مجلة جامعة حمص

سلسلة العلوم التاريخية والاجتماعية والجغرافية

مجلة علمية محكمة دورية

المجلد 48 . العدد 7

1448 هـ - 2026 م

الأستاذ الدكتور طارق حسام الدين رئيس جامعة حمص **المدير المسؤول عن المجلة**

أ. د. وليد حمادة	**رئيس تحرير مجلة جامعة حمص للعلوم الإنسانية**
د.نعيمة عجيب	**رئيس تحرير مجلة جامعة حمص للعلوم الطبية والهندسية والأساسية والتطبيقية**

د.محمد فراس رمضان	عضو هيئة التحرير
د. مضر سعود	عضو هيئة التحرير
د. ممدوح عبارة	عضو هيئة التحرير
د. موفق تلاوي	عضو هيئة التحرير
د. طلال رزوق	عضو هيئة التحرير
د. أحمد الجاعور	عضو هيئة التحرير
د. الياس خلف	عضو هيئة التحرير
د. روعة الفقس	عضو هيئة التحرير
د. محمد الجاسم	عضو هيئة التحرير
د. خليل الحسن	عضو هيئة التحرير
د. هيثم حسن	عضو هيئة التحرير
د. أحمد حاج موسى	عضو هيئة التحرير

تهدف المجلة إلى نشر البحوث العلمية الأصيلة، ويمكن للراغبين في طلبها الاتصال بالعنوان التالي:

رئيس تحرير مجلة جامعة حمص

سورية . حمص . جامعة حمص . الإدارة المركزية . ص . ب (77)

. هاتف / فاكس : 2138071 31 963 ++

. موقع الإنترنت : www.homs-univ.edu.sy

. البريد الالكتروني : journal.homs-univ.edu.sy

ISSN: 1022-467X

شروط النشر في مجلة جامعة حمص

الأوراق المطلوبة:

- 2 نسخة ورقية من البحث بدون اسم الباحث / الكلية / الجامعة) + CD / word من البحث منسق حسب شروط المجلة.
- طابع بحث علمي + طابع نقابة معلمين.
- **اذا كان الباحث طالب دراسات عليا:**

يجب إرفاق قرار تسجيل الدكتوراه / ماجستير + كتاب من الدكتور المشرف بموافقته على النشر في المجلة.

- **اذا كان الباحث عضو هيئة تدريسية:**

يجب إرفاق قرار المجلس المختص بإنجاز البحث أو قرار قسم بالموافقة على اعتماده حسب الحال.

- **اذا كان الباحث عضو هيئة تدريسية من خارج جامعة حمص :**

يجب إحضار كتاب من عمادة كليته تثبت أنه عضو بالهيئة التدريسية و على رأس عمله حتى تاريخه.

- **اذا كان الباحث عضواً في الهيئة الفنية :**

يجب إرفاق كتاب يحدد فيه مكان و زمان إجراء البحث ، وما يثبت صفته وأنه على رأس عمله.

- **يتم ترتيب البحث على النحو الآتي بالنسبة لكليات (العلوم الطبية والهندسية والأساسية والتطبيقية):**

عنوان البحث . . ملخص عربي و إنكليزي (كلمات مفتاحية في نهاية الملخصين).

1- مقدمة

2- هدف البحث

3- مواد وطرق البحث

4- النتائج ومناقشتها .

5- الاستنتاجات والتوصيات .

6- المراجع.

- **يتم ترتيب البحث على النحو الآتي بالنسـبة لكليات (الآداب – الاقتصـاد– التربية – الحقوق – السياحة – التربية الموسيقية وجميع العلوم الإنسانية):**
- عنوان البحث . . ملخص عربي و إنكليزي (كلمات مفتاحية في نهاية الملخصين).

1. مقدمة.
2. مشكلة البحث وأهميته والجديد فيه.
3. أهداف البحث و أسئلته.
4. فرضيات البحث و حدوده.
5. مصطلحات البحث و تعريفاته الإجرائية.
6. الإطار النظري و الدراسات السابقة.
7. منهج البحث و إجراءاته.
8. عرض البحث و المناقشة والتحليل
9. نتائج البحث.
10. مقترحات البحث إن وجدت.
11. قائمة المصادر والمراجع.

7- يجب اعتماد الإعدادات الآتية أثناء طباعة البحث على الكمبيوتر:

أ- قياس الورق 17.5×25 B5.

ب- هوامش الصفحة: أعلى 2.54- أسفل 2.54 – يمين 2.5- يسار 2.5 سم

ت- رأس الصفحة 1.6 / تذييل الصفحة 1.8

ث- نوع الخط وقياسه: العنوان . Monotype Koufi قياس 20

ـ كتابة النص Simplified Arabic قياس 13 عادي ـ العناوين الفرعية Simplified Arabic قياس 13 عريض.

ج . يجب مراعاة أن يكون قياس الصور والجداول المدرجة في البحث لا يتعدى 12سم.

8- في حال عدم إجراء البحث وفقاً لما ورد أعلاه من إشارات فإن البحث سيهمل ولا يرد البحث إلى صاحبه.

9- تقديم أي بحث للنشـر في المجلة يدل ضـمناً على عدم نشـره في أي مكان آخر، وفي حال قبول البحث للنشر في مجلة جامعة حمص يجب عدم نشره في أي مجلة أخرى.

10- الناشر غير مسؤول عن محتوى ما ينشر من مادة الموضوعات التي تنشر في المجلة

11- تكتب المراجع ضمن النص على الشكل التالي: [1] ثم رقم الصفحة ويفضل استخدام التهميش الإلكتروني المعمول به في نظام وورد WORD حيث يشير الرقم إلى رقم المرجع الوارد في قائمة المراجع.

تكتب جميع المراجع باللغة الانكليزية (الأحرف الرومانية) وفق التالي:

آ . إذا كان المرجع أجنبياً:

الكنية بالأحرف الكبيرة ـ الحرف الأول من الاسم تتبعه فاصلة ـ سنة النشر ـ وتتبعها معترضة (–) عنوان الكتاب ويوضع تحته خط وتتبعه نقطة ـ دار النشر وتتبعها فاصلة ـ الطبعة (ثانية . ثالثة) . بلد النشر وتتبعها فاصلة . عدد صفحات الكتاب وتتبعها نقطة.

وفيما يلي مثال على ذلك:

–MAVRODEANUS, R1986– **Flame Spectroscopy**. Willy, New York, 373p.

ب . إذا كان المرجع بحثاً منشوراً في مجلة باللغة الأجنبية:

ـــ بعد الكنية والاسم وسنة النشر يضاف عنوان البحث وتتبعه فاصلة، اسم المجلد ويوضع تحته خط وتتبعه فاصلة ـــ المجلد والعدد (كتابة مختزلة) وبعدها فاصلة ـــ أرقام الصفحات الخاصة بالبحث ضمن المجلة.

مثال على ذلك:

BUSSE,E 1980 Organic Brain Diseases **Clinical Psychiatry News** , Vol. 4. 20 – 60

ج. إذا كان المرجع أو البحث منشوراً باللغة العربية فيجب تحويله إلى اللغة الإنكليزية و التقيد بالبنود (أ و ب) ويكتب في نهاية المراجع العربية: (المراجع In Arabic)

رسوم النشر في مجلة جامعة حمص

1. **دفع رسم نشر (600) ل.س ستمئة ليرة سورية عن كل بحث لكل باحث يريد نشره في مجلة جامعة حمص.**
2. **دفع رسم نشر (2000) ل.س الفا ليرة سورية عن كل بحث للباحثين من الجامعة الخاصة والافتراضية .**
3. **دفع رسم نشر (200) مئتا دولار أمريكي فقط للباحثين من خارج القطر العربي السوري .**
4. **دفع مبلغ (150) ل.س مئة وخمسون ليرة سورية رسم موافقة على النشر من كافة الباحثين.**

المحتوى

اسم البحث	اسم الباحث	الصفحة
التناص الديني في شعر حذيفة العرجي ديواني أخاديد و لعنة الكاف أنموذجاً	د. خالد علي	54-11
علم التشريح ودوره في تطوّر طبّ العيون عند علماء المشرق العربي والإسلامي خلال العصر العباسي (132–923هـ/750–1517م)	عدي العرفي د. خليل الحسين	92-55
التجارة في الفكر الإسلامي أبو حنيفة أنموذجاً 80-151ه/ 699-768م	فراس عبد الرحمن	120-93
العلاقات التجارية بين بلاد البنغال وسواحل شبه الجزيرة العربية منذ ما قبل ظهور الإسلام حتى نهاية العصر العباسي	د. زياد سعيد الشحاذة	144-121
العلاقات المغربية-الأمريكية في القرن التاسع عشر الميلادي دراسة في المراسلات الدبلوماسية والصراع التجاري في البحر الأبيض المتوسط	د. يوسف علي عبود	168-145

التناص الديني في شعر حذيفة العرجي
ديواني أخاديد و لعنة الكاف أنموذجاً

جامعة حمص_ كلية الآداب و العلوم الإنسانية
قسم اللغة العربية _ النقد الأدبي الحديث
الدكتور خالد علي

ملخص البحث

تستقصي هذه الدراسة الأكاديمية إشكالية توظيف الموروث الديني في ديواني "أخاديد" و"لعنة الكاف" للشاعر السوري حذيفة (العرجي)، بوصفهما نصين يمثلان الذاكرة الجمعية السورية ومعاناتها. ينهج البحث في مقارباته منهجاً تكاملياً يجمع بين نظريات التناص والنقد الثقافي، للكشف عن آليات استحضار الشخصيات الدينية والمصطلحات العقائدية، وتحليل كيفية انصهارها في بنية التجربة الوجدانية والوجودية للواقع السوري. ويخلص البحث إلى أن (العرجي) لم يكتفِ بتوظيف التراث توظيفاً صورياً، بل أعاد تشكيله ليغدو متكأً فلسفياً وأخلاقياً يمنح التضحيات السورية أبعاداً ملحمية، محولاً رمزي "الأخاديد" و"الكاف" إلى دلالات كونية تجسد الصراع الأزلي بين الحق والطغيان. وتستند الدراسة إلى المرجعية الإجرائية للناقدة "جوليا كريستيفا"، لتؤكد أنَّ الشاعر يمارس على النص الديني عملية "انزياح تأويلي" تنقله من سياقه التعبدي الساكن إلى سياقٍ نقدي واجتماعي حي، مما يمنح القصيدة طاقة دلالية متجددة قادرة على استيعاب تراجيديا الواقع المعاصر.

الكلمات المفتاحية :حذيفة (العرجي)، الموروث الديني، التناص، أخاديد، لعنة الكاف.

Abstract

This academic study explores the problematic of employing religious heritage in the poetry collections *Akhadeed* (Grooves) and *Al-Kaf* (The Letter K) by Syrian poet Huthaifa Al-Arji, viewing them as texts that epitomize the collective memory and suffering of Syria. The study adopts an integrative methodological approach, bridging theories of intertextuality and cultural criticism to examine the mechanisms of invoking religious figures and theological terminology, and to analyze their synthesis within the emotional and existential structure of the Syrian reality. The research concludes that Al-Arji does not merely utilize heritage in a formalistic manner; rather, he reconstructs it to serve as a philosophical and moral foundation that endows Syrian sacrifices with epic dimensions. By doing so, he transforms the symbols of "grooves" and "the letter K" into universal signifiers embodying the eternal struggle between truth and tyranny. Relying on the procedural framework of the critic Julia Kristeva, the study argues that the poet subjects the religious text to a process of "hermeneutic displacement," shifting it from its static devotional context into a vibrant critical and social sphere, thereby imbuing the poem with renewed semantic energy capable of encompassing the tragedy of contemporary reality.

Keywords: Huthaifa al-Araji, religious heritage, intertextuality, Akhadeed, Lu'nat al-Kaf.

1. المقدمة

يُعدّ "التناص" من أبرز الأدوات النقدية التي أعادت صياغة فهمنا لبنية النص الأدبي، متجاوزاً المفهوم التقليدي القائم على "الاقتباس" ليغدو فضاءً معرفياً يكشف عن نسيج العلاقات بين النص المعاصر وسابقيه. وتكتسب هذه الظاهرة أبعاداً مضاعفة حين يتخذ النص المستدعى مرجعيةً دينيةً (قرآنيةً أو نبويةً)، حيث تتداخل جماليات الاستعارة مع وهج المعتقد، وتتحول المرجعية من ثباتها النصي إلى مختبرٍ دلاليٍ يمارس فيه الشاعر عملية "استنطاق" قد تبلغ حد المساءلة الوجودية.

في هذا السياق، يبرز ديوانا الشاعر السوري حذيفة (العرجي) "لعنة الكاف" و"أخاديد" بوصفهما نموذجاً لافتاً في المشهد الشعري العربي المعاصر؛ ذلك أنَّ الإشارات الدينية فيهما تتجاوز وظيفتها الزخرفية المعتادة لتغدو أداةً يصوغ بها الشاعر رؤيته للذات والوجود، والعدم والقمع، والخلاص والعشق.

إنّ قراءة هذه التجربة لا تستقيم بمعزلٍ عن السياق الإنساني المأساوي للشاعر؛ فهو ابن مدينة حمص الذي حمل في قصائده "جمرة الوجع السوري" وشتات المنفى، موظفاً أدوات القصيدة الحديثة لاستيعاب توترات اللحظة التاريخية.

تتوزع هذه الدراسة على قسمين رئيسين: يخصص الأول لديوان "أخاديد" عبر مبحث نظري وثلاثة مباحث تحليلية، بينما يتناول الثاني ديوان "لعنة الكاف" من خلال أربعة مباحث ترصد أنماط التناص، لتخلص الدراسة في نهايتها إلى رؤية نقدية متكاملة تقارب التجربتين كبنيتين متصلتين.

2. مشكلة البحث وأهميته والجديد فيه

إشكالية البحث

تتمحور إشكالية هذا البحث حول التساؤل الجوهري الآتي: إلى أي مدىً استطاع حذيفة (العرجي) مواءمة اشتراطات الالتزام الإسلامي مع المعايير الجمالية للقصيدة العربية الحديثة؟ وكيف أفضى هذا التداخل إلى تحويل الموروث الديني والرموز القرآنية من مرجعياتٍ تاريخيةٍ ثابتةٍ إلى أنساقٍ دلاليةٍ فاعلةٍ في الخطاب الشعري الراهن؟

أهمية البحث

تستمد هذه الدراسة قيمتها العلمية من كونها تتقاطع مع حقول نقدية حيوية، وتبرز أهميتها في النقاط الآتية:

— سد الفجوة النقدية: يمثل هذا البحث محاولةً جادةً لردم الهوة في المكتبة النقدية العربية المعاصرة؛ إذ يقدم قراءة أكاديميةً لمنجزٍ شعريٍّ خضع حتى الآن لجمالية التلقي الانطباعي من دون تحليلٍ أكاديميٍّ كافٍ.

— إثراء السجال النقدي: يطرح البحث إشكالية العلاقة بين "الإسلامية" و"الجمالية" بوصفها قضيةً مركزيةً في النقد الأدبي المعاصر، مقدماً ديواني "أخاديد" و"لعنة الكاف" كنموذج تطبيقي يغني هذا النقاش بشواهد نصية دقيقة.

— استجلاء أنساق الرموز: يقدم البحث إسهاماً في تحليل آليات توظيف الرمز الوجودي؛ إذ لا يكتفي بالنظر إلى "الأخدود" و"الكاف" كعنوانين للديوانين، بل يقرأهما كنسقين دلاليين متكاملين يشكّلان رؤية الشاعر للوجود والعدم.

— التوثيق الحضاري والأدبي: يُعدّ البحث توثيقاً فنياً لمرحلةٍ مفصليةٍ في تاريخ الشعر السوري المعاصر، حيث يضيء المسارات التي اتخذها شعراء "المنفى والوجع" في تحويل الإرث الإسلامي إلى أداةٍ لمقاومة الاستبداد، وتجسيد آلام الجماعة السورية بصبغة فنية تجريدية وعميقة.

الجديد في البحث

يتمثل الجديد الذي يضيفه هذا البحث في كونه محاولة أكاديمية مستقلة تجمع ديواني (أخاديد) و(لعنة الكاف) لحذيفة (العرجي) في إطار تحليلي واحد؛ إذ اقتصرت الدراسة الأكاديمية الوحيدة السابقة عن تجربته –وهي بحث الطالبة إيمان عبد الله عثمان "شعرية التناص في شعر حذيفة العرجي"– على معالجة ظاهرة التناص معالجةً عامة تشمل التناص الديني والتاريخي والأدبي معاً، في حين تقصر هذه الدراسة نظرها على التناص الديني حصراً، وتقترح له إطاراً إجرائياً ثلاثي المستويات (الانزياح الدلالي، والتفاعل التوتري، والاحتجاج الوجودي) يتيح تصنيف الشواهد الشعرية تصنيفاً دقيقاً، وتتبع تطور علاقة الشاعر بالنص الديني عبر الديوانين معاً، وهو ما لم تتناوله الدراسات السابقة.

3. أهداف البحث وأسئلته

أهداف البحث

تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق جملةٍ من الأهداف الإجرائية والمعرفية التي تخدم الإشكالية المطروحة، وتتحدد في الآتي:

1. استقصاء الأنساق الفلسفية: الكشف عن الأبعاد الوجودية لرمزَي "الأخدود" و"الكاف" في ديواني (العرجي)، وتفكيك علاقة التماهي بينهما بوصفهما وحدةً دلاليةً متكاملة تعكس فلسفة الشاعر تجاه الوجود.

2. تصنيف آليات التناص: تحليل أنماط التناص الديني في النصوص، بدءاً من التناص الصريح (القصص القرآني) وصولاً إلى التناص الضمني (الإيقاع الطقسي والمعجم القدسي)، وتحديد وظيفتها في بناء دلالة النص.

3. تفكيك استراتيجيات التحويل التراثي: استنباط الكيفية التي يعيد بها الشاعر صياغة القوالب التراثية لتصبح وسائط تعبيرية عن الراهن السوري، مع قياس مدى نجاحه في الانتقال من التوظيف التزييني إلى التوظيف البنيوي العضوي.

أسئلة البحث

ويتفرع عن هذه الإشكالية المركزية مجموعة من الأسئلة الفرعية التي يتقصى البحث الإجابة عنها:

1. المستوى البنيوي: ما الأنماط التناصية الكبرى التي يعتمدها (العرجي) في بناء خطابه الشعري، وهل نجح في تجاوز الوظيفة التزيينية للموروث نحو توظيف بنيوي يُعيد هيكلة القصيدة من الداخل؟

2. المستوى الدلالي: ما الحمولة الفلسفية والوجودية لرمزي "الأخدود" و"الكاف" بوصفهما بؤرتين معرفيتين تنتظمان التجربة الشعرية في كلا الديوانين؟

3. المستوى التداولي: كيف يُعيد الشاعر إنتاج الذاكرة الفردية (حالة المنفى والوجع السوري) من خلال قناع الرمز التراثي، وهل شكّل هذا التوظيف بنية دلالية مستقلة قادرة على التعبير عن الذات في ظل الراهن التاريخي؟

تسعى هذه الدراسة –من خلال الإجابة عن هذه التساؤلات– إلى تجاوز الرصد الوصفي للسمات الفنية، نحو تفكيك الآليات التي تحوّل بها "التناص" لدى (العرجي) من فعل استلهامٍ تقليدي إلى فعلٍ وجوديٍّ مُقاوم.

4. فرضيات البحث وحدوده

فرضيات البحث

وتنطلق الدراسة من فرضيةٍ أساسيةٍ تقول: إنَّ (العرجي) يمارس "توظيفاً إجرائياً" للتراث، بحيث تتحول الآية أو الإشارة الدينية، حين تدخل نسيج القصيدة، إلى وحدة دلالية فاعلة في صياغة الذاكرة الفردية ومواجهة الهم الجمعي، متجاوزةً بذلك حدود الاقتباس السطحي إلى رؤية معاصرة مكتملة الأركان.

حدود البحث

— الحدود الموضوعية: ينصبّ اهتمام البحث على دراسة توظيف الموروث الديني والرموز الوجودية ("الأخاديد"، "الكاف") في ديواني "أخاديد" و"لعنة الكاف"، مع تركيز تحليلي على النصوص التي تتسم بكثافة التناص القرآني والإسلامي.

— الحدود الزمانية والمكانية: يقتصر المتن الشعري على الديوانين المذكورين (لعنة الكاف، ط.3 المعدّلة، 2017؛ وأخاديد، 2022)، واللذين يوثقان التجربة الشعرية للشاعر في ظل منعطف الثورة السورية ومرحلة المنفى الممتدة منذ عام 2011 وما تلاها.

صعوبات البحث:

بناءً على الدراسات والمصادر النقدية المقدمة، يمكننا افتراض جملة من الصعوبات المنهجية والموضوعية التي واجهتنا عند مقاربة وتناول هذا البحث الأكاديمي حول التناص والاقتباس الديني في ديواني "أخاديد" و"لعنة الكاف" للشاعر حذيفة (العرجي)، وتتمثل أبرز هذه الصعوبات فيما يلي:

* شُح المراجع الأكاديمية المتخصصة: واجهت الدراسة صعوبة تمثلت في قلة الدراسات والمراجع الأكاديمية المتخصصة التي تناولت تجربة الشاعر حذيفة (العرجي) بشكل نقدي مفصل قبل هذه الدراسة.

* تشتت النصوص في الدوريات: برزت صعوبة أخرى في تشتت بعض نصوص الشاعر ومقالاته في الدوريات الثقافية المختلفة، مما تطلب جهداً إضافياً لجمع المتن الشعري وإخضاعه للتحليل.

* غلبة الطابع الانطباعي: اتسمت الكتابات السابقة التي تناولت منجز (العرجي) الشعري بغلبة الطابع الانطباعي والعاطفي عليها، مما شكل عائقاً تطلب من الدراسة تجاوزه نحو تحليل أكاديمي رصين وموضوعي.

* تعقيد إشكالية التوفيق بين الالتزام الديني والجماليات الحديثة: تمثلت إحدى الصعوبات الفكرية في تتبع مدى قدرة الشاعر على مواءمة اشتراطات الالتزام الإسلامي مع المعايير الجمالية للقصيدة العربية الحديثة، من دون الوقوع في فخ التقريرية أو المباشرة الوعظية.

* حساسية "الانزياح التأويلي" للمقدس: تطلبت ملاحقة آليات التناص الديني والتفريق بين مستوياته (كالاحتجاج الوجودي والتفاعل التوتري) وعياً نقدياً دقيقاً لتجنب أي سوء فهم في نقل النصوص من سياقها التعبدي الأصلي إلى السياق النقدي والاجتماعي الحي للثورة السورية والوجع المعاصر.

5. مصطلحات البحث وتعريفاته الإجرائية

يعتمد البحث في متنه على عددٍ من المصطلحات الإجرائية، يوضحها فيما يأتي:

— التناص: مصطلح نقدي أطلقته الناقدة جوليا كريستيفا انطلاقاً من مفهوم "الحوارية" عند ميخائيل باختين، ويعني انفتاح النص على نصوص سابقة يمتصها ويحوّلها ضمن بنيته الخاصة، بحيث يغدو كل نصٍ "امتصاصاً وتحويلاً" لنصوصٍ سبقته.

— التناص الديني: توظيف الشاعر لنصٍ ديني (قرآني أو نبوي) بوصفه مرجعيةً تُستدعى داخل نسيج القصيدة، سواء أكان الاستدعاء صريحاً يستحضر آيةً أو شخصيةً بعينها، أم ضمنياً يتسرّب إلى بنية الصورة والرؤية الشعرية من دون استدعاءٍ مباشر.

المستويات الإجرائية لتحليل التناص الديني عند (العرجي)

تأسيساً على ما تقدّم من تأصيل نظري، تقترح هذه الدراسة قراءة علاقة (العرجي) بالنص الديني عبر ثلاثة مستويات متدرجة، تُستثمر بوصفها أداة تحليل واعية، لا خلاصة تُستخلص بأثر رجعي: المستوى الأول "الانزياح الدلالي"، وفيه يُنقل النص الديني من سياقه الأصلي إلى سياق شعري جديد يُنتج دلالة لا تكون متاحة للشاعر بأدواته الخاصة وحدها. المستوى الثاني "التفاعل التوتري"، وفيه لا يُلغي حضور النص الديني التوتر بل يُنتجه، إذ تبقى مسافة مقصودة بين ما تقوله الآية في سياقها الأصلي وما تقوله في سياق القصيدة، وهذه المسافة هي موضع الشعرية بعينها. المستوى الثالث "الاحتجاج الوجودي"، وهو أرقى مستويات التناص عند (العرجي)، إذ لا يستخدم النص الديني ليقول "أنا مؤمن"، بل يستخدمه أداةً للتساؤل وسلاحاً للمواجهة. وستعتمد هذه الدراسة على هذا التدرج الثلاثي معياراً لتصنيف الشواهد الشعرية في الديوانين معاً.

6. الدراسات السابقة

عند الحديث عن الدراسات السابقة التي تناولت مؤلفات الشاعر حذيفة (العرجي) و تجربته الشعرية (لا سيما في ديوانيه "أخاديد" و"لعنة الكاف")، يمكن رصد طبيعة هذه الجهود النقدية من خلال عدة ملامح رئيسة:

* شح الدراسات الأكاديمية المستقلة: تُظهر المتابعة النقدية أن التجربة الشعرية للعرجي لم تحظ بعد بالقدر الكافي من الرسائل الجامعية الموسعة أو الأطروحات الأكاديمية المستقلة التي تفكك بنيتها بشكل شامل،

مما يجعل الاعتماد منصرفاً في الغالب إلى القراءات النقدية والمقالات المتبادلة في الدوريات والمنصات الثقافية.

* بحث" شعريّة التَّناص في شعر حذيفة (العرجي) ". إعداد الطالبة: إيمان عبد الله عثمان. (عثمان، 2023) إشراف: د. محمود المصطفى. يدرس البحث ظاهرة التناص، وهي تداخل النصوص واستدعاء الشاعر لنصوص دينية، أو تاريخية، أو أدبية سابقة ودمجها في نسيجه الشعري الخاص. يتناول البحث بالتحديد تجربة الشاعر السوري المعاصر حذيفة (العرجي)، والذي يرتكز شعره بوضوح على: التناص الديني والتاريخي: عبر توظيف القصص القرآني، والشخصيات الإسلامية، والأحداث التاريخية لإسقاطها على الواقع المعاصر. والمعارضات والتناص الأدبي: عبر استحضار روح الشعر العربي القديم والحديث (مثل اقتباس الأوزان أو الصور الشعرية وتطويرها).

وشعرية النص: رصد كيف يتحول النص الغائب (المستدعى) إلى أداة لتعميق الدلالة الجمالية والسياسية في قصائد (العرجي)، دون أن يفقد الشاعر خصوصية صوته الحديث.

* المقالات النقدية والمواكبة الإعلامية: ركزت الدراسات والمقالات المتاحة على تتبع ظاهرة "التناص الديني والتاريخي" بوصفها سمة بارزة في تشكيل البنية الدلالية لقصائده، حيث تناولت كيف وظف الشاعر الموروث الديني (القرآني والتراثي) للتعبير عن وجع الواقع المعاصر واللجوء إلى النص القديم كقناع تعبيري.

* قراءات في تقنيات القناع والتناص التوتري: تطرقت بعض القراءات النقدية إلى آليات اشتغال التناص عند (العرجي)، مبينة أنَّه لا يتوقف عند حدود التضمين الخارجي المباشر، بل يتجاوزه إلى "التناص التوتري" والاحتجاج الوجودي، مما يضفي على النص الشعري أبعاداً دلالية مركبة تعكس اشتباك الذات الشاعرة مع أزمات الذاكرة والتاريخ.

* مقاربة المضمون والجماليات الفنية: اهتمت الكتابات النقدية المتفرقة بإبراز التوتر الحاصل بين التزام الشاعر بقضايا أمته ومجتمعه وبين المحافظة على الخصائص الجمالية والإيقاعية للقصيدة العربية التراثية والحديثة في آنٍ واحد، وكيف أسهم التناص في جسر الهوة بين القديم والحديث في منجزه.

تتسم اللقاءات النقدية والمقالات الصحفية التي واكبت الإصدارات الأدبية الحديثة لحذيفة (العرجي) بازدواجية التأثير على مسار البحث العلمي، إذ تحمل في طياتها جوانب إيجابية تسهم في إثراء الرؤية النقدية، وأخرى سلبية قد تفرض قيوداً أو تحديات منهجية. ويمكن تفصيل ذلك في النقاط الآتية:

* الإيجابيات:

* توفير إضاءات أولية ومداخل قراءة: تمنح المقالات الصحفية واللقاءات النقدية السريعة فهماً مبدئياً للبنية النصية والجو العام للعمل المدروس.

* استجلاء نبض التلقي المباشر: تعكس هذه المادة التفاعلية الانطباعات الفورية للشارع الثقافي والوسط الأدبي تجاه الدواوين المدروسة.

* اكتشاف خيوط دلالية جديدة: تسليط الضوء أحياناً على زوايا غير منتبَه لها في البناء الفني أو السياق الخارجي للنص.

* السلبيات:

* الوقوع في فخ التسرع والانطباعية: يغلب على جزء كبير من المقالات الصحفية الطابع الانطباعي العاطفي المبتعد عن الصارم الأكاديمي والتحليل المنهجي المعمق.

* محدودية التغطية النقدية: الاكتفاء أحياناً بعموميات القول من دون الغوص في البنى العميقة كآليات التناص الديني أو تفكيك مستوياته الفنية بدقة.

* احتمالية توجيه بوصلة الباحث: التأثر غير المقصود بالأحكام النقدية الجاهزة الواردة في الصحافة مما قد يحد من استقلالية الخلاصات الأكاديمية الصارمة.

7. منهج البحث وإجراءاته

تأسيساً على طبيعة الموضوع وتعدّد مستوياته، تعتمد الدراسة المنهج التكاملي الذي يوظف أدوات نقدية متنوعة تتيح زوايا رؤية شاملة للنص، وذلك عبر الآليات الآتية:

1. المقاربة الأسلوبية: لاستكشاف الخصائص اللغوية والبلاغية التي تمنح خطاب (العرجي) فرادته، وتكشف آليات توليد الدلالة في قصيدته.

2. المقاربة السيميائية: لاستنطاق منظومة الرموز والعلامات الإسلامية وتتبع اشتغالها الدلالي داخل النسيج الشعري.

3. نظرية التناص: وفق أطروحات "جوليا كريستيفا"، لتصنيف مستويات الاستدعاء النصي وتحليل التفاعل بين النص المعاصر والموروث الديني.

4. النقد الثقافي: لقراءة الشعر ضمن سياقه الحضاري والتاريخي، وفهم الدور الوظيفي للقصيدة بوصفها خطاباً مقاوماً في خضم المأساة السورية.

التمهيد

تنبثق هذه الدراسة من قناعةٍ نقديةٍ مفادها أنَّ شعر (العرجي) يمثل وثيقةً حضاريةً توثق لحظةً مؤلمةً في تاريخ سوريا والأمة العربية عبر مرآة التراث والرمز. وإذا كانت المقدمة قد حددت "التناص" كمدخلٍ، فإنَّ هذا التمهيد يضع "الإجراء" كآليةٍ للوصول إلى الغايات المعرفية، حيث يركز البحث على الكيفية التي تحوّل

بها الشاعر من مجرد "مستلهمٍ للتراث" إلى "صائغٍ لنسقٍ دلاليٍ خاصٍ"، تتقاطع فيه رموز مثل (الأخدود) و(الكاف) بوصفهما معادلين موضوعيين للصراع الوجودي.

وتكمن إشكالية البحث في تتبع آليات التناص وتوظيف الرموز في الديوانين، وكيفية تحول المعجم الشخصي للشاعر إلى نسقٍ فلسفيٍ وجماليٍ.

وقد واجهت الدراسة جملةً من الصعوبات المنهجية، أبرزها: شُح المراجع الأكاديمية المتخصصة في تجربة (العرجي)، وتشتت بعض النصوص في الدوريات الثقافية، فضلاً عن غلبة الطابع الانطباعي على ما كُتب عنه سابقاً. وبناءً على ذلك، يطمح هذا البحث إلى تقديم قراءةٍ نقديةٍ رصينةٍ، تعتمد المنهج البنيوي والدلالي لاستجلاء الأنساق التناصية، والانتقال من "التلقي السطحي" للنصوص إلى "التحليل الاستقصائي" لرموزها المركزية، مؤكدةً على قدرة القصيدة العمودية المعاصرة على احتواء التوترات الوجودية للإنسان السوري والعربي.

8. عرض البحث والمناقشة

تعريفٌ بالشاعر: [1]

حذيفة ياسر محمد (العرجي) شاعر سوري من مواليد مدينة حمص عام1989 م، يحمل إجازةً في اللغة العربية وآدابها، ودرس الأدب العربي في جامعة مدينة العلم بالعراق .تتوزع أعماله الإبداعية على سبعة إصدارات : ديوان قاتلكِ الحب (2014) ، و مضافٌ إليكِ (2016) ، و تمكنتُ منكِ (2017) ، و حين اشتعلنا أمطرت (2017) ، ورواية كلنا في الحب أطفال يتامى (2018) ، ثم ديوانا الدراسة : أخاديد (2022)و لعنة الكاف ط 3.معدّلة،.(2017)

يكشف هذا المسار الإبداعي تحولاً تدريجياً من الغنائية العاطفية المباشرة في البواكير، وصولاً إلى تعقيد البنية الرمزية والوجودية في المجموعتَين الأخيرتَين اللتَين تُشكّلان موضوع هذه الدراسة .ويُعدّ انتقال الشاعر من "حب المرأة" موضوعاً مهيمناً في ديواناته الأولى، إلى "حب الوطن والإنسانية" موضوعاً كلياً في ديوانيه الأخيرين، انتقالاً يُجسّد أثر التجربة الوجودية في تشكيل الرؤية الشعرية.

متن البحث والدراسة التطبيقية

المبحث الأول: تأصيل نظري — التناص والنص الديني

أولاً: مفهوم التناص في النقد الأدبي الحديث

أطلقت الناقدة البلغارية جوليا كريستيفا مصطلح "التناص" في أواخر ستينيات القرن الماضي، مستلهِمةً إياه من رؤية ميخائيل باختين للنص بوصفه "حواراً" لا مونولوغاً. وقد أسست كريستيفا لمفهوم مؤداه أنَّ النص الأدبي ليس كياناً مغلقاً على نفسه، بل هو شبكة من العلاقات مع نصوص أخرى، تسبقه أو تعاصره، فكل نصٍ هو "امتصاصٌ وتحويل" لنصوص سابقة.

"ففي فضاء نصٍ معينٍ تتقاطع وتتنافى ملفوظاتٌ عديدةٌ مقتطفةٌ من نصوصٍ أخرى". (كريستيفا، 1991، ص22)

على الرغم من أنَّ كريستيفا لا تستخدم مصطلح "القرآن" في هذا النص تحديدًا، إلا أنَّ المفهوم الذي تؤسسه (تداخل النصوص وتنافي الملفوظات المقتطفة) هو المبدأ الأساسي الذي يتيح للباحث الأكاديمي دراسة التناص القرآني. إنَّ قيمة هذا الاقتباس تكمن في كونه يقدم تعريفًا إجرائيًا للتناص كآلية "تقاطع وتنافٍ"، مما يسمح للباحث بتحليل كيف يمتص النص الأدبي الآيات القرآنية ويحولها إلى "ملفوظات مقتطفة" يتم إعادة إنتاجها داخل البنية النصية الجديدة، مما يمنح النص ثراءً دلاليًا وتاريخيًا من خلال التناص القائم على الحضور الفعلي لنصٍ داخل آخر، و"التحويل" حيث يُعاد إنتاج النص الأصيل في سياق دلالي مغاير

يُولّد توتراً بين المصدر والهدف.

وهذا ما يفعله (العرجي) حين يستحضر النص القرآني؛ فهو يمارس سلطة المعنى لا سلطة اللفظ. إنَّ النص الديني عنده لا يحضر بوصفه "شاهداً" يُستدل به، بل بوصفه "شريكاً في الحوار" يتفاعل مع القصيدة ويتشكّل من خلالها من جديد.

"إنَّ النص عالم مهول من العلاقات المتشابكة، يلتقي فيه الزمن بكل أبعاده، حيث يتأسس في رحم الماضي وينبثق في الحاضر، ويؤهل نفسه كإمكانية مستقبلية للتداخل مع نصوص آتية. والنص كذلك علاقة متشابكة من عناصر الاتصال اللغوية يتحد فيها السياق مع الشفرة لتكوين الرسالة". (الغذامي، 1985، ص16)

يضع الغذامي بذلك لبنةً أساسيةً لمفهوم "التناص" بوصفه حركةً زمنيةً وثقافيةً مستمرةً لا مجرد استعارة سطحية، وهي الرؤية التي تنطبق بدقة على عمل (العرجي): فالنص الديني عنده ليس مادةً جاهزةً يقتبسها،

بل امتدادٌ حيٌ لتجربة سابقة يعيد نسجها في لحظته الشعرية الخاصة، فتتحول القصيدة إلى نقطة التقاء بين زمن النص المقدّس وزمن الوجع السوري الراهن.

ثانياً: خصوصية التناص مع النص الديني

للنص الديني خصوصية تجعل التناص معه مختلفاً نوعياً عن التناص مع سائر النصوص؛ فالنص القرآني ينطوي على "السلطة المطلقة" في الثقافة الإسلامية، فضلاً عن طاقته الجمالية والإيقاعية الاستثنائية. ولهذا يكتسب حضوره في القصيدة طابعاً مزدوجاً: هو "مصدر إضاءة" معنويةٍ، و"حقل توترٍ" دلاليٍ في الوقت نفسه.

""إنَّ أيَّ نص مهما كان ليس إلاَّ إركاماً وتكراراً لنواة معنوية موجودة قبل. ومعنى هذا أنَّنا نعتبر النص الأول يتكون من مقومات [+أ]، [+ب]، [+حـ] ... والنص اللاحق له، الناسج على منواله يحتوي على مقومات [+أ]، [+ب]، [+ص] ... فعملية الاشتراك في مقوم أو عدة مقومات ضرورية لتجنيس الخطاب اللاحق مع السابق، فكلما قل الاشتراك في المقومات زادت فرادة الخطاب التالي وأصالته، وكلما اشترك النص في كثير من المقومات مع ما سبقه كاد أن يصبح نسخة مكرورة فاقدة للأصالة، وبهذا التوسيع فإننَّا تجاوزنا انسجام القول في حد ذاته إلى انسجامه مع جنسه الأدبي ومع ثقافة الأمة التي استقى من تقاليدها مادته وصورته.". (مفتاح، 1992، ص25)

يؤسس د. محمد مفتاح في هذا المقتبس لمفهوم التناص بوصفه بنيةً تركيبيةً لا تنفصل عن "نواةٍ معنويةٍ" سابقةٍ، مما يرفع التناص من مجرد الاقتباس السطحي إلى مستوى "الاشتراك في المقومات" الدلالية والتركيبية.

وهذا بالضبط ما يمارسه (العرجي): فالموروث الديني عنده لا يُوظَّف توظيفاً بلاغياً عابراً، بل يُوظَّف توظيفاً "بنيوياً"، إذ يصبح ركيزةً هيكليةً في بناء القصيدة وتوجيه حركتها الدلالية، فيتخذ الشاعر من المرجع الديني "بوصلةً شعريةً" لا مجرد "زينةٍ بلاغيةٍ".

يُعدّ التراث الديني رافداً أصيلاً من روافد الشعرية العربية؛ فمنذ أن وثّق أبو تمام وابن الرومي حضورَ الموروث الديني في نسيج القصيدة العربية الكلاسيكية، لم يتوقف هذا الحضور عن التجدد والتشكّل وفق متطلبات كل عصر وسياقه .وفي الشعر العربي الحديث اتخذ توظيف التراث الديني أبعاداً جديدة؛ إذ لم يعد مجرد اقتباسٍ أو تضمين، بل أصبح آليةً شعرية متكاملة تُعيد إنتاج الدلالة الدينية في ضوء الراهن.

يُفرّق النقد الأدبي بين مستويين من التناص الديني في الشعر المعاصر :التناص الصريح الذي يستدعي نصوصاً دينية بعينها أو شخصياتٍ قرآنية محددة، والتناص الضمني الذي يتسرّب إلى بنية الرؤية ومنطق الصورة الشعرية .وحين يستدعي الشاعر نصاً دينياً فإنه يستحضر معه حقلاً دلالياً ضخماً يمتد عبر قرون من التلقي والتأويل.

أحدثت الثورة السورية عام 2011 نقلةً نوعيةً في أدب المقاومة، حيث وظّف الشعراء الموروث الديني للابتعاد عن التقريرية المباشرة، وتوثيق "الانفجار الكبير" من خلال استدعاء الرموز الدينية (مثل: أيوب، يوسف، الطوفان) لتجسيد معاناة السوريين وللتعبير عن قيم الصبر، الانتظار، والانبعاث من دون الوقوع في قيود الرقابة والمباشرة.

برز هذا التحول النقدي والأدبي من خلال عدة مسارات فنية: أسطورة يوسف عليه السلام: استخدم الشعراء قصة يوسف للتعبير عن غربة الشاعر السوري في المنافي، وتجسيد معاني الابتلاء والإخوة والأوطان المسلوبة. رمزية الطوفان (سفينة نوح): شاع توظيف "الطوفان" كرمز غني للثورة والتغيير، حيث يحمل دلالات التطهير وتدمير الظلم قبل ولادة الواقع الجديد. شخصية أيوب عليه السلام: استلهم الشعراء صبر أيوب لتوثيق فترات الحصار، الانكسار، وحالة الصمود في وجه آلة الحرب والدمار. وقد تناول الباحثون في الدراسات النقدية المعاصرة هذه الظاهرة، موضحين كيف تحوّل استدعاء الموروث الديني من مجرد زينة جمالية إلى عنصر بنيوي حي يعكس نبض الشارع ويتفاعل مع الراهن السياسي والمأساة الإنسانية.

"فالجمل اللغوية هي التي تكشف لنا عن هذه التعادلات العالمية، و تفعل ذلك أيضاً الأساطير والحكايات الشعبية والاستخدامات الأخرى.. ففي التأويل الرمزي يقوم المؤول باختيار مفتاح الترميز.. بينما نجد أنَّه في حالات التعمية أو الأقنعة اللغوية تكون هذه المفاتيح معروفة بشكل عام" (فضل، 1992، ص25)

إنَّ "تناص القصة الدينية" كجزء من الحكايات الشعبية والأساطير توفر "مفاتيح ترميز" جاهزة في الذاكرة الثقافية. من منظور نقدي، يمثل التناص هنا "قناعاً لغوياً" يعمد المبدع من خلاله إلى توظيف قصة دينية معروفة لإضفاء شرعية أو دلالة رمزية على نصه. هذه "الأقنعة اللغوية" هي التي تمكن القارئ من فهم التناص بمجرد كشفه عن الرموز المتجذرة في القصص الديني المشترك.

وفي شعر (العرجي) يتجلى هذا المستوى العميق من التناص؛ فهو لا يكتفي بالإحالة إلى النص الديني، بل يُدرجه في بنية التجربة الشعرية لتصبح الرموز الدينية مفردات حية يتداولها السوريون في مواجهة الموت . يُقدّم الشاعر الخطابَ الإسلامي بنيةً عميقة لا تطفو على سطح القصيدة زينةً خارجية، بل تتسرب في نسيجها الدلالي والإيقاعي والتصويري، فتُضفي عليها كثافةً رمزية تجعلها تعمل على مستويات دلالية متعددة في آنٍ واحد.

وينطوي شعر (العرجي) على هذا الفهم الكلي؛ إذ لا تقتصر إسلاميتُه على الموضوعات والمضامين المُصرَّح بها، بل تتسرّب إلى بنية الرؤية ومنطق الصورة الشعرية .وهذا ما يجعله يعمل على مستوى ما يُسمّيه بعض النقاد "الشعر التجريبي" الذي يُشعر لا يُعلّم، ويُحوّل لا يُقنع فحسب.

يتجاوز استحضار الشخصيات الدينية في الخطاب الشعري للعرجي حدود المحاكاة التاريخية، ليغدو ممارسةً نقديةً ووجوديةً تهدف إلى تأطير التجربة السورية ضمن نسقٍ ملحمي .إن اللجوء إلى رموز مثل" يوسف "و"أيوب " يمثّل استراتيجيةً لغويةً لتحويل الألم الفردي والجمعي إلى حالةٍ مقدسة تمنح التضحيةَ دلالةً تتخطى حدود الزمان والمكان، لتصبح الثورة امتداداً لصراعٍ أزليٍ بين الحق والباطل، يُستنهض فيه الصبر أداةً للمواجهة لا للاستسلام.

القسم الأول : ديوان " أخاديد "

عالم "الأخاديد" – تجليات الذاكرة والوجدان

يمثّل ديوان أخاديد للشاعر حذيفة (العرجي) مَعْلماً جوهرياً في خارطة القصيدة العمودية المعاصرة؛ إذ لا يتوقف هذا الديوان عند كونه مجموعة من النصوص الشعرية المنعزلة، بل هو حفرٌ مِعوليّ واعي في تضاريس الذاكرة والمكان.

إنَّ "الأخدود" في عوالم (العرجي) يتجاوز كونها مفردة لغوية تنتمي إلى المعجم الطبيعي، لتغدو بؤرةً دلاليةً تدل على الشق الغائر الذي يتركه الزمن والتجربة والمأساة في بنية الذات الشاعرة؛ فتتحول بذلك من مجرد وصفٍ جغرافي إلى معادلةٍ موضوعيةٍ للوجع الإنساني المتجذر الذي يسعى الشاعر لترميزه.

أولاً: قصيدة "حوارية" — مساءلة الشعائر في ميزان العدالة

في قصيدة "حوارية" من ديوان "أخاديد"، يمارس (العرجي) "التناص التضادي"؛ إذ لا يستدعي الآية القرآنية ليؤكد دلالتها، بل ليضعها في سياقٍ يكشف عن خلل جوهري في التطبيق الإنساني لمقتضياتها. يقول الشاعر:

أقاموا الصلاة.. وآتوا الزكاة ولم يسجنوا ذات يوم فتاة! (العرجي، 2022، ص17)

يتكئ البيت على صدى الآية الكريمة {يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ} (القرآن الكريم، النمل: 3) التي تأتي في القرآن وصفاً للمؤمنين الصادقين. غير أنَّ (العرجي) يعيد توظيفها في سياق نقدي اجتماعي حاد؛ فبدلاً من أن تكون هاتان الشعيرتان دليلاً كافياً على الصلاح، يجعل الشاعر "عدم سجن الفتاة" — أي عدم القمع والاستبداد بالمرأة — معياراً أعلى وأصدق للتقوى الحقة. إنَّ "السجن" ليس حديداً وجدراناً فحسب، بل هو استلابٌ لحرية الإنسانة التي جاء الدين أصلاً ليحررها. وهذا تجلٍّ واضح لمستوى "الاحتجاج الوجودي"؛ إذ لا يستدعي الشاعر آية الصلاة والزكاة ليعلن إيمانه، بل ليحتج بها على زيف من يرفع شعارها ويخون جوهرها.

"الشعر عند المبدع المتمرد هو محاولة لتعرية المسكوت عنه، وإعادة تكييف الموروث ليكون أداة كشف لا أداة تكرار" (الغذامي، 1985، ص89)

وهذه بالضبط وظيفة التناص هنا: استدعاء آية "الإيمان" ليكشف "الزيف"، وتوظيف قداسة النص الديني ليُدين القداسة الزائفة للممارسة الاجتماعية.

إنَّ (العرجي) هنا لا يمارس تدنيساً للمقدس، بل يمارس "تفكيكاً للممارسة"؛ حيث ينقل النص القرآني من حيّز التلقي الإيماني السكوني إلى حيز المساءلة الأخلاقية.

ثنائية التناقض: ينجح الشاعر في خلق مفارقة حادة بين "الشعيرة" (التي أصبحت طقساً شكلياً) و"العدالة" (التي غدت هي المقياس الغائب).

تكمن براعة النص في "إزاحة" معيار التقوى من الصعيد العمودي (علاقة العبد بربه: الصلاة والزكاة) إلى الصعيد الأفقي (علاقة الإنسان بأخيه الإنسان: حرية المرأة).

وظيفة الاحتجاج: استدعاء النص الديني هنا ليس استحضاراً لسطوته، بل هو "استدراج" له؛ ليُحرج المتلقي الذي يكتفي بظواهر العبادات مع إهمال مقاصد الشرع في صون الحرية والكرامة.

النص هنا يمثل نموذجاً لـ "التناص النقدي" الذي يُحول الموروث من نصٍّ مغلق إلى أداةٍ كشفية، مما يجعل "العدالة" هي النص الفعلي الذي يُحاكم من خلاله "التدين الزائف".

ثانياً: قصيدة "ما لم يقله المتنبي" — المراوغة الدينية وميزان الفروض

في قصيدة "ما لم يقله المتنبي" ، يرفع (العرجي) سؤاله النقدي إلى درجة أكثر حدةً، إذ يتجاوز مساءلة المجتمع ليطرق باب المساءلة اللاهوتية:

يا تارك الفرض مُستغنٍ بنافلةٍ والله يوم اللقا لا تشفع السنن (العرجي، 2022، ص12)

يتكئ هذا البيت على القاعدة الأصولية المعروفة المستمدة من الحديث القدسي الذي أخرجه البخاري: "وما تقرب إليَّ عبدي بشيء أحب إليَّ مما افترضت عليه". [1] غير أنَّ الشاعر لا يستخدم هذا المبدأ ليعظ، بل ليُدين "المراوغة الدينية"؛ تلك الظاهرة التي تُهمل الواجبات الجوهرية وتتمسك بالمظاهر. نبرة التحذير الحاسمة في "لا تشفع السنن" تحمل ثقل يوم الحساب كله، وتجعل البيت يتخذ صبغة "الحكمة المكثفة" التي يتقاطع فيها المنطق الشعري مع المنطق العقدي. وهو، شأنه شأن الشاهد السابق، تجسيدٌ لمستوى "الاحتجاج الوجودي": الشاعر يستعمل النص الديني أداةً للمساءلة لا للوعظ المُسالم.

يتكئ الشاعر على قاعدة تشريعية قطعية في الفقه الإسلامي، وهي الحديث القدسي الذي رواه الإمام البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: «إِنَّ اللهَ تَعَالَى قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَلَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ...» [1]

في هذا المقطع، يمارس الشاعر عملية "إعادة تأصيل" للوعي الديني من خلال أدوات نقدية حادة:

يستخدم (العرجي) الحديث النبوي بوصفه "معياراً حاسماً" لنسف ظاهرة الاستعاضة بالسنن (التي تمثل الطقس الاختياري) عن الفروض (التي تمثل الالتزام الأخلاقي والاجتماعي). الشاعر هنا يكشف خلل "المراوغة"، حيث يظن الفرد أنَّ نوافله ستشفع له في تجاوز استحقاقات العدل والواجب.

و التناص هنا ليس مجرد تزيين لغوي، بل هو استغلال لـ "سلطة النص الديني" لمحاكمة "تأويلات الناس". الشاعر يُجرد المخاطب من حُججه الهامشية، ويضعه أمام صرامة الحساب في يوم الحقيقة (يوم اللقا).

اتسم البيت بـ "الاقتصاد اللغوي"؛ فبينما يميل الوعاظ إلى الإطالة في الوعيد، يختزل (العرجي) المشهد كله في حكمية قاطعة، محولاً البيت إلى "مطرقة" نقدية تضرب زيف التظاهر بالدين وتُعلي من شأن الفريضة المغيبة.

