مجلة جامعة القدس المفتوحة
للبحوث الإنسانية والاجتماعية

المشرف العام
أ. د. يونس مرشد عمرو
رئيس الجامعة

الهيئة الاستشارية:

رئيس الهيئة الإستشارية
أ. د. سمير داود النجدي

أعضاء الهيئة الإستشارية

أ.د. إسماعيل محمد شندي	أ.د. نعمان عاطف عبد ربه
أ.د. بشرى علي خير بك	أ.د. حمدي محمد منصور
أ.د. هناء فايز مبارك	أ.د. محمد السيدي
أ.د. إبراهيم محمد الكوفحي	أ.د. نادر جمعة القاسم
أ.د. سعيد محمد الفيومي	أ.د. حسن "عبد الرحمن" السلوادي
أ.د. سالم خضر ساري	أ.د. مهند عزمي أبو مغلي
د. رشدي يوسف القواسمة	د. أحمد محمد براك

هيئة تحرير المجلة:

رئيس هيئة التحرير
أ. د. جمال محمد إبراهيم

مشرف التحرير
أ. د. حسني محمد عوض

أعضاء هيئة التحرير

أ. د. محمد محمد مسالمة	أ.د. عبد الرحمن محمد مغربي
أ.د. عودة جميل الفليت	أ.د. عبد الرؤوف خريوش
أ.د. محمد محمد التاقي	أ.د. حلمي خضر ساري
أ.د. إبراهيم "عبد القادر" القاعود	د. إياد فايز أبو بكر
د. حسن "عبد الرحمن" البرميل	د. معتصم توفيق خضر
د. عبد الرحيم الهبيل	د. عبد الخالق "عبد الله" عيسى
د. محمد أبو الرب	د. شادي رضوان أبو عياش

المدقق اللغوي لأبحاث اللغة العربية
د. جمال رباح

المدقق اللغوي لأبحاث اللغة الإنجليزية
مركز عادل زعيتر للترجمة واللغات

رؤية الجامعة

الريادة والتميز والإبداع في مجالات التعليم الجامعيّ المفتوح، وخدمة المجتمع، والبحث العلميّ، وترسيخ مكانتها القيادية في بناء مجتمع فلسطيني قائم على العلم والمعرفة.

رسالة الجامعة

إعداد خريجين مؤهلين لتلبية حاجات المجتمع، قادرين على المنافسة في سوق العمل المحلي والإقليمي، والإسهام الفاعل والمتميز في مجال البحث العلميّ، وبناء القدرات التقنية والبشرية، من خلال تقديم برامج تعليمية وتدريبية على وفق أفضل ممارسات التعليم المفتوح وأساليب التعليم المدمج، وتعزيز بيئة البحث العلميّ في إطار من التفاعل المجتمعي والتعاون والشراكة وتبادل الخبرات مع الأطراف المعنية كافة، مع مراعاة أحدث معايير الجودة والتميز.

القيم التي تؤمن بها الجامعة

لتحقيق رؤية الجامعة ورسالتها وأهدافها، تعمل الجامعة على تطبيق وترسيخ الإيمان بالقيم الآتية:

- الريادة والتميز.
- الانتماء الوطنيّ والقوميّ.
- ديمقراطية التعليم وتكافؤ الفرص.
- الحرية الأكاديمية والفكرية.
- احترام الأنظمة والقوانين.
- الشراكة المجتمعية.
- الإدارة بالمشاركة.
- الإيمان بدور المرأة الرياديّ.
- النزاهة والشفافية.
- التنافسية.

المجلة

مجلة علمية محكمة تصدر كل أربعة أشهر عن عمادة الدراسات العليا والبحث العلمي، وقد صدر العدد الأول منها في تشرين أول/ عام 2002 م. وتنشر المجلة البحوث والدراسات الأصلية المرتبطة بالتخصصات العلمية لأعضاء الهيئة التدريسية والباحثين في جامعة القدس المفتوحة وغيرها من الجامعات المحلية والعربية والدولية، والمراجعات والتقارير العلمية وترجمات البحوث شريطة أن لا تكون الورقة منشورة في مجلد المؤتمر أو أية مجلة أخرى.

وقد حصلت على معامل التأثير العربي، وتحمل الرقم المعياري الدولي للنسخة الإلكترونية *(E -ISSN: 2616 -9843)*، وللنسخة المطبوعة *(P -ISSN: 2616 -9835)*.

قواعد النشر والتوثيق

أولاً ـ متطلبات إعداد البحث:

يجب أن تتضمن مسودة البحث الآتي:

1. صفحة منفصلة عليها : اسم الباحث/ الباحثين وعنوانه/ هم بعد عنوان البحث مباشرة باللغتين العربية والإنجليزية، ويذكر بريده/ هم الإلكتروني.
2. ملخصين أحدهما باللغة العربية والآخر بالإنجليزية في حدود (*150 - 200*) كلمة لكل منهما ، يتضمنان كلمات مفتاحية لا يزيد عددها عن ست كلمات.
3. تدرج الرسوم البيانية والأشكال التوضيحية في النص، وترقم ترقيما متسلسلاً، وتكتب أسماؤها وعناوينها والملحوظات التوضيحية تحتها .
4. تدرج الجداول في النص وترقم ترقيماً متسلسلاً وتكتب عناوينها فوقها . أما الملحوظات التوضيحية فتكتب تحت الجداول.

ثانياً ـ شروط تسليم البحث:

1. رسالة موجهة من الباحث إلى رئيس هيئة التحرير تتضمن رغبته في نشر بحثه في المجلة ويحدّد فيها التخصص الدقيق للبحث.
2. تعهد خطي من الباحث بأن بحثه لم ينشر، أو لم يقدم للنشر في دورية أخرى، وأنه ليس فصلاً أو جزءاً من كتاب منشور.
3. سيرة ذاتية مقتضبة للباحث تتضمن: اسمه الرباعي، ومكان عمله، والدرجة العلمية، ورتبته الأكاديمية، وتخصصه الدقيق، إضافة إلى بريده الإلكتروني ورقميّ هاتفه الثابت والنقال.
4. نسخة كاملة من أداة جمع البيانات (الاستبانة أو غيرها) ، إذا لم تكن قد وردت في صلب البحث أو في ملاحقه.
5. أن يتجنب الباحث أية إشارة قد تدل على شخصيته في أي موقع من صفحات البحث، وذلك لضمان السرية التامة في عملية التحكيم.

ثالثاً ـ شروط النشر:

تؤكد هيئة التحرير على ضرورة الالتزام بشروط النشر بشكل كامل، إذ إن البحوث التي لا تلتزم بشروط النشر سوف لن ينظر فيها، وتعاد الملحوظات بشأنها لأصحابها مباشرة حتى يتم التقيد بشروط النشر.

1. تقبل الأبحاث باللغتين العربية والإنجليزية على أن تكون مكتوبة بلغة سليمة خالية من الأخطاء النحوية واللغوية.

2. تقدم طلبات نشر الأبحاث من خلال الموقع الإلكتروني للمجلة على الرابط الآتي: ***https://journals.qou.edu/index.php/jrresstudy*** بصيغة (*Word*)، مع مراعاة الآتي:

- الأبحاث المكتوبة باللغة العربية يستخدم الخط *Simplified Arabic* بحجم (*16*) غامق للعنوان الرئيس، و (*14*) غامق للعناوين الفرعية، و (*12*) عادي لباقي النصوص، و (*11*) عادي للجداول والأشكال.

- الأبحاث المكتوبة باللغة الإنجليزية يستخدم الخط *Times New Roman* بحجم (*14*) غامق للعنوان الرئيس، و (*13*) غامق للعناوين الفرعية، و (*12*) عادي لباقي النصوص، و (*11*) عادي للجداول والأشكال.

- المسافة بين الأسطر: مفردة.

- الهوامش للأبحاث باللغتين العربية والإنجليزية:

- *(2)* سم للأعلى و *(2.5)* للأسفل، و *(1.5)* سم للجانبين الأيمن والأيسر.

3. ألا يزيد عدد كلمات البحث عن (*7000*) كلمة، وبما لا يزيد عن (*25*) صفحة حجم (*A4*)، بما في ذلك الأشكال والرسوم والجداول والهوامش والمراجع. علماً بأن الملاحق لا تنشر، إنما توضع لغايات التحكيم فحسب.

4. أن يتسم البحث بالجدة والأصالة والموضوعية، ويمثل إضافة جديدة إلى المعرفة في ميدانه.

5. أن لا يكون منشوراً أو قدم للنشر في مجلة أخرى، وأن يتعهد الباحث خطياً، وبعدم تقديم بحثه للنشر إلى أية جهة أخرى إلى حين الانتهاء من إجراءات التحكيم واتخاذ القرار المناسب بهذا الشأن، ويتعهد الباحث الرئيس بأنه أطلع على شروط النشر في المجلة والتزم بها.

6. أن لا يكون البحث فصلاً أو جزءاً من كتاب منشور.

7. لا يجوز نشر البحث أو أجزاء منه في مكان آخر، بعد إقرار نشره في المجلة، إلا بعد الحصول على كتاب خطي من عمادة الدراسات العليا والبحث العلمي في الجامعة.

8. تحتفظ المجلة بحقها في أن تطلب من الباحث أن يعيد صياغة بحثه، أو أي جزء منه بما يتناسب وسياستها في النشر، وللمجلة إجراء أية تعديلات شكلية تتناسب وطبيعة المجلة.

9. الأبحاث المكتوبة باللغة العربية، على الباحث أن يرفق قائمة المصادر والمراجع مترجمة إلى اللغة الانجليزية، إضافة إلى قائمة المصادر والمراجع المكتوبة باللغة العربية.

10. يجب أن يرفق مع البحث ملخصان أحدهما باللغة العربية وآخر باللغة الإنجليزية، في حدود (*150 - 200*) كلمة لكل منهما، ويراعى أن يتضمن الملخص أهداف البحث ومشكلته ومنهجه وأبرز النتائج التي توصل إليها، ويثبت الباحث في نهاية الملخص ست كلمات مفتاحية (*Key Words*) كحد أقصى ليتمكن الآخرون من الوصول إلى البحث من قواعد البيانات.

11. أن يشير الباحث إلى أنه استل بحثه من رسالة ماجستير أو أطروحة دكتوراه إذا فعل ذلك، في هامش صفحة العنوان.

12. لا تعاد البحوث التي ترد إلى المجلة إلى أصحابها سواءً قبلت للنشر أم لم تقبل.

13. تعتذر المجلة عن عدم النظر في البحوث المخالفة للتعليمات وقواعد النشر.

14. يلتزم الباحث بدفع النفقات المترتبة على إجراءات التحكيم حال طلبه سحب البحث ورغبته في عدم المضي في إجراءات التقويم.

15. يبلغ الباحث بالقرار النهائي لهيئة التحرير بقبول بحثه أو رفضه في غضون ثلاثة إلى ستة أشهر من تاريخ استلام البحث.

رابعاً ـ التوثيق:

1. على الباحث استخدام نمط "*APA*" في توثيق الأبحاث العلمية والتطبيقية، كالآتي:

- يشار إلى المرجع في المتن بعد فقرة الاقتباس مباشرة وفق الترتيب الآتي: (اسم عائلة المؤلف، سنة النشر: رقم الصفحة).
- ترتب قائمة المصادر والمراجع في نهاية البحث وفق الترتيب الألف بائي (الأبتثي) لكنية/ لقب المؤلف، ثم يليها اسم المؤلف، سنة التأليف، عنوان الكتاب أو البحث، (مكان النشر، الناشر، الطبعة، سنة النشر)، الجزء أو المجلد، ويجب أن لا تحتوي القائمة على أي مصدر أو مرجع لم يذكر في متن البحث.
- في حالة عدم وجود طبعة يضع الباحث (د.ط).
- في حالة عدم وجود دار النشر يضع الباحث (د.د).
- في حالة عدم وجود مؤلف يضع الباحث (م).
- في حالة عدم وجود سنة أو تاريخ نشر يضع الباحث (د.ت).

2. يستطيع الباحث تفسير ما يراه غامضاً من كلمات أو مصطلحات باستخدام طريقة الحواشي في المتن، حيث يشار إلى المصطلح المراد توضيحه برقم في أعلى المصطلح، ثم يشار لهذه الهوامش في قائمة منفصلة قبل قائمة المصادر والمراجع.

3. يجب أن تكون الأبحاث في قائمة المصادر والمراجع قد تم الإشارة اليها في متن البحث والعكس صحيح.

ملاحظة: لمزيد من المعلومات حول آلية التوثيق بنظام "*APA*"، يمكنك الاطلاع على المعلومات المتوافرة على الصفحة الإلكترونية لعمادة الدراسات العليا والبحث العلمي:

https://journals.qou.edu/recources/pdf/apa.pdf

خامساً ـ إجراءات التحكيم والنشر:

ترسل البحوث المقدمة للنشر إلى متخصصين لتحكيمها حسب الأصول العلمية، ويلقى البحث القبول النهائي بعد أن يجري الباحث التعديلات التي يطلبها المحكمون، والباحثون مسؤولون عن محتويات أبحاثهم، فالبحوث المنشورة تعبر عن وجهة نظر معديها وليس عن وجهة نظر المجلة. كما أن البحوث المرسلة إلى المجلة تخضع لفحص أولي تقوم به هيئة التحرير، لتقرير أهليتها للتحكيم والتزامها بقواعد النشر، ويحق لهيئة التحرير أن تعتذر عن قبول البحث دون إبداء الأسباب.

وتتم إجراءات التحكيم والنشر وفق الآتي:

1. تقوم هيئة التحرير بمراجعة البحوث المرسلة إلى المجلة للتأكد من استيفائها لمعايير النشر في المجلة، ولتقرير أهليتها للتحكيم.

2. ترسل البحوث المستوفية لمعايير النشر إلى اثنين من المحكمين من ذوي الاختصاص، تختارهم هيئة التحرير بسرية تامة، من بين أساتذة متخصصين في الجامعات ومراكز البحوث داخل فلسطين وخارجها، على ألا تقل رتبة المحكم عن رتبة صاحب البحث.

3. يقدم كل محكم تقريراً عن مدى صلاحية البحث للنشر.

4. إذا اختلفت نتيجة المحكمين (أحدهما مقبول والآخر مرفوض)، يرسل البحث لمحكم ثالث لترجيح الحكم، ويعد حكمه نهائياً.

5. يبلغ الباحثون بقرار هيئة التحرير بقبول بحثه أو رفضه في غضون ثلاثة إلى ستة أشهر من تاريخ استلام البحث، وبعد إجراء التعديلات عليه إن وجدت.

6. يزود الباحث بنسخة من العدد الذي نشر فيه بحثه، ويتم إرسال نسخة من العدد إلى مكتب الجامعة في الأردن للباحثين من خارج فلسطين، ويتحمل الباحث تكلفة النقل من الأردن إلى مكان إقامته.

سادساً ـ أخلاقيات البحث العلمي:

1. الالتزام بمستوى أكاديمي ومهني عالٍ في جميع مراحل البحث، ابتداءً من مرحلة تقديم مقترح البحث، ومروراً بإجراء البحث، وجمع البيانات، وحفظها، وتحليلها، ومناقشة النتائج، وانتهاءً بنشرها بكل أمانة ودون تحريف أو انتقائية أو إغفال للمنهج العلمي الصحيح.

2. الالتزام بالاعتراف الكامل بجهود كل الذين شاركوا في البحث من زملاء وطلبة بإدراجهم ضمن قائمة المؤلفين، وكذلك الاعتراف بمصادر الدعم المادي والمعنوي الذي استخدم لإجراءات البحث.

3. الالتزام بإسناد أية معلومات مستعملة في البحث لمصدرها الأصلي، وكذلك الالتزام بعدم النقل الحرفي لأية نصوص من مصادر أخرى دون إسنادها للمصدر أو المرجع الذي أخذت منه.

4. الالتزام بعدم إجراء أية أبحاث قد تضر بالإنسان أو بالبيئة، والالتزام بأخذ موافقة مسبقة من الجامعة (أو من لجنة أخلاقيات البحث إن وجدت) حين إجراء أية أبحاث على الإنسان أو البيئة، والالتزام بأخذ موافقة مسبقة من الجامعة أو المركز البحثي أو المؤسسة التي يعمل فيها الباحث أو من لجنة أخلاقيات البحث العلمي إن وجدت.

5. الالتزام بأخذ موافقة خطية من كل فرد من الأفراد الذين يستخدمون كموضوع للبحث بعد إعلامهم بكل ما يترتب على اشتراكهم من عواقب، وكذلك الالتزام بعدم نشر نتائج البحث في مثل هذه الحالات إلا بشكل تحليل إحصائي يضمن سرية المعلومات الفردية التي جمعت حول هؤلاء الأفراد.

سابعاً ـ حقوق الملكية الفكرية:

1. تلتزم المجلة باحترام حقوق الملكية الفكرية.

2. على الباحثين احترام حقوق الملكية الفكرية.

3. تؤول حقوق طبع البحث ونشره إلى المجلة عند إخطار صاحب البحث بقبول بحثه للنشر، وإذا رغب الباحث/ الباحثين في إعادة نشر البحث فإنه يتوجب الحصول على موافقة خطية من عمادة الدراسات العليا والبحث العلمي في الجامعة.

4. لا يجوز نشر أو إعادة نشر البحوث إلا بعد أخذ موافقة خطية من عمادة الدراسات العليا والبحث العلمي.

5. حق المؤلف في أن ينسب البحث إليه، وذكر اسمه على كل النسخ التي تنتج للجمهور بأي شكل كانت، وفي كل نسخة أو طبعة من المصنف.

6. حق المؤلف في طلب أن تنسب مؤلفاته إليه باسمه الشخصي.

مجلة جامعة القدس المفتوحة
للبحوث الإنسانية والاجتماعية
المجلد (3) – العدد (57)

المحتويات

الأبحـــــاث:

الترقيم	الباحث/ الباحثون	عنوان البحث	الصفحة
1	د. محمد محمود السواعدة	دراسة تحليلية ناقدة لدعاوى المستشرق نولدكه حول الصحابة في كتابه تاريخ القرآن	1
2	أ. أمجد عمران سلهب أ.د. جميلة عبد القادر الرفاعي	فلسطين- في ظل الاحتلال-دار إسلام أم دار حرب؟	13
3	أ. رياض منير خويص أ.د. إسماعيل محمد شندي	تَحديدُ مُدّة وِلايةِ الحاكِمِ في الفِقْهِ الإسْلامِي دِراسَةٌ مُقارَنَةٌ	32
4	د. محمد خالد عواد الحيصة	أثر المرجعيات الثقافيّة في بناء النص الروائي. دراسة في رواية رسمتُ خطًا في الرمال للدكتور هاني الراهب	45
5	أ. صادق البوغبيش د. رسول بلاوي د. محمّد جواد پور عابد	الواقعية السحرية في شعر سيف الرحبي (رأس المسافر أنموذجاً)	57
6	أ. ايت العسري عادل بن علال	نظام الهبة في الأدب العربي القديم مقاربة سوسيولوجية لقصيدة المدح	68
7	د. خالد خليل أحمد الشيخ عبد الله	مستقبل الدولة الفلسطينية بين حل الدولة الواحدة وحل الدولتين "دراسة استشرافية"	81

مجلة جامعة القدس المفتوحة
للبحوث الإنسانية والاجتماعية
المجلد (3) – العدد (57)

الترقيم	الباحث/ الباحثون	عنوان البحث	الصفحة
8	د. رمزي فتحي أحمد عودة	الدُّور الرُّوسي في عملية السَّلام الفلسطينيَّة الإسرائيلية بينَ الأعوام 2010-2020م "التَّحدياتُ والآفاق"	92
9	د. محمود هارون النعيمات أ. ميساء أحمد العبد الطريفي	القدرة التنبئية للأفكار اللاعقلانية في اضطراب تشوه صورة الجسد لدى عينة من النساء المرتادات لمراكز التجميل في محافظة رام الله والبيرة	106

دراسة تحليلية ناقدة لدعاوى المستشرق نولدكه حول الصحابة في كتابه تاريخ القرآن

A Critical Analytical Study of the Orientalist Noldeke's Claims About the Sahabah "the Companions of the Prophet Mohammed" in His Book "The History of the Quran"

محمد محمود السواعدة

أستاذ مشارك/ جامعة العلوم الإسلامية العالمية/ الأردن

Mohammad Mahmoud Falah Al-Sawada

Associate Professor/ The World Islamic Sciences and Education University/ Jordan

dr.mohs@yahoo.com

تاريخ الاستلام: 2/ 9/ 2020م، **تاريخ القبول:** 20/ 12/ 2020م.

Received: 2/ 9/ 2020, **Accepted:** 20/ 12/ 2020.

DOI: 10.33977/0507-000-057-001

E-ISSN: 2616-9843

https: //journals.qou.edu/index.php/jrresstudy

P-ISSN: 2616-9835

الملخص:

تناولت هذه الدراسة الموسومة بـ: (دراسة تحليلية ناقدة لدعاوى المستشرق نولدكه حول الصحابة في كتابه تاريخ القرآن) آراء المستشرق نولدكه وأغاليطه في كتابه «تاريخ القرآن»، حيث اشتمل على كثير من المطاعن والشبهات المتعلقة بالصحابة وأعمالهم، مما اقتضى الوقوف عليها ونقدها بأسلوب علمي يكشف حقيقتها، ويبين دوافعها وأهدافها، وذلك باستخدام المنهج التحليلي النقدي.

وتأتي أهمية الدراسة من جهة ما للمستشرق نولدكه من مكانة رفيعة لدى دوائر الاستشراق عامة، إذ يعدّ كتابه هذا عمدة الدراسات الاستشراقية منذ ظهوره وحتى الآن.

وقد تم تقسيم الدراسة إلى: مقدمة، ومبحثين، وخاتمة مشتملة على أهم النتائج التي توصلت إلى تحيز المستشرقين ضد الإسلام ورموزه، وأظهرت تحاملاً واضحاً من جهة نولدكه على الصحابة رضي الله عنهم.

الكلمات المفتاحية: استشراق، صحابة، شبهات، تاريخ القرآن، نولدكه.

Abstract:

This study is entitled Noldeke's Claims About the Sahabah "the Companions of the Prophet Mohammed" in His Book "The History of the Quran". This study's critical approach discussed the views and fallacies of Noldeke in his book "The History of the Quran". Noldeke's book included many contests and suspicions related to the collection of the Quran and the method of receiving it. Consequently, this has made it necessary to detect these contests and clarify their motives and aims using a critical and scientific approach. The study followed a critical analysis approach and consists of three parts: An introduction, two studies, and a conclusion. In the conclusion, the most important findings were included. There was an obvious bias from Orientalists against Islam and its scholars on the one hand and against the Sahabah (the companions of the prophet Mohammed peace be upon him) on the other hand.

***Keywords**: Orientalists, Sahabah, suspicious, Tarekh (history) of the Quran, Noldeke*

المقدمة:

الحمد لله الذي أتم نعمته بإنزال القرآن، وجعله كتاباً عربياً غير ذي عوج، يهدي إلى الحق وإلى طريق مستقيم، والصلاة والسلام على النبي الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فقد اختار الله تعالى لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم خير جيل، زكاهم وأثنى عليهم قائلاً: ﴿**وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**﴾ (التوبة: 100). كما تزكّى بهم زمانهم فكان قرنهم خير القرون.

ومنذ أن نزل القرآن وعمّ نوره الدياجي، وأعداؤه يكيلون له الشبهات، ويدبرون له المكائد، ويتربصون به الدوائر، فوجهوا إليه سهام مطاعنهم وسمومهم، ووصفوه بأنه شعر وسحر، وبأنه أساطير الأولين، وبأنه إفك مفترى، فإثارة الشبهات حول القرآن الكريم ليست وليدة العصر، بل هي قديمة منذ بزغ فجر الإسلام.

ولما أعيت الحيلة أعداء الإسلام نزع قدسية القرآن من نفوس أتباعه، راحوا يلتمسون ذلك من خلال تصويب سهامهم إلى الجيل الأول من حملته، وهذا ما تكفل به الفكر الاستشراقي، وعلى رأسهم مؤلف كتاب (تاريخ القرآن)، إذ عج كتابه بكثير من المغالطات التاريخية والعلمية، التي تحتاج إلى الوقوف معها وقفة متأنية وردها.

ثمة أمر جدير بالتنبيه عليه الآن، وهو أن هذه الدراسة لا تهدف –عن طريق التذكير بحقائق افتراءات الغرب القديمة على القرآن الكريم وحملته من الصحابة الكرام– لا تهدف إلى إثارة مكامن الكراهية للإنسان الغربي، ولا إلى إقامة القطيعة مع الحضارة الغربية، وإنما تشخيص الداء للبحث عن الدواء.

وفي تقدير الباحث أن النقد الموضوعي للفكر اللاستشراقي يعزز من جهة ثانية أقنية الحضارة الإنسانية، والحوار الحضاري، وأن وجود كثير من الأكاذيب والافتراءات ضد الإسلام في المخزون الثقافي الغربي لا يعني توجيه الإدانة للإنسان الغربي بقدر ما هو إشارة إلى وقوع أوساط واسعة من المجتمع الغربي نفسه ضحية هذه الافتراءات.

ويحسن التنبيه –أيضاً– إلى أن الاستشراق هو المسؤول مسؤوليةً مباشرة عن عمليات الاعتداء المتواصل على الإسلام ورموزه وثقافته، وتشجيع كل إيحاء عنصري يتصل به بوجه ما؛ لأنه على أقل صعيد صوّر القرآن وثقافته عدواً لدودا لشعوبه.

وغني عن القول أن كتاب «تاريخ القرآن» للمستشرق نولدكه وُضِع أصلاً للمفكرين الأوروبيين لا للمسلمين، ولكن جدّت أمور على الساحة المعاصرة تستدعي ضرورة التصدي لمطاعنه، ورد مزاعمه وادعاءاته، كسرعة الاتصال وسهولته، وخدمة الترجمة التي قامت بها مراكز الاستشراق في العالم، فأصبح المخزون الفكري الغربي من خلالها متاحاً لسكان هذا الكوكب، وأضحى الناس فيه شركاء في الخبرات والتجارب، مما جعل التصدي لتلك المطاعن وبيان الحق فيها من الباطل ضرورة حضارية، وفريضة شرعية على كل قادر.

وعلى كل حال يوجد اليوم في الساحة الثقافية أدعياءُ كثيرون يخوضون في أعراض صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم، ويتخذون من تقريرات نولدكه في ذلك حجة وبرهاناً يتكئون عليها، وينطلقون منها، كل ذلك جعل خوض غمار هذا البحر المتلاطم من جهة الباحثين والغيورين أمراً لا مفرّ منه، وهذا هو السبب الرئيس في اختيار الكتابة في هذا الموضوع.

أهمية الموضوع:

تأتي أهمية الدراسة من جهات عدة:

1. شهرة كتاب نولدكه ومكانته لدى دوائر الاستشراق، إذ تعاقب على إعداده بصورته النهائية ثلاثة أجيال من فطاحل المفكرين الألمان، فقاموا على خدمته وطباعته وتصويب مشكلاته.

2. موسوعية المستشرق الألماني نولدكه وتخصصه، وطول نفسه في البحث والكتابة، مما جعله يحوز ثقة المستشرقين وتقديرهم، لذا فقد أسند المستشرقون الإنجليز إليه تحرير معظم المواد المتصلة بالشَّرق والشَّرقيّين في (دائرة المعارف البريطانيّة) و(دائرة معارف الكتاب المقدَّس)، ولا تكاد تجد باحثاً مختصاً في مجال الدراسات القرآنية في الغرب إلا وكتاب نولدكه من أهم مراجعه ومصادره.

3. عدم توافر دراسة –حسب علم الباحث– تتصدى لشبهات كتاب تاريخ القرآن وموقفه من الصحابة.

4. هناك تيارات متعددة ومذاهب مختلفة تفرعت عن الفكر الاستشراقي، وتثير الشبهات والشكوك حول القرآن الكريم والصحابة الكرام؛ كتيار المستغربين والحداثيين، فإذا أمكن التصدي لشبهاتهم من أساسها؛ سهل حينئذٍ رد سائرها وإبطاله.

5. طبيعة الموضوعات التي احتواها كتاب «تاريخ القرآن»، وأهميتها عند المسلمين والمستشرقين على السواء، كل من زاويته.

فهذا كله يعدّ من جوانب أهمية هذه الدراسة.

الدراسات السابقة:

هناك عدد من الدراسات التي تناولت الشبهات التي أثارها كتاب تاريخ القرآن للمستشرق نولدكه، لكن ليس منها دراسة واحدة –حسب علم الباحث– خصصت للرد على شبهاته التي أثارها حول الصحابة رضي **الله** عنهم.

بيد أن بعض هذه الدراسات قد تقاطعت مع البحث؛ إما من جهة العنوان، أو من جهة جزء من المحتوى كالآتي:

● أولاً: هناك كتاب بعنوان: (موقف المستشرقين من الصحابة) لمؤلفه سعد بن عبد **الله** الماجد، نشر عام 2010م، عن دار الفضيلة في الرياض، أصل هذا الكتاب رسالة دكتوراه في جامعة محمد بن سعود، عام 2006م.

تعرض فيه الباحث لموقف المستشرقين من الصحابة رضي **الله** عنهم ومنزلتهم، ونحى به نحو النمط التاريخي المتصل بسِيَرهم وتراجمهم، وتصدى من خلاله للطعون التي تعنى بالوقائع والأحداث التي مرت بهم، وبخاصة الفتن التي دارت أيام الخلافة الراشدة.

وتختلف دراستي عن الدراسة السابقة من وجوه: فدراستي هذه اعتنت برد الشبهات الموجهة للصحابة ضمن مادة الجزء الثاني من كتاب المستشرق فحسب، وليس من الزاوية السابقة موضع اهتمام الباحث، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهناك ملحظ مفصلي في الفرق بين الدراستين، فالدراسة السابقة تصدت لشبهات عدد من المستشرقين وترجمت لهم؛ لكن ليس بين هؤلاء المذكورين أي إلماح أو إشارة للمستشرق نولدكه أو لكتابه، أو مطاعنه، كما لم يدرجه الباحث ضمن أسماء المستشرقين الذين اشتمل الفصل الأول على التعريف بأبرزهم، وذكرهم الباحث على هذا الترتيب: سيديو، وفلهوزن، وجولدتسيهر، وريكندوف، وبوهل، ولامس، وفنسنك، وبروكلمان، وبلياثيف، ودلافيدا، وفليب حتي، وفاجليري، وجلوب، ومنتجمري(الماجد،2010، 133–119). بل ولم يحظ كتاب نولدكه –على أهميته– بمكان بين مراجع الدراسة، كما لم يذكره عرضاً ولا قصدًا.

والسبب المحتمل في عدم وجود ذكر لنولدكه أو كتابه في الدراسة السابقة ما تقدم من القول بأن الباحث اهتم بالشبهات التي تناولت الاتجاه التاريخي الصراح، فاعتنى بما أثاره المستشرقون حول ما مر بحياة الصحابة من أحداث وأيام، بينما تمحور كتاب نولدكه حول القرآن وما تعلق به، هذا سبب محتمل.

لكن ما هو أرجح من ذلك وأقرب لواقع الدراسة؛ أن السبب في خلو الدراسة السابقة من إشارة لنولدكه أو كتابه، أنه لم يتسن للباحث الاطلاع على كتاب نولدكه وقت إجراء دراسته، ولعل ما يؤكد ذلك أن الترجمة العربية لم تصدر لهذا الكتاب إلا فيما بعد، فقد نقله إلى العربية، وحققه جورج تامر عام 2004، عن مؤسسة كونراد–أدناور– بيروت.

لذا فالدراسة السابقة مختلفة عن هذه الدراسة، ومن جهة العناصر المضمونية والشكلية جميعها.

● ثانياً: كتاب (جمع القرآن في كتاب تاريخ القرآن للمستشرق نولدكه)، ط1، صادر عن الدار الأثرية–عمان، مؤلفه: محمد محمود السواعدة،(2018).

اشتمل هذا الكتاب على مناقشة المستشرق نولدكه في موضوعات جمع القرآن، وقد تعرض الكاتب لجوانب سريعة تخص الصحابة رضي **الله** عنهم من حيث توجيه التهمة لهم فيما يتعلق بسلامة القرآن ونقل نصوصه.

وتختلف دراستي هذه عن الدراسة السابقة من جهة الهدف أولاً، إذ لم تهدف إلى تقصي ما يخص مطاعن المستشرق في الصحابة، وإنما هدفت إلى إبطال مطاعنه في وقائع جمع القرآن الكريم، وجاء ما تعلق فيها بالصحابة عرضاً لا هدفاً، أما دراستي هذه فتركزت في عرض ما يخص الصحابة فحسب دون النظر إلى أن تكون متعلقة في القرآن وسلامته.

وثانياً من جهة المضمون، فقد تم فيها مناقشة المسائل المتعلقة بالقرآن دون الصحابة، لذا هناك مطاعن وجهها المستشرق إلى عدد من الصحابة لم يرد التعرض إليها في الكتاب المذكور.

● ثالثاً: كتاب (الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي، للفيّومي. محمد إبراهيم. من إصدارات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية– القاهرة، (1994).

وهذا كتيب صغير الحجم، لم يتعرض فيه مؤلفه للمستشرق نولدكه أو للصحابة البتة، وقد أفدت من هذا الكتاب في دراستي هذه بما يتعلق بأسلوب المستشرقين عموماً، وبمعرفة أسلوبهم في التفكير ومنظورهم إلى الشرق وحضارته، فهو مختلف عن دراستي المتركزة حول إبطال مطاعن المستشرق في الصحابة.

منهج البحث:

تقوم هذه الدراسة على المنهج التحليلي النقدي، وذلك بتتبع آراء نولدكه التي ذكرها في الجزء الثاني من كتابه «تاريخ القرآن»، والمتعلقة بالصحابة، ثم تقويمها وفق ميزان النقد العلمي الدقيق المتجرد.

المبحث الأول: موقف المستشرق من الصحابة و إنجازاتهم.

لا يخفى على مطلع أن عدالة الصحابة أمر محسوم لدى علماء الحديث جميعاً، وأنهم يستحيل أن يصدر منهم كذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، إلا أن نولدكه شحن كتابه «تاريخ القرآن» بكثير من التقريرات التي تنال منهم، وتغض من مكانتهم ظلماً وزوراً.

فقد أثار نولدكه جملة من الشبهات المتعلقة بالصحابة وأعمالهم، بهدف ذمهم والتقليل من شأنهم، كما أنه تمادى في التغليط والتخريف عندما استباح أعراض الصحابة وقذفهم بالطعن والتلفيق والتزوير، ثم تراه يجنح بعد كل شوط منها إلى ترك الأمر ملغزاً دون حجة أو برهان أو قرار، وستناقش الدراسة هذه الافتراءات في المسائل الآتية:

- **المطلب الأول: شبهات المستشرق حول إنجازات الصحابة رضي الله عنهم**

يعمد المستشرق إلى تجاهل الفهم المشهور الذي تؤيده الآثار الصحيحة الدالة على أن أبا بكر وعثمان هما من قاما بجمع القرآن، ويذهب يلتمس آثاراً غير ثابتة تخالف ذلك، فيدعي أن ما نسب من أعمال وإنجازات للصحابة جاء –تارة– عن طريق روايات ذات أغراض خاصة فيقول:

«..تنسب الروايات الفضل في جمع القرآن هذا بإجماع لافت للخلفاء الثلاثة الأوَل، وثمة عدد كبير من الروايات القديمة المتأخرة حول ذلك، حتى ولو اتفق كثير من الخطوط الأساسية، إلا أنها تختلف أيضا في تفاصيل مهمة؛ ولأن المصادر التي تتحدث عن حيثيات مهمة تتعلق بالديانة، ملونة منذ البداية بنزعات ذاتية غير موضوعية»(نولدكه: 2004: 240).

وتارة يعزو الإنجازات إلى شخصيات، أخرى، فيقول: «وربما –أيضاً– كان لعائشة –أرملة محمد الشهيرة، وابنة أبي بكر– اليد الطولى في هذه الجهود؛ خصوصاً أنها لم تكن بعيدة عن أجواء السياسة العائلية...»(نولدكه، 2004: 388).

ويقول في حق زيد: "كما لا يجب أن ننسى أن ابن مسعود وأُبي كانا أكبر سناً من زيد، وقد أمضيا وقتاً أطول في خدمة النبي"(نولدكه، 2004: 275).

ويتهم ابن عباس في أمانته فيقول: "لم ينط به حكم البصرة إلا باعتباره أحد أقارب الخليفة الحاكم، لكنه ترك هذا المنصب.. إما حسب اتفاق سري مع معاوية.. أو ليضمن مبكراً حظوة الأسرة الصاعدة، وهنا عاش من (30) إلى (40) عاماً متمتعاً بإيرادات كبيرة، أغدقها عليه الأمويون لقاء غدره بعائلة النبي".

ويخرج باستنتاج مفاده أن ما نسب لابن عباس من احترام وتقدير كبيرين، لا يعدو أن يكون سراباً لا حقيقة له، فيقول: "لذا لا يبقى لنا إلا أن نعتبر إبراز مرجعية ابن عباس في أكثر الأحوال: وهماً لا غير"(نولدكه، 2004: 383).

كما يعزو السبب في مكانة ابن عباس إلى كولسات دينية وسياسية، فيقول: "لأن النقد الإسلامي... يقوم في بعضه على التحيز الشخصي، وفي بعضه الآخر على التبعية للأحزاب الدينية أو السياسية الأخرى"(نولدكه، 2004: 388). انتهى

هذه مزاعمه في حق الصحابة رضي الله عنهم، وهي أوهى من بيت العنكبوت، وسيظهر في المطالب التالية أن الدلائل كلها تكذب مشروع نولدكه حول اتهام الصحابة وتبطل تقريراته، ويمكن إجمال تفنيدها بما يأتي:

- **المطلب الثاني: تفنيد مزاعمه حول أعمال أبي بكر وعثمان**

يستبعد المستشرق قيام أبي بكر بجمع القرآن، ويفسر نسبة هذا العمل إليه بما يشبه الخيال، أو الخرافات والأساطير، ويرى أن أول جامع للقرآن هو عمر، فتراه يقول:

«إن النظرة إلى اشتراك أبي بكر مربوطة باشتراك سلفه الحقيقي أو المفترض في العمل، إذا كان عمر هو أشجع الخلفاء، فإن أفضلية أبي بكر في أنه كان من أول المؤمنين، ومن أقرب المقربين لمحمد، لهذا لا بد أن يكون بدا لكثيرين مستغرباً ألا يكون إنسان كهذا قد عمل على جمع القرآن، وربما تحولت هذه الرغبة التقوية تدريجيّاً إلى تصريح تاريخي»(نولدكه، 2004: 255). إنتهى

يهدف المستشرق من إقراراته السابقة إلى الوصول لنتيجة تحمل في طياتها مرامي عديدة، فهناك روايات لوقائع تاريخية متفق عليها وثابتة عند المسلمين، وكونت لديهم إجماعاً غريباً، لكنها في الحقيقة –بحسب زعمه– مخالفة لقواعد المنطق والنزاهة، هذا أولاً، وثانياً: فإن هذه الروايات لُفّقت وأعدت بدوافع ذاتية وميول شخصية اقتضتها طبيعة البيئة العربية، كالعصبية القبلية والتعنصر لذوي القربى، وما في معناها من الأوصاف التي يرددها المستشرق باستمرار.

أما ثالث مآربه التي عناها بعبارته السابقة، فهي أن الإنجازات والفضائل والألقاب الكبرى التي نسبت لكبار الصحابة، كوقائع جمع القرآن وما أسند إليهم من ولايات –مثلاً– إنما ألصقت بهم دون استحقاق أو أهلية، بل مُنِحوها ظلماً وزوراً، هذا مؤدى كلام المستشرق السابق.

ومطاعن المستشرق في الرواية عند المسلمين سيأتي الرد في موضعه بعد قليل.

أما ما سعى إليه المستشرق من الانتقاص من جلالة الخلفاء الثلاثة، من خلال التشكيك بما نسب إليهم من أعمال بقوله: "تنسب الروايات الفضل في جمع القرآن هذا بإجماع لافت للخلفاء الثلاثة الأوَل..." فهو يحاول أن ينحي كل إنجاز منسوب إلى أحد منهم حتى ولو بطريق الخبر الصحيح، وبخاصة ما تعلق منها بالقرآن؛ لأن مثل هذه الأعمال ينظر إليها المسلمون نظرة تقدير لا تُجارَى.

وشواهد ما للخلفاء الذين شرفوا بجمع القرآن من فضل ومكانة عند الله تعالى، وعند رسوله صلى الله عليه وسلم، وعند المسلمين متظاهرة متواردة، وإن نظرة عجلى في سِيَرهم وتراجمهم تغني من أراد الحق عن الالتفات إلى الشكوك، أو الاشتغال

بالظنون،قال تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ النجم: 28، فقد زكّاهم الله تعالى وأثنى عليهم رسوله، ومدحهم الصحابة ومن بعدهم.

فالعجب من أحوذية هذا المستشرق!! كيف خانه النظر –على كثرة مطالعاته في أمهات المراجع العربية– فكأنه لم يبصر ما نقل في فضلهم من مثل قول الرَسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ مِنْ أَمَنِّ النَّاسِ عَلَيَّ فِي صُحْبَتِهِ وَمَالِهِ أَبُو بَكْرٍ، وَلَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلًا لَاتَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ خَلِيلًا، وَلَكِنْ أُخُوَّةُ الإِسْلَامِ، لَا تُبْقِيَنَّ فِي المَسْجِدِ خَوْخَةٌ إِلَّا خَوْخَةُ أَبِي بَكْرٍ» (الترمذي، 1975: 608) ، وغيرها مما ورد في شأن عمر وعثمان –رضي الله عنهم جميعاً– من الأخبار الثابتة!

ومعلوم أن عمر هو من أشار على أبي بكر بجمع القرآن، ولم يرد عن أحد من الصحابة من أنكر ذلك، ولم يرد –كذلك– عن عمر أو غيره شبه دعوى أنه أحق بالجمع من أبي بكر، فتكهنات المستشرق بهذا الخصوص عبارة عن ضرب من التخرص والظن الآثم؛ قذفت بها حمم مراكز المستشرقين حينا من الدهر، فلم تتجاوز عقولهم وأذهانهم.

عدا عن أن ثمة من أنصف الصحابة فيما فعلوه من المستشرقين، قصداً أو فلتة لسان، فقد ورد عن المستشرق بول – مثلاً– أنه قال في حق أبي بكر: «كان من أوائل من أجابوا دعوته، وسرعان ما أصبحت له مكانة هامة في الجماعة الإسلامية الفتية، وذلك بفضل صداقته الوثيقة للنبي، وبفضل خصاله الحميدة التي جعلت شخصيته من أهم الشخصيات»(دائرة المعارف الإسلامية، 1933م).

وليس معنى ذلك أن شرف هذا العمل قد اغتصبه أبو بكر من الصحابة، فهم الذين اجتهدوا جميعا ولبوا ما أمرهم به خليفة المسلمين، وسارعوا إلى أداء أعمال الجمع بمهنية رفيعة، كل حسب طاقته، ولم يكن لعائشة في أعمال الجمع شيء زائد على جهود سائر الصحابة الذين كانت لهم مصاحف خاصة كما ادعى المستشرق، بل المعروف عند أهل الحق والاستقامة أن جمع القرآن الأول تولاه وأمر به أبو بكر، فعن عليٍّ قال: رحمةُ الله على أبي بكر؛ كانَ أعظمَ الناسِ أجرًا في جمع المصاحف، وهو أوَّل من جمع بين اللَّوْحَيْنِ(ابن أبي داود، 2002: 49)، فلِمَ –يا ترى– تجاهل المستشرق مثل هذه الأخبار؟

والحقيقة أن من يكرر النظر في أعمال المستشرقين يدرك أن النزعة الذاتية نشأت وفرّخت في أذهان المستشرقين وعقولهم، ولم تتولد إلا في محاضنهم ودوائرهم، فقصدوا أسواق المسلمين، واتجروا بإسقاط بضاعتهم فيها، وكان مثلهم كما قيل: رمتني بدائها وانسلت(الميداني،1988: 1/124) (1).

وقصارى الأمر أن يقال: إن غياب الروايات المعتبرة عن أذهان المستشرقين، وتشبثهم بالساقط والموهوم منها؛ دليل ساطع على أنهم لا يبحثون عن الحق، بل يهدفون إلى غمط الحق وإماتته والتشغيب حوله، لذا تجاوز أو تجاهل نولدكه عن عمد الروايات الدالة على أن أول من أمر بجمع القرآن الكريم هو: أبو بكر ، بمشورة عمر بن الخطاب، وأن الذي قام بهذا الجمع هو: زيد بن ثابت الأنصاري رضي الله عنهم جميعاً.

- **المطلب الثالث: تفنيد مزاعمه حول أعمال ابن عباس وزيد رضي الله عنهما**

كان للصحابة الذين أسند إليهم دور بارز في أعمال تتعلق بالقرآن وتفسيره حظ وافر من مطاعن المستشرق نولدكه وتقريراته، ومن هؤلاء الصحابة ابن عباس، الذي كان يلقب بترجمان القرآن، فقد قال في حقه: «لأن النقد الإسلامي... يقوم في بعضه على التحيز الشخصي، وفي بعضه الآخر على التبعية للأحزاب الدينية أو السياسية الأخرى»(نولدكه، 2004: 388).

فهذا تقول من المستشرق أبعد فيه النجعة؛ لأن هذا يبين فداحة الرأي الذي تقلده المستشرق حين عزا مصدر الفضل الذي حازه ابن عباس إلى فساد النقد عند المسلمين؛ ولأن فضائل ابن عباس تغنيه عن أن يكذب له أحد، أو حتى يذكره أحد بما ليس فيه، ولا يضره –أيضا– ذم المتحاملين إذ مدحه الأتقياء المنصفون، ونال حب الأذكياء الألمعيين، فقدموه بما علموه عنه من نباغة وكياسة ونباهة، فقد كَانَ عُمَرُ بْنُ الخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يُدْنِي ابْنَ عَبَّاس، فَقِيلَ لَهُ: إِنَّ لَنَا أَبْنَاءً مِثْلَهُ، فَقَالَ: إِنَّهُ مِنْ حَيْثُ تَعْلَمُ، فَسَأَلَ عُمَرُ ابْنَ عَبَّاس عَنْ هَذِهِ الآيَةَ ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ (النصر:1)، فَقَالَ: «أَجَلُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْلَمَهُ إِيَّاهُ» قَالَ: مَا أَعْلَمُ مِنْهَا إِلَّا مَا تَعْلَمُ(البخاري: 1422هـ: 4/204).

وفي صحيح مسلم باب مستقل في ذكر فضائله، وذكر فيه دعاء النبي صلى الله عليه وسلم له بالفقه بالدين(النيسابوري، 1924: 4/1924)، وهناك مؤلفات متخصصة في مناقبه وكريم شرفه (الزركلي، 1986: 6/216).

فما الوهم الذي قصده المستشرق بقوله: «لذا لا يبقى لنا إلا أن نعتبر إبراز مرجعية ابن عباس –في أكثر الأحوال– وهماً لا غير»؟(نولدكه، 2004: 383).

وعبارة المستشرق المتعلقة بزيد المذكورة آنفاً، وإن بدت سليمة في ظاهرها؛ إلا أنها مجافية للبراءة وسلامة المقصد في الحقيقة، فهو يهدف إلى أن يقول: إن زيداً قليل الخبرة في هذا المجال، ولا يصلح للقيام بهذا العمل الضخم، وبالتالي فالعمل الموكل إليه غير ناضج، وهو ما ينعكس سلباً على نص القرآن.

إن من يتأمل الأسباب التي حدت بأبي بكر إلى أن يخص زيدا بمهمة عظيمة تتعلق بالقرآن، فإنه سيلحظ معية الله وتوفيقه لعثمان بعد ذلك، الذي وقع اختياره عليه، ورضي به رئيساً للجنة نسخ المصاحف؛ وسيتبين له أن زيداً توافرت له من المزايا القيّمة، التي لم تجتمع لسواه، **وأن له قدرة على الاضطلاع بهذه المهمة الدقيقة تفوق من عداه، منها:**

- أنه كان من الصحابة الذين شرفوا بكتابة الوحي.
- أنه من الناس القلائل الذين كانوا يجيدون فنون الكتابة وبعض اللغات آنذاك.
- أنه حفظ القرآن وأتقنه، وتلقاه مباشرة من فم رسول الله.
- أنه كان حاضرا على العرضة الأخيرة للقرآن، بين النبي وجبريل.

- أنه تولى جمع القرآن الأول لأسباب صرح بها أبو بكر كما مرّ سابقاً، قال ابن حجر: "ذَكَرَ لَهُ أَرْبَع صِفَات مُقْتَضِيَة خُصُوصِيَّته بِذَلِكَ: كَوْنه شَابّاً فَيَكُون أَنْشَط لِمَا يُطْلَب مِنْهُ، وَكَوْنه عَاقِلا فَيَكُون أَوْعَى لَهُ، وَكَوْنه لا يُتَّهَم فَتَرْكَن النَّفْس إِلَيْهِ، وَكَوْنه كَانَ يَكْتُب الْوَحْي فَيَكُون أَكْثَر مُمَارَسَة لَهُ، وَهَذِهِ الصِّفَات الَّتِي اِجْتَمَعَتْ لَهُ قَدْ تُوجَد فِي غَيْره لَكِنْ مُفَرَّقَة(العسقلاني، 1415ه: 8/630).

فمن الإسفاف المقيت الادعاء بقلة خبرة زيد بحجة حداثة سنِّه، لأنه لا أثر للسن إن كان الأصغر أكثر احترافاً، فكم من صغير فَاق من هو أكبر منه، وفي توثيق النَّبيّ صل الله عليه وسلم لزيد ما يكفي للاستدلال على أهليته وكفايته، وقد قدَّم النَّبيّ صلى الله عليه وسلم بعض صغار السنِّ على من هم أكبر منهم، لَمَّا رأى من كفايتهم وأهليتهم فيما وكلهم به؛ كما أمّر أسامة بن زيد، على جيش فيه كبار المهاجرين والأنصار، وقد كان في ريعان شبابه، وخير الهدى هدى الأمين(ابن هشام، 1992: 4/218).

وعلى كل؛ فإن المستشرق أقرّ بأهلية زيد في غير موضع، فقد قال مرة: "لا شك في أهلية زيد للقيام بما أمر به عثمان، وذلك بسبب عمله السابق، والواقع أنه كان في موقع لا ينافسه فيه أحد"(نولدكه، 2004: 286). مما يجعل القارئ يميل إلى الحكم بتناقضه، أو بسفاهة آرائه الصبيانية كما اعترف هو بذلك حينما قال: "الكتاب الذي أنجزته بسرعة قبل نصف قرن مراعياً المستلزمات الحاضرة، أقول: بقدر الإمكان؛ لأن آثار الوقاحة الصبيانية لن يمكن محوها بالكلية من دون أن يعاد تأليف الكتاب من جديد"(نولدكه، 2004: xxx1).

والخلاصة أن ما ادعاه نولدكه حول الصحابة يُلقي في الذهن تأكيداً جازماً بما يكنه المستشرقون من قدر مشترك يحمل العداء للإسلام ورموزه، وأنه إن كان هناك تفاوت بينهم فهو في الدرجة فحسب؛ إذ أن بعضهم أكثر مغالاة وتعصباً من الآخر!

لذا تجد نولدكه يصدر عن أحكام لا أصل لها سوى ما ابتدعتها بيئة دوائر الاستشراق، تقوم على النظرة الشخصيته النابعة من هواه وأحاسيسه؛ دون ضابط من عقل أو عرف، فيفسر الحوادث، ويناقش النصوص الشرعية بخيالات مشوشة تقوم على تغيير معالم الصورة الأصلية وتشويهها، وهذا هو المنهج الاستشراقي.

وليس لنولدكه في هذا ما يدعم مزاعمه، فما عرف من صفات ابن عباس وزيد وغيرهما من الصحابة رضي الله عنهم؛ يكشف ضحالة هذه المفتريات.

فقد ثبت فضلهما ومكانتهما وعلمهما بالصحيح من الأخبار، ما يدفع عنهما كل وهم وقول يثير الشكوك حول صدقهما وسلامة مقصدهما، والسؤال الذي يطرح هنا: هل حاول المستشرق استقراء تراجم الرواة الذين أخبروا عن طرف من فضل ابن عباس وزيد ومكانتهما، ثم قام بنقدها والخروج بنتائج من هذا النوع؟ أم هو إصدار للأحكام هكذا جزافاً دون مسؤولية؟ استبعد شيئاً من الأول قد حصل.

المبحث الثاني: اتهام الصحابة بالتفكير الخرافي والطعن في مكانتهم:

يعتمد نولدكه في وصفه للصحابة على قاعدة المنطلق الأسطوري الخرافي، فيرى أنهم خرافيون في الاعتقاد والتفكير والخيال.

ومهما قيل بشأن المطاعن والشبهات الموجهة للصحابة رضي الله عنهم، فإن اللسان يكاد يعجز عن وصف مدى التجني والسفه المركب الذي حدا بالمستشرقين أن يصبوا جام غضبهم عليهم من خلال وصفهم بالخرافة والسذاجة، ومحاولة إقناع المواطن الأوروبي بما افتروه وتواصوا به.

ويميل الباحث إلى أن عاصفة التنوير المسيحي التي اجتاحت أوروبا في فترة التخلص من عقلية العصور الأوروبية المظلمة؛ تلك الحقبة التي شهدها المؤلف قد خلفت لديه شعوراً مؤكداً بخرافة رجال الدين وسدنته؛ لأنه لا يمكن لرجل سار في منهج نقد «الكتاب المقدس» ردحاً من السنين؛ لا يمكن لمثله أن تخترق قناعته مسائل مذهبية عويصة، كالانبثاق المزدوج لروح القدس، أو تافهة، كاستخدام الخبز الخمير، أو الفطير في القربان المقدس، أو اتصال اللاهوت بالناسوت، حتى وإن أحجم هو لأمر ما عن إعلان قناعاته بذلك.

لذا فهو يلجأ دائماً لإسقاط واقع الكنيسة على أعمال الصحابة وإنجازاتهم، فتراه مرة يفسر أحداث الإسلام تفسيراً خرافيّاً، ومرة يجعل لأقوالهم وجهاً أسطوريّاً، منه نشأت وفي حدوده ترعرعت، وتجده أخرى يرمي الصحابة والتاريخ الإسلامي بالخرافة والسذاجة، كما وقع في غير ما موضع من كتابه، حتى أصبح هذا المسلك منهجاً له، واتبعه فيه أغلب المستشرقين حينما اعتقدوا أن المنهج الذي تم تطبيقه على «الكتاب المقدس» يمكن تطبيقه هنا، وأن الأسلوب المستخدم في نقدهما يجدي في نقد القرآن الكريم، وهو خطأ فادح ارتكبوه حين اعتقدوا صحته، وبيان ذلك من خلال المطالب الآتية:

- **المطلب الأول: رميهم بالتفكير الخرافي**

لعل أوسع ميادين المستشرقين وأمضى سلاح مستخدم في أيديهم من أجل النيل من الصحابة، تلك الأكذوبة التي تواصت بها دوائرهم، ألا وهي: وصف التراث الإسلامي بالخرافة.

ويظهر –هنا– أن نولدكه قد استلهم ظروف النشأة التي رافقت تاريخ الكتاب المقدس، وأنه ابتأس مما وجده من إرث ثقيل، وما اصدم به من أفكار متراكمة فوقه خلال مئات السنين، تخالف الفطرة والعلم والمنطق، فأراد أن يسقط رؤيته تلك على ما عند الصحابة؛ ليصل إلى أن عندهم من الخرافات كما لدى السابقين، ويمكن عرض بعض هذه المفتريات مما يأتي:

- **أولاً: حقيقة دعوى المستشرق في نسبة الخرافة للصحابة**

ينظر نولدكه إلى الصحابة نظرة ازدراء، فيعرض لهم على أساس المعطى الخرافي والأسطوري، ويغمزهم بالجهل والسطحية والسذاجة، ولذا تجده يعزو الرأي القائل بترتيب آيات القرآن وسوره التوقيفي إلى الاعتقاد الخرافي، فيقول «أما الرواية القائلة بأن محمداً حدد لكل آية –فوراً بعد نزولها– مكانها المحدد؛ فلا تتمتع بسند تاريخي، حتى لو كان قد قام –أحياناً– ببعض الإضافات إلى سور معينة، هذه الرواية نشأت بالأحرى عن الاعتقاد الخرافي بأن الترتيب الحالي للقرآن –لآياته وسوره على حد سواء– إنما هو ترتيب ذو أصل سماوي فعلاً، وأن محمداً نفسه قد نسخه

بدقة»(نولدكه، 2004: 42).

ويشير إلى بعض ما ورد من أحداث تتعلق بطفولة النبي صلى الله عليه وسلم، بقوله: «كما ينطبق هذا خاصة على بعض الأحاديث التي تتناول طفولة محمد وبدايات نشاطه النبوي، أذكّر هنا بخرافات غسيل قلب محمد، وانفلاق القمر، وكذلك ظروف نزول سورة المدثر»(نولدكه، 2004: 380).إنتهى

فتراه يصرح بوصف الصحابة –باعتبارهم الحلقة الأولى التي تلقت هذه الحوادث ووّرثتها مَن بعدها، وضمناً من نقل عنهم من الرواة– يصرح بوصفهم بالتفكير الخرافي.

والحقيقة التي يشهد بها كل ذي عينين أن إضفاء الطابع الخرافي على الجسم الإسلامي في الأعصر المتأخرة يعود إلى الجهد الاستشراقي، الذي مارس –في لحظات مجده وعنفوان نشاطه خلال القرنين الماضيين– عملية حثيثة لإحياء الأساطير القديمة التي لا تمتّ للإسلام بصلة، وعمل على إلصاقها به، ثم أقنع القارئ الغربي بجديتها وصدقها (إسماعيل، 2004: 15؛ حسن،1997: 17؛ دائرة المعارف الإسلامية، 1933: 95 وما بعدها).

ويقتضي الرد على هذه الأباطيل وتفنيدها؛ قراءة المزيد من صفحات تاريخ الكنيسة ورجالها، مع إيلاء القرون المتأخرة التي فقدت فيها الكنيسة زمام الكلمة ومحل القدوة، وبخاصة ما يعرف بعصور التنوير المسيحي، تلك العصور التي كشفت جرائم التزوير الفظيعة التي مُنيت بها صفحات الكتاب المقدس فسودتها.

والمقام –هنا– لا يسمح بالتعريج على جغرافية المنحى التاريخي لهذا الموضوع، لكن لا بد من الإشارة إلى أن عاصفة التنوير المسيحي التي غشت أوروبا في القرون الأخيرة؛ استهلت بتلك الأصوات المنادية بخرافة الدين الكنسي؛ وتولدت منها –آنذاك– فكرة خرافة الأديان كلها دون تمييز بين دين ودين، وأولعت أكثر دوائر الاستشراق بأسلوب المناهج النقدية، وشاع ما يعرف بالمنهج الإسقاطي (الحاج، 2002: 169).(3)، والمنهج العلماني(خليل، 1985: 174/1). (4)، وغيرها من المناهج المادية المتعسفة في حق الأديان.

وإذا صدقت كلمة التنويريين الغربيين في وصم الكتاب المقدس بالخرافة والأسطورة، وهو –في رأي الباحث– نقد سليم إلى حدّ بعيد، فإن إدخال القرآن –الذي كفل الله له الحفظ والبقاء– في دائرة الحكم نفسه يعدّ باباً من الانتحار التاريخي، ووجهاً من التضحية بالحقيقة، فالقرآن نقل متواتراً بمنهجي المشافهة والكتابة، مع مراعاة أعلى مستويات الموضوعية والصدق، فاعتقاد المستشرقين أن المنهج الذي أخذ به «الكتاب المقدس» يمكن تنفيذه في حق القرآن، هو نوع من المغالطات والأخطاء الفادحة التي يجب أن يترفع عن الوقوع بها كل ذي لب، فضلاً عن مدعي البحث الموضوعي، ولابسي ثوب العلم والتنوير (حسن، 1997: 17).

- **ثانياً: رميهم بالخرافة من جهة الغيبيات وبعض الحوادث**

أما ولوغ المستشرق في أعراض الصحابة، واتهامهم بالخرافة من جهة النظر إلى الغيبيات والمعجزات، فهذا آت من جهة المنهج الاستشراقي عموماً، فقد دأب المستشرقون على التعامل مع الأمور الغيبية وفق نظرتهم المادية، فشكك نولدكه ومن تبعه منهم بحادثة شق الصدر كما تقدم، وأنكر وات وغيره رؤية النبي لجبريل(الشيخ، 2002: 107)، وعدّ بروكلمان وغيره مظاهر المعجزات النبوية ضرباً من التخيل الروحاني الخلاق(النعيم، 1997: 49)، وهلم جراً.

ومعلوم لدى كل ذي نظر أن قياس الغيب بمختبرات المعادلات الكيميائية، وتشريحه بمَعامل الظواهر المادية، عبارة عن إجحاف وإسفاف قاتل.

أما الحوادث التي ادعى المستشرق أنها من قبيل الخرافات، فهي ثابتة صحيحة عند أهل الخبرة بالروايات، فقصة شق صدره صلى الله عليه وسلم تخبر «أَنَّ رَسُولَ الله صلى الله عليه وسلم أَتَاهُ جِبْرِيلُ وَهُوَ يَلْعَبُ مَعَ الْغِلْمَانِ، .. فَشَقَّ عَنْ قَلْبِه، وَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ عَلَقَةً... فَقَد قَالَ أَنَسٌ: «وَقَدْ كُنْتُ أَرْئِي أَثَرَ ذَلِكَ الْمَخِيطِ فِي صَدْرِهِ» (النيسابوري،1924هـ: 101/1). (5).

وكذلك قصة انفلاق القمر التي شهدها جمع من الصحابة حتى قَالَ صلى الله عليه وسلم: «اشْهَدُوا» (النيسابوري، 1924ه: 132/8).

وكذلك ظروف نزول سورة العلق التي أَنْزَلَ الله في شأنها أول خمس آيات من صدر سورة العلق:»(البخاري، 1422ه: 7/1).

وإذا كانت هذه الأحداث قد نقلت عبر منهج مستقيم لا يقبل الكذب ولا التزوير، فلا مكان للتشكيك ولا للتخريص، وإذن ليس في الإسلام خرافات؛ لأنه دين يخاطب العقل ويتفق مع الفطرة، ويستجيب للطبيعة البشرية السليمة(السواعدة، 2018: 260).

وفي هذا السياق يصر نولدكه على الانتقاص من قدر زيد، ويحرص على الولوغ بعرضه، فتراه يقول: "حتى لو كنا لا نعرف بالضبط أية أفكار دينية أو خرافية خامرت المحرر"(نولدكة، 2004: 298).

وإذا ما علم أي مطّلع موقع زيد من جامعي القرآن زمن أبي بكر وعثمان، سيدرك مرامي الهدف الأكبر للمستشرقين بعامة من التوجه بسهام أقلامهم إلى ذلك النحر الطاهر، والقلم الضابط.

ولا يزعم منصف أن المستشرق يجهل أن الإسلام الذي ينتمي إليه المحرر جاء بفكر أحدث ثورة شاملة حطم فيها رايات الجهل ومظاهره،وتصدى لكل أشكال الخرافات الموروثة عن السابقين وعن الكتاب المقدس، وكشف زيفها، ولا يحتاج المرء اليوم للتأكد من خلو القرآن من الأساطير والخرافات كبير عناء وبحث؛ لأن صرعة التقدم (التكنولوجي)(6) الإنساني الهائل كفيل بأن يصف الإسلام بدين العقل والبرهان والتفكير(7).

بل إن المحرر الإسلامي –كما ينعته المستشرق– لم يصدر عنه مثل ما ورد عن المحرر الكنسي الذي يدعي «أن حزقيال رأى عند أحد الأنهار حيواناً له (4) أجنحة، و (4) أوجه» (الكتاب المقدس،1982: الإصحاح 4/1 – 10).

ولم يصدر عنه –أيضاً–: كلاما مثل قوله «إن للأرض (4) زوايا»(8)، وغيرها من الخرافات والتوافه التي لا يقرها العلم الحديث، وحدث عن خزعبلات(العهد الجديد)ولا حرج، وليت المقام يسعف في استقصاء عجائبه الخرافية(9).

أما سيطرة التعاليم اللاهوتية على الساحة الأوروبية، وإغراق

المجتمعات الغربية بأكملها في ظلمات الخرافة، وابتعادها عن ميادين الثقافة، وانغماسها في بحور الجهل ردحا من الزمن، حين كانت تلعن كل من يحاول أن يقتنع، أو يقبل تفسيراً علميّاً لحوادث الطبيعة، وترى هذا باباً من عقاب الله، أو من الشيطان(زيغريد، 1993: 370)، فحكاياته أوسع من أن تحصى.

ومثقفو الغرب اليوم أنفسهم، شحنوا مواقع الإنترنت بعشرات الشواهد والحكايات المزرية في هذا المضمار، فأين مثل هذا من القرآن الذي ثبت صدقه في وقت يتسابق فيه الناس تسابقاً محموماً نحو الفضاء والمبتكرات؟ وأين مثله من تعقل القرآن وواقعيته التي أعجزت البشر في عصر التقانة، وتألقت في زمن تسارع المستجدات؟

لكن المستشرق –كعادته– يُغمض عينيه عن الواضح الجلي، ويأبى إلا أن يركب كل صعب وذلول.

إن الحقيقة التي لا تقبل الشك أنه ليست ثمة خرافات في الإسلام؛ فهو يتلاءم مع حاجات البشر ونوازعهم، ويتواءم مع فطرهم وميولهم، فالعقل يقبله ويستنير به، والقلب يطمئن إليه ويرتضيه.

- **المطلب الثاني: مزاعمه حول مكانة الصحابة ورواياتهم**

هذا المطلب يظهر طرفاً من الموضوعية البحثية المدعاة عند المستشرقين عامة، وعند نولدكه خاصة، وذلك من خلال ما يأتي:

- **أولاً: دعاوى المستشرق حيال الصحابة**

مهما تحلت الغالبية العظمى من المستشرقين بحلي الموضوعية المدعاة، وتزيوا بدثار البحث العلمي القائم على النزاهة، ومهما تذرعوا بالحيادية وسلامة النتائج واحترام العقل، فسرعان ما تفضحهم شواهد الامتحان، فتكشف أقلامهم ما تنطوي عليه سرائرهم، وهو فعلاً ما ظهر في مواضع من كتاب تاريخ القرآن، حيال الصحابة رضي الله عنهم وأرضاهم، لذا كانت مزاعم المستشرق المتهمة لعبد الله بن عمرو بن العاص أنه اختلق أحاديث من عنده، مجرد افتراء على الحقيقة والمنطق والتاريخ والصحابة، فتراه يقول: «...ويقال عنه أنه وضع مجموعة أحاديث»(نولدكه، 2004: 281).

وينقل عن أسد أفندي التركي مناقشته لمطاعن الشيعة في مقام السيدة عائشة، ثم يقول: «حيث يدافع عن زوجة الرسول هذه بسبب تصرفها الذي أثار الشكوك أثناء الحملة على بني المصطلق..." (نولدكه، 2004: 327).

لكن المستشرق تخلى عن أبجديات الإنسانية، ونكص عن قواعد الحوار وأدب المناظرة، بل حتى عن أخلاق المهنة ومبادئ الكلام حينما انتهز الفرصة ليثأر من عدوه الأكبر وهو الإسلام، وراح يردد ترهات المنافقين الأوائل في حق الصديقة الطاهرة أم المؤمنين بقوله: "وأنها كانت معتادة على التضحية بالحقيقة والشرف لأجل طموحها"(نولدكه، 2004: 388).

وقال في حقّ أبي هريرة "وليس لكلماته حق المصداقية، وقد كشف البحث المتقدم عن خداعه أكثر من مرة"(نولدكه، 2004: 312). إنتهى

هذه جملة من دعاوى المستشرق فيما يخص مكانة الصحابة ورواياتهم، ويمكن ردها ودحض كذبها بالآتي:

- **ثانياً: رد مطاعنه في الصحابة من جهةالروايات**

مع أن هذه الدراسة ليست بصدد بسط الكلام في موضوع علم الإسناد، ولا في بيان كون أن هذا المنهج الفريد لم تعرفه البشرية على طول عمرها الضارب في أعماق التاريخ؛ وأنه لم توثق به الأقوال والمزاعم إلا في تاريخ الإسلام، على أيدي نقاد الروايات، وصيارفة الأخبار، الذين وضعوا له قواعد متناهية في الدقة، سحرت العقول، وشدهت الألباب، مع هذا كله؛ إلا أنه يجدر الإشارة إلى أن من المستشرقين مَن نقض ادعاء نولدكه السابق.

فما وصفه المستشرق بالإجماع اللافت، والروايات المتناقضة في التفصيلات؛ يكفي لنقضه إيراد إقرارات بعض المستشرقين أنفسهم الذين أعجبوا بطريقة المسلمين في الإسناد والتوثيق، ولم يملكوا أمام وثاقة الإسناد ومتانته إلا الانبهار والاستحسان، حتى قال قائلهم: «ليفتخر المسلمون ما شاءوا بعلم حديثهم»(الرازي، 1952: 1/2)(10)

وقال الآخر: «إن الدنيا لم تر، ولن ترى أمة مثل المسلمين، فقد درسوا –بفضل علم الرجال الذي أوجدوه– حياة نصف مليون رجل»(صبري،1981: 4/ 59)، وغيرها من العبارات.

وغني عن القول؛ إنه من يتأمل دقائق هذا الفنّ ومصطلحاته، يدرك مدى التقول والافتراء الذي فحّى به قلم المستشرق حين ادعى أنها "ملونة منذ البداية بنزعات ذاتية غير موضوعية"؛ لأنه يستحيل في بدهيات مصطلح الحديث عند المسلمين أن تُرفض رواية لوجود إشكال يسير وغير قادح بعدالة الراوي وأمانته، ثم تقبل رواية راوٍ ذي نزعة جاهلية ينسب الفضل لغير أهله؛ لأجل مغنم جهوي، أوَ غرض قبلي، أو منحى عنصري.

والحق أن أحكامه غير منصفة، ولا أمينة، وأنه وإن كان مثقفاً من الطراز الأوروبي المتقدم، لكنه أمّيّ في جانب الأخلاق والضمير والإنسانية، ومنطلقه بعمله هذا، ومحاولة تشويهه للإسلام ورموزه، –في تقدير الباحث– ليس من باب الغيرة على ما أصاب الكنيسة من انحطاط في عيون الغربيين، ولا استعطافاً لما حصل في الأديرة من فضائح، ولا ستراً لما لحق رجال الدين من عار وسوء سمعة، ليس من هذه الحقول كلها، ولكن خدمة للهدف الأسمى لدوائر الاستشراق التي سعى رجالها جاهدين لتحقيقه، وهو القضاء على الإسلام وحضارته من خلال استهداف أصوله وأركانه.

- **ثالثاً: رد مطاعنه في عائشة رضي الله عنها**

لا أحد من أهل الفضل ينكر فضائل أم المؤمنين عائشة ومناقبها ومكانتها في الإسلام، فقد أُلفت موسوعات تستقصي ذلك بما لا مزيد فوقه(11)، وقد أجمع الصحابة على الثناء عليها، والاعتراف بفضلها ومنزلتها، ونالت احترامهم وتقديرهم لما رأوه من حب الرسول صلى الله عليه وسلم لها، ولما رأوا من جميل أخلاقها وسعة علمها، فقد كَانَ مَسْرُوْقٌ إِذَا حَدَّثَ عَنْهَا قَالَ: حَدَّثَتْنِي الصِّدِّيْقَةُ بِنْتُ الصِّدِّيْق، حَبِيْبَةُ حَبِيْبِ الله، الْمُبَرَّأَةُ مِنَ السَّمَاء، وَرُوِيَ عَنْ عَلِيٍّ أَنَّهُ ذَكَرَ عَائِشَةَ فَقَالَ: خَلِيْلَةُ رَسُوْلِ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَكَذَلِكَ قَالَ عَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ لِرَجُلٍ نَالَ مِنْهَا: اعزب مَقْبُوحًا مَنْبُوحًا، أَتُؤْذِيْ حَبِيْبَةَ رَسُوْلِ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم(الزركشي،1970: 13/1)؟

ويكفي أن الله تعالى أنزل في شأنها وبراءتها وطهارتها قرآنًا خالدًا إلى يوم الدين.

وما ألغز به المستشرق من الاستدلال على الطعن بها بالإشارة إلى اشتغالها بأمور السياسة، وبخاصة إلى موقفها من خلافة عثمان، فهو مما رده وأبطله المحققون، فقد نقل ابن العربي قول مسروق لعائشة حين قالت: «غضبت لكم من السوط، ولا أغضب لعثمان من السيف، استعتبتموه حتى إذا تركتموه كالفل المصفى، ومصتموه موص الإناء، وتركتموه كالثوب المنقى من الدنس، ثم قتلتموه» قال مسروق: قلت لها: هذا عملك! كتبت إلى الناس تأمرينهم بالخروج عليه، فقالت عائشة: «والذي آمن به المؤمنون، وكفر به الكافرون ما كتبت إليهم سواداً في بياض»، قال الأعمش: فكانوا يرون أنه كتب على لسانها»(المعافري، 1407هـ: 242).

والملحوظ من استقراء ما باح به نولدكه من أحكام حول الصحابة أنه يستغل الفرص للانتقاص منهم وشتمهم، وكأن توجيه السباب والطعن للإسلام ورموزه يضمد جرح الكنيسة النازف! ويرد لرجالها اعتبارهم المفقود منذ زمن غير محدود! أو يزيل وحر صدورهم المتزايد!

فأمنا عائشة قامة علت فوق كل شبهة، والطعن بها يمس شخص الرسول الكريم، بل ويمس دين **الله** وكتابه؛ لأن **الله** برأها من فوق سبع سماوات؛ وحسبنا أن **الله** تعالى تصدى للدفع والذب عن عرضها في كتابه الخالد إلى يوم الدين.

ولو يسمح المقام بالتوسع لأتت الدراسة على كثير من الشواهد، والتحقيقات العلمية التي تكذب دعاوى المستشرق ومزاعمه، وتبين تحامله وعداءه للصحابة –في هذا السياق– عامة، ولأمنا عائشة خاصة.

- **رابعاً: رد مطاعنه في أبي هريرة رضي الله عنه**

أما ما لحن به المستشرق في حق أبي هريرة فيمكن مناقشته بالآتي:

بادئ بدء يحسن القول إن من يعرف أن عدد مرويات أبي هريرة زهاء خمسة آلاف وثلاثمائة وأربعة وسبعين حديثاً (السيوطي، د.ت: 2/ 675)، وأنه أكثر من روى عن الرسول صلى **الله** عليه وسلم؛ أدرك الهدف الذي يسعى المستشرق إليه من وراء طعنه بصدقه وعدالته في قوله: وليس لكلماته حق المصداقية، وقد كشف البحث المتقدم عن خداعه أكثر من مرة؛ لأن التقليل من موثوقية أبي هريرة، هو في حد ذاته تشكيك في كثير من معالم الدين وفروعه.

وحافظة أبي هريرة وأمانته اشتهرت وعلمت زمن الصحابة ومن بعدهم، فلم تعد تخفى على ذي نظر، حتى شاع الثناء عليه في هذا الجانب، ولذا قال الشافعي عنه: «أحفظ من روى الحديث» (السيوطي، د.ت: 2/ 676).

ومن أراد أن يستبين طرفا من المصداقية التي يتغنى بها المستشرق، ويتأكد من الخداع الذي رمى به أبا هريرة، فليطالع (سيناريوهات) المناظرات العلمية التي أقيمت بين فاهي وديدات مثلاً، إذ كشفت مسارح تلك الجولات تلاعب مثقفيهم بعقول ملايين المسيحيين زمنا طويلاً، وبينت الانطباع الخاص لعلمائهم بهذه العبارة: «إذا كان هذا هو عقيدة العلماء الملتزمين بالتدقيق عن الإيمان المسيحي اليوم، فلا علينا أن نسأل عن بطش الخدعة في التاريخ»(12)، فما عاينه المستشرق هناك أراد أن يسقط عليه حال أبي هريرة، وشتان ما هما.

خلاصة

وبالجملة فإن أفكار المستشرق حول الصحابة ربما تكون قد تسللت لذهنه من جهة معرفته المتعمقة بمشكلات رجال الدين عند النصارى، فجعله ذلك يظن أن هيمنة هؤلاء على النصوص والتلاعب بها ينسحب ضرورة على رجال الدين في الإسلام، وأن نتائج الأبحاث هناك تنسحب أيضاً على المقدمات هنا.

والحق أنه لا سبيل البتة إلى المقارنة بين الصحابة الذين زكاهم **الله** تعالى، والذين نقلت أعمالهم ومواقفهم من النص الثابت، وبين رجال الدين الكنسي الذين افتروا على **الله** ورسالاته، ونصّبوا أنفسهم مفوضين ووسطاء بين **الله** وخلقه، والذين يظهر في أعمالهم ملامح العبث والتناقض والتزيد والتقول على **الله** بغير علم.

وفيما يخصّ الروايات عند المسلمين، فترى أن المستشرقين يرتضون الضعيف والمردود ويوسعونه، وينفرون من الصحيح والثابت ويؤولونه، وهذا ديدنهم باستمرار، ونولدكه ليس نشازاً بينهم، فهو واحد منهم، بل من كبرائهم.

وفي ذلك دليل واضح على ضحالة البحث المتقدم الذي يتغنى به المستشرقون، فصدعوا به أدمغة العالمين، وبرهان جلي على خلاء دوائرهم من المصداقية المدعاة، بل إن المتبادر من خلال معالجاتهم لمضامين أبحاثهم أنها تقوم على التحيّز وعدم الموضوعية.

وبخصوص ما من افتراءات حول أبي هريرة، وزعم المستشرق أن البحث المتقدم المدعى لدى جمهور المستشرقين يثبت خداعه، فقد تبين أنه والحالة هذه لا قيمة له ولا يلتفت إليه، ولا يؤبه به، لأن البحث الموضوعي أثبت خداعه باستمرار، ودل على افتقاره الشديد إلى قواعد السلامة من الآفات القاتلة التي لم يسلم منها مذ ارتبط بدراسة الإسلام ورموزه وحضارته، فمزاعم نولدكه تجاه أبي هريرة فوق أنها عديمة المصداقية، فهي: جريمة مركبة نكراء! ليس في حق البحث العلمي فحسب بل –أيضاً– في حق العقل والإنسانية جمعاء.

الخاتمة:

أولاً: النتائج:

1. كشفت الدراسة عن أن المستشرق نولدكه رفض كل ما نسب للصحابة من إنجازات، فطعن في الروايات التي تنسب لأبي بكر وعثمان الفضل في جمع القرآن، وذهب يلتمس آثاراً غير ثابتة تخالف ذلك، كما ادعى أن ما نسب من أعمال وإنجازات للصحابة جاء عن طريق روايات ذات أغراض خاصة.
2. كشفت الدراسة عن مطاعن المستشرق نولدكه الموجهة إلى بعض الصحابة؛ كأبي بكر وعائشة وزيد وابن عباس وأبي هريرة رضي **الله** عنهم وأبطلت تلك المزاعم بالدليل العقلي والنقلي.
3. عرضت الدراسة لاتهامات نولدكه لعائشة في قوله: بأن لها اليد الطولى في جهود جمع القرآن؛ خصوصاً أنها لم تكن بعيدة عن أجواء السياسة العائلية، وأبطلت تلك الاتهامات.
4. أظهرت الدراسة أن نولدكه وجه مطاعن كثيرة لابن عباس

منها: اتهامه في أمانته، فيذكر بأنه ترك الولاية جراء اتفاق سري مع معاوية، وأنه عاش عمره متمتعاً بإيرادات كبيرة، أغدقها عليه الأمويون لقاء غدره بعائلة النبي، وأن ما نسب لابن عباس من احترام وتقدير كبيرين، لا يعدو أن يكون سراباً لا حقيقة له، كما يعزو السبب في مكانة ابن عباس إلى كولسات دينية وسياسية.

5. ردّت الدراسة على الشبهات التي أثارها نولدكه حول روايات الصحابة، والتي ادعى أنها روايات متناقضة في التفصيلات. أبطلت الدراسة دعاوى نولدكه في رميه الصحابة بالخرافة، وكونهم يتناقلون أفكاراً خرافية.

ثانياً: التوصيات

1. توصي الدراسة بوجوب التصدي لمطاعن المستشرقين اتجاه الصحابة، وبخاصة دعاوى المستشرق نولدكه في كتابه تاريخ القرآن.

2. تكثيف الجهود على مستوى الدول ومؤسسات التعليم والأفراد؛ من أجل مواجهة أخطار الشبهات الموجهة للإسلام عموماً، وللصحابة رضي الله عنهم على وجه الخصوص.

الهوامش:

1. قول لإحدى ضرائر رهم بنت الخزرج، امرأة سعد بن زيد مناة، قالته لما رمتها ضرتها رهم بعيب كان فيها، فقالت: رمتني بدائها... المثل.

2. ذكر الزركلي منها رسالة في فضائل عبد الله بن عباس وفضائل الطائف، ألفها: محمد بن عبد الكريم القنوي سنة 1149.

3. يعتمد هذا المنهج إسقاط الواقع المعاصر على الوقائع التاريخية القديمة، فيفسرها اعتماداً على نفسية المستشرق، وخبراته، واجتماعياته الخاصة.

4. منهج يعمد إلى الظواهر التاريخية أو البشرية، ويخضعها لنظريات التحليل العقلي الخالص، ولا يعترف بالغيبيات الخارجة عن التعليل والتحليل.

5. النيسابوري، صحيح مسلم،(كتاب: الإيمان، باب: الإسراء برسول الله)، رقم (431)، (1/101).

6. وذلك بفضل وسائل المعرفة المتخصصة والاكتشافات المتنوعة والمتعمقة الشاملة لفروع الحياة بأكملها، التي مكنت للعلماء معرفة المزايا الدقيقة للطبيعة والكون، والوصول إلى درجة متقدمة من الصدق في الأبحاث والنتائج، ولما قورنت هذه النتائج مع مضامين القرآن الكريم أكدت ربانية القرآن وسلامته من التحريف والتزوير، وهو من دلائل صدق هذا الكتاب العظيم.

7. للمزيد ينظر –مثلاً–: كتاب حسين، ياسر،«الإسلام مستقبل أوروبا»، وكتاب «علماء الغرب ومفكروه»، أحمد عزت بساتنة.

8. (سفر حزقيال، الإصحاح: 2/7).

9. اشتمل العهد الجديد على كثير من العجائب الخرافية، أخطرها: ما ذكر فيه من أن يسوع هو إله، أو ابن الله، ينظر –مثلاً–: الكتاب المقدس(متّى، الإصحاح: 1/18)، و(يوحنا، الإصحاح: 13–12/18).

10. هو المستشرق مرجليوث، ينظر مقدمة الجرح والتعديل، الرازي.

11. المؤلفات في مناقب أم المؤمنين كثيرة، ومن أراد البسط فيمكنه الرجوع إلى كتاب: ابن عساكر،علي بن الحسن، فضل أم المؤمنين عائشة، تحقيق: الحدادي، بيروت: دار البشائر،الطبعة: 1، 2005 م. وغيره.

12. ديدات. أحمد، «من دحرج الحجر»، ترجمة خليل احمد، سلطنة عمان–دار المنار، (1988)، (ص64).

المصادر والمراجع العربية

- إسماعيل، محمد الحسيني.)د.ت(. الحوار الخفي، القاهرة: دار وهبة، دون ط.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. (1422هـ). صحيح البخاري، المحقق: محمد زهير، ط:1، بيروت: دار طوق النجاة، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي.
- بدوي، عبد الرحمن. (د.ت). دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ترجمة: كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر.
- بروكلمان، كارل. (د.ت). تاريخ الأدب العربي، ط:2، القاهرة: دار المعارف.
- بساتنة. أحمد. (2004). علماء الغرب ومفكروه–ما الذي وجدوه في الإسلام والقرآن، دمشق: التكوين للطباعة والنشر.
- الترمذي، محمد بن عيسى. (1975). سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط: 2، مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي.
- جحا. مشيل. (د.ت). الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، بيروت: معهد الإنماء العربي.
- الحاج، ساسي. (2002). نقد الخطاب الاستشراقي، ط:1، ليبيا: دار المدار الإسلامي.
- حسن، محمد. (1997). آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، ط:1، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية.
- حسين، ياسر.(1997). كتاب الإسلام مستقبل أوروبا، ط:1، الزقازيق: دار الأمين للطباعة والنشر.
- خليل، عماد الدين.(1985). المستشرقون والسنة النبوية ضمن مناهج المستشرقين، تونس: المنظمة العربية للعلوم والثقافة.
- دائرة المعارف الإسلامية. (1933). نقلها إلى العربية: محمد ثابت الفندي وآخرون، طبع بمصر.
- ابن أبي داود، عبدالله بن سليمان بن الأشعث. (2002). كتاب المصاحف، المحقق: محمد بن عبده، ط: 1، القاهرة: الفاروق الحديثة.
- ديدات، أحمد.(1988). من دحرج الحجر، ترجمة خليل احمد، سلطنة عمان: دار المنار.
- الرازي، ابن أبي حاتم. (1952). مقدمة الجرح والتعديل، ط:1، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الرازي، محمد بن أبي بكر.(1999). مختار الصحاح، المحقق: يوسف الشيخ، ط: 5، بيروت– صيدا: المكتبة العصرية – الدار النموذجية.
- رودي، بارت. (1967). الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة مصطفى ماهر، القاهرة: دار نولدكه العربي.
- الزركشي، أبو عبد الله محمد.(1970). الْإِجَابَة إِيْرَاد ما اسْتَدْرَكَتْه عَائِشَةُ عَلَى الصَّحَابَة،تحقيق: سعيد الأفغاني، ط:2، بيروت: المكتب الإسلامي.
- الزركلي، خيرالدين.(1986). الأعلام (قاموس تراجم) ، ط:6، بيروت: دار العلم للملايين.

- الزنجاني، أبو عبدالله.(1935). تاريخ القرآن، ط:2، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- زيغريد، هونكه.(1993). شمس الله تسطع على الغرب، نقله عن الألمانية: فاروق بيضون وكمال دسوقي، ط:8، بيروت: دار الجيل.
- السايح، أحمد عبد الحميد.(1996). الاستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي، ط:1، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.
- السواعدة، محمد محمود.(2018). جمع القرآن في كتاب تاريخ القرآن للمستشرق نولدكه، ط1، عمان: الدار الأثرية.
- السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن. (د.ت). تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، حققه: الفاريابي، الرياض: دار طيبة.
- الشيخ، عبدالرحمن. (2002). محمد في مكة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- صبري، مصطفى.(1981). موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، ط:2، بيروت: دار التراث العربي.
- شلبي، عبد الجليل.(1985). ردّ مفتريات المبشرين على الإسلام، ط:2، الرياض: مكتبة المعارف.
- عتر، حسن ضياء الدين.(1999). وحي الله، ط:1، دمشق: دار المكتبي.
- ابن عساكر، علي بن الحسن.(2005). فضل أم المؤمنين عائشة، تحقيق: الحدادي، ط:1، بيروت: دار البشائر الإسلامية.
- العسقلاني، ابن حجر. (1415 هـ). الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل عبد الموجود وآخرون، ط:1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- العقيقي، نجيب. (1964). المستشرقون، مصر: دار المعارف.
- فوك، يوهان. (د.ت). تاريخ حركة الاستشراق، بيروت: دار قتيبة.
- الفيّومي. محمد إبراهيم. (1994). الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي، الإصدار الثالث، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
- الكتاب المقدس.(1982). القاهرة.
- الكفوي، أيوب بن موسى. (د.ت). الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، المحقق عدنان درويش وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الماجد، سعد بن عبدالله. (2006). موقف المستشرقين من الصحابة، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الإمام بن سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية.
- المرسي، علي بن إسماعيل. (2000). المحكم والمحيط الأعظم، المحقق: عبد الحميد هنداوي، ط:1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- المعافري، محمد عبد الله. (1407هـ). العواصم من القواصم في تحقيق موقف الصحابة بعد وفاة النبي، تحقيق: محمد جميل غازي، ط:2، بيروت: دار الجيل.
- الميداني. أحمد بن محمد النيسابوري.(1988). مجمع الأمثال، ط:1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- النعيم، عبدالله محمد الأمين. (1997). الاستشراق في السيرة النبوية، ط:1، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- نولدكه، تيودور.(2004). تاريخ القرآن، تعديل فريديريش شفالي، نقله إلى العربية وحققه جورج تامر بيروت: مؤسسة كونراد– أدناور.
- النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. (1392هـ). شرح صحيح مسلم، ط:2، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج. (1924). صحيح مسلم، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط:4، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الهروي، أبو عُبيد القاسم بن سلاّم. (1995). فضائل القرآن، تحقيق: مروان العطية وآخرون، ط:1، بيروت: دار ابن كثير.
- ابن هشام، عبدالملك. (1992). السيرة النبوية، حققها: مصطفى السقا وزميلاه، ط:1، بيروت: دار الخير.

المصادر والمراجع العربية مترجمة

- *Ismail, Muhammad al-Husayni. (No date). Hidden Dialogue, Islamic Religion in Faculties of Theology, Cairo: Dar Wahba, without edition.*
- *Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. (1422.). Sahih Al-Bukhari, the investigator: Muhammad Zuhair, edition:1, Beirut: Dar Touq Al-Najat, numbering Muhammad Fuad Abdul-Baqi.*
- *Badawi, Abdul Rahman. (No date). Defense of the Qur'an against its critics. Translated by: Kamal Jad Allah, the International House of Books and Publishing.*
- *Brockelmann, Karl. (No date). History of Arabic Literature, translated by Ramadan Abdel Tawab, Edition: 2, Cairo: Dar Al Maaref.*
- *Satin Ahmad. (2004). Western Scholars and Thinkers - What They Found in Islam and the Qur'an, Damascus: Genesis for Printing and Publishing.*
- *Al-Tirmidhi, Muhammad bin Isa. (1975). Sunan Al-Tirmidhi, investigation and commentary by:Ahmad Muhammad Shaker, Edition: 2, Egypt: Mustafa Al-Babi Al-Halabi Library.*
- *El Hajj, Sassy. (2002). Criticism of the Orientalist Discourse, Edition: 1, Libya: Dar al-Madar al-Islami.*
- *Juha. Michael (No date). Arab and Islamic Studies in Europe, Beirut: Arab Development Institute.*
- *Hassan Mohamed. (1997). The Effects of Orientalist Thought in Islamic Societies, Edition:1, Cairo: An Eye for Humanistic and Social Studies and Research.*
- *Hussein, Yasser. (1997). The book Islam, the future of Europe, edition: 1, Zagazig: Dar Al-Amin for printing and publishing.*
- *Khalil, Emad Eddin. (1985). The Orientalists and the Prophet's Sunnah within the Orientalists' Curricula, Tunisia: The Arab Organization for Science and Culture.*
- *Department of Islamic Knowledge. (1933). Transferred to Arabic: Muhammad Thabet al-Fendi and others, printed in Egypt.*
- *Ibn Abi Dawood ,Abdullah bin Suleiman bin al-Ash›ath. (2002). The Book of the Qur'an, The Investigator: Muhammad bin Abdo, Edition: 1, Cairo: Al-Farouq Modern.*
- *Deedat, Ahmed (1988). Who Rolled the Stone, translated by Khalil Ahmad, Sultanate of Oman: Dar al-Manar.*
- *Al-Razi, Ibn Abi Hatim. (1952). Introduction to al-Jarrah and al-Ta'deel, Edition: 1, Beirut: Dar Revival of the Arab Heritage.*
- *Al-Razi, Muhammad bin Abi Bakr (1999). Mukhtar as-Sahah, Investigator: Youssef Sheikh Mohammed, Edition: 5, Beirut-Saida: Modern Library-al Dar Model.*
- *Rudy, Bart. (1967). Arab and Islamic Studies in German*

Companions after the death of the Prophet, Edited by: Muhammad Jamil Ghazi, Edition: 2, Beirut: Dar al-Jeel.

- *Field. Ahmed bin Muhammad al-Nisaburi (1988). Complex of Proverbs, Edition: 1, Beirut: Dar al-Kutub al-'Iliyah*
- *Al-Naim, Abdullah Muhammad al-Amin. (1997). Orientalism in the Prophet's Biography, Edition: 1, Oman: The International Institute of Islamic Thought.*
- *Noldke, Theodore.(2004). History of the Qur'an, modified by Friedrich Schäfaly, transcribed into Arabic and edited by George Tamer. Beirut: Konrad-Adenauer Foundation.*
- *Al-Nawawi, Mohieddin Yahya bin Sharaf. (1392). Al-Minhaj Sharh Sahih Muslim Ibn Al-Hajjaj, Edition: 2, Beirut:House of Revival of the Arab Heritage.*
- *Al-Nisaburi, Muslim bin al-Hajjaj.(1924). Sahih Muslim, the investigator:Muhammad Fouad Abdel-Baqi, Edition: 4, Beirut: House of Revival of Arab Heritage.*
- *Al-Harawi, Abu Ubayd al-Qasim bin Salim bin Abdullah. (1995). The Virtues of the Qur'an, edited by: Marwan al-Attiyah and others, Edition: 1, Beirut: Dar Ibn Katheer.*
- *Ibn Hisham, Abdul-Malik.(1992). Biography of the Prophet, edited by: Mustafa al-Sakka and his colleagues, edition: 1, Beirut: Dar al-Khair.*

Universities, German Orientalists since Theodor Noldke, translated by Mustafa Maher, Cairo: Dar Noldke Arab.

- *Al-Zarkashi, Abu Abdullah Muhammad (1970). The answer is the return of what Aisha has compiled from the companions, Edited by: Saeed al-Afghani, Edition: 2, Beirut: The Islamic Office.*
- *Al-Zarkali, Khairuddin (1986). Al-Alam (Tarajum Dictionary), Edition: 6, Beirut: Dar al-Alam al-Malayn.*
- *Al-Zanjani, Abu Abdullah (1935). History of the Qur'an, Edition: 2, Cairo: Authoring, Translation and Publishing Committee.*
- *Zigrid, Honke. (1993). The Sun of God shines on the West, quoted from the German: Farouk Baydoun and Kamal Desouki, Edition: 8, Beirut: Dar al-Jeel.*
- *Al-Sayeh, Ahmed Abdel-Hamid (1996). Orientalism in the balance of criticism of Islamic thought, Edition: 1, Cairo: The Egyptian Lebanese House.*
- *Al-Sawada, Muhammad Mahmoud. (2018). The collection of the Qur'an in the book "History of the Qur'an by the Orientalist, we want it to show and criticize, First Edition, Amman: Archaeological House."*
- *Al-Suyuti, Jalaluddin Abdul Rahman. (No date). Training of the narrator in explaining Tawqib al-Nawawi, achieved by: Abu Qutaiba al-Faryabi, Riyadh: Dar Taibah.*
- *Sheikh, Abdulrahman. (2002). Muhammad in Mecca, Cairo: Egyptian General Book Authority.*
- *Sabry, Mustafa (1981(. The attitude of the mind, science and the world towards the Lord of the Worlds and His Messengers, Edition: 2, Beirut: Dar al Turath al Arabi.*
- *Abdul-Jalil Shalabi (1985). The Missionaries 'response to Islam, Edition: 2, Riyadh: Knowledge Library.*
- *ATR, Hassan Ziauddin.(1999). God's revelation, its facts and characteristics in the Qur'an and Sunnah, denouncing the claims of the Orientalists, Edition: 1, Damascus: Dar al-Maktabi.*
- *Ibn Asaker, Ali Ibn al-Hassan al-Maarouf.(2005). The virtue of the Mother of the Believers, Aisha, may God be pleased with her, edited by: Al-Hussein Bin Muhammad al-Haddadi, Edition: 1, Beirut: Dar al-Bashaer al-Islamiyyah.*
- *Al-Asqalani, Ahmed bin Ali bin Hajar. (1415). Infection in the Discrimination of the Companions, Edited by: Adel Ahmed Abdel Mawgoud and others, Edition: 1, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.*
- *Agate. Najib. (1964). Orientalists, Egypt: House of Knowledge.*
- *Fook. Johan. (No date). History of the Orientalist Movement, Beirut: Dar Qutayba.*
- *Fayoumi. Muhammad Ibrahim. (1994). Orientalism in the Balance of Islamic Thought, 3rd Edition, Cairo: The Supreme Council for Islamic Affairs.*
- *The Holy Book (1982). Cairo.*
- *Al-Kafawi, Ayoub bin Musa. (No date). Colleges: A Dictionary of Terms and Linguistic Differences, Investigator Adnan Darwish and others, Beirut: Foundation for the Message.*
- *Al Majid, Saad bin Abdullah. (2006). The Position of Orientalists on the Companions, Unpublished PhD Thesis, Imam Ibn Saud University, Riyadh, Saudi Arabia.*
- *Morsi, Ali bin Ismail. (2000). Arbitrator and the greatest ocean, investigator: Abdel-Hamid Hindawi, Edition: 1, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya*
- *Al-Maafari, Muhammad Abdullah. (1407). Al-Asem from Al-Qawasem in the investigation of the position of the*

فلسطين ـ في ظل الاحتلال ـ دار إسلام أم دار حرب؟

Palestine-Under Occupation- A Country of Islam or a Country of War?

أمجد عمران سلهب
طالب دكتوراه/ الجامعة الأردنية/ الأردن

جميلة عبد القادر الرفاعي
أستاذ دكتور/ الجامعة الأردنية/ الأردن

Amjad Omran Salhab
PHD Student\ Jordan University\ Palestine
salhab123456@gmail.com

Al Rifai Jamila Abdul Kader
Associate Professor\ Jordan University\ Jordan
dr.jameala@yahoo.com

تاريخ الاستلام: 3/ 9/ 2020م، **تاريخ القبول:** 14/ 2/ 2021م.
E-ISSN: 2616-9843
P-ISSN: 2616-9835

Received: 3/ 9/ 2020, **Accepted:** 14/ 2/ 2021.
DOI: 10.33977/0507-000-057-002
https: //journals.qou.edu/index.php/jrresstudy

الملخص:

هدف البحث إلى بيان مسألة اختلاف الدار عند الفقهاء، فلسطين أنموذجاً، وذلك بجمع آراء الفقهاء في المسألة وعرضها مع بيان الاختلافات بين المذاهب ومنطلقاتهم، ومن أجل تحقيق هذه المطالب انتظم البحث في ثلاثة مباحث، الأول كان في بيان معنى الدار وما يقابل الدار عند غير المسلمين، وجاء المبحث الثاني في ذكر مناطات الاختلاف في تغيير الدار، وبيان الشروط للحكم على الدار، وأما المبحث الثالث: فكان حول إمكانية تحوّل دار الإسلام إلى دار كفر؛ ثم تلا ذلك التعريج على النماذج التاريخية لهذه النازلة وتكيفاتها الفقهية، وما يلحق بذلك من فتاوى العلماء، وأخيراً تنزيل هذه الأحكام المختلفة لدى الفقهاء على فلسطين السليبة.

واعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، والمنهج الاستقرائي، والمنهج الاستنباطي، وكان من أبرز النتائج التي انتهت إليها الدراسة:

أنَّ دارَ الإسلام لا تتحوَّل إلى دار كفر إذا احتلت؛ إلا إذا مُنع المسلم من إجراء أحكام الإسلام، وأنَّ فلسطين دارٌ مُركَّبة، أي أنَّها دارٌ فيها حربٌ وتجري عليها أحكام دار الحرب، لكنها ليست دار حرب بمعنى أنها لم تعد دار إسلام، بل هي دار إسلام مُغتصَبة.

الكلمات المفتاحية: فلسطين، دار، إسلام، حرب، احتلال.

Abstract:

The study aims to investigate the issue of dwelling varieties among Muslim Jurisprudents taking the example of Palestine. It also questions the various opinions of different cults tracing the roots of their methodology.

The study adopted the descriptive-analytical approach and the deductive approach. The study is introduced in three main areas:

The First topic tackled the definition of accommodation and its equivalents among non-Muslims. It then traced the contradictions towards the changing of accommodation, presenting the conditions that stipulate such action.

The second topic questioned the possibility of converting Islamic dwelling into blasphemy dwelling. Followingly, a good portion of concern was given to the historical witnesses and their methodological adequation ensued by the scholars› fatwas and its application upon usurped land of Palestine. Consequently, the study concluded that Islamic dwelling could not be converted into non-Muslim even when being occupied; unless Muslims were prohibited by compulsion not to take action as clashes occur and peace is absented, which labels it as a usurped Islamic dwelling or country rather than a non-Muslims dwelling country.

***Keywords**: Palestine, country, Islam, war, occupation.*

المقدّمة:

تصدرت قضايا الأمة الإسلامية أولويات الفقهاء، وفتاوى العلماء، وبرزت من بينها قضية فلسطين، وما يتعلق بها من الأحكام الشرعية النازلة، التي اختلفت فيها مدارس الفقهاء وآراؤهم، ومن أبرز هذه النوازل: نازلة تغيير حال دار المسلمين، أو تحولها من دار إسلام إلى دار حرب، إذا احتلها وتغلب عليها المحتلون، وما يتبعها من الأحكام والأوصاف المترتبة عليها، وما يرتبط بها من المسائل المتعلقة بالسياسة الشرعية، ومسائل تحقيق مناط الحكم، وتطبيقاته الأصولية على فلسطين أو غيرها من البلاد التي احتلها الكفار، وهي من المسائل الشائكة من العلوم التي تحتاج إلى تفصيل وتحقيق، بعد غور فيها وتدقيق.

وقد وصفها صديق حسن خان بالأمور المُشْتَبِهات، وهو يحرر مسألة الحكم على بلاد الهند، فقال: «هذه المسألة من المشْتبهات التي لم يظهر حكمها على وجه يحصل منه ثَلْجُ الصَّدر، ويذهب به عطش الفؤاد، ولذا تراني حرّرتها في هداية السائل إلى أدّلة المسائل، مقيداً بالمذهب الحنفي الدّال على أنّ بلاد الهند ديار الإسلام، وكتبتها في موضع آخر على طريقة أهل الحديث الدّالة على أنّها ديار الكفر، وجمعت هنا بين الضَّب والنُّون[1]، ولم أقطع بشيء من ذلك؛ ويمكن أن يقال إنّ في المسألة قولين؛ وهما قَويَّان مُتَساوِيان» (القنوجي، 1985: 238).

وكلام صديق حسن خان يجعلنا نطرح السؤال ذاته المتعلق بفلسطين المحتلة، أهي دار حرب –كونها محتلة–، أم هي دار إسلام إذ تظهر بها شعائر الإسلام؟

ولفلسطين مكانة مرموقة في ديننا العظيم، وشريعتنا الغراء، فهي القبلة الأولى، وأرض الإسراء والمعراج، وهي الأرض التي تشد لها رحال المسلمين، كما جاء في الحديث الشريف: «لَا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ: اَلْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَمَسْجِدِي هَذَا، وَالْمَسْجِدِ الْأَقْصَى» (البخاري 1422هـ، حديث رقم 586؛ مسلم ب.د.ت: حديث رقم 827).

