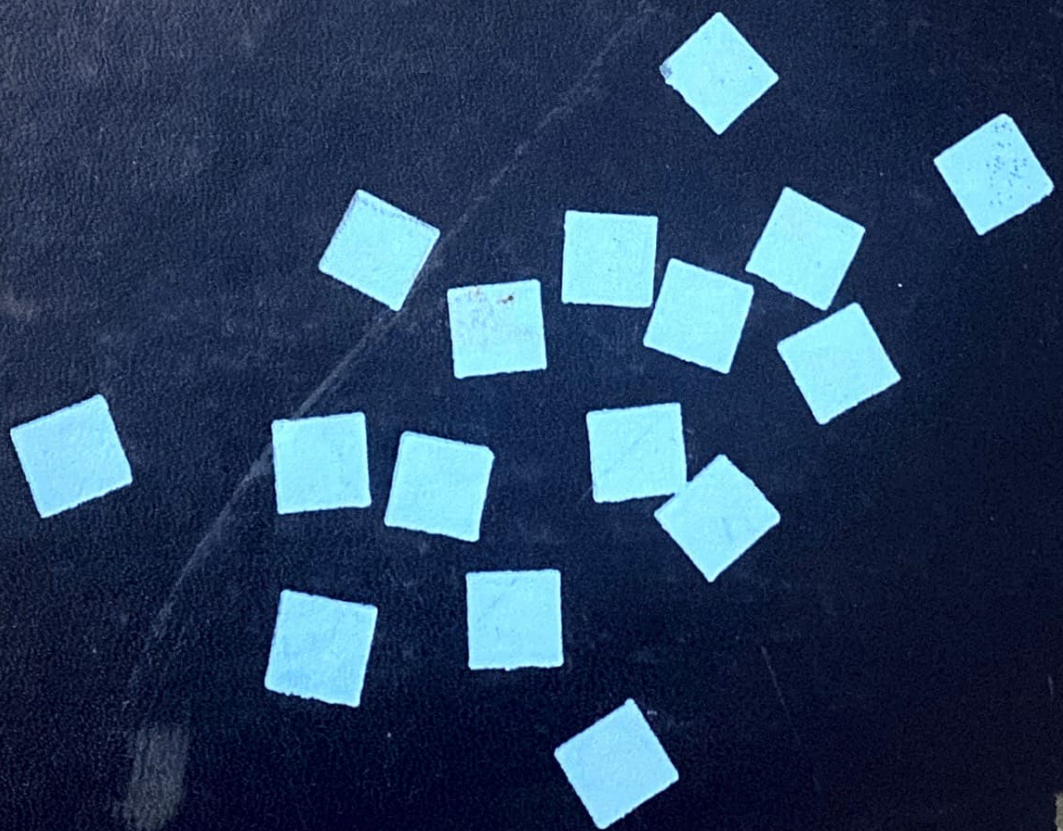
جامعة بنغازي

مجلة كلية الآداب



العدد الخامس

١٣٩٣هـ
١٩٧٣م

الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية
جامعة قاريونس
قسم الآثار

جامعة بنغازي

مجلة كلية الآداب

هيئة التحرير

الأستاذ سعيد الأفغاني — الدكتور مصطفى عمر التير

الدكتور امراجع الغناي

العدد الخامس

جامعة قاريونس
كلية الآداب
مكتبة قسم الآثار
الرقم المسلسل .....

١٣٩٣ هـ — ١٩٧٣ م

مجلة كلية الآداب

مجلة علمية ثقافية تصدرها سنوياً كلية الآداب بجامعة بنغازي

ولا تعتبر الآراء التي تنشر بالمجلة الا عن رأي أصحابهـــا ولا تمثل وجهات نظر هيئة التحرير او الكلية .

تحتفظ الكلية بجميع حقوق الطبع ولا يسمح بأعـــادته الا باذن مسبق .

جميع المراسلات ومواد التحرير ترسل الى :

سكرتير تحرير المجلة

كلية الآداب / جامعة بنغازي

الجمهورية العربية الليبية .

الثمن للنسخة ٦٠٠ درهم ليبي او ما يعادلها

الفهرس

صفحة

مقالات باللغة العربية

دعوى الحسبة في المسائل الجنائية في الشريعة الاسلامية ٩
د. احمد الكردي

بعض جوانب التجديد في الفكر الاسلامي ٥١
د. احمد محمود صبحى

القوى المتصارعة في المغرب خلال القرن الثاني الهجري ودور ليبيا فيه . ٨١
د. امراجع الغناي

التحليل الاجتماعي لظاهرة العمل ١٠٩
د. السيد بدوي

اتجاهات كمية الجريمة في ليبيا ١٤١
د. مصطفى عمر التير

التاريخ الكمي وكتابة التاريخ عند العرب ١٦٣
د. شارل بيلات

دراسة في فن النحت الاغريقي في العصر المبكر ١٧٥
د. احمد غزال

كتاب الاخبار الطوال للدينوري ومحققه في الميزان ٢٤١
د. سيد رضوان علي

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

كان منتظراً أن يصدر هذا العدد (الخامس) من المجلة قبل العام الحالي ، فحالت دون ذلك عوائق ليس أسوأها بعد الشقة (بنغازي) و (بيروت) حيث تطبع المجلة وتتعثر تجارب الطبع بين المطبعة وأصحاب البحوث ، والله وحده هو المأمول أن يزيح العوائق وييسر لنشاط الجامعة ورسالتها سبلها الى ما تطمح اليه من خير وازدهار .

ونحن نبسط عذرنا للمعنيين بمجلتنا من رجال الفكر في الجامعات وفي غيرها من ميادين الفكر . لأننا موقنون أن الأعمال العلمية شركة مفتوحة بين ذوي الاختصاص في أنحاء الأرض مهما تتباعد أقطارهم ، وهم أفراد أسرة واحدة على اختلاف الألسن والأجناس والديار ، يعني كلاً منهم ما يقوم به الباقون من مواصلة السير ومتابعة الجهود وما يظفرون به في نهاية المطاف من تقدم وظفر ونجاح .

فإلى هؤلاء الأفاضل في الشرق والغرب نزجي هذا الجهد المتواضع ، آملين ان نشعرهم بمزيد من العزيمة والإخلاص في الاقتراب من الكمال عدداً بعد عـــدد .

ولا يسعنا إلا شكر الذين أسهموا في هذا العدد من الباحثين كما نشكر منذ الآن كل من يوافينا بشيء من ثمرات تتبعه في اختصاص، معيناً على كشف خاف أو إيضاح غامض أو تمهيد سبيل أو تبديد ظلام فالعلم كما أسلفنا : شركة بين محبيه ، وتضافر المساعي واشتباك الأيدي دافع بالفكر والحضارة قدماً إلى الأمام ، والله مع العاملين المخلصين .

— « لجنة المجلة » —

دعوى الحسبة في المسائل الجنائية في الشريعة الإسلامية

بحث أعده :

الدكتور أحمد الحجي الكردي

مدرس الفقه والأصول والأحوال الشخصية
في كلية الشريعة من جامعة دمشق
والمعار لتدريس مواد الدراسات الإسلامية واللغة العربية
في كلية الآداب بجامعة بنغازي

« المخطط العام للبحث »

١ ــ تعريف الحسبة لغة واصطلاحاً .

٢ ــ حكم الاحتساب وشروطه وتطوره عبر العصور الإسلامية ، وأهمية الاحتساب في إرساء معالم الحضارة والطمأنينة في النفوس .

٣ ــ التفريق بين المحتسب وكل من القاضي ووالي المظالم في المهام والواجبات .

٤ ــ مراتب الحسبة .

٥ ــ أنواع الحقوق التي تسعى الشريعة الإسلامية لحمايتها وصونها .

٦ ــ الجريمة في الشريعة الإسلامية، تعريفها وأنواعها باعتبار الحقوق المتعلقة بها.

٧ ــ الفرق بين دعاوى الحسبة والدعاوى الشخصية من حيث :

١ ــ الخصومة .

٢ ــ طرق الإثبات .

٣ ــ السقوط بالتقادم .

٤ ــ السقوط بالعفو .

٨ ــ خاتمة : لبيان سبق الشريعة الإسلامية لغيرها من الشرائع في الأخذ بنظام الحسبة ، وإنه فيها نظام أصيل غير مستورد . وإنه مقام على أدق التنظيمات التي لمّا تستطع التوصل إليها أرقى الدول الحديثة إلى الآن .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد إمام المحتسبين وعلى آله وصحبه أئمة المسلمين ، ومن تبعهم بإحسان الى يوم الدين .

وبعـــد :

فإن موضوع دعوى الحسبة في الشريعة الإسلامية موضوع هام جداً وخطير ويتركز الاهتمام فيه في نواح ثلاث :

آ – إنه موضوع بكر في مجموعه ، فإن احداً من الفقهاء لم يكتب فيه حتى الآن – فيما أعلم – وليس معنى هذا أن الفقهاء أهملوه وأننا سوف نوجده من عدم ، ولكن معناه أنه موجود في جزئياته المبثوثة في مختلف كتب الفقه تحت أسماء متعددة في مناسبات مختلفة وليس تحت هذا الاسم ، بل ليس هنالك إلا إشارات عابرة تفيد انتماءه الى موضوع الحسبة في أثناء الكلام عن الدعوى وما يتعلق بها حيث يقال : « وهذه الدعوى هي دعوى حسبة » لا أكثر من ذلك .

وهذا الإهمال للموضوع بهذا الشكل اضطرني الى تتبع جزئياته في مختلف كتب الفقه وأبوابه وفصوله ولمها ونسجها في ثوب نظرية متكاملة تبرز دعوى الحسبة في أظهر معالمها ، وتحلها محلها اللائق بين أحكام الفقه الإسلامي ونظرياته .

ب – إن الكثيرين يجهلون دعوى الحسبة ، ويخطىء في فهم معناها كثير أيضاً ، وهذا ما اضطرني الى التقديم لها بتوطئة أوضحت فيهـا معنى الحسبة في الشريعة الإسلامية وأهميتها في إرساء النظام والعدل ، وتأمين الطهر والعفاف في المجتمع الإسلامي ، كما أوضحت فيها حكم الاحتساب ومراتبه .

وبذلك استطعت أن أضع « دعوى الحسبة » في مكانها اللائق ضمن هذا الإطار الذي وضعت فيه الحسبة .

ج – إن بعض من لا علم له بالفقه وتاريخه ظن أن نظام الحسبة من أساسه نظام قديم معروف لدى الأمم السابقة على الإسلام ، ولم يفعل المسلمون شيئاً فيه سوى أنهم أخذوه وطوروه طبق مقتضيات مجتمعهم ، ولذلك اضطررت أيضاً في خاتمة هذا البحث الى الإشارة الى هذا القول ونفيه وبيان خطئه بالأدلة القاطعة .

الحسبة في الدعاوى الجنائية
في الشريعة الإسلامية

تعريف الحسبة

الحسبة بالكسر في اللغة الأجر وهي : اسم مصدر من الاحتساب ، والاحتساب طلب الأجر ومنه قولهم احتسب الأجر على الله في الفعل ، أي فعل الفعل لوجهه راجياً الأجر منه دون غيره .

وهي في الشرع الإسلامي كما عرفها حجة الإسلام أبو حامد الغزالي رحمه الله تعالى : (عبارة عن المنع عن منكر لحق الله صيانة للممنوع عن مقارفة المنكـــر) .

أو كما عرفها الماوردي بقوله : (أمر بالمعروف إذا ظهر تركه ، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله) .

حكم الاحتساب ومعناه ، وشروطه ، مع إلقاء نظرة على أهمية هذا النظام في حفظ الأمن وتوحيد الشمل عبر العصور الإسلامية :

من هذا التعريف للحسبة يظهر لنا أن المحتسب في الشريعة الإسلامية هو المؤمن القائم على حدود الله، الحامي لأحكامه ابتغاء مرضاة الله . وهذا الأمر هو مهمة كل مسلم مكلف، لأن حماية هذه الحدود وإقامة هذه الأحكام من

فروض الإسلام، سواء أكان ذلك في نفس المكلف أو في أسرته أو في جيرانه أو في مجتمعه . وقد تواترت على ذلك الأدلة الشرعية الكثيرة ، من ذلك قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون)[1] . ومعلوم أن وقاية النفس من النار لا تكون إلا باتباع أحكام الله من التزام بالمأمورات وبعد عن المحظورات ، ووقاية الأهل لا تكون إلا بحملهم على فعل الواجب وترك المنكر بكل الطرق الممكنة . وغني عن البيان أن الآية الكريمة قد جاءت بصيغة الأمر الدال على الوجوب إذ هو الأصل فيها .

ومن ذلك قوله تعالى : (ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون)[2]. فإنها جاءت بصيغة الأمر أيضاً وهي تشمل أمر الإنسان نفسه ، وأمره أهله ، وأمره الناس جميعاً وذلك أخذاً من عموم اللفظ .

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى نعياً على بني إسرائيل وبياناً لأسباب هلاكهم وحلول لعنة الله عليهم: (لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داوود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون)[3] ، فإن في هذه الآية الكريمة إشارة واضحة إلى أن سر انحلال الأمم وخرابها ودمارها كامن في تركها لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ولذلك يقرر فقهاء الشريعة الإسلامية متفقين أن النهي عن المنكر فرض عين على كل مسلم مكلف وإن كانوا اختلفوا في شروط فرضيته ، وأهم ما اتفقوا عليا

---

(١) آية/ ٦ /من سورة التحريم .
(٢) آية/ ١٠٤ /من سورة آل عمران .
(٣) آية/ ٧٨ /من سورة المائدة .

آ – أن يكون الفعل المراد تغييره من المنكرات المتفق على اعتبارها منكراً لدى الفقهاء، فلوكانت منكراً في مذهب معتمد حلالاً في مذهب معتمد آخر لم يجز إنكارها لأنه ليس لأحد أن يدعي أن الشريعة الإسلامية وقف على مذهب واحد ، بل هي بحق مجموع تلك المذاهب المعتمدة التي ارتضاها جماهير المسلمين .

ب – أن يكون المنكر مستمراً ، فإذا كان قد انتهى لم يعد ردع فاعله عنه نهياً بل عقاباً ، والعقاب إنما يكون لولي الأمر وليس لأفراد المسلمين . ولذلك فان الاحتساب في هذه الحال ينتقل من مرحلة تغير المنكر إلى مرحلة رفع الدعوى به أمام القضاء بشروط وضوابط معينة وهي مـــا يسمى بدعوى الحسبة ، سنأتي على تفصيلها إن شاء الله تعالى .

جـ – أن يكون المنكر ظاهراً ، فإذا كان مستتراً عن المجتمع لم يجب بله لم يجز التفتيش عنه بغية تغييره ، لأن ذلك تجسس ، وهو ممنوع في الإسلام لقوله تعالى : (ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا)[1] ، وفي هذا القول يقول النبي (ص) مبيناً آثار التجسس الضارة على المجتمع (إنك إن إتبعت عورات المسلمين أفسدتهم أو كدت تفسدهم)[2] .

وقد ثبت أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يمشي ليلاً في أحد شوارع المدينة أيام خلافته يتفقد شؤون المسلمين وأحوالهم ، فإذا به يرى نوراً ينبعث من شقوق أحد الأبواب فغلب على ظنه أن أناساً اجتمعوا في هذا المنزل على منكر ، فتسلق عليهم السور فوجدهم يشربون وعندهم رجل يغنيهم ، فأنكر عليهم ، فقام المغني وقال له : إن كنا قد عصينا الله من وجه واحد فأنت قد عصيته من ثلاثة وجوه فقال عمر : ما هي فقال : قد قال الله تعالى (ولا تجسسوا) وأنت قد تجسست ، وقد قال تعالى (وأتوا البيوت من أبوابها)

---

(١) آية/١٢/من سورة الحجرات .

(٢) رواه ابو داود بإسناد صحيح ، انظر رياض الصالحين ص ٥٦٠ .

وأنت قد تسورت ، وقال (لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها) وما سلمت . فتركهم عمر واشترط عليهم التوبة[1] .

وقد قرر الفقهاء رضي الله عنهم أنه ليس للقاضي أن يستعلم من المتهم عن أكثر مما ظهر أو ادعى عليه به. لأن ذلك تجسس ممنوع شرعاً .

د ـ أن يكون المكلف بالإنكار مسلماً بالغاً عاقلاً ، لأن هذه الأوصاف من شروط التكليف العامة ولا يكلف أحد بأحكام الإسلام بدونها .

هـ ـ القدرة على تغيير المنكر ، فمن كان من أهل القدرة على النصح فقط لم يفترض عليه التغيير باليد ما دام لا يطيقه ، ذلك لأن القدرة من شروط التكليف العامة أيضاً لقوله تعالى : (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها)[2] ويدخل في هذا الشرط العلم بالمنكر ، فإن الجاهل بأن الفعل منكر لا يجب عليه إنكاره أو تغييره لأن الجهل عجز في هذه الحال .

و ـ ألا يلزم من تغييره للمنكر منكر آخر مساو له ، وإلا سقط الوجوب ، فإذا لزم من تغييره للمنكر منكر أكبر منه ، ارتفع الوجوب وانتفى الحل أيضاً معه . وذلك كمن رأى شارب خمر ، وغلب على ظنه أنه إن منعه من الشرب قتله ، حرم عليه المنع لما في القتل من ضرر أكبر من شرب الخمر ، فمن خشي أذى يعادل ضرر شرب الخمر ولا يزيد عليه جاز له التغيير من غير وجوب .

ز ـ أن يظن أن عمله سينتهي إلى تغيير المنكر ، فإن ظن أن عمله سيذهب هدراً ولا يؤثر في إزالة المنكر ، لم يجب عليه تغييره ولكن يجوز له ذلك جوازاً فقـــط .

ح ـ أن يدفع المنكر بأقل ما يندفع به ، وهذا شرط وجوب وشرط جواز معاً . فالمنكر الذي يندفع بالنصح لا يجب ولا يجوز دفعه بالتوبيخ

---

(١) معناه رواه ابو داود بإسناد صحيح على شرط البخاري ومسلم . انظر رياض الصالحين ص ٥٦٠ .

(٢) / ٢٨٦ / من سورة البقرة .

أو بالضرب أو غيرهما وهكذا . ولكن إذا ما اشتط المحتسب وتجاوز في دفع المنكر ونتج عن ذلك إلحاق أذى غير محتاج إليه ، كمن أمكنه الدفع بالضرب فقتل أيكون فعله هذا جريمة يعاقب عليها ؟ . رأى جمهور الفقهاء على أن فعله هذا جريمة غير مقصودة وإن كانت مقصودة في الواقع وذلك لوجود أصل الحل في دفع المنكر ، ولذلك فإن عليه الدية في القتل ، والإرش في الجراح لا القصاص .

هذا هو حكم الحسبة وشروط وجوبها من الناحية النظرية ، ولو عدنا إلى التاريخ الإسلامي نتتبع من خلاله معالم تطبيقها على الواقع لعلمنا أن نظام الحسبة قام على الواقع مع قيام الدعوة إلى الإسلام ، فالنبي محمد ﷺ أول محتسب في الإسلام ، وكان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر بلسانه ويده ، وكان أصحابه الأجلة كلهم على نهجه ومنواله تمسكاً بالأحكام الشرعية وأمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر . حتى إذا ما كثر المسلمون واتسعت ديارهم وتعددت المخالفات ووجد أناس يجهلون هذه المنكرات وطرق تغييرها لدخولهم في الإسلام من جديد . عين ﷺ أناساً مختصين يتجولون في الأسواق ويتفقدون شؤون الناس ويقيمونها على أسس الشريعة ويعدلون المعوج منها ويردونه إلى طريق الصواب ، فقد ثبت أن النبي ﷺ ولى سعيد بن سعيد بن العاص بن أمية على سوق مكة ينظر في أمر الموازين وغيرها مما يمكن أن يقع من المنكرات في هذه السوق . وعلى هذا النهج سار الخلفاء الراشدون من بعده ، فقد ولى عمر بن الخطاب في عهد خلافته السائب بن يزيد ، وعبد الله بن عتبة على سوق المدينة . هذا إلى جانب أنهم أنفسهم كانوا يقومون بهذه المهمة إلى جانب من عينوهم وإلى جانب جماهير المسلمين القائمين بهذا الواجب العظيم .

وعندما اتسعت رقعة الدولة الإسلامية وترامت أطرافها حتى وصلت إلى الصين شرقاً وإلى فرنسا غرباً في آخر عهد الأمويين وأول عهد العباسيين بدأ الخلفاء يكثرون من تعيين المحتسبين يوزعونهم في شتى المدن وعلى مختلف المرافق ليغيروا ما يمكن أن يظهر فيها من المنكرات والمخالفات لأحكام الشريعة .

وارتقى هذا النظام عبر تطور العصور الإسلامية حتى أصبح وظيفة معينة نظمت طرق مباشرتها وألفت فيها المؤلفات العلمية العديدة تبين شروطها ومهامها وأحكامها بدقة وتفصيل مستمد من مصادر الفقه الإسلامي الغنية بكل ما يفيد الأمة ويحفظ لها قوتها ووحدتها. وقد أصبح للمحتسب في العهد الفاطمي نواب يطوفون الأسواق ويفتشون قدور الطباخين ودكاكين اللحامين وغير ذلك ويمنعونهم من الغش والتدليس وكل ما يمكن أن يقع منهم من المنكرات.

وبذلك نرى أن الاحتساب بدأ يقوم به رجال مختصون فيعينون من قبل الدولة إلى جانب جماهير المسلمين التي تقوم به من غير تعيين أو إذن خاص من قبل رئيس الدولة الإسلامية، وقد اصطلح الفقهاء على تسمية الموظف من قبل الدولة لهذه المهمة محتسباً وتسمية المتطوع بهذا العمل من غير تعيين من قبل الدولة متطوعاً بالحسبة، ولا زال لهذا الاصطلاح بقية في بعض الدول الإسلامية حيث يسمى القائمون بالحسبة (مطاوعة) اختصاراً لكلمة متطوع بالحسبة.

وإلى جانب المحتسب كان يقوم على تطبيق أحكام الله في الدولة الإسلامية رجلان تفترق اختصاصاتهما عن المحتسب فيسعى كل منهم في مضمار معين وحدود معينة، هدفهم جميعاً تطبيق أحكام الله ومنع المخالفات، إلى جانب اشتراكهم في بعض الأمور. وهذان الرجلان هما القاضي ووالي المظالم الذي يقابل القاضي الإداري في الأنظمة الحديثة. ولتوضيح معالم وظيفة كل من المحتسب والقاضي وصاحب المظالم أورد أهم الفوارق التي يمتاز بها كل منهم عن الآخر.

١ – أهم وجوه الاتفاق والافتراق بين المحتسب والقاضي.

آ – القاضي يختص بالنظر بشتى أنواع الدعاوى بخلاف المحتسب، فإنه لا ينظر إلا في دعاوى تخص الوزن، والغش، والتدليس في

البيع ، ومطل الغني في الدين إذا ثبت بإقرار المدعى عليه ، دون غيرها من الدعاوى الأخرى .

ب – للقاضي تنفيذ الأحكام الصادرة من السلطة القضائية على مختلف أشكالها ، أما المحتسب فليس له القيام بتنفيذ حكم ما إلا إذا كان هذا الحكم مما يجوز له النظر في دعواه وأن يكون الحق ثابتاً فيه بإقرار المدعى عليه واعترافه وأن يكون قادراً على تنفيذه .

ج – القاضي ليس له النظر إلا في الدعاوى التي رفعت إليه فقط أما المحتسب فينظر فيما رفع إليه وفيما لم يرفع إليه من المنكرات المستمرة .

٢ – أهم وجوه الاتفاق والافتراق بين المحتسب ووالي المظالم .

ا – والي المظالم يرجع إليه فيما عجز القضاء عن الحكم فيه أو تنفيذه ، أما المحتسب فينظر فيما رفه القضاء عن النظر فيه .

ب – والي المظالم قاض ، ولذلك يكون له الحكم فيما رفع إليه من المسائل مطلقاً ، أما المحتسب فليس له الحكم فيما رفع إليه من المسائل إلا بالقيود والشروط المتقدمة .

ج – والي المظالم يشترك مع المحتسب في جواز النظر في المنكرات وتغييرها مطلقاً . دون القاضي الذي لا ينظر إلا فيما رفع إليه منها فقط .

من هذا العرض المجمل لنظام الحسبة في العصور الإسلامية نستطيع أن نتصور مدى الترابط والتعاون الذي كان يسود المجتمعات الإسلامية في تلك العصور الطويلة ، كما نستطيع أن نستشف معالم الفضيلة والطهر اللذين كانا يخيمان على تلك المجتمعات .

مراتب الحسبة :

كتب العلماء كثيراً في بيان مراتب الحسبة، فمنهم من أوقفها على خمس مراتب ومنهم من أوصلها إلى عشر مراتب أو أكثر ، والمعنى العام لبيان هذه المراتب وتفصيلها هو تقرير مبدأ هام في الحسبة وهو أنه لا يجوز اللجوء في تغيير المنكر إلى طريق أشد مع إمكان تغيير المنكر بطريق أسهل منه وأقل كلفة وإيذاء لأن تغيير المنكر هو من باب الأمر بالمعروف، وليس من المعروف في شيء اللجوء إلى طريق أشد مع غناء طريق أسهل منه عنه .

وأهم الطرق التي يمكن أن يتبعها المحتسب في تغيير المنكر متدرجة من الأبسط إلى الأشد :

آ — التعريف بالمنكر وبيان حكمه للفاعل ، وذلك إن غلب على الظن أو ظن أنه جاهل به لخفاء دليل تحريمه، أو لقرب عهد فاعله بالإسلام أو غير ذلك. لأن هذا التعريف قد يكفي لكفه عنه، فإذا ظن علمه به لم يلجأ لهذا الطريق لعدم جدواه .

ب — النصح والإرشاد ، وذلك بالقول اللين والموعظة المؤثرة من ترغيب في الجنة وترهيب من النار إلى غير ذلك مما يستطيع المحتسب فعله . كما كان يحدث كثير من ذلك للعلماء في مقابلة الأمراء في كثير من العصور الإسلامية ، حيث كانوا يعظونهم فيبكون ويتوبون عما فرط منهم .

ج — التعنيف والتوبيخ باللسان، وذلك عند عجز النصح عن تغيير المنكر لإصرار فاعله عليه وعدم التفاته إلى النصح والإرشاد ، وينبغي أن يكون التعنيف بأقل قدر يمكن أن يندفع به المنكر ، فلا يزاد على قدر الضرورة . كما ينبغي أن لا يأتي المحتسب في إنكاره المنكر بفاحش القول وما يعتبر معصية بذاته من الكلام فلا يشتم ولا يسب ، ولا يكذب ، ولكن يخاطبه بما فيه من فسق ومجون وتهتك وترك لتعاليم الدين إلى غير ذلك مما هو فيه من المخالفات .

د ـ التغيير باليد : والمراد به دفع المنكر ورفعه بالقوة ، وذلك عند عجز الطرق السابقة عن رفعه وتغييره، ومن هذا التغيير إراقة الخمر لشاربها، وتعطيل أدوات اللهو من معازف وقمار وغيرها عن العمل ، وكإخراج الغاصب بالقوة من الدار التي يغصبها وهكذا . ويجب هنا الانتباه إلى أنه يوقف في التغيير باليد على القدر المحتاج إليه لتغيير المنكر من غير زيادة ، فإذا كان بإمكانه إراقة الخمر دون كسر أوانيها لم يجز له كسرها ، وإن كان بإمكانه تعطيل أدوات اللهو عن الاستفادة منها باللهو لم يجز له تحطيمها وإحراقها وغير ذلك ، لأن الغاية هي منع استمرار المنكر لا العقوبة عليه ، فإن العقوبة ليست إلى المحتسب بل إلى سلطات الدولة القضائية .

هـ ـ التهديد بالضرب أو القتل : وذلك عند عجز الوسائل السابقة عن تغيير المنكر ، ويشترط في التهديد هذا أن لا يكون بوعيد لا يجوز تنفيذه ، كتهديده بسرقة ماله أو الاعتداء على زوجته أو ابنته أو غير ذلك ، لأن المنكر لا يجوز تغييره بمنكر آخر ، ومن أنواع التهديد إشهار السلاح في وجهه وتوعده باستعماله فيه ، ما دام ذلك لا ينتج منكراً أكبر منه .

و ـ الضرب أو القتل : وذلك عندما لا يفيد التهديد بهما ، وقد ذهب إلى ذلك جماهير الفقهاء واتفقوا على أن للمحتسب أن يقتل فاعل المنكر إذا لم تجد معه طرق الإنكار السالفة بشرط أن يكون قادراً على ذلك من غير أن يلحق بنفسه أو بغيره ضرراً هو أكبر من المنكر الذي يريد دفعه بذلك .

وذهب جماعة من العلماء إلى أن القتل للسلطان لا غير وليس للمحتسب فعله لأنه سوف يترتب عليه غالباً فتن ومنكرات هي أكبر من المنكر المراد تغييره .

والحق أن القولين متقاربان إذ هما يجيزان القتل عند أمن المنكر

الأكبر .. ولا يضر هنا أن يكون المنكر المراد تغييره أخف من القتل ما دام القتل متعيناً لإزالته كمن رأى مسلماً غير محصن يزني بفتاة غير محصنة أيضاً ، فنهاه ووبخه وهدده فلم ينته واستمر في منكره ، عند ذلك يجوز له قتله ، وإن كان جزاء الزاني غير المحصن الجلد مئة جلدة دون القتل .

يشهد لذلك من السنة قول النبي (ص) «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يشرب الخمر شاربها حين يشرب وهو مؤمن»[1] فقد نص العلماء على أن نفي الإيمان لا يراد به حقيقته من إثبات الكفر ، بل المراد به نفي عصمة الإيمان ، فإذا انتفت العصمة كان دمه هدراً وقت المعصية فجاز قتله لذلك ، على خلاف ما إذا أدركه المحتسب بعد انتهاء المعصية ، فإنه لا يجوز له قتله لعودة العصمة إليه ، ولأن قتله بعد المعصية يعتبر عقوبة لا تغييراً للمنكر والعقوبة إلى الدولة وليست للمحتسب .

ز – **الاستعانة بالغير** : وذلك إذا عجز المحتسب عن القيام بتغيير المنكر بنفسه لمرض أو كبر سن أو غير ذلك فإن له الاستعانة بغيره من الأعوان والجنود وغيرهم في تغيير هذا المنكر لا سيما إذا كان المشتركون في المنكر أكثر من واحد ، هذا ما ذهب إليه جماهير العلماء .

وذهب بعضهم إلى أن الاستعانة بغيره في تغيير المنكر للمحتسب الموظف من قبل الدولة دون المحتسب المتطوع ، فإنه ليس له ذلك خشية انتشار الفتن والخلافات بين الناس مما ينتج عنه تخلخل المجتمع ونشر روح الفوضى فيه .

ح – إقامة الدعوى لدى القاضي : وذلك عند عجز المحتسب عن تغيير المنكر بالمراتب المتقدمة لقوة شوكة المجرم أو لضعف قوة المحتسب . ورفع الدعوى هنا ما هو إلا استعانة بقوة السلطة في تغيير المنكر ، كما أن الدعوى

---

(١) رواه البخاري في كتاب الأشربة ، انظر القسطلاني على البخاري ٨/٣١٣ ، كما رواه البخاري في بابي الحدود والمظالم .

ترفع من قبل المحتسب أيضاً إذا كان المنكر قد انتهى ، لأن التغيير للمنكر لا يكون إلا عندما يكون المنكر مستمراً ، فإذا انتهى كان الردع عقوبة والعقوبة لا تكون إلا لأولي الأمر والسلطات المختصة في الدولة، وليس للمحتسب شيء من ذلك مطلقاً .

وبذلك يكون رفع الدعوى حقاً وواجباً على المحتسب في ثلاث حالات هـي :

آ – العجز عن تغيير المنكر في أي مرتبة من مراتبه .

ب – العجز عن تغيير المنكر بالمراتب المخولة للمحتسب مما هو دون القتل وتعين الحاجة الى القتل وذلك في رأي بعض الفقهاء الذين يمنعون المحتسب من القتل والضرب الشديد المبرح .

جـ – انتهاء المنكر .

وهذه الدعوى يسميها الفقهاء دعوى الحسبة، وتمتاز في الفقه الإسلامي عن مراتب الحسبة الأخرى بشروط وأوصاف خاصة بها ، كما تمتاز عن الدعاوى الشخصية الأخرى بميزات وخصائص كثيرة أيضاً ، ولذلك فإنني سوف أبحث في معنى دعوى الحسبة وأحكامها مجلياً أهم ما يفرقها عن باقي مراتب الحسبة من ناحية ، وعن سائر الدعاوى الشخصية الأخرى من ناحية ثانية . مشيراً قبل ذلك إلى أن مراتب الحسبة هذه حق وواجب لكل محتسب متطوعاً كان أو موظفاً يتبعها متدرجاً فيها بهذا الترتيب ، مع كل من يفعـل المنكرات ويرتكب المخالفات مهما كانت صفته ومكانته في المجتمع وذلك بالشروط المتقدمة ولا يستثنى من ذلك إلا حالات ثلاث هي :

١ – الوالدان فإنه لا يجوز للولد أن يستعمل معهما في إزالة المنكر الذي يمكن أن يحصل منهما إلا المرتبة الأولى وهي التعريف ، والثانية وهي النصح والإرشاد والوعظ بالحسنى ، والرابعة وهي تغير المنكر باليد دون مساس بشخصهما . أما القتل والضرب والتهديد بهما فليس له فعل ذلك معهما .

وذلك استدلالاً بقوله تعالى : (فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً [1]) . وقوله تعالى : (وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا)[2] .

٢ ــ وكذلك الزوجة مع زوجها فإن حكمها كحكم الولد مع أبيه تماماً للأدلة الكثيرة التي وردت في توصيتها بإكرام زوجها ، ولما تقتضيه طبيعة الحياة الزوجيـــة .

٣ ــ أما الرعية مع السلطان فإن لهم عليه حق التعريف والنصح والإرشاد فقط وليس لهم مجاوزة ذلك إلى المراتب الأخرى إذا ما فعل منكراً من المنكرات ، لما يترتب على مجاوزة ذلك من منكرات هي أكبر غالباً من المنكر الذي فعله . وقد روي عن النبي (ص) أنه قال : (من كانت عنده نصيحة لذي سلطان فلا يكلمه بها علانية ، وليأخذه بيده فليخل به ، فإن قبلها ، وإلا كان قد أدى الذي عليه والذي له)[3] . أي أن ذمته تبرأ بذلك . هذا بالنسبة الى سقوط الوجوب عنه في تغيير المنكر ، أما بالنسبة إلى جوازه في حقه فإن الفقهاء على شبه الاتفاق بأن ذلك جائز له إذا لم يخش منكراً أكبر يتعدى إلى غيره ، فلو خشي على نفسه القتل إذا ما غير المنكر جاز له ذلك دون وجوب عليه ، فإذا خشي القتل على أسرته أو غيرهم من جراء ذلك لم يجز له ذلك أصلاً .

دعوى الحسبة : ولبيان معنى دعوى الحسبة وإحلالها مكانها بين مراتب الاحتساب الأخرى والتفريق بينها وبين هذه المراتب من حيث الشروط والأحكام لا بد من إلقاء ضوء بسيط على أقسام الحق الذي يحميه القـــانون الإسلامي ، وترفع الدعاوى أمام القضاء لاستخلاصه إذا ما اعتدى عليه ،

---

(١) /٢٣/ من سورة الإسراء .

(٢) /١٥/ من سورة لقمان .

(٣) ورد في هذا المعنى أحاديث كثيرة روى بعضها البخاري ومسلم وأحمد . أنظر نيل الأوطار ص ١٨١ – ١٨٦ .

وذلك لبيان نوع الحقوق التي ترفع فيها دعوى الحسبة من الحقوق التي لا ترفع فيها هذه الدعوى .

فالحقوق في الشريعة الإسلامية بالنظر لمستحقيها على أنواع :

آ – حق لآدمي معين كالحقوق المالية ، والنكاح وغير ذلك من العقود .

ب – حق لآدمي غير معين كالوقف على الفقراء أو جميع المسلمين ، أو الوصية لهم وغير ذلك .

جـ – حق خالص لله تعالى لا دخل لآدمي فيه معيناً كان أو غير معين وذلك كالعبادات بأنواعها من صوم وصلاة وغيرها وكالكفارات والنذور وغير ذلك .

د – حق لله تعالى فيه مصلحة مباشرة لأفراد العباد مثل حد القذف وأكثر أنواع التعزيرات .

والفقهاء درجوا على تسمية النوع الأول من الحقوق بحقوق العباد ، وتسمية النوعين الثاني والثالث بحقوق الله تعالى مسوين بين ما هو خالص لله وما هو من حق الجماعة حفاظاً على مصلحتها من ناحية وتنويهاً بعناية الله سبحانه وتعالى بتأمين العدالة لها من ناحية أخرى حيث أقيمت مقام الحقوق الخالصة لله تعالى وجعلت شعبة منها، وتسمية النوع الرابع بالحق المشترك . هذا بالنسبة للحق بصورة عامة ، وأما الحقوق المتعلقة بالجنايات خاصة فلا يدخل فيها القسم الأول بل هي جميعاً إما حقوق لله تعالى ، وإما حقوق مشتركة فيها حق لله وحق للعباد ، وهنا قد يغلب حق الله في بعضها ، وقد يغلب حق العباد في بعض آخر ، وقد يتساوى الحقان في بعضها أيضاً .

كما قرر الفقهاء أن الدعاوى التي تحمي حق الله خالصاً كان أو غالباً تسمى دعاوى الحسبة والدعاوى التي تحمي حقوق العباد خالصة أو غالبة تسمى دعاوى شخصية ، ولكل نوع من هذه الدعاوى ميزاته وخصائصه وشروطه المختلفة عن النوع الآخر .

تعريف دعوى الحسبة والفارق بينها وبين مراتب الحسبة الأخرى :

دعوى الحسبة هي الدعوى التي يقيمها المحتسب لدى القاضي دفاعاً عن حق الله تعالى وذلك عند العجز عن تغيير المنكر بالمراتب المتقدمة ، أو عند انتهاء المنكر المراد تغييره .

من هذا التعريف لدعوى الحسبة نستطيع أن نستنتج عدة نقاط هامـــة توضح معالم دعوى الحسبة وهي :

آ ـ دعوى الحسبة لا تقام إلا حماية لحق الله تعالى خالصاً كان أو غالباً ، أما حقوق العباد فلا تقام لأجلها هذه الدعوى بل تترك للدعاوى الشخصية .

ب ـ دعوى الحسبة تقام عند العجز عن تغيير المنكر بالمراتب المتقدمة للحسبة حالة استمرار المنكر بغية الاستعانة بالقضاء لإيقافه فتكون بذلك مرتبة من مراتب الحسبة .

ج ـ تقام دعوى الحسبة بعد انتهاء المنكر بغية معاقبة مرتكبه ، وهذ النوع من الدعاوى هو الأهم في الباب وهو المعنى الذي يطلق عليه اسم دعوى الحسبة غالباً لدى الفقهاء .

وبذلك تفترق دعوى الحسبة عن سائر مراتب الحسبة الأخرى بفارق واحد وهو أن مراتب الحسبة الأخرى جميعاً يمكن أن تستعمل في إزالة المنكر مطلقاً لحق الله كان أو لحق العباد، أما دعوى الحسبة فلا تقام إلا لحق الله تعالى لا غير خالصاً كان كما في الزنا أو غالباً كما في السرقة . أما حقوق العباد خالصة كانت أو غالبة فلا تقام فيها دعوى الحسبة ولكن توكل إلى الدعاوى الشخصية التي تفتقر إلى طلب صاحب الحق فيها ، مثل الديون ، والزواج وغير ذلك .

والآن وقبل الخوض في بيان الفارق بين دعوى الحسبة والدعاوى الشخصية من الحيثيات المتعددة أود أن ألقي ضوءاً على مختلف أنواع الجنايات

في الشريعة الإسلامية مبيناً ما يكون منها خالصاً لله ، وما يكون مشتركاً فيه حق لله وحق للعباد، وذلك للوقوف على ما يجوز رفع دعوى الحسبة فيه منها وما لا يجوز رفعها فيه .

تعريف الجناية وأنواعها :

الجريمة والجناية في الفقه الإسلامي مصطلحان يدلان على معنى واحد . والجرائم لدى الفقهاء هي : (محظورات شرعية زجر الله تعالى عنها بحد أو تعزير) وهذا التعريف للجريمة مقارب لمعناها لدى علماء القوانين الوضعية .

والجرائم تنقسم في الفقه الإسلامي من حيثيات مختلفة إلى أنواع متعددة ، والذي يهمنا هنا أنواعها من حيث عقوبتها ، لأنه تقسيم لها باعتبار قوتها إذ كلما كبرت الجريمة كبر عقابها . وهي بهذا الاعتبار تنقسم إلى ثلاثة أقسام: حدود ، وقصاص ، وتعزيرات .

أما جرائم الحدود : فهي الجرائم التي لها عقوبات مقدرة حقاً لله تعالى، ويدخل في حق الله تعالى هنا حق المجتمع ، إذ أن الله تعالى هو الحامي له كما تقـــدم .

وأما جرائم القصاص فهي : جرائم الاعتداء على النفس أو الأطراف مما أثبت الشارع له عقوبات مقدرة مماثلة للجريمة في الصورة أو المعنى حفظاً لحق العباد . أما في الصورة فمثل القود في النفس أو الأطراف ، وأما في المعنى فمثل الدية والإرث في الجراح عند سقوط القود .

وأما الجرائم التعزيرية : فهي الجرائم التي تثبت عقوبتها حقاً لله تعالى وللعباد مما ليس له حد مقدر من الشارع مسبقاً ، بل يفوض أمر تقديرها إلى القاضي أو ولي الأمر بضوابط وقيود حددها الشارع وأوضحها الفقهاء في مصنفاتهم .

وجرائم الحدود ستة : وهي الزنى ، وشرب الخمر ، والردة عن الإسلام ، والحرابة وهي ما يعرف بقطع الطريق والسرقة ، والقذف وهو الرمي بالزنى .

وجرائم القصاص هي جرائم الاعتداء على النفس أو الأعضاء بالإتلاف أو الجرح .

أما جرائم التعزيز فهي : كل جريمة لم تدخل تحت حد أو قصاص ، وهي جرائم لا حصر لها عداً لأنها تختلف كثرة وقلة باختلاف العصور والبيئات .

ولتصنيف هذه الجرائم بحسب كونها حقاً لله أو للعباد نقسمها إلى ثلاثة أقسام :

آ — جرائم هي اعتداء على خالص حق الله تعالى وهي : الزنى ، وشرب الخمر ، والردة ، والحرابة ، وكل الجرائم التعزيرية التي تثبت حقاً للمجتمع ، كترك الزكاة وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والرشوة وغير ذلك .

أو تثبت حقاً لله تعالى دون أن ترتبط بمصلحة أي من العباد ، مثل ترك الصلاة أو الصوم ، أو الكفارات أو غير ذلك وليس معنى ذلك أنه لا حق لأحد من الناس في هذه الجرائم ، بل معناه أن حق العباد فيها مهدر لضآلته بجانب حق الله تعالى وحق المجتمع .

ب — جرائم فيها اعتداء على حق الله تعالى وحق العباد معاً وحق الله فيها غالب ، وهي جرائم السرقة والقذف وكثير من الجرائم التعزيرية التي تثبت حقاً للمجتمع وللأفراد ويغلب فيها حق المجتمع مثل النظر للعورات المحرمة وملامسة النساء الأجنبيات أو الاختلاء بهن وغير ذلك .

ج — جرائم فيها اعتداء على حق الله تعالى وحق العباد معاً وحق العباد فيها غالب وهي جرائم القصاص ، وبعض الجرائم التعزيرية ، كمطل الغني ، والقذف بما لا يثبت فيه الحد وغير ذلك . هذا وليس في الجرائم ما هو حق خالص للعباد كما تقدم . إذ أن جميعها لله فيه حق خالص أو غالب أو مغلوب . وفي هذا تعبير صادق عن اهتمام الشريعة الإسلامية وعنايتها

باستئصال الإجرام ومنعه إذ تعتبره بجميع أنواعه اعتداء على حق الله إلى جانب ما فيه من حقوق لأفراد العباد .

بعد هذا التقسيم للجرائم باعتبار قوة حق الله فيها ننتهي إلى بيان ما يجرى فيه دعوى الحسبة منها وما لا يجرى فيه ذلك فنقول :

دعوى الحسبة لا تقام إلا حماية لحق الله تعالى خالصاً كان أو غالباً كما تقدم ولذلك فهي تقام في الجرائم التالية :

آ ـ جرائم النوع الأول :

وهي الجرائم التي تثبت حقاً خالصاً لله تعالى ، والدعوى في هذه الجرائم تتمتع بكل خصائص دعوى الحسبة كاملة .

ب ـ جرائم النوع الثاني :

وهي الجرائم التي يكون حق الله فيها غالباً لا خالصاً وهذه تتمتع الدعوى فيها ببعض خصائص دعوى الحسبة فقط دون جميعها ، وذلك نظراً لوجود حق العبد فيها ، وسنبين الخصائص التي تتمتع بها هذه الدعاوى بعد بيـــان خصائص وأحكام دعوى الحسبة .

جـ ـ أما جرائم النوع الثالث :

وهي الجرائم التي يكون حق العبد فيها غالباً فلا تقام فيها دعوى الحسبة أبداً ، ولا تتمتع بشيء من خصائصها وأحكامها بالنظر لغلبة حق العبد ، والقاعدة تقول (للأكثر حكم الكل) .

والآن لتفصيل أحكام وخصائص دعوى الحسبة أورد أهم الفوارق بينها وبين الدعاوى الشخصية من جميع الحيثيات والجوانب التي تلحظ فيها فوارق بينهما فإن ذلك كاف في نظري لتجلية المقصود .

الفرق بين دعوى الحسبة والدعاوى الشخصية :

تفترق دعوى الحسبة عن الدعاوى الشخصية من حيثيات أربع وهي :

١ ــ من حيث الحاجة للخصومة في الإثبات .

٢ ــ من حيث طرق الإثبات .

٣ ــ التقادم وأثره على إسقاط العقوبة .

٤ ــ العفو وأثره على إسقاط العقوبة .

١ ــ من حيث الحاجة الى الخصومة في إثبات الجريمة :

يقرر الفقهاء أن حقوق الله تعالى الخالصة (وهي جرائم النوع الأول) لا تحتاج إلى خصومة ، أي أن الإثبات فيها أمام القضاء لا يحتاج إلى رفع الدعوى، ولكن الشاهد نفسه يعتبر مدعياً وشاهداً في آن واحد ، وتسمى الدعوى هذه دعوى الحسبة أو شهادة الحسبة .

وأما السرقة والقذف وسائر الجرائم التعزيرية التي هي من (النوع الثاني) مما يكون حق الله فيه غالباً . فالأمر فيها يختلف قليلاً بحسب مقدار غلبة حق الله تعالى على حق العبيد .

ففي السرقة يقرر الفقهاء أن حق الله غالب غلبة مطلقة على حق العبد ، حتى أن بعضهم يصرح بأنها خالص حق الله تعالى ، ومن ذلك المالكية وبعض الحنابلة .

والحق أن فيها حقاً للعبد أيضاً إلا أنه مغلوب بل مقصور على رفع الدعوى فقط ، ولذلك فإن الفقهاء يكادون يتفقون على أن الشهادة بها لا تقبل إلا بعد الخصومة وإقامة الدعوى ممن له الحق في إقامتها وهو المسروق منه ، فإذا أقامها لدى القاضي انتهى حقه في الحد وانقلبت الدعوى دعوى حسبة تتميز بكل ما تتميز به دعوى الحسبة من الأحكام والخصائص، وذلك خلافاً للمالكية وبعض الحنابلة الذين يعتبرونها حقاً خالصاً لله تعالى ، ولذلك يقبلون الشهادة فيها من غير دعوى .

وأما القذف، فحق الله فيه أقل مما هو في السرقة وإن كان غالباً على حق العبد أيضاً لدى جمهور العلماء، خلافاً لما يفهم من كلام بعض الشافعية والحنبلية من أن حق العبد فيه هو الغالب.

ولذلك فإن الجمهور يشترطون للإثبات فيه الخصومة وإقامة الدعوى من المقذوف، ويوقفون حق العبد عند هذا الحد لا يتعداه، وتنقلب الدعوى بعد إقامتها من مستحقها إلى دعوى حسبة تتمتع بكل ما تتمتع به دعوى الحسبة من الخصائص، مثلها مثل دعوى السرقة تماماً نظراً لغلبة حق الله تعالى فيها.

وأما الشافعية والحنابلة الذين يعتبرون حق العبد هو الغالب فيه فلا يجيزون فيه دعوى الحسبة أبداً لا ابتداء ولا انتهاء خلافاً لدعوى السرقة [1].

وعلى هذا التفصيل، باقي الجرائم التي يعتبر حق الله فيها هو الغالب، فإنها لا تقام إلا بدعوى صاحب الحق فيها ثم تنقلب دعوى حسبة من كل الوجـــوه.

وأما الجرائم التي يكون حق العبد فيها هو الغالب كالقصاص في النفس أو الأطراف أو الجرح وغيرها من جرائم (النوع الثالث)، فإنها تعتبر دعاوى شخصية إقامة للأكثر مقام الكل في الحق المتعلق بها، ولا تجري فيها دعوى الحسبة بحال لا ابتداء ولا انتهاء. فتشترط فيها الخصومة وإقامة الدعوى من صاحب الحق لصحة الإثبات إلى غير ذلك مما يشترط في الدعاوى الشخصية.

٢ – من حيث طرق الإثبات :

أهم طرق الإثبات العامة المتفق عليها في الشريعة الإسلامية: **البينة** بشهادة اثنين من الرجال أو رجل وامرأتين، لقوله تعالى: (واستشهدوا شهيدين

---

(١) هذا إذا لم يكن القذف في مجلس القضاء في معرض دعوى الزنى، فإذا كان في مجلس القضاء في شهادة الزنى بأن شهد بالزنا واحد أو اثنان أو ثلاثة فقط واعتبر الشهود فيه قذفة، فانه يعتبر حقاً خالصاً لله ويقام عليهم الحد بدون خصومة بالاتفاق.

من رجالكم فإن لم يكونا رجلين وامرأتان ممن ترضون من الشهداء)، [1] **والإقرار**، وذلك لقوله تعالى : (بل الإنسان على نفسه بصيرة)[2]، **والنكول عن اليمين** بعد توجيهه من قبل القاضي، لأنه المراد من توجيه اليمين بقول النبي صلى الله عليه وسلم : (شاهداك أو يمينه) وقوله : (البينة على المدعي واليمين على من أنكر) [3].

وهذه الطرق الثلاث كلها مقبولة في الدعاوى الشخصية عامة إلا ما يكون له صفة خاصة من هذه الدعاوى تدعو إلى تقييده ببعض القيود، أو إفـــراده ببعض الأحكام، كجواز إثبات الولادة بشهادة النساء خاصة نظراً لعدم إمكان اطلاع الرجال على ذلك عادة وغير ذلك.

وأما دعاوى الحسبة فقد بحث الفقهاء في مدى قبولها الإثبات بهذه الطرق فاتفقوا في نقاط واختلفوا في أخرى.

أما في دعوى الزنى فقد اتفق الفقهاء على أنها لا تقبل الإثبات إلا بالبينة والإقرار دون النكول، لأن النكول، إما إقرار وإما بذل، وهو في ذينك لا يصلح لإثبات الزنى، لأنه إن كان إقراراً فهو إقرار ضمني غير صريح وذلك شبهة يسقط بها الحد لقول النبي صلى الله عليه وسلم : (ادرؤوا الحدود بالشبهات)[4]، وإن كان بذلاً كما ذهب إلى ذلك أبو حنيفة فلا يصلح لإثبات الزنى أيضاً لأن الزنى حد والحدود لا يجري فيها البذل.

وكذلك الحال في الإثبات بالبينة، فإن الفقهاء لم يطلقوها ولم يقبلوا في الإثبات بالبينة بأقل من أربعة شهود رجال، خلافاً للدعاوى الشخصية التي يقبل فيها رجلان أو رجل وامرأتان، وذلك لما جاء في صريح القرآن من قوله

---

(١) /٢٨٢/ من سورة البقرة.

(٢) /١٤/ من سورة القيامة.

(٣) معناه متفق عليه. انظر صحيح مسلم ص ١٢٨/٥ من كتاب الأقضية.
وانظر الأربعين النووية، الحديث الثالث والثلاثون.

(٤) روي عن عدد من الصحابة بطرق متعددة وهو صحيح. انظر نيل الأوطار ١١٠/٧.

تعالى : (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون » [1] .

وكذلك فإن الفقهاء أجازوا أن يكون المدعي في دعوى الزنا شاهداً فيها ، ذلك أنه في دعواه هذه مدافع عن حق الله لا عن حق نفسه فجاز أن يكون شاهداً إلى جانب كونه مدعياً ، بخلاف الدعاوى الشخصية التي لا تقبل الدعوى فيها إلا بطلب من صاحب الحق الشخصي ، فإن المدعي لا يجوز أن يكون شاهداً في دعواه لشبهة المصلحة الشخصية المؤثرة في شهادته، وكذلك الحال في كل دعاوى الحسبة ، فإن المدعي شاهد فيها لغلبة حق الله فيها وزوال شبهة المصلحـــة .

وأما الإقرار فقد اشترط الحنفية والحنبلية فيه التكرار أربع مرات يرد القاضي فيها المقر في كل مرة ثم يعود من تلقاء نفسه خلافاً للدعاوى الشخصية التي تثبت بالإقرار مرة واحدة . وذلك لما ورد عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال : (أتى رجل من الأسلميين ، فقال : يا رسول الله إني زنيت ، فأعرض عنه، حتى ثنّى ذلك أربع مرات، فلما شهد على نفسه أربع شهادات وعاد فقال له : أبك جنون ؟ قال : لا . ثم أمر فأقيم عليه الحد [2]).

وأما المالكية والشافعية فقد أبقوا حد الزنا على أصل القاعدة وقبلوا فيه الإقرار مرة واحدة استدلالاً بما ثبت لديهم عن النبي صلى الله عليه وسلم من أنه قبل فيه في بعض الأحوال الإقرار مرة واحدة .

وأما حد شرب الخمر والسرقة ، فإنه يقبل الإثبات بالبينة والإقرار فقط دون النكول لما تقدم في حد الزنى .

ولا يشترط في البينة لإثبات هذين الحدين أكثر من شاهدين اثنين كما في سائر الدعاوى الشخصية، وكذلك الإقرار يكفي فيه القول مرة واحدة جرياً

---

(١)/٤/من سورة النور .

(٢) رواه مسلم بلفظ مقارب في باب من اعترف على نفسه بالزنى من كتاب الحدود ج ٥/١١٦ .

على أصل القاعدة في الإثبات به ، وذلك في مذهبي أبي حنيفة والشافعي . وذهب جماعة من الحنابلة وأبو يوسف من الحنفية إلى اشتراط تكرار الإقرار مرتين قياساً على الشهادة فيها ، ولأنها حق خالص لله تعالى يشترط له الإصرار على الإقرار ، والإصرار لا يتم إلا بالتكرار.

وقد ذكر الكاساني في البدائع ضابط ما يشترط له التكرار في الإقرار على مذهب من يشترط ذلك فقال : (إن كل ما يسقط بالرجوع عن الإقرار فعدد الإقرار فيه كعدد الشهود) .

وكذلك في السرقة بالنسبة لثبوت الحد فقط ، أما المال فيثبت بالإقرار مرة واحدة بالاتفاق ، وكذلك يثبت المال بالنكول أيضاً ، لأن دعوى السرقة تتضمن حقين ، الأول هو حق الله في الحد ، والثاني حق العبد في المـــال المسروق ، والدعوى الأولى هي دعوى حسبة ، أما الثانية فدعوى شخصية تثبت بكل ما تثبت به الدعاوى الشخصية الأخرى . وإن كان كلا الدعويين لايقبل الإثبات فيها إلا بعد خصومة من صاحب الحق الشخصي وهو المسروق منه لتشابك الحقين وارتباطهما ببعضهما .

أما حد القذف فيقبل الإثبات بالبينة والإقرار ، ويكفي في بينته شهادة رجلين وفي الإقرار به الإقرار مرة واحدة عند الجميع .

وأما ثبوته بالنكول فقد ذهب الشافعي رحمه الله تعالى إلى ثبوته به ، فإذا طلب اليمين من القاذف فنكل عنه حد حد القذف ثمانين جلدة ، وذلك لغلبة حق العبد فيه عنده .

وذهب الحنفية في رواية الكرخي عنهم إلى أن القذف لا يثبت بالنكول ولا توجه اليمين فيه على القاذف ، وذلك لغلبة حق الله فيه على حق العبد عندهم كما تقدم في سائر الحدود.

وفي ظاهر الرواية أن الحنفية يرون توجيه اليمين على القاذف ، فإذا نكل عنها قضي عليه بالحد عند البعض، وقضي عليه بالتعزير عند البعض الآخر .

وحجة الأولين أن القذف حق العبد فيه كبير فيجعل كأنه غالب فيلحق بالقصاص ، وحجة الآخرين أن حق العبد فيه كبير ولكنه مغلوب على أي حال فيقضي بالتعزير حماية لحق العبد ، ويمنع الحد نظراً لما فيه من غلبة حق الله تعالى . كما في السرقة حيث يثبت بالنكول فيها المال دون الحد رعاية للحقين معاً كما تقدم .

وعلى ذلك التفصيل جميع الحدود والتعزيرات التي يكون حق الله فيها خالصاً أو غالباً . وأما القصاص والتعزيرات التي يكون حق العبد فيها هو الغالب ، فإنها لا تعتبر دعاوى حسبة كما تقدم وتقبل الإثبات بالوسائل العادية التي تثبت بها الدعاوى الشخصية المحضة، ولا يستثنى من ذلك إلا قبولها الإثبات بالنكول فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أنه توجه اليمين في القصاص على الفاعل ، فإذا نكل لم يقض عليه بالقصاص ، ولكن قضي عليه بالدية ذلك أن القصاص كالحدود يسقط بالشبهة ، والنكول إقرار فيه شبهة فلا يثبت به القصاص ، أو هو بذل والقصاص مما لا يجري فيه البذل ، إذ البذل قاصر على الأموال وما ألحق بها .

وأما التعزيرات التي يغلب فيها حق العبد فإنها تقبل الإثبات بالنكول جرياً فيها على الحق الغالب .

٣ ــ وأما من حيث التقادم وأثره على إسقاط الجريمة فتفترق فيه دعوى الحسبة عن الدعاوى الشخصية من وجه. ذلك أن المقرر في الدعاوى الشخصية أن التقادم لا يؤثر على سقوط الدعوى فيها مهما طال الأمد ، إذا كان التأخر عن إقامتها لسبب مقبول من جهل بالحق أو مرض أو سفر أو غير ذلك . فإذا كان التأخر عن إقامتها لغير سبب سقط حق الادعاء بها لدى القاضي بعد مضي خمسة عشر عاماً على ثبوت الحق إذا كان المدعى عليه منكراً للحق فإذا كان مقراً به سمعت وقضي لصاحب الحق بحقه ولو بعد مئة عام أو أكثر ، ذلك أن التقادم يؤثر على حق الادعاء فقط لا على الحق نفسه، وذلك لما في

التقادم من شبهة الإبراء ، فإذا كان المدعى عليه مقراً بالحق لم يعد للشبهة مكان فيلغي التقادم . وهذا التقادم بالشروط السابقة يسري على دعاوى الحسبة فتسقط به كما تسقط به الدعاوى الشخصية ، ويسمى بالتقادم الطويل ، وهو غير محل بحثنا هنـــا .

وأما التقادم القصير الذي تسقط به الدعاوى لعذر كان أو لغير عذر فهو محل البحث وهو ما اختلف الفقهاء في اعتباره مسقطاً لدعاوى الحسبة أو غير مسقط لها ، مع اتفاقهم على عدم تأثيره على الدعاوى الشخصية .

ولذلك فإنني سوف أبحث في هذا الموضوع في نقطتين :

آ ـ سقوط الحق بتقادم الإثبات فيه بالتقادم القصير .

ب ـ سقوط التنفيذ ، بهذا التقادم بعد ثبوت الحق .

أ ـ من حيث سقوط الحق بتقادم الإثبات فيه :

انقسم الفقهاء في ذلك إلى أربعة مذاهب :

١ ـ ذهب المالكية والشافعية والحنبلية إلى أن لا أثر لهذا التقادم مطلقاً على ثبوت الحدود والجرائم التي يكون حق الله فيها غالباً أو خالصاً مثلها مثل الجرائم الشخصية تماماً ، سواء أثبت الحق فيها بعد ذلك بالبينة أو الإقرار أو النكول على حد سواء ، فإذا رفعت الشهادة بالزنى القديم لدى القاضي قبلت ونفذ الحد ، وكذلك إذا رفعت بالشرب أو السرقة أو غير ذلك .

وعلى نفس الحكم لو أقر المجرم بجريمته بعدما تقادمت الجريمة ، فإنه يقبل إقراره وتنفذ العقوبة عليه .

ودليل هؤلاء عدم وجود فارق معتبر في ذلك بين حق الله وحق العبد إذ أن الدعاوى الشخصية لا تسقط بهذا التقادم القصير باتفاق الفقهـــاء فكذلك دعاوى الحسبة .

٢ ـ وذهب أبو حنيفة وأبو يوسف إلى أن الدعوى تسقط بالتقادم إذا ثبت

بعد ذلك الحق بشهادة ، فإذا ثبت بالإقرار لم تسقط الدعوى، ويقبل الإقرار ويحكم به وتنفذ العقوبة على صاحبها . وهذا بالنسبة لحدي الشرب والزنى خاصة ، أما حد القذف فلا يؤثر فيه التقادم، وكذلك حد السرقة في حق المال دون الحد .

٣ ــ وذهب محمد بن الحسن إلى ما ذهب إليه الشيخان أبو حنيفة وأبو يوسف في كل ذلك وخالفهما في ثبوت حد الشرب بالإقرار، وقال إن الإقرار لا يقبل بالشرب القديم تفريقاً للشرب عن سائر الحدود الأخرى لأنها تثبت بالقرآن وحد الشرب ثبت بالإجماع ولذلك اعتبر تأخر الإقرار فيه شبهة مسقطة له .

وحجة الحنفية في ذلك أن التأخير في أداء الشهادة يجعل الشاهد متهماً بالكذب ، وشهادة المتهم شبهة يسقط بها الحد، أما شبهة اتهامه فمحلها أن الشاهد في هذه الحدود مأمور بأحد أمرين كلاهما حسبة لله تعالى :

الأول : أداء الشهادة حسبة لله تعالى إقامة لحق الله ومنعاً للفساد في الأرض .

والثاني : الستر على المؤمن عملاً بقوله صلى الله عليه وسلم : (من ستر مسلماً ستره الله تعالى يوم القيامة)[1] متفق عليه.

والمؤمن أمين على حق الله والمجتمع في الإقدام أو الستر وواجبه أن يختار فوراً أحدهما فإن تأخر مدة عن الاختيار حتى تقادمت الجريمة ثم أقدم على إقامتها كان ذلك منه مظنة إثارة حقد أو ضغينة وهذا شبهة تسقط بها شهادته بالحد . وقد صرح بذلك عمر رضي الله عنه بقوله : (أيما شهود شهدوا على حد لم يشهدوا عند حضرته فإنما شهدوا على ضغن فلا شهادة لهم) .

---

(١) انظر رياض الصالحين ص ١٢١ .

وأما حد القذف فلا تسقط الشهادة فيه بالتقادم لكبر حق العبد فيه من وجه ، ولأن الشهادة فيه لا تسمع بغير خصومه ، فكان تأخر الشاهد عن الشهادة فيه لعدم الخصومة وهي عذر يرفع عن الشهادة الشبهة .

وكذلك حد السرقة فإن الحد فيه يسقط بالتقادم إلحاقاً له بحد الزنا والشرب بجامع غلبة حق الله في كل ، وأما المال فهو حق العبد فلا يسقط بالتقادم قياساً على حقوق العباد الأخرى .

هذا بالنسبة إلى سقوط العقوبة بالشهادة، وأما بالنسبة لعدم سقوطها بالإقرار في جريمة قديمة، فلأن الشبهة المتأتية في الشهادة غير متأتيـــة في الإقرار ، لأنه لا يعقل الكذب على النفس وتحمل العقوبة من غير جريمة تستحقهـــا .

٤ ــ وذهب ابن أبي ليلى : إلى قول رابع وهو سقوط جميع الحدود بالتقادم سواء أثبت بعد ذلك بالإقرار أو بالبينة على حد سواء ، وحجته أن هذه العقوبات إنما شرعت للزجر ، وتأخير المعاقبة عليها يذهب بمعنى الردع الذي شرعت من أجله ولذلك تسقط بذلك .

ب ــ من حيث سقوط العقوبة بتقادم تنفيذها بعد ثبوتها :

إذا ثبتت العقوبة على المجرم بطرق الإثبات السابقة وحكم القاضي بها ثم تأخر تنفيذها لسبب من الأسباب ، كمرض المجرم المانع من تنفيذ العقوبة أو هربه من وجه السلطة أو غير ذلك مدة التقادم .

فهل يؤثر ذلك التقادم في إسقاط العقوبة ؟...

ذهب الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد بن حنبل رضي الله عنهم ومعهم زفر من الحنفية إلى أن التقادم بعد الحكم لا يؤثر في إسقاط العقوبة مهما كان سبب هذا التقادم ، وذلك جرياً على قولهم في التقادم قبل الثبوت .

وذهب الحنفية إلى أن التقادم بعد الحكم بالعقوبة يسقطها مهما كان سبب التأخيـــر .

ومجمل حجة الرأي الأول : أن العقوبة قد ثبتت بالحكم بها ، ولذلك فإن إسقاطها بالتقادم يعتبر تعطيلاً للحدود ، وهو محرم شرعاً .

ومجمل حجة الرأي الثاني : أن الحد إنما شرع لتطهير نفس المجرم أولاً ، وتأخير التنفيذ بعد القضاء بالحد مظنة التوبة من المجرم لأنه الغالب في حقه في مثل هذه الحال ، وبذلك ينتفي المعنى من الحد فيسقط .

وليس معنى سقوط الحد هنا سقوط العقوبة كلياً ، بل معناه سقوط الحد إلى التعزير ، وهو عقوبة أخف من الحد بدون شك .

د ـ من حيث المدة المعتبرة في التقادم :

تقدم أن المدة المعتبرة للتقادم في الحقوق الشخصية المحضة هي خمسة عشر عاماً وهذه المدة معتبرة ايضاً في إسقاط الحقوق الشخصية الغالبة في العقوبات أيضاً عند جميع الفقهاء وكذلك في دعاوى الحسبة الناتجة على حماية حقوق الله تعالى خالصة أو غالبة حتى عند من لا يرى سقوط هذه الحقوق بالتقادم القصير إذ أن التقادم بخمسة عشر عاماً تقادم مسلم به لدى الجميع وهو شامل لكل أنواع الحقوق والدعاوى ، والخلاف منحصر في التقادم الخاص القصير كما تقدم .

وأما من يرى سقوط دعاوى الحسبة بالتقادم القصير وهم الحنفية كما تقدم فإنهم فضلاً عن اتفاقهم على سقوطها بالتقادم المعروف في الدعاوى الشخصية المحضة قالوا بسقوطها بتقادم خاص كما تقدم ولكنهم اختلفوا في تحديد مدته .

ففي المذهب الحنفي ثلاث روايات عن أبي حنيفة في تحديد هذه المدة :

الرواية الأولى : تدل على أنه رفض تحديد ذلك بمدة معينة ، وترك أمر ذلك للقاضي يحدده بحسب الظروف والأحوال والقرائن .

والرواية الثانية : تشير إلى أنه حدده بستة أشهر .

وهناك رواية ثالثة عن الإمام أبي حنيفة تفيد أنه حدده بشهر واحد لأنه

في الفقه أدنى الآجل وأكثر العاجل في الديون . وهذه الرواية أسندت إلى أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى أيضاً ، وارتضاها أكثر الفقهاء .

وهذا بالنسبة لحدي الزني والسرقة ، أما حد الشرب فقد ذهب محمد إلى أنه كحدي الزنى والسرقة يسقط بشهر اعتباراً بهما ، وذهب الشيخان أبو حنيفة وأبو يوسف إلى أنه يتقادم بذهاب الرائحة من فم الشارب عند أداء الشهادة ، فلو شهدا بعد ما زال رائحة الخمر من فيه لم يقبل ذلك لتقادمه ، إلا أن يكون زوال ريحها من فيه بسبب بعد المسافة بينه حين الشرب وبين القاضي ، ففي هذه الحال تقبل الشهادة بشرط أن يذكر الشهود أنهم أخذوه والريح منبعث من فيه .

ومجمل دليل الشيخين أن حد الشرب ثبت بالإجماع ، والإجماع الذي ثبت فيه هذا الحد هو في حال أخذ فيها الشارب وهو سكران ، أو رائحة الخمرة تنبعث من فيه فلا يزاد عليه .

هذا ولا بد من الإشارة هنا إلى أن القوانين الوضعية تساير المذهب الحنفي وتوافقه في مبدأ قبول الجريمة للسقوط بسبب التقادم من حيث الإدعاء بها وإثباتها ، ومن حيث سقوط العقوبة من بعد إثباتها والحكم بها .

فلا تقبل الدعوى العامة في الجرائم في القوانين الوضعية وهي ما يقابل (دعوى الحسبة) في الشريعة الإسلامية إذا مضت مدة معينة (بينتها القوانين) على انتهائها ، وكذلك تسقط العقوبة إذا مضت مدة معينة بعد القضاء بها من غير تنفيذ .

إلا أن القوانين الوضعية تفترق عن المذهب الحنفي في ذلك في نقطتين هما :

آ — القوانين الوضعية تعتبر التقادم مسقطاً للجريمة سواء أكانت اعتداء على حق المجتمع أو اعتداء على حق آحاد الناس ، بخلاف المذهب الحنفي فإنه يعتبر التقادم مسقطاً لعقوبة الجرائم التي هي حق الله تعالى ، أما

حقوق العباد فلا تسقط بالتقادم كما في القذف .

ب – عبارات علماء القانون تفيد بمجموعها أن التقادم يسقط الجريمة من أصلها ويعتبرها كأن لم تكن ، أما علماء المذهب الحنفي فإن عباراتهم تفيد أن التقادم يسقط العقوبة فقط دون الجريمة بدليل أنهم ينصون على أنه لو شهد أربعة على رجل بالزنى ثم تبين أن الزنى كان قديماً، فإنه لا يحكم على الزاني بحد الزنى ، ولكن لا يحكم على الشهود بحد القذف أيضاً ، وهذا دليل على عدم سقوط الجريمة ، لأنها لو سقطت لكان المتهم محصناً يجب بقذفه الحد . هذا بالإضافة إلى تصريحهم بجواز تعزيز المتهم إذا ردت شهادة الزنى عليه بالتقادم ، وهذا دليل آخر على عدم براءته من الجريمة بالتقادم .

هـ – من حيث أثر العفو على إسقاط الجريمة :

يتفق الفقهاء على سقوط الدعوى الشخصية وسقوط العقوبة بها بعفو صاحب الحق لأنها ما أقيمت إلا حفاظاً على حقه فإذا أسقطه لم يعد ثمة مكان للعقوبة فتسقط ، وسواء في ذلك أكان العفو قبل الحكم أم بعده .

أما دعاوى الحسبة ، وهي الدعاوى التي تقام حفاظاً على حق الله تعالى خالصاً أو غالباً . فما كان منها خالصاً لله تعالى كما في الزنا وشرب الخمر فلا يسقط بعفو أحد أنى كان لا قبل الإثبات ولا بعده . لأنه لا حق لأحد من العباد فيها حتى يسقطه وحق الله لا يستطيع أحد أن ينوب عنه في إسقاطه حتى أن الحاكم لا يجوز له العفو عن العقوبة بعد ثبوتها ، وهو ملزم بالتنفيذ ، وذلك لقول النبي صلى الله عليه وسلم : (تعافوا الحدود فيما بينكم فما بلغني من حد وجب) .

وما كان منها حق الله فيه هو الغالب كما في السرقة والقذف ، فمجمل آراء الفقهاء أنها تقبل السقوط من صاحب الحق الشخصي فيها قبل الترافع والإثبات والحكم وهو المسروق منه والمقذوف وذلك بالنسبة لحقه

فقط ، وأما حق الله فيبقى بعد الترافع ، أما قبله فإنه يسقط لا للعفو ولكن لأن الخصومة شرط لإقامته ولا خصومة مع العفو وكذلك إذا سقط حق العبد بعد الترافع بالعفو انقلبت العقوبة من الحد إلى التعزير المتروك تقديره للقاضي ينظر فيه بمنظار المصلحة العامة .

أما بعد الرفع إلى القاضي وإثبات الحق بطرق الإثبات التي يقبلها ذلك الحق والحكم به وقبل تنفيذ العقوبة فقد اختلف الفقهاء إلى مذهبين ، فذهب الحنابلة وجماعة من الفقهاء إلى أنهما لا يسقطان بعد الحكم لغلبة حق الله فيهما. وذهب الشافعية إلى أن حد السرقة لا يسقط بالعفو بعد الحكم لغلبة حق الله فيه على حق العبد ، أما حد القذف فيسقط بعد الحكم به بالعفو لغلبة حق العبد فيه عندهم كما تقدم فيكون حاله حال القصاص ، وهو يسقط بالعفو مطلقاً باتفاق الفقهاء .

من ذلك ننتهي إلى أن العفو مقصور على حق العبد فقط أما حق الله فلا يسقط بعفو العبد بالاتفاق ويثبت فيه التعزير من القاضي إذا سقط الحد .

أما الدعاوى في الجرائم التي يكون حق العبد فيها هو الغالب فتقبل السقوط بالعفو من صاحب الحق مطلقاً باتفاق الفقهاء ، كالقصاص وغيره ، والعفو فيها مقصور على حق العبد أيضاً عند أكثر الفقهاء ، أما حق الله فلا يسقط بالعفو ويكون للقاضي التعزير به، وذهب بعض الفقهاء إلى أن حق الله فيها مغلوب فيسقط تبعاً لسقوط حق العبد .

هذا مجمل ما تتميز به دعاوى الحسبة عن الدعاوى الشخصية ، وهو كاف في نظري لتجلية معالم دعوى الحسبة وبيان أحكامها .

ولقد قال الكاساني رحمه الله في بيان ما هو حق الله وحق العباد من الجرائم وأن ذلك كله لحماية المجتمع : (إن الحدود وجبت للمصالح العامة، وهي دفع فساد يرجع إليهم ، ويقع حصول الصيانة لهم ، فحد الزنا وجب لصيانة الأبضاع عن التعرض ، وحد السرقة وقطع الطريق وجب لصيانة الأموال

والأنفس ، وحد الشرب ، وجب لصيانة الأنفس والأموال والأبضاع في الحقيقة بصيانة العقول عن الزوال والاستتار بالسكر ، وكل جناية يرجع فسادها إلى العامة ومنفعة جزائها تعود إلى العامة يكون الجزاء الواجب فيها حق الله تعالى على الخلوص تأكيداً للنفع والدفع كيلا يسقط بإسقاط العبد ، وهو معنى نسبة هذه الحقوق إلى الله تبارك وتعالى) .

