيه» ملازم لحقيقة المثل كما تقدم، حيث تشبه الحال الثانية (=المضرب) بالحال الأولى (=المورد)، وإن كان لفظ المثل خاليًا من التشبيه. لكنّ عددا من الأمثال ورد بصيغة التشبيه الصريحة أو المضمرّة. ويراد بحسن التشبيه . حينئذ . ذلك "الذي يخرج الأغمض إلى الأوضح، فيفيد بيانا"⁽⁵³⁾ أو ذلك الذي "يقرب بين البعيدين حتى تصير بينهما مناسبة واشتراك"⁽⁵⁴⁾. والحق أن جمال التشبيه هاهنا يعود . فيما يعود . إلى إظهار «المعنوي» في صورة «المادي» المحسوس، فتزداد النفس به قناعة. والأمثال معنية بالبيان والإيضاح، وإيصال التجربة المكثفة إلى الآخرين.

-
- 51 . نفسه.
 - 52 . مجمع الأمثال، الميداني (6/1).
 - 53 . العمدة، ابن رشيق (287/1).
 - 54 . نفسه (289/1).

ولنقرأ قول «أكنم بن صيفي» يقول في أحد أمثاله السائرة التي سردها أمام كسرى الفرس: «مَنْ فَسَدَتْ بِطَائِنَتُهُ كَانَ كَمَنْ غُصَّ بِالماء»⁽⁵⁵⁾. وهو يريد أن الإنسان . والحاكم على وجه الخصوص . إذا كانت رفقته فاسدة، فقد فسدت كل أموره، وأوشك على الهلاك، كحال الذي أصابته غُصَّة الماء حتى بلغت منه مبلغا حرجا لا دواء له منها. وإنما شبهه بغصة الماء لا الطعام ؛ لأن الغاص بالطعام إنما يلجأ إلى الماء، فإذا كان الماء هو الذي يغصه فلا حيلة له حينئذ!. ولا يخفى ما في هذا التشبيه من مبالغة تلقي في نفس المتلقي إحساسا بالروعة، وتشيع في وجداناته الأحاسيس الجمالية.

وأما الدور «الكِنائي» الذي تلعبه الأمثال، و«الكنائية» إحدى جماليات المثل الملازمة له، سواء ضمنت في ألفاظ المثل، أو جاءت بكناية القصة الأولى عن الحالة أو القصة الثانية . فهو دور جمالي معجب، له تأثيره البالغ على المستمع حين يقف على غاياتها.

و«الكنائية» لدى علماء البلاغة، "أبلغ من التصريح"، وهي في أبسط تعريفاتها: لفظ أريد به لازم معناه، مع جواز إرادة المعنى الحقيقي⁽⁵⁶⁾. فالكنائية أينما وردت تجاذبها جانبا الحقيقة والمجاز، فيجوز حملها على كل منهما⁽⁵⁷⁾. ولنقرأ قول العرب في أمثالها السائرة: «إنَّه لنكد الحظيرة»⁽⁵⁸⁾، يضربونه للرجل القليل الخير، وللبخيل مع السعة، فكأن ضيق حظيرته كناية عن ضيق خيره، وقلة فضله⁽⁵⁹⁾، ويقولون

55. مجمع الأمثال، الميداني (317/2)، وجمهرة أمثال العرب، العسكري (252/2)، وخزانة الأدب، البغدادي (512/8).

56. راجع: الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، ص: 318.

57. راجع: المثل السائر، ابن الأثير (52/3).

58. مجمع الأمثال، الميداني (47/1).

59. راجع: زهر الأكم في الأمثال والحكم، نور الدين اليوسي، تحقيق: د محمد حجي، د محمد الأخضر، المغرب، الدار البيضاء، دار الثقافة، ط1، 1981، (126/1).

في ضده: «فلان رحب الفناء».

وتقول العرب: «قد علا الماء الزُّبْي»، و«قد بلغ السكين العظم» و«بلغ الجزام الطُّبْيَيْن» و«قد انقطع السِّلَى في البَطْن». كناية عن أن الأمر قد جل عن أن يغير و يصلح⁽⁶⁰⁾.

وعلى الرغم من قلة اعتماد الأمثال على المحسنات البديعية، من سجع وجناس ..، وذلك لأمر بدهي، هو أن أكثر الأمثال جاءت بنيتها متمثلة في جملة واحدة قصيرة (بسيطة)، أو في عبارة مثالية (جزء جملة). إلا أن الأمثال المركبة (التي جاءت محتوية على جملتين أو ثلاث)⁽⁶¹⁾ اعتمد بعضها على التأثيرات الصوتية.

وفي قراءتنا للأمثال السابقة . لعلنا . وقفنا على قولهم:

. «إن أخاك من آسأك».

فنفتن إلى تلك التقفية الداخلية في أثناء الجملة الواحدة (إن/من) ونلمسها أيضا في:

(أخاك/آسأك)، مع ملاحظة الجناس الناقص.

ونجد شيئا من الاعتماد على تكرار الحروف كالسين في قولهم:

. «سبق السيف العذل».

60 . راجع: الكامل، المبرد (27/1).

61 . راجع: من فنون الأدب الشعبي، في التراث العربي، د. محمد رجب النجار (75/1 وما بعدها).

ولنتأمل الأمثال التالية ؛ التي تشي بأن العرب لم تهمل تلك المؤثرات الصوتية إهمالا تاما، حتى في باب الأمثال التي تكاد بنيتها الصغيرة أن تكون بعيدة عن هذا التعامل. وإن دل ذلك على شيء، فإنما يدل على أن النثر العربي في العصر الجاهلي، لم يكن يبالغ في استخدام المحسنات أو إهمالها:

. كيف أعادوك وهذا أثر فأسك.

. رأي فاتر وغدر حاضر.

. القول رادف، والعزم عثراته تخاف.

. خطب يسير في خطب كبير.

. ويل امه حزما، على متن العصا.

. بلغ المدى، وجف الثرى، وأمر غدر أرى.

. بل ثائر سائر.

. من لاحاك فقد عاداك

. المزاح لقاح الضغائن

. من حب طبّ .

. أنت تنق، وأنا منق، فمتى نتفق.

(6)

إسهام حضاري

لم تلعب الأمثال دورًا ذا بال في حياة أمة كما لعبته في حياة الأمة العربية، فآلاف الأمثال الموثقة في بطون المؤلفات الأدبية التراثية⁽⁶²⁾ كافية للدلالة على هذا الدور الحيوي، الذي لا يقل أهمية عما يمكن أن يمارسه أي فن أدبي آخر في حياتها.

والمثل . في الحقيقة . يلخص تجربة واقعية أو متخيلة. وتتطوي صياغته . كما قدمنا . على حكمة مكثفة، تتكشف عن دلالات أخلاقية ونفسية واجتماعية وسياسية. وقد يشير إلى قصة أسطورية أو يحكى على السنة الطيور والحيوانات.

ولخطورة الدور الذي مارسه الأمثال في حياة الأمم، اعتبرته بعض الاتجاهات الاجتماعية الحديثة مصدرًا ثراءً من مصادر التعرف على الحياة الاجتماعية والعقلية والثقافية .. لأمة ما، وما ذلك إلا لأن الأمثال السائرة تمثل صورة حقيقية من حياة الأمم، تحكي تجاربها، وتمتاز لغتها، وتحت صورها، وتقتص قصصها من وحي بيئتها التي تعيشها. كما تميزت بالتعبير عن كافة طبقات المجتمع وشرائحه المتعددة، إذ ساهم الجميع في إبداعها، لا تتميز طبقة عن طبقة في ذلك.

إنَّ الأمثال ديوان حكمة العرب، وخزانة علمهم. ومن خلال قراءتها نقف على حقيقة المستوى الحضاري والثقافي الذي كانت تحياه الأمة العربية قبل مجيء الإسلام.

62. تصل إلى (6080) مثلاً، في كتاب الميداني وحده، راجع: من فنون الأدب الشعبي، د. محمد رجب النجار (77/1).

وبادئ ذي بدء، نشير إلى أنه "لا توجد جماعة لا نصيب لها من الحضارة، وأن المسألة تعود في جوهرها إلى الفرق في المستوى فحسب"⁽⁶³⁾ وأن التقدم «المادي» ليس هو المقياس الوحيد الذي يقاس على أساسه تحضر الأمم أو عدمه، بل له مقياس آخر ربما كان هو الفصل أو الأهم في اعتبار الأمة متحضرة أم لا، وهو العامل المعنوي⁽⁶⁴⁾.

إن تاريخ الأمة العربية المسلمة يحكي لنا كيف كان العرب على أهبة الاستعداد للانتقال من طور الجاهلية إلى الإسلام، وكيف عاشت تلك الأمة، وأحكمت تجاربها، وتوثقت علاقاتها بالكون والحياة في تلك الصحراء الشاسعة المترامية في شبه الجزيرة وما حولها، ثم انتقلت في سنين معدودة لتمارس الفعل الحضاري في أرجاء المعمورة... أمة كهذه، لا بد أنها كانت تمتلك ميراثا حضاريا معنويا أهلها لاعتناق الحكمة الإسلامية، والاستجابة لهذا التحول المعجز⁽⁶⁵⁾.

وإذا كان "البداييون لا يفكرون بثقافتهم أو يحللونها، بل يعيشونها"⁽⁶⁶⁾ فإن الرصيد الحكمي للعرب الجاهليين، يكشف عن حياة عقلية بلغت من التحضر شأوا لم تبلغه الأمم المعاصرة لها.

إن المتابع للدلالات الإنسانية المكثفة التي حملتها الأمثال العربية القديمة لا بد وأن تزداد قناعته بمستوى الحياة العقلية التي كان يحياها العرب. وقتئذ. على اتصافهم بالبداوة، ولا بد أنه تدركه القناعة أيضا بمدى رهافة الأحاسيس والمشاعر التي استطاعت أن تتفاعل مع الكون المحيط بكل مفرداته، فتجتني من تلك العلاقة الجدلية الحية حكمتها التي تربي عليها أجيالها المتتالية، فحياتهم وإن خلت فترة

63. الحضارة، د. حسين مؤنس، ص: 48، بتصرف.

64. راجع: السابق.

65. راجع: السابق ص: 28، 50، 51.

66. البدائية، تحرير: أسلي مونتاغيو، ترجمة د. محمد عصفور، ص: 46.

طويلة من الزمان من هداية الكتب السماوية المقدسة ..، وعقولهم وإن خلت من الفلسفات الوضعية، وممارسة الحكمة النظرية في الأسفار المدونة ..، غير أنهم لم يتركوا حركة أو سكنة في عالم الإنسان أو الحيوان أو النبات أو حركات الأفلاك ودورات الرياح أو في عوالم الجمادات ..، مما تقع عليه أبصارهم، أو يكون لها وقع في مشاعرهم، إلا وانتبهوا إليها، وتذوقوها، وتأولوها، وعلى فورهم دونوها في آدابهم البليغة. وبقراءة متأنية للأمثال العربية سوف نقف على عالم نادر من الأفكار والقيم والمشاعر كانت العرب تحياه في أزمانها القديمة.

ونشير . هاهنا فحسب . إلى تلك العلاقة الوثيقة بين العربي وعالم الحيوان تلك التي غصت أمثاله القديمة بالحديث عنها أو الاستعانة بها في تجسيد المعاني، وهو باب واسع يشتمل على مئات الأمثال أحسن الوزير الكاتب أبو سعد منصور بن الحسين الآبي (421هـ) استيعابها في تصنيف موضوعي ضمن موسوعته القيمة (نثر الدر)⁽⁶⁷⁾.

والأمثال ليست كأشعار الجاهليين عنيت بالوصف الحسي المفصل للحيوان، وبخاصة تلك الناقة التي تحمل الشاعر في رحلته الشاقة ... لقد رسمت الأمثال لنفسها طريقا آخر، نفذت به إلى كل ما أمكنها رصده من الخلائق الحميدة أو الذميمة في حياتها، وعلى سبيل المثال جاء في أمثالها عن الجمال والنوق:

أهون من ضرطة الجمل	أحق من جمل
أحمق من الربع	أخف حلما من بغير
أهدى من الجمل	أخبث من عشواء

67 . راجع: نثر الدر (223.158/6) من المثل رقم 621 حتى رقم 1484.

أذل من بغير سانية	الأم من سقب ريان
أصول من جمل	لا يعدم الحوار من أمه حنة
أغير من الفعل	أمهني فوق ناقة
أغير من الجمل	لا آتيك ما حنت النيب إلى النيب
وقع القوم في سلي بغير	لا آتيك ما أطت الإبل
الإبساس قبل الإيناس	حرك لها حوارها تحن
في مثل حدقة البعير	هما كركبتي بغير
ضرب البعير في جهازه	اتخذ الليل جملا

ولم يكتفِ العرب في أمثالهم برصد تلك الخلائق الحيوانية الخاصة بكل حيوان أو طير أو هامة .. لكنهم تخطوا ذلك إلى إسقاط الخلائق الإنسانية على أفعالها، بل كان لدى أمثالهم معايير دقيقة تفرق بها بين سلوكٍ واحدٍ عند حيوانين مختلفين ..

فلقد وقف العربي على حيوانين كل منهما أكل بنيه، هما (الضب)، و(الهرة)، غير أنهم حين تمثلوا بهما تسامحا مع الهرة، ونفروا من سلوك الضب فقالوا: (أعق من ضب)، و(أبر من هرة) وتوجيه ذلك في غاية الطرافة ؛ إذ قد لمسوا من عقوق الضب أنها إذا باضت حرست بيضها من كل ما قدرت عليه من ورل وحية وغير ذلك، فإذا نقبت أولادها وخرجت من البيض ظنتها شيئاً يريد بيضها فوثبت عليها تقتلها فلا ينجو منها إلا الشريد. أما الهرة فإنما تأولوا أكلها بניהا لشدة حبها لها وخوفها عليها. ومن ذلك وصفهم (الأسد) بالكرم، و(الذئب) باللؤم ؛ حيث رصدوا من أخلاق الأسد أنه يتجافى

عما يمر به وهو شبعان، أما الذئب فما يزال يتعرض لكل ما يعرض له، حتى يأكل أخاه حين تهيجه دماؤه النازفة منه!⁽⁶⁸⁾.

ومما تجدر ملاحظته، أنه كلما كان لبعض تلك الحيوانات أو الطيور أو الحشرات والهوام قيمة أو تأثير في حياتهم ألفينا أمثالهم تحاول أن تستقصي كل ما ما أمكنها من صفاته وخلائقه، ولقد كان ال(الضَّبُّ)⁽⁶⁹⁾ أحد الأمثلة التي انفسح لها المجال في أمثالهم، فقالوا:

أصبر من ضب	أعمر من ضب
أضل من ضب	أقصر من فتر الضب
أطول من ذماء الضب	هو أعلم بضب من حرشه
أسمع من ضب	أقصر من إبهام الضب
أخب من ضب	كل ضب عنده مرداته
أروى من ضب	خله درج الضب
أخدع من ضب	إن تك ضبا فأنا حسله
أحير من ضب	أخذه أخذ الضب ولده
أعق من ضب	أعقد من ذنب الضب ...

68 . راجع مجمع الأمثال، الميداني.

69 . الضَّبُّ: دُوَيْبَّةٌ من الحشرات معروف في بلاد العرب، وهو يشبه الوزَّ (البرص)، لكن العرب تَسْتَحْبِثُ الوزَّ وتستغذره ولا تأكله، وأما الضَّبُّ فإنهم يَحْرِصُونَ على صَيْده وأكله. راجع: لسان العرب ن مادة ضيب.

وربما حملهم الاهتمام به أو الإعجاب أن تصوره حكما قاضيا يحكم بين المتنافرين ويضرب الأمثال، وذلك في أسطورتهم الشهيرة التي يقولون فيها: وجدت الضبع تمرة، فاختلسها الثعلب، فلطمته، فلطمها، فتتحاكما إلى الضب،

. فقالت : يا أبا الحسل.

. قال : "سميماً دعوت".

. قالت : جنناً نحتكم إليك.

. قال : "في بيته يؤتى الحكم".

. فقالت : إني التقطت تمرة.

. قال : "حلاً جنيت".

. قالت : إن الثعلب أخذها.

. قال : "حظ نفسه بغى".

. قالت : لطمته.

. قال : "أسفت والبادي أظلم".

. قالت : فلطمني.

. قال : "حر انتصر".

. قالت : اقض بيننا.

. قال: حدث امرأة حديثين فإن لم تفهم فأربعة!⁽⁷⁰⁾.

إن قراءة واعية لمعطيات ذلك الفن ودلالاته المتعددة، سوف تقف بنا حتما على صورة أقرب للواقع العربي في العصر الجاهلي ومدى الثراء العقلي والنفسي وأثرهما في علاقاته بالحياة والأحياء.

70 . جمهرة الأمثال، أبو هلال العسكري (367/1)، ومجمع الأمثال، الميداني (72/2)، الأذكياء، ابن الجوزي، ص:243، محاضرات الأدباء، الراغب الأصفهاني (706/2)، نهاية الأرب، النويري (43/3).

قائمة المراجع

- مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (296/5)، دار الفكر، 1979م.
- راجع: تاج العروس من جواهر القاموس، مرتضى الزبيدي، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية، (381/30)، الكويت، 2001م. والمعجم الوسيط (854/2)، مادة: مثل.
- مجمع الأمثال، الميداني (6/1).
- العمدة، ابن رشيق (280/1).
- مجمع الأمثال، الميداني (5/1).
- مجمع الأمثال، الميداني (6/1).
- راجع: زهر الأكم في الأمثال والحكم، الحسن اليوسي، تحقيق: د. محمد حجي، ود. محمد الأخضر (1/1)، دار الثقافة، المغرب، ط1، 1981م.
- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص: 462.
- المثل السائر، ابن الأثير (54/1).
- المثل السائر، ابن الأثير (55.54/1)، وراجع: صبح الأعشى، القلقشندي (296/1).
- الغائلة: المهلكة.
- في الأدب الجاهلي، د. طه حسين، ص: 331.
- ديوان امرئ القيس، ص: 238، والحقيبة: الذخيرة.
- ديوان المتلمس الضبعي، تحقيق حسن كامل الصيرفي، مصر، معهد المخطوطات، 1970م، ص: 173.
- ديوان أبي تمام، تحقيق محمد عبده (392/4).

- جعل العير مثلاً للشيء الدني والفرس مثلاً للكريم.
- يقول: إن المرء يرجو الحياة لطيبها عنده، ويكره الشيب وهو خير له لأنه يفيد الحلم والوقار، ويحب الشباب وهو شر له؛ لأنه يحمله على الطيش والنزق.
- العمدة، ابن رشيق (281/1).
- لباب الآداب، أبو منصور الثعالبي، تحقيق: أحمد حسن ليج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان (1369/2).
- جمهرة أمثال العرب (226/1).
- جمهرة الأمثال، (25/1).
- راجع: من فنون الأدب الشعبي في التراث العربي، د. محمد رجب النجار (75/1).
- ديوان أشعار الأمير العباسي عبد الله بن المعتز (517/1).
- سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1982م، ص: 64.
- راجع: الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني، ص: 4.
- راجع: زهر الآداب، وثمر اللباب، الحصري.
- حصن مبني بالحجارة.
- جمهرة أمثال العرب، أبو هلال العسكري.
- رسالة الصاهل والشاحج، المعري، ص: 213.
- رسالة الغفران، أبو العلاء المعري، ص: 408.407.
- راجع: سر الفصاحة، ابن سنان.
- الصاحب، ابن فارس، ص: 7069.

- رواه البخاري، راجع فتح الباري، ابن حجر (537/10).
- الأُمالي، أبو علي القالي (21/2).
- راجع: فتح القدير، المناوي، في شرح حديث: إن من الشعر لحكمة.
- الذريعة إلى مكارم الشريعة، الراغب الأصفهاني، ص: 180.
- ترجمته مختصرة في عجائب الآثار، الجبرتي (126/1).
- راجع: زهر الأكم في الأمثال والحكم، اليوسي.
- جمهرة الأمثال، أبو هلال العسكري (51/1).
- جمهرة الأمثال، (4/1).
- مجمع الأمثال، الميداني (6/1).
- العمدة، ابن رشيق (287/1).
- مجمع الأمثال، الميداني (317/2)، وجمهرة أمثال العرب، العسكري (252/2)، وخزانة الأدب، البغدادي (512/8).
- راجع: الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، ص: 318.
- راجع: المثل السائر، ابن الأثير (52/3).
- مجمع الأمثال، الميداني (47/1).
- راجع: زهر الأكم في الأمثال والحكم، نور الدين اليوسي، تحقيق: د محمد حجي، د محمد الأخضر، المغرب، الدار البيضاء، دار الثقافة، ط1، 1981، (126/1).
- راجع: الكامل، المبرد (27/1).
- راجع: من فنون الأدب الشعبي، في التراث العربي، د. محمد رجب النجار (75/1) وما بعدها.

- تصل إلى (6080) مثلاً، في كتاب الميداني وحده، راجع: من فنون الأدب الشعبي، د. محمد رجب النجار (77/1).
- الحضارة، د. حسين مؤنس، ص: 48، بتصرف.
- البدائية، تحرير: أسلي مونتاغيو، ترجمة د. محمد عصفور، ص: 46.
- راجع: نشر الدر (223.158/6) من المثل رقم 621 حتى رقم 1484.
- راجع مجمع الأمثال، الميداني.
- الضَّبُّ: دُوَيْبَةُ من الحشرات معروف في بلاد العرب، وهو يشبه الوَرَل (البرص)، لكن العرب تَسْتَحْبِبُ الوَرَل وتستقذره ولا تأكله، وأما الضَّبُّ فإنهم يَحْرِضُونَ على صَيْده وأكله. راجع: لسان العرب ن مادة ضبيب.
- جمهرة الأمثال، أبو هلال العسكري (367/1)، ومجمع الأمثال، الميداني (72/2)، الأذكياء، ابن الجوزي، ص: 243، محاضرات الأدباء، الراغب الأصفهاني (706/2)، نهاية الأرب، النووي (43/3).



مجلة جامعة طبرق للعلوم الاجتماعية والإنسانية

مجلة علمية محكمة تصدر ربع سنوياً

تشاد بين التدخلات الفرنسية والإضطرابات المحلية (1960- 1982م)

دراسة تاريخية

د. علي أحمد الدوماني

كلية الآداب والعلوم مسلاته / جامعة المرقب

العدد الثامن

أكتوبر 2021

المستخلص:

تم تنصيب تمبالباي رئيساً لجمهورية تشاد، وظلت تدور في فلك الساسية الفرنسية حسب الإتفاقات الموقعة بينهما عقب الاستقلال مباشرة، وقد شملت مجالات عديدة كالسياسة الخارجية والدفاع والتعليم والاقتصاد، وقد واجهت تلك السياسة رفضاً عاماً من سكان الشمال المسلمين الذين استمرت معارضتهم للنظام، وواجه تمبالباي هذه المعارضة بعنف فسجن ، وقتل، وأبعد، وأصبح هو الحاكم المطلق بحلول عام 1963م، استمرت حالة الرفض الشعبي بظهور جبهة التحرير التشادية الفرولينا التي قامت بأول هجوم عسكري على قوات الحكومة، وما لبثت أن استدعت القوات الفرنسية لمساعدتها، ودخلت القوات الفرنسية في سنوات 1969 - 1971م في تشاد لإنقاذ نظام مهدد داخلياً وكسر التمرد عسكرياً، ولم تنته حالة الفوضى حتى اسقط تمبالباي إثر انقلاب عسكري أطاح بحكمه في 13 أبريل 1975م وعلى إثره تولى فيليكس معلوم الرئاسة، وانحصرت سلطته في العاصمة والمناطق المحيطة بها حتى سنة 1979م، وقد تخلل هذه الفترة صراعات قبلية، أدت إلى إيصال حسين حبري إلى رئاسة الوزراء، لأجل التوصل لمصالحة وطنية، ولكن لم يستمر طويلاً، فسرعان ما دب الخلاف بينهما، وتطورت الحرب بين الشمال والجنوب، نتج عنه سيطرة ثوار الفرولينا بقيادة جيكوني اويدي على منطقة (فايا لارغو) وعلى إثره وجهت السلطات التشادية نداء لفرنسا من أجل تدخل عسكري فرنسي، فدخلت القوات الفرنسية عام 1978م لدعم النظام الحاكم، والاحتفاظ بخط العودة مع أعداء النظام.

ولكن الأزمة لم تنته فحسين حبري يرى أنه أحق بالرئاسة من جيكوني، فتطور الخلاف إلى نشوب حرب داخل العاصمة في 31 / 3 / 1980م، استمرت تسعة أشهر وانتهت في 15 / 12 / 1980م، انتصر فيها جيكوني اويدي بمساعدة القوات الليبية للرئيس الشرعي انسحب حسين حبري إلى السودان لإعادة تنظيم قواته واستئناف القتال.

الموقف الفرنسي يلفه الغموض حول حكومة الوحدة الوطنية برئاسة جيكوني، وأن باريس لن تقبل بسلطة في انجامينا يكون لليبيين فيها أي نفوذ، وعلى أثر ذلك تم اتفاق فرنسي أمريكي على تخليص تشاد من نظام جيكوني، وإيصال حسين حبري لحكم تشاد وتم بالفعل تهريب جيكوني اويدي وعائلته على متن الطائرات الحربية الفرنسية خارج البلاد، وأصبح حسين حبري في يوم 7 / 6 / 1982م رئيساً لجمهورية تشاد.

Abstract

Timbalbay was inaugurated as President of the Republic of Chad, since then Chad remained in the orbit of French policy because of the agreements signed between them immediately after independence, these agreements included many areas such as foreign policy, defense, education and the economy. This policy faced a general rejection from the Muslim population of the north, who continued their opposition to the regime. Timbalbay faced this opposition violently, so he was imprisoned, killed and expelled, and he became the absolute ruler by 1963 AD. The state of popular rejection continued with the emergence of the Chadian Liberation Front. They carried out the first military attack on the government forces, and Timbalbay government summoned the French forces to Intervene to help them.

The French forces entered the years 1969 - 1971 AD in Chad, to save a threatened regime internally and to revolt militarily. the chaos did not end until the Timbalbay regime was overthrown on April 13, 1975 AD, after Felix Maalouf assumed the presidency, and his authority was confined to the capital and the surrounding areas until In 1979, this period was interspersed with tribal conflicts that led Hussein Habri to become prime minister of Chad in order to reach national reconciliation.

The matter did not last long, and soon a dispute erupted between them, and a war broke out between the north and the south, which resulted control of the Folino revolutionaries led by GicconiUedi over the area (Faya Largo), and as a result, the Chadian authorities sent an call to France for French military intervention. French forces intervened in 1978 AD to support the ruling regime, and to maintain a line of return with the enemies of the regime.

The crisis did not end, as Hussein Habré believed that he was more deserving of the presidency than Gikoni, so the dispute escalated into a war inside the capital on March 31, 1980 AD, which lasted for nine months and ended on December 15, 1980 AD. GikoniUedi's forces won the war with the help of the Libyan forces of the legitimate president, and Habré withdrew to Sudan to reorganize his forces and resume fighting.

The French position was shrouded in ambiguity about the government of national unity headed by Gikoni. Paris did not accept an authority in N'Djamena

in which the Libyans would have influence on it, thus, a French-American agreement was reached to rid Chad of the Gikoni regime, and to transfer Hussein Habré to the rule of Chad. As a result of this, Gikoni Uedi and his family were indeed smuggled On board French warplanes outside the country, and Hissene Habré became president of Chad on 7/6/1982.

المقدمة:

في نهاية القرن التاسع عشر سعت الدول الأوروبية كل منها الحصول على موطن قدم في القارة الأفريقية، وكان من بين تلك الدول فرنسا التي حاولت بسط نفوذها على تشاد؛ لأن العالم شهد مرحلة تاريخية هامة نمت فيها الاحتكارات الرأسمالية خاصة في أوروبا الغربية، نتيجة لهذا النمو بدأ التسابق بين الدول الأوروبية الكبرى (إنجلترا، فرنسا، ألمانيا..... إلخ) البحث عن مناطق نفوذ لتصريف منتجاتهم الصناعية والحصول على المواد الخام والأيدي العاملة الرخيصة، وكانت إفريقيا هي الأرض البكر التي يتطلع إليها الممولون من كافة دول أوروبا والمجال الطبيعي لتوسيع رأس المال الأوروبي، وكانت فرنسا من أنشط هذه الدول في ارتياد مناطق إفريقيا الاستوائية، عن طريق إرسال البعثات، وفي أعقاب مؤتمر برلين (1884-1885م) الذي حدد القواعد العامة لتقسيم القارة الأفريقية، أخذت فرنسا تتجه نحو تشاد ونهر النيجر وأعالى النيل لتربط مستعمراتها في غرب وشرق إفريقيا من جهة وشمالها وجنوبها من جهة أخرى، تزامن ذلك تحرك رابح بن فضل الله قادماً من السودان الشرقي نحو مملكة كانم (1879-1893م) للتصدي للاستعمار الفرنسي (الماحي 1982م، ص131).

وفي عام 1891م تأسس في (كارنو) بمنطقة أوبانجي- شاري، أول مركز استطلاع فرنسي في تشاد، مهمته رفع تقارير للحكومة الفرنسية عن منطقة تشاد، فأصدرت أوامرها للنقيب (بريتوني) ومساعدة براون بالتوجه لمنطقة تشاد، وإلى جانبهم (إيميل جانتي) بمتابعة احتلال أراضيها، وعقد معاهدات مع الزعماء التقليديين (الماحي 1982م، ص132). من أمثال السلطان عبدالرحمن (جورانج) سلطان باقرمي الذي طرد من مملكته، فأخذ يبحث عن حليف يسانده واستغل وصول (إيميل جانتي) الذي استقبله بحفاوة بالغة، وعقد معهم معاهدة 1897م، وزوده بمرشدين ليرشده إلى بحيرة تشاد ، وفي الطريق إلى البحيرة عقد جانتي معاهدة مع الشيخ بري، والسلطان جفرة، ثم عاد إلى فرنسا مفعم بالنتائج التي أحرزها، واستقبل استقبال الأبطال (الماحي 1982م، ص133).

بعدما علم رابح بالمعاهدات التي أبرمت، قام بهجوم لاحتلال ماسينا والقبض على الزعماء الذين وقعوا المعاهدات مع (جانتني) وأخذهم كأسرى إلى ديكوه بعد إدانتهم بالتآمر، ولكن السلطان جورانج تمكن من الهرب إلى الجنوب؛ لأن قوات رابح استولت على مناطق مهمة في تشاد وخاصة مملكة باقرمي، لذلك سأم الزعماء المحليين من توسع سلطة رابح، وأخذوا يبحثون على حليف يسانداهم، وما أن علمت السلطات الفرنسية بتحركات رابح أرسلت حملة بقيادة (بيرتوني) في 16 يوليو 1899م إلى قرية (كوتاكا) والتقى بالسلطان جاورانج وتحركا سوياً إلى قرية كوريل وعسكرا فيها (المحي 1982م، ص 133، 134، 135).

وحيثما شعر رابح بتحركات العدو، حرك قواته لملاقاته قبل أن تصل إليه، وعند وصوله إلى منطقة (توجياو) بدأ هجومه على القوات الفرنسية في 17 يوليو 1899م، وبعد معركة عنيفة استطاع القضاء على القوة الفرنسية بكاملها، وبعد أن علم (جانتني) بالهزيمة التي تلقاها بریتوني عاد مسرعاً إلى تشاد وتوقف في مدينة كوتو، وطلب من رجاله الاستعداد للمعركة، والتقى بجيش رابح في 28 أكتوبر 1899م، دامت المعركة لمدة ثلاثة أيام، وفيها فقد رابح أعز أصدقائه، وبعدما تيقن رابح من استحالة تحقيق النصر، أصدر أوامر بالانسحاب من بلده (كوتو) والعودة إلى (ديكوه)، وبمجرد وصوله أخذ يعيد تنظيم قواته لمواجهة الهجوم الفرنسي القادم، فتعقب الفرنسيون جيش رابح بعدما وصلهم الدعم من الجزائر بقيادة العميد (قورتو، ولامي)، وفرقة أخرى من النيجر بقيادة الملازمين (جونلاند و مايتير) والنقت الحملتين في منطقة (جولقي) وفي مارس 1900م هاجموا مدينة كسرى واستولوا عليها (داؤد، 2017م، ص 42).

وعندما علم فضل الله بن رابح الذي كان متواجداً في (كرنك لوجون) بسقوط (كسرى)، قرر القيام بهجوم مضاد، ولكنه استقدم بقوة فرنسية في قرية (كاب) دار القتال بينهما قتل فيه عدد كبير من قوات رابح، فانسحب فضل الله عائداً إلى (لوجون)، وبعد هذا الفشل الذي لحق بجيشه، وعدم تمكنه من استرداد كسرى، قرر رابح بنفسه استعادتها وتصدى بكل شجاعة لقوات الحملات الثلاث، ودارت بينهما معركة عنيفة قتل خلالها رابح، وأصيب قائد الحملات الفرنسية (لامبي) هو الآخر، إصابة بليغة مات على إثرها؛ وهكذا سقطت مملكة رابح بعد فترة سبع سنوات من 9 مايو 1893م وحتى 28 أبريل 1900م (المحي 1982م، ص 139، 140).

وبعد مقتل رابح والقضاء على مقاومة ابنه فضل الله انتهت حركة المقاومة، وانضم عدد كبير من قواته للخدمة في الجيش الفرنسي، ولم يبق أمامهم سوى القضاء على حركة المقاومة التي يقودها (محمد صالح دودمرة) والسنوسيون بالإشتراك مع المهاجرين الليبيين (الحنديري 1998م، ص49).

وفي 5 سبتمبر 1900م، صدر مرسوم من رئاسة الجمهورية الفرنسية، ينص على تنظيم الأقاليم عسكرياً ومناطق الحماية في تشاد، وبدأ الجيش الفرنسي يركز على بقية المناطق، وهم على يقين بأن هناك تحديات تنتظرهم، ومن بينها القوى الوطنية التشادية، واتباع الحركة السنوسية بالاشتراك مع المجاهدين الليبيين (المحي، 1982م، ص141). حيث تحرك السنوسيون لدعم إخوانهم التشاديين، وخاصة بعد تغلغل القوات الفرنسية شمالاً نحو إقليم كانم، الذي انتظمت فيه حركة المقاومة الشعبية ضمت العديد من القبائل الليبية من أولاد سليمان، الزوية، ورقلة، الفذاذفة، المغاربة، بزعامه غيث عبدالجليل سيف النصر زعيم قبائل أولاد سليمان، وبعض القبائل التشادية من التجور والقرعان بقيادة خليفة حاجي، وزادت حدة المقاومة ضد الفرنسيين بعد وصول الإمدادات، سواء كانت من قبائل الطوارق بإقليم كاوار في النيجر بزعامه الشيخ خنجر أو التي بعثها المهدي السنوسي وابن أخيه أحمد الشريف اللذين اتخذوا من واحة (قرو) قاعدة متقدمة في الأراضي التشادية (الحنديري، 1998م، ص51).

ونظراً لتزايد حدة المقاومة ضد الفرنسيين، حاولت السلطات الفرنسية التقرب من بعض القبائل مثل الميايسة والجباير وبعض القادة كعبد الجليل سيف النصر، إلا أن محاولاتهم باءت بالفشل، ولم يكتب لها النجاح، وخاصة بعد رفض غيث الفكرة من أساسها.

عرف الفرنسيون أنه لا طائل من وراء هذه السياسة، ولا بد من القيام بعمل مسلح يحسم الأمر، ولهذا تحركت حملة (جالون- مانير) في 7 نوفمبر 1899م، من بحيرة تشاد متجهة إلى كانم بهدف الاستيلاء عليها، وخاضت معركة عنيفة في (نقوري) ضد بعض القبائل بمساعدة خليفة جوراب الذي تحالف معهم، واستطاعت قوات المجاهدين هزيمتهم، وفي بئرعلالي استشهد فيها خليفة حاجي في 9/11/1901م، وعلى إثرها تراجع الحملة الفرنسية ومقتل قائدها، واستشهد عبدالجليل هو الآخر فيها، وهذا راجع إلى صلابة المقاومة التي تبديها القبائل الليبية (الحنديري، 1982م، ص81، 82).

وبعد وفاة السيد المهدي السنوسي في (قرو) أول يونية سنة 1902م، لم تتوقف المقاومة بل استمرت بقيادة المجاهد أحمد الشريف، الذي نقل مقر القيادة إلى الكفرة، وكلف محمد بوعقيلة قيادة المقاومة

في بئر علالي بدلاً من البراني الساعدي، وحال وصوله قام بشن هجوم في ديسمبر 1902م على القوات الفرنسية استمر ثلاثة أيام، لكنه لم يستطع الانتصار عليهم، فاستشهد عدد كبير من جنوده وسيطر الفرنسيون على كانم، وفي عام 1907م زحفت القوات الفرنسية من كانم وهجمت على (عين جلجة)، دار فيها قتال عنيف استشهد خلاله البراني، وفقد الفرنسيون معظم قواتهم واضطروا للانسحاب والتراجع إلى كانم، وفي 1908م قاموا بحملة أخرى على عين جلجة ولكنها فشلت أيضاً، وفي أيندى (فادا حالياً) هزم المقدم صالح أبو كريمي القوات الفرنسية وأوقف تقدمها، وفي شاتكلي أباد عبدالله التوير عام 1909م كتيبة فرنسية بكاملها، ونظراً للهزائم المتكررة، بعثت الحكومة الفرنسية بالعقيد (لارجو) عام 1910م لإدارة العمليات في تشاد ضد المجاهدين الليبيين، ومعه تصريح باحتلال (يوركو).

وفي المقابل طلب أحمد الشريف من الدولة العثمانية الحماية ضد التقدم الفرنسي إلا أنها لم تكن جادة، بل أحالته على جلال باشا حاكم إقليم مرزق، فأوفد القائمقام عثمان لاحتلال واحة (بارداي) بالإضافة للحامية التركية بقيادة النقيب (رفقي) الذي لم يتقيد بالأوامر التي طلبت منه، ولكنه امتثل لأوامر الملازم الفرنسي (ديغور) الذي طلب منه الانسحاب إلى فايا، فأتهموه السنوسيون بالخيانة، وحكم عليه بالإعدام في أكتوبر 1912م، واصل السنوسيون نضالهم ضد الفرنسيين وخاصة بعد وصول العقيد (لارجو) (المحي، 1982م، ص148، 149).

وفي 24 أكتوبر 1911م، توجه لارجو لمدينة (ماو) بكانم طالباً من الملازم (ديغور) اللحاق به للهجوم على عين جلجة للمرة الثالثة، وثم الهجوم وبعد مضي خمسة أيام من المعارك فقد الفرنسيون عدداً كبيراً من قواتهم وعلى رأسهم النقيب (ماجون) وضباط آخرين، أما السنوسيون فقدوا المقدم محمد أريده وعدد من رجاله، واستسلمت المدينة بسبب الفارق في السلاح الذي كان بحوزة المجاهدين، وعلى غرار ذلك استولوا على مدن، فايا، ينقا، غورو، دون مقاومة تذكر وهدمت القوات الفرنسية ضريح الإمام المهدي، ومنذ ذلك التاريخ انتهت مقاومة السنوسيين لاحتلال الفرنسي في تشاد و للعودة إلى البلاد، لمواجهة الاستعمار الإيطالي الذي دخل البلاد في أكتوبر 1911م (المحي، 1982م، ص150).

وقد نهجت القوات الفرنسية مخططاً جديداً، وهو عدم توسيع نطاق الحرب، والقضاء على المقاومة الوطنية، وذلك تنفيذاً لأغلب تقارير قادة الحرب وبعض المسؤولين تتصح بعدم التورط في حرب مجابهة مسلحة في منطقة وادي؛ لأنها تعج بالمقاتلين والمجاهدين من قوات علي دينار سلطان دارفور

وسلطان الجنيته تاج الدين، وأخذ التغلغل في الوادي أشكالاً متعددة كاتباع سياسة بث الفتن والدسائس بين السلاطين والأمراء عن طريق الجواسيس الباقرمين الذين جندوا من قبل (لارجو) والحصار الاقتصادي الذي فرض على المملكة. والمتتبع لسياسة فرنسا ومحولاتها إثارة الفتن والدسائس بين أبناء الشعب التشادي، استغل لارجو الخلاف الدائر بين محمد آدم أصيل زعيم الدبابة ومندولى وابن عمه السلطان أحمد غزالي، واستمال أصيل إلى جانبه بموجب اتفاقية في فبراير 1903م، ضد عرش وادي وتنصيبه ملك على العرش وإمداده بما يحتاجه من أسلحة ودخائر لشن هجماته ضد الدولة، في حين حاول السلطان أبو غزالي القضاء عليه، ولكن دون جدوى، فأصبحت البلاد مهددة بالسقوط في أيدي الفرنسيين (الحنديري، 1998م، ص52، 53).

وبتولي السلطان (محمد صالح دودمرة) مقاليد السلطة انشغل في باديء الأمر بتسوية الخلاف الداخلي بين أفراد الأسرة، حال دون قيامه بأي عمليات عسكرية ضد القوات الفرنسية، إضافة إلى مشكلة الحدود مع السلطان علي دينار ومطالبته بالسيادة على مملكة وادي وللمناطق التابعة لها، وضل الأمر كذلك حتى كاد الجانبان الدخول في صراع مباشر، ولكنه سحب جيشه من مراكزه الدفاعية إلى أبشيه (المحي، 1982م، ص142).

ونظراً للمكانة المرموقة التي يتمتع بها دود مرة والدعم الشعبي الذي يحظى به، سعت الإدارة الفرنسية لاستمالته، فأرسل إليه لارجو الحاكم العسكري لإقليم تشاد، رسالة يعرض فيها عليه القبول بالحماية الفرنسية على كامل التراب التشادي ووعده بإنعاش الاقتصاد، ولكن دود مرة ضل ثابته على موقفه ورفضه لكل العروض الفرنسية، فعملت السلطات الفرنسية على إطلاق سراح أصيل من منفاه، وأمدته بالأسلحة والمعدات لاستئناف القتال على كامل التراب التشادي، وقاوم انصاره بالتحريض على الثورة ضد دود مرة (الحنديري، 1998م، ص53، 54).

والمقاومة الوطنية لم تنته ضد الاحتلال الفرنسي، وخاصة بعد قرار المقدم (مول) قائد العمليات العسكرية في تشاد بتعيين النقيب فينشك قائد العمليات في دارفور للفصل بين منطقتي دارفور وادي لمنع وصول الإمدادات العسكرية والتموينية لجبهه المقاومة الوطنية، فاصطدم بمقاومة تاج الدين الذي نجح في هزيمته بالقرب من قرية بئر طويل في 4 يناير 1910م، وبذلك تعرضت القوات الفرنسية لهزيمة نكراء لم ينجح منها سوى (8) جنود فقط، وهذه الهزيمة تدعم موقف السلطان دودمرة الذي ظل مسيطراً

على شمال وادي بواسطة محمد السني، وبواسطة السنوسين تمت المصالحة بين دود مرة وعلي دينار واتحدت قواتهما، وقامت باحتلال (دارتاما) ولكن أسلحتهم كانت غير فعالة في مواجهة الأسلحة الفرنسية، وتمكنت القوات الفرنسية من التصدي لجيش المقاومة في 7 أبريل 1910م، وأخرجت دود مرة من المدرج الصخري في (كابكا) الذي كان ملجأً له، فأحتمى بالسلطان تاج الدين، واشتدت المقاومة ضد الفرنسيين، فطلب المقدم مول من الحاكم العسكري الفرنسي في برازا فيل مده بقوة عسكرية، وبالفعل تم إرسال قوة إضافية مكونة من (300) جندي فرنسي، وعلى مقربة من قرية (دورتي) اصطدم الفرنسيين بهجوم عنيف قامت به قوات تاج الدين ودود مرة المشتركة فقتل تاج الدين وعدد كبير من جنوده، وفقد الفرنسيون القائد الأعلى لقوات الحملة وحاكم أراضي تشاد وعدد من الضباط وضباط الصف والجنود، هذه الهزيمة منيت بها القوات الفرنسية من جراء صلابة المقاومة التشادية (المحي، 1982م، ص144، 145).

وهكذا يتضح بجلاء أن فرنسا عجزت عن حسم الموقف عسكرياً بسبب إصرار دود مرة على مواصلة الحرب، رغم الضغوط التي تمارس عليه من أجل إنهاء المقاومة المسلحة التي يقودها ضد الوجود الفرنسي، فقد لجأت إلى الحل الدبلوماسي للضغط عليه وقبول التفاوض السلمي، فقد طلبت الحكومة الفرنسية عن طريق قناصلها في كل من السودان واسطنبول لإيقاف الدعم لـ (دود مرة) سواء أكان من علي دينار أو من قوات المجاهدين الليبيين، لغرض إيقاف المقاومة المسلحة ضد الوجود الفرنسي، بالإضافة إلى استشهاد أغلب القادة العسكريين وعدم تكافؤ الإمكانيات العسكرية، ومساهمة محمد أصيل في إنهاء حركة المقاومة لدعمه للقوات الفرنسية (الحديري، 1998م، ص55، 56، 57).

وبعد أن استسلم دود مرة حقناً للدماء وإنهاء المقاومة المسلحة، وتلقيه رسالة الحاكم العسكري الفرنسي في تشاد (لارجو) يأذن له فيها بدخول أبشه، ووعده بالمحافظة على حياته وحياة أفراد أسرته، في يوم 25 أكتوبر 1911م، دخل أبشه واستقبل استقبالاً حاراً، وعلى الفور صدر قرار بمنحه مرتباً شهرياً قدره 1000 فرنك فرنسي، ولم تمض أيام قلائل حتى تم نفيه إلى (فورت لامي) وبقي هناك إلى أن توفي في 6 أبريل سنة 1927م، أما أصيل فلم يستمر في الحكم أكثر من ثلاث سنوات، إذ تخلت عنه السلطات الفرنسية وأصبح غير مرغوب فيه كملك على البلاد، وأتهم بالتحريض على الثورة ضد الفرنسيين، وفي 14 يوليو 1914م حكم عليه بالسجن لمدة عشر سنوات، توفي في السجن يوم 14 يونيو

1915م، وكان يمثل رمزاً للخيانة والعمالة ضد شعبه، انتهت حركة المقاومة وشرعت السلطات الفرنسية في تطبيق نظام استعماري تحت إدارة الحاكم العسكري الفرنسي في تشاد (الحنديري، 1998م، ص58). قامت السلطات الفرنسية بتنفيذ بعض الخطوات الإدارية من أجل تأسيس دولة تشاد الحديثة عن طريق ضم جميع أراضي الممالك القديمة في دولة واحدة، وترسيم الحدود السياسية للبلاد، لذلك نظر سكان الشمال إلى الفرنسيين على أنهم غزاه يحاولون بسط سلطتهم الاستعمارية، ويجب محاربتهم بكل ماديهم من قوة، فمنعوا أبنائهم من الالتحاق بالمدارس الفرنسية، وتصدوا بكل قوة لحملات التبشير وقاطعوا الوظائف الإدارية والإنخراط في سلك الجيش والشرطة وامتناعهم عن دفع الضرائب، ولكنهم تمكنوا من إقناع بعض الشيوخ القبائل والفقهاء، عن طريق الإغراءات المالية في إطار فرنسة النخبة، ولكنهم لم ينجحوا في ذلك، فقد اتخذ العداء ضد الفرنسيين ألواناً متعددة من قبل أبناء الشعب التشادي، مثل المقاومة المسلحة والهجرة، والعصيان، التمرد، كتمرد قبائل المايا وأولاد جمعة وأبو شارب والممي، لذلك اضطرت الإدارة الفرنسية للإبقاء على سيطرة السلاطين المحليين، ومنعت قيام الأحزاب السياسية، واستمر الوضع السياسي حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، تلك الحرب التي كانت فاتحة تغيير الظروف المحلية والدولية فمنحت فرنسا تشاد كغيرها فرصة جديدة لأجل تطور الحياة السياسية فيها (محمد، 2007م، ص98، 99).

وبدأ تنظيم الأحزاب السياسية التي أخذت تشارك الأوروبيين في الرأي والحوار وتطالب بتحمل المسؤولية في الهياكل السياسية الجديدة (القوزي، 2006م، ص266). وظهر في عام 1945م، حزب الاتحاد الديمقراطي، وهو أول حزب سياسي برئاسة (العربي القوتي) كفرع محلي لحزب تجمع الشعب الفرنسي، وظهر حزب آخر في 1947م، وهو الحزب التقدمي التشادي برئاسة (جبريل ليزت)، فرع محلي لحزب التجمع الديمقراطي الإفريقي المنبثق من الحزب الاشتراكي الفرنسي (المحي، 1982م، ص213، 215).

وبعد حل حزب الاتحاد الديمقراطي التشادي في عام 1952م أدى هذا الإجراء إلى ظهور أحزاب أخرى، كان من أبرزها الحزب التقدمي التشادي المستقل برئاسة (جان باتيست) والحزب الاشتراكي التشادي المستقل بزعامة (أحمد غلام الدين)، أما العربي القوتي فقد غير اسم حزبه إلى الحركة الاجتماعية التشادية، ولم تنته عملية الولاءات والانقسامات السياسية داخل الأحزاب، وخاصة بعد صدور القانون

(الإيطاري) في باريس 1956م، الذي أقر بموجبه السماح للأقاليم ما وراء البحار تشكيل حكومات برلمانية، فكانت إنتخابات عام 1957م شديدة التنافس لإختيار أعضاء المجلس المحلي لأقاليم تشاد، فقاد هذا إلى ظهور ائتلافات جديدة بين الأحزاب الموجودة، وفاز في الإنتخابات الحزب التقدمي الإشتراكي، وقام بتشكيل أول حكومة تشادية في عام 1957م، وبعد صدور الدستور عهد ديغول 1958م الذي اعطى للمستعمرات حق اختيار النظام السياسي الذي تراه يناسبها، وعلى الفور عقد اجتماع زعماء الحركة الوطنية وقررو المحافظة على وضع تشاد ضمن المجموعة الفرنسية، وتسمى جمهورية تشاد.

استمرت الصراعات الحزبية وتبعها سقوط حكومات، ومما زاد الأمر تعقيداً شعور النواب الجنوبيين بالتفوق على الشماليين في شتى المجالات، وجعلهم يطرحون فكرة انفصال الجنوب عن الشمال وتأسيس نظام حكم فيدرالي، فكان ليست أشد المعارضين لفكرة الانفصال مما أفقده ثقة الجنوبيين به والبحث عن شخصية بديلة هو الجنوبي (فرانسوا تمبالباي) الذي برز في قيادة الحزب التقدمي التشادي الذي قاد مجموعة تحالفات من أجل الوصول إلى رئاسة الدولة (محمد، 2007م، ص 100، 101).

أولاً: تولى تمبالباي الحكم 1960 - 1975م:

شهدت القارة الأفريقية يقظة سياسية بعد الحرب العالمية الثانية، وبدأت الأصوات التحررية التشادية الداعية تتصاعد ضد الإستعمار رغم اختلاف مشاربهم وانتمايتهم السياسية من بين المواطنين والإدريين والمحافظين ذوي العلاقات بالمستوطنين الفرنسيين وبين التقدميين من أبناء المسلمين المطالبين بالإستقلال (الحنديري، 1983م، ص 98). وخاصة بعد تراجع ديغول عن وعوده وتعهدهاته التي قطعها على نفسه للأفريقيين بأنه سيكافئهم بالإستقلال، وفي الوقت نفسه تولد شعور لدى الفرنسيين بأن رحيلهم عن دولة تشاد قد أصبح وشيكاً، ولا إمكانية للتعاون مع المسلمين، ومن ثم أصبح الهاجس الوحيد لديهم هو تمكين غير المسلمين من الحكم حتى يكونوا أداة طيعة في أيديهم، وبالتالي قام المستعمر بتوليته رئاسة الجمهورية لرجل غير مسلم وثني من الجنوب وهو (فرانسوا تمبالباي) الذي تربى في أحضان فرنسا ومدراسها وكنائسها، وهيء لهذا المنصب لإستغلال البلاد (إدريس، 1996م، ص 78، 79).

وفي 16 - 17 من شهر مايو 1960م، عقد ممثلو دول إفريقيا الإستوائية (تشاد، إفريقيا الوسطى والكنغو الأوسط، الجابون) اجتماعاً بمدينة فورت لامي من أجل تكوين اتحاد جمهوريات إفريقيا الإستوائية، في حين قررت الجابون الحصول على استقلالها، بينما تمسكت الدول الثلاث بالبقاء ضمن

الرابطة الفرنسية، وفي بداية شهر يوليو 1960م عقدت الدول الثلاث اجتماعاً آخر في باريس قررت من خلاله استقلال كل دولة على حدة، وفي يوم 12 من نفس الشهر وقع تمبالباي مع الوفد الفرنسي برئاسة وزير الشؤون الثقافية (مالرو) اعلان إستقلال تشاد في 11 أغسطس 1960م، ووقع فرانسوا تمبالباي مع أمين الدولة الفرنسي قوبير إتفاقية تعاون بين البلدين شملت المجال العسكري والسياسي والاقتصادي والمالي، ومن ثم وافق مجلس الدولة بالإجماع على ترقية تمبالباي إلى رئيس الجمهورية ورئياً للحكومة (الحنديري، 1998، ص114).

وبعد ما نالت تشاد استقلالها بالكامل عن فرنسا، وتولى تمبالباي مقاليد السلطة، قام بحملة تطهير واسعة للخلاص من المعارضين السياسيين، وفي الخامس من سبتمبر 1960م كان غابريل أول ضحاياه، وتم نفيه خارج البلاد، واعتقل رئيس المجلس (أحمد كوتوكو)، وفي سبتمبر 1961م وبعد أن اكتشف أنه من أصل كامبروني تم إبعاده إلى بلاده (عثمان، أكتوبر 2003م، ص22).

والمنتبع للوضع السياسي في تشاد يرى أن أبناء المسيحيين من أبناء الجنوب، قد نالوا نصيباً وافراً من المناصب الإدارية العليا في البلاد، وبذلك حدث الصراع بين الشمال والجنوب بين الأغلبية المسلمة والأقلية المسيحية، وفي مطلع العام 1960م قام الحزب التقدمي التشادي بتعديل الدستور، وبموجبه صارت اللغة الفرنسية اللغة الرسمية، وتم تشكيل الوزارة الجديدة مناصفة بين المسلمين والمسيحيين، ولم يرض الزعماء المسلمين بهذا التقسيم، ولذلك قامت المعارضة من جديد بين الأحزاب التشادية، وخاصة الإسلامية منها، فقام تمبالباي بعقد مؤتمر في 1961م، في مدينة أبشه عاصمة المعارضة، ناقش خلاله مع الأحزاب ضمها في حزب واحد وهو الحزب التقدمي التشادي، وتم قبول الضم الطوعي بين حزبي (الوطني الأفريقي) و(التقدمي التشادي)، وكونا حزب الإتحاد من أجل تقدم تشاد (الحنديري، 1983م، ص102).

وفي فبراير 1962م، أصدر تمبالباي (قانون الطوارئ) بموجبه حل كل الأحزاب وضمها في الحزب التقدمي التشادي، وأصبحت الدولة تدار بواسطة الحزب الواحد، وتم اقضاء أهل الشمال من المشاركة في الحياة السياسية بصفة عامة، كما حاول أن يفرض على البلاد عادات وطقوس وثقافات الجنوبيين، وقام بحملات اعتقال في أواسط المسلمين، وحكم على بعضهم بأحكام قاسية، وصل بعضها

إلى السجن المؤبد والبعض الآخر لمدة متفاوتة، بتهمة زعزعة أمن الدولة، وكان تمالباي يولى أهمية خاصة للجنوبيين المسحيين (أبو قصة، 2013م، ص22).

وحرصاً منه على تقوية نفوذه وتركيز السلطة في يده، قام في يوم 14 أبريل 1962م، بإجراء تعديل في الدستور، أعطى لنفسه مطلق السلطات، كتنعين الوزراء وعزلهم، وترأسه لمجلس القضاء الأعلى، وتشكيل المحكمة العليا، وعقد الإتفاقيات مع الدول الأجنبية.

وأعلان حالة الطوارئ والأحكام العرقية، ونص الدستور على انتخاب الرئيس لمدة سبع سنوات، ويتم انتخابه من قبل المجلس التشريعي وزعماء القبائل ورؤساء المقاطعات ولايجوز إقالته إلا بالأغلبية المطلقة للمجلس.

ومما زاد الأمر تعقيداً الأوامر الصادرة في 16 سبتمبر 1963م بإلقاء القبض على ثلاثة وزراء سابقين هم جان باتيست وجبريل خير الله وأحمد غلام الله، الذين كانوا في اجتماع سري في منزل جبريل خير الله بالعاصمة (انجامينا) وقد تبادل هؤلاء الزعماء إطلاق النار مع قوة الجيش المكلفة بالقبض عليهم وأدى هذا الحادث إلى تجمع المواطنين وانطلاق مظاهرة عارمة، ضد الحزب الحاكم، نتج عنها مصادمات بين المتظاهرين وقوة من الجيش تسبب في مقتل ما يزيد عن 500 مواطن وجرح الآلاف، هذه الإعتقالات زادت من حدة الإصرار الشعبي على استمرار المقاومة ضد النظام الحاكم (الحنديري، 1983م، ص103).

وفي يونيو 1964م، عقد اجتماع المؤتمر الوطني تم فيه منح تمالباي السلطة الكاملة في السيطرة على قرارات الحكومة واختيار الوظائف السياسية وإلغاء مبدأ الإنتخابات (الحنديري، 1998م، ص131).

وبحلول العام 1965م حل موظفو الحكومة التشادية في إقليم يوركو أيندي مكان الوكلاء الأجانب الذين مكثوا بهذه المناصب أكثر من أربع سنوات بعد الإستقلال، في حين أن سكان بوركو انيدي تبستي الإقليم الصحراوي، لم يشعروا بالإنتماء للكيان السياسي التشادي الجديد الذي برز للوجود في أغسطس عام 1960م، حيث إن ممارسات الإدارة الجديدة لا تختلف عن حقبة الإستعمار، بل ضاعفت من ابتزاز الأهالي وتعرض أعيانهم للمعاملة السيئة (عثمان، أكتوبر 2003م، ص22).

وخاصة بعد ثورة التوبو التي قامت في عام 1965م، نتيجة للنزاع بين أفراد الجيش التشادي بقرية برداي وبعض المواطنين، قتل فيه أحد أفراد الجيش، فأنتقم الجنود من سكان التوبو، وفي مقدمتهم زعيم التوبو (ودي كيشديمي) الذي ضرب بالسياط أمام رعاياه في وسط من السخرية فهاجر إلى ليبيا واشتدت الثورة خلال السنوات 67، 68، 1969م (الحنديري، 1983م، ص107).

وقد شهد العاشر من نوفمبر 1965م انفجاراً للأحداث في (مانغالي) في منطقة الوادي (محافظة على الحدود السودانية) فتدخل الجيش بأمر من سلاس سيلينغار وزير الداخلية آنذاك، أدى إلى سقوط ضحايا نتيجة لهذا التدخل، ودخلت تشاد متاهة الحرب الأهلية لعدة سنوات كان الرئيس تمبالباي يحاول انقاذ البلاد تقادياً لانقلاب زمام الأوضاع ولكن دون جدوى (عثمان، أكتوبر 2003م، ص23).

إلا أن السياسة الفرنسية لوقت قريب قائمة على أساس تجاهل الثقافات والعادات والتقاليد الوطنية للمجتمع التشادي، وكانت سياسة (الامتصاص) التي رسمتها تقوم على أساس القضاء على هذه الصلات التي تربط سكان البلاد بماضيهم وبأوطانهم.

فأهملت التعليم في مستعمراتها فقد كان ضئيلاً جداً، بسبب العقوبات التي وضعت من ناحية السن، فكانت تحول دون إلحاق عدد كبير من الأفارقة بالمدارس والتعليم المتاح لهم لا يتعدى التعليم الابتدائي (الجمال، 1980م، ص514).

بالإضافة إلى التعليم الديني الذي ظل يتم تطوعاً على أيدي الشيوخ من العرب والفلاحي، هذه العوامل أدت إلى قلة الموظفين الإداريين المدربين في أثناء الحكم الفرنسي، في الوقت ذاته أرسلت فرنسا عدد من المدربين لتلقي دورة تدريبية على شئون الإدارة، ولكن هذا لم يجد نفعاً، لأن الموفدين كانوا من نتاج المجتمع الجنوبي السارا الوثني المسيحي الذين يجهلون عادات وتقاليد السكان في المناطق الشمالية المسلمة، هذا الإهمال أدى إلى تفشي الرشوة والفساد والوساطة بين الإداريين ورجال الشرطة والجيش، ومما زاد الأمر صعوبة، فرض ضرائب باهضة على الممتلكات والأفراد، وعاملوا المواطنين في أثناء جمع الضرائب معاملة قاسية (الحنديري، 1983م، ص104، 105).

ومن خلال ما تقدم يتضح للباحث أن الفترة الأولى من حكم تمبالباي والتي امتدت منذ الاستقلال أي عام 1960م وحتى العام 1965م شهدت العديد من الأحداث والتطورات السياسية كانت بدايتها إيجابية أي مرحلة تأسيس دولة، ومن ثم تغيرت الموازين بسبب سياسة حكم الحزب الواحد للبلاد، كل هذه

العوامل مجتمعه عجلت بقيام الثورة، وعمت الإنتفاضة في معظم الأقليم التشادية مثل إقليم إيلينا والسلامات وإقليم واداي وكانم وبوركو أنيدي تبيستي وبدأت الثورة في كل الأقاليم في أوقات مختلفة بداية من 1965-1969م وقد سلكت أوجهاً متعددة من المظاهرات رافضة أداء الضرائب للحكومة، وقيام المواطنون من قبيلة الموبي في مدينة (ماجالمي) بإغتيال عدد عشرة من موظفي الحكومة على رأسهم نائب المنطقة، وردت الحكومة علي هذه الأعمال بالعنف في منطقة (إدري ام دام)، من إقليم الواداي وضاعفت الضرائب المفروضة إلى ثلاثة أضعاف مما كانوا يدفعونه، وزيادة الضريبة المفروضة على الأفراد، الذين يحق لهم التصويت حتي شملت المرأة، وامتدت مظاهرات الإحتجاج حتي ضمت العديد من المناطق الأخرى، وفي المقابل شهدت مدينة أبشه إغتيال عدد من موظفي الحكومة خلال الفترة من 1967-1968م.

هذه الثورة يغلب عليها طابع الفوضى، وعدم التنظيم والنزاع القبلي بين السلطة المركزية والأقاليم الأخرى، وذلك راجع إلى تمسك الزعماء بمناصبهم كقيادة إقليمية، وتعدد الزعمات وانقسام الأحزاب، وتعد مشكلة في سبيل تحقيق أي نصر سياسي ضد حكومة تمبالباي بعد الإستقلال. وانضم للثورة الكثير من الشباب الذين طردوا من مدارسهم وهجروا مزارعهم ومواشيهم نتيجة لكثرة الضرائب التي فرضت عليهم فانخرطوا في صفوف الثوار للمشاركة في القتال ضد القوات الحكومية والفرنسية (الحنديري، 1983م، ص106، 107).

وفي المقابل ظهر على المسرح السياسي، جبهة التحرير الوطني (فرولينا) المعارضة لنظام تمبالباي في تشاد، التي تأسست عام 1962م بشكل سري، والتي انبثقت عن الأحزاب السياسية المعارضة مثل الإتحاد الوطني التشادي، ثم أعيد تنظيمها في سنة 1966م في السودان، كرد فعل على القرارات التي اتخذها تمبالباي مثل إعلان دولة الحزب الواحد وقوانين الضرائب والسجن والإبعاد والإعدام ضد المعارضيين له، وشارك في تنظيمها بعض الأحزاب والهيئات مثل الإتحاد العام لأبناء تشاد والحركة الوطنية لتحرير تشاد ودمجت في جبهة التحرير الوطني فرولينا، وأسندت أمانتها لإبراهيم أبأتشا.

وانضمت إليها مجموعة أخرى من الفصائل المقاتلة، ولكل فصيلة قيادة خاصة واسم مميز، مثل جبهة تحرير تشاد بقيادة أحمد موسى حسن، وحركة تحرير الوطن التشادية التي كان يقودها إبراهيم أبأتشا، ثم إنتقلت قيادته إلي أباصديق، وقوات جيش الشمال بقيادة حسين حبري وقوات جيش الشعب

بقيادة جيكوني وداي، والجبهة الشعبية لتحرير تشاد بقيادة أبوبكر عبدالرحمن ومحمد سوا، وجيش البركان بقيادة محمد البقلاني، واتخذت هذه الفصائل قواعد مختلفة في الشمال والجنوب والشرق والغرب للإطلاق منها داخل البلاد، وتوجيه ضربات ضد القوات الحكومية (الجنديري، 1998م، ص136، 137).

وتعتمد هذه الفصائل في تمويلها على مجموعة من الدول، مثل ليبيا، الجزائر، السودان، فرنسا، نيجيريا، وهذه الجبهة تعتبر بديلاً عن الأحزاب التي حُلّت من قبل الرئيس تمبالباي، من مزوالة نشاطها السياسي، وهي الوجه الجديد للنضال السياسي المعارض لنظام تمبالباي والتي استفادت من تواجد مكاتبها الإعلامية في كل من ليبيا والجزائر، ومخاطبة جماهيرها التشادية للانضمام إلى صفوف الثوار موضحة أهدافها في القضاء على نظام الحكم وإجلاء القوات والقواعد الأجنبية من أرض الوطن، وإقامة حكم ديمقراطي، وبناء نظام اقتصادي مستقل وتطهير البلاد من النفوذ الصهيوني، واعتبار اللغة العربية لغة البلاد الرسمية (الحنديري، 1983م، ص108).

وخاضت معارك عنيفة ضد الحكومة القائمة في البلاد وخصوصاً في المناطق الشرقية والوسطى وظهرت على المسرح السياسي كحركة مسلحة بعد الاستقلال وهدفها تفويض أول حكومة وطنية للبلاد، واستفحلت أثناء الاستقلال، بسبب تمادي حكومة تمبالباي في أخطاء الماضي وتصور حسابات المستقبل، وفي أعقاب أول هجوم عسكري منظم لها عام 1966م، اضطرت السلطات الإعراف بوجود تنظيم معاد لها، ثم استدعت القوات الفرنسية لمساندتها، في مقاومة هؤلاء المعارضيين (نصر الدين، 2011م، ص294).

ومن خلال العرض السابق تبين للباحث أن تمبالباي خلال فترة حكمه الثانية من 1965-1968م لم يستطيع أن يحقق الحد الأدنى من الاستقرار، وبالتالي تحولت تشاد إلى ساحة صراعات، نتج عنها رفض التشاديين لهذا الأسلوب، وبذلك انطلقت أذرع المقاومة تجوب أرجاء البلاد، محرضة على الثورة ضد النظام الحاكم، كما اسندت هذه المقاومة لظهور جبهة التحرير الوطني الفرولينا، التي دعمت المقاومة المسلحة، وأصبحت المعارك والهجمات تنهال على القوات الحكومية من كل جانب، وقد ألهمت الانتصارات التي حققها مقاتلو الجبهة في ميادين القتال حماس المواطنين، وخاصة الشباب الذين ليس لديهم عمل أو الذين أبعادوا عن مزارعهم وألتحقوا بصفوف المقاتلين، ومع تعاظم ضربات جبهة التحرير فرولينا، وخطورة الوضع توجه الرئيس تمبالباي إلى القوات الفرنسية طالباً منها التدخل، وذلك لحماية

العاصمة من هجمات جبهة فرولينا التي كان يتوقعها الرئيس تمبالباي، لأن تحركاتها تهدف إلى إحكام سيطرتها على المناطق المحررة في الوسط الشرقي، أما سكان أبشه العاصمة الإقليمية شرق البلاد يعيشون في حالة ذعر تحسباً لهجوم فرولينا.

بالإضافة إلى وجود بعض المدن الصغيرة وسط البلاد تعيش تحت التهديد المباشر مثل (غارا) و(شاري باقرمي) وهذا الخطر هو الذي قاد تمبالباي إلى طلب المساعدة العسكرية الفرنسية.

وتلبية لطلب الرئيس تمبالباي اتخذ الرئيس ديغول قراره شخصياً دون الرجوع للحكومة الفرنسية أو الجمعية الوطنية، رغم وجود شخصيات سياسية فرنسية لم تؤيد هذه العملية، وتم إرسال قوة عسكرية مكونة من (800) جندي من جنود المظلات، لإن ديغول كان يرى في تشاد بأنها جزء لا يتجزأ من مغامرة فرنسا الحرة، ولا يمكن التخلي عنها لثوار فرولينا، وللحفاظ على قاعدة لامي العسكرية من الإنهيار، لكي تحتفظ فرنسا بشرعيتها السياسية في إفريقيا، ولإنقاذ نظام تمبالباي المهدد داخلياً وتحطيم التمرد عسكرياً (جماعة من الباحثين، 2001م، ص 203، 204، 205).

ومما زاد الأمر تعقيداً تحركات الجبهة على الحدود السودانية، وقيامها بالهجوم على بعض المواقع التابعة للقوات التشادية، وحصولهم على الدعم اللازم من بعض القبائل القاطنة بالقرب من الحدود مثل السلامة والمومي، وقيام بعض قادات الفصائل بهجمات مثل أحمد موسى قائد فصيل جبهة تحرير تشاد الذي هاجم القوات الحكومية، وإبراهيم اباتشا الأمين العام الذي قام بهجمات مماثلة، ولكنه قتل في سنة 1968م، بالقرب من مدينة أبشه، وأدت هذه الحوادث إلى توتر في العلاقات بين الحكومتين التشادية والسودانية، عقب إتهام السودان بتقديم المساعدات للثوار (الحديري، 1998م، ص 139).

