بسم الله الرحمن الرحيم

مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الآداب والعلوم الإنسانية، م٢٧ع٤، ٢٧٥ صفحة (٢٠١٩م)
ردمد ٠٩٨٩ - ١٣١٩
رقم الإيداع : ٠٢٩٤ / ١٤

# مجلة
# جامعة الملك عبد العزيز

## الآداب والعلوم الإنسانية

**المجلد ٢٧ العدد ٤**
**٢٠١٩م**

مركز النشر العلمي
جامعة الملك عبد العزيز
ص ب: ٨٠٢٠٠ - جدة: ٢١٥٨٩
المملكة العربية السعودية
http://spc.kau.edu.sa

■ **هيئة التحرير** ■

| | |
|---|---|
| ا.د/ احمد بن محمد صالح عزب<br>**aazab@kau.edu.sa** | رئيساً |
| أ.د/ محمد بن جعفر عارف<br>**Marif@kau.edu.sa** | عضواً |
| أ.د/ عبد الرحمن بن رجا الله السلمي<br>**aralsulami@kau.edu.sa** | عضواً |
| أ.د/ محمد بن صالح ناحي الغامدي<br>**Msalghamdi1@kau.edu.sa** | عضواً |
| أ.د/ آمال بنت يحيى الشيخ<br>**Ayalshaikh@kau.edu.sa** | عضواً |
| أ.د/ سامية بنت عبد الله بخاري<br>**Sbukare@kau.edu.sa** | عضواً |
| أ.د/ زكريا بن أحمد الشربيني<br>**zalsherpeny@kau.edu.sa** | عضواً |
| أ.د/ نهى بنت سليمان الشرفآ<br>**Nalshurafa@kau.edu.sa** | عضواً |
| د. زيني بن طلال الحازمي<br>**Zalhazmi@kau.edu.sa** | عضواً |
| د. سليمان مصطفى آيدن<br>**slaydinn@hotmail.com** | عضواً |


مطابع جامعة الملك عبدالعزيز

# المحتويات

## القسم العربي

**الصفحة**


- أثر استعمال الفقهاء لفظي الفاسد والباطل في العبادات على الفروع الفقهية

**أحمد علي محمد الغامدي** ..... ١

- منهج جواد الساباطي في الرد على النصارى من خلال كتابه البراهين الساباطية

**عبدالله بن عبدالرحمن الميمان**..... ١٩

- استراتيجيات التنظيم الإنفعالي وعلاقتها بالقدرة على حل المشكلات لدى الطالبات الموهوبات في مدينة جدة

**سوزان صدقه بسيوني** ..... ٥١

- الإلتزام الديني ومشكلات المسنين وحاجاتهم الإرشادية وعلاقتها بالوجود النفسي الأفضل لدى عينة من المسنين

**عفراء عبد الرزاق عبد الله القين** ..... ٩٩

- المعنى الإبداعي للشعر عند جاسم الصحيح

**بدر ندا العتيبي** ..... ١٢١

- قصيدة المديح الإحيائية: البيعة والخلافة

**عبد المعين حسن عبد الحميد بالفاس** ..... ١٥٧

- سيميائيَّة الغياب في ديوان "ما تلاه عليّ الغياب"

**الرِّيم بنت مفوِّز الفوَّاز** ..... ١٨١

- أثر الحركة السنوسية في منطقة الحجاز الشيخ فالح الظاهري

**منال بنت عواد المريطب** ..... ٢٠١

- عصر الرسالة في المصادر النصرانية الشرقية: دراسة لتطور صورة النبي صلى الله عليه وسلم – في كتابات المؤرخين السريان

**عوض بن عبدالله بن سعد بن ناحي العسيري** ..... ٢٢٧

- أثر العواصف الترابية على الإصابة بأمراض العيون في مدينة الرياض دراسة في المناخ التطبيقي للفترة (٢٠٠١-٢٠١٦م)

**سهام بنت صالح العلولا** ..... ٢٤٩

مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الآداب والعلوم الانسانية، م٢٧ع٤ ص ص: ١- ١٧ (٢٠١٩م)
DOI:10.4197/Art.27-4.1

# أثر استعمال الفقهاء لفظي الفاسد والباطل في العبادات على الفروع الفقهية

**د. أحمد علي محمد الغامدي**
*(أستاذ الثقافة الإسلامية المساعد)*
*جامعة جدة- قسم الدراسات الاسلامية - كلية القرآن والدراسات الإسلامية*
*المملكة العربية السعودية - جدة - ت (+٩٦٦١٢٢٣٣٤٤٤٤).*
Ahmadksa1436@gmail.com

*مستخلص*. هذا البحث يتناول الفرق بين الفاسد والباطل تناولًا فقهيًا، ومرجحا فيه الباحث ما ظهر له بعد التحري والاستدلال، ويهدف هذا البحث إلى بيان معنى الفاسد والباطل، وما ينبني على التعريف من اختلاف بين الفقهاء والمتكلمين. وتحرير الفرق بين الفاسد والباطل في العبادات على المذاهب الأربعة. وبيان أثر ذلك على الفروع الفقهية. وقد وقع هذا البحث في مقدمة وفصلين: الفصل الأول: في بيان معنى الفاسد والباطل: وتحته ثلاثة مباحث: المبحث الأول: المعنى اللغوي. المبحث الثاني: المعنى الاصطلاحي. المبحث الثالث: الاختلاف بين الفقهاء والمتكلمين في تعريف الفاسد والباطل. الفصل الثاني: الفرق بين الفاسد والباطل عند المذاهب الأربعة في جانب العبادات. وتحته ثلاثة مباحث: المبحث الأول: الفاسد والباطل عند الحنفية وأثره على الفروع الفقهية. المبحث الثاني: الفاسد والباطل في العبادات عند الجمهور وأثره على الفروع الفقهية. المبحث الثالث: أثر الاختلاف بين الجمهور والحنفية في تحقيق الفرق بين الفاسد والباطل في العبادات. وقد خرج الباحث بجملة نتائج منها: أن البحث للفاسد والباطل في المعنى الاصطلاحي عند الفقهاء والمتكلمين أمر منفصل عن الفرق بين الفاسد والباطل عند الحنفية وبقية المذاهب الأربعة، وأن الخلاف بين المتكلمين والفقهاء للمعنى الاصطلاحي للفساد والبطلان هو خلاف معنوي ينبني عليه أثر فقهي، ولا فرق بين الفساد والبطلان عند الحنفية وجمهور الفقهاء في العبادات مع وجود اختلاف بينهم في بعض الفروع الفقهية.

**الكلمات المفتاحية** الفاسد. الباطل. الفساد. البطلان. المتكلمين. الفقهاء.

## المقدمة

الحمد لله الذي تتم بنعمه الصالحات، وبكرمه وفضله ينال المرء أسمى الغايات، والصلاة والسلام على خاتم النبوات، والحائز على كريم السجايا والصفات، ولا غرو فهو من أدّبه رب البريات، صلوات الله وسلامه عليه ما تناغمت أصوات الأطيار في السماوات، ولهجت بالذكر ألسنة الذاكرين والذاكرات.

أما بعد...

فمن كرم المولى أن ينعم على العبد الفقير أن يكتب موضوعاً جمع فيه بين الأصول والفروع مفرقاً فيه بين أمرين لا يخل كتاب أصولي ولا فقهي من

إيرادهما؛ كيف لا وهما أحد طرفي نهاية الحكم[١] على عمل العبد – عبادات ومعاملات – فهذا فاسد وذاك باطل؛ الأمر الذي يحتاج إليه طالب العلم عند مطالعة الكتب من تمييز الفرق بينهما ومعرفة حقيقتهما الشرعية واللغوية.

ولقد اخترت أن يستقل هذا البحث بتحرير جوانب الفرق بينهما في العبادات، سائلًا المولى القدير أن يوفقني لإتباعه ببحث يعني بجانب المعاملات ليكتمل العقد.

والله العظيم أسأل أن يلهمني الصواب ويرزقني الإخلاص فيما أحرّره وأقرّره وأن يجعله نافعاً للباحث والقارئ وعلماً أنتفع به في الحياة وبعد الممات.. اللهم آمين.

**الدراسات السابقة**

تناولت بعض الدراسات الفرق بين الفاسد والباطل وأثره على الفروق الفقهية استقلالاً؛ ومنها رسالة دكتوراه في الجامعة الأردنية للباحثة حنان يونس القديمات بعنوان: ( البطلان والفساد عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي)، وهي رسالة قيّمة تناولت الباحثة فيها تحرير محل الخلاف بين الأصوليين في الفرق بين البطلان والفساد وفي دلالة النهي عليهما، وكذلك أثر هذا الاختلاف عند الحنفية والجمهور في العبادات والمعاملات.

وقيّد تميّز هذا البحث بذكر المعنى الاصطلاحي للفاسد والباطل عند الفقهاء والمتكلمين كأمر منفصل عن مبحث الفساد والبطلان عند الحنفية وعند بقية المذاهب الأربعة كما سيتضح ذلك جليًّا خلال ثنايا البحث بإذن الله تعالى.

وكذلك أذكر هنا رسالة ماجستير في جامعة أم القرى لشيخي الفاضل الدكتور جبريل مهدي حفظه الله بعنوان: (الصحة والفساد عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي)، وهي رسالة قيّمة استفدت منها كثيراً في بحثي هذا، فجزاه الله خير الجزاء، والشيخ بارك الله فيه تناول فيه الموضوع ومعه مسألة اقتضاء النهي الفساد، كما هو الحال في الرسالة السابقة فحرصت من خلال هذا البحث أن أخصصه في ذات الفرق بين الفاسد والباطل وتحديدًا في العبادات، وألّا أتعرض للموضوع الآخر تحقيقاً لمقصود البحث، وتسهيلاً للقارئ حتى يكوّن تصوراً واضحاً وتقعيديّا عنهما وبعده يمكن أن يتناول مسألة اقتضاء النهي الفساد في موضعها؛ وهذا ما شكّل لي مشكلة في هذا البحث؛ إذ كيف السبيل للفصل بين مسألتين بينهما من التلازم ما بينهما، فاستعنت بالله وحاولت أن أستلّ من مسألة اقتضاء النهي ما تحتاجه بعض مباحث هذا الموضوع ودون أن أشكل تشويشاً على القارئ وارجو أن أكون وفقت في ذلك والله المستعان.

**منهج البحث:**

سلكت في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن، وفيما يلي إيضاح لهذا المنهج:

١- كما يظهر من عنوان هذا البحث فالمقصود منه هو تحرير الفرق بين الفاسد والباطل وأثر هذا الفرق على الفروع الفقهية في جانب العبادات؛ ولذا فإني عند ذكر الفرق بينهما اكتفي غالباً بعرض الأقوال المؤيدة والمخالفة ومختصر يسير من أدلة كل قول

[١] المقصود فيما أداه نظر المجتهد من إطلاق الحكم عليه بالصحة أو الفساد، وهو حكم اجتهادي يعتريه ولا شك الصواب والخطأ، وأما أمر الثواب والعقاب فأمره إلى الله تعالى. والمقصود بأحد الطرفين أي في مقابلة الطرف الآخر وهو الصحة.

واختم ذلك بما يترجح لدي؛ إذ المقصود إثبات الفرق إن وجد وبيان أثر ذلك الفرق على الفروع الفقهية.

٢- المقصود ببيان أثر الفرق على الفروع الفقهية في هذا البحث إنما هو في المذاهب الفقهية الأربعة (الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة).

٣- عند عرض الخلاف في المسألة الفقهية أشير إلى الراجح لديّ بناء على ترجيح المسألة أصولياً دون التعرض إلى الأدلة ومناقشتها غالباً؛ إذ أن ذلك خارج مقصود هذا البحث كما تقدم.

٤- عند ترتيب المراجع أقدم كتب الأصول على الفروع، ومرتباً بين المذاهب مبتدأ بالحنفية، وفي كل مذهب أرتبها على حسب تاريخ وفاة مصنفيها.

٥- أشير إلى تخريج الحديث والحكم عليه اختصاراً من كلام أهل الاختصاص فيما عدا الوارد في الصحيحين.

٦- أذكر تعريفاً مختصراً للأعلام الوارد ذكرهم في البحث.

**خطة البحث:**

وقد جعلت هذا البحث في مقدمة وفصلين، وقسمت كل فصل إلى مباحث وهذا بيانه:

الفصل الأول: بيان معنى الفاسد والباطل: وتحته ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: المعنى اللغوي.

المبحث الثاني: المعنى الاصطلاحي.

المبحث الثالث: الاختلاف بين الفقهاء والمتكلمين في تعريف الفاسد والباطل:

الفصل الثاني: الفرق بين الفاسد والباطل عند المذاهب الأربعة في جانب العبادات. وتحته ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الفاسد والباطل في العبادات عند الحنفية وأثره على الفروع الفقهية.

المبحث الثاني: الفاسد والباطل في العبادات عند الجمهور وأثره على الفروع الفقهية.

المبحث الثالث: أثر الاختلاف بين الجمهور والحنفية في تحقيق الفرق بين الفاسد والباطل في العبادات.

**أهداف البحث:**

١.بيان معنى الفاسد والباطل وما ينبني على التعريف من اختلاف بين الفقهاء والمتكلمين.

٢.تحرير الفرق بين الفاسد والباطل في العبادات على المذاهب الأربعة.

٣.بيان أثر الفرق على الفروع الفقهية على المذاهب الأربعة.

**الفصل الأول: بيان معنى الفاسد والباطل:**

**المبحث الأول: المعنى اللغوي:**

**الفاسد لغة:** أصل الكلمة فسَد ، يفسُد ويفسِد. وفسُد، والمشهور المعروف بفتح السين، ضد صَلُح، والفساد ضد الصلاح، ومنه قول الله جل وعز:﴿ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادٗا ﴾(المائدة: ٣٣)، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُفۡسِدَ فِيهَا وَيُهۡلِكَ ٱلۡحَرۡثَ وَٱلنَّسۡلَۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ ﴾ (البقرة: ٢٠٥) والفساد عام يشمل الظلم والابتداع واللهو واللعب، ويقال فسد الشيء: بطل واضمحل كما قال تعالى:﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (الأنبياء: ٢٢) .والفاسد: مأخوذ من (فسد

اللحم) إذا أنتن ويمكن الانتفاع به (الأزهري، ٢٠٠١م، (٢٥٧/١٢)؛ أبو البقاء الكفوي، ص: ٦٩٢؛ الزَّبيدي، (٨/ ٤٩٦).

**البطلان لغة:** أصل الكلمة ( بطل) يقال: بطل الشيء بُطلاً وبُطولاً وبُطلاناً: ذهب ضياعاً وخسراً ومنه قوله تعالى: ﴿ فَوَقَعَ ٱلۡحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴾ (الأعراف ١١٨). فالبطلان هو الخسران، وقولهم: ذهب دمه بطلا: أي هدرا.

والإبطال: يقال في إفساد الشيء وإزالته، حقا كان ذلك الشيء أو باطلا، قال تعالى: ﴿ لِيُحِقَّ ٱلۡحَقَّ وَيُبۡطِلَ ٱلۡبَٰطِلَ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُجۡرِمُونَ ﴾ (الأنفال ٨)، والباطل: ضد الحق وهو ما لا ثبات له عند الفحص عنه.

والباطل: من (بطل اللحم) ، إذا دود وسوس وصار بحيث لا يمكن الانتفاع به (الرازي، ١٩٧٩م، (٢٥٨/١)؛ الزَّبيدي، (٢٩/٢٨)).

وبعد هذا التعريف اللغوي: هل يقال أنهما مترادفان لغويًّا أم أنهما مختلفان؟!

الحقيقة أن من اللغويين من جعلهما بمعنىً واحد ومنهم من فرّق فجعل الباطل أشد من الفاسد؛ فالفاسد من اللحم ما يمكن الانتفاع به رغم تغيّره، والباطل ما بلغ به التغيّر درجة عدم الانتفاع به. وممن ذهب إلى ذلك الإمام أبو البقاء الكفوي[٢] في الكليات (أبو البقاء الكفوي، ص: ٦٩٢). ومن الذين مالوا إلى القول الأول أبو الفيض الزَّبيدي[٣] في تاج العروس. (الزَّبيدي، (٨/ ٤٩٦).

- **الترجيح:** لعل الراجح – والله أعلم – هو عدم الترادف؛ لأن التأسيس لمعنى جديد أولى وأكثر إفادة من التأكيد أو الترادف لذات المعنى (الزركشي١، ١٩٩٤م، ص: ٤٧٦؛ الجرجاني، ١٩٨٣م، ص:٥٠).

**المبحث الثاني: المعنى الاصطلاحي:**

- **تمهيد:**

يحسن التقديم بتنبيهين اثنين قبل الشروع في بيان المعنى الاصطلاحي:

**التنبيه الأول:** أن البحث هنا في المعنى الاصطلاحي عند الفقهاء والمتكلمين أمر منفصل عن مبحث الفاسد والباطل عند الحنفية وعند بقية المذاهب الأربعة، فهنا أقرر التعريف للفاسد والباطل على أنهما معنى واحدًا مترادفًا يقابل الصحة وذلك موضع اتفاق بين الفقهاء والمتكلمين.

**التنبيه الثاني:** أن المراد بمصطلح الفقهاء في هذا البحث وتحديداً في الفصل الأول: هم الفقهاء من أتباع المذاهب الأربعة وغيرهم، والمراد بالمتكلمين: أهل الكلام من الأصوليين والذين قد ينتمي بعضهم للمذهب الشافعي أو الحنفي مثلاً. وقد خلط كثير بين هذين المصطلحين من جهة – ولعلّ ما قرّرته هو

---

[٢] هو أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء، كان من قضاة الأحناف. عاش وولي القضاء في (كفه) بتركيا، وبالقدس، وببغداد. وعاد إلى إسطنبول فتوفي بها. من كتبه ( الكليات) وله كتب أخرى بالتركية. توفي سنة ١٠٩٤هـ. (الباباني١، (٣٨٠/٤)؛ الباباني٢ ( (٢٩٩/١)).

[٣] هو محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق الزبيدى، أبو الفيض الزّبيدي: علامة باللغة والحديث والرجال والأنساب، من كبار المصنفين. أصله من واسط في (العراق) ومولده بالهند ومنشأه في زبيد (باليمن) رحل إلى الحجاز، وأقام بمصر، فاشتهر فضله وذاع صيته. من كتبه (تاج العروس في شرح القاموس )؛ (إتحاف السادة المتقين في شرح إحياء العلوم للغزالي). توفي سنة ١٢٠٥هـ. (أبو زيد، ١٩٨٧م، ص: ١٨١؛ الحسني، ١٩٨٢م، (٣٢/١)).

الوارد في كتب الأصول[٤] – وبين ما عرف بمنهج الفقهاء والمتكلمين عند عرض نشأة علم أصول الفقه من جهة أخرى، فإن المقصود بمنهج الفقهاء هناك هو الطريقة التي بنى أصحابها فيها أصول الفقه على الفروع الفقهية والتي نسبت للحنفية، ومنهج المتكلمين هو الذي بنى أصحابه أصول الفقه على طريقة المتكلمين (ابن علي، ١٩٩٣م، ص: ٣١).

أقول: نشأ الخلط هنا في مصطلحات ومسائل أصولية هذه أحدها، فلمّا يذكر بعض الأصوليين في مصنفاتهم التعريف مثلاً عند الفقهاء فهم لا يقصدون الحنفية تحديداً.

وعليه فسأقرر في هذا المبحث تحديداً المقصود بمصطلح الفاسد والباطل عند الفقهاء والمتكلمين على ما تقدم، وسأذكر في المبحث التالي الفرق بين الفاسد والباطل عند الحنفية و بقية الفقهاء بناء على ما هو متفق عليه عند الجميع من كون الفاسد والباطل يقابلان الصحة[٥].

- **المعنى الاصطلاحي للفساد والبطلان:**

ذكر الإمام الفتوحي[٦] رحمه الله ثلاثة تعاريف للفساد في العبادات وتعريفاً واحداً للفساد في المعاملات، فقال: هو (عبارة عن عدم ترتب الأثر عليها ، أو عدم سقوط القضاء ، أو عدم موافقة الأمر، وفي المعاملات : عبارة عن عدم ترتب الأثر عليها) (الفتوحي، ١٩٥٢م، ص:١٤٨).

ومنشأ هذه التعريفات للفساد والبطلان في العبادات هو اختلاف المتكلمين والفقهاء في تعريف الصحة في العبادات والتي هي مقابلة للفساد والبطلان عندهم (الإسنوي، ١٩٩٩م، ص: ٢٩). فذهب الفقهاء إلى أن الصحة في العبادات : ما أجزأ وأسقط القضاء، وعند المتكلمين عبارة عن موافقة أمر الشرع؛ وجب القضاء أو لم يجب (الجويني، (١٧١/١)؛ البخاري، (٢٥٨/١)؛ التفتازاني، ص: ٤١٨)، وقد حرر شيخنا الدكتور جبريل هذه المسألة تحريرًا دقيقًا وأرجع الخلاف بينهم إلى مسألة الظن في موافقة الشرع فيرى المتكلمون أن غلبة الظن كافية لثبوت الصحة، ولو تبيّن الأمر على خلاف الظن فإن القضاء لا يلزم ما لم يرد أمر ثان؛ في حين يرى الفقهاء أن العبادة تصح بغلبة الظن لكن متى ما تبيّن الأمر على خلاف الظن فقد ثبت القضاء بالأمر الأول (ابن علي، ١٩٩٣م،ص: ٦٢– وسيرد مزيد من الإيضاح لهذه النقطة في المبحث التالي بإذن الله تعالى).

وفي تعريف المتكلمين عدم الاحتراز من الأمر الذي لا يوصف بالصحة وعدمها، كمعرفة الله تعالى؛ فإن معرفته سبحانه لا تكون إلا موافقةً للشرع، وإلا كانت جهلًا لا معرفة، ولهذا فإن تعريف الامام السبكي[٧]

---

[٤] من الأمثلة قول الإمام الزركشي رحمه الله وهو من الشافعية: ( ذهب كافة الفقهاء من أصحابنا والحنفية إلى أنهم مخاطبون، ونقل عن المتكلمين من أصحابنا أنهم لا يخاطبون ). الزركشي١، ١٩٩٤م، (٦٧/٢).

[٥] سيظهر بيان ذلك خلال هذا البحث بإذن الله؛ وإنما قصدت بهذا تكوين صورة إجمالية للقارئ قبل الشروع في تفاصيل البحث.

[٦] هو محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي، تقي الدين أبو البقاء، الشهير بابن النجار: فقيه حنبلي مصري، من القضاة، من شيوخه والده والعلامة شهاب الدين البهوتي، من كتبه (منتهى الارادات في جمع المقنع مع التنقيح)؛ ( مختصر التحرير شرح الكوكب المنير). توفي سنة ٩٧٢هـ.( الغزي، ١٩٩٧م، (٨٧/٣)؛ النجدي، ( ٨٥٤/٢)).

[٧] هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي ، قاضي القضاة تاج الدين السبكي نسبة إلى سُبك من قرى محافظة المنوفية بمصر. فقيه شافعي أصولي مؤرخ. ولد بالقاهرة، وأخذ العلم عن علمائها. ثم رحل إلى دمشق مع والده الذي كان عالماً فاضلاً، وهناك تلقى العلم عن كبار علماء دمشق. ومن شيوخه والده علي بن عبد الكافي، والحافظ المزي،

للصحة بقوله: (موافقة ذي الوجهين الشرع) قد احترز من ذلك. (السبكي٢، ٢٠٠٧م، ص:٦. وينظر أيضاً: الزركشي٢، ١٩٩٨م، (١٧٩/١)؛ الأنصاري، ص: ١٤).

وأما تعريف الإمام الفتوحي للفساد في المعاملات بقوله: (عبارة عدم ترتب الأثر عليها). فهو ذات التعريف الأول الذي ذكره في بيان الفساد في العبادات. وقد أشار قبله الإمام الآمدي[٨] رحمه الله إلى صحة إطلاق هذا التعريف على الفساد في العبادات (الآمدي، ١٩٨٤م، (١٧٦/١)).

- **التعريف المختار:**

تبين مما سبق ذكره في بيان معنى الصحة عند المتكلمين والفقهاء قوة الحجة لدى المتكلمين وذلك لأنها بنيت على أن الشارع الحكيم قد تعبدنا في قبول العمل بحصول غلبة الظن في الفعل[٩].

وإذا ما قلنا بالاطراد في تعريف الفساد على جهة المقابلة لتعريف الصحة فيكون التعريف المختار والله أعلم هو التعريف المقابل للصحة عند الإمام السبكي، وذلك باعتبار أن الأمر متى وافق الشرع فقد أجزأ وأسقط القضاء، وإنما يعتبر ذلك – أي موافقة الفعل للشرع – بغلبة الظن، فمتى ما غلب على ظن المكلف عدم موافقته للشرع فقد حكم على الفعل بالفساد والبطلان، وأيضًا فإن هذا التعريف يصح إطلاقه على الفساد في العبادات والفساد في المعاملات؛ قال الإمام الزركشي[١٠] رحمه الله: ( وعلم من إطلاقه شمول العبادات والمعاملات، فكما أن العبادة إن وقعت مستجمعة الأركان والشروط كانت صحيحة؛ وإلا ففاسدة، كذلك العقود إذا صدرت على الوجه الشرعي كانت صحيحة؛ وإلا ففاسدة) (الزركشي٢، ١٩٩٨م، (١٧٩/١)).

**<u>إذاً تعريف الفاسد والباطل عند الباحث هو: مخالفة الفعل ذي الوجهين الشرع.</u>**

(وقد أشار إلى هذا التعريف الدكتور عبد الكريم النملة. (النملة، عبد الكريم، ١٩٩٩م، (٤٠٤/١)).

- **بيان مفردات التعريف:**

مخالفة الفعل: المقصود بالفعل أي الفعل المطلوب من المكلف سواء كان الطلب على جهة الإيجاب أم الندب.

ذي الوجهين: أي الوجه الموافق للشرع والوجه المخالف له. فيقع الفعل تارة موافقًا للشرع لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعا؛ وتارة مخالفا له لانتفاء ذلك عبادة كان كالصلاة أو عقدا كالبيع، وخرج بهذا القيد ما لا يقع إلا موافقاً للشرع كمعرفة الله تعالى؛ إذ لو وقعت مخالفة له أيضا كان الواقع جهلاً لا معرفةً.

---

والذهبي. من كتبه: (شرح مختصر ابن الحاجب)؛ (جمع الجوامع في أصول الفقه)؛ توفي بدمشق سنة ٧٧١هـ. (الأسدي ، ١٩٨٧م، (١٠٤/٣)؛ ابن حجر العسقلاني، ١٩٧٢م، (٢٣٢/٣)).

[٨] هو علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي أبو الحسن سيد الدين ، أصولي، كان حنبليًا، ثم تحول إلى المذهب الشافعي. قَدِمَ بغداد فتعلم القراءات، وبرع في الخلاف، وتفنن في أصول الدين وأصول الفقه والفلسفة. رحل إلى مصر وتصدّر للإقراء والفقه الشافعي، ومنها إلى الشام وتُوفي فيها. من كتبه: (الإحكام في أصول الأحكام)؛ (أبكار الأفكار في علم الكلام ولباب الألباب).( السبكي١، ١٩٩٢م، ( ٣٠٦/٨)؛ ابن كثير، ١٩٩٣م، ص:٨٣٣).

[٩] يدل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلّم فيما إذا شك الإنسان في صلاته: كم صلى، ثلاثا أم أربعا؟: (ليتحر الصواب، ثم ليتم عليه). (صحيح البخاري، في كتاب الصلاة، باب التوجه نحو القبلة حيث كان ، برقم:(٤٠١)، ومسلم في صحيحه، في كتاب المساجد ومواضع الصلاة ، باب السهو في الصلاة والسجود له برقم: (٥٧٢).

[١٠] هو محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله، بدر الدين: عالم بفقه الشافعية والاصول. تركي الاصل، مصري المولد والوفاة. قرأ على الشيخ جمال الدين الاسنوي ، ورحل إلى دمشق فتفقه بها، من كتبه: (شرح جمع الجوامع )؛ ( البحر المحيط في أصول الفقه). توفي سنة ٧٩٤هـ. (الأسدي ، ١٩٨٧م، (١٦٧/٣)؛ ابن حجر العسقلاني، ١٩٧٢م، (١٣٣/٥)).

الشرع: بالنصب على المفعولية، أي: لأمر الشرع.

**المبحث الثالث: الاختلاف بين الفقهاء والمتكلمين في تعريف الفاسد والباطل:**

ذكر الإمام الغزالي[١١] رحمه الله التعريفين المتقدمين للصحة[١٢] وعقّبهما بمثالين فقال: (وإطلاقه في العبادات مختلف فيه فالصحيح عند المتكلمين عبارة عما وافق الشرع وجب القضاء أو لم يجب، وعند الفقهاء عبارة عما أجزأ وأسقط القضاء. حتى أن صلاة من ظن أنه متطهر صحيحة في اصطلاح المتكلمين؛ لأنه وافق الأمر المتوجه عليه في الحال وأما القضاء فوجوبه بأمر مجدد فلا يشتق منه اسم الصحة، وهذه الصلاة فاسدة عند الفقهاء؛ لأنها غير مجزئة، وكذلك من قطع صلاته بإنقاذ غريق فصلاته صحيحة عند المتكلم فاسدة عند الفقيه) (الغزالي، ١٩٩٣م، ص: ٧٥)، وتبعه في ذكر المثالين عدد من العلماء في مصنفاتهم.

لكنهم بعد ذكر المثالين اختلفوا في كون هذا الاختلاف في التعريف اختلافًا لفظيًّا أم معنويًّا؟!

- **القول الأول:** ذهب كثير من الفقهاء والمتكلمين إلى أن الفرق لفظي، ومنهم الإمام الغزالي فقال رحمه الله: (وهذه الاصطلاحات وإن اختلفت فلا مشاحة فيها إذ المعنى متفق عليه). (الغزالي، ١٩٩٣م، ص: ٧٦، وينظر أيضًا: القرافي١، ١٩٧٣م، ص:٧٧؛ الطوفي، ١٩٨٧م،(٤٤٣/١)؛ الإسنوي، ١٩٩٩م، ص:٢٩؛ ابن أمير حاج،١٩٨٣م،( ١٥٣/٢)).
- **القول الثاني:** ذهب الإمام الزركشي رحمه الله إلى أن الخلاف معنوي (الزركشي١، ١٩٩٤م، (١٨/٢)؛ الزركشي٢، ١٩٩٨م، (١٧٨/١)).

**دليل القول الأول:**

مما يدل على أن الخلاف هو خلاف لفظي: اتفاقهم على جميع الأحكام، فلم يقل أحد بأن من صلى بناء على أنه ظانّ الطهارة ثم تيقن بعدها أنه لم يكن متطهراً بأن القضاء سقط في حقه، وإنما الخلاف في هذه الصلاة التي صلّها هل تسمى صحيحة على رأي المتكلمين وأن القضاء ثبت بأمر آخر أو أن الصلاة فاسدة لأنها لم تسقط القضاء على رأي الفقهاء فبقي وجوب القضاء ثابتًا في حقه بالأمر الأول. قال الإمام القرافي[١٣] رحمه الله: (اتفق الفريقان على جميع الأحكام، وإنما الخلاف في التسمية؛ فاتفقوا على أنه موافق لأمر الله وأنه مثاب، وأنه لا يجب عليه القضاء إذا لم يطلع على الحدث، وأنه يجب عليه القضاء إذا اطلع، وإنما اختلفوا في وضع لفظ الصحة هل يضعونه لما وافق الأمر سواء وجب القضاء أم لم يجب، أو لما لا يمكن أن يتعقبه قضاء).( القرافي١، ١٩٧٣م، ص:٧٧).

---

[١١] هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي - نسبة إلى صناعة الغزل (عند من يقوله بتشديد الزاي) أو إلى غزالة (من قرى طوس) لمن قال بالتخفيف - الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام، رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلدته، من كتبه (إحياء علوم الدين)؛ ( المستصفى). توفي سنة ٥٠٥هـ. ( السبكي١، ١٩٩٢م، (١٩١/٦)؛ الأسدي ، ١٩٨٧م، (٢٠٤/١)).

[١٢] سبق بيان أن الفاسد والباطل نقيضان للصحة، فبناء المسألة على الصحة ونوع الاختلاف فيها ينسحب على الاختلاف في تعريف الفاسد والباطل بين الفقهاء والمتكلمين.

[١٣] هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، أبو العباس، شهاب الدين الصنهاجي القرافي: من علماء المالكية نسبته إلى قبيلة صنهاجة (من برابرة المغرب) وإلى القرافة (المحلة المجاورة لقبر الإمام الشافعي) بالقاهرة. وهو مصري المولد والمنشأ والوفاة، من كتبه: (أنوار البروق في أنواء الفروق)؛ (الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرف القاضي والإمام). توفي سنة ٦٨٤هـ. (الوافي بالوفيات (١٤٦/٦)؛ الديباج المذهب (٢٣٦/١)).

▪ **مناقشة الدليل:**

القول بأن الفقهاء متفقين في جميع الأحكام قول غير مسلم به، فإن مسألة فاقد الطهورين[١٤] ، قد وقع فيها الخلاف في الحكم إلى أقوال منها: أنه يصلي ولا يقضي، ومنها: أنه يصلي ويقضي. والإمام القرافي رحمه الله هو نفسه من أرجع الخلاف في الحكم هنا إلى الاختلاف في تعريف الصحة، فقال رحمه الله: (ووجه القول بعدم الإعادة أنه فعل ما أمر به فلا إعادة إلا بأمر جديد) (القرافي٢، ١٩٩٤م، (٣٥٠/١)).

• **أدلة القول الثاني:**

١- صلاة فاقد الطهورين: قال الإمام الأصفهاني[١٥] في شرح المحصول: (من لم يجد ماء ولا ترابًا إذا صلى على حسب حاله على الوجه الذي أمر به في ذلك الوقت، فتلك الصلاة صحيحة على اصطلاح المتكلم فاسدة على اصطلاح الفقهاء) (الأصفهاني، مخطوط، اللوح (١٤أ).

وفي هذا دلالة على أن الخلاف معنوي وليس لفظيا؛ حيث ذهب الشافعية إلى أنه يصلي ويقضي ، وذهب الحنابلة إلى أنه يصلي ولا يقضي؛ وحيث تم ترجيح تعريف الصحة بأنها موافقة الفعل ذي الوجهين الشرع فالراجح هنا – والله أعلم – هو قول الحنابلة (ابن حجر الهيتمي،١٩٨٣م،(٣٧٨/١)؛ المرداوي، (٢٨٣/١)) [١٦]

٢- إذا تحيّر المجتهد في تحديد القبلة: يرى المالكية والشافعية رحمهم الله أنه يصلي إذا ضاق عليه الوقت كيف شاء ويعيد وجوباً عند الشافعية، وأما المالكية فذهب البعض إلى عدم القضاء وهو قول الحنفية والمذهب عند الحنابلة، ورأى فريق آخر من المالكية استحبابه(المرداوي، (١٧/٢)؛ المرغيناني، (٤٧/١)؛ الخرشي، (٢٥٩/١)؛ الرملي، ١٩٨٤م،(٤٣٣/١)؛ الشربيني، (٢٨١/١)). فإن قلنا: أن الصحة هي موافقة الأمر، فالمجتهد قد صلى بناء على ظنه موافقة الأمر القائم على اجتهاده وضِيق وقت العبادة عليه، ومن قال: إن الصحة هي ما أجزأ وأسقط القضاء فعليه الإعادة لأنه قد صلى على غير القبلة؛ فهي صلاة لا تسقط القضاء، والراجح –والله أعلم – هو قول المالكية لما تقدم.

• **الترجيح:** وبهاتين المسألتين التي ذكرها أصحاب القول الثاني وارجاع أصلها إلى الاختلاف في التعريف يظهر أن الفرق معنوي وليس لفظياً.

**الفصل الثاني: الفرق بين الفاسد والباطل في المذاهب الأربعة:**

ذكرت في عنوان هذا الفصل عبارة المذاهب الأربعة دفعاً للخلط بين هذا الفصل وسابقه؛ إذ تقدم هناك أن الفاسد والباطل باعتبارهما تعريفاً أصولياً أنهما نقيضا الصحة – على التفصيل المتقدم – أما هنا فسأبحث الفاسد والباطل كمصطلح يذكر في كتب الفروع عند

---

[١٤] المقصود بفاقد الطهورين هو من لم يجد ماء ولا ما يتيمم به كالمصلوب والخائف من النزول عن الدابة والمريض لا يجد من يناوله ذلك. (القرافي٢، ١٩٩٤م، (٣٥٠/١)).

[١٥] هو محمد بن محمود بن محمد بن عبد الكافي، العلامة شمس الدين الأصفهاني الأصولي؛ قدم الشام بعد الخمسين وستمائة، وناظر الفقهاء، واشتهرت فضيلته، ولي القضاء وتدريس، من كتبه (الكاشف عن المحصول)؛ (القواعد). وتوفي ٦٨٨هـ (شاكر،١٩٧٣م، (٣٨/٤)؛ الأسدي ، ١٩٨٧م، (٩٣٢/١)).

[١٦] في المسألة أقوال أخرى ليس هنا موضع بسطها؛ إذ المقصود بيان أثر الاختلاف بين الفقهاء والمتكلمين في التعريف على المسائل الفقهية.

أئمة المذاهب الأربعة تحديداً. وهذه الاصطلاحات جميعها لا تتناقض مع كونها نقيضًا للصحة.

**المبحث الأول: الفاسد والباطل في العبادات عند الحنفية وأثره على الفروع الفقهية:**

إن المتأمل في كتب الحنفية يجد لأول وهلة أنهم يختلفون في تعبيرهم بالفساد في أبواب العبادات فنجد أن الإمام السرخسي[١٧] يطلِق الفساد على ما كان مشروعاً بأصله دون وصفه. فيقول رحمه الله في **مسألة من نذر أن يصوم يوم النحر**: (ولكن صفة الفساد لا تمنع بقاء أصله شرعًا – أي الصوم – كمن أَفْسَدَ إِحْرَامَهُ نَفْيُ عقد الإحرام، وعليه أداء الأفعال شرعًا، وإذا ثبت أن الصوم مشروع في هذا اليوم فقد حصل نذره مضافا إلى محله فيصح، وليس في النذر ارتكاب المنهي إنما ذلك في أداء الصوم، ولهذا أمرناه بأن يصوم يوما آخر كي لا يكون مرتكباً للنهي، ولو صام في هذه الأيام خرج عن موجب نذره؛ لأنه ما التزم إلا هذا القدر وقد أدى كمن قال: لله علي أن أعتق هذه الرقبة وهي عمياء خرج عن موجب نذره بإعتاقها؛ لأنه ما التزم إلا هذا القدر، وقد أدّى بإعتاقها، وإن كان لا يتأدّى شيء من الواجبات بها، وكمن نذر أن يصلي عند طلوع الشمس فعليه أن يصلي في وقت آخر فإذا صلى في ذلك الوقت خرج عن موجب نذره) (السرخسي٢، ١٩٣٩م، ( ٩٦/٣)).

فالإمام السرخسي جعل فعل النذر بأداء الصيام يوم النحر مع كونه منهيا عنه[١٨]؛ إلا أنه يقع وفاء به؛ لأن الفساد إنما وقع على وصف الصوم في كونه يوم النحر لا أصل الصوم فإنه مشروع بأصله، بينما نجد أن المتأخرين في المذهب ينصّون على أن الفاسد مرادف للباطل في العبادات، وهم بذلك يوافقون الجمهور، وهذه بعض الأمثلة:

١- قال ابن نجيم[١٩] رحمه الله: (الباطل والفاسد عندنا في العبادات مترادفان) (ابن نجيم٢، ١٩٩٩م، ص:٢٩١).

٢- قال محمد البخاري[٢٠] رحمه الله: (والحنيفة كذلك أي يقولون بأن الفساد هو البطلان في العبادات) (أمير بادشاه، (٢٣٦/٢)).

٣- قال الإمام ابن عابدين[٢١] رحمه الله: (أئمتنا لم يفرقوا في العبادات بينهما وإنما فرقوا في المعاملات)

---

[١٧] هو محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي. فقيه أصولي حنفي. ينسب إلى سرخس ـ بلدة قديمة من بلاد خراسان. أخذ الفقه والأصول عن شمس الأئمة الحلواني. وبلغ منزلة رفيعة. عده ابن كمال باشا من المجتهدين في المسائل. من كتبه: (المبسوط )؛ (أصول السرخسي). توفي سنة ٤٨٣هـ.(القرشي، (٢٨/٢)؛ الجمالي،١٩٩٢م، ص:٢٣٤).

[١٨] يقصد ما رواه أبو عبيد ـ مولى ابن أزهر ـ قال: شهدت العيد مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال: (هذان يومان نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيامهما يوم فطركم من صيامكم واليوم الآخر تأكلون فيه من نسككم). (أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب: الصوم، باب: صوم الفطر، برقم: (١٨٨٩)).

[١٩] هو زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن محمد المشهور بابن نُجيم، كان إماماً، عالماً عاملاً، مؤلفاً مُصنفاً، واشتغل، ودأب، وحصل، أخذ عن جماعة من علماء الديار المصرية؛ منهم: الشيخ العلامة أمين الدين بن عبد العال الحنفي، وشيخ الإسلام ابن الحلبي، وغيرهم. من كتبه: (الأشباه والنظائر)؛ (البحر الرائق شرح كنز الدقائق). توفي سنة ٩٧٠هـ. (التيمي، ١٩٨٩م، (٢٧٥/٣)؛ ابن الغزي،١٩٩٠ م، (٢٣٨/٤)).

[٢٠] هو محمد أمين بن محمود البخاري المعروف بأمير بادشاه: فقيه حنفي محقق. من أهل بخاري، كان نزيلا بمكة. من كتبه (تيسير التحرير)؛ (شرح تائية ابن الفارض). توفي في حدود ٩٧٢هـ وقيل سنة ٩٨٧هـ. (البابانيي٢، (٢٧٩/٣))

[٢١] هو محمد أمين بن عمر بن عبد الرحيم عابدين الشيخ الإمام العالم العلامة، المفسر المحدث الفقيه. الدمشقي الأصل والمولد والنشأة، ويشتهر بابن عابدين كان شافعي المذهب ثم تحول إلى الحنفية وغدا إمام الحنفية في عصره، من كتبه: حاشيته الشهيرة (رد المحتار على الدر المختار)؛ (منحة الخالق على البحر الرائق). توفي سنة ١٢٥٢هـ. البيطار،١٩٩٣ م، ص:١٢٣٠؛ الحسني، ١٩٨٢م، (٨٣٩/٢).

(ابن عابدين، (٤٥٦/١))، ويقول في موطن آخر: (قوله: من العقود احترازاً عن العبادات، إذ لا فرق بين فاسدها وباطلها) (ابن عابدين، (٤٥/٦)).

ويبقى بعد هذا التساؤل: هل يعد هذا اضطرابًا في المنهج عند الحنفية في التفريق بين الفاسد والباطل؟! أم أنه اختلاف بين المتقدمين والمتأخرين؟!

قبل الإجابة على هذه التساؤلات ينبغي أولاً تحرير هذا الأمر من خلال النظر في مسألة اقتضاء النهي عند الحنفية، يقول الإمام السرخسي في أصوله: (وإذا تبين أن مقتضى النهي قبح المنهي عنه شرعاً، فنقول: المنهي عنه في صفة القبح قسمان: قسم منه ما هو قبيح لعينه، وقسم منه ما هو قبيح لغيره، وهذا القسم يتنوع نوعين: نوع منه ما هو قبيح لمعنى جاوره جمعا، ونوع منه ما هو قبيح لمعنى اتصل به وصفا) (السرخسي١ (٨٠/١)).ثم يمضي في التمثيل للقسم الثاني: النوع الأول منه، فقال رحمه الله: (ونظير هذا النوع من العقود والعبادات: البيع وقت النداء فإنه منهي عنه؛ لما فيه من الاشتغال عن السعي إلى الجمعة بغيره بعدما تعين لزوم السعي وذلك يجاور البيع ولا يتصل به وصفاً، والصلاة في الأرض المغصوبة منهي عنها لمعنى شغل ملك الغير بنفسه وذلك مجاور لفعل الصلاة جمعاً غير متصل به وصفاً، فعرفنا أن قبحه لمعنى في غيره، وحكم هذا النوع أنه يكون صحيحاً مشروعاً بعد النهي من قبل أن القبح لما كان باعتبار فعل آخر سوى الصلاة، والبيع ... لم يكن مؤثراً في المشروع لا أصلاً ولا وصفاً) (السرخسي١ (٨١/١))، ثم جعل هذه المسألة – نذر صوم يوم النحر– ضمن النوع الثاني من القسم الثاني – ما هو قبيح لمعنى اتصل به وصفاً –، فقال رحمه الله: (ومن العبادات النهي عن صوم يوم العيد وأيام التشريق، فإنه قبيح لمعنى اتصل بالوقت الذي هو محل الأداء وصفاً وهو أنه يوم عيد ويوم ضيافة) (السرخسي١ (٨١/١)). وينظر أيضا: الزركشي١، ١٩٩٤م، (٣٨٢/٣)).

لكن ما هو موقف بقية فقهاء الحنفية؟ هل عدّوا كون الصوم يوم العيد من قبيل الوصف المجاور فيكون خارج محل النزاع، أم هو من قبيل الوصف اللازم؟

كتب الأصول عند الحنفية بينت أنه من قبيل الوصف اللازم، وكذا كتب الفروع عدا ما ذكر في بعضها مثل تقرير الإمام برهان الدين المرغيناني[٢٢] بقوله: (ولنا أنه نذر بصوم مشروع، والنهي لغيره وهو ترك إجابة دعوة الله تعالى، فيصح نذره؛ لكنه يفطر احترازاً عن المعصية المجاورة ثم يقضي اسقاطاً للواجب وإن صام فيه يخرج عن العهدة لأنه أداه كما التزمه) (المرغيناني، (١٢٨/١))؛ ولذا توقف البابرتي[٢٣] رحمه الله معترفاً بوجود الإشكال في التعارض مع ما ذكر في كتب الأصول، فقال في شرحه لكتاب الهداية: (فإن قلتَ: سمّى المصنف هذا النوع من القبح مجاوراً وهو على خلاف ما في كتب أصحابنا في أصول الفقه قاطبة، فإنهم سموه بالمتصل وصفاً، وأما المجاور جمعاً فمثل البيع عند

---

[٢٢] هو علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، برهان الدين المرغيناني. الإمام المفسر والفقيه المحدث، كان مبرزاً في المذهب الحنفي، من شيوخه الإمام نجم الدين النسفي والإمام ابن مازه. من كتبه: (الهداية)؛ (البداية). توفي سنة ٥٨٣هـ. (الجمالي،١٩٩٢م، ص:٢٠٦؛ الفوائد البهية ص:١٤١).

[٢٣] هو محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين البابرتي. برع، وساد، في المذهب الحنفي وأفتى ودرَّس وأفاد، من شيوخه: محمد الكاكي وشمس الدين الأصفهاني، من كتبه: (شرح مشارق الأنوار)؛ (شرح الهداية المسمى بالعناية). توفي سنة ٧٨٦هـ. (الجمالي،١٩٩٢م، ص: ٢٧٦؛ الفوائد البهية ص: ١٩٥).

أذان الجمعة. قلتُ: سؤال حسن. والتقصي عن عهدة جوابه مشكل) ((البابرتي، (٣٨١/٢). وينظر أيضاً: العيني،٢٠٠٠م، (١١٣/٤)). لكن وكما تقدم فإن أغلب كتب أصول الحنفية وفروعها بينت أنّ كون الصوم يوم العيد من قبيل الوصف اللازم، وهذا هو عين ما ذهب إليه ابن نجيم في البحر الرائق فقال رحمه الله: (ولهذا فسد صوم يوم النحر وإن ورد النهي فيه لمعنى في غيره؛ لأن النهي فيه باعتبار الوقت والصوم يقوم به ويطول بطوله ويقصر بقصره[٢٤]؛ لأنه معياره فازداد الأثر فصار فاسدا) ((ابن نجيم١، ( ٢٦٢/١). وينظر أيضاً: ابن عابدين، (٤٣٣/٢)؛ (٧٣٦/٣)). فهل يعد هذا تناقضاً عند ابن نجيم رحمه الله – مثلاً – مع ما قرره في كتابه الأشباه والنظائر من كون الفساد والبطلان في العبادات مترادفين؟

يجيب على هذا التساؤل محمد البخاري بقوله: (وحاصله أن كل فعل هو من جنس العبادات إذا أتى به المكلف على وجه منهي عنه نهي تحريم فهو باطل؛ لأن بطلان الفعل عبارة عن كونه بحيث لا يترتب المقصود منه، ولما كان المقصود من العبادة الثواب واندفاع العقاب لا غير كان المنهي عنه تحريماً باطلاً؛ لعدم ترتب المقصود؛ بخلاف غير العبادة؛ إذ لا يستلزم عدم ترتب الثواب فيه عدم ترتب مقصود آخر كالملك والانتفاع، ومبنى هذا الكلام: أن المنهي تحريماً لا ثواب له وما يندفع به العقاب، أما إذا جاز ترتب الثواب عليه بدون الانتفاع المذكور أو عكسه فلا يلزم الخلو عن الفائدة، ثم مقتضى هذا بطلان صوم يوم العيد وعدم وجوب القضاء بعد الشروع فيه والإبطال، والحنفية لا يقولون ببطلانه وإن ألزموه بالإبطال والقضاء؛ بل يقولون: بصحته لو صامه، وقد علم بذلك أن الباطل من العبادة لا يخص فائت الركن والشرط؛ بل كل ما نهى عنه تحريما باطلاً)[٢٥] (أمير بادشاه، محمد، (٢٣٦/٢)).