* * * *

الخاتمـــة :

فيما تقدم عرض إجمالي لنظام الحسبة في الشريعة الإسلامية وأثره في الدعاوى الجنائية وبيان كاف لمعنى دعوى الحسبة وأحكامها اقتصرت فيه على النقاط الهامة دون خوض في التفصيلات والخلافات الفقهية وأدلتها مراعاة للإيجاز المطلوب .

والآن أختتم كلمتي هذه بالإشادة بما وصلت إليه الشريعة الإسلامية من مستوى عال في المحافظة على مصلحة المجتمع في خلقه ومصالحه ، ومن توخ لتأمين الفضيلة والحب والتعاون والعدالة في المجتمع والمحافظة عليه نقياً نظيفاً ، إلى جانب المحافظة الكاملة على حرية الفرد في التصرف .

وأشير إلى أن الشريعة الإسلامية تمنع محاربة الجريمة بجريمة أشد منها أو مثلها ولذلك فهي تمنع التجسس والتفتيش عمـــا لم يعلن من المخالفات والمنكرات . كما تمنع محاربة جريمة تضر بفئة من الناس بجريمة تضر بفئة أخرى ، فإن روح العدالة التي تسعى لتنميتها هذه الشريعة تحرم ذلك كله ، ولذلك نرى أن هذه الشريعة السمحة ترسم لكل جريمة تمس المجتمع عقوبة هدفها تربية نفس المجرم من ناحية وقطع دابر الإجرام من ناحية أخرى حفاظاً على سلامة المجتمع ، وذلك بخلاف العقوبة على الجرائم التي تمس الحق الشخصي للأفراد فإن هدفها التعويض على صاحب الحق أولاً وآخراً ولذلك لوحظت فيهـــا المساواة بين الجريمة والعقوبة تحقيقاً للعدالة دون الجرائم الأولى فإنه لم يشترط

فيها المساواة بين الفعل والعقاب .

كما أود أن أشير أيضاً إلى أن الشريعة الإسلامية هي التي ابتكرت نظام الحسبة وطبقته خير تطبيق في عصورها الذهبية وبنت به مجتمعاً فاضلاً نظيفاً من الجرائم ، ولم تستورده من أي مجتمع أو أي نظام كما يدعي بعض من لا علم له بالفقه الإسلامي وتاريخه ، حيث يقول في أحد مؤلفاته (وقد تطلعت الإمبراطورية الإسلامية حولها ونظرت إلى ما فعله من جاء قبلها ، فأخذت من ذلك ما أخذت وطورت هذه النظم حسب حاجتها وضمن إطار نظرتها وفلسفتها . ومن هذه النظم الحسبة والمحتسب) .

ولا ضير علينا أن يكون هذا المدعي قد ارتقى منصباً علمياً رفيعاً فإن الحق بالدليل يعرف لا بالرجال .

وخير دليل على أصالة نظام الحسبة في هذه الشريعة الغراء أنها فريضة على كل مسلم بفرض القرآن نفسه وإن أكثر تفصيلاتها جاءت بها السنة المطهرة نصاً كما تقدم ولا إخال أحداً في هذا العصر يدعي أن القرآن مستورد من ثقافات أخرى ، أو أن السنة النبوية المطهرة حصيلة تأثرات بالثقافات والنظم السابقة .

وليس معنى كلامي هذا أن المجتمعات القديمة السابقة على الإسلام لم تعرف نظاماً شبيهاً لنظام الحسبة قط .. بل معناه أن نظام الحسبة في الفقه الإسلامي نظام أصيل في جذوره وكل تشعباته وليس إرثاً من حضارات سابقة عليه .

كما أبين أن نظام الحسبة هذا قد بلغ الشأو في التنظيم والدقة والمحافظة على العدالة والنظام والحرية، وأن أمة ما من الأمم لم تصل إلى ما وصل إليه الإسلام في ذلك ، حتى في العصور الحاضرة ، لم تصل دولة في العالم إلى معرفة نظام الحسبة بهذا الاتساع والشمول إلا منذ قرن واحد من الزمن ومع ذلك فقد عرفوه أضيق بكثير مما قرره الإسلام ، فهو في أوسع القوانين

المتقدمة المعاصرة مقصور على جرائم محدودة، تتركز في إطار الجرائم السياسية غالباً ، وهو قاصر أيضاً على إخبار السلطة تقريباً ، دون مباشرة التغيير باليد واللسان كما عرفه الإسلام .

هذا بالإضافة إلى أن الإسلام جعل الحسبة بكل تفصيلاتها فرضاً لازماً لا حقاً جائزاً فقط وهذا ما لم تصل إليه أمة في الدنيا حتى اليوم، ولا غرو في ذلك فالإسلام شريعة الله خالق البشر ، العالم بخفايا النفوس ودقائقها المنظم والمربي لها في كل شؤون حياتها .

هذا ما استطعت جمعه والوصول إليه مما يتعلق بدعاوى الحسبة في المسائل الجنائية ، فإن كنت أحسنت فبتوفيق الله تعالى ، وإن كنت قصرت أو أخطأت فمني ، وذلك لعجزي وضعفي وحسبي أني بذلت الجهد والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل .

دمشق في ٤ / ربيع الثاني/ ١٣٩٢
١٧/ أيار/ مايو ١٩٧٢

الدكتور أحمد الحجي الكردي

« أهم المراجع »

اسم الكتاب	اسم المؤلف	الطبعة
١ ــ فتح القدير	للكمال بن الهمام	الطبعة الأولى
٢ ــ بدائع الصنائع	لعلاء الدين الكاساني	» »
٣ ــ حاشية رد المحتار	لابن عابدين	طبعة مصطفى البابي الحلبي الثانية
٤ ــ المغني	لابن قدامة المقدسي	طبعة مطبعة الإمام بالقاهرة .
٥ ــ مغني المحتاج	للخطيب الشربيني	طبعة عيسى البابي الحلبي .
٦ ــ نهاية المحتاج	للرملي	طبعة مصطفى البابي الحلبي .
٧ ــ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير .	الدسوقي	طبعة عيسى البابي الحلبي .
٨ ــ المحلى	لابن حزم	طبعة مطبعة الإمام

اسم الكتاب	اسم المؤلف	المطبعة
٩ ـ الجامع لأحكام القرآن	القرطبي	دار الكتب المصرية .
١٠ ـ الكشاف	للزمخشري	مصطفى البابي الحلبي .
١١ ـ مجمع البحوث الإسلامية	الأزهر	مؤسسة أخبار اليوم .
١٢ ـ النظم الإدارية	د . حسن ابراهيم حسن	الطبعة الأولى
١٣ ـ الأحكام السلطانية	للماوردي	طبعة مصطفى البابي الحلبي .
١٤ ـ الطرق الحكمية	لابن القيم	طبعة مطبعة السنة المحمدية .
١٥ ـ السياسة الشرعية	لابن تيمية	دار الكتب العربية
١٦ ـ الحسبة في الإسلام	» »	نشر المكتبة العلمية
١٧ ـ تحفة الناظر	العقباني التلمساني	طبعة عام ١٩٦٧ بدمشق .
١٨ ـ الحسبة والمحتسب في الإسلام	د . نقولا زيادة	المطبعة الكاثوليكية ببيروت .
١٩ ـ نيل الأوطار	للشوكاني	طبعة مصطفى البابي الحلبي

بعض جوانب التجديد في الفكر الإسلامي

بقلم

دكتور أحمد محمود صبحي

— ١ —

في حديث للرسول عليه الصلاة والسلام: « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » (سنن أبي داود) ، قبل الشروع في عرض بعض جوانب التجديد في الإسلام لا بد من تحديد دقيق لمفهوم التجديد لأن مثله كمثل كثير من الألفاظ الشائعة الاستخدام التي كلما كانت أشيع استخداماً كانت أبعد عن التحديد أو الاتفاق على معناها . ولتحديد اللفظ تحديداً مانعاً لا بد من ذكر ما لا يتدرج تحته.

نستبعد من مفهوم التجديد تصورات ثلاثة:

التصور الأول : أن يقاس الإسلام على أي دين آخر ، والمسيحية على وجه الخصوص ، أي أنه من الخطأ تصور التجديد في الإسلام على نحو تصور الإصلاح الديني الذي قام به مارتن لوثر ، هناك اختلاف جوهري بين الإسلام والمسيحية بشأن التجديد العقائدي ، فالإسلام دين قد اكتملت عقائده كما تحددت أركانه في عهد الرسول : « اليوم أكملت لكم دينكم .. » بينما المسيحية لم تكتمل عقائدها في عهد المسيح[1] يقول الدكتور محمد إقبال :

---

(١) اكتملت العقائد المسيحية بعد المؤتمرات التي عقدتها المجامع المسكونية ابتداء من القرن الرابع الميلادي حتى القرن السابع وذلك لتحديد طبيعة المسيح (صلة اللاهوت والناسوت فيه) ثم تحديد قانون الإيمان المسيحي (خطيئة آدم – صلب المسيح – عقيدة الفداء) وكذلك سر الثالوث الأقدس وسر التجسد .

ينبغي أن نوضح الفارق بين التجديد وبين الإصلاح الديني في أوربا، ذلك أن أية محاولة تجديدية كي تبقى في فلك الإسلام ولا تتجاوز حدوده فإنها ينبغي ألا تعدل من أصوله ما دام القرآن له صفة التأكيد فيما تناوله من تشريعات وما دام النص قد انتهى برسول الله ، إن عدم التثبت في رواية الإنجيل أو الاتفاق على رواية واحدة له أتاح ثغرات عديدة فدخلت المسيحية آراء ومعتقدات أصبحت على مر الزمن جزءاً من المسيحية ذاتها ، كمبدأ الاعتراف وصكوك الغفران ، الأمر الذي أتاح الفرصة لإصلاح لوثر ، أما في الإسلام فإن ختم الرسالة الإلهية وإعلان اكتمال الدين يعني أن ليس هناك تطور في الإسلام ذاته.. على أنه إذا كان الإسلام لا يشابه المسيحية في ذلك فليس هناك ما يمنع من الإفادة مما تعرضت له الحضارة المسيحية من أخطاء زمن مارتن لوثر ، إن زعماء الإصلاح في الدين قد يتجاوزون في تحمسهم لتحرير الفكر الحدود الصحيحة للإصلاح إذا ما انعدم ما يكبح جماح حميتهم الفتية[1] .

فالمسيحية إذن ليست فيها صيغة واحدة بصدد الأناجيل الأربعة وليس الأمر كذلك في الإسلام ، والمسيحية لم تكتمل عقائدها في عهد المسيح بينما الإسلام قد اكتمل عقائداً وأركاناً في عهد الرسول ومن ثم فلا مجال لمذهب ديني في الإسلام يعدل من عقائده وأركانه تعديل البروتستانتية للكاثوليكية .

أريد أن أقول أن أية حركات جاءت بعد الإسلام وأدخلت على عقائده أو أصول الدين فيه أو حتى فروعه أدنى تعديل لا يمكن أن تندرج تحت مفهوم التجديد ولا تعد مذاهب إسلامية ، في ضوء ذلك تستبعد البابية والبهائية اللتان نقضتا مبدأ ختم النبوة وانقطاع الوحي في الإسلام فضلاً عن أن كلاً منهما قد جاءت بكتاب جديد وأحدثتا تعديلاً جوهرياً في أركان الدين كالصلاة والصوم والزكاة والحج .

التصور الثاني الذي يجب استبعاده عن التجديد « Reconstruction »

---

(1) Iqbal (Mohamed) : Reconstruction of the religions thought in Islam p. 84.

هو تصور التحديث « Modernization » أو التغريب « Westernization ».

إنه من المعلوم أن الحضارة الأوربية الحديثة قد مارست ضغطاً ثقافياً وفكرياً على حياة المسلمين فضلاً عن ضغطها السياسي والعسكري ، وكان من الطبيعي أن تظهر دعوات تدعو إلى الانفتاح على حضارة الغرب إن أراد المسلمون لأنفسهم اللحاق بحضارة الغرب ولا حرج في ذلك ولكن لقد انبثقت عن ذلك دعوات تدعو إلى تطويع قيم الإسلام وعقائده للفكر العربي، استشهد على ذلك بموقفين :

الموقف الأول : من مصطفى كمال أتاتورك فقد أرادت إحدى الهيئات تكريمه بإقامة تمثال له الأمر الذي أثار رجال الدين فكان أن رد مصطفى كمال : إنه إذا كان ذلك محرماً في أول الإسلام لقرب عهد الناس بالوثنية فإنه غير محرم اليوم لأنه لا بد للأمة التركية من الاشتغال بنحت التماثيل لأنه من فنون حضارة العصر الضرورية[1] .

الاعتراض على هذا الموقف ليس من ناحية المضمون إذ أن الشيخ محمد عبده كان قد ذهب إلى رأي مماثل ، ولكن الاعتراض من ناحية الشكل ، إذ المرجع في الحكم على جعل الأحكام في الإسلام متفقة مع مقتضيات العصر الحديث ليس هو الحاكم، حتى لا يكون تفسير الإسلام أو تجديده راجعاً إلى الهوى السياسي ، وإنما إلى علماء الدين إذ لهم العلم بالمسائل الدينية ما يمكنهم من الإفتاء ، من حق كل مسلم أن يفهم الدين ولكن ليس من حق كل مسلم حاكماً كان أو محكوماً أن يفتي في مسائل الدين إذ أن الدين مثله في ذلك كمثل أي علم من العلوم الحديثة كالطب لا بد من الرجوع فيه إلى المختصين من أهله ، ولا يعني ذلك دعوة إلى تكوين طبقة كهنوتية تحتكر العلم بالدين وتفسيره وإنما فقط أن يدلي في مسائل الدين من لديه علم في الدين وتفقه يمكنه أن يتحمل مسئولية الإفتاء.

---

(1) Charles Adams : Islam and modernism in Egypt p. 101.

وانظر الترجمة العربية للأستاذ عباس محمود : الإسلام والتجديد في مصر ص ١٨٣ .

الموقف الثاني يتصل بالمضمون لا الشكل ، وهو موقف الدكتور طه حسين في كتابه في الأدب الجاهلي الذي أثار ضجة في العشرينات من هذا القرن . دعا الدكتور طه في هذا الكتاب إلى اصطناع مناهج النقد كما هي معروفة في الغرب وفقاً لعبارة ديكارت : ألا أقبل شيئاً ما على أنه حق إلا إذا بدا أمـــام العقل واضحاً متميزاً، يقول الدكتور طه حسين في كتابه المذكور : يجب حين نستقبل البحث في الأدب العربي وتاريخه أن ننسى عواطفنا القومية وكل مشخصاتها وأن ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها ، أريد أن أقول أني سأسلك في هذا البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيمـــا يتناولون من العلم والفلسفة، أريد أن أصطنع هـــذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء، ثم طبق منهجه هذا على التاريخ، ولما كانت الوثائق التاريخية لا تكشف عن حقيقة وجود بعض الأنبياء فقد ذهب إلى القول أن موقف العلم – أي علم التاريخ – لا يكشف لنا عن وجود إبراهيم وإسماعيل كشخصيتين تاريخيتين[1] .

يهمني بهذا الصدد أن أذكر ما قاله الدكتور طه حسين حين استدعي للتحقيق معه ، إذ قال : إنه كمسلم لا يرتاب في وجود إبراهيم وإسماعيل وما يتصل بهما مما جاء في القرآن ولكنه كعالم مضطر الى أن يذعن لمناهج البحث فلا يسلم بوجود علمي تاريخي لإبراهيم وإسماعيل إلا إذا ثبت وجودهمـــا بالدليل العلمي ، كذلك أشار في إحدى مقالاته في مجلة السياسة الأسبوعية إلى إلى أنه من الممكن أن يعيش الإنسان بشخصيتين متمايزتين : إحداهما عاقلة تبحث وتنقد وتحلل وأخرى مؤمنة ، وأن تهدم الشخصية العاقلة العالمة ما بنته الشخصية المؤمنة .

أريد أن أخلص من ذلك إلى نتيجتين : الأولى : إن الدكتور طه حسين قد تبنى في ذلك تماماً موقف الفرد الذي طبع بطابع الحضارة الأوربية ، إذ تستند هذه الحضارة إلى دعامتين :

---

(١) د . طه حسين . في الأدب الجاهلي من ص ٥٥ – ص ٦٧ .

الأولى : الدين المسيحي وهو يسمح بهذه الثنائية التي تحدث عنها الدكتور طه حسين حيث أدوا ما لقيصر وما لله .

الثانية : الفكر الحديث من علم وفلسفة وقد حدد هذا الفكر منذ أوائل القرن ١٩ الفيلسوف كانط : في مجال العقل النظري لا يمكن بأية حال البرهنة على أي موضوع من موضوعات الميتافيزيقا بما في ذلك وجود الله ، ولكن في مجال العقل العملي لا بد من التسليم بمسلمات ميتافيزيقية وهي وجود الله وحرية الإنسان وخلود النفس من أجل إقامة الأخلاق .

انعكس الموقفان الديني والفلسفي على تفكير الأوربي فطبعه بطابع الثنائية فأصبح لا يجد حرجاً أن يعيش بشخصيتين متمايزتين : شخصية حضارية علمية وشخصية دينية غيبية وأن تهدم الأولى ما تراه الثانية .

النتيجة الثانية : يمكن أن نسمي هذا الموقف انفتاحاً على حضارة الغرب أو انتحالاً لقيمها ولكن لا يمكن أن يعد هذا الموقف بأي حال تجديداً في نطاق الإسلام ، لأن الإسلام لا يقبل هذه الثنائية كما أن شرط التجديد أن تكون نقطة البدء والانطلاق فيه من صميم قيمه ومعتقداته وطابعه لا أن تكون انتحالاً لموقف غريب تماماً عليه .

التصور الثالث لما لا يندرج تحت مفهوم التجديد يأتينا من الهند ، أنه من المعلوم لدينا جميعاً شعور المسلمين بتفوق الفكر الأوربي خصوصاً في الجانب العلمي ، ومن ثم فإن مفهوم التجديد أصبح مقترناً بالتوفيق بين الإسلام والعلم وبيان أن الإسلام لا يتعارض مع العلم ، ولكن السير أحمد خان [1] فهم من

---

(١) السير أحمد خان : عاصر إخفاق ثورة المسلمين ضد الاحتلال البريطاني للهند ١٨٥٨ ، فشعر باليأس من تحرير الهند من السلطة الإنجليزية ورأى أن أفضل وسيلة هي مهادنة الإنجليز حتى لا يسحق المسلمون بين الإنجليز والهندوس ، وقد أنشأ مدارس عصرية حتى لا يلتحق المسلمون بمدارس التبشير التي تطعن في الإسلام ، ألف كتاباً فيه تعليقات على الإنجيل لبيان أن الإسلام والمسيحية متفقتان في كثير من الأصول ولكنه لم يلق قبولا من الطرفين ، أنشأ مجلة تهذيب الأخلاق وفيها عرض لآرائه التي هاجمها الأفغاني ، توفي عام ١٨٩٨ م .

ذلك أن يتحلى الإسلام بخصائص العلم أو بالأحرى أن يصبح الإسلام ديناً وضعياً طبيعياً لا أثر فيه للغيبيات من وحي أو معجزات، يقول في مجلته « تهذيب الأخلاق»: هناك أديان أسهمت في تقدم البشرية وأديان وقفت عقبة في سبيل التحضر فأين يقف الإسلام ؟ إنه لكي يكون ديناً صحيحاً فإنه يجب أن يكون على اتساق مع الطبيعة أي مع ذلك الكون الذي يخضع لقوانين ميكانيكية وفيزيقية تتميز بالحتمية التي لا تتخلف أبداً ، والإسلام هو الطبيعة كما أن الطبيعة هي الإسلام أي أن الإسلام لا يقبل غيبيات تنطوي على خرق قوانين الطبيعة ، المعبر عنها بسنة الله « ولن تجد لسنة الله تبديلا » ، وحين سأل موسى ربه « رب أرني أنظر إليك » (الأعراف : ١٤٣) فقد سأله خرق قوانين الطبيعة فكان جواب الرب « ولكن انظر إلى الجبل » أي انظر إلى الطبيعة ؛ لا تتدخل القدرة الإلهية إذن في صورة وحي سماوي أو معجزة أو استجابة لدعوة نبي أو ولي لأن ذلك كله يدل على خرق نواميس الطبيعة ، أما الوحي فيفسره السير أحمد خان في ضوء علم النفس فمصدر الوحي ليس خارجياً إلهياً علوياً ولكنه من نبع داخلي يتخيله النبي خارجياً بفعل « الإسقاط » والدليل على ذلك أن الله أشار إلى وحي إلى النحل كما أشار إلى وحي إلى الأنبياء « وأوحى ربك إلى النحل »[1] وليس الوحي إلى النحل إلا ما يعبر عنه في علم النفس بالغريزة الداخلية، كذلك وحي الأنبياء من مصدر داخلي ، ولا فرق بين الأنبياء والنحل في الوحي إلا في الدرجة ؛ ولا مجال للمعجزات لأن الله خلق العالم على نحو تام من الدقة والنظام دون أدنى اختلال تماماً كما يصنع صانع الساعات ساعة شديدة الدقة ، وكما أن هذا الصانع لا يتدخل في الساعة منذ أن بدأت تعمل كذلك لا تدخل من جانب الله باسم العناية الإلهية في نواميس الكون منذ خلقه ، ولا مجال للإيمان أن يتدخل الله بخرق قوانين الطبيعة من أجل دعاء نبي أو ولي، ولا قيمة للدعاء إلا من ناحيـــة سيكولوجية أي أنه يخفف كربة المكروب وينفس عن آلام الإنسان؛ وليست

---

(٣) سورة النحل آية ٦٨ .

هناك ملائكة في عالمنا وما ذكر الملائكة في القرآن إلا تعبير عن الإمكانيات اللامحدودة لله في الخلق وتسيير العالم وفقاً لقوانين يعمل الإنسان على اكتشافها بالعلم، كذلك ليس الشيطان إلا رمزاً لقوى الشر في العالم والإنسان ملاك وشيطان معاً لأن فيه دوافع الخير والشر مجتمعة[1]، ذلك هو تصور السير أحمد خان لإسلام يمكن أن ينسجم مع العلم ويساير مقتضيات العصر، ولدينا على هذا الاتجاه تعليقات وانتقادات.

١ ـ حاول السير أحمد خان أن يجعل من الإسلام ديناً طبيعياً « Deism » متابعاً في ذلك نزعة سادت في أوربا في القرنين السابع عشر والثامن عشر فقد حاول جون فولاند « J. Foland » (+ ١٦٩٦) أن يجعل من المسيحية ديناً بدون أسرار فألغى معظم معتقداتها « Christianity not mysterious » وكذلك « Anthony Collins » في كتابه : مقال في حرية الفكر بفضل ظهور وتطور فرقة المفكرين الأحرار، وكذلك « Mathew Tindol » (+ ١٧٣٠) في كتابه « المسيحية كدين الطبيعة بزعم تنقية الدين من الخرافات والغيبيات »، وذلك من أجل أن يكتسب الدين خصائص العلم فيصبح ديناً وضعياً[2]، ولكن لم تجد هذه النزعة من الدين الطبيعي قبولاً لا من المؤمنين ولا من الملحدين، ويبدو أن ذلك أيضاً كان مصير دعوة السير أحمد خان، بل أن كثيراً من عباراته نراها بحذافيرها في كتاب تولاند كتشبيه الله بصانع الساعة الدقيقة الذي لا يتدخل في سيرها بعد صنعها، الفارق الوحيد هو أنه استبدل الإسلام بالمسيحية.

٢ ـ أساء السير أحمد خان تأويل الآية « فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم » (الروم:

---

(1) An article by B. A. Dar (in) : History of Muslim Philosophy Vol. II (edited by Sharif) pp. 1598-1615.

(2) Encyclopaedia of Religion and Ethics Vol. 4 Art. : Deism pp. 533-543 by G. Joyce.

٣٠) ففهم أن الدين الحنيف أو الدين القيم وهو دين الفطرة يمكن أن يعني دين الطبيعة أي دين بلا أسرار ولا غيبيات ، مع أن المقصود بالفطرة في الآية دين البساطة الذي لا تعقيدات ولا التواءات فيه الملائم لفطرة الإنسان وطبيعته البسيطة وفقاً لقول الرسول : كل مولود يولد على الفطرة وأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ، فالفطرة هي طبيعة الإنسان البسيطة التي تقبل التصور البسيط للتوحيد لا طبيعة الكون الخاضعة لمنطق العلم .

٣ ـ أود أن أنوه أن هذا المذهب هو ما وجده جمال الدين الأفغاني منتشراً حين سافر إلى الهند تحت اسم النيتشرية « Naturism » فوجه انتقاده له ولمبتدعه السير أحمد خان [١] .

هذه تصورات لا يمكن أن تعد تجديداً ولا تندرج تحت لفظه ، لأن فيها تبديلاً على نحو متفاوت لأصول الدين وقواعد الإسلام التي حسمها القرآن حسماً لا يقبل التعديل أو التبديل فالتجديد يجب أن يظل ملتزماً بما أعلنه الله : « اليوم أكملت لكم دينكم ... » (المائدة : ٣) ؛ فما هي التصورات الإيجابية للتجديد التي يمكن أن تندرج تحته ؟

ـ ٢ ـ

تنبثق جميع دعوات التجديد في الفكر الإسلامي من مسلمة أساسية : وهي الإيمان بقدرة الإسلام كدين عالمي صالح لجميع الأزمان والأوطان على التكيف مع مقتضيات العصر وظروف الحضارة، ومن ثم فقد واجهت حركات التجديد في العصر الحديث تحدياً يتمثل في شعور المسلمين بالتفوق الساحق للحضارة الأوربية فكرياً وثقافياً وعلمياً وسياسياً وعسكرياً ، هذا إلى جانب شعورهم بتخلفهم عما كان عليه أجدادهم في العصور الزاهرة لحضارة الإسلام .

---

(١) وذلك في كتابه المعروف : الرد على الدهريين .

ولما كان العلم هو أهم جانب لتفوق الفكر الأوربي فإن رد الفعل الإسلامي قد اتخذ عدة تيارات أستطيع أن أجملها فيما يأتي :

التيار الأول : يهتم بالإفصاح عن أن الإسلام لا يتعارض مع العقل أو العلم بل أنه يمجد العقل ويحث على العلم، فالدين في رأي الشيخ محمد عبده يجب أن يعتبر من موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه وتقلل من خبطه وخلطه ، فهناك علاقة متبادلة بين الدين والعقل ، الدين يكمل العقل ويقوّمه والعقل حكم في شئون الدين ، فالإنسان قادر على الوصول إلى معرفة الله بالعقل فضلاً عن أن القرآن قد وجه المسلم إلى النظر في الكون وما حواه من نظام وترتيب ليصل إلى معرفة الله، وأن الإسلام حين يدعو المسلم ويطالبه إلى النظر في الكون لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي، وينتقد الشيخ محمد عبده موقف المقلدين الداعين إلى التمسك بالنص بغير عقل ولا هداية وأن شأنهم في ذلك شأن الكافرين الذين وصفهم الله بأنهاً ينعقون بما لا يسمعون وأنهم « صم بكم عمي فهم لا يعقلون » (البقرة : ١٧١) ، كذلك نعى الإسلام موقف الذين يقولون «حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا » (المائدة ١٠٤) . فالإسلام قد صرف القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء وما توارثه عنهم الأبناء ونبه على أن السبق في الزمان ليس آية من آيات العرفان ولا مُسْمياً لعقول على عقول وإنما السابق واللاحق في التمييز والفطرة سيان ، هذا ما يتصل بصلة الإسلام بالعقل ، أما عن صلته بالعلم فيقرر الشيخ محمد عبده أن رسالة النبي قد اشتملت على دعوة الإسلام إلى العلم وإذا كنا معشر المسلمين لا نجد سبباً لرقيهم (أي الأوربيين) إلا ارتقاء المعارف والعلوم فيما بينهم فأول واجب علينا هو السعي بكل جهد واجتهاد في نشر هذه العلوم في أوطاننا الإسلامية، ويشير الشيخ محمد عبده إلى أن للمسلمين كتابين : كتاب الطبيعة المفتوح وهو الكون وكتابهم المنزل وهو القرآن وأن الأخير يرشدنا إلى وجوب العلم بالأول بما أوتينا من عقل[1] ، وفي تفسير قوله تعالى : « وأعدوا لهم

(١) الشيخ محمد عبده : رسالة التوحيد ص ١٥٢ – ١٦٠ طبعة المنار .

ما استطعتم من قوة » (الأنفال ٦٠) . تتضمن هذه الآية محاربة الكافرين بنفس الأسلحة التي يحارب بها هؤلاء المسلمين، وإذا كانت الأسلحة الحديثة تستند إلى العلوم الرياضية والطبيعية فإنه يجب على المسلمين تعلمها طالما أن الاستعداد العسكري لا يتم إلا بها[1] ؛ ومع سمو هذه الأفكار فإنها لا تتعدى القول بأن الإسلام دين العقل وأنه يحث على العلم ، صاغها بصيغ مختلفة دون تعمق في بيان هذه الصلة بين الإسلام من جهة والعقل والعلم من جهة أخرى، ومن ناحية أخرى أن سبب تأخر المسلمين كما يرى الكثيرون هو إيمانهم بعقيدة الجبر والتواكل الذي أدى بهم إلى الكسل والتواني في العمل بدعوى الارتكان إلى المقدر والمكتوب ، ولما كان تجديد الشيخ محمد عبده لا يتعدى نطاق المذهب الأشعري ولما كانت عقيدة الكسب لدى الأشاعرة تقترب من الجبر ، فإن دعوته التجديدية لم تستطع أن تفك إسار المسلمين من قيد الجبر ، ولا أعتقد أن دعوة تجديدية يمكن أن يكون لها أثرها الفعال إذا كان صاحبها ملتزماً بحدود فرقة إسلامية معينة خصوصاً إذا كانت هذه الفرقة هي الأشاعرة ، إنه لا بد لنجاح أية دعوة تجديدية أن تكسر نطاق المذهبية إلى عالمية الدين حيث هناك مذاهب أخرى لا سيما المعتزلة أقدر على مواجهة تحديات العصر من جهة وتخليص المسلمين من فكرة الجبر من جهة أخـــرى .

ننتقل الآن إلى التيار الثاني الذي يستشهد بحث الإسلام على العلم بالرجوع إلى تاريخ الإسلام حيث أعقب نشأة الإسلام ازدهار حضارته وتقدم العلوم فيه ، واجه مفكرو الإسلام المحدثون هذا الموقف حين اتهم الفيلسوف الفرنسي أرنست رينان الإسلام بأنه لا يشجع على العلم والفلسفة والبحث الحر بل هو عائق لهما بما يتضمنه من اعتقاد بالغيبيات وإيمان بالقضاء والقدر [2] ، وتستند ردودهم عادة إلى قضيتين :

---

(١) المرجع السابق ص ١٦٩ .

(٢) وذلك في محاضرة ألقاها في جامعة السوربون عام ١٨٨٣ وقد رد عليه جمال الدين الأفغاني.

الأولى : نقد المسيحية: حيث أن انتشار المسيحية في العالم الأوربي قد أعقبه تدهور الحضارة الرومانية وسقوطها ، هذا من الناحية السياسية ؛ ثم دخول أوربا في العصور الوسطى المسماة بعصر الظلمات من الناحية الحضارية والفكرية .

الثانية : أن الإسلام على عكس ذلك فقد أعقب نشأته وانتشاره ارتقاء أحوال المسلمين إلى حد أن تصدروا حضارات العالم القائمة آنذاك سياسياً وفكرياً .

نحن الآن بصدد الجانب الفكري ، يقول كاربنسكي : أن الخدمات التي أداها العرب للعلوم لم تقدر حق قدرها من المؤرخين وأن البحوث الحديثة تدل على عظم ما ندين به للعلماء المسلمين الذين نشروا نور العلم بينما كانت أوربا غارقة في ظلمات القرون الوسطى .

ويقول سارتون : لو لم تنتقل إلينا كنوز الحكمة اليونانية عن طريق العرب لتوقف سير المدنية بضعة قرون ولكنهم لم يكونوا مجرد نقلة وإنما كونوا نظريات جديدة وبحوثاً مبتكرة فقدموا للعلم خدمات جليلة ، وفي نص آخر يقول : إن تاريخ العلم في العصر الوسيط هو تاريخ العلم العربي وأن اللغة العربية كانت هي لغة العلم الدولية التي كان يجب أن يدرسها كل من أراد البحث والتعمق في العلم [1] .

ومن المعلوم أن المسلمين قد أسهموا في تطور عدد من العلوم نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر علم الحساب فلقد استبدل الأوربيون الأرقام الآن بدلاً من الأرقام اللاتينية تحت تأثير المسلمين في الأندلس، وكانت تعرف في أوربا باسم الأرقام العربية وقد أخذها المسلمون من الهنود وسميت في العالم الإسلامي بالأرقام الغبارية[2] وهي تعتمد على فكرة الزوايا .

---

(١) سارتون : تاريخ العلم وانظر أيضاً العلوم عند العرب لقدري طوقان ص ٦–٨ .

(٢) كان الهنود إذا كتبوا هذه الأرقام ذروا التراب أو الغبار على لوحة ثم يكتبونها فسميت بالأرقام الغبارية .



ولبيان أهمية هذه الأرقام لك أن تتصور مدى المشقة التي كان يتحملها الطفل الأوربي في تعلم عمليات الحساب باستخدام الأرقام اللاتينية على سبيل المثال :



كذلك عرف الأوربيون عن المسلمين الجذر التربيعي والأعداد الصماء (ليس لها جذر) وتسميتها ترجمة عن العربية « Surd number » أصم (أي لا يسمع) وأما علم الجبر فهو اكتشاف إسلامي خالص يرجع الفضل فيه إلى الخوارزمي ، يقول سارتون : إن تقدم الرياضيات الحديثة قائم على تراث ضخم تجلت فيه أصالة اليونانيين في الهندسة والهنود في الحساب والعرب في الجبر ، وكان علم الفلك من أكثر العلوم التي تطورت في ظل هذه الحضارة التي صححوا أخطاء اليونان والفرس والهنود والصابئة وطهّروا علم الفلك من التنجيم وتوصلوا إلى قياس دقيق لمحيط الأرض ٧١٢٤٨ كم وحساب السنة الشمسية ولا يكاد يختلف التقدير الحديث لها إلا بمقدار دقيقة واحدة [١] .

أما في العلوم الطبيعية فإن علم الضوء يعد اكتشافاً إسلامياً يرجع الفضل فيه إلى الحسن بن الهيثم ، كذلك يعد علم الكيمياء بفضل جابر بن حيان ، وتقدم علم النبات لصلته الوثيقة بالأدوية ، ويعد كتاب ابن البيطار من أهم كتب علم النبات إذ سجل ملاحظاته على ١٤٠٠ نوعاً من العقاقير نباتية وحيوانية ومعدنية منها ٣٠٠ نوعاً لم يسبقه إليها أحد وقد تبين فوائدها الطبية والغذائية ، وتحددت مهنة الصيدلة في ظل الحضارة الإسلامية فلم يسمح بمزاولتها إلاّ بترخيص وقيد في جدول خاص وبعد اجتياز امتحان ، والأطباء المسلمون هم

---

(١) قدري حافظ طوقان : العلوم عند العرب ص ٥٢–٧١ الناشر : مكتبة مصر .

أول من استخدم التخدير في العمليات الجراحية وفي تهدئة المرضى في أحوال الأمراض العصبية وقد ظلت كتب ابن سينا مرجعاً في الطب في الجامعات الأوربية حتى القرن السابع عشر [1].

لا شك أن هذه المعلومات وغيرها مما تعرفونه يدحض الادعاء أن الإسلام كان عائقاً في سبيل العلم أو البحث الحر ، ولا شك أيضاً أن أقوال بعض المستشرقين وعلماء الغرب المنصفين تثير في المسلم شعوراً بالاعتزاز بدينه ، ولكن لا بد من التنبه إلى المخاطر التي قد تنجم عن اعتبار التجديد مقصوراً على سرد أمجاد الماضي ، إن ذلك يجعلنا نصاب بما يسميه نيتشه « داء التاريخ » فقد أشار كل من ديكارت ونيتشه إلى ما يصاب به الباحث من آفة نتيجة عكوفه على دراسة الماضي ، فالتاريخ على حد تعبير ديكارت يشد الباحث إلى الماضي إلى حد أن يصبح غريباً عن الحاضر كما ينتهي الأمر بكثير الأسفار إلى حد أن يصبح غريباً عن وطنه، وأما نيتشه فقد عنى من ذلك أن الحالة التاريخية بطبيعتها متعارضة مع الابتكار ، ذلك أن اللحظة الإبداعية لفكر الإنسان إنما هي طفرة أو نقلة من الحاضر إلى المستقبل بينما اللحظة التاريخية إنما هي نقلة من الحاضر إلى الماضي [2] ، أريد أن أقول أن سرد أمجادنا التاريخية في الفكر والعلم ليس إلا اجتراراً بينما يتطلب التجديد ابتكاراً .

التيار الثالث هو التيار العلمي ، إنه للتدليل على أن الإسلام دين العلم فقد

---

(١) المرجع السابق ، ص ٧٧–٩٤ .

(٢) د . أحمد محمود صبحي : في فلسفة التاريخ ص ١٢٨ – ١٢٩ .

نص عبارة الشيخ محمد عبده : ذهب المفسرون الى ان المقصود من الآية أن الله يبعث آكلي الربا كالمصروعين وان العرب تقول لمن يصرع إنه من مس الشيطان له ، وهو ما كان معروفاً عند العرب جارياً في كلامهم مجرى المثل .. وقد ثبت عند أطباء هذا العصر أن الصرع من الأمراض العصبية التي تعالج بالعقاقير وغيرها من الطرق الحديثة .. وقد قلنا في المنار غير مرة أنه يصح أن يقال إن الأجسام الحية الخفية التي عرفت في هذا العصر بواسطة النظارات المكبرة وتسمى الميكروبات يصح أن تكون نوعاً من الجن وقد ثبت أنها عال أكثر الأمراض .. فنحمد الله على أن القرآن أرفع من أن يعارض العلم « مجلة المنار مجلد ٩ ص ٣٣٤ »

ذهب بعض الباحثين إلى تفسير القرآن في ضوء العلم وذلك ليثبتوا أن القرآن قد سبق كثيراً من نظريات العلم التي جاء بها المفكرون الأوربيون، نشر السيد كرامت علي – وهو إيراني – كتاباً بالإنجليزية عام ١٨٧٨ حاول أن يوضح فيه الاتفاق التام بين القرآن الكريم والنظريات الحديثة في الطبيعة والفلك ، كذلك ذهب الدكتور محمد توفيق وصفي وهو طبيب مصري في بحث له عن القرآن وعلم الفلك نشره في مجلة المنار ذهب إلى أن الآراء الحديثة في الفلك توافق ما ورد في القرآن عن السماء والأرض والكواكب ، ومن الكتاب المعاصرين أذكر عبد الرزاق نوفل وأخيراً الدكتور مصطفى محمود الذي أثار ضجة بما نشره من مجموعة مقالات بعنوان « القرآن محاولة فهم عصري » .

ومع أن المبدأ الأساسي لدى الشيخ محمد عبده ومدرسته أن القرآن لم ينزله الله لشرح مسائل العلوم وأن ما تذكر فيه من آيات كونية أو كائنات حية إنما للتنبيه على حكمة الله فإنه من الغريب أن الشيخ محمد عبده قد أخضع القرآن في بعض تفسيراته لنظريات العلم وأذكر على سبيل المثال هذه الآيات :

« الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس» (البقرة ٢٧٥) لما كان ظاهر الآية يشير إلى أن الجنون مس من الشيطان أو الجن ، ولما كان ذلك لا يتمشى مع التفكير العلمي الحديث فقد ذهب الشيخ محمد عبده إلى أن الجن هي الأجسام الخفية أي الجراثيم المسببة للأمراض ، وبذلك يتمشى القرآن مع أحدث مراحل الطب في إشارته إلى الجراثيم ؛ بطبيعة الحال لم يكن هناك مبرر لهذا التفسير المتعسف ، لأن ابن عباس وهو أوثق مصدر للمفسرين قد ذهب إلى أن ذلك على وجه التشبيه لأن الشيطان لا يصرع الإنسان على الحقيقة ولكن العرب تقول لمن أصيب بالتخبط أو الجنون أنه مسه طائف من الشيطان أو الجن ، والقرآن قد نزل بلغة العرب ووفقاً لتعبيراتهم ، وإذا كان القرآن قد أشار إلى الجن في أكثر من موضع فإن كثيراً من فرق المسلمين كالمعتزلة لا تؤمن إطلاقاً بأثر الجن على الإنسان وأن ليس للشيطان من أثر على الإنسان إلا ما يعرف بالوسوسة .

الآية الثانية في أول سورة المائدة: « يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء » اتفق المفسرون بصدد هذه الآية على أمرين الأول : أن الآيات التي يكون فيها الخطاب « يا أيها الناس » هي آيات مكية بينما الآيات التي يكون فيها الخطاب « يا أيها الذين آمنوا »آيات مدنية، الثاني : أن النفس الواحدة المقصودة في هذه الآية هي نفس آدم ، وخلق منها زوجها » أي حواء وآدم أبو البشر ، أما الشيخ محمد عبده فلكي تتفق الآية مع نظرية دارون في أن الإنسان يرجع في أصله إلى عدة أصول فقد ذهب إلى أن المراد بالنفس الواحدة ليس آدم وإنما لكل مجموعة من البشر أب أو أصل ، ويستدل على ذلك أن القرينة « وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء » بالتنكير ولم يقل الله وبث منهما جميع الرجال والنساء ، وأن النسب المشهور من رد البشر إلى آدم مأخوذ من العبرانيين على نحو ما هو وارد في التوراة ، وأننا نحن المسلمين لسنا ملزمين بتصديق تاريخ اليهود، وإن الله قد أبهم أمر النفس فجاء بها نكرة فندعها على إبهامها ، فإذا ثبت أن ما جاء به العلم من أن لكل صنف من أصناف البشر أباً كان ذلك غير وارد على كتابنا[1]، كذلك ذهب في تفسير قوله تعالى : « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض » (البقرة ٢٥٢) إلى أن ذلك ما يعبر عنه علماء هذا العصر بتنازع البقاء، وأن قوله تعالى « لفسدت الأرض » هو ما يقصده العلماء من البقاء للأصلح ، وأن ما فطر عليه الناس من مدافعة بعضهم بعضاً عن الحق والمصلحة هو المانع من فساد الأرض أي هو سبب البقاء للأصلح .

على هذا النحو فهم الشيخ محمد عبده أن روح الإسلام إذا فهم على وجهه الصحيح تفسح صدرها لكل بحث علمي ، وأود أن أنوه هنا بصدد هذه التفسيرات إلى حملة أستاذه جمال الدين الأفغاني على نظرية دارون في كتابه

---

(١) المنار ج ١٢ ص ٤٨٣ .

« الرد على الدهريين » ، فهل نظرية دارون تعارض الإسلام أو أنها قد وردت في القـــرآن ! !

وما دمنا بصدد القرآن ونظرية دارون فإنه يجدر أن نشير إلى تفسير آخر ، يقول مصطفى محمود في تفسيره العصري للقرآن : ان القرآن حينما يعرض لموضوع إنما يقدمه بالإشارة والرمز والمجاز واللمحة الخافقة والعبارة التي تومض في العقل كبرق خاطف ثم يعرض للآيات «ولقد خلقناكم ثم صورناكم » (الأعراف) . « إن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون » . « تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة » (المعارج : ٤) . « وقد خلقكم أطواراً » ، فخلق آدم قد جاء عبر مراحل من التخليق والتصوير والاستواء استغرق ملايين السنين بزماننا وإن عد أياماً من أيام الله ، وإن قول الله ... « وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم . » (الأنعام : ٣٨) فيه ربط بين جميع المخلوقات في وشيجة عائلية واحدة وقوله تعالى : « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين » (المؤمنون : ١٢) . يدل على أن الله قد خلق آدم في أحسن تقويم ثم اشترط عليه كي يعيش في سعادة أبدية ألا يقرب الشجرة التي هي شجرة الجنس ، فلما عصى آدم ربه وأكل من الشجرة فقد استبدل بخلود شخصه خلود النوع اللازم عن الشهوة الجنسية ، فأهبطه الله من تلك الجنة إلى التيه المادي ــ الحمأ المسنون ــ أي الطين المتخمر في المستنقعات مجرد جرثومة ، وتدرج آدم في الخروج من التيه المادي متدرجاً عبر خمسة آلاف مليون سنة كما تقول نظرية التطور عبر مراحل وأطوار بدأت بالخلية الأولى وألاميها والإسفنج والرخويات والقشريات إلى الفقريات والأسماك ثم خلع عن نفسه القشر إلى الزواحف والطيور إلى الثدييات إلى أعلى تربة آدمية حين وقف آدم منتصباً على قدميه ممثلاً الإنسان الأول ، آدم الجديد ، ليكد ويكدح ويعرق من أجل أن يأكل ويعيش « لقد خلقنا الإنسان في كبد » (البلد : ٤) أي في تعب ، ولقد استفسرت الملائكة واستغربت كيف يجعل الله الإنسان خليفة على الأرض ، « أتجعل فيها من يفسد فيهـــا

ويسفك الدماء » (البقرة : ٣٠) ذلك أن الملائكة كانت قد شاهدت آدم في رحلته الدموية في أطواره الأرضية حتى وصل إلى مرحلته الحالية ، هناك إذن مرحلتان من خلق آدم : آدم المثال الذي خلقه الله في أحسن تقويم وأدخله جنته ، وآدم أرضي الذي انبثق من ظلام المادة في رحم الأرض في أسفل سافلين (١) .

ربما كان الدكتور مصطفى محمود أقدر من الشيخ محمد عبده في التعبير عن الملائكة بين القرآن ونظرية دارون ، وهذا راجع بطبيعة الحال إلى أنه أكثر منه تمكناً في العلوم الطبيعية والبيولوجية ، ولكن أظن أنه لا يخفى مـــا تنطوي عليه خطورة مثل هذه التفسيرات التي تخضع القرآن لنظرية علمية ، وماذا يكون الحال لو ظهرت نظرية تنقض تماماً التفسير الداروني لنشأة الكائنات الحية فلا تجعل له إلا قيمة تاريخية؟ هل سيلهث التفسير العصري وراء النظرية الجديدة ليطوع القرآن لها ويخضعها لمضمونها ؟ إن القرآن ليس كتاباً في العلم ، وإذا كنا لا نقبل أن يتحكم الدين في مجالات العلم فإنه يجب أن نرفض أيضاً تدخل العلم فيما هو مجال الدين .

على أنه ليست كل التفسيرات العلمية متعسفة ، فهناك آيات تبدو متسقة تماماً مع الاتجاهات الحديثة في علم الفلك كقوله تعالى : « يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل » بما يشير إلى كروية الأرض علماً بأن التفسير المعروف للآية أن الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل بالزيادة والنقصان على مدار السنة ، والأرض بعد ذلك دحاها .. للدلالة على أن الأرض ليست تامة الاستدارة وإنما هي كالدحية أو البيضة ثم قوله تعالى : « أو لم يروا أنا نأتي الأرض ننقصها من أطرافها » (الرعد : ٤١) للدلالة على أن دوران الأرض حول نفسها قد جعل قطرها المار بالقطبين ينقص عن قطرها المار بخط الاستواء ٢١ كم ، وقوله تعالى عن أهل الكهف « ولبثوا في كهفهم ثلاثمائة سنين

---

(١) مصطفى محمود : القرآن – محاولة لفهم عصري ص ٦١ – ٧٥ نشر دار الشروق بيروت .

وازدادوا تسعا » التفسير المتفق عليه أنهم لبثوا في كهفهم ثلاثمائة سنين أما التسعة فمن الجائز أن تكون تسع سنين أو تسعة أشهر أو تسعة أيام ، أبهمه الله بدليل أن الآية التي تليها « قل الله أعلم بما لبثوا » أما التفسير الحديث فهو إن شئت أن تحسب السنين بالسنة الشمسية أو الميلادية فهي ثلاثمائة سنين وإن شئت أن تحسبها بالسنة القمرية أو الهجرية فهي ثلاثمائة وتسعة سنين لأن كل ٣/١ ٣٣ سنة ميلادية تساوي ٣/١ ٣٤ سنة هجرية أي أن كل ١٠٠ سنة شمسية تساوي ١٠٣ سنة قمرية ومن ثم فإن ٣٠٠ سنة ميلادية تساوي بالضبط ٣٠٩ سنة هجرية.

ثم إليكم هذا التفسير لآية كونية أخرى، يقول تعالى : « ألم ترَ أن الله يزجي سحاباً ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركاماً فترى الودق يخرج من خلاله وينزل من السماء من جبال فيها من برد فيصيب به من يشاء ويصرفه عن من يشاء يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار» (النور : ٤٣) ، يقول الدكتور محمد جمال العندي أستاذ الطبيعة الفلكية تتجمع السحب فتؤلف ما يسمى بالسحابة الركامية « يزجي سحاباً ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركاماً » ومنها يخرج المطر « فترى الودق يخرج من خلاله »، يصل ارتفاع السحابة الركامية إلى ما يقرب من ٢٠ كم حيث تتفاوت درجة الحرارة بين أسفلها وأعلاها بين + ٤٠ درجة، — ٥٠ درجة ، وتبدو السحابة الركامية كالجبل ناصعة البياض ، من هذه السحابة الركامية يتكون البرد ، وكان الرأي الشائع أن البرق والرعد تفريغ كهربي بين سحابتين إحداهما محملة بشحنة موجبة وأخرى سالبة ولكن التفسير الدقيق أنه حين يصل البرد أو كرات الثلج إلى حجم معين فإنها تعطي تياراً كهربياً وذلك نتيجة التفاوت الكبير بين درجتي الحرارة (+ ٤٠° — ٥٠°) ومن ثم يسبب البرق والرعد والصواعق « فيصيب به من يشاء » كذلك تبين بعد اكتشاف الطيران أن هذا البرد في مرحلة معينة من حجمه يصيب الطيار الذي يحاول اختراق السحب بالعمى المؤقت «يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار»[1].

---

(١) الدكتور محمد جمال الدين القندي : من روائع الإعجاز في القرآن الكريم ص ٨١ نشر : المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

جامعة قاريونس
كلية الآداب
مكتبة قسم الآثار
الرقم المسلسل

انه إذا كنا لا نريد أن تحمل الآيات القرآنية نظريات علمية فإنه لا حرج في أن تكون بعض الآيات الكونية منطلقاً للعلماء كل في تخصصه، ثم إن هذه التفسيرات تقدم دليلاً على صلاحية القرآن لكل عصر ؛ اسمحوا لي أن أذكر اعتراضاً قاله صديق : كيف تقول بصلاحية القرآن لكل عصر ونحن في عصر الطائرات ومركبات الفضاء والقرآن يقول : « والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة [1] » . والرد بأنه إذا كانت هذه الآية موجهة إلى أجدادنا ممن كان يركب الخيل والبغال والحمير فإن التفسيرات العلمية للقرآن طالما لا تنطوي على تعسف أو شطط وطالما أنه ليست هناك أحكام مسبقة لتطويع القرآن لبعض النظريات العلمية وإنما يأتي منطوق الآية ومفهومها الواضع متمشياً مع رأي علمي فإن ذلك يمكن من تقديم تفسيرات متجددة متلائمة مع نمط تفكير كل عصر ، ان أحداً لا يستطيع أن يحجر على عقولنا أو يضيق على أفهامنا الالتزام بفهم القرآن كما فسره المفسرون منذ أكثر من ألف عام، أن تجدد التفسير في غير تعسف أو شطط يجعل القرآن معيناً لا ينضب لمفاهيم متجددة، ولقد ذهب إلى هذا المعنى أحد الصوفية ، يقول سهل التستري: لو أن عبداً أعطى لكل حرف من القرآن ألف فهم لما بلغ نهاية علم الله منه لأن علمه سبحانه لا يتناهى ، وأن القرآن إنما يفهم على قدر ما يفتح الله على قلوب أوليائه من فهم معاني كلامه [2] ؛ والله يقول : « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً » (الكهف : ١٠٩) ولا تدل الآية على ما لا يتناهى من كلمات الله الدالة على علمه فحسب وإنما على ما لا يتناهى من المعاني المتجددة لكلماته وذلك سر خلود القرآن .

* * *

(١) سورة النحل آية ٨ : « والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون، في التفسير ويخلق ما لا تعلمون من أنواع الحيوان والنبات والجماد لمنافعكم (مجمع البيان ص ٥٩ المجلد الرابع) ، فكل ما اخترعه الإنسان إنما هو من الجماد الذي سخره الله للإنسان .

(٢) تفسير سهل التستري ص ١٩١ .

في كل هذه التيارات والاتجاهات التي عرضت لم نجد بينها تياراً أو اتجاهاً يتعمق في فهم العقلية الإسلامية ليكشف النقاب عن خصائصها التي لا تتمشى مع العلم فحسب بل تحث عليه وتوجبه ، إنه إذا كان قيام الإسلام قد أعقبه إزدهار الفكر الإسلامي فما هي حقيقة العلية في هذا التلازم في الوقوع ؟ ماذا في الإسلام كعقيدة حتى يؤدي إلى أن يكتشف الخوارزمي علم الجبر ؟ ماذا في طبيعة الإسلام حتى يكون الحسن بن الهيثم مكتشف علم الضوء أو أن يكون فضل جابر بن حيان علم الكيمياء كفضل أرسطو على المنطق ؟ إننا نذكر هذه العلوم ونذكر فضل هؤلاء العلماء دون أن نتعمق لنعرف كيف كانت هذه الثقافة المزدهرة نتاج دين كالإسلام ، إننا نكتفي بذكرهما متلازمين ، والمناطقة يقولون ليس كل تلازم في الوقوع دليل العلية ، ومن ناحية أخرى لو استطعنا الكشف عن العملة في كون هذه الحضارة المزدهرة ثمرة دين الإسلام فإننا بذلك نكشف النقاب عن تلك الروح ، وبذلك يمكن أن نحييها في أنفسنا كي تثير فينا ما أثارته في أجدادنا من قبل .

لقد عالج هذا الموضوع فيلسوف الهند وشاعرها والزعيم الروحي لدولة باكستان الدكتور محمد إقبال ، فلقد اجتمعت له من العقلية الفلسفية العميقة والحس الديني المرهف ما أمكنه أن يعالج هذا الموضوع في كتابه «تجديد الفكر الديني في الإسلام » .

يشير الدكتور محمد إقبال إلى مجال كل من الدين والعلم ، فالعلم نظرات جزئية للحقيقة ، تبحث العلوم الطبيعية في المادة وفي الحياة وفي العقل على نحو منفصل تتجلى فيه جزئية كل علم من العلوم بينما ينشد الدين الحقيقة بوصفها كلاً ومن ثم يجب أن يتخذ مكاناً مركزياً وليس من حق العلم أن يقيم نظريته على اعتبار أنها رأي كامل عن الحقيقة ، يستند العلم إلى العقل ويستند الدين إلى البصيرة ، أحدهما يدرك الحقيقة جزءاً جزءاً بينما يدركها الآخر في

تكاملها ، خلاصة القول لا مجال أن يطغى العلم على مجال الدين فلكل ميدانه .

ثم يشير الدكتور إقبال إلى أن هناك مشكلات واجهت الحضارة الأوربية المسيحية ثم تبنى المسلمون هذه المشكلات بينما هي تخص وتواجه الفكر المسيحي وحده ، فاتجاهات عصر التنوير والنزعات العقلانية والإنسانية والوضعية والماركسية رد فعل لما أغفلته الحضارة المسيحية في العصر الوسيط ، في المسيحية انفصال بين الحياتين الروحية والمادية ، اعتبرتهما بديلين في قضية شرطية منفصلة (أما كذا وأما كذا) : لا تستطيع أن تخدم سيدين : الله والمال لأنْ يدخل غني في ملكوت الله أصعب من أن يلج الجمل في سم الخياط ، ولذا فحين قال المسيح كلمته : ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان، أتى ماركس بالبديل الآخر : ولكنه بدون الخبز لا يعيش ، جاءت المسيحية بالله بدلاً من الإنسان فجاءت النزعة الإنسانية لتقول بالإنسان ، جاءت المسيحية بالروح دون المادة فجاءت المذاهب المادية ومنها الماركسية بالمادة دون الروح ، جاءت المسيحية بالدين بدلاً من العلم فجاءت النزعات العقلانية والعلمانية بالعلم دون الدين.. ولكن ليس لذلك كله محل في الإسلام لأنه أتى بالحقيقة في صيغة قضية عطفية لا شرطية منفصلة « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا » (القصص : ٧٧) ، « المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخير أملاً » (الكهف ٤٦) ، « قل من حرَّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق » (الأعراف ٣٢) .

وإذا كان لا محل لهذه المذاهب الغربية في الإسلام فماذا عن خصائص الروح الإسلامية ؟ أول هذه الخصائص أن الإسلام لا يتناول الحقيقة بالتفكير النظري المجرد، فالقرآن يعني دائماً بالشخص المعين، يتجلى ذلك في قصص الأنبياء حيث تدور القصة حول نبي أي فرد وبذلك دفع المسلمين إلى النظر الواقعي المحسوس، ومن الخطأ الظن أن الفكر الإسلامي قد شكلته الحضارة اليونانية التي لم تكن تعني إلا بالمجرد النظري فلا علم عند أرسطو إلا بالكل

بينما في الإسلام «أن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا » (الإسراء : ٣٦) وإذا وصف الإسلام من لا يعقلون فإنه يصفه بأنهم « صم بكم عمي» أي أنه يؤكد جانب الحواس وارتباط العقل بها ، ومن ثم كانت الملاحظة طابع الإسلام، جانب الاتجاه إلى الخارج، إلى السموات والأرض ، إلى تصريف الرياح إلى ظلمات البر والبحر ، إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الأرض كيف سطحت بل وجه الأنظار إلى أشياء صغيرة في الكون : « إن الله فالق الحب والنوى » (الأنعام : ٩٥) بل حتى إلى الحشرات « وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون .. » هكذا كانت آيات الشمس والقمر والنجوم والرياح توجيهاً للمسلمين إلى البحث في الفلك ، وكانت الآيات التي فيهـا ذكر الأنعام لفت نظر المسلمين إلى البحث في الحيوان لا حيوانات البر فحسب بل البحر الذي « تأكلون لحماً طرياً وتستخرجون حلية تلبسونها » (فاطر : ١٢) ، ثم لاحظ هذا الحث على النظر في العبارات التي تنتهي بها هذه الآيات : لقوم يعقلون، لقوم يذكرون – يتفكرون – يشكرون – يهتدون –، فاعتبروا يا أولي الأبصار.

يقول محمد إقبال : هكذا أيقظ القرآن روحاً تجريبية في عصر كان يرفض عالم المرئيات بوصفه قليل الغناء في فكر الإنسان ، لقد جعلت روح الثقافة الإسلامية المحسوس نصب عينيها فكان أن ظهر منهج الملاحظة والتجربة ، فلم ينشأ الفكر الإسلامي عن تأثر بالعقلية أو الفلسفة اليونانية بل على العكس كان هناك صراع طويل المدى بين تعاليم الإسلام التي تحث على التجربة وبين فكر اليونان الذي غشي أبصار فلاسفة الإسلام فلم يدركوا معاني القرآن ، ولم يكتف القرآن بمجرد حث أولي الألباب من المسلمين على النظر في ملكوت السموات والأرض : « إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب » (آل عمران: ١٩٠) ، بل أنه ميز العالم على الجاهل « هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون » (الزمر : ٩)، ثم اعتبر المسلم

مسئولاً عن النظر في ملكوت السموات والأرض ليتعقله ويتدبره ليستهدي بعد ذلك ويؤمن « إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا » (الإسراء : ٣٦) ، لاحظوا بعد ذلك هذه المفارقة : هذا كان فهم أجدادنا للقرآن فماذا فهمنا نحن عنه ؟ يقول إقبال في إحدى قصائده : لا اتصال لنا به إلا في المقابر وساعة الوفاة ، لقد أصبح الكتاب الذي نزل ليمنحك القوة والحياة يتلى الآن فقط ساعة الوفاة لتخرج روح الميت في راحة وإناة ! ! أحيَوا القرآن فأحياهم وأمتنا القرآن فماتت روحه فينا.

ومن ناحية أخرى كانت الأمم السابقة تشترط على الأنبياء المعجزات حتى تؤمن : عصا موسى التي تلقف ما يأفكون ، معجزة المسيح في إحياء الموتى ، بل حتى حواريو المسيح بعد إيمانهم سألوه أن ينزل عليهم مائدة من السماء ، ولكن عند الإسلام وبالإسلام كان الإعلان الإلهي بإحلال العقل محل الغيب وبإقامة الدليل بدلاً من المعجزة ، لقد بلغت الإنسانية بالإسلام مرحلة النضج فلم تعد في حاجة إلى ألا تهتدي إلا بظهور معجزة أو مبدأ خارق للطبيعة ، كانوا إذا جادلوا الرسول جادلهم بالتي هي أحسن ، إذا سألوه المعجزة أخبرهم أنه بشر ، إذا طلبوا منه أن يحيي الله الموتى لم يكن يحيي لهم الموتى ، جاء رجل إلى الرسول ومعه عظمة لميت بليت منذ مدة ثم فركها بين يده وقال هل يحيي الله هذه بعد موتها يا محمد فنزلت الآية : « قال من يحيي العظام وهي رميم ، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم » (يس : ٧٨ ، ٧٩) ، خاطبهم بما يسمى دليل الأولى إذا كنتم تؤمنون بالخلق الأول فأولى أن تؤمنوا بإمكان إعادة الخلق ، أما إن أنكروا الخلق الأول خاطبهم « أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون » (الطور : ٣٥) ، دليل حاصر واستفهام استنكاري ، يشير إلى أن الخلق من غير خالق ممتنع في بداهة العقول وخلق أنفسهم بأنفسهم أشد امتناعاً فلا يبقى إلا أن يكون لهم خالق ، وإن أعلنوا كثرة الآلهة خاطبهم بدليل الخلف « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا[1] ».

(١) في مخالفة أدلة القرآن لقياس أرسطو راجع ابن تيمية الرد على المنطقيين (نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان) .

هكذا كان مولد الإسلام يعني مولد العقل الاستدلالي ، كان خطاب القرآن دائماً للعقل، لأولي الألباب – لقوم يعقلون – أفلا يتدبرون .

كان التوجيه السماوي إلى الملاحظة والتجربة وكانت مخاطبة القرآن للعقل هما أهم خصائص الروح الإسلامية التي فجرت في المسلمين تلك العبقريـــة التي جعلتهم يتصدرون الحضارة العالمية .

ويشير محمد إقبال إلى خاصية ثالثة من خصائص الروح الإسلامية ألا وهي الحركة والتجدد لقد تمثلت العقلية اليونانية الكون في سكونه، يتضح ذلك لدى زينون الإيلي الذي أبطل الحركة وحتى حينما تصور هيرقليطس التغير في عبارته: «كل شيء في تغير مستمر» فإنه جعلها في حدود الحركة الصاعدة النازلة ، فثمة لا تجديد ولا تطور ، يتمثل السكون والجمود والثبات في منطق أرسطو القائم على القياس حيث تخضع الحالات الجزئية للقاعدة الكلية خضوعاً صارماً لازماً فلا جديد في نتيجة القياس، ولو نظرنا إلى الحياة بمنظار منطق أرسطو لبدأ آلياً عقيماً ليس فيه ما يبعث على الحركة والحياة[1].

أما الإسلام فقد تصور الكون متحركاً : اختلاف الليل والنهـــار ، والشمس تجري لمستقر لها والقمر قدرناه منازل، حتى الظل ينبهنا الله الى أنه بدوره متحرك ، وإذا أشار إلى التاريخ البشري فهو بدوره متحرك « وتلك الأيام نداولها بين الناس » (آل عمران : ١٤٠) ،وليست حركة وفقاً للسنة الكبرى أو الحركة الدائرية لدى هيرقليطس والرواقيين ولكنها حركة متطورة متجددة « يزيد في الخلق ما يشاء » (فاطر : ١) ، فالحقيقة لم تقع كلهـــا ولكنها في سبيل أن تقع دائماً ، مرة أخرى النموذج الكامل للعلم عند اليونان هو الهندسة : شكل محدود ، سطح مستو مغلق، والنموذج الكامل للفن في النحت: تجسيد وتحديد ، ومن ثم كان التناهي طابع العقلية اليونانية بينما نموذج العلم في الإسلام في مجالين :

---

(١) محمد إقبال : تجديد الفكر الديني ص ٦–١٢ « الترجمة العربية » .

الأول التصوف حيث سعى الإنسان الدائم إلى الاتصال بالله اللامتناهي « وإن إلى ربك المنتهى » (النجم : ٤٢) ، بل إن ذلك السعي نحو اللامتناهي ليس في التصوف فحسب بل في الصلاة اليومية للمسلم فالصلاه صلة بين عبد متناهٍ نحو رب لامتناهٍ [1] ، والمجال الثاني هو الجبر الذي ابتكره الخوارزمي فانتقل من السطوح المستوية المحدودة إلى ميدان عقلي خصب مكن الرياضيات من الانطلاق طلباً للكميات اللامحدودة ، أما في الفن فإنه الفن الزخرفي حيث البعد عن التجسيم المتجلي في النحت والصور ، والوحدة الزخرفية في الفن الإسلامي ليست مغلقة ولكنها مفتوحة لتشير إلى الانفتاح والانطلاق .

يتجلى هذا التطور والتجدد مرة أخرى في إعلان الإسلام ختم النبوة ، وأن العلماء ورثة الأنبياء ، وأن الاجتهاد هو المصدر الثالث للتشريع ، فلم تصبح الهداية موقوفة على انتظار مجيء نبي وإنما هي متجددة قائمة دوماً بفضل العلماء ، وفي الاجتهاد لم يكن النص الديني في التشريع الإسلامي يتخذ كقاعدة عامة كأنها مقدمة في قياس أرسطي فلم تكن القاعدة المعمول بها : أن ما ينطبق على العام ينطبق على الخاص ، وإنما القاعدة العامة أن التشريع الإلهي إنما وجد لحكمة أو مصلحة فإن كان الالتزام بالنص يؤدي إلى ضياع الحكمة أو المصلحة انتفى العمل بالنص ، فإن جاء النص الإلهي مثلاً « وليوفوا نذورهم » (الحج : ٢٩) ، فإنه لم يكن يصاغ في قاعدة عامة : كل من نذر نذراً لا بد أن يفي به ثم في صيغة قياس أرسطي وهذا الرجل قد نذر نذراً » . إذن لا بد أن يفي به ، وإنما كانت تراعى الأحوال الخاصة ، فحينما جاء رجل إلى عكرمة مولى ابن عباس قائلاً إنه نذر نذراً في معصية (نذر إن كسب في لعب الميسر لينفق جزءاً منه في سبيل الله ثم كسب فعلاً) فهل يفي بنذره ؟ جاءه رد عكرمة : إن كان هذا النذر لله فقد كذبت على الله فالله لا يأمر بالمعصية وإن كان هذا النذر للشيطان فقد كفرت بالله ، رد المال إلى أهله ولا تفِ بالنذر ، كذلك لم يبح الرسول تسعير السلع لأن في ذلك إكراهاً للبائع

---

(١) المرجع السابق ص ١٥٢ .

يتنافى مع حقه في الملك، ثم أفتى الفقهاء من بعده بجواز التسعير لأنه لا يجوز للبائع ربحاً يضر به الناس، أجاز الرسول صلاة النساء في المساجد يوم الجمعة فأفتى الفقهاء بكراهية ذلك خشية الفتنة، أجاز الرسول شهادة القريب لقريبه في أحكام الميراث حيث كان الناس يؤثرون قول الحق في الشهادة على القرابة، فأفتى الفقهاء بعدم جواز ذلك بعد أن آثر الناس ذوي قرباهم على قول الحق، أباح القرآن الزواج من كتابيات ولكن حين سمع عمر بن الخطاب أن أحد قواد جيشه في الشام قد عقد على يهودية أرسل إليه : لا يصلك كتابي هذا حتى تخلي سبيلها ، فأرسل حذيفة مستفسراً : أحرام هي ؟ فجأءه رد عمر : خشيت أن يقتدي بك المسلمون فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين[1] ، هكذا نجد تطبيقاً مخالفاً تماماً لمنطق أرسطو إذ كان الفقهاء بإزاء واقع حي من المشكلات المتجددة جعلت منهجهم في استنباط الأحكام عملياً واقعياً، لم يكن هناك اندراج الخاص تحت العام بل كان هناك تخصيص الأحكام ولذلك شاع القول : تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الأمور، أي كلما استحدث الناس مشكلات استحدث لها الفقهاء أحكاماً، على أن ذلك لا يعني أن أحكام الفقهاء كانت خاضعة للأهواء، وإنما كان يحكم التشريع الإسلامي مراعاة ما يحفظ على المسلمين أرواحهم ودينهم وعقلهم ومالهم ونسلهم ، فلا ضرر ولا ضرار في الإسلام .

خاتمة :

هذا نموذج للتجديد يحتذى في مقابل نماذج أخرى أخفقت أن تكون زاداً للمسلمين المحدثين في تعطشهم للتجديد، لقد انبثق التجديد زمن ازدهار الحضارة الإسلامية عن فقهاء وعلماء أصول كلهم تعمق في الدين وفهم مراميه عن بصيرة نافذة حتى بلغ مرتبة الاجتهاد ولا اجتهاد إلا لمن استوفى شرائطه .

وإذا كان الاجتهاد قد انبثق عن مبدأ مراعاة مصالح المسلمين واستجابة

---

(١) مصطفى شلبي : تعليل الأحكام ص ٣٤-٤٨ .

لما تحدث لهم من قضايا، فإن ذلك لا يعني بأي حال أن ينشأ التجديد تحت ضغط ملح من عوامل غريبة عن الإسلام ، وإنما ينبثق التجديد من الإسلام وبالإسلام، أما محاولات التجديد الحديثة فقد انبثقت من نقطة بدء غريبة عن الإسلام : الحضارة الأوربية بقيمها ومفاهيمها ، بل لا يعتذر لمحاولة تجديد أن تقوم على مبدأ التوفيق بين الإسلام والعلم ما دامت نظرية علمية معينة قد أصبحت فكرة مسبقة قبلية متسلطة على عقل المُحدث يطوّع لها نصوص الدين ، ذلك لأن الدين متبوع مخدوم وليس فكراً تابعاً خادماً ، ذلك فارق جوهري بين التجديد والتغريب : نقطة البدء في التجديد إسلامية بحتة تطوع كل ما يعرض للمسلمين من قضايا لأحكام الدين الحنيف ، بينما نقطة البدء في التغريب غربية غريبة إذ هي فكرة متسلطة على العقل من ثقافة الغرب يلتمس لها المحدث من الدين نصاً أو نصوصاً مؤولاً إياها على غير وجهها محرِّفاً للكلم عن مواضعه تحت دعوى أن يتمشى الإسلام مع العلم ، ذلك ليس من التجديد الذي أشار إليه الرسول الكريم في شيء ، بل هي آراء تحوم حول حمى مستحدثات الأمور وبدعها .

بقيت كلمة أخيرة ، لقد أشار إقبال إلى أن باب التجديد قد أغلق في ظروف الغزو التتري الذي خشي معه أئمة المسلمين أن تنهار أحكام الدين مع انهيار الخلافة العباسية لما يقتضيه الاجتهاد من اختلاف في الرأي ، فالإعصار التتري دفع أئمة الدين أن يغلقوا باب الاجتهاد خشية أن تهب أعاصير أخرى ، ويبدو أن ذلك العذر ما زال قائماً بعد أن هبت على العالم الإسلامي أعاصير فكرية وسياسية وعسكرية من الغرب ، وإنْ حق للأئمة أن يجدوا حرجاً في صدور فتاويهم تحت ضغط عوامل غريبة – فذلك حقاً ليس من الاستصلاح أو الاستحسان في شيء – فإن ذلك الحرج لم يدفع عن المسلمين شر البدع ومستحدثات الأمور بل إنه صرف جمهرة المسلمين عن مراعاة أحكام الدين في معاملاتهم. فتح باب الاجتهاد ضرورة لأن الاجتهاد من طبيعة الإسلام

ومصدر من مصادر التشريع فيه وذلك كي لا يكون تجديد إلا في حـــدود الاجتهاد وحتى يميز الناس الخبيث من الطيب .

والله ولي التوفيـــق ...

أحمد محمود صبحي

القُوَى المُتَصَارِعَة في المَغرِب
خِلَال القَرن الثَّاني الهِجري
ودَوْرُ لِيبيَا فيه

الباحث :

الدكتور مراجع الغناي

إن تاريخ النفوذ العباسي في ليبيا وإفريقية ، يعود إلى أول العهد العباسي ، منذ زمن أبي العباس السفاح ، وإن كان نفوذاً إسمياً فقط . وذلك أن كل بلاد المغرب ، ابتداء من حد مصر الغربي وحتى المحيط الأطلسي وكذلك الأندلس الإسلامية ، كانت تحت إمرة عبد الرحمن بن حبيب الفهري .

وكان عبد الرحمن هذا لما أن ضعفت الدولة الأموية في آخر أيامها ، وكثرت الفتن في المشرق واشتدت الخصومات بين أبناء البيت الأموي ، وكثر الثوار بالمغرب والأندلس ، واشتد أوار الفتنة بين القيسية واليمنية في المغربين ، انتزى على إمارة المغرب ، وطرد واليه حنظلة بن صفوان في جمادى الأولى سنة ١٢٧ هـ ، وأقام نفسه أميراً عليه . ثم إنه بايع مروان بن محمد آخر أمراء بني أمية . ولما أن سقطت الدولة الأموية سنة ١٣٢ هـ وقامت دولة بني العباس ، قام عبد الرحمن بن حبيب بإرسال بيعته للخليفة العباسي أبي العباس السفاح .

ولما أن تولى الدولة العباسية ، الخليفة أبو جعفر المنصور ١٣٦ هـ بعث إلى ابن حبيب الفهري يستعجل بيعته ، فبايعه وأرسل إليه بعض الهدايا . يقول الرقيق القيرواني عن ذلك : « ووجه إليه بهدية نزرة كان فيها بزاة وكلاب وكتب إليه : إن إفريقية اليوم إسلامية كلها ، وقد انقطع السبي منها فلا تسألني ما ليس قبلي . فغضب أبو جعفر وكتب إليه يتوعده »[1] .

---

(١) الرقيق ، ١٣٣ . وراجع ابن عذارى ، ٧٦/١ . الاستقصا ، ١١٩/١ .

وكان أن ساءت العلاقات بين الطرفين ، وانتهت بخلع عبد الرحمن لطاعته لبني العباس ، والاستقلال بالمغرب استقلالاً تاماً . غير أنه مما يلفت النظر أن يكون سبب سوء العلاقة بين الطرفين ، عدم إرسال أمير المغرب لبعض الجواري إلى الأمير العباسي كما يذكر النص . والواقع يجب ألا نقف عند هذا السبب الواهي الذي ذكره المؤرخون .