يتحول الشاعر هنا من مقام "الشاعر" إلى مقام "المشرّع الأخلاقي"، مستخدماً الأصول العقدية لتعرية الانفصام بين التدين الظاهري وبين جوهر المسؤولية الأخلاقية والوجودية.

المبحث الثاني: التناص الوجودي والاحتماء باليقين الإلهي

أولاً: قصيدة "قليل من كثير في القلب" — اليقين في مواجهة العسر

في قصيدة "قليل من كثير في القلب" ، يظهر التناص بوصفه "درعاً وجودياً" أمام ضربات الواقع لا مجرد ديكور بلاغي:

قضاؤك فيه بعد العسر يسرا وأمرك إن تَقُلْ كُنْ.. كان أمرا (العرجي، 2022، ص27)

يستحضر (العرجي) هنا آيتين في نفسٍ واحد: قوله تعالى {فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا} (القرآن الكريم، الشرح: 5)، و وقوله تعالى {إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} (القرآن الكريم، يس: 82). ولكن الجميل في آلية الاستدعاء أنَّه لا يقتبسهما لفظياً بل يمتصهما دلالياً ويبنيهما في نسيج البيت بشكل عضوي. "كُنْ فيكون" صارت "أمرك إن تقل كن... كان أمرا" بإضافة التعليق الشرطي الذي يمنح الآية بُعداً شعرياً جديداً. إنَّ هذا الاستخدام يُحوّل الشعر إلى "فعلٍ إيمانيٍ" بامتياز: الشاعر يقف على أعتاب اليأس، ثم يتذكر ما تقوله الآية فينتصب واقفاً مجدداً.

"وهل ينبغي لنا أن نتقبل كشيء حقيقي ما يقوله مجازا كل من الإنجيل والكوميديا الإلهية؟ إن الإجابة النقدية على مثل هذه الأسئلة تتطلب و يقول الباحثون – التمييز بين أربعة أشكال ممكنة للتأويل والاعتقاد أيضا، وذلك طبقا للإحالة إلى أحد هذه الأمور: خطاب يتأسس على تجريد المحمول أي المشبه... خطاب مأخوذ من الحامل أو المشبه به فحسب" (فضل، 1992، ص35)

تكمن قيمة هذا التنبيه في أنَّه يضع حدّاً فاصلاً بين "المعنى الإنساني المجرد" الذي يستلّه الشاعر من الآية و"قداستها التاريخية" التي تبقى محفوظة في سياقها الأصلي؛ وهذا بالضبط ما يحافظ عليه (العرجي) حين يستدعي النصّ القرآني: فهو يمتصّ دلالته الإنسانية من دون أن يمسّ حرمته العقدية.

يرتفع (العرجي) بالاستدعاء القرآني من مستوى "التوظيف البلاغي" إلى مستوى "الاستجابة الوجودية"، حيث يتحول النص المقدس من مرجعية نصية جامدة إلى "طاقة تفاعلية" تصوغ موقف الذات من العالم.

ينجح الشاعر في عملية "الامتصاص الدلالي" التي أشرتِ إليها؛ فهو لا يقتبس الآيات اقتباساً حرفياً يؤدي إلى "تفكك البناء الشعري"، بل يقوم بعملية "صهر"للآيات في جسد القصيدة. فعبارة "كن.. كان أمراً" هي إعادة صياغة إيقاعية للآية {كُنْ فَيَكُونُ}، تحولت فيها البنية من صيغة "التقرير الإلهي" إلى صيغة "المناجاة التوكيدية"، مما يمنح البيت تدفقاً شعورياً يكسر حدة التجريد اللاهوتي.

ف(العرجي) يمارس هنا "أنسنة النص". هو لا يقرأ الآيات بوصفها "نصوصاً خارج الزمان"، بل بوصفها "خبرات روحية" قابلة للاستحضار في لحظات الانكسار. إنه يستلّ "الحال" (اليقين) من "المقال" (الآية)، ليخلق توازناً بين عسر الواقع ومطلقية القدرة الإلهية.

والشاعر هنا ليس مجرد ناقل، بل هو "قارئ مُنتِج". هو يأخذ "المشبه به" (القدرة الإلهية المطلقة) ليحولها إلى "محمول" شعري يمنح الذات الساكنة قدرةً على الثبات. هذا الانتقال من التأمل في النص إلى التماهي معه هو ما يجعل القصيدة تتحول من مجرد "نص أدبي" إلى "طقس وجودي"

حيث يتم تحرير النص الديني من إكراهات سياقه التاريخي ليعمل بوصفه "محركاً نفسياً" يمنح الشاعر القدرة على استعادة التوازن، من دون أن يؤدي ذلك إلى المساس بقدسية المرجع؛ بل على العكس، هو يعيد إثبات "فاعلية القداسة" في تفاصيل الحياة اليومية.

ثانياً: قصيدة "وصيتها" — المكر الإلهي والمواجهة الكونية

في قصيدة "وصيتها" ، يرتفع التناص الوجودي إلى بُعد "ملحمي كوني":

ويمكرون.. وعندَ اللهِ مَكْرُهُمُ وإن هوى قطعاً من مكرهِمْ زُحَلُ (العرجي، 2022، ص36)

التناص مع الآية الكريمة {وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ} (القرآن الكريم، الأنفال: 30). غير أنَّ (العرجي) يضخ في هذه الآية دماءً شعرية جديدة حين يضيف صورة "هوى زُحَل"، إذ تصبح المقارنة بين المكر البشري والمكر الإلهي ليست مجرد مقارنة كمية، بل مقارنة كونية. زُحَل الذي يبدو رمزاً للعظمة والبُعد، إذا سقط من مكر المتآمرين، فهذا المكر الهائل يكون "عند الله" لا عند أحد، أي أنَّه خاضع للمشيئة الإلهية. الشاعر يُبنّى للمكر الإنساني هرماً ضخماً، ثم يجعله أمام المكر الإلهي مجرد نقطة.

"إنَّ هذا الاستخدام الواعي للرموز هو جانبٌ واحدٌ فقط من جوانب كثيرة لحقيقة سيكولوجية ذات أهمية بالغة، وهي أنَّ الإنسان يصنع رموزا أيضا باللاشعور وبصورة عفوية وهى التي تتجلى على شكل الأحلام.. وهذا أحد الأسباب التي تفسر لماذا تلجأ الأديان كلها لاستخدام اللغة أو الصور الرمزية" (فضل، 1992، ص36)

بهذا الربط بين الرمز الديني والبنية اللاشعورية الجمعية، يخرج التناص عند (العرجي) من التكرار اللفظي السطحي إلى استحضار "نموذج بدئي"؛ فحين يُسقِط "زُحَل" أمام المكر الإلهي، فإنَّه لا يستعير لفظ الآية فحسب، بل يستحضر رمزاً كونياً متجذراً في الوعي الجمعي يمنح صورته عمقاً يتجاوز حدود البيت الواحد. يصل (العرجي) في هذا النص إلى ذروة "التناص التخييلي"، حيث تتحول الآية القرآنية إلى "مادة خام" لصياغة مشهد كوني يتجاوز حدود الأرض.

يُعدّ استدعاء "زُحل" كاستعارة للسقوط (سقوط الكواكب من هول المكر) قفزةً نوعية من "النص الإيماني" إلى "المشهد الملحمي". الشاعر هنا لا يكتفي باستدعاء مفهوم "مكر الله" (المحيط والمسيطر)، بل يجسده مادياً عبر إسقاط الأجرام السماوية، مما يمنح المكر الإلهي هيبةً فيزيائية ووجودية تفوق إدراك العقل البشري.

إنَّ الربط بين "المكر الإنساني" (الذي يراه الشاعر هنا كفعلٍ يتحدى نواميس الكون) وبين "زحل" (كرمز للثبات والضخامة)، يُفضي إلى مفارقة مذهلة؛ فالشاعر يُصوّر المكر الإنساني –رغم ضخامته– كفعلٍ "مضطرب" يسقط الكواكب من مداراتها، ليأتي الرد الإلهي في البيت ليحتوي هذا الاضطراب ويضع حداً لنهايته.

إنَّ اللجوء للصور الرمزية (كالكواكب والأجرام) هو استجابةٌ لـ "نموذج بدئي" يتجاوز النص المكتوب إلى اللاشعور الجماعي. الشاعر لا يستخدم الآية ليعلن "قوة الله" فحسب، بل ليخاطب "خوف الإنسان" الأزلي من مكر القوى الخفية، مستحضراً رموزاً كونية (زحل) ليعيد موازنة "الخوف" بـ "اليقين".

يتحول التناص هنا إلى "ممارسة تجلية"؛ حيث لا يُستخدم النص الديني لتأكيد عقيدة، بل لتمثيل "صراع كوني" بين إرادتين: إرادة بشرية متآمرة (تزلزل الكواكب)، وإرادة إلهية حاكمة (تحتوي هذا الزلزال في قبضة المطلق). (العرجي) هنا لا يقتبس، بل "يرسم" بالكلمات هيبة الغيب.

المبحث الثالث: التناص الملحمي وخلود الشخصية والمبدأ

أولاً: قصيدة "رثاء متأخر لسيدنا الحسين" — عبور الآية من نبي إلى شهيد

يبلغ التناص ذروته الجمالية والفكرية في القصيدة المخصصة للحسين بن علي، حيث يُقدم الشاعر ما يمكن وصفه بـ"القفزة التناصية الكبرى":

هذي الملامح كلها نبوية قتلوك ؟ لا والله ما قتلوكا (العرجي، 2022، ص57)

يستدعي الشاعر الآية الكريمة {وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ} (القرآن الكريم، النساء: 157)، التي وردت في سياق نفي قتل سيدنا عيسى عليه السلام، لينقلها إلى ميدان الحسين وكربلاء. هذه الحركة التناصية غير مسبوقة في جرأتها: الآية نزلت في شأن نبي، والشاعر يُسقطها على شهيد. ولكن الرابط ليس اعتباطياً؛ فالملامح النبوية تبرر المقارنة وتمنحها شرعيتها الشعرية. إنَّ الحسين في نظر (العرجي) ليس شخصاً تاريخياً فُتك به، بل هو "مبدأ" يتجسد فيه الحق والعدل، وهذا المبدأ بطبيعته لا يُقتل.

"استعادة التاريخ في النص المعاصر ليست مجرد حنين، بل هي إعادة إحياء للمبدأ الذي تمثله الشخصية ليكون حاضراً في صراعات الحاضر" (سعيد، 1997، ص45)

(العرجي) لا يرثي الحسين ليبكي على الماضي، بل ليستنهض مبدأ الحق في الحاضر. الحسين في القصيدة "رمزٌ مفتوح" لكل من يُقتل في سبيل الحق، وبهذا المعنى تتحول آية عيسى إلى "آية الخلود العام".

"إنَّ أسماء الأعلام تحمل تداعيات معقدة تربطها بقصص تاريخية أو أسطورية، وتشير قليلاً أو كثيراً إلى أبطال وأماكن تنتمي إلى ثقافات متباعدة في الزمان وفي المكان." (مفتاح، 1992، ص142)

من هنا تتضح وظيفة "اسم العلم" في شعر (العرجي) بوصفه شفرةً تناصيةً تستحضر خلفية قصصية كاملة بمجرد ذكرها؛ فاسم "الحسين" وحده كافٍ لاستدعاء كربلاء بكل ثقلها الرمزي، من دون حاجة لسرد القصة، وهذا ما يحوّل بيته السابق من مجرد رثاء إلى استحضار مكثّف لكل دلالات الحق المقتول.

إنَّ نقل الآية من سياقها القرآني الخاص بعيسى عليه السلام (نص النفي والحماية الإلهية) إلى سياق الحسين (نص الاستشهاد والوقوع)، يُعدّ "قفزة تأويلية جريئة. الشاعر لا يطابق بين الشخصيتين في الحدث (القتل)، بل يطابق بينهما في "البقاء"؛ فهو ينفي عن الحسين الموت بمعنى الفناء، ليثبته بمعنى الخلود والمبدأ. إنه "تأصيلٌ شعري للخلود"

يبرز الحسين هنا كشفرة ثقافية مكثفة. (العرجي) لا يرثي بشراً، بل يُعيد استحضار "النموذج البدئي" للمظلومية المنتصرة. استخدام "لا والله ما قتلوكا" يتحول من نفي واقعي إلى "إعلان إيديولوجي" عن استحالة طمس الحق، فالمبدأ (الحسين) أكبر من أداة التنفيذ (القتل).

و الربط بين "استعادة التاريخ" و"صراعات الحاضر" هو جوهر القراءة النقدية لهذا النص؛ فالشاعر يستخدم التناص القرآني ليخرج الحسين من قبو التاريخ ويدخله في قلب المعاصرة. الآية هنا لم تعد "خبراً" عن الماضي، بل أصبحت حو على كل عصر يشهد قتل القيم.

هذا التناص يُحيل النص من "رثاء" إلى "بيان سياسي/وجودي". الشاعر هنا لا يمارس التقديس الشعري، بل يمارس "الاسترداد الحقوقي للقيم". وبتحويله الحسين إلى "رمز مفتوح"، يمنح القصيدة قدرة على استيعاب كل تضحيات الحاضر تحت مظلة قداسة النص القرآني، مما يجعل "الشهيد" يتجاوز حدوده التاريخية ليصبح "فكرةً لا تموت".

ثانياً: قصيدة "موعد مع الفرج" — داوود النبي وإنسانية الخطأ والمناب

في قصيدة "موعد مع الفرج"، يختار (العرجي) شخصية نبوية يبني معها تناصه على "المعايشة الإنسانية":

كن مثل داوود.. أوّاباً لخالقه ما قال كفراً، ولكن خَرَّ داوود.. (العرجي، 2022، ص43)

التناص مع الآية الكريمة { وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ} (القرآن الكريم، ص: 24). والجميل أنَّ (العرجي) لا يستدعي داوود كنموذجٍ للول، بل كنموذجٍ للإنسان الذي يخطئ ثم يعود. وقد أضاف قبل "الخرور" عبارة "ما قال

كفراً" ليُقرر حقيقة جوهرية: داوود لم يكفر ولم يتمرد، بل أخطأ ثم تاب. وبذلك يتحول "الخرور" من حركة جسدية إلى "فعل وجودي" يتخطى الزمن: الشاعر يدعو قارئه إلى حركة العودة إلى الله بعد التيه، فيتحول النموذج النبوي من "قصة تاريخية" إلى "خريطة روحية" يمكن للإنسان المعاصر أن يسير عليها. هذا تحويلٌ نموذجي لمستوى "الانزياح الدلالي": فالآية تُنقل من سياقها الغيبي الخاص بنبي معصوم إلى سياقٍ إنساني عام يخاطب كل مذنبٍ تائب.

هذا التناص يُشكل تحولاً في استراتيجية (العرجي)؛ فبعد أن كان التناص مع الشخصيات الكبرى (كالحسين) وسيلةً لإعلان الخلود، يصبح مع داوود وسيلةً لإعلان "البشرية"

يبرع (العرجي) في كسر الصورة النمطية "للنبوات" التي تجعل الأنبياء كائنات منزهة عن الفعل الإنساني القلق. بذكر "ما قال كفراً"، يغلق الشاعر باب التأويلات القاسية، ويفتح باب "الرحمة الوجودية". هو لا يستدعي داوود ليحاكمه، بل ليستلهم منه "ميكانيكا العودة" (الإنابة).

إنَّ الانتقال من {وَخَرَّ رَاكِعًا} (نص قرآني) إلى "خَرَّ داوود" (نص شعري) هو "انزياح" ذكي؛ حيث تصبح "الخرّة" هنا استسلاماً نهائياً لمبدأ الحق، وتخلياً عن كبرياء الذات. الشاعر يُعيد تعريف "الخرور" ليجعله فعلاً إرادياً يسبق التوبة، وليس مجرد حركة طقسية.

(العرجي) هنا لا يكتب شعراً تأملياً فحسب، بل يصنع "دليلاً للتائب". استخدام الصيغة الأمرية ("كن مثل داوود") يمنح القصيدة سلطة توجيهية، حيث يتحول النص الديني إلى قاعدة بيانات أخلاقية" تُشعر الإنسان المعاصر بأن أخطاءه ليست نهاية الطريق، بل هي بداية مسار "الرجوع" الذي سلكه الأنبياء.

يُعد هذا البيت نموذجاً لما نسميه "التناص الاسترشادي"؛ إذ يتخلى الشاعر عن "المتعالي" في النص القرآني ليقترب من "المتألم" في الواقع الإنساني. الشاعر يُعالج "تيه الإنسان المعاصر" عبر استحضار "نموذج داوود"، ليس بوصفه ملكاً، بل بوصفه "أوّاباً" عرف كيف يتدارك انكساره بالعودة إلى خالقه.

هذه القراءات تُؤكد أنَّ ديوان "أخاديد" للعرجي ليس مجرد نصوص أدبية، بل هو "معمل" لإعادة تأويل التراث ليكون صالحاً لاحتواء أزمات الروح الإنسانية في حداثتها المضطربة.

ثالثاً: قصيدة "جزء من المذكرات المفقودة" — يوم الزينة والطاغية

في قصيدة "جزء من المذكرات المفقودة"، يتجاور التناص التاريخي مع القرآني:

يوم الزينة الآتي غداً يوم لا يغني عن الطاغي الندم (العرجي، 2022، ص24)

يستحضر الشاعر عبارة من قوله تعالى {مَوْعِدُكُمْ يَوْمُ الزِّينَةِ} (القرآن الكريم، طه: 59)، ذلك الموعد الذي حدده فرعون يوم المواجهة مع موسى. غير أنَّ (العرجي) يسلخه من سياقه التاريخي ويحوله إلى "رمزٍ أرضيٍ" لكل يوم حساب ينتظر الطاغية.

الفارق الدلالي بالغ الأثر: في القرآن كانت الزينة تعني الاستعراض والتجمهر، أما في القصيدة فتعني الانكشاف والمواجهة. الشاعر يقلب "بهجة الاستعراض" إلى "جلال الموقف"، وعبارة "لا يغني عن الطاغي الندم" تضيف بُعداً مأساوياً قدرياً: الندم يأتي متأخراً دائماً. وهذا مثالٌ صريحٌ على "الانزياح الدلالي": العبارة القرآنية تُسحب من سياقها التاريخي المحدد (موعد فرعون وموسى) إلى سياقٍ رمزي عام يصلح لكل طاغية في كل زمان.

في هذا النص، ينتقل (العرجي) من "التناص الوجودي/الروحي" إلى "التناص السياسي/التاريخي" حيث يعيد توظيف التاريخ القرآني بوصفها "مرآةً عاكسةً" لواقع الاستبداد المعاصر.

ينجح الشاعر في إجراء عملية "تفريغ دلالي" للمصطلح من أبعاده التاريخية المحددة، لإعادة شحنه بدلالات "المواجهة الأخلاقية". فـ "يوم الزينة" الذي كان في السياق الفرعوني يرمز إلى "استعراض قوة السلطة"، يتحول عند (العرجي) إلى "يوم انكشاف الحقيقة" أمام التاريخ.

يتجاوز (العرجي) خصوصية الحكاية (موسى وفرعون) ليؤسس قانوناً قدرياً"؛ إذ يضع "الطاغية" (كاسم جنس) في مواجهة حتمية مع "الندم". وهنا، يصبح التناص أداة لإدانة "تأخر الوعي" لدى المستبد، الذي لا يدرك مآل أمره إلا حين يحلّ الموعد الذي لا ينفع فيه تراجع.

استخدام "الندم" في سياق "يوم الزينة" يخلق مفارقة حادة؛ فالمستبد يظن أن "زينة" سلطته ستحميه، بينما هي في حقيقة الأمر "منصته" التي سيسقط من عليها. الشاعر هنا لا يقتبس الآية بقدر ما يستعير "ديناميكية المشهد" (الاستعراض الذي يسبق السقوط) ليُسقطها على كل زمن يظن فيه الطاغية أن قوته أبدية.

يتحول التناص هنا إلى "أداة تشريح للسلطة". الشاعر يستخدم "النص المؤسس" (القرآن) كمرجعية ثابتة لتعرية "سلطة زائلة" (الطاغية)، محولاً الحادثة التاريخية إلى "نموذج كوني" يعيد إنتاج نفسه مع كل مستبد يغتر بـ "زينته" وينسى حتمية "الموعد".

بهذا التحليل، نكون قد أتممنا قراءةً في أبرز مفاصل "التناص الديني" في ديوان "أخاديد"، حيث تجلى (العرجي) كشاعرٍ لا يكتفي بالاستعارة، بل يعيد إنتاج النص ليكون "بوصلةً" و"مرآةً" و"سلاحاً" في مواجهة الأسئلة الوجودية والواقعية المعقدة.

القسم الثاني: ديوان " لعنة الكاف "

المبحث الأول : التناص الإيماني — التوكل والمناجاة والمحاسبة

أولاً: قصيدة المبكية ، أسئلة القبور ودافع التقوى

في مستهل ديوان "لعنة الكاف"، يفتتح (العرجي) مشروعه بلمسة مهيبة تذكرنا بلحظات الانكشاف الوجودي:

إن تخش أسئلة القبور، فعش لها ... يكفيكها سبحانه وتعالى (العرجي، 2017، ص13)

البيت يحمل نبرة "تطمين" تمر عبر بوابة الخوف. الشاعر لا يكتفي بالوعظ، بل يغرس فكرة أنَّ "العيش لله" هو الحصن الوحيد أمام هول المجهول، في معادلة توازن بين رهبة القبر وسعة الرحمة الإلهية. والأهم أنَّ الشاعر هنا يُزيح ثقل المسؤولية من لحظة الموت إلى حياة المرء اليومية؛ فالاستعداد لأسئلة القبر لا يكون بحفظ الأجوبة وقت الاحتضار، بل بحسن العيش كل يوم. إنَّه يقلب "الخوف من القبر" من عامل رعب إلى دافع للتقوى والسكينة.

يتناص البيت مع الموروث العقدي المتعلق بفتنة القبر وسؤال الملكين؛ وبينما يركز الموروث على "الجواب"، يركز (العرجي) على "الاستعداد بالعيش". التضمين هنا يقلب الخوف من القبر إلى دافع للتقوى والسكينة، وهو ما يجعل البيت يحمل بُعداً وعظياً وجمالياً في آنٍ واحد.

يُقدّم (العرجي) في هذا البيت نموذجاً لـ "التناص التوجيهي"، حيث يُعيد صياغة المفهوم العقدي المُرعب (فتنة القبر) ليحوله إلى "محرّك أخلاقي" يضبط إيقاع الحياة الدنيا.

نجح الشاعر في إزاحة التركيز من "اللحظة النهائية" (التي يكتنفها المجهول) إلى "اللحظة الآنية" (التي يملكها الإنسان). هذا التناص مع الموروث العقدي حول "الجواب" (الذي هو الغاية في الموروث) إلى "نمط العيش" (الذي هو الغاية عند العرجي). لم يعد القبرُ "نهايةً" ننتظر فيها السؤال، بل أصبح "ميزاناً" نزن به أفعالنا كل يوم.

يحقق البيت معادلة جمالية دقيقة؛ فاستحضار "أسئلة القبور" يُثير الرهبة ، بينما يُقدم "يكفيكها سبحانه" طمأنينة . الشاعر هنا يُمارس "تطويعاً للغيب" ليخدم توازن النفس البشرية، فيجعل التقوى ليست نتيجة خوفٍ شَلَلي، بل نتيجة سعيٍ واع .

يتحول التناص هنا من "استحضار للذاكرة الجماعية" إلى "هندسة للسلوك الفردي". (العرجي) لا يستدعي الموروث ليخيف القارئ، بل ليمنحه "حصانةً وجودية". البيت هو دعوةٌ للتحرر من "فوبيا الموت" عبر الانغماس في "قدسية الحياة".

ثانياً: المناجاة الصوفية وحميمية اللطف الإلهي

يقول الشاعر:

يا رب بالألطاف قد عودتني لولا رعايتها لذقت وبالا (العرجي، 2017، ص15)

في هذا البيت يتحول الشعر إلى "مناجاةٍ صوفيةٍ" تفيض بالاعتراف بالفضل. (العرجي) يصور العلاقة مع الخالق كعلاقة "تعوّدٍ" و"رعاية"، وهي صورةٌ تضفي حميميةً مدهشةً على النص. الشاعر يدرك أنَّ حياته التي تحفها المخاطر ما كانت لتستقيم لولا هذا الغطاء الإلهي، وهو اعتراف يكسر حدة التكبر البشري.

يستحضر هذا البيت روح الآيات القرآنية التي تتحدث عن "لطف الله بالعباد"، كقوله تعالى: {إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاءُ} (القرآن الكريم، يوسف: 100). (العرجي) يضمّن هذا المفهوم في نسيجه الشعري محوّلاً الصفة الإلهية إلى تجربة ذاتية معاشة. المقارنة هنا تظهر كيف يستجلب الشاعر "اللطف الإلهي" من أطر التجريد العقدي إلى حرارة التجربة الإنسانية، ليصبح النص بمثابة "تذكرة شكر" دائمة.

يتخلى الشاعر عن لغة التعالي والرهبة، ليعتمد لغة "المؤانسة" القائمة على الامتنان، وهو ما يعكس تحولاً في علاقة الذات بالخالق من "العبودية الممتثلة" إلى "الصحبة المتفكرة".

يكمن جوهر الإبداع هنا في تحويل "اللطف" من صفةٍ إلهية تُقرأ في متون العقيدة، إلى "فعل مستمر" (قد عودتني) يُلمس في تفاصيل الحياة. الشاعر لا يتحدث عن لطفٍ نظري، بل عن "سيرةٍ ذاتية" مع اللطف، مما يمنح النص بُعداً ذاتياً يربط بين حماية الغيب وحميمية الوجود.

يبني (العرجي) تقابلاً وجودياً حاداً بين "رعاية اللطف" و"ذوق الوبال". هذا التقابل يرسخ فكرة أنَّ النجاة ليست استحقاقاً بشرياً (نتيجة قوة أو ذكاء)، بل هي "عطية إلهية" مستمرة. الشاعر بهذا الاعتراف يكسر "صلابة الأنا"، ويعترف بـ "هشاشة الوجود" التي لا تحميها إلا الإرادة الإلهية.

إنَّ استدعاء الآية {إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاءُ} هنا ليس اقتباساً لغرض التبرك، بل هو محاولة لـ "موضعة الذات" داخل دائرة اللطف. الشاعر يجعل من حياته –بما فيها من تيه ومخاطر– مادةً لاختبار صدق هذا اللطف، وهو ما يحول القصيدة إلى "مقام صوفي" يعبر فيه عن حالة "الافتقار" المطلق.

يُعيد (العرجي) في هذا البيت تعريف "المناجاة"؛ فهي ليست طلبَ نصرةٍ بقدر ما هي "إقرارٌ بالفضل". النص هنا هو "محضر شهادة" على أنَّ استقامة الحياة هي نتيجة للتدخل اللطيف للمطلق في مسار الممكن الإنساني. (العرجي) لا ينقل الآية، بل "يعيشها"، محولاً الخطاب الديني من سياق التنزيه إلى سياق "العشرة" و"الاستئناس".

بهذا التحليل، نكون قد أضفنا بعداً جديداً لجماليات "التناص الصوفي" عند (العرجي)، حيث تتحول القصيدة إلى فضاءٍ تتحد فيه اللغة البشرية مع الرهبة الإلهية .

ثالثاً: الإمهال الإلهي وجدلية الذنب والرجاء

يقول الشاعر:

إن كان ذنباً ما أُخذتُ بشؤمه فالله أمهل قبله إمهالا (العرجي، 2017، ص16)

يبدو (العرجي) هنا كحكيمٍ يمارس "المحاسبة الذاتية" بجرأة لا تعرف المواربة. هو لا ينكر الزلل، بل يعترف به، لكنَّه يلتفت فوراً إلى حقيقة "الإمهال الإلهي". البيت مليء بالانكسار والرجاء في آن واحد، وكأن الشاعر يضع ثقله كله في كفة رحمة الله التي تسبق عقابه.

يتناص البيت مع قوله تعالى: {وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِن دَابَّةٍ} (القرآن الكريم، النحل: 61) ، ومع مفهوم "الإمهال" في السنة النبوية. التضمين هنا يعمل بوصفها "مظلةً" يحتمي بها الشاعر من شعوره بالذنب. (العرجي) لا يقدم عذراً، بل يعلن استسلامه لعدالة الله ورحمته، محولاً الحقيقة القرآنية إلى يقين يهدئ روع الروح القلقة.

وعليه يتضح أنَّ (العرجي) لا يستحضر آية "الإمهال" بوصفها وعظاً جاهزاً يُتلى، بل بوصفها حواراً متجدداً بين "نصّه الشعري" و"النصّ القرآني"، يعيد عبره صياغة شعوره بالذنب الشخصي في قالب يقينٍ يهدئ روع الروح القلقة.

يبرع (العرجي) في نقل "الإمهال" من مفهومه الوعظي الجاف (كمهلة قبل العذاب) إلى مفهومه الوجودي الحميمي (كفرصة للتحرر من إثم الذنب). هو لا يهرب من الذنب، بل يغسله بـ "اليقين القرآني" في صفة "الإمهال".

يضع الشاعر ذاته في قلب مفارقة: اعتراف صريح بالذنب (إن كان ذنباً) مقابل استحضار صريح للرحمة (فالله أمهل). هذا التوازي يكسر حالة "اليأس" التي قد يسببها الذنب، محولاً "الخوف" إلى "تأمل" في حكمة الله، مما يجعل البيت أشبه بـ "صلاة اعترافية" تتسم بالعقلانية الإيمانية.

إن استحضار آية سورة النحل {وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ...} لا يأتي هنا كاستشهاد، بل كتحليل للموقف". الشاعر يستخدم الآية ليفهم حالته، فهو لا يستعير النص، بل "يستنطقه" ليجد فيه مساحةً للنجاة، مما يجعل الخطاب الشعري يتجاوز "البلاغة" إلى "التطبيب الروحي".

يتحول التناص هنا إلى "عملية توازن" بين وعي الإنسان بضعفه البشري وتذكره للول الإلهي. (العرجي) ينجح في تحويل "الإمهال" من غيبٍ نؤمن به، إلى واقعٍ نعيشه، لتصبح القصيدة فضاءً يجد فيه "المذنب" سكناه، ليس عبر الإنكار، بل عبر الإقرار بمدى سعة الرحمة التي تسبق المساءلة.

بهذا التعقيب، نغلق هذه الحلقة من قراءة ديوان "لعنة الكاف"، والتي أظهرت كيف يُحول (العرجي) "أزمات الروح" إلى "نصوصٍ مُشرقة" بالتناص الديني.

رابعاً: قصيدة يحدثني البلاء— الاسترجاع بوصفه استثماراً أخروياً

يوم القيامة جنات عدن جزاء بما كنت تسترجع (العرجي، 2017، ص23)

يفتح (العرجي) نافذةً على "الخلاص" في هذا البيت. الرؤية تخرج من ضيق الدنيا إلى سعة الأبدية. "الاسترجاع" (قول: إنا لله وإنا إليه راجعون) ليس مجرد ذكر عند المصيبة، بل هو فعل استمراري طوال الحياة، وكأن الشاعر يجعل من الصبر واليقين "عملةً" تُصرف في جنات عدن.

يتناص البيت مع الآيات التي تصف جزاء الصابرين: {الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ} (القرآن الكريم، البقرة: 156). الشاعر يربط بين "الاسترجاع" الدنيوي بوصفه فعلاً مواجهة للألم وبين "الجزاء" الأخروي. إنَّه ربطٌ يحول الاسترجاع من لحظة ضعف إلى لحظة استثمار أخروي عظيم، مضفياً على النص صبغةً فلسفيةً إيمانية.

يُقدم (العرجي) في هذا البيت قراءةً "اقتصادية–أخلاقية" لفعل الاسترجاع، محولاً إياه من مجرد سلوكٍ عزائي إلى "رصيدٍ استثماري" يضمن للمرء عتبة الخلود.

يكمن جوهر الإبداع هنا في قلب المفهوم؛ ففي التلقي التقليدي، الاسترجاع هو فعل "تسليم" أمام المصيبة، بينما في رؤية (العرجي)، هو فعل "اكتساب" .

الشاعر يمنح "الاسترجاع" ماديةً ملموسة، حيث يُصبح الموقف الإيماني في لحظة البلاء هو "الأداة" التي تُبنى بها الجنان.

ينجح الشاعر في وصل "المعاش الدنيوي" بـ "الجزاء الأخروي" في بؤرةٍ واحدة. فالاسترجاع هنا ليس مجرد نطق باللسان، بل هو "حالة وجودية" مستمرة تجعل من الألم (المصيبة) وسيلةً للارتقاء. (العرجي) بذلك يحرر "الاسترجاع" من لحظته الزمنية المحدودة (وقت المصيبة) ليجعله صفةً لازمة للإنسان المؤمن في كل مسارات حياته.

حيث يربط الشاعر بين "الرجوع إلى الله" (الذي هو جوهر الاسترجاع) وبين "العودة إلى الجنة" (التي هي الجزاء). هذا التوازي الدلالي يمنح البيت تماسكاً منطقياً وعقائدياً، حيث يُصبح "الرجوع" (بمعنى الإيمان بالله) هو الطريق الوحيد للعودة إلى الموطن الأول (الجنة).

يتحول التناص هنا إلى "ميثاق تعاقدي" بين العبد وربه؛ حيث يُحول الشاعر التعبيرات التراثية الجاهزة إلى "رؤية فلسفية" تجعل من كل ألمٍ في الدنيا "خطوةً" نحو النعيم في الآخرة. القصيدة هنا ليست مرثية للألم، بل هي "دليل استثمار" يرينا كيف يمكننا تحويل أثقل لحظاتنا (المصيبة) إلى أثمن أصولنا (الجزاء).

المبحث الثاني: التناص الأخلاقي والمعرفي — الموقف والهوية

أولاً: قصيدة مناورة — البغض في الله وأخلاقية الزهد الموقفي

يقول الشاعر:

وعن كرهي الدنيا وزهدي بأهلها فلي أسوة بالحق يبغض كافره (العرجي، 2017، ص25)

يرتدي (العرجي) في هذا البيت رداء الزاهدين، لكنّه ليس زهداً انطوائياً، بل هو زهدٌ مفعم بالموقف. إنَّ كرهه للدنيا ليس هروباً، بل هو انعكاسٌ لرفضه للزيف القائم فيها. الشاعر يؤسس لمفهوم "المفاصلة"؛ حيث يجعل من بغض "الباطل" ومن يمثله معياراً للحق، مُشكِّلاً بذلك "أسوة" تجعل موقفه الشخصي جزءاً من صراع كوني ممتد.

يتناص الشاعر مع مفهوم "البغض في الله" الوارد في الحديث الشريف: "أوثق عرى الإيمان: الحب في الله والبغض في الله". (العرجي) لا يكتفي بالحديث، بل "يشخصن" المفهوم ليجعله درعاً يحميه من دنايا الواقع، رابطاً بين موقفه الأخلاقي وبين الامتثال النبوي، مما يمنح ذميّته الدنيوية مشروعيةً إلهية. إنَّها "أخلاقية شعرية" تستمد شرعيتها من الموروث لتنتصر به في حاضر الشاعر.

يُسقط الشاعر المبدأ العقدي (البغض في الله) على موقفه الوجودي (الزهد في الدنيا وأهلها)، ليحول "الانعزال" من خيارٍ ذاتي مزاجي إلى "خيارٍ أخلاقي إيماني".

يبرع (العرجي) في تطهير فعل "الزهد" من تهمة السلبية. فبينما يُفهم الزهد غالباً كهروب من المواجهة، يُعيد الشاعر تعريفه ليصبح "مواجهة بالبُعد". الزهد هنا هو "مفاصلة إيجابية"؛ فأنت لا تترك الدنيا لأنك عاجز، بل لأنك تختار قيمك في مواجهة قيمها الزائفة.

إن الربط بين "زهد الشاعر" و"بغض الحق للكافر" يمثل عملية "إسقاطٍ إسعافي"؛ فهو يستدعي سلطة "الحق" (كمطلق) ليمنح موقفه الشخصي (ككره للدنيا) صبغةً كونية. هو لا يقول "أنا أكره الدنيا"، بل يقول "أنا أسير على نهجٍ كونيٍّ يُقِرُّ البراءة من الزيف"، مما يرفع ذاته من مستوى "الفرد" إلى مستوى "المبدأ".

إن استخدام مصطلح "أسوة" هو الذروة هنا؛ فالشاعر يجعل من "البغض في الله" مرجعيةً تشريعية لممارسة حياتية (الزهد). هذا التناص يُضفي على الزهد "شرعية جهادية"؛ فكأنَّ الزهد في الدنيا هو "جهادٌ يومي" ضد كل ما يناقض الحق.

(العرجي) يستخدم الحديث النبوي لا ليُعلّم الناس معنى الإيمان، بل ليعلن "هويته الشخصية". البيت هو "بيان استقلال" لشاعرٍ يرفض الاندماج في واقعٍ لا يُشبه الحق، محولاً "البغض في الله" من مفهومٍ مجرد إلى "تكتيكٍ يومي" للعيش بكرامة وسط عالمٍ يراه زائداً.

ثانياً: قصيدة مداخلة — الإرث المذهبي وصلابة الهوية الثقافية

يقول الشاعر:

يُحاور في الشافعي خصومه وبي شدَّة في الحق مثل الحنابلة (العرجي، 2017، ص66)

في هذا البيت يستحضر الشاعر إرث الفقهاء ليؤكد موقفه الشخصي. المقارنة بين منهج الشافعي في الحوار ومنهج الحنابلة في الصلابة تظهر الشاعر باحثاً عن "الحقيقة" بين مرونة العقل وصلابة المبدأ. هو يضع نفسه في خضم هذا السجال التاريخي، معلناً انحيازه للثبات على الحق في صورة تجمع بين الثقافة الفقهية والنزعة الشعرية الحادة.

التناص هنا ليس ربطاً نصياً بآيةٍ أو حديثٍ بعينه، بل هو "ربط سياقي" يُحوّل الإرث المذهبي إلى مادة للتعبير عن "الذات الشاعرة" التي ترفض المساومة. إنَّها محاولة لربط الهوية الشعرية بالهوية الثقافية الإسلامية العميقة، وإثبات أنَّ الشاعر ليس غريباً عن تراثه بل هو وارثه الحق المتأمل الناقد.

"توظيف الشاعر الحديث للمرجعيات الفقهية والكلاميةلا يعني استسلاماً للماضي، بل هو استدعاء نقدي يُعيد بناء الهوية الثقافية في مواجهة الحاضر المتشظي" (عباس، 1978، ص217)

هذه قراءة نقدية عميقة وبارعة في تفكيك "التناص التراثي"، حيث تجاوزت الوقوف عند سطح البيت الشعري لتغوص في "الاستراتيجية الوجودية" التي يتبعها الشاعر.

نلمس بوضوح كيف يشتغل (العرجي) على "المخزون الثقافي" بصفته شاعراً مسكوناً بالانتماء. إنَّ التناص هنا لا يكتسي صبغة "الاستدعاء التزييني"، بل هو تناص وظيفي؛ ف(العرجي) يدرك أن الشعر العربي المعاصر –في ظل حالة السيولة والتشظي التي نعيشها– يحتاج إلى "مرتكزات صلبة".

حين يستحضر (العرجي) "الشافعي" و"الحنابلة"، فهو لا يمارس خطاباً فقهياً، بل يحول هؤلاء الأعلام إلى "أنساق قيمية"

— الشافعي عند (العرجي) = رمز المنطق والجدل في حضرة الخصومة.

— الحنابلة عند (العرجي) = رمز الثبات الأخلاقي ورفض الانكسار.

هذا التحويل من "المنظومة الفقهية" إلى "الاستعارة القيمية" هو ما يمنح قصيدة (العرجي) طابعها النضالي؛ فالشاعر هنا يرى في حواره مع "خصومه" امتداداً لمناظرات التراث، مما يمنح صوته الشعر سلطة تاريخية ممتدة.

ما يميز (العرجي) في «لعنة الكاف» هو ذلك "الاشتباك النقدي" مع التراث. هو يدرك أنَّ التراث ليس "متحفاً" نعود إليه لنتملى جمالياته، بل هو "سلاح" نستخدمه في حروبنا المعاصرة.

(العرجي) هنا لا يستدعي التراث ليحتمي به، بل يستدعيه ل"يُؤصل" لموقفه. هو يقول للقارئ: إنَّ صلابتي في الحق ليست طارئة، بل هي إرثٌ ممتد في ذاكرة هذه الأمة.

يظهر (العرجي) في شعره بوعيٍ مزدوج:

وعي الشاعر: الذي يبحث عن الصورة المبتكرة واللغة الجزلة.

وعي المثقف: الذي يحمل هموم الهوية والموقف الفكري.

وهذا التزاوج هو ما يجعل التناص في شعره "عميقاً"؛ فهو لا يُحيل إلى نصٍ سابق إلا ليُبرر موقفاً حالياً. إنه يتجاوز "الاستشراق الداخلي" الذي يرى في التراث عائقاً، ليقدم "رؤية مركزية" ترى في التراث منطلقاً للتجاوز.

حذيفة (العرجي)، عبر هذا التناص، يمارس ما يمكن أن نسميه "توطين الحداثة". فهو لا يكتب قصيدة حداثية منبتة الجذور، بل يكتب قصيدة حداثية "معطوفة" على تاريخٍ طويل من الجدال الفكري والحجاج العقلاني. إنَّه يثبت أنَّ "الحداثة الحقيقية" ليست في القطيعة، بل في القدرة على جعل التراث "يتنفس" في رئة القصيدة المعاصرة.

المبحث الثالث: التناص العاطفي — توظيف المقدس في فضاء الحب

أولاً: قصيدة فتنة— صلاة الفجر وصراع النداءين

يقول الشاعر:

ويا لك من مضللةٍ حرمت بها صلاة الفجر! (العرجي، 2017، ص46)

هنا يضرب الشاعر في صميم "الخطيئة الإنسانية" التي تضيع الفرائض. النداء "ويا لك" يحمل نبرة تعجب وانكسار في آن واحد. إنَّ تفويت صلاة الفجر في سياق العشق ليس مجرد تفويت عبادة، بل هو ضياعٌ للنور الروحي في أدق لحظات النهار سكينةً. (العرجي) يجلد ذاته بلغة الشاعر الذي يدرك حجم الفقد الروحي ويعترف به علناً.

الإشارة إلى "صلاة الفجر" ذات مكانة خاصة في القرآن الكريم: {وَقُرْآنَ الْفَجْرِ ۖ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا} (القرآن الكريم، الإسراء: 78). التناص هنا "تناصٌ نقدي ذاتي"؛ حيث يستخدم الشاعر قدسية هذا الوقت ليبرز مدى "الضلال" الذي وقع فيه تحت تأثير المحبوب. المقارنة تظهر الصراع بين "النداء الإلهي" و"نداء العشق"، وكأنَّ القصيدة كلها وقفت في فضاء هذا الصراع لتصف لحظة الهزيمة والاعتراف. وهذا الصراع بعينه هو جوهر مستوى "التفاعل التوتري": فالنص الديني هنا لا يُلغي توتر القصيدة بل يُنتجه، إذ تبقى المسافة بين قداسة الوقت وخطيئة الغفلة عنه هي مصدر شعرية البيت.

"لقد طمحت مقولات المقدس والجميل واللاعقلاني / الدين وعلم الجمال والتطبيب النفسي والخطابات المرتبطة بها، الواحدة تلو الأخرى، إلى تملك هذا الموضوع الخصوصي الذي لا يمكن تعيينه بدون تصنيفه في خانة إحدى الإيديولوجيات الاحتوائية، وهو الذي يشكل مركز اهتمامنا ونطلق عليه بالتالي اسم النص". (كريستيفا، 1991، ص8)

يبرز هذا الاقتباس جدلية "التناص" من زاوية نقدية، حيث تشير كريستيفا إلى أنَّ "النص" الأدبي ليس كيانًا معزولًا، بل هو فضاء تتصارع فيه خطابات مختلفة (الدين، علم الجمال، التحليل النفسي) في محاولة لاحتواء النص وإخضاعه لسلطتها. في أي بحث أكاديمي، يمكن توظيف هذا الاقتباس لتأسيس رؤية ترى في التناص الديني ليس مجرد استحضار دلالي، بل صراع إيديولوجي يعكس محاولات السلطة الدينية (بصفتها إيديولوجيا احتواء) لفرض هيمنتها على الممارسة النصية.

يبرز (العرجي) كصوتٍ يمتلك "وعياً مزدوجاً"؛ فهو من جهة شاعرٌ مسكونٌ بجماليات التراث اللغوي، ومن جهة أخرى هو مثقفٌ يعي ثقل "المقدس" في وعي العربي. إنَّ استخدام (العرجي) لـ "صلاة الفجر" في قصيدة غزلية ليس مجرد استعارة، بل هو "موقف وجودي" يحدد معالم تجربته.

في الشعر العربي التقليدي، كان الغزل غالباً ما يتحرك في فضاءٍ منفصل عن عالم الفرائض. (العرجي)، عبر هذا التناص، يكسر هذه العزلة. إنه يُدخل "زمن العبادة" إلى "زمن العشق"، مما يضفي على قصيدته مسحة من "التراجيديا الأخلاقية". الشاعر هنا لا يستمتع بخطيئته، بل يجلد ذاته بها؛ وهذا الجلد هو ما يمنح قصيدته صدقها المعاصر.

الشاعر يتبنى في نصه ما تسميه كريستيفا "صراع الخطابات". هو يعي أنَّ مرجعية النص القرآني {وَقُرْآنَ الْفَجْرِ} تملك سلطةً عليا، وبدلاً من أن يتجاهل هذه السلطة أو يهرب منها، فإنه "يُوظفها" لإبراز حجم "الفتنة". الشاعر هنا يرفع من شأن المحبوب من خلال إظهاره كقوة قادرة على "حجب" النور الإلهي، وهو فعلٌ شعريٌّ جريء يضع المحبوب في مقام "المنافس للغيب".

إنَّ (العرجي) –في ديوانه لعنة الكاف– لا يكتب ليمتّع، بل ليكتب لـ "يُشخّص" حالة التمزق. حين يقول: "ويا لك من مضللةٍ"، هو لا يوجه اللوم للمحبوبة فقط، بل يوّجه الاتهام لذاته التي استسلمت. هذا الاشتباك النفسي مع النص الديني هو ما يجعل تجربته الشعرية تتجاوز التقليد التراثي إلى "التحديث من داخل التراث".

حذيفة (العرجي) في هذه اللحظة الشعرية ليس شاعراً تائهاً، بل هو "شاعرٌ حكيم" يدرك أنَّ "الفتنة" لا تكتمل إلا بوجود "نورٍ" تطفئه. هو يُعيد بناء المشهد الغزلي ليكون مشهداً "تطهيرياً"؛ فالاعتراف بالخطيئة (تفويت الصلاة) هو السبيل الوحيد الذي يمتلكه الشاعر ليتصالح مع إيمانه.

ثانياً: قصيدة سيدة التعب — المعشوقة بوصفها قيامة وجودية

يقول الشاعر:

أما قلت تنجو من أكون حياتها ؟ كذبت، لقد كنت القيامة والحشرا (العرجي، 2017، ص48)

في هذا البيت يرتفع (العرجي) بالمعشوقة من دلالتها الأرضية إلى دلالة وجودية مطلقة. هو لا يتغزل بها كأنثى فحسب، بل يمنحها سلطة "يوم القيامة". البيت مشحون بتمزق هائل؛ فالشاعر الذي ظن أنَّه سينجو يجد نفسه أمام "قيامة" لم تكن في الحسبان. التناقض بين "النجاة" و"القيامة" يجسد لحظة الدهشة والهلاك في آن واحد.

يتناص البيت مع أوصاف يوم القيامة في القرآن الكريم كقوله تعالى: {يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ} (القرآن الكريم، المطففين: 6). (العرجي) لا يقتبس اللفظ فحسب، بل يقتبس "الهول" و"الرهبة" من ذلك اليوم ليضفيها على حالة العشق. إنَّها عملية "تأليه" للمحبوب عبر استعارة مفردات النص القرآني، مما يرفع العلاقة إلى مصاف الأقدار المحتومة التي لا فكاك منها. وهنا أيضاً يتجلى مستوى "التفاعل التوتري": فالمسافة بين توقع "النجاة" وصدمة "القيامة" هي بالضبط المسافة الدلالية التي يستثمرها الشاعر شعرياً بين السياق الأخروي للفظ وسياقه العاطفي الجديد.

لا يتغزل (العرجي) بالأنثى ككائنٍ أرضي، بل يرفعها إلى مقام "القدر المُطلق"؛ فاستحضار لفظي (القيامة والحشر) يحوّل اللقاء بها من "تجربة عاطفية" إلى "حدثٍ أخرويٍ حتمي" لا مفر منه، محطماً وهم النجاة لدى الشاعر.

يمارس (العرجي) تناصاً وظيفياً مع النص القرآني، لا للاقتباس فحسب، بل لـ "استعارة هولِ البعث" وتوظيفه في وصف سطوة المحبوبة. إنها محاولة لتحويلها من "موضوعٍ للحب" إلى "سلطةٍ غيبية" تملك مصيره.

تكمن قوة البيت في الفجوة الدلالية بين "أمل النجاة" و"حتمية الفناء" (القيامة). (العرجي) لا يصف المحبوبة، بل يصف "الزلزال النفسي" الذي أحدثته؛ فالقيامة هنا ليست مجرد استعارة، بل هي وصفٌ دقيق لغلبة العشق على إرادة الشاعر.

(العرجي) لا يدنّس المقدس، بل "يُقدّس المحبوب" بخلع سمات الجلال والهول عليه، ليقدم لنا "تجربة فناءٍ عاطفي" تُحوّل العشق إلى قدرٍ لا نجاة منه.

ثالثاً: قصيدة لعنة الكاف— الزقوم وجمالية استعذاب العذاب

يقول الشاعر:

أريتني فكرة الزقوم سائغة ورُحَتَ تُقنع فيها خافقاً خافا (العرجي، 2017، ص52)

نلاحظ جرأة (العرجي) في استعارة مفردات الجحيم لتصوير عذابات الحب! "الزقوم" التي هي طعام أهل النار في النص الديني، تصبح في القصيدة "فكرةً سائغة" يقدمها المحبوب للشاعر. البيت يعبر عن حالة "استعذاب العذاب"، حيث تتحول المرارة إلى متعة تحت وطأة الإقناع. هو تصوير لحالة من الهذيان العاطفي الذي يجعل الخوف يذوب أمام سطوة المعشوق.

يتناص البيت مع قوله تعالى في سورة الصافات: {أَذَٰلِكَ خَيْرٌ نُّزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ} (القرآن الكريم، الصافات: 62) الشاعر يسحب دلالة "الزقوم" من سياقها العقابي الأخروي إلى سياقها الشعري الوجداني. وهو ما يمارسه (العرجي) بامتياز: حيث يصبح العذاب الذي يُفترض به أن يكون منفراً مطلباً ومشتهى في رحلة العشق المستحيلة. هذا هو "الانزياح الدلالي" في أكثر تجلياته جرأةً وإبدعا.

إن (العرجي) هنا لا يكتفي بالاستعارة، بل يمارس "انقلاباً قيمياً" يجعل من المحظورات الدينية أدواتٍ لوصف تجربة العشق المتطرفة.