وقد أحدثت سياسة تمبالباي تدمراً كبيراً بين فئات المجتمع التشادي سواء بين الشماليين وكذلك الجنوبيين في منطقة السارا الذين كانوا مناصرين له، مثل الدكتور بونو الذي انتقد سياسة الحكومة، وطالب بإنهاء الوجود العسكري الفرنسي وتحسين ظروف الفلاحين ومربي المواشي وبخاصة مزارعي القطن، كل هذه الأحداث السابقة كشفت مدى عجز القوات المسلحة التشادية عن حماية النظام وصد هجمات الثوار والإعتداءات الخارجية، أدت إلى شعور تمبالباي بخطورة الموقف وقد لجأ مجدداً للحكومة الفرنسية لطلب المزيد من المساعدات العسكرية، للتصدي لهجمات الثوار، وفي المقابل أرسلت القوات الفرنسية أعداد إضافية لقواتها العاملة في تشاد بما يزيد عن ثلاثة آلاف جندي من سلاح المظلات

بالإضافة إلى قواتها المتواجدة بجمهورية إفريقيا الوسطى بالقرب من الحدود التشادية، والمعدة أصلاً للتدخل في تشاد كلما دعت الظروف إلى ذلك. وكان الهدف الأساسي من وراء هذا التدخل الفرنسي في تشاد هو القضاء على الثورة في مهدها قبل انتقالها إلى باقي الدول الإستوائية (الحنديري، 1998م، ص 139، 140).

إن هذا التعاطف الفرنسي مع تمبالباي أثار ضدها احتجاجاً دولياً واعتبر ذلك تصرفاً استعمارياً، وردت فرنسا على ذلك بأن مافعلته لا يتعدى مساعدات عسكرية للحكومة التشادية، بغرض تدريب القوات المسلحة وإقامة بعض المشروعات الاقتصادية.

وقد حاول تمبالباي اغتنام فرصة الهدوء النسبي والإداري الذي أجل سقوط نظامه، فقام في الفترة من 1969 - 1971م، بعدة إصلاحات منها إطلاق سراح ما يقارب من 600 سجين سياسي، وأعطى الأمان لبعض القادة الثائرين في الشمال، وسمح لبعضهم بالمشاركة في تشكيل الوزارة، وطرد عدد من الوزراء الجنوبيين الذين عارضوا سياسة المصالحة مع الشمال، وأعاد للسلطين بعض صلاحياتهم، وقيامه ببعض المشروعات الاقتصادية لتنمية المناطق الريفية ومصالحته مع زعيم التبو ودي كيشديمي، وبتعديل وزراي عام 1971م.

هذه الإصلاحات التي قام بها تمبالباي ألهمت مشاعر البيروقراطيين الجنوبيين بسبب تصالحه مع الشماليين، محاولين التقليل من أهميته، ومنادين بإقامة مشروع اقتصادي يهدف لتنمية زراعة القطن في الجنوب، باعتباره أخصب مناطق تشاد لزراعة القطن، وإقحام ضباط الجيش من السارا في هذا المشروع، ولكن تمبالباي كشف المخطط في أحد خطابه في إنجامينا، وأشار إلى أن بعض الإداريين يسعون إلى زعزعة الحياة السياسية في البلاد (الحنديري، 1983م، ص 109، 110).

ولم تدم حالة الهدوء والاستقرار طويلاً حيث اجتاحت البلاد من جديد المظاهرات الطلابية التي قامت في 29 / 11 / 1971م، في أنجامينا تنادي بسقوط تمبالباي، وتطالب بالجيش مما يدل على اشتراك ضباط الجيش في إثارة الإضطرابات، وعلى أثر ذلك تم عزل الجنرال (دومرو) رئيس أركان الجيش، وتم تعيين خلفاً له العقيد معلوم.

وقبلها بأشهر قليلة أعلنت الحكومة التشادية عن محاولة انقلاب في إقليم البطحية قام بها مجموعة من الثوار بقيادة ضابط شرطة، بدعم من ليبيا، ولذلك قطع النظام التشادي علاقاته السياسية مع ليبيا (الحنديري، 1983م، ص110، 111).

وفي يونيو 1972م قامت مجموعة من الجنود بمحاولة إنقلاب للسيطرة على مطار أنجamina، وتفجير مستودعات النفط، وشملت الثورة مناطق الجنوب الموالية للرئيس، ولكن الإصلاحات السابق ذكرها لم تعمر طويلاً، بالإضافة إلى انتخاب تمبالباي لفترة رئاسية ثانية زاد من حدة الثورة.

ومما تقدم يتضح لتمبالباي بالتحديد من العام 1972م أنه أصبح أمام حقيقة واقعة، وهي أن نظامه غير قادر على قيادة البلاد، وإن الإصلاحات التي حاول القيام بها لم ترض كل الأطراف، وإن أعمال النفي والقتل والسجن التي أصبحت سمة عهده لم تؤدي إلا لعدم الاستقرار، وهذا ما صرح به تمبالباي شخصياً (الحنديري، 1983م، ص111). وخاصة بعد الإنتفاضة الثانية للطلاب والمتقنين والسياسيين الذين تم إبعادهم وأغضبهم عودة القوات الفرنسية إلى البلاد، أمثال الدكتور أوتيل بونو الذي ظل يهاجم سياسة تمبالباي، وتعرضه للإعتقال أكثر من مرة، واغتيل أخيراً في باريس وهو يستعد لتأسيس حزب في المنفى، وعلى أثر هذه الإنتفاضة أصدر الرئيس أمراً بالقبض على العقيد معلوم وأم كلثوم رئيسة الجناح النسائي ووجهت لها تهمة تدبير مؤامرة عرفت بمؤامرة الخروف الأسود، والكل يعلم أن الأسباب الحقيقية وراء اعتقالها تكمن في وقوفها إلى جانب الطلاب الذين ألغيت منحهم الدراسية، وبعد فترة قصيرة انتقدتها الحكومة والذين شاركوا معها واتهموها بممارسة الشعوذة والتأمر لقلب نظام الحكم وتصفية رئيس الدولة (عثمان، أكتوبر 2003، ص28).

وقد تعددت فئات المعارضة وتباينت أطرافها فهناك مؤمرات تحاك من قبل الأحزاب المعارضة والثوار وضباط الجيش والمستشارين والفرنسيين، بالتزامن مع شدة الجفاف والجوع والأمراض التي تهدد الآلاف من السكان والحيوانات، فإن سنوات 1972-1973م، تعد من أصعب السنوات التي مرت بنظام تمبالباي فحاول الخروج من هذه الأزمة بالزج بالمفكرين والسياسيين في السجون وإنشاء جهاز للأمن ورصد لهم ميزانية خاصة، وأمر بإقامة مشروع لزراعة القطن في الجنوب لمحاولة إرضاء الجنوبيين، لإقامة مشاريع مماثلة لمناطق الشمال، وسمي هذا المشروع (بالزراعة العلمية) علماً بأنه لم يحقق النتائج المستهدف، فاتجه تمبالباي إلى الدول الصديقة وخاصة ليبيا طالباً المساعدة، وأسفرت هذه الزيارة عن

قطع علاقاته مع العدو الإسرائيلي، وحصوله على المساعدة المالية من ليبيا (الحنديري، 1983م، ص112).

والمحاولة الأخيرة التي قام بها تمبالباي لإنقاذ مايمكن إنقاذه من نظامه المنهار ففي عام 1973م، قام بثورة ثقافية في البلاد لإرجاع ثقة المواطن بالنظام، وشمل برنامج الثورة الثقافية في عدة جوانب بموجبها أعيدت تسمية الشوارع والمدن بأسماء عربية، مثل فورت لامي التي صارت تسمى في عام 1973م بـ (أنجامينا) وغيرها من المدن الأخرى، وبدأت تلك الفترة تشهد تنديدا في كل المناسبات بالحكومة الفرنسية لإتهامها بمحاولة الإطاحة بالنظام، ولم ترحب فرنسا بالإنقلاب الثقافي في تشاد، وفي الوقت ذاته لم يرض تمبالباي على السياسات الفرنسية التي تتبعها حول تشاد، وقام بتأسيس هيكل سياسي جديد بدل الحزب تحت اسم الحركة الوطنية الثقافية الإجتماعية (الحنديري، 1998م، ص145).

ولعدم قدرته على إصلاح الأمور قام في أبريل 1973م بإعتقال عدد من ضباط الجيش من بينهم قائد قوات الدرك (كوتيجاغيرينا) والعقيد جيمي ماماري والجنرال تيغي جوغو، المتهمون بالتحريض على التمرد، إلا أن حسين حبري طالب بإطلاق سراح اثنين وثلاثين من السجناء السياسيين، بما فيهم الجنرال معلوم، مقابل إطلاق سراح الرهينة الفرنسية مدام كلوستر.

ومن الواضح أن العسكريين قد سأموا من الحرب التي استمرت لسنوات وهم يطاردون التوبو في الجبال دون القضاء عليهم، والكثيرون من رفاقهم قتلوا على أيدي المجرمين وهذا ما دفع بالجيش إلى رفضه للأوامر العسكرية الصادرة له بالتوجه إلى جبهات القتال، وفي المقابل حاول تمبالباي تطمين أنصاره بأنه لايمكن حدوث أي تحرك عسكري في تشاد، وهذا التصريح جعل أنصاره يعتقدون أنه مسيطر فعليا على زمام السلطة، وهذا الاعتقاد كان خاطئاً في حقيقة أمره، وبدأت شعبية الرئيس تتبدد، حتى حلفاءه الفرنسيون تخلوا عنه، وبالأخص بعد الثورة الثقافية، والشئ الذي أزعج أوساط القوات المسلحة التشادية، إعلان تمبالباي قبل مغادرة أنجامينا في زيارته للكمرون عن المزيد من الإعتقالات في صفوف الضباط بعد عودته لأرض الوطن.

فرأى العسكريون أنه لابد من التحرك السريع للخلاص من هذا النظام القمعي، حيث أن فرنسا قد غضت الطرف عن تحركات القوات المسلحة التشادية، ومنحت قواتها العاملة في أنجامينا إجازة في

قضائها في الكامرون، لأن السفير الفرنسي على علم مسبق بالمخطط لأن الوقت حان من وجهة النظر الفرنسية للخلاص من تمبالباي ونظامه في تشاد (عثمان، أكتوبر 2003م، ص 41).

وفي حين تم إرجاء موعد الانقلاب الذي كان مقرر له يوم 11 أبريل بسبب هبوط طائرة الرئيس الموريتاني الإضراري في أنجامينا، وفي فجر 13 أبريل 1975م، تحركت مفرزة فدائيين من مونغو بقيادة النقيب جيمتولون، توجهت المجموعة إلى معسكر هيئة الأمن التشادية، وحدثت أول المواجهات فاستسلمت قوات الأمن التشادية للمهاجمين وتم اقتيادهم لمقر الرئاسة، ثم بدأ تبادل إطلاق النار حوالي الساعة الخامسة فجراً بين الثوار والحرس الرئاسي، وتدخل الجنرال اوديغار القائد الإنتقالي للقوات المسلحة التشادية للإمساك زمام الأمور، استمر تبادل إطلاق النار حتي الثامنة والنصف، وكانت نتيجة ذلك العديد من القتلى والجرحى من ضمنهم الرئيس تمبالباي، وبعد ظهر نفس اليوم صدر بيان يعلن فيه عن وفاته، متأثراً بجراحه رغم المحاولات التي جرت لإنقاذه.

وقتل تمبالباي والسلاح بين يديه فقاتل مهاجميه حتي آخر رصاصة، وكان بجانبه عدد قليل من حرسه، بعد أن تخلى الكل عنه، سواء هيئة أمنه أو شرطته السرية التي كان يديرها الفرنسيون بمهارة، أو حتى الفرنسيون أنفسهم، فلا أحد يريد التدخل في مسألة كهذه.

بمقتل تمبالباي وأفادت البلاد من الكابوس الذي كان جاثماً عليها، لمدة خمسة عشر عاماً هدم كل الاقتصاد وخرب الهياكل الإدارية وإستيلاء العسكريين على السلطة، هو ردة فعل للدفاع عن النفس، لمجابهة موجة الاعتقالات بين كبار الضباط والإهمال المفروض على القوات المسلحة التشادية من قبل نظام تميز بالظلم، وتم تنصيب الجنرال اوديغار القائد الإنتقالي للقوات المسلحة الذي تزعم (مجموعة الضباط) الإنقلابيين رئاسة الجمهورية مؤقتاً، واتخذ العديد من القرارات خصوصاً تعليق الدستور وحل الحكومة والمجلس الوطني وإغلاق المطار أمام حركة الطيران، وبالأخص إطلاق سراح بعض الضباط منهم الجنرال فيليكس معلوم، وتيغي جوغو الرئيس السابق لمجلس تمبالباي العسكري والعقيد جيمي قائد الدرك، ونائبه كوتيغا، وأخيراً أعلن الجنرال (اوديغار) تأمين سلامة الأجانب وممتلكاتهم، وقاموا بتعيين الجنرال فيليكس معلوم على رأس المجلس العسكري الأعلى (عثمان، أكتوبر 2003م، ص 42، 43).

ثانياً: وصول فيليكس معلوم للسلطة والإطرابات الداخلية (1975 - 1982م):

بعدما وقع اختياره على رأس المجلس العسكري الأعلى في البلاد، اتبع سياسة متأنية سلكها في بداية توليه، لأنه لم يكن معداً إعداداً جيداً لجعله رجل سلطة وزعيم دولة، هذا ما جعله يستغرق وقتاً طويلاً ليحدث تغير جذري في نظام الحكم وفي تشكيل (حكومة مؤقتة) وكان يسير بخطوات ثابتة وحذرة في تشكيل حكومته التي تشكلت في 12 مايو 1975م، غلب عليها الطابع العسكري، فكانت الكفاءة هي المقياس في اختيارها.

وكان برنامج حكومته هو احترام الإرتباطات السياسية الخارجية والمحافظة على الحريات العامة، وحل جميع الأحزاب ومنع التظاهرات والتجمعات السياسية، وجعل الشعب التشادي يتمتع بكل حرياته وعدم قيام نظام دكتاتوري، وتشكيل لجنة تحقيق مالية هدفها البحث في المسائل المالية في عهد تمبالباي. وفي إطار التحقيقات تم اعتقال بعض الشخصيات مثل وزير المالية والإقتصاد ووزير التخطيط والتعاون، بتهم الاختلاس المالية، وتم إعلان أسماء المدانين لمصرف التنمية الذين لم يسددوا ما عليهم من قروض، وتم الحجز على سيارات وممتلكات الدولة التي نهبت من قبل أفراد في ظروف مشبوهة وأرجعت للدولة. وإلغاء كافة الامتيازات الإستثنائية التي منحت عام 1972م لبعض الشخصيات المرموقة والمقربة من رئيس الدولة (عثمان، أكتوبر 2003م، ص 45).

وعمل على إعادة تنظيم إدارات الدولة بالكامل، وأصبح التسلسل الوظيفي للإدارات المحلية هو السائد، دون أي إمتيازات، ولكن حسب سلم مرتبات ثابت، تبعها تعيين مسئولين جدد في المديريات والمحافظات، لأن الدولة في حالة عجز بلغ أكثر من مليون فرنك إفريقي، وبموجبه أعلن العسكريون عن حالة نقاش، وطلب من الشعب التشادي الإستعداد لذلك، ودعا المجلس العسكري الأعلى للتجار التحلي بروح الوطنية لمواجهة الظروف الصعبة والحد من إرتفاع أسعار المواد الغذائية.

وأما على الصعيد الخارجي قام بزيارات لدول الجوار لتعزيز علاقاته مع كل من الكامرون والنيجر والكنغو وإفريقيا الوسطى، والسودان ونيجيريا وليبيا، وأعاد المجلس العسكري تشاد إلى منظومة الإتحاد الاقتصادي الجمركي لدول وسط إفريقيا الذي انسحبت منه في أبريل 1968م احتجاجاً على الظلم الواقع عليها من الإتحاد، وتحسين علاقاته مع كينشاسا وصار بإستطاعة المظليين التشاديين التدريب في زائير مرة أخرى.

واعترفت إنجامينا بالحركة الشعبية لتحرير انغولا بزعامة (أوغستيو نو بنتو) وطبعت علاقاتها مع موسكو، وعززت تشاد من روابطها مع الولايات المتحدة الأمريكية، التي كثفت من أبحاثها النفطية عن طريق

شركة النفط القارية في إقليم بحيرة تشاد.

أما بشأن التعاون مع فرنسا فإن تشاد وجدت توافق في مجال العلاقات الفرنسية الإفريقية، فقام وزير التعاون الفرنسي الجديد روبرت غالي بزيارة رسمية إلى إنجامينا في الفترة من 25، 26 سبتمبر 1976م، وأكمل وزير العتاد مهمتين في خريف 1975م ويناير 1976م، بخصوص عودة العلاقات بين البلدين إلى طبيعتها والتي ضمنتها زيارة رئيس الوزراء (عثمان، أكتوبر 2003م، ص46). جاك شيراك في يومي 5، 6 مارس 1976م، وتوقيع إتفاقيات تعاون جديدة بين أنجامينا وباريس، ومواصلة سياسية التطهير لغرض تعزيز سلطاته أجرى الرئيس معلوم في 23 يونيو 1976م تعديلاً وزارياً وهو الأول من نوعه منذ تكوين الحكومة في 12 مايو 1975م.

حيث تم إعفاء ثلاثة وزراء مدنيين وحل مكانهم وزراء عسكريين، هذا التعديل الوزاري الذي قام به الرئيس معلوم كان في ظاهره هو مواصلة عملية التطهير، ولكن في باطنه هو إخراج بعض الشخصيات من التشكيلة الحكومية مثل العقيد جيمي تغاكينار ماماري وزير الداخلية والأمن الذي بقي نائب لرئيس المجلس العسكري ووزير دولة بلا وزارة، وسقط أيضاً الرجل القوي الجنرال (فيغي جوغو) بعد إدماج حقائب المالية والاقتصاد والتخطيط في وزارات الصحة والعمل والشئون الإجتماعية، وبالمقابل انضم القائد (موتيجا تميريتا) والذي كان على رأس قوات الدرك في عهد تمبالباي إلى الحكومة، كوزير للداخلية.

وللأهم من هذا كله خروج (تغانغيت) من الحكومة وهو من الشخصيات الأساسية في حكومة معلوم والذي تربطه صدقات متعددة في أوساط المجتمعات السياسية الوطنية والوزير السابق للتربية، لم يعد محتفظاً بمنصبه في هذه الحكومة التي لا تتخذ قرارات سياسية، وهو من أول المدنيين طالب بهم الجيش، ولم يكن راضياً عن الطريقة التي يدير بها العسكريون الأمور في البلاد، وبدأ يعقد بعض الاجتماعات، ففي 1976م قام بمبادرة للاجتماع بالوزراء المدنيين لتكوين خطة عمل لمواجهة السياسية التسويقية العسكرية.

ومن الملاحظ للباحث أن معلوم قد بدأ يعمل على إخلاء الساحة السياسية من أمامه، وخير دليل على ذلك هو التعديل الوزاري الذي قام به، على أساسه تم إبعاد بعض الشخصيات القوية التي تعوق سياسته، وحينها بدأ المجلس العسكري يعول على قيام مصالحه وطنية تشمل كافة الفصائل التشادية، إلا أن النتائج كانت مخيبة للآمال، ولم ينضم منهم سوى جبهة التحرير التشادية بزعامة محمد أحمد موسى للسلطة بمديرية ايشي (أكتوبر 1975م) وكذا الحال بالنسبة للجبهة الشعبية لتحرير تشاد بزعامة د. عوض والي، وإنضمام الديرداي خوشيدا زعيم التوبو في 14 أغسطس 1976م، (عثمان، أكتوبر 2003م، ص47).

واعتقد المجلس العسكري أن إنضمام التوبو ربما يقود إلى إنضمام ببقية المتمردين ولكن الديرداي أوضح أنه لم يعد بإستطاعته إصدار الأوامر للتوبو الذين رفعوا السلاح بوجه الحكومة، بسبب أبنه جيكوني اويدي الذي كان تأثيره كبيراً على القوات المتمردة.

إن هذه النتائج المخيبة للآمال وفشل إنجازنا في سياسة المصالحة الوطنية راجعاً إلى الدسائس التي تحاك من أطراف خارجيين مثل الجزائر وليبيا اللذان تقومان برعاية وتمويل متمردي تبستي وإلى الأحزاب اليسارية الفرنسية وطموحات بعض قادات الفصائل أمثال حسين حبري وأبالصديق وبعض القادة المتمردين الآخرين، وعلى أثر هذا الفشل قام الرئيس معلوم في 11 أكتوبر 1976م بالتوقيع على أمر يقضي بتكوين (محكمة أمن الدولة الأولى من نوعها بعدد الإستقلال). ومن حقها البث في جرائم التي تمس النظام الدستوري والتمرد المسلح ضد الدولة، والإشاعات الهدامة، (عثمان، أكتوبر 2003م، ص48).

وفي أواخر ديسمبر 1975م، أعلن الرئيس معلوم، صراحة بأنه لا يمكن تحقيق شئ دون مصالحه وطنية وأنه على إستعداد للذهاب لأي مكان وفي أي زمان من أجل التفاوض مع الثوار، وعمل على توجيه دعوة ضمنية لفرولينات بكل تنظيماتها المختلفة والحركة الديمقراطية الثورية التشادية للتفاوض من أجل السلام وإنهاء التمرد بكافة أشكاله. (عثمان أكتوبر 2003م، ص57).

إلا أن نداءاته لم تجد أذان صاغية لدى بعض الحركات مثل قوات فرولينات الشعبية للتحرير التي كانت بقيادة أبا الصديق، وهو المسؤول الأول عن الإنقسامات التي حدثت في صفوف فرولينات منذ عام 1970م، ومحاولة إغتيال رئيس الدولة فيليكس معلوم، (عثمان، أكتوبر 2003م، ص31).

وفي 18 أكتوبر 1976م حدثت إنشقاقات في مجلس قيادة قوات الشمال المسلحة بين الزعيمين جيكوني اويدي وحسين حبري، ورغم محاولات التفاوض المتعددة التي قامت بها ليبيا، غادر حسين حبري تبستي على رأس كتيبة من أنصاره وتوجه ليستقر في ماراواني شمال أبشه على الحدود السودانية.

وهكذا سيطر الجيش الثاني بقيادة جيكوني اويدي بدعم من ليبيا على إقليم بوروبو إنيدي تبستي منذ عام 1976م. وفي مايو 1977م بأوامر ليبية انضم إلى الجيش الأول وتم تكوين اللجنة العسكرية للإسلة المشتركة المؤقتة، وعلى الصعيد الميداني، مجلس قيادة قوات الشمال هي الحركة المسيطرة على معظم الأراضي، مستخدماً أسلوب حرب العصابات وسياسة الأرض المحروقة التي كانت تنفذها القوات الفرنسية والتشادية وتعد قوات الشمال المسلحة أكثر تنظيماً من أي من التنظيمات المسلحة الأخرى، وهي الجبهة الوحيدة المعتمدة كمعارضة تشادية لحكومة فليكس معلوم (عثمان، أكتوبر 2003م، ص32).

كل التنظيمات السابق ذكرها دخلت في معارك ضارية ضد النظام الجديد في تشاد، الذي حاول القضاء على حركة (الفرولينا) بجميع تشكيلاتها، إلا أن الحملات العسكرية الحكومية باءت بالفشل رغم دعم القوات الفرنسية لها (الطوير، 2002م، ص188).

وبصورة عامة وضع المجلس العسكري الأعلى ثقله على حسين حبري بجهوده لإعادة الأخوة المتصارعين إلى رشدهم، وبموجب ذلك تم عقد أول إتفاقية في 16 سيمبر 1977م بالخرطوم بين المجلس العسكري الأعلى ممثلاً في العقيد (جيمي ماماري) ومجلس قيادة قوات الشمال ممثلاً في حسين حبري.

وهي أول إتفاقية في تاريخ التمرد التشادي التي تم توقيعها بين الأطراف المتنازعة، رسخت الثقة بين المتنازعين ووضعت الأساس لحل شامل للمشكلة التشادية، وهذا ما دفع بالأطراف الموقعة تتصل بالتنظيمات المعارضة الأخرى محاولي ضمها.

وفي الفترة من 19-22 يناير 1978م التقى الطرفان مرة أخرى بالخرطوم حيث تم عقد إتفاق جديد نص على إنتخاب مجلس دستوري وتشكيل حكومة وحدة وطنية والعفو العام. فبدأت لجنة سياسية عسكرية مختلطة في 16 يناير 1978م، بغرض التشاور لوضع النظام الأساسي، على أثر ذلك منح الطرفان مهلة شهر لتكوين حكومة وحدة وطنية، ولكن الهجوم الذي شنته اللجنة العسكرية للسلاح المشترك المؤقتة أوقف تنفيذ الخطة التي أقرتها اللجنة المشتركة لمجلس قيادة قوات الشمال المسلحة

والمجلس العسكري الأعلى، فتوالت جولات أخرى من المفاوضات كان لليبيا دوراً فيها. على غرار ذلك عقدت قمه مصغرة في أواخر فبراير 1978م بسبها في ليبيا ضمت كل من القذافي وكوتشي رئيس النيجر ومعلوم الرئيس التشادي وأبوالقاسم محمد إبراهيم نائب الرئيس السوداني، التي قررت أن تلتقي كل الأطراف ذات الشأن تحت مظلة مؤتمر مصالحة وطنية، ولأول مرة منذ اندلاع الحرب الأهلية في تشاد تلتقي الحركات الثورية المختلفة في سبها 21 مارس 1978م بممثلي الحكومة التشادية وبحضور مراقبين من ليبيا والنيجر والسودان، تم الإتفاق على وقف إطلاق النار بين الجانبين وفي غضون ذلك كانت اللجنة المشتركة تعمل لوضع النظام الأساسي، للتوصل إلى السلام الدائم (عثمان، أكتوبر 2003م، ص 60).

وفي 25 أغسطس 1978م بإنجامينا وبحضور ممثل السودان عز الدين حامد وزير الدولة، وقع رئيسا الوفدين محمد نوري عن اللجنة العسكرية للسلح المشتركة المؤقتة والمقدم (كوتيجا غيرينا) عن المجلس العسكري الأعلى، على النظام الأساسي للإطار المؤسس لجمهورية تشاد، وأصبح حسين حبري في 29 أغسطس 1978م رئيساً للوزراء (عثمان، أكتوبر 2003م، ص 61).

وبعد سقوط (فايا لارغو) في أيدي المتمردين، وجهت السلطات التشادية نداء إلى فرنسا من أجل تدخل عسكري جديد، و وافق الرئيس الفرنسي (فاليري جيسكار داستان) على ذلك، ويعد هذا التدخل الفرنسي في الشأن التشادي الثاني (1978-1980م) بناء على طلب السلطات التشادية، وفي بداية عام 1978م وصل ألف عسكري فرنسي إلى تشاد، لإقامة حجر صحي على (خط إنجامينا-موسورو أباشيه) إلا أنها كانت حملة سرية للغاية بسبب الإنتخابات التشريعية الفرنسية، وبعد ذلك زاد عددها تدريجياً ليبلغ 2500 جندي، تساندها قوات جوية، وكان الهدف من هذه الحملة هي (دعم النظام) وفي نفس الوقت كان على الحملة الجديدة الإحتفاظ بخط العودة مع أعداء النظام، وهكذا أصبحت المهمة الأساسية للتدخل الفرنسي الثاني مهمة مزدوجة، وعلى الجيش الفرنسي صد أي هجوم الفرولينا بإتجاه (خط موسورو أباشيه) ولم يقوم الجيش الفرنسي الصعود بإتجاه الشمال أو حتى مساعدة قوات الجنرال معلوم. (جماعة من الباحثين، 2001م، ص 207).

وكان الهدف الأساسي من هذه الحملة هو إثبات قدرة فرنسا على التدخل العسكري في إفريقيا وأن المغامرات العسكرية الفرنسية غيرت من طبيعتها مع مرور السنين، ففي الحملة العسكرية الأولى كان هدفها هو كسر التمرد عسكرياً ومحاربة الثوار بقوة السلاح والاعتراف بالحكومة المركزية كمحاور وحيد،

أما فيما يتعلق بالحملة الثانية التي ابتدأت عام 1978م، في ظل رئاسة (داستان) قد سلكت طريقين مزدوجين، الأولى حفظ النظام من جهة والمحافظة على خط العودة مع أعداء النظام من جهة أخرى، وذلك تجنباً لما حدث إبان خطف السيدة كلوستر عالمة الآثار الفرنسية التي خطفتها قوات حسين حبري وجيكوني أويدي عام 1974م، وبقيت أسيرة لمدة ثلاث سنوات، وهكذا فرضت الحوادث على الحكومة الفرنسية التفاوض مع الثوار من أجل إطلاق سراحها، وأثناء المفاوضات التي جرت بين المبعوثين الفرنسيين وحسين حبري، أقيمت علاقات ثقة بين حسين حبري والمبعوثين الفرنسيين (جماعه من الباحثين، 2002م، ص 208).

ومنذ ذلك الوقت حاول بعض المسؤولين الفرنسيين تبني موقف الوسط في الحرب التشادية، وهكذا ظهرت الفرولينا كبديل يجب إشراكه في السلطة، وبمجرد قبول باريس هذا المبدأ، عملت على فصلها عن الجيران الأفارقة، حتي تكون هي الداعمة الأساسية لها، وهكذا أصبحت الفرولينا شريكاً أساسياً في السلطة (بقيادة حسين حبري) مع الجنيرال معلوم، ولكن لم تتوفر الثقة بينهما وشراكتهم لم تدم طويلاً.

وفي العام 1979م، اندلعت المعارك في العاصمة إنجامينا بين الرئيس معلوم و جبهة الفرولينا بقيادة حسين حبري وانضم إليهم لاحقاً جيكوني أويدي، وقد هزمت الفرولينا بقياداتها المختلفة جيش معلوم النظامي وأجبرته على الانسحاب إلى الجنوب التشادي، وكانت هذه النتيجة غير منتظرة بالنسبة لفرنسا التي تفاجأت أثناء المعارك الفرولينا بإستلاتها على السلطة في البلاد، وفي الوقت ذاته اعتبر العسكريون الجنوبيون الموقف الفرنسي خيانه (جماعه من الباحثين، 2001م، ص 209).

وبعد القتال الذي اجتاحت إنجامينا والحرب المدمرة بين الإخوة في دولة يعاني شعبها الكثير وأمة تسعى إلى المصالحة النهائية وإعادة البناء، وفي 10 مارس 1979م، عقد مؤتمر (كانو) الأول في نيجيريا للمصالحة الوطنية بمشاركة معلوم وحبري وبعض التنظيمات الأخرى، وتم التوصل إلى إتفاق، نص على نزع السلاح في العاصمة وحل المؤسسات القائمة وإنشاء حكومة وحدة وطنية بمشاركة جميع الأطراف ذات الصلة بالموضوع، وإستقالة رئيس الدولة ورئيس وزرائه، وتكوين مجلس دولة مؤقت في 23 مارس 1979م، برئاسة جيكوني أويدي، (عثمان، أكتوبر 2003م، ص 71).

ولعدم تطبيق إتفاقية كانو الأولى، اتفقت جميع الأطراف على عقد مؤتمر كانو الثاني في الفترة من 3-11 أبريل 1979م بإضافة دول الجوار (ليبيا، السودان، الكامرون، النيجر، نيجيريا)، بجانب التنظيمات الموقعة في إتفاقية كانو الأولى وحيث إن مفاوضات كانو الأولى، قد اخفقت في تكوين حكومة وطنية، كانت الأولوية في كانو الثانية هي (تكوين لجنة تقصي حقائق تكلف بزيارة تشاد لمراجعة مواقف شئون التنظيمات الجديدة التي ترغب في الانضمام إلى الإتفاقية الأولى) وبمجرد الإعلان عن هذا المؤتمر قررت الفصائل المتصارعة المشاركة. وعلى غرار كانو الأولى فإن كانو الثانية لم تضع حلاً إيجابياً للأزمة التشادية، بل زادت الخلافات بين القادة بالرغم من أنهم إختاروا كانو بهدف التصالح (عثمان، أكتوبر 2003م، ص71).

فتعقد الصراع في تشاد ونتج عنه تكوين جبهة العمل المشترك المؤقتة المكونة من أبا الصديق وأجارو موسى وأحمد أصيل ومحمود أبا سعيد في عام 1979م ضد حسين حبري وجيكوني أويدي، لعدم تجاوبهم مع كل الأطراف لتشكيل حكومة وحدة وطنية، معارضين تهديدات لاغوس وطرابلس بتكوين حكومة موازية في موندو، فقام حسين حبري وجيكوني أويدي وبمساعدة فرنسا والسودان، بمناقشة دستور حكومي وفقاً لإتفاق كانو الأول، وعلى إثر ذلك تم تكوين حكومة وحدة وطنية بالإنابة في 29 أبريل 1979م رغم الإحتجاجات عليها، وكلف (لول محمد شوا) رئيساً للدولة وعين نائباً له الجنرال (بنغي جوغو) العضو السابق بالمجلس العسكري الأعلى، وهو جنوبي الأصل من قبيلة السارا، وحسين حبري وجيكوني أويدي على رأس وزارتي دولة، إحداهما وزير الدفاع والآخر وزيراً للداخلية (عثمان، أكتوبر 2003م، ص72).

وبهذه التشكيلة الحكومية الجديدة لقيادة البلاد، وإبعاد الجنرال (كاموغي) من منصب نائب رئيس الجمهورية أدى إلى انسحابه للجنوب، واستقراره في منطقة (موندو)، وفي 10 مايو 1979م، تم تكوين اللجنة الدائمة برئاسته، وهذا يفسر رغبته بالإنفصال عن الشمال، ونجحت اللجنة الدائمة في جعل الجنوب في حالة إكتفاء شبه ذاتي في جميع المجالات، وكون كيان سياسي مستقل بجيشه (القوات المسلحة التشادية) وإذاعته (راديو موندو) وصحيفته اليومية، إضافة إلى بعض المؤسسات المصرفية، ومؤسسات العون الأجنبية، التي كانت في العاصمة ونقلت مقارها إلى موندو لأسباب أمنية، وهذا التحول لم يعجب حسين حبري، وأتهم القائمين عليه بالإنفصاليين، وعلى الصعيد الخارجي، قام كاموغي بالعديد

من الزيارات الخارجية بهدف الحصول على الدعم المالي والعسكري والدبلوماسي، كانت أولها إلى ليبيا واستقبل في طرابلس استقبلاً حاراً، وتم حصوله على الدعم المادي والعسكري، وفي الحال أنهم خصومه بأنه عميل للبييا.

وهذا ما أغضب إنجامينا ودفع بحسين حبري وزير الدفاع لقمع هذا التمرد، ففي 7 مايو 1979م، أرسل إلى الجنوب قوات من الشمال (قوات الشمال المسلحة) بهمة إعادة المنشقين لحضيرة الدولة، ولكن لسوء حظه أن قواته لم تصمد في مواجهة القوات التشادية المسلحة، الأكثر تدريباً ودحرت في بالا في 31 مايو 1979م. (عثمان، أكتوبر 2003م، ص 73-74).

والقضية التشادية يغلب عليها الطابع القبلي الذي استغل من قبل تجار السياسة الذين وجدوا ضالتهم من وراء الصراعات القبلية في تشاد، ففرنسا ومن ورائها تدعم حسين حبري، وليبيا ومن معها تساند (جيكوني أويدي). وفي نهاية صيف 1979م بدأت مفاوضات الوساطة بين الأطراف المختلفة في عاصمة نيجيريا (لاغوس)، انتهت بمصالحة وطنية حملت اسم (اتفاقية لاغوس) نتج عنها تشكيل حكومة وحدة وطنية إنتقالية في تشاد، تقلد رئاسة الدولة (جيكوني أويدي) وعبد القادر كاموجي نائب الرئيس وحسين حبري وزارة الدفاع، بينما بقيت وزارة الخارجية من نصيب أصيل أحمد (زيدان، 1982م، ص 35).

كما نصت هذه الإتفاقية التي تم التوقيع عليها في (لاغوس) في ظل رعاية منظمة الوحدة الإفريقية، أن الأطراف التشادية على قناعة تامة بأن استمرار الوجود الفرنسي في تشاد يشكل عائقاً أمام حل المشكلة التشادية، لذلك يستوجب على حكومة الوحدة الوطنية، الإستعجال بخروج القوات الفرنسية من بلادهم (مجموعة من الباحثين، 2001م، ص 210).

ومن الواضح أن الحكومة الجديدة التي تتكون من هجين من الأفكار السياسية يصعب توافقها، وبالتالي محكوم عليها بالنهاية، حتي وإن لم يتم الإعتراف بذلك جهراً، مدركاً أنه عاجلاً أم آجلاً أن حكومة الوحدة الوطنية الإنتقالية سوف تنهار من ثقل الخلافات، ومما يؤكد ذلك أن قادة التنظيمات في إنجامينا لم يلتزموا بنزع السلاح إلا لوحداث ضعيفة من قواتهم تحسباً لأي حرب طارئة. (عثمان، أكتوبر 2003م، ص 76). فالأزمة لم تنته حيث إن (حسين حبري) يرى أنه أحق بالرئاسة من جيكوني أويدي) وتطور الخلاف بينهما مما أدى إلى صدام مسلح داخل العاصمة إنجامينا في 21/3/1980م.

واستمرت هذه الحرب لمدة تسعة أشهر تقريباً داخل العاصمة نتج عنها دمار شامل حل بدولة تشاد، دمرت خلالها أجزاء كبيرة من مباني المؤسسات العسكرية الحكومية والمدارس والمستشفيات ومبنى الإذاعة وجامعة أنجامينا وبعض الوزارات. انتهت الحرب في 15/12/1980م، بمساندة القوات الليبية بناء على طلب الرئيس الشرعي لجمهورية تشاد، وإتفاقية التعاون التي وقعت بين طرابلس وأنجامينا بشأن الدفاع المشترك ضد أي إعتداء خارجي وتبادل المعلومات العسكرية والأمنية، وكان لهذا التدخل دور فاعل في ترجيح كفة قوات (جيكوني أويدي) وإزاء هذه الآله المدمرة لقوات الحلفاء أيقن حسين حبري أن قواته لا تستطيع الصمود مالا نهاية فقرر الانسحاب مع قواته للسودان لإعادة تنظيمها والإستعداد لإستئناف القتال ضد قوات جيكوني أويدي والقوات الليبية، وفي المقابل عززت القوات الليبية تواجدتها في تشاد، وكاد الأمر إلى نشوب حرب بين ليبيا والسودان فسارعت ليبيا بإعلان الوحدة مع جمهورية تشاد في 6/1/1981م.

وكان هذا الإعلان بواقع الصدمة على الدول المعنية بالقضية التشادية، وتتنظر إليها بمنظار خاص بها، ففرنسا وأمريكا والكامرون ونيجيريا وإفريقيا الوسطى، تتنظر جميعاً إلى الصراع في هذا البلد ذو الأغلبية المسلمة نظرة تخوف من سيطرة العنصر الشمالي المسلم على دولة تشاد، ذات الأقلية المسيحية، هذا الإهتمام المتزايد دفع فرنسا إلى إستتفار قواتها، فأرسلت آلافاً من جنودها لتعزيز قواتها في الدول المجاورة لتشاد، وعدم سماحها للعنصر الإسلامي بالسيطرة على مقاليد الأمور في جمهورية تشاد (إدريس، 1996م، ص309). ومن هذا المنطلق عملت فرنسا بكل مافي وسعها بزرع بذور الخلاف والشقاق بين الفصائل التشادية المسلمة، وإشعال نار الحرب بالوقوف مع حسين حبري ثارة، ومع جيكوني ثارة أخرى.

ومن هنا قرر الرئيسان الفرنسي والأمريكي اللذان لم يكونا بعيدين عن الأزمة التشادية أن يتخلصا من جيكوني أويدي، الذي تولى الرئاسة بإجماع التنظيمات التشادية، وإيصال حسين حبري إلى العاصمة أنجامينا بمساعدتها، وتهريب جيكوني أويدي وعائلته بواسطة الطائرات الحربية الفرنسية إلى خارج العاصمة أنجامينا، وهكذا أصبح حسين حبري في يوم 7/6/1982م رئيساً لجمهورية تشاد. (إدريس 1996م، ص309، 310).

الخاتمة

- مُنحت تشاد استقلالها بما يضمن بقائها تدور في فلك الاستعمار الفرنسي وخاصة بعد تنصيب رئاسة الجمهورية لرجل غير مسلم وثني من الجنوب وهو (فرانسوا تمبالباي) الذي تربى في أحضان فرنسا ومدارسها وكنائسها والمهئ لهذا المنصب سبقاً.
- في فبراير 1962م أصدر تمبالباي (قانون الطوارئ) وبموجبه حل كل الأحزاب وضمها في الحزب التقدمي التشادي، وأصبحت الدولة تدار بواسطة الحزب الواحد، وتم إقصاء أهل الشمال من المشاركة في الحياة السياسية بصفة عامة.
- لضمان تقوية نفوذه عمل تمبالباي في يوم 14 أبريل 1962م، بتعديل في الدستور الذي بموجبه، أعطى لنفسه مطلق السلطات، بتعيين للوزراء وعزلهم وترأسه لمجلس القضاء الأعلى، وتشكيل المحكمة العليا، وعقد الإتفاقيات مع الدول، وإعلان حالة الطوارئ والأحكام العرفية، ونص على انتخاب الرئيس لمدة سبع سنوات، ويتم انتخابه من قبل المجلس التشريعي، وزعماء القبائل ورؤساء المقاطعات، ولايجوز إقالته إلا بالأغلبية المطلقة للمجلس.
- اشتعال الثورة في معظم الأقاليم التشادية، وفي أوقات مختلفة بداية من 1965-1969م، وخاصة بعد انضمام الكثير من الشباب الذين طردوا من مدارسهم وهجروا مزارعهم ومواشيهم، نتيجة لكثرة الضرائب التي فرضت عليهم فانخرطوا في صفوف الثوار للمشاركة في قتال القوات الحكومية والفرنسية.
- ظهور جبهة التحرير الوطني الفرولينا على المسرح السياسي، وانضمام بعض الفصائل المعارضة إليها وخاصة بعد القرارات التي اتخذها تمبالباي مثل إعلان دولة الحزب الواحد، وقوانين الضرائب والسجن والإبعاد والإعدام ضد المعارضين له، وقادت الحركة معارك ضارية ضد القوات الحكومية دفعت بالرئيس تمبالباي التوجه إلى فرنسا طالباً منها الدعم العسكري من أجل القضاء على الثورة في مهدها قبل أن تنتقل إلى بقية الأقطار الإفريقية الأخرى.
- قام تمبالباي بمحاولة أخيرة لإنقاذ ما يمكن إنقاذه من نظامه المنهار ففي عام 1973م قام بثورة ثقافية في البلاد، محاولاً إرجاع ثقة المواطن بنظامه، وشمل هذا البرنامج الثقافي العديد من الجوانب مثل تغييره لمسميات المدن والشوارع من الأجنبية إلى الأسماء العربية، وتنديده بتصرفات الحكومة الفرنسية في أغلب المناسبات وإتهامها بمحاولة الإطاحة بنظام حكمه، وقام بتأسيس هيكل سياسي جديد تحت اسم الحركة

الوطنية للثورة الثقافية والاجتماعية، ولعدم قدرة تمبالباي على إصلاح الأمور، اضطر إلى تحويل بلاده إلى ملكية مثلما فعل بوكاسا في جمهورية إفريقيا الوسطى، ولكن الوقت لم يسعفه، وفي يوم 13 أبريل 1975م، قامت القوات المسلحة التشادية بإنقلاب عسكري، ذهب تمبالباي ضحية لذلك الانقلاب.

- بعد تولي فيليكس معلوم رئاسة المجلس العسكري الأعلى في البلاد، عمل على تشكيل حكومة مؤقتة، كان برنامجها هو احترام الارتباطات السياسية الخارجية والمحافظة على الحريات العامة، وحل جميع الأحزاب، ومنع التظاهرات والتجمعات السياسية، وجعل الشعب التشادي يتمتع بكل الحريات، وإعادة تنظيم إرادات الدولة وقام بزيارة دول الجوار والدول الصديقة لتعزيز علاقاته بها.

- أجري الرئيس معلوم في 23 يونيو 1976م، تعديل وزاري وهو الأول من نوعه، كان في ظاهره هو مواصلة عملية التطهير، ولكن في باطنه هو إخراج بعض الشخصيات التي تعوق سياسته من التشكيلة الحكومية.

- وفي 16 سبتمبر 1977م، عقد أول إتفاقية بالخرطوم بين المجلس العسكري الأعلى ممثلاً في العقيد (جيمي ماماري) ومجلس قيادة قوات الشمال ممثلاً في حسين حبري، وهي أول إتفاقية في تاريخ التمرد التشادي ثم التوقيع عليها بين الأطراف المتنازعة، وفي 22 يناير 1978م، إلتقى الطرفان مرة أخرى بالخرطوم حيث تم التوقيع على إتفاق جديد، نص على إنتخاب مجلس دستوري وتشكيل حكومة وحدة وطنية.

- وفي عام 1979م، اندلعت المعارك في العاصمة إنجامينا بين الرئيس معلوم وجبهة التحرير الفرولينا بقيادة حسين حبري، وانضم إليها جيكوني أويدي وهزمت الفرولينا بتياراتها المختلفة جيش معلوم وأجبرته على الإنسحاب إلى الجنوب التشادي.

- الأزمه لم تنته حيث أن (حسين حبري) يرى أنه أحق بالرئاسة من جيكوني أويدي، وتطور الخلاف أدى إلى صدام مسلح داخل العاصمة إنجامينا في 21/3/1980م. استمرت الحرب لمدة تسعة أشهر داخل العاصمة، نتج عنها دمار شامل حل بدولة تشاد، انتهت الحرب في 15/12/1980م بمساعدة القوات الليبية بناء على طلب الرئيس الشرعي، وإزاء هذه الآلة المدمرة أيقن حسين حبري أن قواته لا تستطيع الصمود فقرر الإنسحاب إلى الحدود السودانية لإعادة تنظيم قواته وإستئناف القتال.

- ومن خلال هذه التطورات قرر الرئيسان الفرنسي والأمريكي اللذان لم يكونا بعيدين عن الأزمة التشادية أن يتخلصا من جيكوني أويدي، وإيصال حسين حبري إلى إنجامينا بمساعدتهما، وتهريب جيكوني أويدي وعائلته بواسطة الطائرات الفرنسية إلى خارج العاصمة إنجامينا، وهكذا أصبح حسين حبري في يوم 1982/6/7م رئيساً لجمهورية تشاد.

المصادر والمراجع :

- 1- الماحي، عبدالرحمن عمر: تشاد من الإستعمار حتى الإستقلال (1894-1960م) الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982م.
- 2- الحنيري، سعيد عبدالرحمن أحمد: تطور الحياة السياسية في تشاد، منذ الإحتلال الفرنسي حتى نهاية حكم تمبالباي (1900-1975م)، مركز جهاد الليبين للدراسات التاريخية سلسلة الدراسات التاريخية (29) طرابلس، 1998م.
- 3- _____: العلاقات الليبية التشادية 1943-1975م، مركز دراسات جهاد الليبين ضد الغزو الإيطالي، سلسلة دراسات تاريخية، 2، طرابلس 1983م.
- 4- محمد، ظاهر جاسم: التاريخ المعاصر للدول الإفريقية، دار شموع للثقافة، ليبيا، 2007م.
- 5- جماعة من الباحثين: الدول والمجتمعات في إفريقيا، ترجمة إلياس خير، سلسلة دراسات إفريقية (6) الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والأعلان، مصراتة 2001م.
- 6- القوزي، محمد علي: في تاريخ إفريقيا الحديث والمعاصر، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان 2006م.
- 7- أبوقصة، علي محمد: خفايا وأسرار حرب تشاد (1976-1995م)، دار الفرجاني، 2013م.
- 8- نصرالدين، إبراهيم أحمد: دراسات في تاريخ العلاقات الدولية الإفريقية، مكتبة مدبولي، 2011م.
- 9- زيدان، فؤاد: تشاد الفرصة الضائعة، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والأعلان، طرابلس 1982م.
- 10- الطوير، محمد أحمد: تاريخ حركات التحرر في العالم، منشورات فايد، الزاوية، ليبيا، ط 2، 2002م.
- 11- الجمل، شوقي: تاريخ كشف إفريقيا وإستعمارها، ط 2، القاهرة 1980م.

الرسائل العلمية:

- 1- دواؤد، عبدالواحد محمد: أثر الإستعمار الفرنسي على حضارة دولة تشاد وثقافتها (دار وادي نموذجاً 1910-1960م) رسالة ماجستير غير منشورة، قسم التاريخ، كلية الدراسات العليا، جامعة النيلين، السودان، 2017م.
- 2- عثمان، سامي عيسى عبدالله: تشاد عشرون عاماً من الأزمة، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة الخرطوم، السودان، 2003م.
- 3- إدريس، موسى يوسف عيسى: واقع الدعوة الإسلامية في تشاد (1970-1991م) رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الدعوة والإعلام، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1996م.



مجلة جامعة طبرق للعلوم الاجتماعية والإنسانية

مجلة علمية محكمة تصدر ربع سنوياً

تأثير السياسة القرمانيّة على حركة تداول النقود بإيالة طرابلس الغرب:

1711-1835م

د.المبروك محمود صالح سليمان

كلية الآثار والسياحة – جامعة طبرق – ليبيا

Mabruk.ms1973@gmail.com

د.راقي محمد عبدالكريم

قسم التاريخ – كلية الآداب – جامعة طبرق

العدد الثامن

أكتوبر 2021

المستخلص:

يتمحور موضوع البحث حول إظهار أهم أنواع النقود المستخدمة بالإيالة، وكذلك ركز البحث على السياسة القرمانيّة حول حركة تداول ووزن العملات، إلى جانب التركيز على آثار تلك السياسة النقدية على التجار المحليين والتجار الأجانب، ومدى انعكاسها على اقتصاد الإيالة، ناهيك عن ردود القناصل الأوروبيين اتجاه السياسة النقدية لحكام الإيالة التي تحكمت في حركة البيع والشراء بأسواق الإيالة، والتي أظهرت الكثير من المشاكل الدبلوماسية.

الكلمات المفتاحية:

القرماني - النقود - السياسة الماليّة - التداول النقدي - طرابلس الغرب.

**The impact of the Qaramanli policy on the movement of money circulation
in the western Tripoli Eyala
AD 1835-1711**

Dr. Al-Mabrouk Mahmoud Saleh Suleiman
Faculty of Archeology and Tourism - University of Tobruk – Libya

Dr. Raqi Muhammad Abdul Karim
History Department - Faculty of Arts - University of Tobruk

Abstract:

The topic of the research revolves around showing the most important types of money used in the yala, as well as the research focused on the Karamanli policy on the movement of circulation and weight of currencies. The monetary policy of the rulers of the province that controlled the movement of buying and selling in the markets of the province, which showed a lot of diplomatic problems.

Keywords:

Karamanli– money– financial policy- cash trading- West Tripoli.

المقدمة: لقد سهّلت النقود حركة الآليات التجارية بعملية التبادل التجاري للسلع، وأن هذه الآلية ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالسلطة، فعدت قوة النقود من قوة السلطة، وانتشارها يعكس قوة السلطة وامتداد نفوذها، كذلك عدت وسيلة للتبادل التجاري فهي أداة لدفع ثمن السلع، كما تعكس مقياس قيمة الشيء، وكانت من أقدم النظم الاقتصادية في تاريخ الحضارة الإنسانية التي عرفها الإنسان منذ آلاف السنين، بالتالي كان لها تأثير على أوضاعه الاقتصادية.

لم تعرف إيالة طرابلس في العصر العثماني ما يسمى بالاستقلال النقدي في التعامل؛ لأن نقود أي ولاية عثمانية كانت صالحة للتعامل والتداول في سائر الولايات العثمانية الأخرى من غير إنقاص أو إجحاف من قيمتها، في حين كان لكل ولاية دار لضرب العملة الخاصة بها، ولكن ارتباط النقود المسكوكة في الولايات بالدولة العثمانية - التي تتحكم في وزنها، ومقدار المعدن النفيس فيها - جعلها عرضة للتذبذب، وعدم الثبات على قيمة واحدة، فكثيراً ما كانت النقود عرضه إلى الإلغاء والسحب من السوق عندما يتولى سلطان عثماني أو والي جديد في العاصمة أو إحدى الولايات، حيث يقوم المتولي بضرب عملة باسمه وطرحها في الأسواق بعد سحب السابقة، مما أثر سلباً عليها بقلّة ثقة التجار فيها، وتشككهم في قيمتها عند عمليات البيع والشراء والادخار، ناهيك عن للجوء البعض إلى تجميد جزء كبير من رأسماله في شراء عقارات وأراض زراعية.

وتكمن أهمية الدراسة في إلقاء الضوء على دور السلطات القرمانيّة في تخفيض أوزان النقود داخل الإيالة، ومدى تأثيرها على حركة التبادل التجاري لاسيما الخارجي، وإظهار رد فعل القناصل الأوروبيين حول سياسة القرمانيين المالية.

ويعود سبب اختيار الموضوع بالرغبة في المساهمة ولو بشكل بسيط في الكتابة بهذا الموضوع المهم، والذي لا تزال الكثير من جوانبه تحتاج لدراسة. فضلاً عن إظهار النتائج التي جاءت بسبب سياسة حكام الإيالة المالية على السوق المحلي. وسنعمد على المنهج التاريخي الذي يقوم بسرد الوقائع وتحليلها ومقارنتها؛ بغية الوصول إلى نتائج تخدم البحث العلمي.

كما يهدف البحث إلى الإجابة عن مجموعة من التساؤلات الآتية: ما الدور الذي لعبته السياسة القرمانيّة في حركة تداول وقيمة وزن النقود، وهل أثّرت سياستهم المالية نتائج مرموقة وانعشت اقتصاد الإيالة؟ وهل استجابة التجار المحليين والأجانب لعملية خفض أوزان قيمة النقود المتداولة داخل أسواق الإيالة؟

ولتوضيح الدراسة تم تقسيمها إلى عدة محاور هي:

المحور الأول: العملات العثمانية المستخدمة في أسواق الإيالة:

المحور الثاني: العملات العربية والأجنبية المتداولة داخل أسواق الإيالة:

المحور الثالث: تدخل حكام الإيالة في المسألة النقدية:

المحور الأول: العملات العثمانية المستخدمة في أسواق الإيالة:

يركز هذا المحور على ذكر أهم العملات العثمانية والعربية والأجنبية التي كانت متداولة داخل أسواق الإيالة خلال العهد القرمانلي، ومبيناً دور الولاية القرمانليين في السيطرة على الحركة المالية التي لجأوا إليها في محاولة منها بتحسين الوضع الاقتصادي الذي تضرر بسبب الأزمات الاقتصادية نتيجة لتوقف نشاط الجهادي البحري (القرصنة) (*) آنذاك (71):

أولاً: أهم العملات الذهبية المستخدمة بالإيالة:

لقد وجدت عملات ذهبية متداولة تم استخدامها في أسواق الإيالة، حيث لعبت دوراً مهماً في حركة التبادل التجاري الداخلي والخارجي؛ وقد ضربت بأسماء عدة ولاية عثمانيين، فنذكر منها ما يلي:

1- عملة القرميل:

حينما حكم العثمانيون إيالة طرابلس الغرب، أدرجوا عملتهم العثمانية بجانب العملات الأجنبية داخل البلاد، وفي أوائل القرن السابع عشر حين آل حكم طرابلس إلى (1551-1711) الدايات الذين عملوا على الاستقلال بالحكم عن السلطة المركزية باستانبول شهدت الإيالة نوع من النقود المحلية الخاصة بها (72). وقد كان محمد باشا الساقرلي (1633-1649م) هو أول من أسس دار لصك النقود

(*) القرصنة: مفهوم غربي يقابله عند المسلمين الجهاد البحري، وهي أسلوب فرضته طبيعة المرحلة على العلاقات الدولية خلال تلك الفترة. للمزيد ينظر: بول ماساي: الوضع الدولي لطرابلس الغرب، نصوص المعاهدات الليبية الغربية إلى نهاية القرن التاسع عشر، ترجمة: محمد مفتاح العلاقي، مراجعة: علي ضوي، طرابلس: منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، سلسلة نصوص ووثائق، (د.ت)، ص25.

(71) المبروك محمود صالح، "القرصنة البحرية في البحر المتوسط خلال عهد الأسرة القرمانلية (ولاية طرابلس الغرب 1711-1835م)، مجلة بحوث كلية الآداب، جامعة المنوفية، العدد الثاني والثمانون، يوليو 2010م، ص265، 266.

(72) Rapprto . Console . T0scane . 1830, 1831 . EL Mahdwi .op.cit.pp 154,159, 178,188.

؛ كالوجيرو بيازا، المرجع السابق، ص13، 14؛ حسن الفقيه حسن، المرجع السابق، ص796؛ سامح إبراهيم عبد الفتاح، العلاقات التجارية بين مصر وولايات المغرب العثمانية في القرن الثاني عشر الهجري (الثامن عشر الميلادي)، طرابلس: منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية 2010م، ص296.

المحلية التي عرفت باسم "قرميل"⁽⁷³⁾، وتزن نصف درهم فضة، ومن أجزائه الطرنيش الذي يساوي ربع القرميل⁽⁷⁴⁾، وتداول هذه العملة داخل برقة وطرابلس⁽⁷⁵⁾.

كما أعيد سكها مرة ثانية باسم السلطان العثماني مصطفى الثاني (1695-1703م) وأصبحت تتداول في مصر بفضل حصولها على ثقة التجار المغاربة بحيث لقت لديهم إقبال، كذلك تعامل التجار المحليين بها، فقام التاجر إبراهيم الأبرق وكيل الحاج محمود بن محمد باي درنة في الإسكندرية بتعامل بها في شراء السلع المطلوب تصديرها إلى درنة⁽⁷⁶⁾. وفي هذا الوقت قام "الداي خليل" (1702-1709م) بصك نقوداً طرابلسية جديدة⁽⁷⁷⁾.

وخلال الأعوام 1731 و1735م، تم تعديل عملة (القرميل) بأمر الوالي أحمد باشا القرماني⁽⁷⁸⁾.

2- العملة الشريفي الطرابلسي:

لقد عرفت هذه العملة بعدة مسمياتها: كالأشرفي أو الشريفي التي كانت تساوي 48 خمسينا والنصف شريفي والمحسوب التي كانت تعادل 28 خمسينا، كما كان يضاف إليها صفة الطرابلسي لتمييزها⁽⁷⁹⁾. وقد عدت من العملات الذهبية التي ظهرت في الإيالة أواخر القرن السادس عشر، حيث ضربت باسم السلطان العثماني مراد الثالث (1574-1595م)، وسكت مرة أخرى باسم السلطان سليم

⁽⁷³⁾ إتوري روسي، ليبيا منذ الفتح العربي حتى سنة 1911، ترجمة وتقديم: خليفة محمد التليسي، الدار العربية للكتاب، 1968م، ص233.

⁽⁷⁴⁾ محمد خليل المعروف بابن غلبون، التذكار فيمن ملك طرابلس وما كان بها من الأخبار، تحقيق: طاهر الزاوي، (طرابلس: مكتبة النور، ط2، 1967م)، ص163؛ محمد مصطفى الشركسي، سك وتداول النقود في طرابلس الغرب (1551-1911)، منشورات: مركز جهاد الليبي للدراسات التاريخية، طرابلس، 1991م، ص35.

⁽⁷⁵⁾ تيسير بن موسي، المجتمع الليبي في العهد العثماني الثاني، طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1988م، ص203؛ علي مفتاح إبراهيم، الرحالة العرب ودورهم في كتابة تاريخ ليبيا السياسي والاقتصادي في القرنين السابع عشر والثامن عشر، طرابلس: منشورات مركز جهاد الليبي للدراسات التاريخية 2005م، ص402.

⁽⁷⁶⁾ سامح إبراهيم عبد الفتاح، المرجع السابق، ص243.

⁽⁷⁷⁾ تيسير بن موسي، المرجع السابق، ص203؛ علي مفتاح إبراهيم، المرجع السابق، ص402.

⁽⁷⁸⁾ حسن فقيه حسن، اليوميات الليبية 1551-1832، تحقيق: محمد الأسطى، عمار جحيدر، منشورات مركز جهاد الليبي للدراسات التاريخية طرابلس، ج1، 1984م، ص172، 174.

⁽⁷⁹⁾ رود لفوميكاكي، طرابلس الغرب تحت حكم أسرة القرماني، نقله إلى العربية: طه فوزي، راجعه: حسن محمود وكمال الدين الخربوطلي، إشراف: الأستاذ محمد شفيق غريال، معهد الدراسات العربية العالية 1961م، ص203.

(1566-1574م) بالمقاييس نفسها التي عرفت بها منذ بداية سكها باستانبول سنة 1512م⁽⁸⁰⁾، كذلك سكّت مرة ثالثة باسم السلطان العثماني محمد الرابع (1648-1687م) وتحديداً في سنة 1667م⁽⁸¹⁾. وفي عام 1753م سكّت تلك العملة مرة أخرى باسم السلطان العثماني مصطفى أحمد خان عز نصره المعروف باسم مصطفى الثالث (1757-1773م)، وكان وزنها 3,30 جراماً، وقطر دائرتها 25 ملم⁽⁸²⁾، في حين ذكر مرجع آخر أن وزنها بلغ 3,40 جرام وعتار 22⁽⁸³⁾. كما تم ضربها باسم السلطان العثماني عبد الحميد الأول عام 1773م لكنه بأقل وزناً حيث بلغ 2,60 جراماً فقط⁽⁸⁴⁾.

أما في عام 1795م فضرِبها يوسف باشا القرماني (1795-1832) باسم السلطان العثماني سليم الثالث (1789-1807م)، وبأوزان متفاوتة؛ فكانت على النحو التالي: 3,35 جراماً و 3,40 جراماً والأخيرة 3,60 جراماً. وبين سنتي 98-1799م، تم سك نصف الشريفي بوزن 1,55 جراماً⁽⁸⁵⁾.

3.- عملة المحبب:

عدت هذه العملة من العملات الذهبية المتداولة في طرابلس الغرب، وأول من سكها باسمه السلطان العثماني عبد الحميد الأول (1773-1779م)، وكذلك سكها الوالي علي باشا القرماني باسمه بوزن 2,60 جراماً وعتار 18. فيما قام يوسف باشا القرماني بسكها باسم السلطان العثماني محمود الثاني (1808-1839م) غير أنه خفّض في وزنه إذ بلغ 2,20 جراماً فقط⁽⁸⁶⁾.

⁽⁸⁰⁾ عمار جحيدر، آفاق ووثائق في تاريخ ليبيا الحديث، منشورات دار العربية للكتاب طرابلس 1991م، ص 204؛ إنعام محمد سالم شرف الدين، مدخل إلى تاريخ طرابلس الاجتماعي والاقتصادي: دراسة في مؤسسات المدينة التجارية (1711-1835م)، طرابلس: منشورات مركز جهاد الليبي للدراسات التاريخية، ط 1، 1998م، ص 277.

⁽⁸¹⁾ إنعام محمد سالم، المرجع السابق، ص 277، 278.

⁽⁸²⁾ محمد مصطفى الشركسي، سك وتداول النقود في طرابلس الغرب (1551-1911)، (طرابلس: مركز جهاد الليبي ضد الغزو الإيطالي، 1991)، ص 35، 38، 41.

⁽⁸³⁾ إنعام محمد سالم، المرجع السابق، ص 277.

⁽⁸⁴⁾ عاطف منصور محمد رمضان، الكتابات غير القرآنية على النقود الإسلامية في المغرب والأندلس، مكتبة زهراء الشرق، ط 1، القاهرة 2002م، ص 338، 339.

⁽⁸⁵⁾ إنعام محمد سالم، المرجع السابق، ص 277.

⁽⁸⁶⁾ محمد مصطفى الشركسي، المرجع السابق، ص 40، 42، 118.

ثانياً: أهم العملات الفضية المتداولة بالإيالة:

استفادت أسواق الإيالة من تعدد العملات ولاسيما الفضية والتي اسهمت في تطور الحركة الاقتصادية بالإيالة، حيث نذكر منها مايلي:

1- نصف الفضة(*):

لقد عرفت هذه العملة باسم "البارة" وهي نقد عثماني، يمكن تحديد بداية ضربه في الدولة العثمانية مع بداية القرن السابع عشر الميلادي، فحلت من وقتها محل "الأقجة" باعتبارها أدنى وحدات النقد العثماني، ثم استخرج منها بعد ذلك في إيالة طرابلس وحدات على العيار والوزن العثماني نفسه⁽⁸⁷⁾. وكانت تعد من أصغر الوحدات النقدية التي استخدمها التجار وعلى أساسها يتم تحديد أسعار كل العملات الأخرى: كالفضية والذهبية، وفي الغالب ما كانت تذكر في معظم المعاملات التجارية الصغيرة والكبيرة لتحديد صرف العملة المستخدمة، وكانت أسعارها وقيمتها في تدهور مستمر بسبب تعرضها للغش بتخفيض وزن معدن الفضة الخالصة منها⁽⁸⁸⁾، حيث كانت تعادل 8 زلطات و(الزلطة قطعة نحاسية أصغر أنواع العملة النحاسية)⁽⁸⁹⁾.

(*) النصف الفضة: نقد مصري قليل القيمة يختلف سعره باختلاف السنوات ويجمع على أنصاف، وهذا النقد عرف في العصر العثماني ليبدل على نصف الدراهم الفضية وأول ظهوره كان في العصر المملوكي زمن الملك المؤيد لذا عرف أولاً بالمؤيدي أو الميدي ثم استمر تداوله واستعماله، وعرف في العصر العثماني باسم "البارة" كما ورد في قانون نامة مصر، وفي سنة 1757م ضرب ميدي كان وزنه يقرب من عشر درهم وعبرة عن النصف فضة تقريباً، وقيمة ثلاث سنتيمات وعُشر سنتيم فرنك. للمزيد ينظر: أحمد السيد الصاوي، النقود في مصر العثمانية، القاهرة: مركز الحضارة العربية، ط1، 2001م، ص84-88.

(87) محمد مصطفى الشركسي، المرجع السابق، ص49، 50.

(88) شوكت ياموك، التاريخ المالي للدولة العثمانية، ترجمة: عبد اللطيف الحارس، دار المدار الإسلامي، ط1، بيروت - لبنان، 2005م، ص184.

(89) محمد عمر مروان، الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية مدينة غدامس خلال العهد العثماني الثاني (1835-

1911م)، طرابلس: منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، 2009م، ص228.

2- الفضة المجيدة:

وجدت هذه العملة بكثرة في المعاملات التجارية، حيث كانت تساوي قيمتها أربع فرنكات وثلاث، وقد ظل النقد أساس التعاملات اليومية في الأسواق حتى نهاية الفترة⁽⁹⁰⁾.

3- عملة القرش التركي:

أُعتبرت هذه العملة من القروش الفضة التي سكّت في عهد السلطان العثماني سليمان الثاني (1687-1691م)، وقد اتسمت بالثبات في قيمته، وشاع تعاملها وتداولها بين التجار في معاملاتهم محلياً وخارجياً.

4- الريال التاجوري:

عدا من العملات الفضية وفيما يعود نسبها إلى منطقة تاجوراء الطرابلسية، وكثر استخدامه من قبل التجار المحليون والمغاربة، كما تم تداوله في الأسواق المصرية، وكانت قيمته في العقد الثالث تعادل 15 نصف فضة، ومن ثم زادت هذه القيمة لتصل في العقد الرابع إلى 16، أما في العقد الثامن فبلغت قيمته 30 نصف فضة⁽⁹¹⁾.

كما قامت دار السكة الطرابلسية بسك ثلاث عملات فضية تم ضربها باسم السلطان العثماني محمود بن مصطفى (1730-1754م) لها نفس العيار وهو 350، ولكنها تختلف من حيث الوزن، فكان وزن اثنتين منها 0,25 جراماً، فيما كان وزن الثالثة 0,26 جراماً⁽⁹²⁾.

استمر خلفاء أحمد باشا القرماني في ضرب العملات الفضية بأنواعها المختلفة، ففي سنة 1750م صدر نوع من أرباع الريالات، وقام علي باشا القرماني بسك بعض العملات الفضية الأخرى منها عملة عرفت باسم: "الأرباع" التي ضربت سنة 1775م، والريال الذي يزن نصف أوقية فضة

⁽⁹⁰⁾ رجب نصير الأبيض، مدينة مرزق وتجارة القوافل الصحراوية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الفاتح [سابقاً]،

كلية العلوم الاجتماعية والتطبيقية 1990م، ص193.

⁽⁹¹⁾ سامح إبراهيم عبد الفتاح، المرجع السابق، ص242.

⁽⁹²⁾ إنعام محمد سالم، المرجع السابق، ص278.

(15,3974 جراماً) تم سكة سنة 1779م، والقروش الفضية الكبيرة التي ضربت سنة 1783م⁽⁹³⁾. كما سجل وجود عملات أخرى: كالعديلية واليوزليك والأسليك التي تزن 4,5 جراماً⁽⁹⁴⁾.