وأرجح الأسباب ، أن عبد الرحمن بن حبيب لما أن قامت الدولة العباسية وقدم طاعته لها وبايع أول أمرائها ، كانت بيعته مقتصرة على الطاعة الإسمية والخطبة باسم العباسيين على منابر المغرب والأندلس . ولم تتعد طاعته لهم ذلك إلى إرساله للأموال المتحصلة من وجوه الجباية . ولعل أبا العباس السفاح قد رضي بهذا الوضع واكتفى من ابن حبيب بهذه الطاعة الظاهرة ، ذلك أنه كان في موقف لا يسمح له بالإصرار على ابن حبيب لأن يرسل إليه أموال المغرب ويشتد معه في المعاملة ، ذلك لأن الدولة العباسية ما زالت في ابتداء أمرها والخطر يتهددها ، ومن ثم فإنه من المفيد للسفاح أن يضمن ولاء عبد الرحمان بن حبيب وطاعته وبالتالي عموم السيادة العباسية على المغرب والأندلس ، وذلك بدلاً من خروجه عنهم وما قد يحمله ذلك من إمكان محاربته لهم أو تشجيعه للأمويين ورفدهم لاستعادة ملكهم ، خاصة أن الكثير من أمراء بني أميه كان قد لجأ إلى ابن حبيب وعاش في كنفه .

ولكن بعد أن تولى الدولة العباسية أبو جعفر المنصور اختلف الأمر ، ذلك أنه أكثر إقداماً من أبي العباس ، كما أن الدولة قد رسخت قواعدها وكثرت الأموال بخزائنها ونمى اقتصادها وكثرت جيوشها وانتظمت ، لذلك تطلع العباسيون إلى أن تكون سلطتهم على المغرب سلطة فعلية ، فالأرجح أن يكون أبو جعفر قد طلب من ابن حبيب ، أن يبعث له بأموال المغرب ، وأن هذا رفض ذلك ، وانتهى الأمر بانقطاع العلاقة بين الطرفين وتربص كل منهما بالآخر في جولة قادمة[1] . أما السبب الذي ذكره المؤرخون من أن العلاقة

(١) سعد زغلول ، تاريخ المغرب العربي ، ٢٩٨ .

ساءت بين ابن حبيب وأبي جعفر المنصور، لأن هذا لم يبعث له بجوارٍ في هديته بحجة أن السبي قد انقطع لأن إفريقية قد أصبحت إسلامية كلها. فهو سبب واهٍ جداً ولا يصح أن يكون سبباً في انقطاع العلاقة بين الطرفين.

أسباب سقوط الإمارة الفهرية :

تضافرت عدة عوامل على إسقاط الإمارة الفهرية من المغرب. منها كثرة الثوار من الصفرية والإباضية، تلك الثورات المتأججة والمتلاحقة التي استنزفت قوى الفهريين وأنهكتهم حتى كانت من العوامل الفعالة في سقوطهم. ومن أهم تلك العوامل، أن عبد الرحمن بن حبيب قد خلع طاعة العباسيين، وبذلك فقد الصفة الشرعية التي تخوله حكم المغرب، ومن ثم اعتبر في نظر جمهرة كبيرة من الناس خارجاً على إمام الأمة الإسلامية، وهم وإن خضعوا إلى طاعة ابن حبيب، فإنما كان ذلك خوفاً من بطشه، فقد كان قوياً وسط عصبية قبيلته ومواليه. غير أن ذلك لم يمنع من تربصهم به وإشاعة التذمر منه ومن حكمه، وعدم استحقاق بيته في الحكم. ولعل أهمية الصفة الشرعية للفهريين بتقديم طاعتهم للعباسيين والحصول على عقد الولاية منهم تتضح من خلال الأحداث التالية في إمارة بني فهر. ذلك أن كل من وصل إلى الحكم في المغرب من الأسرة الفهرية بعد عبد الرحمان، حاول الحصول على عقد التولية الشرعية من قبلهم. كما أن قبيلة ورفجومة الصفرية بزعامة عاصم بن جميل عندما اتجهت إلى القيروان لافتتاحها، خطبت ود أهل القيروان لكي تحصل على رضاهم وتحد من مقاومتهم، فزعمت أنها تريد إعادة الحكم إلى طاعة بني العباس والخطبة باسم أبي جعفر المنصور[1].

وبالإضافة إلى هذين العاملين، هناك عامل ثالث، يتمثل في أن الكثيرين من أمراء بني أمية ومواليهم قد لجأوا إلى المغرب بعد سقوط دولتهم وتتبع العباسيين لهم. وبدأ أولئك مع أتباعهم في التفكير بالقضاء على أسرة الفهريين

---

(١) الرقيق، ١٤٠. ابن عذارى، ١/٨٠. الناصري، ١/١٢٢.

الحاكمة ، واتخاذ المغرب قاعدة لاسترداد مملكتهم التي انهارت وسقطت . فالقاضي ابن الخليفة الأموي الوليد بن يزيد بن عبدالملك ، قد قال في مجلس شراب له مع أخيه المؤمن : « ما أغفل عبد الرحمان ! أيظن أنه يتمنى معنا ولاية ونحن أولاد الخليفة »[1] . وقد خاف عبد الرحمان على ملكه من بني أمية ومواليهم ، لذلك قتل القاضي والمؤمن إبني الوليد ، وقتل الكثيرين من أتباعهم ومواليهم . وقد لعبت نساء بني أمية دوراً فعالاً في هذا الصراع . ذلك أن الكثيرين من أمراء البيت الفهري قد تزوجوا من أميرات أمويات ممن لجأن إلى المغرب هرباً من بطش بني العباس . وكان من بين أولئك النسوة ، ابنة عم الأميرين القاضي والمؤمن ، وكانت زوجة لإلياس بن حبيب ، أخي عبد الرحمان . وقد أخذت تلك الأميرة تحرض زوجها ضد أخيه وتقول له : « إنه قد قتل أختانك تهاوناً بك ، وجعل العهد من بعده لحبيب ابنه ، وأنت صاحب حربه وسيفه الذي يصول به ، ولم تزل تغريه به »[2] .

وعلى الرغم من تتبع عبد الرحمان بن حبيب والفهريين لبني أمية وأنصارهم ، إلا أنهم لم يقضوا عليهم ، بل بقيت بين الناس بقية أتباع أخذت في إثارة التذمر والعداء للفهريين ، وليس من المستبعد أن يكونوا قد شاركوا في الثورات التي قامت ضد بني فهر ومهدوا السبيل لسقوطهم .

ومن أهم تلك العوامل ، ذلك الصراع الذي نشب بين أفراد البيت الفهري حول السلطان . وابتدأ الصراع منذ عهد أول أمراء بني فهر ، عبد الرحمان بن حبيب . والسبب في ذلك أن عبد الرحمان بعد أن استقر له ملك المغرب ، عين ابنه حبيباً ولياً لعهده . وكان إلياس أخو عبد الرحمان ، يطمح إلى أن يلي الملك بعد أخيه ، وذلك لما بذله من جهد في سبيل تأثيل عرش الإمارة . ولما أن تم الأمر على غير ما يحب أضمر الغدر بأخيه . وكانت الظروف مهيأة لسقوط عبد الرحمان ، لذلك لم يلبث إلياس بالتضامن مع أخيه عبد الوارث

---

(١) الرقيق ، ١٣١ .

(٢) الرقيق ، ١٣٢ . وراجع الاستقصا ، ١١٩/١ .

أن أجمعا أمرهما وجمعا الأنصار حولهما ، ثم قاما باغتيال أخيهما واعتلى إلياس كرسي الإمارة[1].

غير أن الأمر لم يستتب لإلياس ، ذلك أن حبيب بن عبد الرحمان تمكن من الهرب ليلة قتل والده، ولجأ إلى عمه عمران والي تونس. ثم إن إلياس خرج لقتال أخيه عمران وابن أخيه حبيب. وقبل أن يقع القتال بين الطرفين تم التفاوض بينهما ، وانتهى بتقسيم البلاد عليهم. وبمقتضى الاتفاق يكون لعمران ولاية تونس وصطفورة والجزيرة ولحبيب ولاية قفصة وقسطيلية ولإلياس بقية إفريقية والمغرب.

ثم إن إلياس عاد راجعاً مع أخيه عمران إلى تونس، وتركا حبيباً عائداً إلى ولايته. وفي الطريق إلى تونس، غدر إلياس بأخيه عمران وقبض عليه وكبله بالحديد ، ثم بعثه منفياً إلى الأندلس. والظاهر أن موقف حبيب بعد نفي عمه عمران أصبح ضعيفاً ، لدرجة أنه أخرج من ولايته وغرب في سفينة مع عمه عبد الوارث إلى الأندلس. ولكن حبيباً وعبدالوارث بدلاً من الاتجاه إلى الأندلس، نزلا بميناء مدينة طبرقة وتمكن أنصارهما من القبض على عاملها سليمان بن زياد ، وبعد ذلك استولى حبيب على الأربس. ولما أن بلغت أخباره إلياس خرج من القيروان في قواته ، ووقع قتال خفيف بين القوتين في أول يوم. وأثناء الليل قام حبيب بمخادعة عمه، إذ أنه أسرى بجيشه إلى القيروان بعد أن ترك معسكره قائماً والأضواء ظاهرة منه، وتمكن حبيب من الاستيلاء على القيروان، وبذلك أوهن عضد عمه وفت في قوته. ثم خرج حبيب لقتال عمه. وقبل أن يقع الصدام بين الطرفين ، كلم حبيب عمه أمام الجند وقال له: « لم نقتل صنائعنا ومواليا وهم لنا حصن. ولكن أبرز أنت وأنا ، فأينا قتل صاحبه استراح منه ، فناداه الناس : قد أنصفك يا إلياس »[2].

---

(١) الرقيق ، ١٣٥ ، ١٣٦ . ابن عذارى، ١/١٧٧ .

(٢) ابن عذارى ، ١/٧٩ .

وهكذا خرج العم وابن أخيه ليتبارزا أمام الجيشين من أجل السلطان. وانتهت المبارزة بتمكن حبيب من قتل عمه إلياس، وكان انتصار حبيب ومقتل عمه إلياس في شهر رجب سنة ١٣٨ هـ[١].

بعد مقتل إلياس على الوجه السابق، خاف عبد الوارث بن حبيب وكثير من موالي إلياس على أنفسهم من انتقام حبيب منهم، لذلك هربوا من الميدان ولجؤا إلى قبيلة ورفجومة. وكانت أغلب بطون هذه القبيلة تدين بالمذهب الصفري بزعامة عاصم بن جميل.

وبعد أن استتب الأمر لحبيب بن عبد الرحمان، أرسل إلى عاصم بن جميل يطلب منه أن يبعث له بمن لجأ إليه. فرفض هذا مما دفع حبيب إلى الخروج إليه بقواته، واقتتلا قتالاً عنيفاً انتهى بهزيمة حبيب. وبعد المعركة هرب حبيب إلى جبل أوراس، أما عاصم بن جميل وورفجومة فإنهم تمكنوا من دخول القيروان ثم إن ورفجومة تتبعت حبيباً في الأوراس فانتصرت علية مرة ثم كانت الكرة عليهم فهزموا وقتل عاصم بن جميل. غير أن ورفجومة بقيادة عبد الملك بن أبي الجعد تمكنت من إحلال الهزيمة بحبيب وقتله في شهر المحرم سنة ١٤٠ هـ. وبمقتل حبيب بن عبد الرحمان انتهى آخر أمل للفهريين في ملك إفريقية والمغرب. ودخلت البلاد مرحلة جديدة أصبح الصراع فيها ما بين الصفرية والإباضية، ثم بينهما وبين الدولة العباسية.

الصراع بين الصفرية والإباضية :

بعد أن سقطت الأسرة الفهرية، دخلت بلاد المغرب مرحلة أخرى أصبح الصراع فيها بين فرقتي الصفرية والإباضية والدولة العباسية. وبسقوط قاعدة الحكم بالمغرب في أيدي الصفرية، أصبح المجال متسعاً أمام هذه الفرقة

---

(١) الرقيق، ١٣٩. ابن عذارى، ١/٧٩.

لبسط نفوذها على بلاد المغرب . وكانت فرقتا الصفرية والإباضية تعملان منذ زمن وتتحينان الفرص للسيطرة على القيروان قاعدة حكم المغرب وكرسيه . وعليه فقد كسب الصفرية الجولة باستيلائهم على مدينة القيروان .

والصفرية قبل أن يدخلوا القيروان، وعدوا أهلها بأنهم سيحكمون باسم الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور، حتى إذا ما استكان لهم سكان القيروان واستولوا على القيروان أظهروا نواياهم الحقيقية ورفضوا الحكم باسم العباسيين . وهذا منطق طبيعي بالنسبة لهذه الفرقة، بل وللإباضية أيضاً . إذ أنه ليس شرطاً واجباً في مبادىء هاتين الفرقتين أن تكون الخلافة من قريش. وفي نظرهما أن الإمامة تكون لأصلح فرد مسلم ، بغض النظر عن أصله وجنسه ولونه . والحقيقة أن هذا المبدأ من أعظم المبادىء التي تدين بها هاتان الفرقتان ، بل هو يتمشى مع روح الإسلام وسيرة الرسول عليه السلام .

لذلك رفض الصفرية أن يحكموا باسم العباسيين، وحكموا البلاد باسمهم. وهذا مما أضعف من مركزهم لدى جمهور الناس الذين كانوا يعتقدون وجوب حصولهم على عقد الولاية من الأمير العباسي .

في هذه الفترة التي سقط فيها الفهريون، أصبح الميدان السياسي خالياً من قوة تستمد سلطانها من مركز الحكم في المشرق . لذلك بعد أن سيطر الصفرية على قاعدة الحكم في بلاد المغرب ، أصبح من الطبيعي أن يقع الصراع بين الفرقتين الكبيرتين ، الصفرية والإباضية .

وأهمية هذه الفترة بالنسبة لتاريخ ليبيا، تعود إلى أن ليبيا كانت المركز الذي انطلقت منه الحركة الإباضية ثم إنها — وخاصة ولاية طرابلس — أصبحت مركز الإمام الذي قاد الإباضيين واستولى بهم على أغلب البلاد الليبية وبلاد إفريقية . وكان ذلك الإمام، هو أبو الخطاب عبد الأعلى بن السمح المعافري الحميـــري .

ومن سلسلة نسب أبي الخطاب ، يظهر أنه من عرب اليمن . وهو لم

يكن من الأصول العربية التي استقرت بإفريقية بعد الفتح الإسلامي ، وإنما جاء إلى ليبيا مع وفد من الطلبة الإباضية الذين كانوا يدرسون الفقه الإباضي على الفقيه مسلم أبي عبيدة بن أبي كريمة التميمي[1] .

والظاهر أن الإباضية كانوا يعملون بجد خلال القرن الثاني للهجرة على نشر دعوتهم في بلاد المغرب، وأنه كانت لهم وسائلهم وطرقهم في الدعوة، كما كان لهم دعاتهم الذين أعدوا لهذه الرسالة . ثم إن كبار دعاتهم كانوا يختارون أحسن الشباب من مريديهم ، ممن يتوفر فيهم الإيمان الراسخ بمبادىء المذهب ، والذكاء الوقاد، ومن تبشر شخصيته بمستقبل طيب ، كانوا ينتقونهم ويبعثون بهم إلى المشرق الإسلامي حيث توجد المراكز الرئيسية للإباضية وعلماؤهم الكبار ، ليتلقوا المزيد من العلم والإعداد.

وتتمثل لنا هذه البعثات أو الوفود إلى المشرق ، في ذلك الوفد الذي كان يضم عبد الرحمان بن رستم مؤسس الدولة الرستمية الإباضية فيما بعد، وعاصم السدراتي وإسماعيل بن درار الغدامسي وأبو داود القبلي النفزاوي[2] .

ويذكر الشماخي أن ذلك البعث، بعد أن أكمل تحصيله العلمي وانتوى العودة إلى المغرب : « استشاروا أبا عبيدة في شأنهم إن آنسوا من أنفسهم قوة، أيؤمرون عليهم أحداً منهم ؟ . قال : نعم ، وأشار إلى أبي الخطاب »[3] . ومما يلفت النظر في هذا النص، أن الفقيه أبا عبيدة قد أشار على الوفد إن رأوا بأنفسهم قوة، أن يبايعوا أبا الخطاب إماماً لهم . فيمكننا أن نستنتج أن أمر الزعامة الإباضية في بلاد المغرب كان التعيين فيها حتى هذا الوقت يأتي من المشرق . ومما يؤكد هذا أن النص يذكر أن الوفد استشاره في إظهار الدعوة، وكان من الممكن أن يشير بالإيجاب أو بالسلب دون الإشارة إلى من يكون

---

(١) الشماخي، ١٢٣ ، ١٢٤ .

(٢) نفس المصدر والصفحات .

(٣) المصدر ، ١٢٤ .

الإمام . ولكن أبا عبيدة لم يكتف بالموافقة على ظهورهم ، بل أشار إلى أن يكون أبو الخطاب أميرهم : « فإن أبى ذلك فاقتلوه »[1] .

ولما أن عاد الوفد إلى حيز طرابلس، اجتمعوا بمن لهم الرأي والمشورة من الإباضية واتفقوا على إظهار أمرهم . واجتمعت كلمتهم على بيعة أبي الخطاب إماماً لهم، وكان ذلك بقرية تسمى صياد تقع إلى الغرب من مدينة طرابلس . وطلبوا من أبي الخطاب أن يبسط يده ليبايعوه، على أن يحكم بينهم بكتاب الله وسنة رسوله عليه السلام وآثار الصالحين من بعده[2] .

واشترط عليهم أبو الخطاب قبل أن يتولى إمامتهم، ألا تذكر مسألة الحارث وعبد الجبار في معسكره . وكان الحارث وعبد الجبار قد تزعما الإباضية سنة ١٣١ هـ وتمكنا من الانتصار على والي طرابلس بكر بن عيسى القيسي . وحققا انتصارات كثيرة على قوات الفهريين حكام المغرب . غير أنهما وجدا في أحد الأيام مقتولين وسيف كل منهما في جسم الآخر . فاختلف الإباضية في أمرهما ، هل دس عبد الرحمان بن حبيب عليهما من قتلهما ووضعهما على تلك الصورة ليوهم أتباعهما باختلافهما، أم أن الزعيمين اختلفا فعلاً فيما بينهما واقتتلا . وهنا ظهرت مسألة أيهما الظالم وأيهما المظلوم . واشتد الخلاف في هذه المسألة وأصبحت مسألة جدلية لا بين الإباضية في المغرب بل وفي المشرق كذلك . وأصبح موضوع الجدل بين الإباضية : « هي أن يقتتل رجلان من أهل الولاية، فيقتل كل واحد صاحبه ولا يدري الظالم والباغي من المبغي عليه . فبعضهم قالوا هما على ولايتهما حتى يتبين أمرهما وبعضهم قال نقف »[3] . وقد تدخل أبو عبيدة وحاجب وهما من كبار فقهاء الإباضية في هذا الأمر وطلبوا من الإباضية التوقف عن هذه المسألة.

غير أن أبا الخطاب حسماً لهذا الموضوع ورغبة منه في أن يقود جماعة

---

(١) الشماخي ، ١٢٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ١٢٥ .

(٣) المصدر والصفحة .

متماسكة غير مختلفة ، اشترط عليهم ما اشترط ، فوافقوه ، ومن ثم بايعوه . والظاهر أن بيعتهم له كانت في سنة ١٤٠ هـ ، ذلك أنه تمكن في هذه السنة من الاستيلاء على مدينة طرابلس .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن التاريخ الذي تمت فيه بيعة أبي الخطاب وخروجه في ولاية طرابلس إماماً للإباضية سنة ١٤٠ هـ ، كان في الوقت الذي انهار فيه الفهريون في إفريقية والمغرب، وانتهى سلطانهم بمقتل آخر أمرائهم حبيب ابن عبد الرحمان على أيدي الصفرية بزعامة عبدالملك بن أبي الجعد في المحرم من سنة ١٤٠ هـ[١] .

وكان ضعف الحامية في مدينة طرابلس، وضعف موقف واليها من قبل الفهريين قد شجع أبا الخطاب على افتتاح أعماله العسكرية بالاستيلاء على طرابلس ، ليؤمن ظهره قبل الشروع في افتتاح إفريقيـــة والمغرب . واستولى أبو الخطاب على المدينة ، بأن أدخل رجاله فرادى وقد أخفوا سلاحهم ، ثم إنهم تجمعوا وسط المدينة وشهروا السلاح وبدؤوا في الاستيلاء على أهم مرافقها . والظاهر أن الوالي وأتباعه قد فوجئوا بهذا الأمر وسقط في أيديهم . واتجه الإمـــام الإباضي في جماعته إلى الوالي وخيره بين الخروج من المدينة أو البقاء على أن ينزع من الولاية ، فاختار الخروج إلى المشرق[٢] .

وكان استيلاء الصفرية على القيروان قاعدة المغرب، يعني في المقام الأول تمركزهم في السلطة وانتشار نفوذهم على إفريقية والمغرب. ولهذا بادر الإباضية بعد انهيار الفهريين بالاستيلاء على طرابلس قبل أن يمتد إليها النفوذ الصفري ويتخذوها لضرب الإباضية في حيز طرابلس . كما أن استيلاء الإباضية على طرابلس كان الخطوة العملية الأولى لهم نحو بناء دولة الإباضية والوقوف في وجه الصفرية . ولم تكن بيعة الإباضية لأبي الخطاب في سنة ١٤٠ هـ ،

---

(١) الاستقصا ، ١/١٢٢ .

(٢) الشماخي ، ١٢٦ .

وهي السنة التي سقطت فيها الإمارة الفهرية ، إلا الرد الإيجابي الحاسم منهم على الصفرية وكان استيلاؤهم على القيروان بدء امتداد نفوذهم على بلاد إفريقية والمغـــرب .

بعد أن استولى الإباضية على مدينة طرابلس ، بدؤوا في تنفيذ المرحلة التالية من مخططهم ، وهي الاستيلاء على كل إفريقية وطرد الصفرية من القيروان . وأخبار استيلاء الإباضية على القيروان وإفريقية مقتضبة جداً لدى معظم المؤرخين أمثال الرقيق وابن الأثير وابن عذارى وابن خلدون . ولا نستطيع الحصول على بعض التفصيلات إلا عند الشماخي والباروني .

يحدثنا الشماخي أن أبا الخطاب لما أن أراد الاتجاه نحو القيروان ، نادى الصلاة جامعة ، ثم صعد المنبر : « فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله وصلى على النبي عليه السلام ورغب في الجهاد وأمر بالاستعداد . فلما خرج من باب المسجد سل سيفه وكسر غمده غضباً لله وترغيباً للجهاد »[1] .

ثم إن أبا الخطاب لما برز بقواته ، أمر مناديه أن ينادي من له أبوان كبيران أو أب واحد فليرجع . والحقيقة أن الإمام الإباضي كان لا يريد أن يسير معه من يكون مشغول البال والذهن ، وأنه كان يريد المقاتلين متفرغين تمام التفرغ للقتال في هذه المسيرة . ويخبرنا الشماخي أنه لم يعد من الجيش أحد ، وهذا يعني أن كل الجند كانت لهم رغبة صادقة في القتال . وكان تعداد هذا الجيش ستة آلاف مقاتل .

ثم إن أبا الخطاب بعد هذه الخطوة التي تأكد له فيها رغبة كل من في جيشه في الجهاد : « خطب أصحابه بعد أن حمد الله وأثنى عليه وصلى على نبيه عليه السلام . فقال : أطمع لمن مات في هذه الغزوة الجنة ، إلا من فيه إحدى ثلاث خصال : قاتل نفس ظلماً وقاعد على فراش حرام ومن في يده أرض مغصوبة . والمخرج منها أن يتبرأ من المرأة ويتوب إلى الله ويتبرأ من الأرض وليشهد

---

(١) الشماخي ، السير ، ١٢٧ .

على تركها وليقد نفسه القاتل لأولياء المقتول ، فإن لم يجدهم فليدفع نفسه في سبيل الله »[1] .

إن إبا الخطاب هنا لا يريد أن يكون في جيشه من ارتكب إثماً في حق الله وحق الناس . كان يريد كل فرد في جيشه صورة صادقة للمسلم المجاهد الذي لم يرتكب إثماً في حق ربه ولا حق عباده ، وليس من هدف وراء جهاده إلا وجه الله ورفع الظلم والطغيان . والذي دفعني إلى إثبات هذا النص ، هو أن معظم قادة الإباضية سواء ممن سبق أبا الخطاب أو جاء بعده ، كان قبل أن يخرج على رأس قواته للقتال ، لا بد له أن يثير هذه الأمور . فهي إذن قاعدة ثابتة لدى الإباضية وقد يقول معترض إن هذه المقالة قد جاءت على لسان الشماخي وهو إباضي ، وهو يحابي أهل مذهبه ويتعصب لهم . والرد على هذا ، أن الإباضية فرقة إسلامية متشددة في التمسك بقواعد الدين الإسلامي ، وهذا أمر يشهد به الكثيرون من المنصفين ممن هم ليسوا على مذهبهم . فهم لا يتبعون فاراً خارج بلادهم وحوزتهم ولا يجهزون على جريح ولا يسلبون أعداءهم بعد الانتصار عليهم ، ولا يأخذون من معسكر عدوهم شيئاً إذا ما انتصروا عليه حتى ولو كان ذهباً أو فضة ، ولا يستحلون إلا أخذ الخيل وحيوانات النقل والسلاح لاتخاذها وسيلة للجهاد في سبيل الله .

يقول البغدادي أن الإباضية : « حرموا دماءهم – أي دماء مخالفيهم لا يقتلونهم غيلة – واستحلوها علانية ... وقالوا باستحلال بعض أموالهم دون بعض ، والذي استحلوه الخيل والسلاح . فأما الذهب والفضة . فإنهما يردونهما على أصحابهما عند الغنيمة »[2] . ويؤكد الشهرستاني أن من مبادىء الإباضية تجاه مخالفيهم أن : « غنيمة أموالهم من السلاح والكراع عند الحرب حلال وما سواه حرام . وحرام قتلهم وسبيهم في السر غيلة ، إلا بعد نصب القتال وإقامة الحجة[3] »

---

(١) الشماخي ، السير ، ١٢٧ ، ١٢٨ .

(٢) البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ١٠٣ .

(٣) الشهرستاني ، الملل والنحل ، ١/١٣٤ .

افتتح الجيش الإباضي في طريقه إلى القيروان ، مدينة قابس ، بعد أن حاصرها مدة حتى اضطر أهلها إلى الإذعان والطاعة . وترك عليها أبو الخطاب عاملاً من قبله ، ثم اتجه إلى القيروان . وعندما علم الصفرية بقرب وصول الإباضية خرجوا للقائهم وعلى رأسهم عبد الملك بن أبي الجعد . ووقعت المعركة بين الطرفين في صفر من سنة ١٤١ هـ ، وانتهت بهزيمة الصفرية ومقتل زعيمهم عبد الملك[١] .

ولم تكن هذه المعركة هي النهائية ، ولا كان الطريق إلى القيروان مفتوحاً ، ذلك أن الجيش الصفري بعد هزيمته ، أو لما لاحت له بوادر الهزيمة بعد مقتل قائده ، تقهقر سريعاً إلى القيروان وأغلق أبوابها وتحصن بأسوارها . وأسرع الإباضيون وضربوا الحصار على المدينة . وطال الحصار ، وأجهد الإباضيون ، خاصة أن العام كان عام جدب وقحط . ولذلك دبر الإباضيون خطة جديدة بأن وضعوا كميناً لأعدائهم وأظهروا لهم تقهقرهم نحو الشرق . فاتبعهم الصفريون من أجل ضرب مؤخرة الجيش الإباضي ، فخرج عليهم الكمين وأثخن فيهم ، ثم بادر الإباضية إلى أبواب القيروان فدخلوها على أعدائهم قبل أن تغلق دونهم ، وبذلك تمكنوا من السيطرة على عاصمة المغرب وإخراج الصفرية منها .

وهنا تجدر الإشارة إلى أن الشماخي كثيراً ما يقول عند الكلام عن هذه الأحداث ، أن أهل القيروان فعلوا كذا من الأعمال ، أو « فلما أصبح أهل القيروان ظنوا أنهم هربوا » مما قد يفهم منه أن المقصود بذلك سكان القيروان . والمنطقي أن الشماخي يقصد بأهل القيروان ، الصفرية المستولين عليها ، أما سكان القيروان الأصليون وأهلها ، فليست لهم مصلحة في مقاتلة الإباضية وتتبعهم .

وبعد هذه الانتصارات التي حققها الإباضيون على الصفرية ، سواءاً

---

(١) الناصري ، الاستقصا ، ١/١٢٣ ، ١٢٤ .

في المعركة الرئيسية التي قتل فيها عبد الملك ، أو عند أسوار القيروان ، لم يسلبوا قتيلاً ولا أجهزوا على جريح ، ولا غنموا ما يحتويه معسكر أعدائهم . ولم يأخذوا منه إلا السلاح والكراع لاتخاذها أداة للجهاد ، ولا أفسدوا زرعاً ولا قطعوا شجراً ولم يضروا بالناس ولا بحيواناتهم .

ثم إن أبا الخطاب بعد أن دخل القيروان ، نظم أمورها وطمأن أهلها وسار فيهم سيرة حسنة. وبذلك أصبح حكم الإباضية يشمل أغلب إفريقية ، ويمتد شرقاً حتى أرض سرت . ولم يستقر أبو الخطاب بالقيروان ، بل إنه عين عليها عبد الرحمان بن رستم والياً ، ثم خرج إلى طرابلس حيث أخذ يستعد لملاقاة الجيوش العباسية التي وردت الأخبار بقرب وصولها .

ونلاحظ من تتبعنا لأحداث تاريخ المغرب في الفترة السابقة ، وهي الواقعة منذ سنة ١٣٢ هـ وهي السنة التي قامت فيها الدولة العباسية وحتى سنة سنة ١٤٠ هـ، أن العباسيين لم يتدخلوا تدخلاً مباشراً في أمور المغرب وإنما اكتفوا أولاً بالطاعة المقدمة لهم من الفهريين أيام أبي العباس السفاح ثم حاول المنصور أن يكون نفوذه عليهم أكثر إيجابية . وعلى الرغم من أن عبد الرحمان ابن حبيب رفض ذلك ، إلا أن خلفه عادوا إلى طاعة بني العباس ، ولكن الأحداث عاجلتهم ولم تلبث أن قضت عليهم. ويظهر أن العباسيين كانوا على علم تام بما يجري في المغرب والأحزاب المتصارعة فيه . لذلك فضلوا التريث في الأمر وترك المتصارعين يتقاتلون حتى يجهدوا أنفسهم ويفني بعضهم بعضاً . فالصفرية استطاعت أن تقضي على الإمارة الفهرية ثم إنهم واجهوا الإباضية ، وانتهى الصراع بالقضاء على سلطان الصفرية في إفريقية واستقرار حكمها في أيدي الإباضية . ولكن ذلك لم يتم إلا بعد بذل الكثير من الجهد والعنـــاء .

في الحين الذي أصبحت فيه إفريقية تحت سيطرة الإباضية وحدهم ، بدأ العباسيون في اتخاذ الخطوات العملية للاستيلاء على إفريقية أولاً ثم بقية بلاد

المغرب ثانية . واهتمام العباسيين بإفريقية والمغرب والأندلس، ورغبتهم في فرض سيادتهم عليها يرجع إلى عدة عوامل . منها أنهم أصحاب السلطان والنفوذ في الدولة الإسلامية ، لذلك فقد كان المنطق السياسي بالنسبة لهم أن تمتد سياستهم على كل البلاد الإسلامية ، ولا أقل من أن يشمل نفوذهم كل البلاد التي كانت خاضعة للأمويين . كما أن العباسيين أرادوا تتبع أعداءهم من الأمويين والعلويين الذين لجأ الكثيرون من زعمائهم إلى المغرب والأندلس ، وأرادوا القضاء عليهم قبل أن يؤسسوا لهم سلطاناً بهذه البلاد . ولعل في تمكن عبد الرحمان بن معاوية (الداخل) من الاستيلاء على الأندلس، وتأسيسه لدولة أموية فيه ، كان حافزاً قوياً للعباسيين لأن يبعثوا جيوشهم لهذه المنطقة ويوجدون لأنفسهم موطىء قدم ومركز نفوذ للعمل منه على تحطيم الأمويين والعلويين إن استطاعوا، وإلا فإيقافهم والحد من توسعهم ناحية المشرق .

وإذا كانت هذه نظرة العباسيين إلى الأمويين والعلويين وهم من بني عشيرتهم الأقربين، فإن نظرتهم لم تكن تقل عداء نحو الصفرية والإباضية ، بل إنهم كانوا على علم تام بما عانته الدولة الأموية من أتباع هاتين الفرقتين في المشرق والمغرب على حد سواء . لذلك أرادوا المبادرة بتحطيم هاتين الفرقتين ومنعهما من تأسيس دول لهما قد تكون خطراً عليهم . كما أن العباسيين أرادوا الاستيلاء على بلاد المغرب ، وعلى الأقل ولاية إفريقية كلها ، وذلك خوفاً من تمكن البيزنطيين من النزول بسواحلها واتخاذها لمراكز نفوذ فيها ، وضرب الدولة العباسية منها ، والإطباق عليها من الشرق والغرب .

لكل هذه العوامل وخاصة بعد أن سقطت الإمارة الفهرية وانحسر النفوذ الصفري من إفريقية ، ولم يبقَ إلا النفوذ الإباضي في المغرب الأدنى ، بادر العباسيون بإرسال قواتهم نحو البلاد المغربية . وكانت أول محاولة للعباسيين للدخول إلى إفريقية قد تمت في عهد أبي العباس السفاح سنة ١٣٦ هـ. وأهم الروايات التي تتكلم عن هذه الحملة ، روايتا الكندي والمقريزي ، لما فيهما من تفصيلات ، غير أنه يتخللهما بعض التناقض الذي قد يعود إلى النساخ والمحققين.

يذكر الكندي أن صالح بن علي بعد أن دخل مصر لخمس خلون من ربيع الآخر سنة ١٣٦ هـ في ولايته الثانية على مصر ، عين أبا عون عبد الملك ابن يزيد على قيادة الجيش العباسي المتوجه نحو إفريقية والمغرب . وأن هذا القائد أرسل أمامه مجموعة من الدعاة ليقوموا بدعوة أهل المغرب إلى طاعة العباسيين ، وأولئك الرجال هم قنبرة بن (بحربة) بن عبد الرحمان بن معاوية ابن حديج وعثمان بن عبيد الله بن موسى بن نصير والضحاك بن محمد اللخمي ووحوح بن ثابت البلوي . وقد تحركوا قبل أبي عون ووصلوا سرت ولم يتجاوزوها . والظاهر أنهم كانوا على رأس قوة استطلاعية سبقت القوات الرئيسية . وصفتهم الحربية التي يطالعوننا بها في كثير من أحداث هذه الفترة تدل على أنهم كانوا رجال حرب وليسوا برجال دعاية سياسية . ومما يؤكد أنهم من القادة ، أنهم لم يتجاوزوا سرت ، وسرت كانت تحت سيادة العباسيين ، وهم قد وضعوا فيها الحاميات لتقوم بمراقبة العدو ومهاجمته إن ساعدت الظروف على ذلك .

وأرسل القائد العباسي أمامه عياش بن عقبة الحضرمي لنقل المؤن والعتاد ، كما أرسل في شوال من السنة (١٣٦ هـ) المثنى بن زياد الخثعمي إلى الإسكندرية ليقوم بالإشراف على إعداد الأسطول الذي سينقل قسماً من القوات عن طريق البحر إلى برقة . أما مقدمة الجيش فقد تحركت بقيادة عامر بن إسماعيل [1] .

غير أن هذه الحملة لم تباشر الحرب لوفاة الخليفة أبي العباس السفاح في ذي الحجة ١٣٦ هـ وبعد أن خلفه أبو جعفر المنصور ، أقر صالح بن علي على ولاية مصر وأمره بإرجاع القوات التي كانت قد اتجهت إلى إفريقية . وهكذا رجع أبو عون عبد الملك بن يزيد بعد أن استقر ببرقة أحد عشر شهراً وابتنى له مسجداً فيها .

وإذن فهذه الحملة قد أرجىء أمر توجيهها إلى إفريقية لعدة أسباب .

---

(١) الكندي ، الولاة والقضاة ، ١٠٢ . والمقريزي ، الخطط ، ٢/٧٨ ، ٧٩ .

منها وفاة الخليفة أبي العباس وتولي أبو جعفر المنصور ، ورغبة الأخير في أن تكون جيوشه قريبة منه احتياطاً للظروف ، وحتى يثبت دعائم إمرته . ثم إن ثورة الحكم بن ضبعان الجذامي في فلسطين ، جعلت والي فلسطين ومصر والمغرب ، صالح بن علي ، يستعيد قواته المتجهة إلى إفريقية ، لقمع الثورة التي شبت في أحد أجزاء ولايته . كما أن الظروف في إفريقية والمغرب لم تكن مواتية للعباسيين ، إذ أن الفهريين ما زالوا يصارعون من أجل السلطان . هذا بالإضافة إلى تحفز الصفرية والإباضية . وظهور العباسيين في إفريقية في هذه الظروف ، قد يكتل جهود القوى المتصارعة ضدهم . لذلك بادر العباسيون بسحب قسم من قواتهم انتظاراً لفرصة أخرى تكون ملائمة لهم . غير أن ذلك لا يعني انسحابهم الكامل من ليبيا أو سحبهم لكل قواتهم ، فمن المنطقي أن يكونوا قد تركوا قوة كبيرة ببرقة لضمان تبعيتها لهم ، وانتظاراً لمجيء الجيوش والإمدادات في مستقبل الأيام .

وقد وقع عبء مد النفوذ العباسي في إفريقية والمغرب على كاهل والي مصر ، محمد بن الأشعث ، الذي عين سنة ١٤١ هـ . وعند التأريخ للحوادث التي وقعت في عهد محمد بن الأشعث ، بكونه والي مصر والذي يقع على عاتقه عبء مد سلطان العباسيين على إفريقية ، ومقاتلة الإباضية ، سنجد أن بعض المؤرخين يثبتون إرسال ابن الأشعث لحملة واحدة ضد الإباضية وهو بمصر ، وبعض آخر يثبت إرساله لحملتين .

فابن عذارى والكندي والمقريزي والناصري وأحمد النائب [١] ، يثبتون تسجيل حملة واحدة ، وهي التي وقعت عند مغمداس . أما الشماخي [٢] فإنه يؤكد لنا وصول حملتين ، الأولى وصلت إلى ورداسة والثانية إلى

---

(١) الكندي ، الولاة ، ١٠٩ . المقريزي ، الخطط ، ٢/٧٩ . ابن خلدون ، العبر ، ٤/٤٠٨ ، ٤٠٩ . ابن عذارى ، البيان ، ١/٨٢ . الناصري ، الاستقصا ، ١/١٢٧ . النائب ، المنهل ، ١/٨٨ .

(٢) الشماخي ، السير ، ١٣٠ .

مغمداس . والمؤرخ الذي يعتمد عليه في هذه الناحية، هو الرقيق القيرواني[1] باعتباره أقدمهم جميعاً . وهو يؤكد مجيء الحملة التي وصلت حتى ورداسة . وهذا ما يدعم رواية الشماخي الذي يرجع كثيراً إلى مؤلف الرقيق . غير أنه في النسخة المطبوعة من مؤلف القيرواني نجد بعد ذكر موقعة ورداسة مباشرة . تخريماً كبيراً تنقطع فيه رواية تاريخ إفريقية والمغرب حتى عهد عمر بن حفص . مما يفوت علينا فرصة معرفة موقعة مغمداس والظروف التي أحاطت بها . غير أنه إذا كانت الموقعة الأخيرة يجمع عليها الكثير من المؤرخين ، فإنه يمكننا أن نطمئن إلى رواية الشماخي التي تؤكد إرسال ابن الأشعث لحملتين إلى إفريقية قبل أن يتجشم عبء قيادة الجيوش بنفسه .

عندما تولى ابن الأشعث ولاية مصر سنة ١٤١ هـ ، أرسل حملة بقيادة العوام بن عبد العزيز البلجي ، وصلت حتى ورداسة من أرض سرت . وكان الإباضية على علم تام بتحركات الجند العباسي ، ولذلك أرسل أبو الخطاب قوة بقيادة مالك بن سحران الهواري . وانتهى القتال بهزيمة الجيش العباسي وتقهقر فلوله ناحية المشرق . ثم إن ابن الأشعث أرسل في سنة ١٤٢ هـ حملة أخرى بقيادة أبي الأحوص عمرو بن الأحوص العجلي . والظاهر أن جيش العباسيين في هذه المرة كان كبيراً لدرجة أن أبا الخطاب خرج على رأس القوات الإباضية بنفسه . والتقى الجيشان عند مدينة مغمداس من أرض سرت وانتهت المعركة بانتصار الإباضية وتقهقر العباسيين وعودة أبي الأحوص مفلولا[2] .

أدرك العباسيون أن مقاتلة الإباضية في إفريقية ليست بالهينة ، بل لا بد لهم من أن يستعدوا لهم استعداداً أكبر ويولوا قيادة جيوشهم أكفأ الرجال . ولذلك أصدر الأمير أبو جعفر المنصور أمره بإعفاء محمد بن الأشعث من ولاية مصر ، وعينه قائداً للجيوش الموجهة ضد الإباضية وذلك سنة ١٤٢ هـ وعسكر

---

(١) الرقيق القيرواني ، تاريخ إفريقية ، ١٤٢ .

(٢) ابن عذارى ، ١/٨٢ . الكندي ، ١٠٩ .

ابن الأشعث في الجيزة حيث صلى عيد الأضحى بها ، ثم فصل بقواته إلى الإسكندرية . والظاهر أن مدداً كبيراً من القوات قد وصل من المشرق . فالكندي [1] يحدثنا أن حميد بن قحطبة عندما عين على ولاية مصر بعد ابن الأشعث ، قد جاء إلى مصر في عشرين ألف مقاتل، ثم جاء عسكر آخر في ٦ شوال سنة ١٤٣ هـ على رأسه عامر بن إسماعيل ، وفيه من القواد المشهورين الأغلب بن سالم . والمرجح أن هذه القوات كانت مدداً لابن الأشعث ، خاصة وأن الأغلب بن سالم كان من أبرز القادة الذين ساعدوا ابن الأشعث في حربه ضد الإباضية .

واستغل العباسيون بعض العناصر الغاضبة أو الموتورة من أهل إفريقية ، والذين كانوا قد لجأوا إليهم ، فأرسلوها مع جيش ابن الأشعث ، لاستطلاع أخبار العدو وتخذيله وتقديم العون للقوات العباسية . ومن هؤلاء أحد أتباع أبي الخطاب الإباضي . وهو جميل السدراتي، وكان قد سلب أحد القتلى في المعركة التي انتصر فيها الإباضية ودخلوا بعدها القيروان . وعندما رفع أمره إلى أبي الخطاب أدبه وعاقبه ، فخرج مغاضباً إلى أبي جعفر المنصور : « فأقام سنة لا يؤذن له بالدخول ، ثم أذن له ، ثم سأله عن حاجته، فقال : أن تبعث معي عسكرا إلى المغرب » [2] .

هذا وبعد استيلاء الإباضية على إفريقية، خرج منها كثير من زعماء الجند، أمثال نافع بن عبد الرحمن وعبد الرحمان بن أنعم وأبي البهلول . ويرجع الشماخي خروجهم إلى كرههم لعدل الإباضية[3] . وفي هذا المقام يجب أن نشير إلى أن الكثيرين من زعماء إفريقية وقادتها قد لجؤوا إلى العباسيين بعد سقوط القيروان في أيدي الصفرية، لاستنفارهم والاستعانة بهم في استعادة البلاد . وقد استغل أبو جعفر المنصور أولئك وبعث بهم مع ابن الأشعث

---

(١) الكندي ، ١١٠ .

(٢) الشماخي ، ١٢٩ ، ١٣٠ .

(٣) نفس المصدر والصفحات .

ليستفيد منهم في قتاله للإباضية[1].

وخرج ابن الأشعث في قواته، وكان معه ثلاثة من كبار القادة، هم الأغلب بن سالم التميمي والمحارب بن هلال والمخارق بن الغفار الطائي. واختلفت الروايات في تحديد عدد الجند، فبعضهم يجعله أربعين ألف مقاتل[2] وبعضهم يجعله سبعين ألفاً[3]. والظاهر أن القوة التي خرجت من مصر مع ابن الأشعث كانت أربعين ألفاً، ثم انضمت إليها القوات الموجودة في برقة، بالإضافة إلى الأمداد التي كانت تصل من المشرق تباعاً، فوصل تعداد الجيش إلى السبعين ألفاً.

وكان خروج ابن الأشعث على رأس قواته، كما بينا سابقاً، بعد عيد الأضحى سنة ١٤٢ هـ. ولم يتسرع في ملاقاة أبي الخطاب والإباضية، وذلك لعدة أسباب منها، كثرة القوات التي كانت مع أبي الخطاب والتي تبالغ بعض الروايات وتجعلها تصل إلى مائتي ألف. ثم إن القائد العباسي أراد إرهاق الإباضية بأسلوب الكر والفر، لأن القوات التي كانت مع أبي الخطاب لم تكن من المقاتلين النظاميين، بل هم أفراد من عامة الشعب لهم حرفهم وزروعهم، لبوا النداء عندما نادى فيهم أبو الخطاب بالجهاد. لذلك كان طول الوقت يرغم الكثيرين من الإباضية على ترك أبي الخطاب والعودة لرعاية مصالحهم. ولعل النص التالي للشماخي يؤكد لنا هذا، فهو يقول: «وكان وقت زرع، فأراد الناس التفرق إلى زروعهم وأوطانهم»[4]. هذا في الوقت الذي كان فيه ابن الأشعث غير متأثر بإطالة فترة الانتظار وعدم التسرع بالقتال، ذلك لأن كل أفراد جيشه إنما هم جند نظامية متفرغون للقتال ويتناولون الرواتب المقررة،

---

(١) ابن عذارى، ١/٨٣. ابن خلدون، ٤/٤٠٨، ٤١١. الشماخي، ١٣٠، ١٣١. الناصري، ١/١٢٧.

(٢) ابن عذارى، ١/٨٣. الناصري، ١/١٢٨.

(٣) الشماخي، ١٣٠. دبوز ٣/١٠.

(٤) الشماخي، ١٣١.

بالإضافة إلى أن ذلك يعطي الفرصة للدولة العباسية لأن ترسل بالمزيد من الرجال والعتاد والمؤن إليه .

وقد وضع ابن الأشعث خطته على أساسين ، العمل على تفريق وحدة الإباضية ، ثم إيقاع قيادتهم في خدعة عسكرية . وقد اختلفت بعض القبائل التي كان يتكون منها الجيش الإباضي بالفعل ، وذلك : « أن زناتة وهوارة تنازعتا فيما بينهما ، واتهمت زناتة أبا الخطاب بميله مع هوارة ، ففارقه جماعة منهم »[1] والمرجح أن ابن الأشعث استطاع أن يدس بين جماعات الإباضية من يثير هذا الخلاف ، وذلك على الرغم من عدم ذكر المؤرخين لذلك . وأسلوب الدس ونشر الفرقة بين الأعداء ، درس استفاده ابن الأشعث من كبار القادة . فالمهلب ابن أبي صفرة كثيراً ما اتبعه مع الأزارقة في المشرق ، كما اتبع الأسلوب نفسه عبد الرحمان بن حبيب الفهري مع الإباضية أنفسهم .

ثم إن ابن الأشعث بعد أن أرهق الإباضية بالمداورة وإطالة مدة الانتظار والتربص ، وبعد أن خرج الكثيرون من زناتة مغاضبين لهوارة ولأبي الخطاب ، وعاد الكثيرون لتفقد زروعهم ومواشيهم ، بدأ في تنفيذ خدعته العسكرية ، وذلك أنه أخذ في التقهقر ناحية المشرق مظهراً أن أبا جعفر المنصور أمـــره بالرجوع لأمر هام . وتباطأ في تقهقره الذي استمر حوالي ثلاثة أيام .

والحقيقة أن إمام الإباضية أبا الخطاب وبعض أعضاء مجلس شوراه ، لم تنطل عليهم الحيلة ، بل أدركوا ما ينطوي عليه تقهقر الجيش العباسي من خداع ، ولكنهم لم يستطيعوا إقناع الأغلبية ، فاضطروا إلى الخضوع لرأي الأغلبية . ورفع أبو الخطاب محلاته وبدأ في العودة إلى طرابلس ، وأخذت جموع الإباضية في العودة إلى أوطانها .

وهنا بدأ ابن الأشعث مرحلة النزال مع أبي الخطاب ، فتوقف عن التراجع وسد الطرق والمسالك منعاً لتسرب أخبار كرته إلى أبي الخطاب . وأخذ في

---

(١) ابن عذارى ، ١/٨٣ .

السير سريعاً ناحية طرابلس لإدراك إمام الإباضية والقلة الذين معه . فأدركه عند تاورغا وسبقه إلى الماء ، وهو عنصر هام من عناصر كسب المعارك . وأبى أبو الخطاب أن يتقهقر أمام الجيش العباسي . وعندما أشار عليه بعض خاصته بالتريث حتى يعود إليه أصحابه ، قال : « لا يسعني في ديني أن أقعد عن دفاع العدو عن رعيتي » [1] .

وانضمت إلى أبي الخطاب والقلة الذين كانوا معه ، بعض سرعان المقاتلين من القبائل الليبية ، من هوارة ونفوسة وظرية . ووقعت عند مدينة تاورغاء شرقي طرابلس معركة غير متكافئة . وبعد قتال مرير وعنيف ترجحت كفة النصر إلى جانب الجيش العباسي وهزم الإباضية وقتل إمامهم أبو الخطاب والكثيرون من جنده . وعندما وصلت أنباء مقتل أبي الخطاب وهزيمة جيشه ، إلى قبائل زناتة الليبية ، تجمعوا بسرعة ورجعوا لمقاتلة القوات العباسية ، وكان الزناتيون بقيادة أبي هريرة الزناتي ، وهم ستة عشر ألفاً . وانتهت المعركة بهزيمة زناتة الإباضية ، وذلك في ربيع الأول من سنة ١٤٤ هـ .

وقد استولى ابن الأشعث على مدينة طرابلس في هذه السنة ، وعين عليها والياً من قبله ، هو المخارق بن غفار الطائي . ثم إنه بعد ذلك يمم شطر مدينة القيروان . وكان عبد الرحمان بن رستم ، عامل أبي الخطاب عليها قد جاء على رأس قوة من الإباضية مدداً لأبي الخطاب ، فوصل حتى مدينة قابس ، وعندها وصلته أنباء الهزيمة ومقتل الإمام ، كما لاحت في الأفق طلائع جيش ابن الأشعث التي كانت تتبع فلول الإباضية . فأدرك ابن رستم استحالة مقاتلة الجيش العباسي ، لذلك كر راجعاً ، ولكنه لم يعد إلى القيروان ، بل ذهب إلى المغرب الأوسط . وتختلف الروايات في هذا الموضع . فابن خلدون والناصري وسعد زغلول [2] يذكرون أن ابن رستم وصلته أنباء الهزيمة وهو

---

(١) الشماخي ، ١٣٢ .

(٢) ابن خلدون ، ٤/٤١١ . الناصري ، ١/١٢٨ . سعد زغلول ، ٣١٤ .

بالقيروان ، فتركها وسار نحو المغرب . أما ابن عذارى ، فاكتفى بالقول : « ولما انتهى إلى عبد الرحمان بن رستم قتل أبي الخطاب ، ولى هارباً إلى موضع تاهرت ، فاختطها ونزلها »[1] .

وقول ابن عذارى لا يجزم بالمكان الذي كان به ابن رستم ، القيروان كان ام قابس . والمرجح عندي أن ابن رستم وصلته أنباء الهزيمة عند قابس ، وأن كتائب من جيش ابن الأشعث أخذت في مطاردته . ومما يؤيد هذا الترجيح أن بعض الروايات[2] تذكر أن أهل القيروان بعد أن وصلتهم أنباء هزيمة الإباضية وانتصار العباسيين ، ثاروا بالقيروان وقبضوا على عامل ابن رستم وكبلوه بالحديد ورموا به في السجن ، وولوا عليهم عمر بن عثمان القرشي . وليس من المعقول أن يكون عبد الرحمان بن رستم بالقيروان ويعين عليها عاملاً آخراً في نفس الوقت . ولكن المعقول أن يكون بعد خروجه على رأس قواته لنجدة أبي الخطاب قد عين نائباً عنه في الحكم . كما أنه ليس من المنطقي الافتراض بأن ابن رستم ربما عين هذا الوالي بعد أن تراجع من قابس أمام الجيش العباسي ، فدخل القيروان وعين والياً عليها ثم هرب إلى المغرب . إذ ليس من المعقول أن يعمل على أن ينجو بنفسه ويعرض غيره لهلاك مؤكد ، خاصة أن الإباضية متشددون في مثل هذه الأمور . وتجدر الإشارة هنا إلى أن الدكتور سعد زغلول ذكر في كتابه تاريخ المغرب العربي ، صفحة ٣١٤ هامش رقم (٤) أن الشماخي مؤلف كتاب السير ذكر أن عبد الرحمان بن رستم كان في موقع القتال مع أبي الخطاب . والواقع أن الشماخي لم يذكر ذلك ، والذي قاله أن ابن الأشعث : « أدرك عبد الرحمان بن رستم وهو بمن معه من أهل إفريقية بقابس »[3] .

بعد انتصار ابن الأشعث على الإباضية في نواحي طرابلس ، دخل مدينة

---

(١) ابن عذارى ، ١/ ٨٤ .

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) الشماخي ، ١٣٢ .

القيروان في جمادى الأولى من سنة ١٤٤ هـ ، أغسطس ٧٦١ م . ثم إنه خرج سريعاً في تتبع عبد الرحمان بن رستم ، للقضاء عليه وعلى من معه من الإباضية . وقد لجأ ابن رستم إلى جبل سوفجج واحتمى ومن معه بمرتفعاته وغاباته . وأخذ الفريقان يتقاتلان أشد قتال، ولكن دون أن يحرز الجيش العباسي نصراً كاملاً على جماعة ابن رستم ، الذي أخذت جموعه تزداد يوماً بعد يوم بمن انضم إليه من إباضية المغرب الأوسط وجبل نفوسة وطرابلس . ولما أن تفشت الأمراض والأوبئة بين الجند العباسي والإباضي ، رفع ابن الأشعث محلات قواته وكر راجعاً إلى القيروان [١] .

والظاهر أن الإباضية بعد استيلائهم على القيروان هدموا بعض أجزاء سورها ، أو أنهم قد فعلوا ذلك عند حصارهم للصفرية بها . لذلك ما إن استولى العباسيون عليها حتى شرعوا في إصلاح السور ، وذلك في ذي القعدة ١٤٤ هـ/ فبراير ٧٦٢ م . وانتهى من العمل فيه في رجب ١٤٦ هـ/ سبتمبر ـ أكتوبر ٧٦٣ م [٢] .

وكان العباسيون يريدون أن تكون إفريقية خالصة لسيادتهم ، لذلك عمل ابن الأشعث على رفع أيدي الإباضية عما تحت سيادتهم من أرض الجنوب الليبي . فأرسل حملة في سنة ١٤٥ هـ بقيادة إسماعيل بن عكرمة الخزاعي ، إلى زويلة وودان ، واستطاعت الحملة الاستيلاء على المدينتين وما بينهما من بلاد وأن تقضي على سلطان الإباضية فيها ، وقتلت زعيم الإباضية عبد الله ابن حيان الإباضي [٣] . وبذلك استطاع ابن الأشعث أن يسيطر على كل ولاية إفريقية أو أغلبها ، ومد عليها سلطان العباسيين ، وعين العمال والولاة على ولاياتها المختلفة .

---

(١) الشماخي ، ١٣٣ . دبوز ، ٣/٢١ ، ٢٣ .

(٢) ابن عذارى ، ١/٨٤ ، ٨٥ . الناصري ، ١/١٢٨ . سعد زغلول ، ٣١٥ .

(٣) ابن عذارى ، ١/١٨٤ .

المصـادر

١ ــ الكندي : محمد بن يوسف، كتاب الولاة وكتاب القضاة ــ بيروت ١٩٠٨ م .

٢ ــ الرقيق القيرواني ، تاريخ إفريقية والمغرب ، تحقيق المنجي الكعبي ، الطبعة الأولى ١٩٦٨ ، تونس .

٣ ــ البغدادي : عبد القادر بن طاهر ، الفرق بين الفرق ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، نشر مكتبة محمد صبيح .

٤ ــ الشهرستاني : محمد عبد الكريم ، الملل والنحل ، تحقيق عبد العزيز الوكيل ، نشر الحلبي ، طبعة ١٩٦٨ م .

٥ ــ ابن عذارى المراكشي ، البيان المغرب في أخبار المغرب ، الجزء الأول ، نشر مكتبة صادر ، بيروت .

٦ ــ ابن خلدون ، العبر ، الجزء الرابع ، منشورات دار الكتاب اللبناني ، ١٩٥٨ م .

٧ ــ المقريزي ، الخطط

٨ ــ الشماخي ، السير ، الطبعة الأولى .

٩ ــ الناصري : الشيخ أبو العباس أحمد بن خالد ، تحقيق جعفر ومحمد الناصري ، نشر دار الكتاب ، الدار البيضاء ١٩٥٤ م .

١٠ ــ النائب الأنصاري ، المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب ، نشر مكتبة الفرجاني ، طرابلس ــ ليبيا.

١١ ــ سعد زغلول عبد الحميد ، تاريخ المغرب العربي ، الطبعة الأولى .

١٢ ــ دبوز ، تاريخ المغرب الكبير ، الجزء الثالث ، الطبعة الأولى .

التحليل الاجتماعي لظاهرة العمل

للدكتور السيد محمد بدوي

أستاذ علم الاجتماع

يعالج هذا البحث موضوعاً رئيسياً من موضوعات علم الاجتماع الحديث، وهو ما يطلق عليه اسم « سسيولوجيا العمل » أو « اجتماعيات العمل »، إذا أردنا أن نعرب هذا المصطلح، وإن كنا نعتقد أن اللفظ العربي لا يعبر تماماً عما يتضمنه المصطلح الأجنبي من تطبيق لأساليب ومناهج البحث العلمي على دراسة ظاهرة العمل باعتبارها من الظواهر الاجتماعية الأساسية في حياة المجتمعات، بل في تشكيل الإنسان نفسه.

فقد أصبح من البديهيات اليوم أن العمل هو الذي يطور البيئة بعد أن يستمد منها مادته الأولية. وهذا التطوير يؤثر في الشخصية، أو على الأقل يوفر الظروف الضرورية التي تتفاعل فيها. ومن ناحية أخرى فإن نظام العمل ودرجة تقدمه تؤثر في اتجاه الثقافة. وهذه، بمجالاتها الفنية والفلسفية والعلمية تؤثر بدورها في الشخصية وتطبعها بطابعها، كما تؤثر في تحديد نوع العلاقات بين الأفراد.

وقد رأينا أنه من المناسب، كمدخل للموضوع، أن نعني بتوضيح ما تتضمنه كلمة « عمل » من مفاهيم مختلفة. إذ أن هذا التوضيح يساعد كثيراً على وصولنا إلى لب الحقائق والموضوعات التي يهتم هذا الفرع من علم الاجتماع — ونعني به « اجتماعيات العمل » — بالبحث فيها. ونحاول بعد ذلك توضيح الفرق بين « العمل » و « النشاط »؛ ثم نتطرق إلى الكلام عن تفاصيل المسائل الرئيسية في دراسة ظاهرة العمل نفسها، واضعين نصب أعيننا دائماً تحليل هذه المسائل من وجهة نظر عالم الاجتماع.

معنى كلمة « عمل » :

إذا كان أرسطو قد عرف الإنسان بأنه « حيوان اجتماعي » ، فإن هذا التعريف لا يكتمل اليوم إلا إذا أضفنا إليه أن هذا الإنسان ، من خلال البيئات المختلفة التي يعيش فيها ، قد أصبح ، في جوهره ، إنساناً مشغولاً بالعمل أو « إنساناً عاملاً » . فالعمل قد أصبح شرطاً أساسياً لكل حياة إنسانية ، وبالتالي لكل حياة اجتماعية .

ولم تعد الأمثلة الكلاسيكية التي طالما ذكرت عن العمل الحيواني ، ومن أشهرها عمل الحشرات (كالنمل والنحل) ، وبعض الثدييات (كالسنجاب) ـ لم تعد هذه الأمثلة صالحة للتقريب بين الإنسان والحيوان في هذا المجال ، بعد أن أثبت علم النفس الحيواني أن عمل الحيوان لا يرجع إلى أكثر من تصرفات غريزية في بيئة ذات حوافز محدودة . أما حين يبدأ التكيف إزاء موقف « غير متوقع » ، وحين يحتاج الأمر أحياناً إلى صنع « أدوات » يستعين بها الكائن على العمل ، كما ثبت من تجارب « كوهلر Kohler » المشهورة على القردة العليا (١٩٢٨) ـ حينئذ فقط يمكن القول إن الشروط والمتطلبات الذهنية للعمل الإنساني قد وجدت .

هذه التصرفات ذات الطابع الإنساني الصرف ، ما هي صفتها المميزة ؟ لقد حدد بعض العلماء هذه الصفة في « المنفعة » . وانتصر لهذه الفكرة أصحاب مذهب الاقتصاد الحر ، إذ عرّفوا العمل بأنه « استخدام الإنسان لقواه الفيزيقية والذهنية في سبيل إنتاج الثروة والحصول على المنافع » . ومعنى ذلك أنه ، بالنسبة لرجل الاقتصاد ، يتميز نشاط العمل بما يهدف إليه من أغراض ، أو بمعنى أدق ، بما يحققه من « منفعة » عن طريق قيمة الإنتاج الذي ينتجه [1] .

---

(١) نستطيع أن نلاحظ أن الفيلسوف هنري برجسن ، قد وصل عن طريق تأملاته الفلسفية إلى نفس الرأي حين كتب في مؤلفه « التطور الخلاق » أن «العمل الإنساني نشاط يهدف إلى خلق المنفعة » .
أنظر : Bergson, L'Evolution Créatrice, P.U.F. Paris 1948, P. 297.
وانظر أيضاً الفصل الذي كتبناه عن نظرية برجسن في التطور في كتابنا .
« التطور في الحياة وفي المجتمع » ، مؤسسة الثقافة الجامعية . الإسكندرية – ١٩٦٧ .

ولا ننكر أن المنفعة هي إحدى العناصر الهامة التي يجب أن نضعها في اعتبارنا حين نفكر في الأغراض البعيدة للعمـــل . ولكن ، ألا تنطوي التصرفات الحيوانية الغريزية ، التي تشبه إلى حد ما ظواهر العمل ، على المنفعة بالنسبة للكائن وللمجموعة التي ينتمي إليها ، بالرغم من أن هذه المنفعة لا تقوم على القيمة بمعناها الاقتصادي المعروف ؟ وإذن فلا بد لنا من أن نبحث في مجال آخر عن الصفات الأصيلة للعمل الإنساني .

هناك طائفة أخرى من رجال الاقتصاد تقول بأن العمل « يتألف قبل كل شيء من القدرة على صنع الأشياء ، وبصفة خاصة من القدرة على تنظيم الكفاح ضد الطبيعة داخل إطار اجتماعي[1] » . والواقع أن المفكرين منذ أزمنة بعيدة قد حاولوا تعريف العمل بالرجوع إلى العلاقات الديناميكية التي تربط الإنسان بالطبيعة . فقد عرّف « فرنسيس بيكون » الفن (بمعنـــاه التطبيقي) بأنه « الإنسان مضافاً إلى الطبيعة » Ars Homo additus Naturae . ونجد امتداد هذه الفكرة عند « ديكارت » (المقال في المنهج – القسم السادس) ، ثم عند رجال الإنسكلوبيديا في القرن الثامن عشر . وربما كان « كارل ماركس » أكثر المفكرين المحدثين اهتماماً بتحليل العلاقة بين الإنسان والطبيعة في نشاط العمل . فالعمل في جوهره ، مستعيناً بالتكنولوجيا ، ليس إلا تحوير الإنسان لمصادر « الطبيعة » التي تؤثر ، بدورها ، على الإنسان وتعمل على تطوير حياته . ويقول ماركس في كتابه « رأس المال » ، « إن العمل يبدو لنا لأول وهلة على أنه نشاط يدور بين الإنسان والطبيعة ... وفي نفس الوقت الذي يؤثر فيه الإنسان ، بعمله ، على الطبيعة الخارجية ويغيرها ، فإنه يغير طبيعته الذاتية وينمي ملكاته التي كانت كامنة ولـم يظهرهـــا إلا نشاط العمل » .

وهكذا يبرز أمامنا ، شيئاً فشيئاً ، تعريف جزئي للعمل يستند إلى صيغة

---

(1) Bartoli (H.), Science économique & Travail, Paris, Dalloz, 1957, p. 46.

« الإنسان الصانع Homo Faber »[1] . وهذا التعريف هو أن « العمل مجموعة من أوجه النشاط التي يمارسها الإنسان على المادة ، ويستخدم في ذلك قوة ذهنه وعضلاته ، كما قد يستخدم الأدوات والآلات . وهذا النشاط يؤثر بدوره على حياة الإنسان ويطورها . » والواقع أن هذا التفاعل المتبادل بين الإنسان والطبيعة ، أو بين الإنسان وبيئته ، هو العنصر الأساسي الذي يفسر لنا تطور المجتمع ، بل إنه يفسر لنا ما يحدث أحياناً في البناء الاجتماعي من تغير شامل .

غير أننا نلاحظ على التعاريف التي ذكرناها أنها تنطوي جميعاً على الاعتراف بفكرة « الغائية » الضرورية الكامنة وراء عمل الإنسان . أي أن تحوير الطبيعة موجّه ، في أساسه ، نحو غاية معينة ، وهي السيطرة على الطبيعة بواسطة الإنسان ، وجعل الإنسان سيداً ومالكاً لموارد الطبيعة .

وموقف علم الاجتماع من فكرة الغائية هذه ، هو أنه ليست هناك ، في الحقيقة ، « غاية عامة » للعمل تنطبق على جميع الظروف والأحوال بغض النظر عن شروط الزمان والمكان ، ومن العبث أن نحاول إخضاع العمل لأحكام فلسفية بفصله عن طبيعة المجتمعات التي يمارس فيها ، ومميزاتها العنصرية والثقافية . بل إن الأمر يقتضي أحياناً ، داخل نطاق المجتمع الواحد ، أن نضع اعتباراً للفروق الفردية ولا نطلق أحكامنا متأثرين بوجهة نظر معينة .

وهل نحتاج إلى أن نلفت النظر ، ونحن بصدد هذه الفكرة ، إلى أن كثيراً من المجتمعات ذات الحضارات المختلفة كانت تحتقر العمل اليدوي ، ولا تضفي عليه القيمة التي يستحقها ؟ حدث هذا في المدن اليونانية القديمة حيث كان يُعهد بالعمل إلى الطبقات الدنيا أو العبيد حتى تتفرغ الصفوة لشئون الفكر والعقل . كما أن مجتمع العصر الوسيط كان ينظر إلى العمل نفس

---

(١) يرى بعض الفلاسفة، ومنهم برجسون، أن « الإنسان الصانع » Homo Faber ، قد سبق « الإنسان المفكر » Homo Sapiens .

النظرة ، وكان يحتقر من يشتغل بيديه ، ويضع المشتغلين بالعمل الذهني في مكانة سامية . ولماذا نذهب بعيداً وقد سادت مثل هذه النظرة في مجتمعنا العربي إلى عهد قريب ، بتأثير الحكم التركي ثم عهد الاستعمار . فكانت طبقة الفلاحين والعمال تمثل أدنى المستويات في السلم الاجتماعي ، وكان أمل كل شاب أن يتطلع إلى وظيفة حكومية ، ولو كانت دون مستوى ثقافته ، حتى يرتفع مركزه الاجتماعي في نظر الناس . ولا نقول إن هذه النظرة قد زالت من الأذهان تماماً ، ولكن تطورنا الاقتصادي واهتمامنا بتصنيع بلادنا قد ساعد ، بعض الشيء ، على الاتجاه نحو تغييرها .

وإذا كان التاريخ الغابر قد أطلعنا على حضارات كانت تحتقر العمل اليدوي ، فإن التاريخ الحديث يظهرنا على أمثلة بارزة لمجتمعات تمجد بل تقدس العمل الصناعي. ومن هذه الأمثلة المجتمع الألماني والياباني ومجتمع الاتحاد السوفييتي ، حيث نجد أن كل عناصر الوسط الاجتماعي ، ووسائل الدعاية والإعلام ، والإنتاج الأدبي والفني ، كلها تكرس نشاطها لتوجيه الأفراد نحو الاعتراف والإشادة بقيمة العمل اليدوي . وقد غيرت روسيا من برامجها التعليمية لكي تجعلها تتلاءم مع الجهود المبذولة لإعلاء قيمة العمل ؛ وأصبح محتماً على جميع الطلبة أن يؤدوا تدريباً خاصاً في مراكز الإنتاج ، قد يستمر سنة أو أكثر قبل الحصول على درجاتهم العلمية .

وعلى ذلك لا يسعنا إلا أن نحذر مرة أخرى من التعاريف الميتافيزيقية ، أو ذات الطابع العام، للعمل . إذ يجب أن ننظر دائماً بعين الاعتبار إلى تاريخ المجتمع وظروفه الحضارية ، وإلى الطريقة التي يؤدى بها العمل ، ودرجة إحساس الشعب بقيمته [1] .

الفرق بين العمل والنشاط :

ويجب أن نعني كذلك ، في تحديدنا لمفهوم العمل ، بالتفرقة بينه وبين

---

(1) Friedman, Traité de Sociologie de Travail, Colin, 1964, P. 14.

النشاط الإنساني بصفة عامة . فمن ناحية الصفات الذاتية للنشاط الذي نسميه « عملاً » ، نلاحظ أن العنصر الأساسي هو وجود نوع من « القهـــر Contrainte » . وهذا العنصر هو الذي يميز العمل عن أي نوع من أنواع النشاط الأخرى التي يقوم بها الإنسان . وقد اهتم بإظهار هذه التفرقة عدد من علماء النفس البارزين نذكر منهم « ڤالون Wallon » ، و « ميرسون Meyerson » ، وهيرنشو Hearnshaw » . وهذا الأخير قام بتحليل دقيق للعمل في بحثه بعنوان « الاتجاهات نحو العمل » .[1] ومعنى ذلك أن العمل نشاط ملزم ، يُفرض على الإنسان وذلك بخلاف النشاط العادي الذي يتصف بالحرية .

وفي بعض الحالات قد يصبح العمل نشاطاً حراً إذا كان يقوم على هواية ، كما هو الحال بالنسبة للفنان الذي يحقق عملاً فنياً يقتضي وقتاً طويلاً ، بحيث يقبل عليه بين حين وآخر مدفوعاً برغبته الحرة ، ولا يرغمه على ذلك أي دافع مادي أو خارجي . غير أن مثل هذه الحالات نادرة جداً باعتراف الفنانين أنفسهم ؛ فالقليل منهم هو الذي يعمل عن هواية حقيقية ، أمـــا الأكثرون فإنهم يضطرون للعمل للحصول على لقمة العيش . ويحضرنا في هذا المجال مثل « بلزاك » الكاتب القصصي المشهور الذي كان يكتب فصول وأجزاء « الكوميديا الإنسانية La Comédie Humaine » تحت ضغط وملاحقة دائنيه ؛ وأصبح ، في هذه الظروف ، وبالرغم من فنه الرفيع ، لا يختلف موقفه عن موقف أي عامل يعمل تحت ضغط الإلحاح المادي .

ونضيف إلى ذلك أن العمل لا يعتبر نشاطاً بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة إلا إذا كان يحقق النزعات العميقة عند الإنسان لإبراز شخصيته . فالموسيقي الذي يعمل للانتهاء من « سمفونية » جديدة ، والمهندس الذي يعمل للوصول إلى اختراع جديد ، بل إن مجموعة العمال الذين يعملون لإنجاز مشروع بنائي

(1) Hearnshaw, Attitudes to Work; in Occupational Psychology 1954.

يضعون فيه كل حذقهم ومهارتهم – كل هؤلاء يشعرون بأنهم يقومون بنشاط خلاق ، لا أثر فيه للضغط ، لأنهم يحققون به شخصيتهم ، ويؤكدون به نزعتهم للطموح والشهرة .

ولا شك أن الاندماج الذاتي في نشاط العمل يؤدي إلى حالات نفسية مختلفة : قد تكون متأرجحة بين السخط أو الحزن ، أو الهبوط النفسي أو العُصاب ؛ أو تكون على العكس حالات من تحقيق الذات ، أو الرضى ، أو ازدهار الملكات ، وهذه تشيع في النفس البهجة والسرور . هذه الدرجات المتفاوتة من الحالات العاطفية المتصلة بالعمل تظهر في صور متعددة بحسب المحتوى الاجتماعي والثقافي الذي يؤدى فيه العمل .

من ذلك يتضح أن العمل قد تكون له نتائج إيجابية على الشخصية : فكل عمل يقوم على الاختيار الحر ، ويتفق مع استعدادات الشخص ومواهبه ، يصبح عاملاً هاماً في إحداث التوازن النفسي ، وفي بناء الشخصية ، وإشاعة الرضى والسعادة في النفس . وقد أشار « فرويد » لهذه النتائج وأكدها بعد دراسة عميقة [1] . وبيّن أن العمل ظاهرة حاسمة في ارتفاع الإنسان فوق مستوى الحيوانية . ومن وجهة النظر الاجتماعية يعتبر العمل أساساً لبزوغ الحضارات وتطورها . أما بالنسبة للفرد فإنه عامل هام لتحقيق الذات وتقرير المصير .

الاستغلال والسلبية في العمل :

وكما أن للعمل نتائج إيجابية ، فإنه يمكن أن تكون له نتائج سلبية إذا انطوى على شكل من أشكال الاستغلال ، أو أدى إلى نوع من الرفض أو السلبية . فكل عمل أساسه سوء الاختيار أو سوء التكيف ، تترتب عليه نتائج ضارة بالنسبة للفرد العامل . وكل عمل يشعر من يقوم به بأنه نشاط غريب لا يفهم مغزاه ، ولا يمكن أن يتقبله يعتبر عملاً مرفوضاً . وقد أظهرت

(1) Freud, Malaise dans la Civilisation, Paris 1934.

الاستفتاءات والملاحظات في محيط العمال ، أن هناك أعمالاً يؤديها العامل مكرهاً دون أن يحب الاشتراك فيها . وهناك أعمال يتهرب منها العامل أو يقضي فيها يومه وكأنه مسخر ، وينتظر بفروغ صبر موعد انتهاء العمل ليزيح عن كاهله هذا الكابوس ، مثل هذه الأعمال التي لا تقوم على الرغبة الذاتية ، ولا تتفق مع ميول العامل واستعداده تعوق تقدم الإنتاج وتؤدي إلى السلبية بل إلى التذمر والسخط .