(العرجي) يمارس هنا "عنونةً للجحيم"؛ فبتحويل "الزقوم" من شجرةٍ معذِّبة إلى "فكرة" يقنع بها المحبوبُ قلبَ الشاعر، يُحيل (العرجي) العلاقة العاطفية إلى "طقسٍ عقابي". هو لا يتغزل بجمال المحبوب، بل يتغزل بقدرة المحبوب على "تعذيبه" وإقناعه بجدوى هذا العذاب، وهو ما يرفع القصيدة من مستوى العاطفة إلى مستوى"العبث الوجودي".

عاء النص القرآني {أَذَٰلِكَ خَيْرٌ نُّزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ} في هذا السياق الشعري يُعد "خرقاً للمقدس" بهدف إعادة بنائه جمالياً. (العرجي) لا يبتغي التدنيس، بل يبتغي "أنسنة العذاب"؛ فهو يريد أن يقول إن عذابه مع المحبوب يتجاوز في مرارته، وفي حلاوته أيضاً، كل ما أُعدَّ للآخرة.

حذيفة (العرجي) يثبت في هذا البيت أنه شاعرٌ لا يخشى "المغامرة النصية". إنه يحول "خوف القلوب" (خافقاً خافا) إلى "قبولٍ طوعي" بالجحيم، ليصنع بذلك ميتافيزيقا للحب" تجعل من الألم طريقاً وحيداً للوصول. هو لا يصور العشق، بل يصور "اللعنة" التي تصبح قدراً مشتهى.

المبحث الرابع: التناص القصصي — الاستدعاء التاريخي والنبوي

أولاً: قصيدة حمصية من قرطبة — القسم الإلهي ومهابة الشكوى

يقول الشاعر:

إنَّا وربك لم تهدأ دواخلنا ولا البيازين في أحلامنا رقدا (العرجي، 2017، ص39)

القسم هنا "إنا وربك" ليس مجرد أداة توكيد لغوية، بل هو "إعلان استحضار" للحضور الإلهي في أعمق لحظات الاضطراب الإنساني. الشاعر يضع دواخله المضطربة في مواجهة مع رب العزة، وكأنه يقول: يا رب، أنت شاهدٌ على هذا الصخب الذي لا يهدأ. البيت يمتلئ بالتمزق واليقين في آن واحد، حيث تعجز الأحلام عن النوم تحت وطأة التساؤلات الوجودية.

يتناص البيت مع صيغ القسم القرآني، كقوله تعالى: {فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ} (القرآن الكريم، الحجر: 92). (العرجي) يوظف القسم هنا ليضفي "مهابة" على شكواه، محولاً "صيغة القسم القرآني" إلى "تنهيدة إنسانية". وذكر "البيازين" – وهو حيّ البيّازين الغرناطي الأندلسي المعروف – يستدعي إلى البيت ذاكرة الأندلس المفقودة، فتتداخل غربة الحمصي في المنفى مع حنين الأندلسي إلى فردوسه الضائع، ويتعمق الإحساس بأن الشاعر يقف في محضر من لا تأخذه سنة ولا نوم.

إنَّ استخدام صيغة القسم "فَوَرَبِّكَ" في القرآن الكريم غالباً ما يرتبط بالوعيد، أو إثبات الحقائق الكبرى، أو الفصل في الخصومات. (العرجي)، حين ينسحب بهذه الصيغة إلى فضاء "الشكوى"، فإنه يقوم بـ "إنسنةِ الجلال"؛ فهو لا يقسم بالله ترهيباً، بل يقسم به "استشهاداً" على صدق وجعه.

الشاعر يضع "دواخله" (التي لا تهدأ) تحت عين الله، مما يمنح هذه الدواخل –رغم اضطرابها– نوعاً من القداسة.

إنَّ الشاعر في حالة صخب وجودي، وحين يستحضر "ربك" في مطلع البيت، فهو يبحث عن نقطة ارتكاز في عالمٍ متداعي.

وفي قصيدة (حمصية من قرطبة) يربط الشاعر بين قرطبة وحمص، ثم يستحضر حيّ "البيّازين" الغرناطي الأندلسي المعروف، فيغدو المكان الأندلسي رمزاً للحنين الذي يمزق "هدوء الأحلام". هنا يبرز التضاد الصارخ في البيت: صخب (دواخل لا تهدأ + حنين إلى مكان مفقود) في مقابل (مهابة القسم بالرب). هذا التوتر هو الذي يمنح القصيدة أبعادها الملحمية.

حذيفة (العرجي) في هذه القصيدة يمارس ما يمكن تسميته "الاعتراف المتورع"؛ هو لا يشكو بقلة أدب، بل يشكو في "محضر من لا تأخذه سنة ولا نوم". التناص القرآني هنا يعمل بوصفها "مِصفاةً"؛ إذ يُنقي الشكوى من ضجيجها البشري، ويُعطيها عمقاً أخروياً يجعل الألم يبدو كأنه "قدراً لا مفر منه".

لقد نجح (العرجي) في جعل "القسم الإلهي" بمثابة "مُعادلٍ موضوعي" لحجم الألم الذي يعانيه. هو لا يضع الشكوى في سياقها العاطفي الضيق، بل يرفعها لتصبح "حادثةً وجوديةً" يشهد عليها الرب. هذا الاستدعاء التناصي هو الذي ينقل التجربة الشعرية عند (العرجي) من "الخصوصية الفردية" إلى "العمومية الإنسانية.

ثانياً: قصيدة أجنبية في الطريق — آدم والصحراء وعظة التعزية الإلهية

يقول الشاعر:

هي من جنان الخلد، عزى آدماً بنزولها فوق الصحاري.. ربنا (العرجي، 2017، ص42)

يُعيد (العرجي) هنا بناء أسطورة الهبوط الآدمي، لكنه يضفي عليها لمسة من المواساة تُقلب دلالتها رأساً على عقب. إن نزول هذه "المؤنثة/المحبوبة/القصيدة" ليس عقاباً، بل هو "تعزية" لآدم في وحدته في الصحراء. الشاعر ينسج من الخيال أسطورة موازية، حيث تتحول الصحراء القاسية إلى مكان محفوف بالرحمة الإلهية بفضل وجود هذا "الكائن" الذي أرسله الله تخفيفاً للغربة.

يتناص البيت مع قصة هبوط آدم عليه السلام إلى الأرض. (العرجي) يقتبس من النص الديني "فكرة المكان" (الصحراء/الأرض)، لكنه يعيد تأويل "الغاية" من النزول. بدلاً من أن يكون النزول حكاية خطيئة وعقاب، يقلبه الشاعر إلى حكاية تعزية وجمال، في تضمين شعري يبحث فيه عن مبرر للبقاء في قسوة الوجود. وهي من أجمل لحظات التناص الخلاق في الديوان.

التناص عند (العرجي) هنا ليس تكراراً للموروث، بل هو "حوارٌ مع الخالق"؛ فالشاعر يقرأ قصة آدم لا كقصةٍ طويت، بل كقصةٍ مستمرة في ذات كل إنسان.

الشاعر هنا يضع نفسه في مقام "المواسِي" لآدم، وبذلك يُسبغ على "الحب" صفةً مقدسة. إن نزول هذه "الأجنبية" في طريق الشاعر هو امتدادٌ لذلك النزول الآدمي الأول، مما يجعل تجربته العاطفية ليست تجربةً شخصيةً زائلة، بل جزءاً من "القدر الإنساني العام"

يظهر (العرجي) في هذا البيت كشاعرٍ يبحث عن "تبرير" لآلام الوجود. قوله "عزى آدماً / بنزولها" هو فعل "تأويلٍ مبدع"؛ فهو يبحث عن المعنى في قسوة الحياة، ويجده في "الجمال". التناص هنا يعمل بوصفها "مظلةً" تحمي الشاعر من "عبثية الصحراء"؛ فهو يستحضر سلطة النص الديني ليقول: "بما أن الله قد عزّى آدم بوجود شيءٍ من الجنة في الأرض، إذن فوجودكِ في طريقي ليس صدفة، بل هو تعزيةٌ إلهيةٌ لي".

وتقترب فكرة "التعزية الإلهية" هنا من العظة المعروفة بهذا الاسم لأنجيلا فولينو، من حيث كون العزاء الإلهي حضوراً رحيماً يخفف وحشة الإنسان، وهو تقاطع دلالي لا تناص نصي مباشر.

حذيفة (العرجي) بهذا البيت يتجاوز "التناص الديني" إلى "التناص التخييلي"، حيث يصنع ميثولوجيا شخصيةً يستلهم فيها هيبة التاريخ الديني ليمنح مشاعره "مشروعيةً سماوية". إنه يعيد بناء الهوية الثقافية عبر "الاستدعاء النقدي" للقصص القرآني، جاعلاً من (آدم) نموذجاً أولياً لكل محبٍ يعيش غربة الصحراء.

ثالثاً: قصيدة على نبرة — وجه فرعون وقناع الواقع القاسي

يقول الشاعر:

وجه الحياة علينا بعد غُربتنا كوجه فرعون لما أُلقي السحرة (العرجي، 2017، ص59)

يستخدم (العرجي) هنا صورة تاريخية ذات أبعاد تراجيدية. وجه فرعون في لحظة انبهاره وفزعه أمام معجزات موسى يصبح "قناعاً" للواقع الذي يواجهه الشاعر بعد الغربة. البيت يحمل دلالات الانكسار والمواجهة؛ فالشاعر يرى في الحياة قسوةً فرعونيةً لا ترحم، وهو انطباع ينم عن تجربة إنسانية مريرة مع السلطة والوجود. يتناص مع مشهد السحرة أمام فرعون في قوله تعالى: {قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ} (القرآن الكريم، الأعراف: 121).

التناص هنا "استشهادي" بامتياز؛ إذ يقارن الشاعر لحظة اكتشافه لزيف الحياة بلحظة "انكشاف السحر" أمام الحق. المقارنة بين النصين تعزز من صورة "الخديعة الكبرى" التي تمارسها الحياة، وكأن (العرجي) يقول إننا سحرةٌ انخدعنا بالحياة، ثم رأينا حقيقتها الفرعونية حين أُلقي علينا الحق.

حوّل (العرجي) الواقع من حيزه المعاصر إلى "ميثولوجيا قرآنية"، حيث يرمز "وجه فرعون" للبطش المطلق. استحضار هذا الوجه في لحظة "ما بعد الغربة" هو توصيفٌ حاد لاغتراب الذات أمام سلطةٍ غاشمة لا ترحم.

المقارنة بمشهد إلقاء السحرة توظف لحظة "انهيار الخديعة". (العرجي) يرى نفسه ورفاقه "سحرةً" خدعتهم وعود الحياة (قبل الغربة)، وحين سقط قناعها، ظهر وجه فرعون المفزع كحقيقةٍ للواقع. هو فعل تعريةٍ سياسية ووجودية للنظام القائم.

التناص هنا ليس استدعاءً تاريخياً، بل هو أداة نقدية حادة. (العرجي) لا يصف الحياة، بل "يدينها"؛ محولاً إياها من فضاءٍ للعيش إلى ساحة مواجهةٍ بين "الحق" (الذات الشاعرة) و"الاستبداد" (وجه فرعون).

رابعاً: جريج العابد ورمزية الظلم والبراءة

يقول الشاعر:

نم يا جريج.. وجوه المومسات بها بعض الحياء برغم الشؤم والغَبَرَة (العرجي، 2017، ص60)

هذا البيت يمثل ذروة التناص القصصي في الديوان. استحضار قصة "جريج العابد" يعكس بحث الشاعر عن "البراءة" في عالم ملوث. حين يقول للزاهد "نم"، فإنَّه يدعوه للابتعاد عن عالم لا يرى في الحياء إلا غبرة. الشاعر يقف في منطقة وسطى بين الزهد والواقع، مدافعاً عن بقايا الحياء في عالم يغرق في الشؤم. يتناص مع قصة جريج العابد المشهورة في الحديث النبوي؛ ذلك العابد الذي اتُّهم بالزنا ظلماً وبرأه الله على لسان مولود في المهد. (العرجي) يقتبس من القصة "رمزية الظلم والاتهام"، حيث يرى في نفسه وعصره امتداداً لمحنة جريج؛ يختلط فيه الحق بالباطل، وتضيع البراءة تحت وطأة الاتهامات، مما يجعل من قصة جريج إطاراً تأويلياً لمحنة الشاعر المعاصر الذي يُحكم عليه قبل أن يُسمع.

"إنَّنا إذا ما رجعنا إلى خارج النص في حدود ضيقة إذ نحن لم نقصد إلى التاريخ، وإنَّما سعينا إلى عرض تقنية جديدة في التحليل تكشف مقاصد الشاعر الظاهرة والمضمرة". (مفتاح، 1992، ص5)

وعلى هذا الأساس، فإنَّ استدعاء (العرجي) لقصة جريج العابد لا يستهدف غاية توثيقية أو وعظية مباشرة، بل يوظفها "تقنية" إجرائية تكشف مقاصده الظاهرة والمضمرة: فالقصة الدينية هنا "دالّ" يُطوَّع لخدمة رؤية الشاعر، إذ يتحول التناص من استرجاع للحكاية إلى صياغة جديدة لها داخل بنية القصيدة.

يستخدم (العرجي) قصة جريج كتقنيةٍ إجرائية لا للإخبار، بل لتجسيد محنة البراءة في عالمٍ مدنس. دعوته لـ "جريج" بالنوم ليست دعوةً للسكون، بل هي صرخة "يأسٍ أخلاقي" من عصرٍ لم يعد يرى الحياء إلا "غبرةً" وشؤماً. الشاعر هنا يضع "العابد" في مواجهة "المومسات"، ليُبرز مفارقة الزمان التي جعلت الطُّهر متّهماً، والفساد هو المعيار.

استثمار قصة جريج (رمز الاتهام الظالم) ينقل القصيدة من السرد الفردي إلى الفضاء التأويلي العام. (العرجي) يوظف "دالّ" القصة الدينية ليُشيّد هيكلاً نقدياً يُدين فيه المجتمع الذي يغتال الحقيقة. استدعاء القصة هنا يعمل "آليةً استباقية" لدفع تهمةٍ ما، أو لإعلان انحياز الشاعر للبراءة المظلومة، مما يمنح نصه عمقاً تاريخياً ودينياً يتجاوز اللحظة الراهنة.

التناص هنا ليس استرجاعاً تراثياً، بل هو إعادة صياغة بنيوية؛ حيث تحولت قصة جريج من "حكاية وعظية" إلى "أيقونةٍ للصراع" بين الذات المثالية والواقع الانتهازي. (العرجي) لا يروي القصة، بل يجعلها "عدسةً" نرى من خلالها قبح الحاضر وضياع القيم.

خامساً: قوم لوط والعقاب البصري

يقول الشاعر:

ماذا فعلنا فعذبنا برؤيتنا لقوم لوط وآل الوحش والفجرة؟ (العرجي، 2017، ص60)

يرتفع صوت الشاعر هنا بلهجة استنكارية موجعة، متسائلاً عن "الذنب الجماعي" الذي جعل الإنسان المعاصر يُبتلى بمشاهدة وجوه القبح. استخدام مفردة "قوم لوط" يتجاوز الإشارة التاريخية ليتحول إلى استعارة عن الانحطاط القيمي، وكأن الشاعر يرى في الواقع المعاصر تكراراً لسنن التيه والضياع.

يتناص البيت مع قصة قوم لوط المذكورة في القرآن الكريم. (العرجي) لا يستدعي القصة للوعظ التقليدي، بل لاستحضار "مشهدية العذاب" كعقاب أخلاقي يتجلى في مجرد رؤية هؤلاء. الربط قائم على "المفارقة بين القدسية والتدني"؛ فالمشهد القرآني يصور عقاباً إلهياً، بينما يصور (العرجي) "عقاباً بصرياً" متمثلاً في قبح الوجود الذي يحيط به.

استبدل (العرجي) "العذاب الفيزيائي" (الحجارة والهلاك) بـ "العذاب البصري" (رؤية القبح). إن استدعاء "قوم لوط" هنا ليس للتدليل على عقيدة بقدر ما هو تجسيد لاغتراب الذات عن محيطها؛ إذ تحولت الرؤية البصرية بحد ذاتها إلى عقوبة، مما يعكس شعور الشاعر بالقطيعة المطلقة مع "أخلاقيات الواقع" الراهن.

وظّف الشاعر "قوم لوط" كدالٍّ مركزي على "الانهيار القيمي الشامل". الإحالة إلى النص القرآني هنا تعمل بوصفه "ميزاناً تقويمياً"؛ فالشاعر يقارن بؤس الحاضر بأسطورة الهلاك الغابر ليُثبت أن الواقع المعاصر قد تجاوز في قبحه كل أساطير الانحراف، مما يحوّل "الرؤية" من فعلٍ إدراكي إلى فعل "اكتواءٍ نفسي".

التناص عند (العرجي) هنا تفكيكيٌّ بامتياز؛ فهو يفكك المرجعية الدينية ليُعيد تركيبها في سياق "سوسيولوجيا القبح". القصيدة لا تطلب عقاباً إلهياً، بل تُعلن عن استيائها من "الابتلاء بالحياة" في محيطٍ يراه الشاعر مسخاً أخلاقياً. إنه استدعاءٌ يحول النص الديني إلى "مشرط" لتشريح دناءة الواقع.

سادساً: قصيدة مداخلة — البشارة الإبراهيمية وأمل الامتداد

يقول الشاعر:

ستضرب زوجي وجهها ذات دهشة لبشرى بإسحاق، ويعقوب نافلة (العرجي، 2017، ص68)

يقتبس (العرجي) لحظة الفرح النبوي ليضفي عليها مسحة إنسانية دافئة. البيت يعيد تصوير لحظة البشارة لإبراهيم وزوجه سارة بإسحاق ويعقوب، تلك اللحظة المليئة بالدهشة والسكينة. الشاعر يطوع هذه الصورة ليجعلها متخيَّلة لزمنه، وكأنه يبحث عن "بشرى" في زمن يفتقر للأخبار السارة.

يتناص البيت مع قوله تعالى في سورة هود: {فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِن وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ} (القرآن الكريم، هود: 71). التناص هنا "تناص تفاؤلي"؛ حيث يستدعي الشاعر رمزية الولادة والامتداد ليواجه بها واقع العقم والجمود. (العرجي) هنا لا يكتفي بالنقل، بل يضمّن النص الديني ليحول الحدث التاريخي إلى "أمل شعري" يتطلع إليه.

حوّل (العرجي) "البشارة الإبراهيمية" من حدثٍ غيبي/إعجازي إلى حالةٍ شعورية إنسانية . القصيدة هنا لا تهدف إلى استرجاع المعجزة، بل إلى استدعاء طاقة الأمل الكامنة فيها. إن استحضار "إسحاق ويعقوب" هو فعلُ تحدٍّ ضد "عقم الواقع" وضد القسوة التي تسيطر على بقية نصوص الديوان.

في الوقت الذي يغرق فيه النص في (لعنة الكاف، الزقوم، فرعون)، تأتي هذه البشارة بوصفها "مساحةَ تنفسٍ وجودي". (العرجي) يوظف النص القرآني بوصفه "ملاذاً أملياً"؛ فإذا كان الله قد منح إبراهيم الامتداد في لحظةِ يأسٍ بيولوجي، فإن الشاعر يستعير هذا المنطق ليوحي بأن "الأمل في الخلاص" ممكن، حتى في أكثر الظروف استعصاءً.

التناص هنا "تفاؤليٌّ بنائيّ"؛ ف(العرجي) لا يقتبس المعجزة لذاتها، بل ليمرر من خلالها "رؤية استباقية" للنجاة. إنه يحول التاريخ الديني إلى "محركٍ للرغبة في الحياة"، حيث تصبح "البشارة" معادلاً موضوعياً للرغبة في الانعتاق من جمود الحاضر.

سابعاً: آية المجادلة وعلاج الوسواس

يقول الشاعر

وإن خطف الوسواس مني مأمني تلوت عليه آية في المجادلة (العرجي، 2017، ص67)

يقدم (العرجي) هنا حلولاً وجودية لأزماته النفسية، متخذاً من "القرآن" ترساً في معركة الشك والوسواس. البيت يحمل نبرة "التحصن"، حيث تتحول الآية القرآنية إلى تعويذة روحية تطرد الخوف وتستحضر السكينة. إنَّه اعتراف بضعف الإنسان أمام هواجسه، وبقوة الكلمة الإلهية في استعادة التوازن.

الإشارة إلى سورة المجادلة لا سيما الآيات التي تتحدث عن النجوى وربها بالشيطان: {إِنَّمَا النَّجْوَىٰ مِنَ الشَّيْطَانِ لِيَحْزُنَ الَّذِينَ آمَنُوا} (القرآن الكريم، المجادلة: 10). (العرجي) يقتبس من السورة "جوهر المواجهة"؛ فبدلاً من الاستسلام للوسواس يلجأ إلى الآية. الربط يكشف عن "وظيفية التناص" عند الشاعر؛ حيث يتحول القرآن إلى أداة علاجية وعلاج للقلق الوجودي، وهو ما يجعل الشعر امتداداً حقيقياً للفعل الإيماني.

حذيفة (العرجي) لا يتعامل مع الآية القرآنية هنا بوصفها نصاً بلاغياً أو غرضاً بلاغياً، بل بوصفها "أداةً إجرائية" لمقاومة "الانهيار النفسي". تحويل الآية إلى "ترس" ضد الوسواس يمثل أعلى درجات "الأنسنة الوظيفية" للنص المقدس؛ حيث يتحول الكتاب من "نصٍّ للعبادة" إلى "نصٍّ للنجاة" الشخصية من القلق.

(العرجي) يواجه "الوسواس" (الذي يرمز في سورة المجادلة إلى حزن المؤمنين) بـ "الآية". هذا الفعل ليس مجرد اقتباس، بل هو "ممارسة إيمانية" يُحيل فيها الشاعر هواجسه الخاصة إلى صراعٍ كوني بين الحق والباطل. التناص هنا يعمل "كآلية دفاعٍ ذاتي" تحمي كيان الشاعر من التفتت.

فالشاعر لا يكتفي بالشكوى و رأينا في قصائده الأخرى، بل يقدم "وصفةً" للتحصن. (العرجي) لا يكتفي بوصف الحالة (الوسواس)، بل يفرض الحل (الآية)، مما يجعل قصيدته فضاءً للمقاومة الروحية، حيث يصبح الفعل الشعري متصلاً بالفعل الإيماني في محاولةٍ لاستعادة التوازن المفقود.

خاتمة

تؤكد القراءة التحليلية الموسّعة لديواني "لعنة الكاف" و"أخاديد" صحة الإطار الثلاثي الذي وُضع في المبحث التأصيلي افتتاحاً للدراسة؛ فحذيفة (العرجي) لم يوظف النص الديني توظيفاً اعتباطياً أو زخرفياً في أيٍ من نصوصه التي مرّت بنا، بل جاء التزامه بهذه المستويات الثلاثة متسقاً عبر الديوانين معاً:

المستوى الأول: "الانزياح الدلالي" — ينقل الشاعر الآية القرآنية أو الموروث الديني من سياقه الأصلي إلى سياق جديد يُنتج دلالات لا يستطيع أن يُنتجها بأدواته الخاصة وحدها. فآية الصلاة والزكاة تصبح مرآةً للنقد الاجتماعي، وآية "كُنْ فيكون" تصبح درعاً وجودياً، والزقوم يصبح صورة لاستعذاب العذاب في العشق.

المستوى الثاني: "التفاعل التوتري" — إن حضور النص الديني في القصيدة لا يُلغي التوتر بل يخلقه. هناك دائماً مسافة مقصودة بين ما تقوله الآية في سياقها الأصلي وما تقوله في سياق القصيدة. وهذه المسافة هي موضع "الشعرية" بالضبط، حيث يتولد المعنى الجديد، ويحيا النص القديم بروح جديدة.

المستوى الثالث: "الاحتجاج الوجودي" — وهو أرقى مستويات التناص عند (العرجي). الشاعر لا يستخدم النص الديني ليقول "أنا مؤمن"، بل يستخدمه "أداةً للتساؤل" و"سلاحاً للمواجهة". إنه يحتج على الواقع بلغة الوحي، وهو احتجاج يملك قدسيةً خاصة لأن ما يحتج به هو النص الذي يؤمن به.

وإنَّ ثمَّة سمةً جوهريةً تميز تجربة (العرجي) عن غيره من شعراء التناص الديني، وهي ما يمكن تسميته بـ"الموقف الواحد ذو الوجوه المتعددة": ففي "أخاديد" يقف الشاعر موقف الناقد والمحتج والرائي الكوني، وفي "لعنة الكاف" يقف موقف العاشق والمتوكل والمستسلم والمتسائل. ولكن وراء هذا التعدد رؤية واحدة: الدين ليس قالباً جاهزاً يُسكب فيه الشعر، بل هو "فضاء دلالي" حي ومتجدد تتنفس من خلاله القصيدة.

وختاماً، يظل حذيفة (العرجي) — من خلال ديوانيه معاً — شاعراً يكتب ليُصالح بين الإنسان ووجوده، مستعيناً بكل ما تمنحه لغة الوحي من ثراء دلالي وقوة بيانية. تظل قصيدته حيةً نابضةً ومفتوحة على كل تأويل، لأنها بُنيت على نصوص تجاوزت حدود الزمان.

9. نتائج البحث

استناداً إلى ما تقدم من تحليل تطبيقي لديواني "أخاديد" و"لعنة الكاف"، تخلص هذه الدراسة إلى جملة من النتائج:

1. تجاوز التوظيف الزخرفي إلى التوظيف البنيوي: أثبت التحليل أن حذيفة (العرجي) لا يستخدم النص الديني كزينة بلاغية عابرة، بل يجعله ركيزة هيكلية تعيد تشكيل بنية القصيدة من الداخل، بحيث تتحول الآية أو الرمز الديني إلى وحدة دلالية فاعلة في إنتاج المعنى لا مجرد شاهد يُستدل به.
2. ثبوت الإطار الثلاثي للتناص الديني: تحققت مستويات "الانزياح الدلالي" و"التفاعل التوتري" و"الاحتجاج الوجودي" في نصوص الديوانين معاً، مما يؤكد أن علاقة الشاعر بالتراث الديني تتدرج من مجرد النقل إلى المساءلة، وصولاً إلى الاحتجاج الوجودي بلغة الوحي ذاتها.
3. تحول رمزي "الأخدود" و"الكاف" إلى معادلين موضوعيين: لم يعد الرمزان عنوانين شكليين للديوانين فحسب، بل تحولا إلى بؤرتين دلاليتين متكاملتين تختزلان فلسفة الشاعر في الوجود والعدم، والصراع الأزلي بين الحق والطغيان.
4. الوظيفة المزدوجة للشخصيات الدينية: وظّف (العرجي) شخصيات مثل أيوب ويوسف وإبراهيم وقوم لوط وفرعون بوصفها أقنعة رمزية تعيد إنتاج الذاكرة الفردية والجمعية للسوري، محوّلة المعاناة الشخصية إلى بُعد ملحمي يتجاوز حدود الزمان والمكان.
5. الفرق الوظيفي بين الديوانين: إذا كان (العرجي) في "أخاديد" يقف موقف الناقد والمحتج والرائي الكوني، فإنه في "لعنة الكاف" يقف موقف العاشق والمتوكل والمتسائل؛ وهو تعدد في المواقف يخفي وراءه رؤية واحدة ترى في الدين فضاءً دلالياً حياً لا قالباً جاهزاً.
6. أظهرت الشواهد أن (العرجي) يمارس "توظيفاً إجرائياً" للتراث يتجاوز الاقتباس السطحي، ويمنح النص الديني طاقة تأويلية متجددة قادرة على استيعاب تراجيديا الواقع السوري المعاصر

10. مقترحات البحث

في ضوء ما توصلت إليه هذه الدراسة، نطرح المقترحات الآتية:

1. إجراء دراسة مقارنة بين توظيف التناص الديني عند حذيفة (العرجي) وشعراء سوريين آخرين عاصروا الثورة السورية، للكشف عن أوجه الاشتراك والتفرد بينهم.

2. تتبع تطور علاقة الشاعر بالموروث الديني في أعماله اللاحقة إن صدرت، للنظر في مدى استمرار الإطار الثلاثي المقترح في هذه الدراسة أو تحوّله.

3. إفراد التناص التاريخي والأدبي (غير الديني) في شعر (العرجي) بدراسةٍ مستقلة، بوصفه رافداً آخر يستحق تناولاً أكاديمياً موازياً لما خُصّص للتناص الديني في هذا البحث.

11. قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

البخاري، محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*، كتاب الرقاق، باب التواضع.

سعيد، إدوارد. (1997). *الثقافة والإمبريالية* (ترجمة كمال أبو ديب؛ ط. 1). دار الآداب. (العمل الأصلي نُشر 1993).

عباس، إحسان. (1978). *اتجاهات الشعر العربي المعاصر*. عالم المعرفة.

عثمان، إيمان عبد الله. (2023). *شعرية التناص في شعر حذيفة العرجي* [رسالة ماجستير غير منشورة]. جامعة حلب في المناطق المحررة.

العرجي، حذيفة. (2017). *لعنة الكاف* (ط. 3 معدّلة). دار جدل للنشر والتوزيع.

العرجي، حذيفة. (2022). *أخاديد*. دار جدل للنشر والتوزيع.

الغذامي، عبد الله. (1985). *الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية* (ط. 1). النادي الأدبي الثقافي.

فضل، صلاح. (1992). *بلاغة الخطاب وعلم النص*. عالم المعرفة.

كريستيفا، جوليا. (1991). *علم النص* (ترجمة فريد الزاهي؛ ط. 1). دار توبقال. (العمل الأصلي نُشر 1969).

الماضي، شكري عزيز. (1981). *أشكال التعبير في الأدب الحديث* (ط. 1). دار العلم للملايين.

مفتاح، محمد. (1992). *تحليل الخطاب الشعري: استراتيجية التناص* (ط. 3). المركز الثقافي العربي.

References

Abbas, I. (1978). *Ittijahat al-shi'r al-'Arabi al-mu'asir* [Trends in contemporary Arabic poetry]. 'Alam al-Ma'rifa.

Al-'Araji, H. (2017). *Lu'nat al-Kaf* [The curse of the letter Kaf] (3rd rev. ed.). Dar Jadal for Publishing and Distribution.

Al-'Araji, H. (2022). *Akhadeed* [Grooves]. Dar Jadal for Publishing and Distribution.

Al-Bukhari, M. I. *Sahih al-Bukhari*, Book of Heart-Softeners (Kitab al-Riqaq), Chapter on Humility (Bab al-Tawadu').

Al-Ghadhami, A. (1985). *Al-Khati'a wa al-takfir: Min al-bunyawiyya ila al-tashrihiyya* [Sin and atonement: From structuralism to deconstruction] (1st ed.). Al-Nadi al-Adabi al-Thaqafi.

Al-Madi, S. A. (1981). *Ashkal al-ta'bir fi al-adab al-hadith* [Forms of expression in modern literature] (1st ed.). Dar al-'Ilm lil-Malayin.

Fadl, S. (1992). *Balaghat al-khitab wa 'ilm al-nass* [The rhetoric of discourse and textual science]. 'Alam al-Ma'rifa.

Kristeva, J. (1991). *'Ilm al-nass* [Séméiotiké: Recherches pour une sémanalyse] (F. al-Zahi, Trans.; 1st ed.). Dar Toubkal. (Original work published 1969)

Miftah, M. (1992). *Tahlil al-khitab al-shi'ri: Istratijiyyat al-tanass* [Analysis of poetic discourse: The strategy of intertextuality] (3rd ed.). Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi.

Othman, I. A. (2023). *Shi'riyyat al-tanass fi shi'r Hudhayfa al-'Araji* [The poetics of intertextuality in the poetry of Hudhayfa al-Araji] [Unpublished master's thesis]. University of Aleppo in the Liberated Areas.

Said, E. (1997). *Al-Thaqafa wa al-imbiriyaliyya* [Culture and imperialism] (K. Abu Deeb, Trans.; 1st ed.). Dar al-Adab. (Original work published 1993)

علم التشريح ودوره في تطوّر طبّ العيون عند علماء المشرق العربي والإسلامي خلال العصر العباسي (132–923هـ/750–1517م)

إعداد طالب الماجستير: عدي خالد العرفي

إشراف الأستاذ الدكتور: خليل الحسين

ملخّص:

يُعَدّ علم التشريح من أهمّ العلوم التي أسهمت في تطوّر طب العيون عند علماء المشرق العربي والإسلامي خلال العصر العباسي، إذ مكّنهم من فهم تركيب العين ووظائف أجزائها، ومعرفة موضع المرض، سواء أكان في العين أم مرتبطاً بأحد أعضاء الجسم، وانعكس ذلك في مؤلّفاتهم، إذ وصفوا رطوبات العين وطبقاتها وعضلاتها وأجفانها، وشرحوا وظيفة كلّ جزء في الإبصار وحركة العين وحمايتها، واستفاد الأطباء من هذه المعرفة في فهم أمراض العين وعلاجها، كما أسهمت هذه المعرفة في تطوير بعض الأدوات الجراحية بما يتوافق مع تركيب العين، ممّا ساعد على نجاح العمليات الجراحية.

الكلمات المفتاحيّة:

علم التشريح، طبّ العيون، تشريح العين، العصر العباسي.

Anatomy and Its Role in the Development of Ophthalmology among Scholars of the Arab and Islamic East during the Abbasid Era

(132–923 AH / AD 750–1517)

Abstract

Anatomy was one of the most important sciences that contributed to the development of ophthalmology among scholars of the Arab and Islamic East during the Abbasid era. It enabled physicians to understand the structure of the eye and the functions of its parts, as well as to identify the location of diseases, whether within the eye itself or associated with other parts of the body. This knowledge was reflected in their ophthalmological writings, where they described the eye's humors, layers, muscles, and eyelids, and explained the function of each in vision, eye movement, and protection. Physicians applied this anatomical knowledge to the diagnosis and treatment of eye diseases, and it also contributed to the development of surgical instruments designed in accordance with the anatomical structure of the eye, thereby improving the success of ophthalmic surgical procedures.

Keywords:

Anatomy, Ophthalmology, Ocular Anatomy, Abbasid Era.

المقدّمة:

شـــهدت العلوم الطبيّة عند العرب والمســـلمين تطوّراً ملحوظاً، نتيجة جهود العلماء في البحث والتجربة لتشخيص الأمراض وعلاجها، وقد اتسعت هذه الجهود في العصر العباسي بسبب تشجيع الحكّام للحركة العلميّة، إلى جانب التواصـــل مع الحضـــارات الأخرى وترجمة تراثها، ممّا أســـهم في ازدهار فروع الطبّ المختلفة، وكان لعلم التشـريح دورٌ مهمٌّ في هذا التطوّر، إذ سـاعد على فهم بنية جسـم الإنسـان ووظائف أعضائه، والاستفادة من هذه المعرفة في تطوير أساليب العلاج.

ولم يكن طبّ العيون بمعزل عن هذا التطوّر، فقد اســتفاد الأطباء من المعرفة التشــريحيّة في فهم تركيب العين وطبقاتها، ومعرفة طبيعة الأمراض التي تصيبها، ممّا أسهم في تحسين طرق تشخيصها وعلاجها، وتطوير بعض الأدوات والأساليب المستخدمة في جراحتها.

إشكالية البحث:

حقّق علماء المشـرق العربي والإســلامي إنجازات مهمّة في مجال طبّ العيون خلال العصــر العباســي (132–923هـــــ/750–1517م)، على الرغم من محدودية الإمكانيات الطبّيّة والأدوات المتاحة، وكان للمعرفة التشريحية دورٌ في تحقيق هذه الإنجازات، ممّا يثير التساؤل حول كيفية استفادة الأطباء منها في دراسة العين وتطوير طرق علاج أمراضها، ومن هنا تنطلق إشكالية البحث من الأسئلة الآتية:

1–كيف درس أطباء العصـر العباسـي تشـريح العين، وما الذي توصـلوا إليه في وصـف أجزائها وطبقاتها ورطوباتها؟

2–كيف أسهمت معرفتهم التشريحيّة في تشخيص أمراض العين وتحديد طرق علاجها؟

3–ما أثر هذه المعرفة في تطوير الأساليب والأدوات المستخدمة في جراحة العين؟

أهمية البحث:

تكمن أهمية هذا البحث في توضيح دور علم التشريح في تطوّر طبّ العيون عند علماء المشرق العربي والإسلامي خلال العصر العباسي، وما أسهمت به المعرفة التشريحية في فهم تركيب العين وعلاج أمراضها.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى التعريف بعلم التشريح وتوضيح أهميته في تطوّر طبّ العيون عند علماء المشرق العربي والإسلامي خلال العصر العباسي، من خلال دراسة ما أوردوه عن تركيب العين وأجزائها وطبقاتها ورطوباتها، وإبراز دور المعرفة التشريحيّة في تشخيص أمراضها وعلاجها، وأثرها في تطوير الأساليب والأدوات المستخدمة في جراحتها.

حدود البحث:

الحدود الزمانية: تمتد الحدود الزمانية للبحث من بداية العصر العباسي سنة (132هـ/750م)، حتى سقوط دولة المماليك في مصر سنة (923هـ/1517م)، وذلك لتتبّع تطوّر علم التشريح وأثره في طبّ العيون عند علماء المشرق العربي والإسلامي خلال هذه المدة.

الحدود المكانية: تشمل حواضر المشرق العربي والإسلامي التي شهدت نشاطاً علمياً في مجالي التشريح وطبّ العيون.

منهج البحث:

اعتمد البحث المنهج التاريخي بشقَّيه الوصفي والتحليلي، وذلك من خلال تتبّع ما ورد في مؤلّفات علماء المشرق العربي والإسلامي عن علم التشريح، ووصف ما ذكروه عن تركيب العين وأجزائها، وتحليل أقوالهم، لاستنتاج أثر علم التشريح في تطوّر طبّ العيون خلال العصر العباسي.

الدراسات السابقة:

من أهمّ الدراسات السابقة المرتبطة بموضوع البحث كتاب وبحث لعلي حسين الشطشاط، وهما:

1-كتاب تاريخ علم التشريح عند المسلمين:

يتتبع الكتاب تاريخ الطبّ والتشريح في الحضارات السابقة، ثم عند العرب والمسلمين، ويورد أبرز المؤلّفات في علم التشريح وعدداً من العلماء الذين أسهموا فيه، إلى جانب معلومات عن تشريح بعض أعضاء جسم الإنسان، ومنها العين، غير أن الكتاب جاء في إطار تاريخ علم التشريح بصورة عامّة، ولم يظهر فيه تخصيص واضح لدور علم التشريح في تطوّر طبّ العيون، أو بحث مستقل لهذا الموضوع في مؤلّفات طبّ العيون المتخصّصة.

2-بحث ((ابن النفيس رائد علم التشريح)):

يركز البحث على حياة ابن النفيس ومكانته العلمية ومؤلّفاته، ويذكر إسهاماته في الطب والتشريح، ولا سيما اكتشافه الدورة الدموية الصغرى، ويشير إلى صلته بطبّ العيون. غير أن الدراسة بقيت مركّزة على ابن النفيس وإسهاماته العلمية عامّةً، ولم تتجه بصورة مباشرة إلى بحث دور علم التشريح في تطوّر طبّ العيون.

أولاً: علم التشريح:

يُعدّ علم التشريح من العلوم الأساسيّة التي ساعدت الأطباء على فهم تكوين جسم الإنسان وأعضاء الحواس، ولا سيّما العين وما يحيط بها من أعصاب وعضلات، وقد أسهم هذا الفهم في تقدّم طبّ العيون وتطوير أساليبه، إذ مكّن الأطباء من تفسير كثير من أمراض العين وتشخيصها بدقّة أكبر.

ومع تطوّر المعرفة الطبّيّة واتّساع حركة الترجمة في العصر العباسي، بدأ الاهتمام بالتشريح يتزايد بوصفه علماً يفتح آفاقاً جديدة أمام الطبّ، وقد اعتمد الأطباء في بدايات هذا العلم على ما وصلهم من التراث الطبي القديم، وما اكتسبوه من الملاحظة والتجربة العمليّة، فقد كانت دراسة البنية الداخلية لجسم الإنسان آنذاك محاطةً بكثير من التحفّظ الديني والاجتماعي، ممّا دفعهم إلى البحث عن وسائل بديلة لمعرفة تركيب الجسم ووظائف أعضائه، ومن أهمّ الوسائل التي اعتمدها الأطباء في دراسة التشريح فيما يأتي:

1- الكتب الطبّيّة اليونانيّة التي تُرجمت إلى العربية، وكانت في مقدمتها مؤلّفات جالينوس[1] وأبقراط[2]، وهي التي شكّلت الأساس الذي اعتمده الأطباء في دراساتهم الأولى.
2- تشريح الحيوانات التي تشبه الإنسان في تكوينها، مثل القِرَدة وبعض الثدييّات، وهو ما مكّنهم من استنتاج أوجه الشبه في تركيب الجسم ووظائفه.
3- ملاحظة الهياكل العظميّة في المقابر، بهدف دراسة شكل العظام وتوزيعها لفهم بنية الجسم ودعائمه الأساسيّة.
4- مراقبة الجروح والإصابات التي كانت تكشف أجزاء من الجسم في أثناء الحروب أو العمليّات الجراحيّة، فاستفاد الأطباء منها في معرفة تركيب الأعضاء الداخليّة ووظائفها[3].

ومع تقدّم العلوم وازدهار الحضارة في العصر العباسي، ازداد اهتمام الأطباء بدراسة التشريح، فانتقلوا من مرحلة النقل عن القدماء واعتماد أقوالهم إلى مرحلة نقد تلك الأقوال وتصحيحها متى خالفت الملاحظة والتجربة، وقد ظهر هذا الاتجاه بوضوح في أعمال عدد من الأطباء المتميّزين في ذلك العصر، وكان من أبرزهم ابن النفيس[4] (ت 687هـ/1288م)، الذي ترك أثراً علمياً عميقاً بفضل ملاحظاته الدقيقة وجرأته

---

[1] جالينوس: طبيبٌ وفيلسوف يوناني من أبرز أطباء القرن الثاني الميلادي، ولد في برغاما، مدينة صغيرة في غرب الأناضول شمالي مدينة إزمير التركية، درس الطب في الإسكندرية، وألَّف في جميع فروع الطب، وكانت كتبه من أكبر المراجع التي اعتمدها الأطباء العرب والمسلمين، توفّي في روما حوالي سنة 201م. طرابيشي (جورج): معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006م، ص 256؛ أبو شقرا (إياد وحنان): السجاد الشرقي، دار الساقي، بيروت، ط1، 2010م، ص 138.

[2] أبقراط: أبقراط بن هيراقليدس، طبيب يوناني عاش في القرن الخامس قبل الميلاد، نسبت إليه مجموعة من المؤلفات الطبية، وارتبط اسمه بفصل الطب عن التفسيرات الدينية، والاعتماد على الملاحظة والتجربة، وتنسب إليه نظرية الأخلاط الأربعة. المعلوف (عيسى إسكندر): تاريخ الطب عند الأمم القديمة والحديثة، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، 2012م، ص22–27.

[3] الشطشاط (علي حسين): تاريخ علم التشريح عند المسلمين، مجلس الثقافة العام، ليبيا، 2006م، ص89، 120.

[4] ابن النفيس: علاء الدين علي بن أبي الحزم القرشي، اشتهر باسم ابن النفيس، وُلد سنة (607هـ/1210م) في قرية قَرْش، وهي قرية قديمة يُرجّح أن موقعها اليوم ضمن حي الميدان في دمشق، نشأ في دمشق وتعلّم في

في مناقشة آراء جالينوس وتصحيح أخطائه، فقد تميّز بدقته في الملاحظة واستقلاله في الرأي، وكان لا يتردد في الإشارة إلى مواضع الخطأ إذا خالفت الدليل، ومن أشهر أقواله: "هذا لا يصح البتة، وهذا ظاهر الفساد، وهذا ظاهر البطلان، والتشريح يكذب ما قالوه"[1].

ومع ذلك عبّر ابن النفيس في مقدمة كتابه شرح تشريح القانون عن تردده في ممارسة التشريح بنفسه، احتراماً للضوابط الدينيّة، فقال: "وقد صدّنا عن مباشرة التشريح وازع الشريعة، وما في أخلاقنا من الرحمة، فلذلك رأينا أن نعتمد في تعريف صور الأعضاء الباطنة على كلام من تقدّمنا من المباشرين لهذا الأمر، خصوصاً الفاضل جالينوس... إلا في أشياء يسيرة ظنناً أنها من أغاليط النُسّاخ"[2]، وقد لاحظ بعض الباحثين وجود تباين ظاهري بين قوله "والتشريح يكذب ما قالوه" وبين ما ذكره في مقدمته من امتناعه عن التشريح، وقد فُسّر هذا التباين برأيين متكاملين:

فالأوّل: يرى أنّ ابن النفيس كتب مقدمته مراعاةً لما كان سائداً في عصره، لتجنّب ما كان يُوجَّه من اتهامات بالجهل أو التسرّع لكلّ من خالف آراء جالينوس في عصره، فآثر أن يُلقي الشكّ على النُسّاخ لا على صاحب الرأي نفسه، مُحافظَةً على مكانته العلميّة وتقدير المجتمع له.

مدارسها، وذاع صيته في الطب حتى أصبح من أبرز أطباء عصره، وتوفّي في القاهرة سنة (687هـ/1288م) عن نحو ثمانين عاماً، وعُرف بإسهاماته العلمية البارزة في الطب، ومن أهمها اكتشاف الدورة الدموية، كما ترك مؤلفات عدة في هذا المجال. الصفدي (خليل بن أيبك ت 764هـ/1363م): الوافي بالوفيات، تح: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 2000م، ج20، ص182-183؛ السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر ت911هـ/1505م): حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط1، 1967م، ج1، ص542؛ النجار (عامر): في تاريخ الطب في الدولة الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1994م، ص146-148.

[1] شحادة (عبد الكريم): صفحات من تاريخ التراث الطبي العربي الإسلامي، منشورات اكاديميا، بيروت، د.ت، ص50.

[2] ابن النفيس (علي بن أبي الحزم ت 687هـ/1288م): شرح تشريح القانون، تح: سلمان نقطة وبول غليونجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1988م، ص17.

أمّا الثاني: فيرجّح أن ابن النفيس كتب مقدمته بعد الفراغ من تأليف كتابه، وحين لاحظ أن نتائجه العلميّة تدلّ على مباشرته للتشريح، رأى أن يقدّم توضيحاً يرفع عنه أي تهمة تتصل بهذا العمل، خاصّةً في ظلّ استمرار التحفّظ الديني في زمانه، وقلّة نسخ كتابه وانتشار النقد من بعض رجال الفقه والعقيدة[1].

ومع تطوّر الفكر الطبّي واتساع البحث في جسم الإنسان، بدأ بعض الفقهاء ينظرون إلى علم التشريح نظرة مختلفة، فرأوا فيه طريقاً للتأمل في خلق الله وإدراك دقة صنعه، ومن أبرز هؤلاء ابن القيّم الجوزيّة[2] (ت 751هـ/1350م)، الذي تأمل في قوله تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[3]، ورأى أنّ النظر في خلق الإنسان يقود إلى معرفة قدرة الله وحكمته، فقال: "فإنه إذا نظر إلى نفسه وجد آثار التدبير فيه قائمة، وأدلة التوحيد على ربه ناطقة شاهدة لمدبره"[4].

وبناءً على ذلك، ذكر عدداً من أعضاء جسم الإنسان ووظائفها، ومنها العين، فأوضح دقة تركيبها، وأنّ لكلّ طبقة ورطوبة فيها وظيفة محدّدة، فقال: "وجعل سبحانه لكل طبقة من طبقات العين شغلاً مخصوصاً، ولكل واحد من الرطوبات مقداراً مخصوصاً، لو زاد على ذلك أو نقص منه لاختلّت المنافع والمصالح المطلوبة"[5]، ويتّضح من ذلك أنّ ابن القيّم ربط النظر في تركيب جسم الإنسان وأعضائه، ومنها العين، بإدراك دقة الخلق وحكمته[6]، وهكذا يتّضح أنّ علم التشريح كان أساساً لفهم جسم الإنسان

---

(1) الشطشاط (علي حسين): ((ابن النفيس رائد علم التشريح))، مجلة الجامعة الأسمرية، د.م، المجلد السابع، العدد السابع، 2007م، ص 588–589.

(2) ابن القيّم الجوزيّة: محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي، ولد بدمشق سنة 691هـ/1292م، من كبار فقهاء عصره، برع في التفسير والحديث والفقه وأصوله واللغة العربية، وله مؤلفات عديدة، منها كتاب التبيان في أيمان القرآن، توفّي في دمشق سنة 751هـ/1350م. الصفدي: الوافي بالوفيات، ج2، ص 195–197؛ الزركلي (خير الدين بن محمود): الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، 2002م، ج6، ص56.

(3) القرآن الكريم: سورة الذاريات، الآية 21.

(4) ابن القيم الجوزية (محمد بن أبي بكر ت571هـ/1350م): التبيان في أيمان القرآن، تح: عبد الله بن سالم البطاطي، دار عالم الفوائد، د.م، د.ت، ص457.

(5) ابن القيم الجوزية: التبيان، ص459.

(6) الشطشاط: تاريخ علم التشريح، ص94.

ووظائف أعضائه، وأسهم في تطوّر الطبّ عامّةً وطبّ العيون خاصةً، لما يتطلّبه من معرفة دقيقة بتركيب العين وأجزائها.

ثانياً: فوائد علم التشريح:

يُعدّ علم التشريح من العلوم الأساسيّة التي يحتاجها الطبيب في عمله، إذ يستفيد منه في ثلاثة مجالات رئيسة، وهي: في المعرفة، والممارسة العمليّة، والاستدلال الطبّي.

1-الفائدة العلميّة:

أفاد علم التشريح الطبيب في معرفة تركيب جسم الإنسان وأجزائه المختلفة، ممّا ساعده على فهم طبيعة الأعضاء وأحوالها، وسهّل عليه دراسة الأمراض التي قد تصيبها وتشخيصها بدقّة.

2-الفائدة العمليّة:

استفاد الطبيب من علم التشريح في تطبيقاته العمليّة بطرق عدّة، منها: أنّه بمعرفة مواقع الأعضاء استطاع وضع الأدوية والضمادات في الأماكن المناسبة لتصل فعاليتها إلى العضو المصاب، كما أن معرفته بمسارات الأعصاب والأوعية الدمويّة ساعدته في التعامل مع الإصابات والخلوع من دون التسبب في أضرار إضافيّة، إضافةً إلى ذلك، فإنّ إلمامه بترتيب الأعضاء واتجاه ألياف العضلات جعله أكثر دقّة في أثناء العمليات الجراحيّة، فتجنّب قطع شريان أو عصب أو ليف عضلي بالخطأ[1].

3-الفائدة في الاستدلال الطبّي:

يُعين علم التشريح الطبيب على الاستدلال وفهم الأسباب الكامنة وراء الحالات المرضيّة، ويظهر ذلك في حالتين:

[1] ابن النفيس: شرح تشريح القانون، ص 21.

قبل العلاج: عندما يضطر الطبيب إلى إجراء عملية كقطع عضو، فإنّ علمه بالتشريح جعله يقدّر حجم الضرر الذي قد يترتب على ذلك، فينبّه المريض إليه قبل العملية[1].

