مجلة جامعة القدس المفتوحة
للبحوث الإنسانية والاجتماعية

المشرف العام
أ. د. سمير داود النجدي
رئيس الجامعة

الهيئة الاستشارية:

رئيس الهيئة الإستشارية
أ. د. محمد مسالمة

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. مروان جرار

مشرف التحرير
أ. د. جمال إبراهيم

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. أحمد بشارات

المدقق اللغوي لأبحاث اللغة الإنجليزية
عمادة البحث العلمي

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 الريادي.
- 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
العدد (61)

المحتويات

الأبحـــــاث:

الترقيم	الباحث/ الباحثون	عنوان البحث	الصفحة
1	أ. محمد أحمد مصلح	مطرّزات الطيور في الثوب النسوي التقليدي القروي الفلسطيني - دراسة مقارنة بين الموروث والدخيل	1
2	أ. فادي محمد بليبل د. عبد الكريم بن علي بن سعيد أ. شاهيدرا بنت عبد الخليل	التصرفات نحو المرأة بحجة الدفاع عن الشرف في المجتمع الفلسطيني جمعًا ودراسةً	14
3	أ. اداب ذيب أحمد طه د. محمد حاتمي	الموقف المصري الرسمي من مفاوضات السلام الفلسطينية - الإسرائيلية 1987م - 1993م	39
4	د. أريج زايد دغره	تحليل أسس نشأة الأحياء مدينتي رام الله وعمّان: دراسة جغرافية مقارنة	50
5	أ. صادق البوغبيش د. رسول بلاوي د. محمد جواد پور عابد د. ناصر زارع	تمثّلات السلطة في رواية "قلب الليل" لنجيب محفوظ على ضوء النقد الاجتماعي (السلطة الأبوية، والمادية، والدينية أنموذجاً)	64
6	د. محمد علي محمد عوض	الملعونونَ للزينةِ الحرامِ - دراسةٌ حديثيةٌ فقهية	78

مجلة جامعة القدس المفتوحة
للبحوث الإنسانية والاجتماعية
العدد (61)

الترقيم	الباحث/ الباحثون	عنوان البحث	الصفحة
7	أ. محمّد باسل قادري أ. ليث ماهر نيص	مِنْ طرائقِ القدماءِ في مُساءلةِ الأعرابِ. دراسةٌ وصفيّةٌ	98
8	د. عبد الله محمود عدوي	تطبيقات الأطفال العربية على (الأندرويد): دراسة تحليلية لتوجهات الاستخدام	104

مطرّزات الطيور في الثوب النسوي التقليدي القروي الفلسطيني

دراسة مقارنة بين الموروث والدخيل

Birds Embroidery on the Traditional Palestinian - Village Women's Dress

A Comparative Study Between the Exotic and the Inherited

Mohammad Ahmad Mosleh
Researcher\ The Ministry of Education\ Jordan
aamer982@yahoo.com

محمد أحمد مصلح
باحث / وزارة التربية والتعليم/ الأردن

Received: 24/ 11/ 2021, **Accepted:** 17/ 4/ 2022.
DOI: 10.33977/0507-000-061-001
https://journals.qou.edu/index.php/jrresstudy

تاريخ الاستلام: 24/ 11/ 2021م، **تاريخ القبول:** 17/ 4/ 2022م.
E-ISSN: 2616-9843
P-ISSN: 2616-9835

الملخّص

هدفت هذه الدراسة الكشف عن مطرّزات الطيور الموروثة والدخيلة في الثوب النسوي التقليدي القروي الفلسطيني في الفترة الممتدّة بين عامي (1930 – 2020) . وقد سلك الباحث المنهج المقارن لمناسبته هدف الدراسة. تناول البحث دراسة عناصر ووحدات التطريز في الثوب، وأماكن توزّع مطرّزات الطيور عليه، وأهم خصائص مطرّزات الطيور الموروثة والدخيلة. أظهرت النتائج تأثّر الثوب التقليدي بشكل عامّ بكتيّبات خيوط DMC التي تحتوي على رسوم حديثة قادمة من أوروبا في مطلع القرن العشرين. وقدّم البحث الأدلة النظرية والعملية التي توضّح وجود طيور دخيلة على الثوب، كما بيّنت أهمّ الخصائص التي تُميّز مطرّزات الطيور الموروثة عن تلك التي تحمل مطرّزات الطيور الدخيلة من خلال عقد مقارنة تفصيلية بينهما. كما صنّفت الدراسة الثياب المطرّزة بناء على الموروث والدخيل من المطرّزات. وتضمنت الدراسة مجموعة من المقترحات والتوصيات.

الكلمات المفتاحية: تطريز، طيور، الثوب الفلسطيني.

Abstract

The study aimed to reveal the embroideries of inherited and exotic birds on the traditional Palestinian village women's dress within the period of 1930 - 2020. The researcher followed the comparative approach which is suitable for the study objective. The study clarified the elements and units of embroidery in the dress, the distribution of birds' embroideries on it, and the most important characteristics of inherited and exotic birds' embroideries. The study results revealed that the traditional Palestinian dress was affected in general by DMC thread brochures that contain modern drawings from Europe in the beginning of the nineteenth century. They also presented theoretical and practical evidence that show the presence of exotic birds on the dress. Moreover, the results showed that the most important characteristics that distinguish inherited birds' embroideries from the exotic birds' ones through a detailed comparison between them. On the other hand, the study classified the embroidered clothes based on the inheritance and the exotic of the embroideries. The study included a set of suggestions and recommendations.

***Keywords**: Embroidery, birds, the Palestinian dress.*

المقدّمة

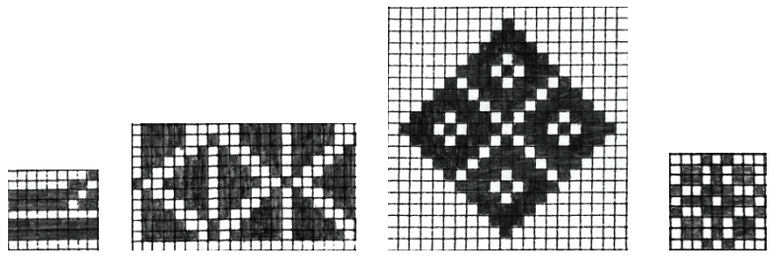
تميّزت كل منطقة بزيّ تقليدي وَسَمَها عن غيرها والذي توارثته عبر الأجيال يُعَبَّر من خلاله عن أصالة الشعب ومدلولاته الثقافية. وقد حرصت الشعوب على دراسة تاريخها والعناية به. تحاول بذلك إظهاره ونَفْض الغبار عنه لتعيد له الحياة. تتخذ في ذلك منهج الحداثة القائم على المعرفة. فترى من المحافل الدولية والأكاديمية والمناسبات الوطنية مراكز إشعاع لإظهار المتوارث منها كالزيّ الوطني. وترتكز رمزية المتوارث في هيئة الحفاظ عليه، وعدم التأثر بصروف الظروف وتغير المكان. وهذا يُظْهِر المتوارثَ من الزيّ أنه أصيل موغلٌ في القِدَم وله مكانته موصفًا شعبه أنه عظيم بين الشعوب.

ويعدّ التطريز أهمّ ما يميّز الأزياء الشعبية النسوية في فلسطين، وهو فنّ تناقلته الأمّهات عن الجدّات الذي ساهم في توريث هذه الحرفة اليدوية، وبقاء الثوب مشاهدا ليومنا. بَيْدَ أنه قلّ هذا التناقل حتّى أمسى يعلّم في المراكز والجمعيات. وقد امتاز هذا الزيّ بتعبيره – من خلال مطرّزاته – عن تفاعله مع بيئته الثقافية والاقتصادية والجغرافية. وكان له دورًا في المساهمة في ضبط أصول التطريز، ووضع أسسًا راسخة له قائمًا على بنية الثوب منذ بدء قصّ القماش مرورًا بما حواه من مطرّزات مختلفة في الألوان والكثافة وانتهاءً بجمعه. أمّا ما تسلّل إليه من مطرّزات دخيلة "ليست موروثة" فقد كان لها تأثير محدود، ولم يؤثر في بنية الثوب أو أصول التطريز فيه، بل أضافت للثوب مطرّزات جديدة امتازت بالحداثة والتنوّع وبخاصّة فيما كان من النباتات والطيور.

عناصر ووحدات التطريز في الثوب

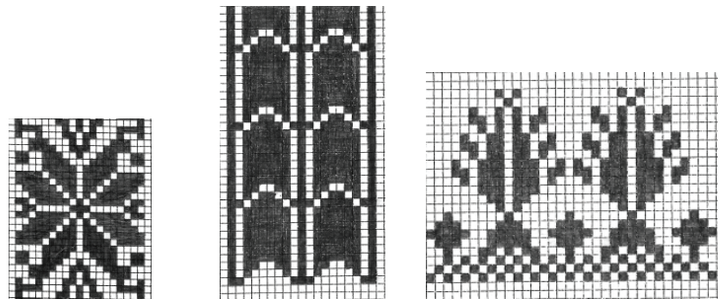
انتشر التطريز في معظم أرجاء فلسطين باستثناء المنطقة الممتدّة من جنوب نابلس وحتّى جنوب الناصرة. يظهر أنه كلّما اتجهنا من وسط فلسطين إلى جنوبها زادت كثافة التطريز. وقد حوى الثوب المطرّز على عناصر ووحدات زخرفية أساسية تتكوّن من خلالها المطرّزات المتعدّدة فيه، **وإليك أهمّها**:

- **أولا – عناصر التطريز**: تتكوّن من أربعة أشكال هندسية رئيسة: المربّع والمعين والمثلث والخطّ. ويؤخذ بعين الاعتبار ترك الحرية للمرأة في التحوير البسيط لهذه العناصر مع ما يتلاءم مع الشكل النهائي للمطرّزة (عناني ومنصور، 2011، 17) . انظر النماذج رقم (1 – 4) .

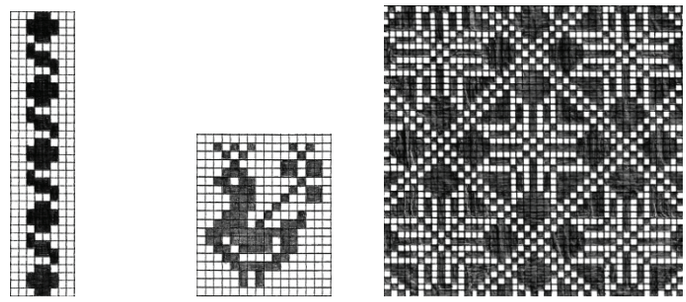


المربع (1) المعين (2) المثلث (3) الخط (4)

- **ثانيا – وحدات التطريز**: تتكوّن الوحدات من عنصر أو أكثر من عناصر التطريز السابقة، ومن أهمّ هذه الوحدات السرو والنخل والنجمة والقرص والطيور والنفنوف (عناني ومنصور، 2011، 19) . انظر النماذج رقم (5 – 10) .



السرو (5) النخل (6) النجمة (7)

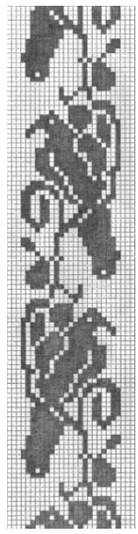


القرص (8) الطيور (9) النفنوف (10)

توزّع مطرّزات الطيور في الثوب

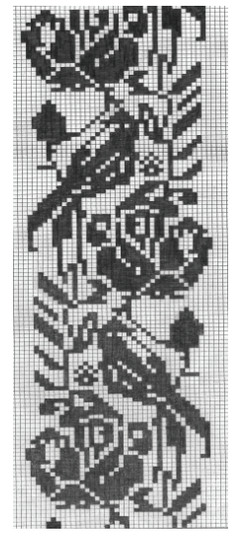
تنتشر الطيور على مساحة الثوب النسوي التقليدي، فهي مكوّن رئيس في عروق البدن فتمنح الثوب اسمه، كثوب عرق البطّ أو العصفور أو الطاووس، أو كمكوّن فرعي كما في القبّة والكمّ. **وهي تنتشر في مواضع عدّة من الثوب**:

- **أولا – العروق**: تقع على البدن (الأمامي والخلفي) ، والبنايق، وفي نهاية العروق، وحول فتحة الكمّ والذراع إن كان العرق ذو عرض قليل. انظر النماذج رقم (11) ، (12) ، (13) .



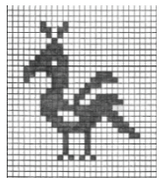
(13)

(12)

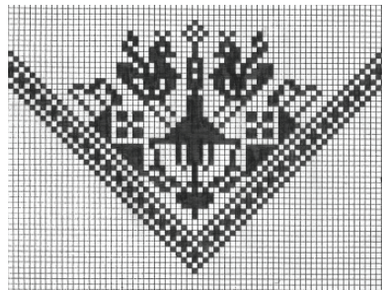


(11)

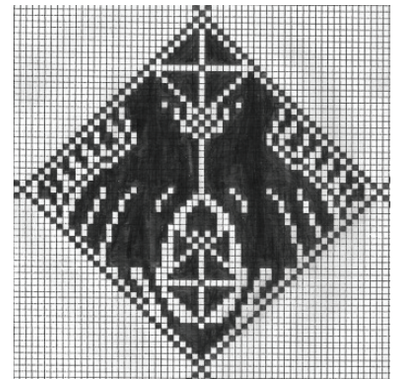
- **ثانيا – القبّة**: تقع في داخل الأقمار، أو داخل القوس، أو فوق القبّة (بين الرقبة والكتف) ، انظر النماذج رقم (14) ، (15) ، (16) .



(16)



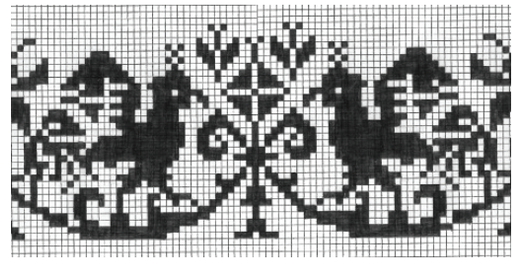
(15)



(14)

- **ثالثا – الكمّ والذراع**: تقع في مطرّزات ما حول فتحة الكمّ، أو في نثرة الذراع، انظر النماذج رقم (17) ، (18) .

(18)



(17)

أثر مطرّزات الطيور الدخيلة على بنية الثوب

لعبت المطرّزات الدخيلة وبخاصّة الطيور دورًا في استبدال بعض مطرّزات الثوب الموروثة والحلول مكانها، كما تبوّأت مكانة مهمّة لدى المرأة؛ لحداثتها وجمالها وتعدّد موضوعاتها. حال أصالة بُنْيَة مُطرَّزات الثوب الموروثة من أن يَمَسَّه خَللًا بما طرأ من تجديد. وقد رَسَّخت الضوابط والقواعد المتبعة في بناء التطريز تموضع المطرَّزات الجديدة بانتظامها ضمن قواعد وأصول التطريز التقليدي. وهذا جعل ما اكتسبه من التأثر المحدود يُضفي على الثوب شكلًا جماليًا، فغدا متماهيًا في داخل العروق والقبّات والنثرات والذيال، وأصبحت جزءًا من المطرّزات التقليدية تحمل خصائصها ما يُشْكل على غير الباحثين وخبراء التطريز تمييزها.

مطرّزات الثوب بين الموروث والدخيل

وَجَدَت المطرّزات في كتيّبات التطريز التي ظهرت في مطلع القرن العشرين القبول والرواج لدى المرأة الفلسطينية. جعلها ذلك تقتبس منها العديد من النماذج ذات المواضيع الهندسية والنباتية والحيوانية، وأشكال الطيور على وجه الخصوص. ولكنّ هذا القبول للمطرّزات الجديدة لم يحجب المطرّزات الموروثة عن الثوب؛ بما عمدته المرأة من مزج الأصيل والحديث من خلال عملية يسمّيها الباحث (المَوْخَلة) : أي بناء الثوب بالاعتماد على الموروث والدخيل من المطرّزات معا. واتبعت المرأة الفلسطينية النقل والاستنساخ للمطرّزات «الموروث والدخيل» معًا من ثوب لآخر بالطريقة التقلدية. وهذا الأسلوب المتقن في الدمج والتماهي أوقع كثيرين في وَهْم موروثها وأصالتها.

يقترح الباحث من خلال بُنْيَة مظهر الثوب المُطَرَّز أن يطلق عليه «المورو – خيل» أي الحاوي في مطرّزاته على الموروث والدخيل معًا. **وبناءً على ما سبق فإنّ الباحث يرى أن تصنّف الأثواب المطرّزة التقليدية إلى ثلاثة أصناف، وهي:**

- الأول: الثوب الموروث التقليدي الذي تعود مطرّزاته إلى قبل عام (1930م) أي قبل وصول كتيّبات التطريز من أوروبا. ولم يعد من اليسير استنساخ هذا الثوب بشكل كامل بالطريقة التقليدية كثوب لحياة المرأة اليومية. ولكن تمَّ الاعتناء بهذا الثوب والحفاظ عليه في المتاحف والمعارض والجمعيات والأفراد.
- الثاني: الثوب الموروث التقليدي المتأثّر بشكل مباشر من خلال نقل المطرّزات عن كتيّبات التطريز، والتي ظهرت في عام (1930م) قادمة من أوروبا.
- الثالث: الثوب الموروث التقليدي الذي استنسخت مطرّزاته عن الثوب المتأثر بشكل مباشر بكتيّبات التطريز، أي ثوب الصنف الثاني، وقد جرى تناقل مطرّزاته واستنساخها عبر الأجيال لاحقًا. وهذا الثوب التقليدي الذي نراه يَلْبَسْنَه النساء اللواتي وُلِدْن في فترة (1920 و 1945) بصفته ثوب الحياة اليومية.

وينوّه الباحث أنّ لدى المرأة الحرية في اختيار المطرّزات من ثوب واحد، أو من أكثر من ثوب بما تراه مناسبًا لذوقها. وتعدّ هذه السمة من سمات تقنيات نقل المطرّزات بالطريقة التقليدية. وبناءً على ما تم تصنيفه سابقًا فإنّ الباحث يطلق اسم ثوب «المورو – خيل» على الصنفين الثاني والثالث اللذين انتشرا منذ الخمسينيات واستمرا إلى يومنا هذا، ويستثنى الصنف الأول لأصالته.

الدراسات السابقة ومناقشتها

اعتنى عدد من الدارسين والباحثين بدراسة الزيّ الفلسطيني متناولين إياه من الجانب الحضاري والتاريخي والاجتماعي. واتصفت دراساتهم بالدقة والشمول من جانب والتعميم أحيانًا. يضع الباحث بين يدي القارئ جملة من هذه الدراسات مرتبا إيّاها من الأقدم إلى الأحدث:

وضّح **العلان** (2011) أثر التراكم الحضاري في نقوش الثوب الفلسطيني المطرّز، وقد سلك في دراسته المنهج الوصفي. وبيّن أنّ الشعب الفلسطيني واحد من شعوب الأرض التي عاشت تجربتها الحضارية وخاضت صراعات من أجل الدفاع عن مكوّناته الثقافية وهويته التي تشكّلت عبر السنين، وكان في مقدّمتها نقوشه ورموز معتقداته التي خلّدتها ثياب النساء المطرّزة الموروثة عبر الأجيال المتلاحقة. وأظهرت دراسته تاريخ ودلائل وإشارات المطرّزات المتعدّدة التي تجدّدت في مراحل تاريخ الشعب الفلسطيني متخذًا نماذجًا واكبت الحدث في استدلاله. وأوصى بضرورة تحليل مضامين رموز المطرّزات، والحرص على الموروث من هذا الزيّ.

أمّا دراسة **الكسواني** (2011) فسلّطت الضوء على الملابس الشعبية في الخليل، سالكة المنهج الوصفي في دراستها. وضّحت أنّ اتّصاف الملابس الشعبية بصفات التقليد والوراثة والمحلية لا يعني أن تبقى هذه الملابس على ما هي عليه دون تغيّر أو تبدّل بل إنّ هذا التغيّر والتطوّر صفتان من صفاتها الحيوية. وذكرت الباحثة أهمّ أسماء مطرّزات الطيور في الثوب: عرق البطّ والديك والحبش والطاووس والنعامة والحيّة المريّشة و «الحماة وكنّتها» والعصافير. وأوصت الباحثة بضرورة التمسّك بالملابس الشعبية الموروثة والاحتفاء بها في المحافل من خلال لباسها والاعتزاز بها.

وهدفت دراسة **أبو جبين** (2012) الكشف عن الأزياء الشعبية في جنوب محافظة الخليل، وقد سلك الباحث المنهج الوصفي في دراسته. بينت الدراسة أنّ هذه المنطقة يتشابه فيها الزيّ التقليدي المطرّز بشكل كبير. وحرص الباحث على تسليط الضوء على الملابس الشعبية المندثرة أو التي في طريقها للاندثار. ونَوَّه إلى مرونة هذا الزيّ وقدرته على التفاعل مع ما يحيط به من الأحداث والمراحل والتقلبات. وأشار إلى أنّ مطرّزات الحمامة والديك والعصفور والحبش ورجل «الجاجة» هي أبرز الطيور التي نراها في مطرّزات الأثواب. وأوصى الباحث بأهمية إبراز خصوصية الشعب الفلسطيني وجذوره من خلال إحياء تراثه.

تكمن أهمية دراسة **عبد اللطيف** (2012) في إظهاره مراحل تطوّر الزيّ الشعبي الفلسطيني التاريخية. وأشار إلى مدى أهمّيته ودلالاته المختلفة، وطبيعة ونوعية الزخارف والألوان المستخدمة فيه، وما تعكسه من دلالات اجتماعية، واقتصادية، وعمرية، ودينية بين طبقات وشرائح المجتمع الفلسطيني. وفي نهاية الدراسة أوصى الباحث بضرورة تقديم أشكال الدعم للمهتمّين في مجال الزيّ الشعبي، وتشجيع ارتدائه في المناسبات والمحافل الوطنية، وتسليط الضوء عليه من خلال وسائل الإعلام والمتاحف.

وهدفت دراسة **مصلح** (2019) الكشف عن أثر الأحداث السياسية في مطرّزات الثوب الفلسطيني النسوي، في الفترة الممتدة بين عامي (1900 – 2000) ، وسلك الباحث المنهج التاريخي.

وأظهرت النتائج مرونة وتفاعل الثوب من خلال تأثر مطرّزاته بالأحداث السياسية المهمة بشكل محدود وضيق جدا، من غير ثوب الانتفاضة الذي تفاعل مع الحدث لدرجة تَبَدُّل مطرّزاته بشكل جذري. وفي نهاية الدراسة اقترح الباحث تخصيص معرض يضمّ الأثواب الفلسطينية ذات المطرّزات المتأثرة بالأحداث السياسية، والتركيز على ثوب الانتفاضة.

أظهرت الدراسات السابقة تَمَيُّز الثوب الفلسطيني المطرَّز في خصائصه ومدلولاته ومكوّناته وقدرته على التكيّف والتطوّر عبر الزمان. وهذا ما أكسبه المرونة في مواجهة التحديات والقدرة على الصمود والبقاء.

ففي دراسة الكسواني التي وضّحت المفهوم والنشأة والأهمية والوظيفة للملابس الشعبية للمرأة في محافظة الخليل تُظْهر إنّ التغيّر والتطوّر صفتان من صفات الملابس الشعبية الحيوية. وأوضحت دراسة أبو جبين ودراسة مصلح صفة مرونة الزيّ الشعبي المطرّز من خلال تفاعله مع ما يحيط به من الأحداث والمراحل والتقلبات. الأولى قدّمت نبذة تاريخية حول الأزياء التقليدية الفلسطينية وفنّ التطريز ومكونات الثوب، والثانية سلطت الضوء على أثر الأحداث السياسية بصفة خاصة على مطرّزات الثوب الفلسطيني. وفي دراسة العلان فقد تم تناول الثياب من حيث الضرورة والجمال، وتناول التطريز الفلسطيني من حيث التاريخ والإشارات والتنوّع وتسليط الضوء على الرموز والنقوش الأساسية في ثياب المرأة الفلسطينية، وبيان أثر التراكم الحضاري في تشكيلها. وأجمعت الدراسات على ضرورة الاحتفاء بالزيّ الشعبي الفلسطيني وارتدائه في المحافل والمناسبات بوَصْفِه أداة للحفاظ على الهوية والموروث الزيّ الفلسطيني.

يرى الباحث من خلال هذه الدراسات الاقتصار على ذكر مطرّزات الطيور: الديك والدجاجة والعصفور والحمامة والبط والحبش بوصفها من أهم وحدات التطريز في الثوب. أمّا مسألة تناول مطرّزات الطيور الموروثة والتفريق بينها وبين الدخيل منها فقد أهملته الدراسات ولم تتطرّق إليه؛ ما استدعى الباحث لتناوله في هذه الدراسة بشكل منفرد.

مشكلة الدراسة وأسئلتها

إنعامُ النظرِ والتأمّلُ في مطرّزات الطيور في الثوب النسوي التقليدي القروي الفلسطيني «المورو – خيل» يَكْشفُ عن دقّة الأداء وكمال التصوير. بعضها يوقع الشكّ في أصالتها، ويثير التساؤل عن كونها أصيلة وموروثة عبر التناقل من ثوب لآخر بالطريقة الشعبية للمطرّزات. إذ كانت تتمّ من خلال إعارة الثوب إلى حين نقل واستنساخ ما عليه من مطرّزات ثمّ إعادته لمالكته دون أن يتمّ هذا النقل بالاعتماد على مصدر آخر كالرسوم أو الكتيّبات أو غيرها، والتي ظهرت مع مطلع القرن العشرين. هذا النمط المُطَرَّز «المورو – خيل» يثير تساؤلًا عن مدى الخلط بين المطرّزات الموروثة البسيطة وتلك الدخيلة التي يظهر عليها الاحترافية العالية، وعليه يحاول الباحث الإجابة عن السؤالين الآتيين:

- ما أثر كتيّبات خيوط DMC في مطرّزات الثوب بشكل عام؟
- ما هي الأدلة النظرية والعملية على وجود مطرّزات طيور دخيلة في الثوب التقلدي المطرّز؟

فرضية الدراسة

اقتصرت الدراسة على فرضية رئيسة، وهي:

– يحتوي الثوب النسوي التقليدي القروي الفلسطيني على مطرّزات طيور دخيلة ليست موروثة.

أهداف الدراسة

هدفت الدراسة الكشف عن خصائص مطرّزات الطيور الموروثة والدخيلة في الثوب النسوي التقليدي القروي الفلسطيني، من خلال عقد مقارنة بين الصنفين، وإرفاق نماذج توضيحية لهما تبيّن سماتهما وأوجه الفروق بينهما، والكشف عن وجود مطرّزات دخيلة في الثوب التقليدي.

أهمّية الدراسة

تأتي أهمّية الدراسة من مكانة الثوب النسوي التقليدي المطرّز لانتشاره الواسع في فلسطين، وارتباطه وجدانيًا ومادّيًا بإرث الأمّهات والجدّات. ومن صفته الرسمية كلباس وطني فلسطيني يبرُز في المحافل والمناسبات المحلية والدولية. وتأتي الأهمية كذلك من خلال توضيح تفاعل الثوب مع محيطه ومنها كتيبات التطريز التي وصلت من أوروبا مع بدايات القرن العشرين. وتظهر أهمية البحث لريادته في سياق مُطَرَّزات الطيور إذ لم يُطْرَق من قبل كدراسة مستقلة مفصَّلة وواضحة. كما تتوضح الأهمية كذلك من إرفاق نماذج مطرّزات الطيور، وعدم الاكتفاء بتناول أسمائها؛ ما يسهّل من فهمها وتوضيحها.

حدود الدراسة

تحدّدت الدراسة بالحدود الآتية:

1. الحدود الزمانية: الفترة الممتدّة بين عامي (1930 – 2020) .
2. الحدود المكانية: مناطق انتشار القطبة الفلاحية المصلّبة، في وسط وجنوب فلسطين، وأماكن فلسطينيي الشتات الذين ارتدوا الثياب المطرّزة في قراهم قبل نكبة (1948) واستمروا في تطريزها في شتاتهم في المخيمات أو خارجها فيما بعد.
3. الحدود المنهجية: سلك الباحث المنهج المقارن لمناسبته الدراسة.
4. الحدود الموضوعية: الثوب النسوي التقليدي القروي الفلسطيني، ذو القطبة الفلاحية المصلّبة.

معيقات الدراسة

من السهولة تعرّض الأقمشة بشكل عام ومنها الثياب المطرّزة للبلى والتلف لأسباب عديدة منها الطبيعي أو المتعمّد وهذا التلف أهمّ معيق ظهر للباحث وأدّى إلى صعوبة العثور على ثياب يعود تطريزها لما قبل عام (1930) . وعوَضًا عن ذلك لجأ الباحث إلى ثياب ومطرّزات تمّ استنساخها طبقًا عن أصل – ضَمِنَ أصالة المطرزات التي على الثياب – تعود إلى بداية القرن العشرين. كما تَعَذّر على الباحث الوصول – بشكل مباشر – لكتيبات خيوط DMC التي انتشرت فيما بعد عام (1930) ، ولكن العثور على بعضها

بصيغة PDF في المواقع الإلكترونية قدّم مساهمة مفيدة. أمّا فيما يتعلّق بالدراسات التي تناولت الموروث والدخيل من المطرّزات في الثوب الفلسطيني فهي شحيحة وفقيرة ما شكّل صعوبة في الوصول إلى المصادر، ومعرفة الأسباب التي أسهمت في التأثير على مطرّزات الثوب التقليدي الفلسطيني، والكشف عمّا هو موروث وما هو دخيل منها.

التعريفات الاصطلاحية والإجرائية

اشتملت الدراسة على المصطلحات والتعريفات الآتية:

- **مطرّزات الطيور الموروثة**: طيور مطرّزة بالقطبة الفلاحية على الثوب النسوي التقليدي القروي الفلسطيني، تمّ تطريزها وتناقلها عبر الأجيال قبل وصول كتيبات التطريز القادمة من أوروبا إلى فلسطين في مطلع عام (1930م) .
- **مطرّزات الطيور الدخيلة**: طيور مطرّزة بالقطبة الفلاحية على الثوب النسوي التقليدي القروي الفلسطيني، تمّ تطريزها نقلا عن رسوم احترافية من كتيبات التطريز القادمة من أوروبا مع مطلع عام (1930م) ، ثمّ تمّ تناقل هذه المطرّزات بطريقة النقل والاستنساخ من ثوب لآخر عبر الأجيال اللاحقة.
- **ثوب «المورو – خيل»**: الثوب الذي حوى على الموروث والدخيل من المطرّزات في آن واحد، سواء كانت المطرّزات الدخيلة منسوخة بشكل مباشر من الكتيّبات، أم بشكل غير مباشر من خلال نسخها من ثوب حواها.
- **القطبة الفلاحية**: قطبة تأخذ شكل حرف (x) ، وتسمّى أيضا بالقطبة المصلّبة بسبب شكلها، وتطرّز بخيوط قطنية أشهرها (DMC) الفرنسية، و (ANCHOR) الإنجليزية.
- **الثوب النسوي التقليدي القروي**: ثوب مطرّز بالقطبة الفلاحية المصلّبة ارتدته النساء بوصفه ثوب الحياة اليومية، وقد انتشر في وسط وجنوب فلسطين.

منهجية الدراسة وإجراءاتها

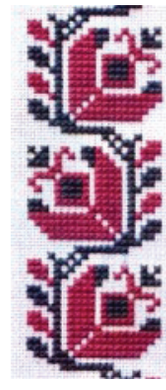
سلك الباحث المنهج المقارن في دراسته لمناسبته أهداف الدراسة من خلال عقد مقارنة بين مطرّزات الطيور الموروثة والدخيلة وبيان أهمّ الفروق بينهما. وكان مجتمع الدراسة من النساء اللاتي في مناطق انتشار القطبة الفلاحية المصلبة في وسط وجنوب فلسطين، ومن في الشتات من ارتدى منهنّ الثياب المطرّزة في قراهن قبل نكبة (1948) واستمرين في تطريزها في شتاتهن في المخيمات أو خارجها فيما بعد. وعينة الدراسة كانت بعض الثياب التقليدية المطرّزة لنسوة يعشن في مخيم إربد للاجئين الفلسطينيين – الأردن، من قرى غرب الخليل وشرق غزة، ومطرّزات أخرى من بعض المصادر تم الإشارة إليها.

نتائج الدراسة ومناقشتها

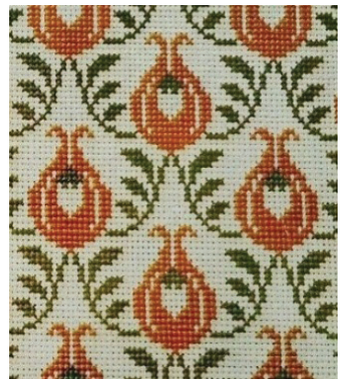
يقدّم البحث الإجابة عن سؤالي الدراسة اللذين يساهمان في إثبات الفرضية من خلال ما يقدّمانه من الأدلة التوضيحية في احتواء الثوب التقليدي على مطرّزات طيور دخيلة وليست موروثة.

- **أولا: أثر كتيّبات خيوط DMC في مطرّزات الثوب بشكل عام**

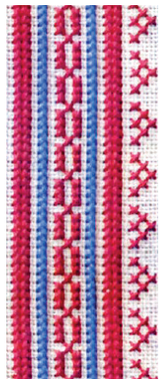
ظهرت في ثلاثينيات القرن العشرين مؤثرات غيرت بخصوصية التطريز التقليدي في الثوب الفلسطيني، وكان ذلك من خلال استخدام خيوط التطريز القادمة من أوروبا وما صَحِبَه من نقل وتقليد المطرّزات المُتَضَمَنَة في الكتيّبات الخاصّة بالتطريز الغربي بشكل مباشر. وكان أهمُ مظاهرِ التأثرِ تسرّبَ رسوماتِ الأزهارِ والطيورِ والحيواناتِ إلى أثوابِ النساءِ التقليدية. وقد بانَ ذلك جليا في الخمسينيات واستمر إلى يومنا هذا (قعوار وناصر، 1992، 18) ، وهذا ما أشار إليهما قعوار وسكنر: أنّ شركة خيوط DMC الفرنسية نشرت في مطلع الثلاثينيات كتيّبات أوصلت المطرّزات الجديدة إلى الثوب الفلسطيني التقليدي (Skinner and kawar, 2007, 12). ثمّ تمّ تناقل هذه المطرّزات عبر الأجيال بطريقة غير مباشرة: عن طريق استنساخها ونقلها من الأثواب التي حوت المطرّزات الدخيلة وبالطريقة التقليدية. ولم يكن النقل مباشرة من الكتيّبات. وكانت النسوة في ذلك يأخذن الثوب عارية ثمّ إعادته بعد الفراغ من نقل المطرّزات عنه؛ فَتَمَاهِي الدخيل بالموروث أوقع وهم أصالتها. للتوضيح انظر النماذج رقم (19 – 24) ، التي تحتوي على مطرّزات من كتيّبات خيوط DMC نشاهدها اليوم منتشرة على الثوب التقليدي الفلسطيني.



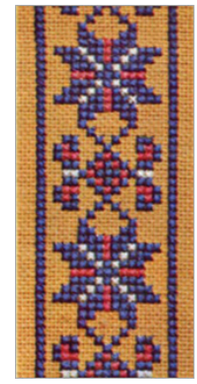
(19)



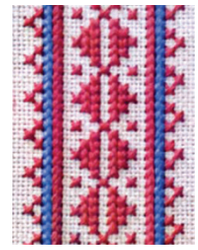
(20)



(21)



(22)



(23)

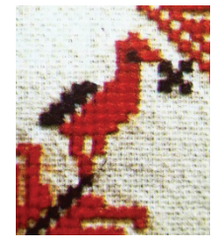
(24)

- **ثانيا: الأدلة النظرية والعملية على وجود مطرّزات طيور دخيلة في الثوب التقليدي المطرّز**

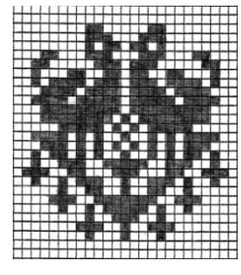
يمكن من خلال تحليل مطرّزات الطيور في الأثواب التقليدية الوصول إلى الأدلة التالية في إثبات فرضية دَخْل بعض مطرّزات الطيور وعدم أصالتها:

أ: **دقّة تصوير الطيور من حيث التشريح والنسب والتفاصيل**

من المعلوم أنّ المرأة حين تطرّز أيّ مطرّزة فإنها تسعى لإتقانها وإضفاء لمسة الجمال عليها، ولكن وبالرغم من هذا الحرص إلا أنّه توجد عدّة عوامل تقلّل من جودة المطرّزات. يعود ذلك إلى طبيعة تعليم المرأة المتدني في القرية قبل سنة (1948) ما انعكس سلبا على مهارتها في الرسم وفهم تشريح ونسب الطيور. كما تلعب سَلْبًا تقنية التطريز التي تتم بواسطة غَرْز الإبرة مباشرة على القماش دون الرسم المسبق عليه أو على الورق. ويُعَدُّ تعذّر إعادة تشكيل الطير على القماش في حال وقوع الخطأ فيه بسبب عناء تفكيك الخيوط وإعادة تطريزها، ناهيك عن ضرورة السرعة في التطريز لكثرة الأعمال المطلوبة في داخل المنزل وخارجه. جميع هذه الأسباب التي تقلّل من دقّة تصوير الطيور تشكّك في وجود مطرّزات طيور متقنة على الثوب، وتعزّز فرضية نقلها عن رسوم مُحْتَرَفة من خلال الكتيبات. للتوضيح انظر النموذجين رقم (25) ، و (26) اللذين يمثّلان طيورًا تقليدية بسيطة التصوير، والنموذج رقم (27) ذا التطريز المعقّد والمتقن ما يرجّح أنه طير دخيل.



(25)



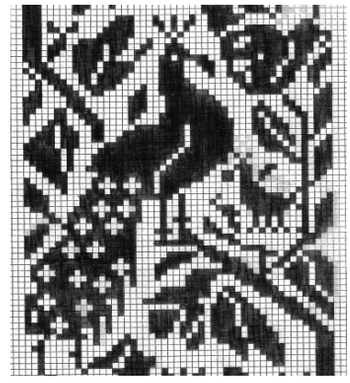
(26)

(27)

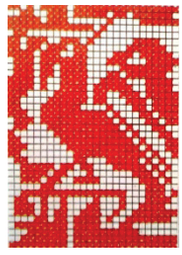
ب: **طيور ليست من بيئة القروي الفلسطيني**

يمثل التطريز في جانب منه تعبيرًا واضحًا عن مكوّنات البيئة القروية المحيطة بالمرأة، فكانت تُطَرِّزُ الطيور الداجنة مثل الحمام والدجاج والبط، والديك الرومي (الحبش) إن وجد، أو البرية المألوفة مثل العصفور والصقر والسمّان (الفرّ) وغيرها ممّا يمكن رسمه، إلا أنّ بعض الطيور التي نجدها في التطريز ليست من هذه جميعها، بل هي طيور غير معروفة في فلسطين مثل البجع الأوروبي والطاووس والببغاء. وهذا يؤكد عدم قدرة المرأة في تنفيذ رسم تلك الطيور، ناهيك عن دقّة تصويرها! للتوضيح انظر النماذج رقم (28) ، (29) ، (30) .

(28)



(29)



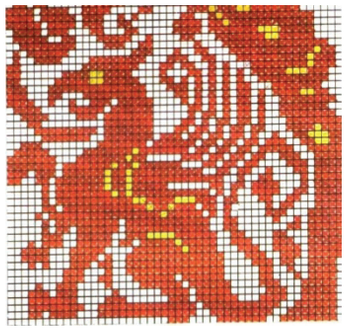
(30)

ج: طيور أسطورية غير مصوّرة في الثقافة الشعبية

لذات الأسباب في النقطة السابقة نتساءل هنا عن وجود طيور تعدّ أسطورية امتزج فيها الخيال بالواقع فأنتج مخلوقًا هجينًا غريبًا عن الثقافة الشعبية الفلسطينية. فكيف للمرأة القروية رسمه وتطريزه على الثوب؟ للتوضيح انظر النماذج رقم (31) ، (32) ، (33) .

(31)

(32)



(33)

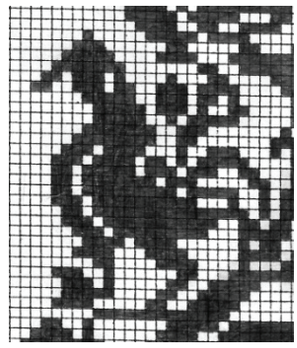
أما فرضية الدراسة الرئيسة والتي تدّعي احتواء الثوب النسوي التقليدي القروي الفلسطيني على مطرّزات طيور دخيلة ليست موروثة فإنّ الباحث يستعرض الأدلة في إثباتها من خلال عقد المقارنة التالية التي توضح خصائص مطرّزات الطيور الموروثة والدخيلة وأهمّ الفروقات بينهما، كما في الجدول الآتي:

الجدول رقم (1) :

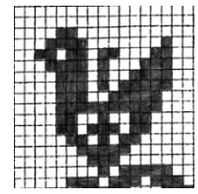
المقارنة بين مطرّزات الطيور الموروثة والدخيلة من حيث الخصائص الرئيسة فيهما

الخاصّية	الطيور الموروثة	الطيور الدخيلة
البناء	بسيطة	معقّدة
الرسم	ثنائية البعد	ثلاثية البعد
الحركة	ساكنة	نشطة
الحجم	صغيرة	كبيرة

احتوى الثوب التقليدي على مطرّزات متنوّعة، منها الهندسي كالمثلث والمربّع، والنباتي مثل الأشجار والأزهار والبتلات، والحيواني مثل الطيور. وقد خلا الثوب على الأغلب من الأشكال الآدمية (المزيّن، 1981، 67) . وهذه المطرّزات إمّا صغيرة وبسيطة، أو كبيرة ومعقّدة، ومعظمها مبنيّ على نظام التماثل، أي أنّ نصفها يتطابق مع النصف الآخر، ما عدا تلك المبنية على أساس فردي مثل بعض الطيور والأزهار والحيوانات (عناني ومنصور، 2011، 32) ، وإليك توضيح الفروقات بين صنفي مطرّزات الطيور الموروثة والدخيلة: أولا – البناء: يظهر على مطرّزات الطيور الموروثة البساطة والسهولة في التنفيذ، انظر النموذج رقم (34) ، على خلاف مطرّزات الطيور الدخيلة التي يلاحظ عليها التعقيد والتداخل، انظر النموذج رقم (35) .



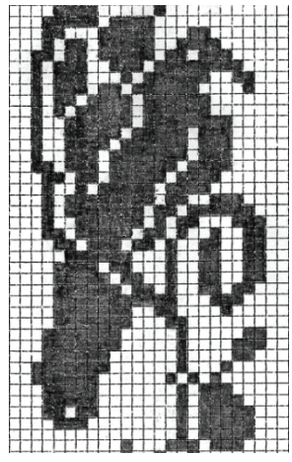
(35)



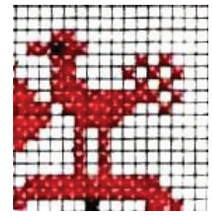
(34)

- **ثانيا – الرسم**:

تمتاز مطرّزات الطيور الموروثة بالتسطيح، أي الاكتفاء ببعدين وهما الطول والعرض، انظر النموذج رقم (36) ، على خلاف بعض مطرّزات الطيور الدخيلة التي يظهر عليها الاهتمام بالمنظور، أي البعد الثالث وإيضاح العمق في الرسوم، انظر النموذج رقم (37) .



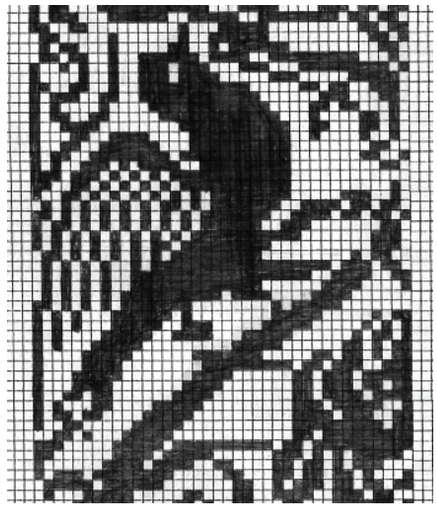
(37)



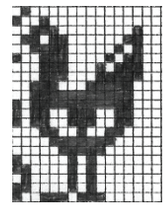
(36)

- **ثالثا – الحركة**:

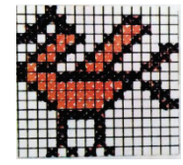
نرى في بعض مطرّزات الطيور الموروثة حركة الطير البسيطة في جناحيه، انظر النموذجين رقم (38) ، (41) ، إلا أنه يُكتفى بوضعها في حالة السكون غالبا، ولذلك فإنّ الجناحان يبدوان مضمومان على الجسم، وتظهر القدمان بجانب بعضهما بدلا من أن تظهر واحدة خلف الأخرى، انظر النموذج رقم (39) ، على خلاف مطرّزات الطيور الدخيلة التي تمتاز بالنشاط والرفرفة، انظر النموذج رقم (40) .



(40)



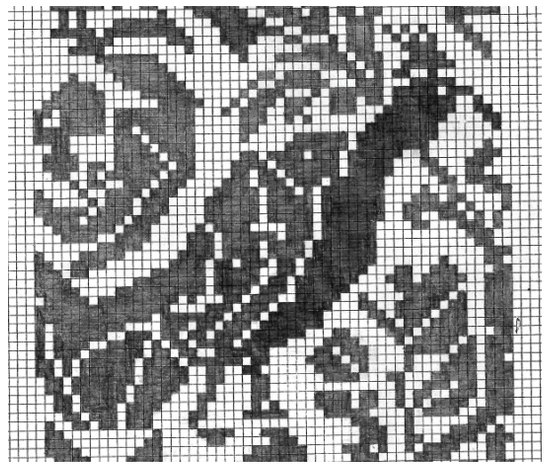
(39)



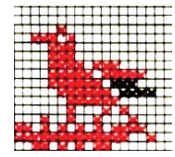
(38)

- **رابعا – الحجم:**

غالبا ما نرى صغر حجم مطرّزات الطيور الموروثة كما في النماذج السابقة وهذه سمة مرتبطة ببساطة الطير وعدم تعقيده، انظر النموذج رقم (41) ، على خلاف مطرّزات الطيور الدخيلة التي رافقتها سمة الحجم الكبير نسبيا، انظر النموذج رقم (42) .



(42)



(41)

تبيّن من خلال المقارنة السابقة أنّ بنية مطرّزات الطيور الموروثة قد تشكّلت انطلاقًا من منظور المرأة الفلسطينية في رؤيتها البسيطة للتطريز، والذي تعبّر من خلاله عن قيمة الجمال وفقًا لتصوّرها ومخزونها الثقافي وتفاعلها بمحيطها من مكوّنات البيئة في القرية، فكانت المطرّزات بسيطة، وسهلة التنفيذ، ولا تحتاج للكثير من التأمل في أثناء عملية التطريز، ومرتبطة مع البيئة المحيطة في المرأة وقريتها. الخاتمة

توضّح من خلال الدراسة تأثّر الثوب المطرّز بالقطبة الفلاحية (المصلّبة) بالحداثة من خلال استحسان استنساخ المطرّزات الغربية المتنوعة المواضيع على الثوب، دون تغيير في بنية الثوب التقليدي من حيث قصّته أو توزّع المطرّزات عليه، وقد كان لمطرّزات الطيور نصيب وافر من هذا الاستنساخ حيث شمل جميع مواضع التطريز على الثوب. وإليك أهم ما خلص إليه الباحث من نتائج الدراسة وتوصياتها ومقترحاتها:

نتائج الدراسة

1. يقع للمطرّزات الدخيلة تأثير محدود على الثوب النسوي التقليدي إذ أنه لا يمسّ بنية الثوب أو أصول التطريز فيه.

2. توزّعت مطرّزات الطيور الدخيلة على الثوب النسوي التقليدي وشملته جميعه.

3. امتازت مطرّزات الطيور الموروثة بالبساطة وثنائية البعد وصغر الحجم وسكون حركة الطير.

4. امتازت مطرّزات الطيور الدخيلة بالتعقيد وثلاثية البعد وكبر الحجم ونشاط حركة الطير.

5. لعبت كتيبات خيوط DMC الدور الأكبر والرئيس في تسلل المطرّزات بصفة عامّة والطيور بخاصّة في الثوب النسوي القروي التقليدي.

6. ظهور ثوب "المورو – خيل" وانتشاره بسرعة، وازدهاره جليًا في خمسينيات القرن العشرين واستمراره إلى يومنا هذا.

7. نستطيع من خلال فهم خصائص مطرّزات الطيور الموروثة الحكم على المطرّزات بكونها أصيلة أم دخيلة.

التوصيات والمقترحات

1. ضرورة التفريق بين المطرّزات الموروثة والدخيلة والتمييز بينهما في المؤلفات والدراسات.

2. الاهتمام بالمطرّزات الموروثة وتوثيقها والحرص على عدم تشوّهها أو الخلط بينها وبين الدخيل عليها.

3. إجراء دراسة مسحية لكتيبات التطريز التي رافقت خيوط DMC ابتداء من مطلع الثلاثينيات من القرن الماضي، وبيان تأثيرها على مطرّزات الثوب النسوي التقليدي في فلسطين.

4. إنشاء متحف خاص للأزياء الشعبية التراثية سيّما الثوب المطرّز النسوي التقليدي القروي.

ملحق نماذج مطرّزات الدراسة

- (1 – 4) المربع، المعين، المثلث، الخط: ثياب من قرية برقوسيا – الخليل، مخيم إربد، تمّ توثيق المطرّزات بين (2005 – 2008) .
- (5 – 10) السرو، النخل، النجمة، القرص، الطيور: ثياب من قرية برقوسيا – الخليل، مخيم إربد، تمّ توثيق المطرّزات بين (2005 – 2008) .
- (11) الاسم: العصافير، الموقع: عروق البدن والبنايق، الثوب: لسيدة من قرية الجسير – غزة، تسكن في مخيم إربد، تمّ توثيق المطرّزة في عام (2009) .
- (12) الاسم: عش الحمام، الموقع: عروق البدن والبنايق، الثوب: رام الله (Skinner & Kawar, 2007, 120)
- (13) الاسم: العصافير، الموقع: عروق البدن والبنايق، الثوب: لسيدة من قرية بيت جبرين – الخليل، تسكن في مخيم إربد، تمّ توثيق المطرّزة في

عام (2006).

- (14) الاسم: العصافير، الموقع: القبّة، الثوب: لسيدة من قرية الجسير – غزة، تسكن في مخيم إربد، تمّ توثيق المطرّزة في عام (2006).
- (15) الاسم: العصافير، الموقع: القبّة، الثوب: لسيدة من قرية الجسير – غزة، تسكن في مخيم إربد، تمّ توثيق المطرّزة في عام (2009).
- (16) الاسم: الطير، الموقع: فوق القبّة (بين الرقبة والكتف) ، الثوب: لسيدة من قرية برقوسيا – الخليل، تسكن في مخيم إربد، تمّ توثيق المطرّزة في عام (2006).
- (17) الاسم: الديوك، الموقع: الكمّ، الثوب: لسيدة من قرية الفالوجة – غزة، تسكن في مخيم إربد، تمّ توثيق المطرّزة في عام (2008).
- (18) الاسم: قوّارة، الموقع: الذراع، الثوب: لسيدة من قرية الجسير – غزة، تسكن في مخيم إربد، تمّ توثيق المطرّزة في عام (2008).
- (19, 22) : (DMC, 1972).
- (20) : (DMC, 1974).
- (21, 23, 24) : (DMC, 1973).
- (25) الاسم: حمام، الموقع: القبة، الثوب: رام الله (قعوار وناصر، 1992، 31).
- (26) الاسم: العصافير، الموقع: فوق القبّة (بين الرقبة والكتف) ، الثوب: لسيدة من قرية برقوسيا – الخليل، تسكن في مخيم إربد، تمّ توثيق المطرّزة في عام (2006).
- (27) الاسم: الديك، الموقع: الكم، الثوب: رام الله، تمّ توثيق المطرّزة في عام (2020).
- (28) الاسم: وزّ، الموقع: الكمّ، الثوب: رام الله (Skinner & Kawar, 2007, 115).
- (29) الاسم: الطاووس، الموقع: عروق البدن والبنايق، الثوب: لسيدة من قرية الجسير – غزة، تسكن في مخيم إربد، تمّ توثيق المطرّزة في عام (2007).
- (30) الاسم: نثرة، الموقع: بنايق، الثوب: الثوب: رام الله (عناني ومنصور، 2011، 49).
- (31) الاسم: الحيّة المريّشة، الموقع: عروق البدن والبنايق، الثوب: لسيدة من قرية برقوسيا – الخليل، تسكن في مخيم إربد، تمّ توثيق المطرّزة في عام (2006).
- (32) الاسم: الحيّة المريّشة، الموقع: عروق البدن والبنايق، الثوب: رام الله (عناني ومنصور، 2011: 134).
- (33) الاسم: السبع، الموقع: عروق البدن والبنايق، الثوب: رام الله (عناني ومنصور، 2011، 118).
- (34) الاسم: الجاجة، الموقع: فوق القبّة (بين الرقبة والكتف) ، الثوب: لسيدة من قرية برقوسيا – الخليل، تسكن في مخيم إربد، تمّ توثيق المطرّزة في عام (2007).
- (35) الاسم: الديك، الموقع: عروق البدن والبنايق، الثوب: لسيدة من قرية الفالوجة – غزة، تسكن في مخيم إربد، تمّ توثيق المطرّزة في عام (2006).
- (36) الاسم: الجاجة، الموقع: الغدفة (غطاء الرأس) ، الثوب: رام الله (عناني ومنصور، 2011، 224).
- (37) الاسم: العصافير، الموقع: عروق البدن والبنايق، الثوب: لسيدة من قرية بيت جبرين – الخليل، تسكن في مخيم إربد، تمّ توثيق المطرّزة في عام (2006).
- (38) الاسم: شكلة طير، الموقع: القبة، الثوب: الخليل (عناني ومنصور، 2011، 61).
- (39) الاسم: الجاجة، الموقع: فوق القبة (بين الرقبة والكتف) ، الثوب: لسيدة من قرية برقوسيا – الخليل، تسكن في مخيم إربد، تمّ توثيق المطرّزة في عام (2006).
- (40) الاسم: الحماة والكنّة، الموقع: عروق البدن والبنايق، الثوب: لسيدة من قرية برقوسيا – الخليل، تسكن في مخيم إربد، تمّ توثيق المطرّزة في عام (2006).
- (41) الاسم: العصافير، الموقع: ذيال (ردفة) ، الثوب: الثوب: رام الله (عناني ومنصور، 2011، 91).
- (42) الاسم: الطير، الموقع: عروق البدن والبنايق، الثوب: لسيدة من قرية الفالوجة – غزة، تسكن في مخيم إربد، تمّ توثيق المطرّزة في عام (2008).

المصادر والمراجع

أولا: العربية

- أبو جبين، عطا. (2012، أكتوبر). الأزياء الشعبية التراثية في جنوب محافظة الخليل، المؤتمر الرابع للفنّ والتراث الشعبي الفلسطيني– واقع وتحديات. جامعة النجاح الوطنية: نابلس، فلسطين.
- عبد اللطيف، مازن. (2012، أكتوبر). الزيّ الشعبي الفلسطيني بين الحداثة والتهويد. المؤتمر الرابع للفنّ والتراث الشعبي الفلسطيني– واقع وتحديات. جامعة النجاح الوطنية: نابلس، فلسطين.
- العلان، مروان. (2012، أكتوبر). التراكم الحضاري في نقوش الثوب الفلسطيني. المؤتمر الثالث للفنّ والتراث الشعبي الفلسطيني– واقع وتحديات. جامعة النجاح الوطنية: نابلس، فلسطين.
- عناني، نبيل ومنصور، سليمان. (2011). دليل فنّ التطريز الفلسطيني. (ط4) عمّان: الأهلية للنشر والتوزيع.
- قعوار، وداد وناصر، تانيا. (1992). التطريز الفلسطيني– الغرزة الفلاحي. (ط4). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- الكسواني، ناهدة. (نوفمبر، 2011). الملابس الشعبية للمرأة في الخليل. المؤتمر الثالث للتراث الشعبي الفلسطيني في محافظة الخليل– هوية وانتماء، جامعة القدس المفتوحة. رام الله: فلسطين.
- المزيّن، عبد الرحمن. (1981). موسوعة التراث الفلسطيني، الأزياء الشعبية الفلسطينية. (ط1). منشورات فلسطين المحتلة: بيروت.
- مصلح، محمد. (2019). الأحداث السياسية وأثرها في مطرّزات الثوب الفلسطيني النسوي. مجلة جامعة القدس المفتوحة للبحوث الإنسانية والاجتماعية، جامعة القدس المفتوحة. (51): 75–58.

ثانيا: ترجمة المصادر والمراجع العربية

- *Abu Jbain, A. (2012). Traditional folklore costumes in the southern Hebron Governorate, the fourth conference of heritage and art. An-Najah University: Nablus, Palestine.*
- *Abdullatif, M. (2012). Palestinian folklore costume between modernity and Judaization. Fourth Palestinian Art and*

Folklore Conference - Reality and Challenges. An-Najah National University: Nablus, Palestine.

- *Al-'Allan, M. (2012). The accumulation of civilization in the inscriptions of the Palestinian dress. The Third Conference Palestinian Art and Folklore - Reality and Challenges. An-Najah National University: Nablus, Palestine.*
- *Anani, N & Mansour, S. (2011). Palestinian Embroidery Handbook. Amman: El Ahlia for Publishing and Distribution.*
- *Kawar, W & Nasser, T. (1992). Palestinian Embroidery - Peasant Stitch, 4th ed., Beirut: Arab Foundation for Studies and Publishing.*
- *Kiswani, N. (2011). Popular clothing for women in Hebron. The Third Palestinian Popular Heritage Conference in Hebron Governorate - Identity and Belonging. Al-Quds Open University: 250-278.*
- *Al-Muzain, A. (1981). Encyclopedia of Palestinian Heritage, Palestinian Popular Costumes. 1st ed., Occupied Palestine Publications: Beirut.*
- *Musleh, M. (2019). Political events and their impact on the embroidery of the Palestinian women's dress. Journal of Al-Quds Open University for Humanities and Research. Al-Quds Open University. (51): 58-75.*

ثالثا: الأجنبية

- *DMC. (1973). CZECHO-SLOVAKIAN EMPROIDERIES. MULHOUSE: France.*
- *DMC. (1972). BRODERIES YOUGOSLAVES- 2ME Série. MULHOUSE: France.*
- *DMC. (1974).CROSS STITCH- NEW DESIGNS- IVth Series. MULHOUSE: France.*
- *Skinner, Margarita & Kawar, Widad. (2007). Palestinian Embroidery Motifs a treasury of stitches 1850-1950. 1st ed. London: Melisene published.*

التصرفات نحو المرأة بحجة الدفاع عن الشرف في المجتمع الفلسطيني جمعًا ودراسةً

Behaviors Towards Women Under the Pretext of Defending Honor in the Palestinian Society as a Whole and a Study

فادي محمد بليبل
طالب دكتوراة/ جامعة مالايا/ ماليزيا

عبد الكريم بن علي بن سعيد
أستاذ دكتور/ جامعة مالايا/ ماليزيا

شاهيدرا بنت عبد الخليل
أستاذ مساعد/ جامعة مالايا/ ماليزيا

Fadi Mohammad Bleibel
Phd Student\ Malaya University \Malaysia
Fadi0536178447@gmail.com

Abdul Karim Bin Ali Bin Saeed
Professor\ Malaya University \Malaysa
abdkarim@um.edu.my

Shahidra Bint Abdul Khalil
Assistant Professor\ Malaya University\ Malaysia
shahidra@um.edu.my

هذا البحث مستل من أطروحة الدكتوراة للباحث.

تاريخ الاستلام: 27/ 1/ 2022م، **تاريخ القبول:** 10/ 8/ 2022م.
E-ISSN: 2616-9843
P-ISSN: 2616-9835

Received: 27/ 1/ 2022, **Accepted:** 10/ 8/ 2022.
DOI: 10.33977/0507-000-061-002
https://journals.qou.edu/index.php/jrresstudy

الملخص

إن مشكلة البحث هي التصرفات التي تتعرض لها المرأة الفلسطينية بحجة الدفاع عن الشرف نتيجةً لعادات المجتمع وتقاليده، ولا بد من تحقيق أهداف البحث بحصر هذه التصرفات نحوها ومعرفة أسبابها ودوافعها، وعرضها على نصوص الشريعة الإسلامية، حتى يتسنى لنا معرفة الحكم الشرعي الصحيح في هذه الحالات وفي الحالات المماثلة، ومعرفة مواطن الخلل في هذه التصرفات وتصحيحها لتتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية بما يحقق العدل والقسط، ويضمن لنا مجتمعًا آمنًا مطمئنًا، فتضمّن البحث ثلاثة مباحث: تعريف مفهوم التصرفات وحصرها وذكر أسبابها ودوافعها، ثم دراسة هذه التصرفات من خلال الشريعة الإسلامية، ثم مقارنة تصرفات المجتمع مع موقف الشريعة الإسلامية، وذلك من خلال منهج وصفي تحليلي واستعمال الاستبانات، ليظهر لنا أن أغلب هذه التصرفات خطأفي تقييمها لأفعال المرأة ومخالفة لنصوص الشريعة الإسلامية في ردة الفعل.

الكلمات المفتاحية: تصرفات – المرأة – حجة – دفاع – شرف – فلسطين

Abstract

The problem of the research lies inthe assaults that the Palestinian women are exposed to under the pretext of defending honor as a result of the customs and traditions of society. The objectives of the research must be achieved bylimiting these violations and knowing their causes and motives, and presenting them to the provisions of Islamic law, so that we can know the correct and sound legal ruling in these cases and for similar cases. The study sheds lights on the deficiencies in these behaviors and rectify them to comply with the provisions of Islamic Sharia in a manner that achieves justice and equity and guarantees a safe and reassured society. The research included three sections: Defining and limiting the concept of attacks and stating their causes and motives, then studying these attacks via theIslamic law, and then comparing the behavior of society with the position of Islamic law, through a descriptive analytical approach and the use of questionnaires, in order to manifest that most of these behaviors are wrong in their evaluation of women's actions and a violation of the provisions of Islamic Sharia in the reaction.

***Keywords**: Actions,women, argument,defense, honor,Palestine*

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فقد منّ الله – عز وجل – على عباده بشريعة كاملة عادلة، متناسقة فيما بينها معتدلة في أحكامها صالحة لكل أفرادها، متوافقة مع الفطر السليمة، حافظة للضرورات في المعاش وموصلة للراحة في المعاد، توافقُ العقل ولا تخالف القلب، وقد أمر الدين بواجبات ونهى عن محرمات، وهيأ من الأحكام ما يوصل إلى المأمور ويحول دون المحذور، وفي حال خالفت المرأة – وكذا الرجل – وأصابت حدًّا ووقعت فيما يخدش الحياء فقد نصت الشريعة على العقوبات وشرعت الحدود والكفارات وأباحت التعزير لأهله فيما لا نص فيه، فينال كل مذنب جزاءه من غير ظلم ولا تعد مع حفظ للأمن وتهدئة للنفوس وإرواءٍ للغيظ وضبطٍ للغيرة، فما تلبث الأمور أن تعود إلى نصابها.

ولكن لو كان ما فعلته تلك المرأة ليس محذورًا ولا منهيًا عنه في شرعنا ولا خادشًا لحيائها، أو كان ذنبًا عقوبته غير ما فعلوه معها، فما ظنكم بحالها وما يقع عليها وكيف ستكون ردة فعل أهلها إذا كان مَعينهم الذي يستقون منه اعتقاداتهم ليس صافيًا، وهل سيتحقق هذا الأمن والاستقرار الذي تنشده البشرية في حياتها؟! ، هنا تكمن مشكلة البحث:

إشكالية البحث: إن مشكلة البحث هي تصرفات الأهل وردود أفعالهم نحو المرأة التي تصدر منهم بحجة الدفاع عن عرضهم، الذي تُعتبر المرأة هي محوره، ونظرًا لأن المنتشر بين الباحثين في دراساتهم أن جرائم الشرف هي القتل فقط، ولا تكاد تجد عندهم ذكرًا للأحوال الأخرى من التصرفات والاعتداءات والمعاملات التي يعاملون المرأة بها كرد فعلٍ لإخلالها بالشرف – على فرض صحته – كما سيظهر في ثنايا هذا البحث، مما يوجب علينا كباحثين أن نوليها عناية بالجمع والتمحيص لنحيط بالمسألة من جميع جوانبها ونفيد أبناء المجتمع فيما يستقبلهم من حوادث مشابهة فيتعاملوا معها بما يرضي الله – عز وجل – ويوافق شرعه من غير إفراط ولا تفريط، ولتكون عونًا لجهات الاختصاص في تطوير قراءاتهم القانونية وأعرافهم العشائرية بما يضمن رضى الأطراف والبعد عن الحيف في الأحكام والأقضية والإسهام في تحكيم شريعة الله – عز وجل – في مجتمعاتنا الإسلامية المتعطشة لعدل الإسلام ورحمته.

أسئلة البحث:

- ما هي التصرفات التي تتعرض لها المرأة الفلسطينية بحجة الدفاع عن الشرف في المجتمع الفلسطيني، وما أسبابها ودوافعها؟
- ما موقف الشريعة الإسلامية من هذه التصرفات وكيف يمكن تصحيحها؟
- ما مقدار موافقة المجتمع الفلسطيني للشريعة الإسلامية في تصرفاته وموقفه نحو المرأة؟

أهداف البحث:

- حصر التصرفات التي تواجهها المرأة الفلسطينية بحجة الدفاع عن الشرف، وبيان الأسباب والدوافع.
- بيان ودراسة موقف الشريعة الإسلامية من هذه التصرفات، وتصحيح تصرفات المجتمع وفقًا لأحكام الشرع بما

يضمن للمرأة حقوقها ويحقق للمجتمع أمنه.

- معرفة مقدار التوافق بين الشريعة وبين المجتمع الفلسطيني والأهل من هذه التصرفات، ومقدار مخالفتهم للشريعة في علاج هذه الظاهرة.

أهمية البحث:

تظهر أهمية هذا البحث يضاف إلىما ذكرناه من أن التعدي على المرأة لا ينحصر في القتل بل له صور متعددة القتلُ واحدٌ منها، وهذه الصور منتشرة تعاني منها النساء في صمتٍ وعجزٍ عن الشكوى، وأنّ جمعَ أسبابها ودوافعها يساعد على فهمها بطريقةً أفضل والحد من انتشارها، وكذلك تجنيب ديننا الحنيف كثيرًا من الاتهامات التي تتوجه إليه من أهل الزيغ والانحراف حينما يتهمونه بأنه سبب تلك الجرائم والاعتداءات وأنه يقوّي الذكور ويمنحهم سلطة تخولهم للاعتداء على المرأة وتعطيهم الحق في إنهاء حياتها.

وأن تصحيح الانحراف في فهم طريقة الإسلام في التعامل مع قضايا الشرف والعرض وفعل الفواحش والظن واليقين يرفع من وعي المواطنين، ويوضح لهم أين هو الإخلال الحقيقي بالشرف الذي يجب إنكاره، والطريقة الصحيحة في إنكاره، والعقوبة المناسبة له، وصاحب الحق المخول بتنفيذه، وبالتالي موافقة حكمة الله في إصلاح الأرض بما يوصل لصلاح الآخرة فيتحقق الأمن على الأرواح والأبدان والأموال والأعراض ويعيش المجتمع آمنًا مطمئنًا.

الدراسات السابقة:

مِنَ الدراسات التي تحدثت عن جرائم الشرف والتصرفات التي تحصل للمرأة في المجتمع الفلسطيني والمجتمعات العربية:

1. جريمة القتل بدافع الشرف في القانون الفلسطيني دراسة تحليلية مقارنة، الطالب: عبد الهادي وليد كباجة، بقسم القانون العام في الجامعة الإسلامية بغزة عام (2016) ، رسالة ماجستير، وصفحاتها (218 صفحة) (ونلاحظ عليها: اختصاصها بالقانون، واختصاصها بجريمة القتل فقط كتصرف نحو المرأة دون باقي التصرفات والآثار، وحصر الكلام في القتل والزنا دون غيرهما كالقذف واللعان ونحوهما، وسيكون هذا البحث شاملًا لذلك وزيادةً عليه أحكام المهر والسكنى والنفقة ، وأحكام نكاح الزناة وغيرها.)

2. جرائم الشرف دراسةً فقهيةً مقارنةً، الباحث: أ د. علي عبد الأحد أبو البصل، مجلة البحوث والدراسات الشرعية العدد التاسع 1434هـ، بحث وصفحاته (40 صفحة) (ونلاحظ عليه: الكلام عن جريمة الشرف بشكل عام ولم يتعرض لذكر خلاف الفقهاء، فضلًا عن عدم ذكر بقية تلك التصرفات، ومعلوم أن مسألة القتل هي جزء من هذا البحث، ولم يتكلم عن أسباب هذه التصرفات وبعدها الاجتماعي، ولم يتوسع في بحثه.)

3. القتل بدافع الشرف في التشريع والقضاء الفلسطيني دراسةً تحليلية، الباحث: د. ساهر الوليد وأ. زاهر السقا، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، المجلد العشرون العدد الأول، عام 2012، بحث وصفحاته (30 صفحة) (ونلاحظ عليه: كونه متخصص بالأمور القانونية فقط ومتخصص بجريمة القتل فقط، وبالتالي لم يتطرق للناحية الشرعية للموضوع، ولا للتصرفات المترتبة على الإخلال بالشرف غير القتل.)

4. موقف الشريعة والقانون من الجرائم التي ترتكب باسم الشرف، الباحث: محمد حبش وكندة الشماط، بحث بإشراف الاتحاد العام النسائي في سوريا، وبرنامج هيئة الأمم المتحدة للمساواة بين الجنسين وتمكين المرأة، عام (2011) ، بحث وصفحاته (36 صفحة) (ونلاحظ عليه: قصوره في دراسة المسألة وعدم التفصيل، ولم يشمل الآثارجميعها المترتبة على الإخلال بالشرف ولم يدرسها فقهيًا ، وسيكون هذا البحث جامعًا لها، وكذا افتقاره لمقومات البحث العلمي.)

5. اتجاهات الأردنيين نحو ارتكاب جرائم الدفاع عن الشرف وعلاقتها بخصائصهم الاجتماعية والاقتصادية: دراسة ميدانية لمحافظة العاصمة، الطالب: زياد محمد حمدان الحجاج، جامعة مؤتة في الأردن، عام (2010) ، رسالة دكتوراه وصفحاتها (165 صفحة) (ونلاحظ عليها: أن علاقتها بموضوع البحث ضعيفة جدا، كونها ليس لها علاقة بالدراسة الشرعية للمشكلة.)

6. 6 – جرائم الدفاع عن الشرف في حال التلبس بالزنا في الشريعة الإسلامية مقارنةً بقانون العقوبات الأردني، للباحثين: د. ذياب عبد الكريم عقل، ود. عبد الرحيم محمود دراغمة، المجلة الأردنية للدراسات الإسلامية بجامعة آل البيت، عام (2008) ، بحث وصفحاته (25 صفحة) (ونلاحظ عليه: اقتصاره على مسألة القتل في حال التلبس، وهي أخص من مسألة القتل بشكل عام ، والتي ذكرتُ أنها جزء من هذا البحث، ودرسا المسألة بشكل ضيق ومختصر.)

7. جرائم الشرف في الأردن وتوجهات القضاة نحوها، الطالبة: رنا ملحم، قسم دراسات المرأة في الجامعة الأردنية، عام (2005) ، رسالة ماجستير وصفحاتها (106 صفحات) (ونلاحظ عليها: أنها بحث إحصائي، ودراسة لتعامل وتوجهات القضاة نحو هذه الجرائم، وعلاقته بالبحث بعيدة جدا.)

8. أثر الثقافة على القانون في جرائم الشرف، الطالبة: ماسة حسام الدين جوهري، كلية الحقوق جامعة بير زيت، بحث تخرج وصفحاته (34 صفحة) (ونلاحظ عليه: أنه يعتبر بحثًا متعلقًا بالناحية الثقافية والاجتماعية للموضوع ويركز على موضوع القتل كرد فعل أساسي للإخلال بالشرف، فموضوع البحث أثر الثقافة والموروثات الثقافية في المجتمعات العربية على جرائم الشرف فقط، ولا يشمل جُلّ ما سيتطرق إليه الباحث في هذا البحث.)

وبعد الاطلاع على الدراسات السابقة وجد الباحث أن هناك فجوةً في دراسة التصرفات نحو المرأة وردود الأفعال الصادرة من المجتمع على ما يسمى بالإخلال بالشرف الصادر من المرأة، وكانت تلك الدراسات قد: عالجت مسألة القتل بدافع الشرف كتصرف واعتداء وحيدعند الإخلال بالشرف من وجهة نظر الشريعة والقانون فقط، ولم تتطرق لباقي ردود الأفعال غير القتل، فبقيَتْ بقيّةُ ردود الأفعال نحوها غير القتل بحاجة لدراسة، وهو ما أضافه الباحث على تلك الدراسات في بحثه.

منهج البحث:

سلك الباحث في بحثه المنهج الوصفي التحليلي بجمع مادة البحث وتصرفات المجتمع من واقع المجتمع الفلسطيني بإجراء الاستبانات وجمع المادة الشرعية من كتب الفقه الإسلامي وتحليل

التصرفات من خلال المادة الشرعية لمعرفة الحكم الشرعي لها.

حدود البحث:

تصرفات وردود أفعال الأهل والمجتمع الفلسطيني على المرأة فيما يتعلق بإخلالها بالشرف، ونصوص الكتاب والسنة وكلام الفقهاء في بيان أحكام هذه التصرفات.

مجتمع البحث وعينته:

مجتمع البحث هو المجتمع الفلسطيني، وعينته هي قرية زعترة في محافظة بيت لحم.

أدوات البحث:

- ◄ المصادر والمراجع إضافةً لتوزيع الاستبانات.
- ◄ خطة البحث: وقد تكونت مما يلي:

▪ المبحث الأول: تعريف مفردات العنوان، وفيه ثلاثة مطالب:

– المطلب الأول: تعريف العنوان

– المطلب الثاني: التصرفات نحو المرأة الفلسطينية بحجة الدفاع عن الشرف

– المطلب الثالث: أسباب ودوافع التصرفات نحو المرأة بحجة الدفاع عن الشرف في المجتمع الفلسطيني

▪ المبحث الثاني: موقف الشريعة الإسلامية من التصرفات نحو المرأة بحجة الدفاع عن الشرف

▪ المبحث الثالث: مقارنة تصرفات المجتمع الفلسطيني نحو المرأة وموقفه مع موقف الشريعة الإسلامية

▪ الخاتمة: وفيها النتائج والتوصيات

المبحث الأول: وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف العنوان

يمكن تعريف « التصرفات نحو المرأة بحجة الدفاع عن الشرف في المجتمع الفلسطيني « بما يلي:

▪ **التصرفات:** وهيالأقوال والأفعال التي تصدر من الأهل والمجتمع نحو المرأة كرد فعل على ما يعتبرونه إخلال بالشرف سواءً كانت تصرفاتٍ صحيحة أو اعتداءاتٍ خاطئة.

▪ **المرأة:** الأنثى صغيرةً أو كبيرةً بكرًا أو ثيبًا ذات زوجٍ أو لا.

▪ **بحجة:** يقال حاججته واحتججت عليه بكذا، وهي البرهان والدليل ووجه الظفر عند الخصومة، وجمعها حُجج (الهروي، 2001، 3/ 251) ، فهي الشيء الذي يستند إليه الشخص ليبرهن على صحة فعله ويبرر له.

▪ **الشرف:** اسم للموضع العالي يَشْرُفُ على ما حوله، يقال: مِن أشرفِ الناسِ أي من أفضلهموأنبلهم، والشرف العلو والمجد، وشرف المرأة عفتها وحصانتها، (ابن الأثير، 1979، 2/ 461) ، وهو هنا عفة المرأة وطهارتها وحصانتها في نفسها وسُمعة أهلها ومكانتهم في مجتمعهم.

المطلب الثاني: التصرفات نحو المرأة الفلسطينية بحجة الدفاع عن الشرف

تعددت التصرفات التي واجهتها المرأة الفلسطينية بسبب النظرة القبلية التي يتعامل بها غالبية المجتمع فيما يتعلق بالعرض والشرف ومفهوم العار ما بين مادي ومعنوي حتى وصلت هذه التصرفات إلى القتل وإزهاق النفس،وسيأتي في المبحث الثاني بيان حكم الشريعة من هذه التصرفات مدعّمًا بالأدلة، **ويمكن حصرها بما يلي:**

1. تقييم التصرفات التي تعتبر مخلة بالشرف.
2. طريقة إثبات الإخلال بالشرف وإقامة البينة.
3. التجسس والتشكيك.
4. المبادرة إلى تنفيذ الحدود دون الإمام وولي الأمر.
5. قتل المرأة.
6. إهدار دم المرأة.
7. الضرب وقطع الأعضاء وما دون القتل – المباشرة بالقتل– .
8. التصرف اللفظي بالقذف والشتم والتشهير.
9. تقديم شكوى لدى الجهات الحكومية والسجن.
10. التصرفات غير المباشرة واستعمال الحيلة والتورية فيها.
11. الحبس في البيت.
12. الطرد من البيت وحرمان المرأة من النفقة.
13. أخذ المال أو إتلافه.
14. حرمان المرأة من الميراث.
15. حرمان المرأة من المهر.
16. إجبار المرأة على الزواج من المتهم بها إذا لم تكن متزوجة.
17. الزواج من المرأة التي ثبت زناها برضاها أو بغير رضاها حاملا أو غير حامل، ومراعاة العدة.
18. فرض عقوبة مالية على الواطئ للموطوءة.
19. تطليق المرأة إذا كانت متزوجة.
20. إجبار المرأة على الإجهاض.
21. الانتفاء والتبرؤ من الولد.
22. حرمان المرأة من أولادها من الزنا وغيره.
23. التعامل مع المرأة بالستر أو عدم المبالاة.
24. التعامل مع المرأة بالتعزير والتأديب.
25. التعامل مع المرأة بالنصح والتوجيه والإرشاد للتوبة.

المطلب الثالث: أسباب ودوافع التصرفات نحو المرأة بحجة الدفاع عن الشرف في المجتمع الفلسطيني

◄ **أولا: أسباب التصرفات نحو المرأة**

إن أي ظاهرة تطرأ على مجتمعٍ ما فإن لها أسبابًا تدفع

لبروزها وتكررها، ومن الضروري أن نتعرف على الأسباب التي تدفع الناس في مجتمعنا إلى تصرفات معينة ومنها الانجراف نحو العنف في حل مشاكله والمحافظة على عِرضه، مما ينتج عنه نتائج مؤسفة تراق فيها الدماء وتشتت الأسر، وتُطلّق المرأة من زوجها، وتُقَطّع الأرحام، ويمكن إرجاع تلك الأسباب إلى ما يلي:

1. الجهلُ بأحكام الشريعة الإسلامية السمحة، التي حفظت العرض ودافعت عنه وفي الوقت ذاته شرعت وقررت العقوبات المناسبة للإخلال به والاعتداء عليه، بما يكفل الحل لتلك المشكلة ويمنع من التعدي في العقوبة من غير إفراط ولا تفريط، ولا يمكن معرفة أحكام الشرع وتنزيلها على الواقع بشكل دقيق من غير تفقه وسؤال لأهل العلم، وهذا ما يعانيه مجتمعنا، وبالتالي يكتفون بمعلومات عامة عالقة في الذهنوتأويلات غير مستساغة شرعًا يبنون عليها، وفي أمثال هؤلاء قال – عليه الصلاة والسلام – : (قتلوه قتلهم الله، هلّا سألوا إذ جهلوا فإنما شفاء العيّ السؤال) (ابن ماجه، د. ت،1/ 189؛ ابن حنبل، 2001، 5/ 173 وحسنه محققوه؛ الطبراني، 1994، 11/ 194) فالإجابة المبنية على جهل بحكم الشرع أدت إلى موت إنسان مسلم.

2. ضعف التدين في الناس عمومًا، وعدم الوازع الديني والرادع النفسي الذي يحول بين المرء وبين الإقدام والتصرف، بحيث يتفكر فيما ستؤول إليه الأمور، وفي حكم ما سيقدم عليه، وهل فيه إثم وعقوبة من الله – سبحانه وتعالى – إن فعله.

3. ضعف القوانين والتشريعات التي سنتها الدولة، فوجود العذر المخفف أو المُحِلّ الذي يمنحه القانون للمجرم عند حصول عنصر المفاجأة يشجع على الإقدام على الجريمة، وكذلك عدم تنفيذ حكم القصاص على القاتل العمد للنفس المعصومة.

4. جهل النساء بحقوقهن.

5. تقديم العادات والتقاليد على الشرع في التعامل مع ما يطرأ سواء قبل حدوث الإخلال أو أثناءه أو ما ينشأ من رد فعل بعده.

6. نظرة المجتمع وثقافته ومراقبته لتصرفات المرأة، وكلامه وخوضه في الأعراض وسهولة انتشار الشائعات، مما يشكل ضغطًا اجتماعيًا على أهل الفتاة في حال انتشر عنها أي خبر يمس شرفها مما يدفعهم لسوء التعامل مع الحادثة.

◄ **ثانيا: دوافع التصرفات نحو المرأة**

من دوافع ردود أفعال المجتمع نحو المرأة وتعاملهم معها غير دافع العادات والتقاليد:

1. دافع الغيرة عندما يرى الرجل زوجته قد خانته أو صدر منها ما يثير الغيرة المفطور عليها الرجل بطبيعة خِلقته، فتجد المسلم والكافر والملحد وخاصةً من لم تنتكس فطرته يغارون على أعراضهم، غير أن الإسلام نظّم هذه الغيرة وقيدها بقيود الشرع، فقد أمر – صلى الله عليه وسلم – سعد ابن عبادة بأن يأتي بأربعة شهداء إن وجد رجلًا مع امرأته لا أن يقتلهما بسبب اندفاعه وغيرته، (مالك، 1412ه، 2/ 19؛ الشافعي، 1951، 1/ 201؛ ابن حنبل، 2001، 16/ 63، وقال محققوه: «إسناده صحيح على شرط مسلم») .

2. دافعٌ دينيٌ غير منضبط بضوابط الشرع، وهذا مردّه إلى الجهل إما بطبيعة الفعل فيعتقده خطأً، وهو ليس كذلك أو بطبيعة الرد أو العقوبة المناسبة له، فينتج عنه التشدد والإفراط في رد الفعل، ولعل في قصة الرجل الذي قتل تسعةً وتسعين نفسًا (البخاري، 1422ه، 4/ 174) خير مثال على ذلك، فإنه لما أرشدوه إلى عابد جاهل أفتاه بأنه لا توبة له، ولا نجاة بسبب جهله فكان ذلك سببًا لقتله.

3. دافعٌ نفسي أو حالةٌ مرضية واضطرابٌ انفعالي سببه خللٌ في مكونات الجسم وفسيولوجيته، أو اضطرابٌ عقلي وضعفُ القدرات العقلية التي تضبط تصرفات الشخص

4. عوامل بيئية محيطة كطبيعة الجو والمناخ ودرجات الحرارة والتضاريس

5. ضغوطٌ نفسية أو مادية أو اجتماعية كالفقر والبطالة والغربة أو طبيعة النشأة، فصعوبة الحياة وقلة المادة وما يتبعها من ضغوط تدفع للعنف، وقد يتسلط الرجل ويعتدي على المرأة معتقدًا أنه بقوامته أصبح يملك الحق في إنهاء حياة المرأة متى شاء. (مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي، 2016، ص43)

6. الواقع الذي يعيشه الفلسطينيون ودولة فلسطين من احتلال بصفة خاصة « فالظروف التي تعرض لها المجتمع الفلسطيني من احتلال وتهجير وفلتان وانقسام وفقدان الأرض أدى إلى تشبثه بالعادات والتقاليد المجتمعية « (عيسى، 2014) ، والعنف الممارس ضدهم أدّى إلى أن يمارسوه فيما بينهم كذلك.

7. ضعف الرقابة الأسرية ومتابعة الأبناء، مما يؤديلانحراف أخلاقهم وانحدارهم للرذيلة، وإتاحة المجال لتصرفات غير مدروسة أن تحدث. (من توصيات ندوة علمية، 2018)

8. كما أن المرأة قد تكون سببًا من أسباب حصول هذه الردود نحوها، عند قيامها بما يخالف ثقافة شعبها فيما يتعلق بعلاقتها بالرجال، ويمكن أن نعتبرها سببًا إذا كان ما قامت به منهيٌ عنه شرعًا، ففي هذه الحالة تكون عاصيةً شرعًا وسببًا لحصول ما يُخل بالشرف من إغراء للذكور أو دفعهم للتحرش بها أو الاعتداء عليها، فيقوم الأهل والعائلة والمجتمع برد الفعل المتوقع في ذلك المجتمع على تلك القضايا، فيحصل عندنا ما يسمى بجرائم الشرف وردود الأفعال التي نسعى لمعالجتها أو الحد منها.

المبحث الثاني: موقف الشريعة الإسلامية من التصرفات نحو المرأة بحجة الدفاع عن الشرف, وفيه خمسة وعشرون مطلبًا:

المطلب الأول: تقييم التصرفات التي تعتبر مخلة بالشرف

يجب أن يكون التحاكم في مجتمعنا المسلم إلى تعاليم الإسلام ومن ذلك معرفة ما يعتبر مُخلًا من المرأة بالشرف ومخالفًا للأخلاق ومتصادمًا مع الأعراض وسالبًاللحياء، فإن كان الشرع اعتبره كذلك فإننا نسلم له ونتقيد بالشرع في طريقة التعاطي معه كما تقيدنا به في اعتباره خطأً، وإن لم يعتبره الشرع كذلك أو أباحه لحاجة أو ضرورة فالواجب علينا تقديم حكم الشرع على عاداتنا وتقاليدنا وعدم التشدد، وإن كان ذلك مما أباحه الشرع، ولم يحكم فيه فالأصل فيه الإباحة، ويَتْبَعُ ما نتج عنه من مفسدة أو مصلحة، فإن الحلال ما حلله الله والحرام ما حرمه الله، ويراعي الرجل الذي ولاه الله أمر النساء الأصلحَ والأنفعَ في أمرهن، وقد جاء في الحديث:

(ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن وجدتم لمسلم مخرجًا فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ بالعقوبة) (الترمذي، 1998، 4/ 33؛ ابن أبي شيبة، 1409ه، موقوفا 5/ 512؛ وضعفه الألباني، 1405ه، 8/ 25؛ وصححه موقوفا على ابن مسعود بلفظ»ادرءوا الجلد والقتل عن المسلمين ما استطعتم»8/ 26)

المطلب الثاني: طريقة إثبات الإخلال بالشرف وإقامة البينة

لما كان الزنا يعتبر انتهاكًا للعرض وإخلالًا بالشرف ومنكرًا يحاربه الدين والمجتمع والعرف، كان لا بدّ من بيان الطرق الشرعية في إثباته وإقامة البينة عليه من أجل إيجاب العقوبة المناسبة له، وعليه فإن وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية ثلاث: الشهود أو الاعتراف أو الحمل، وبدونها لا يمكن اتهام شخص ما بالزنا وإقامة الحدّ عليه، كما قال عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – : »إن الله قد بعث محمدًا – صلى الله عليه وسلم – بالحق وأنزل عليه الكتاب، فكان مما أنزل عليه آية الرجم قرأناها ووعيناها وعقلناها، فرجم رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ورجمنا بعده...، وإن الرجم في كتاب الله حقٌ على من زنى إذا أحصن من الرجال والنساء، إذا قامت البينة أو كان الحبل أو الاعتراف» (البخاري، 1422ه،8/ 168؛ مسلم، د. ت،3/ 1317 واللفظ له)

فالبينة أن يشهد أربعةٌ من الرجال المسلمين المكلفين العدول صراحة على حصول الإيلاج وتكون شهادتهم في مجلسواحد متفقةً غير متعارضة، فإن اختل شرطٌ من هذه الشروط يعتبروا قذفةٌ ويُقام عليهم حد القذف (ابن عبد البر، 2000، 7/ 342) ، قال –تعالى – : ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ الآية (النور: 4) ، وقال النبي – صلى الله عليه وسلم – للرجل الذي قذف زوجته: (البينة أو حدٌ في ظهرك) (البخاري، 1422ه،3/ 178) ، ونحوها من الأدلة، قال ابن عبد البر: «فأجمع العلماء أن البينة في الزنى أربعةُ شهداء رجال عدول يشهدون بالصريح من الزنى.. وبالرؤية.. ، ولا يجوز.. شهادة النساء... » (ابن عبد البر، 2000، 7/ 485؛ ونقل النووي الإجماع على ذلك، 1392، 11/ 192) ، ومعلوم أن هذا الشرط نادرٌ وجوده، قال ابن تيمية: »إنه لم يثبت الزنا بالشهادة قط» (نقله عنه ابن عثيمين، د. ت، 1/ 168 ولم أجده في مصنفاته) ، وذلك إن دل على شيء فإنما يدل على عظم هذا الأمر وخطره على المجتمع، وحرص الإسلام على الستر، وحفظ المجتمع من الشائعات، ولا يقام الحد على غير مكلف (ابن حزم، د. ت، ص129؛ القحطاني، أسامة بن سعيد وآخرون، 1433ه، 9/ 424) ، ولا جاهل (الجزيري، 1424ه، 5/ 93) ولا مكره (وزارة الأوقاف الكويتية، 1404 – 1427ه، 17/ 144) ، ولا من وطئ بشبهة (القحطاني، أسامة بن سعيد وآخرون، 1433ه، 9/ 285) ، ونحوها من الأحكام التي يجب اعتبارها.

والاعتراف هو إقراره على نفسه بصريح العبارة بأنه حصل منه الجماع لامرأة لا تحل له، وأنه فعل ذلك عالمًا مختارًا وهو عاقلٌ مكلف، وأن يكون إقراره عند الإمام وولي الأمر أو نائبه، وأن يقر بذلك أربع مرات (وهو قول أبي حنيفة وصاحبيه وأحمد وإسحاق والحكم بن عتيبة وابن أبي ليلى. انظر الطحاوي، 1414، 3/ 143؛ البغوي، 1983، 10/ 281) في مجالس متفرقة، وأن يثبت على إقراره ولا يرجع عنه ولا يُكْذب نفسه (وهو مذهب الجمهور، انظر الكاساني، 1406ه، 7/ 61؛ الشافعي، 1410ه، 6/ 167؛ ابن عبد البر، 1387ه، 5/ 326؛ الكلواذي، 1425ه،ص534) ، ويجب على الإمام أن يتيقن من أنه ليس به جنون أو سُكرٌ وأنه يعي ما يقول ولم يلتبس عليه الأمر، وأنه قد أحصن فيُرجم أو لم يُحصن فيُجلد، وإن أخبر عن التي زنا بها فأنكرت ذلك يُخلى سبيلها.

وقد استحب له الشرع أن يستر نفسه بعد أن ستره الله، وأن يتوب من فعله، كما في قوله – صلى الله عليه وسلم – : (اجتنبوا هذه القاذورات التي نهى الله عنها، فمن ألمّ بشيء منها فليستتر بستر الله، فإنه من يُبد لنا صفحته نُقم عليه كتاب الله) (مالك، 1412ه، 1/ 243؛ الحاكم، 1990، 4/ 272 وصححه؛ وصححه الألباني، د. ت، 1/ 93) ، وقوله للذي أرشد ماعزًا إلى أن يُخبر عن ذنبه: (لو سترته بثوبك كان خيرًا لك مما صنعت به) (ابن حنبل، 2001،36/ 218 وصححه لغيره محققوه؛ أبو داود، د. ت، 4/ 134؛ وتكلم عليه الألباني مطولًا واطمئن إلى تقويته، انظر الألباني، 1995 – 2002، 7/ 1356 وما بعدها) ، ومنه يُعلم أن الإقرار والذي هو سيد الأدلة يؤخذ به مع النظر إلى ما حوله من القرائن وتراعى الضوابط، ويُحث المذنب على التوبة والستر على نفسه، رحمةً به وعدمَ إشاعةٍلمثل هذه الأخبار في المجتمع.

وأما ظهور الحمل على المرأة التي ليس لها زوج ولا سيد أو التي لها زوج أو سيد قد غاب عنها فوق أطول مدة للحمل أو كان حاضرًا، ولكنه لم يقربها لعجز أو مرض أو غير ذلك، وقامت البينة على ذلك، ولم يكن قد نُفي هذا الحمل باللعان فيمكن توجيه الاتهام إلى تلك المرأة ومساءلتها، لأن الغالب في ذلك أنها قد ألمّت بفاحشة، وما دام أن أمرها قد ظهر، ولا يمكن كتمانه، فهذا يعني أن الناس سيتكلمون في أمرها فإن سكت ولي الأمر عنها شجّع ذلك غيرها من ضعيفات الدين إلى الاقتداء بها، فتختلط الأنساب وتشيع الفاحشة في الناسفوجب النظر في أمرها والتبين من حالها.

فإن أتت ببينة على ما سبق لم تُحدّ، وقد تكون حصلت مباشرة دون الفرج فدخل من ماء الرجل في فرج المرأة وحصل منه الحمل فلا تُعَدّ زانية يجب عليها حد الزنا بذلك، والحدود تُدرؤ بالشبهات ولا يجوز بناؤها على الظن والتخمين.

وأما إن لم تأت ببينة تُثبت براءتها فقد ذهب أبو حنيفة والشافعي وأحمد وجماهير العلماء إلى أنه لا حد عليها إلا أن تُقر أو تقوم عليها البينة (ابن عبد البر، 1387ه، 23/ 97؛ ابن قدامة، 1968، 9/ 79؛ وانظر ابن حجر، 1379ه، 12/ 155) ، ودليلهم أنه يحتمل الإكراه أو الشبهة والحدود تدرؤ بالشبهات وهذا متفق عليه والشبهة متحققة هنا، وأنه يحتمل حمل المرأة من غير وطء وقد وجد ذلك،جاء في (الباجي، 1332ه،7/ 138) : «وهذا يقتضي أن من وطئ في غير الفرج، ودخل من مائه في قبلها أنه لا يكون منه ولد، ولو كان منه ولد لم يجب على من ظهر بها حمل حد لجواز أن يكون المباشر لها وطئ في غير الفرج، وذلك لا يوجب الحد»، وروي عن عمر – رضي الله عنه – أنه رفع إليه امرأة حبلى كان نومها ثقيل وقد وقع عليها رجل وهي نائمة فخلى سبيلها (ابن أبي شيبة، 1409ه،5/ 512؛ ابن عبد البر، 2000،7/ 486؛ ، وصححه الألباني، 1405ه، 8/ 30) ، واستكرهت امرأة على عهد النبي – صلى الله عليه وسلم – فدرأ عنها الحد (ابن ماجه، د. ت،2/ 866؛ ابن حنبل، 2001، 31/ 165وضعف إسناده محققوه) ،

وأجمع أهل العلم على سقوط الحد عن المكرهة (وزارة الأوقاف الكويتية، 1404 – 1427ه، 17/ 144) ، وأُتي عمر بامرأة قد زنت وهي حبلى ليقيم عليها الحد فلما أخبره عليٌ بأن في عقلها شيئًا وأنها تفيق أحيانًا وتجن أحيانًا وهذا إن لم يكن عذرًا فهي شبهةٌ تدرؤ عنها الحد فلم يرجمها (النسائي، 1421ه،6/ 487؛ ابن حنبل، 2001، 2/ 444 وصححه لغيره محققوه) والتي راودها الراعي عن نفسها مقابل أن يطعمها أو يسقيها، وقد جهدها الجوع أو العطش ففعلت فشاور عمر الناس في رجمها، فقال علي: هذه مضطرة أرى أن نخلي سبيلها ففعل (عبد الرزاق، 1403ه،7/ 406 بذكر الجوع؛ البيهقي، 2003، 8/ 411 بذكر العطش؛ وصححه الألباني، 1405ه، 7/ 341) ، ونقل بعضهم الإجماع على اشتراط العلم بحرمة الزنا لإقامة الحد (انظرالشيرازي، د. ت، 3/ 337؛ ابن مفلح، 1418ه، 7/ 390؛ ابن حزم، د. ت، 12/ 167؛ الجزيري، 1424ه، 5/ 93) ، وغيرها أدلةٌ تدفع عنها الحد.

وذهب مالك إلى أن الحد يجب عليها بظهور الحمل إلا أن تتيقن البينة بنكاح أو ملك يمين، أو جاءت تستغيث وهي تدمى (مالك، 1412، 2/ 25؛ ابن عبد البر، 1387ه، 23/ 97) ، والدليل قول عمر السابق: »أو كان الحبل»، وقول علي: »الزنا زناءان، زنا السر وزنا العلانية، فزنا السر أن يشهد الشهود... ، وزنا العلانية أن يظهر الحبل أو الاعتراف» (ابن أبي شيبة، 1409ه، 5/ 544) ، وهو قول سادة الصحابة ولم يظهر لهم مخالف. (ابن قدامة، 1968، 9/ 79)

والذي يترجح هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من أنه لا حد عليها إلا باعتراف أو بينة لقوة ما استدلوا به؛ ولأن التطبيق العملي من الصحابة كالذي تقدم قريبًا عن عمر –رضي الله عنه – لاعتبار الحمل كان بأن يتبعه إقرار أو بينة لا بمجرده، كما فعل مع المرأة التي كان نومها ثقيلًا، وعلى قول المالكية لزمه أن يقيم عليها الحد لأنها لم تأت ببينة على أن حملها من غير زنىً وادّعاؤها أن نومها ثقيل لا يلزم منه أن حملها حصل وهي نائمة، ولم تستغث وهي تدمى لأن أمرها ظهر بعد أن ظهر حملها، فيكون فعله –رضي الله عنه – مُفسرًا لقوله، والخطأ في العفو أهون من الخطأ في العقوبة.

ومنه يُعلم أن هذه الطريقة هي أضعف من سابقتيها وليست متيقنة، فإن قامت البينة بعد ذلك أو اعترفت ولم يكن هناك شبهة أقيم عليها الحد وإلا فلا وخاصةً مع تطور الطب وإمكان إيصال المني إلى رحم المرأة من غير جماع.