وبعد هذا يتضح أنه لا فرق بين الفساد والبطلان عند الحنفية في باب العبادات وأن العبادة الفاسدة والباطلة هي ما فات فيها ركن أو شرط، أو نُهي عنها نهيا تحريمياً، وكذلك فإن العبادة إذا أدّاها المكلف على وجه ينهى عنه أداءه بها نظرنا لهذا الوجه؛ فإن كان من قبيل الوصف المجاور كالصلاة في الدار المغصوبة فلا إشكال، وإن كان من قبيل الوصف اللازم كصوم يوم النحر فالعبادة الفاسدة إنما تعتبر في حكم الباطلة بالنظر إلى الثواب الأخروي، فهي فاسدة باعتبار وصفها اللازم وباطلة لعدم ترتب الثواب عليها يوم القيامة وإن صحت بأصلها ؛ وعليه فإن ما ذكره متأخري الحنفية مثل الإمام ابن عابدين في حاشيته من انتظامهم مع الجمهور في نفي الفارق بين الفاسد والباطل في العبادات مطلقاً أمر فيه نظر، وذلك أن تفريقهم في أبواب المعاملات قد ألقى بشيء من ظِلاله حتى على أبواب العبادات، يظهر هذا في نحو مسألة اقتضاء النهي – كما تقدم – فإن الفاسد هنا يفارق الباطل في تأثيره عندما يرتبط بأمر آخر تماماً كارتباط النذر بصوم يوم

[٢٤] فصار كأنه ملازم له.

[٢٥] تعقب شيخنا الدكتور جبريل مهدي هذا القول وردّه بوجوه ثلاث. (ابن علي، ١٩٩٣م،ص: ٢٩٢).

النحر، فإنما صح نذره على اعتبار أن النذر قول وليس فعلا، وفعل الصوم يوم النحر قد تقدم فساده أي بطلان وصفه لا أصله، فوقع النذر على القول فيما صح بأصله[٢٦]، فإن صامه فقد أدى نذره كما التزم به وإن كان عاصياً بفعله (التفتازاني، (٤١٢/١)). وسيأتي مزيد إيضاح بإذن الله تعالى في المبحث الثالث من هذا الفصل.

وبهذا أيضاً – أي اتفاق الحنفية على أنه لا فرق بين الفساد والبطلان في باب العبادات على ما تقدم تقريره – يتضح لنا جليًّا سبب اتفاق الحنفية في معظم الفروع كالمسألة المتقدمة ونذر أداء الصلاة في وقت النهي واستثناء التفريق بين الفساد والبطلان في الحج[٢٧] عن تقريرهم هنا وغير ذلك.

**المبحث الثاني: الفاسد والباطل في العبادات عند الجمهور وأثره على الفروع الفقهية:**

جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة لا يفرقون بين الفساد والبطلان في العبادات فكلاهما بمعنى واحد وهو نقيض الصحة، فهما إذاً مترادفان (ابن مفلح١، ١٩٩٩م، (٢٥٣/١)؛ الزركشي١، ١٩٩٤م، (٣٩٦/٣)). لكنهم فرقوا بينهما في الحج فقالوا: يبطل بالردّة ويفسد بالجماع؛ فيترتب على البطلان هنا عدم وجوب القضاء والمضي فيه؛ بخلاف الفساد فإنه يلزم بقضاءه من العام المقبل والمضي في حجه الذي أفسده (الجمل،(٥١٩/٢)؛ ابن مفلح٢، ٢٠٠٣م، (٥٤٥/٥)).

**المبحث الثالث: أثر الاختلاف بين الجمهور والحنفية في تحقيق الفرق بين الفاسد والباطل في العبادات:**

وبعد هذا البيان للفساد والبطلان في العبادات عند الحنفية والجمهور نجد أن هناك اختلاف في بعض الفروع الفقهية بين الفريقين وسببه: هو أن الحنفية رغم نفيهم الفارق بينهما في العبادات؛ إلا أنه نفي باعتبار الجزاء الأخروي عند وقوع العبادة مرتبطة بوصف منهي عنه لازمها ؛ ولهذا حصل أثر هذا الفرق بين الحنفية والجمهور في مسألة **نذر صوم يوم النحر**، وتوضيحه:

أن النهي عند الحنفية في هذه المسألة يقتضي القبح في وصفه دون أصله؛ فيكون صحيحاً بأصله فاسداً بوصفه فإذا( دلّ الدليل على أن النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان؛ لأن صحة الأجزاء والشروط فيه كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الأجزاء أولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي، وإذا لم تكن الضرورة قائمة هنا يجري النهي على أصله، وهو أن يكون المنهي عنه موجوداً شرعاً أي صحيحاً) (التفتازاني، (٤١١/١))، فيصح وقوع النذر عليه ويسقط بصومه، وأما الجمهور فإنهم لا يفرقون بين ما يقع النهي فيه على وصفه أو أصله، فإن بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الأصل؛ لأن الفاسد والباطل عندهم سواء، ولهذا عندهم – أي الجمهور– أن هذا النذر لا ينعقد ولا يصح صوم يوم النحر. ((ابن شاس، (٣٦٥/٢)؛

---

[٢٦٢٦] لأن نذر المعصية لا يجوز أصلاً وتجب به كفارة يمين.

[٢٧] قال ابن عابدين رحمه الله: (حاصله أنه ليس المراد بالفساد هنا البطلان بمعنى عدم وجود حقيقة الفعل الشرعية كالصلاة بلا طهارة بل المراد به الخلل الفاحش الموجب لعدم الاعتداء بفعله ولوجوب القضاء ليخرج عن العهدة، فالحقيقة الشرعية موجودة ناقصة نقصانا أخرجها عن الإجزاء... ولو كان باطلا من كل وجه لكان خارجا عنه، ولما كان يلزمه موجب ما يرتكبه بعد ذلك من المحظورات... ثم إن هذا يفيد الفرق بين الفساد والبطلان في الحج بخلاف سائر العبادات فهو مستثنى من قولهم لا فرق بينهما في العبادات بخلاف المعاملات، ويؤيده أنه صرح في اللباب في فصل محرمات الإحرام بأن مفسده الجماع قبل الوقوف ومبطله الردة، والله تعالى أعلم). (ابن عابدين، (٥٥٩/٢)).

الخطيب، ١٩٩٤م، (٢٣٨/٦)؛ المرداوي، (١٢٣/١١)).

**نتائج البحث:**

وبعد فهذه أهم النتائج التي توصل لها الباحث من خلال هذا البحث:

١- أن البحث للفاسد والباطل في المعنى الاصطلاحي عند الفقهاء والمتكلمين أمر منفصل عن الفرق بين الفاسد والباطل عند الحنفية وعند بقية المذاهب الأربعة.

٢- أن المراد بمصطلح الفقهاء في كتب الأصول هم أتباع المذاهب الأربعة وغيرهم، والمراد بالمتكلمين: أهل الكلام.

٣- أن الذي ترجح للباحث في المعنى اللغوي للفاسد والباطل هو أنهما غير مترادفين.

٤- أن الذي ترجح للباحث في المعنى الاصطلاحي للفاسد والباطل هو: مخالفة الفعل ذي الوجهين الشرع.

٥- أن الذي ترجح للباحث – والله أعلم – أن الخلاف بين المتكلمين والفقهاء للمعنى الاصطلاحي للفساد والبطلان هو خلاف معنوي ينبني عليه أثر فقهي ومن أمثلتها صلاة فاقد الطهورين.

٦- لا فرق بين الفاسد والباطل عند الحنفية المتقدمين منهم والمتأخرين في باب العبادات وأن العبادة الفاسدة والباطلة هي ما فات فيها ركن أو شرط، وكذلك فإن العبادة إذا أداها المكلف على وجه ينهى عنه أداءه بها نظرنا لهذا الوجه؛ فإن كان من قبيل الوصف المجاور كالصلاة في الدار المغصوبة فلا إشكال، وإن كان من قبيل الوصف اللازم كصوم يوم النحر فالعبادة الفاسدة إنما تعتبر في حكم الباطلة بالنظر إلى الثواب الأخروي، فهي فاسدة باعتبار وصفها اللازم وباطلة لعدم ترتب الثواب عليها يوم القيامة وإن صحت بأصلها.

٧- جمهور الفقهاء من المالكية والحنفية والشافعية لا يفرقون بين الفاسد والباطل في العبادات، فكلاهما بمعنى واحد وهو نقيض الصحة.

٨- الحنفية والجمهور فرّقوا بينهما في الحج فقالوا: يبطل بالردّة ويفسد بالجماع؛ فيترتب على البطلان هنا عدم وجوب القضاء والمضي فيه؛ بخلاف الفساد فإنه يلزم بقضاءه من العام المقبل والمضي في حجه الذي أفسده.

٩- هناك اختلاف في بعض الفروع الفقهية بين الحنفية والجمهور وسببه: هو أن الحنفية رغم نفيهم الفارق بينهما في العبادات؛ إلا أنه نفي باعتبار الجزاء الأخروي عند وقوع العبادة مرتبطة بوصف منهي عنه لازمها ؛ ولهذا حصل أثر هذا الفرق بين الحنفية والجمهور في مسألة نذر صوم يوم النحر.

**فهرس المصادر والمراجع**


- ابن أمير حاج، محمد، (١٩٨٣م).التقرير والتحبير، الطبعة: الثانية، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد، (١٩٧٢م)، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، الطبعة: الثانية، الهند، مجلس دائرة المعارف العثمانية.
- ابن حجر الهيتمي، أحمد، (١٩٨٣م)، تحفة المحتاج في شرح المنهاج ، مصر، المكتبة التجارية الكبرى.

- ابن شاس، عبد الله، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، بيروت، دار الغرب الإسلامي.
- ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار، ( حاشية ابن عابدين)، بيروت، دار الفكر
- ابن علي، جبريل، الصحة والفساد عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، مكة، قسم الشريعة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، ١٤١٣هـ.
- ابن الغزي، محمد، (١٩٩٠ م)، ديوان الإسلام، الطبعة: الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ابن كثير، إسماعيل، (١٩٩٣م)، تحقيق: د أحمد عمر هاشم، د محمد عزب، طبقات الشافعيين، مكتبة الثقافة الدينية.
- ابن مفلح، محمد:

١. (١٩٩٩م)، أصول الفقه، الطبعة: الأولى، الرياض، مكتبة العبيكان.

٢. (٢٠٠٣م)، الفروع ، الطبعة: الأولى، بيروت، مؤسسة الرسالة.

- ابن نجيم، محمد:

١. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، الطبعة: الثانية، بيروت، دار الكتاب الإسلامي.

٢. (١٩٩٩م)، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، الطبعة: الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية.

- أبو البقاء الكفوي، أيوب، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- أبو زيد، بكر، ( ١٩٨٧ م).طبقات النسابين، الطبعة: الأولى، الرياض، دار الرشد.
- الأزهري، محمد (٢٠٠١م)، تحقيق: محمد عوض مرعب، تهذيب اللغة، الطبعة: الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- الأسدي، أبو بكر، (١٩٨٧م)، طبقات الشافعية، الطبعة: الأولى، بيروت، عالم الكتب.
- الإسنوي، عبد الرحيم، (١٩٩٩م)، نهاية السول شرح منهاج الوصول، الطبعة: الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الأصفهاني، محمد، الكاشف عن المحصول، مخطوط رقم (٣١١٣)، عدد الألواح (٣٣٢)، اسطنبول، المكتبة السليمانية.
- الآمدي، علي، (١٩٨٤م)، الإحكام في أصول الأحكام، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتاب العربي.
- أمير بادشاه، محمد، تيسير التحرير، بيروت، دار الفكر.
- الأنصاري، زكريا، غاية الوصول في شرح لب الأصول، مصر، دار الكتب العربية الكبرى.
- الباباني، إسماعيل:

١. إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٢. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

- البابرتي، محمد، العناية شرح الهداية، بيروت، دار الفكر.
- البخاري، عبد العزيز، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، بيروت، دار الكتاب الإسلامي.

- البخاري، محمد، (١٩٨٧م)، الجامع الصحيح المختصر ( صحيح البخاري، الطبعة الثالثة، بيوت، دار ابن كثير.
- البيطار، عبد الرزاق،(١٩٩٣ م)، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، الطبعة: الثانية، بيروت، دار صادر.
- التفتازاني، مسعود، شرح التلويح على التوضيح، مصر، مكتبة صبيح.
- التيمي، تقي الدين، (١٩٨٩م)، الطبقات السنية في تراجم الحنفية، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الرفاعي للطباعة والنشر.
- الجرجاني، علي، (١٩٨٣م)، كتاب التعريفات، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الجمالي، قاسم،(١٩٩٢م)، تاج التراجم، الطبعة: الأولى، دمشق، دار القلم.
- الجمل، سليمان، فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب المعروف بحاشية الجمل ، دار الفكر.
- الجويني، عبد الملك، تحقيق: عبد الله النبالي وبشير العمري، التلخيص في أصول الفقه، بيروت: دار البشائر الإسلامية.
- الحسني، محمد، (١٩٨٢م)، تحقيق: إحسان عباس، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، الطبعة: الثانية بيروت، دار الغرب الإسلامي.
- الخرشي، محمد، شرح مختصر خليل ، بيروت، دار الفكر للطباعة.
- الخطيب، محمد، (١٩٩٤م)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الطبعة: الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الرازي، أحمد، (١٩٧٩م)، تحقيق: عبد السلام هارون، معجم مقاييس اللغة، بيروت، دار الفكر.
- الرملي، محمد، (١٩٨٤م)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت، دار الفكر.
- الزَّبيدي، محمّد ، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية.
- الزركشي، محمد:

١. (١٩٩٤م)، البحر المحيط في أصول الفقه، الطبعة: الأولى، دار الكتبي.

٢. (١٩٩٨م).تشنيف المسامع بجمع الجوامع، الطبعة: الأولى، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث.

- السبكي، عبد الوهاب:

١. (١٩٩٢م)، تحقيق: د. محمود الطناحي، د. عبد الفتاح الحلو، طبقات الشافعية الكبرى، الطبعة: الثانية، هجر للطباعة والنشر والتوزيع.

٢. (٢٠٠٧م)، جمع الجوامع في أصول الفقه، مكة، الرئاسة العامة لشئون المسجد الحرام.

- السرخسي، محمد:

١. أصول السرخسي، بيروت، دار المعرفة.

٢. (١٩٩٣م)، المبسوط، بيروت، دار المعرفة.

- شاكر، محمد، (١٩٧٣م)، تحقيق: إحسان عباس، فوات الوفيات، الطبعة: الأولى، بيروت، دار صادر.

- الشربيني، عبد الرحمن، حاشية الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، المطبعة الميمنية.
- الطوفي، سليمان، (١٩٨٧م)، شرح مختصر الروضة، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- العيني، محمود، (٢٠٠٠م)، البناية شرح الهداية، الطبعة: الأولى، بيروت ، دار الكتب العلمية.
- الغزالي، محمد، (١٩٩٣م)، المستصفى في علم الأصول، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الغزي، محمد، (١٩٩٧م)، تحقيق: خليل المنصور، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، الطبعة: الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الفتوحي، محمد، (١٩٥٢م)، شرح الكوكب المنير، الطبعة الأولى، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية.
- القرافي، أحمد:

١. (١٩٧٣ م)، شرح تنقيح الفصول، الطبعة: الأولى، شركة الطباعة الفنية المتحدة.

٢. (١٩٩٤م)، الذخيرة، الطبعة: الأولى، بيروت، دار الغرب الإسلامي.

- القرشي، عبد القادر، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، كراتشي، مير محمد كتب خانه.
- القشيري، مسلم، صحيح مسلم، بيروت ، دار إحياء التراث العربي.
- المرداوي، علي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، الطبعة: الثانية، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- المرغيناني، علي، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، بيروت، دار احياء التراث العربي.
- النجدي، محمد، السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- النملة، عبد الكريم، (١٩٩٩م)، المهذب في علم أصول الفقه، الطبعة الأولى، الرياض، مكتبة الرشد.

# The effect of the use of the jurists for Alfasid and Albatil in the acts of worship on Juristic Issues

Dr.Ahmed Ali Al-Ghamdi
*(Assistant Professor of Islamic Culture)*
*University Of Jeddah*
*.Kingdom of Saudi Arabia- Jeddah-tel (966122334444)*
Ahmadksa1436@gmail.com

***Abstract.*** This research deals with the difference between for Alfasid and Albatil. The researcher compares and prefers what appeared to him after investigation and inference. This research aims to indicate the meaning of Alfasid and Albatil, and based on the definition of a difference between jurists and speakers. This research aims to edit the difference between Alfasid and Albatil in the acts of worship on the four doctrines. And the impact on the branches of jurisprudence. This research has an introduction and two chapters: Chapter I: In a statement of the meaning of Alfasid and Albatil: and under three topics: The first topic: the linguistic meaning. The second topic: the conventional meaning. The third topic: the difference between jurists and speakers in the definition of Alfasid and Albatil. Chapter 2: The difference between Alfasid and Albatil at the four schools of worship. The first topic is: Alfasid and Albatil in the Hanafi and its impact on the jurisprudential branches. The second topic: Alfasid and Albatil in the other schools and its impact on the branches of jurisprudence. The third topic: the impact of the difference between the Hanafi and the other schools in achieving the difference between Alfasid and Albatil in worship.
key words:
(Alfasid. Albatil. Alfasad. Albutlan. Speakers. Jurists.).

*مجلة جامعة الملك عبدالعزيز:* الآداب والعلوم الانسانية، م٢٧ع٤ ص ص: ١٩- ٤٩ (٢٠١٩م)
DOI:10.4197/Art.27-4.2

# منهج جواد الساباطي في الرد على النصارى من خلال كتابه البراهين الساباطية دراسة تحليلية نقدية

**د.عبدالله بن عبدالرحمن الميمان**

*الأستاذ المشارك في قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة*
*كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة القصيم*

*مستخلص.* عني هذا البحث بتحليل ونقد كتاب البراهين الساباطية، وهو أحد أهم الكتب التي ظلت مصدراً للرد على النصارى في القرن التاسع عشر الميلادي في بلاد الهند والبنغال، صنفه الساباطي إبان مخالطته للنصارى، ومعرفته دقائق أمورهم وتفاصيل كنائسهم، فخرج بمحاولة جديدة للرد على العقائد الكنسية الباطلة، ورتبه على نسق علمي حديث لم يعهد قبل كثيراً ، فكونه أول كتاب مطبوع للرد على النصارى سبق الكتب المشهورة في المشرق مثل كتاب إظهار الحق لرحمة الله الهندي، وكان من أوائل الكتب التي نسقت على المنهجية الغربية الحديثة، في المقدمة والفهرسة والإحالات، وحتى في استخدام إحداثيات المدن ، كل ذلك يدل على وعي المؤلف بالإيقاع النفسي لتلك المنهجية على فهم القاريء وإدراكه.

تناول الرد كل أطراف العقيدة النصرانية من ألوهية المسيح وتحريف الكتاب المقدس والمغفرة والتزكي، كما تميز الكتاب بانفراده بأحداث وتفاصيل لايعرفها في ذلك الوقت إلا من عاش داخل الكنيسة وألم بتفاصيلها وسمع من القساوسة ما يعلم ولا يقال .

والعناية بمثل هذا الكتاب المتخصص هو حلقة وصل بين العصور المتقدمة والعصور الحديثة للرد على النصارى، وكلما زادت العناية بهذا الفن بين المتخصصين كمل هذا العلم وزال عنه الغبار وكثر المتخصصون فيه في عصر أحلت فيه الحاجة وقل فيه المتخصص في مثل هذه الأبواب الدقيقة.

الكلمات المفتاحية الساباطي، جواد الساباطي، البراهين الساباطية ، الرد على النصارى، أهل الكتاب، تحريف الكتاب المقدس.

## مقدمة

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

فإن النظر في مناهج العلماء المسلمين في الرد على النصارى، ومطالعة جهودهم ، واستقصائها، ثم تحليلها، ثم نقدها، هو عمل في غاية الأهمية، خاصة في مثل هذه الحقبة التاريخية الاستثنائية،

التي تفتقد فيها المكتبة العلمية الإسلامية إلى كثير من البحوث لتسديد النقص في هذا التخصص الذي أصبح حاجة ملحة، لأن النظر في مناهج علماء المسلمين ينمي الملكة البحثية في هذا الباب، ويورث الفكر شيئاً من القدرة على استشراف المستقبل، وذلك من خلال دراسة ما رقموه بأيديهم من الردود التي كانت في وقتها ضرورة قصوى ، وصيغت وفق ما اقتضاه حال ذلك الزمن .

وإذا كان أحد أهم الإضافات للمكتبة الإسلامية المعاصرة في الردود على النصارى كتاب الجواب الفسيح لنعمان الألوسي (١)رحمه الله ، فإن أحد أهم المصادر التي رجع إليها الألوسي كتاب :"**البراهين الساباطية فيما تستقيم به دعائم الملة المحمدية وتنهدم به دعائم الملة العيسوية**" .

وإنما أشرت إلى هذه المعلومة في بداية البحث لوضع القاريء على ما دعاني للكتابة في هذا الموضوع ابتداءً، خاصةً أن الألوسي عالمٌ موسوعي، وردُّه على النصارى شاملٌ لعقائدهم المتنوعة ، ومع كثرة التأليف في الرد على النصارى إلا أنك لا تكاد تجد من نقل عن الساباطي خاصة في وسط وغرب العالم الإسلامي بسبب عدم معرفتهم بالمؤلف وكتابه.

هذا وقد نقل الألوسي عنه جملة من الردود على النصارى فقال :

"حكى جواد بن سابط (٢) في مقدمة كتابه المسمى بالبراهين السابطية : إني سألت القسيسين الكثيرين عن هذا فأجاب طامسن (٣)بطغيان قلم الكاتب، وقال بيوكانان ومارطيروس وكيراكوس (٤)أن متَّى كتب اعتماداً على حفظه بدون مراجعة إلى الكتب فوقع في الغلط ، وقال بعض القسيسين لعل زكريا كان يسمى إِرْمِيَا أيضاً"(٥)

فذلك ما دعاني إلى استدعاء حال أحد من كتب في هذا الفن و تناول " نقده " للعقيدة النصرانية" بالبحث والتحليل لأحد أهم الكتب التي طبعت عام ١٨١٤م هو كتاب البراهين الساباطية فيما تستقيم به دعائم الملة المحمدية وتنهدم به دعائم الملة العيسوية ، لمؤلفه جواد بن ساباط ، وقد لاقى

(١) الجواب الفسيح هو أحد الردود الموسوعية على النصارى ، ألفه نعمان الألوسي للرد على رسالة أشيعت في وقته باسم أحد النصارى المجاهيل ، طبع في زمن المؤلف طبعة حجرية ثم أعيد تحقيقه لمجموعة من الباحثين في الجامعة الإسلامية في رسالة دكتوراه عام ١٤٣٠هـ ، انظر: سليم ، اسماعيل باشا ، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون ، عنى بتصحيحه وطبعه على نسخة المؤلف: محمد شرف الدين بالتقايا ، والمعلم : رفعت بيلكه الكليسى ، الناشر : دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان ، ٣٧٢/١.

(٢) انظر : هدية العارفين ١٣٨/١ ، ومقدمة المخطوط ٢/ب ، وآخره فيه ترجمة مطولة للساباطيين من ١٣٧/ب وما بعدها وهي منقولة عن مخطوطة له اسمها (الصراصر الساباطية فيما تنقشع بها غمام الجاهلية ).

(٣) طامسن (Thomas) : طامس طامسن أحد معاصري جواد بن ساباط رحمه الله ، ويظهر من كلام جواد أنه مجتهد في حربه للمسلمين والدعوة إلى النصرانية ، كتب إليه يستنصحه ويدعوه إلى الإسلام . انظر : البراهين الساباطية ١٤٨/ب .

(٤) بيوكانان إقليديوس أو بيوتشانان (Buchanan) ذكر جواد بن ساباط أنه حصلت له معه أحداث وكأنه يشير أنه تتلمذ عليه . انظر: البراهين الساباطية ١٤١ ، وغيره مثل مارطيروس وكيراكيوس لم أجد لهم ترجمة والظاهر أنهم كانوا معروفين في وقته في مكانهم وليسوا من مشاهير الكنسيين .

(٥) الجواب الفسيح في الرد على عبدالمسيح ، نعمان الألوسي ، تحقيق مجموعة من الباحثين ، ط١٤٣٩ ، دار الأثر ، الجزائر . انظر ٢٠/٥، وانظر النقل من البراهين الساباطية ١٥

الكتاب قبولاً واسعاً في وقته، ووزعت نسخه في العالم الإسلامي، وكتب عليها أنها وقفٌ لله تعالى لا يجوز بيعها، ومما وصل إلينا من تاريخها أنها وزعت منه ٥٥٠ نسخة موزعة في مكة المكرمة والمدينة النبوية، ونجد، واليمن وإيران وتركيا .

ونقل المؤرخون عن جواد أن سبب انتباهه لهذا الموضوع الخطير وعزمه على التأليف فيه هو ما رآه من انشغال المسلمين ببعضهم من تكفير وتفسيق وتصوف وقتل ، وتركهم البريطانيين يعيثون بالهند حتى نشروا التنصير فيها ، وحتى نسي كثيرٌ من المسلمين دينهم وقرآنهم ولم يبق لهم من الإسلام إلا الاسم (١).

كما أنه يجدر الإشارة إلى أني اخترت الكتاب في تحليل محتواه، ولم أحلل حياة المؤلف أو أطيل البحث فيها لكونها ليست محل البحث والبحث فيها والتقصي يطول، وإلا ففي نظري أنها تستحق رسالة علمية مستقلة من خلال تتبع المصادر الأصيلة لتراجم الهنود والبريطانيين المنصرين في تلك الفترة حتى الخروج بنتيجة واضحة حول شخصية من كل جوانبها .

وهو وإن تناولت جزءًا يسيراً من ذلك بسبب ضرورة التعريف بالمترجم له ، إلا ان ذلك كان في سياق التحليل للكتاب محل البحث أو ما يتقاطع أحياناً مع فواصل العقيدة النصرانية مما يقتضيه السياق(٢).

## مشكلة البحث

كتاب البراهين الساباطية موضوعه الرد على النصارى ، وليس هناك مؤلّف تناول كتاب البراهين الساباطية بالتحليل والنقد فيما أعلم ، ومن الطريف أن الرسائل العلمية التي تناولت مؤلفات علماء المسلمين في القرون المعاصرة لم تتطرق إلى كتاب الساباطي كذلك بسبب عدم انتشاره أو إعادة طباعته(٣)، والكتاب فيه جدة في طرحه ، ودقة في مفاهيمه ، وتميز في محتواه ، كما أن فيه تفصيلٌ قد لا تجده في كثيرٍ من المؤلفات التي تناولت هذا الموضوع المهم في أبواب الرد على أهل الديانات الأخرى، كما أن هذا الكتاب ظل المرجع الأول وبقي من الأهمية بمكان في الرد على النصارى في بلاد الهند إلى القرن التاسع عشر الميلادي وحتى ظهور صيت رحمت الله الهندي(٤).

---

(١) انظر مقدمة الكتاب الصفحة الثانية من التيمورية ، وكذلك :
Maulavi Abdul Wali's Life and work of Jawad Sabat. An arab Traveller, Writer and Apologist, etc.,Calcutta. 1925.p2-5

(٢) في الحقيقة حياته الشخصية والعلمية تحتاج إلى دراسة مستقلة وهي وإن كانت درست وكتب عنها مثل مقال الباحث الدكتور محمد علي مهر في مجلة البحوث الإسلامية حينما كتب عن مواجهة المسلمين للأنشطة التنصيرية في البنغال وشمال الهند في القرن التاسع عشر الميلادي ، وعده من العلماء الأفاضل الذين وقفوا في وجه التنصير في تلك الحقبة التاريخية المفصلية في تاريخ الإسلام ، إلا أن حياته تحتاج إلى مزيد من العناية والدراسة لغموضها . مهر ، محمد علي ، مواجهة المسلمين للأنشطة التنصيرية في البنغال وشمال الهند في القرن التاسع عشر الميلادي ، مجلة مركز البحوث العدد (١) ، محرم ١٩٨٢ ، ص ٧٢ .

(٣) انظر مثلاً : حسنين ، رمضان مصطفى ، جهود علماء المسلمين في نقد الكتاب المقدس من القرن الثامن الهجري إلى القرن الحالي ، رسالة دكتوراه ، مقدمة إلى كلية أصول الدين والدعوة في المنصورة ، مصر برقم إيداع ٣٧١ .

(٤) رحمة الله بن خليل الرحمن الهندي الحنفي ، نزيل الحرمين ، باحث عالمُ بالمناظرة ، جاور بمكة وتوفي فيها عام ١٣٠٦ ، سنة الفراغ من تأليف هذا الكتاب . انظر : الزركلي ، خير الدين ، الأعلام ٣/ ١٨.

وقد يكون سبب عدم تناول الباحثين له، غموض شخصية المؤلف أو شح مؤلفاته الأخرى التي تشرح موقفه من النصرانية بوضوح، أو بعده عن حواضر العالم الإسلامي، كما أن الدراسات التي تناولت الكتاب في الأغلب كانت عرضية وهي في الأصل موضوعة لبحث حياة المؤلف وقد ذكرتها أثناء الترجمة ، ولذلك سأتناول بإذن الله منهجه في الرد على النصارى بالبحث والتحليل وأترك في توصيات البحث ما بقي من معلومات لها علاقة بالبحث وليس في صلبه ، لعلها تجد من يطرقها من المتخصصين لاحقاً .

**أسئلة البحث:**

كيف تناول جواد بن ساباط : اعتقاد النصارى؟

و ما هي الطريقة العلمية التي سلكها للرد عليهم ؟

**أهمية البحث**

تكمن أهمية هذا البحث فيما يلي :

١- يتناول هذا البحث أول كتاب صدر في البلاد الهندية للرد على المنصرين، والإجابة عن شبهاتهم ، كما أنه من أول الكتب العربية طباعة ، ولا أستبعد بقاءه مصدراً أساسياً للرد على النصارى في تلك الجهات إلى أن انتشرت المؤلفات الحديثة مثل إظهار الحق والمناظرة الكبرى وغيرها للشيخ رحمة الله الهندي في القرن التاسع عشر الميلادي .

٢- مصادر الكتاب تعطيه قيمة علمية متميزة، حيث إن الساباطي هو مترجم الأناجيل العربية من اللغة الإنجليزية في الهند ، وهو المساعد للقسيس هنري مارتن، وميرزا فيترات لترجمة الأناجيل للغة الأوردية والعربية والهندية، وقد ساعدته هذه الملكة في الترجمة على معرفة الاضطرابات والخلافات والاجتزاء في النصوص (١) ومعالجته للترجمة مع القسيس منحته الفرصة للاطلاع على التحريف والتبديل بشكل أكبر.

٣- كما أن منهج الساباطي في الرد لا يفصح أنه اعتمد على المصادر المشهورة في الرد على النصارى ككتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ، والجواب الصحيح لابن تيمية وغيرها، وهذا يجعله جديراً بالدراسة لمعرفة مدى ما توصل له الساباطي من دراسات ذاتية .

---

(1) Maulavi Abdul Wali's Life and work of Jawad Sabat. An arab Traveller, Writer and Apologist, etc., Calcutta. 1925.p10

وهنري مارتن :

أحد أهم المنصرين في الهند ، عمل في التنصير بسبب قلة ذات اليد ، وسافر تحت مظلة شركة الهند الشرقية المملوكة لبريطانيا ، وأنجز للهنود نسخاً مترجمة للإنجيل بالأوردو والهندية والعربية ، عاش في الهند أيام الاحتلال البريطاني من عام ١٨٠٥-١٨١٢م عام وفاته . انظر ترجمته في :

journals and letters of REV Henry Martyn , THE REV. HENRY MARTYN, B. D. LATE FELLOW OF ST. JOHN'S COLLEGE, CAMBRIDGE ; AND CHAPLAIN TO THE HONOURABLE EAST INDIA COMPANY. EDITED BY THE REV. S. WILBERFORCE, M. A. RECTOR OF BRIGHSTONE. ' MULTUM FACIT QUI MULTUM DILIGIT.' THOMAS A KKMPIK-

٤- وثق لطوائف نادرة من النصارى مثل الانكتاريين ، والقويقيريين (١)حيث جمع أقوالها وبين تناقضها .

٥- وأضيف إلى الأهمية المصدرية رجوعه إلى مجموعة من الكتب النصرانية مثل كتاب تقديس الأساقفة (٢) ، ومثل كتاب العقائد الانكتارية (٣) ، ومثل كتاب القسيس مراكيوس في عقائد الكاثوليك(٤)

٦- يعتبر رد ابن ساباط على النصارى شاملاً تناول أطراف العقيدة النصرانية التي جرت العادة بالرد عليها من قبل علماء المسلمين .

٧- كما أنه من الأهمية بمكان أن هذا الكتاب حفظ لنا شيئاً من خلاصة أحد أهم الكتب التي عنيت بهذا الشأن وهو الصراصر الساباطية وهو في عداد المفقود، حيث اختصر المؤلف نبذاً منه في هذا الكتاب وأشار إليها .

أهداف البحث :

١- استنباط منهج ابن ساباط في رده على النصارى ومحاولة قولبته في سياق منهجي موحد .

٢- جمع ما تفرق من ردوده في موضوعية واحدة ثم صياغتها بلغة علمية تواكب هذا العصر الذي تغيرت فيه لغة الأناجيل وتغيرت تبعاً لها لغة الخطاب .

٣- استنتاج ما تفرد به في الردود على النصارى سواءً كان الحافز على ذلك مصادره أم منهجه

٤- عرض ما سبق في سياق نقدي ومقارنة بما يتيسر من مؤلفات علماء المسلمين الذين تناولوا ذات الموضوع .

**منهج البحث :**

سأجمع بإذن الله تعالى المادة العلمية التي رد بها جواد ابن ساباط على النصارى ، ثم أحلل تلك المادة ، وأعيد ترتيبها ونسقها الموضوعي ، ثم أتعرض لها بالنقد والتحليل ، وأحاول قدر جهدي أن أستخلص منهجه في الكتاب في التأصيل والرد ، ثم أعقب بتعقيب نقدي شامل في آخر البحث ، محاولاً قدر جهدي وضع المادة العلمية محل النقد ، مجتهداً في الموضوعية وفق الضوابط المتعارف عليها .

وقد اعتمدت على الطبعة التيمورية في الإحالات وجمع المادة العلمية وذلك لكونها كاملة لدي لا نقص ولا سقط فيها ، ولكونها مطبوعة بتقنية التصوير منذ ١٢٧٨م (٥)

كما أشير إلى أنني في ترجمته اضطررت إلى الرجوع لمجموعة من المصادر الأجنبية وهذا ليس من قبيل الترف البحثي ، بقدر ما هو من الأهمية بمكان توثيق ما احتجت إليه من معاصريه من

(١) انظر: لوحة ١٠٩ من النسخة التيمورية .
(٢) انظر : لوحة ١٠٩ من التيمورية ، وهو كتاب ألف في عهد إدوارد السادس ملك بريطانيا بعد هنري الثامن ، حيث ملك عام ١٥٤٧م.
(٣) انظر لوح ١١٦ من النسخة التيمورية .
(٤) انظر: المصدر السابق ، وقد ذكر في نفس اللوحة أن هذا الكتاب مهم لأمرين ،أولهما أنه يرد على الانكتاريين ، والآخر أنه أورد شبهات على القرآن الكريم فوجب الرد عليها وبيان بطلانها .

(٥) سأشير إلى نسخ الكتاب بإذن الله حين الكلام على مؤلفاته .

القساوسة الذين كتبوا عنه ، أو من علماء المسلمين الهنود الذين عرفوا حال الهند ووضع التنصير في تلك الحقبة ودونوا عنها معلومات في غاية الأهمية .

كما أنه من الأهمية بمكان لمنهج البحث أن أشير إلى أنني عرفت بما استطعت الوصول إليه من الفرق والمذاهب والأعلام، وتركت من لم أهتد إليه ولم أحذفها من السياق لأنه قد يأتي من تتوفر لديه المصادر أو اللغة الكافية للتعريف بها، مع العلم أن أغلب ما حصل من هذا القبيل هو في القسم الأول في التمهيد من المتعلق بترجمة الساباطي وليس في صميم البحث الذي يعني باستخراج منهج الكتاب وتحليله.

**الدراسات السابقة**

لا يوجد في الحقيقة دراسة تناولت هذا الكتاب بالتحليل والنقد، وثمة دراسات أذكرها الآن وهي ما يذكر فيما يتعلق بالموضوع وليس فيها تقاطعٌ مع هذا البحث:

أولها: وقفت على تحقيق لكتاب البراهين الساباطية لجواد بن ساباط في جامعة القاهرة في فرع الفيوم، إلا أن الباحث الذي حققه في رسالة ماجستير لم يقدم دراسة حول منهج الساباطي أو تتطرق لدراسة تتناول فيها المحتوى العقدي لكتاب الساباطي، وإن كان بذل وسعه في استخراج النص كما يريده المؤلف وهذا في الحقيقة الغرض من تحقيق المخطوطات(١).

وليس في هذا البحث ما يتقاطع مع هذه الدراسة ، إذ عمِدَ إلى تحقيق الكتاب فحسب مع ما يعتاده الطلاب بوضع المقدمات العلمية التي تخدم التحقيق وتقدم دراسات حول المؤلف وما ألفه ، كما أنني اعتمدت على الطبعة التيمورية وهي طبعة كاملة لانقص فيها وفي زمن المؤلف وهي أولى عندي من الاعتماد على التحقيق .

والثاني : كتب الدكتور محمد علي مهر مقالة حول مواجهة المسلمين للأنشطة التنصيرية في البنغال وشمال الهند في القرن التاسع عشر الميلادي تناول فيه باقتضاب الجهود التي بذلها أولئك العلماء رحمهم الله والتي كان لها الأثر العظيم في مواجهة التنصير ، وذكر منهم الساباطي وترجم له في ثلاث صفحات مليئة بالفهم لحياته وجهوده وشيئاً من منهجه .

إلا أنني في هذا البحث سأتناول منهجه في الرد على النصارى بتفصيل أدق من الترجمة العابرة ، ولا أبالغ في القول أن مقال الدكتور رحمه الله هو أحد محفزات الكتابة حول الكتاب ، إذ تحدث عن جهود ابن ساباط في الهند والبنغال وهو الذي لفت انتباهي

(١) لم تطبع هذه الرسالة العلمية حتى وقت نشر البحث هذا ، ولم أهتد في الحقيقة إلى الوصول للطالبة المحققة ، مع العلم أن النسخ التي بيدي من المخطوط ثلاث نسخ ، أحدها التيمورية التي اعتمدت الإحالة إليها لكونها كاملة ليس فيها سقط، وأتذكر أن الطالبة اعتمدت على نسختين وليتها طبعت الكتاب حتى يستفيد منه الباحثون .

لجوانب تستحق الوقوف عندها كما سيأتي بإذن الله تعالى (١)

والثالث : وهو أن أحد أهم مؤرخي بلاد الهند والبنغال وهو مولوي عبدالوالي رحمه الله ترجم لجواد الساباطي ترجمة طويلة وتقصى حياته ، وكتب عنه سفراً طويلاً يبلغ مائة صفحة في تحقيق علمي متميز عن حياته باللغة الإنجليزية وطبع عام ١٩٢٥ ميلادي في كاليكوت بالهند وسأشير إلى المواضع التي اقتبست منها ما يتعلق بالترجمة بإذن الله تعالى لأن غرضي في هذا البحث هو ما يتعلق بمحتوى الرد على النصارى في كتابه وليس ترجمة الساباطي(٢).

**خطة البحث :**

ابتدأت هذا البحث بتمهيد ، فيه تعريف موجز بالكتاب محل البحث، ومؤلفه ، ثم قسمت البحث إلى مباحث:

المبحث الأول: منهج الساباطي في الاستدلال والرد.

المبحث الثاني : منهج الساباطي في نقد العقيدة النصرانية، وفيه مطالب :

المطلب الأول : منهجه في الرد على عقيدة ألوهية المسيح عليه السلام

المطلب الثاني : منهجه في الرد على عقيدة النصارى في الخلاص.

المطلب الثالث : إثباته تحريف الكتاب المقدس عند النصارى

المبحث الثالث : تعقيب نقدي

الخاتمة : وفيها أهم النتائج .

وأخيرا أسأل الله أن ينفع بهذا البحث ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

**تمهيد**

سأتناول في هذا التهميد ما جرت عادة الباحثين في تناوله في التعريف بالساباطي بإيجاز ، حيث أعرف بما يأتي :

اسمه : جواد بن إبراهيم بن ساباط الحسني .

ولد جواد الساباطي في النصف الثاني من القرن الثامن عشر في العراق، لعائلة حسنية الانتساب، ثرية الحياة ، علمية الميول، واسمه الكامل: جواد ساباط لطفي بن إبراهيم ساباط الحسني (٣).

(١) مهر ، محمد علي ، مواجهة المسلمين للأنشطة التنصيرية في البنغال وشمال الهند في القرن التاسع عشر الميلادي ، مجلة مركز البحوث العدد (١) ، محرم ١٩٨٢ ، ص ٧١ -٧٤ ، والدكتور محمد مهر رحمه الله حاصل على الدكتوراه في التاريخ الحديث لجنوب آسيا من معهد الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن ، ودرس في المملكة العربية السعودية في جامعة الإمام ، والجامعة الإسلامية ، وعمل باحثاً في مركز الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، وله ثلة من الكتب المتخصصة حول الإسلام في شرق آسيا ، وتوفي رحمه الله في لندن عام ٢٠٠٧م . انظر ترجمته في الشاملة الرسمية : http://shamela.ws/index.php/author/966

(2) Maulavi Abdul Wali's Life and work of Jawad Sabat. An arab Traveller, Writer and Apologist, etc.,Calcutta. 1925.

(٣) ترجم لنفسه ونسبه في المخطوط الصحفة رقم ٦-١٠ من التيمورية .

والده إبراهيم ساباط هو أحد أمراء الأتراك على بعض أقضية العراق، ووالدته يعود نسبها إلى عبدالقادر الجيلي، وتوفيت وهو صغير بعد أن علمته القرآن وبعض علوم السنة .

رحل بعد ذلك من العراق وتنقل بين إيران وبخارى وأفغانستان، وانتهت به الرحال إلى بنغلاديش، ثم إلى الهند في رحلة طويلة دونها في مقدمة الكتاب.

وقبيل نهاية حياته، شك النصارى في أمره، ثم اكتشفوا أنه دخل إلى مذهبهم تظاهراً وليس حقيقة، فهرب من الهند إلى سومطرة في أندونيسيا، وعاش فيها حتى عام سنة ١٨١٥م الموافق ١٢٣٠ هـ وقتل على يد المتمردين على ملك سومطرة (١) .

بالنسبة لحياته الشخصية ونشأته، فلا يظهر لي أن هناك من ترجم له في أول حياته بدقة قبل وصوله للهند فيما وقفت عليه من الكتب التي ترجمت له .

**حياته العلمية ، وانتماؤه العقدي**

ثمة غموض يكتنف المراحل العلمية الأولى لحياة المؤلف ، ولم أجد من ترجم له بالتفصيل ، وإن كان هذا ليس محل بحثها لكون محل البحث هو حياته العلمية وليست الشخصية، لكن هذا ملفت للانتباه في عالم ينتمي للبلاد الهندية نشأة، وللبلاد العربية مولداً، ويحتاج في الحقيقة إلى نظر واستقصاء .

وأما ابتداء حياته العلمية فأول ما يمكن طرحه هو انتماؤه العقدي ، ويظهر لي أن جواد الساباطي ينتسب لمذهب أهل السنة والجماعة في الجملة حيث صرح مراراً بذلك في المخطوط ، كما أن مقتضى ردوده على النصارى يتضح فيها توافقه مع مذهب أهل السنة والجماعة سوى ما سأشير إليه مع التعليل لذلك فيما قد يكون صحيحاً ، وكونه سني المذهب في الجملة فثمة ما يشير إلى أنه خلط ذلك مع تصوف ظاهر فيه ، ولم يظهر عليه بشكل دقيق في مؤلفاته سوى انتسابه إلى الطريقة القادرية وسوى ما ذكره في كتابه من الثناء على عبدالقادر الجيلاني ، ومؤلفه حول التصوف الذي ذكرته في عرض مؤلفاته ، وسوى ذلك مما ورد في بعض تراجم من ترجم له أنه ارتد أو تشيع فلا يلتفت إليه مادام الفيصل هو كتابه الذي صرح فيه بآرائه دون تردد ، مع مراعاة ما سأشير إليه من الأمور في ترجمته وكونه يدعي الانتماء إلى مذهب أهل السنة والجماعة في الجملة .(٢)

وله في اللوم لأهل البدع كلام جيد ، فقد عزى انتشار النصرانية في الهند إلى استغلال البريطانيين في ذلك الوقت انشغال المسلمين عن

(١) مهر ، محمد علي ، مواجهة المسلمين للأنشطة التنصيرية في البنغال وشمال الهند في القرن التاسع عشر الميلادي ، مجلة مركز البحوث العدد (١) ، محرم ١٩٨٢ ، ص ٧٣

(2) Maulavi Abdul Wali's Life and work of Jawad Sabat. An arab Traveller, Writer and Apologist, etc.Calcutta. 1925.p17

مقاومة التنصير بمجموع أمور، ذكر منها انشغال بعض المتصوفة عن واجبات الدعوة ومقاومة التنصير بالعزلة والعيش في حالات العشق الإلهي(١)

و من غرائب ما مر علي من ترجمته ما ذكره صاحب نزهة الخواطر في ترجمته – وهي لها متعلق بما سأتناوله في هذا المؤلف – أن الرجل غريب الأطوار في حياته ، فقد سافر كثيراً فبعد رحيله من الجزيرة العربية، أقام في الهند، فكان سنياً ببلدة بنارس وصار شيعياً بدهاكه ، ولما ورد كلكته ارتد عن الإسلام فسموه بناثانائيل ساباط ثم أسلم (٢) وهذا كله نقل عنه ولا أستطيع في الحقيقة الجزم به خاصة وأنه صرح كما سأذكره بكونه أظهر الميل لدين المسيح ليرد عليهم ، كما أن ردوده عليهم في الكتاب كانت أقوى ممن تلبس بالنصرانية لمجرد الاغترار بها، ولا أغفل في الحقيقة أثناء دراسة مثل هذه الأمور المتعارضة أن كل من تصدى للرد على طائفة لها قوة وتمكين وثراء مثل النصارى البروتستانت في الهند فلن يعدم في الأغلب حرباً عليه من محاولة للقتل أو المطاردة أو الإساءة هذا إذا كان مصلحاً في غاية الوضوح معهم، فما بالك برجل خدعهم وجلس بين أظهرهم ثم رد عليهم بكتاب متخصص يذكر فيها خواصهم وخصائص مذهبهم الدقيقة التي قد تخفى في ذلك الوقت بسبب شح مصادر المعلومات، ومع ذلك سأشير إلى ما يمكن أن يكون مفتاحاً للمسألة ، فقد يكون السبب فيما ذكره المترجمون عنه ما يلي:

المسألة الأولى: اتهامه بالتشيع يظهر لي واضح السبب وهو أنه رجح أن المهدي المنتظر المذكور في السنة النبوية هو مهدي الشيعة (٣) واعتقاد تلك البدعة الضالة في تحديد شخصية المهدي بمحمد العسكري الذي لاوجود له في الأصل وهو خطأ فادح من مثل ذلك العالم الذي تولى الرد على النصارى.

والذي يظهر لي أن جواد كان يرى فقط تحديد الشخصية بالعسكري ولا يعني ذلك اعتقاده تفاصيل مذهب الرافضة فيه، إذ إنه لم يفصل الاعتقاد بالمهدى بنفس الطريقة التي يرى بها الشيعة منزلته أو إمامته بقدر ما هو ترجيح لكونه المهدي الذي سيرجع هل هو محمد بن عبدالله الحسني أو محمد بن الحسن العسكري .

وقد يكون عزز اتهامه بالتشيع عند بعض من ترجم له ، كون الشيعة نقلت كثيراً قوله هذا ، وطاروا به ، واستدلوا به على أهل السنة والجماعة لكونه علماً من أعلامهم في الهند وهذا يقوي عندي كونه لم يتشيع مطلقاً وإنما أخطأ بالقول بهذه العقيدة البدعية ، ولو كان شيعياً لما استقوى به الشيعة

(1)Maulavi Abdul Wali's Life and work of Jawad Sabat. An arab Traveller, Writer and Apologist, etc.Calcutta. 1925.p29

(٢) انظر لما سبق من الترجمة : الطالبي ، عبد الحي بن فخر الدين بن عبد العلي ، نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر ، دار ابن حزم ، بيروت، لبنان الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ، ١٩٩٩م ، ٩٤٨/٧

(٣) انظر الصفحة ٢٤٥ من الطبعة التيمورية .

مطلقاً لمعرفتهم أن أهل السنة والجماعة لايرفعون بأقوال علماء الشيعة رأساً ، ولكون الشيعة لديهم من العلماء من هو صاحب منزلة وقدر عند العامة أبلغ وأشهر من جواد الساباطي.

كما يرجح عندي ذلك أمور:

الأول: أن للمؤلف رد على أحد علماء الشيعة في موقفهم من معاوية رضي الله عنه (١)وله عبارات صريحة وغير صريحة تدل على انتمائه لأهل السنة والجماعة في الجملة، ومن أهمها أنه نقل إجماع النصارى حول إنجيل متى وذكر أنه بمنزلة إجماع المسلمين على قرآن عثمان (٢)، وبطبيعة الحال لا يمكن لرجل رافضي أن يقول : إن المسلمين مجمعون على القرآن الذي جمعه عثمان بن عفان رضي الله عنه، ولا يمكن لرجل رافضي أن يثني على معاوية رضي الله عنه فضلاً عن أن يؤلف في الدفاع عنه .