فلكي يكون العمل مقبولاً يجب أن يحقق الشروط الملائمة لا من النواحي التكنولوجية والفسيولوجية فحسب ، بل أيضاً من الناحية السيكولوجية . ولذلك فإن من أكبر العوامل التي تفسد جو العمل أن يحس العامل بأنه موضع الاستغلال . ومن الأمور الهامة أن يشعر العامل بأنه ينال أجراً عادلاً نظير عمله ، وبأن هذا الأجر يتناسب مع كفاءته ومع المجهود الذي يبذله . كما أن العامل يهتم جداً بألا يكون أجره أقل من أجر نظرائه . ونحن نشير في هذا المجال إلى حقل واسع من حقول البحث العلمي بالنسبة لاجتماعيات العمل . ومن الرواد الأوائل في هذا الحقل « فردريك تايلور Taylor » الذي وضع ، بتجاربه وأبحاثه في المدة بين عامي ١٨٨٠ – ١٨٨٩ أسس التنظيم الصناعي الحديث . كما أدّت دراسته التي قام بها على طريقة أداء العمل ، ونظم الأجور إلى ابتكار طريقته المعروفة باسم « دراسة الوقت والحركة Time & Motion Study » ، وتتلخص في تحديد حركات العامل والزمن الأمثل للقيام بها حتى يمكن تحقيق العمل بأقل جهد وفي أقصر وقت ممكن[1] . ثم جاءت أبحاث « إلتون مايو Elton Mayo » التي ساعدت على نمو الدراسة التكاملية المتعلقة بشخصية العامل . وقد أشارت هذه الأبحاث إلى أن درجة الرضى عن العمل ، وكفاية العامل الإنتاجية تنتج من تفاعل ثلاثة عوامل توجد في بيئة العمل الداخلية ، وتوجد كذلك في البيئة الخارجية ، وهذه العوامل هي :

---

(1) J. A. Brown, Social Psychology in Industry, P. 13.

(١) عوامل بيولوجية . (٢) عوامل سيكولوجية . (٣) عوامل اجتماعية.

ومن ثم ، لكي يمكن دراسة العامل دراسة متكاملة ، يجب أن ندرسه من حيث تأثره بهذه العوامل الثلاثة التي تلعب دوراً هاماً في تشكيل شخصيته . ولدراسة هذه العوامل الرئيسية التي تشكل سلوك العامل ، قامت ثلاثة علوم رئيسية هي : علم الفسيولوجيا الصناعية ، وعلم النفس الصناعي ، وعلم الاجتماع الصناعي .

وتتابعت بعد ذلك أبحاث « روثليس برجر Roethlis Berger » ، و « لويد وارنر Warner » في دراسته المشهورة عن « اليانكى سيتي Yankee City » ، و « إليوت تشابل Eliot Chapple » ، وكلها تؤكد أهمية العوامل الإنسانية والاجتماعية في تحقيق الكفاية الإنتاجية . كما تعاون كل من « أرنسبرج Arensberg » ، « ماك جريجور Mac Gregor » في إجراء دراسة عن « الحالة المعنوية للعمال وتأثيرها بالتنظيم الاجتماعي في شركة كهربائية » [١] .

وقد اهتم هؤلاء الباحثون وغيرهم بجمع بيانات كثيرة تتصل بمواقف العمال إزاء العمل ، وربط هذه المواقف بحالة المشروع ووسائله الفنية ، وطريقة احتساب الأجور الخ... ودلت بعض النتائج المتصلة بعدد من المجتمعات المعاصرة التي ينتمي بعضها إلى النظام الرأسمالي ، والبعض الآخر إلى شكل من أشكال الاشتراكية أو الاقتصاد الموجّه – دلت هذه النتائج على أنه ما زالت توجد في كل من هذه النظم الاقتصادية ، بعض أنواع الاستغلال والعمل المرفوض . وهذا العمل في شتى صوره وأشكاله قد يؤدي إلى إضعاف الشخصية ، والانتقاص من الكرامة [٢] .

---

(1) Determination of Morale in an Industrial Company; in Rev. of Applied Anthropology, 1942.

(٢) أنظر في هذا الموضوع :

Frazer, The Incidence of Neurosis among Factory Workers, 1947.

العوامل المركبة التي توثر في نشاط العمل :

مما تقدم نلاحظ أن العمل نشاط ذو طبيعة مركبة إذ تدخل في تحديده عدة عوامل منها البيئة ، ودرجة الثقافة السائدة في المجتمع ، والوسائل التكنولوجية المستخدمة ، والعلاقات السائدة في محيط العمل . وتختلف النتائج التي نصل إليها تبعاً لاختلاف وجهة النظر التي ندرسه منها ، وكذلك تبعاً للتركيز على عامل رئيسي من هذه العوامل . وبالرغم من أن العمل في مجموعه ظاهرة موحدة إلا أن اختلاف الزوايا التي ننظر منها إليه تضعنا أمام مسائل ذات طبيعة مختلفة ؛ ويمكن تشبيه ذلك بآلة التصوير السينمائي التي تطلعنا على جوانب مختلفة من المشهد أو المنظر تبعاً للزاوية التي نلتقطه منها .

ولتوضيح الجوانب المختلفة للعمل ، أو المسائل العلمية التي يهتم بدراستها خبراء العمل نأخذ حالة عامل يشتغل مثلاً بالخراطة في أحد المصانع ، إن العمل الذي يقوم به هذا العامل يمكن النظر إليه من زوايا مختلفة ، ولكنه بالرغم من ذلك عمل له وحدته الكاملة ، وطبيعته الخاصة ، ولذلك فإنه لا يبدو على حقيقته إلا إذا أعدنا تركيب الحقائق التي جمعناها من الزوايا المختلفة ، ونظرنا في أوجه الارتباط الوثيقة بينها .

(ا) وأول مظهر يبدو لنا أنه « عمل فني » ، بل إن هذا المظهر هو الذي ظل سائداً وحده أمام الباحثين مدة طويلة ، فكان العمل في نظرهم يقوم ، بصفة خاصة ، على خبرة المهندس ومهارة العامل . ويتصل بهذا الموضوع الصفات الفنية لمكان العمل وأدواته ، وهي الآلة التي يعمل أمامها العامل ، والقوة المحركة التي تغذيها ، والحركات التي يؤديها وتتطلبها طبيعة العمل . وقد يدخل في هذا الموضوع دراسة المشكلات الخاصة بالتكيف الفسيولوجي والنفسي للعمل ، ويشير إليها خبراء العمل الأمريكيون تحت اسم « الهندسة البشرية Human Engineering » .

(ب) أما المظهر الثاني لنشاط العامل فهو مظهر فسيولوجي. إذ أن العامل

بوصفه إنساناً فإن له قوة جسمية محددة ، كما أنه يتميز بصفات معينة من حيث أجهزته العضلية والتنفسية والعصبية . ومن الأمور الهامة معرفة درجة تكيف العامل ، وهو بحالته الجسمية المحددة ، مع الظروف الفيزيقية التي يعمل فيها ؛ ثم تتبع التغيرات التي يحدثها استمراره في العمل لمدة طويلة على تكوينه الجسماني .

وإذا نظرنا إلى العمل من هذه الزاوية ، فإن هذه النظرة تدخل ضمن نطاق البحوث التي تتصل بظواهر يجمعها اسم شامل هو « التعب Fatigue ». وهذه الظواهر على درجة كبيرة من التركيب والتعقيد . إذ أن الاستجابات العضوية للعامل بالنسبة لعمله قد تتوقف على ظروف مسكنه ، أو على بعد المسافة أو وسيلة الانتقال من المسكن إلى المصنع . أو قد تتوقف هـذه الاستجابات ، كما يبدو من عديد من الملاحظات ، على موقفه الذهني بالنسبة للعمل . وهذا الموقف تحدده علاقات العامل مع الهيئات والجماعات المختلفة التي يعمل معها ، والتي سنشرح أثرها في محيط العمل فيما بعد . ومعنى هذا أن « التعب » ليس ظاهرة « نفسية » فحسب ، بل قد يرجع في ظروف معينة إلى أسباب « اجتماعية » .

(ج) ولكن العامل ، بوصفه إنساناً ، ليس فقط تكويناً جسمانياً ، بل إنه أيضاً تكوين معنوي . وقد سبق أن أكدنا ، منذ البداية ، أن العمل نشاط يتميز به النوع البشري ، وأنه جزء من صميم الحياة الاجتماعية للإنسان . فلا يكفي أن ننظر إليه من الناحية المادية ، بل إن الناحية المعنوية تكون ، في هذه الحالة أهم وأعمق . إذ أن كل سلوك إنساني يتضمن ، على درجات متفاوتة ، نوعاً من النشاط النفسي أو المعنوي .

ومن الأسئلة التي يمكن إثارتها في هذا المجال : ما هي الاستجابة النفسية للعامل بالنسبة لعمله اليومي ؟ وما هي قدراته الذهنية في أداء هذا العمل ؟ وما هي البواعث التي تحركه للعمل ؟ وما هي درجة ضميره المهني وشعوره بالرضى والاطمئنان في عمله ؟

ومما لا شك فيه أن التفاعل بين نشاط العمل وبين الشخصية يظهر هنا في كل خطوة : فهو الذي حدد أولاً اختيار العامل لحرفته؛ كما أن ظروف العمل الذي يؤديه كل يوم تؤثر على نزوعه وعلى مواقفه الذهنية والخلقية، وعلى أفكاره ، أو بكلمة واحدة على شخصيته كلها .

ومن ناحية أخرى فإن الحالة المعنوية والذهنية التي يكون عليها العامل أثناء عمله ، والفرص التي تكون أمامه أو التي تستعصي عليه لتحسين مركزه ، تؤثر إلى درجة كبيرة على سلوكه أثناء العمل ، وكذلك على سلوكه خارج العمل : أي تؤثر مثلاً على موقفه إزاء أسرته ، وعلى علاقاته الاجتماعية مع زملائه وأصدقائه ، وعلى اختياره للوسيلة التي يقضي بها أوقات فراغه . ومعنى ذلك أن الدراسة المتكاملة لظواهر العمل تتضمن بالضرورة دراسة الظواهر « خارج العمل » . فهذه وتلك يتصل بعضها ببعض اتصالاً وثيقاً ، وتكوّن في كثير من الأحيان علاقات سبب ونتيجة .

(د) وبالرغم من أن العامل يحصر ذهنه في عمله ، وينغمس فيه أحياناً إلى حد نسيان كل ما حوله ، إلا أنه ، مع ذلك ، لا يعمل بمفرده أو منعزلاً عن الآخرين . بل إنه ينتمي إلى عدد من الجماعات والهيئات تتكون إما داخل العمل أو خارجه .

فهناك إذن مدخل لدراسة ظواهر العمل من الناحية الاجتماعية ، وهذا المدخل الذي يهتم بدراسة العمل كحقيقة اجتماعية هو المحور الأساسي لبحوث علماء الاجتماع في ميادين العمل والصناعة .

وإذا تعرضنا للكلام عن الجماعات التي ينتمي إليها العامل وجدنا أولاً المجموعة الصغيرة في مكان العمل المباشر ، وهي التي نطلق عليها اسم « فريق العمل » ؛ وهناك بعد ذلك « القسم » الذي يعمل العامل في إطاره ، والذي يعتبر عمله جزءاً أو فرعاً منه ؛ ثم « المشروع » كله بكامل أقسامه الفنية والإدارية ، وهو يتمثل في الشركة أو المؤسسة بما لها من صفات خاصة يشعر

بها ، حسب الحالات ، كل فرد ينتمي إليها . ونشير هنا إلى أن بعض المهتمين بتطبيق « العلاقات الإنسانية » في الصناعة يحاولون ، بجهد مشكور ، أن يؤكدوا « الشخصية الاجتماعية » للمؤسسة وذلك بإدماج العامل فيها إدماجاً تاماً لتحقيق ما يسمونه « بالجو الاجتماعي الأمثل » .

فإذا تركنا محيط العمل وجدنا أن هناك جماعات خارجية تمارس تأثيراً على العامل قد لا يكون أقل أهمية ، بل إنه أحياناً أكثر أهمية من تأثير الجماعات داخل المصنع . وأول هذه الجماعات الخارجية « الأسرة » التي يتلقى منها العامل عدداً من القيم والحوافز التي تحدد كثيراً من مواقفه أثناء العمل.

وتأتي بعد ذلك « النقابة » التي يكون عضواً فيها ، و « المنظمة السياسية » التي يشترك في اجتماعاتها ؛ وهذه التنظيمات لا يمكن إغفال أثرها في محيط العمل . وبالرغم من أن المجتمع الاشتراكي يهدف إلى تذويب الفوارق بين الطبقات : إلا أن « الشعور الطبقي Conscience de classe » سيظل قوة فعالة تحفز إلى العمل ، أو تحرض على إفساده .

وأخيراً فإن العامل ينتمي كمواطن إلى المجتمع الأكبر ، وهذا المجتمع بما يسود فيه من قيم وتصورات فكرية وأخلاقية يؤثر تأثيراً كبيراً على عقلية العامل وعلى موقفه إزاء عمله . وإذا أصيب هذا المجتمع بمحنة أو نكسة فإنه يجمع قواه ، ويجند كل إمكانياته للتغلب عليها، وتنعكس هذه الإرادة الجماعية على عمل كل فرد فيبذل فيه أقصى جهد ممكن .

هذه هي الجماعات التي لها كيان ثابت معترف به بين أعضائها ، وقد اصطلح على تسميتها « بالجماعات الرسمية Formal groups » . ولكن إلى جانب هذه الجماعات توجد جماعات من نوع آخر يعتبرها بعض الكتاب جماعات غير منظورة ، ويطلق عليها اسم « الجماعات غير الرسمية Informal groups » ، وأحياناً الجماعات التلقائية . وهذه الجماعات يكونها العمال بصفة تلقائية وبدون تنظيم ، ويكون الباعث على تكوينها وحدة

الموطن الأصلي ، أو وحدة العقيدة ، أو اتفاق الأهواء والمشارب . وهذه الجماعات غير الرسمية تمارس تأثيراً كبيراً في محيط العمل ، وفي مواقف العمال من بعض الهيئات الرسمية ، كما أن لها أثرها الذي لا ينكر على الإنتاج .

وقد اهتم عدد من الباحثين ، في ميادين العمل والصناعة ، بدراسة هذه الجماعات ، وأبرزوا أهمية هذه الدراسة . فتبين مثلاً بعد التجارب التي أجريت في مصانع شركة « هوثورن » وأشرف عليها « إلتون مايو » ، تبين أن هناك شيئاً ما أهم بكثير من ساعات العمل والأجور وظروف العمل ، شيئاً أثّر في الإنتاج تأثيراً بالغاً ، بغض النظر عن ظروف العمل المادية . وجاء اكتشاف هذا الشيء بطريق الصدفة شأن كثير من الاكتشافات ، وكنتيجة غير متوقعة لتجارب كانت تهدف ، في الأصل ، إلى اختبار فروض النظرية الكلاسيكية التي كانت تهتم بظروف العمل الفيزيقية (من حيث الإضاءة ، والتهوية ، وساعات العمل ، وفترات الراحة الخ ...) — هذا الشيء الجديد الذي اكتشف **هو الروح المعنوية للعامل ، وشعوره بقوة انتمائه الى جماعة تربطه بها علاقات ودية .**

ومنذ ذلك الحين بدأ التساؤل : لماذا لا تعتبر « معنوية العمال » من بين المتغيرات التي تؤثر على مستوى الكفاية الانتاجية ؟ بل لماذا لا نعتبرها المتغير الأساسي ؟

لقد وضح من التجارب التي أجريت أن « المشاعر » لم تكن فقط أكثر أهمية من عدد ساعات العمل ، بل كانت أهم من الأجور نفسها . وليس معنى هذا أن الباحثين قد وجدوا أن ساعات العمل ، والأجور ، وفترات الراحة ، والإضاءة ليست بذات قيمة ، ولكنهم تأكدوا من تجاربهم أنه ما دامت ظروف العمل مناسبة ، فإن المشاعر تصبح أعظم أهمية من ساعات العمل والأجور التي يحصل عليها الأفراد . كما أثبتت البحوث فضلاً عن

ذلك أن العامل لا يهمه أجره مهما كان عالياً بقدر ما يهمه « ألا يكون أجره أقل من أجر نظرائه ، أو من يعتقد أنهم أقل منه »[1] .

هذا المظهر الاجتماعي للعمل ، الذي ألمحنا الى عناصره المركبة ، يشتمل بالإضافة إلى ذلك ، على العلاقات الشخصية التي تنشأ بين الأفراد نتيجة لعملهم في واحدة أو أكثر من الهيئات والجماعات التي ذكرناها . وإذا كانت كلمة « العلاقات الإنسانية » قد أُسيء استخدامها أحياناً ، إلا أن ذلك لا يمنع من النظر إليها كحقيقة لها أثرها الهام في العمل . ومن زاوية هذه العلاقات الإنسانية تمت الدراسات الكثيرة عن « المصنع » أو « المشروع » بوصفه « تنظيماً اجتماعياً » . ويكفي هنا أن ندلل على أهمية المظهر الاجتماعي للعمل بأن بعض المؤلفين يعرفون الاقتصاد بأنه « علم العلاقات الإنسانية الناشئة عن العمل » .

العمل والحاجات الإنسانية :

أصبح من الواضح الآن أن ظروف العمل التي نظرنا إليها من زواياها المتعددة (الفنية ، والفسيولوجية ، والنفسية ، والاجتماعية) تؤثر في درجة كفاية العامل ، وبالتالي في معدل الإنتاج بوجه عام . وهذه النظرة ، ذات الطبيعة المركبة ، هي التي ينظر بها عالم الاجتماع إلى مسائل العمل ، وتحتم عليه بحث متغيرات كثيرة ، ومعرفة تأثيرها بعضها في بعض .

والآن ننظر إلى العمل في مظهر آخر من حيث أنه وسيلة للحصول على سلع تتفاوت قيمتها بحسب حاجات الإنسان . وفي هذا المظهر نجد أن العمل له علاقات وثيقة بمبادىء اقتصادية كالقيمة ، والتبادل ، والسوق ، ورأس المال ، والاستهلاك ، والحاجة .

والواقع أن حاجة الإنسان إلى السلع لا يمكن النظر إليها من الناحية

---

(١) لويس كامل مليكه : سيكولوجية الجماعات والقيادة . القاهرة ١٩٥٩ .

الاقتصادية فحسب ، بل إنها قد تكون ، في غالب الأحيان مرتبطة بعوامل ومؤثرات نفسية واجتماعية . ففي المجتمعات الصناعية ، على وجه الخصوص ، وتحت ضغط الإعلان ، ووسائل الإعلام الجماهيرية (كالصحافة ، والإذاعة ، والسينما) تظهر أنواع من النزوع نحو الاستهلاك يجب اختبارها بدقة قبل أن نجزم بارتباطها أو صدورها عن الحاجات الأساسية .

وقد ظهرت في أمريكا ، منذ أوائل القرن العشرين ، ظاهرة أطلق عليها بعض الباحثين اسم « ظاهرة الاستهلاك للمباهاة والتفاخر » Conspicuous Consumption . ومنذ ذلك الحين أخذت تتسع وتزداد عمقاً . كما اتضح أن النزوع نحو الاستهلاك ينمو ، في الطبقات العريضة من الشعب ، بسرعة أكبر مما تنمو به الوسائل الاقتصادية لإرضاء هذا النزوع . ومما يزيد الأمور تعقيداً أن هذه الظاهرة التي كشفتها البحوث في المجتمعات الصناعية المتقدمة ، قد ظهرت كذلك في بلادٍ ما زالت في بداية نهضتها الصناعية حيث يكون مستوى الاستهلاك منخفضاً في جملته . ففي يوغوسلافيا مثلاً ، اتضح أن نمو الحاجات قد ارتفع بأسرع مما ارتفعت به القوة الشرائية للشعب ، وذلك بتأثير تقليد الناس للسياح الأجانب ، ولما يشاهدونه في الأفلام . ومع اختلاف البناء الاجتماعي والاقتصادي والثقافي ، فقد لوحظت نفس الظاهرة في الاتحاد السوفيتي وبولندا ؛ كما لوحظت في بعض أوساط العمال في فرنسا وإنجلترا وألمانيا حيث ظهر من الاستفتاء أن رضى العمال عن مستوى رفاهيتهم أقل بكثير مما كان عليه يوم أن كانوا يحصلون على أجور أقل .

هذا التخلف لوسائل الإشباع عن اللحاق بالتطور السريع للحاجات الإنسانية ، له تأثيرات هامة على نشاط العمل نفسه . فهو يخلق ، في بعض المجتمعات ، ما نسميه بالحلقة المفرغة : إذ يتعين رفع معدل الإنتاج للوصول إلى زيادة كمية السلع وإلى زيادة الأجور ؛ ولكن ، من ناحية أخرى ، لكي نحقق زيادة الإنتاج ، يجب أن يشعر العمال ، على جميع المستويات ، برغبة

أو بدافع تلقائي لتحسين الإنتاج كماً وكيفاً . يجب أن يمنحوا لعملهم أكبر مجهود من الناحية الفنية ، وأكبر قدر من الاهتمام المعنوي . وهذا يفترض بالضرورة أن يحصل العامل على أجر يحقق ، إلى حد ما ، الوفاء بحاجاته ، ويجعله يشعر بنوع من الرفاهية . وقد دل تطور سياسة الأجور في الاتحاد السوفييتي ، سواء في مجال الزراعة أو في مجال الصناعة ، على أن الحوافز النفسية والاجتماعية (المتصلة بالمثُل الاشتراكية) لا تكفي وحدها لرفع مستوى الإنتاج ، بل يجب أن يضاف إليها بعض المزايا المادية . ويزداد الشعور بهذا النقص في النواحي المادية ، كلما اتسعت الهوة بين تطور الحاجات وبين وسائل إشباعها على نحو ما وضحنا منذ قليل .

وكيفما كان البناء الاجتماعي للمجتمع أو مستوى الإنتاج والكفاية فإن « ظاهرة التململ والتطلع » في محيط العمال سببها الرئيسي ، من الناحية الاقتصادية ، هو عدم التوازن بين القوة الشرائية للطبقة العاملة ، وبين الضغط المتزايد للحاجات المتنوعة المنبثقة عن تعقد الحضارة ، وتضييق الفوارق بين الفئات الاجتماعية المختلفة .

المجال الحقيقي لسسيولوجية العمل :

بعد أن تكلمنا عن معنى العمل ، ووضحنا أهمية بعض الموضوعات المتصلة بنشاط العمل، يحق لنا الآن أن نعني بتحديد المجال الحقيقي لسسيولوجية العمل .

لقد كان من الطبيعي حين تطور التفكير العلمي شيئاً فشيئاً من المجرد والعام الى المحسوس والخاص – كان من الطبيعي أن يتجه هذاالتفكير نحو الملاحظة المنهجية للمجتمعات الإنسانية التي ظلت ظواهرها ردحاً طويلاً من الزمن لا تجد من الباحثين عناية للكشف عنها . واتجه البحث ، في بادىء الأمر ، نحو الظواهر الاجتماعية ذات الصفة الدينية ، أو التشريعية ، أو الاقتصادية ، أو الأخلاقية .

غير أن التقدم المطرد في تكنولوجية الإنتاج ، والاتساع الهائل في العدد والحجم للمشروعات الصناعية ، والمكان الذي احتلته الصناعة في النشاط الاجتماعي ، وتزايد قوة التنظيمات العمالية والنقابية ، وما صاحب ذلك من ضروب النزاع بين العمال وأصحاب الأعمال ، وتوجيه الأنظار ، بعد بحوث « تايلور » ، إلى الأهميـــة الخاصة « للتنظيم العلمي للعمـــل scientific management » — كل ذلك قد حوّل اهتمام علماء الاجتماع إلى **دراسة الجماعات المختلفة التي تتكون على أساس نشاط العمل .**

ولكن هذا الاهتمام تشعب في نواحي مختلفة تبعاً للظروف السياسية ، والتركيبات الاقتصادية ، والرغبة في حل بعض المشكلات القائمة .

وخرجت البحوث متفاوتة من حيث قيمتها ، كما ظهر بعض الاضطراب في تحديد المفاهيم الأساسية : فتوافر بعض العلماء على بحوث موضوعية تهدف إلى دراسة مسائل محددة ، وتحفز إليها الرغبة في المعرفة ، وزيادة المحصول العلمي في ميدان جديد . وفي الطرف الآخر كان هناك باحثون لم يهتموا إلا بالبيانات السريعة والسطحية التي كان يطلبها بعض رؤساء العمل لتحقيق جو من الهدوء يساعد على زيادة الإنتاج . واهتم الباحثون في أمريكا بناحية خاصة وهي المتصلة « بإدارة المشروعات Managerial aspect » .

وارتضت جميع هذه البحوث لنفسها أن تدخل تحت اسم « علم الاجتماع الصناعي » ، وذلك بالرغم من اختلاف موضوعاتها، واقتراب بعضها من موضوع علم النفس الاجتماعي . وذاع هذا التعريف، حتى قبل أن يعنى أحد بتحديد المسائل التي تنطوي تحته . وظهرت مؤلفات هامة تحمل اسم « علم الاجتماع الصناعي »[1] ، وهي أدوات لها قيمتها في البحث، ولكن يكتنفها بعض الغموض والالتواء في تحديد المفاهيم الأساسية .

---

(١) من أشهر هذه المؤلفات كتاب ميللر وفورم Miller & Form (١٩٥١)، وكتاب شنيدر Schneider (١٩٥٧) .

هذا الغموض هو الذي يدفعنا إلى إظهار الفرق بين ميدان « علم الاجتماع الصناعي » وميدان « علم اجتماع العمل » أو « سسيولوجية العمل » .

فعلم الاجتماع الصناعي ، حسب هذه التسمية ، يجب أن يقصر بحوثه على نشاط العمل في الصناعة وحدها .

أما علم اجتماع العمل فيمتد إلى مجال أوسع . إذ يهتم بدراسة جميع مظاهر النشاط التي تمارسها الجماعات الإنسانية في محيط العمل أياً كان نوعه . **فكل جماعة للعمل لها بعض سمات الاستقرار يمكن أن تصبح موضوعـاً لسسيولوجية العمل :** وعلى هذا النحو لا يهتم هذا العلم بالمشروعات الصناعية فحسب ، بل قد يهتم بدراسة مجموعة من البحارة فوق باخرة أو مركب للصيد ؛ أو مجموعة من المزارعين يعملون في مزرعة ؛ أو مجموعة من البائعين يعملون في متجر كبير ؛ أو جماعة صغيرة من الصناع تشتغل بتوجيه من صاحب العمل أو « الأسطى » في حانوت أو ورشة .

وهكذا نرى ، بعد هذا التحديد ، أننا أمام ملاحظات ثلاثة :

(الأولى) — أن تعبير « علم الاجتماع الصناعي » قد استخدم في غير موضعه ، حين اهتم ببحث جماعات للعمل لا تعمل في ميدان الصناعة . وقد يقوم كمبرر لهذا الاستخدام أن الآلية قد دخلت في مجالات كثيرة للعمل ، دون أن تقتصر على الصناعة بمفهومها الدقيق . فهناك مظهر صناعي في النشاط التجاري ، بل في النشاط الإداري والزراعي . وتحضرنا ، في هذه المناسبة كلمة « هنري فورد » حين عرّف الزراعة بأنها « صناعة إنتاج الأغذية » . ومع ذلك فقد يبدو أكثر وضوحاً ودقة أن نقول إن هناك « علم اجتماع صناعي » ، « وعلم اجتماع تجاري » ، و « علم اجتماع زراعي » الخ ... (والملاحظة الثانية) تتصل بشرعية وجود علم اجتماع للإدارة . فنحن نعرف أنه توجد دراسات متخصصة في الإدارة ، ومعاهد للإدارة توضع لها المقررات فيما يسمى « بعـلم الإدارة Administrative Science » .

فإلى أي حد يمكن أن تدخل الدراسة الاجتماعية في هذا المجال ؟ وهل الإدارة تعتبر شكلاً خاصاً أصيلاً من نشاطات العمل ؟ أو أنها مجرد أسلوب يطبق على كل نوع من أنواع العمل ؟

إنها، في الحقيقة، أسلوب أو طريقة تتبع في « إعداد » العمل «وتنفيذه»، و «مراقبة» نتائجه «وتقويمه» . وقد عرّف « فايول » الإدارة بأنها «التوقع ، والتنظيم ، والأمر ، والتنسيق ، والمراقبة »[1] . وأضاف « سيمون » الى هذا التعريف أن الإدارة هي « فن الوصول إلى إنجاز الأشياء The art of getting things done »[2] وهو يؤكد ، بهـذا التعريف ، أن الإدارة تتضمن في آن واحد عملية التصميم وعملية التنفيذ . فالتنظيم الإداري الجيد هو الذي يتحقق باتخاذ القرار الحاسم والتنفيذ المثمر ؛ أو الذي يؤدي إلى نتيجة إيجابية .

وعلى ذلك فكل جماعة للعمل لها مظهر إداري وواجبات إدارية حتى ما كان منها في منتهى الصغر كالحانوت أو الورشة . ويقابل هذا أيضاً أن أعظم التنظيمات الإدارية التي تتشعب فروعها وأوجه نشاطها ، لا يقتصر عملها على الإدارة فحسب : فاليونسكو مثلاً ليست منظمة إدارية ، بل إن الإدارة تحتل جزءاً من عملها فقط . وأعمال اليونسكو الحقيقية هي في نشاطات الجماعات الإنسانية في محيط التربية والعلوم والثقافة ، ويقتصر العمل الإداري على تنسيق جهودها في هذه الميادين ، وعلى تمويل المشروعات التي تقوم بتنفيذها .

ونستخلص من ذلك أنه لا يوجد علم اجتماع للإدارة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، مثلما يوجد علم اجتماع صناعي أو تجاري . إذ أن عنصر الإدارة يوجد في كل نشاط أياً كان نوعه ، وحيثما وجد العمل وجدت الإدارة بالضرورة .

---

(1) Fayol (J.), Administration industrielle & générale, Paris 1916.
(2) Simon, (H. A.), Administrative Behaviour, New York, 1948.

(والملاحظة الثالثة) نتيجة للملاحظتين السالفتين ، وهي تتصل بتعبير « العلاقات الصناعيـــة Industrial Relations » . وقد قصد بهـــذا التعبير ، في استعماله الدارج ، مجموعة العلاقات بين العمال ورؤساء العمل ، وكذلك التنظيمات التي يكونها كل فريق في مواجهة الآخر ، ووسائـــل المفاوضات والتحكيم التي تستخدمها كل مجموعة لفض المنازعات والخلافات. ولكنه بهذا المفهوم قد أصبح عرضةً لنقد مماثل للنقد الذي وُجه إلى تعبير « علم الاجتماع الصناعي » . فكما أنه من غير المـــلائم أن نطلق اسم « الاجتماع الصناعي » على كل ما يتصل بدراسة ظواهر العمل ، فكذلك يصبح مصدراً للخلط أن نستخدم تعبير « العلاقات الصناعية » لندل به على مختلف العلاقات بين رؤساء العمل والعمال في جميع فروع النشاط الاقتصادي والإداري . والحقيقة أن كل جماعة للعمل – من أصغر دكان إلى أعظم المشروعات اتساعاً – تتضمن « علاقات للعمل » ، سواء أكان ذلك في مجال الصناعة أم التجارة أم الزراعة أم الإدارة .

ويترتب على ذلك ، في الوقت نفسه ، أن مفهوم « علاقات العمل » يتميز بشكل واضح من مفهوم « العلاقات الإنسانية » الذي يُقصد به في الواقع « العلاقات المتبادلة ذات الطبيعة السيكولوجية والاجتماعية التي تظهر أثناء تأدية العمل الجماعي » .

ونستطيع أن نذكر من الموضوعات الهامة التي تبحثها « اجتماعيات العمل » ، الموضوعات الآتية :

١ – هجرة العمال الداخلية والخارجية وما تنطوي عليه من مشكلات تتعلق بتكيفهم مع بيئة العمل .
٢ – توزيع مجموعات العمل بحسب الجنس والسن والموطن الأصلي .
٣ – توزيع الطوائف المهنية تبعاً لتطور التقدم التكنولوجي .
٤ – غياب العمال وورديات العمل .

٥ ــ البطالة والتقاعد .
٦ ــ علاقات العمل (بالمفهوم الذي أوضحناه فيما سبق)
٧ ــ الجماعات الرسمية ، والجماعات غير الرسمية أو التلقائية .

ويبدو أنه من العسير أن نعزل المجالات المختلفة لاجتماعيات العمل ، أو نضع بينها حدوداً فاصلة لكي ندرس كلاً منها على حدة . فالحقيقة التي لا مراء فيها أن كل مظاهر العمل يرتبط بعضها ببعض ويتشابك بعضها مع بعض في كلٍ مركب . وإذا نظرنا إليها في واقع حياة العمل اليومية ، وجدنا أنها على درجة من التعقيد بحيث يصعب أحياناً على الباحث عزل بعض المتغيرات وبحثها بصورة مستقلة . فالدراسة الكاملة لظواهر العمل تقتضي أن ننظر بعين الاعتبار إلى العوامـــل الفنية ، والفسيولوجية ، والنفسية ، والاجتماعية ، والاقتصادية التي تؤثر في العمل . كما أن كل واحد من هذه العوامل يؤثر ، في الوقت نفسه ، في العوامل الأخرى ويتأثر بها .

نحو منهج لدراسة ظواهر العمل :

وهنا نجد أنفسنا أمام هذا السؤال : هل هناك منهج خاص لدراسة ظواهر العمل ؟

قد يبدو لأول وهلة أنه لا ضرورة للكلام عن مناهج خاصة بسسيولوجية العمل ، إذ أنها ليست إلا قطاعاً من علم الاجتماع . ألا تكفي في ذلك المناهج التي تستخدم في مجالات علم الاجتماع الأخرى ؟ خاصة وأننا لا نستطيع ، في كثير من الأحيان ، أن نعزل ظواهر العمل عن المظاهر العديدة للحياة الاجتماعية التي تؤثر فيها .

ومن ناحية أخرى يتعين علينا أن نحدد بالضبط ما الذي نقصده هنا بكلمة « منهج » . هل ندخل في مفهوم المنهج الوسائل التقنية التي أصبحت مقبولة ، بصفة عامة ، في أي مجال من المجالات ؟ أو نقصره على الوسائل ذات الصفة العلمية الخالصة ؟

إن تعدد واختلاف محاولات البحث التي ظهرت في عصرنا ، والمعارك التي نشبت حول جديتها أو جدواها ، والمراجعة المستمرة للنتائج المحصلة ، وعدم وجود معايير متفق عليها من الجميع ، كل ذلك يدفع إلى الحذر عند الإجابة على مثل تلك الأسئلة .

على أنه قد أصبح من البديهيات اليوم أن نذكر أن هناك علاقة محددة بين « مجال » أو « موضوع » بحث علمي ، وبين « منهج » أو « مناهج » معالجته . كما أنه مما لا شك فيه أن بعض المبادىء المتصلة بالحتمية والموضوعية ، وبصورة أخص بالتصنيف والقياس ، لها صفة علمية عامة .

غير أن بعض القواعد العامة قد يظهر فشلها أحياناً في بعض مجالات التطبيق ، أو يتعين أحياناً تطويعها لتلائم هذه المجالات . وقد يبدو في بعض الظواهر الموضوعة على بساط البحث حالات أو سمات فريدة لا يمكن استبعادها بدعوى أن طريقة البحث لا تنطبق عليها .

بل قد يحدث ، على العكس ، أن تكون هذه السمات الفريدة من الأهمية بحيث تجبر الباحث على اكتشاف مناهج جديدة إذا دعت الحاجة لذلك .

ولسنا في حاجة إلى أن نؤكد هنا مرة أخرى أن الظواهر الاجتماعية ، وبصفة خاصة ظواهر العمل ، لها طبيعتها الخاصة التي لا تسمح بأن نطبق عليها المناهج المتبعة في دراسة الظواهر الأخرى . (وقد أصبح هذا المبدأ من البديهيات بعد أن وضح دوركيم نوعية الظاهرة الاجتماعية في كتابه المشهور « قواعد المنهج في علم الاجتماع »)[1] . ولا ينفرد علم الاجتماع وحده بهذا الوضع الخاص ، بل يشترك معه في ذلك علم النفس ، وبصفة عامة جميع العلوم التي نطلق عليها اسم العلوم السلوكية . هذه العلوم تتجه

---

(1) Durkheim, Les règles de la méthode Sociologique, Paris 1926.
الترجمة العربية للدكتور محمود قاسم ومراجعة الدكتور السيد محمد بدوي (دار النهضة العربية القاهرة) .

نحو دراسة الإنسان سواء أكان منعزلاً (عزلة مصطنعة بغرض الدراسة) أو في جماعة. وإذا كان الفرد، في الواقع، لا يمكن عزله عن الجماعة المحيطة به، فكذلك الجماعات لا يمكن فصلها عن الوسط الآلي الذي تغذيه وتعيش عليه، كما لا يمكن عزلها عن الوظائف التي تعيش عليها.

وإذا كان الأفراد والجماعات يحتلون مركز اهتمام علم الاجتماع، فإن ذلك لا يغير شيئاً من المتطلبات العلمية في البحوث المتصلة بهم. لأن العلم لا يقتصر على العالم الفيزيقي وحده؛ بل يمكن القول إن العلوم الفيزيقية، بالمعنى الواسع لهذه الكلمة، قد أوجدها الإنسان ليحقق بها أغراضه ومصالحه. وكذلك الحال بالنسبة للعلوم الرياضية. فإذا كان الإنسان هو الذي يفسر الطبيعة، وهو أيضاً جزء من الطبيعة بمعناها الشامل، فليس من الغريب أن تكون القواعد المطبقة في دراسة كل منهما متشابهة من حيث صفتها العلمية.

ولكن لما كان أفراد النوع البشري يتميزون «بالعمل»، وينصرفون، إن طوعاً أو كرهاً، إلى نشاط منتج للحصول على الحاجات الضرورية لمعيشتهم، ولما كانوا يضعون لهذا النشاط أهدافاً مثالية، فإن سلوكهم يتميز بنوع من «الحتمية» ذات الطابع الخاص، التي تختلف عن الحتمية التي تحدد سلوك الحيوان. ولا تقتصر دراسة العمل على العمل الايجابي وحده؛ بل إن سلوك الأفراد الذين لا يعملون، وسلوك العاملين حين لا يكونون في أوقات العمل، كل ذلك يجب أن يُدرس من حيث علاقته بالعمل الذي يؤدّي بالفعل.

على أن بعض علماء الاجتماع يميلون إلى النظر إلى الغايات الاجتماعية الإنسانية، وبالتالي إلى أشكال ووسائل العمل التي تهدف إلى تحقيق هذه الغايات، على أنها حصيلة مبادىء لا يمكن إخضاعهـــا للمنهج العلمي. ويقحمون، على هذا النحو، في البحث الاجتماعي وجهات نظر فلسفية أو أخلاقية. ولم تفلح هذه النظرة، حين طبقت على دراسة العمل أو في

أي مجال آخر ، إلا في تعويق أو تأخير تقدم البحث العلمي . وعلى العكس من ذلك ، كلما كانت دراسة المجتمعات ، وبصفة خاصة دراسة أشكال وعلاقات العمل ، تطبق فيها المناهج المعتمدة على المقاييس العلمية ، أدى ذلك إلى تسجيل تقدم ملحوظ في نتائج البحث .

ومع ذلك يجب أن نكون على حذر من التبسيط المغالى فيه بالنسبة لتطبيق المنهج العلمي ؛ فليست كل ظاهرة يمكن تفسيرها تفسيراً علمياً إذا درست بعض عناصرها بطريقة موضوعية، وباتباع أدق المناهج العلمية . ودراسة العمل تقدم لنا دليلاً واضحاً على ذلك : فالملاحظة العلمية الدقيقة لحركات العامل اليدوي مثلاً لا تزودنا بشيء عن قيمة الأجر الذي يرضى به نظير أداء هذه الحركات . ودراسة الأجور تتطلب الاستعانة بمناهج من نوع آخر . والتجربة في المعمل ، أو في المصنع ، أو في دراسة الدخل القومي لا بد أن تلجأ إلى وسائل تقنية تختلف فيما بينها أشد الاختلاف . وليس من العسير أن ندرك ، أنه كلما كانت العلاقات بين الظواهر أشد تركيباً وتعقيداً ، كان من الضروري الالتجاء إلى « مناهج مندمجة » (أي تدمج بين العلم والتعليل أو القياس المنطقي) . وقد كان هذا باعثاً على الشك في نفوس بعض الباحثين مما جعلهم يفضلون « الوصف الاجتماعي الحسي La Sociographie Concrète » على كل منهج تبدو فيه وسائل الاستدلال الفلسفي .

ومما لا شك فيه أن العمل يعتبر القاعدة الأساسية التي يستند إليها نمو المجتمعات وتقدمها ، ويتمثل فيه عمق المثابرة وشدة المراس عند الكائن الإنساني . إذ بدون العمل لا يكون هناك إنتاج ، ولا استثمار ، ولا توسع في وسائل المعيشة . ولكل ذلك فإن « علم الاجتماع العمل » يتحكم ، إلى حد ما ، في الفروع الأخرى من علم الاجتماع قبل أن يستمد منها ما تحصله من نتائج . وإذن فاستخدام المناهج العلمية في اجتماعيات العمل يشكل مسئولية على درجة كبيرة من الخطورة والأهمية .

وإذا كان علم اجتماع العمل لا يلجأ ، في غالب الأحيان ، إلى مناهج للبحث خاصة به ، فإنه ، مع ذلك ، يحتاج في مناسبات كثيرة إلى ابتكار وسائل تقنية وإلى الاعتماد على مبادىء نابعة من طبيعته الخاصة . ويمكن القول إن هذه المناسبات تتمثل في حالتين : **الأولى** عندما تكون ظواهر العمل في حاجة لبحثها في مظهرها المباشر ، أو كما تبدو في لحظة معينة ؛ **والثانية** عندما نحتاج لأن ندرسها دراسة شاملة وفي أعم مظاهرها . **ولكي نكون أقرب إلى الحقيقة نقول إن « سسيولوجية العمل » تحتاج لاندماج أو توليف بين مناهج خاصة أكثر من حاجتها إلى مناهج نوعية .** وهذا التوليف ، في الواقع ، هو الذي يشكل أدق مشكلة من مشاكل البحث . إذ أن كل طريقة خاصة قد تبدو أحياناً غير متلائمة مع المجموع ، كما أن كثيراً من الاعتراضات ترجع في أصلها إلى استخدام هذا التوليف بين المناهج ، أكثر مما ترجع إلى استخدام كل واحد منها على حدة ، أو إلى النتائج المحصلة .

ومن الأمور المقررة أن الاختيار بين المناهج المقبولة لإجراء بحث معين ليس عملية سهلة ، وخاصة إذا رجعنا إلى القواعد الشكلية التي يتضمنها هذا المنهج أو ذاك . فالانطباع الذاتي عن الشخص (وليكن العامل أثناء العمل مثلاً) غالباً ما تصححه الملاحظة الموضوعية الدقيقة للحركات والأقوال التي يستخدمها ، والتغيرات التي تطرأ على كيانه العضوي . ولكن العكس أيضاً يمكن أن يحدث : فقد نعتمد على رأي العامل لتصحيح النتائج والأرقام التي سجلتها أجهزة القياس التجريبية (وهذا الرأي ذاته قد تنقضه نتائج الدراسة الشاملة المستمدة من الإحصاءات) . وإذا كنا قد أبدينا هـذه الملاحظات بالنسبة لدراسة الفرد ، فمن الواضح أنها تسري كذلك على دراسة الجماعات والوظائف والعلاقات التي توجد بينها . ولكن مهما يكن من شيء ففي كلتا الحالتين تكون طريقة الدراسة أكثر جدوى كلما كانت أكثر اعتماداً على المبادىء العلمية .

ولإعطاء فكرة واضحة عن تعدد المناهج وتداخلها في دراسة ظواهر العمل نورد الأمثلة التالية :

في دراسة شروط العمل الفيزيقية مثلاً يجب أن نعتمد على الفسيولوجيا ؛ على حين أن دراسة آراء الأفراد والجماعات ومقترحاتهم لا يمكن أن تستغني عن الوسائل الإحصائية ، كما أنه عند التعرض للقوى العاملة فإننا يجب أن نقسمها إلى فئات بحسب المهنة ، ودرجة الكفاية ، والجنس ، والسن ، والجنسية الخ ... وهذه الدراسة أيضاً لا بد أن تقوم على قاعدة إحصائية (بالرغم من أن الأعداد والبيانات الإحصائية قد لا تكون وحدها كافية للإحاطة بالجوانب العديدة لهذه المسائل) . ويظهر قصور الإحصاء ، على وجه الخصوص ، إذا كان الأمر يتعلق بدراسة شخصية العامل الفرد ؛ ففي هذه الحالة يتدخل علم النفس ، والفسيولوجيا ، والاختبارات الإكلينيكية .

والنواحي الخاصة بنظرية الاستخدام ، والتصور العام للحرفة والمهنة تستوجب الرجوع إلى نماذج درست من قبل في علم الاقتصاد .

وعرض الأشكال الكبرى لاستخدام الأيدي العاملة يستدعي أن نستعير شيئاً من التاريخ ، فالحقيقة أن الحياة الإنسانية (ويدخل فيها حياة العمل) تمر خلال الزمن . وهناك موضوعات تتصل بدراسة أشكال العمل الناشئة في المجتمعات النامية ، أو تتصل بدراسة علاقات العمل أثناء الحروب ، ومثل هذه الموضوعات تتطلب الاستعانة بالمنهج المقارن أو المنهج التاريخي .

وإذا انتقلنا إلى دراسة المشروعات الصناعية وجدنا أن لها مظهرين : مظهر رسمي يتمثل في الهيكل التنظيمي والعلاقات بين الإدارات المختلفة والرؤساء والمرءوسين ؛ ومظهر غير رسمي يتمثل في الجماعات الثانوية التي تتكون تلقائياً بين الفئات المختلفة من العمال . وتحتاج دراسة الهيكل الرسمي للمصنع إلى مناهج علم الاجتماع ؛ أما دراسة المظهر غير الرسمي ، ونشاط الجماعات التلقائية فتحتاج إلى مناهج علم النفس الاجتماعي ،

ومناهج « التكنوسيكولوجيا » (أي دراسة الظواهر النفسية الناتجة عن التكنولوجيا) .

وخلاصة القول إن المناهج يمكن أن تكون نوعية أو ذات طبيعة خاصة إلى حد كبير كلما استخدمت في معالجة تجربة مباشرة تتصل بالإدراك المباشر .

أما المسائل ذات الطابع العام ، أو التي تتصل بالوظائف والهياكل الكلية فإن دراستها يبدو فيها التعسف أو التبسيط المخل ، كما أنها تبتعد كثيراً عن الواقع الإنساني المركب ، إذا درسناها في ضوء المناهج الجزئية .

وتعدد مظاهر العمل ــ الذي وضحناه في بداية هذا البحث ــ يؤكد ضرورة الاستعانة بمناهج مختلفة لدراسة تلك المظاهر . وقد لا يكون في ذلك تحقيق المثال الأعلى للعلم ، ولكننا مضطرون لهذا الإجراء الذي يستمد طريقة البحث من تركيبٍ أو تجميعٍ لعدة مناهج حتى نتمكن من معالجة العناصر المركبة التي ينطوي عليها العمل الإنساني .

مراجع البحث

١ – السيد محمد بدوي : التطور في الحياة وفي المجتمع ؛ مؤسسة الثقافة الجامعية . الإسكندرية ١٩٦٧ .

٢ – دوركيم (إميل) : قواعد المنهج في علم الاجتماع : ترجمة محمود قاسم ومراجعة السيد محمد بدوي . دار النهضة العربية . القاهرة .

٣ – حسن الساعاتي : علم الاجتماع الصناعي . دار النهضة العربية . بيروت ١٩٧١ .

٤ – محمد عبد الله أبو علي : الصناعة والمجتمع . دار المعارف ، مصر ، ١٩٧١.

٥ – ريمون آرون : المجتمع الصناعي ، ترجمة فكتور باسيل . منشورات عويدات . بيروت ١٩٦٦ .

٦ – لويس كامل مليكه : سيكولوجية الجماعات والقيادة . القاهرة ١٩٥٩ .

7 — **Arensberg & Mac Gregor, Determination of Morale in an Industrial Company [in Rev. of App. Anthrop. 1942)].**

8 — **Bartoli (H.) Science économique et Travail, Paris, Dalloz 1957.**

9 — **Bergson, L'Evolution Créatrice, P.U.F. Paris, 1948.**

10 — **Fayol (J.), Administration industrielle et générale, Paris 1916.**

11 — **Freud, Malaise dans la Civilisation, Paris 1934.**

12 — **Friedman (G.), Le Travail en Miettes; Paris, Gallimard 1956.**

13 — **Friedman (G.) & Naville (P.), Traité de Sociologie de Travail, Colin, Paris, 1964.**

14 — **Gurvitch (G.) Industrialisation et technocratie, Paris, Colin, 1949.**

15 — Hearnshaw, Attitudes to Work [in Occupational Psychology 1954].

16 — Miller (D.C.) & Form (W.H.), Industrial Sociology, New York, 1964.

17 — Roethlisberger & Dickson, Management and the Worker, Harvard 1939.

18 — Simon, (H.A.), Administrative Behaviour, New York, 1948.

اتّجاهات كميّة الجريمة في ليبيا

دكتور
مصطفى عمر التير

مقدمـــة :

تهتم المجتمعات الحديثة بحصر عدد الجرائم التي يرتكبها الأفراد كل عام وأنواع هذه الجرائم وموسميتها وتوزيع مرتكبيها على فئات السن والمستويات الاقتصادية والمناطق السكنية المختلفة. ثم توضع جميع هذه المعلومات تحت تصرف الباحثين والمهتمين لدراستها وتحليلها بقصد تفسير ظاهرة الجريمة في المجتمع وتقييم الأجهزة المسئولة عن محاربة الجريمة ومدى فعالية وسائل المكافحة واقتراح البرامج التي قد تحد من انتشار الجريمة.

وتختلف المجتمعات من حيث توفر إحصائيات دقيقة ومفصلة لكمية الجريمة. وتفتقر البلدان النامية عادة إلى الإحصائيات الدقيقة في المجالات المختلفـــة.

وتعاني ليبيا كغيرها من البلدان النامية من عدم توفر الإحصائيات للظواهر الاجتماعية المختلفة. وإذا توفرت الإحصائيات حول مجال ما فإنها تقتصر عادة على سنوات معدودة فتكون بذلك محدودة الفائدة إذا كانت طبيعية البحث العلمي تستدعي إجراء مقارنات لأرقام جمعت خلال سنوات متعددة في محاولة للتعرف على اتجاه ظاهرة من الظواهر الاجتماعية. ولذلك ينصب اهتمامنا في هذا البحث على الأرقام الخاصة بالسنوات ١٩٦٥ ـ ١٩٧٢ وهي السنوات التي تتوفر عنها إحصائيات مفصلة عن عدد الجرائم وأنواعهـــا وموسميتها في ليبيا. وسنستعمل اصطلاح «كمية الجريمة» للإشارة إلى عدد الجرائم التي تسجلها أجهزة الشرطة خلال سنة ميلادية. وبالطبع لن يمثل

الاصطلاح المستعمل هنا الكمية الفعلية للجريمة في هذا المجتمع لأن هنالك أفعالاً كثيرة يمكن أن تدخل تحت تصنيف السلوك الإجرامي ترتكب من قبل أفراد المجتمع ولا تسجلها أجهزة الشرطة إما لأن أجهزة الشرطة لم تبلغ بوقوع هذه الأفعال أو أن أجهزة الشرطة تعلم بوقوع الأفعال ولكن لسبب من الأسباب لم تقم هذه الأجهزة بتسجيلها في سجلاتها الرسمية وبالتالي لا تحسب ضمن «كمية الجريمة»، وكلما كان عدد الأفعال المنحرفة التي تغفل أجهزة الشرطة أمر تسجيلها كبيراً كانت «كمية الجريمة» بالمفهوم الرسمي أي محسوبة بعدد الأفعال المنحرفة التي سجلتها أجهزة الشرطة – بعيدة عن تمثيل الكمية الفعلية للجريمة في المجتمع. وتعتمد نسبة عدد الجرائم التي لا تنتبه لها أو لا تسجلها الأجهزة الرسمية المكلفة بتطبيق القانون وتعقب المخالفين للقوانين على عوامل كثيرة أهمها: (١) درجة كفاية الأجهزة الرسمية ومدى استعداد أفرادها للقيام بواجباتهم على الوجه الأمثل. (٢) مدى تعاون الجمهور لتنفيذ نصوص القانون والامتثال للأوامر ومحاربة الانحراف. (٣) درجة نشاط الجماعات والمنظمات التي تتدخل في اختصاصات الأجهزة الرسمية وتحول دون قيام هذه الأجهزة بتعقب بعض المنحرفين وتوقيع العقوبة عليهم.

ويبدو أنه بالإمكان القول أن الكمية الرسمية للجريمة في ليبيا تمثل الكمية الفعلية للجريمة في هذا المجتمع تمثيلاً مناسباً. فمراكز الشرطة منتشرة في جميع أرجاء البلاد حتى في المناطق النائية كما أن الإمكانيات الفنية المتوفرة لدى أجهزة الشرطة تبدو جيدة، كما لا توجد في هذا المجتمع منظمات تشبه تلك العصابات التي تتدخل في شئون رجال الأمن في بعض المجتمعات، وكذلك لا يوجد تنظيم قبلي قوي يفرض نفسه على أجهزة الأمن كما هو الحال في كثير من المجتمعات الإفريقية مثلاً.

إحصائيات الجريمة

دأبت أجهزة الشرطة منذ عام ١٩٦٥ على إصدار منشورات إحصائية تتضمن عدد الجرائم المبلغ عنها وأنواعها وموسمية وقوعها موزعة على محافظات الجمهورية . وتصنف الجريمة في هذه المنشورات إلى ثلاثة أقسام رئيسية هي المخالفات والجنح والجنايات . وتفصل الأقسام الثلاثة إلى مخالفات وجنح ضد الأموال وجنح ضد الأشخاص وجنح أخرى وجنايات ضد الأموال وجنايات ضد الأشخاص . ثم تنتقل إحصائيات الشرطة إلى مرحلة أخرى في التفصيل فتوزع عدد الجرائم على حوالى اثنين وعشرين نوعاً مرتبة كالآتي :

الجنايات والجنح ضد شخصية وكيان الدولة .
الجرائم ضد الإدارة التي يرتكبها الموظفون .
الجرائم التي ترتكب ضد القضاء .
الجرائم ضد الدين والتعدي على حرمة الأموات
الجرائم ضد السلامة العامة .
الجرائم ضد الأفراد وحياتهم وسلامتهم .
الجرائم ضد الأسرة .
الجرائم ضد الحرية والعرض والأخلاق .

الجرائم ضد حرية الأفراد .
الجرائم الماسة بالشرف .
الجرائم ضد الأموال بالعنف ضد الأشياء والأشخاص .
المخالفات المتعلقة بالنظام العام .
المخالفات المتعلقة بالسلامة العامة .
المخالفات المتعلقة بالآداب العامة .
المخالفات المتعلقة بالحماية العامة للأموال .
مخالفات الزراعة والغابات .
قضايا الطـــرق .
قضايا أخرى تقع تحت قوانين خاصة .
قضايا نصت عليها قوانين أخرى .

كما تهتم إحصائيات أجهزة الشرطة بتسليط الضوء على ما يسمى بالجرائم الهامة وقد اقتصرت قائمة الجرائم الهامة حتى عام ١٩٦٩ على إحدى عشر نوعاً هي : القتل عمداً والقتل بدون قصد والانتحار والشروع في القتل والاعتداء الخطير وخطف الأشخاص والجرائم الجنسية وسرقة بالإكراه وسرقة بالكسر وسرقة الحيوان وسرقات أخرى .

ومع نشرة عام ١٩٧٠ أصبحت الجرائم الهامة تمثل القتل عمداً ، قتل الوليد صيانة للعرض ، قتل الخطأ الناتج عن إهمال ، الشروع في القتل، اعتداء خطير ، خطف الأشخاص ، تزييف العملة ، المخدرات ، المواقعة ، حريق جنائي ، سرقة بالإكراه ، سرقة بالكسر ، سرقات أخرى، سرقة السيارات للاستعمال المؤقت ، وسرقة الحيوان .

كما توضح هذه الإحصائيات عدد القضايا التي عرضت على المحاكم في كل سنة وكيفية التصرف في هذه القضايا ومقارنات بين عدد الجنايات والجنح والمخالفات مع بيان نسبة النقص أو الزيادة في كمية الجريمة .

ويوضح الجدول رقم (١) كمية الجريمة مصنفة إلى مخالفات وجنح وجنايات خلال السنوات ١٩٦٥ ـ ١٩٧٢ [١].

جدول رقم (١) كمية الجريمة للسنوات ١٩٦٥ ـ ١٩٧٢

السنة	المخالفات	الجنح	الجنايات	المجموع
١٩٦٥	٣٨,٨٧ (١٣٣٨٦)	٦٠,٨٠ (٢١٤٩٤)	١,٣٣ (٤٦٧)	١٠٠ (٣٥٣٤٧)
١٩٦٦	٢٤,١٢ (٧٧٣٨)	٧٤,٤٨ (٢٣٨٩٠)	١,٤٠ (٤٤٧)	١٠٠ (٣٢٠٧٥)
١٩٦٧	٣٨,٥٥ (١٥٩٧٣)	٥٩,٨٨ (٢٤٨٠٨)	١,٥٧ (٦٤٣)	١٠٠ (٤١٤٢٤)
١٩٦٨	٣٧,٨٠ (١٥٤٧٧)	٦٠,٩٢ (٢٤٩٤١)	١,٢٨ (٥٢٢)	١٠٠ (٤٠٩٤٠)
١٩٦٩	٣٦,٧ (١٧١٠٦)	٦٢,— (٢٨٩١٠)	١,٣ (٥٧٥)	١٠٠ (٤٦٥٩٢)
١٩٧٠	١٠,٣٢ (٣٥٧٣)	٨٧,٣٢ (٣٠٢٢٠)	٢,٣٦ (٨١٣)	١٠٠ (٣٤٦٠٦)*
١٩٧١	١٢,٠٥ (٤٥٥١)	٨٥,٨٨ (٣٢٤١٩)	٢,٠٧ (٧٧٩)	١٠٠ (٣٧٧٤٩)
١٩٧٢	١٣,٠٥ (٥٣٤٠)	٨٤,٣٣ (٣٤٥٠٦)	٢,٦٢ (١٠٦٨)	١٠٠ (٤٠٩١٤)

* شملت جميع الأرقام باستثناء السنوات ١٩٧٠ ـ ١٩٧٢ نوعاً من المخالفات يعرف بقضايا الطـــرق .

(١) أخذت الأرقام الخاصة بعدد القضايا من النشرات الرسمية التي تصدرها وزارة الداخلية بالجمهورية العربية الليبية .

وقد يتبادر إلى الذهن بعد إلقاء النظر على الجدول رقم (١) بأن كمية الجريمة تسير في خط متعرج يتذبذب بين الارتفاع والانخفاض إذ بعد أن بلغ عدد القضايا في عام ١٩٦٧ (٤١٤٢٤) نجد العدد ينخفض إلى (٤٠٩٤٠) في عام ١٩٦٨ ثم يعود فيرتفع في عام ١٩٦٩ ثم ينخفض إلى رقم صغير نسبياً في عام ١٩٧٠ وهكذا .

ويبدو أنه ليس من السهولة بمكان التعرف على الأسباب التي أدت إلى انخفاض كمية الجريمة في عام ١٩٦٨ ثم ارتفاعها بنسبة كبيرة في عام ١٩٦٩ . ولكن يبدو أن انخفاض الرقم الدال على عدد القضايا للسنوات ٧٠ ـ ٧٢ يرجع إلى أن المخالفات التي تعرف بقضايا الطرق قد استثنيت من إحصائيات الشرطة لهذه السنوات وإذا ألقينا نظرة على الجدول رقم (٢) لاتضحت نسبة هذا النوع من القضايا لمجموع القضايا في كل سنة وهي نسبة عالية تجاوزت الخمسين في المائة في سنة من السنوات .

جدول رقم (٢) عدد قضايا الطرق للسنوات ١٩٦٥ ـ ١٩٦٩

السنة	عدد قضايا الطرق	النسبة المئوية لقضايا الطرق بالمقارنة مع كمية الجريمة
١٩٦٥	١٣١٧٦	٣٧,١
١٩٦٦	١٧٥٥٥	٥٤,٤
١٩٦٧	١٦٤١٠	٣٩,٦
١٩٦٨	١٦١٢٣	٣٩,٣
١٩٦٩	١٦٧١٠	٣٥,٨

وعلى الرغم من أن الأرقام الدالة على كمية الجريمة للسنوات ١٩٧٠ ـ ١٩٧٢ لم تشتمل المخالفات التي تندرج تحت قضايا الطرق إلا أنها تشتمل قضايا الطرق المصنفة كجنح أو جنايات .

وإذا وجه الاهتمام إلى الجنح والجنايات فإن كمية الجريمة تسير إلى أعلى في خط يكاد يكون مستقيماً . والجدول رقم (٣) يوضح كمية ونسبة الزيادة في عدد الجرائم المصنفة كجنح وجنايات .

جدول رقم (٣) عدد الجنح والجنايات للسنوات ١٩٦٥ ـ ١٩٧٢

السنة	عدد الجنح والجنايات	النسبة المئوية للزيادة	عدد الجنح والجنايات لكل ١٠٠,٠٠٠
١٩٦٥	٢١٩٦١	—	١٣٥٤
١٩٦٦	٢٤٣٣٧	١٠,٨	١٤٨٤
١٩٦٧	٢٥٤٥١	٤,٦	١٤٥٦
١٩٦٨	٢٥٤٦٣	٠,٠٥	١٤٠٨
١٩٦٩	٢٩٤٨٦	١٥,٧	١٥٧٢
١٩٧٠	٣١٠٣٢	٥,٢	١٥٩٠
١٩٧١	٣٣١٩٨	٦,٩	١٦٤٦
١٩٧٢	٣٥٥٧٤	٦,٥	١٧٠٢

ويوضح الجدول رقم (٣) أن كمية الجريمة محسوبة بعدد الجنايات والجنح في تزايد مستمر ، كما يتضح من نفس الجدول أن نسبة الزيادة السنوية في كمية الجريمة غير ثابتة وأنها تتغير من عام إلى آخر تغير مفاجيء فمثلاً بينما زادت نسبة كمية الجريمة في عام ١٩٦٦ بمقدار ١٠,٨ ٪ وفي عام ١٩٦٩ بمقدار ١٥,٧ نجدها تنخفض فجأة في عام ١٩٦٨ إلى ٢/١ ٪ ولعل أعلى الفروق بين الأرقام الدالة على كمية الجريمة بين سنتين متتاليتين هو الفرق الموجود ما بين عامي ١٩٦٨ و ١٩٦٩ . ومن الصعب على الباحث أن يجد في الأرقام الرسمية في نشرات وزارة الداخلية ما يبرر به الهبوط النسبي في كمية الجريمة في عام ١٩٦٨ إذ لا بد من توفر معلومات إلى جانب الأرقام الرسمية لتفسير هذا

الوضع غير الطبيعي . ونقول وضع غير طبيعي لأن المجتمع لم يحافظ على هذه النسبة البسيطة نسبياً في كمية الجريمة فنرى أرقام الجريمة ترتفع بصورة كبيرة في العام الذي يليه ثم تحافظ على معدل زيادة شبه ثابت في بقية السنوات التي تلت عام ١٩٦٩ .

وعلى الرغم من أن عدد سكان ليبيا قد زاد خلال الثمان سنوات التي تحت الدرس بحوالى ٢٩٪ إلا أن كمية الجريمة محسوبة بعدد الجنايات والجنح قد ارتفعت بمقدار ٦٢٪ وهذه نسبة عالية خصوصاً إذا أخذ في عين الاعتبار تحسن الأوضاع الاقتصادية وارتفاع كمية الدخل وانتشار التعليم خلال الثمان سنوات الأخيرة . إن هذا الارتفاع الهائل في كمية الجريمة يثير الاهتمام ويفرض على الباحثين مهمة تقصي الأسباب التي أدت إلى هذه النتيجة .

بعض ملامح اتجاهات الجريمة في ليبيا :

يقرر علماء الإجرام أن جرائم الاعتداء على الأشخاص بالضرب والإيذاء هي أكثر أنواع الجرائم شيوعاً في المجتمعات ذات الطابع البدوي أو الريفي بينما تسود المجتمعات الحضرية ما يعرف بالجرائم ضد الأموال . ويرجع هذا إلى أن طبيعة الفرد في المجتمع الحضري الصناعي تختلف كثيراً عن طبيعة الفرد البدوي أو الريفي . وذلك لاختلاف أنمـــاط الحياة ولتغير الاتجاهات نحو الآخرين وإلى تغير النظرة إلى الدخل المحسوب بالنقود وبالأشياء المادية . فأنواع الأنشطة المتوفرة في المجتمع الحضري تختلف تمام الاختلاف عن تلك الموجودة في البادية أو في الريف ـ كما أن الفرد في المجتمع الحضري يميل إلى حل الكثير من مشاكله عن طريق النقاش أو باللجوء إلى الأجهزة الرسمية المسئولة عن حفظ الأمن . بينما يعمد الفرد البدوي أو الريفي في كثير من الأحيان إلى حل مشكلاته مع الآخرين عن طريق استعمال القوة البدنية وكثيراً ما ينظر إلى المشكلة على أنها تخصه وحده وعليه أن يجد لها الحل دون الالتجاء إلى الغير ـ كالشرطة مثلاً ـ ثم إن توفر الأشياء المادية في المجتمع الحضري

وتقدير الأفراد للماديات والعمل على اقتنائها يجعل الجميع يسعى للحصول عليها فيضطر بعض من تعوزهم الإمكانيات المشروعة إلى الاستعانة بالوسائل غير المشروعة للوصول إلى الغاية . وتجدر الإشارة إلى أننا عندما نستعمل اصطلاح (الفرد البدوي) واصطلاح (الفرد الحضري) لا نقصد ساكن البادية وساكن الحضر وإنما نعني أسلوب حياة وطرائق تفكير وأنشطة يومية . أي بعبارة أخرى نعني بالفرد البدوي هو ذلك الفرد الذي يتصرف في شئون حياته اليومية بطريقة تتناسب وما يمكن أن يسمى بنمط حياة المجتمع البدوي . ولذلك قد يسكن الفرد البدوي في مدينـــة أي بمعنى أن ساكن المدينة قد يحيا حياة الفرد الذي ينتمي إلى ما يمكن أن يسمى بالمجتمع البدوي والعكس صحيح. وعادة يحدث مثل هذا التداخل بنسب أعلى في المجتمعات النامية التي تمر بمرحلة تحول اجتماعي سريع .

وإذا ألقينا نظرة سريعة على الجدول رقم (٤) لبدى واضحاً أن كمية الجريمة ضد الأشخاص أعلى من كمية الجريمة ضد الأموال في جميع السنوات التي توفرت عنها إحصائيات .

وتعكس هذه الأرقام بعض الصفات الاجتماعية لساكني هذا الجزء من العالم . وعلى الرغم من أن المجتمع يمر بمرحلة تغير اجتماعي سريع في اتجاه حياة المجتمع المدني فإن اتجاه كمية الجريمة مصنفة إلى جرائم ضد الأموال وجرائم ضد الأفراد لم يتغير بعد . ولكننا نتوقع أن يتغير طابع الجريمة في ليبيا وتصبح (الجرائم ضد الأموال) أكثر من تلك التي (ضد الأفراد) . ولعله يمكننا توضيح الفرض الذي قدمناه بخصوص توقعنا للتغير الذي سيحدث على اتجاه كمية الجريمة في ليبيا بإجراء مقارنة بين مجتمع بلغ درجة عالية من التمدن وبين مجتمعنا وسنختار المجتمع الأمريكي لأنه يمثل تناقضات قد لا تتوفر في بقية المجتمعات المتمدنة .

جدول رقم (٤) تصنيف الجنح والجنايات للسنوات ٦٥ـ٧٠ م

السنة	جنح وجنايات ضد الأموال	جنح وجنايات ضد الأشخاص	جنح أخرى	المجمـــوع
١٩٦٥	٢٤,_	٤٩,٢	٢٦,٨	١٠٠
	(٥٠٦٩)	(١٠٨٠١)	(٦٠٩١)	(٢١٩٧١)
١٩٦٦	٢٥,٨	٤٩,٤	٢٤,٨	١٠٠
	(٦١٥٠)	(١٢١٢١)	(٦٠٦٦)	(٢٤٣٣٧)
١٩٦٧	٢٥,٨	٤٥,٤	٢٨,٨	١٠٠
	(٦٥٥٧)	(١١٥٤٨)	(٧٣٤٦)	(٢٥٣٩٨)
١٩٦٨	٢٦,٤	٤٢,٩	٣٠,٧	١٠٠
	(٦٧١٥)	(١٠٩٢٠)	(٧٨٢٨)	(٢٥٤٦٠)
١٩٦٩	٢٥,٦	٤١,٩	٣٢,٥	١٠٠
	(٧٥٤٤)	(١٢٣٣٥)	(٩٦٠٧)	(٢٩٤٨٨)
١٩٧٠	٢٥,٦	٤١,٩	٣٢,٥	١٠٠
	(٩٧٣٩)	(١٢٠٤٤)	(٩٢٥٠)	(٣١٠٣٣)
١٩٧١	٢٨,٧	٣٦,١	٢٣,٢	١٠٠
	(١٠٨٥١)	(١٣٦٢٢)	(٨٧٢٥)	(٣٧٧٤٩)
١٩٧٢	٢٩,_	٣٤,٦	٢٣,٤	١٠٠
	(١١٨٧٣)	(١٤١٤٨)	(٩٥٥٣)	(٤٠٩١٤)

لقد اكتسب المجتمع الأمريكي على مر السنين شهرة خاصة في مجال جرائم العنف وتهديد حياة الأفراد وقد حافظ المواطن الأمريكي على تقليد يرجع إلى الفترة التي بدأت فيها هجرة الأوروبيين للاستيطان في القارة الجديدة وهو تقليد يستند إلى إيمان بأن كل فرد مسئول عن حماية نفسه والذود عن حريته وأخذ حقه ولو بقوة السلاح . ولقد كان السلاح متوفراً لكل من يريد أن يدفع الثمن خلال جميع الفترات التاريخية التي مر بها هذا المجتمع وعلى الرغم من

أن كثرة حوادث الاعتداء على أرواح الزعماء السياسيين في الفترة الأخيرة قد أثارت موجة من الاستنكار لحمل السلاح بين الكثيرين من أفراد المجتمع الأمريكي إلا أنه حتى الآن بإمكان كل من يعيش في هذا المجتمع الحصول على سلاح بسهولة لا يكاد المرء يجد لها مثيلاً في مجتمع من مجتمعات الوقت الحاضر . وبالإضافة إلى أن أغلب أفراد هذا المجتمع يقتني المسددسات بأنواعها والخناجر المميتة فإن الكثيرين يمتلكون البنادق وفي بعض الأحيان حتى المدافع . ولذلك يتميز المجتمع الأمريكي بكثرة وتنوع عصاباته وهذه منتشرة بين جميع فئات المجتمع فهنالك عصابات جميع أفرادها من الأطفال وكذلك عصابات أعضاءها سن الشباب وأخرى أعضاءها من الرجال بل أن هنالك عصابات جميع أعضائها من النساء . ولم تشتهر عصابات المافيا وتنتشر أساليبها إلا بعد أن هاجرت هذه العصابات من موطنها الأصلي بإيطاليا إلى أمريكا وهي اليوم تشكل هناك قوة هائلة تجعل من ابتزاز الأموال هدفاً ومن الاغتيال والإيذاء الجسمي وسيلة .

ومع الذي ذكرناه عن المجتمع الأمريكي فإن الجرائم ضد الأشخاص في الولايات المتحدة الأمريكية أقل بكثير من التي تسجلها الأجهزة الرسمية في المجتمع الليبي . فمثلاً بلغ عدد هذا النوع من الجريمة في الولايات المتحدة الأمريكية في عام ١٩٦٥ حوالى (١٨٤,٧) جريمة لكل (١٠٠,٠٠٠) نسمة . بينما كان الرقم الدال على هذا النوع من الجريمة في ليبيا في نفس العام (٦٦٥,٩) جريمة لكل (١٠٠,٠٠٠) نسمة . وإذا قارنا ما بين البلدين في نفس العام بالنسبة لعدد الجرائم التي ارتكبت ضد الأموال نجد أن الرقم الخاص بالولايات المتحدة يصل إلى (١٢٤٩,٦) جريمة[1] بينما لا يتجاوز الرقم في

---

(١) أخذت الأرقام الخاصة بمعدلات الجريمة في الولايات المتحدة الأمريكية من :

Donald R. Cressey And David A. Ward, Delinquency, Crime And Social Process, New York : Harper And Row, Publishers, 1969, P. 19.

ليبيا (٣١١,٨) جريمة لكل (١٠٠,٠٠٠) نسمة .

ونتيجة لحركة التغيير المستمر في كثير من صفات المجتمع الليبي وسيره في طريق التحول إلى مجتمع حضري يعتمد على الصناعة والخدمات أكثر من اعتماده على الزراعة والرعي فنتوقع أن ينعكس هذا على نوع الجريمة فتتجه الجرائم ضد الأموال نسبياً إلى أعلى بينما تتناقص الجرائم ضد الأشخاص . ويوضح الجدول رقم (٤) أن عدد الجنح والجنايات ضد الأموال في تزايد مستمر وبعد أن كان مجموعها في عام ١٩٦٥ (٥٠٦٩) جريمة بلغت في عام ١٩٧٢ (١١٨٧٣) جريمة أي بزيادة تصل إلى حوالي ١٣٤٪ ولكن الجريمة ضد الأشخاص لم تتأثر كثيراً كما كان يتوقع ولم تتجه بعد نحو الهبوط . ولكن على الرغم من أن عدد الجرائم ضد الأشخاص زاد خلال فترة الثمان سنوات بنسبة تصل إلى ٣١٪ فإن عدد هذا النوع من الجريمة بالنسبة لكل (١٠٠,٠٠٠) من السكان لم يتأثر كثيراً ويكاد يكون ثابتاً .

جدول رقم (٥) عدد الجنح والجنايات ضد الأموال وعدد الجنح والجنايات ضد الأشخاص لكل ١٠٠,٠٠٠ نسمة للسنوات ٦٥–٧٢

السنة	عدد الجنح والجنايات ضد الأموال لكل ١٠٠,٠٠٠ نسمة	عدد الجنح والجنايات ضد الأشخاص لكل ١٠٠,٠٠٠ نسمة
١٩٦٥	٣١١,٨	٦٦٥,٩
١٩٦٦	٣٦١,٤	٦٩٧,١
١٩٦٧	٣٦٠,٧	٦٤٠,٤
١٩٦٨	٣٦٦,٠	٥٨٠,٤
١٩٦٩	٣٦٩,١	٦٣٢,٩
١٩٧٠	٤٩١,٩	٥٨٥,٦
١٩٧١	٥٣٨,٢	٦٧٥,٧
١٩٧٢	٥٦٨,١	٦٧٦,٩

توضح الأرقام الواردة في الجدول رقم (٥) أن كمية الجريمة (محسوبة بعدد الجنح والجنايات) تزيد بمعدل سنوي يعادل ٩٪ أو أن كمية الجريمة ترتفع من سنة إلى أخرى بما يقارب ثلاثة أضعاف الزيادة السنوية للسكان والتي تبلغ ٣,٧٪ .