وفي هذا الحديث صريح الدلالة على مشروعية شد الرحال إلى المسجد الأقصى المبارك، لشرفه وفضله وفضل الصلاة فيه ومضاعفتها، فضلاً عن الإرث الديني والروحي الذي تمتلكه هذه الأرض المباركة، بحسب الوصف القرآني لها في أكثر من موضع، ولهذه الأهمية والمكانة كان لا بُدَّ من بيان هذه الأحكام في هذه الورقات المختصرة في هذا البحث.

مشكلة البحث:

وتتلخص فيما يلي:

- ما تعريف الدار عند المسلمين وما يقابله عند غير المسلمين؟
- ما تعريف دار الإسلام ودار الحرب عند الفقهاء؟
- ما المناطات التي وضعها العلماء لتحول دار الإسلام إلى دار حرب؟

- ما معايير فتاوى العلماء ومذاهبهم في تنزيل الحكم الشرعي على الدار؟
- هل فلسطين– في ظل الاحتلال– دار إسلام أم دار حرب؟

أهداف البحث:

يأمل الباحث أن يحقق الأهداف الآتية:

- بيان معنى الدار عند المسلمين وما يقابله عند غير المسلمين.
- الوقوف على معنى دار الإسلام ودار الحرب عند الفقهاء.
- بيان مذاهب العلماء في تحديد مناط دار الحرب ودار الإسلام.
- إظهار مذاهب الفقهاء في مسألة اختلاف الدار وتحولها.
- تنزيل التطبيقات الشرعية على فلسطين، وبيان صفة الدار فيها.

أهمية البحث:

تتمثل أهمية البحث في الوقوف على ماهية دار الإسلام ودار الحرب، ومعرفة مناطات الفقهاء في تحديدها، وما يتبعها من الأحكام الشرعية المترتبة عليها، وتجلية مسألة الحكم على بلاد فلسطين وتقعيد المناطات المتعلقة بها.

الدراسات السابقة:

تطرق الفقهاء قديماً وحديثاً لموضوع دار الإسلام ودار الحرب في جوانبه المختلفة، وتكلم العلماء فيه بشكل عام، ولم أقف –فيما اطلعت عليه من البحوث– على بحث يعالج هذه المسألة، ومما وقفت عليه من الأبحاث التي تحدثت عن اختلاف الدار، ما يأتي:

- أحكام المعاملات المالية بين دار الإسلام ودار الحرب، لنواف هايل رباح تكروري، وهي رسالة ماجستير في الجامعة الأردنية، اشتملت على عدد من المواضيع؛ منها: تعريف دار الإسلام ودار الحرب، ودخول كل طرف إلى دار الآخر، وأثر ذلك في الأموال، والمعاملات التجارية بين أهل الدارين، وصيغة تطبيقية للتعامل المالي مع اليهود في فلسطين، وبيّن أنه ما يجوز لأهل فلسطين من تعامل تجاري مع اليهود مقيد بالضرورة.

ولم يتناول موضوع فلسطين كونها دار إسلام أم دار حرب بشكل واسع؛ وإنما تعرض له كتمهيد لرسالته.

- دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، للدكتور عابد السفياني، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، جامعة الملك عبد العزيز، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، الدراسات العليا الشرعية، تعرض الباحث فيها لبعض جوانب الموضوع من حيث إيراد بعض التعريفات لكل دار.

وهذه الدراسة مركزة في مناقشة أصل العلاقة بين دار الإسلام ودار الكفر، ومناقشة قضية الجهاد والمقصود منه، من غير بيان لتطبيقات الفقهاء وتنزيلاتهم المتعلقة باختلاف الدار.

- تقسيم الدار في الفقه الإسلامي، لخالد بن عبد الله البشر، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، جامعة الملك سعود، كلية التربية، ولعل هذا البحث من أجود الرسائل التي عالجت مسألة اختلاف الدار عند الفقهاء.

غير أنه لم يعالج مسألة اختلاف الدار ضمن النوازل الفقهية بشكل عام، وفلسطين بشكل خاص.

ما يتميز به هذا البحث عن الدراسات السابقة:

1. أصالة البحث باعتماده على المصادر الرئيسية والغوص في المصادر الثانوية في عرض هذه المسألة.
2. الاستقصاء والجمع لأقوال أهل العلم وتحقيقها ومناقشتها في موضوع الحكم على الدار.
3. الجدة والمعاصرة في ربط نصوص الفقهاء في نازلة الدار بالفتاوى وتنزيلها على أرض الواقع.
4. معالجة مسألة اختلاف الدار ضمن النوازل الفقهية بشكل عام، ونازلة اختلاف الدار في فلسطين على وجه الخصوص.

منهج البحث:

استخدم الباحث المنهج الاستقرائي: وذلك من خلال الدراسة النظرية الاستقرائية لهذا الموضوع من المصادر والمراجع الفقهية القديمة والحديثة التي وقف عليها الباحث.

والمنهج الوصفي التحليلي: وذلك بدراسة الأدلة، وعبارات الفقهاء، وتحليل النصوص، وموازنة بعضها ببعض.

والمنهج الاستنباطي: وذلك من خلال استنتاج معايير الحكم على الدار، من حيث وصف الإسلام أو الكفر أو تغير صفة الدار، وتطبيقات هذه النازلة على فلسطين.

خطة البحث:

جعل الباحث بحثه في مقدّمة، وثلاثة مباحث، وتحت كل مبحث عدة مطالب، وخاتمة، وهي كالآتي:

- المقدمة:

وفيها بيان مشكلة البحث، وأهداف البحث، وأهمية البحث، وبيان الدارسات السابقة، ومنهج البحث، وخطة البحث، وقد جعلها الباحث في ثلاثة مباحث كما يأتي:

- المبحث الأوّل: تعريف الدار لغة واصطلاحاً وما يقابل الدار عند غير المسلمين:
  - المطلب الأوّل: تعريف الدار لغة.
  - المطلب الثّاني: تعريف الدار اصطلاحاً.
  - المطلب الثّالث: ما يقابل الدار عند غير المسلمين.
  - المطلب الرّابع: معنى دار الإسلام ودار الكفر عند الفقهاء.
- المبحث الثّاني: آراء الفقهاء في الحكم على الدار وتنقيح المناط في ذلك:
  - المطلب الأوّل: معنى تنقيح مناط الحكم.
  - المطلب الثّاني: آراء الفقهاء في الحكم على تحول دار الكفر إلى دار إسلام وتنقيح المناط في ذلك.

- المطلب الثّالث: آراء الفقهاء في الحكم على تحول دار الإسلام إلى دار كفر وتنقيح المناط في ذلك.

■ المبحث الثالث: تحوّل دار الإسلام إلى دار كفر؛ فلسطين أنموذجا:

- المطلب الأول: توصيف حال فلسطين تحت الاحتلال.

- المطلب الثّاني: نماذج تاريخية من استيلاء الكفار على بعض بلاد الإسلام وفتاوى العلماء في ذلك.

- المطلب الثّالث: فلسطين دار حرب أم دار إسلام؟

■ الخاتمة:

- وقد اشتملت على أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: معنى الدار لغة واصطلاحاً وما يقابل الدار عند غير المسلمين:

المطلب الأول: معنى الدار لغة:

الدار في اللغة: عرّف أهل اللغة الدار بمعان كثيرة؛ من أشهرها: الوطن، البلد، المحلة، والموضع، المنزل، جاء في المصباح المنير: «والأصل في إطلاق الدور على المواضع، وقد تطلق على القبائل مجازا» (الفيومي، 1987: 202). والدار بهذا المعنى من دار يدور لكثرة حركة الناس فيها وكل موضع حَلّ به قوم فهو دارهم، والدنيا دَارُ الفناء، والآخرة دار القرار ودَارُ السّلام (ابن منظور، 1414هـ: 14/ 154).

وأما الدار بمعنى البلد: فهي كل قطعة من الأرض متحيزة عامرة أو غير عامرة، أو المكان المحدد، والجزء المخصص كالقدس والخليل (الفيروز أبادي، 2005: 269–268).

ومن هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ﴾ (الحشر:9)، وقوله: ﴿سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ﴾ (الأعراف:145)، وقوله: ﴿وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ﴾ (الحشر:27)، وقوله: ﴿وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ﴾ (الممتحنة:8).

والدار في الآية الأولى المدينة النبوية؛ لأنها –وقت ذاك– مجمع أهل الإيمان؛ والإيمان بيعة العقبة الأولى والثانية، من قبل نزول المهاجرين إلى المدينة (الشنقيطي، ب.د.ت: 8/43؛ الزبيدي، 1385هـ: 3/212).

وبمعنى الوطن: الوطن أو المواطن وهو مكان الإنسان ومقره حيث أقام من بلد أو دار (عمر، 2008: 3/ 2463).

المطلب الثاني: معنى الدار اصطلاحاً:

لم يخرُج فقهاء الإسلام في تعريفهم للدار عن التعريف اللغوي؛ وإن توسع بعضهم في التعريف، فهم يقصدون بالدار في مباحث الجهاد والسير: الموضع، أو البلد، أو الوطن، أو الإقليم، أو المنطقة التي تكون تحت سلطة سياسية معينة، ويعيش عليها أناس تحكمهم هذه السلطة.

ويظهر هذا بقولهم: «دار الإسلام»، «بلاد الإسلام»، «بلاد المسلمين»، «دار الإيمان»، «دار الكفر»، «دار الحرب»، «بلاد الحرب»، «بلاد العدو»، «بلاد الشرك»، وهكذا ليميزوا به بين الدارين، كما سيأتي بيانه في أنواع الدور عند الفقهاء.

وأما عند الفقهاء المعاصرين فالدار:

هي الوطن؛ من: مملكة، أو جمهورية، أو سلطنة، أو إمارة(واصل، ب.د.ت: 74)، وعرفها نعمان عبد الرزاق السامرائي: «بأنها الإقليم أو الأرض التي تخضع لسيادة دولة معينة ويدخل فيها الأرض والبحر والجو»(السامرائي، 1419هـ: 87).

المطلب الثالث: ما يقابل الدار عند غير المسلمين:

استعمل غير المسلمين مصطلحات أخرى للدار، مثل: الإمبراطورية، والسلطنة، والممالك، والتي تميزت بها العصور القديمة والوسطى، وكذلك استعملوا مصطلح «دولة»، كقولهم: دولة الرومان، دولة الفرس، ولا يزال مصطلح الدولة منتشراً إلى اليوم حيث تبناه القانون الدولي، ويعرفون الدولة بأنها: «مساحة من الأرض يقطن بها أفراد، على سبيل الدوام والاستقرار إقليماً محدداً وحكومة قادرة على المحافظة والسيطرة الفعّالة على أراضيها، وإجراء العلاقات الدولية مع الدول الأخرى» (أبو هيف، 2015: 112).

أو بتعبير آخر: «مؤسسة تتكون من مجموعة من أفراد الشعب، يقيمون على إقليم جغرافي معين، ويخضعون لسلطة سياسة حاكمة، لها السيادة على الإقليم، وعلى أفراد هذه المجموعة» (عاليه، 1997: 35).

وعليه فإن الدار بالمفهوم المعاصر هي الدولة، ولا يقوم وجودها إلا بتوفير هذه الركائز الأربع وهي:

1. السكان أو الشعب: وهم مجموعة الأفراد المكونين للدولة.
2. الإقليم: وهو المنطقة الجغرافية التي يقيم بها أفراد الشعب.
3. سلطة الدولة: وهي القيادة السياسية التي تسهر على تنظيم المجموع، وتسير دواليب الحكم.
4. سيادة الدولة: وتتجلى في استقلال القرار الداخلي والخارجي للسلطة الحاكمة(مصطفوي،2002: 65).

فهذا هو تعريف الدولة في المصطلح السياسي المعاصر الذي يقابل معنى الدار عند المسلمين وإن كان بينهم شيء من الاختلاف (البشر، 1419هـ:42).

المطلب الرّابع: معنى دار الإسلام ودار الكفر عند الفقهاء:

يذهب أكثر الفقهاء إلى تقسيم الدار إلى أقسام متعددة، فالدُّور عند الفقهاء المتقدمين داران: دار كفر، ودار إسلام؛ ثابتتان بالإجماع، وإنما الخلاف في تفسيرهما (القنوجي، 1985: 233)، ويذكر الفقهاء أقساماً أخرى لكنها ترجع عندهم إلى إحدى الدارين، وهذا التقسيم ليس تاريخياً –كما ذهب بعض الفقهاء المعاصرين – والحاصل أن الدنيا تنقسم إلى دارين: دار إسلام وهجرة، ودار شرك وكفر، وأن الهجرة باقية من دار الكفر إلى دار الإسلام بالكتاب والسنة والإجماع. (السفياني، 1400هـ: 40). وأكد الدكتور الكيلاني على هذا التقسيم لكن بعبارات تختلف ومعناها واحد، «فالبلاد التي لا يصدق عليها وصف دار الإسلام، يجدر أن نسميها اليوم دار دعوة في مقابل دار الاستجابة التي هي دار المسلمين».

(الكيلاني، عبد الله إبراهيم. (2005م). تطور العلاقات بين الدول من "دار إسلام ودار حرب" إلى "دار دعوة ودار استجابة" في عصر المنظمات الدولية. مجلة جامعة مؤتة للبحوث والدراسات

سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، (20)، ص17).

وكما تعدّدت تعريفات العلماء للدار؛ كذلك تعدّدت تعريفاتهم لدار الإسلام ودار الكفر، ويمكن أن نلخّص تعريفاتهم في تعريف واحد يتفق مع أكثر الفقهاء؛ وهو:

- أولاً: إن دار الإسلام: هي الدار التي تجري فيها الأحكام الإسلامية، وتحكم بسلطان المسلمين، وتكون المنعة والقوة فيها للمسلمين، وفيما يلي بعض تعريفات الفقهاء:

قال الكاساني الحنفي: «دار الإسلام: الدار التي تظهر فيها أحكام الإسلام» (الكاساني، 1986: 7/ 130).

وقال الدسوقي المالكي: «دار الإسلام: هي الدار التي تقام فيها شعائر الإسلام أو غالبها، ودار الحرب هي التي انقطعت عنها شعائر الإسلام (الدسوقي، 1998: 2/ 188).

وقال الشافعية: «دار الإسلام: هي الدار التي يسكنها المسلمون وإن كان فيها أهل ذمة، أو فتحها المسلمون وأقروها بيد الكفار، أو كانوا يسكنونها ثم أجلاهم الكفار عنها» (البُجَيْرَمِيّ، 1997: 5/ 139).

وقال ابن مفلح الحنبلي: « كل دار غلب عليها أحكام المسلمين فدار الإسلام؛ وإن غلب عليها أحكام الكفار فدار الكفر، ولا دار لغيرهما « (ابن مفلح، 1999: 1/ 212–211).

- ثانياً: إن دار الكفر أو دار الحرب:هي الدار التي تجري فيها أحكام الكفر، ولا يكون فيها السلطان والمنعة بيد المسلمين (السرخسي، 1993: 10/ 144).وكذلك الدار الشبه الأصلية كالأندلس (إسبانيا والبرتغال) وغيرها من البلاد التي اندرست منها معالمُ الدّين وشعائرُ الإسلام التي تميّز دار الإسلام عن دار الكفر؛ حتى وإن جاءت هذه القوانين الدولية التي من لوازمها «الحرية الدينية» التي تكفلها للجميع، فهي دار كفر، عند عامة أهل العلم.

وقد جرى الفقهاء على استخدام مصطلح دار الكفر أو دار الحرب بمعنى واحد، ولكن عند الكلام عن هذه المباحث في كتب السير، التي تتكلم عن القتال وأحكامه؛ فإن الغالب أن يطلقوا على دار الكفر: دار الحرب؛ وعند الكلام على الهجرة وأحكامها يطلقون على دار الحرب دار الكفر، ودار الشرك، وإن لم يكن هذا مضطرداً فهو غالب (الزُّحيليّ، 1405ه: 9/ 266).

هذا تعريفهما باختصار عند جمهور الفقهاء والمحدثين، وسيظهر معنا اختلافهم في تعريف دار الإسلام ودار الكفر عند سردنا لآراء الفقهاء في الحكم على الدار وتنقيح مناط أقوالهم في الحكم على الدار.

المبحث الثّاني: آراء الفقهاء في الحكم على الدار وتنقيح المناط في ذلك:

تختلف آراء الفقهاء في الحكم على الدار تبعاً لاختلاف مناط الحكم عليها كونها دار إسلام أو دار كفر، ولبيان هذا الاختلاف يلزمنا التقديم لبيان معنى تنقيح المناط، قبل أن نقف على مذاهبهم، ومنطلقاتهم في تحديد مناط الحكم على الدار.

المطلب الأوّل: معنى تنقيح مناط الحكم:

التنقيح في اللغة: التهذيب والتصفية؛ فمعنى تنقيح المناط: تهذيب العلة، وتصفيتها بإلغاء ما لا يصلح للتعليل واعتبار الصالح لها (الفارابي، 1987: 3/ 1165).

ومناط الحكم: هو علة الحكم؛ أي: العلة التي يُرتب عليها الحكم أو يُربط بها وجوداً وعدماً، والعلة: هي مناط الحكم؛ لأنها مكان نوطه؛ أي: تعليقه، وسميت علة لأنها أثّرت في المحل كعلّة المريض، فالعلة: هي الوصف الذي عُلِّق عليه الحكم، فإذا وُجِدَ الوصف وُجِدَ الحكم وإلا فلا، وهذا هو معنى قول العلماء: الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، فهو من باب تشبيه الأشياء المعنوية بالمُحسّة، وصار ذلك عرفاً في اصطلاح الفقهاء والأصوليين؛ بحيث لا يفهم عند الإطلاق غيره (الشنقيطي، 1426ه: 381؛ ضميري، 1999: 1/ 338).

المطلب الثّاني: آراء الفقهاء في الحكم على تحول دار الكفر إلى دار إسلام وتنقيح المناط في ذلك:

اتفق الفقهاء على أن دار الكفر تتحول إلى دار إسلام بغلبة أحكام الإسلام وسيادتها عليها؛ وهذا هو مناطهم الذي بُني عليه هذا الحكم؛ أي: أن البلدة تصبح دار إسلام إذا دخلت في منعة المسلمين، واستقرت تحت سيادتهم، بحيث يقدرون على إظهار أحكام الإسلام، والامتناع عن أعدائهم، ويكون ذلك بطريق الفتح؛ عنوة أو صلحاً، سواء أصبح أهلها –كلّهم أو بعضهم– مسلمين، أو بقوا جميعاً غير مسلمين، كبلد كان جميع سكّانه أهل ذمَّة مثلاً، وقد نصّ بعض المذاهب على ذلك صراحة، وعبَّر بعضهم الآخر بلزوم ذلك، وهذا لا خلاف عليه بين الفقهاء (ابن المنذر، 2004: 63؛ البوطي، 2006: 1/ 182).

قال الكاساني: «لا خلاف بين أصحابنا في أن دار الكفر تصير دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها» (الكاساني، 1986: 7/ 130).

وجاء في المدونة الكبرى: «كانت –مكة– دار حرب؛ لأن أحكام الجاهلية كانت ظاهرة يومئذ» (مالك، 1994: 1/ 511).

وقال الرافعي: «يكفي في كونها دار إسلام كونها تحت استيلاء الإمام وإن لم يكن فيها مسلم» (ابن حجر الهيتمي، 1983: 9/ 269).

قال الشافعي: «وإذا ظهر الإمام على بلاد أهل الحرب ونفى عنها أهلها، أو ظهر على بلاد وقهر أهلها... قد صارت بلاد المسلمين وملكاً لهم» (الشَّافِعِيّ، 1961: 4/ 191).

وقال ابن مفلح الحنبلي: «البلاد التي فتحها المسلمون عنوة...، والأرض التي جلا عنها أهلها خوفاً...، والأرض التي صالح عليها الكفار على أن الأرض لنا هي دار إسلام (ابن مفلح، 1418ه: 3/ 379).

وفي موسوعة الإجماع: «متى غلب المسلمون على دار الحرب أو صارت أحكام الإسلام هي الغالبة فقد أصبحت الدار دار إسلام بإجماع الكل» (أبو جيب، 1985: 2/ 360).

المطلب الثّالث: آراء الفقهاء في الحكم على تحول دار الإسلام إلى دار كفر وتنقيح المناط في ذلك:

لقد ناقش الفقهاء إمكانية تحوّل دار الإسلام إلى دار كفر، والشروط المعتبرة لذلك، واختلفوا في هذه المسألة بناء على اختلافهم في تنقيح مناط الحكم، والمطالع لكتب الفقهاء في هذه المسألة يجد اختلافاً كبيراً، وتعدداً في العبارات، وهذا يقتضي عرض مذاهب الفقهاء في هذه المسألة بدقة؛ إذ سلك الفقهاء في هذا الجانب الفقهي الحساس منهجاً يقوم على أُسُس متينة، وقواعد مرعية (البشر، 1419ه: 135؛ الجديع، 2008: –288 297)، ويعود هذا الاختلاف لعدم استنادهم لدليل صريح في تعيين مناط تحول الدار، وكذلك اختلاف الوقائع التي ظهرت فيه أقوال الفقهاء، ممّا جعل دائرة الاجتهاد واسعة في هذه المسألة المهمة، وسأقوم بسرد أقوال الفقهاء في هذا الباب، محاولاً تقسيمها وترتيبها للوصول إلى صورة واضحة المعالم؛ **فجملة مذاهبهم في تحول دار الإسلام إلى دار الكفر عائدة إلى ثلاثة مذاهب:**

- المذهب الأول: دار الإسلام لا تتحول إلى دار كفر مطلقًا: وقد ذهب إلى هذا القول ابن حجر الهَيتمي والبُجَيرميّ وغيرهما من الشافعية؛ فدار الإسلام عندهم لا يمكن أن تتحول إلى دار كفر بأي حال من الأحوال، حتى ولو أخذها الكفار وأجلوا عنها المسلمين وأقاموا فيها أحكامهم.

فمناط الحكم الذي اعتمدوا عليه أن ما حُكِم بأنه دار إسلام لا يصير بعد ذلك دار كفر مطلقاً، والحكم بإسلامها باق، وإن تغيَّر سكانها، وتغيَّرت الأحكام فيها، واندرست منها معالمُ الدِّين وشعائرُ الإسلام، التي تميّز دار الإسلام عن دار الكفر؛ كالأندلس وغيرها.

قال ابن حجر الهيتمي:»تنبيهٌ: «يؤخذ من قولهم...؛ لأنّ محلّه دار إسلام: أنّ كلّ محلّ قدر أهله فيه على الامتناع من الحربيين صار دار إسلام، وحينئذ فالظّاهر أنّه يتعذّر عوده دار كفر، وإن استولوا عليه، كما صرح به الخبر الصّحيح: «الإسلام يَعْلُو ولا يُعْلَى عليه»[2].

قال: ثُمّ رأيت الرافعيّ وغيره ذكروا نقلًا عن الأصحاب: أنّ دار الإسلام ثلاثة أقسام:

- قسم: يسكنه المسلمون.
- وقسم: فتحوه، وأقرّوا أهله عليه بجزية، ملكوه أو لا.
- وقسم: كانوا يسكنونه، ثُمّ غلب عليه الكفّار.

قال الرافعيّ:وأمّا عدّهم الثّالث؛ فقد يوجد في كلامهم ما يُشعر بأنّ الاستيلاء القديم يكفي لاستمرار الحكم، ورأيت لبعض المتأخّرين أنّ محلّه إذا لم يمنعوا المسلمين منها، وإلّا فهي دار كفر». انتهى. (ابن حجر الهيتمي، 1983: 9/ 269).

قال ابن حجر الهيتمي –تعليقاً–: «وما ذكره الرافعيّ عن بعض المتأخّرين بعيدٌ نقلًا ومدركًا كما هو واضح، وحينئذ فكلامهم صريح فيما ذكرته: أنّ ما حكم بأنّه دار إسلام لا يصير بعد ذلك دار كفر مطلقًا» (ابن حجر الهيتمي، 1983: 9/ 269).

وقد وافقه على رأيه هذا البُجَيْرَميّ الشافعي حيث قال: «إن دار الإسلام هي الدار التي يسكنها المسلمون وإن كان فيها أهل ذمة، أو فتحها المسلمون وأقروها بيد الكفار، أو كانوا يسكنونها ثم جلاهم الكفار عنها» (البُجَيْرَمِيّ، 1997: 5/ 139).

- المذهب الثاني: أن دار الإسلام تتحول دار كفر بمجرّد استيلاء الكفار وتغلبهم عليها: فـ»بمجرد ظهور أحكام الشرك في بلدة عند غلبة أهل الحرب عليها تصير دار حرب» (السرخسي، 1971: 1/ 251).

وهذا قول أبي يوسف ومحمد بن الحسن من الحنفية (السرخسي، 1971: 1/ 251)، وهو قول الحنابلة (ابن قدامة، 1968: 9/ 18)، وابن حزم الظاهري (ابن حزم، د. ت.: 12/ 126).

فمناط الحكمعند أبي يوسف ومحمد بن الحسن–رحمهما الله تعالى–: ظهور أحكام الشرك وغلبة المشركين؛ فالحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، فالدار التي غلب عليها الكفار وسيطروا عليها، وأظهروا أحكامهم فيها بقوتهم وصولتهم وسيادتهم؛ تكون دار كفر، ولو كان غالبية أهلها مسلمين يقيمون شعائرهم، وقد نقل السرخسي عنهما قولهما: «إذا أظهروا أحكام الشرك فيها فقد صارت دارهم دار حرب؛ لأن البقعة إنما تنسب إلينا أو إليهم باعتبار القوة والغلبة، فكل موضع ظهر فيه حكم الشرك، فالقوة في ذلك الموضع للمشركين؛ فكانت دار حرب، وكل موضع كان الظاهر فيه حكم الإسلام؛ فالقوة فيه للمسلمين» (السرخسي، 1993: 10/ 33).

ونقل في موضع آخر عن محمد بن الحسن قوله: «المعتبر في حكم الدار هو السلطان والمنعة في ظهور الحكم» (السرخسي،1993: 5/ 173). فيشترط أن تكون السلطة بيد المسلمين.

وهذا ما ذهب إليه أبو بكر الجصاص الحنفي؛ فقد قال: «وكذلك البلد من دار الإسلام، إذا غلب عليه أهل الكفر، وجرى فيه حكمهم: ووجب أن يكون من دار الحرب. ولا معنى لاعتبار بقاء ذمي أو مسلم آمناً على نفسه؛ لأن المسلم قد يأمن في دار الحرب، ولا يسلبه ذلك حكم دار الحرب، ولا يوجب أن يكون من دار الإسلام» (الجصاص، 2010: 7/ 217).

وكذلك مناط الحكم عند الحنابلة؛ فهو القهر وغلبة الأحكام وظهورها؛ فقد اتفقت كلمتهم على أن الأرض التي اختصت بالقهر والغلبة، من قبَل سلطة حاكمة، إما بالإسلام وإما بالكفر؛ فإن كانت الغلبة والقهر للمسلمين فهي (دار الإسلام)، وإن كانت لغيرهم فهي (دار الكفر).

قال القاضي أبو يعلى: «وكل دار كانت الغلبة فيها لأحكام الإسلام دون أحكام الكفر فهي دار إسلام، وكل دار كانت الغلبة فيها لأحكام الكفر دون أحكام الإسلام فهي دار كفر... وإن الدار لا تخلو من أن تكون دار كفر أو دار إسلام» (الفراء، د. ت.: 276).

وقال ابن قدامة: «ولنا أنها دار كفار تجري فيها أحكامهم، فكانت دار حرب كما لو اجتمع فيها هذه الخصال أو دار الكفرة الأصليين» (ابن قدامة، 1968: 18/9)، ذكر هذا الكلام بعد ذكر الشروط التي ذكرها الإمام أبو حنيفة من الملاصقة والمتاخمة وفقدان الأمان يعارضها، فجعل مناط الحكم على الدار نوع الأحكام الجارية فيها، فمتى غلبت أحكامهم وتسلطوا عليها، انقلبت إلى دار كفر ولو لم تتحقق الشروط التي اشترطها أبو حنيفة.

وقال البُهُوتي:»ودار الحرب وهي ما يغلب فيها حكم الكفر» (البهوتي، 1999: 3/ 43).

ويقول ابن مفلح:»فكل دار غلب عليها أحكام المسلمين فدار الإسلام، وإن غلب عليها أحكام الكفر فدار الكفر، ولا دار لغيرهما» (ابن مفلح، 1418هـ: 1/ 213).

وقال ابن القيم:»دار الإسلام هي التي نزلها المسلمون، وجرت عليها أحكام الإسلام، وما لم تجر عليه أحكام الإسلام لم يكن دار إسلام، وإن لاصقها» (ابن قيم، 1997: 2/ 728)، ونسب هذا القول للجمهور.

وأما ابن حزم الظاهري –المؤيد لهذا الاتجاه والمناط– فقد قال:»الدار إنما تنسب للغالب عليها والحاكم فيها والمالك لها» (ابن حزم، د. ت.: 12/126)، ويقصد بـ»الحاكم فيها»؛ أي: هل الحكم فيها بِيَدِ المسلمين فتنسب إلى الإسلام، أم بيد الكافرين فتؤول دار كفر.

وعللوا ذلك:

- كما أن دار الحرب صارت دار إسلام إذا دخلت في منعة المسلمين، واستقرت تحت سيادتهم، فكذلك تصير دار الإسلام دار كفر إذا دخلت في منعة الكفار، واستقرت تحت سيادتهم.

- لأن دار الكفر سلبت المسلمين الحق في السيادة، فهم خاضعون كرهاً وذلًّا لأحكام الكفرة، حتى لو أظهروا شعائرهم فيها، فهم مسلوبو سيادة الأحكام (السرخسي، 1993: 10/ 114؛ ابن قدامة، 1968: 12/ 284؛ فطاني، 1998: 61).

■ المذهب الثالث: إن دار الإسلام لا تتحول إلى دار كفر بمجرد استيلاء الكفار عليها:

وهذا قول أبي حنيفة، وعليه أكثر الحنفية (السرخسي، 1971: 1/ 251؛ الكاساني، 1986: 7/ 130؛ ابن عابدين، 1992: 4/ 66)، وهو قول المالكية (الدسوقي، 1998: 2/ 188)، وقول كثير من الشافعية (ابن حجر الهيتمي، 1980: 6/ 350)، وقال به ابن تيمية (ابن تيمية، 1995: 18/ 282)، في قوله بالدار المركبة، واختاره الصنعاني(القنوجي، 1985: 237)، وتبعه الشوكاني(الشوكاني،2012: 976)، **على اختلاف بينهم في صفة هذا التحول ومناطه وشروطه:**

- **أولاً: مناط الحكم عند أبي حنيفة:**

هو تمام القهر والغلبة، ولا يكون ذلك إلا باجتماع شروط ثلاثة؛ فالبلدة إذا كانت من دار الإسلام محرزة للمسلمين، فلا يبطل ذلك الإحراز إلا بتمام القهر من المشركين؛ **وهذه الشروط هي:**

أ. الشرط الأول: أن يظهروا أحكام الشرك فيها:قال ابن عابدين: «وظاهره أنه لو أجريت أحكام المسلمين، وأحكام أهل الشرك لا تكون دار حرب»(ابن عابدين، 1992: 4/ 66).

ب. الشرط الثاني: أن تكون متاخمة لأرض العدو: أي: ليس بينها وبين أرض الحرب دار للمسلمين؛ بحيث لا يتخلل بينهما بلد من بلاد الإسلام فيمدهم بالمدد اللازم؛ فتكون متاخمة وملاصقة لدار الكفر. وعلق أبو زهرة على هذا الشرط بقوله :»أن هذا الشرط أصبح غير ذي موضوع؛ لأن ابن الأرض أخذ يتحكم في الأجواء والفضاء . ولم يعد القتال يحتاج إلى المتاخمة، بل إن القنابل الفتاكة تصل من أدنى الأرض إلى أقصاها، ولذلك نرى أن هذا الشرط لا موضع له الآن، ولو كان الإمام أبو حنيفة حيًّا ورأى ما نرى لترك الشرط، والاختلاف بيننا ليس اختلاف حجة وبرهان، بل اختلاف حال وزمان». (أبو زهرة، 1995: 54).

قال ابن عابدين: «وظاهره أن البحر ليس فاصلاً، بل قدمنا في باب استيلاء الكفار أن بحر الملح ملحق بدار الحرب، خلافاً لما في فتاوى قارئ الهداية» (ابن عابدين، 1992: 4/ 175).

ت. الشرط الثالث: ألَّا يبقى فيها مسلم أو ذميّ آمنًا على نفسه بالأمان الأوّل: فلو بقي فيها مسلم آمناً بإيمانه، ولم تكن متصلة بدار الحرب لا يتخلل بينهما بلد من بلاد الإسلام لم تصر دار كفر؛ لأنه لابد من اجتماع الشروط الثلاثة، ومتى قصر عن شيء منها: لم تكن دار حرب (الكاساني، 1986: 7/ 130).

وقد وجه السرخسي كلام إمامه في مناط تحول دار الإسلام إلى دار كفر؛ فقال: «فأبو حنيفة يعتبر تمام القهر والقوّة؛ لأنّ هذه البلدة كانت من دار الإسلام محرزةً للمسلمين فلا يبطل ذلك الإحراز، إلاّ بتمام القهر من المشركين، وذلك باستجماع الشّرائط الثّلاثة؛ لأنّها إذا لم تكن متّصلةً بالشّرك فأهلها مقهورون بإحاطة المسلمين بهم من كلّ جانب، فكذلك إن بقي فيها مسلم أو ذمي امنٌ فذلك دليل عدم تمام القهر منهم، وهو نظير ما لو أخذوا مال المسلم في دار الإسلام لا يملكونه قبل الإحراز بدارهم لعدم تمام القهر، ثم ما بقي شيء من آثار الأصل فالحكم له دون العارض كالمحلّة إذا بقي فيها واحد من أصحاب الخطّة(*) فالحكم له دون السكّان والمشترين.

وهذه الدّار كانت دار إسلام في الأصل فإذا بقي فيها مسلم أو ذمي فقد بقي أثر من آثار الأصل فيبقى ذلك الحكم، وهذا أصل لأبي حنيفة –رحمه **الله** تعالى– حتّى قال: إذا اشتدّ العصير، ولم يقذف بالزبد لا يصير خمرًا لبقاء صفة السكون، وكذلك حكم كلّ موضع معتبر بما حوله فإذا كان ما حول هذه البلدة كلّه دار إسلام لا يعطى لها حكم دار الحرب كما لو لم يظهر حكم الشّرك فيها» (السرخسي، 1993: 10/ 114).

وقال أيضاً: «وهو أصل لأبي حنيفة حتى جعل بقاء... مسلم واحد منا في بلدة ارتد أهلها مانعاً من أن تصير دار حرب» (السرخسي،1993: 8/ 163).

وفي شرح درر البحار قال بعض المتأخرين: «إذا تحققت تلك الأمور الثلاثة في مصر المسلمين [وتحولت دار كفر]، ثم حصل لأهله الأمان، ونصب فيه قاض مسلم ينفذ أحكام المسلمين عاد إلى دار الإسلام» (ابن عابدين، 1992: 4/ 175).

وقال الكاساني –مؤيداً كلام الإمام–: أنه «لا تظهر أحكام الكفر إلا عند وجود هذين الشرطين –أعني المتاخمة وزوال الأمان الأول–؛ لأنها [أي: أحكام الكفر] لا تظهر إلا بالمنعة، ولا منعة إلا بهما».(الكاساني، 1986: 7/ 131).

وفي كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختارقال: «وذكر صدر الإسلام أبو اليسر في سير الأصل أيضاً أن دار الإسلام لا تصير دار الحرب ما لم يبطل جميع ما صارت به دار الاسلام. وذكر الإمام اللامشي في واقعاته أنها صارت دار الإسلام بهذه الأعلام الثلاثة فلا تصير دار حرب ما بقي شيء منها، وذكر

(*) صاحب الخِطَّة: هو أول مالك كان لهذه الأرض بعد ما افتُتِحَت.(السرخسي، 1993: 43/14).

السيد الإمام ناصر الدين في المنشور، أن دار الإسلام إنما صارت دار إسلام بإجراء أحكام الإسلام فما بقي علقة من علائق الإسلام يترجح جانب الإسلام إلى هنا من الفصول العمادية. وكذا في فصول محمد الأستروشني في أول الفصل الأول» (الرومي، 2018: 1/ 555).

ثمرة الخلاف بين الأحناف في هذه المسألة:

- تظهر في عصرنا هذا، فإنها على رأي أبي حنيفة: تكون الأقاليم الإسلامية من أقصى المغرب إلى سهول تركستان دياراً إسلامية، لأنها وإن كان سكانها لا يطبقون أحكام الإسلام، يعيشون بأمان الإسلام الأول؛ وبذلك تكون الديار دياراً إسلامية.

- وبتطبيق رأي أبي يوسف ومحمد ومن معهما من الفقهاء لا تُعد الأقاليم الإسلامية دار إسلام بل دار حرب، لأن الدار إليهم باعتبار القوة والغلبة (أبو زهرة، 1998: 264).

- ثانياً: مناط الحكم على دار الإسلام إذا استولى عليها الكفار عند المالكية:

فقد اجتمعت كلمتهم على أن مناط الحكم عندهم انقطاع شعائر الإسلام؛ فدار الإسلام إذا أخذها الكفار وتغلبوا عليها، وبقي فيها مسلمون يظهرون الشعائر الإسلامية الكبرى؛ كالجمعة، والعيدين، وصوم رمضان، والحج، وغيرها من التكاليف، دون أي منع؛ فإنها لا تزال في هذه الحالة دار إسلام ولا تصير دار كفر، بل حتى تنقطع عنها شعائر الإسلام.

يقول الدسوقي:»بلاد الإسلام لا تصير دار حرب بأخذ الكفّار لها بالقهر ما دامت شعائر الإسلام قائمة فيها...وأما ما أخذوه من بلادنا بعد استيلائهم عليها بالقهر، وقدرنا على نزعه منهم قبل أن يذهبوا به لبلادهم؛ فإنّه ينزع منهم» (الدسوقي، 1998: 2/ 188).

ثم يؤكد على ذلك فيقول: «لأنّ بلاد الإسلام لا تصير دار حرب بمجرد استيلائهم عليها، بل حتّى تنقطع إقامة شعائر الإسلام عنها، وأما ما دامت شعائر الإسلام أو غالبها قائمة فيها فلا تصير دار حرب» (الدسوقي، 1998: 2/ 188).

وجاء في قرة العين بفتاوى علماء الحرمين لحسين المغربي: «(ما قولكم في دار الإسلام) هل تصير دار حرب بمجرد استيلاء الكفار عليها وتجب الهجرة منها أم لا؟

(الجواب): بلاد الإسلام لا تصير دار حرب بمجرد استيلائهم عليها؛ بل حتى تنقطع إقامة شعائر الإسلام عنها، وأما ما دامت شعائر الإسلام أو غالبها قائمة فيها فلا تصير دار حرب» (المغربي، ب.د.ت: 102).

وقد نسب بعض الباحثين مذهب المالكية إلى مذهب الصاحبين بقوله: «رأي المالكية لا يخرج في جوهره عن رأي الصاحبين» (الشهري، 2010: 85)، وقد جانب الصواب في ذلك، وسببه الخلط الواقع في النقل عن الإمام مالك في المدونة المتعلق بتحول دار الكفر إلى دار الإسلام، لا تحول دار الإسلام إلى دار الحرب، والذي عليه المالكية ما نُقل عن الدسوقي أنها لا تصير دار كفر ما دام فيها مسلمون وتقام فيها شعائر الإسلام.

يوضح هذا الصاوي في «بلغة السالك لأقرب المسالك» على هذا المناط في فتواه من أنه: «لو قدم الحربي عندنا قهراً كالدولة الفرنسية؛ فإذا نهبوا أمتعة المسلمين وأرادوا بيعها فلا يجوز الشراء منها وهي باقية على ملك أربابها، فلهم أخذها ممن اشتراها بقصد التملك مجاناً. وأما إن اشتراها بقصد الفداء لربها فالأحسن أخذها بالفداء، لأن بلاد الإسلام لا تصير دار حرب بأخذ الكفار لها بالقهر ما دامت شعائر الإسلام قائمة بها. كذا في حاشية الأصل. وبهذا تعلم أن ما وهبه الفرنسيون من أموال المسلمين لا يملكه الموهوب له ولا يفوت على مالكه بالهبة...»(الصاوي، ب.د.ت: 2/ 291).

وجاء في «تودغة (تاريخ وأعلام)»: وصاحب هذا الكتاب مالكي، قال: «وما قيل من عدم لزوم بيعتهم للقدح في إمامته، وسكناهم في أرض استولى عليها الكفار، فالجواب أن بلاد الإسلام لا تصير دار حرب بمجرد استيلاء الكافر عليها، بل حتى تنقطع إقامة شعائر الإسلام بها، وأما إذا دامت شعائر الإسلام أو كان أغلبها قائماً فلا تصير دار حرب (الأدريسي، 2018: 213).

وأما قول القرافي: «دار الإسلام ما جرى فيها حكم الإسلام، ودار الحرب ما جرى فيها حكم الحرب»!، كما نقله بعض الباحثين(البشر، 1419هـ: 161) عنه وعزاه للذخيرة، فلم أجده في أي من كتبه، ولو صحت نسبته له فيحمل على أن دار الكفر تصبح دار إسلام إذا دخلت في منعة المسلمين، واستقرت تحت سيادتهم، بحيث يقدرون على إظهار أحكام الإسلام، أو أن بلاد الإسلام لا تصير دار حرب ما جرى فيها حكم الإسلام حتى تنقطع إقامة شعائر الإسلام عنها؛ والذي وقفت عليه من كلام القرافي مؤيداً لمذهب المالكية هو قوله: «متى كان في البلد مسلمون أو مشركون أقوى (كذا) بالحرية، وفيه مسلم واحد، فاللقيط مسلم لجريان حكم الإسلام على الدار، وإسلام من فيه». (القرافي، 1994: 9/ 135).

- ثالثاً: أما مناط الحكم عند فقهاء الشافعية:

فقد وقع بينهم خلاف في تحديده، ما دفع بعض الباحثين للقول بأن فيه اضطراباً (الشهري، 2010: 86)، وخلاصة هذا الخلاف على ثلاثة أقوال؛ مرَّ بنا القول الأول منها؛ وهو أن ما حكم بأنه دار إسلام فلا يصير دار كفر مطلقاً، وأما القولان الآخران؛ **فهما كما يأتي:**

أ. القول الأوّل: إن دار الإسلام تصير دار كُفرٍ صورةً لا حُكمًا:

وهو قول السبكي، والرملي، ومَن وافقهما من الشافعية، فدار الإسلام عندهم تتحول إلى دار كفر صورة لا حقيقة، حتى ولو أخذها الكفار وأجلوا عنها المسلمين وأقاموا فيها أحكامهم؛ فإنها تتحول دارَ كفرٍ صورةً لا حكماً.

كما جاء في تحفة المحتاج عند كلامه عن حكم اللقيط في دار الحرب فيما نقله عن السبكي، قال: «ومنها ما علم أنّه مسكن المسلمين ولو في زمن قديم فغلب عليه الكفّار كقرطبة نظراً لاستيلائنا القديم، لكن نقل الرافعي عن بعض المتأخّرين أنّ محلّه إن لم يمنعونا منها وإلّا فهي دار كفر، وأجاب عنه السبكي بأنّه يصحّ أن يقال إنّها صارت دار كفر صورة لا حكماً ويأتي ذلك مع زيادة في الأمان»(ابن حجر الهيتمي، 1983: 6/ 350).

قال الرملي: «فقولهم: لصار دار حرب؛ المراد به صيرورته كذلك صورةً لا حكمًا، وإلّا لزم أنّ ما استولوا عليه من دار الإسلام يصير دار حرب وهو بعيد»(الرملي، 1984: 8/ 82).

وقال العجيلي أيضاً: «وقوله فيحرم أن يصيره باعتزاله عنه

دار حرب أي: صورةً لا حكمًا إذ ما حكم بأنّه دار إسلام لا يصير بعد ذلك دار كفر مطلقًا»(العجيلي، ب.د.ت: 5/ 208).

وجاء في رسالة «السيف البتار للعلامة المحقق عبد الله بن عبد الباري بن محمد الأهدل، ما نصه: «حكم البلدة التي استولى عليها الكفار من بلاد الإسلام على ما قال ابن حجر المكي في (التحفة) وغيرها، أنها باقية على حكمها دار إسلام، وإن كانت دار حرب في صورة، فهي دار إسلام حكماً، لقوله -صلى الله عليه وسلم-: «الإسلام يَعْلُو ولا يُعْلَى»، ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ﴾ (الأعراف: 128)، وإذا كانت دار إسلام كان على أهل الإسلام فرضاً وحقاً استنقاذها من أيدي الكفرة...»(القنوجي، 1985: 240).

وقد أيّد ابن نجيم من الحنفية هذا القول من أن دار الإسلام تتحول دار كفر في الظاهر وإن اختلفت ألفاظه فمعناها واحد (ابن نجيم، د. ت: 3/ 230).

ب. القول الثاني عند الشافعية: أن مناط الحكم في تحول دار الإسلام الى دار كفر حقيقة، أن يمنعوا المسلمين من إظهار شعائرهم؛ قرر هذا القول الرافعي، والنووي؛ بل قرره قبلهما الماوردي.

قال الرافعي: «وأما عدّهم الثّالث؛ فقد يوجد في كلامهم ما يشعر بأنّ الاستيلاء القديم يكفي لاستمرار الحكم، ورأيت لبعض المتأخّرين أنّ محلّه إذا لم يمنعوا المسلمين منها، وإلّا فهي دار كفر»(ابن حجر الهيتمي ، 1983: 9/ 269).

وقال النووي في روضة الطالبين: « إن كان يقدر على إظهار الدين لكونه مطاعاً في قومه، أو لأن له هناك عشيرة يحمونه ولم يخف فتنة في دينه لم تجب الهجرة لكن تستحب؛ لئلا يكثر سوادهم أو يميل إليهم أو يكيدوا له. وقيل: تجب الهجرة. حكاه الإمام والصحيح الأول.

قلت: قال صاحب الحاوي الماوردي: فإن كان يرجو ظهور الإسلام هناك بمقامه فالأفضل أن يقيم. قال: وإن قدر على الامتناع في دار الحرب والاعتزال وجب عليه المقام بها، لأن موضعه دار إسلام فلو هاجر لصار دار حرب فيحرم ذلك. ثم إن قدر على قتال الكفار ودعائهم إلى الإسلام لزمه وإلا فلا» (النووي، 1413هـ: 10/ 282).

وقال الماوردي نفسه في الحاوي عند كلامه عن حكم اللقيط في دار الحرب: «أما دار الشرك فعلى ثلاثة أضرب أيضاً ... والضرب الثالث: كان من بلاد الإسلام التي غلب عليها المشركون حتى صارت دار شرك كطرسوس[3] وإنطاكية[4]، وما جرى مجرى ذلك من الثغور والمملوكة على المسلمين»(الماوردي، 1419ه، 8/ 43). فقد نصّ على أن طرسوس، وأنطاكية التي احتلها الروم وهدموا مساجدها، وطردوا المسلمين منها وتنصر الباقون فيها، أصبحت دار كفر.

وقال الشرواني معترضاً على القول الثاني في قولهم: أن دار الإسلام تصير دار حرب صورةً لا حكمًا: «هذا تأويل خلاف ظاهر اللفظ إذ المتبادر-أي: من قول الأصحاب- فلو هاجر لصار دار حرب كونه حقيقة وحكماً لا صورة فقط، وبعيد من حيث المعنى فليتأمل»(الشرواني ، 1983: 9/ 269).

وقال ابن القاسم العبادي قوله: (وَحِينَئِذٍ فَكَلَامُهُمْ صَرِيحٌ... إلَخْ) قال: «في الصراحة نظر، خصوصاً مع احتمال أن يراد بالاستيلاء القديم الاستيلاء الأصلي؛ وهو ما كان للمسلمين من أول الأمر». (العبادي، 1983: 9/ 270).

- رابعاً: وأما ابن تيمية: فذهب إلى ما سماه -بالدار المركبة- بعد ما أثبت أن صفة الدار ليست صفة لازمة لها: بل هي صفة عارضة(ابن تيمية، 1995: 18/ 282).

أي: أن الدّيار الإسلاميةَ التي استولى عليها الكفّارُ، وأظهروا فيها أحكامهم، وبقي أهلها من المسلمين لا تتحوّل إلى دار كفر ولا تكون دار إسلام، بل تكون دارًا مركّبة من الأمرين، تجمع بين داري الإسلام والحرب.

وقد تقدم معنا فيما نقلناه من كلام الفقهاء من أن تحول دار الإسلام إلى دار الحرب في «الظاهر» أو «صورة لا حكماً «دار كفر، وغيرها من العبارات التي مَرَّ ذكرها بما يقارب هذا المعنى، إلا أن ابن تيمية كان أوضح في عبارته من المقصود، فجعل الدار طرفين تتجاذب فيها صفات دار الإسلام ودار الكفر، كما في فتواه الشّهيرة في أهل «ماردين»[5]، وهي بلدة أهلها من المسلمين، لكن زال حكم الإسلام باستيلاء التتار عليها، ونص الفتوى كالتالي: «مسألة: في بلد ماردين هل هي بلد حرب أم بلد سلم؟ و هل يجب على المسلم المقيم بها الهجرة إلى بلاد الإسلام أم لا؟ وإذا وجبت عليه الهجرة ولم يهاجر وساعد أعداء المسلمين بنفسه أو ماله، هل يأثم في ذلك؟ وهل يأثم من رماه بالنفاق وسبه به أم لا؟

الجواب: الحمد لله، دماء المسلمين وأموالهم محرمة حيث كانوا في ماردين أو غيرها، وإعانة الخارجين عن شريعة دين الإسلام محرمة سواء كانوا أهل ماردين أو غيرهم، والمقيم بها إن كان عاجزًا عن إقامة دينه وجبت الهجرة عليه، وإلا استُحبت ولم تَجِبْ، ومساعدتهم لعدو المسلمين بالأنفس والأموال محرمة عليهم، ويجب عليهم الامتناع من ذلك بأي طريق أمكنهم من تغيب أو تعريض أو مصانعة، فإذا لم يمكن إلا بالهجرة تعيّنت، ولا يحل سبُّهم عمومًا ورميهم بالنفاق، بل السب والرمي بالنفاق يقع على الصفات المذكورة في الكتاب والسنة، فيدخل فيها بعض أهل ماردين وغيرهم، أما كونها دار حرب أو سلم فهي مُركّبة فيها المعنيان: ليست بمنزلة دار السلم التي يجري عليها أحكام الإسلام؛ لكون جندها مسلمين، ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار، بل هي قسم ثالث يعامل المسلم فيها بما يستحقه، ويعامل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه» (ابن تيمية، 1995: 18/ 282).

ويفهم من فحوى هذه الفتوى أمورٌ منها:

أ. أنه لم يحكم على «ماردين» بأنها دار كفر، مع غلبة الكفار عليها، وجعلها تابعة لهم؛ وذلك لأن سكانها مسلمون، ويظهرون أحكام الإسلام.

ب. وكذلك لم يحكم عليها بإسلام مع أن أهلها مسلمون، وهو القائل: «وكون الأرض دار كفر ودار إيمان أو دار فاسقين ليست صفةً لازمةً لها؛ بل هي صفة عارضة بحسب سكانها» (ابن تيمية، 1995: 18/ 282).

ت. أن دارهم ليست دار إسلام محض؛ لأن المتغلب عليها غير

مسلمين، وليست دار كفر محض؛ لأن أهلها مسلمون، ولكنها دار مركَّبة فيها المعنيان.

- **خامساً: وأما الصنعاني: فتحول دار الإسلام إلى دار الكفر عنده متعلق بالجوار.**

فقد أجاب عن سؤال وجه إليه عن بلاد عدن التي احتلها البريطانيون وغلبوا عليها، وأظهروا فيها أحكام الكفر: ما حكمها من حيث كونها دار كفر أو دار إسلام؟

فأجاب في فتوى طويلة ذكر فيها عدة آراء في تحول دار الإسلام، ثم خلص إلى القول بأن:

بلاد عدن، والهند، دار إسلام، على ما فيها من ظهور الخصال الكفرية، وغلبة الإفرنج، ونص الفتوى كالتالي: «متى علمنا يقيناً ضرورياً بالمشاهدة أو السماع تواترَ أنّ الكفار استولوا على بلد من بلاد الإسلام التي تليهم وغلبوا عليها وقهروا أهلها بحيث لا يتم لهم إبراز كلمة الإسلام إلا بجوار من الكفار صارت دار حرب، وإن أقيمت فيه الصلاة... وبما حررناه تبين لك أنّ عدن وما والاها إن ظهرت فيها الشهادتان والصلوات ولو ظهرت فيها الخصال الكفريّة بغير جوار فهي دار إسلام، وإلا فدار حرب، وكذا سائر بلاد الهند، وما والاها الحكم عليها بهذا الاعتبار» (القنوجي، 1985: 237).

فيفهم من كلامه –رحمه الله– أن وصف الدار بالإسلام أو الكفر منضبط بمفهوم الجوار، وقد جهدت في البحث عن معنى مفهوم الجوار، حتى وقفت على قول ابن المرتضى من الزيدية في مفهومه عندهم والذي يقصدون به أداء فروض الإسلام على استخفاء كما جاء في منهاج الوصول الذي قال فيه: «والأصل في هذه القسمة أن الدور في الأصل داران: مكة والمدينة، كانت مكة دار كفر إذ لم تظهر فيها الشهادتان والصلاة إلا بجوار، وظهر الكفر من غير جوار؛ أي كانت فروض الإسلام تؤدى على استخفاء وإلا لحق المسلم جور، بينما كانت أحكام الكفر تؤدى علناً من غير جور أو إيذاء، وكانت المدينة دار إسلام إذ كانت العكس، وقد وجبت الهجرة من دار الكفر إلى أن كان الفتح فأصبحت مكة دار إسلام، لقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم: «لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ» (البخاري، 1422هـ حديث رقم 3189؛ مسلم، ب.د.ت: 1353)، وَلذا تجب الهجرة من دار الكفر ما دام المسلم لا يستطيع إعلان الشهادتين وإقامة الصلاة إلا بجوار» (المرتضى، 1992: 82).

- **سادساً: وكذلك الشوكاني كان قريباً من كلام الصنعاني:**

فاعتبر الصفة في مسألة التحول، قال بعد ذكر الأقوال في المسألة:» فالاعتبار بظهور الكلمة، فإن كانت الأوامر والنَّواهي في الدار لأهل الإسلام بحيث لا يستطيع من فيها من الكفار أن يتظاهر بكفره إلا لكونه مأذوناً له بذلك من أهل الإسلام فهذه دار إسلام، ولا يضر ظهور الخصال الكفرية فيها؛ لأنها لم تظهر بقوة الكفار، ولا بِصَوْلتهم كما هو مشاهد في أهل الذمة من اليهود والنصارى والمعاهدين السَّاكنين في المدائن الإسلامية، وإذا كان الأمر بالعكس، فالدار بالعكس» (الشوكاني، 2012: 976).

قوله: «وإذا كان الأمر بالعكس، فالدار بالعكس»، أي: فالاعتبار بظهور الكلمة؛ فإن كانت الأوامر والنواهي في الدار لأهل الكفر بحيث لا يستطيع من فيها من المسلمين أن يظهروا شعائرهم إلا بإذن لهم من أهل الكفار فهذه دار كفر؛ لأنها لم تظهر بقوة الإسلام ولا بصولتهم، وإن كانت هذه الشعائر قائمة بسبب شوكة المسلمين فهي دار إسلام، أما إذا كان بسبب إذن الكفار بذلك فهي دار كفر.

والذي يظهر لدى الباحث بعد عرض هذه الأقوال وتحريرها ما يأتي:

إنَّ دارَ الإسلام لا تتحوَّل إلى دارِ كفرٍ إذا احتلها الكفار واستولوا عليها، إلا إذا منعوا المسلمين مِن إجراء أحكام الإسلام، واندرست منها معالمُ الدّين وشعائرُ الإسلام الظاهرة، التي تميز دار الإسلام عن دار الكفر، كالأندلس؛ وأما إن بقي فيها مسلمون يقيمون شعائر دينهم؛ فإنها لا تزال في هذه الحالة دار إسلام ولا تصير دار كفر، وأما اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية، القاضي بأن مثل تلك الدار دار مركّبة؛ فالأدلة والواقع تشعر بصحته؛ فالفقهاء متفقون على أن هناك أحكاماً خاصة في دار الإسلام التي استولى عليها الكفّار، وتلك هي ثمرة وصف الدار، سواء كان ذلك التغير حقيقة أو صورة، أو أنها دار مركّبة؛ فالأحكام فيها ليست سواءً؛ فلا تجري عليها أحكام دار الكفر بإطلاق، ولا أحكام دار الإسلام بإطلاق، وقد كان من غرضي في عرض الاختيارات السابقة تقرير هذا الأمر.

وأخيراً...

لست بصدد مناقشة هذه الأقوال، وإنما ذكرتها وحررتها، للإحاطة بمختلف هذه الأقوال حتى يكون الترجيح مبنياً على النظر في عدة أقوال مختلفة تسهم في تنزيل الحكم على واقع فلسطين، كما سيظهر ذلك في المبحث الثاني.

المبحث الثالث: تحوّل دار الإسلام إلى دار كفر؛ فلسطين أنموذجاً:

قبل البحث في الحكم على «فلسطين المحتلة» من كونها دار إسلام أو دار حرب، فإن من الخطأ عند بعض الباحثين في طرح هذا الموضوع قوله: «إسرائيل دار حرب» أو «دولة إسرائيل»، لأن هذا وصف يمنحها شرعية على فلسطين، والوصف الشرعي لفلسطين الآن هو: أنها «دار مغصوبة»، لا ينتقل عنها وصف الدار لغيرها أبدًا، فالواجب على الباحثين أن ينتبهوا عند استخدام المصطلحات. (القدومي، 2008).

ولكي نعي ونستوعب حقيقة الواقع: لابد من ذكر أمرين:

- الأوّل: توصيف حال فلسطين تحت الاحتلال.
- الثّاني: عرض نماذج تاريخية من استيلاء الكفار على بعض بلاد الإسلام وفتاوى العلماء في ذلك.

المطلب الأول: توصيف حال فلسطين تحت الاحتلال:

- **توصيف حال استيلاء اليهود على فلسطين:**

احتلت القوات اليهودية «الإسرائيلية» فلسطين على مرحلتين:

- الأولى: في عام 1948م.
- والثانية: في 1967م لكامل أرض فلسطين التاريخية، وقسمت فلسطين إلى أربعة أقسام:

أ. القدس الشرقية والغربية، وعليها سيطرة أمنية ومدنية إسرائيلية كاملة، تم تقسيمها إلى جزأين بعد النكبة؛ الجزء الشرقي

ذو الغالبية العربية، والجزء الغربي ذو الغالبية اليهودية المطلقة. (اشتيه، 2011: 302).

ب. مناطق 48: وهي ثلاثة أرباع مساحة فلسطين، سيطرة أمنية ومدنية إسرائيلية كاملة، وهي ذات أغلبية يهودية، إلا في المناطق التي لم يهجر أهلها؛ فالأغلبية فيها تتفاوت بين العرب واليهود.(صالح، وسعد، 2007: 691).

ت. الضفة الغربية:ذات أغلبية عربية مطلقة، وتشكل 21% من مساحة فلسطين التاريخية، وعليها سيطرة أمنية كاملة، أما المدنية فبيد السلطة الفلسطينية (عوض، معتصم ياسر. (2014م). العلاقة بين فلسطين وإسرائيل بموجب القانون الدولي الإنساني .مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، 34 (1): 324).

ث. قطاع غزة :ذو أغلبية عربية مطلقة، وعليه سيطرة أمنية شبه كاملة، أما المدنية فبيد حركة حماس(عوض، 2014، 34 (1): 326 – 328).

♦ **توصيف حال المسلمين في فلسطين أرضاً وسكاناً:**

أما حال المسلمين في فلسطين تحت الاحتلال، فما فتئت الاعتداءات اليهودية على فلسطين ومحاولة تهويد معالمها وطمس هويتها الإسلامية منذ الاحتلال إلى يومنا هذا، والمتمثلة في انتهاكات حرمة مقدساتها، ومصادرة أراضيها لصالح الاستيطان والجدار الفاصل، ومحاولة منع الأذان، وتحويل كثير من المساجد إلى مطاعم وأندية للخمر والميسر، ووضع الآلاف في السجون، وغير ذلك من الاعتداءات، إلا أن الفلسطينيين جاهدوا وصبروا ورابطوا ودافعوا، وأظهروا شدة تمسّكهم بأرضهم وثباتهم عليها، وفرض واقعهم، فما زالوا يشكلون نصف عدد السكان (صالح،2020: 72 – 73)، ويظهرون أحكام وشعائر الإسلام، كرفع الأذان، وبناء المساجد، وإقامة الجمع والجماعات، والدعاء على أعدائهم، والدّعوة إلى الله وتعليم الدِّين، والصّوم، والحج، والحجاب، وأحكام الأسرة، والمعاملات، رغم كل هذه الضغوطات والممارسات.

المطلب الثاني: نماذج تاريخية من استيلاء الكفار على بعض بلاد الإسلام وفتاوى العلماء في ذلك:

يعرض التاريخ لنا نماذج متعددة من استيلاء الكفار على بلاد الإسلام، وقف العلماء منها مواقف متباينة، أسوق طرفاً منها لتقترب صورة الحكم عند الفقهاء بشكل أوضح، ولا بد أن نلاحظ أن كثيراً من أقوال الفقهاء كانت عبارة عن فتاوى لواقع معين، فلا بد من معرفة هذا الواقع لفهم أقوالهم؛ لأن فتاواهم تكون غالباً مرتبطة بالزمان والمكان وليس حكماً مجرداً على النازلة، ومن ذلك أن أحكام الإسلام في هذه الدور كانت على درجات، فكانت تضعف أحياناً، وتتوفر أحياناً، وتنعدم أحياناً أخرى، والغرض من ذكر هذه الوقائع والأقوال، الوقوف على صورة النازلة وكيفية تعامل العلماء معها، ومعرفة مراد كلامهم في الأقوال التي أطلقوها؛ لأن هذه الفتاوى غالباً ما تكون مرتبطة بالنازلة وليست حكماً مجرداً.

♦ **استيلاء الروم على طرسوس** (354هـ):

فإن «نقفور» ملك الروم لما استولى على طرسوس، ودخلها، صعد منبرها، وقال لمن حوله: أين أنا؟ قالوا: على منبر طرسوس. فقال: لا، ولكني على منبر بيت المقدس. وهذه كانت تمنعكم عن ذلك، فعاث في طرسوس فساداً، فأحرق المصاحف، وخرَّب المساجد، وغَصب الأموال، وأخذ كلّ واحد من الروم دارَ رجل من المسلمين بما فيها، واشترط لمن أراد المقام في البلد أداء الجزية، فصار تحت علم الروم خلقٌ من المسلمين ممن تَنَصَّر، وممن صبر على الجزية، وأقام نفرٌ يسير على الجِزية، وخرج أكثر الناس يقصدون بلاد الإسلام، وتفرّقوا فيها، وكان المسلم يجيء إلى عسكر الروم، فيودع ولده، ويبكي، ويصرخ، وينصرف على أقبح صورة (ابن أبي جرادة، 1996: 84).

أ. تعرض الشافعية لهذه النازلة في كتبهم وفتاواهم ومن ذلك ما جاء في الحاوي الكبير للماوردي: «أما دار الشرك فعلى ثلاثة أضرب أيضاً ... والضرب الثالث: كان من بلاد الإسلام التي غلب عليها المشركون حتى صارت دار شرك كطرسوس وأنطاكية، وما جرى مجرى ذلك من الثغور المملوكة على المسلمين»(الماوردي، 1419ه: 8/ 43).

ب. وأما الشرواني فقد عارضه بقوله: «ولو غلب الكفار على بلدة يسكنها المسلمون كطرسوس لا تصير دار حرب». (الشرواني، 1983: 9/ 269)، لأن دار الإسلام تصير دار حربٍ صورةً لا حكماً.

♦ **استيلاء الإسبان على الأندلس «إسبانيا، البرتغال»** (473هـ-897هـ):

ثبت في التاريخ استيلاء الإسبان على الأندلس على فترات منذ القرن الرابع الهجري، وتفاقم ذلك بعد سقوط طليطلة، وبعدها توالى سقوط البلاد حتى خرج المسلمون منها نهائياً، بتسليم غرناطة في العام 897هـ، أي أن عملية سقوط الأندلس دامت أكثر من خمسة قرون، حمل فيها النصارى المسلمين على التنصر والدخول في دينهم، وترك شعائر الإسلام بالكلية، وسبّ المصطفى -صلى الله عليه وسلم-، والذهاب معهم إلى الكنائس ونحوها من مواضع كفرهم، والتزيي بزيهم، والتسمي بأسمائهم، والمصاهرة معهم، إلى غير ذلك مما لا يستطاع سماعه أو ذكره، وأحرقوا لهم المصاحف والكتب الإسلامية وألقوها في القاذورات، وشددوا في البحث عن من يعبد الله خفية من المسلمين، فحرقوهم بالنار، ولم يبق فيها من يجهر بكلمة التوحيد والأذان، وجعلت في المساجد والمآذن النواقيس والصلبان (الكتاني، 1408ه: 102 – 103).

وقد تصدى العلماء لهذه النازلة، وصنفوا فيها المصنفات ومن بينهم:

أ. الونشريسي المالكي الذي صنف رسالة في حكم هذه النازلة ببلاد الأندلس وأنها دار حرب، وتجب الهجرة منها، ونقل فتاوى العلماء في رسالة لطيفة أسماها: «أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر». (الونشريسي، 1406هـ: 5/175).

ب. وفتوى محمد بن إبراهيم الكتاني المالكي في كتابه «نصيحة أهل الإسلام»، بعد ذكره لأحوال أهل الأندلس، إذ قال: «وصارت الأندلس كلها دار كفر وهوان» (الكتاني، 1408ه: 102 – 103).

ت. وقد أفتى الرمليعندما سئل عن «أراغون» وهي في الأندلس

وقد تغلب عليها النصارى، وأقروا المسلمين فيها، وضربوا عليهم خراج الأرض يؤخذ منهم بقدر ما يستخرجونه منها، ولم يظلموا في أموالهم ولا في أنفسهم، ويقيمون الصلوات في المساجد، ويظهرون شعائر الإسلام جهرةً، ويقيمون شريعة الله علناً فهل تجب عليهم الهجرة أم لا؟

فأجاب بقوله: «بأنه لا تجب الهجرة على هؤلاء المسلمين من وطنهم، لقدرتهم على إظهار دينهم به، ولأنه –صلى الله عليه وسلم– بعث عثمان يوم الحديبية إلى مكة لقدرته على إظهار دينه بها، بل لا تجوز الهجرة منه؛ لأنه يرجى بإقامتهم به إسلام غيرهم، ولأنه دار إسلام، فلو هاجروا منه صار دار حرب» (الرملي، 2004: 561).

♦ **استيلاء التتار على الشام** (616هـ– 656هـ):

تعرضت أغلب الديار الشامية لهجمات التتار، فعاث بها التتار وسفكوا دماء أهلها، واستباحوا حرماتهم، وثبت أنهم أقروا بعض القضاة على الحكم بالشريعة بين المسلمين، فظلت أحكام الإسلام جارية بسبب شوكة المسلمين، مع تكفير العلماء للتتار وحاكمهم (القنوجي، 1985: 232)، وهذه المداهنة من الكفار المتغلبين، من إقرار المسلمين على إظهار شعائرهم، كانت قائمة بسبب شوكة المسلمين؛ كي لا يستفزوا المسلمين إذا أبطلوا أحكام الإسلام، ولا يُداهِنُ الكافرُ المسلمَ إلا مع عدم قدرته على تمام الغلبة والاستيلاء، ومن أشهر الفتاوى في هذه النازلة:

أ. فتوى شيخ الإسلام ابن تيمية في ماردين ،فحكم عليها أنها دار مركبة بين دار الحرب ودار الإسلام. كما تقدم.

ب. وقد تعَّرض الأسبيجَاني الحنفي لهذه المسألة، بعد إغارة التتار على البلاد الإسلامية واستيلائهم على أجزاء منها، كما جاء في –الفتاوى البزازية– فجعل «بقاء تلك البلاد المحتلَّة من قِبَل التتار، من جملة بلاد الإسلام، لعدم اتصالها بدار الحرب، ولأن الكفرة لم يظهروا فيها أحكام الكفر، فقد ظلَّ القضاة من المسلمين،... وقد تقرّر أن بقاء شيء من العلَّة يُبْقي الحكم، وقد حكمنا بلا خلاف بأن هذه الديار قبل استيلاء التتار عليها كانت من ديار الإسلام، وأنه بعد الاستيلاء عليها بقيت شعائر الإسلام، كالأذان والجُمَع والجماعات وغيرها، فتبقى دار إسلام...، وذكر الحَلْوَاني رحمه الله: إنما تصير دار الإسلام دار حرب بإجراء أحكام الكفَر فيها، وألا يُحكَم فيها بحكم من أحكام الإسلام، وأن تتَّصل بدار الحرب، وألا يبقى فيها مسلم ولا ذمِّي آمنا بالأمان الأول، أي بأمان أثبته الشرع بالإيمان أو بعقد الذمَّة، فإذا وُجدت الشرائط كلُّها صارت دار حرب، وعند تعارض الدلائل أو الشرائط فإنه يبقى ما كان على ما كان، أو يترجَّح جانب الإسلام احتياطاً، ألا يرى أن دار الحرب تصير دار إسلام بمجرَّد إجراء أحكام الإسلام فيها إجماعاً» (البزازي، 2009: 2/ 432).

ت. وقد تعرض ابن نجيم الحنفي لعين المسألة بقوله: «وفي زماننا بعد فتنة التتر العامة صارت هذه الولايات التي غلبوا عليها وأجروا أحكامهم فيها كخوارزم وما وراء النهر وخراسان ونحوها صارت دار الحرب في الظاهر» (ابن نجيم، د. ت: 3/230).

ونقل هذا القول ابن همام في الفتح: «قيل: وفي البلاد التي استولى عليها التتر وأجروا أحكامهم فيها وأبقوا المسلمين كما وقع في خوارزم وغيرها إذا استولى عليها الزوج بعد الردة ملكها؛ لأنها صارت دار حرب في الظاهر» (ابن الهمام، د. ت: 6/71).

ونقل ابن البزار الكَرْدَري عن أبي شجاع قوله: « والبلاد التي في أيديهم اليوم لا شكّ أنها من بلاد الإسلام؛ لعدم اتّصالها بدار الحرب، ولم يظهروا فيها أحكام الكفر... وأمّا البلاد التي عليها ولاة كفار –يعني من جهة التتار–: فيجوز فيها أيضاً إقامة الجمعة والعيدين، إلى أن قال:» وقد حكمنا بلا خلاف بأنّ هذه الدّيار قبل استيلاء التتار من ديار الإسلام، وبعد استيلائهم: وإعلان الأذان، والجمع والجماعات، والحكمُ بمقتضى الشّرع والفتوى: ذائع بلا نكير من ملوكهم؛ فالحكم بأنها من بلاد الحرب لا جهة له» (البزازي، 2009: 312–311/3).

♦ **استيلاء الهولنديين على إندونيسيا** (1879م– 1909 م):

جاء في بُغيَة المُسترشدينَ باعلوي الشافعي لما سئل عن بعض الأراضي الإندونيسية التي احتلها الهولنديون قال: «كل محل قَدرَ مسلم ساكن به على الامتناع من الحربيين في زمن من الأزمان يصير دار إسلام، تجري عليه أحكامه في ذلك الزمان وما بعده، وإن انقطع امتناع المسلمين باستيلاء الكفار عليهم ومنعهم من دخوله وإخراجهم منه، وحينئذ فتسميته دار حرب صورة لا حكماً، فعلم أن أرض بتاوي «جاكرتا»[6] ، بل وغالب أرض جاوة دار إسلام لاستيلاء المسلمين عليها سابقاً قبل الكفار (باعلوي، 1892: 315).

♦ **استيلاء البريطانيين على «عدن» سنة 1839م:**

احتلها البريطانيون وغلبوا عليها، وأظهروا فيها أحكام الكفر.

وقد سئل الصنعاني عن هذه النازلة: «ما حكمها من حيث كونها دار كفر أو دار إسلام؟ فأجاب بقوله: وبما حررناه تبين لك أنّ عدن وما والاها إن ظهرت فيها الشهادتان والصلوات ولو ظهرت فيها الخصال الكفريّة بغير جوار فهي دار إسلام، وإلا فدار حرب، وكذا سائر بلاد الهند، وما والاها الحكم عليها بهذا الاعتبار» (القنوجي، 1985: 339).

♦ **استيلاء البريطانيين على «الهند» سنة 1839م:**

وكذلك الهند احتلها البريطانيون وغلبوا عليها، وأظهروا فيها أحكام الكفر، وممن كتب وألف وتوسع في هذه النازلة صديق حسن خان في كتابه «العبرة» قال فيه:

« ولذا تراني حرّرتها في هداية السائل إلى أدلة المسائل، مقيداً بالمذهب الحنفي الدال على أنّ بلاد الهند ديار الإسلام، وكتبتُها في موضع آخر على طريقة أهل الحديث الدالة على أنها ديار الكفر» (القنوجي، 1985: 339)، ثم قال: « قال الشيخ جمال المكي» في بعض فتياه.. وفي الفتح: وإذا لم يكن سلطان ولا من يجوز التقلد منه كما هو في بعض بلاد المسلمين غلب عليهم الكفار كقرطبة في بلاد المغرب الآن وبلنسية وبلاد الحبشة، وأقروا المسلمين عندهم على مال يؤخذ منهم يجب عليهم أن يتفقوا على واحد منهم يجعلونه والياً فيولى قاضياً أو يكون هو الذي يقضي بينهم، وكذا ينصبوا لهم إماماً يصلي بهم الجمعة». انتهى. وهذا هو الذي يظهر تطمين النفس إليه فليعتمد، وأما دعواه أن كل بلاد الهند دار حرب؛ فدعوى بلا دليل وقد علمت مما صرح به أنها بهذا القدر لا تصير دار حرب»

(القنوجي، 1985: 339).

♦ **استيلاء الفرنسيين على الديار المصرية سنة 1798.**

قامت جيوش فرنسا بقيادة نابليون بغزو مصر، واستولى عليها في مدة قصيرة، وبقيت تحت حكم الفرنسيين إلى عام (1801)، وقد احتال الفرنسيون في هذا الغزو، فادعوا الإسلام، وتَسمّى بعض قادتهم بأسماء إسلامية، وأقاموا الشعائر الإسلامية محاولة لكسب الناس(الجبرتي، 1998: 2/ 238)، وممن عاصر هذا الغزو من الفقهاء، وأفتى بهذه النازلة:

الصَّاويّ من المالكية: قال «لو قدم الحربي عندنا قهراً كالدولة الفرنسية؛ فإذا نهبوا أمتعة المسلمين، وأرادوا بيعها فلا يجوز الشراء منها، وهي باقية على ملك أربابها، فلهم أخذها ممن اشتراها بقصد التملك مجاناً. وأما إن اشتراها بقصد الفداء لربها فالأحسن أخذها بالفداء، لأن بلاد الإسلام لا تصير دار حرب بأخذ الكفار لها بالقهر ما دامت شعائر الإسلام قائمة بها» الصاوي، ب.د.ت: 2/ 291).

وكذلك عاصر هذا الغزو الرُّحَيْبَانيّ من الحنابلة وقد خالف الصاوي في حكمه على مصر، فقال فيَ آخر الكتاب شارحاً كلام الشيخ مرعي الكرمي: « وقد فرغت من تسويده، من مصر القاهرة خلصها الله من أيدي طائفة الفرنسية الكافرة، فقد استولوا عليها قبل هذا العام، وصيروها دار حرب بعد أن كانت تفتخر بها سائر بلاد الإسلام، وكان ذلك في سابع صفر الخير سنة ثلاث عشرة ومائتين بعد الألف لا غير، وعادت مأوى لعبدة الصليب بعد أن كانت ملجأ لكل غريب، يقتطف منها ثمار دقائق العلوم، وينسلخ عنها وقد فاق أقرانه كالقمر على سائر النجوم، فنرجو من جعلها من أنفع بلاد المسلمين أن ينزعها من أيدي هؤلاء الكفرة اللئام» (الرحيباني، 1994: 6/ 524).

المطلب الثّالث: فلسطين دار حرب أم دار إسلام؟

وبناءً على ما سبق من المباحث والمطالب المبيِّنة لحقيقة دار الإسلام وإمكانية تحولها لدار الحرب، وتوصيف حال استيلاء اليهود على فلسطين وحال المسلمين فيها، وعرض شيء من النماذج التاريخية من استيلاء الكفار على بعض دار الإسلام، نعود لبيان ما سعينا إلى بيانه في مفاصل هذا البحث فيما يتعلق بكون فلسطين اليوم تحت الاحتلال اليهودي دار حرب أم دار إسلام؟

والذي يظهر أنّه أقرب لأصول الشّريعة ومقاصدها ما ذهب إليه أصحاب المذهب الثالث كما بيّنّا سابقاً: وهو أن دار الإسلام لا تتحول إلى دار كفر بمجرد استيلاء الكفار عليها؛ نظراً لما قدَّموه من أدلَّة واعتبارات.

ولو أننا نزلنا هذا القول على «فلسطين المحتلة» باختلاف الشروط والصفات التي اختلف فيها أصحاب هذا المذهب، ما كان «لفلسطين المحتلة» أن تتحول إلى دار كفر بسبب احتلال اليهود لها.

▪ فعلى شروط أبي حنيفة تكون فلسطين دار إسلام رغم استيلاء اليهود عليها وذلك من خلال توافق شروطه مع الواقعة، والتي جاءت كالآتي:

- ظهور أحكام الكفر فيها، قال ابن عابدين:» قوله: بإجراء أحكام أهل الشرك؛ أي: على الاشتهار، وأن لا يحكم فيها بحكم أهل الإسلام،... وظاهره أنه لو أجريت [في فلسطين] أحكام المسلمين، وأحكام أهل الشرك لا تكون دار حرب» (ابن عابدين، 1992: 4/ 66).

- المتاخمة، وفلسطين غير «متصلة» بدار الكفر.

- ألَّا يبقى فيها مسلمٌ، فأكثر شعب فلسطين من المسلمين، مظهرون شعائرهم، متمسكون بدينهم، وهذا دليل على عدم تمام القهر من اليهود.

وبهذا ظهر أن فلسطين دار إسلام بهذه الأعلام الثلاثة التي شرطها أبو حنيفة؛ فلا تصير دار حرب ما بقي شيء منها، فكيف وقد اجتمعت!

▪ وأما [على قول] المالكية: فقد اشترطوا انقطاع شعائر الإسلام، وشعائر الإسلام في فلسطين قائمة ظاهرة لم تنقطع كما بيّنّا.

▪ وعلى قول الشافعية؛ ففلسطين دار إسلام ولا تتحول إلى دار كفر مطلقًا، أو على القول الآخر ما لم يمنعوا المسلمين من شعائرهم، وها هو المسجد الأقصى المبارك –قلب فلسطين– شامخاً عزيزاً تقام فيه شعائر الإسلام.

▪ وعلى قول الصنعاني: ففلسطين دار إسلام؛ لأن شعائر الدين لا تؤدى بالجوار؛ وهو الاستخفاء من اليهود عند أداء الشعائر؛ فالفلسطينيون يظهرون شعائر الإسلام عياناً، ويقيمون شريعة الله جهراً.

▪ وكذلك الشوكاني: فحال فلسطين عنده لا يختلف عن الصنعاني من كونها دار إسلام باعتبار «الإذن»، فالتفريق عنده ظاهر بين ما إذا كان هذا الإذن قائما بسبب شوكة المسلمين أم بسبب إذن الكفار بذلك، وما ممانعة الشعب الفلسطيني ومقاومته والتي كان آخرها هبة البوابات الإلكترونية على المسجد الأقصى عنا ببعيد في إظهار شوكة المسلمين في بيت المقدس.

وما هذه المداهنة وهذا التنازل من اليهود المتغلبين، من إقرار المسلمين على إظهار شعائرهم والبعد عن مسجدهم؛ إلا بسبب شوكة الفلسطينيين، كي لا يستفزوا المسلمين عموماً إذا أبطلت أحكام الإسلام أو مسوا مسجدهم، ولا يداهن اليهود إلا مع عدم قدرتهم على تمام الغلبة والاستيلاء على المسجد الأقصى وغيره من الأماكن المقدسة، كذلك عدم قدرتهم على طمس هويتهم الإسلامية.

▪ وأما اختيار ابن تيمية؛ القاضي بأن مثل فلسطين دار مركَّبة، فالأدلة والواقع تشعر بصحته؛ فلا تجري عليها أحكام دار الكفر بإطلاق، ولا أحكام دار الإسلام بإطلاق، وقد كان من غرضي في عرض الاختيارات السابقة تقرير هذا القول.

ويقوي هذا القول ما قاله ابن تيمية نفسه: «وكون البقعة ثغراً وغير ثغر هو من الصفات العارضة لها لا اللازمة بمنزلة دار إسلام أو دار كفر، وذلك يختلف باختلاف سكانها وصفاتهم، بخلاف المساجد الثلاثة فإن حرمتها صفة لازمة لها لا يمكن إخراجها عنها» (البعلي، ب.د.ت: 597).

▪ فالراجح من أقوال أهل العلم عند تنزيل صورة المسألة على فلسطين اليوم تحت الاحتلال اليهودي يظهر أنها في الظاهر دار حرب، أو أنها دار إسلام حكماً، وإن كانت في صورتها مشابهة لدار الحرب؛ والأوضح من هذا وذلك، أنها دارٌ مُركَّبة، أي أنها دار

فيها حرب وتجري عليها أحكام دار الحرب، لكنها ليست دار حرب بمعنى أنها لم تعد دار إسلام، بل هي دار إسلام مغتصَبة، كما بينه ابن تيمية، تجمع بين داري الإسلام والحرب، ويدلُّ على ذلك ما يأتي:

- إذا كان في الدار أحكام للكفر وأحكام للإسلام؛ فينبغي أن يحكم على الدار بالإسلام تغليبًا للإسلام للحديث: «الإسلام يَعْلُو ولا يُعْلَى»،(سبق تخريجه ص6)، فالحديث فيه دلالة على أن دين الإسلام يعلو على جميع الأديان، واستعلاؤه يكون باستعلاء أهله المسلمين، وإذا كان في البلاد مسلمون، فإن البلاد تكون بلاد إسلام، أما إن تركوها وخرجوا منها، فإنها تنقلب إلى دار كفر (أبو عليان، 2011: 33).

- فتاوى العلماء في تنزيل الحكم على الدار التي استولى عليها الكفار في الصور التي تشبه نازلة فلسطين، ماردين وعدن، أرغون، ولا وجه لتشبيه فلسطين بالأندلس وطرسوس وغيرهما من دور الإسلام التي طمست فيها هوية الإسلام وهجر أهلها منها.

- الأصل بقاء ما كان على ما كان، ولا ينتقل عن حكم الأصل حتى يثبت ما ينقله، قال الكاساني: «فلا تصير دار الإسلام بيقين دار الكفر بالشّكّ والاحتمال، على الأصل المعهود: أنّ الثّابت بيقين لا يزول بالشّكّ والاحتمال» (الكاساني، 1986: 7/ 131). بخلاف تحول دار الكفر إلى دار إسلام، فإنه يرجح فيها جانب الإسلام، ولو بغير اليقين، فإن «الإسلام يَعْلُو ولا يُعْلَى».(سبق تخريجه).

- درج الفقهاء على الأخذ بمنهج الاحتياط في المسائل المتعلقة في مثل هذا الباب، كما قال الأسبيجاني: «وقد تقرَّر أن بقاء شيء من العلَّة يُبْقي الحكم» (البزازي، 2009: 2 /432).

- أنّ الشّرعَ عدَّ الشّعائر الظّاهرة من العلامات الفارقة التي يُستدلّ بها على دار الإسلام، ولاشكَّ أنّ ظهورَ شعائر الدّين في فلسطين ظاهرة كما هو مشاهد ومعروف، كتوحيد الله تعالى، ورفع الأذان، وبناء المساجد، وإقامة الجمع والجماعات، والدّعوة إلى الله وتعليم الدِّين، والصّوم، والحج، والحجاب، وأحكام الأسرة، والمعاملات، فتطبيقُ هذه الأحكام وظهورُها مع بقاء غالب الشّعائر الإسلامية، ومظاهر الدّين في المجتمع، وسعي المسلمين لتطبيق دينهم، والدّعوة إليه، ومدافعة ما يخالفه: كافٍ في بقاء وصف الإسلام للدّار.

وأنبه على ما يلي:

أ. إن تسمية فلسطين دار حرب، لا يترتب عليه القول بعدم وجوب الدفاع عنها؛ إنما هذا مجرد تَخَوُّف لعلَّه يَصدر عن عاطفة غيور يشكر عليها صاحبها، ولكن لا مبرر لمثل هذا التخوف في إطار الاجتهاد الفقهي في تسمية فلسطين كونها دار إسلام أو دار حرب، بل من باب أولى، على قول أنها دار حرب، بأنه يجب على المسلمين إرجاعها من أيدي المحتل إلى حظيرة الإسلام والمسلمين.

ب. وكوننا نقول دار إسلام، لا يعني أنها تشبه دار الإسلام من كل وجه، فهي دار إسلام ناقصة من وجوه عديدة، وبالتالي لا تأخذ أحكام دار الإسلام من كل وجه، وإنما ينظر، فالذي يعيش في منطقة، متميزاً بدينه، محتمياً بمنعته، غير ممنوع من امتثال شرائع الإسلام، فهذا الجزء من دار الإسلام، في منزله ومجمع أهل دينه، وهم به آمنون، وإن كانت بقية الوطن دار حرب، «وقد سئل الشيخ الألباني عن بعض أهل المدن التي احتلّها اليهود عام 1948، وضَرَبوا عليها صبغَة الحكم اليهودي بالكليّة، حتى صار أهلُها فيها إلى حال من الغُربة المُرملة في دينهم، وأضحوا فيها عبدةً أذلّاءَ؟ فقال: هل في قُرى فلسطين أو في مُدنها قريةٌ أو مدينةٌ يستطيع هؤلاء أن يَجدُوا فيها دينهم، ويتَّخذوها داراً يدرؤون فيها الفتنة عنهم؟ فإن كان؛ فعليهم أن يُهاجروا إليها، ولا يخرجوا من أرض فلسطين، إذ إنَّ هجرتَهم من داخلها إلى داخلها أمرٌ مقدورٌ عليه، ومُحقِّقٌ الغاية من الهجرة. أهـ وهذا تحقيقٌ علميٌّ دقيق ينقُض زعمَ من شوَّش وهوَّش مُدَّعياً أن في فُتيا الشيخ إخلاءً لأرض فلسطين من أهلها، أو تَنفيذاً لمخططات يهود». (العفاني، 2001: 4 /95).

ت. كل المناطق التي يسكنها الفلسطينيون؛ قراهم ومواطنهم ومزارعهم، يستطيعون أن يظهروا شعائر الإسلام فيها ولا يمنعهم من ذلك مانع فهي دار إسلام؛ ولو تركوها لأمست (دار كفر) أو (دار حرب) وتحولت مساجد المسلمين إلى معابد لليهود، وأملاك المسلمين إلى أملاك لليهود، وقرى المسلمين إلى مستوطنات لليهود (القرضاوي، 2009: 887).

ث. وأما القول بأن فلسطين دار كفر مطلقاً؛ لأن المحتل استولى ويسيطر ويجري أحكام دار الكفر عليها، فهذا القول يتعارض مع ما ذكرنا من الأدلة والشواهد، وكذلك يتعارض مع الواقع المحسوس على أرض الواقع، الذي ينبني عليه العديد من الأحكام الخطيرة كوجوب الهجرة من فلسطين، وغيرها من الأحكام التي تنطوي تحت هذا القول، فالحكم بأن فلسطين دار حرب مطلقاً لا جهة له، وأما الأدلة التي استدلوا بها فهي أدلة عامة، مما يسع الاجتهاد في المسألة.

أما الأحكام المترتبة على اختلاف الدُّور فأذكر بعض الأحكام التي يظهر فيها أثر هذا الخلاف بالنسبة لانقلاب صفة دار الإسلام، وما الذي يترتب عليه من الأحكام حينما نقول: هذه الدار دار حرب، أو نقول: هذه دار إسلام؛ فالفقهاء متفقون على أن هناك أحكاماً خاصة في دار الإسلام التي استولى عليها الكفّار، وتلك هي ثمرة وَصْف الدار، سواء كان ذلك التغيّر حقيقة أو صورة أو دار مركّبة؛ فالأحكام فيها ليست سواءً، ومن الفقهاء من توسَّع في هذا ومنهم من ضيَّق، والأدلة قائمة على الفرق بينها وبين الدارين في الأحكام؛ من جملة تلك الأحكام وهي كثيرة، حكم الإقامة أو الهجرة من دار الإسلام التي تحولت إلى دار كفر، حكم الأنفس في دار الحرب، حكم زواج المسلم باليهودية في دار الحرب ،حكم إقامة الحدود والتعزير في دار الحرب، حكم الربا في دار الحرب ،حكم أموال أهل الحرب ،حكم أموال المسلمين التي استولى عليها أهل الحرب.

وهكذا في باقي الأحكام المتعلقة في تحول دار الإسلام إلى دار حرب التي تبحث في مظانها.

الخاتمة وأهم النتائج:

رجعت الدراسة إلى المصادر التي توافرت مما يتعلق بعنوانها، وبعد أن ذكرت معايير وشروط العلماء في حكم تحول دار الإسلام إلى دار كفر، ثم لخصت ما يراه الباحث مناسباً للموضوع وهو أن فلسطين في ظل الاحتلال دارٌ مُركَّبة.

وفيما يلي عرض لأهم نتائج الدارسة والتوصيات وهي على النحو الأتي:

1. شمولية الشريعة الإسلامية، واستيعابها للمسائل المستجدة، كالنوازل وغيرها.

2. إظهار مكانة ودور أهل العلم، بتصديهم لبيان حكم هذه النازلة وغيرهامن النوازل.

3. توسع الأحناف في الاحتياط عند الحكم بتغيير الدار وفق شروط شرطوها دون الفقهاء الآخرين.

4. استخدم ابن نجيم من الحنفية مصطلح «في الظاهر» وكذا فقهاء الشافعية مصطلح «صورة لا حكماً» للدلالة على الدار المختلف في حكمها.

5. اختار شيخ الإسلام ابن تيمية لفظ «الدار المركبة» في الحكم على تغيير دار الإسلام.

6. معالجة مسألة اختلاف الدار ضمن النوازل الفقهية بشكل عام، ونازلة اختلاف الدار في فلسطين على وجه الخصوص.

7. يرى الباحث أن فلسطين دارٌ مُركَّبةٌ، أي تجري عليها أحكام دار الحرب من جانب، وأحكام دار الإسلام من جانب آخر، فهي دار تجمع بين دار الحرب ودار الإسلام.

8. يرى الباحث أن الحكم على فلسطين بأنها دار حرب لا يتفق مع الواقع المحسوس على أرض الواقع، الذي تنبني عليه أحكام مختلفة كوجوب الهجرة، والتخلي عن المسجد الأقصى المبارك، وغيرها من الأحكام الخطيرة التي تنطوي تحتها.

التوصيات:

1. أولاً: ينبغي أن يعلم أن اعتبار فلسطين «داراً مركبة»؛ لا يترتب عليه القول بعدم وجوب الدفاع عنها؛ بل من باب أولى ينبغي على عموم المسلمين الدفاع عنها والعمل على ردها إلى حظيرة الإسلام والمسلمين.

2. ثانياً: لا بد للعلماء أن يتصدوا لبيان أحكام النوازل التي تعصف بالأمة، وخاصة في المسائل التي تتعلق في ثالث أقدس بقعة على وجه الأرض للمسلمين.

الهوامش:

× هذا البحث هو جزء من رسالتي الدكتوراه الموسومة بـ(نوازل في العقار تحت الاحتلال في فلسطين) في تخصص الفقه وأصوله في كلية الشريعة بالجامعة الأردنية والتي لم تناقش بعد، بإشراف الأستاذة الدكتورة جميلة الرفاعي.

1. وهو مثل يضرب في الجمع بين أمرين متنافيين، والتأليف بين شيئين متخالفين. والضب: حيوان بري زاحف، والنُّون: الحوت. (اليوسي،1981: 2/50-51).

2. أخرجه الدارقطني في «سننه»، كتاب النكاح، باب المهر، حديث رقم3620، 6/205؛ وحسَّنه الألباني في صحيح الجامع، حديث رقم2778، 1/538. (الدارقطني، 1424هـ؛ الألباني، د.ت).

3. مدينة ساحلية من مدن سورية (الحموي، 1995: 4/28).

4. مدينة سورية تبعد عن حلب نحو مائة كيلو متر إلى الجهة الغربية منها. (الحموي، 1995: 1/316).

5. ماردين: قلعة مشهورة، في جنوب شرق تركيا. (عبد السلام، 2014: 21).

6. عاصمة إندونيسيا اليوم، (شاكر، 1979: 11).

المصادر والمراجع العربية:

- القرآن الكريم.
- الإدريسي، مولاي أحمد. (2018). تودغة (تاريخ وأعلام) نبذة عن تاريخ الواحة منذ دخول الإسلام إلى فترة الاحتلال الفرنسي ،بيروت: دار الكتب العالمية.
- اشتيه، محمد. (2011). موسوعة المصطلحات والمفاهيم الفلسطينية، عمان: دار الجيل.
- الألباني، ناصر الدينبن الحاج نوح. (ب.د.ت).صحيح الجامع الصغير وزياداته، بيروت: المكتب الإسلامي.
- باعلوي، حسين بن عمر.(1892). بغية المسترشدين في تلخيص فتاوى بعض الأئمة من العلماء المتأخرين، بيروت: دار الكتب العلمية.
- البُجَيْرَمِيّ، سليمان بن محمد. (1997). تحفة الحبيب على شرح الخطيب المسمى حاشية البجيرمي على الخطيب، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- البخاري، محمد بن إسماعيل.(1422هـ). الجامع الصحيح، ط1، بيروت: دار طوق النجاة.
- البزازي، محمد بن محمد. (2009). الفتاوى البزازية أو «الجامع الوجيز في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان»، ط1،(تحقيق: سالم البدري)، بيروت: دار الكتب العلمية.
- البشر، خالد بن عبد الله.(1419هـ).تقسيم الدار في الفقه الإسلامي. (رسالة ماجستير غير منشورة). كلية التربية، قسم الدراسات الإسلامية، جامعة الملك سعود، السعودية.
- البعليّ، محمد بن علي. (ب.د.ت). مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية، (تحقيق: عبد المجيد سليم، ومحمد حامد الفقي)،القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، تصوير دار الكتب العلمية.
- البهوتي، منصور بن يونس. (1999). كشف القناع عن متن الاقناع، الرياض: دار الرشد.
- البوطي، محمد سعيد رمضان. (2006). قضايا فقهية معاصرة، ط5، دمشق: دار الفارابى.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (1995). مجموع الفتاوى، (تحقيق: عبد الرحمن بن محمد)، السعودية–المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن. (1998). تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، ط2، (تحقيق: عبد الرحيم عبد الرحمن)، القاهرة: دار الكتب المصرية.
- ابن أبي جرادة، عمر بن أحمد. (1996). زبدة الحلب في تاريخ حلب. ط1، (تحقيق: سهيل زكار)، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الجصاص، أحمد بن علي. (2010). شرح مختصر الطحاوي، ط1، (تحقيق: عصمت الله عنايت الله وآخرون)، ببيروت: دار البشائر الإسلامية – السعودية – المدينة: ودار السراج.

- أبو جيب، سعدي. (1985). موسوعة الأجماع، ط1، قطر: دار إحياء التراث الإسلامي.
- ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد. (1983). تحفة المحتاج في شرح المنهاج، مصر: المكتبة التجارية الكبرى.
- ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الظاهري. (ب.د.ت). المحلى بالآثار، ط1، بيروت: دار الفكر.
- الحموي، ياقوت بن عبد الله الرومي. (1995). معجم البلدان،ط2، بيروت: دار صادر.
- الدارقطني، علي بن عمر. (1424هـ).سنن الدارقطني ،(تحقيق: شعيب الأرناؤوط)، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الدسوقي، محمد عرفة.(1998).حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مع تقريرات محمد عليش، ط1، بيروت: دار الفكر.
- الرحيباني، مصطفى بن سعد. (1994). مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، ط2،(تحقيق: حسن الشطي)، بيروت: المكتب الإسلامي.
- الرملي، محمد بن أبي العباس.(1984). نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت: دار الفكر.
- الرملي، محمد بن أبي العباس. (2004).فتاوى الرملي في فروع الفقه الشافعي، ط4،(تحقيق: محمد عبد السلام شاهين)، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الرومي، محمود بن سليمان الكفوي.(2018). كتائب أعلام الأحرار من فقهاء مذهب النعمان المختار، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني.(1385هـ). تاج العروس من جواهر القاموس، (تحقيق: إبراهيم الترزي وآخرون)، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الزُّحيليّ، وهبة بن مصطفى الزُّحيلي.(1405هـ). الفقه الإسلامي وأدلّته، ط2، سوريّة: دار الفكر.
- أبو زهرة، محمد. (1995).العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة: دار الفكر العربي.
- أبو زهرة، محمد. (1998). الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، ط1، القاهرة: دار الفكر العربي.
- السامرائي، نعمان عبد الرزاق.(1419ه). النظام السياسي في الإسلام، ط1، الرياض: فهرست مكتبة الملك فهد الوطنية.
- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل. (1993).المبسوط، بيروت: دار المعرفة.
- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل.(1971). شرح السير الكبير ،القاهرة: الشركة الشرقية للإعلانات.
- السفياني، عابد محمد. (1400ه). دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما. (رسالة ماجستير غير منشورة). كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، الدراسات العليا الشرعية، جامعة الملك عبد العزيز، السعودية.
- الشَّافعِيّ، محمد بن إدريس. (1961م). الأم، (أشرف عَلَى طبعه وتصحيحه: مُحَمَّد زهري النجار)، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.
- شاكر، محمود شاكر. (1979). إندونيسيا، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الشرواني، عبد الحميد. (1983). حاشيةالشرواني على تحفة المحتاج في شرح المنهاج، مصر: المكتبة التجارية الكبرى لصاحبها مصطفى محمد.
- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار. (ب.د. ت). أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- الشنقيطي، محمد الأمين. (1426هـ). مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، ط1، السعودية: دار علم الفوائد.
- الشهري، ملفي بن حسن. (2010). حقيقة الدارين دار الإسلام ودار الكفر، ط1، دار المرابطين.
- الشوكاني، محمد بن علي.(2012). السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار،ط1، بيروت: دار ابن حزم.
- صالح، محسنمحمد.(2020). التقرير الاستراتيجي الفلسطيني 2018م – 2019م، ط1،بيروت: مركز الزيتونة للدراسات، والاستشارات.
- صالح، محسن محمد، وسعد، وائل أحمد. (2007م). الوثائق الفلسطينية لسنة 2007، بيروت: مركز الزيتونة للدراسات، والاستشارات.
- الصاوي، أحمد بن محمد الخلوتي. (ب.د.ت). بلغة السالك لأقرب المسالك. دار المعارف.
- ضميري، عثمان جمعه. (1999). أصول العلاقات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني: دراسة فقهية مقارنة، ط2، الأردن: دار المعالي.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر.(1992). حاشية رد المحتار على الدر المختار،ط2، بيروت: دار الفكر.
- عاليه، سمير. (1997). نظام الدولة والقضاء والعرف في الإسلام، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- العبادي، ابن القاسم.(1983).حاشية العبادي على تحفة المحتاج في شرح المنهاج، مصر: المكتبة التجارية الكبرى لصاحبها مصطفى محمد.
- عبد السلام، عمر بن محمد. (2014).تاريخ ماردين من كتاب أم العبر، ط1، (تحقيق: حمدي السلفي وتحسين الدوسكي)، بيروت: دار المقتبس.
- العجيلي، سليمان بن عمر. (ب.د.ت). فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب المعروف بحاشية الجمل، بيروت: دار الفكر.
- العفاني، سيد حسين. (2001). تذكير النفس بحديث القدس واقدساه، ط1، مصر: مكتبة معاذ بن جبل.
- أبو عليان، عبد الله يوسف حسين.(2011). الهجرة إلى غير بلاد المسلمين: حكمها وآثارها المعاصرة في الشريعة الاسلامية. (رسالة ماجستير غير منشورة). كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين.
- عمر، أحمد مختار. (2008). معجم اللغة العربية المعاصرة. ط1، القاهرة: عالم الكتب.
- عوض، معتصم ياسر. (2014).العلاقة بين فلسطين وإسرائيل بموجب القانون الدولي الإنساني، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، 34 (1).
- الفارابي، إسماعيل بن حماد. (1987). الجوهري الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ط4، (تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار)، بيروت: دار العلم للملايين.
- الفراء، محمد بن الحسين. (ب.د.ت). المعتمد في أصول الدين، (تحقيق: وديع زيدان)، بيروت: دار المشرق.
- فطاني، إسماعيل لطفي.(1998). اختلاف الدارين وأثره في أحكام

المناكحات والمعاملات، ط2، القاهرة: دار السلام.

- الفيروز أبادي، مجد الدين أبو طاهر يعقوب. (2005). القاموس المحيط، ط8، (تحقيق: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة)، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الفيومي، أحمد بن محمد. (1987). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، ط1، بيروت: مكتبة لبنان.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي. (1968). المغني شرح مختصر الخرقي، القاهرة: مكتبة القاهرة.
- القدومي، عيسى. (2008، 3، 22) إسرائيل جذور التسمية وخديعة المؤرخين الجدد، مقال منشور (On-Line)على هذا الرابط:

(www.aqsaonline.org/news.aspx?id=647).