في أثناء التشخيص: ساعد علم التشريح الطبيب على معرفة منشأ المرض، سواء في الأعضاء الظاهرة مثل العين، أم في الأعضاء الداخليّة، فمثلاً، إذا لاحظ الطبيب أن انتفاخ العين يبدأ من الجفن، فإنّه يستدل على أنّ الرمد قد بدأ من السطح الخارجي، كما مكّنه هذا العلم من تفسير أعراض الأمراض الداخليّة من خلال معرفة تركيب الأعضاء ووظائفها[2].

وقد أكّد الطبيب علي بن العباس الأهوازي[3] في كتابه كامل الصناعة الطبّيّة المعروف بالملكي أهمية هذا العلم في فهم أمراض الأعضاء الداخليّة وتمييزها، فقال: "إن العلل التي تحدث في الأعضاء الباطنة منها ما تحدث في الأعضاء النفسانية، التي هي الدماغ والنخاع، وما ينشأ منها من الأعضاء وآلات الحس، ومنها ما يحدث في آلات التنفس، وهي الصدر والحجاب والقلب والرئة وقصبتها والحنجرة، ومنها ما يحدث في آلات الغذاء وهي المريء والمعدة والأمعاء والكبد والطحال والمرارة، وغير ذلك من آلات الغذاء، ومنها ما يحدث في أعضاء التناسل"[4].

---

[1] ابن النفيس: شرح تشريح القانون، ص 21–22.

[2] ابن النفيس: شرح تشريح القانون، ص 22.

[3] علي بن العباس الأهوازي: طبيب وُلد في الأهواز، وعُرف بالمجوسي، لأنه كان مجوسي الأصل ثم اعتنق الإسلام، واختلفت الأقوال في سنة وفاته، فقيل إنه توفي سنة (384هـ/994م)، وقيل سنة (400هـ/1010م)، ومن أشهر مؤلفاته كتاب (كامل الصناعة الطبية)، المعروف بالملكي، الذي تضمّن فصولاً في طب العيون. ابن أبي أصيبعة (أحمد بن القاسم ت 668هـ/1270م): عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تح: نزار رضا، مكتبة الحياة، بيروت، د.ت، ص319–320؛ الباباني (إسماعيل باشا بن محمد أمين): هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، مكتبة الإسلامية والجعفرية، طهران، ط3، 1967م، مج1، ص683؛ عبابة (سليم يوسف): معجم أعلام الطب، دار البيروني، الأردن، ط1، 2012م، ص206.

[4] الأهوازي (علي بن عباس ت 384هـ/994م): كامل الصناعة الطبية "الكتاب الملكي"، تح: خالد حربي، دار الوفاء لدنيا النشر والطباعة، الإسكندرية، ط1، 2018م، مج3، ص122.

ويؤكّد هذا القول ما سبق ذكره من فوائد علم التشريح في مجالات العلم والعمل والاستدلال، إذ يبيّن أنّ الطبيب لا يمكنه إدراك أسباب الأمراض وتمييز أنواعها إلّا بمعرفة دقيقة لبنية الجسم وأعضائه ووظائفه، وبهذا يكون علم التشريح الركيزة الأولى التي يقوم عليها الطبّ الصحيح والتشخيص السليم في الفكر الطبّي الإسلاميّ.

وهكذا لم يكن علم التشريح نظرياً فحسب، بل أداةً عمليّةً مكّنت أطباء العرب والمسلمين من فهم أمراض الجسم، وتحسين طرق علاجه، وتهيئة الأساس العلمي لتطوّر الطبّ في شتّى فروعه، وخاصّةً طبّ العيون الذي استفاد من علم التشريح في دقة تشخيص أمراض العين ووصف طرق علاجها.

ثالثاً: دور علم التشريح في تطوّر طبّ العيون:

اهتمّ الأطباء العرب والمسلمون بعلم التشريح اهتماماً كبيراً، وعدّوه وسيلةً أساسيّةً لفهم أمراض العين وتشخيصها وعلاجها، فقد أدركوا أنّ الطبيب الذي لا يعرف تركيب العين وأجزاءها، لا يمكنه أن يفسّر أمراضها أو يعالجها على وجهٍ صحيح، وقد بيّن ابن النفيس هذا الفهم في تعريفه لصناعة الكحل، إذ قال: "هذه صناعة موضوعها أعين الناس بما هي قابلة للصحة ومقابلها، ومقصودها حفظ صحة العين موجودة، وإحداثها مفقودةً، وإنما يتمّ ذلك لمن عرف أجزاء العين ومزاجها وخلقتها، وعرف صحتها وأنواع أمراضها، وعرف الأسباب التي بها يمكن هذا الحفظ والإحداث، وعرف العلامات التي يتعرّف بها صحة العين وأنواع أمراضها"[1].

ومن خلال هذا القول يتّضح أنّ طبّ العيون عند العرب والمسلمين لم يكن قائماً على التجربة العشوائية، بل على معرفةٍ دقيقةٍ بتشريح العين ووظائفها، وفيما يأتي أبرز الأطباء الذين أسهموا في تطوّر هذا العلم بفضل اعتمادهم التشريح:

[1] ابن النفيس (علي بن أبي الحزم ت 687هـ/1288م): المهذب في الكحل المجرب، تح: محمد ظافر الوفائي ومحمد رواس قلعه جي، المنظمة الإسلامية للتربية العلوم ولثقافة "إيسيكو"، الرباط ـــ المغرب، ط2، 1994م، ص41.

1–حُنين بن إسحاق[1] (ت260هـ/ 873 م):

اهتم حُنين بن إســحاق بتشــريح العين في كتابه العشــر مقالات في العين[2]، فلم يقتصــر على معرفة أجزائها، بل ذكر وظائفها وهيئاتها ومواضعها، وعدَّ ذلك ضرورياً لمعرفة طبيعة العين، فقال: "فلذلك يجب على من أراد معرفة طبيعة العين أن يعلم من كم جزء ركبت العين، وما فعل كل واحد منها، وما الحاجة إليه، وكيف هيئته، ومن أين مبدؤه وأين منتهاه، وفي أي موضع هو من العين، مع أسباب ذلك والاحتجاج فيه"[3].

[1] حُنين بن إسحاق: حُنين بن إسحاق العبادي، أبو زيد، ولد في الحيرة سنة (194هـ/809م)، وهي مدينة قديمة في جنوب العراق، تقع بالقرب من الكوفة والضفة الغربية لنهر الفرات، برز في حركة الترجمة، ولا سيما في نقل العلوم الطبية، فترجم عدداً كبيراً من الكتب اليونانية إلى السريانية والعربية، وأسهم في مراجعة الترجمات وإصلاحها، توفّي في سامراء سنة (260هـ/873م)، وقيل سنة (264هـ/877م)، كما ذكر ابن أبي أصيبعة، إلا أن القول الأول أرجح لاتفاق عدد من المصادر التاريخية عليه، ولأن بعضها أقرب إلى زمن حنين بن إسحاق من ابن أبي أصيبعة. ابن النديم (محمد بن إسحاق ت385هـ/995م): الفهرست، تح: رضا تجدد، دار المعرفة، بيروت، 1987م، ص352؛ القفطي (علي بن يوسف ت 646هـ/1248م): إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005م، ص131–133؛ ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ص263؛ بابان (جمال): أسماء المدن والمواقع العراقية، دار الوراق، بغداد، ط2، 1989م، ج1، ص101؛ السامرائي (كمال): مختصر تاريخ الطب العربي، دار النضال، د.م، د.ت، ج1، ص 384.

[2] العشر مقالات في العين: كتاب في طب العيون، يتألّف من عشر مقالات، يبحث في طبيعة العين وتركيبها وكيفية الإبصار، وأسباب أمراضها وعلاماتها وأدويتها وعلاجها. ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ص271–272.

[3] ابن إسحاق (حنين ت264هـ/877م): العشر مقالات في العين، تح: مكس مايرهوف، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1928م، ص71. وقد اعتمد المحقق سنة (264هـ/877م)، لوفاة حنين بن إسحاق، خلافاً لسنة (260هـ/873م)، التي رجّحها الباحث.

كما ضم الكتاب رسوماً توضيحية، من بينها رسم يوضّح طبقات العين ورطوباتها[1]، استعان بها حُنين في تقريب ما عرضـــه إلى ذهن القارئ[2]، وهكذا ربط حُنين فهم طبيعة العين بمعرفة أجزائها ووظائفها، ودعم شرحه بالرسوم التوضيحية.

2-محمد بن زكريا الرازي[3](ت 313هـ/925م):

عُدَّ الرازي من الأطباء الذين ربطوا بين أمراض الرأس والعين اعتماداً على معرفته بالتشـريح، وقد ورد في كتابه الحاوي في الطبّ[4] وصفٌ لحالة الصداع المسمّى (بيضة)، قال فيه: "الصداع المسمّى بيضة له نوائب وهدوء لا يدوم منه شيء، ونوائبه عظيمة شديدة جدّاً حتى إنّ صاحبه لا يحتمل أن يسمع صوت شيء يفزع ولا كلاماً عظيماً ولا ضوءاً ساطعاً وأحب الأشياء إليه الاستلقاء في بيت مظلم ويتمدد الوجع حتى يبلغ في كثير منهم إلى أصول العين، وهذا الوجع قد يكون في أغشية الدماغ، وعلامته أن يبلغ إلى

---

[1] ملحق (1).

[2]ابن إسحاق: العشر مقالات، ص80-81.

[3] الرازي: محمد بن زكريا الرازي، يكنّى بأبي بكر، ولد في الري نحو سنة (251هـ/865م)، وهي مدينة قديمة يُعتقد بأنها بالقرب من طهران حالياً، عُرف بسعة علمه في مجالات عدة، منها الكيمياء والفلسفة والنبات والحيوان والفيزياء والرياضيات، إلّا أنه اشتهر بالطب، حتى أصبح من أشهر أطباء عصره، وتوفّي سنة (313هـ/925م)، وله مؤلفات عدة في هذا المجال، من أبرزها الحاوي والمنصوري في الطب. ابن النديم: الفهرست، ص356-357؛ البيروني (محمد بن أحمد ت 440هـ/1048م): رسالة للبيروني في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي، تح: باول كراوس، مطبعة العلم، باريس، 1936م، ص 6؛ شامي (يحيى): موسوعة المدن العربية والإسلامية، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1993م، ص273. سزكين (فؤاد): تاريخ التراث العربي، تر: عبد الله حجازي، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، 2009م، مج3، ص429-435.

[4] الحاوي في الطبّ: موسوعة طبّيّة ضخمة شملت مختلف جوانب الطب، جمع الرازي فيها آراء الأطباء السابقين والمعاصرين، وأضاف إليها ملاحظاته وآراءه وما توصل إليه من ممارسته الطبية. ابن النديم: الفهرست، ص357. السامرائي: مختصر تاريخ الطب، ج1، ص451.

أصـــول العينين"[1]، ويُظهر هذا الوصـــف إدراك الرازي للعلاقة بين الدماغ والعين، وكيف يمكن أن تمتدّ الآلام العصبيّة من الرأس إلى العين نتيجة اتصال الأعصاب وتشابكها.

3 –عمَّار بن علي الموصلي[2] (ت مطلع القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي):

اعتمد عمَّار بن علي الموصـــلي التشـــريح في تطوير أدوات جراحة العين، فقد عدّل على أداة تُعرف بالمِقْدَح[3]، تُستخدم لاستخراج الماء الأبيض، وجعل طرفها مثلث الشكل لتسهيل وصولها إلى الماء من أي موضـــع داخل العين، و قال في ذلك: "وأما الشـــعيرة التي تكون للمقدح إنما جُعلت مثلثة... حتى إذا دخل في العين فأيّ جانب وقع على الماء أحدَرَه"[4]، ويُظهر هذا القول أنّ شـــكل الأداة روعي فيه تركيب العين والموضع الذي تستخدم فيه، بما يساعد على الوصول إلى الماء في أثناء العملية الجراحية.

---

[1] الرازي (محمد بن زكريا ت 313هـــــ/925م): الحاوي في الطب، تح: هيثم خليفة طعيمي، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2002م، ج1، ص145.

[2] عمَّار بن علي الموصـلي: طبيب عيون، ولد ونشـأ في الموصـل، وتلّقى فيها علومه الأولى، وعرف بخبرته في معالجة أمراض العين واستخدام الأدوات الجراحيّة، ثمّ سافر إلى مصر وأقام فيها في عهد الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله (386–411هـــ/996–1021م)، وألّف كتاب المنتخب في علم العين وعللها ومداواتها بالأدوية والحديد، ولا تذكر المصـادر تاريخاً دقيقاً لولادته أو وفاته، ويُرجّح أنّه توفّي في بداية القرن (الخامس الهجري/الحادي عشـر الميلادي). ابن أبي أصـيبعة: عيون الأنباء، ص549؛ البتانونى (كمال الدين وأحمد): أطباء مصـر عبر العصـور الإسـلامية، دار المعارف، القاهرة، 2009م، ص56–57. السـامرائي: مختصـر تاريخ الطب العربي، ج2، ص–17–19.

[3] المِقْدَح: أداة جراحية اسـتُعملت في قدح الماء النازل في العين، وكانت تُصـنع من النحاس الأصـفر أو الذهب، ويبلغ طولها نحو قبضـة اليد، ويمتد منها طرف رفيع بطول الإبهام تقريباً، ينتهي برأس حاد مثلث الشـكل يُسـتخدم لثقب العين. الشـــطاط (علي حســـين): تاريخ الجراحة في الطب العربي، منشـــورات جامعة قاريونس، ليبيا، ط1، 1999م، مج1، ص254.

[4] الموصلي (عمار بن علي ت حوالي 400هـ/1010م): المنتخب في علم العين وعلاجها، تح: محمد رواس قلعه جي ومحمد ظافر الوفائي، العبيكان، الرياض،1991م، ص95.

4-ابن سينا[1] (ت 428هـ / 1037م):

وصف ابن سينا عضلات العين ووظائفها، موضحاً أن العين تحرّكها ست عضلات[2]، إذ قال: "وأمّا العضل المحركة للمقلة فهي عضل ستّ: أربع منها في جوانبها الأربع، فوق وأسفل والمأقيين[3]، كلّ واحد منهما يحرك العين إلى جهته، وعضلتان إلى التوريب، هما يحركان إلى الإستدارة"[4]، وخالف بذلك ما تردّد عند أطباء اليونان من أنّ العضلات المحرّكة للعين ثلاث أو أربع أو خمس عضلات فقط[5]، مؤكّداً أنّ الملاحظة التشريحيّة الدقيقة هي الطريق الصحيح لفهم حركة العين ووظائفها.

---

[1] ابن سينا: الحسين بن عبد الله بن علي بن سينا، يُكنّى بأبي علي، وُلد سنة (370هـ/980م) بالقرب من بخارى، وهي مدينة قديمة تقع في أوزبكستان حالياً، برع في الطب والفلسفة والعلوم الطبيعية، واتسم منهجه الطبي بالاعتماد على الملاحظة والتجربة والنقد العلمي، وتوفّي سنة (428هـ/1037م)، وله مؤلفات عدة، من أبرزها القانون في الطب، الذي يُعد من أهمّ المصنفات الطبية. ابن تغري بردي (يوسف بن تغري ت 874هـ/1470م): النجوم الزاهر في ملوك مصر والقاهرة، دار الكتب، مصر، د.ت، ج5، ص25-26؛ شامي: موسوعة المدن، ص409؛ الدجوى (علي): رواد الطب العربي، مكتب الأنجلو المصرية، القاهرة، 1997م، ص32، 38، 51.

[2] العضلات الست المحرّكة للعين: أربع عضلات مستقيمة، هي العلوية التي ترفع العين إلى الأعلى، والسفلية التي تحرّكها إلى الأسفل، والأنسية التي تحرّكها نحو الأنف، والوحشية التي تحرّكها نحو الأذن، وعضلتان منحرفتان علوية وسفلية، تساعدان على تدوير العين، ويشير ابن سينا بلفظ (التوريب) إلى ميل هاتين العضلتين، وبلفظ (الاستدارة) إلى الحركة التي تُحدثانها. ابن سينا (الحسين بن عبد الله ت 428هـ/1037م): أمراض العين وعلاجاتها، تح: محمد ظافر الوفائي ومحمد رواس قلعه جي، دار النفائس، بيروت، ط1، 1995م، ص31.

[3] المأقين: مفردها المأق، وهو طرف العين من جهة الأنف. ابن منظور (محمد بن مكرم ت711هـ/1311م): لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1994م، ج10، ص337.

[4] ابن سينا (الحسين بن عبد الله ت 428هـ/1037م): القانون في الطب، تح: محمد أمين الضناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م، ج1، ص61.

[5] شحادة: صفحات من تاريخ التراث، ص50.

5-علي بن عيسى الكحّال[1] (ت 430هـ / 1039م):

خصّص علي بن عيسى الكحّال المقالة الأولى من كتابه تذكرة الكحّالين[2] لتشريح العين وأجزائها ووظائفها، وجعل هذه المعرفة مدخلاً لفهم أمراض العين الظاهرة والباطنة وأسبابها وطرق علاجها[3]، وقد أشار في مقدمة كتابه إلى ضرورة معرفة طبيعة العين لعلاج أمراضها علاجاً صحيحاً، فقال: "إنه قد يجب على من أراد أن يداوي العين مداواة صواباً أن يكون عارفاً بحد العين وطبيعتها، وذلك لأن نفي العلل عن كل عضو إنما يكون برده إلى طبيعته التي خرج عنها"[4]، وهكذا أصبحت المعرفة التشريحيّة أساساً لفهم أمراض العين وتحديد العلاج المناسب لها.

---

[1] علي بن عيسى الكحّال: طبيب عيون عربي نصراني من بغداد، عُرف بمهارته وخبرته في معالجة أمراض العين، وعُدَّ من أشهر أطباء هذا المجال في عصره، ولا تتوافر معلومات كثيرة عن حياته، توفّي سنة (430هـ/1039م)، ومن أشهر مؤلفاته تذكرة الكحّالين، الذي حظي بمكانة كبيرة وأصبح من الكتب المعتمدة لدى الكحّالين (أطباء العيون). ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ص333؛ الزركلي: الأعلام، ج4، ص318؛ عكاوي (رحاب خضر): الموجز في تاريخ الطب عند العرب، دار المناهل، د.م، د.ت، ص209.

[2] تذكرة الكحّالين: من أهمّ كتب طب العيون في القرن (الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي)، ويُعد أوّل مؤلَّف بالعربية جمع ما سبقه من مؤلّفات هذا العلم، وأضاف إليه علي بن عيسى ما توصل إليه من خبرته وبحوثه، وجاء في ثلاث مقالات شملت تشريح العين وأمراضها وعلاجها. حاجي خليفة (مصطفى بن عبد الله ت 1067هـ/1657م): كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تح: إكمال الدين إحسان أوغلي وبشار عواد معلوف، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ط1، 2021م، ج2، ص451؛ السامرائي: مختصر تاريخ الطب، ج1، ص520-521.

[3] خليل (ياسين): الطب والصيدلة ضمن حضارة العراق، دار الحرية، بغداد، 1985م، ج8، ص486.

[4] ابن عيسى الكحّال (علي ت400هـ/1010م): تذكرة الكحّالين، تح: الحكيم السيد غوث محي الدين القادري الشرفي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد. الهند، ط1، 1964م، ص8.

6-ابن الهيثم[1] (ت بعد 432هـ / 1041م):

اهتمّ ابن الهيثم في كتابه المناظر[2] بوصف تركيب العين ووظائف أجزائها عند تفسير عملية الإبصار[3]، فقال: "البصر مركب من طبقات وأغشية وأجسام مختلفة، ومبدؤه ومنشؤه من مقدم الدماغ"[4].

أشار إلى أنّ ما ذكره عن تركيب العين وطبقاتها قد سبق أن شرحه علماء التشريح في كتبهم، فقال: "فهذا الذي شرحناه هو صفة تركيب البصر وهيئته وهيئة طبقاته، وجميع ما ذكرناه من طبقات العين وتركيبها قد بيّنه وشرحه أصحاب التشريح في كتب التشريح"[5].

واستناداً إلى هذه المعرفة، قدّم ابن الهيثم تفسيراً جديداً لعملية الإبصار، فخالف النظرية اليونانية القائلة بأنّ الشعاع يخرج من العين إلى الجسم المرئي، وقال إنّ الضوء يأتي من الجسم إلى العين، وإنّ ما تراه العين هو ما يقع عليها من أشعة[6]، فقال: "إن البصر يحس بالضوء واللون اللذين في سطح المبصر من

---

(1) ابن الهيثم: الحسن بن الحسن بن الهيثم، يُكنّى بأبي علي، وُلد في البصرة نحو سنة (354هـ/965م)، عُرف بحبه للعلم وكثرة اطلاعه على كتب العلماء، تنقّل بين البصرة وبغداد في طلب العلم، ويُعد من مؤسسي علم الضوء والبصريات، وتوفّي في القاهرة نحو سنة (432هـ/1041م)، وله مؤلفات عديدة، من أشهرها كتاب المناظر. القفطي: إخبار العلماء، ص 128-129؛ كحّالة (عمر رضا): معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، بيروت، د.ت، ج3، ص 215-216؛ الزبيدي (طرق صالح): التراث العلمي العربي الطبي، هيئة المعاهد الفنية، د.م، د.ت، ص619-623.

(2) كتاب المناظر: من أشهر الكتب في علم البصريات، قدّم فيه ابن الهيثم تفسيراً لعملية الإبصار ووصول صورة المرئيات إلى العين، ودرس ظاهرتي انعكاس الضوء وانكساره، وكان له أثر كبير في تطور علم البصريات. البتانوني: أطباء مصر، ص27-28. السامرائي: مختصر تاريخ الطب، ج2، ص65-66.

(3) الشطشاط: تاريخ علم التشريح، ص118.

(4) ابن الهيثم (الحسن بن الحسن ت 432هـ/1041م): كتاب المناظر، تح: عبد الحميد صبره، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآدب، الكويت، 1983م، ص127.

(5) ابن الهيثم: المناظر، ص136.

(6) الشطشاط: تاريخ علم التشريح، ص118.

الصورة التي ترد إليه من الضوء واللون اللذين في سطح المبصر، وتنفذ في شفيف طبقات البصر"[1]، وبذلك انتقل أثر التشريح من معرفة تركيب العين ووظائف أجزائها إلى تفسير كيفية حدوث الإبصار.

7-أبو المحاسن الحلبي[2] (ت بعد 673هـ/1274م):

ألَّف خليفة بن أبي المحاسن الحلبي كتاب الكافي في الكحل[3]، وبدأه بقسم خاص بتشريح العين[4]، خصّص له ستة فصول، فقال: "في حدّ العين وتشريحها وأحوالها الكلية... وهي تشتمل على ستة فصول"[5].

---

[1] ابن الهيثم: المناظر، ص137.

[2] خليفة بن أبي المحاسن الحلبي: طبيب كحّال من حلب، عاش في القرن (السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي)، ولا تتوافر معلومات كثيرة عن حياته في المصادر التاريخية، وإنما عُرفت بعض جوانبها من خلال ما ذكره في كتابه، إذ أشار إلى معالجته المرضى في مدينة حلب، ولم يُعرف تاريخ وفاته على وجه الدقة، ويُرجّح أنّه كان بعد سنة (673هـ/1274م)، لوجود نسخة من كتابه مؤرخة بهذه السنة وتحمل إجازته، ومن مؤلّفاته كتاب الكافي في الكحل. الحلبي (خليفة بن أبي المحاسن ت بعد 654هـ/1257م): الكافي في الكحل، تح: محمد ظافر الوفائي ومحمد رواس قلعه جي، المنظمة الإسلامية للتربية العلوم ولثقافة "إيسيكو"، الرباط ـــــ المغرب، ط1، 1990م، ص22 ،214؛ عبابة: معجم أعلام الطب، ص111.

[3] الكافي في الكحل: كتاب شامل في طبّ العيون ألّفه خليفة بن أبي المحاسن الحلبي في القرن (السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي)، وجمع فيه ما وصل إليه هذا العلم في عصره، وأضاف إليه ما توصل إليه بنفسه في طبّ العيون، وضم تشريح العين وأمراضها وطرق علاجها، إلى جانب الرسوم والجداول التوضيحية. رحيل (محمد فوزي مصري): ((الكحّالة والكحّالون في مصر والشام زمن الحروب الصليبية))، مجلة مدارات التاريخية، د.م، العدد الرابع، 2019م، ص69-70.

[4] الشطشاط: تاريخ علم التشريح، ص120.

[5] الحلبي: الكافي في الكحل، ص32.

وأرفق كتابه برسم تشريحي يوضّح علاقة العين بالدماغ[1] والطريق الذي يسلكه البصر بينهما[2]، وهكذا أصبحت تفاصيل تشريح العين وعلاقتها بالدماغ ومسار البصر أكثر وضوحاً من خلال الرسم.

8-ابن النفيس (ت 687هـ / 1288م):

عَدّ ابن النفيس العين آلة للرؤية لا باصرة بذاتها، وكان أوّل من استخدم هذا الوصف في تاريخ طبّ العيون، مبيّناً ارتباطها بالدماغ وطبقاتها التي تحفظ رطوبتها وتعينها على أداء وظيفتها[3]، وقد قال في ذلك: "والعين آلة للبصر وليست باصرة، وإلا لَرُئِيَ الواحد بالعينين اثنين، وإنما تتمّ منفعة هذه الآلة كما ستعرفه بعدُ بروحٍ مدركٍ يأتي من الدماغ، وبرطوباتٍ يكون الروح معها كأنها بعدُ في الدماغ، وهذه الرطوبات لا بدّ وأن تكون محفوظةً محفوفةً بأعضاء تُكِنُّها من كل جانب، وتلك هي طبقات العين"[4]، ومن هنا ارتبط تركيب العين بوظيفتها واتصالها بالدماغ، وبذلك تكاملت جهود هؤلاء العلماء في دراسة العين، وتتابعت إضافاتهم في تشريحها وفهم وظائفها وأمراضها وعلاجها.

رابعاً: تشريح العين:

عُدّ الاهتمام بتشريح العين من الجوانب التي اهتمّ بها الأطباء العرب والمسلمون، إذ أدركوا أنّ فهم تركيبها ووظائف أجزائها هو الأساس لمعرفة أمراضها وطرق علاجها، وقد وصفوا العين وصفاً دقيقاً يجمع بين الملاحظة التشريحيّة وفهم عمل أجزائها، ممّا أسهم في تطوّر طبّ العيون، فالعين تتكوّن من طبقات تحميها، ورطوبات داخليّة تحفظ صفاءها، وعضلات وأجفان تسهم في قيامها بوظيفتها في الإبصار، وفيما يأتي أبرز ما ذُكر في كتب الأطباء العرب والمسلمين عن تركيب العين وأجزائها:

---

(1) ملحق (4).

(2) الحلبي: الكافي في الكحل، ص64.

(3) الشطشاط: ((ابن النفيس رائد علم التشريح))، ص579.

(4) ابن النفيس: المهذب، ص52.

1–تشريح طبقات العين:

تتكوّن العين من طبقات دقيقة التي تؤدّي وظائف متكاملة، تحفظ العين وتحميها وتساعدها على أداء وظيفتها في رؤية الأشياء وإدراكها، وقد وصف أطباء العرب والمسلمين هذه الطبقات وصفاً علمياً دقيقاً يدلّ على تقدّم معرفتهم بتكوين العين ووظائفها، وفيما يأتي وصف هذه الطبقات:

أ–الطبقة الملتحمة:

هي الطبقة الظاهرة التي تحيط بالقرنية من الخارج، وتشبه غشاءً رقيقاً يطوّق العين كطوقٍ لينٍ يحميها، تلتصق بالقرنية التصاقاً قويّاً، ولهذا سُمّيت الملتحمة، وهي طبقةٌ غضروفيّةٌ غليظةٌ نسبياً، وُجدت لتواجه العوامل الخارجيّة، وتربط العين وتحفظها في موضعها، ويظهر لونها الأبيض فيما يُعرف ببياض العين[1].

ب–الطبقة القرنيّة:

تقع خلف الملتحمة مباشرةً، وسُمّيت بهذا الاسم لأنّها تشبه القرن في شفافيته وصلابته، تتكوّن من أربع قشور رقيقة خُلقت لحماية العين، فإذا أصيبت إحداها بآفة قامت الأخرى مقامها، سطحها الخارجي صلب أملس يحمي العين من المؤثّرات الخارجيّة، أمّا باطنها فليّن حتى لا يؤذي الطبقات المجاورة، وفيها حرارة لطيفة تساعد على جذب الغذاء من الطبقة العنبية، وبين قشورها وسط معتدل في الطبيعة يقوم بنقل الغذاء ويحافظ على توازنها الداخلي[2].

---

[1] الحموي (صلاح الدين بن يوسف ت حوالي 696هـ/1297م): نور العيون وجامع الفنون، تح: محمد ظافر الوفائي ومحمد رواس قلعجي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ط1، 1987م، ص43.

[2] الحلبي: الكافي في الكحل، ص40–41.

جـ-الطبقة العنبيّة:

سُمّيت بهذا الاسم لأنّها تشبه نصف عنبة أُزيل عنها قمعها[1]، وهي مملوءة بالرطوبة وتضمر بعد الموت لزوال ما فيها من روح ورطوبة، تقع أمام الرطوبة البيضية، وهي ليّنة حتى لا تؤذي ما حولها، وملساء من الخارج لتحمي القرنية عند الملامسة، وفي وسطها ثقب يُسمّى الحدقة (البؤبؤ)، وهو المنفذ الذي يمرّ منه الروح الباصر[2] ليلتقي بالمحسوسات، تغذّي القرنية والرطوبة البيضيّة، تحجز بين الجليديّة والقرنيّة كي لا تضرّها بصلابتها، وتشكّل حاجزاً يمنع تسرب الرطوبة، كما أنّ لونها الغامق يحفظ النور داخل العين ويمنع تشتّته، فيبقى البصر واضحاً ومستقيماً[3].

د-الطبقة العنكبوتيّة:

تتكوّن من عروق دقيقة متشابكة تشبه نسيج العنكبوت، ومن هنا جاءت تسميتها[4]، وظيفتها أن تكون حاجزاً بين الطبقتين الجليديّة والبيضيّة لتحمي الطبقات اللطيفة من الكثيفة، وتقي العين من الآفات وتمتص الفضلات الناتجة عن الرطوبات الداخليّة، محافظةً بذلك على توازن العين الداخلي[5].

---

[1] رضوان (دعاء العربي أحمد): إسهامات يوحنا بن ماسويه في الطب العربي مع دراسة وتحقيق كتاب "دغل العين"، جامعة الإسكندرية، مصر، د.ت، ص152.

[2] الروح الباصر: كان يُعتقد أنّه جسمٌ لطيفٌ هوائي، يتكوَّن من بخار الأخلاط الأربعة، وينبعث من الدماغ إلى العين عبر العصب الباصر (المجوَّف)، وبه تتم عملية الإبصار، وعُرف أيضاً بالروح الباصرة والروح النوري. ابن عيسى الكحل: تذكرة الكحالين، ص35-37. الحموي: نور العيون، ص24-25.

[3] ابن عيسى الكحل: تذكرة الكحالين، ص27-29.

[4] ابن هبة الله القيسي (أحمد بن عثمان ت 657هـ/1259م): نتيجة الفكر في علاج أمراض البصر، تح: محمد ظافر الوفائي ومحمد رواس قلعة جي، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 1998م، ص27.

[5] الحموي: نور العيون، ص42-43.

هـ–الطبقة المشيميّة:

تأتي بعد الطبقة العنكبوتيّة، وسُمّيت (المشيمية) لكثرة الشرايين المنتشرة فيها[1]، وهي الطبقة التي تغذّي الشبكيّة والرطوبات المجاورة بالدم، وتحميها من الآفات التي قد تصيبها من الخلف، وتعمل على تلطيف الدم قبل وصوله إلى الشبكيّة والزجاجيّة، ليسهل امتصاصه ويستقيم سير الغذاء داخل العين[2].

و–الطبقة الشبكيّة:

تقع خلف المشيميّة مباشرةً، وسُمّيت بهذا الاسم لأنّها تشبه شبكة الصيّاد لكثرة ما فيها من العروق الدقيقة[3]، وظيفتها تغذية الرطوبة الزجاجيّة ونقل القوّة الباصرة من العصب إلى داخل العين، فهي الطبقة المسؤولة عن استقبال الصورة وتحويلها إلى إشارات عصبيّة تنتقل إلى العصب البصري، وبذلك تُعدّ مركز التحويل بين العين والدماغ[4].

ز–الطبقة الصلبة:

هي الطبقة الأخيرة من الداخل، وتُعدّ أصلب طبقات العين، لذلك سُمّيت الصلبة[5]، تقوم بحفظ شكل العين وربطها بعظام الرأس لتثبيتها في موضعها، فهي بمنزلة الإطار الذي يحتضن العين ويحميها من الصدمات والعوامل الخارجيّة[6].

---

(1) الموصلي: المنتخب، ص24.

(2) ابن عيسى الكحال: تذكرة الكحالين، ص23–24.

(3) الحراني (ثابت بن قرة ت 288هـ/901م): البصر والبصيرة في علم العين وعللها ومداواتها، تح: محمد رواس قلعه جي ومحمد ظافر وفائي، العبيكان، الرياض، ط1، 1991م، ص38.

(4) ابن عيسى الكحل: تذكرة الكحالين، ص22.

(5) الحلبي: الكافي في الكحل، ص40.

(6) ابن الأكفاني (محمد بن إبراهيم ت 749هـ/1348م): كشف الرين في أحوال العين، تح: محمد ظافر الوفائي ومحمد رواس قلعه جي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ط1، 1993م، ص11.

2-تشريح رطوبات العين:

تحتوي العين في داخلها على ثلاث رطوبات رئيسة تُساهم في عملية الإبصار وتحافظ على استقرار العين ووظائفها الداخليّة، تحمي هذه الرطوبات طبقات العين من الجفاف والحرارة، وتُعينها على استقبال الضوء ونقله إلى موضع الإبصار، ويتكامل عمل هذه الرطوبات بما يضمن سلامة العين وحُسن أدائها لوظيفتها، وقد وصف الأطباء هذه الرطوبات وصفاً دقيقاً يبيّن مواضعها ووظيفة كلٍّ منها، وهي على النحو الآتي:

أ-الرطوبة الجليديّة:

تُعدّ الرطوبة الجليديّة أهم أجزاء العين لأنّها مركز الإبصار وبها تُدرك الصور، تقع في وسط العين، وهي بيضاء صافية لامعة تميل إلى الاستدارة، لكنّها ليست مستديرة تماماً، إذ فيها عرضٌ بسيط يساعدها على استقبال أكبر قدر من الصور[1].

وسُمّيت جليديّة لأنّها تشبه الجليد في صفائها وبياضها[2]، وُضعت في وسط العين لأنّها النقطة التي تتجمّع حولها بقية الأجزاء لتغذيتها وحمايتها، وهي أكثر مقاومة للفساد والعوارض بسبب استدارتها، كما أنّ العرض البسيط فيها يجعلها قادرة على استقبال كمية أكبر من الضوء والصور، فلو كانت دقيقة أو تامة الاستدارة لما رأت إلّا جزءاً محدوداً من المشهد أمامها، ولهذا أحاطت بها سائر الأجزاء لتحفظها وتغذيها من كلّ جانب[3].

ب-الرطوبة الزجاجيّة:

تقع خلف الرطوبة الجليديّة وتحيط بنصفها الخلفي، وسُمّيت زجاجيّة لأنّها تشبه الزجاج المذاب في صفائها[4]، ولونها أبيض يميل إلى الحمرة قليلاً، وهي أقرب إلى البياض، وطبيعتها تميل إلى الحرارة

(1) ابن عيسى الكحل: تذكرة الكحالين، ص16-17.
(2) الموصلي: المنتخب، ص25.
(3) ابن عيسى الكحل: تذكرة الكحالين، ص17-18.
(4) ابن الأكفاني: كشف الرين، ص8.

والليونة بسبب ما يصلها من غذاء عبر أوردة الطبقة الشبكيّة، حيث تأخذ منها ما تحتاجه وتترك الفائض صافياً نقياً، ولها وظيفتان أساسيتان:

1- تغذية الرطوبة الجليديّة، لأنّها الواسطة بين الدم وبينها، فتهيّئ الغذاء وتعدّله ليتناسب مع طبيعتها، فلو تغذّت الجليديّة مباشرة من الدم لتلوّنت بلونه ورأى الإنسان الأشياء بلونٍ أحمر.
2- نقل النور إلى الجليديّة، لأنّها شفّافة تنقل الضوء من دون أن تحجبه أو تعكسه، ولهذا السبب قُرّبت من الجليديّة وصارت كأنّها تغلف نصفها الخلفي مثل عمامة دقيقة تحميها، فتبدو الجليديّة وكأنّ نصفها مغمور في الزجاجيّة، ويأتي غذاء الزجاجيّة من الطبقة الشبكيّة التي خلفها، لأنّها أغنى الطبقات بالعروق والدم[1].

جـ -الرطوبة البيضيّة:

تقع أمام الرطوبة الجليديّة، وهي أرقّ قواماً من الزجاجيّة، وسُمّيت بيضيّة لأّن قوامها يشبه بياض البيض في رقّته وصفائه، ولونها مائل إلى البياض الشفّاف[2].

وُضعت في مقدمة العين لتكون فاصلاً لطيفاً بين الجليديّة والطبقة العنبيّة، ولتساعد على تدرّج الضوء الداخل إلى العين حتى لا يضرّ الجليديّة مباشرة، ولها أربع منافع رئيسة:

1- ترطيب الجليديّة وحمايتها من الجفاف الناتج عن حرارة البدن الداخليّة وحرارة الهواء الخارجيّة.
2- ترطيب الطبقة العنبيّة القريبة منها.
3- منع خشونة العنبيّة من ملامسة الجليديّة مباشرة لئلا تمتصّ رطوبتها أو تؤذيها.
4- استقبال القوة الباصرة من داخل العين وتوجيهها إلى خارجها، كما تستقبل صور المرئيات من الخارج وتنقلها إلى الداخل.

---

[1] ابن عيسى الكحل: تذكرة الكحالين، ص19-20.

[2] الحريري (عبد الله بن قاسم ت646هـ/1248م): نهاية الأفكار ونزهة الأبصار، تح: حازم البكري ومصطفى شريف العاني، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1979م، ج1، ص62.

وقد ذكر الأطباء أنّ الرطوبات الثلاث — الجليديّة والبيضيّة والزجاجيّة — وكذلك الطبقة القرنيّة، خاليات من العروق، وأن غذاءها يصلها من الطبقات المجاورة عن طريق الرَّشح؛ فالجليديّة تتغذّى من الزجاجيّة، والزجاجيّة من الشبكيّة، والقرنيّة من العنبيّة[1].

وهكذا يتّضح أن صفاء هذه الرطوبات وتناسق مواقعها داخل العين هو الذي يجعل الرؤية ممكنة وسليمة، وأنّ أي خلل في توازنها أو تغذيتها يؤدّي إلى ضعف البصر أو اضطرابه.

3 –تشريح الأجفان:

تُعَدّ الأجفان من أهمّ أجزاء العين الحامية لها، فهي تحفظها من الغبار والهواء والجفاف، وتساعد على بقاء القرنيّة رطبة وصافية بتوزيع الدمع عليها، وتحمي العين من المؤثّرات الخارجيّة في أثناء النوم.

يتكوّن الجفن من عدّة طبقات مرتّبة: الجلد أوّلاً، ثم غشاء رقيق، ثم طبقة من الشحم، تليها العضلات، ثم غشاء آخر، وأخيراً جسم غضروفي صلب تستند إليه العضلات وتغرس فيه الأهداب[2]، فلو كان هذا الغضروف ليّناً لما ثبتت عليه الأهداب[3].

أمّا حركة الجفن فتكون في الغالب للجفن الأعلى، وله ثلاث عضلات تتحكّم في حركته: اثنتان تنزلانه إلى أسفل، وواحدة ترفعه إلى الأعلى، أمّا الجفن الأسفل فلا عضلة مستقلّة له، بل يتحرّك قليلاً بمساعدة عضلات الحدقة، جُعل الأعلى متحركاً لأنّه مسؤول عن الكشف والستر، بينما الأسفل ثابت ليساعد على

---

[1] الحموي: نور العيون، ص45–46.

[2] الأهداب: هي الشَّعر الذي ينمو على حافتي جفني العين (الرموش). ابن منظور: لسان العرب، ج1، ص780؛ رضا (أحمد): معجم متن اللغة، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1960م، ج5، ص607.

[3] الشاذلي (صدقه بن إبراهيم ت بعد 762هـ/1361م): العمدة الكحلية في الأمراض البصرية، تح: محمد ظافر الوفائي وعبد القادر خشان، دار النفائس، بيروت، ط1، 2019م، ص51.

تصـريف الدمع والفضـلات[1]، ولهذا كان الجفن الأسـفل أصـغر حجماً من الأعلى، ولو كان أكبر منه لتجمّعت الفضلات كالرمص[2] والدمع داخله ولم تخرج بسهولة[3].

أمّا الأهداب والحواجب، فلكلٍّ منهما دور محدد، فالأهداب تحفظ العين من الغبار وسائر الأجسام الدقيقة، والحواجب تصـدّ ما ينحدر من الرأس من عرقٍ أو دهن، وقد خُلقت الأهداب في جرمٍ غضـروفي صـلب حتى لا تطول أكثر من اللازم، ولو كانت في موضعٍ ليّنٍ لانسدلت على الحدقة ومنعت الإبصار، كما أنّ شعر الحاجب قصير وثابت لا يطول كثيراً حتى لا يحجب النور الداخل إلى العين، ويتميّز شعر الأهداب بأنّه لا يشيب، وذكر الأطباء لذلك سببين: أوّلهما أنّ سواد الأهداب ضروري لحفظ قوّة البصر، فلو شابت لضـعف النظر وتشـتّت الضـوء، وثانيهما أن حركتها الدائمة تولّد حرارة تمنع الرطوبة التي تُحدث الشـيب، وبيّن الأطباء أن الشـعر في الجسـم يتكوّن من بخارٍ دُخانيٍّ تدفعه الطبيعة إلى سـطح الجلد، وينقسـم إلى ثلاثة أنواع: للزينة كشـعر اللحية، للوقاية كشـعر الأشـفار[4]، وشـعر يجمع بين الزينة والوقاية كشـعر الحاجبين[5].

أمّا حركة الأجفان، فقد اختُصّ الأعلى منها لثلاثة أسـباب: أوّلها أن حركته إلى الأسـفل أسـهل على الطبيعة، والثانية أن العين تحتاج إلى الإغلاق في أثناء النوم، ولو كان الأسـفل هو المتحرك لبقيت العين مكشوفة، والثالثة أن انطباق الأعلى على الأسفل بعضلتين من المأقيين أكمل وأحكم من حركة الأسفل لو كان هو المتحرك[6].

---

(1) الكفرطابي (علي بن إبراهيم ت بعد 460هـ/1068م): تشريح العين وأشكالها ومداواة أعلالها، تح: محمود صقر ومحمد قلعه جي ومحمد الوفائي، العبيكان، الرياض، ط1، 1991م، ص46.

(2) الرَّمَص: ما تطرحه العين من أوساخ تجتمع في مَأْقها (زاوية العين). ابن منظور: لسان العرب، ج7، ص43.

(3) الحريري: نهاية الأفكار، ج1، ص80.

(4) الأشـفار: هي حروف الأجفان التي ينبت عليها الشـعر، أي مواضـع منابت الأهداب (الرموش) في الجفن. ابن منظور: لسان العرب، ج4، ص418–419.

(5) الحموي: نور العيون، ص 49–50.

(6) الحلبي: الكافي في الكحل، ص62.

وبهذا يتبيّن أنّ معرفة تركيب الأجفان وما تحويه من عضلات وأهداب وحواجب جاءت نتيجة دراسة دقيقة قام بها الأطباء، ممّا مكنهم من فهم وظائف هذه الأعضـــاء، ومعرفة دورها في حماية العين والمحافظة على رطوبتها وصحة الإبصار، وكذلك إدراك طرق العناية بها والوقاية من عللها.

وبذلك يتّضح أنّ علم التشريح مثّل الأساس الذي اعتمده الأطباء في معرفة أمراض العين وطرق علاجها، فهو الذي جعل الأطباء يدركون تركيب العين وطبقاتها ووظائف كلّ جزء منها، وقد فهم أطباء العرب والمسـلمين في العصـر العباسـي أن معرفة هذه البنية الداخليّة هي الخطوة الأولى لمعرفة سـبب المرض والطريقة الصـحيحة لعلاجه، ومع التعمق في دراسـة التشـريح والاعتماد على الملاحظة والتجربة بدلاً من الاكتفاء بالنقل، أصـبحوا أكثر قدرة على تفسـير ما يظهر على العين من علل، والتمييز بين أعراضـها المختلفة، وقد سـاعدهم هذا الأسـاس العلمي على تطوير طرق جديدة لعلاج أمراض العين والبحث في الوسائل الدوائية التي عرفوها وابتكروها.

الخاتمة والنتائج التي توصل إليها البحث:

يتّضـح من البحث أن علم التشـريح كان له أثرٌ مهمٌ في تطوّر طبّ العيون خلال العصـر العباسـي، إذ أسهمت دراسة جسم الإنسان والعين في فهم وظائف أجزائها وأمراضها وطرق علاجها، وظهر أثر ذلك في المؤلّفات الطبّيّة والجراحة العينية. وقد توصل البحث إلى النتائج الآتية:

1- تعدّدت الوسـائل التي اعتمدها العلماء في دراسـة التشـريح، فإلى جانب التراث الطبّي اليوناني المترجم إلى العربيّة، اسـتعانوا بتشـريح الحيوانات، وملاحظة الهياكل العظمية والجروح والإصابات، أمّا تشريح جسد الإنسان، فقد ظلّ موضع تحفظ ديني واجتماعي، وأثارت بعض النصوص والآراء التشريحية الواردة في مؤلّفات الأطباء تساؤلات حول مدى ممارسته، من دون الوصول إلى دليل قاطع يثبت ذلك.
2- لم يقتصر العلماء على نقل الآراء الطبّيّة السابقة، بل ناقشوا بعضها وصحّحوا ما وجدوه لا يتفق مع ملاحظاتهم.

3- كان للمعلومات التشـريحية أثرٌ عملي في عمل الطبيب؛ فمعرفة مواضـع الأعضـاء ومسـارات الأعصاب والأوعية الدموية واتجاه العضلات ساعدت على وضع العلاج في موضعه، والتعامل مع الإصابات، وتجنب إلحاق الضرر بالأجزاء السليمة في أثناء العمليات الجراحية.

4- سـاعدت معرفة تركيب العين وصـلتها بأعضـاء الجسـم على فهم منشـأ بعض الأمراض التي تظهر أعراضـها فيها، فقد يكون المرض في أحد أجزاء العين، وقد يرتبط بالرأس أو الدماغ، ممّا ساعد على تحديد مصدره بصورة أدق.

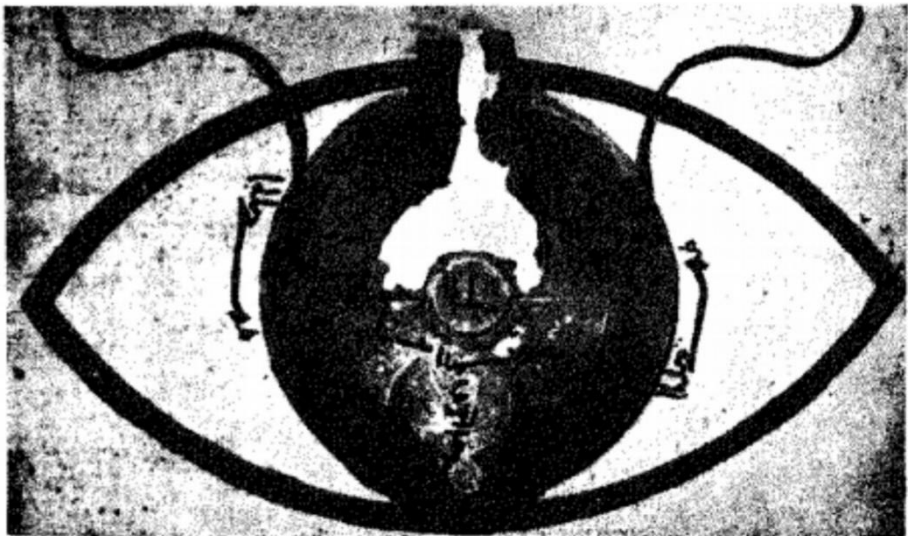
5- أسـهمت المعلومات المتعلقة بتركيب العين في تطوير بعض الأدوات الجراحية بما يتناسـب مع موضع استخدامها داخل العين، ممّا ساعد على زيادة الدقة في جراحة العين.

6- كان علم التشريح أساساً في مؤلّفات متعددة في طبّ العيون، إذ بدأت بعض الكتب المتخصّصة بتشـريح العين قبل الحديث عن أمراضـها وعلاجها، ووصـفت طبقاتها ورطوباتها وعضـلاتها وأجفانها ووظيفة كلّ منها، مما يوضّح أهمية معرفة تركيب العين في دراسة طبّ العيون.

الملاحق:

ملحق (1):

رسم توضيحي لطبقات العين وأجزائها في كتاب العشر مقالات في العين لحُنين بن إسحاق.



ابن إسحاق: العشر مقالات، ص80-81.

ملحق (2):

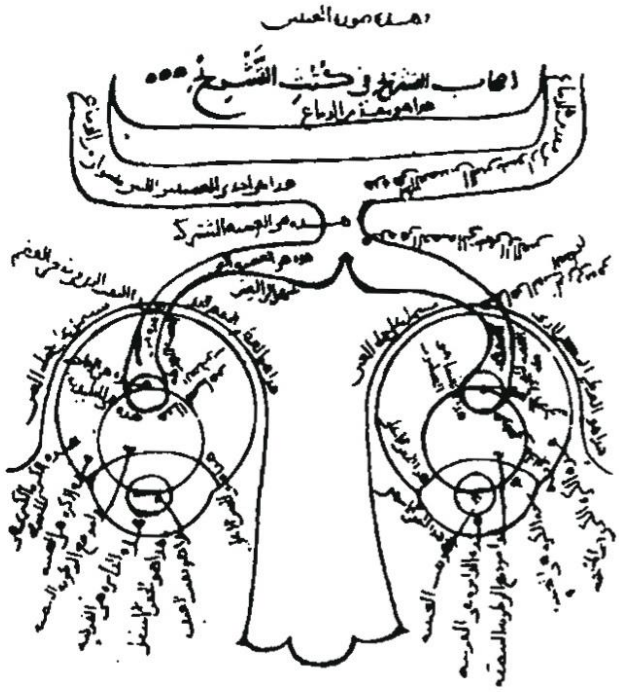
رسم توضيحي لعضلات العين والجفن في كتاب العشر مقالات في العين لحُنين بن إسحاق.



ابن إسحاق: العشر مقالات، ص80–81.

ملحق (3):

رسم توضيحي للعينين واتصالهما بالعصبين البصريين في كتاب المناظر لابن الهيثم.



ابن الهيثم: المناظر، ص 136.

ملحق (4):

رسم توضيحي لمقطع عرضي للدماغ وعلاقة العينين به في كتاب الكافي في الكحل لخليفة بن أبي المحاسن الحلبي.



الحلبي: الكافي في الكحل، ص64.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

أولاً: المصادر:

1- ابن إسحاق (حنين ت264هـ/877م): العشر مقالات في العين، تح: مكس مايرهوف، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1928م.