والثاني: ما ذكره المحرر الدقيق لترجمته الشيخ مولوي عبدالولي، وهو أحد من تتبعوا ترجمته بدقة وسأل عنه هناك وأخذ من أفواه من تتلمذ على يده ، حيث نقل عن جواد الساباطي ما يدل على أنه يرى أن واجب الوقت في عصره هو الاهتمام بإنقاذ بلاد الهند من التنصير، وأن المسلمين انشغلوا في عصره في تكفير بعضهم وتفسيق بعضهم ، وذكر من جملة ما ذكر أن السنة انشغلوا بتكفير الشيعة ، وأن الشيعة كفروا كل من لم يكن على ملتهم في العالم الإسلامي واستباحوا دمه ونهب ممتلكاته .

والثالث : أنه أثنى على خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ، بل وحمل أحد تأويلات الإنجيل بالبشارة بها وذلك مالا يمكن أن يتجرأ على قوله أحد من الشيعة (٣)

كما أنني مع هذا الترجيح أميل إلى أنه كان متساهلاً في التفريق بين أهل السنة وغيرهم (٤)

فقد ذكر هذه المسألة كما يتضح من سياق ميله لترجيح قولهم، وصرح فيها بأنه يخالف أهل السنة والجماعة فيها ويرجح قول الشيعة، وسبب هذا الميل يحتاج إلى بحث مفصل يتتبع مراحل حياته بدقة ، مع الإشارة إلى أنه عاش في بلد يعج باختلاط الديانات والمذاهب والفرق ، ومن عاش في مثل تلك البيئة عرف أنه قد يحصل التساهل في مثل هذه الأمور لكثرة الخلطة ، ولا يعني ذلك عذره به ولا جواز اعتقاده .

المسألة الثانية : اتهامه بالتنصر :

وهذه المسألة سببها واضح ، وهو ما اتفق عليه كل من ترجم له أن دخل مع النصارى في كنائسهم

(١) انظر لما سبق من الترجمة : الطالبي ، عبد الحي بن فخر الدين بن عبد العلي ، نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر ، دار ابن حزم ، بيروت، لبنان الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ، ١٩٩٩م ، ٩٤٨/٧

(٢) انظر الصفحة ٢٧ من الطبعة التيمورية .

(٣) وذلك حينما ذكر أن الخلفاء الأربعة هم الأثمار الذين ذكرهم متى في إنجيله . انظر الصفحة ١٧٥ من التيمورية .

(4) Maulavi Abdul Wali's Life and work of Jawad Sabat. An arab Traveller, Writer and Apologist, etc., Calcutta. 1925.p29

وعاش معهم وترجم كتابهم وتجسس عليهم في الكنيسة ، ثم ألف كتابه البراهين الساباطية ورد عليهم رداً حاسماً ودقيقاً بعد أن فهم أصول مذهبهم واستوعب الخلاف فيها، وهذا متفق عليه عند كل من أرخ له ، وقد ذكره هو في سيرته، لكن يبقى هناك احتمالان :

١- أن يكون تنصر فعلاً ثم عاد وهو ما رجحه صاحب الترجمة محمد مهير علي (١)، وسبب هذا القول واضحٌ جداً، وهو ما ورد في سيرته من كونه تسمى ناثانيل ساباط ولكونه ترجم العهد الجديد إلى اللغة العربية .

وكونه ترجم الأناجيل أو عاش مع النصارى ردحاً من الزمن ، ثم بعد ذلك جدد إسلامه (٢)

٢- أن يكون عاش معهم ودخل مع النصارى ولبس عليهم بإيهامهم دخوله في النصرانية أو على الأقل إيهامهم أنه في مرحلة ما قد يقتنع بها ، وهذا عندي أدق لكونه صرح به في كتابه حيث ذكر أنه تألم من حال انشغال علماء العلماء المسلمين عن مقاومة التنصير، فبيت في نفسه أن يقضي ردحاً من حياته حتى يفهم النصرانية من لسان البريطانيين، ويتعلم الناموس، ولما سافر إلى الهند تعلم اللغة الإنجليزية حتى أتقنها، وبعد أن خدم بعض رؤوس طوائف النصارى التابعين للكنيسة البريطانية، ومازال يتقرب إليهم بالخدمة حتى وثقوا به ، وأظهر لهم ميلاً للدخول في ملتهم حتى وثقوا فيه في توليته ترجمة الإنجيل، وبين أنه استمر على ذلك في تدوين مذهبهم وجمع المعلومات عنهم في دقائق الأمور في الكنيسة حتى فضحه رجل من المسلمين عند رؤوس الكنيسة النصارى في الهند، فطردوه وهرب خوفاً على نفسه في القتل، وبعد هروبه نشر كتابه البراهين الساباطية الذي أفنى فيه عمره ، تعلماً وكتابة (٣).

وما فعله فيه مجازفة كبيرة ، من التمثيل بكونه نصرانياً فغالب علماء المسلمين ردوا على النصارى ردوداً قوية فيها تفصيل لمذاهبهم وإدراك للشرك الذي وقع عند النصارى دون أن يظهروا شيئاً من الولاء لهم أو التقرب إليهم ، ولو كان ذلك مغياً بغاية ومقيداً بزمن إلا أنه قد يبدر للإنسان من الشبهات بسبب القرب منهم في عبادتهم وأدائهم لشركهم ما قد يزيغ بسببه القلب، خاصة مع طول الزمن والمكث بين ظهرانيهم في مكان عبادتهم .

---

(١) انظر : مهر ، محمد علي ، مواجهة المسلمين للأنشطة التنصيرية في البنغال وشمال الهند في القرن التاسع عشر الميلادي ، مجلة مركز البحوث العدد (١) ، محرم ١٩٨٢ ، ص ٧٢ .

(٢) انظر : المصدر السابق ، و كذلك :

British Museum. Dept. of Oriental Printed Books and Manuscripts 1894, bible p.385

G. ELLIS, M.A.

VOL. 1.

PRINTED BY ORDER OF THE TRUSTEES OF TILE BRITISH MUSEUM.

وهو كشاف للكتب العربية الموجودة في المتحف البريطاني حيث ذكر فيه المفهرسون وجود نسختين من الكتاب المقدس بترجمة ناثانيل ساباط.

كما أن جواد هو أحد أهم المترجمين مع هنري مارتن كما ذكره في كتابه حياة المنصرين في الهند :

Lives of Missionaries, India : second series : first mission planted in Bengal, Henry Martyn, Bishop Corrie p70- 72 .

(3) Maulavi Abdul Wali's Life and work of Jawad Sabat. An arab Traveller, Writer and Apologist, etc.,Calcutta. 1925.p29

وانظر : انظر ٧-١٠ من الطبعة التيمورية .

والحق أنني لم أجد ما يدل على دخوله في النصرانية بصراحة من تعميده أو إيمانه بشيء من معتقداتهم سوى ما يظهره لهم من التعامل ، والذي يظهر لي كخلاصة في هذا الموضوع أن جواد إنما أظهر لهم قربه من النصرانية أو أوهمهم بدخولها ، خاصة وأن النصارى ديانة تقبل الإيهام ، وهذا في الحقيقة ما رجحه أيضاً الشيخ محمد مهير علي مع ترجيحه أنه تنصر في ذات الوقت وهذا يدل على عدم استقصائه لحاله في هذا الأمر بدقة (١)، وهو ما ذكره ساباط عن نفسه أنه أظهر لهم الميل إلى دين المسيح وترك الدين الصحيح، وهو ما ذكره أيضاً عند افتضاحه وهروبه عنهم أنه أراد يرد عليهم، وكل ما سبق يجعلني أميل إلى هذا القول(٢).

وبقيت خلاصة القول أن الذي يظهر من التراجم وسياق كلام المؤلف أنه عاش ومات منتسباً لأهل السنة والجماعة على مذهب الأحناف كما صرح هو بنفسه، ودونه في كتابه الوحيد المنشور، وما بدا من الأحداث الغريبة في حياته التي نقلت عنه جزافاً من دون سند، أو ذكرها عنه المؤلفون استناداً لرواة لا يعرف بالتحديد مدى دقتهم، أو ما ذكره هو عن نفسه من الأحداث والمواقف الغريبة ، تبقى مراحل استثنائية مرت في حياته أوضحت ما أميل له فيها من رأي ولا أستطيع الحقيقة القطع المطلق فيها لكون موضوع عقيدة المؤلف عرض فقط أثناء الترجمة له من جهة ،ومن جهة أخرى يحتاج إلى رسالة علمية مفردة تتناوله بالتفصيل والتدقيق فيها جمع للمصادر واستقصاء للتراجم ، واستيعاب للتحليل العلمي الدقيق للأحداث ، إذ قد تكون وقعت له اتفاقاً أو حقيقةً ، وقد يكون نقلها دقيقاً أو غير دقيق ، والمسألة هذه تحتاج إلى باحث ملم بتفاصيل تلك المرحلة الزمنية المهمة برجالها وعلمائها ولغتها وظروفها العلمية حتى يستطيع الوصول إلى الحقيقة التي يمكن الاعتماد على الشواهد التاريخية أو تحصيل ما هو في عداد المفقود من كتبه، وهذه في الحقيقة يجب أن تقترن بسياق البحث ، وهو أن تشويه السمعة لمن هو في مقام المناظرة وصد التنصير وارد بشكل كبير خاصة أن خصمه في ذلك الوقت هم منصرو الاحتلال الإنجليزي للهند ويملكون من الأدوات العلمية والتقنية ما قد يسهل مهمة الإساءة لرموز مقاومة التنصير.

مؤلفاته :

علاوة على مؤلفه هذا، لا يعرف لجواد في الرد على النصارى سوى كتاب الصراصر الساباطية فيما تتقشع به غمائم الجاهلية وهو في عداد المفقود وأثنى عليه كثيراً ، وله مصنفات أخرى مثل القواعد الفركزية في الصرف والنحو باللغة الفارسية

(١) انظر : مهر ، محمد علي ، مواجهة المسلمين للأنشطة التنصيرية في البنغال وشمال الهند في القرن التاسع عشر الميلادي ، مجلة مركز البحوث العدد (١) ، محرم ١٩٨٢ ، ص ٧٢ .
(٢) انظرها في ترجمته من ص ٦- ١٠ في النسخة التيمورية

وضروريات الصرف ، وربط الحمار في رد الاستعذار رد فيه على بعض الرافضة في إثبات الاجتهاد للأمير معاوية رضي الله عنه ، وله مقدمة العلوم في المنطق والموجز النافع في العروض والمختصر في القوافي ، والأنموذج الساباطي في العروض والقوافي والتحفة الباقرية في الصنائع والبدائع وشراب الصوفية ، في أصول التصوف والسهام الساباطية في المجربات والوظائف الساباطية في الأدعية التي أنشأها ، وموجز الرمل وضرغاطة الرمل وهماكة ساباطية والمراسلات الساباطية ومن لا يحضره النديم ، وديوان الشعر، وله غير ذلك من الكتب والرسائل(١) ، ولم أجد شيئاً من مؤلفاته أثناء البحث والتفيش في الرسائل العلمية ، لا مطبوعاً ولا مخطوطاً ، سوى رسالة صغيرة اسمها : "لوامع الدين في الرد على المتنصرين " وهي رسالة صغيرة مكتوبة قدرها خمس لوحات في ذات العقد الذي كتب فيها البراهين الساباطية ، ولها ذات الأسلوب ، وبنفس الخط ، وذكر مؤلفها كثيراً من الفرق الغريبة التي يذكرها جواد الساباطي ولذا أميل إلى أنه هو مؤلفها ولا أستطيع القطع بذلك بسبب الفقد الكثير في ترجمة المؤلف وإرثه الفكري (٢).

## المبحث الأول : منهج الساباطي في الاستدلال والرد

تميز منهج الساباطي في كتابه بما يلي :

أولاً : استخدم جواد الساباطي منهجاً متميزاً في التأليف الحديث كيف لا وكتابه أحد أول الكتب طباعة في العالم الإسلامي ، بل أول كتاب طبع في الرد على النصارى هو هذا الكتاب ، علاوة على كونه استخدم المنهج الحديث في التأليف ، فقد وضع لكتابه مقدمة ، بين فيها سبب التأليف ، وبين فيها منهجه في الكتاب ، ووضع فهرساً مرقماً بالصفحات(٣)، وبين ما قد وقع من الخلل والتصويبات – مع ندرتها فيما ظهر لي – وكان يستخدم أحدث أدوات التوثيق فعند توثيقه للأماكن والمدن التي سكنوها يعرف بهم بدقة ، فكان يذكر النصراني ويذكر مدينته وربما ذكر مكان سكنه بخطوط الطول والعرض لتلك المدينة وقد قال بعد تعريفه أحد الكهان النصارى عن مدينته أنها تقع في : "في عرض ٣١ درجة و٥٥ دقيقة، وطول ٣٥ درجة و٥ دقيقة من الطول الجديد " (٤) .

---

(١) انظر لما سبق من مؤلفاته : نزهة الخواطر ٩٤٨/٧ .

(٢) للمزيد حول الكتاب والترجمة انظر : البغدادي ، إسماعيل باشا ، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون ، الناشر: دار إحياء التراث العربي : ١٧٥/٣ ، والكتاب موجود مخطوطاً في فهرس مكتبة مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية برقم ٤٧٤٩٩ ، ومخطوطته موجودة في مكتبة جامعة عليكر الإسلامية في الهند، واسمها بالأوردو (كتابخانه مولانا آزاد دانشگاه اسلامي عليگر هند) برقم ١٣٦٩ ، وميكروفيلم رقم ٣٣٦/٣ ، واسم ناسخها أمجد علي ، وتاريخ نسخها ١٢٦٨هـ ، والمؤلف صنفه عام ١٢٢٦هـ.

والنسخة الأخرى : مصورة عن مكتبة مؤسسة الآية العظمى الروجردي برقم ٥٠٥.

والنسخة التي اعتمدت عليها هي النسخة التيمورية ، وهي مطبوعة بتقنية التصوير عام ١٢٨٧م في الهند ، برقم (٢٦٤/ عقائد / تيمور ) وعدد صفحاتها ٢٨٤ صفحة ، بمقاس ١٩*١٤سم لكل صفحة .

(٣) انظر : الصفحة ٢ ، و٣ من تيمور .

(٤) عرف هكذا بالكاهن : سيلك بوه الذي يسكن في أناشيا وهي بلدة في أرمن ابن ياجن كما ذكرها ، ثم قال: انظر : صفحة ٢٨

وعلاوة على أدوات التوثيق ، فقد سبق علماء زمانه في إثبات كروية الأرض ، وزاد عليهم أن أثبت أن مكة هي مركزها ، وشرح ذلك بالرسم.

كما استخدم في توثيقه للأحداث التواريخ الثلاثة ، الهجري والموسوي والميلادي (١) .

وهذا منهج متميز للتوثيق يحاول فيه أن يستخدم الأدوات الجديدة لأماكن التعريف بالمدن ولا يُحيل إلى المصادر المعروفة التي قد تترجم مكان المدينة أو تعرف بها .

وفي نظري أن هذا الأسلوب متميز مع النصارى للتوثيق، فهو استخدام لأحدث أدوات الحضارة المتاحة في وقته من جهة ، وأيضاً إلزام دقيق للنصارى بأسماء كهانهم ورهبانهم مع الإشارة إلى أنه يعرفهم بأدق تفاصيلهم .

ثانياً : سلك منهجاً علمياً متميزاً في الرد ، حيث يمكن تقسيم الرد العلمي في كتابه إلى خمسة أقسام ، أولها التعريف بالكتب المقدسة ثم بيان تحريفها .

الثاني : الرد على الانكتاريين والكاثوليكيين .

الثالث : إبطال ألوهية المسيح .

الرابع : إثبات نبوة عيسى عليه السلام .

الخامس : إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم .

وهذه الأقسام لم يذكرها الساباطي بهذا التفصيل الدقيق ، لكن هكذا يمكن جمع أصول المسائل التي أتى عليها بالجمع والرد(٢).

ثالثاً : اعتمد جواد الساباطي بشكل كبير في الرد على النصارى على الإنجيل ، وهذا ما أضفى له تميزاً في رده .

وأحسب أن الساباطي قد ألم بكثير من تفاصيل النصرانية وتاريخها ، كيف وهو الذي عاش ردحاً من الزمن في بلاد الهند ، وحاور النصارى هناك وجلس مجالسهم العلمية وناقشهم في تفاصيل عقائدهم ، وأوضح تفاصيل اعتقاد النصارى في كثير من مباحث العقيدة النصرانية بدقة ، ومن تلك الأمثلة توقفه الطويل عند مسائل التعميد و العشاء الرباني والاعتراف للقساوسة ، وتحريره للخلاف فيها بشكل مؤصل بين الطوائف ، ونقل آراء كل طائفة ثم الرد عليها كلها وهذا يظهر أنه كان ملماً بمصطلحات لطيفة جداً عند النصارى ، وملم بالرؤية المختلفة عند طوائف النصارى حول تلك الاصطلاحات ، أما العشاء الرباني فقد فصَّل فيه تفصيلاً طويلاً (٣)، وذكر الخلاف بين الأرامنة والاصطباغيين(٤) والبراطنة في الرش ، وفصَّل في ذلك تفصيلاً طويلاً،

(١) انظر على سبيل المثال تاريخ طباعة كتابه الصفحة ٣ من تيمور

(٢) انظر الصفحة ٤ ، و٥ من الطبعة التيمورية

(٣) انظر الصفحة ٩١

(٤) الاصباغيون هو مصطلح يدل على الكنيسة المعمدانية ، وهي الكنيسة إحدى الكنائس البروتستانتية الإصلاحية التي انفصلت عن الكنيسة الإنجليكانية التي يسميها جوادالبراطنة ، وتميزت بتجديد معمودية الأطفال بعد البلوغ .
انظر :

وذكر النص الذي يستدلون به في ١١/٣ متى ، وكذلك ذكر اختلاف عشاء الرباني الطويل الذي وقع بين الكاثوليكيين والبراطنة ، وذكر صفة العشاء الرباني والشعائر التي تقام معه لكلي الطائفتين، ثم عرَّف بطريقة التعزير والاعتراف بالذنب عند الكاهن وعرَّف بالإحكام وعرَّف الدهنة الآخرة وهي آخر ما يدهن القسيس من دهن، يدهن به المريض عند الموت حتى تحرم عليه جهنم، وذكر الأقوال في غسل الدهن ، تغسيله بعد الدهن إذا مات(١).

والتقصي العميق والفهم الدقيق لتفاصيل الخلاف بينهما وتصور المصطلحات المتداولة في تلك الحقبة الزمنية ، ويندر من علماء المسلمين من كان يلم بتفاصيل تلك الاصطلاحات بغض النظر عن مدى جدواها وفائدتها العلمية ، لكن تصورها ثم الحكم عليها بعد ذلك التصور لا شك أنه يعطي أحكاماً أدق ويُفصح عن حقيقة الخلاف بين الطوائف النصرانية المختلفة ، مع الإشارة إلى إنه لم يرد عليَّ فيما وقع بين يدي من مؤلفات المسلمين من تحدث منهم عن التعزير الكنسي أو أشار إليه كما أشار إليه الساباطي .

الثالث : دار الكتاب حول منهجية التنزل على عدم تحريف الكتاب المقدس ، وألزمهم بما فيه من الفقرات، وبين الانفصام العقدي بين الكتاب وبين الاعتقاد الكنسي ، ومعظم ما أتى به من ردود على عقائدهم كانت تدور حول هذه القاعدة المهمة التي استعملها في معظم الكتاب ، وقد نقل قول أحد القساوسة في ادعائه وجوب الاعتقادات الثلاث الاعتقاد النيقيدوني و الاعتقاد الأثناسيوسي و الاعتقاد المشهور بالاعتقاد الرسولي اعتقاداً كلياً ، إلا انه لا يمكن أن يستدل عليها من الكتب المقدسة بدلائل يقينية ، ثم رد عليه فقال : "أما ما ذ كروه من الاستدلال اليقيني فلعمر الله قسما لا أحنث فيه إنه لن يستطيعوا أن يقيموا عليها من الكتب المقدسة دليلاً ولا آية مع قطع النظر عن اليقين (٢).

ومع ذلك فهو يرى تحريف الأناجيل صراحة ، لكن كان حواره على طريقة التنزل مع الخصم وإلزامه بما يؤمن به لا على سبيل التقعيد والتقرير .

الرابع : ومع القاعدة السابقة إلا أنه لم يترك الكلام حول التحريف جزافاً ، فقد بين التحريف صراحة ، وبين أن الكتاب الذي بين أيديهم طاله التحريف ، فقد جعل المقدمة مفاتيح لكتابه في منهجية متميزة ، وضرب فيها مثال متَّى على تحريف الأناجيل وذكر وقوع التحريف وذكر فيها أن جدله مع النصارى وأنهم الذين حرفوه (٣) .

---

William H. Brackney, A Genetic History of Baptist Thought, with Special Reference to Baptists in Britain and North America, Macon, Ga.: Mercer University Press, 2004.

نقلاً عن
http://teachinghistory.org/history-content/ask-a-historian/22329

(١) لما سبق انظر ص ٩٠ ومابعدها

(٢) يظهر أنه يقصد فضلاً عن الإمكان . انظر الصفحة ٥٩ من الطبعة التيمورية

(٣) تبدأ المقدمة المشار إليها من اللوحة : ١٧ إلى ٢٩ من الطبعة التيمورية .

الخامس : تميز المؤلف بضرب الأمثلة المحسوسة لبيان موقفه من الاعتقاد ، وكان يتعمد ذكر بعض الأمثلة التي تنفر منها المسامع لبيان قبح العقيدة التي اعتقدوها ، فأثناء كلامه عن التثليث والرد عليه ، ذكر أن دليل النصارى في التثليث أن : "الأب غير محدد والإبن غير محدد والروح القدس غير محدد والأب أزلي والابن أزلي وروح القدس أزلي والآلهة الأزليون ثلاثة ولا غير المحددين ثلاثة ولا غير المعلولين ثلاثة بل غير معلول واحد وغير محدد واحد" ، ثم رد عليهم بقوله : " أقول هذا هو دليلهم على اعتقاد التوحيد في التثليث والتثليث في التوحيد وهو من قبيل الاستدلال على الكذبة بالكذبة وعلى الممتنع بالمستحيل "(١).

ثم أعقب ذلك بمثال محسوس لرجل اشترى عبداً وسأله هل هو معيب ؟ فقال له البائع : إن العبد يخطيء ثم يعتذر بعذرٍ أقبح من فعلته ، فقال هذا لا يعيبه عندي ، ولما اشتراه وقعت منه فعلة قبيحة ، فشك المالك به ، فقال لعلك فجرت بالزوجة، فقال سامحني ياسيدي فلم أفعل إلا إذا كانت في الطمث ، ثم سأله عن فجوره بالبنت ، فاعتذر كذلك بأقبح منه "(٢).

السادس : في رده على النصارى حاول إيقاظ الغافلين منهم عن الإيمان بما ليس معقولاً ولا مفهوماً، وانتقد المؤلف الإيمان بما لا يُفهم ، وقال: " إن الرجل العاقل لا يتمسك بما لا يفهمه إذ لا يمكن التنسك بالمجهول (٣)وذلك أثناء الكلام على قانون الإيمان الذي نقل الإجماع عليه بين طوائف كثيرة من النصارى ونقله باللغة الإنكليزية ثم كتبه بالعربية، وبيَّن ما يترتب عليه أنه ينجو نجاة الروح من العذاب الأبدي، وذكر إجماع النصارى على صحة الألفاظ التي نقلها في قانون الإيمان (٤)، و ناقش اعتقاد النصارى فيما تحصل به النجاة في قانون الإيمان، فذكر الخلاف بينهم في هل يجب فهم قانون الإيمان، فقال : "إن الرجل العاقل لا يتمسك فيما لا يفهمه إذ لا يمكن التنسك بالمجهول ، ثم قال في مناقشته لهذا القول : "إلا أن يراد بالفهم معرفة الخطأ ". ثم نقل قولهم حول التمسك بالفهم، أو التمسك والفهم، فقال: " بعضهم يرى أن مجرد التمسك يكفي وبعضهم يرى أنه لا بد من الفهم"(٥)

السابع : يبدو لي إن جواد الساباطي كان دقيق الفهم للخلاف بين الطوائف النصرانية وعلة تلك واضحة ، حيث إنه أمضى وقتا طويلاً في المقام بينهم ، وقضى الأزمان في المقارنة بين مذاهبهم

(١) انظر : الصفحة ٣٢ من الطبعة التيمورية
(٢) انظر : الصفحة ٣٢ من الطبعة التيمورية .

(٣) انظر الصفحة ٣٠ من الطبعة التيمورية
(٤) انظر : صفحة ٢٩ و٣٠ من الطبعة التيمورية
(٥) انظر : الطبعة التيمورية صفحة ٣٠:

حيث كثيراً ما كان ينقل الخلاف بين البراطنة الذين هم الأنجليكانيون (١)

وكان يستند في ذلك إلى مصادرهم الأصلية حيث توفرت له يد فيما يبدو لي – والله أعلم – كتب الصلوات العامة بالكنائس ، ولذا ذكر من دقائق الطوائف ما يصعب تتبعه حالياً والفروق بينها في ذلك الوقت، وذكر الخلافات بين البراطنة الذين هم الأنجليكان، والكاثوليكيين(٢) والإنكشاريين و الاصطباغيين وغيرهم مما يفصح أنه كان دقيق الفهم للخلاف بين فروع العمل و التطبيق بينها(٣).

الثامن : تميز الكتاب بأنه تدوين لوقائع المكث بين النصارى، فالمؤلف كما أظهر من هدفه بعد فراره منهم أنه أظهر الميل للنصرانية (٤) ، وبحكم تلك الخلطة الكثيرة كان يتناقش معهم حول تفاصيل العقيدة الدقيقة وكيف يتصورون هم تلك العقيدة بعيداً عن المكتوب في الأناجيل وبعيداً عن المكتوب في كتب مصادر العقائد. قال: قد سألت القسيس كياروس عن دليل اعتبار التوحيد في التثليث والتثليث في التوحيد. فقال: إنك إذا فرضت مثلث متساوي الأضلاع، كانت الأضلاع ثلاثة والمثلث واحد، وكان المثلث له ثلاثة أضلاع. فقلت له: نعم، تكون الأضلاع ثلاثة من حيث هي ثلاثة أضلاع مشتملة على حدود ثلاث، وتكون كل ثلاثة اضلاع مجتمعة في مثلث واحد، لكن ليس كل واحد من الأضلاع الثلاثة مثلث موازياً للمثلث المقرون بالأضلاع الثلاثة ويكون مثلثاً واحداً مشتملاً على ثلاثة أضلاع ولكن لا يكون كل ضلع من الأضلاع الثلاثة موازياً له، فلا يتم الدليل هذا. فقال: هذا المقدار مقنع للعوام، وأما الخواص فلا يتكشف لهم سر ذلك إلا بالرياضة الكاملة. ولمَّا لم يكن لي بد من السكوت والمتابعة لم أتيسر في جوابه بكلمة ولم أفه له ببنت شفة ، وبطبيعة الحال لم يكمل النقاش لأنه كان يقيم بينهم ويخشى أن يكمل الكلام، وهذا يتبين منه أنه كان يحاجهم ويخاصمهم وهو كان مقيم بينهم، ومع ذلك كان يدون ما يشكل من مسائل حتى إذا رجع من عندهم دون تلك المسائل وحرر ما ماورد فيها من انحرافات من رجال الكنيسة (٥).

التاسع : تميز جواد الساباطي بذكر ما يدور في المجالس النصرانية من النقاشات والاعتراضات أحياناً على العقائد من المتعلمين على القساوسة، خاصة حينما يتأزم الاعتقاد بمخالفة العقل أو مخالفة نص الإنجيل، وهذا مثل ما ورد في قصة القسيس الذي طرد الرجل من المجلس ثم كان ذلك الطرد

(١) مصطلح الأنجليكان يطلق على من ينتمي طائفياً إلى كنيسة إنجلترا أو الكنائس التي انفصلت عنها والتي تسمى بالكنائس الأنجليكانية المستمرة ، حيث انفصلت بسبب الخلافات المذهبية . انظر :
THE ENCYCLOPEDIA OF PROTESTANTISMp.110
(٢) الكاثوليك : مصطلح مشتق من اللغة اليونانية يشير إلى العموم أو الشمولية ، وهم حالياً التابعون لأكبر المرجعيات الكنسية ، في الفاتيكان ، ويرأسهم بابا روما ، يعتقدون بعدم تحريف الكتاب المقدس ، ويرون أن الأحبار والرهبان لهم حق خاص في تفسيره ، لهم بعض الطقوس المميزة عن الطوائف الأخرى كاستعمال اللاتينية والبخور والصور والتقويم الخاص . انظر: هيلنس جون ر ، معجم الأديان ١٣٩ ، وانظر كذلك : دائرة المعارف البريطانية (Encyclopædia Britannica Article) .Catholic
(٣) انظر : الصفحة ١١٤- ١١٦ من تيمور .
(٤) انظر التمهيد في مقدمة البحث
(٥) انظر : من الطبعة التيمورية صفحة رقم ٣٤

سبباً في إسلامه حينما اعترض على دخول المسيح لجهنم(١).

العاشر : حاول المؤلف أن يضع يد القاري على مواضع التناقض في العقيدة النصرانية ، والتناقض بطبيعة الحال مستوجب للبطلان ، حيث ذكر اتفاق جميع النصارى على تكفير اليهود والمسلمين و كل ما خلفهم من الاسم و يجمعهم على ذلك التكفير و القطع بعدم النجاة له ثم ذكر إنهم يقطعون بأنه يجب الإيمان بالكتب المقدسة و هذا تناقض صريح ، فإن العمل بالناموس أو الشريعة واجب و ينص عليه المسيح عليه الصلاة و السلام و مع ذلك هم من نقضوه ولكنهم أخذوا بقول بوليس في نسخ الشريعة و ترك كلام المسيح عليه الصلاة و السلام في تقرير الناموس مع تغيير بسيط في الشريعة (٢) .

**المبحث الثاني : منهج الساباطي في نقد أركان العقيدة النصرانية**

**المطلب الأول : منهجه في الرد على عقيدة ألوهية المسيح عليه السلام**

**المطلب الثاني : منهجه في الرد على عقيدة النصارى في الخلاص**

**المطلب الثالث : إثبات تحريف الكتاب المقدس عند النصارى .**

(١) انظر : من الطبعة التيمورية صفحة رقم ٥٥
(٢) انظر من الطبعة التيمورية الصفحة ٨٠

**المطلب الأول منهجه في الرد على عقيدة ألوهية المسيح عليه السلام**

يعتقد النصارى أن المسيح عليه السلام هو الأقنوم الثاني ، الذي نزل وتجسد ليكفر الخطيئة الأصلية التي ورثها البشر عن أبيهم آدم عليه السلام ، وبناءً على تلك العقيدة ابتكروا فكرة التثليث ، التي تعني أن الإله الرب هو ثلاثة أقانيم أي أشخاص ، وهو الآب والابن والروح القدس ، وكلٌّ منهم له مهمة في الكون ينفذها بحسب اختصاصه بها (٣).

وللإشادة به فقد صدَّر كتابه بالرد على قانون الإيمان، والرد ضمَّنه ردود عقلية وردود فلسفية وردود من ذات الكتاب الذي يقدسونه، وهذا تميز في الحقيقة لأن العقيدة النصرانية غالب من ألف في الرد فيها من المؤلفين المسلمين رد على التحريف والتناقض والإبدال والعقائد الأساسية، لكن في الحقيقة تخصيص قانون الإيمان برد مفرد هذا تميز قل من سلكه من العلماء(٤).

هذا وقد رد جواد على هذه العقيدة الفاسدة بمجموعة من الردود ، وهي كالتالي:

الأول : رد على النصارى في ادعائهم ألوهية المسيح عسى بن مريم عليه الصلاة و السلام فأبطل استدلالهم مع إثباته لنبوته ، وذلك للرد على

(٣) انظر : السقا ، د.أحمد حجازي ، أقانيم النصارى بيان ونقد ط١٢٠٠٦ ، مكتبة النافذة ، ص ٧٠ ومابعدها .
(٤) الطبعة التيمورية

النصارى مع الاحتراز من الوقوع في اعتقاد اليهود ، لأنه قد يتوهم من بعض الردود إبطال الألوهية المدّعاة لكن على طريقة اليهود في اعتباره لصاً أو مجرماً ، ولذلك سلك جواد هذا التقرير لبيان منزلته الحقيقية عليه السلام ، يقول جواد : "اعلم أن القوم قد تمسكوا في مذهبهم بأشياء يتوهم منها الجاهل أموراً لا يستطيع أن يقيم عليها حجة ، مثل معجزاته ومتشابه كلماته" ، ثم ذكر أن البحث فيها ينقسم إلى قسمين الأول في إبطال ربوبيته و الثاني في إثبات نبوته .

وهذا في الحقيقة تأصيل دقيق جدا حيث أراد أن يبطل الألوهية ثم يثبت النبوة فبذلك يرد على النصارى في ادعاء الألوهية في القسم الأول من هذا التأصيل و يرد على اليهود أيضا ضمنيا أيضا في القسم الثاني من إثبات نبوته لأن اليهود يدعون عليه ادعاءات فاحشة (١).

الثاني : قعد الساباطي بانفكاك السمع عن العقل و بين منشأ الضلال عند النصارى فقال : "إن كل ما يستدل به النصارى على ألوهية المسيح منشأه السمع إذ العقل لا يجوز تطاير هذه الترهات"(٢).

ثم قرر أن الشبهات لا تعني وجود دليل على المسألة فقال : " وقد يكون لبعض علمائهم استدلالات فاسدة استنبطوها من كتب كلام العرب و لم يعلموا أن الورم غير الشحم قد علمت فيها مرمى في عقائدهم من الفساد"(٣).

ثم ضرب مثالاً على هذه القاعدة المهمة ،ما ورد في (أشعياء) (ish-61-1) من قوله " (قد حلت روح الرب على انه امسحني و أرسلني ليبشر المساكين و اشفي منكسر القلب و اخبر المأسورين بالخلاص و العمى بالبصارة و أرسل إلى المقيدين الخلاص ) (٤).

حيث بين في سياق الرد أن كافة النصارى يستدلون بهذا النص على ألوهية المسيح ومع ذلك فلا دلالة فيه على ربوبيته بل ولا على انه ابن الله لأنه تبشير للمساكين وشفاء لذوي القلوب المنكسرة و إنباء المأسورين بالخلاص وهذا مقبول من أفعال الأنبياء وهذا ليس من أفعال الإله ولا خصائصه ، فلا يدل على الألوهية مطلقاً .

وإضافة إلى ذلك فالنص يدل على مجرد التبشير والشفاء لمنكسري القلوب ، وهذا وقع لكثير من الأنبياء ، ولو فرضنا ألوهية من دل عليه مثل هذا النص ، للزم وجود آلهة متعددة ، وتعدد الإلهة باطل(٥)

الثالث : استخدم أسلوب تفكيك الأدلة التي استخدموها لتقرير الألوهية ثم رد عليها ، فمن ذلك:

١- (انجيل متى)(Mt-27-35)(ولما صلبوه اقتسموا ثيابه مقترعين عليها.لكي يتم ما قيل

(١) انظر : الصفحة ١٢٣ من الطبعة التيمورية
(٢) انظر : الصفحة ١٢٣ من الطبعة التيمورية
(٣) انظر : الصفحة ١٢٣ من الطبعة التيمورية
(٤) انظر : الصفحة ١٢٣ من الطبعة التيمورية
(٥) انظر : الصفحة من البراهين الساباطية ١٢٤

بالنبي اقتسموا ثيابي بينهم وعلى لباسي القوا قرعة.) قال السباطي للرد على ذلك يا للرجال والعقول ! هل يدل مثل هذا على ربوبيته من أجل البراهين التي تستدل بها هذه الفرقة الضالة هداها الله .

٢- ما ورد في متى من قول المسيح عليه السلام : (انجيل متى)(Mt-27-46)(ونحو الساعة التاسعة صرخ يسوع بصوت عظيم قائلاً أيلي أيلي لما شبقتني أي إلهي إلهي لماذا تركتني ) .

وقد توقف عند هذه الفقرة من الإنجيل واستخرج منها ما يدل على وعي لما ينقله في الاستدلال عليهم من كتابهم ، وبين أن أهل الكتاب مختلفون في تفسير كلمة : أيلي ، فاليهود يرون أنه يستغيث بإلياس، وأنه رخّمه لكونه منادى ، والنصارى يرون أنه يستغيث بالله وعليه فهو إنسان مخلوق لاحول له إلا بالله ، وهذا يدل أنه يرى أن الجزء الأخير من الفقرة هو تفسير وليس من نص الإنجيل ، ومادام الأمر كذلك فيجوز الاجتهاد فيه وتغييره وتبديله وإظهار الآراء فيه .

ووجه الاستدلال الذي استدل به من هذه الفقرة كما يلي :

١- رجح قول النصارى في كون معنى أيلي أي إلهي وهذا يدل على ضعفه واستغاثته بالله جل وعلا .

٢- الحادثة تدل على نبوته على وجه التسليم للنصارى بصحتها ، والنبوة تدل على أنه مخلوق ، ووجه التسليم على كونها تدل على نبوته ما ورد في المزامير قال : إنهم أطعموني مراً وأسقوني خلاً (١)وهذا يدل على النبوة لأن الآيات تدل على النبوة ولا تدل على الألوهية

٣- جواز العدم عليه ينافي صحة الإدعاء بألوهيته .

٤- النبوءة من المزامير بمجيئه حيث ساق جواد قصة الصلب المزعوم عن المسيح وأنه مكث على الصليب ضاق واضطرب فقال هذه الكلمات فذهب إليه بعض الجند وحاولوا أن يعطوه الخل فذلق الخل ولم يشرب منها فصرع وسلم الروح ، حيث عقب عليها بأنها صريحة في إنسانيته وثبوته عليه السلام لأن قبول العدم بدل الحدوث ومطابقة الواقعة تخبر صحة الإخبار بنبوته والنبي لا يكون إلا إنسانا فتأمل فيه لأنه لطيف(٢).

وهذا وما سبق من استدلاله هو استدلال دقيق لأن النصارى يستدلون بذلك النص على المجيء ، وهو استدل بأن المسيح -عليه السلام بشر ضعيف قابل عليه العدم وغاية مايدل عليه النص هو نبوته على التسليم بهذه القصة المكذوبة والنص في المزامير هكذا :(المزامير)(Ps-69-21)(ويجعلون في طعامي علقما وفي عطشي يسقونني خلا) ، وهذا النص موجود في الإنجيل لكن في سفري متى

(١) يشر إلى الفقرة : (المزامير)(Ps-٦٩-٢١)(ويجعلون في طعامي علقما وفي عطشي يسقونني خلاً )
(٢) انظر الصفحة ١٤٥ من الطبعة التيمورية

ويوحنا، وهذا نصه في متى (انجيل متى)(Mt-27-48)(وللوقت ركض واحد منهم واخذ اسفنجة وملأها خلا وجعلها على قصبة وسقاه.) لأن موضع الاستشهاد الذي ساقه يدل على نبوته وهو حجة على اليهود .

كما ساق ما ورد في إنجيل متى : (MT-13-57)( وأما يسوع فقال لهم ليس نبي بلا كرامة الا في وطنه وفي بيته.)ثم قال: أقول هذا أيضا من جملة البراهين التي تدل عل عدم صحة ألوهية المسيح – عليه السلام– وتقريره أن عيسى لما فرغ من ضرب ما في هذا الإصحاح من الأمثال صار من ساحل البحر إلى بيته وكان يعظهم وعظا مؤثرا فبهتوا من وعظه وقالوا ليس هذا هو ابن النجار يوسف الذي ولدته له مريم وأخوته يعقوب ويوسي وسايمون ويهود ويهوذا وأخواته كلهن عندنا فمن أين حصلت له هذه البراعة؟ فأجابهم بقوله "لا يهان.." إلى آخره.(١)

الرابع : تميز المؤلف بتتبعه للتناقضات العقلية، والتثليث في الأصل هو أصل التناقضات ومصدرها ، ولذلك وجد المؤلف الفرصة فيه لبيان جهلهم وضلالهم ، حيث وضح ذلك في معرض كلامه عن التثليث والرد عليه بعد أن ذكر أن الآلهة في اعتقاد النصارى ثلاثة أجناس آلهة ولم يقولوا ثلاثة أجسام فقال: "فعبَّروا عنه بالجنس وفيه تناقض ظاهر، مع أن الواحد من حيث أنه واحد لا يمكن أن يكون ثلاثة، كل واحد منهم واحد، وكذلك الثلاثة من حيث هي ثلاثة لا يمكن أن تكون واحد، ومثل واحد من تلك الثلاثة، واحد من تلك الثلاثة"(٢).

الخامس : تتبع المؤلف جذور التحور الذي أدى بالنصارى من التوحيد إلى التثليث فقال: "إنهم لما دعوا اليونانيين إلى التنصر وأخذوا يتجادلون معهم في التوحيد والتثليث أجمعوا على هذا الاعتقاد الفاسد لئلا يمكنهم البحث فيه، وأنا أمنع وجوب وجود هذه الثلاثة لأن واجب الوجود من حيث أنه واجب الوجود ولا يكون إلا واحد إلا الله. إذا كانوا ثلاثة يجب اشتراكهم في وجوب الوجود الذي هو نفس الماهية ولا بد من امتياز أحدهم من الآخر وإلا فلا تثليث، وإذا كان المميز فصلاً كان كل واحد منهم مراكباً من جنس وفصل، لأن كل ما له فصل له جنس، وإن كان مميز تعينياً فلا بد من علة التعيين، فإن كانت العلة هي نفس الماهية، إذا كان المميز لازماً للماهية فهي ما وجب التعيين، فيكون الواجب واحداً وقد فرضناه اثنين، وإن كان علة التعيين غير الماهية، كان الواجب محتاجاً إلى سببٍ منه"(٣)

فهنا بهذا الكلام الفلسفي الدقيق للتعليل والمعلول والماهية والتمييز، حاول أيضاً أن يرد على التثليث من الداخل بفلسفة اليونان، كما أنه وضع لليد على مصدر تحريف العقيدة النصرانية الذي هو ضلال الوثنيين اليونان ومحاولة التلفيق بين التوحيد

(١) انظر الصفحة ٦٢ من الطبعة التيمورية

(٢) انظر : الصفحة٣١ من الطبعة التيمورية
(٣) انظر : الصفحة ٣٣ من الطبعة التيمورية

الذي جاء به المسيح عليه السلام وبين عقيدة الدولة الرومانية في ذلك الوقت.

**المطلب الثاني : منهجه في الرد على عقيدة النصارى في الخلاص**

أبسط ما قد يعرف به مفهوم الخلاص هو رؤية " كتاب المسيحية أن الخطيئة لم تقتصر على آدم وحواء ، بل امتدت بحكم التناسل من ذات الدم الموبوء بالخطيئة إلى البشرية كلها "(١)

تدور العقيدة النصرانية بشكل كبير على فكرة الخلاص من الذنب بواسطة دم المسيح الذي صلب، وهذه العقيدة هي أصل كل عقائد النصارى ، ويمكن القول إن الكفارة بالصلب أصل وكل عقيدة غيرها فرع لها ، ولذلك اعتنى كل من رد على النصارى بنقض هذه العقيدة لأنه يعلم أن إبطالها هو نقض للعقيدة الباطلة من أصلها(٢).

أما مفهومه عند النصارى فهو يدور حول تكفير خطايا البشر بدم المسيح ليقتربوا من الله (٣).

وقد تناول الساباطي هذه العقيدة بشكل مفصل ، ففي ردوده على فكرة الخلاص و التخلص من الذنب الأصلي و الخطيئة الأصلية تناول أصل الخطيئة وإمكانية تسلسلها وانتقالها ، بدأ بنقل معتقدهم بشكل مفصل فقال : " الذنب الأصلي أو الطبيعي لا يتوقف على اقتداء آثار آدم بل إنه خطأ طبيعةِ كل إنسان يتولد من نسل أدم و فسادها ، وفيه أن الإنسان قد بعد عن العدالة الأصلية غاية البعد وبالنظر إلى طبيعته يميل إلى الشر لأن الجسد يخالف الروح ، لذلك يستحق الذنب الأصلي غضب الله و هذا الفساد الطبيعي يبقى في المقدسين الذين تجددت قلوبهم لأن شهوة الجسد التي تسمى باليوناني " فوميسني ساقوس " التي أولها البعض بالحكمة و البعض بالحرص الجسدي والبعض بالاشتياق والبعض بالطمع الجسدي ليست بمنقادة للناموس الإلهي ، ومع أنه لا دَين على المؤمن إذا اصطبغ(٤) قد اعترف الحواري بأن الذنب في الحقيقة في الهوى والشهوة"(٥).

و بهذا هو يبين أن هناك تناقض كبير في مباحث الخطيئة الأصلية و تكفيرها بعد الاصطباغ بحيث أن الإنسان إذا اصطبغ يفترض أنه إذا ذهبت عنه الخطيئة الأصلية بعد الاصطباغ لكونه آمن بالمسيح الذي افتدى الناس ليكفر عنهم الخطيئة الأصلية يفترض أنه تذهب عنه الشهوة و مع ذلك لا تزال فيه الشهوة والهوى .

وكتابة جواد الساباطي حول التزكي،وكيفية تحقق الإيمان الكامل و حصول النجاة تدل على الاستقصاء الدقيق لمذاهبهم حيث قال : "قال بعضهم

(١) مرجان ، د.محمد مجي ، المسيح إنسان أم إله ، ط٢ ، ٢٠٠٤ م ، مكتبة النافذة ص ١١١ .
(٢) انظر : السقار ، منذر ، هل افتدانا المسيح على الصليب؟ ص ١٣٣ ، ط١، ٢٠٠٦ ، مكتبة النافذة ، القاهرة .
(٣) انظر: هيلنس جون ر ، معجم الأديان ١٣٩ .

(٤) يطلق الساباطي على التعميد مصطلح الاصطباغ .
(٥) انظر الصفحة ٥٩ من الطبعة التيمورية

إنها لا تمكن إلا بالإيمان الكامل و العمل الصالح ، وقال بعضهم : بل بمحض العمل وقال بعضهم بل بمحض الإيمان فاختار البراطنة الرأي الثالث ، وقالوا: إن التزكي لا يمكن إلا بواسطة المسيح ووساطته لا تتأتى إلا بالإيمان به فلا فائدة في العمل"(١).

ثم بعد ذلك فصّل في الرد على ذلك ، وذكر أن وساطة المسيح جزء من التزكية لأمره بالمواظبة على الصلاة و عمل الخير ، حيث قال : "المسيح حينما جاء إليه رجل و قال له أيها المعلم الصالح ما أعمل في حياتي الأبدية لم تسميني صالحاً و لا صالح إلا واحد ، إن أردت أن تدخل الحياة فحافظ على الوصايا.

فقال له : و ما هي قال عيسى : لا تقتل لا تزن لا تسرق لا تشهد زور أكرم أباك و أمك و أحب جارك كما تحب نفسك فقال : إني قد حفظت هذه كلها من عنفوان شبابي فما ينبغي لي بعد فقال له عيسى : إن أردت الكمال فانطلق و بع جميع أموالك وأعطها للفقراء فيكون لك كنز بالسماء ثم إئتني و اتبعني (٢)وهذا دليل ساطع ظاهر و برهان قاطع باهر بأن النجاة لا تحصل إلا بإتباع الناموس الإلهي وأما الكمال فقد يكون بإتباع سنن الشرع و قد يكون بإتباع ما يصح قياسه عليها و إلا فما معنى لأمره بالمحافظة على وصايا الناموس"(٣).

واستدلاله بهذا النص يفسد القضية من أصلها ، فالمسيح أبطل بشكل كامل الاعتقاد السائد حول كفارة الخطيئة وأنها تتم بفدائه ، وبين أن طريقها الوحيد هو العمل الصالح ، وفسر العمل الصالح بما ذكره وقررته مثله سائر الشرائع ، بتحريم القتل والسرقة والزنا وغيرها ، ثم زاد عليه خصلة الكمال في الصدقات ، وهذا النص من أبلغ النصوص التي تنقض فكرة كفارة الخطيئة الأصلية .

وماسبق من ردوده على فكرة الخلاص ، تدور حول الطريقة التي يقررها دائماً علماء المسلمين في الرد على هذه العقيدة ، ولها محاور لا تغيب في الأغلب أثناء طرح هذا الموضوع ، فأولها أنه لم يتغير للبشرية شي قبل وبعد الصلب .

ثم إنه لا يتغير كذلك للإنسان قبل وبعد تعميده شيء في جسده ولا تكاليفه .

والأمر الثالث : أن أوامر المسيح لأتباعه بالعمل الصالح تدل أن المغفرة لا تتم إلا به ، وليس هناك فعلاً بديلاً كبدعة التعميد تغني عن العمل .

ثم يتنوع أسلوب العلماء المسلمين في سوقهم للأمثلة على هذه القواعد ، فجواد الساباطي أطال الاستدلال من الإنجيل لتقريرها والرد عليهم ، بحكم

(١) انظر الصفحة ٦٤ من الطبعة التيمورية
(٢) القصة هذه في ١٦-٩ من متى وانظر كلام الساباطي في الصفحة ٦٤ من الطبعة التيمورية
(٣) القصة هذه في في ١٦-٩ من متى وانظر كلام الساباطي في الصفحة ٦٤ من الطبعة التيمورية

أنه كان يخاطب البروتستانت(١)، وهي أمة تقرأ الإنجيل وتؤمن به نصياً ، وترى أن الإنجيل هو الفيصل أثناء الخلاف ، وإيمانهم بخصوصية التفسير للكهنة أو تحريم القراءة للعهدين هو مغاير لغيرهم من الطوائف الأخرى فهؤلاء لا يرون خصوصية للكهنة في التفسير، ولذلك فاستخدام الأسلوب العقلي معهم من أدق الأساليب وأنفعها .