- القرافي، أحمد بن إدريس. (1994). الذخيرة، ط1 بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- القرضاوي، يوسف. (2009). فقه الجهاد، دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، ط2، القاهرة: مكتبة وهبة.
- القنوجي، صديق بن حسن. (1985). العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة، (تحقيق: محمد السعيد زغلول)، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر الجوزية.(1997). أحكام أهل الذمة، ط1،(المحقق: يوسف بن أحمد البكري، وشاكر بن توفيق). الدمام: رمادى للنشر.
- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود. (1986). بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الكتاني، محمد بن جعفر. (1408هـ).نصيحة أهل الإسلام، الرباط: مكتبة بدر.
- الكيلاني، عبد الله إبراهيم. (2005). تطور العلاقات بين الدول من «دار إسلام ودار حرب» إلى «دار دعوة ودار استجابة» في عصر المنظمات الدولية، مجلة جامعة مؤتة للبحوث والدراسات سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية. (20).
- مالك ،ابن أنس بن مالك بن عامر (1994). المدونة، ط1، لبنان، دار الكتب العلمية.
- الماوردي، علي بن محمد البغدادي. (1419هـ). كتاب الحاوي الكبير، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية.
- المرتضى، أحمد بن يحيى. (1992). منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول، صنعاء: دار الحكمة اليمانية.
- مسلم، مسلم بن الحجاج. (ب.د.ت). المسند الصحيح المختصر، بيروت: دار الجيل.
- مصطفوي، محمد مصطفوي. (2002). نظريات الحكم والدولة، دراسة مقارنة بين الفكر الإسلامي والقانون الدستوري، ط2، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.
- المغربي، حسين إبراهيم. (1356هـ). قرة العين بفتاوى علماء الحرمين، ط2، مصر: المكتبة التجارية الكبرى.
- ابن مفلح، إبراهيم بن محمد. (1418هـ). المبدع في شرح المقنع، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن مفلح، إبراهيم بن محمد. (1999). الآداب الشرعية والمنح المرعية،ط3، (تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وعمر القيام)، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن المنذر، محمد بن إبراهيم بن النيسابوري. (2004). الإجماع، ط1، (تحقيق: فؤاد عبد المنعم)، السعودية: دار المسلم للنشر والتوزيع.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (1414هـ).لسان العرب، بيروت، دار صادر.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. (ب.د.ت).البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت: دار الكتاب الإسلامي.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. (1413هـ). روضة الطالبين وعمدة المفتين، ط3، (تحقيق: زهير الشاويش)، بيروت: المكتب الإسلامي.
- ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد السيواسي. (ب.د.ت). فتح القدير(شرح الهداية)، ط1، بيروت: دار الفكر.
- أبو هيف، علي صادق. (2015). القانون الدولي العام. ط11، الإسكندرية– مصر: منشأة المعارف.
- واصل، نصر فريد. (ب.د.ت). فقه المواريث والوصية في الشريعة الإسلامية، القاهرة: المكتبة التوفيقية.
- الونشريسي، أحمد بن يحيى. (1406هـ). أسنى المتاجر، ط1، (المحقق: حسين مؤنس)، مصر: مكتبة الثقافة الدينية.
- اليوسي، الحسن. (1981). زهر الاكم في الامثال والحكم، ط1، (تحقيق: محمد حجي،ومحمد الأخضر)، المغرب: دار الثقافة.

المصادر والمراجع العربية مترجمة:

- *The Hole Qu'ran*
- *Al-Idrissi, M. A. (2018). Todgha (History and Flags) An Overview of the history of the Oasis Since the Introduction of Islam to the period of the French Occupation, Beirut: Dar Al Kutub Al Alamiah.*
- *Shtayyeh, M. (2011). Encyclopedia of the Palestinian Terms and Concepts, Ammann: Dar Al-Jeel.*
- *Al-Albani, N. N. (n/d). Sahih al-Jami al-Saghir and Ziyadat, Beirut: the Islamic Office.*
- *Baalawi, H. O. (1892). BghiahAlmstrshdin Fi TlkhisFtaoua ba'dhAla'a'mahMnAla'lma'aAlmta'khrin, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Iliyah.*
- *Al-Bujermi, S. M. (1997). Tuhfat Al-Habib on the Explanation of the Khateeb called Haashiyat Al-BujiramiAla Al-Khatib, 1 sted, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ulmiyyah.*
- *Al-Bukhari, M. A. (1422 AH). Al-Jami Al-Sahih, Beirut: Dar Touq Al-Najat>*
- *Al-Bazazi, M. M. (2009). Al-Bazzazi Fatwas or "Al-Jami Al-Wajeez in the Doctrine of the Great Imam Abu Hanifa Al-Nu'man", 1 sted, (edited by: S. A), Beirut: Dar Al-Kutub Al-Alami.*
- *Al-Bishr, K. A. (1419 AH). The division of the Country in Islamic jurisprudence. (A magister message that is not published). College of Education, Department of Islamic Studies, King Saud University, Saudi Arabia.*
- *Al-Baali, M. A.(n/d). The Summary of the Egyptian fatwas by IbnTaymiyyah, (edited by: A. S & M. H),Cairo: Al-Sunna Al-Muhammadiyah Press, photographed by Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.*
- *Al-Bahouti, M.U. (1999). kushifAlqunaeEanMatnAl'iiqnae, Riyadh: Dar Al-Rushd.*
- *Al-Bouti, M.R. (2006). Contemporary Fiqh Issues,5 sted,*

- *Al-Shanqeeti, M.A. (n/d). Adhwaa al-Bayan Fi Iidahthe Qur'an by the Qur'an, Beirut: Dar al-Fikr for printing, publishing and distribution.*
- *Al-Shehri, M. H. (2010). The Truth of the Two Countries Country of Islam and the Country of War, 1st ed, Dar Al Mourabitoun.*
- *Al-Shawkani, M. A. (2012). AlsaylAljararAlmutadafiqEalaaH adayiqAl'azhar, 1st ed, Beirut: Dar IbnHazm.*
- *Saleh, M. M.&. W. A. (2007). Palestinian Documents for the Year 2007, Beirut: Al-Zaytuna Center for Studies and Consultations.*
- *Saleh, M. M. (2020). The Palestinian Strategic Report 2018-2019, 1st ed, Beirut: Al-Zaytouna Center for Studies and Consultations.*
- *Al-Sawi, A.M. (n/d). BilughatAlssalikAi'aqrabAlmasalik. Dar Almaearif.*
- *Dumere, O. J. (1999). The Origins of International Relations in the Jurisprudence of Imam Muhammad bin Al-Hassan Al-Shaibani: A Comparative Jurisprudence Study, 2 sted, Jordan: Dar Al-Maali.*
- *IbnAbdeen, M. O. (1992). HashiatRadiAlmuhtarEalaaAlduri Almukhtar, 2 sted, Beirut: Dar Al-Fikr.*
- *Aley, Sameer. (1997). The state, judiciary and custom in Islam, Beirut: University Foundation for Studies, Publishing and Distribution.*
- *Al-Abadi, I. Q. (1983). Hashiat Al-Abadi'sAlaaTuhfat Al-Muhtaj' Fi Sharah Al-Minhaj, Egypt: The Great Commercial Library of its owner Mustafa Muhammad.*
- *Abdul Salam, O. M. (2014 AD). History of Mardin from the book Umm Al-Abr, 1st ed, (Edited by: H. S. &. T.D), Beirut: Dar Al-Muqtaseb.*
- *Al-Ajili, S. O. (n/d). FatawhatAlwahhabBitawdihSharahMan hajAltullabAlmaerufBihashiatAljamal, Beirut: Dar Al-Fikr.*
- *Al-Afani, S. H. (2001). TadhkirAlnafsBihadithAlqudsWaqdas ah, 1st ed, Egypt: Muath Bin Jabal Library.*
- *Abu Alyan, A.Y. (2011). Immigration to non-Muslim countries: its rule and contemporary implications for Islamic law. (A magister message that is not published). College of Sharia and Law, Islamic University, Gaza, Palestine.*
- *Omar, A. M. (2008). The Dictionary of Contemporary Arabic Language, 1 sted, Cairo: The World of Book.*
- *Awad, M. Y. (2014). The Relationship between Palestine and Israel under International Humanitarian Law, Journal of Al-Quds Open University for Research and Studies, 34 (1).*
- *Al-Farabi, I. H. (1987). Al-Jawhari Al-Sahah, Taj Al-Language and Sahih Al-Arabiya, 4th ed, (Edited by: A. A), Beirut: Dar Al-Alamllmillions.*
- *Al-Fur, M. H. (n/d). Al-Mu'tamed fi Ossoul al-Din, (Edited by: W. Z), Beirut: Dar Al-Mashriq.*
- *Fatani, I. L. (1998). The difference in the two Countrys and its effect on the Rulings of Debates and Transactions, 2th ed, Cairo: Dar Al-Salam.*
- *Al-FayrouzAbadi, M. Y. (2005). Al-Qamoos Al-Muheet, 2th ed,(Edited by: Heritage Office at the Resala Foundation), Beirut: The Resala Foundation.*
- *Al-Fayoumi, A. M. (1987). AlmisbahAlmunir Fi GhuraybAlsh arahAlkabirLilrrafiei, 1th ed, Beirut: Lebanon Library.*
- *IbnQudamah, A. A. (1968). Al-Mughni, SharhMukhtasar Al-Kharqi, Cairo: Cairo Library.*
- *Qaddumi, I. (2008, 3, 22). Israel The Roots of Naming and the Deception of New Historians, Articlepublished, (On-Line) on this link: (www.aqsaonline.org/news.aspx?id=647).*
- *Damascus: Dar Al-Farabi.*
- *IbnTaymiyyah, A. A. (1995). Majmoo 'al-Fatwas, (Edited by: A.M), Saudi Arabia-Madinah: King Fahd Complex for the Printing of the Noble Qur'an.*
- *Al-Jabarti, A. H. (1998). TarikhEajayibAlathar Fi AltarajumWal'akhbar, 2sted, (Edited by: A. A), Cairo: The Egyptian House of Books.*
- *IbnAbiJarada, O. A. (1996). ZubadatAlhalb Fi TarikhHalb, 1 sted, (Edited by: S.Z), Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ulmiah.*
- *Al-Jassas, A. A. (2010). SharahMukhtasirAltahawi, 1 sted, (Edited by: I. A. & others), Beirut: Dar Al-Bashaer Al-Islamiyyah - Saudi Arabia - Al-Madina: Dar Al-Sarraj.*
- *Abu Jeeb, S. (1985). Al-Ajmaa Encyclopedia, 1st ed, Qatar:), Dar Iihya' Alturath Islamic.*
- *IbnHajar al-Haytami, A. M. (1375 AH). Tuhfat Al-Muhtaj Fi Sharh Al-Minhaj, Egypt: The Great Commercial Library.*
- *IbnHazm, A. A. (n/d). AlmahlaaBialathar,Beirut: Dar Al Fikr.*
- *Al-Hamwi, Y. A. R. (1995). MaejimAlbuldan,2 sted, Beirut: Dar Sader.*
- *Al-Daraqutni, Ali bin Omar. (1424 AH). Sunan Al-Daraqutni, (Edited by: S. A),1 sted, Beirut: MuasasatAlrisala.*
- *El-Desouki, M. A. (1998). HashiatHldasuqiAlaAlsharahAl kabir, Mae TaqriratMuhamadEalish, 1st ed, Beirut: Dar Al Fikr.*
- *Al-Rahibani, M. S. (1994). Matalib 'UwliAlnihaa Fi SharahGhayatAlmuntahaa, 2st ed, (Edited by: H. A), Beirut: Almaktabal'Iislamiu.*
- *Al-Ramli, M. A. (1984). NihayatAlmuhtaj 'IilaaSharhAlmunahaj, Beirut: Dar Al-Fikr.*
- *Al-Ramli, M. A. (2004). FatawaaAlramliu Fi FurueAlfaqihAlshaafieii, ed. 4, (Edited by: M. A), Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.*
- *Al-Roumi, M. S. (2018). Katayib 'AelamAl'ahrar Min Fuqaha' MadhhabAlnuemanAlmukhtar, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.*
- *Al-Zubaidi, M. M. (1385 AH). TajAleurus Min JawahirAlqamws, (Edited by: I. A.& others), Dar 'Iihya' AlturathAlearabii.*
- *Al-Zuhaili, W. M. (1405 AH). AlfaqihAl'iislamiuWadllth, 2st ed, Syria: Dar Al-Fikr.*
- *Abu Zahra, M. (1995). International Relations in Islam, Cairo: Dar Al Fikr Al Arab.*
- *Abu Zahra, M. (1998). Crime and Punishment in Islamic Jurisprudence, 1st ed, Cairo: Dar Al Fikr Al Arab.*
- *Al-Samarrai, N. A. (1419 AH). The Political System in Islam, 1st ed, Riyadh: King Fahd National Library Index.*
- *Al-Sarkhasi, M.A. (1993). Al-Mabsut, Beirut: Dar Almaerifa.*
- *Al-Sarkhasi, M.A. (1971). Sharh Al-Sir Al-Kabeer, Cairo: The Eastern Company for Advertising.*
- *Al-Sufyani, A.M. (1400 AH). Country of Islam and the Country of war and the origin of the relationship between them. (A magister message that is not published). College of Sharia and Islamic Studies, Graduate Studies, King Abdulaziz University, Saudi Arabia.*
- *Al-Shafi'i, M. A. (1961). Al-'Um, (supervised its printing and correction: M.Z), Cairo: Al-Azhar Colleges Library.*
- *Shakir, M. S. (1979). Indonesia, Beirut: MuasasatAlrasalati.*
- *Sherwani, A. H. (1983). HashiatAlsharwaniiEalaaTuhfatAl muhtaj Fi SharahAlmunahaj, Egypt: The Great Commercial Library of its owner Mustafa Muhammad.*
- *Al-Shanqeeti, M. A. (1426 AH). Muthakirat 'UsulAlfaquhEala aRawdatAlnnazir, 1st ed, Saudi Arabia: Dar Alam al-Interest.*

- *Al-Qarafi, A. A. (1994). Al-Thakhira, 1st ed, Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islami.*
- *Al-Qaradawi, Y. (2009). The Jurisprudence of Jihad, a comparative study of its rulings and its philosophy in light of the Qur'an and the Sunnah,2st ed , Cairo: Wahba Library.*
- *Al-Qanuji, S. H. (1985). AleibratMimaaJa› Fi AlghazwWalshahadatWalhijra, (Edited by: M. S), Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya*
- *Ibn al-Qayyim, M. J. (1997). Ahkam Al-Thimma, 1st ed, (Edited by: Y. A & S. T). Dammam: Gray Publishing.*
- *Al-Kasani, A. M. (1986). Badaa`al-Sanai`Fi TartibAlsharayie, 2st ed, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya*
- *Al-Kettani, M. J. (1408 AH). Advice of the people of Islam, Rabat: Badr Library.*
- *Al-Kilani, A. I. (2005). The evolution of relations between states from "a house of Islam and a house of war" to a "house of invitation and a house of response" in the era of international organizations, Mu'tah University Journal for Research and Studies, Humanities and Social Sciences Series. (20).*
- *Malik, I. A (1415 AH, 1994). Almudawana, 1st ed., Lebanon, Dar Al-Kotob Al-Alami.*
- *Al-Mawardi, A. M. (1419 AH). KitabAlhawiAlkabir, 1st ed, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.*
- *Al-Murtada, A. Y. (1992). MunhajAlwusul 'IilaaMieyarAleuqul Fi EilmAl'usul, Sana'a: The Yemeni House of Wisdom.*
- *Muslim, M. A. (n/d). Al-Musnad Al-Sahih Al-Mukhtasir, Beirut: Dar Al-Jeel.*
- *Mostafavi, M. M. (2002). Theories of Governance and the State, A Comparative Study of Islamic Thought and Constitutional Law, 2 sted, Beirut: Civilization Center for the Development of Islamic Thought.*
- *Al-Maghribi, H. I. (1356 AH).GuratAleaynBifatawaaEulama' Alharamayn, , 2 sted, Egypt: The Great Commercial Library.*
- *IbnMuflih, I. M. (1999). AladabAlshareiatWalmanhAlmar aeia, 3 sted, (Edited by: S. A & O. A), Beirut: The Resala Foundation.*
- *Ibn Muflih, I. M. (1418 AH). Al-Mubdi 'Fi Sharh Al-Muqni', 1sted, Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ulmiah.*
- *Ibn al-Mundhir, M. I. (2004). Al-Ijma, 1 sted, (Edited by: F. A), Saudi Arabia: Dar Al-Muslim for Publishing and Distribution.*
- *Ibn Manzur, M. M. (1414 AH). Lisan Al Arab, Beirut, Dar Sader.*
- *Ibn Najim, Z. I. (n/d). Al-Bahr Al-Ra'iqSharahKanzAldaqayiq, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Islami.*
- *Al-Nawawi, M. S. (1413 AH). RawdatAlttalibaynWaeumdatA lmuftayn, 3 sted, (Edited by: Z. S), Beirut: The Islamic Office.*
- *Ibn Al-Hamam, M. A. (n/d). Fath Al-Qadeer (Sharh Al-Hidaya), 1st ed, Beirut: Dar Al-Fikr.*
- *Abu Haif, A. S. (2015). Public international law. 1st ed, Alexandria - Egypt: Munsha›atAlmuearf.*
- *Wasel, N. F. (n/d). Jurisprudence of inheritance and wills in Islamic law, Cairo: The Compromising Library.*
- *Al-Wancharisi, A. Y. (1406 AH). Asna Al-Matajer, 1st ed, (Edited by: H. M), Egypt: Religious Culture Library.*
- *Al-Yousi, H. (1981). ZahrAlakm Fi Al'amthalWalhukm, 1st ed, (Edited by: M. H & M. k), Morocco: Dar Al-Thaqafa.*

تَحديدُ مُدّة وِلايةِ الحاكِمِ في الفِقْهِ الإسْلامِي
دِراسَةٌ مُقارَنَةٌ

Determining the Period of Rule of the Ruler in Islamic Fiqh: A Comparative Study

رياض منير خويص
طالب دكتوراه/ جامعة القدس/ فلسطين

إسماعيل محمد شندي
أستاذ دكتور/ جامعة القدس المفتوحة/ فلسطين

Riad Muneer Khwies
PhD Student\ Al-Quds University\ Palestine
riadkhwies@gmail.com

Ismail Mohammad Shindi
Professor\ Al-Quds Open University\ Palestine
ishindi@qou.edu

تاريخ الاستلام: 27/ 10/ 2020م، **تاريخ القبول:** 16/ 2/ 2021م.
Received: 27/ 10/ 2020, **Accepted:** 16/ 2/ 2021.
DOI: 10.33977/0507-000-057-003
E-ISSN: 2616-9843
https: //journals.qou.edu/index.php/jrresstudy
P-ISSN: 2616-9835

الملخص

هدف البحثُ الحالي دراسةَ مسألة تحديد مدّة ولاية الحاكم في الفقه الإسلامي، بوصفها واحدة من القضايا المعاصرة والملحّة التي فرضت نفسها بقوّة على علماء العصر وفقهائه، مما يستدعي الحاجة إلى تعريف الباحثين وطلاب العلم وغيرهم من المعنيين بالشأن السياسي والمثقفين بحُكمها، من خلال جمع أقوال الفقهاء المعاصرين وأدلّتهم وتحليلها ومناقشتها، في محاولة للوصول إلى خلاصة فقهية واضحة، وقد انبنى هذا البحث من خمسة مباحث وخاتمة، كان المبحث الأول في بيان الضابط في العلاقة بين الحاكم والمحكوم في الفقه الإسلامي، والثاني في ذكر العلماء المانعين لتحديد ولاية الحاكم وأدلتهم، والثالث في المؤّيدين لتحديد ولاية الحاكم وأدلتهم، والرابع في الموجبين لتحديد ولاية الحاكم وأدلتهم، والخامس في المناقشة والترجيح، ثم جاءت الخاتمة في نتائج البحث وتوصياته. ولتحقيق الغرض من البحث استخدم الباحثان المنهج الوصفي مستفيدَيْن من المنهجين: الاستنباطي والاستقرائي، بوصفهما المنهجين المناسبين لهذا اللّون من البحوث والدراسات، وقد خلص البحث إلى جملة من النتائج لعلّ أبرزها أن الضابط في العلاقة بين الحاكم والمحكوم هو عقد البيعة، وهو واحد من العقود التي تقوم على الرضا بين الطرفين، وإن مِنْ حقّ طرفي العقد أنْ يضيفا ما يريانه مناسبًا مِنْ الشروط ما دامت هذه الشروط لا تخالف طبيعة العقد، وتحقّق المصلحة.

الكلمات المفتاحية: البيعة، تحديد مدّة ولاية الحاكم، الفقه الإسلامي.

Abstract

The current research aims to study the matter of determining the period of rule of the ruler in Islamic Fiqh as one of the contemporary issues subject to study and research by the Jurists of Fiqh, which requires introducing students and researchers and others interested in political affairs to its judgment by collecting the opinions of the contemporary Jurists of Fiqh and their evidence, then discussing and analyzing them in an attempt to arrive at a clear juristic conclusion. The current study, as such, is comprised of five sections followed by a conclusion. The first section highlights the essence of the relationship between the ruler and those ruled in Islamic Fiqh. Section two sheds light on the Jurists who oppose determining a period of rule for the ruler and their evidence. The third section, contrastively, projects light on the Jurists who support determining a period of rule and their evidence. However, the fourth section highlights the Jurists that require determining the period of rule for the ruler and their evidence. The fifth section, in consequence, offers a discussion for the sake of preponderance. Then, finally, a conclusion is offered at the end, presenting the results of the study. Nonetheless, for the sake of achieving the study's objectives, the researchers adopted the descriptive approach while employing both the deductive and inductive methods as being suitable methods for studying and researching such topics. The study arrived at a number of results, most important of which is that the essence in the relationship between the ruler and those ruled is the contract of homage, which is based on the satisfaction of both parties, as other contracts are, where the parties have the right to include whatever conditions they deem suitable -as long as such conditions do not contradict the contract itself or stand in the way of achieving interests.

***Keywords**: homage, determining, period of rule, ruler, Islamic Fiqh.*

المقدمة

يقوم هذا البحث العلمي على دراسة موضوع فقهي مهمٍّ كثر فيه الحديث من قبل العلماء في عصرنا الحاضر بين معارض ومؤيِّد وموجب، وهو مسألة موقف الفقه الإسلامي من تحديد مدّة ولاية الحاكم، وقد عنون بـــ:

«تحديد مدّة ولاية الحاكم في الفقه الإسلامي –دراسة مقارنة»

مشكلة البحث

تكمن مشكلة البحث الحالي في الحاجة إلى التعرّف على موقف الفقه الإسلامي من مسألة تحديد مدّة ولاية الحاكم، والخروج بموقف فقهي قويّ مدعّم بالدليل، لوضعه بين أيدي الباحثين وطلاب العلم وغيرهم من المعنيين، وبخاصة أن هذه المسألة من الأمور المستجدّة في العصر الحاضر، إذ لم يتناولها الفقهاء في العصور السابقة، إذ كانت الخلافة الإسلامية تمثّل النموذج السياسي الإسلامي في الحكم، وكان من طبيعتها بقاء الحاكم في منصبة مدى الحياة، وبسبب التطوّر الذي حصل على أنظمة الحكم المعاصرة، وظهور النظام السياسي الغربي، الذي كان مِنْ أهم سماته تحديد مدّة ولاية الحاكم، مسّت الحاجة إلى بيان موقف الإسلام من هذه المسألة، والسؤال الرئيس الذي يلخّص مشكلة البحث هو: **ما موقف الفقه الإسلامي من تحديد مدّة ولاية الحاكم**؟. وعنه تتفرّع الأسئلة الفرعية الآتية:

- ما الضّابط في العلاقة بين الحاكم والمحكوم في الفقه الإسلامي؟
- من هم العلماء المانعون من تحديد مدّة ولاية الحاكم وأدلّتهم؟
- من هم العلماء المجيزون لتحديد مدّة ولاية الحاكم وأدلّتهم؟
- من هم العلماء الموجبون لتحديد مدّة ولاية الحاكم وأدلّتهم؟
- ما الأمور التي تتجّه إلى أدلة المجيزين والمانعين والموجبين لتحديد مدّة ولاية الحاكم؟.
- ما القول الرّاجح في مسألة تحديد مدّة ولاية الحاكم

وأدلّته؟

أهداف البحث

يهدف البحث الحالي إلى تعريف الباحثين وطلاب العلم وغيرهم من المعنيين والمثقفين بموقف الفقه الإسلامي من مسألة تحديد مدّة ولاية الحاكم، من خلال حشد أقوال العلماء المعاصرين وأدلّتهم، ومناقشتها وتحليلها، في محاولة للخروج بخلاصة فقهية راجحة، وذلك من خلال تناول الأمور الآتية:

1. بيان الضابط في العلاقة بين الحاكم والمحكوم في الفقه الإسلامي.
2. بيان العلماء المانعين من تحديد مدّة ولاية الحكام وأدلّتهم.
3. بيان العلماء المجيزين لتحديد مدّة ولاية الحكام وأدلّتهم.
4. بيان العلماء الموجبين لتحديد مدّة ولاية الحاكم وأدلّتهم.
5. مناقشة أدلة المانعين المجيزين والموجبين لتحديد مدّة ولاية الحاكم.
6. القول الرّاجح في المسألة وأدلّة الترجيح.

أهميّة البحث

تظهر أهميّة هذا البحث من أهميّة الموضوع المطروح فيه للبحث والدّرْس، وهو الحاجة إلى بيان موقف الفقه الإسلامي المعاصر من مسألة تحديد مدّة ولاية الحاكم، وبخاصة أن هذه المسألة تعدُّ من الأمور الحديثة، التي فرضت نفسها على الفقه الإسلامي المعاصر، إذ لم تكن في العصور الإسلامية السابقة، ولم يتناولها الفقهاء من قبل، فقد كان الحاكم يبقى في الحكم طيلة حياته ما دام صالحًا لذلك، مما يعني الحاجة الملحّة لبيان موقف الفقه الإسلامي المعاصر من هذه المسألة، من خلال جمع شتات هذا الموضوع، وبسط أقوال الفقهاء المعاصرين وأدلّتهم، ومناقشتها وتحليلها، للوصول إلى موقف فقهي قويٍّ مدعّم بالدليل، ووضع ذلك كلّه بين أيدي الباحثين وطلاب العلم ليسهل عليهم الإفادة منه، وليكونوا على بصيرة من الأمر.

الدراسات السابقة

لمْ يجد الباحثان –في حدود بحثهما واطلاعهما– دراسةً علميةً مستقلةً أَفْرَدَتْ هذا الموضوع بالبحث والدراسة والتمحيص، وغاية ما عثرا عليه مقالات بسيطة كُتِبَتْ في هذا الموضوع، ولم تستوعبه من جميع جوانبه، على أنَّ كثيرًا منْ الكتَّاب المعاصرين الذين تعرضوا للكتابة في نظام الحكم في الإسلام تعرضوا للمسألة من غير تفصيل يشفي الغليل، وقد وجد الباحثان بعضًا من الدراسات التي ذكر فيها مؤلفوها طُرُق انتهاء ولاية الحاكم بشكلٍ عامٍ، وقارنوا بين الشريعة الإسلامية والقانون، **ومن هذه الدراسات:**

دراسة بعنوان: «طرق انتهاء ولاية الحاكم المسلم في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية»، للدكتور كايد يوسف قرعوش، وهي عبارة عن رسالة علمية، نال بها الباحث درجة الدكتوراة في جامعة الأزهر، في العام 1977م وهي مؤلّفة من تمهيد وبابين، وستة فصول، تحدّث الباحث عن موضوع البحث في المبحث الثالث من الفصل الأول، (الباب الأول)، وكان جلُّ حديثه حول ما ورد في الدساتير الوضعية حول تحديد مدّة ولاية الحاكم والتجديد له، وذكر رأيين مختصرين في مسألة التحديد، ومال إلى القول بجواز تحديد مدّة ولاية الحاكم، ولعلّ عدم تفصيل الباحث للأقوال الفقهية المعاصرة في المسألة أنها لم تكن بالكم الذي هي عليه الآن، من حيث تبنّي بعض الفقهاء المعاصرين للقول بالمنع، وتبنّي آخرين للجواز، أو الوجوب، إذ مضى على كتابة هذه الرسالة ما يقرب من النصف قرن.

دراسة بعنوان: «انتهاء ولاية الحاكم بين الشريعة والأنظمة الدستورية المعاصرة»، للدكتور خالد إدريس، وهي رسالة علمية، نال بها الباحث درجة الدكتوراة في كلية الحقوق في جامعة القاهرة، في العام 2009م، وقد جاءت في بابين وثمانية فصول، وهي لمْ تفرد موضوع البحث بالدراسة كسابقتها، بل ذكرت كلّ طرق انتهاء ولاية الحاكم بين الشريعة والأنظمة المعاصرة، وقد تناول الباحث المسألة موضوع البحث في الفصل الأول من الباب الأول، وذكر أنّ فيها رأيين، وخَلُصَ إلى أنَّ قواعد الشريعة الإسلامية الغرّاء لا تمنع من تأقيت مدّة ولاية رئيس الدولة الإسلامية.

وقد تميّزت الدراسة الحالية بإفراد هذا الموضوع بالبحث والدّرْس، وذلك من خلال جمع شتات مفرداته، وتحديد العلماء المعاصرين المانعين لفكرة تحديد مدّة ولاية الحاكم، والمجيزين لها، والموجبين، وحشد جميع الأقوال والأدلّة الواردة في المسألة، وتحقيقها وتحليلها ومناقشتها، بغية الوصول إلى الرأي الرّاجح المدعّم بالدليل.

منهج البحث

في سبيل معالجة مُفردات هذا الموضوع، والوصول إلى النتائج المرجُوَّة منه، استخدم الباحثان المنهج الوصفيَّ، مستفيدَيْن من المنهجين: الاستنباطي والاستقرائي، كما هو الحال في هذا النوع من البحوث في العلوم الشرعية.

حدود البحث

الحدُّ الموضوعي لهذا البحث اقتصاره على معالجة مسألة تحديد مدّة ولاية الحاكم في الفقه الإسلامي، من خلال جمع الأقوال الفقهية، والأدلة المختلفة، والفتاوى ذات الصّلة، وبسطها وتحليلها ومناقشتها، والإفادة من ذلك كلّه في تكوين المحتوى العلمي الذي يقوم عليه البحث.

خطة البحث

اشتملت خطّة هذا البحث على مقدمة، وخمسة مباحث، وخاتمة، على النّحو الآتي:

- المقدمة، وقد تضمَّنت مشكلة البحث، وأهدافه، وأهميَّته، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، وحدوده، وخطّته، وقد جعلها الباحثان في خمسة مباحث وخاتمة، كما يأتي:
- المبحث الأول: الضابط في العلاقة بين الحاكم والمحكوم في الفقه الإسلامي.
- المبحث الثاني: المانعون من تحديد مدّة ولاية الحاكم وأدلّتهم.

- المبحث الثالث: المجيزون لتحديد مدّة ولاية الحاكم وأدلّتهم.
- المبحث الرابع: القائلون بوجوب تحديد مدّة ولاية الحاكم وأدلّتهم.
- المبحث الخامس: المناقشة والترجيح.
- الخاتمة: وتضمّنت نتائج البحث وتوصياته.

المبحث الأول

الضابط في العلاقة بين الحاكم والمحكوم في الفقه الإسلامي

الضابط الأساسي في العلاقة بين الحاكم والمحكوم في الفقه السياسي الإسلامي هو عقد البيعة، وقد أقرّت الشريعة الإسلامية هذا النظام في وقت لم تكن البشرية تعرف له مثيلًا، حيث يستطيع الفرد المسلم من خلاله أن يشارك في اختيار الخليفة الذي يحكمه ويسوس أموره، ومن خلاله يعاهد الحاكم على السّمع والطّاعة في غير معصية.

فعقد البيعة –إذن– هو الأصل في انعقاد الإمامة وتنصيب الحاكم، وبناء العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وتحديد ماهية هذا العقد هو تحديد للأساس الذي يستند عليه حكم الحاكم المسلم في الدولة الإسلامية، وفي تحديد ماهيته بيان لطبيعة العلاقة بين الحاكم المسلم ورعايا الدولة المسلمة. وفي المطلبين الآتيين بيان لمعنى البيعة وطبيعتها ومشروعيتها.

- **المطلب الأول**: البيعة لغة واصطلاحًا: البيعة في اللّغة: مأخوذة من الفعل الثلاثي (بيع)، ولها معانٍ عدةٌ، وباعَه، يَبيعهُ بَيْعًا ومَبيعًا، والقياسُ مَباعاً: إذا باعَه، وإذا اشْتَرَاه، ضدٌّ، وهو مَبيعٌ ومَبْيوعٌ. والبياعَةُ: السِّلْعَةُ، والجمعُ: بياعاتٌ. وأَبَعْتُه: عَرَضْتُه للبيع. وابْتاعَهُ: اشتَراهُ. وامرأةٌ بائعٌ: نافقَةٌ لجمَالها. والتّبايُعُ: المُبايَعَةُ. والبِيعَةُ: مُتَعَبَّدُ النَّصارَى، والجَمْعُ بِيَعٌ، وما يتصل بموضوع البحث الحالي هو أنَّ البَيْعةَ:» عبَارَةٌ عَن المُعاقَدة والمُعاهَدة – بين الحاكم والمحكوم– كأَن كُلَّ وَاحِد مِنْهُمَا باعَ مَا عِنْدَهُ مِنْ صَاحبه، وأَعطاه خَالِصَةَ نَفْسه وطاعَتَه وَدَخِيلَةَ أمره" (ابن منظور، 1414: 8/ 26؛ الفيروزآبادي، 2005: 705).

أما معنى البيعة في الاصطلاح، فلا يكاد يختلف عن معناها في اللّغة، فهي تطلق على «العقد الذي يعقده الإنسان على نفسه من بذل الطاعة للإمام، والوفاء بالعهد الذي التزمه له» (الخازن، 1415هـ: ج4/ 156). وعرّفها أبو فارس(د. ت: 299) بقوله: "إعطاء العهد مِنْ المبايع على السّمع والطّاعة للأمير في المنشط والمكره، والعسر واليسر، وعدم منازعة الأمر، وتفويض الأمور إليه". وفي توضيح مدلول هذا العقد جاء في مقدمة ابن خلدون (1988: 1/ 239) قوله: "العهد على الطّاعة؛ كأنّ المبايع يعاهد أميره على أنّه يُسلم له النّظر في أَمْر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلّفه به من الأمر على المنشّط والمكره، وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيدًا للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري، فسُمّيَ بيعةً مصدر باع، وصارت البيعة مصافحةً بالأيدي[1]، هذا مدلولها في عرف اللّغة ومعهود الشّرع".

- **المطلب الثاني**: طبيعة عقد البيعة: يظهر مما سبق أن البيعة عقد على السّمع والطّاعة للحاكم في غير معصية، مما يعني أنها التزام من طرفين، المبايع، ويلتزم بما ذكر آنفًا، والحاكم، ويلتزم بسياسة الدنيا وفق كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وهي عقدٌ يقوم على المراضاة والاختيار. (أبو زهرة، 1996) قال الماوردي (2006: 26) :» وإن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها؛ لأنها عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار». وقال الفراء (2000: 24):» لأنه عقد لا يتم إلا بعاقد؛ كالقضاة، لا يصير قاضيًا حتى يولّى، ولا يصير قاضيًا وإن وجدت صفته، كذلك الإمامة» ومما يدل على أنها عقد يقوم على المراضاة والاختيار أن العلماء اشترطوا من جملة ما اشترطوا لها– موافقة الحاكم لتولّي الحكم، وأن تكون من قبل الرعية بالاختيار لا الإكراه، وهذا هو المعهود في عهد الخلافة الراشدة[2]، حيث لم يرد ما يؤكّد أن أحدًا من الصحابة الكرام قد أُجبرَ عليها، بل الثابت أن بعض الصحابة قد امتنع عنها في بداية الأمر، ولذلك رأى الإمام مالك أنَّ بيعة المكره لا تنعقد، فقد ذكر الذهبي في تاريخه (2003: 1/ 718) « أنَّ مالكًا استفتي في الخروج مع محمد –الملقب بالنفس الزكية– وقيل له: إنَّ في أعناقنا بيعة للمنصور، فقال: إنما بايعتم مكرهين، وليس على مكره يمين، فأسرع الناس إلى محمد، ولزم مالك بيته».

وإذا كانت البيعة عقدًا يقوم على المراضاة التامة، فما هي طبيعة هذا العقد؟ هناك من العلماء من يرى أنَّ البيعة عقد وكالة، يكون بموجبه الحاكم وكيلًا للمسلمين، ويمكنه عزل نفسه كسائر الوكلاء (الرحيباني، 1994) وكأنَّ الأمة –عَنْ طريق أهل الحل والعقد– وَكّلت الإمام ليقوم بدلًا منها في تدبير أمور الدولة، فهو عقد إذْن بالتصرف باسم الموكّل في حدود ما رسمه للوكيل ولا يقتضي تمليكها (رباع، 2004). ويرى آخرون أنَّ عقد البيعة يشبه التعاقد السياسي، منْ حيث أنَّ كلًا مِنْ الطّرفين يعطي من نفسه شيئًا، ويأخذ لها شيئًا آخر (أبو فارس، د. ت). وهناك قول آخر يقضي بأنَّ هناك تشابهًا بين البيعة وعقد البيع، لكون كلّ منهما اتفاقًا بين طرفين يترتّب عليه آثار[3].

والقول القاضي باعتبار عقد البيعة عقد وكالة هو الرّاجح عند الباحثيْن، وهو الذي سار عليه عدد من فقهاء العصر؛ كعبد القادر عودة (1981)، وعبد الكريم زيدان (2001)، ومحمد عبد القادر أبي فارس (د. ت)، واختاره الدكتور كامل رباع في كتابه " نظرية الخروج في الفقه السياسي الإسلامي"(2014)، قال الشهيد عبد القادر عودة في هذا الصّدد (1981: 99): « واختيار الخليفة على هذا الوجه يؤكّد أن الخلافة ليست إلا عقد نيابة، يتمّ بين الجماعة والخليفة، فتكل الجماعة إلى الخليفة أن يقوم فيها بأمر الله». وجاء في كتاب أصول الدعوة لعبد الكريم زيدان (2001: 207):» وإذا كانت الأمة هي التي تختار رئيسها الخليفة، فهو إذن وكيلها ونائبٌ عنها، مركزه القانوني هو مركز النائب والوكيل عن الأمة، وقد أدرك الفقهاء هذا المعنى وصرَّحوا به، فمن أقوالهم في هذا الباب ما ذكره الفقيه الماوردي وهو يتكلّم عن موت الخليفة والوزير، وأثر ذلك في سلطة أمير البلد أو القطر، فقال ما نصّه: وإذا كان تقليد الأمر من قِبَل الخليفة لم ينعزل بموت الخليفة، وإن كان من قِبَل الوزير انعزل بموت الوزير؛ لأن تقليد الخليفة نيابة عن المسلمين، وتقليد الوزير نيابة عن نفسه».

وبناء على ما سبق من ترجيح القول بأن عقد البيعة هو عقد وكالة، فإن للموكل الحق في أنْ يعزل الوكيل، ولو لم يقصّر في أداء مهامه في مدّة حكمه (أبو فارس، د. ت). وعلى الرغم من اختلاف العلماء في تكييف عقد البيعة كما سبق، إلا أنهم نصّوا على أنَّها عقد، مما يعني أنها اتفاق حقيقي بين طرفين[4]، وبما أن البيعة عقد، فإنَّ هذا العقد يوضّح العلاقة بين الحاكم والمحكوم، بأن يقوم كل منهما بما عليه من واجبات، ويأخذ ما له من حقوق، وهذه الواجبات والحقوق مستمدّة من طبيعة هذا العقد. قال الفراء (2001: 27):» ويلزم الإمام عشرة أشياء، حفظ الدين على الأصول التي أجمع عليها سلف الأمة، ...، وإذا قام الإمام بحقوق الأمة وجب له عليهم: الطاعة، والنصرة، مالم يوجد من جهته ما يخرج به عن الإمامة».

وإذا كانت البيعة عقدًا من العقود التي تكون بين طرفين، فكيف ينتهي هذا العقد؟ ذكر الفقهاء المسلمون أسبابًا لانتهاء ولاية الحاكم المسلم، منها: الموت، والاستقالة، والعزل بسبب كفره، أو فسقه، أو نقص أهليته، على أنَّ بعض هذه الأسباب ليست محل اتفاق بين أهل العلم (الدميجي، د. ت). ولم يتطرق الفقهاء السابقون لمسألة تحديد مدّة ولاية الحاكم، ومن ثم انتهاء حكمه بانتهائها؛ لأنَّها لم تكن متصورةً ومطروحةً في وقتهم، وقد طرحت في وقت متأخّر بعد غياب الخلافة عن حياة المسلمين، وما رافق ذلك من علوّ شأن النظام السياسي الغربي، الذي كان من معالمه الرئيسة تحديد مدّة ولاية الحاكم، ونظرًا لأنَّ الغالب على الأنظمة السياسية في بلاد المسلمين الطابع الاستبدادي القهري، ظهرت هذه المسألة، وطرحت نفسها بقوة، وظهر تساؤلٌ مُلِحٌّ عَنْ موقف الفقه السياسي الإسلامي من تحديد مدّة ولاية الحاكم، كوسيلة لمحاربة الاستبداد في الحكم. وقد اختلفت وجهات نظر العلماء المعاصرين، وهذا ما سوف يتمّ عرضه في المباحث القادمة، بإذن الله.

المبحث الثاني

القائلون بتحريم تحديد مدّة ولاية الحاكم وأدلتهم

يمثل هذا القول مجموعة من العلماء المعاصرين منهم: محمد صادق العفيفي (1980)، وعبد الله الدّميجي(د. ت)، وعبد القادر عودة (1981)، ومحمود شاكر (2000)، ومحمود أحمد مفتي (1996)، وعلى هذا القول حزب التّحرير(2009)[5]، وغيرهم. ويرى أصحاب هذا القول أنه لا يجوز تحديد ولاية الحاكم بمدّة زمنية مهما طالت أو قصرت، بل يجب أن يبقى في منصبه ما دام قادرًا على ذلك مستجمعًا لشروطه، ولمْ يقمْ فيه ما يُوجبُ عَزْلُهُ، وقد استدلّوا بعدّة أدلّة كما يأتي:

- **الدليل الأول**: قالوا: إنه لا يوجد في النصوص الشرعية الإسلامية ما يشير إلى تحديد مدّة ولاية الحاكم المسلم بزمن معين (المفتي، 1996)، بل ورد في نصوص الشرع ما يوجب الوفاء بعقد البيعة للحاكم ما دام قائمًا بالحكم الإسلامي، دون أي شرط متعلق بالمدّة، فالنصوص التي أوجبت السّمع والطّاعة للحاكم المسلم جاءت مطلقة، ولمْ يرد فيها أيُّ دلالة على تحديد مدّة ولاية الحاكم، فما دام الحاكم محافظًا على الشرع منفذًا لأحكامه قائمًا بمهامّه على الوجه المطلوب، وجب له السّمع والطّاعة. ومن هذه النصوص قول النبي صلى الله عليه وسلم:" يا أيها الناس اتقوا الله، وإنْ أُمِرَ عليكم عَبدٌ حَبَشيٌّ مُجدعٌ[6] فاسمعوا له، وأطيعوا ما أقامَ لكم كتابَ الله" الترمذي، محمد بن عيسى، (1975) جامع الترمذي، (تحقيق إبراهيم عطوة) ط2، 4/ 209، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي: مصر. وفي رواية:"ما أقاموا لكُم الصَّلاةَ" مسلم، ب.د.ت: 3/ 1481) «و(ما) في قوله: (ما أقاموا) مصدرية، أي المصدر: بإقامتهم، و(ما) تأتي مصدرية ظرفية، وهي التي تسبق الفعل الناقص (دام)، وسمّيت (ما) هذه مصدرية؛ لأنَّها تُقدّر بالمصدر، وهو الدوام، وظرفية؛ لأنَّها تقدّر بالظرف، وهو المدّة، وهي تفيد الاستمرارية...، وهنا في الحديث جاءت (ما) وبعدها الفعل (أقام)، أي: كلّ وقت، أي ظرف زماني يحكمون فيه بشرع الله ويقيمونه، لا يُخرج عليهم، ولا تُنقض بيعتهم، ويُسمع لهم ويُطاعون،...، فدوام البيعة فرضٌ ما أقام الحاكم الدِّين، وبالتالي فنقض البيعة من دون الإخلال بشرطها حرام، وهذا يعني أنْ تحديد البيعة بمدّةٍ حرام» (سلامة، 2015).

- **الدليل الثاني**: إن عقد البيعة عقدُ مراضاة واختيار لمنْ يَنوب عن الأمة في السلطان وتنفيذ الشرع، وهو عقدٌ لازمٌ لا خيار فيه من جهة المُبَايِع دون سبب يقتضيه، ويكتسب الحاكم منْ هذا العقد التصرف والاستقلال بالنّظر في رعاية الأمة، وعلى المبايع السّمع والطّاعة لرأي وليّ الأمر ما لم يأمر بمعصية. ومن الأحاديث التي تدل على وجوب السّمع والطّاعة للإمام وأنَّ عقد البيعة عقدٌ لازمٌ ولا يجوز نقضه قوله صلى الله عليه وسلم :" بَايَعْنَا رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم عَلَى السّمع والطّاعة في المَنْشَطِ وَالمَكْرَهِ، وَأَنْ لاَ نُنَازِعَ الأَمْرَ أَهْلَهُ" (مسلم، ب.د.ت: 3/ 1478)، وقوله صلى الله عليه وسلم:"مَنْ خَلَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ، لَقِيَ اللهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا حُجَّةَ لَهُ، وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ، مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً" (مسلم، ب.د.ت: 3/ 1478) وجاءَ أحد الأعراب يطلب من النبي صلى الله عليه وسلم إقالته من البيعة فرفض النبي صلى الله عليه وسلم ذلك، فقد جاء في الحديث أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَايَعَ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم عَلَى الإِسْلاَمِ، فَأَصَابَهُ وَعْكٌ، فَقَالَ: أَقِلْنِي بَيْعَتِي، فَأَبَى، ثُمَّ جَاءَهُ فَقَالَ: أَقِلْنِي بَيْعَتِي، فَأَبَى، فَخَرَجَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: المَدِينَةُ كَالكِيرِ، تَنْفِي خَبَثَهَا، وَيَنْصَعُ طِيبُهَا" (البخاري، 1422هـ: 9/ 79؛ مسلم، ب.د.ت: 2/ 1002)، وفي تحديد مدّة ولاية الحاكم المسلم وعزله بعد انتهاء مدّة ولايته خلع اليد من الطّاعة، ومنازعة الأمر أهله، وفيها معنى الإقالة من البيعة. (صلاح، 2012)

فرغم أنَّ الشرع الحكيم جعل للأمّة ولاية نصب الحاكم ومبايعته، إلا أنَّه لم يجعل لها الحقّ في عزله دون سبب يوجب ذلك، وقد أوصى النبي صلى الله عليه وسلم عثمان بن عفان رضي الله عنه بأنْ يرفضَ ترك الخلافة إذا نُوْزِعَ فيها، فقد جاء في الحديث عَنْ عَائِشَةَ –رضي الله عنها–، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم :" يَا عُثْمَانُ، إِنْ وَلَّاكَ اللَّهُ هَذَا الْأَمْرَ يَوْمًا فَأَرَادَكَ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تَخْلَعَ قَمِيصَكَ الَّذِي قَمَّصَكَ اللَّهُ، فَلَا تَخْلَعْهُ" . يَقُولُ ذَلِكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ" ابن ماجة، 2009: سنن ابن ماجة، 1/ 81).

وفي تحديد مدّة ولاية الحاكم المسلم عزل له مع عدم قيام الموجب لذلك (المفتي، 1996)، ولهذا نصّ العلماء على عدم جواز خلع الإمام أو عزله دون موجب شرعي، ومن ذلك قول الجويني (1401ه: 128):» الْإِمَامُ إِذَا لَمْ يَخْلُ عَنْ صِفَاتِ الْأَئِمَّةِ، فَرَامَ الْعَاقِدُونَ لَهُ عَقْدَ الْإِمَامَةِ أَنْ يَخْلَعُوهُ، لَمْ يَجِدُوا إِلَى ذَلِكَ سَبِيلًا بِاتِّفَاقِ الْأَئِمَّةِ. فَإِنَّ عَقْدَ الْإِمَامَةِ لَازِمٌ، لَا اخْتِيَارَ فِي حَلِّهِ مِنْ غَيْرِ

سَبَب يَقْتَضيه، وَلَا تَنْتَظِمُ الْإِمَامَةُ، وَلَا تُفِيدُ الْغَرَضَ الْمَقْصُودَ مِنْهَا إِلَّا مَعَ الْقَطْعِ بِلُزُومِهَا".

▪ **الدليل الثالث**: إجماع الصحابة –رضي الله عنهم– على عدم تحديد مدّة الخلافة، ذلك أنَّ الخلفاء الراشدين بُوْيِعَ كلٌ واحد منهم بيعةً مطلقةً مِنْ غيرِ تحديد، وتولّى كلُّ واحدٍ مِنْهم حتى وفاته، فهذا إجماعٌ مِنْهم على عدم جوازِ تحديد مدّة ولايةِ الحاكم (المفتي، 1996؛ صلاح، 2012)، أضف إلى ذلك أن الخلفاء الراشدين لمْ يُحدّدْ مدّة معيّنة للخليفة، وهم القدوة للأمّة، وتؤخذ أعمالُهم كقواعد يُسارُ على نهجها، وقد استمرّ الخلفاء من بعدهم على هذا النهج. (شاكر، 2000)

▪ **الدليل الرابع**: لا يجوز أخذ العلاج لأيّ مشكلة أو وضع أيّ قانون إلا مِنْ النِّظام الإسلامي، فإنْ كانت المسألة المراد دراستها أو علاجها لمْ يأتِ بِها الإسلام فلا يجوز أخذها مِنْ غير المسلمين؛ لأنَّ ذلك كفرٌ وتحاكمٌ إلى الطاغوت، قال تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا**﴾ (البقرة: 60)، وقال صلى الله عليه وسلم: "مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ، فَهُوَ رَدٌّ" (البخاري، 1422هـ: ب.د.ت: 3/ 1343؛ مسلم، ب.د.ت: 3/ 1343) ، هذا على فرض أنَّ الدين الإسلامي لمْ يعالج القضية المراد بحثُها، فكيف وقد عالجها، كما في مسألة تحديد مدّة ولاية الحاكم. (صلاح، 2012)

▪ **الدليل الخامس**: إنَّ النظام الإسلامي قد وضع ضمانات لالتزام الحاكم بما بُويع عليه، ومِنْ تلك الضّمانات خضوعه للمساءلة، وعدم تمتّعه بالحصانة، كما أنَّ مراقبة الله –تعالى– التي هي من العناصر المهمّة في النظام الإسلامي، تُعدُّ ضمانةً رئيسة ومهمّةً لضمان تطبيق الحاكم للإسلام أكثر مِنْ حرصه على نفسه، فهذه الضّمانات مِنْ تقوى الله تعالى، وحقّ الأمّة في محاسبة الحاكم وتقويمه –إنْ رأته جائرًا مستحّلًا لحرمات الله– كفيلة بالتزامه المنهج القويم، وعدم استبداده في الحكم، وهذا يقابل ما وضعته الأنظمة الديمقراطية من تحديد مدّة ولاية الحاكم بمدّة معيّنة، وأعطته الحصانة خلال هذه المدّة، مما يتيح له الاستبداد والسّيطرة على السّلطة التشريعية طوال مدّة ولايته.

▪ **الدليل السادس**: استدلّ هذا الفريق بالمفاسد المترتّبة على تحديد مدّة الحاكم، والمصالح المترتّبة على عدم التّحديد، وقالوا إن الشريعة جاءت بجلب المصالح ودرء المفاسد، فذكروا من مفاسد التّحديد ما يلي (شاكر، 2000؛ الروابدة، 2015):

أ. حرمان الأمّة من الخبرة التي اكتسبها الحاكم في أيام حكمه؛ بسبب عدم انتخابه مرّة أخرى، وبالتالي ذهاب هذه الخبرة أدراج الرّياح.

ب. حرمان الأمّة من نشاط الحاكم وقوّته وأوقات نضجه الفطري وحنكته.

ت. تحديد مدّة ولاية الحاكم يؤدّي إلى عدم الاستقرار، ونشوء صراع لأجل كسب السّلطة، وفي هذا مفسدة عظيمة قد تصل إلى الاقتتال.

ث. تحديد مدّة ولاية الحاكم يؤدّي إلى منع الحاكم من القدرة على الإصلاح، وذلك بسبب قصر مدّة حكمه.

وذكروا مِنْ إيجابيات عدم التّحديد ما يلي:

أ. إن في إعطاء الخليفة الحكم مدى الحياة أمانٌ له مِنْ الملق والنّفاق، حتى لا يتقرّب لأحد طمعًا في انتخابه مرّة أخرى، وبالتالي هو ينظر للناس كلّهم على أساس واحد، فيكون عمله وأداؤه خالصًا، وبعيدًا عن الشّبهات. (عفيفي، 1980)

ب. انتظام الحياة في المجتمعات واستمرار حمل الدين للناس يتطلبان عدم تعريض هذا المنصب للمنافسة والمطامع الفردية، والتي تكون نتيجة تحديد مدّة ولاية الحاكم وإعادة الانتخابات. (المفتي، 1996)

قالوا إن ما في عقولنا عن ضعفاء الخلفاء والمتأخرين منهم جعل فكرة تمسكهم بالحكم على الرّغم من ضعفهم وعجزهم هي المسيطرة على أذهاننا، ولا ينبغي أن نفكر في تحديد مدّة الخلافة بسبب تلك الهزات الاجتماعية والسياسية.

المبحث الثالث

القائلون بمشروعية تحديد مدّة ولاية الحاكم وأدلّتهم

يُمثل هذا القول كثيرٌ من العلماء المعاصرين منهم: يوسف القرضاوي (2001)، ومنير البياتي(2013)، ومجدي محمد قويدر(2007)، ومحمد ضياء الرّيس (د. ت)، وأحمد شلبي (1983)، وعبد الرزاق السّنهوري(د. ت)، وتوفيق الشّاوي (1992)، وصلاح الصّاوي (1992)، وكايد قرعوش (1987). ويرى هذا الفريق جواز تحديد مدّة ولاية الحاكم إذا نُصَّ على ذلك في عقد البيعة، وإنْ اختلفوا فيما بينهم في المدّة المقترحة، وهل يسمح للحاكم بالولاية فترة أخرى[7]، **وقد استدلّوا بعدد من الأدلّة كما يأتي**:

▪ **الدليل الأول**: إن الأصل في الأشياء الإباحة، ولم يرد في الشرع ما يمنع من الاتفاق في عقد البيعة على تحديد مدّة ولاية الحاكم (الغنوشي، 1993؛ البياتي، 2013؛ السنهوري، د. ت؛ قرعوش، 1987)، كما أنَّ الأنظمة في الإسلام ثلاثة أنواع، منها: نوع وضع الإسلام له إطارًا خاصًا، وعلينا أنَّ نطوره داخل هذا الإطار، كالجانب السياسي الذي أوجد له الإسلام معالم أساسية كالشورى، وسمح لنا أنْ نطوّره داخل هذه المعالم (شلبي، 1983). والإسلام لم يحدّد تفاصيل كيفية تنصيب الحاكم، حتى لا يكون مِنْ الواجب على الأمة السّير على أسلوب معيّن، قد لا يحقّق مصالحهم في زمنٍ مِنْ الأزمان، بل ترك الإسلام ذلكَ مِنْ أجل أنْ تبحث الأمّة فيما يحقّق مصلحتها وتسير عليه. (الروابدة، 2015)

▪ **الدليل الثاني**: يجوز للأمة أن تشترط في عقد البيعة الشّروط التي تحقّق مصالحها، ومن ذلك تحديد مدّة ولاية الحاكم، وهذا الشرط لا ينافي مقتضى عقد البيعة، وقد ورد في الحديث الشريف:» المسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ، إِلاَّ شَرْطًا حَرَّمَ حَلاَلاً، أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا» (الترمذي، جامع الترمذي، 3/ 62؛ ابن ماجة، 2009: 2/ 788) ، وقد قرّر فقهاء الإسلام –كما سبق في المبحث الأول– أنَّ الإمامة تقام بمقتضى عقد، كما قرّروا حرية التّعاقد، فما دام الأمر كذلك، وقياسًا على بقيّة العُقود يكون مِنْ حقّ طرفي العقد أنْ يضيفا ما يريانه مناسبًا مِنْ الشروط، ما دامت هذه الشروط لا تخالف طبيعة العقد، وتحقّق المصلحة العامة للأمّة، ومن هذه الشّروط

تحديد مدّة ولاية الحاكم، سواء أكانت قابلة للتّجديد أم لا، وكل ذلك متروك للاجتهاد، بما يحقّق المصلحة (الريس، د. ت). فيجوز لمن بايعوا الحاكم أن يضعوا قيودًا أو شروطًا على سلطته، ومن الصّواب أن يكون للنّاخبين من أهل الحلّ والعقد أن يجعلوا البيعة محدودة المدّة؛ ليتمكّنوا من مزاولة حقّهم في الإشراف على أعمال الحكومة، وسياسة الحاكم الذي اختاروه (السنهوري، د. ت). ويؤكّد هذه الفكرة ما جاء في مسند أحمد:» عَنْ أَبِي وَائِل قَالَ: قُلْتُ لِعَبْد الرَّحْمَن بْن عَوْف: كَيْفَ بَايَعْتُمْ عُثْمَانَ وَتَرَكْتُمْ عَلِيًّا، قَالَ: مَا ذَنْبِي قَدْ بَدَأْتُ بِعَلِيٍّ فَقُلْتُ: أُبَايِعُكَ عَلَى كِتَاب اللَّه، وَسُنَّة رَسُوله، وَسِيرَة أَبِي بَكْر وَعُمَرَ، قَالَ: فَقَالَ: فِيمَا اسْتَطَعْتُ، قَالَ: ثُمَّ عَرَضْتُهَا عَلَى عُثْمَانَ فَقَبِلَهَا» (ابن حنبل، 2001: 1/ 560). فهذه الإضافة دليلٌ على مشروعيّة وضع قيود جديدة في البيعة، غير ما جاء في البيعة المطلقة، التي أخذها الخليفة أبو بكر وعمر –رضي الله عنهما–. (الصاوي، د. ت) ويؤكّد الدكتور توفيق الشّاوي أنَّ بيعة الحاكم عقد ينطبق عليه من الأحكام ما ينطبق على العقود العادية، وذكر أنه قد وُجِدَ في تاريخ الإسلام صورٌ أخرى من البيعة، هي عبارة عن يمين ولاء، وذلك في عهود الخلافة الناقصة، وكانت هذه البيعة مبنيّة على الإكراه، وهذا الفعل منهم يدلّ على اقتناعهم بضرورة وجود تعاقد، وإن كانوا قد أفسدوه بالإكراه (الشاوي، 1992)، كما بيّن أنَّ كلمة البيعة تستخدم في العقد، ودلّل على ذلك أن العقود في كتب الفقه تسمّى بالبيع، ولذلك ناسب استعمالها مع إضافة ما يفيد نوعها. وقد أبدع الدكتور توفيق الشّاوي عندما عرض أنواع البيعة وطبيعة كلّ نوع، وكيف يحقّ لأهل الشّورى الاشتراط عند بيعة الحاكم، **فهو يرى أنَّ البيعة لها أنواع هي**(الشاوي، 1992):

أ. بيعة كعقد اجتماعي يتعلّق بتكوين الجماعة، ومِنْ أمثلتها البيعة التي كان يتلقاها النبي صلى الله عليه وسلم مِنْ الأفراد قبل الهجرة.

ب. بيعة كعقد دستوري يضمن قيام الدولة، وهذا يتحقّق فيما إذا كانت الجماعة وحدة سياسية لها رئيس وحكومة، يختار فيه أهل الشّورى الحاكم الذي يرتضونه من خلال عقد البيعة. وأهل الشورى هم مَنْ يحدّدون للحاكم القواعد التي يلتزم بها، وهذه القواعد تعتبر شروط البيعة، ويعتبر قبول الحاكم بالبيعة قبولًا لهذه الشروط، وتعهّدًا بالالتزام بها. وهذا النوع يضم عنصرين: عنصرٌ مستمدٌ مِنْ الشريعة الإسلامية وهو العنصر الأساس، وعنصرٌ اجتهاديٌ واتفاقيٌ متغيرٌ مكمل للعنصر الأول. وفي العنصر الثاني يكون للطرفين الحقّ أنْ يضعا مِنْ الشروط ما تمليه المصلحة، لذلك اقترح عمر بن الخطاب رضي الله عنه على الصّدّيق رضي الله عنه التفرّغ للخلافة، وعدم الاشتغال بغيرها، و وافقه على ذلك جمهور الصحابة. مع ملاحظة أنَّ العنصر الاختياري في عقد البيعة واسعٌ وغيرُ محدود، طالما أنّها لا تُحل حرامًا ولا تحرم حلالًا (الشاوي، 1992). فإذا تمّ النص في عقد البيعة على التأقيت بمدّة معيّنة فلا يعتبر السّعي لتولّي الخلافة شقًّا لعصا المسلمين، ولا خروجًا على جماعتهم، وإنما يكون من باب السّعي لتعيين الحاكم في حالة خلو منصب الخليفة.

ت. بيعة كإجراء دستوري، كالبيعة التي صدرت مِنْ فرد أو عدة أفراد، بقصد ترشيح شخص لولاية الأمر، ويدخل في ذلك مبايعة عمر رضي الله عنه لأبي بكر الصديق رضي الله عنه في السقيفة، وكانت هذه البيعة في الحقيقة ترشيحًا للصديق رضي الله عنه، ولم تنعقد الولاية له إلا بصدور البيعة من جمهور المسلمين.

ث. بيعة تكون في صورة يمين الولاء وقد وجد هذا النوع في نظم الحكم الناقصة.

- **الدليل الثالث**: قاسوا مسألة تحديد مدّة ولاية الحاكم على مسائلَ مشابهة في مجال الحكم ذكرها أهل العلم، ومن تلك المسائل (البياتي، 2013: قرعوش، 1987):

أ. أجاز الفقهاء للخليفة أنْ يخلع نفسه في أيّ وقت، فإن جاز ذلك جاز للأمّة أنْ تتّفقَ معه على خلع نفسه بعد انتهاء مدّة معينة.

ب. الحاكم وكيل عن الأمة، فكما أنَّه مِنْ حقّ الأصيل تحديد مدّة الوكالة، فمن حقّ الأمة تحديد مدّة ولاية الحاكم.

ت. أجاز الفقهاء أن يعيّن أهل الحل والعقد نائبًا مؤقّتًا للخليفة في حال ما إذا مات الخليفة ووليّ عهده غائب، فإذا قدم ولي العهد انعزل النائب، فيؤخذ مِنْ هذا أنَّه إذا جاز تحديد مدّة لنائب الخليفة في هذه الحالة، فيجوز تحديد مدّة لولاية الخليفة نفسه. ومن ذلك ما قاله الماوردي (2006: 33): « فَإِنْ مَاتَ الْمُسْتَخْلِفُ وَوَلِيُّ الْعَهْدِ عَلَى غَيْبَتِه اسْتَقْدَمَهُ أَهْلُ الاخْتِيَارِ، فَإِنْ بَعُدَتْ وَاسْتَضَرَّ الْمُسْلِمُونَ بِتَأَخيرِ النَّظَرِ فِي أُمُورِهِمْ اسْتَنَابَ أَهْلُ الاخْتِيَارِ نَائِبًا عَنْهُ يُبَايِعُونَهُ بِالنِّيَابَةِ دُونَ الْخِلَافَةِ، فَإِذَا قَدِمَ الْخَلِيفَةُ الْغَائِبُ انْعَزَلَ الْمُسْتَخْلَفُ النَّائِبُ".

ث. يجوز تولية الأمير مدّة محدّدة، وأن تُعلّقَ الولاية بشروط معينة، فتقاس الخلافة على الإمارة، وقد استدل أهل العلم على جواز تعليق الولاية بالشرط، بما ورد عَنْ عَبْد اللَّه بْن عُمَرَ –رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا–، قَالَ:" أَمَّرَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وسلم في غَزْوَة مُؤْتَةَ زَيْدَ بْنَ حَارِثَةَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وسلم: إِنْ قُتِلَ زَيْدٌ فَجَعْفَرٌ، وَإِنْ قُتِلَ جَعْفَرٌ فَعَبْدُ اللَّه بْنُ رَوَاحَةَ" (البخاري، 1422هـ: 5/ 143) فإذا جاز توقيت مدّة ولاية الأمير جاز توقيت مدّة ولاية الخليفة، بل نصّ الماوردي (الماوردي، 2006: 36) على ذلك فقال:" وَإِذْ فَعَلَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم ذَلِكَ في الْإِمَارَة جَازَ مِثْلُهُ في الْخِلَافَة، فَإِنْ قِيلَ: هِيَ عَقْدُ وِلَايَة عَلَى صِفَة وَشَرْط وَالْوِلَايَاتُ لَا يَقِفُ عَقْدُهَا عَلَى الشُّرُوط وَالصِّفَات، قِيلَ: هَذَا مِنَ الْمَصَالِح الْعَامَّة الَّتِي يَتَّسِعُ حُكْمُهَا عَلَى أَحْكَام الْعُقُود الْخَاصَّة، فَقَدْ عَمِلَ بِذَلِكَ في الدَّوْلَتَيْنِ مَنْ لَمْ يُنْكِرْ عَلَيْه أَحَدٌ مِنْ عُلَمَاء الْعَصْر". ولا يقال إن هذا قياس مع الفارق؛ لأن ما ذكر في الولايات، وما استدل له في الإمامة العظمى، قيل في الجواب عليهم: إنه لا يوجد فارق معتبر بين الولايتين، فكلاهما عقد، والذي تغيّر هو أطرافه، وحقيقة التعاقد قائمة في الحالتين، فتنصرف مشروعية التقيّيد إلى كليهما. (الصاوي، د. ت)

- **الدليل الرابع**: النصوص التي تدعو إلى أهمية تجنّب الفتنة والفوضى وسفك الدّماء، هي التي تدعو إلى تحديد مدّة معينة لولاية الحاكم؛ لأنَّ هذا الأمر هو الذي يمنع الفتنة وسفك الدّماء، ويمنع الحاكم من الاستبداد. (العوا، 2006)

- **الدليل الخامس**: ما حاق بالأمّة من النتائج المدمّرة لاستبداد يتدثّر بعباءة الدّين هو الذي دفع للقول بجواز التّحديد. (الغنوشي، 1993)

- **الدليل السادس**: المصالح المترتّبة على تحديد فترة ولاية

الحاكم، والمفاسد المترتّبة على عدم التحديد. وذكروا من المصالح المترتّبة على التّحديد ما يأتي(قويدر، 2007؛ العوا، 2006؛ الروابدة، 2015):

أ. يَجعل الحاكم مسؤولًا أمام الناس مسؤولية حقيقية، إن أساء فلا داعي لمحاولات عزله، إذ قد يفضي إلى الخروج المسلح، بل لا يعاد انتخابه، فهذا يفرض رقابة شعبية على الحاكم، تسمح بإبعاده عن الحكم، واستبداله بغيره إذا لم يقم بمسؤولياته.

ب. إنَّ في تحديد ولاية الحاكم بفترة زمنية معيّنة وإتاحة الحقّ للناس بانتخاب حاكم جديد واحترام إرادة الناس، هو الكفيل بعدم الاستبداد والطغيان، ومَا يُرى اليوم مِنْ تَسلّط الظلمة لنْ يوقفه إلا تحديد مدّة الحكم، وقد أثبت النظام الغربي الذي يحدّد فترة ولاية الحاكم، أن ذلك كفيل بمنع استبداد الحاكم.

ت. المقصد الأسمى لكل الأحكام في الجانب السياسي هو تحقيق مصالح الناس والقيام بعمارة الأرض، وكل ما يؤدّي إلى ذلك يجب سلوكه، وتحديد مدّة ولاية الحاكم المسلم تُسهم في ذلك في هذه الأزمنة، وإن كان هذا الأمر سابقًا لا حاجة لنا به. يقول ابن القيم (1428هـ: 31):» فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأيّ طريق كان، فثمّ شرع الله ودينه، والله سبحانه أعلم وأحكم، وأعدل أن يخصّ طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء، ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة، وأبين أمارة».

ث. تحديد ولاية الحاكم يعطي الأمّة فرصة لإيجاد حكام جدد وتدريبهم؛ حتى لا تكون الأمّة أمام خيار العجز عن إيجاد رئيس كفء في حال مات رئيس الدولة أو كبر.

ج. تحديد ولاية الحاكم يُعد حافزًا لرئيس الدولة مِنْ أجل أنْ يُقَدِّمْ الأفضل خلال فترة حكمه؛ لينال ثقة الأمّة مرّة أخرى، ومن ثم يفوز بفترة رئاسية أخرى جديدة.

وذكروا من المفاسد: أن بقاء الحاكم في منصبه من غير تحديد يفضي إلى استبداده، وتوغّله في السّلطة، بحيث يصبح هو المسيطر على جميع أذرع السلطة، وهذا فيه من المفاسد ما فيه، وقالوا: إن ما يعيشه العالم الإسلامي اليوم لهو أكبر دليل على مفاسد عدم تحديد مدّة ولاية الحاكم، مما يجعل الحاكم يبقى متسلّطًا على رقاب شعبه لا يستطيعون الخلاص منه إلا بموته. (الشلبي، 1983؛ الروابدة، 2015)

المبحث الرابع

القائلون بوجوب تحديد مدّة ولاية الحاكم وأدلتهم

أبرز من ذهب إلى هذا القول محمد سليم العوا (2006) ، وراشد الغنوشي (1993)، وقد ذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى القول بوجوب تحديد مدّة ولاية الحاكم المسلم بفترة معيّنة، فهم –إذن– لم يكتفوا بالقول بجواز فكرة التّحديد، بل قالوا بالوجوب؛ وذلك لضمان عدم استبداد الحاكم وطغيانه، وقد استدلّوا –في الجملة– بالأدلّة نفسها التي استدلّ بها أصحاب القول الثاني، إلا أنهم رأوا أنَّ المفاسد المترتّبة على عدم تحديد مدّة ولاية الحاكم، والمصالح المترتّبة على التّحديد وتطبيق النّصوص التي تدعو إلى عدم سفك الدّماء وعدم الاقتتال ترقى إلى درجة القول بوجوب تحديد مدّة ولاية الحاكم، واشتراط ذلك في عقد البيعة. يقول محمد سليم العوافي هذا الصّدد:" المقصد الأسمى لكل بحوث العلماء المتكلّمين والفقهاء في مسألة الحكم الإسلامي الوصول إلى صيغ تحقّق مصالح الناس، وتمكّنهم من القيام بواجب الخلافة في الأرض، بما يتضمّنه من ضرورة تنميتها وتعميرها بخيرات الله التي خلقها لنا ﴿فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ (الملك: 15)، وكل طريق تحقّق هذا المقصد يجب سلوكها، وكل اجتهاد يقعد عن تحقيقه في وقت من الأوقات –ولو كان قد حقّقه في أوقات سابقة– يجب العدول عنه، ولا يجوز تقليده، ولا تصحّ الدعوة إليه، وليس في النّظم البشرية نظام يحول بين الحكام وبين الجور والاستبداد، والاستئثار بالسّلطة والثروة، وقمع المخالفين –ولو كانوا على حقّ أو شبهة حقّ– بالقوّة الغاشمة، ليس في النّظم البشرية ما يحول دون ذلك كلّه، إلا تقرير تداول السّلطة، بحيث لا ينفرد شخص ولا جماعة ولا حزب ولا طائفة بحكم الناس إلى ما لا نهاية، أو إلى أن يقع انقلاب عسكري يأتي بمستبدّين جدد، يحكمون بالطّرق الظالمة والأساليب الغاشمة نفسها" (العوا، 2006). ويقول الشيخ راشد الغنوشي(1993: 170) : »وربما كان عدم التّحديد –أيّ تحديد مدّة ولاية الحاكم– السبب الرئيس في كارثة الفتنة الكبرى، التي كان منطلقها شيخوخة الخليفة الثالث، مع عدم وجود نصّ لإقالته، ولعلّ ذلك ما دفع بعض الفقهاء المحدثين إلى إباحة تحديد مدّة الولاية، مثل الشيخ يوسف القرضاوي، ورأينا وجوب ذلك بسبب ما حاق بالأمّة من النتائج المدمّرة لاستبداد يتدثّر بعباءة الدّين هو الذي دفع بعض الفقهاء المحدثين للقول بجواز التّحديد".

المبحث الخامس

المناقشة والترجيح

المطلب الأول: مناقشة الأدلة

♦ **الفرع الأول: مناقشة أدلة المانعين من تحديد مدّة ولاية الحاكم**[8]

– **أولًا: مناقشة الدليل الأول:** إن عدم ورود النصوص الشرعية بجواز تحديد مدّة ولاية الحاكم، لا يعني عدم جواز ذلك، حيث إن هذا الأمر ليس من أبواب العبادات التي لا يجوز الزيادة فيها، بل يجوز التّحديد ما دام ذلك متّفقًا مع أحكام الإسلام، ويهدف إلى تحقّق المصلحة العامّة للأمّة، وما ورد من نصوص تَحث على السّمع والطّاعة، فهي إنّما تحثّ على أهميّة تجنب الفوضى وسفك الدّماء (العوا، 2006)، وقد تحصل الفوضى وسفك الدّماء بسبب عدم تحديد مدّة الولاية، ثم إنه لا يوجد تعارض بين النصوص التي تحثّ على السّمع والطّاعة وبين السّعي لتحديد مدّة ولاية الحاكم، فطاعة الحاكم – وفق عقد البيعة الذي هو أحد أطرافه– واجبة بصرف النّظر عن مدّة ولايته، ما دام مطبقًا لشرع الله، بعيدًا عن الظلم والاستبداد والتعسف، ساعيًا لتحقيق حاجات الأمّة. أضف إلى ذلك أن في الشريعة ثوابت ومتغيرات، فمن الثوابت –مثلًا– سيادة الشّريعة، والشّورى، والعدل، فهذه من الأصول الثابتة، أما الوسائل التي تتحقّق بها هذه الأصول فهي مِنْ باب العفو الذي تركته الشّريعة للنّاس، ويحكم على شرعية الوسائل في ضوء الموازنة بين المصالح والمفاسد، وموضوع البحث الحالي يدخل في هذا الباب، مما يعني أنه لا يكفي لردّه الاحتجاج بأنه لم يرد فيه نص (الصاوي، د. ت)،

إذ هو من الأمور التي تقبل التغيّر والتطوّر وفق ما يحقّق المصلحة العامّة للأمّة.

- **ثانيًا: مناقشة الدليل الثاني**: إن عقد البيعة وإنْ كانَ يقوم على المراضاة والاختيار في بداياته، ثم يصير لازمًا بعد إنشائه، إلا أن هذا لا ينافي أنَّ مِنْ حقّ الأمّة أنْ تضعَ الشّروط التي ترى أنها مما يحقّق مصلحتها، ومنها تحديد مدّة ولاية الحاكم، لأنَّ عقد البيعة كسائر العقود في الإسلام، فيجوز الاشتراط فيه ما دام هذا الشرط لا يخالف شرع **الله**، وترك الإمام للحكم بسبب انتهاء مدّة ولايته لا يُعد مِنْ عزله أو خلعه، حيث رضي طرفا عقد البيعة بهذا الشّرط منذ البداية، ومع لزوم عقد البيعة عند المانعين، إلا أنهم أجازوا عزل الإمام إذا فعل ما يوجب العزل، وينطبق ما قالوه على البيعة المطلقة غير المحدّدة التي كانت معروفة في وقتهم، وليس الحديث هنا في هذا النوع من البيعة، بل إن الحديث في البيعة المؤقّتة والمشروطة كما سبق بيانه، أضف إلى ذلك أنه لا يمكن القول بأنَّ كلام الفقهاء السابقين –في موضوع حرمة عزل الحاكم المسلم والخروج عليه ما دام صالحًا للقيام بمهامّ منصبه– مُنْصبٌ على مسألة هذا البحث، لأنَّ غاية ما تحدّثوا عنه هو الخروج أو عزل الحاكم الذي انعقدت له البيعة المطلقة مِنْ غير تأقيت، وهذا خارج عن محلّ النزاع، ومع التسليم بما قاله الفقهاء السابقون في عدم جواز الخروج أو عزل الحاكم الذي انعقدت له البيعة المطلقة عن تقييد المدّة، وما نقل عن عثمان بن عفّان رضي **الله** عنه يدخل في هذا الباب (الريس، د. ت)، وما ذكر من حديث الأعرابي الذي طلب الإقالة هو خارج عن محلّ النزاع؛ لأنه يتعلّق في بيعة الإسلام أو الهجرة، لمّا كانت الهجرة واجبة كما ذكر الحافظ ابن حجر العسقلاني (العسقلاني، 1379ه)، والخلاف هنا في بيعة السّمع والطّاعة للإمام.

- **ثالثًا: مناقشة الدليل الثالث**: إن الاحتجاج بالإجماع مِنْ الصحابة في عدم التأقيت غير مُسلّم؛ لأنَّ أقصى ما في الأمر أنَّ الاجماع انعقد على جواز استمرار الحاكم في منصبه مدى الحياة، أما تأقيت مدّة حُكم الخليفة فلم يبحثوا فيه، بل هو أمر مسكوتٌ عنه، والأصل ألا ينسب إلى ساكت قول. (القرضاوي، 2001) أضف إلى ذلك أنَّ ما ذكروه هو مجرّد سوابقَ عملية، لا تحمل صفة الإلزام من ناحية تشريعية، وكلّ ما في الأمر أنَّها كانت مُناسبةً لزمانهم وأحوالهم، وهذا لا يعني أن الأمّة ملزمة بالبقاء عليها. (القرضاوي، 2001) ثم إن قولهم أننا أمرنا أنْ نتّبع سنّة الخلفاء الراشدين، وهم قد تولّوا الخلافة طيلة حياتهم، فيمكن أن يناقش بأننا أمرنا أنْ نتّبع سنّة النبي صلى **الله** عليه وسلم، وهي الأصل الثاني والمرجع مع كتاب **الله** عند التنازع، إلا أن سنّة النبي صلى **الله** عليه وسلم قول وفعل وتقرير، وأفعال النبي صلى **الله** عليه وسلم تدلّ على المشروعية، ولا تفيد الوجوب بذاتها، إلا إذا انضمّ إليها دليلٌ آخر، وقد ترك الصّحابة –رضي **الله** عنهم– بعضَ أفعال النبي صلى **الله** عليه وسلم––، كما فعل عمر بن الخطاب –رضي **الله** عنه– في سواد العراق، فإذا كان فعل النبي صلى **الله** عليه وسلم–– وَسِعَ الصحابة أنْ يخالفوه لاعتباراتٍ معينة، فكيف بفعل غيره (القرضاوي، 2001)؟ والقول بأنه لم يرد ما يشير إلى أنَّ السابقين حدّدوا للخليفة مدّة تنتهي خلافته بانتهائها، فيمكن أن يناقش بأن الخلفاء الراشدين –رضي **الله** عنهم– كانوا على قدرٍ كبيرٍ مِنْ التَّقوى والصلاح والنزاهة، فلم يروا هم ولا رعيّتهم ضرورةً للتقييد في ذلك العصر، كما أنَّ مَنْ جاء بعد الخلفاء الراشدين لمْ يتصور أنْ يقوموا بتقييد مدّة حكم الخليفة؛ لأنَّ الحكم في عهدهم أضحى ملكيًا يورثونه بينهم، فَمَنْ الطبيعي ألا يكون هناك مدّة لولاية الخليفة؛ لأنَّ ذلك يتعارض مع هذا النظام. (قرعوش، 1987)

- **رابعًا: مناقشة الدليل الرابع**: إن القول بأنَّ الأخذ مِنْ الآخر في أيّ مجال يُعدُ مِنْ الكفر والتّحاكم إلى الطّاغوت وهو من الأمور المحدثة والمبتدعة في الدّين، قولٌ غيرُ مسلّم على إطلاقه، إذ إنّ الإسلام لا يرفض كلّ جديد؛ لأنَّ البدعة المذمومة هي ما كانت في أمور الدّين المحضّة، أما أمور الحياة ومتغيّراتها فلا تدخل في هذا المجال، بل هي داخلة في مجال المصلحة المرسلة؛ كتدوين الصّحابة للدّواوين، مما يعني أنه لا بأس على المسلمين أنْ يأخذوا في ذلك بالوسائل التي سبقهم إليها غيرهم مِنْ الأمم والشعوب، ومن يرفض ما يأتي مِنْ الآخر ولو كان مفيدًا، إنّما يحكم على أمّته بالجمود، ويحكم على الصّحابة –رضي **الله** عنهم– بالخطأ، وقد قبلوا كلّ جديد نافع في زمنهم. (القرضاوي، 2001) كما أنَّ الأنظمة في الإسلام من حيث التّطور ثلاثة أنواع: الأول: متطوّر في ذاته لصلاحيّته لكلّ زمان ومكان؛ كنظام الميراث. والثاني: التطوّر فيه مطلق في حدود الإطار العام للحاجات الإنسانية؛ كالصّناعة أو الزراعة، بشرط عدم الإضرار بالبشر. والثالث: وضع الإسلام له إطارًا خاصًّا، وعلينا أن نطوّره داخل هذا الإطار، كالجانب السّياسي، الذي أوجد له الإسلام معالم أساسية؛ كالشّورى، وسمح لنا أن نطوّره في إطار هذه المعالم، والمسألة الحالية التي هي مجال البحث والدراسة تدخل في هذا النوع. (شلبي، 1983) أضف إلى ذلك أن القول بمنع الأخذ من الآخر لمجرد أنَّه كافر قولٌ غريبٌ عن الفقه الإسلامي.

- **خامسًا: مناقشة الدليل الخامس**: مع التّسليم بأنَّ النظام الإسلامي قد وضع من الضّمانات ما يكفل التزام الحاكم بما بُويع عليه، كخضوعه للمساءلة من قبل الأمّة، وعدم تمتّعه بالحصانة، بالإضافة إلى مراقبة **الله** –تعالى– التي هي من العناصر المهمّة في النظام الإسلامي، إلا أن هذا لا يمنع من أن تتّفق الأمّة، وفق عقد البيعة، على تحديد ولاية الحاكم بمدّة زمنية محدّدة، طالما أن ذلك لا يخالف شرع **الله**، ويُسهم في ضبط الحاكم، ولا يعتبر تحديد مدّة الولاية مما يتيح للحاكم الاستبداد والتّسلط خلالها، بل إن الضمانات المشار إليها تبقى موجودة لمنعه من ذلك، ويضاف إليها ضمانة تحديد مدّة الولاية، وبخاصة إذا كان الحاكم يرغب في الترشح مرّة أخرى، مما يدفعه إلى السعّي جاهدًا لإرضاء جمهور ناخبيه.

- **سادسًا: مناقشة الدليل السادس**: استدلال المانعين من تحديد مدّة ولاية الحاكم بالمفاسد المترتّبة على التّحديد، والمصالح المترتّبة على عدم التّحديد، غير مُسلّم على إطلاقه، فقد تكون المفاسد المترتّبة على عدم التّحديد أكثر من المصالح المترتّبة على التّحديد، والذي يقدّر ذلك ويقرّر هم الفقهاء في الأزمنة المختلفة، فقد يصلح التّحديد في عصر من العصور، لأنه يحقّق المصالح العامّة للأمّة، وقد لا يصلح ذلك في عصر آخر، فالأمر –إذن– خاضع للاجتهاد بما يحقّق المصالح العامّة للأمّة.

♦ الفرع الثاني: مناقشة أدلة القائلين بمشروعية تحديد مدّة ولاية الحاكم[9]

- **أولًا: مناقشة الدليل الأول**: صحيح أن الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يأت نصّ، لكنّ هناك نصوص شرعية كثيرة تدلّ على

وجوب الوفاء بعقد البيعة للحاكم ما دام مطبقًا للشرع، ومنضبطًا بضوابطه، وذلك من دون أيّ شرط يتعلّق بتحديد المدّة، كما ورد في الدليل الأول للعلماء القائلين بالمنع، مما يعني عدم جواز تحديد ولاية الحاكم بمدّة زمنية معيّنة.

- **ثانيًا: مناقشة الدليل الثاني**: يجب أن يُوَفَّى عقد البيعة للخليفة ما دام قائماً بالحكم بالإسلام دون أيّ شرط متعلّق بالمدّة. فالنصوص الشرعيّة توجب الوفاء بعقد البيعة للخليفة بالسّمع والطّاعة له، وتحرّم الخروج عليه ما دام محافظاً على الشّرع، وعقد البيعة عقدٌ لازمٌ لا خيار فيه من جهة المبايع دون سببٍ يقتضيه. (صلاح، 2012)

- **ثالثًا: مناقشة الدليل الثالث**: يختلف عقد البيعة عن عقد الوكالة، فالخلافة عقد مراضاة واختيار للحاكم عن الأمّة الإسلامية، وأحكامه تخالف أحكام الوكالة في المضمون والأثر، ومِنْ هذه الاختلافات أنَّ عقد الوكالة عقدٌ غيرُ لازمٍ، بينما عَقْدُ البيعة عَقْدٌ لازمٌ، لا يجوز حلّه مِنْ جهة المُبايَعَ دونُ سَبَبٍ، وعلى المُبَايِع السّمع والطّاعة ما لم يأمر بمعصية، كما أنَّ الوكالة يَنْحصرُ فيها عمل الوكيل بما وُكّلَ به، وعقد البيعة يكسبُ الإمام التّصرّف العام في رعاية شؤون الأمة. فكون الشّرع جعل السّلطان للأمّة لا يعني أنَّ لها فَسَخَ عَقْدِ الْبيعة متى شاءت، كما في عقد الوكالة. (صلاح، 2012)

- **رابعًا: مناقشة الدليل الرابع**: بخصوص الاستدلال بأن في تحديد مدّة الولاية للحاكم تجنيبًا للأمة من الفوضى وسفك الدّماء، فإنه يمكن أن يقال بأن هذه الويلات قد تحدث بسبب تحديد الحكم بمدّة محدّدة، إذ قد يرفض الحاكم ترك الحكم بعد انتهاء هذه المدّة، ومن ثم تحدث الفوضى والاقتتال وسفك الدّماء، مما يعني بأن بقاء الحاكم طيلة حياته في الحكم هو مما يجنّب الأمّة هذه الويلات.

- **خامسًا: مناقشة الدليل الخامس**: ما حاق بالأمّة من النتائج المدمّرة لم يكن فقط بسبب استبداد الحكام، بل يمكن أن يضاف إليه عدم قيام الأمّة بواجبها تجاه الحكام من ناحية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومراقبتهم في أعمالهم.

- **سادسًا: مناقشة الدليل السادس**: قد يحدث العكس، بأن تكون المصالح المترتّبة على عدم تحديد مدّة لولاية الحاكم أكثر من المصالح المترتبّة على التحديد.

♦ **الفرع الثالث: مناقشة أدلة القائلين بوجوب تحديد مدة ولاية الحاكم المسلم**

استدل القائلون بوجوب تحديد مدّة ولاية الحاكم –في الجملة– بالأدلّة نفسها التي استدل بها المجيزون، وبالتالي فإن ما قيل في مناقشة أدلّة القائلين بمشروعية التّحديد، يمكن أن يقال في مناقشة أدلّتهم، وأما الاستدلال بأن النصوص التي تدعو إلى ضرورة تجنّب الفتنة والفوضى وسفك الدّماء، هي التي تدعو إلى القول بوجوب تحديد مدّة هذه الولاية، فيمكن أن يناقش هذا الاستدلال، بأن في اعتماد التحديد –بإطلاق– تضييقًا على الأمة، إذ إن ما يصلح لعصر قد لا يصلح لعصر آخر، والأصل أن يُترك ذلك لأهل الاجتهاد، بحيث يقولون كلمتهم في كل عصر بما يناسبه، ومن ثم يكون التطبيق، والله أعلم.

المطلب الثاني: القول الرّاجح في المسألة

بعد عرض أقوال أهل العلم في مسألة تحديد مدّة ولاية الحاكم، واستعراض أدلتهم ومناقشتها، يرى الباحثان أنّ القول الرّاجح هو جواز تحديد ولاية الحاكم بفترة زمنيّة معيّنة، **وذلك لما يأتي**:

1. قوّة أدلّة المجيزين لفكرة تحديد مدّة ولاية الحاكم، والتي من أهمها أن الأصل في الأشياء الإباحة، وأن المجال السياسي يعتبر من المجالات التي سمح الشرع الحنيف للمسلمين إضافة ما يحقّق لهم المصلحة، ويدفع عنهم المفسدة، ما دامت هذه الإضافة لا تخالف حكمًا منصوصًا عليه في القرآن والسنّة، أضف إلى ذلك أن حال الصحابة الكرام –رضي الله عنهم– ومن بعدهم دليل على جواز الاستفادة من غيرنا فيما لا يخالف شرع الله تعالى، فعلى الأمّة أن تستفيد من غيرها فيما يصلح حالها، طالما كان ذلك متفقًا مع دينها، فإذا ثبت أن الأصلح للأمّة في العصر الحالي تحديد مدّة ولاية الحاكم فليس في ذلك أيّ محذورٌ شرعًا، والذي يبتّ في ذلك أهل الاختصاص من الفقهاء والمجتهدين.

2. إن عقد البيعة عقد كسائر العقود، وهذا باتّفاق العلماء المانعين والمجيزين، فإذا كان كذلك فإنه يجوز فيه وضع الشروط التي تعمل على تحقيق المصلحة، وقد وضع السّلف الشروط في البيعة، مما يدلّ على أن فكرة الاشتراط في البيعة والزيادة في هذه الشروط مقبولة ما دامت تهدف إلى تحقيق المصلحة العامّة للأمّة.

3. ضعف أدلّة الفريق الثاني وعدم دلالتها على مذهبهم وفق أصول الاستدلال، كاستدلالهم بالإجماع على عدم جواز تحديد مدّة ولاية الحاكم، وهي دعوى غير صحيحة ولا مسلّمة، وغاية ما ذكروه فيها أن الصّحابة –رضي الله عنهم– قد أجازوا بقاء الحاكم في منصبة ما دام صالحًا للقيام بوظيفته، وهذا لا يخالف من قال بجواز تحديد مدّة ولاية الحاكم فيه، فيجوز أن يبقى الحاكم في منصبة ما دام صالحًا للقيام بوظيفته إذا كانت بيعته مطلقة عن هذا الشرط، أما إن لم تكن كذلك فيجب احترام شرط التوقيت. أو كقولهم أنه لا يجوز الاستفادة من غير المسلمين في النظام السياسي، أو أنَّ فكرة التّحديد فكرة غريبة عن الإسلام، وهو بلا شك ادعاء يخالف طبيعة المجال الذي يدور البحث حوله، فمجال البحث هو الجانب السياسي، الذي سمح الإسلام فيه بالاستفادة من الغير، ما دام ذلك منضبطًا بأحكام الشّرع بخلاف نظام العبادات.

4. إن القول بوجوب تحديد مدّة لولاية الحاكم فيه تضييق لأمر واسع؛ لأنَّ موضوع البحث قد تختلف فيه المصلحة من زمن إلى آخر، فإن ظهر الاستبداد والظلم والتّسلّط في عصر ما، ورأى أهل الاختصاص من الفقهاء والمجتهدين أن المصلحة تتطلّب تحديد مدّة ولاية الحاكم بفترة زمنيّة معيّنة، فقد يأتي زمن آخر يظهر فيه العدل والرّخاء والإنصاف، وعندئذ يكون من المصلحة عدم تحديد ولاية الحاكم بمدّة معيّنة، والقول بالجواز يُبقي الأمر منوطًا بالمصلحة العامّة للأمّة، يقول ابن القيم (الطرق الحكمية، 1428ه: 31):» فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأيّ طريق كان، فثمّ شرع الله ودينه، والله –سبحانه– أعلم وأحكم، وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء، ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة، وأبين أمارة».

الخاتمة

وتتضمن: النتائج والتوصيات

أولًا: النتائج

استنادًا إلى ما تمّ بيانه حول موضوع "تحديد مدّة ولاية الحاكم في الفقه الإسلامي –دراسة مقارنة" **خلص الباحثان إلى النتائج الأساسية الآتية:**

1. الضابط الأساسي الذي يحكم العلاقة بين الحاكم والمحكوم هو عقد البيعة، وهو عقد يقوم على الرّضا والاختيار.

2. تحديد مدّة ولاية الحاكم في منصب الرئاسة لم يتعرّض لها الفقهاء السابقون بالبحث والدّراسة؛ لأنهم لم يكونوا بحاجة إليها.

3. من أسباب ظهور قضية البحث في هذا العصر استبداد الأنظمة الحاكمة في البلاد الإسلامية، والاتصال بالعالم الغربي، الذي كان من أبرز معالم نظامه السّياسي تحديد مدّة ولاية الحاكم بفترة زمنيّة معيّنة.

4. اختلف العلماء المعاصرون في المسألة موضوع البحث على ثلاثة أقوال:

- الأول: تحريم تحديد مدّة ولاية الحاكم، وإبقاؤه في منصبه مدى الحياة ما دام صالحًا لذلك.
- الثاني: جواز تحديد مدّة ولاية الحاكم إذا نُصَّ على ذلك في عقد البيعة.
- الثالث: وجوب تحديد مدّة ولاية الحاكم المسلم. واختاره الباحثان القول بجواز تحديد مدّة ولاية الحاكم

5. القول الذي يترجّح لدى الباحثيْن هو جواز تحديد مدّة ولاية الحاكم إذا رأى المختصون أن ذلك مما يحقّق المصلحة العامّة للأمّة، وذلك لقوة الأدلّة التي استند إليها أصحاب هذا القول.

6. اختلف العلماء القائلون بالجواز والوجوب في المدّة التي تحدّد لولاية الحاكم، وهل يقبل تولّي الحاكم منصب الخلافة مرّة أخرى، فقد رأى بعضهم أنَّ المدّة ينبغي أنْ تكون متوسّطة، ولا تكون مفرطة في القصر أو الطول، حتى لا تضطرب الأمور. ويمكن أن تجدّد مدّة ولاية الحاكم لمرّة واحدة إذا كانت مدّة بقائه في السّلطة قصيرة أو متوسّطة، أي من ثلاث إلى خمس سنوات، ولا يجدّد له إن كانت مدّة حكمه طويله أي فوق خمس سنوات.

7. اختلاف العلماء في المدّة التي تحدّد لولاية الحاكم إنما جاء تبعًا لاختلاف أنظارهم فيما يحقّق المصلحة العامّة للأمّة، ولا شك أن الاختلاف في هذه المسألة سائغ ومقبول، ويصار إلى أهل الاختصاص للبتّ فيه.

ثانيًا: التوصيات

1. يوصي الباحثان طلبة العلم والباحثين بأن تتجه أقلامهم للكتابة في الموضوعات السياسية الحديثة ذات العلاقة بالحكم والحكام وتجلية موقف الفكر السياسي الإسلامي منها.

2. يوصي الباحثان بعقد المزيد من المؤتمرات وورش العمل والندوات العلمية المتخصصة لمناقشة الموضوعات السياسية الحديثة ذات العلاقة بنظم الحكم لمعرفة موقف الفكر السياسي الإسلامي منها.

الهوامش

1. ليس شرطًا أن تكون البيعة بالمصافحة بالأيدي وإن كانت تحصل كذلك في أول الأمر، بل يكفي فيها القول أو الكتابة كما في نظام الانتخابات اليوم، جاء في كتاب تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام ما نصّه:" وَصفَة الْبيعَة أَن يُقَال: بايعناك راضين على إِقَامَة الْعدْل وَالْقيَام بفروض الْإِمَامَة على كتاب الله وَسنة رَسُوله صلى الله عليه وسلم وَلَا تفْتَقر إِلَى الصفق بِالْيَدِ بل يَكْفِي فِيهِ القَوْل". (ابن جماعة، 1988: 57)

2. تغير الحال بعد العصر الراشدي، فصارت البيعة لفرض الحكم والإجبار على الطاعة، واخُترعت لها صيغٌ مختلفة، فقد نقل أنَّ الحجاج بن يوسف الثقفي كان يلزم الناس بقول "عبيدي أحرار ونسائي طوالق إنْ خرجتُ عن طاعة الخليفة". (أبو زهرة، 1996: 84)

3. يرى بعض العلماء أن اعتبار البيعة عقدًا يقوم على المراضاة والاختيار، يكون المسلمون به قد سبقوا نظرية العقد الاجتماعي، التي حاول المفكرون الغربيون من خلالها تفسير نشأة الدولة، وأنَّ الأصل في قيامها العقد بين الحاكم والمحكوم. (أبو فارس، د. ت: 313–309)

4. ولا يُشكل على ذلك قول مَنْ قال بأنَّ الخلافة تنعقد بالتغلب في بعض الحالات فإن ذلك استثناء للضرورة وليس أكثر.

5. جاء في المادة 39 من دستور الحزب" ليس للخليفة مدّة محدودة فما دام الخليفة محافظًا على الشرع منفذًا لأحكامه قادرًا على القيام بشؤون الدولة يبقى خليفة ما لم تتغير حاله تغيرًا يخرجه عن كونه خليفة، فإذا تغيّرت حاله هذا التغيّر وجب عزله في الحال". (حزب التحرير، 2009: 135)

6. " أَيْ: مُقَطَّع الْأَعْضَاءِ. والتَّشديد لِلتَّكْثِيرِ". (ابن الأثير، 1979: ج1، ص247)

7. اختلف القائلون بالجواز والوجوب في المدّة التي تحدّد لولاية الحاكم، وهل يقبل تولّي الحاكم منصب الخلافة مرّة أخرى، فقد رأى بعضهم أنَّ المدّة ينبغي أنْ تكون متوسّطة، ولا تكون مفرطة في القصر أو الطول، حتى لا تضطرب الأمور، ورأى آخرون أن مدّة ولاية الحاكم يمكن أن تجدّد لمرّة واحدة إذا كانت مدّة بقائه في السلطة قصيرة أو متوسطة، أي من ثلاث إلى خمس سنوات، ولا يجدّد له إن كانت مدّة حكمه طويله أي فوق خمس سنوات. واختلافهم في ذلك جاء تبعًا لاختلاف أنظارهم فيما يحقّق المصلحة العامة، ولا شك أن الخلاف في هذه المسألة سائغ، والكلام فيه لأهل الاختصاص للبتّ في المدّة المناسبة. (قرعوش،1987؛ العوا، 2006؛ الريس، د. ت؛ الشكري، د. ت).

8. ما لم يتم توثيقه في مناقشة الأدلة فهو من اجتهاد الباحثيّن.

المصادر والمراجع العربية

- القرآن الكريم.
- ابن الأثير، المبارك بن محمد. (1979). النهاية في غريب الحديث والأثر، بيروت: المكتبة العلمية.

- البخاري، محمد بن إسماعيل. (1422ه). صحيح البخاري، ط1، دار طوق النجاة.
- البياتي، منير حميد. (2013). النظام السياسي الإسلامي مقارنًا بالدولة القانونية، ط4، عمان: دار النفائس.
- الترمذي، محمد بن عيسى. (1975). جامع الترمذي، ط2، مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- ابن جماعة، محمد بن إبراهيم. (1988). تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ط3، قطر: دار الثقافة.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله. (1401ه). الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، ط2، مكتبة إمام الحرمين.
- ابن حجر، أحمد بن علي. (1379ه). فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة.
- حزب التحرير (2009) مقدمة الدستور، ط2، بيروت: دار الأمة.
- ابن حنبل، أحمد.(2001). مسند أحمد بن حنبل، ط1، بيروت: مؤسّسة الرسالة.
- الخازن، علي بن محمد. (1415ه). لباب التأويل في معاني التنزيل، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. (1988). تاريخ ابن خلدون المسمى « ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، بيروت: دار الفكر.
- الدّميجي، عبد الله بن عمر (د. ت). الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، الرياض: دار طيبة.
- الذهبي، محمد بن أحمد.(2003). تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- رباع، كامل. (2004). نظرية الخروج في الفقه السياسي الإسلامي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الرّحيباني، مصطفى بن سعد. (1994). مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، ط2، بيروت: المكتب الإسلامي.
- الروابدة، وليد. (2015). المستجدّات في مسؤولية رئيس الدولة عن أخطائه، ط1، عمان: دار الفتح.
- الريس، محمد ضياء الدين. (د. ت). النظريات السياسية الإسلامية، ط7، القاهرة: دار التراث.
- أبو زهرة، محمد. (1996). تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسية والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، القاهرة: دار الفكر العربي.
- زيدان، عبد الكريم.(2001). أصول الدعوة، ط9، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- سلامة، ثائر.(2015). مدّة بقاء الخليفة في الحكم من منظور الشرع، جريدة الراية، (on-line)، متاح:

http://www.alraiah.net/index.php/islamic-.culture/item/785-

- السنهوري، عبد الرزاق أحمد. (د. ت). فقه الخلافة، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- شاكر، محمود. 2000). التاريخ الإسلامي، ط4، بيروت: المكتب الإسلامي.
- الشاوي، توفيق.(1992).فقه الشورى والاستشارة، ط2، المنصورة: دار الوفاء.
- الشكري، علي يوسف. (2011). مدة ولاية الرئيس دراسة في الدساتير العربية، مجلة الحقوق، كلية القانون، الجامعة المستنصرية، 4(13،14):60-39.
- شلبي، أحمد. (1983). السياسة في الفكر الإسلامي، ط3، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
- الصاوي، صلاح. (د. ت). التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، دار الإعلام الدولي.
- صلاح، أيمن، (2012). تحديد مدّة زمنية لمنصب الخلافة ليس من الإسلام، مجلة الوعي، (on-line)، متاح:

http://www.al-waie.org/archives/article/934

- عفيفي، محمد الصادق.(1980). المجتمع الإسلامي وأصول الحكم، ط1، القاهرة: دار الاعتصام.
- العوا، محمد سليم. (2006). الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ط3، القاهرة: سفير الدولية للنشر.
- عودة، عبدالقادر. (1981). الإسلام وأوضاعنا السياسية، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الغنوشي، راشد. (1993). الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- أبو فارس، محمد عبد القادر.(د. ت). النظام السياسي في الإسلام، دار الفرقان.
- الفراء، محمد بن الحسين. (2001). الأحكام السلطانية، ط1 بيروت: دار الكتب العلمية.
- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. (2005). القاموس المحيط، ط8، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.
- القرضاوي، يوسف. (2001). من فقه الدولة في الإسلام، ط3، القاهرة: دار الشروق.
- قرعوش، كايد يوسف. (1987) طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- قويدر، مجدي. (2007). دور أهل الحل والعقد في نقض القرارات السياسية، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية، غزة.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. (1428ه) الطرق الحكمية في السياسية الشرعية، ط1، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد.
- ابن ماجة، محمد بن يزيد. (2009). سنن ابن ماجة (تحقيق شعيب الأرناؤوط)، ط1، بيروت: دار الرسالة العالمية.
- الماوردي، علي بن محمد، (2006). الأحكام السلطانية، القاهرة: دار الحديث.
- مسلم بن الحجاج، مسلم بن الحجاج. (د. ت). صحيح مسلم (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي)، بيروت: دار إحياء التراث العربي،
- مفتي، محمد أحمد. (1996). أركان وضمانات الحكم الإسلامي، الرياض: مؤسسة الريان.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (1414ه) لسان العرب، ط3، بيروت: دار صادر.