2- ابن أبي أصيبعة (أحمد بن القاسم ت 668هـ/1270م): عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تح: نزار رضا، مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.

3- ابن الأكفاني (محمد بن إبراهيم ت 749هـ/1348م): كشف الرين في أحوال العين، تح: محمد ظافر الوفائي ومحمد رواس قلعه جي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ط1، 1993م.

4- الأهوازي (علي بن عباس ت 384هـ/994م): كامل الصناعة الطبية "الكتاب الملكي"، تح: خالد حربي، دار الوفاء لدنيا النشر والطباعة، الإسكندرية، ط1، 2018م.

5- البيروني (محمد بن أحمد ت 440هـ/1048م): رسالة للبيروني في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي، تح: باول كراوس، مطبعة العلم، باريس، 1936م.

6- ابن تغري بردي (يوسف بن تغري ت 874هـ/1470م): النجوم الزاهر في ملوك مصر والقاهرة، دار الكتب، مصر، د.ت.

7- حاجي خليفة (مصطفى بن عبد الله ت 1067ه/1657م): كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تح: إكمال الدين إحسان أوغلي وبشار عواد معلوف، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ط1، 2021م.

8- الحراني (ثابت بن قرة ت 288هـ/901م): البصر والبصيرة في علم العين وعللها ومداواتها، تح: محمد رواس قلعه جي ومحمد ظافر وفائي، العبيكان، الرياض، ط1، 1991م.

9- الحريري (عبد الله بن قاسم ت646هـ/1248م): نهاية الأفكار ونزهة الأبصار، تح: حازم البكري ومصطفى شريف العاني، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1979م.

10- الحلبي (خليفة بن أبي المحاسن ت بعد 654هـ/1257م): الكافي في الكحل، تح: محمد ظافر الوفائي ومحمد رواس قلعه جي، المنظمة الإسلامية للتربية العلوم ولثقافة "إيسيكو"، الرباط ـ المغرب، ط1، 1990م.

11- الحموي (صلاح الدين بن يوسف ت حوالي 696هـ/1297م): نور العيون وجامع الفنون، تح: محمد ظافر الوفائي ومحمد رواس قلعجي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ط1، 1987م.

12- الرازي (محمد بن زكريا ت 313هـ925م): الحاوي في الطب، تح: هيثم خليفة طعيمي، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2002م.

13- ابن سينا (الحسين بن عبد الله ت 428هـ/1037م):

أ-أمراض العين وعلاجاتها، تح: محمد ظافر الوفائي ومحمد رواس قلعه جي، دار النفائس، بيروت، ط1، 1995م.

ب-القانون في الطب، تح: محمد أمين الضناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م.

14- السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر ت911هـ/1505م): حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط1، 1967م.

15- الشاذلي (صدقه بن إبراهيم ت بعد 762هـ/1361م): العمدة الكحلية في الأمراض البصرية، تح: محمد ظافر الوفائي وعبد القادر خشان، دار النفائس، بيروت، ط1، 2019م.

16- الصفدي (خليل بن أيبك ت 764هـ/1363م): الوافي بالوفيات، تح: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 2000م.

17- ابن عيسى الكحال (علي ت400هـ/1010م): تذكرة الكحالين، تح: الحكيم السيد غوث محي الدين القادري الشرفي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد. الهند، ط1، 1964م.

18- القفطي (علي بن يوسف ت 646هـ/1248م): إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005م.

19- ابن القيم الجوزية (محمد بن أبي بكر ت571هـ/1350م): التبيان في أيمان القرآن، تح: عبد الله بن سالم البطاطي، دار عالم الفوائد، د.م، د.ت.

20- الكفرطابي (علي بن إبراهيم ت بعد 460هـ/1068م): تشريح العين وأشكالها ومداواة أعلالها، تح: محمود صقر ومحمد قلعه جي ومحمد الوفائي، العبيكان، الرياض، ط1، 1991م.

21- ابن منظور (محمد بن مكرم ت711هـ/1311م): لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1994م.

22- الموصلي (عمار بن علي ت حوالي 400هـ/1010م): المنتخب في علم العين وعلاجها، تح: محمد رواس قلعه جي ومحمد ظافر الوفائي، العبيكان، الرياض،1991م.

23- ابن النديم (محمد بن إسحاق ت385هـ/995م): الفهرست، تح: رضا تجدد، دار المعرفة، بيروت، 1987م.

24- ابن النفيس (علي بن أبي الحزم ت 687هـ/1288م):

أ-شرح تشريح القانون، تح: سلمان نقطة وبول غليونجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1988م.

ب-المهذب في الكحل المجرب، تح: محمد ظافر الوفائي ومحمد رواس قلعه جي، المنظمة الإسلامية للتربية العلوم ولثقافة "إيسيكو"، الرباط . المغرب، ط2، 1994م.

25- ابن هبة الله القيسي (أحمد بن عثمان ت 657هـ/1259م): نتيجة الفكر في علاج أمراض البصر، تح: محمد ظافر الوفائي ومحمد رواس قلعة جي، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 1998م.

26- ابن الهيثم (الحسن بن الحسن ت 432هـ/1041م): كتاب المناظر، تح: عبد الحميد صبره، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآدب، الكويت، 1983م.

ثانياً: المراجع:

1-المراجع العربيّة:

1- بابان (جمال): أسماء المدن والمواقع العراقية، دار الوراق، بغداد، ط2، 1989م.
2- البابانى (إسماعيل باشا بن محمد أمين): هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، مكتبة الإسلامية والجعفرية، طهران، ط3، 1967م.
3- البتانونى (كمال الدين وأحمد): أطباء مصر عبر العصور الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، 2009م.
4- خليل (ياسين): الطب والصيدلة ضمن حضارة العراق، دار الحرية، بغداد، 1985م.
5- الدجوى (علي): رواد الطب العربي، مكتب الأنجلو المصرية، القاهرة، 1997م.
6- رضا (أحمد): معجم متن اللغة، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1960م.
7- الزبيدي (طرق صالح): التراث العلمي العربي الطبي، هيئة المعاهد الفنية، د.م، د.ت.
8- الزركلي (خير الدين بن محمود): الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، 2002م.
9- السامرائي (كمال): مختصر تاريخ الطب العربي، دار النضال، د.م، د.ت.
10- شامي (يحيى): موسوعة المدن العربية والإسلامية، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1993م.
11- شحادة (عبد الكريم): صفحات من تاريخ التراث الطبي العربي الإسلامي، منشورات اكاديميا، بيروت، د.ت.
12- الشطشاط (علي حسين):

أ-تاريخ الجراحة في الطب العربي، منشورات جامعة قاريونس، ليبيا، ط1، 1999م.
ب-تاريخ علم التشريح عند المسلمين، مجلس الثقافة العام، ليبيا، 2006م.

13- أبو شقرا (إياد وحنان): السجاد الشرقي، دار الساقي، بيروت، ط1، 2010م.
14- طرابيشي (جورج): معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006م.
15- عبابة (سليم يوسف): معجم أعلام الطب، دار البيروني، الأردن، ط1، 2012م.

16- عكاوي (رحاب خضر): الموجز في تاريخ الطب عند العرب، دار المناهل، د.م، د.ت.

17- كحّالة (عمر رضا): معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، بيروت، د.ت.

18- المعلوف (عيسى إسكندر): تاريخ الطب عند الأمم القديمة والحديثة، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، 2012م.

19- النجار (عامر): في تاريخ الطب في الدولة الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1994م.

2-المراجع المترجمة:

1- سزكين (فؤاد): تاريخ التراث العربي، تر: عبد الله حجازي، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، 2009م.

ثالثاً: الرسائل الجامعية:

1- رضوان (دعاء العربي أحمد): إسهامات يوحنا بن ماسويه في الطب العربي مع دراسة وتحقيق كتاب "دغل العين"، جامعة الإسكندرية، مصر، د.ت.

رابعاً: المجلات والدوريات:

1- رحيل (محمد فوزي مصري): ((الكحَّالة والكحّالون في مصر والشام زمن الحروب الصليبية))، مجلة مدارات التاريخية، د.م، العدد الرابع، 2019م.

2- الشطشاط (علي حسين): ((ابن النفيس رائد علم التشريح))، مجلة الجامعة الأسمرية، د.م، المجلد السابع، العدد السابع، 2007م.

التجارة في الفكر الإسلامي

أبو حنيفة أنموذجاً 80-151هـ/ 699-768م

Trade in Islamic Thought

Abu Hanifa as a Model

الباحث: فراس عبد الرحمن، محاضر في جامعة حمص، مشرف تربوي في مديرية تربية حماة

ايميل: abo-emad323@hotmil.com

Researcher: Firas Abdul Rahman

ملخص

خُصص هذا البحث للنظر في أهمية التجارة في الاقتصاد الإسلامي بشكل عام وفي فكر أبي حنيفة بشكل خاص، فتم التوسع في الفكر الاقتصادي والمعاملات التجارية عند أبي حنيفة وأخلاقه التجارية، فهو صاحب المذهب الحنفي الشهير الذي انتشر في المدن دون الأرياف، وذلك لِما اشتهرت به المدن من العمل التجاري فاعتمدت المذهب الأيسر لمعاملاتها التجارية، أما حياته العلمية وإنتاجه الفقهي فقد بُحث فقط بالقدر الذي يفيد أو يتصل في البحث، كما تطرَّق البحث لأهم آرائه السياسية.

كلمات مفتاحية: التجارة، الاقتصاد الإسلامي، أبو حنيفة، الأخلاق.

ABSTRACT

This research is devoted to broadly examine economic thought and the merchant and ،commercial transactions according to Abu Hanifa which spread in cities but not in ،founder of the famous Hanafi school adopted the ، being known for commercial acts، as cities،countrysides easiest school of commercial transactions. The research has not delved except ،deep into Abu Hanifa's academic life and jurisprudential product for what is useful for or relevant to the research. The research has also touched upon his most important political viewpoints.

مقدمـــــــــة

بسم الله وأفضل الصلاة والسلام على رسول الله.

لأبي حنيفة أهمية خاصة في الفكر التجاري الاقتصادي الإسلامي، ذلك لما له من إسهامات هامة في ذلك، وكونه صاحب مدرسة فقهية لا تزال قائمة حتى الآن؛ أي على مدى ثلاث عشر قرناً، ومن هذا الباب يُفهم مدى رصانة فكره وحذاقته ورؤيته الواسعة المتقدمة على عصره. وعزز ذلك أن أبا حنيفة كان قد دخل في علم الكلام والجدل في مسائل الاعتقاد وتعمّق بها ثم عدل عنها إلى الفقه، وذلك جعله يكتسب خبرة كبيرة في المجادلة والمناظرة بما يخدم علم الفقه، فساعده ذلك على أن يُرسي فقهه وأحكامه على حجج وبراهين واضحة يدحض بها آراء وفقه من خالفه، فصدق به قول الإمام مالك عنه: " لو كَلَّمك في هذه السارِية أن يجعلها ذهباً لقام بِحُجَّته"[1].

اتصف أبو حنيفة بالعطاء والسخاء واتضح ذلك جلياً في معاملاته مع الناس، وزاد بأن ألبس العطاء ثوباً جديداً هو ثوب البيع والشراء، فسما بأخلاقه وبمهنة التجارة إلى العلاء، وألبس التجارة حلة الصفاء والاخاء، وكأن حاله يقول للفقراء: نحن في المال والربح قُسماء.

[1] ابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد (597ه): المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تح: محمد ومصطفى عطا، دار الكتب العلمية -بيروت، ط1، 1992م ، ج8، ص131. ابن خلكان الإربلي، شمس الدين أحمد بن محمد (681ه): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار صادر- بيروت، ج5، ص409.

لا يخفى على أحد ما لهذه السياسة من دور وفضل في بناء مجتمع مترابط متماسك مُتحابب، تختفي منه الأمراض الاجتماعية وتتعافى المجتمعات، فتنمو وتزدهر.

هنا لا بدَّ من التنويه إلى أن أبو حنيفة بُحث من قبل عدة باحثين، قديماً وحديثاً، وأُلِّفت في حقه مؤلفات عدة، وذلك لِما له من وقع خاص في المجتمع الإسلامي حتى الوقت الحاضر، وجميع هذه الدراسات تَغَنَّت به وعَنوَنَت بما يوحي إلى فضله ودوره ومكانته ومناقبه، وبَحْثُنا هنا لا ينفرد عنها بشيء إلا أنه خُصص للفكر والمعاملات التجارية عند أبي حنيفة، وهذا ما افتقرت إليه تلك المصادر والمؤلفات، فأتى البحث هنا بمادة فريدة متميزة عما سواه، ولن يُفصِّل البحث كثيراً في الدراسات السابقة التي اعتنت بأبي حنيفة أو التي وُضِعت في حقه، لأنه سبق وفصَّلها وعددها عبد الرحيم موسى المحيميد في مقدمة تحقيقه لكتاب الخيرات الحسان[2].

الخوض في حياة أبي حنيفة وآرائه وإنتاجه العلمي الفقهي ليس بالأمر السهل، ويحتاج إلى مزيد من التعب والجهد وربما احتاج إلى كتاب أو كتب عدة كي يوفيه حقه، وهنا لا بدَّ من الذكر أنه ظهرت مؤلفات كبيرة عظيمة ومفيدة جداً في حق أبي حنيفة أوصلته بها إلى مرتبة الفقيه المجتهد، وغالت بعضها لدرجة قاربته بها إلى منزلة الأنبياء والرسل، وفي المقابل طَعن به البعض وأفرطوا بذلك، وبين مدح المادحين وقدح القادحين يكمن دور الباحث وحذاقته في تقصي الحقيقة وإظهارها للعلن، وذلك لا يتم إلا بعد جهدٍ جهيد، ومن هذا الباب وقع اختيار البحث على مسألة محددة ودقيقة، وهي حياة أبي حنيفة العامة وعلاقاته التجارية مع تعاملاته الاقتصادية في السوق التجاري، فتوسع البحث في عمله التجاري وفكره الاقتصادي بشكل عام، دون التعمُق في حياته العلمية وإنتاجه الفقهي؛ باستثناء ما يفيد أو يتصل بالبحث، كما تطرَّق البحث لآرائه السياسية، متبعاً المنهج البحثي الاستقرائي والاستنتاجي.

تأتي **أهمية البحث** من:

- أهمية عمليات البيوع والشراء المتكررة يومياً في حياتنا الخاصة –ولو على مستوى حاجيات الأسرة–.
- أهمية العمل التجاري في الماضي والحاضر، فهو الركيزة الأساسية التي يعتمد عليها اقتصاد الدول، ومن ثم تطور الدول العام ولحاقها بركب الحضارة والتقدم التكنولوجي.

[2] ابن حَجَر الهيتمي الشافعي، أحمد بن محمد، (ت 974هـ): الخيرات الحسان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، تح: عبد الكريم المحيميد، دار الهدى والرشاد، دمشق، 2007م ط1، ص7-10.

- أهمية أراء أبو حنيفة التجارية الاقتصادية والتي ترنو للتنمية الاقتصادية وحفظ المال، وقد جرّب ذلك عملياً فاكتسب خبرة ومران، لذلك يُعتدُّ به في هذا المجال.

كما تتعزز أهمية البحث بأهمية **أهدافه**، ومنها:

- نبش تراث الأمة العربية – الإسلامية وتقدير الثمين فيها، والاقتداء به.
- إظهار أهمية الفكر الاقتصادي الإسلامي في تطور المجتمعات والدول.
- استنهاض الهمم وإحياء العلاقة بيننا وبين تراثنا الإسلامي وشخصياته العظيمة مع تفهمنا لِتغيُّر الأدوات والوسائل بتغيير العصور والأزمان.
- تبيان عدم اقتصار حياة علماء الدين على العبادة، وإنما كان العمل المعيشي في صميمها (أي لا رهبانية في الإسلام).
- تبيان عدم تعارض العمل مع العلم الشرعي، وأبو حنيفة دليلاً وافياً على ذلك.
- إيضاح وإشهار فكر وسلوك أبي حنيفة التجاري الاقتصادي والاقتداء به من قبل تجار العصر الحالي.

التجارة والإسلام

التجارة والاقتصاد والاحتياج لكسب المال تلك غريزة متأصلة في النفس البشرية، وورد في القرآن الكريم ما يعزز ذلك، بقوله: "المالُ والبَنُونَ زِينةُ الحياةِ الدُّنيا"[3]، إلا أن الإسلام وضع لذلك ضوابط وحدود بحيث لا يكون شهوانياً اعتباطياً غرائزياً، وإنما يجب أن يتم وفق ضوابط وأسس شرعية تنظم عمل الأفراد والجماعات، وتلك الضوابط والحدود تكون أكثر دقة وأهمية عند تحديد أوجه نفقة تلك الأموال، والتي ربما جهلها الكثير، فجميع الناس –حتى العامة– تقوم بعملية البيوع والشراء، وفي أدناها شراء حاجيات المنزل، ولم يترك الإسلام تلك العمليات عشوائية دون ضوابط، وإنما نظَّمها وضبطها بشكل كبير ودقيق.

عند النظر في النصوص الشرعية نجد فيها أحكاماً تضبط النظام الاقتصادي والعلاقات التجارية، فالنبي ﷺ أقرَّ ركنية الرضا في عقد البيع بقوله: "إنما البيع عن تراض"[4]، وقد قال عليه السلام ذلك عندما قدِمَ يهوديٌّ بتَمْرٍ وشعيرٍ وقد أصابَ النَّاسَ جُوعٌ، أي :في وقْتِ مَجاعةٍ وشِدَّةٍ، فسألوه أنْ يُسَعِّرَ لهم بضاعة

[3] سورة الكهف، آية 46.

[4] ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، دار إحياء الكتب العربية، ج2 / ص737.

اليهودي فأبَى، وقال "إنما البيع عن تراض"، أي كي يَصح البيع لا بدَّ من موافقة ورضى الطرفين (البائع والمشتري) على السعر، ولا يجوز إكراه أحدهما على سعر معين، ولم يترك رسول الله ﷺ الباب مفتوحاً للمغالاة في ذلك، وإنما حث الناس على التعاطف والتراحم فيما بينهم، فصَعِد المنبر وحَمِدَ اللهَ، وأثْنى عليه، ثمَّ قال: "لا أَلْفِيَنَّ اللهَ مِن قبْلِ أنْ أُعْطِيَ أحداً مِن مالِ أحدٍ مِن غيرِ طِيبِ نفْسٍ؛ إنَّما البيعُ عن تراضٍ، ولكنَّ في بُيوعِكم خِصالًا، أذْكُرُها لكم: لا تَضاغَنُوا، ولا تَناجَشُوا، ولا تَحاسَدوا، ولا يَسُومُ الرَّجلُ على سَوْمِ أخيه، ولا يبيعَنَّ حاضرٌ لِبادٍ، والبيعُ عن تراضٍ، وكونوا عِبادَ اللهِ إخوانًا"[5].

في هذا الحديث قواعد تجارية عظيمة من طراز دقيق رفيع، أولها:

- كل شخص حرٌ بماله –بما يرضي الله ﷻ– وهنا نتذكر حديث رسول الله ﷺ: "لا يحلُّ مالُ امرئٍ مسلم إلا بطيب نَفسه"[6].
- لا يحق لأحد أن يعطي أحداً مما لا يملك.
- ركنية الرضى أثناء عملية البيع، وغيرها من العمليات الحياتية، وحديث "طيب النفس" المتقدم يُعزز ذلك.
- لا يجوز اجبار الناس على بيع بضائعهم وسِلَعهم بغير ما تطيب به أنفسهم.
- الابتعاد عن الضغينة .
- الابتعاد عن التناجش، والنجش: هو أن يرى الرجل السلعة تباع، فيزيد في ثمنها، وهو لا يريد شراءها، بل يريد ترغيب السوام فيها ليزيدوا في ثمنها، ويبتغي من وراء ذلك منفعة مادية كان قد اتفق عليها مع صاحب السلعة.[7]
- لا تقحم نفسك في تجارة بين اثنين، فتزيد في السعر لتشتري السلعة لنفسك.[8]

---

[5] ابن حِبّان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان، الدارمي البُستي (ت 354هـ): الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب ابن بلبان الفارسي، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط1، 1988م، ج11، ص341.

[6] الدَّارقطنِي: علي بن عمر بن أحمد البغدادي (ت 385هـ): سنن الدارقطني، تح: شعيب الأرنؤوط وغيره، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط1، 2004م، ج3، ص424.

[7] للمزيد راجع البخاري ، محمد بن إسماعيل الجعفي، صحيح البخاري، باب ما يكره في التناجش، حديث رقم 2142، تح: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، ج9، ص24 .

[8] للمزيد راجع مسلم بن الحجاج، (ت261هـ): صحيح مسلم، في البيوع : باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه، حديث رقم 1516.

- أن البائع والتاجر حراً في بضاعته إن رغب في رفع سعرها، وذلك ليس حراماً عليه، فلا يجوز الطعن به، ولكن ذلك مع تجنب الكذب في البيع والإيهام خلاف الحقيقة، وتجنب الغَبْنُ في السعر للغريب عن البضاعة أو للذي لا يعلم حقيقتها.
- التآخي والتعاطف.

من هذا الحديث السالف ومن دراسة سريعة في التسعير وشرعيته نَخلُص إلى أن جميع المذاهب الإسلامية حرَّمت على الحاكم التسعير، ومنعته من ذلك ضمن شروط معينة، فلا يُلزم البائع بربح معين؛ ويُستثنى من ذلك بعض الأوقات والأزمان والأحوال والأصناف، إذ يمكن ذلك.[9]

ومن القواعد الأساسية للتجارة في الإسلام تجنب الربا، ومنها أن بلالاً جاء يوماً النبي عليه السلام بتمر برني، فقال له النبي عليه السلام من أين هذا، قال بلال: كان عندنا تمر رديءٌ فبعت منه صاعين بصاع، لنُطعم النبي، فقال النبي صلى الله عليه وسلم عند ذلك "أوّه أوّه، عين الربا عين الربا، لا تفعل، ولكن إذا أردت أن تشتري فبع التمر ببيع آخر ثمّ اشتره"10.

وها هو الصحابي الجليل عمر بن الخطاب يشترط العلم بأحكام السوق لمن أراد المتاجرة فيه فقال: "مَن لم يَتفقَّه في الدين، فلا يَتَّجِرْ في سوقنا"[11]، ويؤكد ذلك أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ بقوله: "من اتَجَر قبل أن يَتَفقه في الدين ارتطم في الربا، ثم ارتطم، ثم ارتطم"12، وتحت هذين الحديثين تنطوي عدة قواعد وأحكام إسلامية اقتصادية وُضِعت في عصر الرسول والعصر الراشدي، ثم اشتدت الحاجة إلى الدراسات الفقهية في المجال الاقتصادي بعد الفتوحات الإسلامية وما استجد عَقِبها من مسائل فقهية، فتنامى الفكر الاقتصادي والتجاري الإسلامي .

---

[9] راجع النووي، محي الدين يحيى بن شرف (ت676ه): روضة الطالبين وعمدة المفتين، تح: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي – بيروت -دمشق -عمان، ط3، 1991م، ج3، ص413. أبو الوليد الباجي القرطبي الأندلسي، سليمان بن خلف (474ه): المنقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة- مصر، ط1، 1332ه، ج5، ص18.

[10] البخاري، صحيح البخاري، ج101/3.

[11] القرطبي، شمس الدين محمد بن أحمد (671ه): الجامع لأحكام القرآن= تفسير القرطبي، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية- القاهرة، ط2، 1964م، ج5، ص28.

[12] الصلّابي، علي محمد محمد: أسمى المطالب في سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ، مكتبة الصحابة- الشارقة، 2004م، ج1، ص359.

النشاط التجاري في الكوفة في نهاية العصر الأموي وبداية العصر العباسي

تميزت الكوفة بموقعها الاستراتيجي والتجاري على نهر الفرات، وقد شُيدت المدينة في عهد عمر بن الخطاب عام 17هـ/ 638م لتكون دار هجرة وعاصمة للمسلمين بدل المدائن[13]، ومنذ تأسيسها انتقلت إليها أسواق الصيرفة وأسواق الحرير والمنسوجات ثم الرقيق والحدادة وغيرها، وزاد في تطورها تجارياً بأن جُعلت – منذ البداية– مخزناً كبيراً لجميع غنائم الحروب، وبمدة وجيزة أصبحت الكوفة أهم مراكز التبادل التجاري في العراق وغدت أهم محطة للقوافل التجارية القادمة من الجزيرة العربية، ولمعت بها صناعة الخُز والديباج (المنسوجات الفاخرة) التي صدّرتها إلى جهات مختلفة.

منذ البداية حظيت الكوفة باهتمام ولاة الأمويين فنظموا أسواقها وصنفوها حسب السلع فتخصص كل سوق بسلعة معينة، وبنوا الحوانيت وسقفوها، وأخضعوها لرقابة صارمة من قبل المحتسب لضمان عدالة المعاملات التجارية[14]. وعلى قدم المساوة مع الحركة الاقتصادية والتجارية في الكوفة أيضاً نشطت بها الحركة الفكرية وما لبثت أن أصبحت مركزاً ثقافياً وعلمياً وغدت ملتقى علماء اللغة والنحو والفقه، في هذه البيئة ولد ونشأ أبي حنيفة.

أبو حنيفة 80–151هـ/ 699–768م

تسميته وكنيته:

هو النعمان بن ثابت، ويُكنى بأبي حنيفة، وحنيفةَ هي مفرد حنيف، وهو الناسكُ المسلم، والحَنَف هو الميلُ، وهنا تضاد وتعارض، نوضحه بما يلي:

الحنيفية: هي تسمية لُقِّب بها النبي إبراهيم عليه السلام، وهو في حقه لقبُ مدح باتفاق، وذلك أن الناس عند ظهور شريعة إبراهيم كانوا في ظلالة عمياء، فجاءت شريعته مائلةً عنهم، فَلُقِّب بالحنيف، ثم صار الحنيف لقب مدح بالغلبة.

بعض الروايات التاريخية تقول بأن كنيته تعود لملازمته للدَّواةِ المسمَّاة حنيفةً بلُغَة العراق.

13 الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد: مجلة البحوث الإسلامية، جزء الأمكنة، ص 302.

14 البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر: فتوح البلدان، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1988م، ص70-72. الصلابي، علي محمد: معاوية بن أبي سفيان، دار الأندلس الجديدة، مصر، ط1، 1429هـ/2008م، ص352-354.

ويَخلُص البحث إلى أن أضعف الروايات تلك التي تقول بأنه كُنِّي بابنته، إذ لا يرد في المصادر بأن له ولد ذكر أو أُنثى سوى ابنه حمَّاد.[15]

نسبه وأصله العربي

يتفق المؤرخون على مكان وتاريخ ولادة ووفاة أبو حنيفة، ويفترقون ويتناقضون في تحديد نسبه وأصله العرقي، ومرد ذلك أنه في تلك المرحلة (العصر الأموي والعباسي) لم يكن التمييز العرقي واضحاً والجميع ضمن بوتقة الحضارة الإسلامية التي كانت لا تفرق بين عربي وعجمي، وتلك هي ثقافة تلك المرحلة.

ولد أبو حنيفة في الكوفة سنة 80هـ/ 699م.

وعن نسبه واسم والده وجده تختلف الروايات قليلاً، وأفضل روايتين تردان عن حفيديه، وينقلهما الخطيب البغدادي:

أولاها ترد عن عمر بن حَمّاد بن النُّعمان، ومفادها أن النعمان هو أبو حنيفة بن ثابت بن زَوطى/ زُوطى (بضمٍّ أو فتح).

والثانية ترد عن حفيده إسماعيل بن حَمّاد، وفيها أنه النُّعمان بن ثابت بن النعمان بن المَرْزُبَان.[16]

والتوفيق بين الروايتين أنه من الممكن أن النعمان –جد أبو حنيفة– لُقِّب بزُوْطَى، وعلى هذا الأساس ورد اختلاف في الروايتين بين الحفيدين.

تذكر بعض المصادر أنه من أصل فارسي، والأكثر دقة وترجيحاً هي تلك التي تجعل أصله عربي[17]، وتَأكد ذلك في عدد من الدراسات الأكاديمية الحديثة، وأُثبتت عروبته بعدة دلائل لا مجال للتوسع والتفصيل بها في هذا البحث، ونذكر أهم تلك الدراسات دراسة مصطفى جواد، ودراسة رشيد الخيون، وخصص ناجي معروف (وهو من علماء وأدباء العراق) بحثاً مستقلاً لإثبات عروبة أبو حنيفة وتأكيد أصله العربي، وذلك بسند تأريخي يدحض كل ما قيل عنه بأنه غير عربي.

---

[15] الخيرات الحسان: ص60.

[16] الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد وذيوله، الطبعة العلمية ، 13/ 325-327. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايماز، (ت748هـ): سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، ط3، 1985م، ج6، ص395. الخيرات الحسان: ص57

[17] الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، دار الرسالة، بيروت، 1965. تاريخ بغداد وذيوله، 13/ 327. الطبري، محمد بن جرير، (310هـ): تاريخ الطبري، دار التراث- بيروت، ط2، 1387هـ، ج2، ص465. سير أعلام النبلاء، دار الرسالة: 6/ 395.

العباسي، أحمد: الإمام الأعظم، بغداد، 1956، ص 431.

وخلاصة تلك الأبحاث أن والده ثابت هو ابن المَرْزُبان، من بني يحيى بن زيد بن أسد، من عرب الأزد الذين هاجروا من اليمن واستقروا في العراق بعد انهيار سد مأرب وسيل العرم –كما هو مشهور– فأصبحوا جزء من نبط العراق وسكنوا الأنبار –غرب العراق–.[18]

وعن الروايات التي تقول بأن والده من أهل الأنبار، ثم انتقل لنَسَا، وبها ولد أبو حنيفة وترعرع، وأخرى تذكر أنه من أهل ترمُذ/ ترمِذ (بالضم أو بالكسر)،[19] يَخلُص البحث إلى أنه ليس بالضرورة أنها روايات متناقضة، فلربما تنَقَّلَ ثابت بين تلك المدن، فنقَل كل كاتب عنه ما شهده أو سمعه.

نشأته وأسرته:

المصادر التاريخية تبسط الحديث عن ثقافة أبو حنيفة وعلمه وفقهه؛ إلا أنها تصمت وتضن عند الحديث عن نشأته وأسرته، وذلك ليس أمراً فريداً أو غريباً، فكثير من العلماء أو القادة نشأوا حياة عادية غير لافتة، والسبب هو أنهم أتوا من أُسر أو وسط اجتماعي غير لامع.

عند البحث في المصادر المتوفرة لا يتوصل الباحث إلى معلومات كثيفة أو دقيقة عن حياة وبداية نشأة أبو حنيفة وما كان يمارسه أو يتولاه من أعمال وأشغال، وتجمع تلك المصادر على أنه مارس التجارة في بداية نشأته وبعد سن العشرين تحول إلى طلب العلم والتعمق به.

ولد أبو حنيفة في الكوفة لأسرة مسلمة سنة 80هـ/ 699م، أي في العصر الأموي، وبالتحديد في خلافة عبد الملك بن مروان.20

تميز أبو حنيفة بالصلاح وحُسن السيرة، ولم يقف البحث على أخ أو أخت له، فلربما ولد وحيداً لوالديه، وكذلك بالنسبة لأولاده لم يعثر البحث سوى على ابن واحد له هو ابنه حمّاد.

وعن مهنته وعمله في الصغر؛ فقد كان أباه ثابت يمتهن التجارة، وبشكل خاص بيع ثياب الخزِّ في دكانته المعروفة في الكوفة في دار عمرو بن حريث، يبدو أن ثابت كان منشغلاً بتلك المهنة، فجعل ابنه النعمان يعمل معه بها، فامتهنها النعمان كغيره من الأبناء الذين يرثون مهنة الوالد ويحيونها بالخير. 21

[18] معروف، ناجي: عروبة أبو حنيفة، مطبعة العاني، العراق، ط1، 1935م، ص15. معروف، ناجي : عروبة أبو حنيفة، مجلة كلية الآداب – القاهرة، 16 مايو 1977. الخيون، رشيد: المذاهب والأديان، ص67. الأزدي السلماسي، يحيى بن إبراهيم: منازل الأئمة الأربعة، مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1، 2002م، ص163.

[19] سير أعلام النبلاء، دار الرسالة: 6/ 395. الخيرات الحسان، ص 57.

[20] سير أعلام النبلاء، دار الرسالة: 6/ 395. الخيرات الحسان: 59، عن تاريخ بغداد 13/ 330.

[21] تاريخ بغداد وذيوله : 3/ 326.أبو زهرة، محمد: أبو حنيفة (حياته وعصره وآراؤه وفقهه)، دار الفكر العربي، 21.

والخزُّ: ثياب تنسج من صوف وإبريسم، وهي مباحة قد لبسها الصحابة والتابعون.22

عندما بلغ أبو حنيفة السادسة عشر من عمره خرج مع أبيه لأداء فريضة الحج وزيارة النبي ﷺ، وقبل ذلك كان أباه ثابت قد التقى وهو صغيراً بعلي بن أبي طالب كرّم الله وجهه، وتضيف المصادر أن جده المَرْزُبَانِ/ زوطي أهدى آنذاك لعلي بن أبي طالب مقداراً من الفَالُوْذَج –وهو نوع من الحلوى الفاخرة آنذاك– وكان ذلك في عيد النَّيْرُوز. ويؤخذ من تلك الهدية والحلوى أن أسرة أبو حنيفة كانت في حالة اقتصادية جيدة ميسورة، مكنتها أن تبعث هدية لخليفة المسلمين، وفي اللقاء ذاته دعا علي رضي الله عنه لثابت ولذريته بالبركة.23

ويُستدل من ذلك النشأة الإسلامية الخالصة لأسرة أبي حنيفة، إذ أنه ليس من الممكن لتلك العلاقة أن تكون بين والده وجده مع الخليفة علي دون أن يكونا مسلمين، وذلك يفند كل الدعوات والافتراءات على تلك الأسرة.

تحوله مع التجارة إلى العلم

نشأ أبو حنيفة على التجارة التي ورثها عن والده ثابت –تجارة الخَز–، ويبدو أن ثابت كان منشغلاً في تجارته، واستخدم ابنه النعمان بها، ومن هنا لم يجد النعمان من يُرشده إلى الأخذ عمن أدركه من الصحابة، فانشغل مع أبيه في السوق، وارتاده بشكل دائم بمحلته المعروفة في الكوفة.

أبدى أبو حنيفة في عمله مهارة وذكاء منقطع النظير، بالإضافة إلى ورعه وتقواه في السوق وتيقظه ونجابته وذكائه، وقد لوحظ ذلك عليه مراراً، وبشكل خاص أثناء مجادلته الفرق الأخرى الخارجة عن الدين، ولربما ذاع صيته متكلماً مجادلاً لأصحاب الفرق والأهواء، فأُعجِب الإمام الشعبي به، وعندما مرَّ أبا حنيفة بالشعبي دعاه وسأله: " إلى من تختلف؟ فقلت: أختلف إلى السوق، وسميت له أستاذي فقال: لم أعن الاختلاف إلى السوق، عنيت الاختلاف إلى العلماء فقلت له: أنا قليل الاختلاف إليهم فقال لي: لا تفعل

[22] ابن علان البكري الشافعي، محمد علي بن محمد (1057ه): دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، تح: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط4، 2004م، ج5، ص290. الملا القاري، علي بن سلطان محمد، (ت 1014ه): مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر-بيروت، ط1، 2002م، ج8، ص3348.

[23] سير أعلام النبلاء، دار الرسالة: 6/ 395. أبو زهرة : ص20-21.

وعليك بالنظر في العلم ومجالسة العلماء؛ فإني أرى فيك يقظة وحركة، قال: فوقع في قلبي من قوله فتركت الاختلاف إلى السوق، وأخذت في العلم فنفعني الله بقوله"24.

من المناسب هنا ذكر أن أبا حنيفة لم ينقطع عن التجارة بعد سلوكه العلم، وإنما استمر متابعاً أو مشرفاً عليها، وكغيره؛ يبدو أنه كان له شركاء في عمله يسافرون له في تجارته، بيعاً وشراءَ، وهو حال أغلب التجار بهدف اغتنام الوقت لأشياء أخرى، وطبيعة العمل هي التي تقتضي ذلك، ولا بدَّ أن استخدام الشركاء تعزز كثيراً عنده بعد تحوله إلى العلم.

بعد حادثة الشعبي وتحوله بعدها إلى العلم لا بدَّ أنه فكَّر فيمن يصحبه ويأخذ العلم عنه، إذ أن الكوفة كانت آنذاك تعيش تفاعلاً وتخبطاً فكرياً ودينياً كبيراً، ففيها من جميع الفرق والنحل – شيعة، خوارج، معتزلة، تابعون..– وتختلف فيها الآراء والأهواء وتتعدد.25

نشأ أبو حنيفة في ذلك الوسط والمزيج، واحتك بتلك الأحداث والأخبار والأجناس، فوجد نفسه وجهاً لوجه أمام المجادلين، فاتجه بدايةً لعلم أصول الدين ومناقشة أهل الإلحاد والضلال (علم الكلام)، فدخل البصرة أكثر من سبع وعشرين مرة، يناقش تارةً ويجادل ويرد الشبهات عن الشريعة تارة أخرى، فيدفع عنها ما يريد أهل الضلال أن يلصقوه بها، فناقش جهم بن صفوان حتى أسكته، وجادل الملاحدة حتى أقرهم على الشريعة، كما ناظر المعتزلة والخوارج فألزمهم الحجج، وجادل غلاة الشيعة فأقنعهم، واستمر أبو حنيفة بذلك إلى أن أصبح علماً يُشار إليه بالبنان وهو لا يزال بالعشرين من عمره، ويبدو أنه اتخذ حلقة خاصة به في مسجد الكوفة يجلس إليه فيها طلاب هذا النوع من العلوم26، حتى أتته امرأة في مسألة فأرشدها إلى حماد بن أبي سليمان، ويبدو أن حلقته كانت في الجامع نفسه – أي بالقرب من أبو حنيفة– كي تسأله في تلك المسألة، وأوصاها بأن تعود إليه لتخبره بجواب حماد لها على مسألتها، فأعجب أبو حنيفة بعلم حمّاد، وقرر أن يجلس عنده لتعلم الفقه على يديه.[27]

وهنا يرد سؤالاً: هل تلك الحادثة كانت سبباً كافياً لترك أبو حنيفة علم الكلام والتيمم نحو الفقه؟ أم أن هناك أسباب أخرى؟

---

[24] الخيرات الحسان، ص171. سير أعلام النبلاء، دار الرسالة: 6/ 395. الخميس، محمد بن عبد الرحمن: أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة، دار الصميعي، السعودية، ص 74. المنتدى الإسلامي: مجلة البيان، العدد 171، ص34.

[25] لمزيد من التفاصيل راجع أبو زهرة ، 122-178.

[26] البخاري الحنفي، عبد العزيز بن أحمد بن محمد (ت730هـ): كشف الأسرار شرح أصول البردوي، دار الكتاب الإسلامي ، ج1، ص9. سير أعلام النبلاء: 396/6. الخيرات الحسان، ص71.

[27] تاريخ بغداد وذيوله، 333/13.

في تتبع أخباره وأقواله يرد على لسانه في حق علم الكلام: " فَرَاجَعْت نَفْسِي بَعْدَمَا مَضَى لِي فِيهِ عُمْرٌ وَتَدَبَّرْت فَقُلْت: إنَّ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – وَرَضِّي اللَّهُ عَنْهُمْ وَالتَّابِعِينَ وَأَتْبَاعِهِمْ لَمْ يَكُنْ يَفُوتُهُمْ شَيْءٌ مِمَّا نُدْرِكُهُ نَحْنُ وَكَانُوا عَلَيْهِ أَقْدَرَ وَبِهِ أَعْرَفَ وَأَعْلَمَ بِحَقَائِقِ الْأُمُورِ ثُمَّ لَمْ يَتَهَايَئُوا فِيهِ مُتَنَازِعِينَ وَلَا مُجَادِلِينَ وَلَمْ يَخُوضُوا فِيهِ بَلْ أَمْسَكُوا عَنْ ذَلِكَ وَنُهُوا أَشَدَّ النَّهْيِ وَرَأَيْت خَوْضَهُمْ فِي الشَّرَائِعِ وَأَبْوَابِ الْفِقْهِ وَكَلَامَهُمْ فِيهِ، عَلَيْهِ تَجَالَسُوا وَإِلَيْهِ دَعَوْا وَكَانُوا يُطْلِقُونَ الْكَلَامَ وَالْمُنَازَعَةَ فِيهِ"[28] .

أيضاً شخصية أبي حنيفة القوية التي ربما صقلتها التجارب التجارية التي عاشها في صباه جعلته لا يرضى إلا بما هو أعلى، فهو لا يقبل الاكتفاء أو التخصص بأي علم– لا على التعيين–، وإنما بذل جهده وفكره في انتقاء أو الانتقال للأفضل، فيرد على لسانه أنه عندما أراد الاشتغال بالعلم تصوَّر غايات العلوم وقلبها في ذهنه، ورأى أن الاستمرار في علم الكلام لا يناسبه، وحجته أن صاحب هذا العلم "إذا كَمُلَ واحتيج إليه لا يقدر أن يتكلم جهاراً، ويُرمى بكل سوء"[29]، وقلَّب أبي حنيفة في ذهنه علم الأدب والنحو والقراءات والحديث، وانتهى إلى أن علم الفقه "كلما قلَّبتُهُ وأدرتُه لم يزد إلا حلاوةً، ولم أجد فيه عيباً، ورأيت أمراً لا يستقيم طلب الدنيا والآخرة إلا بمعرفته، فاشتغلت به"[30].

على الرغم من تخصص أبو حنيفة في الفقه فقد كان له باع طويل في بقية العلوم الشرعية كالتفسير والحديث، وكذلك علوم الآلة والعلوم الأدبية، والمقاييس الحُكْميَّة، فكان "بحراً لا يُجارى، وإماماً لا يُبارى".[31]

وفي العودة لعلاقة أبو حنيفة مع شيخه حماد وتطورها يظهر أن الأول قد أُعجب بعلم الثاني فجلس ليتعلم الفقه على يديه، فكان يحفظ جميع ما يقوله حماد، وأصبح من أشد المقربين له، إذ يرد على لسان حمّاد أنه قال: "لا يجلس في صدر الحلقة بحذائي غير أبي حنيفة"[32]. واستمر أبو حنيفة ملازماً شيخه مدة عشرة سنوات حتى نازعته نفسه أن يتفرد عنه وتكون له حلقته الخاصة، فدخل المسجد وهو عازم على ذلك، ولما رأى شيخه حماد لم تطب نفسه أن يعتزله، فجلس إليه، وشاءت الأقدار أن تصل من البصرة

[28] كشف الأسرار، ج1، ص9. أصول الدين، ص160.

[29] المقدسي، ضياء الدين محمد بن عبد الواحد (ت 643ه): المنتقى من مسموعات مرو، مخطوط ، ق 1307 (ب). كذلك انظر: تاريخ بغداد: 13/332-333.

[30] الخيرات الحسان ص72. كذلك انظر تاريخ بغداد 13/332-333.

[31] الخيرات الحسان: ص72.

[32] تاريخ بغداد وذيوله، 13/333. الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد: مجلة البحوث الإسلامية ، جزء الأعلام، ص202. القضاعي المزي، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف: تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تح: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط1، 1980، ج29/ 426

نعوة قريب لحماد، لا وارث له غيره، فاضطر الأخير للسفر واستخلف أبو حنيفة في حَلْقَته، واستغرق غيابه شهرين تولى خلالها أبو حنيفة الإفتاء، فسُئل عن ستين مسألة جديدة لم تكن مرت عليه من قبل، فأجاب فيها، وعندما عاد شيخه حماد إلى الكوفة سأله عن تلك المسائل، فوافقه في أربعين وخالفه في عشرين منها، فأخذ النعمان على نفسه ألا يفارقه حتى يموت.[33]

يبدو أن أبو حنيفة كان عند تحوله إلى العلم في سن الثانية والعشرون من عمره، إذ يرد في المصادر أن أبو حنيفة صحب حماد ثمان عشرة سنة، وعندما توفي الأخير كان أبو حنيفة قد بلغ الأربعين من عمره، وذلك لا يعني أن أبو حنيفة لم يصحب غيره أو لم يأخذ العلم عن غيره، بل تذكر بعض المصادر أن عدد أشياخه زاد عن أربعة آلاف شيخ، منهم سبعة صحابيون، وثلاث وتسعون من التابعين، والبقية من أتباع التابعين، ويُعزى هذا العدد الكبير من أشياخه للمدة الزمنية الطويلة نوعاً ما التي عاشها أبي حنيفة (سبعون عاماً)، بالإضافة إلى رحلاته العديدة والمتكررة وأهمها إلى مكة والمدينة بقصد الحج والتي بلغت خمساً وخمسين رحلة، ولابدَّ أنه التقى هناك خلال موسم الحج بعدد كبير من العلماء والأشياخ العدّل؛ فأخذ عنهم،[34] ولن يستطرد البحث كثيراً في ذلك كونه دُرس في عدة أماكن ومن قِبل عدة أشخاص.

وعن مكانة شيخه حمّاد بن أبي سليمان آنذاك فقد انتهت إليه رئاسة الكوفة، وعندما توفي لم يكن هناك من هو مؤهلاً لخلافته أكثر من أبي حنيفة، وبعد أخذ ورد اختاره الناس مكان شيخه، "واختلفوا إليه، فوجدوا عنده من العلم الغزير في كلِّ بابٍ، وحسن المواساة والصبر عليهم مالم يجدوه عند غيره، فلزموه وتركوا غيره"[35]

لقد تَبَحَّر أبو حنيفة في العلوم الإسلامية بشكل عام، وغدا له باع طويل فيها، كيف لا؛ وهو المناظر البارع المتعمق في علم الكلام وقد عدل عنه إلى الفقه، فأقام حجته أيما قيام، وأقنع جُلساؤه وطلابه بأفكاره وفتاويه الفقهية، وبرع في ذلك، وزاده فروعاً لم تكن من قبل، فقلده الفقهاء من بعده، وبشكل خاص في موضوع فرض المسائل وتقديرها قبل وقوعها، ومن ثم وضع أحكامها، لِدا يُعد أبو حنيفة هو أول من دوَّن علم الفقه ورتب أبوابه، فانتشر هذا العلم في أقاليم شتى كالهند والسند والروم وسواها. وأصبحت حلقته أعظم حلقة في المسجد، وانصرفت وجوه الناس إليه، وذاع صيته، فأكرمه الأمراء وذكره الخلفاء وكثر حساده ومناوئوه، وذلك مبحث يطول وهو ليس من غايات البحث هنا.

[33] سير أعلام النبلاء: 398/6. الخطيب البغدادي 333/13-334. الخيرات الحسان : ص71-72.

[34] سير أعلام النبلاء: 396/6-398. تهذيب الكمال، 29/ 426.

[35] الخيرات الحسان، ص75.

يفهم من سياق كلام وكيع أثناء حديثه عن أبا حنيفة أن الأخير كان بجانبه كوكبة من الفقهاء والعلماء وأئمة الحديث وأئمة اللغة العربية وأئمة الزهد والورع، وأنه لا يخرج عن رأيهم في المسائل الدينية، أي أنه كان يتناقش معهم في المواضيع ولا يستبد برأيه مع مكانته عندهم وتعظيمهم له، ومن هذا الباب اعترض وكيع على شخصٍ اتهم أبو حنيفة بخطأ معين، محتجاً بهذه الكوكبة من العلماء الذين هم بجانبه قائلاً: "لم يكن ليُخطئ، لأنه إن أخطأ رَدُّوه للحقِّ"[36].

وفي نهاية الحديث عن تحوله إلى العلم لابدّ من الإشارة ولو سراعاَ لمنهج الإمام أبي حنيفة في البحث، فقد ابتكر أبو حنيفة نموذجًا منهجيًّا في تقرير مسائل الاجتهاد، مثّل ديمقراطية الرأي وحرية التفكير، فقد كان يعرض المسألة على تلاميذه العلماء في حلقة الدرس ليدلي كلٌّ بدلوه، ويأتي بما يعزز حجته، ثم يعقِّب هو على آرائهم بما يؤيدها أو يدفعها بالنقل أو الرأي، أو بما عنده من أدلةٍ، ولربما مضت أيام حتى يتم تقرير مسألة ما، وتلك هي الدراسة المنهجية الحرة الشريفة التي يظهر فيها احترام الآراء، ويشتغل فيها عقل الحاضرين من التلامذة، ويتشجعون ويتمرنون على اعمال العقل، كما يظهر علم الأستاذ وفضله، فإذا تقررت مسألة من مسائل الفقه –أو غير الفقه– على تلك الطريقة، كان من العسير نقدها أو نقضها.

قال المُوفَّق المكي: "وضع أبو حنيفة رحمه الله مذهبه شورى بينهم، لم يستبد فيه بنفسه دونهم اجتهادًا منه في الدين، ومبالغة في النصيحة لله ولرسوله وللمؤمنين، فكان يلقي مسألة مسألة، يقلِّبها ويسمع ما عندهم ويقول ما عنده، وربما ناظرهم شهراً أو أكثر من ذلك، حتى يستقر أحد الأقوال فيها، ثم يثبتها القاضي أبو يوسف[37] في الأصول، حتى أثبت الأصول كلها. وإذا أُشكلت عليه مسألة قال لأصحابه: ما هذا إلا لذنب أذنبته، ويستغفر، وربما قام وصلَّى، فتتكشف له المسألة، ويقول: رجوتُ أنه تيب عليَّ"[38].

---

[36] الخيرات الحسان: ص81.

[37] هو يعقوب بن إبراهيم بن حَبيب بن خُنيس بن الصحابي الأنصاري سعد بن حَبْتَة، وأبو يوسف فقهاً عالماً حافظاً، جالس أبو حنيفة، تولى القضاء لثلاثة من الخلفاء (المهدي والهادي والرشيد)، توفي سنة 182هـ ابن عبد البر القرطبي، يوسف بن عبد الله، (ت 463ه): الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، دار الكتب العلمية- بيروت، ص172-173.

[38] على جمعة محمد عبد الوهاب : المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، دار السلام – القاهرة، ط الثانية - 1422 هـ - 2001 م، ص90-91. كذلك انظر الصيمري الحنفي، الحسين بن علي: أخبار أبي حنيفة وأصحابه ، عالم الكتب- بيروت، ط2، 1985، ص156

الفكر التجاري عند أبو حنيفة

(حرص وورع)

لسنا أمام تاجر عادي بسيط، ينهم ويأكل ويأخذ ويجمع ويَكنز، وإنما أمام شخصية تجارية علمية دينية ليست كغيرها من التجار. لقد امتهن العلم والتجارة معاً، فرأى الحياة من جميع جوانبها ونظر إلى الأمور بمصداقية وحيادية كبرى.

غشي أبو حنيفة الأسواق وعرفها وهضمها وبلغ فيها مبلغاً، وغدا يُشار إليه بالبنان، وعندما دخل في ميدان العلم اضطرب وقته وضاق، فنظمه ورتبه وقسَّمه بين عدة حاجيات جديدة ظهرت في حياته كان لا بدَّ من القيام بها، وكانت قسمة عادلة بين التجارة والفقه والعبادة والأهل.