ثالثاً: العملات النحاسية المتداولة بالأيالة:

شكلت العملات النحاسية حيز مهم في حركة التبادل التجاري المتداولة داخل أسواق الإيالة، فوجدت أنواع منها مثل: الفلوس والريال. هذا بالإضافة إلى ضرب ثلاثة عملات نحاسية باسم السلطان العثماني أحمد الثالث (1703-1730م) بأوزان مختلفة بلغت أولها 5,51 جراماً، وثانيها 2,25 جراماً⁽⁹⁵⁾، غير أنها كانت محدودة التداول فبالرغم من قلة ذكر هذا النوع في التعاملات المالية، كذلك سككت قطعتين من تلك العملات باسم السلطان العثماني محمود الأول (1754-1757م) بأوزان مختلفة فكانت النوع الأولى بوزن جرام واحد والثانية بوزن 0.60 جراماً⁽⁹⁶⁾.

وكان الريال يعادل 4 فلوس، وقطعة منه تعادل قيمة 10 بارات، وأخرى لها قيمة 20 بارة⁽⁹⁷⁾. وقد عمل يوسف باشا على إصدار العديد من العملات النحاسية، حيث ضرب قطعتان منها سنة 1795م الأولى كانت تعادل قيمتها 4 ريالات، والثانية تعادل ريالين⁽⁹⁸⁾.

وفي سنة 1823م تم التعامل بالعملة النحاسية المعروفة باسم "أبو ستمائة" وهي عبارة عن فلس كان صرفه يعادل أربعة فلوس نحاس. هذا فضلاً على التعامل البارة النحاسية ذات 5 بارات. وفي هذا السياق سك يوسف باشا أكثر من 12 قطعة نقدية نحاسية، حدد وزن بعضها بـ 4,55 جراماً و 3,95 جراماً، و 5,40 جراماً و 4,30 جراماً و 2,95 جراماً، و 6,75 جراماً، و 2,80 جراماً، و 3,30 جراماً، و 4,30 جراماً⁽⁹⁹⁾. أما في سنة 1825م ارتقاع صرف الريال دورو^(*) من 20 ريال محلي إلى 40 ريال محلي⁽¹⁰⁰⁾.

⁽⁹³⁾ محمد مصطفى الشركسي، المرجع السابق، ص 50، 51، 118.

⁽⁹⁴⁾ حسن فقيه حسن، المرجع السابق، ص 176، 179.

⁽⁹⁵⁾ حسن فقيه حسن، المرجع السابق، ص 171، 172، 174.

⁽⁹⁶⁾ إنعام محمد سالم، المرجع السابق، ص 280، 281.

⁽⁹⁷⁾ حسن فقيه حسن، المرجع السابق، ص 176.

⁽⁹⁸⁾ محمد مصطفى الشركسي، المرجع السابق، ص 52، 59، 117.

⁽⁹⁹⁾ إنعام محمد سالم، المرجع السابق، ص 280، 281.

^(*) يُقال دورو: عملة أسبانية DURO معناها صلب أي القطعة الصلبة، عملة نمساوية كانت شائعة الاستعمال في طرابلس الغرب. ويساوي 13 قرش عثماني. للمزيد ينظر: محمد بن عثمان الحشاشي، رحلة الحشاشي 1855-1912م

أ- القرش الطرابلسي:

ظهرت هذه العملة في عهد علي باشا القرمانلي (1756-1793م) باسم السلطان العثماني عبد الحميد الأول، إضافة إلى ظهور كسور القرش الفضي ما بين 5-30 بارة⁽¹⁰¹⁾. وقد ضرب قطعتين أخريين باسم السلطان العثماني مصطفى الثالث (1757-1773م) تزن الأولى 2,10 جراماً، في حين وزنت الثانية 0,90 جراماً⁽¹⁰²⁾.

كذلك توفرت نماذج من المسكوكات الطرابلسية التي كان منها القرش الذي حدّد ميزانه بـ17,15 جراماً، في حين كانت بعض المسكوكات الطرابلسية متفاوتة في أوزانها، حيث بلغت بالترتيب: 6,05 جراماً و4,60 جراماً و1,90 جراماً و1,55 جراماً، غير أنه لم يحدد مسمياتها⁽¹⁰³⁾.

أما في عام 1808م فتم سك عملة القرش والتي نسبت باسم السلطان العثماني محمود. وقد عمل يوسف باشا خلال فترة حكم على إصدار العديد من العملات النحاسية، إذ سك قطعة أخرى في سنة 1811م بما قيمتها 25 ريالاً⁽¹⁰⁴⁾.

وبعد سنتين أي في سنة 1813م سك قرش جديد كان وزنه أربعة دراهم، ناهيك عن صدور ثلاثة أشكال من القروش في عهد يوسف باشا يزن الأول ما بين 7,20 و12,25 جراماً، ويزن الشكل الثاني ما بين 3 و5 جرامات، في حين تراوح وزن الشكل الثالث ما بين 1,20 و2,60 جراماً. كذلك وجدت قطع نقدية أخرى ذات حجم كبير بلغ وزنها 24,5 جراماً⁽¹⁰⁵⁾.

ونتيجة لتحكم الساسة القرمانليون المقاليد الاقتصادية في الإيالة، أصدروا العديد من القرارات لكي يأكدوا سيطرتهم على الجوانب الاقتصادية، فعلى سبيل المثال: أشرفوا على تحديد أوزان العملات، وعلى عيارها وأسعار صرفها ومتابعتها داخل الأسواق، حيث ارتبطت سلطة الباشا بعملية التعديلات التي كانت تحدث على أسعار صرف تلك العملات، فعلى سبيل المثال أيضاً: حدث بعض التغيير في صرف الريال

(جلاء الكرب عن طرابلس الغرب)، تقديم: علي مصطفى المصراطي، (بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر 1965م)، ص204.

⁽¹⁰⁰⁾ إنعام محمد سالم، المرجع السابق، ص328.

⁽¹⁰¹⁾ محمد مصطفى الشركسي، المرجع السابق، ص33.

⁽¹⁰²⁾ حسن فقيه حسن، المرجع السابق، ص176.

⁽¹⁰³⁾ محمد مصطفى الشركسي، المرجع السابق، ص51، 118؛ حسن فقيه حسن، المرجع السابق، ص175، 176.

⁽¹⁰⁴⁾ محمد مصطفى الشركسي، المرجع السابق، ص52، 59، 117.

⁽¹⁰⁵⁾ المرجع نفسه، ص52، 53.

الحنّاشي والعشارية خلال عامي 1729 و1731م والقندي في سنة 1735م، هذا التعديل قد تم بأمر أحمد باشا⁽¹⁰⁶⁾.

ب- عملة الريال:

قام يوسف باشا بعد توليه مقاليد الحكم بضرب أنواع عديدة من العملات حملت الكثير منها اسم الريال برغم من اختلاف أوزانها، والتي كان من بينها ريال أبو خمسين، والريال الشبيه بالريال التونسي، والريال الكبير الذي كان يزن أربعة دراهم (حوالي 10,27 جراماً)، والريال الذي وزن ثلاثة دراهم ونصف (أي قرابة 10,73 جراماً)، والريال الذي وزنه درهمنين (حوالي 6,13 جراماً)، وقد سكت أجزاء الريال كالربع والنصف⁽¹⁰⁷⁾.

فضلاً عما سبق ضربت عملة الريال في فترات سابقة، إلا أنّه استمر تداولها لبعض الوقت من الفترة حكم الأسرة القرمانيّة مثل الريال المنسوب إلى خليل بك⁽¹⁰⁸⁾، وقد أشار صاحب "اليوميّات الليبية" إلى وجود العديد من أنواع أخرى نسبت إلى الريالات منها: أبو ثلاثمائة وأبو مائة وأبو اثني عشر مائة، غير أنّ عدم تحديد أنواع المعدن المستخدمة فيها في ظل وجود الريالات النحاسية، يجعل من غير المؤكد كونها من العملات الفضية⁽¹⁰⁹⁾.

وقد أصدر يوسف باشا فرمان وضع فيه قيمة صرف الريال الدورو بما يعادل الريال الطرابلسي بعشر سنة 1819م. فضلاً عن ضرب عملة أخرى عرفت باسم: "فلس" وهي من النحاس الأحمر اللون وبه خبشة⁽¹¹⁰⁾.

وفي سنة 1820م تم تغيير قيمة العملة الذهبية داخل الإيالة، وعلى أثر ذلك غيرت قيمة عملة المحبوب المسكوك والتي صنعت من عيار اثني وعشرون قيراط، حيث أصبحت تصنع من ثمانية قيراط، إضافة إلى تغيير العملة الفضية، وعلى أثر هذا التغيير ندد القناصل بضعف النظام المالي الذي

⁽¹⁰⁶⁾ حسن فقيه حسن، المرجع السابق، ص 172، 174.

⁽¹⁰⁷⁾ إنعام محمد سالم، المرجع السابق، ص 278.

⁽¹⁰⁸⁾ إنعام محمد سالم، المرجع السابق، ص 277.

⁽¹⁰⁹⁾ حسن فقيه حسن، المرجع السابق، ص 178، 184، 185.

⁽¹¹⁰⁾ محمد عمر مروان، سجلات محكمة طرابلس الشرعية، ص 364.

تسبب في ارباك تداول العملات في السوق، مما أدى إلى فقدان الثقة في الاقتصاد المحلي والذي انخفض في عدة أشهر إلى نسبة 50%⁽¹¹¹⁾.

4- عملات أخرى متنوعة:

لقد وجدت عملات أخرى متنوعة تم تداولها داخل الإيالة، نظراً لتخبط الساسة القرمانيون حيث قاموا بضرب عدة أنواع جديدة من القطع النقدية خاصة الفضية. فذكر ابن غلبون أن أحمد باشا قام بسك عملتين إحداها في سنة 1729م أطلق عليها اسم "العشارية" التي كانت تعادل عشر الريال، والعملية الثانية تم سكها في سنة 1731م عرفت باسم "القنيدية"، التي تعادل عشر ريالات أيضاً⁽¹¹²⁾.

كما إضافة صاحب "اليوميات الليبية" إلى هاتين العملتين قطعتين أخرتين ضربتا في نفس الفترة هما "العثماني" في سنة 1725م، والريال الحناشي خلال عام 1729م⁽¹¹³⁾. كما أن عبد الجليل سيف النصر أصدر في إقليم فزان عملة خاصة به؛ وهي من نوع الخمسين، فكانت تعادل كل ثمانية عشرين خمسين(*) قرش إسبانيا وذلك في أواخر الحكم القرماني⁽¹¹⁴⁾.

المحور الثاني: العملات العربية والأجنبية المتداولة داخل أسواق الإيالة:

لقد سمحت الدولة العثمانية بدخول العملات العربية والأجنبية إلى ولاياتها، نظراً لحاجة الأسواق إلى العملات النقدية، ولم تكن العملات العثمانية في معظم الولايات كافية لسد حاجة التعاملات اليومية في أسواقها، وبفضل اتسام العملات الأجنبية بغيارها الجيد، وعدم تعرضها للغش، دفع التجار المحليين إلى التعامل بها، وعلى أثر ذلك قامت الدولة العثمانية من جانبها بتقنين وضبط سعر تلك العملات، وتحديد أسعارها بين الفينة والأخرى بالعملية المحلية.

⁽¹¹¹⁾ أنثوري روسي، المرجع السابق، ص404.

⁽¹¹²⁾ ابن غلبون، التذكار، ص201.

⁽¹¹³⁾ حسن فقيه حسن، المرجع السابق، ص171، 172، 174.

(*) عملة الخمسين: في بداية القرن التاسع عشر كانت العملة الأكثر شيوعاً وكانت كل 26 خمسين تعادل في ذلك الوقت

قرشاً إسبانياً. للمزيد ينظر: رود لفو ميكاي، المرجع السابق، ص203.

⁽¹¹⁴⁾ رود لفو ميكاي، المرجع السابق، ص203.

أولاً: أهم العملات العربية المتداولة بالآيالة:

1- الريال التونسي:

يعد الريال التونسي من العملات الفضية التي بدأ إصدار في تونس مع بداية القرن الثاني عشر الهجري ليحل محل الريال الإسباني في المعاملات المحلية آنذاك، حيث منعت إدارة الإيالة تداوله واستعمل الريال التونسي بدلاً منه، فشاع في مراكز البلاد المختلفة، ثم نقله التجار التونسيون من بلادهم إلى طرابلس فتعاملوا به في النشاط التجاري⁽¹¹⁵⁾.

2- السبيلية التونسية:

هي عملة فضية ضربت في دار سك العملة التونسية في القرن السابع عشر، فكان ذات شكل مستديرة أثقل من الناصري وأقل من الريال التونسي الكبير، وقد جرى التعامل به بين التجار في تونس ونقلته أيديهم إلى أماكن نشاطهم، فظهر في التعاملات التجارية واستعملت بالمراكز التي مروا بها وتبادلوا بضائعهم وسلعهم، ففي طرابلس كان الريال السبيلي التونسي متعارف عليه كنفد موثوق به بين التجار المحليين، واشتروا به البضائع وشحنوها إلى مناطق أخرى، وكانت تتداول في مناطق طرابلس الجنوبية، حيث كانت تساوي قيمته في منطقة غات ثلاثة أضعاف قيمة القرش العثماني⁽¹¹⁶⁾، فضلاً عن تداول القروش التونسية بشكل أوسع في منطقة مرزق⁽¹¹⁷⁾.

ثانياً: أهم العملات الأجنبية المستخدمة بالآيالة:

لقد تم تداول عملات أجنبية داخل الآيالة، حيث تعد إيالة طرابلس من أهم منطقة عبور السلع الأوروبية عبر موانئها البحرية إلى المناطق الأفريقية، ناهيك عن أن وجود العديد من الأسواق التجارية لاسيما في مناطق طرق القوافل، فبالتالي استعملت الكثير من العملات الأجنبية في الآيالة:

⁽¹¹⁵⁾ شوكت ياموك، المرجع السابق، ص 327.

⁽¹¹⁶⁾ سامح إبراهيم عبد الفتاح، المرجع السابق، ص 245، 246.

⁽¹¹⁷⁾ رجب نصير الأبيض، مدينة مرزق وتجارة القوافل الصحراوية، ص 199.

1- الدوكا البندقي:

نسبت لمدينة البندقية الإيطالية وهي من العملات الأجنبية التي بدأ ضربه في سنة 1252م، حيث عرفت بالدوكا؛ نسبة إلى صورة دوق البندقية التي رسمت عليه، فكانت أكثر العملات الأجنبية استخداماً في أسواق الولايات العثمانية، وعلى نطاق أقل في طرابلس، وأعلىها قيمة حيث تراوحت ما بين 155-335 نصف فضة⁽¹¹⁸⁾.

2- تداول العملة الإسبانية بالإيالة:

أدى تدهور العملات المحلية سنة 1821م إلى ارتفاع القرش الإسباني والريال دورو اللذين يتم بموجبهما قياس العملة المحلية، حيث ارتفعت قيمة القرش الإسباني من 40 ألف قرش إلى مليونين ومائتين وخمسة وتسعين ألف قرش، وكان يعادل 5.37 ليرة إيطالية⁽¹¹⁹⁾.

وقد لقت وحدات صغيرة من الدولار الإسباني^(*) تداول في منطقة مرزق وباقي المناطق الجنوبي، ومن وحداته النقدية ربع الدولار الإسباني، إضافة إلى ذلك بلغت قيمة الليرة الذهبية الإسبانية المعروفة باسم دورو في منطقة مرزق والمراكز التجارية الصحراوية الأخرى بأربع فرنكات⁽¹²⁰⁾.

وفي سنة 1821م كانت العملة الإسبانية "البرو" تعادل سبعة قروش ملكية ونصف أي ما يعادل 40.000 قرش عادي، ألا أنها زادت في شهر يوليو سنة 1825 فأصبحت تعادل قستين قرشاً ملكياً أي 500.00 قرش عادي، وبعد سنة كانت تساوي 225 قرش ملكي أو 2.255.000 قرش عادي⁽¹²¹⁾.

⁽¹¹⁸⁾ شوكت ياموك، المرجع السابق، ص331.

⁽¹¹⁹⁾ محمد مصطفى الشركسي، المرجع السابق، ص69، 70.

^(*) الدولار الأسباني: كل 5 دولارات تساوي جنيه إسترليني واحد. للمزيد ينظر: كولافو لايان، ليبيا أثناء حكم يوسف باشا القرماني، ترجمة: عبد القادر مصطفى الوحيشي، مراجعة: صلاح الدين السوري، طرابلس: منشورات مركز جهاد الليبيين ضد الغزو الإيطالي 1988م، ص48؛ المبروك محمود صالح، التجارة البحرية لإقليم برقة خلال العهد العثماني الثاني، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمي، 1912م، ص46.

⁽¹²⁰⁾ رجب نصير الأبيض، مدينة مرزق وتجارة القوافل الصحراوية، ص199، 200.

⁽¹²¹⁾ رود لفو ميكاكي، المرجع السابق، ص204.

وفي السنة نفسها من شهر أغسطس جرى تخفيض في وزن العملات بقدر بلغ 50%⁽¹²²⁾. كما وجدت عملة كولونات(*) خلال تلك الفترة⁽¹²³⁾.

يوضح الجدول رقم (1) نوع العملات وقيمتها في الإيالة من 1820م إلى 1832م:

جدول رقم (2)

تاريخ الإصدار	نوع العملة	قيمتها
1820م	الريال ونصفه وربعه	الريال الواحد يعادل ربع ريال دورو
1827م	ريال جديد	خمسة قروش عثمانية
1827م	البشليك	مئتي بارة نحاس أو فضة
1827م	ريال زنة أربع دراهم	ثمانية قروش
1830م	درهم طرابلسي	أربعين بارة
1831م	القرش ونصفه وربعه	القرش الواحد يعادل مائة بارة
1832م	الأشرفي	أحد عشر ونصف قرش طرابلسي
1832م	المجدي	عشرون قرشاً

مصدر الجدول: ريدو لغوميكاكي، المرجع السابق، ص 204.

طلب يوسف باشا من ملك سردينيا إقراضه مبلغ مقداره مائة ألف كورونا⁽¹²⁴⁾ إسبانية، كمحاولة لتثبيت تداول تلك العملة سنة 1828م، ولكن هذه المحاولة لم تنجح؛ لأن ملك سردينيا رفض تقديم تلك المساعدة إلى الباشا⁽¹²⁵⁾، مما أدى إلى ارتفاع عملة الريال دورو من أربع عدليات لكل دورو إلى 28 عدلية للدورو⁽¹²⁶⁾. وخلال تلك السنة كانت عملة ماريا ثريزيا النمساوية المعروفة بـ"أبوطير" تعادل فرنكين في المعاملات التجارية⁽¹²⁷⁾.

⁽¹²²⁾ كولا فوليان، المرجع السابق، ص 174.

(*) كولونات: عملة سويدية. أنظر: إنعام محمد سالم شرف الدين، المرجع السابق، ص 113.

(123) أتوري روسي، المرجع السابق، ص 416.

⁽¹²⁴⁾ كورونا: عملة إسبانية كانت تساوي حوالي خمسة قروش. للمزيد ينظر: رودلفو ميكاي، المرجع السابق، ص 205.

⁽¹²⁵⁾ رودلفو ميكاي، المرجع السابق، ص 205.

⁽¹²⁶⁾ إنعام محمد سالم، المرجع السابق، ص 328.

⁽¹²⁷⁾ رجب نصير الأبيض، مدينة مرزق وتجارة القوافل الصحراوية، ص 193.

يرى - البعثان - أن هناك اختلاف في أنواع العملات التي استخدمت في عمليات التبادل التجاري للبضائع المطلوبة من المناطق الأفريقية عبر القوافل التجارية، وذلك يرجع لاختلاف مسار القوافل باختلاف البلاد الواقعة تحت النفوذ الاستعماري الفرنسي أو الإنجليزي.

المحور الثالث: تدخل حكام الإيالة في المسألة النقدية:

إنَّ التدخل المستمر لحكام طرابلس بمسألة تعديل أسعار الصرف العملات المتداولة يبرز بشكل جلي منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر، حيث عرف عن علي باشا القرمانلي تنبيه المتكررة بهذا الشأن، فشهدت فترة حكم أحمد وعلي باشا تدنياً ملحوظاً في قيمة النقود التي أصدرها، وهذا التدني الذي هدد بفقد العملات المحلية وظيفتها كوسيلة للدفع، لذلك كانوا حكام طرابلس يتدخلون في تحديد أسعار صرف العملات في محاولة منهم للحفاظ على قيمة تلك العملات، وبالتالي استمرارها في التداول⁽¹²⁸⁾.

إنَّ مختلف العملات التي ضربت كانت بقرار من باشوات طرابلس الذين قاموا بتحديد أوزانها، وعيارها، وأسعارها صرفها، والأهم من ذلك متابعتها داخل السوق، فإن التعديلات التي كانت تطرأ على أسعار صرف العملات كانت منوطة مباشرة بالسلطة الممثلة في شخص الباشا. وفي عهد يوسف باشا شهدت العملة المحلية في شهر مارس سنة 1829م انخفاضاً سريعاً جداً، مما أدى إلى أرتباك وتذبذب أسعار السوق بالقدر الذي استثار الأهالي للقيام بعمليات شغب، مما دفع الباشا إلى التراجع وسحب عملته التي ضربها حديثاً، وطلب من حاملها الذهاب إلى القلعة لاستبدال ما لديهم، وفي شهر يونيه من سنة 1831م وصلت نسبة التخفيض إلى 100% أي من 12 إلى 24 قطعة معدنية طرابلسية للدولار الواحد⁽¹²⁹⁾.

وقد كان إنهاء تداول بعض العملات خاضع لقرار الحاكم الذي بدوره احتكار سك النقود وإصدارها؛ لأنه عمل على التلاعب بقيمتها بما يتناسب واحتياجاته، وجعل منها كمصدر للربح، فإن عملية طرحها للتداول كان يصحبها قرار بسحب العملات القديمة الأعلى قيمة ووقف التعامل بها، ما أدى إلى حصول الحاكم على فارق القيمة بين هذين النوعين من العملات⁽¹³⁰⁾.

⁽¹²⁸⁾ إنعام محمد سالم، المرجع السابق، ص 280، 281.

⁽¹²⁹⁾ كولافوليان، المرجع السابق، ص 174.

⁽¹³⁰⁾ إنعام محمد سالم، المرجع السابق، ص 282.

ولقد ضرب فيما بين الفترة من 1825م إلى 1832م عملة جديدة مرة في كل سنة على الأقل، كما تم إصدار قطع معدنية جديدة مرتين على سبيل المثال ما بين مارس وأبريل من عام 1830م⁽¹³¹⁾، وفي هذه الأثناء ارتفع سعر صرف الريال الدورو بالنسبة للقرش خلال أربع أيام فقط من أبريل عام 1831 من 10 قروش لكل دورو إلى 20 قرش للدورو⁽¹³²⁾.

وبتاريخ 26 فبراير 1832م حاول القناصل عبثاً إقناع يوسف باشا بأن يكفل حق سك النقود إلى شركة أوروبية تتعهد بالمحافظة على قيمة العملة بضمان أحد بنوك النقد، إلا أن الباشا رفض الاقتراح لعدم قناعته بفائدة العشرين في المائة التي كانت قد حددت له⁽¹³³⁾.

لقد كان يوسف باشا يوجه رسائل إلى القنصليات لإحاطتها علماً بصك العملة الجديدة. ففي شهر فبراير سنة 1832م وجه رسالة إلى قنصل سردينيا جاء فيها:

"إن الباشا قد نقش سكة نقود جديدة، وأنه يريد أن تكون لها الصفة الرسمية، وتكون مقبولة ومتداولة بين الأهالي وتعترف بها جميع الدول التي لها علاقة تجارية مع طرابلس، فكان رد الباشا بقوله: إذا سؤلت لأحد الرعايا نفسه بعدم قبولها والاعتراف بها فسيكون عرضه للنفي والابعاد من طرابلس⁽¹³⁴⁾.

كما جعل يوسف باشا صرف دورو بعشر ريالات، برغم من هبوط العملة بشكل ملحوظ، الأمر الذي دعي الوالي يوسف باشا إلى محاولة إنقاذ البلاد، من خلال تغيير العملة إحدى عشر مرة؛ وأن جميع هذه العملات ما بين فضية ونحاسية وذهبية وذلك ما بين عام 1829-1832م، إلا أنها في مجملها لم تكن جيدة الصنع، حيث تم سحبها وإلغاء التعامل بها، واستبدالها بعملة جديدة أقل منها جودة، وقد كانت لا تحتوى إلا على 14% من وزنها فضة، وباستمرارها قلت قيمتها النقدية، مما كان له أثر سلبي على الحركة التجاري بحيث رفض العديد من التجار المحليين والأجانب بالتعامل بها⁽¹³⁵⁾، كذلك

⁽¹³¹⁾ كولافولايان، المرجع السابق، ص174.

⁽¹³²⁾ إنعام محمد سالم، المرجع السابق، ص328.

⁽¹³³⁾ رود لفو ميكايي، المرجع السابق، ص234.

⁽¹³⁴⁾ بروشين، تاريخ ليبيا في العصر الحديث منتصف القرن السادس عشر - مطلع القرن العشرين، ترجمة: عماد

الدين غانم، طرابلس: منشورات مركز جهاد الليبي للدراسات التاريخية، طرابلس 1991م، ص239، 240.

⁽¹³⁵⁾ علي مفتاح إبراهيم، المرجع السابق، ص405.

رفضها رعايا القنصليات الأجنبية ولم يقبلوها بمساندة ممثلي دولهم، ولكن التجار المحليون كانوا مرغمين على التعامل بها تحت التهديد بعقوبة الموت⁽¹³⁶⁾.

إزاء سيطرة الساسة القرمانيين على كل ماله علاقة بهذا النشاط، الأمر الذي يبرز من خلال مستويين اثنين، وتمثل أولهما في السيطرة على أسعار صرفها، والثاني في السيطرة على عملية تداولها⁽¹³⁷⁾.

فيما يخص المستوى الأول: المتعلق بتحديد أسعار صرف تلك العملات، فقد خضعت إلى لقرارات الحكام حيث اعتمدوا عليه، مما أدى إلى مساعدتهم في السيطرة على مقاليد التجارة الداخلية والخارجية.

أما المستوى الثاني: من تدخل السلطة في أمر العملات الأجنبية المتداولة في البلاد والمتعلقة بعملية التحكم في تداولها، فإنه يتضح فيما كانت تصدره من قرارات تقضي بمنع التعامل بها في بعض الفترات، حيث قام يوسف باشا وفقاً لتعليماته بمنع البيع والشراء بالريال الدورو وذلك في سنة 1829م، وبالريال التونسي في سنة 1830م، وإن تدخل السلطات في مسألة العملات لم يقتصر على إصدار القرارات فقط، ولكنه شمل إلى جانب ذلك الاهتمام بمتابعة تنفيذها، ففي هذا الإطار صدرت القرارات بإلغاء تداول بعض العملات المحلية القديمة، وفرض التعامل بالجديد منها، وقرارات منع تداول بعض العملات الأجنبية، حيث كان الباشا يكلف أعوانه بمتابعة تنفيذها مفوضاً إياهم باتخاذ الإجراءات المناسبة لذلك. فبالنسبة للإجراءات الخاصة بالعملات المحلية، فذكر حسن الفقيه حسن في إحدى يومياته، قيام أمين البلاد بضرب الأهالي لإجبارهم على قبول السكة الجديدة التي لم تلق رواجاً عندهم. كما ذكر أنه بمناسبة إلى صدور عملة جديدة صاحبها قرار بإبطال التعامل بالقديم، إذ وقع تكليف أمين البلاد بالاهتمام بترويج تلك العملة والإشراف على تنفيذ القرار المصاحب مع تفويضه باتخاذ ما يراه مناسباً من إجراءات لإلزام العامة بقبولها، وهو ما نرى صداه في إرهاب الأهالي وتهديد كل من يخالف الأوامر بتعرضه للقتل "بالخازوق"، أما بالنسبة للإجراءات المتعلقة بالعملات الأجنبية فإن اليوميات ذكرت عمل أمين البلاد على استصدار فتوى من العلماء في سنة 1828م، تقضي بمعاينة كل من يتعامل بالريال

⁽¹³⁶⁾ كوستانزيو برنبا، طرابلس 1510-1850، تعريب: خليفة محمد التليسي، (طرابلس: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع 1985م)، ص 319.

⁽¹³⁷⁾ محمد مصطفى الشركسي، المرجع السابق، ص 68.

الدور بعد منع تداوله، إما بالقتل أو بمصادرة أمواله، وعلى أثر ذلك كلف أمين البلاد في سنة 1830م بالإشراف على تطبيق القرار القاضي بمنع تداول الريال التونسي⁽¹³⁸⁾.

وكانت السلطات تصدر تعليمات بشأن أسعار الصرف التي تحددها، فبعد أن يقع الإعلان عن تعديلات فيها. وفي هذا الصدد قام يوسف باشا ببث الشواش في الأسواق لمراقبة تلك الأسعار والإبلاغ عن المخالفين الذين كانوا يتعرضون إلى عقوبات متفاوتة، تراوحت ما بين السجن والغرامة المالية والقتل، هذا في حين كانت هذه العقوبات تتفاوت بحسب هوية المخالف، فإن كان عربياً تعرّض إلى قطع يده ورجله ومصادرة أملاكه، وإن كان يهودياً يقتل، فإن كان المخالف مسيحياً يطرد وينفي من البلاد⁽¹³⁹⁾.

أشرفت السلطات على عمليات الصرف لتضمن سيطرتها على العملات، فهي بالإضافة إلى اضطلاعها بالقيام بدور المصرف بما كان يقع من استبدال للعملات في نطاق دار السكة، فإنها أشرفت على الصيارفة وأخضعتهم لرقابتها، فبالرغم من وجود صيارفة خاصين في طرابلس، فإنهم لم يكونوا بأي حال بمعزل عن تدخلات السلطة التي كانت تقوم بمحاسبتهم وتعرضهم لدفع الغرامات المالية، فضلاً عما يستشف عن خدمة بعضهم في هذا المجال لحساب الباشا⁽¹⁴⁰⁾.

ساهم صرافين في تنشيط الحركة التجارية إذ أنّ هؤلاء كانوا موجودة ومتعارف عليها في الإيالة خلال فترة الدراسة، وقد عمل بهذا النشاط اليهود مثل: شاهول فلوس وبانون وناعيم بابانه وولد رحمين بن رضا، كما عمله في عمليات الصيرفة المسلمين مثل: علي الشاوش التركي كصراف⁽¹⁴¹⁾، أيضاً شارك السيد صاحب اليوميات في هذا النشاط حيث أرسل الباشا إليه يطلب منه صرف محابيب مصرية⁽¹⁴²⁾.

وفي هذا الصدد يوضح الجدول رقم (2) قيمة العملات وما يقابلها بالقرش الطرابلسي سنة 1835م⁽¹⁴³⁾.

⁽¹³⁸⁾ حسن فقيه حسن، المرجع السابق، ص 410، 419، 460، 462، 463.

⁽¹³⁹⁾ بروشين: المرجع السابق، ص 230.

⁽¹⁴⁰⁾ إنعام محمد سالم، المرجع السابق، ص 285.

⁽¹⁴¹⁾ إنعام محمد سالم، المرجع السابق، ص 79، 80.

⁽¹⁴²⁾ حسن الفقيه حسن، المرجع السابق، ص 188، 189.

⁽¹⁴³⁾ محمد عمر مروان، سجلات محكمة طرابلس الشرعية، ص 367، 368.

قيمة العملات المختلفة وما يقابلها بالقرش الطرابلسي سنة 1835م		
الرقم	نوع العملة	ما يقابلها بالقرش الطرابلسي
1	قرش طرابلسي ضرب يوسف باشا	100 بارة فضة أو بارة 100 بارة نحاس
2	بارة فضة تساوي	بارة نحاس
3	ريال نجيب باشا	11/4 قرش ساوي 120 بارة
4	البشليك	200 بارة
5	المحبوب	8 قروش
6	المحبوب الخيري	8 قروش و 20 بارة
7	الدورو أبوطيرة	8 قروش
8	الدورو أبومدفع	8 قروش و 20 بارة
9	الريال التونسي	11/2 قرشوعشر بارات
10	المجار	18 قرشا طرابلسياً
11	البندقي	18 قرشا وعشرين بارة
12	شريف قديم	11,47 قرشا طرابلسياً تقريباً
13	دبلوني ذهب	124 قرش طرابلسي
14	محبوب مصري	8 قروش طرابلسياً
15	المحبوب الإسلامبولي	20 قرشا تركيا
16	المحبوب الإسلامبولي	8 قروش طرابلسي
17	القرش التركي	40 بارة
18	ريال دورو فرنسي	9,2 قروش طرابلسي
19	ريال دورو فرنسي	23 قرشا تركيا
20	ريال دور	22,5 قرشا اسكندرانياً

وبتحليل معطيات الجدول السابق، نلاحظ كثرت وتنوع العملات المختلفة المحلية والأجنبية التي تم تداولها داخل الإيالة، خاصة الذهبية والفضية فإن دل ذلك على شيء فإنه يدل على أهمية الدور الذي أداه الصيارفة في ظل نشاط تجاري متنامي في الداخل والخارج، كما يفسر من كثرة العملات المحلية أنه في بعض الفترات عانت من الضعف لذا توجب وجود عملات بديلة.

عندما أعاد العثمانيون إيالة طرابلس الغرب إلى حكمهم المباشر سنة 1835م بإسقاطهم الأسرة القرمانيّة الحاكمة، كانت العملة الرائجة فيها عرفت باسم "طرابلسية"، خالصة من سك دار العملة بالمدينة أصدرها الحكام القرمانيون، إذ كانت هي إحدى وسائل هؤلاء الحكام في إثبات استقلالهم عن السلطة

المركزية في استانبول، ولذلك فإن والي العثماني "مصطفى نجيب باشا" (1835م مدة حكمه 4 أشهر) أول الولاة العثمانيين الذي قام بعد إعلان نهاية الأسرة القرمانلية، وعودة الولاية إلى تبعية الدولة العثمانية بإصدار عملة جديدة وهي القرش، ونَبّه على تداولها، وذكر أن القرش الجديد يعادل في صرفه 64 بارة، مما أغضب الحكومة المركزية في استانبول، وأدى إلى إقالته بعد مضي مدة قصيرة من توليه، واستمر العمل بالعملة التي أصدرها حتى ولاية محمد رائف باشا (1835-1836م)⁽¹⁴⁴⁾، والذي قام بإغلاق دار السكة في طرابلس، فأصبحت العملات العثمانية المسكوكة في استانبول هي الوحيدة المعترف بها في البلاد على المستوى الرسمي⁽¹⁴⁵⁾.

وبتاريخ 9 يونيو 1836م بعث والي محمد رائف رسالة إلى والي تونس "مصطفى باي" يعلمه بذلك، ويطلب منه حثّ التجار التونسيين على قبول العملة العثمانية وتسهيل أعمال التجارة بين البلدين⁽¹⁴⁶⁾.

استنتاجات البحث:

إنّ موضوع العملات وأنّ كان يوحي بقوة السلطة من خلال احتكارها لسك وإصدار العملة، واتخاذها القرارات ذات العلاقة، سواء بمنع التداول أو فرض العملات والتدخل في أسعار الصرف ثم متابعة كل ذلك والأشراف عليه، فإن هذه القوة تظل ظاهرة، فالعملات، وإن شكلت مظهراً من مظاهر القوة التي تستمد منها السلطة المركزية شرعيتها، فإن ارتباطها، بل واعتمادها الكلي على تلك السلطة. كما يمكن أن نلاحظ: أنّ الأسرة القرمانلية تمتعت بكثير من مظاهر الاستقلالية في البلاد، الأمر الذي انعكس على مسألة العملات التي أولاها القرمانليون اهتماماً كبيراً، هذا الاهتمام الذي يبرز جلياً في سيطرتهم في على دار السكة، إلا أنّ التغيير المستمر الذي شهدته العملة المحلية بسبب التخفيف المتكرر لقيمتها، يفسر اتساع رقعة تداول العملات الأجنبية، وإضافة إلى هذا فإنه العملات الأجنبية اتسمت بعيارها الجيد، وعدم تعرضها للغش، وهو ما يفسر تعامل التجار المحليين بها في أغلب معاملاتهم التجارية، وعلى أثر ذلك قامت الدولة العثمانية من جانبها بتقنين وضبط سعر تلك العملات، وتحديد أسعارها بين الفينة والأخرى بالعملة المحلية.

⁽¹⁴⁴⁾ د . م . ت . ط، سجل المحاكم الشرعية، لعام 1255 / 1253 هـ / بتاريخ 18 جمادى الأولى 1252 هـ / الموافق 31 أغسطس 1836م؛ رود لفو ميكايي، المرجع السابق، ص 203.

⁽¹⁴⁵⁾ أحمد بك النائب الأنصاري، المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب، (طرابلس: منشورات مكتبة الفرجاني، د.ت)، ص 341.

⁽¹⁴⁶⁾ د . م . ت . ط، وثيقة غير مصنفة (رسالة من والي محمد رائف باشا إلى والي تونس في 9 يونيو 1836م).

- ان قسوة العقوبة التي تعرض التجار المحليين الراضين لعملية تخفيف أوزان العملات المحلية، انما تشير إلى التخطي الاقتصادي الذي عانت منه الإيالة.
- ان سيطرت القرمانيين على النقود، انما تدل على أن النقود خلال تلك الفترة كانت تعد الوسيلة الاعلامية المهمة في إبراز حكم الحكام من خلال ذكر اسمائهم وفترة حكمهم على تلك النقود.
- إن سياسة بعض الحكام القرمانيين لتخفيض أوزان العملات، إنما يشير إلى ان الإيالة تعرضت إلى أزمة اقتصادية، وفيما يبدو كان سببها هو منع البحرية الطرابلسية من أسرى الأوروبيين بقوة من قبل الأساطيل الأوروبية.
- ان الافراط في الميزات والترف الزائد من قبل القرمانيين جعلهم يكون لقمة سهلة في يد القناصل الأوروبيين الذين كبلوهم بالديون.
- ان الحالة الاقتصادية المتردية التي عشتها الإيالة، انما تشير ان الدولة العثمانية لم تقدم الدعم الاقتصادي لها، بل تركتها تنهار حتى تعود من جديد وتقرض سلطتها عليها.
- حينما لجأوا القرمانيين إلى تخفيض أوزان عملاتهم، كان يسعون إلى حماية اقتصادهم الذي تضرر نتيجة الديون المالية الخارجية التي تم استقراضها من بعض الدول الأوروبية، وهو ما أدى بالتالي إلى اسقاط السلطة القرمانية.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: الوثائق:

- دار المحفوظات التاريخية طرابلس:
- سجل المحاكم الشرعية، لعام 1255 / 1253 هـ/ بتاريخ 18 جمادى الأولى 1252 هـ/ الموافق 31 أغسطس 1836 م.
- وثيقة غير مصنفة (رسالة من والي محمد رائف باشا إلى والي تونس في 9 يونيو 1836 م).

ثانياً: الكتب:

- إيتوري روسي، ليبيا منذ الفتح العربي حتى سنة 1911، ترجمة وتقديم: خليفة محمد التليسي، الدار العربية للكتاب، 1968 م.
- أحمد بك النائب الأنصاري، المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب، (طرابلس: منشورات مكتبة الفرجاني، د.ت).
- أحمد السيد الصاوي، النقود في مصر العثمانية، القاهرة: مركز الحضارة العربية، ط1، 2001 م.

- إنعام محمد سالم شرف الدين، مدخل إلى تاريخ طرابلس الاجتماعي والاقتصادي: دراسة في مؤسسات المدينة التجارية (1711-1835م)، طرابلس: منشورات مركز جهاد الليبي للدراسات التاريخية، طرابلس، 1998م.
- بروشين، تاريخ ليبيا في العصر الحديث منتصف القرن السادس عشر - مطلع القرن العشرين، ترجمة: عماد الدين غانم، طرابلس: منشورات مركز جهاد الليبي للدراسات التاريخية، طرابلس 1991م.
- بول ماساي، الوضع الدولي لطرابلس الغرب، نصوص المعاهدات الليبية الغربية إلى نهاية القرن التاسع عشر، ترجمة: محمد مفتاح العلاقي، مراجعة: علي ضوي، طرابلس: منشورات مركز جهاد الليبي للدراسات التاريخية، سلسلة نصوص ووثائق، (د.ت).
- تيسير بن موسي، المجتمع الليبي في العهد العثماني الثاني، طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1988م.
- سامح إبراهيم عبد الفتاح، العلاقات التجارية بين مصر وولايات المغرب العثمانية في القرن الثاني عشر الهجري (الثامن عشر الميلادي)، طرابلس: منشورات مركز جهاد الليبي للدراسات التاريخية، طرابلس 2010م.
- حسن فقيه حسن، اليوميات الليبية 1551-1832، تحقيق: محمد الأسطى، عمار جحيدر، منشورات مركز جهاد الليبي للدراسات التاريخية طرابلس، ج1، 1984م.
- عاطف منصور محمد رمضان، الكتابات غير القرآنية على النقود الإسلامية في المغرب والأندلس، مكتبة زهراء الشرق، ط1، القاهرة 2002م.
- علي مفتاح إبراهيم، الرحالة العرب ودورهم في كتابة تاريخ ليبيا السياسي والاقتصادي في القرنين السابع عشر والثامن عشر، منشورات مركز جهاد الليبي للدراسات التاريخية طرابلس 2005م.
- عمار جحيدر، آفاق ووثائق في تاريخ ليبيا الحديث، منشورات دار العربية للكتاب طرابلس 1991م.
- رود لفوميكاكي، طرابلس الغرب تحت حكم أسرة القرماني، نقله إلى العربية: طه فوزي، راجعه: حسن محمود وكمال الدين الخربوطلي، إشراف: الأستاذ محمد شفيق غربال، معهد الدراسات العربية العالية 1961م.
- شوكت ياموك، التاريخ المالي للدولة العثمانية، ترجمة: عبد اللطيف الحارس، دار المدار الإسلامي، ط1، بيروت - لبنان، 2005م.
- كولافو لايان، ليبيا أثناء حكم يوسف باشا القرماني، ترجمة: عبد القادر مصطفى الوحيشي، مراجعة: صلاح الدين السوري، طرابلس: منشورات مركز جهاد الليبي ضد الغزو الإيطالي 1988م.

- كوستانزيو برنيا، طرابلس 1510-1850، تعريب: خليفة محمد التليسي، (طرابلس: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع [سابقاً]، 1985م).
- محمد خليل المعروف بابن غلبون، التذكار فيمن ملك طرابلس وما كان بها من الأخبار، تحقيق: طاهر الزاوي، (طرابلس: مكتبة النور، ط2، 1967م).
- محمد مصطفى الشركسي، سك وتداول النقود في طرابلس الغرب (1551-1911)، منشورات: مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، طرابلس، 1991م.
- محمد عمر مروان، الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية مدينة غدامس خلال العهد العثماني الثاني (1835-1911م)، طرابلس: منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، طرابلس 2009م.
- محمد مصطفى الشركسي، سك وتداول النقود في طرابلس الغرب (1551-1911)، (طرابلس: مركز جهاد الليبيين ضد الغزو الإيطالي، 1991م).
- محمد بن عثمان الحشائشي، رحلة الحشائشي 1855-1912م / (جلاء الكرب عن طرابلس الغرب)، تقديم: علي مصطفى المصراتي، (بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر 1965م).

ثانياً الرسائل الجامعية:

- رجب نصير الأبيض، مدينة مرزق وتجارة القوافل الصحراوية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الفاتح [سابقاً]، كلية العلوم الاجتماعية والتطبيقية 1990م.
- المبروك محمود صالح، التجارة البحرية لإقليم برقة خلال العهد العثماني الثاني، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمي، 1912م.

ثالثاً: البحوث العلمية:

- المبروك محمود صالح، "القرصنة البحرية في البحر المتوسط خلال عهد الأسرة القرمانلية (ولاية طرابلس الغرب 1711-1835م)، مجلة بحوث كلية الآداب، جامعة المنوفية - العدد الثاني والثمانون - يوليو 2010م.

رابعاً: الكتب الأجنبية:

- Rapprto . Console . T0scane .1830, 1831 .EL Mahdwi .op.cit..



مجلة جامعة طبرق للعلوم الاجتماعية والإنسانية
مجلة علمية محكمة تصدر ربع سنوياً

إشكالية الشورى والديمقراطية عند السلفية

د. سليمان أبوبكر صالح محمد الحباس

رئيس قسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية - جامعة طبرق

00218926501993

00218917451078

elhabony1963@gmail.com

العدد الثامن

أكتوبر 2021

إشكالية الشورى والديمقراطية عن السلفية

المستخلص

تتحصّر مشكلة الشورى والديمقراطية في تيارين: الأول تيار يرى أن الشورى تختلف من جهة المضمون عن الديمقراطية من نواحي عدة منها المفهوم وأسلوب التطبيق، والتيار الثاني يرى أن الشورى والديمقراطية لا يلتقيان أبداً لا شكلاً ولا مضموناً.

كل تيار يرى أنه على حق، ويعمل جاهداً لإقصاء التيار الآخر، السلفية تتمسك بالأدلة الشرعية من القرآن والسنة النبوية الشريفة، بينما التيار الآخر يرى إن القوانين والأديان الوضعية هي التي تؤيد الديمقراطية دون الشورى، بل يوجد من يدمجها مع بعضها البعض من أجل حل هذه الإشكالية.

لذا هذا البحث فيه محاولة لآراء السلفية المتباينة، ولكل تيار منهجه الخاص به، منهم من يلتزم بمفهوم الشورى والديمقراطية من الناحية الشرعية، ومنهم من متشبث بالمفهوم التراثي للشورى، وتيار آخر يستخدم النهج النقدي عن طريق منهجية إعادة قراءة النص وهذا هو التيار العقلاني.

Abstract:

The problem of shura and democracy is limited to two currents: the first is a current that considers that the shura differs from democracy in many respects, including concept and method of application, and the second movement considers that shura and democracy never meet either form or content.

Each current believes that it is right, and works hard to exclude the other current, Salafism adheres to the islamic evidence from the Qur'an and the Prophet's Sunnah, while the other current sees that laws and religions are positive that support democracy without shura, but there are those who integrate them with each other in order to solve this problem.

Therefore, this research is an attempt at the divergent Salafist views, and each current has its own approach, including those who adhere to the concept of shura and democracy from a legitimate point of view, some of whom adhere to the traditional concept of Shura, and another current that uses the critical approach through the methodology of rereading the text and this is the rational current.

إشكالية الدراسة:

تتبلور إشكالية الدراسة بأن الشورى والديمقراطية ولا تخضع لأية غاية ، ولا شك إن في هذه الإشكالية تهم السلفية من ناحية الربط بين الشورى والديمقراطية وربطها بالسياسة، وبرزت هذه الإشكالية للجدل الناشئ حول الشورى والديمقراطية.

أسباب اختيار البحث :

تم اختيار هذا البحث بناء على إشكالية تُعد من بعض الإشكاليات المهمة والشائكة عند السلفية، هناك منهم من يرفض ومن يؤيد ، ومن يرى إن الشورى والديمقراطية مثل بعض، وبناء على وجود تلك الإشكالية في مجتمعنا تم اختيار هذا الموضوع .

الهدف من البحث :

الهدف من البحث التعريف والتوضيح للخطأ الذي يقع فيه بعض الناس في الحكم على هذه الإشكالية دون النظر إلى مضمون المشكلة ، والهدف منها هو توضيح الغامض والحقيقة التي أصبحت مشكلة قائمة عند السلفية.

أهمية الدراسة :

يتُعد هذه الإشكالية مشكلة لها مكانة كبيرة عند السلفية ، نظراً لما يوجد من اختلاف بين السلفية فيما بينهم وبين عامة الناس ، إلا أنه يوجد تعارض كبير بينهم في هذه المشكلة.

منهج الدراسة:

والمنهج المتبع في البحث هو المنهج التاريخي وبعض من المنهج التحليلي المقارن كلما دعت الضرورة إلى ذلك .

المقدمة:

يتناول هذا البحث التباين بين الشورى والديمقراطية، وهل مقاصد الشورى هي نفس مقاصد الديمقراطية؟ وهل هذه العلاقة بينهما إن وجدت تسامحيه أم صراعية؟.

هناك من يرى أن الديمقراطية هي الشورى مع اختلاف بسيط، ومن يرى خلاف ذلك، قد توجد فروق بينهما مع وجود بعض الآراء التي يقرها الإسلام، والشورى تمارس في ظل سيادة الشرع الإسلامي، وكل منهما يسعى لتقديم الأفضل من الخير والخلاص من الخلافات التي توجد في المجتمع، والشورى قاعدة دستورية شرعية لا يمكن الاختلاف فيها والاستغناء عنها، ومن هذا البحث المتواضع سوف نرى الفرق بين الشورى والديمقراطية، وماذا ترى السلفية فيها وفي الديمقراطية.

إشكالية الشورى والديمقراطية عند السلفية:

تُعد الشورى هي أساس من أسس النظرية الإسلامية في الحكم، وسميت سورة من القرآن الكريم باسم "الشورى" كما أن هناك آيات نزلت في القرآن الكريم عن الشورى مثل قوله تعالى: { فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ } آل عمران: 159، وقوله: { وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ } الشورى: 38، ومن خلال الآيات يستدل على أن الشورى سمة من سمات الحكم الإسلامي وأحدى دعائمه الأساسية، والشورى تعنى تقليب الآراء المختلفة ووجهات النظر المطروحة في قضية من القضايا واختبارها من أصحاب العقول والإفهام حتى تصل إلى الصواب منها، وتُعد الشورى مبدأ من المبادئ الأساسية في الفكر الإسلامي، ولا يقتصر على الإسلام فقط بل هو واجب على كل نظام يهدف إلى تحقيق العدالة في المجتمع، وذلك لأنه مبدأ يكمن في مفهوم القانون الطبيعي، وخلافه يكون ضد القانون الطبيعي ويحمل عوامل فناءه بين طياته كأى فكرة تسير ضد القانون الطبيعي¹⁴⁷.

¹⁴⁷ - د. أشرف حافظ، أيديولوجيا النظم السياسية والإسلام، دار كنوز المعرفة، الأردن، 2009 م، ص 163.

وللشورى أهمية كبرى في المجتمعات الإسلامية وخاصة المجتمعات التي تكثر فيها السلفية المعاصرة، وتعتبرها الأمن والاستقرار والفلاح، والدولة التي تعتمد عليها دولة راقية ومتقدمة، وعن حقيقة الشورى يقول عنها سيد قطب: هي تقليب أوجه الرأي، واختياره اتجاه من الاتجاهات المعروضة، فإذا انتهى الأمر إلى هذا الحد انتهى دور الشورى وجاء دور التنفيذ، التنفيذ في عزم وحسم، وفي توكل على الله¹⁴⁸، ويقول الزجاج عن الشورى: وقوله جل وعز "وشاورهم في الأمر" يقال شاورت الرجل مشاورة وشواراً، وما يكون من ذلك فاسمه المشورة، وبعضهم يقول المشورة، يقال فلان حسن الصورة والمشورة، أي حسن الهيئة واللباس وحسن الشارة والشوار متاع البيت، ومعنى شاورت فلان أظهرت في الرأي ما عندي وما عنده، وشرت الدابة، أشورها إذا امتحنتها فعرفت هيئتها في سيرها، ويقال شُرت العسل وأشرت العسل إذا أخذته من مواضع النحل وعسل مشور¹⁴⁹.

الشورى هي إجماع الآراء حول القضايا المهمة ومعرفة الصحيح منها، وتفسر الآية { وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ } الشورى: 38، بمعنى أنهم لا يبرمون أمراً حتى يتشاور فيه ليتساعدوا بأراهم¹⁵⁰.

ويقول قتادة في تفسير الآية "وأمرهم شورى بينهم" كانت قبل الإسلام وقبل قدوم النبي -صلى الله عليه وسلم- للمدينة، إذا كان بينهم أمر أو أرادوا أمراً اجتمعوا فتشاوروا بينهم فأخذوا به، فأثنى الله عليهم خيراً¹⁵¹.

ويقول القرطبي "671هـ": قال الضحاك: "الشورى هي" تشاورهم حين سمعوا بظهور رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وورد النقباء إليهم حتى اجتمع رأيهم في دار أبي أيوب على الإيمان به والنصرة له، وقيل تشاورهم فيما يعرض لهم¹⁵².

¹⁴⁸ - سيد قطب، ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط 32، 2003م، 1 \ 502.

¹⁴⁹ - أبي إسحاق إبراهيم بن السري، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق د. عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتاب، بيروت، ط 1،

1988م، 1 \ 485.

¹⁵⁰ - أبي الفداء إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2000م، ص 1672.

¹⁵¹ - قتادة بن دعامة، تفسير قتادة، تحقيق د. عبد الله شحاتة، دار إحياء التراث، بيروت، 3 \ 772.

وقال الإمام البيضاوي "685هـ" والذين استجابوا لربهم" نزلت في الأنصار دعاهم رسول الله-صلى الله عليه وسلم- إلى الإيمان فاستجابوا له وأقاموا الصلاة "وأمرهم شورى بينهم" ذو شورى بينهم لا ينفردون برأي حتى يتشاوروا ويجمعوا عليه، وذلك من فرط تدبرهم وتيقظهم في الأمور¹⁵³.

وقال الإمام السمعاني "489هـ": قوله: وأمرهم شورى بينهم: أن هذا في الأنصار، وكانوا يتشاورون في الأمر بينهم، فمدحهم الله على ذلك، وذلك دليل على اتفاق الكلمة، وترك الاستبداد بالرأي، والرجوع إلى الرأي عند نزول الحادثة، وقيل إن الأنصار تشاوروا فيما بينهم حين دعاهم النبي إلى الإيمان، ثم أجابوا إلى الإيمان¹⁵⁴.

وقال الإمام الشوكاني فيها: أي الذي يرد عليك، أي أمر كان مما يُشاور في مثله، أو في أمر الحرب خاصة¹⁵⁵.

والتشاور كان في الأمور الدنيوية والشخصية وليس في الأمور السياسية، كقوله تعالى في شأن النزاع بين الزوج والزوجة: { فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا } البقرة: 233، وهذه الآية تدل على أن المشاورة بين الناس حتى في الأحوال الشخصية وليست مرتبطة بالأمور السياسية.

والشورى مشتقة من الفعل شور، والفعل شور ومشتقاته له عدة معان منها شرت الدابة وشورتها: عرضتها للبيع، ويقال أيضاً عنها شورها ينظر كيف مشوارها، أي اختبرها يعلم كيف سيرتها، ولقد اختلفوا في تعريف الشورى تعريفاً محدداً، فالبعض يشير إلى أنها استطلاع رأي الأمة أو من ينوب عنها في الأمور العامة المتعلقة بها وذلك عن طريق المشاركة العامة في شئون الحكم، والبعض يشير إلى أنها

¹⁵² - أبو عبد الله محمد بن أحمد شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964م، 16 \ 37.

¹⁵³ - ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، إحياء التراث العربي، بيروت، 1418هـ، 5 \ 83.

¹⁵⁴ - أبو المظفر السمعاني، تفسير السمعاني، تحقيق ياسر إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، الوطن، الرياض، 1997م، 5 \ 81.

¹⁵⁵ - محمد علي بن محمد عبد الله الشوكاني، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، 1414هـ، 1 \ 496.

استطلاع الرأي من ذوى الخبرة فيه للتوصل لأقرب الأمور إلى الحق ولا ينوب عنهم أحد¹⁵⁶، وهى تعنى الرجوع لأفراد الأمة كل حسب تخصصه الواسع من "مجالس الأعيان" أو "الشيوخ"، وفى العصر الحديث تطور نظام الحكم، أصبح لا بد من إدخال النظام الحديث وهو انتخاب "أهل الحل والعقد" أو "البرلمان"، والبرلمان يختص بأمور تشريعية بينما الشورى تحسم مختلف الأمور ذات المصلحة العامة وتتداخل فيها الأمور التنفيذية والقضائية والتشريعية، وأهل العقد والحل يختارهم الحاكم ممن يتمتعون بصفات معينة كالْحكمة والعلم أو المكانة الاجتماعية، وهنا تدخل المحاباة، ومع هذه الشروط لأهل الحل والعقد فأى دولة إسلامية اليوم تفعل ذلك، بينما البرلمان يتكون ممن اختارهم الشعب بصرف النظر عن معرفة الحاكم لهم، ويعزل الحاكم إذا قصر في واجباته، بناءً على كلام الخليفة أبو بكر الصديق رضي الله عنه في كلمته المشهورة "أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإذا عصيت فلا طاعة لي عليكم" ولم يرد في القرآن الكريم أو السنة الصحيحة عزل الحاكم، وفى البرلمان يمكن الإطاحة بالحاكم إذا أضر بالمصالح القومية، لم يحدد القرآن أو السنة نظاماً محدداً للشورى كما حدد على سبيل المثال الميراث، فليس هناك طريقة أو أسلوب للشورى، ولم يضع النبي -صلى الله عليه وسلم- قواعد أو نظاماً محدداً لها لأنها تختلف باختلاف المجتمع بحسب الزمان والمكان، وأيضاً لأنها لا تقتصر على طائفة دون غيرها فالمشورة لجميع الناس في كل ما يهم أمورهم¹⁵⁷.

فالشورى عند السلفية خاضعة للشريعة التي رسمت الحدود التي لا يجوز للشورى أن تتجاوزها فإذا صدر قرار من الأغلبية مخالفاً للشريعة فإنه سيكون باطلاً، بينما الديمقراطية عند السلفية لا تعرف الحدود الثابتة، فالبرلمانات تخرق هذه الحدود الثابتة، وترى السلفية أن الحكام لا يتدخلون في شؤون اجتهد العلماء، بل لا يستطيعون التدخل فيه لأن هذا ليس من اختصاص الحاكم وهذا غير قائم في الدول الإسلامية حالياً وهم ينظرون إلى الديمقراطية عكس ذلك، فالحاكم يتدخل في كل شيء وهو استبدادي يصدر القوانين والمراسيم ويطلب من البرلمان التصديق عليها، بينما الحاكم الذي يكون عن

¹⁵⁶ - د. أشرف حافظ، أيديولوجيا النظم السياسية والإسلام، ص 174.

¹⁵⁷ - المرجع السابق، ص 178 - 179.

طريق الشورى لا بد من شروط معينة تؤهله لذلك، حيث يكون ممثلاً للأمة في جميع مناحي حياتها، وإن كانت الديمقراطية تتخذ شكلاً ونظاماً معيناً نتاج العقل البشرى، فإن الشورى من حيث تحديد نظامها وطريقاتها وعدد نصابها فغن هذا النظام هو في النهاية نتاج فكر وعقل بشرى لأنه من الأمور الاجتهادية المتروكة لظروف وملابسات المجتمع، فالقرآن تحدث عن المبدأ فقط بصفة عامة دون التفاصيل وترك المجال مفتوح لاختيار النظام الأمثل لهذا المبدأ لتحقيق المصلحة العامة للمجتمع في ضوء الزمان والمكان ومتغيرات الظروف¹⁵⁸.

والشورى عند بعض الحركات والفرق تُعد نظام إسلامي خالص لا يخص إلا المسلمين والإسلام ولا يوجد قبل الإسلام نظام الشورى، وهذا فيه اشحاف كبير لأن الشورى وجبت قبل الإسلام بعدة أزمنة، ففي قوله تعالى: { قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ } النمل: 32، ويقول سبحانه وتعالى في سورة يوسف: { فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَةِ الْجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ } يوسف: 15، قال ابن كثير: فصرفهم الله عنه بمقالة روبيل فيه، وإشارته عليهم بأن يلقوه في غيابة الجب¹⁵⁹، فأخوة يوسف يتشاورون في قضية أخيهام ابتداء وانتهاء، وكان تشاورهم الأول على أمر سوء { لَيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا } الأنفال: 42، والثاني الخروج من المشكلة التي ليست من صنيعهم وفوجئوا بها، { مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ } يوسف: 76.

ويقول سبحانه وتعالى في سورة الشعراء: { قَالَ لِلْمَلَأِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ } آية: 34، { يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ } الشعراء: 35، يقول الإمام الطبري: قال فرعون للملأ: "فماذا تأمرون" ويقول: "فأي شيء تأمرون أن نفعل في أمره، بأي شيء تشيرون فيه"¹⁶⁰.

ويقول سبحانه وتعالى في سورة يوسف: { يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ

¹⁵⁸ - د. أشرف حافظ، أيديولوجيا النظم السياسية والإسلام، ص 180.

¹⁵⁹ - إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير ابن كثير، دار ابن حزم، القاهرة، 2 \ 470.

¹⁶⁰ - تفسير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلمية، العلمية، 9 \ 16.

لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ}يوسف: 43، وهذه الآية وإن كانت في الرؤيا، إلا أنها تدل على الشورى، حيث جمع أشراف قومه وحكماءهم فشاورهم.

ويقول سبحانه وتعالى: { فَتَنَّا زُكْرًا وَأَمْرُهُمْ بَيْنَهُمْ وَآسْرُوا النَّجْوَى }طه: 62، ويقول: { خَلَصُوا نَجِيًّا }يوسف: 80، ففي هذه الآيات التناجي والنجوى، وإن كانت النجوى ليست خاصة بالشورى والمشاورة، ولكن المشاورة صورة من الصور، يقول سبحانه وتعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَتَنَاجَوْا بِالْإِنِّمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَتِ الرَّسُولِ وَتَنَاجَوْا بِالْبَيِّنَاتِ وَالنَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ }المجادلة: 9، ففي الآية الكريمة الأمر ليس خاص بالشورى ولكن تكل فيها.

ألم يشاور إبراهيم عليه السلام أبنة إسماعيل عندما رأى في المنام انه يذبحه حيث يقول سبحانه تعالى: { فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ }الصافات: 102، فكانت الحكمة من مشاورة الابن أن يطلع على هذه الواقعة ليظهر له صبره في طاعة.

ألم يمجّد النبي - صلى الله عليه وسلم - حلف الفضول والذي كان فيه التشاور والمشورة، كما كانت هناك دار الندوة التي اجتمعت فيها قريش للتأمر على النبي - صلى الله عليه وسلم - حيث تشاوروا في ذلك، بل كانت هذه الدار للتشاور في الأمور التي تهم قريش وغيرهم، وهذا يدل على أن ما قبل الإسلام يشتركون في معرفة أهمية الشورى وآثارها على الأمم.

والأمة الإسلامية مصدر السلطات التي تنشأ بين ظهرانيتها، وأعنى أنها وحدها صاحبة الحق في اختيار الرجال الذين يولون أمرهم في محاسبتهم على ما يقومون به من أعمال، وفي ذمهم أو الثناء عليهم، وفي معاقبتهم إن أساءوا وفي عزلهم، وكلمة "مصدر السلطة" من مصطلحات العصر الحاضر، ونحن لا نهتم بالاسم وإنما نهتم بالحقيقة والمدلول، كما أننا نرفض التلاعب بالألفاظ وهذا هو ما نقصده بكلمة "الأمة مصدر السلطة" ولا يجرؤ أحد على إنكار ما نقرره هنا، وما نقرره هو ما تزعمه، إن

صدقاً أو كذباً، شتى الأنظمة الإنسانية الحديثة¹⁶¹، والعديد من العلماء والفقهاء في العصر الحديث عندما تأملوا القرآن وركزوا على تأويله وتفسيره وجدوا أن هناك علاقة بين الشورى والديمقراطية، بل الشورى هي الديمقراطية ولا فرق بينهما إن الشورى والديمقراطية، اسمان مختلفان، الأول لفظ عربي والآخر يوناني، ويشير إلى مضمون أو مدلول واحد وهو طلب الرأي الآخر لاستخلاص أصوب الآراء بصدد موضوع ما، وليس هناك طريقة أو نظام محدد للشورى في القرآن بحيث يمكن اعتبار غيره مخالفاً له¹⁶²، حيث تم رفض الديمقراطية من قبل الإسلاميين لأن الغرب يجهل حقائق الإسلام، وما تحمله الديمقراطية من أخطار على الدين، وما تحمله الديمقراطية من انتخابات، وهذا يتعارض مع مبدأ الشورى الإسلامي عند السلفية، حيث أن الشورى عندهم قائمة على اختيار أهل الحل والعقد من المسلمين، وكأن هذا الأمر لا يوجد في الديمقراطية، يقول الدكتور عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: إن للديمقراطية صور ثلاث، وهي المباشرة والنيابية، وشبه المباشرة، والتي هي مزيج من المباشرة والنيابية، مع أنه لا تعارض بين هذه الصور ومبدأ الشورى إلا أننا نرى أن الديمقراطية شبة هي الأقرب إلى روح الشورى في الإسلام³.

بينما ترى السلفية المعاصرة أن نظام الشورى في الإسلام خال من الدعايات الكاذبة والرشاوى لاختيار المرشح وإنما يكتفي بموافقة أهل الرأي والصالح لاختيار أفضل الموجودين للحكم، والبقية يكونون سند للحاكم ومستشارين له، وهذا الأمر لا تخلوا منه الديمقراطية، والتي ترى أن اختيار الحاكم يكون عن طريق الشعب وصناديق الاقتراع انتخاب مباشر وللحاكم مستشارين فلا يوجد فرق بين الشورى والديمقراطية، والانتخاب هو جوهر النظام الشورى وإن اختلف "الشكل والكيفية" ودون الانتخاب لا يكون نظام الشورى ذا فاعلية في تسيير الأمور، فكما أن الشورى يمكن أن تأخذ بنظام الترشيح الانتخابي الحديث، فكذلك فإن الديمقراطية المعاصرة يمكن أن تستفيد من المعاني الإسلامية السامية في مجال عملية الدعاية الانتخابية⁴، وعند النظر إلى المجتمع الإسلامي المعاصر والدول الإسلامية لا تطبق

¹⁶¹ - محمد الغزالي، مائة سؤال عن الإسلام، نهضة مصر للطبع والنشر والتوزيع، مصر، ط 4، 2005م، ص 232.

¹⁶² - أشرف حافظ، توظيف الدين عند الحركات الإسلامية، كنوز المعرفة، الأردن، ط 1، 2014م، ص 163.

³ - د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ط 3، ص 443.

⁴ - نفسه، ص 443.

الشورى كما تراها السلفية، بل تغض البصر عما يحدث داخل الدول الإسلامية كالسعودية والأردن والمغرب والحرين وقطر، ومعظم الدول الإسلامية الحكم فيها بالقوة وبالوراثة كم يحدث في السعودية، بعد تثبيت الملك تتم البيعة له من قبل طبقة معينة، وليس شعب السعودية كاملاً هو من يقدم البيعة وكذلك دولة المغرب.

تقول السلفية أن الله سبحانه وتعالى أمر بالشورى واستشارة المسلمين، وإن النبي - صلى الله عليه وسلم - مكلف بالشورى من قبل الله سبحانه وتعالى وخلفائه أولى بذلك وكذلك أولياء أمور المسلمين، والنبي - صلى الله عليه وسلم - معصوم ولا يحتاج إلى رأى الناس، ولكن الله سبحانه وتعالى أمره بالشورى لغايات أخرى كإشراك الناس في القرار وتأليف القلوب، حيث قال الله سبحانه وتعالى: "وشاورهم في الأمر"، فالشورى مبدأ عام يُستحب على العديد من الموضوعات كالدين والسياسة والاقتصاد وأمور المجتمع والعلوم والنواحي الإدارية وهكذا، فنحن هنا أمام مبدأ أو منهج، ولا يصح الخلط من الناحية المعرفية بين المفهومين، مفهوم المنهج ومفهوم الموضوع، كل منهما يعبر عن شيء مختلف عن الآخر، ليس المنهج أو المبدأ هو الموضوع، ولا الموضوع هو المنهج، فالمنهج هو وسيلة للوصول إلى أصوب الآراء الخاصة بالموضوع¹⁶³.

تعتمد الشورى على الرأي وليس على العدد، فلا يقدم لها إلا أصحاب الرأي

والحكمة، فهي وظيفة لها مقصود شرعي لا يتحقق إلا إذا كانت لأهل الشورى الأهلية التي تمكنهم من أداء الذي عليهم، إن الإسلام لم يحد طريقة محددة لتعيين مجلس الشورى، بحيث تكون هذه الطريقة هي الطريقة الإسلامية الوحيدة، ولعل هذا من الميزات التي تميز بها ديننا الحنيف، حيث لم يُلزم الأمة بأسلوب معين، قد يكون صالحاً في زمن، وغير صالح لازمان مستقبلية مما يلحق الحرج بالأمة، والله قد رفعه عنها فقال: "وما جعل عليكم في الدين من حرج" (الحج : 78)¹⁶⁴.

¹⁶³ - د. أشرف حافظ، توظيف الدين عند الحركات الإسلامية، 161.

¹⁶⁴ - د. عبد الله حسين الموجان، الشورى في الإسلام بين النظرية والتطبيق، الناشر مركز الكون، جده، ط 1، 2008م، ص 239.