المطلب الثالث: التجسس والتشكيك

ربما يجد الأب من ابنته أو الزوج من زوجته فعلًا يظن أنه يُنافي أخلاقها، أو يعثر على ما يريبه أو يخبره شخص ما بكلمة تشككه فيها، ولكنه لا يجد ما يثبت ظنه، فيبدأ بالشك وسوء الظن والتجسس والترصد لها ونحو ذلك، فتصبح حياته جحيمًا وذلك لأنه أهمل الهدي الرباني والإرشاد النبوي في التعامل مع الظنون والشكوك، كما في قوله –تعالى – : ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجتَنِبُواْ كَثِيرا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعضَ ٱلظَّنِّ إِثم وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغتَب بَّعضُكُم بَعضًا﴾ (الحجرات: 12) ، فالظن يدعوه ليتجسس والتجسس يقوده للغيبة والكلام المذموم والقذف وهكذا حتى يصل به إلى الهلاك، وكما في قوله – صلى الله عليه وسلم – : (إن من الغيرة ما يحب الله عز وجل، ومنها ما يبغض الله عز وجل، فأما الغيرة التي يحب الله عز وجل فالغيرة في الريبة، وأما الغيرة التي يبغض الله عز وجل فالغيرة في غير ريبة) (بن منصور، 1982، 2/ 252؛ ابن حنبل، 2001، 28/ 619 وقال محققوه: « حسن لغيره «) ، وقوله: (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك) (الترمذي، 1998،4/ 668؛ النسائي، 1421ه،8/ 327؛ ابن حنبل، 2001، 3/ 249وصحح إسناده محققوه) ، وعلى فرض أن ما ظنه صحيحٌ فالواجب المتابعة والنصح والتوجيه وإنكار المنكر إن وجده ومنعه، فالأصل أن المرء بريء حتى تثبت إدانته، فإن ثبت شيء من ذلك فليسلك السبيل الشرعي في إنهاء المشكلة، ولْيعلم أن الشيطان لا يهدأ حتى يفرق بين المرء وزوجه، ولْيتذكر قوله – صلى الله عليه وسلم – : (استوصوا بالنساء خيرا) (البخاري، 1422، 7/ 26؛ مسلم، د. ت، 2/ 1091)

المطلب الرابع: المبادرة إلى تنفيذ الحدود دون ولي الأمر

تُوْكَل إقامةُ الحدود إلى ولاة الأمر فلا يجوز الافتيات عليهم، ولا أن يبادر ولي المرأة أو غيره مهما علا شأنه بإقامة الحد بنفسه (انظر الطحاوي، 1417ه، 3/ 308؛ الشوكاني، د. ت، 1/ 943) ، فالقاعدة العامة المتفق عليها أن الحدود لا يقيمها إلا ولاة الأمر الإمام أو نائبه، وجعلوها من واجبات الإمام ومن الضروريات التي توجب على الأمة تنصيب إمام عليها ليقيمها (ابن قيم الجوزية، د. ت، 1/ 222) ، «وأما من يقيم هذا الحد–حد شارب الخمر – فاتفقوا على أن الإمام يقيمه، وكذلك الأمر في سائر الحدود» (ابن رشد، 1425ه،4/ 228) ، «وأجمعت الأمة على أنه ليس لآحاد الرعية إقامة الحدود على الأحرار الجناة إلا الإمام» (ابن عادل، 1419ه، 7/ 332) ، «واتفق الفقهاء على أنه لا يقيم الحد إلا الإمام أو نائبه» ، «واتفق الفقهاء على أنه لا يقيم حد الزنى على الحر إلا الإمام أو نائبه» (وزارة الاوقاف الكويتية، 1404 – 1427ه،17/ 144، 24/ 43) ،ويستدل له من المعقول أن الإمام قادرٌ على إقامتها بقوته وبطاعة الرعية له، ولبعده عن المحاباة والدافع الشخصي في إقامتها، وله أن يوكّل غيره ليستوفي الحدود بالإجماع (وزارة الأوقاف الكويتية، 1404 – 1427ه،4/ 156) كما في حديث: (واغْدُ يا أنيس إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها) (البخاري، 1422ه،3/ 102؛ وانظر في جواز توكيل الإمام غيره في إقامة الحد ابن حجر، 1379ه، 12/ 126؛ عليش، 1409ه، 6/ 357؛ ابن عثيمين، 1422 – 1428ه، 9/ 348) ، ولم تُقم الحدود في عهده – صلى الله عليه وسلم – إلا بإذنه وكذلك خلفاؤه من بعده. (القحطاني وآخرون، 1433ه،9/ 248)

المطلب الخامس: قتل المرأة

إن الإنسان بطبعه يغار على عرضه ولا يرضى الفاحشة في أهله، فإن دخل على أهله وتفاجئ بوجود رجل أجنبي عندها – على أي حال وجده – فإنه لا شك سيغضب وتثور ثائرته ولا يستفصل أو يسأل عن سبب وجوده، وسيبادر إلى البطش به وبهم إن رأى منهم موافقة.

أما الشريعة فقد شرعت للإنسان المدافعةَ والذبَ عن عرضه ما أمكن مبتدئًا بالأخف، كما في قوله – صلى الله عليه وسلم – : (ومن قتل دون أهله فهو شهيد) (الترمذي، 1998، 4/ 30، وقال حسن صحيح؛ النسائي، 1421ه،3/ 455؛ وصححه الألباني، د. ت، 2/ 1100؛ الغماري، 1407ه، 4/ 297؛ ابن الملقن، 1425ه،9/

7، وصححه) ، فهو منكر يجب عليه إزالته جهده، ولا يلجأ للقتل في المدافعة فإن مات بهذه المدافعة فلا شيء عليه لا قود ولا دية ولا كفارة (وقد نصوا على ذلك انظر: ابن عابدين، 1412ه، 4/ 62وما بعدها و6/ 560؛ ابن الهمام، د. ت، 5/ 346؛ الشافعي، 1410، 6/ 33، وهو المنسجم مع قواعد الشرع) ، وعند القضاء إن قامت البينة على قوله فلا شيء عليه لأنه سلك الطريق الشرعي في المدافعة وإنكار المنكر، وأما المبادرة إلى القتل عند رؤية الرجلِ المنكرَ في أهله من أول وهلة دون التثبت فإن الشريعة قد نهت عنه كما في النصوص التالية: عن عبد الله – رضي الله عنه – قال: (إنا ليلة الجمعة في المسجد إذ جاء رجل من الأنصار، فقال: لو أنّ رجلًا وجد مع امرأته رجلًا فتكلم جلدتموه، أو قتل قتلتموه، وإن سكت سكت على غيظ، والله لأسألن عنه رسول الله – صلى الله عليه وسلم –) (البخاري، 1422ه، 4/ 1771؛ مسلم، د. ت، 2/ 1133واللفظ له) ، أي قتلتموه قصاصًا لأن النفس بالنفس، فيكون قد علم أن حكم الشريعة في الذي يجد رجلًا مع امرأته فيقتله أن يُقتل.

وحديث سهل بن سعد – رضي الله عنه – «أن عويمرًا أتى عاصم ابن عدي، وكان سيد بني عجلان. فقال: كيف تقولون في رجل وجد مع امرأته رجلا أيقتله فتقتلونه، أم كيف يصنع؟ ... فأمرهما رسول الله – صلى الله عليه وسلم – بالملاعنة بما سمى الله في كتابه» (البخاري، 1422ه، 6/ 99) ، ففيه أنه – عليه الصلاة والسلام – أرشده إلى الحل في هذه الحالة وهو اللجوء إلى اللعان وعدم اللجوء إلى القتل، وأنه ليس حلًا لهذه المصيبة.

وحديث سعد بن عبادة – رضي الله عنه – لما نزلت آية الملاعنة قال: يا رسول الله أرأيت إن وجدت مع امرأتي رجلًا أمهله حتى آتي بأربعة شهداء؟ فقال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – : (نعم) (مالك، 1412ه،2/ 19؛ الشافعي، 1،1951/ 201؛ ابن حنبل، 2001، 16/ 63، وقال محققوه: «إسناده صحيح على شرط مسلم») ، وأيضا عنه أنه قال: لو رأيت رجلًا مع امرأتي لضربته بالسيف غير مصفح، فبلغ ذلك رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فقال: (أتعجبون من غيرة سعد، والله لأنا أغير منه، والله أغير مني، ومن أجل غيرة الله حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن...) (البخاري، 1422ه،9/ 123؛ مسلم، د. ت،2/ 1136) ، فلم يرشده للقتل وإنما الواجب عليه أن يأتي بالبينة

ولكن الله – سبحانه وتعالى – بعلمه الغيب وحكمته لم يشرع لهم المبادرةَ للقتل، لأنه قد يقتل امرأته والرجل الذي وجده معها ولم يستحقا القتل، فقد يكون الرجل غير محصن، وقد يكون ما بينهما لم يصل إلى الزنا، وقد تكون المرأة مكرهةً وقد وقد، ويصبح من أراد قتل رجل ادخله إلى بيته وادّعى أنه وجده مع امرأته، فتعم الفوضى ويجترئ الناس على القتل.

فإن حصل وقتل هذا الرجلُ الرجلَ الذي وجده مع زوجته أو قتلها معه، فما حكمه في هذه الحال؟ اختلف الفقهاء – رحمهم الله – في ذلك:

فذهب الجمهور إلى أنه يُقتل به، إن لم يأت بأربعة شهداء، ولم يعترف أولياء المقتول (ابن نجيم، د. ت، 5/ 45؛ ابن أبي زيد، 1999، 14/ 224؛ إلا أن يظهر عذره فلا قود وفيه الدية، الشافعي، 1410ه،6/ 31؛ الماوردي، 1419ه، 13/ 459؛ ابن قدامة، 1968،9/ 184) وقال الشافعي وأبو ثور أنه يُقتل به، أما فيما بينه وبين الله فلا شيء عليه (الشافعي، 1410ه، 6/ 32؛ ابن بطال، 2003، 8/ 480؛ وهذا الذي قاله الشافعي وافقه عليه ابن تيمية وابن القيم وعدد من شراح الحديث ونقله الشوكاني عن الهادوية. الشوكاني، 1413ه، 6/ 319؛ بل إن إطلاق السيوطي يدل على أنه قول الجمهور. انظر السيوطي، د. ت، 1/ 150) ، وقال أحمد في رواية وإسحاق: البينة شاهدان، ولم يفصلا بين المحصن وغيره (والرواية الثانية كالجمهور. الكوسج، 1425ه، 4/ 1734؛ ابن قيم الجوزية، 1415ه، 5/ 365، ابن حجر، 1379ه،12/ 174) ، وقال ابن حبيب وابن الماجشون: يُقتل به إن كان بكرًا ولو أتى بالشهود (ابن بطال، 2003،8/ 480 – 481؛ ابن عبد البر، 1387ه،21/ 259) ، وقال ابن القاسم وأشهب وأصبغ وابن كنانة: فيه الدية إن كان بكرًا (ابن بطال، 2003،8/ 481؛ ابن عبد البر،1387ه، 21/ 259) ، وقيل: يُقتل به مطلقًا لأنه ليس له أن يقيم الحد بغير إذن الإمام (هكذا أطلق في المطيعي، د. ت، 17/ 387؛ ومثله ابن حجر، 1379ه، 9/ 449؛ ولم ينسبوه) ، وقال بعض السلف: يهدر دمه لا قود ولا دية ويُعذر في فعله إذا ظهرت أمارات صدقه (المطيعي، د. ت،17/ 387؛ الشوكاني، 1413، 6/ 319)

واستدل الجمهور على ما ذهبوا إليه بما روي عن علي – رضي الله عنه – : «إن لم يأت بأربعة شهداء فليعط برمته» (مالك، 1412ه، 2/ 502؛ الشافعي، 1،1951/ 276؛ ابن أبي شيبة، 1409ه،5/ 449؛ وقال الألباني، 1405ه، 7/ 274: «رجاله ثقات، لكن سعيد بن المسيب مختلف في سماعه من علي») وهذا عام في البكر والثيب فلا يُقتل مع البينة، وأن الأصل عدم ما يدعيه فلا يُقبل إلا ببينة (ابن قدامة، 1968، 8/ 270) ، وأن فيه ذريعةً وسببًا لقتل الناس والادعاء عليهم بمثل هذه الشُبَه، وأن فيه إقامة الحد بغير إذن ولي الأمر وبغير شهود.

الراجح: الذي يظهر لي بعد النظر في أقوال أهل العلم وأدلتهم أنهم يكادون يتفقون على أن من قتل رجلًا، وادّعى أنه وجده مع امرأته، أنه لا يُقبل قوله حتى يأتي ببينة تدل على صدقه، سواء قلنا أنه قتله حدًا أو عقوبةً أو دفعًا عن عرضه، سدًا للذريعة ومنعًا للناس من التتابع على إراقة الدماء وانعدام الأمن بينهم، قال الشافعي –رحمه الله – (الشافعي، 1410ه، 6/ 148) بعد أن ذكر وجوب البينة أربعةً من الشهود وأثرَ علي –رضي الله عنه – السابق وغيرها من الأدلة: «وبهذا كله نأخذ ولا أحفظ عن أحد قبلنا من أهل العلم فيه مخالفًا»، ونقل ابن عبد البر وابن قدامة وابن القيم أنه لا بد من بينة وإلا لزمه القصاص وأنه لا خلاف فيه (ابن قدامة، 1968، 8/ 270؛ ابن عبد البر،1387ه، 21/ 256؛ ابن القيم، 1415ه، 5/ 363 – 365) ، واختلافهم في البينة راجعٌ إلى النظر إلى الأصل، وإلى الروايات التي وردت في اشتراط البينة أربعة شهداء، وإلى اختلاف الآثار عن الصحابة في ذلك، وكذلك العمل بالقرائن والأمارات، وما روي عن عمر –رضي الله عنه – على فرض صحته أن رجلًا وجد مع امرأته رجلًا فقتلهما بالسيف فاستحيا بعض إخوتها مما فعلت فعفا عنه فجعل عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – لمن لم يعف حصته من الدية، وقال للرجل إن عادوا فعد، (نُسب في كتب الفقه لسعيد بن منصور في سننه وأبي نعيم في الحلية وابن أبي شيبة في مصنفه وحكم بعضهم عليه بالانقطاع ولم أجده) فلا يناقض ما قررناه من مذهب الجمهور، لأنه قتلهما وهم في حالة زنىً وشهد الشهود على ذلك ومنهم أهلها فلا يقتص منه، يضافإلى

ذلك أن عفو بعض أولياء الدم يُسقط القصاص، ولولا ذاك لاقتص منه عمر –رضي الله عنه – . (ابن قيم الجوزية، 1415ه، 5/ 363)

وعليه فإن الذي يظهر لي أنه لا يُقبل قوله مجردًا وأدلة ذلك لا تخفى، ويُطلب منه البينة أربعةٌ من الشهود على أنه وجده مع امرأته في حالة زنًى ولذلك قتله، فإن لم تكن بينة واعترف المقتول قبل موته أو اعترف أولياؤه لم يُقتل به، والثيب والبكر في ذلك سواءٌ، (ابن قيم الجوزية، 1415ه،5/ 363) ، أما لو انعدمت الأدلة في حقه، ولم يوجد ما يدفع به عن نفسه اقتص منه، ومن هنا قال الشافعي – رحمه الله – (الشافعي، 1410ه، 6/ 32) ومن قال بقوله أنه معذور باطنًا إن كان صادقًا ولكن الظاهر، وأدلة الشرع واستيفاء الحقوق توجب علينا القصاص منه لأن النفس بالنفس، حفظًا لحق المقتول لأن الأصل عدم ما يدّعيه القاتل، ولم يوجد ما يدل على صدقه في دعواه، والاحتياط للدماء والأعراض يستدعي ذلك.

فإن لم تكن بينة أو اعتراف ولكن وجد شهود دون الأربعة أو وسائل تسجيل مرئية أو مسموعة أو ثبت بالطب الشرعي صدق دعواه أو وجدت قرائن وأحوال تؤيد قوله فهل هي شبهة تدرؤ الحد عنه والذي هو القتل قصاصا أم لا؟

فالذي يظهر أن قرائن الأحوال والأمارات وأدلة الإثبات الحديثة لا تُهمل، ويُتحقق من صحتها وعدم خطأها وتزويرها، ويكون لها أثرٌ في الحكم إلا أن يرى القاضي عدم اعتبارها لتطرق الظن إليها، وأنه لا يُعدل عن المتفق عليه إلى المختلف فيه، ولاعتباراتٍ أخرى ترجع إلى قوانينِ الدولة ونظامِ القضاء فيها.

المطلب السادس: إهدار دم المرأة

قد يحدث في مجتمعاتنا أن يصدر من المرأة ما يعتبره المجتمع مُخلًا بالشرف، ولما يعجز أهلها عن معاقبتها يعلنون تبرأهم منها وإهدار دمها، وأن من وجدها فله قتلها، أو أنهم متى ما أمسكوا بها سيقتلونها، وهذا هو معنى إهدار الدم، أي: رفع العصمة عنه وتجويز إراقته، كما أهدر النبي – صلى الله عليه وسلم – دم كعب ابن زهير (الحاكم، 1990،3/ 670؛ وقد أهدردم عدد ممن اشتدت أذيتهم للمؤمنين وكثر شرهم.) وكذلك لا يُقتص من قاتله ولا يُغرّم الدية، ويحكمون أيضا على الرجل الذي اتُهمت به الفتاة إن عُرف بمثل ذلك، ولذلك غالبًا ما يسعى أهل الرجل للصلح، وعقد الهدنة بينهم وبين أهل الفتاة تحصينا لأنفسهم وتجنبًا لقيام أهل الفتاة بقتل الشاب أو من يجدونه من عائلته أو إهلاك ممتلكاتهم، بعد أن يقوموا بإخفاء ابنهم؛ لأن تلك العائلة قد أهدرت دمه، وقد يُقتل في أي لحظة.

ذهب جمهور أهل العلم إلى أن الزاني المحصن يهدر دمه إذا قامت البينة على زناه من إقرار أو شهادة الشهود واستوفى شروط إقامة الحد، بمعنى أنه مباح الدم، ومن قتله لا يُقاد منه ولا تجب عليه ديةٌ ولا كفارة، لأن الزاني المحصن يستحق القتل، ومباح الدم في الجملة، وهم متفقون على أن من شرط استحقاق القصاص أن يكون المجني عليه معصوم الدم، ولكنه إن لم يؤذن له بذلك يعاقب لافتياته على ولاة الأمر كونه لم يوكل إليه مباشرة تنفيذ الحكم (ابن عابدين، 1412،6/ 532؛ الماوردي، 1419،12/ 81؛ البهوتي، د. ت، 6/ 148) ودليل ذلك من السنة قوله – صلى الله عليه وسلم – : (لا يحل دم امرء مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس والثيب الزاني والمارق من الدين التارك للجماعة) (البخاري، 1422ه،9/ 5؛ مسلم، د. ت،3/ 1302) ، ونهيه – صلى الله عليه وسلم – سعدَ بن عبادة في الحديث المتقدم عن قتله حتى يأتي بأربعة شهداء يدل على أن قتله بعد البينة يُسقط عنه القود (انظر الماوردي، 1419ه، 12/ 81) ، وكذلك ما تقدم من الآثار عن الصحابة – رضي الله عنهم – بإهدار دم من استحق القتل، وأن من وجد مع امرأته رجلًا فقتله وأتى بأربعة شهداء لم يُقتل لقتله إياه وإلا فليعط برمته، ولكن لا بد من توفر شروط وانتفاء موانع؟ فإن الزاني لا بد من تحقق زناه وإحصانه حتى يُستحل دمه.

وعليه فإن قيام الأهل بإهدار دم ابنتهم أو الرجل الذي وُجِد معها مطلقًا من غير تبيُّنٍ ولا تحققٍ واستيضاحٍ من كونهما يستحقان القتل أم لا غير صحيح، فهم ينظرون لسمعةً العائلة لا إلى تطبيق الشريعة، وعلى فرض أنها تستحق القتل فلا يجوز الافتيات على ولاة الأمر، وليس من حق الوالد أن يقيم الحد على ولده ولا غيره وفتاوى أهل العلم على هذا، ولكن من بادر لذلك بأن قتل من استحق القتل لا يُقتص منه ولا يُغرّم الدية لأنه قتل من استحق القتل، ولكن يعاقب ويعزر لأنه فعل ما ليس من واجبه فعله (وزارة الاوقاف الكويتية، 21/ 37) ، ولأنه قد يكون قتلَ بالسيف بدل الرجم ونحو ذلك من أخطاء قد تصدر في مثل هذه الحالة، وإن تبين أن الذي قتله لم يكن يستحق القتل فإنه يُقتل به قصاصًا، لأنه قتل معصوم الدم، وهنا تظهر خطورة التعدي على مهمة ولي الأمر.

أما إهدار دم المرأة والدعوة لقتلها وما يتبع ذلك من ظلم وترويع ولم يكن فعلها موجبًا لرجمها وإتلاف نفسها، فهو تعدٍ محضٌ يحرم على الأهل أو القبيلة فعله والتصريح به؛ لأنه يفتحُ بابًا للشر يصعب إغلاقه وإشعال فتنةٍ تحصدُ الأرواحَ والأموال.

وكان الواجب عليهم في مثل هذه الحال أن يتثبتوا، فقد تكون ابنتهم قد هربت منالخوف أوهناك من سوّل لها الهروب، والاحتمالات الواردة كثيرة، كما أن الحلول البديلة كثيرة كذلك لحل الخطأ والنجاة من محذور أشدّ مما يراد إصلاحه.

المطلب السابع: الضرب وقطع الأعضاء وما دون القتل ـ المباشرة بالقتل ـ

قد يلجأ الأهل لمعاقبة المرأة بعدة أساليب منها الضرب والإيذاء البدني من غير نية القتل، وإنما بقصد الضرب، والقطع والكسر والتهشيم مبالغةً في معاقبتها، وإذا كان الفعل منها ليس فيه حدٌ مقدر ففيه التعزير، ومعلوم أن التعزير مشروع بالإجماع، ودلت النصوص عليه، وأنه: تأديبٌ على ذنبٍ لا حد فيه ولا كفارة (النجار، 2007، 1/ 13) ، ويكون دون الحد وهو مشروع للزجر عن الأفعال السيئة حتى لا تصبح ملكة فتجُرَّ إلى ما هو أقبح (انظر ابن الهمام، د. ت، 5/ 345) ، وهو مأخوذ من أحد معانيه في اللغة وهو التأديب بالضرب والرد والردع (أبو عبيد، 1384ه، 4/ 22) ، ويجب أن تكون العقوبة التعزيرية متناسبة مع الذنب، وهذا أصلٌ مضطرد، ومردُّ ذلك إلى ولي الأمر أو نائبه كالقاضي والشرطة ومن يوكل إليه النظر في الجنح والخصومات، ومثلهم ولي أمر المرأة إذا تعلق الأمر به أو أوكل إليه، بقيود وضوابط لا بدّ منها عند تقدير العقوبة، ومنه نعلم أن باب التعزير أوسع من باب الحدود، والخطأ فيه أكثر لتفاوت

المعاصي وتقدير العقوبة المناسبة لها والأحوال المحيطة، وكثير من مسائل هذا البحث تدخل في باب التعزير، ومرجعها إلى اجتهاد المُعَزِّر كما سيأتي معنا.

والذي يظهر من كلام أهل العلم أن العقوبة بعد وقوع المنكر وتفرقهما للإمام وحده ومن يوكله دون عامة الناس، ولا بد أن يتقيد بقيود الشرع فلا يصل بالتعزير أدنى الحدود يعني لا يصل بالجلد إلى مئة جلدة؛ لأن الفعل لم يصل إلى الزنى، فالجناية الموجبة للتعزير لم تصللدية ذلك العضو، فلا يعاقب بعقوبة الزنى على فعلٍ هو أهون من الزنى، كما أنه يجتنب الوجه والضرب في مقتل، ومايؤدي إلى عاهة دائمة، وما يدمي ويهشم ويكسر، ويضمن بالتعدي في التعزير، وذكر ابن قدامة – رحمه **الله** – فائدةً مهمةً فقال: »والتعزير يكون بالضرب والحبس والتوبيخ، ولا يجوز قطع شيء منه ولا جرحه ولا أخذ ماله؛ لأن الشرع لم يرد بشيء من ذلك عن أحد يقتدى به؛ ولأن الواجب أدب، والتأديب لا يكون بالإتلاف. « (ابن قدامة، 1968،9/ 178)

المطلب الثامن: التصرفاللفظي بالقذف والشتم والتشهير

مع أن اللعان: وهو الطرد والإبعاد، وفي الشرع عبارة عما يجري بين الزوجين من الشهادات الأربعة إذا قذف الرجل زوجته، (القونوي الرومي، 1424، ص57) ، طريقٌ شرعي جعله **الله** – سبحانه وتعالى – للزوج ليدرأ عن نفسه الحد في حال قذفه لزوجته بالزنا، بدلًا من الأربعة شهودٍ المطلوبين من غيره، إلا أنه لا يُجزم فيه بصدق الزوج واحتمال كذبه عليها وارد، قال – صلى **الله** عليه وسلم – : (إن **الله** يعلم أن أحدكما كاذب فهل منكما تائب) (البخاري، 1422ه،6/ 100؛ مسلم، د. ت،2/ 1132) ، لذلك كان هذا الطريق الشرعي للقضاء بين الزوجين فيما طرأ عليهما، وليس فيه القضاء لأحدهما بأنه صادق – إذا لم ينكل أي منهما أو يقر أو يكذب نفسه ولم تقم بينة على ذلك – فقد تكون المرأة بريئة فيما رميت به، فإن قذفها أحد أو رماها بالزنا بعد ذلك يعتبر قاذفًا فإن لم يأت ببينة على صدقه يقام عليه حدُ القذف عقوبةً له على كلامه في أعراض الناس لأنها لم تَزُل عنها صفة الإحصان ولم يثبت عليها خلافه، فإنه لما لاعن كليهما عند النبي – صلى **الله** عليه وسلم – وفرغا: (فرق بينهما وقضى أن لا يدعى ولدها لأب، ولا ترمى هي به ولا يرمى ولدها، ومن رماها أو رمى ولدها فعليه الحد) (ابن حنبل، 2001، 4/ 35 مطولًا، وقال محققوه: »حديث حسن«) ، وهو قول جمهور الفقهاء (ابن الهمام، د. ت،5/ 335؛ مالك، 1415ه، 4/ 502؛ الماوردي، 1419ه،11/ 33) ، قال ابن القيم – رحمه **الله** – : »هذا الذي دلت عليه السنة الصحيحة الصريحة، وهو قول جمهور الأمة» (ابن القيم، 1415ه، 5/ 361) ، وذهب الحنفية (ابن الهمام، د. ت، 5/ 334) إلى أنه إن كان هناك ولد ونفي نسبه لم يُحد قاذفها، لأن وجود الولد أمارةٌ على صحة قذفها وعدم عفتها وتلك شبهةٌ تدرؤ الحد، وإن لم يكن ولدٌ فهم مع الجمهور في أنه يُحَدّ. ولكن نقول بأن وجود الولد لا يثبت أنها ليست عفيفة يقينًا, لاحتمال أن يكون من الزوج أو من وطءٍ بإكراه أو شبهة أو نحو ذلك مما قدمناه في الدليل الثالث من أدلة إثبات الزنا وهو ظهور الحمل, فيبقى قول الجمهور أرجح والله أعلم, فيُعلم منه أن أعراضَ المحصنات مصونةٌ, وكل من يسعى في تشويه تلك الأعراض يُعاقب ولا يُتهاون معه.

المطلب التاسع: تقديم شكوى لدى الجهات الحكومية

قد يكون لدى بعض الأهالي في مجتمعنا سبيلٌ مختلف في التعامل مع المشكلات التي تواجههم، مع أن الأعمّ الأغلب عدم لجوء أولياء الأمور إلى الشرطة إلا أنه من الوارد حدوث ذلك نظرًا لطبيعة تلك العائلة أو الظروف المحيطة التي تدفعهم لتقديم شكوىً ضدها وعدم تنفيذ العقوبة بأنفسهم، فما الموقف الشرعي من هذا التصرف؟

لا يخلو تصرف المرأة من حالين: إما أن تكون أصابت حدًا شرعيًا منصوصَ العقوبة، وإما أن يكون ما فعلته لا يستوجب الحد وهو قسمان: قسم منصوص على تحريمه والنهي عنه في الشريعة وهو من جنس المعاصي، وقسم ليس في الشريعة ما يدل على تحريمه ولكنه مرفوض اجتماعيًا ومُخِلٌ في عرف العشائر، أما المقدر بعقوبة شرعية فالواجب تنفيذ حدود **الله** فيها، وينتقل إلى عقوبة ولو أخف، وهذا أفضل من تعطيل العقوبة بالكامل.

وأما المعصية التي لا حدّ فيها ففيها التعزير، وفي هذه الحالة أن يكون التعزير من ولاة الأمر خيرٌ من تولي الأهل القيام بها، إلا إن كانت المصلحة في عدم الرفع للحكومة فيجوز التعزير من الأهل كما تقدم.

وأما ما كان من غير جنس المعاصي ولكن لرفض المجتمع له، فلا عبرة بتحريم العرف وتحليله إن خالف الشرع، ولا يجوز جعل العادةِحاكمةً على الشرع، وهنا لا يجوز تقديم أي شكوى ضدها لأنه ظلم وتعدي، منطلقٌ من حظوظ العشيرة وهوى الناس.

المطلب العاشر: التصرفات غير المباشرة واستعمال الحيلة والتورية فيها.

يقول ابن حجر – رحمه **الله** – عن الحيلة: »هي ما يتوصل به إلى مقصودٍ بطريق خفي وهي عند العلماء على أقسام بحسب الحامل عليها فإن توصل بها بطريق مباح إلى إبطال حق أو إثبات باطل فهي حرام، أو إلى إثبات حق أو دفع باطل فهي واجبة أو مستحبة، وإن توصل بها بطريق مباح إلى سلامة من وقوع في مكروه فهي مستحبة أو مباحة، أو إلى ترك مندوب فهي مكروهة... « (ابن حجر، 1379ه،12/ 326؛ وانظر للفائدة الشوكاني، 1413ه، 5/ 169؛ وزارة الأوقاف الكويتية، 1404 – 1427ه،18/ 330)

فيكون استعمال الحيلة للوصول إلى حقٍ حقٌ مُرَغّبٌ فيه، بشرط توفر شروط إقامة الحد وانتفاء الموانع، ومراعاة المصلحة في كل ذلك،أما اللجوء إلى حيل وأساليب شيطانية والتذرع بذرائع كاذبة لإخفاء الجرائم فمحرمٌ لا يجوز ولا يرتضيه الشرع ويعاقبُ عليه، ولا يمكن حصر الصور التي قد تندرج تحت مبدأ الحيلة والتورية، مثل أن يأمر أهل الفتاة أحدًا غيرهم فيقتلها أو يؤذيها ويسلموا من لوم الناس لهم، أو يرسلوا من ينشر بين الناس أنها فعلت وفعلت ليكسبوا تأييدهم في معاقبتها، أو يعلنوا مسامحتها فيما لو هربت منهم لترجع فيتمكنوا منها ونحو ذلك، ويكفي في ضبطها الضابطُ الذي تقدم ذكره.

المطلب الحادي عشر: الحبس في البيت

الحبس في اللغة هو الإمساك والمنع (العسكري، 1412ه، 1/ 190) ، فالمحبوس ممنوع من حرية الحركة والتنقل والوصول إلى ما يحتاجه، وقد كان التشريع في بداية الإسلام أن من أتت بفاحشة

وشهد الشهود عليها أن تُحبس في البيت حتى تموت أو يأتي الفرج من الله بتشريع آخر (النساء: 15) وجاء الفرج من الله ناسخًا للحكم الأول كما في حديث ابن الصامت – رضي الله عنه – قال: قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – : (خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلًا) (مسلم، د. ت،3/ 1316) ، وهو حكم الرجم للثيب والجلد للبكر، وذكروا أيضًا أن الحبس نُسخ كعقوبة للزنى وبقي مشروعًا في غيره، وهو ما ذهب إليه جمهور العلماء،جاء في وزارة الأوقاف الكويتية» (16/ 284) : »اتفق الفقهاء على مشروعية الحبس للنصوص والوقائع الواردة في ذلك»، و (16/ 286) : »أجمع الصحابة ومن بعدهم على مشروعية الحبس، وقد حبس الخلفاء الراشدون وابن الزبير والخلفاء والقضاة من بعدهم في جميع الأعصار والأمصار من غير إنكار، فكان ذلك إجماعًا»؛ وانظر (الجصاص، 1415ه، 2/ 134) ، يعني أنه يجوز التعزير به، وذكروا أدلةً كثيرةً على ذلك، بل يكاد يكون إجماعًا، فإذا ثبت هذا فإن استخدام الحبس – والسجن والحبس معناهما واحد – في معاقبة المذنبين مشروعٌ في أصله، ولكن يبقى النظر في المسألة فيما هو الذنب الذي يبيح لنا مقابلته بالحبس كعقوبة وكم مدةُ هذه العقوبة وما كيفيتها وماهيتها؟

فلا بد أن تكون الخطيئةُ متناسبةً مع العقوبة فالكبائر مما ليس فيه حد يمكن أن يُعَزّر عليها بالحبس، والذنب الذي يسهل الوصول إليه يمكن أن تعاقب عليه الفتاة بالحبس في البيت حتى لا تتمكن من الوصول إليه وتكراره، فيُحال بينها وبين الوسائل الموصلة للمنكر.

وأما المدة فقيل أنها محدد بمدة وهي سنة فما دون للحر ونصفها للعبد لأن التغريب مدته سنة في حد الزنى فلا يزاد عليه وهو مذهب الشافعية (الإسنوي، 1430ه، 8/ 362؛ الأنصاري، د. ت، 5/ 108) ، وقيل غير محددة بمدة معينة، بل ذلك راجع إلى اجتهاد الحاكم وهو مذهب الجمهور (ابن نجيم، د. ت، 5/ 46؛ ابن فرحون، 1406ه، 2/ 322؛ الجويني، 1428ه، 17/ 307؛ بن جامع، 1424ه، 4/ 865) ، وهو الراجح فإذا حصل المقصود من التعزير فلا وجه لبقاء العقوبة وإلا أصبح الفعل عدوانًا وظلمًا وفيه تعدٍّ على الغيرِ والشرعُ ينهى عن ذلك.

وهل يكون الحبس بالمنع من الخروج من البيت فقط مع توفير كل ما يلزم لها وعدم تغيير الحال عما كان عليه قبلُ أم لا؟ الذي يظهر أن ذلك راجع للمصلحة، ويمكن أن يُستدل لذلك بأن النبي – صلى الله عليه وسلم – أجاز أخذ الزكاة من مانعها وشطر ماله فوقها كعقوبة له (سيأتي تخريجه في المطلب الثالث عشر) ، ولكن لا يصل التضييق عليها إلى حد يُفقدها حياتها أو يصيبها بالجنون أو يُحدث فيها عاهة دائمة أوً يمتد حبسها مدة حياتها، والله أمر بالعدل وحرّم الظلم على نفسه وجعله بين العباد محرمًا.

المطلب الثاني عشر: الطرد والحرمان من النفقة

من الأمور المترتبة على وقوع الفرقة بين الزوجين هو السكنى والنفقة لها، فإن كانت بائنةً فلا سكنى ولا نفقة لها، بخلاف الرجعية لقيام الزوجية بينهما، ولكن لو كانت هذه الفُرقة بسبب اللعان هل يجب للملاعنة السكنى والنفقة أم لا؟ اختلفوا على أقوال:

- **القول الأول**: ليس لها سكنى ولا نفقة، وبه قال الشافعي في قول وأحمد وأبو ثور وداود وابن المنذر وجماعة من أهل الحديث (ابن عبد البر، 1387ه، 15/ 44؛ المطيعي، د. ت، 18/ 285؛ ابن قدامة، 1968،8/ 233) واستدلوا بالسنة والقياس والمعقول: وأن النبي – صلى الله عليه وسلم – قضى في المتلاعنين بأنه لا قوت لها عليه ولا سكنى (ابن حنبل، 2001، 4/ 78 وضعفه محققوه؛ أبو داود، د. ت،2/ 276؛ وضعفه الألباني، 1412ه، 10/ 396) ، وأنهما يفترقان بغير طلاق وليست متوفىً عنها حتى يجب لها نفقة أو ميراث، وأنها كالمطلقة البائن والمتوفى عنها زوجها بل أشد (القنوجي، 1423ه، 2/ 319) ، وأنها لم تُحصن ماءه فلا يجب عليه إسكانها (وزارة الأوقاف الكويتية، 1404 – 1427ه،41/ 61، عن روضة الطالبين) ، ويجاب عنه بأن عدم إحصانها لم يثبت باللعان إن لاعنت

- **القول الثاني**: لها السكنى، أما النفقة فإن كانت حاملًا ولم ينفه الزوج، وبه قال مالك والشافعي في قول هو المذهب (مالك، 1415ه،2/ 51؛ ابن أبي زيد، د. ت، 1/ 100؛ الشافعي، 1410ه،5/ 314؛ المطيعي، د. ت، 18/ 285؛ والمالكية يقولون لا نفقة لها وإن كانت حاملًا فهل هذا مطلقًا أو إن انتفى الزوج من الولد، فإن لم ينتف منه يكون لها النفقة؟ الذي ظهر لي أنها تسقط مطلقًا لأنها مقابل الاستمتاع وقد عُدم ولأن الفرقة من جهتها، وفي الرعيني، 1412ه، 4/ 189؛ تعليل ذلك: »بأنه لا يلحق بالزوج»، وفي الخرشي، د. ت،4/ 194: »إن استلحقه أبوه لحق به وَحُدَّ له ولزمته نفقته» فعلى هذا يكون سقوط النفقة في حال نفي الولد، وعند الحنابلة إن لم ينف الولد وألحق به فلها السكنى والنفقة للحمل أو لها بسببه. انظر ابن قدامة، 1968،8/ 233؛ البهوتي، د. ت،5/ 465)

واستدلوا بالمعقول من وجوه: أن السكنى حق عليها فلا تسقط والنفقة حق لها فتسقط بالمعصية، وأن النفقة مقابل الاستمتاع فلما عُدم هنا وتعذر سقطت النفقة (الرعيني، 1412ه، 4/ 19) ، وأنها في عدة منه وهي مبتوتة فلا بد من السكنى لها، كما أنها لا تتزوج حتى تنقضي عدتها (مالك، 1415ه،2/ 364) ، ويجاب عنه بأن حبسها لعدته لا يوجب نفقة كما لو وطئها بشبهة وكالمتوفى عنها زوجها،وأنها معتدة عن فرقة في حال الحياة فهي كالمطلقة، وأن السبب لم يكن موجودًا يوم العقد ولا أُسند إليه (النووي، 1412ه، 8/ 409) ، وأن النفقة للحمل فلما كان لا يلحق بالزوج لم تجب عليه

- **القول الثالث**: اللعان تطليقة بائنة، ولها السكنى والنفقة في العدة، وبه قال أبو حنيفة ومحمد بن الحسن (ابن الهمام، د. ت،4/ 408؛ ابن عابدين، 1412ه،3/ 489)

واستدلوا بالمعقول من وجوه: أن القرار في بيت الزوج حق عليها لا لها فلا يسقط بمعصيتها (ابن الهمام، د. ت،4/ 408) ، وأن الفرقة باللعان فرقة بطلان، فكانت خيانةً من قبل الزوج، وأنه قد يلاعن ليسقط عن نفسه النفقة والسكنى فلا نُسقطها.

الراجح: إذا نظرنا في أدلة المسألة فإننا سنجد أنها تدل على وقوع الفرقة والبينونة بينهما وأن ذلك سنة المتلاعنين وأنها لا تحل له أبدًا، فدل ذلك على أنه قد انقطعت العلائق بينهما فلا يبقى لها شيء عنده، ويبعد أن يقذف الرجل زوجته ليتخلص من النفقة فبإمكانه تطليقها ثلاثًا وتسقط عنه النفقة أما صداقها فقد وجب لها، ولم يظهر لي وجه وجوب النفقة والسكنى إذا كانت الفرقة بالفسخ، وعليه فالراجح هو ما ذهب إليه أصحاب القول الأول من

أنه لا نفقة ولا سكنى للملاعنة، أما إن كان هناك حمل ولم ينفه ويلاعن عليه فإنه يلحقه نسبه وعليه نفقته فتكون النفقة في تلك الحال للحمل لا للمرأة والله أعلم.

وتطبيق ما تقدم على رد فعل الزوج عند صدور فعل مخل بالشرف من المرأة أن نقول أنّ السكنى والنفقة للمرأة حق على الزوج ما دام النكاح باقيًا، ولا يجوز إخراجها من بيتها إلا أن يكون ذلك بطلاق بائن ومنه أن يتلاعنا كما تقدم، أو تأتي بفاحشة مبينة قد قامت عليها البينة فيها، وما عداه فهي زوجة لا تُخرج من بيتها، فأي فعلٍ مخلٍ بالشرف منها دون الزنى تُعاقب عليه من غير إخراج من البيت، أما النفقة فيمكن عدم الإنفاق عليها حتى تتوب من الذنب لأن فعلها في هذه الحال نوعُ نشوز ولا تجب النفقة على الناشز حتى تعود إلى الطاعة (ابن عبد البر، 1400ه، 2/ 559؛ الماوردي، 1419ه،9/ 133) ، ومنه نعلم العدل والرحمة في التعامل مع كل حالٍ بما يناسبه من غير تساهلٍ وتفريط ولا تعسف وتشديد.

المطلب الثالث عشر: أخذ المال أو إتلافه

التعزير بالمال له صور منها: حبس المال عن صاحبه حتى توبته أو إتلافه أو تغيير صورته أو تمليكه للغير، وقد ورد عن النبي – صلى الله عليه وسلم – أنه قال: (إنا آخذوها وشطر ماله) (ابن حنبل، 2001، 33/ 220؛ أبو داود، د. ت،2/ 101؛ وحسنه الألباني، 1405ه، 3/ 264) ، وقال أيضا عندما سئل عن الثمار: (ما أخذ في أكمامه فاحتمل فثمنه ومثله معه، وما كان من الجران ففيه القطع إذا بلغ ذلك ثمن المجن) (ابن ماجه، د. ت،2/ 865؛ وحسنه الألباني، 1405ه، 8/ 69، والأكمام جمع كمّوهي غلاف الثمر والحب قبل أن يظهر يعني أُخذ من رؤوس النخل، والجران جمع جرين وهو الموضع الذي يجفف فيه التمر يعني أُخذ من حرزه، والمجَن هو الترس وقيمته ثلاثة دراهم، (السندي، د. ت، 2/ 127) ، وقطعُ وتحريق نخيل بني النضير وتحريق موسى – عليه السلام – للعجل وغيرها كثيرٌ في الشرع، فأخذ منه العلماء جواز التعزير بالمال، وذهب بعض العلماء إلى أن التعزير بالمال منسوخ (السندي، د. ت، 2/ 127) ، وهو قول عامة الحنفية (ابن نجيم، د. ت،5/ 44، ومثلهم المالكية في المشهور (الزرقاني، 1422ه، 8/ 201) ، والشافعية (الشافعي، 1410ه، 4/ 265) ، والحنابلة في المذهب، (الرحيباني، 1415ه، 6/ 224) ، وذهب البعض الآخر إلى أن التعزير بالمال سائغ، وهو اختيار ابن تيمية (ابن تيمية، 1416ه، 28/ 110) وابن القيم (ابن قيم الجوزية، د. ت، 224) ،والمالكية في مسائل مخصوصة، (القرافي، د. ت، 4/ 207) ، وقول عند الحنابلة (البهوتي، د. ت،6/ 125) ، وبعض الحنفية، (ابن نجيم، د. ت، 5/ 44) ، وانظر (وزارة الأوقاف الكويتية، 1404 – 1427ه،12/ 270) ، والآثار في ذلك عن الصحابة كثيرة، وعلى فرض عدم النسخ فإن التعزير بالمال وأخذه من المعاقب لا يكون دائمًا، وإنما فيما ورد التعزير فيه بالمال أو كان المال متعلقًا بالذنب فيكونَ بينهما تناسب، وليس هناك تناسب بين أمور الشرف من زنى فما دونه وبين العقوبة بالمال ولم يرد في الشرع ذلك، بل إن حديث العسيف دليل على ما نقول حيث قال النبي – صلى الله عليه وسلم – للرجل: (أما الوليدة والغنم فرد عليك) (البخاري، 1422ه،3/ 184؛ مسلم، د. ت،3/ 1324) وأقام الحد على الزاني ولم يقبل المال في العقوبة، قال ابن قدامة: »والتعزير يكون بالضرب والحبس والتوبيخ، ولا يجوز قطع شيء منه ولا جرحه، ولا أخذ ماله؛ لأن الشرع لم يرد بشيء من ذلك عن أحد يقتدى به؛ ولأن الواجب أدب، والتأديب لا يكون بالإتلاف» (ابن قدامة، 1968،9/ 178) ، أما لو دعت الحاجة إلى أخذ المال للحيلولة بين المرأة وبين الفساد فيجوز وخاصةً لو كان هذا الأخذ مؤقتًا بحيث يعاد عند انتهاء السبب الذي أُخذ المال من أجله، ولكن لا يجوز أن يُجعل ذنبها وسيلةً للتسلط على مالها وأخذه منها ظلمًا فإن بعض الناس يستغل هذه الفرصة للتعدي على مال غيره متذرعًا بذرائع واهية.

المطلب الرابع عشر: حرمان المرأة من الميراث

الميراث هو: كل ما يتركه الميت بعد موته من الأموال والحقوق لورثته (وزارة الأوقاف الكويتية، 1404 – 1427ه،11/ 206) ، واتفقت المذاهب الأربعة على أن موانع الإرث ثلاثة: القتل والرق واختلاف الدين (الزبيدي، 1322ه، 2/ 303؛ ابن المواق، 1416ه، 8/ 606؛ ابن الملقن، 1427ه، 1/ 87؛ الماوردي، 1419ه، 8/ 85؛ ابن تيمية الجد، 1404، 1/ 412) ، وليس منها الزنى أو فعل الفاحشة أو فعل ما يخدش الحياء، وعليه فليس في الشريعة ما يحول بين المرأة وبين ميراثها الشرعي من الذين ترث منهم إذا انتفت تلك الموانع وتوفرت شروط الإرث: من مورث ووارث وشيء موروث (انظر وزارة الأوقاف الكويتية، 1404 – 1427ه،3/ 21) ، فيحرم قطعًا منعها ميراثها من والدها أو أخيها أو حتى زوجها وغيرهم ممن ترث منهم إذا صدر عنها ما يُخل بالعِرض والشرف وإن قامت البينة عليها، لأنه لا علاقة بينهما كما تقدم، والشريعة حددت الذنب وعقوبته، فما بالك لو كان ما رميت به مجرد شائعة وتهمة باطلة مستندها القيل والقال، قال –تعالى – : ﴿**وَلَا يَجرِمَنَّكُم شَنَـَٔانُ قَومٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعدِلُواْ ٱعدِلُواْ هُوَ أَقرَبُ لِلتَّقوَىٰ**﴾ (المائدة: 8) ، وقال –سبحانه – مخاطبًا نبيه – صلى الله عليه وسلم – في حق أهل الكتاب: ﴿**وَإِن حَكَمتَ فَٱحكُم بَينَهُم بِٱلقِسطِ**﴾ (المائدة: 42)

المطلب الخامس عشر: حرمان المرأة من المهر, وفيه مسألتان:

- **المسألة الأولى: الرجوع على الزوجة بالمهر إذا كان اللعان بعد الدخول**

لقد شرع الإسلام أحكامًا تمنع من الاعتداء على الأعراض، وحذّر من الخوض فيما يُكره، وأن من اتهم مسلمًا أو مسلمةً بالزنا لا بد من إقامة البينة بأن يشهد معه ثلاثةٌ غيره على مشاهدتهم هذا الشخص يزني بشروط تقدم ذكرها إجمالًا، وإلا فعليه أن يسكت ولا يتكلم بما رأى حتى لا يعتبر قاذفًا ويقام عليه حد القذف، وإن كان القاذف زوجًا فاختلفوا في البينة التي تلزمه، فذهب أصحاب الرأي إلى أنه يكفيه ثلاثة يشهدون معه هو رابعهم وتُحَدّ المرأة (السرخسي، 1414ه، 7/ 54؛ ابن المنذر، 1425ه، 5/ 338) وذهب المالكية (ابن يونس، 1434ه، 22/ 334،لأنه قاذف) والشافعية (الماوردي، 1419ه، 11/ 136، لأنه خصم) والحنابلة (ابن قدامة، 1968، 8/ 58، لعداوته لها) ،إلى أنه يلزمه أن يأتي بأربعة شهداء غيره، فإن جاء بثلاثة معه لاعن هو وحُدَّ الثلاثة، وكان الزوج في بداية الأمر حكمه حكم بقية الناس إن رأى من زوجته ما يكره فإما أن يأتي بالبينة أو يُحد حدّ القذف حتى نزل قوله –تعالى – : ﴿**وَٱلَّذِينَ يَرمُونَ أَزوَاجَهُم**﴾ الآيات (النور: 6) ، فاختلف حكمه عن الأجنبي لضرورة حفظ نسبه وشفاء غيظه، فحينئذٍ دعاه النبي – صلى الله

عليه وسلم – وأمره بالملاعنة هو وزوجته، فتلاعنا وحلف كل منهما على صدق نفسه، ففي بعض الروايات أنه قال: »كذبت عليها يا رسول الله إن أمسكتها ففارقها – طلقها ثلاثًا – ولم يأمره النبي – صلى الله عليه وسلم – بفراقها»، قال ابن شهاب: » فكانت سنة المتلاعنين» (البخاري، 1422ه، 9/ 98؛ مسلم، د. ت،2/ 1129) ، وفي بعضها أن النبي – صلى الله عليه وسلم – هو من فرق بينهما وقال له: (لا سبيل لك عليها) (البخاري، 1422ه،7/ 55؛ مسلم، د. ت،2/ 1131) ، وعلى كلا الروايتين فقد أجمعوا أو كادوا على أن الفرقة تقع بينهما – واختلفوا في كيفية وقوعها هل تقع بمجرد اللعان من الزوجين أو أحدهما أو بحكم حاكم – وأنها ليست في حكم المطلقات ثلاثًا فلا تحل له بعد زوج آخر (انظر البغوي، 1983، 9/ 256؛ الخطابي، 1351،3/ 264) ، ومذهب الجمهور أنها فرقة على التأبيد. (انظر ابن الهمام، د. ت، 4/ 286؛ الزرقاني، 1422، 4/ 349؛ السبكي، 1392ه،10/ 122؛ السيوطي، د. ت،1/ 150؛ الشربيني، 1415ه، 5/ 71؛ البهوتي، 1414، 3/ 183؛ الشنقيطي، 1441ه، 1/ 189)

وعليه هل يرجع عليها بالمهر الذي دفعه لها في نكاحها إن كان اللعان بعد الدخول أم ليس له ذلك؟ الذي ورد في الرواية المتفق عليها في قصة المتلاعنين أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال لهما: (حسابكما على الله، أحدكما كاذب) قال: يا رسول الله مالي، قال: (لا مال لك، إن كنت صدقت عليها فهو بما استحللت من فرجها، وإن كنت كذبت عليها فذاك أبعد لك منها) (البخاري، 1422ه، 6/ 100؛ مسلم، د. ت، 2/ 1132) ، فدل على أنه لا يرجع عليها بالمهر.

وقد نُقل الإجماع على أنه ليس له الرجوع عليها بالمهر، وأنه قد استقر بالدخول وثبت للملاعنة المدخول بها (انظر العراقي، د. ت، 7/ 117؛ السيوطي، د. ت،1/ 150) ، وجاء عن الإمام مالك: ولا يضارها– أي زوجته الزانية – لتفتدي، وقال ابن رشد: «لا يحل للرجل إذا كره المرأة أن يمسكها ويضيق عليها حتى تفتدي منه، وإن أتت بفاحشة من زنًا أو نشوز وبذاء لقوله تعالى: (فلا تأخذوا منه شيئا) هذا مذهب مالك – رحمه الله – وجميع أصحابه» (ابن رشد، 1408ه، 5/ 233) ، ولأنه قد وُجد الموجب للمهر وهو تسليم نفسها، فاستقر لها قبل حصول المعصية منها (انظر ابن الهمام، د. ت،4/ 408) ، ونكاحهما كان صحيحا قبل اللعان والمرأة إذا وُطئت بشبهة وجب لها الصداق فكيف إذا كان النكاح صحيحا.

فيستفاد منه أن المهر لا علاقة له بما علمه الزوج من زوجته من زنا أو ما دونه، فإن مهرها وجب لها بالدخول ولا يُسقطه زناها لأنه مقابل الوطء والاستمتاع وقد حصل ولو مرة، سواءً كانت قد قبضته قبل الدخول أو لم تقبضه أو بقي شيء منه في ذمة الزوج، أما ما اقترفته فتلاعن عليه، ويُفرق بينهما لأن الحياة الزوجية لا تستقر بعد ذلك، وقوله – صلى الله عليه وسلم – في الحديث: (لا مال لك) و (فذاك أبعد لك منها) يعني أنه لا يمكن أن يدفعك غضبك عليها لما رأيته منها إلى أن تتجاوز في العقوبة إلى مالها، وربما كان الدافع لبعضهم من البداية هو الطمع في المال فيلجأ إلى القذف ليصل إلى المال وخاصةً في ظل غياب تطبيق الشريعة الإسلامية في ذلك المجتمع.

- **المسألة الثانية: الرجوع على الزوجة بالمهر إذا كان اللعان قبل الدخول**

أما لو كان اللعان قد حصل بين الزوجين قبل الدخول – ومعلوم أن اللعان من شرطه قيام الزوجية بين المتلاعنين سواءً قبل الدخول أو بعده لقوله –تعالى – : ﴿وَٱلَّذِينَ يَرمُونَ أَزوَاجَهُم﴾ (النور: 6) ، وقد اتفق الفقهاء على ذلك (البلدحي، 1356ه، 3/ 168؛ ابن المنذر، 1425ه، 5/ 320؛ البلقيني، 1433ه، 3/ 371؛ ابن قدامة، 1968،8/ 49) – فما حكم رجوع الزوج على زوجته بالمهر في هذه الحالة، وهل يرجع به كله أو نصفه أو لا يرجع بشيء؟ اختلف أهل العلم في ذلك على أقوال: (ابن المنذر، 1425، 5/ 320)

– القول الأول: يرجع عليها بالمهر كاملًا وليس لها شيء، وبه قال الزهري ومالك وأحمد في رواية (العيني، 1420ه،5/ 581؛ ابن قدامة، 1968،7/ 273؛ البغوي، 1983،9/ 259؛ وذكر ابن عبد البر، 2000، 6/ 107؛ وغيرهأن قول مالك مثل قول الجمهور)

واستدلوابأن الفرقة جاءت من قبلها لما لاعنت فلا شيء لها، وأن الفسخ وقع عقب لعانها مثل فسخها لعُنّته أو عيبه (ابن قدامة، 1968،7/ 273؛ ابن تيمية الجد، 1404ه، 2/ 35) ، وأن اللعان فسخٌ وليس بطلاقٍ فلا يجب لها شيء به (العراقي، د. ت، 7/ 117)

– القول الثاني: يرجع عليها بنصف المهر، ويستقر لها نصفه كغيرها من المطلقات قبل الدخول، وبه قال الجمهور (العيني، 1420ه، 5/ 581؛ ابن رشد، 1408ه، 1/ 638؛ الروياني، 2009، 10/ 352؛ ابن قدامة، 1968،7/ 273)

واستدلوا بالقياس على المطلقة قبل الدخول، وأنها فرقة ليست منها ولا بسببها، وأن سبب اللعان قذفه لها وقد صدر منه (ابن قدامة، 1968،7/ 273) ، والقياس على الخلع، وأن التفريق بينهما طلاق، وقد وقع قبل الدخول فوجب نصف المهر (العيني، 1420، 5/ 581)

– القول الثالث: لا يرجع عليها بشيء ويستقر المهر كله لها، وبه قال أبو الزناد والحكم وحماد بن أبي سليمان (العيني، 1420ه، 5/ 581؛ البغوي، 1983،9/ 259)

واستدلوا بأن اللعان ليس بطلاق فيجب لها ما سُمي لها من المهر (ابن عبد البر، 2000، 6/ 107)

الراجح: الذي يظهر رجحانه هو ما ذهب إليه جمهور أهل العلم بأن لها نصف المهر كغيرها من المطلقات قبل الدخول، لأنه قد وقعت الفرقة قبل الدخول، وليس اللعان بمسقط للمهر إلا على القول بأن الفرقة بعد اللعان فسخٌ وليست بطلاق والفسخ يسقط فيه المهر، فالقول بسقوطه كله من هذا الوجه له قوته، أما وجوب المهر كاملًا لها فلا يظهر لي وجهه، والله أعلم.

ومنه نعلم أن الحكم في المسألتين هو عدم منعها مهرها بسبب ذنبها ولا مجال لمعاقبتها بحرمانها منه، وما يفعله بعض الناس اليوم مخالف للشرع، وحجتهم واهية إذ يتذرعون بقضايا الشرف لسلب النساء أموالهم ومنعهن حقوقهن من مهر أو ميراث.

المطلب السادس عشر: إجبار المرأة على الزواج من المتهم بها إذا لم تكن متزوجة

ولهذه المسألة شقان: أحدهما إذا كانت المرأة مذنبةً وقامت البينة على ذنبها والثانية إذا لم تكن مذنبةً ولم تقم بينة على ذنبها.

فأما إذا لم تكن مذنبةً ولم يقع تقصيرٌ من جانبها فمعناه أن ما رميت به مبنيٌ على الظن والتخمين وإشاعة الفاحشة ورمي المحصنات الغافلات، وربما يكون مَن رُميت به عفيفًا وذا خلقٍ ودينٍ ومظلومًا مثلها، وعليه فليس هناك ما يبرر إجبارها على الزواج لمجرد شائعة لا صحة لها – وهذا يتلاءم مع القول بعدم إجبار المرأة على الزواج بكرًا كانت أم ثيبًا – إلا أن تتفق مع أهلها على الزواج منه بكامل الرضا من الجميع، درءًا للفتنة وسدًا للذريعة وكفًا لألسنة الناس عنهم. وكان الرجل كفئًا لها، وأما مع فسقه فلا لمخالفته للنصوص ولأن الضرر بالزواج منه أكبر من ضرر كلام الناس.

وأما إذا كانت مذنبةً بمعنى ثبوتُ صدورِ الذنب منها سواءً كان ذنبها زنى يوجب الحد أو ما دونه وكان إجبارها على الزواج ممن وقع منه الذنب معها، فنقول أن تزويج الزانية من غير إجبارٍ لا يجوز حتى تتوب هي ويتوب الزاني بها على الراجح، وإليه ذهب الإمام أحمد وغيره من أهل العلم (ابن قدامة، 1968،7/ 140؛ ابن أبي زيد، 1999،4/ 506؛ ابن حزم، د. ت،9/ 63؛ الشنقيطي، 1441ه، 6/ 92) ،وذهب الثلاثة إلى جوازه قبل التوبة، وذهب علي وابن مسعود والبراء بن عازب وعائشة والحسن البصري إلى تحريمها عليه مطلقًا، ويمكن أن يُحمل قولهم على ما قبل التوبة أو ما قبل الاستبراء، فقد روي عن ابن مسعود أنه سئل عن ذلك فقال: وهو الذي يقبل التوبة عن عباده، (انظر الزيلعي، 1313ه، 2/ 114؛ ابن المواق، 1416ه، 5/ 42؛ الماوردي، 1419ه،9/ 189) ، أما مسألة حصول الزنى من الزوجة فأكثر أهل العلم على أن نكاحها يبقى صحيحًا ولا ينفسخ كما سيأتي بخلاف ابتداء نكاح الزانية، (انظر ابن حزم، د. ت،9/ 67؛ الشنقيطي، 1441ه، 6/ 92) ، فلا يجوز نكاحها لدلالة النص على التحريم وهو قوله –تعالى – : ﴿**الزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَو مُشرِكَة وَالزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَو مُشرِك**﴾ (النور: 3) ، ولأن نكاحهما مع عدم التوبة يعني احتمال وقوع الفساد منهما وإقرار الرجل الخبث في أهله وربما اختلطت الأنساب بذلك وهذا ما يأباه الشرع، وعند مالك وأحمد أنه يستبرؤها بثلاث حيض، وقيل بحيضة (ابن أبي زيد، 1999،4/ 506؛ ابن قدامة، 1968،7/ 142) ، وأما إجبارها فإن كانت باقية على فجورها أو كان الرجل كذلك فمن باب أولى لا يجوز الإجبار لاجتماعه مع الفجور.

وإن كانت قد تابت وتاب من يريدون تزويجها به وقد رضي كلاهما فيجوز وهو قول أحمد وقتادة وأبي عبيد وإسحاق، ومن قال بجواز نكاحهما من غير توبة فمع التوبة من باب أولى، فيصح أن يُنسب هذا القول للجمهور، ورويت عن بعض الصحابة آثارٌ في تزويجهم الزاني بالزانية دون ذكر التوبة، إلا أنها ليس فيها التنصيص على نفي التوبة، وذهب بعض السلف إلى أنها تحرم عليه مطلقًا وهو مروي عن ابن مسعود والبراء وعائشة (انظر الماوردي، 1419ه،9/ 189؛ ابن قدامة، 1968،7/ 142) ، ولكن الراجح جوازه مع التوبة وهو أوسط الأقوال وإن جازت لغيره فتجوز له أيضا.

وأما من غير رضاها فجاء عن أبي بكر أنه أقام الحد على من زنيا ثم زوج أحدهما من الآخر وأمر بهما فغُرّبا (البيهقي، 2003، 8/ 388) ، فيفهم منه أنه لا يعتبر رضاها في النكاح بالرجل إن كانت قد زنت معه برضاها، ولكن يُكدّر عليه ما روي عن عمر – رضي الله عنه – أنه ضرب رجلًا وامرأةً في الزنا وحرص على الجمع بينهما ولكن الرجل رفض (الشافعي، 1951،1/ 290؛ ابن أبي شيبة، 1409ه،3/ 527) ، ولم يُلزمهما، وعليه فنقول أن الأصل هو عدم انعقاد النكاح إلا برضى الطرفين وكون المرأة قد زنت لا يسلبها ذلك حقها في اختيار الزوج، فلا تلازم بين رضاها بالزنى مع شخصٍ ورضاها الزواج منه، ولكن نقول إذا اقتضت المصلحة وترجحت بإجبارها على الزواج منه لتفادي ما هو أشد وأخطر من عدم الزواج كأن تُراقَ الدماء بين العائلتين أو نحو ذلك، واحتفت القرائن التي ترجح الإجبار فنقول بجواز الإجبار لدرء المفاسد وارتكاب أخف الضررين لمنع أعظمهما.

المطلب السابع عشر: الزواج من المرأة التي ثبت زناها برضاها أو بغير رضاها حاملا أو غير حامل, ومراعاة العدة والاستبراء:

وعبارة أو بغير رضاها مع عبارة ثبت زناها من باب التجوّز وإلا فلا يُنسب الزنا للمغتصبة، والفرق بين هذا المطلب والذي قبله أن الحديث هنا عن زواجها بغير الزاني أو المتهم بها وهناك إن كان الزوج هو الزاني أو المتهم بها

فإن كانت زانيةً برضاها فقد تقدم في المسألة السابقة ذكر الخلاف ورجحنا أنه لا يجوز للزاني ولا لغيره أن يتزوجها حتى تتوب، وهذا على القول الراجح أنه لا يجوز تزويج الزانية حتى تتوب ويستبرئها، وحتى من قال بجواز العقد عليها قال لا يقربها حتى يستبرئها، وأما إن اعتُدي عليها بغير رضاها فلا نطلب منها التوبة هنا لأنها لم تعص ولكن نمنع العقد عليها حتى يستبرئها بحيضة أو بثلاث حيض (مالك، 1412ه، 2/ 25؛ الدسوقي، د. ت،2/ 471) ، قياسًا على النكاح الفاسد المفسوخ وهو عند الجميع مثل عدة النكاح الصحيح ثلاث حيض، والاستبراء هنا لا علاقة له بالرضى أو عدمه، وإنما من أجل معرفة خلو الرحم ولكي لا يجتمع فيه ماءان، وذهب أبو حنيفة والشافعي إلى أنه لا عدة عليها، لأن عمر – رضي الله عنه – حرص على الجمع بين من زنيا ولم ير أن عليهما عدة (ابن عبد البر، 2000، 7/ 512؛ وانظر ملا خسرو، د. ت،1/ 333؛ الشربيني، 1415ه، 5/ 78) ، ويمكن أن يقال بجواز العقد عليها من غير استبراء في حال الضرورة فقط وهي فيما لو كان هناك خطر يهدد حياتها من أهلها والمحيطين بها، ولكن لا يقربها زوجها حتى تحيض ولو حيضةً واحدةً.

وقد ذهب أبو حنيفة والشافعي إلى عدم وجود عدةٍ عليها من الزنى، ويكره له وطؤها حال الحمل عند الشافعي (الماوردي، 1419ه، 9/ 191) ويحرم عند أبي حنيفة (بن مازة، 1424ه، 3/ 79) ، ودليلهم أن هذا الماء لا حرمة له ولا يلحق به النسب فلا يُعتد له، وذهب مالك وأحمد والثوري وربيعة وإسحاق والأوزاعي إلى أنه عليها العدة أو وضع الحمل، ووافقهم ابن شبرمة وأبو يوسف في حال الحمل (ابن عبد البر، 2000، 7/ 511؛ الماوردي، 1419،9/ 191؛ ابن قدامة، 1968،7/ 140 – 7/ 142) ، ودليلهم حديث: (ألا لا توطأ حاملٌ حتى تضع ولا غير ذات حملٍ حتى تحيض) (ابن حنبل، 2001، 17/ 326؛ وقال محققه: صحيحٌ لغيره، أبو داود، د. ت، 2/ 248؛ الدارمي، 1412ه، 3/ 1475، وحسنه محققه) ولأن العدة تراد لمعرفة براءة الرحم وهو واجب، ولأن اختلاط الأنساب في حال عدم الحمل أولى منه وهي حامل فيجب من باب أولى.

وأما لو كان ما صدر من المرأة دون الحد فالواجب عليها التوبة ولا عدة عليها، فيكون ما صدر منها فسقًا ومعصيةً لم تصل إلى وجوب الحد وعليه فيجوز العقد عليها من غير استبراءٍ وإن دعت الحاجة لتزويجها للحيلولة بينها وبين الفساد أو لحقن دمها وكف ألسنة الناس عنها فهذا هو المتعين والذي تقتضيه المصلحة، أو كانت قد رميت بشيءٍ لم يصدر منها فلا توبة عليها ولا حد ويجوز نكاحها في الحال، وربما كان تزويجها برضاها ومن الكفؤ خير لها من إفساح المجال للعابثين للخوض في عرضها والكلام عن شرفها.

المطلب الثامن عشر: التصرف بفرض عقوبة مالية على الواطئ للموطوءة

إن أي اتصالٍ بين الرجل والمرأة خارج حدود الزوجية أو ملك اليمين محرم في الإسلام قال –تعالى – : ﴿**وَالَّذِينَ هُم لِفُرُوجِهِم حَافِظُونَ** (5) **إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِم أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُم فَإِنَّهُم غَيْرُ مَلُومِينَ** (6) **فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ**﴾ (المؤمنون: 5 – 7 ، المعارج: 29 – 31) ، ولا يخلو هذا الاتصال من أن يكون برضى المرأة أو بالغصب أو يكون قد خدعها بطريقةٍ ما كأن تكون صغيرةً مثلًا، فإن كان برضاها فليس لها أي حقٍ عند الواطئ حتى وإن أفقدها بكارتها وعليهما الحد، وإن كان بغير رضاها فلها مهر المثل وأرش النقص إضافةً لوجوب الحد عليه، وإن لم تكن عاقلة وغرها فأصاب منها فهي كالغصب.

أما ما يحدث في مجتمعاتنا من فرض عقوبة مالية كبيرة جدًا على الفاعل في كل الأحوال فليس له مستند إلا أن يقال أنه للتعزير والتخويف من الإقدام على هذه الأفعال، وليس الأمر كذلك عندهم، بل يعتبرون الرجل معتديًا والمرأة معتدىً عليها في محاولة منهم لسترها وعدم ظهور فسادها، والمقايضة في جريمة الزنى لا تجوز لأن هذا الحد لا يسقط إلى بدلٍ فلا يجوز العوض عنه بالمال وقد رد النبي – صلى الله عليه وسلم – المال على الرجل في حديث العسيف الذي تقدم وأقام الحد على الزانيين، ولا خلاف بين جماهيرهم في ذلك، (انظر ابن الملقن، 1429ه، 32/ 571؛ ابن قدامة، 1968، 4/ 373؛ وزارة الأوقاف الكويتية، 1404 – 1427ه، 17/ 135) ، أما لو كان الاعتداء على المرأة – بالإكراه وبغير رضاها – فيما دون الوطء كالقذف مثلًا فقد اختلف الفقهاء في جواز الصلح والاعتياض فيه نظرًا لاختلافهم هل هو حق للعبد أم لله؟ ، فذهب الحنفية إلى أنه لا يصح فيه العفو (شيخي زاده، د. ت، 1/ 606؛ وكذا ابن حزم، د. ت، 12/ 255) وذهب الشافعية (الشيرازي، د. ت، (3/ 349) والحنابلة (ابن مفلح، 1418،7/ 248) ومالك في رواية (مالك، 1415ه، 4/ 249) إلى أنه حق للعبد فيورث ويصح فيه العفو ولكنهم منعوا أخذ العِوَض، والذي يظهر أنه يجوز الصلح في هذه الحالة لرجحان حق العبد فيها وتضرره بقذفه وتلويث سمعته وتُعتبر عقوبةً تعزيريةً في حق المعتدي لردعه، وجوّزه أبو إسحاق من الشافعية (البلقيني، 1433ه، 2/ 255) ؛ وهو قول عند الحنابلة، (اللاحم ،1429ه، 3/ 228؛ وانظر الدلو، 2006، 1/ 83 وما بعدها) ، هذا إذا اتضح وجود الإعتداء أما مع الرضى وتبادل القول أو الفعل القبيح فلا يترجح الحق لأحدهما، والفصل عند النزاع للقضاء.

المطلب التاسع عشر: تطليق المرأة إذا كانت متزوجة

وكلامنا هنا في حال قيام البينة عليها بالزنى أما مع عدم البينة فأي عقوبة تصدر بحقها تعتبر ظلمًا لا يجوز، وقد ذهب جمهور أهل العلم (العيني، 1420ه، 5/ 61؛ ابن يونس، 1434ه، 9/ 334؛ الشافعي، 1410ه، 5/ 12؛ ابن قدامة، 1968، 7/ 142؛ الشنقيطي، 1441ه، 6/ 92) إلى أن حصول الزنى من الزوجة حال قيام الزوجية لا يؤثر على النكاح ولا ينفسخ بذلك، قال الشافعي –رحمه الله – : »ولا حَرَّمَ واحدًا منهما على زوجه فقد أتاه ماعز بن مالك وأقر عنده بالزنا مرارًا لم يأمره في واحدة منها أن يجتنب زوجة له إن كانت.. » (الشافعي، 1410ه، 5/ 12) ، وروي عن جابر وعلي والحسن البصري أنه ينفسخ (العيني، 1420، 5/ 61؛ الشنقيطي، 1441ه، 6/ 92) ، وما ذهب إليه الجمهور أصح، فليس الزنى مما ينفسخ به النكاح ولم يكن – عليه الصلاة والسلام – يفرق بين المرأة وزوجها عندما يقيم على الزاني منهما حد الزنى فدلّ على عدم اعتباره، ولكن يجوز للزوج تطليقها في هذه الحالة، واستحبه أحمد (ابن قدامة، 1968،7/ 143) ، ومالك (القرافي، 1994، 4/ 259) ، وخاصة إن تكرر منها الفجور ولم تتب أو بقي شاكًا فيها غير مطمئن لما تفعله، لأنه يُخشى أن تخلط ماءه بماء غيره وتُلحق به غير ولده، ومع الشك والتخوين لا تستقر حياة، فإن لم يتكرر خطؤها وتابت منه فالأولى إبقاؤها والستر عليها ونصحها وتوجيهها ومنعها مما يحرم، وتبقى مسألة الاستبراء فنقول إن علم الزوج بذلك في حينه وجب عليه أن يستبرئها ولو بحيضةٍ وإن حملت فالحمل للزوج لأن نسبته للزاني ليست بيقين ولقوله – عليه الصلاة والسلام – : (الولد للفراش وللعاهر الحجر) (البخاري، 1422ه، 3/ 54؛ مسلم، د. ت، 2/ 1080) ، فلا يُنسب الولد لغير الزوج ولا يجوز له نفيه إلا باللعان، وَيَجْتَنِبُها وهي حاملٌ حتى تضع، وإن لم يعلم إلا بعد مُضي مدة فلا شيء يجب عليه.

أما إن حصل الزنى منها أو منه قبل الدخول فرويت آثار بالتفريق بينهما وهو المروي آنفًا عن علي –رضي الله عنه – (ابن أبي شيبة، 1409ه، 3/ 536؛ بن منصور، 1403ه، 1/ 253؛ وذكر الذهبي، 1422ه، 5/ 2731: أن الرواية فيها انقطاع وأن حنش ليس بالقوي) وإسقاط مهرها إن زنت هي وإعطائها نصف المهر إن زنى هو (ابن حزم، د. ت،9/ 67؛ بن منصور، 1403ه، 1/ 254) ، ولا يظهر لي وجه التفريق بين ما كان قبل الدخول وما كان بعده على فرض صحة الأثر، إلا أن يقال أنها لم تصبح زوجة له بعد العقد وقبل الدخول وعندما زنى أحدهما أصبح الآخر منهيًا عن الزواج به، وبعد الدخول يكون قد استقر النكاح وطروء الزنا عليه لا يفسخه، أو أنّ عليًا –رضي الله عنه – فرّق بينهما بمعنى نفى الزاني منهما سنة بعد جلده لأنه لم يكن قد أحصن بعد، أو أنه فعله قضاءً لمصلحة رآها، وعلى كلٍ فقد خالفه غيره.

المطلب العشرون: إجبار المرأة على الإجهاض

والحديث هنا عن الحمل من غير زوج كأن تزني برضاها أو تُغتصب رغمًا عنها فتحمل، ومع الرضا يكون الإثم ويستقر الحد وبدونه لا إثم ولا عقوبة لرفع الخطأ والنسيانوالاستكراه عن هذه الأمة، أما الحمل فعلى كل حالٍ لا يجوز إجهاضه والاعتداء عليه سواءً من زواج صحيح أو من زنى أو من اغتصاب، لأنها جناية على مخلوق له حق في الحياة وله قابلية الاستمرار حتى يخرج حيًا، وإن كان من زنى فلا ذنب له ﴿**وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى**﴾ (الأنعام:

164) وليس عليه من ذنب أبويه شيء، وقد أخّر النبي – عليه الصلاة والسلام – رجم الغامدية حتى تضع حملها حفاظًا عليه (مسلم، د. ت، 5/ 119) ، وفي إباحته تسهيلٌ للفاحشة ونشرٌ لها، إلا أن يتحقق موتها بما لا شك فيه، فيتعين ارتكاب أخف الضررين، كما لو كان ذلك من جماع صحيح.

والحمل من نكاح صحيح إن كان قبل مضي مئة وعشرين يومًا فلا يجوز إجهاضه على الراجح من أقوال أهل العلم، أما بعد مضي مئة وعشرين يومًا فلا يجوز باتفاقهم، (الأنصاري، د. ت،5/ 331؛ دار الإفتاء المصرية،2/ 318؛ دار الإفتاء الكويتية، 1436،11/ 380؛ منظمة المؤتمر الإسلامي، د. ت، 8/ 1310) وليس هناك ما يبيح قتل الجنين والاعتداء عليه إلا في حالة واحدة وهي شهادة الثقات من الأطباء بضرورة الإجهاض لضرر محقق لا يمكن دفعه يلحق بالأم، وقد ذهب بعض أهل العلم إلى جواز إجهاض الجنين من الزنى قبل مضي مئة وعشرين يومًا إذا خيف على حياة الأم نتيجةً لعادات الناس (عفانة، 2014) ، فيكون من جنس الضرر الذي أباح الفقهاء إجهاض الجنين فيه، وأما بدون تحقق الضرر أو بعد المئة وعشرين يومًا فلا يجوز إجهاضه قطعًا.

أما الحمل الناتج من الاغتصاب فذهب كثير من العلماء المعاصرين إلى جواز إسقاطه قبل نفخ الروح رفعًا للحرج وإزالةً للضرر وتجنيبًا للمرأة ما قد يلحق بها من ضرر نفسي، بشرط أن يكون قبل نفخ الروح وأن يكون الحمل بالإكراه وأن يتحقق الخوف على حياة الفتاة أو يكون غالبًا وأن يكون الإجهاض برضى المرأة، وأما بعد نفخ الروح فيه فلا يجوز إسقاطه باتفاقهم (عفانة، د. ت، 15/ 1، 15/ 42) كحال الحمل من نكاح إلا بالشرط المتقدم، لأنه أصبح نفسًا لها حق في الحياة لا يجوز سلبه، وحقه أقوى وأرجح من المبررات التي تقدمت إلا أن يتعارض مع حياة الأم فيقدم حقها ارتكابًا لأخف الضررين (الكيلاني، 2016، 151 – 162؛ دار الإفتاء الكويتية، 1436،11/ 387؛ عفانة، 2014، 9/ 198) وعليه فإجبار المرأة على الإجهاض لا يجوز، وأما بإرادتها ففيه تفصيل، وذلك لأن الذنب لا يسري إلى جنينها، وتستحق العقوبة، وإن لم تكن مذنبةً فمن باب أولى، والمصلحة والحكمة في التقيد بنصوص الشرع وأقوال أهل العلم وإن خفيت الحكمة أحيانًا أو وُجِد ثقل على النفس من قبولها.

المطلب الواحد والعشرون: الانتفاء والتبرؤ من الولد (هل يُقدّم اللعان على الشَبَه في إصدار الحكم)

إذا تلاعن الزوجان بعد اتهام الزوج لزوجته بالزنا، وفرغ كلاهما من اللعان، وانتفى الزوج من الولد، وفُرّق بينهما، فإنه يُخلى سبيلهما ويكونان قد درءا عن نفسيهما الحد بذلك، ومعلوم أن أحدهما كاذب، وعِلم الحقيقة في أمرهما يكون عند الله – سبحانه وتعالى – ، ومصيرهما إليه يحاسبهما، فإن جاءت بعد ذلك بولد من حملها الذي لاعنت فيه وكان شَبَهُه من الرجل الذي قُذفت به بيّنا وواضحا، فما الحكم عندئذ وهل يُقدم الحكم باللعان الذي مضى أو يُنقض ويُقدم الشبه والقيافة عليه، وهل مثله وسائل الطب الحديثة كالبصمة الوراثية وتحاليل الحمض النووي؟

الذي عليه الفقهاء في كتبهم أنه يُقدم حكم اللعان ولا يلتفت إلى الشبه والقيافة، لأن الشبه والقيافة ليست حجةً في ذاتها وإنما هي أمارة ومظنة فلا يُحكم بها ولا تُقدم على اليقين، بل يُقدم الحكم باللعان الثابت بالأدلة الصحيحة (الماوردي، 1419ه،11/ 57؛ السيوطي، د. ت،1/ 150) ، وقد قال النبي – صلى الله عليه وسلم – بعد أن لاعن بينهما،وجاءت به على ما يُكره: (لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شأن) (البخاري، 1422ه،6/ 100 واللفظ له؛ مسلم، د. ت،2/ 1134) ، فدل على أنه قد قُضي الأمر بينهما وأنه لا يلحق بالزوج إذا نفاه ولو جاء على وصفه وشبهه، كما أنه لو لم ينفه فإنه يلحقه نسبه لأن الولد للفراش ولو جاء على صفة وشبه الرجل الذي رماها به، وأنه لولا الأيمان لأثبت عليها ما قاله زوجها، فإن القيافة تُعتبر ولكن وُجد هنا ما هو أقوى منها من الأيمان فقُدّمت عليها، ولأن الحكم باللعان نص وإلحاقه بالشبه استدلال والنص يُقدم على الاستدلال (الماوردي، 1419ه،11/ 56 – 57) ، وإنما يستفاد من الشبه عندما قال: (أبصروها فإن جاءت به...) (البخاري، 1422ه، 6/ 100 واللفظ له؛ مسلم، د. ت، 2/ 1134) ، أنه كاذب أم لا، لا أنه يلحقه نسبه فإنه – صلى الله عليه وسلم – قال ذلك بعد اللعان وبعد أن نفى نسبه منه. (انظر ابن القيم،1415، 5/ 376) ولم أقف على من قال بأنه يُقدم الشبه والقيافة على حكم اللعان في هذه الحالة، فلعل المسألة متفق عليها. (انظر الطحاوي، 1414ه، 3/ 103؛ الطحاوي، 1415ه، 13/ 131؛ الماوردي، 1419ه، 11/ 57؛ ابن عبد البر، 1387ه،58/ 182)

وأما مسألة الحمض النووي والطب الحديث وأثره في ذلك، بمعنى لو حكمنا باللعان كما تقدم ثم جاءت بولد وعند إجراء فحص الحمض النووي له أو ما يسمى ب (DNA) كانت نتيجة الفحص أنه للزوج وهو قد انتفى منه أو أنه لغير الزوج ولم ينفه الزوج فما الحكم في هذه الحالة؟ وهل كانت علة تأخير القيافة وعدم اعتبارها لأنها مظنونة بمعنى لو وجدنا وسيلة تكون متيقنة فإننا نقدمها على اللعان أو العلة تعبدية ويُعمل بحكم اللعان ولو كان الظاهر لنا خلافه؟ جاء في قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي في دورته العشرين بوهران (13 – 18 أيلول2012) في الكلام عن البصمة الوراثية وأنها تكاد تكون قطعيةً وأنها أقوى من القيافة العادية، وأنه يمكن اعتمادها في التحقيق الجنائي لا الحدود والقصاص لأنها تُدرؤ بالشبهات: "لا يجوز الاعتماد على البصمة الوراثية في نفي النسب، ولا تُقدم على اللعان" (مجمع الفقه الإسلامي الدولي،2012) ، وعليه أكثر أهل العلم المعاصرين (الرميلي، 2017، 1/ 312) ، وذلك لأن الطريق الشرعي يبقى هو الأسلم والأحكم، والإسلام له طرقه وقواعده في إثبات النسب ونفيه ويُشدد في نفيه ويحتاط له، وهذه الوسائل الحديثة قد تتوفر في وقت دون غيره وقد لا تكون دقيقةً، وخاصةً إذا عرض لها ما يشوشها من نقص في الإمكانات، أو الخبرة، أو الخطأ البشري، أو الخلل في العينة، وغير ذلك فتبقى مجرد قرينة وأمارة يستأنس بها وإن كانت كما قلنا أقوى من القيافة والشبه، أما الحكم الشرعي الثابت بالكتاب والسنة والإجماع فإنه المعصوم من الخطأ والحل الأمثل لمشاكل المجتمع وتبرأ به الذمة، فإن النبي – صلى الله عليه وسلم – لم يعمل بالقيافة والشبه رغم قوتهما وحتى لم يلتفت إلى تصرفات المرأة وأقوالها في مقابل أيمان اللعان، فإنها كما قال ابن عباس – رضي الله عنه – راوي الحديث: (فتلكأت ونكصت حتى ظننا أنها ترجع، ثم قالت: لا أفضح

قومي سائر اليوم) (البخاري، 1422ه، 6/ 100) وهذه أمارات على كذبها، وإن الزوج إذا كان يعلم من نفسه صدقه في دعواه فقد اشتفى منها، ونفّس عن غيظه، وإن كان يعلم أن ولدها ليس منه؛ لأنه لم يَقْربها أو لِعُنّته ونحو ذلك فله الانتفاء منه باللعان ويسلم من إلحاقه به، والزوجة إن كانت تعلم صدق نفسها وبراءتها من قذفه فإنها تدفع الحد والظلم عن نفسها باللعان كذلك، وبالتالي يكون العمل بالحكم الشرعي كافيًا من غير اللجوء للبصمة الوراثية، وإن كان يجوز استعمالها كقرينة وتقوية للدعوى، أما استعمال البصمة الوراثية عند عدم ما يعارضها من الأدلة الشرعية في التحقيق الجنائي وحالات اشتباه النسب كالوطء بشبهة أو اختلاط المواليد في المستشفيات أو في حالات الضياع والحروب ونحوها، فيمكن الاعتماد عليها، أما النسب والحدود والقصاص فلا لأن طرق إثبات النسب الشرعية أقوى منها، ولأن الحدود تُدرأ بالشبهات والشبهة واردة في هذه الحالات، والله أعلم.

المطلب الثاني والعشرون: حرمان المرأة من أولادها من الزنا وغيره

أي قيام زوج المرأة إذا زنت بحرمانها من أولادها، ومنعها منهم سواءً كانوا أولادها الشرعيين منه، أو من الزنى الذي ارتكبته، ومعلوم أن حضانة الأولاد حق للأبوين حال اجتماعهما، وينتقل للأم عند الافتراق ما لم تنكح بالنص وباتفاق أهل العلم (وانظرابن المنذر، 1425ه،ص93؛ ابن الهمام، د. ت،4/ 367؛ الخرشي، د. ت، 4/ 207؛ الماوردي، 1419ه،11/ 513؛ البهوتي، 1414ه، 3/ 249) ، والحضانة معناها حفظ من لا يستقل بأموره ومنعه مما يضره وتربيته بما يصلحه (النسفي، 1311ه، 1/ 50؛ القونوي الرومي، 1424ه، 1/ 59) ، ولكن هل يبقى لها هذا الحق إن ارتكبت فاحشة الزنى؟

أما إن ارتكبت فاحشة الزنى، وثبت عليها ذلك ببينة، أو إقرار ولم يكن مجرد قذف واتهام بغير بينة، فإن تابت ولم يتكرر منها الفسق ولم تكن معروفة به ويظهر من حالها الصلاح والستر فلا يسقط حقها في الحضانة لأن العصمة من الوقوع في الذنوب منفية عن البشر غير الأنبياء، وإن تكرر ذلك منها أو ظهر من حالها ومقالها ما يدل على انحراف أخلاقها فيسقط حقها في حضانة أبنائها عند أكثر العلماء (ابن عابدين، 1412ه،3/ 557؛ عليش،1409ه،4/ 426؛ الماوردي، 1419ه،11/ 512؛ الرحيباني، 1415ه، 5/ 667) لانتفاء الأهلية لديها لأن الحضانة تبنى على الثقة والأمانة والحفظ، ومن شروطها العفة والأمانة، وفساد الأم يضر بالأبناء فتُمنع من حضانتهم.

وأما ولدها من الزنى فإن لم يلاعن الزوج وينتفي من الولد فليس له أن ينتفي منه بعد ذلك لأن النص جاء بإلحاقه بصاحب الفراش، وقد وُلد له على فراش الزوجية فيلحقه، أما إن تلاعنا وانتفى من الولد فإنه يلحق بأمه ولا يُنسب للزوج،لأنه لا يجوز له الانتفاء من الولد من غير لعان عند الأكثر لقوة نسبه بالنكاح الحاصل بينهما، (وانظر الكاساني، 4/ 131؛ ابن عبد البر، 1387ه، 15/ 31؛ الماوردي، 1419ه،11/ 21، 11/ 86 – 87؛ الرحيباني، 1415ه، 5/ 547) ، وعليه فإن زنت المرأة المتزوجة فإن الزوجية لا تزول بزناها فإن أبقاها الزوج على عصمت2ه تبقى معه ويبقى معها ولدها ويكون نسبه للزوج، وإن طلقها فكذلك وإن أقيم عليها الحد فكذلك لأن الحد على الزنى وليس على نفي الولد – أي أن الولد للزوجية والحضانة لها إن كانت حيةً ما لم يُسقط فسقُها حضانَتها – إلا إن لاعن وانتفى من الولد فلا يلحقه، ومعلوم أنه باللعان يفترقان وبالتالي فلا تبقى عنده لا هي ولا ولدها، أما أهلها فليس لهم أن يتبرؤوا من ولدها من الزنى سواء لاعنت وفارقت زوجها أو كانت غير ذات زوج بمعنى أنه ليس لهم أن يفرقوا بينها وبين ولدها (ابن عبد البر، 2000، 6/ 101، ابن بطال، 2003،7/ 478) وهكذا كلام أكثر العلماء أن ولد الزنى والملاعنة يلحق بأمه وينسب لها ويرثها وترثه، ولم أجد ما يدل على الفصل بينهما أو منعها منه. لأنها أمه ويُنسب لها ويجب عليها رعايته وليس له ذنب فيما فعلت فلا يُترك من غير حضانة، ولا أحق من الأم بذلك، فإن النبي – صلى الله عليه وسلم – لمّا أقام الحد على الغامدية تركها حتى وضعت حملها وأرضعته وفطمته ولم يسقط حقها في حضانته ولا منعها منه، ولو بقيت حية لبقي معها، قال الخطابي: »ولا تختلف مذاهب العلماء في كراهة التفريق بين الجارية وولدها الصغير سواءً كانت مسبية من بلاد الكفر أو كان الولد من زنا... » (الخطابي، 1351ه،2/ 292)

مع التنبيه على أن اللعان لا يكاد يوجد في مجتمعنا اليوم، فلا يتسرع الزوج بنفي الولد والامتناع من إلحاقه به، ولا يتسرع الناس بقذفها من غير بينة، مع أن الملاحظ في بلاد المسلمين تسرعهم في نشر الأخبار قبل التثبت وتساهلهم في تلويث أعراض غيرهم ونسج الشائعات مما يتنافى مع المنهج الرباني.

المطلب الثالث والعشرون: التعامل مع المرأة بالستر أو عدم المبالاةأما عدم المبالاة وعدم الاهتمام وهو ما قد يُعبر عنه بالتحرر وفي لغة الشرع دياثةٌ فيُقر الرجل الخبث والفسق في أهله ويرضىبدخول الرجال عليهم، وفي الحديث قال – عليه الصلاة والسلام – : (ثلاثة لا يدخلون الجنة: العاق لوالديه والديوث والمرأة المترجلة) (الحاكم، 1990،1/ 144؛ الألباني، 1995 – 2002، 3/ 387 وصححاه) ، والديوث هو الذي لا يغار على أهله، والمترجلة التي تتشبّه بالرجال في زيّها وهيئتها (ابن الأثير، 1979، 2/ 147و2/ 203) ، فهذا من أقبح الصفات ومنكر عظيم متوعد صاحبه بالمقت واللعن والطرد، فإن اجتمع معه إظهاره كان أشد، فإن الرجل راعٍ في بيته ومسؤول عن رعيته، ومطلوبٌ منه حفظهم في دينهم ودُنياهم، من غير إفراط ولا تفريط.

وأما ستر المرأة وعدم فضحها فمطلب شرعي ممن وقف على حالها؛ لأن الستر على المذنب فيه خير وإعانة له على التوبة، وإن كان تكرر منها ذلك، وتعذّر إقامة الحد عليهافففضحها فيه ضرر على المجتمع وإشاعة للفاحشة، فيكون الستر خير في الأحوالجميعها إلا أن يرفع أمرها لصاحب الاختصاص ممن وكّله ولي الأمر النظر في ذلك، وقد قال – عليه الصلاة والسلام – : (من ستر مسلمًا ستره الله في الدنيا والآخرة) (البخاري، 1422ه، 3/ 128؛ مسلم، د. ت،4/ 2074) ، وقال للرجل الذي أشار على ماعز بالإخبار بما وقع منه: (لو سترته بثوبك كان خيرًا لك مما صنعت به) (ابن حنبل، 2001، 36/ 218 وصححه لغيره محققوه؛ أبو داود، د. ت، 4/ 134؛ وتكلم عليه الألباني مطولًا واطمئن إلى تقويته، انظر الألباني، 1995 – 2002، 7/ 1356 وما بعدها) ، وقال عمر – رضي الله عنه – لرجل جاء لأبي بكر–رضي الله عنه – يخبر عن ابنته أنه وقع عليها ضيفه: »قبحك الله ألا سترت على ابنتك» (البيهقي،

2003، 8/ 388؛ ابن حزم، د. ت،9/ 65، وقد ضعّفوا رواية محمد بن إسحاق فقد وهم وشذّ فيها وهو مدلس وقد عنعن، وخالف مالكًا والليث وهما أحفظ منه) ، والحديث محمول على من كان مثل ماعز في الندم على فعله وليس الزنى عادته، ومن ليس كذلكفينبغي رفع أمره إلى الحاكم ليقيم حكم الشارع الحكيم فيه (انظر الألباني، 1995 – 2002، 7/ 1362)

المطلب الرابع والعشرون: التعامل مع المرأة بالتعزير والتأديب

إن عقوبة كل ذنب تختلف عن غيرها باختلاف الذنب الذي شرعت من أجله، مع مراعاة من يجوز له القيام بتنفيذ العقوبة ومن لا، قال –تعالى – : ﴿وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَـَٔاذُوهُمَا ۖ فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا۟ عَنْهُمَا﴾ (النساء: 16) فآذوهما «أي بالتوبيخ والتقريع وقيل بالضرب بالنعال أيضًا، فإن تابا عما فعلا من الفاحشة بسبب ما لقيا من زواجر الأذية وقوارع التوبيخوأصلحا أعمالهمافأعرضوا عنهمابقطع الأذية والتوبيخ فإن التوبة والصلاح مما يمنع استحقاق الذمّ والعقاب» (انظر أبو السعود العمادي، د. ت، 2/ 155) ، ومعلوم أن الإيذاء باللسان لمن أتى الفاحشة منسوخ بآيات وأحاديث الرجم والجلد (الزيلعي، 1313ه، 3/ 174) ، وهنا نلحظ رحمة الإسلام وعدله حيث نهى عن قذف المرأة بعد الملاعنة ولو ظهر ما يُشعر بزناها كمشابهة ولدها لمن رميت به، ونهى – عليه الصلاة والسلام – عن شتم المرأة التي أقام عليها الحد عندما سبها خالد بن الوليد – رضي الله عنه – ، فهو قد شرع هذه العقوبات لتطهير النفوس وردعها عن التلوث برذائل الأخلاق والأعمال (ابن عثيمين، 1427،5/ 330) ؛ الزحيلي، د. ت، 7/ 5312) .

وإذا كان الفعل الصادر من المرأة دون الحد وتقدم أن الواجب فيه التعزير فإن أمكن رفعها لولي الأمر فهو المطلوب وإن لم يمكن جاز لوليها أن يعزرها ويوبخها ويؤدبها بما يزجرها عن خطئها، فيسمعها كلامًا قاسيًا من غير أن يحتوي كلامه على إثم أو قذف، قال ابن نجيم: »وأما التعزير بالشتم فلم أره إلا في المجتبىً قال وفي شرح أبي اليسر التعزير بالشتم مشروع ولكن بعد أن لا يكون قاذفًا» (ابن نجيم، د. ت، 5/ 44) ، والنساء يختلفن في طباعهن فبعضهن لا ينزجرن بمجرد النصح بل لا بد من توبيخ وتقريع بالكلام، وبعضهن يكفيها ما دون ذلك.

المطلب الخامس والعشرون: التعامل معها بالنصح والتوجيه

وهذا المطلب يختلف عن الذي قبله لاختلاف أحوال الناس وبلدانهم والقوانين التي تحكمهم، فقد يعجز بعض أولياء الأمور عن معاقبة بناتهم أو زجرهن بغلظة وتخويفلسبب أو لآخر، ويرى أن الأنسب هو النصح والتوجيه والحوار والتذكير بالتي هي أحسن والحث على التوبة إن صدر ذنب، فيسعى لإصلاح الخلل ويضمن أنها في المسار الصحيح مستقبلاً، ولا شك أن هذا هو المنهج النبوي الراقي في التعامل مع الأخطاء ما لم تكن المرأة ممن لا تنصلح بالوعظ والتذكير أو كان ذنبها مما يجب فيه الحد، فحينئذ يتحتم إقامته، والتي لا تنصلح باللطف واللين يجب زجرها وترهيبهابالقدر الذي يناسب حالها، ولنا في رسولنا – عليه الصلاة والسلام – أسوة حسنة، فإنه – صلى الله عليه وسلم – لما رُميت زوجته عائشة – رضي الله عنها – في حادثة الإفك لم يبادر إلى توبيخها ومعاقبتها بل سلك المنهج الرباني في ذلك فدعا الشهود الذين تكلموا بالقذف ولما كان قولهم من غير بينة جلدهم الحد، وكان في أثناء ذلك يذكّر زوجته بالله ويخوّفها به ويدعوها للتوبة إن كانت قد اقترفت ذنبًا، كما في الصحيحين أنه قال لها: (يا عائشة فإنه بلغني عنك كذا وكذا، فإن كنت بريئة فسيبرئك الله، وإن كنت ألممت بذنب فاستغفري الله وتوبي إليه، فإن العبد إذا اعترف بذنبه ثم تاب تاب الله عليه) (البخاري، 1422ه، 3/ 173؛ مسلم، د. ت،4/ 2129) ، وهكذا كان – عليه الصلاة والسلام – يتعامل مع العصاة، فينتج عن نهجه في التعامل أقل الخسائر وأفضل النتائج، كالشاب الذي جاءه يستأذنه في الزنا (ابن حنبل، 2001، 36/ 545؛ الطبراني، 1994، 8/ 162؛ وصححه الألباني، 1412ه، 1/ 712) ، فكانت النتيجة أن أقلع عما عزم عليه وتاب من غير تنفير له ولا تحقير.

المبحث الثالث: مقارنة تصرفات المجتمع الفلسطيني وموقفه مع موقف الشريعة الإسلامية

يمكننا بعد دراسة أحكام الشرع الصحيحة في حال صدر من المرأة فعل محرم شرعًا وقامت البينة عليها أن نقارن بينها وبين تصرفات المجتمع الفلسطيني والحكم على ردود أفعاله بالصحة أو البطلان:

1. تقييم التصرفات التي تعتبر مخلة بالشرف

بعد النظر في تصرفات المرأة التي اعتبرها مجتمعنا مخلة بالشرف وجدنا أن ما نسبته (56. 25%) غير مخل بالشرف (وهي ضمن بحث أحكام الشرع وأثرها في حماية الشرف من خلال المجتمع الفلسطيني للباحث، وسوف تصدر عن مجلة مجمع التابعة لجامعة المدينة العالمية في العدد 42) وعليه فإن أكثر من نصف تعاملهم معها يكون اعتداءً وخاطئًا وممنوعًا شرعًا ما دام الفعل الذي بني عليه رد الفعل لم يكن مُجرّمًا.

2. طريقة إثبات الإخلال بالشرف وإقامة البينة

نكاد أن نتفق على أن مجتمعنا لا يعتبر الطرق الشرعية في إثبات اتهامه للمرأة فلا يطلب شهودًا ولا يسمع من المتهم اعترافًا وإنما يعتمد على الشائعات، ويتعامل مع اللمم والصغائر على أنها كبائر فيما يتعلق بالعرض.

3. التجسس والتشكيك

وهو تصرفٌ مخالفٌ للهدي النبوي والآداب الشرعية وخاصة مع انتفاء الريبة، ويخالف المتابعة والاهتمام التي تحول دون الوقوع في المحرمات.

4. المبادرة إلى تنفيذ الحدود دون الإمام وولي الأمر

الغالبية في مجتمعنا يبادرون للتصرف حسب انفعالاتهم الآنية أو جسورهم العشائرية، ولا يكلون الأمر إلى أهله مخالفين ما اتفق عليه الفقهاء من تفرد ولي الأمر بإقامة الحدود والقصاص.

5. قتل المرأة

إذا صدر القتل من الأهل بحق المرأة فلا يخلون من خطأ فيما أقدموا عليه مهما تحرزوا ومهما حرصوا على القيام بالصواب، ولو استحقت القتل شرعًا ونجوا من أي خطأ فقد اخطأوا في افتياتهم على ولي الأمر.

6. إهدار دم المرأة

لا يُهدر دم الإنسان إلا إذا تحقق حل دمه في دين الله وما يفعله المجتمع اليوم من إهدار دم المرأة أغلبه لم يصلوا فيه إلى غلبة الظن فضلًا عن اليقين فهم مخطئون في إهدارهم دمها.