المصادر والمراجع العربية مترجمة

- *The Holy Quran.*
- *Ibn al-Atheer, al-Mubarak bin Muhammad. (1979). The end in Gharib al-Hadith and the impact. Beirut: The Scientific Library.*
- *Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. (1422 AH). Sahih al-Bukhari (1st ed.). Dar Tawq al-Najat.*
- *Al-Bayati, Munir Hamid. (2013). The Islamic political system compared to the legal state (4th ed.). Oman: Dar al-Nafaes.*
- *Al-Tirmidhi, Muhammad bin Isa. (1975). Al-Tirmidhi Mosque (2nd ed.). Egypt: Mustafa al-Babi al-Halabi Library and Press.*
- *Ibn Jama`ah, Muhammad Bin Ibrahim. (1988). Editing of Rulings in the Administration of Muslims (3rd Ed.). Qatar: Dar al-Thaqafa.*
- *Al-Juini, Abdul-Malik bin Abdullah. (1401 AH). The relief of the nations' suffering during adversities (2nd ed.). Imam al-Haramain Library.*
- *Ibn Hajar, Ahmed bin Ali. (1379 AH). Fath al-Bari: An explanation of Sahih al-Bukhari. Beirut: Dar el-Marefah.*
- *Hizb ut-Tahrir (Party of Liberation). (2009). Preamble of the Constitution (2nd ed.). Beirut: Dar al-Ummah.*
- *Ibn Hanbal, Ahmad. (2001). Musnad Ahmad Ibn Hanbal (1st ed.). Beirut: The Risalah Foundation.*
- *Al Khazen, Ali bin Mohammed. (1415 AH). Esoteric interpretation of the meaning of the Quran (1st ed.). Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.*
- *Ibn Khaldoun, Abdul Rahman bin Mohammed. (1988). The history of Ibn Khaldun entitled «The Divan of the Subject and the Predicate in the History of the Arabs and the Berbers and their Concerned Contemporaries». Beirut: Dar al-Fikr.*
- *Al-Dumaiji, Abdullah bin Omar. (n.d.). The Great Imamate of the Sunni Islam. Riyadh: Dar Taibah.*
- *Al-Thahabi, Muhammad bin Ahmed. (2003). History of Islam and the death renowned people. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.*
- *Raba', Kamel. (2004). The Exodus Theory in Islamic Political Jurisprudence (1st ed.). Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.*
- *Al-Rahibani, Mustafa bin Saad. (1994). The demands of Intellectuals in explaining the purpose of the utmost (2nd ed.). Beirut: The Islamic Office.*
- *Al-Rawabdeh, Walid. (2015). Developments regarding the responsibility of the head of state for his mistakes (1st ed.). Amman: Dar Al-Fateh.*
- *Al-Rayyes, Muhammad Diauddin. (n.d.). Islamic political theories (7th ed.). Cairo: Dar al-Turath.*
- *Abu Zahra, Muhammad. (1996). History of Islamic Schools of Thought in politics, beliefs, and the history of Jurisprudential schools. Cairo: House of Arab Thought.*
- *Zidan, Abdel Karim. (2001). The principles of Islamic Da`wah (9th ed.). Beirut: The Risalah Foundation.*
- *Salameh, Thaer. (2015). Duration of the Caliph's Ruling from the Perspective of Sharia. Al-Raya Newspaper (on-line), retrieved from: http://www.alraiah.net/index.php/islamic-culture/item/785-.*
- *Sanhouri, Abdul Razzaq Ahmed. (n.d.). The Jurisprudence of the Caliphate. Beirut: The Risalah Foundation.*
- *Shaker, Mahmoud. (2000). Islamic History (4th ed.). Beirut: The Islamic Office.*
- *Al-Shawi, Tawfiq. (1992). The Jurisprudence of Advice and Consultation (2nd ed.). Al-Mansoura: Dar Al-Wafa.*
- *Al-Shukry, Ali Youssef. (2011). The president's tenure length: A study in Arab constitutions. The Journal of Law, 4(13,14), 39-60. College of Law, al-Mustansiriya University.*
- *Shalaby, Ahmed. (1983). Politics in Islamic Thought (3rd ed.). Cairo: The Egyptian Renaissance Library.*
- *El-Sawy, Salah. (n.d.). Political Pluralism in the Islamic State. Daar al-Aalam al-Duali.*
- *Salah, Ayman. (2012). Determining a time limit for the position of the caliphate not from Islam. Journal of Awareness (on-line). Retrieved from: http://www.al-waie.org/archives/article/934.*
- *Afifi, Muhammad Al-Sadiq. (1980). The Islamic Society and the Fundamentals of Governance (1st ed.). Cairo: Dar Al-I'tissam.*
- *Al-'Awa, Muhammad Salim. (2006). Islamic Jurisprudence in the path of reform (3rd ed.). Cairo: Safeer International Publishing.*
- *Odeh, Abdul Qadir. (1981). Islam and our political situation. Beirut: The Risalah Foundation.*
- *Al-Ghannoushi, Rashid. (1993). Public Freedoms in the Islamic State (1st ed.). Beirut: Center for Arab Unity Studies.*
- *Abu Faris, Muhammad Abdul Qadir .(n.d.). The political system in Islam. Dar al-Furqan.*
- *Al-Fura', Muhammad bin al-Hussein. (2001). Sultanate provisions (1st ed.). Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmyah.*
- *Al-Fayrouz Abadi, Muhammad Ibn Ya`qub. (2005). Al-Qamos Al-Muheet (8th ed.). Beirut: The Risalah Foundation for Printing, Publishing and Distribution.*
- *Al-Qaradawi, Yusef. (2001). From the State Jurisprudence in Islam (3rd ed.). Cairo: Dar al-Shorouk.*
- *Qar'ush, Kayed Youssef. (1987). Ways to end the mandate of rulers in the Islamic law and the constitutional systems (1st ed.). Beirut: The Resalah Foundation.*
- *Koueider, Majdi. (2007). The role of religious scholars to veto the political decisions [Master's thesis, College of Sharia and Law]. Islamic University, Gaza.*
- *Ibn Qayyim al-Jawziya, Muhammad ibn Abi Bakr. (1428 AH). Good governance in Islamic provisions (1st ed.). Makkah al-Mukarramah, Dar Alam al-Fuad.*
- *Ibn Majah, Muhammad bin Yazid. (2009). Sunan Ibn Majah (1st ed.). Beirut: Dar al-Risala Global.*
- *Al-Mawardi, Ali Bin Muhammad. (2006). Sultanate Provisions. Cairo: Dar Al-Hadith.*
- *Muslim bin al-Hajjaj, Muslim bin al-Hajjaj. (n.d.). Sahih Muslim. Beirut: Arab Heirtage Revival House.*
- *Mufti, Muhammad Ahmad. (1996). Pillars and Guarantees of Islamic Governance. Riyadh: Al-Rayyan Foundation.*
- *Ibn Manthur, Muhammad bin Makram. (1414 AH) Lisan al-Arab (3rd ed.). Beirut: Dar Sader.*

أثر المرجعيات الثقافيّة في بناء النص الروائي، دراسة في رواية رسمتُ خطًا في الرمال للدكتور هاني الراهب

The Influence of the Cultural References on the Construction of the Narrative Context: A Case Study of Professor Hani al-Rahib's Novel "I Have Drawn a Line on the Sand"

محمد خالد عواد الحيصة
محاضر/ الجامعة الأردنية/ الأردن

Mohammed Khaled AL-Hesa
Lecturer\ University of Jordan\ Jordan
dr.mohammedhesa@yahoo.com

تاريخ الاستلام: 3/ 3/ 2020م، **تاريخ القبول:** 18/ 2/ 2021م.
E-ISSN: 2616-9843
P-ISSN: 2616-9835

Received: 3/ 3/ 2020, **Accepted:** 18/ 2/ 2021.
DOI: 10.33977/0507-000-057-004
https: //journals.qou.edu/index.php/jrresstudy

الملخص

تناول البحث الموروثات التراثية وأثرها في البناء الفني، لرواية رسمت خطًا في الرمال، اتكأ الكاتب على الأشكال التراثية المختلفة: التاريخية، والأسطورية، والأدبية، فضلاً عن الإحالات الثقافية المستمدة من الكتب السماوية، وقد تضافرت هذه الموروثات، لإضافة أبعاد دلالية من خلال الإيحاء والتلميح، بعيداً عن المباشرة والتصريح التي تفقد العمل الفني أدبيته.

وظّف الكاتب الموروثات التراثية، برؤية معاصرة، وقد أظهرت الرواية حصافة الكاتب وإبداعه في تشكيل الموروثات تشكيلاً فنياً، فجاءت الشخصيات التاريخية، والأسطورية، تحمل أفكار الكاتب، مما يشير إلى التفاعل الكبير الذي أحدثه، بين الماضي والحاضر لاستشراف المستقبل، فلم تكن الموروثات عبئا على الرواية، بل كانت جزءاً من نسيجها البنائي والموضوعي.

قام الكاتب بتسليط الضوء على مشكلات الإنسان العربي المعاصر، التي كانت نتيجة اكتشاف النفط في عدد من الدول العربية، ومن أبرزها غياب دور المثقفين والقيمة الحضارية لهم، فضلا عن الخلافات والصراعات بين الدول العربية، التي خلّفت الفرقة والضعف للأمة.

الكلمات المفتاحية: بناء النص الروائي، الموروثات التراثية.

Abstract

The research dealt with the folkloric legacies and their impact on the artistic construction of the novel I Have Drawn a Line on the Sand, where the writer depended on various forms of folkloric legacies including: Historical, mythical, literary, in addition to cultural ones which are based on religious books. These legacies collaborated to add indicative mood through illusion, far away from directness which causes a loss in the literary sense of the literary work.

On the other hand, the writer employed these legacies with a contemporary vision that showed the author›s wisdom and creativity in artistically forming those legacies. As a result, the historical and the imaginary characters played the role of presenting the writer›s ideas, a matter that points to the great interaction between the past and present to look at the future. Based on this, these legacies were not a burden on the novel; instead, they were a part of its construction and context.

Overall, the writer highlighted the problems of modern Arab men, which came from the discovery of oil in a number of Arab countries. Examples of the most prominent problems include the absence of the role of intellectuals and their cultural status, besides the conflict between the Arab countries, which led to a division and weakness in the nation.

Keywords: *The construction of narrative context, Folkloric legacies.*

المقدمة

تعد ظاهرة استلهام التراث في الأدب الحديث، من أبرز القضايا التي شغلت الدارسين، وأصبحت محط اهتمام النقاد والباحثين. ارتبطت الرواية الحديثة بالتراث ارتباطا وثيقا، وذلك منذ نشأتها الأولى وصولا إلى مرحلة النضوج والاكتمال، إذ وجد الكاتب في التراث معينا لا ينضب لإغناء تجربته الروائية، فعاد إلى الماضي السحيق ونهل منه، وحوّل الأشكال والمضامين والرموز المستمدة من التراث إلى أدوات فنية، تثري تجربته الروائية، وتضيف إليها الجديد والمبتكر، سعيا لتلبية الحاجات الفكرية والنفسية للمجتمع.

هدف الدراسة

جاءت هذه الدراسة للوقوف على الأبعاد التراثية في رواية "رسمت خطا في الرمال"، وأثر الموروث في بناء الرواية شكلا ومضمونا، كما أنها تسعى للكشف عن العلاقة بين المضامين التراثية والمضمون العام للرواية.

أهمية الدراسة

شكّل الموروث في رواية (رسمت خطاً في الرمال) ملمحاً بارزاً، ومع ذلك فلم يعثر الباحث على دراسة مستفيضة عنيت بدراسة التراث في هذه الرواية وإن وجدت إشاراتٌ في دراستي: حسن محمد المخلف الموسومة بـ"التراث في الرواية السورية"، ودراسة نوال الحلح" تقنية السرد عند هاني الراهب"، فتناولت الدراسة الأولى التراث في الرواية السورية بشكل مطلق، أما هذه الدراسة فقد تناولت رواية "رسمت خطاً في الرمال" أنموذجا لدراسة البناء الروائي من خلال المرجعيات الثقافية والتراثية، أما الدراسة الثانية فجاء الحديث فيها عن التراث بشكل إشارات في معرض الحديث عن تقنية السرد في روايات هاني الراهب، ومن هنا جاءت أهمية هذه الدراسة التي تفرّدت بدراسة المرجعيات الثقافية، وأثرها في بناء النص الروائي، من خلال تطبيق ذلك على رواية واحدة، وهي التي لم تحظَ بدراسة كهذه الدراسة، على الرغم أنها مثّلت ظاهرة في توظيف التراث، وتبعًا لذلك ستقدم إضافة جديدة للمكتبة العربية والدرس النقدي.

أسئلة الدراسة

ولعل طبيعة البحث يتطلب من الباحث الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- س1: ما المصادر التراثية التي اتكأ عليها الكاتب في بناء نصه الروائي ؟
- س2: ما العلاقة القائمة بين التراث والكاتب، هل هي مبتكرة أم تقديس وتأصيل ؟
- س3: إلى أي مدى أثّر الموروث في البناء الزماني والمكاني في النص الروائي ؟
- س4: هل نجح الكاتبُ في تلبية حاجات المجتمع الفكرية والنفسية في التراث ؟

وفيما يتعلق بمنهج البحث، فقد اعتمد الباحث على المنهج الوصفي التحليلي، وذلك للوقوف على المصادر التراثية وأبعادها الفنية، للكشف عن العلائق النصية بين النص الحاضر، والنصوص التراثية المستلهمة.

وقد جاء هذا البحث في تمهيد وأربعة فصول، إذ تناول التمهيد الحديث عن التراث وعلاقته بالأدب الحديث، والنص الروائي على وجه الخصوص، وعوامل استلهام التراث، ثم تناول كل فصل من الفصول مصدرا تراثيا، شكّل ملمحا بارزا في الرواية، ثم كانت الخاتمة التي تضمنت أبرز النتائج التي توصل لها البحث.

جاء في مواضع كثيرة في القرآن الكريم ، ما يشير إلى المعنى اللغوي للتراث، وهو ما يخلّفه السابق للاحق من مال وحسب وجاه، كقوله تعالى: ﴿**وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ**﴾ (النمل: 16) وقوله تعالى: ﴿**فَخَلَفَ مِن بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ**﴾ (**الأعراف**: 169)، وقد جاء في معجم لسان العرب (مادة ورث) أن الورث والميراث في المال، والإرث في الجاه والحسب.

أما المفهوم الاصطلاحي للتراث فقد عرّفه (1998: 36) بقوله: «التراث هو ما خلّفه الأجداد للأحفاد، وما ورثه الخلف عن السلف، من منجزات العلم ومعطيات الفن، فكلُّ ما أنتجه أجدادنا في مجالات الحضارة عبر القرون الماضية، مما عملت فيه عقولهم، ونبضت به قلوبهم، وتجلّت عليه مهاراتهم، فكلُّ ذلك تراثنا، والكيان المعنوي لماضينا، وهو ذاكرتنا وتاريخنا، والجذور الحية العميقة التي تقوم عليه أصولنا، وتنطق منها نامية مورقة فروعنا». فالتراث شامل لكل ما وصلنا من الماضي في المجالات كافة في العلوم والفنون، وتنبثق أهميته من كونه يعبّر عن روح الأمة وهويتها، فالنهضة الحضارية يحتضنها تراث الأمة ويغذيها، فالرجوع إلى التراث ليس عيبًا في الكاتب أو ضعفًا في الأدب، بل هو الأسلوب الأمثل لإحياء الحضارة التاريخية الماضية، وعلى هذا الأساس فالتراث هو رجوع إلى الخلف خطوة واحدة للتقدّم إلى الأمام خطوات كثيرة، وبناءً على ذلك فقد حظي التراث باهتمامَ الأدباء والمفكرين، لأنه يعدُّ امتداد حضاري وفكري بين الماضي والحاضر لاستشراف المستقبل.

وقف الدارسون على المفهوم الاصطلاحي للتراث طويلاً، غير أنهم تجاوزوا ذلك للوقوف على الأبعاد الفنية والإبداعية، التي تمثّلت في آلية توظيف التراث برؤية معاصرة، ليكتسب أبعاداً رمزية ودلالة إيحائية تعبر عن الحاضر، بالإضافة إلى التأكيد على ضرورة التحام الحاضر بالماضي.

وتعدّ دراسة الشاعر والناقد الإنجليزي»الأمريكي» ت.س. إليوت «التراث والموهبة الفردية» (1965: 22) من أهم الدراسات التي أشارت إلى توظيف التراث توظيفاً فنياً إبداعيا إذ يقول:» إنَّ الأديب لا يعيد صياغة التراث كما هو، بل عليه أن يحدث حالة من التفاعل بين واقعه المعيش، وتراثه الماضي كي يبعث في التراث حيوية الحاضر».

وترى الدكتورة سيزا قاسم (1980: 194) أنَّ التراث لا بدَّ أن يرتبط بالحاضر ويعبر عنه «لكي يخرج الفنان العربي من الأزمة التي يعيش فيها، يجب عليه أن يتمثل التراث تمثيلاً حديثاً، بمعنى أنه يجب أن يستخلص من البنيات التراثية، ويستوعبها ثم يعيد صياغتها في قالب جديد، بحيث يصبح التراث مصوراً للاستعارات والرموز، والنماذج العليا التي تعبر عن الحاسية العربية الحديثة وتشكّلها في آن واحد».

ويمكن القول إنَّ اهتمام الدارسين قد انصب على آلية توظيف التراث في الأدب، فجاءت دعوتهم لتوظيف التراث توظيفاً إبداعياً، وذلك من خلال ربط الحاضر بالماضي وتمثله تمثلا حديثا، بالإضافة إلى تجاوز التوظيف التسجيلي للتراث الذي يقف عند حدود السرد التاريخي للأحداث ونظمها نظما تقريريا؛ بل أصبح التراث أداة تعبير للفنان والأديب يشكّله وفق رؤية فنية مبدعة، وتبعاً لذلك فإن الالتحام بين الحاضر والماضي، وتوظيف التراث توظيفاً فنياً برؤية معاصرة يؤدي إلى تشكيل فني يعبر عن الواقع الثقافي والحياتي بشكل إيحائي رمزي.

ومن هنا فإن استلهام التراث والشخصيات التراثية، والقوالب والأشكال التراثية لا يأتي بإعادة صياغتها فقط، بل من خلال التفاعل الذي يحدثه الكاتب بين الماضي والحاضر ليصير إلى المستقبل، فيأتي التراث في النص الأدبي ليعين الكاتب في حمل عبء التجربة، ورافداً من روافد التشكيل الفني للنص المنجز، فضلاً عن قيمة التوازن النفسي الذي يحققه استدعاء الكاتب للتراث والشخصيات التاريخية.

عوامل استلهام التراث

ارتبطت الرواية العربية في مطلع القرن العشرين بالأشكال الأوروبية، حيث نظر الروائيون العرب في تلك الفترة إلى الشكل الأوروبي على أنه مثال يحتذى، وبالرغم من أن الواقع الذي يعبرون عنه كان واقعاً عربياً، إلا أن الرواد حملوا الشكل التقليدي من أوروبا وقلدوا تشيكوف، وموبسان، وإدغار آلان بو، وقد كان لهذا نتائجه، وقد جاء هذا الشكل في أول الأمر يحمل مضامين غربية. (عبد الحميد 1987: ج4/5)

وقد أدرك الكتّاب في المرحلة التالية قيمة التراث في أعمالهم الأدبية، خاصة بعد هزيمة عام 1967م، وذلك لأنهم أدركوا أن الهزيمة أحدثت خللاً في بنية المجتمعات العربية، فانطلق الروائيون في الأقطار العربية، تجاه تراثهم القومي يستمدون منه القوة في مواجهة التحديات القائمة، وأخذوا يبحثون عن أشكال روائية أصلية تلائم واقعهم الحاضر، وفي الوقت نفسه تعتمد على استلهام الأشكال والقوالب التراثية.(مبروك. 1991: 25)

وفي المرحلة نفسها، جسّدت الدوافع القومية دوراً كبيراً في اهتمام الكتّاب بالتراث «لأن الدافع القومي يكمن دائما وراء كل حركة للارتباط بالتراث، مهما كانت طبيعة هذه الحركة وغاياتها، ولا شكَّ أنَّ الأدباء هم أكثر الناس إحساسا به – بحكم أنهم ضمير الأمة ووجدانها – وهم مطالبون أكثر من غيرهم بتوثيق الصلة بالجذور القومية لأمتهم، حتى يستطيعوا أن يلمسوا روح هذه الأمة الممتد والمستمر من الماضي إلى المستقبل عبر الحاضر، وهم بدون أن يلمسوا هذه الروح ويحسوه لا يستطيعون أن يعبروا عن وجدانها المعاصر.(زايد. 1978: 53)

وخلاصة القول: إنَّ التأصيل الفني لجنس الرواية العربية، والابتعاد عن التقليد للشكل الأوروبي، كان من أبرز العوامل التي

دفعت الكتّاب للعودة إلى تراثهم، ذلك أنهم وجدوا أنفسهم قد وقعوا في دائرة التناقض، في فترة علت أصواتهم لإيجاد أدب جديد يعبّر عن روح الأمة، فإذا بهم يسيرون وراء الأشكال الروائية الأوروبية، التي لا تساير طبيعة الحياة العربية، ولا تناسب الظروف التاريخية والاجتماعية للواقع العربي .

كانت الهزائم العسكرية التي أصابت الأمة العربية بعد الحرب العالمية الأولى والثانية، صدمة قوية أعادت الكتّاب إلى التراث سعياً لإحياء أمجادهم القومية، إذ شعر الكتّاب وبخاصة بعد النكسة بفقدان الهوية، فجاء ارتباطهم بالتراث نابعاً من وعيهم بالحاضر، وإدراكهم الماضي، واستشرافا للمستقبل، ولذلك فقد لجأ الكتّاب إلى التراث بأشكاله كافة الأسطوري، والتاريخي، والأدبي، واستمدوا من الأشكال والقوالب التراثية، أداة تعبيرية عن الواقع المهزوم والحاضر المكلوم، فكان التراث موظفاً بروح معاصرة، يهدف إلى التذكير بماضي الأمة وأمجادها، وتعرية الواقع وتسليط الضوء على السلبيات التي اشتمل عليها، لاستشراف المستقبل.

المرجع الديني

اتكأ الراهب على المرجعيات الثقافية الدينية في تشكيل نصّه الروائي، ليضيف أبعاداً دلالية وإشارات مرجعية، تحيل القارئ إلى تمثّل الواقع خير تمثيل، وجاء الموروث الديني ليعاضد البناء العام للرواية، ومبرزاً الهدف الذي يسعى من أجله، فهو يسعى إلى إيجاد حالة من التوازن لإنسانية الإنسان العربي بعد اكتشاف النفط، وتسليط الضوء على مظاهر الفرقة والضعف التي عصفت بالأمة العربية، فالهدف يتمثل في تأثير النفط على الحياة العربية، كما جاء في الرواية (الراهب. 2000: 37) «ولكن لأن هذه التفاصيل لن تهم مؤلفاً هدفه الرئيس الكتابة عن تأثير النفط على حياة العرب» فوضع الكاتب نصب عينيه هذا الهدف، واعتمد على التراث ليصل الحاضر بالماضي، ليكشف عن الآثار التي أحدثها اكتشاف النفط في الحياة العربية، **وقد تمثل الموروث الديني في الكتب الثلاث:**

القرآن الكريم:

يعد القرآن الكريم المصدر الأول الذي استلهم الأدباء منه معانيهم، مستثمرين طاقاتهم الإبداعية في الوصل بين تجاربهم ونصوصه، وقد أثبتوا أنَّ التراث قابلٌ للتشكّل، كما أنّ استلهام النص القرآني سواء أكان عن طريق المماثلة أم المخالفة، وهو من أشكال التوظيف الفني، والمتمثل بالاجترار والامتصاص، والتحوير، يشكل قواسم مشتركة بين النص والقارئ، فضلاً أن هذا الاستلهام يوظف أيضاً لمعالجة أزمة المبدع المعاصر. ويأتي هذا الاستلهام عن طريق استيحاء الأفكار والمعاني بإشارات مرجعية مباشرة، والتوظيف الفني للقرآن الكريم نابع من إيمان الكاتب العربي، أن القرآن الكريم هو كلام **الله** المقدس الذي يصلح لكل زمان ومكان، وأفكاره قابلة لإعادة التشكّل.(الشوابكة. 2012: 133)

اتكأ الراهب على القرآن الكريم في تشكيل نصّه الروائي، فعمد إلى نصوصه وأفكاره وقصصه، وقام بتشكيلها تشكيلاً فنياً مبدعاً، فجاء هذا التناص القرآني ليبرز الهدف الرئيس للرواية، والمتمثل في تأثير النفط على الحياة العربية، إذ نجد الراهب يقارن بين كتاب **الله** الذي بعث فيه محمدا –صلى **الله** عليه وسلم– وكتاب النفط، إذ إنّ كلا منهما أحدث تغييراً واضحاً في حياة الأمة العربية، على الرغم من تباين هذا التغيير، فكتاب **الله** أخرج الناس من الظلمات إلى النور، وأمرهم بعبادة **الله** وحده، وصنع مجداً وحضارة للأمة، وأقيمت من خلاله دولة الحق والعدالة، التي تساوى فيها الناس في الحقوق والواجبات، أما كتاب النفط فكان رداً عكسياً لما أحدثه الكتاب الأول، إذ ازداد الناس تخلفاً، وأرهق البشر وأصبح لعنة فرّقت الأمة، وأدى إلى انقسامها وضعفها، فيقول على لسان شهريار «فافهمي خطورة هذا الخلق يا امرأة ولتعرفي أنّ أمة المسلمين لن يغلبها غالب بإذن **الله**، وتاريخها كله فيه حادثان مهمان هما نزول الرسالة من السماء وصعود النفط من الصحراء، ولكن لازم أصير أنا خليفة عليها»(الراهب. 2000: 46).

ولما عاش الراهب أزمة المثقف العربي، والانحطاط الفكري الذي تشهده الأمة العربية في الوقت الحاضر، وعاين ببصيرة ثاقبة ما أحدثه النفط في بلاد العرب، وجد في القرآن معيناً يستمد منه أفكاراً تحمل عنه عبء التجربة، إذ شعر بقوة عظمى أحدثت تغييراً كبيرًا في حياة الأمة، وليست أقل من رسالة الإسلام، التي كانت من أعظم القوى التي حدثت في حياة الأمة العربية، ففي قول عيسى بن هشام عندما أراد أن يعبر إلى نفيطية، بعد دعوته ليكون أستاذا زائرا في الجامعة، قال له حارس الحدود:» أديب وتجيء إلى نفيطية بدون فيزا؟» هممت أصيح: تسقط الفيزات! هممت أقول: كان النبي يرتحل رحلتي الشتاء والصيف إلى اليمن والشام بدون فيزا» (الراهب، 2000: 11) وهذا يتقاطع مع قوله تعالى في سورة قريش: ﴿**لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ(1)إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ(2)**﴾ (قريش: 1–2)، فهذه الآية تشير إلى حرية الانتقال بين البلاد العربية، فقد كان العرب يسافرون إلى اليمن شتاءً، وإلى الشام صيفاً دون وجود حدود بين هذه الأمة التي أصلها واحد ولغتها واحدة، فلماذا وقع بينها كلُّ هذا التقسيم؟ فيأتي هذا التناص مقارنةً بين أمة العرب قبل الإسلام، وأمة الإسلام في العصر الحاضر، فقد كانت العرب أمة واحدة بفضل عامل العرق فقط، ولم ينجح العرق والدين واللغة لخلق دولة واحدة واتحاد عربي إسلامي واحد في العصر الحديث، هذا ما عناه الكاتب حيث لجأ للنص القرآني يحمل عنه عبء التجربة، ويكتسب عمقاً ودلالة من خلال ربط الحاضر بالماضي .

وفي قوله:» وذات ضحى قال له وجه مظفور: تعال كن حارساً للمكس» فكان، خلال ستة أيام علموه ما يكفي من الإنكليزية لتفتيش التأشيرات والحقائب، وفي اليوم السابع استوى على منصة إسمنتية وصار رب الحدود» (الراهب، 2000: 11) وهذا يتقاطع مع آيات كثيرة وردت في القرآن عن الخلق واستوائه سبحانه على العرش، غير أنَّه لا بدَّ من الإشارة هنا أن هذه التوظيف لا يعني المقاربة بين الأيام الستة، واستواء ربِّ العالمين على العرش في اليوم السابع، وإنما تشير إلى تقديس الحكّام والحدود الجغرافية المصطنعة في الأقطار العربية، وشعور الحكّام بهيمنتهم على المساحات التي يحكمونها.

لقد خلق **الله** الكون في ستة أيام، أوجده من العدم سبحانه وتعالى وجلّت قدرته، هذه قدرة **الله** التي لا تماثلها قوة وقدرة، فكل شيء إذا أراد أن يكون كان، غير أن الكاتب يستلهم هذا النص القرآني ساخراً من أمة العرب، التي قُسِّمت إلى دويلات ووضعت بينها الحدود، فكما أن **الله** أوجد هذا الكون من العدم، فقد أوجد الغرب الحدود بين الدول العربية من العدم أيضا، إذ سعوا إلى تقسيم هذه البلاد، وخلق

الخلافات والصراعات بين الدول العربية حتى لا تصير إلى اتحاد، فكان أن علّموا الحارس كيف يفتش على الحدود، فكان في اليوم السابع رب الحدود التي وجدت من العدم بفضل الغرب الذين أنعموا على الأمة بنعمة التقسيم.

ولم تقف الرواية عند حدود التناص المماثل للنصوص القرآنية ، بل تجاوزت ذلك إلى النفي، فعندما أراد عيسى بن هشام عبور الحدود إلى نفيطية، يلاقيه مفتّش الجمارك وحارس المكس، وبعد معاناة طويلة من التفتيش والمساءلة يصيح بهم الحارس صرخة الازدراء:»ادخلوها بجحيم صاغرين! هذه البلاد!» (الراهب، 2000: 12) نجد الكاتب يستلهم آية من القرآن ويحاورها فنيًا فتأتي نفيًا للواقع الذي يعيشه وهذا تناص مع قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ﴾ (الحجر: 46) وفي تفسير هذه الآية ادْخُلُوها بِسَلَامٍ أَيْ سالمين من الآفات، مسلم عليكم آمنِينَ أي من كل خوف وفزعٍ، وَلَا تَخْشَوْا مِنْ إِخْرَاجٍ وَلَا انْقِطَاعٍ وَلَا فَنَاءٍ والضمير الهاء يعود على الجنة، غير أن الراهب يؤكد من خلال هذا الاستلهام أن بلاد النفط على الرغم من الثروة النفطية العظيمة لكنها ليست آمنة والكلُّ في خوف وفزع، وبالتالي لم تكسب من النفط غير اللعنة، فلن تكون إلا جحيماً على أهلها ومن حولها، إذ يشير الراهب بشكل خفي إلى الجدوى الاقتصادية، والنهوض الكبير لو أن حظ العرب من العقول كحظهم من النفط، لكانوا أسياد العالم، ولكن مظاهر التخلف والفساد السياسي حالت دون ذلك، فكانت العداوة والبغضاء والحقد بين أبناء الأمة العربية.

إن الفرقة والتخلف الذي عاشته الأمة العربية، كان كفيلاً أن يجعلها من أضعف الدول في المجالات كافة، ليس ذلك فحسب، بل إنّ هذا الضعف كان سبباً في استيلاء اليهود على ثالث الحرمين الشريفين، ولذا نجد السارد في تحولات محمد عربي يبحث عن المخلّص، الذي يخلّص هذه الأمة من الوهن والذل الذي حلَّ بها، فيعلم في النهاية أن الفئة القليلة اليهود قد غلبت الفئة الكثيرة العرب ، فيقول :» كنا قد أمضينا أربعة أيام بلياليها ونحن نمارس الحب في مدينة متى، وعندما خرجنا إلى المطعم في اليوم الخامس علمنا أننا صرنا لاجئين أخيراً إلى أجل غير مسمى، علمنا أن الفئة القليلة اليهود قد غلبت الفئة الكثيرة العرب بإذن الله واستولت نهائياً على ثالث الحرمين الشريفين» (الراهب، 2000: 36) وهذا يتقاطع مع قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾ (الأنفال: 65) ولعل ذلك من أسوأ الصور التي رسمها الكاتب للواقع العربي المهزوم، فالكثرة في العدد لا تغني ولا تسمن من جوع، فأمة العرب على كثرتها أصبحت كغثاء السيل، إذ إنّ العبرة في اتحاد العرب والتفافهم حول راية واحدة، ومن هنا فإن الكاتب وجد الأمة الكثيرة قد تحولت إلى أمة ضعيفة، بسبب فرقتها ولذا لجأ الكاتب إلى تناص قلب الدلالة الذي يصور الحاضر ويعري الواقع.

الكتاب المقدس

يشعر الكاتب عند وصف الموت والدمار والخراب الذي تخلفه الحروب، بعجز اللغة وقصورها، ولذا فقد لجأ إلى الكتب الدينية المقدسة، لنقل مشاهد القتل والدمار في الحرب الأمريكية العراقية، وقد ألقى على عاتق الفتاة الأمريكية (بث تمبلر) مهمة السرد لهذا الفصل، حيث جاء توظيف التراث من خلال استحضار نصوص وأحداث الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، لتشير إلى حجم الدمار والخراب الذي أحدثته الحرب الأمريكية على العراق .

نقلت (بث تمبلر) الأحداث والصور بصورة مروّعة، وذلك بعد الخراب الهائل والدمار الذي لحق بالعراق جراء الحرب تقول:» طوال أسبوع تذكرت مراثي إرميا وعويله على أورشليم، التي دمرها البابليون قبل ستة وعشرين قرناً. (الراهب، 2000: 208) وقد جاءت المراثي في العهد القديم من التوراة كثيرة وفيها حزن شديد وتفجع مؤلم ووصف لهروب الناس خوفاً من الحرب ووصف الجثث المتساقطة(سفر إرميا: آية 21+10+9) (الحلح، 2009: 175).

ولم تقف الساردة عند حدود العهد القديم، بل اتكأت على العهد الجديد، وذلك عندما تجولت بين الجثث العسكرية والمدنية في طريق بغداد ورأت الجثث تطفو على سطح النهر، هذه الصور لم تنقلها الساردة مجردة، بل جاءت مدعمة بإشارات دينية، كما وردت في الكتب المقدسة ومن ذلك قولها :» سرعان ما علمت أن جورج بوش في فترة كموننا تحت الأرض قد هيأ العالم كله للحرب، وعلمنا أن نصف مليون جندي أمريكي ونصف هذا العدد من دول العالم يتهيئون للقيام بها، وقد بات واضحاً لي أن رؤيا الجحيم التي شاهدها يوحنا الرسول ستبدأ في بابليون» (الراهب، 2000: 207).

شحنت الساردة الأحداث بالرمز الديني، الذي يوحي بالصورة ويشحذ مخيلة القارئ، ليتمثل حجم الدمار والخراب الذي خلفته الحرب، فقد جاء في العهد الجديد من الكتاب المقدس أن يوحنا صعد إلى السماء ليشهد ما سيكون في المستقبل من العقاب المستحق للمخطئين، فيرى أختاماً سبعة، تتضح أمامه ويصف ما يحتويه كل ختم، ويجد أن العقاب الشديد تستحقه مدينة واحدة هي بابل بوصفها «بابل العظيمة أم الزواني ورجسات الأرض»(الإصحاح السابع: آية 5) ثم يحكي يوحنا سبب الغضب الرباني فيقول: «سقطت بابل العظيمة، وصارت مسكناً للشياطين، ممراً لكل روح نجس، وممراً لكل طائر نجس وممقوت، لأنّ من خمر غضبها ونارها قد شرب جميع الأمم، وملوك الأرض قد زنوا معها، وتجار الأرض قد استغنوا من وفرة نعيمها»(الإصحاح الثامن عشر: آية +2 3)

وبعد التمهيد الذي تضمن الأسباب الداعية للعقوبة، تشرع الرؤيا في سرد الأهوال التي ستحل في المستقبل على هذه المدينة الملعونة، فالأرض تتزلزل والسماء تنفلق، وملوك الأرض والأغنياء والأمراء أخفوا أنفسهم في المغاور وفي صخور الجبال، ثم نجد حديثاً مقارباً إلى ما حدث في العراق فالشمس تصبح سوداء اللون، والدخان غطى السماء بعد أن تصاعد من الآبار المشتعلة، تقول الرؤيا:» ثم بوق الملاك الخامس، فرأيت كوكباً قد سقط من السماء إلى الأرض، وأعطي مفتاح بئر الهاوية فصعد الدخان من البئر كدخان أتون عظيم، فأظلمت الشمس والجو دخان البئر».(الإصحاح التاسع: آية +1 2)

ومن ثم ينتقل للحديث عن عدد الجيوش ودروعهم وأسلحتهم فيقول:» انفك الملائكة الأربعة المعدون للساعة واليوم والشهر والسنة لكي يقتلوا ثلث الناس، وعدد الجيوش الفرسان مئتا ألف ألف، وأنا سمعت عددهم، وهكذا رأيت الخيل في الرؤيا والجالسين عليها لهم دروع من نار وياقوت وكبريت، ورؤوس الخيل كرؤوس

الأسود، ومن أفواههم تخرج نار ودخان وكبريت».(الإصحاح التاسع: آية –15 17)

إنها صورة بشعة لما تخلفه الحروب على البشر، هذا الدمار الذي يقوده الإنسان لأخيه الإنسان، فلم يستطع الكاتب أن يصف حجم الدمار الذي خلّفته الحرب الأمريكية على العراق، وربما لم تسعفه مفردات اللغة لنقل صورة الخطب العظيم والأحداث الجسام التي أعقبتها تلك الحرب، لذا فقد لجأ إلى الكتاب المقدس بما جاء فيه من أحداث تصور الخطب العظيم، التي تمثَّلت بعدد الجيوش التي تحالفت ضدَّ العراق، وعدد القتلى من السكان العراقيين الأبرياء، والأسلحة المُعدَّة لتدمير العراق.

يصف التوظيف التراثي في هذا الفصل أحداث الحرب والخراب والدمار، التي حلّت بالعراق، وقد جاء توظيف الأحداث المشابهة التي وردت في الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، فجاء هذا الاستلهام ليغني التجربة، ويعطي أبعاداً دلالية تخرج المحلي إلى الخارج، فقد تحولت الحرب على العراق إلى مأساة إنسانية، فخرج من حدود القومية إلى الإنسانية، وكأنها دعوة ضد الحرب والعنف التي لا تخلف إلا دماراً وخراباً هائلاً، وقد نجح الراهب في إلقاء السرد على عاتق امرأة أمريكية، لتصف ما أحدثه بنو جنسها في بلاد الرافدين في صورة محايدة من الكاتب.

الموروث التاريخي

تناولت الرواية مساحة تاريخية طويلة، امتدت من القرن الأول قبل الميلاد، حتى العصر الحديث، وقد رصد الكاتب الأحداث التاريخية برؤية معاصرة، بوساطة استدعاء الشخصيات التاريخية، وتوظيف الأقوال التي ارتبطت بها وكان لها الأثر في عصرها، فانطلقت الرواية إلى الماضي، مستلهمة مرجعيات تاريخية، وأسطورية، لتشكيل نص روائي، يستوعب الحاضر والواقع المهزوم، مما دفع إلى التنوع في الرؤية والدلالة، وأصبحت نصاً مفتوحاً تجتمع فيه المعارف السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

عالج الراهب في روايته عدداً من المشكلات السياسية، والاجتماعية والاقتصادية، فكان لزاماً أن يضيء الواقع المهزوم بشخصيات تاريخية، كان لها الأثر في نهضة الأمة وحضارتها، ولعل من أهم هذه الشخصيات عمر بن الخطاب، الذي جاء استدعاؤه في الرواية تارة باسمه، وأخرى بمقولته التي جاء تكرارها في النص الروائي في غير موضع، ويشير الفصل الثاني من الرواية إلى ذلك من خلال العنوان، الذي يعد البنية النصية الأولى، التي يدخل من خلالها القارئ إلى فضاء النص، «أبو الفتح الإسكندري يبحث عن عمر بن الخطاب» فهذا التوظيف يمثِّل تناصّا مركّبا، فالإسكندري شخصية ليس لها وجود في التاريخ الحقيقي، وإنما هي شخصية مبتدعة تعود لخالقها بديع الزمان الهمذاني، أما شخصية الخليفة عمر بن الخطاب، فهي شخصية حقيقية كان لها أثرٌ كبيرٌ في إقامة دولة العدل، وهو الذي فرق بين الحقِّ والباطل، غير أنَّ حصافة الكاتب تظهر من خلال هذا التوظيف، فوهمٌ يبحث عن حقيقة هل يمكنٍ أن يجده؟؟ إنها سخرية من واقع الأمة المكلوم التي تنتظر المخلِّص من الماضي السحيق ليعيدَ للأمة هيبتها، غير أن ذلك لن يحدثَ أبدًا، وكأنه يقول فلنخرجْ من عباءة الماضي وقدسيته وليأتِ التغيير من أبناء الحاضر مستمدين العزيمة من ماضيهم العريق.

ولمّا كان الهدف يتمثل في خلق حالة توازن لإنسانية الإنسان، من خلال تهيئة الظروف المناسبة له، فإنّ عمر بن الخطاب يمثل رمز العدل الذي فرق بين الحق والباطل، ودولة الإسلام التي قامت على احترام الإنسان وصون كرامته، ومن هنا نجد الكاتب يستدعي شخصية عمر بن الخطاب دون أن تقوم بأي أحداث أو سرود في الرواية، وهذا يفتح النص على القراءة والتأويل، وذلك حين يقابل القارئ رموز التراث، فالحاضر مهزوم مهترئ، والكاتب يبحث عن المخلّص لهذا الوهن والضعف الذي أصاب الأمة العربية، وكأن الكاتب أشار إلى الماضي الإسلامي العريق، ليذكر الأمة بأمجادها وعراقتها، فجاء في الرواية في فصل الخليفة:» بكتابه روّض محمد(صلى) جاهليتهم، دلّهم على الله الذي نطقوا باسمه وجهلوه، جعلَ وحوشهم طلقاء مسلمين، بسيفه ردّهم أبو بكر إلى الإسلام، بدرّته صنع عمر بن الخطاب منهم أمة وإمبراطورية» (الراهب، 2000: 114)

إن حديث الراهب التاريخي عن سيدنا محمد – صلى الله عليه وسلم– والخلفاء من بعده، لا يتعدى كونه تذكيراً نقدياً للحاضر، وذلك من خلال الحديث عن بداية الدولة الإسلامية التي بناها النبي – صلى الله عليه وسلم – وأصحابه لتجمع شمل المسلمين، ولكن بموتهم عادت إليها نعرات الجاهلية وفرقتها .(المخلف، 2014: 73)

ومن الملاحظ أن الكاتب يسلط الضوء على أمجاد الأمة الإسلامية في بدياتها الأولى، وذلك من خلال التكرار الذي يفيد التأكيد فقوله:» قتل عمر وعلي فأمسى الناس وأمهاتهم تلدهم عبيداً» (الراهب، 2000: 13) وقوله في موضع آخر:» وجاءني صوت عمر يشق السماء مثل كوكب يولد كل لحظة « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرار»(الراهب، 2000: 114) «التحقت بالأعرابي فور أن أطلق النداء في القرن الثامن عشر، إنه يريد استعادة عهد الشيخين أبي بكر وعمر، قال إنه سمع الصيحة متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً. ويريد أن يزرع الحرية في الصحراء».(الراهب، 2000: 14)

ويمكن القول إنّ الكاتب، لجأ إلى توظيف المقولة التاريخية، التي ارتبطت بالخليفة عمر بن الخطاب، بحثاً عن حرية الإنسان وإقامة العدل، فجاء هذا التوظيف ليعاين الحاضر من خلاله، وذلك بما عاناه الكاتب ورأى بعين قلبه، ما وصل إليه الإنسان من انحطاط فكري وتخلف حضاري.

ومن الرموز التاريخية التي وظفها الكاتب في الرواية شخصية الحجاج، ليعمِّقَ التجربة، ويضيف أبعاداً دلالية من خلال الرمز والإيحاء، وقد ربط الكاتب التحولات الجسدية، والإنسانية بتكاثر الطغاة، وربما هي إشارة إلى البطانة الفاسدة التي تكون سببا في التجاوز والمضي قدما في القمع والقهر، وذلك من خلال الولاء المطلق، فيقول:» تشارلز داروين لم يدرس تكاثر الطغاة وتسببه في تقزم البشر أو تحولهم إلى عضويات دنيا « (الراهب، 2000: 33).

يوظف الكاتب الحجاج بجانبه السلبي الذي يمثل القهر والاستبداد، وما عُرفَ به من الولاء المطلق لخلافة بني أمية، وقد أفقد الإنسان كيانه وكرامته، وهذا من وجهة نظر الكاتب فيقول السارد:» لحظة شاهدت الحجاج بجانبه لأول مرة أخذ يتكون شكل لكلب أصفر اللون منجرد اللحم، انبثقت ملامح الكلب وتقاطيعه

بسرعة اقتراب موكب الحجاج، وكان هذا الكلب أنا»(الراهب، 2000: 32) ، وعلى الرغم من الصورة المنفرة لهذا التحول، إلا أنه أفضل بكثير من الحالة أو الكينونة الإنسانية، التي آل إليها الإنسان في الوقت الراهن، فالحالات الإنسانية والنفسية التي لا يعيشها سوى الإنسان لم تعد من تكوينه، فالغضب تلاشى لأنه بلا كبرياء، وتعافى من القهر لأنه بلا كرامة، وسلم من الحنين لأنه بلا وطن، ومن القلق لأنه بلا طموح.

لم يكن ضياع ثالث الحرمين الشريفين ضياعاً جغرافياً، بل تجاوز ذلك إلى ضياع الهوية العربية، فالسلطان الذي يحكم على أساس القهر والاستبداد، لن يخلص الأمة من الذل والهوان، بل لعله أصبح عصا بيد قوى الاحتلال، فكما أن الحجاج كان يضرب أعناقاً لحكم بني أمية التي قامت على القهر والظلم –من وجهة نظر الكاتب– فإن شخصية الحجاج تنطبق على حال الرؤساء والحكام العرب، الذين سعوا جاهدين لقمع أي حركات تناهض الاحتلال، حتى أنهم لم يفتحوا المجال لأبناء الأمة للنهوض، ومناهضة الاحتلال، ولذا جاء توظيف المقولة التي ارتبطت بالحجاج :»إني أرى رؤوساً قد أينعت وحان قطافها»(الراهب، 2000: 31) إذ ربط الكاتب بين تحولات الإنسان وعصر الظلم والطغاة، فهم سبب هذه التحولات وفقدان الإنسان لإنسانيته، بالإضافة إلى ضياع الوطن والهوية، ففي حقيقة الأمر يفقد الإنسان إنسانيته إذا فقد وطنه ولغته، فيقول السارد محمد عربي محمدين بعد ضياع فلسطين:» ولو لم يأخذوا مني ثالث الحرمين الشريفين، لما وقعت في كل هذه البلايا، ليس إنساناً من لا وطن ولا لغة له»(الراهب، 2000: 35).

ومن النماذج التاريخية أيضاً عبد الله بن الزبير، الذي أصبح رمزاً للثورة على الظلم، وقد وظفه الكاتب في روايته بحثاً عن مخلص لظلم الحكام والسلاطين، الذين أضاعوا الإسلام وأظهروا ما يتفق مع مصالح بقائهم في السلطة فقد جاء في فصل الخليفة الذي يشير إلى الظلم والقهر الذي تعرّض له الناس: «ألف من الرجال والنساء والأطفال نفروا إلى سراديب الحرم الشريف واعتصموا هناك وعلى أبوابهم عبدالله بن الزبير، وكان قرار عبدالله بن الزبير أن يموت أو يسقط دهريار ذا معنى واحد: إعادتي إلى الكدية، مساواتي بعيسى بن هشام المتسول الذليل، وبمحمد عربي الكلب والخنزير، إذا سقط الخليفة خرجت من عالم الحرية الذي أنعم به وهويت إلى عالم عيسى بن هشام عالم الضرورة ، عالم البؤس والعناء و(الشرشحة)، عالم القرن العشرين»(الراهب، 2000: 137) ويمكن القول إنّ هذا التوظيف يمثّل التناص العنقودي أي الإحالة إلى مرجعيات تشكّل عناقيد دلالية، إذ تحيل إلى ثورة ابن الزبير ضد الأمويين، والقضاء على تلك الثورة، فتلحق أثارها الخليفة ومن يعيش في كنفه وظله، فهذا أبو الفتح يرى أن موت دهريار يعني بؤسه وإعادته إلى الكدية والفقر، وربما يحيل إلى حادثة جهيمان العتيبي الذي احتجز عددا كبيرا من المصلين في الحرم وادعائه أن المهدي المنتظر قد ظهر، وقد استطاع الخليفة القضاء على كل الثورات، التي نهضت في عصره، وضرب أعناق الثائرين، فكان صورة لحكم الظالم المستبد، فالإنسان العربي يعاني من ظلم الخارج، فما أن يخلص من الظلم الخارجي يجد نفسه قد وقع تحت ظلم السلطة وقهرها، ولعل ظلم ذوي القربى أشد تأثيراً في النفس، ومن هنا جاء التوظيف التاريخي للشخصيات ساخراً من الحاضر والماضي معاً، نلمح ذلك من خلال التداخل الزمني في الرواية حينما يذكر بضرب الكعبة بالمجانيق فيقول:» قلت: هات الحجاج بن يوسف وهو يهدم الكعبة فوق رؤوسهم ، قال: إما أنك أسرفت في معاقرة الخمرة أو أنك استمعت إلى حكاية من حكايات شهرزاد أقتلهم وهم بالحرم الشريف؟ لدينا وسائل أرقى بكثير لعلك نسيت أننا في القرن العشرين، قلت بل أنت الذي نسيت أننا في القرن السابع، فرد بسخط ودود: بئس الشعراء إذ يعاقرون السياسة، حتى أنك لا تعرف أن الحجاج فتح دكاناً خاصاً به ولم يعد يخدمنا»(الراهب، 2000: 138).

فالخليفة يعيش في القرن العشرين، وهي إحالة إلى حادثة جهيمان العتيبي، وقمعها والسيطرة عليها، بينما يعيش أبو الفتح الإسكندري في القرن السابع وهي إحالة إلى الثورات القديمة وأبرزها ثورة عبدالله بن الزبير.

ومن الرموز التراثية التي وظفها الراهب ملكة سبأ»بلقيس»، فنقل على لسانها قراءة الحاضر بكل سلبياته، فتبدأ من الحاشية حيث تستشيرهم «بلقيس» في أمر هام يخص مستقبل الأمة، فتوصي الحاشية بتصدير اللبان والأحجار الكريمة والذهب إلى مصر والشام، وقد قدمت «بلقيس» في هذه الرواية تفسيرات لحوادث الحاضر والماضي تقارن بينهما لتعطي صورة واضحة عن كليهما فتقول: « قبل ثلاثة آلاف سنة كنت أحكم بالديمقراطية والعدل بين الناس، وأنا لن أهدأ ولن أرتاح حت أسترد مملكتي، لن يقبل أحد أن تصير بلقيس من البدون»(الراهب، 2000: 238) وهنا إشارة إلى الاضطراب النفسي الذي يعيشه إنسان في وطن لا يعترف بوجوده، وهم الأشخاص الذين أطلق عليهم البدون، فأي حالة شعورية تلك التي يعيشها ذلك الإنسان؟ تبدو مشكلاتنا المعاصرة واضحة، حيث تبين لنا كيف وصلتنا بلقيس من الماضي وعاشت بيننا لكنها تعجبت وغضبت كثيراً، عندما وجدتنا بعد آلاف السنين أمة قد تفرق شملها وضعفت بعد قوتها، ازدادت مالاً وأصبح الإنسان فيها لا قيمة له «لا أعرف ماذا حدث، زادت أسعار البترول: نقصت أسعار الناس»(الراهب، 2000: 237).

فالشخصية هنا مقياس يقيس الحاضر بخبرات الماضي. (المخلف، 2014: 63) وتكمن براعة الراهب في ربط الحاضر بالماضي، وذلك من خلال الحديث عن سد مأرب الذي انهار ليشكل السائل الأسود، وقد تفنن الراهب بالتوظيف التراثي من خلال ما أجراه من تحولات على شخصية بلقيس، فبلقيس سبأ هي ملكة تسود الدولة، أما بلقيس الحاضر فهي امرأة مسلوبة الإرادة، فهي محكومة من قبل الأخ والزوج والعم، ولعل هذا التحول في شخصية بلقيس، يشير إلى تحولات الأمة من المجد والرفعة إلى حالة الضعف والفرقة. لقد وظف الكاتب هذه الشخصية في ثلاثة نماذج هي بلقيس الملكة، وبلقيس البدون، وبلقيس التقدمية.

ولمّا عاين الكاتب الانحطاط الفكري، والتخلف الثقافي الذي عصف بالأمة، فقد أسقط الملكة على هذا الحاضر المهترئ، ولعل أولى تلك المشكلات تكمن بالنظرة الدونية للمرأة، فالمرأة تُمنع من المشاركة في الحياة الفكرية والسياسية، ودورها لا يتعدى الزواج والإنجاب، ولذلك نجد الراهب قد أحضر هذه الشخصية التي مثّلت نموذج المرأة الحاكمة في التاريخ الماضي، مضيفاً صفة التمرد والتحدي لشخصية بلقيس، فأصبحت الشاعرة التقدمية الباحثة عن حرية الشكل والمضمون، وصولاً إلى تحقيق القيمة الإنسانية للمرأة. كل ذلك جاء على لسان بلقيس فتقول:» كنت أحاول أن أهرِّب

حجابي وأنوثتي ورخاوة بدني (عبوديتي وخوفي وضعفي) خارج عباءتي.. وأهرّب إليّ الحرية والحركة والقوة»(الراهب، 2000: 231) لقد شاهدت وعاشت الانحطاط الفكري العربي، والتقسيم بين الأمة العربية، والخلافات الداخلية التي فتحت الباب للقوى الخارجية، ليحققوا أطماعهم في البلاد العربية، إن الرواية تصور الحاضر المهترئ، من خلال العودة للماضي واستشرافاً للمستقبل، فكما انهار سدُّ مأرب وحدث لأمة الإسلام ما حدث لسد مأرب، يرى الكاتب بعين المستقبل ما سيحدث للأمة العربية.

وتحيل الساردة الخلافات العربية والتناحرات إلى ظهور النفط، فهو الذي خلق الصراعات العربية فتقول على لسان ربيع أحمد:» قبل أن يظهر البترول كنا شعباً واحداً بعد عشر سنوات من ظهوره صرنا عشرة شعوب متناحرة، هذا اللامعقول لن يستمر»(الراهب، 2000: 242) وبالرغم من آثار الحرب المدمرة والخراب الذي تخلفه وراءها، إلا أن الساردة تجد أن الحرب أوجدت القيم الإنسانية، التي أضاعها ظهور النفط فتقول:» لقد أوحشتني أيام الغزو يومها غاب ليل النفط فحضرت شمس الإنسانية»(الراهب، 2000: 252) فأيام الحرب البائدة استطاعت أن تعيد القيم الإنسانية للمقاومة، في حين أدى النفط دوراً كبيراً في انهيار القيم الإنسانية، هذه المفارقة تشير إلى آثار النفط على البلاد النفطية فماذا جنى أصحابها؟ لقد كانت النتيجة هي تقسيم البلاد العربية إلى دويلات متناحرة، وأحدثت الحروب والصراعات التي خلّفت الويلات على الشعوب، وفي المقابل كانت الحرب عاملاً في توحيد المقاومة وظهور القيم الإنسانية.

إنَّ استحضار هذه الشخصية التراثية، تضيف أبعاداً دلالية وعمقاً في المعنى والتجربة. لقد تضافرت الموروثات التاريخية في الرواية وأصبحت كسلسلة من المرايا تعكس الماضي برؤية معاصرة، والعكس، فنجد الشخصيات التاريخية تعيش في الحاضر المهزوم، ليحدث من خلال ذلك مقارنة بين الحاضر والماضي، وقد سعت الرواية جاهدة لتشير إلى حالات القهر والظلم الذي انتشر في عصر النفط، فحولت النفط من قوة اقتصادية عظمى، وقد كان من الممكن أن تُقام من خلاله إمبراطورية عربية ذات سيادة مطلقة، إلى لعنة حلّت على الأمة فعانت من ضياعها وفرقتها وانقسامها، ولم يقف عند ذلك الحد، بل سعت الرواية إلى تصوير الداخل لحياة الأمة، فلم يتقدم الإنسان العربي فكرياً وحضارياً، بل كان يعيش حياة متقدمة شكلاً ومتخلفة مضموناً، وذلك من خلال الصراعات بين الأشقاء العرب، وكيان المرأة التي لا وظيفة لها سوى الإنجاب.

الموروث الأسطوري

انبثق التفكير الأسطوري في الرواية العربية، من الإرث الشعبي والواقع، فالإرث الشعبي بكل ما فيه من أساطير ورؤى وحكايات شعبية، ومثيولوجيا وأفكار دينية، يظل في حوار ساخن مع الواقع بكل ما فيه من انكسار، وألم واستغلال وإحباط، وأمل بالتخلص من هذا الواقع المزري.(العتابي. 2001: 9)

ولما كان ملمح الصراع من الملامح الذي اتسمت به الملاحم القديمة، فقد أفادت الرواية العربية المعاصرة من ذلك الصراع، وهي تحاول أن تصور الصراع الجمعي بين الأمة الراغبة بالاستقلال، والعيش بكرامة والتحرر وتحقيق العدالة الاجتماعية، وبين من يحاول كبح جماح هذه الرغبة من المستعمرين، والطبقات الاجتماعية المرتبطة بهم، والتخلف الاجتماعي والثقافي، الذي يكون عاملاً مساعداً للمستعمرين.(العتابي، 2001: 65)

ومن هنا أفاد الراهب من الفكر الأسطوري في بناء نسيج روايته، فتطالعك الأسطورة في الفصل الموسوم» بكربلاء» من بداية الفصل، إذ اعتمد الراهب على توظيف الأسطورة، ليضع القارئ أمام تساؤلات القلق والمصير الأولى، التي جاءت الأسطورة لتفسير بعضها، فالحرب الأمريكية على العراق، وهي ما يطلق عليها اسم حرب تحرير الكويت، حملت في أحشائها المكر والعداوة للأمة العربية، غير أنها مارست دور عشتار في الانبعاث والتجدد. فتشير الساردة «بث تمبلر» إلى العلاقة التي كانت تجمع بينها وبين صلاح الدين العراقي، إذ هي علاقة تشابه علاقة عشتار وتموز :» أحببت عشتار التي لا مثيل لها في ثقافتنا، ووجدت بكاءها على تموز ثم لقاءها به شبيهين بفراقي عن صلاح الدين العراقي ولقائي به»(الراهب، 2000: 201).

فتصور الساردة العلاقة التي جمعت بينها وبين صلاح الدين، بحالة العشق والحب التي تجمع كل من عشتار وتموز، وتحكي هذه الأسطورة:» أن عشتار وهي التسمية البابلية لإنانا هي التي تمضي لفك أسر دوموزي من العالم الأسفل، وقد أصبح اسمه البابلي تموز، ولدى غيبتها تغيب مظاهر الإخصاب من الطبيعة، وترجع برجوعها ظافرة من الموت مصطحبة معها حبيبها تموز القتيل إلى الحياة، فينقلب حزن العباد فرحاً واحتفالاً بعودتها وعودة زوجها. (السواح.1993: 335)

يسعى الكاتب إلى ربط قسوة الحاضر، بعراقة الأسطورة وأصالتها، بطريقة رمزية تسعى إلى تجريد الحدث،، ورفعه إلى مستوى الكثافة والتلخيص، ويبتعد الرمز الأسطوري عن الإقحام، لأن حادثة المرأة الأمريكية مع حبيبها صلاح الدين العراقي، تتقاطع مع حادثة عشتار وبحثها عن تموز، إلا أن الاختلاف يقع في النتيجة إذ إن عشتار بعد بحثها عن تموز وجدته وعادت به، أما بث تمبلر فلم تعثر على صلاح الدين وبقي مصيره معلقاً»(الراهب، 2000: 171).

فالكاتب سعى إلى تكثيف الدلالة، وإضافة أبعاد دلالية مكثفة فربما تشير هذه الأسطورة، إلى إغناء حالة الحب بين بث تمبلر وصلاح الدين العراقي على اختلاف أصولهم، وربما تشير إلى أبعد من ذلك إذ يمكن للقارئ أن يضع أمريكا مكان عشتار، والعراق مكان تموز حيث يشير إلى ذلك النهاية أو النتيجة المعلقة، إذ إن أمريكاألقت على نفسها تحرير الكويت، وهو ما جاءت من أجله ولكن بقي المصير معلقاً للكويت وأشقائه، بسبب ما أحدثته الحرب من دمار وخراب، وقد استعان الراهب بهذا الرمز الأسطوري مخالفاً دلالته في النتيجة وأسقطها على الحاضر المؤلم.

ومن الرموز الأسطورية التي جاء توظيفها في هذا الفصل، رمزي (زيوس ومارس) المأخوذين من الأساطير اليونانية، « فزيوس هو رب الصواعق وكان هو الحاكم الأعلى وسيد السماء، وقوته أعظم من قوة الآلهة مجتمعين كما تخبر عنه الأساطير، أما مارس فهو الإله الغشوم الذي يسميه هوميروس بـ: السفاح والدموي واللعنة الدائمة على البشر»(هاملتون، 1990: 35؛ الحلح، 2009: 173).

جاء هذا التوظيف لتكثيف المعنى، وتعميق الصورة لنقل مشاهد الدمار الذي أحدثته الحرب، والخراب الذي خلفته وراءها فتقول الساردة تمبلر في وصف الحرب في فصل كربلاء:» لا تستطيع لغة أن تصف الدمار شاهدت التراب وهو يحترق، والنخيل وهو يحترق، والعيون وهي تحترق، الأطفال الذين أجبروا على ترك المدرسة، فجعلوا يتفرجون كيف تنشق بوابات السماء عن صواعق زيوس وأفران مارس وشاهدتهم وهم يموتون فجأة، يقتلون قبل أن ينتبهوا، قبل أن يفهموا أن جورج زيوس ونورمان مارس يستهدفانهم، يخنقان قلوبهم بالرعب»(الراهب، 2000: 208) فعند وصف بشاعة الحرب، والهجوم العسكري على العراق، اتكأت الساردة على الأسطورة، فتهيَّأ لها أن الطائرات والقذائف والصواريخ التي تسقط من السماء على الناس الأبرياء وكأنها صواعق زيوس وغضبه إذ هو إله الصواعق في الحضارات القديمة، فهذه الحرب التي شنتها أمريكا على العراق، وحجم الدمار والقتل الذي خلفته على أهل العراق، والويلات التي أصابت كل بيت عراقي، هي أشبه ما تكون بعالم الأسطورة، التي وظفها الكاتب، لنقل مشاهد الدمار وإدانتها للحرب وبشاعتها.

ومن الرموز الأسطورية أيضاً أسطورة جلجامش وأنكيدو في أثناء سرد المرأة الأمريكية عن العلاقة التي جمعتها بصلاح الدين، وهي تصف رجولته وفطرته وطيبته، التي عرف بها جلجامش وأنكيدو فتقول:» وكان بوسعي أن أرى فيه بلا أي نشاز أو مفارقة، رجولة جلجامش وفطرة أنكيدو، وأنا لا أزعم أني روضت صلاحا كما روضت سمحة إنسان الفلوات والغابات ذاك، لكني يمكنني الفخر بأني أيقظت فرديته»(الراهب، 2000: 199).

وهذا التوظيف يشير إلى أن المرأة بأنوثتها وحيلتها، استطاعت ترويض أشرس الرجال، وأكثرهم برية غير أن نهاية الأسطورة، التي تشير إلى استحالة الخلود إلا بالأفعال الطيبة ، تتقاطع مع الشخصيات الشرسة التي تخلو من القيم الإنسانية.

وجاء في هذا الفصل أيضاً، أسطورة التنين التي عرفت في عدد من الحضارات القديمة، وهو رمز للخراب والدمار (شنوت، 2008، 23) وقد اتكأ عليها الكاتب لتعميق صورة الحرب، وإظهار أبشع صور الدمار، الذي خلفته الحرب وراءها، فكان هذا التوظيف موافقاً في الدلالة وتعميق الصورة ، فتقول الساردة:» كان هناك أن عاد ذلك التنين ذو الأذرع الثمانية إلى الظهور... اندفع في الفضاء ليصير نارا وشرارا، ثم ليصير دخانا ويتلاشى، رأيت الشرر ينبثق من لسانه الأفعواني»(الراهب، 2000: 209)

ومن الأساطير التي لجأ الكاتب إلى توظيفها أسطورة العنقاء، وهي رمز للانبعاث والتجدد(شنوت، 2008: 30) إذ يشير السارد محمد عربي إلى الواقع المهترئ، والحاضر المؤلم الذي تئن تحت وطأته الأمة العربية، جراء الفرقة والصراعات الداخلية، فترى الرواية أن عدداً من الأئمة كانوا سبباً في فرقة الأمة، فيجمعهم ويرشهم برماد العنقاء للولادة والانبعاث من جديد، بعد تخليصهم من العقلية التي يحملونها الآن، فهذا الانبعاث والتجدد، هو ما يرمي إليه الكاتب، الذي يتمثل بأمل في وحدة الأمة، التي تخلو من مظاهر الفرقة والضعف.

وجد الكاتب في الفكر الأسطوري معيناً لا ينضب، فنهل منه حتى ارتوى وجاء ذلك من خلال سعيه لتعرية الواقع، وتصوير الحاضر المهزوم، والواقع المؤلم بما يشتمل عليه من صراعات، وحروب داخلية خلفت وراءها الويلات والأحزان في عدد من الدول العربية، ناهيك عن استقطابها للقوى الخارجية، التي فرضت هيمنتا على الأمة العربية، وأسهمت في تعميق الصراعات بين أبناء الوطن العربي، وقد اعتمد الكاتب في معاينة الواقع على البعد الأسطوري، الذي يشير إلى بدائية الإنسان الذي أوجد الأسطورة، وذلك لتفسير الخوارق الطبيعة والغيبية، فالأمة العربية وما عصف بها من أحداث أعادتها إلى نقطة البدء، بعد حضارة وعراقة استمرت قروناً طويلة.

الموروث الأدبي

شكّلت الموروثات الأدبية أحد أبرز ينابيع التراث، التي استقى كتّاب الرواية أحداثها وقوالبها الأدبية، وتعد المقامة والليالي العربية «ألف ليلة وليلة» أحد أبرز الموروثات الأدبية، التي جاء توظيفها في الرواية العربية، لتمثل ربط الحاضر بالماضي أحياناً، ومعالجة قضايا وأحداث أشارت لها الليالي والمقامة سابقاً.

اتكأ الراهب في تشكيل روايته على المبنى الحكائي العربي القديم، وقد بدا ذلك واضحاً من خلال الاعتماد على الأجناس السردية القديمة، وبخاصة المقامة والحكاية الشعبية والليالي العربية، التي تقاطعت مع الرواية في القالب والعناصر الروائية المتمثلة بالشخوص، فالرواية جاءت فصولا تشبه الليالي العربية، إذ إنّ كلَّ فصل يتناول جانباً معينا، دون ترابط أو تسلسل زمني بين الفصول، وقد حفلت الرواية بشخصيات المقامة والليالي، وألقى الكاتب على عاتقها سرد أحداث الرواية.

تجليات المقامة في الرواية:

اعتمد الراهب على جنس المقامة في تشكيل نصه الروائي، بوساطة اللغة المسجوعة التي اتسمت بها المقامة، بالإضافة إلى الشخصيات التي تحرك الأحداث، إذ تطالع القارئ شخصية عيسى بن هشام، التي تعود لبديع الزمان الهمذاني، الذي ألقى على عاتقها رواية الأحداث التي يقوم بها البطل أبو الفتح الإسكندري في المقامات. وتتصف هذه الشخصية بأنها تسير جنباً إلى جنب مع بطل المقامة وتعتمد على الكدية والتحايل من أجل العيش، غير أن الراهب لا يوظفها بما عهد عنها، بل يجري تحويرًا في تلك الشخصية، فيضيف لها ملامح التمرد والعصيان لخالقها، وذلك من خلال الرفض وعدم القبول بالعيش دون كرامة، وهذا ما نجده في قوله:» إما أن تجعلني غنياً بالمال أو بالكرامة، أما لا ذلك ولا تلك، فهذا فراق بيني وبينك»(الراهب، 2000: 6).

أراد عيسى بن هشام أن يعيش بكرامة، فيطير في السماء تحمله ورقة مئة دولار، أي كرامة هذه الذي سيعيشها ، لقد ألقى الراهب على عاتق عيسى بن هشام مهمة سرد الواقع والتبعية العربية للغرب، بالإضافة إلى واقع الأمة الثقافي الذي تمثل بالانحطاط والتخلف.

ولما كان الكاتب يعالج جملة من القضايا الثقافية، والاجتماعية والسياسة والاقتصادية، فقد لجأ لشخصيات أدبية اتسمت في عصرها بالحيلة والكدية، فعكس الصورة التي عاشها أبناء عصرها من جوع وفقر، حتى كانت الكدية ملجأ للكسب والعيش، وهذا ما يقابله في العصر الحاضر، إذ إنّ النفط وما يمثله من ثروة اقتصادية هائلة، لم يستطع أن يوفر العيش الكريم لمختلف

الأقطار العربية، فضلا عن إشارة هذه الشخصية إلى تهميش دور المثقفين في الحياة، وغياب القيمة الحضارية لهم في المجتمع.

تعكس شخصية عيسى بن هشام في الرواية، واقع المثقفين، فالمال يعادل الكرامة، واجتماع المال والكرامة بات ضربا من المستحيل، وتسعى الرواية إلى تعرية الواقع، من خلال تصوير حالات الاغتصاب، والفساد والرشاوى، وصراع يحتقر الإنسان المثقف، بل ويحاصره بالجوع والمراقبة في كل حركة، وهذا ما نقلته الرواية عن البيئة الجامعية.

ويشير أحد الباحثين (المخلف، 2014: 109) إلى أن الفلسفة الأخيرة، بدت واضحة باستلهام روح المقامة في السخرية، ومحاربة الفساد والأغنياء «وها هو أبو الفتح بلحمه وشحمه متمددا في مقعده ببدله(لانفان) ويقرأ مقامات خالقه بديع الزمان ثم يدندن لنفسه:

لا يغرنك الذي أنا فيه من الطلب
أنا لو شئت لاتخذت ناطحات من الذهب

لم يشأ التعرف علي ، وأخذ يترنم:

أنا من ذوي الإسكندرية
من نبعة فيها زكية
سفه الزمان وأهله
فقصدت أرض النفطوية

(الراهب، 2000: 10)

أبو الفتح الإسكندري

يمثل أبو الفتح في الرواية الباحث عن القيمة الإنسانية للإنسان، وقد رفض العيش في العالم السفلي الذي يخلو من أمور الخير والشر، وذلك بسبب ميله وحبه لعادات البشر وهذا ما جاء في الحوار الذي دار بينه وبين شهرزاد:

قلت: لشهرزاد: مرحبا أحمل إليك تحيات أختك أفقزاد
فجعلت تبكي، فقلت: ما يبكيك؟
نهنهت: أريد أن أهاجر من هذه الأرض إلى الفلك
قلت: هاجرت أنا وبقيت حتى تبدد لحمي وعظمي. ثم أعادني حنيني إلى البشر
هزت رأسها إشفاقاً علي: أنت كاتب مقامات أنت ! أعادك لأي سبب؟
قلت: أريد أن أسترد إنسانيتي بكتاب النفط

(الراهب، 2000: 121).

يحاول أبو الفتح إقامة إمبراطورية للنفط، لكنه فوجئ بالواقع حين أخبره الخليفة بأن أبناء الصحراء كحبات الرمال لا تمتزج، فتبقى حبة الرمل بجوار الحبة الأخرى طوال السنين، فيصيح قائلاً :» أية إنسانية سأسترد بينكم ما دمتم ذرات لا تمتزج ما دامت لغة الأسلاف وشماً في عقولنا»(الراهب، 2000: 132) وبعد أن رضي أن يعيش في بلاط الخليفة، ونال من العيش الكريم ما يحقق له الحرية، نجده لازم الخليفة وصار عوناً له في طغيانه، بل ربما صار أشد وأقوى، فيرى أن ثورة عبدالله بن الزبير تعيده إلى عالم الكدية والعيش الذليل فيقول:» كان قرار عبدالله بن الزبير أن يموت أو يسقط دهريار ذا معنى واحد إعادتي إلى الكدية «(الراهب، 2000: 137).

ولذلك فهو يشير إلى الخليفة بقتلهم والتخلص منهم على الإطلاق، ويتضح أنها مؤامرة البطانة على الرعية، لكنه عندما رأى مشاهد القتل والدم لم يستطع ذلك، فعاد إلى رشده وتقديم النصح للخليفة إلى ما يطمح إليه، بيد أنه لقي حتفه كما الثائرين فأبو الفتح الذي أراد أن يحقق إنسانيته وحياته يفقد الاثنتين معاً .

جاء توظيف الشخصيات الأدبية التراثية، ليشير إلى القيمة الإنسانية، التي فقدها الإنسان العربي بعد امتلاك النفط، ومن اللافت للنظر أن توظيف الشخصيات، جاء برؤية معاصرة وقد سلط الضوء من خلالها على القضايا، والمشكلات التي يريد الكاتب معالجتها، وتعرية الواقع المهترئ والحاضر المهزوم الذي ضاق به ذرعاً، فجاءت هذه الشخصيات تحمل أبعاداً دلالية من خلال السخرية اللاذعة، التي نجدها في حديث الشخصيات عن ماضيها وحاضرها على حد سواء.

ألف ليلة وليلة

شكّلت ألف ليلة وليلة مرجعية للروائيين، وذلك في محاولاتهم للخروج بالرواية العربية من الإطار التقليدي، إلى قوالب فنية جديدة تنحو منحى الحداثة والتجريب، وتلبي احتياج القارئ في نمط من الكتابة، يخرجه من زخم الواقع وبؤسه (جعفري، 2014: 25).

وعلى الرغم مما اشتملت عليه الليالي، من مشكلات سياسية واجتماعية وأخلاقية، بالإضافة إلى الخطابات العجائبية والغرائبية، وخطابات اللهو والجنس، فإنها قصدت النقد السياسي بصبغة تعليمية، ولغايات تربوية، فاختيار شهرزاد الراوية إنما هو صوت النقد الموجه للحاكم الظالم شهريار، واختارت هي القص أداة لتخلص بنات جنسها من القتل وقد نجحت في ذلك. (جعفري. 2014: 34)

اتكأ الراهب على حكايات الليالي في أكثر من عمل روائي، فجاءت روايته «ألف ليلة وليلتان « امتداداً لحكايات الليالي وقد صدّر روايته بنص يكشف عن رؤية الكاتب، إذ إن اختلاط الأزمنة في الرواية مقصودٌ به الإشارة إلى استمرار عالم ألف ليلة وليلة العربي خلال ألف سنة وسنة وأن هذا الاستمرار بلغ ذروته عام 1967م عبر هزيمة حضارية أزاحت العرب عن طرف الزمان ووضعتهم في الليلة الثانية بعد الألف (الراهب، 1977: 7).

ظهرت ملامح حكايات الليالي في رواية «رسمت خطاً في الرمال» من خلال بناء الرواية، إذ جاءت هذه الرواية مشابهة في بنائها حكايات الليالي، غير أنها لا ترتبط بتسلسل زمني، كما ظهرت ملامح الحكايات من خلال شخصيات الرواية (شهرزاد، شهريار، أفقزاد) التي أسهمت في أحداث الرواية .

طرأ على شخصيات الليالي، تحولات جعلت هذه الشخصيات أسيرة لأفكار الكاتب ورؤاه، فشهرزاد الرواية لم تعد ملكة القص، ولم تستطع أن تخلص بنات جنسها من الظلم والبطش الواقع عليهن، فهي امرأة محاصرة لا تعرف من اللغة سوى كلمات (ماذا، متى، أين، كيف، لماذا) فهي امرأة تنقصها الحرية فتقول:» كان يا مكان في حاضر العصر والأوان كان هناك امرأة تبحث عن قصصها وخاتمتها السعيدة، امرأة كانت ملكة ذات يوم فأعطت العالم كتاباً هو ملكٌ بين الكتب، لكنها الآن لا تملك من اللغة سوى خمس كلمات: ماذا، متى، أين، كيف، لماذا، إنها امرأة ينقصها الحب والفرح

والحرية»(الراهب، 2000: 16).

اتكأ الكاتب على أحداث الليالي لتعرية الحاضر، وتسليط الضوء على أبشع صوره، فالعربي على الرغم مما يحيط به من التقدم والتطور التكنولوجي المذهل، إلا أنه ما زال يحمل في باطن عقله العادات القديمة والتخلف الدفين، وقد سعت الرواية لتسليط الضوء على واقع المرأة في المجتمع الشرقي، فهي امرأة اللذة والجسد، حياتها تخلو من الحب والسعادة، فجاء صوت النساء في الرواية « بل نحن سبايا نعيش في عصر الحريم والتكايا»(الراهب، 2000: 69).

بحثت شهرزاد عن الحب والعاطفة خارج أسوار بيتها، وذلك بديلا لما تعانيه المرأة من ضغط نفسي بيت زوجها، ونتيجة الحرمان العاطفي التي تقاسيه، فتقول: «أردت أن أبتدر معه حديثاً غير أني وجدت اللغة خنزيراً داجناً وبدل اللغة فككت أربطة عباءتي وكشفت له عن جسدي»(الراهب، 2000: 77) فجاء الخطاب الجنسي في الرواية وسيلة فنية، للتعبير عن الواقع السياسي المهترئ، فربط الكاتب بين الفساد الجنسي والفساد السياسي، بالإضافة إلى الإشارة إلى الحرمان الذي تعيشه المرأة في ظل حياة زوجية صماء تخلو من الحب والعاطفة.

ويمكن القول إن الكاتب وظف الشخصيات، ومزج الأبعاد التراثية بالأبعاد المعاصرة، فجاء توظيفه توظيفاً فنياً برؤية معاصرة، فيجد القارئ نفسه أمام شخصيات الليالي وقد امتزجت بالحاضر، فنقلها الراهب إلى الزمن الحاضر وأنطقها بمشكلاتنا المعاصرة، فشهريار ملك الزمان لم يعد كذلك بل أصبح أميراً للمطوعين، وشهرزاد لم تعد ملكة الكلمة والقص الساحرة، بل هي امرأة مسلوبة الحرية تقع تحت مراقبة أجهزة التكنولوجيا التي سلطها عليها شهريار.

أراد الكاتب أن يرسم الحاضر بطريقة تشابه حياة الليالي مؤكداً استمرار النهج القديم في التفكير، فما تزال شخصيات الرواية محكومة بشبح الماضي، فسعت الرواية لنقد منظومة القيم التي تعيشها تلك الشخصيات، وقد جاء ذلك من خلال شخصية شهريار الذي يضاجع النساء ليلاً ويقتلهن نهاراً، فهو أشد ظلماً وبطشاً في الرواية، لقد عبّرت الرواية عن الواقع المعيش، فنطقت الشخصيات بمفردات العصر الحاضر مظهرةً التخلف الدفين الذي لم تستطع أضواء التكنولوجيا إخفاءه، إنه عصر التقدم المغلف بهالة من الجهل والتسلط الأعمى.(المخلف، 2014: 69)

الخاتمة

سعى الراهب في روايته لتعرية الواقع، وتسليط الأضواء على الحاضر بكل ما اشتمل عليه من سلبيات، وعلى الرغم من أن الهدف الرئيس من الرواية تسجيل آثار اكتشاف النفط في بلاد العرب، فلم يقف عند ذلك الحد، بل امتد ليشمل واقع الأمة العربية كاملا، فرصد المشكلات السياسية، والثقافية، والحضارية والاجتماعية، التي تئن تحت وطأتها، **ولعل من أبرز النتائج التي توصّل لها البحث:**

1. اعتمد الراهب في تشكيل نصه الروائي على التراث اعتمادا مطلقا، واستلهم التراث بمصادره المختلفة التاريخي، والأسطوري، والأدبي، فضلاً عن المرجعيات الثقافية المستمدة من الكتب الدينية.

2. أسهمت الموروثات بمصادرها كافة في البناء العام للرواية، بالإضافة إلى الكشف عن الأبعاد الإيديولوجية للكاتب، وعلى الرغم من ذلك فإنّ الراهب في موقفه من التراث لم ينظر إليه نظرة قداسة، بل نجده يسخر أحيانا من الأمة التي لا تخرج من ماضيها.

3. أدت الموروثات التراثية دورا كبيرا، في تعرية الواقع المهزوم، وربط الحاضر بالماضي استشرافا للمستقبل، ولم يأت التراث زخرفة فنية وإضافة مقحمة، بل جاء ليحمل عن الكاتب عبء التجربة، وحملت الموروثات أبعادا دلالية تغني التجربة وتضيف لها الجديد والمبتكر. وتلبي الحاجات الفكرية والنفسية لأبناء المجتمع، وقد أخرج الراهب الشخصيات التراثية من ماضيها وأسقطها على الحاضر، ومن الملاحظ أنّ الكاتب جعل الشخصيات أسيرة لأفكاره، فنطقت بمشكلاتنا المعاصرة، فيكون بذلك قد تجاوز التوظيف التسجيلي للتراث، فكان التراث أداة تعبيرية.

4. تعكس الموروثات في الرواية، وبشكل واضح الثقافة العالية التي يتمتع بها الراهب، في اعتماده على مخزونه الثقافي، ليحيل القارئ إلى إشارات مرجعية، ليتمثل صورة الواقع المهزوم وربط الحاضر بالماضي، وقد تعاضدت الموروثات لتمثل أزمة الفنان المعاصر كونه يمثل روح الأمة ونبضها.

المصادر والمراجع العربية

- القرآن الكريم
- إبراهيم، عبد الحميد. (1987م). مقالات في النقد الأدبي، القاهرة: دار الهداية.
- الجعفري، بسمات سالم خليل. (2014م). تجليات ألف ليلة وليلة في الرواية العربية المعاصرة، (أطروحة دكتوراه)، الجامعة الأردنية عمّان.
- الحلح، نوال. (2009م). تقنية السرد عند الروائي هاني الراهب، (رسالة ماجستير)، جامعة دمشق، دمشق.
- الراهب، هاني. (1977م). ألف ليلة وليلتان، دمشق: منشورات الاتحاد الكتاب العرب.
- الراهب، هاني. (2000م). رسمت خطا في الرمال، بيروت: دار الكنوز الأدبية.
- زايد، علي عشري. (1978م). استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، طرابلس: الشركة العامة للتوزيع.
- السواح، فراس. (1993م). مغامرة العقل الأولى، دمشق: دار علاء الدين.
- شنوت، نور صاحب. (2008م). موسوعة الأساطير والقصص، عمان: دار دجلة.
- الشوابكة، محمد. (2012م). ثنائيات في السرد، عمّان: وزارة الثقافة، ط1.
- العتابي، سعد. (2001م). الملحمية في الرواية العربية المعاصرة، بغداد: دار الشؤون الثقافية.
- قاسم، سيزا. (1980م). «البنيات التراثية». مجلة فصول: عدد أكتوبر.
- الكتاب المقدس. (2001م). العهد الجديد، الإصحاح السابع، مصر: دار الكتاب المقدس.
- ماثيسن، ف.أ، ت.س. (1965م). إليوت الناقد الشاعر مقال في طبيعة الشعر، ترجمة إحسان عباس، بيروت: مؤسسة فرنكلين.

- مبروك، مراد عبد الرحمن. (1991م). العناصر التراثية في الرواية العربية في مصر، القاهرة: دار المعارف، ط1.
- المخلف، حسن علي. (2014م). التراث في الرواية السورية، (أطروحة دكتوراه)، جامعة دمشق. دمشق.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين(ت711هـ)، معجم لسان العرب، تحقيق: عامر أحمد حيدر وعبد المنعم خليل، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م.
- هاملتون، أديث. (1990م). الميثولوجيا، ترجمة حنا عبود، دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب.
- هيكل، أحمد. (1998م). في الأدب واللغة، القاهرة: دار الهيئة المصرية، ط1.

المصادر والمراجع العربية مترجمة

- *Al-Quran alkarim.*
- *Ibrahim, Abdel Hamid. (1987) Articlesin Literary Criticism, Cairo: Dar Al-Hidaya.*
- *Al-Jaafari, Basma Salem Khalil. (2014). Manifestations of A Thousand and One Nights in the Contemporary Arab Novel, (PhD Thesis), University of Jordan , Amman.*
- *Al-Halah, Nawal. (2009). The NarrativeTechnique of the Novelist Hani Al-Raheb, (Master Thesis), Damascus University, Damascus.*
- *Al-Raheb, Hani. (1977). One Thousand and Two Nights, Damascus: Arab Writers Union Publications*
- *Al-Raheb, Hani.(2000). I drew a line on the sand, Beirut: The House of Literary Treasures.*
- *Zayed, Ali Ashry.(1978). Summoning Heritage Charactersinthe Contemporary Arabic Poetry, Tripoli: The General Company for Distribution.*
- *Al-Sawah, Firas.(1993). The First Adventure of the Mind, Damascus: Aladdin House.*
- *Shenot, Nour Sahib.(2008). Encyclopedia of Myths and Stories, Amman: Tigris House.*
- *Shawabkeh, Muhammad.(2012). Duals in Narration, Amman: Ministry of Culture, 1st Edition.*
- *Al-Atabi, Saad.(2001). The Epic in the Contemporary Arabic Novel, Baghdad: Cultural Affairs House.*
- *Qasim, Siza.(1980).“Heritage Resourses”, Fusul Magazine, October Issue.*
- *The Bible.(2001). The New Testament, Chapter Seven, Egypt: House of the Bible.*
- *Mathieson, F.A. , T.S. Elliot.(1965). the critic and poet, an essay of poetry nature, translated by Ihsan Abbas, Beirut, The Franklin Foundation.*
- *Mabrok, Murad Abdel Rahman.(1991). The Heritage Elements in the Arabic Novel in Egypt, Cairo: Dar Al Maaref, 1st Edition.*
- *Al-Mikhlif, Hassan Ali.(2014). Heritage in the Syrian Novel, (PhD Thesis) Damascus University, Damascus.*
- *Ibn Manzur, Abu al-Fadl Jamal al-Din (d.711 AH), Lexicon of Lisan al-Arab, edited by: Amer Ahmad Haidar and Abdel Moneim Khalil(2003). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.*
- *Hamilton, Edith.(1990). Mythology, the translation of Hanna Abboud, Damascus: Arab Writers Union Publications.*
- *Heikal, Ahmed.(1998). In Literature and Language, Cairo: The Egyptian Authority House, 1st Edition.*

الواقعية السحرية في شعر سيف الرحبي (رأس المسافر أنموذجاً)

Magical Realism in the Poetry of Saif al-Rahbi: Collection of Poems by Ras al-Masafar

صادق البوغبيش
طالب دكتوراه/ جامعة خليج فارس/ إيران

Sadegh Al-Boghbeish
PhD. student\ Persian Gulf University\ Iran
sadegh8258a@yahoo.com

رسول بلاوي
أستاذ مشارك/ جامعة خليج فارس/ إيران

Rasoul Balavi
Associate professor\ Persian Gulf University\ Iran
r.ballawy@pgu.ac.ir

محمّد جواد بور عابد
أستاذ مشارك/ جامعة خليج فارس/ إيران

Mohammad Javad Pur Abed
Associate professor\ Persian Gulf University\ Iran
M.pourabed@pgu.ac.ir

تاريخ الاستلام: 17/ 1/ 2021م، **تاريخ القبول:** 16/ 3/ 2021م.
E-ISSN: 2616-9843
P-ISSN: 2616-9835

Received: 17/ 1/ 2021, **Accepted:** 16/ 3/ 2021.
DOI: 10.33977/0507-000-057-005
https: //journals.qou.edu/index.php/jrresstudy

المُلخص:

الواقعية السحرية والتصوّرات الخارقة للطبيعة في الأدب العربي الحديث أخذت دوراً هامّاً في تشكيل النص، وليس ذلك إلّا للتعبير عن حياة تمنّاها الشاعر أو كان يتمنّاها أو للهروب من الواقع المعاش. فقد مُزجت الواقعية بالسحرية والطبيعية بغير الطبيعية في الأحداث الإنسانية بأشكال مختلفة سنكشف عنها في ديوان "رأس المسافر". سيف الرحبي شاعر عماني، مزج الواقع بغير الواقع، والسحر بالخيال لخلق فضاءات سحريّة. هذه المجموعة تحتوي عناصر الواقعيّة السحريّة، وقد وظّف الشاعر السحر، والوهم والخيال، والأسطورة والرمز. فأصبحت هذه الظاهرة إشكالية الباحثين ودرجوا على تناولها من زوايا عدّة وهي القضايا ذاتها التي ستخضع للبحث وكذلك كيفيّة استخدام هذه العناصر من قبل الشاعر. انطلاقاً من هذا؛ يقوم هذا البحث على أساس منهج وصفي– تحليلي لكشف الواقعية السحرية والقضايا العجائبية في ديوان "رأس المسافر" ويمكن القول إنّ الرحبي إلى جانب تصوير القضايا الواقعيّة، استخدم العناصر السحريّة والخيالية في الديوان استخداماً ناجحاً حينما يواجه الأحداث غير الواقعية لا يفاجيء القارئ بل يقبلها ويصدّقها؛ لأنّ الشاعر يقف محايداً تجاه الأحداث الخارقة للعادة، ومن خلال هذه اللّغة العجائبية يعبّر عن خلجات نفسه وينظر إلى القضايا السياسية، والاجتماعية والاقتصادية للمجتمعات العربية نظرة نقدية باستخدام تقنيات مختلفة كمزج عناصر الواقع والسحر والخيال وخرق الحدود بين العالم الواقعي والسحري.

الكلمات المفتاحية: الشعر العماني، الواقعية السحرية، العجائبية، سيف الرحبي.

Abstract

Magical realism and the notion of the habit in contemporary Arabic literature have a special place in the formation of the narrative text, and it is no exception that such writing is, in fact, the aspirations of a poet or to escape from everyday reality. In fact, realism is intertwined with magic, natural and supernatural issues have also formed human thought, which we will discover in the Diwan Head of the Traveler by Saif al-Rahbi. Omani poet Seif al-Rahbi blended reality with the surreal, as well as magic with the imagination to create a magical atmosphere. This collection of poems has elements of magical realism in which the poet used magic, illusion, fantasy, myth, and mystery. This is an important issue for researchers, which we will address in this article.

This research is based on the descriptive-analytical approach to discover magical realism in it and analyze its secrets in this collection of poems. It can be said that Saif al-Rahbi has used a magical equivalent in addition to using the problems of realism, and this use has been successful because the reader accepts and believes in magical issues. Perhaps this is because the poet looked at issues impartially and used them to express political, social, and economic issues in Arab societies.

***Keywords**: Oman poetry, magical realism, Saif al-Rahbi.*

1. المقدمة:

المفكّر الانجليزي «توماس مور»[1] صوّر مجتمعاً خيالياً هادئاً سُمّي فيما بعد بالطوباوية، ثمّ جاء المبدعون وجعلوا من هذه الطوباوية، مدينة سحرية يتمنّاها المرء، ثمّ سُمّيت هذه الطريقة بالأدب العجائبي، والأدب العجائبي هو من ضمن الواقعية السحرية إذ جاء بهذا المصطلح الناقد الألماني «فرانس روه»[2] عام 1925م واستخدم هذا المصطلح لتحليل لوحات فنّية. وبعد الحرب العالمية الثانية التجأ الأدباء إلى هذا النوع الأدبي ودمجوا الواقع بالخيال. والعناصر الأساسية لهذا النوع عناصر السحر، والوهم، والخيال، والخرافة، والأسطورة، والجنّ والعفاريت، وعدم التفسير المنطقي لأحداث خياليّة، وعدم تبرير الكاتب لهذه الأحداث وغيرها ومن هذا المنطلق نرى تاثير العجائبي على المتلقي يأتي من استخدام الكاتب للصور الأقرب لمجتمعه وبيان عجائبية الأمور التي ليست لصالح الشعوب. يتمثّل أسلوب الواقعية السحرية في سرد أحداث ووقائع غير عادّية أو خارقة في حنايا أحداث مغرقة في الواقعية. فالأدب العجائبي بعيد عن ساحة المألوف والعادّي للأشياء أو الذي يظهر فوق الطبيعي مثيراً للإعجاب بخصائصه الخارقة والنادرة. ولقد كان التعجّب من أهمّ خصائص الشعر ويعمّق الدليل على وعيه بالمستوى العام من الكلام فيسعى في إخراجه من وظيفته المألوفة المستعملة إلى وظيفة الإطراب والتعجّب.

سنبحث في ديوان «رأس المسافر» مظاهر الواقعية السحرية ودراسة عناصرها في الديوان وكيفيّة استخدامها ودورها في النصّ الشعري كالعنصر الواقعي، والأحداث، والشخصيات، والمكان، والزمان، وسحرية العنوان، والشخصية السحرية، والزمن السحري والمكان السحري. فقد قام الشاعر بخلق شخصيات وهمية، في أمكنة فارغة من هذا العالم، ثمّ جاء بأحداث ترتبط بالإنسان وهذه المخلوقات، لكي يستخرج نصّاً موفقاً في هذه الطريقة الحديثة.

1ـ1. أهداف البحث:

نحاول من خلال دراسة عناصر الواقعية السحرية والأمور الغرائبية في ديوان «رأس المسافر» أن نكشف:

- تداعيّات الشاعر، والأغراض التي يصبو إليها من خلال استخدامه لهذه العناصر التي لطالما تأتي وتحضر في الرواية واللوحات الفنّية، والفنون الجميلة.
- مدى تأثيرها على المتلقي وكيفية خلق التصاوير

(1) Sir Thomas More.
(2) Franz Roh.

وثم نبين كيف جسّد الشاعر هموم الإنسان باختيار الواقعية السحرية

ثمّ سنبيّن كيفيّة استخدام هذه العناصر في الديوان ودورها في النص الشعري.

1ـ2. منهج البحث:

المنهج المتّبع في هذا البحث هو المنهج الوصفي–التحليلي الذي يقوم على جمع المعلومات وتحليلها وتفسيرها؛ بعبارة أخرى هو دراسة وتحليل وتفسير للموضوع من خلال تحديد خصائصه وأبعاده وتوصيف العلاقات بينها.

1ـ3. أسئلة البحث:

الأسئلة المطروحة في هذا البحث هي:

- ما عناصر الواقعيّة السحريّة التي استخدمها سيف الرحبي في ديوان رأس المسافر؟
- ما الذي دفع الشاعر إلى استخدام العجائبية واللجوء إلى عناصرها؟
- كيف استطاع الكاتب من خلال العجائبية تصوير هموم الإنسانية؟

1ـ4. الدراسات السابقة:

الواقعية السحرية والعجائبية من التيارات الحديثة في الأدب. وفي حدود ما عُلِم فإن الدراسات التي تناولت هذا الموضوع قليلة ومعظمها تنحصر في بعض المقالات وفي طيّات بعض الكتب.

كتب حامد أبي أحمد (2009م) كتاباً بعنوان «الواقعية السحرية في الرواية العربية» وقد خُصّص هذا الكتاب للرواية العربية فحسب. من الروايات التي كانت من ضمن الدراسة والبحث لحامد أبو أحمد: رواية «ليالي ألف ليلة» للروائي المصري نجيب محفوظ ورواية «الشطّار»، و«نسف الأدمغة» لخيري شلبي، و«الغجرية» و«يوسف المخزنجي» للروائي إدوارد الخرّاط، و«الغياب» و«الفقد» ليوسف أبورية. وخصّص الفصل الأخير للقصّة القصيرة وقد درس «قرن غزال» لخيري عبدالجواد. ماينقص هذا الكتاب تعريف جامع ومانع للرواية الواقعية السحرية وبيان دلائل الروائيين لخوض هذه التجربة.

هناك دراسة بقلم ذكرى محي الدين حميد الجبوري بعنوان «العجائبية في شعر أبي العلاء المعري" (الدرعيات أنموذجاً)، نشرت من مجلة عين الشمس من جامعة بغداد، (2019)، يعتقد الكاتب أنّ استخدام الشاعر لهذا الخطاب الشعري من ديوانه سقط الزند وبلغت ثلاثين قصيدة ورفده مخيلة المتلقي بمعلومات معرفية وثقافية وتأريخية وأسطورية أراد من خلالها استنهاض الهمم التي أصابها الوهن والفتور والتراخي وتناست أو حاولت أن تتناسى تلك الذات مجدها وماضيها. نرى الكاتب بداية يأتي بتعريف العجائبية لغة ثمّ يحلّل القصائد ولم يتطرق إلى الدرعيات جميعها وإنما وقف عند نماذج من الدرعيات لتكن شاهداً على موضوع البحث، وقد قسم العجائبية إلى عجائبية سايكلوجية، وخيال، و أسطورة.

هناك رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه بعنوان "آليات بناء قصيدة السرد الحديثة ومرجعياتها في ديواني الساعر و حيزية للشاعر محمد جربوعة" بقلم هجيرة طاهري وبإشراف نزيهة زاغر، وقد جاءت الرسالة على ثلاثة فصول: الفصل الأوّل: الزمن السردي وإيقاعه في الشعر، ثم في الفصل الثاني: تجليات الفضاء الجغرافي في الشعر، والفصل الثالث: الشخصيات المرجعية وفق منهج فيليب هامون.

هناك دراسة بقلم صلاح الدين عبدي (2012)، بعنوان "الواقعية السحرية في أعمال إبراهيم الكوني (رواية الورم أنموذجاً)" ونشر هذه الدراسة في مجلة العلوم الإنسانية الدولية. يرى الكاتب أنّ أهمّ مميّزات الكوني في هذه الرواية هو امتزاج الخيال بالواقع بشكلٍ معقول، وتغيير الأحداث اليوميّة واستحالتها في نسج القصّة بصورة يؤمن بها المتلقّي. ويقنع المؤلفُ المتلقيَ عن طريق تقنيات الازدواج والنبرة والمفهوم الشعري ولا سيّما الوصف والسرد المدهشان.

كتبَ الباحثان رضا ناظميان ويسرا شادمان بحثاً بعنوان "الواقعيّة السحرية في خماسية مدن الملح لعبدالرّحمن مُنيف" ونُشرَ هذا البحث في مجلّة إضاءات نقدية، في السنة الثامنة، من عامَ (2018). ويرى الباحثان أنّ استخدام السحرية والخيالية في خماسية "مدن الملح" استخدامٌ ناجحٌ والدليل: أولاً لا يفاجئ القارئ عندما يواجه الأحداث غير الواقعية بل يقبلها ويصدّقها؛ لأن المؤلّف يقف موقف الانحياد تجاه الأحداث الخارقة للعادة، فلا يفاجأ ولا يتعجّب. ثانياً ينجح الروائي من خلال استخدام هذا التيار الروائي ليعبّر عن خلجات نفسه وينظر إلى القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية للمجتمع العربي نظرة نقدية عن طريق استخدام تقنيات مختلفة كمزج عناصر الواقع والسحر والخيال وخرق الحدود بين العالم الواقعي والسحري، وكذلك وصف الأحداث والشخصيات وصفاً دقيقاً جزئياً.

هناك رسالة ماجستير بعنوان "الشاعر العماني ناقداً: سيف الرحبي أنموذجاً"، بقلم مريم عبدالله الحتروشية (2015)، قُدّمت لجامعة نزوى. نقرأ في هذه الرسالة المؤثّرات العربية والغربية في تكوين شخصيته النقدية، ورؤية الرحبي النقدية، والرحبي وجدل الأشكال الشعرية في العصر الحديث، والرحبي وقضايا نقدية معاصرة.

نسعى في هذا البحث أن ندرس ديوان "رأس المسافر" للشاعر سيف الرحبي من منظار الواقعية السحرية حيث لم نرَ قبل هذا البحث، دراسة تهتمّ بهذا الديوان من هذا الجانب.

2. عناصر الواقعية السحرية:

يتمثّل أسلوب الواقعية السحرية في «سرد أحداث ووقائع غير عادّية أو خارقة في ثنايا أحداث مغرقة في الواقعية، وفي التفاصيل العادّية بحيث تبدو وكأنّها جزء لا يتجزأ من الواقع اليومي المعاش للشخصيات» (البطوطي، 2005: 262). وقد حاول الرحبي المزج بين الواقع والخيال، ليُشَكّل بهما عالماً سحرياً مُبتنياً على الحلم، لهذا اختار لكتابه اسم «رأس المسافر»؛ حيث الأحداث تجتمع في رأس الشخص المعنون بالمسافر، وأراد بالواقع كلّ شيء يختصّ بالشعوب المضطّهدة والإسلامية، وكان المقصود بالواقعية «هو دراسة أيّ موضوع لشيء قائم بذاته بصرف النظر عن مظهره أو علاقته بالتجربة الإنسانية الشاملة» (راغب، 2003: 705).

الواقع، والسحر والخيال، العناصر الأساسية لخلق نصّ بغطاء الغرائبيّة، وتجدر الإشارة هنا إلى مفهوم أساسي في تيّار الواقعية السحرية وهو الخيال أو الوهم. والحقيقة أن هذين المفهومين أي الخيال والوهم لا نستطيع الفصل بينهما، وإن أمكن الفصل بينهما في الفلسفة، ولكنّه يصعب ترسيم حدود واضحة تفصل بينهما بوضوح في الأدب. إنّ الخيالَ عند الجرجاني «قوة تحفظ ما يدرك الحسّ المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادّة، بحيث يشاهده الحسّ المشترك» (الجرجاني، 2007: 97). فبهذا يتبيّن أنّ القضايا الخيالية تمتدّ جذورها إلى الواقع. «أمّا الوهم فهو قوّة للإنسان من شأنها إدراك المعاني الجزئية المتعلّقة بالمحسوسات. فالوهم إدراك المعنى الجزئي المتعلّق بالمعنى المحسوس والوهمي المتخيّل هو الصورة التي تخترعها المتخيّلة باستعمال الوهم إيّاها.ً إذن الوهميّات هي قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة كالحكم بأنّ ما وراء العالم فضاء لا يتناهى» (نفس المصدر: 230).

إنَّ هذه المفاهيم تشكّل في الواقعية السحرية وحدة متقاربة الدلالة تقابل مفهوم الواقع. ويرى الباحث في هذا الاتّجاه الشعري مواجهة عالم الواقع بعالم غير واقعي أو الما ورائية واندماجها في البعض، واجتماع السحر والخيال أو الوهم هو الذي يشكّل عالمًا غير واقعي في مقابل عالم واقعي.

3. القسم التطبيقي:

اعتمد الشاعر في ديوانه على الواقع والخيال. الواقعية والما ورائية قد ظهرتا في الديوان بكثافة ومن العنوان، ثمّ تلته عناوين القصائد. ندرس الديوان في محورين: محور الواقعية، ومحور العجائبية.

3ـ1. الواقعية في ديوان «رأس المسافر»:

سندرس في الواقعية المحاور الآتية: الغربة التي عاشها الشاعر، والمرأة وتقلّباتها في الشارع العربي، والمكان.

3ـ1ـ1. واقعية الغُربة:

الاغتراب ظاهرة عاشها البشر منذ بدايات خلقهم، وتعدّدت معاني هذه الظاهرة في دراسات العلوم الإنسانية فتعني النزوح عن الوطن. وكان هيجل[3] هو أوّل من استعمل مصطلح الاغتراب في العصر الحديث وبصورة منهجية، ويرى الاغتراب هو «أن يضيّع الإنسان شخصيته الأولى، ويصير إنساناً آخر أغنى من الأوّل» (صليبا، 1982: 1/ 765). الوطن والابتعاد عنه يأخذ الدور الأكبر في مفهوم الاغتراب فـ«الغربة عن الأرض هي ابتعاد الإنسان قسراً عن وطنه الأم، فيضطرّه القهر أن يعيش بعيداً عنه، ويشعر بمرارة الغربة عن الأرض لأنَّ طموحه يتعارض مع ما هو حاصل فوقها من قمع للحرية، واغترابه عن الأرض يستمر طويلاً، ويُعتبر عودته إليها للموت فقط» (مغنية، 2004: 19).