في الليل أصبح مجتهداً في العبادة، وفي صحوة النهار استمر تاجراً يتولى العقود كاسباً رابحاً، وتلك بركة التجارة التي حث عليها رسول الله ﷺ وقال فيها: " يا معشرَ قريشٍ، لا يَغلبنَّكم المَوالي على التجارةِ، فإنَّ البركةَ في التجارةِ، فصاحبُها لا يَفتقرُ، إلا تاجر حلاف مهين [39].

ثم إذا صلى أبو حنيفة الظهر عكف على العلم دارساً ومذاكراً ومفرعاً الفروع أو مؤصلاً الأصول، مستخدماً خبرته التجارية المتراكمة والمتوارثة التي تمرّس عليها، إذ أنه تمرَّس على التجارة وعرف عرفها واستبان معاملاتها بين الناس، واتضحت له، فواءم بينها وبين نصوص الشريعة من قرآن وسنة، فأتى فكره وفقهه كاملاً في مواضيع البيوع والشراء.[40]

في تعاملاته التجارية وقف عند حدود الله وابتعد كثيراً عن الشُبهات، وحاكم نفسه كثيراً في مواضيع الحلال والحرام، المحظور والمباح، وتشدد وتحرَّج في كل ما تخالطه شبهة الإثم في معاملاته التجارية، وإن

---

[39] ابن الأعرابي، أبو سعيد أحمد بن محمد البصري الصوفي: معجم ابن الأعرابي، تح: عبد المحسن الحسيني، دار ابن الجوزي- السعودية، ط1، 1997، ج 2، ص636. الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم (427هـ): الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تح: الإمام أبي محمد بن عاشور، راجعه: نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2002، ج2، ص267. جرَّار، نبيل سعد الدين سليم: الإيماء إلى زوائد الأمالي والأجزاء، أضواء السلف، ط1، 2007م، ج3، ص455. كذلك انظر السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: جامع الأحاديث، تح: علي جمعة، .ابن شبة، عمر بن زيد بن عبيدة النميري البصري (ت262هـ): تاريخ المدينة لابن شبة، تح: فهيم محمد شلتوت، جدة، 1399هـ، ج2، ص746.

[40] أبو زهرة، ص405.

ظن إثماً أو توهمه في مال خرج منه وتصدّق به على الفقراء والمحتاجين. إذ يرد في المصادر أنه بعث شريكه حفص بن عبد الرحمن في تجارة أمتعة، وأعلمه أن بها ثوباً فيه عيباً وأوصاه بتبيان ذلك العيب للمشتري، وعندما باعه حفص نسي الوصية ولم يُبين العيب، وعندما عاد وعلم أبو حنيفة بذلك ولم يتمكن من الوصول للمشتري ما كان منه إلا أن تصدَّق بثمن المتاع كله، وكان ثلاثين ألف درهم.[41]

لم يقف عند ذلك، وإنما كان حريصاً أشد الحرص في الابتعاد عن الشبهات في المعاملات التجارية، وعدم الخوض في الأيمان والحلفان على الله في مواضيع التجارة وعرض الدنيا ومتاعها، فذلك برأيه لا يستحق، وبهذا الصدد "جعل على نفسه إن حلف بالله صادقاً في عرض كلام تَصدَّق بدرهم، ومن ثم شدد على نفسه بأن جعل على نفسه كفارة اليمين الصادق ديناراً ولم يكتف بالدرهم"[42].

في هذا الموضع نتذكر المعاملات التجارية في عصرنا الحاضر وما يتخللها من حلفان للأيمان الكاذبة المغلظة التي يقع بها بعض التجار ؛ ولا أُعمم، ورأيت بعضها بعيني وسمعتها بأذني، وهنا دعوة لهم للابتعاد عن تلك الأيمان ؛ وإن كانت صادقة، أي تنزيه الله عن عمليات البيع والشراء.

تمثَّل أبو حنيفة أخلاق التاجر الصادق، فتميّز عن التجار في تعامله التجاري وبالأخص مع الفقراء، وضرب شوطاً كبيراً في الأمانة والصدق والابتعاد عن الغبن، فقد "جاءته امرأة بثوب من الحرير تبيعه له، فقال كم ثمنه؟ فقالت: مائة. فقال: هو خير من مائة. بكم تقولين؟ فزادت مائة، مائة، حتى قالت أربعمائة، فقال هو خير من ذلك، قالت: تهزأ بي؟ قال هاتي رجلاً يقومه، فجاءت برجل، فاشتراه بخمسمائة".[43]

أوجه إنفاق أرباح التجارة في فكر أبي حنيفة

لا يرد في المصادر المعاصرة لأبي حنيفة أو المتأخرة عنه ما يُشكك بنزاهته وورعه في كسب المال الحلال، فقد كان حريصاً قدر المستطاع على الكسب الحلال، مبتعداً كل الابتعاد عن الشبهات، ومع ذلك لا بدَّ أن التجارة ذرّت عليه أرباحاً وفيرة، وكغيره من التجار انساقت إليه الأموال الكثيرة، ولكن يخالف غيره

[41] تاريخ بغداد، 13/ 356.

[42] الخيرات الحسان، ص105.

[43] أبو زهرة: ص33.

من التجار بأنه لم يكتنز المال ولم يُكوّن امبراطورية مالية كبيرة، إذ يَرد في المصادر على لسانه أنه قال: " مَا ملكت أَكثر من أَرْبَعَة آلَاف مُنْذُ أَكثر من أَرْبَعِينَ سنة إِلَّا أخرجتها، وَأَن امسكتها لقَوْل عَليّ رَضِي الله عَنهُ أَرْبَعَة آلَاف دِرْهَم وَمَا دونهَا نَفَقَة، وَلَوْلَا إِنِّي أَخَاف أَن التجئ إِلَى هَؤُلَاءِ مَا امسكت درهما وَاحِدًا"[44].

ويظهر بكل وضوح أن المال كان بين يديه وسيلة لا غاية بحد ذاته، ومن خلال البحث في أخباره وسيرته يظهر أنه كان لديه أوجه كبيرة وكثيرة للنفقات، نأتي على بعضها:

أولها كانت على نفسه، بنسبة مقبولة معتدلة مشروعة، فظهرت نعمة الله عليه واضحة جلية، ومن المناسب هنا ايراد حديث رسول الله ﷺ: " إذا أنعم الله عَلَى عبد نعْمَة أحب أَن ترَى نعْمَته عَلَيْهِ"[45]، وهو أيضاً –أبو حنيفة– ذكَّر بهذا الحديث أحد جُلسائه من الأغنياء عندما رآه بثياب رثة، وزاد على الحديث بأن قال له: "فينبغي لك أن تغير حالك حتى لا يغتمّ بك صديقك"[46].

ومناسباً هنا وصف حال أبو حنيفة على لسان حفيده عمر بن حمّاد: "كان حَسَن الهيئة، كثير التعطر، يُعرف بريح الطيب إذا أقبل وإذا خرج من منزله قبل أن تراه"[47]. وأورد عنه صاحب الخيرات الحسان بأنه "كان يتعهد شسعه، حتى إنه لم يُرَ مرةً منقطع الشسع"[48]. ويُورد النَّضرُ بن محمد حادثة بينه وبين أبو حنيفة "قال لي أبو حنيفة مرّة وقد أراد الركوب: أعطني كِساءك وخذ كسائي، ففعلتُ، فلما رجع قال لي: أخجلتني بغلظ كسائك، وكان بخمسة دنانير، ورأيتُ عليه كِساءً قوّمته بثلاثين ديناراً"[49].

---

[44] القرشي الحنفي، عبد القادر بن محمد بن نصر الله (ت775هـ): الجواهر المضية في طبقات الحنفية، مير محمد كتب خانه- كراتشي، ج1، ص496. الصيمري: أخبار أبو حنيفة، ص61.

[45] ابن حِبان ، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ (ت 354هـ): الثقات، تح: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ط1، 1973م، ج3، ص376. الزمخشري، محمود بن عمرو، (ت 538هـ): الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي- بيروت، ط3، 1407هـ، ج1، ص510.

[46] ابن حمدون البغدادي، محمد بن الحسن بن محمد (562هـ): التذكرة الحمدونية، دار صادر-بيروت، ط1، 1417هـ، ج2، ص223. والصَّيمري: أخبار أبي حنيفة، ص58.

[47] تاريخ بغداد، 13/ 331. النووي، محي الدين يحيى بن شرف (ت676هـ): تهذيب الأسماء واللغات، تح: شركة العلماء، دار الكتب العلمية -بيروت، ج2، ص218.

[48] الشسعُ: هو ما يُربط به النعل من الأمام ليستمسك على القدم. الخيرات الحسان : ص138.

[49] الخيرات الحسان، ص138.

فيما تقدم دلالة وإشارة إلى أن أبا حنيفة لم ينسَ حظه من الدنيا، فعلم نِعم الله عليه وأظهرها على نفسه وأحسن استخدامها وتدبيرها متنعماً بنعم الله بتوسط يرضي الله.

وثاني وجه لإنفاق أرباح التجارة والأموال التي لابدَّ أنها أتته طائعة بسبب التجارة؛ كثرة **البر والصدقة** لجميع من حوله ومن يحتاج لها، فتورد المصادر أنه كان " يَجمعُ الأَرباحَ عندَهُ مِنْ سَنَةٍ إِلَى سَنَةٍ، فَيَشْتَرِي بِهَا حَوَائِجَ الأَشْيَاخِ الْمُحَدِّثِينَ، وَأَقْوَاتَهُمْ، وَكُسْوَتَهُمْ، وَجَمِيعَ حَوَائِجِهِمْ، ثُمَّ يُعْطِيهِمْ، وَيَقُول: لا تَحْمَدُوا إلا اللَّهَ، فَإِنِّي مَا أَعْطَيْتُكُم مِن مَالي شَيْئًا، ولكن من فَضْلِ اللَّهِ عَلَيَّ فِيكُم"[50]، وهنا تتضح وبكل جلاء نظرته ورأيه في أموال وأرباح التجارة وكيفية انفاقها بما يرضي الله ويحقق التكافل الاجتماعي، وعدم اكتنازها للحاجات الشخصية، وذلك يجعل هذه الأموال بين الأيادي مطروحة للاستثمار والنمو، وتلك نظرة إيجابية متقدمة على عصره.

وأيضاً يرد على لسان سهلُ بن مزاحم في حق أبي حنيفة فيقول: "كنا ندخل عليه فلا نرى في بيته إلا البواري"[51]، هذا دليلٌ واضح على حياة التوسط التي عاشها أبو حنيفة بعيداً عن البذخ والسرف مع غناه.

وفي انفاقه على الفقراء والأرامل كان له وجهة نظر وطريقة عجيبة تَرفَّع بها عن الأهواء الشخصية وحب الظهور والبروز، فقد كان حريصاً أشد الحرص على حفظ ماء وجه الفقير والحفاظ على كرامته وعدم اهانته واخطاره بأنه مَدين لأبي حنيفة، وبهذا الصدد يرد في المصادر عدة حوادث تشير إلى ذلك، منها أن امرأة عجوز أتت أبو حنيفة: "تطلب منه ثوب خز فأخرج لها ثوبا قالت إني امرأة ضعيفة وأَنها أمانة فبعني هذا الثوب بما تقوم عليك فقال خذيه بأربعة دراهم، قالت لا تسخر بي وأنا عجوز كبيرة، قال إني اشتريت ثوبين فبعت أحدهما برأس المال إلا أربعة دراهم وبقي هذا يقوم علي بأربعة دراهم"[52]. وأيضاً جاءه صديق يطلب منه ثوب خُز على وصف معين، فقال له: "اصبر حَتَّى يقع وآخذه لك إن شاء الله. قَالَ: فما دارت الجُمُعة حَتَّى وقع، فمر بِهِ الرجل فَقَالَ لَهُ أَبُو حنيفة قد وقعت حاجتك، قَالَ: فأخرج إِلَيْهِ الثوب فأعجبه فَقَالَ: يا أَبَا حنيفة كم أزن للغلام؟ قَالَ: درهما، قَالَ يا أَبَا حنيفة ما كُنْت أظنك تهزأ؟ قَالَ: ما هزأت إني اشتريت

---

[50] الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، (ت 748ه): مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه، تح: محمد الكوثري، وأبو الوفاء الأفغاني، لجنة احياء المعارف النعمانية، حيدر آباد الدكن بالهند، ط3، 1408ه، ص46.
النووي: تهذيب الأسماء واللغات، ج2، ص221.

[51] الخيرات الحسان، ص105.
البواري جمع بوري، وهو الحصير المنسوج.

[52] أخبار أبي حنيفة، ص50-51. تاريخ بغداد، 13/ 359.

ثوبين بعشرين ديناراً ودرهم، وإني بعت أحدهما بعشرين ديناراً وبقي هَذَا بدرهم وما كنت لأربح عَلَى صديق"[53].

وعن القيس بن الربيع أنه "كان كثير الصلة والبر لكل من لجأ إليه، كثير الإفضال على إخوانه"[54].

أيضاً يوجد عدة حوادث أنفق بها أبو حنيفة الأموال الكثيرة سواءً على زواج من احتاج أو من كانت ثيابه رثة كي يَتَجَمَّل ببعض المال، لدرجة قال فيه البعض أنه: "كان لا يكادُ يُسأل حاجة إلا قضاها"[55].

وثالث وجه لإنفاق الأرباح عند أبي حنيفة كانت **في سبيل العلم والتعليم**، وبذلك ترك لنا درساً ومَثلاً كبيراً وضرب شوطاً بعيداً في الإنفاق، فكما تقدم أنه أنفق الكثير من الأموال على حاجات العلماء والفقهاء والمحدثين، وتعهد أقواتهم وكسوتهم، كما ظهر أنه مستعد لإنفاق جميع ماله على العلم وتعليم ابنه حمّاد، فيرد في المصادر أنه عندما خَتم ولده حماد سورة الفاتحة أعطى المعلم خمسَ مئةِ درهم، وفي رواية ألف درهم. فقال المعلم: ماذا صنعتُ حتى أرسل إليَّ هذا!؟ فأحضره واعتذر إليه، وقال: لا تستحقر ما علمت ولدي، والله، لو كان معنا أكثر من ذلك لدفعناه إليك، تعظيماً للقرآن"[56].

يؤكد عدد من العلماء على اكرام أبي حنيفة للعلم والعلماء، فيذكر الفُضَيل: "كان أبو حنيفة معروفاً بكثرة الأفضال، وقِلّة الكلام، وإكرام العلم وأهله"[57].

ونخلص من هذه الفقرة والسلوك الجميل لأبو حنيفة إلى تخيُّل لطيف وجميل وهو أنه لو كان أبا حنيفة مَثَلُنا في العلم والتعليم لوصلت البلاد العربية والإسلامية درجة من التطور والرقي لم يصلها أحد، إلا أننا انسقنا وراء شهوات الدنيا وملذاتها، زاهدين بالعلم وأهله، مما أدى إلى تراجع البلاد العربية (علمياً؛ وربما أخلاقياً).

---

[53] تاريخ بغداد، 13/359-360.

[54] تاريخ بغداد، 13/358.

[55] تهذيب الأسماء واللغات، 2/222. أخبار أبي حنيفة وأصحابه، 1/52.

[56] الخيرات الحسان، ص 101. كذلك انظر: أبو القاسم الهُذلي، يوسف بن علي بن جبارة المغربي (465هـ): الكامل في القراءات والأربعين الزائدة عليها، تح: جمال بن السيد بن رفاعي الشايب، مؤسسة سما للتوزيع والنشر، ط1، 2007م، ص79.

[57] أخبار أبو حنيفة وأصحابه، ص61.

ورابع وجه لإنفاق الأرباح كانت لحل المشكلات وإطلاق سراح المسجونين، "فحين حُبس إبراهيم بن عُيينة على أكثر من أربعة آلاف درهم؛ فأراد بعض اخوانه أن يجمع له من الناس، فلمَّا صار الخبر لأبي حنيفة أمَرَهُ بردِّ ما أخذه من الناس، وقضى عنه جميع دَيْنه"[58].

تلك أوجه أربعة لإنفاق المال عند أبي حنيفة سردها البحث سراعاً، ولا بدَّ أنه كان لديه أوجه أخرى كثيرة أنفق ماله بها، وعلى العموم اتصف أبو حنيفة بالعطاء والسخاء واتضح ذلك جلياً في الأعمال الخيرية، وزاد بأن ألبس العطاء ثوباً جديداً هو ثوب البيع والشراء، فسمى بأخلاقه وبمهنة التجارة إلى العلاء، وألبس التجارة حلة الصفاء والاخاء، وكأن حاله يقول للفقراء: نحن في المال والربح قُسماء. ولا يخفى على أحد ما لهذه السياسة من دور وفضل في بناء مجتمع مترابط متماسك مُتحابب، تختفي منه الأمراض الاجتماعية وتتعافى المجتمعات، فتنمو وتزدهر.

ومناسب هنا ذكر الحال المضاد لحال أبي حنيفة وهو حال الغني الذي يتظاهر بأنه أشعث أغبر، تجوز عليه الصدقة، وفي الأصل هو يكتنز الأموال، ولا أراه إلا حارساً أميناً عليها حتى يرثها غيره من بعده، وعلى العموم له الشكر على ذلك، إلا أنه حرم نفسه خيراً كثيراً.

تجارته وتقواه أبعداه عن التزلف للسياسة:

العلاقة وثيقة بين التجارة والسياسة في الحياة العملية، وكلاهما مرتبط بالآخر ومؤثر به، فغالباً ما تزلّف التجار إلى الساسة كي يحفظوا مصالحهم، أو ربما كي يحتكروا بعض التجارات، وأضعف الإيمان كي يأمنوا بطش الدولة الناتج عن طمعها وحاجتها لثرواتهم، إلا أن أبا حنيفة كان من الطبقة الأخرى التي أغناها الله عمن سواه، فضرب بالسياسة عرض الحائط وابتعد أيما ابتعاد عن أصحابها وولاة أمورها آنذاك، فقد نشأ في أسرة غنية أغنته وأبعدته عن ذل الحاجة، فعاش عزيزاً وسيداً لنفسه، لا يجاري أحداً.

أبو حنيفة بطبيعة عمله في التجارة لا بدّ أنه كسب مالاً وفيراً، فأصبح بغنى عن أصحاب السلطة والجاه، فلم يقبل منهم أي منحة أو هدية أو أعطية، وذلك خشية منه أن يصبح لهم حظوة عنده، فيحرجوه ويُدخلوا عليه في دينه ما يكره، وفي ذلك تورد الكتب والمصادر عدة روايات، منها:

ما ذكره الحسن بن زياد اللؤلئي في معرض حديثه عن علاقة أبو حنيفة بأمراء عصره: "والله ما قبل أبو حنيفة لأحدٍ منهم جائزة، ولا هدية"[59].

[58] الخيرات الحسان، ص103.

[59] مناقب الإمام، ص42. الخيرات الحسان ص136.

أيضاً يرد في المصادر أنه عندما كان في احدى زياراته لبغداد وصله الخليفة المنصور بثلاثين ألف درهم، فقال له: "يا أمير المؤمنين إنني ببغداد غريب وليس لها عندي موضع، فاجعلها في بيت المال، فأجابه المنصور إلى ذلك"[60]، ودون شك أنه كان أسلوب تهرب مهذب من أبو حنيفة لرفض هدية الخليفة المنصور، إذ أن أبو حنيفة لا يمكنه رفض هدية سيد البلاد آنذاك بشكل مباشر، إذ من شأنه أن يجلب عليه النقمة والغضب من الخليفة والحاشية.

وفي تبرير موقف أبو حنيفة الرافض للهدية، يمكن القول أنه كان غني مستعفف في ذاته، يأكل من كسب يده في التجارة، فكان في غنى مادي عن غيره، لا يحتاج لأحد، وإذا قبلها من المنصور ربما تكون من الشبهات، أو ربما يستخدمها المنصور كي يستميل بها أبو حنيفة إلى جانبه فيفتي له بما يناسبه أو بما هو أقرب لقلبه، ويعزز ذلك الرأي ما حصل في حادثة أخرى مشابهة، عندما عرض المنصور عشرة آلاف درهم على أبي حنيفة، تردد، وأسرَّ شاكياً لأحد جلسائه: "هذا رجل إن رددتها عليه غضب، وإن قبضتها دخل عَليَّ في ديني ما أكره"، ومن جديد رفض الهدية بأسلوب لبق جميل.[61]

وعندما حكم في خصام بين الخليفة المنصور وزوجته، وكان الحكم لصالح الأخيرة، أرادت أن تمنحه هديةٍ سَنِيَّة، فردها عليها قائلاً: "إنما ناضلت عن دين الله، لا تقرباً لأحدٍ، ولا طلباً لدنيا"[62].

وفي حادثة أخرى قال له المنصور: "لِمَ لَمْ تَغْشَنَا؟ قال له: لأنه ليس عندي ما أخافك عليه، وإن قربتني فتنتني، وإن أقصيتني أحزنتني"[63].

من هنا يُفهم عزوفه عن الدنيا واستغناؤه بنفسه عمن سواه، وزهده بما لدى الآخرين من متاع، ولا شك أن ما عادت به التجارة عليه من خيرات جعلته في غنىً عن هذا وذاك.

ومن هنا نستنتج أن أبا حنيفة كان حراً في عمله وتصرفه وفتاويه وفقهه، لم يجارِ ولم يصانع أحداً، ومن هنا نفهم أنه كان على علاقات غير حسنة مع حكام عصره، ولا بدَّ أنه أظهر آراؤه في الإمامة والرياسة،

[60] تاريخ بغداد: 357/13.

[61] تاريخ بغداد: 13/ 357-358.

[62] الخيرات الحسان، ص137.

[63] الخيرات الحسان: ص141.

وتلك قضية خلافية كبرى كانت رائجة آنذاك، وربما صرَّح عن بعض آرائه في ذلك في حلقات العلم التي كان يعقدها، إذ يُروى عن صاحبه زُفَرَ[64] أنه قال له: " والله ما أنت بمنته حتى توضع الحبال في أعناقنا"[65].

مكانته العلمية في عصره:

لن يطيل البحث في هذا العنوان ولن يدخل في تفاصيله الكثيرة، فأبو حنيفة أنتج علماً وفقهاً غزيراً، دُرِس في مواضع عدة، ويحتاج لمؤلفات وأبحاث عدة، لدى اقتصر البحث هنا على إعطاء لمحة مختصرة جداً عن مكانته العلمية في عصره.

يجمع العلماء والأدباء والأشياخ وساسة عصره أنه أفقه الناس والعلماء، وأنه ساد أهل زمانه بلا مدافعة في علوم شتى، وأورد الخطيب البغدادي في كتابه تاريخ بغداد فصلاً كاملاً عن فقهه واعتراف العلماء به وثناؤهم عليه،[66] وكذلك فعل ابن حجر الشافعي في كتابه الخيرات الحسان.[67]

وعن ابن المبارك قال: "ما رأيت رجلا أوقَرَ في مجلسه ولا أحسن سَمتاً وحِلماً من أبي حنيفة"[68].

وعن أبي معاوية الضرير قال: "حب أبي حنيفة من السنة"[69].

وقال يحيى بن سعيد القطان: "لا نكذب الله ما سمعنا أحسن من رأي أبي حنيفة وقد أخذنا بأكثر أقواله"[70].

وقال علي بن عاصم: "لو وزن علم الإمام أبي حنيفة بعلم أهل زمانه لرجح عليهم"[71].

---

[64] هو زُفَرَ بن الهُذَيل العَنْبَري التَّمِيمي، من كبار أصحاب أبي حنيفة، تولى قضاء البصرة، ثم خلف أبو حنيفة في حلقته إلى أن توفي سنة 158هـ ابن عبد البر: الانتقاء، ص173-174.

[65] ابن عبد البر: الانتقاء، ص170. تاريخ بغداد، 13/ 330.

[66] تاريخ بغداد، 13/ 338- 351.

[67] ص 82-90.

[68] تاريخ الإسلام: 9/ 308. ابن تغري بردي، يوسف، (874هـ): النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي- دار الكتب- مصر، ج2، ص13.

[69] سير أعلام النبلاء: 401/6. تاريخ الإسلام، 310/9.

[70] أبو الحسنات اللكنوي، محمد عبد الحي بن محمد الأنصاري الهندي، (ت 1304هـ): التعليق الممجد على موطأ محمد، تح: تقي الدين الندوي، دار القلم – دمشق، ط4، 2005م، ج1/ص20. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، (774هـ): البداية والنهاية، تح: علي شيري، دار احياء التراث، ط1، 1988م، ج10، ص 114. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، 433/29.

[71] سير أعلام النبلاء، 403/6.

وقال حفص بن غياث: "كلام أبي حنيفة في الفقه أدقُ من الشَّعرِ، لا يَعيبه إلا جاهل"[72].

وقال الشافعي: "الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة"[73].

وقال الذهبي في حقه: "الإمامة في الفقه ودقائقه مُسَلَّمة إلى هذا الإمام، وهذا أمر لا شك فيه، وليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل وسيرته تَحْتَمل أن تفرد في مجلدين رضي الله عنه ورحمه"[74].

ووصفه سفيان الثوري بأنه "أفقه أهل الأرض آنذاك"[75].

وقيل للإمام مالك: "هل رأيت أبا حنيفة؟ قال نعم. رأيت رجلاً لو كَلَّمك في هذه السارِية أن يجعلها ذهباً لقام بِحُجَّته"[76].

كلها دائل على حكمته وعلمه ورجاحة عقله والمكانة الكبيرة التي حظي بها عند العامة والخاصة، فتميز وتفرَّد عن أهل عصره لدرجة قال فيها ابن شُبْرُمة عنه: "عجزت النساءُ أن تلد مثل النُّعمان"[77].

وعن أشياخه الذين أخذ عنهم فهم كُثر، لا يتسع البحث لهم، وقد يزيد عددهم عن أربعة آلاف شيخ[78].

أما الآخذين عنه –طلابه– فهم أكثر من ذلك بكثير ولا يمكن حصر عددهم، إذ قال عنه بعض أئمة عصره: "لم يظهر لأحدٍ من أئمة الإسلام المشهورين مثلُ ما ظهر لأبي حنيفة من الأصحاب والتلاميذ، ولم ينتفع العلماء وجميعُ الناس بمثل ما انتفعوا به وبأصحابه في تفسير الأحاديث المُشتبهة، والمسائل المستنبطة، والنوازل، والقضاء، والأحكام"[79].

من خلاصة ما تقدم نستنتج أن أبو حنيفة استحق لقب فقيه العراق بجدارة كما نعتته به بعض المصادر المعاصرة له، واكتسب سمعة ومكانة كبيرة في عصره، وربما زاد في هذه المكانة ارتياده الأسواق ومعرفته بأحوال البيوع والشراء، فَتَصَدَّر لمعاملات الناس وأحكامها.

---

[72] تاريخ الإسلام، 312/9. سير أعمال النبلاء، 403/6.

[73] تاريخ بغداد: 13/ 345. النجوم الزاهرة، 13/2.

[74] سير أعلام النبلاء، 403/6.

[75] تاريخ بغداد : 344/13.

[76] ابن الجوزي: المنتظم، ج8، ص131. ابن خلكان، ج5، ص409.

[77] ابن عبد البر: الإنتقاء، ص131 وص161.

[78] الخيرات الحسان، ص69.

[79] الخيرات الحسان، ص 70. ابن عابدين الدمشقي، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، (1252هـ): رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)، دار الفكر- بيروت، ط2، 1992م، ج1، ص56.

خاتمـــــــــة:

خَبِر أبو حنيفة الأسواق وأحوال البيوع والشراء والعرف التجاري فتصدَّر للكلام في معاملات الناس وأحكامها كلام الخبير الفاهم، وضبط تلك العمليات بشكل دقيق، وتطوَّر مذهبه واستمر على هذا المنوال حتى الوقت الراهن، والدليل على ذلك أن معظم قضايا الخلاف التجاري والمالي تَحْتَكِم وتُحل على المذهب الحنفي لأنه الأسهل والأيسر على الناس في موضوع المعاملات، وذلك بإجماع الفقهاء المتأخرين، وهنا ربما نُفسر سبب انتشار هذا المذهب في المدن دون الأرياف، وذلك لِما اشتهرت به المدن من العمل التجاري فاعتمدت المذهب الأيسر لمعاملاتها التجارية.

من خلال دراسة الفكر التجاري عند أبي حنيفة وأوجه إنفاق الأرباح التي اتبعها يتضح جلياً العطاء والسخاء في معاملاته، والأخلاق السامية التي ظهرت عليه واضحة في علاقاته ومعاملاته وتجاربه، ولا بدَّ أن عمله في التجارة كان له دور في ذلك، فتلك المهنة صقلت شخصيته وجعلتها أقرب إلى الواقع في أفكاره وأعماله كون التجارة تقتضي تلك الحكمة والتعقل، فأتت بآثارها على فقهه ومذهبه، وعزز في خبرته وحنكته ما كان قد تعلمه في صباه من علم الكلام والجدل.

هنا دعوة للتجار في العصر الحاضر للاقتداء بأبي حنيفة في تجارته وعطائه وسخائه وانفاقه للمال على أعمال البر والإحسان، وتنزيه اسم الله في أعمالهم التجارية، وإكساء الأعمال الخيرية الثوب التي أكساها إياه أبو حنيفة –ثوب البيع والشراء–، وعدم جعل المال غاية يتسارعون في الوصول إليها، بل وسيلة للوصول بها إلى بر الأمان، ولا مانع من شراء قلوب ومحبة الناس بها – وبذلك لنا بمعاوية بن أبي سفيان أسوة حسنة –، فنصل إلى مجتمع مترابط متماسك مُتحابب، خالياً من الأمراض الاجتماعية، نامياً مزدهراً.

ومن الاقتراحات التي يقدمها البحث هو إعادة النظر والبحث من جديد في آراء وأفكار أبو حنيفة الاقتصادية والتجارية كونه مارس مهنة التجارة، ومن ثم سلك طريق العلم مع احتفاظه بالعمل التجاري، فلا بدَّ أنه اكتسب خبرة شرعية كبيرة في هذا المجال، وبشكل خاص في البيوع والشراء، وهنا أيضاً دعوة لعلماء الاقتصاد الإسلامي لمزيد من التبحُّر والنظر في كتب وآراء أبو حنيفة الفقهية الاقتصادية، وذلك بهدف حفظ ونماء المال، ومن هنا تأتي فكرة جمع كل ما ثبت عن الإمام أبي حنيفة في معاملاته التجارية وآرائه الفقهية في هذا الباب في كتاب واحد مستقل متفرد.

قائمة المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.
2. الأزدي السلماسي، يحيى بن إبراهيم: منازل الأئمة الأربعة، مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1، 2002م.
3. ابن الأعرابي، أبو سعيد أحمد بن محمد البصري الصوفي: معجم ابن الأعرابي، تح: عبد المحسن الحسيني، دار ابن الجوزي– السعودية، ط1، 1997.
4. البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي: الجامع المسند الصحيح= صحيح البخاري، باب ما يكره في التناجش، حديث رقم 2142، تح: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ،
5. البخاري الحنفي، عبد العزيز بن أحمد بن محمد (ت730هـ): كشف الأسرار شرح أصول البردوي، دار الكتاب الإسلامي.
6. البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر: فتوح البلدان، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1988م.
7. ابن تغري بردي، يوسف، (874هـ): النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي– دار الكتب– مصر .
8. الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم (427هـ): الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تح: الإمام أبي محمد بن عاشور، راجعه: نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2002.
9. ابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد (597هـ): المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تح: محمد ومصطفى عطا، دار الكتب العلمية –بيروت، ط1، 1992م.
10. ابن حِبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان الدارمي البُستسي (ت 354هـ): الثقات، تح: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ط1، 1973م.
11. ابن حِبّان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان، الدارمي البُستسي (ت 354هـ): الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب ابن بلبان الفارسي، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط1، 1988م.
12. ابن حَجَر الهيتمي الشافعي، أحمد بن محمد، (ت 974هـ): الخيرات الحسان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، تح: عبد الكريم المحيميد، دار الهدى والرشاد، دمشق، 2007م ط1.
13. أبو الحسنات اللكنوي، محمد عبد الحي بن محمد الأنصاري الهندي، (ت 1304هـ): التعليق الممجد على موطأ محمد، تح: تقي الدين الندوي، دار القلم – دمشق، ط4، 2005م.

14. ابن حمدون البغدادي، محمد بن الحسن بن محمد (562هـ): التذكرة الحمدونية، دار صادر –بيروت، ط1، 1417هـ.
15. ابن خلكان الإربلي، شمس الدين أحمد بن محمد (681هـ): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار صادر– بيروت.
16. الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد وذيوله، الطبعة العلمية
17. الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، دار الرسالة، بيروت، 1965
18. الدَّارقطنِي: علي بن عمر بن أحمد البغدادي (ت 385هـ): سنن الدارقطني، تح: شعيب الأرنؤوط وغيره، مؤسسة الرسالة– بيروت، ط1، 2004م.
19. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، (ت 748هـ): مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه، تح: محمد الكوثري، وأبو الوفاء الأفغاني، لجنة احياء المعارف النعمانية، حيدر آباد الدكن بالهند، ط3، 1408هـ.
20. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايماز، (ت748هـ): سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، ط3، 1985م.
21. الزمخشري، محمود بن عمرو، (ت 538هـ): الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي– بيروت، ط3، 1407هـ.
22. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: جامع الأحاديث، تح: علي جمعة
23. ابن شبة، عمر بن زيد بن عبيدة النميري البصري (ت262هـ): تاريخ المدينة لابن شبة، تح: فهيم محمد شلتوت، جدة، 1399هـ.
24. الصيمري الحنفي، الحسين بن علي: أخبار أبي حنيفة وأصحابه، عالم الكتب– بيروت، ط2، 1985.
25. الطبري، محمد بن جرير، (310هـ): تاريخ الطبري، دار التراث– بيروت، ط2، 1387هـ.
26. القرشي الحنفي، عبد القادر بن محمد بن نصر الله (ت775هـ): الجواهر المضية في طبقات الحنفية، مير محمد كتب خانه– كراتشي، ج1، ص496.
27. القرطبي، شمس الدين محمد بن أحمد (671هـ): الجامع لأحكام القرآن= تفسير القرطبي، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية– القاهرة، ط2، 1964م.
28. القضاعي المزي، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف: تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تح: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة– بيروت، ط1، 1980.

29. ابن عابدين الدمشقي، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، (1252هـ): رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)، دار الفكر- بيروت، ط2، 1992م.
30. ابن عبد البر القرطبي، يوسف بن عبد الله، (ت 463هـ): الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، دار الكتب العلمية- بيروت.
31. ابن علان البكري الشافعي، محمد علي بن محمد (1057هـ): دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، تح: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط4، 2004م.
32. أبو القاسم الهُذلي، يوسف بن علي بن جبارة المغربي (465هـ): الكامل في القراءات والأربعين الزائدة عليها، تح: جمال بن السيد بن رفاعي الشايب، مؤسسة سما للتوزيع والنشر، ط1، 2007م.
33. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، (774هـ): البداية والنهاية، تح: علي شيري، دار احياء التراث، ط1، 1988م.
34. مسلم بن الحجاج، (ت261هـ): صحيح مسلم
35. ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، دار إحياء الكتب العربية.
36. المقدسي، ضياء الدين محمد بن عبد الواحد (ت 643هـ): المنتقى من مسموعات مرو، مخطوط، ق 1307 (ب).
37. الملا القاري، علي بن سلطان محمد، (ت 1014هـ): مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر -بيروت، ط1، 2002م.
38. النووي، محي الدين يحيى بن شرف (ت676هـ): تهذيب الأسماء واللغات، تح: شركة العلماء، دار الكتب العلمية -بيروت.
39. النووي، محي الدين يحيى بن شرف (ت676هـ): روضة الطالبين وعمدة المفتين، تح: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت -دمشق -عمان، ط3، 1991م.
40. أبو الوليد الباجي القرطبي الأندلسي، سليمان بن خلف (474هـ): المنقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة- مصر، ط1، 1332هـ.

المراجع

41. أبو زهرة، محمد: أبو حنيفة (حياته وعصره وآراؤه وفقهه)، دار الفكر العربي
42. جرَّار، نبيل سعد الدين سليم: الإيماء إلى زوائد الأمالي والأجزاء، أضواء السلف، ط1، 2007م،
43. الخميس، محمد بن عبد الرحمن: أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة، دار الصميعي، السعودية.

44. الخيون، رشيد: المذاهب والأديان.
45. الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد: مجلة البحوث الإسلامية، جزء الأعلام+ جزء الأمكنة.
46. الصلَّابي، علي محمد محمد: أسمى المطالب في سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ، مكتبة الصحابة– الشارقة، 2004م.
47. الصلابي، علي محمد: معاوية بن أبي سفيان، دارالأندلس الجديدة، مصر، ط1، 1429هـ/2008م،
48. العباسي، أحمد: الإمام الأعظم، بغداد، 1956.
49. على جمعة محمد عبد الوهاب: المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، دار السلام – القاهرة، ط الثانية – 1422 هـ – 2001 م.
50. معروف، ناجي: عروبة أبو حنيفة، مجلة كلية الآداب – القاهرة، 16 مايو 1977.
51. معروف، ناجي: عروبة أبو حنيفة، مطبعة العاني، العراق، ط1، 1935م.
52. المنتدى الإسلامي: مجلة البيان، العدد 171.

العلاقات التجارية بين بلاد البنغال وسواحل شبه الجزيرة العربية منذ ما قبل ظهور الإسلام حتى نهاية العصر العباسي

الدكتور: زياد سعيد الشحاذه *

الملخص:

كان للعرب نشاط تجاري كبير في المحيط الهندي منذ ما قبل ظهور الإسلام، وتعزز النشاط التجاري البحري مع ظهور الإسلام وانتشاره على مساحات كبيرة، حتى أصبح العرب والمسلمون سادة الملاحة في المحيط الهندي لعدة قرون، نقلوا خلالها المنتجات والبضائع بين الشرق والغرب.

تتمتع بلاد البنغال بموقع استراتيجي هام، فهي محاذية للصين، وتمتلك أنهاراً تتميز بصلاحيتها للملاحة، ولديها إطلالة بحرية على المحيط الهندي، لذلك كانت بلاد البنغال من المحطات الرئيسة على طريق التجارة بين البلاد العربية والصين، إذ تتوسط المسافة بينهما، كما أنها غنية بالمنتجات المتنوعة، فأقبل التجار العرب عليها بقوة وسكنوا بها، وتحولت بلاد البنغال إلى سوقٍ واسعة تضم منتجات الشرق والغرب، إذ أن الطريق البحري بين البلاد العربية والصين كان محفوفاً بالمخاطر أحياناً، مما زاد أهمية بلاد البنغال التجارية.

الكلمات المفتاحية: شبه الجزيرة العربية– بلاد البنغال– الصين– المحيط الهندي– النشاط التجاري.

*دكتور محاضر في قسم التاريخ– اختصاص تاريخ العرب والإسلام– سورية. Ziadalshhatha@gmail.com

Trade Relations between Bengal and the Coasts of the Arabian Peninsula From the Pre-Islamic Era to the End of the Abbasid Period

Dr: Ziad Said AL. Shhatha *

Summary:

The Arabs had a significant commercial presence in the Indian Ocean long before the advent of Islam. This maritime trading activity was further strengthened with the rise and spread of Islam across vast territories, establishing Arabs and Muslims as the undisputed masters of Indian Ocean navigation for several centuries. During this period, they served as the primary conduits for goods and commodities between East and West.

Bengal occupies a strategically vital position, bordering China and distinguished by its navigable waterways and extensive coastline along the Indian Ocean. These geographical advantages made Bengal a key hub on the trade routes connecting the Arab lands with China, lying roughly midway between the two. Moreover, Bengal's abundance of diverse local products attracted Arab merchants in great numbers, both to the region and its people. Consequently, Bengal evolved into a vast global emporium where Eastern and Western goods converged. Given that the maritime route between the Arab world and China

* Lecturer in the department of history, Specializing in Arabs and Islamic history. Syria.
Ziadalshhatha@gmail.com

was occasionally fraught with peril, Bengal's commercial significance was further elevated.

Keywords: Arabian Peninsula – Bengal – China – Indian Ocean – Commercial Activity

المقدمة:

أقامت شعوب الشرق والغرب علاقات واسعة فيما بينها منذ أقدم العصور، ومثلت التجارة إحدى أبرز جوانب هذه العلاقة، وساهمت بالتأثير في مجالات إنسانية أخرى، وكان العرب في شبه الجزيرة العربية من أوائل الشعوب التي نسجت علاقات إنسانية واقتصادية مع بقية شعوب الأرض بحكم موقع بلادهم الذي يتوسط العالم القديم من جهة، وإحاطته بالمياه من ثلاثة جهات من جهة أخرى، لذلك كان النشاط البحري من أبرز طرق التبادل التجاري مع بقية الشعوب، إذ تمكن العرب من اكتساب خبرات ومعارف بحرية كبيرة، ساعدتهم على نقل تجارة الغرب إلى الشرق وبالعكس، وكانت معرفتهم لمواعيد هبوب الرياح من أبرز العوامل التي ساعدتهم في رحلاتهم التجارية، والتي حولتهم فيما بعد إلى أبرز المتحكمين في الملاحة في المحيط الهندي، الذي يعد من أهم المسطحات المائية في العالم، نظراً لموقعه بين الصين والهند من جهة وشبه الجزيرة العربية وافريقيا من جهة أخرى.

تعد بلاد البنغال إحدى أهم المحطات على طريق التجارة بين الصين وشبه الجزيرة العربية، فموقعها الذي يتوسط الطريق البحري بين الصين وشبه الجزيرة العربية منحها أهمية كبيرة، كما زاد من أهميتها صلاحية نهر الغانج للملاحة، واستخدامه في نقل البضائع، واسهامه في زيادة الإنتاج الزراعي لتوفر المياه العذبة والتربة الخصبة المتجددة من خلال ما تحمله الأنهار من طمي ناعم من المناطق التي تمر بها وتجلبها معها إلى الأراضي المحاذية لخليج البنغال.

لم تتوقف أهمية بلاد البنغال بكونها محطة وممر لتجارة الصين والبلاد العربية، بل كان لديها الكثير من المنتجات التي تزيد عن حاجة السكان وتصدر إلى الغرب عن طريق التجار العرب والمسلمون، من خلال موانئ الجنوب المطلة على المحيط الهندي، وبالتالي كان حجم التجارة بين بلاد البنغال وموانئ شبه

الجزيرة العربية، يفوق نظيرتها في السواحل الغربية للهند، لأن التجار العرب والمسلمون جعلوا من موانئ البنغال سوقاً واسعة، فأقاموا بها تجمعات سكانية، وقادوا حركة التجارة العالمية.

أهمية البحث:

ناقش العديد من الباحثين قضية التجارة في المحيط الهندي، لكن هذا البحث يحاول أن تكون له أهمية مضافة كونه يبحث في العلاقات التجارية بين شبه الجزيرة العربية وبلاد البنغال، وما توصل إليه من نتائج بارزة، بعضها لم يطرق من قبل الباحثين من قبل، ولاسيما تمكن التجار العرب والمسلمين من تحويل بلاد البنغال إلى محطة لتبادل بضائع الغرب والشرق، نظراً للصعوبات والمخاطر التي تعترض الطريق البحري بين سواحل شبه الجزيرة العربية وسواحل الصين.

إشكالية البحث:

يطرح البحث إشكالية كبيرة تتعلق بأسباب قيام علاقات تجارية بين بلاد البنغال وشبه الجزيرة العربية ومدى حجمها، وانطلاقاً من أن العرب والمسلمون كانوا من قادة الملاحة في المحيط الهندي منذ ما قبل الإسلام حتى نهاية العصور الوسطى تظهر إشكالية أخرى وهي: ما مدى قدرة الأسطول التجاري العربي والإسلامي على استثمار بلاد البنغال؟ كونها تتوسط المسافة بين الصين وسواحل شبه الجزيرة العربية تقريباً،

أهداف البحث:

1- إلقاء الضوء على بلاد البنغال، وما تتميز به من موقع جغرافي هام وأنهار وثروات وموانئ تجارية.
2- إبراز حجم التبادل التجاري بين بلاد البنغال وشبه الجزيرة العربية.
3- الكشف عن الطريق التجاري بين الصين والبلاد العربية عبر بلاد البنغال، ومدى أهميته.
4- التأكيد على دور العرب والمسلمين في قيادة الملاحة في المحيط الهندي في القرون الميلادية الأولى حتى نهاية العصر العباسي.

منهجية البحث:

اعتمد الباحث على أكثر من منهج في هذه الدراسة، فقد اعتمد على المنهج التاريخي الوصفي للاستفادة مما جاء في المصادر التاريخية والجغرافية حول العلاقات التجارية بين بلاد البنغال وشبه الجزيرة

العربية، واعتمد على المنهج التحليلي لمقاطعة الروايات المتعددة، والوصول إلى نتائج جديدة، حول دور التجار العرب والمسلمون في بلاد البنغال، وجعلها محطة تجارية لتبادل منتجات الشرق والغرب.

حدود البحث المكانية والزمانية:

يشمل البحث منطقة جغرافية واسعة تمتد من شبه الجزيرة العربية في الغرب إلى الصين في الشرق، كما تم التركيز على بلاد البنغال كونها محور البحث، أما حدود البحث الزمانية فتبدأ من القرون الأولى قبل الميلاد، وتنتهي مع سقوط الخلافة العباسية 656هـ/1258م.

الدراسات السابقة:

لم يقف الباحث على أية دراسة تطرقت بشكل مستقل للعلاقات التجارية بين العرب وبلاد البنغال، لكن هناك العديد من الدراسات التي تحدثت عن بلاد البنغال، وتجارة المحيط الهندي التي قادها العرب والمسلمون لقرون طويلة، وأهمها:

1- الدراسة الأولى: رحلة مع النقوش الكتابية الإسلامية في بلاد البنغال، لمحمد يوسف صديق نشرت عام 2004م، وقد استفاد البحث منها في معرفة حدود البنغال الجغرافية والصلات الأولى للعرب والمسلمون مع سكان البنغال، لكن الكتاب لم يتوسع في العلاقات التجارية كونه لا يختص بذلك.

2- الدراسة الثانية: أضواء على الإسلام إلى الشرق وإلى البنغال خاصة في العصور قبل الحكم الإسلامي فيها، لأبو بكر رفيق، صدرت عام 2006م، وقد استفاد البحث منها في التثبت من مواقع الموانئ البنغالية، لكن المقال اتصف بالاختصار الشديد، وبالتالي حاول هذا البحث سد الثغرات لتقديم دراسة متكاملة عن العلاقات التجارية البنغالية العربية.

3- الدراسة الثالثة: العلاقات التجارية بين العالم الإسلامي والصين في العصر الوسيط، لعبد الله محمد سعيد السويدي، ونشر في مجلة الفنون والأدب وعلوم الإنسانيات والاجتماع، الإمارات العربية المتحدة عام 2024م، استفاد البحث من هذا المقال في معرفة الطريق التجاري البحري الذي كان يربط سواحل شبه الجزيرة العربية بالصين، والصعوبات والعقبات التي واجهت هذا الطريق والمتمثلة بالقراصنة من جهة، واضطراب أوضاع الصين من جهة أخرى، لكن المقال أهمل الحديث عن بلاد البنغال بطبيعة الحال، لذلك حاول هذا البحث الاستفادة من الدراسات السابقة، لإلقاء الضوء بشكل مركز على العلاقات التجارية بين البنغال وشبه الجزيرة العربية في

مدة الدراسة، للخروج بنتائج جديدة، تفتح آفاقاً جديدة أمام الباحثين للقيام بمزيد من الدراسات حول موضوع العلاقات التجارية بين بلاد البنغال قبل ظهور الإسلام وبعده.

أولاً: التعريف ببلاد البنغال:

1- جغرافية بلاد البنغال:

تعد بلاد البنغال من أهم المناطق في شبه الجزيرة الهندية، وهي تشغل الجزء الشمالي الشرقي منها، بحيث يحدها من الشمال جبال الهيمالايا التي تفصلها عن الصين، كما يحدها من الشرق والشمال الشرقي سلسلة من المرتفعات الجبلية أهمها جبال أسام وغارو وآراكان يوما([1])، ويحيط بها من الجهة الجنوبية المحيط الهندي، حيث يسمى الخليج الذي يجاورها بخليج البنغال، أما حدودها الغربية فهي مفتوحة مع الهند دون وجود عوائق طبيعية([2])، ولابد من الإشارة إلى أن حدود بلاد البنغال كانت تتغير بحسب قوة وضعف الدول والحضارات التي كانت تقوم على أراضيها.

تخترق بلاد البنغال عدة أنهار، أهمها نهر الغانج الذي ينبع من جبال الهيمالايا، ويخترق بلاد البنغال ليصب في خليجها، ويتميز بصلاحيته للملاحة في بعض أوقات السنة وذلك بحسب مواعيد فيضان النهر، ويبلغ طول النهر من المنبع حتى المصب حوالي 2420كم، ولنهر الغانج قداسة كبيرة عند طائفة الهندوس، لما يحمله من خيرات كثيرة على البلاد([3])، والنهر الثاني من حيث الأهمية في البنغال هو نهر البرهم بترا، ويبلغ طوله 2660 كم([4])، وهو أغزر جرياناً من نهر الغانج، وتتعذر الملاحة فيه، بسبب ما يحمله من رمال إلى مصبه مما يشكل عائقاً كبيراً أمام دخول السفن إليه([5]).

([1])- الحاج، حسن محمد معين الدين: الصوفية في بنغلادش وأثرها على المجتمع، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1996، ص6؛ شرف، عبد العزيز طريح: الجغرافية المناخية والنباتية، دار المعارف الجامعية، د.م، د.ت، ص214؛ لوبون، غوستاف: حضارات الهند، تر: عادل الزعيتر، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2017م، ص28.

([2])- آل غازي، أبو الحسين: *دولة بنغلادش المسلمة*، مركز الإعلام العالمي، داكا، 2014م، ص3.

([3])- لوبون، حضارات الهند، ص33- 37.

([4])- الندوي، محمد إسماعيل: الهند القديمة حضاراتها وديانتها، دار الشعب، د.م، 1970م، ص14.

([5]) -لوبون، حضارات الهند، ص37.

أما تسمية البلاد ببنغال، فقد اشتقت الكلمة من كلمة بنغ، وهذه الكلمة تعني في اللغة البنغالية السكان من غير الآريين، أي السكان الأصليين لتلك البلاد، وتتحدث الروايات عن أن السكان كانوا يبنون بيوتهم على أكام مرتفعة، وأطلق السكان المحليين على هذه الأكام في اللغة السنسكريتية آل، فتم ضم كلمة بنغ إلى كلمة آل فتحول اسم البلاد إلى البنغال([6]).

إن معظم أراضي بلاد البنغال سهلية، وتنتشر روافد الأنهار الرئيسة على مساحات واسعة منها، فتحمل معها الطمي الناعم من المناطق التي عبرها النهر إلى المصب في جنوب البنغال، بحيث تحولت هذه المنطقة إلى منطقة زراعية خصبة تعد من أخصب بقاع الأرض قاطبة، وبالتالي من الطبيعي أن تكون الزراعة النشاط الاقتصادي الأول لسكان البنغال، حيث كانت البلاد تنتج كميات ضخمة من المنتجات الزراعية المختلفة، حتى قال عنها المستشرق الفرنسي لوبون: "وجدت وادي الغانج أكثر بلاد الدنيا ثمراً ودراً"، وكانت الروافد تفيض في بعض أشهر السنة، فيقوم الفلاحون بزراعة الأراضي البعيدة عن الأنهار والروافد، ويعودون إليها في مواسم أخرى فيجدونها مليئة بالطمي الناعم الذي يمنح التربة درجة عالية من الخصوبة([7]).