اختلفت الآراء بين العلماء في أمر الشورى، قال البعض منهم أنها واجبة والبعض مستحبة، والقائلين بالوجوب اختلفوا في كونها ملزمة أو غير ملزمة، والبعض الآخر القائل بعدم الإلزام أن مشاوره النبي لأصحابه هي تنطيط لقلوبهم، ولقد شاورهم النبي -صلى الله عليه وسلم- في عدة مواضع مثل غزوة بدر والحديبية والخندق، وتكون الشورى فيما ليس فيه حكم شرعي يستند إلى نص، فهل الشورى واجبة بالنسبة للرسول -صلى الله عليه وسلم- أم هي جائزة ومستحبة؟ فالذين يرونها واجبة -هنا- يرونها واجبة على الحكام كذلك، والذين لم يرونها واجبة عليه -صلى الله عليه وسلم- لم يروها واجبة على الحكام من بعده، إلا أنهم استحبوها لهم، فنحن أمام رأيين: رأى يقول بالوجوب، وهو اتجاه عامة المعاصرين وبعض علماء السلف، ورأى يرى الندب والاستحباب، وهو اتجاه عامة السلف¹⁶⁵، والشورى ترتبط بالعقيدة ارتباطاً وثيقاً، -عند السلفية- وهى شورى إيجابية في المقام الأول لأنها مرتبطة بالعقيدة، وهى تنظم العلاقة بين الحاكم والمحكومين.

يوجد تشابه واضح بين الشورى والديمقراطية في بعض الجوانب ولكن يُنكر هذا التشابه من قبل السلفية، مع أن الشورى لها عدة معان منها استخراج الشيء المفيد من موضعه، والمشاورة تعنى "الاجتماع على أمر يستفيد كل واحد من صاحبه ويستخرج ما عنده"، ولا تتوحد الآراء فيه بل تختلف فى تفسيرها حول طبيعة الصلة بين الشورى والديمقراطية، منهم من يرى أن هناك صلة بينهم ومنهم من يشير إلى عدم وجود علاقة، ويقصر مبدأ الشورى على الإسلام فقط¹⁶⁶.

إن الديمقراطية الحق بمختلف أوجهها، ومظاهرها وتوازنها هي النظام الأمثل المجسد للحدثا السياسية، وقوامه الفلسفي هو حرية الفرد، وحق اختلاف المصالح والرؤى، وحق الفعل، بمعنى أن نظام الحدثا السياسية هو النظام الذي يتحول فيه الفرد من مجرد فرد إلى مواطن (مضمون الحقوق) أي إلى فاعل سياسي لا مجرد رقم منفعل أو مجرد مرعى في الحظيرة السياسية¹⁶⁷، استخدم الخلفاء الراشدين

¹⁶⁵ - د. عبد الحميد إسماعيل، الشورى وأثرها فى الديمقراطية، ص 49 - 50.

¹⁶⁶ - د. أشرف حافظ، أيديولوجيا النظم السياسية والإسلام، ص 171.

¹⁶⁷ - د. محمد سبيلا، للسياسة، بالسياسة فى التشريع السياسي، أفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 2010م، ص 23.

⁴ - د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها فى الديمقراطية، ص 10.

رضي الله عنهم المنهج الديمقراطي في الحكم وطبق في ذلك الوقت، ولكن المتشددون لا ينظرون ولا يعقلون هذا الأمر، فمثلاً أبوبكر الصديق-رضي الله عنه-استخدم هذا النظام وإن اختلف المسمى، عند توليه الخلافة، قال عبارته المشهورة: "أيها الناس وليت عليكم ولست بخيركم، أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإذا عصيت فلا طاعة لي عليكم"، وهذا دستور واضح لأسلوب الحكم ينفي القدسية عن الحاكم ويبيح محاسبته والتمرد عليه وعزله إذا حاد عن منهج الشريعة الإسلامية، وهذا ما يقوله الحاكم المسلم عندما يتولى أمر السلطة ولكنه بعد أن يتمكن من السلطة يتغير هذا الأمر ويصبح طاغية لا ينظر إلى مصلحة المسلمين والدولة، كان الأفراد يتمتعون بحرية كبيرة ولم تكن هذه الحرية مقصورة على المؤمنين، بل شملت جميع أفراد المدينة، وكان الرسول- صلى الله عليه وسلم-يحترم المعارضين ويستمع إلى آرائهم ويجادلهم بالحسنى ويعاملهم بالعدل⁴.

وينظر إلى الشورى في الإسلام على أنها ليست نظرية سياسية وحسب، أو قاعدة

لدستور الحكم، ولكن ينظر إليها على أساس أنها الأساس الشرعي لنظام المجتمع، الذي يلتزم بحقوق الإنسان وسلطة الأمة والتضامن الاجتماعي فهي تختلف من وجهة نظر الإسلاميين عن الديمقراطية التي تفيد سلطة الحاكم والتي تحصرها الدراسات العصرية في نظام العلوم السياسية، أو القوانين الدستورية أو نظام الدولة، والشورى أعظم وأفضل من الديمقراطية حيث أنها تستمد الأمة وحدتها وسلطانها منها، وكذلك يستمد منها المجتمع التكامل والتضامن وهي التي كان يستعملها النبي-صلى الله عليه وسلم-مع أصحابه، وهذه النظرة من قبل السلفية المعاصرة لهذا الأمر يدل على أنهم منغلقيين ومتمسكين بالتراث القديم، حتى وإن كان هناك تغير في الحضارة والتطور العلمي والاجتماعي عبر القرون التي مرت على المجتمع الإسلامي، تتسحب المشورة على أصحاب الرأي والحكمة في جميع المجالات، ولا يقتصر على الحكام والأمراء كما اتخذ في الكثير من العصور سبيلاً لإخضاع الأمة للحاكم ولو كان غاشياً ظالماً أو جاهلاً مفسداً، أو يقتصر المصطلح على فقهاء الدين، إذ كيف يمكن استشارة فقهاء الدين في أمور عسكرية أو علمية طبيعية وتكنولوجية؟¹⁶⁸.

¹⁶⁸ - د. أشرف حافظ، أيديولوجيا النظم السياسية والإسلام، ص 170.

إن الشريعة الإسلامية أقرت مبدأ الشورى ولكنها لم تحدد شكلاً معيناً للشورى، وذلك لأن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، وتتصف بالمرونة والدوام، ومن النصوص الشرعية من تجعل الشورى بقلب معين محدد، بل أن الشورى تختلف باختلاف أحوال الأمة الاجتماعية، فمبدأ الشورى في عهد النبي -صلى الله عليه وسلم- والصحابة كان موافق لطبيعة ذلك العصر، فما يصلح لمجتمع ما قد لا يصلح لغيره، يقول الدكتور أشرف حافظ: فلا يمكن أن نقول شورى إسلامية أو شورى غير إسلامية، ونقصر مبدأ الشورى على الناحية الدينية دون غيرها لمجرد أن المبدأ قد ذكر في النص القرآني، فهل لو تشاور أشخاص في أمر يختص بالصناعة من الناحية العلمية

والإدارية يمكن أن نصف الشورى التي بينهم بأنها إسلامية أو غير إسلامية¹⁶⁹.

والفكر الإسلامي يستطيع أن يقدم الحلول لهذه المعضلة والتي تُعد عقبة عند الفرق والحركات الإسلامية المعاصرة، ومبدأ الشورى لا يتناقض في طبيعته وخصائصه وأهدافه وأحكامه مع ما هو موجود الآن من النظم البرلمانية السائدة، قد يختلف معها في طريقة التنفيذ وأساليبه، وفي قدرته على مراعاة مراحل التطور داخل المجتمع والمستوى الثقافي والاجتماعي .

وإن كانت الشورى تسعى إلى تقديم الخير، فإن بعض الأنظمة الأخرى مثل الديمقراطية هي كذلك تسعى إلى تقديم الخير لصالح المجتمع، فهي تستند إلى الاستعانة برأي الآخرين والاستشارة بفكرهم، وكذلك بعض الأنظمة الأخرى التي يتم رفضها، والديمقراطية هي جماع النظام السياسي الحديث وهي الصيغة المثلى للتحديث السياسي¹⁷⁰، فالشورى من الأمور التي تركت نظمها دون تحديد، رحمة بالناس غير نسيان، توسعة عليهم، وتمكيناً لهم من اختيار ما يتاح للعقول وتذكره البشرية الناضجة، ومادام المقصود وهو أصل المشورة والوصول بها إلى قوانين التنظيم العادل التي تجمع الأمة ولا تفرقها، والتي تعمر وتبنى، ولا تخرب وتهدم، فالأمر في الوسيلة سهل ميسور¹⁷¹.

¹⁶⁹ - د. أشرف حافظ، توظيف الدين عند الحركات الإسلامية، ص 161.

¹⁷⁰ - د. محمد سبيلا، للسياسة، بالسياسة في التشريع السياسي، ص 22.

¹⁷¹ - محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشرق، القاهرة، ط 20، 2010م، ص 383.

مع أنه لا يجوز الاستعانة بغير المسلمين ولا يجوز مشاورتهم في كل ماله صله بالعقائد الإسلامية أو الأمور التي فيها نص شرعي، ولكن يجوز استشارة غير المسلمين والاستعانة بهم في مؤسسات الشورى التي تختص بالأمور الدنيوية مثل الاقتصاد والصناعة والتجارة والزراعة.

والشورى تمارس في ظل مبدأ سيادة الشرع، لا تحيد عنه، ولا تخرج عليه، وعندما

يخالف رأى أهل الشورى حكماً شرعياً منصوص عليه فلا عبرة لرأيهم ولا يؤخذ به، والشورى تعمل في إطار الشرعية في تخالف الشرع المنصوص عليها والثابتة فهي ليست محل نقاش وجدال.

يقول القاضي حسين بن محمد المهدي: الديمقراطية بمفهومها الأساسي تعنى حكم الشعب لنفسه دون أن تستأثر طبقة أو جماعة أو فرد بهذا الحكم، ومن دون أن يصبح كل أفراد الشعب حكاماً، فيصبحوا بحاجة عندئذ إلى شعوب يحكمونها، وبهذا التعريف تأتي الديمقراطية رديفة للشورى بعض الوجوه من حيث إعطاء حق للمشاركة للشعوب في صناعة القرار وإدارة شؤون الحكم، عدا أن الشورى نظام تميزت به الشريعة الإسلامية باعتباره جزءاً من العقيدة، بينما الديمقراطية نظام وضعي أي من وضع الإنسان، فهي نظام سياسي اجتماعي غربي النشأة، عرفه الغرب من الحقبة اليونانية ودخل عليه تطوير في الحضارة المعاصرة، كما أنها تنظم العلاقة بين الفرد والمجتمع والدولة من منطلق مبدأ المساواة بين المواطنين، ومنح حق المشاركة في صنع التشريعات، وسن القوانين التي تنظم الحياة العامة وفق مبدأ أن الشعب مصدر السلطات، فالسلطة في النظام الديمقراطي، هي للشعب بواسطة الشعب، أما الشورى الإسلامية فهي صورة من صور المشاركة في الحكم تستمد جذورها من أصول الدين وجذوره، وهى من أهم المبادئ الشرعية التي يقوم عليها النظام السياسي في الإسلام، بل أن بعض الباحثين يرى أن الشورى هي النظام السياسي ذاته، وليس واحداً من مبادئه، أو قاعدة من قواعده، نظراً لما يترتب على الشورى من المنظور الإسلامي من بيان العلاقة بين الحاكم وأهل الشورى، والتزام الدولة بالقواعد (المشروعة)¹⁷².

¹⁷² - القاضي حسين بن محمد المهدي، الشورى في الشريعة الإسلامية، دراسة مقارنة بالديمقراطية والنظم القانونية، وزارة الثقافة، اليمن، 2006م، ص 32.

هناك من يرى أنه لا يوجد فرق بين الشورى والديمقراطية، على أساس أن الشورى نوع من أنواع الحكم، وهو من أفضل أنواع الحكم، حسب نص القرآن الكريم حيث يقول سبحانه وتعالى: "وأمرهم شورى بينهم" و "شاورهم في الأمر"، ففي الأول هي من صفات المؤمنين المشاورة فيما بينهم، والثانية موجهة إلى النبي-صلى الله عليه وسلم-على أن يستخدم الشورى كمنهج للتعامل في إدارة الدولة، يرى الدكتور توفيق محمد الشاوي: أن الشورى أسمى مراتب الديمقراطية حيث يقول: إن النظرية العامة للشورى بسبب أصولها الشرعية، المستمدة من مصادر الفقه الإسلامي- القرآن والسنة والإجماع والاجتهاد- تتوفر لها خصائص العقدية والأخلاقية، التي تجعلها منهاجاً اجتماعياً شاملاً تكسب الديمقراطية المكملتها بها محتوى تضامنياً يحصن نظام الحكم من مساوئ الصراع على السلطة الذي تميزت به الديمقراطية¹⁷³.

يتضح من خلال قول علي بن أبي طالب في نهج البلاغة: ولعمري لئن كانت الإمامة لا تتعقد حتى يحضرها عامة الناس فما من إلى ذلك من سبيل¹⁷⁴، إن الديمقراطية بمفاهيمها الحديثة كانت ضمن الفكر الإسلامي منذ بدايته، فلإمامة لا يمكن أن تتحقق إلا بحضور عامة الناس وهم المواطنون الذين يدلون بأصواتهم لانتخاب الحاكم، الذي يجب أن ينتخبه الشعب، وللشعب الحق في خلعه أن جار عليهم، ونستطيع أن نقول أن بطاقة الانتخابات في العصر الحديث تستخدم من أجل نجاح الحاكم، وفي ما مضى كانت تستخدم السيوف من أجل تثبيت الحاكم في السلطة.

وإن كانت الديمقراطية من وضع البشر وتتكون من شقين ديموسوقراطس وتعنى حكم الشعب بالشعب للشعب فإن هذا يُعد أحد الفروق بين الشورى والديمقراطية عند السلفية، لأن الحكم في الإسلام لله { إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ } يوسف: 40، أن الله أعلم بمصالح البشر من أحكام، ولا يعجزه زمان أو مكان، إن الشريعة الإسلامية تضع نظاماً محدداً للشورى ولكنها تركت مجالاً واسعاً لأهل الرأي من علماء الأمة لتحديد ذلك النظام وفق ما يرون أنه الأفضل والأصلح، مع قابلية هذا النظام للتغيير، لأنه ليس ديناً يتعبد الله به، فإذا ترقى الحياة

¹⁷³ - د. توفيق محمد الشاوي، الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1984م، ص 24.

¹⁷⁴ - محمد عبده، نهج البلاغة، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 2 \ 86.

وعرف الناس طرقاً أفضل لتعيين وتحديد أهل الشورى كان لهم أن يرتوا بأنظمتهم، لأنها اجتهادات بشرية متروكة لمصالح الناس¹⁷⁵.

والثقافة الديمقراطية، كثافة، تقوم على الحرية والتعاقد والنظام، والمصلحة العامة، ترتبط بثقافة أخرى تزدهر على ضفاف الديمقراطية بل تشكل في الكثير من الأحيان ركيزتها وضد محكها الأساسي وهي ثقافة حقوق الإنسان¹⁷⁶، والديمقراطية تعتمد على العدد لا الرأي، فهي لا تشترط في الناخب ولا المنتخب الأهلية التي تمكنه من القيام بأعباء الوظيفة المسندة إليه، واكتفت بتوفر الأغلبية العددية المجردة، يمثل نظام الانتخاب العام أحد الأركان الأساسية في الديمقراطية المعاصرة، ولم يعرف التاريخ السياسي الإسلامي هذا النظام ولكنه عرف نظام "البيعة" والبيعة في جوهرها تعنى إعلان الفرد المبادئ عن موافقته ورضاه لشخص المبادئ له مع التزامه بالإخلاص والولاء، ونظام الانتخاب المعاصر يحقق هذا المقصود عن طريق ما يسمى بالتصويت¹⁷⁷.

تمارس الديمقراطية في ظل سيادة الأمة، حيث يُعطى هذا المبدأ السلطة التامة للأغلبية، تظهر آثار الديمقراطية في مجال العلم في أن العالم يتفرغ للعلم والابتكار فلا ينشغل بالسياسة طلباً لمنصب ولا يضطر إلى إراقة ماء وجهه أو إضاعة وقته لقضاء مصالحه حيث أن حقوقه تصله في مكان عمله¹⁷⁸.

والديمقراطية من منظور السلفيين لا تعرف الارتباط بين الدين والدولة مثل الشورى، لأنها كما ترى السلفية المعاصرة قامت على محاربة الدين والفصل بينه وبين الدنيا أو الساسة فهي كافرة، والديمقراطية تعمل في إطار الأكثرية، فهي غير مرتبطة بشرع ما، تخرج حينما ترى عن التقاليد والعادات والقوانين،

¹⁷⁵ - د. عبد الله حسين الموجان، الشورى في الإسلام بين النظرية والتطبيق، ص 242.

¹⁷⁶ - د. محمد سبيلا، للسياسة، بالسياسة في التشريع السياسي، ص 22.

¹⁷⁷ - د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص 435.

¹⁷⁸ - نفسه، ص 18.

فالديمقراطية إذن كما أنها تتيح الفرصة لأهل الخبرة لأن تضع الحلول المناسبة، تخلق الشخصية السياسية التي تقنع الناس بهذه الحلول¹⁷⁹.

فالديمقراطية قائمة على أساس قطع الصلة بين أحكام الشريعة ب حياة الأفراد، وعدم تداخلها في عقائد الناس أي فصل الدين عن الدولة، أن الديمقراطية كنظام للحكم لا زال - على الرغم مما يقال فيه ويوجه إليه من انتقاد- أقل الأنظمة عيوباً وهو أفضل صيغة نظامية للحكم عرفته البشرية¹⁸⁰.

والديمقراطية بهذا المنظور اختراع بشري، فالناس عن طريق الديمقراطية يختارون من يحكمهم ولهم الحق في عزله إن حاد عن المبادئ المرسومة والمتفق عليها، حيث كانت البداية من أثينا حيث الانتخابات تكون للرجال فقط دون النساء والعبيد، تطورت هذه الديمقراطية عند الرومان وأصبح هناك "مجلس الشيوخ" مع مرور الوقت تطورت الديمقراطية في أوروبا حيث أنشأت المدن الإيطالية مجالس للحكم بمشاركة الناس، ثم استقرت وتطورت في بعض الدول الأخرى مثل أمريكا وبريطانيا ودول غرب أوروبا، والديمقراطية الحديثة تخضع الحاكم لرأى الكثرة، وتمنح السلطة التشريعية من التدخل في شؤون السلطة التنفيذية المحضة، فإن كان الذين يريدون إطلاق سلطة الحاكم عن دائرة الشورى يعنون ذلك فلا حرج عليهم، وإلا فكلامهم لغو لا يعتد به¹⁸¹.

تباينت آراء العلماء والفقهاء المعاصرين في العلاقة بين الديمقراطية والشورى ما بين مقرب ومبعد، هناك بعض أوجه الشبه بين الشورى والديمقراطية، نعم يوجد بعض الفروق بينهما، ولكن هناك بعض من الأفكار في الديمقراطية يقرها الإسلام مثل إعطاء الأمة حق الاختيار في تولية حكامها ومحاسبتهم، وبعض الأفكار المرفوضة في الديمقراطية بل تصل إلى مرحلة الشرك والكفر وهي إعطاء الأمة ممثل لها في مجلس النواب أو البرلمان، وقد يكون هذا الممثل غير متصف بالعلم والعدالة وجزالة الرأي، ومع هذا لا يمنع من الاستفادة من النظم الإدارية والرقابية التي سبق إليها غير المسلمين كما صنع عمر بن

¹⁷⁹ - المرجع السابق، ص 20 .

¹⁸⁰ - نفسه، ص 21.

¹⁸¹ - محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، دار القلم، دمشق، 2003م، ص 63.

الخطاب في الدواوين والتي أدخلت على النظام الإسلامي، وهذا الأمر لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية، فلماذا لا تأخذ محاسن الديمقراطية؟

ففي كتاب "التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي" للمستشار عبد القادر عودة يقول: إن النظام الديمقراطي يقوم في الأصل على الشورى والتعاون، ولكنه انتهى بسوء التطبيق إلى تسليط المحكومين على الحاكمين، وانعدام التعاون بينهما، وإن النظام الديكتاتوري يقوم في الأصل على السمع والطاعة والثقة بين الحاكمين والمحكومين، ولكنه انتهى بسوء التطبيق إلى تسليط الحاكمين على المحكومين وانعدام الثقة بينهما، أما النظام الإسلامي فيقوم على الشورى والتعاون في مرحلة الاستشارة، وعلى السمع والطاعة والثقة في مرحلة التنفيذ، ولا تسمح قواعده بتسليط فريق على فريق، وبهذا جمع النظام الإسلامي بين ما ينسب إلى الديمقراطية من فضائل، وما ينسب إلى الدكتاتورية من مزايا ومحاسن، ثم هو في الوقت نفسه بريء من العيوب التي تنسب للديمقراطية والدكتاتورية معاً¹⁸²، ويقول الدكتور محمد وقيع الله في بحثه "الشورى ومعاودة إخراج الأمة": إذا اعتبرنا الديمقراطية مذهباً اجتماعياً قائمه بذاته فليس لنا أن نقول إنها من الإسلام، أو أن الإسلام يقبلها ويستسيغها ويتضمنها، إذ هما مذهبان مختلفان في أصولهما وجذورهما، أو فلسفتهم ونتائج تطبيقها، ولكننا إذا نظرنا إليها على أنها اتجاه يحارب الفردية والاستبداد والاستئثار والتمييز، ويسعى في سبيل جمهرة الشعب ويشركه في الحكم، وفي مراقبة الحكام، وسؤالهم عن أعمالهم ومحاسبتهم عليها، فالإسلام ذو نزعة ديمقراطية بهذا المعنى بلا جدال، أو أن الإسلام ديمقراطيته الخاصة به أي نظامه يمنع استبداد الحكام واستئثارهم، ويمكن الشعب من مراقبتهم ومحاسبتهم¹⁸³.

¹⁸² - عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1 \ 41.

¹⁸³ - د. محمد وقيع الله أحمد، الشورى ومعاودة إخراج الأمة، مركز البحوث والدراسات، قطر " قضية الشيخ علي بن عبد الله آل الثاني للمعلومات والدراسات"، 2007م، ص 242.

المصادر والمراجع:

- 1- إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير ابن كثير، دار ابن حزم، القاهرة.
- 2- أبو المظفر السمعاني، تفسير السمعاني، تحقيق ياسر إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، 1997م.
- 3- أبو عبد الله محمد بن أحمد شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964م.
- 4- نأبي إسحاق إبراهيم بن السري، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق د. عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتاب، بيروت، ط 1، 1988م.
- 5- أبي الفداء إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2000م.
- 6- أشرف حافظ، أيديولوجيا النظم السياسية والإسلام، دار كنوز المعرفة، الأردن، 2009 م.
- 7- أشرف حافظ، توظيف الدين عند الحركات الإسلامية، كنوز المعرفة، الأردن، ط 1، 2014 م.
- 8- توفيق محمد الشاوي، الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1984م.
- 9- سيد قطب، ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط 32، 2003م.
- 10- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلمية، العلمية.
- 11- عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ط 3.
- 12- عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، دار الكتاب العربي، بيروت.

- 13- عبد الله حسين الموجان، الشورى في الإسلام بين النظرية والتطبيق، الناشر مركز الكون، جده، ط 1، 2008م.
- 14- القاضي حسين بن محمد المهدي، الشورى في الشريعة الإسلامية، دراسة مقارنة بالديمقراطية والنظم القانونية، وزارة الثقافة، اليمن، 2006م.
- 15- قتادة بن دعامة، تفسير قتادة، تحقيق د. عبد الله شحاتة، دار إحياء التراث، بيروت.
- 16- محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، دار القلم، دمشق، 2003م.
- 17- محمد الغزالي، مائة سؤال عن الإسلام، نهضة مصر للطبع والنشر والتوزيع، مصر، ط 4، 2005م.
- 18- محمد عبده، نهج البلاغة، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
- 19- محمد علي بن محمد عبد الله الشوكاني، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، 1414هـ .
- 20- محمد وقيع الله أحمد ، الشورى ومعاودة إخراج الأمة ، مركز البحوث والدراسات ، قطر " قضية الشيخ على بن الله آل الثاني للمعلومات والدراسات " ، 2007 م .
- 21- محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشرق، القاهرة، ط 20، 2010م.
- 22- ناصر الدين البضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، إحياء التراث العرب، بيروت، 1418هـ.



مجلة جامعة طبرق للعلوم الاجتماعية والإنسانية

مجلة علمية محكمة تصدر ربع سنوياً

**قياس درجة رضا مقدموا الخدمات المصرفية الإسلامية عن تجربة التحول إلى
الصيرفة الإسلامية وتسويق منتجاتها: دراسة حالة مصرف الصحاري بمدينة
بنغازي**

د. صبري جبران محمد الكرغلي

أستاذ مشارك في التسويق – كلية الاقتصاد / جامعة بنغازي

أ. نسرين محمد بن عامر

باحثة في شؤون الخدمات المصرفية الإسلامية – الأكاديمية الليبية / بنغازي

العدد الثامن

أكتوبر 2021

المستخلص

تهدف الدراسة الحالية إلى قياس درجة رضا مسؤولي قسم الصيرفة الإسلامية بمصرف الصحاري بمدينة بنغازي عن تجربة تحول المصرف إلى تقديم الخدمات المصرفية الإسلامية، ومعرفة درجة رضاهم عن المنتجات المصرفية الإسلامية التي يتم تصميمها وتسويقها لزبائن المصرف. ولأجل تحقيق هذا الهدف تم الإستعانة بالمنهج الوصفي التحليلي واستهدف مصرف الصحاري بمدينة بنغازي ليكون دراسة حالة، حيث تم توجيه أسئلة إستمارة الإستبانة إلى مسؤولي قسم التسويق والصيرفة الإسلامية بالمصرف. ولقد تم الإستعانة ببرنامج الحزمة الإحصائية للعلوم الإجتماعية (SPSS) لأجل تحليل البيانات، وقد كان من بين أبرز نتائج الدراسة هو أن هناك ارتفاعاً في درجة رضا العاملين بقسم الصيرفة الإسلامية عن الخدمات المصرفية المُقدَّمة من قبلهم. كما تبين أيضاً أن هناك إقبال مُرتفع من قبل زبائن المصرف على المنتجات المصرفية الإسلامية التي يُقدمها المصرف. كذلك اتضح أن هناك عدد من المُعوقات التي تقف حجر عثرة أمام تحول المصرف الكامل إلى الصيرفة الإسلامية شملت: أسباب تتعلق بالزبائن، أسباب تتعلق بالعاملين بقسم الصيرفة الإسلامية، أسباب تتعلق بالبيئة الخارجية، أسباب تتعلق باللوائح والقوانين، أسباب تتعلق بقسم الصيرفة الإسلامية، أسباب تتعلق بالجهات العليا في الدولة، أسباب تتعلق بإدارة المصرف، وأخيراً أسباب تتعلق بضعف التكنولوجيا. وقد اختتمت الدراسة بذكر بعض التحديات والقيود، كما تقدمت بجملةٍ من المضاامين والتوصيات النظرية والعملية.

الكلمات الدالة: الصيرفة الإسلامية، التسويق الإسلامي، مصرف الصحاري، بنغازي

Measuring Islamic Banking Employees' Satisfaction on the Conversion of Sahara Bank in Benghazi City to Islamic banking and marketing its products: Exploratory Research

Dr. Sabri Gabran Mohammed Elkrghli

Associate Professor of Marketing

University of Benghazi

Miss. Nesren Mahomad Ben Amer ELMagrohe

Researcher, Islamic Finance & Marketing

Libyan Academy / Benghazi

Abstract

The current study aims to measure the satisfaction level of Islamic Banking Staff of Sahara Bank in Benghazi City regarding the conversion of the bank to Islamic banking that comply with the requirements of Islamic law to market products meet customers' expectations. In order to achieve this goal, descriptive analytical approach was used and Sahara Bank in Benghazi City was selected as a case study, where a questionnaire instrument was directed to Islamic Banking Department's employees. Statistical Package for Social Sciences (SPSS) was used to analyze the data. The most prominent results of the study were that there was an increase in employees' satisfaction level regarding the Islamic Banking products offered to customers. The demand level was perceived to be high. It has also become apparent that there are number of obstacles that stand in the way of Sahara bank conversion to Islamic banking. These obstacles have come from multiple sources including: customers, employees, the external environment, regulations, Islamic banking department, some relevant governmental authorities, the bank administration, and finally the weakness of technology. The study concluded with its limitations, and puts forward set of theoretical and practical implications and recommendations.

Keywords: Islamic Banking, Islamic Marketing, Sahara Bank, Benghazi

المقدمة:

إن التطور الكبير الذي شهده التسويق المصرفي الإسلامي خلال العقد الماضي كان عامل جذب للمصارف التقليدية للأخذ بنموذج الصيرفة الإسلامية لولوج سوق العمل المصرفي الإسلامي، وهذا أدى إلى بدوره إلى بروز ظاهرة التحول الجزئي والتحول الكلي للصيرفة الإسلامية في بقاع كثيرة من العالم.

ونظراً لاتساع ونمو حجم السوق المصرفي الإسلامي وتزايد الطلب على المنتجات والخدمات المصرفية الإسلامية بشكل كبير في العالم خصوصاً في العالم العربي والإسلامي، فقد ازداد الطلب السوقي أكثر من ذي قبل على مثل هذه النوعية من المنتجات ليلج البُعد الدولي، ولتقوم بالتالي المصارف والمؤسسات المالية العالمية بطرح وتسويق مثل هذه المنتجات المصرفية الإسلامية على نطاق واسع، وهي التي لم تكن يوماً ما ضمن الخطط الاستراتيجية للتسويق بتلك المصارف.

إن المصارف الليبية بشكل عام ومصرف الصحاري بشكل خاص لم تكن بالإستثناء فيما يخص موضوع التحول إلى الصيرفة الإسلامية والتوجه نحو التسويق المصرفي الإسلامي، حيث سعت إدارة مصرف الصحاري منذ عام 2017م للتحول إلى الصيرفة الإسلامية، وذلك لأجل تقديم منتجات إسلامية للزبائن تتوافق مع متطلبات الشريعة الإسلامية وتتوافق مع تطلعات الزبون في ليبيا، حيث يُعد مصرف الصحاري من المصارف الرائدة في مجال الصيرفة الإسلامية، حيث بدأ العمل في التحول للصيرفة الإسلامية في شهر سبتمبر من العام 2017م، من خلال تخصيص نافذة إسلامية (تابعة للمصرف) كأحد أشكال التحول الجزئي للصيرفة الإسلامية، وتقوم النافذة بتقديم وتسويق المنتجات الإسلامية للزبائن ضمن الإستراتيجيات الحديثة للتسويق المصرفي.

وبالرغم من تنوع خدمات التمويل الإسلامي إلا أن مصرف الصحاري لم يُقدم إلا منتج واحد فقط وهو (التمويل على أساس البيوع)، وهذا المنتج يشتمل على ثلاث عناصر وهي: المُرَابحة، الاستصناع، والسلم (صمودي ولعرافة، 2016)، ومصرف الصحاري يُقدم حالياً المُرَابحة أو بما تُسمى "الأمر بالشراء"، ويعمل المصرف على توفير مُنتجات مُتعددة للزبائن من خلال عملية المُرَابحة منها: مواد البناء، الأثاث، المواد المنزلية، المواد الإلكترونية، السيارات"، وهذا الموضوع سيخضع لمزيد من التقصي في الأجزاء اللاحقة من هذا البحث.

الإطار النظري والدراسات السابقة

لأجل فهم موضوع الدراسة في سياقه الشمولي فإنه لا بد من إدراك الطبيعة الإرتباطية بين التخصصات الإقتصادية الإسلامية المُتداخلة وعلى رأسها الإقتصاد الإسلامي، والتمويل الإسلامي والتسويق الإسلامي، فهذه المجالات المُتكاملة جاءت لأجل المُساهمة في التنمية الإقتصادية من خلال زيادة سعادة ورفاهية الزبون وإشباع حاجاته وتلبية رغباته ضمن التوجه الإسلامي لحماية حقوق المُستهلك المانع للإستغلال والإحتكار، والساعي لرفع مُستوى المعيشة في المُجتمع.

إن الصيرفة الإسلامية أو التمويل الإسلامي (Islamic Finance / Islamic Banking) يُنظر إليها على أنها تلك الأنشطة المالية أو المصرفية التي تلتزم بأحكام الشريعة (Islamic Law). أي بمعنى آخر تلك الخدمات التي تعتمد على مبدئي تقاسم الأرباح والخسائر، وحظر تحصيل ودفع الفوائد من قبل المُقرضين والمُستثمرين.

ويُعرّف مصرف ليبيا المركزي الصيرفة الإسلامية على أنها "تقديم أو تسويق الخدمات المصرفية ومُمارسة أعمال التمويل والإستثمار وفقاً لصيغ المُعاملات المصرفية التي لا تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية" (تقرير الإستقرار المالي، مصرف ليبيا المركزي، 2017م). كما تم تعريف المصرف الإسلامي على أنه "المصرف الذي يتضمن في عقد تأسيسه ونظامه الأساسي إلتماً بمُمارسة أنشطة الصيرفة الإسلامية سواء في مجال قبول أموال المُودعين، أو في مجالات البيوع والتمويل والإستثمار، أو في مجال تقديم الخدمات المصرفية الأخرى، وذلك بما يُحقق قيمة مُضافة إقتصادية وإجتماعية وفق ما تقرره الهيئة المركزية للرقابة الشرعية" (تقرير الإستقرار المالي، مصرف ليبيا المركزي، 2017م، ص100). كما تم النظر إلى المصرف الإسلامي على أنه "عبارة عن مؤسسة مالية تُعرّف نفسها من خلال الشريعة الإسلامية كما ورد في الكتاب والسنة، وتتحدد وفقاً لذلك أهدافها ومبادئها وعملياتها ومُمارساتها" (Khaki and Sangmi, 2011, p. 2).

وتشمل الصيرفة الإسلامية تقديم بعض المُنتجات مثل المُضاربة (تقاسم الأرباح وتحمل الخسائر)، الوديعة (الحفظ)، المُشاركة (مشروع مشترك)، المُرابحة (التكلفة الإضافية)، والإجارة (التأجير) (Khaki and Sangmi, 2011)، وهذه المُنتجات أو الصيغ التمويلية تم طرحها وتسويقها لأجل تقديم خدمات

للزبائن تتوافق مع مُتطلبات الشريعة الإسلامية بما يُسهم في تحسين وتنشيط الإقتصاد الإسلامي في عمومته من خلال تقليص مُعدلات التضخم والبطالة، ومُحاربة الفقر والإستغلال، والتي يُنظر إليها على أنها سلبيات إرتبطت بتسويق الخدمات المصرفية التقليدية، مع العمل على تلبية حاجات ورغبات الزبون وحماية حقوقه.

إن التطور التاريخي لمفهوم الصيرفة الإسلامية يُمكن إرجاعه إلى عام 1963م في جمهورية مصر العربية، ثم انتشر بعد ذلك في العديد من الدول الإسلامية والعربية مثل السودان والمملكة العربية السعودية والبحرين وإيران الباكستان وماليزيا. عقب ذلك انتشر في أوروبا في بداية الثمانينيات من القرن الماضي، حيث يُوجد في العالم الآن ما يزيد عن 300 مصرف إسلامي وصندوق إستثماري تتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية. كما أن رأس مال المصارف الإسلامية قد ارتفع بشكل كبير من 200 مليار دولار عام 2000م، إلى ما يقرب من 2 تريليون دولار عام (2016م) وفقاً لتقرير تومسون رويترز (2016م)، ويُتوقع بأن يصل إلى قيمة 3.5 تريليون دولار مع نهاية عام 2021م.

إن ازدياد الطلب على الخدمات المصرفية الإسلامية ارتبط بالزيادة المُضطردة في الشرائح السوقية من الزبائن المُسلمين في العالم، وكذلك غير المُسلمين الراغبين في الحصول على هذه المُنتجات، حيث يتجاوز عدد الزبائن المُسلمين في العالم (1.7) مليار مُسلم (Hussnain, 2011)، الأمر الذي جعل من التسويق المصرفي الإسلامي مدخلاً إستراتيجياً لخدمة هذه الشرائح في كثير من بلدان العالم، ومُتطلب أساسي لنجاح الخدمات المصرفية الإسلامية بشكل خاص، والإقتصاد الإسلامي بشكل عام (جلال وعمار، 2011م).

هذا الطرح الخاص بالخدمات المصرفية الإسلامية في جانبه الآخر إنعكاس للتسويق الإسلامي (Islamic Marketing)، والذي هو بالأساس علم تخصصي حديث النشأة نسبياً؛ Temporal, 2011) (Alserhan, 2010)، الأمر الذي جعل من وجود تعريف علمي عالمي دقيق مُتوافق عليه بالخصوص أمر قيد البحث والدراسة لهذا السبب، بالإضافة إلى حساسية عامل الدين (Religious Factor) خصوصاً عند مُناقشته على مُستوى البُعد الدولي (Bin Abdullah, et al, 2015) مع تعدد الديانات في العالم.

ورغم ذلك إلا أن هناك العديد من المحاولات على صعيد تقديم تعريف شامل وواضح للمفهوم منها النظر إلى التسويق الإسلامي على أنه الحكمة في إشباع حاجات الزبائن من خلال التميز في تقديم منتجات حلال، صحية، نقية، وقانونية بموافقة متبادلة من كل من البائع والمشتري لغرض تحقيق الرفاهية المادية والروحية في الدنيا والآخرة (Alom and Haque, 2011)، وتوعية المستهلكين به من خلال حسن سلوك المُسوّقين والإعلان الأخلاقي (Abuznaid, 2012). كما تم تعريفه بأنه عملية تحديد وتنفيذ إستراتيجيات تعظيم القيمة لدى أصحاب المصلحة والمُجتمع بشكل عام، إنطلاقاً من التوجيهات الواردة في الكتاب والسنة (Hussnain, 2011; Djavlonbek, 2019)، وهذا التعريف يهتم بخدمة جميع الشرائح في السوق والسعي لإشباع حاجاتها وتحقيق رغباتها بطريقة تبادلية ومُرضية.

إن الارتباط أو التداخل الفني الوثيق بين تخصصات الإقتصاد والتمويل والتسويق الإسلامي جعلت من المُتَعذر على العلماء والمُهتمين والدارسين لهذه المجالات الخوض في جزئياتها التخصصية بطريقة مُتفردة، فالنظرة الشمولية التكاملية لهذه المجالات لم تكن يوماً ما محل إستغراب، لأن جميع هذه المجالات التخصصية تسعى جميعاً نحو التنمية الإقتصادية والمُجتمعية من خلال إشباع حاجات ورغبات الزبائن، ومن ثم سعادة المُستهلك والمُجتمع بما يُسهم في تأمين حقوق المُستهلك والرفع من مُستوى جودة الحياة.

وفي هذا الصدد فإن هناك عدد من المحاولات البحثية التي تمت بالخصوص. فمثلاً في دولة الجزائر أشارت دراسة حديثة (العونية، 2021م) إلى أنه بالرغم من الجهود المبذولة لاعتماد الصيرفة الإسلامية إلا أنها مازالت ضئيلة مقارنةً مع حجم المُتعاملين بالخدمات المصرفية الإسلامية، والذي يمثل 3% من حجم المُعاملات المصرفية في المنظومة المصرفية الجزائرية، كما بينت الدراسة أن 90% من السوق المصرفية في هذه الدولة تحت سيطرة القطاع العام، مُقابل 10% للقطاع الخاص. وفي ذات الدولة أكدت دراسة أخرى (عائشة، 2020م) على نجاح المصارف الإسلامية في الجزائر، وأن هذا النجاح كان بسبب الإقبال الكبير على مُنتجاتها وتنامي حصتها في السوق المصرفية، مع تراجع حصة المصارف التقليدية، الأمر الذي دفع بالمصارف التقليدية للاتجاه نحو الإستثمار وبشكل أكبر في تسويق الخدمات المصرفية الإسلامية حفاظاً على عُملائها الحاليين، مع العمل على استقطاب الشرائح الجديدة. أمّا في

دولة الأردن فقد أكدت دراسة (أبو مؤنس وغيث، 2020م) على أن الخدمات المصرفية الإسلامية ما هي إلا تكامل بين المنفعة وحاجات العميل في سياق مزيج تسويقي يكتسب صفته الإسلامية، من خلال الالتزام بمنح الخدمة ومستهلكها المنتجات المصرفية المتوافقة مع الشريعة الإسلامية. كما أشارت دراسة (العتوم وآخرون، 2019م) في ذات الدولة إلى أهمية الاندماج المصرفي وأثره على الأداء المالي للمصارف الإسلامية، وتبين أن المصارف تحقق عدة أهداف من وراء عمليات الاندماج المصرفي أهمها رفع كفاءة الإدارة المصرفية. كما بينت النتائج المالية لهذا التحول وجود تطور في حجم المصارف وزيادة حصتها السوقية من خلال مؤشري إجمالي الأصول وإجمالي حسابات الاستثمار المطلقة، بالإضافة إلى تراجع واضح في العائد إلى إجمالي الأصول بعد فترة من الاندماج.

وفي دراسة أخرى في دولة الجزائر (محمد، 2017م) تعددت آراء المهتمين بشؤون الاقتصاد الإسلامي حول تجربة إنشاء المصارف التقليدية لنوافذ إسلامية تخصص في تقديم وتسويق منتجات مالية إسلامية، بين مؤيد لتلك النوافذ ومعارض لها، كما بينت حادثة تجربة الخدمات المصرفية الإسلامية في هذه الدولة تأخر عملية تحرير القطاع المالي والمصرفي في هذه الدولة، وأن افتتاح نوافذ إسلامية في المصارف الجزائرية يمكن أن تسهم في زيادة كفاءة أداء النظام المصرفي الجزائري، وتحسين قدرته على خدمة الزبائن. وفي ذات السياق تناولت دراسة (محيري، 2017م) موضوع مداخل ومتطلبات التحول نحو الصيرفة الإسلامية، كما بينت مزايا وعيوب هذه المداخل أبرزها ضعف الأطر القانونية التي تسمح للمصارف الإسلامية بتسهيل عملية اندماجها في السوق المالي لتقديم منتجات مصرفية إسلامية، كما اتضح وجود إشكالية فنية في العلاقة بين الفروع الإسلامية المعنية بالتسويق المصرفي الإسلامي وبين المصرف المركزي المسؤول عنها إدارياً. وفي دولة الإمارات أوضحت دراسة (سفيان وبن علي، 2017م) تجربة أخرى للتحول الجزئي إلى الصيرفة الإسلامية في مصرف المشرق الإماراتي من خلال تبني مدخل النوافذ الإسلامية، حيث أثر هذا التحول الجزئي بشكل إيجابي على سيولة المصرف ولم ينعكس على ربحيته.

وفي دراستهم في دولة ماليزيا (Arshad et al, 2016)، تبين وجود العديد من المعوقات التي تقف أمام المصارف الماليزية في التحول بالكامل نحو تقديم الخدمات المصرفية الإسلامية أبرزها تعدد مدارس

علوم إدارة الأعمال، ثم حساسية عامل الدين وعلاقته بتقديم الخدمات المصرفية. وفي دراسة حديثة نسبياً في ذات الدولة (Shafii et al, 2016) اتضح أن المصارف الماليزية تُواجه تحديات كبيرة في التحول الكامل نحو تسويق الخدمات المصرفية الإسلامية لعدة أسباب أهمها: اختلاف تركيبة المصارف التقليدية عن المصارف الإسلامية، عدم وجود إطار شامل واضح لعملية التحول، عدم التقيد بالتعليمات الشرعية، مقاومة التحول المصرفي للعمل الإسلامي، ضعف كفاءة العاملين بقسم الخدمات المصرفية الإسلامية، وأخيراً عدم تناسب المنتجات الإسلامية مع حاجات ورغبات الزبائن في تلك الدولة.

أما في الأردن، قام (أبو مؤنس، 2016م) بإجراء دراسة عن قواعد تصميم وهندسة المنتجات المصرفية الإسلامية، والتي أثبتت قدرة التسويق والتمويل الإسلامي على تلبية حاجات ورغبات الزبائن، من خلال قيام الهندسة المالية الإسلامية بابتكار وتسويق منتجات تمتاز بالكفاءة والمصداقية، بعيداً عن المنتجات المُهَجَّنة من الخدمات المصرفية التقليدية، كما أوضحت الدراسة قيام منهجية هندسة التمويل الإسلامي على قواعد تأسيسية متمثلة بمشروعية المنظومة التعاقدية المُستهدَف تنفيذها في المؤسسات المالية والمصرفية الإسلامية، وتخفيض التكاليف وابتكار حلول جديدة لإدارتي التمويل والتسويق.

وفي السعودية توصلت دراسة (مصطفى، 2015م) إلى الأهمية الكبيرة التي يكتسبها النموذج السعودي في تقديم وتسويق الخدمات المصرفية الإسلامية، حيثُ تحتل المملكة العربية السعودية مكانة مرموقة بين الدول العربية من ناحية تحول مصارفها التقليدية نحو العمل المصرفي الإسلامي، فهي تحتوي على 12 مصرفاً تُقدِّمُ منتجات مالية إسلامية، إلا أنها تعتمد بالكامل على صيغ أو منتجات التمويل القائمة على المديونية التي تتزايد باستمرار على حساب صيغ التمويل القائمة على المشاركة، كما أنها لا تُقدم صيغ التمويل بالمُضاربة باعتبارها أهم سُبُل التنمية، والسبب في ذلك هو عدم تقبل المُودعين لفكرة خسائر الاستثمار وهيمنة التفكير التقليدي، وعليه عملت المصارف الإسلامية على توظيف أموالها في صيغ قصيرة الأجل سريعة الربحية.

أما في ليبيا فلم تتوفر الكثير من الدراسات العلمية المنشورة، حيث أشارت دراسة (Elkrghli & Yahya, 2018) أن مصرف الوحدة بمدينة بنغازي لم يتمكن من التحول بالكامل إلى الصيرفة الإسلامية لتسويق خدمات مصرفية إسلامية تتوافق مع طموحات وتطلعات الزبون في ليبيا، وأن هناك بعض القيود

والتحديات الداخلية والخارجية التي كانت تقف حائل دون نجاح المصرف في مشروع التحول الكامل للصيرفة الإسلامية، بما يُسهل من عملية تسويق مُنتجات إسلامية تتوافق مع تطلعات الزبون. وأخيراً في دولة السودان أوضحت دراسة عبدالمحسن (AbdelMohsin, 2005) أن النظام المصرفي السوداني قد نجح في التحول بالكامل إلى الصيرفة الإسلامية، وتمكن بالتالي من التغلب على مشاكل الفوائد المصرفية، ونجح في جذب المزيد من الإيداعات لتمويل القطاعات الإقتصادية في الدولة.

مشكلة الدراسة:

يُعد موضوع التحول إلى الصيرفة الإسلامية وتسويق الخدمات المصرفية الإسلامية أحد الموضوعات التي ازداد الإهتمام بها كثيراً في العقود الأخيرة في العالم الإسلامي والعربي بشكل خاص، والأنظمة المصرفية في العالم بشكل عام. حيث أكدت بعض الدراسات (Jamall, 2013) على ازدياد مُعدل الطلب على الخدمات المصرفية الإسلامية بسبب نمو المُجتمع المسلم في دول آسيا وأفريقيا، والتي يوجد بها حالياً (95%) من المُجتمع المسلم في العالم، ويتوقع ازدياده بمُعدل (35%) مع حلول عام (2030م).

كما أُجريت العديد من الدراسات العلمية في هذا الصدد في عدد من الدول العربية مثل الجزائر (محيريق، 2017م؛ محمد، 2017م؛ عائشة، 2020م؛ العوينة، 2021م)، الأردن (أبو مؤنس، 2016م؛ أبومؤنس وغيث، 2020م؛ العتوم وآخرون، 2019م)، الإمارات العربية المتحدة (سفيان وبن علي، 2017م)، المملكة العربية السعودية (مصطفى، 2015). أما على الصعيد المحلي في الدولة الليبية فقد صدرت جُملة من التشريعات ذات العلاقة منها القانون رقم (46) لسنة 2012م بشأن تعديل القانون رقم (1) لسنة 2005م بشأن المصارف، والقانون رقم (1) لسنة 2013م بشأن منع المُعاملات الربوية في الأعمال المصرفية، والقرار رقم (1) لسنة 2014م بشأن إعتقاد المعيار المصرفي رقم (1) المُنظم لعملية بيع المُرابحة للخدمات المصرفية الإسلامية، والقرار رقم (4) لسنة 2014م بشأن إعتقاد المعيار المصرفي رقم (4) المُنظم للقرض الإجتماعي الحسن، والقرار رقم (1) لسنة 2015م بشأن إعتقاد المعيار المصرفي رقم (6) الإصدار الأول المُنظم لعملية بيع المُرابحة.

ورغم أن بداية التحول نحو الصيرفة الإسلامية بالقطاع المصرفي الليبي والعمل على تسويق الخدمات المصرفية الإسلامية كانت بدايتها بمصرف الجمهورية وفقاً لما أقرته الجمعية العمومية للمصرف للتحول الكامل خلال عامين (2013 – 2015م)، إلا أن ذلك لم يتم بالكيفية المأمولة بسبب الظروف التي تمر بها الدولة الليبية (تقرير الاستقرار المالي، مصرف ليبيا المركزي، 2017م)، إلا أن حجم الصناعة المصرفية الإسلامية في ليبيا قد تنامي بشكلٍ أوسع منذ ذلك التاريخ، حيث بلغ عدد المصارف الليبية التي تُقدم الخدمات المصرفية الإسلامية سبعة مصارف من خلال سبعة عشر فرعاً، وومئتان وسبع وستون نافذة مُختصة بتسويق الخدمات المصرفية الإسلامية (تقرير الاستقرار المالي، مصرف ليبيا المركزي، 2017م).

هذه التشريعات والقرارات المحلية تم استصدارها في إطار التوجه نحو تقديم وتسويق مُنتجات أو خدمات مصرفية تتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية في ليبيا. كما بينت إحدى الدراسات المحلية التي أجريت على مصرف الوحدة في مدينة بنغازي (Elkrghli & Yahya, 2018)، إلى أن مصرف الوحدة لم يتمكن من التحول الكامل إلى الصيرفة الإسلامية لتسويق خدمات مصرفية إسلامية تتوافق مع الطموحات والتطلعات، وأن هناك بعض القيود والتحديات الداخلية والخارجية التي كانت تقف حائل دون نجاح المصرف في مشروع التحول الكامل للصيرفة الإسلامية، بما يُسهل من عملية تسويق مُنتجات إسلامية تتوافق مع تطلعات الزبون المسلم في ليبيا.

وفي سياق المُحاولات العلمية لتقصي مسيرة التطور في النظام المصرفي في ليبيا للتحول نحو الصيرفة الإسلامية، تأتي الدراسة الحالية لتقصي درجة أو مستوى نجاح مصرف محلي آخر وهو مصرف الصحاري في مدينة بنغازي في تجربة التحول نحو الصيرفة الإسلامية.

عليه يُمكن طرح مشكلة البحث على النحو الآتي: هل نجح مصرف الصحاري بمدينة بنغازي في التحول إلى الصيرفة الإسلامية، ومن ثم تسويق مُنتجاته إلى شرائح الزبائن الراغبين في الحصول على خدمات مصرفية تتوافق مع مُتطلبات الشريعة الإسلامية؟

أهداف الدراسة:

تسعى الدراسة الحالية إلى تحقيق الأهداف الآتية:

1. قياس درجة رضا مُقدموا الخدمات المصرفية الإسلامية بمصرف الصحاري بمدينة بنغازي عن مُستوى تحول المصرف إلى الصيرفة الإسلامية لتسويق خدمات مصرفية إسلامية.
2. التعرف على أهم المُعوقات التي تُواجه عملية التحول إلى الصيرفة الإسلامية بمصرف الصحاري بمدينة بنغازي.
3. التعرف على أهم الأسباب التي تدعو العُملاء للإقبال على شراء المُنتجات المصرفية الإسلامية التي يقوم مصرف الصحاري بتسويقها.
4. تقديم بعض التوصيات والمضامين النظرية والعملية للمُساهمة في تحسين وتطوير عملية التحول إلى الصيرفة الإسلامية لتسويق مُنتجات إسلامية تتوافق مع تطلعات الزبون في مصرف الصحاري بمدينة بنغازي.

منهجية الدراسة ومُبرراتها:

لأجل تحقيق أهداف البحث تم تصميم المنهجية بطريقة تتوافق مع طبيعة المُشكلة الإستكشافية المطروحة، حيث كان المدخل الإستقرائي (Inductive Reasoning) والمنهج الوصفي التحليلي أسس لهذه الدراسة، كما تم تبني إستراتيجية دراسة الحالة (Case-study Strategy) في ذلك من خلال تسليط الضوء على مصرف الصحاري بمدينة بنغازي.

ولمزيد من التأسيس النظري العلمي لموضوع البحث، تطلب الأمر التركيز أكثر على هذه مفهوم وأهمية دراسة الحالة، حيث يُنظر إلى دراسة الحالة على أنها "إختبار تفصيلي لحدثٍ ما أو سلسلةٍ من أحداثٍ مُعينة، والتي يعتقد الباحث بأنها تعرض بعض المبادئ النظرية المُحددة" (Mitchell, 1983, p.192)، كما يراها (Yin, 1994, p. 13) بأنها "تقصي تطبيقي يسعى لاستكشاف ظاهرة مُعاصرة في مُحيط بيئي مُعين". كما يراها آخرون (Gomm et al, 2000) بأنها عبارة عن تقصي بعض الحالات وبشكلٍ مُتعمق. كما يتفق مُعظم العلماء بأن دراسة الحالة ليست طريقة لتجميع البيانات بقدر ماهي إستراتيجية له (Stoecker, 1991, Yin, 1994, Rhee, 2004). وفي ذات السياق يُؤكد (Stake, 1995) بأن دراسة الحالة ليست خيار منهجي ولكنها خيار لما يجب دراسته، كما يُؤكد

(Yin, 1994) في طرحه بأن دراسة الحالة يجب ألا تُخلط بأي شكلٍ كان بالبحث النوعي (Qualitative Research). من جهةٍ أخرى فإن معظم البُحاث المُختصون في دراسات الحالة (Stoecker, 1991; Yi, 1994; Stake, 1995) يتفقون بأنه يُمكن في هذه النوعية من الدراسات الإستعانة بالمدخلين النوعي (Qualitative Approach) والكمي (Quantitative Approach) في آنٍ واحد تحت اسم (Mixed Method or Triangulation Strategy) لزيادة مصداقية نتائج البحث (UNAIDS, 2010). فمثلاً (Yin, 1994, p.13) يرى بأن دراسة الحالة "هي إستراتيجية بحثية شاملة تتعامل مع مواقف ومُتغيرات وليس بيانات رقمية عددية، لتُستخدم بعد ذلك في تجميع وتحليل البيانات". كما أنها تُستخدم للفهم المُتعمق أكثر من التعميم (Polit and Beck, 2015). كما يرى (Yin, 1994) بأن هناك ثلاثة أنواع لدراسة الحالة وهي دراسة الحالة الإستكشافية، والوصفية والتفسيرية. ورغم إنتقاد تبني دراسة الحالة في البحث العلمي بسبب عدم إمكانية تعميم نتائجها (Yin, 1994; Stake, 1995)، فإن (Yin, 1994, p.10) يرى بأن "دراسة الحالة دورها يقتصر أساساً في تعميم المُقترحات والفرضيات التنظيرية (Theoretical Proposals and hypotheses) وليست التعميمات الرقمية الكمية (Quantitative Generalizations)". كما يدعم هذا التوجه (Donmoyer, 1990, p.46) بقوله "أن التفكير في مسألة التعميم الكمي وحدها من خلال الحديث عن العينة والمجتمع والدلالة الإحصائية، فإن ذلك لم يعد أمراً يُمكن الدفاع عنه علمياً كحجة لتبرير المسألة الكمية والعديدية".

وفي ذات الشأن يُؤكد (Gomm et al, 2000, p. 11) على أهمية التعميم لكنهم يرون أن ما هو أهم من ذلك هو حدود الحالات الدراسية وكيفية إختيارها وليس عددها فقط، وبالتالي فإن الغاية في الدراسة الحالية بمصرف الصحاري بمدينة بنغازيهي التطوير النظري فيما يتعلق بموضوع التحول نحو الصيرفة الإسلامية وتسويق مُنتجاتها بما يتوافق مع حاجات ورغبات الزبون الليبي، وليس التعميمات التحليلية (Yin, 1994). وهذا التوجه يدعمه بعض العلماء أيضاً من أمثال (Scranton, 1986; Stoecker, 1991) بقولهم بأن دراسة حالة واحدة فقط تُحولنا رؤية المُتغيرات المُتداخلة التي تعمل معاً، والتي لا يُمكن رؤيتها بطريقة مُستقلة لتضيق في الدراسات الكمية المقطعية (Cross-sectional Studies).

وبالتالي فإن دراسة حالة مصرف الصحاري في هذا البحث تأتي لغايات معرفة أو التأكيد على المتغيرات الفاعلة في موضوع التحول إلى الصيرفة الإسلامية وتسويق منتجاتها، وهذا العمل البحثي هو لأجل التأصيل النظري العلمي للموضوع أكثر من التعميم الإحصائي الكمي لنتائجه (Mitchell, 192, p.192)، فصلاحيّة دراسة الحالة تعتمد على قوة المُسببات النظرية لها أكثر من التمثيل العددي والكمي، كما يرى بعض العلماء أيضاً أن التركيز على الكم وحده دون النوع فإنه يُفقد الكثير من المعرفة العلمية (Homans, 1950; Gouldner, 1954). كما يدعم آخرون هذا التوجه بقولهم بأن دراسة الحالة "هي أفضل وسيلة يُمكن من خلالها تنقيح واختبار النظرية القائمة بشكلٍ عملي مباشر" (Stoecker, 1991, p.109).

ولغايات البحث الحالي تم الإستعانة بالمصادر العلمية المُتاحة ذات العلاقة بموضوع البحث مثل الدوريات والرسائل والمجلات المنشورة، والكتب والإحصائيات والتقارير الرسمية. وقد استهدفت الدراسة بالتقصي مُجتمع البحث بالكامل، وهم جميع العاملين المعنيين بتقديم الخدمات المصرفية الإسلامية بمصرف الصحاري بمدينة بنغازي وعددهم (8) أفراد يعملون في هذا المجال.

وقد تم الإستعانة باستمارة إستبانة منشورة تم تطويرها سابقاً (Elkrghli & Yahya, 2018) لأجل تجميع البيانات المطلوبة للدراسة، مع إجراء بعض التعديلات عليها، كما تم تبني مقياس ليكرت الخماسي (5-point Likert Scale) في تقصي ظاهرة التحول إلى الصيرفة الإسلامية وتسويق مُنتجاتها، وهو من أكثر المقاييس شيوعاً في الدراسات التسويقية والإدارية والمالية (Dawes, 2008)، وقد تم تحديد طول الفترة لضمان الدقة في القياس كما هو مُوضح بالجدول (1) أدناه.

جدول (1) طول الفترة لمقياس ليكرت الخماسي

درجات المقياس	مُستوى القياس	الفترة الدالة على المتوسط	الفترة الدالة على الأهمية النسبية
1	ضعيف جداً	من 1.00 إلى 1.79	من 20% - 35.9%
2	ضعيف	2.59 - 1.80	36% - 51.9%
3	مُحايد	3.39 - 2.60	52% - 67.9%
4	مُرتفع	4.19 - 3.40	68% - 83.9%
5	مُرتفع جداً	5.00 - 4.20	84% - 100%

تحليل بيانات الدراسة الميدانية:

لأجل تحقيق أهداف الدراسة كان لا بد من تقصي مشكلة البحث بشكل ميداني لأجل تجميع البيانات وتحليلها لاستخلاص النتائج والمضامين منها، وذلك كما هو مُبين أدناه.

أولاً: تحليل البيانات الديموغرافية

نتائج جدول رقم (2) توزيع المشاركين حسب المتغيرات الديموغرافية

المتغير		النوع
مصرف الصحاري		
النسبة المئوية	التكرار	
75%	6	ذكر
25%	2	أنثى
المؤهل العلمي		
النسبة المئوية	التكرار	
25%	2	دكتوراه وماجستير
65.5%	5	بكالوريوس ودبلوم عالي
12.5%	1	دبلوم متوسط
التخصص		
النسبة المئوية	التكرار	
25%	2	إدارة
50%	4	محاسبة
12.5%	1	اقتصاد
12.5%	1	أخرى
الوظيفة		
النسبة المئوية	التكرار	
12.5%	1	رئيس قسم
12.5%	1	نائب رئيس قسم
75%	6	موظفين
التدريب عن الصيرفة الإسلامية		
النسبة المئوية	التكرار	
50%	4	من 1 إلى 3 دورات
50%	4	من 4 إلى 6 دورات
درجة الاستفادة من الدورات التدريبية		
النسبة المئوية	التكرار	
12.5%	1	كبيرة جداً
37.5%	3	كبيرة
50%	4	متوسطة

من خلال الجدول (2) أعلاه يتبين أن النسبة الأكبر من موظفي مصرف الصحاري هم من الذكور بنسبة بلغت (75%) بينما بلغت نسبة الإناث (25%)، كما أشارت البيانات إلى أن نسبة (65.5%) من العاملين بقسم الصيرفة الإسلامية يحملون مؤهل علمي جامعي، بينما (25%) منهم لديهم تعليم عالي، والنسبة الأقل كانت للتعليم المتوسط (12.5%). كما تبين أن تخصص المحاسبة تحصل على أعلى نسبة (50%)، يليه تخصص الإدارة بنسبة بلغت (25%)، بينما تحصل تخصصي الاقتصاد والقانون على نسب متساوية بلغت (12.5%).

كما أوضحت البيانات بأن وظائف المشاركين توزعت بين متخذي قرار وعددهم (2) أي بنسبة (25%)، وموظفين مختصين بشؤون الصيرفة الإسلامية وعددهم (6) أي بنسبة (75%). أيضاً يعرض الجدول

بيانات عن شؤون التدريب في مجال الصيرفة الإسلامية ودرجة الاستفادة منها، حيثُ تحصل نصف المشاركين (50%) على عدد من الدورات التدريبية تتراوح بين دورة إلى ثلاث دورات، بينما تحصل النصف الآخر من المشاركين (50%) على عدد من الدورات تراوحت بين 4 إلى 6 دورات، وأن درجة الاستفادة منها كانت بين الاستفادة الكبيرة جداً (12.5%)، والكبيرة (37.5%)، والمتوسطة (50%)، وهي النسبة الأكبر حسب البيانات التي تم الإدلاء بها.

ثانياً: تسويق الخدمات المصرفية الإسلامية

لأجل معرفة إلى أي درجة تستحوذ المنتجات الإسلامية المطروحة حالياً من قبل مصرف الصحاري على رضا الموظفين بقسم الصيرفة الإسلامية، تم توجيه سؤالين بالخصوص كما هو وارد بالجدول (3) أدناه.

جدول (3) درجة الرضا عن الخدمات المصرفية الإسلامية

الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	العدد	درجة رضا مقدم الخدمة عن الخدمات الإسلامية للمصرف
0.354	4.13	8	درجة رضا مقدم الخدمة عن الخدمات المصرفية الإسلامية المعروضة حالياً
0.210	3.00	8	وجهة نظر مقدم الخدمة فيما يتعلق بدرجة رضا الزبائن عن الخدمات المصرفية الإسلامية التي يقدمها المصرف
0.354	3.56		المتوسط العام

من الجدول (3) يتضح بأن درجة الرضا عن الخدمات المصرفية الإسلامية من وجهة نظر مقدميها بالمصرف كانت مرتفعة بمتوسط قدره (4.13) على مقياس ليكرت الخماسي، بينما كان تقييم درجة رضا الزبائن - من وجهة نظر مقدمي الخدمة أيضاً - كانت (3.00)، وهذا المتوسط المتواضع يعكس تدني درجة رضا الزبائن عن الخدمات المصرفية كما يراها مقدموا الخدمات المصرفية الإسلامية بالمصرف. وفي ذات السياق فقد تم طرح سؤال آخر للتعرف على درجة إقبال الزبائن على المنتجات المصرفية الإسلامية التي يتم تسويقها كما يراها مقدموا الخدمات المصرفية الإسلامية بمصرف الصحاري، وقد جاءت النتائج كما هو موضح بالجدول رقم (4) أدناه.

جدول (4) درجة الإقبال على المنتجات الإسلامية لمصرف الصحاري

الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	العدد	كيف تصف درجة إقبال زبائنكم على المنتجات الإسلامية التي يقدمها المصرف؟
0.463	4.25	8	درجة الإقبال على المنتجات الإسلامية

من الجدول (4) أعلاه يتضح بأن درجة إقبال الزبائن على المنتجات المصرفية الإسلامية - كما يراها مقدموا الخدمات المصرفية الإسلامية بمصرف الصحاري - كانت مرتفعة جداً بمتوسط بلغ (4.24).

وبالتمعن في بيانات الجدولين رقم (2)، ورقم (3) يتبين أنه بالرغم من تقدير مُقدمي الخدمات المصرفية الإسلامية بمصرف الصحاري لدرجة رضا الزبائن عن الخدمات المصرفية الإسلامية كان مُتدنياً، إلا أن تقديرهم لدرجة الإقبال على تلك الخدمات كان مُرتفعاً، وقد تم تبرير هذا التناقض في الطلب على المُنتجات الإسلامية وفقاً لما هو معروض بالجدول (5) أدناه.

جدول (5) أسباب زيادة الإقبال على المُنتجات المصرفية الإسلامية

الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	العدد	الأسباب
0.354	4.13	8	غياب فرص التمويل والإقراض للزبائن
0.641	4.13	8	محدودية دخول زبائن مصرف الصحاري
0.835	4.13	8	إعادة بيع المُنتجات المصرفية للحصول على السيولة
0.463	3.25	8	تميز مُنتجات مصرف الصحاري دون غيره من المصارف
0.641	3.12	8	الرغبة الشديدة في إقتناء المُنتجات المصرفية لذاتها
0.586	3.75	8	المتوسط العام

الجدول (5) أعلاه يُوضح بعض النتائج غير المُتوقعة. فمثلاً أهم سببين تدعو الزبائن في العادة لاقتناء المُنتجات المصرفية الإسلامية لم تحصى بمتوسطات مُرتفعة، حيث جاءت في الترتيب المُتأخرة بمتوسطات مُتدنية (3.25) لسبب تميز مُنتجات المصرف، و (3.12) لسبب إقتناء المُنتجات لخصائصها الذاتية، وهي عوامل تفضيل سلوكي لا يبدو أن لها إرتباطاً بجودة وتميز المُنتجات المصرفية الإسلامية المعروضة في السوق بقدر إرتباطها بالظروف الإقتصادية للبلد. من جهة أخرى جاءت ثلاثة أسباب أخرى للتفضيل في الصدارة بمتوسطات مُرتفعة وهي: غياب فرص التمويل والإقراض للزبائن بمتوسط قدره (4.13)، ومحدودية الدخل بمتوسط قدره (4.13)، وإعادة بيع المُنتجات الإسلامية للحصول على السيولة المالية بمتوسط بلغ (4.13).

تقييم مُقدموا الخدمة لدرجة التحول إلى الصيرفة الإسلامية بمصرف الصحاري

من بين أهم أهداف الدراسة الحالية التعرف على وجهة نظر مُقدمي الخدمات المصرفية الإسلامية بمصرف الصحاري بمدينة بنغازي نحو درجة تحول المصرف إلى الصيرفة الإسلامية الكاملة. والجدول (6) أدناه يوضح مُتوسطات الإجابات التي تم الحصول عليها في هذا الشأن.

جدول (6) درجة التحول نحو الصيرفة الإسلامية

الانحراف المعياري	الوسط الحسابي	وجهات نظر موظفي قسم الصيرفة الإسلامية نحو التحول للصيرفة الإسلامية
0.641	3.13	كيف تصف درجة نجاح عملية التحول للصيرفة الإسلامية بمصرف كـ؟
0.535	3.00	كيف تقدر درجة ميول العاملين بالمصرف لعملية التحول للصيرفة الإسلامية؟
0.354	2.88	كيف تقدر درجة جاهزية العاملين بمصرفك لعملية التحول للصيرفة الإسلامية؟
0.471	2.97	المتوسط العام

الجدول (6) يوضح تقييم شمولي لمسؤولي قسم الصيرفة الإسلامية بمصرف الصحاري لعملية التحول للصيرفة الإسلامية، حيث تم وصف درجة نجاح مصرف الصحاري في عملية التحول بأنها متوسطة إذ بلغ المتوسط (3.13)، كما تم تقييم ميول العاملين في المصرف نحو التحول للصيرفة الإسلامية بمصرف الصحاري بأنها متواضعة بمتوسط قدره (3.00)، وتم تقدير درجة جاهزية موظفي المصرف لعملية التحول بمتوسط ضعيف هو الآخر مقداره (2.88)، وهذه التقديرات والمتوسطات في مجملها تشير إلى ضعف عملية تحول مصرف الصحاري نحو الصيرفة الإسلامية، وانعكاس ذلك على عدم قدرة المصرف على تسويق منتجات مصرفية إسلامية تتوافق مع طموحات وتطلعات زبائن المصرف.

مُعوقات التحول نحو الصيرفة الإسلامية الكاملة بمصرف الصحاري

بما أن نتائج الدراسة أعلاه أوضحت وجود تدني في مستوى أو درجة التحول نحو الصيرفة الإسلامية بمصرف الصحاري في مدينة بنغازي، بات لزاماً السعي لمعرفة التحديات أو المعوقات التي تقف حجر عثرة أمام عملية التحول الكامل لعملية الصيرفة الإسلامية، بما يسهم في تقديم منتجات إسلامية تلبي حاجات ورغبات الزبائن. والجدول رقم (7) أدناه يوضح متوسطات الإجابات التي تم الحصول عليها بهذا الخصوص.