**المطلب الثالث : إثبات تحريف الكتاب المقدس.**

على الرغم من حداثة مصطلح الأساليب النقدية في الهند في القرن الذي عاش فيه الساباطي، إلا أن منهجية النقد لديه كانت متميزة ، وللإشارة أن النقد الغربي قبل انتقاله لأهل المشرق في كنائسهم وأديرتهم كان يعني بتطبيق أساليب نقدية خاصة بالكتاب المقدس تم استجلابها من التيارات الأدبية ، تشمل النقدر النصي والمصدري والتاريخي وغيرها مع أن النقد الكتابي بصورته الحديثه بدأ في القرن التاسع عشر الميلادي (٢).

وقد استخدم جواد الساباطي في عامة كتابه أسلوب التنزل مع الخصم في إثبات تحريف العقيدة على على فرضية عدم تحريف الكتاب ، ومع ذلك لم يفته إثبات التحريف في مواضع كثيرة في كتابه اللطيف ، ويبدو لي أنه عمد إلى تفصيل ذلك ليتبين رأيه بصراحة بوقوع التحريف من خلال الشواهد ، ومع ذلك يبدو لي أن يرى مع وقوع التحريف بقاء الشواهد الكثيرة التي لم تحرف لتكون شاهدة على النصارى بضلالهم ، و من ذلك ما يلي :

أولاً : حينما ردَّ شبهة بطلان الفقرة التي في إنجيل متَّى، استخدم أسلوب السبر والتقسيم فقسم الاحتمالات إلى احتمالات، الأول احتمال أن يكون متَّى كذب، واحتمال أن يكون إرميا حرَّف، واحتمال أن يكون إرميا غير الرجل المعروف، واحتمال أن يكون اليهود حرقوا أو أخفوا النسخ التي ذكر فيها (ليتم قول الرب بالنبيين من قبل)، وهذه الأقسام استقصاها ثم قال : " وأما نسبة الغلط إلى الكاتب فجهالة صرفة لأن العقل لا يجوز تواطؤ هذه الأمة العظيمة عن الغلط في نواميسهم مع أنهم لم يزالوا منهمكين في تصحيحها." ثم ذكر القسم الآخر وفنَّده فقال: "وأما نسبة متَّى إلى الجهل فصريح البطلان، وكيف يمكن ذلك وهو رأس الحواريين، أحد السابقين الأولين وكاتب الوحي وأحد أصحاب الدار" ، ثم استخرج النتيجة المنطقية التي يتحتم تأويل النص عليها فقال: "إذا فهمت ذلك فاعلم أن كتبهم كلها

---

(١) البروتستانت (الإنجيليين) : مجموعة من الحركات الدينية تمخضت عن مبدأ الإصلاح في الكنيسة الرومانية الكاثوليكية ، وهو يستعمل في الدلالة على النصارى الذين لا ينتمون للكنيسة الكاثوليكية الرومانية أو الكنائس الشرقية ، تدور مبادئهم على إصلاح الكنيسة الأولى والتي بدأها مارتن لوثر الراهب خلال القرن السادس عشر في ألمانيا ثم انتشرت تلك المباديء إلى أنجاء العالم ، وهي تدور -كما يتصورون- حول إعطاء الفرد حرية التقدير والحكم على الأمور والتسامح الديني وهذا يضاد سلطة الكنيسة ، وتدور مسؤولية الفرد عند البروتستانت تجاه الله وحده وليس تجاه الكنيسة . انظر : دياب ، د.عيسى ، مدخل إلى تاريخ الكنائس الإنجيلية ولاهوتها ، نشر مدرسة اللاهوت المعمدانية العربية ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٩م ، ص ١١ ومابعدها .

(٢) انظر : هيلنس جون ر ، معجم الأديان ص ١٠٨ .

محرَّفة بالزيادة والنقصان لأن البعرة تدل على البعير والقدم على المسير"(١).

**المبحث الثالث :تعقيب نقدي**

من اللافت للمطالع لأول مرة لمنهج الساباطي في الرد على النصارى دقة تخصصه وعمق فهمه للخلاف والآراء الدقيقة فيه بين طوائف النصارى ، ومع ذلك فثمة فواصل نقدية على منهجه في رده على النصارى ، ويمكن ترتيبها كالتالي :

١- غلبت على رد الساباطي النزعة النقدية ذات الاتجاه النقدي النصي بشكل عام ، كما ظهر صوت الاتجاه العقلي البحت بشكل كبير بسبب غياب الاتزان مع النص حيث استدل بالقرآن الكريم وبالسنة النبوية الشريفة في مواضع قليلة كالاستدلال بقول الله تعالى { أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلاَمَ اللّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُون} [سورة البقرة:٧٥]. وغيرها من الآيات التي قررت تحريف أهل الكتاب لكتبهم (٢) وإذا تم مقارنة هذا بغيره من كتب علماء المسلمين كالجواب الصحيح وكالفصل لابن حزم وغيرها نجد أن العلماء المحققين يستغرقون كثيراً في الاستدلال من الكتاب والسنة في الرد على أهل الكتاب مع عدم إغفال جانب النقد النصي أو غيره من الأساليب الحديثة بخلاف طريقة الساباطي حيث جعل السياق العام غير متسق مع سياقات أهل السنة والجماعة الذين حاول الساباطي نسبة نفسه إليهم ، وقد يكون للساباطي عذر في كونه لم يوجه كتابه للمسلمين ولا لدرء الشبهات عن الإسلام مثل الألوسي ورحمة الله الهندي ، وإنما خصصه بإبطال ديانتهم .

٢- يستطيع القارىء الناقد لمنهج الساباطي أن يدرك أن الساباطي اعتمد بشكل شبه كليٍّ على المصدرية الإنجيلية في الرد والنقض دون أن يتبين أنه رجع لكتب علماء المسلمين في الرد ، فكان يقرأ ويناقش ويسأل النصارى من مصادرهم ورهبانهم ، دون أن يرجع إلى شيء يذكر من مؤلفات علماء المسلمين في الرد والنقد ، وهذا وإن كان له جانب جيد من كونه إضافة لمكتبة الاتجاه المستقل للرد على النصارى إلا أنه أغفل أعلاماً لهم مؤلفات ذات تأسيس وسبق في هذا الفن مثل الجواب الصحيح لابن تيمية(٣)والأجوبة الفاخرة للقرافي (٤)والفصل لابن حزم(١)وغيرها ، وكان إغفاله

(١) الصفحة ٢٨ من الطبعة التيمورية
(٢) انظر ص ٢٦ من الطبعة التيمورية

(٣) الجواب الصحيح : كتاب ألفه ابن تيمية للرد على سؤال ورد من أحد نصارى قبرص، بسط فيه ابن تيمية التأليف حول هيمنة القرآن على سائر الكتب ، وبين أن منهج القرآن في حواره معهم قام على العدل والعلم ، ثم رد على دعاواهمفي عدم عالمية الرسالة المحمدية ، وفي ادعائهم أن القرآن أثنى عليهم ، وفي ادعائهم أن الكتب السابقة تشهد لدينهم الباطل من تثليث وغيره ، وفي دعواهم أنهم موحدون ، وفي دعواهم عالمية رسالة المسيح . انظر :ابن تيمية ، أحمد بن عبدالحليم ، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح بتحقيق كل من د. علي بن ناصر، ود.عبدالعزيز العسكر ، ود.حمدان الحمدان ، ط دار العاصمة ١٤١٩هـ ، الرياض انظر منه : مقدمة التحقيق : ٢٩/١ وما بعدها ، وانظر كذلك : كشف الظنون ٢٦٠/١.
(٤) الأجوبة الفاخرة عن الاسئلة الفاجرة ، كتاب في الرد على النصارى ، من أقدم الكتب العربية المطبوعة في هذا الباب ، طبع لأول مرة عام ١٣٣٠هـ ، انظر : القرافي ، شهاب الدين أحمد بن أدريس ، الأجوبة الفاخرة عن الاسئلة الفاجرة - تحقيق مجدي محمد الشهاوي- ط١- ١٤٢٦هـ- عالم الكتب - ص ٩ ، وانظر : الحاج خليفة ، مصطفى بن

لتلك المؤلفات سقطة ، ولو وفق فبدأ من حيث انتهوا لكانت الإضافة النقدية لمذهب النصارى ذات صبغة علمية أدق وأكثر فهماً وعمقاً ، مع أني لا استبعد أنه اطلع على منهج ابن حزم بشكل عام في تتبع التحريف والتبديل ، فصيغة الكتاب بشكله العام لا بتفاصيل اختيارات مواطن التحريف تشير إلى شيء من هذا.

٣- أعاد الكتاب نظرية الجدليين المسلمين في الفكرة المطروحة دائماً في كتب الأديان في أن الأحبار والرهبان هم أصول فساد العقيدة الصافية التي جاء بها المسيح (٢)، ولكن الساباطي أضاف فقرات كثيرة مما أسماه "فضائح" ، وهي في الحقيقة إضافة قد لا تتيسر للباحث العلمي الذي يقتصر على الكتاب دون أن يعيش مع النصارى من الداخل أو يصل إلى الثقة الكنسية حتى يفهم التطبيقات الكنسية كما هي في الواقع ، ولعله استفاد من كتاب التخجيل للجعفري في هذه التسمية التي استخدمها ليبرز حجم المشكلة الفكرية أثناء النزال مع الخصم حتى لا يتوهم السامع أن الخصم له حجة ذات بال ترقى بالمستمع إلى الإيمان باستدلاله(٣).

٤- لم يخل منهج الساباطي في كتابه من استطرادات ليس ذات قيمة علمية ، فاستطراده في ذكر الخلافات النصرانية النصرانية لا تزن عند المسلم جناح بعوضة ، فالدين أصله باطل ، وقد حاولت أن أفهم السياق الذي يريد نسجه في حديثه حينما ساق الخلاف الدقيق في أصول وكيفية العشاء الرباني(٤) ، وذكر الخلاف الكبير فيه بين الكاثوليك والبروتستانت (٥) ومع ذلك لم أتوصل إلى مايضيف لدي من قيمة علمية كباحث مسلم ، إلا إن كان يريد أن يصل إلى أننا أفهم منكم بدقائق دينكم والخلافات التي بينكم وبين خصومكم من الفرق ، وهذا لا بأس به لكن إطالته بتلك الطرق قد لاتكون منهجاً علمياً لدى أهل السنة والجماعة.

٥- في الأغلب كان الساباطي لا يبتعد عن فكرة أن العقيدة النصرانية حرفت وهي مخالفة للكتاب

---

عبدالله القسطنطيني ،كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون- - دار الكتب العلمية- بيروت- ١٤١٣ – ١٩٩٢ ، انظر منه : ١١/١ ،والقرافي هو شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي ، المشهور بالقرافي ، المالكي في الفروع، له مصنفات جليلة في الفقه والأصول . ت سنة ٦٨٤هـ . انظر : الزركلي خير الدين ، الأعلام ص ٩٤/١ .

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ، هو كتاب ألفه ابن حزم في بيان مقالات أهل الديانات ، ورد فيه بالتفصيل على اليهود والنصارى ، انظر : الحاج خليفة ، كشف الظنون ١٨٢١/٢ ، وابن حزم هو علي بن أحمد بن حزم أندلسيٌ ظاهري ، كان أديباً طبيباً شاعراً فصيحاً له في الطب والمنطق كتب ، وكان من بيت وزارة ورياسة ووجاهة ومال وثروة وكان مصاحباً للشيخ أبي عمر بن عبد البر ، ت ٤٥٦هـ ، انظر :الزركلي ، خير الدين - الأعلام - ط١٢-١٩٩٧م- دار العلم للملايين – بيروت ٢٥٤/٤ .

(2) انظر حول هذه الجدلية : السيد رضوان ، التفكُّر الإسلامي في المسيحية: الجدال والحوار والفهم المختلف في العصور الوسطى – رضوان السيد ، ورقة علمية مطروحة من خلاصات محاضرات حول الجدل الإسمي المسيحي في القديم ، ألقاها على طلاب الدراسات العليا في كلية اللاهوت في ساليزبيرغ في النمسا ، ونشرها في موقعه الرسمي http://www.ridwanalsayyid.com

(٣) انظر : الجعفري ، تقي الدين ، تخجيل من حرف التوارة والإنجيل ، عناية : خالد محمد عبده ، ط١ ، ٢٠٠٦م ، مكتبة النافذة ، القاهرة ، انظر منه على سبيل المثال :الباب الخامس ٣٠٥ وما بعدها .

(٤) مصطلح له استخدامات عديدة وهنا هو مرادف للقربان المقدس،فيه يتم تلقي الخبز والنبيذ ضمن أغراض محددة. انظر: هينليس جون ، معجم الأديان ، ترجمة هاشم أحمد ط المركز القومي للترجمة في القاهرة ، ط ١ - ٢٠١٠م ، ص١٦٧ .

(٥) التيمورية صفحة ٩١ – ٩٢ .

المقدس عند النصارى ، ومع ذلك لم ينص الساباطي في منهجه على تلك القاعدة المهمة مع أن منهجه في الأغلب يدور حولها كمرتكز أساسي لنقده ، وقد يكون عدم نصه عليها حتى لا ينفر القاريء ابتداءً فيضيع الهدف الأساسي من الكتاب وهو الرد بالحجة على النصارى .

٦- يظهر أن طول إقامة الساباطي مع القساوسة والرهبان لم تخلصه من كافة المصطلحات التي ابتلع بعضها ولم يقدر على التخلص منها ، كتسميته بولس بالحواري مع أن بولس لم يكن حوارياً باتفاق من أرخ للنصارى ، وهذه إشكالية ليست يسيرة ، وقيمة الخلاف فيها يبنى عليها مسألة الوحي وصحبة المسيح على أهم رجل في التاريخ النصراني بعد المسيح (١).

٧- كما أن طول إقامته تلك ، قد تكون هي أحد أسباب تساهله في الأحكام والنقل عن الشيعة ، أو ترجيحه لبعض المسائل التي يترتب عليها مفاصل عقدية هامة بين السنة والشيعة على فرض أننا جلينا شخصيته وخرجنا بكونه سنياً اختلط عليه الأمر ، وإلا فكما ذكرت في المقدمة أن هذا مشكل ويحتاج إلى بحث يعنى بشخصيته العقدية وتكوينه وحياته الشخصية حتى يمكن أن يستنبط هذه الجزئية بشكل أدق .

٨- من الملاحظة العامة على منهج الساباطي أنه لم يعقد مباحث تخصصية للرد على الصلب ، ولا قيامة المسيح ، ولعل ذلك سببه أنه كان في مقام المناظرة التخصصية ، وكان يوجهها لإثبات موجهٍ لأمور قد يكون حصل بسببها الحوار والجدل في وقته مما قد لا نعلم ظروفه في وقتها ، لكن مع ذلك فهي ليست المنهجية المتبعة في عصره ، إذ كانت المنهجية الشاملة أغلب طابعاً على المناظرات الإسلامية النصرانية في القريب من عصره كما فعل ذلك رحمة الله الهندي أو الألوسي أو غيرهم .

## الخاتمة

وفيها مستخلص لأهم النتائج ، والتوصيات .

الحمد لله رب العالمين ، وبعد :

فإني تناولت في هذا البحث كتاب البراهين الساباطية لمؤلفه جواد الساباطي ، والذي رد فيه على النصارى ، وأستخلص من البحث ما يلي :

١- أثرت حياة المؤلف بشكل كبير على نسق الكتاب ودقة معلوماته في الرد على النصارى ، كما أثرت حياته على فهم تفاصيل دقيقة عن حياتهم .

٢- نسج الكتاب على نسق علمي حديث لم يعهد قبل كثيراً ، فكونه أول كتاب مطبوع للرد على النصارى ، ثم تأليفه على المنهج الحديث في المقدمة والفهرسة والإحالات ، وحتى في استخدام إحداثيات المدن ، كل ذلك يدل على وعي المؤلف بالإيقاع النفسي لتلك المنهجية على فهم القاريء وإدراكه .

٣- رد المؤلف في كتابه على النصارى رداً كتابياً ألزمهم من خلال كتابهم بفساد عقائدهم ، مع تكرار بيانه لتحريف الكتاب حتى لا يظن القاريء أنه يتوهم أن الكتاب الذي يقدسونه لازال وحياً لم تسمه يد التحريف .

٤- تناول الرد في الكتاب كل أطراف العقيدة النصرانية من ألوهية المسيح وتحريف الكتاب المقدس والمغفرة والتزكي .

٥- تميز الكتاب بانفراده بأحداث وتفاصيل لايعرفها في ذلك الوقت إلا من عاش داخل الكنيسة وألم بتفاصيلها وسمع من القساوسة ما يعلم ولا يقال .

٦- ميز الكاتب منهجه العقلي الصارم ، وتتبعه لأطراف المسائل ودقة الخلاف فيها بينهم وإبراز تلك الخلافات بحكم معرفته لدقائق علم النصارى الذين عاش بينهم لاسيما البروتستانت منهم .

---

(١) انظر التيمورية ص ٧٠ .

٧- ثمة ملاحظات على منهج الساباطي في رده على النصارى ، وأهمها خلو النقد من الاستدلال بالكتاب والسنة ، والدوران حول الفكرة العقلية البحتة ، والمنهج الإنجليي الصرف ، ويضاف إليها أنها لم يبتديء من حيث توقف الآخرون من علماء المسلمين مثل ابن حزم وابن تيمية وغيرهم من علماء المسلمين .

**التوصيات**

من خلال هذه الدراسة التي تناولت منهج جواد الساباطي في رده على النصارى أوصي بما يلي :

١- العناية بدراسة حياة المؤلف دراسة عقدية تحليلية ، تتناول مؤلفاته وتربطها مع حياته العلمية ، فكونه ألف سفراً قوياً في الرد على النصارى يخالف ما تناقله بعض المؤرخين من كونه تنصر ، لأن لغة الكتابة تدل على شخصية عالم دخل في النصرانية وألم بتفاصيلها وكان يدون الخلافات في وقت لقائه بالقساوسة .

٢- استقصاء التراث العلمي للمؤلف إن وجد ، والبحث عنه خاصة في مكتبات الهند ، وأخص من مؤلفاته الصراصر الساباطية الذي أثنى هو عليه ثناءً عاطراً ، ولا أخفي إعجابي بأمرين قد تكون منطبعة على كتبه الأخرى ويحسن استقصاؤهما ، أولهما النسق العلمي الذي سبق أقرانه فيه ، والجمع الهائل للمعلومات مع الترتيب والتنظيم الذهني الجميل كما هو في فهرسة كتابه البراهين .

٣- الاهتمام بالتراث الهندي لعلماء المسلمين في ذلك القرن الذي كان التنصير فيه على أوجه ، وهو ما نحمد عاقبته اليوم في وجود ملايين طلاب العلم المسلمين في بلاد الهند وباكستان وبنغلاديش ، وهم ثمرة لدفاع ذلك الجيل عن عقيدتهم وإسلامهم ضد المنصرين ، لا سيما جواد الساباطي ورحمة الله الهندي اللذان كانا مرجعية معاصريهما ومن بعدهما في موضوع الرد على النصارى ، ولو قارنا اهتمام الباحثين في هذا الجانب بالتراث الأندلسي أو المغاربي في الرد على النصارى بحكم كونهما مناطق للاحتكاك لما وجدنا الفرق قليلاً لصالح المغرب ، ولعل اللغة هي أحد الحواجز لكن يبقى الحافز هو إخراج التراث الأصيل لعلماء المسلمين ، والاستفادة منه .

**المصادر العربية**


- الألوسي نعمان ، الجواب الفسيح في الرد على عبدالمسيح ، تحقيق د.خالد الظفيري وآخرون ، ط١٤٣٩ ، دار الميراث النبوي ، الجزائر .
- ابن تيمية ، أحمد بن عبدالحليم ، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح بتحقيق كل من د. علي بن ناصر، ود.عبدالعزيز العسكر ، ود.حمدان الحمدان ، ط دار العاصمة ١٤١٩هـ ، الرياض
- دياب ، د.عيسى ، مدخل إلى تاريخ الكنائس الإنجيلية ولاهوتها ، نشر مدرسة اللاهوت المعمدانية العربية ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٩م ، ص ١١.
- سليم ، اسماعيل باشا ، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون ، عنى بتصحيحه وطبعه على نسخة المؤلف: محمد شرف الدين بالتقايا ، والمعلم : رفعت بيلكه الكليسى ، الناشر : دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان
- الجعفري ، تقي الدين ، تخجيل من حرف التوارة والإنجيل ، عناية : خالد محمد عبده ، ط١ ، ٢٠٠٦م ، مكتبة النافذة ، القاهرة
- الحاج خليفة ، مصطفى بن عبدالله القسطنطيني ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون- – دار الكتب العلمية- بيروت- ١٤١٣ – ١٩٩٢
- حسنين ، رمضان مصطفى ، جهود علماء المسلمين في نقد الكتاب المقدس من القرن الثامن الهجري إلى القرن الحالي ، رسالة دكتوراه ، مقدمة

إلى كلية أصول الدين والدعوة في المنصورة ، مصر برقم إيداع ٣٧١

- الزركلي خير الدين ، الأعلام – – ط١٢– ١٩٩٧م– دار العلم للملايين – بيروت
- الساباطي جواد بن إبراهيم ، البراهين الساباطية فيما تستقيم به دعائم الملة المحمدية وتنهدم به دعائم الملة العيسوية ، وهو مخطوطٌ ونسخته في فهرس مكتبة مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية برقم ٤٧٤٩٩ ، ومخطوطته موجودة في مكتبة جامعة عليكر الإسلامية في الهند، واسمها بالأوردو (كتابخانه مولانا آزاد دانشگاه اسلامي عليگر هند) برقم ١٣٦٩ ، وميكروفيلم رقم ٣٣٦/٣ ، واسم ناسخها أمجد علي ، وتاريخ نسخها ١٢٦٨هـ ، والمؤلف صنفه عام ١٢٢٦هـ.
- السقا ، د.أحمد حجازي ، أقانيم النصارى بيان ونقد ط١– ٢٠٠٦ م ، مكتبة النافذة .
- السقار ، منذر ، هل افتدانا المسيح على الصليب؟ ص ١٣٣ ، ط١، ٢٠٠٦ ، مكتبة النافذة ، القاهرة.
- السيد رضوان ، التفكُّر الإسلامي في المسيحية: الجدال والحوار والفهم المختلف في العصور الوسطى – رضوان السيد ، ورقة علمية مطروحة من خلاصات محاضرات حول الجدل الإسمي المسيحي في القديم ، ألقاها على طلاب الدراسات العليا في كلية اللاهوت في ساليزبيرغ في النمسا ، ونشرها في موقعه الرسمي .http://www.ridwanalsayyid.com

(وهو كشاف للكتب العربية الموجودة في المتحف البريطاني حيث ذكر فيه المفهرسون وجود نسختين من الكتاب المقدس بترجمة ناثانيل ساباط .)

- http://shamela.ws/index.php/author/966
- http://teachinghistory.org/history-content/ask-a-historian/22329
- الطالبي ، عبد الحي بن فخر الدين بن عبد العلي ، نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر ، دار ابن حزم ، بيروت، لبنان الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ، ١٩٩٩م ،
- القرافي ، شهاب الدين أحمد بن أدريس ، الأجوبة الفاخرة عن الاسئلة الفاجرة – تحقيق مجدي محمد الشهاوي– ط١–١٤٢٦هـ– عالم الكتب .
- الكتاني : عبد الحي بن عبد الكبير ، فهرس الفهارس والاثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمساسلات ، ، دار النشر: دار العربي الاسلامي – بيروت/ لبنان – ١٤٠٢هـ١٩٨٢م، ط٢، تحقيق: د. إحسان عباس
- الكتاب المقدس ، ترجمة بطرسالبستاني و عالي سميث وكرنيليوس فانديك ، وهذب عباراته وقواعده النحوية ناصيف اليازجي و يوسف الأسير ط عام ١٨٦٥ م بيروت .
- مرجان ، د.محمد مجي ، المسيح إنسان أم إله ، ط٢ ، ٢٠٠٤ م ، مكتبة النافذة .
- مهر ، محمد علي ، مواجهة المسلمين للأنشطة التنصيرية في البنغال وشمال الهند في القرن التاسع عشر الميلادي ، مجلة مركز البحوث العدد (١) ، محرم ١٩٨٢
- هينليس جون ، معجم الأديان ، ترجمة هاشم أحمد ط المركز القومي للترجمة في القاهرة ، ط ١ – ٢٠١٠م

## المصادر الأعجمية

- British Museum. Dept. of Oriental Printed Books and Manuscripts 1894, bible. G. ELLIS, M.A .VOL. 1 , PRINTED BY ORDER OF THE TRUSTEES OF TILE BRITISH MUSEUM.

- http://www.luminarium.org/encyclopedia/edward6devise.htm
- Encyclopaedia Britannica ٢٠٠٧Ultimate Reference Suite [النسخة الإلكترونية من دائرة المعارف البريطانية]
- journals and letters of REV Henry Martyn , THE REV. HENRY MARTYN, B. D. LATE FELLOW OF ST. JOHN'S COLLEGE, CAMBRIDGE ; AND CHAPLAIN TO THE HONOURABLE EAST INDIA COMPANY. EDITED BY THE REV. S. WILBERFORCE, M. A. RECTOR OF BRIGHSTONE. ' MULTUM FACIT QUI MULTUM DILIGIT.' THOMAS A KKMPIK-
- Lives of Missionaries, India : second series : first mission planted in Bengal, Henry Martyn, Bishop Corrie p70- 72.
- Maulavi Abdul Wali's Life and work of Jawad Sabat. An arab Traveller, Writer and Apologist, etc .Calcutta. 1925.
- THE ENCYCLOPEDIA OF PROTESTANTISM
- William H. Brackney, A Genetic History of Baptist Thought, with Special Reference to Baptists in Britain and North America, Macon, Ga.: Mercer University Press, 2004.
- www.abebooks.com

# The book "Albaraheenu alsabatiah" Sabatian proofs "by the author:" Jawad Sabati ", a critical analytical study of the method of dialectic with Christians in the book By

Abdullah Abdulrahman Almeman

*Associate Professor in the Department of Aqeedah and Contemporary Disciplines*
*Faculty of Sharia and Islamic Studies Al qassim university*

Abstract . This research is dedicated to the criticism and analysis of the book of Sabatian proofs, one of the most important books that remained a source of response to the Christians in the nineteenth century in the countries of India and Bengal, where the author's life greatly influenced the style of the book and the accuracy of his information in the response to the Christians, Understand accurate details about the lives of Christians,

Has been written on the modern approach in the introduction and indexing and referrals, and even in the use of coordinates of cities, all indicate the author's awareness of the psychological rhythm of that methodology to understand the reader and his awareness.

The response in the book addressed all aspects of the Christian doctrine of the divinity of Christ and the distortion of the Bible and forgiveness. The book also distinguished itself with events and details that were not known at that time except by those who lived within the Church and suffered from their details.

The care of such a specialized book is a link between the advanced ages and modern times to respond to the Christians, and the more attention this art among specialists, the more complete the science

*مجلة جامعة الملك عبدالعزيز:* الآداب والعلوم الانسانية، م٢٧ع٤ ص ص: ٥١- ٩٨ (٢٠١٩م)
DOI:10.4197/Art.27-4.3

# استراتيجيات التنظيم الإنفعالي وعلاقتها بالقدرة على حل المشكلات لدى الطالبات الموهوبات في مدينة جدة

**د. سوزان صدقه بسيوني**
*جامعة ام القرى*
*أستاذ الصحه النفسية والإرشاد النفسي المشارك*

*المستخلص.* هدف البحث الحالي إلى التَعّرف على استراتيجيات التنظيم الانفعالي وعلاقتها بالقدرة على حل المشكلات لدى الطالبات الموهوبات بالمرحلتين المتوسطة والثانوية بمدينة جدة، ولتحقيق أهداف البحث طبقت الباحثة استبانة استراتيجية تنظيم الانفعال من إعداد (سلوم،٢٠١٥) ومقياس القدرة على حل المشكلات لهبنر و بيترسن Heppner & Peterson عام ١٩٨٢،حيث أشارت النتائج إلى ارتفاع مستوى استراتيجيات التنظيم الانفعالي لدى الطالبات الموهوبات ، وكانت استراتيجية (التركيز الإيجابي) أكثر الاستراتيجيات استخداماً، بينما كانت استراتيجية (الإلهاء) أقلها استخداماً. كما أشارت النتائج الى ارتفاع مستوى القدرة على حل المشكلات لدى الطالبات الموهوبات. وكان مجال (الضبط الشخصي) أكثر المجالات توافراً، أما مجال (التجنب) فكان أقلها توافرا وإلى عدم وجود علاقة ارتباطية بين استراتيجيات التنظيم الانفعالي والقدرة على حل المشكلات. ووجود فروق في استراتيجيات التنظيم الانفعالي تُعّزى إلى المرحلة الدراسية لصالح المرحلة الثانوية، وعدم وجود فروق في مقياس القدرة على حل المشكلات تعزي إلى المرحلة الدراسية، وأوصى البحث بضرورة تفعيل دور المؤسسات التعليمية بزيادة الإهتمام باستراتيجيات التنظيم الانفعالي في مختلف المراحل الدراسية المختلفة، والحرص على عقد ورش عمل وندوات للطلاب بالمدارس والجامعات لتحسين التنظيم الانفعالي وتنمية القدرة على حل المشكلات لديهم
الكلمات المفتاحية: استراتيجيات التنظيم الانفعالي – القدرة على حل المشكلات– الطالبات الموهوبات

## المقدمة

الطلاب الموهوبون هم الثروة الحقيقية لأي أمه من الأمم، وهم القوة الدافعة لعجلة التقدم والتنمية في المجتمع؛ لما يمتلكونه من قدرات عظيمة قد تحقق الإنجازات الكبيرة لبلادهم بشكل خاص وللإنسانية بشكل عام، لذا يجب على التربية الحديثة أن تهتم بالطلاب الموهوبين ونموهم الجسمي والعقلي والنفسي

والمعرفي والاجتماعي، وتعمل جاهدة على إتاحة الفرص المناسبة أمامهم للتعبير عن قدراتهم وتلبية ميولهم (الشربيني وصادق، ٢٠٠٢، ١٧) (آل غائب،٢٠٠٥)

وتتراوح نسبة الطلاب الموهوبين بين الطلاب (١٪-٣٪) تقريبا من الطلاب الذين تتراوح نسبة ذكائهم بين ( ١٣٥ أو ١٤٠ إلى ١٧٠) وتختلف نسبة الانتشار تبعا لعدد ومستوى المعايير المستخدمة في التعرف عليهم واكتشافهم وغالبا ما تصل النسبة العالمية ٣ -٥ % من حصيلة عدد اطفال المدارس ، أي ما يقارب ١,٨- ٣ مليون طفل يلتحق منهم حوالي ١٢% في المدارس الخاصة للموهوبين ، وأن عدد الموهوبين يتراوح ما بين أربعين إلى ستين ألف موهوب معظمهم من الأطفال والشباب(المهندس،٢٠٠٦)

https://giftednessedu.weebly.com/1606158715761577-157516041575159116011575...

أما نسبة الموهوبين في نظم التعليم العربية فتقدر نسبتهم في الإمارات مثلا بأنها ترتفع إلى ١٥% ، أما نسبة الاطفال الموهوبين في مصر تصل من ٣-٥ % من جملة الاطفال(الوشاحي،٢٠١٢)

(International Center for Training ,2016)

وبلغ عدد الطلاب الموهوبين في المدارس السعودية، خلال عام ٢٠١٣حوالي ٤٥٠٠ طالب وطالبة من أصل ٥٠٠ ألف بنسبة ٠,٠١٪، تم اكتشافهم من ٦٤ مدرسة موزعة على كافة المناطق والمحافظات (نسبة الطلاب الموهوبين في السعودية،٢٠١٨)

ويحظى الموهوبون في المملكة العربية السعودية باهتمام بالغ في ظل حكومة خادم الحرمين الشريفين حفظه الله حيث أنشئت سابقا مؤسسة خاصة لرعايتهم تحت مسمى مؤسسة الملك عبد العزيز ورجاله لرعاية الموهبة والإبداع كما تنظم العديد من البرامج للكشف عنهم ورعايتهم ويأتي هذا الاهتمام نظرا للأهمية الخاصة لهذه الفئة التي تعتبر رصيد وطني مهم يجب العناية به وتوجيهه لما يخدم مصلحة الوطن ويساعد على تنميته(الملحم ، ٢٠١٢)

ولشخصية الموهوب مكون انفعالي واضح مثل المكون العقلي تمام،ويسير التعقيد جنبا إلى جنب مع العمق الإنفعالي،وكما أن تفكير الموهوب أكثر تعقيدا أو أكثر عمقا من أقرانه العاديين،فإن انفعالاته ومشاعره كذلك أكثر عمقا وتعقيدا

والانفعالات هي كل أشكال الاستجابة الجسدية التي تتضمن تنسيق التغيرات في المجال الذاتي والسلوكي والفسيولوجي والخبرة وهي تستثار عندما يكون الفرد في موقف مثير يتطلب تقييم وتحديد أهدافه تجاه هذا المثير ،كما ان الإنفعالات حالات وجدانية معقدة ودائمة ،وهي حالات داخلية تصنف بجوانب معرفية خاصة وإحساسات وردود أفعال فسيولوجية وسلوك تعبيري معين(الزحيلي،٢٠١١، ٢٣٥)

(Mauss,2007,2)

والموهوبون يمتازون بشدة الانفعالات في استجاباتهم للمواقف التي يتعرضون لها، فهم يتعاملون بوعي زائد

مع المعلومات الحسّية لغرض فهم الاخرين والقدرة على استيعاب الأبعاد الحقيقية للموقف بيسر ودقه ووضوح، وغالبا ما يكون احساسهم العميق هو السبب الذي يجعلهم يواجهون مشكلات أكثر من غيرهم، وبما أن نضجهم الإنفعالي لا يتناسب أو يكون ابطأ من نضجهم العقلي، فأن هذه الحساسية الإنفعالية تجعلهم قابلين للضغوط النفسية أكثر (الحدابي،٢٠١٠)

كما ان الصعوبات التي يعانيها الموهوبين في المجالين ناتجة عن موهبتهم أو مصاحبة لها،وهنا يمكن القول أن بعض الحاجات والمشكلات تبرز أكثر بين الموهوبين مما يفرضه عليهم تفاعلهم مع البيئة المدرسية والمجتمع من جهة ،أو تلك التي تنبع من داخل الموهوب بسبب خصائصه المميزة له من جهة أخرى(بعقوب، ٢٠١١،٤٥٣)

والموهوبين يتمتعون بمجموعة من السمات الشخصية التي تميزهم عن غيرهم من الطلاب العاديين، حيث يشير باسكا (Baska,2009) إلى أن ابرز الخصائص الشخصية التي تميز الطلبة الموهوبين هي الحساسية المفرطة والإحساس بالعدالة والمثالية والسعي وراء الكمال.

نظرا لذلك فالأطفال الموهوبين منذ اكتشافهم سواء كانوا في الطفولة المبكرة أو خلال مراحل نموهم و دراستهم الأولية وما يليها من مراحل، هم بأمس الحاجة إلى التَعّرف على مشاكلهم، وأنفعالاتهم(Renzulli, 2000 ).

وفي الآونة الأخيرة ظهر مفهوم تنظيم الانفعال(Emotion Regulation)وهومن المفاهيم الحديثة في المجال الانفعالي لعلم النفس، فكل فرد له من المهارات الانفعالية والمعرفية والسلوكية التي تنظم وتسيطر على الخبرات والمواقف والتعبيرات الناتجة من تفاعل الفرد مع محيطه

ولقد شهدت البحوث حول القدرة على تنظيم الإنفعال زيادة منذ التسعينات، والفرضية الأساسية لنموذج القدرة على تنظيم الانفعال هو القدرة على تعديل الانفعالات في الاتجاه المطلوب وقبول وتحمل المشاعر غير المرغوب فيها كجزء لا يتجزأ من الصحة العقلية ( Cabello, ) (Berking, at el,2008 et al,2013)

ويعد التنظيم الانفعالي من المفاهيم الحديثة في علم النفس، ويقوم على فكرة أن الناس يفضلون الانفعالات السارة على غير السارة وينظمونها وفقاً لذلك ،وقد بدأ البحث فيه في العام١٩٦٠على شكل دراسات وصفية حول آليات الدفاع المستخدمة للتعامل مع المواقف الضاغطة ويشتمل مفهوم التنظيم الانفعالي على سلسلة واسعة من العمليات الشعورية وغير الشعورية المعرفية، السلوكية، الفزيولوجية ويشير إلى العملية التي يستخدمها الأفراد ليعدلوا نوع وشدة ومدة التعبير الانفعالي( Ochsner (& Gross, 2008, 153) ( Gross& Thompson, 2007, 6)

ويقصد بالتنظيم الانفعالي الطريقة المعرفية التي يتعامل بها الفرد مع الاستثارة الانفعالية الناتجة عن تعرض الفرد للمواقف الضاغطة ، ويشير إلى مجموعة من العمليات والاستراتيجيات التي يسعى الفرد من خلالها لإعادة توجيه وضبط تدفق الانفعالات التي يخبرها، ويشتمل ذلك على زيادة أو خفض أو الحفاظ على الانفعالات الإيجابية والسلبية على حد سواء ،والتأثير على الاستجابة الانفعالية ومكوناتها التي تشمل السلوك والتغيرات الفسيولوجية والأفكار والمشاعر (Eisenberg,2001,121)(Koole,2009, 41)

وتتضح مدى أهمية تنظيم الانفعال في مجالات الحياة المختلفة،حيث يمكن الفرد من النجاح في شتى مجالات الحياة وخاصة الاجتماعية منها، كما أنه يعد عاملا مهما للحفاظ على السلامة النفسية وتحقيق النجاخ في الحياة ،حيث يلعب دورا حيويا في تأقلم الفرد وتكيفه مع ظروف الحياة المتنوعة وتؤثر على جودة حياته( Garnefski & &Kraaij, 2006,1660) ( Shoita, et al., 2004)

ولكي يكون الفرد قادرا على الاستمرار في حياته اليومية فإنه يسعى لتفهم كيفية تعامله مع المواقف الانفعالية التي يواجهها وايصال مشاعره من خلال عملية تنظيم الانفعالات التي يشعر بها ويخبرها،ويحاول التأثير في تلك الخبرات الانفعالية وتوقيت حدوثها والطرق لمعايشتها والتعبير عنها(Mauss et al,2007,147)

وفيما بعد، ظهر اهتمام بجوانب أخرى تتعدى وصف الانفعال ومسببات حدوثه إلى كيف ننظم التعبير عن انفعالاتنا ونؤثر فيها، وكيف ندير هذا الجانب الهام والحيوي بطريقة نحافظ فيها على صحتنا النفسية والجسمية. فظهر نتيجة لذلك ما اصطلح على تسميته باستراتيجيات التنظيم الانفعالي التي عن طريقها نؤثر على مستويات استجاباتنا الانفعالية. و يذكر أنّ هذا المجال، انبثق عن واحدة من أهم مميزات الانفعالات وهي قابليتها للتطويع والذي لولاه لما كان هذا التنظيم ممكناً(Gross, 2008, 499)

وهناك مجموعة واسعة من استراتيجيات التنظيم الانفعالي المعرفية التي يستخدمها الأفراد عند استجاباتهم للمواقف الضاغطة وهي (لوم الذات – القبول–تركيز التفكير/الاجترار–إعادة التركيز الإيجابي–إعادة التركيز على التخطيط–إعادة التقييم الإيجابي– الوضع في منظور أو تصور –التفكير الكارثي– لوم الآخرين) ( Gamefski&Kraaij,2006, 1660)

وتستند استراتيجيات التنظيم الانفعالي إلى نظرية تنظيم الانفعال لجيمس كروس Gems Grossالتي تصف قابلية الفرد على استخدام استراتيجيات التأثير في مستويات الاستجابة الانفعالية،وهي التي تبحث في ميكانزمات قائمة أساسا على حلقات متداخلة من التغذية الراجعة والمتمثلة في كيفية تغيير المفاهيم في السلوك أو الوظيفة المعرفية لغرض الحصول على أكبر مستوى من الرضا في الاستجابة الانفعالية

وقد وصف كروس Cross استراتيجيات التنظيم الانفعالي بأنه كل الاستراتيجيات الشعورية واللاشعورية التي تستخدم في الزيادة والمحافظة أو خفض أحد أو أكثر من المكونات للاستجابة الانفعالية(يعقوب،٢٠١١)

ويرى كروس Crossأن كل فرد لديه استراتيجيتين مختلفتين هما(Gross,2003,11) (Gross,2002,9):

**أولا:** استراتيجية التركيز المسبق

وهي التي يلجأ إليها الفرد في حالة الاستعداد للاستجابة قبل أن يكون متفاعلا مع المثير للموقف الانفعالي بشكل كلي

**ثانيا:** استراتيجية التركيز على الاستجابة

وهي الاستراتيجية التي يلجأ إليها الفرد لتطبيقها عندما يكون متفاعلا في حالة استجابة انفعالية ويكون الانفعال قائما عندها بشكل اعتيادي، وهذه الاستراتيجية تطبق بعد حدوث الاستجابة الانفعالية،ويدعى هذا النوع بكبت التعبير ،ويعني أن الفرد يكف عن المضي في سلوكه التعبيري لانفعالاته في ذلك الموقف،أو أنه يخفي العلامات أو الإشارات للتعبير الانغعاية في الغالب يكون الغاية من هذه الاستراتيجية هي المسايرة الاجتماعية والخضوع لأوامر الجماعة أو الانصياع للموقف

وتحتل استراتيجيات التنظيم الانفعالي أهمية كبيرة في مراحل حياة الأفراد، لارتباطها بصحتهم النفسية؛ ومع ذلك نجد أنّ لها مكانة خاصة في مرحلة المراهقة نظرا لطبيعة التغيرات الانفعالية التي تحدث أثنائها والمتمثلة بالحدة والتذبذب والتناقض، أو التي تفرض على المراهقين أن يجربوا طرقاً عديدةً لتنظيمها،وتترك استراتيجيات التنظيم الانفعالي آثارا مهمة على خبرات الطلاب الوجدانية وأدائهم الشخصي وعلاقاتهم مع الأقران(سلوم،٢٠١٥، ٢)

ونظرا لأهمية استخدام استراتيجيات التنظيم الإنفعالي فقد اهتمت بتناوله وعلاقته ببعض المتغيرات العديد من الدراسات ، ومن هذه الدراسات:دراسة(عفانة،٢٠١٨)التي هدفت للتعرف إلى درجة التنظيم الإنفعالي والرضا عن الحياة والتعرف على التنظيم الإنفعالي وفق الاستراتيجيات،ودراسة العلاقة بين التنظيم الإنفعالي والرضا عن الحياة لدى طالبة الجامعات الفلسطينية، وتوصلت نتائج الدراسة إلى وجود علاقة موجبة بين أبعاد التنظيم الانفعالي ومقياس الرضا عن الحياة

ودراسة(Hafizah & Hafiz, 2015) التي أشارت إلى وجود علاقة ايجابية بين تنظيم الانفعال والتحصيل الأكاديمي،فلابد أن يكون لدى الفرد قدرة على تنظيم الانفعال مرتفعة خصوصا في هذه الأيام المليئة بالضغوط والاضطرابات النفسية التي قد تؤدي إلى الإصابة بالإكتئاب والقلق

وفي هذا السياق قامت(النويران وحمدي،٢٠١٤)بدراسة فاعلية برنامج إرشادي مستند على الكفاءة الانفعالية في خفض مستوى السلوك العدواني لدى عينة من الطلبة،وأظهرت النتائج مدى

فاعلية البرنامج المعتمد على الكفاءة الانفعالية في خفض مستوى السلوك العدواني

ورغم تلك الأهمية للتنظيم الإنفعالي واستراتيجياته إلا أن قصور التنظيم الانفعالي يعتبر كسبب ونتيجة للعديد من اضطرابات الصحة النفسية،ويرتبط بالعديد من المشكلات النفسية،كما يؤثر قصور وصعوبات التنظيم الانفعالي في الوظائف اليومية للحياة وتتسبب في العديد من الاضطرابات المتعلقة بالمواد( Arndt & Fujiwara 2014) (Berking&Wupperman, 2012. 128)

من جهة أخرى فإنه نظرا لما تمثله القدرة على حل المشكلات من ردود فعل انفعالية معقدة تستثير في الفرد شعورا بالتهديد الشخصي نتيجة لتفسير الموقف الضاغط على أنه خطر مخيف، ونظرا لما يتركه التنظيم الإنفعالي واستراتيجياته من آثار على الأفراد وجوانب شخصياتهم، وإحدى هذه الجوانب تتمثل بحل المشكلات، فكل مشكلة تثير انفعالاً ما، يعد تنظيمه عاملاً مؤثرا في حل المشكلة

فالقدرة على حل المشكلات تشكل عنصراً أساسياً وبعداً إدراكياً فكرياً للاستقرار الإنفعالي، حيث أن هذا بالتأكيد سيقود إلى مُعْطيات ستكون مساهمة بفاعلية في التوافق الأنفعالي وبالتالي في تحقيق النجاح والحَد من تنامي المشكلات(الببيلي،٢٠١٧)

وتعرف القدرة على حل المشكلة بأنها قدرة الفرد على التغلب على العقبات والصعوبات الموجودة في المواقف الاجتماعية في زمن بعيد ، وهي تعتمد على عاملين اساسيين هما التعلم السابق ومستوى الاستثارة، وقد اضاف كثير من علماء النفس مصطلح الانتقال الوصى على اثر الخبرات السابقة في التعلم وحل المشكلات ومع استمرار الممارسة تتحسن دقة الفرد في الانتقاء بالاضافة الى تنمية بعض المهارات الاساسية مثل تركيز الانتباه وكيفية التوصل الى مباديء ومفاهيم المشكلة واتباعها(العدل وعبد الوهاب، ١٨٦،٢٠٠٣)

وترجع أهمية القدرة على حل المشكلات في أنها تضع الطالب في موقف حقيقي يستخدم قدراته للوصول الي حالة من الإتزان المعرفي، من خلال الوصول الي الحل، ويعد الإتزان المعرفي بمثابة الدافع الذي يدفع الفرد للإستمرار في العمل حتي يصل الي الحل، كما ان القدرة على حل المشكلات تساعد على إعداد جيل لديه وعي بمشكلات العصر وما تتطلبه لحل هذه المشكلات(مخلوفي،٢٠٠٩)

ونظراً لأهمية القدرة على حل المشكلات كمنتج تعليمي هام اهتمت العديد من الدراسات بتناوله والتعرف علي فاعلية بعض الطرق والاستراتيجيات في تنمية القدرة على حل المشكلات لدي الطلاب في مراحل التعليم المختلفة ،ومن هذه الدراسات:دراسة(زمزمي،٢٠١١)التي هدفت إلى تحديد العلاقة بين الذكاء الوجداني والقدرة على حل المشكلات. وأسفرت نتائج الدراسة عن:وجود علاقة موجبة ذات دلالة إحصائية بين الذكاء الوجداني والقدرة على حل المشكلات ودراسة( Maurex et al

2010,)التي أسفرت نتائجها عن: وجود علاقة ذات دلالة إحصائية بين الذاكرة غير المحددة وبين ضعف القدرة على حل المشكلات.ودراسة ( Huey 2007,) التي أسفرت أهم نتائجها عن: وجود علاقة ذات دلالة إحصائية بين القدرة على حل المشكلات وبين ثلاثة أبعاد من الإجهاد هي: الإجهاد المهني، وتوقع الإجهاد العاطفي، وفقدان الشعور بالشخصية.ودراسة ( Nygren et al 2006)التي أشارت نتائجها عن: وجود علاقة موجبة ذات دلالة إحصائية بين القدرة على حل المشكلات وبين أساليب اتخاذ القرار.ودراسة ( Beaman et al 2005,)التي أسفرت النتائج عن: وجود علاقة ذات دلالة إحصائية بين القدرة على المشكلات والذاكرة. ودراسة( Dzurilla & Chang ,2003)التي أسفرت النتائج عن: وجود علاقة بين القدرة على حل المشكلات الاجتماعية وأبعادها ،ووجود علاقة بين توجه المشكلة وبين تقدير الذات والعدائية،

وحول علاقة استراتيجيات التنظيم الإنفعالي بالقدرة على حل المشكلات اتفقت نتائج العديد من الدراسات مثل دراسة كل من(سلوم،٢٠١٥) ( Snyder, 2010)على وجود علاقة بينهما

بالرغم من ذلك فلا توجد دراسة –في **حدود علم الباحثة** – عن العلاقة بين استراتيجيات التنظيم الإتفعالي والقدرة على حل المشكلات لدى الطالبات الموهوبات في مدينة جدة.

ولذلك سوف يسعى البحث الحالى الى التعرف على العلاقة بين استراتيجيات التنظيم الأنفعالي والقدرة على حل المشكلات لدى الطالبات الموهوبات بالمرحلتين المتوسطة والثانوية في مدينة جدة.