لا بُدّ أن نقف على أهمّ المحطّات التي مرّ فيها الرحبي وهو يؤسّس كيانه الثقافي: بداية «انتقاله من القرية إلى العاصمة العمانية»، ثمّ «فترة القاهرة»: درس هناك الإعدادية والثانوية وكذلك المرحلة الجامعية. ثمّ فترة «دمشق وبيروت»: في أواخر السبعينيات انتقل الرحبي من القاهرة باتّجاه دمشق وبيروت، وفي هذه المرحلة المكانية والزمانية كان الهاجس السياسي قد خفّ كثيراً في توجّهاته، وصار الهاجس الأدبي والإبداعي أكثر غلبة وحضوراً في قراءته وكتابته وتوجّهاته. بعد هذا اتّجه نحو «الجزائر»: ذهب الرحبي إلى الجزائر في بداية فترة الرئيس الشاذلي بن جديد وكان الذهول يسيطر على الجزائريين بسبب اغتيال الرئيس بومدين وخسارتهم لتلك الشخصية المهيمنة ذات الطموحات الوطنية. ثمّ «الحياة في بلغاريا»: عاش الرحبي في بلغاريا سنة أو تزيد، في زمن الحكم الشيوعي. سرعان ما ترك بلغاريا واتّجه نحو لندن؛ «الحياة في لندن وباريس»: سبب انتقاله إلى لندن أن زملاءه محمد عبيد غباشي وحبيب الصايغ أصدرا مجلتين هناك وهما: أوراق، والأزمنة العربية، فرحبا به لينضم إليهما (الحتروشية، 2015: 124 – 16). هذه الغربة التي عاشها الرحبي، تكاثرت ملامحها في النص الشعري في ديوان «رأس المسافر» لهذا نلاحظ بأنّ الشاعر يصوّر لنا معاناة غريب من خلال الواقع المعاش في قصيدة «مرايا القِفار» نقرأ:

«في القطارات التي تحملني دائماً إلى البعيد/ وعبر مرايا قِفارٍ أُفقية، نزقة/ لا أكادُ أتعرّفُ/ على وجهي الذي/ خمشتهُ طيور الهجرة/ لكني حينَ أنزعُ قُفّازاتِ الرؤية/ عن حدقة الظلام/ وفي الأنفاق السحيقة/ للألم الإنساني/ أتجشّمَ المسيرَ ثانيةً/ لعلّي أرى ما لا تراه عينُ الصوفي/ أو السندباد/ [لؤلؤةٌ أو امرأةٌ أو فكرة]/ أو العدم الذي/ تجرفُ وِديانهُ/ الجميعَ لحظة/ صحوٍ زائل» (الرحبي، 1986: 36 – 37).

في هذا النص: «لا أكادُ أتعرّفُ على وجهي» نرى ملامح هيجل لأنّه يرى الغريب هو الذي يضيّع شخصيته الأولى؛ وهو الذي يخرج من وطنه ويتغيّر في جميع جوانبه. وفي هذا الاقتباس أيضاً؛ يضع الشاعر لنا علامات الغربة، والهجرة، والرؤيا والخيال لكي ينقلنا عبر القطار إلى النقطة البعيدة التي رسمها باتجاه بعيد قائلاً: «إلى البعيد»، والمرايا التي جلبها الشاعر في هذا النص هي المرايا التي لا تظهر الحقيقة، أو ربّما هي التي تظهر الحقيقة ولكن الشاعر لا يثق بهذه الحقيقة؛ لأنّ وجهه مسّتهُ طيور الهجرة، أو حياته التي يعيشها في الغربة، ويرسم فضاءات من الغربة والذعر، ويتمنّى أن يترك الظلام، والأنفاق، والألم لكي يحسّ بوجوده كإنسان، ولكن الطريق هي الطريق والغربة هي الغربة عندما يقول: «أتجشّم المسيرَ ثانيةً»، ثمّ يصف سندباد؛ وهو الذي عاش حياته في السفر دون إكراه واختيار هذا الاسم هو الدلالة على خيال الشاعر في الغربة وقبول أمره، ولا ننسى بأنّ سندباد قصة عجائبية تنقل لنا حوادث متعلقة بالجن والعفاريت وصورة سندباد صورة تحتوي على العجيب والخرافة. ثمّ في قصيدة «مشهدٌ مكرّرٌ» نقرأ:

«مَا بين شارع الشُهداء في الحي التاسع/ و«السان ميشيل»/ تُحلّق حكمة اليوم بأنفاقِ المترو/ الطيورُ تحتلّ الثكنات بصياحها العجيبِ/ المُهاجرونَ ينتظمون صُفوفاً أمام التفتيش» (الرحبي، 1986: 27).

يجسّد المهاجرون في الغُربة وهم خارجون من الأنفاق ويعلو صياح الطيور التي عادة هي الغُربان ونعيقها، ثمّ يقفون أمامَ الشرطي ليفتّشهم، وهذا يدلُّ على واقع عدم الاعتماد بالمهاجرين

(3) Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

في الغربة. ثمّ يصوّر المـُفتّشين كالذئاب:

«وحين تكون راجعاً إلى بيتك يتكرّر نفس المشهد/ مع زيادة خفيفة: فالرجالُ المُلثّمون الذين/ يعترضون طريقك، ليسوا إلا ذئاباً طردهاً/ البردُ من الغابات» (الرحبي، 1986: 28).

النوم في الغربة يجعل الشخص لا يرتاح كثيراً حيث الغريب يرى نفسه منهكاً وكأنه عبر مجموعة جزر، ثمّ يجّسد حالة ذعر، وهي حالة حضور الملثّمين، فيتغيّر الفضاء من حالة اكتئاب وغربة، إلى حالة ذعر وخوف، ويشبّه هؤلاء بالذئاب الجائعة الهاربة من الغابات المثلجة. ثمّ في قصيدة «كلّ هذا العمر» نقرأ:

«وأخيراً وليس بأخير، أجلسُ على مصطبةٍ/ أخرى، على بُعد ألف سنة ضوئية/ من الأولى/ أبحث عن ظلٍّ امرأةٍ لن ألقاه» (الرحبي، 1986: 12).

يتجلّى الوهم والخيال في هذا النص بقوّة في مظاهر عديدة، منها حلم الرعاة، والمرأة التي تقلّم أظافر الكوكب، وضياع الظل، وبحث عن ظل آخر لصالح امرأة. ويصوّر نفسهُ بأنّه دائماً في الترحال، ودائماً تسير به قافلة الغربة وكأنهُ يبحث عن شيءٍ لا وجود له، ثم يصف نوم المسافر وكيف ينام وهو في الغربة والغربة مليئة بالمخاطر من خلال قصيدة «هِجرةُ الأسلاف»:

«منَ التفاتة ذئبٍ، أرى في ضحكته/ هجرة الأسلاف، انفجرت هذه/ الطرقُ التي لا ينامُ فيها المسافر إلا/ ورأسهُ مَسنودٌ إلى مُعضلة/ وربّما يحلمُ بعد كأس النبيذ أنّهُ/ راحلُ غداً/ وأنّ شراييِنه تتوزّع في عينة/ جائع، يتسلّقُ صرخةَ احتجاجٍ/ عبر المسافات التي أفرغت عُواءَها/ فيَ قلبه/ يهيمُون، يزحفون جميعاً كالأفاعي» (الرحبي، 1986: 14).

يصوّر الشاعر للمتلقّي من خلال هذا النص كيفيّة الغربة والذعر اللذين يتراكمان على كيان المسافر الغريب عند النوم، ويذهب إلى الرؤيا وإلى الأمور التي يحنّ إليها، كالراحة، والاستقرار، والهدوء عند احتساء النبيذ، والنوم هو الأمر الواقعي وزحف هذه الجماعات التي تشبه الأفاعي في زحفها. إذن من خلال الحلم يبني لنفسه طوباوية مُكوّنة من الهدوء وحس الأمان.

2ـ1ـ3. **المرأة وواقعيّة الوصف**:

المرأة الشرقية التي حضرت في نصوص سيف الرحبي، هي المرأة التي تعيش حالة كبت، وقمع في الشرق، ويحاول الرحبي أن يصف المرأة وصفاً واقعياً؛ لأنّها تعيش من غير مأوى في بلدها وفي الغربة، ففي بلدها نرى مشهد اغتصاب، فينشد:

«مشهدٌ عابرٌ لامرأةٍ مغتصبة» (الرحبي، 1986: 28).

عبّر الشاعر عن ألمه تجاه المرأة الشرقية التي عاشت في معاناة في المجتمع العربي والغربي. فهذه المرأة بعقيدة الشاعر إن عاشت في وطنها تغتصب، وإن خرجت مغتربة تُطرد، أو يجب أن تروي العُراة والسكارى:

«بينما العُراةُ والسُّكارَى يحتلّون الحلبة» (الرحبي، 1986: 28).

فيجسّد أولئك الذين يرون المرأة سلعة، وكأنّهم ممسوسين من غير ثياب، أو سكارى، فالمرأة في الديوان عادة تحضر في الأحلام، وعندما تشتدّ به الغربة، ومن هنا يحنّ ويرأف لنساء معبّدات في قيود الجهل، ويرى لا بدّ من حرية المرأة. ثمّ يصف المرأة بالجريحة:

«الجريحة/ تتعثّر في ذاكرة الشتاء/ نحو المقاهي ذات الصدر الماسي/ ذاتِ الأضواء المُركزة على أثداء/ نساء تخرجُ الفصولُ كالجرذان/ من أحلامهنَّ الشبقة، وقف/ الرجالُ، يرتقون شُروخَ النهار/ الأحاديثُ برنينها الحائر كحجرٍ مقذوف/ إلى الخلف/ النظراتُ، التي تجوس خرائب عابقة/ بالذكرى» (الرحبي، 1986: 15).

وصف الشاعر الواقع الذي يعيشه وسرد معاناة النساء في المجتمع الذي يقطنه، ويتعامل مع النص بصورة اجتماعي وسياسي، ندقّق في هيكلة النص: «نساء»، «الجريحة»، «تتعثّر»، «شتاء»، «الأضواء المـُركزة على الأثداء»، «خرائب»، «عابقة بالذكرى»، هذه الأمور المتعلّقة بالنساء في هذا النص؛ أمّا التعابير الدالة على الموقف الذكوري فهي: «يرتقون شروخ النهار»، و«النساء إلى الخلف»، لكي ينتبه المتلقّي إلى الاختلاف الشاسع بين النساء والرجال، ثمّ يكمل:

«إذ ليس إلا حوافرُ الثأرِ/ تحفر هذا الرأسَ المفتوحَ على/ نهاراتٍ لا تنتهي/ نهاراتٍ تحملُ ثقلَ ليلها المُوحش/ وستختفي المرأةُ في رأسك/ حالمةً، بريفٍ مُعلّقَ من قدميه/ في فراغ المدينة» (الرحبي، 1986: 15).

المرأة تحلم بما تحب، ولكن الرجل يفعل ما يشاء، لأنّ المجتمع الذكوري قد فرض سلطة الرجل على المرأة، ومن هذا المنطلق يبقى الحلم المادة الأساسية عند النساء لكي لا تخضع أمام الرجل، هذا النوع من الرجال الذين بدّلوا العالم إلى جحيم للنساء:

«كل شيء بدأ/ كلُّ شيء لم يبدأ/ هكذا أبداً/ تموتُ وعولُ النفس في/ خُضرة الصُراخ/ هكذا تندلعُ حروب تغرقُ فيها/ سُفنِ الأفكار/ وهكذا أيضاً أحلمُ/ أنني قائدُ أوركسترا/ في جُزُرٍ/ تشتعلُ فيها النيران» (الرحبي، 1986: 16).

كان حضور المرأة في ديوان الرحبي حضوراً واقعياً يسرد للمتلقّي أحداثاً واقعية تعيشها المرأة الشرقية، ولا يحتاج السحر والخيال لوصف المرأة.

3ـ1ـ3. **واقعية المكان**:

يشكّل المكان عنصراً فاعلاً في النص الحديث وتكاثرت الأسماء واختلف النقّاد والباحثون في تحديد أنواع المكان ومسمّيّاتها، ومن هذه التقسيمات يمكن الإشارة إلى: المكان الأليف، والمكان المعادي، والمكان المجازي، والمكان الواقعي، والمكان اللا متناهي، والمكان المغلق، والمكان المفتوح. «مع أنّ أنماط المكان تعدّدت عند الدارسين والنقّاد ولم يلتزموا بطريقة خاصة، فقد كانت فكرة تقسيم المكان حسب دلالاته وأغراضه ومؤثّراته الخارجية فقد يأخذ المكان أبعاداً رمزية مختلفة من رواية لأخرى، ومن موقف نفسي لآخر» (أبو علي وحبيبي، 2018: 121). الأمكنة التي اختارها الشاعر تُبعث من الواقعية كالشارع، والكهف، والصحراء.

1ـ3ـ1ـ3. **الشارع**:

يُعدُّ المكان من العناصر المهمّة في النص العجائبي بوصفه «جزءاً أساسياً في الحدث، فالمكان هو الحيز الذي تحذو على طريقه

الشخصيات من جوانبها المختلفة الجسدية والفكرية والاجتماعية والخُلقية، وهذا الأخير تعيش فيه الشخصيات، وبالتالي فهناك علاقة بين المكان والشخصيات، بحيث يعرفه أفلاطون بأنه ما يحوي الأشياء ويقبلها ويتشكّل بها» (سواليمة ومحمدي، 2018: 54 – 55). يعني أن المكان هو المحيط الذي يضمّ الأشياء، وهي بدورها تشكّل حضوره المادي، وبالرغم من أن الديوان وظّف عالم الواقع والخيال، وعالم الجن والإنس، إلا أنه لا بدّ من وجود تنقّلات مكانيّة، ومن أبرز الأماكن التي أثرت في أحداث الديوان هي الشوارع، الكهوف، والصحراء. الشارع من الأمكنة المفتوحة حيث يلتقي الشاعر بالرفقاء، ولكنه يرى هذا المكان، مكان الفرار من وحشة البيت، نقرأ:

«أجلسُ على مصطبةٍ في الشارعِ، أكتبُ مسودةً للحروب القادمة، ومُلاحظاتٍ حول طَبيعةَ الطقسَ/ السريّ لأحلام الرعاة/ وعمّا قليلٍ ألتقي بالمرأة التي فرغت/ للتوّ من تقليم أظافرِ الكواكب/ وجلست على ضوء الأفق تستنطقُ أسرار/ الغيب كسلّة هواجس مُعلقةٍ/ في زنزانةٍ» (الرحبي، 1986: 12).

استخدم الواقعية لكي يعبّر عن الأحداث التي ستأتي في المستقبل. ثمّ يعبّر عن الرعاة وما يعانون منه، وبماذا يحلمون؟ هل يحلمون بالحرية؟ أي حرية؟ ولماذا بعد مروره من حُلم الرعاة التقى بامرأة؟ هل كان الرعاة يحلمون بالنساء بدل الحرية؟ لأنّ هذه المرأة مغرية وهي التي تقلّم وتلمّع أظافر الكوكب، ثمّ يخطر سؤالٌ آخر عند المتلقي: من هم الرعاة؟ هل هو أحدهم؟ لأنّهُ تأثّر بالمرأة، وترك نفسه؛ وهي هذه المرأة التي سحرته، لكي ينسى ظله الذي كان يبحث عنه، ويبقى باحثاً عن ظلها، أي ترك ذاته وتمسّك بالمرأة التي هي ربّما الدنيا، أو الأيدولوجية. وكلّ هذه الأمور تحدث في الشارع. في قصيدة «مدينة تستيقظ» نرى الشارع:

«تُلقي نظرةً على الشارع الخالي، إلا» (الرحبي، 1986: 7).

وظّف الشارع الخالي لكي يعبّر عن خلجات نفسه، حين يعيش في الغربة، ولا ينتظر أحداً، أو لا ينتظرهُ أحدٌ. وفي هذا النص:

«ثمةَ ما يؤذنُ بانفجار اللحظة/ ثمةَ في الشارع امرأةٌ تقطعَ القلبَ/ بخطوة الغيبِ» (الرحبي، 1986: 10).

يوظّف «الشارع» مرّة أخرى لحدثه العظيم، وهو الرحيل من اللحظة نحو الأبديّة، والشارع تغطّيه عتمة لأن الحدث يجري في الليل قائلاً: «وفي الليلة نفسها». ثمّ في قصيدة «أحشاء الصباح»

«الصَّباحُ يجرجرُ أحشاءَه تحتَ/ قدم التِّيهُ/ والمساءُ دائماً تحت معطفك/ عيناً جاحظة/ وأخرى تُراقب الغيم يسقُطُ/ فوق الجبالِ/ تسوقُ قطيع السَّنواتِ/ بعصيان المحبّة/ وتحتَ الشجر المضرّج بالغُروب/ تجلسُ وحيداً/ كشارع تلسَعه أفعى/ بينما خطواتُك المُتعثرةَ بأحجارِ الألوهة/ وأحلامٍ لا تتحقّقُ» (الرحبي، 1986: 17 – 18).

المكان المدبّر في هذا النص هو مكان بصورة أفقية من الأعلى نحو الأسفل؛ نرى الشاعر يختار مفردة تحت بهذا الشكل: «الصَّباحُ يجرجرُ أحشاءَه تحتَ»، ثم يقول: « والمساءُ دائماً تحت معطفك» ونرى المساء تحت المعطف، ثم سقوط الغيم فوق الجبال، وهذه حركة أيضاً عمودية من الأعلى نحو الأسفل، ثمّ أيضاً لفظة «تحت» بقوله: «وتحتَ الشجر المضرّج بالغُروبِ».

2ـ3ـ1ـ3. **الكهف**:

إنَّ الكهف من الرموز المكانية المـغلقة في شعر الرحبي؛ وقد اختار الشاعر توظيف هذا الرمز الشعري في ديوانه «رأس المسافر»، وهذا الرمز الشعري له رصيده في التراث الديني المرتبط بقصة أصحاب الكهف كما جاء في القرآن الكريم لكنّ الشاعر استخدم هذا الرمز بطريقة مفارقية صارت مزيجة بين الواقع المعاش والبُعد التراثي:

«وهناك رؤوس وهمية تطل من النوافذ/ على بقايا الثلج الملتصق بالحواف وكأنّما/ تُطل على قسمتها الأخيرة في/ ميراث الأجداد/ المصابيحُ تتدافَع بالمناكب، قادمةً/ من كهوف سحيقة/ لا تحملَ أي سرٍّ/ السماءُ تقطع الصحراء باحثةً/ عن خيام العشيرة/ القطاراتُ تحلم بالمسافرين/ لا أحد... لا شيء../ أغلق الستارة/ فربّما لا تحتملُ/ مشهدَ مدينةٍ تستيقظ» (الرحبي، 1986: 8).

السؤال الذي يخطر على البال: من الذي لا يحتمل وهو يشاهد المدينة وهي مستيقظة؟ في هذا النص قبل أن نصل للدهشة الأخيرة في النص وهي عدم تحمّل المدينة، نرى الشاعر يخلق لنا ثنائيات: نوافذ (المدينة/ كهوف سحيقة)، و(المدينة/ الصحراء)، و(الثلوج/ والصحراء)، و(الحلم/ اليقظة)، في هذه الثنائيات يريد أن يجهّز متخيّل المتلقّي إلى الحدث الأخير، إذ يمهّد للقارئ ميراث الأجداد، وخيام العشيرة، وهذه الأمور ثقافية تراثية يوظّفها الشاعر للمتلقّي، والقطار ليس خالياً من المسافرين، بل هناك «رؤوس تطل من النوافذ» لكي تصف لنا مخاوف الشاعر من الغربة والتشتّت والذعر الحاصل من اليقظة، ويؤيّد هذا القول بقصيدة «من الغُرفة إلى المقهى» قائلاً:

«في الصباح عندما أستيقظُ/ يستيقظُ العالمُ في رأسي/ بكائناته وزعيقه الذي يهرسُ العظامَ/ أُغادر غرفتي التي تُشبه كهفاً مليئاً بالقتلى» (الرحبي، 1986: 9).

يريد الشاعر تصوير ما يجول في ذهنه إلى المتلقّي عبر توظيف الحُلم واليقظة، وأن يصف لنا الأمور الغريبة والعجيبة التي تأتي به تصوراته في اليقظة والحلم، لكي ينسج عالماً مبنياً على الواقع، كما نسج الرحبي عالماً يتشابك فيه الخيال والأسطورة بالحياة اليومية، شبّه الغرفة بالكهف، لأنّ الكهف مظلم ويلجأ إليه البشر القدامى إلى النوم فحسب، كما يفعل الرحبي في غرفته، فيذهب إليها عند المنام.

3ـ3ـ1ـ3. **الصحراء**:

يصوّر الشاعر ملامح الصحراء اللامتناهية على لوحة شعره، ويرى أنّ البيئة البدائية هي أقرب إلى الشعر: «هذا النوع من البيئات شبه البدائية أقرب إلى الشعر والفن من بيئات أخرى، وبهذا المعنى أميل إلى رأي بعض الفنانين ومنهم الرسام «بول جوجان» أنّ الفن والأدب أقرب إلى الوحشية والبدائية منه إلى الحضارة، أو أنّه يعبّر عن الحضارة بأدوات وحشية. فتلك البيئة كانت حاسمة بحضورها في حياته اللاحقة واقعياً ورمزياً، إذ ظلّت تلك البيئة بجبالها وحيواتها البشرية والحيوانية ذات أثر عميق في النفس، ولا يزال يتذكّر أنّهم كانوا ينامون على إيقاع أصوات الذئاب وبنات آوى، هذه البيئة البرية العجيبة مارست حضورها المهيمن لاحقاً على حياته وعلى شعره» (الحتروشية، 2015م: 6–5). فيقول:

«ثلاثونَ عاماً.. كلُّ هذا العمر الذي/ حوّشتهُ من دهاليز الأجداد/ يفيضُ الآنَ عليكتف الصحراء/ وأنهارها الجافة/ وفي شوارعَ أباحت هذا المساء/ كلُّ أسرار مزابلها الخاصة/ مضيتُ باحثاً عن ظلّ قدمي الذي/ أضعتهُ في معترك الحضارات/ ودكاكين الخُضّار» (الرحبي، 1986: 11).

قول الشاعر: في معترك الحضارات/ ودكاكين الخُضّار يشير إلى موقف أخلاقي فكري تجاه الحضارة المزيّفة التي سلبت الإنسان مقومات إنسانيته، وقد استخدم الشاعر في هذا النص عنصر الواقع، وعنصر السحر، وعنصر الخيال، لكي يخلق فضاءً سحرياً غرائبياً لإيصال مضمونه الشعري، فإنّ الواقعية السحرية هي «المزج بين العناصر الثلاثة أي الواقع، والسحر والخيال أو مزج الواقع بماوراء الواقع مزجاً طبيعياً لا يمكن فكّهما عن البعض» (ناظميان وشادمان، 2018: 110). إذن في هذا النص نرى توظيف التراث الواقعي وهو الواقع المعاش لبلدان الخليج في النص التالي: «حوّشتهُ من دهاليز الأجداد/ يفيضُ الآنَ على كتف الصحراء/ وأنهارها الجافة» ثمّ يتدخّل الخيال عند قوله: «مضيتُ باحثاً عن ظلّ قدمي الذي/ أضعتهُ في معترك الحضارات» فوظّف الخيال لكي يعطي طابعاً عجائبياً لهذا النص، وأن نصوّر رجلاً يبحث عن ظله المفقود. ثم يمزج الواقع بالخيال والسحر. تُعدّ الصحراء مكاناً لا متناهياً، «فيكون المكان اللا متناهي بصفة عامّة خالياً من الناس كالصحراء مثلاً، وهذه الأماكن لا يملكها أحد، وقد تكون بعيدة عن سلطة الآخرين وقهرهم، وقد تعكس دلالات الحريّة والمغامرة والانطلاق والاكتشاف، وامتحان قدرات الذات» (صلاح، 1996: 6).

لهذا نرى الأمكنة المستخدمة عند الرحبي هي الأمكنة الأقرب إلى الواقع، وينمّقها بأحداث عجائبية لكي تطفي نكهة السحرية على مضمون النص والديوان.

3ـ2. السحرية في الديوان:

في مبحث السحرية؛ صوّر الشاعرُ للمتلقّي واقعاً مثالياً يتجاوز إطار الواقع وقوانين الطبيعة. يطمح الشاعر بعالم يحترم الإنسان، ويحترم المرأة. الشاعر في ديوانه يصوّر لنا هذه المحاور السحرية: عناوين المجموعة والقصائد، والأحداث العجائبية، والبُعد العجائبي من لوحة الغلاف، الزمان العجائبي، والمخلوقات الوهمية.

3ـ2ـ1. عناوين المجموعة والقصائد:

يعدّ العنوان من أهمّ عناصر النصّ ومُلحقاته، وذلك لأنّه مدخل أساسي في قراءة النصّ التخييلي. «العنوان مقطع لغوي، أقلّ من الجملة، نصّاً أو عملاً فنياً، ويمكن النظر إلى العنوان، من زاويتين: في السياق، وخارج السياق، والعنوان السياقي يكون وحده مع العمل على المستوى السيميائي، ويملك وظيفة مرادفة للتأويل عامة» (علّوش، 1985: 155). يعني أنّ العنوان هو المدخل الذي ينطلق منه العمل الأدبي، أي مفتاح النصّ للولوج إلى المضمون.

يأخذ العنوان بُنى تركيبية تصدر عن رؤية عجائبية أو بعد تخييلي ينسجم مع شعرية الخطاب من تعتيم ومراوغة، حتّى غدا جزءاً من استراتيجية النصّ، «لأنّ له وظيفة في تشكيل اللغة الشعرية ليس بوصفه مكمّلاً أو دالاً على النصّ، ولكن من حيث هو علامة لها بالنصّ علاقات اتّصال وانفصال.» (صابر، والبياتي، 2008: 41) إذ يدخل العنوان والنصّ في اللعبة النصية وينتج المسار للنصّ ويمنحه الفاعلية، وبما أنّ العنوان هو المحطّة الأولى للدخول إلى حياة النص، فإنّهُ يؤدّي مهمّة جمالية ووظيفية وتواصلية. و«لا بدّ من التفرقة بين العنوان الذي يعدّ مدخلاً لنصوص عدّة، والعنوان الذي يكون لنصّ واحد، فالعنوان الأوّل يحدّد النصوص ويجمعها ويتقدّمها. وأصبح ساحة لكلّ ما هو تجريبي ومساهم بشكل كبير في توجيه التلقّي، فالعنوان لا يخرج في كونه نصّاً مصغّراً يمتلك كل خصائص النصية» (الثامري، 2010: 23 – 25).

عنوان الديوان: في مجموعة «رأس المسافر»، يلاحظ المتلقّي ظواهر الواقعية الغرائبية والنكهة العجائبية بدءاً من عنوانه. وتبدأ العلامة العجائبية من هذا العنوان، بإرسال ومضاتها السحرية، التي تقود المتلقّي نحو أحداث غريبة خارقة للعادة، توحي بسير المجموعة في بحر مترامي الأطراف من الكوابيس، والوحشة والضياع. فالمفارقة الموجودة في العنوان انعكست على المجموعة بكاملها. فالكاتب يتعمّد استخدام الرأس حيث هو مركز الرؤيا، والخيال، والواقع والوحشة، ويعتمد على عنوان مثير وموح بتجاور كلمتين تضاف إحداهما إلى الأخرى. واختيار اسم «رأس المسافر» حيث يشير إلى مركز الأحلام والأضغاث.

في شعر الرحبي يتجلّى الخوف والقلق والعدمية بوضوح من عتبة العنوان وهذا بفعل ترسّبات الواقع في لا وعي الشاعر. أمّا «رأس المسافر» عنوان الديوان، فيتناسب مع المرحلة الزمنية؛ إذ إن الشاعر مغيّب تماماً لا وجود له، كثير التحوّل والترحال إلى عوالم أخرى. فإنّ العنوان مثير ويعرّف بشخصية الشاعر المسافر ويعدّ مدخلاً للنصّ العجيب حيث الشاعر يذكر صفات المسافر ومحاولاته الفاشلة؛ (الرحبي، 1986: 41)، كما أنّ المسافر، من الألفاظ التي تثير الكآبة والحزن وتبعث على التخيُّلات وتمثّل عالماً متّسعاً لا نهاية له. العنوان هو «مجموعة من العلاقات اللسانية من كلمات وجُمل حتّى نصوص وتظهر لتشير لمحتوى الكتاب ولتجذب جمهوره المستهدف يحكي ويتكلّم الأثر الأدبي» (جينيت، 2008: 68) فهو عتبة لفهم النص والتعرّف عليه، ويعدّ مفتاحاً للكتاب، ويكون إمّا واضحاً، أو أنّه ينطوي على ميتالغوية يشرك القارئ في تأويله، وهذه المسؤولية تقع على عاتق الناصّ في اختيار مدخل أو تاج للنصّ. كما فعل سيف الرحبي في مجموعاته الشعرية: «نورسة الجنون» (1981)، و«الجبل الأخضر» (1983)، و«أجراس القطيع» (1984).

قصيدة «مسخ»: حمل عنوان «مسخ» (الرحبي، 1986: 19) بُعداً عجائبياً من حيث التحوّلات، فالعنوان يعدّ نقطة انطلاق للفضاء الذي رسمه النصّ «الدم»، و«الشريان»، و«الصرخة»و«الدم الأوّل» أمّا التحولات فتبدو في قوله: «أعرف أنّك دمي قبل أن يتشكّل هذا المسخ»، هوامش الموت الأوّل «هابيل»، و«الدم»، و«المسخ» تعبّر عن آلام الشعوب العربية والمعاناة في ظلّ السلطة الظالمة، حتّى صار مهمّشاً في مستويات الإنسانية كلها.

قصيدة «مدينة تستيقظ»: (الرحبي، 1986: 7) إنّ اختيار الشاعر للعنوان ينطوي على شيء من القصدية، أي أن الشاعر وضع العنوان قاصداً به مضمون النص، وهذه القصيدة كما يتبيّن من عنوانها فإنّها قد اعتمدت على عنصر خفي خارق؛ لأنّه في نهاية

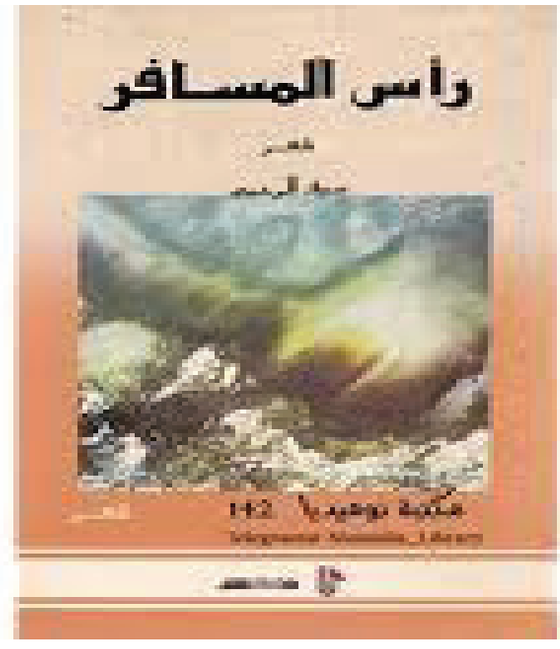
النص يقول: «أغلق الستارةَ/ فربّما لا تحتملُ/ مشهد مدينةٍ تستيقظ» ولايصف لنا من لا يطيق يقظة المدينة.

قصيدة «بخُطوة الغيب»؛ (الرحبي، 1986: 10) هذا العنوان يدلّ على أنّ الشخصية الحاضرة في النص نحو الموت، وهي التي جاءت بالحدث العظيم وهي الخيانة، ثمّ من يساندها نحو الرحيل، الرجل الذي بمساعدة العاصفة يدفعها نحو الأبدية، إذن العنوان يناسب المضمون، وسنشرح هذا النص في قسم المخلوقات الوهمية.

في قصيدة أخرى بعنوان «وجوهٌ تطلع من السديم»؛ (الرحبي، 1986: 34) يشخص الحضارة ويتكلّم بلغة الموت فرسم له شخصية أسطورية «إلى طفل يقذفُ أمعاءهُ في الرصيف»، و»نسيك الجميع إلا روح»، و»انتحارٍ فيلسوف»، و»وجوه تطلعُ دوماً من السديم»، و»يأخذ المدعوونَ طريقهم إلى الموت»، وكانت عنوانات مجموعته الفرعية غنية للدخول إلى نصوصه مثل «مرايا القفار»، و»نجمة الأعاصير»، و»زورقٌ في المغيب».

3.2.2. البُعد العجائبي للوحة الغلاف:

اهتمّت الدراسات النقدية الحديثة بالجوانب التشكيلية والجمالية ومنها الغلاف؛ لأنه يكون المؤشّر الدال على الأبعاد الإيحائية للنص. وظهر ما يسمّى بالتشكيل الواقعي والتجريدي، و»يعني به الرسومات الفنية الواقعية التي يلجأ إليها الكاتب لتكون أداة تعبيرية عن مقصد ينبغي الكاتب توصيله» (عبدالرحمن، 2002: 124). إنّ الاهتمام بخطاب الغلاف وبالعلامات الموزّعة على رقعته وبمادّيته يعدّ من صميم اهتمامات المناصّ حيث أنّه ينتج فضاءً رحباً للقارئ يظهر النص الأدبي نفسه من خلال حلّته وشكله الطباعي؛ لأن رصد الغلاف بتقنياته ومادّيته وجمالياته يثير اهتمام المتلقّي. ولأن الغلاف نتاج تقاطع المظهرين اللساني والأيقوني فإن أي مقاربة له ينبغي أن يتساءل الخطاب البصري الذي تلتقي فيه نصوص عدّة، فتدخل لوحة الغلاف في تشكيل البعدين الجمالي والدلالي للنص، إذ لم يعدّ مجرّد حلية شكلية مؤطرة للنص، حتّى أنه قد يتحوّل إلى مؤشر دال على الأبعاد الإيحائية للنص الأدبي. (زاوي، 2013: 112). الغلاف كما نراهُ تتكاثر فيه الألوان، منها الأصفر، والأسود، والأخضر، ولكن اللون الأحمر يطغى على الغلاف.



مجموعة "رأس المسافر" للشاعر سيف الرحبي، فقد ظهرت على الغلاف لوحة تشكيلية مؤطّرة باللون الأحمر الباهت وكأن اللون نحو العدم، ويتناسب مع كثير من مضامين نصوصه، لأنّها شهدت مفردات كالدم، والنبيذ، والشرايين، والغروب. في اللون الأحمر نرى مفردات تدعم الفكرة كالدم، والنبيذ، والشرايين. في الدم نقرأ مثلاً: «أيُّها الدم المتدفّق من شريان يمامة» (الرحبي، 1986 :19). وفي النبيذ: «وربّما يحلم بعد كأس النبيذ أنّهُ رحلُ غداً» (الرحبي، 1986: 14). وفي وسطه لوحة تشكيلية مليئة بالرعود، والأمواج. ففي الأمواج والغرق نقرأ: (مثل شاحنة غرقت باحتمالاتها في لجّة)، (الرحبي، 1986: 13) وأيضاً يقول: (هكذا تندلعُ حروبٌ تغرقُ فيها/ سُفُن الأفكار) (الرحبي، 1986: 16) وأيضاً يوظّف المحيط قائلاً: (من قعر المحيطات) ((الرحبي، 1986: 18). واللون الأصفر كالنار سيّما: «في جُزُرٍ تشتعلُ فيها النيران» (الرحبي، 1986: 16) ، وفي الغلاف سحابة بيضاء تأتي في النص: «وأخرى تُراقب الغيم يسقطُ/ فوق الجبال» (الرحبي، 1986: 17) وهذا ما يدلّ على تشويش الشاعر، وغربته وحالاته النفسية جرّاء الغربة وضياعه في البلدان الغربية. إذن عجائبية الغلاف تأتي لدعم العجائبية في داخل المجموعة وتنسجم مع النص الشعري.

3.2.3. عجائبية الزمان:

الزمان، في النص الغرائبي؛ يعمّق الإحساس بالحدث والشخصيات لدى المتلقّي؛ لهذا فإنّ الزمن «مجموعة العلاقات الزمنية (السرعة، التتابع، البعد...) بين المواقف والمواقع المحكية وعملية الحكي الخاصّة بهما، وبين الزمان والخطاب» (القاضي، 2009: 103). فالزمن في نصٍ مثل:

«تستيقظ آخر الليل/ تُلقي نظرةً عليالشارع الخالي، إلا/ من أنفاس متقطعة، تعبرهُ/ بين الحين والآخر/ وحدهُ النومُ يمشي، مُتنزهاً بينَ/ قبائله البربرية/ تتقدّمه فرقةٌ منَ الأقزام/ وهُناك رؤوس وهمية تطل من النوافذ» (الرحبي، 1986: 7 – 8).

هو «آخر الليل»، وهذا الزمن، وهذا التوقيت مناسب لخلق واقعية سحرية. آخر الليل يدل على الظلام الذي عمّ في الديار ولا بدّ أن ينجلي. ثمّ في قصيدة «بخُطوة الغيب» يخلق الشاعر فضاءات من اللحظة حتّى النهاية قائلاً:

«ثمةَ ما يؤذنُ بانفجار اللحظة/ ثمةَ في الشارع امرأةٌ تقطعَ القلبَ/ بخطوة الغيب/ ثمةَ قامةٌ تشمّر الساعدَ/ عن خيانتها الكبري/ طوفان الشكوك يجثُم على/ الصدرِ/ وفي الليلة نفسها/ الليلة الملعونة هذه/ يفتحُ الرأسُ أبوابهُ/ مثلَ ثورٍ يدفع عاصفةً نحو هجرتها/ الأبدية» (الرحبي، 1986: 10)

زمناً بداية من «ثمة» حتّى»النهاية» فهنا من «يؤذن بانفجار اللحظة» و»قامةٌ تشمّر الساعدَ» حتّى يصل دور الثور الذي يدفع عاصفةً نحو هجرة المرأة نحو الأبدية. إذن الزمن في هذا النص زمن عجائبي يأتي من الماضي حتى يسير نحو الأبدية. وفي نص «أحشاء الصباح»:

«الصَّباحُ يجرجرُ أحشاءَه تحتَ/ قدم التِّيهُ/ والمساءُ دائماً تحت معطفك/ عيناً جاحظة/ وأخري تُراقب الغيم يسقُطُ/ فوق الجبالِ/ تسوقُ قطيع السَّنواتِ/ بعصيان المحبّة/ وتحتَ الشجر المضرّج بالغُروبِ/ تجلسُ وحيداً/ كشارعٍ تلسَعه أفعي/ بينما

خطواتُك المُتعثرة بأحجارِ الأُلوهة/ وأحلام لا تتحقّقُ/ تنهمر عليأوجه المارّة/ فُلولَ لعنَاتٍ/ في رؤياك الأخيرة: ابنُ عربي/ يسرقُ قُبّعةً/ من طفلةٍ/ ويتغذّي من لُهاث الشجر الطالع/ من قعر المُحيطات/ لكنّك المَنفيُّ أبداً/ وعلى بُعد خُطواتٍ/ من موتك» (الرحبي، 1986: 17 – 18)

يعمد الشاعر إلى الانزياح في تشكيل الزمن، من الصباح للمساء. في البداية يقول: «الصباحُ يجرجرُ أحشاءَه تحتَ» إذن الزمن هو الصباح، ثمّ المساء، يقول في المَساء: « والمساءُ دائماً تحت معطفك» ثمّ الغروب: «وتحتَ الشجر المضرّج بالغُروبِ» والعين الأخرى هي التي تعطي للزمن شمولية: «عيناً جاحظة/ وأُخرى تُراقب الغيم يسقُطُ/ فوق الجبالِ/ تسوقُ قطيع السَّنواتِ»، فلم نرَ زمناً واحداً في هذا النص، وهذه ميزة من ميزات الزمن السحري في النصوص. وفي قصيدة «مسخ» نقرأ:

«أيُّها الدمُ المتدفّق من شريان/ يَمامةٍ/ ومن قطيع الزّراف الراكض/ في خضمِّ الغَاب/ يا دَمَ الصرخةِ الأُولي في بهيم البَدء/ دم السلطعون/ ووحيد القرنِ/ وقوافل النمل التي ورثت/ عرش سليمان/ حيثُ سقطت قناعةُ الأنبياء/ في بطن سمكةٍ/ أيُّها الدّم الأوّلُ/ أعرفُ أنّك دَمِي قبل أن يتشكلَ/ هذا المسخُ» (الرحبي، 1986: 19)

فقد قام الشاعر بربط الحدث الأوّل وصراع أبناء آدم وهما قابيل وهابيل بعصره، وقد امتدّ الزمن في هذا النص منذ «الدّم الأوّل» أي قتل هابيل ثمّ يربطه بنفسه قائلاً: «أعرف أنّك دمي». إذن هذا الزمن من النوع العمودي.

3.2.4. الأحداثُ العجائبية:

يكتسي الحدث مكانة هامّة في الأعمال الغرائبية، فهو المحور الأساسي الذي يربط بين العناصر، وبه تتحدّد أهمية العمل الفني، «فالحادثة الفنية هي تلك السلسلة من الوقائع المسرودة سرداً فنياً التي يضمّها إطار خاص» (إسماعيل، 2013: 104). ولهذا فقد أصبح الحدث يشكّل العمود الفقري في بُنية النص من خلال تماسكه في العمل الفني. ففي ديوان «رأس المسافر» بدأ الرحبي بسرد أحداث الغربة وهي عبارة عن سيرة ذاتية قدّمت لنا معالم الشخصية، ومكانها، وزمانها، وأحداثها وهذا ما يشير إليه المقطع الآتي: «وهُناك رؤوس وهميةٌ تطل من النوافذ» بالنص هذا الشاعرُ جسّد لنا غربته وأحداث الغربة التي يمرّ بها، والتوهّمات التي يعيشها في حدث عجائبي: «وحدهُ النومُ يمشي، مُتنزهاً بينَ/ قبائله البربرية/ تتقدّمه فِرقةٌ مِنَ الأقزام»، فيخلق فضاءً عجائبياً بين اليقظة والنوم.

وفي نص «بخُطوة الغيب» نرى الأحداث التي يرويها الشاعر هي أحداث امرأة في مجتمع ذكوري، تحاول أن تحبو نحو حرّيتها، ولكن الثور الذي يدفع عاصفة في حياة المرأة، تدلّنا هذه العاصفة على حضور رجل في حياة المرأة ليساعدها على الرحيل من هذا العالم والدليل هو: «خيانتها الكبري»:

«ثمةَ ما يؤذنُ بانفجار اللحظة/ ثمةَ في الشارع امرأةٌ تقطعَ القلبَ/ بخطوة الغيب/ ثمةَ قامةٌ تشمّر الساعدَ/ عن خيانتها الكبري/ طوفان الشكوك يجثُم على/ الصدر/ وفي الليلة نفسها/ الليلة الملعونة هذه/ يفتحُ الرأسُ أبوابهُ/ مثلَ ثورٍ يدفع عاصفةً نحو هجرتها/ الأبدية» (الرحبي، 1986: 10).

في هذا الحدث بيّن للمتلقّي قضية المرأة في المجتمع والأمور المختصّة بالشرف؛ لأنّ المجتمع يقيّد المرأة ويبعدها عن بعض الأمور، وما أن تقترب المرأة من هذه الأمور؛ حتّى تُقتل. وفي نص «أحشاءُ الصباح»:

«الصَّباحُ يجرجرُ أحشاءَه تحتَ/ قدم التِّيهُ/ والمساءُ دائماً تحت معطفك/ عيناً جاحظة/ وأُخري تُراقبَ الغيم يسقُطُ... وتحتَ الشجرِ المضرّج بالغُروب/ تجلسُ وحيداً/ كشارع تلسَعه أفعي/ بينما خطواتُك المُتعثرة بأحجارِ الأُلوهة/ وأحلامٍ لا تتحقّق» (الرحبي، 1986: 18–17)

تكاثرت الأحداث في هذا النص حيث نرى: «وأُخرى تُراقب الغيم يسقُطُ» العين تُراقب سقوط الغيم، أي حركة من الأعلى نحو الأسفل، والحدث الأهمّ في هذا النص هي الأحلام التي لم تتحقّق يوماً.

3.2.5. المخلوقات الوهمية في الديوان:

في النصوص التي تعالج الواقعية السحرية نرى مخلوقات وهمية يصفها لنا الكاتب، لكي يعبّر عن وحشته، أو غربته، أو يوظّفها لخلق فضاء يتلاءم والبُعد السحري. حاول الشاعر خَلق مخلوقات وهمية من خلال توظيف الخيال ودمجه بالواقع، ليشكّل ديكوراً وهمياً في قصيدة «مدينة تستيقظ»:

الأقزام:«تستيقظُ آخر الليلِ/ تُلقي نظرةً عليالشارع الخالي، إلا/ من أنفاس متقطعة، تعبرُ/ بين الحين والآخر/ وحدهُ النومُ يمشي، مُتنزهاً بينَ/ قبائله البربرية/ تتقدّمهُ فرقةٌ من الأقزام» (الرحبي، 1986: 7)

يستيقظ الشاعر من النوم أو الحُلم أو الرؤياء لكي يصف للمتلقّي الحدث بديكوره العجيب. بما أنّ من يستيقظ من النوم لفترة قصيرة يبقي بين النوم واليقظة؛ «تستيقظُ آخر الليل»، يريد أن يصف حالته وهو ينهض من فراشه ليلقي نظرة على الشارع الخالي، إلا من الشهوة، شهوة تجعل الأنفاس متقطعة بين هدوء وحشرجة، وهذا الانقطاع إمّا من شدّة الخوف والرعب وإمّا من شدّة الشهوة، ثمّ هو من استيقظ بين النوم واليقظة يرجع إلى لحظة النوم في هذا المقطع: «وحدهُ النومُ يمشي، مُتنزهاً» إذن لا يزال النوم في حالات الشخص الذي في يقظته، ثمّ يرتّب الديكور الذي يأتي بمعية القبائل البربرية التي ترأسها الأقزام، وهذه الأقزام مخلوقات وهمية في الأساطير القديمة. فنقرأ في قصيدة بخطوة الغيب:

الثور: ومن المخلوقات الوهمية الثور، نقرأ:«ثمةَ ما يؤذنُ بانفجار اللحظة/ ثمةَ في الشارع امرأةٌ تقطعَ القلبَ/ بخطوة الغيب/ ثمةَ قامةٌ تشمّر الساعدَ/ عن خيانتهاالكبري/ طوفان الشكوك يجثُم على/ الصدر/ وفي الليلة نفسها/ الليلة الملعونة هذه/ يفتحُ الرأسُ أبوابهُ/ مثلَ ثورٍ يدفع عاصفةً نحو هجرتها/ الأبدية» (الرحبي، 1986: 10)

هذه القصيدة تتلاءم مع عتبات الغلاف ولوحته. اللون الأحمر الذي يطغى على الغلاف تأتي فكرته من هذا النص. تحضر امرأة في النص لكي تشمّر الساعد، وترتّب أحداث خيانتها، وعادة الهاجس الأكبر عند البشرية هي بكارة الأنثى، والتي تأتي دائماً مع اللون الأحمر وإسقاط الشرف يأتي من هذه الناحية، إذن الخيانة من امرأة ثبتت وفاض دم الأنوثة، ثمّ شبّه الرجل بالثور، وعادةً

يتفاعل الثور مع اللون الأحمر، وفي مصارعة الثيران من يمسك قطعة قماش حمراء يهجم عليه الثور وينطحه ليخلّفه صريعاً. إذ خلق لنا الشاعر مخلوقاً وهمياً إثر خيانة المرأة في هذا النص لكي ينتقد الفكر الشرقي وما يختصّ ببكارة المرأة. خيانتها الكبرى: هي إسقاط أنوثتها، طوفان الشكوك: هي عصبية الرجل تجاه المرأة، يفتح الرأس أبوابه: شبّه العصبية وهجوم الرجل لقتل المرأة بلحظة خروج الثور من الباب والهجوم على المصارع.

4. النتائج:

سيف الرحبي الشاعر العماني المعاصر استخدم في ديوان «رأس المسافر» الواقعية والسحرية وقد مزجهما مزجاً دقيقاً لهذا يحتاج المتلقّي معرفة عناصر الواقعية والسحرية للكشف عن أغراض الشاعر.

الشاعر من خلال العجائبية نقل لنا أحداثا بشرية بصورة عجائبية، والقدرة التي تمتلكها هذه النمطية تستطيع أن تصوّر معاناة وهموم الإنسانية وأن تقرّب التصاوير من المجتمع إلى مجتمعات خيالية وزجّ شخصيات وهمية مستعيناً بالجن والعفاريت. ولا ننسى بأنّ سيف الرحبي من خلال الموروث الفكري نقل للمتلقّي أوضاع النساء والقمع الذي تعيشه المرأة ومضايقات كثيرة.

في مجال الواقعية قسّمنا عنوان المجموعة، وعناوين القصائد، والغربة التي عاشها الشاعر من ضمن الواقعية عند الشاعر في هذه المجموعة، ثمّ ينقل القضايا المرتبطة بالمرأة الشرقية وهي الأمور التي تنبعث من جوف المجتمع الحقيقي والواقع العربي/ الإسلامي، ثمّ هذه الأمور تأتي بظرف المكان الواقعي كالشارع، والكهف، والصحراء والمقاهي.

أمّا السحرية فتأتي بدايةً من الزمان، وتلاعب الشاعر بالزمان وتغيّراته، لكي يأتي بأحداث عجائبية، بوجود مخلوقات وهميّة لكي تساند السحرية وفضاءاتها العجائبية، وكلّ هذه الأمور مهّدها الشاعر في لوحة الديوان، حيث تنبّأت بهذه الأمور العجائبية عبر الألوان، والأمواج، والرعود.

نسج الشاعر نصوصه على أساس الواقعية السحرية، واللغة العجائبية مُبتنية على الأحلام والرؤيا، فمزج في نصوصه بين عناصر واقعية وأخرى ذهنية خيالية. واتّكأ في رؤيته على التراث الشعبي والأسطوري. كما أبدع في الديوان عوالم زاخرة بالأوهام، والمخاوف، والفزع، والمشاعر، والأخيلة المختلطة، والاستعارات والرموز مستعيناً في كل ذلك بأسلوب الواقعية السحرية. يبدو أنّ للعناصر الميثولوجية والخرافة المستوحاة من ثقافة المجتمع البدوي وعاداته ومعتقداته التي شاعت بين الخاصة والعامة دوراً هاماً في وضع الشاعر الواقعية السحرية أساساً للديوان.

إذن ديوان "رأس المسافر" نستطيع أن نصنّفه ضمن النصوص العجائبيّة التي ابتنت أحداثه على الواقعية السحرية، والأمر الذي دفع الشاعر إلى استخدام هذه العناصر هي تقلّبات مزاجه في الغربة، والحنين إلى الأهل، والخوف على مبادئ يراها تضمحل، وحاول أن يعبّر عن تشويش ذهنه من خلال مزج الواقع بالسحر لخلق أدب فانتزي.

المصادر والمراجع العربية:

- إسماعيل، عز الدين. (2013). الأدب وفنونه، دراسة ونقد، ط 9، القاهرة: دار الفكر العربي.
- البطوطي، ماهر. (2005) . الرواية الأم (ألف ليلة وليلة والآداب العالمية)، ط1، القاهرة: مكتبة الآداب.
- الثامري، ضياء راضي. (2010). «العنوان في الشعر العراقي المعاصر، أنماطه ووظائفه»، مجلة القادسية في الآداب والعلوم الإنسانية، مجلد9، عدد2.
- الجرجاني، علي بن محمّد. (2007). كتاب التعريفات، تحقيق: عادل أنور خضر، ط1، بيروت: دار المعرفة.
- جينيت، جرار. (2008). عتبات النص (من النص إليالمناص)، ترجمة: عبدالحق بالعابد، ط1، الجزائر: منشورات الاختلاف.
- الحتروشية، مريم بنت عبدالله. (2015). الشاعر العماني ناقداً سيف الرحبي أنموذجاً، رسالة مقدمة لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها، بإشراف: خميس بن ماجد الصباري، سلطنة عمان، جامعة نزوي.
- حسين، خالد حسين. (2005). سيمياء العنوان: القوة والدلالة (النمور في اليوم العاشر) لزكريا تامر نموذجاً، مجلة جامعة دمشق، المجلد21، العدد 3و4.
- خورشيد، فاروق. (2004). أديب الأسطورة عند العرب، ط1، عمان: مكتبة الثقافة الدينية.
- راغب، نبيل، (2003). موسوعة النظريات الأدبية، ط 1، القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر.
- الرحبي، سيف. (1986). رأس المسافر،ط 1، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر والتوزيع.
- ---------- (2003). الصيد في الظلام، ط 1، بغداد: منشورات الجمل.
- ---------- (2003). الصيد في الظلام، ط 1، بغداد: منشورات الجمل.
- ------- (2009). حياة على عجل، ط 1، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي.
- زاوي، لعموري. (2013م). شعرية العتبات النصية، ط1، الجزائر: دار التنوير.
- سواليمة، أمال، و وحيدة محمدي. (2018). الواقعية السحرية في رواية الجنية لغازي القصيبي، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في اللغة العربية والأدب العربي، جامعة العربي بن مهيدي، الجزائر.
- الشيدي، عاصم. (2014). تكلّم لأراك– حوارات في الثقافة والفكر، مجلة نزوي، الإصدار24، أكتوبر.
- صابر، محمد، وسوسن البياتي. (2008). جماليات التشكيل الروائي، ط1، دمشق: دار الحوار.
- صلاح، صالح. (1996). الرواية العربية والصحراء، ط1، دمشق: منشورات وزارة الثقافة.

- صليبا، جميل. (1982). المعجم الفلسفيّ، الجزء الثاني، بيروت: دار الكتاب اللبناني.
- عبدالرحمن، مراد. (2002). جيوبولتيكا النص الأدبي، القاهرة: دار الوفاء لدنيا الطباعة.
- علّوش، سعيد. (1985). معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ط1، بيروت: دار الكتاب اللبناني.
- أبوعلي، رجاء، وأكرم حبيبي. (2018): «سيميائية المكان في رواية البئر لإبراهيم الكوني»، مجلة إضاءات نقدية، السنة 8، العدد 30.
- القاضي، عبدالمنعم زكريا. (2009). البُنية السردية في الرواية، ط1، القاهرة: الدراسات والبحوث الإنسانية.
- ناظميان، رضا، يسرى شادمان. (2018). «الواقعية السحرية في خماسية مدن الملح لعبدالرحمن منيف»، مجلة إضاءات نقدية، السنة الثامنة، العدد29.

المصادر والمراجع العربية مترجمة:

- *Abu Ali, Raja, and Akram Habibi. (2018). "Semiotics of place in the novels of Ibrahim Al-Kouni; Novel Al-Beer Sample*
- *Ismail, Izz al-Din. (2013). Literature and its arts, critique and review, edition 9, Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi.*
- *Al-Battouti, Maher. (2005) . Mother's novel (One Thousand and One World Nights), 1st edition, Cairo: School of Etiquette.*
- *Al-Thameri, Zia Razi. (2010) . "Title in Contemporary Iraqi Poetry, Its Styles and Functions", Al-Qadisiyah Magazine in Humanities and Sciences, Volume 9, Number 2.*
- *Al-Jorjani, Ali Ibn Muhammad. (2007) . Book of Definitions, Research: Adel Anwar Khidr, 1st edition, Beirut, Dar Al-Ma'rifah.*
- *Jenit, Jarrar. (2008) . From text to intertextuality, translated by Abdul HaqBal Abed, 1st edition, Algeria: dissent publications.*
- *Hatroushiyah, Maryam bint Abdullah. (2015) . Omani poet and poet, Saif al-Rahbi, master's thesis, supervisor: Khamis bin Majid al-Sabari, Kingdom of Oman, Nizwa University.*
- *Hussein, Khalid Hussein. (2005 AD) . "Semiotics of the title: Power and Signs (Numbers in the Last Day) by Zakaria Tamer Sample, Journal of Damascus Society, Volume 21, Numbers 3 and 4.*
- *Khorshid, Farooq. (2004) . Myth with the Arabs, 1st edition, Oman: Religious Culture Library.*
- *Ragheb, Nabil. (2003) .Dictionary of Literary Theory, 1st edition, Cairo: Egyptian International Company for Publishing.*
- *Al-Rahbi, Saif. (1986) . Ras al-Masafar, 1st edition, Al-Dar Al-Bayda: Dar Tobqal for publishing and distribution.*
- *Al-Rahbi, Saif. (2003) . Hunting in the Oppression, 1st Edition, Baghdad: Publications.*
- *Al-Rahbi, Saif. (2003) . Hunting in the Oppression, 1st Edition, Baghdad: Publications.*
- *Al-Rahbi, Saif. (2009) . Hayat Ali Ajal, 1st edition, Beirut: Arab Publishing Foundation.*
- *Zawi, Lamouri. (2013) . Poetry of the textbook, edition 1, Algeria: Dar al-Tanwir.*
- *Questions, Desires, and WahidahMohammadi. (2018) . Magical Realism in the Novel of Paradise by Ghazi Al-Qasebi, Master Thesis, Arabic Studies and Literature, Al-Arabi Bin Mahidi University, Algeria.*
- *Al-Shaidi, Asim. (2014) . Speak so that I can see you-- Conversations in Culture, Nazvi Magazine, Year 24, October.*
- *Saber, Mohammad, Wesson Al-Bayati. (2008). The beauty of narrative structure, 1st edition, Damascus: Dar Al-Hawar.*
- *Salah, Saleh. (1996) . Arabic and desert novel, 1st edition, Damascus: publications of the Ministry of Culture.*
- *Saliba, Jamil. (1982) . Philosophical Dictionary, Volume II, Beirut: Lebanese Bookstore.*
- *Abdul Rahman, Murad. (2002) . Geopolitics, literary text, Cairo, Dar Al-Wafa, world printing.*
- *Alloush, Saeed. (1985) . Dictionary of Contemporary Literary Terms, 1st Edition, Beirut: Lebanese Bookstore.*
- *Al-Qazi, Abdul MoneimZakaria. (2009) . Narrative structure in the novel, 1st edition, Cairo: Studies and Human Research.*
- *Nazemian, Reza, yosra shadman. (2018) . "Magical Realism in the Civilization of Civilization by Abdul RahmanManif", Journal of Cash Loss, Volume 8, Number 29.*

نظام الهبة في الأدب العربي القديم
مقاربة سوسيولوجية لقصيدة المدح

The Potlatch in Ancient Arabic Literature
A Sociological Approach to the Praise Poem

ايت العسري عادل بن علال
مدرس/ جامعة القاضي عياض/ المغرب

Ait El Asri Adil b. Allal
Instructor\ Cadi Ayyad University\ Morocco
aitelasriadil@gmail.com

تاريخ الاستلام: 9/ 12/ 2020م، **تاريخ القبول:** 16/ 3/ 2021م.
E-ISSN: 2616-9843
P-ISSN: 2616-9835

Received: 9/ 12/ 2020, **Accepted:** 16/ 3/ 2021.
DOI: 10.33977/0507-000-057-006
https: //journals.qou.edu/index.php/jrresstudy

الملخص

يعد المدح أهم غرض في الشعر العربي القديم، وقد اعتقد بعض النقاد القدامى أن الشاعر يمدح طمعا في الحصول على المال أو طلبا لمنفعة مادية بالأساس، ولذلك اتهموا شعراء المدح بالاستجداء والكذب، ونتيجة لذلك انحطت مكانة المادح لكن الفهم الصحيح لقصيدة المدح – وللإنتاج الشعري عموما– يستلزم مقاربة شمولية تأخذ في الحسبان السياق الاجتماعي الذي ألقيت فيه القصيدة، فضلا عن مراعاة طبيعة العلاقات التي تربط الفاعلين المشاركين في طقس المدح. وتعد مقاربة الأنثروبولوجي الفرنسي مارسيل موس من أبرز المقاربات السوسيولوجية الحديثة التي من شأنها الكشف عن جانب من حقيقة قصيدة المدح العربية القديمة؛ إذ يمكن النظر إلى تلك القصيدة، من الزاوية السوسيولوجية، على أنها هبة تقدم وفق طقوس خاصة بها، لها مبادئ ترتكز عليها، ولها أيضا غايات ومقاصد تتجاوز ما هو مادي إلى ما هو خُلقي واجتماعي.

كلمات مفتاحية: المدح، الهبة، الشعر العربي القديم، مارسيل موس، التكسب.

Abstract

Praise is the most important genre of classical Arabic poetry. However, most ancient Arab critics believed that the poet hires a celebrity to win. As a result, the status of praise declined, and the poet was accused of lying and hypocrisy. However, the value of praise requires a holistic approach that considers the social context in which the praise poem was received and the nature of the relationships that bind the actors of the praise ritual. This is why we are going to use the approach of the French anthropologist Marcel. Based on this approach, we can say that the praise poem is a potlatch given according to its own rituals, with principles that are based on it, and it also has objectives that go beyond what is material to this, which is moral and social.

***Keywords**: The praise, potlatch, ancient Arabic poetry, Marcel Moss, gain.*

المقدمة

يحفل الشعر العربي القديم بأغراض متعددة، ويبقى المدح أهمها على الإطلاق، فهذا الغرض يشمل حوالي نصف المدونة الشعرية التراثية، وكان من عادة الشعراء الجاهليين التوجه بمدحهم إلى زعيم القبيلة أو أحد ملوك الدول المجاورة لجزيرة العرب، أما بعد الإسلام، فقد استأثر الخلفاء بنصيب أوفر من المدح نظرا لما كان يغدقونه على الشعراء من هبات سنية وأموال كثيرة، وقد حفزت تلك الهبات الشعراء على تجويد قصائدهم والعناية بها كي يقبلها الممدوح، كما كان سعيهم الحثيث إلى الفوز بالعطايا سببا في الإعلاء من مرتبة الممدوح ونعته بأسمى الصفات بل إن بعض الشعراء بالغ، فجعل الممدوح فوق كافة البشر، وهو ما دفع بعض النقاد القدامى إلى اتهام شعراء المدح بالكذب والنفاق، ورأى أولئك النقاد أن رغبة الشعراء في نيل المال و التقرب من ذوي السلطة دفعهم إلى تشويه الحقائق وتزييفها لأنهم صوروا القبيح في هيئة البدر الجميل، وجعلوا البخيل سخيا، وكان ذلك سببا في ازدراء قيمة المدح.

لقد غاب عن منتقدي قصيدة المدح أن الشاعر ينتمي إلى نظام اجتماعي له قوانينه الخاصة، كما أن مؤسسة الأدب ليست مستقلة عن مؤسسات المجتمع الأخرى بما في ذلك المؤسستان الاقتصادية والسياسية، ومن المعلوم أن نشوء المجتمعات البشرية واستمرارها وتطورها رهين بوجود نظام اقتصادي مستقر، ومن الأسس التي يرتكز عليها ذلك النظام قانون التبادل الذي اتخذ عند القبائل البدائية شكل مقايضة قبل أن يظهر نظام العملة الذي أفرز نظاما اقتصاديا جديدا قائما على تبادل السلع والخدمات مقابل المال، ولم يكن الشاعر العربي بعيدا عن هذه التطورات، فهو تاجر، والكلمة سلعته التي يعرضها للبيع في سوق الأدب، وقد وضع الشعراء العرب القدامى مجموعة من الضوابط أو الطقوس التي تحكم عملية مقايضة القصيدة بالمال لإضفاء نوع من التميز على تجارتهم، ويصعب الكشف عن تلك الطقوس ودلالاتها من داخل حقل الأدب، ولذلك كان لزاما مقاربة غرض المدح من زاوية أخرى هي زاوية علم الاجتماع لفهم هذا الغرض الشعري من منظور مغاير.

المحور الأول: مدخل نظري

1ـ مفهوم الهبة وأنواعها

أ. مفهوم الهبة في التراث

جاء في لسان العرب «الهبة العطية الخالية عن الأعواض والأغراض، فإذا كثرت سمي صاحبها وهابا»(الأنصاري، 1997: 803)، وجاء في الصحاح: «الاتهاب: قبول الهدية. والاستيهاب: سؤال الهبة. وتواهب القوم: إذا وهب بعضهم لبعض»(الجوهري، 2009: 1271). يتبين، من خلال هذين التعريفين، أن الهبة عطاء يخلو من أي قصد للحصول على مقابل، وأنها عملية تتم بين طرفين لكن التعريف اللغوي يظل قاصرا عن تحديد جوهر الهبة المميز لها عن أربعة ألفاظ قريبة منها، وهي: الهدية،و التمليك، والصدقة والعطية، فهذه الكلمات الأربع تشترك في «أن كلًا منها تمليك بلا عوض»، وقد فرق العلماء بينها، فقالوا:

- إنَّ التمليك بلا عوض هبة، وتكون على سبيل المواصلة، والوداد.

- فإن انضم إليه حمل الموهوب من مكان إلى مكان الموهوب له إعظاما له، أو إكراما فهو : هدية.

- وإن كان التمليك للمحتاج تقربا إلى الله، طلبًا لثواب الآخرة فهو صدقة.

- ويعمها جميعًا لفظ العطيّة »(شاهين، 2004: 76). إذا أخذنا القصد مرجعا لتمييز الهبة عن غيرها من عمليات التبادل، سيتبين أن الواهب يمنح جزءا مما يكسبه فردا آخر رغبة في زيادة الود والمحبة بينهما، فالهبة تساعد على خلق علاقات اجتماعية جديدة مع الآخرين أو تعمل على تمتين أخرى كانت قائمة بين الواهب وبين الموهوب له.

ب. مفهوم الهبة عند مارسيل موس

يعتقد عالم الأنثروبولوجيا مارسيل موس أن ظاهرة السوق الاقتصادية لم تكن غريبة عن بعض المجتمعات القديمة لكن نظام التبادل في تلك المجتمعات كان مختلفا عما نعرفه في الوقت الراهن؛ إذ لم تكن المبادلات التجارية، في المجتمعات البدائية، مادية محضة بل كانت ذات طابع خُلقي واقتصادي في الآن ذاته. وقد توصل موس إلى هذه النتيجة بعد دراسته نظام التبادل عند بعض القبائل الأسترالية التي ظلت محافظة على طابعها البدائي كما هو الحال بالنسبة لقبيلتي بولينزيا وميلانيزيا. فنظام التبادل التجاري عند هاتين القبيلتين لم يكن قائما على ما يعرف بالاقتصاد الطبيعي؛ أي نظام المقايضة العينية بل كان يشمل سلعا غير مادية، فقد كانت القبيلتان تتبادلان الحفلات والولائم والخدمات العسكرية.

لاحظ موس أن القبائل البدائية كانت تقيم حفلات خاصة لإبرام صفقات التبادل التجاري بينها، وأن هذا التبادل كان يتم بين مجموعات وليس بين أفراد، أو بين الزعماء نيابة عن قبائلهم. وخلال تلك الحفلات تبادر القبيلة الزائرة إلى تقديم هدية إلى القبيلة المستضيفة، وهو ما تعده هذه الأخيرة إهانة؛ لأنها تجد نفسها في موقف التابع أو الخادم، ولذلك تسعى القبيلة التي تلقت الهدية، إلى رد الهدية/الإهانة بأخرى أحسن منها، فتنقلب الأدوار، حيث تصبح القبيلة الواهبة في موضع المتلقي أو الممنوح له، وهو الأمر الذي لا تستسيغه هذه القبيلة بدورها. وبالتالي يدخل الطرفان في حلقة لا نهائية من الصراع أو الاستنزاف الذي يأخذ طابع الشرف والعزة؛ إذ لا تقبل أي قبيلة أن تكون في وضع أدنى من الأخرى. ويعرف هذا النظام من المبادلات باسم «البوتلاتش»(موس، 2011: 40 – 41)، ولم تكن القبائل البدائية الأسترالية الوحيدة التي وظفت مصطلح «البوتلاتش»؛ إذ إن العديد من قبائل الهنود الحمر، المنتشرة على طول الساحل الشمالي الغربي من القارة الأمريكية، استعملت ذلك المصطلح، وكانت تشير به إلى الهبة أو فعل المنح المميز للطقوس الاحتفالية المصحوبة بالتخلص من الهدايا وتدميرها، سواء أكان الحفل مناسبة خاصة أو مناسبة رسمية (Mauzé, 1986, p. 28).

ت. أنواع الهبة وقيمتها الاجتماعية

تمتاز الهبة–غالبا– بطابعها المعنوي، فهي «لا تقتصر على الجوانب العينية، إنما تشمل أيضا الجوانب الخطابية والتواصلية»(مروفل، 2019: 19)، فإلقاء خطبة أو قصيدة وكذا حفلات الرقص كلها تعد هبة، هذه الأخيرة التي يمكن التمييز فيها بين نوعين رئيسين: هبة مفتوحة، وهي تلك التي يبادر الشخص أو المجموعة إلى تقديمها، وهو فعل يلزم المتقبل بتقديم هبة مضادة تعرف باسم ((الهبة التي تُغلِق)) (موس، 2011: 94)، أي إنها هبة تنهي عملية التبادل خلال الحفل.

يمكن تقسيم الهبة، من جهة أخرى، استنادا إلى موضوعة الرحلة؛ فهناك هبات الوصول، وهي تماثل الهبة المفتوحة لكونها تقدم من طرف القبيلة الزائرة، وهناك هبات الرحيل، المقدمة من طرف القبيلة المستضيفة، وينبغي لهبات الرحيل أن تفوق هبات الوصول قيمة، وبها يتم إغلاق عملية التبادل، أي إنها هبة مضادة تقدمها القبيلة المستقبلة ردا على هبات الوصول(موس، 2011: 99).

إن الهبة– بنوعيها – تخلو من أي بعد مادي أو نفعي، فالهدف منها هو إقامة روابط اجتماعية مستدامة ومتينة بين أفراد القبيلة الواحدة أو بين مجموعة من القبائل. ويعتقد موس أن الهبات المتبادلة– رغم بساطتها– تحمل في طياتها جزءا من روح الفرد الذي يقدمها، لأننا «عندما نمنح الأشياء، ونرد على الهدية بالهدية إنما نمنح ونرد لأنفسنا ((الاحترامات)) التي نسميها أيضا ((مجاملات))، ولكن إضافة إلى ذلك، فنحن عندما نمنح الآخرين، إنما نمنح أنفسنا في حد ذاتها، وإذا منحنا أنفسنا للآخرين فمعنى أننا ندين بأنفسنا ومجاملاتنا للآخرين»(موس، 2011: 164).

لا يقتصر دور الهبة على تمتين الروابط الاجتماعية بل يشمل تحديد الموقع الاجتماعي للأفراد داخل القبيلة، خصوصا بالنسبة للزعماء والقادة الذين يحرصون أشد الحرص على الظهور في صورة الكريم الجواد الذي لا يقيم وزنا للمال كي يتسنى لهم التميز عن بقية أفراد القبيلة، فالتبذير والإفناء للمال أو الهدايا لا يكون عبثيا، فمن خلال «الهبات تترتب بين القادة وأتباعهم علاقات هرمية، فالعطاء يعني إظهار التفوق وعلو المكانة والأهلية للقيادة»(موس، 2011: 235).

2ـ أركان الهبة

لا يمكن للهبة أن تحقق الهدف المرجو منها إلا إذا توفرت لها مجموعة من الشروط، وهي:

أ. مبدأ الاحتفال

يمتاز حفل الهبة بطابعه الجماعي والاجتماعي، وهو ليس حكرا على الأثرياء، ولا يمكن ربطه بمناسبات محددة؛ فالقبائل البدائية تقيم البوتلاتش احتفالا بأبسط الأمور، فمثلا «عندما تذبح فقمة أو تفتح علبة فاكهة أو بعض جذور النباتات المُصبَّرة يجري استدعاء كل أهل العشيرة»(موس، 2011: 114)، ولا يحق لأي فرد التخلف لأن ذلك يعد إهانة لصاحب الحفل. وهناك قبائل تخصص فصلا بكامله للبوتلاتش(موس، 2011: 41)، وذلك وفق طقوس خاصة «فالمبادلات لن تكون سلسة إلا إذا رافقتها الطقوس والاحتفالات العاملة على ديمومة وبقاء الروابط الاجتماعية»(مروفل، 2019: 9)، ويولي الأفراد والجماعات– على حد سواء– هذه الطقوس الاحتفالية أهمية كبيرة لكونها تحدد هويتهم وتعزز شعورهم بالانتماء.

ب. مبدأ المنافسة

يخضع نظام التبادل، في حفلات البوتلاتش، لمبدأ المنافسة الشديدة، حيث يمكن للمشاركين في الحفل إفناء ما بحوزتهم من ثروات تطلب تجميعها وقتا وجهدا كبيرين، ويعزى هذا الإفناء –في جانب منه– إلى الطبيعة الربوية التي تسم تبادل الهبات؛ إذ ينبغي دائما الرد على الهبة بأخرى أغلى منها، وفي بعض المجتمعات القبلية «تتأرجح نسبة الربا سنويا بين الثلاثين إلى المئة بالمئة، فعندما يحصل أحد الرعايا على غطاء من القائد مقابل خدمة كان قد أسداها إليه، فإنه عليه أن يردها مضاعفة خلال زفاف عائلي، أو بمناسبة تنصيب ابن هذا القائد»(موس، 2011: 140).

ويعد الشرف المحرك الرئيس للمبادلات الربوية في حفلات البوتلاتش؛ إذ لا يقبل أي طرف أن يظهر عاجزا أو ضعيفا في التحدي الذي يدعى إليه، ويكون الفشل في الرد على الهدية المفتوحة

بمثابة وصمة عار تلاحق الفاشل وقبيلته طالما لم يبادر إلى إقامة حفل يمحو به الإهانة التي لحقته، ومن هنا، كان التنافس على أشده لإخضاع الطرف الآخر، فخلال حفل البوتلاتش لا يكون لتبذير الثروات وإفنائها «أي حدود فعلية، وفي بعض البوتلاتش ينبغي إنفاق كل شيء وعدم الاحتفاظ بأي شيء، فالفوز لمن أثبت أنه الأغنى وأيضا الأكثر كرما»(موس، 2011: 119 – 120).

ت. مبدأ الإلزام

يتحدد انتماء الفرد إلى الجماعة بمدى خضوعه لقوانينها وعاداتها، وهذا الخضوع هو الذي يضمن للجماعة ديمومتها، كما أنه يحقق لها تميزها عن الجماعات الأخرى. ولا يقتصر الأمر، في هذه الحالة، على القوانين الرسمية بل يشمل بعض العادات الاجتماعية التي قد يعتقد الفرد أنه في حلّ منها، ذلك أن العادات والتقاليد «تعتبر قواعد إلزامية بشكل صارم. فغالبية الأفراد يطيعونها، بل إن أولئك الذين يخرقونها يعرفون بأنهم أخلّوا بالواجب»(فوكوني، 2016: 8).

يرتبط الأفراد المشاركون في حفل البوتلاتش بعقد ضمني يحدد دور كل طرف والقواعد التي ينبغي له مراعاتها كي تتحقق الغاية من الحفل، ويعد مبدأ الإلزام جوهر ذلك العقد، وهو يرتبط بثلاثة مستويات أو تصرفات: إلزامية تقديم الهدية، إلزامية قبولها، وإلزامية الرد عليها بشكل ربوي(موس، 2011: 57).

إن سعي الأفراد الحثيث إلى اكتساب الحظوة الاجتماعية يدفعهم إلى اغتنام المناسبات المختلفة لتقديم الهدايا بسخاء، ويكون ذلك وفق طقوس خاصة تضفي على الهبة طابعا احتفاليا؛ ففي بعض القبائل البدائية، يكون الطرف المُهدَى له ملزما– في البداية– بإظهار احتقاره لـ«ما يقدم له، ويحترز منه، ولا يأخذه إلا بعد أن يلقى تحت قدميه لبعض الوقت. أما المُهدِي، فيتصرف بتواضع مفرط... ثم يلقي بين يدي منافسه وشريكه هديته. وفي الوقت الذي يجري فيه تسليم الهدية يتعالى صوت العزف.. وصوت المنادي المكلف بإشهار العملية، تأكيدا لطابع الجود والكرم»(موس، 2011: 84). وفي مثل هذه الأجواء الاحتفالية، لا يمكن رفض الهدية أو الامتناع عن قبولها؛ إذ سيُؤوّل هذا التصرف على أن المُهدى له عاجز عن رد الهدية/الإهانة بما يليق بها، كما قد تترتب عن ذلك الرفض عواقب اجتماعية وخيمة؛ «فالرجل الذي لا يستطيع رد الدين أو البوتلاتش يخسر رتبته وصفته كرجل حر»(موس، 2011: 140)، ولا يتعلق الأمر، في هذه الحالة، بفشل علاقة تبادل بين تاجرين بل بتفكك رابطة اجتماعية رسخها فعل طقس البوتلاتش المتوارث، وبالتالي فرفض الهبة يعني التضحية بالعلاقة الإنسانية، ذلك أن الهبة المقدمة تحمل، حسب موس، جزءا من روح صاحبها، فالواهب لا يقدم شيئا ماديا بل يهدي جزءا من روحه، وهو ينتظر من الطرف الآخر أن يمنحه جزءا من روحه، وبذلك يسهم التبادل في إقامة الروابط الاجتماعية وتعزيزها، وهو ما يفرض على متقبل الهدية الرد عليها بأحسن منها ليثبت أنه لا يقل جودا أو كرما عن منافسه، ثم إنه لا ينفق ماله إلا لعلمه أن ما يمنحه اليوم سيعود إليه– في حفل لاحق– أضعافا مضاعفة، ومن تم يدخل الطرفان في لعبة رد دين لا نهائية تشدهما إلى بعضهما، وتسهم في تحقيق التماسك الاجتماعي بينهما.

يعتقد موس أن نظام البوتلاتش يشكل ظاهرة كلية، لا يمكن اختزالها أو حصرها في مجال محدد، فهي ظاهرة يتقاطع فيها الاقتصادي والجمالي والديني والاجتماعي(موس، 2011: 126)، كما أن جذور هذه الظاهرة تجد لها امتدادات، وإن بأشكال أخرى، في المجتمعات القديمة والحديثة على حد سواء. ومن هذا المنطلق، سنحاول دراسة قصيدة المدح العربية القديمة على أساس أنها هبة تقدم وفق طقوس احتفالية، لم يكن الغرض منها التكسب فقط، وإنما تعزيز الرابطة الإنسانية بين الشاعر والممدوح من جهة، والإسهام في الحفاظ على البنية الاجتماعية القائمة من جهة أخرى.

المحور الثاني: قصيدة المدح وطقوس الاحتفال

1. المدح بين التكسب والإهداء

يعد المدح أبرز غرض في الشعر العربي القديم، ويعتقد عبد الرحمن بدوي أن ظهور هذا الغرض جاء متأخرا قياسا بالأغراض الشعرية الأخرى(بدوي، 1964: 177). وقد اتسمت قصائد المدح، في البداية، بتعدد أغراضها، فغالبا ما كان المدح يأتي مقترنا بالرثاء أو الفخر أو الغزل، وكان ذلك المدح موجها بالأساس إلى الملوك والسادة، وقد نبه النقاد القدامى الشعراء إلى ضرورة تركيز المدح على الصفات الخُلقية وليس الخَلقية، ويرى قدامة بن جعفر أن المادح يكون مصيبا إذا وصف أربع خصال، هي: العقل والشجاعة والعدل والعفة(جعفر، 1302: 20).

كانت عادة الشعراء الجاهليين التعبير عن إعجابهم بخصال السادة والزعماء، كما قد يكون ذلك الإعجاب متعلقا بالقبيلة «التي يجدون فيها كرم الجوار، متحدثين عن عزتها وإبائها وشجاعة أبنائها وما فيهم من فتك بأعدائهم وإكرام لضيوفهم ورعاية لحقوق جيرانهم»(ضيف، 2008: 210). ومن أبرز شعراء المدح خلال هذه الفترة النابغة والأعشى وزهير بن أبي سلمى وحسان بن ثابت، وقد تفوق النابغة الذبياني على هؤلاء الشعراء جميعا، وتذكر المصادر أن مدائحه في ملوك الغساسنة والمناذرة عادت عليه بثروة كبيرة «حتى كان أكله وشرابه في صحاف الذهب والفضة، وأوانيها من عطاء الملوك»(القيرواني، 2000: 119).

كان من الطبيعي أن يطرأ تغيير على المدح في صدر الإسلام، حيث تجند الشعراء للدفاع عن الرسالة السماوية من خلال إبراز القيم الأخلاقية النبيلة التي جاء بها الوحي، واشتهر ثلاثة شعراء بمدح الرسول(ص)، وهم حسان بن ثابت وعبد الله بن رواحة وكعب بن مالك، وكانت قصائدهم مناسبة لإبراز مكارم الرسول والإشادة بأخلاقه ومعجزاته. ويلاحظ أن المدح، في هذه الفترة، كان «على الطرائق الجاهلية أولا، ثم انتقل هذا الفن إلى التشيع ثم عاد مدحا خالصا، بعد ذلك صار أدبيا صرفا تقيد به ضروب الزخرف»(مبارك، 1938: 200).

وقد عرف المدح، في العصر الأموي، تطورا ملحوظا مستفيدا من الصراع السياسي بين الأمويين من جهة ومعارضيهم من جهة أخرى، إذ كان لكل حزب شعراؤه المدافعون عنه سواء بمدح حزبهم السياسي أو هجاء معارضيهم. وقد أسهم اتساع رقعة الدولة الإسلامية، خلال هذه الفترة، في ارتحال الشعراء نحو الأقاليم والبلدان البعيدة، فلم يعد المدح مقصورا على الملوك أو الخلفاء بل تعداه إلى الولاة والعمال والوزراء وقادة الجيوش الذين «كانوا يكيلون الأموال والعطايا للشعراء كيلا، وهم بدورهم ينثرون عليهم

رياحين مدحهم نثرا»(ضيف، 2008: 218)، واستمرت قصيدة المدح في التطور خلال العصر العباسي الذي شهد نهضة كبيرة على جميع المستويات، كان أهم مظاهرها الترف الذي وسم حياة الخلفاء وحاشيتهم، وهو ما دفع الشعراء إلى التنافس على جوائز ذوي السلطان وهباتهم، تنافس انعكس إيجابا على جودة القصائد، وبالموازاة مع تطور قصيدة المدح، ارتقت قيمة جوائز الخلفاء وهباتهم «فبينما كانت أعطية بني أمية وجوائزهم أكثرها من الإبل أخذا بمذاهب العرب وبداوتهم، صارت الجوائز في دولة بني العباس أحمال المال وتخوث الثياب وإعداد الخيل ومراكبها»(قط، 2009: 73).

أدى تنافس الشعراء على أبواب الخلفاء والسادة إلى ظهور مذهب التكسب في الشعر، حيث غدت القصيدة بضاعة مربحة، نال بفضلها الشعراء عطايا الملوك وتسلقوا أعلى الرتب، ويعتقد ابن رشيق أن فئة المتكسبين بالمدح كانت قليلة، وأن الغالب على طباع الشعراء «الأنفة من السؤال بالشعر، وقلة التعرض به لما في أيدي الناس، إلا فيما لا يزري بقدر ولا مروءة»(القيرواني، 2000: 121). وكانت تلك الأنفة نابعة من إيمان بعضهم أن المادح يكذب في شعره؛ فهو يظهر البخيل في صورة الكريم، والجبان في صورة الأسد المقدام؛ أي أن المادح كان يقلب الحقائق ويزيفها، وهذا ما دفع الجاحظ إلى تحذير الناس من فتنة شعراء المدح بقوله: «واعلم أن سحرهم يسترق الذهن، ويختطف البصر...واحذر احتمال مديحهم، فإن محتمل المديح في وجهه، كمادح نفسه»(الجاحظ، 1991: 123).

ولا يخفى أن ازدراء المدح من هذه الزاوية مرده تمسك بعض النقاد القدامى بضرورة التزام الصدق في الأقاويل الشعرية أي مطابقة القصيدة الواقع، بينما ينشد معظم الشعراء صدقا آخر هو الصدق الفني أي «أن يكون الأديب قد مر فعلا، ولو في عالم الخيال، بموقف أثار نفسه وحرك وجدانه، وألهب عاطفته مما يجعل نتاجه الفني صدى لنفسه وصورة حقيقية لفكره» (هلالي، 2019: 85)، فالصدق يتعلق بالتجربة التخييلية التي عاشها الشاعر على مستوى الوجدان، فضلا عن أن الشاعر ليس ملزما باستنساخ الواقع، فهو يطمح، من خلال الكلمة، إلى تغيير واقعه، وذلك من خلال إبراز صورة العالم الممكن وليس الكائن، وهو ما يفسر لجوء الشعراء- أحيانا- إلى»الكذب» الفني والمبالغة في تصوير صفات الممدوح، سيما إذا كان صاحب منصب رفيع، فالشعراء يقدمون« للحاكم أو الملك صورة مثالية للحاكم أو الملك، لعلها تهذبه تهذيبا أخلاقيا، وتشجعه على السلوك والسياسة السليمين»(استيتكيفتتش، 1997: 180).

لم يكن الكذب السبب الوحيد وراء الأنفة من المدح، فقد كانت تهمة الاستجداء والتسول عاملا رئيسا لاستبعاده من طرف بعض النقاد، ويعد رأي ابن رشيق أبرز موقف نقدي في هذا الصدد، فهو يزعم أن العرب لم تتكسب بالشعر في الجاهلية، وإنما كانت تقدمه على سبيل الشكر والامتنان، حتى أتى النابغة الذبياني، فقبل العطاء، وتكسب بشعره لدى ملوك الغساسنة والمناذرة (القيرواني، 2000: 119).

لقد غاب عن ابن رشيق أن النابغة كان شريفا في قومه، وأنه لم يكن محتاجا إلى عطايا الملوك وهداياهم، وبأن الوضع السياسي القائم في شبه الجزيرة العربية، آنذاك، هو الذي دفعه إلى نظم مدائحه؛ فالنابغة ينحدر من قبيلة ذبيان التي تدين بالولاء السياسي للنعمان بن المنذر ملك الحيرة، ولذلك كان من الطبيعي أن ينسجم موقف الشاعر مع موقف قبيلته، فقد قصد النابغة النعمان بن المنذر الذي قبل مدح الشاعر له، ورفع مرتبته(ضيف، 2008: 279). ولم يكن النابغة الشاعر الوحيد الذي وظف المدح لإظهار ولائه للنعمان، فقد كان بلاط هذا الأخير قبلة لمجموعة من الشعراء أمثال أوس بن حجر التميمي والمثقب العبدي ولبيد العامري الذين تنافسوا على تقديم هداياهم/مدحهم إلى الملك. وهذا التنافس يكتسي طابعا رمزيا؛ إذ إن الهدية الشعرية تشير إلى «الخضوع والولاء، كما تحيل على البيعة التي ترافق الهدايا» (حمودي، 2010: 83).

أما فيما يتعلق بمدح النابغة الغساسنة، فلم يكن القصد منه- في البداية- الحصول على المال بل نظم الشاعر مدحه اعتذارا عن قومه الذين اعتدوا- مع قبيلة أسد- على مرعى خصيب للغساسنة، هؤلاء الذين نكلوا بقبيلة الشاعر، وأسروا كثيرا من نسائها، فما كان من النابغة إلا أن قصد الحارث الأكبر والحارث الأصغر، زعيمي الغساسنة، فمدحهما مدحا رائعا جعلهما يعفوان عن جميع الأسرى، كما أنهما أكرما وفادة الشاعر، وأغدقا عليه هبات سنية(ضيف، 2008: 270 – 271). إن تبادل الهدايا بين الشاعر والزعيمين فعل رمزي كان الهدف منه إعلان حسن نية كل طرف، فلم يكن بمقدور النابغة رفض هبات الزعيمين إذ سيتم تأويل ذلك الرفض على أنه يخفي سوء طوية الشاعر.

بناء على ما سبق، يمكن القول إن قصيدة المدح عند النابغة، أو عند غيره من الشعراء، هبة مفتوحة ألزمت الممدوح الرد عليها بهبة أحسن منها، وأن المدح، في المجتمع العربي القديم، غرض شعري ذو وظيفة اجتماعية، فقد أسهم في تقوية علاقة الشاعر بممدوحه من جهة، كما عمل على تثبيت موقعهما في السلم الاجتماعي على أساس أن الشاعر يخضع للممدوح ويستظل بظله.

لم يعرف الشعر العربي القديم ظاهرة التكسب إلا في «بدايات تأسيس الدولة العباسية...حتى بلغ ذروته في القرون المتأخرة»(الحسين، 1986: 28)، ولذلك يمكن القول إن قصيدة المدح- منذ الجاهلية إلى حدود منتصف العصر العباسي- تندرج ضمن نظام تبادل اقتصادي خاص شبيه بالبوتلاتش، نظام يتجاوز ما هو مادي إلى ما هو رمزي.

2. قصيدة المدح وطقوس الاحتفال

تميزت القصيدة الجاهلية ببنية محددة التزم بها أغلب الشعراء على امتداد عقود طويلة، ولم يتمردوا على تلك البنية إلا نادرا إيمانا منهم أن تأثير شعرهم في المتلقي يحتم الحفاظ على نظام القصيدة الذي وضع الشعراء الأوائل أسسه، سيما إذا تعلق الأمر بغرض المدح، وهو ما أشار إليه الناقد ابن قتيبة عندما حث الشعراء على محاكاة نهج الأوائل، وعن ذلك يقول :«سمعت بعض أهل الأدب يذكر أن مقصد القصيدة إنما ابتدأ فيها بذكر الديار والدمن والآثار، فبكى وشكا ... ثم وصل ذلك بالنسيب، فشكا شدة الوجد وألم الفراق وفرط الصبابة... فإذا علم أنه قد استوثق من الإصغاء إليه، والاستمتاع له، عقب بإيجاب الحقوق، فرحل في شعره، وشكا النصب والسهر... فإذا علم أنه قد أوجب على صاحبه حق الرجاء وذمامة التأمل،

وقرر عنده ما ناله من المكاره في المسير، بدأ في المديح، فبعثه على المكافأة، وهزه للسماح، وفضله على الأشباه، وصغّر في قدره الجزيل»(الدينوري، 1981: 18).

لم يقدم ابن قتيبة تصورا شخصيا لبنية قصيدة المدح بل طرح تصورا نظريا متوارثا صاغه الأدباء الأوائل، وتبنته جماعة الأدب فيما بعد، حتى أضحت تلك البنية– مع مرور الوقت– أشبه بتقليد أدبي أو طقوس تحكم التجربة الشعرية، وعندما يلقي الشاعر مدحه وفق تلك الطقوس، فإنه يورط «الممدوح كذلك في مواقع طقوسية من ناحيته حتى ينهض للاستجابة بالمثل»(استيتكيفتتش، 1997: 184).

إن مبدأ الإلزام، الذي ينهض عليه نظام الهبة، هو الذي يسمح لطقس الاحتفال بالتحقق والاكتمال؛ فالشاعر يلتزم، وفق بنية القصيدة، بإظهار شوقه إلى لقاء الممدوح، ويقر له بأنه تكلف صعابا جمة ومخاطرة متعددة أثناء الرحلة كي يحظى بشرف رؤيته، وبمجرد ما ينتهي الشاعر من تقديم هبة الوصول، يكون الممدوح ملزما– تحت تأثير الطقس وجاذبيته– بتحقيق آمال الشاعر ومطالبه.

لقد أشار ابن قتيبة إلى أن الشاعر، الذي يقدم هبته/قصيدته، ينبغي أن يثبت للممدوح بأنه أهل للاحتفال، وذلك من خلال تفضيله على الأقران وإلإعلاء من مقامه، يقول النابغة في مدح النعمان بن المنذر(الذبياني، 2011: 74):

بِأَنَّكَ شَمْسٌ والمُلُوكُ كَوَاكِبُ
إِذَا طَلَعَتْ لَمْ يَبْدُ مِنْهُنَّ كَوْكَبُ

ويقول حسان بن ثابت في وصف الرسول(ص) (ثابت، 1994: 21):

وَأَحسَنُ منكَ لَمْ تَرَ قَطُّ عَيْنِي
وَأَجمَلُ مِنكَ لَم تَلِدِ النِّسَاءُ

وجاء في وصف أبي نواس الخليفة العباسي هارون الرشيد قوله(الحكمي، 2010: 324):

وَأَخَفتَ أَهْلَ الشِّركِ حَتَّى إِنَّهُ
لَتَخافُكَ النُطَفُ الَّتي لَمْ تُخلَقِ

إن الصفات التي تميز بها الممدوح عن غيره جعلته جديرا بالاحتفاء، فكان أهلا لأن تقدم له الهبات وفق طقوس خاصة تليق بمقامه، ولا يكتمل الطقس إلا بمكافأة الشاعر، ولذلك تشكل قصيدة المدح «جزءا من تبادل الطقوس، يتم من خلالها تأكيد الالتزامات وتنفيذها من خلال القصائد ((هدية المدح)) و((الجائزة)) وهي مكافأة الحاكم أو دفعه أموالا (أو تلبية طلب) الشاعر»(استيتكيفتتش، 2018: 140)

إن العلاقة بين الشاعر والممدوح، في جوهرها، علاقة تجارية، علاقة بيع وشراء، يكون الشاعر–غالبا– المبادر إلى تقديم هبته، وهو ليس بالأمر الهين دائما، إذ لم يسمح لجميع الشعراء بعرض بضاعتهم على الخليفة، فقد «تعب بعضهم في هذا السبيل كثيرا حيث وقف بباب الخليفة زمانا ليؤذن له بالدخول، فإذا دخل أنشد ما جادت به قريحته، وعاد وقد امتلأ جيبه بالمال، وملأ الآفاق بالشهرة»(محمد، 2007: 64).

يقتضي تقديم الهبة مراعاة الشاعر مقام الممدوح ورتبته الاجتماعية، كما ينبغي له عدم التصريح بالصفقة التجارية أمام الممدوح سيما إذا كان خليفة أو ملكا؛ فقصيدة المدح « لا تتحمل الإيضاح وإنما التلميح، وهذا ما يفسر كثرة التشبيهات والاستعارات والمجاز، فالواهب هو الغيث وهو السحاب، وهو البحر، هو الذي يفيض كالنهر، ويعلو في السماء»(العالي، 1999). وإذا تم التصريح بالصفقة، فإن التراتب الاجتماعي سيزول بين الواهب والموهوب له، بينما تؤكد طقوس الاحتفال المتوارثة أن واهب الكلمة يقدم نفسه في صورة الخاضع الضعيف المتواضع الذي يتلهف إلى الفوز بعطايا الممدوح.

يتحدد التبادل بين الشاعر والممدوح على أساس اجتماعي واقتصادي في الآن نفسه، ويكون طقس التبادل مناسبة لإبراز الطابع غير النفعي للعلاقة التي تربط الطرفين، ويسعى كل واحد منهما إلى إضفاء طابع احتفالي على عملية التبادل والظهور بمظهر السخي الكريم المترفع عن الماديات؛ فالشاعر يرسم، عن طريق أسلوب المبالغة، صورة مثالية للممدوح، وهذا الأخير يجود بعطاياه أمام أنظار الحاضرين، مما يشيع أجواء احتفالية «فتبدو العملية وكأنها ليست تبادل نقود مقابل كلمات أو ماديات عوض معنويات، ولكنها خلق لجو عرسي مليء بالرموز، ذي شحنة تأليفية حيث تتوحد المشاعر»(العالي، 1999).

3ـ الصفقة الرابحة والصفقة الخاسرة

3-1-الصفقة الرابحة

أ. الربح الدنيوي

يقتضي نظام الهبة أن يكون الشاعر البادئ بتقديم الهدية إلى الممدوح، هذا الأخير الذي تكون صورته حاضرة في ذهن الشاعر قبل اللقاء؛ إذ على أساس تلك الصورة يختار الشاعر الأوصاف والصور الشعرية التي من شأنها التأثير في الممدوح، كما أن اختيار لغة القصيدة وموضوعها يرتكز على موقع المُهدى له في السلم الاجتماعي؛ فكلما احتل متلقي الهبة الشعرية مرتبة رفيعة، كلما كان ذلك سببا لتجويد الشاعر إنتاجه «وتنميقه، لأنه يعلم مسبقا أن مخاطبه ممن يجزل العطاء، ويكثر الجزاء. هكذا يبدو أن الحرص على التجويد مرده إلى مراعاة حال المتلقي والرغبة في كسبه، واجتلاب محبته، والفوز بثوابه»(الحسني، 2002).

ويبدو أن الشعراء حاولوا تثبيت مبدأ إلزام رد الهبة من خلال تضمين قصائدهم صورا تجسد الممدوح في أعلى مراتب السخاء والكرم، يقول الأخطل مادحا عبد الملك بن مروان(التغلبي، 1994: 103):

الخائضِ الغَمْرَ والمَيْمونِ طائِرُهُ
خَليفَةِ اللهِ يُسْتَسْقى بِهِ المَطَرُ
وَما الفُراتُ إِذا جاشَت حَوالِبُهُ
في حافَتَيهِ وَفي أَوْساطِهِ العُشَرُ

ويقول البحتري في وصف ممدوحه(البحتري، 2017: 713)

هُوَ بَحْرُ السَماحِ والجُودِ فازْدَدْ
مِنْهُ قُرْباً تَزْدَدْ مِنَ الفَقْرِ بُعْدا

إن اقتران صورة الممدوح بعناصر الطبيعة التي تعد رمزا للعطاء والسخاء، ووضعه–أحيانا– في مرتبة أعلى منها، يجعل

الممدوح ملزما بتلبية طلب الشاعر فورا لأن الممدوح يكون، وسط حاشيته، في موضع تحد واختبار لإثبات صدق دعوى الشاعر، وبذلك يكون التبادل بين الطرفين صفقة رابحة «يقدم فيها كل طرف، وبدون حساب، الشيء الذي يملكه بوفرة. فالمُستمنح يملك اللغة، لأنه يجدد تعابيرها، وسلطة الكلام المنمق في القصيدة... والمانح المتربع على سمائه والمتبجح في عليائه، بتأثير القصيدة، يصب الأموال التي ملكها بفعل مكانته السلطوية»(العالي، 1999).

وقد جنى الشعراء من هذا التبادل مكاسب جمة، إذ كانت الهبات المضادة سخية إلى أقصى حد، وتراوحت تلك الهبات بين ما هو مادي وما هو رمزي؛ فعلى المستوى المادي، تحفل المصادر بأخبار تجسد كرم الممدوحين، ومن أبرز تلك الأخبار قصة الشاعر أبي محمد التميمي مع الخليفة العباسي الأمين، فقد دخل الشاعر على الخليفة، وألقى بين يديه قصيدة بديعة، مدحه فيها بنسبه الشريف، فالتفت الخليفة إلى وزيره الفضل بن الربيع، وأمره أن يملأ زورق الشاعر مالا(الأصفهاني، 2008: 10).

إن تأثر الخليفة بالسخاء الشعري دفعه إلى تقديم هبة مضادة لم يتوقعها الشاعر، وهو فعل يعكس استهانة الخليفة بالمال مقابل جمالية القصيدة، ولم يقف الأمر، أحيانا، عند صفقة رابحة واحدة، فقد اتسم التبادل بين الشاعر والممدوح، أحيانا، بطابع التحدي والندية، يقول الشاعر مروان الأصغر: «لما دخلت إلى المتوكل مدحته، ومدحت ولاة العهود الثلاثة...فلما فرغت منها، أمر لي بمائة وعشرين ألف درهم وخمسين ثوبا وثلاثة من الظهر: فرس وبغلة وحمار، ولم أبرح حتى قلت قصيدتي التي أشكره فيها...فلما صرت إلى هذا البيت:

فَأَمْسِكْ نَدَى كَفَّيكَ عَنِّي وَلاَ تَزِد
فَقَدْ يَحْدُثُ أَن أَطغَى وأَن أَتَجَبَّرَا

قال لي: لا والله، لا أمسك حتى أغرقك بجودي» (الأصفهاني، 2008: 53).

كان بإمكان عملية التبادل أن تقف بعد حصول الشاعر على مكافأته لكنه وجد نفسه في وضعية المتقبل بعدما كان مانحا، فبادر إلى إنشاد قصيدة جديدة أو هبة مضادة سرعان ما رد عليها الخليفة بهبة أخرى أنهت عملية التبادل، حيث أكد الخليفة أنه لن يكف نواله عن الشاعر حتى يغرقه في بحر كرمه، وبذلك أغلقت عملية التبادل، واستعاد كل طرف موقعه الطبيعي في السلم الاجتماعي.

اتخذت الهبة المضادة، في بعض الأحيان، طابعا معنويا، حيث حصل الشعراء على مكاسب اجتماعية تتمثل في تسلقهم السلم الاجتماعي، فقد تقلد بعضهم مناصب سامية داخل أجهزة الدولة، ومنهم من أصبح من حاشية الممدوح، أي أن قصيدة المدح كانت وسيلة للارتقاء بمنزلة «الشاعر الذي دخل بين يدي الممدوح طريدا هامشيا، إلا أنه خرج بعد تأدية طقوس التبادل والبيعة حائزا على رتبة معينة رفيعة في المجتمع»(استيتكيفتتش، 1997: 178)، ومن الذين رفع المدح مرتبتهم عند الملوك الشاعر مسلم بن الوليد الذي ظفر «بجوائز ضخمة، وما زال يرقى به شعره حتى تولى جرجان»(ضيف، 2008: 260).

ب. الربح الأخروي

واجه الإسلام، منذ ظهوره، حربا ضروسا من طرف المشركين الذين لم يتورعوا عن مهاجمة الدين الجديد أو إيذاء حامل الرسالة سواء بالعنف الجسدي أو اللفظي، ولذلك حث الرسول صلى الله عليه وسلم الشعراء المسلمين على الدفاع عن الإسلام وعن نفسه، وأجاز لهم مدحه، فقد روي عن خريم بن أوس بن حارثة قوله: «هاجرت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة منصرفه من تبوك، فسمعت العباس يقول: يا رسول الله، إني أريد أن أمتدحك، فقال: قل، لا يفضض الله فاك»(المالكي، 2003: 462).