جدول (7) مُعوقات التحول للصيرفة الإسلامية بمصرف الصحاري

الأهمية النسبية	الانحراف المعياري	الوسط الحسابي	معوقات التحول إلى الصيرفة الإسلامية بمصرف الصحاري
1	0.58	3.71	معوقات تتعلق بالزبائن
2	0.32	3.64	معوقات تتعلق بالعاملين بقسم الصيرفة الإسلامية
3	0.59	3.58	معوقات تتعلق بالبيئة الخارجية لمصرف الصحاري
4	0.53	3.45	معوقات تتعلق باللوائح والقوانين
5	0.43	3.35	معوقات تتعلق بقسم الصيرفة الإسلامية
6	0.53	3.29	معوقات تتعلق بالجهات العليا في الدولة
7	0.32	3.27	معوقات تتعلق بإدارة مصرف الصحاري
8	0.95	3.21	معوقات تتعلق بضعف التكنولوجيا
	0.40	3.46	المجموع العام

من الجدول (7) يتبين وجود عدد ثمانية مُعوقاتٍ رئيسيةٍ تقف كحجر عثرة أمام التحول إلى الصيرفة الإسلامية بمصرف الصحاري، وهي على النحو الآتي: مُعوقات تتعلق بالزبائن وقد بلغ مُتوسطها الحسابي (3.71)، مُعوقات تتعلق بالعاملين بقسم الصيرفة الإسلامية بالمصرف (3.64)، مُعوقات تتعلق بالبيئة الخارجية للمصرف (3.58)، مُعوقات تتعلق باللوائح والقوانين (3.45)، مُعوقات تتعلق بالنظام الإداري بقسم الصيرفة الإسلامية (3.35)، مُعوقات تتعلق بالجهات العليا في الدولة (3.29)، مُعوقات تتعلق بإدارة مصرف الصحاري (3.27)، وأخيراً مُعوقات تتعلق باستخدام التكنولوجيا في المصرف (3.21). والجدول من (7.1 إلى 7.8) أدناه نُقدم المزيد من البيانات التفصيلية بالخصوص.

الجدول (7.1) مُعوقات تتعلق بالزبائن

الأهمية النسبية	الانحراف المعياري	المتوسط	مُعوقات أو أسباب تتعلق بالزبائن وتشمل ما يأتي:
1	0.76	4.01	ضعف مصداقية الزبائن في المُعاملات المصرفية الإسلامية
2	0.54	4.00	الخلط بين الصيرفة التقليدية والصيرفة الإسلامية لدى الزبائن
3	0.64	3.89	عدم فهم الزبائن لمعنى الصيرفة الإسلامية
4	0.71	3.75	عدم تعاون الزبائن مع قسم الصيرفة الإسلامية
5	0.74	3.61	تأخر أو عدم إلتزام الزبائن بسداد إلتزاماتهم عن المُنتجات المصرفية الإسلامية
6	0.98	3.25	تحايل الزبائن للحصول على السيولة من خلال المُنتجات المصرفية الإسلامية
	0.79	3.72	المتوسط العام

تبين نتائج الجدول (7.1) أبرز المُعوقات المُتعلقة بالزبائن، والتي تتسبب في إضعاف تجربة التحول نحو الصيرفة الإسلامية وهي: ضعف مصداقية الزبائن وقد بلغ مُتوسطها الحسابي (4.01)، الخلط بين الصيرفة التقليدية والصيرفة الإسلامية (4.00)، عدم فهم الزبائن لمعنى الصيرفة الإسلامية (3.89)، عدم تعاون الزبائن (3.75)، تأخر أو عدم إلتزام الزبائن بسداد إلتزاماتهم (3.61)، وأخيراً تحايل الزبائن للحصول على السيولة من خلال المُنتجات الإسلامية (3.25).

الجدول (7.2) مُعوقات تتعلق بالعاملين بقسم الصيرفة الإسلامية

الأهمية النسبية	الانحراف المعياري	المتوسط	أسباب تتعلق بالعاملين بقسم الصيرفة الإسلامية
1	0.54	4.00	عدم الإهتمام ببرامج التدريب التخصصية
2	0.35	3.87	ضعف الصلاحيات الممنوحة للعاملين بمجال الصيرفة الإسلامية
3	0.71	3.75	ضعف المعرفة بالعلم الشرعي في شؤون الصيرفة الإسلامية
4	0.71	3.73	الرغبة في سرعة إنجاز المعاملات أكثر من جودة تقديمها
5	0.52	3.63	هيمنة ثقافة الصيرفة التقليدية على الصيرفة الإسلامية
6	0.52	3.62	الافتقار للمتخصصين في مجال الصيرفة الإسلامية
7	0.46	3.25	عدم الالتزام بخطوات الصيرفة الإسلامية كما ينبغي
	0.63	3.64	الوسط العام

من الجدول (7.2) أعلاه تتبين أهم المُعوقات ذات العلاقة بالمُوظفين، والتي تقف حجر عثرة في طريق التحول الكامل إلى الصيرفة الإسلامية، وهي: عدم الإهتمام ببرامج تدريب العاملين بشؤون الصيرفة الإسلامية والتي بلغ مُتوسطها الحسابي (4.00)، يليه ضعف الصلاحيات الممنوحة لهم (3.87)، ثم ضعف العلم الشرعي في شؤون الصيرفة الإسلامية (3.75)، تليها الرغبة في سرعة إنجاز المُعاملات أكثر من جودة تقديمها (3.73)، وهيمنة ثقافة العمل المصرفي التقليدي (3.63)، والافتقار إلى المُتخصصين في شؤون الصيرفة الإسلامية (3.62)، وأخيراً عدم إتباع خطوات الصيرفة الإسلامية كما هو مُتعارف عليه (3.25).

الجدول (7.3) مُعوقات تتعلق بالبيئة الخارجية لمصرف الصحاري

الأهمية النسبية	الانحراف المعياري	المتوسط	معوقات تتعلق بالبيئة الخارجية لمصرف الصحاري
1	0.54	4.00	التوقعات القهرية المستمرة في التيار الكهربائي
2	0.89	3.75	إضطراب الحالة السياسية
3	0.97	3.63	عدم إستقرار الأوضاع الأمنية
4	0.92	3.62	عدم إستقرار الأوضاع الإقتصادية
5	0.54	3.48	ضعف القدرة على التكيف مع المتطلبات الدولية مثل لجنة بازل
6	0.98	3.25	عدم وجود سوق مالي إسلامي
	0.78	3.58	الوسط العام

الجدول (7.3) يُبين أبرز المُعوقات التي تُواجه عملية التحول إلى الصيرفة الإسلامية والتي تتعلق بالبيئة الخارجية المُحيطة بمصرف الصحاري ومن أبرزها ما يأتي: التوقعات القهرية المُستمرة في التيار الكهربائي والتي بلغ مُتوسطها الحسابي (4.00)، تقلب الحالة السياسية للدولة (3.75)، عدم إستقرار الأوضاع

الأمنية (3.63)، وترهل الحالة الاقتصادية للدولة (3.62)، عدم التكيف مع المتطلبات الدولية في العمل المصرفي الإسلامي (3.48)، وأخيراً عدم وجود سوق مالي إسلامي (3.25).

الجدول (7.4) معوقات تتعلق بضعف اللوائح والقوانين

الأهمية النسبية	الانحراف المعياري	المتوسط	أسباب تتعلق باللوائح والقوانين
1	0.35	3.87	كثرة وتشعب الآراء الفقهية في المعاملات المصرفية الإسلامية
2	0.52	3.38	مشاكل تتعلق بضعف تصميم المنظومات من النواحي القانونية والقضائية
3	0.97	3.25	غياب اللوائح التفسيرية للقوانين المنظمة لعمل الصيرفة الإسلامية
	0.77	3.45	المتوسط العام

الجدول (7.4) يوضح أبرز المعوقات التي تواجه عملية التحول نحو الصيرفة الإسلامية، والناشئة عن ضعف الجوانب التشريعية والقانونية وهي تشمل ما يأتي: كثرة وتشعب الآراء الفقهية في المعاملات المصرفية الإسلامية، والتي بلغ متوسطها الحسابي (3.87)، مشاكل ضعف تصميم المنظومات من النواحي القانونية والقضائية (3.38)، ثم غياب اللوائح التفسيرية الموضحة لقوانين الصيرفة الإسلامية (3.25).

الجدول (7.5) معوقات تتعلق بقسم الصيرفة الإسلامية

الأهمية النسبية	الانحراف المعياري	المتوسط	أسباب تتعلق بقسم الصيرفة الإسلامية
1	0.54	4.00	ضعف النشاط التسويقي الخاص بالصيرفة الإسلامية
2	0.92	3.63	التركيز على المشروعات قصيرة الأجل كالأستثمار السلعي والتأجير التمويلي
3	0.75	3.38	قلة الصلاحيات الممنوحة في مجال الصيرفة الإسلامية
4	0.70	3.23	عدم فهم آليات التحول للصيرفة الإسلامية بشكل جيد
5	0.84	3.13	ضعف القدرة على التحول للصيرفة الإسلامية
6	0.64	3.12	معارضة فكرة التحول للصيرفة الإسلامية
7	0.54	3.00	الضعف الإداري والهيكلية لوحدة الصيرفة الإسلامية
	0.707	3.34	المتوسط العام

الجدول (7.5) يشير إلى المعوقات التي تتعلق بقسم الصيرفة الإسلامية في حد ذاته، والتي تُعد من أبرز المعوقات التي تواجه عملية التحول الكامل نحو الصيرفة الإسلامية وأهمها ما يأتي: ضعف النشاط التسويقي بشكل عام بمتوسط حسابي بلغ (4.00)، تركيز سياسات التمويل المصرفي الإسلامي على المشروعات قصيرة الأجل (3.63)، ضعف الصلاحيات الممنوحة في سياق النشاط المصرفي الإسلامي (3.38)، عدم فهم آليات التحول للصيرفة الإسلامية بشكل جيد (3.23)، ضعف القدرة على التحول

للتصيرفة الإسلامية (3.13)، معارضة فكرة التحول للتصيرفة الإسلامية (3.12)، وأخيراً الضعف الإداري والهيكلية لقسم التصيرفة الإسلامية (3.00).

جدول (7.6) معوقات تتعلق بالجهات العليا في الدولة

أهمية النسبية	الانحراف المعياري	المتوسط	أسباب تتعلق بالجهات العليا في الدولة
1	0.52	3.38	غياب الإستراتيجيات العليا للتحول نحو التصيرفة الإسلامية
2	0.92	3.36	عدم فهم آليات التحول للتصيرفة الإسلامية بشكل جيد
3	0.46	3.25	عدم وضوح نوايا الجهات العليا للتحول نحو التصيرفة الإسلامية
4	0.71	3.22	قلة الصلاحيات الممنوحة للتحول للعمل المصرفي الإسلامي
5	0.71	3.20	زيادة الأعباء المالية الملقاة على عاتق المصارف والنوافذ الإسلامية
6	0.96	3.13	الإزدواجية المالية من قبل مصرفي ليبيا المركزي في طرابلس والبيضاء
	0.740	3.29	المتوسط العام

الجدول (7.6) يوضح معوقات التحول نحو التصيرفة الإسلامية بمصرف الصحاري، والتي يمكن إرجاعها إلى الجهات العليا في الدولة، وهي على النحو الآتي: غياب الإستراتيجيات العليا للتحول الكامل نحو التصيرفة الإسلامية بمتوسط حسابي بلغ (3.38)، عدم فهم آليات التحول للتصيرفة الإسلامية بشكل جيد (3.36)، عدم وضوح نوايا الجهات العليا للتحول للتصيرفة الإسلامية (3.25)، ضعف الصلاحيات الممنوحة على صعيد العمل المصرفي الإسلامي (3.22)، زيادة الأعباء الملقاة على المصارف الإسلامية (3.20)، وأخيراً إزدواجية مصرف الصحاري في التبعية الإدارية للمصرفين المركزيين في طرابلس وبنغازي (3.13).

جدول رقم (7.7) معوقات تتعلق بإدارة مصرف الصحاري

أهمية النسبية	الانحراف المعياري	المتوسط	أسباب تتعلق بإدارة مصرف الصحاري
1	0.76	3.50	هيمنة التفكير المصرفي التقليدي على بعض المدراء
2	0.76	3.47	قصور فهم فلسفة التحول للتصيرفة الإسلامية
3	0.52	3.38	معارضة فكرة التحول للتصيرفة الإسلامية
4	0.74	3.35	صعوبة الفصل بين التصيرفة التقليدية والإسلامية
5	0.46	3.25	نقص الإمكانيات للتحول إلى التصيرفة الإسلامية
7	0.35	2.88	الرغبة في إبعاد العامل الشرعي عن العمل المصرفي
	0.631	3.27	الوسط العام

الجدول (7.7) يوضح معوقات التحول الكامل للتصيرفة الإسلامية، والتي تُعزى لإدارة مصرف الصحاري، وهي تشمل ما يأتي: هيمنة التفكير المصرفي التقليدي (3.50)، قصور فهم فلسفة التحول للتصيرفة الإسلامية (3.47)، معارضة فكرة التحول للتصيرفة الإسلامية (3.38)، صعوبة الفصل بين

الصيرفة التقليدية والإسلامية (3.35)، نقص الإمكانيات اللازمة للتحويل (3.25)، وأخيراً الرغبة في استبعاد العوامل الشرعية من نشاط المصرف (2.88).

الجدول رقم (7.8) معوقات تتعلق بضعف التكنولوجيا

أسباب تتعلق بضعف التكنولوجيا	المتوسط	الانحراف المعياري	الأهمية النسبية
عدم ملائمة المنظومات الحالية للعمل المصرفي الإسلامي	3.38	0.98	1
عدم توافق أجهزة الحاسوب الحالية مع متطلبات الصيرفة الإسلامية	3.25	0.95	2
عدم وجود مختصين بمنظومات الصيرفة الإسلامية	3.22	0.96	3
ضعف البنية التكنولوجية في المصرف	3.13	0.92	4
الوسط العام	3.21	0.86	

الجدول (7.8) أعلاه يوضح أبرز معوقات التحول للصيرفة الإسلامية، والتي يُمكن أن تُنسب للجانب التكنولوجي وهي: عدم ملائمة المنظومات الحالية للعمل المصرفي الإسلامية بمتوسط حسابي (3.38)، عدم توافق أجهزة الحاسوب الحالية مع متطلبات منظومات التحول للصيرفة الإسلامية (3.25)، عدم وجود مُختصين بمنظومات الصيرفة الإسلامية (3.22)، وأخيراً ضعف البنية التكنولوجية في المصرف (3.13).

ملخص نتائج الدراسة:

بعد أن تم تحليل البيانات المُتحصل عليها من الدراسة الميدانية أمكن تلخيص مجموعة من النتائج الهامة وسردها، وذلك على النحو الآتي:

1. أن هناك إرتفاع في درجة رضا العاملين بقسم الصيرفة الإسلامية عن الخدمات المصرفية الإسلامية المُقدّمة من طرفهم كمصرف يُقدّم الخدمات المصرفية الإسلامية للزبائن.
2. تبين أن هناك إقبال مُرتفع من قبل الزبائن على المُنتجات المصرفية الإسلامية التي يقوم مصرف الصحاري بتسويقها، ويرجع ذلك إلى أسباب عدة منها غياب فرص التمويل والإقراض المصرفي للزبائن، بالإضافة إلى قيام الزبائن بإعادة بيع المُنتجات المصرفية الإسلامية التي يقوم المصرف بتسويقها، وذلك لأجل إعادة بيعها للحصول على السيولة.
3. بيّنت نتائج الدراسة أن هناك عدداً من المُعوقات الرئيسية التي تقف حجر عثرة أمام تحول مصرف الصحاري بمدينة بنغازي إلى الصيرفة الإسلامية الكاملة، تشمل ما يأتي: أسباب تتعلق بالزبائن، أسباب تتعلق بالعاملين بقسم الصيرفة الإسلامية، أسباب تتعلق بالبيئة الخارجية، ومن ثم أسباب

تتعلق باللوائح والقوانين، أسباب تتعلق بقسم الصيرفة الإسلامية، أسباب تتعلق بالجهات العليا في الدولة، أسباب تتعلق بإدارة المصرف، وأخيراً أسباب تتعلق بضعف التكنولوجيا.

مناقشة نتائج الدراسة:

إن النتائج التي تم التوصل إليها أعلاه توافقت مع نتائج عدد من الدراسات السابقة، حيثُ توافقت مع دراسة (عائشة، 2020) بالجزائر والتي نصّت على نجاح المصارف الإسلامية في جذب الزبائن من خلال الاقبال الكبير على مُنتجاتها المصرفية الإسلامية. كذلك جاءت نتائج الدراسة الحالية مُتوافقة مع دراسة (محمد، 2017م) في الجزائر، والتي أوضحت حداثة الصيرفة الإسلامية بهذه الدولة وعدم قدرتها على التحول الكلي، وذلك نتيجة تأخر عملية تحرير القطاع المصرفي والمالي، كما توافقت نتائج الدراسة الحالية مع نتائج دراسة (سفيان وبن علي، 2017م) في دولة الإمارات العربية المتحدة، والتي أشارت إلى وجود تحول جزئي إلى الصيرفة الإسلامية في مصرف المشرق الإماراتي من خلال تبني مدخل النوافذ الإسلامية، وأن هذا التحول الجزئي كان له إنعكاساته الإيجابية على سيولة المصرف. أيضاً لم تختلف نتائج الدراسة الحالية كثيراً مع دراسة (Elkrghli & Yahya, 2018) في ليبيا، والتي أوضحت أن مصرف الوحدة لم يتمكن من التحول الكامل إلى الصيرفة الإسلامية لتسويق خدماته المصرفية الإسلامية، وأن هناك بعض القيود والتحديات الداخلية والخارجية التي كانت تقف حائل دون نجاح مصرف الوحدة في ليبيا في مشروع التحول الكامل للصيرفة الإسلامية. كذلك توافقت نتائج الدراسة الحالية مع دراسة (Arshad et al, 2016) في ماليزيا، والتي أشارت إلى وجود العديد من المُعوقات التي تقف أمام المصارف الماليزية في التحول بالكامل إلى الصيرفة الإسلامية مثل تعدد مدارس علوم إدارة الأعمال، ثم حساسية عامل الدين وانعكاسه على العمل المصرفي.

أيضاً لم تختلف كثيراً نتائج الدراسة الحالية مع نتائج دراسة أخرى في ماليزيا (Shafii et al, 2016)، والتي أوضحت أن المصارف الماليزية تُواجه تحديات كبيرة في التحول الكامل نحو الصيرفة الإسلامية منها: اختلاف تركيبة المصارف التقليدية عن المصارف الإسلامية، عدم وجود إطار شامل واضح لعملية التحول، عدم التقيد بالتعليمات الشرعية، مقاومة التحول المصرفي من قبل الموظفين، ضعف كفاءة

العاملين بالصيرفة والتسويق الإسلامي، وأخيراً عدم تناسب المنتجات الإسلامية التي يتم التسويق لها في المصرف مع حاجات ورغبات الزبائن.

كما توافقت نتائج الدراسة الحالية مع بعض نتائج دراسة (محيريق، 2017م) بالجزائر، والتي بينت عدم وجود نظام قانوني يسمح للمصارف الإسلامية بتسهيل عملية اندماجها في السوق المالي. في حين اختلفت نتائج الدراسة الحالية مع بعض الدراسات الأخرى، حيث اختلفت نتائج الدراسة الحالية مع نتائج دراسة (AbdelMohsin, 2005) في السودان، والتي أشارت إلى أن النظام المصرفي السوداني تحوّل بالكامل إلى الصيرفة الإسلامية، وتمكن بالتالي من تسويق خدمات مصرفية إسلامية، الأمر الذي ساعد في التغلب على مشاكل الفوائد المصرفية، ونجح النظام المصرفي السوداني في جذب المزيد من الإيداعات المالية ذات الصبغة الشرعية، الأمر الذي ساهم في تمويل القطاعات الاقتصادية المختلفة في دولة السودان.

كما اختلفت نتائج الدراسة الحالية مع نتائج دراسة (أبو مؤنس وغيث، 2016م) بالأردن، والتي أكدت على تنوع المنتجات المصرفية الإسلامية وقدرة وظيفتي التمويل والتسويق الإسلامي على إشباع حاجات ورغبات الزبائن. كما اختلفت نتائج الدراسة الحالية مع نتائج دراسة (مصطفى، 2015م) بالمملكة العربية السعودية، والتي بيّنت اعتماد المصارف الإسلامية في تسويق منتجاتها وخدماتها على صيغ التمويل القائمة على المديونية، والتي تتزايد باستمرار، كما تُقدّم صيغ المضاربة، بعكس بيانات الدراسة الحالية التي بيّنت أن مصرف الصحاري في مدينة بنغازي يعتمد صيغة التمويل على أساس البيوع فقط.

قيود وتحديات الدراسة:

كما هو معلوم في البحث العملي، لا يوجد بحث علمي يخلو من القيود التحديات، والتي يصعب في الغالب تجنبها، وهذه الدراسة ليست بالاستثناء. حيث أنه لا يمكن التعويل على نتائج الدراسة الحالية بتعميمها على جميع المصاف الليبية كونها دراسة حالة وليست دراسة مسحية. يُضاف إلى ذلك صغر حجم مجتمع الدراسة والبالغ عددهم (8) أفراد يُمثلون قسم

الصيرفة الإسلامية بمصرف الصحاري بمدينة بنغازي، كما أنه يجب التنويه إلى أن نتائج الدراسة قد تتغير لو تم استخدام صيغ تمويلية وطرق تسويقية مختلفة ومُتنوعة بمصرف الصحاري في السنوات القادمة.

أيضاً من تحديات الدراسة تأخر الاستجابة من بعض العاملين بمصرف الصحاري تجاه تعبئة إستمارة الاستبانة لتسليمها في الوقت المناسب، وهذه الظاهرة تكاد تكون شائعة في الدراسات الميدانية التي يتم القيام بها. أخيراً، هناك تحدٍ آخر في هذه الدراسة وهو الإستعانة بالعاملين في قسم الصيرفة الإسلامية بمصرف الصحاري للقيام بالتعبير عن وجهات نظر زبائن المصرف في تحديد مستوى رضاهم عن الخدمات المصرفية الإسلامية التي يقوم المصرف بطرحها وتسويقها في سوق الخدمات المصرفية، وهذه الإستراتيجية تم اتباعها لتعذر إمكانية حصر أو التواصل مع زبائن المصرف خلال فترة إنتشار فيروس كورونا (Covid-19).

مضامين وتوصيات الدراسة:

إن أوجه القصور أو النقائص التي تم الإشارة إليها أعلاه لا ينبغي النظر إليها على أنها نقائص تُقلل من قيمة الدراسة الحالية بقدر ضرورة النظر إليها على أنها انطلاقة لمزيد من الحلقات البحثية القادمة والمُكملة للدراسة الحالية، وفي هذا الصدد يُمكن طرح المضامين والتوصيات المُستقبلية الآتية:

1. يُمكن الإستفادة من مقياس الدراسة الحالية في إعادة تطبيقها في مصارف أخرى في ليبيا لمزيد من التقصي عن ظاهرة التحول إلى الصيرفة الإسلامية وتسويق مُنتجاتها، كما قد يكون من المُفيد أيضاً إستهداف مُتلقي الخدمة المصرفية الإسلامية وهم الزبائن بدلاً من مُقدميها وهم العاملين بقسم الصيرفة الإسلامية كما حصل في الدراسة الحالية، ويتم ذلك من خلال تصميم إستمارة إستبانة إلكترونية تُطرح على نطاق واسع لاستهداف أكبر عدد مُمكن من زبائن المصرف.

2. من المفيد جداً في الأبحاث المستقبلية إجراء مقارنات إحصائية بين نتائج الدراسة الحالية ونتائج الدراسات التي سيتم إجراؤها في مستقبلاً لأجل إستخلاص أي مضامين أو اتجاهات علمية وعملية، ثم وضعها في سياقٍ مُقارن لأجل تحديد أوجه التشابه والاختلاف بين النتائج، والإستفادة منها في التأسيس العلمي والتطبيق العملي لموضوع الصيرفة والتسويق الإسلامي للمنتجات المصرفية التي تقوم بطرحها المصارف الليبية.
3. كما يُمكن الإستفادة من الدراسة الحالية على صعيد مؤسسات التعليم العالي لأعضاء هيئة التدريس والطلاب الدارسين لمجالات الإقتصاد والتسويق والتمويل الإسلامي وارتباط هذه التخصصات ببعضها البعض ضمن الأبحاث التكاملية (Interdisciplinary and Multidisciplinary Research) التي تسعى لاكتشاف الحقيقة وحل المشاكل العلمية والعملية.
4. كذلك يُمكن الإستفادة من نتائج الدراسة الحالية للجهات الرسمية المعنية بشؤون الإقتصاد والتسويق والتمويل الإسلامي مثل المصرف المركزي، المصارف التجارية، وزارة الإقتصاد، وزارة المالية، وغيرها من الجهات ذات العلاقة بالعملية الإقتصادية في الدولة الليبية.
5. يجب على إدارة مصرف الصحاري التركيز بشكل أكبر على الدورات التدريبية التخصصية في شؤون الصيرفة والتسويق الإسلامي، ليكونوا على درجة عالية من الجاهزية والاستعداد للتحويل الكلي في المستقبل.
6. يُنصح بضرورة اهتمام مصرف الصحاري بإضافة صيغ تمويلية قائمة على المشاركة، كالمضاربة والمشاركة بهدف تحقيق التنمية الاقتصادية، بالإضافة إلى استقطاب أكبر عدد ممكن من الزبائن من خلال تنويع المنتجات المصرفية الإسلامية التي يقوم المصرف بطرحها وتسويقها.
7. ضرورة تنشيط منطوق الحوار بين الإدارة الرئيسية لمصرف الصحاري وهيئات الرقابة الشرعية حول عملية التحول للصيرفة الإسلامية وضبط معاييرها، مع تحديد لوائح وقوانين فقهية واضحة للعمل بها، من خلال تكوين لجنة مُختصة بالفقه الاقتصادي والتسويقي والمالي، وهذا ما يحتاجه

قسم التسويق والصيرفة الإسلامية بمصرف الصحاري لتحسين مستوى الممارسات التسويقية الإسلامية.

8. الإهتمام بعلم أو مفهوم التسويق والعمل على الإستفادة من المؤسسات والكفاءات المتخصصة في هذا المجال لأجل فهم ونشر ثقافة التسويق المصرفي الإسلامي.

9. العمل على تسويق المنتجات الإسلامية بشكل واضح وعلى نطاقٍ أوسعٍ، لما له من أهمية كبرى في نموها وسرعة انتشارها، وذلك من خلال التركيز على التسويق المصرفي الإسلامي بأدواته المختلفة مثل الإعلام وشبكات التواصل الاجتماعي، وذلك للتعريف بالمنتجات الإسلامية بشكل واضح. هذه الخطوة أساسية ومهمة لأجل خلق التوعية المجتمعية بمفهوم الصيرفة الإسلامية، كما تُمكن الزبائن من التفرقة بين الصيرفة الإسلامية والصيرفة التقليدية.

10. ضرورة العمل بجدية أكبر للإستفادة من التجارب الرائدة في مجال الصيرفة والتسويق الإسلامي، مثل التجربة الماليزية والسعودية ونقلها لسوق الخدمات المصرفية في ليبيا.

المراجع

- أبو مؤنس، رائد نصري. غيث، مجدي علي. (2020). الخدمات المصرفية في المصارف الإسلامية أبعادها وعناصرها وخصائصها: دراسة تحليلية. المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية. المجلد 16. العدد 1. جامعة آل البيت- الأردن.
- أبو مؤنس، رائد منصور. (2016). قواعد هندسة المنتجات المالية الإسلامية "دراسة تحليلية". مجلة علوم الشريعة والقانون. المجلد 43. العدد 1. الاردن.
- العتوم، عامر يوسف. غيث، مجدي علي. مطاحن، أماني محمد. (2019). الاندماج المصرفي حقيقته وأثره على الأداء المالي للمصرف: دراسة حالة مصرف السلام البحريني. مجلة علوم الشريعة والقانون. المجلد 46. الجامعة الأردنية- الأردن
- العوينة، بن زكورة. (2021). التحول إلى الصيرفة الإسلامية في الجزائر: آفاق وتطلعات. المجلة المغاربية للاقتصاد والمناجمنت. المجلد 07. العدد 02. سبتمبر. جامعة مصطفى اسطبولي- الجزائر.
- الكرغلي، صبري جبران. الجربي، ابتسام يحيى. (2017). الصيرفة الإسلامية والتسويق الإسلامي. "دراسة حالة مصرف الوحدة الرئيسي بمدينة بنغازي". مجلة جامعة البحر المتوسط الدولية. العدد الرابع. جامعة البحر المتوسط الدولية. بنغازي. ليبيا.
- جلال، لعمش، عمار، عماري (2011م)، التخطيط والتسويق الاستراتيجي من منظور إسلامي، المجلة العالمية للتسويق الإسلامي، المجلد السابع، العدد الأول، لندن، المملكة المتحدة، ص ص 47 – 61 .
- صمود، عائشة. لعرفة، كريمة. (2016). صيغ البيوع في المصارف الإسلامية بين الهدف التنموي والهدف الربحي. "بعض المصارف الإسلامية نموذجاً". رسالة ماستر. جامعة 8 ماي. كلية العلوم الاقتصادية. الجزائر
- عائشة، بنو جعفر. (2020). الفروع الإسلامية كمدخل لتحول البنوك التقليدية نحو الصيرفة الإسلامية. المجلة المغاربية للاقتصاد والمناجمنت. المجلد 07. العدد 01. ص:24-01. كلية الاقتصاد والتجارة- الجزائر.
- قمومية، سفيان. بلعوز، بن علي. (2016). تجربة بنك "المصرف الاماراتي" في التحول الجزئي إلى مصرف اسلامي من خلال النوافذ الإسلامية. الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والانسانية. العدد 18. ص:69-85. الإمارات.
- مصطفى، رديف. (2015). إشكالية التحول الجزئي للمصارف التقليدية نحو العمل المصرفي الإسلامي "دراسة حالة النظام المصرفي". مجلة الابتكار والتسويق. المجلد 1. العدد 03. ص:142-125. جامعة سيدي بلعباس- السعودية.
- مصرف ليبيا المركزي، تقرير الإستقرار المالي، (2017م)، ص ص 1 – 167.
- محمد، جعفر هنية. (2017). نوافذ التمويل الإسلامي في البنوك الإسلامية كمدخل لتطوير الصيرفة الإسلامية في الجزائر. مجلة أداء المؤسسات الجزائرية. العدد 12. الجزائر.

محيريق، عدنان. (2017). التحول نحو الصيرفة الإسلامية مع الإشارة لحالة الجزائر. مجلة الدراسات الاقتصادية والمالية. المجلد 2. العدد 10. جامعة الشهيد جمعة لخضر - الجزائر.

AbdelMohsin, M. I. (2005). "the Practice of Islamic Banking System in Sudan", *Journal of Economic Cooperation*, 26 (4), 27 – 50.

Alserhan, B. A. (2010). "On Islamic branding: brands as good deeds", *Journal of Islamic Marketing*, 1(2), 101-106.

Alom, M. M & Haque, M. S. (2001). "Marketing: An Islamic Perspective", *World Journal of Social Sciences*, 1 (3), 71-81.

Arshad, M. U., Yusoff, M. E. & Tahir, M. S. (2016). "Issues in Transformation from Conventional Banking to Islamic Banking", *International Journal of Economics and Financial Issues*, 6 (S3), 220-224.

Bin Abdullah, J., Hamali, J. H. & Abdullah, F. (2015). "Success Strategies in Islamic Marketing Mix", *International Journal of Business and Society*, 16 (3), 480 – 499.

Abuznaid, S. (2012). "Islamic Marketing: Addressing the Muslim Market", *An - Najah Univ. J. Res. (Humanities)*, 26 (6), 1473-1503.

Djavlonbek, K. (2019). *Islamic Marketing: Theories, Practices, and Perspectives*, New Zealand: Conscientia Capital Press.

Donmoyer, R. (1990). "Generalizability and the Single Case Study", in E. W. Eisner, & A. Peshkin (Eds.), *Qualitative inquiry in education: The continuing debate* (pp.175-200), New York: Teachers College Press

Dawes J. (2008). "Do Data Characteristics Change According to The Number of Scale Points Used? an Experiment Using 5-Point, 7-Point and 10-Point Scales", *International Journal of Market Research*, 50 (1), 61–77.

Gomm, R., Hammersley, M., & Foster, P. (2000). *Case Study Method: Key Issues, Key Texts*. London: Sage.

Hussnain, S. A. (2011). "What is Islamic Marketing", *Global Journal of Management and Business Research*, 11 (1), 100 – 103.

Jamall, A. (2013). *Islamic Finance: Creative Value PWC Report*, 1 – 33.

Mitchell, J. C. (1983). "Case and Situation Analysis", *Sociological Review*, 31(2), 187-211

Polit, D. F. & Beck, C. T. (2015). "Generalization in Quantitative and Qualitative Research: Myths and Strategies", *International Journal of Nursing Studies*, 47, 1451 – 1458.

Rhee, Y. (2004). *the EPO Chain in Relationships Management: A Case Study of a Government Organization*, **PhD Thesis**, University of Maryland, College Park.

Shafii, Z., Shahimi, S. & Saaid, A. (2016). "Obstacles and Motivation Behind Conversion of Conventional Banks to Islamic Banks: An Overview", *International Review of Management and Business Research*, 5 (3), 1021 – 1038.

Stake, R. (1995). *the Art of Case Research*, Thousand Oaks, CA: Sage.

Stoecker, R. (1991), "Evaluating and Rethinking the Case Study", *the Sociology Review*, 39 (1), 88 – 112.

Temporal, P. (2011). *Islamic Branding and Marketing: Creating a Global Islamic Business*. London: Wiley.

UNAIDS (2010). *an Introduction to Triangulation*, UNAIDS Monitoring and Evaluation Fundamentals, [online], [Accessed Date: 11 / 05 / 2021], [Available from: www.UNAIDS.org], 1 – 79.

Yin, R. (1994). *Case Study Research: Design and Methods*, (2nd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.



مجلة جامعة طبرق للعلوم الاجتماعية والإنسانية
مجلة علمية محكمة تصدر ربع سنوياً

الانقسام السياسي في المجتمع الليبي أثناء القرن التاسع عشر

إقليم فزان- أنموذجاً

د. محمود العارف قشقش

د. علي العجيلي جماعة

قسم التاريخ – كلية الآداب – جامعة المرقب

العدد الثامن

أكتوبر 2021

إقليم فزان رقعة جغرافية شاسعة وأهميته الاقتصادية جد مهمة للحكومات المتعاقبة في المركز (طرابلس)، حيث اشتهر أهالي فزان بالعمل في الزراعة والتجارة الأولى داخل الواحات وخاصة زراعة النخيل، والثانية ساعدت في نجاحها مرور الطرق التجارية الصحراوية بهذا الإقليم، إلى جانب العلاقات المتجددة بين الإقليم والممالك الإفريقية جنوب الصحراء.

ولأهمية هذا الإقليم ذا الموقع الحيوي لتجارة القوافل عبر الصحراء، وقد استفادت دولة أولاد محمد (1550 - 1812) من تجارة القوافل بعد ما قامت بتنظيمها وحمايتها عبر أسواق فزان، وسارت الدولة القرمانيّة (1711 - 1835) على نفس النهج للاستفادة من موارد التجارة الصحراوية، فإن التجارة استمرت عبر فزان ولذلك نجد أن واحات فزان الأكثر أهمية، وبالأذات مرزق وغدامس وغات وسوكنة وزويلة، قطنها عدد كبير نسبياً من السكان.

ومن القبائل البدوية التي كان لها حضور في المجال الترابي للإقليم أولاد سليمان، ومن العائلات التي لها نفوذ في هذه القبيلة عائلة سيف النصر، ومن الشخصيات المتنفة عبد الجليل بن غيث سيف النصر، فتربى عبد الجليل وإخوته في البيت القرماني بطرابلس المركز، وكُلف عبد الجليل بمهام عديدة من قبل يوسف القرماني وكان ابن غيث هذا من رجالات يوسف باشا حيث أثبت عبد الجليل نجاحه من خلال تحقيق ما كان يكلف به من مهام.

فعبد الجليل وإخوته عاشوا في البيت القرماني وملاصقين لأبناء يوسف وعلى علم بكل ما يدور في القلعة، وخاصة المشاكل التي مرت بها الدولة القرمانيّة الداخلية والخارجية السياسية والاقتصادية وحتى الاجتماعية، إلى جانب معرفتهم بالقناصل الأوروبيين وربما مصابحتهم والاستفادة منهم في فهم السياسة الخارجية.

فالسيد عبد الجليل بدأ يتطلع لتأسيس دولة محلية على غرار الدول التي سبقته، وبمجرد ما حانت له الفرصة أعلن العصيان والتمرد على طرابلس في عام (1831 - 1832م)، ودخله في صراع مع يوسف باشا أدت إلى حدوث صدام ومعارك بين الطرفين، وعلى كل حال ما يهمننا في هذه الدراسة توضيح فرضية التجربة التي قام بها عبد الجليل لتأسيس دولة محلية.

فالقاعدة الاجتماعية لحركة عبد الجليل سيف النصر هي التحالف القبلي الذي عُرف بالصف الفوقي، فعبد الجليل بدأ كحاكم لإقليم فزان من قبل الأسرة القرمانيّة في المطالبة بالاستقلال الذاتي عن طرابلس خلال أزمة الخلافة في عام 1832م، ولكنه طالب بتخفيض الضرائب عن فزان وطالب بأحقّيته في تصدير تجارة القوافل عبر منطقة سرت الوطن الأصلي لقبائل أولاد سليمان، لذلك بدأت تحالفاته السياسية مع سلاطين بورنو والمغرب واتصالاته مع محمد علي باشا مصر وفرنسا، تؤكد عزمه على الاستقلال بالاقتصاد كبداية لاستقلاله بحكم الإقليم.

إن الهدف من هذه الدراسة هو توجه السيد عبد الجليل سيف النصر لإقامة حكومة محلية أي تكوين دولة قطرية في فزان عوضاً عن حكم الأسرة القرمانيّة وربما كاستمرارية لحكم أولاد محمد في فزان، وذلك من خلال التركيز على الخطوات التي اتبعها عبد الجليل والتي تؤكد رغبة الأخير في تحقيق هذا المطلب من خلال أعماله الداخلية والخارجية فالأولى تتمثل في العمل على القيام بمجموعة من الترتيبات التي من دونها يصعب الحكم وكما هو الحال في أي ركن من أركان المعمورة، فإن قيام الدولة لا يتأتى إلا بالرجال والمال، إلى جانب قيامه بإحياء تحالفات قديمة مع سلاطين بلاد السودان وتطوير علاقته مع الحكومة الفرنسية.

وسيتّم تناول هذه الدراسة خلال طرح الأسئلة التالية.

ما المجال الترابي الذي تصوره عبد الجليل لتأسيس دولته؟ وما الترتيبات التي اتخذها عبد الجليل لتحقيق مآربه؟ ما التنظيم الذي وضعه لإقليم فزان؟ ما الأعمال التي قام بتنفيذها؟ وما هي الآلية التي اتبعها للمحافظة على الموارد المالية للإقليم؟ وهل نجح عبد الجليل في استمرارية علاقاته الخارجية؟ وكيف استطاعت الدولة العثمانية التغلب على عبد الجليل؟ وهل هناك تواطؤ وخيانة في صفوف عبد الجليل؟

سيتم التعامل مع هذه التجربة من خلال محيطها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وللإجابة على هذه الأسئلة سيكون في متن البحث معتمداً على ما توفر لي من دراسات حديثة ومترجمة أو بعض الوثائق ذات الصلة بالموضوع.

التجربة متواضعة ولكن من غير الممكن تجاهلها أو التقليل من مساعيها الرامية إلى إقامة (دولة قطرية) على أنقاض الدولة القرمانيّة⁽¹⁸⁴⁾، ورغم قلة المصادر لتأكيد حدوث هذه التجربة ومع هذا فإنها لا تتعارض مع ما تضمنته مصادر ومراجع التاريخ الليبي الحديث، فمسألة انتقال السلطة من العثمانيين إلى القرمانيين - على اعتبار أنهم أي القرمانيين قولوغلية - وباستلامهم للسلطة أصبحوا أنصاف محليين. كما أن عملية التدرج في تداول السلطة بين سكان الإقليم من غير ليبيين إلى أنصاف محليين فقد يكون من المنطقي القبول بحتمية وصول المحليين للسلطة في مرحلة ما بعد الأسرة القرمانيّة.

فحكم الأسرة القرمانيّة استمر لأكثر من قرن استطاع القرمانيين خلال هذه المدة توحيد المجال الترابي الليبي في أوائل القرن الثامن عشر، ومن العوامل التي ساعدت في نجاح الوحدة طبيعة المجتمع الليبي الذي صنعت الجغرافيا وحدته عبر مجموعة من الشبكات الاجتماعية التي احتضنتها الواحات المنتشرة تقريبا في جميع ربوع البلاد، مع التأكيد على العهد العثماني الأول في ظهور إقليم محدد المعالم يقع بين مصر وتونس عُرف بولاية طرابلس الغرب.

فالتجربة المراد دراستها يصفها الباحثين بأنها تمرد أو ثورة ضد يوسف القرماني ومن بعده الولاية الأوائل للعهد العثماني الثاني، والبعض أي الدارسين للتاريخ الليبي يعتبر هذه الثورات هدفها السلب والنهب، ولكن من خلال التدقيق والتحليل والمقارنة إلى جانب التأويل والتخمين يخلص البحث إلى أن الهدف من هذه التجربة إقامة أسرة محلية بديلة تحكم البلاد من طرابلس وليس من خارجها وربما تكون هذه التجربة امتداد لأسرة أولاد محمد والتي كانت موجودة في إقليم فزان حتى بداية العقد الثاني من القرن التاسع عشر.

¹⁸⁴ . الأسرة القرمانيّة حكمت إيالة طرابلس الغرب من 1711 إلى 1835م، وكان للباشوات القرمانيين استقلال نسبي عن مركز الدولة العثمانية، شهدت إيالة طرابلس خلال حكم هذه الأسرة فترات توتر واستقرار سياسي واقتصادي من أهم باشوات هذه الأسرة أحمد القرماني المؤسس، ويوسف القرماني الذي شهدت طرابلس في عهده استقراراً ونشاطاً اقتصادياً في بداية حكمه وفي آخر أيامه تعرضت الإيالة للانهايار والتهزل السياسي والاقتصادي من نتائج التدخل الأوروبي والجاليات الأجنبية في شؤون الإيالة السياسية والاقتصادية وحدثت ثورات وتمردات داخل مركز الإيالة وفي الأقاليم البعيدة عن المركز. للمزيد أنظر: رودلفو ميكاي، طرابلس الغرب تحت حكم الأسرة القرمانيّة، ترجمة طه فوزي، معهد الدراسات العربية العالمية، القاهرة 1961م، وايضاً أنظر: عمر بن اسماعيل، انهيار حكم الأسرة القرمانيّة في ليبيا، مكتبة الفرجاني، طرابلس ليبيا، 1966م.

ولأن التجربة كانت بدايتها من خارج المركز (طرابلس) فلم يكن بمقدورها أن تتجح ومن ثم كان من السهل على العثمانيين إفشال هذه المحاولة وإعادة البلاد إلى السلطة المركزية التي تدار من استانبول.

أ/ البدايات الأولى للتجربة.

فتجربة عبد الجليل سيتم تسليط الضوء عليها من خلال تاريخ ليبيا السياسي انطلاقاً من خلفيته الاجتماعية، فمحاولة فهم هذه التجربة في ضوء تداخل الأنماط الاجتماعية، وهو تداخل كثيراً ما يفرضه المجال الذي يتحرك فيه الأفراد والجماعات، فالمكون الجغرافي لم يشكل في أية مرحلة من مراحل تاريخ ليبيا من إقليمين جغرافيين متاخمين وحسب، بل من مجموعة أقاليم.

إن تنوع المشهد الجغرافي وما ترتب عليه من تنوع في نشاط الأفراد والجماعات شكّل تحدياً كبيراً لأي مشروع سياسي. وعلى الرغم من رغبة عبد الجليل في إقامة (سلطة مركزية) فإن مد نفوذه على منطقته لا تقتصر لمركز رئيسي وحسب، بل وتتداخل معها عدة أقاليم، فهذا التداخل ربما يكون أحد أسباب فشل التجربة لعدم قدرة عبد الجليل في المراحل الأخيرة من تجربته الهيمنة على كامل الإقليم.

وعلى الرغم من تواضع التجربة فإنه من غير الممكن تجاهلها أو التقليل من مساعيها الرامية إلى (دولة قطرية) على أنقاض الدولة القرمانيّة، ضف إلى ذلك افتقار هذه التجربة لدعم مصدري قوي فإنها لا تتعارض مع ما تضمنته المصادر والمراجع التي كتبت على الحقبة التاريخية قيد الدراسة.

فحركة عبد الجليل ترتبط بحادثين حاسمين تكاثفت فيهما أهم عناصر الحياة السياسية في القرن التاسع عشر، وذلك على المستويين الداخلي والخارجي. هذان الحدثان هما انهيار حكم الأسرة القرمانيّة سنة 1835م، بعد تجربة دامت أكثر من قرن من الزمن، وعودة ليبيا من جديد إلى الحكم العثماني المباشر (العهد العثماني الثاني).

عبد الجليل من عائلة سيف النصر⁽¹⁸⁵⁾ وتتحدّر هذه العائلة من قبيلة أولاد سليمان البدوية، ومن المعروف أن أولاد سليمان غير مستقرين حياتهم تعتمد على الترحل والتنقل من مكان لآخر حسب وجود الكلاً والماء إلى جانب اشتغالهم في التجارة إما تعامللاً أو تقديم المساعدة للقوافل التجارية من خلال القيام بالحراسة أو تأجير دوابهم لهذه القوافل وتُعد هذه الأعمال مصدر دخل للقبائل البدوية التي تتجول بين الساحل والصحراء.

وتُعد القبائل البدوية (الغير مستقرة) محاربة ويمتھن رجالها فنون الحرب والقتال، ولا تركن هذه القبائل إلى الاستقرار وتتجنب الانضواء تحت مظلة السلطة في المركز (طرابلس).

وعلى أية حال قبل التأكيد على حقيقة التجربة من عدمها علينا توضيح الوضع الهش أيام حكم يوسف باشا القرمانلي وبسبب هشاشة نظام حكمه قامت بعض الزعامات المحلية بتحركات سواء كانت ثورة أو تمرد أو محاولة للاستقلال عن المركز، والنماذج كثيرة⁽¹⁸⁶⁾، وما يهمنا هنا حركة عبد الجليل سيف النصر صاحب التجربة المراد دراستها.

¹⁸⁵ . ينتسب عبد الجليل بن غيث بن سيف النصر إلى الجبائر أحد بيوت قبيلة أولاد سليمان الأربعة وهي الجبائر، واللهيوات، والشريدات، والميايسة الذين يرجعون إلى قبيلة بني سليم العربية.

¹⁸⁶ . شهدت الساحة الليبية خلال التاريخ الحديث حركات مناوئة للسلطة أو لنظام الحكم في المركز (طرابلس) منذ وصول العثمانيين لحكم الولاية، فالحركات كثيرة حاول قادتها مقاومة جيش الحاكم، وجُل هذه الحركات فشلت فيما كانت تسعى إليه ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر بعض الحركات التي رفعت راية العصيان ضد حكم يوسف باشا ومنها حركة عبد الوافي في غريان (1803 - 1804)، وحركة غيث بن سيف النصر بسرت (1806 - 1807) والتي انتهت بمقتل غيث وأسر أبنائه، وحركة أهالي غدامس (1810 - 1811)، وحركة أهالي نالوت (1817 - 1818) وحركة عبد الصمد سلطان بترهونة (1826 - 1827)، وحركة الشيخ غومة المحمودي (1835 - 1858)، للمزيد أنظر شارل فيرو. الحوليات الليبية، ترجمة عبد الكريم الوافي، المنشأة العامة للنشر والتوزيع، طرابلس 1983. وانزري روسي، ليبيا منذ الفتح العربي حتى سنة 1911، ترجمة خليفة التليسي، الدار العربية للكتاب، طرابلس 1991.

ومحمد بن غلبون. التذكّار فيمن ملك طرابلس وما كان بها من الاخبار، تحقيق الطاهر الزاوي، المدار الاسلامي، بيروت 2004م. وأحمد النائب. المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب، دار الفرجاني، طرابلس ليبيا، ص222.

ومن عشرينات القرن التاسع عشر بدأت علامات الانهيار والترهل تتضح عند نظام الحكم في طرابلس. فالوضع الاقتصادي السيئ ساعد على سقوط حكم يوسف باشا، كما للتدخلات الخارجية وللمتمردات الداخلية، فمحاولات يوسف باشا لم تكن ناجحة لإصلاح ما تم إفساده.

فالعقد الأخير من حكم يوسف باشا دخلت الإيالة في ضائقة مالية شديدة بعد أن جفت مصادر المال، يوم أن أجبر على الخضوع لقرارات مؤتمري فيينا وأكس لإشابيل. فالتجأ إلى احتكار التجارة، ثم تحول إلى الاستدانة من الأجانب بشروط مجحفة، فحمل الإيالة بالديون بقدر يفوق قدرتها الانتاجية، كما أتاح بذلك الفرصة أمام النفوذ الأجنبي للتدخل في شؤون الولاية الداخلية⁽¹⁸⁷⁾.

وكل المحاولات الإصلاحية باءت بالفشل وازداد الوضع الداخلي سخونة بتعدد الثورات المطالبة بإنهاء حكم القرمانيين سواء كانت هذه الثورات داخل المركز (طرابلس) أو في الأقاليم البعيدة عن العاصمة.

ومما زاد في تقديم موعد سقوط حكم يوسف باشا قيام أولاد سليمان بثورة اشتعلت في المناطق الداخلية للولاية. وكان زعيم هذه الثورة هو عبد الجليل بن غيث بن سيف النصر.

وعبد الجليل هذا كان صغيراً عند وفاة والده وقد جيء به إلى البيت القرماني وتربى بين أبناء الباشا، ومن الطبيعي جداً مخالطة عبد الجليل لأبناء الأسرة الحاكمة وجراء هذه المخالطة عرف كل صغيرة وكبيرة داخل قصر الباشا، فعرف طباع الأسرة الحاكمة وخبر أسرار حياتها العامة والخاصة وكذلك ما تعانيه من أزمات ومشاكل⁽¹⁸⁸⁾.

فمرحلة النشأ عاشها عبد الجليل داخل البيت القرماني، فجمع بين البداوة والتحضر، كما كان له حضوة عند الباشا وهذا ما يؤكده تكليفه بمهام عدة نجح عبد الجليل في أداء ما كُلف به، وآخر هذه المهام وبالتحديد في سنة 1826م حيث ثار أهالي (برنو) على حاكمهم الشيخ محمد الأمين وعجزه عن

¹⁸⁷ . عمر بن اسماعيل، المرجع السابق، ص324.

¹⁸⁸ . Costanzo Bergng. Tripoli Dal 1510 Al 1850. P. 288.289.

إخماد الثورة، أرسل الأخير إلى يوسف باشا يطلب مساعدته فاستجاب لطلبه وأعد حملة عسكرية أسندت قيادتها إلى عبد الجليل سيف النصر، واستطاع الأخير أن يصل في الوقت المناسب وتمكن من تحقيق ما يريده الباشا ورجع إلى طرابلس⁽¹⁸⁹⁾.

لقد كان لهذا الانتصار الذي حققه ابن غيث الأكبر الأثر في تغيير مفاهيم تفكيره، حيث بدأ منذ عودته من (برنو) يعمل على انتهاز الفرصة المناسبة لإعلان ثورته ضد يوسف باشا. وعلى الرغم من قضائه وقت طويل من حياته داخل البيت القرماني، إلا أنه بعد انتصاره أعادت هذه الحملة إلى ذاكرته العداوة القديمة بين يوسف باشا ووالد عبد الجليل فقرر الانتقام.

مع بداية العقد الثالث من القرن التاسع عشر رأى عبد الجليل أن الوقت أصبح في صالحه لتحقيق ما يصبوا إليه، فالضائقة المالية تزداد يوماً بعد يوم على الباشا إلى جانب احتقان الوضع الداخلي، وخضوع الباشا المطلق لنفوذ القناصل الأوروبيين ولانعدام شخصيته أمامهم بالإضافة إلى الشدة والقسوة التي كان يتبعها رجاله في جمع الأموال تارة لإرضاء دائنيه، وتارة أخرى لتسديد مصاريف الحملة الفرنسية، ولإنفاق بين هذا وذاك على ملذاته وشهوته في الوقت الذي كان فيه المواطن الليبي يعجز في الحصول عن قوت يومه.

ب/ التطورات الميدانية لحركة عبد الجليل.

رأى عبد الجليل أن الفرصة سانحة لتحقيق مشروعه، فأعلن الثورة بنواحي ورفلة واستجابت بعض القبائل لطلبه في الانضمام للثورة.

وبمجرد علم يوسف باشا بهذا الأمر أرسل مباشرة إلى عبد الجليل يدعوه للحضور إليه من أجل التفاوض معه على ما يرضيه، غير أن ابن غيث يعلم ما يسعى إليه الباشا وراء هذه الدعوة، فكان عبد

189 . أحمد النائب. المصدر السابق، ص346.

الجليل أذكى من يوسف باشا فأرسل من ينوب عنه أحد أتباعه، فغضب الباشا وأمر بقتل المبعوث كرد على تحدي عبد الجليل له⁽¹⁹⁰⁾.

أخذ عبد الجليل يعمل على توسيع المجال الترابي لتجربته فأرسل إخوته على رأس قوة كبيرة للسيطرة على إقليم فزان، ولما يعنيه هذا الإقليم من أهمية اقتصادية وسياسية فكان من الطبيعي الإسراع من قبل الأطراف المتصارعة في بسط النفوذ على هذا الإقليم، وعلى الفور قرر الباشا إرسال حملتين إحداهما بقيادة ابنه علي بك والثانية بقيادة ابنه إبراهيم إلى ورفلة لمجابهة الثورة، وبوصول جيش الباشا إلى معقل الثورة اشتبك الطرفان في معارك تضرر منها الزرع والضرع إلى أن تدخلت قبائل أولاد بوسيف وأولاد بومريم وأهل زوايا غريان وطلبوا من أبناء الباشا وقف الاقتتال وقد استجيب وساطتهم، وتعهد عبد الجليل بإخلاء فزان وإرجاع ما أخذه منها بالإضافة دفع الأخير ألفاً وخمسمائة وخمسين عبداً، ولضمان هذا الصلح قدم عشرين رهينة من خيار أبناء المشائخ ومن بينهم أحد أولاده⁽¹⁹¹⁾.

وبالرجوع إلى مصادر ومراجع أخرى تناولت التجربة ذكرت بأن عبد الجليل قبل هذه الشروط نظير الاعتراف به زعيماً على منطقة ورفلة، وأن عبد الجليل سلم للباشا ألف جمل فقط، ولم تذكر العبيد ولا ابن عبد الجليل من ضمن الرهائن⁽¹⁹²⁾.

فحقيقة الأمر أن عبد الجليل أراد الاستفادة من الوقت لإعادة تنظيم صفوفه وإراحة جنده، كما أن عبد الجليل دفع بعض وليس كل ما تم الاتفاق عليه وأخذ يماطل في دفع بقية ما جاء في شروط الاتفاق، وللاستفادة من الوقت راسل القنصل الانجليزي (وارنجتون) يطلب منه المجيء، وبالفعل أجاب الأخير طلب عبد الجليل وعرض وارنجتون على الباشا الوساطة وتعهد القنصل بإحضار عبد الجليل وأخوه إلى طرابلس للوصول إلى تسوية تنهي هذه الأزمة غير أن وارنجتون رجع إلى طرابلس بدون أن يحضر معه أحداً، كما ظهر أن عبد الجليل لا يرغب في ترك فزان أو التسليم فيها، وعلى هذا الأساس

¹⁹⁰ . محمد امجد الطوير. ثورة عبد الجليل سيف النصر، مجلة البحوث التاريخية، السنة العشرون، العدد الأول، مركز جهاد الليبيين، طرابلس، ليبيا، يناير 1998، ص150.

¹⁹¹ . عمر بن اسماعيل. المرجع السابق، ص254.

¹⁹² . ميكاي. المصدر السابق، ص231.

رأى الباشا على الفور إرسال حملة إلى إقليم بقيادة محمد المكني، فالباشا أصبح مقتنعاً بل وملزماً لتجهيز قواته لمواجهة عبد الجليل نظراً لفشل كل محاولات يوسف باشا من تجربة فكرة محاربة العدو بعده، فالباشا كان معولاً على بعض القبائل المعادية لأولاد سليمان في دعمه والوقوف معه في محاربة عبد الجليل، ولكن جُل هذه القبائل ناصرت الثورة وانضمت إلى أولاد سليمان ضد الباشا⁽¹⁹³⁾.

وعلى أية حال سمع الباشا لنصائح محمد المكني بتغيير وجهة قواته وترك القتال في منطقة ورفلة والتوجه إلى مدينة مرزق والاستيلاء عليها، حيث كانت قلعة مرزق تحت قيادة أحمد بك جركس صهر الباشا والذي توفي أثناء حصار القلعة، فزحف المكني على رأس حملة قوامها ثلاثة آلاف جندي محاولاً إرجاع فزان لسلطة المركز، ولكن قُدر لهذه الحملة الفشل وذلك لأسباب يمكن حصرها في التالي.

1- استطاع عبد الجليل بعد تحالفه مع قبائل عديدة أن تأخذ قواته مواقعها على طول الطريق إلى فزان، وبالتالي من الصعوبة وصول المكني إلى مرزق.

2- نتيجة لفشل المفاوضات من أجل التهدئة بوساطة زعامات محلية إلى جانب القنصل الانجليزي أصبحت القوات مشتتة تحت قيادة ابن الباشا علي والتي منيت بهزيمتين، ولم يلق وضعها العسكري أي دعم فدبها اليأس، كما انتشرت ظاهرة العصيان والهروب بين أفراد قواته.

3- الوضع المالي للباشا⁽¹⁹⁴⁾.

وعلى هذا الأساس إلى جانب عودة قوات علي إلى طرابلس والصعوبات التي واجهها المكني في استعادة فزان أصبح الباشا في وضع دفاعي داخل طرابلس، في حين سيطر عبد الجليل على مساحات شاسعة من البلاد من ورفلة في الشمال إلى فزان في الجنوب.

¹⁹³ ميكاكي. المصدر السابق، ص 232 - 233.

¹⁹⁴ . كولا فولايان. ليبيا أثناء حكم يوسف باشا القرماني، ترجمة عبد القادر المحيشي وصلاح السوري، مركز جهاد الليبيين، طرابلس، ليبيا، 1988، ص 162 - 163.

فالوضع العسكري أصبح لصالح عبد الجليل في المجال الترابي الذي خضع لسلطته، ومن هنا رأى السيد عبد الجليل العمل بشكل أشمل وأوسع لتحقيق تجربته، ولكن السؤال المطروح هنا هل يمتلك عبد الجليل عناصر تكوين دولة قطرية من إقليم وشعب واقتصاد وعقد قانوني وأيدولوجية...الخ؟

للإجابة على هذا السؤال علينا التدقيق فيما تم توثيقه من معلومات عن هذه التجربة بالرجوع إلى المصادر والمراجع والدراسات الحديثة المهمة بهذا الشأن إلى جانب الوثائق المنشورة وغير المنشورة، وكيفية الاستفادة منها من خلال الاطلاع على مشاهد مختلفة لمرحلة التجربة ومحاولة لاكتشاف ما تم الاغفال عنه أو القفز عنه وخاصة فيما يخص الحياة الاجتماعية والاقتصادية والعلاقات الخارجية.

أسلفنا بأن الضعف الذي دب في جسد الدولة القرمانيّة ساعد عبد الجليل سيف النصر على تدعيم استقلاله ومركزه الإداري، وأوضحنا بأن يوسف باشا قام بقتل شيخ أولاد سليمان غيث سيف النصر، لكن تعرض أولاد الأخير وخصوصاً عبد الجليل لمحاولة احتواء هذه القبيلة، لذلك كلفه الباشا بمهام رغبة في إرضائه وخاصة المهام المرتبطة بإقليم فزان، وعندما بدأت الدولة القرمانيّة في التصدع نتيجة الديون الخارجية والصراع حول كرسي الحكم داخل الأسرة، فعمل عبد الجليل على الاستقلال بحكم فزان مدعماً بحلفائه في الصف الفوقي أولاد سليمان، ورقلة، وقذاذفة، وسكان ودان وهون والجفرة⁽¹⁹⁵⁾.

ولإقليم فزان أهمية اقتصادية لسكانه وللمركز حيث السلطة القائمة آنذاك بطرابلس، فارتبط هذا الإقليم بالاقتصاد الإقليمي لبلاد السودان وبالأخص مع تشاد والنيجر ونيجيريا ومالي. فموقع فزان استراتيجي يتوسط بلاد السودان وساحل البحر البيض المتوسط، جعل الإقليم سوقاً تجارية لتجارة القوافل خصوصاً أن أهم طريقين لهذه التجارة داخل المجال الترابي للإقليم، الطريق الأول طرابلس وغدامس وغات، والثاني طرابلس وسوكنة ومرزق وبلاد السودان، وبالتالي فواحات فزان وغدامس وغات وبالأخص عاصمة الإقليم مرزق كانت موانئ صحراوية وأسواقاً لتجارة القوافل عبر الصحراء، فهذه التجارة ربطت السودان الغربي (غرب أفريقيا) بحوض البحر المتوسط وجنوب أوروبا⁽¹⁹⁶⁾.

¹⁹⁵ . محمد الطوير . المرجع السابق، ص 152.

¹⁹⁶ . عبد القادر جامي . من طرابلس الغرب إلى الصحراء، ترجمة محمد الأسطى، دار المصراطي، طرابلس 1973، ص 87.

وعلى أية حال ارتبط اقتصاد إقليم فزان بازدهار أو إنهيار هذه التجارة، كلما ازدهرت التجارة جاء التجار من بلاد السودان وأوروبا وشمال أفريقيا إلى فزان، انتعش الاقتصاد وجنى التجار أرباحاً كثيرة، كما وجدت القبائل التي امتهنت التجارة فرص للعمل كمرشدين ومؤجري جمال وحراس واعطيات. وفي حالة انقطاع أو توقف النشاط التجاري عادة بأسباب الحرب فالنتيجة كساد اقتصادي، ولكن وجدت بدائل مثل الاهتمام بالزراعة وخاصة زراعة النخيل وبدورها يتم تزويد كل المناطق الليبية بالتمور⁽¹⁹⁷⁾.

وعلى كل فالالاقتصاد من العناصر الأساسية لتأسيس دولة قطرية لأن الموارد المالية لا يمكن الاتيان بها إلا عن طريق الاقتصاد سواء كان اقتصاد زراعي ورعوي أو تجاري، والقبائل البدوية للاستمرار في إثبات وجودها داخل المجال الترابي ولتقوية نفوذها من المفترض أن يكون لها مورد مالي، فأولاد سليمان قاموا بإجبار تجار القوافل على إعطاء اعطيات لهم مقابل الحماية والمرور بسلام، بينما وجدت القبائل الأقل نفوذ وقوة أي القبائل الصغيرة فرصة للعمل كمرشدين ومؤجري جمال للقوافل. ولكن في العقد الثالث من القرن التاسع عشر حاول زعيم أولاد سليمان عبد الجليل سيف النصر بناء دولة محلية في إقليم فزان. سلطة هذا الزعيم دعمتها أزمة كرسي الحكم في طرابلس داخل البيت القرمانلي، فعبد الجليل يبدوا أنه يعلم جيداً أن تأسيس دولة أو حكومة مستقلة يحتاج إلى دعم خارجي وعلاقات مع دول إقليمية وحتى من خارج أفريقيا للاعتراف بدولته وللحصول على منفذ بحري لتسويق أو لتصدير تجارة القوافل إلى جانب الدعم السياسي.

ج/ البحث عن دعم دولي لإنجاح التجربة.

فطموح السيد عبد الجليل بدأ بتوطيد تحالفاته مع سلاطين وأمراء بلاد السودان فتزوج من أخت سلطان بورنو وزوج اثنين من أخواته لأمراء في بورنو وأختاً ثالثة لسلطان المغرب. هذه الزيجات السياسية دعمت عبد الجليل بحلفاء دوليين وأهميتهم من أهمية دولهم أو ممالكهم أو سلطاناتهم⁽¹⁹⁸⁾، ولما للدول

197 . المصدر نفسه.

198 . نجح عبد الجليل في ربط بلاده مع حكام أفريقيا حتى أن أغلب حالات الزواج التي تمت داخل أفراد أسرته الأرستقراطية لا ينتمون إلى قبيلة أولاد سليمان فقط ولكنهم ينتمون أيضاً في دماهم إلى بعض الحكام الأفارقة ويعلمون على ذلك بحالات الزواج مع الخارج مثل زواج عبد الجليل من أخت الشيخ محمد الأمين الكائمي شيخ مملكة برنو، وزواج ابنه محمد ابنة الوزير بشير من زعماء الهوسا، زواج مولاي يزيد من عمة عبد الجليل

الأوروبية من نفوذ في حوض المتوسط وشمال أفريقيا، رأى السيد عبد الجليل الاتصال بالحكومة الفرنسية لتبادل المصالح الاقتصادية بالدرجة الأولى كإهتمام بعرض عبد الجليل لتمويل تجارة القوافل من فزان إلى الجزائر المستعمرة الفرنسية مقابل دعم سياسي لتجربته، وبالفعل كانت للحكومة الفرنسية استجابة لهذا المطلب فأرسلت مندوباً عنها يدعى (سوبتيل) الذي أصبح فيما بعد صديق حميم للسيد عبد الجليل وكتب تقارير عن هذه الشخصية من خلال زيارته لإقليم فزان وملاصقته لعبد الجليل، وتُعد هذه التقارير من المصادر التي يمكن الرجوع لها في هذه الدراسة، ومن المحاولات الأخرى اتصال عبد الجليل بمحمد علي باشا مصر ولكن الاتصالات مع الأخير لم تجد نفعاً لعدم الاتفاق فيما بينهم لتضارب المصالح، وربما لمطالب محمد علي التعجيزية فالأخير كان يطمح للاستيلاء على طرابلس مقابل ترك برقة وفزان لعبد الجليل⁽¹⁹⁹⁾.

أسلفنا الذكر بأن عبد الجليل قد أعلن انشقاقه عن حكم باشا طرابلس القرمانلي منذ سنة 1831م، وتمكن بعد صدامات بينه وبين قادة الحملات العسكرية التي وجهها الباشا لإنهاء عبد الجليل وتطلعاته وبسبب اخفاق هذه الحملات عن تحقيق النصر وتمكن ابن سيف النصر من الاستقلال بإقليم فزان مستفيداً من هشاشة الوضع بمركز الولاية فتربي الوضع لعدة أسباب نتج عنها حرب أهلية في طرابلس وموقف عبد الجليل من هذه الحرب كان حيادياً.

وبعد انهيار حكم الأسرة القرمانلية ورجوع ولاية طرابلس للحضيرة العثمانية وأصبحت تدار دفعة الحكم في طرابلس من استانبول عاصمة الدولة العثمانية أي أصبح حكم مركزي ولا وجود للاستقلال النسبي الذي كان يتمتع به القرمانليين، وعلى هذا استمر عبد الجليل في تجربته من خلال الاستقلال بإقليم فزان والاحتفاظ بالامتيازات والمكاسب التي حصل عليها في أواخر العهد القرمانلي معتمداً على قوة

سيف النصر، حيث كان مولاي يزيد أحد أمراء فاس في سنة 1779، وزواج أخت عبد الجليل في سنة 1812 من سلطان فاس الذي أرسل إلى عبد الجليل بعض السفن المحملة بالقمح: للمزيد أنظر . محمد الطوير . المرجع السابق، ص 161 - 162، وكولافولايان . المرجع السابق ص 158.

¹⁹⁹ . كثير من القرارات السياسية لم تنفذ بسبب ظهور موانع لم تكن حاضرة عند اتخاذ هذه القرارات فإن مشاغل باشا مصر في بلاد الشام، وفي غيرها، وقفت حائلاً دون تمكين الطرفين من تفعيل الاتفاقية. انظر . محمود أبو صوة. جدلية المجال والهوية مدخل لتاريخ ليبيا العام، دار الرواد، طرابلس ليبيا 2012، ص 523 - 524.

القبيلة وتحالفاته المحلية من خلال تأثيره على بقية القبائل المتناثرة في الصحراء من سرت إلى جنوب فزان⁽²⁰⁰⁾.

فالدولة العثمانية برجعوها إلى طرابلس الغرب كانت ترغب في مد نفوذها على كل المجال الجغرافي للولاية، محاولة منها إبعاد شبح الاستعمار الأوروبي الذي كان يترصد بالبلاد العربية فكانت الضحية الأولى الجزائر بوقوعها تحت السيطرة الاستعمارية الفرنسية، فالولاة الأوائل جاءوا من استانبول بفروانات سلطانية لولاية الولاية، اختلفت إدارة الولاية من والي إلى آخر، هناك من رأى التفاوض مع الزعامات التي رفعت راية العصيان وإعلان الاستقلال عن المركز، وبعض الولاة رأى استعمال التدخل العسكري واستعمال القوة العسكرية للقضاء على كل من أعلن العصيان ضد الدولة العثمانية⁽²⁰¹⁾.