**ثانيا: مشكلة الدراسة:**

تحددت مشكلة الدراسة الحالية في شدة انفعالات فئة الطالبات الموهوبات في كيفية استجاباتهم للمواقف التي يتعرضون لها مقارنة بزملائهم العاديين، مما ينشئ عنه قصور في التنظيم الانفعالي لديهم، ويجعلهم يواجهون مشكلات أكثر من غيرهم، لذا فهم بحاجة إلى توجيههم نحو التعامل الجيد مع انفعالاتهم، واستخدام الأساليب والاستراتيجيات المناسبة لتنظيمها، مما يتعكس على زيادة قدرتهم على حل المشكلات، ومن خلال هذا الطرح النظرى المختصر للمتغيرات الدراسة وفي حدود ماتم حصره من البحوث والدراسات النفسية لم يتم العثور علي دراسة نفسية واحدة تعلن أن هدفها هو دراسة كل من؛ استراتيجيات التنظيو الانفعالي وعلاقتها بالقدرة على حل المشكلات لدى عينه من الطالبات الموهوبات بمدينة جدة على المستوى المحلي ( في حدود علم الباحثة ) وللتصدي لهذه المشكلة يحاول البحث الحالي الإجابة عن **السؤال الرئيسي التالي:**

ما علاقة استراتيجيات التنظيم الإنفعالي بالقدرة على حل المشكلات لدى الطالبات الموهوبات في مدينة جدة؟

و بناء عليه يتفرع منه العديد من **الأسئلة الفرعية التالية :**

١-ما أبرز استراتيجيات التنظيم الإفعالي لدى الطالبات الموهوبات بالمرحلتين المتوسطة والثانوية؟

٢- ما مستوى القدرة على حل المشكلات لدى الطالبات الموهوبات بالمرحلتين المتوسطة والثانوية ؟

٣- ما علاقة استراتيجيات التنظيم الإنفعالي بالقدرة على حل المشكلات لدي الطالبات الموهوبات بالمرحلتين المتوسطة

والثانوية؟

٤- هل تختلف استراتيجيات التنظيم الإنفعالي لدى الطالبات الموهوبات باختلاف المرحلة الدراسية(المتوسطة والثانوية)؟

٥- هل يختلف مستوى القدرة على حل المشكلات لدى الطالبات الموهوبات باختلاف المرحلة الدراسية(المتوسطة والثانوية)؟

**ثالثا: أهداف الدراسة :**

هدف البحث الحالي إلى التعرف على:

١- أبرز استراتيجيات التنظيم الإفعالي لدى الطالبات الموهوبات بالمرحلتين المتوسطة والثانوية.

٢- مستوى القدرة على حل المشكلات لدى الطالبات الموهوبات بالمرحلتين المتوسطة والثانوية.

٣-علاقة استراتيجيات التنظيم الإنفعالي بالقدرة على حل المشكلات لدي الطالبات الموهوبات بالمرحلتين المتوسطة والثانوية.

٤-اختلاف استراتيجيات التنظيم الإنفعالي لدى الطالبات الموهوبات باختلاف المرحلة الدراسية (المتوسطة والثانوية).

٥-اختلاف مستوى القدرة على حل المشكلات لدى الطالبات الموهوبات باختلاف المرحلة الدراسية (المتوسطة والثانوية).

**رابعا: أهمية الدراسة:**

ترجع أهمية الدراسة إلى :

١- يعد استجابة موضوعية لما ينادي به التربويين في الوقت الحاضر وبما يتفق مع رؤية المملكة ٢٠٣٠ بضرورة الإهتمام بالطلاب الموهوبين وتقديم برامج مناسبة لهم .

٢- مساعدة المتخصصين في مجال التربية وعلم النفس على وضع برامج إرشادية وعلاجية تسهم في زيادة القدرة على حل المشكلات من خلال تدريب لطلاب على توظيف استراتيجيات التنظيم الإنفعالي.

٣- تقنين استبيان استراتيجيات التنظيم الأنفعالي من إعداد (سلوم ،٢٠١٥) على البيئة السعودية.

٤- تقنين مقياس القدرة على حل المشكلات (PPSI) Personal problem_Solving على البيئة السعودية.

**خامسا : حدود الدراسة :**

**حدود مكانية وبشرية:** مجموعة من الطالبات الموهوبات بالمرحلتين المتوسطة والثانوية في مدينة جدة .

**حدود زمانية:** لفصل الدراسي الثاني للعام الدراسي ٢٠١٨/٢٠١٧م.

**حـــدود موضـــوعية:** –مجموعـة مـن اسـتراتيجيات التنظـيم الإنفعـالي وهـى: إعـادة التقيـيم–الإجتـرار– القبول–الإلهاء–التركيز الإيجابي–الكارثية– الكبت– المشـاركة الإجتماعيـة – مهـارات القـدرة علـى حـل المشـكلات التاليـة : الثقـة – التجنـب – الضـبط الشخصي .

**سادسا: مصطلحات الدراسة:**

**فـي ضـوء الاطـار النظـرى والأدوات المسـتخدمه لقيـاس متغيـرات الدراسـة يمكـن تعريـف مفـاهيم الدراسة كمايلي :**

**اسـتراتيجيات التنظـيم الإنفعـالي Emotional regulation Strategies**

تعرف استراتيجيات التنظيم الإنفعالي إجرائيا بالبحث الحـالي بأنها:الأسـاليب والطـرق المعرفيـة الشـعورية واللاشـعورية التـي تسـتخدمها الطالبـات الموهوبـات بالمرحلتين المتوسطة والثانوية للتأثير على مستويات الإسـتجابة الإنفعاليـة للأحـداث الضـاغطة والتـي توضـح الطريقـة التـي تتعامـل بهـا نلـك الطالبـات مـع الاسـتثارة الإنفعاليـة بهـدف معالجـة وضـبط تلـك الاسـتثارة والمعلومـات الإنفعالية،ويسـتدل علبهـا بالـدرجات التـي تحصـل عليهـا الطالبـة عنـد تطبيـق اسـتبانة اسـتراتيجيات التنظـيم الإنفعـالي المسـتخدمة لهذا الغرض

وتتمثل هذه الإستراتيجيات بالبحث الحالي بما يلي:

- **إعـادة التقيـيم** :وهـي عبـارة عـن توليـد الطالبـة لتفسـيرات ايجابيـة حـول المواقـف الضـاغطة نفسـياً كطريقة لخفض التوتر.
- **الإجتـرار:** وتتحدد بتركيز وتوجيه الطالبة بشكل متكرر على الانفعالات والأفكار المرتبطة بالموقف الإنفعـالي، وعلـى الأسـباب والعواقـب المرتبطـة بهـذه الانفعالات.
- **القبـــول:** وتشـير إلـى درجـة رضـوخ واذعـان الطالبة لما حدث.
- **الإلهاء:** وتتضمن أفعال تقوم بها الطالبة لتشعر على نحو أفضل، كأن تتلاعب بالبيئة أو تنخرط في نشاط يوفر لها إلهاء اً أو عوناً انفعالياً.
- **التركيـز الإيجـابي:** وتشـير إلـى تفكيـر الطالبـة حـول الخبـرات الايجابيـة بـدلاً مـن تفكيرهـا حـول الموقف الفعلي.
- **الكارثية:** وتشير إلى أفكار تركز على فظاعة ما اختبرته الطالبة.
- **الكبت:** وتشير إلى تثبيط السلوك المعبر عنها انفعالياً.
- **المشـاركة الإجتماعيـة:** وتتمثل بحديث الطالبة إلـى شـخص آخـر حـول ظـروف أو ردود فعـل تتعلـق بحدث أثار انفعالات معينة.

**القدرة علـى حـل المشـكلات Ability to solve problems**

تعرف القدرة على حل المشكلات إجرائيا في البحث الحـالي بأنهـا: عمليـة ذهنيـة تسـتخدم فيهـا الطالبـة مـا لـديها مـن معـارف ومهـارات مكتسـبة سـابقة مـن أجـل الاستجابة لمتطلبات موقف ليس مألوفا لـه وذلك عن طريـق فهـم وادراك الاسـباب والعوامـل المتداخلـة فـي

المشكلات التي تقوم بحلها ،ومن خلال القدرة على التفكير السريع وتصنيف الاشياء وايجاد العلاقات المشتركة واستنباط المتطلبات السابقة للموقف ،وتكون الاستجابة بمباشرة عمل ما يستهدف حل التناقض او اللبس او الغموض الذي يتضمنه الموقف، ويستدل علبها بالدرجات التي تحصل عليها الطالبة عند تطبيق مقياس القدرة على حل المشكلات المستخدم لهذا الغرض

والذي يتضمن ثلاثة محاور وهي: الثقة والتجنب والضبط الشخصي.

**الطالبات الموهوبات** Gifted **students**

ويعرف البحث الحالي الطالبات الموهوبات إجرائياً بأنهن: مجموعة متميزة من طالبات المرحلتين المتوسطة والثانوية عن أقرانهم العاديين الذين يدرسون معهم فى الصف نفسه، وهن يبدون أداء مرتفع عند تقويم سلوك الموهبة كما يقيسه مقياس برايد للكشف عن الموهوبين وكذلك هن من تم الحاقهم ببرامج رعاية الموهوبين بمدينة جدة.

**سابعا: الإطار النظري والدراسات السابقة:**

**أولا: استراتيجيات التنظيم الإنفعالي:**

**١- الإطار الفلسفي لإستراتيجيات التنظيم الإنفعالي:**

تستند استراتيجيات التنظيم الإنفعالي على العديد من النظريات المفسرة لها وهي:

أ- **نظرية التحليل النفسي:**وهي إحدى المدارس التي تناولت تنظيم مشاعر القلق حيث اعتبر فرويد أن القلق يشمل الإنفعالات السلبية وينتج عند تجاهل التعبير عن الدوافع الشهوانية، والقلق المستند إلى الواقع ينشأ عند تراكم مطالب الموقف على الأنا،وتبعا لذلك فإن تنظيم القلق يأخذ شكل تجنب المواقف التي من شأنها التسبب في القلق مستقبلا،وأكدت هذه النظرية أن تنظيم القلق يلعب دورا محوريا من خلال مساعدة الأفراد في السيطرة على شعورهم بالقلق وذلك عبر استخدام آليات الدفاع النفسي ،وتقترح أن عمليات التنظيم الغير واعية يمكن توظيفها من قبل الأفراد لمساعدتهم في إصلاح خبراتهم الإنفعالية السلبية(Freud, 1959)

ب- **نظرية الإجهاد والتعامل:**تؤكد على أهمية العمليات المعرفية اللازمة للتعامل مع الحدث الخارجي في سبيل تحقيق التوافق للفرد،وأشارت إلى أن الفرد يبذل جهودا معرفية وسلوكية لإدارة علاقته المضطربة مع البيئة المحيطة وذلك من خلال استعماله لنوعين من استراتيجيات التعامل وهما:استراتيجية التعامل المتمركزة على المشكلة والتي ترنو إلى البحث عن أي معلومة خاصة بالمشكلة وحلها،وإستراتيجية التعامل المتمركز على الإنفعال والتي تهدف لخفض الخبرة الإنفعالية السلبية،وبشكل خاص فإن التعامل المتمركز على الإنفعال يعتبر المنشأ واللبنة الأساسية لدراسة التنظيم الإنفعالي (Lazarus,1991)

(Folkman&Lazarus,1980,152)

ت- ( Gross,1999,555)

ث- **نظرية جولمان:**يرى جولمان أهمية العلاقة بين الإنفعال والتفكير والتفاعل في المواقف المختلفة وذلك من خلال الذكاء الوجداني والذي يشير إلى قدرة الفرد على تعريف مشاعره ومشاعر الآخرين لرفع ذاته وإدارة الإنفعالات بشكل فعال داخل أنفسنا وفي علاقتنا مع الآخرين (Goleman, 1999, 123)

وأشار جولمان أن إدارة الإنفعالات تأتي ضمن المكونات الأساسية للذكاء الوجداني ويقصد به مستوى سيطرة الفرد على مشاعره وانفعالاته بما يتلاءم مع مهاراته واتجاهاته التي تعزز قدرته على التحكم في المواقف وتنظيمها( Jostmann, et al., 2005,213 )

ج- **النموذج المعرفي للتنظيم الإنفعالي:**أشار فيليبوت وزملاءه أن التنظيم الإنفعالي عملية معقدة تشمل عدة أنظمة مرتبطة،وهي الإدراك والإنتباه والذاكرة واتخاذ القرار والوعي،كما أن ذكريات الفرد وخبراته الماضية هي مخططات معرفية تؤثر بدورها على سلوك الفرد الإنفعالي كما أن لها تأثير على صنع القرار ، وأن عملية اتخاذ القرار واتخاذ الإجراءات المناسبة له من الممكن أن تعمل على التنظيم الإنفعالي وتقلل من الآثار السلبية المحتمل حدوثها نتيجة لتلك الأحداث ،بالإضافة إلى أهمية انعكاس الوعي على الخبرة الإنفعالية في عملية التنظيم الإنفعالي برمتها( Philippot&Feldman., 2004, 91)

ح- **نظرية التقويم:** تناولت تلك النظرية عملية التنظيم الإنفعالي بالتفسير معرفيا وأشارت أن كل انفعال يعتمد على التقويم الذاتي الذي يقوم به الفرد حول علاقته بالمواقف المختلفة ،وقد تكون العلاقة آنية أو متخيلة ،كما ترتبط بحاجات الفرد وأهدافه حيث ينتج التنظيم الإنفعالي بعد التقويم الذي يقوم به الفرد عندما يقارن بين المؤشرات الداخلية والخارجية ويحاول تفسيرها( Ellsworth&Scherer, 2003, 576)

خ- **نموذج معالجة المعلومات:**تعتبر أن فهم المعالجة العقلية يستند إلى فكرة التنظيم الهرمي لسلسلة من العمليات والمعالجات المعرفية،وأن توزيع الانتباه يعد المكون الأساس في التنظيم الإنفعالي ،كونه أحد المؤشرات الأساسية لتوزيع الإمكانيات على المعالجات المعرفية لأنماط المنبهات الإنفعالية المتعددة(Dalgleish, 2003)

**وتستنتج الباحثة مما سبق** تعدد النظريات التي تناولت موضوع استراتيجيات التنظيم الإنفعالي ،والذي يترتب عليه تفسيرا للتنظيم الإنفعالي قد يختلف من نظرية لأخرى أو قد يختلف في بعض جزيئات ويتفق في جزيئات أخرى.

**٢- مفهوم التنظيم الإنفعالي:**

يشير مفهوم التنظيم الإنفعالي إلى عملية مراقبة وتقييم وتغيير وقوع شدة أو حدة التجارب الإنفعالية وردود الأفعال(Wolters, 2011, 275)

ويعرفه(Eisenberg, et al., 2007,288) بأنه إعادة توجيه التدفق التلقائي للإنفعالات وذلك بغرض إدارة حالاته الإنفعالية.

أما(Grats & Roemer ,2004, 42 )يحددان مفهوم التنظيم الانفعالي بمجموعة من القدرات تشتمل على: الوعي بالانفعالات وفهمها، قبول الانفعالات، السيطرة على السلوكيات المتهورة والتصرف وفقاً للأهداف المرجوة عند التعرض للانفعالات السلبية، الاستخدام الموقفي والمرن لإستراتيجيات التنظيم الانفعالي. ويكشف الغياب النسبي لأي من هذه القدرات أو جميعها عن صعوبات في تنظيم الانفعال.

**وترى الباحثة** أنه من خلال تلك التعريفات يمكن استنتاج أن التنظيم الانفعالي واحداً من المفاهيم التي لقيت اهتماماً متزايدا من الباحثين، وقد انبثق عن هذا الاهتمام وجهات نظر لعل أهمها تحديد التنظيم الانفعالي بمجموعة استراتيجيات تتيح للفرد ممارسة تأثيرا ما على انفعالاته. وهذا ما تركز الباحثة عليه في البحث الحالي.

**٣- مكونات التنظيم الإنفعالي:**

للتنظيم الإنفعالي ثلاثة مكونات هي(يعقوب،٢٠١١) (Grats& Roemer,2004):

أ- **المكونات الذاتية:** وتتألف من الخبرات الشعورية والعناصر المعرفية. ويقصد بالخبرة الشعورية تلك المشاعر التي يشعر بها الشخص المنفعل ويستطيع التعبير عنها بعد تأملها أو استبطانها من قبل أن يصف حالته في اثناء الفرح بالدفء والتهيج والإنشراح. أما العناصر المعرفية فهي مجمل تلك الأفكار عند الشخص المنفعل والمتصلة بالموضوع الذي أثار إنفعاله إلى جانب إدراكه للتغيرات المختلفة التي تحدث له وتحليله لتلك المشاعر التي يشعر بها وفهمه لها.

ب- **المكونات الفيزيولوجية:** ويقصد بها التغيرات الفيزيولوجية التي تحدث خلال الحالة الإنفعالية ويمكن الكشف عنها بزاسطة أجهزة معينة مثل أجهزة ضغط الدم، معدل ضربات القلب، توصيلة الجلد، معدل التنفس حرارة الجسم، التغيرات الكيميائية في الدم، التوتر العضلي. ويمكن للشخص المنفعل أن يشعر ببعضها مثل خفقان القلب أو جفاف الفم أو التعّرق وتوتر الجسم.

ت- **المكونات الخارجية التعبيرية:** وهي مختلف التعبيرات الوجهية والإيماءات والإشارات غير اللفظية التي تبدو على وجوه الأشخاص أثناء إنفعالهم فضلاً عن الحركات والأوضاع البدنية والألفاظ التي تصدر عنهم

**وترى الباحثة** أن التنظيم الإنفعالي يتمثل في الإستراتيجيات التي يستعملها الفرد لتنظيم حالته الوجدانية وضبط مكونات الإستجابة الإنفعالية من خلال الفهم الإنفعالي للمواقف والتعبير عن تلك الخبرات الإنفعالية وتوجيهها للحصول على سلوك

منظم وتعزيز حالة السرور أو تجنب الألم قدر المستطاع بما يتناسب وتحقيق أهدافه.

**٤- أهداف التنظيم الإنفعالي:**

أ- يحاول الفرد تنظيم انفعالاته بواسطة التنظيم المنخفض للإنفعالات من خلال تقليل الشدة أو المدة الزمنية لها كما هو الحال في حالة الغضب والحزن والقلق،وذلك بالتركيز على خفض النواحي التجريبية والسلوكية للإنفعالات السلبية Gross, et, al., (2006)

ب- يحاول الفرد استخدام التنظيم الإنفعالي المرتفع للإنفعالات الإيجابية مثل زيادة شدتها والمدة الزمنية،وخاصة في الحب والإهتمام والمرح غالبا من خلال مشاركة الخبرات الإيجابية مع الآخرين(Quouidbach, et, al., 2010, 368)

ت- يحدث التنظيم الإنفعالي يوميا ضمن السياق الإجتماعي وبشكل متسق مع حسابات المتعة واللذة بغرض تنظيم الوجدان،والتي تدفع الفرد لخفض الحالات الإنفعالية السلبية وزيادة الحالات الإنفعالية الإيجابية ،ليعزز شعوره بالسرور أو منع الألم وتقليله خلالها( Larsen, 2000 )

**٤- استراتيجيات التنظيم الإنفعالي:**

يرى كروس أن كل فرد لديه **نوعين من الاستراتيجيات المستخدمة** في تنظيم الانفعالات وهما(Gross,2003,11) (Cross,2001,214):

أ- استراتيجية التركيز المسبق:وتشمل العمليات التي يقوم بها الفرد قبل حدوث الموقف الإنفعالي وتوليد الاستجابات الإنفعالية بشكل كامل(مثل عند سماع الفرد أن صديقا له تحدث عنه فيغيابه بطريقة سيئة،فإنه قبل إظهار الاستجابة الإنفعالية يقوم الفرد بتقييم الموقف وربما يشعر بالحزن بدلا من الشعور بالغضب تجاه صديقه)

وقد ميز كروسCross بين أربعة أنواع مختلفة لاستراتيجيات التركيز المسبق لتنظيم الانفعال والتي ممكن أن تطبق في مواقف مختلفة في عملية حدوث الانفعال وهي:

١- اختيار الموقف:عندما يختار الفرد ليكون في موقف واحد بين موقفين أو أكثر،فالشخص بإمكانه أن يبقى في البيت بدلا من أن يذهب إلى الحفلة،وذلك لأنه في صراع مع شخص ما سيأتي لحفلة أيضا

٢- تعديل الموقف:هو الموقف الذ يكون الفرد لدى الفرد أكثر من مستوى مختلف من الاتفعال، فالشخص الذي يشاهد برنامج تلفزيوني مزعج ربما ينطلق ويغير قناة التلفاز

٣- نشر أو توزيع الانتباه: يشير هذا النوع إل عملية تغيير الانتباه تجاه جانب الموقف ،فربما يغلق الفرد عيناه حينما يشاعد عملية إطلاق رصاص مثيرة

٤- التغيير المعرفي: وهذا النوع يشير إلى عملية انتقاء معنى معرفيا للحدث أو الموقف،وغالبا ما يهدف هذا النوع إلى تنظيم منخفض للانفعال،وإعادة التقييم المعرفي تعني أن الفرد يعيد تفييمه المعرفي

لاستخلاص الانفعال المحتمل حدوثه من ذلك الموقف وخفض الأثر الانفعالي له فمثلا عندما يخسر لاعب التنس ويلوم الظروف الجوية إلى جانب لومه لذاته وإمكانياته الرياضية

ب- استراتيجية التركيز على الإستجابة: وهي العمليات التي يقوم بها الفرد بعد حدوث الاستجابة الإنفعالية، وعندما يكون الانفعال قائما لتوه، مثال (عندما يكون الفرد في حفلة ويقابل شخص ما لا يحبه، فإن هذا الشخص يقوم برسم ابتسامة مزيفة على وجهه في حين عدم شعوره بالارتياح تجاهه.

وقد أشارت دراسة (John & Gross, 2007)أن استراتيجية التركيز المسبق أكثر توافقا من استراتيجية التركيز على الإستجابة.

**٥- أشكال استراتيجيات التنظيم الإنفعالي:**

تتعدد تصنيفات استراتيجيات التنظيم الانفعالي، وفيما يلي تعريف مختصر للاستراتيجيات المستخدمة بالبحث الحالي

(Brans, et al., 2013, 2) (Glauser & Gross, 2013,

(Omran,2011,106)(Rusk.2011,9)3)

(Aldoa & Hoeksema, 2010,974-975)

Silk,et al., 2006, ) (Dillon.et al., 2006, 354)

69-70)

- **إعادة التقييم** :وهي عبارة عن توليد تفسيرات ايجابية عن المواقف الضاغطة نفسياً كطريقة لخفض التوتر. ويرى كروس أنّ استراتيجية إعادة التقييم تنتج استجابات جسدية وانفعالية ايجابية.
- **الإجترار:** وتتحدد بتركيز الفرد بشكل متكرر على الانفعالات السلبية، وعلى الأسباب والعواقب المرتبطة بهذه الإنفعالات؛ مع أنّ الأفراد المنخرطين بالاجترار يفهمون مصدر توترهم
- **القبول:** وتشير إلى درجة رضوخ واذعان الفرد لما حدث ، وهي أيضاً استراتيجية الانسجام بشكل كامل مع الانفعالات، اولأفكار، والأحاسيس الجسدية بدون أن يحاول الفرد أن يغيّرها أو يسيطر عليها أو يتجنبها؛ كما أ نها تتضمن الإنفتاح على الخبرة.
- **الإلهاء:** وتتضمن أفعال يقوم الفرد بها ليشعر على نحو أفضل،كأن يتم التلاعب بالبيئة أو الانخراط في نشاط يوفر إلهاء اً أو عوناً انفعالياً للفرد،ولهذه الاستراتيجية أثار إيجابية عند التعامل مع المواقف المثيرة انفعالياً، فنقل الانتباه بعيداً عن المثير المسبب للاجهاد، يرتبط مع انخفاض التوتر وتحسين الضبط النفسي.
- **التركيز الإيجابي:** وتشير إلى التفكير بكل الإيجابية عند التعامل مع المواقف بدلاً من التفكير حول الحدث الحالي.
- **الكارثية:** وتشير إلى أفكار تركز على فظاعة ما اختبره الفرد.
- **الكبت** : وتعتبر استراتيجية الكبت من الاستراتيجيات غير التكيفية، لكونها تمثل عامل خطر في علم النفس المرضي، وتشير إلى تثبيط

السلوك المعبر عنه انفعالياً، والكبت نوعان: إما كبت الأفكار، أو كبت الانفعال. تعد الأولى استراتيجية تنظيم انفعال معرفية، وتتضمن تجنب الأفكار التي تسبب الاضطراب الانفعالي. وتفشل هذه الاستراتيجية في حالات الانفعال والتوتر الزائد، وتقود إلى زيادة الانفعال السلبي. في حين أنّ الثانية تركز على كبت الانفعال غير المرغوب بها، وعلى تجنب الانفعالات المؤلمة.

- **المشاركة الإجتماعية:** تتمثل بالحديث إلى شخص آخر حول ظروف أو ردود فعل، تتعلق بحدث أثار انفعالات معينة، وتتميز بقدرتها على زيادة الانفعالات الإيجابية، وانقاص الانفعالات السلبية.

وقد **استندت الباحثة** إلى الثمان استراتيجيات السابقة، وذلك لتضمين البحث بأنواع عدة للإستراتيجيات تلافيا لإحدى سلبيات الدراسات السابقة المتعلقة باستراتيجيات التنظيم الإنفعالي وهي دراسة نوع واحد من الإستراتيجيات.

**٦- محددات استخدام استراتيجيات التنظيم الأنفعالي:**

هناك فروق فردية سواء داخل الأفراد أو داخل الفرد نفسه في استخدام هذه الاستراتيجيات، فالبعض لديه القدرة على استخدام هذه الاستراتيجيات بطريقة أكثر فعالية من البعض الاخر، في حين لا يمتلك البعض مثل هذه القدرة. ويمكن ربط هذه الفروق في اختيار الاستراتيجيات بعدة عوامل أهمها (سلوم، ٢٠١٥ (Webb, et al.,2012,799) (Farmer &Kashdan ,2012) (Gross&Thompson,2007) (Campbell-sills, et al.,2006) (Scherer, et al.,2004):

أ- **فروق تتعلق بما داخل الفرد نفسه:**

- **سهوله استخدام الاستراتيجية يرتبط بمستويات الإنفعال،** ويؤدي إلى الاستخدام النسبي لها، ففي بعض المواقف من الأسهل للفرد أن يستخدم استراتيجية الالهاء بالمقارنة مع استراتيجية إعادة التقييم بتأثير من الشدة الإنفعالية.
- **درجة التنويع في استخدام الاستراتيجيات** يُشير نموذج التنظيم الإنفعالي أن الأفراد يميلون إلى توظيف استراتيجيات تنظيم إنفعال متعددة بأكثر من وقت لأن التغيرات الإنفعالية تقتضي أن يبحث طرقاً متعددة وبناءاً عليه يميل الأفراد إلى استخدام مجموعة واسعة من الاستراتيجيات في نفس الوقت عندما يواجهون الاحداث الضاغطة
- **درجة تناسب الاستراتيجيات مع سياق الموقف الذي تطبق فيه والذي بحدد درجة فعاليتها.** حيث أن درجة فعّالية أي استراتيجية تعتمد على السياق الذي تطبق فيه، فاستراتيجية الكبت تترك اثاراً سلبية وتزيد الاضطراب الإنفعالي لكنها فعّالة وإيجابية في الظروف الطارئة.

ب- **فروق تتعلق فيما بين الأفراد معا:** فنجد أن التفضيلات تكون بين مجموعتين من الأنواع، فالبعض يميل إلى استخدام استراتيجيات الإنخراط

عند تنظيم إنفعالاتهم مثل (إعادة التقييم، الاجترار، المشاركة الاجتماعية)، وفي حين ينزع آخرون إلى استخدام استراتيجيات عدم الإنخراط كالكبت أو الالهاء.

**٧- آثار استراتيجيات التنظيم الإنفعالي:**

تترك استراتيجيات التنظيم الانفعالي التي يستخدمها الطلاب آثارا مهمة على خبراتهم الوجدانية وأدائهم الشخصي وعلاقاتهم مع الأقران، ومن هذه الآثار ما يلي( Dennis, (Kimhy et al, 2012, 2 (Brackett & Salovey, (2007, 200-202) 2006) (John & Gross, 2004) ( & Gross Gross, 2001, )( john, 2003,.1316-1321 214 ):

- كل من استراتيجية (إعادة التقييم والتقبل) تشكل عوامل وقاية من الإضطربات النفسية.
- تشكل استراتيجيات (الكبت، التجنب، الاجترار) عوامل خطر للإصابة بالاضطربات النفسية في علم النفس المرضي.
- استراتيجية إعادة التقييم تقلل من التعبير السلوكي والانفعالي، ولاتأثر على الذاكرة.
- يخفض الكبت التعبير السلوكي ويفشل في تخفيض التعبير الانفعالي ويضعف الذاكرة.
- ترتبط استراتيجية إعادة التقييم مع خبرات انفعالية سلبية أقل، وتعزيز الأداء الاجتماعي ونوعية الحياة، وتعبير أكبر عن الانفعالات الايجابية، تحسين الأداء الأكاديمي والصحة النفسية.
- ترتبط استراتيجية الكبت مع تعبير أكبر عن الانفعالات السلبية، فقر الأداء الاجتماعي، ومستويات أقل من الدعم الاجتماعي والرضا والصحة النفسية.
- الذين يميلون إلى استخدام استراتيجية إعادة التقييم بالمقارنة مع كبت التعبير، هم أكثر ايجابية، وأداء شخصي أفضل، ويظهرون قدرا أكبر من الذاتية والموضوعية بالنسبة للصحة النفسية، ويشاركون انفعالاتهم الايجابية والسلبية مع الآخرين، ويكونون أقل عرضة للإكتئاب، أكثر رضا عن الحياة، وتفاؤلاً، واحتراما لأنفسهم، ومن حيث مجالات الصحة النفسية لديهم مستويات أعلى في كل من الاتقان البيئي ونمو شخصية، وقبولالذات، كما أن لديهم أهداف اً واضحة في الحياة، وعلاقات أفضل مع الآخرين.
- الذين يستخدمون استراتيجية الكبت يكون لديهم مستويات أقل من الرضا والصحة النفسية، يفتقرون للاصالة، ويخبرون تجربة التناقض بين الذات والخبرة، ويخبرون انفعال سلبي أكبر، ويمتازون بانخفاض تقدير الذات، ويكون لديهم مستويات أقل من التفاؤل ازاء أحداث المستقبل، كما يفتقرون إلى الدعم الاجتماعي ويتجنبون العلاقات الاجتماعية الوثيقة والسبب في كونهم "يتجنبون ويفتقرون إلى الدعم والعلاقات الاجتماعية الوثيقة"
- بالنسبة لأثار استراتيجية القبول فقد وجد أ نها ذات نتائج جيدة، وذلك لارتباط المستويات

المنخفضة منها مع العديد من الاضطربات كالقلق المعمم، تعاطي الهروبين، الشخصية الحدية.

- تمثل استراتيجية التجنب عامل خطر للإصابة بالقلق والإكتئاب وتعاطي المخدرات.

أضف لما سبق أنه من وجهة **نظر الباحثة** فإن الفرد الذي يتميز بعدم القدرة على تنظيم انفعالاته وإدارتها يكون غير قادر على ضبط نفسه وفي الكثير من المواقف يتصرف بتصرفات غير مقبولة اتجاه الآخرين، مما ينتج عن ذلك عدم قدرته على التكيف مع بيئته الإجتماعية مما يجعله أكثر عدوانية وأكثر انعزالا عن الاخرين.

ونظرا لما تتركه استراتيجيات التنظيم الإنفعالي من آثار كثيرة وهامة ونظرا لأهميتها، على الفرد، فقد اهتمت العديد من الدراسات بتناولها، ومن هذه الدراسات: دراسة (**Schmidet,et,al.2010**)التي هدفت إلي التَعّرف على العلاقة بين التقييمات والانفعالات واستراتيجيات التنظيم الأنفعالي، وبينت النتائج وجود ارتباط بين انفعالات القلق والخوف وتقييم الامتحان. في حين كانت العلاقة مع المواجهة المحتملة منخفضة، كما ارتبطت الانفعالات الإيجابية مع تقدير الامتحان والمواجهة المحتملة بدرجة مرتفعة ومع الضبط الخارجي بدرجة منخفضة.كما أظهرت النتائج وجود ارتباط بين الانفعالات الإيجابية وإعادة التنظيم واستراتيجيات التركيز في المشكلة.

و**دراسة**( **Aldao et al, 2010 a**) التي هدفت إلى دراسة العلاقة بين أربع استراتيجيات تنظيم انفعال معرفية (الاجترار، الكبت، إعادة التقييم،حل المشكلات) أعراض ثلاثة اضطرابات نفسية (الاكتئاب، القلق، واضطربات الأكل)، وأظهرت الدراسة أن استراتيجيات التنظيم غير التكيفية (الاجترار، والكبت) كانت أكثر ارتباطاً مع الاضطرابات الثلاثة بالمقارنة مع استراتيجيات التنظيم التكيفية (إعادة التقييم، وحل المشكلات)كما بينت الدراسة أن الاستراتيجيات غير التكيفية تلعب دو ا رً مركزيا في علم النفس المرضي.

وهدفت **دراسة**(**Aldao, et al., 2010 b**) إلى البحث عن العلاقات بين ست استراتيجيات للتنظيم الانفعالي (التقبل،التجنب،حل المشكلات،إعادة التقييم المعرفي،الاجترار،الكبت)وعلاقة كل منها مع أعراض أربعة اضطرابات نفسية(القلق،الاكتئاب،اضطرابات الأكل،والاضطرابات المتعلقة باستخدام العقاقير) وتوصلت النتائج إلى وجود حجم أثر كبير للاجترار ،وحجم متوسط إلى كبير للتجنب وحل المشكلات والكبت ،ووجود حجم أثر صغير إلى متوسط لإعادة التقييم المعرفي والتقبل،كما توصلت إلى أن الاضطرابات المستدخلة لها ارتباط ثابت مع استراتيجيات التنظيم الانفعالي أعلى منه لدى الاضطرابات الموجهة نحو الخارج.

في حين هدفت **دراسة(يعقوب ،٢٠١١)** إلى قياس مستوى التنظيم الإنفعالي لدى الطلبة المتميزين في

مدارس محافظة ديبالي،وتكّونت عينة الدراسة من (١٠٠) طالباً وطالبة من الطلبة المتميزين في المرحلة الثانوية، ولتحقيق اهداف الدراسة تم تطبيق استبانة لتنظيم الإنفعالي لكروس وجون(٢٠٠٣). وتوصلت النتائج إلى أن مستوى التنظيم الانفعالي إيجابي ومقبول لدى أفراد عينة الدراسة.

**ودراسة(الموسى،٢٠١١)** التي هدفت إلى الكشف عن الاستراتيجيات المعرفية لتنظيم الانفعالات لدى عينة من طلبة الجامعة الأردنية ،وأظهرت نتائج الدراسة أن الأفكار الدينية أكثر الاستراتيجيات استخداماً من قبل طلبة الجامعات،تليها استراتيجية تحليل الانفعالات والموقف، فالنمو واعادة التشكيل

وهدفت **دراسة(Omran, 2011)** إلى دراسة العلاقة بين استراتيجيات التنظيم الانفعالي والقلق والاكتئاب، وبينت الدراسة ان استراتيجيات لوم الذات والاجترار ارتبطت مع مستوى عال من القلق والاكتئاب، في حين أن استراتيجيات إعادة التركيز، إعادة التقييم الايجابي، والتخطيط ارتبطت مع مستوى منخفض من القلق والاكتئاب.

أما **دراسة( Sajadi, et al., 2012)** فهدفت إلى التعرف على العلاقة بين التنظيم الانفعالي والقلق والصلابة النفسية لدى طلبة الجامعة، وتوصلت النتائج إلى وجود علاقة ارتباطية سلبية بين القلق والصلابة النفسية ،ووجود علاقة بين القلق وجميع أبعاد مقياس التنظيم الانفعالي،وأظهرت وجود علاقة بين التنظيم الانفعالي والصلابة النفسية.

أما **دراسة(Min, 2013)**فهدفت للتعرف على العلاقة بين الثقة بالنفس والاكتئاب واستراتيجيات التنظيم الانفعالي لدى عينة من الطلبة ،وتوصلت نتائج الدراسة إلى وجود فروق دالة إحصائيا في درجات استراتيجيات التنظيم الانفعالي تبعا لمستويات الثقة بالنفس والاكتئاب ،ووجود ارتباط ايجابي بين متغير الثقة بالنفس واستراتيجيات التنظيم الانفعالي التكيفية،ووجود ارتباط سلبي دال إحصائيا بين متغير الاكتئاب واستراتيجيات التنظيم الانفعالي الغير تكيفية.

وهدفت **دراسة(Bortoletto & Boruchovitch, 2013)**إلى التعرف على العلاقة بين استراتيجيات التعلم والتنظيم الانفعالي لدى عينة من طلبة الجامعات في البرازيل،وذلك في ضوء متغير الجنس والعمر وعدد سنوات الدراسة،وتوصلت النتائج إلى وجود علاقة ارتباطية موجبة متوسطة بين استراتيجيات التعلم واستراتيجيات التنظيم الإنفعالي،وأن التنظيم الانفعالي ومتوسط العمر وعدد سنوات الدراسة لها ارتباط بدرجات استراتيجيات التعلم.

**ودراسة(Marganska, et. al., 2013)** التي استهدفت التعرف على دور قصور التنظيم الانفعالي في العلاقة بين أنماط التعلق لدى البالغين وأعراض الاكتئاب والقلق العام،وذلك من خلال دراسة العلاقة بين أنماط التعلق وقصور التنظيم الانفعالي وأعراض الاكتئاب وأعراض القلق العام،وقد استخدمت الدراسة

مقياس قصور التنظيم الانفعالي واستبيان مقاييس العلاقات ومقياس بيك للإكتئاب النسخة الثانية،ومقياس القلق العام،وتوصلت الدراسة إلى أن استراتيجية التنظيم الإنفعالي كانت وسيط في العلاقة الإحصاية بين أنماط التعلق وأعراض الاكتئاب

كما هدفت **دراسة(Sorić,et al,2013 )** إلى دراسة العلاقة بين التقييمات واستراتيجيات التنظيم الإنفعالي إعادة التقييم والكبت وسمات الشخصية الخمسة الكبرى ، وأظهرت النتائج وجود ارتباط بين إعادة التقييم والمستويات المرتفعة من انفعالات عدم السعادة، القلق، الاذلال. كما بينت عدم وجود ارتباط بين استراتيجية الكبت وأي من الانفعالات المدروسة.

أما **دراسة (Mihalca&Tarnavska,2013)** فهدفت إلى الكشف عن العلاقة بين استراتيجيات تنظيم الانفعال المعرفية والأداء الاجتماعي لدى المراهقين،وأظهرت نتائج الدراسة أن استراتيجيات تنظيم الانفعال المعرفية تعمل كمنبئات بمشكلات الأداء الاجتماعي والاضطرابات المرتبطة بها. حيث بينت أنّ الكوارثية والقبول تتنبأ بمشكلات الأداء الاجتماعي، في حين تتنبأ الكوارثية، التخطيط، لوم الذات، بالاضطرابات المرتبطة بهذه المشكلات. كما بينت وجود علاقة بين استراتيجيات تنظيم الانفعال المعرفية ومشكلات الأداء الاجتماعي (العلاقات مع الأقران، الكفاءة الاجتماعية، التكيف الاجتماعي- الانفعالي).

وهدفت **دراسة( Hu et. al., 2014)** إلى بحث العلاقة بين استراتيجيات التنظيم الإنفعالي (الكبت وإعادة التقييم المعرفي) والصحة النفسية(باستخدام مقياس الرضا عن الحياة،الوجدان الإيجابي،الوجدان السلبي،الإكتئاب والقلق)،وقد توصلت النتائج إلى وجود علاقة ارتباطية موجبة دالة إحصائيا بين إعادة التقييم المعرفي ومؤشرات الصحة النفسية الإيجابية،ووجود علاقة ارتباطية سالبة دالة إحصائيا بين الكبت ومؤشرات الصحة النفسية الإيجابية،ووجود علاقة ارتباطية قوية بين الكبت والمؤشرات السلبية للصحة النفسية.

وهدفت **دراسة ( Zhang, 2014 )**إلى معرفة العلاقة بين سمات الشخصية واستراتيجيات التنظيم الإنفعالي لدى طلبة الجامعة الصينيين،واستخدمت الدراسة مقياس لسمات الشخصية للنسخة الصينية QZPSومقياس التنظيم الانفعالي،وتوصلت النتائج إلى وجود علاقة ارتباطية ذات دلالة احصائية بين التقييم المعرفي وجميع سمات الشخصية الصينية،ووجود ارتباط دال احصائيا بين استراتيجية الكبت وسمة الطيبة والانفعالية والانبساط.

**ودراسة(عياش وفائق،٢٠١٦)** والتي هدفت إلى التعرف على التنظيم الإنفعالي لدى طلبة الجامعة وفق الاستراتيجيات والتعرف على دلالة الفروق الإحصائية للتنظيم الإنفعالي تبعا لمتغيرات الجنس والتخصص والصف الدراسي ،وقد استخدم في البحث مقياس التنظيم الإنفعالي إعداد

(Szwedo,2012)،وتوصلت النتائج إلى أن طلبة الجامعة يتمتعون بمستوى جيد من التنظيم الإنفعالي،وعدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في التنظيم الإنفعالي في(الجنس،والتخصص والصف الدراسي)

**ودراسة(فائق،٢٠١٦)**التي هدفت إلى التعرف على التنظيم الإنفعالي لدى طلبة الجامعة وبحسب الإستراتيجيات،ودلالة الفروق للتنظيم الإنفعالي تبعا لمتغيرات(الجنس،التخصص،الصف الدراسي)،وأيضا دلالة الفروق للتنظيم الإنفعالي تبعا لتلك المتغيرات،والتعرف على دلالة الفروق الإحصائية في مستوى التفكير السلبي والإيجابي ومدى اسهام استراتيجيات التنظيم الانفعالي في التفكير السلبي والإيجابي،وأظهرت نتائج الدراسة أن طلبة الجامعة يتمتعون بمستوى جيد من التنظيم الإنفعالي،وأن طلبة الجامعة يستعملون استراتيجية إعادة التقييم الإيجابي واستراتيجية السعي وراء الدعم الاجتماعي واستراتيجية حل المشكلات واستراتيجية الإنكار ،وأنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في التنظيم الإنفعالي في (الجنس،والتخصص والصف الدراسي)،وأنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في استراتيجية التنظيم الإنفعالي في(الجنس،التخصص،الصف الدراسي)،وأن استراتيجيات التنظيم الإنفعالي تسهم في التفكير السلبي والإيجابي.

وهدفت **دراسة(محمود،٢٠١٦)**إلى التعرف على العلاقة بين التنظيم الانفعالي والمعتقدات ما وراء المعرفة وعلاقتهما بقلق الامتحان،وتوصلت الدراسة إلى وجود فروق دالة بين الطالبات مرتفعات منخفضات استراتيجيات التفكير الكارثي ولوم الآخرين في قلق الامتحان لصالح الطالبات المرتفعات،كما كان هناك فروق دالة احصائيا بين الطالبات منخفضات ومرتفعات استراتيجيات إعادة التقييم الإيجابي في قلق الامتحان لصالح الطالبات المنخفضات.

**ودراسة(مهرية،٢٠١٧)** التي هدفت الى الكشف عن العلاقة بين الكمالية وتنظيم الانفعال والقلق الاجتماعي لدى عينة من طلبة جامعة قاصدي مرباح ورقلة،ومعرفة القدرة التنبؤية لكل من الكمالية وتنظيم الإنفعال بظهور القلق الاجتماعي وقد أسفرت نتائج الدراسة على وجود علاقة ارتباطيه ذات دلالة إحصائية بين الكمالية وتنظيم الانفعال والقلق الاجتماعي وأن عزل تأثير درجات الكمالية عن العلاقة بين تنظيم الانفعال والقلق الاجتماعي يضعف من قوة هذه العلاقة و أن عزل تأثير درجات تنظيم الانفعال عن العلاقة بين الكمالية والقلق الاجتماعي يضعف من قوة هذه العلاقة و أنه توجد قدرة تنبؤية لكل من الكمالية وتنظيم الانفعال على ظهور القلق الاجتماعي .

**ودراسة(المحمود،٢٠١٧)**التي كشفت عن طبيعة العلاقة بين السلوك العدواني والقدرة على تنظيم

الانفعال ،كما يسعى إلى تعرف مستوى السلوك العدواني،كذلك تعرف دلالة الفروق بين الجنسين في الاداء على مقياس السلوك العدواني ومقياس تنظيم الانفعال،وأسفرت نتائج الدراسة إلى وجود علاقة سلبية بين السلوك العدواني والقدرة على تنظيم الانفعال ، ووجود فروق ذات دلالة احصائية بين الجنسين في الأداء على مقياس السلوك العدواني لصالح الذكور وعلى مقياس تنيم الانفعال لصالح الاناث.

وهدفت **دراسة(رياض وعلي،٢٠١٨)** إلى التعرف علي طبيعة العلاقة الارتباطية بين التنظيم الانفعالي والمرونة النفسية، وأظهرت نتائج الدراسة وجود علاقة دالة إحصائياً بين الوعي الانفعالي وسعة الحيلة أو الدهاء، ووجود علاقة دالة إحصائياً بين الضبط الذاتي للانفعالات وكل من: سعة الحيلة أو الدهاء والدرجة الكلية للمرونة النفسية، ووجود علاقة دالة إحصائياً بين التنظيم المعرفي والدرجة الكلية للمرونة النفسية، ووجود علاقة دالة إحصائياً بين إحصائياً بين الدرجة الكلية للتنظيم الانفعالي وكل من: الجراءة أو الشجاعة وسعة الحيلة أو الدهاء والدرجة الكلية للمرونة النفسية. كما أظهرت عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات أداء الطلبة مرتفعي التنظيم الانفعالي ومنخفضي التنظيم الانفعالي في المرونة النفسية.

**ودراسة(عفانة،٢٠١٨)**التي هدفت إلى التعرف على درجة التنظيم الانفعالي والرضا عن الحياة،والتعرف على التنظيم الانفعالي وفق الاستراتيجيات،ودراسة العلاقة بين التنظيم الانفعالي والرضا عن الحياة لدى طلبة الجامعات الفلسطسنية، ،وتوصلت النتائج إلى أن طلبة الجامعات الفلسطينية لديهم درجة متوسطة من التنظيم الانفعالي والرضا عن الحياة، ووجود علاقة موجبة دالة احصائيا بين أبعاد التنظيم الانفعالي(التقبل،إعادة التركيز الإيجابي،التركيز على الخطط،إعادة التقييم الإيجابي،وضع الأمور في نصابها)،بينما توجد علاقة سالبة دالة احصائيا بين أبعاد التنظيم الانفعالي (لوم النفس،الإجترار ،التهويل،لوم الآخرين)ومقياس الرضا عن الحياة،وافترحت الدراسة إجراء المزيد من الدراسات حول التنظيم الانفعالي وربطها بمتغيرات جديدة وعلى فئات مختلفة.

**ثانيا:القدرة على حل المشكلات:**

**١- ماهية القدرة على حل المشكلات:**

يعرف(أبو رياش ،٢٠٠٧) القدرة على حل المشكلات بأنها: تتمثل في النشاط الذهني المعرفي للفرد والذي يتم فيه تنظيم التمثيل المعرفي للخبرات السابقة، ومكونات موقف المشكلة معًا في شكل واحد وذلك من أجل تحقيق الهدف ألا وهو حل المشكلة التي تواجه الفرد.

وهي قدرة الفرد على اشتقاق نتائج عن مقدمات معطاة وهي نوع من الأداء يتقدم الفرد من الحقائق المعروفة للوصول إلى الحقائق المجهولة التي يود اكتشافها ، وذلك عن طريق فهم وإدراك الأسباب

والعوامل المتداخلة في المشكلات التي يقوم بحلها(العدل،٢٠٠٣، ١٩٨)

كما تتمثل القدرة على حل المشكلة في قدرة الفرد على التغلب على العقبات والصعوبات الموجودة في المواقف الاجتماعية في زمن بعيد ، وهي تعتمد على عاملين اساسيين هما التعلم السابق ومستوى الاستثارة، وقد اضاف كثير من علماء النفس مصطلح الانتقال الوصى على اثر الخبرات السابقة في التعلم وحل المشكلات ومع استمرار الممارسة تتحسن دقة الفرد في الانتقاء بالاضافة الى تنمية بعض المهارات الاساسية مثل تركيز الانتباه وكيفية التوصل الى مباديء ومفاهيم المشكلة واتباعها(العدل وعبد الوهاب، ٢٠٠٣: ١٨٦)

في حين أكّد(علوان ،٢٠٠٩) على أن القدرة على حل المشكلات متطلب أساسي في حياة الفرد، فكثير من المواقف التي نواجهها في الحياة اليومية هي أساساً مواقف تتطلب حل المشكلات، حيث تعتبر حل المشكلات أكثر أشكال السلوك تعقيداً وأهمية في التعليم. ومما تقدم سابقاً نرى أن كثير من الباحثين التربويين أكدوا أهمية حل المشكلات كمتطلب لمواجهة مواقف الحياة وفقاً لاستراتيجيات وخطوات عملية منهجية.

**تستنتج الباحثة مما سبق** أن القدرة على حل المشكلات مهارة أساسية في الحياة وهي ضرورية لحياتنا يوما بعد يوم، وهي عملية تحدد كيف يتم التعامل مع تفاصيل المشكلة للوصول إلى حل ، وهي كفاءة متعددة الأوجه تستخدم مهارات أخرى، بما في ذلك التفكير المفاهيمي والتخطيط والتنظيم والإبداع. **وترى الباحثة** من خلال ما سبق أن الذين لديهم القدرة على حل المشكلات لديهم القدرة على تحليل وتشخيص ومعالجة المشكلة على نحو فعال

كما **ترى الباحثة** أن القدرة على حل المشكلات مطلباً أساسياً لكل فرد وذلك من أجل التوصل إلى الحقائق المجهولة التي يود اكتشافها عن طريق حله لهذه المشكلة ، حيث إنها عبارة عن قدرة الفرد على اكتساب المعلومات والمهارات المتاحة بشكل صحيح وجيد والقيام بتوظيف ذلك في قدرته على مواجهة الموقف الغامض الذي تعرض له

**٢- مراحل القدرة على حل المشكلات:**

تمر عملية القدرة على حل المشكلات بعدة مراحل وهي(أبو العلا،٢٠١٥):

١- **التوجه العام لحل المشكلة:**يتميز الفرد الفعال بأنه ينظر للمشكلة على أنها حقيقة من حقائق الحياة اليومية،وينظر

إلى نفسه أن لديه القدرة على حل المشكلات كما يستطيع أن يميز الموقف المشكل عندما يواجهه بأسلوب منظم

٢-تعريف **المشكلة:** يعمل الفرد على جمع المعلومات والبيانات حول المشكلة وتحديدها باستخدام عبارات واضحة ذات مدلول محسوس كما يتعرف الفرد على مشاعره وانفعالاته وتصرفاته المتعلقة بالمشكلة.