ومن ثم قصد الشعراء الرسول صلى الله عليه وسلم لمدحه، ومن الأمثلة على ذلك لامية كعب بن زهير «بانت سعاد» التي ألقاها الشاعر بين يدي الرسول معتذرا ومادحا، وقد قبل الرسول اعتذار الشاعر، وخلع عليه بردته(الدينوري، 1981: 60) لكن «أكثر المدائح النبوية قيل بعد وفاة الرسول. وما يقال بعد الوفاة يسمى رثاء، ولكنه في الرسول يسمى مدحا، كأنهم لحظوا أن الرسول صلى الله عليه وسلم موصول الحياة، وأنهم يخاطبونه كما يخاطبون الأحياء»(مبارك، 1935: 17)، وأهم ما يميز هذا النمط من إهداء قصيدة المدح هو انتفاء الطابع النفعي؛ ففي المدح النبوي، لم يكن قصد الشاعر الحصول على مكافأة مالية أو عينية، وهذا من أبرز سمات الهبة إذ إنها تنطوي على بعد اجتماعي وروحي يجمع بين الواهب وبين الموهوب له. وفي هذا النطاق، لم تشكل المسافة الزمنية حاجزا بين الشعراء وبين مدح الرسول، يقول البارودي(البارودي، 1998: 101):

هَيْهَاتَ يَسْلُكُ لَوْمُ الْعَاذِلِينَ إلى
قَلْبٍ بِحُبِّ رَسُولِ اللهِ مُمْتَزِجِ
هُوَ النَّبِيُّ الَّذي لَوْلاَ هِدَايَتُهُ
كانَ أَعْلَمُ مَنْ في الأَرْضِ كَالْهَمَجِ

لقد نظم البارودي مدحه تعبيرا عن حبه الصادق للنبي، وأكد أنه مدين– والمسلمون قاطبة– للمصطفى عليه السلام بإخراج البشرية من الظلمات إلى النور، ولم يصرح الشاعر، في قصيدته، بأنه ينتظر مكافأة نظير مدحه لأنه يعلم–يقينا– أن الحب الصادق للنبي يضمن للمحب مجاورة الرسول في الجنة، فالمرء مع من أحب (اسماعيل، 2002: 1540).

وقد يأتي حب النبي ممتزجا بحب آل بيته، كما هو الحال عند الشعراء الشيعة، ومن أبرزهم الكميت الذي أفرد جزءا من قصائده لتمجيد آل البيت والدفاع عنهم، وهي القصائد التي اشتهرت باسم الهاشميات، يقول الكميت (الأسدي، 2000: 536 – 537):

أُنَاسٌ بِهِمْ عَزَّتْ قُرَيشٌ فَأَصْبَحُوا
وفيهِمْ خَبَاءُ المَكْرُمَاتِ المُطَنَّبُ
خِضَمُونَ أَشْرَافٌ لَهَاميمُ سَادَةٌ
مَطَاعِيمُ أَيسَارٌ إِذَا النَّاسُ أَجدَبُوا

لقد قدم الكميت هبته/قصيدته دون أن ينتظر هبة مضادة؛ فهو لم ينشد مدحه أمام خليفة أو حاكم، كما أنه لم يكن طامعا في مال أو جاه بل كان يؤمن إيمانا صادقا بأحقية بيت الرسول صلى الله عليه وسلم في الخلافة، وهذا الدفاع نابع من حب خالص للنبي وأهله.

اختارت طائفة أخرى من الشعراء الإفصاح عن الهبة المضادة التي كانت تأمل الحصول عليها مقابل مدح الرسول(ص)، ومن بينهم حسان بن ثابت، فهو القائل(ثابت، 1994: 64):

وَلَيْسَ هَوَائِي نَازِعاً عَنْ ثَنائِه
لَعَلِّي بِه في جَنَّة الخُلْد أخْلَدُ
مَعَ المُصْطَفَى أرجُو بِذاكَ جِوَارَهُ
وَفي نَيل ذَاكَ اليَوم أسعَى وَأجتَهِدُ
إنَ رغبة الشاعر فَي دخول الجنة
هي الدافع الرئيس وراء إهداء مدحه
إلى النبي، ولما كانت الجنة درجات،
وكان مقام الأنبياء فيها هو الفردوس،
فإن الشاعر كان يأمل دخولها، وأن
يكون مقامه إلى جوار ممدوحه.

كان بعض الشعراء يأمل في أن تكون شفاعة النبي هبة مضادة لهبتهم الشعرية، وعن ذلك يقول البوصيري(البوصيري، 1955: 192 – 193):

مُحَمَّدٌ سَيِّدُ الكَونَين وَالثَّقَلَين
وَالفَريقَين مِنْ عَرَب وَ مِن عَجَم
هُوَ الحَبِيبُ الَّذي تُرْجَى شَفَاعَتُهُ
لِكُلِّ هَوْلٍ مِنَ الأَهْوَالِ مُقْتَحِم

وعبر أحمد شوقي عن المعنى نفسه بقوله(شوقي، 2012: 46):

لي في مَديحِكَ يا رَسولُ عَرائِسٌ
تُيِّمنَ فيكَ وَشاقَهُنَّ جَلاءُ
هُنَّ الحِسَانُ فَإنْ قَبِلْتَ تَكَرُّمًا
فَمُهُورُهُنَّ شَفَاعَةٌ حَسنَاءُ

خاطب شوقي الممدوح كأنه ماثل بين يديه، وقدم له هبة مفتوحة، وتودد إليه كي يقبلها، وحدد الشاعر، سلفا، المكافأة التي يرغب الحصول عليها، ويتعلق الأمر بشفاعة النبي التي ستضمن للشاعر دخول الجنة، وهي أمنية أي مسلم، وطرق بلوغها متعددة، وقد آمنت طائفة من الشعراء أن مدح الرسول صلى الله عليه وسلم أحد تلك الأسباب، يقول البوصيري (البوصيري، 1955: 55):

أَمَدائِحٌ لي فيكَ أمْ تَسْبِيحُ
لَوْلاكَ مَا غَفَرَ الذُّنُوبَ مَديحُ
حُدِّثْتُ أنَّ مَدَائحي في المُصْطَفَى
حُدِّثْتُ أنَّ مَدَائحي في المُصْطَفَى

يغدو المديح، إذن، كفارة للذنوب، ومن ثم سبيلا إلى دخول الجنة لكن الحصول على هذه الهبة المضادة لا يكون وقت إلقاء القصيدة بل يظل معلقا ومرتبطا بالمستقبل وليس الحاضر، وهذا الأمر لم يمنع البوصيري– وغيره من الشعراء– من تقديم هبته الشعرية إلى النبي صلى الله عليه وسلم إيمانا منه أنها صفقة رابحة بكل المقاييس.

3ـ2ـ الصفقة الخاسرة

إن انتفاء الطابع المادي عن العلاقة التي تربط طرفي الهبة لا يعني تنصلهما من العطاء، فكلاهما ملزم بتقديم هبته. ومن هذا المنطلق، آمن الشعراء أن الممدوح سيرد–لا محالة– على الهبة الشعرية المفتوحة، وقد «قيل للحطيئة، أيُّ الناس أشعر؟ فأخرج لسانا دقيقا كأنه لسان حية، فقال: هذا إذا طمع، وقال أحمد بن يوسف الكاتب لأبي يعقوب الخريمي: مدائحك لمحمد بن منصور بن زياد.. أشعر من مراثيك فيه وأجود، فقال: كنا يومئذ نعمل على الرجاء، ونحن اليوم نعمل على الوفاء، وبينهما بون بعيد»(الدينوري، 1981: 20).

فالطمع في عطاء الممدوح والرجاء في الفوز بهباته محرك أساس لنظم الشعر وتجويده، والممدوح ملزم– بحكم موقعه وثرائه– بأن يكون سخيا جوادا كي يحافظ على علاقته مع الآخرين، وعن ذلك يقول زهير بن أبي سلمى(سلمى، 1988: 110):

وَمَنْ يَكُ ذَا فَضْلٍ فَيَبخَلْ بِفَضْلِه
عَلَى قَوْمِه يُسْتَغْنَ عَنهُ وَيُذْمَمِ

يتحدد دور الشاعر، خلال طقس المدح، في تقديم قصيدة ترفع من شأن الممدوح، ويكون هذا الأخير ملزما بالرد عليها بسخاء كي يكتمل طقس البوتلاتش لكن بعض الممدوحين خرقوا هذه القاعدة عندما امتنعوا عن تقديم هبات مضادة ربوية، ومن الأمثلة على ذلك وقوف الشاعر جرير بين يدي الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز، مهنئا له، حيث أنشده قصيدة يقول فيها «

إنّا لَنَرجُو إذَا مَا الغَيثُ أخلَفَنَا
مِنَ الخَليفَةِ مَا نَرجُو مِنَ المَطَرِ
نَالَ الخلافَةَ إذْ كَانَت لَهُ قَدَراً
كَمَا أتَى رَبَّهُ مُوسَى عَلَى قَدَرِ

فقال: يا جرير، والله لقد وليت هذا الأمر، وما أملك إلا ثلاثمائة، فمائة أخذها عبد الله، ومائة أخذتها أم عبد الله. يا غلام، أعطه المائة الباقية؛ فقال: والله يا أمير المؤمنين إنها لأحب مال إليّ كسبته، ثم خرج؛ فقالوا له: ما وراءك؟ قال: ما يسوؤكم، خرجت من عند أمير المؤمنين يعطى الفقراء ويمنع الشعراء»(الأندلسي، 1983: 339 – 340).

لقد شبه الشاعر الخليفة، على عادة العرب، بالمطر طمعا في كرمه، وكان يتوقع أن تكون المكافأة سخية لكن الشاعر فوجئ بأن الهبة المضادة لم تتجاوز مائة درهم. ولم يبد جرير أي اعتراض على هبة الخليفة، بل ادّعى أنها– رغم ضآلتها– أحب إليه من الأموال الكثيرة التي حصل عليها من ممدوحين آخرين لكن موقف الشاعر لم يتبين إلا بعد لقائه بالشعراء الذين كانوا ينتظرونه، حيث أخبرهم جرير أن الممدوح لم يحترم طقس الهبة، سيما فيما يتعلق بالسخاء في الإنفاق، وهو ما يمكن عده خرقا للقواعد الجماعية للتفكير والفعل المتوارثة التي يرتكز عليها طقس الهبة، وإذا كانت الجماعة لا تسمح بالخروج عن ذلك الطقس « فذلك لأنها ترى فيها تمظهرات لشخصيتها، وأن الخروج عنها يقلل من قيمتها ويدمرها»(فوكوني، 2016: 8).

يعد الالتزام بالرد الربوي على الهدية الاستجابة الطبيعية في نظام التبادل الاقتصادي بين الشاعر وبين الممدوح، وهذا ما جعل معظم الشعراء واثقين من الفوز بهبات ثمينة سواء أكانت مادية أو معنوية، وكانت تلك الثقة سببا في ارتحال بعض الشعراء عن أوطانهم وقطع المسافات الطويلة للوصول إلى الممدوح، وهو ما وقع لعلي بن زريق البغدادي الذي غادر بلاده بسبب فقره، وتوجه إلى الأندلس للقاء أبي الخيبر عبد الرحمن الأندلسي، وقد« مدحه بقصيدة بليغة، فأعطاه قليلا، فقال ابن زريق: إنا لله وإنا إليه راجعون، سلكت القفار والبحار، فأعطاني هذا العطاء...فاعتل غما

ومات»(زيدان، 2004: 235).

لقد عقد ابن زريق آمالا كبيرة على رحلته إلى الأندلس، وكان يمني نفسه بالحصول على مال كثير لكن هبة الرحيل جاءت مخيبة لما كان يتوقعه.

ولم يكن هذا حال الشاعر ابن زريق وحده، فالمتنبي أيضا رحل من دمشق باتجاه مصر للقاء حاكمها كافور الإخشيدي الذي ظل يغدق على الشاعر أموالا طائلة لكن طموح المتنبي كان أكبر من ذلك بكثير، وهو ما ألمح إليه في إحدى قصائده، حيث يقول(المتنبي، 1983: 468):

أَبَا المسْـك هَل في الكَأس فَضْلٌ أنالُه
فـإنّي أُغَنّـي مُنَـذُ حـين وَتَشـرَبُ
وَهَبْـتَ عَلـى مِقـدَارِ كَفَّـيْ زَمَانِنَا
ونَفسْـي عَلَـى مِقْـدَارِ كَفِّـكَ تَطْلُبُ
إذا لَمْ تَنُـطْ بـي ضَـيْعَةً أوْ ولايَـةً
فَجُودُكَ يَكسُـوني وَشُـغلُكَ يَسـلُبُ

كان المتنبي، إذن، يأمل في الحصول على منصب سياسي أو ضيعة فلاحية، وعندما لم يحقق له كافور مبتغاه، تحول المتنبي من المدح إلى الهجاء، فنعت كافور بأبشع الأوصاف، وعرض به، وعن ذلك يقول المتنبي(المتنبي، 1983: 507 – 508):

مَـا كُنـتُ أَحسـبُني أَحيَـا إلَى زَمَنٍ
يُسـيءُ بي فيـه عَبدٌ وَهـو مَحمُودُ
وَأَنَّ ذَا الأَسـوَدِ المَثقُـوبِ مشـفَرُهُ
تُطيعُـهُ ذي العَضَـارِيطُ الرَّعَاديـدُ
جَوعَـانُ يَـأكُلُ مِن زَادي ويُمسـكُني
لكَـي يُقَـالَ عَظيـمُ القَدرِ مَقصُـودُ

لم يتحول المتنبي من المدح إلى الهجاء إلا بعد أن أخل الممدوح بطقس الهبة؛ إذ ينبغي لصاحب الهبة المضادة أو هبة الرحيل أن يجود بكل ما يملكه، ولو اقتضى الأمر استنزاف كل ثروته لكي يكتمل طقس الهبة.

4ـ أرباح الممدوح الربوية

ارتبط نظم قصيدة المدح بمبدأ الإلزام؛ فالشاعر يجد أن موقعه الاجتماعي يلزمه إهداء الكلمة الجميلة إلى الممدوح، ولم يكن الرد على الهبة المفتوحة– دائما– منسجما مع طموح الشاعر وتوقعاته، ولذلك انطوت عملية التبادل الاقتصادي، في سوق الأدب، على نوع من المخاطرة بالنسبة للشاعر لأنه يكون رابحا حينا وخاسرا أحيانا أخرى، بينما كان الممدوح، دائما، الطرف الرابح، وكانت مكاسبه مضاعفة قياسا بأرباح الشاعر، ويمكن التمييز بين نوعين رئيسيين من أرباح الممدوح الربوية: تثبيت سلطة الممدوح وخلود ذكراه.

1.4ـ قصيدة المدح وترسيخ سلطة الممدوح

إن التفاوت الاجتماعي بين مرتبة الشاعر وبين مرتبة الخليفة لا يعني بأي حال عدم تكافؤ العلاقة بينهما على مستوى عملية التبادل في نظام الهبة؛ فليس الأديب هو الذي يسعى، دائما، إلى لقاء الخليفة، فهذا الأخير يظل– بدوره– في حاجة ماسة إلى الأدباء سيما حين تستقر أحوال الدولة وتزدهر، وفي مثل هذه الظروف، تجني فئة الأدباء ثمار علاقتها مع السلطة، فتكون «أوسع جاها وأعلى رتبة، وأعظم نعمة وثروة، وأقرب من السلطان مجلسا وأكثر إليه ترددا، وفي خلواته نجيا»(ابن خلدون، 2001: 318). إن حاجة السلطان إلى الكلمة لا تقل عن حاجته إلى السيف، فبقوة الكلمة وتأثيرها في النفوس يتم تثبيت أركان حكمه «والسلطان لا يكون سلطانا بغير حاشية تنفخ في جسده وعرشه، وحبذا لو كان هذا النافخ شاعرا»(سويلم، 2003: 37).

لم يكن الخليفة القبلة الوحيدة للشعراء، فقد قصد هؤلاء ذوي الجاه والمال في كل مكان لكن هبات الخلفاء تميزت عن غيرها بطابع السخاء الكبير الذي يعجز أي ممدوح آخر عن مجاراته، فقد ورد أن الخليفة العباسي المأمون «فرق في جلسة ستة وعشرين ألف ألف درهم.. وقيل: إنه أعطى أعرابيا مدحه ثلاثين ألف دينار»(الذهبي، 198: 276).

لقد اتخذت الطبقة الحاكمة، في الدولة الإسلامية، من الهبة أسلوبا للتميز عن بقية الطبقات الاجتماعية، فلم تتوان السلطة عن توزيع الهبات وإغداق الأموال الطائلة بسخاء «على الندماء والشعراء والمغنين.. فهي تعتبر هذه الدنانير نجوما لامعة، عذبة الرنة، وهي تتساقط على رؤوس الجلساء الذين يتابعونها بنظراتهم المتعجبة، ليأتي الشاعر ويضفي على هذه الجلسة هالة من القدسية، ويشعلها نار وأنوارا»(العالي، 1999).

إن تعجب الحاضرين من طقس الهبة نابع من عدم تقبلهم إفناء الخليفة ماله وتساميه عن الماديات، وقد عد بعضهم سخاء الممدوح نوعا من الإسراف والتبذير، يقول المتنبي(المتنبي، 1983: 111):

وَدَعَـوْهُ مِـن فَـرْطِ السَّـخَاءِ مُبَـذِّرًا
وَدَعَـوْهُ مِن غَصْـبِ النُّفُوسِ الغَاصِـبَا

وقد غاب عن أصحاب هذا الرأي أن السلطان أو الخليفة «لا يمكن أن يثبت ثروته إلا إذا أنفقها ووزعها، وأهان الآخرين بأن ((وضعهم في ظل اسمه))»(موس، 2011: 130)، فالخليفة يشبه التاجر الذي «يتخلص من نقوده في الوقت المناسب ليعيد، بعد ذلك، بناء رأسماله المنقول»(موس، 2011: 134)، فطقس الهبة مناسبة يثبت فيها الخليفة أهليته للحكم وبأنه الأجدر بتقلد منصب القائد ما دام أنه منزه عن الماديات التي يتهافت وراءها العامة والخاصة. يفني الخليفة رأسماله المادي لكنه يجني، بالمقابل، رأسمال رمزي مضاعف عندما تثبت له القصيدة صور الكمال التي لا تتحقق لغيره من الممدوحين.

يمثل طقس الهبة مناسبة لتجديد البيعة والاعتراف بأحقية الخليفة في البقاء على رأس السلطة «فإنشاد قصيدة المدح، وإعطاء الجائزة من قبل الممدوح أو تلبية الطلبات، ثم خروج الشاعر من عند الممدوح يعطينا تمثيلا جسديا لسلطة الحاكم وشرعية تلك السلطة»(استيتكيفتتش، 1997: 181)، وقد أرسى الشعراء الجاهليون مراسيم هذا الطقس الشعري، وسار على نهجهم الشعراء الأمويون الذين لم يكن تمسكهم بنمط قصيدة المدح الجاهلية مجرد محاكاة فنية أو تقليدا أعمى، فـ «من خلال استخدام قصيدة المدح تثبت سلطة قائل القصيدة بوصفه شاعرا، وسلطة الممدوح بوصفه حاكما»(استيتكتش، 2010: 114 – 115).

أدرك الخلفاء أن هباتهم المضادة ستعود عليهم بأرباح مضاعفة؛ ففي سبيل تدعيم شرعية الحكم، ينبغي استغلال كل الأسلحة المتاحة بما في ذلك سلاح الكلمة الذي كان له تأثيره الواضح في الثقافة العربية القديمة، ولذلك حرص السلطان على تقريب الشعراء منه، وأحاطهم بعنايته، خصوصا أولئك الذين أبانوا عن موهبة فنية كبيرة في المدح، وهو ما أدى إلى اقتران أسماء شعراء ببعض الأسر الحاكمة، كما هو الحال بالنسبة للأخطل الذي وهب الأسرة الأموية معظم مدحه؛ فقد كان هذا الشاعر« يضمِّن مدائحه انتصار معاوية في صفين، كما يضمنها للفكرة التي يروج لها معاوية و الأمويون من حوله، وهي فكرة أن الله اصطفاهم للأمة»(ضيف، 1998: 134).

أما في العصر العباسي، فقد تألق نجم الشاعر مروان بن أبي حفصة الذي بهر الخليفة المهدي بمدحه؛ إذ «لم يكن مديحا عاديا بالكرم والشجاعة والخلال الكريمة التي يقدرها العرب بل كان أيضا مدحا سياسيا، إذ عمد إلى الدفاع عن حقوق العباسيين في الخلافة، والرد على العلويين» (ضيف، 2008: 299).

2-4-الممدوح بين الشهرة والخلود

أيقن الممدوح أن السخاء، حسب نظام الهبة، سيعود عليه بالنفع الكثير، وأن الأرباح التي سيجنيها تفوق مقدار ما يجود به من أموال، ولذلك لم يتردد في التبذير والإسراف حتى لو لم يكن ذلك طبعا خالصا فيه، ومن الأمثلة على ذلك المحلِّق الكلابي، وهو رجل بخيل عاش في العصر الجاهلي، كان له ثمان بنات لم يتزوجن، وقد نصحته زوجته بأن يغتنم فرصة زيارة الأعشى سوق عكاظ كي يكرم وفادته لعله يمدحه بقصيدة تكون سببا في الرفع من قدر الأسرة، فقال المحلق لزوجته: «ويحك، ما عندي إلا ناقتي وعليها الحمل. قالت: الله يخلفها عليك. قال: فهل له بد من الشراب والمسوح؟ قالت: إن لي عندي ذخيرة، ولعلي أن أجمعها.. فتلقاه قبل أن يسبقه إليه أحد.. فنحر له ناقته وكشط له عن سنامها وكبدها، ثم سقاه وأحاطت به بناته يغمزنه ويمسحنه» (الأصفهاني، 2008: 84)، وبعد ذلك توجه الأعشى إلى سوق عكاظ، وانتظر حتى اجتمع الناس، فأنشدهم قصيدته التي يقول فيها: «

لَعَمْرِي لَقَدْ لاحَتْ عُيُونٌ كَثِيرَةٌ
إلى ضَوْءِ نَارٍ في يَفَاعٍ تُحَرَّقُ
تُشَبُّ لمَقْرُورَيْنِ يَصْطَلِيَانِهَا
وَبَاتَ عَلى النَّارِ النَّدَى وَالمُحَلَّقُ
رَضِيعَيْ لِبَانٍ ثَدْيَ أُمٍّ تَحَالَفَا
بِأَسْحَمَ داجٍ عَوْضُ لاَ نَتَفَرَّقُ

فسلّم عليه المحلق؛ فقال له: مرحبا يا سيدي بسيد قومه. ونادى: يا معشر العرب، هل فيكم مذكار يزوج ابنه إلى الشريف الكريم؟ ...فما قام من مقعده وفيهن مخطوبة إلا وقد زوجها» (الأصفهاني، 2008: 85).

لقد انقلبت الأوضاع في طقس الهبة بين المحلق والأعشى، حيث بادر الرجل إلى تقديم هبة قبل إلقاء قصيدة المدح، وذلك من خلال إكرام الشاعر وحسن ضيافته، فما كان من الأعشى إلا أن سارع إلى تقديم هبة مضادة، وهي عبارة عن قصيدة أشاد فيها بكرم الرجل وجوده، وكانت القصيدة كافية لمحو سيرة الرجل بين قومه؛ فبعد أن اشتهر ببخله وتقتيره، أصبح في أعين الناس سيدا شريفا كريما، وسرعان ما جنى المحلق ثمار الهبة الشعرية، حيث تسارع الناس إلى خطبة بناته.

يعد الشعر سجل العرب الذي دونوا فيه مآثرهم وأخبارهم وعاداتهم وأيامهم، وكان يكفي ذكر اسم أحدهم في قصيدة ما حتى يخلده التاريخ، ويزداد الأمر أهمية في حالة المدح الذي تتجلى فيه الصورة المثالية للإنسان العربي، صورة تنقلها الألسن بل إن المدح قد يعلي من شأن أحدهم حتى يصبح مضربا للمثل في الثقافة العربية. ومن أبرز الأمثلة على ذلك ما قام به «هرم بن سنان والحارث بن عوف حين سعيا بالصلح بين ذبيان وعبس، فأعلنا أنهما يتحملان ديات القتلى حتى تضع الحرب أوزارها بين القبيلتين المتناحرتين» (ضيف، 2008: 207)، وبفضل كرم هذين السيدين انتهت حرب داعس والغبراء التي استمرت أربعين سنة، حيث تكلف هرم بن سنان والحارث بدفع ديات القتلى التي بلغت ثلاثة ألف بعير، ولم يكن من طريقة لشكر صنيع الرجلين إلا بنظم زهير قصيدة مدح، عدد فيها خصال الرجلين، سيما ما يتعلق بكرمهما وجودهما، يقول الشاعر(سلمى، 1988: 106):

يَمِينـاً لَنِعْمَ السَّيِّدَانِ وُجِدْتُمَا
عَلَى كُلِّ حَالٍ مِنْ سَحِيلٍ وَمُبْرَمِ
تَدَارَكْتُمَا عَبْسًا وَذُبْيَانَ بَعْدَمَا
تَفَانَوْا وَدَقُّوا بَيْنَهُمْ عِطْرَ مَنْشَمِ
وَقَدْ قُلْتُمَا إِنْ نُدْرِكِ السِّلْمَ وَاسِعاً
بِمَالٍ وَمَعْرُوفٍ مِنَ القَوْلِ نَسْلَمِ

لم ينظم زهير مدحه تكسبا أو طمعا في كرم الرجلين بل كان مدحه هبة مضادة شكر بها صنيع السيدين اللذين سعيا إلى الصلح، وحقنا بمالهما دماء القبيلتين. وقد أسهمت قصيدة زهير في تخليد سيرة الرجلين، وهو الأمر الذي أدركه الخليفة عمر عندما قال لأحد «ولد هرم بن سنان: أنشدني مدح زهير أباك، فأنشده، فقال عمر: إنْ كان ليحسن القول فيكم، فقال: ونحن، والله، إن كنا لنحسن له العطاء، فقال: ذهب ما أعطيتموه وبقي ما أعطاكم» (المصري، 2013: 266).

إن المال الذي حصل عليه الشاعر اندثر ولم يبق له أي أثر، بينما بقي اسما الحارث وهمام خالدين في التراث وفي الذاكرة الجماعية، وأصبح يضرب بهما المثل في الجود والسخاء.

لم يحصل زهير، بعد نظم قصيدته، على أية هبة، ولم يكن ذلك هدفه لكن هرم بن سنان ظل وفيا لطقس الهبة، محترما مبادئها التي ترسخت في الثقافة العربية، حيث «حلف أنْ لا يمدحه زهير إلا أعطاه، ولا يسأله إلا أعطاه، ولا يسلم عليه إلا أعطاه غرّة: عبداً أو وليدة أو فرسا» (المصري، 2013: 266). وهو ما يؤكد أن الشرف والتحدي يحكمان نظام البوتلاتش، ويمنعان متقبل الهبة– سيما إذا كان زعيما– من البقاء في موضع التابع، وهو ما يدفعه إلى استنزاف ثروته في سبيل كسب رأسمال رمزي يحافظ به على مكانته بين قومه، ويضمن له الخلود بين الفاعلين في الحقل الاجتماعي.

خاتمة

تندرج قصيدة المدح ضمن الظواهر الاجتماعية الكلية،

فمقاربتها لا ينبغي أن تبقى حبيسة النقد الأدبي القديم الذي حط بعض أصحابه من قيمة المدح بدعوى أن الشعراء تكسبوا به، وقد كشفت المقاربة الاجتماعية التي درسنا من خلالها قصيدة المدح عن تقاطع هذه القصيدة مع ما هو اقتصادي وسياسي واجتماعي وأدبي، فهي تخضع لنظام الهبة وقوانينه، **وتبعا لذلك فقصيدة المدح:**

- تعد هبة مفتوحة تتعالى عما هو مادي.
- يتم إلقاء الهبة الشعرية وفق طقوس ومراسيم خاصة بها.
- يشكل الممدوح الطرف الثاني في عملية التبادل خلال طقس الهبة.
- يعد المدح النبوي ملمحا قويا للبعد الاجتماعي في نظام الهبة.
- اتخذت الهبة المضادة في المدح النبوي شكل رغبة مؤجلة التنفيذ، وهي تتعلق بدخول الجنة.
- يكون الممدوح ملزما- نظريا-بالرد على هبة الشاعر بأخرى أفضل منها، سواء كانت مادية أو معنوية.
- لم يحترم بعض الممدوحين مبدأ إلزام رد الهبة، وهو ما أدى إلى توتر العلاقة بينهم وبين الشعراء.
- حصل الممدوح على أرباح ربوية من وراء الهبات المضادة، وقد توزعت تلك الأرباح بين الشهرة وبين تعزيز مكانته وسلطته.

المصادر والمراجع العربية

- استيتكيفتش، سوزان. (1997). "قصيدة المدح ومراسم الابتهال : فاعلية النص الأدبي عبر التاريخ"، القاهرة : مداخلة مقدمة ضمن أعمال المؤتمر الدولي للنقد الأدبي.
- ———— (2010) .القصيدة والسلطة: الأسطورة، الجنوسة، والمراسم في القصيدة العربية الكلاسيكية، ترجمة حسن البنا عز الدين، ط1، القاهرة: المركز القومي للترجمة.
- ————(2018) .شعرية الأداء في القصيدة العباسية: إعادة قراءة لرائية أبي فراس الحمداني ((أراك عصي الدمع))"، ترجمة إبراهيم عامر، مجلة فصول، العدد 104.
- الأصفهاني، أبو الفرج . (2008). الأغاني، تحقيق إحسان عباس وآخرون، ط3، لبنان: دار صادر.
- الأندلسي، ابن عبد ربه . (1983). العقد الفريد، تحقيق مفيد قميحة، ط1، لبنان: دار الكتب العلمية.
- الأنصاري، محمد . (1997) . لسان العرب، ط1، بيروت: دار صادر.
- البارودي، محمود سامي. (1948) . الديوان، تحقيق علي الجارم ومحمد شفيق معروف، د.ط، بيروت: دار العودة.
- البحتري،أبو عبادة الوليد . (2017). ديوان البحتري، تحقيق كامل الصيرفي، مصر: دار المعارف، ط4.
- البخاري، محمد بن إسماعيل . (2002) . صحيح البخاري، ط1، بيروت: دار ابن كثير.
- بدوي، عبد الرحمن . (1964). أسس النقد الأدبي عند العرب، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر.
- البشير قط، مصطفى. (2009). مجالس الأدباء في قصور الخلفاء العباسيين، ط3، الأردن: دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع.
- البوصيري، شرف الدين، ديوان البوصيري . (1955)، تحقيق محمد سيد كيلاني، ط1، مصر: مطبعة البابي الحلبي وأولاده.
- بول، فوكوني ومارسيل موس. (2016)." السوسيولوجيا: موضوعها ومنجها "، ترجمة هدى كريملي، مجلة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.
- التغلبي، الأخطل . (1994). ديوان الأخطل، تحقيق محمد ناصر الدين، ط2، لبنان: دار الكتب العلمية.
- الجاحظ، أبو عثمان . (1991). البخلاء، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الجوهري، أبو نصر . (2009) .الصحاح، د.ط، القاهرة: دار الحديث.
- حسان، ابن ثابت . (1994) . ديوان حسان بن ثابت، ط2، لبنان: دار الكتب العلمية.
- الحسن، أبو نواس . (2010). ديوان أبي نواس برواية الصولي، تحقيق بهجت عبد الغفور الحديثي، ط1، أبو ظبي: دار الكتب الوطنية.
- الحسين، أحمد . (1986). أدب الكدية في العصر العباسي، ط1، سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع.
- حمودي، عبد الله . (2010). الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ترجمة عبد المجيد جحفة، ط4، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.
- الدينوري، ابن قتيبة . (1981). الشعر والشعراء أو طبقات الشعراء، تحقيق مفيد قميحة، ط1، لبنان: دار الكتب العلمية.
- الذبياني، النابغة . (2011). ديوان النابغة الذبياني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط4، القاهرة: دار المعارف.
- الذهبي، شمس الدين. (1982). سير أعلام النبلاء، تحقيق محمد نعيم العرقوسي، ط1، لبنان: مؤسسة الرسالة.
- زيدان، إبراهيم . (2004). نوادر العشاق، ط1، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.
- سويلم، أحمد . (2003). الشعراء والسلطة، ط1، مصر: دار الشروق.
- شاهين، عادل . (2004) . أخذ المال على أعمال القرب، ط1، الرياض: كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع.
- شوقي، أحمد . (2012) . الشوقيات، ط1، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
- ضيف، شوقي. (1998). التطور والتجديد في الشعر الأموي، ط 11، القاهرة: دار المعارف.
- ضيف، شوقي . (2008) . تاريخ الأدب العربي، ط 1، القاهرة: دار المعارف.
- عبد الرحمن، ابن خلدون . (2001). تاريخ ابن خلدون، تحقيق خليل شحاذة، سوريا: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- عبد المنعم، أحمد محمد. (2007). أثر المجالس في تطور النقد الأدبي في العصرين الأموي والعباسي: دراسة نقدية تحليلية موازنة، رسالة دكتوراه،

جامعة أمدرمان الإسلامية.

- قدامة، ابن جعفر . (1302). نقد الشعر، ط1، قسطنطينية، مطبعة الجوائب.
- القيرواني، ابن رشيق . (2000). العمدة في صناعة الشعر ونقده، تحقيق النبوي عبد الواحد شعلان، ط1، القاهرة: مكتبة الغانجي.
- مارسيل، موس. (2011). بحث في الهبة: شكل التبادل وعلته في المجتمعات القديمة، ترجمة المولدي الأحمر، ط 1، بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- المالكي، أبو بكر بن العربي . (2003) . أحكام القرآن، تحقيق محمد عبد القادر قطا، ط3، بيروت: دار الكتب العلمية.
- مبارك، زكي . (1935)، المدائح النبوية في الأدب العربي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ————(1938)، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ط1، القاهرة: مطبعة الرسالة.
- المتنبي، أبو الطيب. (1983). ديوان المتنبي، لبنان: دار بيروت للطباعة والنشر.
- مروفل، مختار . (2019). " حول الهدية والمبادلات الإنسانية ونشأة الروابط الاجتماعية "، مجلة مؤمنون بلا حدود.
- المزني، زهير . (1988). ديوان زهير بن أبي سلمى، تحقيق حسن عافور، ط1، لبنان: دار الكتب العلمية.
- المصري، أبو الفتح. (2013). معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، تحقيق حامد عبد الله المحلاوي، ط1، لبنان: دار الكتب العلمية.
- هلالي، خالد . (2019)."إشكالية الصدق والكذب في الشّعر العربي بين الأخلاقي والفني"، مجلة جيل الدراسات الادبية والفكرية، العدد 51.

المصادر والمراجع العربية مترجمة

- *-Istykevitch, Susan (1997). The Praise Poem and the Invocation Ceremony: The Effectiveness of the Literary Text Throughout History, Cairo: Intervention presented within the works of the International Conference on Literary Criticism*
- *(2010) The Poem and Authority: The Legend, Gender, and Ceremonies in the Classical Arabic Poem, translated by HassanAl-BannaEzz El-Din, 1st Edition, Cairo: The National Center for Translation.*
- *Istykevitch, Susan (2018) Poetics of Performance in the Abbasid Poem: A Re-Reading of Abi Firas Al-Hamdani's Linguist (See You Tear Sticks)), translated by Ibrahim Amer, Fosoul Magazine, Issue 104.*
- *Al-Isfahani, Abul-Farag (2008). Al-Aghani, edited by Ihssan Abbas and others, 3rd Edition, Lebanon: Dar Sader*
- *Andalusian, Ibn Abd Rabbo (1983). The Unique Decade, Edited by MoufidQumaiha, 1st Edition, Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ulmiah.*
- *Al-Buhtri, Abu Ubada Al-Walid (2017). Diwan Al-Buhtry, edited by Kamel Al-Serafi, Egypt: Dar Al-Maarif, 4th Edition.*
- *Badawi, Abd al-Rahman (1964). Foundations of Literary Criticism among the Arabs, Cairo: Dar NahdetMisr for Printing and Publishing.*
- *Al-Bashir Cat, Mustafa (2009). Councils of Writers in the Palaces of the Abbasid Caliphs, 3rd Edition, Jordan: Al-Yazouri Scientific Publishing House.*
- *Paul, Fauconi et Marcel, Moss (2016). "Sociology: Its Subject and Its Scope", translated by HodaKarimli, Believers Without Borders Journal of Studies and Research.*
- *Al-Taghalabi, Al-Akhtal (1994). Diwan Al-Akhtal, Edited by Muhammad Nasir al-Din, 2nd Edition, Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya*
- *Al-Jahiz, Abu Othman (1991). Al-Bukhala, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiya*
- *Hassan Ibn Thabit (1994), Hassan Bin Thabet's Divan, 2nd Edition, Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.*
- *Al-Hassan, Abu Nawas (2010). The Diwan of Abi Nawas, with the narration of Al-Souli, edited by Bahjat Abdul Ghafour Al-Hadithi, 1st Edition, Abu Dhabi: National Library.*
- *Al-Hussein, Ahmad (1986). Kiddiyya literature in the Abbasid era, i 1, Syria: Dar al-Hiwar for publishing and distribution.*
- *Hammoudi, Abdullah (2010). The Sheikh and the Murid: The Cultural System of Power in Modern Arab Societies, translated by Abdel Majid Jahfa, 4th Edition, Casablanca: Toubkal Publishing House.*
- *Al-Dinouri, Ibn Qutaybah (1981). Poetry and Poets, or Classes of Poets, edited by MoufidQumaiha, 1st Edition, Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ulmiah.*
- *Al-Isfahani, Abul-Farag (2008). Al-Aghani, edited by Ihssan Abbas and others, 3rd Edition, Lebanon: Dar Sader.*
- *Andalusian, Ibn Abd Rabbo (1983). The Unique Decade, Edited by MoufidQumaiha, 1st Edition, Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ulmiah.*
- *Al-Ansari, Muhammad (1997), Lisan Al Arab, 1st Edition, Beirut: Dar Sader.*
- *Al-Baroudi, Mahmoud Sami (1948), Al-Diwan, investigation by Ali Al-Jarim and Muhammad Shafiq Maarouf, Dr. T, Beirut: Dar Al-Awda.*
- *Al-Buhtri, Abu Ubada Al-Walid (2017). Diwan Al-Buhtry, edited by Kamel Al-Serafi, Egypt: Dar Al-Maarif, 4th Edition.*
- *Al-Bukhari, Muhammad Bin Ismail (2002), Sahih Al-Bukhari, Edition 1, Beirut: Dar Ibn Kathir.*
- *Badawi, Abd al-Rahman (1964). Foundations of Literary Criticism among the Arabs, Cairo: Dar Nahdet Misr for Printing and Publishing.*
- *Al-Bashir Cat, Mustafa (2009). Councils of Writers in the Palaces of the Abbasid Caliphs, 3rd Edition, Jordan: Al-Yazouri Scientific Publishing House.*
- *Al-Busiri, Sharaf Al-Din, Al-Busiri Diwan (1955), edited by Muhammad Sayyid Kilani, 1st Edition, Egypt: Al-Babi Al-Halabi and Sons Press.*
- *Paul, Fauconi and Marcel Moss (2016). "Sociology: its subject and its narrative," translated by HodaKremli, Believers Without Borders Journal of Studies and Research.*
- *Al-Taghalabi, Al-Akhtal (1994). Diwan Al-Akhtal, Edited by Muhammad Nasir al-Din, 2nd Edition, Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya*
- *Al-Jahiz, Abu Othman (1991). Al-Bukhala, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.*
- *El-Gohary, Abonasser (2009), As-Sahhah, d. T, Cairo: Dar Al-Hadith.*
- *Hassan Ibn Thabet (1994), Divan Hassan Bin Thabet, 2nd Edition, Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.*
- *Al-Hassan, Abu Nawas (2010). The Diwan of Abi Nawas, with the narration of Al-Souli, edited by Bahjat Abdul Ghafour Al-Hadithi, 1st Edition, Abu Dhabi: National Library.*
- *Al-Hussein, Ahmad (1986). Kiddiyya literature in the Abbasid era, i 1, Syria: Dar al-Hiwar for publishing and distribution.*
- *Hammoudi, Abdullah (2010). The Sheikh and the Murid:*

المصادر والمراجع الأجنبية

- *M. Mauzé, C. Meillassoux.(1986.) Boas,les Kwagul et le potlatch. Éléments pour une réévaluation, L'Homme, n 100, pp. 21-63.*
- *The Cultural System of Power in Modern Arab Societies, translated by Abdel Majid Jahfa, 4th Edition, Casablanca: Toubkal Publishing House.*
- *Al-Dinouri, Ibn Qutaybah (1981). Poetry and Poets, or Classes of Poets, edited by MoufidQumaiha, 1st Edition, Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ulmiah.*
- *Al-Dhabiani, Al-Nabighah (2011). Divan Al-Nabighah Al-Dhabiani, edited by Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, 4th Edition, Cairo: Dar Al-Maarif.*
- *Al-Dhahabi, Shams El-Din (1982). Biography of the Flags of the Nobles, Edited by Muhammad Naim Al-Arqoussi, 1st Edition, Lebanon: The Risalah Foundation.*
- *Zidan, Ibrahim (2004). Nawader Al-Ashq, 1st floor, Cairo: Religious Culture Library.*
- *Sweilem, Ahmad (2003). Poets and Authority, 1st Edition, Egypt: Dar Al-Shorouk.*
- *Shaheen, Adel (2004), Taking Money on Procurement Works, 1st Edition, Riyadh: The Treasures of Seville for Publishing and Distribution.*
- *Shawky, Ahmed (2012), Shawqiyat, 1st floor, Cairo: Hendawi Foundation for Education and Culture.*
- *Dhaif, Shawqi (1998). Evolution and Renewal in Umayyad Poetry, ed 11, Cairo: Dar Al Maaref.*
- *---------- (2008) History of Arab Literature, 1st Edition, Cairo: Dar Al Maaref.*
- *Abd al-Rahman, Ibn Khaldun (2001). History of Ibn Khaldun, edited by Khalil Shehahata, Syria: Dar al-Fikr for printing, publishing and distribution.*
- *Abdel Moneim, Ahmed Mohamed (2007). The Impact of Majlis on the Development of Literary Criticism in the Umayyad and Abbasid Eras: A Critical and Analytical Balancing Study, PhD Thesis, Omdurman Islamic University.*
- *Qudamah, Ibn Ja`far (1302). Criticism of poetry, i. 1, Constantinople, Al-Jawaib Press.*
- *Al-Qayrawani, Ibn Rashiq (2000). Al-Umda in the Industry and Criticism of Poetry, edited by the Prophet Abd al-Wahid Shaalan, 1st floor, Cairo: Al-Ganji Library.*
- *Marcel, Moss (2011). A study on the gift: the form of exchange and its cause in ancient societies, translated by al-Muladi al-Ahmar, 1st Edition, Beirut: The Arab Organization for Translation.*
- *Al-Maliki, Abu Bakr Ibn Al-Arabi (2003), Ahkam Al-Qur'an, edited by Muhammad Abdul Qadir Qatta, 3rd Edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.*
- *Mubarak, Zaki (1935), Praises of the Prophet in Arabic Literature, Edition 1, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.*
- *-------- (1938), Islamic Sufism in Literature and Ethics, 1st Edition, Cairo: Al-Risalah Press.*
- *Al-Mutanabi, Abu al-Tayyib (1983). Al-Mutanabi Diwan, Lebanon: Beirut House for Printing and Publishing.*
- *Marvel, Mukhtar (2019). On gift, human exchange, and the emergence of social ties, Believers Without Borders magazine.*
- *Al-Muzni, Zuhair (1988). Zuhair Bin Abi Salma's Diwan, Edited by Hassan Afour, 1st Edition, Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiya.*
- *Al-Masry,Abul-Fath(2013).Institutes for Textualization of Abstract Evidence, Edited by Hamed Abdullah Al-Mahlawi, 1st Edition, Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.*
- *Hilali, Khaled (2019). "The problem of truthfulness and falsehood in Arab poetry between the ethical and the artistic," Journal of the Generation of Literary and Intellectual Studies, No 51.*

مستقبل الدولة الفلسطينية بين حل الدولة الواحدة وحل الدولتين "دراسة استشرافية"

The Future of the Palestinian State Between the One-State Solution and the Two-State Solution

"An Exploratory Study"

خالد خليل أحمد الشيخ عبد الله
أستاذ مساعد/ الكلية العربية للعلوم التطبيقية/ فلسطين

Khaled Khalil Ahmad Al-Shaikh Abdalla
Assistant Professor\ Arab College of Applied Sciences\ Palestine
khalidkh75@hotmail.com

تاريخ الاستلام: 5/ 1/ 2021م، **تاريخ القبول:** 13/ 3/ 2021م.
E-ISSN: 2616-9843
P-ISSN: 2616-9835

Received: 5/ 1/ 2021, **Accepted:** 13/ 3/ 2021.
DOI: 10.33977/0507-000-057-007
https: //journals.qou.edu/index.php/jrresstudy

الملخص

هدفت هذه الدراسة إلى معرفة السيناريوهات المستقبلية للدولة الفلسطينية، وقد قدمت الدراسة تحليلاً للإجابة على هذا السؤال من خلال استشراف سيناريوهين، وهما: سيناريو حل الدولة الواحدة "ثنائية القومية"، وسيناريو حل الدولتين، واستخدمت الدراسة كلاً من المنهج التاريخي والمنهج الوصفي التحليلي، وهدفت الدراسة إلى استشراف مستقبل الدولة الفلسطينية، والتعرف على سيناريو حل الدولة الواحدة "ثنائية القومية"، وتوضيح الفرق بين الدولة الفلسطينية الديمقراطية والدولة ثنائية القومية، وتقديم قراءة علمية لخيار حل الدولتين، وخلصت الدراسة إلى أنَّ خيار الدولة الواحدة "ثنائية القومية" سيواجه معارضة من أغلبية الإسرائيليين والفلسطينيين، فمن الصعب تصور أنْ يعيشوا في دولة واحدة، فالثقة بين الطرفين منعدمة، ولا رغبة لديهما بمشاركة المصير الواحد، وقد تثبت النزاعات الانفصالية عند الطرفين قوتها عند حصول أي أزمة سياسية؛ مما سيؤدي في النهاية إلى الانفصال، وأنَّ الحل يكمن في خيار حل الدولتين، واستشرفت الدراسة سيناريو السير باتجاه عملية تسوية سياسية جديدة، من خلال عقد مؤتمر دولي للسّلام يكون أطرافه مرجعية لعملية التسوية النهائية للقضية الفلسطينية، في إطار زمني محدد ضمن سيناريو "حل الدولتين" على أساس قرارات الشرعية الدولية.

الكلمات المفتاحية:

الدولة الفلسطينية – حل الدولة الواحدة – حل الدولتين.

Abstract

The aim of this study was to identify the future scenarios for the Palestinian state and provide an analysis to answer this question by looking at two scenarios, namely: the One-State Solution "bi-national" scenario and the Two-State Solution scenario. The study used the historical and descriptive-analytical methods. The study aimed to look at the future of the Palestinian State and learn about the "bi-national" solution scenario, clarify the difference between a democratic Palestinian State and a bi-national State, and provide a scientific reading of the two-State option. The study concluded that the one-State "bi-national" option would face opposition from the majority of Israelis and Palestinians. It is difficult to imagine living in One State. There is no confidence between the parties, and they have no desire to participate. Separatist conflicts may prove to the parties strong when a political crisis occurs. This will eventually lead to separation, and the solution lies in the two-state solution option. The study looked forward at the scenario of moving to a new political settlement process, through the convening of an international peace conference with the parties as to the reference point for a final settlement of Palestinian issue, within a specific time frame within a "Two-State solution" scenario on the basis of the resolutions of international legitimacy.

***keywords**: Palestinian State, the one-state solution, the two-state solution.*

المقدمة

قبل الحرب العالمية الأولى لم يكن لفلسطين كيان سياسي، بل كانت جزءًا من الدولة العثمانية، إلى أنْ رسِّمت حدود الانتداب البريطاني على فلسطين، وبعدها احتلت إسرائيل (78%) من أرض فلسطين عام 1948م.

ساهمت مصر بعد النكبة بتشكيل كيان فلسطيني يعبر عن إرادة الشعب الفلسطيني، ويمكِّنه من تحرير أرضه وتقرير مصيره ممثلاً بمنظمة التحرير الفلسطينية عام 1964م، قبل احتلال إسرائيل لباقي الأراضي الفلسطينية "الضفة الغربية وقطاع غزة" عام 1967م.

عملت منظمة التحرير على إبراز الكيان الفلسطيني من خلال اتفاقية أوسلو الموقعة بين المنظمة وإسرائيل، في 13 ايلول/ سبتمبر عام 1993م، وقد قامت على إثر هذه الاتفاقية السلطة الوطنية الفلسطينية على الأرض الفلسطينية، وذلك لأول مرة، سعياً منها لإقامة دولة فلسطينية مستقلة على حدود الرابع من حزيران/ يونيو عام 1967م؛ إلّا أنَّ مستقبل هذه الدولة يتوقف على طبيعة التطورات الجارية في الساحة الداخلية والخارجية التي تحيط بالقضية الفلسطينية؛ وخاصة التعنت الإسرائيلي الذي يحول دون تنفيذ الاتفاقيات الموقعة مع منظمة التحرير الفلسطينية.

تتناول هذه الدراسة موضوعها من خلال استشراف مستقبل الدولة الفلسطينية ضمن أحد السيناريوهات التي تستشرفهما الدراسة، وهما: سيناريو حل الدولة الواحدة "ثنائية القومية"، وسيناريو حل الدولتين.

مشكلة الدراسة

عملت اتفاقية أوسلو الموقعة بين الجانبين الفلسطيني والإسرائيلي عام 1993م على قيام السلطة الوطنية الفلسطينية على الأرض الفلسطينية، مما عمل على انتقال النظام السياسي الفلسطيني لمنظمة التحرير الفلسطينية من خارج فلسطين، إلى داخل فلسطين عبر السلطة الوطنية الفلسطينية، وكان من المفترض أنْ تتم المفاوضات النهائية في 4 أيار/ مايو عام 1999م، للتفاوض حول التسوية السياسية النهائية للقضية الفلسطينية، وإقامة دولة فلسطينية مستقلة على حدود عام 1967م، ولكن الممارسات الإسرائيلية المتعنتة حول تلك المفاوضات حالت دون إقامة دولة فلسطينية ونظام سياسي فلسطيني كباقي الدول المستقلة ضمن نطاق حل الدولة ثنائية القومية أو حل الدولتين.

ومما سبق: يمكن صياغة مشكلة الدراسة من خلال التساؤل الرئيسي الآتي:

ما السيناريوهات المستقبلية المتوقعة للدولة الفلسطينية؟

وحاولت الدراسة الاجابة على هذا التساؤل الرئيسي من خلال

استشراف السيناريوهين، اللذين يتمثلان في السيناريو الأول وهو: سيناريو حل الدولة الواحدة "ثنائية القومية"، والسيناريو الثاني وهو: سيناريو حل الدولتين.

أهداف الدراسة

سعت الدراسة إلى تحقيق جملة من الأهداف؛ وهي كالآتي:

1. استشراف مستقبل الدولة الفلسطينية.
2. التعرف على سيناريو حل الدولة الواحدة "ثنائية القومية".
3. توضيح الفرق بين الدولة الفلسطينية الديمقراطية والدولة ثنائية القومية.
4. معرفة ردود الفعل الإسرائيلية والفلسطينية لخيار حل الدولة الواحدة "ثنائية القومية".
5. بيان مدى تحقيق نجاح خيار الدولة الواحدة (ثنائية القومية).
6. تقديم قراءة علمية لخيار حل الدولتين.

أهمية الدراسة

تتمثل أهمية الدراسة في الجوانب الآتية:

1. تكمن أهمية الدراسة أولاً في الموضوع الذي تعرَّض له الباحث بالدراسة، من حيث ملامسته لقضية حساسة ترتبط بمستقبل الدولة الفلسطينية.
2. لهذه الدراسة أهمية علمية وأكاديمية بحيث يتم الاستفادة منها، خاصة وأنَّ موضوع الدراسة مرتبط بمستقبل الدولة الفلسطينية.
3. رفد المكتبة العلمية بإضاءة بحثية هامة تتعلق بمستقبل القضية الفلسطينية.

منهجية الدراسة

راعى الباحث التكامل المنهجي واستخلاص النتائج، والاسترشاد بالأسس والقواعد العلمية للمنهجين اللذين استعان بهما الباحث في دراسته، إذاستندت الدراسة على منهجية مركبة تقوم على المزاوجة بين المنهج التاريخي، من خلال الأحداث والوقائع التاريخية التي تمت في الماضي، وبين المنهج الوصفي التحليلي، للوصول إلى النتائج التي تساعد في فهم الواقع وتحليله.

السيناريو الأول: حل الدولة الواحدة للهثنائية القوميةلله

يعرف حل الدولة الواحدة بأنَّه "تسوية للصراع على أساس إيجاد نظام سياسي واحد للشعبين الفلسطيني والإسرائيلي وعلى كامل أرض فلسطين"، ويحمل هذا الطرح عموماً نموذجين مختلفين، يقوم النموذج الأول على أساس فكرة الدولة الفلسطينية الديمقراطية، فيما يقوم النموذج الثاني على أساس فكرة الدولة ثنائية القومية، في سياقات الصراع الإسرائيلي– الفلسطيني خاصة، فإنَّ الكثير من المحددات كانت قد استنبطت من تجارب أخرى مطبقة حول العالم؛ كسويسرا وبلجيكا وجنوب أفريقيا.

ولتوضيح هذا السيناريو، سيتم عرض الفرق بين حل الدولة الفلسطينية الديمقراطية والدولة ثنائية القومية، وردود الفعل الإسرائيلية والفلسطينية لسيناريو حل الدولة الواحدة "ثنائية القومية"، وأخيراً مدى تحقيق نجاح هذا السيناريو.

♦ **أولاً: الدولة الفلسطينية الديمقراطية والدولة ثنائية القومية**

هناك ثلاثة مفاهيم ارتبطت بتطور الوعي الوطني الفلسطيني المتعلق بالدولة، وهي؛ الدولة، والنظام السياسي الفلسطيني، والدولة والشرعية الدولية ثم الدولة والشرعية السياسية، وقد كانت فكرة الدولة الفلسطينية تاريخياً فكرة غامضة وغير محددة المعالم في الفكر السياسي الفلسطيني، فمنذ انطلاقة حركة فتح، قبل وبعد دخولها منظمة التحرير الفلسطينية لم يكن هناك حديث عن دولة فلسطينية حتّى في الميثاق الوطني للمنظمة، إذ لم يوجد حديث عن دولة بل حديث عن تحرير فلسطيني، وكانت فكرةُ الدولة فكرةً مؤجلةً بعد تحقيق التحرير، وبعد ذلك أتت الخطوة التالية حين طُرحت حركة فتح فكرة الدولة الفلسطينية الديمقراطية العَلمانية وثبتت في مقررات المجلس الوطني الفلسطيني عام 1971م، وتمَّ حينها الحديث لأول مرة عن الدولة الفلسطينية العَلمانية التي يتعايش فيها اليهودي والمسلم والمسيحي، والتي رفضت ليست من قبل إسرائيل فقط بل رفضت من بعض القوى الفلسطينية ذات التوجهات القومية (عودة وأبو سيف، 2009: 27).

استطاع العربُ الفلسطينيون واليهود الإسرائيليون تغييرَ فكرهم، من خلال وصول جزء منهم إلى قناعة العيش في بلد واحد مشترك، خاصة وأنَّ الفلسطينيين، ومنذ إنشاء الحركة الصهيونية عام 1897م، وحتّى أوائل السبعينيات من القرن العشرين، كانوا ينادون بدولة ديمقراطية واحدة (Faris, 2013: 5).

حاول مؤيدو حل الدولة الواحدة معالجة المشكلة عن طريق تقديم بنيتين سياسيتين للدولة، تمثَّلت بالدولة الفلسطينية الديمقراطية العَلمانية، والدولة ثنائية القومية، وتقوم البنية القائمة عن الحل الأول (الدولة الفلسطينية الديمقراطية) بإعطاء الأولوية للحقوق الفردية على الحقوق الجماعية، وتترك قضية الحقوق الجماعية للترتيبات الدستورية المحددة، والتي تعمل على حمايتها.

أما الثانية (الدولة ثنائية القومية) فهي تقوم على دولة واحدة تشابه النموذج البلجيكي– السويسري، بحيث تقوم على نظام الدولة الفدرالية أو الكونفدرالية، والتي تعمل على حماية الثقافة والمؤسسات السياسية الفلسطينية والإسرائيلية، ومنحهم حق الحكم الذاتي المحلي ضمن دولة ديمقراطية ثنائية القومية، وهذا يعني ضمناً أنَّ كلاً من الجماعتين القوميتين سيكون لها حكومتها المحلية، وفرضها للضرائب المحلية، وقدرة التحكم بالشرطة المحلية، والتحدث بلغة واحدة، كما ستقوم هاتان المجموعتان بتشكيل حكومة تمثيلية فدرالية تعمل على إدارة السياسات الخارجية وسياسات الدفاع (فرسخ، 2015 : 3).

يختلف حل الدولة ثنائية القومية عن حل الدولة الفلسطينية الديمقراطية التي طرحتها حركة فتح عام 1968م إثر هزيمة عام 1967م (الحسيني، 2008: 36)، **لذا توضح الدراسة الفرق بينهما من خلال الآتي:**

- يقوم مفهوم "الدولة الفلسطينية الديمقراطية" على أساس نفي صيغة الدولة اليهودية عن إسرائيل، وعدم الاعتراف بوجود قومية إسرائيلية، وهي تعني اندماج اليهود والعرب في دولة واحدة تكون لجميع مواطنيها، بصرف النظر عن أي من الاختلافات التي تعود للدين أو العرق أو القومية، وهي تتأسس على أساس الفرد، ويُعتبرُ جميعُ أفرادها متساويين في الحقوق والواجبات، ومتساوين –أيضاً– أمام القانون، من خلال دولة تضمن المساواة والحرية الشخصية والاندماج الاجتماعي والثقافات المتعددة (الأستاذ، 2010: 123)، فهم جميع من يعيش اليوم فيها، مضافاً إليهم اللاجئون الفلسطينيون الذين من حقهم العودة إلى قُراهم ومُدنهم التي هجروا منها عام 1948م (حماد، 2011: 163).

فهذا الحل يدعو إلى إقامة دولة واحدة ديمقراطية عَلمانية، حدودها كامل فلسطين التاريخية، ويعتبر هذا الشكل من الدولة من أرقى أشكال النُظم السياسية للدول، مع التأكيد على المسألة الإنسانية بشأن اليهود في أرض فلسطين المحتلة؛ بهدف مواجهة الدعاية الإسرائيلية عن مصير يهود إسرائيل إنْ انتصر العرب عليها وأنهوا وجودها كدولة.

- في حين يقوم مفهوم "الدولة ثنائية القومية" على الإقرار ضمنياً بوجود جماعتين مختلفتين قومياً وإثنياً، يمكن أنْ تتعايشا معاً ولكن دون أنْ تكون هويتهما هي الحالية نفسها، بقدر ما سيكون هناك تأثير متبادل بين الهويتين دون أنْ يتخليا عن عناصرهما الأولى، بحيث تتبدل الهويتان في حقل اجتماعي جديد مرجعيته المواطنة والمساواة والاعتراف المتبادل، وهذا خيار ليس من السهولة تحقيقه (حسن، 2020)، لكن يبقى أحد السيناريوهات التي أخذ يطرحه بعض المثقفين والأكاديميين والمفكرين الفلسطينيين والإسرائيليين.

وقد ظهرت مؤخراً أصوات تدعو إلى تبني مطلب الدولة ثنائية القومية؛ لتعذر حل الدولتين، وخصوصاً باستمرار إسرائيل في خلق حقائق على الأرض، واستمرار الاستيطان ومصادرة الأراضي (جقمان، 2005: 7)، إذ يدعو حل الدولة ثنائية القومية إلى إقامة دولة اتّحادية على جميع أراضي فلسطين التاريخية، على أساس المساواة السياسية التامة بين اليهود والفلسطينيين، يمارس كلٌ منهما تقرير المصير والحكم الذاتي الكاملين في معظم جوانب الحياة المجتمعية، وبعد تسوية مشكلة اللاجئين الفلسطينيين، يتم إقرار الهجرة المستقبلية لليهود والفلسطينيين على نحو مشترك وبالتساوي بين المجتمَعين القوميين، إذ يتم توزيع معظم الموارد، ومنها الأراضي، وفقاً لمبادئ النسبة والحاجة، ويتم تحويل الدولة إلى دولة لا مركزية جغرافياً، وتكون القدس عاصمة مفتوحة ومتصلة ومشتركة (يفتاحئيل، 2012: 377).

ويُعدُّ حل الدولة ثنائية القومية حلاً وسطياً بين الانفصال والاندماج، بعدما بات من الواضح صعوبة تحقيق الانفصال بين الطرفين من خلال رؤية حل الدولتين، ويمكن القول بأنَّ الفلسطينيين بقواهم الحالية غير قادرين على حسم المسألة وإلحاق الهزيمة بإسرائيل، كما لا يمكن لإسرائيل أنْ تبقى قوة احتلال للأبد، إضافة إلى أنَّ الواقع الديمغرافي المتداخل والمصالح الاقتصادية والتجارية وغيرها تفرض صيغة الدولة الواحدة بدلاً من الانفصال (الأستاذ، 2010: 122).

♦ **ثانياً: ردود الفعل الإسرائيلية والفلسطينية لخيار حل الدولة الواحدة "ثنائية القومية"**

اختفى حل الدولة الواحدة "ثنائية القومية" من الأجندة اليهودية الصهيونية، في إثر الانتصار الواضح والحاسم لنهج "ديفيد بن غوريون" الانفصالي، الخاص بدولة مستقلة لليهود، ثم ظهر حل الدولة الواحدة مجدداً بعد تأسيس منظمة التحرير الفلسطينية في ستينات القرن العشرين، وتبيَّن فيما بعد أنَّ منظمة التحرير الفلسطينية تخلت عن فكرة الدولة الواحدة لمصلحة حل الدولتين، وذلك في إعلان الاستقلال الفلسطيني عام 1988م، وبصورة أوضح في اتفاقية أوسلو، وعليه؛ فإنَّ الفلسطينيين أخذوا يتبنون فكرة الدولة الواحدة ثنائية القومية، وبهذا الاعتبار، فإنَّ هذه الفكرة تشبه اتفاقية أوسلو، إذ كونها تُمثل اعترافاً واضحاً من جانب الفلسطينيين بالوجه القومي للوجود اليهودي في فلسطين، إلّا أنَّها –وهنا الفارق بينها وبين اتفاقية أوسلو– ترفض حل الدولتين (زريق، 2011: 129).

شهدت الفترة التي أعقبت انتفاضة الأقصى عام 2000م، ظهوراً مجدداً لفكرة الدولة الواحدة في الجانب الإسرائيلي قادها مفكرون وكتّاب إسرائيليون مثل: "ميرون بن بنفينستي" و"حاييم هنغبي" الذين باتوا ينظرون للدولة الواحدة كبديل بدأ يفرض نفسه على الواقع الإسرائيلي الفلسطيني، وفي مقال مطول نشره "بنفينستي" في نهاية عام 2009م، عاد وأكّد على ضرورة تبني خيار الدولة الواحدة؛ لأنَّه الحل الأكثر واقعية لحل الصراع بين الجانبين، إلّا أنَّه بعد خطاب نتنياهو في جامعة بار إيلان وقَبوله بشكل مبدئي لحل الدولتين؛ بمعنى إعطاء سيادة فلسطينية على أجزاء من (أرض إسرائيل)، طرأت تحولات داخل اليمين الإسرائيلي الذي بدأت تيارات في داخله تتحدث عن الدولة ثنائية القومية، ولكن من خلال الحفاظ على الطابع اليهودي للدولة، وتتلخص أفكار اليمين الإسرائيلي في ضم الأراضي الفلسطينية في الضفة الغربية إلى السيادة الإسرائيلية، وإعطاء الجنسية والمواطنة الإسرائيلية للسكان الفلسطينيين في إطار الدولة اليهودية (أبو سيف ومصطفى، 2011: 58).

أما عضو الكنيست السابق "عزمي بشارة"، فيدعو إلى دولة ثنائية القومية، فهو يرى أنْ يشكل الفلسطينيون في الضفة الغربية وقطاع غزة، مع فلسطينيي الداخل عام 1948م، كياناً سياسياً واحداً، ضمن كيان سياسي أكبر ثنائي القومية، فيه كيان سياسي يهودي وكيان سياسي عربي، يشكلان معاً كياناً يهودياً عربياً ذا برلمانين من جهة وبرلمان مشترك من جهة أخرى، ويضيف قائلاً: "أنا لا أتحدث هنا عن دولة ديمقراطية عَلمانية، وإنَّما عن دولة ثنائية القومية؛ أي: عن نظام شبه فيدرالي يقوم بين كيانين قوميين" (الخالدي، 1999: 12–10).

ويرتكز الاعتراض الإسرائيلي على فكرة الدولة ثنائية القومية على الرغبة في إبقاء إسرائيل دولة لكل اليهود في أي مكان من العالم، وليست دولة لجميع مواطنيها، أي أنَّ اليهود لهم وحدهم الحق في العودة لإسرائيل، في حين لا حقَّ للفلسطينيين في العودة؛ لأنَّ من شأن ذلك أنْ يهدد غلبة اليهود الديمغرافية (هلال، 2010: 294).

في حين يرى "عمرو موسى" بأنَّه: "ومع تراجع احتمالات

تحقيق حل الدولتين بدأت فكرة حل الدولة الواحدة تحظى بمزيد من الاهتمام، وذلك بفعل التغيرات الجغرافية؛ لأنَّ التغييرات الجغرافية والسكانية التي تجري في الأراضي المحتلة تجعل من الصعب إقامة دولة بالمعنى الحقيقي للكلمة، وإذا كانت المستوطنات قد انتشرت بالأراضي الفلسطينية، فأين سنقيم الدولة؟، وبالتالي؛ يتم تسويق السراب لنا لنصل في لحظة ما أنَّه لا فائدة وليس هناك دولة، إذن؛ أصبح الآن في تفكير الكثيرين أنَّه يجب دراسة بدائل لهذا الموضوع، وأول بديل هو حل الدولة الواحدة التي يكون فيها كل المواطنين على قدمِ المساواة" (مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2008: 203).

وللمرة الأولى منذ عام 1988م، تناقش منظمة التحرير الفلسطينية إمكانية البحث عن خيارات بديلة، من ضمنها حل الدولة الواحدة، فقد قال "مصطفى البرغوثي" عضو المجلس المركزي لمنظمة التحرير الفلسطينية بأنَّ: "هذا السيناريو مطروح بقوة"، ويرى فلسطينيون أنَّ حل الدولة الواحدة الذي يتمتع فيه اليهود والفلسطينيون بحقوق متساوية، هو الشيء الوحيد الممكن، وسيكون للفلسطينيين سلطة سياسية تتناسب مع تعدادهم، وبالنظر إلى التزايد السكاني فلن يمرّ زمن طويل قبل أنْ يصبحوا هم الأغلبية؛ الأمر الذي سيؤدي إلى نهاية المشروع الصهيوني، لكن هذه النتيجة غير مقبولة من قبل اليمين الإسرائيلي، الذي يضغط من أجل ضم الأراضي التي توجد عليها مستوطنات يهودية في الضفة الغربية، بينما يتم إبقاء الفلسطينيين في الأراضي التي يعيشون فيها (بعد قيام إسرائيل بقتل حل الدولتين، 2018).

إنَّ جاذبية حل الدولة الواحدة، سواء كانت واحدة لشعبين أو دولة ديمقراطية عَلمانية مع شعار شخص واحد، صوت واحد، يحل الكثير من المشاكل؛ اللاجئين والقدس والجدار، والحدود والديمقراطية، والتعايش والمساواة في الحقوق؛ لأنَّه يقترح نماذج مختلفة عن حل الدولتين، والمخاطر أنَّ علاقات القوة ليست لصالح الدولة الفلسطينية، ما لم يعتبر مرحلة انتقالية لدولة ثنائية القومية، والصعوبة الرئيسية تكمن في حل الدولة الإسرائيلية باعتبارها الأيديولوجية الاحتلالية، وإصرارها على وضع تصور للدولة اليهودية بوصفها دولة يهودية، وليس الدين أو جانباً من جوانب الثقافة (هلال، 2010: 50–49).

♦ **ثالثاً: مدى تحقيق نجاح خيار الدولة الواحدة (ثنائية القومية)**

مما لا شكَّ فيه أنَّ بناء دولة ثنائية القومية في فلسطين يوفر لكل من الجماعتين القوميتين الفلسطينية والإسرائيلية، خصائصَ ومزايا لا تتوفر في حل الدولتين القائمة على كيانين سياسيين منفصلين (إسرائيل وفلسطين)، فالحل القائم على وجود دولتين منفصلتين هو حل متخبط، وغير مستقر تتجاذبه عوامل المد والجزر، ويقدِّم عرض دولة فلسطينية مستقلة للإسرائيليين حلاً لمَا يطلقون عليه الحاجات الأمنية، من خلال انفصالهم المادي عن الفلسطينيين في الضفة الغربية وقطاع غزة، ومع ذلك؛ فإنَّ طول الحدود بين الدولتين في أي مشروع ستكون تكلفته كبيرة، ولا تشكل قيام دولة فلسطينية مستقلة استراتيجية معقولة للفلسطينيين؛ لأنَّ احتمال الحصول على دولة سيكون ذا تكلفة لهم، وتكون فائدتهم منها منخفضة جداً، ولا سيَّما بالنسبة إلى مَنْ يتطلع إلى مزايا دولة ثنائية القومية، باستثناء أولئك الذين يعتبرون أنَّ الاستقلال والسيادة يفوقان كل المزايا (الخالدي، 1999: 19–16).

وقد ينظر البعض إلى حل الدولة الواحدة على أنَّه حل وسطي توفيقي، بل وفيه ظلم للفلسطينيين؛ كونه من حيث النتيجة يساوي بين الفلسطينيين أصحاب الأرض، والإسرائيليين الذين احتلوها؛ أي: بين الضحية الجلاد، وربما يراه آخرون خطاباً متطرفاً؛ كونه يرفض ما يُجمع عليه العالم، ألا وهو حل الدولتين، ويتمسك بحق عودة جميع اللاجئين، فهو ليس خطاباً توفيقياً ما دام أنَّه يقوم على مبدأ استعادة الحقوق كاملة، كما أنَّه ليس متطرفاً؛ لأنَّه ينطلق من قراءة الواقع، ويسعى لتغييره بالوسائل المتاحة، ويمكن القول: أنَّ خيار الدولة الواحدة الديمقراطية هو الأكثر راديكالية، بالمقارنة مع الخيارات المطروحة على الساحة الفلسطينية، فإنَّ دعاة خيار الدولة الواحدة الديمقراطية أفراد أو هيئات، ربما يكونون اليوم وحيدين، الذين يمكن وصفهم بالراديكاليين الذين يهدفون للتغيير الجذري للواقع السياسي (حماد، 2011: 165–163).

في حين يرى "إيلان بابيه[1]" أنَّ الوصول إلى الدولة الواحدة الآن مجرد حلم، لكنه ينظر إليه على أنَّه حل عادل، وهو الحل الممكن؛ نظراً لوجود مجموعة من المستوطنات الإسرائيلية في أراضي السلطة الوطنية الفلسطينية، وعدم استعداد أي حكومة إسرائيلية لسحب المستوطنين، وتزايد التركيبة السكانية من الفلسطينيين داخل إسرائيل، ويعتقد أنَّ أكثر المدافعين عن هذا الحل يميلون إلى تفضيل دولة فلسطينية ديمقراطية "عَلمانية"" لجميع مواطنيها.

وذكر "بابيه" بالتحديد بأنَّه لم يحن الوقت بعد للخوض في تفاصيل طبيعية الهيكل السياسي الذي من شأنه أنْ يحل محل الحل القائم على دولتين نموذجين من الدولة العَلمانية والدولة ثنائية القومية، التي من شأنها أنْ تتنافس في المناقشات النظرية، ومن المؤكد أنَّ أحد السبل للمضي قدماً هو مواصلة استقراء مفهوم الدولة الواحدة بوصفها الحل المعقول الوحيد الذي يمكن أنْ يَحُولَ دون الحرب الأهلية في إسرائيل، ومنح حقوق متساوية للأقلية الفلسطينية في إسرائيل، وتوفير حلول منصفة لحق العودة، ووضع مدينة القدس، والعديد من القضايا (بابيه، 2010: 79–78).

إنَّ جانباً من الزخم الدافع نحو حل الدولة الواحدة، وهو سياسي، يتمثل في الفشل المطبق لعملية أوسلو التي قامت إلى حد ما على حل الدولتين، وبما أنَّ اتفاقية أوسلو فشلت؛ فإنَّ الفشل قد أصاب حل الدولتين أيضاً.

لقد جعلت إسرائيل وسياستها التوسيعية حل الدولتين مستحيلاً من الناحية العملية، وتفيد أقوى الحجج التي يسوقها أنصار عملية أوسلو وحل الدولتين بأنَّ تلك العملية، تمثل ما كان ممكناً تحقيقه في ظل موازين القوى المختلفة بين الفلسطينيين وإسرائيل، وكان حلاً براغماتياً، بل الحل الوحيد والمعقول، لكن أنصار الدولة الواحدة يذهبون إلى القول أنَّه ما دام واضحاً أنَّ حل الحد الأدنى هذا ليس قابلاً للتحقيق، فلا بُدَّ من طرح حل آخر على الطاولة يتمثل بحل الدولة الواحدة (زريق، 2011: 131–129).

وعلى الرغم من عدم احتمال أنَّ توافق أي جماعة يهودية على حل الدولة ثنائية القومية على المدى القريب، نظراً لأنَّه يرقى إلى حد الخسارة الكبيرة للقوة، بمعنى نهاية السيادة اليهودية على الأرض

والموارد، ونظراً إلى أنَّ قيام دولة ثنائية القومية وديمقراطية لا يمكن أنْ يتم إلّا باتفاق الطرفين، فإنَّ المعارضة اليهودية الكاسحة ستجعل هذا القرار غير محتمل التحقيق (يفتاحئيل، 2012: 377– 378).

إنَّ فكرة حل الدولة الواحدة بدأت تبرز بالفعل، لكنها تبقى إلى الآن مجرد فكرة مشوهة أو خيالية التصور؛ فالدولة الواحدة التي ستنشأ لن تقوم على أساس قوميتين تتشاطران الأرض نفسها، على أساس تعاوني متساوٍ، لكنها ستكون بدلاً من ذلك دولة ينعم فيها البعض بالحريات والامتيازات الديمقراطية مع استمرارهم في القلق بشأن أمنهم، في حين يحرم الآخرون من الحرية والأمن على حد سواء، وبكلمات أخرى، إذا قامت دولة واحدة في المستقبل للإسرائيليين والفلسطينيين سوياً فإنَّها لن تقوم على التعايش المتساوي بل على علاقات تَتَّسم بالسيطرة من جهة، والمقاومة من جهة أخرى.

ومع تراجع مكانة حل الدولتين على أكثر من صعيد، يبدو أنَّ كلا الطرفين ينظران بصورة مختلفة إلى فكرة الدولة الواحدة، لكنَ هذا الحل لطالما كان يثير مشكلات لكلا الجانبين؛ فبالنسبة لإسرائيل فإنَّ استيعابها لأكثر من ثلاثة ملايين فلسطيني من الضفة الغربية، يعني إما التخلي عن الديمقراطية أو قبول نهاية إسرائيل، وأمّا بالنسبة للفلسطينيين، فهم غير مستعدين للعيش في ظل احتلال عسكري، فهم يرون حل الدولتين هو الأفضل، ولكن بدأت فكرة الدولة الواحدة ثنائية القومية تحظى بمزيد من الاهتمام، وكثيراً ما كان الاهتمام بمثل هذه الدولة هامشياً بفعل أثر الحركات القومية الإسرائيلية والفلسطينية الرافضة لمثل ذلك الطرح، في حين أيَّدَ العديد من المفكرين الفلسطينيين هذه الفكرة، لكن التوجه الإسرائيلي العام لا يزال يعتبرها بمنزلة الخطر الذي قد يستهدف جوهر المشروع الصهيوني، لذلك تجد الدراسة بأنه من الصعب تنفيذ سيناريو حل الدولة الواحدة ثنائية القومية.

السيناريو الثاني: حل الدولتين

ينظر لسيناريو حل الدولتين كصيغة حل للصراع الإسرائيلي– الفلسطيني، وهو يشكل البنية الأساسية لأي تسوية سياسية ممكنة، ويقدِّم حل الدولتين الاحتمال الواقعي المتوفر لتحقيق السّلام بين الإسرائيليين والفلسطينيين، إذ تعتبر رؤية حل الدولتين بإمكانها أنْ تمثل فرصة تاريخية للقضاء على واحدة من المظالم التي تغذي "التطرف" في المنطقة العربية (Berger, 2010: p.5).

فهو من شأنه إنهاء الصراع الإسرائيلي الفلسطيني، وينص هذا الحل على إنشاء دولتين، إحداهما إسرائيل وتقوم على أرض فلسطين المحتلة عام 1948، والأخرى فلسطين وتقوم على أراضي حدود الرابع من يونيو/ حزيران عام 1967م، والتي تضم مناطق الضفة الغربية والقدس الشرقية وقطاع غزة، والتي تشكل (22%) من أراضي فلسطين التي قامت تحت الانتداب البريطاني عام 1922م.

فبعد أنْ بدأت بريطانيا بالتخلي عن انتدابها على فلسطين، رفعت الأمر إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة التي قامت بإيفاد لجنة دولية لتقصي الحقائق إلى فلسطين في نيسان/ أبريل عام 1947م، والتي أقرَّت وبدعم من الولايات المتحدة في 29 تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1947م مبدأ حل الدولتين، الذي يدعو إلى قيام دولة عربية ودولة يهودية، على أرض فلسطين، وتكرَّس من خلال قرار الأمم المتحدة رقم (181) "قرار التقسيم".

نصَّ قرار التقسيم على تقسيم فلسطين إلى دولتين مستقلتين مع الحفاظ على اتحاد اقتصادي بينهما، كما نص القرار على تحويل القدس بضواحيها إلى وحدة إقليمية مستقلة ذات وضع دولي خاص.

خصصت بموجب قرار التقسيم للدولة اليهودية مساحة (14.1) ألف كيلومتر مربع والتي تمثل حوالي (55%) من أراضي فلسطين، بسكان عددهم (498) ألف يهودي و(497) ألف عربي، في حين خصص للدولة العربية (11.1) ألف كيلو متر مربع بحوالي (43%) من أراضي فلسطين، بسكان عددهم (725) ألف عربي و(10) آلاف يهودي، وخُصص للقدس وضواحيها مساحة (117) كيلومترا مربعاً بسكان عددهم (205) آلاف شخص، منهم (100) ألف يهودي (قرار تقسيم فلسطين ووضع القدس فيه، 2017).

استغلت الحركة الصهيونية صدور قرار التقسيم، وأعلنت قيام (دولة إسرائيل)، ثم قبلت الأمم المتحدة بهذا الإعلان، ووافقت على انضمام "إسرائيل" إلى الجمعية العامة بصفة "عضو دائم".

أما الفلسطينيون فلم يتقبلوا هذا الواقع، ورفضوا التعامل مع مقتضيات القرار بوصفه لم يكن عادلاً ومتوازناً، فأكثر من نصف الأرض مُنحت لليهود، الذين شكلوا حينها أقل من ثلث السكان، ويملكون أقل من (7%) من الأراضي، في حين حصلت أغلبية السكان العرب الذين يمتلكون أغلبية الأرض على أقل من نصف الأرض.

كان الرفض الفلسطيني للقرار طبيعياً لمقترح يسعى لخداعهم وتشريع سرقة أراضيهم ومدنهم وحقوقهم، فقد أعلنت حكومة عموم فلسطين بعد نكبة عام 1948م، أنَّ فلسطين بحدود الانتداب "دولة مستقلة"، ولكن لم تعترف الأمم المتحدة بالحكومة الفلسطينية، ولا بإعلانها، ثم قامت الأردن بضم الضفة الغربية إليها، في حين وضعت مصر قطاع غزة تحت إدارتها المدنية، وفي خطوة تُعدُّ استجابة فلسطينية لمبدأ حل الدولتين، أعلنت منظمة التحرير الفلسطينية عام 1988م "استقلال فلسطين" على أساس القرار (181)، ومع ذلك لم يتمكن الفلسطينيون من ممارسة استقلالهم على أرضهم (مناع، 2009).

يقوم خيار حل الدولتين على أساس دولتين في فلسطين التاريخية تعيشان جنباً إلى جنب، وقد تمَّ إقراره في مجلس الأمن بما يعرف بقرار (242) بعد حرب 1967م وسيطرة الاحتلال الإسرائيلي على باقي أراضي فلسطين –الضفة الغربية وقطاع غزة– كما نادت به حركة فتح والمجلس الوطني الفلسطيني عام 1974م، كحل وبرنامج سياسي مرحلي، وعارضته بشدة الفصائل الفلسطينية وقتها (مخادمة، 1999: 341).

وأعادت طرحه الإدارة الأمريكية في عهد الرئيس السابق "جورج بوش الابن" الذي جدد إطلاق مبدأ "حل الدولتين" في 10 تشرين الأول/ نوفمبر عام 2001م، وإعلان رؤيته الداعية إلى قيام دولة فلسطينية. وبالرغم من أنَّه حدد نحو ثلاث مرات، موعداً لقيام الدولة الفلسطينية، إلّا أنَّه فشل في تحقيق وعده الذي قطعه للفلسطينيين، وجدد الرئيس الأمريكي الأسبق "باراك أوباما"، وعد

سابقه بوش، في تبني "حل الدولتين" ودعم قيام دولة فلسطين إلى جانب "إسرائيل"، وحدد نهاية عام 2012م، وهو تاريخ انتهاء ولايته الأولى، موعداً لقيام الدولة الفلسطينية، ثم أعاد مراجعة الموعد وقدَّمه لغاية نهاية عام 2011م، ومع اختلاف الأسلوب، سار أوباما وفق سياسة سابقه، لجهة ازدواجية المعايير، إذ اقتصر وعد إدارته للفلسطينيين فقط بـ "مواصلة السعي"، وعدم نية إدارته "ممارسة الضغط" على أي من الأطراف؛ يقصد بذلك إسرائيل، كما لم تُبدِ إدارته أي التزام بترقية المؤسسات الفلسطينية بما يتناسب مع قيام دولة فلسطينية من المفترض أنْ يجري الإعلان عنها (مناع، 2009).

وقد أعلن الرئيس "محمود عباس" في خطابه في الأمم المتحدة، عندما قدَّم طلب انضمام دولة فلسطين إلى الأمم المتحدة في أيلول/ سبتمبر عام 2011م، حيث قال: "يشرفني باسم الشعب الفلسطيني أنَّ أقدِّم هذا الطلب من دولة فلسطين لانضمامها إلى الأمم المتحدة، يقدَّم طلب الانضمام هذا على أساس الحقوق الطبيعية والقانونية والتاريخية للشعب الفلسطيني، ويستند إلى قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم (181) الصادر في 29 تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1947م، وإعلان استقلال دولة فلسطين في 15 تشرين الثاني/ نوفمبر 1988م، واعتراف الجمعية العامة بهذا الإعلان في القرار (43/ 177) الصادر في 15 كانون الأول/ ديسمبر عام 1988م، وفي هذا الإطار تعلن دولة فلسطين التزامها العمل من أجل تحقيق حل عادل ودائم وشامل للصراع الإسرائيلي الفلسطيني، يعتمد على رؤية دولتين تعيشان جنباً إلى جنب بسلام وأمان، التي وافق عليها مجلس الأمن الدولي والجمعية العامة للأمم المتحدة والأسرة الدولية، وكل القرارات ذات الصلة التي أصدرتها الأمم المتحدة" (مركز التخطيط الفلسطيني "أ"، 2011: 273).

وخلال مقابلة صحفية مع الرئيس "محمود عباس" في 16 نيسان/ أبريل عام 2012م، قال فيها: "إنَّ إسرائيل تجعل حل الدولتين غير ممكن من خلال الاستيطان، وهي تحاول بكل وسائلها أنْ تقضي عليه، ولكن بالنسبة لنا فإنَّ خيارنا الأول والأخير هو حل الدولتين، ونعتبر أنَّ الاستيطان غير شرعي وسيبقى غير شرعي، وبالنتيجة فإنَّه مهما فعلت إسرائيل سيبقى حل الدولتين قائماً، وكما قلت فإنَّ استيطانها يجب أنْ ينتهي" (مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2012: 1)

وقال "رامي الحمد الله" رئيس الوزراء الفلسطيني الأسبق: "إنَّ الاحتلال يعيق إمكانية تحقيق النمو الاقتصادي في الأراضي الفلسطينية، ويغلق نافذة حل الدولتين وهناك ضرورة لتواصل التحركات السياسية لتحقيق السّلام في المنطقة، بما يتيح المجال أمام المضي قدماً في تعزيز عملية التنمية في فلسطين"، كما أكّد على ضرورة قيام المجتمع الدولي بدوره الكامل لتحقيق طموحات الشعب الفلسطيني، ودعمه من أجل إقامة دولة فلسطين المستقلة على حدود الرابع من حزيران/ يونيو عام 1967م، وعاصمتها القدس الشرقية (الاحتلال يعيق تحقيق النمو الاقتصادي ويغلق نافذة حل الدولتين، 2013).

وقد وزّع "صائب عريقات" مسؤول ملف المفاوضات في منظمة التحرير الفلسطينية، الوثيقة التي أعدها من أجل الذهاب إلى الأمم المتحدة في أيلول/ سبتمبر عام 2011م؛ للاعتراف بالدولة الفلسطينية، جاء فيها: "إنَّ العالم أجمع يدرك اليوم أنَّ الحل الوحيد القابل للتطبيق هو حل الدولتين على حدود الرابع من حزيران/ يونيو عام 1967م، وبالتالي؛ فإنَّ الاعتراف بدولة فلسطين على هذه الحدود، وبعاصمتها القدس الشرقية، يؤدي إلى الحفاظ على خيار حل الدولتين، خاصة وأنَّ الحكومة الإسرائيلية برئاسة بنيامين نتنياهو تستمر في سياسة الإملاءات وخلق الحقائق على هذه الأرض، والإجراءات أحادية الجانب؛ مما يسارع في تآكل خيار الدولتين، وأمام هذه السياسة الإسرائيلية؛ فإنَّ الاعتراف بدولة فلسطينية على حدود الرابع من حزيران/ يونيو عام 1967م، بات يشكل حماية لخيار الدولتين" (مركز التخطيط الفلسطيني "ب"، 2011: 258).

وفي هذا الصدد ذكر "فريدريك كلارك[2]" أنَّ الحل الأفضل لإسرائيل هو حل الدولتين، وإذا فشل هذا الحل، ستجد إسرائيل نفسها في مشكلة، إذ قال: "إذا فشل حل الدولتين ستنشأ دولة واحدة، وعندها كل العالم سيسأل، وسيطرح موضوع أي حقوق إنسان يحصل عليه الفلسطينيون؟، وهل توجد تفرقة على أساس عنصري؟، وهل يوجد السكان اليهود أكثر من السكان الفلسطينيين؟" (سوبرغ، 2015: 10).

في حين يرى "ناثان براون[3]" بأنَّ خيار حل الدولتين هو الأسهل سياسياً، وستبقى إمكانية حل إقامة الدولتين الخيار الأكثر جاذبية، ولكن تحقيقه فائق الصعوبة، كما أنَّ إطار العمل الذي يستند إليه هذا الحل قد إنهار، وسوف يتطلب حل الدولتين ظهور قيادة فلسطينية موحدة وأكثر قابلية على الحياة، وإجراءات أمنية إسرائيلية أقل تدخلاً في الضفة الغربية، وتعود المشكلة إلى أنَّ رؤية حل الدولتين لم تقترن بأي عملية واقعية لإنجازها في مختلف المساعي الدبلوماسية في عملية السّلام، وهي لا تؤدي إلى تحقيق حل الدولتين، فحقيقة التغيرات على الأرض وأعمال التدمير الممنهجة والمتعمدة للمؤسسات الفلسطينية التي قامت بها إسرائيل أعاقت قيام أي فرصة واقعية للتحرك نحو حل الدولتين، كما تشكل الوقائع الأمنية الإسرائيلية عقبة مادية أمام إنشاء دولة فلسطينية قابلة للبقاء، يمكنها العيش جنباً إلى جنب مع إسرائيل، وقد نبه النقاد بأنَّ صيغة الأرض مقابل السّلام كانت تذكر عندما كان من المستحيل ذكر عبارة الدولة الفلسطينية، وحان وقت الاعتراف في استحالة تحقيق صيغة الأرض مقابل السلام (براون، 2008).

أما بالنسبة لأولئك الذين يرون بأنَّ مبدأ حل الدولتين أمر صعب التحقيق، فتؤكد رؤية "جيورا أيلاند[4]" بأنَّ فشل حل الدولتين الذي طرحه كلنتون عام 2000م، وأعاد طرحه جورج بوش وتمسك به باراك أوباما، وعدم إمكانية الوصول إلى حل نهائي لتغير العوامل التي ساعدت على إبرام اتفاقيات أوسلو عام 1993م، فالظروف لم تعد مواتية للتسوية، فالقيادة الإسرائيلية اليمينية غير مستعدة للقبول بما كان مطروحاً في السابق، والقيادة الفلسطينية الحالية تفتقر إلى ما كان يتمتع به ياسر عرفات، ولا تستطيع السيطرة على الفصائل الفلسطينية المتشددة، كما أنَّ الولايات المتحدة لم تعد تتمتع بالمركز الدولي نفسه كقوة عظمى على النحو الذي كان عام 2000م (عبد المنعم، 2018: 5).

في حين يعتقد "غدعون ليفي[5]" أنَّ حل الدولتين غير قابل للتنفيذ، وقد بيَّن ذلك في قوله: "أنَّ كلَّ مَنْ يتحدث عن حل

الدولتين إنَّما يريد المماطلة والاستمرار في تبذير الوقت، ولا نية لإخلاء مستوطنات، فإسرائيل لا تبني من أجل أنْ تخلي، ربما سيتم التوصل إلى تسوية ما بوجود كل الكتل الاستيطانية والجدار، لكن لن تكون دولة فلسطينية قابلة للحياة، وإنَّما كيان كالذي نصَّت عليه اتفاقية أوسلو مع إضافات قليلة يستحيل أنْ ينجم عن ذلك حل، وأعتقد أنَّ النضال يجب أنْ يدور حول حقوق المواطن الفلسطيني" (ضاهر، 2014: 88).

إنَّ ادعاء إسرائيل بأحقية سيادتها على الأراضي التي استولت عليها بالقوة لا يقوم على أساس قانوني، ويتعارض مع كل المبادئ الدولية وميثاق الأمم المتحدة، فقد أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة ومجلس الأمن الدولي العديد من القرارات التي تعبر عن إدانتهما لسياسة الاستيطان الإسرائيلي في الأراضي العربية المحتلة، بل ذهبت في بعض قراراتها الصادرة خلال عقد الثمانينيات من القرن الماضي إلى حد اعتبار الممارسات الإسرائيلية في الأراضي المحتلة أنَّها تشكل جرائم حرب وإهانة للإنسانية، وتدين استمرار إسرائيل وتماديها في انتهاك اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949م، وتدين بقوة السياسات والممارسات الإسرائيلية، وخاصة ضم أجزاء من الأراضي المحتلة، بما في ذلك القدس، وإقامة مستوطنات إسرائيلية جديدة وتوسيع المستوطنات القائمة في الأراضي العربية الخاصة والعامة، كما أنَّ هناك العديد من المعاهدات والاتفاقيات وقرارات المؤسسات الدولية التي تدين وتجرم بناء المستوطنات، وتنادي بضرورة تفكيكها، وتعتبرها جريمة بحق الإنسانية بل وجريمة حرب.

ويصل "أيلاند" إلى نتيجة مفادها استحالة التوصل إلى تسوية، ليس فقط لأنَّ أي محاولة محكوم عليها مسبقاً بالفشل، بل لأنَّ تكلفة الفشل من المرجح أنْ تكون مرتفعة، **ويدلل على هذه النتيجة بالأسباب الآتية:**

- بالنسبة للإقليم، فإنَّ الأراضي الواقعة بين نهر الأردن والبحر الأبيض المتوسط صغيرة جداً بالنسبة لدولتين قابلتين للحياة.

- بالنسبة للمستوطنات، فإنَّ أي اتفاق إسرائيلي– فلسطيني يقضي بإخلاء عدد يصل إلى مائة ألف إسرائيلي من ديارهم، وتتجاوز هذه المهمة القدرة السياسية لأي حكومة إسرائيلية، وتجدر الإشارة إلى أنَّه من بين المستوطنات التي سيتعين تفكيكها هي (عوفرا، وبيت إيل، وشيلو، وكريات أربع). وهي مستوطنات لها أهمية دينية وتاريخية، بالإضافة إلى ذلك؛ فإنَّ التكلفة المباشرة لهذا الإجلاء ستكون أكثر من ثلاثين مليار دولار، وهي تكلفة باهظة لا يتحملها الاقتصاد الإسرائيلي.

- بالنسبة للأمن، فإنَّ الانسحاب من (97%) من مساحة الضفة الغربية سيخلق وضعاً أكثر خطورة لن تكون فيه إسرائيل قادرة على الدفاع عن حدودها، ولم يعد من المقبول في إسرائيل تقديم تنازلات مؤلمة وتقبل المخاطر الأمنية.

- لعدم وجود شريك فلسطيني موثوق به وقوي، فإنَّه من المرجح أنْ يؤدي الاتفاق الذي تتخلى فيه إسرائيل عن الأراضي الحيوية إلى سقوط الضفة الغربية تحت سيطرة حركة حماس كما حدث في قطاع غزة، وأصبح المزيد من الإسرائيليين يعتقدون أنَّ الانسحاب من الضفة الغربية – سواءً بعد اتفاق مع السلطة الوطنية الفلسطينية أو من طرف واحد – سيفتح الباب أمام سيطرة حماس، ودرجة الاستعداد للمخاطرة في هذا الصدد أقل بكثير مما كانت عليه في عام 2000م.

- بخصوص مدينة القدس، فحتّى لو كان من الممكن الموافقة على تقسيم المدينة المقدسة بأنْ تصبح الأحياء العربية جزءًا من الدولة الفلسطينية، فإنَّ إسرائيل لن تتخلى عن السيادة الكاملة على جبل الهيكل (المسجد الأقصى)، ولن يقبل الفلسطينيون ذلك.

أما قضية اللاجئين، فلن يتخلى الفلسطينيون عن حقهم في العودة إلى ديارهم، حتّى لو قدَّموا تنازلات متعلقة بعدد الأشخاص الذين سيمارسون هذا الحق، ولا يمكن لإسرائيل أنْ تعترف بهذا الحق (عبد المنعم، 2018: 6–5).

ومما سبق؛ وفيما يخص حلّ الدولتين لإنهاء الصراع الإسرائيلي– الفلسطيني، يرى العديد من الباحثين بأنَّه حلٌ غير واقعي، وغير منطقي؛ لأنَّ هذا الحل لا يمكن له أنْ يعالج قضيتين أساسيتين، وهما: قضية اللاجئين وقضية فلسطينيي الداخل؛ أي: أنَّه لا يضمن حق العودة للاجئين الفلسطينيين الذين طردوا من أراضيهم وديارهم، كما أنَّ حل الدولتين لا يضمن الحقوق الجماعية لفلسطينيي الداخل الذين يواجهون التمييز العنصري، ويعاملون على أنَّهم مواطنون من الدرجة الثانية.

كما أنَّ الإشكالية العميقة التي يواجهها حل الدولتين الذي تحدَّث عن السّلام والأمن والحل النهائي يجب أنْ ينبع وفق مرجعيات واضحة أساسها قرارات الشرعية الدولية، وانسحاب إسرائيل إلى حدود الرابع من حزيران/ يونيو عام 1967م، بما في ذلك المستوطنات الإسرائيلية.

وحتّى في حال نجاح حل الدولتين من إقامة دولة فلسطينية على حدود عام 1967م، في كل من الضفة الغربية وقطاع غزة، فلن تشكل تسوية تاريخية عادلة للشعب الفلسطيني تلبي حقوقه المشروعة، هذا بالإضافة إلى محدودية سعة حل الدولتين، في استيعاب المشكلات الجوهرية للصراع الإسرائيلي– الفلسطيني الذي يحل مشكلات ثلث الشعب الفلسطيني، وخُمس الأرض الفلسطينية.

ولكن يبدو للباحث أنَّ خيار حل الدولتين هو الخيار الأكثر جاذبية، وإذا كان تبني هذا الحل هو الأسهل سياسياً، فإنَّ تحقيقه سوف يكون فائق الصعوبة، إذ يتطلب بعض التغاضي عن الملفات الشائكة؛ كملف الحدود والمستوطنات الإسرائيلية واللاجئين والقدس، كما أنَّ حل الدولتين يتطلب وجود دولة فلسطينية ذات سيادة تؤمن بالتعايش السلمي مع إسرائيل، ويبقى هذا الحل محل إجماع واسع على المستويين الإقليمي والدولي، بوصفه وسيلة ضرورية لتسوية الصراع الإسرائيلي– الفلسطيني، وهذا يعتمد على قدرة الدولة الفلسطينية وقابليتها للبقاء والاستمرار، ويرى الباحث أنَّ خيار حل الدولة الواحدة هو الخيار القادر على احتواء معظم المشكلات والأزمات بين الفلسطينيين والإسرائيليين، من قضايا اللاجئين والاستيطان والقدس إلى الأزمات الدينية والسياسية، إلّا أنَّ إسرائيل لن تقبل بهذا الخيار.

إنَّ اختلال موازين القوى بين الفلسطينيين والإسرائيليين،

وعدم مناسبة الظروف والمعطيات العربية والدولية، للمطالب والحقوق الفلسطينية، وضعف منظمة التحرير الفلسطينية والسلطة الوطنية الفلسطينية وانقسامها، وفي ظل عدم اتفاق الفلسطينيين على رؤية واستراتيجية موحدة للصراع مع إسرائيل، والخيارات المتاحة والممكنة للتعامل معه، يُبقي قدرة التعامل مع الخيارات البديلة لحل الدولتين خاضع لهذا الواقع، وهذا بدوره يجعل المطالب والحقوق الفلسطينية تحت سقف الشروط والمطالب الإسرائيلية (الفقعاوي، 2015: 208).

فالاستراتيجية الإسرائيلية قائمة على أساس إدارة الصراع وليس على أساس حل الصراع، وهي تسعى إلى إضعاف الطرف الفلسطيني بكل الطرق والسبل، إلى أنْ يقبل بالخيار الوحيد المتاح إسرائيلياً، وهو الضغط على الفلسطينيين للقبول بـ "صفقة القرن"، وهو ما يُفسر إطالة عملية التفاوض لتغيير الوقائع المادية للأراضي الفلسطينية، من استمرار مصادرة الأراضي، وتسارع وتيرة الاستيطان في الضفة الغربية والقدس.

نتائج الدراسة

بعد عرض المعطيات المختلفة لحيثيات الدراسة فقد توصلت الدراسة إلى عدة نتائج؛ وهي تتمثل بما يأتي:

1. إنَّ حل الدولة ثنائية القومية، كبديل لرفض إسرائيل الانسحاب إلى حدود عام 1967م وإقامة الدولة الفلسطينية من جهة، وكبديل آخر لـ "الأبارتهايد[6]" الذي تكرسه إسرائيل، سيحدث تغييراً ديمغرافياً لصالح الفلسطينيين، وهو ما لا يمكن القبول به من جانب إسرائيل.

2. إنَّ تحقيق خيار الدولة ثنائية القومية يحتاج إلى موافقة الفلسطينيين والإسرائيليين، فبالنسبة للإسرائيليين لديهم دولة قوية وقائمة على الأرض، في حين الفلسطينيون فما يزالون تحت الاحتلال، ولم يحصلوا بعد على حق تقرير مصيرهم، وعلى أي حال، فإنَّ خيار الدولة الواحدة "ثنائية القومية" سيواجه معارضة من أغلبية الإسرائيليين، والفلسطينيين، فمن الصعب تصور أنْ يعيش كلا الشعبين في دولة واحدة، فالثقة بين الطرفين منعدمة، ولا رغبة لديهما بمشاركة المصير الواحد، وقد تثبت النزاعات الانفصالية عند الطرفين قوتها عند حصول أي أزمة سياسية؛ مما سيؤدي في النهاية إلى الانفصال، وأنَّ الحل يكمن في حل الدولتين.

3. إنَّ حركة فتح التي تقود النظام السياسي الفلسطيني تبنت فكرة الدولة الفلسطينية الديمقراطية عام 1968م، وذلك على كامل الأرض الفلسطينية، والتي لم تلقَ تأييداً من الدول الغربية، وخاصة الولايات المتحدة وإسرائيل، وقد تبنت الحركة بعدها البرنامج السياسي المرحلي عام 1974م (برنامج النقاط العشر) الذي يقرُّ بإقامة دولة فلسطينية على أي جزء من أرض فلسطين يتم تحريرها أو تنسحب إسرائيل منها، أما برنامج الحركة بعد التسوية السياسية هو إقامة الدولة الفلسطينية المستقلة على حدود الرابع من حزيران/ يونيو عام 1967م وعاصمتها القدس الشرقية، ضمن نطاق حل الدولتين، وضمن ما تمَّ التوقيع عليه في اتفاقية أوسلو عام 1993م، كمشروع مرحلي منبثق عن البرنامج السياسي المرحلي، وضمن مبادرة السّلام العربية في عام 2002م، أما الرؤية الاستراتيجية الثابتة للفلسطينيين فهي إقامة الدولة الفلسطينية الديمقراطية على كامل التراب الوطني الفلسطيني، القادرة على احتواء وتمثيل كل أطياف ومعتقدات الشعب الفلسطيني، مسلمين، ومسيحيين، ويهود.

4. تستشرف الدراسة سيناريو السير باتجاه عملية تسوية سياسية جديدة، من خلال عقد مؤتمر دولي للسّلام يكون أطرافه مرجعية لعملية التسوية النهائية للقضية الفلسطينية، وإقامة دولة فلسطينية مستقلة على حدود الرابع من حزيران/ يونيو عام 1967م، وعاصمتها القدس الشرقية، في إطار زمني محدد ضمن سيناريو "حل الدولتين" على أساس قرارات الشرعية الدولية.

الهوامش:

1. إيلان بابيه: هو مؤرخ إسرائيلي ينتمي إلى تيار المؤرخين الجدد الذين قاموا بإعادة كتابة تاريخ الصهيونية، درسَ بجامعة حيفا، ويعتبر بابيه من أبرز دعاة حل الدولة الواحدة، كما أنَّه من مؤيدي مقاطعة المؤسسات التعليمية الإسرائيلية.

2. فريدريك ويليام دى كلارك: هو سياسي ومحامي جنوب أفريقي، وآخر رئيس أبيض لجنوب أفريقيا. امتدت ولايته من عام 1989م إلى عام 1994م، حاصل على جائزة نوبل للسّلام، وقد قام كلارك بعدة تعديلات أدت إلى إنهاء "الأبارتهايد" عام 1991م، كما قاد حوارات عدة مع المجلس الإفريقي القومي بقيادة "نيلسون مانديلا" أدت إلى تشكيل أول حكومة متعددة الأعراق في تاريخ البلاد.

3. ناثان براون: كبير الباحثين في مؤسسة كارنيغي للسّلام، وأستاذ علوم سياسية وشؤون دولية ومدير برامج دراسات الشرق الأوسط في جامعة جورج واشنطن.