فالتوتر بين عبد الجليل وأول والي عثماني (مصطفى نجيب باشا) سنة 1835م عندما رفض الأول المجيء إلى طرابلس الغرب بدعوة من الثاني، ولكن نظراً لوجود حركات مماثلة لحركة عبد الجليل وذات أهمية كبيرة لقربها من المركز (طرابلس) فقرر الولاة الأوائل الاهتمام بثورة غومة المحمودي والقضاء عليه، إلى جانب العمل على تثبيت سلطة الدولة العثمانية بطرابلس والمدن الساحلية فجعل المواجهة تتأخر حتى سنة 1839م. عندما بدأ والي على عشق باشا (1838 - 1842) في بذل جهود جديدة لبسط نفوذ الحكومة العثمانية في المناطق الداخلية، وتحديد إقليم فزان، الواقع تحت نفوذ أولاد سليمان، وبمجرد علم عبد الجليل بتجهيزات والي المذكور لإخضاع الإقليم لسلطة المركز، حاول السيد عبد الجليل اتباع طريق التفاوض مع هذا والي معللاً له عدم مجيئه لطرابلس لتقديم الولاء للحكومة العثمانية سوء معاملة والي الأول مصطفى نجيب باشا مع الشيخ غومة المحمودي، ومؤكداً في الوقت نفسه رغبته في إحلال السلام، والالتزام بتسديد الضرائب المفروضة من قبل الحكومة⁽²⁰²⁾، ولكن كان رد والي عشق باشا الإصرار على خضوع عبد الجليل للسلطة الحاكمة في المركز. فرفضه الأخير الذي

²⁰⁰ . شارل فيرد. الحوليات الليبية، ترجمة محمد عبد الكريم الوافي، ط2، المنشأة العامة للنشر والتوزيع، طرابلس ليبيا 1983، ص588 - 589.

²⁰¹ . المصدر نفسه، ص637.

²⁰² . وثيقة رقم (12) ملف عبد الجليل، دار المحفوظات التاريخية، طرابلس. ليبيا.

بادر في إرسال قواته نحو المناطق الساحلية في تاورغاء وزليتن وساحل الاحامد والخمس ومسلاته، محاولاً ضرب القوات الحكومية في عقر دارها بطرابلس⁽²⁾. ولكن باءت محاولته بالفشل فتعرض للهزيمة من خلال مباغته القوات الحكومية له بالقرب من مسلاته مما اضطره إلى الانسحاب نحو فزان، ورغم انسحابه إلى الجنوب ومع هذا استمر عبد الجليل بتوجيه حملات خاطفة باتجاه الشمال إلى المناطق الساحلية والمدن التي كانت له علاقة متوترة معها، مثل واحات سوكنة وهون وودان⁽²⁰³⁾، وفي إحدى الحملات التي قادها عبد الجليل نفسه نحو سرت في سنة 1842م، باغته حملة عسكرية حكومية تمكنت بعد كر وفر من هزيمته وتحقيق الانتصار عليه ثم قتله هو وأخوه سيف النصر بالقرب من منطقة تعرف بوادي زمزم في يوم 29 مايو 1842م⁽²⁰⁴⁾. وتفرقت الجموع المتبقية من أفراد قبيلته في فزان، كما هاجر عدد كبير منهم إلى جنوب الصحراء إلى تشاد والنيجر.

فمقتل السيد عبد الجليل هل كان بهذه السهولة يُقتل أثناء المعركة مع العلم أن هذا الرجل على علم بالدسائس والمكائد التي يتعرض لها المناهضين للحكومة، فالمصادر تشير إلى أن مقتل عبد الجليل كان قد تم بتخطيط بين حكومة الولاية والقنصل الانجليزي (درانجتون)، فالأخير عمل دور الوسيط منذ بداية الثورة إلى نهايتها كما عرض على عبد الجليل الوساطة بوقف الاقتتال شريطة امتناع الأخير عن تجارة الرقيق في إقليم فزان، وكان هذا الاتفاق قد تم في لقاء مشترك بينهما في منطقة سرت، وطبعاً كان للوالي العثماني علم بهذا اللقاء وموعده ومكانه، فباغتت القوات العسكرية الحكومية عبد الجليل بعد انتهاء اللقاء وتمكنت من إنهائه⁽²⁰⁵⁾.

203 . عزيز سامح التر. الأتراك والعثمانيون في أفريقيا الشمالية، ترجمة عبد السلام أدهم، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، 1969، ص196.

204 . المرجع نفسه، ص199.

205 . القنصل الانجليزي اتفق مع عبد الجليل للقاء في إحدى المناطق الساحلية متعهداً الأول بالاعون الانجليزي له، والاعتراف بسيادته على فزان شريطة الكف عن تجارة الرقيق. وعندما غادر عبد الجليل الاجتماع فوجئ بقوة عسكرية بقيادة حسن بك البلعزي، تحاصره وتطوقه بين سرت وأبو نجيم. وحين هُزم لجأ مع البقية الباقية من رجاله إلى مرتفع ما يزال يحمل اسمه حتى اليوم (قارة عبد الجليل) وظل يقاوم حتى النهاية، وقُتل في هذه المعركة كما قُتل أخوه سيف النصر وولدان لهذا الأخير، كما قُتل مصطفى الأدغم ابن آغا مصراته، وأحمد المريض شيخ ترهونة وابنه وأخوه. انظر. نوري روسي. ليبيا منذ الفتح العربي حتى سنة 1911، ترجمة خليفة التليسي، الدار العربية للكتاب، طرابلس 1991، ص431 - 432.

يتبين مما سبق ذكره أن نظرية المؤامرة لا يمكن تحييدها، خاصة وأن بريطانيا كانت لها رغبة في تحقيق مصالح سياسية واقتصادية بدواخل أفريقيا من خلال الدخول أو التوغل عن طريق إقليم فزان، وهذا ما تؤكدته البعثات الاستكشافية التي تم إرسالها⁽²⁰⁶⁾، (وارنجتون) مصاب بهوس الاستحواذ ومزاحمة فرنسا وإبعاد شبح الأخيرة عن المطامع الانجليزية، فعمل هذا القنصل بمخاطبة حكومته لدعمه من أجل تنشيط التجارة الصحراوية والعمل على إنشاء وكالة للقنصلية الانجليزية في مرزق، وبالفعل تم هذا بعد مقتل عبد الجليل سيف النصر، وبالتحديد في شهر مارس 1843م، افتتحت هذه الوكالة⁽²⁰⁷⁾.

أسلفنا بأن عبد الجليل سيف النصر يعمل على الاستقلال بإقليم فزان وإقامة دولة محلية تستقل عن المركز (طرابلس)، ولكن ذكرنا أيضا أن تأسيس حكومة أو دولة مستقلة يحتاج إلى عناصر تكوين الدول مثل الاقتصاد والايولوجيا والاتباع والادارة والأهم من ذلك الأرض.

فكثير من المصادر تشدد على تسويق الأفكار النمطية حول البدو وسذاجتهم تستدعي منا التذكير بتعريف مفهوم البداوة (هي نظام اجتماعي ومعيشي مبني على ممارسات عدم الاستقرار والتنقل بحثاً عن الكلاً والماء والارتباط بروح الصحراء، في إطار اقتصادي هو بالأساس رعوي. ولهذا يحرص النظام الاجتماعي البدوي على استثمار خيالاته من أجل استمرارية التشكيلة الاجتماعية الرعوية بكل مقوماتها ومرتكزاتها. كما تستند البداوة إلى نظام قيمي وأخلاقي وسلوكي محدد. الأمر الذي يؤكد أنها ليست اقتصاداً ومعاشاً فقط مثلما يعرفها ابن خلدون. فالبداوة هي أيضاً نظام متماسك من الأعراف والتقاليد والممارسات التراتبية لشيوخ القبيلة. كما أن البداوة على الرغم من أنها تفضل الترحال وعدم الاستقرار وعدم المكوث في موطن سكني واحد. إلا أنها تتوفر على نظام قضائي واضح المعالم ومحدد القوانين والممارسات لأنه يركز على العرف السائد والدين. فالبداوة هي نظام اجتماعي وثقافي شديد التأثير على السلوكيات الأفراد)⁽²⁰⁸⁾.

²⁰⁶ . نيكولاي ايلتش بروشين. تاريخ ليبيا في العصر الحديث، ترجمة عماد حاتم، مركز جهاد الليبي، طرابلس ليبيا 1991، ص298.

²⁰⁷ . ياسين شهاب الموصلي. الأوضاع الاقتصادية في ولاية طرابلس الغرب، مركز جهاد الليبي، طرابلس ليبيا 2006، ص54.

²⁰⁸ . المنصف وناس. الشخصية الليبية ثلوث القبيلة والغنيمة والغلبة، الدار المتوسطة للنشر، تونس 2014، ص23 - 24.

فبعد الجليل سليل أسرة أو عائلة سيف النصر المنحدرة من قبيلة أولاد سليمان البدوية. والسؤال المطروح هنا هل عبد الجليل بثقافته البدوية يحمل أفكاراً تؤهله وتسمح له بتأسيس دولة؟ وكيف كانت نشأة هذا الرجل؟ وهل تحصل على قدر من التعليم هو وأفراد عائلته؟ وهل استفاد من حياته في البيت القرماني لتحيق مشروعه أو تجربته؟ وعلى كل علينا الرجوع إلى المصادر المقربة من شخصية عبد الجليل التي يمكن الوثوق فيها وتعطينا صورة واضحة عن قرب، ومن التقارير المهمة حول عبد الجليل التي كتبها صديقه الفرنسي (سوبتيل) فالأخير⁽²⁰⁹⁾ يصف السيد عبد الجليل بأنه سليل أسرة ملكية في أفريقيا الداخل، كما همس سوبتيل إلى مكانة أولاد سليمان المميزة في المنطقة الممتدة بين بنغازي ومصراته وسبب هذا النفوذ امتياز القبيلة بالقوة والثروة الكبيرة التي تمتلكها ولا يجد الفرنسي غربة في مطالبة هذه القبيلة بحكم البلاد على اعتبار أن لهذه القبيلة جذور اجتماعية واقتصادية في البلاد ورغبتهم في التخلص من نير واستبداد باشوات طرابلس، ويعزى فشل هذه القبيلة في تحقيق هدفها إلى الهدنة التي وقعت في العقد الأول من القرن التاسع عشر (1806 - 1807) عندما قُتل والد عبد الجليل واستمرت الهدنة إلى سنة 1830، واسلفنا بأن يوسف باشا القرماني بعد هزيمة غيث والد عبد الجليل وتركه لثلاثة أولاد. فالباشا أقدم على عمل فيه شيء من الغربة ليس من السهل تفسيره وهذا العمل هو احتضان أبناء غيث الثلاثة (عمر - عبد الجليل - سيف النصر) وأشرف على تربيتهم في بيته كما لو كانوا أبناءه، ومع مرور الوقت اكتسب أبناء غيث مهارات عدة ميزتهم عن غيرهم، إلى جانب حياتهم في قصر الباشا حيث تُرسم سياسات الإيالة الداخلية والخارجية، وحيث تُحاك المؤامرات والاعتقالات السياسية، ولما يتصف به أبناء غيث من شجاعة وهمة عالية أسندت إليهم العديد من المهام التي نفذوها بنجاح بحسب لهما رغم أن هذه المهام لم يكن هدفها سوى مدّ نفوذ الباشا في داخل وخارج الإيالة، غير أن اختلاف المصالح، كما هو الحال دائماً في مجال السياسة، وتدهور ظروف الإيالة في آخر أيام يوسف القرماني، فضلاً عن استمرار تدخل القناصل الأوروبيين في شؤون الإيالة الداخلية، وتضارب المصالح الفرنسية والانجليزية، تبين لعبد الجليل أن الوقت المناسب قد حان لإحياء مشروع والده⁽²¹⁰⁾.

²⁰⁹ . نقلا عن محمود أبو صوة. المرجع السابق، ص 519 - 520.

²¹⁰ . محمود أبو صوة. المرجع السابق، ص 520.

فخرج عبد الجليل لم يكن له من دافع سوى إقامة أسرة محلية حاكمة عوضاً عن أسرة القرمانيين واستمر هذا المطلب حتى بعد سقوط القرمانيين ودخول العثمانيين لطرابلس، فالتفكير في تأسيس دولة لا بد وأن يسبقها مجموعة من الترتيبات التي من دونها يصعب تسيير نظام حكم، فإن قيام الدولة لا يتأتى إلا بالرجال والمال، فقد كان عليه أن يعمل على تطوير تحالفاته مع عدة قبائل ومناطق، ولا يعتمد على أفراد قبيلته وحسب، فالتفكير في تأسيس دولة يتضح جلياً من خلال بعض الإجراءات التي اتخذت مبكراً، فعمل عبد الجليل على تطوير الشؤون العسكرية لدولته من خلال الانتقال من مرحلة نظام جيش القبيلة إلى مرحلة الجيش النظامي، فأمر بتشكيل جيش كلفت مهمة قيادته لأخيه سيف النصر ذراعه الأيمن⁽²¹¹⁾.

والموارد المالية ضرورية للاستمرارية في مشروع تجربته فبالإضافة إلى أن أسرة سيف النصر كانت موسرة، فإن حرص عبد الجليل على تجميع الأموال استدعى الاهتمام بالتجارة⁽²¹²⁾ والزراعة والمهن الحرفية، وأسلفنا بأن عبد الجليل حتى يتمكن من تحقيق هدفه لم يكتف بإعادة تنظيم صفوفه الداخلية وحسب، بل وبإقامة علاقات خارجية قادرة على دعم موقفه عند اللزوم، وذكرنا بأن صاحب التجربة كانت له علاقات مصاهرة بسلاطين المغرب وذلك بتزويج أخواته إلى بعض سلاطين المغرب الأقصى وكان هذا الزواج سياسياً فلدراية سلاطين المغرب بعلاقة آل سيف النصر منذ القدم بممالك أفريقيا الوسطى حرصوا على مصاهرة هذه العائلة والتقرب إليها من أجل المحافظة على تجارتهم بأفريقيا، كما أن حرص عبد الجليل على حماية تجارة ليبيا وغيرها من بلدان الشمال الأفريقي جعله يتبع السياسة نفسها مع جُل ملوك أفريقيا الوسطى واهتمام عبد الجليل بحماية تجارة الآخرين من الطبيعي أن تجعله يعيد النظر في تجارة جنوب البلاد من ناحية ومضايقة تجار طرابلس من ناحية أخرى، ولتحقيق بعض من أهدافه السياسية والاقتصادية حول مرزق عاصمة دولته إلى نقطة لقاء القوافل، وكان اهتمامه بتجارة الجنوب لم

²¹¹ . المرجع نفسه، ص 521.

²¹² . من الخطوات التي نفذها عبد الجليل للحصول على الدعم المالي، عقد اتفاق مع مجموعة من التجار الفرنسيين في 5/ديسمبر/ 1839 حول استغلال مناجم الكبريت الموجودة بمنطقة سرت، والبريقة، ورأس لانوف مقابل حصول عبد الجليل على ريال نمساوي واحد المعروف بالتالييري مقابل كل أربعة قناطير من الكبريت يتم تصديرها، أنظر: رجب نصير الأبيض، طرابلس الغرب في كتابات الرحالة، المركز الوطني للمحفوظات والدراسات التاريخية، طرابلس ليبيا 2009، ص 135-136.

يقتصر على مراجعة تجارة العبور وحسب، بل قام ببعض الترتيبات التي من شأنها دعم صناعة المنطقة وتجارتها فعمل على استعارة بعض العمال المهرة من مصر والمغرب لصناعة بعض السلع الأساسية التي يتم يتبادلها السكان المحليين⁽²¹³⁾.

ولتصدير تجارة الصحراء كان عليه البحث عن منفذ بديل لطرابلس، كان من الممكن استخدام بعض مواني إقليم برقة، غير أن المدن الساحلية في هذا الإقليم ترضخ لسلطة الوالي في المركز (طرابلس)، فضلاً عن علاقة إقليم برقة بأسواق مصر الغربية. وبالتالي لا يمكن التعويل على هذه الموانئ واتخاذ أحدها منفذاً لتجارة الجنوب، فوجود المنفذ البحري يساعد على نجاح التجربة، ولإيجاد البديل عن طرابلس وبرقة رأى السيد عبد الجليل البحث عن منفذ من خارج دائرة نفوذه، فقام بمراسلة محمد علي باشا مصر حول هذا الموضوع، فالأخير كان يطمح في تأسيس امبراطورية تضاهي الامبراطوريات المعاصرة له، وعرض عبد الجليل عليه يمكن الاستفادة منه لأجل تأمين سيطرته على جزء كبير من شواطئ المتوسط الجنوبية، رأى محمد علي الاستجابة لطلب عبد الجليل ولكن تتمثل في السماح لسلطة محمد علي الامتداد إلى طرابلس الغرب وترك بنغازي وسرت وفزان لعبد الجليل الذي سيتكفل بتحويل القوافل القادمة من الجنوب إلى القاهرة، ولكن هذه الاستجابة لا تخدم إلا مصالح مصر، ومع هذا استمر السيد عبد الجليل في القيام ببعض الأعمال التي ساهمت في تطوير وتنظيم اقليم فزان من حيث تنظيم الأعمال التي قام بتنفيذها، والأعمال الحرفية والزراعة اللتين عمل على حمايتهما، إلى جانب الاهتمام بالتجارة باعتبارها المورد الأساسي لتجربته، حتى إن صديقه الفرنسي (سوبتيل) لقبه بمحمد على الصحراء⁽²¹⁴⁾.

إن مجرد التفكير بتأسيس نظام حكم على رأس دولة محلية لا يأتي عبثاً، وإنما وجود الفكرة ومن يقوم بتطبيقها على دراية بالمجال الجغرافي وما يدور داخل هذا المجال في فترات الحرب والسلم، ويعلم

²¹³ . كان عبد الجليل قد أعلن نفسه حاكماً مستقلاً عن فزان، ولقب نفسه بالسلطان، وقام بعمل عملة محلية باسمه تحمل على الوجه الأول منها السلطان عبد الجليل بن غيث أعزه الله وعلى الوجه الثاني ضربت في فزان: للمزيد انظر الموصلي، المرجع السابق، ص52.

²¹⁴ . حول علاقة يوسف القرماني بمحمد علي باشا أي العلاقات الطرابلسية المصرية ومرور هذه العلاقات بفترات تقارب وأخرى تتأفر لتضارب المصالح والتوجس بين محمد علي ويوسف القرماني وعلاقة الأول بعبد الجليل سيف النصر: أنظر. كولافولايان. المرجع السابق، ص163، ومحمد أبو صوة. المرجع السابق، ص225.

كيف تُبنى التحالفات القبلية والمناطقية وعلاقة القبائل والمناطق بالسلطة الحاكمة في المركز، كما أن تكوين الدولة في النظريات السياسية المعاصرة يعني عملية داخلية في المجتمع، وفي العرف القانوني تعني إقليمياً وشعباً وعقداً قانونياً وهوية⁽²¹⁵⁾.

وأسلفنا أن السيد عبد الجليل استقى هذه الأفكار من فترة وجوده في القصر القرمانلي وملاصقته لأبناء الباشا والبيت القرمانلي، إلى جانب مراقبته للأعمال التي تدور في ديوان الباشا، وعلى الأرجح أن ابن غيث كانت له علاقة بالقناصل أو بالأحرى بموظفين القنصليات الأجنبية، مع تكليفه بمهام من قبل الباشا وكان ناجحاً في تنفيذ ما كُلف به، وهذا يشير إلى شخصية عبد الجليل يمكن معرفتها من خلال محصلة من التراكمات التاريخية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتي أكسبته صفات معينة وخاصة في علاقاته الاجتماعية.

ومن التفاصيل المستمدة من تقرير سوبتيل، ننوه إلى مشهد آخر من مشاهد تاريخ ليبيا الاجتماعي الحديث، والذي تم تجاهله عن قصد، فجّل الباحثين في تاريخ ليبيا أعمالهم البحثية تنحصر في دائرة النفوذ طوال التاريخ الحديث، وعلى هذا من المفترض أن تكون الدراسات الحديثة عميقة في التاريخ الاجتماعي والثقافي للمجتمع الليبي.

فالزج بالمشهد الخاص بالمأدبة، أي مأدبة عبد الجليل التي أقامها على شرف صديقه الفرنسي سوبتيل وذلك لتوضيح استفادة عبد الجليل من حياته في القصر القرمانلي وكثرة أسفاره وجدوره السلطانية، فمن خلال هذا المشهد تبين ذوق عبد الجليل والبطانة التي حوله رغم بداوته، وهذا أكدّه صاحب التقرير من خلال وصفه للمائدة وآلية تقديم الطعام وتنوعه إلى جانب أنغام الموسيقى التي كانت بالقرب من المأدبة، فهذا الذوق يؤكد التنوع الثقافي للبدو في المجتمع الصحراوي، مع وجود لمسات فنية في التعامل مع الضيف.

²¹⁵ . وجدت تجارب تكوين الدولة في القرن التاسع عشر في الدولة القرمانلية ودولة أولاد محمد (1550 - 1812) والدولة العثمانية في المرحلة الثانية (1835 - 1911)، والدولة السنوسية التي أعلنت في بداية القرن العشرين، مع تجارب أخرى لم يكتب لها النجاح على سبيل المثال لا الحصر تجربة عبد الجليل سيف النصر. انظر: علي عبد اللطيف حميدة، ليبيا التي لا نعرفها، دار الفرجاني، طرابلس ليبيا 2014، ص116.

وهناك جوانب أخرى من حياة أبناء سيف النصر التي تلقي الضوء على حياة الليبيين في القرن التاسع عشر من زاوية لم تحظ بعد بالاهتمام، فالمدقق في العديد من النصوص سوف يكتشف على سبيل المثال حرص عبد الجليل على تعليم أبنائه وعلى الرغم من انشغاله في الشأن السياسي، وعلى الرغم من أن مسألة التعليم كانت تقتضي ابتعاد الأبناء في مرحلة مبكرة من العمر على الأهل، فهذا يعكس قيماً حضارية تؤهل صاحبها للقيادة والحوار وبالتالي للحكم، بالإضافة إلى إدراك عبد الجليل بأهمية التعليم جعله لا يقصر هذه المسألة على أبنائه، وإنما يعممها على أبناء المنطقة التي تقع في إطار نفوذه فيقرر تبعاً لذلك تأسيس بعض المدارس⁽²¹⁶⁾.

وللتأكيد على أهمية التعليم المستمدة من سيرة محمد بن عبد الجليل الذاتية. ومن خلال الاطلاع على مادونه الأخير في كتابه الموسوم بـ (ري الغليل في أخبار ابن عبد الجليل) والنسخة المحفوظة الوحيدة في العالم بخط المؤلف محفوظة في المكتبة الوطنية بباريس. ويدخل هذا المؤلف في نطاق كتب الذكريات والرحلات ويسجل أحداثاً ووقائع تاريخية عن ليبيا والبلدان التي زارها ابن عبد الجليل ويحكي في أسلوب مثير عن مشاهداته في الصحراء الليبية والصحراء المصرية، ومشاهداته في الحجاز وتونس والجزائر... الخ⁽²¹⁷⁾.

يتضح من هذا المؤلف أن السيد محمد بن عبد الجليل متحصل على قدر لا بأس به من التعليم والثقافة، وهذا ما يؤكد أنه عندما تحدث عن الفترة التي قضاها في حفظ القرآن الكريم موضعاً اهتمام عمه عمر بأبناء عبد الجليل وإلحاقهم بالجوامع بأرض التبو، وبقائهم مدة طويلة حتى حفظهم لكتاب الله ثم الاحتفال بحملهم شهادت حفظ القرآن ويصف الاحتفال بأنه كان بهيج وكبير حضره لفيف من مشائخ وأهالي التبو⁽²¹⁸⁾.

²¹⁶ . انظر . محمد بن عبد الجليل سيف النصر، ري الغليل في أخبار بني عبد الجليل، مخطوط موجود على صفحة ليبيا تاريخ وثقافة على الفيسبوك، ص 2 - 5، وأيضاً، محمود أبو صوة. المرجع السابق، ص 526.

²¹⁷ . المصدر نفسه.

²¹⁸ . المصدر نفسه.

وعلى أية حال يتبين من خلال قراءة المخطوط، تجد الكثير من المعلومات القيمة والتي لا يمكن الحصول عليها إلا من خلال كتب الرحالة المتحصّلين على قدر كبير من التعليم، فالسيد محمد بن عبد الجليل كان وصفه للمناطق والمدن التي مر بها دقيق، حيث أنه لم يغفل على كل صغيرة و كبيرة الإوقام بوصفها بداية بالحيوانات والأشجار والحشائش والوديان والجبال، مروراً بالسكان والعادات والتقاليد لكل منطقة زارها، والملاحظ أن السيد محمد عنده قدرة على التعارف وبناء العلاقات مع شخصيات لها مكانتها في المجتمعات التي مر بها، إلى جانب وصفه الدقيق للمعالم الأثرية التي شاهدها⁽²¹⁹⁾.

يتبين مما سبق أن السيد عبد الجليل واسع الخيال وتطلعاته تفوق امكانياته، ومع هذا استمر في محاولاته لإنجاح تجربته، فكان الرجل يمتاز بالدهاء الذي اتضح من خلال الرسائل المتبادلة بين وارنجتون وعبد الجليل، حيث استطاع الأخير الاستفادة من علاقته بالقنصل الانجليزي فأمنه على أبنائه وممتلكاته في طرابلس وذلك بوصاية من عبد الجليل لوارنجيون الذي وافق على مطلب الأول وبالفعل كان للقنصل دور في المحافظة على ممتلكات عبد الجليل بطرابلس، ومن قراءة الأخير لرسائل وارنجتون أثناء فترة الوساطة يفهم منها موقف الباشا وهل له قدرة على مواصلة القتال من عدمه، ومن الأمور التي خدعت فكره وذكائه المؤامرة التي دبّرت لقتله⁽²²⁰⁾.

أسلفنا بأن عبد الجليل كانت له علاقات واسعة داخل وخارج المجال الجغرافي للإيالة، وذكرنا عمليات الزواج السياسي مع سلاطين وأمراء المغرب والتبو، والتي أوضحت ظاهرة التحالف المبنية على هذا الأساس.

إلى جانب زواج أخواته، تزوج عبد الجليل من أخت سلطان برنو، وابنه محمد تزوج من إحدى بنات أمراء التبو، وليس من المعقول أن يتم الزواج دون معرفة المتزوجين بلغة أو لهجة الزيجات، أي أن آل سيف النصر ربما كانوا يتكلمون أحد اللغات أو اللهجات الأفريقية، لإنجاح مسألة التعامل والتي وصلت

²¹⁹ . محمد بن عبد الجليل. المصدر السابق.

²²⁰ . حول وساطة وارنجتون القنصل الانجليزي بين يوسف باشا وعبد الجليل انظر: عبد الله خليفة الخطاط، العلاقة السياسية بين إيالة طرابلس الغرب وانجلترا (1775 - 1832)، المنشأة العامة للنشر، طرابلس ليبيا، 1985م، ص 184 - 193.

إلى درجة المصاهرة. فالمقصود من هذا التلميح لفت النظر إلى بعض الجوانب من تاريخ ليبيا الحديث والتي لا تزال هذه الجوانب في حاجة من مزيداً من البحث وخاصة في مجال التعليم.

وعلى أية حال فالسيد عبد الجليل نجح في أن يصبح الحاكم الفعلي لفزان خلال عقداً من الزمان (1831 - 1842) معاصراً لأنظمة حكم مختلفة (الباشوات الأواخر للأسرة القرمانلية والولاة الأوائل للحكم العثماني أثناء العهد العثماني الثاني)، ولتوسيع دائرة نفوذه بمساعدة حلفائه ومنهم الشيخ غومة المحمودي باتجاه المركز (طرابلس)، ولتدعيم استقلاله في الإقليم قام بسك عملة باسمه، وبالتالي فهذه المرحلة مثلت قمة نجاح السيد عبد الجليل في تجربته⁽²²¹⁾.

يتبين مما سبق أن تجربة عبد الجليل سيف النصر والتمثلة في مشروع إقامة دولة قطرية على أنقاض الدولة القرمانلية وربما امتداد لدولة أولاد محمد بفزان، فالتجربة متواضعة ولكنها كانت تطعيه مستقبلية لبناء دولة محلية حملها على ظهره السيد عبد الجليل وإخوته بارتكازهم على أولاد سليمان والقبائل والمناطق المتحالفة معهم، فالحقيقة كانت للرجل خطوات ثابتة وناجحة في بعض الأحيان، وعمل في اتجاهات مختلفة وجوانب متعددة.

فالبدايات كانت ناجحة داخلياً وخارجياً، ففي الداخل استطاع عقد تحالفات قبلية ومناطقية ووصلت قواته إلى مشارف طرابلس، مع الاهتمام بالعناصر الأساسية لتكوين الدولة مثل الاقتصاد من خلال التجارة والزراعة والصناعة، والتنظيم الذي وضعه لإقليم فزان والأعمال التي قام بتنفيذها وحماية مشاريعه الاقتصادية، فضلاً عن تطوير التجارة بفضل إدارته، فهذه الأعمال ساعدته في محاولة تحقيق تجربته.

ولم يتوقف عن العمل الخارجي عن طريق المصاهرة أو الزيجات السياسية أو علاقات الصداقة مع بعض الدول والممالك، محاولاً إبرام الاتفاقيات لتحقيق ما كان يتطلع إليه.

²²¹ . انظر : محمود أبو صوة، المرجع السابق، ص 529. والموصلي، المرجع السابق، ص 52.

فالتحالفات القبلية تعددت فيما كان يعرف تاريخياً بالصفوف، ووفقاً لعلاقة القبائل بمركز الدولة (طرابلس) في تركيبة تذكرنا بما كان يعرف تاريخياً بأرض المخزن، وفيما يتعلق بالأيديولوجيا فقد تعددت هي الأخرى إلى أيديولوجيا القرابة القبلية، والجهوية الاقليمية، فقلت الأراضي الزراعية واتساع الصحراء فرضا غلبة البداوة على الحضارة فوق الأرض الليبية. تشكل تحولت معه المراكز الحضارية إلى جزر صغيرة متناثرة فوق بساط صحراوي، فهذه الحقيقة الجغرافية أفرزت مجتمعاً يسيطر على جزء كبير منه المكون القبلي المعتمد على القرابة.

فالعديد من المصادر أعطتنا صورة عن الأفكار النمطية حول البدو وأعمالهم التخريبية، واعتبار عبد الجليل البدوي خارج عن القانون، على اعتبار أن البدوي ليس له القدرة على تنفيذ أي مشروع سياسي لفقدانه الثوابت السياسية والثقافة والتعليم بالدرجة الأولى وأن هذه التجربة خرجت من العدم.

ولأهمية الموضوع جعلني ألمح لبعض الجوانب المسكوت عنها، والهدف من هذا التلميح لفت النظر إلى بعض الجوانب التي تم الاغفال عنها، وقد أشرنا إليها في متن البحث.

وعلى كل حال فالتجربة وُجدت على أرض الواقع، وتطلعات أبناء سيف النصر للاستقلال لغرض تأسيس دولة محلية استمرت لعقد من الزمان، عاصرت حكومتين الأولى القرمانيية والثانية عثمانية، وكما عُرِضت الاغراءات على السيد عبد الجليل لتقليده مناصب رفيعة، ومجال جغرافي كبير لإدارته وبوساطة انجليزية، فكانت الاجابة الرفض، وفي النهاية كان للخيانة والتآمر دور في إنهاء هذه التجربة أو هذا المشروع بقتل صاحبه عبد الجليل عام 1842م.

قائمة المصادر والمراجع :

أولاً: المصادر.

1. دار المحفوظات التاريخية لطرابلس، خلف عبدالجليل سيف النصر.
2. جامي، عبدالقادر. من طرابلس الغرب إلى الصحراء، ترجمة محمد الأسطى، دار المصراطي، طرابلس 1973.
3. سيف النصر، محمد عبدالجليل. ري الغليل في أخبار بن عبدالجليل، مخطوط موجود على صفحة ليبيا تاريخ وثقافة، (الفيسبوك).
4. فيرد، شارل. الحوليات الليبية، ترجمة محمد عبدالكريم الوافي، المنشأة العامة للنشر والتوزيع، طرابلس ليبيا 1983.
5. النائب، أحمد. المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب، دار الفرجاني، طرابلس ليبيا.

ثانياً: المراجع.

1. أبوصوة، محمود. جدلية المجال والهوية مدخل التاريخ ليبيا العام، دار الرواد، طرابلس ليبيا 2012.
2. الأبيض، رجب الضير. طرابلس الغرب في كتابات الرحالة، المركز الوطني للمحفوظات والدراسات التاريخية، طرابلس ليبيا 2009.
3. بروشين، نيكولاي ايلتش. تاريخ ليبيا في العصر الحديث، ترجمة عماد حاتم، مركز جهاد الليبيين، طرابلس ليبيا 1991.
4. بن اسماعيل، عمر. انهيار حكم الأسرة القرمانلية في ليبيا، مكتبة الفرجاني، طرابلس ليبيا 1996.
5. التر، عزيز سامح. الأتراك العثمانيون في أفريقيا الشمالية، ترجمة عبدالسلام آدهم، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت 1969.

6. حميدة، علي عبداللطيف. ليبيا التي لا نعرفها، دار الفرجاني، طرابلس ليبيا 2014.
 7. الخطاط، عبدالله خليفة. العلاقة السياسية بين ايالة طرابلس الغرب وانجلترا (1775 - 1832) ، المنشأة العامة للنشر والتوزيع، طرابلس ليبيا 1985.
 8. روسي، انوري. ليبيا منذ الفتح العربي حتى سنة 1911. ترجمة خليفة التليسي، الدار العربية للكتاب، طرابلس ليبيا 1991.
 9. فولايان، كولا. ليبيا أثناء حكم يونس باشا القرماني، ترجمة عبدالقادر المحيشي وصلاح السوري، مركز جهاد الليبيين، طرابلس ليبيا 1988.
 10. ميكاي، رودلفو. طرابلس الغرب تحت حكم أسرة القرماني، ترجمة طه فوزي، معهد الدراسات العربية العالمية، القاهرة 1961.
 11. الموصللي، ياسين شهاب. الأوضاع الاقتصادية في ولاية طرابلس الغرب، مركز جهاد الليبيين، طرابلس ليبيا 2006.
 12. وناس، المنصف. الشخصية الليبية، الدار المتوسطية للنشر، تونس 2014.
- ثالثاً: الدوريات.
1. الطوير، محمد. ثورة عبدالجليل سيف النصر، مجلة البحوث التاريخية، السنة العشرون، العدد الأول، مركز جهاد الليبيين، 1998.



مجلة جامعة طبرق للعلوم الاجتماعية والإنسانية

مجلة علمية محكمة تصدر ربع سنوياً

عبد الله بن أبي بكر الغدامسي (ت 1121هـ) وكتابه

(مناهج السالكين إلى منافع القرآن المبين ومجربات وآثار العارفين)

أ. حمزة علي احمد كجمان

عضو هيئة التدريس بقسم الدراسات الإسلامية – كلية التربية – جامعة طبرق

هاتف : 00218925278874 / 00218917118178

العدد الثامن

أكتوبر 2021

المستخلص

الحمد لله رب العالمين، بعث الرسل هداةً إلى الصراط المستقيم فلم يخلقنا سدًى، ولم يتركنا هملًا.

أما قبل:

إن وعي الأمم يقاس بمعرفتها لحق رجالها ممن فتحو لها طريق العلم والتقدم؛ وذلك يكون بإعلاء منزلتهم بينها فتخلد آثارهم؛ لتبقى ذكراهم العطرة مقياسا ومنهجًا لمن بعدهم ليحتذوا بهم وينهجوا نهجهم ويسيروا على طريقتهم.

أما بعد:

فإن تراث الأمة المخطوط جزء أصيل من كيائها ووجودها، وبإحيائه ونشره محققًا تتسامي صُعدًا في مراقي المجد والحضارات، ويرجع الفضل كله لله عز وجل، ثم لعلماء طالما سهروا الليالي لتفسير نص أو إثبات قول أو تحقيق شاهد، وهؤلاء وضعوا منهجًا وطريقًا يضيء دروب من جاء بعدهم، ونهج نهجهم في حماية هذا الدين ببيانه للناس وتفسيره لهم.

ومن هؤلاء الشيخ: عبد الله بن أبي بكر بن بلقاسم الغدامسي، من علماء مدينة غدامس الليبية، وله مصنفات عدّة، ومنها في علوم القرآن كتابه الذي سماه:

(مناهج السالكين إلى منافع القرآن المبين ومجربات وآثار العارفين).

ولما لهذا المخطوط من أثر في بيان الحياة العلمية والأدبية في زمان المُصنّف، وبيان لمكانة ليبيا وعلمائها في نشر القرآن حفظًا وتفسيرًا؛ اخترت أن يكون موضوعًا لهذه الورقة العلمية؛ وبها تعريف بالمصنف ونسبة المخطوط له وصحة العنوان متتبعا ملامح أسلوبه في التأليف.

Abstract

Praise be to God, Lord of the Worlds, He sent the Messengers as guides to the straight path, He did not create us in vain, and He did not leave us neglectful.

As for before:

The awareness of nations is measured by their knowledge of the rights of their men who opened for them the path of knowledge and progress; This is to raise their status among them, so that their traces will perpetuate. So that their fragrant memory will remain a standard and a method for those who come after them to follow their example and follow their path and follow their own path.

Then:

For the nation's manuscript heritage is an integral part of its entity and existence, and by its revival and dissemination, it achieves transcendence in the heights of glory and civilizations, and all the credit is due to God Almighty, and then to scholars who have always stayed up at nights to interpret a text or prove a statement or verify a witness, and these developed a method and a path that illuminated the paths of those who came after them. And their approach to protecting this religion is by explaining it to people and explaining it to them.

Among them is Sheikh: Abdullah bin Abi Bakr bin Belqasim Al-Ghadamsi, one of the scholars of the Libyan city of Ghadames, and he has several works, including in the sciences of the Qur'an his book which he named:

)Benefits of the Great Qur'an, verses, and the Wise Remembrance.(

Because this manuscript had an impact on the statement of the scientific and literary life in the time of the compiler, and a statement of the position of Libya and its scholars in publishing the Qur'an for memorization and interpretation; I chose to be the subject of this scientific paper; It includes a definition of the work, the attribution of the manuscript to it, and the correctness of the title, following the features of his style of authorship.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه أمّا بعد:

فمن نعم الله على هذه الأمة أن يَسِّرَ لها من الأئمة والعلماء من يذُبُّ عن حياضها، ويحفظ دينها، وينشر تعاليمها، ويُهَذِّبُ نشأها، ويُمَدُّ بالصّالحات عروقها، ويُصْلِحُ بالقول والعمل أركانها؛ فمنهم من يجاهد بالسيف والكلمة، ومنهم من يقوم بالوعظ والإرشاد، ومنهم من حمل لواء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومنهم من تولَّى الدِّفاع عن هؤلاء العلماء والدَّبِّ عنهم؛ فكانوا - بحقٍ - خير ورثة للنبي ﷺ.

ولكن من المؤسف أن تجد من هذه الأمة من لا يعرف لأهل العلم قدرهم، ولا يرفع ذكرهم، ويزيد الأسف عندما تجد هذه الجفوة عند من ينتسب للعلم والبحث، فكثير من العلماء غُمروا بسبب هذه الجفوة، وهم أهل لأن يجوب ذكرهم الآفاق، وأن تتصرم في سيرهم أئمن الأوقات، وهذه القطيعة تزداد عظما إذا تحدثنا عن علماء هذا البلد (ليبيا)، فجُلُّهم لا يذاع لهم ذكر، ولا يُعرف لهم فكر، مع ما حباهم الله بشرف العلم، وبراعة التأليف، فكثير من مؤلفاتهم لا تزال حبيسة أدراج المكتبات، أو مخازن البيوت، تُعامل معاملة لا تليق بهذا التراث، ولا يصل إليها أهل الاختصاص، فإلى الله المشتكى، ونسأله أن يهيئ لهذه الكنوز من يقوم بحَقِّها خير قيام، وينفض عنها الغبار، وترى النور قريبا.

ومن هنا بدأت فكرة هذه الورقة، التي أردتُ من خلالها أن أنال شرف التعريف بعالم جهبذ من أعلام بلادنا، وهو أبو محمد عبد الله بن أبي بكر بن بلقاسم بن محمد بن محمد بن إبراهيم بن موسى بن صيلة بن عبد الله الكريم، الشهير بالغدامسي، صاحب كتاب "مناهج السالكين إلى منافع القرآن المبين" ولعلّها تكون بداية تنير فضول الباحثين، ليتحفوا المكتبة بعلم هؤلاء الأعلام.

وهنا سنحاول أن نقدّم له ترجمة مختصرة، من غير إخلال بمقاصدها، ومن غير إطالة تشتت فوائدها، ونتعرف على منهجه في تأليف كتابه المذكور، ونتتبع مصادره في هذا الكتاب، كما سنشير إلى بعض المسائل التي وردت في كتابه، ونتعرف على آرائه فيها وترجيحاته.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره :

أولاً: تكمن أهمية هذا الموضوع في كونه متعلقاً بالقرآن، فَشَرُفَ هذا الموضوع بشرف متعلقه.

ثانياً: كون المؤلف من العلماء البارزين ولم ينل حقه من التعريف والترجمة .

ثالثاً: أهمية هذا الكتاب الذي يعدُّ مصدرًا مهمًّا لخواص القرآن؛ بذل المؤلف وسعته في تنقيته من الأقوال الشاذة والخرافات المخالفة للشرع، وإن كان قد تضمن بعض الأمور المخالفة التي نبهنا عليها في موضعها.

رابعاً: كون المؤلف من علماء بلادنا الذين خدموا هذا الدين وقدموا الكثير للمسلمين ، فكان لزاماً على أبناء أهل بلده أن ينشروا علمه ويذيعوا مآثره؛ فهم أحقُّ بخدمته من غيرهم، والأقربون أولى بالمعروف.

خامساً: العمل على إبراز التراث والتعريف بالكتب المخطوطة التي لم تُحَقَّقْ، خصوصاً كتب علماء بلادنا حيث أهملت كثيراً ولم تحظَ باهتمام الباحثين.

خطة البحث:

اشتملت هذه الورقة على مقدّمة، وثلاثة مباحث وخاتمة وفهرس.

وتتضمن المقدّمة: أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وخطة البحث.

المبحث الأول: التعريف بالمؤلف.

المبحث الثاني: بيانات المخطوط ونسبته للمؤلف.

المبحث الثالث: وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: موضوع الكتاب.

المطلب الثاني: منهج المؤلف في الكتاب.

المطلب الثالث: مصادر الكتاب.

المطلب الرابع: مزايا الكتاب والمآخذ عليه.

الخاتمة: تتضمن أبرز النتائج، وأهم التوصيات.

المبحث الأول: التعريف بالمؤلف (222)

اسمه ونسبه (223)

اسمه: أبو محمد عبد الله بن أبي بكر بن بلقاسم بن محمد بن محمد بن إبراهيم بن موسى بن صيلة بن عبد الله الكريم.

نسبه: ينتسب الشيخ عبد الله إلى العمرانيين - كما يسمونهم في غدامس - نسبة إلى أبي عمران موسى بن عمران، ينتهي نسبه إلى آل البيت، وقد وفد من بلاد المغرب الأقصى من مدينة مكناس - تحديدًا - واستوطن غدامس، وتوفي بها سنة اثنين وثمانين وثلاثمائة، ولا زال قبره ظاهرًا معلومًا في مدينة غدامس.

والده: لم نقف على تفاصيل كثيرة عن حياة والده - فيما وقفنا عليه من المصادر - ولعلّ الأقرب أنّ والده كان تاجرًا يتردد بين بلاد السودان ومدينة غدامس، كما هو حال كثير من التجار، وقد توفي والده باقذر (224) من بلاد السودان سنة إحدى وخمسين وألف - رحمه الله تعالى - بعد أن قضى آخر سنوات حياته بين أبنائه وأهله في مدينة غدامس.

مولده: ولد الشيخ رحمه الله بمدينة تمبكت من بلاد السودان سنة خمس وثلاثين وألف، وقد وفد به والده مع إخوته لغدامس وعمره تسع أو عشر سنين.

(222)- استعنت في التعريف بالمؤلف على مخطوط تذكرة الناسي وتليين القلب القاسي، لمحمد بن بلقاسم بن مهلهل الغدامسي، وقد امدني الأستاذ عبد الجبار الصغير الغدامسي ببضع لوحات منها وكتب لي بعض المعلومات نقلًا عن بقيتها، ونبين فائدة من خلال هذا المخطوط في علاقة المؤلف بالمترجم له نتبين صلة المؤلف بالشيخ عبد الله بن أبي بكر، في قوله عن ولده محمد الزاهد (1076 - 1127 هـ): (وهو جدي الأعلى من جهة الوالدة).

(223)- انظر اللوحة 13 من مخطوط تذكرة الناسي وتليين القلب القاسي.

(224)- من خلال ما جاء في تذكرة الناسي يتضح العلاقة القوية التي تربط غدامس بمدينة اقذر سواء من الناحية العلمية أو التجارية، ويعتبر هذا النوع من المعلومات أحد الفوائد التي تأخذ من المخطوطات في ربط علاقات المناطق قديمًا.

نشأته، وبواكير الشباب: نشأ - رحمه الله - منذ صغره عاقلاً لبياً بصيراً بالأمر، وبعد وفاة والده مكث بـغدامس في أحسن حال وأرغد عيش، وكان ذا صورة وهيئة حسنة، والغريب أن الشيخ لم يشتغل بالعلم في صغره، مع أن أسرته معروفة بالعلم، بل إلى أن تزوج وأنجب ولم يُعرف له اتصال بالعلم.

طلبه للعلم⁽²²⁵⁾ :

كما أسلفنا لم يلتفت الشيخ - رحمه الله - لطلب العلم وتتبع آثاره في أول عمره، وربما يرجع ذلك إلى كونه نشأ يتيمًا لم يجد من يرشده إلى طريق العلم، مع ما كان فيه من رغد العيش وكثرة الأموال، التي جعلت اهتماماته بعيدة عن العلم وطلبه، والله أعلم .

ثم جاء اليوم المشهود الذي غيّر مسار حياة الشيخ - رحمه الله - حيث مرّ على الشيخ أحمد بن محمد بن موسى، وكان يتبخر في مشيته، ويجرّ ثوبه؛ فقام الشيخ أحمد وراءه وضربه بمفتاح كبير على رأسه، وقال له: هل أنت فلان بن فلان؟! فإنّ هذه حالة لا تليق بك، ولا بأمثالك، ولا هي طريقة آبائك ولا أجدادك، وذكّره بأنّه من بيت ورع وعلم، ونهاه عن خلق ليس له ولا هو من فعل أهله، فلحقته من هذا الكلام عناية ربانية، وجذبة سابقة أزلّيه فطأ رأسه حياء منه، وسلك طريقاً غير طريقه، حتى دخل داره وخلع تلك الثياب، وغيّر تلك الهيئة، فصادقت تلك التذكرة قلباً خالياً فتمكنت فيه .

ومنذ ذلك اليوم شمر الشيخ عن ساعد الجد، واستعمل غاية الجهد فيما يقربه إلى الله، فاشتغل بطلب العلم، ولزم الشيخ أحمد بن محمد بن بلقاسم بن صيله، وأخذ عنه الفقه والحديث، وتوفي شيخه وهو ابن خمس وعشرين سنة .

هذا وقد أخذ عن بعض المشايخ في بلاد الحرمين في سفره للحج، حتى صار من أكابر علماء المسلمين وانتهت إليه رئاسة العلم ببلدة غدامس في وقته .

(225)- انظر اللوحة 14 - ب، من مخطوط تذكرة الناسي.

شيوخه⁽²²⁶⁾:

أخذ - رحمه الله تعالى - عن جمع كبير من العلماء ، ومشايخ المذهب، من أهل بلده وغيرهم.

1 - الشيخ أحمد بن محمد بن الحارص.

2 - إبراهيم بن بلقاسم بن إبراهيم الغدامسي .

3 - الشيخ محمد بن عمر بن محمد الغدامسي .

4 - الشيخ محمد البكري بن عبد الكريم الصديقي⁽²²⁷⁾.

5 - أبو عبد الله محمد بن عبد الله زيتون⁽²²⁸⁾.

تلاميذه :

أخذ عنه العلم العديد من المشايخ و الطلبة من أهل بلده وغيرهم

1 - ابنه الشيخ أحمد .

2 - والشيخ محمد الزاهد .

3 - والشيخ أبو زيد عبد الرحمن.

(226)- مراسلة من الأستاذ عبد الجبار الصغير الغدامسي.

(227)- محمد بن عبد الكريم السمان ولد بالمدينة ونشأ في حجر والده واشتغل يسيرا بالعلم وأرسله والده الى مصر في سنة 1174 فتلقته تلامذة أبيه بالاكرا م وعقد حلقة الذكر بالمشهد الحسيني وأقبلت عليه الناس ثم توجه الى المدينة ولما توفي والده أقيم شيخا في محله ولم يزل على طريقته حتى مات ، أنظر ترجمته :تاريخ عجائب الآثار في التراجم و الأخبار، عبد الرحمن بن حسن الجبرتي (ت:1237هـ)، الناشر: دار الجيل بيروت، 480/1.

(228)- اشار إليه في اللوحة 199- ب. هو: محمد بن عبد الله زيتونة الشريف المنستيري، المفسر، الفقيه، ولد بالمنستير، وبها استظهر القرآن الكريم، وحفظ المنون، ومبادئ العلوم، ثم ارتحل إلى القيروان، ومكث بها مدة تقرب من ثلاثة أعوام، توفي صبيحة الخميس في 5 شوال 1138، أنظر ترجمته في: تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ (المتوفى: 1408 هـ)، دار الغرب الإسلامي، بيروت- لبنان ط: الثانية، 1994ف، 437/2.

4- الشيخ أحمد بن عبد الله صيلة.

5 - والشيخ الفقيه قاسم بن الحاج عبد الرحمن ضوي الغدامسي .

6 - والشيخ احمد بن موسى ابن أبي شينة .

مؤلفاته: - مناهج السالكين إلى منافع القرآن المبين : وهو الكتاب الذي أشرنا إليه في هذه الورقة.

- مقاصد التعريف بفضائل اسم محمد الشريف: جمع فيه كل خصائصه ﷺ وصفاته و معجزاته وأسمائه وفضائله ، وهذا المؤلف يدل على كثرة اطلاعه وتبحره في العلم .

- تخميس قصيدة للشيخ يوسف الجعراني المسلاتي والتي مطلعها :-

الحمد لله ذي الآلاء والنعم والعون والصفح والإحسان والكرم

زاد عليها أبيات مخمسة في نحو مائة وتسعة عشر بيتا في يوم وليلة، كما نقل الشيخ محمد بن عمران الغدامسي في منظومته التي رثى بها الشيخ عبد الله بقوله:

من للتخاميس في يوم وليلة كعطا بيت وزد تسعا كذا عشرا

إلى غير ذلك من المؤلفات التي لم تصل لنا ، واقتنى -رحمه الله- من الكتب والدواوين في سائر العلوم، وقد وجد في تركته منها ما يزيد على ثلاثمائة سفر.

توليه القضاء والإمامة :

لما ظهر علمه وانتشر صيته ولي قضاء بلده غدامس ،والإمامة والخطبة بجامع يونس، واشتغل بالإفتاء والتدريس ونشر العلم، وكان -رحمه الله- يساوي بين الرفيع والوضيع، والغني والفقير، والقريب والبعيد، والحر والعبد، والناس كلهم عنده في ذات الله سواء .

وحكي عنه أنه حكم مرة بين خصمين في نازلة؛ ففضى لأحدهما على الآخر؛ فقال الذي قضى عليه: لا أرضى بهذا الحكم حتى تكتب سؤالاً للعلماء في ذلك، فكتب في ذلك لعلماء فزان⁽²²⁹⁾، وامتنع عن الفتيا والقضاء، حتى جاء الجواب من العلماء فأجابوا كلهم بما افتى به الشيخ في تلك النازلة؛ فكلّم أن يرجع للقضاء فامتنع؛ فاعتذر له الناس فلم يقبل عذرهم، وبقي ذلك زماناً، حتى اجتمعن عجائز من بني وليد، وبني وازيت، وذهبن لداره وكلمنه في ذلك وسألنه الرجوع؛ فقبل منهن ورجع للفتيا.

مذهبه وآراؤه الفقهية :

الشيخ رحمه الله - مالكي المذهب فقهاً وقضاً، وهو المذهب السائد في البلاد من قديم، روى صاحب "تذكرة الناسي" بعضاً من الفتاوى التي وردت علي الشيخ أثناء توليه القضاء، منها: قوله: تنزل عندنا كثيراً ببلدنا غدامس⁽²³⁰⁾، وهي إذا عزمت القوافل تريد السفر للقبلة أو فزان أو للغرب ونحوه، فيقوم ناس آخرون يريدون السفر لدرج أو للوطن، فيقولون لهم نعطوكم عهداً ومواثيق أو نحلف لكم ألا نخبر أحداً، فلا تطمئن نفوسهم بأيمانهم، فهل لهم منعهم من السفر؟ .

قال: وهو الظاهر كما يؤخذ من كلام سحنون وابنه، وفي الباب العاشر ومائة من جهاد النوادر⁽²³¹⁾ إذا جاء إلى العسكر ببلاد الحرب حربي بأمان أو رسول، فرأيا عورة أو خيف أن يراها فليس للإمام حبسهما بعد انقضاء ما دخلا فيه، ثم قال: إن كان إصلاح العورة إلى قريب فعله وإن كان بعيداً فلا، وقال ابن سحنون: وأرى ألا يخليهما حتى يأمن ذلك الأمر، ولا يقبل يميناً أنهما لا يخبران بما علما أو حلفا أنهما لا يعلما فلا يخليهما؛ لأن في ذلك هلاك الإسلام، ولكن لا يحبسهما في غل ولا قيد ويكل من يحرسهما، ثم قال: فإن أطلقهما ببلد الإسلام ثم سألاه مالا يتحملان به فليعطهما ما يبلغهما، ثم قال:

(229)- فائدة: قوله:- (فكتب في ذلك لعلماء فزان) أ- فيه دلالة على التواصل العلمي بين غدامس وفزان، وأن الرابط بينهما قوي وما كان ليقوم بهذه المراسلة إلا وقد درج هذا الأمر بينهم. ب- أن الحركة العلمية في فزان (سبها وما جاورها - مرزق وغات و القطرون وغيرها) لا تقل في انتشارها عن تلك التي كانت في غدامس وأن العلماء بها ذوو شهرت ومكانة علمية.

(230)- فائدة: قوله:- (تنزل عندنا كثيراً ببلدنا غدامس) دليل على أن غدامس في تلك الفترة وما سبقها بلاد زاخرة بالتجارة وممر منزل للقوافل وسوق رائجة للبضائع، وهذا ما تشير اليه بعض البحوث والكتب التي تناولت هذه المدينة بالدراسة.

(231)- انظر - النوادر والزيادات، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن النفري، القيرواني، المالكي (المتوفى: 386هـ)

تح: محمّد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: الأولى، 1999م، 3/334.

ويخرج ما يعطيها من ذلك المغنم؛ لأنه مصلحة للجيش، إلا إن قسم المغنم، فليعطهما من بيت المال، وكذلك الإنفاق عليهما. ١ هـ .

قال الشيخ عبد الله : وإذا قلنا لهم إمساكهم ومنعهم عن السفر حتى تأمن القوافل، فهل عليهم نفقة دوابهم في مدة الحبس - وهو الذي يؤخذ من آخر كلام ابن سحنون - أو ليس عليهم ذلك؟ وهو ما جرت به العادة ببلدنا غدامس والله اعلم، ثم قال - رحمه الله - : مسألة أخرى قاس بعض العلماء على هذه المسألة ما إذا طلب متغلب مثل (باشات) الوقت وقيادة الزمان من أهل بلد ما لا مثل (المحبا) واللزمة ، وامتنع أهل ذلك البلد من دفع ذلك، إذا خافوا منهم أن يبعثوا لهم محلة أو من السفر شرعا قياسا على مسألة ابن سحنون المتقدمة، والجامع بين المسألتين المنع من السفر للخوف على المسلمين فيها، والله اعلم.

وفاته⁽²³²⁾:

توفي الشيخ الغدامسي - رحمه الله - يوم الخميس 21 ذو الحجة 1121 هـ بمدينة غدامس.

المبحث الثاني بيانات المخطوط ونسبته للمؤلف

أولاً: اسم المخطوط- (مناهج السالكين إلى منافع القرآن المبين ومجربات وآثار العارفين) ، وقد نصّ على اسمه في المقدمة⁽²³³⁾.

ثانياً: نسخ المخطوط :

النسخة الأولى: نسخة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، تحت رقم 102، عدد ورقاتها 175 لوحه، خطها مغربي، بها بياض كثير خصوصاً بالكلمات التي كتبت بمداد مغاير، عدد أسطرها 19 سطر، وقد اعتمدت عليها في هذه الورقة البحثية .

(232)- نقلا عن الأستاذ عبد الجبار الصغير الغدامسي، في مراسلة منه .

(233)- انظر اللوحة 8-ب.

النسخة الثانية⁽²³⁴⁾: نسخة بمكتبة أحمد محمد أبو القاسم، بمدينة غدامس، عدد ورقاتها 119 لوحة، خطها مغربي واضح مقروء، عدد أسطرها 25 سطر، حجم الورقة 22-15 سم.

النسخة الثالثة⁽²³⁵⁾: بموريتانيا، تحت رقم 240{960}-969، ولم أحصل عليها.

ثالثا: نسبة المخطوط للمؤلف :

- ذكر الشيخ - رحمه الله - اسمه في المقدمة، فقال : «وبعد : فيقول الفقير إلى الله- تعالى - عبد الله بن أبي بكر بلقاسم بن محمد الغدامسي» ، وهذا ما لا يدع مجالا للشك في صحة نسبة الكتاب إليه.
- ذكر صاحب "تذكرة الناسي" هذا الكتاب ضمن مؤلفات الشيخ رحمه الله .
- جاء على ورقة عنوان نسخ المخطوط اسم المؤلف مع اسم الكتاب⁽²³⁶⁾.
- وجاءت نسبته - أيضًا - للمؤلف في كتاب "الجواهر الإكليلية في أعيان علماء ليبيا من المالكية"، لـ ناصر الدين الشريف ، دار بيارق ، ط1، عمان الأردن، 1999ف، ص 214.

المبحث الثالث

موضوع الكتاب ومنهج المؤلف ومصادره

المطلب الأول : موضوع الكتاب :

يتناول هذا الكتاب موضوعًا مهمًا، وهو خواص القرآن الكريم، أي تأثير القرآن الكريم، أو بعض سوره وآياته في جلب المنافع، ودفع المضار، وهذا بعضه مأخوذ من السنة النبوية، وبعضه مأخوذ من تجارب بعض الصالحين، ويدخل في هذا الموضوع الاستشفاء بالقرآن، والأدلة كثيرة في إثبات خواص القرآن،

(234) - حصلت على 12 لوحة منها في مراسلة من الأستاذ عبد الجبار الصغير الغدامسي، وقد أشار إلى هذه النسخة الأستاذ إبراهيم الشريف في بحثه بمجلة جمعية الدعوة الإسلامية تحت عنوان - من المخطوطات الليبية- (وعنه نقلت بياناتها) العدد الثالث ، لسنة 1986، ص 245.

(235)- انظر- الفهرس الشامل للتراث العربي المخطوط، ، مؤسسة آل البيت، 1989ف، قسم التفسير وعلوم القرآن، 874/2.

(236)- مع أن صفحة العنوان كما يصفها أهل التحقيق أضعف ورقة في كتاب لأنها عرضة للتزوير.

وتكمن أهمية هذا الموضوع - أيضًا- في كونه يقوي علاقة المسلم بهذا الكتاب العظيم، فيزيد الإقبال عليه تلاوة وتدبرًا واستشفاءً، والبحث عن كنوزه وأسراره، ولكن ينبغي التنبيه على أنَّ هذا اللون من التأليف قد يدخله كثير من الخرافات التي ما أنزل الله بها من سلطان، كرمس بعض الرموز والطلاسم والمربعات وغير ذلك، والأصل التقيد بما جاء في الشرع من خواص السور والآيات.

المطلب الثاني : منهج المؤلف في الكتاب:

ذكر المؤلف في مقدمة كتابه أنَّه يعتمد في إثبات منافع القرآن من القرآن نفسه، ثم من سنة المصطفى ﷺ، ثم من كلام العارفين بالله .

التزم المؤلف في غالب كتابه بهذه الشروط، فهو يورد المسألة ثم يستدل لها بالقرآن، ثم يورد ما يؤيدها من السنة وآثار الصحابة، ثم يذكر كلام العلماء، وربما ذكر خلافهم في بعض المسائل، وسيأتي ذكر أمثلة على ذلك، ويمكن أن نلخص منهج المؤلف في كتابه فيما يلي:

استشهادہ بالقرآن الکریم :

وطريقته في ذلك أن يذكر أطراف الآيات المتعلقة بكل خاصية، وطريقة العمل بها والاستفادة منها، فمثلا عندما ذكر ما يُستعاذ به في دفع الشيطان وشره، قال: والأصل فيه قوله تعالى: (يَدَّ ذُنُودُ) (ط) [الأعراف:200]، وقوله تعالى: (دَنَا نَاهُ نُهُ نُؤُوءُ) [آل عمران:36] وقوله تعالى: (تَذُتْ) (ط) [الفلق:1] وقوله تعالى: (چِچِ يَدِ تِ) [الناس:1].

استشهادہ بالحديث :

- أكثر الشيخ - رحمه الله - من إيراد الحديث للاستشهاد ، وطريقته في ذلك - في الغالب - أن يذكر التابعي والصحابي ، ثم يذكر من أخرجه .
- إذا كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما ؛ اكتفى بقوله : «في الصحيح» .
- إذا كان الحديث في غير الصحيحين يخرج من أكثر من كتاب، وأحيانا يذكر درجته من حيث الصحة أو الضعف، وفي الغالب يكتفي بحكم الحافظ ابن حجر على الحديث.

- أحياناً يورد بعض الأحاديث لبيان ضعفها وربما للتحذير من العمل بها، مثال ذلك قوله²³⁷ : «عن أنس رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : مَدِينَةُ بَيْنَ الْجَبَلَيْنِ يُقَالُ لَهَا عَكَا مَنْ دَخَلَهَا رَغْبَةً فِيهَا غَفَرَ اللَّهُ تَعَالَى لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ، وَمَنْ خَرَجَ مِنْهَا رَغْبَةً عَنْهَا لَمْ يُبَارَكْ لَهُ فِي خُرُوجِهِ وَلَهَا عَيْنٌ تُسَمَّى عَيْنُ الْبَقَرِ، مَنْ شَرِبَ مِنْهَا مَلَأَ اللَّهُ نُورًا، وَمَنْ أَقَاضَ عَلَيْهِ مِنْهَا كَانَ طَاهِرًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ (رواه أبو الحسن في "فضائل الشام"، وقال الحافظ ابن حجر: هذا حديث منكر جدا، قال الخطاب: في ألفاظه ركافة، وآثار الوضع ظاهرة عليه، والله أعلم».
 - اعتنى المؤلف بشرح ما يورده من الأحاديث عناية كبيرة، واعتمد - كثيرا - في ذلك على ابن حجر في "فتح الباري" ، والنووي في "شرح مسلم" ، ولكن لا يقتصر على مجرد النقل، بل ينقد ويستدرك وله ترجيحات في بعض المسائل .
- استشهاده بتجارب الصالحين في منافع القرآن²³⁸:

مثاله: ما أورده في التداوي بالقرآن ، قال : «فقد نُقِلَ عن الإمام أبي القاسم القشيري - رحمه الله تعالى - أنَّ ولده مرض مرضاً شديداً، قال حتى أيسست منه واشتد الأمر علي فرأيت النبي ﷺ في النوم فشكوت له ما بولدي؛ فقال: أين أنت من آية الشفاء فانتبهت فا فكرت فيها فإذا هي في ستة مواضع قال: فكتبتها في صحيفة، ثم حللتها بماء، وسقيته إياها فكأنما نشط من عقال أو كما قال».

المطلب الثالث: مصادر الكتاب

أشار الشيخ إلى مصادر التي اعتمد عليها في آخر كتابه⁽²³⁹⁾، مع أنَّ المعهود أن تكون هذه الإشارة في بداية الكتاب، ولكنه اعتذر لذلك بقوله : «ولم أذكره في خطبة الكتاب كما جرت عادة المشائخ بذكر اصطلاحاتهم في الخطبة لحال اقتضى ذلك وأيضا فإن الله تعالى لم يشرح الصدر لهذا إلا هنا».

237- انظر اللوحة، 23 - ب.

238- انظر اللوحة، 48- أ- ب.

(239)- انظر اللوحة 52 أ.

المؤلفات الرئيسية التي اعتمد عليها في إخراج كتابه هذا:-

وقد رمز لكل مؤلف بحرف يختصر اسمه ، فيقول - مثلا - : «وجاء في ح»⁽²⁴⁰⁾ ، وهو اختصار لـ شهاب الدين الحنفي في كتابه "الفوائد والصلوات العوائد" ، وقد ذكر هذه الرموز وما ترمز إليه من الأسماء والكتب في آخر كتابه⁽²⁴¹⁾، قال : «فاعلم أنني نقلت ما في هذا الكتاب عن العلماء العاملين، والأولياء العارفين، ووضعت لهم رموزا منهم:

1 - الإمام العالم العلامة سيدي الشيخ أبو القاسم ابن أحمد بن إسماعيل بن محمد البلوي القيرواني، ثم التونسي المعروف بالبرزلي، ورمزت له بما صورته (ب).

2 - الإمام العالم العلامة الولي الصالح سيدي محمد بن يوسف السنوسي الحسني "قوائده الجلية"، ورمزت له (س).

3 - ومنهم الشيخ الإمام الولي العارف العالم المكاشف سيدي أحمد بن محمد البرنسي الفاسي الشهير بزروق كناشته كتابه "الدر النظيم في منافع القرآن العظيم"، ورمزت له ق.

4 - ومنهم الشيخ الصالح النافع البركة سيدي عيسى بن سلامة بن عيسى البسكري "اللوامع والأسرار في منافع القرآن والأخبار"، ورمزت له ع .

5 - ومنهم الإمام العلامة الولي العارف الصالح كمال الدين محمد بن موسى الدميري الشافعي "حياة الحيوان الكبرى" وصورة رمزه (ك) .

6 - ومنهم شيخه الصالح الولي العارف المطلع النفاد الخاشع سيدي عبد الله بن أسعد اليافعي ورمزت له (ف).

7 - ومنهم السيد العالم العلامة الشيخ شهاب الدين أحمد بن أحمد بن عبد اللطيف الشرجي الحنفي كتابه "الفوائد والصلوات والعوائد" ورمزت له (ح).

(240)- كما في اللوحة 111 ب .

(241)- هذه الطريقة في الكتابة بالرموز قد استعملها علماء الحديث في نقل الروايات فيقولون (حدثنا - ثنا).

8 - "مدخل ابن الحاج" (242).

هذه المصادر هي التي بنى المؤلف كتابه عليها، وهي تتناول الموضوع نفسه - خواص القرآن - ولكن لم يكتفِ بهذه المصادر، بل تنوعت مصادره فنهل من كتب التفسير، وعلوم قرآن، وكتب الحديث وشروحها، وغير ذلك، وهذه بعض مصادره:

- 1- القرآن الكريم.
- 2- تفسير الطبري.
- 3- صحيح البخاري.
- 4- صحيح مسلم.
- 5- سنن أبي داود.
- 6- مسند أبي يعلى.
- 7- عمل اليوم والليلة لابن السني (364هـ) مطبوع.
- 8- الإتيان في علوم القرآن للسيوطي. مطبوع
- 9- الترغيب في فضائل الأعمال وثواب ذلك، أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان بن أحمد البغدادي المعروف بـ ابن شاهين (المتوفى: 385هـ) (مطبوع).
- 10- الحاوي للفتاوي في الفقه وعلوم التفسير والحديث والأصول والنحو والإعراب وسائر الفنون جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (مطبوع).
- 11- حرز الأمانى حرز الأمانى ووجه التهاني في القراءات السبع للشاطبي (ت590هـ) مطبوع.
- 12- الرسالة لـ عبد الوهاب الشعراني.
- 13- شرح الجوهرة، برهان الدين إبراهيم اللقاني (ت1041هـ) (مطبوع).
- 14- فتح الوصيد في شرح القصيد (شرح الشاطبية) للسخاوي (ت643هـ) مطبوع.
- 15- شعب الإيمان، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (مطبوع).

- 16- الفرائد السنية في شرح المقدمة السنوسية- لمحمد بن عبد الله الخراشي (مطبوع) .
- 17- فضائل الشام ودمشق، علي بن محمد بن صافي بن شجاع الربيعي، أبو الحسن، ويعرف بابن أبي الهول (المتوفى: 444هـ) مطبوع .
- 18- كفاية الطالب الرباني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، للفيقه أبي الحسن علي بن محمد المنوفي (مطبوع).
- 19- مراقي الزلفى - ابوبكر بن العربي (ت 543هـ) مخطوط.