٣-توليد **البدائل الممكنة للحل:** يتمتع الفرد بالمرونة أمام البدائل، ويفكر بأكبر عدد ممكن من البدائل دون إخضاعها للتقييم في هذه المرحلة ويستخدم أسلوب العصف الفكري

٤-اتخاذ **القرار:** يقوم الفرد بموازنة البدائل بناء على ما يمكن أن يترتب عليها من نتائج إيجابية أو سلبية على المدى القريب والبعيد، وبناء على قابلية البديل للتحقق يتخذ القرار وتوضع الخطة.

٥- **تقييم النتائج:**يتم فيها الفرد باختبار خطة العمل لمعرفة مدى نجاحها في تحقيق الأهداف واتخاذ قرار بشأنها في ضوء ذلك .

**٣- أهمية القدرة على حل المشكلات:**

القدرة على حل المشكلات تعتبر مطلباً أساسياً للفرد حيث إنها أسلوب يتم فيه ترتيب الأمور من البداية ترتيباً منطقياً من بداية إحساس الطلبة بالمشكلة وحتى توصلهم إلى معرفة حلولها ، وبالتالي فهي تعلم الطلاب الأسلوب العلمي السليم في حل المشكلات ، ويجعلهم يقدرون قيمة ما يقومون به من عمل بالفعل خاصة إذا ما استطاعوا التوصل إلى حل لإحدى المشكلات الحقيقية ، بالإضافة إلى تعليمهم المثابرة والدأب والبحث عن المعلومات في مصادرها الأصلية مما ينمي شخصياتهم وروح البحث العلمي منذ الصغر وتجعلهم يعيشوا الواقع الحقيقي الذي يحيط بهم ، مع إضافة البعد الطيب في تنمية المجتمع المحيط من خلال جهودهم التي تنمي فيهم روح المشاركة الاجتماعية والمسؤوليات الشخصية والوطينة ، ومع العلم أن استراتيجية القدرة على حل المشكلات تعمل على ما يلي(علوان،٢٠٠٩، ٥٥)

١- تنمية مهارات التفكير العليا لدى الطلاب .

٢- زيادة قدرة الطلاب على فهم المعلومات وتذكرها لفترة طويلة .

٣- زيادة قدرة الطلاب على تطبيق المعلومات وتوظيفها في مواقف الحياة .

٤- إثارة الدافعية لدى الطلاب وتنمية الاتجاهات المعرفية لديهم .

٥- تنمية الاتجاهات العلمية وحب الاستطلاع وتحمل المسؤولية .

٦- تعديل البنية المعرفية لدى الطلاب .

٧- تساعد الطلاب على استخدام مصادر مختلفة للتعلم وعدم الاعتماد على الكتاب المدرسي على أنه وسيلة وحيدة للتعلم .

٨- يتيح للطلاب تعلم العديد من المهارات والاستراتيجيات اللازمة لمواجهة مواقف الحياة المتعددة .

**وترى الباحثة** أن القدرة على حل المشكلات متطلب أساسي في حياة الفرد فكثير من المواقف التي نواجهها في الحياة اليومية هي أساساً مواقف تتطلب حل المشكلات ، حيث يعتبر حل المشكلات أكثر أشكال السلوك تعقيداً وأهمية ، ويتعلم الطلاب حل

المشكلات ليصبحوا قادرين على اتخاذ القرارات السليمة في حياتهم

ونظرا لأهمية القدرة على حل المشكلات فقد تناولت العديد من الدراسات علاقتها مع المتغيرات المختلفة وأيضا فاعلية بعض الطرق والبرامج في تنميتها ومن هذه الدراسات:دراسة(**علوان ،٢٠٠٩**)التي هدفت إلي التَعّرف على العلاقة بين تجهيز المعلومات والقدرة على حل المشكلات لدى طلبة المرحلة الثانوية، والتَعّرف على الفروق بينهما تبعاً لعدد من المتغيرات. واظهرت النتائج أنه لا توجد فروق جوهرية في مجالات مقياس تجهيز المعلومات ومجالات قياس حل المشكلات تبعاً لمتغير الجنس ومكان السكن والمستوى الاقتصادي والوضع الاجتماعي. في حين توجد فروق في مقياس القدرة على حل المشكلات في المجال العقلي والاجتماعي والدرجة الكلية لصالح الأناث، ولكنها في المجال الوجداني قد جاءت لصالح الذكور.

واستهدفت دراسة(**عوض،٢٠١١**) الكشف عن أثر استخدام استراتيجية تدريس مبنية على نظرية الذكاءات المتعددة في القدرة على حل المشكلات لدى طلبة المرحلة الأساسية، وذلك مقارنة بالاستراتيجية الاعتيادية، والكشف عن أثر التفاعل بين استراتيجية التدريس المبنية على نظرية الذكاءات المتعددة والجنس في القدرة على حل المشكلات لدى طلبة المرحلة الأساسية في الأردن.وأظهرت نتائج الدراسة وجود فرق ذي دلالة إحصائية في القدرة على حل المشكلات لدى طلبة المرحلة الأساسية يعزى لاستراتيجية التدريس ولصالح استراتيجية التدريس المبنية على نظرية الذكاءات المتعددة.

أما دراسة(**المومني،٢٠١٢**)فهدفت إلى التعرف على أثر المساندة الاجتماعية والمستوى الدراسي في القدرة على حل المشكلات لدى عينة من طالبات جامعة البلقاء التطبيقية،وأشارت نتائج الدراسة إلى أن كل من المساندة الإجتماعية والمستوى الدراسي يؤثران على قدرة الطالبات على حل المشكلات

ودراسة(**طلافحة،٢٠١٣**) التي هدفت إلى معرفة أثر كل من الذكاء العاطفي والقدرة على حل المشكلات في التحصيل الأكاديمي لدى طلبة السنة الجامعية الأولى في جامعة مؤتة،وخلصت الدراسة إلى وجود علاقة إيجابية بين الذكاء العاطفي والقدرة على حل المشكلات من جهة والتحصيل الأكاديمي من جهة أخرى، وإمكانية التنبؤ بالتحصيل الأكاديمي من خلال الذكاء العاطفي والقدرة على حل المشكلات.

**دراسة(بحري،٢٠١٤**)التي استهدفت التعرف على طبيعة العلاقة بين مهارات ما وراء المعرفة والقدرة على حل المشكلات لدى تلاميذ السنة الثالثة ثانوي. وقد أظهرت النتائج وجود علاقة ارتباطية طردية بين مهارات ما وراء المعرفة بشكل عام وفي أبعادها الثلاث (التخطيط، المراقبة، والتقويم) وحل المشكلات، في حين لم تكن الفروق ذات دلالة إحصائية بين الجنسين في مهارات ما وراء المعرفة بشكل عام وفي الأبعاد الثلاثة المشار إليها.

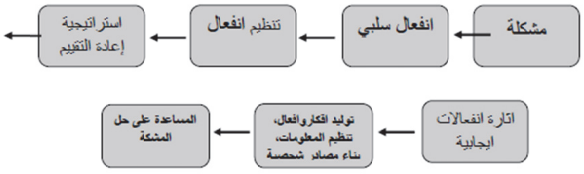
**٤- العلاقة بين استراتيجيات التنظيم الانفعالي والقدرة على حل المشكلات:**

لا يوجد مشكلة بلا انفعال، كما لايوجد حل للمشكلة بلا تنظيم انفعال. حيث تعرّف المشكلة على أ نها عقبة أمام هدف تؤدي إلى الاحباط أو الغضب، فعندما يواجه الفرد مشكلة ما تحول بينه وبين إشباع حاجاته أو تحقيق أهدافه يعاني الفرد من الإحباط أو الغضب أو غيرها من الانفعالات، وبذلك تصبح الانفعالات جزء أساسي من المشكلة بحكم تعريفها ،ولكي يتمكن المراهق من حل المشكلات التي يتعرض لها أو التكيف معها، لابد عليه من التعامل مع هذه الانفعالات وتنظيمها. ومن هنا تتضح فكرة عدم وجود حل للمشكلة بدون تنظيم انفعال، فالتنظيم الانفعالي يساعد الأفراد على تحقيق أهدافهم واشباع حاجاتهم بواسطة التغلب على الانفعالات السلبية أو خفض أثارها وذلك أثناء صياغة خطة لحل المشكلة ( Snyder, 2010, 2)

ويمكن التعبير عما سبق بالشكل التوضيحي

شكل(١)يوضح العلاقة بين التنظيم الإنفعالي والقدرة على حل المشكلات

وتعد استراتيجيتي التركيز الايجابي، واعادة التقييم من الاستراتيجيات ذات الآثار الايجابية على حل المشكلات، لما تتميز به هاتين الاستراتيجيتين من قدرة على إثارة الانفعالات الايجابية ، وتلعب خبرات الانفعال الايجابي دورا مهم اً في حل المشكلات، لكونها تنشّط إبداعات الأفراد، وتساعدهم على تنظيم معلوماتهم،وتنمي لديهم القدرة على حل المشكلات كما تفيد هذه الانفعالات في توسيع مدى الأفكار والأفعال، وتبني مصادر شخصية هامة (العسعوسي والمغربي، ٢٠٠٩ ، ١) ( Tugade & Frederickson, 2007, 315-317)ويمكن التعبير عن هذه العلاقة بالرسم التوضيحي التالي:




شكل(٢)العلاقة بين استراتيجية إعادة التقييم والقدرة على حل المشكلات

ومن ناحية أخرى، يعد التوجه لحل المشكلات ذات أثر إيجابي على الانفعالات، فالفرد يبدأ بالشعور بصورة أفضل، عندما ينهمك في حل المشكلة التي تسبب له الكرب، ويخطط لها، مما يقود إلى تقييم معرفي ايجابي، او إلى استجابة انفعالية ايجابية وبذلك نجد أنّ العلاقة بين هذه الاستراتيجية وحل المشكلات تسير في اتجاهين فالتوجه لحل المشكلات يؤدي إلى تقييم معرفي إيجابي، وبالتالي إثارة انفعالات إيجابية، كما أن إعادة التقييم المعرفي يثير انفعالات إيجابية تساعد على حل المشكلة.

وبالمقابل يوجد استراتيجيات تنظيم انفعال ذات آثار سلبية على حل المشكلات من بينها استراتيجية الاجترار، لكونها ترتبط سلباً مع حل المشكلات، ويظهر أثرها في نطاق ضيق لحل المشكلة خاصة بالنسبة للأفراد المترددين، وهذا مابينته دراسة( النوبران وحمدي، ٢٠١٤ ) التي وجدت أن المراهقين الذين لديهم مستويات عالية من الاجترار كانوا أقل قدرة على توليد حلول فعالة للمشكلات الاجتماعية من الذين لديهم مستويات منخفضة من الاجترار.

ومن الاستراتيجيات ذات الآثار السلبية يذكر أيضاً، استراتيجية الكوارثية والتي تركز على فظاعة ما اختبره الفرد؛ إنّ مثل هذه الاتجاهات السلبية لدى الفرد، وتركيزه على الجوانب السلبية في المواقف المشكلة التي يتعرض لها سيؤثر سلباً على حل المشكلات؛ خاصة وأنّ الاتجاهات الايجابية والسلبية نحو المشكلة واحدة من العوامل المؤثرة في حل هذه المشكلة وفقاً لما أشار إليه(حسن،٢٠٠٤)

ومن الدراسات التي بحثت في العلاقة بين الانفعال والتنظيم الإنفعالي واستراتيجياته وبين القدرة على حل المشكلات دراسة كل من:( **سلوم ،٢٠١٥**) التي هدفت إلي التَعّرف على استراتيجيات التنظيم الأنفعالي وعلاقته بحل المشكلات لدى طلبة المرحلة الثانوية، ولتحقيق اهداف الدراسة استخدمت الباحثة استبانة استراتيجية التنظيم الأنفعالي ومقياس حل المشكلات. وتوصلت النتائج إلى توسّط مستوى استخدام استراتيجيات التنظيم الانفعالي لدى عينة الدراسة في جميع استراتيجيات التنظيم الانفعالي. أما المستوى السائد في حل المشكلات فكان متوسطاً أيضا.

و( **زغير ،٢٠١٣**) التي هدفت إلى التَعّرف على العلاقة بين الوعي بالانفعال والقدرة على حل المشكلات لدى طلبة الجامعة. ولغرض التحقق من ذلك قامت الباحثة ببناء أداة لقياس الوعي بالانفعال. إذ اظهرت النتائج أن متوسط أفراد العينة للمتغيرين أعلى من المتوسط الفرضي وهذا يعني أن لديهما مُستوى عالي من الوعي بالأنفعال والقدرة على حل المشكلات. كما ظهر أن هناك علاقة دالة إحصائياَ بين مستوى عالي من الوعي بالأنفعال والقدرة على حل المشكلات.

**تستخلص الباحثة** مما سبق أن الانفعالات تشكل جزءاً مهماً وأساسياً في البناء النفسي للانسان وهي التي تحدد معالم شخصيته وقدرته على التفكير والتوجه نحو هدف ما، وهي التي تحدد مستوى قدراته وطاقاته والأسلوب الذي يسير عليه حياته فالاتزان الانفعالي هو الذي يحدد قدرات الفرد في التعامل مع المحيط وحل المشكلات ، أما القدرة على حل المشكلات فتلعب دورًا لا يقل أهمية عن الانفعالات في حل المشكلات وتخطيها، فمفهوم القدرة على حل المشكلات عملية تفكيرية يستخدمها الفرد من خلال المعارف والخبرات والتجارب التي مر بها لتغيير موقف غير مألوف بهدف حل الغموض الذي يتطلبه الموقف.

**تعليق عام على الدراسات السابقة:**

**من خلال الدراسات السابقه عرضها والتي تناولت متغيرات الدراسة نستخلص مايلي:**

-هناك عدم اتفاق في نتايج الدراسات الخاصة بكل من متغيرات الدراسة.

- ركزت اغلب الدراسات التي أجريت على استراتيجيلت التنظيم الانفعالي والقدره على حل المشكلات على عينات من المراهقين وطلاب الجامعة.

- عدم وجود دراسة على المستوى المحلي شملت الطالبات الموهوبات من المرحلتين المتوسطة والثانوية.

**ثامنا: فروض الدراسة:**

في ضوءأهداف الدراسة والدراسات السابقة التي تناولت متغيراته يمكن صياغه فروض الدراسة على النحو التالي :-

١-لا توجد علاقة ارتباطية موجبة دالة إحصائيا بين أداء الطالبات الموهوبات على كل من استبيان استراتيجيات التنظيم الإنفعالي ومقياس القدرة على حل المشكلات

٢-لا توجد فروق دالة احصائيا بين متوسطات درجات الطالبات الموهوبات لإستبانة استراتيجيات التنظيم الإنفعالي تعّزى لمتغير المرحلة الدراسية (متوسطة – ثانوية)

٣- لا توجد فروق دالة احصائيا بين متوسطات درجات الطالبات الموهوبات لمقياس القدرة على حل المشكلات تعّزى لمتغير المرحلة الدراسية (متوسطة – ثانوية) .

**تاسعا: إجراءات الدراسة:**

أ- **منهج الدراسة:**

اعتمدت الدراسة الحالية على المنهج الوصفي التحليلي لمناسبته لطبيعة البحث وأهدافها،طالما أنه يوفر لنا القدرة على المقارنة بين المتغيرات

**ب- مجتمع الدراسة:**

تكوّن مجتمع البحث من جميع الطالبات الموهوبات الملتحقات ببرامج فصول الموهوبات في المرحلة المتوسطة والثانوية بمدينة جدة، للعام الدراسي ٢٠١٧-٢٠١٨م.

**ث- عينة الدراسة :**

تكوّنت عينة البحث من (١٠٠) طالبة موهوبة مسجلة في المرحلة المتوسطة والثانوي في برامج فصول الموهوبات بمدينة جدة ). ولقد تم وصف عينة الدراسة كاللآتي. والجدول (١) يوضح ذلك

**جدول (١). توزيع عينة البحث حسب المرحلة المدرسية**

| المرحلة الدراسية | تكرار |
|---|---|
| المرحلة الثانوية | ٥٩ |
| المرحلة المتوسطة | ٤١ |
| المجموع | ١٠٠ |

ج- **أدوات الدراسة:**

استخدمت الباحثة الأدوات التالية : مقياس استراتيجيات التنظيم الانفعالي ،ومقياس الفدرة على

حل المشكلات، فيما يلي وصف لهاتين الأداتين وخصائصهما السيكومترية.

**أولا: استبانة استراتيجيات التنظيم الأنفعالي وخصائصها السيكومترية:**

**١- وصف استبانة استراتيجية التنظيم الإنفعالي من إعداد سلوم(٢٠١٥):**

ومن قام سلوم بإعدادها بالرجوع إلى ثلاثة أدوات بصورتها بالإنجليزية.وهذه الادوات هي: استبانة استراتيجيات التنظيم الانفعالي لغارنيفسكي وآخرون (٢٠٠٢). واستبانة التنظيم الإنفعالي لكروس وجون(٢٠٠٣) المستخدمة في دراسة يعقوب(٢٠١١). وأخيراً مقياس استراتيجيات المواجهة والذي أعده كارفر وآخرون (١٩٨٩ , Carver,et,al)هذا وتألفت الأداة بشكلها النهائي من (٢٨) عبارة موزعة على ثمان استراتيجيات هي: اعادة التقييم وأرقام عباراتها(٧، ١٥، ٢٣، ٢٧)،الاجترار( ٢،١٠،١٨،٢٧)، القبول (١،٩،١٧)،الإلهاء ( ٦،١٤،٢٢،٢٦)، التركيز الإيجابي(٣،١١،١٩)،الكارثية (٤،١٢،٢٠). الكبت (٨،١٦،٢٤،٢٨)، المشاركة الاجتماعية (٥،١٣،٢١) . وبهذا تكّونت استراتيجيات إعادة التقييم، الاجترار، الإلهاء، الكبت من أربع عبارات تعطى درجات تتراوح بين ١-٤

في حين تكونت استراتيجيات القبول، الكوارثية، التركيز الإيجابي، المشاركة الاجتماعية من ثلاث عبارات وتعطى درجات تتراوح بين ١-٤. جميع هذه العبارات إيجابية وتتراوح احتمالات الإجابة عنها (تنطبق بدرجة كبيرة، تنطبق بدرجة متوسطة، تنطبق بدرجة بسيطة، لا تنطبق أبدا) وتنطبق الدرجات للاستراتيجيات البالغ عدد عباراتها ثلاث عبارات بين ٣-١٢ درجة، وتعطى درجة كلية تبلغ (٤٨). في حين تتراوح درجات الاستراتيجيات البالغ عدد عباراتها أربع عبارات بين ٤-١٦ درجة، وتعطى درجة كلية تبلغ (٦٤). وبذلك تتحدد الدرجة الكلية للأداة بـ (١١٢) درجة.

**٢- صدق استبانة استراتيجيات التنظيم الإنفعالي:**

أ- صدق المحكمين(الصدق الظاهري):

في البداية تم التأكد من سلامة الترجمة بعرضها على محكم باللغة الإنجليزية،ومن ثم تم عرضها على مجموعه من السادة المحكمين المتخصصين في علم النفس بهدف تحديد مدى ملائمة كل مفردة بالمجال الذى تنتمي اليه ومناسبة صياغتها ، ولقد أشار جميع المحكمين بملائمه العبارات لما وضعت لقياسة ومناسبتها للمجال .

ب- صدق الاتساق الداخلي :

حيث تم حساب معاملات الارتباط بين درجة كل مفردة من مفردات الاستبانة والدرجة الكلية للمجال الذى تنتمى إليه ووجد أن معاملات الارتباط وقعت في الفترة المغلقة [ ٠,٧٦- ٠,٨٨] وبالتالي فإن جميع معاملات الارتباط دالة احصائيا عند مستوى ٠,٠١ وهذا يدل على صدق جميع مفردات الاستبانة

**٣- ثبات استبانة استراتيجيات التنظيم الإنفعالي:**

تم حساب ثبات الاستبانة باستخدام معادلة ألفا للثبات "معادلة كرونباخ" وبالتعويض في المعادلة وجد أن معامل الثبات للاستبانة= ٠,٨٩ مما يشير إلى أن الاستبانة على درجة عالية من الثبات

**٤- إعادة تقنين المقياس على العينه الاستطلاعية من الطالبات الموهوبات والبالغ عددهن ( ٣٠) طالبة وكانت النتائج كالتالي :**

**- صدق البناء:** تم الكشّف عن صدق البناء الداخلي لاستبانة استراتيجيات التنظيم الانفعالي لعينة الدراسة الاستطلاعية (ن=٣٠) باستخراج معاملات ارتباط الفقرة بكل مجال ، حيث تبيّن أن هنالك علاقات ذات دلالة إحصائية تزيد قوتها عن ٠,٨٠ بين الفقرة والمجال الذي تتبعه، وكذلك بين المجال والدرجة الكلية للمقياس، مما يدل على صدق الاستبانة. والجدول (٢) يوضح معاملات ارتباط عبارات المقياس بالمجال .

**جدول (٢).معاملات ارتباط الفقرة بالمجال لاستبانة استراتيجيات التنظيم الأنفعالي**

| الفقرة | المجال | الفقرة | المجال | الفقرة | المجال |
|---|---|---|---|---|---|
| **الأول: إعادة التقييم **** | | **الثأني: الاجترار**** | | **الثالث: القبول **** | |
| ٧ | .٨٨٤ | ٢ | .٨٦٠ | ١ | ٠,٨٤٢ |
| ١٥ | .٧٣٩ | ١٠ | .٩٣٥ | ٩ | .٩٤٧ |
| ٢٣ | ٨٤٩ | ١٨ | .٨٠٧ | ١٧ | ٠,٧٨٨ |
| ٢٧ | .٧٥٥ | ٢٧ | .٨٥٤ | | |

| الرابع : الالهاء** | | الخامس: التركيز الايجابي** | | السادس:الكارثية ** | |
|---|---|---|---|---|---|
| ٦ | .٨٦٦ | ٣ | .٨٦١ | ٤ | .٨٥٨ |
| ١٤ | .٨٦٢ | ١١ | .٨١٢ | ١٢ | .٨٥٠ |
| ٢٢ | .٧٨٨ | ١٩ | .٨٧٩ | ٢٠ | .٨٥٠ |
| ٢٦ | .٧٢٦ | | | | |
| **السابع: الكبت**** | | **الثامن: المشاركة الاجتماعية**** | | | |
| ٨ | .٨٧٢ | ٥ | .٨٣٢ | | |
| ١٦ | .٨٩٢ | ١٣ | .٨٤٩ | | |
| ٢٤ | .٨٥٧ | ٢١ | .٧٥٢ | | |
| ٢٨ | .٧٥٢ | | | | |

** ذات دلالة إحصائية عند مستوى ٠,٠١

والجدول(٢)يوضح معاملات ارتباط المجال بالدرجة الكلية لمقياس التنظيم الانفعالي :

**جدول (٣). معاملات ارتباط المجال بالدرجة الكلية لاستبانة استراتيجيات التنظيم الأنفعالي**

| المجال | قيمة معامل الارتباط** | المجال | قيمة معامل الارتباط** |
|---|---|---|---|
| إعادة التقييم | .٨٤٤ | التركيز الإيجابي | .٨٠١ |
| الاجترار | .٨٥٣ | الكارثية | . ٨٩٦ |
| القبول | .٨٩٧ | الكبت | .٨١١ |
| الإلهاء | .٧٩٠ | المشاركة الاجتماعية | .٨٨٢ |

** ذات دلالة إحصائية عند مستوى ٠,٠١

يتضح من معاملات ارتباط ابعاد استبانة استراتيجيات التنظيم الانفعالي مع الدرجة الكلية

للاستبانة بانها عالية ممايجعله مقبوله علميا ويمكن الوثوق بها

- **ثبات أبعاد الاستبانة :**

تم حساب ثبات أبعاد الاستبانة باستخدام معادلة ألفا للثبات "معادلة كرونباخ" وبالتعويض في المعادلة وجد أن معامل الثبات لأبعاد الاستبانة= ٠,٨٨ مما يشير إلى أن الاستبانة على درجة عالية من الثبات والجدول (٤ ) يوضح قيم معاملات الثبات لاستبانة استراتيجيات التنظيم الانفعالي

**جدول (٤). قيم معاملات الثبات لاستبانة استراتيجيات التنظيم الانفعالي**

| مقياس التنظيم الإنفعالي | |
|---|---|
| **البعد** | **قيمة ألفا** |
| **إعادة التقييم** | ٠,٨٧٧ |
| **الاجترار** | ٠,٨٥٩ |
| **القبول** | ٠,٨٩٠ |
| **الإلهاء** | ٠,٨١٧ |
| **التركيز الإيجابي** | ٠,٨٥٩ |
| **الكارثية** | ٠,٨١٥ |
| **الكبت** | ٠,٨٢٧ |
| **المشاركة الاجتماعية** | ٠,٩٠٩ |
| **الدرجة الكلية** | ٠,٩٣٩ |

يتضح من الجدول السابق معاملات الثبات للاستبانة دالة ، ممايشير الى مؤشرات ثبات عالية للاستبانة يمكن الوثوق بها

**ثانيا: مقياس القدرة على حل المشكلات (PPSI) Personal problem_ Solving Inventorey:**

**١- وصف مقياس القدرة على حل المشكلات:**

قام بإعداده هبنر وبيترسن Heppner & Peterson عام ١٩٨٢، والذي قام الصمادي عبدالله (١٩٩٢) بترجمته وتطويره ليلائم البيئة العربية. وتكّون بصورته النهائية من(٢٧) فقرة مدّرجة بطريقة ليكرت، وقد وضعت الفقرات لقياس الخطوات العامة لعملية حل المشكلات، وتتمثل بخطوات خمس أساسية هي: الإتجاه العام – تحديد المشكلة – توليد البدائل – اتخاذ القرار – التقييم. وقد تضمنت فقرات القائمة عبارات إيجابية وأخرى سلبية. كما يوضح الجدول (٥) توزيع عبارات مقياس القدرة على حل المشكلات على الأبعاد الفرعية.

**جدول (٥). توزيع عبارات مقياس القدرة على حل المشكلات على الأبعاد الفرعية**

| الأبعاد | العبارات | عدد العبارات |
|---|---|---|
| **الثقة** | ٥-١٥-١٧-١٨-٢٠-٢١-٢٤ | ٧ |
| **التجنب** | ٣-٨-٩-١٠-١٢-١١-١٣-١٩-٢٣-٢٥ | ١٠ |
| **الضبط الشخصي** | ١-٢-٤-٦-٧-١٤-١٦-٢٢-٢٦-٢٧ | ١٠ |
| | اجمالي عدد العبارات | ٢٧ |

**تصحيح مقياس القدرة على حل المشكلات:** تضمن مقياس القدرة على حل المشكلات (٢٧) فقرة، وضعت لقياس الخطوات العامة لعملية حل المشكلات، وتتمثل بخطوات خمس أساسية هي: الاتجاه العام – تحديد المشكلة – توليد البدائل –

اتخاذ القرار – التقييم. يطلب من المفحوص أن يجيب عن كل فقرة من فقرات المقياس بإجابة واحدة من أربع اجابات هي: (موافق تماما – موافق – غير موافق –غير موافق اطلاقا). ويوضح الجدول (٦) الفقرات الايجابية والسلبية بالمقياس

**جدول (٦). توزيع عبارات مقياس القدرة على حل المشكلات الإيجابية والسلبية**

| نوع العبارات | أرقام العبارات |
|---|---|
| إيجابية | ٥-٦-٧-٩-١٢-١٤-١٥-١٦-١٧-١٨-٢٠-٢١-٢٣-٢٥-٢٦-٢٧ |
| سلبية | ١-٢-٣-٤-٨-١٠-١١-١٣-١٩-٢٢-٢٤ |

ويصحح المقياس وفقاً للفقرات الايجابية والسلبية حيث تعطى العبارات الإيجابية من ٤-١ والسلبية من ١-٤ لمقياس القدرة على حل المشكلات .

**٢-صدق مقياس القدرة على حل المشكلات:**

**أ- صدق المحكمين(الصدق الظاهري):**

تم عرض المقياس على عدد من السادة المحكمين لبيان مدى ملائمتها للعينة بهدف تحديد مدى ملائمة كل مفردة بالبعد الذى تنتمي اليه ومناسبة صياغتها، ولقد أشار جميع المحكمين بملائمه العبارات لما وضعت لقياسة ومناسبتها للبعد

**٣- إعادة تقنين المقياس على العينه الاستطلاعية من الطالبات الموهوبات والبالغ عددهن ( ٣٠) طالبة وكانت النتائج كالتالي :**

- **صدق الاتساق الداخلي :**

تم حساب معاملات الارتباط بين درجة كل مفردة من مفردات المقياس والدرجة الكلية للبعد الذى تنتمى إليه ووجد أن معاملات الارتباط وقعت في الفترة المغلقة [ ٠,٧١٤- ٠,٨٨٦] وبالتالي فإن جميع معاملات الارتباط دالة احصائيا عند مستوى ٠,٠١ وهذا يدل على صدق جميع مفردات المقياس،والجدول (٧) يوضح معاملات ارتباط عبارات المقياس بالمجال

**جدول (٧). معاملات ارتباط الفقرة بالمجال لمقياس القدرة على حل المشكلات**

| الفقرة | المجال | الفقرة | المجال | الفقرة | المجال |
|---|---|---|---|---|---|
| **الأول:الثقة **** | | **الثأني : التجنب **** | | **الثالث : الضبط الشخصي **** | |
| ٥ | .٧٦١ | ٢ | .٨٨٤ | ١ | .٧٨٧ |
| ١٥ | .٨٧٣ | ٨ | .٨٢٤ | ٢ | .٨١٧ |
| ١٧ | .٧٢٢ | ٩ | .٨٤٥ | ٤ | .٨٩٧ |
| ١٨ | .٨٨٦ | ١٠ | .٨١٤ | ٦ | .٨٥٧ |
| ٢٠ | .٨٨٦ | ١١ | .٨٨٤ | ٧ | .٨١٨ |
| ٢١ | .٩٢٩ | ١٢ | .٨١٨ | ١٤ | .٧٥٥ |
| ٢٤ | .٨٠٥ | ١٣ | .٨٠٤ | ١٦ | .٨٨٢ |
| | | ١٩ | .٨٢٢ | ٢٢ | .٨١٦ |
| | | ٢٣ | .٧١٤ | ٢٦ | .٨١٩ |
| | | ٢٥ | .٨٨٢ | ٢٧ | .٨٥٦ |

** ذات دلالة إحصائية عند مستوى ٠,٠١

ويوضح الجدول (٨) معاملات ارتباط المجال بالدرجة الكلية للمقياس.

**جدول (٨). معاملات ارتباط المجال بالدرجة الكلية لمقياس القدرة على حل المشكلات**

| المجال | قيمة معامل الارتباط** |
|---|---|
| الثقة | .٨٤٠ |
| التجنب | .٧٦٤ |
| الضبط الشخصي | .٧٥٠ |

** ذات دلالة إحصائية عند مستوى ٠,٠١

- **ثبات مقياس القدرة على حل المشكلات:**

تم حساب ثبات المقياس باستخدام معادلة ألفا للثبات "معادلة كرونباخ" وبالتعويض في المعادلة وجد أن معامل الثبات للاستبانة= ٠,٨٠ مما يشير إلى أن المقياس على درجة عالية من الثبات، والجدول(٩) يوضح قيم هذه المعاملات

**جدول (٩).معاملات الثبات لمقياس القدرة على حل المشكلات**

| مقياس القدرة على حل المشكلات | |
|---|---|
| البعد | قيمة ألفا |
| الثقة | ٠,٨٥٢ |
| التجنب | ٠,٨٩١ |
| الضبط الشخصي | ٠,٧٢٥ |
| الدرجة الكلية | ٠,٩٢١ |

يتضح من الجدول السابق معاملات الثبات لمقياس القدرة على حل المشكلات دالة، ممايشير الى مؤشرات ثبات عالية للمقياس يمكن الوثوق بها .

د-الأساليب الإحصائية

للتحقق من فروض الدراسة وإجراءات التحليلات الاحصائية الاتية:

-المتوسط الحسابي والانحراف المعيارى.

-معامل ارتباط بيرسون.

-اختبار ت لعينتي مستقلتين.

**عاشرا: نتائج الدراسة وتفسيرها وتحليلها.**

**١النتائج الخاصة بأبرز استراتيجيات التنظيم الإفعالي لدى الطالبات الموهوبات بالمرحلتين المتوسطة والثانوية**

للإجابة عن السؤال الأول من أسئلة البحث والذي ينص على:" ما أبرز استراتيجيات التنظيم الإفعالي لدى الطالبات الموهوبات بالمرحلتين المتوسطة والثانوية؟" تم استخراج المتوسط الحسابي والإنحراف المعياري للإجابة على التسّاؤل أعلاه، وجدول(١٠) يوضح المتوسطات الحسابية والإنحرافات المعيارية لكل من أبعاد استبانة استراتيجيات التنظيم الإنفعالي والدرجة الكلية للاستبانة

**جدول (١٠). يوضح المتوسطات الحسابية والإنحرافات المعيارية لأبعاد استبانة استراتيجيات التنظيم الأنفعالي**

| البعد | المتوسط الحسابي | الإنحراف المعياري | مستوى الموافقة | مستوى الدلاله |
|---|---|---|---|---|
| التركيز الإيجابي | ٣.٤٦٥٠ | .٨٣١٠٧ | مرتفع | ٠,٠١ |
| الكارثية | ٣.٣٥٦٧ | .٥٧٦٨٧ | مرتفع | ٠,٠١ |
| القبول | ٣.٣٢٠٠ | .٥٧٦٢٢ | مرتفع | ٠،٠١ |
| إعادة التقييم | ٣.٢٩٢٥ | .٥٧٣٠٢ | مرتفع | ٠,٠١ |
| المشاركة الاجتماعية | ٣.٢٦٩٤ | .٦٣١١٦ | مرتفع | ٠,٠١ |
| الكبت | ٣.٢٥٠٠ | .٤٦١٩٣ | مرتفع | ٠,٠١ |
| الاجترار | ٣.٢٢٧٥ | .٦٦١٠٥ | مرتفع | ٠,٠٥ |
| الإلهاء | ٣.٠٦٣٣ | .٤٤٣٨٤ | مرتفع | ٠,٠٥ |
| المتوسط الكلي | ٣.٢٨٣٧ | .٤٠٣٨٦ | مرتفع | ٠,٠١ |

**من جدول(١٠) يتبين أن:**

– المتوسط العام البالغ ٣,٢٨٣٧ يشير إلى مستوى موافقة مرتفع نحو استراتيجيات التنظيم الإنفعالي لدى الطالبات الموهوبات وفقاً للمقياس التالي: ( ١–٢) مستوى ضعيف. (٢–٣) مستوى متوسط. (٣–٤) مستوى مرتفع.وجميعها دالة عند مستوي ٠،٠١ وذلك يتضح من ارتفاع مستوي الموافقة لاستراتيجيات التنظيم الانفعالي واستخدامها لدى الطالبات الموهوبات .

– استراتيجية (التركيز الإيجابي) هي أكثر الاستراتيجيات استخداماً ،حيث بلغ المتوسط الحسابي٣,٤٦٥٠. تليها استراتيجية (الكارثية) حيث بلغ المتوسط الحسابي ٣,٣٥٦٧، ثم القبول وإعادة التقييم، المشاركة الاجتماعية، الكبت، الاجترار بينما استراتيجية (الإلهاء) هي أقل الاستراتيجيات استخداماً.

**وتتفق** هذه الدراسة مع دراسة كل من (عياش وفائق،٢٠١٦)(فائق،٢٠١٦)(سلوم،٢٠١٥) (الموسى،٢٠١١) (Aldao, et al., 2010 b) من حيث التعرف على التنظيم الانفعالي ومستويات استخدام استراتيجيات التنظيم الانفعالي والتنوع في الاستراتيجيات التي يستخدمها الطلبة لتنظيم انفعالاتهم **وتختلف** معها في أن تلك الدراسة تناولت طلاب المرحلة المتوسطة

**وتختلف** هذه النتيجة مع نتائج دراسة كلا من (سلوم،٢٠١٥) التي أشارت إلى توسّط مستوى استخدام استراتيجيات التنظيم الانفعالي لدى عينة الدراسة، ودراسة( يعقوب ،٢٠١١) التي اشارت إلى أن مستوى التنظيم الإنفعالي إيجابي ومقبول لدى عينة الدراسة.

**وتعزو الباحثة هذه النتائج إلى تلك الأسباب:**

– استراتيجية (التركيز الإيجابي) هي أكثر الاستراتيجيات استخداماً لدى الطالبات الموهوبات، وهي استراتيجية تتطلب جهداً ذهنياً ونشطاً وهادفاً وهذا يدل على محاولة بعض الطالبات الموهوبات لتنظيم إنفعالاتها من خلال توجيهها وتركيزها نحو الجوأنب الهامة في المواقف التي تتعرض لها.

– استراتيجة (الإلهاء) كانت الاستراتيجية الأقل استخداماً لدى الطالبات الموهوبات إلى أنها االستراتيجية تتضمن أفعال يقوم بها الفرد ليشعر على نحو أفضل كأن يتلاعب بالبيئة أو الأنخراط في نشاط يوفر الهاءاً إنفعاليا للفرد، وهذا أمراً لا تحبذه الطالبات الموهوبات في مرحلة حرجة تتسم بالانفعالات العاطفية كمرحلة المراهقة حيث يميلون في هذه المرحلة إلى مواجهه المواقف أنفعاليا بدل من التلاعب بالمواقف والظروف المرتبطة بها.

– الطالبات لديهن الوعي بانفعالاتهن ولديهن القدرة على مراقبة هذه الانفعالات وتنظيمها والاخذ بالاعتبار طبيعة التفاعل الاجتماعي فيما بينهن والتعامل على اساس فهم هذه العلاقة والابتعاد عن مسببات شرح العلاقة الاجتماعية التي يكون فيها عدم السيطرة على الانفعال سببا رئيسيا في حدوثها

– الطبيعة الانفعالية والاجتماعية للمرحلة الدراسية والنمائية التي ينتمي إليها كلاً من طلاب المرحلتين. فمراهقي المرحلة المتوسطة والثانوية يتعرضون للعديد من التغيرات الانفعالية، التي تفرضها طبيعة الانفعالات في مرحلة المراهقة المتوسطة والتي تتميز بالحدة والتناقض والتذبذب. الأمر الذي يفرض على كليهما تجريب أساليب عديدة للتعامل معها.

فالتغيرات الانفعالية تفرض على الأفراد أن يجربوا طرقاً عديدة لتنظيمها، نتيجة لذلك نجدهم يميلون بوجه عام إلى توظيف استراتيجيات تنظيم انفعال متعددة بنفس الوقت

**١- النتائج الخاصة بمستوى القدرة على حل المشكلات لدى الطالبات الموهوبات بالمرحلتين المتوسطة والثانوية**

للإجابة عن السؤال الثاني من أسئلة البحث والذي ينص على:" ما مستوى القدرة على حل المشكلات لدى الطالبات الموهوبات بالمرحلتين المتوسطة والثانوية ؟" تم استخراج المتوسط الحسابي والإنحراف المعياري للإجابة على التسّاؤل أعلاه، وجدول(١١) يوضح المتوسطات الحسابية والإنحرافات المعيارية لكل من مجالات مقياس القدرة على حل المشكلات والدرجة الكلية للمقياس

**جدول (١١). يوضح المتوسطات الحسابية والإنحرافات المعيارية لمجالات مقياس القدرة على حل المشكلات**

| المجال | المتوسط الحسابي | الانحراف المعياري | مستوى الموافقة | مستوى الدلاله |
|---|---|---|---|---|
| **الثقة** | ٣.٤٦٤٣ | .٥٨٣٣٤ | مرتفع | ٠,٠١ |
| **التجنب** | ٣.٢٦٥٠ | .٢٧٧٢١ | مرتفع | ٠,٠١ |
| **الضبط الشخصي** | ٣.٨٤٧٠ | .٣٢٩٥١ | مرتفع | ٠,٠١ |
| **المتوسط الكلي** | ٣,٣٩١٥ | .٣١٨٦٥ | مرتفع | ٠,٠١ |

**من جدول(١١) يتبين أن:**

- المتوسط العام البالغ ٣,٣٩١٥ يشير إلى مستوى موافقة مرتفع لدى الطالبات الموهوبات نحو القدرة على حل المشكلات.
- المجال (الضبط الشخصي) هو أكثر المجالات توافراً حيث بلغ المتوسط الحسابي ٣,٨٤٧٠، يليه مجال (الثقة) حيث بلغ المتوسط الحسابي ٣,٤٦٤٣، بينما كان مجال (التجنب) هو أقل المجالات توافراً، حيث بلغ المتوسط الحسابي ٣,٢٦٥٠.

**واتفقت** هذه النتيجة مع دراسة(زغير ،٢٠١٣)حيث اشارت إلى أن تمتع أفراد العينة بمستوى عالي من الوعي بالانفعال ،والقدرة على حل المشكلات. في حين **اختلفت** مع دراسة (سلوم ،٢٠١٥) التي اشارت إلى توسّط مستوى القدرة على حل المشكلات لدى عينة الدراسة.

**وتعزو الباحثة هذه النتائج إلى تلك الأسباب:**

– مجال (الضبط الشخصي) جاء في مقدمة مجالات القدرة على حل المشكلات، فالطالبات الموهوبات يحتاجون في الدرجة الأولى إلى الضبط الشخصي باعتباره الخطوة الأولى في التعامل مع المشكلات والمعضلات، كما أنها نقطة انطلاق تدعم الثقة عند الطالبات الموهوبات بالتفكير الجاد بحلول مناسبة للمشكلات.

– مجال( الثقة) قد جاء في المرتبة الثانية. وما يؤكد هذا التفسير حصول مجال التجنب إلى المرتبة

الأخيرة. حيث تتميز الطالبات الموهوبات بخصائص سلوكية أبرزها الاحساس بالمشكلة والمثابرة والسّعي الجَاد لحل المشكلات خاصة المستقبلية، ورغبتهم في الوصول إلى حلول إبداعية لها وعدم تجنبها او تجاهلها.

– الطلبة لديهم القدرة على حل المشكلات وقد يعود هذا لطبيعة الخبرات التي اكتسبوها خلال دراستهم . فضلا عن تمتعهم بسمات وخصائص تتلائم والمرحلة العمرية.

**٣– النتائج الخاصة بعلاقة استراتيجيات التنظيم الإنفعالي بالقدرة على حل المشكلات لدي الطالبات الموهوبات بالمرحلتين المتوسطة والثانوية**

- للإجابة عن السؤال الثالث من أسئلة البحث والذي ينص على:" ما علاقة استراتيجيات التنظيم الإنفعالي بالقدرة على حل المشكلات لدي الطالبات الموهوبات بالمرحلتين المتوسطة والثانوية ؟" وللتحقق من صحة الفرض الأول من فروض البحث،والذي ينص على:" لا توجد علاقة ارتباطية موجبة دالة إحصائيا بين أداء الطالبات الموهوبات على كل من استبيان استراتيجيات التنظيم الإنفعالي ومقياس القدرة على حل المشكلات "

تم استخدام معامل ارتباط بيرسون بين الدرجة الكلية والأبعاد على استبانة استراتيجيات التنظيم الإنفعالي والدرجة الكلية على مقياس حل المشكلات لدى طلاب المرحلتين المتوسطة والثانوية،ثم تمت المقارنة بين نتائجهما ، وجدول(١٢) يوضح نتيجة معاملات الارتباط بين الاستراتيجيات والقدرة على حل المشكلات لدى طلاب المرحلتين

**جدول ( ١٢). يوضح معاملات ارتباط بيرسون بين الدرجة الكلية والأبعاد على استبانة استراتيجية التنظيم الإنفعالي والدرجة الكلية على مقياس القدرة على حل المشكلات لدى الطالبات الموهوبات بالمرحلتين المتوسطة والثانوية**

| | الثقة | التجنب | الضبط الشخصي | القدرة على حل المشكلات |
|---|---|---|---|---|
| إعادة التقييم | –٠.٠١٨ | ٠.٠٧٥ | ٠.٠٩ | ٠.٠٥ |
| الاجترار | ٠.٠٧٨ | ٠.١٢٤ | ٠.٠٩٢ | ٠.١١٢ |
| القبول | ٠.١٥٦ | ٠.٠٦٩ | ٠.١٦٦ | ٠.١٦ |
| الإلهاء | –٠.٠٨٨ | –٠.١٦٤ | –٠.١١٣ | –٠.١٣٨ |
| التركيز الإيجابي | ٠.٠٧٤ | ٠.٠٦٢ | ٠.٠٩٥ | ٠.٠٩٢ |
| الكارثية | ٠.٠٢٨ | ٠.١١٧ | ٠.٠٣٥ | ٠.٠٦٤ |
| الكبت | –٠.٠١٣ | ٠.٠١٢ | ٠.٠٤٦ | ٠.٠١٥ |
| المشاركة الاجتماعية | ٠.٠٠٤ | ٠.٠٣٢ | ٠.٠٠٢ | ٠.٠١٣ |
| التنظيم الأنفعالي | ٠.٠٤٢ | ٠.٠٦٥ | ٠.٠٦٩ | ٠.٠٦٧ |

**من جدول(١٢) يتبين أن:**

- قيم معاملات ارتياط لاستجابات الطالبات على استبانة التنظيم الانفعالي ومقياس القدرة على حل المشكلات قد جاءت ضعيفة، وليست ذات دلالة إحصائية عند مستوى ٠,٠٥، حيث أن قيمة معامل

الارتباط البالغة ٠,٠٦٧ قيمة ليست ذات دلالة إحصائية عند مستوى ٠,٠٥ مما يدل على أنه لا توجد علاقة ارتباطية دالة إحصائياً بين استراتيجيات التنظيم الانفعالي والقدرة على حل المشكلات لدى الطالبات الموهوبات في المرحلة والمتوسطة والثانوية.

**واختلفت** هذه النتائج مع نتيجة دراسة (سلوم،٢٠١٥). حيث اشارت إلى وجود فروق بين مرتفعي ومنخفضي الدرجات في استراتيجيات التنظيم الانفعالي الآتية (القبول، إعادة التقييم، االهاء، المشاركة الاجتماعية، إعادة التركيز الاجتماعي) في القدرة على حل المشكلات، وجاءت هذه الفروق لصالح مرتفعي الدرجات، في حين لم تكن هناك فروق بينهما في استراتيجيات (الاجترار، الكارثية، الكبت) في القدرة على حل المشكلات. ومع نتيجة دراسة (زغير،٢٠١٣) التي اظهرت أن هناك علاقة دالة إحصائياً بين المستوى العالي من الوعي بالانفعال والقدرة على حل المشكلات.

**وتعزو الباحثة هذه النتائج إلى تلك الأسباب:**

– استخدام بعض استراتيجيات التنظيم الانفعالي لدى الطالبات الموهوبات يؤثر سلبا على حل المشكلات، ومنها استراتيجيتي (الكارثية والاجنرار) حيث تشير إلى اتجاهات سلبية تتحدد بافكار تركز على فظاعة ما اختبرته الطالبة، وتتمثل هذه الاتجاهات السلبية والتركيز على الجوانب السلبية في المواقف المشكلة التي تتعرض لها الطالبة فتؤثر سلباً على قدرتها على حل المشكلات، ويرجع ذلك لطبيعة هذه الاستراتيجية ،وما تشير إليه من اتجاهات سلبية أو ايجابية مؤثرة في القدرة على حل المشكلات

– أما استراتيجية (المشاركة الاجتماعية) فهي تعتمد على الحديث مع شخص آخر حول الانفعالات السلبية وبالتالي سيؤثر على حل المشكلات بشكل سلبي، لكون حل المشكلة تعتمد بشكل أكبر على مهارات الفرد وامكاناته وخبراته أكثر من الحديث عن الانفعالات السلبية.