7. ضرب وقطع الأعضاءوما دون القتل

إن كان ما ألمت به يوجب الرجم فإن القطع يكون مخالفًا لحكم الله وإن كان ما ألمت به يوجب التعزير فلا يصل التعزير إلى القطع وتعطيل الأعضاء، فيكون هذا الفعل مخالفًا للشريعة الإسلامية.

8. التصرف اللفظي بالقذف والشتم والتشهير

إذا جاء القاذف بأربعة شهود على صحة قذفه نجا من العقوبة وإلا فيُجلد ثمانين جلدة، وما عداه من الشتم والتشهير وإطلاق اللسان في أعراض الناس فخطأ يوجب تعزير صاحبه.

9. تقديم شكوى لدى الجهات الحكومية والسجن

يصح هذا الفعل في حالة تعذر الإتيان بالمشروع على وجهه، فبعض الشر أهون من بعض ونقض العقوبة إلى ما دونها أهون من إلغائها بالكلية، وتوكيل الحاكم في تنفيذ الحكم أولى من توكيل آحاد الناس مع عدم أهليتهم.

10. التصرفات غير المباشرة واستعمال الحيلة والتورية فيها

يعتمد هذا الفعل على الغاية التي توصل إليها تلك الحيلة فما أوصل إلى واجب يكون واجبًا وما أوصل إلى محرم يكون محرمًا.

11. الحبس في البيت

يعتبر صحيحًا بضوابطه وعدم تبديل حكم الشرع به لأنه قد نُسخ بالرجم والجلد والنفي.

12. الطرد من البيت وحرمان المرأة من النفقة

يعتبر تصرفًا خاطئًا لأن الإخراج من البيت وسقوط النفقة للمطلقة طلاقًا بائنًا.

13. أخذ المال أو إتلافه

يتنافى أخذ مال المرأة مع حكم الشرع فيما يتعلق بالزنا وما دونه، وليس في حد الزنا عقوبة مالية.

14. حرمان المرأة من الميراث

لا علاقة لحق المرأة في الميراث بارتكابها جريمة الزنا أو نحوها من المعاصي وليس الزنا من موانع الإرث، فلا يسقط ميراثها معه، وأي اعتداء عليه يعتبر محرمًا شرعًا.

15. حرمان المرأة من المهر

يستقر المهر للمرأة على زوجها بالدخول ولا يسقط بالزنا واللعان فمن منعها مهرها فقد أساء وتعدى وظلم.

16. إجبار المرأة على الزواج من المتهم بها

لا يجوز إجبار المرأة على الزواج بغير رضاها إلا في حال الضرورة القصوى التي تشكل خطرًا على حياتها، وما عدا ذلك يكون لها الحق في فسخ نكاحها.

17. الزواج من المرأة التي ثبت زناها برضاها أو بغير رضاها حاملا أو غير حامل، وعدم مراعاة العدة

إذا كانت المرأة بريئةً مما رميت به فلا حرج في الزواج منها، أما إذا كانت مذنبةً فلا يجوز الزواج منها حتى تتوب وحتى تضع حملها إن كانت حاملًا، وعدم الاهتمام بمسألة توبتها خطأ ويُعفى عنه إذا كانت مصلحة تزويجها أرجح.

18. ولا يجوز العقد عليها والدخول بها حتى تعتد على القول الراجح، فيكون الإسراع بتزويجها من غير مراعاة للعدة خطأً ما لم تترجح المصلحة في الإسراع بتزويجها ولكن لا يدخل بها حتى تنقضي عدتها.

19. التصرف بفرض عقوبة مالية على الواطئ للموطوءة

يعتبر تصرفًا صحيحًا إذا كان أرشًا للجناية والبكارة والاغتصاب والترويع لا إن كان عوضًا عن الحد، والأرش دية الجراحة (الفراهيدي، د. ت، 6/ 284) أي مقابل النقص الذي أصابها من جنايته، والأرش ما يأخذه الرجل من البائع إذا وقف على عيب، فهو الفرق في القيمة بين السليم والمعيب. (انظر ابن الأثير، 1979، 1/ 39)

20. تطليق المرأة إذا كانت متزوجة

أما الزوج فيجوز له الإمساك أو التطليق، إلا أن تكون بريئةً وأراد الإضرار بها مع علمه ببراءتها ، وأما غير الزوج فليس له أن يتدخل في أمره مع زوجته فيفرق بين زوجين مع إمكان بقائهما معا.

21. إجبار المرأة على الإجهاض

يعتبر الإجهاض محرمًا على كل حال ما لم تكن حياة الأم مهددةٌ فتُقدم حياتها على حياة جنينها، وعليه فأي إجهاض غير ذلك يعتبر اعتداءً محرمًا يُعاقب مرتكبوه.

22. الانتفاء والتبرؤ من الولد

لا يجوز الانتفاء من الولد إلا باللعان وما عداه يثبت الولد المولود على فراش الزوجية للفراش.

23. حرمان المرأة من أولادها من الزنا وغيره

لا تُحرم المرأة من حضانة ولدها إلا إذا سقطت أهليتها للحضانة ولا يجوز حرمانها من أولادها في غير تلك الحال.

24. التعامل مع المرأة بالستر أو عدم المبالاة

يعتبر هذا التصرف صحيحًا – أي الستر – وموافقًا لمقاصد الشرع ما لم يكن فيه تستر يوصل إلى مفسدة، أما عدم المبالاة فهو من الدياثة وتضييع الأمانة.

25. التعامل مع المرأة بالتعزير والتأديب

يعتبر هذا التصرف صحيحًا كذلك ما كان مضبوطًا بضوابطه وغير مشتمل على تعدٍ وتُراعى فيه المصلحة.

26. التعامل مع المرأة بالنصح والتوجيه والإرشاد للتوبة

يعتبر هذا التصرف موافقًا لنصوص الشريعة وموصلًا للمقصود وغير معارض لإقامة الحد.

الخاتمة: وفيها النتائج والتوصيات

النتائج:

1. إن التصرفات نحو المرأة بسبب العِرض تنوعت وشملت

جوانب عدة كالحدود والقصاص وطرق الإثبات والحريات الشخصية والمهر والنفقة والميراث والسكنى والنكاح والطلاق والعدة والحضانة والوعظ والتعزير والولاية وغيرها، مما يعني أهمية هذا البحث وجِدَته وأنه حصرَ أو كاد جميع ردود الأفعال والتصرفات على تنوعها واختلافها مما يسهّل من مساعي العلاج.

2. إن حجة الأهل في ردود أفعالهم على المرأة وهي أنها قد أخلت بالشرف غير صحيحة، وأنه بعد البحث والاستقراء مدعمًا باستبانات علمية وجدنا أن المرأة لم تُخل بالشرف بما نسبته (56. 25%) من تصرفاتها، وأن غالبية تصرفاهم مبنيةٌ على باطلٍ فهي باطلة، وفي حال ثبوت خطأ المرأة واستحقاقها للعقوبة نجدُ منهم الخطأ في تقدير العقوبة وتنفيذها. (مما يعني أن نسبة الاعتداء في التصرفات فاقت نسبة الخطأ في تقدير الذنب والمخالفة كما يظهر ذلك في النتيجة التالية)

3. تعدد أسباب ودوافع هذه التصرفات ما بين ديني غير منضبط ونفسي واجتماعي – ومنه العادات والتقاليد في المجتمع القبلي – واقتصادي وتميزت فلسطين بواقعها السياسي ووجود الاحتلال، مما يعني براءة الشريعة الإسلامية من هذه التصرفات وعدم جواز نسبتها إليها، بل إن ما يصح نسبته للشريعة، هو حفظها للمرأة وصيانتها لها والأمر بالإحسان إليها والنهي عن ظلمها واتباع ضوابط الشرع في بقية الأحكام والحدود والعقوبات التي تتساوى مع الرجل فيها. (وهذه النتائج الثلاث تحقق الهدف الأول من أهداف البحث وهو: حصر التصرفات نحو المرأة الفلسطينية بحجة إخلالها بالشرف ودفاعهم عنه، وبيان الأسباب والدوافع)

4. إن نسبة موافقة هذه التصرفات للشريعة الإسلامية بلغت (19. 23%) ، وبلغت نسبة مخالفة هذه التصرفات للشريعة الإسلامية واعتبارها تصرفات غير صحيحة (57. 69%) ، أما النسبة المتبقية من هذه التصرفات فهي (23. 07%) فهي تعتمد على طبيعة الفعل الصادر من المرأة ورد الفعل من الأهل، مما يعني إمكانية ارتفاع نسبة التصرفات الخاطئة لتصل (70 أو 80) في المئة، كما لو استعملوا الحيلة للتوصل إلى إيذائها من غير ذنب أو حبسها في البيت من غير جرم وبغير ضابط أو عدم مراعاة العدة من الوطء مع إمكانه أو حرمانها من أولادها مع توبتها وأهليتها أو عدم المبالاة بفعلها مع خطئه، مما يستوجب ضرورة التدخل لتصحيح هذا المسار. (وهذه النتيجة تحقق الهدف الثاني من أهداف البحث الذي هو: بيان موقف الشريعة الإسلامية من هذه التصرفات وبيان ما كان منها خطأً بدليله، والهدف الثالث الذي هو معرفة مقادر موافقة هذه التصرفات للشريعة الإسلامية وبالتالي الحكم عليها من حيث الصحة والخطأ والسعي في تصحيحها بناءً على ذلك)

التوصيات:

إن ما يجدر بالباحث التوصية به ديانةً في نهاية هذا البحث ما يلي:

1. رفع الوعي المجتمعي فيما يتعلق بمكارم الأخلاق وحفظ الأعراض – وبالتالي معرفةُ الخطأ، وما ينافي الأخلاقَ واجتنابُه – وكذلك بحقوق المرأة الشرعية – وبالتالي منعُ الاعتداء عليها إذا لم تخطئ – ، والتركيز على رفع الوعي في طريقة التعامل مع الأخطاء، وترسيخ قيم الرحمة في نفوس أبناء المجتمع، وتوضيح مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن يكون ذلك شاملًا للمناهج الدراسية والدوائر والمؤسسات ومنها الدينية، وكذلك المحاكم والأجهزة الأمنية، لتختفي حينها أسباب هذه التصرفات فيرتفع الجهل المؤدي للتسرع والعنف ويرتفع ضعف التدين بمعرفة حقوق الناس وحرمة الدماء والاعتداء على الأعراض، وتُقدّم نصوص الشريعة المحكمة على العادات والتقاليد المجحفة، وتنضبط الدوافع بضوابطها الشرعية.

2. إنشاء هيئة مستقلة للبت في قضايا ما بات يعرف بجرائم الشرف تجتمعُ فيها الجهات الثلاث: الشرعية والقانونية والعشائرية، وتساندها المؤسسة الأمنية، لتكون كل قضية تصل إلى هذه الهيئة قد أُحكمت من جوانبها جميعهاوتقلصت نسبة الخطأ فيها، بما يضمن الأمن للمرأة والسرية وحفظ المكانة المجتمعية وتحصيل حقوقها، وفي الوقت نفسه ردع المخطئات من النساء بما يحقق التوازن في المجتمع.

المصادر والمراجع:

أولا: المصادر والمراجع العربية

- القرآن الكريم.
- ابن الأثير، مجد الدين المبارك. (1979) . النهاية في غريب الحديث والأثر، د. ط، بيروت: المكتبة العلمية.
- الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم. (1430ه) . المهمات في شرح الروضة والرافعي، ط1، المغرب: مركز التراث، لبنان: دار ابن حزم.
- الألباني، محمد ناصر الدين. (1405ه) . إرواء الغليل، ط2، بيروت: المكتب الإسلامي.
- الألباني، محمد ناصر الدين. (1412ه) . سلسلة الأحاديث الضعيفة، ط1، الرياض: مكتبة المعارف.
- الألباني، محمد ناصر الدين. (1995 – 2002) . سلسلة الأحاديث الصحيحة، ط1، الرياض: مكتبة المعارف.
- الألباني، محمد ناصر الدين. (د. ت) . صحيح الجامع الصغير وزياداته، د. ط، بيروت: المكتب الإسلامي.
- الأنصاري، زكريا بن محمد. (د. ت) . الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، د. ط، المطبعة الميمنية.
- الباجي، سليمان بن خلف. (1332ه) . المنتقى شرح الموطإ، ط1، مطبعة السعادة.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. (1422ه) . الجامع المسند الصحيح، د. ط، دار طوق النجاة.
- ابن بطال، علي بن خلف. (2003) . شرح صحيح البخاري، ط2، الرياض: مكتبة الرشد.
- البغوي، الحسين بن مسعود. (1983) . شرح السنة، ط2، دمشق بيروت: المكتب الإسلامي.
- البلدحي، عبد الله بن محمود. (1356ه) . الاختيار لتعليل المختار، د. ط، القاهرة: مطبعة الحلبي.
- البلقيني، عمر بن رسلان. (1433ه) . التدريب في الفقه الشافعي، ط1،

- الرياض: دار القبلتين.
- البهوتي، منصور بن يونس. (1414ه) . شرح منتهى الإرادات المسمى: دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، ط1، دار عالم الكتب.
- البهوتي، منصور بن يونس. (د. ت) . كشاف القناع عن متن الإقناع، د. ط، دار الكتب العلمية.
- البيهقي، أحمد بن الحسين. (2003) . السنن الكبرى، ط3، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الترمذي، محمد بن عيسى. (1998) . الجامع الكبير سنن الترمذي، د. ط، بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- ابن تيمية الجد، عبد السلام بن عبد الله. (1404ه) . المحرر في الفقه، ط2، الرياض: مكتبة المعارف.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (1416ه) . مجموع الفتاوى، د. ط، السعودية: مجمع الملك فهد.
- ابن جامع، عثمان بن عبد الله. (1424ه) . الفوائد المنتخبات في شرح أخصر المختصرات، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الجزيري، عبد الرحمن بن محمد. (1424ه) . الفقه على المذاهب الأربعة، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الجصاص، أحمد بن علي. (1415ه) . أحكام القرآن، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله. (1428ه) . نهاية المطلب في دراية المذهب، ط1، دار المنهاج.
- الحاكم، محمد بن عبد الله. (1990) . المستدرك على الصحيحين، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية. ابن حجر، أحمد بن علي. (1379ه) . فتح الباري، د. ط، بيروت: دار المعرفة.
- ابن حزم، علي بن أحمد. (د. ت) . المحلى، د. ط، بيروت: دار الفكر.
- ابن حزم، علي بن أحمد. (د. ت) . مراتب الإجماع، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الحطاب، محمد بن محمد. (1412) ه. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ط3، دار الفكر.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد. (2001) . المسند، ط1،مؤسسة الرسالة.
- الخرشي، محمد بن عبد الله. (د. ت) . شرح مختصر خليل، د. ط، بيروت: دار الفكر للطباعة.
- الخطابي، حمد بن محمد. (1351ه) . معالم السنن، ط1، حلب: المطبعة العلمية.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث. (د. ت) . سنن أبي داود، د. ط، صيدا: المكتبة العصرية.
- دار الإفتاء الكويتية. (1436ه) . الدرر البهية من الفتاوى الكويتية، ط1، الكويت: دار الإفتاء.
- دار الإفتاء المصرية. فتاوى دار الإفتاء المصرية، بترقيم الشاملة آليا
- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن. (1412ه) . مسند الدارمي، ط1، السعودية: دار المغني.
- الدسوقي، محمد بن أحمد. (د. ت) . حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، د. ط، دار الفكر.
- الدلو، فلاح سعد. (2006) . الاعتداءات القولية على عرض المسلم دراسة فقهية مقارنة، (رسالة ماجستير) ، الجامعة الإسلامية، غزة.
- الذهبي، محمد بن أحمد. (1422) . المهذب في اختصار السنن الكبير، ط1، دار الوطن للنشر.
- الرحيباني الحنبلي، مصطفى بن سعد. (1415ه) . مطالب أولي النهى، ط2، المكتب الإسلامي.
- ابن رشد، محمد بن أحمد. (1408ه) . البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، ط2، دار الغرب الإسلامي.
- ابن رشد، محمد بن أحمد. (1408ه) . المقدمات الممهدات، ط1، دار الغرب الإسلامي.
- ابن رشد، محمد بن أحمد. (1425ه) . بداية المجتهد ونهاية المقتصد، د. ط، القاهرة: دار الحديث.
- الرميلي، عبد الحكيم. (2017) . تغير الفتوى في الفقه الإسلامي، ط1، دار الكتب العلمية.
- الروياني، عبد الواحد بن إسماعيل. (2009) . بحر المذهب، ط1، دار الكتب العلمية.
- الزبيدي، أبو بكر بن علي. (1322ه) . الجوهرة النيرة على مختصر القدوري، ط1، المطبعة الخيرية.
- الزحيلي، وهبة بن مصطفى. (د. ت) . الفقه الإسلامي وأدلته، ط4، دمشق: دار الفكر.
- الزرقاني، عبد الباقي بن يوسف. (1422ه) . شرح الزُّرقاني على مختصر خليل، ط1، دار الكتب العلمية.
- ابن أبي زيد، عبد الله بن عبد الرحمن. (1999) . النوادر والزيادات على ما في المدونة، ط1، بيروت: دار الغرب.
- ابن أبي زيد، عبد الله بن عبد الرحمن. (د. ت) . الرسالة، د. ط، دار الفكر.
- الزيلعي، عثمان بن علي. (1313ه) . تبيين الحقائق، ط1، القاهرة: المطبعة الأميرية الكبرى.
- السرخسي، محمد بن أحمد. (1414ه) . المبسوط، د. ط، بيروت: دار المعرفة.
- أبو السعود العمادي، محمد بن محمد. (د. ت) . إرشاد العقل السليم، د. ط، بيروت: دار إحياء التراث.
- السندي، محمد بن عبد الهادي. (د. ت) . حاشية على سنن ابن ماجه، د. ط، بيروت: دار الجيل.
- السيوطي، عبد الرحمن. (د. ت) . شرح سنن ابن ماجه، د. ط، كراتشي: قديمي كتب خانة.
- الشافعي، محمد بن إدريس. (1410ه) . الأم، د. ط، بيروت: دار المعرفة.
- الشافعي، محمد بن إدريس. (1951) . مسند الإمام الشافعي، د. ط، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الشربيني، محمد بن أحمد. (1415ه) . مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ط1، دار الكتب العلمية.
- الشنقيطي، محمد الأمين. (1441ه) . أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ط5، الرياض: دار عطاءات العلم.
- الشوكاني، محمد بن علي. (1413ه) . نيل الأوطار، الصبابطي، ط1، مصر:

دار الحديث.

- الشوكاني، محمد بن علي. (د. ت) . السيل الجرار، ط1، دار ابن حزم.
- شيخي زاده، عبد الرحمن بن محمد. (د. ت) . مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، د. ط، دار إحياء التراث العربي.
- ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد. (1409ه) . الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، ط1، الرياض: مكتبة الرشد.
- الشيرازي، إبراهيم بن علي. (د. ت) . المهذب في فقة الإمام الشافعي، د. ط، دار الكتب العلمية.
- الطبراني، سليمان بن أحمد. (1994) . المعجم الكبير، ط1، الرياض: دار الصميعي.
- الطحاوي، أحمد بن محمد. (1414ه) . شرح معاني الآثار، ط1، دار عالم الكتب.
- الطحاوي، أحمد بن محمد. (1414ه) . شرح معاني الآثار، ط1، دار عالم الكتب.
- الطحاوي، أحمد بن محمد. (1415ه) . شرح مشكل الآثار، ط1، مؤسسة الرسالة.
- الطحاوي، أحمد بن محمد. (1417ه) . مختصر اختلاف العلماء، عبد الله نذير، ط2، بيروت: دار البشائر.
- عبد الرزاق، عبد الرزاق بن همام الصنعاني. (1403ه) . المصنف، الأعظمي، ط2، بيروت: المكتب الإسلامي.
- العراقي، الحافظ أبو الفضل عبد الرحيم. (د. ت) . طرح التثريب في شرح التقريب، د. ط، دار إحياء التراث العربي.
- العسكري، الحسن بن عبد الله. (1412ه) . معجم الفروق اللغوية، ط1، إيران، مؤسسة النشر الإسلامي.
- ابن عابدين، محمد أمين. (1412ه) . رد المحتار، ط2، بيروت: دار الفكر.
- ابن عادل، عمر بن علي. (1419ه) . اللباب في علوم الكتاب، ط1، دار الكتب العلمية.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. (1387ه) . التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، د. ط، المغرب: وزارة الأوقاف.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. (2000) . الاستذكار، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- أبو عبيد، القاسم بن سلام. (1384ه) . غريب الحديث، ط1، حيدر آباد: دائرة المعارف.
- ابن عثيمين، محمد بن صالح. (1422 – 1428ه) . الشرح الممتع على زاد المستقنع، ط1، دار ابن الجوزي.
- ابن عثيمين، محمد بن صالح. (1427ه) . فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام، ط1، المكتبة الإسلامية.
- ابن عثيمين، محمد بن صالح. (د. ت) . شرح الأربعين النووية، د. ط، دار الثريا للنشر.
- عفانة، حسام الدين بن موسى. (د. ت) . فتاوى د حسام عفانة، بترقيم الشاملة آليا
- عفانة، حسام الدين بن موسى. (2014) . فتوى عقوبات الزاني المغتصب، موقع طريق الإسلام، (on – line) متاح (available) : https:// ar. islamway. net/ fatwa/ 56837.
- عليش، محمد أحمد. (1409ه) . منح الجليل، د. ط، بيروت: دار الفكر.
- عيسى، حنا. (2014) . جرائم الشرف الأسباب والحلول، موقع وكالة سما الإخبارية، (on – line) متاح.https:// samanews (available) : ps/ ar/ post/ 202450.
- العيني، محمود بن أحمد. (1420ه) . البناية شرح الهداية، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الغماري، أحمد بن محمد. (1407ه) . الهداية في تخريج أحاديث البداية (بداية المجتهد) ، ط1، دار عالم الكتب.
- ابن فرحون، إبراهيم بن علي. (1406ه) . تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ط1، مكتبة الكليات الأزهرية.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. (1968) . المغني، د. ط، مكتبة القاهرة.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. (د. ت) . كتاب العين، د. ط، دار ومكتبة الهلال.
- القحطاني، أسامة بن سعيد وآخرون. (1433ه) . موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، ط1، الرياض: دار الفضيلة للنشر والتوزيع.
- القرافي، أحمد بن إدريس. (1994) . الذخيرة، ط1، دار الغرب الإسلامي.
- القرافي، أحمد بن ادريس. (د. ت) . الفروق، د. ط، دار عالم الكتب.
- القنوجي، محمد صديق خان. (1423ه) . الروضة الندية، ط1، الرياض: دار ابن القيم.
- القونوي الرومي، قاسم بن عبد الله. (1424ه) . أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، د. ط، دار الكتب العلمية.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. (1415ه) . زاد المعاد، ط27، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. (د. ت) . الطرق الحكمية، د. ط، مكتبة دار البيان.
- الكاساني، أبو بكر بن مسعود. (1406ه) . بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط2، دار الكتب العلمية.
- الكلواذي، أحمد بن محمد. (1425ه) . الهداية على مذهب الإمام أحمد، ط1، مؤسسة غراس.
- الكوسج، إسحاق بن منصور. (1425ه) . مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه، ط1، السعودية: الجامعة الإسلامية.
- الكيلاني، جمال أحمد. (2016) . عقوبة اغتصاب المرأة وحكم إسقاط الحمل منه في الفقه الإسلامي، مجلة جامعة الأقصى، 20 (2) (151 – 162) .
- اللاحم، عبد الكريم بن محمد. (1429ه) . المطلع على دقائق زاد المستقنع «المعاملات المالية»، ط1، دار كنوز إشبيليا، الرياض
- ابن ماجه، محمد بن يزيد. (د. ت) . سنن ابن ماجه، محمد فؤاد عبد الباقي، د. ط، دار إحياء الكتب العربية.
- ابن مازة، محمود بن أحمد. (1424ه) . المحيط البرهاني في الفقه النعماني، ط1، دار الكتب العلمية.
- مالك، مالك بن أنس. (1412ه) . الموطأ، د. ط، بيروت: مؤسسة الرسالة.

- مالك، مالك بن أنس. (1415ه) . المدونة، ط1، دار الكتب العلمية.
- الماوردي، علي بن محمد. (1419ه) . الحاوي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- مجمع الفقه الإسلامي الدولي، (2012) . قرار بشأن الإثبات بالقرائن والأمارات، وهران، الجزائر.
- مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي. (2016) . جرائم قتل النساء في فلسطين بين الثقافة السائدة ومتطلبات التغيير.
- مسلم بن الحجاج. (د. ت) . المسند الصحيح المختصر، د. ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- ابن مفلح، إبراهيم بن محمد. (1418ه) . المبدع في شرح المقنع، ط1، دار الكتب العلمية.
- ملا خسرو، محمد بن فرامرز. (د. ت) . درر الحكام شرح غرر الأحكام، د. ط، دار إحياء الكتب العربية.
- ابن الملقن، عمر بن علي. (1425ه) . البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير، ط1، دار الهجرة للنشر والتوزيع.
- ابن الملقن، عمر بن علي. (1427ه) . التذكرة في الفقه الشافعي،محمد إسماعيل، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن الملقن، عمر بن علي. (1429ه) . التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ط1، دمشق: دار النوادر.
- ابن المنذر، محمد بن إبراهيم. (1425ه) . الإجماع، ط1، القاهرة: دار الآثار للنشر والتوزيع.
- ابن المنذر، محمد بن إبراهيم. (1425ه) . الإشراف على مذاهب العلماء، ط1، الإمارات: مكتبة مكة الثقافية.
- ابن منصور، سعيد بن منصور. (1403ه) . السنن، ط1، الهند: الدار السلفية.
- منظمة المؤتمر الإسلامي. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الأمانة العامة للإفتاء، الشارقة (بترقيم الشاملة، موافق للمطبوع)
- ابن المواق، محمد بن يوسف. (1416ه) . التاج والإكليل، ط1، دار الكتب العلمية.
- النجار، سليم محمد. (2007) . سلطة القاضي في تقدير العقوبات التعزيرية (رسالة ماجستير غير منشورة) ، الجامعة الإسلامية، غزة.
- ابن نجيم، إبراهيم بن محمد. (د. ت) . البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط2، دار الكتاب الإسلامي.
- ندوة علمية. (2018) . ردود أفعال المجتمع الفلسطيني على مفهوم الإخلال بالشرف، أريحا، فلسطين.
- النسائي، أحمد بن شعيب. (1421ه) . السنن الكبرى، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- النسفي، عمر بن محمد. (1311ه) . طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، د. ط، بغداد: مكتبة المثنى.
- النووي، يحيى بن شرف والسبكي، عبد الوهاب والمطيعي، محمد نجيب. (د. ت) . المجموع، د. ط، دار الفكر.
- النووي، يحيى بن شرف. (1392ه) . المنهاج شرح صحيح مسلم، ط2، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- النووي، يحيى بن شرف. (1412ه) . روضة الطالبين وعمدة المفتين، زهير الشاويش، ط3، بيروت: المكتب الإسلامي.
- الهروي، محمد بن أحمد. (2001) . تهذيب اللغة، محمد مرعب، ط1، بيروت: دار إحياء التراث.
- ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد. (د. ت) ، فتح القدير، د. ط،دار الفكر.
- وزارة الأوقاف الكويتية. (1404 – 1427ه) . الموسوعة الفقهية الكويتية. ط1و2، الكويت: وزارة الأوقاف.
- ابن يونس، محمد بن عبد الله. (1434ه) . الجامع لمسائل المدونة، ط1، دار الفكر.

ثانياً: ترجمة المصادر والمراجع العربية

- *The Holy Qur'an.*
- *Ibn al - Atheer, Majd al - Din al - Mubarak. (1979) . ạlnhạy fy ghryb ạlḥdyṯ wạlạṯhr, Beirut: The Scientific Library.*
- *Al - Asnawi, Gamal al - Din Abdel - Rahim. (1430 AH) . ạlmhmạt fy sẖrḥ ạlrwḍẗ wạlrạfʿy, 1st Edition, Morocco: Heritage Center, Lebanon: Dar Ibn Hazm.*
- *Al - Albani, Muhammad Nasir al - Din. (1405 AH) . ạrwạʾ ạlghlyl, 2nd Ed. , Beirut: The Islamic Office.*
- *Al - Albani, Muhammad Nasir al - Din. (1412 AH) . Series of weak hadiths, 1st Ed, Riyadh: Knowledge Library.*
- *Al - Albani, Muhammad Nasir al - Din. (1995 - 2002) . Series of authentic hadiths, 1stE, Riyadh: Knowledge Library.*
- *Al - Albani, Muhammad Nasir al - Din. Sahih al - Jami al - Saghir and its additions, Beirut: The Islamic Office.*
- *Al - Ansari, Zakaria bin Muhammad. ạlghrr ạlbhyẗ fy sẖrḥ ạlbhjẗ ạlwrdyẗ, Al - Maimani Press.*
- *Al - Baji, Suleiman bin Khalaf. (1332 AH) . Selected Explanation of al - Muwatta, 1st Edition, Al - Saada Press.*
- *Al - Bukhari, Muhammad bin Ismail. (1422 AH) . Al - Mosnad Al - Sahih AL - Jam›, d. T, Dar Tawq Al - Najat.*
- *Ibn Battal, Ali Ibn Khalaf. (2003) . Explanation of Sahih Al - Bukhari, 2nd Edition, Riyadh: Al - Rushd Library.*
- *Al - Baghawi, Al - Hussein bin Masoud. (1983) . Explanation of the Sunnah, 2nd Edition, Damascus Beirut: The Islamic Office.*
- *Al - Baldhi, Abdullah bin Mahmoud. (1356 AH) . AL - Ikhtiar for the Explanation of Al - Mukhtar, Cairo: Al - Halabi Press.*
- *Al - Belkini, Omar bin Raslan. (1433 AH) . Training in the Shafi›i jurisprudence, 1st Ed, Riyadh: Dar Al - Qiblatain.*
- *Al - Bahouti, Mansour bin Younes. (1414 AH) . Explanation of mnthy ạlạrạdạt ạlmsmy: dqạyq ạwly ạlnhy lsẖrḥ ạlmnthy: 1st Ed, Dar Alam Al - Kutub.*
- *Al - Bahouti, Mansour bin Younes ksẖf ạlqnạʿ ʿn mtn ạlạqnạʿ, Dar Al - Kutub Al - ilmyya.*
- *Al - Bayhaqi, Ahmed bin Al - Hussein. (2003) . Al - Sunan Al - Kubra, 3rd Edition, Beirut: Dar Al - Kutub Al - elmiea.*
- *Al - Tirmidhi, Muhammad bin Issa. (1998) . AL - jamea AL - kabeer, Sunan al - Tirmidhi, d. t, Beirut: Dar al - Gharb al - Islami.*
- *Ibn Taymiyyah, the grandfather, Abd al - Salam bin Abdullah. (1404 AH) . ạlmḥrr fy ạlfqh, 2nd Edition, Riyadh: AL - Maarifa Library.*
- *Ibn Taymiyyah, Ahmad Ibn Abd al - Halim. (1416 AH) . Majmoo› Al - Fatwas, Saudi Arabia: King Fahd Complex.*
- *Ibn Jamea, Othman bin Abdullah. (1424 AH) . The benefits of the teams in the explanation of the shortest abbreviations, 1st Edition, Beirut: Al - Resala Foundation.*
- *Al - Jaziri, Abdul Rahman bin Muhammad. (1424 AH) . Fiqh on the Four Schools of Thought, 2nd Edition, Beirut: Dar al - Kutub al - Ilmiyya.*
- *Al - Jassas, Ahmed bin Ali. (1415 AH) . Provisions of the*

- *Al - Shafi›i, Muhammad bin Idris. (1410 AH) . AL - OMM, Beirut: House of Knowledge.*
- *Al - Shafi›i, Muhammad bin Idris. (1951) . Musnad AL - Imam al - Shafi'i, Beirut: Dar al - Kutub al - Ilmiyya.*
- *Al - Sherbiny, Muhammad bin Ahmed. (1415 AH) . Mughni AL - muhtaj, 1st Edition, Dar al - Kutub al - Ilmiyya.*
- *Al - Shanqiti, Muhammad Al - Amin. (1441 AH) . Lights of the statement in clarifying the Qur'an with the Qur'an, 5th Ed, Riyadh: Dar Attaat Al - Ilm.*
- *Al - Shawkani, Muhammad bin Ali. (1413 AH) . nyl ạlạ̉wṭạr, ạlṣbạbṭy,, 1st Ed, Egypt: Dar Al - Hadith.*
- *Al - Shawkani, Muhammad bin Ali. Al - Sail Al - Jarar, 1st Ed, Dar Ibn Hazm.*
- *Sheikhi Zadeh, Abdul Rahman bin Muhammad. mjmʿ ạlạ̉nhr fy sẖrḥ mltqy ạlạ̉bḥr House of Revival of Arab Heritage.*
- *Ibn Abi Shaybah, Abdullah bin Muhammad. (1409 AH) . The Classified Book on Hadiths and Effects, 1st Edition, Riyadh: Al - Rushd Library.*
- *Shirazi, Ibrahim bin Ali. AL - mohathab in the jurisprudence of Imam Al - Shafi'i, d. t, Dar Al - Kutub Al - Ilmiyya.*
- *Al - Tabarani, Suleiman bin Ahmed. (1994) . The Great Lexicon, 1st Ed, Riyadh: Dar Al - Sumaei.*
- *Eltahawy, Ahmed bin Mohammed. (1414 AH) . Explanation of the meanings of Hadith and Provisions, 1st Ed, Dar Alam Al - Kutub.*
- *Eltahawy, Ahmed bin Mohammed. (1415 AH) . Explanation of the problemof Hadith and Provisions , 1st Ed, Al - Resala Foundation.*
- *Eltahawy, Ahmed bin Mohammed. (1417 AH) . Summary of Differences of Scholars, Abdullah Nazir, 2nd Edition, Beirut: Dar Al - Bashaer.*
- *Abd al - Razzaq, Abd al - Razzaq ibn Hammam al - San›ani. (1403 AH) . Al - Musannaf, Al - Azami, 2nd ed, Beirut: The Islamic Office.*
- *Al - Iraqi, Al - Hafiz Abu Al - Fadl Abdel Rahim. ṭrḥ ạlttẖryb fy sẖrḥ ạltqryb, House of Revival of Arab Heritage.*
- *Al - Askari, Al - Hassan bin Abdullah. (1412 AH) . Dictionary of Linguistic Differences, 1st Edition, Iran, Islamic Publishing Corporation.*
- *Ibn Abidin, Muhammad Amin. (1412 AH) . Radd Al - Muhtar, 2nd Edition, Beirut: Dar Al - Fikr.*
- *Ibn Adel, Omar Ibn Ali. (1419 AH) . ạllbạb fy ʿlwm ạlktạb, 1st Edition, Dar Al - Kutub Al - Ilmiyya.*
- *Ibn Abd al - Bar, Youssef Ibn Abd Allah. (1387 AH) . Introduction to the meanings and chains of transmission in Al - Muwatta, Morocco: Ministry of Endowments.*
- *Ibn Abd al - Bar, Youssef Ibn Abd Allah. (2000) . Al - Istithkar, 1st Edition, Beirut: Dar Al - Kutub Al - Ilmiyya.*
- *Abu Obeid Qasim bin sallam. (1384 AH) . Gharib al - Hadith, 1st ed, Hyderabad: Department of Encyclopedia.*
- *Ibn Uthaymeen, Muhammad bin Saleh. (1422 - 1428 AH) . ạlsẖrḥ ạlmmtʿ ʿly zạd ạlmstqnʿ 1st Edition, Dar Ibn al - Jawzi.*
- *Ibn Uthaymeen, Muhammad bin Saleh. (1427 AH) . ftḥ dhy ạljlạl wạlạkrạm bsẖrḥ blwgẖ ạlmrạm, 1st Edition, Islamic Library.*
- *Ibn Uthaymeen, Muhammad bin Saleh. حرشد ةيومنلا ينعبرلاأ Al - Thuraya Publishing House.*
- *Afana, Hussam Al - Din bin Musa. The fatwas of Dr. Hossam Afaneh, with automatic comprehensive numbering*
- *Afana, Hussam Al - Din bin Musa. (2014) . Fatwa penalties for the rapist adulterer, Islam Way website, (on - line) available: https:// ar. islamway. net/ fatwa/ 56837.*
- *Olaish, Mohamed Ahmed. (1409 AH) . Menah Al - Jalil, d. T. , Beirut: Dar Al - Fikr.*
- *Issa, Hanna. (2014) . Honor killings: causes and solutions, Sama News Agency website, (on - line) , available: https:// samanews. ps/ ar/ post/ 202450.*
- *Qur'an, 1st Edition, Beirut: Dar Al - Kutub Al - ilmyya.*
- *Al - Juwayni, Abdul Malik bin Abdullah. (1428 AH) . nhạyẗ ạlmṭlb fy drạyẗ ạlmdẖhb, 1st Ed, Dar Al - Minhaj.*
- *Al - Hakim, Muhammad bin Abdullah. (1990) . ạlmstdrk ʿly ạlṣḥyḥyn, 1st Edition, Beirut: Dar al - Kutub al - Ilmiyya.*
- *Ibn Hajar, Ahmed bin Ali. (1379 AH) . Fath Al - Bari,. Beirut: Dar al - Kutub al - Ilmiyya..*
- *Ibn Hazm, Ali bin Ahmedạlmḥly Beirut: Dar Al - Fikr.*
- *Ibn Hazm, Ali bin Ahmed. (D. T) . Ranks of consensus, Beirut: Dar al - Kutub al - Ilmiyya..*
- *Al - Hattab, Muhammad bin Muhammad. (1412) . mwạhb ạljlyl fy sẖrḥ mkẖtṣr kẖlyl, 3rd Edition, Dar Al - Fikr.*
- *Ibn Hanbal, Ahmad Ibn Muhammad. (2001) . Al - Mosnad, 1st Ed, Al - Resalah Foundation.*
- *Al - Kherashi, Muhammad bin Abdullah. sẖrḥ mkẖtṣr kẖlyl Beirut: Dar Al - Fikr for printing.*
- *Al - Khattabi, Hamad bin Mohammed. (1351 AH) . mʿạlm ạlsnn, 1st Ed, Aleppo: Scientific Press.*
- *Abu Dawood, Suleiman bin Al - Ash'athSunan Abi Dawood, Saida: Modern Library.*
- *Kuwaiti Dar Al Iftaa. (1436 AH) . Al - Durar Al - Bahiya from Kuwaiti Fatwas, 1st Edition, Kuwait: Dar Al - Iftaa.*
- *The Egyptian Dar Al Iftaa. Fatwas of the Egyptian Dar Al Iftaa, with automatic comprehensive numbering*
- *Al - Darimi, Abdullah bin Abdul Rahman. (1412 AH) . Musnad Al - Darimi, 1st Ed, Saudi Arabia: Dar Al - Mughni.*
- *Al - Desouki, Muhammad bin Ahmed. (D. T) . Al - Desouki›s footnote to the great explanation, Dar Al - Fikr.*
- *Al - Dalow, Falah Saad. (2006) . Verbal attacks on the Muslim presentation, a comparative jurisprudence study, (Master›s Thesis) , The Islamic University, Gaza.*
- *Al - Dhahabi, Muhammad bin Ahmed. (1422) . ạlmhdẖb fy ạkẖtṣạr ạlsnn ạlkbyr, 1st Ed, Dar Al - Watan for Publishing.*
- *Al - Rahibani Al - Hanbali, Mustafa bin Saad. (1415 AH) . mṭạlb ạ̉wly ạlnhy, 2nd Ed, the Islamic office.*
- *Ibn Rushd, Muhammad Ibn Ahmad. (1408 AH) . ạlmqdmạt ạlmmhdạt, 2nd Edition, Dar Al - Gharb Al - Islami.*
- *Ibn Rushd, Muhammad Ibn Ahmad. (1425 AH) . The Beginning of the Mujtahid and the End of the Moqtasid, Cairo: Dar Al - Hadith.*
- *Al - Rumaili, Abdel Hakim. (2017) . Changing the Fatwa in Islamic Jurisprudence, 1st Edition, Dar Al - Kutub Al - Ilmiyya.*
- *Al - Ruyani, Abdul Wahed bin Ismail. (2009) . Bahr al - Madhab, 1st Edition, Dar al - Kutub al - Ilmiyya.*
- *Al - Zubaidi, Abu Bakr bin Ali. (1322 AH) . The Bright Jewel on Al - Qaddouri›s Mukhtasar, 1st Edition, Al - Khayriyah Press.*
- *Al - Zuhaili, Wahba bin MustafaIslamic jurisprudence and its evidence, 4th edition, Damascus: Dar Al - Fikr.*
- *Al - Zarqani, Abd al - Baqi bin Yusuf. (1422 AH) . Al - Zarqani›s explanation on Khalil›s Mukhtasar, 1st Edition, Dar Al - Kutub Al - Ilmiyya.*
- *Ibn Abi Zaid, Abdullah bin Abdul Rahman. (1999) . AL - nawadir walzyadat, 1st ed, Beirut: Dar Al - Gharb.*
- *Ibn Abi Zaid, Abdullah bin Abdul Rahman. AL - Resalah, house of thought.*
- *Al - Zaylai, Othman bin Ali. (1313 AH) . Clarifying the facts, 1st Ed. , Cairo: Grand Princely Press.*
- *Al - Sarkhasi, Muhammad bin Ahmed. (1414 AH) . Al - Mabsout, Beirut: House of Knowledge.*
- *Abu Al - Saud Al - Emadi, Muhammad bin Muhammad, Guidance of the Right Mind, Beirut: Heritage Revival House.*
- *Al - Sindi, Muhammad bin Abd al - Hadi. A footnote to Sunan Ibn Majah, Beirut: Dar Al - Jeel.*
- *Al - Suyuti, Abdel Rahman. (D. T) . Explanation of Sunan Ibn Majah, Karachi: Old Books Box.*

Munir on Al - Sharh Al - Kabeer, 1st ed, Dar Al - Hijrah for Publishing and Distribution.

- *Ibn Al - Mulqen, Omar bin Ali. (1427 AH) . AL - tathkirah in Shafi'i Jurisprudence, Muhammad Ismail, 1st Edition, Beirut: Dar al - Kutub al - Ilmiyya.*
- *Ibn Al - Mulqen, Omar bin Ali. (1429 AH) . Clarification to explain the aljami' alsahih, 1st ed. , Damascus: Dar Al - Nawader.*
- *Ibn Al - Mundhir, Muhammad Ibn Ibrahim. (1425 AH) . alijmaa, 1st ed, Cairo: Dar Al - Athar for Publishing and Distribution.*
- *Ibn Al - Mundhir, Muhammad Ibn Ibrahim. (1425 AH) . Supervising the Doctrines of Scholars, 1st ed, Emirates: Makkah Cultural Library.*
- *Ibn Mansour, Said bin Mansour. (1403 AH) . Al - Sunan, 1st ed, India: The Salafi House.*
- *Organization of the Islamic Conference. Journal of the Islamic Fiqh Academy, General Secretariat for Ifta, Sharjah (comprehensive numbering, corresponding to publication)*
- *Ibn al - Mawwaq, Muhammad ibn Yusuf. (1416 AH) . AL - taj & AL - ikleel, 1st Edition, Dar Al - Kutub Al - Ilmiyya.*
- *Al - Najjar, Salim Muhammad. (2007) . The Judge's Authority in Assessing Punitive Punishments (Unpublished Master's Thesis) , The Islamic University, Gaza.*
- *Ibn Nujaim, Ibrahim Ibn Muhammad. AL - bahar AL - raieq, 2nd ed, Dar Al - Kitab Al - Islami.*
- *Scientific Symposium. (2018) . Palestinian society reactions to the concept of breach of honor, Jericho, Palestine.*
- *An - Nasa'i, Ahmed bin Shuaib. (1421 AH) . Al - Sunan Al - Kubra, 1st ed, Beirut: Al - Resala Foundation.*
- *Al - Nasafi, Omar bin Muhammad. (1311 AH) . Tilbat eltalaba,. , Baghdad: Al - Muthanna Library.*
- *Al - Nawawi, Yahya bin Sharaf and Al - Subki, Abdul - Wahhab and Al - Mutai'i, Muhammad Najib. AL - majmoa, d. t, House of thought.*
- *Al - Nawawi, Yahya bin Sharaf. (1392 AH) . Al - Minhaj Sharh Sahih Muslim, 2nd Edition, Beirut: House of Revival of Arab Heritage.*
- *Al - Nawawi, Yahya bin Sharaf. (1412 AH) . rawdat Al - Talibin and Omdat Al - Muftin, Zuhair Al - Shawish, 3rd ed, Beirut: The Islamic Office.*
- *Al - Harawi, Muhammad bin Ahmed. (2001) . Refining the language, Muhammad Mereb, 1st ed, Beirut: Heritage Revival House.*
- *Ibn al - Homam, Muhammad ibn Abd al - Wahed. Fath Al - Qadir, D. T. , Dar Al - Fikr.*
- *The Kuwaiti Ministry of Awqaf. (1404 - 1427 AH) . Kuwaiti Fiqh Encyclopedia, 1st and 2nd Edition, Kuwait: Ministry of Endowments.*
- *Ibn Yunus, Muhammad Ibn Abdullah. (1434 AH) . The Whole of Mudawana Issues, 1st Edition, Dar Al - Fikr.*
- *Al - Aini, Mahmoud bin Ahmed. (1420 AH) . AL - binaya, Sharh Al - Hedaya, 1st ed, Beirut: Dar Al - Kutub Al - Ilmiyya.*
- *Al - Ghomari, Ahmed bin Mohammed. (1407 AH) . Guidance in putting of the hadiths of the beginning (Bedayat al - Mujtahid) , 1st ed, Dar Alam Al - Kutub.*
- *Ibn Farhoun, Ibrahim Ibn Ali. (1406 AH) . The Rulers' Insight into the Origins of the suitcases and the Curricula of Judgments, 1st Edition, Al - Azhar Colleges Library.*
- *Ibn Qudamah, Abdullah bin Ahmed. (1968) . Al - Mughni, Cairo Library.*
- *Al - Farahidi, Al - Khalil bin Ahmed. Al - Ain book, d. t, Al - Hilal Library.*
- *Al - Qahtani, Osama bin Saeed and others. (1433 AH) . Encyclopedia of Consensus in Islamic Jurisprudence, 1st Edition, Riyadh: Dar Al - Fadilah for Publishing and Distribution.*
- *Al - Qarafi, Ahmed bin Idris. (1994) . Al - Thakhira, 1st ed, Dar Al - Gharb Al - Islami.*
- *Al - Qarafi, Ahmed bin IdrisDifferencesHouse of Books World.*
- *Al - Qanouji, Muhammad Siddiq Khan. (1423 AH) . AL rawdah Alnadiyah, 1st ed, Riyadh: Dar Ibn Al - Qayyim.*
- *Al - Qunawi Al - Rumi, Qasim bin Abdullah. (1424 AH) . Anis Al - Fuqaha' D. T, Dar Al - Kutub Al - Ilmiyya.*
- *Ibn Qayyim al - Jawziyya, Muhammad ibn Abi Bakr. (1415 AH) . Zad Al - Ma'ad, 27th Edition, Beirut: Al - Resala Foundation.*
- *Ibn Qayyim al - Jawziyya, Muhammad ibn Abi Bakr. Judicial Ways,Dar Al - Bayan Library.*
- *Al - Kasani, Abu Bakr bin Masoud. (1406 AH) . Badaa' al - Sana'i , 2nd ed, Dar al - Kutub al - Ilmiyya.*
- *Al - Kalwadhi, Ahmed bin Muhammad. (1425 AH) . Guidance on the Doctrine of Imam Ahmad, 1st Edition, Ghirass Foundation.*
- *Kosaj, Ishaq bin Mansour. (1425 AH) . Issues of Imam Ahmad and Ishaq bin Rahwayh, 1st Edition, Saudi Arabia: The Islamic University.*
- *Al - Kilani, Jamal Ahmed. (2016) . The Penalty of Rape of a Woman and the Ruling on Aborting a Pregnancy in Islamic Jurisprudence, Al - Aqsa University Journal, 20 (2) (151 - 162) .*
- *Al - Lahim, Abdul Karim bin Muhammad. (1429 AH) . Almtl'e 'ela dqa'eq zad almstqn'e, 1st ed, Dar Kunooz Seville, Riyadh*
- *Ibn Majah, Muhammad bin Yazid. Sunan Ibn Majah, Muhammad Fouad Abdel - Baqi, House of Revival of Arabic Books.*
- *Ibn Maza, Mahmoud bin Ahmed. (1424 AH) . Al - Muheet Al - Burhani fi Al - fiqh Al - Nomani, 1st Edition, Dar Al - Kutub Al - Ilmiyya.*
- *Malik, Malik bin Anas. (1412 AH) . Al - Muwatta, D. T. , Beirut: Al - Resala Foundation.*
- *Malik, Malik bin Anas. (1415 AH) . AL - mudawanah, 1st Ed, Dar Al - Kutub Al - Ilmiyya.*
- *Al - Mawardi, Ali bin Muhammad. (1419 AH) . Al - Hawi, 1st Ed, Beirut: Dar Al - Kutub Al - Ilmiyya.*
- *International Islamic Fiqh Academy, (2012) . Decision on proof of evidence and Emirates, Oran, Algeria.*
- *Women's Center for Legal and Social Guidance. (2016) . Femicides in Palestine between the prevailing culture and the requirements for change.*
- *Muslim bin Al - Hajjaj.) Al - Musnad Al - Sahih Al - Mukhtasar, Beirut: House of Revival of Arab Heritage.*
- *Ibn Muflih, Ibrahim Ibn Muhammad. (1418 AH) . ạlmbdʿ fy sẖrḥ ạlmqnʿ ,1st edition, Dar Al - Kutub Al - Ilmiyya.*
- *Mulla Khusraw, Muhammad ibn Framers. Durar Al - Hukkam, House of Revival of Arabic Books.*
- *Ibn Al - Mulqen, Omar bin Ali. (1425 AH) . Al - Badr Al -*

الموقف المصري الرسمي من مفاوضات السلام الفلسطينية ـ الإسرائيلية 1987م ـ 1993م

The Official Egyptian Position on the Palestinian - Israeli Peace Negotiations 1987 - 1993

ادياب ذيب أحمد طه

طالب دكتوراه/ جامعة سيدي محمد بن عبد الله/ المغرب

محمد حاتمي

أستاذ مشارك/ جامعة سيدي محمد بن عبد الله/ المغرب

Diab Deeb Ahmad Taha

PhD student\ University of Sidi Mohamed Ben Abdallah\ Morocco

diabt55@gmail.com

Muhammad Hatami

Associate Professor\ University of Sidi Mohamed Ben Abdallah/ Morocco

hatmimohammed@gmail.com

تاريخ الاستلام: 12/ 2/ 2022م، **تاريخ القبول:** 17/ 4/ 2022م.

Received: 12/ 2/ 2022, **Accepted:** 17/ 4/ 2022.

DOI: 10.33977/0507-000-061-003

E-ISSN: 2616-9843

P-ISSN: 2616-9835

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

الملخص:

يتناول هذا البحث الموقف المصري من مفاوضات السلام الإسرائيلية، والتي انطلقت بفضل الجهود المصرية عقب اندلاع الانتفاضة الفلسطينية حيث أدركت ضرورة إيجاد تسوية للصراع الفلسطيني الإسرائيلي بشكل خاص؛ وللصراع العربي الإسرائيلي بشكل عام، واستثمار أحداث الانتفاضة في التوصل إلى تفاهم سياسي ينهي حالة التوتر في المنطقة وخاصة بعد تزايد الاهتمام الأمريكي بها، وتولدت القناعة بالخيار المصري لدى منظمة التحرير عقب سقوط الاتحاد السوفيتي، واندلاع أحداث حرب الخليج الثانية، ومن هنا انطلقت حقيقة مفادها أن الصراع يجب أن يحل على طاولة المفاوضات؛ لتنطلق محادثات مدريد عام (1991م) ، لتثبت للعالم أن التمثيل العربي والفلسطيني يتجه نحو سلام عادل، واحترامه الشرعية الدولية، ليشهد عام (1992م) استمرار عملية المفاوضات من خلال انعقاد جولات واشنطن والتي أثمرت عن توقيع اتفاقية (أوسلو) عام (1993م) بين الجانب الإسرائيلي والفلسطيني وبجهود ومباركة مصرية.

الكلمات المفتاحية: الموقف المصري، الانتفاضة الفلسطينية، اتفاقية مدريد، اتفاقية (أوسلو) .

Abstract

This research deals with the Egyptian position on the Israeli peace negotiations, which were launched thanks to the Egyptian efforts after the outbreak of the Palestinian Intifada, where I realized the need to find a settlement for the Palestinian - Israeli conflict in particular and for the Arab - Israeli conflict in general, and to invest the events of the Intifada in reaching a political understanding that ends the state of tension in the region, especially after the increasing American interest in the region, and the conviction of the Egyptian option was born in the PLO after the fall of the Soviet Union and the outbreak of the events of the second Gulf War. From here the fact that the conflict must be resolved at the negotiating table; The Madrid talks were launched in 1991 to prove to the world that Arab and Palestinian representation is heading towards a just peace and its respect for international legitimacy, the year 1992 witnessed the continuation of the negotiation process through the holding of Washington rounds, which resulted in the signing of the Oslo Agreement in 1993 between the Israeli and Palestinian sides, with the Egyptian efforts and blessing.

***Keywords**: The Egyptian position, the Palestinian uprising, the Madrid Agreement, the Oslo Agreement.*

المقدمة

تحتل مصر موقعاً متميزاً داخل النظام العربي كما تشغل منظمة التحرير الفلسطينية باعتبارها الممثل الشرعي والوحيد للشعب الفلسطيني، ومتحدثاً باسم قضية العرب القومية الأولى موقعاً خاصاً داخل النظام العربي، وبالتالي كان من الطبيعي أن تشكل العلاقات بين الطرفين نمطاً فريداً من أنماط العلاقات التي بنيت على أساس تعاوني لحل المشكلات، وإزالة ضغوط تواجه كلا الطرفين وتطورت هذه العلاقات بعد عودة مصر إلى جامعة الدول العربية بعد انقطاع بسبب توقيعها اتفاق (كامب ديفيد) ، ولدى عودتها تطورت العلاقات على نحو متصاعد في اتجاه بناء علاقة إستراتيجية مؤسسة على قاعدة المصالح المشتركة، والأخوة العربية وخصوصاً في ظل تصاعد التحدي الإسرائيلي وانكشاف خططه الواضحة للهيمنة؛ لذلك تبلورت هذه العلاقات خلال هذه الفترة من خلال انتفاضة الشعب الفلسطيني وما تلاها من أحداث سياسية وصولاً إلى توقيع اتفاقية (أوسلو) عام (1993م) .

بناء على ذلك فأهمية الموضوع تكمن في الدور الذي لعبته مصر في تقريب وجهات النظر بين منظمة التحرير والجانب الإسرائيلي، يضاف إلى ذلك دورها في إقناع الولايات المتحدة بالاعتراف بالمنظمة كممثل للشعب الفلسطيني، وإجراء المفاوضات عن طريقها، والخبرة المصرية التي استفادت منها منظمة التحرير في التفاوض مع إسرائيل، ناهيك عن دورها في إقناع المنظمة نفسها بفكرة التفاوض، والجلوس مع إسرائيل على طاولة المفاوضات، وإقناع الدول العربية بما تم التوقيع عليه.

وقصد الإحاطة بالموضوع لا بد من الإجابة على الإشكالات الآتية:

- ما هو الدور الذي قدمته مصر اتجاه العملية السياسية بالشرق الأوسط.
- هل لعبت مصر دوراً بارزاً في المفاوضات الفلسطينية الإسرائيلية.
- ما هي طبيعة التدخل المصري في المفاوضات.
- كيف اتسمت طبيعة العلاقات الفلسطينية – المصرية خلال المفاوضات.

اعتمد الباحث على المنهج التاريخي، ومنهج التحليل الوصفي، وذلك من خلال تناول العلاقات بين مصر ومنظمة التحرير في إطار المفاوضات الفلسطينية الإسرائيلية حتى عام (1993م) .

الفصل الأول: الموقف المصري من الانتفاضة الفلسطينية الأولى واتفاقية مدريد

شكل المشروع الصهيوني بإقامة دولة يهودية على الأرض الفلسطينية خطراً على الأمة العربية عامة وفلسطين ومصر خاصة، وهذا ساهم في إنشاء أرضية مشتركة التقت فوقها الأهداف والمصالح المشتركة، يضاف إلى ذلك رابطة الأخوة والعلاقات التاريخية التي تربط بين الجانبين، وتنامت هذه العلاقات عقب اندلاع الانتفاضة الفلسطينية الأولى عام (1987م) ، والمتتبع لهذه العلاقات يجد تساؤلاً حول الموقف المصري من الانتفاضة (المبحث الأول) وموقفها من اتفاقية مدريد (المبحث الثاني) .

المبحث الأول: الموقف المصري من الانتفاضة الفلسطينية عام (1987م)

جاءت الانتفاضة الفلسطينية نتيجة عوامل عدة متفاعلة ومتداخلة؛ ولكن السبب الرئيس يكمن بطبيعة الاستعمار الذي تعرض له المجتمع الفلسطيني الأعزل، إذ إنه نمط من الاستعمار الذي يجمع بين الاستيلاء على الأرض واقتلاع السكان فمنذ الاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية في عام (1967م) مارس هذا الاحتلال سياسة عزل وتشويه اجتماعي، اقتصادي، إنساني، سكاني تجاه مجتمع بأكمله؛ فمصادرة الأراضي، وبناء المستوطنات، والحد من التنمية الزراعية والصناعية وتطويق القدس، وقهر السكان، وضرب الحرف المحلية وغيرها كلها أسباب أدت إلى اندلاع الانتفاضة (Ghabra, 1997, pp. 80 - 86)

كانت الشرارة التي أطلقت الانتفاضة في الثامن من كانون الأول/ ديسمبر عام (1987م) صدم سائق إسرائيلي بشاحنته سيارتين فيهما عمال فلسطينيين من غزة، وعلى الفور قتل أربعة عمال وجرح تسعة آخرون حيث اعتبر الحادث متعمداً، وكان ثلاثة من القتلى من مخيم جباليا، وفي اليوم التالي قام المئات بتظاهرات داخل المخيم، وجاء رد فعل الجنود الإسرائيليين عنيفاً ومليئاً بالبطش ضد التظاهرات لتمتد التظاهرات إلى بقية غزة، وتمتد بعدها إلى مدن وقرى الضفة الغربية والقدس، ثم انتقلت التظاهرات وأشكال التضامن والتأييد إلى عرب عام (1948م) (Osman, 2011, p. 200)

أيدت منظمة التحرير الانتفاضة، وأكدت على دعمها وأهمية استمرارها، وحمايتها، والأهداف التي وجدت من أجلها على لسان رئيسها ياسر عرفات في (16/ كانون الثاني – يناير/ 1988م) قائلاً" ليطلق على مخيم جباليا منذ اليوم اسم مخيم الثورة، لكن هناك أمراً مؤكداً وهو وجود اتصالات بين الأراضي المحتلة وقيادة منظمة التحرير الفلسطينية، ويتلخص الأمر حالياً في عدم استخدام الأسلحة النارية، إن الفلسطينيين يشعرون بمدى ما يحققونه من احترام وتعاطف من هذه المواجهات حجارة في مواجهة بنادق وينوون الاستفادة منها والهدف: إنهاء الاحتلال الإسرائيلي، واستعادة أراضينا، وحقنا في تقرير المصير، وفي دولة مستقلة، نطالب بحماية دولية متمثلة بقوات الأمم المتحدة، وبانسحاب إسرائيلي من كل الأراضي المحتلة، وعقد مؤتمر دولي برعاية الأمم المتحدة مع مشاركة الدول الخمس دائمة العضوية، ومجلس الأمن، والأطراف المعنية بما فيها منظمة التحرير الفلسطينية على قدم المساواة، وذلك على أساس قرارات الأمم المتحدة متضمنة القرار (242) وحق تقرير المصير" (El Khouly, 1989, pp. 258 - 262). جاءت هذه المباركة من منظمة التحرير الفلسطينية كردة فعل طبيعية في تأييدها لأبناء شعبها الذين يعانون من جرائم الاحتلال، ويحاولون إيصال صوتهم للعالم كما أن هذه الحركة الشعبية الثورية أفشلت مخططات الاحتلال في تهميش منظمة التحرير الممثل الشرعي والوحيد للشعب الفلسطيني، كما أحبطت جهودها الرامية لنقل الحركة الوطنية الفلسطينية في مواجهتها مع الاحتلال إلى الخارج والشتات، وأرجعتها إلى مسارها الصحيح إلى حيث يجب أن تكون.

وكان قد سبق اندلاع الانتفاضة عقد مؤتمر القمة العربية المنعقدة في عمان بالمملكة الأردنية في (تشرين الثاني – نوفمبر/ 1987م) منح بموجبها الحق لكل دولة عربية في أن تمارس سيادتها بإعادة العلاقات السياسية التي كانت مقطوعة منذ إبرام اتفاقية (كامب ديفيد) مع مصر، وهذا الأمر أعاد للواقع المصري الجديد حيوته الذي لا بديل عنه لبناء أمن قومي فعال، خاصة وأن العرب أيقنوا في النهاية، بأنه لا يمكن اختزال مصر في حدود (كامب ديفيد) (El Khouly, O. p. Cit, 1989, pp. 19 - 22)

واجتمعت قيادة منظمة التحرير المقيمة بتونس واستنفرت مؤسساتها وأجهزتها المتخصصة وخصوصاً " لجنة الأرض المحتلة" التابعة للتنظيمات، وقررت تغطية نفقات عمل الفصائل من الخارج نحو انتفاضة الداخل، ووجدت معظم الفصائل مدخلاً وطنياً لتغطية نفقاته المترتبة على مشاركتها في فعاليات الانتفاضة، كما شكلت القيادة الفلسطينية لجنة عليا لقيادة الانتفاضة مركزها تونس، وقد انبثقت عنها لجنة عمل يومي مصغرة برئاسة ياسر عرفات، وشكلت لجنة فرعية لدعم الانتفاضة في عمان، وأخرى مركزها القاهرة على أن تبقى كلها في حالة استنفار وتجتمع يومياً وعلى مدار الساعة (Nofal, 2000, p. 111) .

وحققت الانتفاضة الفلسطينية أوسع مشاركة وطنية لها في مواجهة الاحتلال الإسرائيلي منذ عام (1967م) على نحو يجعل من إستراتيجية العصيان المدني أمراً متاحاً للمرة الأولى، فقد سارعت قوى منظمة التحرير الفلسطينية في كانون الثاني (1988م) لتشكيل ما عرف بالقيادة الوطنية الموحدة المكونة من: حركة فتح، والجبهة الشعبية، والجبهة الديمقراطية، والحزب الشيوعي الفلسطيني (Baumgarten, 2006, p. 324)

حيث تمكنت القيادة الوطنية الموحدة من إقامة ما يمكن أن يسمى بأول درجة من درجات السلطة الوطنية الفلسطينية على امتداد الأرض المحتلة بعد عام (1967م) ، وتمارس هذه السلطة الوطنية مسئولياتها من خلال شبكة واسعة من مئات اللجان الإقليمية والفرعية التي تكونت غالبيتها بمبادرات شعبية في القرى، والمدن، والمخيمات، وحتى السجون والمعتقلات (El Khouly, O. p. Cit, 1989, p. 84)

تعد مصر بوابة غزة إلى فلسطين التي تجمعها بها وحدة الدم، والدين، واللغة، وعمدت على مدار الاحتلال الإسرائيلي على استنهاض المشروع الوطني الفلسطيني المتمثل بمنظمة التحرير الفلسطينية، وتقديم الدعم المادي والسياسي للمنظمة انسجاماً مع البعد القومي للقضية المبني على فهم عقلاني وواقعي لخطورة المشروع الصهيوني على المنطقة العربية برمتها، وزاد الاهتمام المصري بالقضية الفلسطينية عقب اندلاع الانتفاضة، حيث أدركت مصر ضرورة إيجاد تسوية للصراع الفلسطيني الإسرائيلي بشكل خاص والصراع العربي الإسرائيلي بشكل عام، وذلك من خلال دعمها لإقامة مؤتمر دولي تحضره كافة الأطراف العربية والإسرائيلية في المنطقة للبحث والتفاوض بين الجانبين؛ لإيجاد تسوية سلمية للصراع في المنطقة على أن يقوم مجلس الأمن الدولي والدول دائمة العضوية فيه بلعب دور رئيس في الإشراف على المفاوضات مستمداً قراراته من قراري (242 و 338) الصادرين عن مجلس الأمن (Taraki, 1990, pp. 27 - 57) .

وفي أول تعليق للرئيس المصري محمد حسني مبارك على

الانتفاضة، قال لياسر عرفات إني قرأت تصريحاً لك تقول في إنك أعطيت الأمر بالانتفاضة، وذلك ظلم للأولاد والشباب لأن تصوير تضحياتهم كأنها حدثت بالأمر ليس حقيقة، وحتى إذا كان حقيقة فمن مصلحتك ومصلحة الشعب الفلسطيني أن تظهر الانتفاضة أمام للعالم كثورة شعب دفعه اليأس إلى قبول التضحية بأبنائه (Hei-kal, 2004, pp. 199 - 201) أراد الرئيس محمد حسني مبارك أن تظهر الانتفاضة على سجيتها للعالم؛ كثورة شعبية ولدتها جرائم الاحتلال وممارساته القمعية والعنصرية والتي ساهمت في إيجاد وعي وطني يرفض هذه الممارسات اللاإنسانية ويرفض وجود الاحتلال، لا أن تظهر كثورة وطنية خطط لها من قبل الأحزاب والحركات الفلسطينية لأن هذا الأمر سوف يضعف من مدى التعاطف العربي والإسلامي والدولي اتجاهها.

وطرح الرئيس المصري محمد حسني مبارك بعد شهر من الانتفاضة مبادرة تهدف إلى دفع عجلة السلام، وتقترح على الأطراف المعنية وقف كافة أنواع العنف والقمع في الأراضي المحتلة لفترة ستة أشهر، يتم من خلالها وقف الاستيطان، واحترام الحقوق السياسية، والحريات الأساسية للشعب الفلسطيني، وضمان سلامة وحماية الشعب الفلسطيني تحت الاحتلال بواسطة آليات دولية مناسبة، والتحرك نحو عقد مؤتمر دولي للسلام بهدف التوصل إلى تسوية شاملة تتضمن الاعتراف بحق كل الدول في المنطقة في العيش بسلام وتمكين الشعب الفلسطيني من حقه في تقرير مصيره (Muslim, 1996, pp. 212 - 224) . جاء هذا الإعلان بعد المشاورات المصرية الفلسطينية لما يدور من أحداث داخل الأراضي الفلسطينية، وما تمارسه قوات الاحتلال من ممارسات وسياسات قمعية، ويبدو أن هذا الإعلان كانت غايته حماية أبناء الشعب الفلسطيني من جرائم الاحتلال وممارساته القمعية ومن الإرهاب المنظم ضد الأطفال، والنساء، والرجال، والمؤسسات الفلسطينية وإظهار الانتفاضة على سجيتها الباحثة عن الحقوق الإنسانية والوطنية أمام الرأي العام العربي والدولي بالإضافة إلى إيجاد حالة توازن ما بين سياسة البحث عن السلم، واستمرار المقاومة، والانتفاضة.

كما قاد فيصل الحسيني على رئيس جمعية الدراسات العربية "بيت الشرق" في القدس مشاورات مع موشي عميراف أحد أعضاء مركز (حيروت الإسرائيلي) من أجل الوصول إلى تسوية سياسية في الشرق الأوسط، وهو ما قابله (إسحاق رابين) باعتقال فيصل الحسيني، والقيام بغارة جوية على مخيم عين الحلوة في لبنان (El Khouly, O. p. Cit, 1989, p. 183)وهو ما يبرز الدموية الإسرائيلية، ومحبة الجانب الفلسطيني للعيش بأمان بعد استرجاع حقه المسلوب في وطنه.

وأعلن ياسر عرفات من القاهرة بعد اجتماع مع الرئيس المصري محمد حسني مبارك عام (1988م) أن منظمة التحرير الفلسطينية قررت إيقاف أعمال العنف جميعها ضد إسرائيل خارج الأراضي المحتلة لكنها تحتفظ بالحق في مقاومة الاحتلال في الأراضي المحتلة ذاتها، وطالب المجتمع الدولي في المقابل بإلزام إسرائيل بوقف أعمال الإرهاب جميعها في الداخل والخارج، وعرف هذا الإعلان بإعلان القاهرة (Heikal, 2004, p. 201) .

حاولت إسرائيل تهميش منظمة التحرير الفلسطينية من خلال تشكيل ما يسمى بروابط القرى كقيادة من الداخل بديلة عن قيادة منظمة التحرير الفلسطينية بالخارج وهو ما تم بالفعل، ولكن انهارت هذه الروابط بفعل الحركات الجماهيرية (El Khouly, O. p. Cit, 1989, p. 53)

حيث أعلن رئيس الوزراء الإسرائيلي (إسحاق شامير) « Yitzhak Shamir" مبادرة أطلق عليها اسم (إسحاق شامير) في (14/ أيار – مايو/ 1989م) تضمنت الرؤية الإسرائيلية الممكنة لتسوية القضية الفلسطينية من خلال أن تجرى انتخابات إقليمية في الأراضي المحتلة بالضفة الغربية وقطاع غزة التي ستقسم إلى عشر دوائر انتخابية لهذا الغرض، وأن يتفاوض الفلسطينيون الذين سيتم انتخابهم مع الحكومة الإسرائيلية حول الحكم الذاتي وأن يتفاوض ممثلو الفلسطينيين مع الحكومة الإسرائيلية حول إجراءات التسوية الشاملة للأراضي المحتلة، وبعد إقرار الحكم الذاتي بثلاثة أعوام يمكن للفلسطينيين المنتخبين والحكومة الإسرائيلية تقديم المقترحات التي يرونها، ولا يمكن اشتراك فلسطيني الخارج في الانتخابات، ورفض قيام دولة فلسطينية أو إجراء أية مفاوضات مع منظمة التحرير الفلسطينية، وهو ما رفضته منظمة التحرير (newspaper H. , 15/ 5/ 1989) .

انطلقت على إثر ذلك مبادرة طرحها الرئيس حسني مبارك في جولة أوروبية وأمريكية واسعة النطاق بدأت في (بون) ، وشملت (باريس، وواشنطن وروما، ولندن، وأثينا) ، وتدعو المبادرة المصرية إلى تهدئة الوضع الراهن في الأراضي المحتلة مقابل تعهد إسرائيلي بوقف المستوطنات في المناطق المحتلة عام (1967م) لمدة ستة أشهر، ووقف ممارسات القمع والإبعاد التي تمارسها إسرائيل والإعداد لمحادثات سلام تجري تحت مظلة الأمم المتحدة بمشاركة الدول دائمة العضوية في مجلس الأمن، وكل أطراف النزاع بما في ذلك منظمة التحرير الفلسطينية التي يكون تمثيلها ضمن وفد أردني فلسطيني مشترك، وعلى الرغم من أن المبادرة المصرية حظيت بمباركة رؤساء حكومات دول أوروبا الغربية إلا أن الأمريكيين تحفظوا على العديد من بنودها (Al - Jama'i, 2011, pp. 262 - 263) . تظهر هذه المبادرة الرؤية المصرية للانتفاضة، وإدراكها بأن هذه الانتفاضة ما هي إلا وسيلة ضغط على الاحتلال من أجل انتزاع بعض الحقوق الفلسطينية، وبأنها توجه لن يكون في نهاية مطافه الحصول على استقلال كامل عن الاحتلال وأن تدار أي مباحثات بين الجانبين على مستوى دولي خشية تهرب الاحتلال الإسرائيلي من أي اتفاق يتم إبرامه، وأن يكون هذا الأمر من خلال الممثل الشرعي للفلسطينيين منظمة التحرير، كما تظهر أن أي محاولة لاستثناء منظمة التحرير أو إيجاد قيادات محلية بديلة ما هي إلا وهم يحول الاحتلال إيجاده وإيهام المجتمع الدولي به.

نجحت مصر بعد جهود مكثفة في فتح حوار مباشر بين منظمة التحرير الفلسطينية والولايات المتحدة في (كانون الأول – ديسمبر/ 1988م) وشكل ذلك مرحلة جديدة في ملف السلام في الشرق الأوسط، حيث طرح وزير خارجية الولايات المتحدة الأمريكية (جورج شولتز) (George Pratt Shultz) بنود مبادرته وجاء فيها: إقامة سلام شامل يضمن الأمن لكل دول المنطقة، وتبدأ مفاوضات في موعد مبكر محدد بين إسرائيل وبين كل واحدة من جاراتها تكون مستعدة للتفاوض معها على أساس قراري مجلس

الأمن (242 و338) بكل بنودهما، ويكون التمثيل الفلسطيني في إطار الوفد الأردني – الفلسطيني، وتعالج القضية الفلسطينية في مفاوضات بين الوفدين، وهو ما تم رفضه من منظمة التحرير الفلسطينية، كما أعلنت الولايات المتحدة عن استعدادها لفتح حوار جوهري مع ممثلي منظمة التحرير (Sultan, 2002, pp. 245 - 246).

كما قام الرئيس مبارك بطرح خطته للسلام ذات النقاط العشر في حزيران – (يونيو 1989م) ؛ لتكون أساساً لعملية التفاوض للوصول إلى سلام شامل والتي نصت على ضرورة حل القضية الفلسطينية وفقاً لقراري مجلس الأمن (242 و 338) وإقرار الحقوق السياسية للفلسطينيين، كما نصت على مبدأ الأرض مقابل السلام، ووقف كافة الأنشطة الاستيطانية الإسرائيلية، كما رحبت مصر بمبادرة وزير الخارجية الأمريكي (جيمس بيكر) (James Baker) في (تشرين الأول أكتوبر/ 1989م) والتي أكدت على ضرورة الحوار بين الفلسطينيين والإسرائيليين باعتبارها الخطوة الأولى للتوصل إلى سلام في المنطقة (Taraki, 1990, pp. 27 - 57) . وهنا يظهر الاهتمام المصري بانتزاع الحقوق الفلسطينية وأن تدار المفاوضات بين الجانبين من خلال القناة الشرعية للشعب الفلسطيني ممثلة بمنظمة التحرير الفلسطينية.

المبحث الثاني: الموقف المصري من مؤتمر مدريد للسلام

يبدو أن الإطار الذي عقد فيه مؤتمر مدريد يمنحه أهمية ومكانة خاصة؛ فهو المؤتمر الذي جمع بين العرب وإسرائيل وجهاً لوجه للمرة الأولى في تاريخ النزاع العربي – الإسرائيلي.

وجاء الاهتمام الدولي والإقليمي بعملية التسوية السياسية للصراع العربي الإسرائيلي في أعقاب هزيمة العراق ودحر قواتها من الكويت عام (1991م) ، وكذلك عقب انهيار الاتحاد السوفيتي بكل ما كان في ذلك من دلالات دولية، ولا سيما على الأطراف العربية المعنية بعملية التسوية خاصة منظمة التحرير الفلسطينية، وقد أكدت هزيمة العراق محدودية الخيار العسكري العربي (Abu Zuhaira, 2003, p. 25) وجسدت تردي الموقف الاستراتيجي العربي، وما نجم عنها من انفراط الصف العربي، وفرض الوصاية المباشرة أو غير المباشرة على العديد من الأقطار العربية، إن لم يكن عليها جميعاً، فقد دخلت الدول العربية المفاوضات وهي في أقصى درجان انقسامها وشلل مؤسساتها الإقليمية (Burhan, 1999, pp. 30 - 34).

لقد تركت حرب الخليج الثانية نتائج وانعكاسات خطيرة على القضية الفلسطينية وأوضاع الفلسطينيين داخل الأراضي المحتلة وخارجها، وطرحت سؤالاً جديداً بخصوص مصير منظمة التحرير الفلسطينية ودورها السياسي، واحتلت القضية الفلسطينية مكان الصدارة في إطار الجدل حول الموقف الذي أطلقته الإدارة الأمريكية في منطقة الشرق الأوسط بهدف التوصل إلى سلام شامل (Ahmed & Ahmed, 1988, p. 152) .

وأدى سقوط الاتحاد السوفيتي، وغياب دور روسيا السياسي إلى اتجاه العالم نحو القطبية الواحدة وسيادة النظام الاقتصادي الرأسمالي، وهو ما فرض على الدول العربية الدخول في علاقات دولية غير متكافئة، وليست في صالحها (Al - Shazly, 1995, p. 88)

وكان الخوف بعد نهاية حرب الخليج الثانية يكمن في استفراد الولايات المتحدة بمنطقة الشرق الأوسط، وخاصة في ظل العلاقات الاستثنائية التي تربط أمريكا بإسرائيل، وأن يكون (سيناريو) الحل إعاقة أي تأثير مستقبلي للقضية الفلسطينية في مجريات الأمور في منطقة الشرق الأوسط، ووفق المصالح الإسرائيلية التي دائما ما كانت تتطلع إلى تجاوز منظمة التحرير، فكان هنا لا بدّ من التسريع في وتيرة المفاوضات، والضغط على إسرائيل من أجل انتزاع أكبر قدر ممكن من الحقوق الفلسطينية؛ في ظل استمرار الانتفاضة الفلسطينية.

بادر الرئيس الأمريكي (جورج بوش) "George Bush"في (6/ آذار – مارس/ 1991م) إلى الدعوة لعقد مؤتمر للسلام من أجل إيجاد حل لأزمة الشرق الأوسط على أسس وشروط محددة؛ حدد فيه رؤية إدارته لأسس السلام في الشرق الأوسط من خلال الأرض مقابل السلام، وتطبيق قراري (242 و 338) خلال المفاوضات، وتحقيق الحقوق السياسية المشروعة للشعب الفلسطيني وضمان الأمن والسلام لدولة إسرائيل(Hudson, To Play Hegemony Fifty Years of U. S Policy toward the Middle East, 1996, p. 31).

تحركت الإدارة الأمريكية سريعاً لاستثمار الهزيمة العربية في الخليج، فبدأ وزير الخارجية الأمريكي (جيمس بيكر) " James Baker " رحلاته المكوكية إلى أقطار الوطن العربي بهدف فصل القضية الفلسطينية عن غيرها من مسارات الصراع العربي – الإسرائيلي (Suleiman, 1996, pp. 256 - 257) .

فنجاح التحالف ضد العراق ونجاح أمريكا في التحالف مع سورية، وجذب مصر والسعودية ترك الانطباع لدى الرئيس الأمريكي ومستشاريه أنه ستكون هنالك فرص جديدة في مرحلة ما بعد حرب الخليج، في ذات الوقت فإن الفلسطينيين والأردنيين الذين عبروا عن دعمهم لصدام حسين كانوا يبحثون عن فرصة لتحسين علاقاتهم مع الغرب وبقية العالم العربي (Abraham, 2007, p. 64). ويبدو أن الاهتمام الأمريكي بالمفاوضات بالمنطقة سيمكنها من التوصل إلى قدر أكبر من الاستقرار السياسي والأمني كمقدمة ضرورية لإعادة حيطتها السياسية وهو ما يخدم المصالح السياسية والاقتصادية للولايات المتحدة.

بالأساس لم تقبل منظمة التحرير، وسورية، ولبنان والأردن دخول هذه المفاوضات إلا لأنها لا تملك خياراً آخر، ولأن دخولها يشكل الشرط الوحيد لحفاظها على علاقات غير عدائية مع الولايات المتحدة والدول الغربية عامة، أما إسرائيل فقد أدركت بعد تردد أن المفاوضات قد أصبحت الغطاء المثالي لتمرير عملية تهويد الأراضي المحتلة وهضمها وحجب انتباه الرأي العالمي عن حقيقة سياستها الاستعمارية المكشوفة (ghliun, 1999, p. 21) .

منذ اللحظات الأولى لتحرك وزير الخارجية الأمريكي (بيكر) " Baker" وعلى امتداد فترة الإعداد والتحضير التي امتدت من (آذار – مارس/ 30 تشرين الأول – أكتوبر) كان هدفه تطوير وتقريب المواقف المتناقضة للأطراف وخلال جولاته الثماني على دول المنطقة لم تواجه مبادرة الرئيس (بوش) "Bush" أي منافسة دولية نذكر أو أي اعتراض عربي (Nofal, The story of the Oslo agreement, the narrator of the whole truth, «Oslo cooks», 1995, p. 28)ولدى اجتماعه بوفود فلسطينية من الأراضي المحتلة اشترط أن يكون الأعضاء الراغبين في المشاركة بالمؤتمر ليسوا من أعضاء

منظمة التحرير، وأن يكونوا راغبين في إجراء مفاوضات مباشرة والعيش بسلام مع إسرائيل (Ashrawi, 1995, p. 83) .

وكان (جيمس بيكر) قد قام بزيارة لمصر في شهر نيسان – (ابريل) كان يرمي من خلالها إلى بث الطمأنينة والحصول على تعهد بالمشاركة في مؤتمر إقليمي للسلام، بالإضافة إلى رغبته في استخدام مصر كورقة ضغط على سوريا ومنظمة التحرير من أجل المشاركة في المؤتمر (Baker, 1999, pp. 425 - 447) .

كانت قيادة منظمة التحرير قد رحبت بمبادرة الرئيس الأمريكي (بوش) "Bush" ووافقت بعد جلسات عدة من النقاش بالإجماع السماح لوفد من الداخل باللقاء مع الوزير (بيكر) "Baker" (Al - Masry, 2008, p. 445) من جهتها رأت منظمة التحرير في مبادرة (بوش) مدخلاً جديداً للمفاوضات كونها تقوم على نظرية الأرض مقابل السلام وقراري مجلس الأمن (242 و) 338 التي لا تتعارض مع قرارات المجلس الوطني الفلسطيني، أو قرارات القمم العربية (Nofal, The coup The secrets of the Palestinian track negotiations - Madrid - Washington, 1996, p. 59).

شكلت مفاوضات مدريد التي بدأت في تشرين الأول – (أكتوبر/ 1991م) بداية لعملية سلمية معقدة الأبعاد تترك كل يوم آثاراً في الواقع السياسي العربي، فبعد عقود من الصراع المسلح وصلت الدول العربية كما وصلت إسرائيل إلى حقيقة مفادها أن الصراع يجب أن يحل على طاولة المفاوضات وخاصة بعد سقوط الاتحاد السوفيتي وحرب الخليج الثانية، ومنذ أن بدأت مفاوضات مدريد في (كانون الأول – ديسمبر/ 1991م) بين إسرائيل وكل من سوريا، وفلسطين ولبنان، والأردن، وبمشاركة دولية يمكن القول إن مرحلة جديدة من الصراع والسلام بين العرب وإسرائيل قد بدأت.

وما بدأ التمهيد لعقد مؤتمر مدريد حتى عادت قوة الدفع في العلاقات بين مصر ومنظمة التحرير إلى سابق عهدها بل أكثر (Nafaa, 1997, p. 29) فقد قرر المجلس المركزي لمنظمة التحرير الفلسطينية المنعقد في الفترة من (16 – 18/ تشرين الأول – أكتوبر/ 1991م) في تونس بالتعامل الايجابي مع الجهود الرامية لتحقيق تسوية في المنطقة عبر مؤتمر للسلام، كما قرر المجلس المشاركة من خلال وفد فلسطيني – أردني مشترك على أساس مستقل ومتكافئ، وعند اختتام أعمال المجلس في (18/ تشرين الأول – أكتوبر/ 1991م) اقترح رئيس الدائرة السياسية في منظمة التحرير فاروق القدومي بالاتفاق مع ياسر عرفات تشكيل وفد لزيارة مصر ويلتقي مع الرئيس مبارك (Hawatmeh, 1998, pp. 65 - 66) ويبدو أن ياسر عرفات أراد اطلاع مصر على ما يجري لدور مصر الإقليمي والدولي، والاستفادة من علاقة مصر بالولايات المتحدة، ومن التجربة المصرية بالمفاوضات مع إسرائيل، وخاصة بعد الضغط المصري على ياسر عرفات من أجل القبول بالمشاركة بالمؤتمر.

وجهت الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي في (18/ تشرين الأول – أكتوبر/ 1991م) الدعوة لعقد مؤتمر (مدريد) ، كما وجهت الولايات المتحدة الولايات المتحدة رسائل تطمينات إلى الأطراف معبرة عن وجهة النظر الأمريكية بشأن المفاوضات وجوانب التسوية (Shash, 1995, pp. 206 - 207) .

تم افتتاح مؤتمر (مدريد) في (30/ تشرين الأول – أكتوبر) وكان يرأسه الرئيس الأمريكي (بوش) "Bush" ورئيس الاتحاد السوفيتي (غورباتشوف) "Gorbachev» وساد الغضب والاتهامات وقائع افتتاح المؤتمر (Abraham, 2007, p. 71) وشهد شهر (تشرين الثاني – نوفمبر/ 1991م) ملامح فجر جديد ينبئ باحتمالات فتح باب التسوية السياسة للصراع العربي الإسرائيلي؛ وذلك بانعقاد الجلسة الأولى من مؤتمر السلام بين العرب وإسرائيل في (مدريد) تحت الرعاية الأمريكية، والاتحاد السوفيتي، وبحضور الأطراف العربية الرئيسة مصر وسوريا، ولبنان، ووفد أردني فلسطيني مشترك فضلاً عن مراقب من مجلس التعاون الخليجي وجهاً لوجه مع إسرائيل التي عمد (إسحق شامير) "Yitzhak Shamir" إلى رئاسة وفدها بنفسه ليمارس هوايته في التطرف والرفض، ورغم أن أحداً لم يكن يتوقع نتائج حاسمة وعاجلة من هذه الجولة إلا أن بعض الجليد قد ذاب خلالها وبدأ فتح الطريق لمحادثات ثنائية ومتعددة الأطراف (Nafie, 1993, p. 332)

تفاوتت درجة حماس الدول العربية لمؤتمر (مدريد) فكانت مصر من أشد المؤيدين والمتحمسين للمؤتمر تلتها دول الخليج، وقد تمثل الموقف المصري فيما يلي (Heikal, Secret Negotiations between the Arabs and Israel, 1996, pp. 270 - 271)

1. الموافقة على تشكيل وفد أردني فلسطيني مشترك وعدم مشاركة منظمة التحرير الفلسطينية في هذه المرحلة، على أن يكون دورها مرجعياً في القرارات التي يتخذها الوفد.
2. تمثل مدينة القدس جزءاً من الأراضي المحتلة التي تخضع للتفاوض، كما أن لها أهمية خاصة عربياً وإسلامياً، في الوقت نفسه يمكن تنحية موضوع القدس إلى مرحلة تالية في المفاوضات.
3. التمسك بقرارات مجلس الأمن، ومبدأ عدم الاستيلاء على أراض بالقوة المسلحة وتطبيقها لاستعادة الأراضي التي احتلت عام (1967م) .

جاءت اتفاقية (مدريد) لتثبت للعالم أن التمثيل العربي والفلسطيني يتجه نحو السلام العادل واحترامه للشرعية الدولية، ونجح الوفد الفلسطيني في تحقيق إدارة دقيقة للعلاقة بالوفود العربية الأخرى وفي بدء آلية التفاوض حول الحل، وحافظ على وحدة الموقف العربي.

ويلاحظ أن التنسيق المصري الفلسطيني في مرحلة ما بعد مدريد سار في اتجاهين متوازيين: الأول قيام مصر بوضع خبراتها التفاوضية مع إسرائيل وما تملكه من وثائق في تصرف الوفد الفلسطيني في (مدريد) ، والآخر استمرار الجهود الرامية إلى فتح قنوات اتصال مباشر ما بين منظمة التحرير والولايات المتحدة (Nafaa, 1997, pp. 40 - 41) .

الفصل الثاني: الموقف المصري من سير المفاوضات في واشنطن وأسلو

تتميز مصر بكونها أول دول عربية خاضت جانب المفاوضات مع إسرائيل، بالإضافة إلى العلاقات الجيدة التي كانت تربطها مع الولايات المتحدة، وفي ظل التقارب المصري – الفلسطيني عقب اندلاع الانتفاضة الفلسطينية، كان لا بدّ للمفاوض الفلسطيني من

الاستفادة من هذه الأمور باطلاع مصر ومشاورتها بالمفاوضات الجارية، وإن المتتبع ليسر المفاوضات ليجد تساؤلاً حول الموقف المصري من سير مفاوضات واشنطن (المبحث الأول) ودورها في اتفاقية أوسلو (المبحث الثاني) .

المبحث الأول: الموقف المصري من مفاوضات واشنطن

انعقد اجتماع على مستوى وزراء الخارجية العرب يومي (31/ آذار – مارس – 1/ نيسان – أبريل/ 1992م) ضم لبنان، وسوريا، ومنظمة التحرير، والأردن، وسجل المشاركون عدم تسجيل أي تقدم في مفاوضات السلام مع أن الموقف العربي كان إيجابياً، وقرروا المشاركة في الجولة الخامسة من المفاوضات الثنائية مع إسرائيل، كما اتفقوا على تحديد إستراتيجية موحدة للأطراف للعربية المشاركة في مفاوضات السلام حول الشرق الأوسط (Shaheen, 1992, p. 103).

شهدت واشنطن في (أواخر/ نيسان – أبريل 1992م) بدء الجولة الخامسة من المفاوضات العربية الإسرائيلية، وسط أجواء من التشاؤم من إحراز أي تقدم على غرار جولات المحادثات السابقة (newspaper, 27/ April 1992) .

ليشهد صيف عام (1992م) رياح تغيير عصفت بالمنطقة خاصة بعد وصول (رابين) «Rabin» للحكم بدلاً من (شامير) «Shamir" كرئيساً للوزراء في إسرائيل (Abraham, 2007, pp. 74,86)حيث شهد شهر (آب – أغسطس/ 1992م) وصول حزب العمل للحكم، وكان شعارهم في الحملة الانتخابية أهمية التفاوض مع العرب على أساس قراري مجلس الأمن (242 و 338) ، وهو ما كانت المنظمة الفلسطينية تنادي بضرورة تطبيقه والعودة إليه (Nofal, The coup The secrets of the Palestinian track negotiations - Madrid - Washington, 1996, p. 186)وفي الرابع والعشرين من شهر (آب – أغسطس/ 1992م) موعد بدء الجولة السادسة من محادثات واشنطن؛ قبلت إسرائيل بقرار مجلس الأمن (242) في كل أقسامه وشروطه كأساس لمحادثات السلام الراهنة واستمرت المفاوضات بعد الجولة السادسة التي انتهت في الخامس والعشرين من (أيلول – سبتمبر 1992م) ، وتم عقد جولتين أخريين قبل نهاية العام ثم جرى تعليق المفاوضات حتى (ربيع 1993م) بفعل التأثير المشترك لفترة الانتخابات الرئاسية المبكرة وتغيير الإدارة الأمريكية من ناحية، وتأثير أزمة المبعدين الفلسطينيين إلى مرج الزهور في لبنان من ناحية أخرى (Muhammad, vol. 25, pp. 14 - 15) .

اتفق وزراء خارجية مصر، وسوريا، ولبنان، والأردن وممثل منظمة التحرير في دمشق في أواخر (آذار – مارس/ 1993م) على تأجيل اتخاذ قرار بشأن المفاوضات مع إسرائيل لكسب بعض الوقت ومناقشة أفضل الشروط مع واشنطن لاستئناف المحادثات (Newspaper, 1993) ويبدو أن مصر كانت تدرك بأن ما يجري من محادثات في واشنطن لا يمكن أن يعبر عن حلول تقنع الجانب الإسرائيلي والفلسطيني بها، ولكنها كانت تدرك أهمية هذه المحادثات في إطار تقريب وجهات النظر نحو عملية سلام تلبي ولو جزء بسيط من طموحات الشعب الفلسطيني في تحقيق كينونته، وكانت مصر تهدف من وراء هذه الخطوة فهم توجهات الجانب الإسرائيلي ومقترحاته من عملية السلام، وما هي أنجع الطرق للوصول إلى أكبر قدر من التنازلات الإسرائيلية في المرحلة التالية، بالإضافة إلى كسب الوقت في تحقيق إجماع ودعم عربي ودولي للقضية الفلسطينية.

وبدأت في مطلع (حزيران – يونيو/ 1993م) الجولة العاشرة من مفاوضات واشنطن، وكان الموضوع الفلسطيني محور المداولات (Shaheen, A Bet on the Perfect American Partner, 1993, p. 112)، ويبدو بأن الجهود في هذه الفترة وآلية العمل وبوادر الاتفاق كانت تصب جميعها باتجاه المفاوضات السرية التي كانت تبرم في (أوسلو) .

المبحث الثاني: الموقف المصري من اتفاق (أوسلو)

سعت منظمة التحرير الفلسطينية للوصول إلى اتفاق يكون مدخلاً لتحقيق سلام للفلسطينيين وإيجاد خطوة حقيقية نحو قيام الدولة الفلسطينية، وإنهاء حالة الصراع وخاصة بعد التعنت الإسرائيلي في محادثات واشنطن، فكانت قناة (أوسلو) .

حيث طلب كل من فيصل الحسيني وحنان عشراوي وعفيف صافية ممثل المنظمة في لندن على هامش الاجتماع الذي عقد في (3/ كانون الأول – ديسمبر 1992م) في (لندن) للجنة القيادة الخاصة بالمفاوضات المتعددة الأطراف، من أبي علاء – أحمد قريع المنسق العام للوفود الفلسطينية للمفاوضات متعددة الأطراف – اللقاء مع (يانير هيرشفيلد) عضو حزب العمل ومستشار كل من (شمعون بيريز) ووزير خارجيته الإسرائيلي ونائبه (يوسي بيلين) وتم اللقاء بالفعل، وانصب الحديث بشكل مباشر على القضايا السياسية الخاصة بمفاوضات واشنطن، ومن هنا كانت البداية لفتح حوار سري (Abbas, Oslo road, 1994, pp. 178 - 180)

لتبدأ قناة (أوسلو) بعقد اجتماع بين مدير منظمة "الفافو" النرويجية – تيرجي رود لارسن – «Terje Roed - Larsen"و – (يوسي بيلين) – «Yossi Beilin" نائب وزير الخارجية الإسرائيلي يضاف إلى ذلك ياسر عرفات ومحمود عباس من منظمة التحرير، وفي أيلول (1992م) اقترح وزير الخارجية النرويجية تنشيط قناة (أوسلو) الخلفية والسرية بين إسرائيل ومنظمة التحرير بعد زيارة قام بها إلى إسرائيل، وانعقدت مفاوضات (أوسلو) تحت عنوان ندوة عن الموارد البشرية، تنظمها (الفافو) في فيلا منعزلة في (سارسبورغ) على مقربة من (أوسلو) في الفترة من 20 (– 24/ كانون الثاني – يناير/ 1992م) ، وطرح كجدول للمفاوضات خيار غزة أولاً وخطة مساعدات دولية للضفة، وغزة، وتعاون اقتصادي متين بين إسرائيل وسلطة الحكم الذاتي (Hawatmeh, 1998, pp. 85 - 86) .

وعقد اجتماع آخر بين الجانبين في (21/ كانون الثاني – يناير/ 1993م) من أجل التوصل إلى صيغة إعلان للمبادئ، وفي هذه الأثناء كان الكنيست الإسرائيلي قد ألغى القانون الذي يحظر الاتصال بين الإسرائيليين ومنظمة التحرير، وقد خرج الجانبان من هذه المحادثات وهو يعرف بأن الطرف الآخر مستعد للجلوس مرة أخرى من أجل التفاوض (Halter, 1994, pp. 70 - 77) .

عاد الطرفان للاجتماع في منتصف (شباط – فبراير/ 1993م) وتم الاتفاق على دمج مواقف الطرفين في ورقة واحدة

سميت نقاط مسودة إعلان مبادئ مطروحة للنقاش، وأبدى الإسرائيليون استعدادهم للدخول مباشرة في بحث موضوع الانسحاب من غزة؛ لكن ضمن إطار اتفاق أوسع من نوع إعلان مبادئ، أو اتفاقية إطار (Suleiman, 1996, p. 265) وكان الإسرائيليون يصرحون بأنهم سوف ينسحبون من قطاع غزة من طرف واحد، واقترح (شمعون بيرس) "Shimon Peres» فكرة أريحا كجزء من الضفة الغربية إضافة إلى غزة خشية من أن يرتاب الفلسطينيين من فكرة غزة فقط (Peres, 1994, p. 36) .

كان هم عرفات خلال هذه المرحلة كتم أمر المفاوضات (Halter, 1994, p. 91) ويقول عضو اللجنة التنفيذية في منظمة التحرير محمود عباس (Abbas, 1995, p. 275) في هذا الشأن" كانت المحافظة على سرية المفاوضات في مسار (أوسلو) صعبة إن لم تكن مستحيلة لاعتبارات موضوعية، وحيث إننا كنا مضطرين للإفصاح عن هذا المسار دون أن تتأثر سريته سواء على المستوى العربي أو الدولي أو الفلسطيني، فإن اختيار الأشخاص أو الجهات أو الدول التي يجب أن تعرف كان صعباً تحت طائلة إساءة هذا الاختيار وبالتالي كشف السر بكامله، وتدمير المسار".

كانت منظمة التحرير تشعر دائماً بأهمية القضية الفلسطينية بالنسبة لمصر استراتيجياً، ففلسطين هي الطريق إلى الشام والى المشرق العربي عموماً (Heikal, Peace of illusions, Oslo before and after, 2004, p. 177) لذا أحاط الرئيس ياسر عرفات الرئيس المصري بنتائج الاتفاق عندما أصبح جاهزاً، لكن ليس هناك ما يقطع بوجود مشاورات مصرية – فلسطينية بشأن نصوص الاتفاق قبل التوقيع (Nafaa, 1997, p. 41) . وربما كان السبب رغبة منظمة التحرير في إحاطة النصوص بأكبر قدر ممكن من السرية، والتصرف كطرف مستقل لا يتلقي تعليمات من أحد ويضاف إلى ذلك أن مصر نفسها كانت حريصة على أن تتحمل المنظمة كامل المسؤولية عما تقبل أو لا تقبل بتوقيعه، وأن تنفي عن نفسها شبهة ممارسة أية ضغوط على المنظمة، فمن دون الجهود المصرية كان من الصعب أن تصل المنظمة إلى محطة (أوسلو) وتوقع هناك ما وقعته.