المطلب الرابع: مزايا الكتاب وما يؤخذ عليه

أولاً : مزايا الكتاب :

- يتناول الكتاب موضوعاً مهماً يتعلق بالقرآن العظيم ، وهو (خواص القرآن) ، وشرف العلم بشرف المعلوم ، ولا شكَّ أنَّ أعلى شيء يقضي المرء فيه حياته ، هو تدبر القرآن الكريم وتتبع أسرارهِ، ومعرفة خواصهِ، للانتفاع بذلك في حياته وبعد مماته .
- اشترط المؤلف في هذا الكتاب الاكتفاء بالقرآن والسنة وأقوال العلماء الصالحين .
- احتوى على كمٍّ كبير من الفوائد في مختلف العلوم ، فالمؤلف من العلماء الذين تميزوا بسعة الاطلاع في شتى العلوم ، من تفسير وحديث وفقه وأصول ولغة .
- بيان ضعف بعض الأحاديث ، والتحذير من العمل بها .

ثانياً : المآخذ على الكتاب :

لا يخلو كتاب مهما اعتنى صاحبه بتحقيقه ، واستفرغ الجهد في تصحيحه، من عيب يعتريه، أو نقص يكون فيه، فهذه طبيعة العمل البشريّ ، فليس لكتاب غير كتاب الله أن يسلم من الخطأ، ونحن هنا لا ننقص من قدر الشيخ أو من جهده الكبير في هذا الكتاب، ولكن من باب تكامل الجهود، وخدمةً للمؤلف وكتابه، وهذا بيان ذلك :

- تضمّن الكتاب بعض الأقوال الشاذة التي نقلها المؤلف ولم يُعقّب عليها ، وإنّما أوردها مُقرّاً لها ، مثال ذلك قال : أن تكتب بعض آيات القرآن على هيئة دوائر ومربعات، وأوضح هذه الطريقة

بالرسم، ولا شك أنَّ مثل هذه الأشياء تتنافى مع عظمة القرآن وقديسيته، فهي تشبه الطلاسم التي يفعلها السحرة والمشعوذون²⁴³.

- تضمّن - أيضًا - بعض الأحاديث الضعيفة²⁴⁴ التي لا يصح نسبتها إلى النبي ﷺ، مثال ذلك: قال: «وذكر ابن حجر في قوله ﷺ «من زار قبري وجبت له شفاعتي»، فيه تبشير الزائر بموته على الإسلام وعليه..... وهذا كثير وفي هذا القدر الكفاية لمن تبصر» فعلق الشيخ على ذلك بقوله: «فقلت والمرجو من فضل الله تعالى أن من استعمل شيئاً من هذه الأسباب مع صرف النية ومتابعة..... يُختم له بالإسلام، والله المسؤول من فضله أن يتوفانا على أكمل حالات الإيمان والإحسان، آمين اللهم آمين.

خاتمة

الحمد لله الذي وفقنا لإتمام هذا البحث، ونسأله أن يتقبل أعمالنا، ويحسن ختامنا، وقد توصلت من خلال هذا البحث لبعض النتائج، منها :

- ازدهار العلم في عصر المؤلّف، وقد تمثل ذلك في كثرة شيوخه وتلاميذه، وانتشار الكتب، والتواصل العلمي بين المدن، وهذا يدل على الثراء العلمي لهذا البلد في تلك الحقبة.
- موسوعية المؤلّف وسعة اطلاعه، وإبراز شخصيته في الكتاب من خلال ترجيحه ونقده، وعدم الاقتصار على مجرد النقل .
- مراعاة حاجة الناس لموضوع الكتاب، فالمؤلّف هنا راعى حاجة النَّاس لكتاب يجمع لهم منافع القرآن؛ ليقوّي ارتباطهم بهذا الكتاب العظيم تلاوةً وتدبراً واستشفاءً، فمن أراد الفوز في الدنيا والآخرة معاً فعليه بالقرآن.
- مع أهمية هذا الموضوع (منافع القرآن) إلّا أنّه ينبغي الحذر والتحذير ممّا أُدخل فيه من أمور تخالف الشرع القويم.

243 - انظر اللوحة 111 - أ.

244- انظر اللوحة، 11- أ. ب.

- إنَّ العمل البشري مهما عَظُمَ لا يخلو من نقص، وإنَّ النقد العلمي للكتاب لا ينقص من قيمته، بل هو في الحقيقة خدمة للكتاب ومؤلفه.

التوصيات :

- الاعتناء بتراث علماء البلد ونشر علومهم، وتكليف لجان مختصة في مجال التحقيق، وتوجيه الباحثين من طلبة الدراسات العليا نحو تحقيق التراث، وعدم التقليل من شأن هذا العمل.
- تشكيل لجنة مركزية على مستوى الدولة تضم أناسا يعرفون معنى التراث وأهميته وكيفية المحافظة عليه وذلك بهدف جمعه وفهرسة وحفظ ما بقي منه فهو ملك للشعب عموما وللإسلام خصوصا.
- تشكيل لجان في كل مدينة تحمل نفس صفات اللجنة المركزية تقوم بتواصل مع كل من يمتلك شيئا من هذا التراث ذلك أن الجهود الخاصة أحيانا تأتي بما لا يأتي به غيرها.
- انشاء دار للمخطوطات في ليبيا ودعمها أهليا ومن الدولة وتسخير كل الإمكانيات لإنجاحها، ولنا في دول الجوار خير مثال.
- الاهتمام بتحقيق وإخراج تراث العلماء الليبيين وتشجيع طلاب الدراسات العليا على تقديم المخطوطات الليبية كبحوث تخرج لهم، وحث الجامعات على قبول مثل هذه المشاريع.

نماذج من المخطوط



اللوحة الأولى



اللوحة 111

المراجع

أولاً: المخطوطات:

1. مناهج السالكين إلى منافع القرآن المبين ومجربات وآثار العارفين، أبي بكر الغدامسي.
2. تذكرة الناسي وتليين القلب القاسي، لمحمد بن بلقاسم بن مهلهل الغدامسي.

ثانياً: المطبوعات:

3. تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، عبد الرحمن بن حسن الجبرتي (ت: 1237هـ)، الناشر: دار الجيل بيروت.
4. تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ (المتوفى: 1408 هـ)، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان ط: الثانية، 1994 ف.
5. (1) - انظر - النوادر والزيادات، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن النفزي، القيرواني، المالكي (المتوفى: 386هـ)، تح: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: الأولى، 1999 م.
6. الفهرس الشامل للتراث العربي المخطوط، مؤسسة آل البيت، 1989 ف.

ثالثاً: المجلات:

- 1- مجلة جمعية الدعوة الإسلامية، العدد الثالث، لسنة 1986.

رابعاً: المراسلات:

- مراسلات مع الأستاذ: عبد الجبار الصغير الغدامسي. شهر 6-2021.



مجلة جامعة طبرق للعلوم الاجتماعية والإنسانية

مجلة علمية محكمة تصدر ربع سنوياً

التورق

د. منصور شعت ضيف الله المالكي

عضو هيئة التدريس بقسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية - جامعة بنغازي

العدد الثامن

أكتوبر 2021

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

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 محمداً عبده ورسوله:

((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ)) ((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)) ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا * يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا)) أما بعد⁽²⁴⁵⁾.

لا بد أن نعلم أن الأصل في المعاملات الإباحة إلا ما ثبت بالشرع عكس ذلك، وأن الأمور تعتبر بمقاصدها وعلى هذا يجب سد كل الذرائع الشر والفساد وإبطال الحيل التي يتوسل بها إلى تحليل المحرمات.

والأصل في المعاوضات⁽²⁴⁶⁾ المالية التقابض ويتأكد ذلك في الأصناف الربوبية، أما إذا اختلفت هذه الأصناف فإنه يجوز تأجيل أحد العوضين.

لكن عندما ضعف الوازع الديني وانتشر الجشع والطمع بين الناس، فأحدثوا بيوع أشكلت على الناس في حلها وحرمتها، فانتهزوا حاجة الناس والضرورة التي يقع فيها كثير من المحتاجين إلى إحداث بيوع محرمة وإظهار ألفاظ جديدة في البيوع، فاخترت من هذه البيوع بيع التورق لأبين ما يجوز منه وما يمتنع، وتبصير الناس لذلك وبث الوعي فيهم والنصح لهم، والوقوف أمام عبث العابثين والقضاء على حيل المحتالين للتلاعب بالشرعية الإسلامية والإضرار بالناس واستغلالهم وأكل أموالهم بالباطل.

(245) هذه خطبة الحاجة التي كان النبي ﷺ يعلمها أصحابه يجمعونها في مقدمة كلامهم، سواء كانت خطبة نكاح أو جمعة أو غير ذلك، يُنظر: أحمد ج1، ص(392)، وأبوداود، في كتاب النكاح، رقم(2118)، ابن ماجه، كتاب النكاح، رقم(1892)، الترمذي، كتاب النكاح، رقم(1105)، والألباني، كتاب خطبة الحاجة.

(246) المعاوضة: تعني عقد محتوي على عوض من الجانبين (البائع والمشتري) لأن كلاً منها يدفع عوضاً للآخر، يُنظر: الفقه على المذاهب الأربعة /عبد الرحمن الجزائري (119/2)، مكتبة الصفا- القاهرة- الطبعة الأولى (1424هـ - 2002م).

وبيع التورق من البيوع التي قد يدخلها انتهاز الفرص والاستغلال المحتاجين والأضرار بهم، ويكون فيه التمويه والاحتيال.

فما هو بيع التورق، وما أقوال العلماء المتقدمين والمتأخرين فيه، وما أدلة كل فريق، ومناقشة كل فريق لأدلة الفريق الآخر وما الراجح في المسألة، وبعض صور التورق في المصارف (البنوك) المعاصرة، والفرق بين التورق والعينة، والمرابحة، وخلاصة قرارات المجالس الفقهي الإسلامي. التمهيد:

إن الله تعالى خلق الإنسان وجعله خليفة في الأرض وزين له أشياء حتى تكون محبوبة له قال تعالى: " زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ " [آل عمران: 14]، وقال تعالى: " وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا " [الفجر: 20].

فعلى المسلم أن يكون هواه تبعاً لما جاء في الشريعة الغراء. وقد انتشر في المصارف (البنوك) نوع من البيوع يسمى التورق، فأحببت أن أكتب فيه بحثاً مختصراً لأساهم في هذا الميدان بشيء بسيط لمعرفة الحكم في هذا النوع من البيوع. أهمية الموضوع وأهداف البحث:

يتعلق الموضوع بناحية المالية التي لا يستغني عنها الإنسان في حياته اليومية وأنه من الأمور المستجدة التي من الممكن أن تلتبس على الإنسان ويقع في المحذور الشرعي، وأيضاً أنه كثير من المصارف الإسلامية تغيب عنهم الحكم الشرعي في هذا النوع. أسباب اختيار الموضوع:

أهمية الموضوع في هذا الزمن وذلك بسبب ما يعانيه العالم كله من تخبط في النظام الاقتصادي الوضعي، فعلى أهل العلم أن ينشروا النظام السماوي حتى يعرف العالم عدل وحكمة هذا الدين، وأنه لا مخرج إلا باتباع المنهج الرباني. خطة البحث:

تشمل خطة البحث مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث والخاتمة.

الصعوبات التي واجهتني في البحث:

اعتراضني عند إعداد هذا البحث بعض العقبات والصعوبات، إلا أن الله ﷻ أعانني على تخطيطها وتجاوزها حتى خرج هذا البحث في صورته الحالية ومن أبرز هذه العقبات:

1- هذا اللفظ لم يستخدمه أحد إلا الحنابلة فكان هناك صعوبة في الوصول إلى أقوال العلماء غير الحنابلة ورأيهم في البحث.

2- أن أخذ التصور الكامل عن الموضوع كان يستدعي زيارات لبعض المصارف (البنوك) لتعرف على صور عقود هذا البيع، وكان هذا الأمر فيه مشقة كبيرة.

المبحث الأول

المطلب الأول: تعريف التورق لغةً واصطلاحاً

المطلب الثاني: أقوال العلماء في التورق

المطلب الثالث: القول الراجح وضوابط هذا البيع

المبحث الأول

المطلب الأول: تعريف التورق لغةً واصطلاحاً:

أولاً: لغةً: قد وردت كلمة (ورق) في القرآن الكريم في قوله تعالى: " وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِئْتُمْ قَالُوا لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِئْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا " سورة الكهف:19.

وفسر أهل التفسير الورق بالفضة، سواء كانت مضروبة أو لا⁽²⁴⁷⁾. وأيضاً وردت في السنة المطهرة في حديث الملاعنة « إن جاءت به أوراق جعداً »⁽²⁴⁸⁾، فالأوراق في الحديث هو الأسمر، ويقال جمل أوراق أو ناقة ورقاء أي سمراء. وجاء في حديث عرفة لما قطع أنفه « اتخذ أنفاً من ورق فأنتن، فاتخذ أنفاً من ذهب »⁽²⁴⁹⁾، الورق بكسر الراء: وهي الفضة.

وذكر الفيروز أبادي: أن الورق الورق والورق: مثلثة الدراهم المضروبة والورق الكثير الدراهم⁽²⁵⁰⁾.

وذكر أبو بكر الرازي: الورق: الدراهم المضروبة⁽²⁵¹⁾.

وذكر ابن فارس: أن الورق من المال في قوله: وثمّر ورقى، والورق من الدراهم⁽²⁵²⁾.

⁽²⁴⁷⁾ يُنْظَرُ: تفسير ابن كثير، 75/3.

⁽²⁴⁸⁾ يُنْظَرُ: المسند، للإمام أحمد، رقم (2131).

⁽²⁴⁹⁾ يُنْظَرُ: سنن الترمذي، كتاب اللباس، رقم (1770).

⁽²⁵⁰⁾ يُنْظَرُ: القاموس المحيط للشيرازي، ص 288.

⁽²⁵¹⁾ يُنْظَرُ: مختار الصحاح، للرازي، ص 717.

⁽²⁵²⁾ يُنْظَرُ: مجمل اللغة، ابن فارس، 922/3.

ثانياً: اصطلاحاً: هذا المصطلح الفقهي لم يعرف إلا عند الحنابلة، وأما عند باقي المذاهب فيذكرونه تحت باب العينة.

التعريف الأول: من احتاج لنقد فاشترى ما يساوي ألفاً بأكثر ليتوسع بثمنه فلا بأس⁽²⁵³⁾.
التعريف الثاني: وهو أن يشتري ما يساوي مائة دينار بمائة وعشرين مؤجلة، لا لينتفع به بل ليبيعه بثمنه، وأضاف أن يشتري السلعة نسيئة لغير قصد الانتفاع بها وإنما ليبيعه بثمنها⁽²⁵⁴⁾.
التعريف الثالث: هو شراء سلعة في حوزة البائع وملكه بثمن مؤجل ثم يبيع المشتري بنقد لغير البائع للحصول على النقد⁽²⁵⁵⁾.

التعريف الرابع: هو من احتاج إلى نقد فاشترى ما يساوي مائة بمائة وخمسين فلا بأس، وهي مسألة التورق⁽²⁵⁶⁾.

ويطلق عليه بالزرنقة⁽²⁵⁷⁾ عند الشافعية وهي العينة⁽²⁵⁸⁾.
وبناءً على المعنى اللغوي والاصطلاحي للتورق يمكن القول بأن التورق (هو شراء سلعة بالأجل وبيعها نقداً لغير البائع، بهدف الحصول على السيولة لسد حاجة من علاج أو شراء طعام أو بيت أو زواج أو غير ذلك)⁽²⁵⁹⁾.

⁽²⁵³⁾ يُنظر: منتهى الإرادات، للبهوتي، 158/2.

⁽²⁵⁴⁾ يُنظر: توضيح الأحكام من بلوغ المرام، البسام، 312/2.

⁽²⁵⁵⁾ يُنظر: مجمع الفقه الإسلامي، برابطة العالم الإسلامي، القرار الخامس الدورة الخامسة عشرة 11/ رجب/1419هـ.

⁽²⁵⁶⁾ يُنظر: كشف القناع عن متن الإقناع، للبهوتي، 213/3.

⁽²⁵⁷⁾ مأخوذة من زرنق، وهو يطلق على ثلاثة أمور: أحدها: الإخفاء، فيقال تزرنق في الثياب، إذا لبسها واستتر بها، والأمر الآخر: الاستقاء بالأجرة على الزرنوق: (آلة يستقى بها من البئر)، والأمر الثالث: أعجمية معرب زرنق: أي ليس الذهب معي، فيطلب الذهب بالعينة، يُنظر: مختار الصحاح، مادة: زرنق.

⁽²⁵⁸⁾ يُنظر: الزاهر في غرائب الفاظ الامام الشافعي، أبي منصور الأزهر، ص 143.

⁽²⁵⁹⁾ يُنظر: الموسوعة الفقهية، ج 14.

المطلب الثاني: أقوال العلماء في التورق:

أولاً: القائلون بالجواز: وهم جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة.

أولاً- الحنفية: قال الكمال بن الهمام: ((والذي في قلبي أنه إذا أخذ ثوباً بثمن من غير اقتراض ورد بعضاً من الثمن وبييعها لغير من أخذ منه فلا كراهية فيه))⁽²⁶⁰⁾.

وقال الكاساني: ((ولو خرج المبيع من ملك المشتري فاشتره البائع من المالك الثاني بأقل مما باعه قبل نقد الثمن جاز لأن الملك بمنزلة اختلاف العيين يتمتع تحقق الربا))⁽²⁶¹⁾.

ثانياً- المالكية: قال الحطاب: ((أن يأتي الرجل إلى الرجل منهم يعني من أهل العينة فيقول هل عندك سلعة كذا وكذا ابتاعها منك، وتبيعها مني بدين، فيقول لا فينقلب عنه على غير مراوضة ولا مواعدة، فيشتري المسؤول تلك السلعة التي سأله عنها، ثم يلقيه فيخبره أنه اشترى السلعة التي سأله عنها فيبيعها منه))⁽²⁶²⁾.

وذكر ابن مزين: لو كان مشتري السلعة يريد بيعها ساعتئذ فلا خير فيه ولا ينظر إلى البائع كان من أهل العينة أو لا.

فيلحق هذا الوجه بهذه الصورة على قوله بالمكروه.

قال ابن رشد: لا خلاف في جوازه، وأما قول ابن مزين إنه مكروه فلم يحك⁽²⁶³⁾.

ثالثاً- الشافعية: قال الرملي ((العينة: هو أن يشتري من شخص شيئاً بثمن كثير مؤجل ثم يسترده البائع بثمن قليل حال ثم رأيت في العلقمى في حواشي الجامع عند قوله ﷺ « إذا تبايعتم بالعينة » الخ ... ما نصه: العينة بكسر العين المهملة وإسكان التحتية وبالنون هو أن يبيعه عيناً بثمن كثير مؤجل ويسلمها له ثم يشتريها منه بنقد يسير يبقى الكثير في ذمته أو يبيعه عيناً ثمن يسير نقداً، ويسلمها له ثم يشتريها منه بثمن كثير مؤجل سواء قبض الثمن الأول أولاً، قوله ولا ينافي الجواز أي جواز البيع⁽²⁶⁴⁾.

⁽²⁶⁰⁾ يُنظر: درر الحكام في شرح غرر الأحكام، محمد بن فرمواز، 305/2.

⁽²⁶¹⁾ يُنظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني، 96/4.

⁽²⁶²⁾ يُنظر: مواهب الخليل، 404/4.

⁽²⁶³⁾ يُنظر: نفس المصدر السابق.

⁽²⁶⁴⁾ يُنظر: نهاية المحتاج ج3.

قال النووي: ((ليس من المناهي بيع العينة))⁽²⁶⁵⁾.

رابعاً- الحنابلة: وهم الذين سموه بهذا الاسم (التورق).

قال المرداوي: فائدة: لو احتاج إلى نقد فاشترى ما يساوي مائة بمائة وخمسين فلا بأس نص

عليه، وهو المذهب وعليه الأصحاب وهي مسألة التورق⁽²⁶⁶⁾.

فإن باعه لمن اشترى منه لم يجز، وهي العينة، وإن باع ما يجري فيه الربا نسيئة، ثم اشترى منه

بثمنه قبل قبضه من جنسه أو ما لا يجوز بيعه نسيئة لم يجز⁽²⁶⁷⁾.

أدلة القائلين بالجواز:

قد استدل أصحاب هذا القول بأدلة من الكتاب والسنة وقواعد الشريعة العامة منها:

1- قال تعالى: " الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ " سورة البقرة (275)، ووجه الاستدلال أن الله تعالى أحل جميع صور البيع إلا ما دلّ الدليل على تحريمه حيث جاءت الآية الكريمة بلفظ العموم في كلمة البيع - وأحل الله البيع - والعموم مستفاد في ذلك من الألف واللام الدالة على أساس استغراق جميع أنواعه وصيغه إلا ما دلّ الدليل على تخصيصه من العموم بتحريم وهذا ما قرره الأصوليون)).

قال القرطبي: قوله تعالى: " وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ "، هذا من عموم القرآن والألف واللام للجنس لا للعهد، إذ لم يتقدم بيع مذكور يرجع إليه وإذا ثبت أن البيع عام فهذا مخصص بما ذكرناه من الربا وغير ذلك ما نص عليه رفع العقد عليه، كالخمر المبينة وحبل الحبل⁽²⁶⁸⁾، وغير ذلك مما هو ثابت بالسنة وإجماع الأمة النهي عنه⁽²⁶⁹⁾.

⁽²⁶⁵⁾ يُنْظَرُ: روضة الطالبين، النووي، 416/3.

⁽²⁶⁶⁾ يُنْظَرُ: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للمرداوي، 337/4.

⁽²⁶⁷⁾ يُنْظَرُ: نفس المصدر السابق.

⁽²⁶⁸⁾ حبل الحبل: الحبل بفتح الحاء المهملة والباء وهو مصدر حبلت تحبل، والحبل بفتحهما أيضاً: جمع حابل مثل ظلمة وظالم والهاء فيه للمبالغة، وقد فسرت: هو بيع نتاج ولد ولد الناقة وهو بيع غرر لكونه معدوم ومجهول وغير مقدور على تسليمه، يُنْظَرُ: نيل الأوطار لشوكاني (

2- قال تعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكَمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاصِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ " سورة البقرة (282)، ووجه الاستدلال بهذه الآية: أنها تتناول جميع الديون بالإجماع ومناسبتها لما قبلها أنه لما أمر بالنفقة في سبيل الله ويترك الربا وكلاهما يحصل به تنقيص المال.

نبه على طريق حلال في تنمية المال وزيادته ولما قال تعالى: "بدين" دل على أي دين كان صغيراً وكبيراً على أي وجه كان من سلم أو بيع إلى أجل مسمى⁽²⁷⁰⁾.

3- ما جاء في الصحيحين عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ استعمل رجلاً من خبير فجاءه بتمر جنيب فقال ﷺ « أكل تمر خبير هكذا » قال: لا والله، لا يا رسول الله إنا لناخذ الصاع من هذا بالصاعين وبالثلاثة فقال: رسول الله ﷺ: « لا تفعل، بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيباً »⁽²⁷¹⁾.

وجه الاستدلال: إجازة هذا المخرج للابتعاد بواسطته عن الربا وصورته إلى صيغة ليس فيها قصد الربا ولا صورته وهي عقد بيع صحيح مشتمل على تحقيق شروط البيع وأركانه منتفية عنه موانع بطلانه أو فساده ولم يكن قصد الحصول على التمر الجنيب والأخذ بالمخرج إلى ذلك مانعاً من اعتباره الإجراء الذي وجه إليه رسول الله ﷺ فدل ذلك على جواز البيوع التي يتوصل بها إلى تحقيق المطالب والغايات من البيوع إذا كانت بصيغ شرعية معتبرة بعيدة عن صيغ الربا وصوره، ولو كان الغرض منها

526/3 الطبعة الثانية (1426هـ - 2005م) دار الكلام الطيب - بيروت - لبنان.

⁽²⁶⁹⁾ يُنظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 256/2.

⁽²⁷⁰⁾ يُنظر: البحر المحيط، أبو حيان، 359/2.

⁽²⁷¹⁾ يُنظر: البخاري 2302، ومسلم 1593.

الحصول على السيولة للحاجة إليها أي أن الأصل في العقود تحقيق صورتها الشرعية وأن الاحتمالات الواردة لنية العاقد لا أثر لها وأن الشيء قد يكون حراماً لعدم تحقيق صورته الشرعية كما في هذه المسألة وأنه يتحول إلى الحلال إذا غيرت صورته المحرمة مع أن المقصد واحد، فالشخص لديه تمر رديء يريد الحصول على تمر جيد فما الذي يفعله، فإذا باع صاعاً بنصف صاع فالعقد محرم وباطل، ولكن إذا باعه بدرهم ثم ابتاع بالدرهم نفسه صاع فالعقد جائز وصحيح، والحديث يدل على جواز التورق لأن البيع قد توافرت فيه أركانه وشروطه وإن نية الحصول على النقد لا أثر لها في بطلان العقد ثم إن هذه النية ليست محرمة فهي في إطار المباح⁽²⁷²⁾.

4- القاعدة الأصولية التي هي محل اتفاق بين العلماء وهي: ((أن الأصل في المعاملات الحل، وأن الأصل في العقد والشروط الإباحة إلا ما دل الدليل على حرمة)) فهي قاعدة فيما لم يرد فيه نص محدد (أي دليل خاص به) لأن ما جاء به دليل شرعي خاص به لا تظهر حاجة بالرجوع إلى هذه القاعدة.

ويدخل في هذه القاعدة بيع التورق، فالقائل به لا يطالب بدليل لأن الأصل معه، وإنما المطالب بالدليل من يقول بحرمة التورق⁽²⁷³⁾.

ثانياً: القائلون بالمنع

وهم عبد الله بن عباس رضي الله عنهما وعمر بن عبد العزيز ومحمد بن الحسن الشيباني وابن الهمام وابن تيمية وابن القيم⁽²⁷⁴⁾.

وقد استدلل أصحاب هذا القول بأدلة من السنة والآثار والقواعد هي:

1- عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ: « إذا تبايعتم بالعينة، وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد، سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه عنكم حتى ترجعوا إلى دينكم »⁽²⁷⁵⁾.

⁽²⁷²⁾ يُنظر: حكم التورق في الفقه الإسلامي، لعلي القره داغلي، مؤتمر دور المؤسسات المصرفية في الاستثمار والتنمية، 28/صفر/1422هـ - 2000م.

⁽²⁷³⁾ يُنظر: التأصيل الفقهي للتورق، المنيع، مؤتمر دور المؤسسات المصرفية.

⁽²⁷⁴⁾ يُنظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، 167/15 وإعلام الموقعين، ابن القيم، 170/2.

⁽²⁷⁵⁾ يُنظر: مسند أحمد، (4825)، سنن أبي داود، كتاب البيوع، رقم (3282).

وجه الاستدلال: أن العينة في الحديث نص عام في كل معاملة يراد بها الحصول على العين وهو النقد مقابل ثمن في الذمة أكثر منه⁽²⁷⁶⁾.

2- عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: إذا استقمت بنقد ثم بعت بنقد فلا بأس، وإذا استقمت بنقد فبعت بنسيئة فلا خير في تلك ورق بورق⁽²⁷⁷⁾.

وقوله: استقمت بنقد أي: حددت قيمة السلعة نقداً ومعنى كلامه أن البائع إذا حدد للمشتري قيمة السلعة نقداً ثم باعها بأجل بثمن أعلى منه دل ذلك على أن مقصود المشتري هو بيع السلعة للحصول على الدراهم وليس الانتفاع بها، فتكون المعاملة دراهم حاضرة بدراهم مؤجلة. فإذا ثبت أن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما منع التورق فهذا من قول الصحابي الذي لا يعلم له مخالف من الصحابة.

3- قالوا بأن التورق من باب بيع المضطر، والدليل نهى رسول الله ﷺ «عن بيع المضطر وبيع الغرر وبيع الثمرة قبل أن تدرك»⁽²⁷⁸⁾.

وروى البيهقي عن شيخ من بني تميم عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: سيأتي على الناس زمان عضوض يعضّ المؤسر على ما في يديه ولم يؤمر بذلك قال تعالى: "وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ" سورة البقرة (237)، يعز الأشرار ويستذل الأخيار ويمنع المضطرون وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع المضطر وعن بيع الغرر وعن بيع الثمرة قبل أن تطعم⁽²⁷⁹⁾.

(وتفسيراً لذلك: فالمعروف أن الناس تبحث على ما فيه فائدة وزيادة لهم في دخلهم وهنا في التورق الذي يلجأ إليه يكون خاسراً لبعض المال فهذا بعكس الأصل، فهو يلجأ إليه عند الضرورة والحاجة الماسة فيكون مضر لذلك والمقصود بزمان العضوض (الشديدة والمعسرة) مثل سنين يوسف عليه السلام فعلى الناس ألا ينسوا الإحسان والفضل والتيسير على الناس). وهذا ينطبق على التورق فهو مسلك اضطراري لا يأخذ به إلا مكره عليه أو مضطر إليه.

⁽²⁷⁶⁾ يُنْظَرُ: التورق والتورق المنظم، الويلم، ص 19.

⁽²⁷⁷⁾ يُنْظَرُ: سنن، سعيد بن منصور، والمصنف، عبد الرزاق بن همام.

⁽²⁷⁸⁾ يُنْظَرُ: شرح سنن أبي داود، باب بيع المضطر، رقم الحديث (3380)، وإعلام الموقعين، ابن القيم، 108/5.

⁽²⁷⁹⁾ يُنْظَرُ: شرح سنن أبي داود، وإعلام الموقعين، ابن القيم، 108/5.

4- هو حيلة إلى الربا: قال ابن القيم: ((إن من أراد أن يبيع مائة بمائة وعشرين إلى أجل فأعطى سلعة بالثمن المؤجل ثم اشتراها بالثمن الحال، ولا غرض لواحد منها في السلعة بوجه ما، وإنما كما قال فقيه الأمة⁽²⁸⁰⁾: دراهم بدراهم دخلت بينها حرية فلا فرق بين ذلك وبين مائة وعشرين درهماً بلا حيلة البتة، لا في شرع ولا في عقل ولا في عرف بل المفسدة التي لأجلها حرم الربا بعينه قائمة مع الاحتيال أو أزيد، فإنها تضاعفت بالاحتيال كما أن المشتري ليس غرضه السلعة وإنما قصده وغرضه ثمنها ومن هنا كانت الحيلة))⁽²⁸¹⁾.

إذن فالسلعة لم تقصد أصلاً، وإنما المقصود الثمن، فلا هدف ولا غاية للمتورقين فيها إلا النقود وإن وجدت عدة عقود وهي تجتمع في عقد واحد، وإن لم يصرح بذلك لكنه معلوم من القرائن والأحوال وطبيعة المعاملة.

المطلب الثالث: القول الراجح وضوابط هذا البيع:

مما سبق يتبين أن القول الأول وهو الجواز الأقرب إلى الصواب وهو ما تطمئن له النفس، وذلك لقوة الأدلة⁽²⁸²⁾.

وأصحاب هذا القول وضعوا شروط وضوابط لئلا يخرج البيع عن صورته، وهي:

1- أن يتم شراء سلعة موجودة في حوزة البائع الأول وملكه لعدم جواز أن يبيع ما ليس عنده، حيث ورد في ذلك أحاديث منها عن حكيم بن حزام قال: « يا رسول الله يأتيني الرجل فيريد من البيع ما ليس عندي فأبتاعه له من السوق، فقال: لا تبع ما ليس عندك » وفي رواية « لا يحل سلف وبيع ... ولا بيع ما ليس عندك »⁽²⁸³⁾ وفي رواية « نهاني رسول الله أن أبيع ما ليس عندي ».

فالحديث يدل بوضوح على عدم جواز بيع ما لا يملكه الإنسان ولا يدخل في حيازته وملكه لما فيه من الغرر، لأنه إذا باع ما ليس عنده فليس هو على ثقة من حصوله.

⁽²⁸⁰⁾ يقصد عبد الله بن عباس رضي الله عنهما.

⁽²⁸¹⁾ يُنظر: إعلام الموقعين، ابن القيم، 3/125.

⁽²⁸²⁾ يُنظر: المعاملات المالية المعاصرة، أ.د. وهبة الزحيلي، ص53.

⁽²⁸³⁾ يُنظر: سنن أبي داود، كتاب البيوع، رقم (3504) وسنن الترمذي، كتاب البيوع، رقم (1224).

- 2- أن لا يظهر في التورق صورة الربا، لأن المقصود في العقود هو تحقيق صورته الشرعية لحديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه السابق⁽²⁸⁴⁾، فالشيء قد يكون حراماً لعدم تحقيق صورته الشرعية كما ورد في الحديث، وأنه يتحول إلى الحلال إذا غيرت صورته المحرمة مع أن المقصد الأساسي واحد.
- 3- أن يتم البيع الثاني من قبل المشتري لغير البائع الأول، لكي لا يؤدي بيع التورق إلى بيع العينة المحرم، لا مباشرة ولا بواسطة وهو في حقيقته قرض لكنه في صورة البيع لاستحلال الزيادة حيث يشتري البائع ما باعه بأجل نقداً وبثمن أقل والفرق بين الثمنين هو الربا المحرم.
- 4- أن يكون محتاجاً للمال، فإن لم يكن محتاجاً فلا يجوز.
- 4- أن لا يتمكن من الحصول على المال بطريق أخرى مباحة، كالقرض الحسن والسلم...، فإن تمكن من الحصول على المال بطريقة أخرى لم تجز هذه الطريقة لأنه لا حاجة به إليها⁽²⁸⁵⁾.

المبحث الثاني

التورق المصرفي

المطلب الأول: تعريف التورق المصرفي

المطلب الثاني: حكم التورق المصرفي

⁽²⁸⁴⁾ يُنظر: ص 11.

⁽²⁸⁵⁾ يُنظر: قرار مجمع الفقه الإسلامي، العثيمين، ص 128.

المبحث الثاني

المطلب الأول: تعريف التورق المصرفي:

سبق تعريف التورق لغة واصطلاحاً، أما التورق المصرفي فقد جاء تعريفه في المجمع الفقهي الإسلامي بأنه: "قيام المصرف بعمل نمطي يتم فيه ترتيب بيع سلعة (ليست من الذهب أو الفضة) من أسواق السلع العالمية أو غيرها، على المستورق بثمن آجل، على أن يلتزم المصرف - إما بشرط في العقد أو بحكم العرف والعادة - بأن ينوب عنه في بيعها على مشترٍ آخر بثمن حاضر، وتسليم ثمنها للمستورق" (286).

وعرف أيضاً بأنه: "قيام البائع (المصرف) بترتيب عملية التورق للمشتري، بحيث يبيع سلعة على المتورق بثمن آجل، ثم ينوب البائع عن المشتري ببيع السلعة نقدًا على طرف آخر" (287).

والتعريفان متقاربان إلا أن التعريف الأول أدق وأضبط، لأنه نص على إن العمل الذي يقوم به المصرف في ترتيب بيع السلعة نمطي، وإن السلعة التي يتم بيعها ليست من الذهب أو الفضة.

المطلب الثاني: حكم التورق المصرفي عند الفقهاء:

اختلف الفقهاء المعاصرون في حكم التورق المصرفي على قولين:

القول الأول: أن التورق المصرفي محرم، وهو رأي أكثر أهل العلم (288).

القول الثاني: أن التورق المصرفي جائز، وهو رأي بعض العلماء (289).

(286) يُنظر: قرار المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، بشأن موضوع التورق كما تجرّيه بعض المصارف في الوقت الحاضر، الدورة السابعة عشرة، القرار الثاني، في الفترة 19-23 / 10 / 1424هـ.

(287) يُنظر: قضايا في الاقتصاد والتمويل الإسلامي، للسويلم، ص380.

(288) يُنظر: قرار المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، بشأن موضوع التورق كما تجرّيه بعض المصارف في الوقت الحاضر، الدورة السابعة عشرة، القرار الثاني، في الفترة 19-23 / 10 / 1424هـ، قرار مجمع الفقه الإسلامي بشأن التورق حقيقته وأنواعه، قرار رقم 179 (5/ 19)، أعمال وبحوث الدورة السابعة عشرة للمجمع الفقهي في مكة المكرمة، المنعقدة في 19-24 شوال 1424هـ، 2 / 416، 485، 533، 607، فقه المعاملات المالية المعاصرة، للختلان، ص122، بيع العينة والتورق، لهناء الحنيطي، ص201-202.

أدلة القول الأول: استدل بعض أصحاب هذا القول بالأدلة التي تمنع التورق، وقد سبق بيانها وبيان المناقشات الواردة عليها، وقالوا أيضاً بأن التورق المصرفي تكتفه بعض المحاذير الشرعية التي تجعله ممنوعاً، وهي:

1- أن التنظيم في عملية التورق بتوسط المصرف في أن يبيع السلعة وكالة عن المشتري، يؤول إلى ربح مالم يضمن، فليس هناك تملك حقيقي للسلعة ولا قبض حقيقي، لأنه ليس للبائع والمشتري غرض في قبض السلعة أو تملكها، فهم لا يقومون بتمييزها أو تقييمها، والصورية ظاهرة فيها، والاحتيال والمخالفة بينه في هذا البيع⁽²⁹⁰⁾.

2- أن التزام البائع في عقد التورق بالوكالة في بيع السلعة لمشتري آخر، أو ترتيب من يشتريها يجعلها شبيهة بالعينة الممنوعة شرعاً، سواء أكان الالتزام مشروطاً صراحة أم بحكم العرف والعادة المتبعة⁽²⁹¹⁾.

3- أن المعاملة يكتنفها الكثير من الغموض في الجانب المتعلق بالأسواق الدولية على نحو لا تكتشفه حتى الهيئات الشرعية في المصارف (البنوك)⁽²⁹²⁾.

4- أن واقع هذه المعاملة حيلة للتوصل للربا تقوم على منح تمويل نقدي بزيادة للعميل فيها من المصرف في معاملات البيع والشراء التي تجري منه، والتي هي صورية في معظم أحوالها⁽²⁹³⁾.

⁽²⁸⁹⁾ يُنظر: أعمال وبحوث الدورة السابعة عشرة للمجمع الفقهي في مكة المكرمة، المنعقدة في 19-24 شوال 1424هـ، 2/ 359، 392، 644، في فقه المعاملات المالية والمصرفية المعاصرة، لنزيه حماد، ص184، ومنهم ابن منيع، ومُجد العثماني، ومُجد القري، ونزيه حماد.

⁽²⁹⁰⁾ يُنظر: ربح مالم يضمن، للحقيل، ص 349، التورق كما تجرّه المصارف في الوقت الحاضر، للسعيد، بحث منشور ضمن أعمال وبحوث الدورة السابعة عشرة للمجمع الفقهي في مكة المكرمة، المنعقدة في 19-24 شوال 1424هـ، 2/ 530.

⁽²⁹¹⁾ يُنظر: قرار المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، بشأن موضوع التورق كما تجرّه بعض المصارف في الوقت الحاضر، الدورة السابعة عشرة، القرار الثاني، في الفترة 19-23/ 10/ 1424هـ.

⁽²⁹²⁾ يُنظر: التورق كما تجرّه المصارف في الوقت الحاضر، للسعيد، بحث منشور ضمن أعمال وبحوث الدورة السابعة عشرة للمجمع الفقهي في مكة المكرمة، المنعقدة في 19-24 شوال 1424هـ، 2/ 530.

⁽²⁹³⁾ يُنظر: قضايا في الاقتصاد والتمويل الإسلامي، للسويلم، ص407، قرار المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، بشأن موضوع التورق كما تجرّه بعض المصارف في الوقت الحاضر، الدورة السابعة عشرة، القرار الثاني، في الفترة 19-23/ 10/ 1424هـ.

أدلة القول الثاني: استدل أصحاب القول الثاني بالأدلة التي تدل على جواز التورق الفردي، وقد سبق بيانها، وأضافوا على ذلك:

الدليل الأول: أن التورق المصرفي معاملة مستحدثة، والأصل في المعاملات الإباحة إلا ما دل الدليل على منعه، وتحقق الغرض المنشود من التورق الفردي بتكلفة أقل، ودون مشقة أو عناء، والشرعية جاءت لتحصيل المصالح⁽²⁹⁴⁾.

يناقش: بأن المفاصد في التورق المصرفي أكثر من المصالح التي يحققها، فهو من قبيل المصلحة الملغاة، وقد دلت أدلة القول الأول على منعه.

الدليل الثاني: أنه لا فرق بين التورق الفردي، والتورق المصرفي⁽²⁹⁵⁾.

نوقش: بالفرق بين التورق الذي تكلم عنه الفقهاء المتقدمون والتورق المصرفي، جاء في قرار المجمع الفقهي بشأن موضوع التورق كما تجرّيه بعض المصارف في الوقت الحاضر: " وهذه المعاملة غير التورق الحقيقي المعروف عند الفقهاء، فالتورق الحقيقي يقوم على شراء حقيقي لسلمة بئمن آجل تدخل في ملك المشتري ويقبضها قبضاً حقيقياً وتقع في ضمانه، ثم يقوم ببيعها هو بئمن حال لحاجته إليه، قد يتمكن من الحصول عليه وقد لا يتمكن، والفرق بين الثمنين الآجل والحال لا يدخل في ملك المصرف الذي طرأ على المعاملة لغرض تسويق الحصول على زيادة لما قدم من تمويل لهذا الشخص بمعاملات صورية في معظم أحوالها، وهذا لا يتوافر في المعاملة المبينة التي تجرّيها بعض المصارف " ⁽²⁹⁶⁾.

الترجيح: بعد عرض القولين، وأدلة كل قول، ومناقشة ما يحتاج منها إلى مناقشة، تبين -والله أعلم- أن الراجح في التورق المصرفي أنه محرم، وذلك للمحاذير التي ذكرها أصحاب القول الأول، ومتى تم الابتعاد عن هذه المحاذير الشرعية، وضبط التورق المصرفي بالضوابط الشرعية، فلا مانع حينئذٍ من

⁽²⁹⁴⁾ يُنظر: في فقه المعاملات المالية والمصرفية المعاصرة، لنزيه حماد، ص 178-179.

⁽²⁹⁵⁾ يُنظر: حكم التورق كما تجرّيه المصارف الإسلامية في الوقت الحاضر، للمنيع، بحث منشور ضمن أعمال وبحوث الدورة السابعة عشرة للمجمع الفقهي في مكة المكرمة، المنعقدة في 19-24 شوال 1424هـ، 2/ 359.

⁽²⁹⁶⁾ يُنظر: قرار المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، بشأن موضوع التورق كما تجرّيه بعض المصارف في الوقت الحاضر، الدورة السابعة عشرة، القرار الثاني، في الفترة 19-23 / 10 / 1424هـ.

جوازه، بأن تكون تلك السلع مملوكة للشركة، ومتعينة لها بموجب الوثائق المعينة لها قبل بيعها للعميل، وألا يكون العميل الذي تباع عليه الشركة السلعة آجلاً، هو الذي باع السلعة بصفته مالِكاً لها أو لأكثرها، لئلا يكون ذلك من بيع العينة، وألا يكون هناك مواطأة أو حيلة على التمويل بالفائدة الربوية⁽²⁹⁷⁾. وهذا يحتاج لوجود هيئة شرعية مع جهاز رقابة يزود الهيئة بتقارير دورية عن مدى التزام المصرف بالضوابط الشرعية، والبعد عن المحاذير الشرعية⁽²⁹⁸⁾.

المبحث الثالث

المطلب الأول: التورق كما تجرّيه بعض المصارف (البنوك) في الوقت الحاضر
المطلب الثاني: الفرق بين التورق المصرفي والتورق الفقهي والمرابحة
المطلب الثالث: ملخصات قرارات المجلس الفقهي

⁽²⁹⁷⁾ يُنظَر: قرارات الهيئة الشرعية بمصرف الراجحي، 2 / 798.

⁽²⁹⁸⁾ يُنظَر: فقه المعاملات المالية المعاصرة، للخلان، ص 126.

المطلب الأول: التورق كما تجرّيه بعض المصارف (البنوك) في الوقت الحاضر:

من خلال الاستعراض السابق لطبيعة صيغ التورق التي تمارسها المصارف حالياً، والتي أخذت في الانتشار وأصبحت وسيلة لجذب أعداد كبيرة من الناس للاقتراض من المصارف بمختلف الأساليب، سواء ما يسمونه تمويل المتاجرة بالأسهم بالمربحة أو الاستصناع أو بالسلع، وكلها بيوع يتم فيها البيع بالأجل، وتوفير المال لمن يحتاج إليه، أو حصول البنك على المال من المودعين فيما يطلق عليه بالمضاربة الشرعية في السلع الدولية بالمربحة، إنما هي عقود ووسائل لتحليل الربا ودفع الناس للاقتراض من المصارف، وإيداع أموالهم وأخذ فوائد عليها، وقد أطلقت مسميات توحى بأن هذا التعامل حلال ولا شبهة فيه، مثل «التورق الإسلامي»، و «التمويل الإسلامي»، وكل هذه الصيغ اتخذت من صيغة التورق نافذة للإقراض والاقتراض بفائدة، وإدخال الناس في دوامة الربا.

وحسب ما سبق: فإن جميع هذه الصيغ من التمويل التي تمارسها المصارف ضمن صيغة التورق، إنما هي صيغ محرمة لا يجوز التعامل بها، لأنها نوع من أنواع بيع العينة المحرم. وذلك للأمور التالية:

أولاً: إن عقد التورق الذي أجازته المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي قد وضع قيوداً على هذا البيع، حيث عرف بيع التورق بأنه «شراء سلعة في حوزة البائع وملكه»، وما يتم من قبل المصارف التي تقوم ببيع سلع يتم تداولها في سوق السلع (المعادن) لا يتوفر فيها هذا الشرط، فنصوص عقود البيع التي تجرّيها هذه المصارف تشير إلى أن هذه السلع لا توجد لدى المصرف ولا يملكها، وأن ما يطلق عليه «شهادة التخزين» لا تمثل حيازة للسلعة ولا شهادة تملك، فمن المعروف أن التعامل يتم من خلال السماسرة والوسطاء من خارج المصرف، وهم الذين يديرون عمليات تداول عقود بيع سلع تم شراؤها بسعر متفق عليه مسبقاً مع المنتج، على أن يتم التسليم في تاريخ لاحق يناسب توقيت الحاجة إلى السلعة، وعند حلول الأجل يقوم السماسر بشراء السلعة محل التعاقد من السوق الحاضر وتسليمها للمشتري، وهذا ما يؤكد أنه لا يوجد مجال للتعامل على السلعة نفسها، ولكون هذا التداول إنما يتم على أوراق، وليس حيازة وتملكاً للسلع، فإن بعض تلك المصارف أشارت في عقودها إلى أن ما يتم يكون على أوراق وليس حيازة وتملكاً للسلع، أما بعض المصارف فقد أشارت إلى أن حيازتها وتملكها للسلع إنما هو

بموجب «شهادة التخزين»، حيث يشار في العقد إلى أن السلعة توجد في بلاد أخرى غير البلد الذي يتم فيه تحرير العقد، ولتجنب الإلزام ومن أجل ترسيخ التحايل، لم يشر إلى الوكالة وضرورة تفويض البنك بالبيع نيابة عنه، وإنما أشير إلى ذلك في نص الوكالة، حيث أوضحت الوكالة أن السلع المشتراة من المصرف هي سلع يتم تداولها في سوق السلع، بخلاف المصارف أخرى جعلت نماذج التفويض والوكالة جزءاً من العقد، وهذا الأسلوب هو نوع من التهرب والتضليل ومحاولة إضفاء نوع من صحة البيع، وأنه لا يوجد فيه شروط فاسده تقصد البيع، ولكن هذا الأسلوب من التحايل لا يغير من حقيقة الأمر.

ثانياً: إن من أجاز بيع التورق من العلماء السابقين، ومنهم الإمام أحمد رحمه الله، فقد أجاز مع الكراهة، وأشير في رواية الكراهة إلى إنه مضطر أي المتعامل بالتورق⁽²⁹⁹⁾، أما الإمام ابن تيمية رحمه الله: فقد وافق الإمام أحمد في الرواية الثانية بالحرمة، يقول ابن القيم: (وكان شيخنا . رحمه الله . يمنع من مسألة التورق، وروجع فيها مراراً وأنا حاضر فلم يرخّص فيها، وقال: المعنى الذي لأجله حرم الربا موجود فيها بعينه، مع زيادة الكلفة بشراء سلعة وبيعها والخسارة منها، فالشريعة لا تحرم الضرر الأول وتبيح ما هو أعلى منه.... ودليل المنع قوله -صلى الله عليه وسلم-: «لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع»، وقوله: «من باع بيعتين فله أوكسهما أو الربا» رواه أبو داود، وذلك لا يمكن وقوعه إلا على العينة⁽³⁰⁰⁾.

ولا شك أن أسلوب التورق المتبع من قبل هذه البنوك هو بيع العينة بعينه، حيث يتولى البائع (البنك) شراء السلعة من السوق (البورصة)، ثم بيعها على المشتري، ثم بيعها مرة ثانية في سوق البورصة بقصد توفير المال الذي من أجله تمت صياغة هذا العقد، وهذا ما حرّمه ابن عباس، فقد نقل ابن القيم عن محمد بن عبد الله الحافظ المعروف بحطين في كتابه (البيوع) عن ابن عباس . رضي الله عنه . قال: «اتقوا هذه العينة؛ لا تبع دراهم بدراهم وبينهما حريرة»، وفي رواية «أن رجلاً باع من رجل حريرة بمائة ثم اشتراها بخمسين». قال ابن عباس عن ذلك: «دراهم بدراهم متفاضلة دخلت بينهما حريرة»، وسئل ابن عباس عن العينة . يعني بيع الحريرة . فقال: «إن الله لا يُخدع، هذا مما حرم الله ورسوله». وقد روى

⁽²⁹⁹⁾ يُنظَر: أعلام الموقعين، الجزء الثالث، ص 281.

⁽³⁰⁰⁾ انظر: المرجع السابق، الجزء الثالث، ص 281 . 381.

ابن بطة بإسناده إلى الأوزاعي قال قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «يأتي على الناس زمان يستحلون الربا بالبيع»⁽³⁰¹⁾.

فواقع عقود التورق ينطبق على ما أشار إليه ابن عباس رضي الله عنه، حيث إن بيع المراجعة تحت مسمى التورق إنما هو بيع ريالات بريالات بينهما بيع مستندي لسلع لم يتم استلامها ولا تملكها، وإنما هي بيوعات مستقبلية في سوق بورصة البضائع، لا يتم فيها قبض للسلع ولا تسليم، وإنما هي بيوع آجلة يتم المضاربة فيها، فهي أشبه بالحريرة كما قال ابن عباس رضي الله عنه.

ثالثاً: بجانب ما روي عن الإمام أحمد في إحدى روايته بتحريم مسألة التورق باعتبارها صورة من صور بيع العينة، فقد روي عن الإمام مالك . رحمه الله . منع العينة بناء على عدم القبض من البيعة الأولى أو القبض الصوري الذي يُتخذ وسيلة وذريعة إلى الربا⁽³⁰²⁾، وتحريم الوسائل من الأمور التي جاء الشرع بها وقال بها الأئمة، فمن ذلك أن الشافعي . رحمه الله . يحرم مسألة «مد عجوة (نوع من التمر)»، و «درهم بمد ودرهم»، وبالع في التحريم خوفاً من أن يتخذ حيلة على نوع من ربا الفضل، فالتحريم للحيل الصريحة التي يتوصل بها إلى ربا النسيئة أولى من تحريم «مد عجوة» بكثير، فإن التحيل بمد ودرهم من الطرفين على ربا الفضل؛ أخف من التحيل بالعينة على ربا النساء⁽³⁰³⁾، الذي هو الغاية التي تسعى إليها البنوك في تعاملها من خلال التعامل في شراء وبيع السلع في سوق السلع العالمي (البورصة) المستقبلية، فإن مفسدة ربا الفضل في مسألة «مد عجوة» أقل من مفسدة استخدام التورق لاستحلال ربا النسيئة. فلا يتعامل بالتورق إلا مضطر إلى الاقتراض، فالمستغني عنه لا يتحمل ذمته بزيادة في شراء السلع مؤجلاً ثم بيعها بخسارة بدون ضرورة وحاجة، وقد روى أبو داود من حديث علي بن أبي طالب . رضي الله عنه .: «أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- نهى عن بيع المضطر، وبيع الغرر، وبيع الثمر قبل أن تدرك». وقد أوضح ابن القيم أن شراء المضطر للسلعة ثم بيعها لبائعها بأنها العينة، وإن باعها لغيره فهو التورق، وإن رجعت إلى ثالث يدخل بين البائع والمشتري، فهو محلل الربا. والأقسام الثلاثة يعتمدها المرابون

⁽³⁰¹⁾ انظر: المرجع السابق، الجزء الثالث، ص 871.

⁽³⁰²⁾ انظر: الحيل الفقهية، مرجع سابق، ص 641.

⁽³⁰³⁾ انظر: مرجع سابق، ص 741.

وأخفها التورق، وقد كرهه عمر ابن عبد العزيز وقال هو آخية الربا⁽³⁰⁴⁾، وتشبيهه عمر بن عبد العزيز . رحمه الله . بأن التورق هو للربا بمثابة الحبل الموثق إلى وتد تُربط به الدابة، فالدابة لا يمكن لها الفكك من هذا الرباط، وكذلك التورق هو مربوط بالربا.

رابعاً: إن استخدام صيغة التورق بالشراء والبيع في سوق البورصة، مع استخدام أسلوب المراجعة في تحديد مقدار الربا الذي سوف يؤخذ على المال الذي سوف يتم إقراضه للأفراد والمؤسسات والشركات، أو اقتراضه من المودعين؛ إنما هو حيلة لأخذ الربا وإعطائه، وتجويز ذلك يتناقض مع ما ورد من النهي عن الحيل لاستحلال الحرام، وهذا التحايل الذي تمارسه البنوك فتح الطريق لأكل الربا وتوسيع نطاقه بين المسلمين، ومعلوم أن الحيل تتناقض مع القاعدة الشرعية، وهو ما يعرف بـ «سد الذرائع»، فالشارع يسد الطريق إلى المفاسد بكل وسيلة ممكنة، والمحتال يفتح الطريق بالحيل، واستخدام صيغة التورق في التعامل مع البنوك من خلال البيع والشراء للسلع في سوق البورصة قد أدى إلى الوقوع في الحرام، يقول ابن القيم: (ومن تأمل أحاديث اللعن وجد عامتها لمن استحل محارم الله وأسقط فرائضه بالحيل كقوله: (لعن الله المحلل والمحلل له)، و (لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا ثمنها)، (لعن الله الراشي والمرتشي)، (لعن الله آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهده)، ومعلوم أن الكاتب والشاهد إنما يكتب ويشهد على الربا المحتال عليه ليتمكن من الكتابة والشهادة بخلاف ربا المجاهرة الظاهرة.... وأكل الربا مستحله بالتدليس والمخادعة، فيظهر من عقد التبائع ما ليس له حقيقة، فهذا يشمل الربا بالبيع، وذلك يستحل الزنا باسم النكاح، فهذا يفسد الأموال وذاك يفسد الأنساب)⁽³⁰⁵⁾، وهذه العقود التي تمارسها البنوك لا تعدو في واقع الأمر بأنها حيلة لاستحلال الاقتراض والإقراض بالربا باسم البيع والشراء.

خامساً: من القواعد التي يقوم عليها التشريع الإسلامي: أن العبر بالمقاصد والنيات، بدليل حديث عمر بن الخطاب . رضي الله عنه . المشهور: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى» الحديث، ولهذا لا بد من النظر إلى المقصد والغاية من صيغة التورق في تعامل هذه البنوك في حقيقة أمرها، وبموجب التنظيمات التي تحكمها، وبموجب عقود تأسيسها، فإنها مبنية على أساس أن النقود هي

⁽³⁰⁴⁾ يُنظر: أعلام الموقعين، لابن القيم، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص 381.

⁽³⁰⁵⁾ يُنظر: مرجع سابق، الجزء الثالث، ص 271.

مجال عملها، فهي تتاجر في النقود وليست تتاجر بالنقود، كما يمارس من قبل الأنشطة الاقتصادية الأخرى، فهذه البنوك تخضع في أعمالها لأنظمة ومعايير البنوك المركزية، ومن تلك البنوك مؤسسة النقد التي تشرف على أعمال البنوك وفق المعايير الدولية، ومن مجالات الأعمال التي تمارسها هذه البنوك والمبنية على أسس ربوية: المتاجرة بالاستثمارات المالية في الأسواق الدولية، ومن ضمنها المضاربة في سوق السلع المستقبلية (بورصة البضائع)، حيث يتم احتساب أرباح المعاملات التي تمارسها وفق ما أطلق عليه المربحة في سوق السلع المستقبلية وفق المعادلة الربوية في احتساب الأرباح، والمتمثلة في احتساب الربح على أساس القيمة، والمدة الزمنية للتمويل، ومعدل الربح (نسبة الفائدة).

ومن هنا نلاحظ أن صيغة التورق المعمول بها من قبل البنوك في توفير التمويل لمن يحتاج إليه؛ إنما هي وسيلة لإيجاد المخرج لاستحلال الربا تحت مسمى الشراء والبيع في السوق الدولية للسلع، فالقصد من بيع المربحة للسلع التي يتم التعامل بها في سوق المعادن الدولي (البورصة)، ومن ثم بيعها لصالح المشتري من البنك إنما قصد من ذلك استحلال الإقراض أو الاقتراض، يقول ابن القيم . رحمه الله . فيما يتعلق بارتباط المقاصد بالأعمال: (ولعن اليهود إذ توسلوا بصورة عقد البيع على ما حرمه عليهم إلى أكل ثمنه، وجعل أكل ثمنه لما كان هو المقصود بمنزلة أكله في نفسه..... فعلم أن الاعتبار في العقود والأفعال بحقائقها ومقاصدها دون ظواهر ألفاظها وأفعالها، ومن لم يراع القصور في العقود وجرى مع ظواهرها يلزمه أن لا يلعن العاصر (أي عاصر الخمر)، وأن يجوز له عصر العنب لكل أحد، وإن ظهر له أن قصده الخمر.... وقاعدة الشريعة التي لا يجوز هدمها أن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعبارات؛ كما هي معتبرة في التقربات والعبادات، فالقصد والنية والاعتقاد يجعل الشيء حلالاً أو حراماً، وصحيحاً أو فاسداً، وطاعة أو معصية، كما أن القصد في العبادة يجعلها واجبة أو مستحبة أو محرمة، أو صحيحة أو فاسدة)⁽³⁰⁶⁾، وقال في موضع آخر: (ولهذا مسخ الله اليهود قرده لما تحيلوا على فعل ما حرمه الله، ولم يعصمهم من عقوبته إظهار الفعل المباح لما توسلوا به إلى ارتكاب محارمه، ولهذا عاقب أصحاب الجنة بأن حرمهم ثمارها لما توسلوا بجذاذها مصبحين إلى إسقاط نصيب المساكين، ولهذا لعن اليهود لما أكلوا ثمن ما حرم الله عليهم أكله ولم يعصمهم التوسل إلى ذلك بصورة البيع، وأيضاً

(306) يُنظر: أعلام الموقعين، لابن القيم، الجزء الثالث، ص 701 . 801.

فإن اليهود لم ينفعهم إزالة اسم الشحوم عنها بإذابتها، فإنها بعد الإذابة يفارقها الاسم وتنتقل إلى اسم «الودك»، فلما تحيلوا على استحلالها بإزالة الاسم لم ينفعهم ذلك⁽³⁰⁷⁾، وهذا هو واقع ممارسة البنوك لصيغة التورق بالشراء والبيع، وتغير مسمى الربا (الفائدة) باسم الربح في المعاملات التي تجريها البنوك لا ينزع عنها صفة الربا، وأن ما يؤخذ من ربح هو ربا على المال المقرض، وكذا ما يعطى على المال المقرض؛ وإن تغيرت المسميات، وإن عمل عقود باسم بيوع التقسيط أو المراجعة أو شراء السلع وبيعها في سوق السلع المستقبلية (البورصة) لا يغير من طبيعة التعامل ومقصده وغايته.

إن النتيجة التي يمكن التوصل إليها في نهاية هذه الدراسة هو أن ما يتم من استحلال للربا وتصويره للناس بأنه تورق جائز شرعاً، وأن ما يؤخذ من ربا تحت مسمى المراجعة أو بيوع التقسيط وإطلاق المسميات كالتورق المبارك، وتيسير التمويل، وبرنامج نقاء، وغير ذلك من المسميات؛ لا يغير من حقيقة هذه الصيغ من أن التعامل هو تعامل ربوي محرم لا يجوز للمسلم التعامل به؛ بأي صورة من صور التعامل التي تسعى البنوك إلى تصويرها للناس بأنها صيغ تتوافق مع الشريعة الإسلامية، حتى لو تم الادعاء بأنها قد أجازت من اللجان الشرعية التي شكلتها تلك البنوك.

- أن المصارف (البنوك) في الوقت الحاضر بالنسبة لبيع التورق تقوم على تيسير عملية التورق فقط بحاجة تنمية أمواله، فهو يريد أن يحقق عوائد على رأس ماله، وأما هدفه في شراء السلعة التي يطلبها العميل نقداً، هو أن يبيعها إلى العميل بالأجل.

وفي بعض الأحيان يدخل المصرف كوسيط بين المشتري الأول والمشتري الثاني، وأحياناً يكون هو (المصرف) المشتري للسلعة التي باعها للعميل⁽³⁰⁸⁾.

الضوابط الخاصة بتورق في المصارف الإسلامية:

1- التورق ليس صيغة من صيغ الاستثمار أو التمويل، وإنما أجاز للحاجة بشروطها، ولذا

على المؤسسات ألا تقدم على التورق لتوفير السيولة لعملياتها بدلاً من بذل الجهد لتلقي

الأموال عن طرق المضاربة أو الوكالة بالاستثمار أو إصدار الصكوك الاستثمارية أو

⁽³⁰⁷⁾ يُنظر: المرجع السابق، الجزء الثالث، ص 421.

⁽³⁰⁸⁾ يُنظر: التورق المصرفي المنظم، بحث خاص بمصرف الشامل في دولة البحرين، البحر أسامة ص 67.

الصناديق الاستثمارية وغيرها، وينبغي حصر استخدامها له لتفادي العجز أو النقص في السيولة لتلبية الحاجة وتجنب خسارة عملاتها وتعثر عملياتها.

2- تجنب المؤسسات التوكيل عند بيع السلعة محل التورق ولو كان التوكيل لغير من باع إليها السلعة ولا قيام بذلك من خلال أجهزتها الذاتية، ولا مانع من الاستفادة من خدمات السماسرة⁽³⁰⁹⁾.

المطلب الثاني: الفرق بين التورق المصرفي والتورق الفقهي والمراوحة:

عندما نبين ونوضح على نوع من هذه الأنواع يتجلى لنا الفرق بين كل نوع منهم.

التورق الفقهي: يحقق حاجة السيولة النقدية للمتورق بدون استغلال حاجته وإجباره على بيع لشخص معين أو شراء من سلعة معينة بل يعطي كامل الاختيار لمن يريد أن يبيعه، بل منع في التورق الفقهي أن يبيع ممن اشترى منه السلعة بالأجل، حتى لا يقع في بيع العينة المحرم. وفي التورق الفقهي يوجد فصل كامل بين التصرفات التعاقدية، حيث يقوم المستورق بشراء السلعة بعقد بيع آجل، مستوفي الأركان والشروط، ثم تنتهي هذه العملية لتبدأ عملية أخرى منفصلة عنها تماماً، وهي إعادة بيع المستورق للسلعة للحصول على النقود، فلا يكون العقد المستقل ذريعة إلى عقد آخر مستقل عنه، وهو بذلك يختلف عن بيع العينة الذي يتضمن عقدين مرتبطين مع بعضهما، فلا يبيع السلعة بالأجل إلا إذا تعهد المشتري أنه سوف يبيعها له، أو لوكيله بالنقد بسعر أقل، فيحصل التواطؤ على ذلك، وتتحقق الحيلة على الربا⁽³¹⁰⁾.

التورق المصرفي: بعد أن كان التورق يجري بين الناس بصورة فردية وشبه عفوية، حيث كان الأفراد يتعاملون به فيما بينهم، وفيما بينهم وبين المصارف الإسلامية دون تنظيم من قبل المصارف، أو علمها، حيث كان العميل يشتري السلعة بطريق المراوحة للامر بالشراء، ويبيعها هو بمعرفته لمن شاء من الناس؛ أصبح هذا التورق يخضع لتنظيم المصارف، وترتيبها، فهي التي تغري الناس بعملية التورق.

⁽³⁰⁹⁾ يُنظر: هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية والإسلامية / المكتبة العامة في مملكة البحرين تحت رقم

(3354د.ع / 2002م) .

⁽³¹⁰⁾ يُنظر: حماية المطلب للجويني، 314/5.

الفرق بين التورق الفقهي والتورق المنظم؟

1- التورق الفقهي (الفردى) يجمع بين عقدين منفصلين عن بعضهما البعض، حيث يقوم العميل بشراء للسلعة مستوفية أركان البيع بالأجل، ثم تنتهي هذه العملية لتبدأ عملية أخرى منفصلة عنها تماماً، وهي بيع السلعة التي اشتراها بثمن حال، أما في التورق المصرفي فإن عملياته مرتبطة مع بعضها البعض، حيث يقوم المصرف باتفاقات سابقة على العملية، مع كل من الجهة التي يشتري منها، والجهة التي يبيع عليها، ليضمن استقرار السعر، وعدم تذبذبه، وهو تواطؤ يقترب من بيع العينة⁽³¹¹⁾، وبمجرد توقيع العميل على الأوراق تتم عملية البيع والشراء، ويدخل في ذمة العميل ديون، ويدخل في حسابه ثمن السلعة بالنقد⁽³¹²⁾.

2- في التورق المصرفي المنظم يكون المصرف وكيلًا عن المشتري في بيع السلعة التي اشتراها منه، ولولا وكالة المصرف بالبيع نقدًا لما أقدم العميل على هذه المعاملة، ولو انفصلت الوكالة عن البيع الآجل لانهار هذا التمويل من أساسه⁽³¹³⁾، في حين أن البائع في التورق الفقهي لا علاقة له ببيع السلعة مطلقاً، ولا علاقة له بالمشتري الثاني⁽³¹⁴⁾.

3- في التورق المصرفي المنظم لم يتم قبض السلعة، لا من قبل العميل، ولا من قبل المصرف، وهذا يؤدي إلى ربح ما لم يضمن المنهي عنه شرعاً.

4- في التورق المصرفي المنظم يعلم البائع (المصرف) بهدف العميل من التورق، وهو الحصول على النقود، في حين أن البائع في التورق الفقهي لا يعلم بهدف المشتري الأول من الشراء. وقد كانت المصارف الإسلامية في بداية نشأتها تمتنع عن إجراء بيع المرابحة للأمر بالشراء إذا علمت أنه يريد بيع السلعة بقصد الحصول على النقود، بناء على فتوى شرعية بذلك.

(311) يُنظر: التورق كما تجرّه المصارف في الوقت الحاضر، لعبد الله السعيد ص 190

(312) يُنظر: التطبيقات المصرفية لعقد التورق للدكتور أحمد محيي الدين ص 456.

(313) يُنظر: التورق كما تجرّه المصارف في الوقت الحاضر، لعبد الله السعيد ص 190

(314) يُنظر: التورق والتورق المنظم لسامي السويلم، ص 253.

5- في التورق الفقهي تدور السلعة دورتها العادية من مالك أصلي إلى المتورق إلى مالك جديد، ثم منه إلى أطراف أخرى، أما في التورق المصرفي المنظم فالسلعة قد ترجع إلى الشركة التي باعها إلى المصرف.

وبهذا يكون التورق المصرفي صورة من صور العينة⁽³¹⁵⁾، كما أن الغالب على البيع في التورق المصرفي أنه ليس حقيقياً⁽³¹⁶⁾.

المربحة في اللغة: مأخوذة من الربح، والنماء والزيادة الحاصلة في المبيعة⁽³¹⁷⁾.

والمربحة في الاصطلاح: البيع بزيادة على الثمن الأول⁽³¹⁸⁾، فيقول البائع: اشتريتها بعشرة، وتربحني ديناراً أو دينارين، أو يقول: تربحني درهماً لكل دينار أو غير ذلك⁽³¹⁹⁾.

والمربحة للأمر بالشراء هي: " طلب الفرد أو المشتري من شخص آخر (أو المصرف) أن يشتري سلعة معينة بمواصفات محددة، وذلك على أساس وعد منه بشراء تلك السلعة اللازمة له مربحة، وذلك بالنسبة أو الربح المتفق عليه، ويدفع الثمن على دفعات، أو على أقساط تبعاً لإمكانياته وقدرته المالية " وهي جائزة شرعاً في الراجح من أقوال الفقهاء⁽³²⁰⁾.

والعلاقة بين التورق والمربحة للأمر بالشراء: أن المربحة قد تكون وسيلة من وسائل التورق، فيشتري المتورق السلعة بطريق المربحة، لكنهما يختلفان من حيث: الغاية من كل منهما، فالمشتري في المربحة يقصد تملك السلعة والانتفاع بها، في حين أن المتورق لا يقصد من المعاملة ذلك، وإنما يقصد منها الحصول على المال أو السيولة⁽³²¹⁾.