2- لمحة تاريخية عن بلاد البنغال:

قامت في شمال شبه الجزيرة الهندية حضارات عريقة تعود إلى الألف الثالث قبل الميلاد، أهمها حضارتي هارابا وموهينجودارو على ضفاف نهر السند، وكان سكان الهند الأصليين من الدراوديون هم من أسس هاتين الحضارتين، في حين كانت بقية أنحاء شبه الجزيرة الهندية تعيش حياة بدائية، لكن مع منتصف الألف الثاني قبل الميلاد دخل الآريون إلى شبه الجزيرة الهندية من خلال الحدود الشمالية، وحكموا شمال البلاد، فتراجع جزء كبير الدراوديون إلى الداخل والجنوب([8]).

([6])- صديق، محمد يوسف: رحلة مع النقوش الكتابية الإسلامية في بلاد البنغال، دار الفكر، بيروت، 2004م، ص28.

([7])- لوبون: حضارات الهند، ص35- 36.

([8])- ديورانت، ول وايرل: قصة الحضارة، تر: زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت، د.ت، مج: 1، ج3، ص15؛ الندوي، الهند القديمة، ص57- 59.

انطلاقاً مما سبق فإن الآريون عندما دخلوا إلى شمال شبه الجزيرة الهندية، قاموا بطرد السكان الأصليين من الدراوديون وغيرهم إلى داخل شبه الجزيرة الهندية، وكانت بلاد البنغال إحدى أبرز المناطق التي لجأ إليها الدراوديون([9])، كونها تتمتع بميزات وخصائص فريدة تمكنهم من العيش وتوفر لهم سبل الحياة الكريمة، مع توفر التربة الخصبة والمياه بما يمكنهم من زراعة المنتجات المختلفة، بالإضافة إلى اطلالتها البحرية جنوباً التي تمكنها من الاتصال مع العالم الخارجي من خلال الخليج الذي يحمل اسمها.

إن تاريخ بلاد البنغال يشوبه الكثير من الغموض في العصور القديمة، ولا يكاد الباحث يتلمس شذرات بسيطة من هذه العصور الطويلة، لكن تشير الدراسات التي استندت إلى بعض الآثار المادية والنصوص الدينية إلى أن بلاد البنغال بين منتصف الألف الثانية قبل الميلاد ومنتصف الألف الأولى قبل الميلاد دخلت عصر استخدام الأدوات المصنوعة من الحديد، لاستخدامها في حراثة التربة وقطع أشجار الغابات واستصلاحها في الزراعة، لكن لم تظهر في هذا العصر دولة مركزية كبرى في بلاد البنغال، بل قامت دويلات صغيرة، دخلت ميدان التنافس فيما بينها، فكانت الدولة الأقوى بينهم تفرض سيطرتها على بقية الدول، فتمكنت مملكة ماغادا من بسط سيطرتها على وادي الغانج وقسم كبير من المناطق الداخلية لشبه الجزيرة الهندية ([10]).

في النصف الثاني من القرن الأول قبل الميلاد، خضعت بلاد البنغال لحكم أسرة نندا التي تنتمي إلى القبائل الدراودية، ومع نهاية الربع الأول من القرن الرابع قبل الميلاد تمكنت أسرة الموري التي تنتمي إلى العنصر الآري من بسط سيطرتها على البلاد، ثم تعاقبت على حكم بلاد البنغال عدة دول وممالك، كان أبرزها على الإطلاق مملكة غوبتا بين القرنين الرابع والسادس الميلاديين، وأسرة بال البوذية التي حكمت البلاد بين عامي 132- 558هـ/750- 1162م، ثم حكمت البلاد أسرة سين الهندوسية حتى عام 602هـ/1205م، حيث بدأت في نهاية عهد هذه الأسرة الفتوحات الإسلامية لبلاد البنغال في بداية القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي([11]).

([9])- محمد، عبد البصير بن نوشاد شكور: الدعوة الإسلامية في بنغلاديش معوقاتها وسبل علاجها، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 2013م، ص59.

([10])- دياكوف، ف، كوفاليف، س: الحضارات القديمة، تر: نسيم اليازجي، دار علاء الدين، دمشق، 2000م، ج1، ص211.

([11])- مصلح الدين، محمد بن محمد: الحركة السلفية في البنغال من عام 1217هـ/1802م إلى عام 1408هـ/1988م، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، 1991م، ص14- 15.

ثانياً: التبادل التجاري بين بلاد البنغال وشبه الجزيرة العربية:

1- أهم الموانئ في بلاد البنغال:

إن حدود بلاد البنغال الجنوبية حدود بحرية بالكامل، وبالتالي كانت على اتصال بالعالم الخارجي من خلال وجود الموانئ البحرية، التي يتم عبرها تصدير واستيراد المنتجات المختلفة، ومن أهم الموانئ في بلاد البنغال ميناء شيتاغونغ، وهو ميناء هام على طريق التجارة بين الصين والبلاد العربية، وكان محطة هامة للتجار العرب والمسلمون لنقل المنتجات بين الشرق والغرب([12]).

الميناء الثاني في بلاد البنغال ميناء سمندر، وقد وصف الجغرافيون العرب مدينة سمندر بأنها مدينة تجارية كبيرة، فيها الكثير من الأسواق، والمنتجات والبضائع القادمة من الشرق والغرب، وتتميز بنشاط تجاري ضخم، بحيث لا تتوقف حركة السفن القادمة من مختلف الجهات في مينائها، كما تتبع لها جزيرة تجاورها([13])، ويبدو من خلال هذا الوصف أن ميناء مدينة سمندر كان الأهم في البنغال.

المدينة التجارية الثالثة هي مدينة الرامي، والتي تعد جزيرة حيث تحيط بها المياه من جميع الجهات([14])، وقد تحدث الجغرافيون العرب عن ثروات في جزيرة الرامي، ولاسيما المنتجات الزراعية الضخمة مثل:

([12])- محمد: الدعوة الإسلامية في بنغلاديش معوقاتها وسبل علاجها، ص98.

([13])- مؤلف مجهول: حدود العالم من الشرق إلى الغرب. تح: يوسف الهادي، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، 2003م، ص197؛ الإدريسي، محمد بن محمد (ت560هـ/1164م): نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، عالم الكتب، بيروت، 1988م، ج1، ص192؛ الحميري، محمد بن عبد الله (ت900هـ/1494م): الروض المعطار في خبر الأقطار، تح: إحسان العباس، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، 1980م، ص324؛ رفيق، أبو بكر: أضواء على الإسلام إلى الشرق وإلى البنغال خاصة في العصور قبل الحكم الإسلامي فيها، الجامعة الإسلامية العالمية، شيتاغونغ، 2006م، مج3، ص6- 7.

([14])-رفيق: أضواء على الإسلام إلى الشرق وإلى البنغال خاصة في العصور قبل الحكم الإسلامي فيها، مج3، ص7.

الكافور والخيزران، بالإضافة إلى ثروة حيوانية كبيرة مثل: البقر والغنم الفيلة والجواميس وحيوان الكركدن وغيرها من الحيوانات([15]).

2- أهم الموانئ في شبه الجزيرة العربية:

تمثل الموانئ البحرية شريان الحياة لأي منطقة في العالم، مهما كان لديها من اكتفاء ذاتي، كونها تشكل الحلقة الرئيسة لتصدير واستيراد المنتجات المختلفة، وهذا ما يميز ويمنح القوة لأي منطقة لديها إطلالة بحرية، فكيف إن كانت المنطقة لديها إطلالة بحرية على ثلاث جهات، كشبه الجزيرة العربية، فمن الطبيعي أن تكون التجارة فيها النشاط الاقتصادي الأول، وأن تكون لها علاقات تجارية ممتدة إلى أقاصي الأرض، وذلك بالاستفادة من موقعها الذي يتوسط قارات العالم الثلاث المعروفة آنذاك وهي آسيا وأوروبا وإفريقيا.

من أهم الموانئ في شبه الجزيرة العربية ميناء صحار في الساحل الشرقي لشبه الجزيرة العربية، واشتهرت عبر التاريخ بدورها ومكانتها التجارية الهامة، وقد وصفت من قبل الجغرافيين العرب بأنها بلد كثيرة الخيرات، وفيها أسواق كثيرة، وليس أجلّ منها في ساحل المحيط الهندي([16])، وبالتالي يمكن عدها من أهم الموانئ في شبه الجزيرة العربية، لما لها من دور في استيراد وتصدير المنتجات المختلفة، ولا سيما مع شبه الجزيرة الهندية.

ومن الموانئ الهامة في شبه الجزيرة العربية أيضاً، ميناء الشحر، وهو ميناء تجاري هام يقع على الساحل الجنوبي لشبه الجزيرة العربية، في منتصف المسافة بين ميناء عدن في الغرب، وعمان في الشرق، وبالتالي يتميز الميناء بموقع استراتيجي هام، للتجارة مع سواحل الهند وسواحل إفريقيا الشرقية، وهي تشتهر بتربية الإبل، كما تشتهر بزراعة اللبان بكميات ضخمة ([17]).

([15])-ابن خرداذبه، عبيد الله بن عبد الله (ت280هـ/893م): المسالك والممالك، دار صادر، بيروت، 1889م، ص65؛ المسعودي، علي بن الحسين (ت 346هـ/957م): أخبار الزمان، دار الأندلس، بيروت، 1996م، ص58؛ الإدريسي، نزهة المشتاق، ج1، 75.

([16])- البكري، عبد الله بن عبد العزيز (ت 487هـ/1094م): المسالك والممالك، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د.ت، ج1، ص370؛ الحموي، ياقوت بن عبد الله (ت626هـ/1228م): معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1995م، ج3، ص393.

([17]) -الهمذاني، الحسن بن أحمد(ت 334هـ/945م): صفة جزيرة العرب، مطبعة بريل، ليدن، 1884م، ص51؛ الاصطخري، إبراهيم بن محمد (ت346هـ/957م): المسالك والممالك، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، د.ت،

ومن الموانئ الهامة في شبه الجزيرة العربية ميناء مسقط، ولموقع هذا الميناء أهمية بالغة، فهو يتوسط المسافة بين الخليج العربي والبحر الأحمر، وما يميز هذا الميناء أيضاً أن الجبال تحيط به من الغرب، الأمر الذي يكفل للسفن الحماية من العواصف التي يمكن أن تؤدي إلى إغراق السفن التجارية، وهذا بدوره ساهم بشكل كبير في ازدهار التجارة في ميناء مسقط، وبالتالي تحول ميناء مسقط إلى محطة للتبادل التجاري بين منتجات الشرق والغرب، بحيث كان يتم جلب البضائع والمنتجات من المناطق الداخلية في شبه الجزيرة العربية إلى الميناء، لتصديرها إلى سواحل الهند والصين، كما يتم جلب منتجات الشرق لبيعها داخل شبه الجزيرة العربية، ويعاد تصديرها إلى سواحل أوروبا، مما ساهم بزيادة أهمية هذا الميناء([18]).

3- أهم الصادرات والواردات بين شبه الجزيرة العربية وبلاد البنغال:

تعد أرض بلاد البنغال من أخصب الأراضي في العالم، بسبب تجدد تربتها المستمر من خلال الطمي الناعم الذي تجرفه مياه الأنهار وفروعها المتعددة، إلى مناطق المصب في ساحل البنغال الجنوبي، فضلاً عن توفر المياه العذبة بكثرة، وبالتالي فهي تشتهر بالعديد من المنتجات الزراعية، بما يؤمن الاكتفاء الذاتي من العديد من المنتجات، ويسمح بتصديرها إلى الخارج.

من أبرز المنتجات التي تزرع في بلاد البنغال ويتم تصديرها إلى البلاد العربية وغيرها عن طريق البحر، القطن والأرز وقصب السكر والموز والتين والمانجو والليمون وغيرها من المنتجات الوفيرة التي تزرع في هذه البلاد الغنية([19]).

إن منتجات مثل القطن والأرز وقصب السكر، لا يمكن زراعتها في شبه الجزيرة العربية، كونها منتجات تحتاج لكميات كبيرة من المياه، لا تتوفر في شبه الجزيرة العربية، لذلك كانت هذه المنتجات على رأس قائمة الصادرات إلى شبه الجزيرة العربية، نظراً لأهميتها وحاجة الناس إلى استخدامها سواءً على موائد الطعام

ص27؛ ابن حوقل، أبو القاسم محمد(ت367هـ/977م): صورة الأرض، دار صادر، بيروت، 1938م، ج1، ص38؛ القزويني، زكريا بن محمد(ت682هـ/1283م): آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، د.ت، ص47.

([18])- ابن الفقيه، أحمد بن محمد (ت 365هـ/975م): البلدان، تح: يوسف الهادي، عالم الكتب، بيروت، 1996م، ص67؛ البكري: المسالك والممالك، ج1، ص367.

([19])- محمد: الدعوة الإسلامية في بنغلاديش، ص92- 93.

كالأرز، أو لصناعة الألبسة مثل القطن، فضلاً عن المنتجات الأخرى وأهميتها الغذائية مثل: الليمون والموز والمانجو.

أما في شبه الجزيرة العربية فقد اشتهرت بمنتجات كثيرة، أهمها التمر بأنواعه المختلفة، كما ازدهر صيد اللؤلؤ في شواطئ الخليج العربي، وكان يصدر فائض الإنتاج إلى الهند شرقاً وأوربا غرباً([20])، ومن المنتجات الأخرى اللبان، الذي ينمو بكثرة في شبه الجزيرة العربية، ويستخرج من أشجاره الصمغ، ويصدر بكميات كبيرة عبر موانئ الساحل الجنوبي لشبه الجزيرة العربية ولاسيما مرباط([21])، كما اشتهرت شبه الجزيرة العربية بتربية الخيول العربية الأصيلة، وكان يصدر أعداد كبيرة منها إلى مناطق الهند المختلفة ومنها البنغال([22]).

ثالثاً: دور بلاد البنغال في التجارة بين الصين وشبه الجزيرة العربية:

تعود العلاقات التجارية بين الصين والبلاد العربية إلى عدة قرون قبل الميلاد، فقد اشتهرت الصين بالكثير من المنتجات الهامة، وأبرزها الحرير الصيني الذي كان رمزاً للأناقة والترف، إضافة إلى منتجات أخرى مثل التوابل والبورسلين والشاي والخزف، وقد تميز الصينيون بحرفيتهم ودقتهم في الصناعة، لذلك كانت منتجاتهم تتميز بجودتها العالية، وبالتالي ازداد الطلب عليها من البلاد العربية وأوروبا([23]).

تعاقب على الصين عدة أسر حاكمة، مثل أسرة هان 206 ق.م/220م، وأسرة تانغ 618- 907م، ومرت البلاد بفترة من الفوضى والانقسام بين حكم هاتين الأسرتين، ثم حكمت أسرة سونغ 960- 1279م، وكان للتجار العرب والمسلمين مكانة كبيرة في الصين في فترات الاستقرار، حتى شغلوا دور الوسيط التجاري بين الشرق والغرب نتيجة سيطرتهم على حركة الملاحة في المحيط الهندي، وهو الطريق الأكثر حيوية للتجارة بين الصين والهند من جهة، والبلاد العربية وأوروبا من جهة أخرى، وكان الطريق البحري يبدأ من

([20])- الشمري، محمد حمزة جار الله: موانئ شبه الجزيرة العربية وأثرها في النشاط التجاري البحري قبل الإسلام، جامعة بغداد، بغداد، 2004م، ص175- 176.

([21])- مرباط: فرضة مدينة ظفار، تقع بين حضرموت وعمان. الحموي: معجم البلدان، ج5، 97.

([22])- عثمان، شوقي عبد القوي: تجارة المحيط الهندي في عصر السيادة الإسلامية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1990م، ص232؛ الندوي، سليمان: العلاقات بين العرب والهند في أغوار التاريخ، تر: حسيب الرحمن مجيب الندوي، دار وحي القلم، دمشق، 2002، ص116.

([23])- السيرافي، أبو زيد الحسن ت بعد 203هـ/818م: رحلة السيرافي، تح: عبد الله الحبشي، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1999م، ص60؛ السويدي، عبد الله محمد سعيد: العلاقات التجارية بين العالم الإسلامي والصين في العصر الوسيط، مجلة الفنون والأدب وعلوم الإنسانيات والاجتماع، الإمارات العربية المتحدة، 2024م، العدد 109، ص38.

سواحل الصين الجنوبية، حيث تتجه السفن غرباً إلى سواحل شبه جزيرة كله([24])، ثم إلى سواحل الهند وبعدها إلى سواحل شبه الجزيرة العربية، لتصل بعد ذلك البضائع إلى البحر الأحمر، ثم براً إلى البحر المتوسط لتصل إلى أوروبا، وفي رحلة الإياب تحمل السفن العربية والإسلامية منتجات أوروبا والبلاد العربية وإفريقيا إلى الهند والصين([25]).

رجح الباحث في هذه الدراسة من خلال القراءة التحليلية لعدد من المصادر والمراجع والخرائط، أن بلاد البنغال كانت من المحطات الرئيسة لتبادل المنتجات بين البلاد العربية والصين، ولهذا الاستنتاج عدد من الأدلة الجغرافية والتاريخية التي تمكن الباحث من الركون إلى هذا التحليل.

من هذه الدلائل وجود ممر بين جبال الهيمالايا وجبال آراكان يوما([26])، وبالتالي كان هذا الممر بمثابة الجسر الذي يصل بين بلاد البنغال والصين(الخريطة: 2)، وتحول إلى شريان تدفقت منه البضائع الصينية إلى خليج البنغال، والبضائع القادمة من الغرب إلى الأراضي الصينية.

يعد نهر الغانج الذي ينبع من وراء جبال الهيمالايا من أكثر الأنهار انتظاماً في الهند، ومما يميزه أيضاً صلاحيته للملاحة في بعض أشهر السنة([27])، مما ساهم في سهولة نقل البضائع والمنتجات بين بلاد البنغال والصين، ويعزز فرضية تحول البنغال إلى محطة للتبادل التجاري بين الغرب والشرق.

وصف الجغرافي الإدريسي مدينة سمندر فذكر أنها: "واسعة المتاجر"، كما أكد على مسألة في غاية الأهمية فذكر: "الإقلاع منها والحط بها كثير"([28])، لابد للباحث من وقفة أمام هذه الرواية الهامة، عسى أن يستخلص نتائج جديدة، يمكن لها أن تفتح آفاقاً جديدة تسمح بفهم آلية وطرق التجارة بين البنغال وشبه الجزيرة العربية، يرجح الباحث أن ميناء سمندر كان حلقة الوصل الرئيسة بين الصين والسواحل العربية، بحيث أن المنتجات الضخمة التي تحدث عنها الإدريسي قد يكون جزءاً منها قادماً من الصين، والجزء الآخر من البلاد العربية وسواحل إفريقيا، وبالتالي فإن التجار العرب الذين كانوا سادة الملاحة في المحيط الهندي منذ ما قبل الإسلام، كانوا ينقلون هذه المنتجات إلى السواحل العربية ومنها إلى السواحل الأوروبية،

([24])– السيرافي: رحلة السيرافي، ص66؛ الحموي: معجم البلدان، ج2، ص378.

([25])– يوسف، محيي: الإسلام وتجاره، القاهرة، 2020م، ص19– 27؛ السويدي: العلاقات التجارية بين العالم الإسلامي والصين في العصر الوسيط، ص37.

([26])- موسى، علي، الحمادي، محمد: جغرافية القارات، دار الفكر، دمشق، 1997م، ص267

([27])– الندوي: الهند القديمة، ص15؛ لوبون: حضارات الهند، ص36.

([28])– الإدريسي: نزهة المشتاق، ج1، ص192.

وبالوقت نفسه يجلبون معهم منتجات أوروبا وإفريقيا والبلاد العربية، لذلك يعد ما ذكره الإدريسي دليلاً إضافياً على أن بلاد البنغال شغلت دوراً هاماً في التبادل التجاري بين البلاد العربية والصين.

من الطرق البحرية البرية التي تصل بين الصين والبلاد العربية، الطريق الذي يبدأ من سواحل الخليج العربي إلى سواحل الهند الغربية، ثم إلى سواحل الهند الشرقية وصولاً إلى بلاد البنغال، ومن ثم إلى الصين عبر مقاطعة آسام المحاذية للبنغال([29])، وهذا يشير إلى أن بلاد البنغال كانت حلقة رئيسة من حلقات التبادل التجاري بين العرب والصين.

كان للعرب تجمعات كبيرة في سواحل الهند الغربية، حتى قال ابن بطوطة عن العرب والمسلمون القاطنين في الساحل الغربي لشبه الجزيرة الهندية: "والمسلمون أعز الناس بها"([30])، وكان الدافع الأول لقيام تلك التجمعات ممارسة النشاط التجاري، وبناءً على ذلك يرجح الباحث وجود تجمعات سكانية عربية وإسلامية في بلاد البنغال، كونها غنية بالمنتجات المتنوعة من جهة، وتمثل حلقة وصل هامة في التبادل التجاري بين الصين والبلاد العربية، ويسهم ذلك في تعزيز النشاط التجاري العربي والإسلامي في البنغال، ويمثل دليلاً آخر على ازدهار العلاقات التجارية البنغالية العربية، إذ إن النشاط التجاري في المحيط الهندي كان مرتبطاً بحركة الرياح، التي تهب في مواعيد محددة، وكان الإقلاع والإبحار والرسوّ على السواحل مرتبطاً بهبوب الرياح الشمالية الشرقية والجنوبية الغربية، فإذا مرّ موسم هبوب الرياح أو تعارض موعد إقلاع السفن التجارية مع حركتها واتجاهها اضطر البحارون العرب والمسلمون إلى الانتظار حتى الموعد التالي([31])، لذلك فإن إقامة تجمعات سكانية عربية وإسلامية في خليج البنغال تبدو منطقية.

ذكر الجغرافيون العرب والمسلمون أن شبه جزيرة كله تقع في منتصف الطريق بين السواحل العربية والصين([32])، وإذا نظر الباحث إلى خريطة المحيط الهندي والمناطق المطلة عليه(الخريطة: 1)، سيجد أن بلاد البنغال تقع إلى الغرب قليلاً من خط الطول الذي تقع عليه شبه جزيرة كله، لذلك فإن بلاد البنغال تتوسط المسافة بين السواحل العربية والصين تقريباً، مما جعل الطريق التجاري من البلاد العربية إلى الصين عبر بلاد البنغال يختصر مسافة كبيرة جداً.

([29])– رفيق: أضواء على الإسلام إلى الشرق وإلى البنغال خاصة في العصور قبل الحكم الإسلامي فيها، ص7؛ الندوي، سليمان: العلاقات التجارية بين العرب والهند، مجلة ثقافة الهند، نيودلهي، د.ت، ص108.

([30])– ابن بطوطة، محمد بن عبد الله ت 779هـ/1377م: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، بيروت، د.ت، ج2، ص433.

([31])– عثمان، تجارة المحيط الهندي في عصر السيادة الإسلامية، ص45.

([32])– السيرافي: رحلة السيرافي، ص66؛ الحموي: معجم البلدان، ج2، ص378.

بالإضافة إلى المسافة الطويلة التي كانت تقطعها السفن العربية والإسلامية في رحلتها بين سواحل الجزيرة العربية إلى الصين عبر مرورها بالقرب من شبه جزيرة كله ومنها إلى الصين، فإن احتمالية ظهور القراصنة كبيرة، كما أنها تجبر البحارة العرب والمسلمين على التزود بإمدادات ضخمة كي تكفيهم للوصول إلى الصين، في دلالة أخرى على ترجيح فرضية أنّ العرب والمسلمين حولوا بلاد البنغال إلى سوق واسعة لتبادل المنتجات بين الغرب والشرق.

بالمقارنة بين السفن التي استخدمها العرب والمسلمون في الساحل الغربي لشبه الجزيرة الهندية وتلك التي استخدموها في الساحل الشرقي، يتبين أن سفن الأسطول العربي في الساحل الشرقي كانت أضخم([33])، ويمكن للباحث أن يستدل من خلال ذلك على ضخامة السلع والمنتجات القادمة من الصين والبنغال مقارنة بمنتجات الساحل الغربي لشبه الجزيرة الهندية، ويعد ذلك مؤشراً على أهمية بلاد البنغال التجارية، نظراً لوقوعها على طريق التجارة العربية إلى الصين، وعلى الرغم من ذلك فقد كان بإمكان المراكب الصغيرة التي استخدمها العرب والمسلمون الوصول إلى خليج البنغال من خلال المسير إلى جانب السواحل الغربية والشرقية لشبه الجزيرة العربية، أما الإبحار من السواحل العربية إلى الصين من خلال شبه جزيرة كله، فإنه محفوف بالمخاطر لانتشار الشعاب في بحر الصين الجنوبي، وهبوب العواصف الشديدة التي تؤدي أحياناً إلى تحطم السفن التجارية([34])، وبالتالي نظراً للمسافة الطويلة بين الصين والبلاد العربية، والمخاطر الكبيرة في بحر الصين الجنوبي، فإن نقل تجارة الصين إلى السواحل العربية عبر بلاد البنغال أكثر سرعة وأماناً، لضمان وصول البضائع بسرعة وجودة عالية.

اقتصر النشاط التجاري المائي للهنود على نهري السند والغانج، فسّيروا المراكب الصغيرة لنقل البضائع والمنتجات من الداخل إلى الموانئ الهندية، وعلى النقل الداخلي بين بعض الموانئ المحلية([35])، من خلال ذلك يمكن للباحث أن يستنتج أن الهنود كانوا ينقلون البضائع الصينية عبر نهر الغانج إلى موانئ خليج البنغال، ليقوم بعدها البحارة العرب والمسلمون بنقل البضائع إلى السواحل العربية ومنها إلى أوروبا، وتعود المراكب الهندية بالمنتجات القادمة من الشرق عبر الأسطول العربي والإسلامي إلى داخل الأراضي الصينية عبر نهر الغانج والممر الجبلي بين البنغال والصين.

([33])– الندوي، العلاقات التجارية بين العرب والهند، ص129.

([34])– حوراني، جورج فضلو: العرب والملاحة في المحيط الهندي في العصور القديمة وأوائل القرون الوسطى، تر: يعقوب بكر، دار الكتاب العربي، القاهرة، د.ت، ص212– 215.

([35])– الندوي، العلاقات التجارية بين العرب والهند، ص126.

من أهم الأدلة التي ترجح وجهة النظر التي تبناها الباحث في هذه الدراسة بأن بلاد البنغال كانت محطة للتبادل التجاري بين البلاد العربية والصين، أن الصين مرت بمراحل من الفوضى وعدم الاستقرار، وأدى ذلك إلى انقطاع وصول السفن العربية والإسلامية إلى سواحل الصين([36])، ونظراً لأهمية منتجات الصين بالنسبة للعالم، من البديهي البحث عن طرق أخرى لوصول البضائع من الصين إلى السواحل العربية ومنها إلى أوروبا وإفريقيا، إذ إن أقصر الطرق وأكثرها أماناً بين الصين والغرب يمر عبر بلاد البنغال، بالاستفادة من صلاحية نهر الغانج للملاحة النهرية، وبالتالي فإن هذا الاستنتاج قائم على أدلة جغرافية وتاريخية وسياسية قد ترقى إلى مستوى الحقيقة التاريخية، لكن مع غياب الروايات التاريخية يبقى ذلك في إطار التحليل والاستنتاج.

لقد كان البحارة العرب والمسلمون سادة الملاحة في المحيط الهندي حتى نهاية العصور الوسطى، من خلال خبراتهم المتراكمة بالتجارة البحرية مع سواحل الهند والصين، وامتلاكهم معارف بحرية وجغرافية لم يصل إليها غيرهم، ومنها معرفة مواعيد هبوب الرياح الشمالية الشرقية والجنوبية الغربية، التي يمكن لها أن تؤثر على حركة الملاحة البحرية بشكل كبير، فضلاً عن معرفة أماكن وجود المضاحل والشعاب، التي يؤدي الجهل بمواقعها إلى تحطم السفن وخسارة البحارة لحياتهم، بالإضافة إلى إدراكهم أن مياه المحيط الهندي وحركة الأمواج العالية فيه تختلف عن مياه البحر الأبيض المتوسط([37])، لذلك لا يمكن للسفن التي تسير في البحر المتوسط من الإبحار في المحيط الهندي، إذ استخدم العرب والمسلمون خشب الساج في صناعة سفن الأسطول العربي الإسلامي في المحيط الهندي، وكانوا قد استوردوا خسب الساج من المناطق المحيطة ببلاد البنغال وجزر المحيط الهندي([38])، كما أنهم لم يستخدموا المسامير في جمع أخشاب السفينة كما هو الحال في سفن البحر المتوسط، بل استخدموا خيوط مصنوعة من قشور جوز الهند، وبعد ذلك وضعوا فوق الخشب دهن سمك القرش أو السمن بعد طبخه في القدور لسد أي ثغرة في السفينة، بما يمنحها الكثير من المرونة وقدرة على تحمل الصدمات([39])، فكان العرب والمسلمون يعرفون كلّ صغيرة وكبيرة في هذا المسطح المائي الكبير وما يتصل به من بحار وأنهار، وبالتالي كانوا على دراية تامة بالطرق المختصرة في التجارة بين سواحل البلاد العربية والصين، وأهمها الطريق الذي يمر عبر بلاد البنغال إلى الصين،

([36])– عثمان: تجارة المحيط الهندي في عصر السيادة الإسلامية، ص49؛ يوسف: الإسلام وتجاره، ص19.

([37])– حوراني، العرب والملاحة في المحيط الهندي، ص291.

[38]السيرافي: رحلة السيرافي، ص17؛ الإدريسي: نزهة المشتاق، ج1، ص192.

[39]ابن جبير، محمد بن أحمد ت 614هـ/1217م: رحلة ابن جبير، دار بيروت، بيروت، د.ت، ص47.

فحول العرب والمسلمون بلاد البنغال إلى سوقٍ واسعة لتبادل المنتجات والبضائع القادمة من الصين من جهة، ومن بلاد العرب وإفريقيا وأوروبا من جهة أخرى.

الخاتمة:

اهتمت هذه الدراسة بالعلاقات التجارية بين بلاد البنغال وشبه الجزيرة العربية منذ فترة ما قبل ظهور الإسلام حتى نهاية العصر العباسي، حيث ازدهرت التجارة بين المنطقتين عبر المحيط الهندي، وخرج البحث بمجموعة من النتائج التي من شأنها أن تسهم في إغناء المعارف حول النشاط التجاري بين بلاد البنغال وشبه الجزيرة العربية، وسيتم إيجازها ببعض النقاط:

1- أثبت هذا البحث وجود علاقات تجارية كبيرة بين بلاد البنغال وشبه الجزيرة العربية منذ ما قبل الميلاد.

2- كشفت الدراسة عن وجود ممرات جبلية بين جبال الهيمالايا وجبال آراكان يوما التي تفصل بلاد البنغال عن الصين، واستخدمت في نقل البضائع والمنتجات المختلفة، مستفيدةً من صلاحية نهر الغانج للملاحة، واستخدامه لنقل البضائع.

3- استنتجت الدراسة أن العرب والمسلمون كانوا سادة الملاحة البحرية في المحيط الهندي منذ ما قبل الإسلام حتى نهاية العصر العباسي.

4- رجحت الدراسة فرضية أن العرب والمسلمين حولوا بلاد البنغال إلى محطة تجارية هامة بين الشرق والغرب، إذ أنها اختصرت المسافة بين سواحل الصين وسواحل شبه الجزيرة العربية بشكل كبير.

5- كشف البحث عن ضخامة التجارة في موانئ بلاد البنغال، حيث نقل إليها التجار العرب والمسلمون تجارة الغرب، ونقلوا منها تجارة الهند والصين.

6- خلص البحث إلى أنه كان للتجار العرب والمسلمين خبرات ومعارف بحرية مكنتهم من شغل دور الوسيط التجاري بين الشرق والغرب عبر المحيط الهندي، وكانت بلاد البنغال إحدى أهم المحطات التجارية في هذا الطريق.

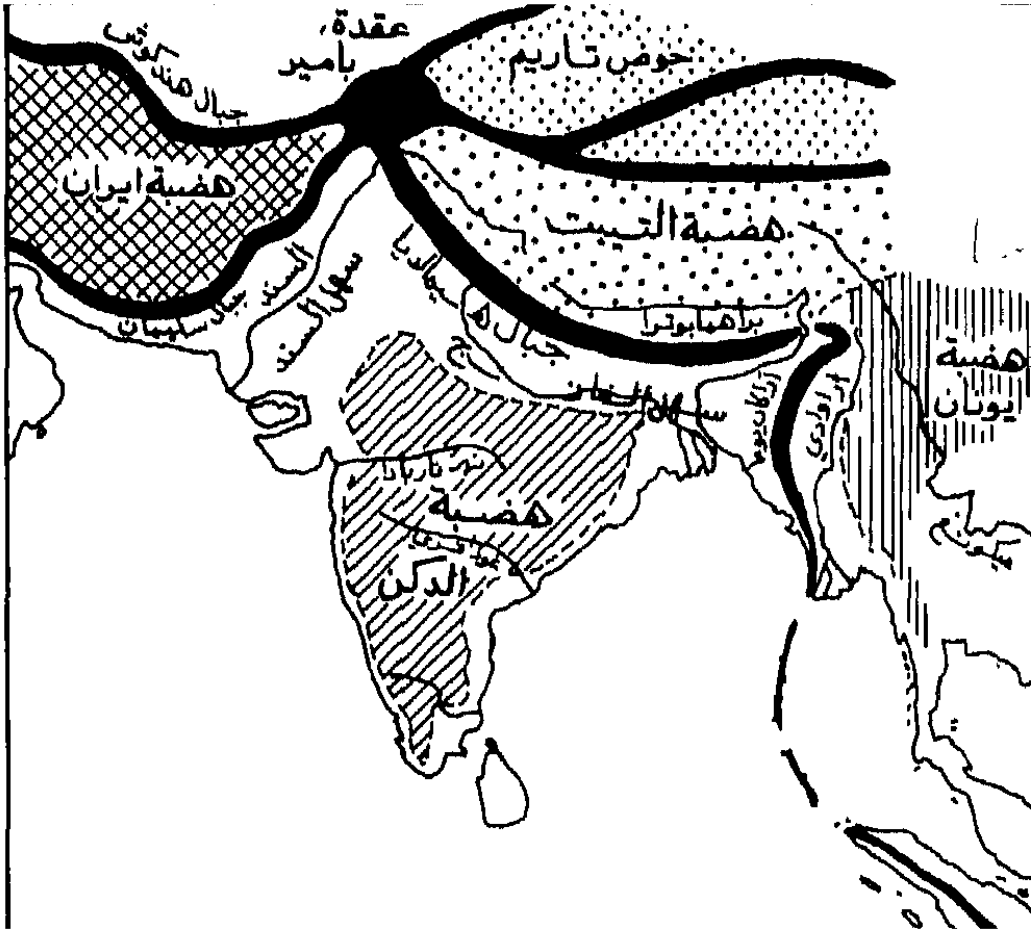
7- كشف البحث عن المخاطر التي كانت تهدد السفن التجارية في الطريق إلى الصين عبر شبه جزيرة كله، مما ساهم في تحول طرق التجارة إلى بلاد البنغال.

8- رجح البحث فرضية وجود تجمعات سكانية للعرب والمسلمين في بلاد البنغال منذ ظهور الإسلام، نظراً للدور المحوري للرياح الشمالية الشرقية، والجنوبية الغربية بالملاحة في المحيط الهندي، لذلك كان لابد لهم من الإقامة في البنغال إذا تعارض موعد الإقلاع مع هبوب رياح عكسية.

الملاحق:



الخريطة (1) تظهر منطقة البنغال في الهند، وموقعها الوسط بين الصين والبلاد العربية. مؤنس، حسين: أطلس تاريخ الإسلام، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1987م، ص389.



الخريطة (2) تظهر الممر بين بلاد البنغال والصين. موسى: جغرافية القارات، ص266.

المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر:

1- الإدريسي، محمد بن محمد (ت560هـ/1164م): نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، عالم الكتب، بيروت، 1988م.

2- الاصطخري، إبراهيم بن محمد (ت346هـ/957م): المسالك والممالك، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، د.ت.

3- ابن بطوطة، محمد بن عبد الله ت 779هـ/1377م: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، بيروت، د.ت.

4- البكري، عبد الله بن عبد العزيز (ت 487هـ/1094م): المسالك والممالك، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د.ت.

5- ابن جبير، محمد بن أحمد ت 614هـ/1217م: رحلة ابن جبير، دار بيروت، بيروت، د.ت.

6- الحموي، ياقوت بن عبد الله (ت626هـ/1228م): معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1995م.

7- الحميري، محمد بن عبد الله (ت900هـ/1494م): الروض المعطار في خبر الأقطار، تح: إحسان العباس، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، 1980م.

8- ابن خرداذبه، عبيد الله بن عبد الله (ت280هـ/893م): المسالك والممالك، دار صادر، بيروت، 1889م.

9- ابن حوقل، أبو القاسم محمد(ت367هـ/977م): صورة الأرض، دار صادر، بيروت، 1938م.

10- ابن الفقيه، أحمد بن محمد (ت 365هـ/975م): البلدان، تح: يوسف الهادي، عالم الكتب، بيروت، 1996م.

11- القزويني، زكريا بن محمد(ت682هـ/1283م): آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، د.ت.

12- المسعودي، علي بن الحسين (ت 346هـ/957م): أخبار الزمان، دار الأندلس، بيروت، 1996م.

13- مؤلف مجهول: حدود العالم من الشرق إلى الغرب. تح: يوسف الهادي، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، 2003م.

14- الهمذاني، الحسن بن أحمد(ت 334هـ/945م): صفة جزيرة العرب، مطبعة بريل، ليدن، 1884م.

15- السيرافي، أبو زيد الحسن ت بعد 203هـ/818م: رحلة السيرافي، تح: عبد الله الحبشي، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1999م.

ثانياً: المراجع:

4- الحاج، حسن محمد معين الدين: الصوفية في بنغلادش وأثرها على المجتمع، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1996م.

5- حوراني، جورج فضلو: العرب والملاحة في المحيط الهندي في العصور القديمة وأوائل القرون الوسطى، تر: يعقوب بكر، دار الكتاب العربي، القاهرة، د.ت.

6- دياكوف، ف، كوفاليف، س: الحضارات القديمة، تر: نسيم اليازجي، دار علاء الدين، دمشق، 2000م.

7- ديورانت، ول وايرل: قصة الحضارة، تر: زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت، د.ت.

8- رفيق، أبو بكر: أضواء على الإسلام إلى الشرق وإلى البنغال خاصة في العصور قبل الحكم الإسلامي فيها، الجامعة الإسلامية العالمية، شيتاغونغ، 2006م.

9- السويدي، عبد الله محمد سعيد: العلاقات التجارية بين العالم الإسلامي والصين في العصر الوسيط، مجلة الفنون والأدب وعلوم الإنسانيات والاجتماع، الإمارات العربية المتحدة، 2024م، العدد 109، 32- 47.

10- شرف، عبد العزيز طريح: الجغرافية المناخية والنباتية، دار المعارف الجامعية، د.م، د.ت.

11- الشمري، محمد حمزة جار الله: موانئ شبه الجزيرة العربية وأثرها في النشاط التجاري البحري قبل الإسلام، جامعة بغداد، بغداد، 2004م.

12- صديق، محمد يوسف: رحلة مع النقوش الكتابية الإسلامية في بلاد البنغال، دار الفكر، بيروت، 2004م.

13- عثمان، شوقي عبد القوي: تجارة المحيط الهندي في عصر السيادة الإسلامية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1990م.

14- آل غازي، أبو الحسين: *دولة بنغلادش المسلمة*، مركز الإعلام العالمي، داكا، 2014م.

15- لوبون، غوستاف: حضارات الهند، تر: عادل الزعيتر، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2017م.

16- محمد، عبد البصير بن نوشاد شكور: الدعوة الإسلامية في بنغلاديش معوقاتها وسبل علاجها، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 2013م.

17- مصلح الدين، محمد بن محمد: الحركة السلفية في البنغال من عام 1217هـ/1802م إلى عام 1408هـ/1988م، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، 1991م.

18- موسى، علي، الحمادي، محمد: جغرافية القارات، دار الفكر، دمشق، 1997م.

19- مؤنس، حسين: أطلس تاريخ الإسلام، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1987م.

20- الندوي، سليمان: العلاقات بين العرب والهند في أغوار التاريخ، تر: حسيب الرحمن مجيب الندوي، دار وحي القلم، دمشق، 2002م.

21- _____: العلاقات التجارية بين العرب والهند، مجلة ثقافة الهند، نيودلهي، د.ت.

22- الندوي، محمد إسماعيل: الهند القديمة حضاراتها وديانتها، دار الشعب، د.م، 1970م.

23- يوسف، محيي: الإسلام وتجاره، القاهرة، 2020م.

العلاقات المغربية–الأمريكية في القرن التاسع عشر الميلادي
دراسة في المراسلات الدبلوماسية والصراع التجاري في البحر الأبيض المتوسط

الدكتور: يوسف علي عبود
قسم التاريخ (تاريخ أوربا الحديث والمعاصر)
كلية الآداب والعلوم الانسانية – جامعة اللاذقية

الملخص:

يتتبع البحث مسار العلاقات الدبلوماسية والتجارية التي جمعت الحكومة المغربية بالولايات المتحدة الأمريكية خلال القرن التاسع عشر الميلادي، معتمداً على المراسلات المتبادلة بين السلاطين والرؤساء والقناصل كمادة أولية للتحليل. فدراسة تلك المراسلات لم تكن مجرد وسيلة للتواصل، بل تحولت إلى أداة ضغط ومفاوضة عكست تحولات موازين القوى في الحوض الغربي للبحر المتوسط، إذ انتقل الخطاب الدبلوماسي من نبرة الود والتكافؤ في العقود الأولى إلى لغة الإنذار والاحتجاج في السنوات اللاحقة من القرن التاسع عشر الميلادي، لا سيما بعد تنامي الأسطول الأمريكي وتوسع شبكاته التجارية، في مقابل تراجع القدرة التفاوضية للمغرب نتيجة الضغوط الأوروبية المتصاعدة. وتناول البحث قضايا الصراع التجاري المحورية كالرسوم الجمركية، وحماية السفن من الحوادث والقرصنة، ومسألة الامتيازات القنصلية، حيث ظهر تباين في مفهوم السيادة بين الطرفين، إذ نظرت الحكومة المغربية إلى تطبيق قوانينها على أنه حق سيادي، بينما عدّه الجانب الأمريكي خرقاً للقانون الدولي. كما رصد البحث أثر التدخلات الأوروبية، ولا سيما البريطانية والفرنسية والإسبانية، في تغيير مسار العلاقة من تفاوض ثنائي إلى مفاوضات جماعية خاضعة للرقابة الأوروبية، وهو ما تجلى في مؤتمر مدريد سنة 1880م، فتحولت المدن الساحلية المغربية، كطنجة والصويرة وأصيلة، إلى مسرح لصراع غير معلن بين القناصل الأجانب، مما عكس فجوة ثقافية وسياسية اتسعت مع كل عقد، لتنتهي العلاقة في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي إلى حالة من الجمود مهدت لمرحلة جديدة في مطلع القرن العشرين الميلادي لم تعد فيها الولايات المتحدة شريكاً مستقلاً في المتوسط.

الكلمات المفتاحية: المراسلات الدبلوماسية، المغرب، الصراع التجاري، الحكومة الأمريكية، الامتيازات القنصلية.

Moroccan-American Relations in the Nineteenth Century: A Study in Diplomatic Correspondence and Commercial Conflict in the Mediterranean Sea

Abstract:

The research traces the trajectory of diplomatic and commercial relations that brought together the Moroccan government and the United States of America during the nineteenth century, relying on the exchanged correspondence between sultans, presidents, and consuls as primary material for analysis. The study of those correspondences reveals that they were not merely a means of communication, but rather evolved into an instrument of pressure and negotiation that reflected the shifts in the balance of power in the western basin of the Mediterranean Sea, as the diplomatic discourse transitioned from a tone of amity and parity in the early decades to the language of warning and protest as the century progressed, particularly following the growth of the American fleet and the expansion of its commercial networks, against the backdrop of Morocco's declining negotiating capacity resulting from escalating European pressures. The research addressed the core issues of commercial conflict, such as customs duties, the protection of ships from accidents and piracy, and the question of consular privileges, wherein a divergence in the concept of sovereignty between the two parties became apparent, as the Moroccan government viewed the application of its laws as a sovereign right, while the American side considered it a breach of international law. The research also examined the impact of European interventions, especially British, French, and Spanish, in altering the course of the relationship from bilateral negotiation to collective negotiations subject to European oversight, which was manifested in the Madrid Conference of 1880, as the Moroccan coastal cities, such as Tangier, Essaouira, and Asilah, turned into a stage for undeclared rivalry among foreign consuls, reflecting a cultural and political gap that widened with each decade, ultimately leading the relationship in the late nineteenth century to a state of stagnation that paved the way for a new phase at the turn of the twentieth century in which the United States was no longer an independent partner in the Mediterranean.

Keywords: Diplomatic Correspondence, Morocco, Commercial Conflict, American Government, Consular Privileges.

المقدمة:

شهدت العقود الممتدة من أواخر القرن الثامن عشر الميلادي إلى مطلع القرن العشرين الميلادي تحولاً جوهرياً في طبيعة العلاقات الدولية التي نسجتها الولايات والممالك المستقلة في حوض البحر الأبيض المتوسط مع القوى الناشئة عبر الأطلسي، وكانت العلاقة التي جمعت الحكومة المغربية بالجمهورية الفتية للولايات المتحدة الأمريكية خير مثال على ذلك التحول، إذ انتقلت العلاقة من مرحلة المعاهدات التجارية التي أبرمت في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، وفي مقدمتها معاهدة الصداقة المغربية–الأمريكية سنة 1786، إلى مرحلة أكثر تعقيداً خلال القرن التاسع عشر الميلادي، تميزت بتراكم المراسلات الدبلوماسية المتبادلة بين القناصل والوزراء والسلاطين، والتي عكست بجلاء تحول موازين القوى في الحوض الغربي للبحر المتوسط، سيما مع تنامي الوجود البحري الأمريكي وتوسع شبكاته التجارية، مقابل تراجع النفوذ المغربي في مواجهة الضغوط الأوروبية المتصاعدة.

وقد تجلى الصراع التجاري الذي خيم على تلك العلاقات في عدة قضايا جوهرية، أبرزها الخلاف حول حقوق الامتيازات القنصلية، وتحديد الرسوم الجمركية على البضائع المستوردة والمصدرة، واشتراط سلامة الملاحة في المياه الإقليمية المغربية، وكذلك مسألة حماية السفن الأمريكية من القرصنة، مما دفع السلاطين المغاربة، وعلى رأسهم مولاي سليمان ومن بعده عبد الرحمن بن هشام، إلى توظيف المراسلات كأداة دبلوماسية للتفاوض والمساومة، بينما سعى القناصل الأمريكيون في طنجة كجيمس سيمبسون وتوماس باركلي إلى نقل المطالب التجارية لواشنطن بأسلوب يجمع بين الإنذار والترغيب في آن، وفي العقود اللاحقة من القرن التاسع عشر الميلادي، تعقدت الأمور بسبب انخراط بريطانيا وفرنسا في تنظيم حركة الملاحة بالمتوسط، ما جعل المراسلات تعكس صراعاً ثلاثي الأبعاد بين المصالح المغربية الداخلية، والطموحات الأمريكية المتوسعة، والوصاية الأوروبية المتنفذة، وحدث كل ذلك في ظل غياب تمثيل دبلوماسي مغربي دائم في واشنطن، مما جعل القنصلية الأمريكية بطنجة محوراً للاتصالات ومركزاً لتجميع المعلومات وتبادل الشكاوى، ويمكن القول إن دراسة تلك المراسلات، تكشف عن صورة معقدة للعلاقة الدولية في القرن التاسع عشر الميلادي، حيث تتداخل الاعتبارات الأمنية مع المصالح الاقتصادية الضيقة، وتتلاشى الحدود بين السياسة والقانون الدولي البحري، لتظهر تلك الرسائل المتبادلة كوثائق

نابضة بالحياة تؤرخ لمرحلة لم تكن فيها القوة العسكرية وحدها هي الفيصل في عقد الصفقات، وإنما كانت لعبة المراسلات والمكاتبات الدبلوماسية دوراً محورياً في تشكيل ملامح اتفاقيات مؤقتة، كانت تحسم في الغالب لمصلحة الطرف الأكثر قدرة على فرض شروطه عبر الورق والحبر قبل السفن والمدافع.

أهمية البحث:

تكتسب دراسة العلاقات المغربية–الأمريكية في القرن التاسع عشر الميلادي أهميتها من كونها تعتمد على المراسلات الدبلوماسية المتبادلة، وهي وثائق لم تحظ بالدراسة الكافية في الكتابات التاريخية العربية، كما أن تلك العلاقة مثلت نموذجاً فريداً للتفاعل بين دولة إسلامية تقليدية وقوة بحرية صاعدة في فترة شهدت تحولات كبرى في التنافس الدولي بالبحر المتوسط، مما يجعلها مادة خصبة للتحليل التاريخي المقارن.

هدف البحث:

يهدف البحث إلى تقديم قراءة تحليلية معمقة في مجمل المراسلات الدبلوماسية التي تبادلتها الحكومة المغربية مع الحكومة الأمريكية والقناصل المعتمدين في طنجة طوال عقود القرن التاسع عشر الميلادي، وذلك للكشف عن طبيعة المصالح المشتركة والخلافات المتراكمة التي طبعت تلك العلاقة، ورصد أبرز الملفات التجارية التي كانت مدار نقاش وجدال بين الطرفين، وعلى رأسها مسألة الرسوم الجمركية وحماية السفن وتحديد حقوق التجار.

مشكلة البحث:

تتمثل المشكلة المحورية في التناقض الظاهري بين منحى العلاقات المغربية–الأمريكية الذي اتسم في بداياته بالود والتعاون التجاري، ثم تحوله التدريجي إلى حالة من التوتر والصراع حول شروط المبادلات البحرية وحقوق القناصل خلال القرن التاسع عشر الميلادي، وتكمن صعوبة المشكلة أيضاً في تباين الروايات الواردة في المراسلات المغربية عنها في المراسلات الأمريكية، مما يطرح إشكالاً منهجياً حول كيفية الموازنة بين وجهتي النظر، ومما يزيد هذه المشكلة وضوحاً ذلك البعد الجغرافي الذي حتّم قيام العلاقة بين الطرفين أصلاً، إذ إن موقع المغرب على المدخل الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط جعله بوابة

عبور لا يمكن تجاهلها للسفن الأمريكية نحو الأسواق الأوروبية، في وقت كانت فيه الولايات المتحدة تبحث عن منافذ جديدة بعد استقلالها، هذا الواقع الجغرافي فرض على الطرفين الدخول في تفاعل دائم، وجعل من أي توتر في المراسلات انعكاساً مباشراً على حركة الملاحة والتجارة في المنطقة.