والسؤال الذي قد يتبادر إلى الذهن هو ما هي أسباب هذه الزيادة الهائلة في نسبة الجريمة ؟ وهل ترجع هذه الزيادة إلى طبيعة أفراد هذا المجتمع أم أنها ترجع لصفات معينة في القوانين أم إلى كيفية تطبيق القوانين ؟

يحتاج الباحث للإجابة عن مثل هذه الأسئلة إلى توفر أنواع معينة من البيانات وبعض هذه الأنواع غير متوفرة في النشرات الرسمية للجريمة . ولذلك فستقتصر محاولتنا للإجابة عن الأسئلة المشارة هنا على تطوير تفسير مبسط لبعض الأرقام الواردة في هذا البحث في حدود إمكانيات البيانات التي توفرها النشرات الرسمية .

لقد أشارت بعض نتائج الدراسات المقارنة أن كمية الجريمة تميل إلى الارتفاع في المجتمع خلال فترات التغير الاجتماعي السريع [١] . اذ لوحظ أن هنالك ظواهر معينة تصاحب فترات التغير الاجتماعي السريع وأن نفس هذه الظواهر ترتبط بارتفاع نسب الجريمة . فمثلاً تتميز فترات التغير الاجتماعي السريع التي قد يمر بها مجتمع من المجتمعات بارتفاع نسبة عدد السكان الذين يغيرون أماكن سكناهم وأنماط أعمالهم وعلاقاتهم الاجتماعية من حين إلى آخر وخلال فترات زمنية قصيرة ، وكذلك يصاحب فترات التغير الاجتماعي السريع تغير في تركيب القيم وبعض المبادىء والمعايير ويصاحب هذا تغير في وسائل الضبط الاجتماعي ومؤسساته ، وقد أوضحت كثير من الدراسات أن درجة ارتباط هذه العوامل مع الجريمة عالية .

---

(1) Ruth Shone Cavan and Jordon T. Cavan, Delinquency and Crime; Cross-Cultural Perspective, New York : J. B. Lipplicott Company, 1968.

ويمر المجتمع الليبي خلال السنوات الأخيرة بمرحلة تغير سريع خصوصاً في الجانب الاقتصادي ولهذا الجانب آثار مباشرة على بقية جوانب حياة الفرد في المجتمـــع .

ومن أوضح نتائج هذه الطفرة الاقتصادية العدد الكبير نسبياً لأنواع العمل التي استحدثت وارتفاع أعداد تاركي الريف وتجمع أغلب السكان في عدد محدود من المدن . ولذلك يتوقع أن يرى المرء ارتفاعاً في كمية الجريمة خصوصاً بالنسبة لتلك الأنواع التي ترتبط عادة بالتقدم المادي كالسرقة والجرائم الجنسية – ويوضح الجدول رقم (٦) معدلات نمو أهم الجرائم خلال الفترة الواقعة ما بين عام ١٩٦٥ وعام ١٩٧٢ ، وكما يبدو واضحاً أن الثلاثة أنواع الأولى وهي الجرائم المتعلقة بتهديد حياة الآخرين لم ترتفع معدلاتها بل أنها تتناقص باستمرار ولكن الجرائم الجنسية والسرقة تزيد بمعدلات سنوية سريعة وتظهر هذه الحقيقة بصورة أوضح في الجدول رقم (٧) وهو الجدول الذي يبين التغير الذي طرأ على كمية الجريمة بالنسبة لأهم أنواع الجرائم بالقياس إلى أرقام الجرائم في عام ١٩٦٥ وهي سنة الأساس . فعدد الجرائم التي تهدد حياة الأفراد وهي القتل والشروع في القتل والاعتداء الخطير انخفض عن عددها في سنة ١٩٦٥ في جميع السنوات باستثناء عام ١٩٦٩ . ولا نستطيع أن نحدد سبباً معقولاً لارتفاع أرقام عام ١٩٦٩ لهذا المجال من الجرائم ولكنه لا يمثل تغييراً في اتجاه هذه الجرائم لأننا نجد أن عدد جرائم القتل والشروع فيه والاعتداء الخطير تهبط خلال السنوات التي تلت عام ٦٩ .

وتعني هذه الأرقام الصغيرة نسبياً لهذا النوع من الجريمة أن أفراد هذا المجتمع يستنكرون بشدة أفعال العنف التي تهدد حياة الفرد . ولا شك أن القتل هو أشد الأفعال التي تهدد حياة الفرد عنفاً وكما يوضح الجدول رقم (٧) فإن عدد جرائم القتل لم تتعد في سنة من السنوات (١,٤٤) جريمة لكل (١٠٠,٠٠٠) نسمة وهو رقم منخفض جداً بالمقارنة مع بقية المجتمعات – فقد بلغ عدد جرائم القتل في المكسيك مثلاً في عام ١٩٦٩ (٤٥,٦) جريمة وفي فرنسا عام

جدول رقم (٦) عدد بعض الجرائم الهامة
لكل (١٠٠,٠٠٠) نسمة للسنوات ١٩٦٥–١٩٧٢

الجريمة	السنة							
	١٩٦٥	١٩٦٦	١٩٦٧	١٩٦٨	١٩٦٩	١٩٧٠	١٩٧١	١٩٧٢
القتل عمداً	١,٠٤	١,٣٦	١,٤٣	٠,٩٤	١,٤٤	٠,٧٧	١,٠٩	١,٢٩
الشروع في القتل	١,٤١	٠,٨٣	٠,٤٥	١,٢٩	١,٤٩	٠,٤١	٠,٩٤	٠,٧٦
اعتداء خطير	١,١٧	٠,٥٩	٠,٥٧	٠,٨٢	٠,٩٦	٠,٤١	٠,٤٤	٠,٤٧
الجرائم الجنسية	٣٧,١٧	٤١,٣٧	٤١,٣٤	٤٤,٨٥	٤٣,٤٦	٦١,٢٦	٥٣,٨٦	٦٥,٠٢
سرقة بالإكراه	١,٣٥	٠,٨٣	١,٠٣	١,٠٥	٠,٩٠	١,٣٨	١,٢٨	٤,١١
سرقة بالكسر	٢٤,٠٤	٢٠,٠٣	٢٧,٠٠	٢٥,٤٩	٢٩,٤٢	٣٨,٧٨	٣٦,٠٦	٥٠,٦٦
سرقات أخرى	١٣٤,٣٩	١٢١,٥٧	١٢٤,٤٨	١٣٢,٩٠	١٣٥,٥٧	١٧٠,٢١	١٧٦,٣٢	١٩٢,٧٧

جدول رقم (٧) معدلات نمو بعض الجرائم الهامة
للسنوات ١٩٦٥ – ١٩٧٢

السنة	القتل عمداً والشروع في القتل والاعتداء الخطير		الجرائم الجنسية		السرقة بالكسر		السرقات بجميع أنواعها بما في ذلك السرقة بالكسر	
	العدد	الرقم النسبي	العدد	الرقم النسبي	العدد	الرقم النسبي	العدد	الرقم النسبي
١٩٦٥	٥٩	١٠٠	٦٠٣	١٠٠	٣٩٠	١٠٠	٢٥٩٢	١٠٠
١٩٦٦	٤٧	٨٠	٦٩٦	١١٥	٣٣٧	٨٦	٢٣٩٦	٩٢
١٩٦٧	٤٣	٧٣	٧٢١	١٢٠	٤٧١	١٢١	٢٦٦٠	١٠٣
١٩٦٨	٤٦	٧٨	٨١١	١٣٤	٤٦١	١١٨	٢٨٨٣	١١١
١٩٦٩	٧٣	١٢٤	٨١٥	١٣٥	٥٤٨	١٤٠	٣١٠٧	١٢٠
١٩٧٠	٣١	٥٢	١١٩١	١٩٧	٧٥٤	١٩٣	٤٠٩٠	١٥٨
١٩٧١	٥٠	٨٥	١٠٨٦	١٨٠	٧٤٧	١٨٦	٤٣٠٨	١٦٦
١٩٧٢	٥٣	٩٠	١٣٥٩	٢٢٥	١٠٥٩	٢٧١	٥١٧٤	٢٠٠

جدول رقم (٨) الأموال المسروقة بالدينار الليبي
ونسبة المسترد منها للسنوات ١٩٦٥ – ١٩٧٢

السنة	جملة الأموال المسروقة	الرقم القياسي	نسبة الأموال المستردة ٪	نوع السرقة		
				سرقة بالإكراه ٪	سرقة بالكسر ٪	سرقات أخرى ٪
١٩٦٥	٢٠٠٢٩١	١٠٠	٦٦,٨	٠,٨٥	١٤,٢٣	٨٤,٩٢
١٩٦٦	٢١٥٠٢٨	١٠٧	٣٥,٨	٠,٦٢	٢٦,٧٨	٧٢,٦٠
١٩٦٧	٢٨٢٣٢١	١٤٠	٤١,٠	٠,١٦	٢٧,٤٢	٧٢,٤٢
١٩٦٨	٢٩٩٥٤٩	١٤٩	٤٦,٨	٤,٩٤	٢٣,١٢	٧١,٩٤
١٩٦٩	١٩٣٦٣٤	٩٦	٢٩,٣	٦,٨٣	٤٩,٦٤	٤٣,٥٣
١٩٧٠	٦٩٨٢٦١	٣٤٨	٣٧,٤	٠,٣٠	١٧,٠٠	٨٢,٧٠
١٩٧١	٥٦٤٩٥٨	٢٨٢	٥٢,٤	٠,٦١	٢٩,٤٧	٦٩,٩٢
١٩٧٢	٦٧٩٩٧٢	٣٣٩	٣٨,٨	١,٧١	٢٨,٤٩	٦٩,٨٠

١٩٦٩ (١٦,٧) جريمة وفي الولايات المتحدة الأمريكية في عام ١٩٦٩ (٩,٥) جريمة وفي الكويت في عام ١٩٦٨ (٣,٥) جريمة. وفي كولومبيا في عام ١٩٦٧ (٢١,٥) جريمة لكل (١٠٠,٠٠٠) نسمة[1].

وإذا كانت الجرائم التي تهدد حياة الفرد في تناقص في هذا المجتمع فإن بقية الجرائم الهامة تزداد من عام إلى آخر بنسبة هائلة. فارتفعت الجرائم الجنسية مثلاً خلال السنوات الثمان التي يشملها تقريرنا بحوالي ١٢٥٪ كما ارتفعت جرائم السرقة بالكسر خلال نفس الفترة بحوالي ١٧١٪ بينما ارتفعت جرائم السرقة بجميع أنواعها بحوالي ١٠٠٪. وجميع هذه النسب عالية خصوصاً إذا علم بأن عدد سكان ليبيا قد زاد في نفس الفترة الزمنية بما يعادل ٢٩٪ فقط. وتدعو هذه الحقيقة إلى وجوب البحث عن الأسباب الكامنة وراء ارتفاع معدلات الجريمة بهذه الصورة غير الطبيعية.

وبالإضافة إلى الارتفاع الهائل في عدد جرائم السرقة فإن كمية الأموال المسروقة قد تضاعفت أكثر من ثلاث مرات خلال فترة الثماني سنوات فزادت كما يوضح الجدول رقم (٨) بما يعادل ٢٣٩٪. وأغلب الأموال المسروقة كانت عن طريق ما يعرف بالسرقات الأخرى وهي تلك السرقات التي لا يستعمل فيها العنف أو الكسر. بينما كان نصيب الأموال التي سرقت عن طريق ما يسمى بالسرقة بالإكراه وهي أشد أنواع السرقات من حيث استعمال العنف ضد الأفراد محدوداً بل ولم تتجاوز نسبة هذه الأموال ١٪ في أغلب السنوات التي يشملها هذا التقرير. وبينما كانت نسبة الأموال التي سرقت عن طريق استعمال العنف ضد الأشياء التي تحتوي على الأموال حوالى ١٤٪ في سنة ١٩٦٥ بلغت هذه النسبة في عام ١٩٧٢ ما يقارب ثلث الأموال المسروقة في ذلك العام. وبالنظر إلى الجدول رقم (٨) نلاحظ مرة أخرى أن الأرقام الخاصة بعام ١٩٦٩ تنفرد بصفات متميزة. ففي هذا العام بلغت نسبة الأموال

---

(1) Demographic Yearbook, 22 Issue, United Nations Publications, 1970, PP. 694 - 706.

المسروقة بالإكراه أعلى نسبة في الجدول حوالى ٧٪ كما بلغت نسبة كمية الأموال المسروقة بالكسر إلى ما يقرب من نصف كمية الأموال المسروقة ولكن كمية الأموال المسروقة في عام ١٩٦٩ كانت أقل من كمية الأموال المسروقة في أي عام آخـــر .

ويوضح الجدول رقم (٨) أن نسبة الأموال المستردة تتذبذب من عام إلى آخر فبعد أن نجدها تزيد عن ٦٦٪ في عام ١٩٦٥ نراها تنخفض إلى حوالى ٢٩٪ في عام ١٩٦٩ .

ولا بد من الأخذ بعين الاعتبار عند النظر إلى الأرقام الخاصة بنسب الأموال المستردة أن بعض الأموال قد تسترد خلال فترة زمنية لاحقة وخصوصاً تلك الأموال التي يتم سرقتها في نهاية أحد الأعوام . ولذا يبدو أن أجهزة الشرطة تقوم بمجهود جيد لاكتشاف الأموال المسروقة واسترجاعها .

ويبدو واضحاً من الجداول الإحصائية التي تضمنها هذا التقرير أن معدلات نمو الجريمة تزيد بنسبة أعلى بكثير من نسبة زيادة السكان . وإن معدل زيادة بعض أنواع الجرائم يدعو إلى القلق . ولكننا لا نستطيع في مثل هـــذا التقرير تقديم شيء أكثر من عرض للأرقام الخاصة بكمية الجريمة لأن تفسير هذه الأرقام يحتاج إلى توفر بيانات أخرى قد لا توجد في النشرات الرسمية لكمية الجريمة . ولذلك أثير عدد من الأسئلة في أكثر من مكان وتركت جميع هذه الأسئلة بدون إجابات . والأمل معقود على أن تصبح هذه الأسئلة موضوعات لدراسات متعمقة تهدف إلى التعرف على الأسباب الكامنة وراء ارتفاع معدلات الجريمة في هذا المجتمع ليتمكن المهتمون من وضع البرامج المناسبة للحد من انتشار الجريمة .

المراجـــع

١ ـ الجمهورية العربية الليبية ، وزارة الداخلية ، إحصائيات الجرائم للسنوات ١٩٦٥ ـ ١٩٧٢ .

2 — Cavan, Ruth S., and Jordan T. Cavan, Delinquency and Crime: Cross-Cultural Perspective, New York: J. B. Lipplicott Company, 1968.

3 Cressey, Donald R., and David A. Ward, Delinquency, Crime and Social Process, New York: Harper and Raw, Publishers, 1969.

4 — United Nations, Demographic Yearbook, 22 Issue, United Nations Publications, 1970.

التاريخ اللكمّي وكتابة التاريخ عند العرب

د. شارل بيلات

لما شرفتني الجامعة الليبية فدعتني إلى إلقاء عدة محاضرات في طرابلس وبنغازي حاولت أن أطرق مختلف الأبواب وأتناول شتى الموضوعات تنويعاً للمواد وترويحاً للنفوس فاخترت خاصة موضوعاً عساه ألا يكون مملاً ويبعث على السآمة والإعراض بدلاً من الابتهاج والإقبال خصوصاً أني لا أراه ساراً مطرفاً مع أنه لذو شأن في نظر من يريد أن يعرج عن الطرق المعبدة فيتوغل إلى مجاهل الماضي ملتمساً في المصادر العربية معطيات منسية مهملة ربما ترضي أشد المؤرخين تحقيقاً وأكمل خبراء العلوم الحديثة تدقيقاً ؛ فلقد عزمت على القول في التاريخ الكمي وعبرت أثناء المحاضرة التي ألقيتها في بنغازي عما خطر ببالي من خواطر وأفكار حول التاريخ بوجه عام وحول اتجاهات كتابته في عصرنا هذا مستهدفاً هدفاً آخر من شأنه أن يقر العيون ويثلج الصدور لأن الأبحاث التي قمت بها تدل على أن كتابة التاريخ لها عند العرب أصالة وطرافة ففازت بقصب السبق في هذا المضمار إذ تزودنا المؤلفات القديمة بتفاصيل لا توجد غالباً في كتب التاريخ المعاصرة لها في الأقطار الأخرى .

فقلت توطئة لحديثي أني لما شرعت في دراسة الجاحظ وآثاره اضطررت إلى الخوض في تاريخ العرب والمسلمين فدرست أخبار البصرة من زمان تأسيسها إلى القرن الثالث الهجري؛ ثم حملتني الظروف على تحرير عدد لا بأس به من المقالات التاريخية في دائرة المعارف الإسلامية، وقد دعتني أخيراً لجنة الموسوعة البريطانية الصادرة في الولايات المتحدة إلى كتابة القسم الخاص

بتاريخ العراق الإسلامي ؛ ومع ذلك كله لا أراني مؤرخاً بمعنى الكلمة الصحيح إلا أن مجال التاريخ قد صار اليوم واسعاً فسيحاً حتى يستطيع الأديب أن يصبح مؤرخاً دون أن يشعر .

فلا يخفى أن المؤرخين لم يهتموا أثناء قرون طوال إلا بالملك وبلاطه وبالحوادث العسكرية والديبلوماسية وبترجمة أكابر الرجال ؛ والآن إن تجاسر أستاذ على ذكر بعض التواريخ وسرد الحوادث التي حدثت مرة واحدة في مدة طويلة من الزمان لم يعد طلابه ينظرون إليه بعين الاعتبار و لاحترام لأن طريقته في نظرهم بالية لاغية، فإن الأبحاث التاريخية في يومنا الحاضر تتناول حياة الشعوب وحضارتهم على اختلاف وجوهها وتعتني بالمعطيات الإقتصادية والاجتماعية والدينية والنفسية والديموغرافية والإحصائية وبالوقائع المتكررة على مر السنين والقرون مرتبطة كانت بالإنسان أو بالطبيعة .

فإن التاريخ بعد أن كان فناً من الفنون على ما يتصوره كثير من الناس أمسى علماً من العلوم فيحتاج إلى أرقام وحسابات ويفتقر إلى إحصائيات دقيقة صادقة ؛ ولكن المعطيات اللازمة ليست دائماً تحت تصرف الباحثين ولذلك ينقسم الزمان في نظر الخبراء بهذا الشأن إلى ثلاثة أقسام رئيسية :

١ ــ يمتد القسم الأول مبتدئاً من الوقت الحاضر على المدة التي نشرت فيها الحكومات أرقاماً متنوعة وبطبيعة الحال لا ترجع هذه الفترة إلى ما قبل أوائل القرن التاسع عشر في الأقطار التي تدعي أنها متقدمة ؛ وعلى سبيل المثال أذكر أن الجويات أي الأرصاد الجوية لم تبتدىء في فرنسا بصورة علمية إلا سنة ١٨٧٣ فليس لدينا أخبار صحيحة فيما يخص درج الحرارة وتغير الطقس إلا لمدة قرن واحد .

٢ ــ ثم هناك مدة لم تعدم فيها الأرقام وإنما هي غير متواصلة متناسقة لأنها مبعثرة في مصادر مختلفة ولا يعثر عليها الباحث إلا عن طريق المصادفة أو بكثير من الكد والمشقة .

٣ ـ وأخيراً تمتد قبل الفترة الثانية مدة أطول من الأخريين لا تزود المصادر المعاصرة لها أو المتأخرة عنها بأرقام ذات شأن .

ترتكز الملاحظات السابقة حول تقسيم التاريخ على نتائج الأبحاث التي قام بها خبراء علم الاقتصاد الذين يعبرون عن الفترة القريبة منا قائلين أنها الفترة الإحصائية أو مدة التاريخ الكمي وربما تسمى أيضاً مدة التاريخ السلسلي مع أن التاريخ السلسلي يتناول سلاسل من الحوادث واقعـة فيما قبل الفترة الإحصائية ، فيعتمد على معطيات مرقمة مسلسلة لجملة من الوقائع والظواهر المتكررة دون أن تكون السلاسل متواصلة متتابعة .

ففيما يخص الأقطار الإسلامية يلوح أن التاريخ الكمي المحض لا يرجع إلى عهد بعيد لعدم الإحصائيات وغيرها من المعطيات المرقمة ، ومع ذلك فيمكننا أن نستخرج من المحفوظات والمصادر التاريخية أو الأدبية العامة ما يجعلنا نعتبر أن التاريخ السلسلي يمتد هنا على مدة أطول منها في الغرب كما سنرى عن قريب ، ولا سيما منذ اختراع الآلات الألكترونيكية التي تساعدنا على إمداد بعض السلاسل وسد الثلم الموجودة في المصادر .

وقد يكون من المفيد أن أذكر أهم النزعات التي تتسم بها كتابة التاريخ عند العرب وكيف تصوروا التاريخ لكي نستطيع أن نلم بما في مراجعنا مما يتفق وشروط المناهج الحديثة ؛ فإن ألقينا نظرة إجمالية على ما حافظ عليه الزمان من الكتب التاريخية الضخمة لاحظنا فيها بعض الائتلاف إلى جانب الاختلاف الواضح ولا يمكننا إلا بجهود شاقة أن ندرك كيف تصور أصحابها سير التاريخ عامة وتاريخ الإسلام خاصة إلى أن جاء ابن خلدون فأدلى بآرائه السديدة وبسط نظريته البديعة ؛ ومع ذلك نعلم أن القرآن والأخبار الواردة فيه سببت نشوء علم التاريخ عند المسلمين إذ كان من الضروري في نظر المفسرين أن يبحث عنها ؛ ثم إلى جانب ذلك أصبح النبي مركز النشاط التاريخي فلم يلبث أن نشأ فن السيرة والمغازي وأضيف إليه علم ذو خطورة بالغة بالنسبة إلى ما نحن

بصدده ألا وهو علم الحديث فاستوجب أبحاثاً دقيقة عن الرواة والمحدثين وغيرهم من الفقهاء وأحدث فن التراجم ؛ ومن جهة أخرى فإن إنشاء الديوان دعا إلى البحث عن المؤمنين المتمتعين بالعطايا وعن أنسابهم وسابقتهم وما أشبه ذلك فأصبح علم الأنساب جزءاً مهماً من أجزاء التاريخ ؛ ومما ينبغي أن ألح عليه في هذا الصدد أن الإدارة المالية احتاجت إلى معرفة أحوال الفتوح أعنوة افتتحت البلدان أم صلحاً فصار تاريخ الفتوح قسماً لا يستهان به من أقسام التاريخ الإسلامي وقد نجد في المؤلفات المفردة لهذا الباب وفي الكتب الداخلة في نطاق الجغرافية أرقاماً دقيقة صادقة تخص مبلغ الخراج في مختلف النواحي فتقترب طريقة الكتّاب الذين خلفوا مؤلفات ثمينة إلى منهاج التاريخ السلسلي ، ولا أقول الكمي لأن المبالغ والأرقام المذكورة ليست بمتواصلة ولا تمتد على مدة طويلة بدون انفصال ؛ كما أننا قد نعثر في الوثائق التجارية على معطيات متفرقة لا تخلو من أهمية بالنسبة إلى موجبات التاريخ السلسلي أيضاً .

ومع ذلك فلا يجوز أن ندعي أن كتابة التاريخ عند العرب وغيرهم من الأمم علم من العلوم الرياضية فليس فيها مجال واسع للحسابات اللهم إلا ما قد ذكرته آنفاً من مميزات عدد قليل من المؤلفات ؛ وخلاصة القول أن الأمور المادية والاقتصادية والمالية لم يهتم بها المؤرخون إلا عرضاً .

فإن الأرقام ــ والحق يقال ــ لم تدخل في التاريخ الغربي إلا في أواخر القرن التاسع عشر حينما بدأ الخبراء يعتنون بالأسعار والأجور ، ثم أن الأزمة التي عمت أوربا وأمريكا في سنة ١٩٢٩ شجعت الأبحاث في هذا الميدان حتى أصبح وجه مهم من وجوه التاريخ مادياً انتفاعياً يستعمل لحل المشاكل المعاصرة بعد أن كان وسيلة فعالة لتثقيف الملوك وتخليد مآثرهم والإخبار عن الأنبياء والرسـل .

فيحتاج إذن المتخصصون إلى أرقام صحيحة والمسألة الأولى هي هل نستطيع أن نثق عامة بما ورد منها في كتب التاريخ ؟ فنقرأ مثلاً أن في معركة

من المعارك « قتل ممن أدركه الإحصاء كيت وكيت » وبما أن أهل القتلى كانوا يأخذون معاشاً من الديوان يغلب على الظن أن الإحصاء كان صحيحاً، ومع ذلك يبدو أن الأرقام المذكورة مضخمة لاتتفق والحقيقة في أكثر الأحوال ؛ ومن ناحية أخرى يجدر بي أن أسوق مثالاً ناطقاً بنفسه : عندما كنت أبحث عن تاريخ البصرة حاولت أن أخمن عدد سكانها ؛ فوجدت للرعيل الأول ما يتراوح بين ٣٠٠ و ٨٠٠ ، ثم يقال أن في سنة ٣٦ قتل من البصريين في وقعة الجمل ما بين ٢٥٠٠ و ٥٠٠٠ رجل ؛ ثم يذكر البلاذري أن عدد المقاتلة في أواخر القرن الأول قريب من ٨٠٠٠٠ مقاتل وعدد العائلات ١٢٠,٠٠٠ فيستنتج من هذه الأرقام أن عدد السكان كان تقريباً ٦٠٠,٠٠٠ بيد أن الجمشياري يقول أن ٨٠,٠٠٠ تمثل عدد المقاتلة وأهاليهم ؛ فما العمل يا ترى ؟

ومما لا شك فيه أن أكثر الأرقام الموثوق بها موجودة في آثار الجغرافيين والكتاب والأدباء ؛ فلقد ذكرت الخراج ومبالغه المأثورة صحيحة لا محالة ؛ ومن جهة أخرى لقد نقب الأستاذ أشتُر ونقر في أنواع مختلفة من الكتب فجمع معطيات ذات قيمة لا ترد فيما يخص الأسعار والأجور في القرون الوسطى وإن لم تتوفر في عمله شروط التاريخ الكمي ؛ أما التاريخ السلسلي فلا تخلو من بعض الأخبار من أن تنتمي إليه وتدخل في نطاقه؛ فيعتقد مثلاً أن الطاعون يتكرر تكراراً منتظماً ومن المعلوم أن المؤرخين يذكرون الأوبئة كلما حدثت في صقع من الأصقاع : فلو أقيمت لائحات مستمدة عناصرها من كتب التاريخ لأمكن أن تدعم آراء الخبراء أو تنقض ؛ أما المناخ فلا نستطيع أن نلم بتغيراته إلماماً مرضياً وإنما تمكننا النجوم الزاهرة لأبي المحاسن مثلاً وغيرها من المؤلفات من تتبع ارتفاع النيل سنة سنة وحالة الجو في أعالي مجراه وهلم جرا .

وهناك نقطة أخرى مهمة، فمن المشكلات التي واجهها أصحاب كتب التراجم طول الأعمار ولا تخفى أهمية هذه المسألة أي معرفة معدل العمر في مدة معينة من الزمان إذ نرى الآن أن بعض المصاعب الاقتصادية والمالية تنجم

عن تزايد طوله بفضل التقدم في الميدان الطبي ؛ فيظهر لأول وهلة أن تخمين معدل الأعمار فيما يخص الإسلام في القرون الوسطى غير ممكن لعدم المعطيات الكاملة الموثوق بها : فإن أراد معهد من معاهد الرأي العام أن يعرف قبل الانتخابات اسم الرئيس الذي سينتخب يكتفي بسؤال عدد معين من الناخبين ممن يمثل في نظر السائلين جميع قطاعات الرأي العام إذ تعذر سؤال كافة الناخبين ؛ فلا شك أن كتب التراجم تزودنا بأرقام قد نستخرج منها معدل طول الأعمار في فترة محدودة وفي قطاع خاص أو طبقة ممتازة من الناس أي العلماء والمحدثين والفقهاء ومن يشبههم ؛ فلقد حاولت على سبيل الاختبار أن أستفيد من شذرات الذهب لابن العماد فأيقنت أن مثل هذه الطريقة من شأنها أن تفضي إلى نتائج مرضية؛ أما تراجم الصحابة فلا أستبعد إمكانية الاستفادة منها لتخمين عدد سكان مكة والمدينة في عهد النبي ؛ فلم أقم ببحث حقيقي في هذا الميدان وإنما جربت المنهاج الذي أقترحه في وجه آخر من الأبحـــاث :

ذلك أنني لاحظت أن مصعباً الزبيري صاحب نسب قريش يخصص لكل قرشي فقرة فيقول : « ولد فلان فلاناً وفلاناً وفلانة ولدت لفلان فلاناً وفلاناً، وأمهم فلانة ؛ فولد أيضاً فلاناً فلاناً ألخ وأمهم جميعاً فلانة وقد ولدت لفلان فلاناً وفلاناً وهلم جرا » . وهكذا نعرف عدد من ولدت تلك المرأة من الأولاد؛ ومن سوء الحظ يقتصر مصعب أحياناً على ذكر رجل دون تعداد أولاده فيقول : « تزوج فلانة فولدت له » ، أو « من ولد فلان فلان » الخ » .

وبالرغم من هذا التقصير أحصيت ٧٠٠ قرشية من معاصرات الرسول وممن عشن قبيله أو بعيده، فوجدت ١٧٢٦ ولداً أي معدل ٢,٤٦ لكل واحدة منهن ، إلا أن عدد البنين يبلغ ١٣٢٧ (المعدل : ١,٨٩) بيد أن عدد البنات لا يتجاوز ٣٩٩ (المعدل : ٠,٥٧) ، وهذا محال لأنه لا توجد أمة عدد البنين فيها يزيد على عدد البنات هذه الزيادة ؛ قال الجاحظ في كتاب البلدان : « إن آل أبي طالب أحصوا منذ أعوام وحصلوا وكانوا قريباً من ألفين وثلاثمائة ثم

لا يزيد عدد نسائهم على رجالهم إلا دون العشر وهذا عجب ؛ وإن كنت تريد أن تعرف فضل البنات على البنين وفضل إناث الحيوانات على ذكورها فابدأ وخذ أربعين ذراعاً عن يمينك وأربعين ذراعاً عن يسارك وأربعين خلفك وأربعين أمامك ثم عدّ الرجال والنساء حتى تعرف ما قلنا » .

ثم اخترت ٥٠ امرأة ولدن خمسة أولاد فصاعداً ، فوجدت ٣٤٠ ولداً (المعدل : ٦,٨٠) منهم ٢٢٣ ابناً (المعدل : ٤,٤٦) و ١١٧ بنتاً (المعدل : ٢,٣٤) ؛ ثم تناولت فريقاً آخر من النساء أي المتزوجات منهن فوجدت مائة ولد وولدين منهم ٦٧ ابناً (المعدل : ٢,٤٨) و ٣٥ بنتاً (المعدل : ١,٢٩) ؛ فلقد اعتمدت بادىء ذي بدء على النساء كما ترون ، معتقداً أن الأرقام المخرجة من نسب قريش تكفي منطلقاً إلى تخمين معدل الولادات السنوية والتزايد السنوي أيضاً ، ولما لم يرضني ما ألفيت التفتُّ إلى الرجال ، فأحصيت ٣٥٠ رجلاً ووجدت ١١٧٨ ابناً ولم أعد البنات ، ثم أحصيت أولاد النبي والخلفاء الراشدين فوجدت ٣٨ ابناً و ٣٥ بنتاً ؛ ثم قمت بحسابات وإحصاءات أخرى راجياً أن أبلغ المقصود .

فإن أخذنا عدد البنين الذين ولدتهم ٧٠٠ امرأة (أي : ١٣٢٧) وعدد البنين الذين ولدهم ٣٥٠ رجلاً (أي : ١١٧٨) رأينا أن ١٠٠٠ ابن ولدهم ٥٢٧ امرأة و ٢٩٧ رجلاً فقط ، مما يدل :

١ – على أن لكل قرشي ١,٧٧ زوج في المتوسط ، وهذا الرقم له أهميته وقيمتـــه .

٢ – على أنه إن ولد ٥٢٧ + ٢٩٧ = ٨٢٤ شخصاً ١٠٠٠ ابن في مدة حياتهم .

بقي علينا أن نخمن متوسط طول الأعمار لنعرف معدل ولادات البنين في كل سنة .

ففي المجتمعات التي فيها أحوال مدنية وإحصاءات يسهل تعيين معدل الولادات : فيؤخذ عددها العام ويقسم على عدد السكان ويضرب الخارج

بمائة حتى تعرف النسبة المئوية ؛ ثم إن أريد معدل تزايد السكان أُخذ عدد الولادات وطرح منه عدد الوفيات وزيد على الفضل أو نقص منه عدد الداخلين والخارجين من النازحين والمهاجرين وقسم المبلغ على عدد السكان ثم ضرب الخارج بمائة حتى يعرف المتوسط السنوي لتزايد السكان .

فلسنا نعلم فيما يخص عصر الرسول عدد الولادات السنوي ولا عدد الوفيات ولا عدد السكان : فما العمل ؟ فإن عرفنا معدل الأولاد في كل عائلة من العائلات كفى أن نقسم هذا الرقم على طول العمر ونضرب الخارج بمائة لنحصل على نسبة الولادات المئوية ؛ فعلى سبيل المثال إن كان معدل الولادات في كل عائلة خمسة أولاد ومعدل طول العمر ٥٠ عاماً كان معدل الولادات :

$$\frac{٥ \times ١٠٠}{٢ \times ٥٠} = ٥ \text{ في المائة ؛ ثم إن أردنا معدل التزايد طرحنا ٢}$$

(الوالدين) من النسبة السابقة ؛ ولكن هذه النظرية لا تنطبق على مجتمع يجوز فيه تعدد الزوجات ؛ فاضطررت إذن إلى إدخال ١,٧٧ في الحساب ، ثم اعتبرت على سبيل الافتراض أن طول الأعمار كان معدله ٤٠ عاماً في ذلك العصر وأن ما ولدته كل امرأة من الأولاد كان ٣,١ وكل رجل ٥,٥ ؛ فالحاصل :

$$\frac{٥,٥ \times ١٠٠}{٤٠ \times (١ + ١,٧٧)} = ٥ \text{ في المائة تقريباً ؛ ونتيجة ذلك كله أن معدل}$$

الولادات السنوي كان في قريش يقرب من خمسة في المئة وهذا الرقم مقبول .

ثم قمت بحسابات أخرى فوجدت أن تزايد القرشيين كان ٢,٥٠ في المئة تقريباً وهذا الرقم مقبول أيضاً .

لعلكم تتساءلون عن صحة الأرقام التي حصلت عليها معتمداً على أعداد مفترضة كمعدل طول الأعمار وعدد الأولاد لأن صاحب نسب قريش كثيراً ما يهمل البنات ولا يعتد إلا بالذكور ، ولكني قمت بمجرد تجربة إعدادية ولا أدعي أن نتائج حساباتي صحيحة غير مشكوك فيها بل وددت لو شرع طالب

من الطلاب في بحث جديد واستغل مصادر أخرى وحصل على أرقام مغايرة لما حصلت عليه فسررت عندئذ سروراً شديداً ورأيتني من الأوائل في هذا الميدان الذي لا تخفى أهميتهعلى من يعتني بتاريخ الإسلام على اختلاف وجوهه.

وفي الختام أعتذر إليكم إن أمللتكم مع حسن نيتي إذ رميت إلى إبراز قيمة المؤلفات العربية بالقياس إلى التاريخ الأوربي، وأرجو من الباحثين العرب أن ينتهجوا مثل هذا المنهج لأن فيه عبرة لمن يعتبر .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

دراسة في فن النحت الإغريقي في العصر المبكر

(٦٦٠ – ٤٨٠ ق.م.)

للدكتور

أحمد غزال

كلية الآداب – الجامعة الليبية

٩١/ ١٣٩٢ هـ (٧١/ ١٩٧٢ م)

يرجع الفن الإغريقي في نشأته إلى الحضارة الموكينية الهيلادية ، التي يرتبط تدهورها عادة بالهجرات الدورية من الشمال إلى شبه الجزيرة الإغريقية وجنوبها بوجه خاص ، وترجع الدراسات الأثرية هذه الهجرات إلى نهاية القرن الثاني عشر ق . م .[١] وإن كان هذا يوصف بأنه بداية لفترة طويلة من التدهور السياسي في بلاد الإغريق ، إلا أن الشواهد الأثرية تؤكد استمرار الحياة الفنية متمثلة في نشأة ما نسميه بالفن الهندسي (Geometrie Art) الذي استمد جذوره في الحقيقة من الفن الموكيني[٢] . إذ أن الأواني الفخارية التي لذلك العصر الجديد قد تميزت بأشكال هندسية تشمل الخطوط والدوائر والمثلثات ، التي تجد طريقها دائماً عند بداية كل حضارة ، وسرعان ما انتشرت في كل أرجاء العالم الإغريقي وأخذت شكلها الزخرفي الكامل طوال فترة غير قصيرة (٩٠٠ – ٧٢٥ ق . م) ازداد فيها إحساس الإغريق لخلق أعمال فنية واضحة ومحددة التفاصيل[٣] .

---

(١) عن الهجرات الدورية أنظر على سبيل المثال :

J.B. Bury, History of Greece (1959) p. 57 ff;

وعن نهاية العالم الموكيني أنظر الجدول الذي وضعه البروفسور مارياتوس عن تطور الحضارة الموكينية حيث يضع نهايتها في ١١٠٠ ق.م،

Sp. Marinatos and Hirmer, Κρήτη Καὶ Μυκηναϊκή Ελλάς (1959) p. 52.

(2) J. B. Bury, op. cit., p. 61; J. Boardman, Greek Art (1964) p. 24; D. E. Strong, The Classical World (1967) p. 35.

(3) J.J. Pollitt, The Art of Greece, 1400 — 31 B.C. (1956) p. 13.

ومع نهاية القرن الثامن ق. م نمت العلاقات الإغريقية مع الشرق، وخاصة مع سورية وفينيقية، وأدى ذلك إلى تبني أسلوب جديد في الفن الإغريقي وذلك بظهور أشكال مصورة إلى جانب الزخرفة الهندسية التي أخذت في الزوال تدريجياً من الأواني الفخارية. وشهد القرن السابع ق.م. مزيداً من تيارات فنية شرقية اندمجت مع الإحساس الإغريقي الذي يهدف إلى خلق أشكال فنية، في طابع إغريقي، تقترب من عالم الطبيعة بنيـــة وانسجاماً [٤].

وفي نفس الوقت ومع النصف الأول من القرن السابع ق. م. ظهرت تماثيل صغيرة ومجموعات نحتية من البرنز في أسلوب هندسي أيضاً كانت ملامحها الأساسية: الشكل المثلثي للرأس والصدر، والدوائر بالنسبة للأعين، وخط عمودي يقسم الجسم إلى جزءين متماثلين، وحزام عريض في وسط الجسم (شكل ١) [٥]. وتشير أيضاً النصوص الأدبية إلى وجود تماثيل خشبية (ξόανα) في نفس الأسلوب الهندسي ولكن يبدو أنها كانت بدائية في مظهرهـــا [٦].

وحوالى ٦٦٠ ق. م. ونتيجة أيضاً للتأثيرات الشرقية ظهر اتجاه جديد في النحت الإغريقي، ويتمثل هذا الاتجاه في التحول من هذا الفن المصغر، أي التماثيل النحتية الصغيرة الهندسية المصنوعة، على الغالب، من البرنز أو الخشب إلى النحت التخليدي في حجمه الكبير، أي تماثيل في حجم الإنسان الطبيعي أكبر أو أصغر قليلاً، وقد جرت العادة في دراسة تاريخ الفن الإغريقي على تسميته بالنحت «الديدالي» نسبة إلى ديدالوس (Δαίδαλος) النحات الأسطوري الأول عند الإغريق، والذي يبدو أنه ينتمي إلى الاغريق الدوريين في البيلوبونيسوس وجزيرة كريت والجزر الجنوبية في بحر إيجه [٧].

---

(4) Ibid, p. 13.

(5) J. Barron, Greek Sculpture (1967) p. 11, fig. on p. 10, on the left.

(6) J. Boardman, op. cit., p. 63

(7) J. Barron, op. cit., p. 11; D.E. Strong, op. cit., p. 37

وقد ساد هذا الاتجاه ، الذي يعتبر بحق الخطوة الأولى في تطور تاريخ النحت الإغريقي ، طوال النصف الثاني من القرن السابع ق. م. ، ثم وجد أرضية خصبة تطور عليها طوال القرن السادس وبداية القرن الخامس حتى وقت الحروب الفارسية (٤٨٠ ــ ٤٧٩ ق. م.) ، وكان في رحلته هذه يواصل سيره باستمرار نحو عالم الواقع تحت تأثير التطور الكامل للمجتمع الإغريقي وحياته الفكرية ، ونزوع الفنان الإغريقي إلى طبع فنه بطابع إغريقي صرف ظهر بجلاء في كل أنواع الفنون الكبرى من عمارة ونحت وتصوير (٨) .

أما ديدالوس الفنان الأسطوري البارع الذي يعزى إليه نشأة هذا الأسلوب الفني للنحت فقد احتل مكاناً بارزاً في بعض المصادر الأدبية الإغريقية ، حيث نسب إليه الكثير من الإنجازات النحتية والمعمارية الكبرى ، وبعض هذه المصادر يربطه بالعصر البرنزي في الحضارة الكريتية حيث عمل في حاشية مينوس الملك الأسطوري في كنوسوس ، والبعض الآخر يربطه بالمراحل الأولى لتاريخ النحت الإغريقي في العصر التاريخي عند الإغريق (٩) .

(8) J.J. Pollitt, op. cit., p. 13.

(٩) كانت قصص فن ديدالوس شائعة في مرحلة التدوين الأولى للأدب الإغريقي كما تشهد بذلك أشعار هوميروس (Iliad, XVIII, 590-3)

ويذكر لنا دودوروس الصقلي (Diodoros, IV, 76, 1 ff.) قصة ديدالوس كاملة في المعتقدات الكريتية ، ويأتي في هذه القصة : أن ابن أخيه تالوس (Talos) قد اخترع عجلة الفخارى والمنشار ذا الأسنان ، وأثار ذلك حقد ديدالوس فقتل ابن أخيه وهرب الى كريت ، وهناك أصبح صديقاً حميماً للملك مينوس ملك هذه الجزيرة ، وأثبت جدارته سواء في الإنجازات الفنية التي قام بها أو في حل الصعوبات التي قابلته .

ويحكي ديودوروس أيضاً في قصة أخرى (Diodoros, 1, 97, 1-6.) أن ديدالوس شيد قصر اللابرينث بتخطيطه المذهل في كريت محاكياً بناء مماثلا في مصر ، ثم يذكر أن أشكال التماثيل في مصر القديمة هي في الحقيقة نفس أشكال التماثيل التي صنعها ديدالوس للإغريق .

أما باوسانياس فيعتقد أن ديدالوس كان شخصية حقيقية ، إلا أنه يرى أن اسمه يرمز الى الإبداع الفني (Paus. IX, 3, 2.) ، حيث يذكر أن البعض قديماً كانوا يسمون الأشكال النحتية الخشبية (ξόανα) على أنها ديداليه أي « عجيبة الصنع » (δαίδαλα) وأنهم سموها كذلك قبل مولد ديدالوس بن بلاماون بمدينة أثينا ، ثم لقب بديدالوس (Δαίδαλος) فيما بعد ولم يكن اسمه كذلك عند مولده .

وعن الأسلوب الفني لديدالوس يذكر ديودوروس الصقلي ، أنه تفوق كل الآخرين وكانت التماثيل التي صنعها أشكالاً حية ، لأنها كانت ترى وتمشي ، أي أنه تفهم ماهية كل أجزاء الجسم حتى بدا عمله وكأنه شكلاً حياً ، فقد كان الأول الذي أعطاها أعين مفتوحة وأرجل منفصلة ، وأذرع ممدودة ، وكسب إعجاب الناس به ، لأنه قبل وقته كان الفنانون يصنعون التماثيل بأعين مغلقة ، وأيد ملتصقة بالجانبين (١٠) . وتنسب المصادر الإغريقية أعمالاً فنية كثيرة إلى ديدالوس ، منها ما ذكره باوسانياس ، أثناء رحلاته في بلاد الإغريق (١١) ، وغيره من كتاب الإغريق القدامى (١٢) .

من هذا كله يتضح أن معلوماتنا عن ديدالوس كانت مستقاة فقط من النصوص الإغريقية التي اعتمدت على الأساطير والمعتقدات ، كما أنها كتبت في وقت متأخر عن الفترة التي ظهرت فيها ملامح الفن الأولى لدى الإغريق والتي لم تتوفر فيها وسائل التدوين التاريخي لهذه الفترة المبكرة ، وإن كانت هناك مصادر أدبية مبكرة كأشعار هوميروس تحدثت عن ديدالوس إلاّ أنها اعتمدت هي الأخرى على الأساطير وتفتقر إلى دليل مادي أثري . أضف إلى ذلك أن مصادرنا الأثرية لم تذكر تمثالاً واحداً من هذه الفترة إلى الآن ، واعتماداً على النقوش ، ما يمكن أن ينسب لنحات بهذا الاسم . وكلمة ديدالوس (Δαίδαλος) تعني في اللغة اليونانية « الفنان البارع » (١٣) ولهذا يمكن أن نقول إنها تشخيص لقدرة فنية تمثلت في مرحلة التطور من أسلوب التماثيل البرنزية الصغيرة والخشبية إلى الأسلوب الفني الذي اتبع في التماثيل الحجرية ذات الحجم الطبيعي المسماة بتماثيل « أبولون » حتى نهاية القرن السابع ق.م. (١٤) .

(10) Diodoros, IV, 76.
(11) Paus., IX, 40, 3.
(12) H. Stuart Jones, Ancient Writers on Greek Sculpture (1966) pp. 2-7.
(13) J.J. Pollitt, op. cit., p. 5; Liddle and Scott — Greek — English Lexicon:
الاسم Δαίδαλος من الفعل δαιδάλλω ويعني : I work Cunningly
(14) H. Stuart Jones, op. cit., p. 4.

بالرغم من أن شخصية ديدالوس مشكوك فيها ، فإن الأثريين يستخدمون اصطلاح « الفن الديدالي » ويسيرون في هذا خلف المعنى الإغريقي للتفسير التاريخي الذي يرجع النحت الإغريقي في شكله الجديد إلى فترة ممعنة في القدم وإلى الفنان الأول المبدع له (Πρῶτης εὑρέτης) وهو ديدالوس (١٥) كما أنهم يرون أن الوقت الذي بدأ فيه هذا الإبداع أو الاتجاه الفني الجديد كان حوالى ٦٦٠ ق.م. وذلك بناء على الدراسة التحليلية للأسلوب الفني ، وكذلك من دراسة النقوش التي وجدت على التماثيل ، وكما ذكرنا من قبل ، مهدت فترة الأسلوب الهندسي والتأثيرات الشرقية لهذا الاتجاه وتطور أسلوبه الفني طوال القرن السادس حتى الحروب الفارسية في بداية القرن الخامس ق. م. ، انطلاقاً من ظروف المجتمع الإغريقي . إن العصر الذي تطور فيه هذا الاتجاه الفني يعتبر بمثابة بداية ممهدة للخطوة الثانية الكبرى في تاريخ الفن الإغريقي وهي العصر الكلاسيكي ، لذا رأيت أن أستخم في تعريفه الاصطلاح العربي (العصر المبكر)(١٦) .

وموضوع النحت الذي ساد أساساً في هذا العصر المبكر ، هو تماثيل الشبان (Κοῦροι) العراة الأجسام (١٧) ، وتماثيل الشابات (Κόραι) المتدثرات

---

(15) The Art and Architecture of Ancient Greece (1967) (J. Dörig and others) pp. 155-156.

(١٦) هيرودوتوس وثوكيديديس في القرن الخامس ق.م. يصفان هذا العصر الذي سبق عصرهما بالصفة اليونانية ἀρχαῖος

(R. Lullies and M. Hirmer, Greek Sculpture, 1957, p. 15).

والصفة ἀρχαῖος,α,ον مشتقة من الاسم ἀρχή بمعنى البداية ، والفعل ἀρχώ بمعنى «أبدأ» (انظر Liddle and Scott, op. cit.). وهذا ما حدا بي الى استخدام الكلمة العربية «مبكر» .

(١٧) هناك بعض الأمثلة لشبان بملابسهم ، ولكن ذلك كان في المدن اليونانية الإيونية ، ولم يحدث في اليونان الأساسية إلا نادراً ، وعلى سبيل المثال تمثال من ساموس لشاب بملابس يؤرخ من ٥٥٠ ق.م. ويرتدي الخيتون وكذلك العباءة ἱμάτιον ،

انظر : D.E. Strong, op. cit., p. 59, no. 11.

بملابسهن . أما تماثيل الشبان بالذات فقد اعتقد الإغريق قديماً أنها تمثل أبولون، وذلك لأن هذا الإله كان يظهر في تماثيله عارياً خلال السنوات التي تلت تلك الفترة ، خاصة وأنه كان يمثل جمال الشباب ، وكانت الصورة التي علقت بالأذهان لشخص الإله أبولون هي أنه شاب وسيم رقيق . ولا شك أن بعض هذه التماثيل يمكن أن تكون للإله أبولون في العصر المبكر ، ولكنها تلك التي تحمل شعاراته كالقوس والسهم مثلاً .

الواقع أن هذه التماثيل ، كانت موجودة على نطاق واسع : منها ما كان يقدم نذوراً في المعابد ، حيث كانت تقام داخل المعبد وخارجه وعادة على جانبي مداخل المعبد، ولا نعرف ما إذا كانت هذه التماثيل تمثل الإله المعبود الذي يعبد في هذا المكان ، أو تمثل من قدم هذه التماثيل، إلا بمساعدة النقوش الموجودة على التمثال أو الدلالات التي تميز الإله أو الآلهة . وإلى جانب ذلك فالتماثيل التي أقيمت فوق المقابر ، وهي بالتأكيد تماثيل للبشر أقيمت كنصب حجرية تذكارية تجسد قمة الحياة ومجدها بالنسبة للموتى الذين دفنوا في هذه المقابر . هناك أيضاً التماثيل التي أقيمت في ساحات المباريات القومية وهي في الغالب للمتبارين الذين فازوا في المباريات الرياضية وأقيمت تخليداً لانتصاراتهم أو ربما دعاية للألعاب الرياضية ذاتها ، وهنا تجدر الإشارة إلى أن فن النحت مدين لهذه المباريات بتطوره وتميزه بالجمال الذي لم يتح لفن النحت في سائر الحضارات القديمة أن تفوز به . هذه التماثيل جميعها لا تعطي ، بصورة عامة ، تحديداً للعمر أو الأصل، بل هي في معظم الأحيان (بالنسبة للشبان) تماثيل عارية تتجلى فيها رشاقة الأجسام في ريعان الشباب[١٨] .

وجدير بالذكر أن الفنان الإغريقي في تشكيله لهذه التماثيل جميعاً في هذه الفترة لم يهدف إلى تصوير أشخاص معينين وإبراز ملامحهم الحقيقية وإنما كان ينحت تماثيل نموذجية ينزع فيها إلى تحقيق المثل الأعلى لصحة الأبدان ورشاقتها ولذلك فإن الفنان لم يكن في حاجة إلى رؤية الشخص الذي يقام له التمثال ،

(18) R. Lullies and M. Hirmer, op. cit., p. 24.

وإنما يبني تصويره على مناسبة الموضوع ، أي أن فكرة الصورة التي تعكس الملامح الفردية للأشخاص كانت بعيدة تماماً عن تقاليد الفن الإغريقي في العصر المبكر ، ولم يعرفها الفنان الإغريقي قبل القرن الخامس ق. م.[١٩] . وهناك ملاحظة أخرى هامة وهي أن الفنان منذ بداية العصر المبكر لم يفرق في أسلوبه الفني بين تماثيل الآلهة والبشر ، بل كان يلتزم في نحته لجميع التماثيل أسلوباً واحداً يبرز به معالم البنية الجسدية بالقدر الذي سمحت به قدرته الفنيـــة آنذاك .

أما هذه التماثيل المنتصبة للشبان فقد تميزت بخصائص معينة أهمها : الأمامية ، التماثل ، الأذرع الملاصقة لجانبي التمثال ، الأيدي المطبقة وتقدم إحدى الساقين على الأخرى[٢٠] . أما الشابات فكانت سيقانها ملتصقة دائماً تحت ملابسهن[٢١] . كذلك بقيت لفترة طويلة الجوانب الأربعة الأساسية للتمثال . كل هذه الملامح ظلت مقاييس يمكن معها ملاحظة كل تطور يتناول الأسلوب الفني للأعمال النحتية طوال فترة العصر المبكر[٢٢] .

والنحت المبكر لا يتمثل في تماثيل الشبان والشابات المنتصبة الجامدة فقط ، بل توجد أيضاً تماثيل تنبض بالحياة مأخوذة من أساطير الأبطال ، وكذلك تماثيل لشخصيات جالسة ، والأخيرة كانت في الغالب وقفاً على الآلهة والملوك القـــادة ، كذلك عرف العصر المبكر أشكال وصور المخلوقات الأسطورية . هذه الأشكال النحتية تتمثل في : تماثيل واقفة نحتت نحتاً دائرياً كاملاً ، ليمكن رؤيتها من جميع الجوانب ، وهي تماثيل منتصبة حرة لا تحتاج إلى دعائم تسندها . كذلك تتمثل هذه الأشكال في النحت المعماري

---

(19) J. Barron, op. cit., p. 11.

(20) J. Boardman, op. cit., p. 73.

(21) J. Barron, op.cit., p. 11.

(٢٢) أرنولد هاوزر ، الفن والمجتمع عبر التاريخ ، الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا (القاهرة عام ١٩٦٧) ، الجزء الأول ، صفحة ٩١، ٩٢ .

البارز : وهو الذي ينحت على الواجهات المثلثة (Pediments) للمعابد ، وكذلك في لوحات (Metopes) الأفاريز الدورية، وفي الأفاريز الإيونية ، سواء في المعابد أو غيرها من المباني الإغريقية . كذلك أيضاً هناك النحت البارز الحر : وهو الذي يتمثل في شواهد القبور ، واللوحات الخاصة بالنذور في الأماكن المقدسة ، وهي جميعها تقف حرة في أماكنها[٢٣] .

أما الأعمال النحتية التي ظهرت في أنحاء العالم الإغريقي في العصر المبكر فنعرف منها ما تم الكشف عنه في جزر الكوكلاديس حيث كان المرمر متوفراً ، وقد وصلنا من هناك أولى التماثيل المبكرة وأهمها تمثال أرتيمس الذي نذرته لها المواطنة نيكاندري (Νικάνδρη) . ومن جزيرة كريت وصلنا عدد كاف من الأعمال النحتية التي نحتت من الحجر الجيري المحلي بدلاً من المرمر . وعرف نحت التماثيل منذ وقت مبكر كاف في أرجوليس وفي كورينثوس . وفي أتيكا وجزيرتي ساموس وخيوس ، والمدن الإيونية على ساحل آسيا الصغرى الغربي ومنها ميليتوس وإيفيسوس . ولدينا من غرب بلاد الإغريق عدد من الأعمال النحتية ، وهي، إن لم تكن عظيمة إلا أنها تشير إلى مصادرها وهي المراكز الأولى في شمال شرق البيلوبونيسوس (أرجوس وسيكيون وكورينثوس) . وأخيراً إسبرطة التي كان بها مصنع للنحت (Ἐργαστήριον) منذ وقت مبكر ويتميز إنتاجه بالشخصية المميزة لإسبرطة . كل هذه الأعمال النحتية أكدت أهميتها من خلال الأعمال النحتية التي اكتشفت فيها وترجع إلى العصر المبكر .

لما كان فن النحت مثله في ذلك مثل الفنون الأخرى ، ثمرة عوامل اقتصادية وسياسية وثقافية واجتماعية ، فينبغي أن نوضح هذه العوامل التي كان لها أثرها دون شك على هذا الفن بالذات في القرنين السابع والسادس ق. م. ، فترة العصر المبكر لهذا الفن . من المعروف أن القرن السابع ق .م .

(23) J. Boardman, op. cit., pp. 85-89.

قد شهد زوال الحكم الملكي وظهور الحكومات الأرستقراطية التي كان يسيطر أفرادها على المورد الاقتصادي الأساسي وهو الأراضي الزراعية . ولكن التجارة التي ازدهرت في ذلك الوقت أوجدت مجالاً للحركة أمام الطبقات الشعبية التي لم يكن أمامها من قبل إلاّ العمل في الأراضي الزراعية التي تمتلكها الطبقة الأرستقراطية . ولا شك أن ذلك أدى إلى شعور الطبقة الشعبية بكيانها في مجتمعات المدن الإغريقية ، وكان لا بد أن ينعكس ذلك بالضرورة في تطور النظام السياسي ليؤدي إلى ظهور حكومات تتحالف فيها الطبقة الجديدة التي تعمل بالتجارة مع الطبقة الأرستقراطية، ثم كانت المرحلة المؤقتة التي تلت ذلك وشهدت حكم الطغاة (٢٤) . هذا التطور السياسي والاقتصادي والاجتماعي الشامل ، يعكس بالدرجة الأولى تحرر الإنسان الإغريقي من القيود التي كانت تحد من شخصيته ، تلك القيود التي كانت ترغمه على تحكم طبقة محدودة في مقدراته الاقتصادية وبالتالي الاستئثار بالسلطة السياسية . هذه الظاهرة الجديدة نراها واضحة في النقوش المنحوتة على التماثيل ذات الطابع الديني ابتداء من القرن السادس ، وهذه تتضمن إلى جانب اسم صاحب التمثال واسم الإله الذي نذر له التمثال ، اسم الفنان أو الفنانين الذين قاموا بنحتها (٢٥) . ولا شك في أن نقش اسم مقدم التمثال وأيضاً اسم الفنان على التمثال يعكس الشخصية الفردية للإنسان الإغريقي التي لم تعرفها حضارات الشرق القديم(٢٦) ، بل ولم يعرفها الإنسان الإغريقي من قبل(٢٧) . وجملة القول أن الإنسان الإغريقي منذ العصر المبكر قد شعر بمكانته وزاول نشاطاته الفنية المتعددة في حرية كاملة

---

(٢٤) لطفي عبد الوهاب يحيى ، الديمقراطية الأثينية (الطبعة الثانية ١٩٦٩) الصفحات ٥٥ الى ٦٣ ، وهي دراسة عن التطور العام للنظم السياسية في هذه الفترة . محمد محمود السلاموني ، محاضرات في الأدب اليوناني ألقاها على كلية الآداب بالجزائر في العام الدراسي ١٩٧١ – ١٩٧٢ م ، ص ٤١ .

(٢٥) فؤاد زكريا ، المرجع نفسه ، صفحة ٩٣ .

(٢٦) محمد أنور شكري ، الفن المصري القدم (١٩٦٥) ، صفحة ، ٨٠ .

(٢٧) فؤاد زكريا ، المرجع نفسه ، صفحة ٩٣ .

هيأتها له طبيعة المجتمع الجديد الذي كان يعيش فيه .

بقي أن نتحدث عن نقطة هامة داخل هذا الإطار العام الذي تناولنا فيه الخطوط العريضة للمرحلة التي قطعها فن النحت في العصر المبكر عند الإغريق، وهي : عادة يعتبر النحت في العصر المبكر على أنه يدين كثيراً للفن في الشرق وأساساً في مصر . ولا شك أن الجمود الذي يتمثل في التماثيل الأولى للعصر المبكر ، هو أحد الملامح الشرقية ، ولكن مرحلة الجمود هذه في الشرق ، لم تتبعها خطوة أخرى على طريق التطور لاختلاف النظرة نحو النحت بين الإغريق والشرق ، فبقي الفن في الشرق طوال حياته يمارس على وتيرة واحدة تقليدية (٢٨) ، تتمثل في استقامة الهيئة ووحدة الاتجاه ، منتصبة دائماً حين الجلوس وحين الوقوف ، وتتجه النظرة نحو الأمام في اتجاه مستقيم ، ناظرة إلى مستقبل بعيد وخلود دائم في العالم الآخر ، لم يعط الفنان المصري أي اهتمام للحركة النابضة بالحياة ، كما تجنب بقدر المستطاع مد أطراف التماثيل حتى لا تفقد توازنها ، ولعله في هذا رغب في ألا يعرضها للكسر ، واكتفى فقط بتقديم الساق اليسرى في تماثيل الرجال .

كان هذا الاتجاه في الفن المصري في الواقع بمثابة نقطة الانطلاق التي تطور منها الفن الإغريقي ، في بداية مرحلة العصر المبكر ، ومع ذلك فإن الجمود في التماثيل الإغريقية المبكرة لا يعبر عن مظهر الخلود في العالم الآخر كما يتجلى في تماثيل الشرق، ولكن يعبر عن عمق في الحياة يدفع عالماً لا يزول، يعبر عن قوة تبلورت فيما بعد عند التحول من العصر المبكر إلى العصر الكلاسيكي ، عندما عبر عنها الفنان الإغريقي بالحركة في تماثيله ، تلك الحركة التي شهد العصر المبكر مجرد مرحلة بدائية لها . ونتبين الفرق بين التمثال المصري ومثيله الإغريقي في أن التمثال المصري لا يكون حراً في وقفته بل يستند عادة على دعامة من الخلف ، بينما التمثال في النحت اليوناني يتمتع

---

(28) G. M. A. Richter, Greek Sculpture and Sculptors (1967) p. 24.

بحرية كاملة ليرى من جميع الجوانب ، وعار تماماً (بالنسبة لتماثيل الشبان) ثم إن الاجسام الرياضية كانت النماذج الطبيعية للفنان الإغريقي ، ولهذا ظل الجسم العاري للرجل هدف النحات الإغريقي والموضوع الرئيسي لفنه ، وإن دل هذا الاتجاه على شيء فهو يدل على اهتمام الفنان العميق بإظهار الجسم الطبيعي في أبهى صوره[٢٩] . أما الفنان المصري فقد أخضع التمثال الآدمي لأوضاع هندسية ترى من الأمام أو من الجانب فقط ، ولم يحقق علاقة من أي نوع بين تماثيله والحياة المحيطة بها[٣٠] . إن العوامل التي تفاعلت في المجتمع الإغريقي وفي نفوس فنانيه كانت تختلف تماماً عن العوامل التي تفاعلت في المجتمع المصري ، إن الدين المصري ألزم الفنان استخدام أسلوب محدد من ناحية الشكل ، وكان يحس أن الخطوط التي يرسمها ليس هدفها الوحيد الإبداع الفني وإنما هدفها الأكبر فكرة الخلود .

ونحاول الآن التركيز على خصائص النحت الإغريقي في العصر المبكر وتطوره المتدرج مطبقاً على نماذج مختارة تقوم بوضعها ونسبتها إلى المراكز الفنية التي نحتت بها وما تميزت به هذه المراكز من أساليب الفن ذات الصبغة الخاصة .

١ – من نماذج تماثيل الشابات التي ترجع إلى القرن السابع ق. م. ، نرى أن جزر الكوكلاديس قد سجلت تقدماً ملحوظاً ، وبرزت جزيرة ناكسوس كمركز هام للنحت في العصر المبكر ، وهناك نحت تمثال أرتميس[٣١] ، الذي أهدته نيكاندري ، إحدى مواطنات جزيرة ناكسوس إلى الآلهة ، ووجد في جزيرة ديلوس (شكل ٢) . والتمثال من الأمثلة الأولى لبداية العصر

---

(٢٩) عرف الفنان المصري أيضاً التماثيل العارية ولكنه لم يتقيد دائماً بالعلاقة الطبيعية بين أجزاء الجسم (انظر على سبيل المثال : محمد أنور شكري ، نفس المرجع ، صفحات ٦٦–٦٧ ، ١٢٢ ، شكل ١٥٨ وهو تمثال سنفرونفر – فيينا) .

(30) R. Lullies and M. Hirmer, op. cit., pp. 7-8.

(31) J. Dörig, op. cit., p. 155, pl. 84 left; J. Barron, op. cit., pp. 10-11; G.M.A. Richter, A. Handbook of Greek Art (1958) p. 53, fig. 54.

المبكر ، حيث أمكن تأريخه بحوالي ٦٦٠ ق. م. ، وذلك بمقارنته بالأعمال النحتية الأخرى ، وكذلك أيضاً بالنقوش المعاصرة ، فعليه نقش موجود على الجانب الأيسر للجزء الأسفل من جذع الجسم .

والتمثال أكبر قليلاً من الحجم الطبيعي ، نحت من كتلة قائمة الزوايا (أربعة سطوح مستوية تماماً تتحد جميعها عن طريق الحواف المائلة) . ويعتمد التمثال في تركيبه الواضح على جزأين ، الجزء الأعلى والجزء الأسفل، ويتضح الفصل بين الجزأين من خلال حزام الوسط . يتخذ الجزء الاعلى شكل مثلث ، أما الجزء الأسفل فيظهر في شكل مستطيل من الوسط إلى أسفل . ويرتدي التمثال رداء طويلاً هو الخيتون[٣٢] (Χίτων) له حزام عند الوسط ، وشال قصير يغطي الأكتاف . وينسدل الشعر في ضفائر بقيت منها أربع على كل كتـــف .

الأسلوب الفني للتمثال يتضح في الشكل المسطح (وليس الكروي) لجمجمة الرأس ، الخط المثلثي الذي يحدد الوجه ، الشكل الهندسي للجسم بصفة عامة .. وكلها ما زالت خواص فناني الفن الهندسي (Geometrie Art) وبداية الفن الديدالي . كذلك لم توجد بعد أية ثنايا في الملابس، كذلك لم يتحقق بعد عمق الجوانب الذي يعتبر أحد الملامح الهامة في أسلوب الفن الديدالي . .

٢ – أما جزيرة كريت فتعتبر من المراكز الأولى للفن الديدالي ، ويرجع إليها عدد من الأعمال النحتية النسائية التي حفظت بالإضافة إلى تمثال الشابة التي تدعى أوكسير قبل أن تحفظ في متحف اللوفر (شكل ٣)[٣٣] .

---

(٣٢) يذكر الدكتور لطفي عبد الوهاب يحيى (دراسات في تاريخ مصر–١– عصر البطالمة ، صفحة ١٠) ان الفينيقيين الذين استوطنوا الساحل السوري كانوا يبيعون المجوهرات والخيطون للإغريق ، الذين اقتبسوا هذا النوع من الملبس وأطلقوا عليه نفس الاسم (Χίτων) الذي عرف به عند الفينيقيين

(33) J. Dörig, op. cit., p. 156, pl. 84 right; J. Barron, op. cit., pp. 12-13; G.M.A. Richter, op. cit., p. 53, fig. 55.

التمثال صغير الحجم ومصنوع من الحجر الجيري ، ويمثل شابة أو إلهة ؟، والاعتقاد السائد أنه أتى من كريت ، وفي هذا احتمال كبير ، وذلك لأن التمثال منحوت من الحجر الجيري المسامي الكريتي وقد اتبع في نحت هذا التمثال أسلوب نيكاندري ولكن بتطور ملحوظ : فقد ضعفت حدة الحواف المائلة . ولكن أسلوب الملابس ظل كما هو بدون ثنايا، كذلك يتكرر وجود الشال القصير الذي يغطي الكتفين ، وهو أكثر وضوحاً من شال نيكاندري ، وزخرفة التمثال هنا أكثر من مثيلتها في تمثال نيكاندري ويلاحظ ذلك على الجزء الأسفل من الخيتون حيث زخرف بزخرفة نحتية كانت في الأصل ملونة . وقد خففت حدة الجمود في الوجه المثلثي ، وإن كانت التقاطيع لا تزال قوية والشفاه غليظة إلى حد ما ، وتطورت الأعين فصارت على شكل اللوزة ، وبرزت الحواجب، ونلاحظ أيضاً أن شابة أوكسير هنا تضع يدها اليمنى على صدرها ، وربما كان ذلك السبب دينياً . والتمثال يرجع إلى الربع الثالث من القرن السابع ق . م. (٣٤) .

٣ – في الحفائر الأخيرة التي قام بها E. Buschor في معبد الإلهة هيرا بجزيرة ساموس وجد تمثال نسائي صغير من الخشب (شكل ٤) ، ويعكس هذا التمثال ، عن قرب، رغم صغر حجمه الأسلوب الفني الذي تمثل في نيكاندري ، مما يؤكد ازدهار الفن الديدالي أيضاً في ساموس ، كما يتميز هذا التمثال بزخرفته الفنيـــة .

ويرتدي التمثال تاجاً عالياً (Πόλος) (٣٥) ، غنياً بالزخرفة وارتفاعه بهذه الصورة الملحوظة فوق الرأس يرجح أن يكون التمثال للإلهة هـــيرا .

---

(34) J. Barron, op. cit., p. 158, no. 12.

(٣٥) هذا التاج (Πόλος) ترتديه بعض الإلهات وليس بالضرورة هيرا .

انظر :

C. M. Kraay and M. Hirmer, Greek Coins, p. 384, cf. no. 669, pl. 193.

حيث نجد أن أفروديتي ترتدي هذا التاج على قطع العملة في كليكيا (Cilicia) .

وقد رئي بحق أن هذا تمثال مصغر للتمثال الديني القديم للإلهة هيرا في ساموس ، وهو من حيث تأريخه يأتي بعد تمثال نيكاندري مباشرة وفي الفترة نفسها[٣٦] .

٤ – يرجع إلى موكيناي ، في شمال شرق البيلوبونيسوس ، سلسلة من النحت البارز من المحتمل أنها كانت تشكل إفريزاً يحيط بمذبح واطىء ، وعلى إحدى لوحات هذا الإفريز نحتت صورة نصفية نسائية (شكل ٥) ، ويعتبر هذا الشكل أكمل الصور التي ظهرت على الإفريز . وترى في الوجه ملامح الأسلوب الديدالي بصفة عامة[٣٧] .

ويحتمل أن تكون هذه الصورة للإلهة هيرا العروس(Ηρα· νύμφη") ، فهي ترتدي هنا الخيتون تعلوه العباءة (ἱμάτιον) أثناء الزواج المقدس من الإله زيوس ، ونستطيع أن نتوقع أن الإله زيوس كان بجوارها على لوحة أخرى مجاورة ، وبذلك يمكن القول باحتمال أكبر أن هذه الصورة كانت إفريز إيوني نحتت عليه المناظر في لوحات متتابعة وعلى هذا نستبعد أن تكون هذه المناظر المنحوتة من إفريز دوري ، يؤكد ذلك الإطار البارز الذي يحيط بالإفريز المنحوت وقد بقي جزء منه فوق رأس هيرا .

ولتأريخ هذه الصورة يجب مقارنتها بتمثال سيدة أوكسير السابق ، حيث أن ملامح الوجه هي نفسها تقريباً، فيما عدا الاتجاهات الجديدة الشاهدة على سير هذا الفن في طريق التطور . فالشعر مثلاً غير مضفر إلى ضفائر طولية كالمعتاد وحل محلها الضفائر الأفقية ، بل توجد إضافات أخرى بالنسبة للشعر وهي وجود صفين من الضفائر الأفقية في أعلى الجبهة، كما أن العباءة كانت تغطي الرأس وجانباً واحداً من الجسم، وبذلك كسرت هنا النغمة الواحدة للتماثل الكلي . أما وضوح الملامح في هذه الصورة واستدارة خطوط الزوايا الخارجية إلى حد ما ، ونحت الجبهة بهذا الأسلوب فإنه يجعل هذا النحت البارز أقرب إلى النحت المستدير . ونستطيع أن نؤرخ هذه الصورة ، بناء على هذا التطور ،

(36) J. Dörig, op. cit., p. 155, pl. 85 left.
(37) J. Dörig, op. cit., p. 156, pl. 86; J. Barron, op. cit., pp. 14-15.

بعد تمثال سيدة أوكسير ، ولكن في نفس الفترة ، أي الربع الثالث من القرن السابع ق . م .[٣٨] .

ومما يسترعي الانتباه في هذه الصورة علو النحت أكثر في الوجه وتدرجه من أعلى إلى أسفل، وذلك يؤكد أن الفنان أعطى كل اهتمامه لإظهار الوجه، بينما نجد الجزء الأسفل من الشكل يكاد يكون في مستوى أرضية النحت . إن هذه القطعة الفنية تعتبر بصفة عامة من عمل نحات كان عظيماً في عصره ، فهي متقدمة فنياً عن التماثيل التي سبقتها في أنحاء البلوبونيسوس والمعروف كما ذكرنا من قبل أن نشاط الديداليين كان في كريت وانتشر أيضاً في شمال شرق البيلوبونيسوس وتأثرت الأعمال النحتية البارزة هناك بفنهم .

٥ – وترجع إلى مدينة أوليمبيا رأس من الحجر الجيري ، أكبر من الحجم الطبيعي ، ويحتمل أنها رأس لتمثال ديني غالباً للإلهة هيرا (شكل ٦) . يؤكد ذلك أسلوبها الفني الواضح في ملامح الوجه وتاج الحياة النباتية فوق الرأس ، الذي يشير إلى دور الإلهة في الخصوبة الزراعية .

إن شعر هذا الرأس متموج في وضع متماثل فوق الجبهة ، ثم إن تلوين إنسان الأعين يعبر بعض الشيء عن القوة الأصلية في نظرة التمثال . وتقاطيع الوجه المشرق واضحة المعالم ، أما الشفتان فرقيقتان محكمتان ، وبذلك أضفى الفنان إحساساً جديداً للملامح الإنسانية ، وتؤرخ هذه القطعة ببداية القرن السادس ق . م .[٣٩] .

٦ – أما بالنسبة لتماثيل الشبان ، فيعتبر الشاب الذي عثر عليه في أتيكا (شكل ٧ – ٨) والموجود حالياً في متحف الميتروبوليتان بنيويورك ، نموذجاً ممتازاً لبداية العصر المبكر ، في إقليم أتيكا (حوالى ٦٢٠ – ٦١٠ ق. م.) [٤٠] .

---

(38) Ibid, p. 158; J. Dörig, op. cit., p. 156.
(39) Ibid., p. 163, pl. 98; J. Barron, op. cit., pp. 18-19.
(40) E. Buschor, Frühgriechische Junglinge (1950) pp. 17-22, Figs. 15-21; J. Dörig, op. cit., p. 162, pl. 95; J. Barron, op. cit., 20; R. Lullies and M. Hirmer, op. cit., pp. 55-56, pls. 11-13.

فالتمثال في حالة جيدة وهو ممتاز الصنع ، في وقفة أمامية ، واضح المعالم الجسمانية تتقدم الساق اليسرى، وتتحمل الساقان سوياً ثقل التمثال . تتجه اليدان عمودياً إلى أسفل . بمحاذاة الجذع تقريباً، قبضتا اليدين مطبقتان فيما عدا الإصبع الكبير في كل منهما فهو يشير إلى أسفل . والذراعان منفصلان عن الجسم(٤١) .

والتكوين النحتي للجسم توضحه تفاصيل الملامح الدقيقة التي ترتبط ببروز السطوح وذلك ما يهم الفنان، لأنه أراد أن يكون تكوين الجسم مطابقاً لطبيعة الجسد الأصلية . لقد أكد الفنان بناء الجسم من خلال التفاصيل التي تبرز هذا البناء ، وهي عقد المفاصل ، قفص الصدر والبطن ، قناة العمود الفقري ، الركبة وغطاء الركبة ثم بقية التفاصيل الأخرى . إن هذه التفاصيل بأسلوبها المتقن تجلت فيها بوضوح ملامح الجسم الرئيسية وعلاقة بعضها بالبعض الآخر . لقد أخذ الجسم تقريباً الشكل المثالي، وليس الشكل الإنساني الحقيقي دائماً ، ذلك أن مفهوم الفنان لتصوير الإنسان كما يظهر يعني حبه للتكوين البشري لذاته ولجمال أوضاعه وهذه هي خصائص فن النحت الإغريقي الذي يميزه عن مثيله في البلاد الأخرى .