وكان ياسر عرفات يريد أن يقنع الدول العربية بوجهة نظره بتوقيع اتفاق (أوسلو) مع الجانب الإسرائيلي، يضاف إلى ذلك موقف الدول العربية من منظمة التحرير على خلفية وقوفها إلى جانب العراق، ولم يكن لدى ياسر عرفات أي تخوف من مصر كونها كانت معه خطوة بخطوة سواء في الاتصالات مع الولايات المتحدة أو مع إسرائيل ومن (مدريد) إلى (أوسلو) ، وكان عرفات يتوقع أن تساعده القاهرة لدى العواصم العربية التي يمكن أن تتخذ موقف الرفض وخاصة السعودية ودمشق وهو ما قامت به مصر على أكمل وجه (Heikal, o. p. Cit, 2004, pp. 301 - 306)

قرر ياسر عرفات في (21/ نيسان – إبريل/ 1993م) اطلاع الرئيس مبارك على تفصيلات التقدم التي أحرزت في (أوسلو) ، ووصف محمد حسني مبارك العودة إلى المفاوضات بالقرار الحكيم، وأن (رابين) » Rabin» من خلال المفاوضات لا بد أن يقدم شيئاً كما وعد ياسر عرفات بأنه سيقوم بزيارة إلى السعودية، والإمارات، وليبيا من أجل تقديم مساعدات مالية لمنظمة التحرير الفلسطينية، ووعده بإرسال مستشاره أسامة الباز إلى (تل أبيب) من أجل مساعدة للفلسطينيين، وأنه لا بد من التركيز على ورقة لإعلان المبادئ (Heikal, Secret Negotiations between the Arabs and Israel, 1996, p. 275) وبالرغم من عدم اقتناع الرئيس المصري بقناة (أوسلو) ورغبته في التركيز على محادثات (واشنطن) فإن الرئيس مبارك أرسل مستشاره أسامة الباز برسالة إلى (رابين) « Rabin» من أجل حث (رابين) « Rabin» على الإيعاز لوفده في (واشنطن) بتسريع الأمور، و لجس النبض فيما إذا كان (رابين) يعرف عن قناة (أوسلو) أو أن القناة واحدة من تجارب ومغامرات (شيمعون بيريز) » Shimon Peres» وعند حضوره أخبر ياسر عرفات بأن التوجه كان إيجابياً بوجه عام، وبأن (رابين) كان على علم بما يحدث (Heikal, Secret Negotiations between the Arabs and Israel, 1996, pp. 288 - 276) ويبدو أن حسني مبارك كان يرغب في استكمال ما تم بدأ به في (واشنطن) ، وعدم العودة إلى نقطة الصفر في المفاوضات، فكان جل ما يخشاه هو التهرب الإسرائيلي من ما تم التوصل إليه في محادثات (واشنطن) ، والضغط على منظمة التحرير الفلسطينية للخروج من المفاوضات، كما رأى أن أهمية المفاوضات تكمن في تثبيت منظمة التحرير على مسار المفاوضات وهو ما كانت إسرائيل ترفضه، يضاف إلى ذلك كسب تأييد بعض الدول المحايدة للقضية خاصة بعد الصورة التي رسمتها إسرائيل للمنظمة بأنها منظمة لا تريد السلام، وإثبات العكس بأن إسرائيل هي من تتنصل من هذا الأمر، وإظهارها للعالم على سجيتها بأنها دولة عنصرية.

طالبت إسرائيل في أواخر (أيار – مايو/ 1993م) بطلب حضور لقاء مستعجل، وبأن الوفد الإسرائيلي سيحضر برفقة رجل قانون، واستبشر الوفد الفلسطيني خيراً، واجتمعوا في اليوم التالي، وأجمع الوفد على أنه رغم الاستفزاز بالمفاوضات إلى أن الأمور تسير إلى الأمام، واعتبروا أي لقاء جديد يعني الاقتراب من الاتفاق، وأرسل الوسيط النرويجي – (لارسن) « Larsen» – ليبلغ الطرف الفلسطيني المفاوض – أحمد قريع أبو علاء – بأن إسرائيل جاهزة لاستئناف المفاوضات وأصر ياسر عرفات على أن تطرح قضية الانسحاب من غزة أريحا أولاً وأن يكون هناك ممر آمن بين المنطقتين وعقد الاجتماع في (3/ تموز – يوليو) الذي ساده كثير من التوتر (Nofal, The story of the Oslo agreement, the narrator of the whole truth, «Oslo cooks», 1995, pp. 75 - 84) وفي (12/ تموز – يوليو) تم التوصل إلى مسودة نهائية لإعلان المبادئ نتيجة للاتصالات النرويجية بين الجانبين، وفي (19/ آب – أغسطس/ 1993م) تم التوقيع على الاتفاق المعروف باتفاق (أوسلو "A") وتم الاعتراف المتبادل بين منظمة التحرير وإسرائيل في (9/ أيلول – سبتمبر/ 1993م) (Aljani, 1993, pp. 6 - 7) .

عد محمود عباس أبو مازن عضو اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير وموقع الاتفاق رسمياً أن المنظمة قد حصلت من الإسرائيليين في إعلان المبادئ على أمور كثيرة كانوا يعتبرونها من المحرمات المستحيلة، معدداً في هذا السياق إقرارهم بوجود الشعب الفلسطيني، وبحق هذا الشعب في أرضه، وبمبدأ أن كل شيء قابل للتفاوض في حينه وخلص أبو مازن إلى أن الانسحاب الإسرائيلي من قطاع غزة وأريحا أولاً سيوصل إلى انسحاب شامل من الأراضي المحتلة جميعها عام (1967م) ، وأن الكيان الفلسطيني القادم سيفضي حتماً إلى دولة فلسطينية ذات سيادة (Abbas, 1995, pp. 307 - 322) .

استقبلت مصر هذا الاتفاق بحماسة مصدرها الظاهر أنه كان في وسعها أن تعتبره ثمرة رعايتها للمفاوضين الفلسطينيين، أما سببها الأعمق فهو أن الاتفاق يحمل في طياته تحقيقاً للعامل (الجيوبوليتيكي) الذي يؤسس للسياسة المصرية تجاه القضية الفلسطينية (Al - Husseini, 1999, p. 90) .

كان ياسر عرفات يعتقد أن لديه عوامل موضوعيه دفعته إلى قبول ما جرى التوقيع عليه في (أوسلو) وهو أول من يعرف أنه اتفاق سيئ لا يحقق الحد الأدنى مما كان يسميه الثوابت الفلسطينية؛ ويستحيل وصفه بتعبير سلام الشجعان الذي أعلن عنه عشرات المرات أنه مستعد لقبوله، ومن منظوره فأنه لم يكن لديه ما يستند إليه ومن ذلك دخول الدول العربية كلها في إطار التسوية بعد أن بدأت مصر، وكون المنظمة أصبحت منبوذة خاصة في دول الخليج بعد تأييد العراق في حرب الخليج الثانية (Heikal, o. p. Cit, 2004, p. 296)

حاول الرئيس مبارك التدخل لإعادة العلاقات بين منظمة التحرير وسوريا، وتم تحديد موعد يجمع الطرفين في (6/ تشرين الأول) ، ولكن سوريا عادت وأجلت الموعد نتيجة غضبها الشديد من الاتفاق وتدخلت الولايات المتحدة ومصر من أجل الجمع بين الطرفين ليقبل الأسد باستقبال عرفات بدمشق (Heikal, Ibid, 2004, pp. 304 - 306) وبذلك تكون مصر قد نجحت في جمع الدول العربية حول منظمة التحرير، وإقناعهم بما تم الاتفاق عليه خاصة في ظل المستجدات التي ظهرت على الساحة الدولية، والعربية، وبهذا الدور الدبلوماسي الذي قادته مصر تكون قد حمت منظمة التحرير من الوقوع في العزلة، والذي كان قد وقع عليها بعد توقيع اتفاق (كامب ديفيد) .

بعث (إسحاق رابين) »» Yitzhak Rabin في أوائل شهر (تشرين الأول – أكتوبر/ 1993م) إلى الرئيس مبارك يرجوه أن يرتب اجتماعاً بينه وبين عرفات وأن يكون الاجتماع في القاهرة، وكان يريد من هذا الاجتماع التأكد من أن ياسر عرفات ليست لديه أي أوهام عما تقول به الاتفاقية، وتم الاجتماع في (6/ تشرين الأول – أكتوبر/ 1993م) ، وكان هناك اقتراح مصري للأطراف بأن يشكلوا ما بينهم لجنتين: إحداهما سياسية لعملية نقل بعض الاختصاصات المدنية من سلطة الاحتلال الإسرائيلي إلى الإدارة الفلسطينية، والثانية للقضايا الأمنية، وكان كل من عرفات و (رابين) " Rabin « حريصين على أن يكون اجتماع اللجنتين في مصر، فتكون القاهرة مقر اللجنة السياسية، وتكون (طابا) مقر اللجنة الأمنية وأضيفت إلى اللجنتين واحدة ثالثة للشؤون الاقتصادية تقرر أن يكون مقرها في (باريس) ، وبدا أن الاتفاقية قادرة على الحياة (Heikal, Peace of illusions, Oslo before and after, 2004, pp. 334 - 335) .

الخاتمة

وقد توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها:

1. زاد الاهتمام المصري بالقضية الفلسطينية عقب اندلاع الانتفاضة عام (1987م) حيث أدركت مصر ضرورة إيجاد تسوية للصراع الفلسطيني الإسرائيلي بشكل خاص، والصراع العربي الإسرائيلي بشكل عام.

2. حاول الرئيس المصري استثمار الانتفاضة بالتوصل إلى تسوية لإنهاء الصراع الفلسطيني الإسرائيلي؛ من خلال إقامة مؤتمر دولي تحضره كافة الأطراف العربية والإسرائيلية في المنطقة للبحث والتفاوض.

3. نجحت مصر بعد جهود مكثفة في فتح حوار مباشر بين منظمة التحرير الفلسطينية والولايات المتحدة عام (1988م) ، وشكل ذلك مرحلة جديدة في ملف السلام في الشرق الأوسط.

4. كانت مصر من أشد المؤيدين لمؤتمر (مدريد) عام (1991م) ، وتمثل موقفها بالموافقة على تشكيل وفد أردني فلسطيني مشترك، وتمثل مدينة القدس جزءاً من الأراضي المحتلة التي تخضع للتفاوض والتمسك بقرارات مجلس الأمن، وسار التنسيق المصري الفلسطيني في مرحلة ما بعد (مدريد) في اتجاهين: الأول قيام مصر بوضع خبراتها التفاوضية مع إسرائيل، وما تملكه من وثائق في تصرف الوفد الفلسطيني في (مدريد) ، والآخر استمرار الجهود الرامية إلى فتح قنوات اتصال مباشر ما بين منظمة التحرير والولايات المتحدة، ثم بين إسرائيل والمنظمة.

5. كانت مصر تدرك بأن ما يجري من محادثات في (واشنطن) عام (1992م) لا يمكن أن يعبر عن حلول تقنع الجانب الإسرائيلي والفلسطيني بها ولكنها مع ذلك كانت تدرك أهمية هذه المحادثات في إطار تقريب وجهات النظر نحو عملية سلام تلبي ولو جزء بسيط من طموحات الشعب الفلسطيني في تحقيق كينونته.

6. لعبت مصر دوراً رياديا في إقناع الدول العربية باتفاقية (أوسلو) ، وتقريب وجهات النظر بين منظمة التحرير والدول العربية على إثر الخلاف الذي كان قائماً بسبب موقف منظمة التحرير المؤيد للرئيس العراقي صدام حسين في حربه مع الكويت.

7. استقبلت مصر اتفاق (أوسلو) بحماسة مصدرها الظاهر أنه كان في وسعها أن تعتبره ثمرة رعايتها للمفاوضين الفلسطينيين، أما سببها الأعمق فهو أن الاتفاق يحمل في طياته تحقيقاً للعامل (الجيوبوليتيكي) الذي يؤسس للسياسة المصرية تجاه القضية الفلسطينية.

التوصيات

1. يحتاج التعامل مع إسرائيل إلى مزيد من الحزم ومن تكوين جبهة عربية متماسكة، وأن يجري التنسيق بين أطرافها على مستوى عال من المسؤولية، وتجاوز الخلافات الداخلية بين الدول العربية؛ لأن ذلك سيكون ورقة ضغط مؤثرة في العملية السلمية في المنطقة وزيادة الضغوط الدولية على إسرائيل للقبول بالقرارات الدولية.

2. استثمار الإمكانيات العربية في الضغط على إسرائيل والدول الأوروبية لإيجاد حل عادل للقضية الفلسطينية على غرار سلاح النفط، يضاف إلى ذلك تشكيل لوبي اقتصادي عربي.

3. العمل على تغيير المواقف الأمريكية وجعلها تتخذ مواقف حيادية تجاه قضايا الحل النهائي للصراع العربي الإسرائيلي عامة والفلسطيني خاصة.

4. يجب على الفلسطينيين ترتيب البيت الفلسطيني السياسي، واستغلال العلاقات المصرية الجيدة بأمريكا، وخبرتها بالتفاوض

مع الجانب الإسرائيلي بالإضافة إلى دورها المحوري في منطقة الشرق الأوسط بغية الوصول إلى هدفها المنشود بإقامة الدولة الفلسطينية.

5. عمل دراسات تستهدف علاقة الدول العربية بإسرائيل ودراسة المعاهدات والاتفاقيات التي تم توقيعها والاستفادة من نقاط القوة والضعف فيها.

6. ضرورة الإعداد المسبق لأي اتفاقية سوف يتم التوقيع عليها مع الجانب الإسرائيلي، وتحقيق وحدة رأي عربي حولها.

قائمة المصادر والمراجع العربية

المصادر والمراجع العربية

المصادر

- بيرس، شمعون. (1994) . الشرق الأوسط الجديد، د. ط، عمان: دار الجليل للنشر.
- شاش، طاهر. (1995) . المواجهة والسلام في الشرق الأوسط الطريق إلى غزة أريحا، ط1، القاهرة: دار الشروق.
- عباس، محمود. (1995) . طريق أوسلو موقع الاتفاق يحكي الأسرار الحقيقية للمفاوضات، ط1، لبنان: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر.
- عشراوي، حنان. (1995) . جانب الحساب الشخصي، د. ط، نيويورك: سايمون وشوستر.
- هيكل، محمد حسنين. (1996) . المفاوضات السرية بين العرب وإسرائيل، ط1، القاهرة: دار الشروق.
- هيكل، محمد حسنين. (2001) . سلام الأوهام أوسلو ما قبلها وما بعدها، ط7، القاهرة: دار الشروق.

الكتب

- أبراهام، دانيال. (2007) . السلام ممكن، حوارات متصلة مع قادة عرب وإسرائيليين، د. ط، رام الله: مدار المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية.
- أحمد، يوسف أحمد. (1988) . الصراعات العربية – العربية 1945 – 1981، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجميعي، عبد المنعم إبراهيم. (2011) . مصر والمسألة الفلسطينية: دراسات معاصرة لبعض جوانبها، ط1، لبنان: بيسان للنشر والتوزيع.
- حواتمة، نايف. (1998) . أوسلو والسلام الآخر المتوازن، د. ط، لبنان: بيسان للنشر والتوزيع.
- الخولي، لطفي. (1989) . الانتفاضة والدولة الفلسطينية، ط1، القدس: وكالة أبو عرفة.
- سلطان، جمال مصطفى. (2002) . الإستراتيجية الأمريكية في الشرق الأوسط، ط1، عمان، دار الشروق.
- سليمان، محمد. (1996) . وكالة الأنباء الفلسطينية (وفا) 1972 – 2008. ط1، رام الله، وفاسترياته الإعلام الفلسطيني.
- عثمان، عمر. (2011) . الدراسات الفلسطينية، نابلس: جامعة النجاح الوطنية.
- الغبرا، شفيق. (1997) . إسرائيل والعرب من صراع قضايا إلى سلام المصالح، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- غليون، برهان. (1999) . العرب ومعركة السلام: نقد السياسة العملية، ط1، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- مسلم، عدنان. (1996) . الموقف الرسمي والشعبي المصري من القضية الفلسطينية والانتفاضة، ب. ب.
- المصري، زهير. (2008) . اتجاهات الفكر السياسي الفلسطيني بين الكفاح المسلح والاستيطان، ط1، فلسطين: مكتبة اليازجي.
- نافع، إبراهيم. (1993) . عاصفة الخليج الفتنة الكبرى، ط2، القاهرة: مركز الأهرام للنشر والتوزيع.
- نوفل، ممدوح. (1995) . قصة اتفاق أوسلو الراوية الحقيقة الكاملة "طبخة أوسلو"، ط1، المملكة الأردنية الهاشمية: الأهلية للنشر والتوزيع.
- نوفل، ممدوح. (2000) . البحث عن دولة، ط1، رام الله: مواطن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.
- نوفل، ممدوح. (1996) . الانقلاب أسرار مفاوضات المسار الفلسطيني – مدريد – واشنطن، ط1، رام الله: دار الشروق للنشر.
- هالتر، ماريك. (1994) . مجانين السلام للقضية السرية لمفاوضات أوسلو بين منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل، ط1، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.

دوريات

- تراكي، ليزا. (1990) . قبل الطوفان: تطور الوعي السياسي في المناطق المحتلة تمهيداً للانتفاضة. مجلة آفاق فلسطينية، ع65.
- الجاني، برهان. (1993) . الاعتراف المتبادل بين حكومة دولة إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية. مجلة المستقبل العربي، نوفمبر.
- الحسيني، مصطفى. (1999) . مصر والمفاوضات الفلسطينية الإسرائيلية حدود الدور الإقليمي، مجلة الدراسات الفلسطينية، المجلد 10، ع 40.
- الشاذلي، خلاف. (1995) . المتغيرات الدولية وتحديات العمل العربي المشترك، مجلة شؤون عربية، ع 83.
- شاهين، أحمد. (1992، أبريل – مايو) . التنسيق ضرورة عربية، مجلة الشؤون الفلسطينية، ع 229 – 230.
- شاهين، أحمد. (1993، يوليو – أغسطس) . رهان على الشريك الأمريكي الكامل، مجلة الشؤون الفلسطينية، ع244 – 245.
- محمد، محمد عبد القادر. (1999) . إستراتيجية التفاوض السورية مع إسرائيل – دراسات استراتيجية – ، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ع25.
- هواري، زهير. (2005) . نصف قرن دفاعا عن فلسطين. مجلة الدراسات الفلسطينية، ع59.
- هدسون، م. (1996) . اللعب هيمنة خمسين عامًا من السياسة الأمريكية تجاه الشرق الأوسط، مجلة الشرق الأوسط، ع50.

صحف

- صحيفة القدس. (1/ نيسان/ 1993) . ع 8472.
- صحيفة النهار. (27/ نيسان/ 1992) . ع 1852.

- صحيفة هآرتس الاسرائيلية، 15/ أيار – مايو/ 19889م.

المصادر والمراجع العربية مترجمة

- *Abbas, M. (1995) . Oslo Road, Al - Ettifaq website tells the true secrets of the negotiations. 1st ed. , Publications Company for Distribution and Publishing: Lebanon.*
- *Al - Ghabra, S. (1997) . Israel and the Arabs, from a conflict of issues to a peace of interests. Beirut: The Arab Foundation for Studies and Publishing.*
- *Ibrahim, D. (2007) . Peace is possible, connected dialogues with Arab and Israeli leaders. Ramallah: Madar The Palestinian Center for Israeli Studies.*
- *Abu Zuhaira, I. (2003) . Changing Palestinian Political Thought,. Roya Magazine.*
- *Ahmed, & Ahmed, Y. (1988) . Arab - Arab Conflicts 1945 - 1981. Beirut: Center for Arab Unity Studies.*
- *Al - Husseini, M. (1999, Volume 10) . Egypt and the Palestinian - Israeli Negotiations The Limits of the Regional Role. Journal of Palestinian Studies.*
- *Al - Jama'i, A. M. (2011) . Egypt and the Palestinian Question: Contemporary Studies for Some Its Aspects.*
- *Aljani, B. (1993, November) . Mutual Recognition between the Government of the State of Israel and the Palestine Liberation Organization. The Arab Future.*
- *Al - Masry, Z. (2008) . Trends of Palestinian political thought between armed struggle and settlement. Palestine: Al Yaziji Library.*
- *Ashrawi, H. (1995) . The Side of Personal Account. New York: Simon and Schuster.*
- *El Khouly, L. (1989) . The Intifada and the Palestinian State. Quds: Abu Arafa Agency.*
- *Ghabra, N. (1997) . Israel and the Arabs: From the conflict of issues to the peace of interests. Beirut: The Arab Foundation for Studies and Publishing.*
- *ghliun, b. (1999) . The Arabs and the Battle for Peace: A Critique of Practical Politics. Arab Cultural Center.*
- *Halter, M. L. (1994) . Peace Maniacs for the Secret Case of the Oslo Negotiations between the Palestine Liberation Organization and Israel. Beirut: Dar Al - Tali'a for Printing and Publishing.*
- *Hawari, Z. (2005) . Half a Century in Defense of Palestine. Journal of Palestinian Studies.*
- *Hawatmeh, N. (1998) . Oslo and the other balanced peace. Lebanon: Bissan Publishing and Distribution.*
- *Heikal, M. H. (2004) . Peace of illusions, Oslo before and after. Cairo: Dar Al - Shorouk.*
- *Heikal, M. H. (1996) . Secret Negotiations between the Arabs and Israel. Cairo: Dar Al - Shorouk.*
- *Hudson, M. (1996, Summer) . To Play Hegemony Fifty Years of U. S Policy toward the Middle East. Middle East Journal.*
- *Muhammad, M. A. (vol. 25) . The Syrian Negotiation Strategy with Israel. Emirates Center for Strategic Studies and Research.*
- *Muslim, A. (1996) . The official and popular Egyptian position on the Palestinian cause and the Intifada. without: without.*
- *Nafaa, H. (1997) . Egyptian - Palestinian Relationship: An Analytical View. Journal of Palestinian Studies.*
- *Nafie, A. (1993) . From the file of the Palestinian cause, the road to Madrid.*
- *Nafie, I. (1993) . The Great Sedition Gulf Storm. Al - Ahram Center for Publishing and Distribution.*
- *Newspaper, A. - Q. (1993) . Al - Quds Newspaper , vol. 8472.*
- *Newspaper, N. (27/ April 1992) . Nahar newspaper.*
- *Nofal, M. (2000) . Search for a country. Ramallah: Citizen of the Palestinian Institute for the Study of Democracy.*
- *Nofal, M. (1996) . The coup The secrets of the Palestinian track negotiations - Madrid - Washington. Ramallah: Al - Shorouk Publishing House.*
- *Nofal, M. (1995) . The story of the Oslo agreement, the narrator of the whole truth, "Oslo cooks". Kingdom of Jordan: El Ahlia for Publishing and Distribution.*
- *Osman, O. (2011) . Palestinian Studies. Nablus: An - Najah National University.*
- *Peres, S. (1994) . The New Middle East. Amman: Dar Al - Jalil Publishing.*
- *Shaheen, A. (1993, July - August) . A Bet on the Perfect American Partner. Palestinian Affairs.*
- *Shaheen, A. (1992, April - May) . Coordination is an Arab necessity. Palestinian affairs.*
- *Shash, T. (1995) . Confrontation and Peace in the Middle East The Road to Gaza Jericho. Cairo: Sunrise House.*
- *Shash, T. (1995) . Confrontation and Peace in the Middle East The Road to Gaza Jericho. Cairo, Dar Al - Shorouk.*
- *Sultan, Jamal Mustafa (2002) . American strategy in the Middle East, Amman, Sunrise House.*
- *Suleiman, M. (1996) . The Palestinian News Agency, WAFA, 1972 - 2008. And we will see it in the Palestinian media.*
- *Taraki, L. (1990) . Before the Flood: The Development of Political Awareness in the Occupied Territories as a Prelude to the Intifada. Palestinian Horizons.*

المصادر والمراجع الأجنبية

- Baker, James (1999) . James Baker's Memoirs: The Politics of Diplomacy, New York, Putnam. ترجمة مجدي شرار
- Haaretz Israeli newspaper 15/ 5/ 1989 ترجمة عيسى شاهين

تحليل أسس نشأة الأحياء
مدينتي رام الله وعمّان: دراسة جغرافية مقارنة

Analysis of Neighborhoods' Establishment Ramallah and Amman Cities: A Comparative Geographical Study

Arij Zaied Dagarah
Assistant Professor/ Al-Istiqlal University/ Palestine
a.dagarah@pass.ps

أريج زايد دغره
أستاذ مساعد/ جامعة الاستقلال/ فلسطين

Received: 12/ 3/ 2022, **Accepted:** 6/ 8/ 2022.
DOI: 10.33977/0507-000-061-004
https://journals.qou.edu/index.php/jrresstudy

تاريخ الاستلام: 12/ 3/ 2022م، **تاريخ القبول:** 6/ 8/ 2022م.
E-ISSN: 2616-9843
P-ISSN: 2616-9835

الملخص

هدفت الدراسة إلى تحليل الأسس القديمة المحدّدة لنشأة الأحياء في مدينتي رام الله وعمّان، والعوامل الجديدة التي حلت محلها. وتكمن المشكلة في وجود تباين في الآراء والاتجاهات العلمية حول نشأة الأحياء السكنية والعوامل المساهمة في نشأتها. استخدمت الدراسة المنهج التاريخي التطوري، والمنهج الوصفي، وأسلوب الدراسة المقارنة. توصلت الدراسة إلى أن نهاية السبعينيات وبداية ثمانينيات القرن العشرين تُعَدُّ نقطة تحوّل في تاريخ مدينة عمّان، فيما يعد إنشاء السلطة الفلسطينية بعد اتفاق (أوسلو) عام (1993) نقطة التحول في مدينة رام الله، حيث بدأ تشكّل أحياء جديدة في المدينتين بناءً على تميز سكانها بمستوى إقتصادي–إجتماعي متشابه، بغض النظر عن عوامل العرق والأصول المشتركة للسكان أو البلد الأصلي للهجرة التي حدّدت نشأة الأحياء في السابق. وبينت أن الأسس الجديدة لقرار السكن عملت على إلغاء الأسس القديمة.

الكلمات المفتاحية: الأحياء، رام الله، عمّان، إقتصادي–إجتماعي.

Abstract

The study aimed to analyze the old foundations that determined the emergence of neighborhoods in Ramallah and Amman cities, and the new factors that replaced them. The problem of the study lies in the variances in opinions and scientific trends that discussed the bases of neighborhoods evolution, and transformations that occurred in these neighborhoods. The study used a historical-evolutionary and descriptive methods, and comparative study method. The study concluded that the end of the seventies and the beginning of the eighties of the twentieth century is a turning point in the history Amman city, while the establishment of the Palestinian Authority after the Oslo Accords in 1993 is the turning point in Ramallah city, where new neighborhoods began to form in the two cities based on the distinction of their residents at a similar socio-economic level. Regardless of the ethnicity and common origins of the population or the country of origin of migration that determined the origin of neighborhoods in the past. The author indicated that the new foundations of the housing decision worked to abolish the old foundations.

***Keywords**: Neighborhoods, Ramallah, Amman, socio-economic.*

مقدمة

تنطلق الدراسة مما كتبته (الأنثروبولوجية) الأردنية ستنيه شامي بأن أماكن معينة من المدينة تتاح أمام مجموعة من الأفراد، وثمّة مجموعات يفرض عليها السكن في مواقع ، وآخرون يختارون مواقع سكنهم (Shami, 1996, 20). كما وجد الكاتب (أوسكار لويس)، أن المهاجرين نادراً ما ينتقلون إلى السكن والتعايش مع المدينة ككل، وبدلاً من ذلك فهم يرتبطون في وحدات ومواقع منفصلة مع مهاجرين آخرين يشبهونهم في الثقافة والخلفية الاقتصادية والاجتماعية.

دارت العديد من السجالات بشأن بناء المكان، فقد دعا (أرتورو إسكوبار) في مراجعته (أنثربولجيا المكان) إلى المزج بين المقاربات السياسية–الاقتصادية، والظاهراتية أو التركيبة في الدراسات المعنية بالطريقة التي يُصنع بها المكان. فالمكان لا ينجم حصرياً عن عوامل بنيوية (رأس المال، والقوى العالمية) أو عوامل وجودية، أو أحاسيس. ويلاحظ (توماس غيرين) ضرورة الموازنة بين نظريات الاقتصاد السياسي وعلم البيئة الحضرية من جهة، وين مقاربة تدرك أن الأشخاص العاديين يمكنهم أن يستخلصوا من مكان ثابت ومجرد مكاناً محدداً ينطوي على المعنى، ويحمل اسماً، ويمتاز بالأهمية، من جهة أخرى (أبو دحو وآخرون، 2010، 19).

يعد تقسيم المدن إلى أحياء سكنية شكلاً تنظيمياً قديماً للغاية، ولا تزال المناقشات تدور حول منشئه الأصلي. ففي حالات عديدة تم تكوين الأحياء لإيواء الجماعات المتميزة عرقياً، والتي شاركت في بناء المدينة، كما كان تقسيم المدن الداخلي إلى أحياء يُبين رغبة كل طائفة في التجمع لتكوين خلية اجتماعية متلاحمة. وتعمق هذا التقسيم وازدادت حدته وأصبح أكثر شمولية لأسباب أمنية، وفي العهد العثماني ازداد تقسيم المدينة إلى وحدات منفصلة؛ بسبب تضاعف الجاليات والاستقلالية التي كانت ممنوحة لها.

وبالعودة إلى تقسيم المدن في الألف الأول قبل الميلاد فهي كانت مقسمة إلى أماكن سكنية طبقاً للأصل الواحد، وقرابة الدم والقبيلة الواحدة، فالمتأمل في تركيبة و الأحياء السكنية وتكوينها في مدن الشرق القديم في تلك الفترة والمبني على نتائج اكتشافات التنقيبات الأثرية يشير إلى وجود أزقة تتقاطع فيها الشوارع الداخلية تربط المنازل السكنية، وهذا يدل على أنه ربما كان قانون السلوك موجهاً لحماية الحياة العائلية ذات الأصل والدم المشترك (Wirth, 1974, 399). كما كان سكان الأحياء أيام العباسيين أو الأمويين أو المماليك والعثمانيين مرتبطين بطائفة أو دين معين، ويسكنون في حي مشترك (الشواورة، 2003، 230). وفي العصر الإسلامي انقسم معظم سكان المدن إلى عدد من المجموعات الشعبية والدينية التي تواجه بعضها بشكل عدائي، وبذلك تنقسم المدينة إلى مقار سكنية منفصلة تابعة لديانات مذاهب وجماعات لغوية وقبائل مختلفة (Wirth, 1974, 400).

أما المدن الإسلامية فقد كانت لغاية القرن التاسع عشر مقسمة إلى عدد من الأحياء، وكان العامل الذي يحدد الإقامة في نفس الحي الدين المشترك أو الجنسية المشتركة أو القومية أو المذهب فقط. مثلاً كان لكل طائفة مسيحية أو يهودية تجمع خاص بها في القاهرة، واحتل الأرمن والموارنة أحياء في الجزء الشمالي الغربي لمدينة حلب، كما كانت مدينة القدس مقسمة إلى عدد من الأحياء وهي الحي الاسلامي والمسيحي والأرمني واليهودي (Dettmann, 1970, 430؛ Wirth, 1974, 393). وبدأ يظهر في المدينة الإسلامية بعد دخول عصر الصناعة تجمع السكان حسب نوع المهن التي يعملون بها، فبدأ كل نوع من أنواع الحرف يأخذ جزءاً مميزاً أو شارعاً مستقلاً داخل المدن، يتركز فيه السكان تبعاً لنوع الحرفة، وقامت أحياء سكنية للجماعات الحرفية جنباً إلى جنب مع السوق التجاري لإنتاج هذه الحرف منها حارة السقايين (آل الشيخ،

1980، 21).

يضاف إلى ذلك العوامل العرقية والدينية يعتبر الأصل المشترك للسكان من العناصر الأساسية لنشأة الأحياء في المدينة الإسلامية، فالمهاجر الجديد يميل للإقامة لدى من يرتبط معهم بصلة دم أو صداقة، حيث تلعب علاقات الدم دوراً كبيراً في مساعدة المهاجرين على التكيف مع الحياة الحضرية الجديدة.

أخذ نظام الحارات بالاضمحلال في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وبداية القرن العشرين؛ بسبب بدأ تأثر مدن الشرق الأوسط بالغرب، ونجم عن ذلك زيادة عدد سكان المدن نتيجة للزيادة في الهجرة من المناطق الريفية من جهة، وتدفق السكان من الخارج من جهة أخرى (آل الشيخ، 1980، 23).

أدت الحرب العالمية الأولى خاصة فترة الثلاثينيات من القرن العشرين إلى تغيرات ملموسة على شكل وتركيب الوظيفة السكنية في المدينة الإسلامية، فحدث تغير وتفكك في التركيب والترابط الاجتماعي، حيث انتقل السكان ذوي الدخل المرتفع من أماكن سكنهم القديمة إلى أماكن سكن حديثة (الشواورة، 2003، 235).

نمت الأحياء السكنية الحديثة بشكل واضح بداية العصر الحديث، كضواحٍ دون تخطيط مسبق، ملاصقة لأحياء المدينة القديمة، وضمتّ الأحياء الجديدة قطاعات سكنية وأخرى تجارية، وتميزت بطابعها الخاص في أنها تمثل إمتداداً مساحياً ومباشراً للمدينة القديمة (الشواورة، 2003، 242). وأشار كل من (Wirth, 1974, 493) والمختار (2014، 7) إلى انتماء الأحياء الحديثة إلى العناصر الغربية المتحوّلة، فقد كان يسكن في الأحياء القديمة سكان ذوو أصل قومي واحد أو دين واحد، وحل محلّ هذه الجماعات مبدأ تنظيم مختلف وغربي يحدّده الوضع الاقتصادي ذو قوة شرائية متساوية وعادات استهلاكية مشتركة. ونتج عن هذا التحول ظهور قطاعات جغرافية متباينة بقيمها العقارية وسمعتها الإجتماعية ومكوناتها المادية والبشرية.

تميزت الفترة بعد الحرب العالمية الثانية بحدوث هجرات جماعية من الريف إلى المدن، وبرزت الضواحي التي تسكنها الطبقة المتوسطة، وقد حرّكت هذه الضواحي السكان من القطاعات القديمة في المدينة إلى الأجزاء الجديدة، كما برزت مشروعات الإسكان التي تخططها الحكومة (آل الشيخ، 1980، 26).

وبدراسة التحولات في معايير السكن في أحياء مدينة عمّان، فقد توصلت دغره (2018، 150) إلى أن نهاية السبعينيات وبداية ثمانينيات القرن العشرين تعد نقطة تحوّل في تاريخ المدينة، نشأت فيها أحياء جديدة بناءً على تميز سكانها بمستوى اجتماعي واقتصادي متشابه، بغض النظر عن عوامل العرق والأصول المشتركة للسكان أو البلد الأصلي للهجرة التي حدّدت نشأة الأحياء قبل سبعينيات القرن العشرين. كما أظهر (Potter, et al (2009، 85 وجود تباين في مستوى الأحياء داخل مدينة عمّان، حيث وجدت أحياء للأغنياء تتركز في المناطق الغربية من المدينة يقطنها السكان ذوو المستوى الاقتصادي المرتفع، وبشكل خاص في منطقة زهران والعبدلي، فيما تميزت المناطق الجنوبية والشمالية وبعض المناطق الشرقية، بتدني المستوى الاقتصادي لسكانها، منها منطقة رأس العين وبسمان وبعض أحياء منطقة اليرموك.

وتوصل علي (1986) إلى وجود أحياء في عمّان تضم سكاناً ينحدرون من أصول واحدة، مثل حي نزال وحي القيسية في الزهور، والدبابية والحويان في حي الريحان، والأرمن في الأشرفية، مما يبرز أثر عامل مكان الولادة في بيان تجمع السكان ذوي الأصول الواحدة. وبيّن أبو سنينة (1986) تجمع السكان على أساس القرابة أو العشيرة أو توفر فرص العمل في المنطقة الشرقية من عمّان، حيث يسكن عدد كبير من السكان ذوي الأصول من منطقة واحدة في أجزاء ومساحات مختلفة من الأحياء، ويتضح ذلك في حي جبل النصر الذي يسكنه جماعات سكانية من السلط، وحي الخلايلة نسبة للمهاجرين من مدينة الخليل، وأحياء الطفايلة والعكارمة في جبل التاج.

أما مدينة رام الله فقد تبين أنها كانت بلدة صغيرة في الفترة ما بين (1918–1517) حسب حمودة (2017، 272) مكونة من حارات عدة وهي: دار إبراهيم، الشقرة، دار جغب، دار يوسف، دارة الشراقة وعواد والحساسنة وجريس (شكل 1). وكانت أسس القرابة والروابط الدينية والتقاليد الاجتماعية والجوار في المجتمع الفلسطيني أبرز العوامل المؤثرة في ترتيب وتشكّل المجتمع. استقطبت رام الله حسب ما ذكره كل من و (Khamaisi) (2006، 5) (Jawabrah (2020، 11818 سكان القرى القريبة يضاف إلى ذلك المهاجرين إليها من اللد والرملة ويافا، وساهم الوافدون إلى المدينة في تمدين المجتمع داخلها، وساهم سوق الإسكان والأراضي في تطوير المجتمعات الفسيفسائية فيها، إلى جانب إنشاء السلطة الفلسطينية وما نجم عنها من زيادة الهجرات الداخلية والتوسع العمراني، وهذا انعكس بدوره على حدوث تحول في الإنتماء اليوم من القرابة والحمولة إلى الطبقة الإجتماعية والإقتصادية. وبين كتانة (2009، 72) أن تمدد مدينة رام الله انتج عدداً من الأحياء التي لم تكن موجودة أو تطورت بفعل هذا التمدد، والتي زادت الحركة العمرانية فيها بعد دخول الأراضي المبنية عليها ضمن المخطط الهيكلي للمدينة، بالإضافة إلى تدني أسعار الأراضي في المدينة عام (1997)، وزيادة فرص العمل. وأضاف الريماوي (2007، 164) أنه مع قدوم السلطة الفلسطينية بدأت بعض الأحياء بالإنشاء ومنها حي الماصيون والطيرة وحي البالوع ويسكنها في الغالب كبار موظفي السلطة وأساتذة الجامعات ورجال الأعمال، وتتميز بارتفاع أسعار العقار فيها. وأشار نيروز (2004، 23) إلى بدء ظهور أحياء سكنية في رام الله تتوزع وفق الفئات الاجتماعية والاقتصادية للسكن، بسبب المستوى الاقتصادي المرتفع نسبياً لسكان المدينة.

وبينت (TARAKI) (2008، 15) أن نمط البناء في رام الله بدأ بالتغير إثر التحويلات المالية لأبناء رام الله الذين هاجروا إلى أمريكا بداية العشرينيات، إلا أن مجتمع المدينة لم يكن متجانساً قبل عام 1948، إلا أن الانقسامات الإجتماعية الجديدة وقواعد التمايز الإجتماعي بدأت في الظهور مع تدفق اللاجئين على إثر حرب عام (1948). وأضافت أن التغيرات بعد (أوسلو) مثل تقسيم المناطق وارتفاع أسعار الأراضي وتوافر قروض الإسكان ساهمت في إبراز الفوارق الاجتماعية القائمة على المكان والوضع الإقتصادي، حيث بدأت تظهر أنواع جديدة من الأحياء في مناطق مختارة مثل الماصيون والطيرة.

مشكلة الدراسة وأهدافها وأسئلتها

تكمن مشكلة الدراسة في وجود تباين في الآراء والاتجاهات العلمية حول نشأة الأحياء السكنية والعوامل المساهمة في نشأتها؛ حيث يُعيد غنيم (2002، 121) ومنيف (1994، 400) نشأتها إلى عوامل الإنتماء الديني والعرقي، يضاف إلى ذلك عوامل القرابة والإنتماء إلى قرية واحدة في الموطن الأصلي، واللغة، والانتماءات

أو العلاقات الاجتماعية. فيما قسّم كل من (Wirth, 1974, 394) و (Dettmann, 1970, 430)، والمختار (2014، 15) محدّدات نشأة الأحياء وتطورها إلى مرحلتين، المرحلة الأولى قبل القرن التاسع عشر، حيث كان يعيش في الأحياء أتباع فئة اجتماعية واحدة فقط، وكان الدين أو الجنسية المشتركة، أو اللغة هي التي تحدد الإقامة في الحي. والمرحلة الثانية نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث تغيرت العوامل لتصبح قائمة على الوضع الاقتصادي والاجتماعي فقط.

تنطلق الدراسة من أن المدينتين شهدتا تسارعاً في نموهما العمراني وملامحهما وتغير (المورفولوجيا) الاجتماعية–الاقتصادية لحيزهما الحضري، وكذلك ظهور أحياء سكنية على طرز حديثة ومعاصرة، تحديداً بعد توقيع إتفاقية (أوسلو) وقيام السلطة الفلسطينية في رام الله، والهجرة إلى دول الخليج في السبعينات وحرب الخليج في التسعينيات في مدينة عمّان. كما أصبح ملاحظاً وجود تقسيمات مكانية وإجتماعية داخل المدينتين، ووجود أماكن مخصّصة لطبقات وشرائح سكانية معينة، الأمر الذي تزامن مع ما شهدته المدينتين من استقطاب طبقي ناشيء من تنوع الأصول والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية لسكانهما.

تهدف الدراسة إلى بحث أسس نشأة الأحياء في المدينتين والتحولات التي طرأت على هذ الأسس، منذ التاريخ الحديث لنشأة المدينتين ولغاية تاريخ إعداد الدراسة. وإلى تحليل مدى إنطباق نموذج نشأة وتطور الأحياء في مدينة عمّان على أحياء مدينة رام الله.

تحاول الدراسة الإجابة على الأسئلة التالية:

- ما هي أسس نشأة الأحياء في مدينتي رام الله وعمّان؟
- ما هي التحولات التي طرأت على أسس نشأة الأحياء في المدينتين، وما هي الأسس الجديدة؟
- ما مدى انطباق نموذج نشأة الاحياء في مدينة عمّان على أحياء مدينة رام الله؟

أهمية الدراسة

تكمن أهمية الدراسة من الناحية النظرية في تركيزها على العوامل التي لعبت دوراً في نشأة وتطور الأحياء في مدينتي رام الله وعمّان، ومن الناحية الفلسطينية من كونها تتناول مدينة فلسطينية أصبحت تحتضن مباني وأحياء عصرية ونماذج حياة معولمة بعد نحو سبع وعشرين عاماً على توقيع اتفاقية (أوسلو) وقيام السلطة الفلسطينية، وهذه التحولات لم يتم دراستها على مستوى الأحياء. وهذا الأمر يتشابه مع ما حصل في مدينة عمّان الأردنية التي حدثت بها تحولات حضرية وزادت المساحات المبنية فيها على حساب المساحات الخضراء وتوسعت حدود المدينة نتيجة للهجرات الوافدة إليها، وكذلك تحولها إلى مركز إقتصادي في قلب المملكة الأردنية الهاشمية.

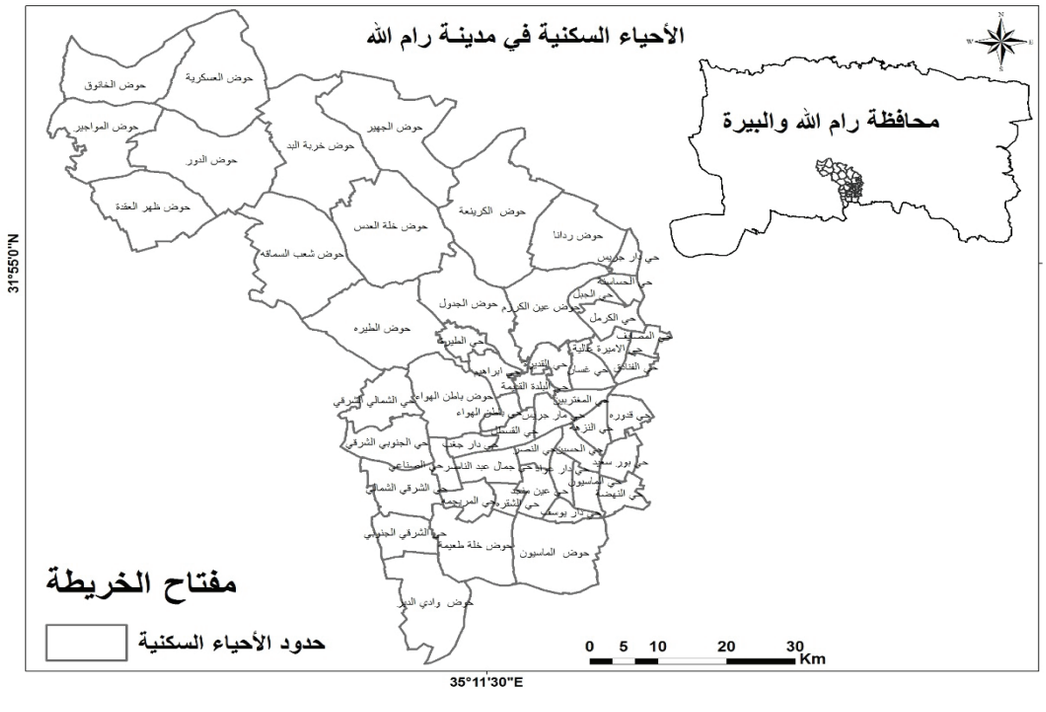
إجراءات الدراسة

مصادر البيانات والمعلومات

حصلت الدراسة على البيانات والمعلومات المتعلقة بالإطار النظري والبيانات المتعلقة بنشأة أحياء المدينتين، وكذلك البيانات والمعلومات اللازمة لمشكلة الدراسة من مصادرها المكتبية، وكذلك الخرائط والبيانات من الجهات الرسمية الحكومية، ومجموعة الوثائق التي تم الحصول عليها من الدراسات السابقة، وكذلك الملاحظات الميدانية.

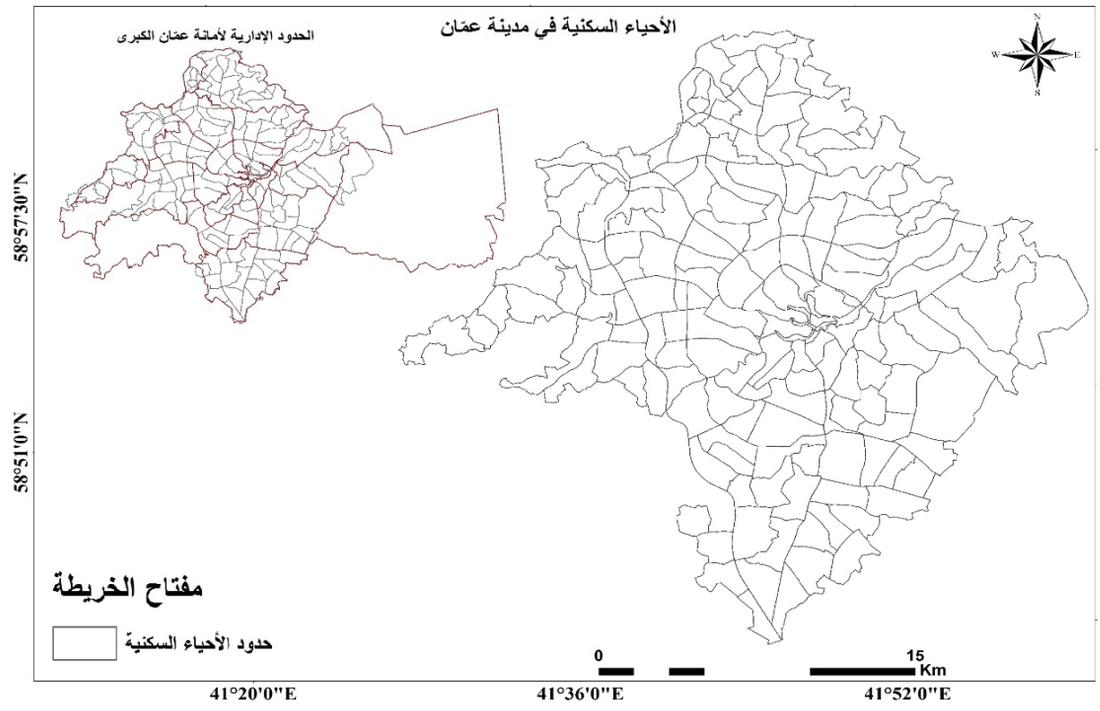
مجتمع الدراسة

اشتمل مجتمع الدراسة على أحياء مدينة رام الله جميعها (التابعة إدارياً لبلدية رام الله) شكل (1)، وأحياء مدينة عمّان (التابعة إدارياً لأمانة عمّان الكبرى) والبالغ عددها 169 حياً سكنياً شكل (2).



شكل (1):
أحياء مدينة رام الله.

المصدر: عمل الباحثة بالاعتماد على بيانات الجهاز المركزي للاحصاء الفلسطيني، 2021، بيانات منشورة.



شكل (2):

أحياء مدينة عمّان.

المصدر: عمل الباحثة بالاعتماد على بيانات دائرة الإحصاءات العامة 2015.

مناهج البحث

ستخدمت الدراسة المنهج التاريخي (التطوري): للتعرف على تاريخ نشأة الأحياء ومراحل توسعّها وتطورها، بالعودة إلى أسباب نشأتها ودوافعها، ومكان نشأتها، وسكانها الأوائل ومبرّرات سكنهم فيها. كما استخدمت المنهج الوصفي لأغراض توصيف الوضع الراهن لأحياء المدينتين، من حيث التطور الاقتصادي والتاريخي والاجتماعي، وكذلك توسّع أحياء المدينتين وتمدّدهما العمراني.

مدينتي رام الله وعمّان عبر الزمن

أشارت التنقيبات الأثرية وكتابات الرحالة أن مدينتي رام الله وعمّان لم تكونا خاليتين من السكان قبل الفترة الزمنية التي تناولتها الدراسة. ونظراً لكون الدراسة تركز على التاريخ الحديث لنشأة الأحياء في المدينتين، سيتم الإطلاع بشكل بسيط على تاريخهما عبر العصور، وذلك لإنصاف المدينتين وإبراز عمقهما التاريخي.

مدينة عمّان

تعتبر مدينة عمّان من المدن الفتيّة، على الرغم من الخلفية التاريخية لها، الممتدة في جذور الحضارات القديمة. ويعود تاريخ المدينة لأكثر من (9000) سنة. فيما بدأ تاريخها الحديث بالتشكّل عام (1878)، على أثر استقرار القبائل الشركسية الذين هجّرتهم روسيا القيصرية إلى المنطقة في مواقع مختلفة من المدينة، وبدأ تركزهم قرب نبع رأس العين وعلى امتداد سيل عمّان حتى موقع المسجد العمري (الحسيني حالياً) في مركز المدينة الحالية.

ساهم مد خط سكة الحديد الحجازي عام 1908، في تطور المدينة تجارياً وكذلك توسع مساحتها. وأسهم وصول الأمير عبد الله بن الحسين للمدينة عام (1921) واتخاذها عاصمة لإمارة شرقي الأردن، في التأثير في تاريخها، حيث بلغ عدد سكانها عام (1921) حوالي (5000) نسمة، وارتفع عددهم عام

(1948) إلى (60) ألف، ووصلت مساحتها (10كم2) بعدما كانت (3) كم2 عام (1925)؛ وارتفع عدد سكانها إلى (461) ألف نسمة عام (1969) وبلغت مساحتها (86) كم2. وفي العام (1994) بلغ عدد سكانها (1،439،212) نسمة ومساحتها (526) كم2، وفي العام (2015) بلغ عدد سكان مدينة عمّان (3،759،860) نسمة ومساحتها (799،93) كم^2 (Khawaldah, 2016, 417-418).

مدينة رام الله

تقع مدينة رام الله على مسافة (16) كم إلى الشمال من مدينة القدس، وبمسافة (64) كم عن ساحل البحر المتوسط، وتتمتع بمناخ جعلها مكاناً نموذجياً للسكن والسياحة صيفاً، كما كانت تنتشر حولها مجموعة من العيون وينابيع المياه بلغ عددها (24) عيناً (حمودة، 2017، 45).

لم تخلُ منطقة رام الله من الاستيطان البشري منذ الفترة الكنعانية، إذ ثمة دلائل أثرية تشير إلى وجود مثل هذا الاستيطان منذ تلك الفترة في منطقة ردانة القريبة من موقع رام الله الحالي،

حيث دلت الحفريات الأثرية على وجود استيطان في المنطقة في العصر البرونزي والحديدي والبيزنطي. كما أشارت الحفريات في منطقة الطيرة –التي تعد أحد أحياء المدينة الحالية– أنها كانت مأهولة بالسكان منذ العصر الهيليني سنة (323) ق.م، وأن الحياة استمرت فيها حتى العهد الأموي حين تسبب الزلزال بهدمها ورحيل أهلها.

عرفت رام الله في العهد الإفرنجي بأنها مستعمرة زراعية إفرنجية، وعرفت باسم رامالي، فبحسب ما نقله يوسف قدورة عن المؤرخ الفرنسي (عمانوئيل ري) الذي ذكر رام الله في كتابه، قائلاً أن رام الله كانت مستعمرة إفرنجية فرنسية في القرن الثاني عشر الميلادي، وأن الفرنسيين سكنوها أكثر من (100) عام (حموده، 2017، 50).

كما كانت رام الله عامرة في العهد المملوكي، وكان سكانها خلال هذا العهد وفي أوائل العهد العثماني حتى عام (1561) من المسلمين. وأشار إحصاء القرى والمزارع والسكان الذي أجراه العثمانيون عام (1539) إلى وجود أربع عائلات مسلمة فيها، وارتفع عدد العائلات المسلمة إلى ست عائلات عام (1554). واستناداً إلى كشوفات الضرائب وتخمينات الرحالة الذين زاوا المدينة فقد قدر عدد سكانها عام (1838) بحوالي (900–800) نسمة، و(2000) نسمة عام (1870). وقدروا عام (1912 بـ 5000) نسمة.

وصفت رام الله بأنها مدينة الأمن والأمان، فهي مدينة جاذبة للسكان لخصائصها الطبيعية، بدءاً من موقعها في منطقة الهضاب الوسطى في فلسطين، واطلاتها من الناحية الغربية على الساحل الفلسطيني. حيث أكسبها موقعها المتوسط مميزات كبيرة من ناحية المناخ، فهي تعد مصيفاً بسبب قربها من البحر المتوسط. كما تأخذ رام الله موقعاً وسطياً استراتيجياً مهما، فهي تبعد مسافة (330) كم عن الحدود الشمالية لفلسطين، و (360) كم عن أقصى جنوب فلسطين. وبسبب موقعها الوسطي وتطور المواصلات ووسائل النقل تحولت رام الله بداية القرن العشرين إلى عقدة مواصلات مهمة، وهذا ساهم في ازدهار المدينة بشكل سريع منذ ذلك الوقت. كما تعتبر رام الله البوابة الشمالية لمدينة القدس، وخط الدفاع عنها من الجهة الشمالية (نيرون، 2004، 20–11). ساهمت العوامل السابقة المتعلقة بخصائص المدينة في جذب السكان إليها وحدوث نشاط سياحي فيها، مما أدى لضرورة تأسيس أحياء جديدة لاستيعاب القادمين الجدد. وبعد قيام السلطة الفلسطينية عام (1994) واتخاذها المدينة مقراً لمؤسساتها وأجهزتها، هذا أهّل رام الله لتولي موقع المركز السياسي والاقتصادي–المالي والإداري والثقافي للضفة الغربية (هلال، 2016، 12)، مما ساهم في توسع مساحتها ونشأت أحياء جديدة فيها.

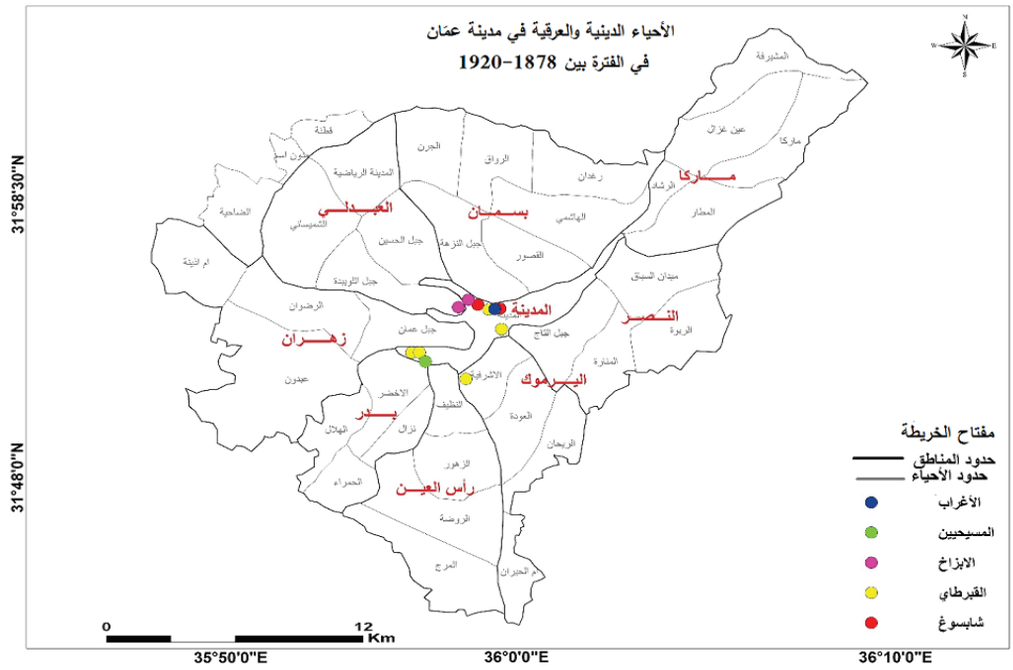
مناقشة النتائج

1. العامل الديني والجنسية الموحّدة

استند التقسيم المكاني للأحياء في مدينة رام الله منذ تاريخها الحديث، أي منذ أن استقرت فيها عشيرة الحدادين عام (1561) ولغاية عام (1948) (النكبة الفلسطينية) على أسس دينية وجنسية موحّدة، حيث أكدت التواريخ القليلة المتوفرة عن المدينة، والتي كتبها في الغالب السكان الأصليون والمهاجرون، على هويتها المسيحية خلال النصف الأول من القرن العشرين (Taraki, 2008, 14). حيث كانت رام الله في تلك الفترة مكاناً لجذب العائلات المسيحية القادمة إما من مدن داخل فلسطين أو من شرق الأردن (Qasem, 2006, 127). وفي هذا السياق، فقد بلغ عدد عائلات رام الله كما ورد في السجلات العثمانية عام (1596) ثلاث وستون عائلة، منها (53) عائلة مسيحية و (10) مسلمة و(8) عزاب. فيما قدر عدد سكان رام الله عام (1944) بنحو (6300) شخصا موزعين حسب الإنتماء الطائفي كالتالي: روم ارثوذكس (3570)؛ روم كاثوليك (700)؛ لاتين (1080)؛ بروتستانت (325)؛ فرندز (200)؛ مسلمون (425) (هلال، 2016، 24).

من هنا نرى أن رام الله لم تكن منطقة جاذبة للسكان (فترة بداية تاريخها الحديث وعودة الحياة إليها) سوى لبعض العائلات المسيحية التي وجدت في رام الله تجانساً عقائدياً. كما ذكر عدد من الباحثين قدوم مهاجرين مسيحيين من مدن فلسطينية وأردنية إلى رام الله غير عائلة الحدادين منهم عائلة العجلوني التي سكنت رام الله عام (1825)، والقادمة من جبال عجلون، وبعدهم بحوالي ربع قرن هاجرت عائلة مسيحية من قرية دير أبان في منطقة القدس، كما حدثت هجرات أخرى مثل هجرة إبراهيم الرفيدي وآل نزال من نابلس، وهجرة عائلة من دبين شرق الأردن، وهجرة بعض العائلات لفترة قصيرة من بيت جالا، كذلك هجرة أول عائلة مسلمة لرام الله من آل الجاعوني (حنيطي، 2012، 48)؛ ويعود تركز الهجرات المسيحية في تلك الفترة إلى الدور الذي لعبته البعثات التبشيرية في جذب السكان في تلك الفترة الزمنية.

أما في مدينة عمّان فقد جاء التقسيم المكاني للأحياء نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، على أسس اشتراك المهاجرين إليها من حملة الجنسية المشتركة وبنسب أقل دينية؛ نتيجة إلى أن المهاجرين في غالبيتهم من المسلمين، حيث بدأ ظهور الأحياء في المدينة التي عرفت حينها بـ "المحلات" في الفترة بين (1920–1878)، وتشكلت بناءً على الخلفية الدينية والجنسية الواحدة للسكان، كمحلة (الشابسوغ) ومحلة القبرطاي، ومحلة رأس العين، وحي المهاجرين وهو المنطقة التي سكنتها القبائل الشركسية، ومحلة الأغراب التي سميت نسبة إلى ساكنيها من غير الشركس، ومحلة عزيزية ومحلة المسيحيين شكل (3) (أبو عريضة، 2014، 31). ولهذا كان للعامل الديني تأثير أقل من اشتراك المهاجرين في جنسية واحدة في تشكيل الأحياء في مدينة عمّان.



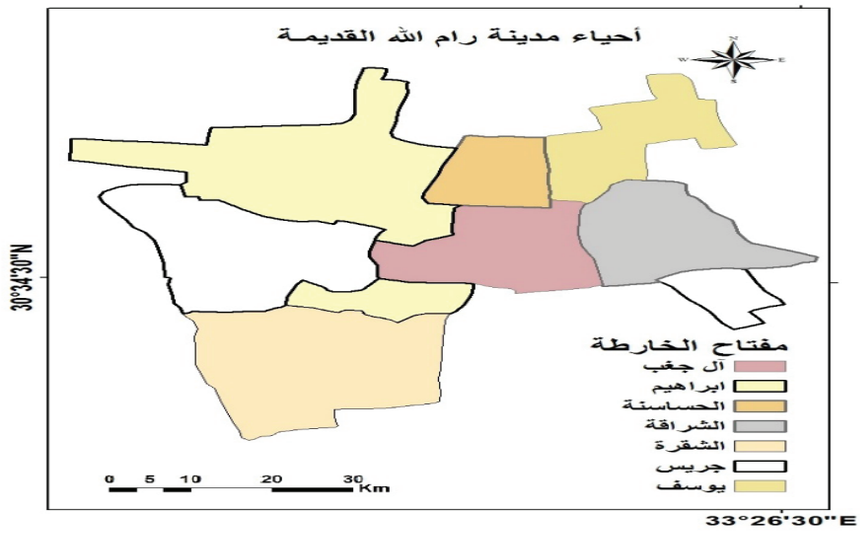
شكل (3):
الأحياء الدينية والعرقية في مدينة عمّان
المصدر: عمل الباحثة بالاعتماد على المقابلات الشخصية

2. وحدة الأصول والمنابت

لعبت الأسس العائلية والقرابة والأصل المشترك دوراً في نشأة الأحياء في مدينة رام الله، فقد تكونت المدينة بداية نشأتها الحديثة عام (1561) من عشائر رئيسة وهي عشيرة الحدادين[1]، وكان لكل منها حيها الخاص في البلدة القديمة، التي كانت تتكون من سبعة أحياء رئيسة (شكل 4) (Qasem, 2006, 125).

استقبلت رام الله خلال عشرينيات وثلاثينيات من القرن العشرين عائلات مهاجرة من مدينة الخليل والقرى المحيطة بها، استقرت في المساكن الخالية في البلدة القديمة، التي خرج منها سكانها إلى الولايات المتحدة بهدف العمل (Khamaisi, 2006, 5؛ هلال، 2016، 56).

وبيّن كل من Taraki (2008، 15) وأبو دحو وآخرون (2010، 19) حدوث طفرة بناء وتغير أنماطه في المدينة منذ بداية العشرينيات استمرت حتى الثلاثينيات من القرن العشرين، وساهمت تحويلات المهاجرين إلى الولايات المتحدة في زيادة ثروة عائلاتهم التي بقيت في رام الله، وغالباً ما تُرجم هذا إلى بناء منازل حجرية حديثة، كما جذبت المدينة عدداً متزايداً من العمال والحرفيين وغيرهم ليعملوا في صناعة البناء.



شكل (4):
أحياء مدينة رام الله القديمة
المصدر: Qasem, 2006, 126

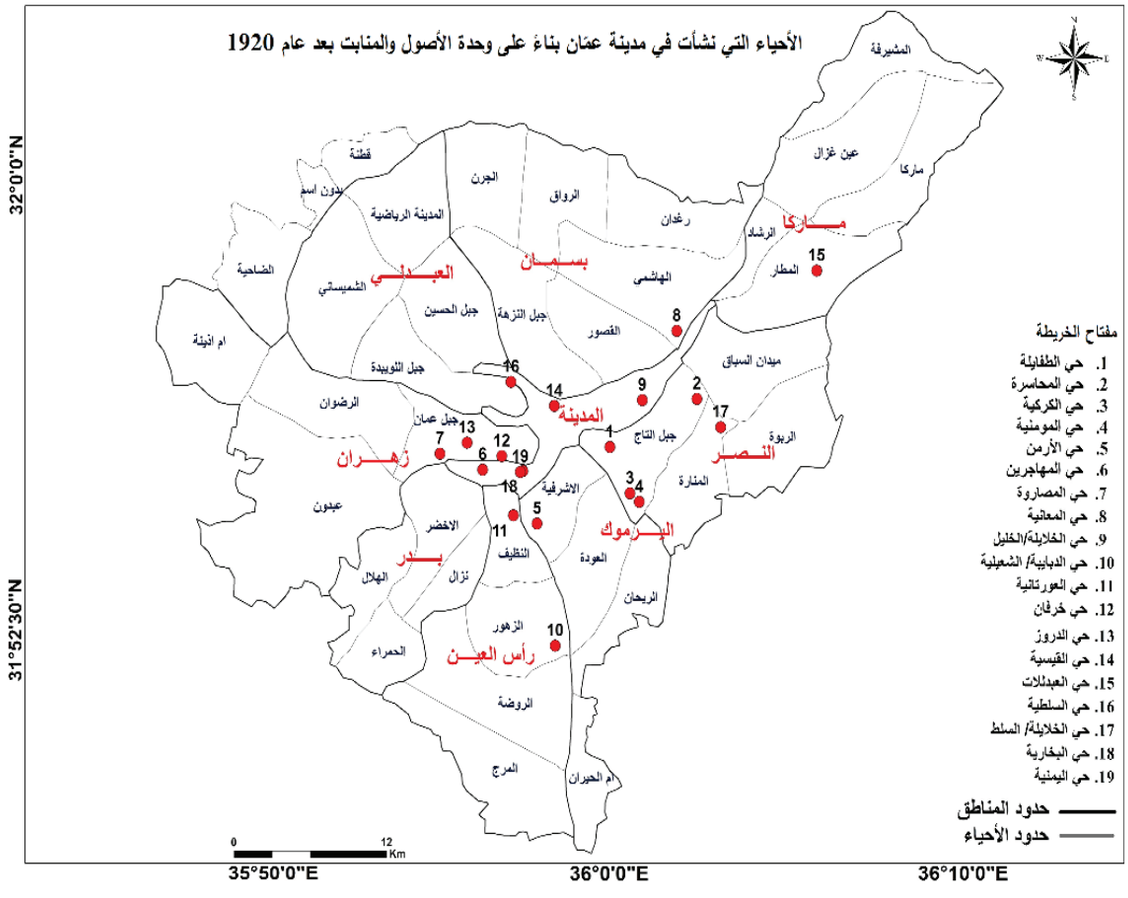
(1) تتكون عشيرة الحدادين من سبع عائلات هي: دار يوسف، الشقرة، دار عوض، دار ابراهيم، دار جريس، الشرقة، ودار جغوب.

بدأ النشاط العمراني في التوسع خارج مركز رام الله، وبدأت الحارات _وهي قاعدة الحمولة_ تفقد خصائصها الإجتماعية، مع توسع السكان خارج المركز. وقد ساهم بناء منازل جديدة خارج قلب البلدة القديمة في تفكك الأحواش، وهي الوحدات السكنية التقليدية التي كانت تؤوي عائلات من الحمولة نفسها، وهذا ترتب عليه إعادة تعريف معنى الأحياء أو الحارات وخصائصها الاجتماعية والاقتصادية (Taraki, 2020, 96).

وبيّن هلال (2016): أن "نسبة عالية من سكان رام الله التحتا هم من سعير والظاهرية والسموع الذين هاجروا إليها في العقود الأولى من القرن الماضي سعياً للعمل... ومع هجرة الأهالي وتفكك عائلات البلدة أخذ القادمون مكانهم ... يشكل السكان من منطقة الخليل ما بين (30% إلى 35%) من سكان المدينة، وما بين (30% إلى 35%) من سكان المدينة هم من اللاجئين وغالبيتهم من اللد والرملة ويافا؛ نحو (10%) فقط هم من أهالي البلد الأصليين" (69).

وبالمقارنة مع مدينة عمّان فقد تشابهت عوامل وحدة الأصول والمنابت والبلد التي هاجر منها السكان في مدينة رام الله مع ما حدث في عمّان، فنظراً لأن معظم سكان المدينة الأوائل من المهاجرين، فقد لعبت وحدة الأصول والمنابت والبلد التي هاجر منها السكان دوراً في نشأة أحياء المدينة. وبيّن أبو عريضة (2014، 123) أن الأحياء في عمّان تستند في تقسيمها إلى جهة القدوم، أو البلد الأصلي أو القبيلة، فالتكوين الأساس لهذه الأحياء لم يأخذ بعداً سياسياً، بل عشائرياً و/أو جهوياً.

نشأت الأحياء التي تشكلت بعد وصول المهاجرين الشركس والشيشان على مبدأ الأصول والمنابت، عمادها المهاجرون من داخل الأردن والدول المجاورة خاصة فلسطين وسوريا، وحملت أسماءً تدل على مناطق قدومهم كما هو الحال في حي الطفايلة والمصاروة والسلطية والخلايلة والقيسية والسلوادية والعورتانية وحي الدروز وحي اليمنية والمعانية وحي الأرمن وغيرها شكل (5). (Aljafari, 2014, 27؛ أبو عريضة، 2014، 116).



شكل (5):

الأحياء التي نشأت بناءً على وحدة الأصول والمنابت.

المصدر: عمل الباحثة بالاعتماد على المقابلات الشخصية.

ومن الملاحظ أن وحدة الأصول والمنابت والبلد الأصلي المشترك لهجرة السكان، كان لها دورٌ في التقسيم المكاني للأحياء في مدينة عمّان، أعمق من الدور الذي لعبته العوامل العرقية والدينية؛ نظراً لكون معظم سكان مدينة عمّان الأوائل هم من المهاجرين من خارج الأردن (من فلسطين وسوريا تحديداً)، ومن المدن الأردنية وأبرزها السلط ومعان وعجلون والكرك. لكن هذا لم يحصل بشكل واضح في مدينة رام الله باستثناء البلدة القديمة التي نشأت فيها أحياء يسكنها ذوي الاصل المشترك مثل حي الشقرة ودار عواد وحي القيسية. إلا أن هذا العامل لعب دوراً في نشأة الأحياء في المدينتين.

3. العامل السياسي

شهدت رام الله إثر نكبة عام 1948 إعادة هندسة ديمغرافية مختلفة نوعاً ما عن غيرها من المدن الفلسطينية، فقد احتضنت المدينة آلاف المهاجرين من الجزء المحتل من فلسطين، وكان معظمهم من الرملة واللد ويافا وقراهم. كما ارتفعت وتيرة هجرة أهالي سكان رام الله لخارج فلسطين، وساهمت نوعية المهاجرين الذي لجأوا للمدينة في تغيير معالمها، خاصة بعد أن انقسموا إلى قسمين: الأول مسيحيو اللد، الذين اقاموا في رام الله التحتا ولم يسكنوا المخيمات، والآخر مسلموها، الذين سكنوا في المخيمات. وبذلك أصبح التوزيع الطبيعي لسكان المدينة قبل النكبة يختلف تماماً في تكوينه الاجتماعي وليس في طبقيته فحسب عمّا بعدها، لتحمل رام الله مزيجاً سكانياً وهيكلة اجتماعية جديدة (بزار، 2016، 1).

وساهم المهاجرون في تغيير حركة البناء غير المخطط لها، مما دفع رام الله للامتداد في الاتجاهات جميعها، خاصة باتجاه مدينة البيرة شرقاً وبيرزيت شمالاً ورافات جنوباً وبيتونيا في الجنوب الغربي (Qasem, 2006, 128). ففي العام (1944) قُدر عدد سكان رام الله بنحو (6300)شخص، فيما قدر عددهم عام 1952 بنحو (13500) شخصا، موزعين كالآتي: عدد أبناء رام الله الأصليون (4500) شخص، المغتربون (2580) شخصا، الوافدون واللاجئون (9000) شخص، وقد شكل اللاجئون من هجرة النكبة نحو ثلثي سكان المدينة (هلال، 2016، 24).

نشأت العديد من الأحياء الجديدة المجاورة للأحياء القديمة أوائل الستينيات؛ نتيجة ازدياد أعداد السكان، ضمت "حي البلدة القديمة وعين مصباح" وهذه الأحياء هي ضمن المناطق المصادق عليها من قبل سلطات الاحتلال الإسرائيلي لعام (1967) لمدينة رام الله، وبعد عام (1983) شملت التوسعة الهيكلية حي عين منجد والماصيون والصناعة وبطن الهوا والطيرة والجدول ومؤخراً "حوض الكرينعة" المصادق عليه عام (2009) (كتانة، 2009، 72).

وبالمقارنة مع مدينة عمّان، يتبين وجود تأثير للهجرة الفلسطينية عام (1948 وعام 1967) على المدينة. حيث بدأ نمط السكن بالتحول نتيجة قدوم المهاجرين بشكل كثيف بعد عام (1948)، ساهم المهاجرون في تشكيل نمط جديد من التجمعات السكانية تمثل في المخيمات وهي الوحدات والحسين والمحطة، كما نشطت حركات الهجرة الطوعية الداخلية من مختلف المحافظات الأردنية إلى المدينة، وبدأ السكان يشعرون بطفرة اقتصادية أدت إلى تنامي المدينة وامتداد أحيائها السكنية التي وصلت غرباً إلى الدوار الرابع والعبدلي ودوار فراس في جبل الحسين.

وبذلك يتبين أن للعامل السياسي دوراً في نشأة الأحياء في المدينتين، حيث تشكلت على إثره مخيمات اللاجئين، التي تم ابعادها في البداية عن مراكز المدينتين، إلا أنها ما لبثت أن أصبحت داخلهما بعد أن وصل التوسع المساحي للمدينتين لمناطق تتجاوز حدود هذه المخيمات.

4. العامل الوظيفي

أدت التحولات (الديمغرافية) التي شهدتها مدينة رام الله بداية القرن العشرين وأواسطه، إلى زيادة الحاجة للأيدي العاملة في القطاعات الاقتصادية والانتاجية المختلفة، وهذا ساهم في تطور الأنشطة الإقتصادية، التي بدأت تعتمد على التجارة والتوظيف في المؤسسات العامة بدلاً من الزراعة.

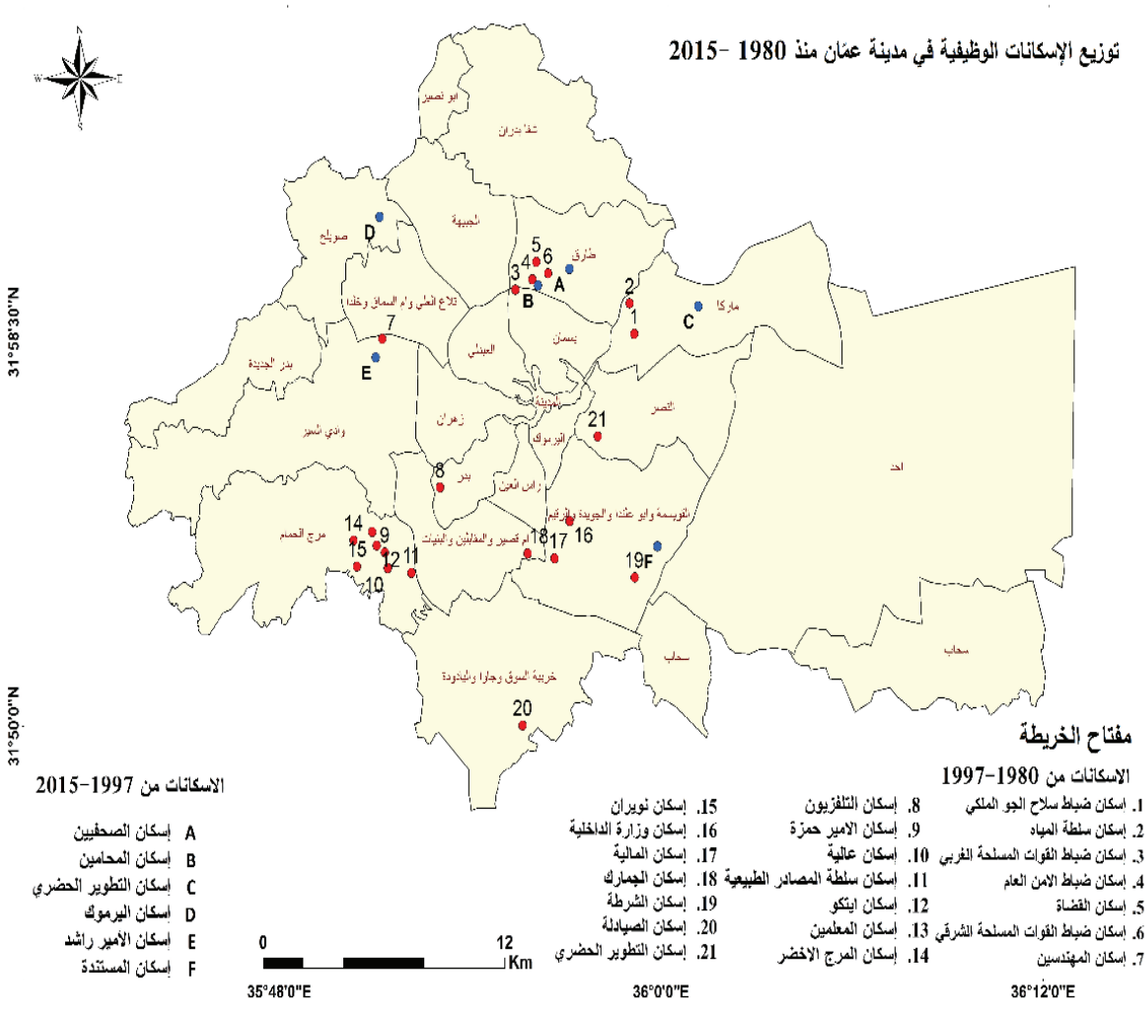
وأدى استمرار الهجرة الداخلية إلى رام الله من جانب مهنيين وطلبة ورجال أعمال من مناطق الضفة الغربية وقطاع غزة، إلى ازدياد المساحة المبنية. وكانت إحدى وسائل تحقيق هذه الزيادة إنشاء مشاريع الإسكان التعاونية على يد مهنيين وموظفين في المؤسسات العامة. فبنى أطباء وموظفوا جامعات ومعلمون بيوتاً سكنية صغيرة في منطقة الطيرة. وسهلت أموال اللجنة الأردنية الفلسطينية المشتركة، وصناديق أخرى تمويل مشاريع كهذه، فمكّنت عائلات من الطبقة الوسطى من الاستقرار في رام الله (أبو دحو وآخرون، 2010، 34). وهذا ساهم بشكل بسيط في تجمع من يعملون في مهنة مشتركة للسكن في منطقة واحدة، لكن العامل الوظيفي/ المهني أو نشأة الإسكانات الوظيفية لم تساهم في نشأة أحياء أساسها تجمع من يعملون في مهنة مشتركة كما حصل في مدينة عمّان.

ففي عمّان تبيّن أن ازدياد عدد السكان أوائل الخمسينيات من القرن العشرين وارتفاع الكثافة السكانية خاصة في أحياء المدينة القديمة، ساهم في ظهور الحاجة إلى المساكن لسد الحاجة المتزايدة، وتولى القطاع الخاص بمفرده التصدي لمشكلة الإسكان في البداية، حتى إنشاء مؤسسة الإسكان منتصف الستينيات، وتنفيذها بعض المشاريع عام (1969) التي كان أولها إسكان موظفي الداخلية في القويسمة وإسكان موظفي الحكومة وضاحية الحسين الأولى في قصبة عمّان (النابلسي، 1993، 14).

وشجعت الحكومة بدورها المؤسسات العامة والخاصة لتأسيس صناديق تمويلية خاصة لديها مهمتها منح القروض للفئات ذات المهن المشتركة أو المتشابهة ودعم تنفيذ الوحدات السكنية لهم أبرزها صندوق إسكان ضباط الأمن العام، صندوق إسكان موظفي الجامعة الأردنية، وإسكانات أقامتها النقابات المهنية كإسكانات الأطباء والمهندسين، وإسكان الخطوط الجوية الملكية الأردنية وغيرها (دغره، 2018، 107).

كانت المشاريع الاسكانية السباقة لإعمار مناطق جديدة في المدينة، مثل مناطق طبربور_طارق التي نشأ فيها إسكان الأمن العام وإسكان القضاة عام (1982)، وإسكان الجمعية العلمية الملكية، وفي مرج الحمام تم انشاء إسكان الضباط.

زاد التوجه نحو إنشاء الاسكانات الوظيفية بعد عام (1980)، كما ارتفع عدد المؤسسات الخاصة والصناديق التي تقدم مساعدات مالية لموظفيها. وبذلك شجع وجود الإسكانات الوظيفية، على تجمع السكان في تلك المناطق الجديدة والتي تحولت إلى أحياء سكنية فيما بعد شكل (6).



شكل (6):

توزيع الإسكانات الوظيفية في مدينة عمّان منذ 1980م 2015-م.

المصدر: عمل الباحثة بالاعتماد على خرائط المركز الجغرافي الملكي الأردني 1980م، 1997 و 2016

مما سبق يتضح نشوء عدد من الأحياء على أساس التشابه المهني والوظيفي لسكانها، أمثلة ضاحية الرشيد (إسكان الجامعة الأردنية) وأبوعلندا (إسكان الشرطة). وأحدث ظهور الإسكانات الوظيفية تحولاً نوعياً في العوامل التي كانت تنشأ الأحياء السكنية بالإستناد إليها.

5. العوامل الاقتصادية والاجتماعية

تعتبر رام الله أول مدينة في الضفة الغربية ظهرت بها أحياء سكنية تتوزع وفقاً للمستويات الاجتماعية والاقتصادية لسكانها، وهذا الأمر إذا أردنا دراسته من ناحية اجتماعية، نرى أنه يندرج ضمن أمراض المدن الكبيرة وليس الصغيرة، وكثيراً ما ينسب الأمر في هكذا ظاهرة إلى المستوى الاقتصادي المرتفع نسبياً لسكانها، إذ تعتبر معظم الدراسات أن سكان رام الله يتمتعون بقدر معقول من الثراء. أضف اليها التأثير الغربي القوي على المدينة، سواء من سكن منهم لفترات طويلة بالغرب، خاصة الولايات المتحدة، أو بسبب زيارة وسكن العديد من الأجانب فيها. لكن إذا حصرنا الأمر في هذه الأسباب، نجد أنه يقودنا إلى إجحاف ما بحق هذا التقسيم الاجتماعي في المدينة، نرى أن الأمر لا يعود إلى النمو الاقتصادي والوضع المالي الجيد للسكان فحسب، بل إلى التفاوت في هذا الوضع، إذ إنه منذ مدة طويلة ورام الله مقصد المهاجرين والوافدين اليها، مما خلق حالة من التفاوت في الوضع الاقتصادي للسكان، انعكس على نمط حياتهم وخلق بدوره أحياء متباينة (نيروز، 2004، 23).

وبداسة التحولات الاقتصادية والاجتماعية والعمرانية في مدينة رام الله، يتبين أنها دخلت مرحلة جديدة في توسعها العمراني بعد الثمانينات من القرن العشرين، واتجه توسعها نحو مناطق الماصيون والطيرة والإرسال وأم الشرايط. وعكس توسع المنطقة المبنية تباينات طبقية مطّردة، ودشن حقبة جديدة من التمييز السكني على أسس طبقية، إلا أن التراتبيات الاجتماعية لم تنعكس على العموم قبل الثمانينيات، من خلال مكان السكن (أبو دحو وآخرون، 2010، 34).

جاءت الانعطافة الحقيقية لتنمية المدينة بعد اتفاق (أوسلو) عام (1993)، ومجيء السلطة الفلسطينية. ووفقاً لهذه التغيرات السياسية وعودة عدد كبير من المغتربين إلى ديارهم، فقد بدأت

حركة إنشائية ضخمة وشجعت الإستثمارات في المدينة (Qasem, 2006, 128). وبدأنا نرى أحياء جديدة في طور النشأة بعد عام 1994 والتي كان أبرزها حي الماصيون والطيرة، التي يسكنها كبار موظفي السلطة وأساتذة الجامعات ورجال الأعمال (الريماوي، 2007، 175).

يعد اتّخاذ السلطة الفلسطينيّة عام (1994) من رام الله مقراً لمؤسساتها وهيئاتها المركزيّة العامل الرئيس الذي منح المدينة سماتها الخاصّة. العوامل الأخرى التي تُسرد –في المعتاد– لتفسير صعود رام الله العمرانيّ السريع (كالهجرة إلى الولايات المتّحدة التي وفّرت إمكانيّات الإستثمار في البناء وغيره في المدينة من أهاليها المهاجرين، والحضور المسيحي فيها، وتوافر مدارس الإرساليّات الدينيّة، واستقبالها أعداداً من اللاجئين في العام (1948)، وموقعها كبلدة سياحيّة خلال الحكم الأردني) هي ذات أهمية لكنها لا تخص رام الله حصراً، بل نجدها جميعها في مدينة بيت لحم، ولذا فالعامل الحاسم في الطفرة العمرانيّة والخدماتيّة في رام الله هو اتّخاذها مقراً للسلطة الفلسطينية (هلال، 2016، 11).

زاد توسع أحياء مدينة رام الله عمرانياً بشكل كبير بعد عام (1997)؛ بسبب انخفاض أسعار الأراضي في حينها، إلا أن التوسع الحقيقي كان بسبب توفر فرص العمل فيها بعد دخول السلطة الفلسطينية، كانت البداية في أحياء "عين منجد والصناعة وبطن الهوا"، التي توسعت نتيجة الزيادة العمرانية في المناطق الغربية من وسط المدينة وكذلك التوسع في الحي القديم للمدينة. كما تطور حي الطيرة بعد عام(1998)؛ نتيجة إقامة البنية التحتية للمنطقة وإقامة بعض التجمعات السكنية الكبيرة ومنها إسكان جامعة بيرزيت الواقع في الجهة الغربية للمدينة (كتانه، 2009، 72).

استمرت أحياء رام الله بالنمو بعد انتفاضة عام (2000)، واستمر بناء الإسكانات لتستوعب المهاجرين إلى المدينة، حيث دفعت الانتفاضة كثيرا من العمالة الفلسطينية للانتقال إلى المدينة بسبب إغلاق الخط الأخضر أمام العمال الفلسطينين وصعوبة الحصول على تصاريح للعمل داخل "فلسطين الداخل»، فنمت الأحياء الصغيرة، وتحولت إلى أحياء كبيرة كحي الطيرة والماصيون وعين منجد والإرسال والمصايف (غربية، 2018، 42). ومؤخراً بدأت بعض الأحياء الخاصة بالظهور في المدينة، أحياء تحتلها الشرائح الوسطى والعليا وأصحاب رؤوس الأموال، أحياء مسيجة ونائية عن مناطق وأحياء الفئات الإجتماعية الأفقر، كمدينة "روابي" وضَواحٍ مثل الريحان والياسمين والحي الدبلوماسي، وحي الصفا والريفَ وغيرها (هلال، 2016، 17).

ساهمت الظروف السياسية التي نتجت عن تحول رام الله إلى العاصمة المؤقتة للسلطة الفلسطينية، في حدوث نمو فاق حدود البلدية وشمل مناطق أخرى أصبحت فيما بعد ضواحي أو أحياء لمدينة رام الله بغض النظر إذا كانت تتبع لصلاحيات بلدية رام الله أم ضمن صلاحيات بلدية أخرى (حنيطي، 2012، 50). ونظراً للحاجة الملحة لتوسعة حدود المدينة، تمت المصادقة على توسعة حدودها عام (2011)، فتم إضافة (3000) دونم شملت الحي الدبلوماسي وإسكان الشرطة، كما تم المصادقة على إضافة حي سكني عام (2014) في المنطقة الشمالية هو ضاحية الريحان (غربية، 2018، 45). كما أنتج تمدد مدينة رام الله على طول الشوارع الرئيسة عدداً جديداً من الأحياء التي لم تكن موجودة، أو التي تطورت بفعل هذا التمدد، غير أن نشأة الأحياء لم تكن وليدة تقسيمات سياسية، وقد كان في بعض هذه الأحياء حركة عمرانية، إلا أن الحركة العمرانية الشديدة كانت بعد دخول هذه الأحواض والمناطق ضمن المخطط الهيكلي للمدينة (كتانه، 2009، 28).

تزامناً مع نموّ المظاهر الحضريّة في المدينة بعد اتفاقية (أوسلو)، إتّسعت مظاهر الثروة والفقر عبر آليات تراكم الرأسمال المالي، كما ظهرت بعض أنماط اللامساواة الاجتماعية–الاقتصادية في رام الله، تمثلت في إختلاف السمات العامة لأحيائها إلى درجة بات من السهل التمييز بين الأحياء الفقيرة وتلك الثرية اعتماداً على ما تشهده من تباين في النمط العمراني والخدمات واختلاف أنماط الحياة والسلوكيات المتعلقة بالحياة الحضرية اليومية. وقد برزت بعض الأحياء كوجهة نخبوية، في حين برزت بعض أحياء أخرى باعتبارها خياراً للسكن الرخيص، الأمر الذي لم يكن ملاحظاً بشكل واضح قبل قيام السلطة الفلسطينية، حيث لم تشهد رام الله وجود مناطق كاملة تتسم بهوية اجتماعية–اقتصادية معينة، بقدر ما كان هناك توزع لأشخاص موسرين وبعض مظاهر الثراء في مناطق مختلفة دونما تركيز في أحياء معينة، في حين أصبح ظاهراً للعيان اليوم وبشكل لا يخفى على أحد ظهور علامات التمايز الطبقي والاقصاء مكانياً وثقافياً وسياسياً واقتصادياً.

أصبح الانتماء اليوم في رام الله ليس للقرابة أو الحمولة، بينما الإنتماء أكثر للطبقة أو المجموعات الاجتماعية_ الاقتصادية (Khamaisi, 2006, 10). أصبحت رام الله حسب خمايسي (2005، 20) تتميز من الناحية الاجتماعية بكونها مجتمع هجرة فسيفسائي متعدد الإنتماءات، كما تطورت فيها التعددية الاجتماعية والثقافية، على حساب انخفاض الارتباط العشائري بالمقارنة مع المدن الأخرى، كذلك فإن مستوى التمدن بها مرتفع، وهذا أنتج فصل بين الأحياء اعتماداً على أساس ثقافي، اقتصادي بدل الفصل على أساس عشائري. وبالفترة الأخيرة بدأت تنشأ أحياء على أساس انتماء مهني –إسكانات–، حيث أن المرحلة الأولى تشمل تكوين أحياء عشائرية، المرحلة الثانية تشمل الأحياء التي يسكنها مجموعات من المستوى الاقتصادي والانتماء الاجتماعي نفسه ، والمرحلة الثالثة هي تعميق الأحياء الجديدة التي تقام على أساس انتماء اجتماعي اقتصادي ونشوء الأحياء المكونة من التماثل المهني أو الوظيفي.

وفي هذا السياق تحدث هلال (2016) عن التباينات الاقتصادية والاجتماعية بين أحياء المدينة بقوله: "الماصيون والطيرة الفوقا يسكنها أغنياء من رام الله ومن الشمال ومستثمرون كبار، وموظفو السلطة من ذوي الرواتب العالية. صغار الموظفين يسكنون في أم الشرايط. في "أبو عبسا" بعد الطيرة باتجاه عين كينيا يوجد جمعية إسكان لمتوسطي الدخل وأغلبية سكان عين مصباح من الطبقة الوسطى، وفي حي عين منجد يحتوي فيلات وشقق أو وحدات صغيرة مستقلة، وهناك من جهة منتزه ومطعم خزاما سكن للأغنياء؛ الأحياء السكنية في المنطقة الصناعية هم من الطبقة الوسطي (تجار صغار، حرفيين، موظفين من القطاع الخاص، في بناية يسكنها موظفوا السلطة" (69).

تظهر عاصمة السلطة الفلسطينية أكثر فأكثر مثل عمّان صغيرة، مدينة تطير في زوبعة من الورش ويبدو أنه مقدر لها أن

تنتج إلى ما لا نهاية مراكز تجارية ضخمة ومطاعم وأبراج للمكاتب. فنزح عدد متزايد من الفلسطينيين من شمال الضفة الغربية وجنوبها ليستقروا في هذه العاصمة، يجذبهم إليها هيجان مختلف الأنشطة (بارت، 2013، 345).

وبالمقارنة مع مدينة عمّان، يتبين وجود تشابه في حدوث تحولات في محددات نشأة الأحياء مع اختلاف الفترة الزمنية التي حدثت فيها. ففي الأردن اعتبرت بداية السبعينيات مرحلة الرواج الاقتصادي، التي نفذت خلالها خطة التنمية الاقتصادية الثلاثية (1973م1975–م)، التي كان أبرز أهدافها إعادة تشغيل المحركات الاقتصادية للبلاد بعد فترة الركود التي خلفتها حرب (1967). وتزامن ذلك مع تصاعد أسعار البترول في الدول الخليجية، رافقه ارتفاع العوائد النفطية في الدول العربية التي دفعت دول الخليج إلى فتح أبوب الهجرة أمام الأيدي العاملة العربية والأجنبية، ومنها الأردن وفلسطين.

أدت التحويلات النقدية والعينية للعاملين في الدول النفطية إلى ازدهار السوق الاقتصادي في عمّان. فتغير نمط البناء، ورافقه زيادة سكانية ونمو حضري، فبدأ التحول في البنية الاقتصادية للمدينة، مما أدى إلى توسع حدود أحيائها في كافة الاتجاهات خاصة غرب المدينة (Potter et al., 2009, 85).

وبرزت آثار التحويلات المالية من خلال تغير الوضع الاقتصادي لأسر العاملين في دول الخليج وتحسن أحوالهم المعيشية، مما دفع جزءاً منهم للانتقال من الأحياء التي أصبحت مكتظة سكانياً ولا تتناسب مع مستواهم الاقتصادي والاجتماعي الجديد إلى مناطق جديدة. وهذا بدوره أدى إلى ظهور أحياء سكنية أساسها تجمع السكان ذوي المستوى الاقتصادي والاجتماعي والثقافي المرتفع والمستويات المعيشية المتشابهة.

وترتب على ارتفاع المستوى الاقتصادي لبعض سكان الأحياء قديمة النشأة أن تركت الأسر التي أصبحت الأكثر ثراءً منازلها القديمة واتجهت للسكن في المناطق الغربية من المدينة، فيما توجهت الأسر ذات الدخل المحدود للاستقرار في المناطق الشرقية. كما تبيّن في السنوات الأخيرة من القرن العشرين أن عدد من العائلات الفلسطينية انتقلت من مخيمات اللاجئين للإقامة في أحياء أخرى من المدينة؛ بسبب تحسّن وضعها الاقتصادي والاجتماعي (Aljafari, 2014, 159).

توالت التطورات في عمّان فترة الثمانينيات وما تلاها، فتوسع انتشار المساكن في كافة نواحي المدينة، وظهرت أنماط بناء لم تكن مألوفة في السابق مثل ناطحات السحاب والفلل الفخمة والأبراج المسوّرة، كما ظهرت المخيمات بشكل متجاور مع المباني منتظمة البناء في كثير من المناطق، وتباينت استخدامات الأراضي في الأحياء حسب نوع التنظيم المطبق فيها، فبرزت التباينات بين الأحياء من حيث نمط البناء وشكله ومساحته، وكذلك استخدامه. وقد دفعت التحولات أمانة العاصمة في حينها إلى زيادة تخصيص المساكن وقطع الأراضي للتغلب على المظاهر الجديدة، وتوسيع حدودها وضم مناطق أخرى.

أدت عودة حوالي 400 ألف عامل من أصول أردنية وفلسطينية إلى الأردن من الكويت والعراق واستقرار أكثر من 300 ألف منهم في عمّان (Potter et al., 2009, 84))، على إثر حرب الخليج الثانية عام 1990 إلى زيادة التباين الطبقي بين سكان الأحياء العمّانية القديمة والحديثة، وإلى زيادة الإقبال على الإستثمار في مجال العقار والتجارة، وإنبثق عن ذلك حي الصويفية، وفي الوقت ذاته شيدت الفيلات بملايين الدولارات في أحياء عبدون ودير غبار حديثة النشأة، وترافق هذا مع طراز جديد في الحياة، حيث تحولت عمّان إلى نمط الحياة الكويتية، فقد نقل الوافدون الجدد معهم الخادمات الفلبينيات وولدت ظاهرة استقدام خادمات للمنازل بأجور منخفضة. كما زاد الطلب على الخدمات والإسكان وفرص العمل؛ لتميز القوى العاملة العائدة من دول الخليج بامتلاكهم رؤوس أموال تدفعهم نحو الإبتعاد عن السكن في المناطق المكتظة سكانياً، التي يكاد ينعدم فيها وجود الخدمات أو ذات المستوى المتدني، الذي لا يتوافق مع ذوقهم الإستهلاكي الجديد.

وتمثلت العوامل الإجتماعية في إتّصاف الأحياء بخصائص ومميزات معينة مثل جودة ونوعية الحياة فيها وسمعتها، التي عملت على جذب أفراد يسعون للاندماج ضمن الجماعات التي تسكن فيها، وساهمت في بناء هُوية إجتماعية خاصة بهم. كما دفعت رمزية الأحياء وسمعتها الجيدة إلى إستقرار السكان فيها، وعززت نيتهم للإنتقال إلى تلك الأحياء، على الرغم من وجود أحياء أخرى متاحة أمامهم بإمكانهم الانتقال إليها والإستقرار فيها. حيث تبين أن سكان أحياء الشميساني والصويفية والخزنة والأميرة عالية كعينة من الأحياء حديثة النشأة، كانوا يخططون للانتقال إلى تلك الأحياء، وهذا يشير إلى أن خصائص ومميزات تلك الأحياء والمتمثلة في الهدوء والأمان وتوفر الخدمات الأساسية فيها، وسمات العائلات التي تقطنها كانت الدافع الرئيسي أمام اختيار السكان للإقامة فيها، بعكس حي جبل التاج قديم النشأة الذي كان الخيار محدوداً أمام سكانه؛ بسبب وجود أقاربهم أو عشيرتهم، حيث فضلوا السكن قرب الجماعة التي ينتمون إليها، بالإضافة إلى قرب الحي المكاني من وسط البلد وتوفر الأراضي فيه، وانخفاض ثمنها في الفترة التي سكنوا فيها. أما حي جبل عمّان فقد شكل وجود المدارس وأهمها المدرسة الأهلية للبنات ومدرسة المطران، عوامل استقطاب لكل شخص يريد أن يلحق أبناءه بمدرسة راقية، وهي نقطة استقطاب للطبقة المثقفة. كما أن الحي تميز بنوعية العائلات التي كانت تسكنه التي يجمعها المستوى الاقتصادي والاجتماعي والثقافي المرتفع.

تشكلت الأحياء الجديدة في عمّان من فئات سكانية انتقلت إليها نتيجةً لتحسن أوضاعهم الإجتماعية والإقتصادية، حيث أن المستوى الاقتصادي الذي إمتازت به تلك الأحياء افترض احتواءها على مجموعات سكانية لديها القدرة والإمكانيات المالية للعيش فيها، كونها أحياء مخططة ويطبق فيها قانون البناء والتنظيم، والذي يحدد مواصفات المباني ومساحتها والتي لا تتناسب مع المستويات الاقتصادية المتوسطة والمتدنية.