السؤال الرئيسي:

كيف تطورت العلاقات المغربية–الأمريكية خلال القرن التاسع عشر الميلادي، وما الذي كشفته المراسلات الدبلوماسية المتبادلة عن طبيعة الصراع التجاري في البحر الأبيض المتوسط بين الطرفين، في ضوء التنافس الإقليمي والدولي، وكيف أثرت الضغوط الأوروبية في مسار تلك العلاقة ونوعية المراسلات؟

الأسئلة الفرعية:

1. ما هي أبرز القضايا التجارية التي شكلت مادة الخلاف بين الطرفين، وكيف تعاملت الحكومة المغربية مع مطالب القناصل الأمريكيين المتعلقة بالرسوم والحماية الجمركية؟
2. كيف تغيرت لغة المراسلات بين السلاطين والرؤساء عبر العقود، وهل كان لذلك دلالة على تحول صراع النفوذ؟
3. ما أثر غياب التمثيل الدبلوماسي المغربي في واشنطن على مسار المفاوضات، وكيف انعكس ذلك على طبيعة المراسلات الدبلوماسية ووتيرتها؟
4. كيف أثر الضعف البحري للمغرب على قدرة الحكومة المغربية في حماية السفن التجارية الأمريكية في مياهه الإقليمية، وما انعكاس ذلك على طبيعة المطالب الأمريكية في المراسلات الدبلوماسية؟

منهج البحث:

اعتمد البحث على المنهج التاريخي القائم على استقراء المادة التاريخية وتحليل مضمونها، بالرجوع إلى المصادر الأولية المتمثلة في نصوص المعاهدات والاتفاقيات المبرمة بين الطرفين، ومن أبرزها معاهدة الصداقة المغربية–الأمريكية لعام 1786م، إلى جانب المراسلات الدبلوماسية التي نشرتها المصادر الوثائقية المحققة، مثل مجموع المعاهدات والاتفاقيات الدولية للولايات المتحدة الأمريكية، كما

يستعين البحث بالمنهج النقدي في مقارنة الروايات المتضاربة بين المصادر المغربية والأمريكية، والمنهج المقارن عند تناول مواقف السلاطين المتعاقبين من القضايا نفسها، مع الالتزام بعدم إسقاط مفاهيم العصر الحاضر على وقائع القرن التاسع عشر الميلادي.

أولاً: الإطار التاريخي للعلاقات المغربية-الأمريكية حتى مطلع القرن التاسع عشر الميلادي

لا يمكن فهم طبيعة المراسلات الدبلوماسية المتبادلة بين الحكومة المغربية والحكومة الأمريكية خلال القرن التاسع عشر الميلادي، دون العودة إلى الإطار التاريخي الذي نشأت فيه تلك العلاقة في العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر الميلادي، إذ كان الحكومة المغربية تحت حكم السلطان محمد بن عبد الله(ت:1204هـ/1790م)[1]، قد رسخت سيطرتها على الثغور الأطلسية والمتوسطية، ونظمت حركة الملاحة في مياهها الإقليمية عبر نظام التراخيص والرسوم التي كانت تفرضها على السفن الأجنبية الراغبة في التجارة أو العبور، وكان ذلك النظام قائماً على مبدأ المعاهدات الثنائية التي تعقدها الدولة مع كل أمة على حدة، وهو ما يفسر تعدد الاتفاقيات التي أبرمها المغرب مع الدول الأوروبية، ولم تكن الولايات المتحدة، التي كانت قد أعلنت استقلالها عن بريطانيا سنة 1776م[2]، تمثل استثناءً في هذا السياق، إذ كانت سفنها التجارية تواجه في البحر الأبيض المتوسط ذات المخاطر التي كانت تواجهها السفن الأوروبية، والمتمثلة في هجمات القراصنة من حكومات شمال أفريقيا الأخرى كالجزائر وتونس وطرابلس، مما دفع الكونغرس الأمريكي إلى تخصيص ميزانية دبلوماسية لعقد معاهدات سلام مع تلك الحكومات.

---

[1] السلطان محمد بن عبد الله بن إسماعيل، أحد أبرز السلاطين في المغرب، تولى الحكم سنة (1171هـ/1757م) واستمر حتى وفاته، ويُعرف في المصادر التاريخية بـ"محمد الثالث" أو "صاحب الصويرة" نسبة إلى إعادة بنائه لميناء الصويرة وجعله نافذة المغرب على التجارة العالمية، وقد اشتهر بحكمته السياسية وإصلاحاته الإدارية والعسكرية، وسياساته المناوئة للهيمنة الأوروبية مع انفتاحه على عقد المعاهدات التجارية مع القوى الناشئة كالولايات المتحدة؛ السيّد، فؤاد صالح، معجم السياسيين المثقفين في التاريخ العربي والإسلامي، مكتبة حسن العصرية للطباعة النشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011م، ص661.

[2] حسن، محمد عاشور وآخرون، العائلات الرأسمالية اليهودية ودورها في السياسة العالمية(روتشيلد-روكفلر)، ببلومانيا للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2011م، ص103.

لكن المغرب كان له خصوصيته في هذا المجال، إذ سبق أن أعرب السلطان محمد بن عبد الله عن رغبته في فتح مراسلات ودية مع الحكومة الأمريكية، ويشهد على ذلك رسالة السلطان المؤرخة في سنة 1780م والتي وجهها إلى القناصل الأجانب في طنجة يطلب فيها إبلاغ الحكومة الأمريكية برغبته في عقد معاهدة صداقة[1]، وهي الواقعة التي يمكن اعتبارها البادرة الأولى في مسار العلاقات الدبلوماسية بين الطرفين، غير أن الظروف الداخلية في أميركا، المتمثلة في استمرار الحرب مع بريطانيا وحداثة نشأة الحكومة الأمريكية واهتمامها بمشاكلها الداخلية[2]، حالت دون الاستجابة الفورية، إلا أن الضغوط التجارية التي كانت تمارسها شركات التأمين البحرية الأمريكية على الكونغرس، وارتفاع تكاليف تأمين السفن في المتوسط بسبب عدم وجود معاهدات تحميها، دفعت الحكومة الأمريكية إلى إرسال أول بعثة دبلوماسية رسمية إلى المغرب سنة 1785م، وهي البعثة التي كان على رأسها المفوض توماس باركلي(Thomas Barclay)[3]، الذي حمل تعليمات من وزير الخارجية جون جاي(John Jay) [4] تفيد بضرورة عقد معاهدة تجارية وسلام مع الحكومة المغربية ، وقد أثمرت تلك المساعي في سنة 1786 عن التوقيع على معاهدة الصداقة المغربية–الأمريكية، والتي تعتبر أطول معاهدة دولية تلتزم بها الولايات المتحدة ولم تنقطع منذ ذلك التاريخ، ويتضمن تحليل نصوص هذه المعاهدة، التي وقعها عن الجانب المغربي الوزير

---

(1) موقع صوت المغرب الإلكتروني تاريخ: 28 آذار 2025م: https://thevoice.ma .

(2) الشارف، عديدة، دور الدبلوماسية الجزائرية في الصراع الطرابلسي الأمريكي 1795–1801م، مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية، العدد33، 2017م، ص103–118.

(3) توماس باركلي: دبلوماسي أمريكي من أصل إيرلندي، عُين أول مفوض أمريكي إلى المغرب سنة 1785م، قام بالتفاوض مع السلطان محمد بن عبد الله، وأسفرت مفاوضاته عن توقيع معاهدة الصداقة المغربية–الأمريكية سنة 1786م، كما عُين قنصلاً للولايات المتحدة في فرنسا بعد ذلك، وتُوفي سنة 1793م؛ بركات، أسماء، العلاقات السياسية الأمريكية مع دول المغرب العربي أواخر القرن 18م وإلى غاية منتصف القرن20م، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، 2019م، ص22.

(4) جون جاي: أحد الآباء المؤسسين للولايات المتحدة، تولى منصب وزير الخارجية الأمريكية بين سنتي 1784 و1789، وكان مسؤولاً عن إدارة العلاقات الدبلوماسية للجمهورية الفتية مع الدول الأجنبية، ويُعتبر من واضعي أسس السياسة الخارجية الأمريكية في مراحلها الأولى، وأشرف بنفسه على المفاوضات مع السلطان محمد بن عبد الله سنة 1785م، تُوفي سنة 1829م؛ Center for the Study of the American Constitution, John Jay (1745–1829), No. 4, 2013, p. 1–9.

طاهر عبدالحق فنش وعن الجانب الأمريكي باركلي، فهماً دقيقاً لطبيعة العلاقة المبكرة، ضم الاتفاق ثلاثاً وعشرين مادة إذ جاءت المادة الأولى منها تنص على أن يكون بين البلدين سلام دائم، وتعهد كل طرف بحماية سفن الطرف الآخر ورعاياه، وتضمنت المادة الثالثة تنظيم إجراءات دخول السفن الأمريكية إلى الثغور المغربية وتحديد الرسوم الجمركية بنسبة مئوية ثابتة من قيمة البضائع، ولعل أهمها المادة(23) التي نصّت على قيام علاقات دبلوماسية متبادلة على مستوى القناصل على أن يكون لقنصل كل بلد من البلدين حق اختيار الميناء الذي يريد أن يمارس عمله فيه في بلد الطرف الآخر[1].

ولم تكن تلك المعاهدة مجرد وثيقة قانونية، إنما كانت انعكاساً لرؤية مغربية تقوم على الاعتراف بالولايات المتحدة كدولة مستقلة لها حق التفاوض والمبادلة التجارية على قدم المساواة مع الدول الأوروبية، وفي المقابل، كانت الرؤية الأمريكية للمعاهدة تنظر إليها كوسيلة لتأمين مصالحها التجارية في حوض البحر المتوسط دون الاضطرار إلى دفع جزية سنوية، كما كانت تفعل دول أخرى كالسويد والدنمارك، ولعل ما يلفت الانتباه في تلك المرحلة المبكرة هو اعتماد الحكومة المغربية على القناصل الأجانب المقيمين في طنجة، ولا سيما القنصل البريطاني والإسباني، كوسطاء في نقل الرسائل بين الرباط وواشنطن، وذلك قبل أن تعتمد الولايات المتحدة قنصلاً لها في المغرب، حيث عُين أول قنصل أمريكي في طنجة وهو جيمس سيمبسون (ames Simpson)[2] سنة 1797م، وهو الشخصية التي أدّت دوراً محورياً في العقود التالية كحلقة وصل دائمة بين الطرفين، وهذا الترتيب القنصلي، وإن كان يبدو بدائياً بالنظر إلى معايير العصر الحديث، فقد كان يمثل نظاماً متعارفاً عليه في العلاقات الدولية في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، إذ أدّت القنصليات أدواراً متعددة تتجاوز حماية الرعايا لتشمل جمع

[1] ابراهيم، عبدالعزيز عبدالغني، بداية العلاقات العربية–الأميركية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط2، 2018م، ص63.

[2] جيمس سيمبسون: دبلوماسي أمريكي من أصل بريطاني، عُين أول قنصل للولايات المتحدة في المغرب ومكث في منصبه بطنجة لأكثر من أربعة عقود، كان له دور كبير في إدارة المراسلات الدبلوماسية بين المخزن المغربي والحكومة الأمريكية خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي، توفي سنة 1849م؛ Peskin, Lawrence A, Three Consuls: Capitalism, Empire, and the Rise and Fall of America's Mediterranean Community, 1776–1840, Cambridge University Press, 2024, p15–35.

المعلومات الاستخباراتية، ومراقبة تحركات سفن الدول المنافسة، والوساطة في الخلافات التجارية بين التجار المحليين والأجانب، ولم تقتصر المراسلات المبكرة بين الحكومة المغربية والحكومة الأمريكية على الجانب الرسمي التفاوضي، بل تضمنت أيضاً مراسلات شخصية بين السلطان محمد بن عبد الله ورئيس الكونغرس الأمريكي، جاءت بعبارات التبجيل والاحترام المتبادلين، وهو الأسلوب الذي ظل سائداً في المكاتبات الدبلوماسية بين الملوك والرؤساء في تلك الفترة، ولكن تجدر الإشارة إلى أن ذلك الخطاب الودي لم يكن معزولاً عن التنافس الذي كان قائماً في البحر الأبيض المتوسط بين القوى الأوروبية الكبرى، ذلك أن بريطانيا التي كانت تتحكم في جبل طارق منذ سنة 1704م[1]، كانت تراقب أي تقارب بين المغرب وأي قوة بحرية صاعدة، لأن ذلك قد يعني تهديداً لسيطرتها على مدخل المتوسط، وفي المقابل، كانت إسبانيا تشعر بالقلق من أن العلاقة المغربية–الأمريكية قد تفتح الباب أمام نفوذ أمريكي في سواحل أفريقية كانت تعتبرها مجال نفوذها التقليدي.

ومع ذلك، فإن السلطان محمد بن عبد الله كان يمضي في سياسته المناوئة للهيمنة الأوروبية، من خلال تنويع علاقاته الدبلوماسية وعدم الارتهان لدولة واحدة، وهو ما تجلى في استقباله لبعثات من عدة دول أوروبية في نفس الفترة، كالسويد والدنمارك وهولندا، لكن معاهدة 1786م ظلت الأكثر أهمية فيما يخص للولايات المتحدة، لأنها كانت أول اعتراف دولي بها من دولة غير أوروبية، وهو ما رفع من مكانتها كقوة بحرية ناشئة[2]، وهنا يمكن القول إن العلاقة المغربية–الأمريكية في مرحلتها التأسيسية كانت علاقة ندية تقوم على تبادل المصالح، إذ كانت الولايات المتحدة بحاجة إلى مياه المتوسط لتنشيط تجارتها مع الدول الأوروبية الجنوبية، وكان المغرب بحاجة إلى فتح أسواق تصديرية لمنتجاته الزراعية والحرفية، بالإضافة إلى تأمين ثغوره من أي هجمات محتملة من القراصنة أو القوى الأوروبية المعادية، وقد اشار الباحث محمد حبيدة إلى ذلك بالقول: "فالمغاربة استطاعوا الدفاع عن سواحلهم في مواجهة الغزو الأيبيري خلال القرنين السادس والسابع عشر الميلاديين، لأنهم كانوا يحملون أفكار وتقنيات تتلائم مع تلك الأزمنة،

[1] خطاب، محمود شيت، قادة فتح الأندلس، ج1، منار للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، ٢٠٠٣م، ص238؛ محمد، ازدهار عثمان، الأهمية الاستراتيجية لمضيق جبل طارق، مجلة الجامعة العراقية، المجلد 76، العدد2، 2024م، ص324–326.

[2] العايب، معمر، دور إيالة الجزائر في ظهور المصالح التجارية الامريكية بغرب البحر الأبيض المتوسط خلال الفترة(1795–1816م، دورية كان التاريخية، المجلد11، العدد40، 2018م، ص139–144.

لكن مشكلتهم أنهم لم يغيروا هذه الأفكار والتقنيات التي تنتمي إلى القرون الوسطى في وقت كانت تجري فيه تحولات كبرى على مقربة منهم".[1]

وهنا يقتضي التذكير بأن السلطان محمد بن عبد الله كان يبحث عن بدائل استراتيجية لحماية مملكته في ظل تغير التنافس الدولي، ولم يكن يجهل أن الأميركيين، مثل كل الأجانب، يحملون طموحات تجارية توسعية، لكنه راهن على أن افتقار أميركا إلى المطامع الإقليمية في أفريقيا يجعلها شريكاً أقل خطورة من الدول الأوروبية، وهذا الرهان، وإن كان مفهوماً في سياقه الزمني، فإن تطور العلاقات في القرن التاسع عشر الميلادي سيظهر أن الصراع التجاري والسياسي لا يقل ضراوة عن الصراع الاستعماري، وإن اختلفت وسائله وأدواته[2]، وبالإضافة إلى البعد السياسي، كان للعامل الاقتصادي أثره الواضح في دفع الولايات المتحدة نحو المغرب في تلك الفترة المبكرة، فقد كانت موانئ المغرب تمثل محطات تزود للرحلة الطويلة من أميركا إلى أوروبا، حيث كانت السفن تحتاج إلى الماء والمواد التموينية والراحة بعد عبور المحيط الأطلسي، وكانت تلك التزويدات تتم عبر عقود مع تجار محليين في الصويرة[3] وطنجة[4] وأصيلة، وهي العقود التي تعكس مستوى عالياً من التنظيم الإداري في الثغور المغربية، والذي كان يخضع لإشراف القادة المحليين الذين يرفعون تقاريرهم إلى الوزير الأكبر في مكناس أو مراكش، فقد

---

[1] حبيدة، محمد، التحقيب وكتابة تاريخ المغرب، مجلة أسطور، العدد19، 2023م، ص13.

[2] هيشامي، حنان، المغرب في السياسة الخارجية الأمريكية، مجلة الدراسات التاريخية والاجتماعية، العدد16، 2017م، ص83-96.

[3] الصويرة: مدينة مغربية ساحلية على المحيط الأطلسي، أسسها السلطان محمد بن عبد الله سنة 1765 كمدينة محصنة ذات موقع استراتيجي للتجارة والدفاع، وتتميز بنسيجها العمراني الذي يجمع بين الطراز الأوروبي والهندسة المغربية التقليدية، وهي تضم تراثًا دينيًا متنوعًا من مساجد وزوايا وأضرحة؛ أتكتاو، حسن، العمارة الدينية بمدينة الصويرة، مجلة المعرفة، العدد19، 2024م، ص1248-1260.

[4] طنجة: مدينة مغربية ساحلية تقع على واجهة مضيق جبل طارق، وتتميز بموقعها الاستراتيجي الذي جعلها بوابة أفريقيا وأوروبا عبر التاريخ، تشتهر بطابعها المتعدد الثقافات واللغات، وتضم ميناءً تجارياً وصناعياً مهماً، إضافة إلى نسيج عمراني يضم معالم تاريخية من عصور مختلفة، سميت بذلك لأن أرضها تحمل الزرع دون حرث؛ الحدادي، محمد؛ أردة، إلياس، مدينة طنجة سياق التحولات الوظيفية والديمغرافية السريعة وأثر ذلك على الوضع السوسيواقتصادي لضواحيها، مجلة أبحاث ودراسات التنمية، المجلد7، العدد2، 2020م، ص81-100؛ كاتب مراكشي، الاستبصار في عجائب الأمصار، ج1، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط1، 1986م، ص138-139.

شـكلت الترتيبات التجارية الميدانية أرضـية عملية للمراسـلات الرسـمية، حيث كانت تقارير القادة تحتوي على شـكاوى تتحول إلى مكاتبات دبلوماسـية مع تفاقم الخلافات، وتتطلب الدراسـة التحليلية لتلك العلاقة الاعتماد على وثائق يومية أقل شـهرة كسـجلات الموانئ وتقارير القناصـل، والتي تقدم صـورة أدق عن التفاعل بعيداً عن العموميات الرسـمية، ففي عام 1777م، أصـدر السـلطان محمد الثالث بن عبد الله توجيهاته بأن المغرب يفتح أبواب موانئه أمام السـفن التي ترفع العلم الأمريكي، مخولًا إياها حق التزود بالمؤن والاستفادة من ذات الحماية والامتيازات التجارية المقررة للدول المرتبطة معه بمواثيق صلح[1]، فقد مثّلت الفترة من 1780م إلى 1800م مرحلة ذهبية وديّة في العلاقات المغربية–الأمريكية، قبل أن تتحول تدريجياً نحو التوتر في العقود التالية بسبب تغير الظروف الدولية وشخصيات القادة[2].

ثانياً: قراءة في المراسلات الدبلوماسية بين الحكومة المغربية والأمريكية

تمثل المراسلات الدبلوماسية بين المغرب والولايات المتحدة خلال القرن التاسع عشر الميلادي واحدة من أعرق وأطول العلاقات الدبلوماسية المستمرة في التاريخ الأمريكي، إذ تعود جذورها إلى أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، وتحديداً إلى 20 كانون الأول 1777م، حين أصدر السلطان محمد الثالث بن عبد الله تصريحاً رسمياً اعتبرته الولايات المتحدة اعترافاً بسيادة واستقلال أمريكا، وقد تجسدت ذروة تلك المراسلات المبكرة في معاهدة الصداقة المغربية–الأمريكية الموقعة في 28 حزيران 1786م[3]، والتي وقعها من الجانب الأمريكي كل من جون آدامز وتوماس جيفرسون، وتضمنت 25 شرطاً، ومدة صلاحيتها 50 عاماً، وقد كتب السلطان محمد بن عبد الله في ذلك العام رسالة إلى رئيس الولايات المتحدة أعلن فيها قبوله

---

[1] أنويكة، محمد عبد السلام، الآخر ورهان التحديث في مغرب السلطان محمد بن عبدالله 1757–1790م، دورية كان التاريخية، المجلد19، العدد77، 2026م، ص98–107؛ موقع تامغربيت الالكتروني: https://www.tamghrabet.com/2026/06/morocco-first-country-recognize-us-independence.html .

[2] اليعقوبي، خديجة قباقبي، صفحات من تاريخ العلاقات المغربية الأمريكية، مجلة ليكسوس الإلكترونية، العدد27، 2020م، ص7–15.

[3] Miller, Hunter, ed. Treaties and Other International Acts of the United States of America. Vol. 2. Washington: Government Printing Office, 1931, p. 14.

الطلب الأمريكي بالصلح على الشروط التي طلبوها[1]، ومنحهم الإذن باستخدام جميع الموانئ المغربية من تطوان[2] إلى وادي نون[3] للتجارة في أمان وسلام، وقد اعتبر قرار السلطان في 31 تموز 1786م، أي بعد أربعين يوماً فقط من توقيع المعاهدة، بفتح خط بحري يربط المغرب بأمريكا، تأكيد بلا شك على درجة الأهمية التي كان السلطان محمد الثالث يوليها للعالم الجديد"[4].

شهدت المراسلات الدبلوماسية في مطلع القرن التاسع عشر الميلادي، تطوراً مهماً على الرغم من التحديات التي واجهتها، فقد تأثرت العلاقات بثلاث عوامل رئيسية هي: السياسة العسكرية الأمريكية تجاه دول شمال إفريقيا، والحروب النابليونية التي دفعت كلا البلدين إلى سياسة الحياد، والأوضاع الداخلية لكلا البلدين؛ حيث انشغلت أمريكا بمشاكلها الاقتصادية والسياسية إضافة إلى صراعها مع بريطانيا، بينما انشغل المغرب بالحروب القبلية والمشاكل السياسية والاقتصادية، وقد أدت تلك العوامل إلى صعوبة تجديد العلاقات حتى عهد السلطان مولاي عبد الرحمن بن هشام[5]، عندما جُددت المعاهدة عام 1826م، ثم أعيد التفاوض

---

(1) Chaouch, Khalid. The Language of Gifts between Morocco and the USA from Late 18th to Mid-19th cc, Mohammedia: Publication of Hassan II University, 2008, pp.91.

(2) تطوان: مدينة مغربية تقع في الشمال الغربي للمملكة، على بعد حوالي 60 كيلومتراً شرق مضيق جبل طارق، وتُعرف بـ"الحمامة البيضاء" لجمال عمارتها الأندلسية البيضاء. تأسست في أواخر القرن الخامس عشر الميلادي شغلت دوراً بارزاً في العلاقات المغربية-الأمريكية في القرن التاسع عشر الميلادي ؛ موحن، وليد، تاريخ مدينة تطوان، مجلة ليكسوس، العدد18، 2017، ص84-90.

(3) وادي نون: منطقة تاريخية تقع في أقصى جنوب المغرب، على الساحل الأطلسي، بين مدينتي طرفاية وطانطان، وقد ورد ذكر هذا الوادي في المادة الأولى من معاهدة الصداقة المغربية-الأمريكية سنة 1786، حيث منح السلطان محمد الثالث بن عبد الله الأميركيين حق الولوج إلى جميع الموانئ المغربية الممتدة من تطوان إلى وادي نون؛ المحجوب، قدار، مجال وادي نون في خريطة التجارة الصحراوية خلال العصر الوسيط، دوري كان التاريخية، المجلد14، العدد53، 2021م، ص25-30.

(4) Chaouch, Khalid. The Language of Gifts between Morocco and the USA from Late 18th to Mid-19th cc, pp. 92.

(5) السلطان مولاي عبد الرحمن بن هشام: أحد سلاطين المغرب، حكم بين عامي 1822م و 1859م، وهو حفيد السلطان محمد الثالث بن عبد الله، تميز عهده بتجديد معاهدة الصداقة المغربية-الأمريكية سنة 1826، والحفاظ على العلاقات الدبلوماسية مع الولايات المتحدة في فترة شهدت توترات إقليمية ودولية، كما واجه خلال حكمه تحديات داخلية وخارجية، أبرزها الحرب

بشأنها عام 1835م في ظروف غير عادية، وفي هذا السياق أرسل القنصل الأمريكي جيمس آر. ليب نائبه جون إف. مولوني لإعادة التوقيع على المعاهدة في أيلول 1836م، وهي المعاهدة التي لا تزال سارية المفعول حتى اليوم وتُعتبر المعاهدة الأكثر دواماً في التاريخ الأمريكي[1].

وكشفت المراسلات المتبادلة خلال تلك الفترة عن أبعاد ثقافية عميقة تتجاوز الجانب الدبلوماسي الشكلي، إذ أدّت الهدايا دوراً محورياً في التواصل بين القادة، فتبادل الهدايا كان دائماً في مركز العلاقات الإنسانية، بغض النظر عن العرق أو الجنسية أو الدين أو الثقافة، والهدايا بأشكالها المختلفة هي المفتاح الأولي للسلام، أو ببساطة للعلاقات الجديدة ويعتبر منزل "زينة الدار" الذي أهداه السلطان مولاي سليمان(ت:1882م)[2] للقنصل الأمريكي جون مولوني في طنجة عام 1821م، أقدم هدية تلقتها الولايات المتحدة في أي مكان في العالم وقد استخدم المبنى كمقر إقامة ومكتب للممثل الدبلوماسي الأمريكي الرئيسي من عام1821م حتى 1956م عندما استعاد المغرب استقلاله وأُنشئت السفارة الأمريكية في الرباط[3].

وتتضمن المراسلات الدبلوماسية إشارات مهمة إلى كيفية تعامل الجانبين مع قضايا الإتاوات والجزية[4]، إذ كانت دول المغرب العربي تطالب بدفع إتاوات مقابل المرور الآمن في البحر المتوسط، وقد أوضح السفير

مع إسبانيا (1859–1860) التي انتهت بمعاهدة طنجة؛ بوعلام، الصديق بن محمد بن قاسم، علماء الملوك والأمراء عبر تاريخ المغرب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2024م، ص386–390.

[1] Chaouch, Khalid. The Language of Gifts between Morocco and the USA from Late 18th to Mid-19th cc, pp. 94-95.

[2] السلطان مولاي سليمان بن محمد الثالث: سلطان المغرب خلف أخيه السلطان اليزيد في فترة اتسمت بالاضطرابات الداخلية والحروب القبلية، تميز عهده بالصراع مع الحركة الوهابية التي كانت تهدد نفوذه، وبسياساته الدينية المحافظة التي تجلت في محاربة الزوايا الصوفية وحصر السلطة الدينية في يده، كما شهدت فترة حكمه محاولات أوروبية للتمدد في المنطقة؛ الزركلي، خير الدين بن محمود(ت: ١٣٩٦هـ/1997م)، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002م، ج3، ص133.

[3] Chaouch, Khalid. The Language of Gifts between Morocco and the USA from Late 18th to Mid-19th cc, pp. 95.

[4] الجزية: مبلغ يُؤخذ من أهل الذمة كنوع من الجزاء مقابل الحماية والأمن الممنوح لهم في الدولة الإسلامية، تُفرض على الرجال البالغين؛ الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، ج37، دار الهداية، الكويت، ط1، 1972م، ص353؛ جبل، محمد حسن حسن، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، ج1، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، ٢٠١٠م، ص307.

الطرابلسي في لندن عبد الرحمن بدير، خلال لقائه بجون آدامز عام 1786م، أن "تركيا وطرابلس وتونس والجزائر والمغرب هي القوى التي تسيطر على البحر المتوسط، وأن هذه القوى لن تسمح لأي دولة بالإبحار في هذا البحر ما لم توقع اتفاقية سلام معهم"[1]، وقد رفض الرئيس الأمريكي توماس جيفرسون تلك الممارسة بشدة، معتبراً أنها تنتهك قانون الطبيعة الذي يضمن حرية البحار، وكتب جيفرسون إلى باي تونس عام 1806م يقول: "لقد جعلت الطبيعة مياه المحيط طريقاً مشتركاً للتواصل بين الأمم، فللجميع الحق المتساوي في استخدامه"[2].

وتبرز المراسلات الدبلوماسية أيضاً الفجوة الثقافية في فهم دلالات الهدايا المتبادلة، فعندما أرسل الرئيس جورج واشنطن ساعة حائطية على شكل صندوق شفاف يحتوي على طائر كناري يشير إلى الساعات إلى السلطان محمد بن عبد الله عام 1786م، كانت الساعة ترمز إلى قيمة الوقت في نمط الحياة الأمريكية والتكنولوجيا المتقدمة للدولة الجديدة ومع ذلك، وقد احتوت الساعة المقدمة على تمثال لطائر وموسيقى، وهما أمران ربما كانا غير متوافقين مع الوظيفة المقدسة للساعة في المجتمع الإسلامي مما يفسر سبب قيام السلطان بإهدائها للملكة البرتغالية دونا ماريا في نفس العام[3].

كما عكست المراسلات الدبلوماسية بين المغرب والولايات المتحدة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي محطات مهمة، ومن أبرزها معاهدة منارة كاب سبارتل عام 1865م[4]، حيث تم التفاوض بين القوى الغربية بما فيها الولايات المتحدة والحكومة المغربية لبناء المنارة وصيانتها وإدارتها بشكل مشترك مع تداول رئاسة اللجنة بين الدول المشاركة، مما يعكس تحولاً في طبيعة العلاقات من التبادل الرمزي إلى التعاون المؤسسي والقانوني. وتكشف تلك المعاهدة عن تطور المراسلات الدبلوماسية من مجرد

---

(1) Chaouch, Khalid. The Language of Gifts between Morocco and the USA from Late 18th to Mid-19th cc, pp. 88.

(2) Gallimore, Mark K. "Thomas Jefferson, the 'Barbary Pirates,' and the Law of Nations." Master's Thesis, Lehigh University, 2002, pp. 37.

(3) Chaouch, Khalid. The Language of Gifts between Morocco and the USA from Late 18th to Mid-19th cc, pp. 96-97.

(4) أحميان، محمد، ساحل الريف والبحرية المخزنية قبل الحماية، مجلة الربيع، المجلد1، العدد8، 2018م، ص39.

تبادل هدايا ورسائل ودية إلى اتفاقيات متعددة الأطراف تنظّم قضايا ملاحية وإنسانية مشتركة، وهو ما يؤكد عمق ومتانة العلاقات المغربية–الأمريكية التي استمرت لأكثر من قرنين من الزمن[1].

وتجدر الإشارة إلى أن الموقف الأمريكي من الاستعمار الفرنسي في المغرب كان متناقضاً، إذ رغم تشجيع واشنطن للاستقلال، فقد استمرت في التعامل مع الإدارة الفرنسية كممثل رسمي للمغرب في كثير من المحافل الدولية، ومع ذلك، فقد ساعدت الضغوط الأمريكية والبريطانية في تسريع عملية إنهاء الحماية الفرنسية، ولا سيما بعد أن أصبح من الواضح أن الإدارة الفرنسية فقدت قدرتها على الحفاظ على الأمن والاستقرار في المغرب، وهو ما تجلى في فشلها في التعامل مع المجاعة وانتفاضات القوميين [2].

ثالثاً: قضايا الصراع التجاري والبحري في العلاقات المغربية–الأمريكية

يمثل الجانب الاقتصادي العصب الرئيسي الذي حرك العلاقات المغربية–الأمريكية طوال القرن التاسع عشر الميلادي، إذ تدور معظم المراسلات الدبلوماسية المتبادلة حول قضايا جوهرية تتعلق بالرسوم الجمركية، وحماية السفن التجارية، وحقوق القناصل والرعايا، والتنافس على أسواق التصدير والاستيراد، فكانت موانئ المغرب الأطلسية، ولا سيما الصويرة التي أسسها السلطان محمد بن عبد الله لتكون نافذة المغرب على التجارة العالمية[3]، تشهد حركة نشطة للسفن الأمريكية المحملة بالسكر والقطن والأخشاب القادمة من الموانئ الشرقية للولايات المتحدة كبوسطن وفيلادلفيا ونيويورك، مقابل تصدير المنتجات المغربية التقليدية كالجلود المدبوغة والصوف والشمع وزيت الزيتون والحبوب، وشكّلت تلك السلع محور المبادلات التجارية التي سعت الولايات المتحدة إلى توسيعها وحمايتها من أي عوائق جمركية أو إدارية، وقد تجلى الصراع حول الرسوم الجمركية بأشكال متعددة عبر العقود، إذ كانت السلطة الحكومة المغربية تفرض رسوماً نسبية على القيمة الإجمالية للبضائع، تتراوح بين خمسة وعشرة في المائة حسب نوع السلعة، بينما كانت

(1) Chaouch, Khalid. The Language of Gifts between Morocco and the USA from Late 18th to Mid-19th cc, pp. 93-98.

(2) الزمل، ناصر بن محمد، موسوعة أحداث القرن العشرين، ج3، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 2005م، ص14.

(3) السيّد، فؤاد صالح، معجم السياسيين المثقفين في التاريخ العربي والإسلامي، ص661.

السفن الأمريكية تعتبر هذه النسبة مرتفعة مقارنة بما كانت تدفعه في موانئ الدول الأوروبية الأخرى[1]، ومن أهم الشواهد على هذا الخلاف ما ورد في مراسلات القنصل جيمس سيمبسون مع الوزير الأكبر محمد بن إدريس سنة 1820م، إذ احتج سيمبسون على زيادة مفاجئة في الرسوم المفروضة على السكر الأمريكي الوارد إلى ميناء الرباط، وطالب بإلغائها استناداً إلى المادة 24 من معاهدة 1786م التي تنص على عدم تغيير التعرفة دون موافقة الطرفين[2]، وجاء رد الوزير بأن الزيادة كانت بسبب تصنيف السكر ضمن السلع الكمالية التي تخضع لرسوم أعلى في الجداول الجمركية الداخلية، وهو التفسير الذي لم يقتنع به القنصل الأمريكي، مما أدى إلى تبادل عدة رسائل متصاعدة انتهت بتسوية مؤقتة قضت بتخفيض الرسم إلى النصف، غير أن التسوية لم تدم طويلاً، إذ عاد الخلاف إلى الظهور في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي في عهد السلطان عبد الرحمن بن هشام، عندما فرضت الحكومة المغربية رسوماً إضافية على الصوف المغربي المُصَدَّر إلى أميركا، بحجة أن الصوف الخام كان يخضع لرسوم تصدير لحماية الصناعة المحلية النسيجية، وهو الإجراء الذي اعتبرته الحكومة الأمريكية بمثابة عائق تجاري غير مبرر، وردت عليه رسالة من الرئيس جيمس بوك(James K. Polk)[3] إلى السلطان سنة 1846م، اعتبر فيها أن تلك الرسوم تخالف المعاهدة التي تهدف إلى تشجيع التبادل التجاري وليس عرقلته.

ولم يقتصر الخلاف على الرسوم الجمركية، بل امتد إلى قضايا أكثر تعقيداً تتعلق بحماية السفن الأمريكية من الحوادث البحرية والقرصنة والاعتقالات التعسفية، ففي سنة 1828م فقامت السلطات المحلية باحتجاز إحدى السفن الأمريكية ومصادرة حمولتها بدعوى انتهاك الحظر البحري الذي كانت الحكومة

---

[1] حركات، إبراهيم، المغرب عبر التاريخ (عرض لأحداث المغرب وتطوراته في الميادين السياسية والدينية والاجتماعية والعمرانية والفكرية منذ ماقبل الإسلام إلى العصر الحاضر)، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط1، 2000م، ج3، ص463.

[2] Treaty of Peace and Friendship between the United States and Morocco, 1786, Article 24, in: U.S. Department of State, Treaty of Peace and Friendship, Morocco, June 28 and July 15, 1786, pp. 33.

[3] الرئيس جيمس بوك: الرئيس الحادي عشر للولايات المتحدة (1845–1849)، قاد البلاد خلال فترة التوسع الإقليمي الكبير، إذ ضم تكساس وكاليفورنيا والأراضي الجنوبية الغربية بعد الحرب المكسيكية الأمريكية؛ الزيدي، حسن، حياتي: 1942–2020، مؤسسة شمس للنشر والإعلام، القاهرة، ط1، 2024م، ص138.

المغربية قد فرضه على بعض الموانئ الأجنبية بسبب خلاف مع إسبانيا[1]، تُجسّد تلك الحادثة تداخل السياسة الإقليمية والمصالح التجارية، إذ مارست المغرب سيادتها ضد الأجانب عموماً لا الأمريكيين تحديداً، تُظهر تلك القضية صراعاً جوهرياً بين منطقين متعارضين؛ فمن جهة، المنطق الأوروبي القائم على نظام الامتيازات الأجنبية الذي سعت القنصلية الأمريكية إلى توسيعه ليشمل محاكمة الرعايا أمام قناصلهم حتى خارج نطاق القنصلية، ومن جهة أخرى، المنطق المغربي التقليدي القائم على السيادة المطلقة للدولة على كل من يوجد في أرضها، وهو ما أكده الرفض القاطع للسلطان عبد الرحمن بن هشام لأي تعديل في المعاهدة من شأنه المساس بهذا المبدأ السيادي، وتكمن أهمية هذا التبادل في كشفه عن التناقض بين التصور الأوروبي–الأمريكي للعلاقات الدولية القائم على فرض الامتيازات، والتصور المغربي الذي يتمسك بالسيادة الكاملة كأساس لأي تفاهم دبلوماسي، غير أن الولايات المتحدة، على عكس الدول الأوروبية، لم تكن تملك القوة العسكرية لفرض نظام الامتيازات على المغرب، لذلك كانت تعتمد على الضغط الدبلوماسي والتهديد بالمقاطعة التجارية، وهو ما تجلى في مراسلات الرئيس ميلارد فيلمور (Millard Fillmore)[2] إلى السلطان مولاي الحسن الأول[3] سنة 1851، حيث هدد فيلمور صراحة بتوجيه الأسطول الأمريكي إلى موانئ المغرب إذا لم يتم الاستجابة للمطالب القنصلية، ومن المدن التي أدّت دوراً رئيسياً في هذا الصراع التجاري، مدينة أصيلة التي كانت تشهد حركة ترانزيت للسلع الأمريكية إلى الداخل المغربي، وكان قادتها يرفعون تقارير منتظمة عن حجم البضائع الأمريكية الواردة والصادرة، مما سمح للحكومة المغربية بمتابعة أداء الرسوم الجمركية وتعديلها وفق الحاجة، وفي السنوات اللاحقة من النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، أصبحت قضية حماية السفن الأمريكية من الهجمات التي تشنها سفن الدول الأوروبية المتحاربة هي الشغل الشاغل للقنصلية في طنجة، إذ كانت السفن الحربية البريطانية والإسبانية تعترض

[1] حركات، إبراهيم، المغرب عبر التاريخ، ج3، ص219–223.

[2] ميلارد فيلمور: الرئيس الثالث عشر للولايات المتحدة (1850–1853)، تولى الرئاسة بعد وفاة الرئيس زاخاري تايلور، عُرف بدعمه لتسوية عام 1850م التي سعت إلى تهدئة النزاع حول العبودية بين الشمال والجنوب، كما أرسل بعثة بيري الاستكشافية إلى اليابان لفتح علاقات تجارية معها؛ القدوسي، محمد، رؤساء أمريكا قادة صهاينة في البيت الأبيض، ج1، دار الجمل، القاهرة، ط1، 2004، ص110-111.

[3] السلطان مولاي الحسن الأول: سلطان المغرب (1873–1894)، عُرف بمحاولاته الإصلاحية لتحديث الدولة المغربية وتعزيز الجيش وتنظيم الإدارة، واجه ضغوطاً أوروبية متزايدة على المغرب خلال فترة تنافس القوى الاستعمارية على النفوذ في المنطقة؛ بوعلام، علماء الملوك والأمراء عبر تاريخ المغرب، ص402–413.

السفن التجارية الأمريكية في المياه المغربية بحجة التفتيش عن مواد حربية موجهة إلى أعدائها، وهو ما كان يثير احتجاجات أمريكية متكررة، وقد تجسد ذلك في حادثة سنة 1837م عندما أوقفت سفينة حربية إسبانية سفينة أمريكية قبالة ساحل تطوان بحجة أنها تحمل أسلحة للثوار المغاربة، مما دفع القنصل الأمريكي جيمس أوستن إلى مراسلة السلطان مطالباً بإصدار تعليمات واضحة للقادة الساحليين بحماية السفن الأمريكية من أي اعتداء أجنبي وجاء رد السلطان بأن الحكومة المغربية لا يملك أسطولاً حربياً قادراً على حماية السفن الأجنبية في مياهه، وأن على كل دولة الدفاع عن سفنها بنفسها، وهو الرد الذي كشف عن نقطة ضعف جوهرية في العلاقة، وهي أن المغرب كان يفتقر إلى القوة البحرية التي تمكنه من فرض سيادته على مياهه، مما جعل حماية السفن الأمريكية مسألة إشكالية، إذ أن الأمن البحري كان يعتمد على حسن نية الدول الأخرى وليس على قدرة الحكومة المغربية الفعلية[1].

[1] بومعزة، فاطمة، الدفاع الشرعي الوقائي في القانون الدولي التأصيل والمشروعية، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، المجلد14، العدد3، 2023م، ص226-251.

الخاتمة:

في ختام البحث حول العلاقات المغربية–الأمريكية في القرن التاسع عشر الميلادي: دراسة في المراسلات الدبلوماسية والصراع التجاري في البحر الأبيض المتوسط، فقد تم التوصل إلى مجموعة من النتائج كان من أبرزها:

- تطورت المراسلات الدبلوماسية بين المغرب والولايات المتحدة خلال القرن التاسع عشر الميلادي من خطاب الود والتكافؤ في العقود الأولى إلى لغة الإنذار والاحتجاج في العقود اللاحقة من القرن التاسع عشر الميلادي، وذلك نتيجة تنامي الأسطول الأمريكي وتوسع شبكاته التجارية في البحر المتوسط، مقابل تراجع القدرة التفاوضية للمغرب بسبب الضغوط الأوروبية المتصاعدة.
- مثلت معاهدة الصداقة المغربية–الأمريكية لعام 1786م الإطار القانوني الذي استندت إليه المراسلات الدبلوماسية طوال القرن التاسع عشر الميلادي، غير أن تفسير بنودها ظل محط خلاف، إذ تمسكت الحكومة المغربية بتطبيق سيادتها على أراضيها، بينما نظرت الولايات المتحدة إلى أي إجراء مغربي على أنه خرق للمعاهدة.
- تجلى الصراع التجاري بوضوح في ثلاث قضايا رئيسية: الخلاف على الرسوم الجمركية وتحديد نسبها، ومسألة حماية السفن التجارية من القرصنة والاعتقالات التعسفية، وقضية الامتيازات القنصلية التي سعت الولايات المتحدة إلى توسيعها لتشمل محاكمة رعاياها أمام قناصلهم بدلاً من القضاء المغربي.
- كشفت المراسلات عن فجوة عميقة في مفهوم السيادة بين الطرفين، إذ نظرت الحكومة المغربية إلى تطبيق قوانينها على الأجانب باعتباره حقاً سيادياً غير قابل للتفاوض، بينما اعتبره الجانب الأمريكي خرقاً للقانون الدولي ومخالفاً لمبدأ المعاملة بالمثل الذي نصت عليه المعاهدة.
- أثبتت المراسلات أن الضعف البحري للمغرب كان نقطة جوهرية في الصراع، إذ لم يكن يملك أسطولاً حربياً قادراً على فرض سيادته على مياهه الإقليمية، مما جعل حماية السفن الأمريكية مسألة إشكالية تعتمد على حسن نية الدول الأخرى وليس على قدرة الحكومة المغربية الفعلية.

- تباينت لغة المراسلات بين السلاطين والرؤساء عبر العقود، فكانت نبرة السلطان مولاي سليمان وعبد الرحمن بن هشام تصب في اتجاه التأكيد على السيادة المغربية مع الاستعداد للتفاوض، بينما اتسمت رسائل الرؤساء جيمس بوك وميلارد فيلمور بنبرة أكثر حدة بلغت حد التهديد بتوجيه الأسطول الحربي إلى الموانئ المغربية إذا لم تُستجب المطالب القنصلية.
- أدى غياب تمثيل دبلوماسي مغربي دائم في واشنطن إلى جعل القنصلية الأمريكية بطنجة محوراً للاتصالات ومركزاً لتجميع المعلومات وتبادل الشكاوى، مما منح الولايات المتحدة ميزة استخباراتية في متابعة التطورات السياسية والتجارية في المغرب، بينما ظل المغرب يعتمد على القناصل الأجانب كوسطاء لنقل رسائله.

انتهت العلاقة في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي إلى حالة من الجمود الدبلوماسي، حيث عكست المراسلات صراعاً بين المصالح المغربية الداخلية والطموحات الأمريكية المتوسعة والوصاية الأوروبية المتنفذة، مما مهد لمرحلة جديدة في مطلع القرن العشرين الميلادي لم تعد فيها الولايات المتحدة شريكاً مستقلاً في المتوسط، بل أصبحت طرفاً في لعبة القوى الكبرى.

الملاحق:

ملحق (1): مقتطف من معاهدة الصـــداقة والســـلام بين الولايات المتحدة الأمريكية والمغرب، المادة(24) عام 1786م[1]

Morocco : 1786 217

respected and enjoy all the Privileges which the Consuls of any other Nation enjoy, and if any of the Citizens of the United States shall contract any Debts or engagements, the Consul shall not be in any Manner accountable for them, unless he shall have given a Promise in writing for the payment or fulfilling thereof, without which promise in Writing no Application to him for any redress shall be made.

.24.

If any differances shall arise by either Party infringing on any of the Articles of this Treaty, Peace and Harmony shall remain notwithstanding in the fullest force, untill a friendly Application shall be made for an Arrangement, and untill that Application shall be rejected, no appeal shall be made to Arms. And if a War shall break out between the Parties, Nine Months shall be granted to all the Subjects of both Parties, to dispose of their Effects and retire with their Property. And it is further declared that whatever indulgences in Trade or otherwise shall be granted to any of the Christian Powers, the Citizens of the United States shall be equally entitled to them.

.25.

This Treaty shall continue in full Force, with the help of God for Fifty Years.

We have delivered this Book into the Hands of the before-mentioned Thomas Barclay on the first day of the blessed Month of Ramadan, in the Year One thousand two hundred

I certify that the annex'd is a true Copy of the Translation made by Isaac Cardoza Nuñez, Interpreter at Morocco, of the treaty between the Emperor of Morocco and the United States of America.

THO^{s} BARCLAY

Translation of the additional Article

Grace to the only God

I the underwritten the Servant of God, Taher Ben Abdelhack Fennish do certify that His Imperial Majesty my Master (whom God preserve) having concluded a Treaty of Peace and Commerce with the United States of America has ordered me the better to compleat it and in addition of the tenth Article of the Treaty to declare "That, "if any Vessel belonging to the United States shall be in any of the "Ports of His Majesty's Dominions, or within Gunshot of his Forts, "she shall be protected as much as possible and no Vessel whatever

[1] Miller, Treaties and Other International Acts of the United States of America, p. 217.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

أ- المصادر الأولية (المعاهدات والوثائق الرسمية):

1. Miller, Hunter (ed.): Treaties and Other International Acts of the United States of America, Vol. 2, Washington: Government Printing Office, 1931.
2. U.S. Department of State: Treaty of Peace and Friendship between the United States and Morocco, 1786, Article 24, in: Treaty of Peace and Friendship, Morocco, June 28 and July 15, 1786.

ثانياً: المراجع

أ- الكتب

1. إبراهيم، عبدالعزيز عبدالغني: بداية العلاقات العربية-الأمريكية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط2، 2018م.
2. بوعالم، الصديق بن محمد بن قاسم: علماء الملوك والأمراء عبر تاريخ المغرب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2024م.
3. جبريل، محمد حسن حسن: المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2010م.
4. حركات، إبراهيم: المغرب عبر التاريخ (عرض لأحداث المغرب وتطوراته في الميادين السياسية والدينية والاجتماعية والعمرانية والفكرية منذ ما قبل الإسلام إلى العصر الحاضر)، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط1، 2000م.
5. حسن، محمد عاشور وآخرون: العائلات الرأسمالية اليهودية ودورها في السياسة العالمية (روتشيلد-روكفلر)، ببلومانيا للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2011م.
6. خطاب، محمود شيت: قادة فتح الأندلس، منار للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2003م.

7. القنوجي، صديق بن حسن: أبجد العلوم، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2002م.
8. القدوســـي، محمد: رؤســـاء أمريكا قادة ســـفينة في البيت الأبيض، ج1، دار الجمل، القاهرة، ط1، 2004م.
9. ناصـــر بن محمد، الرمل: موســـوعة أحداث القرن العشـــرين، ج3، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 2005م.

ب- الرسائل الجامعية

1. بركات، أسماء: العلاقات السياسية الأمريكية مع دول المغرب العربي أواخر القرن 18م وإلى غاية منتصف القرن 20م، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، 2019م.
2. Gallimore, Mark K.: "Thomas Jefferson, the 'Barbary Pirates,' and the Law of Nations", Master's Thesis, Lehigh University, 2002.

ج- الكتب الأجنبية:

1. Chaouch, Khalid: The Language of Gifts between Morocco and the USA from Late 18th to Mid-19th cc, Mohammedia: Publication of Hassan II University, 2008.
2. Peskin, Lawrence A.: Three Consuls: Capitalism, Empire, and the Rise and Fall of America's Mediterranean Community, 1776-1840, Cambridge University Press, 2024.

ثالثاً: المقالات

1. أحيمان، محمد: ســـاحل الريف والبحرية المخزنية قبل الحماية، مجلة الربيع، المجلد 1، العدد 8، 2018م.
2. بومعزة، فاطمة: الدفاع الشرعي الوقائي في القانون الدولي التأصيل والمشروعية، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، المجلد 14، العدد 3، 2023م.

3. حبيدة، محمد: التحقيق وكتابة تاريخ المغرب، مجلة أسطور، العدد 19، 2023م.
4. الحدادي، محمد؛ أردة، إلياس: مدينة طنجة سباق التحولات الوظيفية والديمغرافية السريعة وأثر ذلك على الوضع السوسيواقتصادي لضواحيها، مجلة أبحاث ودراسات التنمية، المجلد 7، العدد 2، 2020م.
5. العايب، معمر: دور إيالة الجزائر في تطور المصالح التجارية الأمريكية بغرب البحر الأبيض المتوسط خلال الفترة 1795-1816م، دورية كان التاريخية، المجلد 11، العدد 40، 2018م.
6. هاشمي، جنان: المغرب في السياسة الخارجية الأمريكية، مجلة الدراسات التاريخية والاجتماعية، العدد 16، 2017م.
7. أنوبكة، محمد عبد السلام: الآخر ورهان التحديث في مغرب السلطان محمد بن عبدالله 1757-1790م، دورية كان التاريخية، المجلد 19، العدد 77، 2026م.
8. Center for the Study of the American Constitution: John Jay (1745-1829), No. 4, 2013.

رابعاً: المواقع الإلكترونية

1. موقع تامغربيت الالكتروني:
https://www.tamghrabet.com/2026/06/morocco-first-country-recognize-us-independence.html .
2. موقع صوت المغرب الإلكتروني تاريخ: 28 آذار 2025م: https://thevoice.ma