أما صنع هذه التماثيل بصفة عامة فكان يتطلب عادة كتلة متوازية السطوح من الحجر الجيري أو المرمر ، وعلى كل جانب من جوانبها الأربعة تصور واجهة للجسم ثم تبدأ عملية صنع التمثال . تنحت أيضاً قاعدة يقف عليها التمثال، ويوضح ذلك اهتمام الفنان بإظهار كل جانب على حدة .

من أبرز ملامح الفن في الشرق نجد هنا الوقفة القوية ، وقد عبر عنها الفنان في سائر مكونات الجسم، وتمشياً مع تقليد الأمامية فإن محوراً مركزياً يقسم الجسم إلى جزأين متساويين ، ومن خواص الأعمال الديدالية في التماثيل

(٤١) إذا حدث وكان الذراعان ملتصقان بالجسم في بعض التماثيل فهذا لا يعني أن التمثال أكثر قدماً .

الأتيكية ، أن الشعر ينساب في ضفائر إلى الخلف فقط[٤٢] ، وتتكون كل ضفيرة من بروز دائرية ثم تنتهي بشرابة ، ثم شريط يحيط بالرأس يعقد من الخلف في شكل عقدة مربعة ، ويحمل الشاب هنا قلادة منحوتة حول رقبته .

٧ – يوجد عمل آخر يرجع إلى بداية عصر النحت المبكر في إقليم أتيكا (شكل ٩) ، ويتبع فيه في الغالب نفس الأسلوب الفني في الشاب الأتيكي الموجود في نيويورك . وهذا العمل هو رأس لشاب تشبه إلى حد كبير رأس تمثال شاب نيويورك، وقد اكتشف هذا الرأس في ديبولون (Dipylon)[٤٣] ، وقد وجدت قطع غير قليلة في حفائر الأجورا بأثينا ، يحتمل أن تكون أجزاء من الجسم الخاص بهذا الرأس[٤٤] .

٨ – نموذج أتيكي آخر ، وهو شاب من سونيون ، ارتفاعه ثلاثة أمتار (شكل ١٠) ، وقد وجد معه عدد آخر من تماثيل الشبان أصغر حجماً . وقد رممت بعض أجزاء التمثال منها : جزء من الوجه يشمل الأنف والذراع الأيسر والرجل اليسرى . وكان هذا التمثال مهدى إلى الإله بوسيدون في سونيون بأتيكا . ورغم ضخامته غير العادية إلا أن ملامحه تشبه إلى حد كبير ملامح شاب نيويورك[٤٥] .

---

(٤٢) الشعر الغزير يعتبر أحد ملامح الفن المبكر ، وهو غزير في الشبان كما هو في الشابات ، بحيث يصبح التمييز بينهما صعباً . وكان أسلوب الشعر الطويل من العادات السائدة في العصر المبكر .

(43) E. Buschor, op. cit., pp. 14-16, figs. 11-13; J. Dörig, op. cit., p. 162, pl. 96 left.

أما عن Dipylon فهي تعني البداية المزدوجة (Double gate) ، وهي البوابة الشمالية الغربية لمدينة أثينا القديمة . وكانت نقطة البداية للطريق المقدس الى مدينة اليوسيس ، وكذلك جبانة أثينا المشهورة . وتسمى القطع الأثرية التي توجد هناك باسم البوابة ، والى جانب هـذا الرأس ، وجدت مجموعة من الأواني الفخارية ترجع الى الطراز الهندسي وتسمى أواني ديبولون .

(44) George M. A. Hanfman, Classical Sculpture (1967) p. 306, no. 35.

(45) E. Buschor, op. cit., pp. 22-27, figs. 23-26; J. Dörig, op. cit., p. 162, pl. 96 right; J. Boardman, op. cit., p. 65, fig. 55.

٩ – إلى جانب أتيكا هناك أحد المراكز الهامة الذي ازدهر في نهاية القرن السابع ق. م. أيضاً وهو في البيلوبونيسوس حيث كان هناك مصنع (Ἐργαστήριον) للنحت في أرجوس، كما أشرنا إلى ذلك من قبل، وقد نحت هناك تمثالان للشقيقين كليوبيس وبيتون (Κλέοβις Καὶ Βίτων) (شكل ١١)، وطبقاً للنقش الذي وجد على أحد هما فهما من عمل الفنان بوليميديس ([πολυ] μήδης) وهما يمثلان قوة جديدة في التعبير ليس فقط في تكون أجسامهما ولكن أيضاً في الغرض الذي يرمزان إليه [٤٦] ، وقد حكى هيرودوتوس قصة ولائهما لأمهما [٤٧] .

كل تمثال من التمثالين يعتبر في أسلوبه نسخة من التمثال الآخر ، وبالطبع لا توجد أية محاولة للتصوير الشخصي الحقيقي ، فالأسلوب الفني هنا معبر ويعكس صورة أفضل للحياة والحيوية من الأعمال السابقة وخاصة الشاب الأتيكي ، مما يرجع تأريخهما إلى بداية القرن السادس ق. م. [٤٨] .

١٠ – وننتقل الآن إلى نموذج للحيوانات التي وصلت إلى مستوى فني عال ابتداء من الربع الأخير من القرن السابع ق.م. ، تشهد بذلك صورة أسد

---

(64) E. Buschor, op. cit., pp. 35-39, figs. 39-42; J. Dörig, op. cit., p. 163, pl. 99; J. Barron, op. cit., p. 21.

(٤٧) يذكر هيرودوتوس (الكتاب الأول ، الفقرة ٣١) أن أهل أرجوس أقاموا تماثيل للأخوين كليوبيس وبيتون في دلفي ، ويقول إن سولون حكى قصتها للملك كرويسوس (Kroisos) وخلاصتها أن أمهما أرادت أن تذهب الى معبد الإلهة هيرا في أرجوس لحضور الاحتفال الديني المقام للإلهة ، ولم يكن هناك وقت للانتظار ، والثيران التي ستجر العربة تعمل بعيداً في الحقول . فدخل ابناها كليوبيس وبيتون في عريش العربة وجراها الى المعبد مسافة خمس وأربعين استاديونا وبذلك وصلت أمهما الى المعبد في الوقت المناسب . وقد هنأ المشاهدون الأم لشهامة ولديهـا الممتازين ، وضرعت الأم للإلهة هيرا أن تكافئهما على صنيعهما بأحسن مكافأة ممكنة تقدم للبشر . وبعد أن انتهى الاحتفال ، وقضى الناس الليل نياماً في المعبد استيقظ الجميع في الصباح ما عدا الشقيقان كليوبيس وبيتون ، لقد فارقا الحياة ، وبذلك لقد خلدا في ساعة مجدهما . وقد أقام لهما أهل أرجوس التماثيل ووضعوها في دلفي رمزاً للإجلال والتقدير .

(48) J. Dörig, op. cit., p. 163.

نحت من الحجر الجيري (شكل ١٢) وقد وجد بالقرب من مقبرة مينيكراتيس (Menekrates) في كورفو (كوركيرا) كحارس ذي مهابة واضحة لمقابر المـــوتى .

الأسلوب الذي اتبعه الفنان في تكوين ملامح الوجه هو أسلوب شرقي وليس محاكاة للأسد الحقيقي ، ومع ذلك فإن الجزء الخلفي والأكتاف والمخالب ثم الجبهة ، تدل على أن الفنان لم يكن يجهل البنية الحيوانية الحية[٤٩] .

وما أن بزغ فجر القرن السادس ق. م. حتى ظهرت حركة فنية نشطة في جزء هام من العالم الإغريقي وأعني به منطقة ساحل آسية الصغرى والجزر المتاخمة له حيث ازدهرت جماعة من فناني النحت من تلاميذ ديدالوس (Δαιδάλιδαι)[٥٠] . ومدن هذه المنطقة وجزرها التي أصبحت مركزاً

---

(49) J. Barron, op. cit., pp. 16, 158, no. 16.

(٥٠) عن تلاميذ ديدالوس ونشاطاتهم الفنية أنظر :

Plinius, N.H. XXXVI, 9; H. Stuart Jones, op. cit., pp. 7 ff; J.J. Pollitt, op. cit., pp. 13 ff.

وعلى رأس قائمة تلاميذ ديدالوس ، ديبوينوس (Δίποινος) وكذلك سكوليس (Σκύλλις) وقد قاما بنشاطهما الفني في سيكيون في البيلوبونيسوس ، ثم أرخيرموس(Αρχερμος") وأسرته وكان نشاطهم في جزيرة خيوس (وتحدثنا المصادر أن عميد أسرة أرخيرموس كان ميلاس (Μέλας) ولعله شخصية أسطورة ، ثم تلاه ابنه ميكياديس (Μικκιάδης) والد أرخيرموس). أما ولد أرخيرموس فهما بوبالوس (Ρούπαλος) وأثينيس (Αθηνις") وعاشا في نفس الوقت الذي بلغ هيبوناكس (Ιππωναξ") ازدهاره في الفترة من ٥٤٠–٥٣٧ ق.م. ويرى بلينيوس أن أسرة أرخيرموس قد سبقت ديبوينوس (Δίποινος) . وتطلعنا النقوش على أسماء فنانين آخرين من أماكن مختلفة لا نعرف عنهم شيئاً .

وقد تركز نشاط كل من ثيودوروس (Θεόδωρος) ورويكوس (Ροῖκος) في ساموس في حوالى منتصف القرن السادس ق.م. ومن منطقة الكوكلاديس عندنا بعض الأسماء، وإن كان النحات الذي قام بعمل تمثال نيكاندري للإلهة أرتميس لم يذكر اسمه، بينما وجدت أخيراً أسماء أخرى مثل يوثاكارتيديس (Εὐθακαρτίδης) (من نهاية القرن السابع ق.م.). هناك أسماء أخرى ذكرتها المصادر الأدبية منها يوخيروس (Εὔχτιρος) وكذلك بوزيس (Βύλης) الذي ينسب إليه أنه أول من استخدم القراميد (Κεραμίδες) المرمرية في أسقف المعابد .

هاماً للفن كانت قد ازدهرت منذ قرنين من الزمان في مجال التجارة والنشاط الخارجي، وقد ساعدت عدة عوامل على رخاء المدن الإغريقية المنتشرة على هذا الساحل من أهمها : وقوع هذه المدن عند مصاب الأنهار النابعة من هضبة آسية الصغرى ، وما أدت إليه هذه المصبات من خلق تربة خصبة كان لها دور كبير في حياتها الاقتصادية ، كما أنها كانت تقع أيضاً عند نهاية طرق القوافل التجارية التي تسير في وديان هذه الأنهار، وبذلك تحكمت في تجارة الشرق التي تصل إلى هذه المنطقة المتطرفة من آسية(٥١) . وكان لحكامها الطغاة الأثر الفعال في الانتعاش الاقتصادي نتيجة لاهتمامهم بالتجارة عبر البحار ، ثم إن هؤلاء الطغاة كانوا رعاة الأدب والفن فأقاموا التماثيل والمباني الخاصة والعامة نذوراً للآلهة(٥٢) .

بالرغم من أن هذه المدن الإغريقية الشرقية استطاعت أن تنهض وأن تزدهر في الفترة التي عاصرت وأعقبت إنشاءها، إلا أنها وجدت نفسها في منتصف القرن السادس ق. م. وجهاً لوجه أمام قوة معادية هي قوة الفرس التي تقدمت إلى ساحل غرب آسية وأدى هذ الغزو إلى تدهور هذه المدن وانشغالها بالثورة والحروب(٥٣) .

وأحد الملامح الهامة في تاريخ فن النحت الإغريقي في هذه المنطقة في القرن السادس ق. م.، هو ابتكار طريقة صنع التماثيل البرنزية المجوفة المصبوبة ، وقد تم هذا الإبتكار على أيدي اثنين من النحاتين من جزيرة ساموس المتاخمة لساحل آسية الصغرى الغربي في النصف الأول من القرن السادس ق . م.(٥٤) ، ومما لا شك فيه أن هذا الابتكار كان أحد العوامل

---

(٥١) لطفي عبد الوهاب يحيى دراسات في حضارة اليونان والرومان (١٩٦٨) صفحات ١١٠-١١١ .

(52) J. Barron, op. cit., p. 22.

(53) J. Barron, op. cit., p. 22;

أنظر أيضاً لطفي عبد الوهاب يحيى ، المرجع السابق ، صفحات ١١١-١١٢ .

(٥٤) انظر : J. Barron, op. cit., p. 22. حيث يحدد التاريخ ٥٧٠ ق.م.

الأساسية التي نتجت عن روح المغامرة الإغريقية التي اتسمت بها المنطقة في ذلك الوقت وتمثلت في الفن . والفنانان اللذان يرجع إليهما ذلك الابتكار همـــا رويكوس وثيودوروس ، حيث يذكر باوسانياس أنهما أول من استخدم البرنز المصهور (المذوب) لصب الأشكال النحتية في قوالب(٥٥) .

وتذكر المصادر الأدبية أن ثيودوروس صنع آنية فضية لكرويسوس ، ملك ليديا الذي هزم عام ٥٤٦ ق. م. ، وكذلك صنع الخاتم المشهـــور لبوليكراتيس ، طاغية ساموس الذي توفي عام ٥٢٠ ق. م.(٥٦) ، ويتفق هذا التاريخ مع تأريخ نقش وجد على الأكروبلويس في أثينا ويتضمن العبارة الآتية : Θεο (δωφ) ος ἀγ' (εποιησε) ، أي أن ثيودوروس صنع التمثال ، وحروف النقش إيونية الشكل(٥٧) .

إذا كانت مدرسة ثيودوروس ورويكوس قد ابتكرت التماثيل البرنزية المجوفة المصبوبة ، فهذا لا يعني أن التماثيل البرنزية لم تعرف من قبل ، إذ وجدت في الواقع التماثيل البرنزية المصغرة والتي كانت تصنع من رقائق برنزية يلصق بعضها ببعضها الآخر وتطرق حول جزء مركزي يطلق عليه « σφυρήλατον » وتوجد بعض الأدلة لهذا الفن في دريروس (Dreros) في كريت وتؤرخ بحوالي ٥٦٠ ق . م .(٥٨) ومع أن التمثال البرنزي المجوف أصبح يقف حراً غير معتمد على وسائل خارجية إلا أن معظم الفنانين استمروا

---

(55) Paus. VIII, 14, 8.

(٥٦) يذكر هيرودوتوس (III, 41-42) أن بوليكراتيس طاغية ساموس، وهو في أوج حكمه نصحه أماسيس الملك المصري، بأن يتخلى عن شيء ثمين يمتلكه حتى يتجنب إمكانية غيرة الآلهة المتزايدة عليه بسبب سعادته . ورأى بوليكراتيس أن أثمن شيء يمتلكه كان خاتماً ذهبياً ، صنعه له ثيودوروس فألقى به في البحر ، ولكن الخاتم عاد إليه أخيراً في بطن سمكة ، وفسر بوليكراتيس عودة الخاتم بأنها علامة يمن مقدس ، مع أن ذلك كان يعني في الواقع أن دماره كان قد تقرر من قبل .

(57) H. Stuart Jones, op. cit., p. 22.

(58) J.J. Pollitt, op. cit., p. 16

في عمل التماثيل الحجرية ، ولم يصبح البرنز مادة شائعة في صناعة التماثيل إلا في القرن الخامس ق.م. (٥٩).

١١ ــ وأفضل النماذج النحتية لتماثيل الشابات التي ترجع إلى القرن السادس ق. م. من منطقة الجزر الإيونية وتمثل الاتجاه الفني الجديد ، تمثال الإلهة هيرا المنقوش عليه اسم الشخص خيراميس (Χηραμύης) ناذره للإلهة هيرا ، ويوجد التمثال الآن في متحف اللوفر (شكل ١٣ ــ ١٤) (٦٠).

رأينا في التماثيل الأكثر قدماً ، ومنها على سبيل المثال ، تمثال نيكاندري ، أن الجسم والملبس في التمثال يكونان وحدة واحدة . ولكن في هذا التمثال نلاحظ أن الفنان أصبح أكثر فهماً لاستدارة الجسم ، حيث يرى أن الملابس يجب أن تنسجم وثنايا الجسم ، حيث أن الفن في هذه الفترة يتجه نحو الفهم الواسع لحقيقة الواقع .

والإلهة هيرا ترتدي في هذا التمثال خيتوناً طويلاً (من الكتان الرقيق) يمتد عمودياً حتى يصل القدمين في ثنايا عمودية تنتهي بدائرة متسعة تحدد حافته السفلى ، ويشد بحزام عند الوسط . وفوق ذلك ترتدي أيضاً شالاً كان المفروض أن يمتد من فوق الرأس (المفقود الآن) . ويمتد إلى أسفل مغطياً كل الظهر والذراع الأيمن . والنقش موجود على طول حافة الشمال ويقرأ من أسفل إلى أعلى . والملابس محكمة ومتنوعة، وثناياها ، التي لم تظهر في التماثيل من قبل في القرن السابع ق. م. ، تتجلى في ثنايا رقيقة منحوتة بطريقة فنية تشير إلى ظاهرة هامة جديدة تحققت في النصف الأول من القرن السادس ق. م. .

وقد أثار هذا التمثال، الذي يبدو في هيئته وكأنه يمثل جذع شجرة ، اهتمام الأثريين حيث اعتقد البعض أن التماثيل الإغريقية الأولى كانت مادتها

---

(59) J. Barron, op. cit., pp. 22-23.

(60) R. Lullies and Hirmer, op. cit., pp. 60-61, pls. 32-33; J. Barron, op. cit., p. 25; J. Dörig, op. cit., p. 176, pl. 120 lift.

من الخشب[٦١] ، ثم تلتها التماثيل الحجرية والمرمرية . ولكننا اليوم نعرف أن تماثيل أكثر قدماً كانت مادتها المرمر ، بل إن استخدام المرمر والبرنز بدأ منذ وقت مبكر عند الإغريق . وغير صحيح أن اعتبار تمثال هيرا دليلاً على أن التماثيل الحجرية أو الرخامية أعقبت النماذج الخشبية المصنوعة من جذوع الأشجار ، وبناء على استدارة شكل الجسم فهذا لأن استدارة جسم هيرا ترجع إلى أن تمثالها نحت في هذه الفترة المتطورة التي عني فيها الفنان بنحت الجسم بطريقة فنية تحاكي الواقع الطبيعي .

أما مقاييس التمثال فأكبر قليلاً من الحجم الطبيعي ، الوسط عال بصورة غير طبيعية ، الملابس أبرزت معالم التمثال كتمثال نسائي من خلال الانحناءات التي تتمشى مع تفاصيل الجسم النسائي ، كذلك الشال الطويل ، كل هذه الملامح الفنية أسهمت في عظمة التمثال وأضفت عليه قدسية تؤكد أنه يمثل الإلهة هيرا نفسها .. العروس ، والزوجة للإله زيوس . ولا شك أن التمثال أخذ مكانته في قمة الإنجازات بالنسبة للتماثيل النسائية التي تتبع النصف الأول من القرن السادس ق. م. ، وقد وجد بمعبد الإلهة هيرا في ساموس ويؤرخ عادة بحوالى ٥٦٠ ق . م .[٦٢] .

١٢ – وإلى نفس المدرسة الفنية التي نواصل الحديث عنها ترجع إحدى المجموعات النحتية الحرة المنتصبة والجالسة ، من معبد الإلهة هيرا أيضاً في ساموس ، وهي منحوتة من المرمر المحلي . ونقش عليها اسم الفنان وهو جينيليوس (Γενέλεως) وقد ذكرت التماثيل بأسمائها ومن الواضح أنها أسرة واحدة[٦٣] .

والذي يهمنا من هذه المجموعة هو تمثال فيليبي (Φιλίππη) الواقفة

---

(61) Ibid, op. cit., p. 178.

(62) R. Lullies and M. Hirmer, op. cit., p. 61.

(63) J. Dörig, op. cit., p. 178, fig. 129, pls. 120-121;
J. Barron, op. cit., p. 25.

(شكل ١٥) ، وهو معاصر تقريباً لتمثال هيرا السابق ، وإن كنا نلاحظ أن الفنان قد عنى عناية خاصة بثنايا الملابس ، فقد جعل اليد اليمنى تمسك بالجزء الأسفل من الخيتون وتسحبه إلى الجانب لترفعه عن الأرض ، وقد نجم عن ذلك شد الخيتون فوق الساق الأخرى ليكشف عن تكوينها التشريحي . وهكذا حققت الرغبة في تطور الأسلوب النحتي الإيوني هدفها بصفة دائمة في نحت تماثيل الشابات في كل أنحاء العالم الإغريقي منذ بداية النصف الأول للقرن السادس ق . م. .

١٣ ــ ومنذ بداية هذه الفترة أيضاً نشأت مدرسة هامة تأثرت بهذا الطراز الإيوني وتركزت في جزيرتي ساموس وناكسوس منذ بداية القرن السادس ق. م. ، ومن الأعمال المبكرة التي ترجع إلى هذه المدرسة الجزء الأعلى لتمثال الشابة رقم ٦٧٧ بمتحف الأكروبوليس، والذي اكتشف على الأكروبوليس أيضاً (شكل ١٦)[٦٤] وربما كان هذا الجزء الأعلى متمماً لجزء آخر يمثل النصف الأسفل لتمثال شابة اكتشفت هناك . والمادة المرمرية للتمثال من جزيرة ناكسوس ، التي ربطها موقعها الجغرافي وعنايتها بفن النحت ارتباطاً فنياً وثيقاً بجزيرة ساموس ، مما أدى إلى نشأة ما نسميه بالمدرسة الناكسية السامية[٦٥] .

ويعتبر هذا التمثال من أوائل تماثيل الشابات ذات الأسلوب الإيوني التي اكتشفت في أكروبوليس أثينا ، والشابة ترتدي خيتوناً إيونياً طويلاً رقيقاً ذات ثنايا قائمة متوازية ، وترتدي الشابة فوقه عباءة قصيرة ، وتمسك بيدها المستقرة على صدرها شيئاً لا نستطيع تبيينه وقد تكون ثمرة فاكهة .

ويتميز التمثال باستقامة الرأس والوجه الواضحين كل الوضوح ، والرقبة مستديرة ، حددت نهايتها مع الصدر بقوس نشأ عن تقاطع الخيتون مع العباءة المائلة ، ونحتت الأعين على شكل اللوزة ، والجفون العليا ثقيلة تمثلت فيها ثنية جلدية ، والجفون السفلى مستقيمة . أما الشعر فقد انقسم عند منتصف

(64) R. Lullies and M. Hirmer, op. cit., pp. 59-60.
(65) J. Barron, op. cit., p. 23.

الجبهة واستمر في خصلات طويلة متموجة فوق الرأس وبالقرب من الحواجب، ثم تنسدل هذه الخصلات العريضة إلى الخلف على الكتفين وهي مقسمة بخطوط أفقية وعمودية ومربوطة بشريط حول الرأس .

وواضح أن الفنان الذي نحت تمثال هذه الشابة ، مغرم بالسطوح المنحنية والخطوط البارزة ، ثم إن حبه للجمال والرقة كان أكثر وضوحاً ، ويقترب من الواقع الطبيعي . وقد عرفت هذه الشابة منذ وقت طويل بأنها من صنع فنان من ساموس ، ويعتقد البعض أنه جيء بها من هذه الجزيرة لتستقر على الأكروبوليس الأثيني بوصفها نذراً ، ويعتقد البعض الآخر أنها نحتت في أثينا ، وعلى أي حال تمثل فيها الأسلوب الفني لمدرسة ساموس كذلك أيضاً ترتبط بأسلوب ناكسوس الذي تمثل في تمثال الإسفينكس (شكل ١٧) الذي قدمه أهل جزيرة ناكسوس نذراً في دلفي (٥٧٥ ــ ٥٦٠ ق.م.[٦٦]) . وقد تجلى في كلا التمثالين الملامح المتسمة بالوضوح والصراحة وانقسام الشعر أعلى الجبهة ، واستقامة الجفون من أسفل وتقوسها من أعلى ، أما الثنايا البارزة فمحفورة بوضوح على جسميهما، ولا شك أن هذين التمثالين من إنتاج المدرسة الناكسية السامية[٦٧] . ونرى في النهاية الموافقة على وجهة النظر القائلة بأن تمثال الشابة رقم ٦٧٧ قد نحت في فترة سابقة على تمثال هيرا الذي نذره خيراميس للإلهة هيرا بمعبدها في ساموس[٦٨] ، وكذلك قبل تمثال فيلبي الموجود في ساموس وأتى من معبد الإلهة هيرا أيضاً .

١٤ ــ وما دمنا نتحدث عن الإنجازات الفنية الهامة التي أنجزت في إقليم أتيكا فيجدر بنا أن نقدم أمثلة أخرى معاصرة لإنجازات مدرسة ناكسوس وساموس في النحت . والتمثال الأول لشابة من كيراتيا في أتيكا ويوجد الآن في متحف برلين وهو يعتبر من أفضل الأمثلة التي تبرز الشخصية الأتيكية

---

(٦٦) تجلس الإسفينكس على عمود إيونى .

(67) J. Barron, op. cit., pp. 22-23, 25.

(68) R. Lullies and M. Hirmer, op. cit., p. 59.

في النحت، وبالإضافة فهذا التمثال الذي يرجع إلى حوالي ٥٨٠ ق. م. قد وصلنا في حالة جيدة (شكل ١٨ – ١٩)[٦٩] . ويبدو أنه تمثال إلهة .

يقف التمثال وقفة كلها نبل وإجلال ، وتنظر الإلهة إلى الأمام ، ويتوج هامتها تاج أسطواني تزينه براعم نباتية من أعلى وزخارف متعرجة حول حافته السفلى . أما الشعر المتجعد فيحيط بالجبهة في نظام وينسدل خلف الرأس ليصل إلى الكتفين في قسمين عريضين ويربط خلف الأذن بشريط قد عقد ثلاث عقدات متوازية . أما يدها اليمنى فتمسك بثمرة رمان (Καρπὸς ροιας) تضمها في حجرها وتبسط يدها اليسرى على صدرها ويلاحظ أن الإبهام مستتر تحت العباءة . ثم إن القدمين منفصلتان وهما تنتعلان صندلاً .

ترتدي الإلهة خيتوناً تمتد ثناياه من الوسط حتى تصل القدمين في خطوط مستقيمة متوازية ثم ترتدي على الأكتاف عباءة بها ست ثنايا وتصل حتى الوسط من الخلف ، ومن الأمام تغطي الأكتاف حتى تصل الفخذين، وقد عكس ما ترتديه قواماً ملفوفاً ملائماً أشد الملائمة للجسم النسائي . وحول رقبتها قلادة تتدلى منها أشكال برعمية ، وتتحلى أذناها بقرطين في شكل البراعم النباتية أيضاً ، وأخيراً ترتدي سواراً ملتوياً حول ذراعها اليسرى . ولعل هذه العناصر الممثلة في التاج وثمرة الرمان والبراعم النباتية تشير إلى أن هذا التمثال للإلهة ديميترا (Αντήνωρ) ، ربة الزراعة (القمح بخاصة) .

وهذا التمثال مثل رائع لفن النحت ويرجع هذا إلى دقة تصويره للجسم الطبيعي ، أما التعبير فيتجلى في نظرة الأعين الواسعة بين جفون حادة الأطراف، والوجنات المشدودة والفم المحكم ، والشفاه الدقيقة . وجدير بالذكر أن تشكيل الوجه وتسريحة الشعر والأكتاف العريضة المسحوبة ، إنما تؤكد تأثير الفنان بالفن الكورنثي ، وهذا يذكرنا بشاب تينيا (شكل ٢٤) الذي نحت في الربع الثاني للقرن السادس ق . م .[٧٠] .

---

(69) Ibid, p. 58, pls. 20-23.

(70) J. Barron, op. cit., pp. 26-27.

١٥ – تمثال آخر للشابة رقم ٦٧٩ وقد اكتشف على الأكروبوليس (شكل ٢٠ – ٢١) وهو يتميز في مظهره عن سائر تماثيل الشابات التي وجدت على الأكروبوليس والتي ترجع إلى نفس الفترة أي في النصف الثاني من القرن السادس ق . م .

التمثال يقف منتصباً ، ونظرة الرأس مستقيمة إلى الأمام، ومع أن مادة الصوف الثقيلة المنسوج منها الشال الدوري تحجب الجسم[٧١] إلا أن المنحنيات والتجويفات الدقيقة النحت تجعل تقاطيعه واضحة المعالم ، وتستقر اليد اليمنى على الفخذ ، ممسكة بشيء صغير ، وكانت بداية الذراع اليسرى المفقودة منفصلة ومطعمة في جزئه الأعلى ، والأقدام متجاورة[٧٢] .

وترتدي هذه الشابة الشال الدُّوري وهو محزوم وبه طية كبيرة عليا ، وترتدي تحت الشال خيتوناً إيونياً من الكتان الرقيق تظهر حاشيته عند الرقبة، كما تظهر تموجات ثناياه الرقيقة تحت الشال .

أما دقة النحت فتعكس بوضوح تكوين التمثال القوي ثم إن الرأس الغنية بالتفاصيل والوجه الذي يغمره النقاء البشري قد أكسب التمثال حيوية غير عادية ، أضف إلى هذا أن الشعر الغزير يحيط بالجبهة في تموجات ثم ينهدل في ثلاث ضفائر على كل كتف ، وينسدل من الخلف في مجموعة عريضة من الضفائر يحزمها شريط ، والأذنان مزينتان بقرطين معدنيين تتدليان منهما .

لا شك أن التمثال من عمل أحد الفنانين الأتيكيين المتقدمين (أي حوالى ٥٣٠ ق. م.) الذي تأثر بخصائص الفن السائد في مراكز آسية الصغرى .

---

(٧١) الشال(Πέπλος) الدوري، وهو مستطيل من الصوف يلف حول الجسد أفقياً ويشبك بدبوس عند الكتف وينتهي بحافة عريضة تنثني لتغطية الصدر وتصل الى وسط الجسم ، وهو أحد الملامح التي تميز بها فن النحت الأتيكي في تماثيل الشابات ، وكانت ترتديه الشابات الأثينيات ، أنظر :
J. Barron, op. cit., pp. 36-37.

(72) R. Lullies and M. Hirmer, op. cit., pp. 62-63; pls. 43-45; George M. A. Haufman, op. cit., pp. 309-310, pls. 67-68; J. Barron, op. cit., p. 37.

وقد يفسر هذا بأن أثينا قد أفادت في هذه الفترة من نماذج نحاتي هذه المنطقة الذين وفدوا إليها وفضلوا الإقامة بها هرباً من الغزو الفارسي (حوالى ٥٤٠ ق. م.) وتدهور المنطقة الشرقية للعالم الإغريقي نتيجة لهذا الغزو [٧٣].

١٦ ـ أما التمثال الآخر الذي اكتشف على الأكروبوليس فهو لشابة نحتها الفنان أنتينور (Δημήτηρ) لحساب الخزاف نيارخوس (Νέαρχος)، وقد رمم التمثال ورممت معه قاعدة نقش عليها اسم أنتينور[٧٤]. ويعتقد البعض بأنه من غير المؤكد أن هذه القاعدة كانت تمثل جزءاً من هذا التمثال (شكل ٢٢)[٧٥].

ترتدي الشابة خيتوناً إيونياً طويلاً ذا ثنايا رقيقة وتمسك به اليد اليسرى لترفعه عن الأرض ، ويغطي الخيتون الكتف الأيسر ، والصدر ، بينما تنسدل على الكتف الأيمن العباءة الصوفية الثقيلة بثناياها المتعددة عند حافتها . أما الملابس فتعكس حذق الفنان في جعل التباين بين ثنايا العباءة السميكة المتعددة وثنايا الخيتون الرقيقة واضحاً كل الوضوح، وتمتد الذراع اليمنى إلى الأمام لتحقق التوازن بينها وبين الساق اليسرى المتقدمة بعض الشيء ، بينما العباءة الثقيلة فوق الجانب الأيمن تتوازن مع الثنية الخلفية للذراع اليسرى .

ولقد أضفت قوة الأكتاف والزوايا الغير منتظمة في الجزء الأعلى للجسم شيئاً من الرشاقة . أما الوجه فيفيض بالبشر ، وتعبر الرأس عن وقار حقيقي ، أما الأعين التي كانت مطعمة بأحجار ملونة فتتسم باليقظة والحيوية . وجملة القول أن تمثال هذه الشابة يعتبر من أحسن الأعمال التي نحتها أنتينور وترجع إلى العشرين سنة الأخيرة من القرن السادس ق . م .[٧٦] .

---

(73) J. Barron, op. cit., p. 35.

(٧٤) يعتقد أن أنتينور نحاتاً أثينياً يرجع تاريخه إلى نهاية العصر المبكر ، أنظر :
J.J. Pollitt, op. cit., p. 133.

(75) J. Barron, op. cit., p. 39.

(76) J. Dörig, op. cit., pp. 186-188, pl. 136.

١٧ – إن تمثال الشابة رقم ٦٧٤ المنتصب لأحد النماذج التي كانت تقضي به التقاليد الشعبية على إهدائها للربة أثينا على سفح الأكروبوليس ، وهو يعتبر من أفضل تماثيل الشابات التي وجدت هناك (شكل ٢٣) ، وهو ثمرة مرحلة النضوج في العصر المبكر ، ورغم أن الألوان استخدمت في بقية التماثيل إلا أنها أضفت عليه هنا أهمية خاصة .

الوجه بيضاوي كبير داخل إطار مكون من تموجات كثيفة من الشعر ، يزينها تاج (diadem) ، وإلى الوراء تتثنى ضفائر الشعر بطريقة فنية ممتازة ، وتنقسم أفقياً ثم تتدلى ثلاث ضفائر منها خلف كل أذن لتنسدل على الكتف مغطية الصدر . والأكتاف المسحوبة ضيقة والرقبة طويلة إلى حد ما ، بداية الذراع الأيمن كانت تمتد إلى الأمام ونحتت منفصلة وطعمت في جزئها الأعلى .

أما الحيتون الذي ترتديه فيغطي الجزء الأعلى من الجسم بطريقة بديعة تتمثل في ثنايا متموجة متوازية ، ثم ينساب في ثنايا طويلة تغطي الجزء الأسفل ، ويتجمع على الجانب حيث كانت تمسك به اليد اليسرى ، وترتدي الشابة فوقه عباءة من الصوف الثقيل ، وهي مثبتة على الكتف الأيمن وتتدلى مائلة عبر الصدر بثنية عالية ، ثم تنساب في ثنايا عمودية طويلة متعددة حتى حافتها .

إن هذا النحات الذي قام بهذا العمل ليعتبر من أعظم نحاتي الفترة الأخيرة للعصر المبكر فقد نحت التمثال ببراعة فنية فريدة من نوعها ، حيث أبرز معالم الجسم الطبيعي من خلال ثنايا الملابس ، وقد أبدع في تنسيق الشعر بطريقة لم يسبقه أحد إليها . الشخصية الشابة تبدو واضحة في التعبير الحالم للوجه المشرق ، والأعين المائلة التي تغطيها جفون مائلة أيضاً تجعل التمثال قريب الشبه بأمثاله من التماثيل المنحوتة في بداية القرن الخامس ق . م . الوجنات ممتلئة ومصقولة وحددت الذقن مع الوجنات بخط خفيف ، ولم يعد الفم يعكس تلك الابتسامة التقليدية القديمة . ويتشابه التمثال إلى حد كبير مع تمثال الشابة رقم ٦٧٩ (شكل ٢٠ – ٢١)[٧٧] .

(77) R. Lullies and M. Hirmer, op. cit., p. 69, pls. 80-81; J. Barron, op. cit., p. 39.

أما بالنسبة لتماثيل الشبان فقد استمرت في بداية القرن السادس ق. م. تعكس الأسلوب الديدالي الذي تمثل في أسلوب الأمامية ، الواقفة العارية ، تقدم الساق اليسرى إلى الأمام واليدين المطبقتين . واستمرت أيضاً الجوانب الأربعة للتمثال قائمة ، وهذا شيء طبيعي فالفنان يعنيه أساساً الواجهة الأمامية ، أما العلاقة بين الأجزاء المختلفة للجسم التي لم تتحقق بين كل جزء وآخر في القرن السابع ، فقد عنى بها فنان القرن السادس ونظمها بحيث أصبحت تكون وحدة واحدة حتى ليبدو التمثال كما لو كان نموذجاً حياً . هذا الاتجاه جعل الفن أكثر قرباً من الواقع نتيجة لتطور الفن في سبيل تحقيق غاية هادفة وهو الوصول تدريجياً إلى محاكاة الطبيعة بكل دقة .

١٨ ـ لقد تطور الأسلوب الديدالي في الربع الثاني من القرن السادس ق.م. ، ويتجلى ذلك في تمثال الشاب الكورنثي (شكل ٢٤) الذي وجد فوق مقبرة في تينيا (Tenea) بالقرب من كورينثوس ، فهذا التمثال نموذج ممتاز للفن المتطور ، وله أهمية خاصة فهو من أقدم تماثيل الشبان التي اكتشفت (٧٨) .

وهو نموذج رائع النحت ، فالشعر الطويل لهذا الشاب ينسدل على الكتفين من الخلف فقط وهو عريض يتكون من ثنايا أفقية ومربوط بشريط ، ومقوس فوق الجبهة . ورغم أن الجسم قوي إلا أنه في نفس الوقت رشيق ، أما أجزاؤه فمرنة الصياغة ، وخاصة الصدر والبطن والفخذين كل هذا قد أضفى حيوية على البنية بوجه خاص ، ثم إن نحت الوجه يشبه نحت الوجوه التي على الأواني الفخارية الكرنثية التي ترجع إلى منتصف القرن السادس ق.م. ، في تعبيرها عن السرور والسعادة المطلقة بالحياة . وتؤكد هذه الملامح أن التمثال من عمل فنان كورنثي ، وهو يشبه إلى حد ما تمثال شابة كيراتيا في أتيكا (شكل ١٨ ـ ١٩) والذي يرجع إلى نفس تاريخ هذا التمثال ، وذلك من حيث أسلوب الشعر ، والنظرة الأمامية ، والأكتاف العريضة المسحوبة ، وإن كان تعبير

(78) R. Lullies and Hirmer, op. cit., p. 61, pls. 36-38; J. Barron, op. cit., pp. 26-27

السرور في التمثال الأخير أقل .

١٩ – شكل يمثل رأس شاب رياضي منحوتة على قرص دائري، اكتشف في عام ١٨٧٣ بجوار Dipylon في أثينا بأتيكا (شكل ٢٥)[٧٩] .

الرأس منقوشة في نحت بارز فوق القرص الأملس ، الذي يشكل خلفية معبرة أضفت على الرأس القوية حيوية بالغة . أما ملامح الوجه المنحوت في وضع جانبي فرائعة في أجزائه المختلفة ، والشفاه رقيقة والذقن منحوتة بمهارة وكذلك الرقبة والفك العريض ينحرف في منحنى عظيم من نقطة الذقن حتى الأذن . الوجنات ناعمة منبسطة، والعين كالعدسة أحيطت بجفون متماثلة . الشعر مجدول إلى خلف الرقبة في ضفيرة كثيفة ذات ثنايا أفقية مربوطة عند مستوى حافة القرص السفلى .

إن النحت البارز لهذا الرأس المتسم بالوضوح والبساطة يشع حيوية شابة، ولا شك أن هذه اللوحة الجنائزية من عمل فنان عظيم نحتها في منتصف القرن السادس ق.م.، فالملامح أكثر شبهاً بملامح شاب كورينثوس السابق، فيما عدا فتحة الأنف والخط الذي يحدد الفك الأسفل .

هذه الأعمال النحتية الأتيكية وكذلك الرسوم المعاصرة على الفخار الأثيني تقرب العلاقة بين فناني أثينا وكورينثوس ، ويرجع ذلك فكرة هجرة الفنانين الكورنثيين إلى أثينا الأكثر أمناً بعد أن وقعت مدينتهم في منازعات عند نهاية حكم الطاغية بيرياندروس ٥٨٥ ق . م .[٨٠] .

٢٠ – أما عن فن النحت في المنطقة الإيونية فيرى في تمثال شاب ميلوس، الذي نحت قبل منتصف القرن السادس ق.م. ، بسنوات قليلة (شكل ٢٦) وهو يختلف اختلافاً ملحوظاً عن الشاب الكورنثي فقد أكدت ملامحه أنه من منطقة فنية أخرى، هي منطقة الجزر الإيجية، ومادته المرمرية من ناكسوس[٨١] .

---

(79) R. Lullies and M. Hirmer, op. cit., pp. 61-62, pls. 39.

(80) J. Barron, op. cit., p. 27.

(81) R. Lullies and M. Hirmer, op. cit., p. 61, pls. 34-35.

إن جسم التمثال أطول من الحجم الطبيعي وهو رشيق ، ثم إن الأذرع والراحتين المطبقين تنسحب باسترخاء من الكتفين بثنية طفيفة عند المرفقين والشعر ينسدل إلى الخلف ، ويحيط الجبهة بصف عريض من خصلات الشعر اللولبية الملساء . ويتمتع الجسم بحيوية غير عادية ، فأجزاؤه المختلفة منسجمة مع بعضها البعض الآخر في تنسيق رائع ، وتنحني الخطوط التي تحدد هذه التفاصيل بدقة ورقة . وصياغة الجسم بصفة عامة تتسم بالمرونة والسلاسة . أما المظهر فيخلو من التفاصيل ، ما عدا انخفاض عمودي يحدد العمود الفقري ، مع وضوح عظمتي الكتفين . ولقد أثرت العوامل الجوية على سطح التمثال ، واقتضى الامر إجراء ترميمات بالساق اليمنى وقدمها والقدم اليسرى .

٢١ ــ أما تمثال كرويسوس الذي اكتشف في أنافيسوس جنوب أتيكا ، (شكل ٢٧) فقد سمي باسم آخر ملوك ليديا المشهور بثروته (حوالى ٥٥٦ ــ ٥٤١ ق . م.) ، ولعل هذا الشاب قد ولد إبان حكم هذا الملك[٨٢] .

هذا التمثال كان يقف أساساً على قاعدة من ثلاث درجات ، عثر على الوسطى منها فقط ، وهي مستطيلة نقش عليها نقش باللغة اليونانية ويعني باللغة العربية ما يلي : « قف واحزن عند قبر الفاني كرويسوس ، الذي أودى بحياته آريس الغاضب من بين المحاربين الصناديد »[٨٣] .

يقف التمثال في هيئة تماثيل الشبان في العصر المبكر ، ولكن في وضع يقظ (انتباه) ، وهذه هي المرة الأولى التي يظهر فيها التمثال في تكوين إنساني يتميز بالثقة الواضحة . أما نحت العضلات الداخلية فواضح وبطريقة ممتازة ، ونحت هذا التمثال بهذه الطريقة الفريدة قد أضفى عليه حيوية وحرره من جمود الأسلوب القديم ، يتجلى ذلك بوضوح عند مقارنة نحت الركب في هذا التمثال

---

(82) Ibid, pp. 64-65, pls. 57-61; J. Barron, op. cit., p. 40.

(83) R. Lullies and M. Hirmer, pp. cit., pp. 64-65.

"Στῆθι Καὶ οἰκτίρον κρείσσου Παρὰ σῆμα θανόντος ὃν' ποτ' ἐνὶ προμάχοις ὤλεσε Θαῦρος Ἄρης"

مع مثيلتها في تمثال شاب نيويورك (شكل ٧ – ٨) أو مع مثيلها في تمثال كورينثوس من تينيا (شكل ٢٤) . ومع ذلك فقد بقيت بعض التفاصيل غير طبيعية في تمثال كرويسوس ومنها التقسيم الأفقي الثالث لعضلة البطن فذلك غير موجود في الجسم الطبيعي المحاكى .

٢٢ – وأخيراً فخير ما نختتم به مجموعة تماثيل الشبان المنتصبة في العصر المبكر هو تمثال اكتشف جسمه على أكروبوليس أثينا عام ١٨٦٥ ورأسه عام ١٨٨٨ في مكان آخر من الأكروبوليس نفسه . وهذا الشاب (شكل ٢٨) كان مطموراً في أنقاض الأكروبوليس نتيجة لهدم الفرس لهذه القلعة الأثينية عام ٤٨٠ ق . م . لأن أسلوب التمثال يرجع إلى نهاية العصر المبكر ، ويبدو أن التمثال كان لأحد المنتصرين في أعياد ألباناثينايا (Παναθήναια) وهي الأعياد الدينية التي كان يحتفل بها للإلهة أثينا في المدينة(٨٤) .

إن هذا الشاب الأصغر سناً عن الشبان السابقين يقف في ثقة وهدوء ، ورجله اليمنى تنثني قليلاً عند الركبة ، ويتقدم الفخذ اليمنى إلى الأمام ، أما بطانة الساق فقد وضعت بخفة إلى الجانب وإلى الخلف ، فالعضلات بصفة عامة مصغرة ، والجديد في هذا التمثال هو وضع الثقل على الرجل اليسرى وقد انعكس ذلك في الجزء الأعلى للجسم . والذراعان في أجزائهما العليا كانتا تميلان نحو الخلف ، وإلى اليسار أكثر من ميلهما إلى اليمين وارتفعت بداية الذراعين قليلاً عن مستوى الكوع والرأس تستدير برشاقة نحو اليمين . أما الأعين فكانت مطعمة بأحجار ملونة ، وهي تنظر إلى الأمام بثقة تامة . ويبدو الشعر في تموجات رقيقة تبدأ من قمة الرأس ثم ترتفع فوق حلية دائرية . وخلف الرقبة خصلات شعر مستقيمة وملفوفة على التوالي . ثم إن الملاحظ في هذا التمثال أن الشعر القصير حل محل الشعر الطويل ، وهي ظاهرة ترتبط بلعبة المصارعة التي ربما كان هذا الشاب يمارسها .

---

(84) Ibid, p. 70, pls. 89-91; J. Barron, op. cit., p. 41.

تكوين الجسم حي إلى حد كبير ، وأسلوب الرأس يتشابه مع رأس هارموديوس من المجموعة البرنزية لقتلة الطغاة ، التي قام بصنعها الفنانان كريتيوس ونسيوتيس ، وأقيمت في الأجوراء الأثينية عام ٤٤٧ ق. م. ووصلت إلينا في نسخة من العصر الروماني . وقد أدى هذا التشابه في الأسلوب إلى تسمية هذا الشاب بصبي كريتيوس (Kritian boy عند اكتشافه[٨٥] .

وسواء أكان هذا الشاب من صنع الفنان كريتيوس أم لا ، فهو عمل هام له قيمته الفنية بالرغم من اختلاف وجهات النظر عن صانعه .. وفي كل الأحوال فإن الفنان الذي قام بنحته يعتبر أحد الفنانين الأتيكيين المتقدمين وقام بعمله في ٤٨٠ ق. م. ، وعلاوة على هذا فهو في الواقع نموذج ممتاز للتوزيع الجديد للثقل الذي اتخذ فيما بعد أساساً للتوازن الكامل في التمثال الكلاسيكي .

* * *

يتضح مما سلف أنه بالرغم من الاعتقاد السائد بأن الحضارة الموكينية الهيلادية قد تلاشت نتيجة للغزو الدوري في نهاية القرن الثاني عشر ق. م. ،

---

(٨٥) المجموعة تمثل هارموديوس (Harmodios) وأريستوجيتون (Aristogiton) وقد أكملها من البرونز النحاتان كريتيوس (Kritios) ونستيوتيس (Nestiotis) في ٤٧٧ – ٤٧٦ق.م. كبديل لمجموعة سابقة لنفس الموضوع نحتها من قبل الفنان أنتينور ، وقد سلبت أثناء الحرب الفارسية . وهناك اعتقاد خاطىء عند الأثينيين وهو أن الرجلين هارموديوس وأريستوجيتون قاما بتحطيم حكم الطاغية بيسستراتوس وإقامة الديمقراطية ، ولكن في الواقع أن هيبياس (Hippias) الطاغية الاخير من ولدي بيستراتوس هو الذي أعدمها قبل أن يطرده الإسبرطيون بأربع سنوات (هيبياس كان طاغية أثينا في الفترة من ٥٢٧ – ٥١٠ واشترك معه شقيقه هيبارخوس (Hipparchos) حتى ٥١٤ عندما اغتاله هارموديوس وأريستوجيتون) ، وبطرد هيبياس تخلص الأثينيون من حكم الطغاة. وبذلك نال هذان الشابان شعبية إغريقية أثينية لأنهما أقدما على عمل أمكن تحقيقه فيما بعد وهو التخلص من حكم الطغاة نهائياً وقد قيلت فيهما الأشعار وأقيمت لهما التماثيل في الأجورا ، والمجموعة النحتية الموجودة الآن لها من العصر الروماني وهي موجودة في:

Naples, National Museum.

عن هذا الموضوع انظر :

J. Barron, op. cit., pp. 57-58.

إلا أن جذورها قد استمرت في شبه الجزيرة الإغريقية والجزر الإيجية متمثلة فيما نسميه بالفن الهندسي ، وذلك على الأواني الفخارية في كل أرجاء العالم الإغريقي ، وقد فضل الإغريق هذا النوع من الزخرفة حتى نهاية القرن الثامن ق. م. .

ونحن نلمس ازدياد إحساس الإغريق لخلق أعمال فنية واضحة ومتطورة تعكس العوامل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تبلورت في المجتمع الإغريقي عندما نمت العلاقات الإغريقية مع الشرق وخاصة مع سورية وفينيقية مع نهاية القرن الثامن ق. م. ، حيث تبنى الإغريق أسلوباً جديداً في زخرفتهم الهندسية وهو ظهور أشكال إغريقية في صور شرقية إلى جانب الزخرفة الهندسية التي أخذت في الزوال تدريجياً من الأواني الفخارية .

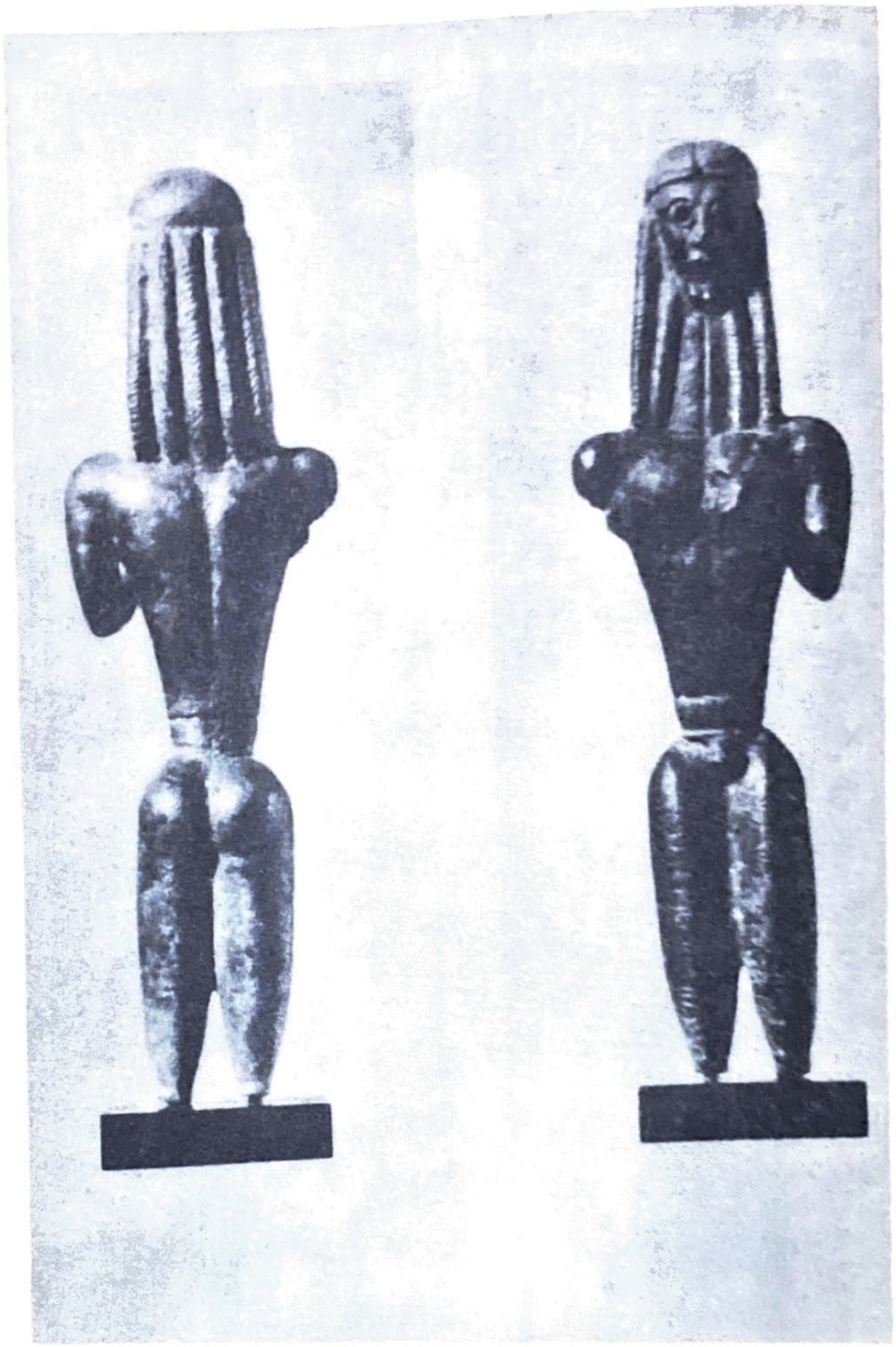
وإذا كانت بداية القرن السابع ق. م. ، قد شهدت مزيداً من هذه التيارات الفنية الشرقية ، إلا أنها اندمجت مع الإحساس الإغريقي الذي يهدف إلى خلق أشكال فنية في طابع إغريقي يقترب من عالم الواقع . ولم يكن ذلك وقفاً على زخرفة الأواني الفخارية ، بل ظهرت أيضاً تماثيل صغيرة ومجموعات نحتية من البرنز والخشب بقيت ملامحها الأساسية تعكس الزخرفة الهندسية .

ومع حوالى منتصف القرن السابع ق. م. ، ونتيجة أيضاً للتأثيرات الشرقية المتزايدة ، ظهر اتجاه جديد في النحت الإغريقي ، وهو النحت التخليدي في حجمه الكبير ، أي تماثيل في حجم الإنسان أكبر أو أصغر قليلاً ، تفي لكل الأغراض التي أرادها الإغريق سواء للآلهة أو للأشخاص الذين يقدموها نذوراً للمعابد، أو كنصب تذكارية للموتى على المقابر أو في ساحات المباريات القومية تخليداً للمنتصرين وغير ذلك .

هذا الاتجاه الفني يرتبط عادة بشخصية ديدالوس ، النحات الأسطوري الأول عند الإغريق ، وقد تركزت خصائص أسلوبه بصفة خاصة في تماثيل الشبان والشابات : الشبان عراة والشابات متدثرات في ملابسهن ، وقد عرضنا

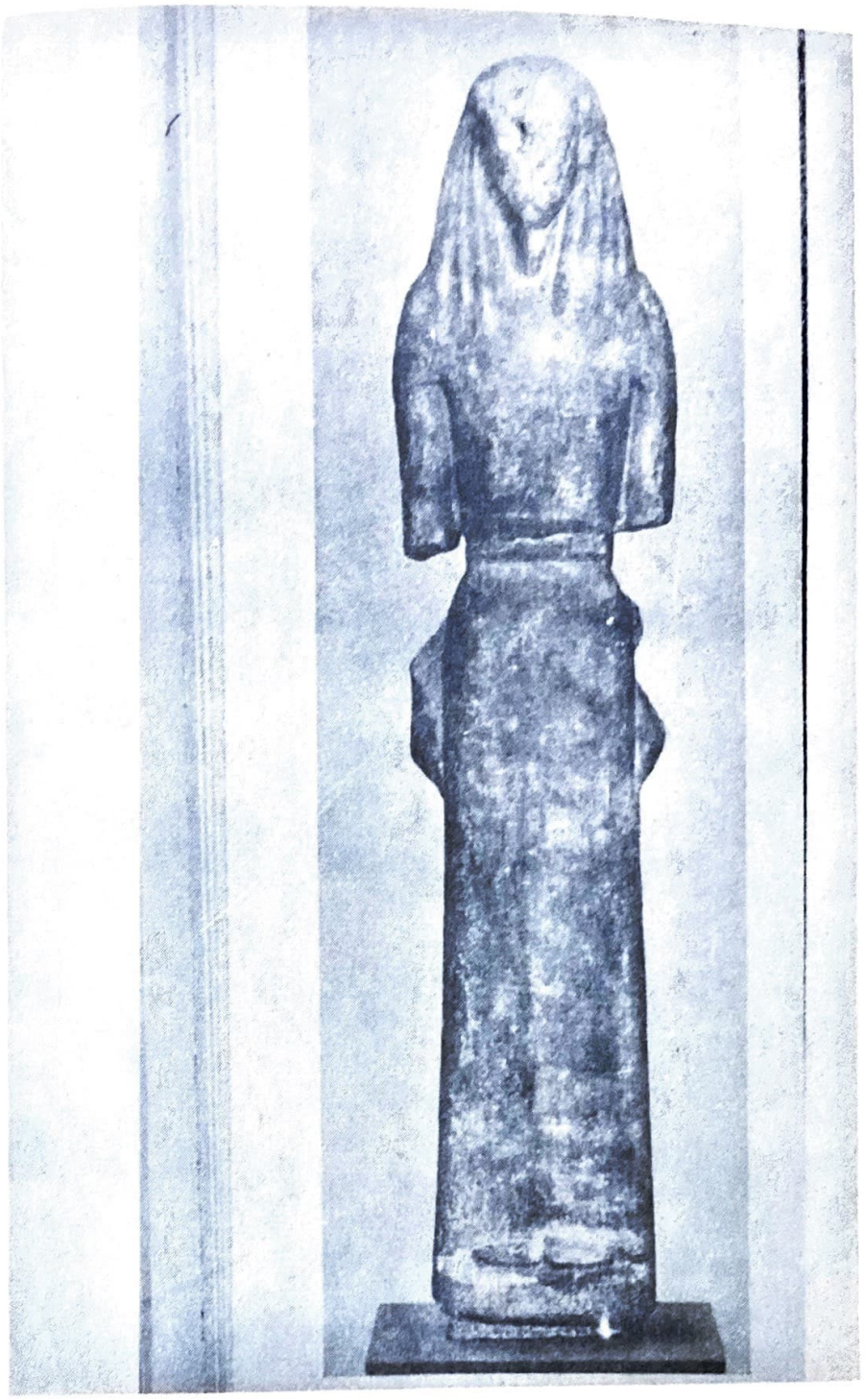
نماذج من هذه التماثيل كموضوع لهذه الدراسة .

ومع أن هذا الاتجاه الفني قد نبع من التأثيرات المصرية ، إلا أن ذلك كان بمثابة الخطوة الأولى فقط في تطور النحت الإغريقي في النصف الثاني من القرن السابع ق. م. ، ثم ما لبث أن وجد أرضية خصبة تطور عليها طوال القرن السادس حتى بداية القرن الخامس ، أي إلى وقت الحروب الفارسية (٤٨٠ ـ ٤٧٩ ق.م.) . إذكان طوال رحلته هذه يواصل سيره تحت تأثير التطور الكامل للمجتمع الإغريقي وحياته الفكرية، حتى أخذ طابعه الإغريقي الصرف كما تدل على ذلك أمثلة النماذج النحتية التي قدمناها في هذه الدراسة .



شكل (١) تمثال من البرنز ،

Boston, Museum of Fine Arts.



شكل (٢) تمثال أهدته نيكاندري الى الإلهة أرتميس ،
أثينا ـ المتحف القومي .



شكل (٣) تمثال سيدة أوكسير (Dame d'auxerre)
باريس – متحف اللوفر .



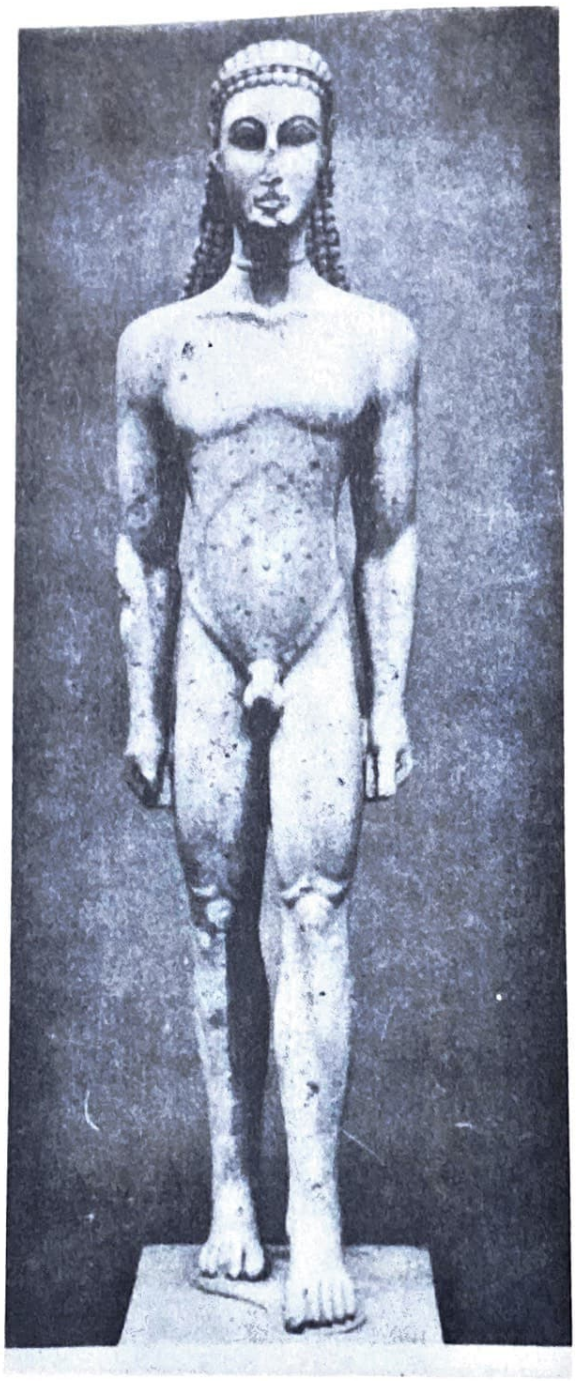
شكل (٤) تمثال خشبي صغير للإلهة هيرا ،
ساموس – متحف ساموس



شكل (٥) نحت بارز من موكيناي (الإلهة هيرا) ،
أثينا ـ المتحف القومي

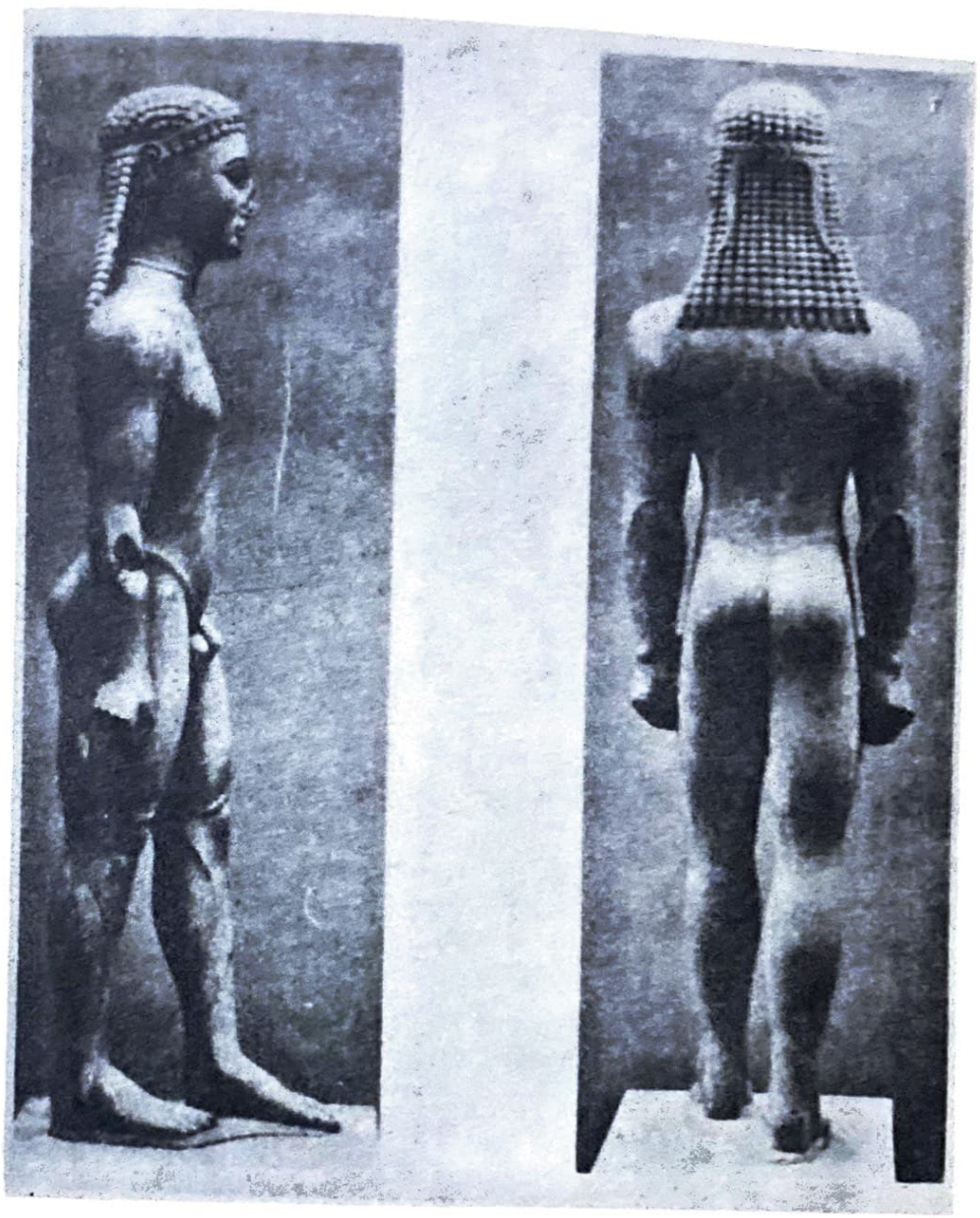


شكل (٦) رأس الإلهة هيرا ،
أوليمبيا ـ متحف أوليمبيا



شكل (٧) شاب من أتيكا ،

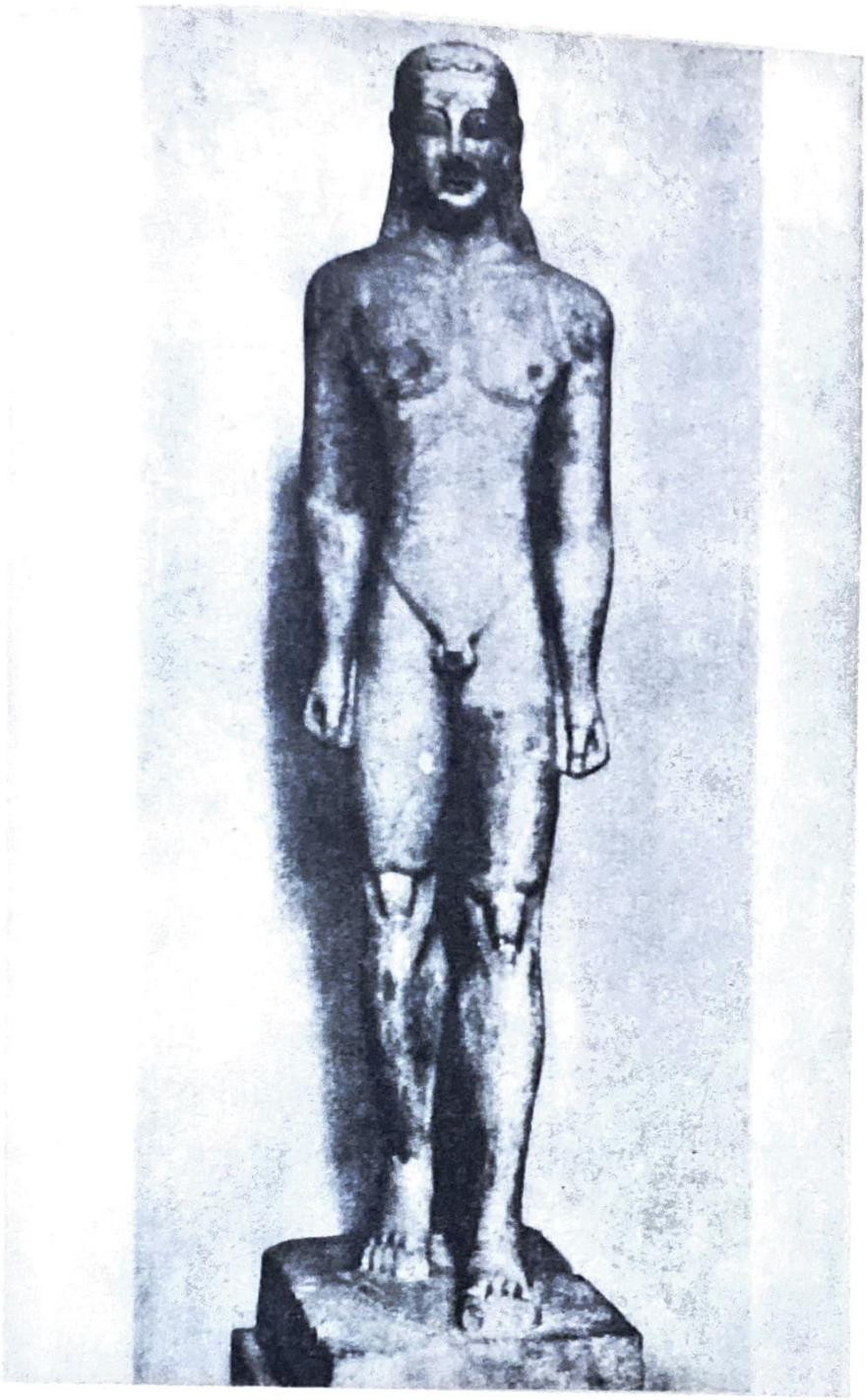
New York, The Metropolitan Museum of Arts.