⁽³¹⁵⁾ يُنظر: التطبيقات المصرفية لعقد التورق للدكتور أحمد محيي الدين ص 456.

⁽³¹⁶⁾ يُنظر: بحث العينة والتورق المصرفي، للدكتور علي السالوس (57-58)، التمويل بالتورق، للسالوس، ص 67-69.

⁽³¹⁷⁾ يُنظر: المفردات للأصفهاني، ص 185.

⁽³¹⁸⁾ يُنظر: التوقيف على مهمات التعريف للمناوي، ص 647.

⁽³¹⁹⁾ يُنظر: قوانين الأحكام الفقهية لابن جزي، ص 289.

⁽³²⁰⁾ يُنظر: لاستثمار في الاقتصاد الإسلامي، أميرة مشهور، ص 334.

⁽³²¹⁾ يُنظر: كتاب المعاملات المالية المعاصرة للدكتور محمد شبير، ص 308-319.

فالمرباحة: تحقق مقصداً شرعياً مقبولاً وهو التيسير على العملاء للحصول على السلع التي لا يستطيعون دفع ثمنها نقداً، فيشتريها ويبيعها لهم بالمربحة ويحقق أرباحاً مشروعة من هذا المتداول المفيد للسلع، ومن حق المشتري بالمربحة أن يبيع السلعة إذا احتاج للنقد، بشرط ألا يبيعها لمن اشتراها منه حتى لا يدخل في العينة.

المطلب الثالث: ملخصات قرارات المجلس الفقهي:

أولاً: خلاصة ما قرره المجلس الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة التي بدأت يوم السبت 11/رجب/1419هـ، الموافق 1998/10/31م، في بيع التورق.

وبعد التداول والمناقشة والرجوع إلى الأدلة والقواعد الشرعية، وكلام العلماء في هذه المسألة قرر المجلس ما يأتي:

أولاً: أن بيع التورق هو شراء سلعة في حوزة البائع وملكية ثمن مؤجل ثم يبيعها المشتري بنقد لغير البائع للحصول على النقد (التورق).

ثانياً: أن بيع التورق هذا جائز شرعاً وبه قال جمهور العلماء، لأن الأصل في البيوع الإباحة لقوله تعالى: " وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا " [البقرة: 275]، ولم يظهر في هذا البيع ربا لا قصداً ولا صورة ولأن الحاجة داعية إلى ذلك لقضاء دين أو زوج أو غيرهما.

ثالثاً: جواز هذا البيع مشروط بأن لا يبيع المشتري السلعة بثمن أقل مما اشتراها به على بائنها الأول، لا مباشرة ولا بالواسطة فإن فعل فقد وقع في بيع العينة المحرم شرعاً، لاشتماله على حيلة الربا فصار عقد محرماً.

رابعاً: إن المجلس: وهو يقرر ذلك يوصي المسلمين بالعمل بما شرعه الله سبحانه وتعالى لعباده من القرض الحسن من طيب أموالهم، طيبة به نفوسهم، بابتغاء مرضاة الله، لا يتعبه من ولا أذى وهو من أجل أنواع الإنفاق في سبيل الله تعالى، لما فيه من التعاون والتعاطف والتراحم بين المسلمين وتفريج كرباتهم، وسد حاجاتهم، وإنقاذهم من الإثقال بالديون والوقوع في المعاملات المحرمة، وأن النصوص

الشرعية في ثواب الإقراض الحسن، والحث عليه كثيرة لا تخفى كما يتعين على المستقرض التحلي بالوفاء، وحسن القضاء وعدم المماطلة.

ثانياً: خلاصة ما قرره المجلس الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في المدة من 19 - 23/ شوال/ 1424هـ موافق 13 - 17 - 12/ 2003م، قد نظر في موضوع (التورق كما تجرّيه بعض المصارف في الوقت الحاضر)، وبعد الاستماع إلى الأبحاث المقدمة حول الموضوع والمناقشات التي دارت حوله يبين المجلس أن التورق الذي تجرّيه بعض المصارف في الوقت الحاضر هو:

قيام المصرف بعمل نمطي يتم فيه ترتيب بيع سلعة (ليست من الذهب أو الفضة)، من أسواق السلع العالمية أو غيرها على المستورق بثمن آجل على أن يلتزم المصرف - إما بشرط في العقد أو بحكم العرف والعادة - بأن ينوب عنه في بيعها على مشتر آخر بثمن حاضر وتسليم ثمنها للمستورق. وبعد النظر والدراسة - قرر مجلس المجمع ما يلي:

أولاً: عدم جواز التورق الذي سبق توصيفه في التمهيد للأمور الآتية:

1- أن التزام البائع في عقد التورق بالوكالة في بيع السلعة لمشتري آخر أو ترتيب من يشترطها يجعلها شبيهة بالعينة الممنوعة شرعاً سواء أكان الالتزام مشروطاً صراحة أم بحكم العرف والعادة المتبعة.

2- أن هذه المعاملة تؤدي في كثير من الحالات إلى الإخلال بشروط القبض الشرعي اللازم لصحة المعاملة.

3- أن واقع هذه المعاملة يقوم على منح تمويل نقدي بزيادة لما سمي بالمستورق فيها من المصرف في معاملات البيع والشراء التي تجري منه والتي هي صورية في معظم أحوالها، هدف البنك من إجرائها أن تعود عليه بزيادة عل ما قدم من تمويل وهذه المعاملة غير التورق الحقيقي المعروف عند الفقهاء، وقد سبق للمجمع في دورته الخامسة عشرة أن قال بجوازه بمعاملات حقيقية وشروط محددة بينها قراره.

وذلك لما بينهما من فروق عديدة فصلت القول فيها البحوث المقدمة.

فالتورق الحقيقي يقوم على شراء حقيقي لسلعة بثمن أجل تدخل في ملك المشتري ويقبضها قبضاً حقيقياً وتقع في ضمانه، ثم يقوم ببيعها هو بثمن حال لحاجته إليه قد يتمكن من الحصول عليه وقد لا يتمكن، والفرق بين الثمن الآجل والحال لا يدخل في ملك المصرف الذي طرأ على المعاملة لغرض تبرير الحصول على زيادة لما قدم من تمويل لهذا الشخص بمعاملات صورية في معظم أحوالها، وهذا لا يتوافر في المعاملة المبينة التي تجريها بعض المصارف.

ثانياً: يوصي مجلس المجمع جميع المصارف بتجنب المعاملات المحرمة، امتثالاً لأمر الله تعالى كما أن المجلس إذ يقدر جهود المصارف الإسلامية في إنقاذ الأمة الإسلامية من بلوى الربا، فإنه يوصي بأن تستخدم لذلك المعاملات الحقيقية المشروعة دون اللجوء إلى معاملات صورية تؤول إلى كونها تمويلاً محضاً بزيادة ترجع إلى الممول.

الخاتمة



أن المعاملات في الإسلام لها ارتباط بالعقيدة والعبادات والأخلاق فإن كانت صحيحة شرعاً، متفقة مع أوامر الشرع ونواهيه، كانت طيبة مباركة فيها ويثاب فاعلها، وإن كانت فاسدة شرعاً لمصادمتها أصول الشريعة، كانت خبيثة لا خير فيها ولا بركة، ويأثم العامل فيها.

فكما تقدم من بيع التورق عرفنا رأي العلماء فيه، وأن الصحيح والراجح من أقوال أهل العلم أنه جائز، وله شروط وضوابط، فعلى المسلم أن يتقي الله ﷻ، ويطبق حدوده في حياته كلها، وإذا أخذ برأي أو قول لأهل العلم أن يأخذه بشروطه وضوابطه، حتى لا يقع في الحرام.

وعلى من احتاج إلى هذا النوع من البيوع ألا يلجأ إليه إلا في الحالات القسوة، وعليه أن يأخذ بالبدائل، كما جاء في الشرط الخامس من هذا البحث.

هذا والله هو موفق وهو المستعان والمسؤول أن يقبلنا في عباده الصالحين المقبولين، إنه نعم المولى ونعم النصير.

المصادر والمراجع



- القرآن الكريم.
- 1- تفسير القرآن العظيم، أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، دار الجيل (بيروت - لبنان)، الطبعة الأولى 1408 هـ - 1988 م.
- 2- مسند الإمام أحمد بن حنبل - حققه شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة الطبعة الثانية، 1420 هـ - 1999 م.
- 3- المعاملات المالية المعاصرة، أ. د وهبة الزحيلي، دار الفكر المعاصر، الطبعة السادسة 1429 هـ - 2008 م.
- 4- المجموع الفتاوى، تقي الدين، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى 1418 هـ - 1997 م.
- 5- التورق المصرفي المنظم، بحث خاص بمصرف شامل في دولة البحرين.
- 6- توضيح الأحكام من بلوغ المرام، عبد الله بن عبد الرحمن البسام، مكتبة النهضة الحديثة، الطبعة الأولى، 1418 هـ - 1997 م.
- 7- إعلام الموقعين، ابن القيم الجوزية، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1400 هـ - 1990 م.
- 8- التورق والتورق المنظم، سامي السويلم، المجمع الفقه الإسلامي، 1422 هـ - 2003 م.
- 9- انظر: الزاهر في غرائب الفاظ الامام الشافعي، أبي منصور الأزهرى، دار الطلائع، الطبعة الأولى، 1994 م.
- 10- حكم التورق في الفقه الإسلامي، علي القره داغي، مؤتمر دور المؤسسات المصرفية في الاستثمار والتنمية، 28/صفر/1422 هـ - 2000 م.
- 11- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، فخر الدين الكاساني، الطبعة الأولى، بيروت، 1418 هـ - 1997 م.
- 12- مجمع الفقه الإسلامي برابطة العالم الإسلامي، القرار الخامس للدورة الخامسة عشر، 11/رجب/1419 هـ.
- 13- التأصيل الفقهي للتورق، مؤتمر دور المؤسسات الإسلامية المصرفية في الاستثمار والتنمية، 26/صفر/1423 هـ - 7/مايو/2002 م.
- 14- سنن النسائي، أحمد بن شعيب بن علي، دار السلام، الطبعة الأولى، 1420 هـ - 1999 م.

- 15- درر الحكام في شرح غرر الأحكام، ملا خسروا محمد بن فرموزا، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الثانية، 1402هـ - 1982م.
- 16- مركز شؤون الدعوة، محمد بن صالح العثيمين، الطبعة الخامسة، المدينة المنورة، 1412هـ - 1992م.
- 17- مصنف عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق الصنعاني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ - 1983م.
- 18- القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، عالم الكتب، بيروت، 1407هـ - 1987م.
- 19- مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، دار الفكر، دمشق، 1417هـ - 1996م.
- 20- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل، دار السلام، الرياض، الطبعة الثانية، 1419هـ - 1999م.
- 21- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، دار الفحاء، دمشق، 1419هـ - 1998م.
- 22- جامع الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، دار السلام، الرياض، الطبعة الأولى، 1420هـ - 1999م.
- 23- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، دار السلام، الرياض، الطبعة الأولى، 1420هـ - 1999م.
- 24- شرح منتهى الإرادات، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1997م.



مجلة جامعة طبرق للعلوم الاجتماعية والإنسانية

مجلة علمية محكمة تصدر ربع سنوياً

المعبودات الإغريقية في إقليم كيرينايا

د. سيف الدين إسماعيل عبد العاطي

محاضر التاريخ قديم بكلية التربية

جامعة عمر المختار – القبة

العدد الثامن

أكتوبر 2021

المستخلص

انتشرت في مدينة كيريني عبادة الآلهة الإغريقية منذ وصول الإغريق الأوائل، ومجيء الإغريق إلى إقليم كيرينايا كان بناءً على نصيحة من كهنة وحي الإله أبوللو في دلفي حوالي عام 639 ق.م، حيث وفد مستعمرين من جزيرة ثيرا، ويذكر هيرودوتس أن أهالي ثيرا أقاموا مدينتهم عند النبع الذي أطلقوا عليه نبع أبوللو وقال لهم الليبيون "أيها الإغريق إن هذا المكان ملائم لسكناكم ففيه ثقب في السماء".

والجدير بالذكر أن الإغريق وقبل وصولهم إلى كيريني كانوا قد وصلوا عن طريق البحر تحملهم سفينتين من ذوات الخمسين مجدافاً وكان عدد بحارتهما 200 بحاراً ووصلوا إلى جزيرة بلاتيا (خليج البمبه حالياً) وبقوا فيها سنتين ثم ذهبوا إلى إيزيريس (درنه حالياً) ومكثوا فيها ست سنوات ثم أرشدتهم القبائل الليبية إلى موقع مدينة كيريني (شحات الحالية) حيث أقاموا فيها حضارة عظيمة لا تزال شواهدا ماثلة للعيان حتى وقتنا الحاضر.

وأخبرنا ديودورس الصقلي عن ملك الإغريق المهاجرين إلى كيريني وذكر أن اسمه الملك باتوس الأول ووصف ورع هذا الملك وحرصه على إظهار إجلاله للآلهة الإغريقية، كما كان بينداروس يدل على مظاهر ورع هذا الملك بأنه أقام هياكل كبيرة للآلهة وأنشأ المهرجانات الدينية إجلالاً للإله أبوللو وحكم باتوس الأول أربعين عاماً عرفت فيها مدينة كيريني عبادة الآلهة الإغريقية الوافدة من بلاد الإغريق مع تطبيق كافة طقوسها الدينية.

الكلمات المفتاحية: الآلهة الإغريقية - المعابد - النحت - كيريني - الإغريق.

ABSTRACT

The worship of the Greek gods spread in the city of Kereni since the arrival of the first Greeks, and the coming of the Greeks to the territory of Kerinaica was based on the advice of the priests of the revelation of the god Apollo in Delphi around the year 639 BC, where the delegation of colonists from the island of Thera, and Herodotus mentions that the people of Thera established their city at The spring that was surrounded by the Apollo spring, and the Libyans told them, "O Greeks, this place is suitable for your residence, because it has a hole in the sky".

It is worth noting that the Greeks, before their arrival to Kereni, had arrived by sea carrying two ships of fifty paddlers and the number of their sailors was 200 sailors, and they arrived at the island of Platia (the bay of the Pemba now) and they stayed there for two years, then they went to Isiris (now Derna) and they stayed there for six years. The Libyan tribes guided them to the site of the city of Kereni (present-day Shahat), where they established a great civilization whose evidence is still visible until the present time.

Diodorus of Sicily told us about the king of the Greeks who immigrated to Kereni and mentioned his name, King Patos I, and described this king's piety and his eagerness to show his reverence for the Greek gods, as Pindarus was demonstrating the piety of this king that he set up large structures for the gods and established religious festivals in homage to the god Apollo and the rule of Patos the first for forty years The city of Kereni was known for worshipping the Greek gods arriving from the Greeks with the implementation of all their religious rituals.

Keywords: Greek deities - temples - sculpture - Kereni - the Greeks.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه الطاهرين أما بعد

يتناول البحث موضوع المعبودات الإغريقية في مدينة كيريني التي تُعتبر هي عاصمة إقليم كيرينايا. ومما لا شك فيه إن الإغريق الأوائل حرصوا كل الحرص على نشر عقائدهم الدينية التي تخصهم وسعوا إلى نشر عبادة الآلهة الإغريقية التي عبدها أسلافهم في بلادهم الأصلية وكانت تعرف بعبادة الآلهة الأوليمبية نسبة إلى جبل أوليمبيوس.

وبدأ الإغريق الوافدين من جزيرة ثيرا في وضع الأسس العامة لمدينة كيريني لفترة قرنين من الزمان حكم خلالها الملك باتوس أو أركسيلاوس بالتناوب.

كما كان لموقع مدينة كيريني دور كبير في السيطرة على مناطق أخرى وأنشأت العديد من المدن وصارت هذه المدن تابعة لها مثل مدينة باركي (المرج حالياً) ومدينة طوخيرة (توكره حالياً) ومدينة بطوليميس (طلميثة حالياً) ومدينة يوسيبيريس (بنغازي حالياً) بالإضافة إلى مدينة أبولونيا (سوسة حالياً) والتي تعد هي الميناء الرئيسي لمدينة كيريني، وبعد هذا التوسع الجغرافي لمدينة كيريني صارت المدينة عاصمة لإقليم أطلق عليه اسم إقليم كيرينايا نسبة لاسم مدينة كيريني والتي بدورها فرضت طقوس عبادة الآلهة الإغريقية على جميع المدن التي قامت بتأسيسها.

ويمكن القول بأن سبب اختياري لهذا الموضوع هو محاولة إبراز تأثير العقائد الإغريقية ودورها في ظهور العديد من المهارات الفنية والمنحوتات الرائعة التي تمثلت في تصوير المعبودات الإغريقية الرئيسية على شكل تماثيل كاملة وتماثيل نصفية وأحياناً رؤوس رخامية تُعد قمة في الاتقان الفني المذهل.

كما ساهمت فكرة المعبودات الإغريقية في النهوض بالجانب المعماري المتمثل في بناء المعابد الفخمة في مدينة كيريني والتي أشهرها معبد زيوس عند الجزء الشرقي لتل الأكروبولس.

وبالرغم من أن الموضوع ذا أهمية خاصة من حيث أنه يتناول فكرة المعبودات الإغريقية في مدينة كيريني خاصة وإقليم كيرينايا عامة، وما ترتب عليه من أحداث وتأثيرات على الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية للإقليم وسكانه.

وزاد من أهمية اختياري للموضوع كونه يتناول فترة مهمة من فترات التاريخ القديم وإن هذا الموضوع يتصف بالصفة العالمية ومن ثم كان الهدف من البحث يكمن في ان حضارة الإغريق كانت إحدى الحضارات الكبرى في التاريخ القديم وقد سطر الإغريق تاريخاً حافلاً بالتجارب والإبتكارات والإنجازات المادية في مختلف نواحي المعرفة الإنسانية، وسوف يحاول الباحث في هذا البحث محاولة الوصول إلى أثر المعبودات الإغريقية على الإغريق في مدينة كيريني وكذلك على السكان الأصليين للإقليم. وسيحاول الباحث الاعتماد في هذه الدراسة على المنهج التاريخي القائم على استخدام أسلوب السرد الوصفي التحليلي بغية التحقق من المعلومات، وقسمت هذه الدراسة إلى مقدمة ومبحثين بالإضافة إلى الخاتمة.

المبحث الأول: يتطرق إلى المعبودات الإغريقية في مدينة كيريني.

المبحث الثاني: يتناول المعابد الإغريقية وطقوس العبادة في إقليم كيرينايا.

ورغم صعوبة البحث في هذا الموضوع نظراً لأن المعلومات المتوفرة حوله أغلبها مستمدة من المصادر والمراجع الأجنبية، إلا أنه وبفضل الله وسبحانه وتعالى استطاع الباحث الحصول على الكثير من المراجع الأجنبية التي تتعلق بموضوع البحث ذات العلاقة من مختلف المكتبات الجامعية بالوطن والمؤسسات العلمية المختلفة.

المعبودات الإغريقية في إقليم كيرينايا:

المبحث الأول: الآلهة الإغريقية

1 - زيوس Zeus - جوبيتر Jupiter:

انتشرت في مدينة كيريني عبادة الآلهة الإغريقية منذ وصول الإغريق الأوائل⁽³²²⁾.

كما ظهرت عبادة زيوس كبير الآلهة الإغريقية في المستعمرات الإغريقية خارج بلاد الإغريق، ويُعتبر معبده في كيريني من أضخم المعابد الإغريقية في شمال أفريقيا، (يُنظر الشكل رقم 1)) ويوجد أقدم

(322) الحضارة الليبية والحضارات الشرقية في العصور القديمة، (1985)، منشورات أمانة التعليم، ص114.

معبد لهذا الإله في مدينة دودونا (Dodona) في جزيرة إيبيروس، حيث يعتقد أن الإله زيوس يعطي إجاباته بواسطة حفيف الأشجار التي يُسمع صدى أصواتها داخل الكهف المقدس، وكان الكهنة يفسرون هذه الأصوات للمتضرعين⁽³²³⁾.

ويعني اسم زيوس عند الإغريق الضياء والوهج أو السماء الصافية⁽³²⁴⁾.

وكان زيوس في نظر الإغريق هو كبير الآلهة الإغريقية الاثنى عشر على جبل الأوليمبوس وهم زيوس، بوسيدون، أبوللو، أريس، هرميس، هيفايستوس، هستيا، ديمتر، هيرا، أثينا، أفروديتي، أرتيميس الذين يخلصون له النصيح في ظل مشيئته وهو صاحب القدرات الخارقة، سلاحه الصاعقة وهو صاحب العواصف والأعاصير، تزوج من هيرا وقدسه العالم الإغريقي بأكمله⁽³²⁵⁾.

كما انتشرت عبادته في المستعمرات الإغريقية خارج بلاد اليونان، ويعتبر معبده في مدينة كيريني من أضخم المعابد في شمال أفريقيا⁽³²⁶⁾.

ويعتبر زيوس من أشهر آلهة اليونان على الإطلاق، ولدته أمه ريا في مكان ما ربما في كريت أو أركاديا⁽³²⁷⁾. وعن علاقة زيوس بالآلهة ديمتر، إضافة إلى كونه شقيقها، فتروي الأساطير أنه والد ابنتها كوري (برسيفوني)⁽³²⁸⁾.

اشتهر زيوس بقوته وعظمته وكان سلاحه الذي يخشاه الجميع، هو الصاعقة والرعد، حيث يلقب بزيوس الراعد أوزيوس مرسل العواصف المطيرة وعند كاليماخوس الكيريني فإن زيوس أختص بتولية الملوك على الممالك والأمصار⁽³²⁹⁾.

⁽³²³⁾ Wright. GRH,(1994), A note on the Temple of Zeus at Cyrene and its Re-Edection, London, P.25.

⁽³²⁴⁾ الشحات، منى محمد، (2007)، هوية طائر زيوس الجارح، المؤتمر العاشر للاتحاد العام للأثريين العرب في الفترة من 3-4 نوفمبر، القاهرة، ص ص 3-4.

⁽³²⁵⁾ Karanastassi,(1997), Zeus, In: LIMC VIII, Artemis Verlag Zurich, PP. 310-356.

⁽³²⁶⁾ Wright.(1994) GRH., Op.cit., P.25.

⁽³²⁷⁾ Catherine. B.A. (1962), Verly, The new century classical hand book London, PP.11-56.

⁽³²⁸⁾ Hesiod,(1967), Theogony (L.C.L) Translated by Hugh. G. Evelyn – White, London,PP910-913.

⁽³²⁹⁾ Callimchos,(1960), Hymns and Epigrams (L.C.L) Translated by G.R. Mair, London, I.78.

2 - ديميتير Demeter:

هي ابنة كرونوس، وهي ربة الخصب والنماء وتظهر رأس ديميتير على العملات مغطاة بتاج القمح أو حجاب، وتظهر في بعض الأحيان تبحث عن ابنتها برسيفوني التي تزوجها هاديس إله العالم السفلي وتظهر وهي حاملة الشعلة في يدها وتقف على عربة تجرها الخيول (Chariot) التي يحميها اثنين من الثعابين المجنحة⁽³³⁰⁾.

وقد كانت لعبادة ديميتير مكانة خاصة بالنسبة لنساء كيريني، فهذه المؤلهة كانت ترتبط بشكل خاص بالنساء بقدر ارتباط الرجال بالمؤله أبوللو وقد غدت منذ وقت مبكر معبودة تحظى بالكثير من الاهتمام ويقام على شرفها عيد كبير يسمى التليسفوريا التي تعتبر أعظم أعياد الآلهة ديميتير وتشتمل على الصيام الديني وكانت نساء كيريني يتغنين بالأناشيد في هذا العيد⁽³³¹⁾.

3 - أبوللو Apollo:

هو إله الشمس، واحد الآلهة العظمى الإغريقية، وابن زيوس ولوتو، كان إلهاً للفن والشعر والموسيقى وراعياً للماشية ورسول أبيه للآلهة والبشر، وكان إلهاً للغيب والشباب، وكانت رأس أبوللو تصور مكللة بتاج من أوراق العنب، وتظهر القيثارة كأحدى مخصصات هذا الإله وكانت من الأشكال المعروفة التي صُورت على العملات الإغريقية المبكرة⁽³³²⁾.

وقد اشتهر معبده في دلفي بنبوءته التي انتشرت أخبارها في كل أرجاء العالم الإغريقي⁽³³³⁾. وأسطورياً هو الإله المؤسس لمدينة كيريني⁽³³⁴⁾.

⁽³³⁰⁾ Beshi.L.,(1988), Demeter in LIMC IV, Artemis Verlag. Zurich, PP.844-892.

⁽³³¹⁾ أندريه لاروند، (2002)، تاريخ برق في العصر الهلينستي، ترجمة: عبد الكريم الوافي، منشورات جامعة قاريونس، ص 247.

⁽³³²⁾ Lambrinudakis, (1984), Apollon, in LIMC II, Artemis Verlage. Zurich, PP.183-327.

⁽³³³⁾ وافي، علي عبد الواحد، (1960)، الأدب اليوناني القديم، دار المعارف بمصر، القاهرة، ص 18.

⁽³³⁴⁾ بازامة، محمد مصطفى، (1973)، قورينة وبرقة، نشأة المدينتين في التاريخ، منشورات مكتبة قورينة، بنغازي، ص 43.

4 - اسكليبيوس Asklepios:

هو ابن الإله أبوللو وينظر إليه الإغريق على أنه إله الطب الذي لديه القدرة على إحياء الموتى، وقد غضب عليه الإله زيوس، فوجه إليه صاعقة حولته من إله إلى إنسان، ثم عفا عليه ووضعه في مصاف الآلهة⁽³³⁵⁾. ويعتبر إله الطب والدواء والشفاء يصور في شكل رجل كامل النمو، في بعض الأحيان يقف إلى جواره الطفل تليسفوروس Telesphoros⁽³³⁶⁾.

5 - أثينا:

ابنة زيوس، وهي آلهة الحكمة وحامية أثينا⁽³³⁷⁾. وكانت آلهة الحكمة ورعاية الصناعة والفنون، تقود الرجال إلى أخطار الحرب وتمنح الأبطال رعايتها، بالإضافة إلى أنها حامية المدينة، وهي مانحة الخصوبة للنبات والحيوان، صورت على العملة بشكل كامل أو رأسها فقط أو جذعها العلوي، وهي دائماً ترتدي الخيتون، والبيبلوس، والخوذة، تمسك بالدرع والسيف، وفي بعض الأحيان تظهر وهي تقذف الصاعقة وتغطي ذراعها بدرع أو تمسك بالآلهة ناكي (Nike) آلهة النصر، وكانت مقدساتها البومة والشعبان، وغصن الزيتون، وتظهر هذه المخصصات معها على العملة⁽³³⁸⁾.

ورغم أنها كانت محبة لمبادئ الحرب كالإله أريس، إلا أن عبادتها انتشرت في العالم الإغريقي، وقد أقام لها الإغريق أعظم المعابد الإغريقية في بلاد الإغريق، وهو معبد البارثينون (Parthenon) أي معبد العذراء في مدينة أثينا⁽³³⁹⁾.

(335) أندريه لاروند، المرجع السابق، ص434.

(336) Holtzmann, (1984), Asklepios in LIMC II, Artemis verlag Zurich, PP. 863-897.

(337) عوض، لويس ، (1960)، نصوص النقد الأدبي اليوناني القديم، دار المعارف بمصر، القاهرة، ص18.

(338) Fleischer, (1984), Athena in LIMC II, Artemis Verliag, Zurich, PP. 863-897.

(339) الأثرم، رجب عبد الحميد، (1996)، تاريخ الإغريق وعلاقته بالوطن العربي، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط1، ص89.

6 - ديونيسوس (Dionysos):

هو ابن زيوس وسيميلًا وما كاد يشب حتى أتقن حرفة الزراعة وخاصة زراعة الكروم وتقطير النبيذ من عصير العنب، مما جعله إلهًا للخمر والإخصاب والطبيعة، وقد انتشرت عبادته في كل أنحاء بلاد الإغريق وأقيمت له المهرجانات الديونيسية التي كانت تضج بالمرح والعريضة والرقص والموسيقى وذبح القرابين، وكان الإله ديونيسوس يظهر وهو ممسك بعناقيد العنب وفي اليد الأخرى يمسك بكأس الخمر⁽³⁴⁰⁾.

أما عن أسطورة الإله ديونيسوس في ليبيا فإنه ابن الإله آمون وأمه أمثاليا، ويحدثنا ديودورس الصقلي عنه قائلاً: "إن آمون ملك ليبيا قد هجر زوجته ريا ابنة أورانوس وتزوج من أمثاليا وأنجب منها الطفل ديونيسوس، لكن ريا حاولت الانتقام من الصبي، مما دفع آمون إلى حمله إلى نيسا"⁽³⁴¹⁾. حيث عاش هناك وترعرع حتى بلغ أشده، عندها عزم على الانتقام من كرونوس وريا اللذان قاما بأسر آمون وإطاحته عن العرش واستطاع ديونيسوس بما أوتي من علم وخبرة في فنون القتال أن يحقق مآربه فهزم التياتن أعداء أبيه وفتح كريت وأخضعها ثم استولى على قلعة أبيه وانتقم من كرونوس وريا، وأعاد بناء مدينة الأمونيين التي احترقت وتضررت بسبب الحروب وبنى فيها معابد وأقام الطقوس وعلم الناس كيفية العبادة⁽³⁴²⁾.

وبعد النصر الذي أحرزه الإله ديونيسوس في ليبيا وتنصيبه لآمون على المملكة التي طرد منها، دعا الأمازونات للذهاب معه والقتال بجانبه، وذهب ديونيسوس برفقة جيش بري من الميناديات والآلهة المسلحين بجذوع الصنوبر ويحملون الأباريق والسيوف ومعهم الثيران وأخذ معه المؤن باتجاه مصر وأحضر معه الكروم فاستقبله ملكها بروتئوس (Broteus) بكرم وترحاب⁽³⁴³⁾.

⁽³⁴⁰⁾ Gasparri,(1994), Dionysos, In LIMC III, Artemis Verlag, Zurich, PP. 446-4793.

⁽³⁴¹⁾ Diodorus,() Siculus, Library of History (L.CL), Translated by old father. C.H. 1933, III. 68, 1.

⁽³⁴²⁾ Ibid, III, 72.5-6.

⁽³⁴³⁾ Robert Graves: (1890), The Greek myths, J.H.S, XI, P.347.

لقد قامت المدن الإغريقية بتأليف القصص عن الإله ديونيسوس وجعلته الجد الأسطوري لها، حيث ذكر المؤرخ ديودورس الصقلي: "أن سكان أودينسا وليبيا قد ادعوا بميلاد الإله ديونيسوس في مدنهم"⁽³⁴⁴⁾.

وقد اتسمت عبادة ديونيسوس بكونها عبادة سرية والعبادات السرية عبارة عن عبادات يمارس أصحابها طقوس غامضة تكون مقتصرة عليهم فقط ويعتقدون أنها تمنحهم حياة سعيدة أبدية بعد الموت وتختلف هذه الطقوس بين العبادات السرية المختلفة، إلا أنها تتفق في طقوس التكريس وتلقين الأعضاء أولويات الديانة وتبدأ طقوس التكريس عادة بالتنظيف بهدف الوصول إلى حالة الاتحاد مع المؤلة⁽³⁴⁵⁾.

كانت عبادة الإله ديونيسوس مزدهرة في مدينة كيريني إلا أنها لم تكن معروفة خارج هذه المدينة باستثناء ما ذكره الرحالة الإيطالي باولو ديلا شيل من أنه كان لهذا الإله الأسطوري معبد في وسط مدينة تاوخيرا (توكرة الحالية)، وحيث أن هذا الإله كان يمثل عند أهالي مدينة مقارنس المعبود الوثني الأول⁽³⁴⁶⁾.

ويخبرنا ديودورس الصقلي واصفاً الإله ديونيسوس بأنه صار مشهوراً باختراع كل ما هو مفيد، وبينما لا يزال صغيراً اخترع طريقة استخدام النبيذ، كما كانت رغبته في أن يشارك في الأعمال التي قام بها البشر ووصفه ديودورس الصقلي بأنه من الإلهة الخالدين⁽³⁴⁷⁾.

وبسبب شهرة الإله ديونيسوس بين الآلهة والبشرة عزمت الآلهة هيرا على عقابه، وذلك بأن أصابته بالجنون⁽³⁴⁸⁾. فطاف حول مصر وسوريا إلى أن وصل إلى فريجيا، حيث مقر الإلهة كيبيلي التي عالجته وطهرته ونقته وعلمته طقوسها وأسرارها⁽³⁴⁹⁾.

⁽³⁴⁴⁾ Diodorus Siculus, III. 666, 1-4.

⁽³⁴⁵⁾ ه.روز، (1965)، الديانة اليونانية القديمة، ترجمة: رمزي جرجس، مشروع الألف كتاب، القاهرة، ص ص 8-14.

⁽³⁴⁶⁾ أندريه لاروند، مرجع سابق، ص 379.

⁽³⁴⁷⁾ Diodorus Siculus, III. 70.7-8.

⁽³⁴⁸⁾ أبو الفتوح، فتوح ناصف، (1997) ديونيسوس وأتباعه في الأدب والفن، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة طنطا، ص 32.

⁽³⁴⁹⁾ Apollodorus, (1967) The bibliotheca, (L.C.L) Translated by frazer. J.G, II. 38-5.

ومن خلال الأساطير الإغريقية فإن الإله ديونيسوس كان ينتقل أثناء جنونه في مركبة تجرها النمر وأعطاه الإله زيوس مجموعة من الرجال والنساء كتابعين له ويخدمونه، حيث كانوا يرقصون حوله وهم يحملون في أيديهم صولجانات ملتفة حولها نباتات اللبلاب⁽³⁵⁰⁾.

كان ديونيسوس يحظى بحب واحترام، وأحياناً بالرهبة والخوف لدى الإغريق، فهو إله غريب الأطوار ويحمل كل المتناقضات التي يبحث عنها بعض الناس المتعطشين إلى إله يرضي رغباتهم، سواء كانوا رجالاً أم نساء، فهو إله الخمر المصنوع من الكروم، إله العواصف المتضاربة⁽³⁵¹⁾.

والإله ديونيسوس عند الإغريق هو إله الخمر، وإخصاب الطبيعة، وممثل كرمة العنب، وهو يسمى عند الرومان بـ (باخوس) ولقد انتشرت عبادة هذا الإله الإغريقي من (تراقيا) إلى بقية الجزر الإغريقية، ثم عبده في مصر خلال الفترة الهلنستية، كما انتقلت عبادته أيضاً إلى غربي المتوسط، وكانت عبادته مصحوبة بأفراح مجون وإباحية، حيث تتجول نساء الإغريق عبر الغابات وفوق التلال وهن يرقصن ويصرخن على إيقاع الموسيقى والطبول، وكان هذا الإله الأسطوري يُمجد شجرة العنب والتمر والمعيز، ومن مستلزمات تماثله عندهم أنه يصور إلى جانب الكرمة التي يجعل من أوراقها وعناقيدها تاجاً له⁽³⁵²⁾.

كان الإله ديونيسوس يطوف العالم القديم متنقلاً من بلد إلى آخر، وخلفه أتباعه الذين أعطوه شهرة واسعة ميزته عن باقي الآلهة الإغريقية الأخرى، فينطلق بهم عبر المدن والجبال والغابات بمصاحبة أصوات الموسيقى، فيخضع له البشر ويعلمهم زراعة الكروم وصناعة النبيذ⁽³⁵³⁾.

وقد اتسمت عبادة ديونيسوس بكونها عبادة سرية، إلا أنها كانت تعطي للنساء دوراً أكثر من ذلك الذي تمنحه للرجال، حيث أن الاحتفالات كانت تُمارس في كل المدن الإغريقية ومن بينها بالطبع مدن إقليم كيرينايا (ينظر الشكل رقم (2)) في شهر فبراير، وكان عيده الخاص يسمى عيد الأنثيستاريا ويستمر

⁽³⁵⁰⁾ Wite.C, Myths of Hellas or Greek Tales, London, 1887, P.65.

⁽³⁵¹⁾ كريم، صموئيل نوح، (1973)، أساطير العالم القديم، ترجمة: أحمد عبدالحميد يوسف، القاهرة، ص242.

⁽³⁵²⁾ أندرية، لاروند، (2002)، المرجع السابق، ص379.

⁽³⁵³⁾ حاتم، عماد، (1988)، أساطير اليونان، طرابلس، ص142.

لثلاثة أيام تقوم زوجة الحاكم فيه أو الكاهن بأداء طقس غامض قرب أحد مصادر المياه ثم بطقس آخر يرمز إلى اتحادها بالمؤلة ديونيسوس، وقد كانت النساء يشاركن الرجال في احتفالات صاخبة تدوم لمدة خمس أيام كاملة تحدث خلالها الكثير من التصرفات المسيئة للأخلاق بفعل مداومة الجميع على شرب الخمر الذي تبدأ مراسم الاحتفالات به بفتح جرارة في اليوم الأول⁽³⁵⁴⁾.

7 - الإلهة أرتميس:

اشتهرت عبادتها في جزيرة ديلوس وعادةً ما تُصور على هيئة فتاة صغيرة واقفة أو جالسة ومعها قوس وسهم وبصحبتها كلب أو غزال⁽³⁵⁵⁾.

والإلهة أرتميس هي ابنة زيوس من ليتو، وهي ربة عذراء للصيد والقنص وحيوانها المفضل هو الوعل⁽³⁵⁶⁾. ولها شقيق توأم ترعرعت معه وهو الإله أبوللو⁽³⁵⁷⁾. وقد ظهرت الإلهة أرتميس على العملات بأشكال متعددة، حيث مُثلت كصيادة بالسهم والقوس وتجري أو تقتل غزالاً، وكانت أيضاً تصور راكبة عجل وتمسك قناع فوق رأسها، وأيضاً تصور بنفس طراز تماثيلها في أفسوس⁽³⁵⁸⁾.

8 - الإلهة أفروديتي:

هي ربة الجمال والحب، وتقول الأسطورة أنها ولدت من زبد البحر⁽³⁵⁹⁾. وهي واحدة من الإلهة الاثنى عشر الأولمبية الكبرى وهي آلهة الحب والجمال والنسل وإخصاب النبات والحيوان وتحرك الحب في قلوب العاشقين وتربط بينهم برباط الحب والزواج، وتظهر الإلهة أفروديتي على العملات ومعها حصان

⁽³⁵⁴⁾ الشيخ، حسين، دراسات في تاريخ الحضارات القديمة، اليونان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص 236.

⁽³⁵⁵⁾ السلامي، فتحية، (2007)، العملة الرومانية بين الرمز والتجسيد، مطبعة الحضري، الإسكندرية، ص 31.

⁽³⁵⁶⁾ هـ.روز، (1965)، مرجع سابق، ص 108.

⁽³⁵⁷⁾ حاتم عماد، (1988)، المرجع السابق، ص 86.

⁽³⁵⁸⁾ Kahil . L., (1984), Artemis in LIMC, II, Artemis verlag, Zurich, PP. 753.

⁽³⁵⁹⁾ حجاج، منى ، (2007)، أساطير الإغريق ابتداءً وإبداعاً، الإسكندرية، ص 107.

البحر أو الدولفين، وكانت تمثل على العملة عارية أو نصف عارية أو بملابسها ومتوجة وفي بعض الأحيان يصحبها الطفل أيروس (Eros)⁽³⁶⁰⁾.

المبحث الثاني: المعابد الإغريقية وطقوس العبادة في إقليم كيرينايا

1 - معبد زيوس:

وهو من أكبر المعابد في مدينة كيريني، حيث يبلغ طوله حوالي 70م وعرضه حوالي 32م، وهو على ذلك أكبر من معبد البارثينون في أثينا، ومعبد زيوس الشهير في أولمبيا وقد قام ببناء هذا المعبد في العصر الروماني المعماري الروماني أوريليوس روفوس Aurelius Rufus وكّرّس هذا المعبد للإله زيوس الأوليمبي، ويبدو أن هذا المعبد أقيم على أنقاض معبد قديم للإله زيوس بني في الفترة من 540 - 430 ق.م حسبما يوضح طراز تيجان الأعمدة⁽³⁶¹⁾.

ويقع معبد زيوس الكبير في كيريني على التلة الشمالية الشرقية منها، وقد كان هذا المعبد فخماً على نمط فخامة معبد زيوس في أولمبيا⁽³⁶²⁾.

ويرى شامو أن تاريخ بناء معبد زيوس هو بين عامي (514 - 490 ق.م) لذلك استنتج أن المعبد وعبادة زيوس لابد وأنهما يعودان إلى عهد الملك باتوس الرابع (514-470 ق.م)، وهذا ما يفسر القدرة على تحمل تكاليف بناء مثل هذا المعبد الضخم، الذي يعكس حجم الرخاء الاقتصادي المتزامن مع فترة دخول كيريني تحت سيطرة الفرس⁽³⁶³⁾.

ويتكون المعبد من 17 عمود في كل ناحية طولية و8 أعمدة في كل ناحية عرضية ويبلغ محيط كل عمود حوالي 2 متر تقريباً ويرتفع كل عمود حوالي 9 أمتار فوق أرضية المعبد، وكان البناء الداخلي للمعبد مقسماً إلى حجرة أمامية (Pronaos) تؤدي إلى الحجرة الرئيسية للمعبد والتي بها تمثال للعبادة

⁽³⁶⁰⁾ Jentel . M.O., (1981), Aphrodite, in LIMC II, Artemis Verlag, Zurich, PP.2-166.

⁽³⁶¹⁾ البرغوثي، عبد اللطيف محمود ، (1971)، التاريخ الليبي القديم منذ أقدم العصور حتى الفتح الإسلامي، بيروت، ص 524.

⁽³⁶²⁾ Pesce.G, (1948), II Gran Tempio in Cirene, Campagna discavi 1939-1942 (in) BCH. LXXI, Paris, P.307.

⁽³⁶³⁾ Chamox.F., (1936), Cyrene Sous la Monarchie Des Battiades, Paris, P.101.

وهي (Cella) التي تنتهي بجدار يفصل بينهما وبين الحجرة الخلفية (Opisthodomos) للمعبد⁽³⁶⁴⁾. وكان هناك صفان من الأعمدة داخل الحجرة الرئيسية للمعبد في كل صف سبعة أعمدة أُزيلت عند إعادة بناء المعبد في العصر الروماني عهد الإمبراطور ماركوس أوريليوس بعد أن دُمّرت أثناء الثورة اليهودية في كيريني عام 115م⁽³⁶⁵⁾.

2 - معبد ديميتير:

تم اكتشاف معبد ديميتير في عام 1969م ويرجح في أصوله إلى القرن الرابع ق.م وفي داخل المبنى جزء من تمثال للآلهة وهي جالسة حيث كانت تُعرف باسم الآلهة سيريس (Ceres) وكذلك كانت ربة الحبوب والمشرقة على الزراعة⁽³⁶⁶⁾.

وكان المعبد يتكون من غرفة واحدة كبيرة الحجم يلحق بها في ناحية الشرق غرفة أخرى مربعة، وكان هذا المعبد منفصلاً عن منطقة الأجورا أو الأكروبول، وكذلك بعيداً للغاية عن حرم معبد أبوللو، حيث ان المعبد يُشرف على وادي بلغدير في وسط الأراضي الزراعية⁽³⁶⁷⁾.

والمعبد قائم على مساحة كبيرة من الأرض، حيث تمتد أسواره 65 متراً من الغرب إلى الشرق و55 متراً من الشمال إلى الجنوب⁽³⁶⁸⁾.

3 - معبد أبوللو:

كانت العبادة الرئيسية لمدينة كيريني هي عبادة أبوللو الذي كان يُعد الإله المؤسس للمدينة ويُعد معبده من أول المعابد وأقدمها في كيريني، حيث أنه تمّ تشييده مع قدوم الإغريق الأوائل وقد دمر هذا المعبد خلال الثورة اليهودية وتمّ إعادة ترميمه بناءً على الأسلوب الروماني في العمارة، وهو يمثل النزعة

⁽³⁶⁴⁾ Goodchild. R.G., (1971), Kyrene and Apollonia, Zurich, P.151.

⁽³⁶⁵⁾ البرغوثي، عبداللطيف محمود ، (1971)، المرجع السابق، ص527.

⁽³⁶⁶⁾ نفسه، ص ص 520-521.

⁽³⁶⁷⁾ Goodchild. R.G., (1971), Op. Cit., PP. 156-164.

⁽³⁶⁸⁾ Chamox.F., (1936), Op. Cit., 231 ff.

الرومانية في التكيف مع طبيعة المكان، لأنه يجمع بين خصائص الأسلوب المعماري الروماني والأسلوب المعماري التقليدي المحلي⁽³⁶⁹⁾.

وكان تاريخ بناء معبد أبوللو حوالي عام 550 ق.م وهو يتكون من شكل مستطيل حيث الصالة الوسطى التي تنقسم إلى ثلاثة أقسام عن طريق صفيين من الأعمدة و صحن أوسط وجناحين على الجانبين، أما الجانبين العرضي من المعبد فينقسم إلى جزئين جزء هو الحجرة الرئيسية (Cella) ثم عن طريق جدار يظهر قدس الأقداس (Adyton) في الناحية الخلفية للمعبد⁽³⁷⁰⁾.

4- معبد أسكيليبوس:

انتشرت عبادة الآلهة أسكيليبوس إله الطب في بالاجراي (قرية بلغرة قرب البيضاء) وذكره المؤرخ الروماني تاكيتوس (Tacitus) الذي أخبرنا "أنه هو نفس المعبد الذي استولى على خزينة العامة الحاكم الروماني بديوس بليسوس (Pediis Blaesus)"⁽³⁷¹⁾.

ويذكر المؤرخ بوزانياس أن أهل كيرينايا يقدمون لهذا الإله الماعز مخالفين بذلك ما هو مُتبع في معبده الأصلي في إبيداوروس (Epidaurus)، لأن العادة جرت على عدم التضحية بالماعز لهذا الإله، لأن الماعز هي التي أرضعت هذا الإله وهو طفل، إلا أن سكان كيرينايا خالفوا هذا التقليد لاعتقادهم أنه حيث يوجد الماعز توجد الحمى ولذلك أخذوا يُضحون بالماعز لهذا الإله طلباً لحمايتهم من هذا الوباء المميت في ذلك الوقت، ومن ثم أعطى الإله لقب إياتروس (Eatros) بمعنى الطبيب⁽³⁷²⁾.

⁽³⁶⁹⁾ Stochi, (1968), Primi Lineamenti per una storia dell' Architettura Cirenaica in Eta Romana in "Libya in History", PP. 223-232.

⁽³⁷⁰⁾ Good child .R.G., (1971), Kyrene, P. 117.

⁽³⁷¹⁾ Tacitus, (1925), Annals, Books, III, XIII, XIV, (L.C.L) trans by Jackson, XIV, 18.

⁽³⁷²⁾ Pausanias, (1955), Description of Greece with an English Translation by Jones . W. H.S. and Wycherley . R.E., (L.C.L), London, II, 26, 9.

5 - عبادة أثينا في كيريني:

أورد هيرودوتس "أن أثينا قد ولدت عند نهر تريتون، وعلى ذلك فهي ليبية الأصل"⁽³⁷³⁾. وتحدثنا الأدلة الأثرية بأن عبادة الآلهة أثينا كانت منتشرة في كيريني منذ القرن الخامس ق.م، وإن كان معبدها غير معروف بدقة إلى الآن⁽³⁷⁴⁾. ولقد وجد رأس تمثال لها على مسافة غير بعيدة من الأجورا، مما يدل على أن معبدها ربما وجد في هذا المكان⁽³⁷⁵⁾.

ويؤرخ هذا التمثال بالقرن الرابع ق.م، الذي يظهر فيه أيضاً نقش يذكر اسم كاهنة أثينا⁽³⁷⁶⁾. كما ظهرت صورة الآلهة أثينا على العملات في مدينة كيريني⁽³⁷⁷⁾.

ويحدثنا بنداروس عن طقوس سنوية كانت الفتيات الكيرينيات يقمن بها على شرف باللاس أثينا، وعن استعراضات رياضية يؤديها الشباب⁽³⁷⁸⁾. ونستطيع أن نستدل على مكانة الآلهة المتميزة في كيريني من قيام فرعون مصر أماسيس بإهداء تمثال إلى الآلهة باللاس أثينا في كيريني⁽³⁷⁹⁾.

والواقع أن تقليد القيام بطقس حمام باللاس أثينا السنوي المكرس لتمثال أثينا المقدس كان تقليداً شائعاً في أماكن عديدة من العالم الإغريقي⁽³⁸⁰⁾.

6 - معبد ديونيسوس:

من المرجح أن شعائر عبادة الإله ديونيسوس في كيريني كانت تشتمل على احتفالات ليلية جبلية وتحتوي على تمزيق أو التهام للأضاحي الحيوانية، وكانت هذه الشعائر خاصة بالإله ديونيسوس إله الخمر والمرح

⁽³⁷³⁾ Herodotus, Herodouts, Histories,(1960), Translation By Golden, (L.C.L), II, 180-188.

⁽³⁷⁴⁾ Vitali Fonti, (1932), per lastoria della Religione Cyrenaica, P.39.

⁽³⁷⁵⁾ Micacchi, (1910), Seulpt Anti de Libya, Bulletin, Arechaeol Instit, American, 11, PP. 150-162.

⁽³⁷⁶⁾ Vitali Fonti, (1932), Op.Cit., P.39.

⁽³⁷⁷⁾ B.M.C, British Museul Classical, Pl, 15, 5.

⁽³⁷⁸⁾ Pindarus, (1961), The Pythian Odes Of Pinder, Translation By Sir John Sandys, The (L.C.L), London, IX, 97.

⁽³⁷⁹⁾ Herodotus, II, 182.

⁽³⁸⁰⁾ Plutarch. Lives, (1927), With an English Translation by Bernedo tte perrin, XI Vols, (L.C.L), London, 34.

الذي يمنح عبادة الخلود السعيد في العالم الآخر، وتمّ العثور بمدينة كيريني على رسومات لعروض مسرحية من أحد المقابر مقامة على شرف الإله ديونيسوس⁽³⁸¹⁾.

ويعتقد شاموا أنه إذا كان هناك معبد خاص بالإله ديونيسوس في كيريني، فإنه لابد وأن يكون بالقرب من المسرح فيما بين المسرح الدائري وحرم الإله أبوللو المقدس⁽³⁸²⁾.

وتعتبر الثيران والماعز من أهم الحيوانات التي كانت تقدم كأضاحي للإله ديونيسوس⁽³⁸³⁾. ويذكر هيرودوتس⁽³⁸⁴⁾ أنه في مساء احتفال ديونيسوس يقوم كل شخص بقتل خنزير أمام بيته وبعدها يُعيد الخنزير الميت إلى مربّي الخنازير الذي باعه له ليأخذه بعيداً، وغالباً ما كانت عناقيد العنب تقدم كقرايين للإله ديونيسوس⁽³⁸⁵⁾. وهذه القرايين تقدم بطقوس دينية تُتلى فيها ترانيم على الأضحية ليتقبلها الإله ولكسب رضاه ودفع أذاه وغضبه⁽³⁸⁶⁾.

ويرى فريزر Frazer أن تمزيق لحم الثور إلى قطع بأسنان المتعبدين هو لتمثيل معاناة وموت الآله ديونيسوس على يد التياتن، بينما تمزيق الجدي على يد المتعبدين هو في اعتقادهم أن الإله زيوس قد قام بتغيير الإله ديونيسوس إلى جدي لإبعاده عن غضب الآلهة هيرا، لهذا السبب عندما مزق عابديه الماعز الحي إلى أجزاء التهموه نيناً لابد إنهم اعتقدوا بأنهم يأكلون لحم ودم الإله ديونيسوس⁽³⁸⁷⁾. وكان الجدي هو الحيوان المفضل للإله ديونيسوس لما عُرف عنه من طاقة وحيوية⁽³⁸⁸⁾.

⁽³⁸¹⁾ Pachon.J.R., (1979), Relation dun voyage dans la Marmarique La Cyrenaique et les Oasis d Audjelah et de Meradeh, P.49.

⁽³⁸²⁾ Chamoux.F., (1936), Cyrene, Op. Cit., P.271.

⁽³⁸³⁾ محمد، السيد رشدي ، (2002)، مراكز عبادة ديونيسوس في مصر في العصرين البطلمي والروماني، مجلة الأثريين العرب، العدد الثالث، ص8.

⁽³⁸⁴⁾ Herodotus, II.48.

⁽³⁸⁵⁾ مكاوي، فوزي ، (1980)، تاريخ العالم الإغريقي وحضارته، دار الرشاد الحديثة، المغرب، ص115.

⁽³⁸⁶⁾ حميد، فوزي محمد ، (1994)، عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة، ط2، طرابلس، ص305.

⁽³⁸⁷⁾ Frazer.J.G., (1922), The Golden Bough, Vol 1, London, PP390-391.

⁽³⁸⁸⁾ كامل، مجدي ، (2003)، أشهر الأساطير في التاريخ، ط1، دمشق، ص64.

وكانت هذه الحيوانات التي تمثل بها الإله ديونيسوس تُقدم كأضحية له، حيث كان المتعبد يُنذرها كقربان للإله ثم يقوم بذبحها من أجل الإله ديونيسوس ويقوم ومن معه بأكل لحم الأضحية نيئاً⁽³⁸⁹⁾.

وفي الحقيقة أن هذه الظاهرة البربرية ليست من عبادة الإله ديونيسوس في شيء، إلا أنها كانت تحدث مع أتباعه وهم في حالة من النشوة بعد احتساء الشراب والاتحاد مع الإله فيفقدون وعيهم ويقومون بأفعال وأعمال خارقة خارجة عن إرادتهم⁽³⁹⁰⁾.

ويبدو أن الهدف من التضحية البشرية أو الحيوانية كانت إسالة الدم، مما يجعل الإله يستوعب قوة وحيوية الضحية⁽³⁹¹⁾.

والجدير بالذكر أنه تمّ العثور في موسم حفريات 2003م في مدينة كيريني خارج حدود المدينة الأثرية في موقع عين الحفرة بالقرب من منبع الماء في سفح الجبل ووسط الغابات على معبد صغير مبني بالحجارة الجيرية شكله يوحي بأنه كان مبطن بالرخام وفي داخله تمّ العثور على تابوت من الرخام صور على جوانبه الأربعة مشاهد لرجال ونساء في حالة رقص هستيري ويحملون صاجات ودفوف، ويعزفون على المزمارة المزدوجة والقيثارة ووسطهم يُشاهد الساتير العجوز الأصلع السكير (سيليني) راكب جحشاً ويكاد يقع من شدة الإرهاق بسبب شرب الخمر، بينما يحاول أحد أصدقائه مساندته حتى لا يقع على الأرض.

7 - معبد أرتميس:

يقع معبد الآلهة أرتميس إلى الشمال من معبد أبوللو الكبير، حيث بُني هذا المعبد على أنقاض معبد من القرن السادس ق.م، حيث كان يتكون من مبنى بسيط مربع الشكل بداخله صف من الأعمدة ثم أعيد بناء هذا المعبد على الطراز الكلاسيكي في القرن الرابع ق.م⁽³⁹²⁾. وتمّ توسعته بحيث أخذ ضعف المساحة

(389) أبو الفتوح، فتوح ناصف، (2003)، المرجع السابق، ص138.

(390) Festugiere. D.P., (1935), "Les Mysteres de Dionysos", Rew Bibliog, XLIV, P.196.

(391) مكاي، فوزي، (1980)، المرجع السابق، ص115.

(392) البرغوثي، عبداللطيف، (1971)، مرجع سابق، ص513.

القديمة في البناء وتكون المبنى المستطيل من ثلاث حجرات متتالية أكبرها الحجرة الخلفية التي كانت تمثل قدس الأقداس، وأمام المعبد يقف عمودان بينهما المدخل⁽³⁹³⁾.

وكذلك كان للآلهة أرتميس مذبحها الخاص الذي يقع إلى الشرق من معبدها على حدود الساحة الكبرى وهو يتشابه في شكله ووظيفته مع مذبح الإله أبوللو، وهناك درج يؤدي إلى هذا المذبح ويعود المذبح إلى القرن الخامس ق.م⁽³⁹⁴⁾.

وقد دُمر معبد أرتميس أثناء ثورة اليهود عام 115 م وثم أعيد بناءه مرة أخرى وقد ارتبطت الآلهة أرتميس بأخيها التوأم أبوللو حتى أنها كان لها من المنزل الكبرى ما كان لأبوللو، حيث أقيمت العبادات والطقوس لها في كيريني⁽³⁹⁵⁾.

8 - معبد الآلهة أفروديتي:

من المرجح أن هذا المعبد كان من أقدم المعابد في كيريني، ولكن يبدو أن هذا المعبد قد جُدد في العصر الهلينيستي وهو بناء بسيط يتكون من حجرة واحدة متسعة يلحق بها حجرة في الجانب الشمالي، كانت مخصصة لحفظ البذور التي تقدم للمعبد⁽³⁹⁶⁾.

⁽³⁹³⁾ Pernier.L., (1931), L' Artemision di Cirene, in Africa Italiana IV, PP. 173 ff.

⁽³⁹⁴⁾ قادوس، عزت زكي حامد، (2004)، آثار العالم العربي في العصرين اليوناني والروماني، القسم الأفريقي، الإسكندرية، ص 99.

⁽³⁹⁵⁾ Goodchild.R.G., (1971), Op.Cit., P.127.

⁽³⁹⁶⁾ البرغوثي، عبداللطيف محمود ، (1971)، المرجع السابق، ص ص 510-511.

الخاتمة

تناولت الدراسة موضوع المعبودات الإغريقية في مدينة كيريني وإقليم كيرينايا عن الفترة من 631 ق م وحتى عام 96 ق م وهو العام الذي أوصى فيه بطليموس أبيون (يُنظر الشكل رقم (3)) بأنه في حالة عدم وجود وريث شرعي يحكم إقليم كيرينايا بعد موته فإنه سوف يوصي بحكم الإقليم لصالح الشعب الروماني الذي استلم حكم كيرينايا سلميا ودون صراع مع الإغريق واستمرت عبادة الآلهة الإغريقية في الإقليم خلال الحكم الروماني مع إحداث تغييرات بسيطة في طقوس العبادة.

وبعد دراستنا لموضوع المعبودات الإغريقية في إقليم كيرينايا اتضح لنا الآتي:

أولاً: ظهور فن النحت الإغريقي في إقليم كيرينايا من خلال تأثيرات الفكر الديني الإغريقي حيث كان الغرض الأصلي من النحت الإغريقي أن يكون زخرفة بارزة للعمارة بالإضافة إلى التماثيل المعبودة والتماثيل النذرية وتماثيل الأبطال.

ثانياً: استعمل النحات الإغريقي الرخام والبرونز في صناعة التماثيل التي تميزت بواقعيته واحترامها لقوانين النسب والمنظور ومبادئ الجمال، وقد اعتنى في نحتها بتفاصيل الأقمشة اللينة، والأوضاع التي تُبرز جمال الجسم، وفي توضيح التعابير والحركات، فكان أكثر ما يهتم به النحاتون في بلاد الإغريق الواقعية ودراسة التفاصيل.

ثالثاً: برزت العديد من المعابد الفخمة في إقليم كيرينايا بسبب تأثير المعبودات الإغريقية مثل معبد زيوس ومعبد أبوللو ومعبد سكيلبيوس في بلغراي (بلغره) وهي شواهد أثرية على تألق فن العمارة الإغريقية الخاصة بالطقوس الدينية الإغريقية.

رابعاً: ازدهار النشاط الزراعي وتشجيعه من قبل الإغريق والدليل وجود معبد ديمتر ربة القمح والحبوب.

خامساً: نتج عن فكرة المعبودات الإغريقية انتشار الفن والموسيقى مُتمثلاً في تماثيل أبوللو حامل القيثارة وعبادة أبوللو مُكرسة له كإله للفن والشعر والموسيقى.

سادساً: من خلال فن المسكوكات التي عُثر عليها في كيريني والمدن التابعة لها اتضح أن الآلهة

الإغريقية المعبودة في الإقليم كثيراً ما كانت تصور على العملات النقدية مثل زيوس وأبوللو وديونيسيوس إله الخمر.

سابعاً: جسدت الفسيفساء الموجودة في الإقليم الكثير من مشاهد تُصور الآلهة الإغريقية وكذلك طقوس تقديم القرابين.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر الأدبية:

1. Apollodorus, (1967), Thebibliotheca, (L.C.L) Translated by frazer. J.G.,
2. Callimchos, (1960), Hymns and Epigrams (L.C.L) Translated by G.R. Mair, London.,
3. Diodorus Siculus, (1933), Library of History (L.CL), Translated by old father. C.H..
4. Hesiod, (1967), Theogony (L.C.L) Translated by Hugh. G. Evelyn – White, London.,
5. Pausanius, (1955), Desecription of Greece with an English Translation by Jones . W. H.S. and Wycherley . R.E., (L.C.L), London.
6. Plutarch. Lives, (1927), With an English Translation by Bernedo tte perrin, XI Vols, (L.C.L), London.
7. Tacitus,(1925), Annals, Bods, III, XIII, XIV, (L.C.L) trans by Jackson.,
8. Herodotus, Herodouts, Histories,(1960), Translation By Golden, (L.C.L)
9. Pindarus, (1961), The Pythian Odes Of Pinder, Translation By Sir John Sandys, The (L.C.L), London.

ثانياً : المراجع العربية :

1. الحضارة الليبية والحضارات الشرقية في العصور القديمة، (1985)، منشورات أمانة التعليم.
2. محمد، السيد رشدي، (2002)، مراكز عبادة ديونيسوس في مصر في العصرين البطلمي والروماني، مجلة الأثريين العرب، العدد الثالث.
3. الشيخ، حسين، (2000)، دراسات في تاريخ الحضارات القديمة، اليونان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.
4. الأثرم، رجب عبد الحميد، (1996)، تاريخ الإغريق وعلاقته بالوطن العربي، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط1.
5. البرغوثي عبداللطيف محمود، (1971)، التاريخ الليبي القديم منذ أقدم العصور حتى الفتح الإسلامي، بيروت.
6. قادوس، عزت زكي حامد، (2004)، آثار العالم العربي في العصرين اليوناني والروماني، القسم الأفريقي، الإسكندرية.
7. وافي، علي عبد الواحد، (1988)، الأدب اليوناني القديم، دار المعارف بمصر، القاهرة.

8. حاتم، عماد الدين، (1988)، أساطير اليونان، طرابلس.
9. السلامي، فتحية، (2007)، العملة الرومانية بين الرمز والتجسيد، مطبعة الحضري، الإسكندرية.
10. حميد، فوزي محمد، (1994)، عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة، ط2، طرابلس.
11. عوض، لويس، (1960)، نصوص النقد الأدبي اليوناني القديم، دار المعارف بمصر، القاهرة.
12. كامل، مجدي، (2003)، أشهر الأساطير في التاريخ، ط1، دمشق.
13. بازامة، محمد مصطفى، (1973)، قورينة وبرقة، نشأة المدينتين في التاريخ، منشورات مكتبة قورينة، بنغازي.
14. حجاج، منى، (2009)، أساطير الإغريق ابتداء وإبداع، الإسكندرية.
15. مكاي، فوزي، (1980)، تاريخ العالم الإغريقي وحضارته، دار الرشاد الحديثة، المغرب.

ثالثاً: المراجع الأجنبية:

1. Beshi.L., (1988), Demeter in LIMC IV, Artemis Verlag. Zurich,.
2. Catherine. B.A. Verly, (1962), The new century classical hand book London.
3. Chamox.F., (1936), Cyrene Sous la Monarchie Des Battiades, Paris.
4. Festugiere. D.P., (1935), "Les Mysteres de Dionysos", Rew Biblig, XLIV.
5. Fleischer, (1984), Athena in LIMC II, Artemis Veliag, Zurich.
6. Frazer.J.G., (1922), The Golden Bough, Vol 1, London.
7. Gasparri, (1994), Dionysos, In LIMC III, Artemis Veliag, Zurich.
8. Goodchild. R.G., (1971), Kyrene and Apollonia, Zurich.
9. Holtzmann, (1984), Asklepios in LIMC II, Artemis verlag Zurich.
10. Jentel . M.O., (1981), Aphrodite, in LIMC II, Artemis Verlag, Zurich.
11. Kahil . L., (1984), Artemis in LIMC, II, Artemis verlag, Zurich.
12. Karanastassi, (1997), Zeus, In: LIMC VIII, Aremis Verlag Zurich.
13. Lambrinudakis, (1984), Apollon, in LIMC II, Artemis Verlage. Zurich.
14. Micacchi, (1910), Seulpt Anti de Libya, Bulletin, Arechaeol Instit, American, 11.
15. Pacho.J.R., (1979), Relation dun voyage dans la Marmarique La Cyrenaique et les Oasis d Audjelah et de Meradeh.
16. Pernier.L., (1931), L' Artemision di Cirene, in Africa Italiana IV.
17. Pesce.G, (1948), II Gran Tempio in Cirene, Campagna discavi 1939-1942 (in) BCH. LXXI, Paris.
18. Robert Graves, (1890), The Greek myths, J.HS, XI.
19. Stochi, (1968), Primi Lineamenti peruna storia dell, Archittura Cirenaica in Eta Romana in "Libya in History".
20. Vitali Fonti, (1932), per lastoria della Religione Cyrenaica.
21. Wite.C, (1887), Myths of Hellas or Greek Tales, London.

22. Wright. GRH, (1994), A note on the Temple of Zeus at Cyrene and its Re-Edection, London.

رابعاً: المراجع المترجمة:

1. لاروند، أندريه ، (2002)، تاريخ برق في العصر الهلينستي، ترجمة: عبدالكريم الوافي، منشورات جامعة قاريونس.
2. كريم صموئيل نوح، (1973)، أساطير العالم القديم، ترجمة: أحمد عبدالحمد يوسف، القاهرة.
3. هـ.روز، الديانة اليونانية القديمة، (1965)، ترجمة: رمزي جرجس، مشروع الألف كتاب، القاهرة.

خامساً: الدوريات:

1. أبو الفتوح، فتوح ناصف، (1997)، ديونيسوس وأتباعه في الأدب والفن، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة طنطا، 1997م.

سادساً: المؤتمرات:

1. الشحات، منى محمد، (2007)، هوية طائر زيوس الجارح، المؤتمر العاشر للاتحاد العام للأثريين العرب في الفترة من 3-4 نوفمبر، القاهرة.

سابعاً: المختصرات:

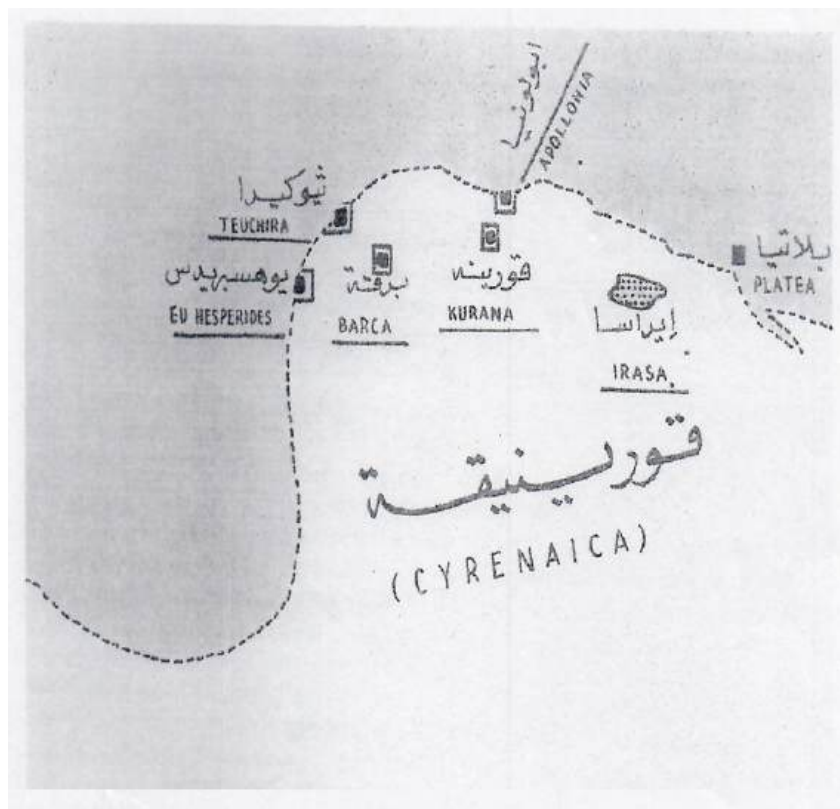
- L I M C :Lexicon I conographicum Mythologiae Classical.
- B.M.C: British Museul Classical.
- L.C.L :Loeb Classical Library.
- JHS : Journal of Hellenic Studies.

ثامناً: الملاحق:



يُنظر الشكل رقم (1)

صورة تمثل معبد الإله زيوس بمدينة كيريني (شحات) وهو أكبر المعابد الإغريقية في شمال أفريقيا، من منشورات مصلحة الآثار.



يُنظر الشكل رقم (2)

خريطة إقليم كرينايكا، محمد مصطفى بازاما، بنغازي عبر التاريخ، المرجع السابق، ص 17.



يُنظر الشكل رقم (3)

وصية بطليموس الصغير موجودة بمتحف كيريني، إندريه لاروند، في تاريخ ليبيا القديم، برقة في العصر الهلنستي من العهد الجمهوري حتى ولاية أغسطس، المرجع السابق، ص705.