– أما استراتيجية( الكبت) فلها أثاراً سلبية تتمثل بزيادة الاضطراب الانفعالي لدى الطالبات الموهوبات

– وأخيرا استراتيجية الالهاء تعتبر من الاستراتيجيات التي تركز على استجابات المواجهة وهي استراتيجية ذات فعالية ضعيفة اثناء التعامل مع المواقف الضاغطة والمشكلات، ويعود ذلك إلى أن الفرد يبدأ بالشعور بشكل أفضل عندما ينهمك في حل المشكلة، ويخطط لها،وهذا ما يفسر وجود علاقة ضعيفة بين استراتيجية الإلهاء والقدرة على حل المشكلات لدى طلاب المرحلتين المتوسطة والثانوية وبالتالي لا تعد هذه الاستراتيجية ذات أثر كبير على القدرة على حل المشكلات ،ربما يعود ذلك إلى طبيعة المشكلات التي يتعرض لها الطلاب في هذه المرحلة النمائية والدراسية

– نوعية استراتيجيات التنظيم الانفعالي المستخدمة حيث أن الباحثة اعتمدت في هذا البحث على نوعية الاستراتيجيات التي تركز على الاستجابة، وربما يرجع إلى ان الجانب الانفعالي والمعرفي في

الشخصية يفترض ان يعملان باتساق كي يستطيع الفرد من السيطرة على انفعالاته عند مواجهة المواقف الخطرة او الصعبة كونها تجعل الفرد متزنا وواعيا بانفعالاته وقدرته على حل المشكلات كما أن الانفعالات السلبية تؤدي إلى عدم القدرة على حل المشكلات

– الاستخدام الموقفي للاستراتيجيات، فدرجة فاعلية أي استراتيجية بعتمد على السياق الذي تطبق فيه نكما أن المشكلات ليست واحدة وتختلف في طبيعتها

– حل المشكلات يتضمن الكثير من العمليات العقلية المتداخلة، ويتطلب أن تستخدم الطالبة فيه معلوماتها السابقة ومهاراتها المكتسبة لتلبية موقف غير عادي تواجهه

– لايوجد حل للمشكلة بلا تنظيم الانفعال بحكم أنّ الانفعال جزءاً من أية مشكلة، فعندما يواجه الفرد مشكلة ما تحول بينه وبين إشباع حاجاته أو تحقيق أهدافه يعاني من الإحباط أو الغضب أو غيرها من الانفعالات، التي تؤثر بصورة أو بأخرى على قدرة الفرد على حل المشكلة. ويعد التعامل مع هذه الانفعالات عاملاً مساعداً على حلها، فالتنظيم الانفعالي يساعد الأف ا رد على تحقيق أهدافهم واشباع حاجاتهم من خلال التغلب على الانفعالات السلبية أو خفض أثارها وذلك خلال صياغة خطة لحل المشكلة.

**٤-النتائج الخاصة باختلاف استراتيجيات التنظيم الإنفعالي لدى الطالبات الموهوبات باختلاف المرحلة الدراسية (المتوسطة والثانوية)**

للإجابة عن السؤال الرابع من أسئلة البحث والذي ينص على:"هل تختلف استراتيجيات التنظيم الإنفعالي لدى الطالبات الموهوبات باختلاف المرحلة الدراسية (المتوسطة والثانوية)؟" وللتحقق من صحة الفرض الثاني من فروض البحث، والذي ينص على:"لا توجد فروق دالة احصائيا بين متوسطات درجات الطالبات الموهوبات لإستبانة استراتيجيات التنظيم الإنفعالي تُعّزى لمتغير المرحلة الدراسية (متوسطة – ثانوية) "

تم استخدام اختبار"ت" للمجموعات المستقلة لحساب دلالة الفروق بين متوسطات درجات الطالبات الموهوبات لإستبانة استراتيجيات التنظيم الانفعالي تُعّزى إلى المرحلة الدراسية، وجدول(١٣)يوضح دلالة الفروق بين متوسطات درجات الطالبات الموهوبات لإستبانة استراتيجيات التنظيم الانفعالي تُعّزى إلى المرحلة الدراسية

**جدول (١٣). دلالة الفروق بين متوسطات درجات الطالبات الموهوبات لاستبانة استراتيجيات التنظيم الانفعالي تبعاً لمتغير المرحلة الدراسية**

| المجال | الجنس | العينة | المتوسط الحسابي | الإنحراف المعياري | ت | الدلالة ** |
|---|---|---|---|---|---|---|
| إعادة التقييم | ثانوية | ٥٩ | ٣.٥١٢٧ | .٤٣١٥٨ | ٤,٨٧٦ | ٠,٠٠٠ |
| | متوسطة | ٤١ | ٢.٩٧٥٦ | .٦٠٦٧٥ | | |
| الاجترار | ثانوية | ٥٩ | ٣.٥٤٢٤ | .٤١٥٦٢ | ٦,٣٧٨ | ٠,٠٠٠ |
| | متوسطة | ٤١ | ٢.٧٧٤٤ | .٦٨٨٧٦ | | |
| القبول | ثانوية | ٥٩ | ٣.٥٤٢٤ | .٤٥٠١٩ | ٥,٢٠٤ | ٠,٠٠٠ |
| | متوسطة | ٤١ | ٣.٠٠٠٠ | .٥٩١٦١ | | |
| الإلهاء | ثانوية | ٥٩ | ٣.٥٨٠٥ | .٣٢٦٤٢ | ٢,٢ | ٠,٠٠١ |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | متوسطة | ٤١ | ٣.٢٩٨٨ | .٥٣٣٩١ | ٧١ | |
| **التركيز الإيجابي** | ثانوية | ٥٩ | ٣.٤١٢٤ | .٥٥١٣٤ | ٥,٣٤٢ | ٠,٠٠٠ |
| | متوسطة | ٤١ | ٢.٦٥١٠ | .٩١١١٦ | | |
| **الكارثية** | ثانوية | ٥٩ | ٣.٥٤٢٤ | .٣٩٥٨٥ | ٣,٨٠٤ | ٠,٠٠٠ |
| | متوسطة | ٤١ | ٣.٠٨٩٤ | .٦٨٧٢٨ | | |
| **الكبت** | ثانوية | ٥٩ | ٣.٤٣٦٤ | .٣١٣٤٧ | ٥,٠٧٧ | ٠,٠٠٠ |
| | متوسطة | ٤١ | ٢.٩٨١٧ | .٥١٠٤٨ | | |
| **المشاركة الاجتماعية** | ثانوية | ٥٩ | ٣.٥٢٣٠ | .٥٠٣٨٣ | ٥,٣٩٤ | ٠,٠٠٠ |
| | متوسطة | ٤١ | ٢.٩١٠٦ | .٦٢٣٧٢ | | |
| **التنظيم الأنفعالي** | ثانوية | ٥٩ | ٣.٥٠٥٧ | .١٩٠٦٠ | ٧,٧٧٢ | ٠,٠٠٠ |
| | متوسطة | ٤١ | ٢.٩٦٤٣ | .٤١٦٨٠ | | |

** ذات دلالة إحصائية عند مستوى ٠,٠١

**من جدول(١٣) تبين أن:**

- الفروق بين متوسطات درجات الطالبات الموهوبات لإستبانة استراتيجيات التنظيم الإنفعالي له دلالة إحصائية عند مستوى ٠,٠٥، بالنسبة لكل استراتيجية من استراتيجيات التنظيم الانفعالي،وبهذا يتم رفض الفرض الثاني من فروض البحث ،وهذا يعني وجود فروقات فيها تتُّعزى إلى المرحلة الدراسية لصالح المرحلة الثانوية ذات المتوسط الحسابي الأعلى

**وتتفق** هذه النتيجة مع دراسة (سلوم ،٢٠١٥) التي اشارت إلى وجود فروقاً في استراتيجيات التنظيم الانفعالي تبعا للمرحلة الدراسية لصالح المراحل الدراسية الثانوية فما فوق.

**وتُعّزى الباحثة هذه النتيجة إلى تلك الأسباب:**

- تعرض الطالبات في المرحلة الثانوية الى العديد من التغيرات الانفعالية التي تفرضها طبيعة الانفعالات في مرحلة المراهقة، والتي تتميز بالحيرة والتناقض والتذبذب، الأمر الذي يفرض عليهم تجريب أساليب عديدة للتعامل معها. فالتغيرات الانفعالية تفرض على الطالبات الموهوبات أن يجربوا طرقاً عديدة لتنظيمها، ونتيجة لذلك نجدهم يميلون بوجه عام إلى توظيف استراتيجيات تنظيم انفعالات متعددة بنفس الوقت
- كلما تقدمت الطالبات الموهوبات في العمر كلما زادت رغبتهم في تحقيق أهدافهم واشباع حاجاتهم من خلال التغلب على الانفعالات السلبية أو خفض أثارها، وعلى ما يبدوا أن الطريقة التي تنظم بها الطالبات الموهوبات في نهاية المرحلة الثانوية انفعالاتهن واحدة من الأمور الهامة التي توليها جلّ اهتمامهن، في محاوله منهن لضبط كافة العوامل التي قد تحول دون تحقيق اهدافهن وبلوغ طموحهن.

**٥- النتائج الخاصة باختلاف مستوى القدرة على حل المشكلات لدى الطالبات الموهوبات باختلاف المرحلة الدراسية (المتوسطة والثانوية)**

للإجابة عن السؤال الخامس من أسئلة البحث والذي ينص على:" هل يختلف مستوى القدرة على حل المشكلات لدى الطالبات الموهوبات باختلاف

المرحلة الدراسية (المتوسطة والثانوية)؟" وللتحقق من صحة الفرض الثالث من فروض البحث، والذي ينص على:" لا توجد فروق دالة احصائيا بين متوسطات درجات الطالبات الموهوبات لمقياس القدرة على حل المشكلات تعّزى لمتغير المرحلة الدراسية (متوسطة – ثانوية) "

تم استخدام اختبار"ت" للمجموعات المستقلة لحساب دلالة الفروق بين متوسطات درجات الطالبات الموهوبات لمقياس القدرة على حل المشكلات تُعّزى إلى المرحلة الدراسية، وجدول(١٤)يوضح دلالة الفروق بين متوسطات درجات الطالبات الموهوبات لمقياس القدرة على حل المشكلات تُعّزى إلى المرحلة الدراسية

**جدول (١٤). دلالة الفروق بين متوسطات درجات الطالبات الموهوبات لمقياس القدرة على حل المشكلات تبعاً لمتغير المرحلة الدراسية**

| المجال | الجنس | العينة | المتوسط الحسابي | الإنحراف المعياري | ت | الدلالة |
|---|---|---|---|---|---|---|
| الثقة | ثانوية | ٥٩ | ١.٩٠٣١ | .٦٨٨٤٢ | ٠,٨٧٧ | ٠,٣٨٣ |
| | متوسطة | ٤١ | ١.٨٠٨٤ | .٣٨٦٧٨ | | |
| التجنب | ثانوية | ٥٩ | ٢.٢٩٨٣ | .٣٠٠٨٦ | ١,٤٤٩ | ٠,١٥ |
| | متوسطة | ٤١ | ٢.٢١٧١ | .٢٣٤٤٢ | | |
| الضبط الشخصي | ثانوية | ٥٩ | ٢.٣٨٩٨ | .٢٦٠٤١ | ١,٦٥١ | ٠,١٠٢ |
| | متوسطة | ٤١ | ٢.٢٨٥٤ | .٢٧١٦٣ | | |
| القدرة على حل المشكلات | ثانوية | ٥٩ | ٢.١٣٦٤ | .٢١٩٦٥ | ١,٥ | ٠,١١ |
| | متوسطة | ٤١ | ١.٩٠٣١ | .٦٨٨٤٢ | ٠,٨٧٧ | ٠,٣٨٣ |

**من جدول(١٤) تبين أن:**

- الفروق بين متوسطات درجات الطالبات الموهوبات لمقياس القدرة على حل المشكلات ليست لها دلالة إحصائية عند مستوى ٠,٠٥، بالنسبة لكل مجال من مجالات القدرة على حل المشكلات، وبهذا يتم قبول الفرض الثالث من فروض البحث، وهذا يعني عدم وجود فروقات فيها تتُّعّزى إلى المرحلة الدراسية

**وتُعّزى الباحثة هذه النتيجة إلى تلك الأسباب:**

- طلاب المرحلة الثانوية أكثر قدرة على حل المشكلات من طلاب المرحلة المتوسطة وفق خطوات حل المشكلة لأنهم أكثر خبرة وتدريباً، وأكثر نضجاً فيما يتعلق بمستوى تفكير العمليات الشكلية التي وصل إليها المراهق، والذي يمكنه من حل المشكلات وفق خطوات محددة؛ بالمقارنة مع

الأصغر سناً والذين هم في مرحلة انبثاق هذه العمليات ويمتلكون أساليب أقل نضجاً لحل المشكلة ولكن على مايبدو بأن نمط الخبرات والتدريب والنضج الذي حصل عليه المراهقون في المرحلة الثانوية لم يكن كافياً لكي توجد فروقاً دالة لصالحهم في الدرجة الكلية ومجالات مقياس حل المشكلات بالرغم من أن متوسطات درجاتهم كانت أعلى وعدم كفاية التدريب ربما يكون عائداً إلى عوامل عدة، فالعمليات التي تسمح للمراهق بحل المشكلات ضمن خطوات محددة تتأثر بعدة عوامل تحد من النضج الذي يلحق بها نتيجة للانتقال من مرحلة إلى أخرى ويأتي في مقدمة هذه العوامل الفروق في نمط الخبرات المدرسية، الخبرات المترتبة على نوعية العلاقة بين الآباء والابناء، أسلوب التعليم الذي يستخدمه المعلم ،بناء عليه فإن الاختلاف بين طلاب المرحلة الثانوية من ناحية أساليب المعاملة الوالدية، وأساليب المدرسين وضعف قدرتهم على التدريس وفق أساليب تنمي قدرة المراهق على حل المشكلات كلها عوامل أدت إلى عدم وجود فروق تبعاً لمتغير المرحلة الدراسية

## التوصيات

في ضوء نتائج البحث الحالي يمكن التوصية بما يلى:

- تفعيل دور المؤسسات التعليمية بزيادة الإهتمام باستراتيجيات التنظيم الإنفعالي في مختلف المراحل الدراسية المختلفة
- عقد ورش عمل وندوات للطلاب بالمدارس والجامعات لتحسين التنظيم الإنفعالي وتنمية القدرة على حل المشكلات لديهم
- تطبيق برامج إرشادية في ضوء استراتيجيات التنظيم الانفعالي لرفع مستوى التنظيم الإنفعالي وتحسين القدرة على حل المشكلات لدى الطلاب بالمدارس والجامعات
- تفعيل مناهج جديدة تساعد على تنظيم الانفعالات لدى الموهوبات كالمنهاج العاطفي.
- تحسين استخدام الطلاب لاستراتيجيات التنظيم الإنفعالي ذات الآثار الإيجابية، كإعادة التركيز الإيجابي والمشاركة الاجتماعية لما لها من آثار ايجابية على الصحة النفسية للمراهق.
- التوسع في تطبيق مقياس القدرة على حل المشكلات على كافة طلاب المدارس والجامعات للوقوف على مستوى القدرة على حل المشكلات لديهم

## المـراجـــع

### أولاً: المراجع العربية:


[١] **أبو رياش، حسيف محمد** .(٢٠٠٧) . *التعلم المعرفي*، ط١، دار المسيرة، عمان: الأردن.

[٢] **أبو العلا، هالة سعيد** .(٢٠١٥) .القدرة على حل المشكلات وعلاقتها بفاعلية الذات لدى عينة من معلمات الاقتصاد المنزلي بمدينة الإسكندرية، متاح في: https://www.slideshare.net/dr-hala/ss-46423406

[٣] **آل غالب، سعد سعيد** .(٢٠٠٥) ا.لطالب الموهوب:أهم الطرق والأساليب المعاصرة لاكتشافه والتعرف عليه، الرياض.

[٤] **بحري،نبيل** .(٢٠١٤) . مهارات ما وراء المعرفة وعلاقتها بالقدرة على حل المشكلات لدى تلاميذ السنة الثالثة ثانوي، *مجلة العلوم الإنسانية*، ع ٤١، ص:٣١- ٥٢.

[٥] **الببيلي،جمانة** .(٢٠١٧) .الذكاء الوجداني والقدرة على حل المشكلات وعلاقتهما بالتوافق الزواجي: "دراسة وفق المنهج التكاملي". *رسالة ماجستير،جامعة الملك خالد. السعودية.*

[٦] **الحدابي، داود عبد الملك ..**(٢٠١٠ ) .*الضغوط النفسية لدى الطلبة الموهوبين في مدارس أمانة العاصمة في الجمهورية اليمنية وعلاقتها بالذكاء والتحصيل، المؤتمر العلمي السابع لرعاية الموهوبين*، عمان، الأردن.

[٧]**حسن، السيد محمد أبو هاشم** .(٢٠٠٤) . *أسلوب حل المشكلات*، مصر : جامعة الزقازيق/ كلية التربية.

[٨] **رياض، العاصمي وعلي، بدرية** .(٢٠١٨) التنظيم الانفعالي وعلاقته بالمرونة النفسية لدى عينة من طلبة الثانوية بمحافظة السويداء، *مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانيَّة*، **مج٤٠**،ع٣.

[٩] **الزحيلي،غسان** .(٢٠١١) .دراسة الفروق في الذكاء الوجداني لدى طلبة التعليم المفتوح في جامعة دمشق وفقًا لبعض المتغيرات، *مجلة جامعة دمشق*، **مج ٢٧**،ع٣، ص: ٢٣٣-٢٧٨.

[١٠] **زغير، لمياء ياسين** .(٢٠١٣) .الوعي بالانفعال وعلاقته بالقدرة على حل المشكلات لدى طلبة الجامعة، مجلة العلوم الإنسانيَّة بجامعة بابل، **٢١** (٣)، ص: ٦٨-١٣٢.

[١١] **زمزمي، عواطف أحمد** .(٢٠١١) .الذكاء الوجداني وعلاقته بالقدرة على حل المشكلات الاجتماعية لدى طالبات المرحلة الجامعية بمكة المكرمة، *مجلة كلية التربية بالفيوم*،ع ١١، ص: ٨٣-١٦٦.

[١٢] **سلوم، هناء عباس** .(٢٠١٥) .استراتيجيات التنظيم الانفعالي وعلاقتها بحل المشكلات: دراسة مقارنة على عينة من طلاب المرحلة الثانوية وطلاب الجامعة بمدينة دمشق، *رسالة ماجستير،كلية التربية، جامعة دمشق، الجمهورية العربية السورية*.

[١٣] **الشربيني، زكريا وصادق، يسرية** (٢٠٠٢) *أطفالنا عند القمة "الموهبة- التفوق العقلي-الإبداع"*، القاهرة: دار الفكر العربي.

[١٤] االصمادي، عبدالله عبدالغفور (١٩٩٢) . أثر الجنس والنمط الادراكي ومركز الضبط في القدرة على حل المشكلات، رسالة ماجستير غير منشورة. كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية : الأردن .

[١٥] **طلافحة، فؤاد** (٢٠١٣) أثر الذكاء العاطفي والقدرة على حل المشكلات في التحصيل الأكاديمي لدى طلبة السنة الجامعية الأولى في جامعة مؤتة، م*جلة العلوم التربوية والنفسية- البحرين*، ١٤ (٤)، ص: ٥١٧-٥٤٤.

[16] **العدل، عادل محمد محمود** (٢٠٠١) تحليل المسار للعلاقة بين مكونات القدرة على حل المشكلات الاجتماعية وكُلٍّ من فعالية الذات والاتجاه نحو المخاطرة، *مجلة كلية التربية، جامعة عين شمس*، ع (٢٥)، **ج (١)**، مكتبة زهراء الشرق، ص:١٢١ – ١٧٨.

[١٧] **العدل، عادل محمد وعبد الوهاب، صلاح شريف** (٢٠٠٣) القدرة على حل المشكلات ومهارات ما وراء المعرفة لدى العاديين والمتفوقين عقليا، *مجلة كلية التربية، جامعة عين شمس*، ع (٢٧)، **ج٣**، ص: ١٧١-٢٤٧.

[١٨] **العسعوسي،ناصر عبد العزيز والمغربي،محمد محمد** ( ٢٠٠٩ ) المحدّدات الانفعالية لبعض العمليات المعرفية لطلبة كلية التربية الأساسية بدولة الكويت. (شبكة المعلومات العالمية)، متاح في:
http://www.paaet.edu.kw/futuremakers/2009/14.html

[١٩] **عفانة، محمد جاسر زكي** (٢٠١٨) التنظيم الانفعالي وعلاقته بالرضا عن الحياة لدى طلبة الجامعات الفلسطنية

بمحافظات غزة، *رسالة ماجستير،كلية التربية، الجامعة الإسلامية بغزة.*

[٢٠] **علوان، مصعب محمد شعبان** (٢٠٠٩) تجهيز المعلومات وعلاقتها بالقدرة على حل المشكلات لدى طلبة المرحلة الثانوية، *رسالة ماجستير، كلية التربية، الجامعة الإسلامية بغزة.*

[٢١] **عوض، آمال شاكر محمد** (٢٠١١) أثر استخدام استراتيجية تدريس مبنية على نظرية الذكاءات المتعدِّدة في القدرة على حل المشكلات لدى طلبة المرحلة الأساسية في الأردن، *مجلة العلوم التربوية*، **مج ٣٨**، ملحق٣، ص: ١٠٦٢- ١٠٨٥.

[٢٢] **عياش،ليث محمد و فائق،صبا دريد** (٢٠١٦) التنظيم الانفعالي لدى طلبة الجامعة، *مجلة التربية الأساسية، جامعة بغداد، العراق*، **مج٢٢**،ع٩٥، ص: ٦١٣-٦٣٨.

[٢٣] **فائق، صبا دردي** (٢٠١٦) التنظيم الانفعالي وعلاقته بالتفكير السلبي والإيجابي لدى طلبة الجامعة، *رسالة ماجستير، قسم العلوم التربوية والنفسية،كلية التربية للعلوم الصرفة- ابن الهيثم،جامعة بغداد، العراق.*

[٢٤] **محمود،حنان حسين** (٢٠١٦) التنظيم الانفعاليّ والمعتقدات ما وراء المعرفية وعلاقتهما بقلق الامتحان لدى عينة من طالبات المرحلة الجامعية، *مجلة العلوم التربوية*، **ج١**،ع٤، ص: ٧٠-١١٧.

[٢٥] **المحمود،محمد** (٢٠١٧) السلوك العدواني وعلاقته بالقدرة على تنظيم الانفعال لدى عينة من طلبة جامعة دمشق، *مجلة جامعة البحث*، **مج ٣٩**،ع٢١، ص: ١٠٧-١٤١.

[٢٦] **مخلوفي، فاطمة** ( ٢٠٠٩ ) علاقة أسلوب حل المشكلات في مادة الرياضيات بالإبداع لدى تلاميذ الثالثة متوسط بورقلة، *رسالة ماجستير، جامعة قاصدي مرباح، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ورقلة، الجزائر.*

[٢٧] **الملحم، عبد المحسن محمد عبد المحسن** (٢٠١٢) المجلس العربي للموهوبين والمتفوقين، المؤتمر العلمي العربي التاسع لرعاية الموهوبين والمتفوقين: *"شباب مبدع... إنجازات واعدة"* في الفترة من ١٠-١١ تشرين الثاني.

[٢٨] **مهرية،الأسود** (٢٠١٧) الكمالية وتنظيم الانفعال كمنبِّئات بظهور القلق الاجتماعي، *رسالة ماجستير، جامعة قاصد بمرباح، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم علم النفس وعلوم التربية، ورقلة، الجزائر.*

[٢٩] **المهندس، أحمد عبد القادر** (٢٠٠٦) الموهوبون في المملكة، جريدة الرياض، ع٣٩، متاح في: www.alriyadh.com/205785

[٣٠] **الموسى، نضال** (٢٠١١) *الاستراتيجيات المعرفية الشائعة لتنظيم الانفعالات لدى عينة من طلبة الجامعات الأردنية في ضوء متغيرات النوع والجامعة والتخصص*، عمادة اللغات، فرع الأردن.

[٣١] **المومني،عبد اللطيف عبد الكريم محمد** (٢٠١٢) أثر المساندة الاجتماعية والمستوى الدراسي في القدرة على حل المشكلات لدى عينة من طالبات جامعة البلقاء التطبيقية، *مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية*، **مج ٩**،ع١، ص: ٢٩-٥٤.

[٣٢] *نسبة الأطفال الموهوبين، الموهبة*، متاح في: https://giftednessedu.weebly.com/1606158715761577-15751604157515911601157 5

[٣٣] *نسبة* (٢٠١٨) العربية نت، الرياض، متاح في: *الطلاب الموهوبين في السعودية العربية*
https://www.alarabiya.net/ar/Saudi.html

[٣٤] **النويران،فرحان وحمدي ،محمد** (٢٠١٤) فاعلية برنامج إرشادي مستند إلى الكفاءة الانفعالية في خفض سلوك العدوان وتحسين تقدير الذات لدى طلاب الصفوف الثامن والتاسع والعاشر في مدرسة الحلابات الغربي بالأردن، *مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات*،ع ٣٤، ص: ٢٧٤-٢٥١.

[6] **B. A., Pushkar, D., Etezadi, S., Bye, D., & Conway. M** (2005) Running head: autobiographical memory and social problem solving, is autobiographical memory related to social Problem solving, *is autobiographical memory related to social problem solving ability in older adults?*.

[7] **Berking, M., &Wupperman, P** (2012) Emotion regulation and mental health: recent findings, current challenges, and future directions. *Current Opinion in Psychiatry*, **25**(2), 128-134.

[8] **Berking, M. Wupperman, P. Reichardt, A. Pejic, T. Dippel, A. Znoj, H** (2008) Emotion-regulation skills as a treatment target in psychotherapy. *Behavior Research and Therapy*, **46**(11), 1230–1237.

[9] **Bortoletto, D., &Boruchovitch, E** (2013). Learning strategies and emotional regulation of pedagogy students. *Paidéia (RibeirãoPreto)*, **23**(55), 235-242.

[10] **Brackett, M.A., Salovey, P** (2006) Measuring emotional intelligence with the Mayer-

[٣٥] **الوشاحي،سعيد** (٢٠١٢) أصحاب الموهبة ١٠% عالميا والإمارات ١٥%، صحيفة البيان، متاح في: https://www.albayan.ae

[٣٦] **يعقوب، حيدر مزهر** (2011) التنظيم الانفعالي للطلبة المتميزين في محافظة ديالى، المجلس العربي للموهوبين والمتفوقين، المؤتمر العلمي العربي الثامن لرعاية الموهوبين والمتفوقين: *"الموهبة والابداع مقتطفات هامة في حياة الشعوب"*، من ١٥-١٦ أكتوبر، جامعة ديالى العراق، ص: ٤٥١ -٤٦٧.

## ثانيًا:المراجع الأجنبيَّة

[1] **Aldao, A. Hoeksema, S. & Schweizer, S** (2010a) Emotion-regulation strategies across psychopathology: A meta-analytic review, *Clinical Psychology Review*, **30**(2) 217-237.

[2] **Aldao, A. Nolen-Hoeksem, S** (2010 b) Specificity of cognitive emotion regulation strategies: A transdiagnostic examination, *Behaviour Research and Therapy* **48**(10), 974-983.

[3] **Arndt, J. E., & Fujiwara, E** (2014) Interactions Between Emotion Regulation and Mental Health, *Austin J Psychiatry BehavSci*, **1**(5), 1021.

[4] **Asberg,M & Ohman,A** (2010) Social problem solving, autobiographical memory, Traum and depression in women with borderline personality and history of suicide attempts, *British journal of clinical Psychology* **49**, (3), 327-342.

[5] **Baska, van Tassel** (2009) *Leading change in gifted education*, PruFrock Press Inc. Waco, Texas.

Salovey-Caruso Emotional Intelligence Test (MSCEIT). *Psicothema. 18*(Suplemento), 34-41.

[11] **Brans, K. Koval, P. Verduyn, P. Lim, Y, L., Kuppens, P** (2013) the Regulation of Negative and Positive Affect in Daily Life. *American Psychological Association*, **13**( 3), 34-41.

[12] **Cabello, R. Salguero, J. Fernandez-Berrocal, P. Gross,** J (2013) An Spanish Adaptation of the Emotion Regulation Questionnaire, *European Journal of Psychological Assessment*, Vol. **29**(4), 234–240.

[13] **Campbell-Sills, L. Barlow, D. H., Brown, T. A., & Hofmann, S. G**., (2006) Effects of suppression and acceptance on emotional responses of individuals with anxiety and mood disorders. *Behavior Research and Therapy*, **44**(9), 1251–1263.

[14] **Dalgleish, T** (2003) *Information processing approaches to emotion*.

[15] **Ellsworth, P. C., & Scherer, K. R** (2003) Appraisal processes in emotion. *Handbook of affective sciences*, *572*-595.

[16] **Dennis, Tracy** (2007) Interactions between emotion regulation strategies and affective style: Implications for trait anxiety versus depressed mood, *Motiv Emot*, **31**,200–207.

[17] **Dillon, D.G., Ritchey, M, Johnson, B.D., & LaBar, K. S** (2006) Dissociable Effects of Conscious Emotion Regulation Strategies on Explicit and Implicit Memory,*Emotion*,**7**(2), 354–365.

[18] **D'zurilla, T. J., Chang, E. C., & Sanna, L. J** (2003) Self-esteem and social problem solving as predictors of aggression in college students, *journal of social and clinical psychology*, **22** (4), 424-440.

[19] **Eisenberg, N** (2001) The core and correlates of affective social competence. *Social Development,* **10**(1), 120-124.

[20] **Eisenberg N, Hofer C, Vaughan J** (2007),*Effortful control and its socioemotional consequences. See Gross*,287–306

[21] **Farmer AS, Kashdan TB** (2012) Social anxiety and emotion regulation in daily life: Spillover effects on positive and negative social events. *Cognitive Behaviour Therapy*, **41**(2),152–162.

[22] **Folkman, S., & Lazarus, L. S** (1980) An analysis of coping in a middleaged community sample, *Journal of Health and Social Behavior*, **21**, 219–239.

[23] **Freud, S** (1959) Inhibitions, symptoms and anxiety.In: J. Strachey (Ed. & Trans.), The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud (Vol. 20, 77-175). London: Hogarth Press, (Original work published 1926).

[24] **Garnefski, nadia.& Kraaij, Vivian** (2006) Relationships between cognitive emotion regulation strategies and depressive symptoms: A comparative study of five specific samples, *Personality*

*and Individual Differences*, (40),1659-1669.

[25] **Dan-Glauser, E. S., & Gross, J. J** (2013) Emotion Regulation and Emotion Coherence: Evidence for Strategy-Specific Effects, *Emotion*, **13**(5), 832-842.

[26] **Golman, D**, (1999). The emotionally intelligent worker, *Futurist*,33,3,14,19.

[27] **Gross, J. J** (1999). Emotion regulation: Past, present, future. *Cognition & Emotion*, **13**(5), 551-573.

[28] **Gross, J.J** (2001) Emotion regulation in adulthood: Timing is everything. *Current Directions in Psychological Science*. **10.** 214-219.

[29] **Gross, J,** (2002) Emotion regulation: Affective, cognitive, and social consequences, *Psychophysiology*, **39**, 281-291.

[30] **Gross, J** (2008) *emotional regulation*. In Handbook of Emotions. Third Edition. 497- 512. The Guilford Press, New York, London.

[31] **Gross, J, John, O.P** (2003) Individual differences in two emotion regulation processes: implications for affect, relationships, and well-being, *Journal of Personality and Social Psychology*, **85**. 348–362.

[32] **Gross, J, Richards, J. M., & John, O. P** (2006) Emotion regulation in everyday life. *Emotion regulation in couples and families: Pathways to dysfunction and health*, *2006*, 13-35.

[33] **Gross, J & Thompson, R. A** (2007) *Emotion regulation*: Conceptual foundations.

[34] **Hafizah, N. & Hafiz, H** (2015) Emotion Regulation and Academic Performance Among IICM Students: A Preliminary Study. *Journal Psikologi Malaysia*, **29** (2), 81-92.

[35] **Hu, T., Zhang, D., Wang, J., Mistry, R., Ran, G., & Wang, X** (2014) Relation between emotion regulation and mental health: a meta-analysis review. *Psychological reports*, **114**(2), 341-362.

[36] **Huey, S T** (2007) Occupational strees, Social problem solving and burnout among mental health professionals in Hiv/AIDS care, *A Thesis submitted to the Faculty of Drexel University for the degree of Dph*.

[37] *International Center for Training to International Center for Professional - Training*.(2016). available at: https://www.facebook.com/icpt.global/posts/813719775405872

[38] **John, Oliver P, Gross, James J** (2004) Healthy and Unhealthy Emotion Regulation: Personality Processes, Individual Differences, and Life Span Development. *Journal of Personality*, **72**(6). 1302-1333.

[39] **John, O. P., & Gross, J. J** (2007) Individual differences in emotion regulation. *Handbook of emotion regulation*, 351-372.

[40] **Jostmann, N.B., Sander L. Koole, Nickie Y. van der Wulp, and Daniel A. FockenbergL** (2005) Subliminal Affect Regulation The Moderating Role of Action vs. State Orientation,

*European Psychologist*, **10**(3):209–217, DOI 10.1027/1016-9040.10.3.209.

[41] **Kimhy, D. Vakhrusheva, J. Jobson-Ahmed, L. Tarrier, N. Malaspina, D ., & Gross, J.J** (2012) Emotion awareness and regulation in individuals with schizophrenia: Implications for social functioning. *Psychiatry Research*. 1-9.

[42] **Koole. S. L** (2009) The psychology of emotion regulation: An integrative review. *Cognition and Emotion,* **23***(1),* 4-41.

[43] **Larsen, R. J** (2000) Toward a science of mood regulation. *Psychological Inquiry*, **11**(3), 129-141.

[44] **Lazarus, R. S** (1991). *Emotion and adaptation*, Oxford: Oxford University Press.

[45] **Marganska, A., Gallagher, M., & Miranda, R** (2013) Adult attachment, emotion dysregulation, and symptoms of depression and generalized anxiety disorder. *American Journal of Orthopsychiatry*, **83**(1), 131-141.

[46] **Mauss, Iris** (2007) Automatic Emotion Regulation, University of Denver Maurex. Liselotte, Lekander. Mats Nilsonne. Asa, Andersson. Eva, Relationships, and Well-Being, *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. **85**, (2), 348–362.

[47] **Mauss, I. B., Bunge, S. A., & Gross, J. J** (2007) Automatic emotion regulation.*Social and Personality Psychology Compass,* **1**(1), 146-147.

[48] **Mihalca. A. Mihaela. & Tarnavska, Yuliya** (2013) Cognitive Emotion Regulation Strategies and Social Functioning in Adolescents. *Social and Behavioral Sciences*, 82,574 – 579.

[49] **Min, S. Y** (2013) Self-esteem, Depression, and Cognitive Emotion Regulation Strategies of University Students Residing in Dormitories. *Journal of Korean Academy of Psychiatric and Mental Health Nursing*, ***22***(4), 265-272.

[50] **Nygren. T, E., Olivares. Albert Maydeu, Morera. O, F., Skewes. M, C., Fernandez. N, P. & White. R, J** (2006) Social problem solving predicts decision making styles among us Hispanics, *Personality and individual differences*, **41** (2), 307-317.

[51] **Ochsner, kevin & Gross, james** (2008) Cognitive Emotion Regulation Insights From Social Cognitive and Affective Neuroscience. *Association for Psychological Science*, **17** (2). 153- 158.

[52] **Omran, Majid Pourfaraj** (2011) Relationships between cognitive emotion regulation strategies with depression and anxiety. *Open Journal of Psychiatry*, **1.** 106-109.

[53] **Philippot, P., & Feldman, R. S** (Eds.) (2004) *The regulation of emotion*. Psychology Press.

[54] **Renzulli, L. A., Aldrich, H., & Moody, J** (2000) Family Matters: Gender, Networks, and Entrepreneurial Outcomes. *Social Forces*, **79** (2), 523-546.

[55] **Rusk, Natalie** (2011) learning goals for emotion regulation: Arandomized intervention study, *Doctor of Philosophy in Child Development. Tufts university.*

[56] **Sajadi, S. Kiakojouri, D. Hatami, G** (2012). The relationship between Anxiety and Difficulties in Emotion Regulation with General Health and Psychological Hardness in Students of Islamic Azad University. Tonekabon Branch, *Indian Journal of Fundamental and Applied Life Sciences*m **2**(3). 117-125.

[57] **Scherer, K. R., Wranik, T., Sangsue, J., Tran, V., & Scherer, U** (2004) Emotions in everyday life: Probability of occurrence, risk factors, appraisal and reaction pattern. *Social Science Information*, **43**, 499–570.

[58] **Schmidet, S. Tinti, C. Levine, L. Testa, S** (2010) Appraisals, emotions and emotion regulation: An integrative approach. *Motiv Emot*, **34**(1). 63–72.

[59] **Shiota, M. N., Campos, B., Keltner, D., &Hertenstein, M. J** (2004) Positive emotion and the regulation of interpersonal relationships. *The regulation of emotion*, 127-155.

[60] **Silk, J, S., Shaw, D, S., Skuban, E, M., Oland, A, A., and Kovacs, M** (2006) Emotion regulation strategies in offspring of childhood-onset depressed mothers, *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, **47**(1). 69–78.

[61] **Snyder, M. Courtney** (2010) *the effect of task difficulity on problem-solving and emotional-regualion strategy use*, Tennessee State University.

[62] **Sorić, I. Penezić. Z, Burić, I** (2011) Big Five Personality Traits, Cognitive Appraisals and Emotion Regulation Strategies as Predictors of Achievement Emotions, *Psychological Topics*, **(2),**325-349.

[63] **Tugade, M. M., & Fredrickson, B. L** (2007) Regulation of positive emotions: Emotion regulation strategies that promote resilience, *Journal of Happiness Studies*, ***8***(3), 311-333.
Available at: https://doi.org/10.1007/s10902-006-9015-4

[64] **Webb, T. L., Miles, E., & Sheeran, P** (2012) Dealing with feeling: A meta-analysis of the effectiveness of strategies derived from the process model of emotion regulation, *Psychological Bulletin*,**138**,775–808.

[65] **Wolters, C. A** (2011) Regulation of Motivation: Contextual and Social Aspects. *Teachers College Record*, **113**(2), 265-283.

[66] **Quoidbach, J., Berry, E. V., Hansenne, M., &Mikolajczak, M** (2010) Positive emotion regulation and well-being: Comparing the impact of eight savoring and dampening strategies. *Personality and individual differences*, ***49***(5), 368-373.

[67] ***Zhang*, D** (2014) Relationship between Personality Traits and Emotion Regulation Strategies for Chinese College Students. *Asian Journal of Humanities and Social Studies*, **2**(5), 666-670.

# Emotional Regulation Strategies and Problem-Solving Ability among the Gifted Students in Jeddah

sawzan sadaqa Basyouni
*Umm Al Qura University-*
*prof.Mental Health& Psychologi counseling*

**Abstract.**The present study aims to investigate the emotional regulation strategies and their relation to the problem-solving ability among the gifted intermediate and secondary students in Jeddah. It adopted the questionnaire of emotional regulation strategies (Saloum, 2015) and the personal problem-solving inventory (Heppner and Peterson, 1982). Results revealed the high level of the emotional regulation strategies among the gifted students. While "positive focus" was ranked first, "distraction" was ranked last. Results also revealed the high level of the problem-solving ability among the participants. While "personal discipline" was ranked first, "avoidance" was ranked last. Furthermore, the emotional regulation strategies were not correlated to the problem-solving ability. Although there were differences in the emotional regulation strategies due to educational stage favoring the secondary stage, there were no differences in the problem-solving ability. The study recommended activating the role of the educational institutions by increasing the attention to the emotional regulation strategies in the different stages and holding workshops and symposia to the students at schools and universities to improve their emotional regulation and problem-solving ability.
Keywords: Emotional Regulation Strategies, Problem-Solving Ability, Gifted Students

مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الآداب والعلوم الانسانية، م٢٧ع٤ ص ص: ٩٩- ١١٩ (٢٠١٩م)
DOI:10.4197/Art.27-4.4

# الإلتزام الديني ومشكلات المسنين وحاجاتهم الإرشادية وعلاقتها بالوجود النفسي الأفضل لدى عينة من المسنين

**عفراء عبد الرزاق عبد الله القين**

*محاضر – قسم علم النفس- كلية الآداب والعلوم الانسانية-جامعة الملك عبد العزيز*

*جدة – المملكة العربية السعودية*

*مستخلص.* هدفت الدراسة الحالية للتعرف على العلاقة بين الوجود النفسي الأفضل وكل من الإلتزام الديني ومشكلات المسنين وحاجاتهم الإرشادية لدى عينة من المسنين ، وكذلك معرفة الفرق بين المسنين والمسنات في كل من الوجود النفسي الأفضل والإلتزام الديني والمشكلات والحاجات الإرشادية للمسنين، وكذلك الفرق بين المرتفعين في المستوى التعليمي والمنخفضين في المستوى التعليمي من المسنين في كل من الوجود النفسي الأفضل والإلتزام الديني والمشكلات والحاجات الإرشادية للمسنين، وطبقت الدراسة على عينة من المسنين (ن=١٠٠) منهم (٤٥ ذكور، ٥٥ إناث) تراوحت أعمارهم بين (٦٠-٨٠) سنة(م= ٦٥,٤سنة ، ع=٤,٩)، واستخدمت الدراسة مقياس الوجود النفسي الأفضل، ومقياس الإلتزام الديني، وقائمة المشكلات والحاجات الإرشادية للمسنين. أسفرت النتائج عن وجود ارتباط دال عند ٠,٠١بين الوجود النفسي الأفضل وكل من الإلتزام الديني ومشكلات المسنين وحاجاتهم الإرشادية ، كما توصلت النتائج إلى أن المسنين أعلى من المسنات على جميع متغيرات الدراسة، ولم تظهر فروق بين المسنين مرتفعي المستوى التعليمى والمسنين منخفضي المستوى التعليمي في الالتزام الديني، بينما ظهر فروق بينهما في مشكلات المسنين وحاجاتهم الإرشادية، والوجود النفسي الأفضل.

**الكلمات الدالة:**- الإلتزام الديني- مشكلات المسنين وحاجاتهم الإرشادية- الوجود النفسي الأفضل- المسنين

(١)تم تمويل هذا المشروع من قبل عمادة البحث العلمي( DSR) جامعة الملك عبد العزيز، جده تحت منحة رقم ( G: 39-246-40) وتتقدم الباحثة بالشكر لعمادة البحث العلمي على الدعم التقني و المادي للبحث

## مقدمة

تعد فئة المسنين من الفئات الجديرة بالدراسة والإهتمام، وتضافر جهود العديد من المهن والتخصصات، لأنهم يعانون من مشكلات مختلفة ومتعددة نظرا لما تشهده كافة المجتمعات من تزايد مستمر في أعداد المسنين على المستوى العالمي أو المستوى الإقليمي أو المحلي، حيث أصبح هناك تزايد عالمي في أعداد المسنين وخاصة من هم في

سن ٦٥ سنة، حيث قد تصل عام ٢٠٥٠ من ٢١٪ إلى ٢٣% من سكان العالم.(محمد ابراهيم،٢٠١٦).
وبرز في إطار علم الشيخوخة مصطلح الشيخوخة الناجحة حيث يتضمن هذا المصطلح المحافظة على الوظائف الجسمية والنفسية، بالإضافة إلى الاندماج المستمر في المناشط والعلاقات الإجتماعية، وهذا ما ينبغي تطبيقه على كبار السن في البلاد العربية.(أحمد عبد الخالق، ٢٠١٢). ومن الواضح أن وسائل الرعاية بالمسنين في كثير من البلاد العربية لا تلبي احتاجاتهم حتى يمكن تحقيق الشيخوخة الناجحة، فيتعين وضع خطة مفصلة على مستوى الدول لحل مشكلاتهم وتحقيق طموحاتهم.(عبد المريد قاسم،٢٠١٢).
ويوجد عدد من العوامل التي تساعد على تحقيق الشيخوخة المتوافقة منها الحكمة، والإدراك الذاتي للصحة الجسمية، والرضا عن الحياة، والمساندة الإجتماعية والسعادة وغيرها من المتغيرات التي تؤكد دورها في تحسين حياة المسن سواء النفسية أوالجسمية. (هناء شويخ،٢٠١٠).

ويرى أحمد أبو زيد (٢٠١٠) أن الوجود النفسي الأفضل يحمل في معناه الرضا المبني على القناعة، والطموح المبني على الإمكانيات، واستغلال ما هو متاح بطريقه تعود بالنفع، والتخطيط الواقعي، وتقييم ورضا بالأداء، فقد تكون حياة الفرد جيدة من الناحية الاقتصادية والاجتماعية لكنه غير راضٍ عن إنجازاته، وغير قادر على تحقيق أهدافه، وهنا لا يكتمل وجوده الأفضل لديه لعدم توفر مشاعر الرضا عن الحياة وعن الذات، لذلك لا بد أن يشمل على التكامل والتفاعل بين جميع الجوانب المحيطة بالفرد الموضوعي، والذاتي، والمعرفي، والوجداني.
ويعد الإلتزام الديني من المتغيرات المرتبطة بالوجود النفسي الأفضل حيث يعبر عن مدى التزام الفرد وإخلاصه في آداء العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات الدينية بشكل يحقق له الإطمئنان النفسي والتفاؤل والشعور بالرضا عن ظروف حياته. وتتفق الباحثة مع هذا التعريف للالتزام الديني حيث أنه يتضح من خلال التعريف مظاهر الالتزام الديني، والنتيجة التي تعود على الفرد إذا التزم دينيا متمثلة في شعوره بالرضا والاطمئنان النفسي. (فاطمة السيد،٢٠١١).
كما تربط مشكلات المسنين وحاجاتهم الإرشادية سلبا مع الوجود النفسي الأفضل، حيث أكدت نتائج الدراسات أنها تسبب في شعور الفرد بالضيق، وتتطلب التعديل أو التغيير أو تقديم حل بأن نوعية حياة الفرد تتحسن، ويصبح أكثر رفاهية وسعادة.(أحمد عبد الخالق،٢٠١٧).

**مشكلة الدراسة**

أكدت الكثير من الدراسات أن مفهوم الصحة النفسية محصلة للوجود النفسي الأفضل، ولابد أن تبذل الجهود لتحقيقه للإنسان ليحقق النجاح والفاعلية في حياته القادمة. لذا كان الاهتمام في السنوات الاخيرة على الموضوعات التي تؤكد على ايجابية

الشخصية الانسانية مما يجعل الانسان اكثر قدرة على التعامل الكفء مع ظروف الحياة الضاغطة. (عفراء خليل، ٢٠١٢). ومع زيادة تعرض المسنين للضعف والتهديدات وانخفاض قدراتهم على التعامل مع الاستغلال يحدث لهم قلق وانعدام الأمن، لذلك أصبحنا في حاجة ملحة لتطوير سياسة اجتماعية لرعاية المسنين وفق التغيرات الاقتصادية والسياسية والثقافية في المجتمع (Schroder, Butterfill & Marianti, 2006).

ومع ما يمر به المجتمع من العديد من المتغيرات السياسية التي يمر بها المجتمع أدت إلى إفراز العديد من المشكلات التي يعاني منها المسنين سواء في المجتمع أو داخل أسرهم مثل فقدان المكانة الإجتماعية، والمعاناة النفسية والإجتماعية نتيجة سوء المعاملة الأسرية، وفي بعض الأحيان لأنعدام التقدير الإجتماعي، وأيضا المعانة الإقتصادية لفقد القدرة المالية وعدم الوفاء بالمتطلبات الأساسية للحياة.(محمد ابراهيم،٢٠١٦).

إن تسليط الضوء على المشكلات التي يعاني منها المسنين يسهم في المزيد من الالفهم لإحتياجاتهم بإعتبار أن شريحة المسنين من المواطنين الذين لا تسمح لهم قدراتهم وامكانياتهم من التكيف مع المتغيرات الإجتماعية، والإقتصادية مما يزيد من حدة معاناتهم من المشكلات المختلفة. لذلك فإن الإعتبارات الإنسانية والعلمية تحتم ضرورة شمول هذه الفئة بالدراسة من أجل الوصول إلى كل ما من شأنه الحد من المشكلات التي تعاني منها هذه الفئة.( قصي ابراهيم،٢٠١٠).

ولذلك تسعي الدراسة الحالية البحث في العوامل التي تحقق الوجود النفسي الأفضل لدى المسنين ومن أهمها خفض مشكلاتهم النفسية وتلبية حاجاتهم الارشادية، وتحقيق أكبر من الالتزام الديني لديهم

ويمكن صياغة مشكلة الدراسة في التساؤلات التالية:-

١- هل توجد علاقة دالة بين الالتزام الديني والوجود النفسي الافضل لدى عينة من المسنين؟

٢- هل توجد علاقة دالة بين مشكلات المسنين وحاجاتهم الإرشادية والوجود النفسي الافضل لدى المسنين؟

٣- هل توجد فروق دالة بين المسنين والمسنات في كل من الالتزام الديني والمشكلات والحاجات الإرشادية للمسنين، والوجود النفسي الافضل ؟

٤- هل توجد فروق دالة بين المرتفعين في المستوى التعليمي والمنخفضين في المستوى التعليمي من المسنين في كل من الالتزام الديني والمشكلات والحاجات الإرشادية للمسنين والوجود النفسي الأفضل؟

**أهداف الدراسة:-**

**تهدف الدراسة الحالية إلى:**

١- معرفة العلاقة بين الالتزام الديني والوجود النفسي الافضل لدة عينة من المسنين.

٢- معرفة العلاقة بين مشكلات المسنين وحاجاتهم الإرشادية والوجود النفسي الأفضل لدى عينة من المسنين

٣- الكشف عن الفروق في كل من الالتزام الديني والمشكلات والحاجات الإرشادية للمسنين، والوجود النفسي الافضل تبعا لإختلاف بعض المتغيرات الديموجرافية(السن، المستوى التعليمي).

**أهمية الدراسة:-**

**أولا:- الأهمية النظرية**

- الإستجابة لتوصيا معظم الدراسات في الاهتمام بتطوير قوى المسن ليصبح فائقًا فى معظم سياقات الحياة، كالعمل والتربية، ومراحل النمو والارتقاء.

- مساعدة المسن على تحقيق الوجود النفسي الأفضل، حيث أن نجاح المسن في التعامل الكفء مع مشكلاته النفسية يؤدي به إلى التكامل والتغلب على اليأس.

- توفير معلومات وبيانات عن موضوع قلت الدراسات فيه، وحان الوقت للوقوف أمامه بطريقة علمية وجادة.

- الكشف عن المتغيرات النفسية التي ترتبط بالوجود النفسي الأفضل لوقاية هذه الفئة من الوقوع فريسة للأمراض النفسية.

**الأهمية التطبيقية:-**

- ما ستسفر عنه نتائج الدراسة يساهم بشكل كبير في وضع برامج إرشادية لفئة المسنين ورعايتهم .