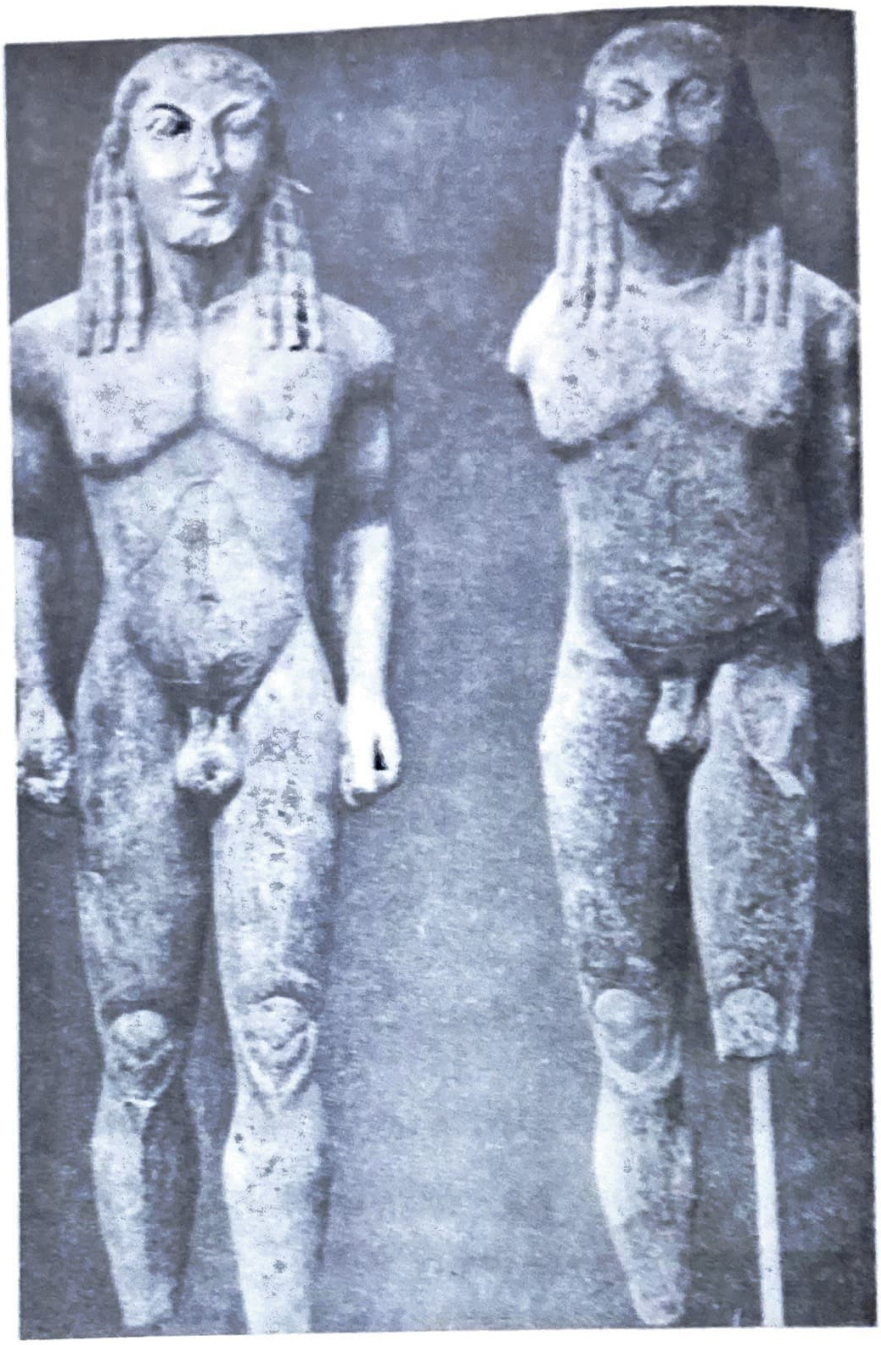
شكل (٨) منظر جانبي ، ومنظر خلفي لشكل (٧)



شكل (٩) رأس شاب من ديبيلون (Dipylon) ،
أثينا المتحف القومي



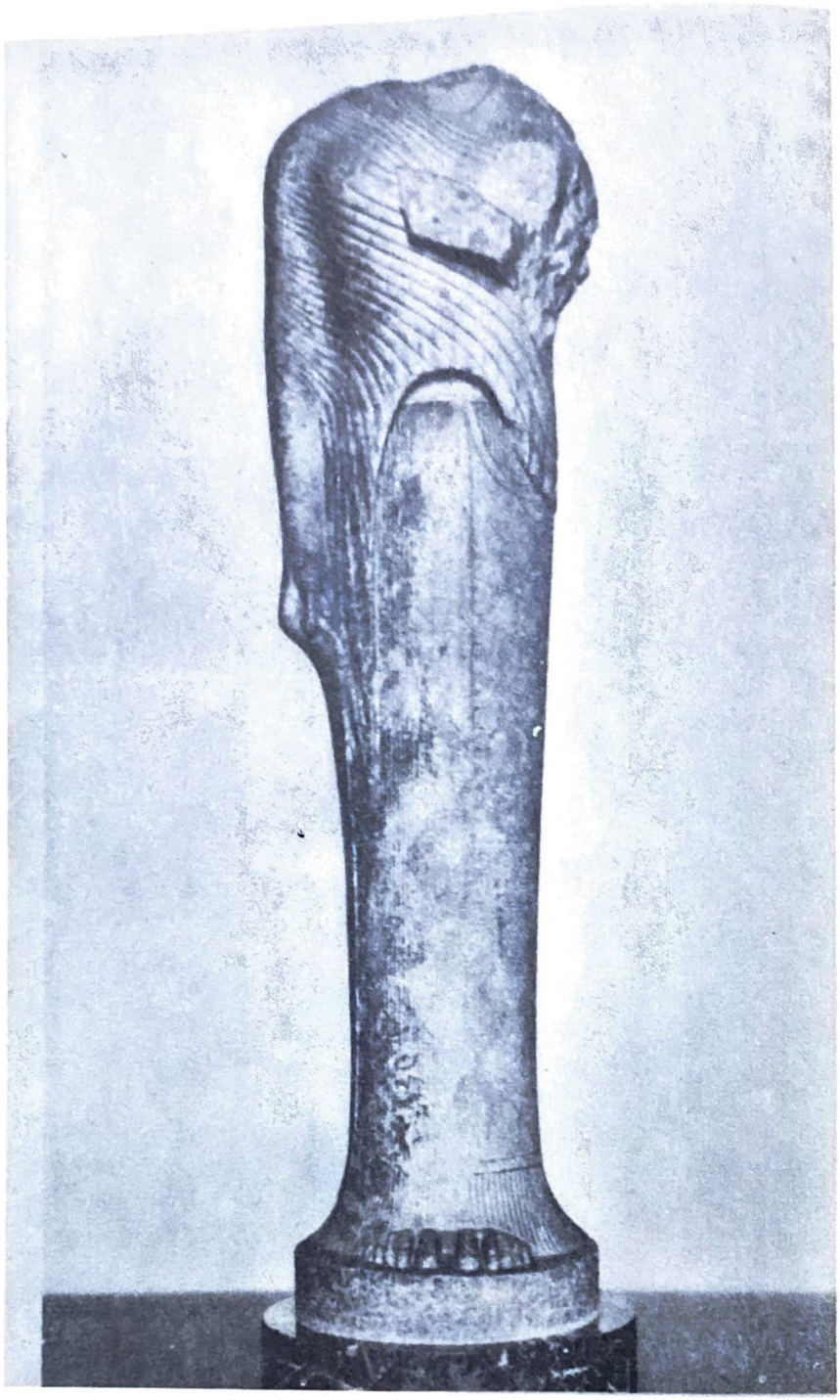
شكل (١٠) شاب من سونيون ،
أثينا ـ المتحف القومي



شكل (١١) الشقيقان كليوبيس وبيتون ،
متحف دلفي – دلفي



شكل (١٢) أسد من مقبرة في كورفو (كوركيرا)،
كورفو – متحف كورفو



شكل (١٣) تمثال للإلهة هيرا ،
باريس – اللوفر



شكل (١٤) منظر جانبي لشكل (١٣)



شكل (١٥) تمثال لشابة تدعى فيليبي ، من ساموس ،
ساموس – Vathy Museum



شكل (١٦) الشابة رقم ٦٧٧ ،
أثنيا – متحف الأكروبوليس



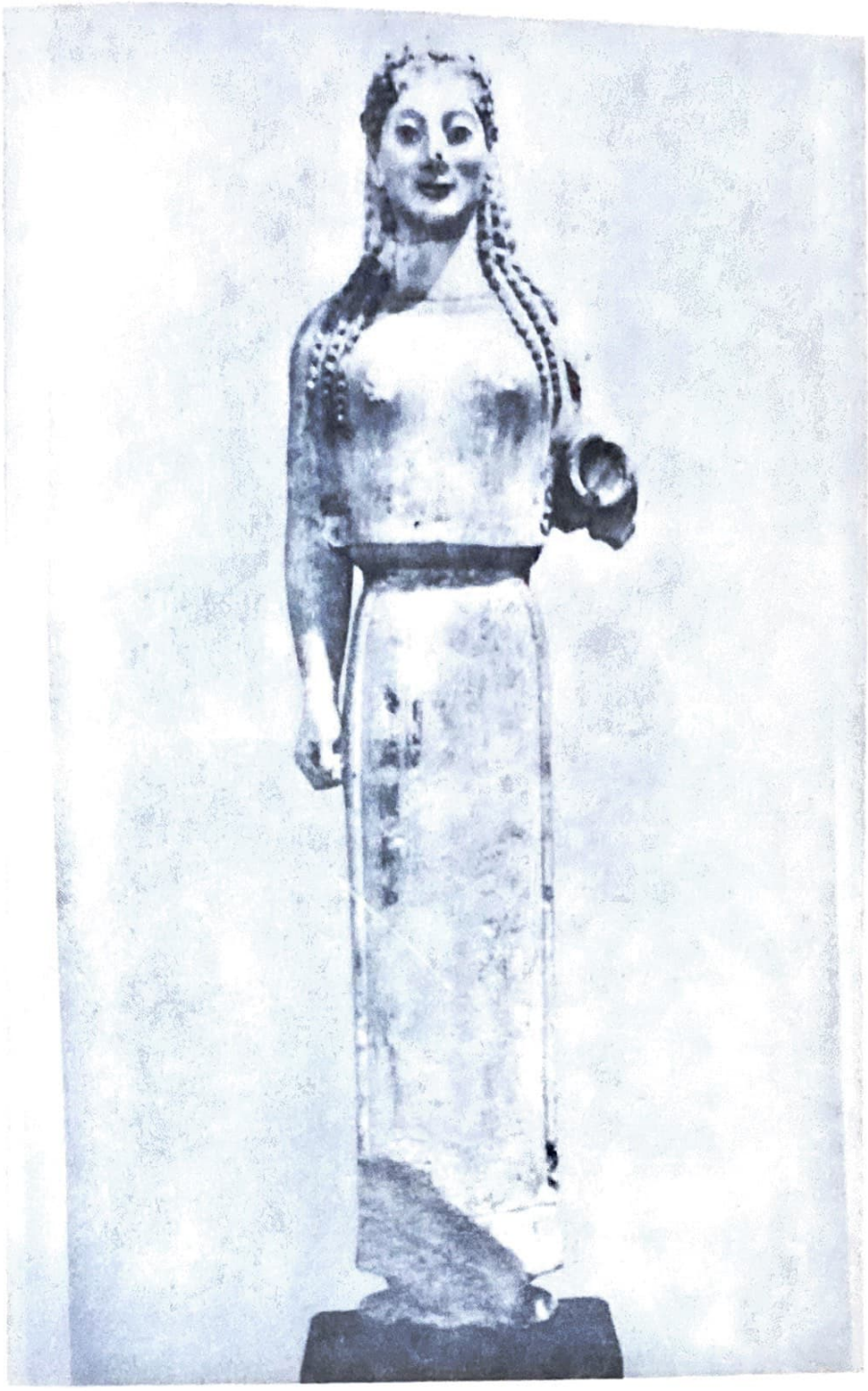
شكل (١٧) تمثال الإسفينكس فوق عمود إيوني ،
دلفي – متحف دلفي



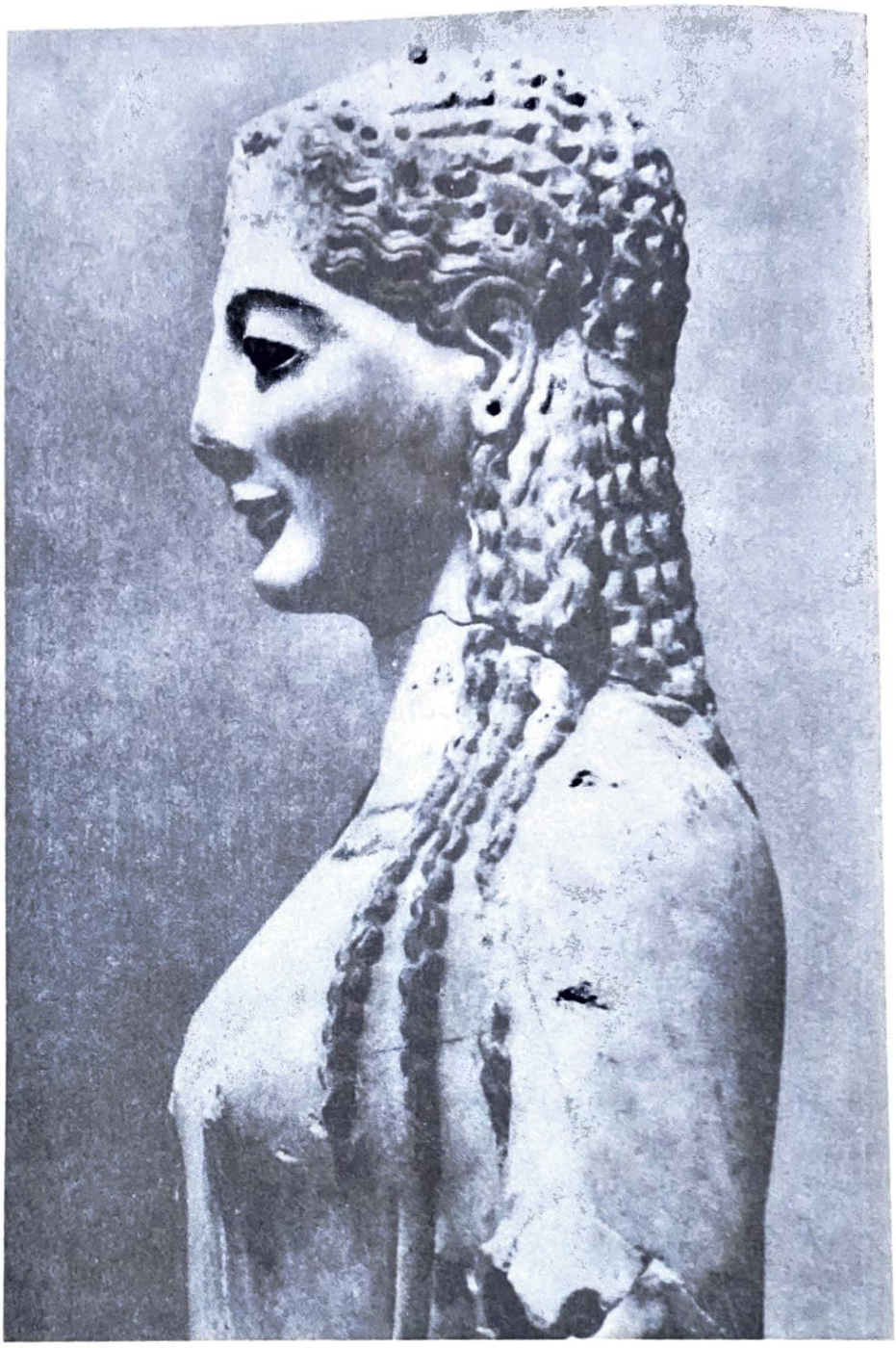
شكل (١٨) تمثال لشابة من كيراتيا (Keratea) بأتيكا ، برلين



شكل (١٩) المنظر الخلفي لشكل (١٨)



شكل (٢٠) تمثال للشابة رقم ٦٧٩ ،
أثينا ـ متحف الأكروبوليس



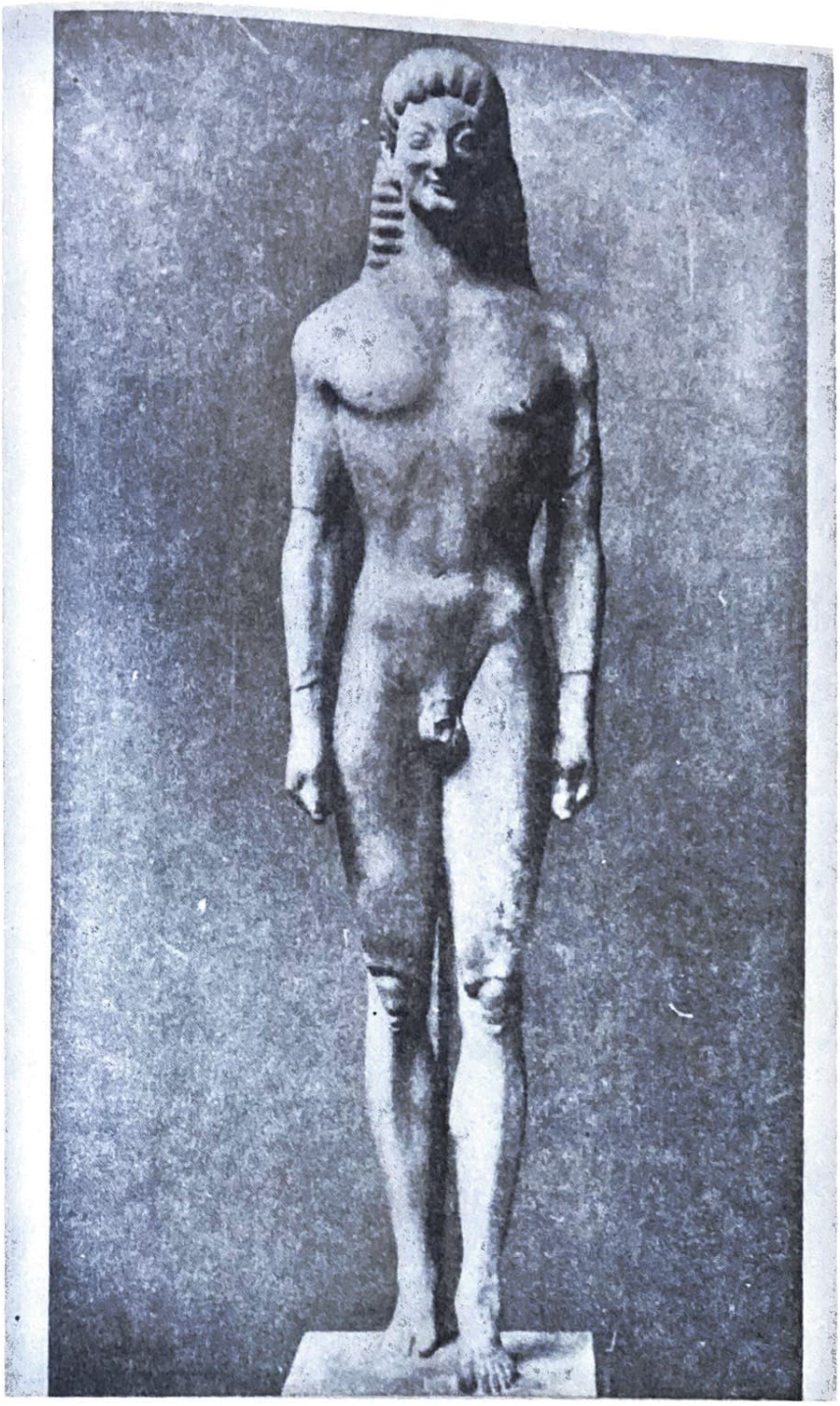
شكل (٢١) منظر جانبي للشكل رقم (٢٠)



شكل (٢٢) شابة من نحت الفنان أنيتنور (Antenor)،
أثينا ـ متحف الأكروبوليس



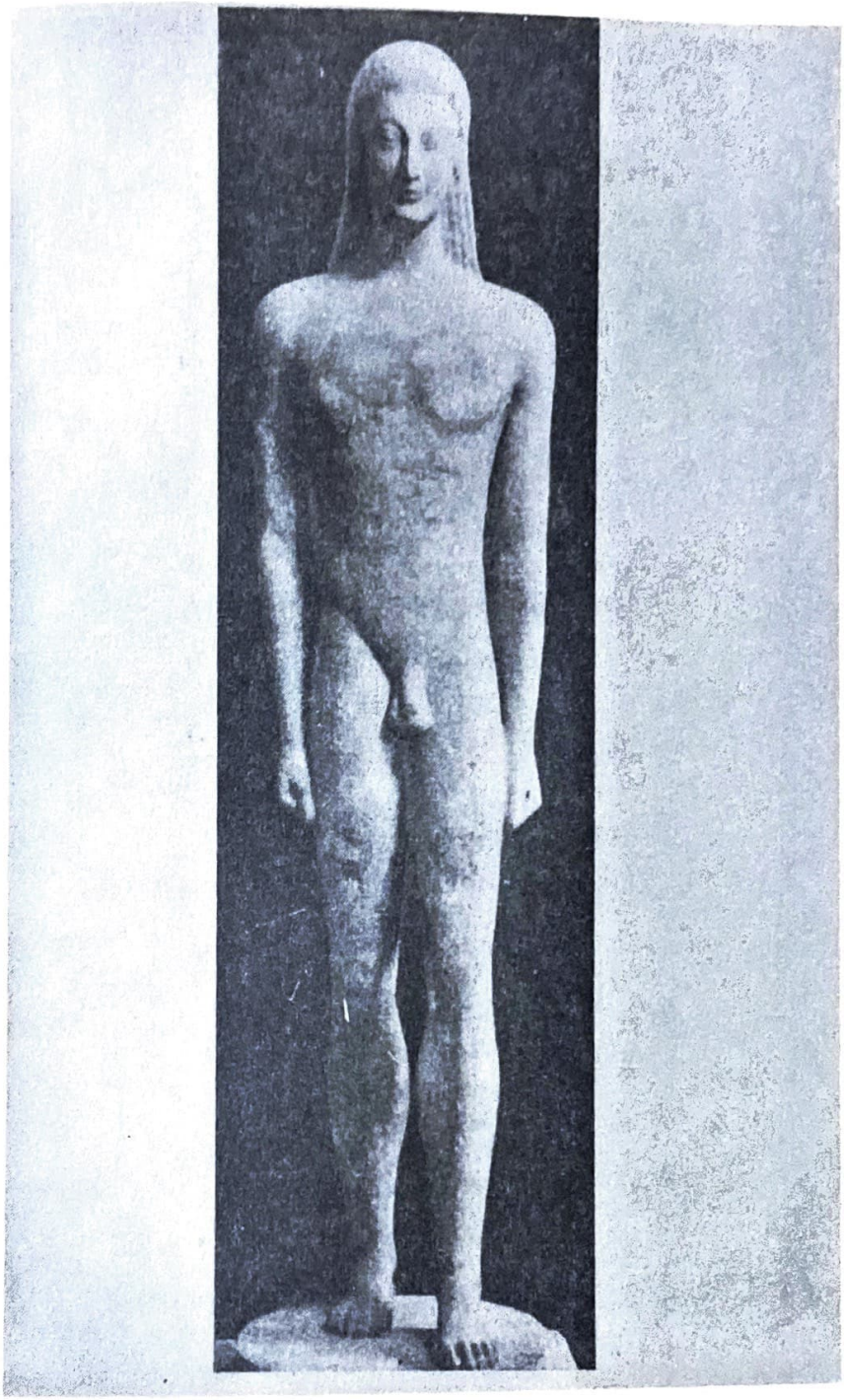
شكل (٢٣) تمثال للشابة رقم ٦٧٤ ،
أثينا – متحف الأكروبوليس



شكل (٢٤) تمثال لشاب من كورينثوس (من تينيا) ،
ألمانيا ـ متحف ميونيخ



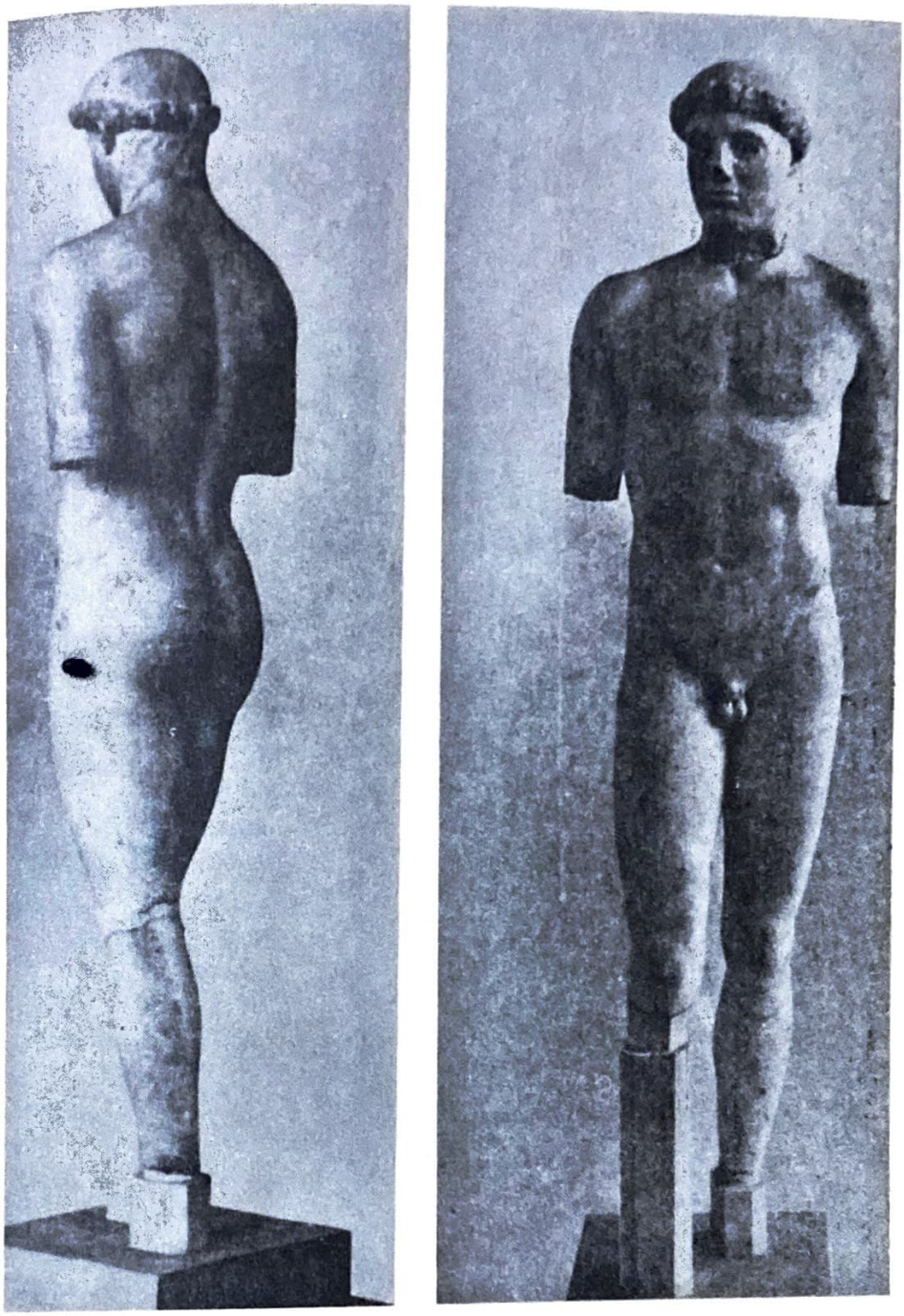
شكل (٢٥) الجزء الأعلى من شاهد قبر يمثل رامي القرص ،
أثينا – المتحف القومي



شكل (٢٦) تمثال لشاب من ميلوس ،
أثينا ، المتحف القومي



شكل (٢٧) الشاب كرويسوس من جنوب أتيكا (من أنافيسوس) ،
أثينا – المتحف القومي



شكل (٢٨) تمثال لشاب وجد على الأكروبوليس ،
أثينا – متحف الأكروبوليس

كتاب الأخبار الطوال للدينوري ومحققه في الميزان

بقلم

الدكتور سيد رضوان علي

أستاذ مشارك في التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية

جامعة بنغازي

صدر هذا الكتاب منذ مدة في سلسلة تراثنا من إدارة إحياء التراث بوزارة الثقافة والإرشاد القومي بمصر. وكان محققه الأستاذ عبد المنعم عامر يعمل آنذاك في تلك الإدارة. أما مراجع الكتاب فكان الأستاذ جمال الدين الشيال أستاذ التاريخ الإسلامي بجامعة الإسكندرية وقد انتقل إلى رحمة الله.

وكتاب الأخبار الطوال أحد أمهات المصادر القديمة في التاريخ الإسلامي كما هو معروف، وعاش مؤلفه أبو حنيفة الدينوري في القرن الثالث الهجري. ونشر الكتاب لأول مرة بتحقيق المستشرق الروسي جرجاس في ١٨٨٨ م.، ثم أعاد نشره المستشرق الروسي الكبير كراتشوفسكي بتحقيق جديد واف، ومع فهارس فنية وتعليقات في ١٩١٢ م. بليدن.

وأعيد نشر طبعة جرجاس في القاهرة من قبل مطبعة السعادة بدون تعليقات وفهارس.

وأشار إلى كل هذا محقق هذه الطبعة الحكومية ولكنه لم يشر إلى طبعة أخرى للكتاب في القاهرة أيضاً، وهي بمطبعة عبد الحميد الحنفي (على نفقة صاحب المكتبة العربية ببغداد)، دون تاريخ.

ويتساءل المرء بعد ذلك ما هو الداعي لتحقيقه بعد أن خدم الكتاب خدمة علمية على يد أحد كبار المستشرقين وطبع مراراً في الشرق والغرب. والجواب على ذلك أن المحقق قد اطلع على أقدم نسخة للكتاب – حسب قوله – بمدينة

سوهاج في ١٩٥٧ م لم يكن قد عثر عليها كراتشوفسكي، فرأى أن يقوم بتحقيقه من جديد. وهذا شيء جميل. ولكن عندما نتساءل مرة أخرى: هل أتى المحقق الفاضل بشيء جديد باعتماده على هذه النسخة الجديدة؟ فالجواب: لا شيء. إذ لا هو صرّح بذلك ولا هوامش الكتاب تدل عليه. وليس هذا فقط بل لم يقم المحقق الفاضل بالتقيد بالشرط البديهي الأول لتحقيق المخطوطات أو الكتب المطبوعة وهو مقارنة المخطوط مع مخطوطات أخرى أو طبعات أخرى للكتاب الذي يراد تحقيقه، ثم إقامة نص سليم مضبوط في ضوء هذه المقارنة والعرض. ولا هدف لعمل التحقيق بالدرجة الأولى إلا هذا. ولكن أقيم النص على شروط علمية بقلم كراتشوفسكي، فماذا يستطيع الأستاذ عبد المنعم عامر أن يزيد عليه إلا شرح بعض الكلمات وكتابة بعض تعليقات إيضاحية في الهوامش، ولم يكن في الكثير منها دقيقاً ولا مصيباً كما سنرى عما قريب.

إذن فلم يرد المحقق – في أغلب الظن – إلا الاشتهار. وهذا داء قد انتشر مع الأسف بين بعض فئات الكتاب الذين يكررون نشر أعمال المستشرقين، دون أن يتكبدوا مشقة بعث واحد من ألوف روائع المخطوطات العربية من مراقدها، بتحقيقه ونشره. وأذكر من بين هؤلاء أيضاً الأستاذ أنيس طباع الذي كرّر نشر كتاب افتتاح الأندلس لابن قوطية من تحقيق المستشرق الإسباني ريبرا، دون أن يضيف إلى تحقيقه شيئاً ذا بال، ثم يكتبون مقدمات طويلة عريضة يكشفون فيها عن قلة إدراكهم لمسئولية التحقيق، وعدم معاناتهم للتنقيب والبحث كما يجب. ويخطر ببالي في هذا المجال المقدمة التي كتبها الأستاذ عبدالغني حسن لكتاب «تلخيص البيان في مجازات القرآن» من تحقيقه، وأنكر فيها وجود كتاب آخر في نفس الموضوع لسلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام السلمي، مع أن الكتاب مطبوع في الآستانة في ١٣١٣ هـ. وذكره أيضاً بروكلمن في تاريخه للأدب العربي.

ونجد مثل هذه الأمثلة من قلة المعاناة وعدم التدقيق وسوء خطة التحقيق في تقديم محقق هذا الكتاب وتعليقاته.

اولاً – من المعروف أن أمر المراجع مهم جداً في تحقيق مخطوط أو مطبوع من الكتب . وكل المراجع التي رجع إليها المحقق أربعون مرجعاً لم تذكر طبعاتها وأجزاؤها . ومنها كتب كثيرة لها عدة طبعات كالكامل في التاريخ لإبن الأثير ، ومعجم الأدباء لياقوت الحموي ووفيات الأعيان لابن خلكان وغيرها . ومن الغريب حقاً أن فهرس المراجع هذا يشمل بجانب لسان العرب لابن منظور والاشتقاق لابن دريد والقاموس المحيط للفيروزآبادي المنجد للأب لويس معلوف . ومتى كان المنجد معجماً يعتمد عليه في تحقيق كتاب مثل الأخبار الطوال ؟ وإن هو إلا قاموس لطلبة المدارس الثانوية ومملوء بالأخطاء . والواقع أن المحقق الفاضل اعتمد عليه كثيراً، ليس في شرح اللغة فحسب بل في كثير من تعليقاته على المدن والأعلام . ومن المعلوم أن ملحق المنجد باسم « معجم أعلام الشرق والغرب » بقلم فردينان توتل فيه أوهام وأغلاط فاحشة .

هذا ولم يرجع المحقق إلى أمهات كتب التاريخ المعاصرة أو قريبة العهد من زمن المؤلف مثل تواريخ اليعقوبي والبلاذري والطبري والمسعودي وغيرها ولا إلى كتاب « إيران في عهد الساسانيين » تأليف كريستنسن ، وهو مترجم إلى العربية وأحسن مرجع عن إيران في العهد الساساني ، وكتاب الأخبار الطوال يحتوي على أخبار كثيرة عن إيران في ذلك العهد .

ثم إنه لم يثبت في تعليقاته أسماء مصادره أبداً ، وهذا يخالف منهج التحقيق بداهـــة .

ثانياً – ونأتي بعد ذلك إلى تقديم المحقق فنلاحظ أنه أتى فيه بأشياء عجيبة فضلاً عن أن معظمه منقول من مقدمة كراتشوفسكي لطبعته المذكورة .

١ – قال في صفحة (ج) : « وتزداد القيمة التاريخية لكتاب الأخبار الطوال في أن مؤلفه قد عاصر بعضاً من حوادثه ، وأنه دوّن في كتابه ما شاهد ورأى » .

وهذا الكلام ينافي الواقع تماماً . فالحقيقة أن المؤلف لم يدوّن شيئاً مما شاهده . إذ أنه أنهى كتابه بنهاية خلافة المعتصم (٢٢٧ هـ.)، وعاش بعد ذلك حقبة طويلة أي ٥٥ عاماً ، وأهمل كل هذه الفترة القلقة المضطربة ، ولم يسجل من حوادثه شيئاً ، بل إنه لم يذكر من فترة خلافة المعتصم – التي عاشها وهو شاب – إلا قصة ثورة بابك الخرمي، وأهمل تدوين كل الحوادث الهامة الأخرى ذات الأثر البالغ في سياسة الدولة في الداخل والخارج ، من استخدام المماليك الأتراك في الجيش ، والحرب مع البيزنطيين في معركة عمورية ، والقضاء على فتنة الزط وغير ذلك .

والمحقق نفسه شعر بهذه الحقيقة فقال بعد ذلك في صفحة (ص) : « أنه قد أهمل تدوين الحوادث التاريخية في الحقبة التي عاشها أبو حنيفة » . فما هذا التناقض ؟

٢ – قال في صفحة (د) : « وأورد بالتفصيل الوافي أخبا اً هامة عن تاريخ الإسكندر » .

وحقيقة الأمر أن معظم هذه الأخبار تكاد تكون خرافية ، والتاريخية منها غير مضبوطة . فمنها أن الإسكندر ذهب فاتحاً إلى مكة واليمن وقيروان (كذا) ... الخ ، وأنه ملك ٣٠ سنة (انظر الكتاب صفحات ٢٩ – ٣٩) .

فما هي الأخبار الهامة التي يشيد بذكرها المحقق ؟

٣ – علق في صفحة (و) على كلمة وَنَنْدْ ، اسم جد أبي حنيفة الدينوري بقوله : « بعض المؤرخين يذكرها وَتَنْدْ ، وعليهم اعتمد مرجوليث في كتابه ج ١ ص ١٢٣ » .

فما هو كتاب مرجوليث هذا ؟ والحقيقة أنه ليس له بل إرشاد الأريب أو معجم الأدباء لياقوت الحموي ، وحققه مرجوليث . ثم اسم وَتَنْد خطأ كما أثبته بروكلمن في تاريخ الأدب العربي (الترجمة العربية ج ٢ ص ٢٣٠)

وكما ذكره الأمير مصطفى الشهابي نقلاً عن الأستاذ داود بور الإيراني في مقاله عن أبي حنيفة الدينوري في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق (مجلد ٢٦) .

٤ – وقال في صفحة (ش) : « ورواية أبي حنيفة الدينوري عن الأصمعي رواية كثيرة في الأخبار الطوال » .

والحقيقة أن اسم الأصمعي لم يرد إلا في موضعين في خبر واحد كما أثبت المحقق نفسه في فهرس الرواة ، فمن أين هذه الكثرة ؟.

٥ – قال في صفحة (ق) : « أنه استطاع أن يكتسب نبوغاً ممتازاً في تصوير الحوادث التاريخية بأسلوب عربي مبين ، وبطراز فريد من المنهج التأليفي . فأبو حنيفة لا يذكر التاريخ مؤقتاً عاماً بعد عام كما يفعل مؤرخوا العرب ، وإنما يحكي الحوادث والأحداث من بدئها إلى ما صارت إليه » .

أما أسلوب أبي حنيفة الدينوري فمما لا شك فيه أنه أسلوب مشرق مبين، وهو أسلوب ذلك العصر . وأما نبوغه كمؤرخ فليس الأمر كما يقول الأستاذ عبد المنعم عامر . فالواقع أنه ليست ثمة قيمة كبرى لعمل الدينوري في مجال التاريخ الإسلامي ، ومن ثم لم يذكره المسعودي فيمن ذكرهم من المؤرخين الكثيرين المعاصرين له وغير المعاصرين في مقدمة تاريخه المعروف « مروج الذهب » وكذلك لم يعتبر فرانز روزنثال (F. Rosenthal) في كتابه القيم « علم التاريخ عند المسلمين » كتاب الدينوري هذا من المصادر التاريخية التي تستحق الإشادة والتنويه ، ثم هو كتاب مختصر جداً .

كما أن الدينوري لم يكن صاحب منهج فريد في تدوين الحوادث التاريخية بمواضيعها لا حسب السنين . ولم يتخذ جميع مؤرخي العرب طريقة تدوين التاريخ بطريقة الحوليات كما يقول المحقق ، بل وجد من معاصري أبي حنيفة كاليعقوبي والبلاذري وابن قتيبة والمسعودي وغيرهم من دوّنوا التاريخ تحت عناوين الأحداث . ونظرة واحدة في كتاب الفهرست لابن النديم تبين أن كثيراً من المؤرخين قبل الدينوري ألفوا في التاريخ بحسب المواضيع لا السنين .

والحقيقة أن نبوغ أبي حنيفة الدينوري برز لا في مجال التاريخ بل في معرفته الموسوعية وتآليفه المتنوعة في اللغة والعلوم والتفسير والتاريخ. وكتاب الأخبار الطوال يعتبر عملاً جانبياً إزاء أعماله الكبرى مثل كتاب الأنواء الذي نوّه به ياقوت أعظم تنويه. وأهم من ذلك كتابه «النبات» الضخم في ستة مجلدات، عثر منه على المجلد الخامس فقط في استنبول كما يذكر الأمير مصطفى الشهابي في مقاله المذكور (وفات ذلك المحقق)، والذي نقل عنه كثير من علماء اللغة وعلماء النبات مثل ابن البيطار وابن العوام وغيرهما.

ومما لا شك فيه أن الدينوري كان أحد الأفذاذ في الثقافة العربية والعلمية، وامتاز بعمق التفكير وسعة المعرفة، وكان قريع الجاحظ في هذا المجال، بل فاقه حسب رأي الأمير مصطفى الشهابي «في دقة تصنيف العلوم وفي الابتعاد عن خلط بعض البحوث العلمية ببعض في كتاب واحد». ولقد انتقد البيروني في كتابه «الآثار الباقية عن القرون الخالية» الجاحظ بأنه «ساذج سريع التصديق» كما نقل عنه العلامة الروسي بارتولد. وتغلب نفس الصفة على أبي حنيفة الدينوري في بعض ما رواه في تاريخه. ومنها مثلاً قصة ذهاب الصحابي عبادة بن الصامت (لا عبد الله بن الصامت كما ورد في المتن)، في أول خلافة أبي بكر الصديق إلى القسطنطينية لدعوة إمبراطور بيزنطة إلى الإسلام، ومشاهدته صور الأنبياء من آدم إلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم عند الإمبراطور (ص ١٩). وفنّد كراتشوفسكي هذه القصة في كتابه الجليل «تاريخ الأدب الجغرافي العربي» (تعريب صلاح الدين هاشم) القسم الأول، ولم ينتبه إليه المحقق.

وهناك ناحية هامة لم يتعرض لها الأستاذ عبد المنعم عامر في تقديمه للكتاب، والذي شحنه ببعض أمور لا علاقة لها بصلب الموضوع، وهي أن الدينوري يظهر ميوله الشيعية والإيرانية بتفصيله في حوادث حروب سيدنا عليّ (رض) مع الأمير معاوية، ومعركة كربلاء، ثم حروب الخوارج والمختار الثقفي ضد الأمويين، وأخيراً يفصل في تاريخ أبي مسلم الخراساني،

ويهمل ذكر منجزات الأمويين في مجال الفتوح في الشرق والغرب ، وكذلك إنجازات العباسيين في المجال الحضاري . وما واجهوه من المشاكل السياسية وخرجوا منها ظافرين ، وما ذكره في هذه المواضيع مقتضب جداً .

٦ ـ قال في صفحة (ي) ـ وهو يعد مؤلفات أبي حنيفة ـ « كتاب الردّ على رصد الأصفهاني » .

والصواب « لغدة » الاصفهاني أو لكذة حسب اختلاف الروايات ، كما في تاريخ الأدب لبروكلمن (الترجمة العربية ، الجزء الثاني) ومقال الأمير مصطفى الشهابي المذكور .

٧ ـ وقال في صفحة (ص) : وكانت المؤلفات في هذا العصر تلعب دوراً كبيراً في توجيه سياسة الدولة ، وتركيز سلطان الحكم ، وفي بعث روح النقد الاجتماعي والسياسي . وقد جرّت المؤلفات الوبال على أصحابها أحياناً . فكان القتل نهاية ابن المقفع بسبب كتابه « كليلة ودمنة » . وقد خشي أبو حنيفة إن هو أرّخ لهذه الفترة المضطربة أن يجرّ عليه كتابه الوبال ، وأن يتخذ منه مناهضوه مادة مسمومة تجلب عليه الشرّ » .

وفي هذا الكلام مغالطات كثيرة وسوء تعليل ومسحة صحافية . فكأن القرن الثالث الهجري كان مثل القرن الثامن عشر الميلادي في فرنسا من حيث تأثير مؤلفات روسو وفولتير وغيرهما من الكتاب والفلاسفة الفرنسيين الذين بذروا بذور الثورة الفرنسية . والمعلوم أن الكتب قبل اختراع الطباعة كانت قليلة الانتشار وخاصة في ذلك العصر المبكر ، ولا نعرف أبداً أن مؤلفاً أو كتاباً قلب العروش والأوضاع السياسية والاجتماعية في العصر العباسي ، فكلام المحقق في هذا المجال ليس له نصيب من صدق الواقع .

ولم تكن نهاية ابن المقفع بسبب كتاب « كليلة ودمنة » ، بل لتحاسد وتباغض بينه وبين سفيان بن معاوية من كتاب المنصور ، ولما كان من أمره في قضية كتابة وثيقة الأمان لعبد الله بن علي العباسي ، عم المنصور ، الذي

كان قد لجأ، بعد فشل ثورته على المنصور، إلى أخيه سليمان بالبصرة. وكتب له ابن المقفع وثيقة الأمان هذه بطلب من الوالي أو أخيه عيسى بن علي العباسي. وفيها من الأيمان المؤكدة المغلظة على لسان الخليفة ما أحرجت المنصور وأغضبته، فدبر مقتله على يد سفيان بن معاوية كما جاء مفصلاً في كتاب الوزراء والكتاب للجهشياري.

ثم لم يهمل المؤرخون في العصر العباسي حوادث أهملها أبو حنيفة خوفاً من «جرّ الوبال عليهم». فهذا الطبري واليعقوبي والمسعودي وغيرهم سجلوا الأحداث التاريخية إلى أواخر سني حياتهم على وجه التقريب دون أن يخافوا على أنفسهم، وذكروا لبعض الخلفاء العباسيين بعض هفواتهم وعيوبهم الشخصية كبخل المنصور الشديد وغدره مراراً، ووصف المعتصم بالأمّية وسوء تدبيره في استخدام المماليك الأتراك في الجيش وغير ذلك دون أن يخشوا من بطش أعقابهم من الخلفاء العباسيين.

وليس من الصحيح ما يقوله المحقق في نفس الموضع من وجود الصراع بين الأحزاب العربية والفارسية والتركية في الفترة التي عاشها الدينوري، والذي منعه حسب زعم المحقق من أن يسجل حوادث هذه الفترة، فكل دارس للتاريخ الإسلامي يعرف أن الأمر كان قد استقر منذ خلافة المعتصم (٢١٨ – ٢٢٧ هـ.) للأتراك وخاصة بعد قضائه على مؤامرة ابن أخيه العباس ابن المأمون بالاشتراك مع بعض القواد العرب. وبعد وفاة المعتصم أو بالأحرى بعد مقتل المتوكل أصبح القادة الأتراك في الجيش أصحاب الأمر والنهي في الدولة العباسية. وفي هذه الفترة حدثت حوادث جسام مثل ثورة الزنج في جنوب العراق، وقيام الدولة الصفارية الفارسية في إيران، ودولة بني طولون التركية في مصر، ولم يحدث الدينوري عن كل ذلك بخلاف اليعقوبي والطبري والمسعودي وغيرهم من المؤرخين المعاصرين دون أن يجرّ عملهم هذا أي وبال عليهم. فهذا الاعتذار عن أبي حنيفة الدينوري دفاع باطل.

٨ – ويذكر في صفحة (ر): إتلاف «الدواوين الشعرية للخوارج والشيعة

ولغيرهما من الطوائف المذهبية بسبب المنازعات الطائفية ، ولم يبقَ منها إلا نتف مأثورة مبثوثة في الكتب العديدة . وأبو حنيفة الدينوري قد اطلع على هذه الدواوين وروى عنها كما روى عن أولئك الذين اشتركوا في الحوادث التاريخية وطال بهم العمر ، فأدركهم أبو حنيفة وقابلهم في أسفاره العديدة لبلاد الدولة العربية » .

وهذا الكلام فيه مغالطات وأوهام كثيرة وهو عار عن الدقة . فإذا كانت هذه الدواوين قد أتلفت فكيف استطاع الدينوري الاطلاع عليها ، أو أنها أتلفت بعد عصر الدينوري ؟ والحقيقة أن الخوارج والشيعة لم يؤلفوا دوواين في الشعر السياسي بل نظموا شعراً كثيراً في الحروب والخلافات بينهم ، ودوّن منه الشيء الكثير في كتب الأدب والتاريخ كالكامل للمبرد ومجالس ثعلب والأغاني للأصفهاني وتاريخ الطبري وغيرها . هذا وديوان الهاشميات للكميت ابن زيد الأسدي المتوفى في ١٢٠ هـ. في شعر الشيعة مطبوع ، وشعر قطري بن الفجاءة وعمران بن حطان من الخوارج معروف في حماسة أبي تمام . وكان خير دليل للمؤلف كتاباً حديثاً « شعر الحرب في أدب العرب » للدكتور زكي المحاسني لئلا يجازف بمثل هذا القول . ومن هؤلاء الذين طال بهم العمر وأدركهم أبو حنيفة يروي عنهم حروب علي ومعاوية ، ومعركة كربلاء وحروب الخوارج وأبي مسلم الخراساني بعد قرن ونصف أو قرن من الزمان ؟

أما أسفاره العديدة فلا يعرف منها إلا رحلته إلى الكوفة والبصرة وبغداد ولم يحددها المحقق .

وما نسبه المحقق إلى الجاحظ من الثناء على أبي حنيفة الدينوري في مؤلفاته فلا أثر له فيها مثل كتاب الحيوان ، والبيان والتبيين ، والتاج ورسائل الجاحظ . ولا ثبت مراجع المحقق يؤكد أنه راجع مؤلفات الجاحظ ليحكم بهذا الحكم . وكل ما هنالك في الأمر أن أبا حيان التوحيدي قد أطرى أبا حنيفة الدينوري في كتابه تقريظ الجاحظ (وهذا الكتاب ما زال في عداد المفقود) ونقل عنه

هذا القول بعض المؤلفين المتأخرين . ولا يعقل ثناء الجاحظ على الدينوري بهذه الطريقة التي يذكرها المحقق فالجاحظ توفي في ٢٥٥هـ. بعد عمر طويل(١٠٥سنة)، بينما ولد الدينوري في العقد الأول أو الثاني من هذا القرن ، أي كان أبو حنيفة لم ينضج علمه بعد بينما كان الجاحظ قد بلغ من العمر عند ولادة الدينوري حوالى ٦٠ سنة ، وإذا قدرنا نبوغ الدينوري المبكر جداً فربما كان هذا الثناء في كتاب الجاحظ « الزرع والنخل » الذي ألفه في ٢٤٣ هـ. (كما ذكره الأستاذ عبد السلام هارون في مقدمة البيان والتبيين) ، وذلك لمعرفة الدينوري الواسعة في النبات . ولقد عرفنا أن كتاب النبات الضخم أهم أثر للدينوري . هذا إذا ألف الدينوري كتابه هذا قبل وفاة الجاحظ .

ثالثاً ــ ونأتي بعد هذا ونلقي نظرة فاحصة على تعليقات المحقق الكثيرة في هوامش الكتاب . فنجد أنه في الكثير منها أتى بأشياء غريبة تدل على قلة المعاناة في البحث والتنقيب . وانتقى منها بعض الأمثلة .

ص ٣ ــ « بلخ كانت عاصمة دولة آل سبكتكين » .

وهذا وهم ، بل كانت عاصمتهم غزنة في أفغانستان الحالية ، ومن هنا اشتهرت دولتهم بالدولة الغزنوية .

ص ٢٠ ــ « مَرْوْ مدينة بفارس » .

وليست فيها بل في خراسان ، وكانت عاصمتها . وفارس يطلق على الإقليم المعروف في جنوب غربي إيران . والمحقق نفسه يميّز بين فارس وخراسان في مواضع أخرى .

ص ٣٠ ــ « البطارقة جمع بطريق وهو الحاذق بالحرب وأمورها » .

والصواب أن البطريق كلمة معربة من أصل لاتيني (Patricus)، ومعناها النبيل في منظمة النبلاء في الدولة الرومانية القديمة ومعناها أيضاً نائب الإمبراطور الروماني (أو البيزنطي) في بعض مقاطعات الدولة . وانظر القاموس الإنكليزي أكسفورد في مادة Patrician .

ص ٣٥ – « منجنيق : لفظة معربة عن الفارسية » .

والصواب أنها معربة من الكلمة اللاتينية Mangoonis ، انظر « الفن الحربي في صدر الإسلام » لعبد الرؤوف عون (ص ١٥٦) ، ومادة « Mangonel » في قاموس أكسفورد الكبير . وأصلها اليوناني Magganon والفرس أخذوها عن اليونان كما ذكره جرجي زيدان في تاريخ التمدن الإسلامي ، الجزء الأول ص ١٩٦ بتحقيق الدكتور حسين مؤنس .

ص ٣٦ – « البيض : جمع بيضة نوع من السلاح » .

وهذا تفسير غريب ، فالمعروف الصواب أن البيضة هي الخوذة الحديدية تلبس على الرأس للوقاية في الحرب . وانظر وصفها في كتاب عبد الرؤوف عون الآنف الذكر صفحة ١٨٤ .

ص ٣٧ – « بخارى : فتحها العرب في عهد معاوية سنة ٥٥ هـ. » .

لم تفتح في عهد معاوية بل في عهد الوليد بن عبد الملك على يد قتيبة بن مسلم الباهلي في سنة ٩٠ هـ. . ومن الغريب أن يقع المحقق في مثل هـذا الخطأ ، وفي الكتاب نفسه عنوان عن فتح بخارى وسمرقند في عهد الوليد ابن عبد الملك . وانظر تاريخ الطبري في حوادث سنة ٩٠ هـ. ، أو الجزء السادس الصفحة ٤٤٢ من طبعة دار المعارف بتحقيق محمد أبي الفضل إبـراهيم .

ص ٤٩ – « الأنبار : مدينة قرب بلخ ، وهي قصبة ناحية جوزجان »

وهذا نقل غير واع عن ياقوت . فلا شك أنه كانت هناك مدينة بهذا الاسم ولكن المقصود في النص مدينة الأنبار الشهيرة في التاريخ الإسلامي الكائنة في جنوب العراق والتي بناها الملك الساساني سابور ذي الأكتاف أو سابور الثاني وسماها فيروز سابور كما ورد في متن الكتاب نفسه عند الكلام على هذا الملك . وأنبار كلمة فارسية معناها كومة من الأشياء ، وأصبحت هذه المدينة فيما بعد مركز الغلال ومن ثم اشتهرت بهذا الاسم .

ص ٤٩ – « السوس : مدينة في إيران فتحها العرب سنة ٦٣٨ م ، وظلت مزدهرة على أيامهم ، ثم خربت في القرون الوسطى » .

هذه العبارة نقلها المحقق من ملحق المنجد باسم « معجم أعلام الشرق والغرب » بقلم فرديناند توتل ، ومن ثم لم يذكر السنة الهجرية وهي ١٧ هـ. ، كما أنه لم يبين مكانة هذه المدينة وموقعها على وجه التحديد . وكانت تقع في إقليم فارس جنوب غربي إيران ، وهي عاصمة العيلاميين من الشعوب المذكورة في التوراة ، والعاصمة الشتوية للملوك الأخمينيين أو الهخامنشيين على الأصح مثل دارا وخوشايارخُش (زراكسيس في اللغات الإفرنجية) ، وتعرف في النصوص الفارسية والأوربية بسوسة كما تعرف أيضاً بـ « شُوش » . وانظر تراث فارس بقلم نخبة من المستشرقين (الترجمة العربية تحت إشراف الدكتور يحيى الخشاب ص ٢٧ ومواضع أخرى حسبما في فهرس الأعلام) . وانظر أيضاً الموسوعة العربية المبسرة بإشراف محمد شفيق غربال ، مادة سوسة .

ص ٥٨ – « **الهياطلة** : جنس من الترك أو الهند » .

ثم قال معلقاً على نفس الكلمة مرة أخرى في صفحة ٦٥ : « اسم لبلاد ما وراء النهر » . والصواب أنهم من القبائل التركية في آسيا الوسطى ، والمعروفون في النصوص الأوربية بالهون (Huns) أو (Hunni) ، وفي الصينية : هيونجنو . وسماهم العرب بالهياطلة كما سموا بلاد ما وراء نهر جيحون ببلاد الهياطلة لاستيلاء هؤلاء على تلك المنطقة في هجرتهم نحو الغرب كما ذكره المستشرق الروسي بارتولد في كتابه بالإنكليزية « تركستان إلى غزو المغول » .

ص ٦١ – نجران : « مدينة بينها وبين الكوفة مسيرة يومين فيما بينها وبين واسط » .

يبدو أن هذه العبارة منقولة من ملحق المنجد ، وأساء المحقق في النقل فإن

صاحبه ذكر ثلاث مدن بهذا الإسم ، ومنها نجران اليمن ، وهي أشهرها . والسياق في النص أي قصة ذي نواس ملك اليمن مع أصحاب الأخدود يقتضي نجران اليمن بداهة .

ص ٦٥ – « خطرنية : بلد كانت (كذا) بأرض بابل » .

وتحديدها على وجه الدقة كما ذكره الطبري (طبعة دار المعارف ٧/ ٣٦٠) قرية من سواد الكوفة ، ولد فيها أبو مسلم الخراساني على أرجح الروايات.

ص ١٠٦ – « هرقلة : مدينة ببلاد الروم ، سميت باسم هرقلة بنت ملك الروم، وهي بالقرب من صفين من الجانب الغربي » .

ويبدو أن هذه العبارة منقولة من بعض المصادر الجغرافية القديمة دون تبصر وتدقيق . فالحقيقة أن هرقلة أو هرقلية على الأصح اسم عدة مدن بنيت على اسم الإمبراطور البيزنطي الشهير هرقل (٦١٠ – ٦٤١ م.) في آسيا الصغرى وسورية الشمالية . وكانت أكبرها وأشهرها في شمال غرب آسيا الصغرى من الأراضي البيزنطية غير بعيدة عن القسطنطينية (وهي الآن قرية صغيرة في جمهورية تركيا وتسمى أركلي)، وفتحها هارون الرشيد في ١٩٠ هـ. وخرّبها عقاباً لوقاحة الإمبراطور البيزنطي نقفورس أو نقفور ، وهي المقصودة في الكتاب . وكانت أخرى فوق مدينة طرسوس في جنوب آسيا الصغرى وقد ورد ذكرهما كثيراً في تاريخ الطبري . أما ما ذكره المحقق فتقع في الأراضي السورية قرب مدينة الرقة .

ص ١٠٧ – « المرازبة : كمرحلة : رياسة (كذا) الفرس والواحد مرزبان » .

كيف تكون المرازبة كمرحلة ؟ واختلاف الوزن ظاهر . والصواب كمشارقة . ومرزبان أحد المناصب الإدارية الكبرى في إيران في العهد الساساني وهو حاكم منطقة أو ولاية . (انظر الموسوعة العربية الميسرة في مادة ساترب) .

ص ١١٠ – « كانت وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم في ١٣ من شهر ربيع الأول ... الموافق ٢٠ يونيه ... »

والصواب : الموافق ٨ يونيه كما هو في دائرة المعارف الإسلامية ومعظم كتب التاريخ الإسلامي الحديثة مثل مختصر تاريخ العرب لسيد أمير علي وتاريخ العرب لفيليب حتي وتاريخ الإسلام لحسن إبراهيم حسن .

ص ١١٠ — « كانت الأنبار مقراً للخلافة إلى أن تأسست مدينة بغداد » .

وهو منقول حرفياً من ملحق المنجد « معجم أعلام الشرق والغرب » . ولم يكن الأمر كذلك بل كانت العاصمة في عهد السفاح الأنبار أو بالأحرى الهاشمية بجانب الأنبار وهي عبارة عن بعض دور وقصر للخليفة وأسواق قرب المدينة القديمة الأنبار ، ثم هاشمية الكوفة في بداية عصر المنصور ، ثم مدينة قصر ابن هبيرة غير بعيدة عن الكوفة ، حتى بنيت بغداد .

هذا والمؤلف نفسه قال في صفحة ٣٩٠ « فنزل الرشيد بمدينة أبي العباس وهي من الأنبار على نصف فرسخ » .

ص ١٤١ — « بخت‌نصر ، ملك الكلدانيين ، وانه حسب رواية البيروني صيغة فارسية معناه كثير البكاء والأنين » .

ولم يقل لنا المحقق في أي كتاب للبيروني هذا التفسير . وكان المفروض أن يبين المحقق أن بختنصر رسم عربي في المصادر العربية القديمة لإسمه نبوكدنضر أو نبوخذنصر في اللغة الكلدانية .

ص ٣٢٧ — « السغد : بساتين نزهة وأماكن مثمرة حول سمرقند » .

وهذا كلام غريب . والصواب المعروف أنه اسم إقليم سغديانة في المصادر العربية ، والواقع فيما وراء نهر جيحون من بلاد ماوراء النهر ، وسمرقند إحدى مدنه كما هو ظاهر من النص نفسه : « بلاد الصغد » .

ص ٣٨٤ — « الراوندية : فئة تنسب إلى أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي المتوفى في ٣٠٣ هـ. ولقد كان معتزلياً ثم صار شيعياً ، ثم تغير إلى الزيغ والإلحاد (تاريخ الإلحاد في الإسلام للدكتور عبد الرحمن بدوي) » .

وهذا من أغرب تعليقات المؤلف وأشدها إثارة للعجب ، إذا قرأناه في

سياق النص ، أي الكلام على فتنة الراوندية في خلافة أبي جعفر المنصور حوالى ١٤٠ للهجرة ، فكيف ظهرت هذه الفئة التي تنسب لرجل من القرن الثالث الهجري، في عهد المنصور، في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة ؟ ولو رجع المحقق إلى غير كتاب تاريخ الإلحاد في الإسلام ، إلى مصادر أصيلة من كتب التاريخ والفرق أو إلى كتاب فان فلوتن «السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات » لما وقع في مثل هذا الخطأ .

والحقيقة أنها فرقة مارقة من الشيعة المتطرفين الفرس ، وتأثروا بالتعاليم الخرمية والمزدكية في إيران ، وتحدث عن بعض معتقداتهم الطبري عند الكلام على الفتنة الراوندية في خلافة أبي جعفر المنصور ، (حوادث سنة ١٤١ هـ.) . وهي تنسب إلى قرية راوند قرب مدينة نيسابور بخراسان حيث نشأت في أول أمرها .

هذا بالنسبة للأعلام ، أما اللغة فقد أكثر المحقق من شرحها ، ولكنّه شرح أيضاً كلمات لا يجهلها المثقف العادي مثل ذؤابة ، عقل (بمعنى دية) ، الجوارح، المنجم ، البرذون (صفحات ٦١، ٩٦، ٣٦٦ ، ١٠٧) وغيرها .

وفسّر كلمة « عتيدة » (ص ١٨) بقوله : « نموذج مهيأ » . وهذا التفسير لا يؤدي إلى أي معنى للنص . والصواب أنه بمعنى وعـــاء أو صندوق أو بالأحرى خزانة فيها عدة طاقات مع أبوابها الصغيرة ، حيث أرى منهـــا الإمبراطور البيزنطي صور الأنبياء لعبد الله بن الصامت الصحابي حسب الرواية المزعومة الواردة في الكتاب .

وعلى كل حال فإنه بشرح اللغة أفاد عامة المثقفين وطلبة المدارس . وهذا في رأيي أهم عمل قام به المحقق، ولكنه لم يكن دقيقاً فيه في كثير من الأحيان . ثم ليس في كلام أبي حنيفة الدينوري الكثير من الحوشي الغريب . ولكن من التقعر الغريب أنه كتب اسم حاجي خليفة بالجيم الفارسية ذات ثلاث نقاط في عدة مواضع ، مع أن « حاجي » شكل فارسي وتركي للكلمة العربيـــة « حاج » ، وهذا الإسم يكتب في جميع الكتب العربية الحديثة بالجيم العربية .

أخطاء في متن الكتاب للدينوري لم ينتبه إليها المحقق :

من الواجب في تحقيق كتاب تاريخي قديم أن يقارن المحقق نصوصه ، وخاصة ما يثور حوله الشك منها من سنين وأعلام وروايات مع نصوص تاريخية أخرى في المصادر التاريخية الموثوق بها كالطبري والبلاذري واليعقوبي والمسعودي وابن سعد وحمزة الأصفهاني وغيرهم ، ويشير إليها في هوامش الكتاب ضمن تعليقاته ، كما يجب الإشارة إلى الروايات التي ينفرد بها المؤلف . ولكن هذا الأمر يحتاج إلى بذل مجهود كبير ، وإلى تعمق في معرفة التاريخ الإسلامي . ولم يقم المحقق بهذا الواجب ، وعندما علق على بعض التواريخ ذكر ما يوافقها بالتاريخ الميلادي . وليس لهذا العمل كبير قيمة في التاريخ الإسلامي المبكر بالنسبة لدارس مسلم .

وأذكر هنا بعض الأمثلة من هفوات الدينوري في فترة التاريخ الإسلامي دون الفترات السابقة من تاريخ الفرس واليونان التي تعرض لها المؤلف :

١ ــ يذكر المؤلف ص (٣٧٨) أن « عيسى بن علي بن عبد الله بن عباس دعا الناس إلى بيعته بالأنبار وخلع ولاية أبي جعفر المنصور ، فلما رأوا أبا مسلم مالوا معه وتركوا عيسى » .

وفي هذه الرواية عدة أوهام وأخطاء . أولاً : الذي خلع بيعة المنصور حسب جميع المصادر التاريخية الموثوق بها كالطبري واليعقوبي والمسعودي وابن الأثير وغيرهم هو عبد الله بن علي بن عبد الله بن عباس ، وليس عيسى بن علي ، ولم يكن عند وفاة السفاح وإعلان خلافة المنصور في الأنبار بل في شمال العراق ، في نصيبين . وتوجه إليه أبو مسلم الخراساني لمحاربته ، وألقى عليه هزيمة منكرة في جمادى الآخرة سنة ١٣٦ هـ .

ثانياً : ذكر الطبري وغيره من المؤرخين أن بعد وفاة السفاح مباشرة أخذ ولي العهد عيسى بن موسى بن محمد بن علي العباسي البيعة لأبي جعفر

المنصور الذي كان في طريق عودته من الحج عام ١٣٦ هـ. ، فلم تكن هناك ثورة ضد المنصور في الأنبار .

ثالثاً : عاش عيسى بن علي ، عم المنصور ، مكرماً منعماً في البصرة مع أخيه سليمان والي البصرة بينما استدرج عبد الله بن علي من البصرة ، حيث كان قد لجأ إلى أخيه سليمان ، إلى بغداد وقتل فيها بحيلة من المنصور في سنة ١٤٧ هـ .

رابعاً : لم يكن أبو مسلم الخراساني آنذاك في الأنبار بل كان في طريق عودته من الحج .

٢ ـ يسمي الدينوري (ص ٣٨٢) من صحب أبا مسلم الخراساني قبيل مثوله أمام المنصور ثم حضر عنده بعيد مقتل أبي مسلم ، يسميه عيسى بن علي .

واسمه في جميع المصادر عيسى بن موسى ، ولي العهد وابن أخي المنصور . وكان هذا صديقاً لأبي مسلم .

٣ ـ وفي صفحة ٣٨٣ ـ « واستدفت الخلافة لأبي جعفر المنصور في ١٣٨ هـ. »

وهذا وهم من المؤلف أو تصحيف من النساخ ، والحقيقة أنه تولى الخلافة في ذي الحجة ١٣٦ هـ. بعد وفاة السفاح مباشرة ، واستتب له الأمر في منتصف العام ١٣٧ هـ. بعد القضاء على منافسه الثائر عبدالله بن علي العباسي كما جاء في جميع المصادر .

٤ ـ وجاء في نفس الصفحة عن بناء مدينة بغداد : « وكان بناؤه إياها في ١٣٩ هـ. » .

والثابت المعروف في معظم المصادر الأصيلة أنه بدأ ببنائها في ١٤٥ هـ. ثم توقفت أعمال البناء بسبب ثورة محمد النفس الزكية وأخيه إبراهيم في المدينة والبصرة لمدة ، ثم بوشر العمل، وتم البناء في ١٤٩ هـ. على أرجح الروايـــات .

٥ ــ وذكر في صفحة ٣٨٧، وقوع العصبية في خلافة الرشيد بالشام سنة ١٧٤هـ. وفي الطبري وغيره من المصادر سنة ١٧٦ هـ .

٦ ــ وذكر في نفس الصفحة حج الرشيد في ١٧٤ هـ. ، وكتابة وثيقة ولاية العهد لابنيه محمد الأمين وعبد الله المأمون في هذه السنة بمكة .

والصواب كما في الطبري أن هذه الوثيقة كتبت في حجة الرشيد عام ١٨٦ هـ . وأخذت البيعة بولاية العهد للأمين لأول مرة في ١٧٥ هـ . في بغداد كما جاء في الطبري أيضاً . وكان عمره آنذاك ٥ سنين وبعد ذلك ببضع سنين عيّن المأمون ولي العهد الثاني ، وأخذت منهما المواثيق كتابياً لاحترام حق الآخر في ١٨٦ هـ .

٧ ــ وذكر في صفحة ٤٠١ تولية المأمون العهد بعده لابنه العباس ، ثم استيلاء المعتصم على الخلافة بعد وفاة المأمون وخلع العباس .

والدينوري فريد في هذه الرواية ، والمعروف في معظم المصادر أن المأمون أوصى بالخلافة قبيل وفاته بطرسوس لأخيه المعتصم ، ونصحه بالعدل وملاحقة الزنادقة والاستمرار في مسأله امتحان الناس في عقيدة خلق القرآن المفروضة على الناس من قبل المأمون ، وكان المعتصم معه آنذاك (انظر الطبري . الطبعة المذكورة ٨/ ٦٤٥ ــ ٦٥٠) .

٨ ــ ورد في الكتاب أحمد بن أبي دؤاد مصحفاً « ابن أبي داود » مرتين في صفحة ٤٠٥ ، ثم مرة ثالثة في صفحة ٤٠٦ .

وأحمد بن أبي دؤاد القاضي المعتزلي المشهور كان صاحب نفوذ وسلطان في خلافة المعتصم .

وبعد ، فهذا قليل من كثير مما يوجد في تحقيق الكتاب من أخطاء بارزة .

ومن المؤسف أن يصدر كتاب قديم مثل الأخبار الطوال من إدارة علمية حكومية لإحياء التراث العربي بهذا الشكل . وكان يكفي هذه الإدارة الموقرة أن تعيد طبعة كراتشوفسكي مصورة أو توسد الأمر إلى أهله .

المراجـــع

المراجع العربية :

١ ــ بروكلمن : تاريخ الأدب العربي ، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار ، الجزء الثاني ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦١ م .

٢ ــ بروكلمن : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي ، الطبعة السادسة ، بيروت ١٩٦٨ م .

٣ ــ تراث فارس : بقلم نخبة من المستشرقين ، ترجمة عدد من أساتذة جامعة القاهرة ، تحت إشراف الدكتور يحيى الخشاب . القاهرة ١٩٥٩ م .

٤ ــ الجـــاحظ : البيان والتبيين ، بتحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة .

« : الحيوان ، بتحقيق عبد السلام محمد هارون ، القاهرة .

« : رسائل الجاحظ ، جزءان، بتحقيق عبدالسلام محمد هارون، القاهرة ١٩٦٥ م .

« : التاج ، بتحقيق أحمد زكي باشا ، القاهرة ١٩١٤ م .

٥ ــ جرجي زيدان : تاريخ التمدن الإسلامي ، مراجعة وتعليق الدكتور حسين مؤنس ٥ أجزاء ، دار الهلال ، القاهرة . بدون تاريخ .

٦ ــ الجهشياري : الوزراء والكتاب ، بتحقيق مصطفى السقا وزميليه، القاهرة ١٩٣٨ م .

٧ ــ حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والاجتماعي والديني ، الجزء الأول ، الطبعة السادسة ، القاهرة ١٩٦١ م .

٨ ــ د. زكي المحاسني : شعر الحرب في أدب العرب ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦١ م .

٩ ــ الشهابي ، الأمير مصطفى : مقال « أبو حنيفة الدينوري » في مجلة المجمع العلمي العربي ، المجلد ٢٦ ، العدد ٣ ، دمشق .

١٠ ــ الطبري ، محمد بن جرير : تاريخ الرسل والملوك، بتحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ، ١٠ أجزاء ، دار المعارف ، القاهره ١٩٦٠ ــ ١٩٦٩ م .

١١ ــ عبد الرؤوف عون : الفن الحربي في صدر الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦١ م .

١٢ ــ فان فلوتن : السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات ، ترجمة حسن إبراهيم حسن ومحمد زكي إبراهيم ، القاهرة ١٩٦٥ .

١٣ ــ فرانز روزنثال : علم التاريخ عند المسلمين ، ترجمة الدكتور صالح العلي ، بغداد ١٩٦٣ م .

١٤ ــ كراتشوفسكي : تاريخ الأدب الجغرافي للعربي، جزءان ، ترجمة صلاح الدين هاشم ، القاهرة ١٩٦٥ م .

١٥ ــ المسعودي : مروج الذهب ومعادن الجوهر ٤ أجزاء في مجلدين بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة ١٩٦٤ م .

١٦ ــ الموسوعة العربية الميسرة ، بقلم نخبة من الأساتذة بإشراف محمد شفيق غربال ، القاهرة .

١٧ ــ ابن النديم : الفهرست، طبعة فلوجل ١٨٧١ م، ونشرته مكتبة خياط مصوراً ، بيروت .

١٨ ــ اليعقوبي : تاريخ اليعقوبي ، مجلدان ، دار الفكر ، بيروت .

المراجع الأجنبية :

Ameer Ali, Syed, A Short History of the Saracens, London 1961.

ترجم إلى العربية باسم مختصر تاريخ العرب مرتين بقلم رياض رأفت أولا ثم ترجمه منير البعلبكي ، بيروت .

Barthold, Turkistan down to the Mongol Invasion, London, 1928.

Hitti, Ph., History of the Arabs, 7th ed. London 1961.

ترجمه إلى العربية جرجي وجبور باسم تاريخ العرب المطول ، جزءان ، بيروت .

Shorter Oxford English Dictionary, 4th ed. London.

THE TAX SYSTEM IN EGYPT IN THE 18th & 19th CENTURIES

by

Professor Mohamed M. El Sourougi

Faculty of Arts — University of Libya

This papers deals with three distinguished periods :

First, the tax system in Ottoman Egypt during the 18th century, second, the tax system during the period of the French expedition (1798-1801), which differs from the previous and successive period; and thirdly, the development of the tax system in Egypt during the reign of Mohammad Ali, i.e., in the first half of the 19th century.

No doubt, the financial and taxation system in closely connected with Ottoman rule and administration in Egypt. The regularity of the financial and taxation condition indicated that Ottoman rule and administration was stable. The mal-administration affected consequently the financial and taxation system where the taxes and the means of collecting them varied considerably. Bribery spread on a great scale, and only few sums of the revenue reached the treasury. The tax collectors misused their authorities and the tax payers were forced to pay many different taxes.

The tax system, which prevailed in Egypt during the 18th C., had been established by Sultan Selim I, after his conquest of of Egypt in 1517[1]. Sultan Selim borrowed most of the Islamic tax system which had existed in Egypt at that time[2]. It was, therefore, a mixture of Islamic and Ottoman systems.

When the Ottomans conquered Egypt, the lands were divided into the following[3]:

1 — Al-Ahbas al-Sultaniyya for the Holy Sanctuary and charity.

2 — Al-Ahbas al-Ahliyya.

3 — Private ownerships bought from the treasury.

4 — The lands of the Diwan which included most of cultivated lands. The Kharaj tax was only collected from these lands. The first three kinds of lands were exempted from taxes, and therefore the whole burden of taxes fell on the fourth, i,e. the lands of the Diwan. Ibn' Iyas estimated the total sums collected from the Kharaj in the first years of the Ottoman conquest at 1,300,000 dinars (LE. 780,000) in cash, 600,000 ardebs of wheat and 300,000 ardebs of barley. If the price of one ardeb of wheat was 35 P.T. at that time, the total price of that amount was £E. 21,000. In addition to the price of barley, the total sum collected was about £E. 1,000,000.

The French scholars such as Poussielgue and Girard provided us with information about the tax system in Egypt at the end of the 18th C. Moreover, they relied on the accounts of Husayn Effendi, the ruznamji[5] anl al-Jabarti.[6]

According to the above mentioned accounts, we notice that the financial administration was concentrated in two diwans[7]:

The first was al-Diwan al-Deftari which was headed by a high official, known as al-Defterdar. He was appointed by the Sultan to supervise the financial affairs of Egypt. He was assisted by an agent and some officials.

The second was Diwan al-Ruznameh, a branch of the former diwan. It was headed by al-Ruznamji (treasurer), who was responsible for the collection of taxes and supervising its expenditure. This diwan worked in complete secrecy so that its officials used a sort of writing which was only known to them. Deny describes such writing as follows[8]:

«Sorte d'écriture destinée aux mandarians de l'ancienne administration et dont le déchiffement présente les difficultés, que l'on sait, pour ceux qui n'en ont pas la routine.»

The one who occupied the post of Ruznamji should be moslem,

wise and experienced because he acted as an adviser to the wali of Egypt[9]. The wali and Shaikh al-Balad, together, appointed the Ruznamji. Estève says in his book[10] that the Ruznamjis enjoyed a high position amongst the people.

Different departments were entrusted with the collection of taxes. The great portion of taxes came through the Iltizams system. This system was not a new creation of the Ottomans. It had existed in Egypt before their conquest of the country[11]. Weak governments adopted this system and commissioned one of the nobles, called as multazim, either by tender or agreement between him and the Ruznameh on behalf of the government, to collect the Kharaj imposed on the cultivated lands. The multazim was required to give the government fixed annual payments in advance. Then the government isseud him with taqsit (a warrant), after the approval of Shaikh al-Balod, demanding the people living within his iltizam to pay him the taxes. The multazim was allowed to retain the difference between the miri and the amount he could exact from the fallahs[12].

The multazims were mamlukes, officials, Beduin Shaikhs[13], ulamas[14] and others among them. They were assisted by a large proportion of officials, whom Girard estimated at about 30,000.

Owing to the short duration of the French expedition, the French scholars could not be able to make a thorough investigation of the Iltizam system. They thought that the multazims resembled the nobles in France under the feudal system. There was a great difference between the Iltizam and the ownership. The Iltizam was a financial system adopted by the state to facilitate the collection of taxes.[15]

Although this system had facilitated the task of collecting taxes, it had many defects such as follows:

1 — This system had given the multazim, especially at the end of the 18th C. extensive rights which resembled to some extent those enjoyer by feudal masters in Europe in the middle ages. The multazim was the master within his Iltizam, and the fallahs worked as his slaves. He has the right to expell them from the land if they delayed the pay-

ment of rent. They could not leave the village without his permission. They were exposed to imprisonment, whipping and killing.

2 — At the end of the 18th C., the iltizam was not granted for a year or even for a few years, but for the lifetime of the holder, or even as heritable and alienable property.[16]

3 — The multazim paid far less than what he had collected. He only paid to the treasury between 40 per-cent and 4 per-cent[17] of the total sum he had collected from the falllahs.

4 — The fallah was exposed to many exceptional taxes which exhausted him.

5 — The multazim has the right to demand corvée[18] labour to cultivate his own lands which was exempted from taxes.

6 — Because of the various taxes demanded from the fallah, he was forced to borrow money at high profits from the multazim. He remained at his mercy for ever.

7 — This system weakened the authority of the government over the fallahin, who were not under the direct control of the government.

8 — At the end of the 18th C. the multazim was de facto the owner of the land. Therefore the government lost control over its lands.[19]

9 — This system did not enable the fallah to know the exact amount of taxes he was required to pay of the date of payment. Usually the taxes were collected from him before the maturity of the crop or even before he sold it. In such circumstances, the fallah was obliged to borrow money at high profits to pay the taxes.[0]

10 — The operation of collecting the taxes was very complicated and therefore it cost a lot of money.

11 — According to Girard the multazims employed about 30,000 tax-collectors. They used a bigger measure than formal one in collecting corporal taxes from the fallahs. There-

fore they had a difference between the two measures which reached sometimes to 25 per-cent or 35 per-cent of the quantity collected.[21]

There were two more defects but they were due to the mal-administration of the government:

1 — From the legal point of view, the fallah should not pay the land-tax unless the land was over-flooded by the Nile water so that he could cultivate it. But it is noticed that during the years of low flood, the government did not exempt the fallah from the tax.

2 — The tax was collected according to the measure recorded by the land surveyors. These measures were not accurate because of cheating and bribery.

The taxes were devided into two parts:

Property taxes and non-property taxes.