يتضح مما سبق أن هجرة القوى العاملة الأردنية إلى الدول النفطية أوائل السبعينيات على وجه التحديد، كانت نقطة تحوّل في تاريخ مدينة عمّان، وانعكست آثار الأحداث التي حصلت فيها وما تلاها على تطور المدينة اقتصادياً واجتماعياً، وبروز تباينات واضحة بين أحيائها، حيث بدأ فيها تشكّل الأحياء بناءً على تميز

سكانها بمستوى اقتصادي واجتماعي متشابه، بغض النظر عن عوامل العرق والأصول المشتركة للسكان أو البلد الأصلي للهجرة. حيث عملت العوامل الاقتصادية والاجتماعية على تحييد دور العوامل التقليدية لنشأة الأحياء لتحل محلها، وتصبح هي العامل المسيطر في نشأة الأحياء السكنية الحديثة في مدينة عمّان.

مما سبق سيتضح أن نشأة الأحياء في مدينتي رام الله وعمّان إلى حد ما متشابهة من حيث العوامل التي ساهمت في نشأتها، مع الاختلاف في الفترة الزمنية لتأثير كل عامل. حيث بدأت معايير السكن في أحياء مدينة عمان بالتحول نحو العوامل الاقتصادية والاجتماعية في سبعينيات القرن العشرين، بينما بدأت المعايير بالتحول في رام الله بعد (أوسلو). كما تتشابه المدينتين في سرعة التطور والتمدد العمراني وانعدام المساحات الخضراء والتوجه نحو المولات التجارية البعيدة عن أحياء المدينة القديمة. وكذلك أصبحنا نرى بشكل واضح بروز السلوك الاستهلاكي والاستعراضي وربما الانعزالي لدى سكان المدينتين، عبر إقتناء المساكن المنعزلة والبعيدة عن مركز المدينتين أمثلة الحي الدبلوماسي في رام الله ودابوق في عمّان.

التوصيات

1. دراسة ظاهرة ترييف الأحياء في مدينة رام الله.
2. دراسة ظاهرة الأحياء المغلقة ومدن الضواحي وأثرها على التباينات الاقتصادية والاجتماعية في مدينة رام الله.

المصادر والمراجع

المراجع العربية

- آل الشيخ، عبد العزيز (1980). مدن الشرق الأوسط: دراسة في التغير البنيوي، ترجمة محمد الشرنوبي، الجمعية الجغرافية الكويتية، (17).
- بارت، بانجمين (2013). حلم رام الله: رحلة في قلب السراب الفلسطيني، جروس برس ناشرون، طرابلس، لبنان.
- بزار، لوزية (2016). رام الله: ديمغرافيا النكبة، مدى الكرمل، ع 28+27.
- حمودة، سميح (2017). رام الله العثمانية: دراسة في تاريخها الاجتماعي 1517–1918، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، رام الله، فلسطين.
- حنيطي، أحمد (2012). إعادة تشكيل الاطار الحضري في مدينة رام الله الكبرى، جمعية انعاش الأسرة، مج 2012، ع 54. ص 68–47.
- خمايسي، راسم (2005). مخطط هيكلي اضافي لشمال مدينة رام الله الكرينعة، الجهير، خربة البد، عواد، سردة، بلدية رام الله.
- دغره، اريج (2018). التحولات في العوامل الاجتماعية والاقتصادية المحددة لنشاة وتطور أحياء مدينة عمّان، رسالة دكتوراه غير منشورة، الجامعة الاردنية، عمان.
- أبو دحو، رلى، أبو نحلة، لميس، تراكي، ليزا، جونسون، بني، سلمي، أميرة، هلال، جميل (2010). أمكنة صغيرة وقضايا كبيرة ثلاثة أحياء فلسطينية في زمن الاحتلال، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط1، بيروت.
- الريماوي، حسين (2007). التطور التاريخي وتحليل التركيب الداخلي لمدينتي رام الله والبيرة: دراسة في جغرافية المدن، مجلد 35، عدد 4، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت.
- أبو سنينة، تيسير (1986). التركيب الداخلي للمنطقة الشرقية من مدينة عمّان "دراسة في السكان والمسكن"، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمّان، الأردن.
- الشواورة، علي (2004). جغرافية المدن، القدس: مكتبة دار الفكر.
- أبو عريضة، محمد (2014). أسرار عمّان: تحقيقات في ذاكرة المدينة. عمّان: دار فضاءات للنشر والتوزيع.
- علي، فواز (1986). التركيب الداخلي للمنطقة الجنوبية من مدينة عمّان "دراسة في السكان والمساكن"، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمّان، الأردن.
- غربية، صباح (2018). وجهة نظر سكان رام الله والبيرة الاصليون نحو النمو السكاني والتوسع العمراني في المدينتين من 2016–1997، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة النجاح الوطنية.
- غنيم، عثمان (2002). دور العامل الاجتماعي في تشكيل ملامح الشخصية الحضرية المعاصرة وتحديدها لمدينة السلط– الأردن، مجلة جامعة دمشق، 18 (4+3)، 133–109.
- كتانة، محمد (2009). دراسة الزحف العمراني وأثره على البيئة والأراضي الزراعية في مدينتي (رام الله والبيرة) باستخدام تقنيات نظم المعلومات الجغرافية والاستشعار عن بعد، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بير زيت، رام الله، فلسطين.
- المختار، بلقاسم (2014). التحولات الحديثة للنسيج الحضري الاقتصادي في مدينة مسقط، مجلة الآداب والعلوم الاقتصادية، 2 (5)، –4 20.
- منيف، عبد الرحمن (1994). سيرة مدينة... عمّان في الاربعينيات، (ط1)، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- النابلسي، حمد الله (1993). الإسكان في الأردن. عمّان: لجنة تاريخ الأردن.
- نيروز، ابراهيم (2004). رام الله جغرافيا–تاريخ–حضارة، دار الشروق، رام الله، فلسطين.
- هلال، جميل (2016). رام الله المدينة والحكاية، ط 2، مركز الابحاث– منظمة التحرير الفلسطينية، رام الله، فلسطين.

المراجع المترجمة

- *âl ạlsẖykẖ , Abdulaziz (1980). Cities of the Middle East: A Study of Structural Change, translated by Muhammad al-Sharnoubi, Kuwait Geographical Society, (17).*
- *Bart, Banjmen (2013). Ramallah Dream: A Journey in the Heart of the Palestinian Mirage, Gross Press Publishers, Tripoli, Lebanon.*
- *Bazzar, Lawziyeh (2016). Ramallah: Demography of the Nakba, Mada al-Carmel, p.27 + 28.*
- *Hammouda, Sameeh (2017). Ottoman Ramallah: A Study in its Social History 1517-1918, Institute for Palestine Studies, Ramallah, Palestine.*
- *Hunaiti, Ahmed (2012). Reshaping the Urban Framework in the Greater Ramallah City, In›ash al-Usra Society, Vol. 2012, p. 54. pp. 47-68.*
- *Khamaisi, Rassem (2005). An Additional Structural Plan for the Northern City of Ramallah, al-Karaina, al-Juhair, Khirbet al-Bad, Awad, Surda, Ramallah Municipality.*
- *Abu Duhou, Rula., Abu Nahle, Lamis., Taraki, Lisa., Johnson, Penny., Salmi, Amira., Hilal, Jamil., (2010). Small Places and Big Issues: Three Palestinian Neighborhoods Under Occupation, Institute for Palestine Studies, Beirut.*

- *Dagharah, Arij (2018). Transformation in the Social and Economic Factors that Determine the Emergence and Development of Neighborhoods in the City of Amman, unpublished Ph.D. thesis, University of Jordan, Amman.*
- *Al-Rimawi, Hussein (2007). Historical Development and Internal Structure Analysis of the Cities of Ramallah and al-Bireh: A Study in the Geography of Cities, Volume 35, Number 4, Scientific Publication Council, Kuwait University.*
- *Abu Sneineh, Tayseer (1986). The Internal Structure of the Eastern Region of the City of Amman, «A Study in the Population and Housing», unpublished Master›s thesis, University of Jordan, Amman, Jordan.*
- *Al-Shawara, Ali (2004). Geography of Cities, Jerusalem: Dar Al-Fikr Library.*
- *Abu Arida, Mohammad. (2014). Secrets of Amman: Investigations into the Memory of the City, Amman: Fada›at for publishing & distributing*
- *Ali, Fawaz (1986). The Interior Structure of the Southern District of Amman «A Study in Population and Housing», unpublished MA thesis, University of Jordan, Amman, Jordan.*
- *Gharbia, Sabah (2018). The Perspective of the Indigenous Residents of Ramallah and al-Bireh towards Population Growth and Urbanization in the Two Cities from 1997-2016, Unpublished Master›s Thesis, An-Najah National University.*
- *Ghoneim, Othman. (2002). The Role of the Social Factor in Shaping the Characteristics of Contemporary Urban Character and its Identification of the City of Salt – Jordan, University of Damascus Journal, 18 (3+4), 109-133.*
- *Kittaneh, Mohammad (2009). The Study of Urban Encroachment Impact on Environment and Agricultural Land in Ramallah and al-Bireh Cities Using Geographic Information Systems (GIS) and Remote Sensing (RS) Techniques, unpublished master›s thesis, Birzeit University, Ramallah, Palestine.*
- *Al-Mukhtar, Balqasem (2014). Modern Transformations of the Urban Economic Fabric in the City of Muscat, Journal of Arts and Economics, 2 (5), 4-20.*
- *Muneef, Abdulrahman. (1994). The Story of a City: A Childhood in Amman, (Ed. 1), Beirut: Arab Institute for Studies and Publishing.*
- *Al-Nabulsi, Hamadallah. (1993). Housing in Jordan. Amman: Jordan History Committee.*
- *Newroz, Ibrahim (2004). Ramallah Geography-History-Civilization, Dar al-Shorouk, Ramallah, Palestine.*
- *Hilal, Jamil (2016). Ramallah City and the Story, 2nd Edition, Research Center - Palestine Liberation Organization, Ramallah, Palestine.*

المراجع الأجنبية

- *Aljafari, Mais. (2014). Emerging Public Spaces in the City of Amman, Jordan: An Analysis of Everyday Life Practices. Unpublished Doctoral Dissertation, Technical University Dortmund, German.*
- *Dettmann, K., (1970). The Range Variation Between Cities in the Islamic-Oriental World. The Situation in the Levant and the North-West of the Indian Subcontinent. In Wirth, Eugen. Ibrahim, Redaction. Schneider, R. and Hujairi, M. (Ed), German geography research in the Middle East. (pp 95-123), Erlangen/ Beirut, 1983.*
- *Jawabrah, Muain (2020). City Image and Sustainable Urban Development (Case Study Ramallah): The Challenges for Urban Planner and Designer, Journal of Multidisciplinary Engineering Science and Technology (JMEST), Vol. 7 Issue 5, pp 11817-11824.*
- *Khamaisi, Rassem (2006). Planning and developing a new Palestinian urban Core Under conditional Israeli Occupation: Ramallah City, The Arab World Geographer, Vol. 9, No. 4, pp. 242-261.*
- *Khawaldah, H. (2016). A Prediction of Future Land Use/ Land Cover in Amman Area Using GIS-Based Markov Model and Remote Sensing. Journal of Geographic Information System, (8), 412-427.*
- *Potter, R., Darmame, K., Barham, N., Nortcliff, S., (2009). ''Ever-growing Amman'', Jordan: Urban expansion, social polarization and contemporary urban planning issues, Habitat International, 33, 81–92.*
- *Qasem, Shaden (2006). The Old City as a Part of Present Day Dynamic Reality, the Case of Ramallah Old Town, unpublished master thesis, Al-Quds University.*
- *Shami, Seteney and Jean Hannoyer (1996). Amman the City and Society. Amman: Center of Studies and Research on the Contemporary Middle East.*
- *Taraki, Lisa (2008). Enclave Micropolis: The Paradoxical Case of Ramallah/al-Bireh, Journal of Palestine Studies, vol. 37, No 4.*
- *Taraki, Lisa (2020). Ordinary Lives a Small-town Middle Class at the Turn of the Twentieth Century, Institute for Palestine Studies, 83.*
- *Wirth, Eugen, (1974). Contributions to the Geography of the Oriental-Islamic City, German geography Research in the Middle East, In Wirth, Eugen. Ibrahim, redaction. Schneider, Rotter. And Hujairi, M. (Ed), German geography research in the Middle East. (pp 389-405), Erlangen/ Beirut, 1983.*

تمثّلات السلطة في رواية ''قلب الليل'' لنجيب محفوظ على ضوء النقد الاجتماعي (السلطة الأبوية، والمادية، والدينية أنموذجاً)

Representations of Power in the Novel "The Heart of the Night" by Naguib Mahfouz in the Light of Social Criticism (Patriarchal, Material, and Religious Authority as a Model)

صادق البوغبيش
طالب دكتوراه/ جامعة خليج فارس/ إيران

رسول بلاوي
أستاذ مشارك/ جامعة خليج فارس/ إيران

محمد جواد پور عابد
أستاذ مشارك/ جامعة خليج فارس/ إيران

ناصر زارع
أستاذ مشارك/ جامعة خليج فارس/ إيران

Sadegh Alboghbeish
PhD student\ Persian Gulf University\ Iran
sadegh8258a@yahoo.com

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

Mohammad Javad Purabed
Associate Professor\ Persian Gulf University/ Iran
m.pourabed@pgu.ac.ir

Naser zare
Associate Professor\ Persian Gulf University/ Iran
nzare@pgu.ac.ir

هذا البحث مستل من أطروحة دكتوراة بعنوان "صورة الآخر الغجري في الرواية العربية (دراسة اجتماعية- نفسية)".

تاريخ الاستلام: 13/ 3/ 2022م، **تاريخ القبول:** 13/ 5/ 2022م.
E-ISSN: 2616-9843
P-ISSN: 2616-9835

Received: 13/ 3/ 2022, **Accepted:** 13/ 5/ 2022.
DOI: 10.33977/0507-000-061-005
https://journals.qou.edu/index.php/jrresstudy

الملخّص

أخذت الرواية المعاصرة دوراً وظيفيّاً لمقاربة الأوضاع السياسيّة، والدينية، والاجتماعية، وقام الروائي المعاصر ببسط أفكاره من خلال النصّ الروائي والعلاقة القائمة بين المجتمع والنصّ الواقعي، إذ إنّ أوصاف المجتمعات أخذت حيّزاً واسعاً في الرواية قياساً بباقي الأنواع الأدبية، ودعا الروائيّون إلى معرفة المجتمع والخلاص من العرقلة الدينية المتشدّدة، والاجتماعية، والسياسية.

يأتي هذا البحث وفق المنهج الوصفي – التحليلي والاجتماعي ليبيّن تمثّلات السلطة في رواية "قلب الليل" إذ إن تظهر السلطة القوميّة، والصراع بين القوميّة المصرية العربية وجماعات الغجر من جهة، وسلطة الطبقات والوضع المادّي من جهة أخرى، ثمّ السلطة الدينيّة التي تلعب دوراً مهمّاً في الرواية، إذ نرى طرد الشخصيّات من العائلة لسببين: السبب الأوّل هو السلطة القوميّة، والسبب الثاني هو السلطة الدينية، إذ إنّ الشخصيّة الرئيسة تخالف التمثّلات الدينية والتقاليد العائلية، وفي الأخير السلطة السياسية وهي التي تبطش بأموال الآخرين، ورغم معرفتها لصاحب هذه الأموال ووارثها، إلّا أنّها تمنعه حقّه ويُطرد، ففي نتائج هذا البحث سنرى تأثير سلطة هذه التمثّلاث على حياة الشخصيّات، ودور كلٍّ من هذه الأمور في عرقلة الحياة.

المفردات المفتاحية: تمثّلات السلطة، السلطة القومية، السلطة الدينية، السلطة السياسية، رواية "قلب الليل"، نجيب محفوظ.

Abstract

The contemporary novel took a functional role in approaching the political, religious, and social situations. The contemporary novelist simplified his ideas through the fictional text and there is a relationship between society and the realistic text, as the descriptions of societies took a wide space in the novel in relation to the rest of the literary genres, and the novelists called for knowledge of society and salvation from extremist religious, social, and political obstruction. In this research, we will show the social representations and their manifestations in the novel "The Heart of the Night" by the Egyptian novelist Naguib Mahfouz.

This research comes according to the descriptive - analytical approach to show the representations of power in the novel "The Heart of the Night", where the national authority appears, and the conflict between Egyptian Arab nationalism and gypsy groups on the one hand, and the power of classes and the material situation on the other hand, then the religious authority that plays an important role in the novel. As we see the expulsion of personalities from the family for two reasons: the first reason is the national authority, and the second reason is the religious authority, as the main character contradicts religious representations and family traditions, and in the end, the political authority is the one that stifles the money of others, and despite its knowledge of the owner of this money and its heirs, but it prevents him. In the results of this research, we will see the impact of the authority of this triangle on the lives of the characters, and the role of each of these matters in obstructing life.

***Keywords**: Representations of authority, national authority, religious authority, political authority, Qalb al - Layl, Naguib Mahfouz.*

1 ـ المقدمة

أصبح السرد والجنس الروائي هو الأكثر انتشاراً ورواجاً بين الأدباء والقرّاء، إذ إنَّ الرواية أصبحت تتماشى مع العصر الحديث، وتأخذ كلّ ما هو جديد فتلتقطه وتعكسه في الحبكة، وأصبح كلّ ما يجول في فكر الإنسان من سياسة، وفلسفة، ودين، وقومية، من اهتمامات الرواية والروائي، ولا شكَّ في أنّ الأديب قد "حوّل الأديب كثيرا من الخطابات التي يكتبها إلى خطابات سياسية ودينية، جرياً وراء السائد محاولاً أن يصبغ نصوصه ببعض السمات الدينية والسياسية باعتبار قارئه متشبّعاً بها، أو محاولة منه في تبليغ هذا القارئ المفترض والمتحوّل –عبر الزمان والمكان – والمتعدّد بعضاً من تلك الرُّؤى" (خرفي، 2013، 144) . فالأمر إذن يتعلّق بمدى مواكبة المضمون الروائي للعصر، فمضامين السلطة القومية، والدينية، والسياسية من أكثر المضامين تناولاً واستهلاكاً في الحقل الروائي المعاصر، مسايرة للنقاشات الفكرية والفلسفية الدائرة بين مختلف التيّارات الفكرية. يقول نجيب محفوظ عن أهميّة هذا الأمر: "أعجبني بصفة خاصّة المنهج العلمي الذي يتحقّق به أكبر قدر من الدقّة والموضوعية والنزاهة، هل نستطيع أن نفكّر بنفس الأسلوب في سائر شئون الحياة؟ لنعرف المجتمع والوطن والدين والسياسة بالدقّة والنزاهة الموضوعية بنفسها " (محفوظ، 2015، 87) . وقد تروم هذه الورقة البحثية رصد تمثّلات: السلطة القومية، والسلطة الدينية، والسلطة السياسية في رواية (قلب الليل) لنجيب محفوظ التي تصوّر (جعفر الراوي) الشخصية المغامرة في عوالم معلومة ومجهولة، وخارقة وعاقلة، ومسكرة ليبقى الشيخ الموقّر موضعاً للسؤال المعرفي/ الفلسفي باعتبار تركه ملذّات الحياة وخوضه تجارب دينية، ثمّ يطيع الشهوة ويتزوّج من غجرية، ثم عالم السكر والنبيذ والغناء حتّى يدخل عالم السياسة ثمّ الاختلاف مع أستاذه بغرض الامتلاك، بيد أنَّه لم يكشف عن نوعية هذا الامتلاك، هل هو امتلاك هدى صديق زوجة جعفر التي أحبّت أستاذه سعد كبير، أو امتلاك النظريّة السياسية التي اختلفا على إثرها.

1 ـ 1. أسئلة البحث

حاولت هذه الدراسة ترد عن هذه الأسئلة:

- ما تمثّلات السلطة في رواية "قلب الليل"؟
- كيف كانت هذه التمثّلات وتاثيرها في شخوص الرواية؟

1 ـ 2. خلفية البحث

الدراسات السابقة من أهمّ الخطوات المنهجيّة للبحوث الجديدة، إذ هي بمثابة حجر الأساس الذي ترتكز عليه أيّة دراسة، ومن أهمّ الدراسات التي تناولت موضوع تمثّلات السلطة التي أفادت موضوعنا بشكل كبير، نذكر على سبيل المثال ما يلي:

عبدالقاسم ترابي، وسيد حسين سيدي (2014) ، كتبا مقالاً بعنوان "روايات نجيب محفوظ في ضوء النقد الاجتماعي مع عناية خاصة برواية أولاد حارتنا" نشر في مجلة إضاءات نقدية. يستنتج الباحثان بأنّ الكاتب قد ركّز على قضايا مختصّة بالفقر والمرأة وإصلاح المجتمع، لا بإحداث ثورة على النظام السياسي الحاكم وتغيير أنظمة الحكم الجائرة؛ وإنّما يتمّ ذلك عبر آليات أخرى أهمّها توعية الناس وتثقيفهم بسلاح العلم.

عبدالله أوغرب (2016) كتب بحثاً تحت عنوان ""تجليات السلطة الدينية في الرواية الجزائرية قضاة الشرف لعبدالوهاب بن منصور أنموذجا" نشر في المؤتمر الدولي الثاني عشر في الجزائر، يقوم الباحث بتحليل الشخصية الأولى في الرواية الذي كان يدعى "شيخ الحضرة" وما يمارس من طقوس لفرض سلطته على الآخرين، التي سمّاها مفاتيح امتلاك السلطة الدينية كالحكمة، والمبايعة، وتحقّق النسب الشريف، لكي يصل إلى غرضه وهو امتلاك السلطة.

جقاوة الشيخ ولعلى بوكميش (2018) نشرا بحثاً بعنوان "السلطة الأبوية داخل العائلة الجزائرية"، نُشر في مجلة الحقيقة. يستنتج الباحثان أنّ رغم التغيير الاجتماعي، جراء التحوّلات الاقتصادية والثقافية، لا زالت العائلة الجزائرية محتفظة ببعض خصائص العائلة التقليديّة وعاداتها، فسلطة الرجل، وإن خفّت حدّتها، إلّا أنّها لا تزال واضحة في الأسرة.

هناك مقال بقلم طيبي بوعزة (2020) بعنوان "تمثّلات النص الروائي الجزائري للخطاب الديني مقاربة سوسيولوجية لمقاطع سردية مختارة" نُشر في مجلة ميلاف للبحوث والدراسات. يرى الباحث في هذا البحث أنّ التوظيف الروائي للخطاب الديني قد يسير في اتّجاه آخر غير إثراء المتن الروائي، ففي كثير من الأحيان يكون التوظيف بحثاً عن نوع من المصداقيّة والمشروعية للأفكار المطروحة.

والبحث الذي بين يدي القارىء تمثّلات السلطة في رواية "قلب الليل" إذ إنَّ الروائي، يصف للمتلقّي تمثّلات السلطة في مصر الحديثة والأمور التي تساند هذه المهمّة. ثمّ إنّ هذه الرواية من ضمن أهمّ روايات نجيب محفوظ، ولم تُدرس من هذا الجانب سابقاً.

1 ـ 2. تلخيص الرواية

في بداية رواية "قلب الليل" نرى عجوزاً في دائرة الأوقاف للمطالبة بأملاك يدّعي بأنّها لجده، وكان الموظف ممّن يعرفون العجوز منذ أيّامٍ طفولته، فشرح له أنّ هذا الأمر غير ممكن لأنّ الوقف لا يُعاد لأيّ طرف من العائلة حتّى ولو ثبت بأنّه حفيد الشخص الذي أوقف هذه الأملاك، لكن العجوز يصرّ على أن يعيد الأملاك ولا يريد معونة الوزارة التي لا تتجاوز الخمسة جنيهات، وخلال هذه المراجعات أصبحت علاقة حميمة بين الموظّف والعجوز الذي عرّف نفسه بأنّه "جعفر الراوي" ثمّ طلب منه الموظّف أن يسرد قصّته وكيف الأمر وصل به الى السجن حتّى ينطلق جعفر من سرد قصّة حياته بداية من عهد الأسطورة ووفاة والده وهو صغير ثم بعد ذلك عاش مع أمّه في الحارة رغم أنّها عيشة فقر، ولكن كان حنان الأم أهمّ بالنسبة إليه، حتّى ماتت أمّه وتكفّل الجد "سيد الراوي" برعايته. الجد المحافظ الصوفي يفرض معيشة معيّنة على الطفل خلاصتها أنّه يجب على جعفر حفظ القرآن وإتمام الدروس الابتدائية، ودخول الأزهر، والمحافظة على الصلاة، وعاش جعفر فترة زمنية ليست بقصيرة حتّى التقى بمروانة الغجرية، وهام بها وسعى إلى الحرية وإلى تجربة جديدة معها فهجر عيشة القصر وترفها وتزوّج بمروانة وأنجب أربعة ذكور حتّى طلّقته مروانة ورجعت إلى عشش الترجمان، وهي منطقة الغجر، ثمّ عمل مع محمد شكرون صديق الطفولة في فرقة للتواشيح والطرب ومن خلال هذه الحفلات تعرّف على هدى صديق المرأة الثرية والجميلة ومن الطبقة المحافظة، وتزوّج من هدى، وأنجب وصار ذا قيمة في المجتمع ودخل عالم السياسة وقد أراد نشر فكره وآرائه، لكن في غمرة من الغضب اختلف مع سعد كبير، أستاذه في علم السياسة وأرداه قتيلاً، دخل السجن ومات جدّه، لما خرج من السجن وجد أنَّ كل شيء تغيّر وعاد إلى قصر جدّه فوجده أطلالاً ومنذ ذلك الوقت وهو يسكنه ويعيش على الهامش في الحياة بعد أن صال وجال فيها. شخصيات الرواية ليست كثيرة وأهمّها: موظف ادارة الوقف وهو الذي يروي الحدث، وجعفر الراوي الشخصية الرئيسة، وأم جعفر وكان اسمها سكينة، وجدّ جعفر واسمه سيد الراوي والشخصية الأهم بعد جعفر، وطاهر البندقي قائد الحفلة وأستاذ الطرب وهو الذي يدير حفلات التواشيح في بيت الراوي، وبهجة خادمة بيت الراوي، ومروانة الغجرية حبيبة جعفر الأولى، وأم مروانة، والعجوز الغجري، ومحمد شكرون صديق جعفر منذ الطفولة، وهدى صديق زوجة جعفر الثانية، وسعد كبير أستاذ جعفر والمقتول على يده.

2. تعريف النقد الاجتماعي

لا مراء في أنّ الأعمال الأدبية لها صلة وثيقة بالواقع الاجتماعي، ومن هذا المنوال نرى نوعية الأدب الاجتماعي؛ إذ إنَّه "الأدب الذي تنعكس فيه القضايا الاجتماعية والسياسية والأيديولوجية والأخلاقية. والنقد الاجتماعي هو منهج يدرس هذه الانعكاسات في الأدب" (أحمديان، 2014، 39) . يقول (زرّينكوب) : "النقد الاجتماعي يدرس تأثير الأدب في المجتمعات كما يدرس تأثير المجتمعات في الأدب. بتعبير آخر: إنّ النقاد الاجتماعيين يدرسون العادات والتقاليد والعقائد والنهضات التي انعكست في الأدب وهي في نفس الوقت وليدة الآثار الأدبية" (زرينكوب، 1982، ج1، 41) .

لا شك في أنّ علاقة الأدب بالمجتمع علاقة وطيدة و"الأدب من حيث هو تعبير إنساني وجدناه منذ بداياته الأولى شديد الارتباط بالمجتمع والأيدولوجية ولكن الذين جعلوه منهجاً هم الماركسيون الذين جعلوا الأدب آلة لمآربهم السياسية وطالبوا الأدباء بتوظيف أدبهم لخدمة الماركسية ممّا أدّى إلى الخلاف والاصطدام العنيف بينهم وبين الشكلانيين". (أحمديان، 2014، 39) . ويرى غرين "إنّ المنهج الاجتماعي هو منهج تقليدي لأنَّ دراسة الأدب من المنظار الاجتماعي، نقد اجتماعي وهذا النوع من الدراسة كان معروفاً منذ القدم" (غرين، 2006، 268) .

يجب الفصل بين علم الاجتماع الأدبي والنقد الاجتماعي للأدب "فهناك علم اجتماع أدبي يهتم بتفسيره نشأة الأدب وماهيته ووظيفته على اعتبار أنّه شكل جمالي له دلالات اجتماعية وربّما اهتمّ هذا النوع بإطلاق أحكام قيمية، وهناك علم اجتماع أدبي يختلف عن النقد الاجتماعي للأدب من حيث اهتمامه بالبحث عن صورة المجتمع داخل الأعمال الأدبية" (ماضي، 2005، 132) . وهناك عناصر خصّصت لهذا المجال، فالباحثة الاجتماعية (مدام دي ستال) (1766 – 1817) ترى بأنّ كل عمل أدبي يتغلغل في بيئة اجتماعية وجغرافية ما، حيث يؤدّي وظائف محدّدة بها، ولا حاجة إلى أي حكم قيمي، فكل شيء وُجد لأنّه يجب أن يوجد" (حافظ، 1981، 67) .

أمّا العناصر التي اختارها (هيبوليت تين) فهي عناصر "البيئة، والزمن، والعرق" و"قد طوّر (هيبوليت تين) (1828 – 1893) أفكار (دي ستال) واستفاد من تقدّم الدراسات الاجتماعية، وأضاف إلى عنصري الزمن (الذي قال به فيكو) والعامل الجغرافي الاجتماعي (الذي قالت به دي ستال) عنصر الجنس أو العرق مكوناً بذلك ثالوثه المعروف: البيئة، والجنس، والزمن" (ماضي، 2005، 133) . والثالوث الذي اختاره (هيبوليت تين)، هو من أولى المحاولات التي تربط الأدب والحياة والواقع الاجتماعي، **فقد شرح (هيبوليت تين) العوامل التي تؤثّر في الأدب وهي:**

أ. الجنس أو العرق أو النوع: ويقصد به الخصائص القومية، إذ يرى أنّ أدب أمة ما يختلف عن أدب أمة أخرى، وهذا يعود إلى تباين الخصائص القومية التي تعني لديه تأثير المناخ والتربة والحوادث الجسام والدوافع الغريزية والعناصر الوراثية والنزعات الدفينة والعادات العدائية والملامح الجسدية.

ب. البيئة: فالإنسان في بيئته خاضع لأوضاع حتمية، هي التي تتحكّم بالأدب والحياة العقليّة، فقد كان (تين) مؤمناً بحتميّة البيئة، وهو يؤكّد تأثير المناخ في المزاج الإنساني.

ت. الزمن أو اللحظة التاريخية: وهو ما يجعل مفهوم البيئة متحرّكاً ويعني به روح العصر أو مكان العمل الأدبي من تاريخ التراث" (ماضي، 2005، 69) .

2 ـ 1. التزام الكاتب الاجتماعي

من الطبيعي جدّاً أن يلتزم الكاتب المتعهّد بالواقع الاجتماعي "فكلّ تغيّر إذن في علاقات الإنتاج أو في البناء الاقتصادي الاجتماعي سيتبع بالضرورة تغيّراً في الرؤية لمفهوم المجتمع، والإنسان واللغة، والأدب والقيم.. إلخ وهو ما يؤدّي بالضرورة إلى تغيّر في الأشكال الأدبية من حيث الموضوعات والأساليب والأهداف، وهذا يعني أنّ الأدب انعكاس للواقع الاجتماعي" (ماضي، 2005، 72) . فالأديب الملتزم يبحث عن نوعية أدبية ومادة دسمة لكي ينقلها بحذافيرها فهو "لا يكتب لنفسه؛ كما أنّه لا يكتب ليبرز لنا مهارته الفنية وبراعته اللغوية، وإنّما يكتب بشكل فني عن مشكلة اجتماعية تقلقه وتؤذيه" (أحمديان، 2014، 41) . ومن هذا المنطلق يصبح الأدب وثيقة تاريخية لأنّ "الأدب يقدّم صورة للعصر والمجتمع، والأعمال الأدبية وثائق تاريخية واجتماعية" (قصاب، 2007، 36) .

إنّ "العلاقة بين الأديب ومجتمعه علاقة جدلية، فالأديب يتأثّر بمجتمعه ويؤثر فيه، تصنعه ظروفه وأحواله الاقتصادية والفكرية والسياسية وإنَّ رؤية الأديب الفكرية، وفلسفته عن الحياة والكون، إنّما تتبلوران بتأثير المجتمع والمحيط والتربية. والأديب يؤثر في مجتمعه، فيسهم في تطويره وإصلاحه، وقد تحمل كتاباته بذور الثورة والتغيير وصياغة مشاعر الناس وأحاسيسهم على نمط معين" (قصاب، 2007، 37) . كان نجيب محفوظ كاتباً متعهداً وملتزماً بقضايا اجتماعية، ولم يكتب للتسلية فحسب بل حاول نقل الواقع المعاصر في مصر و"إنّ البنية الفنية التي أسّسها نجيب محفوظ لا تعدّ مؤشراً لدراسة تطوّر الرواية العربية فحسب بل هي دليل يقود إلى دراسة التطور الاجتماعي والفكري في مصر الجديدة" (ترابي وسيدي، 2014، 131) .

3. مفهوم السلطة

للسلطة تعاريف عدة وأهمّها التعريف الذي جاء به (ماكس فيبر) فيقول: "السلطة هي القدرة على إجبار وإلزام الغير بفعل ما لم يكن ليفعله من تلقاء نفسه" (بوريكو، 1986، 372) . وهناك من ربط السلطة بأسس وأشكال، إذ إنّ أهم الأسس الشكل الترابطي والتراتبي. الشكل الترابطي: ويكون على شكل تعليمات وبرامج. والشكل التراتبي: يكون على شكل أوامر. (الشيخ، وبوكميش، 2018، 735) . والسلطة تتواجد من أجل تنظيم المجتمع وبسياق ممنهج مؤثّر "فالسلطة هي سياق مقصود يؤثّر بفاعلين على الأقل، وهي بالتالي علاقة اجتماعية عامّة تماماً تهدف إلى تنظيم المجتمع ومختلف الجماعات التي تسودها من أجل ضمان أحسن تسيير واستمرارية" (الشيخ، وبوكميش، 2018، 735) .

3 ـ 1. السلطة الأبوية

في رواية "قلب الليل" نرى السلطة الأبويّة تحدّد مسار الرواية إذ إنّ "سيد الراوي" جدّ "جعفر" هو الذي يفرض سلطته، ومن يخالف هذه السلطة سيُطرد من نعيم قصره كما فعل بابنه إبراهيم والد جعفر، وكانت سلطة الجدّ التي يمارسها تحظى بالشرعية والطاعة والتنفيذ، فمفهوم السلطة الأبوية "هي القوة التي يمارسها الأب على بقية أفراد الأسرة التي تحظى بالقبول، إذ ينفّذ بقية الأفراد ما يتّخذه الأب من قرارات وما يصدره من إيعازات وأوامر" (حطيم، 2013، 12) . تتحدث رواية "قلب الليل" عن عائلة الراوي، والأحداث التي ألمّت بأفراد هذه العائلة، وكيف دفعت السلطة العائلية الأفراد إلى التشتّت. ففي بداية الرواية، نرى اعتزاز جعفر الراوي بالعائلة رغم طرده وأحواله التعيسة:

"قدم نفسه بفخار دون حاجة إلى ذلك قائلاً:

– الراوي، جعفر الراوي، جعفر إبراهيم سيد الراوي..

لم تخف عليّ أسباب اعتزازه بالاسم. وأكّد ذلك التناقض الحاد بين منظره التعيس وبين لهجته المتعالية" (محفوظ، 2015، 5) .

عائلة الراوي من العائلات الثرية والمتمكنة في المجتمع الذي شيّده نجيب محفوظ للمتلقّي، لهذا كان انتماء الأفراد إلى هذه العائلة بمثابة الفخر والاعتزاز. كما نشاهد الحوار الذي دار بين الموظّف وجعفر، عندما يسأله عن أسباب طرده من العائلة، وكيف جحده جدّه وحرمه من حقّه في الإرث:

"لن أكف عن القتال حتى أنال حقي الكامل من تركة جدي

اللعين! فلم أتمالك من الابتسام وقلت: ليرحمه الله جزاء ما قدم للخير. فضرب حافة مكتبي بقبضته المعروفة، وقال: لا خير فيمن ينسى حفيده الوحيد. –ولماذا نسيك؟ . قبض على ذقنه دون أن يجيب. شعرت بأنَّ الزوبعة ستنقشع عاجلاً أو آجلاً، وأنَّ التماس الإعانة سيكتب. ما أكثر المتسولين عندنا من حفدة الباشوات والأمراء والملوك! ويقيني أنَّه لا يجحد أحد ذريته بلا سبب فماذا فعلت يا جعفر؟! " (محفوظ، 2015، 8) .

في هذا المقبوس الذي نُقل من الموظف نرى تمثّلات السلطة الأبوية ومؤشراتها لأنّ جعفر يشتم جدّه قائلاً: "جدّي اللعين"، ثمّ يبيّن للمتلقي بأنَّ الجدّ قد نساه: "لا خير فيمن ينسى حفيده الوحيد"، ثمّ الموظف يذكر عدداً لا حصر له من أفراد عائلات متمكّنة ومن ملوك وباشوات منشغلين بالتسوّل ويطلبون المعونة، وربَّما أكثرهم كجعفر، خالفوا أمراً من أمور العائلة. ثمّ نقرأ سلطة الجدّ بعد وفاته كما يعبّر عنها جعفر:

"وقفٌ خيري! حرمان من الميراث! هكذا فعله دائماً مزيج من الخير والشر، ها هو ذا يمارس سلطته ميّتاً كما مارسها حياً، وهأنذا أكافح في موته كما كافحت في حياته... وحتى الموت... " (محفوظ، 2015، 9) .

يروي جعفر أحواله وسلطة سيد الراوي جدّه لأبيه؛ إذ إنّه نفاه من العائلة عندما كان حياً؛ لأنّه تزوج من مروانة الغجرية، ورغم أنّ الجدّ قد توفي، ولكنَّه يفرض سلطته على جعفر، لأنَّه ترك ميراثه إلى وزارة الوقف لكي لا تصل يد جعفر جنيه من هذا الميراث، ويتعجّب جعفر من هذه السلطة وكيف إنّه ميّت ولكن تأثيره على حياته باقية. كان والد جعفر قد طُرد من العائلة بسبب زواجه من امرأة لم يقبل بها الوالد:

"أحب أمي في الوقت الذي كان جدي يدّبر تزويجه من كريمة شيخ الأزهر، وتزوج بها دون مبالاة... على أي حال انفجر غضب الراوي، وهوى بقبضته على رأس الابن الوحيد فقطعه ونبذه، وخُيّل إلى كثيرين أن سلسلة الراوي قد انعدمت وانتهت، ولاشكَّ أنَّ أبي لم تكن تهمه سلسلة الراوي في شيء، كان يريد أن يحقّق ذاته بطريقة أخرى، ولا أخفي عنك أنني أعجبت به وأسفت لموته الذي لم أحزن له في حينه لصغر سني" (محفوظ، 2015، 32) .

كانت السلطة الأبوية في عائلة الراوي والقوانين الصارمة عند الأب جعلت أفراد العائلة تتّخذ مصيراً للحرية رغم صعوبته، فقد كان زخماً بين الأب والأولاد، رغم أنّ الأب كان يريد بسلطته الحفاظ على نسق العائلة وحفظ ميراثها، ولكنَّ الأولاد لم تطق هذه السلطة والحياة التي رسمها لهم سيد الراوي، وقد خطّت مجرى حياتها بيدها وتزوج من أحبَّ. فالجدّ يرى بأنّ أمّ جعفر هي السبب فيما حصل، بيد أنّ جعفر الراوي يرى أمّه قد ظُلمت:

"كان جدّي يدعوني إلى شهود مجالسه العامرة بصفوة رجال الدين والدنيا، وكثيراً ما سمعت القوم وهم ينوهون بأجدادي في مواقفهم المأثورة حتى امتلأت فخرا بأولئك الرجال الممتازين الذين عرفوا بالعلم والجود ومكارم الأخلاق، بقدر ما تنغص صفوى لغياب ذكر والدي، والظلام الذي يغشى أصل أمّي، وكلّما تقدّم بي العمر عاودت التفكير في أمّي بمرارة أشد وأعمق، واقتنعت بأنَّ مأساتها – ومأساة والدي بالتبعية – حادثة غير معقولة ومناقضة للدين الذي أتعلمه وأمارسه، وأنَّ جدّي يتصرف أحياناً تصرف من لا دين له. لقد ذهبت أمّي، ولكنَّها أورثتني دينها ومأساتها، وسوف يرسبان في جانب من نفسي طويلا، ربّما أطول مما تصورت" (محفوظ، 2015، 34) .

كان الهمّ الأكبر عند الجدّ هو الحفاظ على الإطار الذي رُسم للتعريف بعائلة الراوي، لهذا يأتي بمن يمجّدون سلسلة الراوي ويفتخرون بماضي رجالها، ولكن الطفل الذي فقد أمّه وأبيه كان يرى زخماً وفراقاً وتشتّت بين الجدّ والعائلة، فكيف طرد والده لسبب تافه وهو زواج ممّن أحبَّها وأحبَّته، لهذا كان يعاني من هذه السلطة الأبوية وعرف المأساة وهو طفل. وكان جعفر يسأل جدّه عن والده والخطيئة التي ارتكبها واستحقَّ النفي من العائلة بسببها:

"أكانت خطيئة أبي الوحيدة أنَّه تزوج من أمّي؟ " (محفوظ، 2015، 35) .

لم يفهم جعفر الخطيئة التي ارتكبها والداه، ولم يدرك الجدّ، كيف كانت خطيئة فلذة كبد سيد الراوي هو الزواج! كما كانت تمرُّ به لحظات تغيّر مذاق حياته عندما يتذكّر والديه والمعاناة التي تكبّداها، فيثور الغضب الكامن في تجاويف وجوده، حتى يرى جدّه شيطاناً في ثوب ملاك:

"ولكن كانت تمر بي ساعات سوداوية، تتسلل إليّ من مكامنها فتغير مذاق الحياة، وتغشاني سحب الذكريات السود، فأفكّر بحياة النفي التي عاناها أبي، ومأساة أمي ذات التاريخ الغامض المجهول، وعند ذلك يثور غضبي على جدي، وأحاسبه في الخيال حساباً عسيراً، ويتبدى لي شيطانا في ثوب ملاك" (محفوظ، 2015، 43) .

نُفي والد جعفر بسبب السلطة الأبوية لأنّه تزوج من امرأة من طبقة غير الطبقة التي توسّمت به عائلة الراوي، ويرى جعفر أنّ هذه السلطة لا يملكها إلا شيطان. لم يكن جعفر ووالداه فقط من تحمّل المعاناة والألم في هذه الرواية، بل نرى محمّد شكرون الذي كان يعاني من العرج أيضاً، يشكو من الحياة ومن علاقة أبيه الغامضة، إذ يرى عرجَهُ عاهةً سبّبها له والده في ساعة غضب:

"علاقة الأب بابنه علاقة غامضة على الرغم من وضوحها السطحي، أحيانا يتدفق منها الحنان وأحيانا تتجمد بالقسوة، عرجي هذا الذي تراه ما هو إلا عاهة صنعها أبي في ساعة غضب" (محفوظ، 2015، 43) .

محمّد شكرون الصديق المقرب لجعفر الذي عاش معه منذ الطفولة يعاني هو أيضاً من السلطة الأبوية؛ فقد ضُرب حتّى شلّت رجله. عندما طلب الجدّ من جعفر أن يتزوج من الفتاة التي يختارها هو له، يثور غضب جعفر على غرام جده بالتسلط والقهر، فيقول:

"ناجيت أبي وأمي طويلا، وثار غضبي على جدي بلا حساب، إنه لا يريد أن يكفر عن جريرته وما زال غرامه عنيفا بالتسلط والقهر. جدي.. إني أرفض. – ترفض نعمتي؟ – أرفض القهر. –لو كان مني؟ – لو كان! – أنت عاق، تخون الجمال والنقاء، في سبيل ماذا؟ – الحرية! – راعية الغنم. – الدم والتشرد والهواء النقي. – إنه الجنون الذي يخرج به الممسوسون من بيتي العتيق. – النعيم الحق في الجنون. – إنك ابن والديك. – وإني أعتز بذلك إلى الأبد. – نصفك يود الانتقام مني. – لاأريد أن أفكر فدعني أفعل. –

والجبة والقفطان؟ – سأخلعهما من توي. – إذن كفرت" (محفوظ، 2015، 53 – 54) .

كان الجدّ يريد تزويج جعفر من فتاة تحمل اسم عائلة متمكنة وتُعرف بميراثها المادي والعلمي، ويريد أن يفرض سلطته على جعفر وعليه أن يتلقّى الدستورات من غير اعتراض، ولكن شخصية جعفر كانت ترفض الخنوع لهذا صارح الجدّ ورفض تزويجه من الفتاة التي يريدها الجدّ، لهذا يشبّه جعفر بأبيه لأنّهما رفضا الخنوع. ثمّ محمّد شكرون يخشى هذا الأمر، ويرى بأنّ عدم الخنوع لطلب الجدّ، والوقوف في وجهه، سوف يحرم جعفر ميراثه، فيقول لجعفر:

"ألا تخشى أن يحرمك ميراثك وتجد نفسك شحّاذاً؟

– هذا محتمل" (محفوظ، 2015، 55) .

فقد عاش جعفر حياة كئيبة، بين الغناء والنبيذ، بعدما تركته مروانة، لذا أشفق عليه محمّد شكرون، وطلب منه الرجوع إلى جدّه، وإلى النعيم الذي عاش فيه قبل أن تسيطر عليه تلك الشهوة الجنونية، وتغيّر مسير حياته، لكنَّه رفض:

"رفضت المهنة الدينية رفضا لا رجوع فيه، الحياة التي رسمها جدي لي مرفوضة تماما، وهو لن يقبلني

– لعلّه يمنحك حريتك الشخصية؟

– كلا، إنك لا تعرفه كما أعرفه، وإني أرفض أن أعرض نفسي لتجربة ذليلة" (محفوظ، 2015، 73) .

السلطة الأبوية التي وصفها نجيب محفوظ، سلطة قاسية تأخذ كلّ شيء ممّن يرفض الخنوع إليها، فقد نرى تأثّر الشخصيّات جميعها من هذه السلطة، فقد تأثّر والد جعفر وأمّه من هذه السلطة، وتأثّر جعفر بنفسه، ونرى محمّد شكرون أيضاً من ضحايا هذه السلطة، وحتّى "هدى صديق" تأثّرت بالسلطة الأبوية رغم حرّيتها وتدبير أمورها. وكانت محور هذه السلطة أغلبها يدور حول الزواج.

3 – 1 – 1. الزواج

التطرّق إلى موضوع المرأة والأمور الخاصّة بها له أهمية كبيرة في الأدب، كونه يعالج قضية مطروحة، طالما تحدثت عنها الشرائع السماوية، والقوانين الوضعية "كما استحوذت المرأة على القلوب والعقول أمّاً، وأختاً، وزوجة" (صالح، 2009، 9) . فأمر الزواج هو أهمّ مسألة لدى العائلات العربية، فالزوجة التي يختارها الوالد أو الوالدة هي التي تعرف ببنت الحلال:

" – قررت أن أزوجك من بنت الحلال" (محفوظ، 2015، 53) .

وهذا الأمر يأتي من السلطة الأبوية؛ إذ نرى (ايفانز برجرد) يعرّف السلطة الأبوية بأنّها "مجموعة القرارات والإجراءات التي يتّخذها الأب التي من شأنها أن تنظم شؤون الأسرة والقرابة وتحدّد مستقبل الأفراد في الأسرة" (حطيم، 2013، 12) . ففي السلطة الأبوية في مفهومها عند سيد الراوي، الفتاة التي يختارها هي التي تصلح للزواج وغيرها تسبّب الفساد. وعندما تزوّج جعفر راعية الغنم الغجرية، التي كانت تدعى "مروانة"، جاء يطلب رضا جدّه، لكنَّه لم يلتفت إليه الجدّ، ثم يذهب لوداع "بهجة" فيقول:

"وكان وداع بهجة أليما ودامعا، وقد اقترحت أن تطلب لي نقودا، ولكني صارحتها بأن لي من المدخرات ما يجاوز مائة الجنيه، وجعلت تبكي وهي تقول: – الأحزان تبدأ في هذا البيت مع الزواج" (محفوظ، 2015، 62) .

لم تعترض بهجة على قرارات السيد الراوي، وترى سبب هذا التشتّت في اختيار الزوجة، وهذا النسق المضمر في الفرد كعضو في المجتمع، الذي "هو المؤسسة التي تضمّ كلّ المؤسسات الأخرى وتحتويها هذه الأخيرة التي تستمدّ قوانين سلطتها أصلاً من هذا المجتمع الذي يعتبر محيطاً يفرض سلطته على الأفراد ويجبرهم على السير وفق نظام وقوانين وقيم ومعايير وعادات وتقاليد المؤسسات التي تمثل كيانه" (الأخرس، 1997، 33) . ليست عائلة الراوي، هي الوحيدة التي لا تقبل الزواج إلّا من أشخاص ذوي حسب ونسب، بل حتّى عائلة آل صديق كذلك تهتم لهذا الأمر اهتماماً بالغاً، فعندما أراد جعفر الراوي الزواج من هدى صديق نقرأ:

لا تنس التضحيات المتوقعة من ناحيتها، حقّا إنها سيدة نفسها، وأغنى الأسرة، ولكن حتماً ستتمزق أواصر قربى وعلاقات أسرية بسبب الزواج، لا شك في ذلك.. وإنها لشجاعة لأنها ستصمد في وجه ذلك كله" (محفوظ، 2015، 80) .

شخصية هدى صديق ليست كشخصية "سكينة" أم جعفر، أو "بهجة" خادمة قصر السيد الراوي الجدّ، إنّما هي امرأة مستقلة وشجاعة، وهذا ما يرنو إليه الأدب الاجتماعي، حيث يبحث عن التغييرات في شاكلة المجتمعات "فالرواية توصف عموماً بأنَّها نصّ التحولات الاجتماعية، أي أنَّها خطاب تجريبي يؤسّس، للتحوّلات الاجتماعية، فالتغيرات في حياة المرأة هو إلى حد نتاج منظور سردي" (سعاد، 2015، 3) . فقد كانت هدى صديق امرأة قوية، وذات شخصية صامدة، ويظهر هذا في حوارها مع جعفر، حين قالت له:

"جدك والميراث لايهمني" (محفوظ، 2015، 82) .

خلق الراوي شخصيات نسائية ضعيفة وأخرى قوية، في تسلسل أحداث روايته، ليعرب عن الفرق الشاسع بين هاتين الشخصيتين للمرأة، ويبيّن للمتلقّي بأنّ الثروة لم تخلق القوّة، فها هي مروانة، رغم أنّها من عائلة فقيرة وغجرية تعيش في عشش الترجمان، إلّا أنَّها كانت قوية، وذات سلطة، كأمّها، أما قوّة الشخصية لدى هدى صديق، تتضاعف بوجود ثروتها، لتظهر لنا جبروت المرأة الحامية للرجل:

"أما من ناحيتها فكيف يمكن تبرير هذا الحب؟ إني ضائع، طريد، شبه عاطل، شبه جاهل، لا مستقبل لي، فكيف يمكن تبرير هذا الحب؟ لكنها كانت هي في الواقع التي تحب حبا حقيقيا، حبا بلا مبرر، فوق التبريرات والأفكار، ولعل هذا الحب لايخلو من رغبة في انتشالي من الضياع وإعادة خلقي من جديد، فكما توجد في الحب سادية وماسوشية توجد كذلك أحيانا أمومة ورغبة حميمة في الإنقاذ" (محفوظ، 2015، 83) .

يسعى الروائي اختيار شخصيات متنوعة وحقيقية لكي يعبّر عن الواقع الاجتماعي الذي يعيشه، ومن تلك الشخصيات المهمّة في الرواية، دور هدى التي أعادت جعفر إلى الحبكة وترسيم قوّة ثانية بجنبها، رغم أنّ جعفر لم يكن على حال، وهذا الأمر جعل جعفر منبوذاً ومطروداً وشحّاذاً بعين الكثيرين ومن ضمنها عائلة هدى. انتهى الزواج هذا، بتمزيق أواصر أسرة هدى صديق، وقطع علاقتها

بالعائلة، وطردها منها:

"هذه أفكار عن الحب الذي ربطني بهدى فانتهى بعقد قراننا بعد أن مزق أواصر أسرتها... وتم الاحتفال في بيت الحلمية – بيت هدى – فلم يشهده من أسرتها أحد، واقتصر على الجارات" (محفوظ، 2015، 83 – 84) .

العوائل التي ترفض الزواج من أشخاص معنيين، تبيّن موقفها في حفل الزفاف، وعدم الحضور للحفل بمعنى أنّ هذا الزواج بالنسبة لهم مرفوض كما فعلت عائلة هدى، وهذا الأمر ناتج عن السلطة الأبويّة ودور الطبقة الاجتماعية في تعريف الأسرة وتحديد إطارها. وبالرغم من انفصال هدى عن العائلة، إلّا أنّها جلبت الراحة والسعادة لجعفر:

"مارست حياة رائعة، استعادت من ناحية سعادتي في أسطورة أمي، كما استعادت من ناحية أخرى النقاء الذي نعمت به في بيت جدي... لقد انتقلت من الفوضى والمخدرات إلى حياة زوجية نقية وتحصيل للمعرفة بلا حدود، في نظام دقيق أفقدني الكثير من مظاهر الحرية السطحية، ولكنه فتح لي أبواب الحرية المضيئة التي يسمو بها الإنسان على ذاته بالوعي، الوعي الذي يسعد به الإنسان الحر حتى وإن أبصر بقوة أكثر مأساة الحياة الخافية" (محفوظ، 2015، 86 – 88) .

في هذا المحور نرى عدة تمثّلات للسلطة الأبويّة، أولاً سلطة الوالد على الأولاد وما أن يُرفض طلب العميد يتمّ نفي الرافض، ثمّ سلطة الطبقة الاجتماعية ودور المال في تحديد قيمة العائلة، ثمّ سلطة المرأة على الرجل كما أظهرت هدى سلطتها على جعفر إذ اعتاد هذه السلطة إلى عدة أمور منها فارق السن، فقد كانت هدى أكبر من جعفر سناً، ثمّ مالك البيت، كما كانت هدى صاحبة البيت وصاحبة الفضل كما يعترف جعفر ويقول: انتقلت من الفوضى إلى حياة نقية. لذا فالمسائل الاجتماعية المهمة، كالحياة الزوجية، هي إحدى أهداف الرواية حيث يريد الروائي إيضاح هذا الأمر في المجتمع المصري.

3 – 1 – 2. الانتقام

كان انتقام جعفر الراوي من جدّه، يهدف لزوال ظل سلطة الجدّ على الأسرة، التي أخذت مساندة من لدن المجتمع والأفراد، وهذه أمور طبيعية في مجتمعاتنا الشرقية. ذلك أن السلطة التي يمارسها الأب "تلقى الدعم والمساندة والتأييد من لدن المجتمع ولاسيما الدولة وهنا تكون السلطة مطاعة ليس من قبل أفراد الأسرة فحسب، بل من بقية أفراد المجتمع المحلي؛ لأنَّ هؤلاء يعرفون تمام المعرفة بأنَّ سلطة الأب تلقى الدعم والتأييد من عادات وتقاليد المجتمع ومن الدولة والقانون والدين والأعراف. لذا تكون هذه السلطة فاعلة ومؤثرة في إدارة شؤون المجتمع" (الشيخ، وبوكميش، 2018، 736) . كان جعفر الراوي يتحين الفرصة لينتقم لأبيه من جدّه:

"وفكرت في أمور جديدة لأول مرة، فسألت بهجة: – متى ماتت جدّتي؟ فترحمت عليها قائلة: منذ حوالي عشرين عاماً. – أكان لمأساة أبي دخل في ذلك؟ – الأعمار بيد الله وحده. –ولمَ لَم يتزوج جدّي بعدها؟ – هذا شأنه. وتساءلت: ترى هل كان لجدّي حياته الجنسية الخاصة؟ وارتعدت لغرابة الفكرة وقلت لنفسي: إنَّه سيقرأ خواطري في عيني كالعادة وسرعان ما تقع مأساة جديدة، وقلت لنفسي أيضاً: إنَّ جانباً من نفسي يتعقب جدّي بالانتقام وإنَّ حبّي له ليس خالصا تماما، وإنَّني لا أريد أن أنسى تماما مأساة والدي، وذلك أنَّني ما زلت ألح على بهجة حتى اعترفت لي بأنَّ أمي كانت ابنة دلالة تتردد على بيتنا، وسألتها: إن كان عُرف عنها أو عنهما شيء من سوء، فأجابت بالنفي وقالت لي صراحة: جدّك لا يعترف بالناس المجهولين! " (محفوظ، 2015، 45 – 46) .

جعفر الراوي يرى الانتقام الحقيقي هو الذي كان يخشاه الجدّ، وكان يخشى ضياع اسم العائلة واضمحلال السلسلة، واندحار اسمها الذي لطالما عُرف برجالها الذين أجادوا الحياة العلمية والأدبية والسياسية في مصر، لهذا قرر جعفر، يحرم جدّه من الحفيد الوحيد، وهذا أمر كان أشدّ انتقاماً للجدّ. يرى جعفر أنّ الانتقام من جدّه لا يأتى الّا بحرمانه من وريثه الوحيد:

"تألمت لأنَّ العمل الفذ يحتاج إلى شهود، وسعدت لأنَّ إقدامي مما يعز تصديقه، أريد ومن حقي أن أريد أن يعترف بي كإنسان غير عادي، إنسان لا يستطيع أي إنسان أن يهجر النعيم الذي كنت فيه بالبساطة التي هجرته بها..

– بدافع الحب وحده؟

– الحب لا يكفي؟ الحب هو الجنون خالقا!

– ألم ترغب أيضا في حرمان جدّك من وريثه الوحيد؟

– مأساة والدي لم تفارقني" (محفوظ، 2015، 58) .

كانت رغبة الانتقام تأتي من النسق المضمر الذي عانى منه والده وهو طرده من العائلة ونفيه حتّى مات موت الغرباء ومعاناة أمّه التي ماتت بسبب الفقر والحرمان، لهذا لا يريد أن ينعم جدّه بحفيد، فنرى سلب الجدّ من الحفيد وتركه في القصر وحيداً. ثمّ أنّ الانتقام ليس من الجدّ وحده، هو ما يرنو إليه جعفر، بل نراه يريد الانتقام من مروانة ويجد رغبة طارئة في ذلك، إذ يقول:

"في تلك اللحظة كنت أشعر بأنَّ ثمة شخصا قد ضحك عليّ، قد جرعني مقلبا.. وأسأل نفسي عما حدث. أو أنظر إلى مروانة بذهول وأجد رغبة طارئة للانتقام منها. ما معنى ذلك؟ كأنَّني أمقتها فجأة وبلا مقدمات" (محفوظ، 2015، 65) .

جاء الانتقام من مروانة لأنّها سلبت حرية جعفر وجعلته يعيش حياة روتينية، فهو الذي يمتلك روحاً لا حصر لها، فكيف حبّ مروانة جعله يحدّد نفسه بإطار خاص، لهذا كان انتقامه من مروانة هو تركها وخوض ملذّات الحياة بين الغناء والسكر والطرب، حتّى ملّت هي من هذه الحياة وتركته وحيداً، فقد كان جعفر لا يطيق الإطار المخصّص له.

3 ـ 2. السلطة القومية وتحدٍّ عربي/ غجري

نشأت القضية القومية في البلدان العربية، جراء تمخّض العرق العربي، وجلبت هذه الأنا والذات الآخر المتغير، فتارة آخر أمريكي، وتارة أخرى نرى الآخر الانجليزي والفرنسي، ثم أنّ مسألة الطبقات جعلت انقساماً بين القومية العربية سيّما الطبقة الإقطاعية والطبقة الكادحة. في رواية "قلب الليل" لم تكن الهويّة عند "سيد الراوي" انتماءً إلى القومية العربية أو إلى الوطن، بل جلّ ما يعنيه ويكدح من أجل إحقاقه، هو هوية الأسرة والسلطة الكاملة عليها. فإذا كان زواج والد جعفر من بنت دلالة، هو السبب في طرده من

العائلة وحرمانه من نعيمها، وتحمل جميع تلك المعاناة، فكيف بجعفر وقد تعلق بغجرية ترعى الغنم:

"كنت أسير بصحبة محمّد شكرون في أطراف الدراسة عندما أقبلت علينا قافلة من الأغنام تقودها امرأتان. تنحينا جانبا لنوسع للقافلة، رأيت المرأتين، وهما أم وابنة غالبا، صورة واحدة متكررة، ترتدي جلباباً أسود، متمنطقة بزنار، حافية القدمين، ومتلفعة بشال أسود، وبرقع فضفاض تطل من فوق حافته العينان، وبأليد مغزل" (محفوظ، 2015، 46) .

كان جعفر الراوي شخصية متقلبة الأحوال، يسعى إلى خوض تجارب مختلفة، ومن تلك التجارب التي خاضها وغيّرت مسار حياته، تعلّقه بمروانة الغجرية، التي طرد بسببها من نعيم جده، فبعد أن تفجرت ينابيع المغامرة في قلب جعفر، وأخذ يتابع مروانة وأمها، بصحبة صديقه محمّد شكرون، نراه يصف ما ألمّ به في الحوار الذي دار بينه وبين صديقه:

"لم أشعر بتعب، لم أرحم عرج صاحبي، سرت بقوة الجنون والسكر وتفجرت في قلبي ينابيع المغامرة بلا حدود، وتتابعت أقوال محمّد شكرون وشكاياته: – سامحك الله..

– ماذا حل بك؟

– البنت منتبهة إلى متابعتك لها..

– إنَّهم غجر وأفظع من الشياطين..

– قل لي بالله ماذا تريد على وجه الدقة؟

أخيرا رأينا القافلة وهي تدخل معكسر عشش الترجمان وشعاع الشمس يتقلص من ساحتها" (محفوظ، 2015، 47 – 48) .

معسكر عشش الترجمان، هو الحي الذي يسكنه الغجر في ضواحي القاهرة، فيصف جعفر الراوي هذا الحي بمعسكر الشياطين لوجود الغجر فيه، حيث يختار لهم هذا الوصف نتيجة للتصورات السلبية السائدة لدى العامة حول الغجر. "اختلفت تسميات الغجر في أزمنة مختلفة ومدن متمايزة، غير أنَّها ارتبطت بالتصورات السائدة لدى العامة عنهم وتتمحور حول معنى موحّد يتبلور بأنَّ الغجر هم: المشعوذون، داكنو البشرة، اللصوص، السحرة، المتسولون، والفئات المنحطة في المجتمع، والكفرة وحاملو الأمراض" (حيدر، 2008، 7) . كما يردف كلامه عن الغجر، واصفاً أناسها بالتوحّش، وطابع البداوة البعيد عن الحضارة والمدنيّة، قائلاً:

"مودّعا أكواخها المصفحة وأناسها المتوحشين وطابع البداوة والنفي الذي يفصل بينهم وبين المدينة" (محفوظ، 2015م: 48) .

بما أنّ الغجر لا ينتمون إلى منطقة معينة، ولا قومية خاصّة، ويحبذون السكن في ضواحي المدن، وعدم الاختلاط بأهلها، لهذا نرى الكثير من الروائيين يصفون أحياء الغجر بأوصاف تختلف عن باقي الأحياء، وربّما كان هذا الاختلاف في الأوصاف، بين حي الغجر وغيره، نتيجة ترحالهم الدائم من مكان إلى آخر، وامتلاكهم الدواب، كالحمير والخيل. وأيضاً محمّد شكرون يصف مروانة من خلال البيئة والحي التي تعيش به:

"لم يفارقني شكرون ليلتها فسهر معي حتى منتصف الليل في البيت، وجعل يتأملني طويلا وكأنَّه لا يصدق وسألني: – ماذا دهاك؟ فقلت له بأسى: ما تراه بعينيك. – لا أفهم. –ليكن إنّي مجنون بالبنت... –أيحدث ذلك بهذه السرعة؟ – لقد حدث. –لكنَّها راعية ومن بيئة شريرة.. لقد تحريت بما فيه الكفاية، وأقول لك إنَّ أولئك الناس مع كلّ شر إلا الشر الذي يسيل لعابك عليه " (محفوظ، 2015، 48 – 49) .

بيئة الغجر لطالما في الرواية العربية وُصفت بالشر كما نرى في رواية "قلب الليل" والشر الذي يرى ينتمون إليه شر السرقة، والقتل، والمخدرات، أمّا من ناحية الجنس والزواج فلا حرج في هذا الأمر كما يبيّن للقارئ من خلال هذه الجملة: "إلا الشر الذي يسيل لعابك عليه" وعادة الغجر لا يأبون بمسألة الشرف، والجنس يُعدُّ من أهمّ المصادر للرزق عندهم والغجر "يأخذون من الإثارة الجنسية فرصة للتجارة، فيعملون قوادين للفسق والرغبات الجنسية على الرغم من أنَّهم في بعض البلاد يحافظون على عفّتهم الجنسية" (نبيل، 1980، 36) . محمّد شكرون، يرى هذا الحبّ وهذه العلاقة تجلب لهم الفضيحة لهذا يتساءل:

"كيف نعمل مع تجنب الفضائح" (محفوظ، 2015، 49) .

هذا الأمر يأتي من مبحث القومية؛ إذ أنَّ محمّد شكرون يرى العلاقة مع الغجر تجلب الفضيحة بالنسبة للعرب "ففي العلاقات الاجتماعية هناك تخوّف حقيقي من الوقوع تحت طائلة احتقار الجار أو الصديق أو الجماعة الاجتماعية التي ينتمي إليها الشخص، فالفرد ليس له الحق في أن يقرر أي شيء بمفرده وإنّما هناك مجموعة من القواعد والقيم هي التي تحكمه وتحكم سيرته في حياته العامة والخاصة" (بوتفنوشت، 1984، 53) . هذا الأمر بالنسبة للعرب، أمّا الغجر فقد كانوا يفتخرون بأنفسهم وبقومهم، كما تفعل مروانة:

"ومن ناحيتها كانت فاتنة بفطرتها كلسان من اللهب، ومعتزة بنفسها وبقومها.. ها هي ذي مروانة قوية، متحدية، سليطة اللسان، طويلة اليد كأنَّما خلقت لتقاتل" (محفوظ، 2015، 63 – 67)

الغجر يحتقرون أولئك الذين يكرّسون حياتهم لجمع المال والتفاخر بالأنساب والأوطان، ولا يرى الفرد الغجري أي مسألة تفاخر بهذه الأمور. ويعرّف مروانة الغجرية بهذا التعريف لأنّها غجرية والنساء الغجريات هي التي تكافح لأجل الحياة. المرأة الغجرية هي أقوى من الرجل الغجري، لأن المجتمع الغجري يعتمد على النساء أكثر من الرجال و"إنّ الغجر يعتمدون على النساء في معيشتهم" (الحديثي، 1979، 172) . وكانت لا تحبّ بيتاً غير بيوت عشش الترجمان:

"فقلت محزوناً: أهذا جزاء من أعدَّ لك البيت والأثاث؟ فصاحت بي: إني أكره رائحة البيوت! " (محفوظ، 2015، 67) .

مروانة الفتاة الغجرية التي تزوّجت من جعفر بعدما عاشت فترة وجيزة مع جعفر فضّلت أن تترك الحياة الزوجية وترجع إلى أهلها الغجر، لأنّها لا ترى هذه الحياة، حياةً كانت تبحث عنها، وإنّ رجال عشش الترجمان أفضل بكثير من زوجها. فمن هنا تظهر طبقة الأنا الغجرية والآخر العربي.

3 – 2 – 1. الأنا الغجرية والآخر العربي

بما أنّ الفتاة الغجرية هي التي لعبت دوراً بارزاً في حياة جعفر الراوي وتقابل العرق العربي والعرق الغجري في الرواية

فيجب أن نبيّن أنّ الغجري كيف كان ينظر للعربي. كانت أمّ مروانة ترى في جعفر شراً:

"وربط كوب اللبن بيننا برباط حريري قاتل، ومن شدّة نشاطها لمست أناملها وأنا أتناول الكوب، وقلت لها:

ـ أنت كريمة يا مروانة! فحبكت الخمار حول رأسها وهي ترمقني بشيطنة، فقلت وأنا أذوب في كلامي: ما أجمل عينيك! وقلت أيضاً وهي تمضي: ما أجيء هنا إلا من أجلك! وكفت الأم عن الغزل وقامت. تناولت حصاة من الأرض ورمتها بعيداً صوب الجبل. ورأتني أنظر إليها متسائلا، فقالت: وسيلة حكيمة لصد الزواحف والحشرات

فقلت بارتياب: الله خير حافظا..

فقالت بحزم: ولكن علينا أن نخاطب الشر بلغته.. (محفوظ، 2015، 50 – 51) .

كان جعفر يذهب إلى خارج المدينة لكي يلتقي بمروانة، وكانت أمّها معها، رغم أنّ جعفر كان محترماً ولم يسء إلى مروانة، إلا أنّ أمّها كانت ترى في جعفر شراً لأنّه عربي وما يراه الغجر من العرب ليس بخير. والغجري لا يهمّه نسب العرب ولا حتّى المهن التي يمتهنونها:

"مضينا إلى العجوز الجالس أمام كوخه وأمّ مروانة واقفة بين يديه.. فقالت أمّ مروانة نيابة عنه:

– إنَّه يرحب بكما. فقال العجوز يخاطبها بعد أن لكمها في ظهرها: لأنّك أنت توافقين عليك اللعنة.

فقال محمّد شكرون: صاحبي من أصل كريم.

فبصق العجوز قائلاً: طظ

فقال محمّد شكرون محرجاً: وهو يعمل...

– ولكن العجوز قاطعه: لا يهمنا العمل أيضاً!

– أخلاقه..

فقاطعه العجوز: ولا تهمنا الأخلاق!

فقال شكرون وهو يتحلى بمزيد من الصبر: بكلّ إيجاز نريد كريمتكم على سنة الله ورسوله. فضحك العجوز عن فم خال تماما وقال: مع ألف سلامة... تكلم عن المهر.. (محفوظ، 2015، 60 – 61) .

كان الغجري في هذا المقبوس يرى للآخر العربي بعين احتقار، لأنّ العربي يرى في الحسب شيئاً من الجبروت، وهذا ما لا يعني به الغجري، ثمّ أنّ العمل أيضاً لا يعني به الغجري لأنّ الغجر تتغير مهنهم حسب الترحال وحسب المكان، وبما أنّ مسألة زواج جعفر من مروانة مسألة منتهية سابقاً كما أشار العجوز قائلاً: "لأنَّك أنت توافقين عليك اللعنة" فأراد تعيين المهر فحسب. وكانت مروانة ترى الغجر وحدهم رجال، ولا يوجد رجال غيرهم:

"قلت لها مرة: للرجل احترامه.

فقالت لي: وللمرأة احترامها. ثم قالت بوحشية: لا يوجد رجال خارج عشش الترجمان" (محفوظ، 2015، 67) .

صوّر لنا نجيب محفوظ في عدّة مشاهد من روايته بأنَّ المرأة الغجرية كمروانة مستهترة بالرجال غير رجال الغجر وذلك من خلال المشهد الذي صور فيه جعفر ومروانة يتحدثا عن تربية الأولاد ومن خلال ذلك كانت مروانة ترى رجال عشش الترجمان وحدهم رجال. وعندما اشتدّ خلاف جعفر ومروانة لأسباب كثيرة منها أنَّ جعفر كان يمنّ على مروانة بسبب البيت والأثاث، طلبت منه الانفصال، ولكن جعفر يريد أولاده ومروانة ترد عليه:

"تحدتني بنظرة باردة وهي تقول: يجب أن نعيد النظر في حياتنا. أقول لك صراحة إنَّه من الظلم أن نكلف هذا البيت بأن يجمعنا أكثر من ذلك... أريد أن أذهب إلى أهلي.

تماسكت رغم حنقي وتساءلت: ألا تعجبك الحياة في هذا البيت؟

فأجابت بقوة: كلا، أنت تتوهم أنَّك صاحب فضل، هذا هو نقصك.

ـ أظَّنني ضحيت بالكثير.

– إنّي أولى الضحايا!

– اسمعي

ولكنّي أمسكت تجنبا للشجار، فصاحت: لقد كرهت هذه الحياة حتى الموت!

فنفخت قائلاً: الأولاد.. الأولاد..

– من حقي أن آخذهم معي.

– لكي ينشئوا في عشش الترجمان؟

– لكي ينشئوا رجالاً.. أنت المجنون وأقسم على ذلك، لا عاقل يعيش من حنجرته كالنساء " (محفوظ، 2015، 69 – 71) .

لم تكن مروانة الغجرية في الرواية عاصية لربّها، بل كانت ضحية لشهوة جعفر وقد تأثّرت مروانة بالأحداث التي تلت الزواج كطرد جعفر من قصر جدّه وقطع مصروفه من ثروة الجدّ. كانت مروانة ترى الغناء للنساء وحدهن، وترى جعفر كالنساء لأنّ يعيش على حنجرته.

3 – 2 – 2. أحياء الغجر

في الرواية الواقعية نرى المكان يلعب دوراً مهماً في الشخصية والحوار والوصف، والمكان في الأدب بالرغم من أنَّه مجسّد في الأعمال الأدبية إلا إنّه لم يسلط عليه الضوء بوصفه آلية لدراسة هذه الأعمال إلا في القرن العشرين مع ظهور الرواية الواقعية "إنَّ المكان من السمات التي ميزتها حيث حددت العالم الحسي الذي تعيش شخصياتها وجسدته تجسيداً مفصلاً" (حفيظة، 2007، 119) . في رواية قلب الليل نرى أمكنة كثيرة يرويها جعفر الراوي ولكنَّه ضخّم وصف أحياء الغجر أكثر من باقي الأمكنة فيرى الأحياء التي تسكنها الغجر هي أكثر الأحياء شراً:

"كنا أول غريبين يشقان سبيلهما في عشش الترجمان نهاراً دون أن يتعرضا للموت. حدقت فينا أعين شريرة باستطلاع ساخر وتحد، وتوقفت الحركة دقيقة، حركة تدريب القرود وجز الأغنام ووزن المخدرات وجلاء الأدوات المسروقة ودقّ الطبول" (محفوظ، 2015، 59) .

نرى في هذا المقبوس توصيفات لعشش الترجمان إذ أنه تسكنه

الغجر، فيروي جعفر بأنَّه وشكرون أوّل من دخلَ في عشش الترجمان دون أن يقتلا ثم يصف أعين الشباب التي تتابعهم والأعمال التي كانوا منشغلين بها كوزن المخدرات وتحسّ بأنّك دخلت مكاناً حقيقياً ذلك أنَّ "المكان يعطي الانطباع بأنَّ النصّ حقيقي" (جنيت وآخرون، 2002، 75) . وكان جعفر يلّقب حي الغجر بحي الشياطين لأسباب كثيرة ليست تلك التي ذكرها في المقبوس الأعلى فحسب، لأنّ عشش الترجمان يربّي الأطفال ليكونوا قتلة، جناة، إذ أنّ يتمنّى العجوز أن يكون مولود جعفر قاتلاً:

"تسحبني من يدي لزيارة أمّها وقريبها العجوز في معسكر الشياطين ليضحك المخرف ويقول لي: – ألم يكن الأفضل أن تعمل إماماً لجامع؟ أو يبارك بطن زوجتي قائلا للجنين: – شرفنا وكن قاتلاً، فقد ضقنا باللصوص والمهربين! ويسخر من أصلي الكريم قائلاً: مَن جدّك الراوي؟ أنا جدّك الحقيقي، واهبك هذه المرأة الجميلة التي تمتص قذائف غرائزك الشريرة.. فأقول له: جدّي من رجال **الله**.. فيقهقه قائلا: – نحن رجال **الله** حقا، **الله** المنتقم الجبار خالق الجحيم والزلازل، انظر إلى هؤلاء (مشيرا إلى معسكر المتشردين) إنّهم رجال **الله**، صورة منه في جبروته وانتقامه" (محفوظ، 2015، 66) .

حي عشش الترجمان بالنسبة للغجري هو مكان أليف ولكن بالنسبة لجعفر الراوي ومحمّد شكرون فهو مكان غير أليف وخطير يحتوي المكان في رواية قلب الليل على دلالات متعددة منها: المكان المضاد، والمكان اللامتناهي، والمكان الأليف، وتعمّد نجيب محفوظ أن يعطي للمكان في روايته مكاناً أليفاً كي يستطيع أن يقرّب القارئ من بيئة الغجر لأنّ كينونة الإنسان ترتبط ارتباطاً عميقاً بالأمكنة الأليفة، فالمكان الأليف يمتلك جاذبية تشدّ الإنسان إليه" فالمكان الأليف قريب من النفس.. وصناعة الألفة تتمّ من خلال الملازمة والمشابكة بين الإنسان والمكان" (المستوني، 2013، 112) . جعفر الراوي الذي تزوّج مروانة وعندما أخذت مروانة الأولاد ورجعت إلى عشش الترجمان:

"غير أن مروانة حسمت الأمر بطريقتها الخاصة فرجعت عند فجر يوم لأجد البيت خاليا لا يتردد فيه نفس، وذهبت من توي إلى عشش الترجمان فبلغتها مع الصباح الباكر. وجاءتني أم مروانة بوجه متجهم وقالت لي: اذهب بسلام وافعل ما يفعله الرجال ولو مرة! قلت لها: – الأولاد. قالت بازدراء: إنّهم أولادنا. وجاء العجوز في ثلة من الرجال المفترسين وقال: أنت رجل خائب فارجع إلى بيتك. وهمهم الرجال بألفاظ مبهمة فلم يغب عني الخطر المحدق بي. وعاد العجوز يقول: طلق، أعطها حقها كاملا، وإذا كان الشرع يعطيك حقوقا الآن أو مستقبلا فإنّي أنصحك بأن تتنازل عنها صونا لحياتك، ارجع قبل أن تطلع الشمس على وجهك فقد أقدم على شر كبير إذا رأيتك في ضوء الشمس. وذهبت من توى لأطلق. وأجلت التفكير في المشكلة لحين بلوغ البكرى السن التي أستحقه فيها، تأجيل أو هروب إذا شئت، كنت على يقين من أنّني لن أطالب بأولادي بجدية حقة، معنى ذلك من ناحية أن أخاصم قوما يتخرج في معسكرهم عتاة مجرمي القاهرة" (محفوظ، 2015، 72 – 71) .

بما أنّ المكان باعتباره القاعدة الأساسية في أي عمل روائي؛ لأنّه كلّ حدث يستلزم مكان يقع فيه؛ ولأنه عنصر ضروري لحيوية أي رواية ويُعدُّ "من أهم المحاور الروائية المؤثرة في إبراز فكر الكاتب وتحليل شخصياته النفسية" (عودة، 2006، 95) . فنجيب محفوظ على الرغم من اختيار أسماء عديدة وأمكنة مختلفة من القصور إلى الخرابة والمقهى، إلا أن يبقى عشش الترجمان من أهمّ الأمكنة التي استخدمها في الرواية وبنى عليها شخصيات الغجر المتناسبة مع الحبكة.

3 ـ 3. السلطة السياسية

تطرقت روايات نجيب محفوظ إلى السلطة السياسية بكثافة ويبدو "أنّ الواقع العربي المعاصر الذي شهد سلسلة من الخيبات والانكسارات وبات المواطن العادي عاجزاً عن استيعابه أو تقبّله قد دفع بالأديب نجيب محفوظ إلى الانحياز بفنه إلى تمثيل واقعه تمثيلاً هدفه إيجاد صيغة واقعية مباشرة لتحليل الأحداث ودراستها، لذا فقد شعر بأنّ واقعاً كالواقع الذي يعيش فيه يحتاج إلى أداة جديدة تمثّل على الأقل الجانب الخفي المضطرب، الذي سمّاه غير المعقول بعد 1967" (شعلان، 2006، 61) . بعد موت الراوي الجدّ، أخذت الحكومة، ممتلكات الراوي بعنوان وقف، ونقرأ حواراً بين موظف الوزارة وجعفر الراوي:

"فقلت بلطف: المسألة واضحة جداً، فوقف الراوي أكبر وقف خيري في الوزارة، ريعه موقوف على الحرمين الشريفين ومسجد الإمام الحسين بالإضافة إلى جمعيات خيرية ومدارس وتكايا وأسبلة. والوقف الخيري لا يمكن أن يئول إلى شخص بحال من الأحوال. قاطعني بحدّة: ولكنّني حفيد الراوي، وريثه الوحيد، وإنّي في مسيس الحاجة إلى ملّيم على حين أنَّ الإمام الحسين غني بجنات النعيم. –ولكنَّه الوقف! . –سأقيم دعوى. – لإفائدة من ذلك... ولكنّني حفيد الراوي، وإثبات ذلك يسير عليّ. المهم أنَّ تركة الراوي أصبحت وقفا خيريا" (محفوظ، 2015، 7 – 8) .

بما أنّ الجدّ طرد حفيده والوريث الوحيد لممتلكاته لأنَّه تزوج غجرية، في أواخر عمره ترك ما يملك إلى الوقف الحكومي، وهذا هو جعفر الراوي عاد من السجن بعد سنوات وبات يبحث عن سبيل للحصول على أموال جدّه، ولكن كان هناك عائق سياسي وقانوني بينه وبين الممتلكات. وعلى الرغم من غنى عائلة الراوي، ولكن السلطة الحكومية جعلت حفيد الراوي يلتمس المساعدة:

" – وهل من العدل أن أترك أنا للتسول؟

– المتفق عليه في الإدارة وهو المتبع في مثل ظرفك أن تقدم طلبا بالتماس صرف إعانة شهرية من الخيرات بشرط أن تثبت نسبك.. جعل يردد: إعانة شهرية؟! يا لهم من مجانين ظالمين! وواصل قائلاً: صاحب الوقف يلتمس إحسانا! هذا جنون.. " (محفوظ، 2015، 8) .

حاول نجيب محفوظ أن يبيّن حالة جعفر الراوي دون أن يحكم على الشخصية أو الوزارة فهذه ميزة الرواية الحديثة حيث إنّها لم تقف "عند حدّ وجود مظاهر غياب العدالة الاجتماعية، بل ذهبت إلى شرح الأسباب التي تؤدي إلى هذا الوضع المختل" (حسين، 2002، 201) . وينتقد الوزارة من خلال حواره مع الموظف قائلاً:

"إنَّكم في الوزارة تعيشون من فتات أوقافنا ثم تمدون أيديكم إلينا بالإحسان" (محفوظ، 2015، 12) .

وبهذا التعبير والنقد لوزارة الأوقاف يبدأ الروائي بناءه الفنّي

برسم الصورة القاتمة للوضع الاقتصادي ونلاحظ أنّ السرد بعد ذلك يأتي بحديث عن التسوّل وكيف كان جعفر مشرّد ينام في الخرابات. ثمّ يأتي جعفر الراوي بقصة معرفته بالسياسة إذ أنّ الجماعة التي تعرّف عليها جعفر الراوي في بيت جدّه عرّفته على المصطلحات السياسية والدستور:

"وكان الحديث يدور كثيرا حول الدستور، لا باعتباره أساس الحكم للشعب، ولكن باعتباره وثيقة تمنحهم شرعية الحكم وتؤكد ذاتهم في مواجهة الحاكم، وكأنَّ الميدان لا يشغله إلا الحاكم والصفوة.. ألاحظ أنَّ السياسة مفسدة للعقل... في السياسة يجد العقل نفسه في محنة" (محفوظ، 2015، 95 – 98)

على الرغم من أنّ سلطة السياسة وتشرّد جعفر الراوي مرتبطتان في الحدث لكن الناظر في أحداث رواية "قلب الليل" يرى أنّ ما كان يحرّك الأحداث في غالبها، هو البحث عن المال، فسلطة السياسة وإن كان مضموناً مهماً، لكنّه لم يحرك الشخصيات في الرواية ما عدى جعفر الراوي، نلاحظ ذلك في العلاقات التي وقع بها جعفر الراوي بعد الزواج من مروانة الغجرية. ثمّ زواجه من هدى التي فتحت له مكتب للمحاماة حتّى صار يقرأ النظريات السياسية وينظر ولكنَّها لم تؤثّر على الحبكة كما نرى تأثير حضور مروانة في الرواية.

3 ـ 4. السلطة المالية

يُعَدُّ البعد الاقتصادي والمالي من أهمّ العوامل المؤثرة في المجتمع وتكوينه، فجولدمان يرى أنَّ الرواية "هي العمل الأدبي، الذي يعكس الحياة اليومية في مجتمع يطبق نظام السوق" (عبدالسلام، 1993، 82 – 83) . رواية "قلب الليل" رواية تروي للمتلقّي هوية الإنسان وطبقات النفس الإنسانية مثلما هي عن طبقات بناء السلطة في المجتمع المصري وأهمّها سلطة المال. الحبكة تأتي من خلال حوار لموظف حكومي في وزارة الأوقاف ورجل مسن مشرّد وسخ يعيش في خرابة يدّعي بأنَّه حفيد الراوي ويجب أن تردّ الوزارة الأملاك التي أعطاها جدّه للوقف، ثم يطلب الموظف من هذا الشخص المدعو "جعفر الراوي" سرد حكايته فيأتي بالحكاية من بيت أمّه الفقيرة التي ماتت في بداية الرواية كما مات والده لينتقل إلى العيش في قصر جدّه الثري، فهنا نرى حياتين متناقضتين: حياة الفقر وحياة الترف، ثمّ لأجل مروانة يترك حياة الترف ليعيش مجدداً حياة الفقر حتّى تتركه مروانة ويتعرف على "هدى صديق" فهذه الشخصيات الثلاثة منقسمة في واقع منقسم، فنرى المال جزء لاينفك من الواقع الاجتماعي رغم أنّ شخصية جعفر لم يبوح بأهمية المال ولكن يرى أنّ المال له أسباب في شمل العائلة:

"أين تسكن؟ – أبيت في الخرابة.. هي ملكي، وهي ما تبقى من بيت جدّي القديم! –أليس لك أهل؟ – لعلهم يملئون الأرض.. لي أبناء قضاة وأبناء مجرمون.. أتعني ما تقول؟ – اسمع، رد إليّ الوقف أعدك بأن تراني محاطا بالأبناء والأحفاد، وإلا فستجدني دائماً وحيداً طريداً.. " (محفوظ، 2015، 9 – 10) .

ربط جورج لوكاتش أشكال الوعي كافة بالبنية الاقتصادية المحددة لها، ففي كتاباته عن بلزاك وإميل زولا كشف عن العلاقة الجدلية بين دلالات الأعمال الإبداعية الكبرى ودلالات البنيات الاجتماعية" (الحجوج، 2010، 30) . وكان جعفر الراوي بعد أن ترك نعيم القصر أصبح فقيراً:

"طيلة الوقت كنت أقاوم الفقر بالعمل والنبيذ والمنزول وشعرت بأنَّ المعركة تستغرقني من الفجر حتى الفجر" (محفوظ، 2015، 67) .

تنوعت رواية "قلب الليل" في وصف الطبقات الاجتماعية فهذه خصال الرواية العربية الحديثة إذ أن "لم تراوح مكانها، ولم تعد أسيرة ارتباطها بالطبقة الوسطى، بل تعدّدت وتنوعّت، وطوّقت طبقات اجتماعية أخرى، معبّرة عن همومها وأحوالها" (امين، 1993، 16 – 17) . وكان محمّد شكرون يعرّف هدي صديق قائلاً:

"إنَّها من آل صديق، كريمة الرجل العظيم، أرملة واسعة الثراء والثقافة" (محفوظ، 2015، 76) .

ففي هذا النصّ تأتي مفردة الثقافة بعد الثراء لكي يبيّن الروائي صلة الثروة بالثقافة والإسم الذي تمتلكه الشخصيات. والسلطة المالية تجعل الراوي يصف شخصية هدى وبجنبها امرأة سوداء يسميها بالوصيفة:

كان محمّد شكرون يحيي حفلاً في حديقة لبتون، وفي الاستراحة دعى مع أفراد تخته إلى مقابلة هدى هانم صديق في بنوارها، وكانت تنتظرنا وعلى شفتيها ابتسامة مليئة بالثقة وعلى مقربة منها تجلس سيدة شديدة السمرة بدا من تأدبها أنّها وصيفة" (محفوظ، 2015، 74) .

الفضاء الذي وصفه الروائي المحيط بهدى مرتبط بالمال والثروة، فقد تمتلك وصيفة؛ لأنّها تمتلك الأموال. ويكرر اللفظ من لسان محمّد شكرون:

"فتساءلت متخابثا: أي أمر أيها البلبل؟ – لا تتغاب، عرفت من وصيفتها أنّهم عرفوا عنك كلّ شيء" (محفوظ، 2015، 78) .

وكانت الوصيفة دائماً بجنب هدى هانم:

"جلسنا حول منضدة تحت سقيفة على حين جلست أم حسين الوصيفة غير قريب" (محفوظ، 2015، 81) .

والسلطة المالية تجعل المرء ينجح في حياته:

"تقدمت في الدراسة، أحرزت النجاح بعد النجاح، اتسعت مداركي، تنوعت ثقافتي، أنجبت أربعة ذكور، عشت فترة تُعتبر من أغنى وأسعد فترات حياتي" (محفوظ، 2015، 93) .

عاش جعفر الراوي حياة فقر وضياع مع أمّه عندما كان طفلا ثم انتقل إلى القصر ليعيش حياة ثرية وتراه الأطفال هو الثري الذي يجب أن يشتري لهم الحلوى كما فعل محمّد شكرون وقال له: "إنّك حفيد الشيخ الكبير وعلى من كان غنيا مثلك أن يشتري لنا الملبن الأحمر والسوبيا" (محفوظ، 2015، 38) . ثم بعد أن عشق مروانة وتزوج منها، طُرد من القصر وانقطع المصروف من جانب جدّه وبدأ الغناء والطرب مع فرقة شكرون، حتّى تعرّف على هدى صديق التي أعطته كلّ شيء يحتاجه الرجال حتّى صار في وضعية تحقده بعض الجماعات لأنّهم يرونه من ضمن الطبقة الإقطاعية حتى يقول:

"ورغم عواطف الصداقة المتبادلة فإنّني لم أشك في أنَّ بعضهم ينظر إلى وضعي الطبقي نظرة عدائية أصيلة، وبالتبعية

جعلت أنظر إلى هذا الوضع باعتباره مثار نزاع سياسي اجتماعي.. فإنّني بصفتي حفيد الراوي أنتمي إلى الطبقة الإقطاعية وعليه فمصلحتي تتفق مع حكم الصفوة، ولعلها لا تتناقض بحدّة مع السلفية الدينية" (محفوظ، 2015، 98) .

يصف نفسه بالإقطاعي ولكن شخصية جعفر الراوي لم تكن إقطاعية بمعنى الكلمة ويسمي نفسه بالإقطاعي تيمّناً بجدّه؛ إذ إنَّ شخصية الإقطاعي تسعى إلى "الاستيلاء المطلق على معظم الأراضي الخصبة، وسوء توزيعها ممّا أدّى إلى ظهور طبقة طفيلية تقاسمت مع المعمرين كلّ الأراضي الزراعية.. " (بشير بوجويرة، 1970، 13) . وكان سيد الراوي ممن امتلك أراضي وممتلكات على الرغم من أنّ الروائي لم يصنّفه من طبقة معينة.

3 ـ 4. السلطة الدينية

كان يرى جعفر الراوي، أنّ المسائل الدينية لا تأتي للسلطة على الفرد ولا تمنع الفرد من ممارسة حقّه في المعرفة والنقد والسؤال رغم أنّ تمثّلات السلطة الدينية لها مريدوها ومستعملوها كما أنّ للدين أولياؤه ومعتنقيه ولايريد الدين وسيلة بيد أنّ "من يسعى بالدين للسلطة جدير به فهم أبجديات الدين والوعي به والعمل بتعاليمه استنشادا لخير البلاد والعباد لا أن يكون الدين وسيلة للامتلاك" (أوغرب، 2016، 138) . دقّت رواية "قلب الليل" بحروفها على نموذج السلطة الدينية بالعوالم التي استطاع الكاتب تصويرها، وذلك بحديثه عن جعفر الراوي وجدّه ومحمّد شكرون والغجر وهدى صديق وسعد الكبير، كصورة واقعية مصغرة لمجتمع كبير في واحدة من أوجه صراعاته على السلطة.

"ورتب لي منذ أول يوم مدرسا يعلمني مبادئ الدين واللغة والحساب. لقنت مبادئ دين جديد غير الدين الذي تلقيته على يد أمّي، دين المغامرة والأسطورة والمعجزة والحلم والشبح، أمّا هذا فدين يبدأ بالتعلم والجدية، حفظ سور وشرحها، إلمام بالقواعد، ممارسة الصلاة والصيام، دين نظري وعملي، ومدرس جاد يرفع التقارير لجدّي أسبوعا بعد أسبوع" (محفوظ، 2015، 33) .

سيد الراوي جدّ جعفر كان يعرف أنّ سلطة المال والسلطة الأسرية تحتاج لتكملة لتكون أرسخ في مجتمع تدور السلطة بين المال والسياسة والدين لهذا طلب من جعفر حفيده أن يدرس علوم الدين وإنّ السلطة الدينية "أن يدّعي إنسان ما لنفسه صفة الحديث باسم الله وحقّ الانفراد بمعرفة رأي السماء وتفسيره، وذلك فيما يتعلق بشؤون الدين أو بأمور الدنيا وسواء في ذلك أن يكون هذا الادّعاء من قبل فرد، يتولى منصبا دينياً أو منصبا سياسياً وسيان كذلك أصدرت هذه الدعوى من فرد أو من مؤسسة فكرية أو سياسية" (عمارة، 1988، 14) . لهذا كان الجدّ يطلب من جعفر إكمال مسيرة الدين:

" – الأهم من ذلك أنك تمضي في طريق النقاء بخطى ثابتة... وقلت لجدي: أريد أن أهب حياتي للدين، لا أدري كيف، ولكنني غير متحمس لأي عمل كالوعظ أو التدريس أو غيرهما" (محفوظ، 2015، 42)

جرى تصوير الجد بصورة سلطوية لايتكلّم إلا وأن يطلب أمراً وجرى تصوير الحفيد رغم وحدته ورغم عدم وجود منافس له على كرسي الوراثة متقلب الأحوال، ولا يبقى على حال من الأحوال وبما أنّ في بداية الرواية كان يبحث عن علوم الدين ليصبح صاحب الحضرة والطريقة، بمجرد رؤية مروانة الغجرية ترك هذا المسير وخلع لباس الدين ليبقى الجدّ يبغضه لنهاية الرواية وأن يهدي جميع ممتلكاته لوزارة الوقف ليعيش جعفر بعده حياة المشردين. وكانت السيدة "هدى صديق" من تلك النساء التي معجبة بالفن ومن عائلة تحبّ الفن، وعندما قدّم محمّد شكرون صديقه جعفر إلى السيدة تعجبت وسألت:

"فقال محمّد شكرون مشيراً إليّ في مباهاة: زميلي جعفر حفيد الراوي.

فتساءلت باهتمام: حقّاً؟!

– إنّه يهيم معنا حبّاً في الفن..

– جميل، ولكن هل يرضى الراوي الكبير عن ذلك؟ " (محفوظ، 2015، 75) .

في هذا النصّ كان تعجّب المرأة من حيث السلطة الأبوية وهو السؤال الذي تكرّر كيف لجعفر يخالف جدّه؟ وهل تسمح عائلة الراوي بالغناء لجعفر؟ وكان جعفر الراوي قد فقد ثقته بالدين، لأنَّه كان يرى بأنَّ الدين يسلب الحرية:

"تزعزعت ثقتي بالإيمان الخالص كما تزعزعت في لغة القلب" (محفوظ، 2015، 92) .

جعفر الراوي الشخصية الذي لعب دوراً فعالاً في الرواية واستطاع دراسة الدين، والفقه، والقانون يبيّن مدى عبقريته وقوة حفظه، وفي الجانب المظلم من هذه الرواية هي عدم الثبات والتقلبات الخطيرة التي كان يبحث عنها جعفر، فقد كان يحب أن يخوض تجربة رغم ضررها الكبير. ورغم أن تزعزعت معنوياته ولكنّه كان يرى أن لا مفر من الدين:

– "ماذا عن إيمانك اليوم يا جعفر؟

– إنّي عاجز عن الكفر بالله" (محفوظ، 2015، 93) .

كان الخطاب الديني في الرواية المصرية من أهم وأكثر الخطابات على اختلاف تمثّلاته وظهوره وكان نجيب محفوظ قد حشّد للسلطة الدينية طاقاته الإبداعية ووظف شخصيات دينية واستثمر هذا الحضور لتوصيف الواقع المصري بعيداً عن الانحياز والدفاع وتاركاً القارئ في محطات القياس فالروائي أو المبدع والأديب والشاعر"جزء من هذا المجتمع يؤثّر فيه ويتأثّر به، فالنصوص الأدبية التي تصلنا في شكل روايات أو خطابات شعرية مقرونة في جوهرها بالتعبير عن الآخر والسعي نحو إبراز همومه ومشاكله الذاتية والفكرية" (بوعزة، 2020، 216) . لهذا نرى نجيب محفوظ هو الناقل للواقع المصري والأفكار التي يتلقاها الفرد المصري من خلال العقيدة وتقلباتها في السلطة الدينية.

4. النتائج

رواية قلب الليل من تلك الروايات التي تظهر للقارئ الجانب الخفي من المجتمع المصري والسلطة التي تفرض نفسها على الفرد في المجتمع، وقد نجح نجيب محفوظ من خلال شخصية "جعفر الراوي" وشخصيته المتقلّبة والطامحة للتغيير أن يبيّن للمتلقّي كلّ أنواع السلطة المفروضة منها السلطة الأبوية، والسلطة السياسية،

والسلطة الدينية، والسلطة المالية، من حيث إنَّ الفرد في المجتمع لا يستطيع مخالفة رب الأسرة ويجب أن يطيع الأوامر على رغم الإكراه كما نجد السلطة الأبوية في المجتمع المصري مدعومة بنصوص دينية ونسق اجتماعي وأعراف قُبلت من قبل الأفراد والمؤسسات سيما الاجتماع الذي يعيشه الفرد ولا يمكن أن يتجاوزها الفرد، وكانت هذه السلطة قد تمثلت في شخصية "السيد الراوي" جدّ جعفر الراوي إذ أنَّه مثّل السلطة الأبوية والهوية التي تقلّد بها ليست الهوية العربية أو المناطقية بل هوية الأسرة والجاه والثرى. كما نرى السلطة الدينية التي تفرض نفسها وتتطلب احتراماً خاصاً بهيئة الدين وأصوله وما أن يخالف المرء أحد البنود سيترك من المجتمع الديني كما طُرد جعفر وخلع لباسه الديني بسبب حبّه لمروانة، وأمّا السلطة المادية والمالية من أهمّ الأمور في الرواية وقد يجتمع الشرف والجاه والاحترام للفرد متى ما كانت المادة، ويفقد الشرف والجاه والاحترام بفقد هذه السلطة كما رأينا جعفر الراوي عاش حياة فقر، ثم حياة رفاهية، ثم حياة فقر، ثم حياة رفاهية وفي الأخير بات مشرداً مطروداً من الأبواب، فالسلطة المادية أهمّ الركائز في رواية "قلب الليل" ولم يغفل الروائي من الأمر السياسي والسلطة التي فُرضت على جميع أفراد المجتمع وأخذت حصة الأسد من باقي السلطات لأنّها مدعومة بأفراد الحكومة والدستور والقانون. وكان احتكاكاً بين العرب والغجر إذ أنَّ العرب لا تقبل الغجر وبالعكس عند الغجر أيضاً كذلك، فلم يعترف الفرد الغجري بالفرد العربي.