4. جيورا أيلاند: هو رئيس سابق لمجلس الأمن القومي الإسرائيلي، ويعمل كأحد كبار الباحثين في معهد دراسات الأمن القومي التابع لجامعة تل أبيب. وهو يعتبر الأب الروحي لِمَا أطلق عليها "صفقة القرن"، والتي تتضمن تسوية إقليمية وتوسيع قطاع غزة نحو سيناء.

5. غدعون ليفي: صحفي إسرائيلي مدافع عن حقوق الفلسطينيين ومؤيد إلى حل الدولة الواحدة.

6. الأبارتهايد: هو نظام الفصل العنصري الذي حَكمت من خلاله الأقلية البيضاء في جنوب أفريقيا من عام 1948م، وحتى تم إلغاء النظام بين الأعوام 1990م– 1993م، وأعقب ذلك انتخابات ديمقراطية عام 1994م، وقد هدف نظام الأبارتهايد إلى خلق إطار قانوني يحافظ على الهيمنة الاقتصادية والسياسية للأقلية ذات الأصول الأوروبية.

المصادر والمراجع العربية:

- أبو سيف، عاطف ومصطفى، مهند. (2011). مشهد المفاوضات الإسرائيلية الفلسطينية من قضية احتلال إلى قضية اعتراف. رام الله: المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية "مدار".
- الاحتلال يعيق تحقيق النمو الاقتصادي ويغلق نافذة حل الدولتين. (2013). الموقع الإلكتروني: وكالة معاً الإخبارية، استرجاع 20/8/2020، متاح على الرابط الآتي:

http://www.maannews.net/Content.aspx

- الأستاذ، يوسف. (2010). الأحزاب السياسية العربية في إسرائيل ودورها في الكنسيت 2009–1967، (رسالة ماجستير غير منشورة)، كلية الدراسات العليا، جامعة الأزهر، غزة.
- بابيه، إيلان. (2010). الصهيونية والحل القائم على دولتين فلسطين إلى أين حل الدولة الواحدة أم حل الدولتين (ترجمة المركز القومي للترجمة). القاهرة: المركز القومي للترجمة.
- براون، ناثان. (2008). زوال حل الدولتين، الموقع الإلكتروني: مركز كارنيغي للشرق الأوسط، استرجاع 16/10/2020، متاح على الرابط الآتي:

https://carnegie-mec.org/2008/05/09/ar-pub

- بعد قيام إسرائيل بقتل حل الدولتين حل الدولة الواحدة يحظى بزخم جديد بسبب التطورات الأخيرة. (2018). الموقع الإلكتروني: الإمارات اليوم، استرجاع 7/10/2020، متاح على الرابط الآتي:

https://www.emaratalyoum.com/politics/repo

- جقمان، جورج. (2005). ندوة المنعطف الفلسطيني الراهن بعد إخلاء قطاع غزة. بيروت: مجلة الدراسات الفلسطينية، 16 (64): 5 – 21.
- حسن، سامي. (2020). هل تكون الدولة ثنائية القومية مدخلاً للدولة الديمقراطية العَلمانية، الموقع الإلكتروني: العربي الجديد، استرجاع 7/12/2020، متاح على الرابط التالي:

https://www.alaraby.co.uk

- الحسيني، مصطفى. (2008). غروب حل الدولتين. بيروت: مجلة الدراسات الفلسطينية، 19 (76): 31 – 41.
- حماد، مجدي. (2011). السّلام الإسرائيلي استراتيجية التسوية. بيروت: باحث للدراسات الفلسطينية والاستراتيجية.
- الخالدي، كمال. (1999). فكرة دولة ثنائية القومية في فلسطين خيار سياسي مطروح أم تطور تراكمي مقصود. بيروت: مجلة الدراسات الفلسطينية، 10 (37): 3 – 23.
- زريق، رائف. (2011). حل الدولة الواحدة من الصراع حتّى الموت إلى جدلية السيد العبد. بيروت: مجلة الدراسات الفلسطينية، (86): 128 – 142.
- سوبرغ، دانا. (2015). دي كلارك إذا فشل حل الدولتين ستجد إسرائيل نفسها في مشكلة. لندن: صحيفة الحياة اللندنية، (7186): 9 – 22.
- ضاهر، بلال. (2014). مقابلة خاصة مع الصحافي الإسرائيلي غدعون ليفي حل الدولتين غير قابل للتنفيذ وقد فاتنا القطار. رام الله: مجلة قضايا إسرائيلية، (55): 84 – 90.
- عبد المنعم، عامر. (2018). الخاسرون والرابحون في صفقة القرن. إسطنبول: المعهد المصري للدراسات.
- عودة، محمد وأبو سيف، عاطف. (2009). أزمات المشهد السياسي الفلسطيني مساهمة في البحث عن مخرج. رام الله: معهد السياسات العامة.
- فرسخ، ليلى. (2015). بدائل التقسيم في فلسطين التحديات السياسية وأطر العمل. بيرزيت: معهد دراسات التنمية.
- الفقعاوي، وسام. (2015). التسوية السياسية الفلسطينية الإسرائيلية ومستقبل حل الدولتين، (أطروحة دكتوراه غير منشورة)، كلية التجارة، جامعة قناة السويس، الإسماعيلية، مصر.
- قرار تقسيم فلسطين ووضع القدس فيه. (2017). الموقع الإلكتروني: الجزيرة نت، استرجاع 27/2/2021، متاح على الرابط الآتي:

https://www.aljazeera.net/news/alquds/2017

- مخادمة، ذياب. (1999). المدخل إلى القضية الفلسطينية. عمّان: مركز دراسات الشرق الأوسط.
- مركز التخطيط الفلسطيني "أ". (2011). نص طلب انضمام دولة فلسطين إلى الأمم المتحدة في أيلول/ سبتمبر عام 2011م. غزة: مجلة مركز التخطيط الفلسطيني، (30 – 31): 291–296.
- مركز التخطيط الفلسطيني "ب". (2011). نص وثيقة صائب عريقات للاعتراف بالدولة الفلسطينية بالأمم المتحدة، غزة: مجلة مركز التخطيط الفلسطيني، (30 – 31): 253 – 261.
- مناع، معين. (2009). مستقبل الدولة الفلسطينية في ظل حل الدولتين، الموقع الإلكتروني: فلسطين اليوم، استرجاع 22/9/2020، متاح على الرابط الآتي:

https://paltoday.ps/ar/post/63282

- مؤسسة الدراسات الفلسطينية. (2008). حديث صحفي للأمين العام لجامعة الدول العربية عمرو موسى يصف فيه الحديث عن جهود إقامة دولة فلسطينية مجرد وهم وسراب، بيروت: مجلة الدراسات الفلسطينية، 19 (76): 202 – 207.
- مؤسسة الدراسات الفلسطينية. (2012). تصريح صحافي للرئيس محمود عباس يقول فيه إنّ حل الدولتين خيار السلطة الفلسطينية الأول والأخير وأنَّ حل السلطة غير وارد، بيروت: مجلة الدراسات الفلسطينية، 23 (91): 1 – 3.
- هلال، جميل. (2010). فلسطين إلى أين حل الدولة أم الدولتين (ترجمة أحمد البشاري). القاهرة: المركز القومي للترجمة.
- يفتاحئيل، أورن. (2012). الإثنوقراطية سياسات الأرض والهوية في إسرائيل– فلسطين (ترجمة سلافة حجاوي). رام الله: المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية "مدار".

المصادر والمراجع العربية مترجمة:

- *Arab sources and references (Translated):*
- *Abu Saif, Atef and Mustafa, Mohannd. (2011). The scene of Israeli-Palestinian negotiations from the issue of occupation to the issue of recognition. Ramallah: The Palestinian Forum for Israeli Studies, "Madar."*
- *Israeli occupation inhibits the economic growth and closes the window for the two-state solution. (2013). Website: Maan news Agency, Retrieval 20/08/2020, available on the following link:*
- *http://www.maannews.net/Content.aspx*
- *Al-Ostad, Yousef. 2010. Arab political parties in Israel and their role in the Knesset 1967- 2009, (Unpublished master's thesis), Deanship of Postgraduate Studies, aL-Azhar University, Gaza.*
- *Pappé, Ilan. (2010). Zionism and the two-state solution Palestine to where is the one state or the two-state solution*

(The National Translation Centre translation). Cairo: National Translation Center.

- Brown, Nathan. (2008). The Demise of the Two-State Solution, website: Carnegie Middle East Centre, Retrieval 16/10/2020, available on the following link:
- https://carnegie-mec.org/2008/05/09/ar-pub
- After Israel's killing of the two-State solution, the one-State solution is gaining new momentum because of recent developments. (2018). Website: UAE today, Retrieval 7/10/2020, available on the following link:
- https://www.emaratalyoum.com/politics/repo
- Jagman, George. (2005). Palestinian Current Juncture Seminar after the Evacuation of Gaza Strip. Palestinian Studies Journal, Beirut, 16 (64): 5-21.
- Hassan, Sami. (2020). Is a bi-national state an entry point for a secular democratic state, Website: The New Arab, Retrieval 7/12/2020, available on the following link:
- https://www.alaraby.co.uk
- Al - Husseini, Mustafa. (2008). The two - state solution sunset. Palestinian Studies Journal, Beirut, 1999 (76): 31-41.
- - Hamad, Majdi. (2011). Israeli peace is a strategy of settlement. Beirut: Researcher for Palestinian and Strategic Studies.
- Al-Khaldi, Kamal. (1999). The idea of bi-national state in Palestine is a political choice or an intentional cumulative development. Palestinian Studies Journal, Beirut, 10 (37): 3-23.
- Zreik, Raef. (2011). The one - state solution from conflict to death to Mr. Alabed arguement. Palestinian Studies Journal, Beirut, (86): 128-142.
- Soberg, Dana. (2015). De Clark If the two - state solution fails, Israel will find itself in a problem. London Life Newspaper, London, (7186): 9-22.
- Daher, Bilal. (2014). An exclusive interview with Israeli journalist Gideon Levi The two-state solution is inapplicable and we missed the Chance. Israeli Issues Journal, Ramallah, (55): 84-90.
- Abdel Monim, Amer. (2018). Losers and winners from the deal of the century. Istanbul: Egyptian Institute for Studies.
- Owda, Mohammad and Abu Saif, Atef. (2009). Crises Palestinian political contribute to find an exit. Ramallah: Institute of Public Policy.
- Farsakh, Layla. (2015). Partition alternatives in Palestine, political challenges and frameworks. Birzeit: Institute of Development Studies.
- Al-Faqawi, Wesam. (2015). Palestinian-Israeli Political Settlement and the Two-State Solution future, (unpublished PHD thesis), Faculty of Commerce, The Suez Canal University, Ismailia, Egypt.
- Partition of Palestine which includes Jerusalem. (2017). Website: Al Jazeera Net, Retrieval 27/2/2021, available on the following link:
- https://www.aljazeera.net/news/alquds/2017
- Makhdma, Deyab. (1999). The entrance to the Palestinian issue. Amman: Centre of the Middle East Studies.
- Palestinian Planning Center "A". (2011). The request text for accession of the State of Palestine to the United Nations in September 2011. Palestinian Planning Center journal, Gaza (30-31): 296-291.
- Palestinian Planning Centre "B". (2011). Saeb Erekat's document for the Recognition of the Palestinian State in the United Nations, Palestinian Planning Center journal, Gaza (30-31): 253-261.
- Manna, Moen. (2009). The Palestinian State future under the Two-State Solution, Website: Palestine Today, Retrieval 22/9/2020, available on the following link:
- https://paltoday.ps/ar/post/63282
- Institute for Palestine Studies. (2008). An interview for the Secretary-General of the LAS Amre Mousa describing the efforts to establish a Palestinian State as a mere illusion and mirage, Palestinian Studies Journal, Beirut, 1999: 202-207.
- Institute for Palestine Studies. (2012). At the press release by President Mahmoud Abbas states that the two-state solution is the first and final Palestinian Authority option and one- state solution is out of the question, Palestinian Studies Journal, Beirut, 23 (91): 1-3.
- Helal, Jamil. (2010). Palestine to where, the State Solution or the Two States (Ahmed Al-Bashari Translation) Cairo: The National Translation Center.
- Yaftahel, Oren. (2012). Ethnocratic Land and Identity Politics in Israel-Palestine (Solva Hijawi Translation). Ramallah: The Palestinian Forum for Israeli Studies, "Madar."

المصادر والمراجع الأجنبية:

- Berger, A. (2010). Israel and Palestine Tow States for peoples If Not Now, when?. Boston, USA: Boston Study Group on Middle East Peace.
- Faris, H. (2013). The Failure of the Two State Solution the Prospects of One State in the Israel– Palestine Conflict. New York, USA: I.B. Tauris & Co. Ltd.

الدُّور الرُّوسي في عملية السَّلام الفلسطينيَّة الإسرائيلية بينَ الأعوام 2010ـ2020م "التَّحدياتُ والآفاق"

The Russian Role in the Palestinian-Israeli Peace Process Between the Years 2010-2020 AD: Challenges and Prospects

رمزي فتحي أحمد عودة
أستاذٌ مساعد/ معهد فلسطين لأبحاث الأمن القومي / فلسطين

Ramzi Fathi A. Odah
Assistant Professor\ Palestine Institute for National Security Researches\ Palestine
Ramzi_odah@yahoo.com

تاريخ الاستلام: 9/ 10/ 2020م، **تاريخ القبول:** 13/ 3/ 2021م.
E-ISSN: 2616-9843
P-ISSN: 2616-9835

Received: 9/ 10/ 2020, **Accepted:** 13/ 3/ 2021.
DOI: 10.33977/0507-000-057-008
https: //journals.qou.edu/index.php/jrresstudy

المُلخَّص

في أعقاب قرار الرئيس الأمريكي دونالد ترامب بنقل السفارة الأمريكيّة إلى القدس في دسيمبر من العام 2017، الذي عطَّل فرص السلام في المنطقة بين الفلسطينيّين والإسرائيليّين، عارضت السلطة الوطنية الفلسطينيّة الانفراد الأمريكيّ في رعاية العمليّة السلميّة مطالبة بمشاركة دوليّة، وخاصة روسيّة في لجنة دوليّة لرعاية العمليّة السلميّة مع الإسرائيليّين. وبالضرورة، ويهدف البحث إلى فحص مدى احتمالية إحلال روسيا كبديل للولايات المتحدة الأمريكيّة في رعاية العملية السلميّة، كما هدفت هذه الدراسة إلى معرفة طبيعة واتجاهات العلاقات الروسية الإسرائيليّة ومقاربتها مع مثيلتها في العلاقات الفلسطينيّة الروسيّة، ومن خلال استخدام المنهج الوصفي الكيفي، توصلت الدراسة إلى أنّ العلاقات الروسيّة تجاه إسرائيل أكبر وأكثر عمقًا منها في العلاقات الروسيّة الفلسطينيّة في مختلف المجالات، واللافت هنا أنّ فرص وجود رعاية روسيّة لعمليّة السلام في الفترة الحالية ستكون مرتفعةً في ظل تصاعد مكانة روسيا في النظام الاقليميّ والدوليّ مع تراجع واضح للدور الأمريكيّ، وقد أوصت الدراسة في ظل زيادة احتماليّة الرعاية الروسيّة للعمليّة السلميّة أن تنتهج السلطة الوطنية الفلسطينيّة خطة لتشجيع التعاون الاقتصاديّ والأمنيّ مع روسيا أولاً، والتقارب الفلسطينيّ السوريّ ثانيا، والمطالبة بإعادة دور لجنة الرباعيّة الدوليّة التي تعد روسيا أحد أعضائها، مع إعطاء دور بارز لها في العملية السلمية ثالثًا.

كلمات مفتاحية: العلاقات الروسيّة الفلسطينيّة، العلاقات الروسيّة الإسرائيليّة، عمليّة السلام، النظام الدوليّ الجديد.

Abstract:

Following President Donald Trump's decision to relocate the US Embassy to Jerusalem in December 2017, which disrupted prospects for peace in the region between Palestinians and Israelis, the Palestinian National Authority (PNA) opposed the American unilateralism in sponsoring the peace process, demanding international participation, especially Russian participation, in an international committee to sponsor the peace process with the Israelis. Accordingly, the aim of the research was to examine Russia replacing the United States in sponsoring the peace process. This study also aimed to investigate the nature and trends of the Russian-Israeli relations and compare it with that of the Palestinian-Russian relations. Using the qualitative descriptive approach, the study concluded that the Russian relations with Israel are larger and deeper than the Russian-Palestinian relations in various fields. It is noteworthy that the chances of a Russian sponsorship of the peace process in the current period will be high given the rise of Russia's position in the regional and international system and given the clear decline in the role of the US. In order to increase the likelihood of Russian sponsorship of the peace process, the study recommends that the Palestinian National Authority adopt a plan to encourage both economic and security cooperation with Russia firstly, and a Palestinian-Syrian rapprochement secondly, and finally to demand the restoration of the role of the Office of the Quartet with Russia as one of its members, with a prominent role in the peace process.

***Keywords**: Russian-Palestinian relations, peace process, new international order.*

المقدمة:

لطالما أدت روسيا وريثة الاتحاد السوفيتيّ، دورًا بارزًا في دعم القضية الفلسطينيّة ومناصرة الحقوق السياسية للشعب الفلسطيني، وبعد انتهاء الحرب الباردة وانهيار الاتحاد السوفيتي، تأرجح دورُ روسيا في الشرق الأوسط، حيث ركّزت الدولة الجديدة على قضاياها وأولوياتها الداخلية كالاقتصاد والأمن، وباتت روسيا مؤخراً ترى نفسها قوة كبرى في عالم متعدد الأقطاب، وبدأت تمارس دورا مهمًا ومؤثرا في مناطق متعددة من العالم مثل القرم وآسيا، كما ازدادت وتيرة وفاعلية الاستراتيجية الروسية في الشرق الأوسط كما هو الحال عليه في سوريا وإيران وغيرهما من قضايا المنطقة الشائكة ومنها القضية الفلسطينية. في هذا الإطار، فقد أيدت روسيا مساعي السلطة الوطنية الفلسطينية في الإسراع في عملية السلام التي يتملص منها الطرف الإسرائيلي، كما أيدت روسيا الموقف الفلسطيني تجاه القدس. ضمن هذه الرؤية الجديدة، فإن هذه الدراسة تعمل على فهم أكبر للدور الروسي الجديد في الصراع الفلسطيني الإسرائيلي، لاسيَّما بعد تعثر عملية التسوية وتحديدا بعد قرار الرئيس الأمريكي ترامب مؤخرا القاضي بنقل السفارة الأمريكية إلى القدس في ديسمبر عام 2017. في هذا الإطار دارت في الأفق السياسي إمكانية أن تتشارك روسيا مع الولايات المتحدة الأمريكية في إدارة العملية السلمية، وهو الأمر الذي سيقبله الفلسطينيون من أجل التخفيف من تحيز الولايات المتحدة لإسرائيل، وخاصة في حقبة إدارة ترامب، في الوقت الذي بدأت روسيا تؤدي فيه دورا مهما في الشرق الأوسط، لاسيما في سوريا، بما يثير إشكالية فحص ومعرفة فرص ممارسة روسيا دورا مهما في رعاية العملية السلمية لاسيما في ظل تنامي العلاقات الروسية الإسرائيلية وتصاعدها، وهذا ما تسعى هذه الورقة للإجابة عليه في فترة الدراسة عام 2010 وحتى عام 2020، والسبب في اختيار عام 2010 كفترة أولى للدراسة هو أن هذا التاريخ يعتبر إلى حد ما تاريخ عودة الدبلوماسية الروسية النشطة في منطقة الشرق الأوسط، بعدما نجحت روسيا بالتغلب على مشكلاتها الداخلية والانطلاق نحو إيجاد مكانة روسيا كدولة كبرى على الصعيد العالمي. في هذا الإطار، تستخدم الدراسة المنهج الوصفي الكيفي، إذ سيتم تحليل نتائج الدراسات السابقة إضافة إلى تحليل المواقف المختلفة لصناع القرار والمسئولين العامين في كل من روسيا وفلسطين وإسرائيل. من جانب آخر، استخدمت الدراسة مقاربات تاريخية وبنيوية تحليلية تفكيكية من أجل توضيح تاريخية العلاقات السياسية بين الأطراف المختلفة ومن ثم التنبؤ باتجاهاتها المستقبلية.

الدراسات السابقة ووضع البحث فيما يتعلق بالدور الروسي في المنطقة:

أدى انهيار الاتحاد السوفيتي وانتهاء الحرب الباردة، والذي تم التوافق على تأريخه بحرب الخليج الثانية عام 1991، إلى انطلاق الجهود الدولية بشكل عام، وجهود الولايات المتحدة الأمريكية بشكل خاص، لدعم العملية السلمية في الصراع العربي الإسرائيلي، إذ تكللت هذه الجهود بمؤتمر مدريد للسلام الذي انعقد في عام 1991، ثم اتفاقية أوسلو بين منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل عام 1993، التي أدت إلى إنشاء السلطة الوطنية الفلسطينية كسلطة حكم ذاتي في الأراضي الفلسطينية المحتلة عام 1967.

وقد عززت روسيا تواجدها مبكرا في العملية السلمية بين الفلسطينيين والإسرائيليين، فقد كانت إحدى الدول الراعية لمؤتمر مدريد للسلام، ثم أصبحت عضوا في اللجنة الرباعية الدولية لرعاية العملية السلمية إلى جانب الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة الأمريكية والأمم المتحدة (رمان، 2017: 4). وبرغم أن روسيا مارست دورا إيجابيا في اللجنة الرباعية إلا أنها اصطدمت دائما بالتعنت الأمريكي وانحيازها لإسرائيل (أسمر، 2011: 97). وفي هذا الإطار، فقد احتفظت روسيا بعلاقات جيدة مع السلطة الوطنية الفلسطينية بسبب طبيعة العلاقات التاريخية بين الاتحاد السوفييتي السابق وبين منظمة التحرير الفلسطينية بما فيها من فصائل يسارية. هذه العلاقات والروابط مكنت روسيا من أداء دور مقبول ومرحب به من قبل السلطة الوطنية الفلسطينية.

بشكل عام، فقد أيدت روسيا كل القرارات الدولية المتعلقة بتسوية الصراع بين الفلسطينيين والإسرائيليين، وأيدت كافة الحقوق الفلسطينية السياسية وأهمها حق تقرير المصير والدولة الفلسطينية المستقلة، ومن أهم هذه القرارات الدولية؛ قرارات رقم 1515، 1397، 338، 242، كما أيدت روسيا خارطة الطريق والمبادرة العربية للسلام، وقد أكدت وزارة الخارجية الروسية في أكثر من موقف هذه المبادئ في سياستها الخارجية تجاه القضية الفلسطينية، وفي الوقت نفسه، أكدت على حق إسرائيل في الوجود وضمان الأمن لسكان إسرائيل المسالمين على حد تعبير وزارة الخارجة الروسية (رمان، 2017: 4). في هذا السياق، تهتم روسيا باتخاذ مواقف متوازنة في القضية الفلسطينية بشكل خاص بما يخدم مصالحها في المنطقة، ولا يؤثر على هذه المصالح سلبا، سواء مع إسرائيل أم مع الدول العربية، فدور روسيا لم يخرج عن دور الوسيط في عملية التسوية السلمية متجنبة إزعاج الولايات المتحدة، كما دعت روسيا في أكثر من مرة إلى عقد مؤتمرٍ دولي للسلام، وهي دعوة قوبلت أصلا باستخفاف أمريكي على كل الأحوال (أبو سمهدانة، 2012: 145–144).

ضمن التحليل السابق، يمكن لنا أن نخرج بنتيجة مهمة حول الدور الروسي في العملية السلمية بين الفلسطينيين والإسرائيليين؛ وهي أن الموقف الروسي من الصراع الفلسطيني الإسرائيلي هو موقف وسطي، فروسيا تظهر قلقها وتعاطفها مع إسرائيل من جهة، كما أنها تطالبها بالتوقف عن استخدام العنف ضد الفلسطينيين وتحثها على إعطائهم حقوقهم من جانب آخر (أسمر، 2011: 88). من جهة أخرى ، فإن الدور الروسي وإن كان مقبولا من قبل الفلسطينيين، إلا أنه لم يكن مؤثرا في دفع العملية السلمية والوصول إلى حل سلمي لهذا الصراع الطويل، فقد استحوذت الولايات المتحدة الأمريكية على الدور الأهم والمؤثر في هذه العملية، ورغم هذا الدور وعلى مدى أكثر من 25 عاما على اتفاق أوسلو [1]، فإن كل المحاولات الأمريكية في دفع جهود التسوية لم تكلل بالنجاح، إذ اصطدمت دائما بالتعنت الإسرائيلي في ظل سياسة ممنهجة من قبل إسرائيل لتغيير الأمر الواقع للأراضي الفلسطينية من خلال التهويد والجدار والاستيطان.

وعلى خلاف الدراسات السابقة التي ركزت على مواقف روسيا من قضايا التسوية وعلى تطور العلاقات الروسية الفلسطينية من أجل تحديد مسار تطور هذه العلاقات فيما يخص عملية التسوية، فإن دراستنا هذه ركزت على معرفة الدور الذي يمكن أن تقوم به روسيا في عملية السلام الفلسطينية الإسرائيلية من خلال مقاربة العلاقات الروسية مع كل من إسرائيل وفلسطين أولا، ومن خلال تحديد ملامح النظام الدولي الجديد والدور الروسي في هذا النظام ثانيا.

روسيا والنظام الدولي الجديد... البحث عن دور

يُعرف النظام الدولي أنه "مجموعة من القواعد للتعامل الدولي، في جوانبه الصراعية والتعاونية كما تضعها القوى الكبرى في الجماعة الدولية وفرضها على القوى الأخرى في المرحلة التاريخية" (الطالب، 2005: 2)، والنظام الدولي ضمن هذا المفهوم يشمل القواعد (Orders) التي تتحكم وتنظم أنماط التفاعلات والعلاقات والاتصالات بين الفواعل السياسية من جانب، كما أنه من جانب آخر، يشمل نمط توزيع القوة بين الدول الفاعلة في هذا النظام سواء الدول العظمى أو الدول الكبرى.

هنالك جدل واضح بين الباحثين في حقل العلاقات الدولية إذا ما كان النظام الدولي الجديد والذي تشكل بعد انهيار الاتحاد السوفيتي عام 1991 هو نظام أحادي أو متعدد الاقطاب، بالرغم من أن الولايات المتحدة تتحكم بموقع الصدارة في هذا النظام، إذ إنها تمتلك نحو ربع الناتج المحلي الإجمالي العالمي بالإضافة إلى امتلاكها أكبر ترسانة نووية في العالم، إلا أنه لا يمكن إغفال ظهور قوى دولية جديدة يمكن لها أن تغير نمط القطبية السائد في العالم على حد تعبير كيسنجر [2] مثل أوروبا والصين واليابان وروسيا (الطالب، 2005: 11).

في الواقع، إنني أجادل في هذه الدراسة بسبب التغير التكنولوجي الهائل في حقل الصناعات والأسلحة، فقد تغير مفهوم القوة في النظام الدولي الجديد، إذ لم تعد القوة العسكرية النووية هي الأساس الذي يحدد نمط القطبية في العالم، فلو كانت القوة النووية هي الأساس في عملية التحديد هذه لما انهار الاتحاد السوفيتي وهو يمتلك أكبر ترسانة نووية في العالم حينها. القوة التكنولوجية هي التي تشكل محرك مفهوم القوة في زمن تبدو القوة الناعمة فيه ذات ميزة عالية في تغيير مراكز الدول في النظام الدولي الجديد. في هذا السياق، فإن النظام الدولي الجديد لا يمكن أن يكون أحاديا، فالصين واليابان ودول الاتحاد الأوربي إلى جانب الولايات الأمريكية تحتكر مصادر هذه القوة وتتحكم بها، والقيادة الأمريكية للنظام الدولي الجديد لا تعني الهيمنة أو الأحادية، وإنما تعني ترتيب الأدوار

داخل الدول العظمى. من هنا، فإن روسيا لا يمكن اعتبارها دولة عظمى وإنما هي دولة كبرى، ومن المتوقع أن تدخل في نادي الدول العظمى خلال الخمسين سنة القادمة إذا ما استطاعت حل مشاكلها الاقتصادية وتعزز قدراتها البحثية والتكنولوجية.[3] في هذا الإطار، يؤكد كولاي (Koolaee, 2015: 56) على هذا المعنى بقوله:

تتمتع روسيا بمكانة بالغة الأهمية في المعادلات الاستراتيجية العالمية، خاصة من الناحية العسكرية، ولكن من حيث التكنولوجيا والقدرات المالية، لم يكن بإمكانها التنافس مع الولايات المتحدة، فعلى الرغم من كل التقدم الذي تحرزه روسيا، لا تزال روسيا قوة اقتصادية من الدرجة الثانية وتحتاج بشدة إلى التكنولوجيا ورأس المال الغربي، وعلى الرغم من أن هذا البلد لديه موارد مهمة، أي الطاقة ، التي يمكن أن تمارس من خلالها الضغط على الأوروبيين ، وعليه فإن قوتها الاقتصادية والتكنولوجية ليست على المستوى الذي يمكن أن تكون فيه قادرة على الدخول في مواجهة كاملة في الساحة الدولية. بالمحصلة، لا تريد روسيا تكرار التجارب غير الفعالة في الحقبة السوفيتية البائدة على الرغم من أنها تعتبر أن الواقع الجيوسياسي للمنافسة لا يمكن إنكاره.

من الواضح أن روسيا التي تمتلك أهم ترسانة نووية في العالم تسعى بقوة للانضمام لنادي الدول العظمى، فقد حققت معدلات عالية من التنمية البشرية بلغت في العام 2020 نحو 0.824 وهي من أعلى المعدلات عالميا (UNDP, 2020). كما تمتلك روسيا 160 مليار دولار من احتياطي النقد الأجنبي في نهاية العقد الأول من القرن الحالي، كما أنها بدأت تنفق الكثير من الأموال على برامج التطوير والبحث و الإنفاق العسكري، إذ إنها أنفقت في أبحاث التطوير العسكري غير التقليدي في الفترة من 2005 الى 2010 نحو 70 مليار دولار، كما بلغت نسبة تجارتها الخارجية نحو 6% من التجارة العالمية، وبلغ متوسط دخل الفرد فيها أكثر من 11 ألف دولار عام 2008، كما أن ناتجها القومي بلغت نسبته في الفترة 2.8% نفسها من مجمل الناتج العالمي (عطوان وعبد المجيد، 2014: 474–473)، بحيث بلغ عام 2020 أكثر من 1 ترليون دولار (Import export solution, 2021) . في حين بلغ حجم الناتج المحلي الإجمالي وفقا لأسعار الصرف الرسمية 1.7 ترليون دولار، في الوقت الذي تجاوز فيه حجم الصادرات 550 مليار دولار عام 2019. وقد بلغت نسبة المصاريف العسكرية في روسيا الاتحادية بالنسبة للناتج القومي 3.9% عام 2019، كما يقدر عدد القوات المسلحة فيها نحو 900 ألف عسكري (CIA The world factbook, 2021)على هذا، تعتبر روسيا اليوم قوة كبرى مهمة ومؤثرة على الصعيد الدولي، فقد حافظت على معدل مرتفع نسبيا للناتج القومي لها بواقع 7% سنويا، كما تعتبر إحدى أكبر عشر اقتصاديات في العالم، وتمتلك روسيا المواد الأولية كالنفط وغيرها بما وضعها على خريطة الدول الكبرى والفاعلة في النظام الدولي (أبو سمهدانة، 2012: 84)، إلا أن تصوُّر روسيا كقوة عظمى عالمية هو منظور غير متوقع على المدى القريب؛ فروسيا ما زالت تعاني من مشكلاتها الاقتصادية والتكنولوجية والأمنية كما توضح مؤشراتها الاقتصادية مقارنة بالدول العظمى (حسين، 2017: 2).

من الواضح أن روسيا لم تقبل دورها كدولة كبرى فقط، وأن تترك للولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها المجال لممارسة الأدوار الفاعلة ضمن مصفوفة الدول العظمى. في هذا السياق، وصف الرئيس الروسي بوتين في خطابه أمام الكرملين حول إنجازات الدولة الروسية فترة ولايته، طبيعة العلاقات مع الغرب أن السباق على التسلح قد عاد من جديد مؤشرا على عودة التنافس والصراع بين روسيا والدول الغربية (أبو سمهدانة، 2012: 84)، وبالفعل، فإن روسيا التي أزعجها التواجد الأمريكي في أفغانستان بالقرب من حدودها، بدأت تعيد سيطرتها على مناطقها الحيوية في أوروبا الشرقية وجمهوريات الاتحاد السوفيتي السابق واضعة استراتيجية قوية لإيقاف التمدد الغربي في هذه المناطق (أبو سمهدانة، 2012: 85).

وبالفعل، فقد بدأت روسيا في العقد الأول من القرن الحالي تزعج المصالح الأمريكية في مناطق كانت تعتبر مناطق نفوذ استراتيجية تقليدية لروسيا؛ مثل شبه جزيرة القرم في أوروبا [4] إضافة الى دعم إيران والتدخل العسكري في سوريا ضمن منطقة غنية بالنفط وهي منطقة الشرق الأوسط. [5] هذه التدخلات تؤشر على نتيجة مهمة وهي؛ إن لم تكن روسيا دولة عظمى إلى حد الآن، إلا أنها لا تقبل بلعب دور أقل من هذه المكانة، وبالضرورة، فإنها تسعى للضغط على مناطق النفوذ الاستراتيجية التي كانت حكرا للولايات المتحدة من أجل إقناعها أن شراكتها مع روسيا ستساهم في استقرار هذه المصالح، وهذا يعني فيما يعنيه قبول روسيا في مصاف الدول العظمى وهو الأمر الذي لا تقبله حتى الآن الولايات المتحدة الأمريكية. وبالتأكيد، فإن الضغط الروسي في هذه المناطق الاستراتيجية لن يتعدى الخطوط الحمراء التي تهدد المصالح الأمريكية، فروسيا الآن لا تريد أن تخسر الولايات المتحدة أو أن تُجر لمواجهة لن تكون هي الرابحة فيها. لهذا، يمكنني أن أسمي التدخلات الروسية في مناطق النفوذ الأمريكية "بالتدخلات الناعمة" لكونها ليست بهدف تقويض الولايات المتحدة كما كان عليه الحال بالحرب الباردة، وإنما بهدف إقناع الولايات المتحدة بقبول روسيا كشريك في نادي العظماء.

الاستراتيجية الروسية في الشرق الأوسط في النظام الدولي الجديد

عرف المارشال الروسي سوكولوفسكي (في أبو سمهدانة، 2012: 27) الاستراتيجية بأنها": مجموعة من المعارف النظرية التي تعالج قوانين الحرب والصراع المسلح دفاعًا عن مصالح طبقة محددة فهي تشمل أساليبً وطرائق الإعداد لها وتسيير أوضاع الحرب المقبلة، ووجهات نظر العدو المحتملة، والاستراتيجية بهذا المعنى أصبحت تدخل في جوانب سياسية واقتصادية وفنية كما يقول النعيمي (أبو سمهدانة، 2012: 27). وبالضرورة، فإن التعريف الإجرائي للاستراتيجية ينحصر في عملية مواءمة الأهداف والمصالح الوطنية مع الإمكانات والقدرات خلال فترة زمنية محددة.

يعتبر الشرق الأوسط بالنسبة لموسكو مهما للغاية لأسباب عدة؛ أولا، لقربها الجغرافي من المجال الحيوي لروسيا، إذ إن المسافة بين غروزني، عاصمة الشيشان، والموصل في العراق حوالي 600 ميل فقط. وثانيا، نظرًا للعامل الإسلامي، فمنذ سقوط الاتحاد السوفياتي لا يوجد جدار يفصل المسلمين الروس

الذين يشكلون سبع سكان البلاد، وبين المسلمين في تركيا وإيران وأفغانستان والعالم العربي. ومن ناحية ثانية، وبعد انهيار الاتحاد السوفياتي، نزح العديد من الروس اليهود إلى إسرائيل، حيث يشكل اليهود الروس حوالي 20 في المئة من سكان إسرائيل وجميعهم من الناطقين بالروسية. وثالثا، ونظرا لاستمرار الاضطرابات الدينية والسياسية داخل العالم الإسلامي، فقد ظهرت العديد من الحركات الإرهابية المتطرفة التي عاد عدد من عناصرها إلى القوقاز الروسي والجمهوريات الروسية الوسطى تتارستان [6] وباشكورتوستان. [7] ورابعا، بسبب ثروات الطاقة في المنطقة إذ ترى روسيا نفسها كقوة دولية مهمة للطاقة، وتبحث عن فرص لضمان استمرارية الطاقة جنوب الحدود. وخامسا، روسيا تولي اهتماما بالمنطقة بسبب التركز الأمريكي الحالي في المنطقة، والتدخل العسكري في العراق وأفغانستان (Trenin, 2010: 3-4).

ومع استمرار الصراع في سوريا، بدأت روسيا تنظر إلى مشاركة أعمق في الإقليم، وكان هذا مرتبطا إلى حد كبير بقلقها المتزايد حول مشاركة المقاتلين الناطقين بالروسية ضد قوات الأسد، إذ بدأ عدد المقاتلين المتطرفين من روسيا وغيرها من دول الاتحاد السوفيتي السابق الذين انضموا إلى الصراع في سوريا والعراق في النمو منذ نوفمبر 2013. وبالتالي، فإن قرار روسيا بإرسال قوات إلى سوريا لم يكن مصمماً فقط من خلال نواياها لإحباط الجهود الغربية لإزالة نظام الأسد، ولكن بسبب المخاوف من سقوط نظام الأسد أيضًا الذي سيؤدي إلى عدم الاستقرار إضافة إلى نشر الإسلاميين المتطرفين إلى فضاء ما بعد السوفييتية. وهكذا كان نشر موسكو للقوات العسكرية في سوريا في أواخر عام 2015 نتيجة لعملية اختيار بين "سيئ" وسيناريو "سيء للغاية": عملية عسكرية مكلفة لدعم الأسد، أو عدم القيام بأي شيء وبالتالي قوة النظام ومعها النفوذ الروسي ستنهار (Kozhanov, 2018: 7). بالضرورة، فإن القضاء على مظاهر التطرف الإسلامي في الشرق الأوسط يعتبر مصلحة استراتيجية مهمة بالنسبة لروسيا ليس فقط بسبب القرب الجغرافي، وإنما لوجود أقليات مسلمة كبيرة الحجم في روسيا وجمهورياتها السابقة أيضا بما يشكل خطرا لانتقال عدوى هذه الأفكار المتطرفة لمواطنيها. في هذا الإطار، يؤكد تينين (Trenin, 2010: 4) على هذا القلق الأمني الروسي إزاء مصادر التطرف الإسلامي في الشرق الأوسط، التي تغذي مظاهر التطرف والإرهاب المحلي في أماكن متعددة مثل شمال القوقاز، فعلى مدى أكثر من عقد من الزمن، شكلت الحركة الانفصالية الشيشانية الخطر الحقيقي الكبير على الأمن القومي الروسي، ومما يبعث على القلق بصفة خاصة ازدياد احتمالية عودة حركة طالبان وازدياد نفوذها في أفغانستان مرة أخرى، بما يؤدي إلى زعزعة استقرار المنطقة، وفي حالة حدوث ذلك يمكن أن تظهر حالات التمرد المحلية في روسيا.

من جانب آخر، تظهر روسيا قلقا متزايدا من الانتشار النووي، فمنذ تسعينيات القرن الماضي، كانت موسكو قلقة بشكل خاص من الطموحات النووية الباكستانية، التي اعتقدت أنها لم تؤخذ على محمل الجد وبدرجة كافية في ذلك الوقت من قبل الولايات المتحدة وحلفائها، الأمر الذي برزت به هذه المخاوف بعد بروز باكستان حليفة الولايات المتحدة، كقوتين نوويتين عام 1998 في ظل علاقات قوية بين أجهزة مخابراتها وجيشها مع حركات التطرف الإسلامية بما فيها حركة طالبان (Trenin, 2010: 5)، وبالرغم أن روسيا تستعد لتقديم خبراتها النووية في المجال السلمي لدول المنطقة كما هو الحال عليه بالنسبة لباكستان، إلا أنها لا تريد أن تترك هذا المجال خاضعا للاحتكار الأمريكي وهو الأمر الذي لم يعد مقبولا بالنسبة لروسيا الآن. في هذا الإطار الأمني، تهتم روسيا بأسواق المنطقة العربية المتعطشة للسلاح، كما أن روسيا تستطيع أداء دور وسيط مقبول إلى حد كبير في نزاعات المنطقة العربية خاصة أن لدى روسيا القدرة على التلاعب بالتوترات بين الأطراف المتخاصمة في المنطقة، وأخيرا، فالتوسع في النفوذ الروسي في المنطقة يخدم مصالح حليفتها الصين، التي تجد أن توسع النفوذ الروسي سيكون مفيدا لها أكثر من التفرد الأمريكي في منطقة تعتبر من الأسواق الاستهلاكية الكبيرة لمنتجاتها (حسين، 2017: 6).

ويهدف التعاون الروسي مع دول المنطقة إلى تعويض الآثار السلبية لحرب العقوبات الروسية مع الغرب، وهكذا اكتسبت دول الشرق الأوسط أهمية إضافية كمصدرين للمنتجات الزراعية والذين قد تساعد منتجاتهم في استبدال المنتجات الأوروبية الخاضعة لعقوبات روسية مضادة. وبحلول عام 2016، زادت مصر وإيران وإسرائيل مبيعاتها من المنتجات الغذائية إلى روسيا، وتعتقد السلطات الروسية وقادة الأعمال أن التعاون الاقتصادي الفعال (كما هو الحال في إسرائيل) والمشاريع المشتركة (على سبيل المثال، مع دول مجلس التعاون الخليجي و إيران) مع دول الشرق الأوسط يمكن أيضاً أن يزود روسيا بالوصول إلى التقنيات والمعدات في مجال النفط والغاز والبتروكيماويات والمجالات عالية التقنية التي يكون توافرها محدوداً نتيجة للعقوبات الغربية. (Kozhanov, 2018: 14)

في هذا الإطار، فقد ساهم التغيير الكبير الذي يحتمل أن يكون له أهمية كبيرة والمتمثل بالإعلان الذي أصدره مؤخرا ولي عهد المملكة العربية السعودية محمد بن سلمان، البالغ من العمر 32 عاما، بتبنيه سياسات أكثر اعتدالا بعيدا عن الوهابية المتطرفة في تجسير الهوة بين العربية السعودية وروسيا التي تضررت كثيرا بالفكر الوهابي لاسيما في الشيشان (Owen, 2017: 122)

اقتصاديا، تعتبر روسيا، بوصفها منتجا رائدا للطاقة، البلدان العربية الغنية بالنفط والغاز شركاء ومنافسين في الوقت نفسه. وهي تتشاطر المصلحة معها في الحفاظ على أسعار النفط بمستويات عالية بما فيه الكفاية، وتأمل في تنظيم عملية المنافسة فيما بينها في سوق الغاز (Trenin, 2010: 6). من جانب آخر، تؤكد روسيا في سياساتها الخارجية تجاه الشرق الأوسط على أهمية هذه المنطقة في ضخ الاستثمارات والتبادل التجاري والتقني،

على هذا النحو، تشتري إسرائيل والإمارات العربية المتحدة ما يصل إلى 16 في المائة من الأحجار الكريمة والمعادن التي تصدرها روسيا، كما تعتبر منطقة الشرق الأوسط الوجهة الرئيسية لصادرات الحبوب الروسية، فبحلول عام 2014، كان أكبر مشتريي القمح والذرة والشعير الروسي هما مصر وإسرائيل والمملكة العربية السعودية على التوالي. وتعتبر المنطقة أيضًا سوقًا مهمًا لبعض الشركات الصغيرة والمتوسطة والشركات ذات الحجم الكبير، التي تمثل تجارتها مع الشرق الأوسط سوق التصدير الرئيسي لمنتجاتها (Kozhanov, 2018: 14). من جانب آخر، تعد المنطقة العربية

سوقا للأسلحة الروسية المتطورة، إضافة إلى أهمية هذه المنطقة في مجال أمن الطاقة الدولي وحفظ الأمن في آسيا الوسطى، وكل هذه العوامل دفعت روسيا للضغط على الولايات المتحدة كي تكون شريكا في عملية التسوية في المنطقة العربية (أبو سمهدانة، 2012: 102–103).

وقد استنتجت دراسة أجرتها مؤسسة راند في عام 2009 (في صعايدة، 2018: 7) إلى أن الدافع الرئيس للسياسة الخارجية الروسية في الشرق الأوسط كان بهدف إقرار الهيبة الدولية وحرية التجارة والاستقرار الإقليمي، إذ لم تكن لروسيا أية رؤية سياسية خاصة بالشرق الأوسط، بل اعتقاد منها أنها قوة عالمية يجب أن تشارك في المفاوضات، وينبغي أن تؤدي دورا رئيسا في المنطقة وصنع القرارات الاستراتيجية، بما فيها القرارات المتعلقة بالاستقرار الإقليمي وأسعار النفط، إضافة إلى القرارات الأمنية.

وقد بدا واضحا مؤخرا زيادة الاهتمام الروسي في المنطقة العربية الغنية بالنفط التي تعاني من عدم الاستقرار السياسي لا سيما بعد ثورات الربيع العربي. ولعل الانفتاح المصري على روسيا وتراجع حدة العداء السعودي الروسي بعد الزيارة التي قام بها العاهل السعودي لروسيا في أكتوبر من العام 2017، وصفقة الأسلحة التي تمت بهذه الزيارة، إضافة إلى الموقف الروسي المقيد للتحرك الأمريكي حيال الأزمة السورية والملف النووي الإيراني ومساندتها للقضية الفلسطينية ضمن قرارات الشرعية الدولية كلها مؤشرات على التقارب الروسي العربي وزيادة الاهتمام الروسي بالمنطقة العربية كأحد مجالاتها الحيوية (حسين، 2017: 2).

لقد سادت بيئة سياسية معادية ورأي عام في الشرق الأوسط عدائي للولايات المتحدة الأمريكية في أعقاب الاحتلال الأمريكي للعراق والهجمات الإسرائيلية في فلسطين ولبنان، ويبدو أن روسيا استغلت هذا المناخ بمهارة في تقاربها مع الشرق الأوسط، فقد شملت مبادرات روسيا الجديدة في الشرق الأوسط عنصرا يتعلق بمشكلة الشيشان التي لم يكن من الممكن حلها باستخدام القوة ضد المتمردين (Zeynep, 2007: 130). وهذه السياسة هي بالضبط ما قصد بها صعايدة (2018: 12) عندما وصف السياسة الخارجية الروسية تجاه القضية الفلسطينية أنها سياسة لا تتسم بالثبات، وإنما تتأثر بالمتغيرات الدولية لاسيما بالتدخل الأمريكي في المنطقة، وهو الأمر الذي يجعل السياسة الروسية مناكفة دوما للسياسة الأمريكية في المنطقة بوصف الروس يبحثون عن دور مهم في المنطقة.

من جانب آخر، تعتبر المنطقة السورية هامة بالنسبة للروس نتيجة لامتلاكها وفرة من المواد الأولية التي كان آخر اكتشافاتها الضخمة من ناحية الغاز والنفط في الساحل السوري، حيث تشير الدراسات الجيولوجية إلى اكتشاف حقل غازي ونفطي هائل في حوض البحر المتوسط تقدر احتياطاتها بملايين البراميل مثل حقل غاز "مارين" في المياه الفلسطينية، وكذلك حوض " ليفايثن" الذي يمتد إلى المياه اللبنانية السورية والقبرصية، ويمتد من تحت بر فلسطين المحتلة وبحرها إلى بر وبحر لبنان وقبرص وسوريا وصولا إلى تركيا (مدوخ، 2015: 162).

ومن التطورات الأخرى التي ساهمت في عودة روسيا إلى الشرق الأوسط مآزق الاتحاد الأوروبي فيما يتعلق بسياسته تجاه المنطقة، فقد كان الاتحاد الأوروبي يتّبع سياسة موازنة قوة الولايات المتحدة وإسرائيل في مقابل الجانب الأضعف، العرب. لكن فوز حماس في الانتخابات التشريعية في فلسطين وأزمة البرنامج النووي الإيراني جعل الاتحاد الأوروبي أقرب إلى الولايات المتحدة الأمريكية في سياسته الشرق أوسطية، وهكذا يحاول الروس ملأ الفراغ من خلال سياسة عدم التحيز كوسيط خارجي نزيه في حل المشكلات الإقليمية (Zeynep, 2007: 131)، وقد سوقت روسيا فكرتها ومنظورها إلى الشارع العربي؛ أن الشرق الأوسط يحتاج إلى روسيا لتحقيق التوازن في صراعات المنطقة، إذ إن الولايات المتحدة تدعم إسرائيل وتنحاز لمواقفها دون قيد أو شرط.. (Zeynep, 2007: 136)

ومن مظاهر الاستراتيجية الروسية الجديدة في الشرق الأوسط الدعم الروسي لبرنامج التسلح لإيران، فروسيا لا تعتبر إيران دولة راعية للإرهاب، (مدوخ، 2015: 126)، وخلال الفترة 2012– 2015، عرضت روسيا على مصر وإيران الفرصة لاستخدام عملاتهما الوطنية كعملة قانونية في التجارة الثنائية بدلاً من اليورو والدولار الأمريكي، ودعتهما (بالإضافة إلى إسرائيل) لتشكيل منطقة تجارة حرة مع الاتحاد الاقتصادي الآسيوي (Kozhanov, 2018: 16). (EAEU) بالمقابل، تقوم روسيا بدعم برنامجها التسلحي والنووي بما يثير قلق إسرائيل المتزايد لاسيما بسبب تطور البرنامج النووي الإيراني، وبالرغم من أن روسيا جمدت صفقة منظومة الصواريخ المتطورة S-300 لإيران نتيجة للضغوط الأمريكية إلا أن روسيا لم تلغها، بل إنها استمرت في دعم البرنامج النووي الإيراني بما أثار حفيظة الولايات المتحدة وإسرائيل ودول الخليج (رمان، 2017: 11).

العامل الآخر الذي حدد عمق التحول في السياسة الروسية في الشرق الأوسط كان شخصية الرئيس الروسي بوتين، إذ يعتقد الأخير أن روسيا ، كدولة تقع بين أوروبا وآسيا ، يجب أن تنوع دبلوماسيتها السياسية والاقتصادية دون التركيز بشكل مفرط على الغرب كما كانت عليه حال الدبلوماسية الروسية منذ عام 1991، وهذا أدى إلى العمل و الإصرار على اجتذاب الشرق الأوسط إلى دائرة اهتمامات روسيا. بالمقابل، فإن رؤية بوتين كانت تتناقض مع رؤية بوريس يلتسين (1999–1991) وديمتري ميدفيديف (2008–12) ، اللذين اعتبرا أن المنطقة ذات أهمية ثانوية. هذا الاختلاف في الرأي أظهره بوضوح الجدل الدائر حول الأزمة الليبية في عام 2011، ففي حين وصف بوتين الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي بـ "الصليبيين الجدد"، أعرب ميدفيديف عن رضاه عن القبض على الزعيم الليبي، وأدت ردود الفعل المختلفة هذه إلى حدوث انقسام في شراكة بوتين (Kozhanov, 2018: 7).

من جانب آخر، احتفظت روسيا بورقتها الضاغطة في ملف التسوية بين الفلسطينيين والإسرائيليين، فروسيا لا تعتبر حماسا منظمة إرهابية، وقد رحبت الحكومة الروسية بحكومة حماس واستقبلت خالد مشعل، رئيس المكتب السياسي لحركة حماس (مدوخ، 2015: 126). من هنا، فقد اختلف الرئيس الروسي بوتين في سياسته عن العديد من الدول الغربية من خلال تأكيده على أن حماسا ليست منظمة إرهابية، وقد تسبب الموقف الروسي في

حدوث صدع كبير داخل اللجنة الرباعية. وأصدرت وزارة الخارجية الروسية بيانا رسميا أشارت فيه إلى أن الانتخابات في فلسطين كانت معلما مهما في عملية إرساء الديمقراطية وفي تشكيل المؤسسات الحكومية في فلسطين، ولم يخف الكسندر كالوجين، رئيس شؤون الشرق الأوسط في وزارة الخارجية الروسية، أن روسيا ستجعل عملية ما بعد الانتخابات فرصة لتطوير العلاقات بين موسكو وحماس تتجاوز الدعم التقليدي لمنظمة التحرير الفلسطينية من قبل روسيا، وفي مؤتمر صحافي اعترف بوتين أن وجهات النظر الروسية والغربية تجاه حماس مختلفة تماما (Zeynep, 2007: 134-135).

وأخيرا، ارتكزت الاستراتيجية الروسية الجديدة في الشرق الأوسط على التدخل العسكري المباشر في سوريا على إثر ازدياد مخاوفها من انهيار النظام السوري الموالي لها بعد الربيع العربي وانتشار الفصائل الإرهابية والمتطرفة في سوريا لاسيما داعش. في هذا السياق، نشرت روسيا أنظمة الدفاع الصاروخية المتطورة S-400 في الأراضي السورية بما يثير مخاوف إسرائيل حيث تمتاز هذه الصواريخ بدقها وقدرتها العالية (رمان، 2017: 14)، وبدا أنه لأول مرة في تاريخ العلاقات السياسية المتبادلة بين الولايات المتحدة وروسيا سواء في نظام الحرب الباردة أو في النظام الدولي الجديد أصبح للروس تواجد عسكري في الشرق الأوسط في تحدٍ سافر للمصالح الأمريكية الاستراتيجية في المنطقة.

بالنتيجة، فقد كان للتوترات مع الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي آثار غير متوقعة على سياسة روسيا في الشرق الأوسط. فقبل عام 2012 يمكن وصف دبلوماسيتها في المنطقة أنها غير متسقة، وقد أصبح الصراع المتزايد مع الغرب هو العامل الرئيسي الذي دفع روسيا إلى تكثيفها للأنشطة في المنطقة. وقد سمحت العلاقات الجيدة المستمرة مع قوى الشرق الأوسط لموسكو بذلك من أجل تجنب العزلة الدولية الكاملة والتعويض الجزئي عن آثار حرب العقوبات المستمرة بين روسيا والغرب. وقد سعت خياراتها لفرض ضغوط إضافية على الدول الغربية وربما خلق انشقاقات بينهم لمنع احتمالات تشكيل جبهة موحدة. لكن العلاقات مع الغرب ليست العامل الوحيد الذي أدى إلى هذا الوضع. إذ هنالك اتصالات أوثق مع المنطقة يتم تحديدها أيضًا من خلال شخصية بوتين ، وتصوره للربيع العربي، التفكير الاستراتيجي العالمي لروسيا، ووضع روسيا السياسي الداخلي، المحركات الاقتصادية بما فيها أسواق الغاز والنفط ، والمتغيرات السياسية في المنطقة(Kozhanov, 2018)

العلاقات الروسية مع فلسطين وإسرائيل... مقارنة غير متوازنة

تطورت العلاقات السوفيتية الإسرائيلية منذ قيام دولة إسرائيل، حيث كان الاتحاد السوفيتي من أوائل الدول التي اعترفت بهذا الكيان الناشئ، لاسيما أن السوفييت راهنوا في اعترافهم المبكر هذا على كون المهاجرين الروس هم الذين ارتكزت إسرائيل عليهم بشكل كبير في عملية النشوء والتطور، وكان التوجه الماركسي والاشتراكي واضح في السياسات الاجتماعية لهذا الكيان في عملية تطوره نتيجة لوجود المهاجرين الأوائل من دول الاتحاد السوفيتي وألمانيا الذين حملوا الأفكار الاشتراكية معهم.[8] إلا أنه سرعان ما انتهت مغازلة السوفييت لهذا الكيان الناشئ عندما قررت النخبة الحاكمة في إسرائيل أن تتحالف استراتيجيا مع الولايات المتحدة الأمريكية وأن تكون حجر الزاوية في الاستراتيجية الأمريكية في المنطقة، وهذا ما عقَّد العلاقات السوفيتية الإسرائيلية التي قُطعت منذ عام 1967 حتى نهاية الحرب الباردة عام 1991.[9] إلا أن هذه العلاقات أخذت بالتحسن التدريجي فيما بعد تشكُّل النظام الدولي الجديد.

هنالك عدة محددات داخلية للسياسة الخارجية الروسية تجاه اسرائيل، التي تجعلها أكثر إلحاقا بالمصالح الإسرائيلية، فقد وصلت نسبة اليهود الروس المتحكمين في الأسواق المالية والبورصة الروسية ما يقرب من 40% إلى 50% (أسمر، 2011: 77)، كما يسيطر اليهود الروس على ما نسبته 90% من وسائل الإعلام في روسيا، بل إنه وبسبب ازدياد أعداد الأقلية الروسية في إسرائيل وصف بوتين إسرائيل بكونها إحدى الدول الناطقة بالروسية (أبو سمهدانة، 2012: 27).

في الواقع، وبعد انهيار الاتحاد السوفياتي وولادة روسيا وريثته، بدأت العلاقات الروسية الإسرائيلية بالتطور التدريجي خاصة بعد الهجرة الكبيرة التي نظمتها الحركة الصهيونية وألحقت بالكيان الإسرائيلي نحو مليون مهاجر روسي معظمهم من ذوي الكفاءات العلمية والمهنية، الأمر الذي جعل الجالية الروسية في إسرائيل من أهم الجاليات المشكلة لهذا الكيان. وسرعان ما تطورت العلاقات الروسية الإسرائيلية بعد زيارة الرئيس الروسي فلاديمير بوتين إسرائيل عام 2005، ومن ثم تم لاحقا تعزيز العلاقات التجارية والتبادل التكنولوجي وإلغاء نظام الفيزا المتبادلة بين الدولتين (رمان، 2017: 3). وقد تعززت العلاقات الإسرائيلية الروسية في المجال العسكري خاصة بعد زيارة وزير الدفاع الإسرائيلي أيهود براك لروسيا عام 2010، فقد عقدت صفقات عسكرية متبادلة في منظومة الطيران والصواريخ (رمان، 2017: 6). في هذا السياق، فقد تم التوقيع على اتفاقية تعاون عسكري استراتيجي بين وزارتي دفاع البلدين. وبالضرورة، فإن هذا التعاون جاء بعدما قدَّمت إسرائيل دعمها العسكري في صراع جورجيا ضد روسيا، وفي هذا الصراع لم تتمكن موسكو من إسقاط أي طائرة درونز من طراز "هرمز 450" التي حصلت عليها من إسرائيل، نظرا لارتفاعها العالي ومحرّكها البسيط غير القابل للرصد، وهو الأمر الذي دفع الروس وإسرائيل للتعاون لاسيما في مجال الطائرات بدون طيار، ففي يناير/كانون الثاني لعام 2011، قامت شركة الصناعات الجوية والفضائية الإسرائيلية (IAI) بتسليم 12 طائرة بدون طيار إلى جمهورية روسيا بموجب عقد بلغت قيمته 400 مليون دولار يمنح الروس أحقية تصنيع الطائرة في الأراضي الروسية (خالد، 2019). واسترضاء للموقف الروسي، ومقابل هذا التعاون، رفضت إسرائيل الاعتراف باستقلال إقليم كوسوفو، وقلصت دعمها إلى جورجيا، ولم تدن ضم روسيا لشبه جزيرة القرم الذي حدث عام 2014 (رمان، 2017: 8). وقد طور الروس، لا سيما الروس من أصول يهودية، والإسرائيليون علاقات غير رسمية أقوى. ومنذ عام 2008، ألغي نظام التأشيرات بين البلدين. كما يتدفق السياح الروس إلى الأراضي المقدسة وشواطئ إيلات (Trenin, 2010: 8). في هذا الإطار، تزداد العلاقات الروسية الإسرائيلية باضطراد كبير في شتى المجالات الاقتصادية والتكنولوجية وفي مجال الفضاء إضافة الى مجالات الطائرات بدون طيار وقطاع الماس وتصدير

المواد الخام، وقد ازداد حجم التبادل التجاري بين البلدين ليقترب من 2 مليار دولار عام 2006 (أسمر، 2011: 78–77)، وارتفع الى 2.35 مليار دولار عام 2014 (رمان، 2017: 5).

وخلال العقد الماضي، شهدت الدولتان تعاونا مهما في مواجهة المخاطر التي تهدد البلدين مثل مكافحة الإرهاب، حيث أصبحت روسيا تتفهم أكثر المخاوف الأمنية الإسرائيلية لاسيما بعد تجربتها مع الإرهاب في الشيشان وسوريا (Trenin, 2010: 8)، بهذا، فهي تجد في التعاون مع إسرائيل والاستفادة من تجربتها في هذا الحقل مجالا مهما للتعاون الأمني بين الدولتين (رمان، 2017: 4).

وفي أعقاب زيارة الرئيس بوتين القصيرة إلى إسرائيل والأراضي الفلسطينية في عام 2012، وصف الخبير الروسي في شؤون السياسة الخارجية ديمتري ترينين، مدير مركز موسكو التابع لمؤسسة كارنيغي، أن لدى بوتين علاقات قوية نسبيا مع مسؤولين إسرائيليين (ماركوس، 2012)، كما وصف رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق أرئيل شارون الرئيس الروسي بوتين بالصديق الفعلي لإسرائيل (رمان، 2017: 11). وقد طمأن بوتين شارون في زيارته لإسرائيل عام 2005 أن روسيا تعتبر إسرائيل حليفا لها، كما أكد على أهمية ضمان أمن إسرائيل (أبو سمهدانة، 2012: 150).

بالمقابل، لا تزال إسرائيل تنظر إلى روسيا بشكوك على حد تعبير ترنين (Trenin, 2010: 8)، إذ ازدادت التدخلات الروسية في المنطقة العربية بشكل يقلق إسرائيل سواء في إيران أو سوريا أو حماس، فروسيا تحتفظ بعلاقات قوية مع هذه الدول والمنظمات لدرجة أن بعض هذه العلاقات يصل إلى التحالف كما هو الحال مع سوريا والتي تدعم حزب الله في لبنان والذي تصنفه إسرائيل حركة إرهابية إلى جانب حماس، وقد خاضت إسرائيل حروبا طويلة مع هذين الحزبين.

في هذا السياق، فقد نشرت روسيا أنظمة الدفاع الصاروخية المتطورة S-400 في الأراضي السورية (قاعدة حميميم الروسية) بما أثار مخاوف إسرائيل، ومما لا شك فيه، أن هذه الصواريخ قد تغير قواعد اللعبة في المنطقة خاصة إذا ما اتخذت روسيا موقفا مناقضا لسياسات إسرائيل (رمان، 2017: 14). بعبارة أخرى، لم يعد بمقدور اسرائيل الآن على أقل تقدير أن تقوم بأية هجمات على الأراضي السورية دون التنسيق مع روسيا، وهذا يدخل روسيا في اللعبة السياسية في المنطقة كما أنه يحد من الانفراد الإسرائيلي بالتحكم المطلق بمسار هذه اللعبة.

من جانب آخر، فإن دعم روسيا لإيران يزيد مخاوف إسرائيل من امتلاك إيران السلاح النووي بالشكل الذي يعتبر تهديدا مباشرا لها ولانفرادها بالتفوق الاستراتيجي في المنطقة (رمان، 2017: 11)، لاسيما أن إيران تصنف من قبل إسرائيل كدولة راعية للإرهاب، إذ تقوم إيران بدعم مباشر وقوي لحزب الله، وبشكل أقل لحركة حماس، كما أن امتلاك إيران المعادية لإسرائيل السلاح النووي سيغير من توازن القوى في الشرق الأوسط إذا ما حصل.

كما حافظت روسيا على علاقات هادئة مع حماس بعد انتخابات المجلس التشريعي الثانية عام 2006، التي فازت بها حماس، حيث انفتحت على التواصل معها واستقبلتها على أراضيها حاثة إياها على قبول شروط الرباعية الدولية ورفض الإرهاب، ويعود السبب في التواصل الروسي مع حماس لرغبة روسيا في الاحتفاظ بأوراق ضاغطة في التسوية السلمية في المنطقة والرغبة في الانفتاح على العالم الإسلامي، الذي تعاطف كثيرا مع حركة حماس لاسيما بعد حروبها الثلاثة مع إسرائيل (أسمر، 2011: 47–46)، كما يعود السبب في التواصل الروسي مع حركة حماس إلى أن الرأي العام الروسي بشكل عام هو ضد استخدام القوة من قبل الجيش الإسرائيلي ضد حماس (Koolaee, 2015: 53). من جانب آخر، فإن علاقات روسيا مع حماس تأثرت سلبا في فترات لاحقة، عندما فكت حماس تحالفها مع النظام السوري إبان الثورة الشعبية الروسية ضد النظام الحاكم في العام 2012. وقد بررت حركة حماس هذه الخطوة واعتبرتها احتجاجا على قتل المدنيين السوريين (المبحوح ودلول، 2017: 20).

وبالرغم من هذه التدخلات الروسية في الشرق الأوسط، إلا أن إسرائيل امتنعت عن إغضاب الروس، بل على العكس، فإنها نسقت هجماتها الجوية على حزب الله في سوريا مع القوات الروسية ضمن إحداثيات طيران متفق عليها، كما أنها امتنعت عن انتقاد الموقف الروسي من الأزمة الأوكرانية على خلاف الموقف الغربي [10]، وهذا الامتناع فسر الأجواء الإيجابية السائدة في العلاقات الروسية الإسرائيلية التي تُوجت بالتنسيق الأمني والعسكري بين الجانبين في الحرب السورية في مجال محاربة داعش ومنع تزويد الصواريخ إلى حزب الله (رمان، 2017: 11).

في هذا الإطار، يجادل كراسنا (Krasna, 2018) أنه منذ تدخل روسيا في عام 2015 في سوريا، يرى كل طرف من الأطراف اللاعبة في المنطقة الآخر كلاعب رئيس في المنطقة، مع توافر قدرته على التأثير على مصالح الأمن القومي للأطراف الأخرى. ومن هنا، فإن مصالح كل من روسيا وإسرائيل نادرا ما تكون متطابقة، ولكن في كثير من الأحيان تكون هذه المصالح متزامنة، وحتى في الحالات التي تتعارض فيها المصالح، يدرك كلا الجانبين أهمية الآخر وأهمية بذل جهود كبيرة لإزالة القضايا الخلافية. كقوة إقليمية قوية، تمتلك إسرائيل القدرة على تعطيل مخططات موسكو الاستراتيجية في الشرق الأوسط. ومن ناحية أخرى، فإن روسيا ترتبط بشكل وثيق مع خصوم إسرائيل الرئيسيين في المنطقة؛ إيران وسوريا. واليوم تحد هذه القوى بحكم الواقع حدود إسرائيل الشمالية، وفي الواقع، فإن وجود القوات الروسية يوفر تعقيدا وفرملة للنشاط الإسرائيلي. وتأمل إسرائيل بأن تتمكن موسكو من كبح جماح عملائها الإقليميين عندما تهدد أعمالهم مصالحها. في المحصلة، تتكشف العلاقات الثنائية بين روسيا وإسرائيل ضمن إطار محدد، إذ يتم فهم حدود التصرف بشكل جيد من قبل الطرفين. ولا يبدو أن المصالح الأساسية التي تحدد ديناميكيات العلاقات الثنائية ستتغير بشكل كبير في الأجل القريب، حيث ستظل العلاقات الروسية الإسرائيلية تتسم بالودية إلى جانب الخلافات الخطيرة حول العديد من القضايا الإقليمية.

أما فيما يتعلق بحقل العلاقات الفلسطينية الروسية، فإنها علاقات تاريخية امتدت لعقود طويلة واتسمت بالقوة وتأييد الحقوق الفلسطينية من قبل الجانب الروسي. في هذا الجانب، فقد زار الرئيس

عرفات موسكو والتقى بوتين عام 2000. كما التقى الرئيس محمود عباس في عام 2005 في موسكو، فقد أكد الجانبان على مبادئ التسوية السياسية للقضية الفلسطينية بناء على الشرعية والقرارات الدولية، وفي العام نفسه قام بوتين بزيارة الأراضي الفلسطينية، وتوالت الزيارات الرسمية بين الجانبين (أسمر، 2011: 40–39). وسعيا لإيجاد ظروف ملائمة لتطوير العلاقات التجارية بين روسيا وفلسطين، فقد قام الطرفان بتوقيع العديد من اتفاقات التعاون منذ العام 1994 وحتى الآن ومنها؛ اتفاقية التعاون الثقافي والعلمي عام 1994، وكذلك اتفاقية التعاون التجاري والاقتصادي بين البلدين التي وقعت عام 2010 (أسمر، 2011: 57–56). وتقدم روسيا دعما ماليا محددا غير منتظم للسلطة الوطنية، فقد قدمت في العام 2008 مساعدات محدودة للسلطة الوطنية بلغت نحو 10 ملايين دولار (أسمر، 2011: 59).

وتقدم روسيا الدعم الفني والعسكري المحدود للسلطة الوطنية الفلسطينية، كما تقدم لها المساعدات الاقتصادية وتوفر عددا من المنح الدراسية للفلسطينيين، وتوفر عددا من الخبراء من أجل إعادة تطوير البنى التحتية في الأراضي الفلسطينية، كما أنها تقوم بشكل دوري بتدريب عناصر الأجهزة الأمنية الفلسطينية، وأخيرا تقدم روسيا الدعم للفلسطينيين في المنظمات الدولية وتصوت للقرارات الدولية لصالحهم (أسمر، 2011: 43–42).

في الواقع، ومن الناحية العملية، ليس لدى روسيا سوى القليل الذي يمكن أن تمنحه للفلسطينيين، باستثناء المركبات القتالية المدرعة والبنادق الآلية. وخلال العملية الإسرائيلية في غزة في كانون الثاني 2009، ظلت روسيا سلبية إلى حد كبير، وأيدت قرارا من مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة يدعو إلى وقف القتال، وأرسلت ممثلا إلى المنطقة (Trenin, 2010: 9)

يتضح من الوصف السابق للعلاقات الروسية تجاه إسرائيل والسلطة الوطنية، أن روسيا تمتلك علاقات أكثر متانة وقوة مع إسرائيل مقارنة بالسلطة الوطنية الفلسطينية، إلا أن ازدياد متانة هذه العلاقات يساعد في تقوية الموقف الروسي تجاه التحرك في قضايا المنطقة ومن أهمها التسوية السلمية، كما أنه يترك المجال لإسرائيل لقبول التدخل الروسي لكون هذه العلاقات تمثل ورقة اعتماد لا تريد إسرائيل خسارتها في حال أغضبت الروس (أسمر، 2011: 80). بالمقابل، فإن التواجد الروسي في سوريا في ظل علاقات قوية مع إيران وحماس وحزب الله يؤدي إلى تعزيز قدرة الروس على الضغط باتجاه تسوية سلمية في المنطقة. الإشكالية المهمة في هذا التحليل هو أن تأييد روسيا لحقوق الفلسطينيين في المحافل الدولية لا يمكن النظر إليه أنه دليل على منح الفلسطينيين أفضلية في أي عملية تسوية مقبلة، فروسيا تحتفظ بعلاقات متوازنة وقوية مع إسرائيل لا تريد أن تخسرها كما أوضحنا سابقا، كما أنها في الوقت نفسه تريد أن تحافظ على علاقات مستقرة مع الدول العربية في حال تأييدها للقضية الفلسطينية. في هذا السياق، يؤكد كراسنا (Krasna, 2018) على أن روسيا قد زادت من وجودها في الشرق الأوسط ليس فقط من خلال تطوير العلاقات مع كل لاعب رئيس في المنطقة، ولكن الأهم من ذلك، من خلال إدارة التفاوض على الانقسامات فيما بينهما. وبالضرورة، فإن وجود علاقات جيدة مع جميع الأطراف المتصارعة تقريباً في الشرق الأوسط – هو عمل لا تستطيع الولايات المتحدة القيام به – روسيا تضع نفسها على أنها وسيط لا غنى عنه. بالمقابل، فإن إسرائيل ، كدولة صغيرة معزولة دوليا ، سعت تاريخيا إلى بناء علاقات جيدة مع أي شريك مستعد، وتهدف سياسة إسرائيل الخارجية إلى تحقيق أقصى قدر من التنوع في العلاقات الدبلوماسية.يوضح هذه العلاقة كوزانوف بقوله: (Kozhanov, 2018: 24)

لا تثير روسيا مسألة الحريات السياسية في إيران، وتحاول روسيا ألا تنتقد سياسات إسرائيل في الضفة الغربية وغزة على الرغم من دعمها لحل الدولتين، فسياسة روسيا الخارجية تقوم على تشجيع الحوار مع جميع دول المنطقة دون الإعراب عن دعم واضح لأي دولة أو ائتلاف معين، وحتى الآن، اعتبرت هذه السياسة ناجحة؛ فعلى سبيل المثال، وبحلول بداية عام 2018، تمكنت روسيا من الحفاظ على علاقات جيدة مع إيران وإسرائيل وقطر والمملكة العربية السعودية في الوقت نفسه.

روسيا وعملية السلام بعد قرار ترامب بنقل السفارة الأمريكية إلى القدس

أعلن الرئيس الأمريكي قراره الشهير بنقل السفارة الأمريكية إلى القدس، وقد جاء هذا القرار تفعيلا لقانون نقل السفارة الأمريكية Jerusalem Embassy Act of 1995، الذي أصدره الكونجرس الأمريكي في 23 أكتوبر 1995، والذي يقضي بالبدء بإنشاء سفارة أمريكية في مدينة القدس بديلا عن تلك الموجودة في تل أبيب. وينسف اعتراف ترامب بالقدس عاصمة لدولة إسرائيل ونقل السفارة الأمريكية جهود السلام في المنطقة، وقد أتى القرار نتيجة لضغوط المسيحيين الإنجيليين الذين يمثلون نسبة مرتفعة من شعبية ترامب وضمن مجال وعوده الانتخابية، كما أن ترهل الواقع العربي على إثر ثورات الربيع العربي وانشغال الدول العربية بالحروب الأهلية في سوريا والعراق وليبيا واليمن، أو الانشغال بقضايا إعادة الإعمار وبناء الدولة وقضايا الأمن والتنمية، كلها عوامل ساهمت في تسريع صدور القرار (العثيمين، 2017).

وعلى إثر قرار ترامب بنقل السفارة الأمريكية إلى القدس أعلن الرئيس الفلسطيني محمود عباس رفضه المطلق لهذا القرار ورفضه للرعاية الأمريكية المنفردة لعملية السلام (مركز الفكر الاستراتيجي للدراسات، 2018)، كما أوصى المجلس المركزي لمنظمة التحرير الفلسطينية بمراجعة الاعتراف بإسرائيل وباتفاق أوسلو ووقف التنسيق الأمني مع الإسرائيليين، كما شجعت السلطة الوطنية المقاومة الشعبية ضد هذا القرار مما أدى إلى ازدياد حالة عدم الاستقرار في المنطقة وانتهاء عملية السلام أو لنقل تجميدها.

وعلى صعيد ردود الفعل الدولية على هذا القرار أبلغ الاتحاد الأوروبي إسرائيل رفضه قرار ترامب، فيما انتقد الرئيس الروسي قرار ترامب واصفاً إياه أنه سيزيد التعقيد في المنطقة ويعرقل جهود السلام فيها، وقد أعلنت وزارة الخارجية الروسية اعترافها بالقدس الغربية عاصمة لدولة إسرائيل وأن القدس الشرقية عاصمة لدولة فلسطين (مركز الفكر الاستراتيجي للدراسات، 2018).

في الواقع، يمكن أن يؤدي قرار ترامب إلى تراجع تدريجي للدور الأمريكي في عملية السلام بين الفلسطينيين والإسرائيليين. وهنا تحديدا، يمكن فهم الموقف الروسي الرافض وبشدة لهذا القرار،

إذ إنه من المتوقع أن تستغل روسيا هذا القرار وأن تعمد إلى تسويق نفسها في المنطقة على حساب مصالح الولايات المتحدة الأميركية، لاسيما أنه وفقا لبعض استطلاعات الرأي التي أجريت في روسيا، فإن 38% من الروس يعتقدون أن على الحكومة الروسية أن تستمر في بذل مساعيها الدبلوماسية من أجل إيجاد حل سلمي للصراع الإسرائيلي الفلسطيني (Koolaee, 2015: 54). من جانب آخر، فإن دافعية روسيا في رعاية العملية السلمية ستؤدي إلى زيادة نفوذها في المنطقة من جانب، وبروزها على الساحة الدولية كقطب موازي للولايات المتحدة من جانب آخر، وهذا بالضبط ما يمكن تفهمه من زيارة بوتين إلى تركيا وتحاوره مع أردوغان بخصوص قرار نقل السفارة الأمريكية للقدس(مركز الجزيرة للدراسات، 2017: 7-6).

يجادل روملي (2017) أن عملية البحث عن وسيط جديد لعملية السلام لن تؤتي ثمارها، فلا يوجد طرف مقبول ومؤثر في عملية السلام في الشرق الأوسط سوى الولايات المتحدة الأمريكية، وحتى في ظل وساطة بعض الاطراف تماما كما حدث بالنسبة للوساطة اليابانية في بدايات كانون ثاني 2017 فإن هذا الوسيط سيراعي في وساطته مصالح ودور الولايات المتحدة كونها ما تزال اللاعب الرئيس في عملية السلام. من جانب آخر، فإنه حتى في ظل توسع الدور الروسي في عملية التسوية، فإنه ليس من المتوقع أن تتعارض المواقف الروسية مع مثيلتها الأمريكية أو الإسرائيلية، فقد تماشت المواقف الروسية تجاه القضية الفلسطينية وعملية التسوية إلى حد كبير مع المواقف الأمريكية، ولم يكن الموقف الروسي مؤثرا بفعالية على مسار عملية التسوية (أبو سمهدانة، 2012: 137). هنا، يجادل أسمر (2011: 72) أن القرار الروسي بخصوص القضية الفلسطينية لم يكن مستقلا عن القرار الأمريكي، فروسيا تعتبر أن مصالحها مع الغرب أكبر من مصالحها مع العرب إذ إن روسيا ليست دولة محورية في النظام الدولي.

في الوقت الذي أصيبت فيه الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي بخيبة أمل من جراء الفشل في التوصل لحل سلمي للقضية الفلسطينية، يبدو أن دوافع روسيا في التحرك نحو السلام قد ازدادت (Koolaee, 2015: 54)، ومع هذا، فإن التعاون الروسي الأمريكي في نزع فتيل الأزمات في الشرق الأوسط سواء في الأزمة الإيرانية أو في اليمن أو في لبنان وفلسطين سيكون ضروريا لعملية النجاح في استقرار المنطقة (Owen, 2017: 129)، وبدون أن تمتلك روسيا أوراقا ضاغطة في هذه الأزمات، فإنها لن تستطيع إقناع الولايات المتحدة أنها لاعب رئيس في المنطقة ويجب أن تعامل بناءً على كونها قوة عظمى.

وفي السياق السابق، أوصى الدكتور ربايعة (2018) بضرورة تدخل روسيا الاتحادية في عملية السلام، وأن تكون راعية للمفاوضات الفلسطينية الإسرائيلية، على أساس عادل وداعم للثوابت الفلسطينية، وذلك بعد وقوف الولايات المتحدة المشين والمنحاز إلى الجانب الإسرائيلي واعترافها بالقدس عاصمة للكيان المُحتل. كما أوصت الدراسة بأهمية العمل مع الجانب الروسي لكسر الحصار المفروض على غزة، ويتمثل ذلك بفتح معبر رفح البري، وإنشاء ميناء بحري في غزة، وإقامة ممر آمن ومستقل ما بين الضفة وغزة، والضغط على الاحتلال الاسرائيلي للانسحاب من مناطق ب و ج من الضفة، وممارسة الدور المتوازن مع جميع التنظيمات الفلسطينية والعمل بشكل مكثف لتحقيق المصالحة الفلسطينية بأسرع وقت ممكن مما يعزز وحدة الوطن وتقوية التنمية الفلسطينية.

تعتبر الميزة النسبية لروسيا كمصدر للطاقة عاملا هاما في توجهات سياستها الخارجية، حيث قدمت روسيا نفسها على أنها ثاني مصدر للطاقة في العالم وزادت من احتياطاتها من العملات الاجنبية بشكل كبير. ومع ذلك، ينبغي النظر إلى مسألة التقارب الروسي مع الفلسطينيين أنها تأتي في سياق الاتجاه الروسي لإزعاج النظام الأمريكي . من هنا، فإن النظام الدولي الذي تفضله روسيا لتنفيذ سياساتها الخارجية هو النظام متعدد الأقطاب. وبالضرورة، فقد اعتبرت روسيا المشاركة الفعالة في هيكل النظام الدولي وموازنة الاتجاهات الأمريكية والمناهضة للولايات المتحدة هي أفضل طريقة لتحقيق هذا الهدف. وخلال العقدين التاليين لسقوط الاتحاد السوفييتي، رافقت السياسة الخارجية الروسية العديد من التناقضات والخلافات. فمن ناحية ، أدى الادعاء أن روسيا عليها أن تصبح قوة عظمى إلى دعم الأفكار المناهضة للغرب. ومن جهة أخرى، أدى الخوف من العزلة والحاجة إلى التكنولوجيا ورأس المال القادم من دول الغرب إلى تشكيل نهج تعاوني في روسيا مع الولايات المتحدة والغرب. وهكذا ، وكما هو واضح في عملية العلاقات بين روسيا وحماس ، فإن دعم روسيا من حماس سيستمر فقط إذا لم يؤدِ إلى تصعيد الجدل بين روسيا من جانب والولايات المتحدة وإسرائيل من جهة أخرى (Koolaee, 2015: 56)، ويمكن أن ينسحب هذا الحديث على العلاقات بين روسيا والسلطة الوطنية الفلسطينية، إذ إنه من المستبعد أن تسمح روسيا لخلق مساحة من الصراع بينها وبين الولايات المتحدة نتيجة لازدياد التقارب مع السلطة الوطنية الفلسطينية أو نتيجة لرغبة روسيا في المشاركة الفاعلة في رعاية العملية السلمية بدون رغبة حقيقية من الولايات المتحدة والدول الغربية.

لقد سمح التواجد الروسي العسكري في سوريا بالظهور مرة أخرى كفاعل رائد في الشرق الأوسط، وذلك بفضل استخدام القوة الصلبة والدبلوماسية القسرية إلى حد كبير، بينما يتطلع فلاديمير بوتين إلى إعادة انتخابه رئيساً عام 2018، سيعتمد على انتصاراته على جبهة الشرق الأوسط في خطابه الانتخابي، ولكنه سيحتاج أيضاً إلى التخطيط لاستراتيجيته تجاه المنطقة لفترة ولايته القادمة. وبينما تتطلع موسكو إلى ترسيخ وجودها في المنطقة، فإنها ستحتاج إلى الاستفادة من الموطئ العسكري في سوريا الذي أقامته من أجل إظهار المزيد من النفوذ السياسي في الشرق الأوسط والبحر المتوسط. ومع انتهاء الحرب السورية، ستحتاج روسيا أيضاً إلى النظر إلى ما وراء القوة العسكرية لكي يتم الاعتراف بها كشريك موثوق به بين الدول العربية السنية، وإيران، وقد تختار روسيا التصرف بطريقة تبتعد عن الأطراف المتصارعة، كما تفعل في ليبيا، لكي يتم الاعتراف بها كراعٍ إقليمي (Barmin, 2018).

ما أود قوله في هذا الجانب هو أن فرص التدخل الروسي في عملية التسوية سترتفع بعد قرار ترامب بنقل السفارة وطلب القيادة الفلسطينية من روسيا التدخل في عملية السلام، ويعود السبب في ذلك إلى رغبة الروس في أداء دور أكبر في المنطقة يتناسب مع رغبتهم في ممارسة دور الدولة العظمى، كما أن محاولة استمالة

الدول العربية ستكون دافعا أكبر لروسيا للمضي قدما في هذا المجال. ومن زاوية أخرى، فإن وجود علاقات روسية جيدة مع حماس سيجعلها أكثر قابلية لرعاية العملية السلمية وضمان قبول حماس لمسارها، وأخيرا، فإن التواجد العسكري الروسي في سوريا ووجود علاقات تعاون مميزة بينها وبين إيران سيحفز إسرائيل على قبول روسيا كراعية للسلام في منطقة تمتلك فيها أوراق ضغط كثيرة.

ومع ذلك، لا تبدو روسيا راغبة أو قادرة على ممارسة الدور الرئيس في العملية السلمية في الوقت الحاضر، ولا يجوز على السلطة الوطنية أن تعول كثيرا على هذا الدور، بالقدر الذي يجب عليها أن تعمله في سبيل تعزيز أواصر التحالف والتعاون مع روسيا في الوقت الذي لا يجوز عليها أن تخسر الورقة الأمريكية. فالولايات المتحدة تظل الدولة العظمى الوحيدة التي لديها القدرة على تحريك العملية السلمية وإلزام إسرائيل بها.

إن العائق الأول الذي يواجه احتمال الرعاية الروسية لعملية السلام الفلسطينية الإسرائيلية هو المعارضة الإسرائيلية، إذ إن إسرائيل لن تقبل إلا برعاية حليفتها الولايات المتحدة الأمريكية، وبالضرورة، فإن الولايات المتحدة كدولة عظمى ما زالت هي القوة الأكبر التي تمتلك أوراقا ضاغطة على إسرائيل، وروسيا وإن كانت تمتلك أوراقا مهمة في المنطقة إلا أنها ما زالت لا توازي الأوراق الأمريكية، بل على العكس فإن إسرائيل تنظر بعين الشك والقلق إلى الأوراق الروسية فيما تعتبر قوة ومكانة الولايات المتحدة في العالم بشكل عام، وفي الشرق الأوسط بشكل خاص ضمانة حقيقية لأمنها ومكانتها الإقليمية. وبالضرورة، فإن إسرائيل لن تقبل برعاية روسية لعملية السلام بعيدا عن الرعاية الأمريكية.

أما العائق الثاني في احتمالية الرعاية الروسية لعملية السلام الفلسطينية الإسرائيلية فهو عدم وجود دافعية لروسيا لأن تعارض المصالح الأمريكية والإسرائيلية في المنطقة، فروسيا قد تكون مستعدة للدعوة إلى مؤتمر دولي للسلام في المنطقة ولكنها لن تضغط على الإسرائيليين في هذا المجال لأنها غير مستعدة لمعاداة الولايات المتحدة وتهديد مصالحها في الشرق الأوسط. فروسيا غير مستعدة في الوقت الحاضر لمثل هذه التضحية في ظل ضعف علاقاتها الاقتصادية مع السلطة الوطنية الفلسطينية ومع العرب، وفي اللحظة التي تزداد فيها هذه العلاقات، فإن روسيا يمكن لها أن تمارس دورا أكثر فاعلية، وربما يمكن اعتبار زيارة الملك سلمان ملك السعودية في الثالث من أكتوبر من العام 2017 إلى موسكو مؤشرا بهذا الاتجاه إلا أنه ما زال مبكرا الحكم على مسار هذه العلاقات ومدى تطورها.

وبالضرورة، فإنه ليس من المتوقع أن تحل روسيا محل الولايات المتحدة الأمريكية في عملية السلام، وإنما يمكن أن يزداد الدور الروسي في هذه العملية إذا ما أصر الفلسطينيون على قبول هذا الدور في ظل رعاية متعددة للعملية السلمية إلى جانب الولايات المتحدة، وهو الأمر الذي سيقبله الفلسطينيون، وقد ألمح إليه الرئيس الفلسطيني محمود عباس في خطابه الأخير أمام المجلس المركزي في 15 أغسطس من العام 2018. على هذا، فإن الاستراتيجية الفلسطينية في إدارة أزمة قرار ترامب بنقل السفارة الفلسطينية يجب أن ترتكز على إعادة الاعتبار للجنة الرباعية الدولية التي تعتبر روسيا أحد أعضائها، إضافة الى دعوة روسيا إلى أداء دور أكثر فعالية في هذه اللجنة، ويمكن في هذا الإطار العمل على تعزيز التعاون الأمني والاقتصادي مع روسيا من أجل إغرائها بممارسة دور أكثر فاعلية، كما أن التقارب الفلسطيني مع سوريا حليفة روسيا في المنطقة سيكون له دور فاعل في هذا الإغراء.

النتائج:

إنّ العلاقات الروسية الإسرائيلية تتعزز وتنمو في شتى المجالات الاقتصادية والعسكرية والسياسية إلى آخره من أوجه التعاون المشتركة بين البلدين، بحيث تنوعت وازدادت هذه العلاقات التعاونية باضطراد، بل وأصبحنا نرى زيارات متتالية لرئيس لوزراء الإسرائيلي الحالي إلى موسكو للتنسيق العسكري والاقتصادي فيما يتعلق بسوريا والشرق الاوسط. بالمقابل، نلاحظ تحسن في العلاقات الروسية الفلسطينية إلا أن نمو هذه العلاقات ما زال بطيئا وتنمو بشكل أقل من نمو العلاقات الروسية الاسرائيلية.

عجزت الدبلوماسية الفلسطينية إلى الآن عن تطوير العلاقات الفلسطينية الروسية بالشكل الذي يخلق حوافز لدى القيادة الروسية لمزيد من التدخل في العملية السلمية ومساعدة السلطة الوطنية الفلسطينية على مجابهة الضغوط الإسرائيلية والأمريكية في ملف التسوية السياسية. ويمكن أن تتمثل هذه الحوافز بالتعاون الاقتصادي والزراعي، والتعاون الأمني والسياسي ومكافحة الارهاب.

إن الاستراتيجية الفلسطينية في المرحلة المقبلة يجب أن ترتكز على تطوير علاقاتها مع الجانب الروسي إذا ما أرادت القيادة الفلسطينية أن تنتج حوافزا لتشجيع روسيا على رعاية العملية السلمية المتعطلة بعد قرار ترامب الأخير بنقل السفارة الأمريكية إلى القدس. وبالرغم من أن العلاقات الروسية متصاعدة مع إسرائيل، إلا أن هذه العلاقات تمكنها من فرض أوراق ضاغطة على إسرائيل لقبولها بتسوية سلمية حتى لا تخسر هذه العلاقات، إلا أنه لا يوجد ضمان لمدى عدالة هذه التسوية بالنسبة للفلسطينيين، ولكنها ستكون على أقل تقدير أفضل من أي تسوية برعاية أمريكية منفردة.

من جانب آخر، فقد توصلت الدراسة إلى ازدياد احتمالية التدخل الروسي في عملية التسوية في أعقاب قرار ترامب الأخير، إلا أن هذا التدخل لن يكون منفردا، وستحتفظ الولايات المتحدة بالدور الأبرز في هذه العملية ولكن سيبقى الدور الروسي مؤثرا على خلاف الدور الروسي في لجنة الرباعية ما قبل القرار، لأن روسيا الآن تمتلك أوراق نفوذ أكثر في المنطقة كما في إيران وسوريا ولم يعد الانفراد الأمريكي في المنطقة أمرا منطقيا.

خلصت الدراسة من التحليل السابق إلى عدة نتائج أهمها:

1. أن الدور الروسي في المنطقة عائد وبقوة إلى منطقة الشرق الأوسط ويجب استغلاله من قبل القيادة الفلسطينية بالشكل الذي يخفف الضغوط الأمريكية والإسرائيلية على الشعب الفلسطيني.
2. أنه وبالرغم من تنامي العلاقات الروسية الإسرائيلية إلا أن الدور الروسي في عملية السلام هو دور متوازن إلى حد كبير، ولا يسمح هذا الدور بانفراد الولايات المتحدة في أي حل سلمي في المنطقة وبالضرورة يجب استغلال هذه المساحة في أي عملية

تفاوضية مستقبلية.

3. تستطيع روسيا الاتحادية وبفضل علاقاتها المتوازنة مع كافة فصائل العمل الوطني الفلسطيني أن تقود عملية المصالحة الفلسطينية أو على أقل تقدير أن تكون الراعية لمفاوضات المصالحة، وفي السياق فإن إعطاء هذا الدور لروسيا من قبل الفصائل الوطنية سيعطي الروس دورا أكبر في امتلاك الأوراق التفاوضية تجاه إسرائيل والولايات المتحدة. وهذا بالطبع لا يضير الدور المصري وأهميته في أية عملية للمصالحة، إذ إنه دور مركزي في هذه العملية، ولكن يمكن للروس أن يمارسوا دور المحفز والضامن في هذه العملية.

4. إنّ روسيا الاتحادية ترفض صفقة القرن وتعتبرها خرقا للقانون الدولي، ويجب على القيادة الفلسطينية أن تعزز صمود موقفها الرافض لهذه الصفقة من خلال التمترس خلف الموقف الروسي الصلب والرافض لصفقة القرن.

5. إنّ توسع الدور الروسي الريادي في العالم لا يعني بالضرورة تنامي الدور الروسي في عملية السلام. والذي يحدد المحصلة النهائية لهذا الدور هو الدفع بدور أكبر للجنة الرباعية والدعوة إلى مؤتمر دولي للسلام .

توصي الدراسة أن تطور السلطة الوطنية الفلسطينية خطة لتشجيع روسيا على رعاية العملية السلمية مع إسرائيل وذلك من خلال تطوير العلاقات الأمنية والاقتصادية والثقافية مع روسيا، إضافة إلى تعزيز العلاقات مع سوريا. هذا من جانب، ومن جانب آخر، فإن على السلطة الوطنية أن تطالب بإعادة دور اللجنة الرباعية الدولية في عملية السلام بشكل يفسح المجال لتدخل روسي أكبر في عملية التسوية أولا، ويسمح بفرصة أكبر للسلطة الوطنية بالمناورة مع الولايات المتحدة الأمريكية ويجنبها فرض عقوبات عليها ثانيا.

الهوامش:

1. يذكر أن اتفاق أوسلو كان اتفاقا مرحليا، نص على قيام الجانبين الإسرائيلي والفلسطيني بإنهاء قضايا الحل النهائي كالقدس والحدود والمياه والاستيطان واللاجئين في فترة أقصاها خمس سنوات من تاريخ بدء الاتفاق، وهو الأمر الذي لم تلتزم به إسرائيل محولة اتفاق أوسلو إلى اتفاق حكم ذاتي دائم.

2. عمل هنري كيسنجر مستشارا للأمن القومي الأمريكي في الفترة من 1969 حتى 1973، ثم عين وزيرا للخارجية بعد ذلك، وحصل كيسنجر على جائزة نوبل للسلام عام 1973، و لمع صيته في مفاوضات إنهاء الحرب في فيتنام وعودة العلاقات الصينية الأمريكية وكذلك الأمر في مفاوضات إنهاء حرب أكتوبر عام 1973 بين مصر وسوريا. له العديد من المؤلفات المهمة في حقل العلاقات الدولية ونزع التسلح (مركز الجزيرة، 2019).

3. يجدر التنويه هنا إلى أن هنالك عددا من الباحثين ما زالوا يجادلون أن روسيا تعتبر دولة عظمى برغم المشاكل الاقتصادية التي تعاني منها في هذه الأوقات. في هذا الإطار نستذكر قول رئيس الوزراء الإسرائيلي الأسبق شارون: " روسيا قوة عظمى تعاني من مشاكل، لكنها مشاكل ستلاقي حلولا" .

4. تاريخيا، كانت شبه جزيرة القرم جزءًا من الدولة العثمانية في أجزائها الشمالية، وتخلّت عنها هذه الأخيرة في إطار معاهدة "كوجك قينارجه"، لتمنح القرم استقلالاً ذاتيًا عام 1774، وليبدأ الوجود الروسي لأول مرة في شبه الجزيرة، واحتلّت روسيا الجزيرة عام 1783. ويشكّل الروس في القرم نسبة تقارب نحو 58% من إجمالي عدد السكان البالغ عددهم نحو 2 مليون نسمة، بينما يشكّل الأوكرانيون نسبة تقارب 24% من إجمالي السكان، وفي العام 1954 ضم الاتحاد السوفييتي القرم إلى أوكرانيا لتبقى كذلك بعد استقلال الأخيرة عام 1991. وقد حافظت روسيا على وجود قواتها العسكرية هنالك حتى بعد استقلال أوكرانيا. وبسبب الأهمية الاستراتيجية لشبه الجزيرة حيث تقع على الضفة الغربية لبحر آزوف، وتطل على مضيق كيرتش وهو مضيق يفصل بينه وبين البحر الأسود، ويتحكم بمرور العديد من السفن التجارية والعسكرية إلى عدة موانئ أوكرانية وروسية، وبسبب وجود القومية الروسية المهيمنة في القرم، فإن السلطات الروسية قررت التدخل عسكريا في شبه الجزيرة عندما أدركت اتساع حجم التقارب في العلاقات الذي حدث بين أوكرانيا والدول الأوروبية، حيث قام الرئيس الروسي بوتين في العام 2014 بضم القرم إلى الأراضي الروسية رسميا في إطار توترات واسعة في العلاقات الأوربية الروسية (جولاق، 2014).

5. يذكر في هذا الإطار، أن سوريا تعتبر منطقة نفوذ روسية تاريخيا، وجاء الاحتلال الأمريكي للجزء الشمالي منها للقضاء على تنظيم داعش الإرهابي ، كما أنه جاء أيضا كمحاولة لإزعاج الروس في هذه المنطقة، وفي سيبتمبر من العام الجاري 2018 أعلن ترامب على نحو مفاجئ انسحاب القوات الأمريكية من الأراضي السورية بعد هزيمة داعش هناك، مما أثار ارتياحا عاما في الأوساط الرسمية الروسية والإيرانية، في الوقت الذي أثار هذا الانسحاب تخوفات وتحفظات لدى إسرائيل ولدى حلفاء الولايات المتحدة في هذه المنطقة. لمزيد من المعلومات، انظر (Smith, 2018).

6. تقع تتارستان في وسط جزء أوروبي روسيا الاتحادية في السهل الأوروبي الشرقي، تبتعد 800 كم شرقا من موسكو وعاصمتها تدعى قازان (جمهورية تتراستان، د.ت).

7. تقع باشكورتوستان في الجزء الشرقي من أوروبا وبالتحديد في الجزء الجنوبي من جبال الأورال على الحدود مع الجزء الأسيوي من روسيا (Akhmadeyeva, 2003, p 380)

8. مع تعرض اليهود الروس للاضطهاد والمذابح، منها ما هو مفتعل، في روسيا القيصرية في عام 1881 هاجر الآلاف منهم إلى فلسطين في الهجرات الأولى بين عام 1882 وعام 1903، حيث هاجر نحو 25000 يهودي إلى فلسطين كان جلهم من يهود روسيا ورومانيا. واستمرت هجرة اليهود الروس إلى فلسطين في موجة الهجرة الثانية ليتجاوز عددهم ألـ 40 ألف مهاجر للفترة (1914–1904). وفي موجة الهجرة الثالثة إلى فلسطين للفترة من عام 1919 حتى عام 1923، هاجر نحو 35 ألف يهودي نصفهم تقريبا من روسيا، ومن ثم ازداد عدد المهاجرين اليهود إلى فلسطين في موجة الهجرة الرابعة التي امتدت بين عام 1924 وعام 1928 ليصل عدد المهاجرين في هذه الفترة إلى نحو 82 ألف يهودي معظمهم من يهود الاتحاد السوفييتي وبولندا، أما الهجرة الخامسة فكانت أكبر الهجرات حيث امتدت بين عام 1932 وعام 1938 ووصل عدد المهاجرين اليهود فيها إلى نحو 200 ألف يهودي هاجروا من ألمانيا وبولندا أساسا نتيجة لظهور النازية في ألمانيا واضطهاد اليهود (ملكة،

2013: 23–20). وفيما بعد قيام دولة إسرائيل عام 1948، توالت الهجرات اليهودية إلى فلسطين والقادمة من الاتحاد السوفيتي في ستينات وسبعينات وثمانينيات القرن الماضي، إلا أن أكبر هذه الهجرات الروسية أو ما عرف بالهجرة الكبرى كان في تسعينات القرن الماضي بعد انهيار الاتحاد السوفييتي، فقد هاجر نحو مليون مهاجر روسي إلى إسرائيل، إذ أصبح اليهود الروس في الفترة الحالية أكبر اثنية من الإثنيات المكونة للمجتمع الإسرائيلي، فقد تجاوزت نسبتهم نحو خمس السكان (ملكة، 2013: 38).

9. يذكر أنه في العام 1953 قطع الاتحاد السوفياتي رسميا علاقاته مع إسرائيل على إثر انفجار قنبلة في مقر بعثة الاتحاد السوفيتي في إسرائيل، ولاحقا استؤنفت العلاقات المتبادلة بين البلدين بعد أشهر من العام نفسه. وفي العام 1967، وفي أعقاب حرب حزيران 1967 أعاد الاتحاد السوفييتي قطع علاقاته مع إسرائيل. إلى أن استؤنفت في عام 1991 بعد أسبوعين فقط من انهيار الاتحاد السوفييتي ووراثته من قبل روسيا الاتحادية (رمان، 2017: 2).

10. لقد نجحت موسكو في تحييد الموقف الإسرائيلي تجاه الأزمة الأوكرانية من خلال الحوار النشط مع تل أبيب ووعدت بضمان تسوية مسألة البرنامج النووي الإيراني بطريقة تقضي على أية تهديدات أمنية لإسرائيل.(Kozhanov, 2018: 5)

المصادر والمراجع العربية:

- أبو سمهدانة، عزالدين. (2012). الاستراتيجية الروسية في الشرق الاوسط 2008–200. رسالة ماجستير غير منشورة. غزة: جامعة الأزهر.
- أسمر، أماني. (2011). العلاقات الفلسطينية الروسية بعد انهيار الاتحاد السوفيتي وأثرها على عملية السلام. رسالة ماجستير غير منشورة. رام الله : جامعة بيرزيت.
- جمهورية تتارستان. (د.ت). الاستثمار في تتارستان. استرجعت في 28 ابريل، 2019 من

http://invest.tatarstan.ru/upload/iblock/a88/_-buklet-o-re-spublike-tatarstan-na-arabskom.pdf

- جولاق، محمد. (2014). أوكرانيا وانفصال القرم: الواقع والمآل. مركز الجزيرة للدراسات. استرجعت في 24، أكتوبر، 2019 من

http://studies.aljazeera.net/ar/reports/2014/03/2014320115926393629.html

- حسين، أحمد. (2017). السياسات الروسية تجاه الشرق الأوسط. مجلة الديمقراطية . العدد52،(القاهرة:الأهرام،2014/4/11م).
- خالد، نهى. (2019). حروب الدرونز.. هكذا ساعدت إسرائيل الأسد عبر بوابة الروس. الجزيرة. استرجعت في 24 أكتوبر، 2019 من

https://cutt.us/6ZlWx

- ربايعة، فؤاد. (2018). الدور الروسي في الشرق الأوسط وتأثيره على التنمية الاقتصادية والسياسية في القضية الفلسطينية. ورقة عملية مقدمة إلى المؤتمر العلمي الدولي الأول في العلاقات الفلسطينية الروسية(واقع وآفاق) في الفترة من 27–26 آذار، 2018.
- رمان، سمير. (2017). العلاقات الروسية الاسرائيلية. الدوحة: مركز حرمون للدراسات المعاصرة
- روملي، جرانت. (الاثنين، 2017/1/8). صحيفة القدس. العدد 7954 (23).
- الطالب، مظفر. (2005). الولايات المتحدة الأمريكية والنظام الدولي الجديد الواقع والطموح. مجلة دراسات وبحوث الوطن العربي، مركز المستنصرية للدراسات العربية والدولية، المجلد 16: 23–1.
- صعايدة، محمد. (2018). محددات السياسة الخارجية الروسية وموقفها من عملية السالم الفلسطيني – الاسرائيلي. ورقة عملية مقدمة الى مقدم للمؤتمر العلمي الدولي الأول في العلاقات الفلسطينية الروسية (واقع وآفاق) في الفترة من 27–26 آذار، 2018.
- العثيمين، إبراهيم. (2017). قرار نقل السفارة الأمريكية إلى القدس. العربية نت. استرجعت في 19 يناير، 2018 من

https://cutt.us/FTDsj

- عطوان، خضر وعبد المجد، أحمد. (2014). الولايات المتحدة والقوى الكبرى دراسة لعلاقات القوى الكبرى وطبيعة مشاركتها في إدارةالنظام الدولي. مجلة قضايا سياسية، المجلد 37.
- ماركوس، جوناثان. (2012). مناورة بوتين في منطقة الشرق الأوسط. بي بي سي. استرجعت في 18 يناير، 2018 من

http://www.bbc.com/arabic/middleeast/2012/06/120625_russia_putin_middleeast

- المبحوح، وائل، ودلول، أحمد. (2017). روسيا والإسلام السياسي العلاقة مع حركة حماس نموذجا. غزة: معهد فلسطين للدراسات الاستراتيجية.
- مدوخ، نجاح. (2015). السياسة الخارجية الروسية تجاه منطقة الشرق الأوسط في ظل التحولات الراهنة(دارسة حالة سوريا 2010/2014). رسالة ماجستير غير منشورة. الجزائر: جامعة محمد خضر–بسكرة–.
- مركز الجزيرة للدراسات. (2017). خلفيات اعتراف ترامب بالقدس عاصمة لإسرائيل وتداعياته. استرجعت في 14 كانون ثاني، 2018 من

https://studies.aljazeera.net/ar/article/602

- مركز الجزيرة. (2019). كيسنجر. استرجعت في 28 ابريل، 219 من

https://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/bdf88c34-4661-4d6e-9f34-c207a449cf5f

- مركز الفكر الاستراتيجي للدراسات. (2018). ماذا بعد إعلان ترامب القدس عاصمة لإسرائيل؟. استرجعت في 19 يناير، 2018 من

https://cutt.us/i0yOw

- ملكة، جهاد. (2013). اليهود الروس ودورهم في الحياة السياسية الإسرائيلية (2010–1990). رسالة ماجستير غير منشورة. غزة: جامعة الأزهر.