The property taxes were imposed on cultivated lands and known as free money. Lancret[22] says that when the Ottomans imposed the Kharaj on the lands in Egypt they distributed it on the villages regardless of the number of feddans in each village. Estève adds that when Sultan Selim conquered Egypt he discovered that the mamlukes had burnt the taxes' records. Therefore he collected informations from the officials, but this not help him much. He ordered the lands to be surveyed to know the area of cultivable lands, but the survey did not include all the lands. So, there remained some lands unknown to the government until the coming of the French. The multazims collected the property taxes from the fallahs. They were devided into grades[23]. Between 90 and 300 midi[24] per feddan were collected from first grade properties, 60 to 150 midi per feddan from the second grade and 30 to 120 midi per feddan from the third grade.

The sum collected was divided into the following[25]:

The sum collected was divided into the following[25]:

First: The Sultan's share which was collected the miri. It was sent to Constantinople in a great ceremony. According to Lancret

the miri was divided into two main sections: the winter miri and the summer miri. The first was levied on the beans, barley and wheat crops. The amount collected was more than the summer miri and was spent on internal affairs. The summer miri was levied on the rice lands and was reserved for external expenditure.

Secondly: The share of different departments such as watchmen and soldiers.

Thirdly: The share of the local government. It was known as Ksufiyya.

Fourthly: Faiz: the difference between the miri and the amount the multazim could exact from the fallahs.

Two more unofficial taxes were added: the Barrani and the new Ksufiyya.

The taxes were collected either in cash or in kind: or a portion in cash and the other in kind. In upper Egypt the taxes were collected in kind because the money was rarely there.[26]

The non-property taxes were of various kinds as follows:

(a) — Customs duties: they were collected from the ports of Boulak, Misr al-qadima, Isna, al-Suways and Kossair. These taxes were not fixed. To prove this, France concluded with Egypt three commercial treaties in January 1785 to fix the amount of taxes collected on French goods passing through Egypt at 6½ per cent. But these treaties did not prevent Ibrahim Bey and Murad Bey (the then rulers of Egypt) from exhausting the foreign merchants by excessive taxes. Accordingly, the French merchants wrote many complaints to their governments.[27]

Moreover, James Bruce, the English traveller, concluded an agreement with Abu-al-Dahab (the ruler of Egypt) concerning the amount of taxes collected on the goods. Abu-al-Dahab was allowed to collect 8 per cent on the goods coming to the port of Suez. This was in additin to the collection of 50 Spanish Riyal on each ship anchoring in the port.

Warren Hastings (the British ruler of Bengal) also con-

cluded a treaty with Abu-al-Dahab in 1775. It stipulated the reduction of customs imposed on goods coming from Bengal and Madras to 6½ per cent, and the goods coming from Surat and Bombay to 8 per cent [28] The fate of these two agreements was not better than the fate of the three French agreements. They were violated by the mamluke rulers of Egypt.

(b) — Taxes on the agencies, caravans, markets, sale of salt and hunting.

(c) — Taxes on urban guilds in addition to 5 per cent on the products themselves. They were collected by the heads of the guilds. Girard writes that the taxes imposed on the weavers were about 20,000 paras.[29]

(d) — Occasional taxes imposed in certain circumstancies and for certain purposes.

(e) — The Jizya imposed on non-Muslim communities. It was composed of three grade: the higher grade was 440 fadda per person, the middle was 220 fadda and the lowest was 110.[30]

(f) — Impositions levied by the Mamluke rulers from merchants and foreigners.

From the above mentioned details, M. Estève was able to estimate the income of the Egyptian government from taxes at the end of the 18th C. at about £E. 1,203,467.[31]

Expenditures[32]

(a) — Expenditures for the Walli, Mamluke rulers, salaries and wages.

(b) — Expenditures for charity such as pensions and the maintenance of mosques.

(c) — Expenditures for amunitions.

(d) — Expenditures for pilgrimages and the Holy cities.

(e) — The Jizya sent annually to the Ottoman Sultan. It was greatly decreased before the coming of the French expedition, and amounted to 24,550 francs (£E. 10,580).[33]

Husayn effendi estimated the miri sent to the Sultan at 117,614,443 fedda[34]. After the deduction of 89,238,628 fadda as necessities, the total sum left for the Sultan was 28,375,815 fadda.

Estève estimated the miri at 116,651, 727 fadda[35]. After the deduction of 88,828,276 fadda as necessities, the sum left for the Sultan was 27,823,451 fadda. This sum is not much less than the figures given by Husayn effendi.

Analytical study of Husayn al-Ruznamji's answers[36]

If we compare between Husayn effendi's answers and the writings of Estève and al-Jabarti, we notice the following:

First: All matters mentioned by Husayn concerning in the tax system was from the theoretical point of view. He talked about the tax system as had been put by Sultan Sellim the 1st. To prove this he did not refer at all to the disturbances in Egypt and the inaccuracy of the tax registers, although he was not ignorant of these things.

Secondly: His answers state an important fact. The tax system introduce by Selim I was not totally new, but it took much from the previous systems. This indicates the originality of the financial and taxation policy in Egypt and how it was adopted to suite the Egyptian conditions during the different ages.

Thirdly: Despite the unhappiness of the Egyptians from the heavy taxes at the end of the 18th C., there was some Ottoman Sultans who wished to make reform.

The effect of the tax system on the political, social and economic conditions of Egypt in the 18th C.

After the Ottoman conquest of Egypt, a long struggle began between the new ruler, i.e. the Ottoman Sultan and the old mamluke rulers of Egypt. This struggle lasted from the beginning of the 16th C. until the end of the 18th C. The status in Egypt was as follows:[37]:

1 — The Ottomans represented the high authority in the country.

2 — The Mamluke Amirs: They held large estates, collected taxes and dominated the administrative and political affairs.

3 — The Egyptian people: Most of them worked in fields under a feudal system not less in its land for the whole year, and at the end he handed his crop of the feudal master.

He only had a small portion of the crops.

Accordingly, the standard of living of the Egyptians was low, and the state neglected them. No cultural, social and economic projects were planned to raise their standard of living.

Agriculture greatly depended on the Nile flood. But the low flood in any year meant the paucity of crop. Sometimes, this caused famine. Nevertheless, the fallah was not exempt from taxes[38]. So, the relation between the ruler and the subject was based on selfishnes from one side and poverty and slavery from the other.

In addition to the cultivators, there was the class of merchants. This class was one of the richest classes in Egypt. Its standard of living was much higher than the other classes.

Despite the wealth of this class, its interests were threatened because of the unsettled condition of the absence of constant government and the heavy customs imposed on trade. In addition, bad communication, and insecurity were responsible for this. Therefore the trade deteriorated at the end of the 18th C.

This class expressed its rejection to these conditions, and supported Muhammad Ali to seize power and set up on stable government in Egypt.

The guilds also played an important rôle and rejected Ottoman rule because of the restriction which had been imposed on industries by the mamlukes. Each corporation had its head whose task was to fix wages, the prices of products, and estimates the customs duties and taxes imposed on each individual, and on products as well.

At the top of this social construction, there was the Ulama who belonged to the middle class. Their religious educations hellped them to get the respect of the people. Consequently they became the cultural and political leaders of Egypt from the end of the 18th C.[40]

They acquired this position gradually. At the beginning, they used to advise the rulers to lessen the burdens imposed on the people. At the end of the 18th C., they stood firmly against the mamluke rulers in order to protect the people from exessive taxes. They forces Ibrahim Bey and Murad Bey, few years before the coming of the French, to sign a document in which they undertook to respect the people's rights and not to collect excessive taxes.

Since then, the Ulama represented a new class in Egypt, i.e. the enlighted middle class which polarized the people and created from them a revolutionary power capable of standing against oppressive governments. Both the Ottomans and the memlukes tried to attract this new class to their sides in order to consolidate their position.[41].

From this investigation we see that there was a desire for the establishment of a new regime from the political, economic and social point of view. This desire coincided with the coming of the French expedition which would weaken the old regime.

The French Expedition and the tax system

The French expedition is considered as an important turning point in the modern history of history of Egypt. Despite its short duration, its indirect results had deep effects on the future of Egypt from the political, economic and social lsides.

For the first time in history of modern Egypt, Egypt was put under civilized European rule, and the European christian civilization penetrated into Islamic Egypt. The European institutions.

The expedition get rid of the obstacles of progress represent-

ed in the mamluke power, and also weakened the power of the Ottomans. This was a necessary step for the set-up of a new regime in lieu of the old one.

After they had settled in Egypt, the French studied the conditions of Egypt,[42] especially the financial administration and taxation system. During their study of the tax system and the method of collection, the French were confronter with a complicated problem. This was the flight of the mamlukes who were responsible for the financial and taxation affairs.

They only found Husayn effedi, the Ruznamji. They appointed M. Poussielague as the financial director in Egypt. He was succeeded by M. Estève, and both wrote about the tax system in Egypt. Two other French scolars, Lancret and Girard were interester in the study of this subject as well.

The French introduced some essential changes into the tax system. They abondoned diwan al-Ruznameh and transferred its functions into a commission composed of fixe membres. Shaikh al-Mahdi, Husayn effendi and muallem Faltas were members to it.[43]

Therefore, Napoleon confiscated all the Mamluke's properties including their tax farms which amounted to three-quarters of the tax-farms in Egypt. Only one-fourth was in hands of the people.[44] This, Napoleon facilitated the task of abolishing the Iltizam system.

Clot Bey writes that when the expedition landed in Egypt the largest portions of lands were owned the mamlukes and the government. The rest was in the hands of ,000 owners, known as multazims. The other lands were kept for waqf purposes, and were called Awqaf.[45]

After abolishing the iltizam it was necessary to re-consider the status of the iltizam lands. Some of the French considered that these lands resembled the lands of the nobles which the French revolution had annexed to the state. The other group thought that these lands should be owned by their holders.[46]

At first, the second view found support and the multazims

were treated as the real owners. They were provided with official certificates denoting this.

But because of the fallahs' revolts, the French administration under Minu preferrer the first view. Accordingly, the multazim's lands were gradually annexed to the state.[47]

On 16 Sept. 1798, Napoleon issued a decree concerning the establishment of a private diwan which was called the «Court of Cases» to settle questions of lands ownership. This was on condition that the following measures should be taken:

1 — The right of ownership should be checked up in the Ruznameh registers in return of certain fees.

2 — If the ownership right was proved the fallah should be issued with a new deed.

3 — The price of the land should be re-assessed in return of 2 per cent, for registration according to the new price.

4 — If the fallah failed to prove his ownership of the land, it should be returned to the state.[48]

5 — Islamic inheritance remained. But for the transfer of ownership from the dead person to his heir various fees should be paid.

Taxes were levied on the registration of contracts, guilds, buildings such as houses, baths and shops.[49]

The people understood that these taxes were imposed to cover the expenses of the expedition. No doubt, these new taxes were the main cause of the revolt which broke out in Egypt in October 1798 against the French.

Although the taxes imposed under the French were not less than the taxes imposed during the mamluke rule, the expedition succeeded to change the government in Egypt from the autocratic system to a democratic one. It also replaced the feudal capitalism by economic bourgeoisie which was based on social justice and laissez faire.

This strongly affected the Egyptian economy. By abolishing

the Iltizam, the fellah became the owner of his land. He was emancipated from the mamlukes authority and the feudal sovereignty.[50]

The return of Ottoman rule after the evacuation of the expedition and its effects

After the evacuation of the French expedition reactionary institutions re-appeared in Egypt. The Ottomans did not believe in the reforms introduced by the French. They abolished the law of landownership which Napoleon had issued on 16 September 1798. Egypt returned back to the system of feudal capitalism. The Iltizam system re-appeared again when the mamlukes seized power in Egypt once more. The fallah lost his land and the money which he had paid to prove his ownership of the land.

Moreover, the Ottomans imposed new tax on the land known as mal al-himaya[51] in return for getting the French out of the country. The people objected the return of Ottoman rule and resisted the mamlukes and supported Muhammad Ali.

The tax system under Muhammad Ali

The French expedition prepared the way before Muhammad Ali to introduce new taxation and financial institutions. The blow which the expedition had aimed at the old institutions had weakened them to a great extent. They were not be able to survive Muhammad Ali reforms, and he finally abolished them.[52]

The sources of Muhammad Ali's revenues were as follows:[53]

First: The land and every thing connected with it such as ownership and agricultural monopolization.

Secondly: Commercial monopolization and the control over the means of communications and the trade routes.

Thirdly: The taxes which included what Muhammad Ali had collected from his different industrial and agricultural monopolization.

Concerning the land, the new ruler of Egypt did not want to retain a system which would erect a barrier between the fallah and his direct submission to the government without the mediation of the mamluke multazims. Muhammad Ali realized that few sums of the revenue reached the treasury, and therefore the fallah abondoned his land and the population of the countryside decreased.[58]

Moreover, Muhammad Ali needed money to establish his position in Egypt[55] and to launch a programme of necessary reforms.

So, he abolished the Iltizam system in 1809, and set up a new system for the collection of taxes. The multazims of lower Egypt accepted the new measures but their compatriots in upper Egypt rejected it. But Muhammad Ali subdued them and annexed their lands to the state.[56]

In 1811, the massacre of the mamlukes took place. Muhammad Ali get rid of most of the mamllukes and captured their lands.

The lands of the non-mamluke multazims were taken from them and compensated them the usyya lands for life.[58] He exempted their lands from taxes,[59] and they the liberty to cultivate it or rent it or sell it to the government.[60]

The multazims and the Ulama' attempted a counter-coup but it failed.[61]

In 1812 and 1813 Muhammad Ali captured the rizq lands and imposed taxes on them. The Ulama protested, but their protest had no affect whatsoever.[62]

The Usyaa were the only lands exempted from taxes. So were the Abadiya and Jafalik lands in return for the money paid by the owners for their cultivation.

In addition, the lands granted to Shaikh al-Balad, which were estimated at 1/20 of all the lands of the village, were exempted from taxes.

Muhammad Ali replaced the iltizam system by another one called Nizam al-Tadamun. This system [61] meant that all the people of

each village co-operated in the payment of the taxes imposed on it directly to the government.[65] This was done after the survey of lands in 1814.

This new system contradicted the principle of equality and justice and encourages carelessness and negligence.[66]

In 1840, Muhammad Ali abolished this system and replaced it by the Uhda system which resembled to some extent the iltizam system. Certain individuals undertook to pay the arrears to the treasury after giving the government the necessary guarantees.[67] The area of the Uhda was from 300 to 800 feddans.[68]

Uhda differed from iltizam in that the holder had no right to levy higher tax than that decreed by the Pacha;[69] but resembled it in that he received a parcel of land in each uhda.[70]

Before each Nile flood, the government offered the lands for tenderers. The tenderer who get the land was given permission to cultivate the land. The government sent an official to survey the land of each individual, and this was recorded in registers for the collection of taxes.[71]

The land taxes increased many times, especially during the time of war.[72] Generally speaking, the average of 40 P.T. was per feddan. This amount varied according to the fertality of the land. The tax varied accordingly from 15 P.T. to 78 P.T.[73] In 1833 the taxes of the cultivated lands were about 45 per cent, of the revenue.

As a result of Muhammad Ali's policy of extending the cultivated lands, the area of these lands increased from 2,031.900 feddans in 1821 to 3,123,997 feddans in 1833. Therefore the property taxes increased from £E 660,541 to £E 1,084,922.

The other indirect taxes can be enumerated as follows:

1) Furdat al-Rous which was imposed on each individual according to his status and job. Concerning the officials, this tax equalled month salary, but it was collected from the merchants and workers according to their circumstances. With respect to the fallah it varied from 30 P.T. to 100 P.T.

The minimum of this ta xwas 15 P.T. and the maximum was 500 P.T. Clot Bey[75] estimated this tax at about 16 per cent, of the total revenue.

2) Poll-tax which was imposed on non-muslims and each individual paid between 8 P.T. and 10 P.T.[76]

3) The palm furdat: it was divided into three grades according to the crop. It was 1½ on each palm tree of the first grade, 1 P.T. for the second grade and 20 paras for the third grade. In the city of Rashid it was as follows: 2 P.T. for the first, 1½ P.T. for the second and 1 P.T. for the third.

To encourage the cultivators it was decided in 1845 not to impose taxes on palm trees except after 10 years from cultivation. Palm trees cultivated in the jafalik lands were exempted from taxes.

4) Taxes imposed on some animals : In 1820 it was decided to collect 20 P.T. per goat, 15 P.T. per cow and 15 paras per horse. These taxes were not known in the Ottoman Empire except in Egypt.[76]

5) Taxes on the Nile boats: it was 200 P.T. per boat.

6) Taxes on weaving machines and was about 36 P.T. per month.[78]

The indirect Taxes included :

A) **The customs-duties** which were imposed in the customs of Bulaq, Damietta, Alexandria, Rashid, Misr all-qadima and al-Suways. The sums collected from these duties were not great because of the following:

First: The government monopolized 95 per cent of the exports and one-third of the imports.[79]

Second: The Egyptian government was forced to execute the customs policy adopted in the Ottoman Empire according to the system of capitulations. The foreigners paid 3 per cent on imports, while the muslims paid 4 per cent, and the non-muslims 5 per cent.[80]

Muhammad Ali attempted to increase the duties on foreign imports to protect local industries. But the Sultan ordered him to observe the capitulations at concluding commercial treaties.

In addition to the customs-duties, there was another duties imposed on the transit trade through Egypt. The volume of this trade was small at the beginning of the 19th C. But because of the efforts made by Egypt to facilitate communications through the overland-route, the amount of trade passing across Egypt in 1840 was estimated at about £E. 10,000,000.

Moreover the government imposed taxes on pilgrimages crossing Egypt to the holy lands.

B) **Awayid al-Dukhuliyay:** it was imposed on goods, animals and crops crossing from one place to another inside Egypt. In 1840 this tax was imposed as follows:[31]

74 P.T. per ox, 24½ P.T. per buffalo, 3½ P.T. per sheep, 20 P.T. per arbed of wheat and 15 P.T. per ardeb of barley, beans and maise. Generally, the tax was 12 per cent of total value of the commodity.

C) **Different taxes on fishing and boats:** The fisherman had to give the government one-third of the amount of fish.

D) **Profits of monopolization:** These were estimated at about 28 per cent of the revenues. In 1836 the government monopolized 95 per cent of the exports, but it could not monopolize all the imports. The government monopolized the Coffee trade. It bought the qintar by 140 P.T. and sold it at 412 P.T.[32] It paid 30 P.T. for one ardab of wheat and sold it at 50 P.T.

So, in 1821 the income of the government from monopolization was £E. 340,000 of the total revenue which was L.E. 1,199,700.

In 1836, this income increased to £E. 750,000 of the total revenue which was £E. 3,064,300.

The effects of the taxation system on the political, economic and social conditions

Muhammad Ali established a powerful government which kept order and security which Egypt had not enjoyed during the Ottoman-mamluke rule. This government enabled Muhammad Ali to carry out his reforms and to benefit from European experiences. The stability in Egypt was praised by contemporary writers.

Nevertheless, Muhammad Ali did not set up a constitutional government. The people did not participate in the responsibilities of government.

The abolishment of the Iltizam system did not mean that the cultivators became the owners of the land. It was transfered from the multazim's lands to the government, and thus the government became the owner of the land. Menging says that the abolishment of the Iltizam was far from reform. The modifications, which he had introduced to the ownership system, did not serve public interest. He neither respected private ownership nor acknowledge it.[84]

When it is said that the ownership was transferred from the multazims to the government which distributed 3 or 4 feddans on each fallah this does not resemble the ownership known at the present time. The fallahs merely possessed usufruct rights in their lifetime.[85].

Contemporary writers such as al-Jabarti and Mengin severely attacked Muhammad Ali's rule. Even those who defended him such as Clot Bey recognized that this was a temporary system which would prepare the way before the real ownership. The ownership of the land was only approved in 1850 after the death of Muhammad Ali.

The taxes during Muhammad Ali's reign were not stable. They continuously increased because of his successive wars in Arabia, Sudan, Moria, and Syria. As a result, many villagers were unable to pay their arrears, and their fallahs fled from the land. So he issued an order in 1839 stipulating that the villages should

co-operate in the payment of arrears. This contradicted social justice and badly affected the wealthy villages.[86].

The Uhda system had allso its disadvantages. The holder of the Uhda usually exploited the fallah for his own interests. If the fallah escaped from the land, the government followed him and returned him to the land because the holder had paid the taxes of this land. These disadvantages encouraged the government to abolish this system in 1850.

The condition of the fallah did not change much during Muhammad Ali's reign. The only thing he had was the usufruct right.[87] He was given this right in return for the payment of tax. If he failed to pay the tax, the land was taken off from him.[87] If the holder died, his sons were permitted to cultivate it but not on heritable ground.[89]

The fallah under Muhammad Ali either work as a labourer or as a holder of the land. The labourer received one piastre per day[90] either in cash or in kind. In most cases the government took the land off from him without paying any compensation.

Nevertheless the condition of the fallah considerably improved.[91] But he did not have the right of ownership, and paid different taxes. He also suffered from the monopoly system.

The best description of the fallah condition is given by Mengin. He writes:[92]

«S'il est vrai de dire qu'il n'y a pas de contrée plus riche que l'Egypte dans ses productions territoriales, il n'en est peut-être pas dont les habitants (1832) soient plus malheureux.»

The workers worked under Muhammad Ali in the works and the arsenals which he had constructed. They were trained on new industries. They formed a new class which would play an important rôle in Egypt's progress in 19th C.

The merchants' class was greatly affected by the policy of monopolization. Although the volume of the Egyptian trade increased, the wealth and the number of merchants decreased.[93]

The Ulama's influence decreased under Muhammad Ali espe-

cially after the banishment of Umar Makram. Moreover, al Azhar rejected progress and reform and defended his traditional system. SO, the centre of culture was transferred from al Azhar to the schools and institutes. The ulama did not participate in the movement of modernization. Therefor they lost their wealth and respect.

Although Muhammad Ali did not think of reforming al-Azhar, it remained the main source which provided schools with students. When they completed their courses they participated in the scientific and social revival of Egypt.

The Beduins living in the Egyptian desert and on the fringes of the Delta caused Muhammad Ali many troubles. They attacked the cultivated areas, merchants and passengers. At the beginning, Muhammad Ali attempted to sign an agreement with them, but they violated it. He finally subdued them to the government's authority.[91]

To transfer them to a civilized group, the government granted the beduins vast areas of lands exempted from taxes to cultivate it.[95] Muhammad Ali enrolled them in his army, and therefore assimilated them in the social construction.

To sum up: owing to this new system, Egypt was dependent of the Ottoman Empire from the political and administrative point of view. The period extending from Muhammad Ali's death to the British occupation of Egypt in 1882, witnessed vast taxation and financial changes. The domination of the state over the economic and financial activities of individuals was lessened, and the restrictions were also reduced.

No doubt, this phenomenon coincides with the general principles of Liberalism which were adopted in Europe at that time. Egypt could not be isolated from the new trends in Western Europe.[9] This contact would contribute to the financial administration in Egypt.

REFERENCES

1 — Huseyn Efendi's description of Ottoman Egypt, published by the late Professor Shafiq Ghorbal as «Misr inda muftaraq el-turuq», Bulletin of the Faculty of Arts, Cairo University, IV (1936).

2 — Ibn Iyas, Badaii al-Zuhur fi Waqaii al-Duhur, vol. 5, P. 189.

3 — Rashid al-Barrawi and Ulaish, al-Tatawur aliqtisadi fi Misr, P. 19.

4 — Ibn Iyas, op. cit., vol. 3, P. 226.

5 — Estève : Compte rendu. P. 354.

6 — al-Jabarti, Ajaib al-Athar, 4 vols.

7 — al-Barrawi & Ulaish, op. cit., P. 35.

8 — Deny, Sommaire des Archives Turques du Caire, P. 33.

9 — Huseyn efendi, Bulletin of the Faculty of Arts vol. IV, pt. I, (1936).

10 — Estève, Mémoire sur les finances de l'Egypte... Description de l'Egypte. Etat moderne 2e édition. T. 12 pp. 41-248.

11 — al-Barrawi & Ulaish, op. cit., P. 36.

12 — Artin, Institut Egyptien. La propriété foncière en Egypte, P. 85.

13 — Baer, G., A history of landownership in modern Egypt, P. 2.

14 — Jabarti, vol. 4, P. 162.

15 — Barrawi & Ulaish, op. cit., P. 18.

16 — Jabarti, vol. 4, P. 88; Baer, op. cit., P. 2.

17 — Poliak, Feudalism in the Miiddle East, P. 52 & 73.

18 — Baer, op. cit., P. 2.

19 — Gibb & Bowen Islamic Society and the West, vol. I, PP. 259-60.

20 — Barrawi & Ulaish, op. cit., PP. 39-40.

21 — Ibid, P. 40.

22 — Lancret, Description de l'Egypte vol. 12, P. 236.

23 — al-Hitta, Tarikh Misr al-iqtisadi, P. 31.

24 — 1 P.I. equals 40 midi, I midi, 1 midi equals $\frac{1}{2}$ fadda.

25 — Huseyn efendi.

26 — Barrawi & Ulaish, op. cit., P. 37.

27 — al-Hitta, op. cit., PP. 23 & 24.

28 — Ibid, PP. 25 & 26.

29 — Description de l'Egypte. T. 17, PP. 214 & 215.

? (è-)à' 12345 789 ELAi elaoi sdrét cmfhy vbgkq vbgkq xzKZW — ,—

31 — Estève, Mémoire.... Desc. de l'Egypte, T. 12, P. 243.

32 — Barrawi & Ulaish, op. cit., P. 39.

33 — Ibid, P. 39.

34 — Husey efendi.

35 — Estève, Compte rendu, P. 196.

36 — Huseyn efendi.

37 — Amin M. Afifi, Tarikh Misr al-iqtisadi, P. 19.

38 — Estève, Mémoire. T. 1, P. 331.

39 — Description de l'Egypte. T. 17, PP. 214 & 215.

40 — Al-Rafii, tarikh al-Haraka al-Qawmiyya, vol. I, P. 50.

41 — Afifi, A., op. cit., P. 28.

42 — All these studies were published in «Description de l'Egypte».

43 — Estève, Compte rendu; P. 354.

44 — Huseyn efendi.

45 — Clot, Aperçu..... P. 193.

46 — Poliak, op. cit., P. 75.

47 — Barrawi & Ulaish, op. cit., P. 45.

48 — Jabarti, vol. III, P. 5.

49 — Barrawi & Ulaish, op. cit., P. 46.

50 — Afifi, op. cit., P. 38.

51 — Baer, op. cit., P. 5.

53 — Shukri, F., & others, Bina dawlat Misr, P. 27.

54 — Girard, Descr. de l'Egypte.

55 — Hitta, op. cit., P. 65.

56 — Afifi, op. cit., P. 50.

57 — Mengin, Histoire de l'Egypte sous le gouvernement de Mohammed Aly. vol. II, P. 339; aperçu II, P. 195.

58 — Cattaui, La règne de Mohamed Ali d'après les Archives Russes, T. III, P. 255.

59 — Mengin, op. cit., vol. II, p. 339.

60 — Mengin, op. cit., vol. II, p. 339.

61 — Jabarti, vol. IV, PP. 217 & 218.

62 — Ibid, P. 225.

63 — Barrawi & Ulaish, op. cit., P. 75.

64 — Baer, op. cit., P. 6.

65 — Nahas, Situation économique et sociale du fellah Egyptien, P. 44; Moursy, M. K. De l'étendu du droit de propriété en Egypte. P. 104.

66 — Artin, Prof. fonc. PP. 128-30.

68 — Bowring, Egypt, PP. 16 & 45.

69 — Baer op. cit., P. 13.

70 — Artin, Essai sur les causes de renchérissement au Caire, PP. 72-73.

71 — Hunayn, al-Atyan wal-daraib fi al-Qutr al-Misri, P. 190.

72 — Barrawi & Ulaish, op. cit., P. 75.

73 — Cattaui, op. cit., T. II, P. 405.

74 — Barrawi & Ulaish, op. cit., P. 65.

75 — Clot, Aperçu, T. II, P. 205 (it is between 4 fr. 75 C. and 125 fr.)

76 — Hitta, op. cit., P. 329.

77 — Ibid, P. 328.

78 — Barrawi & Ulaish, op. cit., P. 79.

79 — Ibid.

80 — Hitta, op. cit., P. 310.

81 — Ibid, P. 272.

83 — Hitta, op. cit., P. 267.

84 — Mengin op. cit., vol. II, P. 337.

85 — Baer, op. cit. P. 7.

86 — Rafi, op. cit., vol. III, P. 591.

87 — Baer, op. cit., P. 6.

88 — Ibid.

89 — Raffi, op. cit., P. 586.

90 — Clot, op. cit., vol. II, P. 196.

91 — Raffi, op. cit., P. 591.

92 — Mengin, op. cit., vol. II, P. 342.

93 — Ibid, P. 227.

94 — Hunayn, op. cit., P. 197.

95 — Rafi, op. cit., vol. III, P. 611.

96 — Barrawi & Ulaish, op. cit., P. 90.

APPENDIX

Etat des revenus[1] de l'Egypte pendant l'année 1821

	Bourses[2]	Piastres
Montant du myri	132,308	131
Bénéfice sur les denrées régies		
le petit Khazneh, et dont suit le détail:		
Le coton		
La cire		
Le sucre		
Le lin		
L'indigo		
Le miel		
Le henneh	21,000	
L'eau de rose		
La graine de sésame		
La graine de carthame		
La graine de laitue		
La graine de selgam		
La graine de lin		

1 — Mengin, F., Histoire de l'Egypte sous le gouvernement de Mohammed Aly, vol. II pp. 384-390.

2 — La bourse est cinq livres.

	Bourses	Piastres
Nota. Ces articles sont achetés des fellah, qui doivent les transporter dans les dépôts désignés.		
Bénéfice sur la vente des soiries et des toiles	21,800	
— sur la vente des peaux	8,000	
— sur la vente des nattes	1,200	
Bénéfice sur le riz	197,222	381
Bénéfice sur la natron	—,600	
Bénéfice sur le sel ammoniac	—,280	
Bénéfice sur le fil d'or	—,450	
Produit de la douane de Suez	5,000	
Produit de celle de tosseir	18	
Produit de celle de Deraouy, pour les marchandises des gellabs de Darfour	260	
Produit de celle du vieux Kaire	500	
Produit de celle de Boulag	3,000	
Produit de celle de Damiette	3,600	
Produit de celle du Canal Mahmoudyeh	500	
Produit de celle d'Alexandrie	2,500	
Produit net de la monnie	3,500	
Apalte du sel et des liquides	5,000	
Apalte de la boucherie	370	
Apalte sur la fonte de l'argent et des galons pour les orfèvres	750	
Apalte du séné	120	

	Bourses	Piastres
Produit de la pêche du poisson au lac Menzaleh	800	
Droit sur la vente du poisson au vieux Kaire et à Boulâq	150	
Droit sur la vente des bestiaux à Embabeh et à la place de Roumeyleh	50	
Droit sur les danseuses, les escamoteurs et les métiers servant à dévertir le peuple	300	
Droit sur les successions	400	
Droit sur les barques servant de passage d'une rive à l'autre du Nil	600	
Droit sur les barques servant aux transports des marchandises	400	
Apalte sur les liquides de la Haute-Egypte	350	
Droit sur les okels et les bazars de la Haute-Egypte	600	
Produit du droit de Karach	800	
Produit du droit sur les dattiers	10,000	
Produit du droit sur les graines à leur entrée au Kaire	720	
Total	239,940	381

(Environ 50 millions de francs)

Etat des dépenses de l'Egypte pendant l'année 1821

	Bourses
Pour la solde des troupes	100,000
Envois faits en diverses fois à Constantinople	12,000
Pour l'entretien des fabriques et le salaire des ouvriers	15,000
Pour les appointements des employés civil	16,000
Pensions accordées aux moultezims	6,000
Pensions aux cheykhs, entretien des mosquées, des écoles, des citernes publiques en compensation des rizaqs.	1,800
Pour les redevances dont jouissaient les moultezims	1,200
Dépenses des maisons du vice-roi et de celles de ses enfants	24,000
Pour les présents aux cheykhs des villages, aux Arabes, l'habillement des ytchagassis et des gens attachés à la cour, à l'époque des fêtes du rhamadân et du beyram	10,000
Pour les dépenses de la caravane des pèlerins	1,700
Pour les dépenses du Kissoueh	300
Frais de l'ouâdy toumlât; pour la plantation des mûriers et la fabrication de la soie	1,400
Total	189,400

Outre cette somme, le vice-roi a dépensé environ 15,000 bourses pour construire des casernes, des fabriques, des maisons, etc.....

Revenus[1] de l'Egypte pendant 1833 (1249 de l'Hégire)

Miry, ou impôt foncier	28,125,000 fr.
Droit de capitation, dit firdet-el:rouss	8,750,000
Droit du Karatch	80,000
Droit sur les successions, dit beit-el-mal	150,000
Droit sur les bestiaux destinés à être abattus	250,000
Droit sur les okels et bazars de la Haute-Egypte	48,000
Droit sur les danseuses, les musiciens et les escamoteurs	60,000
Droit sur la fonte de l'argent et des galons	56,250
Droit sur les dattiers	500,000
Droit sur la pêche du lac Menzaleh	250,000
Droit sur le sel, les barques et le poisson	438,000
Droit sur les céréales	4,500,000
Produit des douanes et droits d'octroi	3,070,500
Appalte des liquides	346,000
Apalte du céné	32,500
Apalte de la pêche du lac Keroun et droits d'octroi du Fayoum	72,500
Bénéfices sur les denrées suivantes :	
Le coton	
L'indigo	
L'opium	
Le sucre	
Le vin	
Le riz	

1 — Clot-Bey, A.B., Aperçu général sur l'Egypte, vol. II, pp. 208-211.

Le miel	
La cire	
Le henneh	
L'eau de rose	
La graine de lin	
La graine de sésame	
La graine de laitue	
La graine de carthame	12,000,000
La soie	
Le safranum	
Le nitre	
La chaux, le plâtre et les pierres	
Le natron	
La soude	
Le sel ammoniac	
Bénéfices sur l'Hotel-des-Monnaies	375,000
Bénéfices sur les toiles	1,500,000
Bénéfices sur la fabrique des étoffes de soie	1,200,000
Bénéfices sur les cuirs et apprêtés	875,000
Bénéfices sur la vente des nattes	100,000
Total	62,778,750

Etat des dépenses pendant 1833

Envoi d'argent à Constantinople	1,500,000
Budget de l'armée (150,000 hommes)	15,000,00
Traitement des grands officiers, chefs d'administration	5,000,000
Solde de la cavalerie turque irrégulaire	812,000
Solde des Arabes bedouins	650,000
Pour le matériel de la guerre	1,750,000
Montant des rations de fourrages mules, chameaux	312,000
Ecole militaire	200,000
Budget du personnel de la marine	7,500,000
Construction des bâtiments de guerre	1,875,000
Frais pour chantiers de construction des barques à Boulac	412,500
Entretien des fabriques et salaires des ouvriers	2,750,000
Entretien des employés d'administration	2,500,000
Rations de bouche accordées aux employés	625,000
Pensions aux anciens moultazims	440,000
Pensions accordées à plusieurs Arabes	750,000
Dépenses pour les constructions de palais, de fabriques, pants, digues, etc.	2,250,000
Objets tirés d'Europe pour les fabriques	1,875,000
Dépenses pour l'entretien des palais du vice-roi	1,250,000
Dépenses de bouche du vice-roi	500,000
Pour l'administration des achats de cachemires, étoffes de soie, bijoux	1,750,000
Dépenses pour les caravanes des pèlerins	250,000
Total	49,951,500

GLOSSARY

Abadiya (pl. abadiyat, abaid) : Uncultivated land surveyed but not included in Muhammad Ali's cadaster; estates granted from land formerly abaiya.

Al-Ahbs al-Sultaniyya (sing. habs(: The waqf of the Sultan ; enowed property not subject to normal transactions, its its income being assigned by the founder.

Al-Ahbas al-Ahliyya : « family waqf », income of which is assigned to specified persons before going to a religious, cultural, or charitable institution.

Al-Diwan al-Deftari : Department of finances.

Amir (pl. umara or amirs) : prince; Mameluke of high rank ; (in the 18th and 19th centuries) distinguished notable.

Ardebs (sing. ardeb) : Egyptian dry measure.

Awayid al-Dukyliyya: Tax imposed on goods, animals and crops crossing from one place to another inside the country.

Barrani : tax land.

Beduin Shaikhs: elder; beduin chiefs.

Defterdar : Director of finances.

Dinar = one pound.

Diwan : council.

Diwan al-Ruznameh : calendar; financial register.

Fadda : silver coin and so fadda equals one piastre.

Faiz (originally faid) : surplus; interesét; profit; the difference between the miri and the amount the multazim could exact from the peasants.

Fallah (pl. fallahin or fellahs) : peasant.

Feddan : measure of land (at present 1.038 acres).

Furdat al-Rous : tax imposed on each individual according to his status and job.

Iltizam : undertaking; village or land made over to multazim, holder of contract for collecting revenue. Agrarian system based on this.

Kahufiyya : tax taken by district officer.

Mal al-himaya (protection money) : tax paid in return for getting the french out of the country.

Midi : ½ fadda (silver coin).

Miri : from amiri, of the ruler: land over which the government has certain rights. Tax, mainly land tax.

Multazim: see iltizam

Nizam al-Tadamun : meant that all the people of each village co-operate in the payment of taxes imposed on it directly to the government.

Palm furdat : tax imposed on each palm tree.

Paras : half a piastre.

Qintar : equals about 40 kilograms.

Uhda : respensibility ; guarantee to pay tax liabilities; village or land for which a person has given a tax guarantee.

Ulama : religious dignitary; holy man.

Rizqa (pl. rizaq) : allowance; grant of land, held in full ownership.

Ruznamji : treasurer.

Shaikh al-balad : village headman.

Taqsit : a warrant.

Wali : viceroy; governor; representative of the Sultan.

Waqf (pl. awqaf) : endowed property not subject to normal transactions, its income being assigned by the founder; the act of endowing waqf.

ARABIC SOURCES

— Afifi, A., Tarikh Misr al-iqtisadi walmali fi al-Asr al-Hadith, (Economic & financial history of Egypt in modern times) 2nd edition, Cairo, 1954.

— Artin, Y., al-Akham al-Mariyya fi shaan al-aradi al-misriya, (Administrative rules concerning Egyptian Lands), Cairo, 1306 A.H.

— Barrawi, R. & Ulaish, M.H., al-tatawur al-iqtisadi fi Misr fi al-asr al-hadith. (The economic development in Egypt in modern times), 4th ed., Cairo, 1949.

— Hitta, A.A., Tarikh Misr al-iqtisadi fi al-qarn al-tasi ashar. (Economic History of modern Egypt in the 19th C.), Alex. 1967.

— Hunayn, Girgis, al-Atyan wa'l daraib fi al-Qutr al-Misri, (Lanlds and taxes in Egypt), Cairo, 1904.

— Huseyn efendi's description of Ottoman Egypt, published by the late professor Shafiq Ghorbal as «Misr inda muftaraq al-turuq» (Egypt in cross roads), Bulletin of the Faculty of Arts, Cairo University, IV, (1936).

— Ibn Iyas, Badaii az-uuhur fi waqaii el-Duhur, vol. 5, ed. Mohammad Mustafa Ziyada, Cairo, 1961.

— Jabarti, A., Ajaib al-Athar, 4 vols, Cairo, 1322 A.H.

— Nahas, Y., al-Fallah (the peasant), Cairo, 1936.

— Rafi, A., Asr Muhammad Ali (The reign of Muhammad Ali), Cairo, 1929.

— Rafi, A.. Tarikh al-haraka al-Qawmiyya (History of the National Movement), 2 vols., Cairo, 1929.

— Shukri, M.F., and others, Bina dawlat misr Muhammad Ali, (The foundation of a state Muhammad Ali's), Cairo, 1948.

EUROPEAN SOURCES

— Artin, Y., Essai sur les causes de renchérissement de la vie matérielle au Caire (1800-1907) Cairo, 1907.

— Artin, Y., La propriété foncière en Egypte, Cairo, 1883.

— Baer, G., A history of landownership in modern Egypt (1800-1950), Royal Institute of International Affairs, London, 1962.

— Bowring, J., Report of Egypt and Candia, London, 1840.

— Cattaui, R., Le règne de Mohamed Ali d'après les Archives Russes en Egypte, 3 vols. Roma.

— Clot-Bey, A.B., Aperçu général sur l'Egypte, Paris, 1840.

— Deny, J., Sommaire des Archives Turques du Caire, Le Caire, 1930.

— Description de l'Egypte. Etat moderne, 4 vols. Paris, 1809-12.

— Estève, Compte rendu de l'administration des finances pendant l'établissement des Français en Egypte. (sans date). Bibliothèpue de la Faculté des Lettres — Univ. du Caire.

— Estève, Mémoire sur les finances de l'Egypte, depuis sa conquête par le Sultan Selymeler jusqu'à celle du général en chef Bonaparte. (Desc. de l'Egypte, T. 12).

— Girard (P.S.), Mémoire sur l'agriculture, l'industrie et le commerce de l'Egypte. (Desc. de l'Egypte, T. 17).

— Girard (P.S.), Observations sur la vallée d'Egypte et sur l'échaussement séculaire du sol qui la recouvre. (Desc. de l'Egypte, T. 20).

— Guêmard, G., Les réformes en Egypte. (1760-1848), Le Caire, 1936.

— Guêmard, G., Supplement à la bibliographie économique, juridique et sociale de l'Egypte moderne (1798-1916) de M. René Maunier.

— Lancret, Mémoire sur le système d'imposition territoriale et sur l'administration des provinces de l'Egypte, dans les dernières années du gouvernement des Mamlouks, (desc. de l'Egypte) état moderne. 2de tome II. PP. 461-571.

— Mengin, Histoire sommaire de l'Egypte sous le gouvernement de Mohammed-Ali de l'an 1823 à l'an 1838, Paris, 1839.

— Mengin, Histoire de l'Egypte sous le gouvernement de Mohamed Ali au récit des évènements politiques et militaires qui ont eu lieu depuis le départ des Français jusqu'en 1823, 3 vols, Paris, 1823.

— Nahas, Y., Situation économique et sociale du fellah égyptien, Paris, 1901.

— Poliak, A.N., Feudalism in Egypt, Syria, Palestine, and Lebanon (1250-1900) London, 1939.

— Silvester de Sacy; Bibliothèque des Arabissants Français : Première série 2 tomes. Publications de lêInstitut Français d'Archéologie Orientale T. II., 1-278.

— Toussoun, O., Mémoire sur les finances de l'Egypte depuis les Pharaons jusquà nos jours.

WHAT IS THE ROLE OF THE MODERN POET ?

By

Dr. Bonnie Homsley

The question of the poet's role is a problem that thinkers from Plato and Aristotle down to the present moment have dealt with, and no one person has made the final statement. Though this essay is restricted insubject to contemporary British and American poets, it is vital to define the nature of poetry and the artist in general before proceeding with particular poets. The artist is a creative maker whose product is a work of art, which in turn creates the transscendental effect of beauty. The work of art is born in matter with form by an incarnated mind, with the mental conception of the poem as the germ or embryo. The finished product perfect only when the work is fully formed or born. Art must be viewed as an end in itself. All practical concerns such as providing knowledge or teaching morals are secondary. The primary function of poetry is to create beauty. Poetry must first be musical and should combine words and rhythm into a coherent order. Emotions and attitudes as expressed in images, symbols, figures of speech, and musical techniques such as prosody, onamatopoesia, and alliteration are central to the creation and total experience of poetry.

There have been thinkers as late as the Victorian era, such as John Ruskin, who thought poetry should serve ends other than creating beauty or communicatiog the mythos of a culture and age. In a sense, Rushkin's thought as expressed in his two essays «Art and the Moral Life» and «Art and Religion» is not far removed from Plato's conception of the artist and the function of art; for Plato distrusted both and thought art should serve useful purposes such as instructing, exhibiting patriotism, and instilling morals in citizens. Opposite Ruskin's views are those

of William Butler Yeats, whose works illustrate are as being elevated to being a kind of religion in itself, depending upon no established or organized religion. In addition to beauty and music as organic elements of poetry, Yeats perceived the mythos of the poeta's culture as equally important. From Homer to the present, poets have actively created the world linguistically according to their individual perception of their own age and culture. This is the proper role of the poet.

Communicating well with the reading audience is paramount if the poet's art is to live and survive. Therefore, poetic themes must be relevant, timely, and universally recognizable to the reading audience. In **The Broken Cistern,** Bonamy Dobreé suggests that if modern poets return to a use of themes that are of their reading audience.[1] In our time there appears to be a growing involvement among poets and readers with two modes of life: the psychological and the visionary. The total human psyche has become a central theme, including lessons of life, emotional shocks, passions, and spiritual crises. In America, this theme was central as early as the nineteenth century in the poems of Emily Diskinson and Walt Whitman and has continued well into twentieth century. As for the visionary mode, such poets as Yeats and Dyland Thomas have transformed mundane human experience into are mystical experience in which the glimmer of infinity is captured in somewhat esoteric language. Yeats possessed the rare gift of treating mundane and mystical experience equally well. Perhaps his long poem «A Vision» best illustrates the visionary mode among all his poems. Fairly early in his career Yeats saw the importance of relating to the reading public of his own time and place. In his essay of 1901 entitled «What is Popular Poetry?» he sought to analyze the thematic possibilities open to his generation of poets. Losing interest in merely describing material objects. Yeats turned to symbolism and was thus faced with the problem of creating a set of symbols relevant to Irish culture which would be coherent and discernible to his readers.[2]

For Yeats, expressing a personal myth was insufficient and he searched for a systematic mythology. Irish folklore, including ancient Celtic stories, fascinated him. What he derived most from

his native Ireland was the sense of historical continuity, which T. S. Eliot insisted the great poet mustdevelop. However, Yeats went far beyond local legends and treated the depths of the unconsciousness with a profound, intuitive understanding. It is this level of Yeats' poetry that makes him timeless and universal. There came a time when Yeats thought it the poet's business to understand the supernatural; he thought this could best be accomplished through art and sex as he puts it in «News for the Delphic Oracle.» His lyric poems «The Shepherd and the Goatherd » and « Easter 1916 » are tributes to Yeats' ability to deal with both earthly and metaphysical themes. Though believed the poet must discover the mythology rooted in the soil of his race, he sought analogies between his tradition and all other traditions.[3] Regardless of his race or nationality, the poet is «the vessel of the creative power of God.»[4]

The poet's business is also to perceive reality and translate the meaning in poetic terms. For instance, Yeats speaks of awareness in his early poems as «a whirling and a wandering fire» paralleling the whirling of atoms and molecules in the outer world. Yet he longed for fixity, for eternal beauty that is unchanging. Yeats sought this reality at the center of the rose, as expressed in his poem «Rose of All Roses,» but he could not find eternal beauty in any earthly thing.[5] Whereas Yeats the romantic sought for the reality of eternal beauty, contemporary American poets such as Wallace Stevens and William Carlos Williams sought to know and write about the reality of sheer existence, whether beautiful or ugly.

However, Yeats perceived that if the artist is to know reality and translate that knowledge into poetry, he must descend into the hell of his own unconsciousness not unlike Dante's descent at the beginning of the **Inferno.** And as Yeats put it, «What theme had Homer but original sin?»[6] The modern poet's role is in principle what it has always been: to enter into the experience of an imperfect and changing world and to draw meaning from that experience, expressing it in a work of art that is at once beautiful and musical as well. For Yeats, the entire universe was split against itself with a multitude of battles

going on perpetually. He saw all existence in terms of antinomies: love and hate, light and darkness, birth and death, fire and ice, and time and eternity. It is the tension of opposites that makes all existence possible: the transfer of energy from eternity to time, from God to man. Yeats expresses this transfer of energy and life from God to mankind in «Leda and the Swan» in which the disguised Zeus impregnates Leda. Opposites in the physical world are constantly changing, and any perfection lies in the complementation of all antinomies. Yeats presents the rhythm of life in the image of the danse to express this perfection:

> All men are dancers and their tread
> Goes to the barbarous clangour of a gong.[7]

Similarly as Blake, Yeats saw infinity in microscopic proportions, as contained in a drop of dew, in a needle's eye, and in a blade of grass, as did Whitman in «Song of Myself.» In his poems «Words for Music Perhaps» Yeats presents the universe as contained in the eye of God through the persona of Tom the lunatic:

> Whatever stands in fields or flood,
> Bird, beast, fish or man,
> Mare or stallion, cock or hen,
> Stands in God's unchanging eye
> In all the vigour of its blood;
> In that faith I live or die.[8]

In essence, all flux in nature becomes fixed in Gods absolute existence, according to Yeats.

Similarly as did Blake and Shelley, Yeats thought the poet should be a philosopher and prophet, expressing his understanding of existence and his prophecies in poetic form. Yeats prophesies the end of Western civilization in the great flood of wars, hatred, and violence in «The Adoration of the Magi.» In the long poem «A Vision» Yeats is both prophet and poet, expressing his views on God, time, and eternity. Yeats' themes, images, and views of the poet's role mark him as one of the last Romantics.

It was against Romanticism that Ezra Pound and T. S. Eliot wrote in the early twentieth century. From T. E. Hulme's New

Age (1909) and Ezra Pound's writing on the new poetry and his poems in **Poetry** magazine, Imagism was born. There rules of the Imagist poets are as follows: (1) direct treatment of the «thing» observed; (2) to use no word not absolutely necessary; (3) to compose in sequence of the musical phrase. Among the Imagist poets Ezra Pound, D. H. Lawrence, H. D., and Amy Lowell; the watchword was «Go in fear of abstraction.» One must use hard, precise, visual images.[9] Pound emphasized control of form and technique. To him the artist must master all known forms and systems of metrical verse before creating his own individual poetic forms; moreover, the poet's work must be evolutionary and extend over a lifetime.[10] Pound's greatest contribution was the creation and championship of **vers libre** in which quantitative verse dominates. In other words, the rhythm in a poem must correspond to the emotion expressed. In his **Pavanes and Divisions** of 1918, Pound states his credo in the three objectives quoted above: direct treatment of the thing observed in hard, precise images; the use of words sparingly; and the use of the musical phrase instead of a formula of syllabes per line.[11] To Pound the «image» is a visual picture presenting an intellectual and emotional complex in an instant of time. The concrete image is always the adequate symbol, but the poet must use the precise term as Baudelaire suggested as far as Young was concerned.[12]

The new poetry of the early twentieth century had as its main goal to restore wit and cerebration to poetry. Their key poets from the Anglo-Saxon past were John Donne and Gerard Manley Hopkins. Though classified as a letter-day Romantic. Yeats began to use the hard, precise image in keeping with the Imagist technique in his later poems such as the Byzantium group and the Crazy Jane group. For Yeats the poet must create an individual art and must use words musically; moreover, the poet must rise above the ego and the politics of his time and must create a personally mingled with the mythology of his own race. Not too unlike Yeats, T. S. Eliot thought the poet must synthesize myth for an entire generation. Like Yeats, Eliot begins his poetic career philosophically in exclusion and deprivation and then progresses to inclusion of all time and space. Eliot's

later poetry affirms the infinite plenitude of experience as depicted in the «point of intersection of the timeless with time.» Eliot tried to recover the notion of God incarnated in the material universe: «The moment of Incarnation reconciles time and eternity, past and future, in an impossible union/Of spheres of existence.»[13] Eliot also thought the post must create an organically unified poem; that is, the words and music must support each other and work together as the dancer and the music ideally do. Whether it be poetic drama or a lyric poem, the work of art must have a thematic, emotional, and musical unity.[14]

Eliot learned from the Imagists though he was not satisfied altogether with their rules. For Eliot the poet is to explore experinece and to use language in order to build rich, complex patterns of meaning. In order to achieve such complex patterns, Eliot uses oblique references to Greek and Roman myth, Christianity and liturgy of the Anglican church, and Oriental pholosophy. His long poem «The Waste Land» (1922) was the manifesto of the new poetry, and Eliot drew from seventeenth-century metaphysical poetry and ninneteenth-century French symbolist techniques. «The Waste Land» is complex, allusive, and an amalgamation of Western and eastern myth. The only other comparable work is Pound's **Cantos,** at least during the first half of this century.

Eliot humanizes the external world. For him «nothing is real, except experience present in finite centres.»[15] There can be no effacement of the mind before the solid reality of objects for Eliot as there was for William Carlos Williams. Eliot's mirroring ego has swallowed up the world but is imprisoned. The persona «Prufrock» is paralyzed as a result of his subjectivizing everything. He is so trapped in his ego that he cannot communicate his vision to the lady and says, «That is not what I meant at all./That is not it, at all.»[16] Prufrock remains in his room unable to venture out because he is imprisoned within the circle of his own ego. In the Prufrock poems and «The Waste Land» each persona seems enclosed in his separate sphere, unable to break out to external things, to other people, to any objective time and space, or to God. It was Eliot's goal to find and impose order

and thereby free the ego through art: «For it is ultimately the function of art, in imposing a credible order upon ordinary reality, and thereby eliciting some perception of an order in reality, to bring us to a condition of serenity, stillness, and reconciliation....»[17] In his essay «The Function of Criticism» Eliot states that the artist must sacrifice his own ego in order to create universal poetry.[18] The poet must escape from feelings and emotions. It is not the poet's personality that is to be expressed, but rather poetry is a medium of the fusion of thought and language. Unlike Byron and D. H. Lawrence, Eliot did not think poetry should constitute the poet's emotional autobiography. Moreover, Eliot suggests in his essay «Tradition and the Individual Talent» that the poet through «great labour» must cultivate the historical sense of all the literature of the West. The poet's new work is an addition and modification of the order already existing among literary works of the past. It is also a sense of the universal and timeless that makes a writer conscious of his place in contemporary life.[19]

By contrast, in his collected poems of 1928 D. H. Lawrence wrote that his poems made up a personal biography but that «even the best poetry, when it is at all personal, needs the penumbra of its own time and place and circumstance to make it full and whole.»[20] Lawrence also had a philosophy of cosmic existence. In his collected volume of poems **Birds, Beasts and Flowers** of 1923, Lowrence celebrates the mystery of life:

....I am not the measure of creation.
This is beyond me, this fish.
His God stands outside my God.

And of his understanding of cosmic existence in **Shadows**, Lawrence wrote:

And if, in the changing phases of man's life
I fall in sickness and in misery
my wrists seem broken and my heart seems dead
and strentgth is gone, and my life
is only the leavings of a life:
....

then I must know that still
I am in the hands of the unknown God,
he is breaking me down to his own oblivion
to send me forth on a new morning, a new man.[21]

In opposition to the rational and traditional poetry as espoused by poets of the 1920's, W. H. Auden and the so-called surrealist poets in the 1930's wrote poems based on Freudian concepts. Their techniques consisted of automatic writing, a use of incongruous phrases, and a verse revolt against logic and traditional forms. Perception meant hallucination for them. To the Surrealists it was the poet's business to communicate messages from the dark unconsciousness, not to interpret them.[22] In search of new symbols Auden selected images from English public school life, from military maneuvers, mountain climbing, clinical observations and psychological vocabulary, and later folk ballads in America. In his poetic development Auden went from a psychological and economic diagnosis of the ills of his times to a more meditative concern with universal or achetypal images and situations, and finally to a more Christian point of view. His best lyrics are grave and quiet and present a simple emotional situation, such as «Lay Your Sleeping Head» and «At the Grave of Henry James.»[23] A follower of Auden, C. Day Lewis thought that «The poet's task is to recognize pattern wherever he sees it, and to build his perceptions into a poetic form which by its urgency and coherence will persuade us of their truth.» The poetic experience must be either emotionally or intellectually or both exciting and troubling to the reader in order to be real. To Lewis, «That is the pattern of poetry, the pattern which gives us pleasure because it satisfies the human yearning for order and for completeness.»[24]

By the end of the 1930's Allen Tate perceived that public or ordinary speech in America had become tainted or corrupted with mass feeling, so that many poets were obliged to invent private language. By contrast Shakespeare and Wordsworth utilized public speech and elevated it in their particular eras, and did not invent esoteric or private language in poetry. In the 1930's «the poetry of the mass language» was propagandistic, what

William Empson termed «patriotic poetry». But this was quite different from Yeats' «language of the people». Allen Tate suggested that the poet should not deal with problems which the scientist and sociologist can better deal with and express. From a linguistic viewpoint, Tate states that the tension of poetry is its complete meaning, denotation married with connotation. «We begin with the literal statement and by stages develop the complications of metaphor.»[25]

In his essay «The Music of Poetry» of 1942, T. S. Eliot reminds us that contemporary poetry must not vary too much from ordinary everyday language, whether the poet is writing poetry which is accentual or syllabic, rhymed or without rhyme, form or free, his verse must mirror the changing language of his own era. Also, music and language cannot really be separated from the meaning. Hence, it is up to the modern poet to weave an intricate and unified poem in which music, language, and associative meanings cohere as a whole.[26]

To Eliot each revolution in poetry is essentially a return to the ordinary language of the day. What Dryden did for English poetry in the late seventeenth and early eighteenth centuries had to be done again a century or so later, which is what William Wordsworth attempted as he announced in his «Preface to Lyrical Ballads» of 1798. The music of poetry must proceed out of the common speech of its time. Eliot particularly lauds Yeats' capturing the essence and beauty of Irish speech and folklore.[27] In nineteenth-century America Ralph Walddo Emerson insisted that American poets and writers has «listened too long to the courtly muses of Europe.» The poet must be a representative man of his own society; he must use appropriately words that are well established in his own language.

In «The Music of Poetry» Eliot stated further that the poet's task in any given age depends upon his personal constitution and his own age and its culture. As for the new poetry called **vers libre**, Eliot suggested there could never be a totally free verse. Only a bad poet would welcome free verse as a liberation from form. Free verse is a revolt against dead form in terms of contemporary times. Language imposes its own laws and dictates

its own speech rhythms and sound patterns. The modern poet should study music for the sense of thythm and also the sense of structure, as both Eliot and Pound suggested.[28]

Poetic knowledge may come in part through the tension of instinct and reason. It is both mythopoeic and personal; it is based on experience of life. The poem as a pattern of experience becomes truth for the reader who can recognize and identify with the complete experience presented. To participate in the poetic experience as either poet or reader is, as T. S. Eliot describes it in «Burnt Norton», to arrive.

> At the still point of the turning world. Neither flesh nor
> fleshless;
>
> Neither from nor towards; at the still point, there the
> dance is,
>
> But neither arrest nor movement. And do not call it fixity.
>
> Where past and future are gathered.[29]

The design should resonate with the divine stillness at the center of the sphere, as Eliot expresses it in «Burnt Norton» of **The Four Quartets:**

> Words, after speech, reach
> Into the silence. Only by the form, the patern,
> Can words or music reach.
> The stillness as a Chinese jar still
> Moves perpetually in the stillness.[30]

In this poem Eliot compares earthly existence to the Circle Line of the London underground in which people ride around in a circle. Like Wallace Stevens, but more subjectively, Eliot depicts the mobility and constant flux of existence. Eliot believed that emotion is essential to the creation of art and that the poet must find an «objective correlative» — that is, a situation or chain of events to serve as the formula for that particular emotion.[31] Eliot thought that the core of the selfhood is emotional, but the emotion of art is impersonal.

Eliot wrote some of his finest poetry, as late as the 1940's,

including **The Four Quartets.** During that decade followers of W. H. Auden continued to deal with Marxist political themes. Also, the poetry of Dylan Thomas and the so-called Bohemian poets marked a trend away from the cerebral poetry of Eliot and Pound. Poets such as Robert Craves dealt with mythology and symbols of the archetypes. However, the 1940's was not a decade of fruitful poetic creation, for the Second World War appears to have curtailed much poetic development. Surrealistic techniques survived with that of Dylan Thomas, though his pattern is more logical. He is, however, mystical in his celebration of love, and his themes are rooted in the Christian religion.[32] In comparison to the cerebral, hard image, and orderliness of T.S. Eliot, Thomas' poems seem wild and irresponsible. As John Donne was the genius of earlier decades, Blake became the model for poets of the 1950's and 1960's. This resurgence of mystical and introspective lyric verse was dominant, and an important article entitled «Post-War Romanticism in English» appeared in the March 1947 issue of **Poetry** magazine dealing extensively with this phenomenon. Dylan Thomas mystically «saw life as a continual process, ... unity out of diversity, the generations linked with one another and man linked with nature.»[33]

Thomas saw existence as a circle of evolving identities; for instance, the embryo as an initial movement towards death. It was not, however, until experiencing disillusionment that Dylan Thomas perceived unity in all life and time:

> Death is but a doorway to immortality,
> of life in a universal eternity.[34]

Among Thomas' major and continuous themes are pre-natal life, birth, growth, the relation of parent to child, relation of body and spirit, of life to death, the relation of human and animal to vegetable. In order to form these themes into a unified pattern, he utilizes words, myths, Biblical, Freudian, and holk images to construct such a total pattern. Yet Thomas had no lesson to teach, for he was more interested in evolving technique and style for his own individual vision. Perhaps his poem «Vision and Prayer» most adequately expresses his idea of humanity in a pantheistic sense.[35]

For Thomas the poet possesses the world through the physical senses, both mentally and emotionally. He contains the world : «Am I not all of you by the directed sea. Where bird and shell are babbling in my tower?»[36] Also, the poet like the external world is constantly undergoing change. The human being and the external world interpentrate in this constant flux. As Thomas expresses it, «The dream had changed. Where the women were was an avenue of trees. And the trees leant forward and interlaced their hands, turning into a black forest.»[37] Withdrawal from the world is imposible for the poet, as Dylan Thomas expresses it:

I cannot murder, like a fool,
Season and sunshine, grave and girl,
Nor can I smother the sweet waking. (CP., p. 75).

Yet the poet must sometimes rebel against some aspects of existence such a death, as did John Donne in his « Holy Sonnets.» In our time Thomas has similarly written:

And death shall have no dominion. (CP., p. 77).

Dry as a tomb, your coloured lids
Shall not be latched while magic glides
Sage on the earth and sky.... (CP., p. 12).

Through his imagination the poet can transform death into immortality, and yet he cannot negate the reality of death though he might rebel:

Do not go gentle into that good night.
Rage, rage, against the dying of the light. (CP., p. 128) 38.

Yet Thomas perceived that one must accept the totality of experience, including death. As Thomas put it in a letter to Henry Treece: «I do not want a poem of mine to be, nor can it be, a circular piece of experience placed nearly outside the living stream of time from which it came; a poem of mine is, or should be, a watertight section of the stream that is flowing all ways.»[39] The poet's duty is to celebrate mankind, to affirm the earth and one's total existence, is at last to affirm and rescue the self. There is no difference between the self and the outer creatd world. For Dylan Thomas the poem became an ark containing the self and

the entire universe:

My ark sings in the sun
At God speeded summer's end
And the flood flowers own. (CP., xviii).

Thomas expresses the feat of the poetic imagination in such
Thomas expresses the feat of the poetic imagination in such
later poems as « Over Sir John's Hill,» «Poem on his Birthday,» and «In Country Sleep ». He once said, «I am lots of people», and even Thomas' dialogues represent the opposing parts of one existence. To perceive the center of the self as «me myself» is to reveal the «exact middle of a living story». Finally, he thought there was no separation between subject and object. However, each event for Thomas remains separate and individual, as he indicates in the poem «A Prospect of the Sea». Through retrospection the past is made available to the conscious mind. In this poem the persona perceives all layers of civilization contained in the earth. This is not memory but perception, for all that is past is vivid to the senses as every mark on the earth's surface. The entire universe is as close to Thomas as his own body is to the inner self :

And I rose
In rainy autumn
And walked abroad in a shower of all my days.[40]

The autumn shower and the poet's memory are one and the same thing. Outer events and inner experience are one and the same.

Language is a living creating world, so Thomas thought. In his poems he builds a structure of words not altogether logical but with meaning intrinsically embedded. As he once said: « I thought it enough to leave an impression of sound and feeling and let the meaning seep in later. Of his language structure, he wrote: «My world is pyramid». Without words, mind and the universe would be split. Language unifies the mind and the world.[41] Thomas wrote to Henry Treece, his biographer: «What I like to do is to treat words as a craftsman does his wood or stone or what-have-you, to hew, carve, mould, coil, polish & plane

them into patterns, sequences, sculptures, figures of sound.»[42]

Dylan Thomas' concern with metaphysical and archetypal themes contrast sharply with W. H. Auden's concern with the major contemporary events of the 1920's, 1930's and 1940's. Such poems as «1st September 1939», «Dover 1937», «Christmas 1940», «Spain 1937», and tributes to literary figures illustrate the occasional nature of Auden's themes. Poets of the 1950's in America and England rejected the values of trying to change the world and to write propagandistic poems as Auden espoused. They also rejected the cult of the image, the archetypal symbol, and the recreation of mythology and the classical past. The new poets aimed at the average reader for their audience. In the 1956 anthology **New Lines** most of the poems were written by middle-class professionals and scholars. There was a new respect for the poet, and Kingsley Amis' **A Frame of Mind,** Thom Gunn's **The Less Deceived,** and John Wain's **Mixed Feelings** were among the more successful collections. The dominant tone of the poetry of the 1950's was quiet and reflective. The cerebral discipline and the hard, crystalline image that Eliot and Pound championed persisted despite the different themes and tone of meditation which poets of the 1950's used.

One of the most important poets to emerge in the 1950's was Wallace Stevens, who thought poetry should be concerned only with «the surface of things», unlike Dylan Thomas. Stevens' work is basically expressionistic poetry. There is no sense of any transcendent reality, for Stevens' kind of poetry deals with surface phenomenon only. He was for getting back to a primitive level of sensation where the color, shape, texture, and sound are more important than whether or not an object may be identified.[43] In his essay «Two or Three Ideas» of 1951, Stevens suggests that in an age of disbelief and lack of faith, the poet must create a new style and perceive a new reality. Style and theme must be one; neither can be separated, thought Stevens.[44]

For wllace Stevens a time of disbelief is also a time of truth-searching. However, this is not an easy task for there are many levels of reality through which the poet must pass.[45] The poet's job is to provide new ways of seeing reality and of speaking.

Stevens' volume of verse entitled **Harmonium** is a good example of this. The modern poet apprehends reality by his power to annihilate obsolete mental fictions and reach the untouched bedrock of reality. Through the rejection of old myths and values the poet reduces reality to its lowest terms, as Henry David Thoreau said he must do in **Walden.** Stevens presents reality in five different versions in his poem «Sea Surface Full of Clouds», with the resolution as marriage between the sea and the sky as analogous to that between the mind and the world.[16]

Yet language is not sufficient to grasp reality. The word is only the symbol, not the thing in itself. What Stevens seeks is expressed best in his poem «Not Ideas About the Thing but the Thing Itself.» Gradually, Stevens moved to a dismissal of metaphor and thought the poet must use the most direct language possible. In «The Comedian as the Letter C» Stevens explores the inner self and speaks through the persona:

> Crispin
> Became an introspective voyager.
> Here was the veritable ding an sich, at last,
> Crispin confronting it, a vocal thing.[17]

Yet the thing-in-itself is not easily identifier, for Stevens thought as did William Butler Yeats that all things are oscillating and whirling. Stevens expresses this idea clearly in his **Ideas of Order** poems and in «Notes Toward a Supreme Fiction»:

> Thus the constant
> Violets, doves, girls, bees and hyacinths
> Are inconstant objects of inconstant cause
> In a universe of inconstancy.[18]

For Stevens neither reality nor imagination exist separately, and existence is composed of the consciousness of some reality :

> I was the world in which I walked, and what I saw
> Or heard of felt came not but from myself. . . .[19]

Through his poems Stevens has tirelessly attempted to explore the various perspectives from which reality can be apprehended by the imagination. Natural objects and poetic images

simple exist; they do not have to have meaning. As Stevens puts it in **Opus Posthumous,** «A poem need not have a meaning and like most things in nature often does not have.»[50]

Some contemporary poets have turned to the sciences for material, to public concerns and events. Some have turned to commonplace, mundane, daily events for material. Some have written of cities and towns that they know. For instance, William Carlos Williams in **Paterson** has written of Paterson, New Jersey, about the people and places there. In **Paterson** the man-city asks, «Why even speak of 'I'.... which interests me not at all.» Williams gives up the ego which means to give up dramas of interchange between subject and object. This is to place Williams far beyond romanticism. Unlike Wallace Stevens who at one time in his career thought words stood between the subject and the object, Williams thought words may join mankind to the physical world. This is what Williams terms «approximate co-extension with the universe» through the power of words.[51] Williams praised both Walt Withman and Marianne Moore for using audible words of common speech, for cleansing words of encrusted connotations. To use stark, bare, crystal clear words devoid of sludge is necessary, for Williams' aim is to make the word visible as a thing-in-itself and not to allow it to be encrusted by traditional associations.[52] He thought that poetry is «not mirror up to nature.»[53] Living language and the poet's exploring mind are contained in the metaphor of the flowing water of the Passaic River in **Paterson.** For Williams words are things; no separation exists, as he expressed it: «But can you not see, can you not taste, can you not smell, can you not hear, can you not touch — words?»[54]

For the past one hundred and fifty years poetry has assumed distance between man and nature and between man and God. With Wallace Stevens' later work and William Carlos Williams major poetry the trend has shifted. There is the disappearance of distinction between subject and object. In **Paterson** the poet both absorbs and is absorbed by the Passaic River,[55]

Williams, echoing Emerson's protest that American authors «have listened too long to the courtly muses of Europe,» has recommended that the modern poet must descend, must go down

into hell to the root of things and begin to build anew. He cannot perpetuate the old forms. Williams' **Kora in Hell** has to do with the artist descending into hell in order to demolish the past and resurrect new life. Also, his **Spring and All** poems celebrate the rebirth of things after their destruction. In **Paterson** the return to the beginning which leads through destruction to rebirth is accomplished. The poet has mentally gone down into the Passaic River and has emerged renewed; hence Williams' use of the Jungian archetypes,[56] It is up to the poet to make the world today through his poetry:

> How to begin to find a shape — to begin to begin again,
> turning the inside out: to find one phrase that will
> lie married beside another for delight.[57]

Williams' poems depict movement, action, life being born, renewal. The Fourth Book of the **Paterson** epic ends with the poet rising from the river. The Fifth Book has to do with the poet possessing new space, becoming rooted, with all the world in his mind. The symbol to unity in the last book, Five, of **Paterson** is that of poetry as a dance, a world circle:

> We know nothing and can know nothing
> but
> the dance,. . . .[58]

In retrospect, poets such as T. S. Eliot thought that all symbols and images have existed from the beginning and deteriote with time, and that the only new thing to be created is the arrangement of them. On the other hand, Wallace Stevens perceived the imagination working on an independent object and raising it to the status of a symbol. Whereas Eliot saw deterioration and impoverishment in the possibilities for themes and images remaining for the young poet. William Carlos Williams saw inexhaustible richness and novelty in nature for the poet who was willing to be as clinical and objective as possible. Whereas Eliot saw nature from a subjective and ego-bound viewpoint, later poets such as Wallace Stevens, William Carlos Williams, Robert Creeley, and Louis Zukofsky looked upon nature as being infinite in material. For them it was enough to treat the thing-

in-itself on its own terms and in relation to other objects in the universe.

In the decades of the 1950's and 1960's rational verse has dominated. Poets have distructed the emotions and all expression of emotion must be tightly controlled. Emotions in art must be filtered through an analytical sensibility.[69] There is one aim common to all levels of poetry which is to reveal to the reader himself and to give him a sense of the unity of the world. To perceive himself as a whole being is what the reader gets from poetry. At the other end of the line, once the poet has published his poem, it is a living object and is separate from the poet.

FOOTNOTES

1 — Robin Skelton, **The Poetic Pattern** (London: Routledge and Kegan Paul, 1957), p. 193.

2 — Graham Hough **The Last Romantics** (London: Metheun & Co., 1961), p. 222.

3 — William Butler Yeats, **The Autobiography of William Butler Yeats** (New oYrk, 1953), p. 48.

4 — William Butler Yeats, **Essays and Introductions** (New York, 1961), p. 28.

5 — J. Hillis Miller, **Poets of Reality** (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press), 1966), p. 77.

6 — Miller, p. 84.

7 — William Butler Yeats, **The Collected Poems of William Butler Yeats** (New oYrk, 1953), pp. 205-206.

8 — Yeats, **Collected Poems**, p. 264.

9 — David Daiches, **The Present Age: From 1920** (London: The Cresset Press, 1958), pp. 28-29.

10 — Charles Norman, ed., **Poets on Poetry** (New York: Collier Books, 1962), p. 328.

11 — Norman, p. 330.

12 — Norman, p. 326.

13 — Yeats, **Collected Poems**, p. 199.

14 — Miller, p. 163.

15 — Miller p. 138.

16 — T. S. Eliot, **Collected Poems: 1900-1962** (New York: Harcourt, Brace & World, 1963), p. 6.

17 — T. S. Eliot, **On Poetry and Poets** (New York: Farrar, Straus, and Cudahy, 1957), p. 94.

18 — T. S. Eliot, **Selected Essays:** 1917-1923 (New York: Harcourt, Brace, 1947), p. 24.

19 — Eliot, **Selected Essays,** p. 14.

20 — J. I. M. Stewart, **Eight Modern Writers** (London: Oxford Clarendon Press, 1963), p. 587.

21 — Stewart, p. 592.

22 — G. B. Fraser, **The ModernW riter and His World** (London: Andre Deutsch Ltd, 1964), pp. 324-325.

23 — Daiches, pp. 47-48.

24 — Miller, p. 36.

25 — Norman, p. 356.

26 — Norman, p. 337.

27 — Norman, pp. 339-340.

28 — Norman, pp. 347-348.

29 — T. S. Eliot **Four Quartets** (London: Faber and Faber, 1968), p. 9.

30 — Eliot, **Four Quartet,** p. 12.

31 — Miller, p. 150.

32 — Fraser pp. 334-335.

33 — Daiches, pp. 57-58.

34 — **Ibid.,** p. 59.

35 — **Ibid.,** p. 62.

36 — Dylan Thomas, **The Collected Poems of Dylan Thomas** (New York: New Directions, 1954), p. 54.

37 — Dylan Thomas, **A Portrait of the Artist as a Young Dog** (New York: New Directions, 1954), pp. 152-156.

38 — Thomas, **Collected Poems,** p. 128.

39 — Henry Treece, **Dylan Thomas; Dog Among the Fairies** (London : Lindsay Drummond, 1949), p. 48.

BULLETIN OF THE FACULTY
OF ARTS

UNIVERSITY OF BENGHAZI

BULLETIN OF THE FACULTY OF ARTS

EDITORIAL BOARD

Prf. SAID ELAFAGHANI
Dr. MOUSTAFA OMAR ETTIR
Dr. MURAJAE AL-GHANAE

Vol. 5
1973

BULLETIN OF THE FACULTY OF ARTS

Issued annually

Deals with academic studies in the field of humanities. All correspondence and subscriptions should be addressed to :

EDITORIAL SECRETARY
FACULTY OF ART
UNIVERSITY OF BENGHAZI LIBYA

Price of each copy : 600 L. Dir. or equivalent

All rights of publication reserved by the Faculty of Arts. Univeristy of Benghazi.

Reproduction of any article is subject to the written permission of the Faculty of Arts.

The Faculty of Arts wishes to make it clear that opinions expressed in articles published in this Bulletin are the personal views of their authors.

TABLE OF CONTENTS

The system in Egypt in the 18th & 19th centuries..... 9
Dr. Mohamed M. El Sourougi

What is the rôle of the modern poet ? 49
Dr. Bonnie Homsley