المصادر والمراجع:

أولا: المصادر والمراجع العربية:

- أحمديان، حميد. (2014) . مناهج النقد الادبي العربي المعاصر (عملي – تطبيقي) ، ناشر: جامعة اصفهان وسمت.
- الأخرس، محمّد صفوح. (1997) . نموذج استراتيجية الضبط الاجتماعي في الدول العربية، الرياض: لانا.
- أمين، محمود. (1993) . الرواية بين زمنيتها وزمنها مقاربة مبدئية عامة، مجلة فصول الربيع، المجلد 12، العدد الأول.
- أوغرب، عبدالله. (2016) . "تجليات السلطة الدينية في الرواية الجزائرية قضاة الشرف لعبدالوهاب بن منصور أنموذجا"، المؤتمر الدولي: الرواية العربية في الألفية الثالثة ومشكل القراءة في الوطن العربي، صص123 – 144.
- بشير بوجويرة، محمّد. (د. ت) . الشخصية في الرواية الجزائرية 1970 – 1983، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.
- بوتفنوشت، مصطفى. (1984) . العائلة الجزائرية، التطور (خصائص الحديثة) ، ترجمة: دمري أحمد، الجزائر: ديوان المطبوعات الجزائرية.
- بوريكو، ر. بودون. في. (1986) . المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ط1، ترجمة: سليم حداد، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.
- ترابي، عبدالقاسم، وسيد حسين سيدي. (2014) . "روايات نجيب محفوظ في ضوء النقد الاجتماعي مع عناية خاصة برواية أولاد حارتنا"، إضاءات نقدية، السنة الرابعة، العدد13، صص125 – 146.
- جنيت وآخرون. (2002) . الفضاء الروائي، ترجمة: عبدالرحيم حزل، المغرب: إفريقيا الشرق.
- حافظ، صبري. (1981) . "الأدب والمجتمع" مجلة فصول، القاهرة، العدد2، صص60 – 80.
- الحجوج، هشام محمّد. (2010) . علاقة الرواية العربية بالحدث السياسي، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، جامعة مؤتة: قسم اللغة العربية وآدابها.
- الحديثي، طه حمادي. (1979) . الغجر والقرج في العراق: دراسة مقارنة في الجغرافية الاجتماعية التطبيقية، ط1، الموصل: نشر جامعة الموصل.
- حسين، عمار علي. (2002) . النص والسلطة والمجتمع القيم السياسية في الرواية العربية، ط1، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية.
- حطيم، علي حسين. (2013) . "السلطة الأبوية في الأسرة العراقية المتغيرة"، مجلة الأستاذ، العدد 203، العراق.
- حفيظة، احمد. (2007) . بنية الخطاب في الرواية النسائية الفلسطينية دراسة نقدية، ط1، فلسطين: مركز أوغاريت الثقافي.
- خرفي، محمّد صالح. (2013) . الديني والإيديولوجي في الرواية الجزائرية المعاصرة روايات الطاهر وطار أنموذجا، مجلة قراءات، العدد الخامس، جامعة محمّد خيضر بسكرة.
- زرينكوب، عبدالحسين. (1982) . نقد ادبي، تهران: اميركبير.
- سعاد، رحماوي. (2015) . المرأة في رواية نجمة، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي، تلمسان الجزائر.
- شعلان، سناء. (2006) . الأسطورة في روايات نجيب محفوظ، ط1، القاهرة: نادي الجسرة الثقافي والاجتماعي.
- الشيخ، جقاوة، ولعلى بوكميش. (2018) . "السلطة الأبوية داخل العائلة الجزائرية"، مجلة الحقيقة، العدد43، صص 730 – 758.
- صالح، مفقودة. (2009) . المرأة في الرواية الجزائرية، ط2، الجزائر: دار الشروق.
- عبدالسلام، ابن عبدالعالي. (1993) . النص والسلطة والمجتمع: الميتافيزيقيا –العلم – الأيدلوجيا، ط2، بيروت: دار الطليعة.
- عمارة، محمّد. (1988) . الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، القاهرة: دار الشروق.
- عودة زعرب، صبيحة. (2006) . جماليات السرد في الخطاب الروائي غسان كنفاني، ط1، عمان: دار مجدلاوي.
- غرين، ويلفرد. (2006) . مباني نقد ادبي، ترجمه: فرزانه طاهري، ط4، تهران: انتشارات نيلوفر.
- قصّاب، وليد. (2007) . مناهج النقد الأدبي الحديث، رؤية إسلامية، ط2، دمشق: دار الفكر.
- ماضي، شكري عزيز. (2005) . في نظرية الأدب، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- محفوظ، نجيب. (2015) . قلب الليل، ط4، القاهرة: دار الشروق.

- المستوني، مثنى عبدالله. (2013) . حركية الفضاء في الشعر الأندلسي (نصوص ابن زيدون الشعرية أنموذجاً) ، ط1، عمان: دار مجدلاوي.

ثانياً: ترجمة المصادر والمراجع العربية:

- *Ahmadian, Hamid. (2014) . Curricula of the Contemporary Arab Literary Criticism (Practical - Applied) , Publisher: University of Isfahan and Smit.*
- *Al - Akhras, Muhammad Sufouh. (1997) . Social control strategy model in the Arab countries, Riyadh: Lana.*
- *Amin, Mahmoud. (1993) . The novel between its temporality and its time: a general tentative approach, Fosoul al - Rabee` magazine, Volume 12, Number One.*
- *Ogarb, Abdullah. (2016) . "Representations of Religious Authority in the Algerian Novel, Judges of Honor by Abdelwahab bin Mansour as a Model", The International Conference: The Arab Novel in the Third Millennium and the Problem of Reading in the Arab World, pp. 123 - 144.*
- *Bachir Bouguera, Mohamed. (N. D) . The Character in the Algerian Novel 1970 - 1983, Algeria: Diwan of University Publications.*
- *Boutefnouchet, Mustafa. (1984) . The Algerian family, evolution (modern characteristics) , translated by: Dmri Ahmed, Algeria: Diwan of Algerian Publications.*
- *Borrico, R. Beaudon. Fi. (1986) . Critical Dictionary of Sociology, 1st Edition, translated by: Salim Haddad, Algeria: Diwan of University Publications.*
- *Turabi, Abdel - Qassem, and Seyyed Hussein Sidi. (2014) . "Naguib Mahfouz's novels in the light of social criticism, with special attention to the novel "The Children of Our Neighborhood", Critical Illuminations, Fourth Year, Issue 13, pp. 125 - 146.*
- *Jennet et al. (2002) . The Narrative Space, translated by: Abdel Rahim Hazal, Morocco: Africa of the East.*
- *Hafez, Sabri. (1981) . "Literature and Society" Fosoul Magazine, Cairo, No. 2, pp. 60 - 80.*
- *Al - Hajouj, Hisham Muhammad. (2010) . The relationship of the Arabic novel to the political event, a thesis submitted to obtain a master's degree, Mutah University: Department of Arabic Language and Literature.*
- *Al - Hadithi, Taha Hammadi. (1979) . Ghajar and Qarg in Iraq: A Comparative Study in the Applied Social Geography, 1st Edition, Mosul: Mosul University Publishing.*
- *Hussein, Ammar Ali. (2002) . Text, Power and Society, Political Values in the Arabic Novel, 1st Edition, Cairo: Center for Political and Strategic Studies.*
- *- Hatim, Ali Hussein. (2013) . "Patriarchal Authority in the Changing Iraqi Family", Al - Ustad Magazine, No. 203, Iraq.*
- *Hafida, Ahmed. (2007) . The structure of discourse in the Palestinian women's novel, a critical study, 1st Edition, Palestine: Ugarit Cultural Center.*
- *Kharfi, Muhammad Salih. (2013) . Religious and Ideological in the Contemporary Algerian Novel, Novels of Taher Watar as a Model, Qiraat Magazine, Issue Five, Mohamed Khider University of Biskra.*
- *Zarenkop, Abdul - Hussein. (1982) . Literary criticism, Tehran: Amir Kabir.*
- *Souad, Rahmaoui. (2015) . The Woman in the Novel of a Star, memorandum submitted to obtain a master's degree, Faculty of Arts and Languages, Department of Arabic Language and Literature, Tlemcen, Algeria.*
- *Shaalan, Sana. (2006) . The Legend in the Novels of Naguib Mahfouz, 1st Edition, Cairo: Al - Jasra Cultural and Social Club.*
- *Sheikh, Jagawa, and Lula Bukemish. (2018) . "Patriarchal authority within the Algerian family", Haqiqa magazine, No. 43, pp. 730 - 758.*
- *Saleh, Mafquda, (2009) . The Woman in the Algerian Novel, 2nd Edition, Algeria: Dar Al - Shorouk.*
- *Abd al - Salam, Ibn Abd al - Ali. (1993) . Text, Authority and Society: Metaphysics - Science - Ideology, 2nd Edition, Beirut: Dar Al - Tali'a.*
- *Amara, Muhammad. (1988) . The Islamic State between Secularism and Religious Authority, Cairo: Dar Al - Shorouk.*
- *Odeh Zorob, Sabiha. (2006) . The Aesthetics of Narration in the Discourse of the Novelist Ghassan Kanafani, 1st Edition, Amman: Majdalawi House.*
- *Greene, Wilfred. (2006) . Buildings of Literary Criticism, translated by: Farzana Taheri, 4th edition, Tehran: Niloufar publications.*
- *Kassab, Walid. (2007) . Modern Literary Criticism Curricula, An Islamic Vision, 2nd Edition, Damascus: Dar Al - Fikr.*
- *The past, Shukri Aziz. (2005) . In Theory of Literature, 1st Edition, Beirut: The Arab Foundation for Studies and Publishing.*
- *Mahfouz, Naguib. (2015) . The Heart of the Night, 4th ed. , Cairo: Dar Al - Shorouk.*
- *Al - Mastoni, Muthanna Abdullah. (2013) . The dynamics of space in Andalusian poetry (Ibn Zaydoun's poetic texts as a model) , 1st Edition, Amman: Majdalawi House.*

الملعونونَ للزينةِ الحرامِ
دراسةٌ حديثيةٌ فقهية

Cursed Because of Forbidden Adornment
A Study in Sunnah and Fiqh

محمد علي محمد عوض
أستاذ مساعد/ جامعة الأقصى/ فلسطين

Mohammed Ali Mohammed Awad
Assistant Professor\ Al-Aqsa University/ Palestine
barakah41@hotmail.com

تاريخ الاستلام: 4/ 5/ 2022م، **تاريخ القبول:** 10/ 8/ 2022م.
E-ISSN: 2616-9843
P-ISSN: 2616-9835

Received: 4/ 5/ 2022, **Accepted:** 10/ 8/ 2022.
DOI: 10.33977/0507-000-061-006
https://journals.qou.edu/index.php/jrresstudy

الملخص:

يهدف البحث إلى بيان أسباب تعلّق اللعن بأصناف معيّنة لاستعمالها زينةً محرمةً شرعًا؛ وهي النمص، والتفلّج، والوشر، التي هي من كبائر الذنوب المنتشرة، ويتساهل فيه النساء أكثر من غيرهنّ، ويتطرق لمسائلَ معاصرة متفرعة عنها: كالتشقير والتاتو، ونحوهما، مستخدمًا المنهج التحليلي والاستنباطيّ.

وإجمالًا يتناول البحث بالشرح أسباب لعن النبيّ صلى الله عليه وسلم الواشمة التي تجرح جلدها بإبرة؛ لتضع محلها كحلًا أو صبغًا ليظل الشكل الذي تريده ثابتًا، وماذا يصنع من تورّط فيه، والواصلة التي تصل شعرها بشعر غيرها، والنامصة التي تأخذ من حاجبيها أو شعر وجهها، ونبيّن الخلاف في المسألة، والمتفلّجات اللاتي يأخذن من أسنانهن ما يجعل بينها مسافات ابتغاء التجميل، وذلك من خلال حديث ابن مسعود في البخاريّ وشرحه شرحًا تحليليًّا، متناولًا مسائله الإسنادية والمتنيّة، ومستخرجًا أحكامه الفقهية، مع مناقشات وتعليقات واقعية.

ومن أهم ما توصل إليه البحث أنّ العبرة بالمسمّى والحقيقة لا بالأسماء والظواهر، وأنه مهمّا كان الاسم للشيء فإذا كان محرمًا فهو محرّم، ولا بأس بتشقير الحواجب ما أُمن التدليس، وأنّ العلّة في لعن المذكورات إما إرادتهنّ تغيير خلق الله أو كون ذلك من شعار الفواجر.

كلمات مفتاحية: الواشمة، الواصلة، النامصة، المتفلجات، اللعن.

Abstract:

The research aims to clear the reasons why cursing is associated with adornment that is forbidden by Sharia. The adornment practices include shaving eyebrows, expanding between teeth and tattoos. The research deals with contemporary issues such as bleaching, skin peeling and tattooing, and other similar issues. These matters are among the major sins that are widespread, and women take them lightly. The study employed the analytical and deductive method.

In general, the research explains the reasons why the Prophet - peace and blessings be upon him, cursed those who make tattoos by cutting their skin with a needle and inject them with eyeliner or coloring in order to get a permanent drawing or symbol. In addition to women add extensions of false hair to their. Add to this, women who remove some of their eyebrows or their facial hair. In the research, we will clarify the difference in these issues. Then we will mention the rulings for each one of them by explaining the hadith of Ibn Masoud in an analytical explanation, by addressing its issues in the way of the hadith and the text of the hadith, with comments and discussions.

One of the most important findings of the research is that the rulings are based on the reality of the thing and not on its abstract name, and that whatever the name of the thing is, if it is forbidden, then it is forbidden, and there is nothing wrong with dyeing the eyebrows if the intention is not changing the shape of the eyebrows. The reason for cursing the mentioned women is either that they change Allah creation, or that this act is one of the signs of deviant people

***Keywords**: Tattooist, woman with false hair, woman who removes some of her eyebrows, woman who makes a space between her teeth, cursing.*

مقدمة البحث:

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم، أما بعد،

فإنّ السنة النبوية جاءت لبيان الطريق الحق، وردّ الناس إلى سواء السبيل، وحقنهم بوقايات يكونون ما لو تطعّموا بها في مأمنٍ من الحرام جهدَهم، كما حذّرتهم في المقابل من سلوك طريق المنحرفين المضلّين، ومنهم ملعونون على لسان رسولنا صلى الله عليه وسلم، واختار الباحث للمناقشة والتحليل حديثَ أصناف ملعونة على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم لتساهلهم في أمور الزينةِ بالحرام، ويقصد باللام في (للزينة) ؛ تعليل اللعن بكونه بسببِ استعمالَ مزيّنات نهى الشارع الحكيم عنها؛ إما مطلقًا كالوشم أو في حالات مخصوصة كالنمص ووصل الشعر.

وقد جاءت دراسات وكتب تناولت هذا الموضوع إما في أثناء الدرس أو استقلالًا، لكنه غلب عليها الإطار الفقهيّ، أمّا هذا البحث فيعالج الفقه مع المسائل الحديثية على طريقة أحاديث الأحكام، كما أنّه يعلّق ويناقش وقد يختار ما يخالف فيه غيره بالدليل، **ومن هذه الدراسات**:

1. أحكام النساء، لابن الجوزي، وتحدّث فيه عن أحكام تتعلق بالنساء في العبادات والمعاملات، وذكر حكم وصل الشعر وقشر الوجه والخضاب بالحناء.

2. أحكام تجميل النساء في الشريعة الإسلامية (رسالة ماجستير منشورة) ، ط1، دار الفضيلة، الرياض، 2002م، للباحثة ازدهار بنت محمود المدني؛ تحدثت عن تزيّن المرأة عمومًا وحدود المباح من المحرم، وذكرت أحكام تجميل الرأس والشعر، وإزالته وصبغه، والنمص، وأحكام الزينة الصناعية المعاصرة، وعمليات التجميل.

3. الجراحة التجميلية "عرض طبي ودراسة فقهية مفصلة"، للدكتور صالح بن محمد الفوزان، ط2، دار التدمرية، الرياض، 2008م، وممّا يتعلق بمحلّ البحث هنا، فقد ذكر أحكام زراعة الشعر، وإزالة شعر الوجه أو تجاعيده، وإزالة الوشم، وتجميل الأسنان.

4. من أحكام النمص والتشقير في الفقه الإسلامي، للدكتور أحمد الخليل، 2008م، ومن ظاهر العنوان فإنه يُعنى بإحدى مسائل البحث، إلا أنّ الباحث خالفه في ما رجّحه.

5. أحكام زينة وجه المرأة في الفقه الإسلامي (رسالة ماجستير غير منشورة) ، جامعة النجاح – نابلس بفلسطين،

2010م، للباحثة نقاء عماد ديك؛ تحدثت فيها عن أحكام تزيين الوجه بالأصباغ والحلي، وحكم إزالة شعر الوجه، وحكم بعض الوسائل الحديثة في تزيين الوجه كالعدسات والرموش الصناعية، لكنها تناولتها من وجهة نظر فقهية فقط، والبحث يتناولها حديثيًّا فقهيًّا.

أولا: مشكلة البحث:

يناقش البحث مسألةً فقهيةً مهمةً يكثر فيها التساهل رغم أنها من الكبائر، ويجيبُ عن تساؤلٍ رئيس: ما أسباب تعلّق اللعن بأصناف معيّنة لاستعمالها زينةً محرمةً شرعًا؛ وهي النمص، والتفلّج، والوشر؟

ويتفرع عنه سؤالان آخران:

- ما حكم بعض النوازل في هذا الباب كالتشقير والتاتو، وزراعة الشعر؟
- ما الوجه المقاصديّ في تخصيص هذه الأصناف باللعن؟

ثانيًا: أهداف البحث:

1. بيان أسباب التساهل في الأمور الشرعية إجمالًا، ومنها ما يتعلّق بأمور الزينة عند الفتيات المسلمات، واستعمال المزيّنات الظاهرة وجهًا ولباسًا، ومنها ما يتعلق بالنمص والوصل.
2. تجلية الأحكام الفقهية المتعلقة بمسائل شرعية متصلة بموضوع البحث: كتشقير الحواجب ووشم التاتو وزراعة الشعر.
3. الجمع في الحكم بين الفقه والمقاصد وتنزيله على الواقع.

ثالثًا: أهميةُ البحث:

1. يناقش مسألة تهمّ المسلمين جميعهم، ويفشو الابتلاء بها، مع ما يقابله من ضرورة التنبيه عليها ولفت الانتباه لها.
2. يتناول مسألة في عداد الكبائر، ومتكررة، ما يوجب التحذير منها وبيان خطورتها.

رابعًا: ما يتميّز به البحث:

1. مناقشة وتحديد أي السفيانيْن (الثوري وابن عيينة) المذكور في السند شيخًا لشيخ للبخاريّ، مع بيان قواعد المسألة.
2. تناول ترجمة الراوي الأعلى (عبد الله بن مسعود) بما يتناسب مع السياق البحثيّ من غير تطويل مملّ ولا اختصار مخلّ، ولا تجاوز لأهم محطاته إجمالًا، مع تعليقات واقعيّة.
3. جمع طرق الحديث في متن جامع منضبط رُدّت فيه ألفاظه جميعها إلى مظانّها توثيقًا؛ ما يعطي القارئ فكرة كاملة عن جوّ الحديث كأنه يقرأ معناه الإجماليّ، مع الحكم على الزوائد على الصحيحين.
4. مناقشة مسألة اللعن للأصناف المذكورة من ناحية مقاصدية.
5. ترتيب مسائل البحث الفقهية وتبويبها ومناقشتها؛ لتناسب واقع الاختصار المعاصر.

خامسًا: منهج البحث:

الوصفي مع التحليليّ والاستنباطيّ.

ملاحظة: يذكر الباحث الحكم على الحديث أول مرة تفصيلًا، ثم يذكر الحكم النهائي إذا تكرر.

سادسًا: خطة البحث:

جعلت البحث في مقدمة، ومبحثين؛ تناولت في الأول مسائل الحديث الإسنادية، وفي الثاني مسائله المتنية والفقهية.

- المبحث الأول: مسائل الحديث الإسنادية، وفيه ثلاثة مطالب:
  - المطلب الأول: تخريج الحديث مختصرًا.
  - المطلب الثاني: لطائفُ الإسناد.
  - المطلب الثالث: راوي الحديث الأعلى.
- المبحث الثاني: مسائلُ الحديث المتنيّة والفقهيّة، ومطالبه:
  - المطلب الأول: سبب الإيراد.
  - المطلب الثاني: العلاقة بين الحديث والترجمة.
  - المطلب الثالث: توجيهاتُ مقارنات المتون.
  - المطلب الرابع: غريبُ الحديث.
  - المطلب الخامس: المعنى الإجماليُّ للحديث.
  - المطلب السادس: المعاني والأحكام الفقهيّة.
  - المطلب السابع: عِلّةُ اللعن الإجمالية في العصاة المذكورين.
  - المطلب الثامن: في بيان اللعن ومن يستحقّه.
  - المطلب التاسع: مختلف الحديث.
  - المطلب العاشر: فوائدُ عامّة.

سندُ الحديث ومتنُه الجامع:

قال الإمام (البخاريّ، 2006، ح 4886) : حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ [الفريابيّ]، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ [بنُ سعيد الثوريّ، أبو عبد الله الكوفيّ]، عَنْ مَنْصُورٍ [بن المعتمر، أبو عتاب الكوفيّ]، عَنْ إِبْرَاهِيمَ [بن يزيد النَّخَعيّ، أبو عمران الكوفيّ]، عَنْ عَلْقَمَةَ [بن قيس النخعيّ، أبو شبل الكوفيّ]، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ [بن مسعود]، قَالَ: «لَعَنَ اللَّهُ الوَاشِمَاتِ وَالمُوتَشِمَاتِ «وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ، وَالنَّامِصَاتِ» (مسلم، د. ت، ح 2125) ، وَالمُتَنَمِّصَاتِ وَالمُتَفَلِّجَاتِ «مُبْتَغِيَاتِ» (الترمذي، 1998، ح 2782) (1) لِلْحُسْنِ، المُغَيِّرَاتِ خَلْقَ اللَّهِ»، فَبَلَغَ ذَلِكَ امْرَأَةً مِنْ بَنِي أَسَدٍ يُقَالُ لَهَا أُمُّ يَعْقُوبَ (2) ، «وَكَانَتْ تَقْرَأُ الْقُرْآنَ» (مسلم، د. ت، ح 2125) ، فَجَاءَتْ، فَقَالَتْ: «مَا حَدِيثٌ بَلَغَنِي عَنْكَ؟! » (مسلم، د. ت، ح 2125) ؛ إِنَّهُ بَلَغَنِي عَنْكَ أَنَّكَ لَعَنْتَ كَيْتَ وَكَيْتَ، فَقَالَ: وَمَا لِي «لَا» (الدارمي، 2000، ح 2675) (3) أَلْعَنُ مَنْ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلى الله عليه وسلم، وَمَنْ هُوَ فِي كِتَابِ اللَّهِ، فَقَالَتْ: لَقَدْ قَرَأْتُ مَا بَيْنَ اللَّوْحَيْنِ؛ «لَوْحَي» (مسلم، د. ت، ح 2125) [أو] «دَفَّتَيِ الْمُصْحَفِ» (أحمد، 2001، ح 3945) (4) ، فَمَا وَجَدْتُ فِيهِ مَا تَقُولُ، قَالَ: لَئِنْ كُنْتِ قَرَأْتِيهِ لَقَدْ وَجَدْتِيهِ، أَمَا قَرَأْتِ: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا

نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» [الحشر: 7]؟ قَالَتْ: بَلَى، قَالَ: فَإِنَّهُ قَدْ نَهَى عَنْهُ، قَالَتْ: «فَلَعَلَّهُ فِي بَعْضِ نِسَائِكَ؟ » (أحمد، 2001، ح 3945) (5) ، [و] «إِنِّي لَأَظُنُّ أَهْلَكَ يَفْعَلُونَ» (ابن ماجه، د. ت، ح 1989) (6) ؛ فَإِنِّي أَرَى أَهْلَكَ يَفْعَلُونَهُ [و] «إِنِّي أَرَى شَيْئًا مِنْ هَذَا عَلَى امْرَأَتِكَ الْآنَ» (مسلم، د. ت، ح 2125) . قَالَ: «أَقْسَمْتُ عَلَيْكِ لَمَا دَخَلْتِ إِلَيْهَا» (الطبراني، الدعاء، ح 2149) (7) ، فَاذْهَبِي فَانْظُرِي، فَذَهَبَتْ «فَدَخَلَتْ» (الدارمي، 2000، ح 2675) (8) فَنَظَرَتْ «إِلَى شَعْرِهَا، .. إِلَى امْرَأَةٍ قَرْعَاءَ وَلَمْ تَرَ فِي شَعْرِهَا شَيْئًا» (الطبراني، 1413هـ، ح 2149) ، فَلَمْ تَرَ مِنْ حَاجَتِهَا شَيْئًا، «ثُمَّ خَرَجَتْ، فَقَالَتْ: مَا رَأَيْتُ بَأْسًا» (أحمد، 2001، ح 3945) ، فَقَالَ: لَوْ كَانَتْ كَذَلِكَ مَا جَامَعْتُهَا [و] «مَا جَامَعْتُنَا» (ابن ماجه، د. ت، ح 1989) (9) [و] «مَا كَانَتْ مَعَنَا» (أبو داود، د. ت، ح 4169) (10) [و] «مَا حَفِظْتُ إِذن وَصِيَّةَ الْعَبْدِ الصَّالِحِ: «وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ» [هود: 88]» (أحمد، 2001، ح 3945) (11) .

وممّا يدخل في السياق:

– عن أَسْمَاءَ، قَالَتْ: سَأَلَتِ امْرَأَةٌ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ ابْنَتِي أَصَابَتْهَا الحَصْبَةُ، فَامَّرَقَ شَعَرُهَا، وَإِنِّي زَوَّجْتُهَا، أَفَأَصِلُ فيه؟ فَقَالَ: "لَعَنَ اللَّهُ الوَاصِلَةَ وَالمَوْصُولَةَ (البخاري، 2006، ح 5941) » [وَالمُسْتَوْصِلَةَ (البخاري، 2006، ح 5942) »].

– وعن ابن مسعود: «نَهَى صلى الله عليه وسلم عَنْ النَّامِصَةِ وَالْوَاشِرَةِ وَالْوَاصِلَةِ وَالْوَاشِمَةِ إِلَّا مِنْ دَاءٍ» (أحمد، 2001، ح 3945) (12) .

المبحث الأول: مسائل الحديث الإسنادية

المطلب الأول: تخريج الحديث مختصرًا:

أخرجه (أحمد، 2001، ح 4129) ، و (الدارمي، 2000، ح 2675) في مسنده قريبًا من لفظه إلا في ثلاثة أحرف، و (مسلم، د. ت، ح 2125) ، و (ابن ماجه، د. ت، ح 1989) و (أبو داود، د. ت، ح 4169) ، و (البزار، 2009، ح 1469) ، و (النسائي، 2001، ح 11515) ، جميعهم من طريق علقمة، كما أخرجه (أحمد، 2001، ح 3945) من طريق مسروق، كلاهما (علقمة ومسروق) عن ابن مسعود بنحوه.

المطلب الثاني: لطائفُ الإسناد:

1. رجال السند كوفيون جميعهم عدا شيخ البخاري والصحابيّ.

2. فيه ثلاثة تابعون يروون عن بعضهم؛ منصور عن إبراهيم (من صغار التابعين) عن علقمة (من كبارهم) .

مسألة: هل سفيان الوارد في الإسناد الثوريّ أم ابن عيينة؟

قال الباحث: ذكر العينيّ أنّ سفيان المذكور في السند هو ابن عيينة (العيني، د. ت، 19/ 225) . ولعلّه وهِم – رحمه الله – أو سبق به قلمُه أو سلك في ذلك الجادّةَ المطروقة؛ للأدلة التالية:

- أولا: أكّد ابن حجر أنّ «محمد بن يوسف الفريابي وإن كان يروي عن السفيانيْن فإنه حين يطلق [يعني يذكره مهملًا دون نسبة] يريد به الثوري، كما أن البخاري حيث يطلق محمد بن يوسف لا يريد به إلا الفريابي، وإن كان يروي عن محمد بن يوسف البيكندي أيضا». (ابن حجر، 1379هـ، 1/ 162) .

وسبقه إلى هذا الذهبي؛ فقال: «أصحاب سفيان الثوري كبار قدماء، وأصحاب ابن عيينة صغار، لم يدركوا الثوري، وذلك أبين، فمتى رأيت القديم قد روى، فقال: حدثنا سفيان، وأبهم، فهو الثوري، وهم كوكيع، وابن مهدي، والفريابي، وأبي نعيم». (الذهبي، 1985، 7/ 466) ، وهو ما رجّحه د. (التركي، 2010، 293) في «تمييز المهمل من السفيانيْن».

- ثانيًا: الجانب التطبيقي لابن حجر في الفتح أكّد هذا؛ فحيثما كانت الرواية من حديث محمد بن يوسف عن سفيان؛ ذكر أن الأول الفريابي وشيخه الثوريّ؛ يُنظر مثال: (ابن حجر، 1379، 1/ 316) ، قال: قوله حدثنا محمد بن يوسف هو الفريابي وسفيان هو الثوري، وفي مواضع عديدة أخرى في الفتح؛ مثل (2/ 112) ، (2/ 115) ، (2/ 331) ، في كلٍّ يقول كذلك.

بل إنه يعدّه ملازمًا له بهذه الصيغة، فيقول في (4/ 467) : فمحمد هو ابن يوسف بن واقد بن عثمان الفريابي صاحب سفيان الثوري.

- ثالثًا: ممّا يؤكد قاعدة الإطلاق العسقلانية أنّ البخاريّ يُحتمل إذا أراد البيكندي عيّنه البخاريّ بتعيين سفيان شيخه بابن عيينة لا سفيان، كما في المثالين الآتيين:

1. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ، عَنِ ابْنِ عُيَيْنَةَ، عَنْ عَمْرٍو، عَنْ جَابِرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، .. (البخاري، 2006، ح 4051) .

2. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ، حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ أَبِي إِدْرِيسَ الخَوْلَانِيِّ، عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: .. (البخاري، 2006، ح 6784) .

والذي يجعلنا نستروح لهذا التقعيد ما ذكره ابن حجر استقراءً، يقول: والذي استقريْتُه أنّ البخاريّ إذا أطلق محمد بن يوسف لا يريد إلا الفريابي، وإذا كانت الرواية عنه عن سفيان ابن عيينة نسب سفيان، كما مضى القول فيه في أبي نعيم ومحمد ابن كثير، وإذا روى عن محمد بن يوسف البيكندي نسبه فيكون هو ابن عيينة (ابن حجر، 1992، 57) .

- رابعًا: بالرجوع إلى الكتب الأصول نجد النصّ على أنّ سفيان هو الثوري؛ فقد ذكره الصنعاني، قال: عَنِ الثَّوْرِيِّ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَلْقَمَةَ قَالَ: قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: «لَعَنَ اللَّهُ الْوَاشِمَاتِ، وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ، وَالْمُتَنَمِّصَاتِ، وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ الْمُغَيِّرَاتِ خَلْقَ اللَّهِ.. ». الحديث (الصنعاني، 1403هـ، ح 5103) .

وكذا صرّح باسمه الطبرانيّ، قال: حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الدَّبَرِيُّ، عَنْ عَبْدِ الرَّزَّاقِ، عَنِ الثَّوْرِيِّ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَلْقَمَةَ، قَالَ: قَالَ عَبْدُ اللهِ: «لَعَنَ اللهُ الْوَاشِمَاتِ، وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ، وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ الْمُغَيِّرَاتِ خَلْقَ اللهِ»، فَبَلَغَ ذَلِكَ امْرَأَةً مِنْ بَنِي أَسَدٍ.. وذكره (الطبراني، 1994، 9/ 291، ح 9466) .

المطلب الثالث: راوي الحديث الأعلى: عبد الله بن مسعود «أبو عبد الرحمن الهذليّ، المكيّ، المهاجريّ، البدريّ» رضي الله عنه

- أولا – سببُ إسلامه:

كان يرعى غنما لعقبةَ بن أبي معيط، فمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأخذ شاة حائلا – الَّتي لَمْ تَحْمِلْ (ابن الأثير، 1979، 3/ 227) – من تلك الغنم، فدرّت عليه لبنا غزيرا، يقول ابن مسعود: كنت أرعى غنما لعقبة بن أبي معيط، فمرّ بي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لي: "يَا غُلَامُ، هَلْ مِنْ لَبَنٍ؟ » فقلت: نَعَمْ، وَلَكِنِّي مُؤْتَمَنٌ. قال: «فَهَلْ مِنْ شَاةٍ لَمْ يَنْزُ عَلَيْهَا الْفَحْلُ –لم يلقّحها – ؟ » فَأَتَيْتُهُ بشاة، فَمَسَحَ ضَرْعَهَا، فَنَزَلَ لَبَنٌ، فَحَلَبَهُ في إِنَاء، فَشَرِبَ، وَسَقَى أَبَا بَكْرٍ، ثُمَّ قَالَ لِلضَّرْعِ: اقلص – اجْتَمِعْ؛ يعني أَنّ النبيّ صلى الله عليه وسلم أمر الضرع أن يرجع إلى حالته التي كان عليها، أو كما قال السندي "انقبض" (ابن الأثير، 1979، 4/ 100) – فَقَلَصَ، ثُمَّ أَتَيْتُهُ بَعْدَ هَذَا، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ الله، عَلِّمْنِي مِنْ هَذَا الْقَوْلِ، قَالَ: فَمَسَحَ رَأْسِي، وَقَالَ: "يَرْحَمُكَ الله، فَإِنَّكَ غُلَيِّمٌ مُعَلَّمٌ» (أحمد، 2001، ح 3598) (13)

- ثانيًا – منزلته من رسول الله صلى الله عليه وسلم:

1. ضمّه إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكان يلجُ – يدخل – عليه، ويلبسُه نعليه، ويمشي أمامه بالعصا، حتى إذا أتى مجلسه نزع نعليْه، ويستره إذا اغتسل، ويوقظه إذا نام، ويمشي معه في الأرض وحْشًا –وحدَه (ابن سعد، 1990، 3/ 113) – ؛ عن أبي مُوسَى الأَشْعَرِيَّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يَقُولُ: قَدِمْتُ أَنَا وَأَخِي مِنَ اليَمَنِ فَمَكُثْنَا حِينًا مَا نُرَى إِلَّا أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم، لِمَا نَرَى مِنْ دُخُولِهِ وَدُخُولِ أُمِّهِ عَلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم (البخاري، 2006، ح 3763) .

2. وقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذنُك علي أن ترفع الحجاب، وأن تسمع سِوَادي (14) حتى أنهاك، وكان يُعرف في الصحابة بصاحب السِّوَاد والسواك.

قال الباحث: يعني أنه أحد أمناء سرِّه، وهذا دليل قرب مكانه وعظم مكانته لديه. كما أنه صاحب «وساده –فراشه – ، وسواكه، ونعليه، وطَهوره، وهذا يكون في السفر» (ابن سعد، 1990، 3/ 113) .

3. ولعلّ شدة ملازمته النبيَّ صلى الله عليه وسلم هي التي دفعت حُذَيْفَةُ رضي الله عنه ليقول: مَا أَعْرِفُ أَحَدًا أَقْرَبَ سَمْتًا وَهَدْيًا وَدَلًّا بِالنَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم مِنْ ابْنِ أُمِّ عَبْدٍ (البخاري، 2006، ح 3762) ، وقد اشتُهر بأمّه أم عبد (15) ، كمحمد ابن الحنفية، وهو ابن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم. (16)

قال الباحث: ويتلخّص لنا من هذا تعلّق ابن مسعود بمعظم أحوال حياة النبيّ صلى الله عليه وسلم؛ إذ يدخل عليه دائمًا، ويلبسه نعليْه، ويخلعه إيّاهما، ويمشي بالعصا أمامه استئباتًا من الطريق، ويستره إذا اغتسل بحاجز من ثوب أو ما يقوم مقامة أو بكونه في مكان يسمح له بمراقبة الطريق وتأمينه، ويوقظه إذا نام، كما أنّ له الإشراف على فراشه، وسواكه، وطَهوره في السفر، وممّا اختُصّ به وحده أنه ربما مشى مع الرسول صلى الله عليه وسلم دون غيرهما، ويسمع سواده وأسراره للحدّ المسموح به نبويًّا، فهو أحد حواريه بهذا الاعتبار بالنظر إلى واقع الحال، وإن كان الزبير منفردًا بهذا اللقب من الرسول صلى الله عليه وسلم، بل كان ابن مسعود مخصوصًا بأنّه يؤذن له على الرسول صلى الله عليه وسلم في حين قد يُحجب غيرُه، وقد كان شديد الملازمة لحضور جلسات النبيّ صلى الله عليه وسلم بهذا الاعتبار حتى يكاد لم يغب عن محاضرة له تحت أي ظرف.

- ثالثًا – من فضائله:

1. كان إسلامُه قديمًا في أول الإسلام؛ فقد قال عن نفسه: «لَقَدْ رَأَيْتُنِي سَادِسَ سِتَّةٍ مَا عَلَى الْأَرْضِ مُسْلِمٌ غَيْرُنَا» (ابن حبان، 1998، ح 7062) (17) .

2. وهُوَ أَوَّلُ مَنْ جَهَرَ بِالْقُرْآنِ بِمَكَّةَ؛ قرأ بالرحمن (ابن الأثير، 1994، 3/ 381، رقم 3182) .

3. منزلته العظيمة في الآخرة: عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ، أَنَّهُ كَانَ يَجْتَنِي سِوَاكًا مِنَ الْأَرَاكِ، وَكَانَ دَقِيقَ السَّاقَيْنِ، فَجَعَلَتِ الرِّيحُ تَكْفَؤُهُ، فَضَحِكَ الْقَوْمُ مِنْهُ، فَقَالَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وسلم: "مِمَّ تَضْحَكُونَ؟ »، قَالُوا: يَا نَبِيَّ الله، مِنْ دِقَّةِ سَاقَيْهِ، فَقَالَ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَهُمَا أَثْقَلُ فِي الْمِيزَانِ مِنْ أُحُدٍ» (أحمد، 2001، ح 3991) . (18)

قال الباحث: وفي هذا أنّ الصحابة الكرام على تلقائيّتهم، وأنّ الرسول صلى الله عليه وسلم أستاذٌ في جبر الخواطر وتعليم جبرها، وعدم السماح بإراقتها أمامه دون أن يباردها وأصحابها المجروحين بالحنوّ والضمّ والاحتضان والدفاع عنها.

4. أحدُ مراجع قراءة القرآن:

– ذُكِرَ عَبْدُ الله بْنُ مَسْعُودٍ عِنْدَ عَبْدِ الله بْنِ عَمْرٍو –رضي الله عنهم – ، فَقَالَ: ذَاكَ رَجُلٌ لاَ أَزَالُ أُحِبُّهُ؛ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم يَقُولُ: "خُذُوا [أو] [اسْتَقْرِئُوا (مسلم، د. ت، ح 2464) (19)] القُرْآنَ مِنْ أَرْبَعَةٍ؛ مِنْ عَبْدِ الله بْنِ مَسْعُودٍ – فَبَدَأَ بِهِ – ، وَسَالِمٍ مَوْلَى أَبِي حُذَيْفَةَ، وَمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، وَأُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ» (البخاري، 2006، ح 3808) . (20)

– وقال عبدُ الله نفسُه: «وَلَقَدْ عَلِمَ أَصْحَابُ رَسُولِ الله صلى الله عليه وسلم أَنِّي أَعْلَمُهُمْ بِكِتَابِ الله، وَلَوْ أَعْلَمُ أَنَّ أَحَدًا أَعْلَمُ مِنِّي لَرَحَلْتُ إِلَيْهِ». قَالَ شَقِيقٌ [تلميذ ابن مسعود]: فَجَلَسْتُ فِي حَلَقِ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وسلم، فَمَا سَمِعْتُ أَحَدًا يَرُدُّ ذَلِكَ عَلَيْهِ، وَلَا يَعِيبُهُ (مسلم، د. ت، ح 2462) . (21)

– بل هناك ما يؤكد المعنى من قول أبي مسعود في بيت أبي موسى الأشعريّ رضي الله عنهما: «مَا أَعْلَمُ رَسُولَ الله صلى الله عليه وسلم تَرَكَ بَعْدَهُ أَعْلَمَ بِمَا أَنْزَلَ الله مِنْ هَذَا الْقَائِمِ»، ويبيّن أبُو مُوسَى السبب: «لَقَدْ كَانَ يَشْهَدُ إِذَا غِبْنَا، وَيُؤْذَنُ لَهُ إِذَا حُجِبْنَا» (مسلم، د. ت، ح 2461) .

– وعَنْ عَبْدِ الله بْنِ مَسْعُودٍ، أَنَّ أَبَا بَكْرٍ، وَعُمَرَ –رضي الله عنهما – ، بَشَّرَاهُ أَنَّ رَسُولَ الله صلى الله عليه وسلم قَالَ: "مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ غَضًّا كَمَا أُنْزِلَ، فَلْيَقْرَأْهُ عَلَى قِرَاءَةِ ابْنِ أُمِّ عَبْدٍ» (ابن ماجه، د. ت، ح 138) (22) ، وهذا مدحٌ لطريقته في القراءة وهيئته فيها، وكيفية أدائها.

– وعَنْ عَبْدِ الله بْنِ مَسْعُودٍ –رضي الله عنه – ، قَالَ: قَالَ لِي النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: "اقْرَأْ عَلَيَّ»، قُلْتُ: يَا رَسُولَ الله، أَقْرَأُ عَلَيْكَ، وَعَلَيْكَ أُنْزِلَ؟! قَالَ: «نَعَمْ»، فَقَرَأْتُ سُورَةَ النِّسَاءِ حَتَّى أَتَيْتُ إِلَى هَذِهِ الآيَةِ: «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ، وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا»[النساء: 41]، قَالَ: «حَسْبُكَ الآنَ»، فَالْتَفَتُّ إِلَيْهِ، فَإِذَا عَيْنَاهُ تَذْرِفَانِ (البخاري، 2006، ح 5050) ، وفي رواية «رَفَعْتُ رَأْسِي، أَوْ

غَمَزَنِي رَجُلٌ إِلَى جَنْبِي، فَرَفَعْتُ رَأْسِي فَرَأَيْتُ دُمُوعَهُ تَسِيلُ» (مسلم، د. ت، ح 800) .

5. شهد بدرًا، وَضَرَبَ فيها عُنُقَ أَبِي جَهْلٍ بَعْدَ أَنْ أَثْبَتَهُ ابْنَا عَفْرَاءَ –رضي الله عنهما – ، كما شهد الحديبية، والخندق، وَالْمَشَاهِدَ كُلَّهَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم. (23)

6. هاجر الهجرتين: الأولى إلى أرض الحبشة، والثانية من مكة إلى المدينة، فصلّى القبلتين، وشهد له رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة (ابن عبد البرّ، 1992، 3/ 987، رقم 1659) ، كما شهد بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم اليرموك بالشام (ابن الأثير، 1994، 3/ 381، رقم 3182) .

- رابعًا – مواصفاته الشخصية:

قال عنه الذهبيّ: الإمامُ الحبرُ، فقيهُ الأمة، وكان معدودًا في أذكياء العلماء، ونقل عن غيره من مواصفاته أنه: كان فطنًا لطيفًا، ومن أجود الناس ثوبًا أبيضَ، وأطيبِ الناس ريحًا، كما ذكر في وصفه أنه كان نحيفًا، قصيرًا، شديد الأُدمة، وكان لا يغير شيْبَه (الذهبي، 1985، 1/ 461 – 462، رقم 87) .

- خامسًا – مواصفاته القيادية (سياسةً واقتصادًا) :

يكفي ابنَ مسعود هذا الوسامُ العمريُّ الذي يرويه حَارِثَة بْنِ مُضَرِّبٍ [وهو كوفيّ]، يقول: كَتَبَ إِلَيْنَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إِنِّي قَدْ بَعَثْتُ إِلَيْكُمْ عَمَّارَ بْنَ يَاسِرٍ أَمِيرًا، وَعَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ مُعَلِّمًا وَوَزِيرًا، وَهُمَا مِنَ النُّجَبَاءِ مِنْ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وسلم، مِنْ أَهْلِ بَدْرٍ فَاسْمَعُوا، وَقَدْ جَعَلْتُ ابْنَ مَسْعُودٍ عَلَى بَيْتِ مَالِكُمْ فَاسْمَعُوا، فَتَعَلَّمُوا مِنْهُمَا، وَاقْتَدُوا بِهِمَا، وَقَدْ آثَرْتُكُمْ بِعَبْدِ اللَّهِ عَلَى نَفْسِي (الحاكم، 1990، ح 5663) .

قال الباحث: يُستفاد من هذا السياق أنه قد يكون تعيين عمر له وزيرًا إمّا أنه نائب لعمّار، أو مسؤول وزارته، أو أنّه وزيرٌ لحقيبتي التعليم والمالية؛ فهمنا الأولى من تصريحه بكونه (معلّمًا) ، والثانية من باب عطف الخاص على العام (وجعلتُه على بيت مالكم) ، لكنّ الأجمل من هذا والأكمل أنّ عمر –رضي الله عنه – عدّه من الذين يُقتدَى بهم قولًا وعملًا، وهذا القول له وجاهته؛ لأنه توجيهٌ من خليفة راشد أمرنا أن نتبع سنته، فهو لا يدلّ إلّا على خير أو على موثوق فيه.

- سادسًا – وفاتُه:

مات بالمدينة سنة 32، ودفن بالبقيع، وهو ابْن بضعٍ وستين سنة (ابن عبد البرّ، 1992، 3/ 993، رقم 1659) .

المبحث الثاني: مسائلُ الحديث المتنيّة والفقهيّة، وفيه:

المطلب الأول: سبب الإيراد ـ وهو السبب الذي دعا الصحابيَّ لذكر الحديث ـ :

عَنْ مَسْرُوقٍ، أَنَّ امْرَأَةً أَتَتْ عَبْدَ اللهِ بْنَ مَسْعُودٍ فَقَالَتْ: إِنِّي امْرَأَةٌ زَعْرَاءُ – (قليلةُ الشَّعَر. ابن الأثير، 1979م، 2/ 303) – ، أَيَصْلُحُ أَنْ أَصِلَ فِي شَعْرِي؟ ، فَقَالَ: لَا. قَالَتْ: «أَشَيْءٌ سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم، أَوْ تَجِدُهُ فِي كِتَابِ اللهِ؟ "، قَالَ: بَلْ سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم، وَأَجِدُهُ فِي كِتَابِ اللهِ، وَسَاقَ الْحَدِيثَ (النسائي، 2001، 8/ 337، ح 9325) . (24)

المطلب الثاني: العلاقة بين الحديث والترجمة (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ) :

ظاهرةٌ؛ ذلك أنّ المشهدَ كلَّه قائمٌ على تأصيل قاعدة أصولية؛ وهي أنّ ما صحّت به السنّة ولو لم يرد في القرآن العظيم ذكرُه، فهو واجبُ الاتباع أمرًا أو الانزجار نهيًا؛ بدليل الأمر القرآني باتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في كل ما أتانا به واجتناب ما نهانا عنه كما هي آية الحشر التي عنْوَن بها البخاريّ وبوّب للحديث.

قال ابن حجر: يجوزُ نسبة ما يدل عليه الاستنباط إلى كتاب الله تعالى وإلى سنة رسوله صلى الله عليه وسلم نسبةً قوليةً؛ فكما جاز نسبة لعن الواشمة إلى كونه في القرآن لعموم قوله تعالى "وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ» مع ثبوت لعنه صلى الله عليه وسلم مَن فعل ذلك يجوزُ نسبةُ من فعل أمرًا يندرج في عموم خبر نبوي ما يدل على منعه إلى القرآن فيقول القائل مثلا: لعن الله مَن غير منار الأرض في القرآن، ويستند في ذلك إلى أنه صلى الله عليه وسلم لعن من فعل ذلك (ابن حجر، 1379هـ، 10/ 373) .

المطلب الثالث: توجيهاتُ مقارنات المتون:

1. أثبتنا في المتن هاتين الروايتين؛ (مَا حَدِيثٌ بَلَغَنِي عَنْكَ؟!) ؛ (إِنَّهُ بَلَغَنِي عَنْكَ أَنَّكَ لَعَنْتَ كَيْتَ وَكَيْتَ) ، هكذا تواليًا، مع وضع فاصلة منقوطة بينهما، كأنّ الأولى سببٌ للثانية؛ من باب إعاشة القارئ في الجوّ النفسيّ الذي ذُكر فيه سياق الحديث؛ إذ نتصوّر المرأة داخلة على ابن مسعود بما تحمل من استغراب سابق، فتبدهه بالسؤال: ما هذا الذي وصلني عنك يا ابن مسعود، بتشدّد وجفاء، وعندما تقرأ في وجه ابن مسعود أنه لم يفهم عن أي أمر تتحدّث تحديدًا؛ لأنه معلّم تمرّ عليه أمور كثيرة، ويفتي في مسائلَ عديدة، عندها أخبرته: أنه بلغني عنك مسألة اللعن للأصناف المذكورة.

2. جاء في رواية البخاري من حديث الباب قول ابن مسعود: «وما لي ألعن من لعن رسول الله «صلى الله عليه وسلم. وذكرنا في المتن الجامع أنها من رواية الدارمي – مثالًا – والبخاري نفسه من طريق أخرى، بزيادة (لا) قبل (ألعن) .

وهي على رواية البخاري تحتاج علامات ترقيم تجوّد القراءة، وتوضّح المعنى، وتبيّنه عند القارئ على النحو الآتي: (وما لي؟! ألعنُ من لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم) بمعنى السؤال الاستنكاري لنفسه، كأنه يقول: وما شأني؟ وكيف يكون حالي؟ وكيف أرتضي من أمري ألا ألعنَ الملعونَ على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأنا لذا (ألعن من لعن رسولُ الله صلى الله عليه وسلم) .

أما رواية الدارامي فهي على الظاهر من استنكار ابن مسعود سؤالَ أم يعقوب؛ بأنها كيف تنكر عليه، وقد سمع الرسول صلى الله عليه وسلم يلعن أمثال هؤلاء.

وجاء عند (النسائي، 2001، ح 11515) (25) «أَلَا أَلْعَنُ مَنْ لَعَنَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم، وَهُوَ فِي كِتَابِ اللهِ؟! » على الاستنكار العام لنفسه لو لم يفعل، وللسائل كيف يسأل والأمر في كتاب الله عزّ وجلّ.

3. جاء في رواية البخاري (وَمَنْ هُوَ فِي كِتَابِ اللَّهِ) على تقدير «ومَن هو ملعونٌ» استنادًا لكتاب الله عزّ وجلّ، أما عند الدارمي والبخاري من طريق أخرى (وَهُوَ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟) ، يقصد: وهو

موجود في كتاب الله؛ أي أمر اللعن.

4. قولها: «لَقَدْ قَرَأْتُ مَا بَيْنَ اللَّوْحَيْنِ، فَمَا وَجَدْتُ فيه مَا تَقُولُ» أو حسب رواية أحمد «وَاللهِ لَقَدْ تَصَفَّحْتُ مَا بَيْنَ دَفَّتَيِ الْمُصْحَفِ، فَمَا وَجَدْتُ فِيهِ الَّذِي تَقُولُ» (أحمد، 2001، ح 3945) عجيبٌ وجليلٌ بالقدر ذاته؛ فهي إما تعني أنها تحفظ كتاب الله، ولا تجد هذا المذكور المسعوديّ من حفظها، أو أنها استحضرت سريعًا ما يمكن أن يدخل في هذا الباب فلم تجده، كما أنّ في المسألة إشارة إلى ضرورة التحضير للمناظرة قبل موعدها؛ أقصد أنّ ذهابها إلى ابن مسعود –رضي الله عنه – مبنيّ على سماعها السابق ما نُقل عنه، فكأنها عرفت أصل استدلاله فحضّرت الردّ عليه، لكن الذي يظهر لي أنها فوجئت بكون هذا اللعن موجودًا في كتاب الله، فقالت له: لا أجده فيه، تعني لا أجده على هذا الظاهر الذي تذكر.

5. رواية «مَا جَامَعْتُنَا»: على قصد منعها من هذا الفعل وعدم تمكينها منه، أما «جَامَعْتُهَا»: فهي على منع إرادته نفسه الفعل نفسَه، هذا على قول من قال: إنه إشارة إلى ترك الفراش، والحياة الزوجية إجمالًا، أما إذا كانت من الاجتماع –وهو الأوْلى – ، فعلى اللفظ الأول ذكرُ النتيجة، وهو الاجتماع بين ابن مسعود وزوجه، واللفظ الثاني على السبب المفضي لعدم الاجتماع وهو امتناع أحد طرفيه عن الحضور.

المطلب الرابع: غريبُ الحديث:

- الواشمَة: هي التي تَشمُ يَد صاحبتها المَوْشومَة، وذلك أن يُعَلِّمه بدارات ونُقوش غَرْزا بالإبر حتى تَدْمَى، ثم تُحْشَى بإثْمد [كُحل] ونحوه، فإذا انْدَمَلَت بَقِيَت آثارها خُضْرًا. نَهَى الفاعلَة والمَفْعول بها ذلك؛ لأنه من عَمَل الجاهلية، وفيه تغييرُ الخَلْق (لخطابي، 1988، 2/ 1017) ، وَالْمُسْتَوْشِمَةُ: السَّائِلَةُ الْوَاشِمَةَ أَنْ تَشِمَهَا (الطبري، 1982، 1/ 145) ، وجاء في روايات «الموشومات» (النسائي، 2001، ح 9339) (26) ، و«المتوشِّمات» (النسائي، 2001، ح 9340) (27) ، وقد يكون في أي محل في الجسد، «وقد يفعل ذلك نقشا وقد يجعل دوائر وقد يكتب اسم المحبوب» (ابن حجر، 1379هـ، 10/ 372) .

قال الباحث: ومن هنا يتّضح لنا سببان من أسباب صناعة الوشم؛ إما أن يكون تقليدًا أعمى لمشهورين، أو من يغترّ بهم العامة عمومًا، وقد يكون من باب سيطرة المحبوب على حبيبه فلا يريد أن يرى سواه حتى على جسمه المسكين.

- النَّامِصَة: الَّتِي تَنْتِفُ شَعْرَهَا (الطبراني 1994، ح 9466) ، أو التي تزيل الشعر من الوجه (الكرماني، 1981، 21/ 129) .

- وَالْمُتَنَمِّصَةُ الْمَفْعُولُ ذَاكَ بِهَا بِرِضَاهَا، وَالْمِنْمَاصُ: الْمِنْقَاشُ الَّذِي يُنْتَفُ بِهِ، وَرَجُلٌ أَنْمَصُ: الَّذِي لَيْسَ لَهُ حَاجِبَانِ، وَامْرَأَةٌ نَمْصَاءُ (الحربي، 1405هـ، 2/ 828) .

- المتفلجات: هن المفرّقات بين أسنانهنّ المتلاصقة بالنحت لتبعد بعضها من بعض، والفلَج: تباعد ما بين الشيئين (ابن بطال، 2003، 9/ 167) ؛ «بأن تبرد ما بين أسنانها الثنايا والرَّباعيات (النووي 1392هـ، 14/ 106) ، وهي أسنان في واجهة الفم، والأفلَج: من كان في أسنانه تفرُّق، أي أنّ أسنانه غير متراصّة (ابن منظور، 1414هـ، 2/ 346) .

- الواشرة: التي تنشر أسنانها تفلّجها وتحدّدها حتى يكون لها أشَر، وهو تحدُّد ورقّة في أطراف الأسنان (اليحصبي، 1998م، 6/ 654) ، أو هيَ التَّحْزِيزَاتُ الَّتِي تَكُونُ فِي أَسْنَانِ الشُّبَّانِ (القرطبي، 1964، 5/ 393) . قال الباحث: كأنها لغة في الناشرة.

- بين اللوحين: الدفتين؛ كنايةً عن القرآن (الكرماني، 1981، 21/ 129) ، والمراد به ما يجعل المصحف فيه، والدفتان من خشب (ابن حجر، 1379هـ، 10/ 373) ، أو من شيء تُحفظ به أوراق القرآن.

- قرأتيه: بياء حاصلة من إشباع الكسرة (الكرماني، 1981، 21/ 129) ، وهي لغةٌ، والأفصَحُ حذفُها (ابن حجر، 1379هـ، 10/ 373) .

- الحَصبة: «بفتح المهملة الأولى وإسكان الثانية وفتحها وكسرها» وهي بثراتٌ تخرج في الجلد حُمرٌ متفرقة كحب الجاوَرْس (28) . وامَّرَق: «بتشديد الميم فقط» وأصله انمرق أو بتشديده وتشديد الراء «امَّرَّق» أصله تمرّق من المروق؛ وهو خروج الشعر عن موضعه (الكرماني، 1981، 21/ 130) .

- الْوَاصِلَةُ: الَّتِي تَصِل شَعْرَهَا بِشَعْرٍ آخَرَ زُورٍ، والْمُسْتَوْصِلَةُ: الَّتِي تَأْمُرُ مَنْ يَفْعَلُ بِهَا ذَلِكَ (ابن الأثير، 1979، 5/ 192) ، والمستوصلة هي الموصولة والمؤتصلة (العيني، د. ت، 22/ 67) .

- قوله «لوكان ذلك لم نجامعها»: «قال جماهير العلماء معناه لم نصاحبها (29) ، ولم نجتمع نحن وهي، بل كنا نطلقها ونفارقها، قال القاضي: (ويحتمل أن معناه لم أطأها) [من الْجِمَاعِ، كِنَايَة عَن إِيقَاع الطَّلَاق (العيني، د. ت، 19/ 226) .]، وهذا ضعيفٌ، والصحيح ما سبق». فيحتج به في أن من عنده امرأة مرتكبة معصية كالوصل أو ترك الصلاة أو غيرهما ينبغي له أن يطلقها والله أعلم» (النووي، 1392هـ، 14/ 107) .

قال الباحث: وهذه الجزئية حقُّها أن تكونَ محلَّ نظر؛ إذ العلاقةُ الزوجية ميثاقٌ غليظ، وإذا ارتكب أحد أفرادها فيها معصية معيّنة فإنّ الأصل السعيُ الدؤوب والمتكرر المستمرّ من أجل الخلاص من هذه المعصية، والاحتيال لأجل ذلك، وبذل كل جهد ممكن مع كمال لطف وحسن تأتٍّ لذلك، ولا يجوز أن يُفهم إمكان التساهل في هذه المسألة الخطيرة من ظاهر كلام العلامة النووي رحمه الله، ولعلّه أراد أنّ هذا العاصي قصد المعصية وقصد التعدّي على جناب الأوامر النبوية فيكون بهذا خادشًا لإيمانه، وحقيقة كونه مسلمًا مسلّمًا لله أمرَه ليس له الخِيَرة بين يدي أوامره ونواهيه، فإذا كان كذلك، ولم يستطع أحد الزوجين العيش في هذه الأجواء، انتدبوا حكمين من الأهلين أو رفعوا الأمر للقاضي أو كل مؤثّر يمكن أن يضغط بودٍّ أو بأي وسيلة مقبولة من أجل إعادة المياه لمجاريها، ثم تقدّر المسائل بعد ذلك بقدرها، والله أعلم.

- قولها «مَا حَدِيثٌ بَلَغَنِي عَنْكَ؟ ، أَنَّكَ لَعَنْتَ... »، قال الباحث: على الاستنكار من المنقول عن ابن مسعود، أو للتأكد المباشر منه.

المطلب الخامس: المعنى الإجماليّ للحديث:

اهتمّ شرعُنا الحنيف بالجانب المظهريّ للمسلم تنظّفًا ولباسًا وتزيّنًا اهتمامًا لا يقل عن اهتمامه بتغذية الروح وإنعاش القلب وبيان سواء السبيل، حتى إنّ نبيّنا صلى الله عليه وسلم عدّ من سنن الفطرة: «الختان، والاستحداد، ونتف الإبط، وتقليم الأظفار، وقصّ

الشارب» (البخاري، 2006، ح 5889) ، و»إعفاء اللحية، والسواك، واستنشاق الماء، وغسل البراجم، وحلق العانة –الاستحداد – ، وانتقاص الماء –الاستنجاء أو الانْتِضَاح – »، والمَضمضة» (مسلم، د. ت، ح 261)

ويتّضح من هذا العرض التفصيليّ للحديث عن النظافة الشخصية أمران؛ الأول: أنه يجب على المرأة والرجل أن تكون لهما شخصيتهما المستقلة التي لا يتشبّه بها أحد الطرفين بالآخر، ومن ذلك اللحية للرجل، وقصُّه شاربَه وختانُه تمييزًا عن غير المسلمين، والثاني أنّ المرء عليه أن يراعي أمور نظافته على صعيده اليومي أو الموسمي حسب الحاجة والحالة؛ إذ لا بدّ أن يحرص على عدم أذيّة الملائكة ولا الناس لا سيما من كانوا شديدي القرب منه برائحة فم، أو بقايا مخاط في أنفه؛ يتمضمض للأولى ويستنشق للثانية، ويستعمل السواك أو فرشاة الأسنان إلا أنّ في السواك فوائدَ ليست في الفرشاة؛ حتى يطيبَ شكلَ أسنانٍ ورائحة فمٍ ولسانٍ.

وكذا الحرص على النظافة الداخلية بعد قضاء الحاجة بالغسل بالماء حتى تزولَ الآثار بعد زوال الأعيان، فيكون قد حصّل الطهارة محلًّا وثوبًا ساترًا، يوازيها في ذلك مساعدٌ مهمّ وهو الاستحداد ونتف الإبط بإزالة الشعر الذي يوفّر أجواء العرَق، وتسكن فيه الميكروبات الضارّة، وربما أنتنت الرائحة حتى تقتل جميع من في دائرة مستنشقيها.

وأعجب من ذلك متناسبًا مع زمن (الكورونا) أنّ النبيّ صلى الله عليه وسلم يحثّنا على غسل البراجم، وهي معاقد الأصابع لما يعتلق بها من فيروسات وميكروبات لا يزيلها إلا إيلاؤها مزيد اهتمام وتنبّه وتيقّظ.

ومعلومٌ من الواقع بالضرورة أنّ الإسلام لم يأتِ ليضيّق على الناس في معاشهم، وبنى أصوله على التيسير، ورفع المشقة والحرج، وإنما جاء لوضع قواعدَ وضوابطَ ترسم للناس خطّ حياتهم بما يربطهم بفردوسية دنيوية وأخروية، كما أنّ اتباعهم إرشاداته وتوجيهاته تضمن له السلامة النفسية والجسدية والواقعية جميعًا.

ومن ذلك هنا أنّه ضبط مسألة التزيّن، وحرّم في بابه ما له آثار ضارّة على صحة الإنسان، وتأثيرات سلبية على عبادته وصلاته، كما أكّد فيه بُعْدَ الانتماء للمجتمع بعدم أذيّته بالوشم أو المُثلة بصناعة الخرائط على جسمه ووجهه بما ينفّر منه الأغلبيّة، وحرص على ألا يكون متخلّقًا بسيماء الفجَرة والمنحرفين الذين ينتفون شعر وجوههم ويسيئون إلى أسنانهم بطريقة صارت علمًا سيئًا عليهم من صنع مثلهم أُلحق تصنيفيًّا بدائرتهم.

والحديثُ فريدٌ في بابه من جهة الاجتهاد الفذّ لابن مسعود الذي جعل كل سنة صحيحة مؤصّلة بكتاب ربّنا سبحانه وتعالى وإن استقلّت بأحكام ليست موجودة في القرآن الكريم نفسه صراحة إلا أنها موجودة ضمنًا في مفهوم قوله تعالى "وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ»، ما يجعل المسلمَ معه وقّافًا عند سنة النبيّ صلى الله عليه وسلم وقوفَه عند القرآن هاءً بهاءٍ.

وسنتناول بالشرح هذه المسائل المذكورة التي "شهدت الأحاديث بلعن فاعلها، وأنها من الكبائر" (القرطبي، 1964، 5/ 393) .

المطلب السادس: المعاني والأحكام الفقهيّة:

- **أولا: الوشم وأحكامه:**

الوشمُ: رسمٌ ثابت ينفّذ على جلد الإنسان، وتُستعمل لذلك المواد الملونة والأدوات الثاقبة للجلد: كالإبر والسكاكين الدقيقة، أو بالاعتماد على ملوّنات حيوانية مختلفة من الكحل والفحم ونحوهما، وهي موادّ كيماوية سامّة؛ لشدّ انتباه الآخرين، واستجلاب أضواء المتابعين، وقد يكون مرتبطًا بالخرافات والتعاويذ الباطلة (الحاج أحمد، 2003، 654 – 655) .

- حكم الوشم:

ذكر النووي أنّ «هذا الموضع الذي وُشم يصير نجسًا؛ [لأن الدم انحبس فيه (ابن حجر، 1379هـ، 10/ 372)]، فإن أمكن إزالته بالعلاج وجبت إزالته، وإن لم يمكن إلا بالجرح فإن خاف منه التلفَ، أو فواتَ عضو، أو منفعةَ عضو، أو شيئًا فاحشًا في عضو ظاهر لم تجب إزالتُه، فإذا بان لم يبقَ عليه إثم [وتكفيه التوبة (ابن حجر، 1379هـ، 10/ 372)]، وإن لم يخَف شيئا من ذلك ونحوه لزمه إزالته، ويعصي بتأخيره، وسواء في هذا كله الرجل والمرأة، والله أعلم» (النووي، 1392هـ، 14/ 106) .

ويُضاف الأسباب المعقولة لتحريم الوشم؛ أنه «يؤذي اليدَ – وأيَّ مكان يجعَل فيه – ويؤلمها، ولا يكاد يُستحسن» (ابن الجوزي، 1997، 253) ، كما قد يتسبب الوشم في الإصابة بسرطان الجلد والصدفية (الحاج أحمد، 2003، 654 – 655) .

- مسألة فرعية معاصرة (التاتّو) :

ويدخل في ذلك ما ليس ثابتًا ولا ضارًّا ويكون مؤقتًا، وهو ما كان أصباغًا وألوانًا مع أدوات مثبّتة، وبعضهم يسميه في عصرنا (التاتّو) [Tattoo]، لكن ينبغي الإشارة هنا إلى شيء مهمّ جدًّا في هذه المسائل إجمالًا؛ وهي احتمالُ اختباء الأمر المحرّم تحت تسميات مقبولة مثل "الفائدة" في الربا؛ فإذا كان من أنواع (التاتّو) ما تستعمل فيه الإبر الغارزة وينشأ عنها احتباسُ دم فاسد، فلا ريب أنها من الوشم المحرّم، وإن كان اسمها أيًّا كان، على أنه لا تخلو هذه اللواصق من مقاربة وتشبّه بأحوال صانعي الوشم، أو أولئك المتسمين بالفنّانين والممثلين، وهذا يُكره كراهة واضحة للمسلم أن يصنعَه.

- ضوابطُ وضعِ هذه اللواصق:

1. ألّا تجلبَ مضرّة صحيّة أو نفسيّة لصاحبها بأي حال من الأحوال.
2. ألّا تكونَ في موضع عورة؛ حتى لا يبيحَ المرء نفسَه لواضعها.
3. ألّا تكونَ فيها مُثلة؛ بأن يجعلها على أكثر جسمه فيكون مشوّهًا له، مغيرًا خلقَ الله تعالى، وقد شاهدتُ بعضَهم يضعها ثابتةً أو يشمّ بها بياض عينيه، ومنهم من حلق رأسه لتحتلّه وشومٌ أو أصباغٌ ثابتةٌ دائمة، وكل هذا لا يجوز، وأتعس منه جدًّا مشهد أولئك الذين يتفاخرون بوشومهم دون ملابس، في انحطاط بهيميّ لا يخفى!
4. ألّا تظهرَها المرأة إذا كانت في محل لا يجوز إظهاره حال

سترها نفسها عمّن لا يجوز أن يراها.

5. أن يكونَ هناك قدرة على إزالتها في الوقت الذي يريده صاحبها دون إلحاق أذى بجسده.

6. ألّا تكونَ رسومات لمحرَّم أو دعوة له؛ مثل صور الفواسق والفواجر، والخمور والدخان، وما في بابها.

ومع ذلك فأكره أن يذهب المرء لفعلها؛ لاشتهار فعلها ممّن نحذّر الناس منهم، ومن لا يمكن أن يكونوا قدوات صالحة للمسلمين؛ مثل المسجونين، والقراصنة، والمصارعين، والمغنّين بضلالٍ أو الممثّلين بانحراف.

فائدتان:

1. ذكر الصنعاني أنّ الخضاب بالحنّاء لا تشمله علة تحريم الوشم، وقد وقع في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم (الصنعاني، 2006، 2/ 212).

2. أوضحت رواية البزّار الشيءَ الذي ادّعت أم يعقوب أنها رأته على امرأة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه؛ حيث قالت: "إِنَّ أَوَّلَ بشَيْءٍ مِنْ هَذَا –المذكور في اللّعن» عَلَى امْرَأَتك»، وكان أول المذكور في الرواية لعن الواشمات (البزار، 2009، 4/ 295، ح 1469).

المستثنوْن من عموم لعن الواشمين:

1. يُستفاد من قصة أم يعقوب أنّ ما كان من امرأة الصحابي الجليل فهو قبل الإسلام في الجاهلية، ومن المعفوّ عنه.

2. من تحقّق أنه صنعه دون علم منه بحكمه الشرعيّ، ولم يسمع به ولا دلّه عليه أحدٌ.

3. الصغير الذي يشِمُه أهلُه دون قدرة على رفضه أو دفعه.

4. المجبَر يُصنع له هذا دون رغبة له أو مشورة ولا قدرة منع.

5. جاء في رواية حسّن ابنُ حجر إسنادَها تعليلٌ للّعن إذا كان «من غير داء»، ثم قال: «ويستفاد منه أن من صنعت الوشم عن غير قصد له بل تداوت مثلا فنشأ عنه الوشم أن لا تدخل في الزجر» (ابن حجر، 1379هـ، (10/ 376) ؛ كبعض العمليات التجميلية الجائزة من آثار وعلامات.

6. ما كان ناشئا عن حوادثَ وإصابات وجروح، فتحدث تلوثًا بمنطقة الإصابة بالتراب أو العوالق التي تصبح جزءًا من الجرح أثناء الالتئام مخلّفةً بقعًا ملونة مكان الجرح، وغالبا ما يكون ذلك في المواضع الظاهرة كالوجه والذراعين (ديك، 2010، 34).

- **ثانيًا: حكم النَّمْص:**

ابتداءً فإنّ وجهَ الخلاف في تحريم المسألة راجعٌ إلى تحديد الوجه اللغويّ فيها؛ هل هو إزالة شعر الوجه مطلقًا، أم أنّه مخصوص بالحاجبين (ابن حجر، 1379هـ، 10/ 377). (30)

وفي حكمه قال النووي –من الشافعية – : النمصُ حرامٌ إلا إذا نبتت للمرأة لحيةٌ أو شواربُ فلا تحرم إزالتها، بل يستحب (النووي، 2006، 14/ 106).

وقال بعض الحنابلة: إن كان النَّمْصُ أُشهر شعارًا للفواجر امتنع، وإلا فيكون تنزيها، وفي رواية: يجوز بإذن الزوج؛ لأنه من الزينة إلا إن وقع به تدليس فيَحرم (ابن حجر، 1379هـ، 10/ 378). (31) ، مع العلم أنّ:

1. المحرم فقط هو نتف الشعر من الوجه، وللمرأة حلقُ الوجه وحفُّه [إزالة بعضه وتدقيقه حلقًا بغير نتف]» (الزحيلي، 1985، 1/ 469) (32).

2. حمل بعض المالكية التحريمَ على المرأة المتوفَّى عنها زوجها والمفقود زوجُها (النفراوي، 1995، 2/ 314).

قال الباحث: ويظهر أنّ وقفهم إياه على هذا معلٌّ بأنّها لا تزال على ذمّة زوجها في المدة المقبولة شرعًا، أو حسب قدرة المرأة على الانتظار أكثر بعد ذلك، فلا يجوز لها هذا التزيّن؛ لأنه قد يُطمِع فيها غيرها، أو يكون لها نفسها فتنةً.

3. إزالة ما بين الحاجبين من غير تعدٍّ عليهما جائزة؛ لأنّ ما بينهما ليسا من الحاجبين، واختارت هذا اللجنة الدائمة للإفتاء بالسعودية (الخليل، 2008، 32).

وينضاف للتحريم علة صحيّة؛ «وهي أنّ في الوجه وعند الحاجبين بخاصة مجمعًا كبيرًا للأعصاب؛ فنتفُ الشعر يؤثر على تلك الأعصاب، ماً قد يكون له تأثير على النظر، وكلما زاد النمص قلت التروية الدموية مكانه، ما يؤدي لضعف الرؤية، أو خللها، أو ارتجاف العين وارتخائها» (رضا، 2001، 1/ 113 – 114).

- مسألةٌ فرعيةٌ معاصرةٌ (التشقير) :

التشقيرُ صبغُ الحاجبين جميعًا، أو أعلاهما وأدناهما لإبقائهما دقيقين رقيقين، أو صبغُهما جميعًا ثم الرسم على محلّهما؛ فالأوّل لا إشكال فيه، والثاني والثالث محلُّ خلاف على قولين؛

أوّلهما: حرمة هذه الصورة؛ لأنها احتيال على النمص، كما أنّها داخلة في علّة التصنّع تطلبًا للحسن دون عيب ولا داء، وقد تؤدي هذه الطريقة إلى خروج الشعر بكثافة بسبب المواد الصبغية ما يجعل الصانعة تستعمل النمص المحرّم، هذا مع وجود احتمال أن تؤثر هذه الأصباغ صحيًّا على فاعلها، كما أنّ فيها تشبهًا بالفواسق في عصرنا المجاهرات بمعاصيهنّ.

أمّا القولُ الثاني: وهو الجواز؛ لأنّ خلقة الله باقية لم تتغير، والصبغ جائز فهو على الإباحة الأصلية، والتحريم للنمص، أمّا التشقير فليس فيه إزالة ولا حقيقتها (الخليل، 2008، 33 – 45).

ويميل الباحث إلى هذا القول، ويرى في تعليل المسألة بالتشبّه متكلفة؛ إذ الغالب على أفعال المذكورات أولئك أن يخفين معالم الأصل بإزالته ثم رسم حاجبين مكانه، ثم من الذي قال إنّ كل أمر في تطلّب الحسن يدخل المرءَ في دائرة اللعن! بل هذا من التحسين المقبول.

- **ثالثًا: حكم التفلّج:**

ذكر النوويُّ أنّ العجوز ومن قاربتها في السنّ تفعل ذلك إظهارًا للصغر وحُسن الأسنان؛ لأن هذه الفُرجة اللطيفة بين الأسنان تكون للبنات الصغار، فإذا عجزت المرأة كبرت سنُّها وتوحّشت فتبردها بالمبرد؛ لتصير لطيفة حسنة المنظر وتوهم كونها صغيرة، ويقال له أيضا الوشر، وهذا الفعل حرام على الفاعلة والمفعول بها؛ لهذه الأحاديث، ولأنه تغيير لخلق الله تعالى، ولأنه تزوير، ولأنه تدليس»

(النووي، 1392هـ، 14/ 106 – 107) .

و»المتفلجات للحسن» معناه: «يفعلن ذلك طلبا للحسن، وفيه إشارة إلى أن الحرام هو المفعول لطلب الحسن، أما لو احتاجت إليه لعلاج أو عيب في السن ونحوه فلا بأس» (النووي، 1392هـ، 14/ 107) ، «فاللَّام في «لِلْحُسْنِ» للتَّعليل؛ احترَازًا عَمَّا لَو كَانَ للمعالجة وَمثلهَا» (العيني، د. ت، 22/ 63) .

ومن ناحية علمية فإنّ «الوشر هو إزالة قسم من الأسنان حتى يصبح الفلج أي التباعد بين الأسنان الذي يعدّه البعض أجمل من ذي قبل، لكن إذا وشر السن زالت طبقة الميناء، وطبقة الميناء مجردة من الأعصاب، أما طبقة العاج عاج السن فحساسيته حساسية شديدة؛ لأنّ فيه أليافًا عصبية وتحت طبقة العاج طبقة اللبّ التي تغذي السنّ، فإذا زالت طبقة الميناء، وانكشف العاج حدث ألم شديد يؤدي إلى أن يموت العصب لزيادة الاحتقان في اللب، ثم يموت اللب، وقد يؤدي إلى حدوث خرّاجات حول الأسنان تؤدي إلى قلع السن وفقده» (رضا، 2001م، 1/ 114) .

- **رابعًا: حكم وصل الشعر، وأحواله:**

حاصلُ المسألة الفقهية في الواصلة، كما ذكرها القاضي عياض؛ أنّ فيها أقوالًا:

1. لا بأس في وصلها شعرَها بما وصلته من صوف أو خرَق ما لم يكن شعراً، والنهي إنما يختص بالصلة بالشعر، وهو قول الليث بن سعد.

2. الوصلُ بكل شيء ممنوع لعموم الخبر –النبويّ – ، وهو قول مالك والطبري.

3. أباح آخرون وضعَ الشعر على الرأس؛ فالنهي عن الوصل.

4. وقال آخرون: كل ذلك جائزٌ؛ [لا سيما إذا كان بعلم الزوج وبإذنه (ابن حجر، 1379هـ، 10/ 375)]

ثم قال القاضي: أما ربط خيوط الحرير الملونة وشبهها مما لا يشبه الشعر، فليس من الوصل، ولا هو مقصده وإنما هو للتجميل والتحسين، كما يشد منه في الأوساط، ويربط من الحلى في الأعناق، ويجعل في الأيدي والأرجل. وقد ذكر أنّ للتحريم علةً وهي منع الغرَر والتدليس، كما قد تفعل العروس تدليسًا على طالبها (اليحصبي، 1998، 6/ 652) .

وهذا الذي قال فيه ابن حجر، ووصفه بالقويّ: فصّل بعضهم بين ما إذا كان ما وصل به الشعر من غير الشعر مستورًا بعد عقده مع الشعر بحيث يُظَنّ أنه من الشعر، وبين ما إذا كان ظاهرًا، فمنع الأول قومٌ فقط لما فيه من التدليس (ابن حجر، 1379هـ، 10/ 375) .

وقال الخطابي: رخّص أكثر العلماء في القرامل (جمع قَرْمل – بفتح القاف وسكون الراء – : نبات طويل الفروع لين، والمراد به هنا خيوط من حرير أو صوف يعمل ضفائر تصل به المرأة شعرها (ابن حجر، 1379هـ، 10/ 375) ، وذلك أن أمرها لا يشتبه في إحاطة علم الناس بأنها استعارة فلا يظن بها تغيير الصورة (الخطابي، 1988، 3/ 2164) ، قال الباحث: يعني الخطابي أنّ المسألة هنا معلولة بعلة التدليس.

وقد جاء صريح هذا التعليل عن مُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ رضي الله عنه عندما جاء المَدِينَةَ آخرَ قَدْمَة، فَأَخْرَجَ كُبَّةً [قُصّة] منْ شَعَر [كان وجدها أحد رجال الشرطة]، فَقَالَ: مَا كُنْتُ أُرَى أَنَّ أَحَدًا يَفْعَلُ هَذَا غَيْرَ اليَهُود، وَإِنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم سَمَّاهُ الزُّورَ؛ يَعْنِي الوصَالَ فِي الشَّعَرِ (البخاري، 2006، ح 3488) ، والكُبّة ما جُمع من الشعر.

وقال ابن حجر عن هذا الحديث: «هذا الحديث حجّة للجمهور في منع وصل الشعر بشيء آخر سواء كان شعرًا أم لا» (ابن حجر، 1379هـ، 10/ 375) ، وقيل في معنى الوصل –وهو بعيد، غير صحيح – : المراد بالواصل المرأة تفجُر في شبابها ثم تصل ذلك بالقيادة (ابن حجر، 1379هـ، 10/ 375) ، ومعنى هذه الجملة غير متعلّق بمعنى وصل الشعر، بل هو وصلٌ لحالة الفجور والعهر الذاتيّ لإحداهنّ بأن تصل إلى مستوًى أحطّ وأدون بكونها تدلّ من شاء على الفواجر تسهيلا للفاحشة، والعياذ بالله.

ملاحظاتٌ وإضافات:

1. يحرم وصل الشعر بشعرٍ آدميٍّ آخرَ على الرجال والنساء الأيامى والمتزوجين، للتجمل وغيره.

2. يجوز الوصل بشعرٍ غير الآدميّ، إلا إذا كان نجسًا كشعر الميتة، فيحرم، والصلاة به لا تجوز.

3. الشعر الطاهر من غير الآدمي، والشعر الصناعي؛ فإن لم يكن للمرأة زوجٌ ولا سيد –للأمَة – ، فهو حرام أيضاً، وإن كان لها زوج فإن فعلته بإذنه جاز، وإن فعلته بغير إذنه، لم يجز (الزحيلي، 1985، 4/ 2680 – 2681) .

4. قال القرطبيّ بشذوذ قول الذين أجازوا وضع الشعر على الرأس لا وصله، ورماهم بالظاهرية المحضة والإعراض عن المعنى، وكذا قال فيمن أجاز الوصل مطلقًا، ووصفه بالباطل قطعًا الذي تردّه الأحاديث (القرطبي، 1964، 5/ 394) .

فتكون المحصّلة هنا أنه يجوز للمرأة المتزوجة وصل شعرها بغير شعر آدميّ شرطَ ألا يكون نجسًا، ولا يجوز ذلك لغير المتزوجة؛ لعدم إيقاع التغرير بالمقبلين على الزواج.

- مسألةٌ فقهيةٌ معاصرة: حكم زراعة الشعر:

أفتى كثيرٌ من المعاصرين؛ منهم: الشيخ محمد بن عثيمين، ود. محمد عثمان شبير، ود. محمود السرطاوي، ود. أحمد الحجي الكردي، ود. سلمان العودة، بجواز زراعة شعر الرأس، لا سيما وأنّ الزراعة هذه ليست فيها تغيير لخلق الله، وهي أمر حاجيّ وليس لتطلّب التحسين في حدّ ذاته، والمصلحة فيها ظاهرة، إذ تُعاد فيها الرأس إلى معتادها، كما أنّ الزراعة ليست وصلًا؛ إذ الشعر المزروع حقيقيٌّ ينمو ويطول ويبقى على الرأس، ويمكن تنظيفه وترجيله وحلقه وقصّه كغيره من الشعور. (33)

قال الباحث: فإن قلت فإنه ورد في استفتاء المرأة الزعراء قليلة الشعر ابنَ مسعود أنه لم يجز لها ذلك بحديث الباب، فيكف تجوز الزراعة؟ أجبناك بأنّ نهي ابن مسعود –رضي الله عنه – يُحمل على احتمال أنّ الوصل كان وقتذاك بشعور الآدميين، أو لسدّ ذريعة التساهل إلى ذلك، أو لأنه خشي أن يكون هذا ذريعة لتدليسها في الزواج، أمّا الزراعة نفسُها فليست وصلًا.

المطلب السابع: عِلّةُ اللعن الإجمالية في العصاة المذكورين:

قال ابن بطال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة لأنهما تعاونا على تغيير خلق الله، وفيه دليلٌ أن من أعان على معصية، فهو شريكٌ في الإثم" (ابن بطال، 2003، 9/ 174) ، "وسبب لعنة المذكورات أن فعلهن تغييرٌ لخلق الله، وتزوير، وتدليس" (الكرماني، 1981، 21/ 130) .

وحاصلُ الكلام في قوله تعالى: "وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ»، ما ذكره الطبريّ في تفسيره: «ليغيرنّ دينَ الله»، ورجّحه، قال: ويدخل في معناه قول من قال إنّ تغيير الخلق بإخصائهم البهائمَ، وقيل: بالوشم، أو النَّمْص، والفلَج، والوشْر، وذكر أنّ العلة في ذلك التحريم تغيير الأجسام عن خلق الله تعالى (الطبري، 2000، 9/ 218 فما بعدها) .

وفي تعليقه على آية التغيير قال العلامة ابن عاشور: «وأما ما ورد في السنّة من لعن الواصلات والمتنمصات والمتفلجات للحسن فمما أشكل تأويلُه [وإنّ الفهم يكاد يضلّ في هذا؛ إذ يرى ذلك صنفًا من أصناف التزيّن المأذون في جنسه للمرأة]، وأحسب تأويله [الذي لم أرَ من أفصح عنه] أن الغرض منه النهي عن سمات كانت تعدّ من سمات العواهر في ذلك العهد، أو من سمات المشركات [أو أمارات على ضعف حصانة المرأة؛ فالنهيُ عنها نهيٌ عن الباعث عليها أو عن التعرض لهتك العرض بسببها]، وإلا فلو فرضنا هذه منهيًّا عنها لما بلغ النهي إلى حد لعن فاعلات ذلك. وملاك الأمر أن تغيير خلق الله إنما يكون إنما إذا كان فيه حظ من طاعة الشيطان، بأن يجعل علامة لنحلة شيطانية، كما هو سياق الآية واتصال الحديث بها». (ابن عاشور، 1984، 5/ 206) (34)

قال الباحث: وممّا يدخل في هذا السياق المعلول بعلّة ظاهرة؛ أنّ النساء اللاتي يخرجن سافرات متبرّجات غير ملتزمات في ثيابهنّ فإنّ تجرؤ العابثين عليهنّ والنظر عليهنّ وربما التحرّش بهنّ والإساءة إليهنّ يكون أكثر من الكائن في الملتزمات إجمالًا؛ ذلك أنّ هذا التبرّج والمحمّرات والمصفّرات من شأنه أن يكون داعيًا غيرَ مباشر لكسر هذا الجناب المحميّ للمرأة الكريمة، ولا شكّ أنّ أمثال هؤلاء مدعوّون لغضّ البصر لكن تظل المسؤولية مشتركة، ومنها أنّ على المرأة أن تبعد منها ما يكون نتيجته الإساءة إليها ولو باللفظ المجرّد، وهذا معنى ما ذكره الطاهر ابن عاشور في الواشمات والنامصات من أنّ هذا الفعل منهنّ يدخل في باب الإذن الصامت للآخرين أن يتعدّوا على حرماتهنّ والإساءة لهنّ بمختلف أنواع الإساءة.

وقال الطاهر ابن عاشور قبل ذلك، واقرأه بتمعّن: «والفطرة خلقُ الله، فالعدولُ عن الإسلام إلى غيره تغيير لخلق الله. وليس من تغيير خلق الله التصرف في المخلوقات بما أذن الله فيه ولا ما يدخل في معنى الحسن؛ فإن الختان من تغيير خلق الله ولكنه لفوائد صحية، وكذلك حلق الشعر لفائدة دفع بعض الأضرار، وتقليم الأظفار لفائدة تيسير العمل بالأيدي، وكذلك ثقب الآذان للنساء لوضع الأقراط والتزين» (ابن عاشور، 1984، 5/ 205) .

المطلب الثامن: في بيان اللعن ومن يستحقّه:

- اللعنُ؛ معناه، وحكمُه:

– اللّعنُ لغةً هو: الإبعاد والطرد (ابن منظور، 1414هـ، 13/ 387) ، وشرعًا: الإبعاد من رحمة الله تعالى.

– اتفق العلماء على تحريم اللعن.

– لا يجوز أن يبعَد من رحمة الله تعالى من لا يعرَف حالُه وخاتمةُ أمره معرفةً قطعية.

– ولا يجوز لعنُ أحدٍ بعينه مسلمًا كان أو كافرًا أو دابةً إلا من علمنا بنص شرعي أنه مات على الكفر أو يموت عليه كأبي جهل وإبليس.

– اللعنُ بالوصف ليس حرامًا؛ كلعن الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة وآكل الربا وموكله والمصوّرين والظالمين والفاسقين والكافرين، ولعْنِ من غيّر منار [حدود] الأرض ومن تولى غير مواليه، ومن انتسب إلى غير أبيه، ومن أحدث في الإسلام حدثا، أو آوى محدثا وغير ذلك مما جاءت به النصوص الشرعية بإطلاقه على الأوصاف لا على الأعيان (النووي، 1392هـ، 2/ 67) .

- هل اللعن خاصٌّ بالمذكورين في حديث الباب؟

الجواب: لا؛ فقد ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم أصنافًا أخرى، ومنها:

– عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: "لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم الْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ، وَالْمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ» (البخاري، 2006، ح 5885) .

– وعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، لَعَنَ آكِلَ الرِّبَا، وَمُوكِلَهُ [مؤكله (أبو داود، د. ت، ح 3333) (35)]، وَشَاهِدِيهِ، وَكَاتِبَهُ». (ابن ماجه، د. ت، ح 2277) (36)

– وعَنْ عَبْدِ الله قَالَ: «آكِلُ الرِّبَا، وَمُوكِلُهُ، وَشَاهِدَاهُ، وَكَاتِبُهُ إِذَا عَلِمُوا ذَلِكَ، وَالْوَاشِمَةُ وَالْمُسْتَوْشِمَةُ لِلْحُسْنِ، وَلَاوِي الصَّدَقَةِ [مانعُها (ابن أبي شيبة، 1409هـ، 2/ 354، ح 9834)]، وَالْمُرْتَدُّ أَعْرَابِيًّا بَعْدَ الْهِجْرَةِ مَلْعُونُونَ عَلَى لِسَانِ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وسلم يَوْمَ الْقِيَامَةِ». (37)

– وعن عليّ، يرفعه: «لَعَنَ اللهُ مَنْ لَعَنَ وَالِدَهُ، وَلَعَنَ اللهُ مَنْ ذَبَحَ لِغَيْرِ اللهِ، وَلَعَنَ اللهُ مَنْ آوَى مُحْدِثًا، وَلَعَنَ اللهُ مَنْ غَيَّرَ مَنَارَ – حدود – الْأَرْضِ». (مسلم، د. ت، ح 1978)

– وعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: لَعَنَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم الْمُخَنَّثِينَ مِنَ الرِّجَالِ، وَالْمُتَرَجِّلَاتِ مِنَ النِّسَاءِ (البخاري، 2006، ح 5886) .

المطلب التاسع: مختلف الحديث:

- هل يُعَارض الحديثَ قَوْله صلى الله عليه وسلم: «اللهُمَّ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ (أَرْضَى كَمَا يَرْضَى الْبَشَرُ، وَأَغْضَبُ كَمَا يَغْضَبُ الْبَشَرُ)، فَأَيُّ الْمُسْلِمِينَ لَعَنْتُهُ أَوْ سَبَبْتُهُ [أو] (دَعَوْتُ عَلَيْهِ بِدَعْوَةٍ لَيْسَ لَهَا بِأَهْلٍ) ، فَاجْعَلْهُ لَهُ زَكَاةً وَأَجْرًا»، [و] (طَهُورًا.. وَقُرْبَةً يُقَرِّبُهُ بِهَا مِنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) (مسلم، د. ت، ح 2603) .

الإجابة: قال العينيّ: لَا يُعَارضهُ؛ لأَنَّهُ عِنْده مُسْتَحقّ لذَلِك، وَأما عِنْد الله عز وَجل فَالْأَمْر موكولٌ إِلَيْهِ يُفهم من قَوْله (وَلَيْسَ لذَلِك بِأَهْل) ، يَعْنِي: في علمك لَا في علمي، أما أَن يَتُوب مِمَّا صدر مِنْهُ أَو يقْلع عَنهُ، وَإِن علم الله مِنْهُ خلاف ذَلِك كَانَ دعاؤه صلى الله عليه وسلم عَلَيْهِ زِيَادَة فِي شقوته (العيني، د. ت، 19/ 225) ، كما يقال

إنّ النهي عن لعن من لم يُظهر الكبائر ولا استباح ركوبَ ما نهى الله عنه (ابن بطال، 2003، 6/ 104).

بل لا يعارض الحديثَ العامّ "لَا يَكُونُ المُؤْمِنُ لَعَّانًا» (الترمذي، 1998، ح 2019)؛ «لأن ما في هذه الأحاديث إخبارٌ عن الله ببعد هذه الطوائف عن رحمة الله، والمنهيُّ عنه الدعاء باللعن كما هو المتبادر من الحديث، أو إنّ لفظ لعّان صيغة مبالغة إنما تصلح لمن يكثر منه ذلك بحيث صار عادة له» (النفراوي، 1995، 2/ 314).

- ولعلّك تسأل: هل النَّمصُ مباحٌ لغير الإناث؟

والجواب: لا، لكنّ النساء العاصيات خُصصن بذكر اللعن؛ لأنّ هذه الأمور ممّا تكثر وتفشو عندهنّ، ولعلّه يكون مستبعدًا أنّ بعض الرجال قد تنحطُّ بهم رجولتُهم فيتخنّثون ويصنعون كصنيع النساء العاصيات؛ فالرجالُ بهذا داخلون في باب اللعن لو أنهم قلّدوا أو صنعوا موجبَ اللعن إجمالًا، لكن لعله لم يكن فاشيا فيهم.

ووجدتُّ بعدُ في الفواكه الدواني ما يمكن أن يدخل في هذا الباب؛ «وحرمة الوصل لا تتقيد بالنساء لما فيه من تغيير خلق الله؛ وإنما خص النساء؛ لأنهن اللاتي يغلب منهن ذلك عند قصر أو عدم شعرهن يصلن شعر غيرهن بشعرهن، أو عند شيب شعرهن يصلن الشعر الأسود بالأبيض ليظهر الأسود لتغريه الزوج» (النفراوي، 1995، 2/ 314).

المطلب العاشر: فوائدُ عامّة:

- في الحديث جوازُ إطلاق الأهل على الزوجة؛ مثل حديث القرآن العزيز عن موسى عليه السلام: «إِذْ رَأَى نَاراً فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَاراً لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى». [طه: 10]، لكن مع تأكيد أنّ هذا ممّا يرجع الاستعمال فيه إلى العرف أو إلى مقبوليّته عند النساء؛ فربما يكون في عصرنا الحالي كثير من النساء يعدُدْن أنّ إطلاق هذا اللفظ عليهنّ من باب الإساءة اللفظية لهنّ كأنهنّ نكرات، وربما رغبْن أو بعضُهنّ بأن يناديْن بأسمائهن مرخّمةً، وهذا مما يديم العشرة ويبقيها متألقة، فليُنتبه له.

- سؤال: «قَالَتِ الْمَرْأَةُ: فَلَعَلَّهُ فِي بَعْضِ نِسَائِكَ؟ » (أحمد، 2001، ح 3945)، ولم يكن لابن مسعود أكثر من امرأة. فلمَ استعارت الجمع دون الإفراد؟

الجواب: هذا من باب المجاز الكليّ المراد به الجزءُ. وزوجُه هي «زينب بنت عبد الله الثقفية، ولم ترَ من حاجتها التي ظنت شيئًا على زوج ابن مسعود، وقيل: كانت المرأة رأت ذلك حقيقة، وإنما ابن مسعود أنكر عليها فأزالته، فلهذا لما دخلت المرأة لم تر ما كانت رأت» (ابن حجر، 1379هـ، 8/ 631).

ملاحظة: ممّا يؤيد تحليل ابن حجر العسقلاني أنه قد تكون امرأة ابن مسعود أولَ أمرها كانت ممن يشم ثم انتهت بنهيه، ما جاء في رواية عند الطبراني أن أم يعقوب قَالَتْ: «وَاللَّهِ إِنِّي أَرَى أَنَّ الَّتِيَ فِي بَيْتِكَ تَفْعَلُهُ» (الطبراني، 1413هـ، 589، ح 2149)، فلعلّها قصدت لمّا كانت تراها. والله أعلم

ومن الفوائد كذلك: قال الباحث:

1. المراجعة القائمة على معرفة علمية سابقة، واستفسار ليس اختباريًّا للعلماء، مراجعة صحيحة مستقيمة سليمة ليس فيها جدل، ويصل فيها الأطراف جميعهم إلى مرادهم؛ وهذا ما كان من مراجعة أم يعقوب ابنَ مسعود، لا سيما وقد كانت من قارئات القرآن والمتبصّرات فيه إلا أنّ مزيدَ العلم عند ابن مسعود جعلها تذعن وتخضع له، لا سيما مع شفْعه كلامَه بدليل نبويّ.

2. ولذا فإنّ أم يعقوبَ مثال للمرأة التي تناقش بعلم ودون جدال بهدف الوصول إلى الحقّ، وليس لمجرد تفريع المسائل وتشقيقها وتوليدها، وليس للاستدلالات التي تلبَّس صورة التعقْلن لإخفاء عدم القبول الصريح بالنصوص الشرعية والفتاوى العلمائية.

3. يحدّثنا السياقُ التسلسليُّ لأحداث الحوار اليعقوب مسعودي عن الخطورة الشديدة جدًّا للقدوة في المجال العلميّ؛ إذ لا يمكن أن يكون العالم مخترقًا بتأثيره عقول السامعين والمتابعين وقلوبهم إذا لم يمتثل لما يأمر به قبلَهم، وإذا لم ينتهِ عن سوءٍ قبل حضّهم على اجتنابه، ويبدو أنّ المرأة لم تكن لتقبل من ابن مسعود أن يكون على كرسيّ التعليم وإفادة الآخرين وهو يقرّ في أهله ما يحرّمه على الناس.

4. قول ابن مسعود «مَا حَفِظْتُ إذن وَصِيَّةَ الْعَبْدِ الصَّالِحِ» يقصد لو أنه لم يكن من الناهين غيرَهم المنتهين قبلَهم، لما كان حافظًا يقصد مطبقًا لوصية شعيب عليه السلام بأنه لا ينهى عن شيء ثم يواقعه هو.

5. يحرم على المرأة التبرج الذي هو إظهار زينتها ومحاسنها للرجال من غير محارمها.

6. فائدة: يحصل في بعض أحيان أن تخرج شعيرات خفيفة على ظاهر الأنف لا من أمر معتاد بل من قلة نظافة غالبًا، أو تكون على شكل حبّات سوداء متكوّمة ومزعجة تسوّد منطقة الأصل فيها الصفاء والنقاء، فهذه الشعيرات إزالتُها من مطلق النظافة المندوب إليها والتي هي من شعار الإسلام.

7. سؤال المرأة مباشرة عبدَ الله بنَ مسعود أصلٌ في الاستيثاق من الأخبار المشكلة من مصادرها الأصيلة، وعدم السماح لما يمكن أن يكون شائعاتَ أو إشاعات أن يأكل تفكير صاحبه ويجعل يظنّ سوءًا بآحاد الناس فيما لا أصل له.

8. «لَقَدْ قَرَأْتُ مَا بَيْنَ اللَّوْحَيْنِ فَمَا وَجَدْتُ فِيهِ مَا تَقُولُ»: قراءتُها هنا يُحتمل فيها أمور؛ إما أن تكون حفظت المصحف واستحضرته فلم تستذكر فيها شيئًا من ذكر اللعن لتلك الأصناف، أو أنّها من كثرة ما كانت تقرأ القرآن وتسمعه وتعرف تفصيلاته وأموره وأحكامه فلا تذكر أنّه مرّ بها شيء من هذا، أو لعلّها كانت تدرّس القرآن وتعرف فقهه، كما يُحتمل أنّها لمّا نُقل لها عن ابن مسعود هذا اللعن استعظمت الأمر فرجعت إلى ميزان ومقياس لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لتستثبت منه هذا الأمر، فلم تجد، وهنا أمر مهم وهو دلالة الواقع؛ حيث إنّ الأمور المحرّمة في الدين إجمالًا قليلة ومحفوظة مقابل المباحات فيه، ما يعني أنّ حصرها ومعرفتها واجتنابها معروف للجميع، ولعلّ هذا ما يبرّر اندفاعها الشديد وبلا مقدمات لتستنكر على ابن مسعود، مع وجود احتمال هنا أنّ من أسباب تشدّدها خوفها الشخصيّ؛ إذ ربما كانت واشمةً أو متنمّصةً أو واصلةً فكواها هذا اللعن وظنّت تلبسها بها، فانطلقت تستهدي وتستفهم وتناقش.