المصادر والمراجع العربية مترجمة

- *Abu Samhadana, Ezzedine. (2012). Russian strategy in the Middle East 2000-2008. Unpublished Master Thesis. Gaza: Al-Azhar University.*
- *Asmar, Amani. (2011). Palestinian-Russian relations after the collapse of the Soviet Union and their impact on the peace process. Unpublished Master Thesis. Ramallah: Birzeit University.*

- *Malika, jihad. (2013). Russian Jews and their role in Israeli political life (1990-2010). Unpublished Master thesis. Gaza: Al-Azhar University.*

المصادر والمراجع الأجنبية

- *Akhmadeyeva, L. (2003). Bashkortostan. Practical neurology, 3(6), 380-382.- Barmin, Yuri . (2018). Russia in the Middle East Until 2024: From Hard Power to Sustainable Influence. Retrieved in 18 Dec. fromhttps://jamestown.org/program/russia-middle-east-2024-hard-power-sustainable-influence/*
- *CIA The world factbook. (2021). Russia. Retrieved in 5 March, 2021. from https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/russia/*
- *Import export solution. (2021). RUSSIA: ECONOMIC INDICATORS. Retrieved in 5 March, 2021. from https://import-export.societegenerale.fr/en/country/russia/growth-indicators.*
- *Koolaee, E. (2015). Expansion of Russia–Hamas Relations: Sources and Implications. Journal of Power, 3(2), 41-59.*
- *Kozhanov, N. (2018). Russian Policy across the Middle East: Motivations and Methods. research paper, Chatham House.*
- *Krasna, Joshua. (2018). Moscow on the Mediterranean: Russia and Israel's Relationship. Foreign Policy Research Institute. Retrieved in 18 Dec. from https://www.fpri.org/wp-content/uploads/2018/06/krasna2018.pdf*
- *Owen, L. D. (2017). Russia and the west: A Roadmap to cooperation through foreign policy linkage of Middle East and Eastern Europe.ВестникМГИМО-Университета, 6(57), 116-131.*
- *Smith, Mike. (2018). Israel sees limits of Trump support with Syria pullout. The Times of Israel. Retrieved in 18 Dec. from https://www.timesofisrael.com/israel-sees-limits-of-trump-support-with-syria-pullout/*
- *Trenin, D. (2010). Russia's Policy in the Middle East: Prospects for Consensus and Conflict with the United States. The Century Foundation Report, 95*
- *UNDP. (2020). Human Development Report 2020. Retrieved in 5 March, 2021. from http://hdr.undp.org/sites/all/themes/hdr_theme/country-notes/RUS.pdf.*
- *Zeynep, D. A. Ğ. I. (2007). Russia: Back to the Middle East?. Perceptions, Spring*
- *The Republic of Tatarstan. (n.d). Invest in Tatarstan. Retrieved on April 28, 2019 from: http://invest.tatarstan.ru/upload/iblock/a88/_-buklet-o-respublike-tatarstan-na-arabskom.pdf*
- *Goulak, Mohammad. (2014). Ukraine and the Secession of Crimea: Reality and Prospects. Al Jazeera Center for Studies. Retrieved on October 24, 2019 from: http://studies.aljazeera.net/ar/reports/2014/03/201432011592639362 9.html*
- *Hussain, Ahmed. (2017). Russian policies towards the Middle East. Journal of Democracy. Issue 52, (Cairo: Al-Ahram, 11/4/2014 AD).*
- *Khaled, Nuha. (2019). Drones wars . This is how Israel helped Assad through the gate of the Russians. Al-Jazira. Retrieved on October 24, 2019 from https://cutt.us/6ZlWx*
- *Rabiaa, Fouad. (2018). The Russian role in the Middle East and its impact on economic and political development on the Palestinian issue. A Scientific paper presented to the First International Scientific Conference on Palestinian-Russian Relations (Reality and Prospects) from March 26-27, 2018.*
- *Rumman, Samir. (2017). Russian-Israeli relations. Doha: Hermon Center for Contemporary Studies.*
- *Rumley, Grant. (Monday, 8/1/2017). Al-Quds Newspaper. Issue 7954 (23).*
- *Al-Talib, Muzaffar. (2005). The United States of America and the new international system, reality and aspiration. Journal of Arab Nation Studies and Research, Al-Mustansiriya Center for Arab and International Studies Journal, Volume 16, pp. 1-23.*
- *Saida, Mohammad. (2018). Determinants of Russian foreign policy and its position on the Palestinian-Israeli peace process. A scientific paper presented to a presenter of the First International Scientific Conference on Palestinian-Russian Relations (Reality and Prospects) from March 26-27, 2018.*
- *Al-Uthaimin, Ibrahim. (2017). The decision to move the US embassy to Jerusalem. Arab Net. Retrieved January 19, 2018 from https://cutt.us/FTDsj*
- *Atwan, Khader and Abdel-Majd, Ahmed. (2014). The United States and the great powers are a study of the relations of the great powers and the nature of their participation in the management of the international system. Journal of Political Issues, Volume 37. pp. 463-488.*
- *Marcus, Jonathan. (2012). Putin's maneuver in the Middle East. BBC. Retrieved January 18, 2018, from http://www.bbc.com/arabic/middleeast/2012/06/120625_russia_putin_middleeast*
- *Al-Mabhouh, Wael, and Douloul, Ahmed. (2017). Russia and political Islam, the relationship with Hamas is a model. Gaza: Palestine Institute for Strategic Studies.*
- *Mudayea, Najah. (2015). Russian foreign policy towards the Middle East in light of the current transformations (Syria Case Study 2010/2014). Unpublished Master thesis. Algeria: University of Mohamed Khidr-Biskra-.*
- *Al Jazeera Center for Studies. (2017). Backgrounds and ramifications for Trump's recognition of Jerusalem as the capital of Israel. Retrieved January 14, 2018, from https://studies.aljazeera.net/ar/article/602*
- *Al Jazeera Center for Studies. (2019). Kissinger. Retrieved on April 28, 219 from https://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/bdf88c34-4661-4d6e-9f34-c207a449cf5f*
- *Strategic Fikr Center for Studies. (2018). What happens after Trump declares Jerusalem the capital of Israel? Retrieved January 19, 2018 from https://cutt.us/i0yOw*

القدرة التنبؤية للأفكار اللاعقلانية في اضطراب تشوه صورة الجسد لدى عينة من النساء المرتادات لمراكز التجميل في محافظة رام الله والبيرة

The Predictive Ability of Irrational Thoughts in the Distortion Body Image Disorder Among a Sample of Women Visiting Beauty Centers in Ramallah and Al-Bireh Governorate

محمود هارون النعيمات
مدرس/ جامعة مؤتة/ الاردن

Mahmud H. Alnaimat
Ph.D in Psychological and Educational Counseling
Mutah University\ Jordan.
mnaimat42@yahoo.com

ميساء أحمد العبد الطريفي
باحثة/ جامعة القدس المفتوحة/ فلسطين

Maysaa A. Al-Abed Altareefi
MA in Psychological and Educational Counseling
AL-Quds Open University\ Palestine.
maysaa.allan@yahoo.com

تاريخ الاستلام: 16/ 11/ 2020م، **تاريخ القبول:** 9/ 3/ 2021م.
E-ISSN: 2616-9843
P-ISSN: 2616-9835

Received: 16/ 11/ 2020, **Accepted:** 9/ 3/ 2021.
DOI: 10.33977/0507-000-057-009
https: //journals.qou.edu/index.php/jrresstudy

الملخص

هدفت هذه الدراسة إلى الكشف عن القدرة التنبؤية للأفكار اللاعقلانية في اضطراب تشوه صورة الجسد لدى عينة من النساء المرتادات لمراكز التجميل، فقد استخدم المنهج الوصفي الارتباطي على عينة قدرها (153) من النساء المرتادات لمراكز التجميل في محافظة رام الله والبيرة (فلسطين)، تم اختيارهن بالطريقة المتيسرة، وتم تطبيق مقياس الأفكار اللاعقلانية الذي طوره الريحاني وقننه شاهين وحمدي (2008)، ومقياس صورة الجسد الذي طوره دراغمة (2018) على العينة، وقد أظهرت النتائج أن المتوسط الحسابي لتقديرات عينة الدراسة على مقياس الأفكار اللاعقلانية ككل بلغ (2.81) بتقدير متوسط، وأن المتوسط الحسابي لتقديرات عينة الدراسة على مقياس اضطراب تشوه صورة الجسد ككل بلغ (2.52) وبتقدير متوسط، وتبين وجود علاقة ارتباطية طردية موجبة ذات دلالة إحصائية بين الأفكار اللاعقلانية واضطراب تشوه صورة الجسد، ووجود قدرة تنبئية للأفكار اللاعقلانية في التنبؤ باضطراب تشوه صورة الجسد بلغت (215.) وكانت بشكل إيجابي طردي.

الكلمات المفتاحية: الافكار اللاعقلانية، اضطراب تشوه صورة الجسد، مراكز التجميل.

Abstract

This study aimed to reveal the predictive ability of irrational thoughts in the distortion of body image disorder among a sample of women visiting beauty centers. The descriptive correlation approach was used on a sample of 153 women attending beauty centers in Ramallah and al-Bireh Governorate. The scale of irrational thoughts developed by al-Rihani and codified by Shaheen and Hamdi (2008) and the body image scale developed by Daraghmeh (2018) were applied to the sample. The results showed that the arithmetic mean of the study sample's estimates on the scale of irrational thoughts as a whole reached 2.81 with an average rating. The arithmetic mean of the study sample estimates on the scale of body image dysmorphic disorder as a whole reached 2.52 with an average rating. There is a positive correlation with statistical significance between irrational thoughts and body image dysmorphic disorder, and the existence of predictive ability of irrational thoughts in predicting body image dysmorphic disorder that reached 215, which was positively negative.

***Keywords**: irrational thoughts, body image dysmorphic disorder, beauty centers.*

المقدمة

ترتبط الأفكار اللاعقلانية بسلوك الفرد وتكيفه مع ذاته ومع جسده ومع المحيط الاجتماعي، فمن خلال الأفكار يتحدد سلوكنا سواءً كانت سلبية أم إيجابية، وامتلاك الأفكار اللاعقلانية يقودنا إلى عدم التوافق الانفعالي فهي ترتبط بمجالات نفسية كالاكتئاب والقلق والغضب والخوف. وتعرف الأفكار اللاعقلانية بأنها مجموعة من الأفكار والمعتقدات المتمثلة في (الطلب الجامد، المعتقدات التهويلية، تحمل الإحباط المنخفض، التقييم العام، المعتقدات العقلانية) (الشلاش، 2015).

ويرى (Ellis) أن نظام المعتقدات لدى الفرد يتألف من معتقدات عقلانية ولاعقلانية، فالمعتقدات العقلانية هي تقييمات ترتبط عما هو مثبت تجريبياً وتكون صحيحة وواقعية ومنطقية تعود إلى عواطف مناسبة، أما المعتقدات اللاعقلانية فهي تعميمات مستمدة من افتراضات غير مثبتة تجريبياً تظهر بعبارات الحاجة والوجوب وعبارات ملحة وأفكار مدمرة تمثل التفكير المطلق (الدوسري، 2018).

وأورد إليس تصنيفاً للأفكار اللاعقلانية، تتضمن أربعة محاور رئيسة، وهي: طلب شيء ما غير واقعي من العالم، أو الآخرين، أو من نفسك، المبالغة والتهويل في الأشياءالتي تكرهها، وعدم القدرة على تحمل الأشياء التي تكرهها إدانة العالم والآخرين ونفسك. (Guez & Allen, 2000).

ويشير إليس (Ellis, 1975) إلى وجود الكثير من الدراسات التجريبية التي تؤكد أنّ المضطربين نفسياً لديهم أفكار لا عقلانية أكثر من غير المضطربين، وأن الاضطراب الانفعالي يرتبط ب اعتناق الأفراد بعض الأفكار التي تخلو من المنطق والعقلانية، وكلما استمر الأفراد بتبني هذه الأفكار زاد الاضطراب، وبما أن الاضطرابات النفسية تحدث نتيجة للعمليات العقلية واللاعقلانية واللاتكيفية، فإن الأسلوب الأفضل للتخلص من هذه الاضطرابات النفسية يكمن في تعديل تلك العمليات العقلية أو المعرفية.

واتبع إليس في علاج الاضطرابات النفسية علاجاً يعرف بالعلاج العقلاني الانفعالي (Rational-emotive therapy)، ويعتبر أحد أساليب تعديل السلوك المعرفي، ويعمل على مساعدة الأفراد إلى التعرف على أفكارهم اللاعقلانية، والتي تسبب رد فعل مناسباً لديهم نحو محيطهم، ويتفهمون الفلسفة العقلانية للحياة، وتشجيعهم على تعديل هذه الأفكار اللاعقلانية واستبدالها بأفكار أكثر عقلانية، وقد حدد إليس في كتابه (العقل والانفعال في العلاج النفسي) إحدى عشر فكرة اعتبرها أفكاراً لاعقلانية، هي المسؤولة عن الاضطرابات النفسية، وتعمل على تشويش في التفكير لدى الفرد، وعدم توافق مع الذات ومع الآخرين، وتتحكم في تفكير الكثير من الأفراد، وتتواجد بنسبة معينة في كل المجتمعات، لدى الأطفال والكبار والمراهقين، وتكون مصادرها مختلفة، وتنمو منذ الطفولة من خلال التربية (شاهين وحمدي، 2008).

نظرية العلاج العقلاني ـ الانفعالي RET (إليس Ellis):

بدأ ألبرت إليس يمارس عمله في مكتب خاص في مجال الزواج والأسرة والجنس، كما بدأ يهتم بالتحليل النفسي، وتقلد وظائف كثيرة لفترات قصيرة منها: أخصائي نفسي إكلينيكي في عيادة الصحة العقلية الملحقة بمستشفى المدينة، ورئيس للأخصائيين النفسيين في قسم المعاهد والمؤسسات في " نيوجرسي " وكمدرس بجامعة " روتجرز " ثم جامعة نيويورك "، وكان يمارس معظم حياته المهنية ضمن عمادة خاصة به ربما كانت أكبر محاولة

لإدخال العقل والمنطق في مجال الإرشاد والعلاج النفسي كما يقول باترسون Patterson في المحاولة التي قام بها ألبرت إليس تحت اسم " العلاج العقلاني الانفعالي (RET)"، لأنه قدم هذا المدخل في الوقت الذي كانت معظم مدارس العلاج النفسي تدخل إلى علاج المريض من الزاوية أو من المدخل العاطفي الانفعالي (Patterson, 1979).

خلفية النظرية وتطورها:

اهتم « إليس « في بداية عمله في الإرشاد المتعلق بالحياة الزوجية إذ كان يعتقد أن المشكلات التي يعاني منها الأزواج هي نتيجة عدم توفر المعلومات والمعرفة المناسبة ولكنه تنبه فيما بعد إلى أن المشكلات التي يعاني منها مرضاه ليست فقط نتيجة لنقص المعرفة لديهم، ولكنهم أيضا يعانون من اضطرابات عاطفية، وتحول « إليس Elis سنة 1954 إلى الأسلوب العقلي الانفعالي وبدا مقتنعاً أن السلوك اللامنطقي والعصابي المتعلم في وقت مبكر يستمر في الظهور حتى إن لم يعزز، وذلك لأن الأفراد يستمرون في تعزيز أنفسهم عن طريق إقناع أنفسهم ومقاومتهم للعلاج. لهذا كان يعلم مرضاه كيف يغيرون تفكيرهم ليتفق مع الأسلوب العقلاني في حل المشكلات، وشعر بأن حوالي 90 % من الذين عولجوا بهذه الطريقة أظهروا تحسناً ملموساً خلال عشرين سنة (حسني، 2006).

ويبدو "إليس" وكأنه من أتباع الفلسفة الظاهراتية (Phé-noménologique) رغم أنه لم يصرح بذلك، لأنه يقول إن الأحداث في ذاتها ليست هي المؤثر في سلوكنا وشعورنا، ولكن إدراكنا لهذه الأحداث هو المؤثر الهام، حيث نصوغ هذه الإدراكات في جمل وعبارات تتحدث بها لذواتنا، وتصبح هذه الجمل قناعاتنا التي تصدر عنها، ولذا فإن أول مهام العلاج النفسي بالمدخل العقلاني–الانفعالي هو تبصير الفرد بأفكاره اللاعقلانية، وتوضيح العلاقة بين هذه الأفكار وبين أعراضه (السادات، 2017).

ويقدم إليس بعض الأفكار اللاعقلانية والمنطقية الشائعة كنماذج على الأفكار الخاطئة التي توقع الناس في المشكلات الانفعالية، وهي أفكار لاحظ انتشارها في المجتمع الأمريكي، ولكنه لا يستبعد انتشارها بين الثقافات الأخرى لوحدة بعض الأصول التي تقف وراء هذه الأفكار، والأفكار اللاعقلانية التي يرى إليس أنها شائعة بين الناس وتتحكم في تفكيرهم لأنهم يلقنونها لأنفسهم دائماً، ويتحدثون بها إلى ذواتهم حديثاً داخلياً يصبح بعد ذلك أساس التفكير، وعادة ما تتشكل هذه القضايا والأفكار على هيئة "الينبغيات" "Shoulds" و"اليجبات" «Musts» و "المفروضات" «Oughts»، وعندما لا يكون سلوك الفرد على هذا المستوى المثالي، وهو ما يحدث عادة، فإن الفرد يشعر بالعجز ونقص الثقة، بل والذنب والقهر والوحدة والدونية وغيرها من المشاعر التي تمثل تربة خصبة للأعراض العصابية، ويتأكد الطابع الظاهراتي لمدخل إليس العلاجي في أنه يتفق مع التحليليين في أهمية الخبرات الانفعالية في الطفولة في الصحة النفسية للفرد فيما بعد، ولكن أهمية هذه الخبرات تتوقف على كيفية إدراك الفرد لهذه الخبرات، ومعنى ذلك أن هذه الخبرات الطفلية الانفعالية لا يكون لها تأثير على الثبات الانفعالي وعلى صحة الفرد النفسية إلا إذا أدركها كعوامل محبطة واستسلم لتأثيرها (الدوسري، 2018).

نظرية الاضطراب:

يستند المدخل العقلاني – الانفعالي في تفسيره لنشأة الاضطراب النفسي على أسس بيولوجية وأخرى اجتماعية وثالثة سيكولوجية، فالأسس البيولوجية ليست واضحة تماماً ولكن إليس يرى أن النزعة إلى الكمال ورغبة الفرد في أن ينجز الأعمال عند أعلى مستوى من الإتقان، تلك النزعة العامة التي تكاد توجد عند الجميع، يوحي بأن لهذه النزعة أساساً بيولوجياً فطرياً، وفي الوقت الذي يحرص فيه كل الناس في البداية على إنجاز الأعمال عند المستوى المثالي فإن أغلب الناس تهجر هذا المدخل لعدم قدرتها على الالتزام به، وللعوامل الكثيرة التي تقف حائلاً دون ذلك، على أن بعض الناس يظلون في مجاهدة مستمرة لكي يلتزموا بهذا المستوى، ويدفعون لذلك ثمناً باهظاً، وهم الذين يكونون أكثر عرضة من غيرهم للاضطراب بسبب عدم الرضى عن أدائهم وتقييمهم السلبي لذواتهم (السادات، 2017).

أما الأسس الاجتماعية للاضطراب في المدخل العقلاني–الانفعالي فتتمثل في التوازنية التي ينبغي أن يقيمها الفرد في علاقاته بالآخرين، فهو لا يستطيع أن يعتمد عليهم كثيراً، كما أنه لا ينبغي أن يبتعد عنهم وينفر منهم. فلا يستطيع الفرد أن يستغني عن الآخرين وعن التعاون معهم، ولكن لابد أن يكون له شخصيته واستقلاله وقدرته على الاعتماد على نفسه، والفرد المضطرب أو المرشح للاضطراب هو الذي يهتم بالآخرين وبآرائهم أكثر مما ينبغي، بحيث يفقد استقلاليته وشخصيته في سبيل إرضاء الآخرين، ومثله الشخص الذي يقف في الطرف الآخر ويقنع نفسه بأن الآخرين أشرار وينبغي الابتعاد عنهم أو عدم الاهتمام بهم (Patterson, 1979).

وبالحديث عن صورة الجسد نجد أن علاقة الفرد بجسده وكيفية إدراكه تؤدي دوراً اساسياً في صقل شخصيته وتحديد سلوكه وما يتبلور لديه من أفكار ومعتقدات حول نفسه وصورة جسده، فقصور الجسد هي تلك الصورة الموجودة في عقل الشخص حول ما يبدو عليه جسده، إضافة إلى مشاعره تجاه هذه الصورة سواء كانت إيجابية أو سلبية، ومدى اعتقاده بملاءمة حجم وجاذبية أجزاء جسمه المختلفة للمعايير التي استقاها من منابع عدة كالأسرة وجماعة الأقران ووسائل الإعلام وغيرها، وتجدر الإشارة إلى أن حالة إدراك وجود تشوه في الجسد تتميز بوجود مشاعر سلبية واستغراق في التفكير بوجود خلل في مظهره الخارجي. وقد تكون هذه المشاعر السلبية موجهة تجاه الجسد ككل أو تجاه جزء معين منه فقط، وغالباً ما يكون الاهتمام بعيوب بسيطة أو متخيلة. كما يترتب على عدم رضا الشخص عن جسده الكثير من المشكلات التي تؤدي إلى تشويش صورة الجسد مع ما يعد مثالياً حسب تقدير المجتمع (أبو عجاج، 2017).

ويعرف الشبراوي (2001) صورة الجسد بأنها الصورة الذهنية للفرد عن تكوينه الجسماني وتتحدد هذه الصورة بعدة

عوامل؛ شكل أجزاء الجسم وتناسق هذه الأجزاء، الشكل العام للجسم والجانب الاجتماعي لصورة الجسم. وقد عرف (veale ,2004) صورة الجسد: أنه انشغال زائد على الحد بشأن المظهر الجسمي يؤدي بصاحبه إلى العديد من السلوكيات الانهزامية.

ويتضح من خلال الدراسات السابقة أنّ لكل شخص مفهوماً خاصاً عن جسمه وهذا المفهوم ما هو إلا صورة ذهنية نكونها عن أجسامنا ويسهم في تكوينها خبرات الفرد من خلال ما يتعرض له من أحداث، بل وتتعدى ذلك فتشمل ما نعتقده عن نظرة الآخرين لنا، مما يؤدي إلى تأثر سلوكنا الذاتي ويؤثر في تفاعلنا مع الآخرين. وتشير معظم الدراسات والأدبيات المهتمة بصورة الجسد أن لصورة الجسد طابعا اجتماعيا ونفسيا وفسيولوجيا، لذا من السهل فهم أن صورة جسد الفرد تؤثر في حالته " النفس اجتماعية " وأنها ترتبط بصفات نفسية كثيرة، كتقدير الذات، والرضا عن الحياة، والتوافق النفسي، والاجتماعي والتوازن (أبو حماد، 2017).

فإدراك صورة الجسد ونمو صورة الجسد الإيجابية تساعد الناس في رواية أنفسهم جذابين، مما يعد أمراً ضرورياً لنمو الشخصية الناضجة، فالناس الذين يحبون أنفسهم ويفكرون بأنفسهم على نحو إيجابي على الأرجح يكونون أكثر صحة، وكما يتضح أن علاقة الفرد بجسده وكيفية إدراكه له تؤدي دوراً أساسياً في تشكيل مشاعره وأفكاره ومعتقداته حول نفسه وصورة الجسد لديه، كما يعد تصور الفرد لحالته الجسمية أهم من حالته الجسدية الفعلية في تحديد مشاعره وأحاسيسه، وعلى الرغم أنه من الشائع أن يشعر الناس بعدم الرضا عن مظهرهم من وقت لآخر الا ان الأفراد الحساسين الذين يخافون من أن يرفضهم الآخرون بسبب شكلهم قد يواجهون مخاوف شديدة ومفرطة تؤثر على حياتهم وتتطلب التدخل العلاجي، ذلك لأنهم كثيراً ما يقارنون جاذبيتهم بجاذبية الآخرين، ويشعرون بالوحدة والرفض عندما يتذكرون الجوانب في مظهرهم التي يعتقدون أنها قبيحة، وهم معرضون بدرجة كبيرة للأمراض النفسية و قد يلجأون بشكل كبير ألى إجراء العمليات التجميلية (العبادي، 2015).

وتوجد عوامل عديدة قد تدفع الفرد الى اللجوء لعمليات التجميل، كالعوامل الداخلية لدى الفرد مثل عدم الرضا عن صورة الجسد، وارتباط تقدير الفرد لذاته بصورة جسده أو وجود خبرة سابقة مع عمليات التجميل، والعوامل الخارجية مثل التعرض للنقد من قبل الآخرين، التأثر بوسائل الإعلام والثقافة، إذ إنّ لكل ثقافة ومجتمع معايير أو محددات للجمال فالأشخاص الذين يفشلون في تحقيق هذه المعايير غالباً ما يتعرضون للنقد والتمييز، وقد يتعرضون للرفض بسبب مظهرهم (Cash, 2009).

ومن هنا يتضح أن عدم تقبل الفرد لصورة جسده له دور كبير في حدوث الاضطرابات النفسية مثل اضطراب تشوه صورة الجسد، الذي يتميز بالانشغال بعيب متوهم في الجسد أو تضخيم عيب موجود يصحبه مشاعر سلبية قد تكون موجهه تجاه جزء معين من الجسد أو تجاه الجسد كله، وتكون نظرته تجاه شكله مشوهه ومبالغا فيها، مما يدفع الكثير من هؤلاء الى اللجوء لعمليات التجميل غير الضرورية التي بالرغم من القيام بها قد لا يخفف من هواجسهم التي تؤرق تفكيرهم (Silver, Finberg, & Reavey, 2010).

وفي الآونة الأخيرة من القرن الواحد والعشرين لوحظ انتشار عمليات التجميل بصورة كثيفة في العالم العربي بصفة عامة وفي فلسطين ايضاً؛ حيث شهدت عيادات ومراكز التجميل في فلسطين إقبالاً متزايداً من النساء ومن مختلف الفئات العمرية لإجراء جراحات التجميل. ويرجع انتشار عمليات التجميل إلى زيادة الوعي والثقافة الخاصة بهذه العمليات والتركيز الإعلامي المتنامي بموضوعات التجميل، كما أن وسائل الإعلام المختلفة المسموعة والمرئية والمقروءة والإنترنت وخاصة القنوات الفضائية التي خصصت برامج خاصة بموضوعات الجمال وجراحة التجميل ساهمت بشكل مباشر في زيادة الإقبال على إجراء مثل هذه العمليات.

كما أن العصر الذي نعيشه يوصف بأنه «عصر الصورة»، حيث أصبحت الصورة تؤدي دور البطولة المطلقة وصار الناس والنساء خاصة، أو من يتشبثون بشبابهم مشغولين بصورة الوجه وشكل الجسم، ومن لا يعجبه وجهه أو جزء منه يحلم بتغييره أو يذهب فعلاً لأخصائي التجميل، ما أدى لنمو شعبية الجراحة التجميلية في السنوات الأخيرة، تلك الشعبية التي فاقت جميع التوقعات؛ إذ شملت كافة الشرائح الاجتماعية، وإن كانت بنسب متفاوتة (العقيل، 2014).

وبطبيعة الحال؛ تؤدي صورة الجسد دوراً كبيراً في الإصابة بالإحباط، خصوصاً مع الهوس العالمي بتصور معين عن الجسد المتناسق والرياضي، وهو الأمر الذي جعل أعداداً كبيرة من النساء يقدمن على إجراء عمليات جراحية لتغيير شكل أجسادهن؛ سواء عمليات للتخلص من البدانة وعمليات تجميلية لاكتساب شكل معين (عوض، 2020).

اضطراب صورة الجسد:

يعد اضطراب صورة الجسد شكلاً من أشكال الاضطرابات النفسية، والتي يكون فيها عدم الرضا عن المظهر الجسمي هو السمة الأساسية المحددة، وهذا الاضطراب الجسماني تم إدراجه حديثاً في الدليل التشخيصي والإحصائي الثالث المعدل للاضطرابات النفسية (DSM-III-R)، وأضاف الدليل التشخيصي والإحصائي الرابع محكاً يقضي بأن انشغال الفرد يجب أن يكون حاداً أو شديداً بما يكفي أن يسبب خللاً وظيفياً. (الدسوقي، 2012)

النظريات المفسرة لصورة الجسد:

النموذج المعرفي لصورة الجسد أكدت الأبحاث التي جرت في الاتجاه المعرفي عدم استقرار بنية صورة الجسد، حيث يمكن أن يرجع التقييم بحجم الجسم الحالي إلى انفعال سالب أو إلى الضغوط، فمثلاً أظهرت بعض الدراسات أن المزاج السالب يزيد من تقييم حجم الجسم لدى النساء اللاتي يعانين من البوليميا (شره طعام) يجعل صورة الجسد أسوأ، و ترى النظرية المعرفية «لبيك» عن الاكتئاب أن صورة الجسد المحرفة (المشوهة) تكون عرضاً معرفياً للاكتئاب. (Moitra, Desai, Chaudhari, 2019).

النظريات النمائية والاجتماعية الثقافية لصورة الجسد:

النظريات النمائية والاجتماعية والثقافية تفسر وتشرح كيف أن صورة الجسد تنمو وتتطور؟ وأن فهم تلك النظريات يساعد على فهم لماذا تتكرر صورة الجسد السالبة لدى الأشخاص البدناء؟ وقد ركزت النظريات النمائية على أهمية مرحلة الطفولة والمراهقة كفترة مهمة، ففي أثنائها تنمو وتتطور صورة الجسد، وأن هناك عوامل؛ مثل: «وقت البلوغ» الذي يسهم في نمو صورة الجسد، وتهدف النظريات الثقافية والاجتماعية إلى عقد المقارنة الاجتماعية والوسائل الثقافية الاجتماعية بخصوص الهيئة والمظهر الخارجي والجمال كعوامل مهمة في نمو وتطور صورة الجسد (Reas, 2002).

ولقد تناولت عديد من البحوث والدراسات متغيري الأفكار اللاعقلانية وتشوه اضطراب صورة الجسد، فقد هدفت دراسة (مبارك، 2020) إلى التعرف إلى العلاقة الارتباطية بين الأفكار اللاعقلانية وإيذاء الذات، وتوصلت النتائج إلى وجود علاقة ارتباطية موجبة ودالة إحصائيا بين درجات أفراد العينة على الدرجة الكلية لمقياس الأفكار اللاعقلانية ودرجاتهم على مقياس إيذاء الذات.

وهدفت دراسة ستايك وزمورزينسكي وكلينكوسيز (Styk, Zmorzynski & Klinkosz, 2019) إلى تحليل العلاقة بين صورة الجسد والمثابرة، وكانت النتائج تشير إلى وجود علاقة ارتباطية بين المثابرة وصورة الجسد، وأن المثابرة مرتبطة بشكل كبير بصورة الجسد.

وفي دراسة أجرتها (ابن طاوس، 2018) هدفت إلى الكشف عن مستوى كل من التوافق الزواجي والأفكار اللاعقلانية وفحص طبيعة العلاقة بينهما، لدى عينة من الأزواج المترددين على العيادة النفسية بالجزائر العاصمة، وتوصلت النتائج إلى وجود ارتباط سالب ودال إحصائيا بين الأفكار اللاعقلانية ومستوى التوافق الزواجي لدى العينة.

وفي دراسة أجرتها (أبو الحديد، 2018) هدفت التعرف إلى المتغيرات الاجتماعية وعلاقتها بجراحات التجميل (دراسة ميدانية)، توصلت نتائج الدراسة إلى ارتباط شيوع ثقافة الجمال وجراحات التجميل بالعديد من المتغيرات الاجتماعية الثقافية، أهمها الدوافع الذاتية، الدوافع الخاصة بالأسرة، الدوافع الخاصة بالمجتمع، والدوافع الطبية.

وكشفت دراسة (الموسى، 2018) عن العوامل التي تدفع المرأة السعودية إلى إجراء العمليات التجميلية، وتوصلت الدراسة إلى أهم العوامل التي تدفع المرأة السعودية لإجراء العمليات التجميلية ومنها أن طبيعة العمل تتطلب الاهتمام بصورة الجسد، ومتابعة الموضة العالمية والتأثر بمشاهير الإعلام والتواصل الاجتماعي. وأيضاً عرضت الدراسة الآثار المترتبة على تغيير صورة الجسد ومنها آثار إيجابية مثل زيادة الثقة بالنفس والرضا عن الذات والقبول الاجتماعي، وآثار سلبية مثل بعض المشكلات الصحية والنفسية والاجتماعية والمادية مثل خسائر وتكاليف مادية وتراكم الديون.

وهدفت دراسة (الطراونة، 2017) التعرف إلى العلاقة بين الأفكار اللاعقلانية وقلق المستقبل لدى طلاب جامعة مؤتة، وأظهرت النتائج وجود فروق ذات دلالة إحصائية في متوسط درجات الطلاب على مقياس الأفكار اللاعقلانية تبعاً لمتغير الكلية.

وفي دراسة اجراها كل من ماشالبوردفارد وشوفايشي (Mashalpourfard & Shovaichi, 2017) هدفت إلى تقييم العلاقة بين المعتقدات اللاعقلانية ومعايير اختيار الأزواج لدى عينة من طلاب الجامعة في طهران، وأظهرت النتائج أن المعتقدات غير العقلانية تؤثر على معايير اختيار الزوج وبالتالي فإن الذين لديهم معتقدات لاعقلانية كثيرة لديهم معايير غير مناسبة للزوج.

وأشارت دراسة لاكاني واكبري (Lakani & Akbari, 2016) إلى العلاقة بين المعتقدات اللاعقلانية وجودة الحياة لدى طلاب جامعة ازاد في رشت، وأظهرت النتائج أنّ هناك علاقة بين المعتقدات غير العقلانية ونوعية الحياة لدى الطالبات.

وهدفت دراسة (العبادي، 2015) إلى البحث في السمات الشخصية (العصابية، الانبساطية، الانفتاحية، المقبولية، يقظة الضمير) التي تتنبأ باضطراب تشوه صورة الجسد، واختلاف هذه السمات تبعاً لاختلاف بعض العوامل الديموغرافية، لدى عينة من مراجعي عيادات التجميل في جدة، أظهرت النتائج أن مستويات عوامل العصابية والانبساطية والانفتاحية ويقظة الضمير لدى العينة كانت متوسطة، أما عامل المقبولية لديهم جاء مرتفع المستوى، و أنّ مستوى اضطراب تشوه صورة الجسد مرتفع المستوى بشكل عام، وأن سمة العصابية كانت المتنبئ الوحيد بهذا الاضطراب.

وهدفت دراسة بينكوارت وبفيفير (Pinquart, & Pfeiffer, 2012) إلى بيان العلاقة بين الرضا عن صورة الجسد لدى المراهقين الذين يعانون ولا يعانون من الإعاقة البصرية، وتوصلت النتائج إلى أن المراهقين الذين يعانون من إعاقة بصرية أقل رضا عن أجسادهم مقارنة بالمراهقين المبصرين.

ويتضح من خلال استعراض الدراسات السابقة وجود بعض جوانب الاتفاق والاختلاف في المتغيرات التي تناولتها والتي استفاد منها الباحثان في دراستهما الحالية في الأفكار اللاعقلانية مثل:

(مبارك، 2020) والتي أشارت إلى وجود علاقة ارتباطية موجبة ودالة إحصائيا بين درجات أفراد العينة على الدرجة الكلية لمقياس الأفكار اللاعقلانية ودرجاتهم على مقياس إيذاء الذات، وكذلك أظهرت دراسة (الطراونة، 2017) إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية في متوسط درجات الطلاب على مقياس الأفكار اللاعقلانية تبعاً لمتغير الكلية. ويتضح من استعراض الدراسات السابقة المتعلقة بتشوه صورة الجسد حيث أظهرت دراسة (أبو الحديد، 2018) إلى ارتباط شيوع ثقافة الجمال وجراحات التجميل بالعديد من المتغيرات الاجتماعية الثقافية، أهمها الدوافع الذاتية، الدوافع الخاصة بالأسرة، الدوافع الخاصة بالمجتمع، والدوافع الطبية. في حين أن دراسة (العبادي، 2015) توصلت إلى أنّ مستوى اضطراب تشوه صورة الجسد مرتفع المستوى بشكل عام، وأن سمة العصابية كانت المتنبئ الوحيد بهذا الاضطراب. أما العينات في الدراسات السابقة فقد تباينت من حيث العدد والنوعية فقد تراوح عدد الأفراد (500) مثل دراسة (الطراونة، 2017) وشملت فئات عمرية مختلفة وهذا الاختلاف يرجع إلى اختلاف الأهداف وطبيعة

مجتمع الدراسة، كما تميزت الدراسة الحالية بأنها جمعت متغيرات لم يتم الجمع بينهما في أي دراسة سابقة، فقد تناولت متغيري الأفكار اللاعقلانية وتشوه صورة الجسد في الدراسة نفسها.

مشكلة الدراسة وأسئلتها

تتركز مشكلة الدراسة في التعرف إلى القدرة التنبؤية للأفكار اللاعقلانية في اضطراب تشوه صورة الجسد لدى النساء المرتادات لمراكز التجميل في محافظة رام الله والبيرة، حيث وجد أن العديد لا يتحدثون عن معاناتهم بسبب الإحراج الناتج عن انشغالهم الزائد عن الحد في مظهرهم، وغالباً ما يكونون غير راضيين عن نتائج العلاج التجميلي، ونتيجة للأفكار والمعتقدات التي يحملونها فمن الممكن أن يميلوا للانطواء وتجنب المواقف التي يكونون فيها محط انتباه الآخرين التي تجعل من عيوبهم المتخيلة ظاهرة للعيان وقد يقومون بتكرار سلوكيات كتفقد المرآة والمبالغة في قص الشعر وتفحص الوجه بشكل مستمر مما يؤدي إلى العزوف عن المشاركة الاجتماعية مع الآخرين مما يجعلهم من مرتادي المراكز التجميلية، وللإجابة عن سؤال الدراسة الرئيس: ما القدرة التنبؤية للأفكار اللاعقلانية في اضطراب تشوه صورة الجسد لدى عينة من النساء المرتادات لمراكز التجميل في محافظة رام الله والبيرة؟ **ينبغي الإجابة عن الأسئلة الآتية:**

1. ما مستوى انتشار الأفكار اللاعقلانية لدى النساء المرتادات لمراكز التجميل في محافظة رام الله والبيرة؟
2. ما مستوى انتشار اضطراب تشوه صورة الجسد لدى النساء المرتادات لمراكز التجميل في محافظة رام الله والبيرة؟
3. هل توجد علاقة ارتباطية ذات دلالة إحصائية عند (α<.05) بين الأفكار اللاعقلانية واضطراب تشوه صورة الجسد لدى النساء المرتادات لمراكز التجميل في محافظة رام الله والبيرة؟
4. هل توجد قدره تنبئية دالة إحصائيّاً عند مستوى الدّلالة (α<.05) للأفكار اللاعقلانية في التنبؤ باضطراب تشوه صورة الجسد لدى النساء المرتادات لمراكز التجميل في محافظة رام الله والبيرة؟

أهمية الدراسة

تكمن أهمية الدراسة بأنها جاءت لإثراء الأدب النظري في مجال الأفكار اللاعقلانية واضطراب تشوه صورة الجسد، كذلك بما تقدمه كقاعدة معلومات وحصيلة معرفية تفيد المتخصصين والأكاديميين والمرشدين في هذا المجال، إذ أن الدراسة تتميز بأسلوبها في دراسة الأفكار اللاعقلانية من حيث أنها لا تدرس حجمها ولا شكلها ولا أسبابها ولا خصائص الأشخاص الذين يتميزون بها وإنما تدرس القدرة التنبؤية للأفكار اللاعقلانية في اضطراب تشوه صورة الجسد لدى النساء المرتادات لمراكز التجميل في محافظة رام الله والبيرة. وتنبثق بأنها من الممكن أن توفر بعض البيانات التي ربما يستخدمها المتخصصون لرعاية هذه الفئة ومساعدتهم في تعديل الأفكار اللاعقلانية التي يتبنونها. كما أن نتائج الدراسة يمكن الاستفادة منها لمعالجة الأفكار اللاعقلانية فوجودها سيعرض هذه الفئة إلى حالات اضطراب تشوه صورة الجسد ومن الممكن أن تساهم نتائج الدراسة في بناء برامج إرشادية لتوظيف الاستراتيجيات الإرشادية لتخفيف درجة الأفكار اللاعقلانية لدى هذه الفئة.

أهداف الدراسة

سعت هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية:

1. التعرف إلى مستوى انتشار الأفكار اللاعقلانية لدى النساء المرتادات لمراكز التجميل في محافظة رام الله والبيرة.
2. التعرف إلى مستوى انتشار اضطراب تشوه صورة الجسد لدى النساء المرتادات لمراكز التجميل في محافظة رام الله والبيرة.
3. فحص العلاقة الارتباطية بين الأفكار اللاعقلانية واضطراب تشوه صورة الجسد لدى النساء المرتادات لمراكز التجميل في محافظة رام الله والبيرة.
4. فحص القدرة التنوبية للأفكار اللاعقلانية في التنبؤ في اضطراب تشوه صورة الجسد لدى النساء المرتادات لمراكز التجميل في محافظة رام الله والبيرة.

مصطلحات الدراسة

◄ **الأفكار اللاعقلانية**: يعرفها عمارة (74:2008) «بأنها معتقدات لاعقلانية ومجموعة الأفكار غير المنطقية والخاطئة التي تتميز بعدم موضوعيتها، وتكونت بناءً على توقعات وتعميمات خاطئة على درجة عالية من المبالغة والتهويل، بما لا يتناسب مع الفرد وقدراته وإمكاناته الفعلية».

وتعرف إجرائياً على أنها الدرجة التي يحصل عليها أفراد عينة الدراسة على مقياس الأفكار اللاعقلانية المعد لأغراض هذه الدراسة.

اضطراب تشوه صورة الجسد: «انشغال زائد عن الحد (مفرط) من جانب فرد ذي مظهر جسمي عادي، ببعض العيوب التخيلية في المظهر الجسمي؛ وربما يكون لا وجود لهذه العيوب على الإطلاق سوى في مخيلة هذا الفرد" (الدسوقي، 2012: 54).

ويعرف إجرائياً على أنه الدرجة التي يحصل عليها أفراد عينة الدراسة على مقياس اضطراب تشوه صورة الجسد المعد لأغراض هذه الدراسة.

◄ **مراكز التجميل**: «هي المراكز المرخصة من وزارة الصحة، والتي تقوم بإجراء عمليات تجميلية للمرضى والمراجعين، تحت إشراف كادر طبي مرخص» (الموسى، 16:2018).

وتعرف إجرائياً أنها كل الأماكن التي تعنى بالتجميل من عيادات وصالونات تختص بشيء من عمليات التجميل المختلفة.

حدود الدراسة

- **الحدود البشرية**: النساء المرتادات لمراكز التجميل
- **الحدود المكانية**: محافظة رام الله والبيرة
- **الحدود الزمنية**: خلال العام 2020

منهجية الدراسة وإجراءاتها

اَستخدم المنهج الوصفي الارتباطي الذي يعد هو الأنسب لهذه

الدراسة، ويحقق الغاية منه بالشكل الذي يضمن الدقة والموضوعية.

مجتمع الدراسة وعينتها

تكون مجتمع الدراسة من النساء المرتادات لمراكز التجميل في محافظة رام الله والبيرة، إذ اختيرت عينة متيسرة بلغ حجمها (153)، اللواتي استجبن لأداتي الدراسة عبر الوسائل الإلكترونية، وبخاصة رسائل التواصل الاجتماعي التي عممت الأداتين من خلالها، في ظل واقع الالتزام بالمنازل والتباعد الاجتماعي الذي فرض بسبب جائحة كورونا.

أدوات الدراسة

أولاً- مقياس الأفكار اللاعقلانية

من أجل إنجاز مهام الدراسة وتحقيقاً لأهدافه، استخدم مقياس الأفكار اللاعقلانية الذي طوره الريحاني (1985) على البيئة الأردنية، ويتكون المقياس في صورته الأصلية من (52) فقرة، وقد قام شاهين وحمدي (2008) بتقنينه على البيئة الفلسطينية إذ أضاف فكرة لا عقلانية جديدة تتعلق بنظرية المؤامرة في العقلية الفلسطينية، وبهذا أصبح المقياس يتكون من (56) تمثل أربع عشرة فكرة لا عقلانية تقيسها هذه الفقرات، إذ تتمثل كل فكرة منها في أربع فقرات، نصفها إيجابي يتفق مع الفكرة، والنصف الآخر سلبي يختلف مع الفكرة. ويتمتع المقياس بمعاملات صدق وثبات مناسبة في صورته الأصلية (الريحاني، 1985)، أما شاهين وحمدي (2008) فقد تحققا من صدق المحكمين إذ دلت النتائج أن نسبة الاتفاق بلغت أكبر من (85 %) على فقرات المقياس، كما تم التحقق من صدق البناء، وقد تراوحت معاملات ارتباط الفقرات مع الدرجة الكلية للمقياس ما بين (29. – 64.)، وكانت جميع الفقرات دالة إحصائياً، أما في ما يتعلق بالثبات فقد بلغ معامل كرونباخ ألفا (68) (Cronbach›s Alpha.)، وتعد هذه القيمة مقبولة، أما الدراسة الحالية فقد تحقق الباحثان من صدق المحكمين وكانت نسبة الاتفاق على فقرات المقياس أكبر من (85 %)، كما تحقق الباحثان من صدق البناء على عينة استطلاعية من خارج عينة الدراسة الأصلية بلغت (30) من النساء المرتادات لمراكز التجميل في محافظة رام الله والبيرة، وقد تراوحت معاملات ارتباط الفقرات مع الدرجة الكلية للمقياس ما بين (35. – 68.)، وكانت جميع الفقرات دالة إحصائياً، أما في ما يتعلق بالثبات فقد بلغ معامل كرونباخ ألفا(72) (Cronbach›s Alpha.)، وتعد هذه القيمة مقبولة.

ثانياً- مقياس تشوه صورة الجسد

من أجل إنجاز مهام الدراسة وتحقيقاً لأهدافها، أُستخدم مقياس اضطراب تشوه صورة الجسد الذي طوره دراغمة (2018) على البيئة الفلسطينية، ويتكون المقياس في صورته الأصلية من (25) فقرة، إذ يتمتع المقياس بمعاملات صدق مناسبة، وفيما يتعلق بصدق المحكمين فقد عرض دراغمة (2018) المقياس على (10) من ذوي الاختصاص أبدو ملاحظاتهم وفي ضوء ذلك أعيدت صياغة بعض العبارات، أما صدق البناء فقد تراوحت معاملات ارتباط الفقرات مع الدرجة الكلية للمقياس ما بين (25. – 69.)، وكانت جميع الفقرات دالة إحصائياً، وفيما يتعلق بالثبات فقد بلغ معامل ثبات التجزئة النصفية (70.)، وتعد هذه القيمة مقبولة. أما الدراسة الحالية فقد تحقق الباحثان من صدق المحكمين وكانت نسبة الاتفاق على فقرات المقياس أكبر من (85 %)، كما تحقق الباحثان من صدق البناء على عينة استطلاعية من خارج عينة الدراسة الأصلية بلغت (30) من النساء المرتادات لمراكز التجميل في محافظة رام الله والبيرة، وقد تراوحت معاملات ارتباط الفقرات مع الدرجة الكلية للمقياس ما بين (38. – 87.)، وكانت جميع الفقرات دالة إحصائياً، أما في ما يتعلق بالثبات فقد بلغ معامل كرونباخ ألفا (92) (Cronbach›s Alpha.)، وتعد هذه القيمة مرتفعة.

تصحيح مقياسي الدراسة

تكون مقياس الأفكار اللاعقلانية من (56)، فقرة، مثلت الفقرات (1، 2، 4، 7، 9، 11، 12، 15، 18، 21، 23، 25، 26، 28، 30، 31، 33، 34، 36، 38، 41، 45، 47، 48، 50، 52، 55، 56) الاتجاه الإيجابي الذي يتفق مع سمة الأفكار اللاعقلانية، في حين مثلت الفقرات (3، 5، 6، 8، 10، 13، 14، 16، 17، 19، 20، 22، 24، 27، 29، 32، 35، 37، 39، 40، 42، 43، 44، 46، 49، 51، 53، 54) الاتجاه السلبي الذي لا يتفق مع سمة الأفكار اللاعقلانية. أما مقياس اضطراب تشوه صورة الجسد فقد تكون من (25)، فقرة، مثلت الفقرات (3، 4، 5، 7، 8، 10، 12، 13، 15، 16، 17، 18، 20، 21، 24) الاتجاه الإيجابي الذي يتفق مع سمة تشوه صورة الجسد، في حين مثلت الفقرات (1، 2، 6، 9، 11، 14، 19، 22، 23، 25) الاتجاه السلبي الذي لا يتفق مع سمة تشوه صورة الجسد.

يطلب من المستجيب تقدير إجاباته عن طريق تدرج ليكرت (Likert) الخماسي، وأعطيت الأوزان لفقرات مقياس الأفكار اللاعقلانية كما يلي: موافق بشدة (5) درجات، موافق (4) درجات، محايد (3) درجات، غير موافق (2)، غير موافق بشدة (1)، درجة. بينما أعطيت الأوزان لفقرات مقياس اضطراب تشوه صورة الجسد كما يلي: دائماً (5) درجات، غالباً (4) درجات، أحياناً (3) درجات، نادراً (2)، أبداً (1)، درجة. ولتحديد مستوى شيوع سمات الأفكار اللاعقلانية و اضطراب تشوه صورة الجسد لدى عينة الدراسة، حولت العلامة وفق المستوى الذي يتراوح ما بين (1 – 5) درجات، وتصنيف المستوى إلى ثلاثة مستويات: عالية، متوسطة، ومنخفضة، وذلك وفقاً للمعادلة الآتية: الحد الأعلى للتدرج– الحد الأدنى للتدرج/عدد المستويات المفترضة (3/1–5)=1.33. وبناءً على ذلك، فإنّ مستويات الإجابة على المقياس تكون على النحو الآتي: (2.33 فأقل) مستوى منخفض، (2.34 – 3.67) مستوى متوسط، (3.68 – 5) مستوى مرتفع.

عرض نتائج الدراسة وتفسيرها

◄ **السؤال الأول: ما مستوى انتشار الأفكار اللاعقلانية لدى النساء المرتادات لمراكز التجميل في محافظة رام الله والبيرة؟**

للإجابة عن السؤال الأول حُسبت المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية والنسب المئوية لمقياس الأفكار اللاعقلانية لدى النساء المرتادات لمراكز التجميل في محافظة رام الله والبيرة، والجدول (1) يوضح ذلك:

جدول (1):

يوضح المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية والنسب المئوية لفقرات مقياس الأفكار اللاعقلانية وعلى المقياس ككل مرتبة تنازلياً حسب المتوسطات الحسابية

الرتبة	رقم الفقرة	الفقرات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	النسبة المئوية	المستوى
1	56	يزعجني أن أكون ضحية للواقع السيئ الذي دبره وخططه لي الآخرون	4.31	0.799	86.2	مرتفع
2	02	أؤمن بأن كل شخص يجب أن يسعى دائماً لتحقيق أهدافه بأقصى ما يمكن من الكمال	4.17	0.705	83.4	مرتفع
3	34	يجب أن يكون الشخص حذرا ويقظاً من إمكانية حدوث المخاطر	4.16	0.654	83.2	مرتفع
4	31	بعض الناس مجبولون على الشر والخسة والنذالة، ومن الواجب الابتعاد عنهم واحتقارهم	4.15	0.998	83.0	مرتفع
5	45	لا أتردد في لوم وعقاب من يؤذي الآخرين ويسيء إليهم	4.02	0.870	80.4	مرتفع
6	47	أؤمن بأن الظروف الخارجة عن إرادة الإنسان غالباً ما تقف ضد تحقيقه لسعادته	3.92	0.903	78.4	مرتفع
7	15	يزعجني أن يصدر عني أي سلوك يجعلني غير مقبول من الآخرين	3.91	0.927	78.2	مرتفع
8	11	أعتقد أن هناك حلا مثالياً لكل مشكلة لا بد من الوصول إليه	3.90	0.864	78.0	مرتفع
9	18	أتخوف دائما من أن تسير الأمور على غير ما أريد.	3.80	0.962	76.0	مرتفع
10	33	أؤمن بأن الحظ له دور كبير في مشكلات الناس وتعاستهم	3.69	0.968	73.8	مرتفع
11	48	ينتابني خوف شديد من مجرد التفكير بإمكانية وقوع الحوادث والكوارث	3.63	1.037	72.6	متوسط
12	23	لا يمكن للفرد أن يتخلص من تأثير الماضي حتى وإن حاول ذلك.	3.55	1.100	71.0	متوسط
13	25	أشعر باضطراب شديد حين أفشل في إيجاد الحل الذي أعتبره حلاً مثالياً لما أواجه من مشكلات	3.48	1.033	69.6	متوسط
14	04	لا أستطيع أن أقبل نتائج أعمال تأتي على غير ما اتوقع	3.46	0.993	69.2	متوسط
15	09	أؤمن بأن ماضي الإنسان يقرر سلوكه في الحاضر والمستقبل	3.46	1.170	69.2	متوسط
16	26	يفقد الفرد هيبته واحترام الناس له إذا أكثر من المرح والمزاح	3.42	1.004	68.4	متوسط
17	38	غالبا ما تؤرقني مشكلات الآخرين و تحرمني من الشعور بالسعادة	3.39	1.053	67.8	متوسط
18	28	أؤمن أن الآخرين دائما يسعون إلى إعاقة تقدمي نحو أهدافي ويسعون لإفشالي	3.39	1.143	67.8	متوسط
19	30	أشعر بأنه لا قيمة لي إذا لم أنجز الأعمال الموكلة إلي بشكل يتصف بالكمال مهما كانت الظروف.	3.33	1.158	66.6	متوسط
20	55	من العيب على الرجل أن يكون تابعاً للمرأة	3.30	0.994	66.0	متوسط
21	52	لا يجوز أن يشعر الشخص بالسعادة وهو يرى غيره يتعذب	3.30	1.027	66.0	متوسط
22	21	أعتقد أن السعادة تكمن في الحياة السهلة التي تخلو من تحمل المسؤولية ومواجهة الصعوبات	3.25	1.226	65.0	متوسط
23	07	أفضل تجنب الصعوبات بدلاً من مواجهتها	3.24	1.151	64.8	متوسط
24	41	أرفض التعامل مع الجنس الآخر على أساس المساواة	3.21	1.173	64.2	متوسط
25	01	لا أتردد ابداً بالتضحية بمصالحي ورغباتي في سبيل رضى الآخرين	3.15	1.191	63.0	متوسط
26	36	لا يمكن أن أقوم بأداء واجباتي دون مساعدة من هم أقوي مني	3.05	1.114	61.0	متوسط
27	12	إن الشخص الذي لا يكون جدياً و رسمياً في تعامله مع الآخرين لا يستحق احترامهم	3.02	1.103	60.4	متوسط
28	50	أشعر بالضعف حين أكون وحيداً في مواجهة مسؤولياتي	2.97	1.045	59.4	متوسط
29	14	أشعر أن نجاحاتي لا تثير الآخرين ليكيدوا لي	2.71	1.213	54.2	متوسط
30	42	اعتقد أنه لا علاقة بين ما يكيده لي الآخرون من مؤامرات وما يجري من أحداث سلبية في حياتي	2.59	1.016	51.8	متوسط
31	39	من العبث أن يصر الفرد على إيجاد الحل المثالي لما يواجه من مشكلات	2.53	1.089	50.6	متوسط
32	17	أفضل الامتناع عن معاقبة مرتكبي الأعمال الشريرة حتى أتبين الأسباب.	2.52	1.148	50.4	متوسط
33	32	يجب أن يقبل الإنسان بالأمر الواقع، إذا لم يكن قادرا على تغييره	2.34	1.077	46.8	متوسط

الرتبة	رقم الفقرة	الفقرات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	النسبة المئوية	المستوى
34	03	أفضل السعي وراء إصلاح المسيئين بدلاً من معاقبتهم أو لومهم	2.33	0.866	46.6	منخفض
35	06	يجب ألا يشغل الشخص نفسه في التفكير بإمكانية حدوث الكوارث والمخاطر	2.31	1.126	46.2	منخفض
36	13	أعتقد أنه من الحكمة أن يتعامل الرجل مع المرأة على أساس المساواة	2.24	1.058	44.8	منخفض
37	53	من المنطق أن يفكر الفرد ويقبل بما هو عملي وممكن بدلا من الإصرار على البحث عما يعتبره حلا مثاليا لمشكلاته	2.19	0.801	43.8	منخفض
38	40	لا أعتقد أن ميل الفرد للدعابة والمزاح يقلل من احترام الناس له	2.19	0.909	43.8	منخفض
39	24	ليس من الحق أن يحرم الفرد نفسه من السعادة إذا شعر بأنه غير قادر على إسعاد غيره من يعانون الشقاء	2.13	0.879	42.6	منخفض
40	16	أؤمن بأن قيمة الفرد ترتبط بمقدار ما ينجز من أعمال حتى وإن لم تتصف بالكمال	2.08	0.936	41.6	منخفض
41	27	إن تعامل الرجل مع المرأة من منطلق تفوقت عليها يضر في العلاقة التي يجب أن تقوم بينهما	2.07	0.985	41.4	منخفض
42	46	أؤمن بأن ما كل ما يتمنى المرء يدركه	2.07	1.007	41.4	منخفض
43	51	أعتقد أن الإلحاح على التمسك بالماضي هو عذر يستخدمه البعض لتبرير عدم قدرتهم على التغيير	2.03	0.803	40.6	منخفض
44	20	أؤمن بأن الخوف من إمكانية حدوث أمر مكروه لا يقلل من احتمال حدوثه	2.01	0.939	40.2	منخفض
45	54	أؤمن بأن الشخص المنطقي يجب أن يتصرف بعفوية بدلا من أن يقيد نفسه بالرسمية والجدية	1.97	0.720	39.4	منخفض
46	37	أرفض أن أكون خاضعاً لتأثير الماضي	1.95	0.920	39.0	منخفض
47	10	يجب أن لا يسمح الشخص لمشكلات الآخرين أن تمنعه من الشعور بالسعادة	1.95	0.923	39.0	منخفض
48	49	يسرني أن أواجه بعض المصاعب والمسؤوليات التي تشعرني بالتحدي	1.92	0.823	38.4	منخفض
49	43	أفضل التمسك بأفكاري ورغباتي الشخصية حتى وإن كانت سبباً في رفض الآخرين لي	1.90	0.804	38.0	منخفض
50	35	أؤمن بضرورة مواجهة الصعوبات بكل ما أستطيع بدلاً من تجنبها والابتعاد عنها	1.89	0.774	37.8	منخفض
51	44	أؤمن آن عدم قدرة الفرد على الوصول إلى الكمال فيما يعمل لا يقلل من قيمته	1.80	0.726	36.0	منخفض
52	05	أؤمن بأن كل شخص قادر على تحقيق سعادته بنفسه	1.76	0.887	35.2	منخفض
53	22	أفضل الاعتماد على نفسي في كثير من الأمور رغم إمكانية الفشل فيها	1.73	0.700	34.6	منخفض
54	19	أؤمن بأن أفكار الفرد وفلسفته في الحياة تؤدي دورا كبيرافي شعوره بالسعادة أو التعاسة.	1.65	0.682	33.0	منخفض
55	08	من المؤسف أن يكون الإنسان تابعا للآخرين و معتمداً عليهم	1.60	0.710	32.0	منخفض
56	29	أؤمن بأن رضى جميع الناس غاية لا تدرك	1.45	0.777	29.0	منخفض
		الأفكار اللاعقلانية	2.81	0.239	56.2	متوسط

يتضح من الجدول (1) أن المتوسط الحسابي لتقديرات عينة الدراسة على مقياس الأفكار اللاعقلانية ككل بلغ (2.81)، وبنسبة مئوية (56.2)، وبتقدير متوسط. أما المتوسطات الحسابية لإجابات أفراد عينة الدراسة عن فقرات مقياس الأفكار اللاعقلانية، فقد تراوحت ما بين (4.31 – 1.45)، وجاءت الفقرة: "يزعجني أن أكون ضحية للواقع السيئ الذي دبره وخططه لي الآخرون" بالمرتبة الأولى، بمتوسط حسابي قدره (4.31)، وبنسبة مئوية (86.2 %)، وبتقدير مرتفع، بينما جاء الفقرة: " أؤمن بأن رضى جميع الناس غاية لا تدرك " في المرتبة الأخيرة، بمتوسط حسابي بلغ (1.45)، وبنسبة مئوية (29.0 %)، وبتقدير منخفض.

وتعزى هذه النتيجة إلى أن الأفكار اللاعقلانية ربما تكونت منذ الطفولة من خلال التربية، أو حصلوا عليها من منابع عدة مثل الأقران ووسائل الإعلام، وتبني أفكارا تخلو من المنطق تعمل على تشويش التفكير لديهم، ويمكن عزو ارتفاع الانزعاج من كونهن الضحية المخطط لها نتيجة لتكون الأفكار اللاعقلانية التي اكتسبوها، وتولد القلق والتوتر والخوف من التغييرات غير المرغوبة التي تتحكم بالأحداث والنتائج، ويعزى انخفاض الإيمان برضى جميع الناس لأنها بالفعل فكرة عقلانية ولا يمكن إدراك هذه الغاية، وهذا يتوافق مع ما ذكره (شاهين وحمدي، 2008) عن ما حدده إليس في كتابه (العقل والانفعال في العلاج النفسي) وجود إحدى عشر فكرة اعتبرها أفكاراً لاعقلانية، هي المسؤولة عن الاضطرابات النفسية، وتعمل على تشويش في التفكير لدى الفرد، وعدم توافق مع الذات ومع الآخرين، وتتحكم في تفكير الكثير من الأفراد، وتتواجد بنسبة معينة في كل المجتمعات، لدى الأطفال والكبار والمراهقين،

وتكون مصادرها مختلفة، وتنمو منذ الطفولة من خلال التربية. وقد اتفقت هذه النتيجة مع دراسة (الطراونة، 2017) ودراسة (مبارك، 2020)، فقد توصلت نتائج دراساتهم إلى وجود علاقة ارتباطية موجبة ودالة إحصائيا بين درجات أفراد العينة على الدرجة الكلية لمقياس الأفكار اللاعقلانية ودرجاتهم على مقاييس أخرى، ولم تختلف النتيجة مع أي دراسة سابقة في هذا البحث.

◄ **السؤال الثاني: ما مستوى انتشار اضطراب تشوه صورة الجسد لدى النساء المرتادات لمراكز التجميل في محافظة رام الله والبيرة؟**

للإجابة عن السؤال الثاني حُسبت المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية والنسب المئوية لمقياس اضطراب تشوه صورة الجسد لدى النساء المرتادات لمراكز التجميل في محافظة رام الله والبيرة، والجدول (2) يوضح ذلك:

الجدول (2)

الجسد وعلى المقياس ككل مرتبة تنازلياً حسب المتوسطات الحسابية

الرتبة	رقم الفقرة	الفقرات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	النسبة المئوية	المستوى
1	04	أفكر بشكلي وجسدي باستمرار	3.47	1.058	69.4	متوسط
2	24	كنت اتمنى أن تكون هيئتي وجسدي أفضل مما هي عليه	3.46	1.308	69.2	متوسط
3	12	أتمنى لو كانت هيئتي وجسدي كالممثلين أو عارضي الأزياء أو الرياضيين	3.37	1.351	67.4	متوسط
4	18	أتمنى إجراء جراحة تجميل لتعديل عيوب في جسدي	2.99	1.467	59.8	متوسط
5	14	هيئتي الجيدة وجسدي المتناسق يساعداني على إقامة صداقات كثيرة	2.90	1.371	58.0	متوسط
6	05	أشعر بأنني بدين مما يستدعي تخفيف وزني	2.86	1.216	57.2	متوسط
7	19	أسرتي تمدح جسدي وهيئتي	2.71	1.134	54.2	متوسط
8	07	تضايقني تعليقات أسرتي السلبية عن جسدي	2.65	1.284	53.0	متوسط
9	21	أرى أن أجساد الآخرين أفضل من جسدي	2.63	1.168	52.6	متوسط
10	03	تؤثر في تعليقات زملائي السلبية عن جسدي	2.61	0.988	52.2	متوسط
11	08	أشعر بالتوتر عندما ينظر إلي الآخرون	2.61	1.231	52.2	متوسط
12	16	تشغلني آراء الآخرين تجاه جسدي وشكلي	2.49	1.247	49.8	متوسط
13	25	أشعر بأن جسدي يلفت انتباه الآخرين بصورة إيجابية	2.33	1.174	46.6	منخفض
14	10	أشعر بالنقص لعيب في جسدي وهيئتي	2.29	1.256	45.8	منخفض
15	06	يعجبني جسدي وهيئتي كما يبدوان في المرآة	2.25	1.017	45.0	منخفض
16	01	أتمتع بصحة جيدة	2.20	0.761	44.0	منخفض
17	13	أشعر بأن الآخرين يسخرون من جسدي وهيئتي	2.18	1.165	43.6	منخفض
18	02	أشعر أنّ جسدي وهيئتي جيدتان	2.16	0.914	43.2	منخفض
19	20	أتجنب الآخرين لأن جسدي وشكلي غير مقبولين	2.16	1.187	43.2	منخفض
20	15	أشعر بالخجل من جسدي	2.16	1.193	43.2	منخفض
21	11	يرى الأشخاص الآخرون جسدي متناسقا	2.14	0.960	42.8	منخفض
22	17	أشعر بأن جسدي نحيف وأحاول زيادة وزني	2.12	1.181	42.4	منخفض
23	23	يشعرني جسدي بالثقة في نفسي	2.09	0.989	41.8	منخفض
24	22	أشعر بالرضا عن هيئتي وجسدي	2.07	1.033	41.4	منخفض
25	09	تؤدي أعضاء جسدي وظائفها بكفاءة	1.97	0.858	39.4	منخفض
		اضطراب تشوه صورة الجسد	2.52	0.685	50.4	متوسط

يتضح من الجدول (2) أن المتوسط الحسابي لتقديرات عينة الدراسة على مقياس اضطراب تشوه صورة الجسد ككل بلغ (2.52)، وبنسبة مئوية (50.4)، وبتقدير متوسط. أما المتوسطات الحسابية لإجابات أفراد عينة الدراسة عن فقرات مقياس اضطراب تشوه صورة الجسد، فقد تراوحت ما بين (3.47 1.97–)، وجاءت الفقرة: "أفكر بشكلي وجسدي باستمرار" بالمرتبة الأولى، بمتوسط حسابي قدره (3.47)، وبنسبة مئوية (69.4%)، وبتقدير متوسط، في حين جاءت الفقرة: " تؤدي أعضاء جسدي وظائفها بكفاءة" في المرتبة الأخيرة، بمتوسط حسابي بلغ (1.97)، وبنسبة مئوية (39.4%)، وبتقدير منخفض. ويعزو الباحثان هذه النسبة إلى الضغط المجتمعي الذي يرسم صورة محددة للجمال، خاصة وأن قيم الجمال أصبحت من المستويات المرتبطة بالحاجات الإنسانية، إذ التركيز الإعلامي من خلال البرامج التلفزيونية المختصة بالجمال مبالغ فيها، واعتمادها في برامجها على الأشخاص الساعيين للمثالية والكمال حتى لو كانت مصطنعة، ويعزى ارتفاع التفكير بالشكل والجسد نتيجة الشعور بالنقص والنظرة المجتمعية من أجل الوصول للكمال، ويمكن عزو انخفاض وظائف أعضاء الجسد بكفاءة نتيجة التطور التكنولوجي الذي سهل القيام بالأعمال، وقلة ممارسة الرياضة. ويذكر (أبو عجاج،2017) بحديثه عن صورة الجسد فقد وجد أن علاقة الفرد بجسده وكيفية إدراكه تؤدي دوراً أساسياً في صقل شخصيته وتحديد سلوكه وما يتبلور لديه من أفكار ومعتقدات حول نفسه وصورة جسده، فقصور الجسد هي تلك الصورة الموجودة في عقل الشخص حول ما يبدو عليه جسده، إضافة إلى مشاعره تجاه هذه الصورة سواء كانت إيجابية أو سلبية، ومدى اعتقاده بملاءمة حجم وجاذبية أجزاء جسمه المختلفة للمعايير التي استقاها من منابع عدة كالأسرة وجماعة الأقران ووسائل الإعلام وغيرها، وتجدر الإشارة إلى أن حالة إدراك وجود تشوه في الجسد تتميز بوجود مشاعر سلبية واستغراق في التفكير بوجود خلل في مظهره الخارجي. وقد تكون هذه المشاعر السلبية موجهة تجاه الجسد ككل أو تجاه جزء معين منه فقط، وغالباً ما يكون الاهتمام بعيوب بسيطة أو متخيلة. وتتفق هذه النتيجة مع دراسة (الموسى، 2018) فقد توصلت نتائجها إلى أهم العوامل التي تدفع المرأة السعودية لإجراء العمليات التجميلية ومنها أن طبيعة العمل تتطلب الاهتمام بصورة الجسد، ومتابعة الموضة العالمية والتأثر بمشاهير الإعلام والتواصل الاجتماعي. ولم تختلف النتيجة مع أي دراسة سابقة.

◄ السؤال الثالث : **هل توجد علاقة ارتباطية دالة إحصائيّاً عند مستوى الدّلالة ($\alpha \leq 0.05$) بين الأفكار اللاعقلانية واضطراب تشوه صورة الجسد لدى النساء المرتادات لمراكز التجميل في محافظة رام الله والبيرة؟**

للإجابة عن السؤال الثالث، تم استخراج معامل ارتباط بيرسون (Person Correlation) بين متوسطي استجابات النساء المرتادات لمراكز التجميل على مقياسي الأفكار اللاعقلانية واضطراب تشوه صورة الجسد، والجدول (3) يوضح نتائج اختبار معامل ارتباط بيرسون:

جدول (3):

يوضح معاملات ارتباط بيرسون بين درجات أفراد عينة الدراسة على مقياسي الأفكار اللاعقلانية واضطراب تشوه صورة الجسد لدى النساء المرتادات مراكز التجميل في محافظة رام الله والبيرة (ن=153)

	اضطراب تشوه صورة الجسد	
الأفكار اللاعقلانية	معامل ارتباط بيرسون	مستوى الدلالة
	.464**	.000

** دال إحصائياً عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.01$)

يتضح من الجدول (3) وجود علاقة ارتباطية طردية موجبة ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.01$) بين الأفكار اللاعقلانية واضطراب تشوه صورة الجسد لدى النساء المرتادات لمراكز التجميل في محافظة رام الله والبيرة، إذ بلغت قيمة معامل ارتباط بيرسون (.464) عند مستوى الدلالة (.000) وهي أقل من قيمة مستوى الدلالة المحدد للدراسة ($\alpha \leq 0.05$) وقد جاءت العلاقة طردية موجبة؛ بمعنى كلما ازدادت درجة الأفكار اللاعقلانية ازداد مستوى اضطراب تشوه صورة الجسد. ويمكن تفسير هذه النتيجة إلى أن الأفكار اللاعقلانية تؤدي إلى ضغوط نفسية مثل القلق والاكتئاب وما يرافق ذلك من قلة الثقة بالنفس، تنعكس على تبني نوعاً من الأفكار السلبية عن طبيعة الجسد، ومحاولة الوصول إلى الجسد المثالي، الذي يتم الترويج له من خلال مصادر عدة ومنها البرامج التلفزيونية ووسائل التواصل الاجتماعي. وتؤدي صورة الجسد دوراً كبيراً في الإصابة بالإحباط، خصوصاً مع الهوس العالمي بتصور معين عن الجسد المتناسق والرياضي، وهو الأمر الذي جعل أعداداً كبيرة من النساء يقدمن على إجراء عمليات جراحية لتغيير شكل أجسادهن؛ سواء عمليات للتخلص من البدانة وعمليات تجميلية لاكتساب شكل معين، وأن عدم تقبل الفرد لصورة جسده له دور كبير في حدوث الاضطرابات النفسية مثل اضطراب تشوه صورة الجسد، الذي يتميز بالانشغال بعيب متوهم في الجسد أو تضخيم عيب موجود يصحبه مشاعر سلبية قد تكون موجهه تجاه جزء معين من الجسد أو تجاه الجسد كله، وتكون نظرته تجاه شكله مشوهه و مبالغا فيها، مما يدفع الكثير من هؤلاء إلى اللجوء لعمليات التجميل غير الضرورية التي بالرغم من القيام بها قد لا يخفف من هواجسهم التي تؤرق تفكيرهم وتتفق هذه النتيجة مع دراسة الموسى (2018) والتي أشارت إلى أهم العوامل التي تدفع المرأة لإجراء العمليات التجميلية ومنها أن طبيعة العمل تتطلب الاهتمام بصورة الجسد، ومتابعة الموضة العالمية والتأثر بمشاهير الإعلام والتواصل الاجتماعي. وأيضاً عرضت الدراسة الآثار المترتبة على تغيير صورة الجسد ومنها آثار إيجابية مثل زيادة الثقة بالنفس والرضا عن الذات والقبول الاجتماعي، وآثار سلبية مثل بعض المشكلات الصحية والنفسية والاجتماعية والمادية مثل خسائر وتكاليف مادية وتراكم الديون.

◄ السؤال الرابع : **هل توجد قدره تنبئية دالة إحصائيّاً عند مستوى الدّلالة ($\alpha \leq 0.05$) للأفكار اللاعقلانية في التنبؤ باضطراب تشوه صورة الجسد لدى النساء المرتادات لمراكز التجميل في محافظة رام الله والبيرة؟**

ولمعرفة مدى إسهام الأفكار اللاعقلانية في التنبؤ باضطراب

تشوه صورة الجسد لدى النساء المرتادات لمراكز التجميل في محافظة رام الله والبيرة، استخدم معامل الانحدار الخطي البسيط (Simple Linear Regressions)، الجدول (4) يوضح ذلك:

جدول (4):

يوضح نتائج تحليل الانحدار الخطي البسيط لمعرفة مدى إسهام الأفكار اللاعقلانية في التنبؤ باضطراب تشوه صورة الجسد لدى النساء المرتادات مراكز التجميل في محافظة رام الله والبيرة

النموذج	المعاملات غير المعيارية		المعاملات المعيارية	قيمة ت	مستوى الدلالة	معامل الارتباط (R)	التباين المفسر R^2	معامل الارتباط المعدل
	معامل الانحدار	الخطأ المعياري	بيتا Beta					
الثابت	-1.225	.583		-2.101	.037			
الأفكار اللاعقلانية	1.329	.207	.464	6.438	.000	.464	.215	.210

قيمة "ف" المحسوبة للأفكار اللاعقلانية = 41.443 دالة عند مستوى دلالة 0000.

* دال إحصائياً عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$)

يتضح من الجدول (4) وجود أثر دال إحصائياً عند مستوى الدلالة ($\alpha \leq 0.05$) للأفكار اللاعقلانية في التنبؤ باضطراب تشوه صورة الجسد، ويلاحظ أن الأفكار اللاعقلانية قد وضحت (.215) من نسبة التباين في اضطراب تشوه صورة الجسد، وعليه، يمكن كتابة معادلة الانحدار، وهي: (y= -1.225 + 1.329)، أي كلما تغير متغير الأفكار اللاعقلانية درجة واحدة يحدث تغير إيجابي طردي باضطراب تشوه صورة الجسد بمقدار (1.329). ويمكن تفسير هذه النتيجة إلى أن الأفكار اللاعقلانية عامل مهم وفاعل ومؤثر في تكوين صورة الجسد واضطرابها، حيث يؤدي تشوه هذه الأفكار إلى تشويش صورة الجسد مع ما يعد مثالياً حسب تقدير المجتمع. وكلما عملنا على تعديل هذه الأفكار زادت الثقة بالنفس وتغيير التشوه الحاصل على الصورة المكونة عن أجسادنا. و أن علاقة الفرد بجسده وكيفية إدراكه له تؤدي دوراً أساسياً في تشكيل مشاعره وأفكاره ومعتقداته حول نفسه وصورة الجسد لديه، كما يعد تصور الفرد لحالته الجسمية أهم من حالته الجسدية الفعلية في تحديد مشاعره وأحاسيسه، وعلى الرغم أنه من الشائع أن يشعر الناس بعدم الرضا عن مظهرهم من وقت لآخر إلا أن الأفراد الحساسين الذين يخافون من أن يرفضهم الآخرون بسبب شكلهم قد يواجهون مخاوف شديدة ومفرطة تؤثر على حياتهم وتتطلب التدخل العلاجي، ذلك لأنهم كثيراً ما يقارنون جاذبيتهم بجاذبية الآخرين، ويشعرون بالوحدة والرفض عندما يتذكرون الجوانب في مظهرهم التي يعتقدون أنها قبيحة، وهم معرضون بدرجة كبيرة للأمراض النفسية و قد يلجأون بشكل كبير إلى إجراء العمليات التجميلية، وتتفق هذه النتيجة مع دراسة مبارك (2020) والتي أشارت إلى وجود علاقة ارتباطية موجبة ودالة احصائياً بين درجات أفراد العينة على الدرجة الكلية لمقياس الأفكار اللاعقلانية ودرجاتهم على مقياس إيذاء الذات. ولم تختلف النتيجة مع أي دراسة سابقة.

التوصيات

في ضوء النتائج التي توصلت إليها الدراسة الحالية يوصي الباحثان مجموعة من التوصيات ومنها:

1. الاهتمام بإعداد برامج إرشادية في تفنيد الأفكار اللاعقلانية لدى النساء اللواتي تؤثر عليهن صورة أجسادهن.

2. إجراء المزيد من الدراسات التي تتناول علاقة الأفكار اللاعقلانية بمتغيرات أخرى لدى النساء كتقدير الذات.

3. عقد ندوات تثقيفية وتوفير الخدمات النفسية وتعميمها في صورها التشخيصية والعلاجية والوقائية للنساء اللواتي يعانين من تشوه في صورة الجسد.

4. تفعيل دور الإعلام والقنوات التلفزيونية في توعية الأفراد بالأفكار اللاعقلانية ودورها بالنظرة السلبية للجسم.

المصادر والمراجع العربية

- ابن طاوس، نوال. (2018). علاقة الأفكار اللاعقلانية بمستوى التوافق الزواجي لدى الأزواج المترددين على العيادة النفسانية، مجلة الحكمة للدراسات التربوية والنفسية، (15): 134–14.
- أبو الحديد، فاطمة علي. (2018). المتغيرات الاجتماعية والثقافية وعلاقتها بجراحات التجميل: دراسة اجتماعية ميدانية، المجلة العربية لعلم الاجتماع، لبنان، (42)41 : 241–219.
- أبو حماد، ناصر الدين. (2017). صورة الجسد وعلاقتها بكل من التفاؤل والتشاؤم والشعور بالسعادة النفسية لدى عدد من المراهقين والمراهقات في المرحلة الثانوية، رسالة التربية وعلم النفس، (58) : 73–94.
- أبو عجاج، يونس منصور.(2017). أعراض اضطراب تشوه صورة الجسد وعلاقتها بتقدير الذات واضطراب الشخصية الحدية لدى عينة من البدناء. (رسالة ماجستير غير منشورة)، جامعة عمان الأهلية.
- حسني، سعيد. (2006). دليل المرشد التربوي في المدرسة، عمان: دار الثقافة للنشر والتوزيع.
- دراغمة، برهان حمدان. (2018). تقدير صورة الجسد وعلاقتها بالمخاوف الاجتماعية وتقدير الذات لدى عينة طلبة الجامعة في فلسطين. (رسالة ماجستير غير منشورة)، جامعة القدس المفتوحة، فلسطين.
- الدسوقي، محمد مجدي. (2012). اضطرابات صورة الجسم (الأسباب–التشخيص–الوقاية والعلاج)، سلسلة الاضطرابات النفسية (2)، القاهرة: الأنجلو المصرية.
- الدوسري، فاطمة بنت علي. (2018). الأفكار اللاعقلانية وعلاقتها بالصلابة النفسية لدى عينة من السجينات بمدينة الرياض، جامعة عين شمس، مجلة الإرشاد النفسي، (54) : 275–23.

- السادات، بوزيد. (2017). الإرشاد العقلاني– الانفعالي ودوره في تغيير الأفكار اللاعقلانية بالأفكار العقلانية، مجلة الحكمة للدراسات التربوية والنفسية، (11):108–188.
- شاهين، محمد و حمدي، محمد نزيه. (2008). العلاقة بين التفكير اللاعقلاني وضغوط ما بعد الصدمة لدى عينة من طلبة جامعة القدس المفتوحة في فلسطين، وفاعلية برنامج إرشادي عقلاني انفعالي في خفضها، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، (4):62–1.
- الشبراوي، أنور محمد. (2001). علاقة صورة الجسم ببعض المتغيرات الشخصية لدى المراهقين.مجلة كلية التربية. جامعة الزقازيق. –38،127 153
- الشلاش، عمر بن سليمان. (2015). قلق المستقبل وعلاقته بالصلابة النفسية والأفكار اللاعقلانية لدى عينة من طلاب جامعة شقراء، مجلة البحث العلمي في التربية، (6)5 :51–1.
- الطراونة، عبدالله. (2017). الأفكار اللاعقلانية وعلاقتها بقلق المستقبل لدى طلاب جامعة مؤتة. كلية التربية، مجلة القراءة والمعرفة، جامعة عين شمس، 189، 58–94.
- العبادي، هديل أحمد. (2015). السمات الشخصية المتنبئة باضطراب تشوه صورة الجسد لدى عينة من مراجعي عيادات التجميل في جدة، جامعة عمان الأهلية، كلية الآداب والعلوم، (رسالة ماجستير منشورة)، الأردن.
- العقيل، صالح بن عبدالله. (2014). العوامل الاجتماعية والنفسية المرتبطة بإقبال الفتاة السعودية على عمليات التجميل الجراحية، مجلة جامعة المدينة العالمية، (10):61–1.
- عمارة، محمد. (2008). برامج علاجية لخفض مستوى السلوك العدواني، مصر، الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث.
- عوض، هاني. (2020). صورة الجسد ومعدلات الاكتئاب لدى المراهقين، الشرق الأوسط، مقال منشور على الانترنت، متاح

www.aawsat.com.

- مبارك، خلف أحمد. (2020). الأفكار اللاعقلانية وعلاقتها بإيذاء الذات لدى عينة من طلاب الجامعة، جامعة سوهاج، مجلة شباب الباحثين في العلوم التربوية، (2) : 698–746.
- الموسى، أميرة بنت حمد. (2018). العوامل التي تدفع المرأة السعودية إلى إجراء العمليات التجميلية: دراسة ميدانية مطبقة على عينة من مرتادات العيادات التجميلية في مدينة الرياض، مجلة الخدمة الاجتماعية، مصر، (59) 8 : 15–38.

المصادر والمراجع العربية مترجمة

- *Abu Ajaj, Y. (2017). Symptoms of body image dysmorphic disorder and its relationship to self-esteem and borderline personality disorder among a sample of obese people. (Unpublished Master Thesis), Al-Ahliyya Amman University.*
- *Abu Al-Hadid, F. (2018). Social and cultural variables and their relationship to plastic surgery: a field sociological study, Arab Journal of Sociology, Lebanon, (42) 41: 219-241.*
- *Abu Hammad, N. (2017). Body image and its relationship to optimism, pessimism, and feelings of psychological happiness among a number of adolescents in secondary school, Education and Psychology Mission, (58): 94-73.*
- *Al-Abbadi, H. (2015). Personality traits predictive of body image dysmorphic disorder among a sample of plastic clinics reviewers in Jeddah, Al-Ahliyya Amman University, College of Arts and Sciences, (published master thesis), Jordan.*
- *Al-Dossary, F. (2018). Irrational ideas and their relationship to psychological rigidity among a sample of female prisoners in Riyadh, Ain Shams University, Journal of Psychological Guidance, (54): 23-275.*
- *Al-Mousa, A. (2018). Factors that drive Saudi women to undergo plastic surgery: a field study applied to a sample of female visitors to cosmetic clinics in the city of Riyadh, Social Service Journal, Egypt, (59) 8: 15-38.*
- *Al-Shalash, O. (2015). Future anxiety and its relationship to psychological rigidity and irrational thoughts among a sample of Shaqra University students, Journal of Scientific Research in Education, (6) 5: 1-51.*
- *Amara, Muhammad. (2008). Treatment programs to reduce the level of aggressive behavior, Egypt: Alexandria, Modern University Office.*
- *Aqeel, S. (2014). Social and psychological factors related to the demand of Saudi girls in plastic surgery, Al-Madinah International University Journal, (10): 1-61.*
- *Awad, H. (2020). Body Image and Adolescent Depression Rates, Middle East, article published online, available at www.aawsat.com.*
- *Daraghmeh, B. (2018). Estimating body image and its relationship to social concerns and self-esteem among the sample of university students in Palestine, (Unpublished MA thesis), Al-Quds Open University, Palestine.*
- *El Desouki, M,. (2012). Body Image Disorders (Causes-Diagnosis- Prevention and Treatment), Mental Disorders Series (2), Anglo-Egyptian, Cairo.*
- *Hosni, S,. (2006). Educational guide guide in the school, Dar Al Thaqafa for publication and distribution, Amman.*
- *Ibn Tawoos, N,. (2018). The relationship of irrational thoughts to the level of marital compatibility among husbands who frequent the psychological clinic, Al-Hikma Journal for Educational and Psychological Studies, (15): 14-134.*
- *Mubarak, K,. (2020). Irrational thoughts and their relationship to self-harm among a sample of university students, Sohag University, Journal of Young Researchers in Educational Sciences, (2): 746-698.*
- *Sadat, B. (2017). Rational- emotional counseling and its role in changing irrational thoughts with rational thoughts, Al-Hikmah Journal for Educational and Psychological Studies, (11): 188-108.*
- *Shabrawi, A,. (2001). The relationship of body image to some personality variables in adolescents. Journal of the College of Education. Zagazig University. 38.127-153.*
- *Shaheen, M, & Hamdi, M,. (2008). The relationship between irrational thinking and post-traumatic stress among a sample of Al-Quds Open University students in Palestine, and the effectiveness of a rational emotional counseling program in reducing it, Al-Quds Open University Journal for Research and Studies, (4): 1-62.*
- *Tarawneh, A,. (2017). Irrational thoughts and their relationship to future anxiety among Mutah University students. College of Education, Journal of Reading and Knowledge, Ain Shams University, 189, 94-58.*

المصادر والمراجع الأجنبية

- *Ellis, A,. (1975). Rational emotive psychotherapy in banister: issues and approaches to psychological therapy. New York: john wily & son,68.*
- *Guez, W., & Allen, J. (2000). Behavior Modification, Regional Training Seminar on Guidance and Counselling Module 4. France: UNESCO.*
- *Reas, D. L. (2002). Relationship between weight loss and body image in obese individuals seeking weight loss treatment.*

LSU Doctoral Dissertations. 1250.

- *Lakani ,N.,& Akbari, B.(2016). The relationship between irrational beliefs and quality of life for students. Journal of Psychology and Behavioral Studies, 4(10) ,338-341.*
- *Mashalpourfard, M., & Shovaichi, J. (2017). The Relationship between Irrational Beliefs and Spouse Selection Criteria Among Students. International Journal of Pediatrics, 4(8), 3315-3321.*
- *Moitra, M., Desai, K., & Chaudhari, V. (2019). Perceived Body Image Among Young Girls Residing in Urban Slums and Reality: A Cross Sectional Study. Community Med, 10(11), 579-584.*
- *Patterson, G. R. (1979). Maintenance of treatment effects: Some considerations concerning family systems and follow-up data. Behavior Therapy, 10(2), 168-185.*
- *Pinquart, M., & Pfeiffer, J. P. (2012). Body image in adolescents with and without visual impairment. British Journal of Visual Impairment, 30(3), 122-131.*
- *Silver, J., Reavey, P., & Anne Fineberg, N. (2010). How do people with body dysmorphic disorder view themselves? A thematic analysis. International journal of psychiatry in clinical practice, 14(3), 190-197.*
- *Sperry, S., Thompson, J. K., Sarwer, D. B., & Cash, T. F. (2009). Cosmetic surgery reality TV viewership: Relations with cosmetic surgery attitudes, body image, and disordered eating. Annals of plastic surgery, 62(1), 7-11.*
- *Styk, W., Zmorzyński, S., & Klinkosz, W. (2019). Is body image associated with perseverance? A study among people with normal and increased body weight. Psychology Research and Behavior Management, 12, 851-860.*
- *Veale, D. (2004). Advances in a cognitive behavioral model of body dysmorphic disorder. Body image, 1(1), 113-125.*

Six- Scientific Research Ethics:

The researcher must:

1. Commit to high professional and academic standards during the whole process of conducting research papers, from submitting the research proposal, conducting the research, collecting data, analyzing and discussing the results, and to eventually publishing the paper. All must be conducted with integrity, neutralism and without distortion.
2. Acknowledge the efforts of all those who participated in conducting the research such as colleagues and students and list their names in the list of authors, as well as acknowledging the financial and morale support utilized in conducting the research.
3. Commit to state references soundly, to avoid plagiarism in the research.
4. Commit to avoid conducting research papers that harm humans or environment. The researcher must obtain in advance an approval from the University or the institutions he/she works at, or from a committee for scientific research ethics if there is any, when conducting any experiments on humans or the environment.
5. Obtain a written acknowledgement from the individual/individuals who are referred to in the research, and clarify to them the consequences of listing them in the research. The researcher has also to maintain confidentiality and commit to state the results of his/her research in the form of statistical data analysis to ensure the confidentiality of the participating individuals.

Seven- Intellectual Property Rights:

1. The editorial board confirms its commitment to the intellectual property rights.
2. Researchers also have to commit to the intellectual property rights.
3. The research copyrights and publication are owned by the Journal once the researcher is notified about the approval of the paper. The scientific materials published or approved for publishing in the Journal should not be republished unless a written acknowledgment is obtained by the Deanship of Graduate Studies & Scientific Research.
4. Research papers should not be published or republished unless a written acknowledgement is obtained from the Deanship of Graduate Studies & Scientific Research.
5. The researcher has the right to accredit the research to himself, and to place his name on all the copies, editions and volumes published.
6. The author has the right to request the accreditation of the published papers to himself.

3. In case the researcher decides to use APA style for documenting resources in the text, references must be placed immediately after the quote in the following order, surname of the author, year of publication, page number.
4. Opaque terms or expressions are to be explained in endnotes. List of endnotes should be placed before the list of references and resources.

Note: for more information about using APA style for documenting please check the following link:

https://journals.qou.edu/recources/pdf/apa.pdf

Five- Peer Review & Publication Process:

All research papers are forwarded to a group of experts in the field to review and assess the submitted papers according to the known scientific standards. The paper is accepted after the researcher carries out the modifications requested. Opinions expressed in the research paper solely belong to their authors not the journal. The submitted papers are subject to initial assessment by the editorial board to decide about the eligibility of the research and whether it meets the publication guidelines. The editorial board has the right to decide if the paper is ineligible without providing the researcher with any justification.

The peer review process is implemented as follows:

1. The editorial board reviews the eligibility of the submitted research papers and their compliance with the publication guidelines to decide their eligibility to the peer review process.
2. The eligible research papers are forwarded to two specialized Referees of a similar rank or higher than the researcher. Those Referees are chosen by the editorial board in a confidential approach, they are specialized instructors who work at universities and research centers in Palestine and abroad.
3. Each referee must submit a report indicating the eligibility of the research for publication.
4. In case the results of the two referees were different, the research is forwarded to a third referee to settle the result and consequently his decision is considered definite.
5. The researcher is notified by the result of the editorial board within a period ranging from three to six months starting from the date of submission. Prior to that, the researcher has to carry out the modifications in case there are any.
6. The researcher will receive a copy of the journal in which his/her paper was published, as for researchers from abroad, a copy of the Journal volume will be sent to the liaison university office in Jordan and the researcher in this case will pay the shipping cost from Jordan to his/her place of residency.

8. The Journal preserves the right to request the researcher to omit, delete, or rephrase any part of his/her paper to suit the publication policy. The Journal has also the right to make any changes on the form/ design of the research.
9. In case the research is written in Arabic, the researcher should include a list of references translated into English, in addition to the original list of the references in Arabic.
10. The research must include two research abstracts, one in Arabic and another in English of (150-200) words. The abstract must underline the objectives of the paper, statement of the problem, methodology, and the main conclusions. The researcher is also to provide no more than six keywords at the end of the abstract which enable an easy access in the database.
11. The researcher has to indicate if his research is part of a master thesis or a doctoral dissertation as he/she should clarify this in the cover page, possibly inserted in the footnote.
12. The research papers submitted to the Deanship of Graduate Studies & Scientific Research will not be returned to the researchers whether accepted or declined.
13. In case the research does not comply with the publication guidelines, the deanship will send a declining letter to the researcher.
14. Researchers must commit to pay the expenses of the arbitration process, in case of withdrawal during the final evaluation process and publication procedures.
15. The researchers will be notified of the results and final decision of the editorial board within a period ranging from three to six months starting from the date of submitting the research.

Four- Documentation:

1. Footnotes should be written at the end of the paper as follows; if the reference is a book, it is cited in the following order, name of the author, title of the book or paper, name of the translator if any or reviser, place of publication, publisher, edition, year of publishing, volume, and page number. If the reference is a journal, it should be cited as follows, author, paper title, journal title, journal volume, date of publication and page number. If the resource or reference is mentioned again then it should be written as follows: name of the author, title of the book/research, page number.
2. References and resources should be arranged at the end of the paper in accordance to the alphabetical order starting with the surname of author, followed by the name of the author, title of the book or paper, place of publishing, edition, year of publication, and volume. The list should not include any reference which is not mentioned in the body of the paper.

   - In case the resource is with no specified edition, the researcher writes (N.A).
   - In case the publishing company is in not available, the researcher writes (N.P).
   - In case there is no author, the researcher writes (N.A).
   - In case the publishing date is missing, the researcher writes (N.D).

Third- Publication Guidelines:

The editorial board of the journal stresses the importance of the full compliance with the publication guidelines, taking into note that research papers that do not meet the guidelines will not be considered, and they will be returned to the researchers for modification to comply with the publication guidelines.

1. Papers are accepted in Arabic and English only, and the language used should be well constructed and sound.
2. Application for publishing the research paper should be submitted through the website of the Journal, on the following link:

https://journals.qou.edu/index.php/jrresstudy in Microsoft Word format, taking into consideration the following:

- For papers written in Arabic: Font type should be Simplified Arabic, and the researcher should use bold font size 16 for head titles, bold font size 14 for subtitles, font size 12 for the rest of the text, and font size 11 for tables and diagrams.
- For papers written in English: Font type should be Times New Roman, and the researcher should use bold font size 14 for head titles, bold font size 13 for subtitles, font size 12 for the rest of the text, and font size 11 for tables and diagrams.
- the text should be single-spaced.
- Margins:

For papers written in Arabic and English margins should be set to: 2 cm top, 2.5 cm bottom, 1.5 cm left and right.

3. The paper should not exceed 25 (A4) pages or (7000) words including figures and graphics, tables, endnotes, and references, while annexes are inserted after the list of references, though annexes are not published but rather inserted only for the purpose of arbitration.
4. The research has to be characterized by originality, neutrality, and scientific value.
5. The research should not be published or submitted to be published in other journals, and the researcher has to submit a written acknowledgment that the research has never been published or sent for publication in other journals during the completion of the arbitration process. In addition, the main researcher must acknowledge that he/she had read the publication guidelines and he/she is fully abided by them.
6. The research should not be a chapter or part of an already published book.
7. Neither the research nor part of it should be published elsewhere, unless the researcher obtains a written acknowledgement from the Deanship of Graduate Studies & Scientific Research.

Publication & Documentation Guidelines

First- Requirements of preparing the research:

The research must include the following:

1. A cover page which should include the title of the research stated in English and Arabic, including the name of researcher/researchers, his/her title, and email.
2. Two abstracts (English and Arabic) around (150-200 word). The abstract should include no more than 6 key words.
3. Graphs and diagrams should be placed within the text, serially numbered, and their titles, comments or remarks should be placed underneath.
4. Tables should be placed within the text, serially numbered and titles should be written above the tables, whereas comments or any remarks should be written underneath the tables.

Second- Submission Guidelines:

1. The Researcher should submit a letter addressing the Head of Editorial Board in which he/she requests his paper to be published in the Journal, specifying the specialization of his/her paper.
2. The researcher should submit a written pledge that the paper has not been published nor submitted for publishing in any other periodical, and that it is not a chapter or a part of a published book.
3. The researcher should submit a short Curriculum Vitae (CV) in which she/he includes full name, workplace, academic rank, specific specialization and contact information (phone and mobile number, and e-mail address).
4. Complete copy of the data collection tools (questionnaire or other) if not included in the paper itself or the Annexes.
5. No indication shall be given regarding the name or the identity of the researcher in the research paper, in order to ensure the confidentiality of the arbitration process.

Vision

Achieving leadership, excellence and innovation in the field of open learning, community service, and scientific research, in addition to reinforcing the University leading role in establishing a Palestinian society built on knowledge and science.

Mission

To prepare qualified graduates equipped with competencies that enable them to address the needs of their community, and compete in both local and regional labor markets. Furthermore, The University seeks to promote students' innovative contributions in scientific research and human and technical capacity-building, through providing them with educational and training programs in accordance with the best practices of open and blended learning approach, as well as through fostering an educational environment that promotes scientific research in accordance with the latest standards of quality and excellence. The University strives to implement its mission within a framework of knowledge exchange and cooperation with the community institutions and experts.

Core Values

To achieve the University's vision, mission and goals, the University strives to practice and promote the following core values:

- Leadership and excellence.
- Patriotism and nationalism.
- Democracy in education and equal opportunities.
- Academic and intellectual freedom.
- Commitment to regulations and bylaws.
- Partnership with the community.
- Participative management.
- Enforcing the pioneer role of women.
- Integrity and Transparency.
- Competitiveness.

The Journal

Journal of Al-Quds Open University for Humanities & Social Research is a triannual scientific refereed journal, issued every four months by the Deanship of Graduate Studies and Scientific Research. The first issue of the Journal was published in October 2002. The journal publishes original research papers and studies conducted by researchers and faculty staff at QOU and by their counterparts at local and overseas universities, in accordance with their academic specializations. The Journal also publishes reviews, scientific reports and translated research papers, provided that these papers have not been previously published in any conference book or in any other journal.

The Journal managed to obtain the Arab Impact Factor and the International Standard Serial Number (E- ISSN: 2616-9843), (P– ISSN: 2616-9835).

Journal of Al-Quds Open University

for Humanities & Social Research

GENERAL SUPERVISOR

Prof. Younes Morshed Amr

President of the University

The Advisory Board

CHAIRMAN OF THE ADVISORY BOARD

Prof. Samir Dawoud Al-Najdi

MEMBERS OF THE ADVISORY BOARD

Prof. Ismail Mohammed Shendi
Prof. Bushrah Ali Khier Biek
Prof. Hana Fayez Mubarak
Prof. Ibrahim Mohammad Al-Kofahi
Prof. Saeed Mohammad Al-Fayoumi
Prof. Salem Khader Sari
Dr. Rushdi Yousef Al-Qawasmeh
Prof. Noman Atef Abd Rabo
Prof. Hamdi Mohammed Mansour
Prof. Mohamed El-Sayed
Prof. Nader Joma Al-Qasim
Prof. Hassan "Abdul Rahman" Al-Silwadi
Prof. Muhannad Azmi Abu Mughali
Dr. Ahmed Moahammad Barak

Editorial Board

EDITOR IN CHIEF

Prof. Jamal Mohammed Ibrahim

SUPERVISING EDITOR

Prof. Husni Mohamad Awad

MEMBERS OF THE EDITORIAL BOARD

Prof. Mohammed Mohammed Musalma
Prof. Odeh Jamil El-Faleet
Prof. Mohammed Mohammed El-Taqi
Prof. Ibrahim "Abdul Qadir" Al-Qaowd
Dr. Hassan "Abdul Rahman" Al-Barmil
Dr. Abdul Rahim Al-Habeel
Dr. Mohammed Abu Al-Rub
Prof. Abdul Rahman Mohammed Maghribi
Prof. Abdel-Raouf Kharioush
Prof. Himli Khadir Sari
Dr. Iyad Fayez Abu Bakr
Dr. Moutasem Tawfeeq Khadr
Dr. Abdel Khaleq Abdullah Issa
Dr. Shadi Radwan Abu Ayyash

EDITOR FOR ARABIC LANGUAGE RESEARCHES

Dr. Jamal Rabah

EDITOR FOR ENGLISH LANGUAGE RESEARCHES

Adel Z'aiter Translation & Languages Center