9. من ناحية لغوية فإنّ الأصل عدم وجود الياء في

الموضعين «وجدتيه.. قرأتيه»، رغم كونها لغة عربية، ومع ذا فهو يجوز على الإشباع الصوتيّ مثل (فلا يؤذي جاره) و (لا يشير أحدكم إلى أخيه بحديدة) ، و «سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَى» [الأعلى: 6] عند من يرى أن لا هنا ناهية، وأهمية الإشباع الصوتيّ تثبيت الفكرة في نفس سامعها؛ كأنّ ابن مسعود هنا بمدّه الصوتي للياء بعد تاء التأنيث يستنكر عليها كأنها لم تقرأ حسنًا يعني الاستنباط وكأنها لم تجتهد في القراءة حتى تجد مقصوده، وأي جو يكون فيه استنكار تصدر من صاحبه حروف هوائية زائدة على أصل الكلام كما هنا.

10. «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» من أشهر الأدلّة على حُجيّة (الاحتجاج) بالسنّة فيما لم يرد فيه النصُّ قرآنًا؛ كرجم الزاني المحصن، وتحريم الذهب والحرير على الرجال، وتحريم الجمع بين المرأة وعمّتها أو خالتها.

11. كبار البلد دائمًا تحت العين الراصدة من الناس إجمالًا والإعلام، يكبّرون كل ما يصدر عنهم، ولا يتركون –غالبًا – شاردة ولا واردة إلا ويطعمونها (الفيسبوك) أو يؤكلونها التواصل الاجتماعيّ الجائعة لكل فضيحة التائقة لنشر المغامز والمقابح، والناس إجمالًا يعنيهم جدًّا أن يتابعوا كل ما يتعلق بهؤلاء المسؤولين؛ فتراهم يعرفون كل شيء متاح عنهم، وعن أبنائهم، وأحوالهم، وأموالهم، وأشيائهم؛ إمّا للاقتداء بهم أو التشهير بهم دومًا أو عند الحاجة.

12. قرأت في بعض الكتب المعاصرة (38) تشددًا لما قد يُعدُّ تجنيًا على فهم المذهبين المالكي والحنبلي في مسألة محددة؛ وهي استثناء بعض أحوال التزيّن بإذن الزوج كالنّمص والوصل، ووجهُ تشددهم أنهم عدّوا ذلك مداخلة مذهبية في وجه نهي الله ورسوله، وعندئذ فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

والعجيب هنا أنّ هذا التجرّؤ من هؤلاء الكرام ينسى أمرين؛ أن هذه القاعدة قد دافع عنها أصحاب المذاهب ومارسوها واقعًا قبل مجيئهم، والثاني أنهم نظروا إلى هذه المسألة نظرة مقاصدية وفي إطار ارتكاب الضرورات مع وجود شبهة الخلاف الفقهي في المسألة أصالةً، ونظرًا لأنّ الأصل بقاء قيد الزوجية والدفاع عنه واحتيال الزوجين على نفسيهما ليظلّا مميزين، كان مباحًا هنا للمتزوجات دون غيرهنّ هذا المستوى المقبول غير المفرَط فيه من التزيّن والله أعلم.

الخاتمة، وفيها أهم النتائج والتوصيات:

أولا: النتائج:

1. إذا أطلق البخاريّ اسم سفيان في الرواية عن شيخه محمد الفريابيّ، فهو يقصد الثوريّ، وإن أراد ابن عيينة عيّنه بذكر اسمه صراحةً.

2. العبرةُ بالمسمّى والحقيقة لا بالأسماء والظواهر؛ فـ (التاتو) إذا كان كالوشم فيلحق به من حيث التحريم، وكلُّ فعلٍ محرم تخفّى تحت أسماء برّاقة أو مضلّلة مثلُه.

3. لا بأس في إزالة أي شعر يخرج في غير موضعه الطبيعيّ، عمومًا أو بما يخصّ الإناث كاللحية أو الشارب إذا برز خفيفًا أو أكثر.

4. تشقير الحاجبين صبغٌ لهما بلونٍ من جنس الجلد، وسواء كان لهما جميعًا ثم الرسم خطًّا رقيقًا مكان الحاجب أو بترقيقهما فلا حرج فيه إلا أن يكون فيه تدليسٌ لا سيّما عند الرغبة في الخِطبة.

5. يجوز للمرأة المتزوجة وصل شعرها بغير شعر آدميّ شرطَ ألا يكون نجسًا، ولا يجوز ذلك لغير المتزوجة؛ لعدم إيقاع التغرير بالمقبلين على الزواج.

6. علّة لعن الواصلة والواشمة والنامصة أنها قصدت تغيير خلق الله، وربما يكون ذلك إذا كانت هذه الأفعال من شعار الفواجر، فيُنزّه المسلمون عنها حتى وإن كانت محلَّ خلاف فقهيّ.

ثانيًا: التوصيات:

1. تناولُ الأمور الفقهية التي يفشو تساهل الناس فيها، والتذكير بها وأحكامها في مختلف المنابر البحثية والخطابة والتوجيهية الوعظية والتلفازية وبمواقع التواصل الاجتماعي ووسائل الإعلام المختلفة؛ لتصل الرسالة هادفةً وقوية.

2. ربطُ الأحاديث النبوية بالواقع، وتقديمها بلغة ميسورة؛ خدمةً للمراكز الأكاديمية المختلفة، وجمهور المسلمين عمومًا.

3. النظر في الأحاديث وتعليلاتها من ناحية مقاصدية؛ لتكامل الصورة الحكمية وعدم الاجتزاء.

الهوامش:

1. قال الباحث: إسناده حسن؛ فيه عَبيدة بن حميد، ذكر (ابن حجر، 1986، رقم 4408) أنه صدوق ربما أخطأ، إلا أنه توبع كما في رواية البخاري من حديث الباب، فانتفى الخطأ لو كان.

2. جاء في رواية عند الطبراني أنّ كنيتها "أُمُّ الْمُسْتَوْرِدِ". (الطبراني، 1994، ح 9469) . قال الباحث: هذا الموضع الوحيد الذي قرأت فيه هذه الكنية.

3. قال الباحث: إسناده صحيح؛ رجاله ثقات.

4. قال الباحث: إسناده حسن؛ فيه يحيى بن الجزّار: صدوق، (ابن حجر، 1986، 588، رقم 7519) ، أما عَبْدُ الْوَهَّابِ بْنُ عَطَاءٍ الخفّاف، فقد ذكر ابن حجر أنه صدوق ربما أخطأ (ابن حجر، 1986، 368، رقم 4262) ، لكن الباحث يرجّح كونه صدوقًا، فيكون الإسناد حسنًا. ولا يضر اختلاط ابن أبي عروبة من جهتين؛ فهو من أثبت الناس في قتادة –الراوي عنه هنا – ، كما أنّ عبد الوهاب روى عنه قبل اختلاطه؛ فقد ذكر أحمد أنه من أعلم الناس بحديث سعيد بن أبي عروبة. (البغدادي، 2002، 12/ 276 رقم 5641) ، وأن روايته عن سعيد قديمة؛ (الآجري، 1983، 223، رقم 262) .

وتفصيل المسألة في الخفّاف كما يلي:

فقد وثقه (ابن معين، 1979، 4/ 83 رقم 3248) ، والحسن بن سفيان النسوي الحافظ (مغلطاي، 2001، 8/ 377 رقم 3409) ، والدارقطني (البغدادي، 2002، 12/ 276 رقم 5641) .

وقال (ابن معين، 1400هـ، 150، رقم 519) في موضع آخر، وابن نمير (ابن أبي حاتم، 1952، 6/ 72، رقم 372) : ليس به بأس. واختاره (الجرجاني، 1997، 6/ 517 رقم 1436) فقال: لا بأس به. وذكره (ابن حبان، 1973، 7/ 133 رقم 9332) . و (ابن شاهين، 1984، 167، رقم 984) ، وابن خلفون في ثقاته (مغلطاي، 2001، 8/ 377 رقم 3409) .

وقال (ابن سعد، 1990، 7/ 240 رقم 3493) ، والساجي (البغدادي، 2002،

12/ 276 رقم 5641) ، و (الذهبي، 1986، 128، رقم 228) : صدوق. أضاف الساجي: ليس بالقوي عندهم، والأخيرُ: وُثّق، وقال الذهبي تأكيدًا: حسن الحديث (الذهبي، 1967، 263، رقم 2677) ، وقال أبو حاتم: يُكتب حديثه، محله الصدق (ابن أبي حاتم، 1952، 6/ 72، رقم 372) ، ووافقه الخليلي في كونه يُكتب حديثه إلا أنه قال: ولا يُحتجّ به (الخليلي، 1409هـ، 1/ 252) .

وقال (البخاري، 2005، 92، رقم 241) : ليس بالقوي عندهم، وتابعه على ذلك أبو حاتم (ابن أبي حاتم، 1952، (6/ 72) رقم 372) ، وأضاف البخاري: هو يُحتمل.

وقال (النسائي، 1396هـ، 68، رقم 374) : ليس بالقويّ، وقال عثمان بن أبي شيبة: ليس بكذاب، ولكن ليس هو ممن يُتّكل عليه (ابن شاهين، 1984، 167، رقم 984) .

وضعفه أحمد، وقال: مضطرب (أحمد، 2009، 164، رقم 359) .

وذكره العقيلي، وابن الجوزي كلاهما في ضعفائهما (العقيلي، 1984، 3/ 77) رقم 1043) ، و (ابن الجوزي، 1406هـ، 2/ 158 رقم 2211) . وأشار الذهبي إلى معنى الاختلاف الوارد في ابن عطاء بين تجريح وتعديل، فقال: ضعّفه أحمد، وقوّاه غيره. (الذهبي، 1997، 2/ 413 رقم 3895) .

5. قال الباحث: إسناده حسن.

6. قال الباحث: إسناده صحيح؛ رجاله ثقات.

7. قال الباحث: إسناده حسن، وهو طريق أحمد في مسنده ح 3945.

8. قال الباحث: إسناده صحيح؛ رجاله ثقات.

9. قال الباحث: إسناده صحيح؛ رجاله ثقات.

10. قال الباحث: إسناده صحيح؛ رجاله ثقات.

11. قال الباحث: إسناده حسن.

12. قال الباحث: إسناده حسن.

13. قال السندي: غلَيّم، تصغير غلام، ومعَلّم: أي موفق من الله تعالى للتعلّم، أو ستكون معلمًا. والمعنى: «أنت صالح لأن تُعَلَّم فتَعلم، وتُلَقن فتفهم، ولما رأى النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ضمَّه لنفسه، وجعله في عداد أهل بيته فلازمه حضرًا وسفرًا، وليلًا ونهارًا ليتعلَّم منه، وينقل عنه" (القرطبي، 1996، 6/ 372) .

قال الباحث: إسناده حسن؛ فيه عاصم بن أبي النجود: صدوق. وقال فيه ابن حجر: صدوق له أوهام، حجة في القراءة، وحديثه في الصحيحين مقرونٌ (ابن حجر، 1986، 285، رقم 3054) . وليس الأمر كما قال؛ فقد نقل ابن سعد توثيقه عن شيوخه إلا أنهم قالوا: كان كثير الخطأ في حديثه (ابن سعد، 1990، 6/ 321، رقم 2431) ، هكذا الصيغة في طبقاته إلا أنّ الذهبي جزم أن الذي وثقه ابن سعد نفسه (الذهبي، 1963، 2/ 357، رقم 4068) ، كما وثقه ابن معين، وقال: لا بأس به (ابن معين، يحيى، 1400هـ، 6، رقم 157) ، وأحمد مكررًا، وزاد: رجل صالح خير (ابن حنبل، 2001، الله 1/ 420، رقم 918) ، و (العجليّ، 1984، 239، رقم 763) ، وأبو زرعة (ابن أبي حاتم، 1952، 6/ 340، رقم 1887) ، والفسويّ، وقال: في حديثه اضطراب (الفسويّ، 1981، 3/ 197) ، وذكره (ابن حبان، 1997، 7/ 256، رقم 9952) في الثقات.

وقال الذهبيّ: وُثّق؛ هكذا بالتمريض (الذهبي، 1997، 1/ 518، رقم 2496) ، إلا أنه قال في الميزان: حسن الحديث (الذهبي، 1963، 2/ 357، رقم 4068) ، وقال أبو حاتم: محله عندي محل الصدق، صالح الحديث، ولم يكن بذاك الحافظ (ابن أبي حاتم، 1952، 6/ 340، رقم 1887)

وقال الدارقطني: في حفظه شيء (البرقاني، 1404هـ، 49، رقم 338) ، وقال النسائي: ليس بحافظ، وقال ابن خراش: في حديثه نكرة (الذهبي، 1963، 2/ 357، رقم 4068) .

قال الباحث: لا ينزل عن رتبة الصدوق؛ فهو حسن الحديث كما اختار الذهبيّ.

14. السِّوَاذُ –بكسر السين المشدّدة – : السِّرارُ. يقال سَاوَدْتُ الرَّجُل مُسَاوَدَةً إِذَا سَارَرْتَه (ابن الأثير، 1979، 2/ 419) .

15. هي بنتُ عبدِ ودّ رضي الله عنها، أسلمت وصحبت، أحدُ السابقين الأولين (ابن حجر، 1415هـ، 4/ 199) .

16. وابن الحنفية تمييزًا له عن الحسنيْن ابنيْ فاطمة رضي الله عنهم، وأحيانًا يكتبون: محمد بن علي ابن الحنفية، كما يقولون: إسماعيل بن إبراهيم ابن عُليّة، وعُليّة أمُّ إسماعيل، ومثل ذا رأس النفاق عبد الله بن أُبيّ ابن سلول، وسلول أمُّه، على أنّ هنا توجيهين مهمّين؛ الأول إملائيّ بوجوب إثبات ألف (ابن) قبل الأمّ حتى لا يُتوهّم أنها اسم والد أو جدّ، والثاني نحويّ بأنّ (ابن) المتصلة بالأمّ أو غير الأب المباشر تعرب وصفًا للاسم الأول، أو على الخبريّة مع تقدير اسم قبلها (هو) . ذكر بعض هذه الأسماء (ابن الملقن، 2008، 2/ 281) ، ويمكن مراجعة هذه المسألة المهمّة إجمالًا في تحفة الأبيه فيمن نسب إلى غير أبيه، للفيروزابادي، وكتاب من نسب إلى أمه من الشعراء لابن حبيب، طُبعا ضمن نوادر المخطوطات بتحقيق شيخ المحققين عبد السلام محمد هارون، وأوسع من كتبوا في هذا الباب د. فؤاد صالح السيد في معجم الذين نسبوا إلى أمهاتهم.

17. قال الباحث: إسناده صحيح؛ رجاله ثقات.

18. قال الباحث: إسناده حسن؛ فيه عاصم بن أبي النجود: صدوق.

19. استقرئوا: اطْلُبُوا الْقِرَاءَة. (العيني، د. ت، 16/ 246)

20. سبب تحديد أسمائهم، كما قال القاضي عياض: «لعلمه – عليه الصلاة والسلام – (1) أن هؤلاء أضبط لألفاظه وأتقن لآدابه، وإن كان غيرهم من المتقنين فيه أيضاً، وأكثر فقهاً فيه منهم، أو (2) يكون هؤلاء تفرغوا لأخذه عنه مشافهة – عليه الصلاة والسلام – وبعضهم اقتصر على أخذه بعضهم من بعض، أو (3) يكون هؤلاء انتصبوا لأن يؤخذ عنهم وتفرغوا لذلك، وغيرهم شغل نفسه بغير ذلك، (4) وقد يكون هذا من أعلام نبوته – عليه الصلاة والسلام – وأمره بما أفضت إليه أحوال أصحابه، وإن كانوا في حياته يأخذون عنه القرآن كلهم، ويأخذ بعضهم عن بعض، فأعلم أن هؤلاء بعده ممن يلجأ الناس إليهم في أخذ القرآن والقراءة عليهم، ومنتصبون لذلك – رحم الله جميعهم – (اليحصبي، 1998، 7/ 490)

21. ومع ذلك فقد كان رضي الله عنه عظيم التواضع جدًّا؛ فقد قال لتلاميذه: "لَوْ تَعْلَمُونَ ذُنُوبِي مَا وَطِئَ عَقِبِي رَجُلَانِ، وَلَحَثَيْتُمْ عَلَى رَأْسِي التُّرَابَ" (الحاكم، 1990، 3/ 357 ح 5382) ، وأخذه المرضُ فجزع، وسئل عن ذا: فقال: "إنه أخذني وأقربَ بي من الغفلة"، وذكر الموت عنده، فقال "ما أنه له اليوم بمتيسر"؛ قال أبو خالد: يعني أنه في الحالين مرضًا ووقوعَ وفاة ليس مستعدًّا بعد، وهو القائل: "وددت أني إذا متّ لم أُبعث". يُنظر: (ابن سعد، 1990، 3/ 117) .

22. قال الباحث: إسناده حسن؛ فيه عاصم بن أبي النجود: صدوق.

23. يُنظر: شهوده بدرًا والحديبية (ابن الأثير، 1994، 3/ 381) رقم 3182، وإجهازه على أبي جهل (ابن سعد، 1990، 3/ 113) ، وشهوده الخندق والمشاهد (الحاكم، 1990، 3/ 353) ، ك معرفة الصحابة، ب ذكر مناقب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه) .

24. قال الباحث: إسناده حسن؛ فيه ثلاثة رواة أحدهم أطلق ابن حجر القول بصدقه، وقيّد آخر بأوهامٍ، والأخير بالخطأ، إلا أنّ الوجه فيهما ما يلي:

- يَحْيَى بْن الْجَزَّارِ: صدوق. (ابن حجر، 1986، 588، رقم 7519)
- موسى بن خَلَفٍ العَمِّي:

وثّقه (العجلي، 1984، 444، رقم 1657) ، ويعقوب بن شيبة (المزي، 1980، 29/ 55، رقم 6250) .

وقال ابن معين (الجرجاني، 1997، 8/ 61، رقم 1824) ، وأبو داود: ليس به بأس (الآجري، 1983، 225، رقم 267) ، زاد الثاني: ليس بذاك القوي. وقال ابن عدي: لا أرى بروايته بأسا (الجرجاني، 1997، 8/ 61، رقم 1824) ، وذكره تلميذه الثقة عثمان الصفّار، فأثنى عليه ثناءً حسنا، وقال: ما رأيت مثله قطّ (ابن أبي حاتم، 1952، 8/ 140، رقم 634) . وقال الذهبي: وُثِّق (الذهبي، 1997، 2/ 683، رقم 6486) ، وذكره (ابن حبان، 1997، 8/ 227، رقم 13148) ، وقال: ربما أخطأ.

وقال أبو حاتم: صالح الحديث (ابن أبي حاتم، 1952، 8/ 140، رقم 634) ، وقال ابن حجر: صدوقٌ عابدٌ، له أوهام (ابن حجر، 1986، 550، رقم 6958) ، وضعّفه ابن معين في موضع آخر (ابن الجنيد، 2007، 171، رقم 587) ، وقال الدرقطني: ليس بالقوي، يُعتبَر به (البرقاني، 1404هـ، 67، رقم 501) .

وقال ابن حبان: كان رديء الحفظ يروي عن قتادة أشياء مناكير، وعن يحيى بن أبي كثير ما لا يشبه حديثه فلما كثر ضرب هذا في رواية استحق ترك الاحتجاج به فيما خالف الأثبات وانفرد جميعا (ابن حبان، 1396هـ، 2/ 240، رقم 914) قال الباحث: يعني أنه ضعيفٌ إذا خالف أو لم يتابَع. وذكره (ابن الجوزي، 1406هـ، 3/ 145، رقم 3445) ، كما ذكره أبو العرب القيرواني في جملة الضعفاء (مغلطاي، 2001، 12/ 13، رقم 4783) .

قال الباحث: هو صدوق؛ إذ ليس بالدرجة التي يكون معها ثقة، ولا ينزل عن مرتبة الصدوق، إذ ما قيل في حقه يجعله دون الثقة وأعلى من الصدوق الواهم.

- خلف بن موسى العَمِّي:

وثقه (العجلي، 1984، 144، رقم 384) ، وذكره أبو عبد الله بن خلفون في جملة الثقات (مغلطاي، 2001، 4/ 206، رقم 1399) ، وذكره (ابن حبان، 1997، 8/ 227، رقم 13148) ، وقال: ربما أخطأ. وقال (الذهبي، 1997، 1/ 374، رقم 1403) و (ابن حجر، 1986، 194، رقم 1736) : صدوق، زاد الثاني: يخطئ.

قال الباحث: هو صدوق كما قال الذهبي، ولعلّ قول ابن حجر (يخطئ) سهو أو تجوّز في النقل من ابن حبان الذي جاء بها بصيغة الاحتمال لا الجزم (ربما أخطأ) .

25. قال الباحث: إسناده صحيح؛ رجاله ثقات.

26. قال الباحث: حديث حسن إسناده؛ فيه:

- محمد بن معمر البحراني شيخ النسائي، صدوق (ابن حجر، 1986، 508، رقم 6313) .
- العريان بن الهيثم: مقبول (ابن حجر، 1986، 390، رقم 4572) إلا أنه توبع كما في رواية (البخاري، 2006، ح 5931) ، تابعه إبراهيم بن يزيد النخعي.
- عبد الملك بن عمير ثقة، ربما دلس (ابن حجر، 1986، 364، رقم 4200) ، ذكره ابن حجر في الثالثة من المدلسين (ابن حجر، 1983، 41، رقم 84) ، ومع ذلك فقد توبع فانتفت العلة كما في رواية البخاري السابقة، تابعه منصور بن المعتمر. وبهذا تنتفي علل الإسناد.

27. قال الباحث: إسناده حسن، وفيه ما يلي:

- علي بن الحسين بن واقد: صدوق يهم (ابن حجر، 1986، 400، رقم 4717)

وَقَال النَّسَائي: ليس به بأس (المزي، 1980، 20/ 407، رقم 4052) ، وذكره ابن خلفون في كتاب "الثقات"، وقال: ممن يكتب حديثه (مغلطاي، 2001، 9/ 306، رقم 3769) ، وقال (الذهبي، 1997، 2/ 445، رقم 4248) : صدوق وُثّق.

وضعفه أبو حاتم (ابن أبي حاتم، 1952، 6/ 179، رقم 978) ، وذكره (العقيلي، 1984، 4/ 243، رقم 1231) إلا أنه نقل أنّ علّته الإرجاء.

قال الباحث: صدوق، وتوهيمه فيما يبدو لعلة الإرجاء، وإلا فإنّ الذهبي يراه في درجة أعلى من الصدوق بقليل، ودون الثقة.

- الحسين بن واقد المروزي: ثقة له أوهام، قاله (ابن حجر، 1986، 169، رقم 1358) ، وقد وثقه (ابن معين، 1979، 4/ 354، رقم 4750) ، وقال أحمد، وأبو زرعة (ابن أبي حاتم، 1952، 3/ 66، رقم 302) ، والنسائي، وأبو داود (ابن حجر، تهذيب التهذيب، 2/ 373، رقم 642) : لا بأس به. (ملاحظة: راجع الباحث سؤالات أبي عبيد أبا داود، التي أشار ابن حجر إلى وجدان اللفظة فيها إلا أني لم أجدها، فلعلها نسخة وقعت له) ، وذكره (ابن حبان، 1997، 6/ 209، رقم 7406) ، وقال: ربما أخطأ في الروايات.

وقال (الذهبي، 1997، 1/ 176، رقم 1576) : صدوق، وقال (ابن سعد، 1990، 7/ 262، رقم 3635) : حسن الحديث.

وقال الساجي: فيه نظر، وهو صدوق يهم (ابن حجر، تهذيب التهذيب، 2/ 373، رقم 642) .

وقال (أحمد، 2009، 73، رقم 139) : ليس بذاك، وقال (أحمد، 2009، 183، رقم 107) في موضع آخر: له أشياء مناكير، وسئل عنه أحمد مرةً، فحرّك رأسه؛ كأنه لم يرضه، وقال أخرى: أحاديث حسين ما أرى أيَّ شيء هي، ونفض يده (العقيلي، 1984، 1/ 251) . قال الباحث: هو صدوق.

- عبد الملك بن عمير ثقة، ربما دلس (ابن حجر، 1986، 364، رقم 4200) ، ذكره ابن حجر في الثالثة من المدلسين، (ابن حجر، 1983، 41، رقم 84) ، ومع ذلك فقد توبع فانتفت العلة كما في رواية (البخاري، 2006، ح 5931) ، تابعه منصور بن المعتمر.
- العريان بن الهيثم: مقبول (ابن حجر، 1986، 390، رقم 4572) إلا أنه توبع كما في رواية (البخاري، 2006، ح 5931) ، تابعه إبراهيم بن يزيد النخعي.

28. قال الباحث: في المطبوع من الكواكب: الجاروس، ويبدو أنه خطأ – والصواب ما أثبتناه – ؛ لأنه لا معنى له؛ بل الجاوَرْس هو حبٌّ يُؤكل مثل الدُّخن، كما ذكر في العباب الزاخر، وهو الأليق بالسياق معنًى. [والدُّخن: حبوب تساعد في إزالة السموم من الجسم]

29. وبهذا المعنى قال أبو بكر البزار. يُنظر (البزار، 2009، 4/ 295 ح 1469) ، وقال عنه ابن حجر: هو أبلغ (ابن حجر، 1379هـ، 8/ 631) .

30. ورجّح أحمد الخليل في بحثه –بعد عرضه أقوال اللغويين والمذاهب الفقهية في معنى النَّمْص – أنه لا يختص بشعر الحاجب؛ بل يشمل مع ذلك إزالة شعر الوجه. يُنظر: (الخليل، 2008، 24) . مع العلم أنّ ابن العربي توسّع في المسألة وعدّ كل ما ليس منصوصًا على نتفه بالسنّة نمْصًا؛ كمن ينتف

العانة في حين أنّ السنة حلقُها، ومثله نتف الفرج الذي يرخيه ويؤذيه ويبطل كثيرًا من المنفعة فيه (ابن العربي، 2003، 1/ 630) .

31. ونقل ابن مفلح أنّ منصوص أحمد التحريم في النتف، مع أنّ غير واحد من الحنابلة قطع بالكراهة. يُنظر (ابن مفلح، 1999، 3/ 337) ، بل هو رواية عن أحمد. يُنظر (الخلّال، 1994، 156) .

32. ونقل جوازه عن أحمدَ (الخلالُ، 1994، 156) .

33. لخّص الباحث هذه المسألة من كتاب: الجراحة التجميلية.. عرض طبيّ ودراسة فقهية مفصلة، د. صالح الفوزان، من ص 145 – 152.

34. قال الباحث: ذكر مولانا العلامة ابن عاشور أنه أوضح هذه المسألة في كتابه النظر الفسيح، وقد راجعتُ الكتاب أكثر من مرة في الفهرس وحسب المظانّ، ولم أصل فيه لشيء، وعسى يبارك الله في الوقت لقراءة الكتاب كله للوقوف على المحلّ المقصود من البيت الجديد. ثم إنّ قوله (لم أرَ من أفصح عنه) محلُّ نظر؛ إذ سبقه ابن الجوزي في أحكام النساء؛ فقال في تعليقه على الحديث: يحتمل أن يكون ذلك قد كان شعار الفاجرات، فيكنّ المقصودات به، أو أن يكون مفعولا للتدليس على الرجل، فهذا لا يجوز، أو أن يكون يتضمن تغيير خلق الله تعالى". ص 53. لكن لعلّ شيخنا الكبير رحمه الله لم يطّلع على هذا الموضع، فضلا عن نقل ابن حجر له على مذهب الحنابلة، ولعلّ ممّا يُمدح به العلماء المعاصرون توافقاتهم مع علماء مكينين سابقين.

ملاحظة: ما أضفناه بين معقوفات في أثناء النصّ من: (ابن عاشور، 2011، 1/ 451) .

35. قال الباحث: هذا حديث حسن الإسناد، ورغم أن سماك بن حرب، قال فيه ابن حجر: صدوق وروايته عن عكرمة خاصة مضطربة وقد تغير بأخرة فكان ربما تلقن (ابن حجر، 1986، 255، رقم 2624) ، إلا أنّ متابعة الثقة عبد الله بن مرّة له كما في (ابن أبي شيبة، 1409هـ، 4/ 447، ح 21998) تزيل هذه العلة.

وسوّى النبي عليه السلام بين آكل الربا وموكله في النهي؛ تعظيمًا لإثمه، وموكل الربا هو معطيه، وآكلُه هو آخذه. يُنظر (ابن بطال، 2003، 6/ 219) . وَمُوْكِلهُ – بِالْهَمْزِ – أَيْ: مُعْطِيهُ، وَمُطْعِمهُ؛ لِأَنَّهُمَا –هو والآكل – اشْتَرَكَا فِي الْفِعْلِ، وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا مُغْتَبِطًا وَالْآخَرُ مُهْتَضِمًا (الملّا القاري، 2002، 5/ 1895) .

36. قال الباحث: هذا حديث حسن الإسناد، ورغم أن سماك بن حرب، قال فيه ابن حجر: صدوق وروايته عن عكرمة خاصة مضطربة وقد تغير بأخرة فكان ربما تلقن، (ابن حجر، 1986، 255، رقم 2624) ، إلا أنّ متابعة الثقة عبد الله بن مرّة له كما في (ابن أبي شيبة، 1409هـ، 4/ 447، ح 21998) تزيل هذه العلة.

37. النسائي، 2001، 8/ 71، ك السير، ب المرتدّ أعرابيًّا بعد الهجرة، ح 8666.

قال الباحث: إسناده ضعيف؛ فيه الحارث بن الأعور: في حديثه ضعف (ابن حجر، 1986، 146، رقم 1029) ، وتابعه بجزئه الأول عن الربا؛ عبد الرحمن بن مسعود كما في (أبي نعيم، 1409هـ، 9/ 61) . ولعن الواشمة والمستوشمة يشهد له حديث الباب؛ فهو من متابعاته، تابع فيه الحارثَ علقمة. ويبقى الجزء المتبقي من الحديث لم يتابَع فيه الحارث، فيظلّ الإسناد على حاله من الضعف.

على أنّ هذا الحديث لم ينفرد بروايته النسائي بل أخرجه (أحمد، 2001، 7/ 168، ح 4090) ، و (الموصلي 1984، 9/ 157، ح 5241) ، وغيرهما، وجميعها مدارها على الحارث عن عبد الله.

إلا أنه وردت رواية يباشر فيها عبد الله بن مرة الحديث عن ابن مسعود؛ من غير حلقة الحارث، ولعلّ فيها إرسالًا؛ وقبل المآل إلى هذا الذي اختاره الباحث راجع طبعة التأصيل من صحيح ابن خزيمة؛ لكونها أدقّ الطبعات المعاصرة، واطمأنّ أنّ الإسناد لا إشكال فيه، ثم راجع ابن خزيمة بتحقيق الشيخ ماهر الفحل (ابن خزيمة، 2009، 4، 12، ح 2250) ، ووجده أشار إلى أنّ في الإسناد المذكور مقالا من جهة يحيى بن عيسى الرمليّ، فيقوى الظنّ أنّه قد يكون السبب في إسقاط هذه حلقة الحارث من الإسناد،

والكلام في يحيى الرمليّ؛ أنّ (ابن معين، 1400هـ، 230، رقم 893) قال فيه: ما هو بشيء، وقال (ابن معين، 1979، 3/ 285، رقم 1354) كذلك: ليس بشيء، وذكره (ابن حبان، 1396هـ، 3/ 126، رقم 1221) ، وقال: كان ممن ساء حفظه وكثر وهمه حتى جعل يخالف الأثبات فيما يروي عن الثقات، فلما كثر ذلك في روايته بطل الاحتجاج به. وقال (الجرجاني، 1997، 9/ 62، رقم 2114) : عامة رواياته مما، لاَ يُتَابَعُ عَليه، ونقل ابن عدي في هذا الموضع عن عثمان الدارمي تضعيفه له، كما ضعّفه ابن معين صراحةً (العقيلي، 1984، 4/ 421، رقم 2047) ، كما ضعّفه (ابن القيسراني، 1996، 5/ 2543، رقم 5912) ، وقال (النسائي، 1396هـ، 108، رقم 630) : ليس بالقويّ. وقال أحمد: ما أقرب حديثَه! (ابن أبي حاتم، 1952، 9/ 178، رقم 739) ، وذكره (الذهبي، 1997، 2/ 741، رقم 7028) إلا أنه قال عنه في ديوان الضعفاء (الذهبي، 1967، 437، رقم 4671) : صدوق يهم.

قال الباحث: هو ضعيف، ولم يوثقه إلا (العجلي، 1984، 2/ 355، رقم 1992) . وقد وجد الباحث أنّ الأعظمي (ابن خزيمة، 1980، 4/ 8) حكم على الإسناد بأنه حسن لغيره، ولعله ليس دقيقًا من وجهيْن:

أولا: أنه رحمه الله ذكر أنّ لهذا الحديث الذي فيه يحيى الرملي متابعةً (وهو حديث الباب هنا الذي فيه الحارث الأعور) ، وحكم على أسانيدها بالضعف جميعًا، وحيث إنّه لا ضعيف في سند الأعور إلاه، فهو سبب ضعف الإسناد والبقية بين ثقة وصدوق، أمّا إسناد الرمليّ، فهو ضعيف فيكون محلَّ العلّة. لا سيّما وأنّ (الدارقطني، 1985، 5/ 47) ، ذكر أسانيد الحديث جميعها بما فيها رواية يحيى الرمليّ، وأعلها، وصوّب فقط –من جهة الرواية – ما رواه ابن مرة عن الحارث عن ابن مسعود؛ أي أنّ الرواية الضعيفة هو الأصوب من جهة النقل؛ ما يترجّح معه ما صار إليه الباحث من كون سند يحيى منقطعًا.

ثانيًا: ذكر رحمه الله أنّ الحديث جاء بعضه في صحيح مسلم، ونضيف أنّ جزءًا آخر رُوي بأسانيد صحيحة أخرى، إلا أنّ هذا لا يقوّيه؛ لأمرين:

أولهما أنّ الإشكال في جمع هذه الألفاظ في قِرَن، فلعلّ الحارث قصد أن يجمع مسموعاته عن ابن عباس في الملعونين في سياق واحد، وثانيهما أنّه ليس جميع الألفاظ جاءت من طرق صحيحة كقوله عن لاوي الصدقة والمرتد أعرابيًّا بعد الهجرة.

قال الباحث: الذي يترجّح ويتأكّد أنّ إسناد هذا الحديث ضعيفٌ، والله أعلم.

38. يُنظر مثلا: ازدهار المدنيّ، أحكام تجميل النساء في الشريعة الإسلامية، دار الفضيلة – الرياض، الطبعة الأولى 1422هـ – 2002م. مراجع البحث:

المراجع العربية:

- الآجري، أبو عبيد. (1983) . سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود السجستاني في الجرح والتعديل. ط1، السعودية: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية – المدينة.
- ابن الأثير، علي بن محمد. (1994) . أسد الغابة في معرفة الصحابة، ط1،

- بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات. (1979) . النهاية في غريب الحديث والأثر، بيروت: المكتبة العلمية.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. (2006) . الصحيح، ط2، الرياض: مكتبة الرشد.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. (2005) . الضعفاء الصغير، ط1، السعودية: مكتبة ابن عباس.
- البرقاني، أحمد بن محمد. (1404هـ) . سؤالاته للدارقطني، ط1، باكستان: كتبخانه جميلي.
- البزار، أحمد بن عمرو. (2009) . المسند، ط1، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم.
- البغدادي، أحمد بن علي. (2002) . تاريخ بغداد، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- ابن بطال، علي بن خلف. (2003) . شرح صحيح البخاري، ط2، السعودية: مكتبة الرشد.
- التركي، محمد بن تركي. (2010) . تمييز المهمل من السفيانيْن، ط1، الرياض: دار العاصمة.
- الترمذي، محمد بن عيسى (1998) . السنن، بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- الجرجاني، أبو أحمد بن عدي. (1997) الكامل في ضعفاء الرجال، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن الجنيد، إبراهيم بن عبد الله. (2007) . سؤالاته لابن معين، ط1، القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. (1997) . أحكام النساء، ط1، القاهرة: مكتبة ابن تيمية.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. (1406هـ) . الضعفاء والمتروكون، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد. (1952) . الجرح والتعديل، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الحاج أحمد، يوسف. (2003) . موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة المطهرة، ط2، دمشق: مطبعة ابن حجر.
- الحاكم، محمد بن عبد الله. (1990) . المستدرك على الصحيحين، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن حبان، محمد بن أحمد. (1973) . الثقات، ط1، الهند: دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن.
- ابن حبان، محمد بن أحمد. (1998) . صحيح ابن حبان «بترتيب ابن بلبان»، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن حبان، محمد بن أحمد. (1396هـ) . المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، ط1، حلب: دار الوعي.
- ابن حجر، أحمد بن علي. (1992) . الأجوبة الواردة على الأسئلة الوافدة من حلب، ط1، مصر: دار الصحابة للتراث.
- ابن حجر، أحمد بن علي. (1415هـ) . الإصابة في تمييز الصحابة، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن حجر، أحمد بن علي. (1986) . تقريب التهذيب، ط1، سوريا: دار الرشيد.
- ابن حجر، أحمد بن علي. (1983) . طبقات المدلسين، ط1، عمان: مكتبة المنار.
- ابن حجر، أحمد بن علي. (1379هـ) . فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة.
- الحربي، إبراهيم بن إسحاق. (1405هـ) . غريب الحديث، ط1، مكة المكرمة: جامعة أم القرى.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد. (2001) . العلل ومعرفة الرجال، ط2، الرياض: دار الخاني.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد. (2009) . العلل ومعرفة الرجال، رواية المَرُّوذِي، وصالح بن أحمد، والميموني، ط1، القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد. (2001) . المسند، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن خزيمة، محمد بن إسحاق. (1980) . الصحيح، دمشق: المكتب الإسلاميّ.
- ابن خزيمة، محمد بن إسحاق. (2009) . مختصر المختصر من المسند الصحيح عن النبيّ، ط1، السعودية: دار المَيمان.
- ابن خزيمة، محمد بن إسحاق. (2014) . الصحيح، ط1، القاهرة: دار التأصيل.
- الخطّابيّ، حمد بن محمد. (1988) . أعلام الحديث، ط1، السعودية: جامعة أم القرى.
- الخطّابيّ، حمد بن محمد. (1932) . معالم السنن، ط1، حلب: المطبعة العلمية.
- الخلّال، أحمد بن محمد. (1994) . الوقوف والترجّل، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الخليل، أحمد بن محمد. (2008) . من أحكام النمص والتشقير، ط2، السعودية: دار ابن الجوزي.
- الخليلي، خليل بن عبد الله. (1409هـ) . الإرشاد في معرفة علماء الحديث، ط1، الرياض: مكتبة الرشد.
- الدارقطني، علي بن عمر. (1985) . العلل الواردة في الأحاديث النبوية، ط1، الرياض: دار طيبة.
- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن. (2000م) . المسند، ط1، السعودية: دار المغني.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث. د. ت. السنن، بيروت: المكتبة العصرية.
- ديك، نقاء عماد. (2010) . أحكام زينة وجه المرأة في الفقه الإسلامي (رسالة ماجستير غير منشورة) ، فلسطين: جامعة النجاح.
- الذهبي، محمد بن أحمد. (1967) . ديوان الضعفاء والمتروكين وخلق من المجهولين وثقات فيهم لين، ط2، مكة: مكتبة النهضة الحديثة.
- الذهبي، محمد بن أحمد. (1986) . ذكر أسماء من تكلم فيه وهو موثق، ط1، الزرقاء: مكتبة المنار.
- الذهبي، محمد بن أحمد. (1985) . سير أعلام النبلاء، ط3، بيروت: مؤسسة

الرسالة.

- الذهبي، محمد بن أحمد. (1992) . الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، ط1، جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية ومؤسسة علوم القرآن.
- الذهبي، محمد بن أحمد. (1997) . المغني في الضعفاء، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الذهبي، محمد بن أحمد. (1963) . ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ط1، بيروت: دار المعرفة.
- رضا، صالح بن أحمد. (2001) . الإعجاز العلمي في السنة النبوية، ط1، الرياض: مكتبة العبيكان.
- الزحيلي، وهبة. (1985) . الفقه الإسلامي وأدلته، ط2، دمشق: دار الفكر.
- ابن سعد، محمد بن سعد. (1990) . الطبقات الكبرى، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن شاهين، أحمد بن محمد. (1984) . تاريخ أسماء الثقات، ط1،
- الكويت: الدار السلفية.
- ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد. (1409هـ) . المصنّف، ط1، الرياض: مكتبة الرشد.
- الصنعاني، عبد الرزاق بن همام. (1403هـ) . المصنف، ط2، الهند: المجلس العلمي.
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل. (2006) . سبل السلام شرح بلوغ المرام، ط1، الرياض: مكتبة المعارف.
- الطبراني، سليمان بن أحمد. (1413هـ) . الدعاء، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الطبراني، سليمان بن أحمد (1994) . المعجم الكبير، ط2، القاهرة: مكتبة ابن تيمية.
- الطبري، محمد بن جرير. (1982) . تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار، القاهرة: مطبعة المدني.
- الطبري، محمد بن جرير. (2000) . جامع البيان في تأويل القرآن، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الطحاوي، أحمد بن محمد. (1415هـ) . شرح مشكل الآثار، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. (1984) . التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. (2011) . مقاصد الشريعة الإسلامية، القاهرة: دار الكتاب المصري؛ وبيروت: دار الكتاب اللبناني.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. (1992) . الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ط1، بيروت: دار الجيل.
- العجلى، أحمد بن عبد الله. (1984) . تاريخ الثقات، ط1، السعودية: دار الباز.
- ابن العربي، محمد بن عبد الله. (2003) . أحكام القرآن، ط3، بيروت: دار الكتب العلمية.
- العقيلي، محمد بن عمرو. (1984) . الضعفاء الكبير، ط1، بيروت: دار المكتبة العلمية.
- العيني، محمود بن أحمد. د. ت. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الفسوي، يعقوب بن سفيان. (1981) . المعرفة والتاريخ، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الفيروزابادي، محمد بن يعقوب. (1370هـ) . تحفة الأبيه فيمن نسب إلى غير أبيه، (ضمن مجموعة نوادر المخطوطات؛ تحقيق: عبد السلام هارون) .
- القرطبي، أحمد بن عمر. (1996) . المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، ط1، دمشق: دار ابن كثير، ودمشق: ودار الكلم الطيب.
- القرطبي، محمد بن أحمد. (1964) . الجامع لأحكام القرآن «تفسير القرطبي»، ط2، القاهرة: دار الكتب المصرية.
- الكرمانيّ، محمد بن يوسف (1981) . الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، ط2، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد. د. ت. السنن، د. ط، 2م، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.
- المدني، ازدهار بنت محمود. (2002) . أحكام تجميل النساء في الشريعة الإسلامية، ط1، الرياض: دار الفضيلة.
- المزي، يوسف بن عبد الرحمن. (1980) . تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن معين، يحيى بن معين. (1979) . تاريخ ابن معين، رواية الدوري، ط1، مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي.
- ابن معين، يحيى بن معين. (1400هـ) . تاريخ ابن معين، رواية عثمان الدارمي، دمشق: دار المأمون للتراث.
- ابن معين، يحيى بن معين. (1400هـ) . من كلام أبي زكريا في الرجال، رواية ابن طهمان، دمشق: دار المأمون للتراث.
- مغلطاي، ابن قَليج. (2001) . إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال. ط1، مصر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر.
- ابن مفلح، عبد الله بن مفلح. (1999) . الآداب الشرعية، ط3، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- المقدسي، محمد بن طاهر. (1996) . ذخيرة الحفاظ، الرياض: دار السلف.
- الملا علي القاري، علي بن محمد. (2002) . مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، د. ط، بيروت: دار الفكر.
- ابن الملقن، عمر بن علي (2008) . التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ط1، دمشق: دار النوادر.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (1414هـ) . لسان العرب، ط3، بيروت: دار صادر.
- الموصلي، أحمد بن علي. (1984) . المسند، ط1، دمشق: دار المأمون للتراث.
- النسائي، أحمد بن شعيب. (2001) . السنن الكبرى، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- النسائي، أحمد بن شعيب. (1396هـ) . الضعفاء والمتروكون، ط1، حلب: دار الوعي.
- أبو نعيم، أحمد بن عبد الله. (1409هـ) . حلية الأولياء وطبقات الأصفياء،

بيروت: دار الكتب العلمية.

- النفراوي، أحمد بن غانم. (1995) . الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، بيروت: دار الفكر.
- النووي، يحيى بن شرف. (1392هـ) . المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط2، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج. د. ت. الصحيح، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- اليحصبي، عياض بن موسى. (1998) . إكمال المعلم بفوائد مسلم، ط1، مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع.

المراجع المترجمة:

- *Al - Ajri, Abu Obeid. (1983) . s›ealat aby 'ebyd alajry aba dawd alsjstany fy aljrh walt'edyl. 1st edition, Saudi Arabia: Deanship of Scientific Research at the Islamic University - Madinah.*
- *Ibn Al - Atheer, Ali bin Muhammad. (1994) . asd alghabh fy m'erfat alshabah, 1st edition, Beirut: Dar al - Kutub al - Ilmiyya.*
- *Ibn al - Atheer, Majd al - Din Abu al - Saadat. (1979) . alnhayh fy ghryb alhdyth walathr , Beirut: Dar al - Kutub al - Ilmiyya.*
- *Al - Bukhari, Muhammad bin Ismail. (2006) . Al - Sahih, 2nd edition, Riyadh: Al - Rushd Library.*
- *Al - Bukhari, Muhammad bin Ismail. (2005) . ald'efa' alsghyr, 1st Edition, Saudi Arabia: Ibn Abbas Library.*
- *Al - Barqani, Ahmed bin Muhammad. (1404 AH) . s'ealath lldarqtny, 1st edition, Pakistan: Kutbkhana Jamili.*
- *Al - Bazzar, Ahmed bin Amr. (2009) . Al - Musnad, 1st edition, Medina: Library of Science and Wisdom.*
- *Al - Baghdadi, Ahmed bin Ali. (2002) . The History of Baghdad, 1st edition, Beirut: Dar al - Gharb al - Islami.*
- *Ibn Battal, Ali ibn Khalaf. (2003) . Explanation of Sahih al - Bukhari, 2nd edition, Saudi Arabia: Al - Rushd Library.*
- *Al - Turki, Muhammad bin Turki. (2010) . temyyz almuhmil mn alsefyany̓n, 1st edition, Riyadh: Dar Al - Assimah.*
- *Al - Tirmidhi, Muhammad bin Issa (1998) . Al - Sunan, Beirut: Dar Al - Gharb Al - Islami.*
- *Al - Jurjani, Abu Ahmad bin Uday. (1997) ālkāml fy ḍ'fā' ālrğāl, 1st edition, Beirut: Dar Al - Kutub Al - Ilmiyya.*
- *Ibn Al - Junaid, Ibrahim bin Abdullah. (2007) . su'ālāth lābn mu'yn, 1st edition, Cairo: Al - Farouq Al - Haditha for Printing and Publishing.*
- *Ibn al - Jawzi, Abd al - Rahman bin Ali. (1997) . Rulings on Women, 1st edition, Cairo: Ibn Taymiyyah Library.*
- *Ibn al - Jawzi, Abd al - Rahman bin Ali. (1406 AH) . ālḍ'fā' wālmtrwkwn, 1st edition, Beirut: Dar Al - Kutub Al - Ilmiyya.*
- *Ibn Abi Hatim, Abd al - Rahman bin Muhammad. (1952) . ālğrḥ wālt'dyl, 1st edition, Beirut: Publishing House of Revival of Arab Heritage.*
- *Hajj Ahmed, Youssef. (2003) . Encyclopedia of Scientific Inimitability in the Holy Qur'an and the Purified Sunnah, 2nd edition, Damascus: Ibn Hajar printing house.*
- *Al - Hakim, Muhammad bin Abdullah. (1990) . ālmstdrk 'la ālṣḥyḥyn, 1st edition, Beirut: Dar al - Kutub al - Ilmiyya.*
- *Ibn Hebban, Muhammad bin Ahmed. (1973) . ālṯqāt, 1st edition, India: The Ottoman Encyclopedia, Hyderabad, Deccan, Plateau.*
- *Ibn Hebban, Muhammad bin Ahmed. (1998) . ṣeḥyḥ ābn ḥebān "btrtyb ābn blbān", 2nd edition, Beirut: Al - Risala Foundation.*
- *Ibn Hebban, Muhammad bin Ahmed. (1396 AH) . almjrwhyn mn almhdthyn wald'efa' walmtrwkyn, 1st edition, Aleppo: Dar Al - Waai.*
- *Ibn Hajar, Ahmed bin Ali. (1992) . alajwbh alwardh 'ela alas'elh alwafdh mn hlb, 1st edition, Egypt: Dar Al - Sahaba for Heritage.*
- *Ibn Hajar, Ahmed bin Ali. (1415 AH) . alesabh fy tmyyz alshabh, 1st edition, Beirut: Dar al - Kutub al - Ilmiyya.*
- *Ibn Hajar, Ahmed bin Ali. (1986) . tqryb althdyb, 1st edition, Syria: Dar Al - Rasheed.*
- *Ibn Hajar, Ahmed bin Ali. (1983) . tbqat almdlsyn, 1st edition, Amman: Al - Manar Library.*
- *Ibn Hajar, Ahmed bin Ali. (1379 AH) . Fath Al - Bari, Explanation of Sahih Al - Bukhari, Beirut: Dar al - Marefa.*
- *Al - Harbi, Ibrahim bin Ishaq. (1405 AH) . ghryb alhdyth, 1st edition, Makkah Al - Mukarramah: Umm Al - Qura University.*
- *Ibn Hanbal, Ahmad Ibn Muhammad. (2001 AD) . al'ell wm'erfh alrjal, 2nd edition, Riyadh: Dar Al - Khani.*
- *Ibn Hanbal, Ahmad Ibn Muhammad. (2009) . al'ell wm'erfh alrjal, the narration of Al - Marwadhi, Saleh bin Ahmed, and Al - Maimoni, 1st Edition, Cairo: Al - Farouq Modern for Printing and Publishing.*
- *Ibn Hanbal, Ahmad Ibn Muhammad. (2001) . Al - Musnad, 1st edition, Beirut: Al - Resala Foundation.*
- *Ibn Khuzaymah, Muhammad Ibn Ishaq. (1980) . Al - Sahih, Damascus: The Islamic Office.*
- *Ibn Khuzaymah, Muhammad Ibn Ishaq. (2009) . A Summary of the Sahih Musnad on the Authority of the Prophet, 1st edition, Saudi Arabia: Dar Al - Mayman.*
- *Ibn Khuzaymah, Muhammad Ibn Ishaq. (2014) . Al - Sahih, 1st edition, Cairo: Dar Al - Tas'eel.*
- *Al - Khattabi, Hamad bin Mohammed. (1988) . a'elam alhdyth, 1st edition, Saudi Arabia: Umm Al - Qura University.*
- *Al - Khattabi, Hamad bin Mohammed. (1932) . m'ealm alsnn, 1st edition, Aleppo: the Scientific PrintingHouse.*
- *Al - Khalal, Ahmed bin Muhammad. (1994) . alwqwf waltrjl, 1st edition, Beirut: Dar al - Kutub al - Ilmiyya.*
- *Al - Khalil, Ahmed bin Mohammed. (2008) . mn ahkam alnms waltshqyr, 2nd edition, Saudi Arabia: Dar Ibn Al - Jawzi.*
- *Al - Khalili, Khalil bin Abdullah. (1409 AH) . Guidance in the Knowledge of Hadith Narrators, 1st edition, Riyadh: Al - Rushd Library.*
- *Al - Daraqutni, Ali bin Omar. (1985) . The follies mentioned in the Hadiths of the Prophet, 1st edition, Riyadh: Dar Taiba.*
- *Al - Darami, Abdullah bin Abdul Rahman. (2000 AD) . Al - Musnad, 1st edition, Saudi Arabia: Dar Al - Mughni.*
- *Abu Dawud, Suleiman bin Al - Ash'ath. (N. D) Sunan, Beirut: Modern Library.*
- *Deek, Naqaa Imad. (2010) . Rulings of a woman's face in Islamic Fiqh, Palestine: An - Najah University.*
- *Al - Dhahabi, Muhammad bin Ahmed. (1967) . dywan ald'efa' walmtrwkyn wkhlq mn almjhwlyn wthqat fyhm lyn, 2nd edition, Makkah: Modern Renaissance Library.*
- *Al - Dhahabi, Muhammad bin Ahmed. (1986) . dkr asma' mn tklm fyh whw mwthq, 1st edition, Zarqa: Al - Manar Library.*
- *Al - Dhahabi, Muhammad bin Ahmed. (1985) . syr a'elam alnbla', 3rd edition, Beirut: Al - Resala Foundation.*
- *Al - Dhahabi, Muhammad bin Ahmed. (1992) . alkashf fy m'erfh mn lh rwayh fy alktb alsth, 1st Edition, Jeddah: Dar Al - Qibla for Islamic Culture and the Foundation for Qur'anic Sciences.*
- *Al - Dhahabi, Muhammad bin Ahmed. (1997) . almghny fy ald'efa', 1st edition, Beirut: Dar Al - Kutub Al - Ilmia.*
- *Al - Dhahabi, Muhammad bin Ahmed. (1963) . myzan ala'etdal fy nqd alrjal, 1st edition, Beirut: Dar Al - Maarifa.*
- *Reda, Saleh bin Ahmed. (2001) . Scientific Inimitability in the Prophet's Sunnah, 1st edition, Riyadh: Al - Obaikan Library.*
- *Al - Zuhaili, and Heba. (1985) . Islamic Fiqh and its Evidence, 2nd edition, Damascus: Dar Al - Fikr.*
- *Ibn Shaheen, Ahmed bin Muhammad. (1984) . tarykh asma'*

- *Mughaltai, ibn Khilij. (2001) . ekmal thdyb alkmal fy asma' alrjal. 1st edition, Egypt: Al Farouk Modern for Printing and Publishing.*
- *Ibn Muflih, Abdullah bin Muflih. (1999) . Islamic Provisions, 3rd Edition, Beirut: Al - Resala Foundation.*
- *Al - Maqdisi, Muhammad bin Taher. (1996) . dkhyrh alhfaz, Riyadh: Dar Al - Salaf.*
- *Al - Mulla Ali Al - Qari, Ali bin Muhammad. (2002) . mrqah almfatyh shrh mshkah almsabyh, Beirut: Dar al - Fikr.*
- *Ibn Al - Mulqen, Omar bin Ali (2008) . Clarification of the Explanation of the Sahih Bukhari, 1st Edition, Damascus: Dar Al - Nawader.*
- *Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram. (1414 AH) . Lisan Al Arab, 3rd edition, Beirut: Dar Sader.*
- *Al - Mawsili, Ahmed bin Ali. (1984) . Al - Musnad, 1st edition, Damascus: Dar Al - Mamoun Heritage.*
- *An - Nasa'i, Ahmed bin Shuaib. (2001) . Al - Sunan Al - Kubra, 1st edition, Beirut: Al - Resala Foundation.*
- *An - Nasa'i, Ahmed bin Shuaib. (1396 AH) . ald'efa' walmtrwkwn, 1st edition, Aleppo: House of Consciousness.*
- *Abu Naim, Ahmed bin Abdullah. (1409 AH) . hlyh alawlya' wtbqat alasfya', Beirut: Dar al - Kutub al - Ilmiyya.*
- *Al - Nafrawi, Ahmed bin Ghanem. (1995) . alfwakh aldwany 'ela rsalh abn aby zyd alqyrwany, Beirut: Dar Al - Fikr.*
- *Al - Nawawi, Yahya bin Sharaf. (1392 AH) . Al - Minhaj Explanation of Sahih Muslim Bin Al - Hajjaj, 2nd Edition, Beirut: House of Revival of Arab Heritage.*
- *Al - Naysaburi, Muslim bin Al - Hajjaj. (N. D) Al - Sahih, Beirut: House of Revival of Arab Heritage.*
- *Al - Yahsabi, Iyad bin Musa. (1998) . ekmal alm'elm bfwa'ed mslm, 1st edition, Egypt: Dar Al - Wafaa for printing, publishing and distribution.*
- *althqat, 1st edition, Kuwait: The Salafi House.*
- *Ibn Saad, Muhammad Ibn Saad. (1990) . altbqat alkbra, 1st edition, Beirut: Dar Al - Kutub Al - Ilmia.*
- *Ibn Abi Shaybah, Abdullah bin Muhammad. (1409 AH) . ālmṣnf, 1st edition, Riyadh: Al - Rushd Library.*
- *Al - San'ani, Abdul Razzaq bin Hammam. (1403 AH) . ālmṣnf, 2nd ed. , India: The Scientific Council.*
- *Al - San'ani, Muhammad bin Ismail. (2006) . sbl ālslām šrḥ blwġ ālmrām, 1st edition, Riyadh: Knowledge Library.*
- *Al - Tabarani, Suleiman bin Ahmed. (1413 AH) . ālḍ'ā', 1st edition, Beirut: Dar al - Kutub al - Ilmiyya.*
- *Al - Tabarani, Suleiman bin Ahmed (1994) . Al Mu'jam Al Kabir, 2nd edition, Cairo: Ibn Taymiyyah Library.*
- *- Al - Tabari, Muhammad bin Jarir. (1982) . thdyb alathar wtfsyl althabt 'en rswl allh mn alakhbar, Cairo: Al - Madani Press.*
- *Al - Tabari, Muhammad bin Jarir. (2000) . jam'e albyan fy tawyl alqran, 1st Edition, Beirut: Al - Risala Foundation.*
- *Altahawy, Ahmed bin Mohammed. (1415 AH) . shrh mshkl alathar, 1st Ed. Beirut: Al - Resala Foundation.*
- *Ibn Ashour, Muhammad al - Taher. (1984) . althryr waltnwyr, Tunisia: Tunisian Publishing House.*
- *Ibn Ashour, Muhammad al - Taher. (2011) . The Purposes of Islamic law, Cairo: The Egyptian Book House; Beirut: Lebanese Book House.*
- *Ibn Abd al - Bar, Youssef Ibn Abd Allah. (1992) . alasty'eab fy m'erfh alashab, 1st edition, Beirut: Dar Al - Jeel.*
- *Al - Ajli, Ahmed bin Abdullah. (1984) . tarykh althqat, 1st edition, Saudi Arabia: Dar Al - Baz.*
- *Ibn al - Arabi, Muhammad bin Abdullah. (2003) . The Provisions of the Qur'an, 3rd edition, Beirut: Dar al - Kutub al - Ilmiyya.*
- *Al - Aqili, Muhammad bin Amr. (1984) . ald'efa' alkbyr, 1st edition, Beirut: Scientific Library House.*
- *Al - Aini, Mahmoud bin Ahmed. (N. D) . 'emdh alqary shrh shyh albkhary, Beirut: House of Revival of Arab Heritage.*
- *Al - Fasawi, Yaqoub bin Sufyan. (1981) . Knowledge and History, 2nd edition, Beirut: Al - Resala Foundation.*
- *Firouz abadi, Muhammad bin Yaqoub. (1370 AH) . thfh alabyh fymn nsb ela ghyr abyh investigation: Abd al - Salam Haroun) .*
- *Al - Qurtubi, Ahmed bin Omar. (1996) . Explaining the problems of Sahih Muslim, 1st ed. , Damascus: Dar Ibn Kathir, and Damascus: Dar Al - Kalim Al - Tayyib.*
- *Al - Qurtubi, Muhammad bin Ahmed. (1964) . Al - Jami` al - Ahkam al - Qur'an, 2nd edition, Cairo: Dar al - Kutub al - Masryah.*
- *Al - Kirmani, Muhammad bin Youssef (1981) . Al - Kawakib Al - Darari in Explaining Sahih Al - Bukhari, 2nd Edition, Beirut: House of Revival of Arab Heritage.*
- *- Ibn Majah, Muhammad bin Yazid. (N. D) . Al - Sunan, Cairo: Dar of Revival of Arabic Books.*
- *Al - Madani, Izdihar bint Mahmoud. (2002) . Provisions for women's beautification in Islamic law, 1st edition, Riyadh: Dar Al - Fadilah.*
- *Al - Mazi, Yusuf bin Abdul Rahman. (1980) . thdyb alkmal fy asma' alrjal, 1st edition, Beirut: Al - Resala Foundation.*
- *Ibn Mu'in, Yahya bin Mu'in. (1979) . The History of Ibn Mu'in, Al - Douri's novel, 1st edition, Makkah Al - Mukarramah: Center for Scientific Research and the Revival of Islamic Heritage.*
- *Ibn Mu'in, Yahya bin Mu'in. (1400 AH) . The History of Ibn Mu'in, Othman al - Darami's narration, Damascus: Dar al - Mamoun for Heritage.*
- *Ibn Mu'in, Yahya bin Mu'in. (1400 AH) . From the words of Abu Zakaria on men, the narration of Ibn Tahman, Damascus: Dar Al - Mamoun Heritage.*

مِنْ طرائقِ القدماءِ في مُساءلةِ الأعرابِ، دراسةٌ وصفيّةٌ

Some of the Ancient Ways of Questioning Arabs, A Descriptive Study

محمّد باسل قادري
طالب ماجستير/ جامعة النّجاح الوطنيّة/ فلسطين

ليث ماهر نيص
طالب ماجستير/ جامعة النّجاح الوطنيّة/ فلسطين

Mohammad Basel Qadri
Master's student\ An - Najah National University\ Palestine
Mohammad.bn.qadri@gmail.com

Laith Maher Nees
Master's student\ An - Najah National University\ Palestine
laithnees@gmail.com

تاريخ الاستلام: 10/ 7/ 2022م، **تاريخ القبول:** 13/ 9/ 2022م.
E-ISSN: 2616-9843
P-ISSN: 2616-9835

Received: 10/ 7/ 2022, **Accepted:** 13/ 9/ 2022.
DOI: 10.33977/0507-000-061-007
https://journals.qou.edu/index.php/jrresstudy

ملخص:

يهدف البحث إلى استنباط عدد من الأساليب الّتي اتّبعها اللّغويّون في مساءلة الأعراب ليتحصّلوا على الأجوبة من أفواههم عفو الخاطر، الأمر الّذي يجعل المادّة المسموعة في أنقى صورها اللّغويّة وأصفاها، كما أنّه ينظر في شموليّة هذا المسموع وعدم حصره فيما يُدعى باللّغة «المشتركة»؛ فقد امتدّ حتّى شمل اللّهجات والسّؤال عنها.

وبذلك، يكشف البحث عن مقدار التّحرّي المبذول من أجل جمع هذه المادّة بأصفى صورها، كما أنّه يردّ على بعض ما قيل عن القدماء حول جمعهم اللّغة «المشتركة» أو المعياريّة، ويحاولُ معالجةَ الأساليب المتّبعة في مساءلة الأعراب، والنظرَ في هذه الأساليب نظرةً فاحصةً، لمعرفة ما إذا كانت هذه الأساليبُ كُلُّها تُقدِّمُ معيارًا واحدًا ومُحَدَّدًا من الجودة، علاوةً على كونه يبحثُ في مدى جودة المسموع ودقّته، بوصف ذلك كُلِّه مشكلةً عُنِيَ البحثُ في الكشف عنْ تداعياتها، واعتمدَ البحثُ المنهجَ الوصفيَّ في سبيل هذه المعالجة، ويخلص إلى عدد من النّتائج؛ لعلّ أهمّها تنوّع أساليب المساءلة عند اللّغويّين وشموليّتها، واغتنامُهم الفرصة في الكشف عن كلّ مبهمة في الدّرس اللّغويّ قد يطرحها القدر أمام العالم، وغير ذلك من النّتائج الّتي تكشف وعي اللّغويّين لأهمّيّة استجلاء المادّة اللّغويّة أيّما استجلاء.

الكلمات المفتاحية: الأعراب، السّماع، المساءلة..

Abstract:

The research aims to derive a number of methods that linguists have followed in questioning the Bedouins to obtain answers from their mouths spontaneously, this makes the audible material in its purest linguistic form, as it considers the comprehensiveness of this audio and not being limited to what is called the "common" language.

Thus, the research reveals the amount of investigation spent in order to collect this material in its purest form, it also responds to some of what was said about the ancients about their collection of the "common" or standard language, it concludes with a number of conclusions; the most important of these is the diversity and comprehensiveness of accountability methods for linguists, and seize the opportunity to reveal every ambiguity in the language. Other results reveal the awareness of linguists of the importance of elucidating the linguistic material.

***Keywords**: Arabs, listening, questioning.*

هيكل البحث:

بعدَ اسْتقراء قصص اللُّغويّين والأعراب من بُطون كتب اللغة والمُعْجَمات وبعض كُتُبَ النَّحْو، تبيّنَ أنّ مُساءَلات الأعراب ليسَتْ واحدةً؛ فهناكَ المُساءَلةُ القَصْديَّةُ، والمُصادَفَةُ، والطّارِئَةُ، والاخْتبارُ، والتّحَقُّقُ، والاحتكامُ، والحِوارُ، والاحْتيالُ، ووقفَ البحثُ على كلٍّ واحدةٍ منها مَعَ إيراد عددٍ من الشّواهد، وبذلك، ينقسمُ متنُ البحث بعددِ المُساءلاتِ إلى ثمانيةِ أقسامٍ معَ تفريعاتِها إن توفّر.

المقدمة

لمّا سخّرَ اللهُ للعربيّة رَحّالةً يطلبونَ الكلمةَ والحرفَ والشَّكْلَ، قاصدينَ إعرابَ المُبْهَم، ورَدَّ ما شَذّ إلى الصّحيح، والمعنى الموحش إلى المعنى اللّطيف كَانَ لا بُدّ أَنْ يَستمعوا للُّغة بطرائقَ متعدِّدة؛ منها ما كان عفوًا بغير حيلة مُدَبِّر، ومنها ما هو غيرُ ذلك، ولمّا تعدّدت الطّرائق والمذاهبُ في السّؤال كانَ من الطّريف قراءةُ كتب اللُّغة والنّحو وإعادةُ تبويبها، وتبيانُ حرص أصحابها على القضيّة اللُّغويّةُ مهما دَقَّتْ.

مشكلة الدراسة وأسئلتها

ثَمّ أسئلةٌ مُشكلةٌ يحاولُ البحثُ الإجابةَ عنها؛ هي:

- ما الأساليبُ المُتّبعةُ في مساءلة الأعراب؟
- ما مدى جودة المسموع ودقّته في الأساليب المُتّبعة؟
- هل الأساليبُ كلُّها تقدّمُ معيارًا واحدًا ومحدّدًا من الجودة؟
- هل اكترثَ اللّغويّونَ للغة الواقع المُعاش أم للُغة الأدب فيما جرى جمعُه من هذه السّؤالات؟

أهداف الدراسة وأهميتها

يكترثُ البحثُ لعدد من الأهداف، لعلّ أهمَّها:

♦ جمعُ أساليب اللُّغويّينَ في مساءلة الأعراب، ما يكشفُ للمتلقّي مقدارُ الحرص المبذول في التّحرّي والتّنقيب، حتّى غدت المسألةُ الواحدةُ سببًا في اجتماع النّاس وفتح أبواب المناظرة.

♦ الوقوفُ على دقّة المستوى اللُّغويّ الّذي جرى جمعُه من أفواه متحدّثي العربيّة القُحّة؛ فاللّغويّون حاولوا اسْتخلاصَ اللُّغة بأنقى صورها، طالبينَ اسْتجلاءَها سَليقةً من أفواه الأعراب، بغير أنْ يشعروا بغَرَضهم، أو سُؤالهم، فاحتالوا لذلكَ أيَّما احْتيال؛ لأنّ «المنطوقَ سليقةً؛ القديمَ، كانَ مُنْقادًا لقائله، غيرَ مُضطرِّه إلى التَّرَدُّد والتَّوَقُّف احْتكامًا لقواعدَ مُتعلّمَة» (الرّبّاع، 1994، 82) ، والفُصحى المَنطوقةُ نوعانِ؛ منها ما كانَ مُعَدًّا، وتتشابَهُ بذلكَ معَ المَكْتوبَة، ومنها ما كانَ غيرَ مُعَدٍّ (الرّبّاع، 1994، 84) ، والأخيرةُ هيَ الّتي شمّرَ العلماءُ من أجلها عن ساعد، ولمّا كانَ الأمرُ كذلك كانَ أصفى ما سمعَه العلماءُ ما جاءَ مُصادَفَةً، وهو ما سمّاه عبدُ الرّحمن الحاجّ صالح بالسّماع السّلبيّ، وسمّى القُدماءُ هذا النّوعَ من السّماع اسْتلغاءً، وفي اللّسانِ: إذا أَرَدْتَ أَنْ تنتفعَ بالأَعْراب فَاسْتَلْغِهِمْ؛ أَيْ اسْمَعْ مِنْ لُغاتِهِمْ من غَيْرِ مَسْأَلَة (ابنُ منظور، 1414هـ، مادّة (ل غ و)) ، «وهذا المسموعُ جودتُه عاليةٌ؛ لاتّسامه بالعَفْويّة المُطلَقة» (الحاجّ صالح، ــــــــ، 379) .

♦ الرّدُّ على مَن قالَ إنّ القدماءَ جمعُوا اللُّغةَ المعياريّةَ الصِّرفةَ؛ لغةَ القرآن والشّعر والأدب، ولم يكترثُوا للُغة الواقع المُعاش، كمَن يقولُ إنّ «النّحوَ العربيَّ لم يُقَعِّدْ للعربيّة كما يتحدَّثُها أصْحابُها، وإنّما قَعَّدَ لعربيّة مَخْصوصَة تتمثَّلُ في مُستوًى مُعيَّن من الكلام» (الرّاجحيّ، 1979، 47) ؛ وفي الآتي من الأمثلة توضيحٌ

وتوكيدٌ على حرص القدماء في جمع اللُّغة بضروبها شتّى؛ فهم كانوا أشدَّ حرصًا على الكلمة، وأكثر سعيًا في طلبها، ومن ذلك سُؤالُ الكسائيِّ الخليلَ يومًا: «مِنْ أَينَ أخذْتَ علمَكَ هذا؟ فأجابَه: منْ بَوادي الحِجازِ، ونَجْد، وتهامَةَ» (القفْطيّ، 1986، / 2258) ، فذكَرَ ياقوت أنّ الكسائيَّ أقامَ في البادية مُدَّةً، فأفنى فيها خمسَ عَشْرَةَ قنّينَةً من الحبْرِ غيرَ ما حَفظَه (الحمويّ، 1993، 4/ 1738) ، وعلى هذه الحالِ، اسْتمرَّ اللُّغويّونَ في جَمعِ اللُّغة العربيّة.

منهجية الدراسة وإجراءاتها

يتّبعُ البحثُ المنهجَ الوصفيَّ؛ فبعدَ مطالعة عشرات من الأمثلة من أُمّات الكتب توفّرَ للبحث افتراضٌ لعدد المساءلات وأنواعها، والاختلاف بينَ كلِّ مساءلة عن قرينتها، ومقدار الاختلاف الّذي يجعلُ المساءلةَ تنفردُ في بابٍ أو تتّحدُ معَ مُساءلةٍ أخرى، وهذا كلُّه عملٌ ذهنيٌّ ينتهي بوصف كلِّ مساءلةٍ حسبَ السّمة الّتي يرتضيها لها.

الدّراسات السّابقة:

لا يكادُ الباحثُ في ثنيّات الكتب الحديثة يرى مَن يعملُ على تحديد هذه الأساليب ومحاولةَ حصرها ضمنَ إطار نظريٍّ واحد، ولكنّ المنقّبَ عُمقًا لا يعدمُ نتيجةً؛ فقد نظرَ في أساليبِ القدماء ضمنَ فصلٍ من فصولِ كتابه اللُّغويّ عبد الرّحمن الحاجّ صالح، وقدّمَ في كتابه نوعين من أنواع السّماع: السّلبيِّ والنّشيط؛ فالسّلبيُّ ما لا يشملُ تدخّلَ اللّغويِّ في المسألة، أمّا الآخرُ فهو يشملُ تدخُّلَه، ووقفَ على النّوعين بغير تبويب، معَ إيراد عدد من الأمثلة والشّواهد (الحاجّ صالح، ـــــــ، 378) ، ويختلفُ البحثُ عمّا في دراسة الحاجّ صالح بأنّه يدرسُ الأوّلَ حسبُ من هذين النّوعين ويبوّبُه وينظرُ في جودته وشموليّته.

وثَمّ عددٌ من الدّراسات الأُخَر الّتي تطرَّقَتْ إلى موضوع السّماع؛ منها دراسةُ إبراهيم شويحط الموسومةُ بـ»السّماعُ اللّغويُّ المُباشرُ عندَ النُّحاة قبلَ سيبويه»، وفيها يتحدّثُ عن الحدود الخارجيّة والدّاخليّة لعددٍ من اللُّغويّين، مثلَ أبي عمرو بن العلاء وعيسى بن عمرَ وغيرهما، ويتحدّثُ عن صورة الأعرابيِّ في هذه المرويّات، من دون النّظر إلى الطّرائق الّتي لجأَ إليها اللّغويّون في استخلاص هذا المسموع (شويحط، 2011/ 2012) ، ودراسةٌ ثانيةٌ موسومةٌ بـ»جمعُ اللّغة العربيّة ونشأةُ المعاجم (الدّوافعُ – المراحلُ – الطّرائقُ – القيودُ) للباحث يوسف أمرير، ويمرُّ في هذه الدّراسة مرورًا عارضًا على نوعَي السّماع؛ السّماع المباشر والرّواية، ولكنّه لا يسبرُ غورَهما.

طَرائقُ القُدَماءِ في مُساءَلَةِ الأَعْرابِ:

أوّلًا: المُساءَلةُ القَصْديَّةُ

هي المُساءَلةُ الّتي يقصدُ فيها اللُّغويُّ بُطونَ الباديَة مُستفتيًا عن قضايا مُعْجَميَّة، أو لَهْجيَّة، أو غيرها، مثلَ السُّؤال بقَصْد التّعرُّف إلى أصل مَجْهول من أُصول اللُّغة، مُحاوِلًا بذلك رَدَّ الأَصل إلى تفسير لُغَويٍّ تعرفُه الأعرابُ، ومن أمثلة ذلك، المُحاوَلاتُ الّتي بَذَلَها النَّحْويّونَ في سَبيل التَّعرُّف إلى أصل الأَبْجَديَّة، (أبجد، هوّز، ...) ومعرفة ما إذا كانَتْ مَصْروفةً أو مَمْنوعَةً، «وحكى بعضُ النَّحْويِّينَ أنَّ أَعرابيًّا فَصيحًا سُئلَ عن أبي جاد، فصَرَفَها كُلَّها إلّا صعفصَ، قالَ: هوَ اسمُ شَيْطان، وَقَرْشَتْ مَصْروفٌ وإنْ سَمَّيْتَ به مُؤَنَّثًا كما قالَ، جلَّ وعَزَّ: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَٰتٍ﴾» (النّحّاس، 2004، 72) .

ثانيًا: مُساءَلَةُ المُصادَفَة

هيَ تَدْبيرٌ وَقَعَ لِلُّغَويِّ بغير قَصْد منه، وإنّما جَمَعَه القَدَرُ بظاهرة لُغويّة صدرَتْ عن أعرابيٍّ، فيستشفُّ من قوله ذاكَ شيئًا فيه إجابةٌ عن سؤالٍ كامنٍ في ذهنه يدورُ في خَلَده منذُ زَمَن، قد حارَ لَهُ جوابًا، ولم يَسْتَطعْه؛ ومن ذلكَ ما يُروى عنَ الفَرْق بينَ كلمتَيْ فَرجة، وفُرجة؛ اللّتين كانَ بينَهما شيءٌ من خَلْط؛ بينَ معنًى ماديّ، وآخرَ معنويٍّ؛ فالفَرجةُ: التّفَصّي منَ الهَمّ، والفُرجَةُ، تكونُ في الجدار والباب (ابن منظور، 1414ه، مادّة (ف ر ج)) ، وقد تيقّنَ من هذا أبو عمرو بن العلاء، وزالَ شَكُّهُ ساعةَ سماعه أعرابيًّا يُنشدُ بيتًا تجلّى به هذا اليَقينُ عندَما كانَ هاربًا إلى اليَمَن بسببِ خَوْفه من الحَجّاج، ولَحقَه أعرابيٌّ يُنشدُه: (الخفيف)

«لا تَضيقَنَّ بالأُمور؛ فَقَدْ يُكْـ
ـشَفُ غَمّاؤُها بغَيْر احْتيال
رُبَّ ما تَكْرَهُ النُّفوسُ منَ الأَمْـ
ـر لَهُ فَرْجَةٌ كَحَلِّ العقال

فقالَ أبو عمرو: وما الخَبَرُ؟ قالَ: ماتَ الحَجّاجُ. قالَ أبو عمرو: وكنتُ بقوله: «فَرْجَةٌ»، بفَتْح الفاء، أَشَدَّ فَرَحًا من قوله: ماتَ الحَجّاجُ» (ابن يعيش، 2001، 2/ 404) .

ثالثًا: المُساءَلةُ الطّارِئَةُ

تتأتّى هذه المُساءَلَةُ جرّاءَ موقف طارئ، ولَّدَ في ذهْن اللُّغويِّ حاجةً إلى المساءلة بشأنه، علمًا أنَّ هذا الأَمرَ لم يكُنْ يطرأُ لولا حدوثُ ذلك الموقف الذي أَضرَمَ شرارةَ هذه الحاجة في نَفْسه. وهذا النَّمطُ من المساءلة قد يأتي على ثلاثة أَوْجُه؛ أَوَّلُها تَقْدَحُ زنادَه أسئلةُ النّاس، الَّذين يلجؤونَ إلى أهل الاخْتصاص وَالدِّراية في اللُّغة وشُؤونها؛ للتعرّف إلى شأن لُغويٍّ ما قد شغلَهم، فيكونُ المسؤولُ – اللُّغويُّ – غيرَ مُحيطٍ بإجابة السُّؤال الّذي وُجِّهَ إليه، فيطرأُ من جرّاء هذا الأمر، داعٍ وباعثٌ لمُساءلة الأَعراب تَلَمُّسًا للإجابَة، ومنَ الأمثلة على ذلكَ، حينَ «سُئل أبو عمرو بن العَلاء عَنْ اشتقاق الخَيْل، فلَمْ يعرفْ، فمرَّ أعرابيٌّ مُحرِمٌ، فأرادَ السّائلُ سُؤالَ الأعرابيِّ، فقالَ له أبو عمرو: دعْني؛ فإنّي ألطَفُ بسُؤاله، وأعرفُ. فسأَلَه. فقالَ الأعرابيُّ: استفادَ الاسمَ من فعْل السَّير. فلَمْ يعرفْ مَنْ حَضَرَ ما أرادَ الأعرابيُّ فسألُوا أبا عمرو عنْ ذلك فقالَ: ذَهَبَ إلى الخُيَلاء الّتي في الخيل، والعُجْب، ألا تَراها تمشي العَرَضْنَةَ خُيَلاءَ وتَكَبُّرًا» (السّيوطيّ، 1998، 1/ 280) .

وأمّا ثانيها، فيَبعَثُ أُوارَه أَنْ يَصْدُفَ وُجودُ حَيَوان يَحارُ اللُّغويُّ لَه اسْمًا، فيسألُ عنه، وَتَنْضافُ إجابَةُ السُّؤال إلى المُعجَم اللُّغويِّ، وَمن هذا ما وَرَدَ عن الخَليل: «قَالَ الْخَليلُ بنُ أَحْمدَ لأَعْرابيٍّ: مَا اسمُ هَذَا الطَّائر؟ قالَ: البَلَصوصُ. قلتُ: مَا جمعُه؟ قَالَ: البَلَنْصى. قَالَ: فَقَالَ الْخَليلُ أَو قَالَ قَائلٌ: (الرَّجَز)

كالبَلَصُوصِ يَتبَعُ البَلَنْصَى»

(الهرويّ، 2001، 12/ 137)

وَمن ذلكَ ما رَواهُ الأَصْمَعيُّ قائلًا: «سَمِعْتُ أَعْرابيًّا يقولُ:

عَطَسَ فُلانٌ، فَخَرَجَ مِنْ أَنْفِه جُلَعْلَعَةٌ. فَسَأَلْتُه عن الكَلِمَة، فقالَ: هيَ خُنْفُساءُ؛ نِصفُها حَيَوانٌ، ونِصفُها طينٌ» (السّيوطيّ، 1998، 2/ 268).

وَأَمّا ثالثُها، فيَنفُخُ روحَه موقفٌ عابرٌ، يجمَعُ العُلَماءَ بالأَعْرابِ، أو حديثٌ يَنْشأُ بينَهما، فيطرَأُ داعٍ في نَفْسِ العالِمِ إلى المُساءَلَة، مُستوحًى من تفاصيلِ ذلكَ الموقفِ، أو الحديثِ النّاشئِ، الّذي يكونُ في أصلِه مُنْصَبًّا في سياقٍ مُختلِفٍ، بمَعزِلٍ عن الحاجةِ الطّارئةِ الّتي وَلَّدَت السُّؤالَ، ومِنْ ذلكَ سُؤالُ ابنِ عَبّاسٍ أَعْرابيًّا أتاهُ مُنْشِدًا: (الطَّويل)

تَخَوَّفَنـــي مـــالِيْ أَخٌ لِيَ ظـــالِمٌ
فَـــلا تَخْذُلَنّي المـــالَ، يا خَـــيْرَ مَنْ بَقِي

فَقالَ ابنُ عَبّاسٍ: تَخَوَّفَكَ تَنقُصَكَ؟ فقالَ الأَعْرابِيُّ: نعَمْ (السّيوطيّ، 1998، 2/ 267).

رابِعًا: مُساءَلَةُ الاِخْتِبارِ

هيَ مِنْ ضُروبِ المُساءَلَةِ القَصْديّة، وتَخْتلفُ عنها بكَونِ اللُّغويِّ السّائلِ عالمًا بطَبيعةِ الإجابَة، وَإنّما يقصدُ اختبارَ الأَعْرابِيِّ وقياسَ مَعْرِفَتِه، مُطابقًا بينَ معرفتِه الذّاتيّةِ ومعرفةِ الأعرابيِّ، وقد تكونُ الأسئلةُ المَطْروحةُ:

1. مُتعلِّقةً بأشياءَ تُعَدُّ مُكَوِّنًا رئيسًا من الثَّقافة العربيّة بحَضَرِها وبَدْوِها، والسُّؤالُ عنها من أجلِ التّثبّت من معرفةِ الأَعْرابيِّ، كمَعْرِفته بالأشهُرِ الحُرُم، مثالًا، ومن هذا ما رَواهُ صاحبُ الجَمْهَرَة: «قيلَ لأَعْرابيٍّ: أَتَعرِفُ الأَشْهُرَ الحُرُمَ؟ فَقالَ: نَعَمْ؛ واحدٌ فَرْدٌ، وثلاثةٌ سَرْدٌ. يَعْني بالفَرْدِ رَجَبًا، وَالثَّلاثَة المُتَّصلة يَعْني بها ذا القَعْدَة، وَذا الحِجَّة، وَالمُحرَّمَ» (ابنُ دُريد، 1987، 2/ 628).

2. خاصَّةً بأَدَواتِ أهلِ الحَضَرِ؛ فيَسأَلُ المتحضِّرونَ الأعرابَ عنها؛ بُغيَةَ اسْتطلاعِ دلالاتِ هذه الأَدَواتِ الحَضَريَّة في وَعْيِ أهلِ الباديَة وثقافتهم، ومن هذا ما رَواهُ السُّيوطيُّ: «قيلَ لأَعْرابيٍّ: ما القَلَمُ؟ فَقالَ: لا أَدْري. فقيلَ له: تَوَهَّمْهُ. فَقالَ: هُوَ عُودٌ قُلِّمَ من جانبَيه كَتَقليمِ الأَظْفورِ، فَسُمِّيَ قَلَمًا» (السّيوطيّ، 1998، 1/ 348).

3. غَرَضًا في مُساءَلَة لُغَويّة، يطرَحُها أَحَدُ العُلَماءِ والمَعْنيّينَ بشُؤونِ العَرَبيَّة على أَحَدِ الأعرابِ؛ بقَصْدِ قياسِ مَدى مُطابَقَةِ أقوالِهم للقواعدِ التي نَظَموها، واحتماليّةِ مُخالفتِهم إيّاها، وربّما وصَلَ الأمْرُ ببَعضِ القاصدينَ هذا الضَّرْبَ من المُساءَلَة، أن يُخَطِّئوا مَنْ اخْتَبروهم من الأَعْرابِ، إنْ كانَت الإجابَةُ خلافَ ما أَسَّسُوا له، ومن هذا خَبَرُ أبي عمرو بنِ العَلاءِ حينَ اسْتضعَفَ فَصاحةَ أبي خَيرةَ الأَعْرابيِّ لَمّا سأَلَه: كيفَ تقولُ: اسْتأْصَلَ اللهُ عِرْقاتهم؟ ففتَحَ أبو خَيرةَ التّاءَ، فقالَ له أبو عمرو: هيهاتَ، أبا خَيرةَ، لانَ جِلْدُكَ× (ابنُ جنّيٍّ، _____، 1/ 385).

خامِسًا: المُساءَلَةُ بقَصْدِ التَّثَبُّتِ والتَّحَقُّقِ

وتَختلفُ عنْ مُساءَلَةِ الاختبارِ في كونِ السّائلِ غيرَ عالمٍ بطبيعةِ الإجابَة، وهي على أَوْجُه:

1. أنْ يكونَ السّائلُ مُتَرَدِّدًا بينَ لَفْظَينِ واحدٌ منهما خاطئٌ، ومِنْ هذا ما يَرْويه صاحبُ الصِّحاح: «سَأَلْتُ أعرابيًّا بنَجْدَ مِنْ بَني تَميم، وهُو يَسْتَقي وَبكرتُه نَخيسٌ، فَوَضَعْتُ إِصْبَعي عَلى النِّخاس، فَقُلْتُ: ما هذا؟ وأَردْتُ أَنْ أَتعَرَّفَ مِنْهُ الحاءَ والخاءَ، فقالَ: نِخاسٌ، بِخاءٍ مُعْجَمَة، فقُلْتُ: أليسَ قد قالَ الشّاعرُ: (الرّجَزُ)

وبَكْـرةٍ نحاسُـها نُحَاسُ

فقالَ: ما سَمِعْنا بِهذا في آبائنا الأَوَّلينَ» (الجوهريّ، 1987، مادّة (ن خ س))

2. أَنْ يكونَ السّائلُ باحثًا عن فرقٍ لُغويٍّ بينَ لفظينِ كلاهُما صَحيحٌ؛ للتَّفرقة بينَهما، أو للمقارنة بينَ لهجتينِ مختلفتينِ، وَمِنَ الأَمثلَة على النَّمَط الأَوَّل، ما وَرَدَ عَنِ الأَصْمَعيِّ ساعةَ سُؤالِه أَحَدَ الأَعْرابِ للتَّفْريقِ بينَ القَرَبِ والطَّلَقِ، وخَبَرُ ذلك: «قالَ الأَصْمَعيُّ: سَأَلْتُ أَعْرابيًّا: ما القَرَبُ؟ فقالَ: سَيْرُ اللَّيْلِ لوِرْدِ الغَدِ، فَقُلْتُ: ما الطَّلَقُ؟ فَقالَ: سَيْرُ اليَوْمِ لوِرْدِ الغَبِّ» (السّيوطيّ، 1998، 2/ 186)، فهنا كانت المساءلةُ للمقارنة بينَ لفظينِ بَيْنَ مَعْنَيَيْهما تشابهٌ واقتراب.

3. أَنْ يُحاولَ السّائلُ التّعرّفَ إلى طريقة لفظ الأَعْرابِ للمَعْنى الواحد، وَمِثالُ ذلكَ لَفْظَتا حَلَكَ الغُرابِ وَحَنَكَ الغُراب، اللّتانِ وَرَدَ خَبَرَهما عن الحَيّاني: «قُلْتُ لأَعْرابيّ: أَتَقولُ مِثْلَ حَنَكِ الغُرابِ أَوْ مِثْلَ حَلَكِه؟ فَقالَ: لا أَقولُ مِثْلَ حَلَكِه، وَقالَ البَطَلْيَوْسيُّ في شَرْحِ الفَصيح: قالَ أبو بَكْرِ بْنُ دُرَيْد، قالَ أبو حاتم: قُلْتُ لأُمِّ الهَيْثَم: كَيْفَ تَقولينَ؟ أَشَدُّ سَوادًا مِن ماذا؟ قالَتْ: مِنْ حَلَكِ الغُراب، قُلْتُ: أَفتَقولينَها مِنْ حَنَكِ الغُرابِ؟ فَقالَتْ: لا أَقولُها أَبَدًا! » (السّيوطيّ، 1998، 1/ 366)

سادِسًا، المُساءَلَةُ بِقَصْدِ الاِحْتِكامِ عِنْدَ الاِخْتِصامِ

وهذا ضربٌ كانَ يُلْجَأُ إليه كثيرًا، حينَ يختلفُ العُلَماءُ أو أَهْلُ اللُّغَة حَوْلَ قَضيَّة ما، ويُلقي كُلُّ فريقٍ حُجَّتَهُ، مِنْ دونِ أَنْ يُفْلِحَ في إقْناعِ خَصْمِه، فَيكونُ اللُّجوءُ إلى الأَعْرابِ؛ حتّى يَفْصلوا في هذه المَسْأَلَة المُخْتَلَف عَلَيْها، وتختلفُ عن مساءَلَة التّثبّت بكَونها تَشْتَمِلُ عَلى بَوادِرِ نزاعٍ بينَ رَجُلَين، فيَقْصِدُ أَحَدُهما الأَعْرابَ طَلَبًا للإثْبات، وَمِنْ أَمْثلَة هذا الضَّرْب، ما رُوِيَ عَنْ الاخْتلاف الّذي نَشَبَ بَيْنَ رَجُلَين، حَوْلَ كَلِمَة صَقَر، وهذا خَبَرُه: «اخْتَلَفَ رَجُلانِ في الصَّقَر، فَقالَ أَحَدُهما بالسِّين، وَقالَ الآخَرُ بالصّاد فَتَحاكَما إلى أَعْرابيٍّ ثالث، فَقالَ: أَمّا أنا فأَقولُ الزَّقَرُ بالزّاي، قالَ ابْنُ خالَوَيْه: فدَلَّ عَلى أَنَّها ثَلاثُ لُغاتٍ» (السّيوطيّ، 1998، 1/ 367).

وَأَمّا المثالُ الأَشْهَرُ عَلى الاحْتكامِ إلى الأَعرابِ، لتَنْصيبِهم حُكّامًا على قَضيّة اختلفَ فيها العُلَماءُ، فهو الحادثةُ الّتي عُرِفَتْ بالمَسْأَلَة الزُّنْبوريَّة، الّتي وقَعَتْ بينَ سيبَوَيْه والكسائيِّ، حينَ حضرَ سيبوَيْه إلى مَجْلِسِ الكسائيِّ، فقالَ الكسائيُّ: تَسْأَلُني أَوْ أَسْأَلُكَ؟ فقالَ سيبوَيْه: بَلْ تَسْأَلُني أَنتَ، فقالَ الكسائيُّ: كيفَ تقولُ: كنتُ أظنُّ العَقْرَبَ أَشَدَّ لَسْعَةً مِنَ الزُّنبورِ فَإذا هُوَ هيَ، أَوْ فَإذا هُوَ إيّاها؟ فَقالَ سيبوَيه: فإذا هو هي، ولا يَجوزُ النّصبُ، فقالَ الكسائيُّ: لَحَنْتَ، ثُمّ سأَلَه الكسائيُّ مسائلَ أخرى في البابِ نفسه، وسيبويه لا يرتضي إلّا الرّفعَ، فَقالَ يحيى بْنُ خالد: قَدْ اخْتلفْتُما وأَنتما رئيسا بلَدَيْكما فمَن ذا يحكُمُ بينَكما؟ فقالَ لهُ الكسائيُّ: هذه العربُ ببابكَ قَدْ اجْتَمَعَتْ مِن كُلِّ أَوْب؛ ووفدَتْ عليكَ مِن كُلِّ صُقْع، فقالَ له: قد أَنْصَفْتَ، وأمرَ بإحْضارِهِم، فدخَلُوا وفيهم أبو فَقْعَس وأبو زياد وأبو الجراح وأبو ثَرْوَانَ، فسُئلوا عن المسائلِ الّتي جَرَتْ بينَ الكسائيِّ وسيبَوَيْه، فوافَقُوا الكسائيَّ، وقالوا بقَوْلِه (الكسائيّ، 2003، 2/ 576 – 577).

وقد تكونُ المساءَلاتُ الّتي تقصدُ المقارَنَةَ وسيلةً بينَ العُلَماءِ للتّثبُّت من لهجتَينِ اخْتلفَ العلماءُ إزاءَهما، مثلَ «ليسَ الطِّيبُ إلّا المِسْكَ»، بالنَّصبِ والرَّفعِ، وعندَما حُوجِجَ أبو عمرو بن العلاءِ في

هذا المثال قالَ: «ليسَ في الأَرض حجازيٌّ إلّا وهو ينصبُ، ولا في الأَرض تَميميٌّ إلّا وهو يرفعُ»، وحتّى يُثبتَ حُجّتَه طلبَ إلى يحيى اليزيديِّ، وخلفًا الأحمرَ أن يذهبا إلى حجازيٍّ فيُلقّناه الرَّفعَ، وإلى تَميميٍّ فيلقّناهُ النَّصبَ، وعندَما لقّنا الحجازيَّ الرَّفعَ قالَ: أتأمراني بالكذبِ على كَبرةِ سنّي؟ وعندَما لقّنا التّميميَّ النَّصبَ قالَ خلفٌ واليزيديُّ: فلقّناهُ النَّصْبَ، وَجَهدْنا بِه، فَلَمْ يَنْصِبْ، وَأَبى إلّا الرَّفْعَ، وبذلكَ أثبتَ أبو عمرو بنِ العلاءِ حُجَّتَه أمامَ مُحاجِجِه عيسى بنِ عُمَرَ، وَانْتَهى المَطافُ بالأخيرِ إلى أَنْ أخرجَ خاتمَه من يَدِه، وَقالَ لأبي عمرو: وَلَكَ الخاتمُ، بِهذا وَاللهِ فُقْتَ النَّاسَ (السّيوطيّ، 1998، 2/ 239 – 240).

سابعًا: مُساءَلَةُ الحِوارِ

وَهِيَ أَنْ يَطلُبَ اللُّغويُّ إلى أَعْرابيٍّ التّحدُّثَ في أيِّ شانٍ من شؤونِه، قاصدًا بذلك اسْتِجْلاءَ أَيَّةِ مادّةٍ مُعْجَميَّة، أوْ ظاهرةٍ لَهْجيّة، أو غيرِ ذلك، فيها شيءٌ من الجدّةِ يستطيعُ اللُّغويُّ أن يَظْفرَ به، وَمِن ذَلكَ مُساءَلَةُ الأَعْرابِ عَنْ ألفاظِ الطَّبيعةِ والمطرِ، وقَبيلُ هذا في المُخصّص: «قيلَ لأَعْرابيٍّ: أيُّ السَّحابِ أَمْطَرُ فَقالَ إذا رَأَيْتَها كَأَنَّها بَطْنُ أَتانٍ قَمْرَاءَ فَهِيَ أَمْطَرُ مَا تَكُونُ» (ابنُ سيدَه، 1996، 2/ 425).

وَمِن ذلك، سُؤالُ أبي عَمْرِو بنِ العَلاءِ غُلامًا مِنْ جَرم يَبْحَثُ عَنْ عَنْزٍ أَنْ يَصِفَها، فقالَ الغُلامُ: «حَسْراءُ مُقْبِلَةٌ، شَعْراءُ مُدْبِرَةٌ ما بَيْنَ غُثْرَةِ الدُّهْسَة، وَقُنُوءِ الدُّبْسَة، سَجْحاءُ الخَدَّيْنِ، خَطْلاءُ الأُذُنَيْنِ، فَقْشاءُ الصَّعْدَين؛ كَأَنَّ زَنَمَتَيها تَتْوا قُلَنْسِيَة، يا لَها أُمَّ عِيالٍ، وَثِمالَ مالٍ» (القاليّ، 2002، 1/ 34).

ثامنًا: مُساءَلَةُ الاخْتِيالِ

وَهِيَ أَنْ يحتالَ اللُّغويُّ على الأعرابيِّ ساعةَ سُؤاله، مُحاولًا دفعَه إلى الإجابَة بغيرِ أَنْ ينتبهَ، تحرّيًا في طلبِ الدِّقَّة، وَمِثالُ ذلك سُؤالُ ابْنِ جنّيٍّ أبا عَبْدِ اللهِ الشّجريِّ، فقالَ له: «كيفَ تَجْمَعُ دُكّانًا؟ فَقالَ: دَكاكينَ. قُلْتَ: فَسِرْحانًا؟ قالَ: سَراحينَ، قلتُ: فقَرْطانًا؟ قالَ: قَراطينَ، قلتُ: فعُثمانَ؟ قالَ: عُثمانونَ، فقلتُ له: هلّا قُلتَ أيضًا عَثامين؟ قالَ: أيش عَثماين! أرأيتَ إنْسانًا يَتَكَلَّمُ بما ليسَ منْ لُغَته، واللهِ لا أقولُها أبَدًا» (ابنُ جنّيٍّ، _____، 1/ 243)، وقَدْ يَكونُ الاحْتيالُ بغَرَضِ التَّثَبُّت من لَهجَة، ومثالُ ذلكَ في اللّسان: «قيلَ لأَعْرابيٍّ في مَجْلِس أبي زَيْد: كَيْفَ اسْتَحْذَأْتَ؟ ليَعْرِفَ منْهُ الهَمْزَ، فَقالَ: العَرَبُ لا تَسْتَحْذِئُ، فَهَمَزَ» (ابن منظور، 1414هـ، مادّة (خ ذ ي)).

ويُلحَظُ ممّا جَرى عَرْضُه منْ طرائقِ المُساءَلَة، أَعْلاهُ، مُحاوَلَةُ أخذِ اللُّغَة منْ أفواهِ مُتحدّثيها، أيًّا كانَتْ اللُّغةُ؛ فجَمعُ المادّة اللُّغويّة لم يقتصرْ على الشِّعرِ، والقرآنِ، وبعضِ أمثالِ العربِ، بلْ امْتَدَّ حتّى شَمِلَ مَناحي الحياةِ جَميعًا؛ فَسَأَلَ اللُّغويّونَ عنْ اسْمِ طائرٍ، وَسَأَلوا عنِ القلمِ، وعنِ المَطَرِ، وعنِ سَوادِ الغُرابِ، وَسألُوا غُلامًا يَمَنيًّا، ولم يألوا جُهدًا في تدوينِ المادّةِ المُعجميّة، أو اللّهجيّة، أو غيرِها، وهذا يدفَعُ ما توهّمَتْهُ عددٌ من الدّراساتِ الحديثةِ الّتي ترى أنّ اللُّغويّينَ أهملوا هذا الجانبَ؛ جانبَ الحياةِ العامّةِ من الجمعِ، ولم يكُنْ له حَظٌّ في تقعيداتهم، ومِثالُ ذلكَ ما جاءَ عنْ محمّد عيد ساعةَ انْتقادِه الدَّرْسَ النَّحْويَّ، وَمِنَ المَثالبِ الّتي عَدَّها: «الانْصرافُ عَنْ دِراسَةِ الكَلامِ العاديِّ بينَ النّاسِ، أَوْ الاهتمامِ بلَهجاتِ الكَلام، وهذا جانبٌ يَكادُ يَكونُ مُهْمَلًا في دِراساتِنا القَديمَة، باسْتثناءِ ما وردَ مُتَناثرًا منها، إذْ اعْتُبِرَ الكلامُ العاديُّ في نَظَرِ النُّحاةِ مُستوًى أدنى من الكلامِ لا يرقى إلى ما راعَوهُ من مُستوى الصِّحَّة اللُّغويّة الّتي تضعُ أُسسَها قَواعدُ النَّحْو؛ فَهمْ لم يُراعُوا عُرْفَ اسْتعمالِ الكَلامِ العاديِّ، بَلْ لَمْ يُراعُوا العُرْفَ مُطْلَقًا في نَثْرٍ وَلا شِعْرٍ» (عيد، _____، 126).

وَقَدْ تَنبّهَ اللُّغويّونَ إلى ضَرورةِ أَخْذِ الإجابَةِ عَنِ الأعرابِ بِصُورَةٍ عَفْويَّة، ومِن ثَمَّ كانَ الاحتيالُ في السُّؤالِ، وَهذا يعني تَنبّهَ اللُّغويّينَ إلى الفرقِ بينَ المَنْطوقِ المُعَدِّ، وغَيْرِ المُعَدِّ، فكانوا يدفعونَ الأعرابَ إلى النُّطْقِ عَفْوًا من دونِ إعدادٍ، وفي هذا دَليلٌ آخرُ على أَخْذِ اللُّغويّينَ بمستوياتِ الكَلامِ كُلِّه، لا فرقَ بذلكَ بينَ قَصيدةٍ جاهليّةٍ وَكلامِ غُلامٍ أضاعَ عَنْزًا.

نتائج الدراسة ومناقشتها

ممّا جَرى عرضُه في المادّة، أعلاهُ، يمكنُ أن يخلصَ البحثُ إلى عددٍ من النّتائجِ أَهَمُّها:

1. تَنَوُّعُ أساليبِ السُّؤالِ راجعٌ إلى تَنَوُّعِ المُعطَياتِ والظُّروفِ الّتي تُحيطُ باللُّغويِّ.
2. احْتكامُ اللُّغويّينَ إلى بُطونِ الباديَة، معَ مُراعاةِ الفارقِ الجُغرافيِّ القَبَليِّ، كما في «ليسَ الطِّيبُ إلّا المِسْك» دليلٌ على وَعْيِهم بأهمّيّةِ جَمْعِ ظَواهرِ الكَلامِ اللَّهْجيّة، وهذا يدفعُ توهّمَ بعضِ الدّراساتِ الّتي ترى أنّ اللُّغويّينَ لم يُولوا اهتمامًا بلهجاتِ الكلامِ العاديِّ.
3. مُحاولةُ اللُّغويّينَ الاسْتزادَةَ من الأعرابِ بغيرِ أن يتنبّهوا حتّى يتحصّلوا على الكلامِ العَفْويِّ دَليلٌ آخرُ على جُهدِ اللُّغويّينَ في جمعِ اللُّغةِ بأصفى مظاهرِها، أوْ ما سَمّاهُ عيد الكلامَ العاديَّ.
4. تَنوَّعَتْ موضوعاتُ أسئلةِ اللُّغويّينَ، حتّى شملتْ مُساءَلَةَ الأعرابِ عن معرفتهم بأدواتِ الحَضَرِ، ومِثالُ ذلك سُؤالُهم عن القلمِ؛ حتّى يستطيعوا التَّأصيلَ الدِّلاليَّ لأدواتهم.
5. ما يُذكَرُ عن كونِ اللُّغويّينَ لم يهتمّوا بجوانبِ الحياةِ العاديّةِ محضُ توهّمٍ؛ فقد توسّعوا في السُّؤالِ عن كلِّ شيءٍ حاوَرُوا له جَوابًا، كما أنّهم حاوَروا الأعرابَ قاصدينَ سَماعَ لُغَتِهم الّتي تتعلّقُ بجوانبِ الحياة.

الهوامش:

- × رَواها أبو عمرو بن العلاء بالنَّصْبِ والجَرِّ بَعدًا، ويعلّقُ ابْنُ جنّي عَلى روايةِ هذه الكلمةِ بالنَّصْبِ والجَرِّ: «فَإِمّا أَنْ يكونَ سَمِعَ النَّصْبَ من غيرِ أَبي خَيْرَةَ مِمّنْ يَرْضى عَرَبِيَّتَه، وَإِمّا أَنْ يَكونَ قَوِيَ في نَفْسِه ما سَمِعَه من أَبي خَيْرَةَ مِنْ نَصْبِها، وَيَجوزُ، أَيْضًا، أَنْ يكونَ قدْ أقامَ الضَّعْفَ في نَفْسِه، فَحكى النَّصْبَ عَلى اعْتقادِه ضَعْفَه، وذلكَ أنَّ الأَعْرابيَّ قدْ ينطقُ بالكلمةِ يعتقدُ أنَّ غيرَها أقوى في نفسِه منها ألا ترى أنّ أبا العَبّاسِ حَكى عنْ عمارةَ أنّه كانَ يقرأُ: ﴿وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ﴾ بالنَّصْبِ، قالَ أبو العَبّاس: فقلتُ له ما أردْتَ؟ فقالَ: سابقُ النَّهارَ، فقلتُ له: فَهَلّا قُلْتَه؟ فقالَ: لو قُلْتُه لَكانَ أوزَنَ. أَيْ أَقْوى».

قائمة المصادر والمراجع

المراجع باللغة العربية:

- أمرير، يوسف. (2020) . جمعُ اللغة العربيّة ونشأةُ المعاجم (الدّوافعُ – المراحلُ – الطّرائقُ – القيودُ) ، المجلّة الأكاديميّة للأبحاث والنّشر العلميّ، ع16.
- الأنباريّ، عبد الرّحمن بنُ محمّد. (2003) . الإنصافُ في مسائلِ الخلافِ بينَ النّحْويّينَ: البَصْريّينَ والكوفيّينَ، ط1، المكتبة العصريّة.
- ابْنُ جنّي، عُثمانُ بنُ جِنّيٍّ. (د. ت) الخَصائصُ، ط4، مصر: الهَيْئَةُ المِصْريَّةُ العامّةُ للكِتابِ.
- الجَوْهريُّ، إسماعيلُ بنُ حَمّاد. (1987) . تاجُ اللُّغةِ وصِحاحُ العربيّة، تح: أحمد عبد الغفور عطّار، ط4، بيروت: دار العلم للملايين.
- الحاجّ صالح، عبدُ الرّحمن. (د. ت) . السّماعُ اللُّغويُّ العلميُّ عندَ العربِ ومفهومُ الفصاحةِ، (د. ط) ، موفم للنّشر.
- الحمويّ، ياقوت بنُ عبدِ الله. (1993) . مُعْجمُ الأُدَباءِ، تح: إحسان عبّاس، ط1، بيروت: دارُ الغربِ الإسلاميّ.
- ابنُ دُرَيْد، مُحمّدُ بنُ الحَسَنِ. (1987) . جَمْهَرةُ اللُّغَةِ، تح: رمزي منير بعلبكي، ط1، بيروت: دارُ العلمِ للملايين.
- الرّاجحيّ، عبده. (1979) . النَّحْوُ العربيُّ والدّرسُ الحديثُ بحثٌ في المنهجِ، دارُ النّهضةِ العربيّة.
- الرّبّاع، محمّد. (1994) . الفُصحى المَنطوقةُ مَنزلتُها في النّظريّةِ النَّحْويَّةِ، وصورتُها في اللُّغةِ العربيَّةِ، قُدّمتْ لنيل رسالةِ الدّكتوراة، عمّان: الجامعة الأردنيّة.
- ابنُ سيدَه، عليّ بن إسماعيلَ. (1996) . المُخصَّص، تح: خليل إبراهيم جفّال، ط1، بيروت: دار إحياءِ التُّراثِ العربيّ.
- السُّيوطيّ، عبدُ الرّحمَنِ بنُ أبي بكرٍ. (1998) . المُزْهِرُ في عُلومِ اللُّغةِ وأنْواعِها، تح: فؤاد عليّ منصور، ط1، بيروت: دارُ الكُتُبِ العِلْميّة.
- شويحط، إبراهيم. (2012) . السّماعُ اللّغويُّ المباشرُ عندَ النُّحاةِ قبلَ سيبوَيه، قُدّمتْ لنيل رسالةِ الدّكتوراة، جامعة اليرموك.
- عيد، محمّد. (د. ت) . المستوى اللّغويُّ للفُصحى واللَّهَجاتِ وللنّثرِ والشّعر، (د. ط) القاهرة: عالمُ الكتبِ.
- القالي، إسماعيل بن القاسم. (2002) . الأماليُّ، (د. ط) بيروت: دارُ الكتبِ العلميّة.
- القِفْطيّ، عليّ بنُ يوسفَ. (1986) . إنباهُ الرُّواةِ عَلى أَنباهِ النُّحاةِ، تح: محمّد أبو الفضلِ إبراهيم، ط1، مصر: دارُ الفكرِ العربيِّ ومؤسّسةُ الكتبِ الثّقافيّة.
- ابنُ منظورٍ، محمّدُ بنُ مكرمٍ. (1414هـ) . لِسانُ العربِ، ط3، بيروت: دارُ صادرٍ.
- النّحّاسُ، أحمدُ بنُ مُحمَّد. (2004) . عُمْدَةُ الكتابِ، تح: بسّام عبد الوهّاب الجابي، ط1، دارُ ابنِ حزمٍ.
- الهَرَويّ، محمّد بنُ أحمدَ. (2001) . تهذيبُ اللُّغةِ، تح: محمّد عوض مرعب، ط1، بيروت: دارُ إحياءِ التّراثِ.
- ابنُ يعيشَ، يعيشُ بنُ عليٍّ. (2001) . شرحُ المُفَصّلِ للزّمَخْشَريِّ، تقديمُ: د. إميل بديع يعقوب، ط1، لبنان: دارُ الكتبِ العلميّة.

المراجع مترجمة إلى اللغة الإنجليزية:

- *Al - Anbari, Abd al - Rahman bin Muhammad. (2003 AD) . Equity in the issues of disagreement between the two grammarians: Al - Basryn and Al - Kufeen, 1st Edition, Al - Asriyya Library.*
- *Al - Hamawi, Yaqut bin Abdullah. (1993 AD) . Dictionary of writers, edited by: Ihsan Abbas, 1st ed. , Beirut: Dar al - Gharb al - Islami.*
- *Al - Harawi, Muhammad bin Ahmad. (2001 AD) . Refining the language, edited by: Muhammad Awad Merheb, 1st ed. , Beirut: Heritage Revival House.*
- *Al - Jawhari, Ismail bin Hammad. (1987 AD) . The crown of the language and the health of Arabic, edited by: Ahmed Abdel Ghafour Attar, 4th edition, Beirut: House of Science for Millions.*
- *Al - Nahhas, Ahmed bin Muhammad. (2004 AD) . Umdat al - Kitab, edited by: Bassam Abd al - Wahhab al - Jabi, 1st edition, Ibn Hazm House.*
- *Al - Qali, Ismail bin Al - Qasim. (2002 AD) . Al - Amali, Beirut: Scientific Books House.*
- *Al - Qifti, Ali bin Yusuf. (1986 AD) . The narrators' attention to the attention of the grammarians, edited by: Muhammad Abu Al - Fadl Ibrahim, 1st edition, Egypt: House of Arab Thought and Cultural Books Foundation.*
- *Al - Rabba, Muhammad. (1994 AD) . Spoken Standard Arabic, its status in grammatical theory, and its image in the Arabic language, presented for a PhD thesis, Amman: University of Jordan.*
- *Al - Rajhi, Abdo. (1979 AD) . Arabic grammar and the modern lesson, a study in the curriculum, Dar Al - Nahda Al - Arabiya.*
- *Al - Suyuti, Abd al - Rahman bin Abi Bakr. (1998 AD) . Al - Muzhir in the sciences of language and its types, edited by: Fouad Ali Mansour, 1st edition, Beirut: House of Scientific Books.*
- *Amir, Youssef. (2020 AD) . The collection of the Arabic language and the emergence of dictionaries (motives - stages - methods - restrictions) , Academic Journal of Research and Scientific Publishing, p. 16.*
- *Eid, Muhammad. (N. D) . The linguistic level of Standard Arabic, dialects, prose and poetry, Cairo: The World of Books.*
- *Hajj Saleh, Abd al - Rahman. (N. D) . Scientific Linguistic Hearing among the Arabs and the Concept of Eloquence, approved for publication.*
- *Ibn Duraid, Muhammad Ibn Al - Hassan. (1987 AD) . Jamhrat al - Lughah, edited by: Ramzi Mounir Baalbaki, 1st Edition, Beirut: House of Science for Millions.*
- *Ibn Jinni, Othman bin Jinni. (N. D) Characteristics, 4th edition, Egypt: The General Egyptian Authority for the Book.*
- *Ibn Makram. (1414 AH) . Lisan Al Arab, 3rd Edition, Beirut: Dar Sader.*
- *Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram. (1414 AH) . Lisan Al Arab, 3rd Edition, Beirut: Dar Sader.*
- *Ibn Seadah, Ali bin Ismail. (1996 AD) . Al - Mukhasas, edited by: Khalil Ibrahim Jaffal, 1st Edition, Beirut: House of Revival of the Arab Heritage. Ibn Manzoor, Muhammad.*
- *Shuwaiht, Ibrahim. (2012 AD) . Direct linguistic listening to grammarians before Sibawayh, submitted to obtain a PhD thesis, Yarmouk University.*
- *Yaiesh, Yaiesh bin Ali. (2001 AD) . Explanation of the Mufassal by Al - Zamakhshari, presented by: Dr. Emile Badi› Yacoub, 1st Edition, Lebanon: Scientific Books House.*

تطبيقات الأطفال العربية على (الأندرويد): دراسة تحليلية لتوجهات الاستخدام

The Children's Arabic Applications on Android: An Analytical study

عبد الله محمود عدوي
أستاذ مشارك/ جامعة AITU الأمريكية/ أمريكا

Abdallah Mahmoud Adway
Associate Professor\ American International Theism University\ America
adawiedu@gmail.com

تاريخ الاستلام: 14/ 7/ 2022م، **تاريخ القبول:** 18/ 9/ 2022م.

Received: 14/ 7/ 2022, **Accepted:** 18/ 9/ 2022.

DOI: 10.33977/0507-000-061-008

E-ISSN: 2616-9843

P-ISSN: 2616-9835

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

ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل تطبيقات (الأندرويد) العربية الموجهة للأطفال لفهم التوجهات نحوها وطبيعة استخدامها الذي ينعكس على دورها في تثقيف الطفل العربي وتعزيز المعرفة لديه، لا سيما مع اندماج الأفراد في البلاد العربية بالتقنيات الرقمية في عصر الثورة التقنية الحديثة، والتي عززت الشخصية والذاتية والتفاعلية للمشاركين مع ثقافات وبيئات لا محدودة، حيث إن الطفل العربي كأية شريحة في المجتمع تأثر واندمج بهذه التقنيات، وصار جمهوراً مستهدفاً بإنتاجات وتطبيقات متخصصة، ونال نصيبه من محتوى هذه التقنيات متأثراً بمضامينها التي أسهمت في تغذيته الثقافية. استخدمت الدراسة المنهج الوصفي وأسلوب تحليل المحتوى لتطبيقات (الأندرويد) العربية على Google play والموجهة للطفل باللغة العربية. خلصت الدراسة إلى أن اهتمام الأطفال العرب يبرز في تطبيقات (الأندرويد) المتخصصة بتعليم الحروف العربية والألعاب، فيما يقل هذا الاهتمام في التطبيقات الأخرى، ليسجل الاهتمام الأدنى في التطبيقات الثقافية والتعليمية. فضلاً عن ضعف توجهات الأطفال نحو التطبيقات العربية عموماً مقابل نظيراتها الأجنبية، ما يستدعي تعزيز التواجد العربي في الثقافة العالمية كمّاً ونوعاً للحفاظ على الطفل العربي وثقافته وهويته من خلال الدفع ببرامج جادة وفعّالة تقنع الطفل بشكلها ومحتواها، وتوفر له احتياجاته من تطبيقات جذّابة تحد من توجهه للبرامج الأجنبية.

الكلمات المفتاحية: التطبيقات، (الأندرويد)، التقنيات الرقمية، الثقافة، الطفل العربي.

Abstract

This study aims to analyze Arabic Android applications for children and to understand their reflections in educating the Arab child and enhancing his knowledge. In the age of technology, individuals in the Arab countries have been so connected with digital technologies, which have enhanced the personality, subjectivity, and interaction of the participants with unlimited cultures and environments. The Arab child, like any segment of society, was affected by these technologies and has become a target audience for companies and individuals to design such specialized products and applications which played a role in nurturing the cultural side of the Arab child. The study used the descriptive approach and the content analysis method for the Arabic Android applications on Google play, which are directed to the children in the Arabic language. The study concluded that the Arab children›s interest is important in Android applications specialized in teaching Arabic letters and games, while this interest is less in other applications, to record the lowest interest in cultural and educational applications. In addition to the weak orientation of children towards Arab applications in general compared to their foreign counterparts, this requires strengthening the Arab presence in the global culture: both quantity and quality, in order to preserve the Arab child, his culture and identity by providing effective applications that convince the child of their form and content.

***Keywords**: Applications, Android, Digital technologies, Culture, Arab children.*

المقدمة

تسارعت وتيرة ظهور التقنيات الاتصالية خلال السنوات القليلة الماضية بصورة لافتة، وشهدت بداية هذا القرن تحولاً في وسائل الإعلام وظهور ما عرف بالإعلام الرقمي أو إعلام المواطن أو الإعلام الاجتماعي، وعززت تقنيات هذا الإعلام التفاعلية، ورفعت من مكانة الفرد في عالم جديد، مكنه من الوصول لبيئات كثيرة، فضلاً عن إمكانية طرقه لأبواب أوصدت في الأزمنة الغابرة، فكل من لديه حساب على (تويتر) أو (فيس بوك) أو غيرها من التقنيات الجديدة سواء كان رئيساً أو مرؤوساً يمكن لمن شاء الوصول إليه وتوجيه استفساراته ولومه ونقده بما يشاء.

مع التحول الكبير الذي شهده العالم كان العرب وبلدانهم كأي مجتمعات أخرى تأثرت بهذا التحول، فدخلت هذه التقنيات العالم العربي ودمجت مواطنيه بالمنظومة العالمية، وأدخلتهم في تلك الآفاق الواسعة، ولم يقتصر هذا الدمج على شريحة دون أخرى؛ فالفرد أو الإنسان العربي أياً كان جنسه أو عمره وقع في أسر التكنولوجيا الحديثة، ووجد فيها ما يلبي رغباته وحاجاته.

الطفل العربي كان له حظ كبير في مختلف تقنيات الاتصال الجديدة، فهو عرضة لكل مستجدات الاتصال التي تجذبه محتوياتها ومزاياها للانغماس فيها؛ فالاتصال والتواصل ليسا حكراً على الكبار ولا دافعاً مقصوراً على فئة دون غيرها، إذ إنه دافع ذاتي نابع من كون الإنسان اجتماعي بطبعه؛ فوسائل الإعلام الرقمي عموماً محل اهتمام الكبير والطفل والمرأة والرجل، فضلاً عن الخصوصية التي توفرها لكل شريحة من المجتمع بتوفير ما يلزمها وما يتناسب واهتماماتها وطبيعتها. وقد وفرت وسائل الإعلام الرقمي كمّاً هائلاً من المعرفة التي يتعرض لها الطفل ويتسلسل إليه ما فيها، وبذلك تساهم في صياغة ثقافته بثقافة تعتمد على المحتوى الذي يتعرض له، وفضاءات الاتصال الرقمي يمكن أن يكون فيها من المفيد ما ينمي لدى الطفل العربي ثقافة إيجابية تتوافق وهويته العربية والإسلامية، كما أن انفتاح الطفل على الثقافات الأخرى يعرضه لما فيها من إيجابيات وسلبيات قد لا تتوافق مع هويته العربية أو تتناقض معها.

على الرغم من تحديات تقنيات الاتصال الرقمي على الطفل العربي، إلا أنه لم يعد هناك مناص من التعامل معها، فلعل سلبياتها والوقوف على التحديات التي جلبتها وألقت بها في ثقافتنا العربية لم يعد ذو جدوى في ظل التعاطي الواسع والانغماس الكبير بها من مختلف شرائح مجتمعنا لاسيما الأطفال، لذا فإن الأجدى هنا إشعال الشموع وسط هذه الحالة من الانفلات الثقافي، والوقوف على المفاصل المهمة في بناء الثقافة الهادفة في إطار الهوية

العربية، وهذا لا يتسنى إلا بالبحث في صناعة إعلام تفاعلي فعّال قادر على إشباع حاجات الطفل وبمستوى مقنع وممتع وجذّاب.

أهمية الدراسة

تكمن أهمية هذه الدراسة في تناولها لأحد أهم روافد المعرفة الثقافية المعاصرة للطفل العربي، فتطبيقات الهواتف الذكية تحمل أشكالاً وأنواعاً مختلفة من الثقافة الجيدة والرديئة، والتي يجدر الاهتمام بها لفهم تحديات الجيل العربي الناشئ وحاجاته، ليتسنى توجيهه وحمايته بما يتناسب والواقع الجديد، وقد أسهم ظهور الأجهزة الذكية واللوحية في إحداث تغيرات في طبيعة الاتصال وبرامجه؛ فقدمت الشركات العالمية ما يتناسب مع هذه الأجهزة من برامج خاصة عرفت بالتطبيقات، والتي تعنى هذه الدراسة بالبحث فيها لمعرفة دورها في تثقيف الطفل العربي من خلال ما يتوفر من تطبيقات عربية خاصة بالأطفال على (الأندوريد) .

تأتي أهمية الدراسة أيضا في ظل الانتشار الواسع للتطبيقات وسرعة سريانها بين الناس وسهولة الحصول عليها واستخدامها، وبالتالي تأثيرها على الأطفال وفئات المجتمع الأخرى كونها برامج اتصالية يؤدي الاتصال فيها إلى الرجع، من هنا تتأتى الأهمية العلمية في بحث ودراسة هذه الظاهرة ذات الأثر الكبير في الأطفال، من خلال توفير دراسة علمية تعالجها وتقدم إضافة لم تتطرق لها الدراسات العربية سابقاً.

مشكلة الدراسة

تسعى هذه الدراسة إلى البحث في تطبيقات (الأندرويد) العربية الموجهة إلى الطفل العربي لفهم التوجهات نحوها، حيث تسعى إلى تحليل هذه التطبيقات للوقوف على توجهات المضامين والاستخدام ودورهما في التوجيه الثقافي الذي يساهم في تكوين المعرفة لدى الطفل العربي، وصولاً إلى الإجابة عن السؤال التالي: كيف يمكن قراءة توجهات الجمهور نحو تحميل تطبيقات الأطفال العربية على (الأندرويد) في تثقيف الطفل؟

أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل تطبيقات (الأندرويد) العربية الموجهة للأطفال لفهم اهتمامات الجمهور نحوها وفاعليتها في تثقيف الأطفال، ومناقشة دورها في تثقيف الطفل العربي وتعزيز المعرفة.

أدبيات الدراسة

الاتصال التفاعلي وثقافة الطفل العربي

يعبر الاتصال التفاعلي عن حالة التنوع في الأشكال والتكنولوجيا والخصائص التي حملتها تقنيات الاتصال الرقمية، وامتازت بميزة رئيسة هي التفاعلية، لذا فالاتصال التفاعلي هو الذي يقدم في قالب رقمي وتفاعلي، ويعتمد على اندماج النص والصورة والفيديو والصوت، فضلاً عن استخدام (الكمبيوتر) كأداة محورية في عملية الإنتاج والعرض، والتفاعلية جزء منه وهي سمة تميزه. (العبد الله، 2014) والاتصال التفاعلي الذي ظهر بداية القرن الواحد والعشرين، رغم جذوره الممتدة منذ نهاية القرن الماضي، والتي تمثلت بالمدونات والإيميل وغرف الدردشة ومحركات البحث، وتطورت لاحقاً إلى أشكال كثيرة ومتنوعة الاختصاصات ومتوفرة على مختلف الأجهزة، وزاد من وتيرة انتشارها التطور التقني للأجهزة المحمولة الذي توازى مع انطلاقة تقنيات الإعلام الرقمي.

لقد أضحت وسائل الاتصال من أهم مصادر الرفد الثقافي للمجتمعات والأفراد؛ فالمشاهد أو المتابع ينهل من الكمّ الكبير من وسائل الاتصال ذات التخصصات المختلفة ما يحلو له، ومن مختلف الثقافات في العالم، وكذلك الإذاعات والصحف والمجلات التي شكلت مصادر ثقافية للمجتمعات المختلفة، تجمع في طياتها الأخبار المحلية التي تعبر عن الثقافة المحلية، فضلاً عن الأخبار العالمية التي تعرض ثقافات عالمية بين يدي القارئ أو المشاهد أو المستمع؛ فلا حظّ لأي ثقافة كانت من الوجود إذا لم تؤازرها أجهزة الإعلام، ولم تعرف بما اهتدت إليه من وجوه الخلق والإبداع، كما أنه لا سبيل أمام أجهزة الإعلام دون زاد ثقافي يشد اهتمام الجمهور إليها ويسمح لها بإبلاغ رسالتها في مختلف المجالات (المصمودي، 1985) .

وفق نظرية الغرس الثقافي (Gerbner & Larry Gross, 1976) فإن كثافة متابعة وسائل الإعلام تؤثر في تشكيل المعتقدات والآراء وفقاً لما تبثه وسائل الإعلام، ليتكون في أذهانهم على المدى الطويل واقعاً خاصاً بهم مختلفاً عن الواقع الحقيقي، ومعززاً بالصور الذهنية التي تغرس لديهم، فتتشكل أفكارهم وأنماطهم الثقافية ورؤيتهم للأمور المختلفة. (Shrum, 2017)

يعتبر الإعلام الرقمي ذو خصوصية تميز الثقافة التي يمتلكها؛ فوسائل الإعلام الرقمي شكلت انفتاحاً على كل ما في المجتمعات، فلا حواجز على ثقافة من الثقافات أو فن من الفنون والعلوم والعادات والتقاليد، فكلها وضعت في أوعية، تشكل تقنيات الإعلام الرقمي هذه الأوعية التي تمكن أياً كان أن ينهل منها ويتعرف على ما فيها بكل يسر وسهولة، فبحركات أنامل يتنقل الشخص بين كم متنوع منها (عدوي، 2022) . وفي ظل تلاقي الثقافات في عالم اليوم وانغماس الأفراد فيها، يظهر التبادل الثقافي والاكتساب من الآخر، وهنا تختلط حسنات التبادل الثقافي بسلبيات الهيمنة التي قد تسعى بعض الثقافات لفرضها وتكرسها من وسائل الإعلام التي تملك سلطة التحكم فيها.

تشكل الثقافة الكونية التي تدفع بها العولمة في ظل الإعلام الرقمي تحدياً للثقافات المحلية والإقليمية، وبالرغم أن هذه الثقافات يمكنها إغناء الثقافة الكونية، لكنها غالباً تُدمَّر أو تقهر من قبلها، إلى حد تعتقد أنها غارقة ومبعدة إلى مقام الفلكلور، وحتى تهدد في وجودها (بال، 2008) . لذا فإن الحفاظ على الهوية العربية للأجيال الناشئة يتطلب عدم الانصياع لسطوة الثقافة الواحدة والعمل على أن تكون تنوع ثقافات، وهذا يتطلب الدفع بالثقافة العربية وجعلها في المشهد بصورة أكثر فاعلية وتأثيراً في أبنائها، فضلاً عن الشعوب والثقافات الأخرى.

تعتبر شريحة الأطفال كما غيرها من الشرائح التي تنهل جزءاً من معرفتها من وسائل الإعلام وما فيها من ثقافات الآخرين، فتشكل بذلك وسائل الإعلام الرقمي تحدياً في وجه هويتها العربية في ظل الثقافة الكونية، لاسيما إذا ما افتقدت التحصينات والتواجد الثقافي العربي في الفضاء الرقمي لحماية الأطفال وغرس ثقافتهم،

ما يستدعي التواجد والحضور للبقاء والحفاظ على الهوية العربية من الانصهار وسط الثقافات القوية المدعمة بالقوة المادية والهيمنة التكنولوجية.

أثّرت التقنيات التفاعلية الرقمية في تحول التلقي الثقافي للطفل العربي عما كان سائداً في ظل الإعلام التقليدي، ويتبين ذلك من خلال:

1. اقتصار تلقي الأطفال لمواد معينة على الفضائيات العامة وتلقيهم لمواد خاصة بهم عبر فضائياتهم، فيما أن الإعلام الرقمي فتح للأطفال كافة أبوابه مشرعة وبتنوع كبير.

2. الإعلام التقليدي ذو اتجاه واحد من الوسيلة الإعلامية إلى الطفل؛ فالطفل يتلقى الثقافة التي تريدها الوسائل الإعلامية، فيما يختار الطفل في الفضاء الرقمي من الكمّ الكبير من الألوان والثقافات ما يلائمه ويستهويه.

3. تفرض وسائل الإعلام التقليدي على الطفل الالتزام بأوقات عرض البرامج أو إعادتها، فيما تمكنه تقنيات التواصل التفاعلية من مشاهدة أي برنامج في أي وقت والتحكم بإعادته والاحتفاظ به.

4. التلفاز جهاز تقليدي ثابت يبقى في مكان مخصص في البيت يفرض على من يريد مشاهدته الجلوس أمامه، فيما أتاحت الابتكارات الجديدة وظهور الأجهزة اللوحية والهواتف الذكية إمكانية المشاهدة من أماكن مختلفة من خلال حمل الجهاز واختيار المكان الذي يريده الطفل.

5. الطفل أمام الإعلام التقليدي مستقبل فحسب، ليس لديه أي دور تفاعلي إلا فيما تسمح به الوسيلة الإعلامية من مساحة في حدود ضيقة، فيما تفتح تقنيات التواصل التفاعلية أبواب التفاعل مع كل ما فيها، وتستقبل ردود الفعل والانطباعات من الجمهور.

تتعدد أشكال المعرفة والثقافة ومصادرهما التي يتلقاها الطفل العربي من خلال الإعلام التفاعلي وتقنياته المتنوعة، فهي لم تتخذ شكلاً واحداً كأداة دمج للطفل في المجتمعات والبيئات التي شكلتها، حيث جعلت لكل بيئة أساليب عرض وتفاعل تتوافق مع البغية منها.

تشير الإحصائيات أن (4. 80) مليار شخص حول العالم يستخدمون (الإنترنت) حتى يوليو/ تموز (2021) ، بزيادة (316) مليونا (7. 3%) عن عددهم في مثل هذا الوقت من العام السابق، ويشكلون ما نسبته (60. 9%) من سكان العالم، وأن (4. 48) مليار شخص يستخدمون وسائل التواصل الاجتماعي، ويشكل عدد مستخدمي وسائل التواصل حالياً نسبة (56. 8%) من سكان العالم، فيما أن (91%) من مستخدمي وسائل التواصل يصلون إليها عبر أجهزتهم الجوالة. (KEMP, 21 JULY 2021) كما أن أكثر من (66%) من سكان العالم العربي يستخدمون الإنترنت عام (2021) فضلاً عن انتشار للأجهزة الجوالة. وهذه الإحصائيات مؤشر لما تحظى به تقنيات الإعلام الرقمي من اهتمام وأهمية كمصدر ثقافي للشرائح المختلفة في العالم والمجتمعات العربية.

الأطفال وتقنيات الاتصال التفاعلي

تعددت تقنيات الاتصال التفاعلي التي أسهمت في رفد الأطفال بالمعرفة والثقافة وربطهم بالآخرين، وتنوعت استخداماتهم لها. وتبرز استخدامات الأطفال فيما يأتي:

أ. التواصل: أسهمت وسائل الاتصال التفاعلي في التواصل بين الناس، ويسرت ذلك من خلال برامج وتقنيات اتصال مجانية توفر خدمات اتصال بالصوت والصورة والنصوص، وتبادل رسائل الوسائط المتعددة كالصور والفيديو، وتعد هذه المزايا من أهم ما في التقنيات الحديثة، والأطفال كما شرائح المجتمع المختلفة لديهم رغبة التواصل مع الآخر، لذا فإن الاستفادة من هذه التقنيات بالنسبة لهم حاضرة ومهمة، وتبرز من هذه التقنيات (فيس بوك) و (تويتر) ، و (واتس أب) و (سكايب) وغيرها.

ب. استخدامات للترفيه: تتجه تقنيات الاتصال التفاعلي للترفيه كأسلوب، وكوسائل هدفها الترفيه بالمقام الأول، تلتقي ومبتغى الأطفال من استخدام التقنيات المعاصرة، الذي يعتبر أساس هذه التقنيات ومحور خطابها مباشرة أو غير مباشرة، فهذه التقنيات هي وسائل ترفيه ذات وظائف متعددة. ومن أهم ما يتجه إليه الطفل لتحقيق الترفيه بصورة مباشرة:

– الألعاب: أولت تقنيات الاتصال التفاعلي ألعاب الأطفال مكانة خاصة، فتم توفير كم كبير منها من خلال مواقع (الإنترنت) والمواقع التفاعلية وتطبيقات الهواتف والأجهزة الذكية. ولم تكن مواقع التواصل الاجتماعي (كفيس بوك) مقتصرة على التواصل فحسب، إذ تتضمن أيضاً ألعاباً ترفّه عن الطفل وتلبي حاجات مختلفة لديه.

– الكرتون والرسوم المتحركة: تعتبر مشاهدة أفلام الكرتون من الاستخدامات المهمة للطفل، والتي بات لوسائل الاتصال التفاعلية دور مهم في تقديمها من خلال (يوتيوب) ، الذي يوفر مشاهدة أفلام الكرتون القديمة والجديدة، العربية منها والأجنبية بصورة سهلة ومجانية، فضلاً عن توفر تطبيقات على الأجهزة اللوحية والذكية تقدم أفلام الكرتون أيضاً، فيمكن من خلال (يوتيوب) على سبيل المثال رفع تسجيلات الفيديو وبأحجام مختلفة بصورة مجانية، لإتاحة مشاهدتها من المشاهدين مع إمكانية التعليق عليها ومشاركتها مع الآخرين.

ت. استخدامات تعليمية: تستخدم تقنيات الاتصال التفاعلية لتقديم العلوم المختلفة للأطفال، فيستخدم الأطفال المواقع التفاعلية التعليمية والموسوعات أو غرف الدردشة المتخصصة وبعض المنصات الخاصة، مثل: (Zoom) وما شابه من هذه التقنيات للتواصل مع المعلمين والحصول على المعرفة المنهجية وغير المنهجية، وبذلك يوفر الإعلام التفاعلي دروساً مدرسية وتسجيلات بالصوت والصورة لشرح الدروس، وهو ما شهده العالم خلال فترة وباء (كورونا) منذ عام (2020) ، بل إن بعض المدارس توفر كتباً إلكترونية تفاعلية تتيح للطالب مشاهدة الدرس بصوت معلم، والخضوع لاختبارات إلكترونية أثناء الدراسة.

لم تزل فكرة الاستفادة من تقنيات الاتصال التفاعلي في التعليم المدرسي في البلاد العربية في مراحل متواضعة لا سيما الدول الفقيرة منها وبتفاوت مع الدول الغنية، حيث ما تزال نسبة دمج التعليم والمعرفة المدرسية بالتقنيات الحديثة ضعيفة نسبياً مقارنة مع الدول المتقدمة التي باتت تعتمد الأجهزة اللوحية بدل

الكتب المدرسية، وتعتمد الشاشات الذكية بدل الألواح التقليدية في العرض.

تحظى تقنيات الاتصال التفاعلي بدور مهم في العملية التعليمية لاسيما في معالجة قضايا متنوعة، من قبيل تعزيز أداء الطلبة والمدرسين وزيادة قابلية النفاذ وتخفيض معدلات التسرب من المدرسة. (كلية محمد بن راشد للإدارة الحكومية، 2014) ، فلا يقتصر دورها على الترفيه، بالرغم من كونه تحصيلاً لأي عملية تتم من خلالها، إذ إن تلقي العلوم من خلالها بات مطلباً عصرياً، فهذه الأدوات تشكل مقوماً حقيقياً ودافعاً لا غنى للمدرسين عنه، فهي تفتح الباب واسعاً للوصول إلى أنواع الوثائق كلها من خلال مكتباتها وموسوعاتها أو معارضها المصورة، فضلاً عن التفاعلية في المسار التربوي النشط، وتبرز هذه المزايا في التعليم عن بعد، وبذلك أصبح نمطاً جديداً لاكتساب المعارف والمهارات وشكلاً جديداً لنهل المعرفة، فلم يسبق للمعلمين أن كانوا قريبين من تلاميذهم، ولم يسبق للمعارف أن كانت سهلة المنال بهذا الحد. (بال، 2008)

ث. استخدامات متعددة: مما يميز تقنيات الاتصال التفاعلي الجمع بين استخدامات مختلفة، وعدم اقتصار استخداماتها على شيء محدد؛ فالترفيه يمكن لمسه في أدواتها جميعها، كما يمكن الجمع بين التعليم واللعب، ومن التقنيات التي جمعت بين الاستخدامات المختلفة وتضمنتها التطبيقات، فهي متنوعة بتنوع الهدف منها والذي قد يكون برنامج تواصلي، مثل: (فيس بوك) أو (فايبر) أو (واتس أب) ، وقد يكون برنامجاً علمياً أو لعبة أو غيرها.

تطبيقات الهواتف الذكية

التطبيقات هي عبارة عن برامج صغيرة الحجم مناسبة للاستخدام من خلال أجهزة الهواتف والأجهزة المحمولة الذكية، وتهدف إلى تعزيز الهاتف المحمول؛ بحيث يكون أكثر من مجرد جهاز لإرسال الرسائل النصية والاتصال، واستخدامه في أوجه أخرى، (الصاوي، 2019) يمكن للمستخدم تحميل التطبيقات من خلال متاجر خاصة بهدف استخدامها والاستفادة من محتواها. والتطبيقات نوع من البرامج الجديدة التي ارتبطت بظهور أنظمة تشغيل وفرت إمكانات اتصالية ومعلوماتية، وشكلت طفرة في الاتصال التفاعلي، وكان لها دور في الجوانب الثقافية التي يمكن ضخها في المجتمعات الإنسانية.

تقسم أنظمة التشغيل التي تعمل عليها الأجهزة الذكية إلى ثلاثة أقسام، هي:

1. نظام تشغيل شركة (مايكرسوفت) المسمى (Windows Phone) ، ويتبع له متجر (Windows Phone) الخاص بتطبيقات (ويندوز) على أجهزة الحاسوب اللوحية والحاسوب المحمول والهواتف الذكية، وهذه التطبيقات بعضها مجاني والآخر مدفوع (microsoft) . وصدر النظام عام (2010) وهو عبارة عن سلسلة من أنظمة تشغيل الهواتف المحمولة التي طورتها (مايكروسوفت) ، فهي منصة (ويندوز موبايل) التي تستهدف في المقام الأول السوق الاستهلاكية بدلاً من سوق الشركات (Novac, Novac, & Gordan, 2017).

2. نظام التشغيل التابع لشركة

3. (أبل آيفون iPhone) والمسمى (IOS) ، أو نظام تشغيل آي، عرف في بداياته باسم (OSX iPhone) ، والاسم الرسمي السابق له حتى تاريخ (7 يونيو 2010) هو نظام تشغيل (آي فون) أو أو (إس) ، وهو نظام تشغيل ظهر في بداية (2007) كنظام تشغيل صنعته (أبل) لهاتفها (آي فون، أصبح فيما بعد النظام الافتراضي لجهاز (آي بود تاتش) واللوحي (آي باد) iPad بنسخة معدل فيها قياسات الواجهة للأخير، والنظام هو أحد أنظمة التشغيل التي تعد من أسرة نظام ماك العاشر، وبتنوع في الأجهزة بين (الآي بود تاتش) ، (الآي فون) و (الآي باد) . (Novac, Novac, & Gordan, 2017) ويتوفر لهذا النظام متجر للتطبيقات يسمى (أبل ستور) (App AppStor) ، (Store) وهو متجر التطبيقات والألعاب الخاصة به، والتي يمكن تحميلها من خلاله على الأجهزة التي يتعامل معها، لذا فهو منتج للبرامج التي تتناسب مع أجهزة الشركة والتي تطبق على أجهزة الآيباد وهواتف الآيفون، والاستفادة من تطبيقات هذا النظام تكون بمقابل مادي مع قليل من التطبيقات المجانية.

4. نظام تشغيل شركة غوغل والمسمى أندرويد (Android) : وأندرويد هو نظام مجاني ومفتوح المصدر، يتيح فرصة التطوير للجميع، وهو أيضاً مبني على نواة لنكس[1] ومصمم أساساً للأجهزة ذات شاشات اللمس كالهواتف الذكية والحواسيب اللوحية، ويتم تطوير (الأندرويد) من قبل التحالف المفتوح للهواتف النقالة الذي تديره شركة غوغل، وقد اشترت غوغل نظام أندرويد من المطورين الأساسيين للنظام عام 2005، في حين كان الإعلان الرسمي عنه في 5 نوفمبر 2007 بالتزامن مع انطلاق التحالف المفتوح للهواتف النقالة، وطرحت غوغل نظام (الأندرويد) كنظام مفتوح المصدر تحت رخصة أباتشي، ومشروع أندرويد مفتوح المصدر (AOSP) هو الفريق المسؤول عن تطوير وتحديث وإصلاح النظام لدى (الأندرويد) مجتمع ضخم من المطورين الذين يقومون بكتابة وتطوير البرامج والتطبيقات للأندرويد، ويعتمدون بشكل أساسي على الكتابة بلغة الجافا. (Novac, Novac, & Gordan, 2017) (موقع تقنيات بلا حدود) وتطبق (الأندرويد) على الهواتف الذكية بالإضافة إلى تطبيقات (الأندرويد) على الأجهزة اللوحية Android Mobiles أو Android Tablet.

كما أن غوغل وفرت للأندرويد متجراً خاصاً يعرف بغوغل بلاي (Google Play) ، حيث يوفر برامج وتطبيقات مناسبة للاستخدام على الأجهزة والهواتف الذكية بصورة عامة، وتطبيقات هذا المتجر هو ما يهمنا في هذه الدراسة.

تطبيقات Google Play

يعد (الأندرويد) النظام الأكثر انتشاراً بواقع مليار جهاز مفعل، (Google, 2022) ، ويمكن للمستخدمين على اختلاف أطيافهم وأعمارهم الاستفادة من Google Play، حيث تتوفر عليه مئات الآلاف من التطبيقات والألعاب، فيمكن من خلال هذا المتجر تلبية حاجات الجمهور من استخدام الألعاب والتنقل عبر علاقات اجتماعية بواسطة بعض التطبيقات الخاصة بمواقع التواصل الاجتماعي التي يحتاجها مستخدمو الأجهزة الذكية كالفيس بوك والفيبر وغيرها.. فضلاً عن متابعة أحدث الأخبار ومعرفة حالة الطقس وشراء تذاكر السينما والتسوق الإلكتروني وغيرها من

(1) لغة تشغيل مثل ويندوز.

المزايا الكثيرة التي يمكن الاستفادة من تطبيقات Google Play في الحصول على البرامج المخصصة لهذه الخدمات (googleplay) .

كشفت إحصائية حديثة أن متجر تطبيقات (غوغل) شهد نمواً فاق المتاجر الأخرى، حيث وصل عدد تطبيقاته إلى 2. 59 مليون تطبيق، بعد أن كانت مليون تطبيق عام 2013، (Ceci, 2022) وهناك عدة عوامل مكنت من نمو تطبيقات (الأندرويد) بشكل أكبر من تطبيقات المتاجر الأخرى، كعدد الأجهزة الكثيرة التي تعمل بنظام (الأندرويد) ، إضافة إلى أن غوغل تسهل عملية تطوير تطبيقات (الأندرويد) ، خلافاً لما عليه أبل التي تتأخر في الموافقة على التطبيقات الجديدة.

توفر غوغل بلاي تطبيقات مجانية، وليس هناك شرط للحصول على تطبيقات (الأندرويد) ، فيمكن للمستخدم أن يحمل التطبيقات من خلال المتجر مجاناً ويتطلب تحميل بعض التطبيقات دفع مقابل مادي.

من المزايا التي أعلنت عنها شركة غوغل خلال مؤتمرها السنوي للمطورين Google I/ O 2015 تخصيص قسم موجه للعائلة

متجر غوغل بلاي، حيث بدأت الشركة بطرح قسم العائلة Fam-ily في متجر Ply رسمياً، (googleplay) ويحتوي قسم العائلة على محتوى مُخصص من التطبيقات، كالألعاب والفيديو والكُتب وغيرها وفق تصنيفات سهلة الوصول للعائلة ومناسبة للأطفال على وجه الخصوص، الأمر الذي يشير إلى توجه إيجابي نحو حماية الطفل وإتاحة ما يناسبه من تطبيقات يمكن للعائلة سهوله إيجادها وتحميلها لأطفالهم والاستفادة منها، بدل الغوص في بحر من التطبيقات التي تنتمي لمجموعات وفئات غير الأطفال.

تتعدد وتتنوع التطبيقات التي يمكن تنزيلها واستخدامها من خلال الأجهزة الذكية، حيث دخلت التطبيقات كافة المجالات الإنسانية التي يعنى بها الإنسان، فهناك التطبيقات التعليمية وباللغات المختلفة، والتطبيقات الدينية التي يقدم من خلالها البرامج والقصص والكتب الدينية، كما أن المجال الترفيهي الذي يعتبر أساس فكرة التطبيقات القائمة على إزجاء وقت الفراغ والتسلية قد حظي بجانب مهم؛ فالألعاب تشكل نسبة مهمة من بين التطبيقات التي تستخدمها الشرائح الاجتماعية والفئات العمرية المختلفة، حيث جاء في تقرير App Figures لتحليل البيانات أن الألعاب حظيت بأعلى نسبة تحميل من بين البرامج المختلفة على (الأندرويد) ومن المتاجر الأخرى (2015) ، فضلاً عن توفر الأفلام وبرامج التسلية والترفيه التي قد تأخذ بعداً واحداً أو تتعدد أهدافها، وبالتالي طريقة تقديمها.

تعتبر الدراسات العربية الخاصة بالتطبيقات قليلة نسبياً فيما تقل عند الحديث عن تلك الخاصة منها بالأطفال، ومن هذه الدراسات دراسة عن تأثير تطبيقات (الأندرويد) بـ Google Play باستخدام تكنولوجيا الواقع الافتراضي على تعلم بعض المهارات الأساسية في المبارزة وتحسين التفكير الناقد (غانم، 2018) ، ودراسة عن أثر تعرض الشباب لتطبيقات (الأندرويد) وتأثيرها على هويتهم الثقافية المصرية (جلال، 2019) ، ودراسة أخرى عن أثر استخدام التطبيقات الرياضية الذكية على اكتساب المفاهيم الرياضية لدى طلبة الصف الرابع الأساسي ذوي صعوبات التعلم الحسابية في الأردن (جراح، 2021) ، ودراسة عن أثر التطبيقات الذكية على الرعاية الصحية (الفايدي، 2021) . أما بخصوص تطبيقات الأطفال فمن الدراسات التي بحثت في ذلك دراسة حول أثر استخدام تطبيقات التعلّم المتنقل في تنمية مهارات السلوك الاجتماعيّ لدى أطفال الروضة (الحملي، 2021) ، ودراسة عن واقع توظيف معلمات رياض الأطفال للتطبيقات التربوية في الأجهزة الذكية في التعليم (الشعيبي، 2015) .

من الدراسات باللغة الإنجليزية ما تناولت استخدام تطبيقات الأندوريد لمراقبة نتائج تعلم الطلاب (Sulistyowati, 2018) ، ومنها ما تناولت دراسة تطبيقات الأندوريد التعليمية الموجهة للأطفال لكن في جانب التعليم المدرسي مثل دراسة (Papadakis, 2018) إضافة إلى دراسة (Prameswari, 2017) .

تتميز هذه الدراسة في كونها تركز على التطبيقات الخاصة بالأطفال باللغة العربية والتي يستخدمها الأطفال العرب، فضلاً عن أنها تسعى إلى فهم البعد الثقافي في الاستخدام وليس لتحقيق أهداف أخرى كما الدراسات السابقة.

منهجية الدراسة

استخدمت الدراسة المنهج الوصفي لدراسة الحالة الاتصالية التي أفرزتها التقنيات الحديثة، واستخدمت أسلوب تحليل المحتوى لتطبيقات (الأندرويد) العربية الموجهة للطفل كنموذج للتحليل والدراسة، حيث يستخدم أسلوب تحليل المحتوى للحصول على استنتاجات تبين الاتجاهات عن طريق تشخيص خصائص معينة بطريقة موضوعية ومنهجية كمية. وتحليل المضمون هو أحد الأساليب البحثية التي تستخدم في وصف المحتوى الظاهر لتطبيقات (الأندرويد) العربية وصفاً موضوعياً منتظماً وكمياً. (حسين، 1983) وهو أيضاً أحد أساليب الإفادة من المعلومات المتاحة عن طريق تحويلها إلى مادة قابلة للتخليص والمقارنة، باستخدام التطبيق الموضوعي والمنهجي المنتظم لقواعد التصنيف. (حسين، 1983) وقد رصد الباحث تطبيقات (الأندرويد) العربية الخاصة بالأطفال وتحليلها واستخلاص بيانات كمية بالاعتماد على عملية الرصد، حيث يقوم المنهج الوصفي على وصف الظواهر كما هي في الواقع، ويوفر دراسة العلاقة التي تربط بين الظواهر. (العسكري، 2004)

قسمت الدراسة التطبيقات إلى سبع وحدات من وحدات تحليل المحتوى هي: تعليم الحروف واللغة العربية للأطفال، وتعليم القرآن الكريم للأطفال، وقصص الأطفال، وألعاب الأطفال، وكرتون الأطفال، وأغاني الأطفال وأناشيدهم، وبرامج ثقافية للأطفال.

مجتمع الدراسة

تتوفر تطبيقات الأجهزة الذكية في المجالات المختلفة وبأعداد كبيرة، ومن السهولة لأي مؤسسة أو شركة طرح تطبيقاتها ليشاهدها ويستخدمها من يشاء؛ فعملية تصميم التطبيقات هي عملية سهلة يمكن للأفراد القيام بها ورفعها للاستخدام، وتعد Google play واحدة من مصادر هذه الخدمات التي يوفرها هذا المتجر، والتطبيقات من هذا المتجر أغلبها مجانية، وليس كما هو الحال مع تطبيقات (أبل) المدفوعة، والتي تكون غير متاحة لجميع المستهدفين إلا بعد دفع مبلغ مالي. لذا فإن الدراسة – في سبيل

محافظتها على العمق والتخصيص والبعد عن العمومية – اختارت عينتها من مجتمع التطبيقات تطبيقات (الأندرويد) على (Google play، والمتخصصة منها بالأطفال، والموجهة إليهم باللغة العربية) [2] على أن تكون هذه التطبيقات العربية موجهة للأطفال العرب، ومتاحة بصورة مجانية، وبذلك تم استبعاد التطبيقات غير العربية الموجهة للأطفال، كما تم استبعاد التطبيقات التي يقل تنزيلها (Installs) عن خمسة آلاف باعتبار توجه الجمهور نحوها ضعيفاً، واعتمدت العينة النهاية كافة التطبيقات التي تنطبق عليها الشروط المذكورة سابقاً.

تم تقسيم التطبيقات إلى وحدات تحليل ليسهل تدريسها للأطفال، ووحدات التحليل هي: تعليم اللغة العربية للأطفال (الحروف) ، وتعليم القرآن الكريم للأطفال، وقصص الأطفال، وألعاب الأطفال، وكرتون الأطفال، وأغاني وأناشيد الأطفال، وتطبيقات ثقافية للأطفال.

كما تم وضع جدول لدرجات المقياس لتقدير توجهات الجمهور نحو تطبيقات الأطفال المختلفة وفقاً لعدد التحميلات، انظر الجدول الآتي:

جدول رقم (1)

درجات المقياس الإحصائي

الرقم	فئات تنزيل البرامج	الدرجة
1	5,000,000 - 1,000,000	المستوى الأول
2	1,000,000 - 500,000	المستوى الثاني
3	500,000 - 100,000	المستوى الثالث
4	100,000 - 50,000	المستوى الرابع
5	50,000 - 5,000	المستوى الخامس

نتائج الدراسة التحليلية

تعتبر تطبيقات (الأندرويد) إحدى أدوات الخطاب المعاصرة التي انغمس فيها الأطفال، وحظوا باهتمام منتجيها، **وفيما يلي عرض لنتائج التحليل الذي قامت عليه الدراسة، وفقاً لوحدات التحليل**:

أولاً: تطبيقات تعليم القرآن الكريم للأطفال

هي تطبيقات قائمة على تلقين القرآن الكريم للأطفال عن طريق التكرار والترديد بهدف مساعدتهم على تعلم القرآن وحفظه، ويلاحظ أن أغلب التطبيقات استهدفت الأطفال بتحفيظ جزء عم وسوره، وهو الجزء الثلاثون والأخير في القرآن ويحتوي على 37 سورة من قصار السور، كما أن بعض التطبيقات لم تقدم القرآن منفرداً، إذ قدمت معه ألعاباً وأناشيد كعوامل جذب للطفل تجاه تعلم القرآن.

جدول رقم (2)

تطبيقات تعليم القرآن الكريم للأطفال

الرقم	فئات تنزيل البرامج	عدد التطبيقات	النسبة المئوية
1	5,000,000 - 1,000,000	1	4.16%
2	1,000,000 - 500,000	2	8.33%
3	500,000 - 100,000	6	25%
4	100,000 - 50,000	1	4.16%
5	50,000 - 5,000	14	58.33%
	عدد التطبيقات	24	

يتضح من الجدول رقم (2) الذي يستعرض تطبيقات الأطفال العربية الخاصة بتعليم القرآن وفق نسب التحميل، أن:

- أكثر البرامج تحميلاً والذي جاء في المستوى الأول هو تطبيق «القرآن المعلم للأطفال»، حيث اعتمد البرنامج على عوامل جذب جمعت بين اللعب والتعلم، وقدمت المعرفة القرآنية للطفل بأسلوب يمزجها بالمرح والنشيد والألعاب، وهذا ما ينطبق على البرامج التي تلته من حيث حجم التنزيل مثل «عدنان معلم القرآن».
- أن برنامجاً واحداً فقط من تخطى تحميله المليون بنسبة 4.1% من برامج تعليم القرآن، فيما تلاه برنامجين بنسبة تنزيل تتراوح بين نصف مليون ومليون في المستوى الثاني.
- جاءت النسبة الأعلى لتحميل برامج تعليم القرآن للأطفال بحجم تنزيل أقل من خمسين ألفاً، بنسبة 58.3%، وبذلك فإن المستوى الخامس يحظى بأغلبية من حيث تحميل هذه البرامج.

تشير هذه النتائج إلى أن البرامج العربية الخاصة بتعليم الأطفال القرآن ما زالت ضعيفة ولم تصل إلى درجة منافسة البرامج العالمية الأخرى، حيث إن الكثير من هذه البرامج يكون بالأساس جهد فردي لا يعتمد أسساً إعلامية جذابة لتحفز المتابعين على استخدامها.

تكمن أهمية هذه التطبيقات في ربط الطفل بموروثه الحضاري وهويته الإسلامية وزيادة معرفته الدينية التي تشكل عنصراً مهماً في الحفاظ على الهوية العربية، فالقرآن الكريم يعد أهم مصدر للحفاظ على العربية كلغة وتاريخ وحضارة.

ثانياً: تعليم الحروف واللغة العربية للأطفال

هي تطبيقات لتعليم الأطفال الحروف والأرقام العربية ومساعدتهم على الكتابة الصحيحة للحروف العربية، وتعلم نطق الحروف والترتيب الهجائي لها. كما أن بعض التطبيقات توفر للطفل برنامجاً متكاملاً لتعلم الكتابة، وتمكنه من الكتابة مباشرة على الشاشة باستعمال يده، أو باستعمال قلم خاص بالشاشات اللوحية، مع إمكانية تغيير لون الخط وسمكه وسماع نطق الحرف.

من اللافت أن بعض البرامج استفادت من تقنيات الجذب في التعليم، فدمجت بين تعليم الحروف واللعب والصور وإدخال ما يمتع الطفل ويحبب إليه الكتابة والقراءة.

يعتبر هذا النوع من التطبيقات مهم للنشء العربي، ففي ظل

(2) تم جمع البيانات في الفترة بين (آب 2015 - أيلول 2015) ، فيما أعدت الدراسة حديثاً على أمل أن يتم إعداد دراسة ببيانات حديثة للمقارنة.

عصر المعلوماتية والاتصال فإن توفر هذه البرامج له انعكاساته على معرفة الطفل العربي، والإسهام في رفع مستواه الثقافي؛ فالصورة التي تصاحب الحرف تغرس فيه شيئاً يحتل مكانة خاصة في ذاكرته ويربطه بمعنى تلك الصورة، ويبين الجدول رقم (3) حجم هذه البرامج والتطبيقات التي وجهت للأطفال ونسبة تحميلها.

جدول رقم (3)

تعليم الحروف العربية للأطفال

الرقم	فئات تنزيل البرامج	عدد التطبيقات	النسبة المئوية
1	5,000,000 - 1,000,000	4	13.33%
2	1,000,000 - 500,000	1	3.33%
3	500,000 - 100,000	12	40%
4	100,000 - 50,000	5	16.66%
5	50,000 - 5,000	8	26.66%
	عدد التطبيقات	30	

يبين الجدول رقم (3) حجم تنزيلات تطبيقات تعليم الحروف العربية للأطفال وفق عدد ونسب التحميل، ويتضح من الجدول أن:

- أربعة برامج من هذه الفئة حظيت بحجم تنزيل عالٍ، وهي؛ » تعليم الحروف والأرقام للأطفال«، و» Arabic Alphabets (”letters –، و“تعليم الحروف والأرقام للأطفال“، و ABC Arabic“) (”for kids. وتتميز هذه البرامج بوفرة الصور مع الحرف، ومعالجة التعليم باللعب.

- نسبة البرامج التي جاءت بحجم تحميل عال فاقت المليون هي (13% (4) برامج) ، تلاها برنامج واحد فقط أكثر من نصف مليون تنزيل، فيما جاءت النسبة الأكبر للتحميلات بين (100 ألف و500 ألف) ، أي أن نسبة (40%) جاءت في المستوى الثالث، وهذا مؤشر على حجم الإقبال على تنزيل برامج الأطفال الخاصة بتعليم الحروف والكتابة العربية.

- إن عدد التطبيقات التي تعنى بتعليم الحروف العربية قليل إذا ما قورن بأعداد الأطفال في العالم العربي وبنسبة مستخدمي الأجهزة الذكية، كما أن نسبة تحميل هذه التطبيقات قليلة أيضاً، وهذا مؤشر على ضعف الاستفادة من هذه التقنيات في المعرفة العربية.

ثالثاً: قصص الأطفال

هي تطبيقات تعالج قصصاً وحكايات، تقدم للأطفال من خلال الأجهزة الذكية، وبأسلوب يراعي عناصر الإثارة والجذب التي تتسيد فيها الصورة صدارة في التأثير، فضلاً عن الأسلوب القصصي الذي يعتمد في إخراجه على بنية درامية تعزز فعالية هذا الخطاب للطفل.

في التطبيقات العربية الخاصة بقصص الأطفال يتبين أنها قدمت قصصاً وحكايات عالمية مشهورة، وقصص مشاهير وأنبياء وأخرى تاريخية ودينية وتعليمية وخيالية، وقصص حيوانات سواء تلك المسرودة في دفات الكتب والحكايات مثل كليلة ودمنة، أو من نسج الخيال المعاصر.

تعتبر القصص بحد ذاتها مصدراً معرفياً مهماً للطفل يتلقى منه معلومات ثقافية مهمة تزيد من مخزونه المعرفي والثقافي، وفي القصص العالمية يتعرف الطفل على ثقافات أخرى، ويأخذ ما فيها من دروس وعبر، ومن القصص العربية التاريخية ينهل الطفل من ثقافته العربية، ويزيد ارتباطه بهويته واقتدائه بشخصيات تاريخية مؤثرة، مما يساهم في اندماجه بأمته والحفاظ على الهوية العربية فيه. انظر الجدول رقم (4) الذي يبين حجم تطبيقات قصص الأطفال العربية.

جدول رقم (4)

قصص الأطفال

الرقم	فئات تنزيل البرامج	عدد التطبيقات	النسبة المئوية
1	5,000,000 - 1,000,000	-	-
2	1,000,000 - 500,000	1	3.57%
3	500,000 - 100,000	6	21.42%
4	100,000 - 50,000	5	17.85%
5	50,000 - 5,000	16	57.14%
	عدد التطبيقات	28	

يتضح من الجدول السابق أن عدد التطبيقات العربية قليل نسبياً كما هو حال تطبيقات الأطفال الأخرى، كما أن التطبيقات تختلف في تناولها لقصص الأطفال، فمنها ما يعتمد النص المكتوب، ومنها ما يصحب النص صوراً ثابتة، ومنها ما يضيف للصوت صورة متحركة.

يتبين من دراسة هذا الصنف من التطبيقات أن إقبال الأطفال على ما يتوفر في متجر (الأندرويد) منها ضعيفاً، فلم يسجل أي تطبيق من هذه التطبيقات تحميلاً يزيد عن المليون في المستوى الأول، فيما سجل تطبيق واحد في المستوى الثاني، وبلغت النسبة الأكبر للتحميلات لما هو دون (50) ألف بنسبة (57%) ، أي أن غالبية التحميلات في المستوى الخامس.

تشير النتائج الإحصائية إلى مدى الهوة بين التقنيات المؤثرة في ثقافة الأطفال والاستفادة منها في رفع المستوى الثقافي للطفل العربي، ففي حين يمكن من خلال هذا الصنف تعزيز الجانب الثقافي ورفده بمعرفة عربية وإسلامية، نجد الانحياد عن هذا الجانب عملياً.

الرقم	فئات تنزيل البرامج	عدد التطبيقات	النسبة المئوية
1	5,000,000 - 1,000,000	3	10.71%
2	1,000,000 - 500,000	2	21.42%
3	500,000 - 100,000	13	46.42%
4	100,000 - 50,000	2	21.42%
5	50,000 - 5,000	8	28.57%
	عدد التطبيقات	28	

يتضح أن كثيرا من هذه التطبيقات أشبه ما تكون بالكتب المطبوعة لاعتمادها النص والصورة المرسومة أكثر من السرد أو اعتماد سرد القصة على صوت شخص ما، فيما أن أكثر هذه البرامج تميزاً هو « قصص الأطفال» والذي زاد عن نصف مليون تحميل، واعتمد أسلوب القصة المشاهدة بالصوت والصورة والسرد، وهو ما يجب أن تحذو حذوه التطبيقات المقدمة للطفل.

رابعاً: ألعاب الأطفال

تعتبر برامج الألعاب من أهم مصادر الماتعة التي يبحث عنها الأطفال وتشدهم إليها في الأجهزة الذكية، وهذه البرامج من أكثر التطبيقات تواجداً على (الإنترنت) عموماً وعلى (الأندرويد) على وجه الخصوص، والذي يصنفها في خانة مستقلة مقابل خانة أخرى لباقي التطبيقات، وليس هذا فحسب، إذ إن خانة التطبيقات الأخرى تحتوي ألعاباً أيضاً.

تقسم هذه التطبيقات إلى صنفين؛ الألعاب التي يقتصر الهدف منها على إزجاء وقت الفراغ والتسلية، ومنها برامج الألعاب التعليمية الهادفة، والتي يكون فيها الترفيه سُلّماً لتحصيل الثقافة والمعرفة لدى الطفل، وهذا النوع من أفضل تقنيات التعليم الحديثة التي تعتمد على التفاعل بين الطفل والبرنامج لإكسابه المهارات وتطوير القدرات، من خلال محاكاة الطفل أثناء لعبه لعمل ما يتدرب عليه حتى يحقق نجاحاً وإتقاناً له.

يمكن لصانع الألعاب تضمين ألعابه كثيرا من الأفكار والقيم والتوجيهات غير المباشرة للطفل، والتي يكتسبها الطفل وتتحول إلى سلوك لديه من غير حاجة للتوجيه المباشر، ويعد هذا الاتصال من أفضل الأساليب رجعاً وتحقيقاً لأي تعبئة ثقافية أو معرفية في الطفل، لذا فإن بناء ثقافة عربية لدى الأطفال والحفاظ على الهوية العربية يمكن بتوفير ألعاب تتضمن هذه القيم.

اتجهت التطبيقات العربية في اتجاهين؛ الأول توفير ألعاب بهدف اللعب والتسلية، وبعضها الآخر جمعت بين المتعة والتعليم. ويبين الجدول رقم (5) عدد الألعاب العربية وتحميلها على الأجهزة الذكية.

جدول رقم (5)

ألعاب الأطفال

الرقم	فئات تنزيل البرامج	عدد التطبيقات	النسبة المئوية
1	5,000,000 - 1,000,000	3	10.71%
2	1,000,000 - 500,000	2	21.42%
3	500,000 - 100,000	13	46.42%
4	100,000 - 50,000	2	21.42%
5	50,000 - 5,000	8	28.57%
	عدد التطبيقات	28	

يتضح من الجدول السابق قلة الألعاب العربية مقارنة بكمّ كبير من الألعاب الأجنبية التي لا يجد الأطفال العرب حراجاً أو صعوبة في استخدامها، حيث لم تعد اللغة معيقاً مع سهولة الاستخدام وجاذبية الألعاب التي تستهوي الطفل لما تملكه من عناصر جذب وشد إليها، ومع غياب واضح لألعاب عربية بمستوى عالٍ من الجذب، تدفع باهتمام الطفل العربي إليها.

يتبين من الجدول أن توجه مستخدمي (الأندرويد) نحو الألعاب العربية لا يتناسب وحجم ألعاب (الأندرويد) ، فثلاثة برامج يزيد عدد تحميلها عن المليون ليس بالعدد الكبير، فضلاً عن انحصار النسبة الأكبر فيما هو دون النصف مليون تحميل بنسبة 46.4% في المستوى الثالث.

يمكن مقارنة حجم تحميلات الألعاب العربية المتدني بنظيراتها من الألعاب الأجنبية التي يصل تنزيل بعضها إلى مئات الملايين، الأمر الذي يستدعي البحث عن أسباب هذا الفارق الكبير بينهما.

لا يمكن النظر للألعاب بمعزل عن الأبعاد الثقافية التي يقصد زرعها في الطفل من خلال وسائل اللعب والمرح، وهنا تكمن خطورة توجه الأطفال العرب نحو الألعاب الأجنبية لينهلوا مما فيها من متعة ومرح وثقافة، وبالتالي يتم صقلهم بثقافة غريبة بدلاً من ثقافتهم وهويتهم العربية، بقيمها وأخلاقها وغثها وسمينها ولغتها أيضاً.

تتلخص مشكلات تطبيقات الألعاب العربية في أمرين:

- قلة الإنتاج العربي.
- ضعف جودة الإنتاج وعدم تلبيته لرغبات الأطفال العرب وعجزه عن إشباع رغباتهم وحاجاتهم، مع وجود المنافس القوي.

من خلال متابعة تطبيقات الألعاب يتبين أن منها ما حظي بحجم تحميلات عالٍ كما في برنامج «لمسة: قصص، تلوين، ألعاب"، حيث يتميز هذا البرنامج بأسلوبه التفاعلي، وجمعه بين اللعب والتعليم من خلال ما يحويه من ألعاب تنمي قدرة العقل على التفكير والإبداع، وصفحات تلوين محفزة للإبداع. ومن البرامج أيضاً "شرطة الأطفال" الذي يعتمد على تفاعل الأهل مع الطفل في اللعب، وتمثيل أن الأهل يتكلمون مع شرطي يدعي أنه شرطي للأطفال. وبالرغم من وجود ثلاثة برامج عالية التنزيل، إلا أنَّ هذا العدد لا يتناسب مع هذا النوع من البرامج، مقارنة مع عدد الأطفال العرب.

في سياق الحديث عن ألعاب الأطفال، تتربع الألعاب باللغة الإنجليزية على عرش التطبيقات الأكثر متابعة، حيث تفيد الإحصائيات أن لعبة (Subway Surfers) هي الأكثر تنزيلًا في عام (2021) ، بواقع (191) مليون تحميل، بعد أن كانت من أفضل خمس ألعاب تم تنزيلها كل عام منذ (2014) ، تليها لعبة (Roblox) بواقع (182) مليون تنزيل، بينما تم تنزيل لعبة ((Bridge Race 169)) مليون. (WEBBLOOG، 2022)

خامساً: كرتون الأطفال

هي برامج وأفلام كرتون ورسوم متحركة خاصة بالأطفال، تكون فكرة التطبيق بتجميعها لتسهيل مشاهدتها، فهي لا تختلف عن رسوم الكرتون التلفزيونية إلاّ في وسيلة العرض المتمثلة بالأجهزة الذكية التي تقوم مقام التلفاز أو الحاسوب.

لا يخفى ما لأفلام الكرتون من أهمية في زرع القيم والثقافة لدى الأطفال، فهي خطاب غير مباشر نافذ التأثير، وفاعليته تصل

درجة التقليد للنماذج التي يتم محاكاتها أو تمثيلها، لتنعكس بذلك سلوكاً لدى الأطفال.

جدول رقم (6)

تطبيقات الكرتون

الرقم	فئات تنزيل البرامج	عدد التطبيقات	النسبة المئوية
1	5,000,000 - 1,000,000	1	14.28%
2	1,000,000 - 500,000	-	
3	500,000 - 100,000	1	14.28%
4	100,000 - 50,000	1	14.28%
5	50,000 - 5,000	4	57.14%
	عدد التطبيقات	7	

يتضح من الجدول السابق قلة عدد برامج الكرتون العربية على (الأندرويد) كتطبيقات، فضلاً عن نسبة الاهتمام الضعيفة من قبل مستخدمي (الأندرويد) في تحميل مثل هذه البرامج، حيث جاء تطبيق واحد ضمن فئة التحميلات للمستوى الأول والتي تفوق المليون، فيما كانت النسبة الأكبر لعدد التحميلات في الفئة الأخيرة. وقد يعود ضعف هذا التوجه لوجود بدائل أخرى في هذا الصنف؛ ويعد (يوتيوب) أفضل التقنيات الرقمية لمشاهدة (الفيديو) والرسوم المتحركة.

تعاني برامج الكرتون العربية بصورة عامة من مشكلات من قبيل عددها، فضلاً عن ضعف الكرتون العربي وفقر جاذبيته للأطفال، وهذا يعود لضعف الحبكة والبناء الدرامي لهذه الأعمال.

كما هو الحال مع برامج كرتون الأطفال عموماً في قلة عدد الإنتاج العربي، نجد في التطبيقات برامج كرتونية مدبلجة ومترجمة للغة العربية، وبالتالي تتضمن ثقافات أخرى غير الثقافة العربية، فتقدم للطفل ثقافة الآخر على قالب ذي فاعلية اتصالية، فتنغرس في ذهن الطفل أسماء ومسميات وعادات بعيدة عن ثقافته. فترسيخ أسماء غربية في أذهان الأطفال يخلق لديهم نماذج يقتدون بها من خارج هويتهم العربية والإسلامية، ويرسخ لديهم فقدانهم للقدوة والأسماء العربية الإسلامية اللامعة، ما يستدعي من أفلام الكرتون العودة إلى حضنها العربي والإسلامي بإعادة الثقة في الثقافة والمضمون العربي، بالإضافة إلى أن تغيير بعض ملامح الصورة له أهمية كبيرة في تعزيز السلوك الإيجابي لدى الأطفال، حيث إن الرسوم المستوردة تخلوا من هذه المظاهر، فلا نجد امرأة محجبة أو مسجداً أو ما شابه، وإعادة تشكيل هذه المظاهر في أفلام الكرتون، يعد خطوة مهمة في ترسيخ ذلك في عقول الأطفال والتخفيف من حالة التغريب التي صنعتها أفلام الكرتون الغربية في أطفالنا. (Adway, 2014)

سادساً: أغاني وأناشيد الأطفال

هي تطبيقات متخصصة بأغاني الأطفال العربية وأناشيدهم؛ القديمة منها والجديدة، وتقسم هذه التطبيقات إلى صنفين؛ فالأول منها يتبع فضائية أو جهة متخصصة بأغاني الأطفال، فيما أن التطبيقات الأخرى عبارة عن تجميع لأغان وتقديمها على شكل برنامج، بإضافات في طريقة التقديم وبعض لمسات العرض فقط.

يلاحظ توفر تطبيقات لفضائيات الأطفال بمسميات متقاربة ومتشابهة في المضمون، فعلى سبيل المثال طيور الجنة لديها تطبيقات عدة على (الأندرويد) .

أناشيد الأطفال ليست مجرد كلمات يرددها الطفل، ويرقص على وقع ألحانها، إذ إنها تشكل منهاجاً تربوياً يكاد يغطي جوانب مهمة وواسعة يحتاجها الطفل، وبذلك يتأثر سلوكياً بهذه القيم والمعاني والثقافة من غير حاجة إلى إلزام أو ترهيب أو ما شابه، فالمادة الإعلامية التي يرددها أقوى من أساليب الأمر والنهي والوعظ والإرشاد، وأقرب للتبني بالنسبة إليه، والطفل إذ يسمع أناشيد تكره إليه فعل سلوك معين وتحبب إليه سلوكاً آخر، ينشأ على حب الخير والصدق والأخلاق الحميدة. (Adway, 2014) لذا فإن لأغاني الأطفال دور مهم في تثقيف الأطفال العرب بثقافتهم العربية وربطهم بهويتهم من خلال الكلمات التي يرقصون على أنغامها.

جدول رقم (7)

تطبيقات الأغاني والأناشيد

الرقم	فئات تنزيل البرامج	عدد التطبيقات	النسبة المئوية
1	5,000,000 - 1,000,000	-	
2	1,000,000 - 500,000	1	2.85%
3	500,000 - 100,000	7	20%
4	100,000 - 50,000	9	25.71%
5	50,000 - 5,000	18	51.42%
	عدد التطبيقات	35	

من خلال الجدول السابق يلاحظ ضعف المتابعة لهذه التطبيقات، فعلى الرغم من استقطاب فضائيات الأناشيد للأطفال وجاذبية تلك الأناشيد لهم إلا أن هذا لا يظهر في حجم تحميل التطبيقات؛ فلم يحصل أي تطبيق لأغاني ونشيد الأطفال على المستوى الأول، فيما جاء في المستوى الثاني تطبيق واحد فقط، وانحصرت الأغلبية في الفئة الأخيرة والأقل تنزيلاً، وقد تعود نسبة التنزيلات المنخفضة لطبيعة الوسيلة وعدم مناسبتها لهذه المضامين، فهناك مغريات أخرى تستهوي الطفل أكثر منها كالألعاب، وما يعزز هذا التوجه حجم التنزيلات المنخفض باللغة الإنجليزية لأغاني الأطفال أيضاً.

سابعاً: برامج ثقافية وتعليمية للأطفال

تأخذ التطبيقات الثقافية والتعليمية الموجهة للأطفال توجهات مختلفة تغني جوانب مهمة لدى الطفل بأشكال ثقافية وعلمية، فهناك ما يعرف بموسوعات الأطفال التي تسعى لتعليم الأطفال علوماً وفنوناً مختلفة، منها ما يركز على قواعد الإسلام وتعليم أركانه وأركان الإيمان والأحاديث وصفات الطفل المسلم ومعلومات ثقافية عن تحصيل العلوم وممارسة الرياضة والأكل الصحي من خضروات وفواكه، وتعليم الأرقام والأشكال الهندسية، وتصنيف الحيوانات اللاحمة والمفترسة والعاشبة، والطيور، وأنواع الخضار والفواكه، وما شابه من هذه المعلومات الثقافية.

من التطبيقات ما تحوي صوراً متحركة لتعليم الآداب والتربية الصحيحة للأطفال، وتعليمهم أحوال الطقس والأحوال الجوية والكواكب والعلوم الفلكية المبسطة، وكذلك أدوات المنزل والملابس، ومنها موسوعات تعليمية مصورة لحقائق عن جسم

الإنسان. ومنها تطبيقات ركزت على تعليم الأطفال مهارات التلوين والرسم، وأسماء الألوان وبلغات مختلفة، فضلاً عن تعليمهم أسماء الأشكال الهندسية.

تناولت بعض التطبيقات تعليم الأطفال كيفية الصلاة والوضوء ومواقيت الصلاة، ليتعرف على هيئات الركوع والسجود والصلوات المختلفة وعدد ركعاتها وأوقاتها.

كما أن الحساب كان حاضراً في التطبيقات التي تهدف لتعليمهم العمليات الحسابية من: جمع وطرح وضرب وقسمة من خلال عرض أسئلة حسابية بأسلوب شيق.

جدول رقم (8)

التطبيقات الثقافية والتعليمية

الرقم	فئات تنزيل البرامج	عدد التطبيقات	النسبة المئوية
1	5,000,000 - 1,000,000	-	
2	1,000,000 - 500,000	-	
3	500,000 - 100,000	9	47.36%
4	100,000 - 50,000	5	26.31%
5	50,000 - 5,000	5	26.31%
	عدد التطبيقات	19	

بخصوص التطبيقات الثقافية الخاصة بالطفل العربي فقد لامست جوانب مهمة وطرقت مجالات ثقافية يحتاجها الطفل، إلا أنه يتضح من متابعة هذه التطبيقات قلة عددها ابتداء، وضعف الإقبال عليها بالنظر إلى حجم التحميلات المتدني، والتي لم يصل أياً منها للمستوى الأول أو الثاني، مما ينبئ بوجود خلل في التوجيه الثقافي العربي لأطفالنا عبر تطبيقات (الأندرويد) كجزء مهم في الإعلام التفاعلي.

يتضح للباحث أن تطبيقات (الأندرويد) العربية في هذا الجانب ليست الوحيدة التي تعاني من ضعف الإقبال، فحجم تنزيل التطبيقات باللغة الانجليزية أيضاً لم يكن عالٍ كما هو الحال في تطبيقات من فئات أخرى.

يحتاج هذا النوع من البرامج لروح اللعب في تقديم المادة العلمية والثقافية، لتتخذ أشكال الألعاب التعليمية، وللدمج بين الثقافة والعلم من جهة والمتعة والتسلية من جهة أخرى.

المناقشة

تعتمد صناعة المعرفة أو الثقافة من خلال تقنيات الاتصال التفاعلي على تعرض الطفل للمواد الاتصالية، وتأثره بما فيها يركن إلى عوامل مختلفة، منها كثرة التعرض لرسائلها ومحتواها وتكرارها حتى تصبح راسخة لديه، وزيادة نسبة تعرض الطفل لمادة ما يعتمد على عدد تكرارها عليه أو مروره بها (Ball - Rokeach & Melvin L. , 1976) ؛ فتكرارها من خلال وفرة البرامج وتعددها، ومروره عليها بجاذبيتها له وقدرتها على شده نحوها، وبالتالي تشبع الطفل لما تلقّاه وتحوّل الرسائل الاتصالية للاستقرار في مخزونه المعرفي، لتتم صناعة ثقافته.

يتضح أن التطبيقات العربية الخاصة بالأطفال قليلة نسبياً من الناحية العددية، إذا ما قورنت بالتطبيقات باللغات الأخرى لاسيما الإنجليزية، والتي يصل تنزيل بعضها إلى مئات الملايين، وهنا لا يقف الطفل العربي عند حدود اللغة في تصفحه واستخدامه للتطبيقات، فاللغة الأجنبية لم تعد حاجزاً يحول دون استخدام الألعاب أو التطبيقات الثقافية والبرامجية وأفلام الكرتون، فكما يشير البعض إلى أن العولمة أوجدت فكرة التوحد الثقافي والانسجام المتزايد للكرة الأرضية ووحدة اللغة أو وحدة الثقافة (بال، 2008) ، لذا فإن بيئة التطبيقات المفتوحة للطفل على مصراعيها بكل ما فيها من غث وسمين، تساهم في تشكيل ثقافة الطفل وتنوع مصادر هذه الثقافة وتعدد مجالاتها.

يساهم اعتماد الأطفال العرب على المضمون الأجنبي في تعزيز وحدة الثقافة أو الثقافة العالمية التي بات خبراء الاتصال يتحدثون عنها في ظل العولمة، وهذا الأمر يعني بالضرورة أن الثقافة التي ستترسخ لديهم ليست العربية بطبيعة الحال، فالقوي هو الذي ينتصر ويكتب ما يشاء وكما يشاء، وما تبين من خلال دراسة التطبيقات من قوة التطبيقات الأجنبية وحجم متابعتها حتى من الأطفال العرب، مقابل حجم الإقبال على استخدام التطبيقات العربية وتدني هذه المتابعة نسبياً، يعزز من فرضية خطورة الإعلام التفاعلي على الأجيال القادمة والثقافة التي سيحملها هؤلاء، في ظل وفرة التطبيقات الأجنبية وجاذبيتها للأطفال مع ضعف المقابل العربي، حيث تكمن مشكلة إعلام الأطفال العربي في ضعف الإنتاج الذاتي والاعتماد على الإنتاج المستورد من بلاد وثقافات أخرى، الأمر الذي يجعل من هذه الثقافات المغذي التربوي والفكري لأطفالنا على حساب ثقافتنا وقيمنا العربية والإسلامية. (Adway, 2014)

كما أن حراسة بوابة الطفل الإعلامية لم تعد لها تلك السلطة في ظل الانفتاح الإعلامي والأجهزة الذكية الفردية، على الرغم من بعض الضوابط التي تم وضعها كدليل للوالدين عند تصفح تطبيقات (الأندرويد) ، والتي تتيح التعرّف على المحتوى المناسب للعائلات عند استخدام التطبيقات، فيمكن للوالدين البحث عن نجمة العائلة لمساعدتهم في العثور على المحتوى المناسب، حيث تشير شارة النجمة ( ) إلى الجمهور الذي تم تخصيص المحتوى له (Google) . لكن هذه الخصوصية وهذه العلامة للأمان تخص المجتمعات الغربية ولا تعني بالضرورة خصوصية الثقافة العربية، لذا فإن المسؤولية التي تقع على الوالدين تجاه أبنائهم كبيرة وحساسة في ظل التقنيات المعلوماتية المعاصرة، فتحديات هذه التقنيات بحاجة إلى حسن إدارة للحد من الآثار السلبية والاستفادة من الإيجابية التي تحملها، فبإمكان الوالدين السعي لتوفير التطبيقات المناسبة والهادفة لأبنائهم والحرص على أن تكون هذه التطبيقات جذابة وليست مجرد تطبيق تعليمي هادف فحسب، حتى لا يمل الطفل ويتجه لتطبيقات أخرى، كما أن تجديد التطبيقات من وقت لآخر يخلق عاملا تحفيزيا للطفل ويبعد ملل تكراره. ولا يكفي ترك الطفل أمام الجهاز الذكي كما يشاء وكيفما ووقتما يشاء، إذ إن إدارة وقت الاستخدام وتحديده يساعد في ضبط الوالدين لسلوكيات أبنائهم مع هذه الأجهزة.

إن الوفرة العددية من التطبيقات الهادفة مهمة في عملية التوجيه للأطفال، حيث تكون احتمالية اختياره لهذه التطبيقات أكبر، فيما أن انحصار التطبيقات الهادفة في عدد قليل يقلل من احتمالية اختيارها من المتابع الذي يزيد الكم من احتمالية الظهور والاستخدام، والتالي التأثر.

جاءت الألعاب بأعلى نسبة تحميلات من بين الفئات الأخرى يليها تعليم الحروف العربية، والألعاب بصورة عامة هي الأكثر تحميلاً على متجر (غوغل بلاي) ، فعلى سبيل المثال لعبة (Candy Crush Saga) حظيت بأكثر من (100) مليون تحميل، تليها لعبة (Don't Tap The White Tile)في المركز الثاني ولعبة (Farm He-roes Saga، (googleplay)) وتفرض هذه الأعداد الكبيرة من التحميلات العمل على المنافسة لعرض الهوية العربية وجعلها في الصدارة. وإذا ما قارنا حجم تحميلات تعليم الحروف العربية بنظيرتها في اللغة الإنجليزية يتضح الفارق الكبير، حيث يتبين أن عدد تحميلات تطبيقات تعليم حروف اللغة الإنجليزية للأطفال تصل إلى عشرات الملايين من التحميلات. وقد سجلت التطبيقات العربية الأخرى مستويات أقل من حيث عدد التحميلات، مما يعني توجهات أقل من قبل الجمهور نحوها، حيث كانت التطبيقات الثقافية والتعليمية أدنى التطبيقات تحميلاً، وتعكس هذه النسب ضعف الاهتمام المؤسسي بتقنيات الإعلام التفاعلي في التعليم، حيث يمكن الاستفادة من هذه التقنيات في التعليم المنهجي وغير المنهجي على حد سواء، فكثير من الدول المتقدمة اتجهت للاستفادة من الأجهزة الذكية وما فيها من برامج وتطبيقات لتطوير العملية التعليمية، ولتكون مناسبة للتطور التكنولوجي المعاصر وشغوف الأطفال بهذه الأجهزة، مما يساهم في تحسين دمجهم في العملية التعليمية وتحسن أدائهم الدراسي وزيادة مخزونهم المعرفي.

يلحظ المتابع للتطبيقات أن ظهورها في المقدمة للباحث يعتمد على عدد التحميلات، لذا فإن التطبيقات ذات التحميلات العالية تتصدر وتظهر فيتم اختيارها وتكرار تحميلها، ومن هنا فإن الاهتمام بجودة الصورة ووضوحها وعناصر الجذب فيها والحرص على تميز التطبيق ليحظى بنسبة تحميلات عالية تؤهله ليكون في مقدمة التطبيقات التي تظهر للمتابع، والتطبيقات العربية الخاصة بالأطفال ينبغي عليها الحرص على ذلك لتكون عاملاً فاعلاً في رفد الطفل بثقافة عربية تحميه من الضياع في الثقافات الأخرى.

النتائج

خلصت الدراسة إلى أن اهتمام الأطفال العرب يبرز في تطبيقات (الأندرويد) المتخصصة بتعليم الحروف العربية والألعاب، فيما يقل هذا الاهتمام في التطبيقات الأخرى، ليسجل الاهتمام الأدنى في التطبيقات الثقافية والتعليمية، وأن أكثر البرامج تحميلاً اعتمد على عوامل جذب جمعت بين اللعب والتعلم، وقدمت المعرفة للطفل بأسلوب يمزجها بالمرح والنشيد والألعاب،

كما توصلت الدراسة إلى ضعف توجهات جمهور الأطفال العرب نحو التطبيقات العربية الخاصة بهم، مقابل نظيراتها الأجنبية التي يصل تنزيل بعضها إلى مئات الملايين لا سيما الخاصة بالألعاب، ما يؤشر إلى وجود خلل في هذا الجانب، يستدعي الاهتمام بالتواجد بفاعلية أكبر وتوفير تطبيقات أندرويد عربية بديلة لضمان التعبئة الثقافية للأطفال.

إن توجه الأطفال العرب نحو التطبيقات والألعاب الأجنبية لينهلوا مما فيها من متعة ومرح وثقافة، يعني صقلهم بثقافة غريبة بدلاً من ثقافتهم وهويتهم العربية، بقيمها وأخلاقها وغثها وسمينها ولغتها أيضاً، حيث لا يمكن النظر للألعاب والتطبيقات بمعزل عن الأبعاد الثقافية التي يقصد زرعها في الطفل.

في ظل الانفتاح الثقافي وانتشار تقنيات الإعلام الرقمي يجدر للحفاظ على الطفل العربي وثقافته وهويته العربية تعزيز التواجد العربي في الثقافة العالمية كمّاً ونوعاً، من خلال الدفع ببرامج جادة وفعالة في فضاءات الإعلام تقنع الطفل بشكلها ومحتواها. كما أن ألعاب الأطفال من أفضل الأساليب رجعاً وتحقيقاً لأي تعبئة ثقافية أو معرفية في الطفل، لذا فإن بناء ثقافة عربية لدى الأطفال والحفاظ على الهوية العربية يتطلب توفير ألعاب تتضمن هذه القيم والثقافة والمعرفة والتوجيهات غير المباشرة للطفل، والتي يكتسبها الطفل وتتحول إلى سلوك لديه من غير حاجة للتوجيه المباشر.

توصي الدراسة المؤسسات التي تعنى بالطفل العربي وثقافته، والمدارس التوجه لتطوير تطبيقات في مجالات مختلفة والاهتمام بجودتها وجاذبيتها ومراعاتها لمقومات اتصالية فاعلة، على أن يمتد هذا التوجه لكافة التقنيات الرقمية، مع ضرورة الاهتمام بجاذبية المواد نظراً لطبيعة الجمهور المعاصر تجاه هذه التقنيات، كما أن على الأهل مسؤولية التوجيه والمتابعة لأبنائهم وعدم تركهم مع الأجهزة الذكية دون رقيب وتوجيه.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية

- بال، فرنسيس. (2008) . الميديا. ترجمة: فؤاد شاهين. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.
- جلال، عز الدين. (2019) . أثر تعرض الشباب لتطبيقات (الأندرويد) وتأثيرها علي هويتهم الثقافية المصرية: دراسة ميدانية. المجلة العربية لبحوث الإعلام والاتصال، 27، 542 – 565.
- حسين، سمير محمد. (1983) . تحليل المضمون. القاهرة: عالم الكتب.
- الحملي، أريج بنت صالح. (2021) . أثر استخدام تطبيقات التعلُّم المتنقل في تنمية مهارات السلوك الاجتماعيّ لدى أطفال الروضة. المجلة الدولية للتعليم الإلكتروني، 1 (1)، 119 – 144.
- الشعيبي، أماني حمد منصور. (2015) . واقع توظيف معلمات رياض الأطفال للتطبيقات التربوية في الأجهزة الذكية في التعليم. مجلة دراسات فى التعليم الجامعى، 31، 57 – 82.
- الصاوي، السيد صلاح. (2019) . تطبيقات الهواتف الذكية والأجهزة المحمولة في مراكز الوثائق والأرشيف: دراسة 666666666 تحليلية. Journal of Information Studies & Technology (JIS&T) ، 5 (1) ، 2 - 17. doi: https:// doi. org/ 10. 5339/ jist. 2019. 5
- العبدالله، مي. (2014) . المعجم في المفاهيم الحديثة للإعلام والاتصال: المشروع العربي لتوحيد المصطلحات. بيروت: دار النهضة العربية للنشر والتوزيع.
- العسكري، عبود عبد الله. (2004) . منهجية البحث العلمي في العلوم الانسانية. دمشق: دار النمير.
- عدوي، عبد الله محمود. (2022) . التحولات في تشكيل الرأي العام في ضوء ملكية وسائل الاتصال الرقمية. المجلة الدولية للاتصال الاجتماعي، 9 (2) ، 653 - 668. doi: 10. 53284/ 2120 - 009 - 002 - 016
- غانم، رغدة محمد عصمت. (2018) . تأثير بعض تطبيقات (الأندرويد) بـ Google Play باستخدام تكنولوجيا الواقع الافتراضي علي تعلم بعض المهارات الأساسية في المبارزة وتحسين التفكير الناقد لطالبات كلية التربية الرياضية. مجلة أسيوط لعلوم وفنون التربية الرياضية، 47 (5)، 649 – 688.
- الفايدي، أحمد عطية ربيع. (2021) . أثر التطبيقات الذكية على الرعاية الصحية. المجلة العربية للنشر العلمي، 32، 420 – 449.
- كلية محمد بن راشد للإدارة الحكومية. (2014) . نظرة على الإعلام الاجتماعي في العالم العربي 2014. أبو ظبي: كلية محمد بن راشد للإدارة الحكومية.
- مصطفى المصمودي. (1985) . النظام الإعلامي الجديد. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
- نجوى سعدي محمود جراح. (2021) . أثر استخدام التطبيقات الرياضية الذكية على اكتساب المفاهيم الرياضية لدى طلبة الصف الرابع الأساسي ذوي صعوبات التعلم الحسابية في الأردن. مجلة كلية التربية (أسيوط) ، 37 (10) ، 126 - 155. doi: 10. 21608/ mfes. 2021. 202456
- الاتحاد الدولي للاتصالات (ITU) ووكالة الأمم المتحدة المتخصصة لتقنيات المعلومات والاتصالات (ICT) . (2021) . 2. 9 مليار شخص ما زالوا بدون إنترنت، 96% منهم يعيشون في البلدان النامية. تم الاسترداد من https:// www. itu. int/ ar/ Pages/ default. aspx

المصادر والمراجع العربية مترجمة

- *Balle, Francis. (2008) . Media. Translation: Fouad Chahine. Beirut: Dar Alkitaab Aljadid Almutahidati.*
- *Jalal, Ezzedine. (2019) . The impact of youth exposure to Android applications and its impact on their Egyptian cultural identity: a field study. The Arab Journal of Media and Communication Research, 27, 542 - 565.*
- *Hussein, Samir Mohammed. (1983) . Content analysis. Cairo: Alam Alkutub.*
- *Al - Hamli, Areej Bint Saleh. (2021) . The effect of using mobile learning applications on developing social behavior skills for kindergarten children. International Journal of E - Learning, 1 (1) , 119 - 144.*
- *Al - Shuaibi, Amani Hamad Mansour. (2015) . The reality of kindergarten teachers› employment of educational applications in smart devices in education. Journal of Studies in University Education, 31, 57 - 82.*
- *El - Sawy, Mr. Salah. (2019) . Smartphone and mobile applications in document and archive centers: an analytical study. Journal of Information Studies & Technology (JIS&T) , 5 (1) , 2 - 17. doi: https:// doi. org/ 10. 5339/ jist. 2019. 5*
- *Askari, Abboud Abdullah. (2004) . Methodology of scientific research in the human sciences. Damascus: Dar Al - Numeir.*
- *Ghanem, Raghda Mohamed Esmat. (2018) . The effect of some Android applications on Google Play using virtual reality technology on learning some basic skills in fencing and improving critical thinking for female students of the Faculty of Physical Education. Assiut Journal of Physical Education Sciences and Arts, 47 (5) , 649 - 688.*
- *Adway, Abdallah. (2022) . The Shifts of Public Opinion Formation in light of Digital Communication Ownership. The International Journal of Social Communication, 9 (2) . (pp. 653 - 668) . DOI: 10. 53284/ 2120 - 009 - 002 - 016*
- *Al - Faydi, Ahmed Attia Rabie. (2021) . The impact of smart applications on health care. The Arab Journal for Scientific Publishing, 32, 420 - 449.*
- *Mohammed bin Rashid School of Government. (2014) . A look at social media in the Arab world 2014. Abu Dhabi: Mohammed bin Rashid School of Government.*
- *Mustafa Al - Masmoudi. (1985) . The new media system. Kuwait: The National Council for Culture, Arts and Letters.*
- *Najwa Saadi Mahmoud Jarrah. (2021) . The effect of using smart mathematical applications on the acquisition of mathematical concepts among fourth - grade students with arithmetic learning difficulties in Jordan. Journal of the College of Education (Assiut) , 37 (10) , 126 - 155. doi: 10. 21608/ mfes. 2021. 202456*
- *Google. (N. D) . Parental Guide to Google Play, Parental Information. Retrieved from Google Play: https:// support. google. com/ googleplay*
- *Unlimited Technologies. (N. D) . Smartphone operating systems. Retrieved from the Techniq Without Borders website: http:// techniq1. blogspot. com/*
- *googleplay store. (N. D) . Retrieved from googleplay website: https:// support. google. com/ googleplay/ topic/ 2999682*
- *WEBBLOOG. (January 9, 2022) . The most popular apps in the world for the year (2222) . Retrieved from WEBBLOOG: https:// www. webbloog. com/*

- *The International Telecommunication Union (ITU) and the United Nations specialized agency for information and communication technologies (ICT) . (2021) . 2. 9 billion people are still without the Internet, 96% of whom live in developing countries. Retrieved from https:// www. itu. int/ en/ Pages/ default. aspx*

المصادر والمراجع الأجنبية

- *Adawy, Abdallah, The Educational Role for Children's Entertainment Media (October 20, 2014) . Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) - Nilai. Conference of LEC 2014, Available at SSRN: https:// ssrn. com/ abstract=4183477*
- *App Stores Growth Accelerates in 2014. (2015, Jan 13) . Retrieved from Appfigures Blog: http:// blog. appfigures. com*
- *AppStor. (N. D) . http:// www. apple. com/*
- *Ball - Rokeach, S. , & Melvin L. , D. (1976) . A dependency model of mass - media effects. Communication research, 3 (1) , 3 - 21. doi: https:// doi. org/ 10. 1177/ 009365027600300101*
- *Ceci, L. (2022, Mar 21) . Google Play: number of available apps 2009 - 2022. Retrieved from statista: https:// www. statista. com/ statistics/ 266210/ number - of - available - applications - in - the - google - play - store/*
- *Gerbner, G. , & Larry Gross. (1976) . Living with television: The violence profile. Journal of communication, 26 (2) , 172 - 199.*
- *Google. (2022) . What›s new in Android. Google I/ O 2022.*
- *KEMP, S. (21 JULY 2021) . DIGITAL 2021 JULY GLOBAL STATSHOT REPORT. datareportal. Retrieved from https:// datareportal. com/ reports/ digital - 2021 - july - global - statshot*
- *LawrenceJ Shrum. (2017) . Cultivation theory: Effects and underlying processes. The international encyclopedia of media effects 1 - 12.*
- *Microsoft. (N. D) Windows Phone: https:// www. microsoft. com/ ar - eg/ store/ apps/ windows - phone*
- *Novac, O. C. , Novac, M. , & Gordan, C. (2017) . Comparative study of Google Android, Apple iOS and Microsoft Windows phone mobile operating systems. 2017 14th international conference on engineering of modern electric systems (EMES) (pp. 154 - 159) . Oradea, Romania: IEEE. doi: 10. 1109/ EMES. 2017. 7980403*
- *Papadakis, S. , Kalogiannakis, M. , & Zaranis, N. (2018) . Educational apps from the Android Google Play for Greek preschoolers: A systematic review. Computers & Education, 116, 139 - 160.*
- *Prameswari, N. S. , Suharto, M. , & Prabowo, T. (2017) . The importance of equating parent's perceptions with children's hobby in using Android - based applications as a learning media. PEOPLE: International Journal of Social Sciences, 3 (2) , 1660 - 1679.*
- *Sulistyowati, P. , Setyaningrum, L. , Kumala, F. N. , & Hudha, M. N. (2018, November) . Android - based monitoring applications of students' learning outcomes. In IOP Conference Series: Materials Science and Engineering (Vol. 434, No. 1, p. 012036) . IOP Publishing.*