- ما ستسفر عنه نتائج الدراسة الحالية يساعدهم في وضع برامج علاجية لوقاية المسنين من الوقوع فريسة للمشكلات النفسية.

**متغيرات الدراسة**

**الإلتزام الديني**

إن التدين من أقوى الضوابط الاجتماعية والإنسانية والسلوكية التي ترعى الأسرة وتوجهها التوجه الصحيح وكلما زاد التزام الفرد بالدين تعامل بالحسنى والمعروف مع الناس جميعاً ومع من اختاره شريكاً للحياة بشكل أخص. ( حمود القشعان ، ٢٠٠٨). والتدين هو الإيمان بالذات الالهية الجديرة بالطاعة والعبادة أي أن التدين هو سلوك يرتبط بمفهومي الاعتقاد والممارسة ويمكن تقديره وقياسه .(محمد المهدي،٢٠٠٢ :١٣).

ويعرفه محمد بخيت(٢٠٠٧) بأنه التزام الفرد وميله للقيام بالممارسات الدينية الخاصة بالعبادات على أفضل وجه، والتي تنبع من إيمان عميق بالله، وتمثله للأخلاق الحميدة التي يدعوا اليها الدين في جميع مظاهره وسلوكه، وهذه السمات التي تتعلق بالعقيدة والعبادة والمعاملات والأخلاق، وليست مستقلة، وإنما متفاعلة فيما بينها وتتكامل، وليس جميع المتدينين على درجة واحدة من التدين، ولكنهم يختلفون في درجة تدينهم.

**مشكلات المسنين وحاجاتهم الإرشادية**

عرف أحمد عبد الخالق (٢٠١٧) الحاجات الإرشادية بأنها حالة نفسية أو مشكلة إجتماعية أو

حالة نقص، تسبب في شعور الفرد بالضيق، وتتطلب التعديل أو التغيير أو تقديم حل بأن نوعية حياة الفرد تتحسن، ويصبح أكثر رفاهية وسعادة، ويتم هذا التعديل بطرق شتى منها تقديم المشورة أو النصح أو إنشاء الدولة لبرامج معينة. وتوصلت دراسة كارمن Carmen(2013) على عينة من المسنين أن أهم المشكلات التي يعانون منها هي مشكلات صحية، ومالية، بالإضافة إلى مشكلات الفقر وسوء المعاملة والتقاعد.

**الوجود النفسي الأفضل**

الحالة الإيجابية للعقل والجسم والشعور بالآمان والقدرة على التعامل مع المشاعر المرتبطة بالاتصال مع الناس والبيئة الأوسع. ( Mros , Maurice, Susan .,Charlotte .,2012)

وينقسم الوجود النفسي الأفضل إلى

١- الشعور الذاتي بالوجود الشخصي ويعني ذلك إحساس الفرد بالسعادة والرضا عن حياته ويعكس تقييم الفرد لحياته الانفعالية والسلوكية والوظائف النفسية والاجتماعية التي تعتبر من الأبعاد الضرورية للصحة النفسية.

٢- الوجود النفسي وتشير إلى تمتع الفرد بالصحة النفسية الجيدة والإيجابية والقدرة على متابعة الأهداف ذات المغزى وإقامة علاقات مع الآخرين.

٣- الوجود الواقعي ويتضمن خمسة أنواع: السعادة المادية، السعادة الصحية، النمو والنشاط، السعادة الاجتماعية، السعادة الانفعالية. (Keyes & Waterman,2003).

**المسن**

هم من تزيد أعمارهم عن (٦٠) عاماً، وحدثت لهم تغيرات بيولوجية واجتماعية ونفسية، يعانون من جراء ذلك من قصور في الإمكانيات الذاتية بشكل عام، وهم بحاجة إلى رعاية متكاملة لتلبية احتياجاتهم الجسمية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية (سمر يوسف، ٢٠١٥).

ويعتبر علماء النفس أن هناك أربع نماذج لشخصية المسن، حيث تبرز هذه النماذج طباع المسن والتي كانت أقل حدة في صغره بينما تزداد وتصبح أكثر وضوحاً في الكبر.

١-**المسن القنوع:** والذي اقتنع بحياته التي عاشها وهو لا يخشى من المستقبل ولا يشكل الخوف من الموت أزمة نفسية له.

٢-**المسن الصبور:** وهو المسن الذي يعتمد على نفسه رغم كل المشاق التي يعاني منها، فيكابر على نفسه ويخوض في المصاعب الجسدية والفكرية وتبدو له كأنها تحد شخصي له ويعتقد أن الموت شيء لا يخيفه إنما هو عدو يجب مقابلته بجرأة وإقدام.

٣- **المسن الغاضب:** وهو المسن الذي أصبح عاجزاً عن تخطي المصاعب التي يواجهها في تقدم سنه ويواجه تلك الصعاب بالخوض في الحديث الغاضب والصراخ، ولا يكتفي بالنقاش الغاضب مع غيره إنما يمتد إلى ذاته أيضاً، وهو غير محبوب

عامةً من الناس حوله ومع ذلك يستمر في فرض رأيه على من حوله ليبدو مهماً.

٤-**المسن اليائس:** وهو المسن الذي لا يريد أملاً في حياته ويتمنى الموت كي لا يكون عبئاً على أحد من حوله في حياته ونتيجة لذلك فهو يفضل عدم البوح بآلامه وأحاسيسه خشية مضايقة الغير، وفي بعض الأحيان تبدو له أعراضه وكأنها مخلص له من الحياة فيتخبط بها بسكون (سماح سالم، ٢٠١٥).

ويعد المسن في الدراسة الحالية من زاد عمره عن ٦٠ عاما وهو بحاجة إلى رعايته صحيا ونفسيا واجتماعيا لتلبية احتياجاته الأساسية في الحياة.

**دراسات سابقة**

**محاور الدراسات السابقة**

**أولا:- دراسات تناولت الإلتزام الديني وعلاقته ببعض المتغيرات**

هدفت دراسة هونج و جياناكوبلوس (Hong 1994 , Giannakopoulos &)إلى معرفة العلاقة الوجود النفسي الافضل وبعض سمات الشخصية، وأهمها التدين، واستخدمت عينة كلية (ن =١٧٢٢) منهم ٨١٨ ذكور، ٩٠٤ أنثى، ومن أهم النتائج الدراسة وجود علاقة موجبة بين الرضا عن الحياة والتدين، وكان الأفراد الأكثر تدينًا أكثر رضًا عن حياتهم بالمقارنة بالأفراد الأقل تدينً.

كما هدفت دراسة باتيل وآخرون (2002 Patel, Shah , Pterson , Kimmel ,) إلى التحقق من دور التدين في تحقيق الوجود النفسي الأفضل، وذلك على عينة من المسنين (ن=١٢٦)، وأظهرت النتائج أن التدين له دور إيجابي في تحقيق الوجود النفسي الافضل وتخفيف حدة الأعراض النفسية وتحسين الحالة الصحية لدى الأفراد.

وتوصلت دراسة عادل هريدى وطريف شوقي(٢٠٠٢) أن الأفراد من ذوى التعليم المرتفع أعلى من الأفراد من ذوى التعليم المنخفض في الرضا عن الحياة، كما أن التعليم كان بمثابة مصدر قوة للشخص يزيد من طموحاته وينشط الشخص لأنماط متعددة من الحياة.

وأوضحت دراسة نجوى اليحفوفي (٢٠٠٤) على عينة من المسنين أن المسنين الأكثر تدينا أعلى من المسنين الأقل تدينا في التفاؤل والرضا، وكلما زاد عدد الأصدقاء وكبر حجم الأسرة زاد التفاؤل والرضا.

وقامت "عزة مبروك" ( ٢٠٠٧) بدراسة علي عينة من الذكور المصريين (ن =١١٣)، الهدف منها البحث في المتغيرات النفسية المنبئة بالرضا عن الحياة، واستخدمت بعض المقاييس المرتبطة بالدراسة الحالية منها مقياس الرضا عن الحياة، ومقياس التقدير الذاتي للحالة الصحية الجسمية، ومقياس الالتزام الديني، وجميعها إعداد الباحثة وأظهرت النتائج أن تقدير الفرد لحالته الصحية الجسمية يحتل مكان الصدارة بين العوامل الحيوية الاجتماعية في التنبؤ بالرضا العام عن الحياة بنسبة مساهمة(٢٤%) ومعامل انحدار (,٦١) ، وأيضا

التدين بنسبة مساهمة (٧%)، ومعامل انحدار (٥٤,).

وهدفت الدراسة التي أجرتها (نادية سراج، ٢٠٠٨) على (٧٦٤) من طالبات وإداريات وموظفات وأعضاء هيئة تدريس سعوديات في جامعة الرياض للبنات الكشف عن العلاقة بين الشعور بالسعادة ومستوى التدين ومستوى الدعم الاجتماعي واستخدمت الباحثة المقاييس التالية قائمة اكسفورد للسعادة ، مقياس المساندة الاجتماعية، مقياس التوافق الزواجي، مقياس مستوى التدين. وقد توصلت الدراسة إلى وجود ارتباط دال موجب بين السعادة وكل من التدين والدعم الاجتماعي.

واهتمت دراسة سارة محمد والشفاء أبو حسبو(٢٠١٦) بالتعرف على مستوى الشعور بالسعادة وعلاقته بالتدين لدى عينة من المسنين ٠ن= ٣٥)، واستخدم مقياس السعادة، ومقياس التدين، وتوصلت النتائج إلى عدم شعور المسن بالسعادة بالدور الإيوائية، وعدم وجود فروق في السعادة لدى المسنين تعزى إلى الحالة الإجتماعية (متزوج وله أبناء، ومتزوج بدون أبناء)، والنوع(ذكور، وإناث)، كما ظهر عدم وجود فروق بين الذكور والإناث في التدين، وظهر ايضا وجود علاقة بين التدين والسعادة لدى المسنين.

**ثانيا:- دراسات تناولت مشكلات المسنين وحاجاتهم الإرشادية**

تناولت دراسة قصي ابراهيم(٢٠١٠) المشكلات التي يعاني منها المسنون في المجتمع الفلسطيني، والمشكلات التي يواجهها المسئولون عن مؤسسات الرعاية الإجتماعية للمسنين في المجتمع الفلسطيني، وتكونت عينة الدراسة من (١٣٦) مسنا، واستخدمت استبانة للتعرف على المشكلات التي يعاني منها المسنين، وتوصلت النتائج أن مشكلات المسنين تمثلت من الناحية الأسرية في الشعور بالوحدة والإكتئاب والقلق، ومن الناحية الإقتصادية تملثت في عدم توفر أى مصادر للدخل، وإجراءات متعلقة بصرف المعاش، بالإضافة إلى المشكلات الصحية والنفسية والدينية.

كما تناولت دراسة جولتان حجازي وعطاف أبو غالي(٢٠١٠) المشكلات التي يعاني منها المسنون الفلسطنيون في محافظات غزة، ومستوى الصلابة النفسية لديهم، والعلاقة بين المشكلات التي يعانون منها والصلابة النفسية، والفروق بين الجنسين في المشكلات والصلابة النفسية، وتكونت عينة الدراسة من (١١٤) مسن ومسنة. وظهر أن المشكلات التي يعاني منها المسنين مشاكل إقتصادية واجتماعية ونفسية وصحية، ومستوى الصلابة النفسية مرتفع يزيد عن ٧٠% ، ووجود علاقة عكسية بين المشكلات والصلابة النفسية، ولا توجد فروق تعزى

للجنس في المشكلات بينما ظهر أن الذكور أعلى من الإناث في الصلابة النفسية.

وهدفت دراسة أحمد عبد الخالق (٢٠١٢) إلى إعداد قائمة لمشكلات المسنين وحاجاتهم الإرشادية وذلك على عينة من المسنين والمسنات (ن=٧٥)، وتوصلت الدراسة إلى خمسة أبعاد للقائمة تشتمل على أهم أبعاد المشكلات والاحتياجات التي أوردها المسنون أنفسهم وهي ( الصحة الجسمية، والصحة النفسية، والعلاقة مع الأبناء، والمشكلات الاجتماعية، والحاجات المطلوبة).

وبحثت دراسة ديبوس وييس وولفسون Dupuis, Weiss, Wolfson(2007)إلى التعرف على مشكلات المسنين في بعض المناطق الحضرية وحاجاتهم الإرشادية، وشملت الدراسة (٨٣٩) من المسنين، تراوحت أعمارهم بين (٧٥، ٨٥) سنة، وظهر أن مشكلات المسنين تتمثل في التنقل والمشاكل الصحية، وكان الإناث أعلى من الذكور في المشاكل الصحية وألأسرية.

كما هدفت دراسة سكوجن وآخرون Scogin, Morthland, Murgio, Chplin&Kong(2008) إلى التحقق من مدى فعالية برنامج علاجي سلوكي معرفي لتحسين نوعية الحياة لدى عينة من المسنين (=١٣٤) من سكان المناطق الريفية بأفريقيا، وأشارت النتائج إلى فعالية البرنامج في تحسين نوعية الحياة وانخفاض الأعراض النفسية لدى المسنين.

كما تناولت دراسة أحمد عبد الخالق(٢٠١٧) الحاجات الإرشادية لعينة من المسنين الكويتين(ن= ٣٦٦)، تراوحت أعمارهم بين (٦٠، ٩٠) سنة، أجابوا على القائمة الكويتية لمشكلات المسنين وحاجاتهم الإرشادية، وتوصلت النتائج إلى إرتباط الحاجات الإرشادية لدى المسنين بالامراض العضوية والمشكلات مع الأبناء، والمشكلات الإجتماعية.

هدفت دراسة أحمد حسين(٢٠١٧) إلى التعرف على المكانة الإجتماعية للمسن، وأسباب عدم توافقه مع الآخرين، والتعرض للعدوان، وشملت الدراسة (٢٠٠) من المسنين تراوحت أعمارهم بين (٦٥، ٨٥) سنة. وتوصلت النتائج إلى أن أغلب المسنين يعانون من الخلافات مع أسرهم، وأن المشكلات الإجتماعية والنفسية لدى كبار السن تؤثر على تكيفهم داخل وخارج محيط الأسرة.

**ثالثا:- دراسات تناولت الوجود النفسي الأفضل**

هدفت دراسة ايكاس و ليكنبروك (٢٠١٠) Ekas& Lickenbrock الى بحث العلاقة بين مصادر المساندة الاجتماعية المختلفة ( الشريك – الاسرة – الأصدقاء) والتفاؤل والوجود النفسي الأفضل لدى عينة من أمهات الأطفال الذين يعانون من التوحد (ن=١١٩)، تم استخدام مقياس الرضا عن الحياة من اعداد بوفورت ودينير، ومقياس الاكتئاب من اعداد رادولف، ومقياس التفاؤل ومقياس المساندة الاجتماعية، كشفت نتائج الدراسة عن وجود علاقة بين المساندة الاجتماعية والتفاؤل والوجود النفسي

الأفضل ، وارتباط المساندة الاجتماعية من الأصدقاء إيجابيا مع الرضا عن الحياة والوجود النفسي الأفضل.

هدفت دراسة سميث و غرينبرغ وسيلتزر Smith, Greenberg, Seltzer(2012)الى دراسة دور المساندة الاجتماعية في التنبؤ بالوجود النفسي الأفضل لدى عينة بلغت ( ٢٦٩) أم من أمهات المراهقين والبالغين المصابين بالتوحد، تم قياس كمية المساندة المقدمة من أعضاء الشبكة الاجتماعية وتكافؤ المساندة ( مساندة إيجابية– مساندة سلبية ) واستخدم مقياس CES-D للاكتئاب من اعداد رادولف 1977)) Radolff ومقياس الحالة المزاجية POMS.أشارت نتائج الدراسة الى أن تأثير وجود شبكة علاقات اجتماعية كبيرة على تحسين مستوى الوجود النفسي الأفضل لدى أمهات المراهقين والبالغين المصابين باضطراب التوحد على مدى ١٨ شهرا.

هدفت دراسة أرسلان و ساركاغليو Arslan, Saricaoglu,2013) الى بحث العلاقة بين الوجود النفسي الأفضل وسمات الشخصية ومستوى المساندة على الذات، تكونت عينة الدراسة من (٦٣٦) طالبا وطالبة جامعيين ، تم تطبيق مقياس الوجود النفسي الأفضل من اعداد Cenkseven (٢٠٠٤) و مقياس المساندة على الذات من اعداد نيف Neff(٢٠٠٣)، ومقياس سمات الشخصية من اعداد Arslan (٢٠٠٩). أكدت أهم نتائج الدراسة على وجود علاقة إيجابية بين الوجود النفسي الأفضل والمساندة مع الذات، بالإضافة الى وجود علاقة سالبة بين الوجود النفسي الأفضل والعصابية، كما ظهر أن بعد الانبساطية يعد كمتنبئ قوي بالوجود النفسي الأفضل لدى أفراد العينة .

وأوضحت دراسة زامبيشي (2015)Zambianchi دور المنظور الزمنى على الوجود النفسي الأفضل لكبار السن باعتبارها بعدا أساسيا في الشيخوخة الايجابية ،وأجريت الدراسة على عينة بحثية قدرها ١٢٦ مسن (٨٣ أناث و ٣٨ ذكور ) واستخدمت الدراسة قائمة زيمباردو لمنظور الوقت واستبيان الوجود النفسي الأفضل. ناقشت النتائج العلاقة بين المنظور الزمنى والوجود النفسي الأفضل في هذه المرحلة من الحياة موضحة أن الأشخاص الذين تمتعوا برؤية إيجابية نحو مستقبلهم في الماضي يتمتعون بوجود نفسي افضل في الحاضر، وأن الذين عانوا من نظرتهم السلبية في الماضي يتمتعون بوجود نفسي أقل.

تناولت دراسة منال طه (٢٠١٤) العلاقة بين الانتماء والوجود النفسي الأفضل لدى المغتربين وابنائهم، والكشف عن الفروق بين الإباء المغتربين وأبنائهم في الانتماء والوجود النفسي الأفضل، طبقت الدراسة على عينة من الطلاب المغتربين في المرحلة المتوسطة والثانوية وابائهم. استخدمت الدراسة مقياس الانتماء للمغتربين وابنائهم من إعداد الباحثة ومقياس الوجود النفسي الأفضل لرايف. أشارت نتائج الدراسة

إلى وجود علاقات ارتباطية موجبة بين ابعاد الانتماء وأبعاد الوجود النفسي الأفضل لدى المغتربين من الإباء وابنائهم.

هدفت دراسة يوسف مقدادي (٢٠١٥) الى التعرف على علاقة التفكير الخلقي بكل من الوجود النفسي الأفضل والسلوك الاجتماعي الإيجابي لدى عينة من (٢٣٧) طالبا وطالبة من طلبة البكالوريوس في كلية التربية في جامعة الباحة بالمملكة العربية السعودية ، منهم (٩٨) من الذكور و (١٣٩) ، استخدم الباحث مقياس التفكير الخلقي، ومقياس الوجود النفسي الأفضل، ومقياس السلوك الاجتماعي الإيجابي. أظهرت النتائج أن مستوى التفكير الخلقي ومستوى الوجود النفسي الأفضل ومستوى السلوك الاجتماعي الإيجابي لدى الطلبة الذكور والإناث كان متوسطا، كما أظهرت النتائج وجود علاقة إرتباطية موجبة بين مستوى التفكير الخلقي والوجود النفسي الأفضل.

بحثت الدراسة التي أجراها جيون ولي وون (٢٠١٦) Jeon, Lee, Kwon المساندة من الذات كعامل معدل للعلاقة بين الدعم الاجتماعي والوجود النفسي الأفضل، وشملت الدراسة (٣٣٣) من الرياضيين. وقد أظهر نتائج الدراسة أن المساندة من الذات تتوسط العلاقة بين الدعم الاجتماعي والوجود النفسي الأفضل، وأن الدعم الاجتماعي من شأنه تعزيز سلوك المساندة من الذات، والذي بدوره له تأثيراً ايجابياً على الوجود النفسي الأفضل للأفراد

هدفت دراسة لاي وما (٢٠١٦) Lai, Ma إلي بحث أثر المساندة كمتغير وسيط بين الوجود النفسي الأفضل والسلوكيات المضرة بالصحة، تكونت عينة الدراسة من (٢٠٢٣)طالب وطالبة جامعي بالصين ، (٤٧،٧٪) منهم ذكور، تم تطبيق مجموعه من المقاييس للرضا عن الحياة والاكتئاب و اليأس و والمساندة الاجتماعية ،. أكدت أهم نتائج الدراسة إلى أن المساندة الاجتماعية تتوسط العلاقة بين الوجود النفسي الأفضل والسلوكيات المضرة بالصحة بنسبة ٨٠٪ فيما يتعلق بالرضا عن الحياة واليأس الخاص بسلوك شرب الكحول.

وتناولت دراسة آمال الشيخ وفاطمة السيد(٢٠١٧) العلاقة بين الأمل والوجود النفسي الأفضل لدى عينة من المسنين السعوديين بمحافظة جدة ، وأيضا العلاقة بين الترويح والوجود النفسي الأفضل، وكذلك معرفة الفرق في كل من الأمل، والترويح ، والوجود النفسي الأفضل التي تعزى الى الجنس والمستوى التعليمي للمسن، وطبقت الدراسة على عينة من المسنين بجدة (ن=٩٦) منهم (٤١ذكور، ٥٥اناث)،تراوحت أعماهم بين ٦٠-٩٠سنة، وطبق مقياس الأمل، ومقياس الترويح، ومقياس الوجود النفسي الأفضل، وتوصلت النتائج إلى وجود علاقة بين الوجود النفسي الأفضل وكل من الأمل والترويح، وكان المسنين أعلى من المسنات في كل من الأمل، الترويح، والوجود النفسي الأفضل، كما توصلت النتائج إلى عدم وجود فروق في الأمل

تعزى إلى المستوى التعليمي، بينما كان ذوى المستوى التعليمي المرتفع أعلى من ذوى المستوى التعليمي المنخفض في ممارسة الأنشطة الترويحية، والوجود النفسي الأفضل.

**تعليق على الدراسات السابقة:-**

- توصلت نتائج الدراسات أن الأفراد الأكثر تدينًا أكثر رضًا وتفائلا عن حياتهم بالمقارنة بالأفراد الأقل تدينًا.

- أظهرت نتائج معظم الدراسات إلى تعدد مصار المشكلات الصحية والنفسية والاجتماعية التي يعاني منها المسنون، والمشكلات الإجتماعية والنفسية لدى كبار السن تؤثر على تكيفهم داخل وخارج محيط الأسرة.

- توصلت غالبية الدراسات إلى وجود علاقة دالة بين الوجود النفسي الأفضل والدعم الذي يتلقاه الفرد من نفسه.

- ندرة في الدراسات التي اهتمت بدراسة العلاقة بين متغيرات الدراسة على المستوى العربي والأجنبي في حدود علم الباحثة.

**فروض الدراسة**

- توجد علاقة بين الالتزام الديني والوجود النفسي الافضل لدى عينة من المسنين.

- توجد علاقة بين مشكلات المسنين وحاجاتهم الإرشادية والوجود النفسي الأفضل لدى عينة من المسنين.

- توجد فروق بين المسنين والمسنات في كل من الإلتزام الديني والمشكلات والحاجات الإرشادية للمسنين، والوجود النفسي الافضل.

- توجد فروق بين المرتفعين في المستوى التعليمي والمنخفضين في المستوى التعليمي من المسنين في كل من الإلتزام الديني والمشكلات والحاجات الإرشادية للمسنين والوجود النفسي الأفضل.

## المنهج والإجراءات

**عينة الدراسة**

تكونت عينة الدراسة من (١٠٠) من المسنين السعوديين منهم (٤٥ ذكور، ٥٥ إناث)، تراوحت أعمارهم بين (٦٠-٨٠) سنة (م= ٦٥,٤سنة ، ع=٤,٩)، تم سحب العينة من المقيمين ببعض دور الرعاية الخاصة بالمسنين بجدة. وتم أخذ الموافقات على تطبيق الاختبارات الخاصة بالدراسة في حضور الباحثة.

**أدوات الدراسة**

**مقياس الألتزام الديني إعداد فاطمة خليفة السيد(٢٠١١)**

يتكون المقياس من (٣٣) عبارة تعبر عن مدى التزام الفرد وإخلاصه في آداء العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات الدينية بشكل يحقق له الإطمئنان النفسي والتفاؤل والشعور بالرضا عن ظروف حياته، يتم الإجابة على عبارات المقياس بالإختيار من (تنطبق تماما، تنطبق، بين بين، لا تنطبق، لا تنطبق تماما)، وتم حساب صدق وثبات

المقياس على (١٩٣) مبحوثا منهم (٩٣ ذكور، ١٠٠إناث)، تراوحت أعمارهم بين (٢٥، ٥٥) سنة، حيث تم حساب الإتساق الداخلي بحساب معامل الإرتباط بين معامل الإرتباط بين البند والدرجة الكلية، وتراوحت معاملات الإرتباط بين (٢١,، ٥٩,)، كما تم حساب الصدق التلازمي بحساب معامل الإرتباط بين المقياس الحالي ومقياس الإلتزام الديني إعداد عزة عبد الكريم مبروك(٢٠٠٧)، وبلغ معامل الإرتباط (٥٢,)، كما تم حساب الثبات بطريقة ألفا كرونباخ وبلغ (٧١,)، وبطريقة التجزئة النصفية بلغ( ٦٥,)، وبطريقة إعادة التطبيق بفاصل زمني (١٠) أيام بلغ معامل الإرتباط (٥٩,)، وبطريقة معامل جتمان بلغ (٦٣,).

**مقياس مشكلات المسنين وحاجاتهم الإرشادية**

**إعداد أحمد محمد عبد الخالق**

تتكون من (٧٣) عبارة تشتمل على (٥) أبعاد (الصحة الجسمية، الصحة النفسية، العلاقات مع الأبناء، المشكلات الإجتماعية، الحاجات المطلوبة) وتم حساب ثبات المقياس على (٢٠) مسن بطريقة إعادة التطبيق بفاصل زمني إسبوع واراوحت معاملات الإرتباط بين (٩٠,، ٩٤,)، كما تم حساب الصدق من خلال صدق المحكمين.

**مقياس الوجود النفسي الأفضل إعداد عفراء إبراهيم خليل(٢٠١٢).**

يتكون المقياس من (٤٢) فقرة موزعة علي ستة أبعاد متضمنة في الوجود النفسي الأفضل وهي تقبل الذات، العلاقات الموجبة مع الآخرين، الذاتية، التمكن من الظروف، الأهداف في الحياة،النمو الشخصي، ويتم الإجابة على عبارات المقياس بالاختيار من ( دائما، كثيرا،أحيانا، قليلا، نادرا) وتأخذ درجات( ٥، ٤، ٣، ٢، ١) للفقرات الايجابية و ( ١، ٢، ٣، ٤، ٥) للفقرات السلبية، وتم حساب الاتساق الداخلي للمقياس بحساب معامل الارتباط بين الدرجة الكلية للمقياس ودرجة كل عبارة وجميع معاملات الارتباط دالة عند ٠,٠٥ كما تم حساب الثبات بطريقة إعادة التطبيق بفاصل زمني اسبوعين وذلك على (٦٠) طالب وطالبة وبلغ معامل الارتباط (٠,٨٣) كما تم حساب معامل ألفاكرونباخ وذلك على (١٠٠) طالب وطالبة وبلغ معامل الارتباط (٠,٨٦).

وفي إطار الدراسة الحالية تم إعادة التحقق من الصدق والثبات الخاص بأدوات الدراسة وذلك على عينة من المسنين (ن=٢٠) بمحافظة جدة ، وتراوح المدى العمرى لهم بين (٦٠، ٧٥ ) سنة، وكانت النتائج كالتالي:

ترواحت معاملات الإرتباط بين البند والدرجة الكلية لمقياس الإلتزام الديني بين (٧٩:,٤٥)، ومقياس مشكلات المسنين وحاجاتهم الإرشادية بين (٦٩:, ٨٨,)، ومقياس الوجود النفسي الأفضل بين (٧٣:,٥٤)، وبطريقة إعادة التطبيق بفاصل زمني ١٥ يوما، بلغ معامل الثبات لمقياس الإلتزام الديني(٨١,)، ومقياس مشكلات المسنين وحاجاتهم

الإرشادية(,٨٩)، ومقياس الوجود النفسي الأفضل إلى (,٧٥).

**نتائج الدراسة:**

الفرض الأول:- توجد علاقة بين الالتزام الديني والوجود النفسي الافضل لدى عينة من المسنين.

جدول (١) يوضح معاملات الارتباط بين درجات الإلتزام الديني ودرجات مقياس الوجود النفسي الأفضل لدى المسنين

| الوجود النفسي الأفضل | تقبل الذات | العلاقات الموجبة مع الآخرين | الذاتية | التمكن من الظروف | الأهداف فى الحياة | النمو الشخصى | الدرجة الكلية |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| الإلتزام الديني | **,٨٣٧ | **,٧٤٦ | **,٦٣١ | **,٧٦٧ | **,٧٩٨ | **,٧٥٨ | **,٦٣٢ |

يتضح من الجدول السابق وجود ارتباط دال بين الإلتزام الدينى والوجود النفسي الأفضل وابعاده الفرعية( تقبل الذات، العلاقات الموجبة مع الآخرين، الذاتية، التمكن من الظروف، الأهداف في الحياة، النمو الشخصي، والدرجة الكلية)، ويعنى أنه كلما إرتفع الإلتزام الديني ارتفع شعور المسن بالوجود النفسي الأفضل. وتتفق نتيجة الدراسة الحالية مع نتائج دراسات هونج و جياناكوبلوس (Hong 1994) &حيث توصلت إلى وجود علاقة موجبة بين الرضا عن الحياة والتدين، وكان الأفراد الأكثر تدينًا أكثر رضًا عن حياتهم بالمقارنة بالأفراد الأقل تدينً.، وأيضا دراسة باتيل وآخرون (Patel, Shah 2002) , Pterson , Kimmel , حيث توصلت إلى أن التدين له دور إيجابي في تحقيق الوجود النفسي الأفضل وتخفيف حدة الأعراض النفسية وتحسين الحالة الصحية لدى الأفراد، كما توصلت دراسة نجوى اليحفوفي (٢٠٠٤) على عينة من المسنين أن المسنين الأكثر تدينا أعلى من المسنين الأقل تدينا في التفاؤل والرضا، وتوصلت دراسة التي أجرتها (نادية سراج، ٢٠٠٨) إلى وجود ارتباط دال موجب بين السعادة وكل من التدين والدعم الاجتماعي.كما توصلت دراسة فاطمة السيد(٢٠١١) بأنه كلما التزام الفرد وأخلص في آداء العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات الدينية حقق الإطمئنان النفسي والتفاؤل والشعور بالرضا عن ظروف حياته.

**الفرض الثاني** :- توجد علاقة بين مشكلات المسنين وحاجاتهم الإرشادية والوجود النفسي الأفضل لدى عينة من المسنين.

جدول (٢ ) يوضح معاملات الارتباط بين درجات مقياس مشكلات المسنين وحاجاتهم الإرشادية ودرجات مقياس الوجود النفسي الأفضل لدى المسنين

| مشكلات المسنين وحاجاتهم الإرشادية / الوجود النفسي الأفضل | الصحة الجسمية | الصحة النفسية | العلاقات مع الأبناء | المشكلات الإجتماعية | الحاجات المطلوبة | الدرجة الكلية |
|---|---|---|---|---|---|---|
| تقبل الذات | ٥٠٤,**- | ٨٣٠,**- | ٧٧١,**- | ٥٧٤,**- | ٩٠١,**- | ٥٨٨,**- |
| العلاقات الموجبة مع الآخرين | ٦٢١,**- | ٩١٧,**- | ٨٠٢,**- | ٧٨٩,**- | ٧٣٢,**- | ٦٩٢,**- |
| الذاتية | ٧٨٥,**- | ٧٠١,**- | ٩١٥,**- | ٨٣٨,**- | ٨١١,**- | ٧٠٨,**- |
| التمكن من الظروف | ٧٩١,**- | ٨٢٤,**- | ٨٧٩,**- | ٥٣٩,**- | ٩١٩,**- | ٨٥٢,**- |
| الأهداف في الحياة | ٧٦٢,**- | ٦٩١,**- | ٧١٥,**- | ٧٣٣,**- | ٧٠١,**- | ٦٠٥,**- |
| النمو الشخصي | ٥٩٦,**- | ٨٨٠,**- | ٦٧١,**- | ٨٧٤,**- | ٩١١,**- | ٤٨٨,**- |
| الدرجة الكلية للوجود النفسي الأفضل | ٥٢٣,**- | ٤٩٧,**- | ٦٥٣,**- | ٥٩٩,**- | ٧٦٥,**- | ٩٠٢,**- |

(**) معاملات دالة عند ٠,٠١

يتضح من الجدول السابق وجود ارتباط دال سالب بين مشكلات المسنين وحاجاتهم الارشادية وأبعاده الفرعية ، والوجود النفسي الأفضل والأبعاد الفرعية ، ويعني ذلك أنه كلما زادت مشكلات المسنين الجسمية والنفسية والأجتماعية والعلاقات مع الأبناء والحاجات المطلوبة قل احساسهم بالوجود النفسي الأفضل، وعند مراجعة الدراسات السابقة التي تختص بالعلاقة بين المتغيرين عند المسنين نجد ندرة في الدراسات التى تربط بين المتغيرين (فى حدود علم الباحثة) حيث توجهت الدراسات في هذا المجال إلى الكشف عن مشكلات المسنين وحاجاتهم الارشادية كما في دراسة قصي ابراهيم(٢٠١٠) وتوصلت النتائج أن مشكلات المسنين تمثلت من الناحية الأسرية في الشعور بالوحدة والإكتئاب والقلق، ومن الناحية الإقتصادية تملثت في عدم توفر أى مصادر للدخل، وإجراءات متعلقة بصرف المعاش، بالإضافة إلى المشكلات الصحية والنفسية والدينية.ودراسة جولتان حجازي وعطاف أبو غالي(٢٠١٠) وتوصلت إلى أن المشكلات التي يعاني منها المسنين مشاكل إقتصادية واجتماعية ونفسية وصحية، ومستوى الصلابة النفسية مرتفع يزيد عن ٧٠٪ ، ووجود علاقة عكسية بين المشكلات والصلابة النفسية، ولا توجد فروق تعزى للجنس في المشكلات بينما ظهر أن الذكور أعلى من الإناث في الصلابة النفسية. ودراسة أحمد عبد الخالق (٢٠١٢) وتوصلت الدراسة إلى خمسة أبعاد للقائمة تشتمل على أهم أبعاد المشكلات والاحتياجات التي أوردها المسنون أنفسهم وهي (الصحة الجسمية، والصحة النفسية، والعلاقة مع الأبناء، والمشكلات الاجتماعية، والحاجات

المطلوبة)، وأيضا دراسة ديبوس وييس وولفسون Dupuis, Weiss, Wolfson(2007) وأظهرت أن مشكلات المسنين تتمثل في التنقل والمشاكل الصحية، وكان الإناث أعلى من الذكور في المشاكل الصحية وألأسرية.ودراسة سكوجن وآخرون Scogin, Morthland, Murgio, Chplin&Kong(2008) وأشارت النتائج إلى فعالية البرنامج الارشادي في تحسين نوعية الحياة وانخفاض الأعراض النفسية لدى المسنين.ودراسة سارة محمد والشفاء أبو حسبو(٢٠١٦) وتوصلت النتائج إلى عدم شعور المسن بالسعادة بالدور الإيوائية، وعدم وجود فروق في السعادة لدى المسنين تعزى إلى الحالة الإجتماعية (متزوج وله أبناء، ومتزوج بدون أبناء)، والنوع(ذكور، وإناث)، كما ظهر عدم وجود فروق بين الذكور والإناث في التدين، وظهر ايضا وجود علاقة بين التدين والسعادة لدى المسنين.ودراسة أحمد عبد الخالق(٢٠١٧) وتوصلت النتائج إلى إرتباط الحاجات الإرشادية لدى المسنين بالامراض العضوية والمشكلات مع الأبناء، والمشكلات الإجتماعية. وأيضا دراسة أحمد حسين(٢٠١٧) حيث توصلت النتائج إلى أن أغلب المسنين يعانون من الخلافات مع أسرهم، وأن المشكلات الإجتماعية والنفسية لدى كبار السن تؤثر على تكيفهم داخل وخارج محيط الأسرة.وبناء على توصلت له الدراسات السابقة في هذا المجال فإنه يستوجب البحث والدراسة فى العلاقة بين متغيرى الدراسة لدى المسنين على عينات من بيئات مخلتفة وعينات أكبر.

**الفرض الثالث:-** توجد فروق بين المسنين والمسنات في كل من الإلتزام الديني والمشكلات والحاجات الإرشادية للمسنين، والوجود النفسي الافضل.

جدول (٣) قيم ت للمقارنة بين المسنين والمسنات في الإلتزام الديني، ومشكلات المسنين وحاجاتهم الإرشادية، والوجود النفسي الأفضل

| المتغيرات | مسنين(ن=٤٥) | | مسنات(ن=٥٥) | | قيمة (ت) | مستوى الدلالة |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | المتوسط الحسابي | الإنحراف المعياري | المتوسط الحسابي | الإنحراف المعياري | | |
| الإلتزام الديني | ٣٥,٨٢ | ١٥,٦٢ | ٢١,٢٠ | ١٠,٩٣ | ٣,٤٣ | ,٠١ |
| مشكلات المسنين وحاجاتهم الإرشادية | ٤٠,١٥ | ١٧,٠٩ | ٣٣,٧٠ | ١٢,٤٥ | ٤,٨٦ | ,٠١ |
| الوجود النفسي الأفضل | ١٥,١٧ | ٤,٩٣ | ١٠,٧١ | ١,٩١ | ٢,٦٤ | ,٠١ |

يتضح من الجدول السابق أن المسنين أعلى من المسنات في جميع متغيرات الدراسة (الإلتزام الديني، مشكلات المسنين وحاجاتهم الإرشادية، الوجود النفسي الأفضل).

ومع مراجعة الدراسات السابقة التي اهتمت بدراسة الالتزام الديني لدى المسنين يظهر ندرة في الدراسات التي اهتمت بالفروق بين الجنسين في الإلتزام الديني سوى دراسة سارة محمد والشفاء أبو حسبو(٢٠١٦) حيث أظهرت عدم وجود فروق بين الذكور والإناث

في التدين، مما يوضح اختلاف نتائجها عن نتائج الدراسة الحالية، ويعزى ذلك إلى طبيعة العينة واختلاف حجمها والبيئة المستمدة منها .هذا ما ظهر أيضا عند مراجعة الدراسات التي اهتمت بالفروق بين الذكور والإناث في مشكلات المسنين وحاجاتهم الارشادية حيث وجد اهتمام برصد المشكلات التي يعاني منها المسنون وندرة في الدراسات التي اهتمت بالفروق بين الجنسين سوى دراسة جولتان حجازي وعطاف أبو غالي(٢٠١٠) حيث توصلت إلى أنه لا توجد فروق تعزى للجنس في المشكلات الخاصة بالمسنين مما يوضح اختلاف نتائجها عن نتيجة الدراسة الحالية، أما فيما يتعلق بالفروق بين الجنسين في الوجود النفسي الأفضل فاتفقت نتيجة الدراسة الحالية مع نتائج دراسة آمال الشيخ وفاطمة السيد(٢٠١٧) حيث ظهر أن المسنين أعلى من المسنات في الوجود النفسي الأفضل.

**عرض نتيجة الفرض الرابع ومناقشتها**

وينص على: – توجد فروق بين المرتفعين في المستوى التعليمي والمنخفضين في المستوى التعليمي من المسنين في كل من الالتزام الديني والمشكلات والحاجات الإرشادية للمسنين والوجود النفسي الأفضل.

جدول رقم(٤) يوضح الفروق بين المسنين مرتفعي المستوى التعليمي والمسنين منخفضي المستوى التعليمي

| المتغيرات | المسنين مرتفعي المستوى التعليمي(ن=٦٠) | | المسنين منخفضي المستوى التعليمي(ن=٤٠) | | قيمة (ت) | مستوى الدلالة |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | المتوسط الحسابي | الإنحراف المعياري | المتوسط الحسابي | الإنحراف المعياري | | |
| الإلتزام الديني | ١٣,٦٢ | ٣,٩٣ | ١٤,٦٨ | ٣,٠١ | ١,٠٩ | غير دالة |
| مشكلات المسنين وحاجاتهم الإرشادية | ٢١,٧٥ | ٢,٣٧ | ٢٨,٨٩ | ٥,١٩ | ٣,٧٦ | ,٠١ |
| الوجود النفسي الأفضل | ١٧,٨٣ | ٤,٤٢ | ٩,٢٠ | ٢,٥٣ | ٢,٩٣ | ,٠١ |

يتضح من الجدول السابق عدم وجود فروق بين المسنين مرتفعي المستوى التعليمي والمسنين منخفضي المستوى التعليمي في الإلتزام الديني، بينما كان المسنين منخفضي المستوى التعليمي أعلى من المسنين مرتفعي المستوى التعليمي في مشكلات المسنين وحاجاتهم الارشادية، في حين كان المسنين مرتفعي المستوى التعليمي أعلى من المسنين منخفضي المستوى التعليمى في الوجود النفسي الأفضل.

وتتفق نتيجة الدراسة الحالية مع نتائج دراسة عادل هريدى وطريف شوقي(٢٠٠٢)حيث ظهر أن الأفراد من ذوى التعليم المرتفع أعلى من الأفراد من ذوى التعليم المنخفض في الرضا عن الحياة والوجود النفسي الأفضل ، كما أن التعليم كان بمثابة مصدر قوة للشخص يزيد من طموحاته وينشط الشخص لأنماط متعددة من الحياة، وأيضا راسة آمال الشيخ وفاطمة السيد(٢٠١٧) حيث ظهر أن المسنين ذوى

المستوى التعليمي المرتفع أعلى من ذوى المستوى التعليمي المنخفض في الوجود النفسي الأفضل.

**توصيات الدراسة:-**

- تقديم برامج ارشادية تعمل على تنمية قدرات المسنين على مواجهة ما يتعرضون له من مشكلات.
- توعية أفراد أسر المسنين بزيادة الدعم الإجتماعي للتخفيف من حدة المشاكل الصحية والنفسية التي يعانون منها.
- إعداد برامج ترفيهية للمسنين وتوفير الرعاية لهم من خلال جمعيات تتبنى قضايا ومشكلات المسنين والمساعدة في حلها .
- إقامة دورات تدريبية وندوات علمية للقائمين على رعاية المسنين لتجديد معلوماتهم حول دورهم في رعاية المسنين.

**بحوث مقترحة:-**

- التحقق من فعالية برنامج ارشادى لتحسين الوجود النفسي الأفضل لدى المسنين.
- دراسة العلاقة بين الوجود النفسي الأفضل والصلابة النفسية لدى المسنين.
- دراسة حب الحياة لدى المسنين وعلاقته بنوعية الحياة لديهم.

## المـراجـــع

**أولا: المراجع العربية**


- أحمد الهزام حسين(٢٠١٧). أثر المشكلات الإجتماعية والنفسية على عدم تكيف كبار السن داخل وخارج محيط الأسرة: دراسة ميدانية مطبقة بدار رعاية المسنين. مجلة العلوم والدراسات الإنسانية بليبيا، (٣٠)، ١- ١٩.
- أحمد محمد أبو زيد (٢٠١٠). مقياس طيب الحياة النفسية. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
- أحمد محمد عبد الخالق(٢٠١٢). إعداد القائمة الكويتية لمشكلات المسنين وحاجاتهم الإرشادية. مجلة دراسات نفسية، ٢٢(٤)، ٤٩٥-٥٠٦.
- أحمد محمد عبد الخالق(٢٠١٧). الحاجات الإرشادية لعينة من المسنين الكويتين. مجلة العلوم الإجتماعية بالكويت، ٤٥(١)، ١١- ٣٢.
- آمال يحيى الشيخ وفاطمة خليفة السيد(٢٠١٧). أثر الامل والترويح في تحقيق الوجود النفسي الافضل لدى عينة من المسنين السعوديين بجدة. مجلة كلية الآداب جامعة المنوفية، (١١٢)، ١- ٣٠.
- جولتان حسن حجازي وعطاف محمود أبو غالي(٢٠١٠). مشكلات المسنين (الشيخوخة) وعلاقتها بالصلابة النفسية: دراسة ميدانية على عينة من المسنين الفلسطنيين في محافظات غزة. مجلة جامعة النجاح للعلوم الإنسانية، ٢٤(١)، ١٠٩- ١٥٦.
- حمود فهد القشعان ( ٢٠٠٨) . مدى الارتباط بين التدين والرضا الزواجي ومدى تأثير بعض المتغيرات في كل منهما . مجلة دراسات الطفولة ،١١ (٣٩)، ٤١- ٥٧.

- سارة الطيب محمد والشفاء محمود أبو حسبو(٢٠١٦). مستوى الشعور بالسعادة لدى المسنين وعلاقته بمستوى التدين الإسلامي. دراسة تطبيقية على الدور الإيوائية بولاية الخرطوم. رسالة ماجستير، جامعة أم درمان الإسلامية.

-سماح محمد سالم (٢٠١٥). نظرة المسن لنفسه. في سماح محمد سالم، وسمر صبحي يوسف، وأمل جابر سيد (محرر)، في ممارسة الخدمة الاجتماعية مع المسنين(٢٨٠-٢٨٢). عمان: دار المسيرة.

- سمر صبحي يوسف (٢٠١٥). مدخل لدراسة المسنين. في سماح سالم سالم، وسمر صبحي يوسف، وأمل جابر سيد (مؤلف)، في ممارسة الخدمة الاجتماعية مع المسنين(٢٥-٤٨). عمان: دار المسيرة.

- عبد المريد عبد الجابر قاسم(٢٠١٢). الأمل في مرحلة الشيخوخة وعلاقته بالإكتئاب لدى المسنين والمسنات دراسة مقارنةز مجلة الإرشاد النفسي، (٣٣٩، ١-٢٩.

- عزة عبد الكريم مبروك(٢٠٠٧). أبعاد الرضا عن الحياة ومحدداته لدى عينة من المصريين المسنين. مجلة دراسات نفسية، ٦(٥)، ٤٣٩-٤٦٨.

- عفراء ابراهيم خليل(٢٠١٢). المراقبة الذاتية والوجود النفسي الافضل لدى طلبة الجامعة مرتفعي ومنخفضي القابلية للاستهواء. مجلة العلوم التربوية والنفسية، العراق، (٩٢)، ١٣٠-٢٠٤.

- فاطمة خليفة السيد(٢٠١١). دور بعض المتغيرات النفسية في التنبؤ بالرضا عن الحياة لدى مرضى الفشل الكلوي. رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة المنوفية.

- قصي عبد الله ابراهيم(٢٠١٠). مشكلات المسنين في المجتمع الفلسطيني دراسة ميدانية في مؤسسات الرعاية الإجتماعية للمسنين في الضفة الغربية. مجلة جامعة أم القرى للعلوم الإجتماعية، ٢(١)،١٧٠-١٨١.

- محمد السيد نجيب(٢٠٠٧). التدين وعلاقته بكل من الصحة النفسية والقلق والتحصيل الدراسي لدى عينة من الطلاب الجامعيين. مجلة علم النفس، ٢٠(٥)، ١٥٢- ١٧٧.

- محمد نجيب الصبوة(٢٠١٠). دور علم النفس الايجابي في تفعيل إجراءات الوقاية والعلاج النفسي. مجلة دراسات عربية في علم النفس،٩(١)،٢٥-١.

- محمد محمد ابراهيم(٢٠١٦). إستخدام جماعات المساعدة الذاتية للتخفيف من حدة مشكلات المسنين بالريف. مجلة الخدمة الإجتماعية، (٥٥)،٣٦٩-٤٧١.

- نجوى اليحفوفي (٢٠٠٤). التفاؤل والتشاؤم لدى المسنين.مجلة دراسات عربية في علم النفس، ٤(٣)، ١١-٤٠.

- منال محمد طه (٢٠١٤). الانتماء وعلاقته بالرفاهية النفسية لدى المغتربين وأبنائهم : دراسة تنبؤية. التربية (جامعة الازهر)، ١٥٩(٣)، ٩-٧٣.

- محمد عبد الفتاح المهدي (٢٠٠٢).سيكولوجية الدين والتدين. الاسكندرية: فجر الاسلام.
- نادية سراج جان ( ٢٠٠٨).الشعور بالسعادة وعلاقته بالتدين والدعم الاجتماعي والتوافق الزواجي والمستوى الاقتصادي والحالة الصحية، مجلة دراسات نفسية ، ١٨(١)، ٦٠١-٦٤١.
- هناء أحمد شويخ(٢٠١٠). إدراك الأعراض الجسمية المرتبطة بمرحلة الشيخوخة. دراسة تنبئوية في ضوء الحكمة والسعادة وتقييم الصحة العامة. دراسات عربية في علم النفس، ١٩(١)، ١٦٧-٢١٠.
- يوسف موسى مقدادي ( ٢٠١٥). التفكير الخلقي وعلاقته بالوجود النفسي الممتلئ والسلوك الاجتماعي الايجابي. المجلة الأردنية في العلوم التربوية، ٣ (١١)، ٢٦٩-٢٨.

## ثانيا:- المراجع الأجنبية

- Arslan, C., Halim, S (2013). An investigation into Psychological Well-being Levels of Higher Education students with Respect to Personality Traits and self-compassion.Educational Sciences: Theory & Practice, 13(4),2097-2104.
- Carmen, S.M(2013). Importance of counseling for elderly before institutionalization. Procedia social and behavioral sciences, (840, 1630-1639.
- Dupuis, J.,Weiss, R&Wolfson, C(2007). Tranqoration access among community dwelling seniors. Cannadian journal of aging, (26), 149-158.
- Ekas, N. V., Lickenbrock, D. M. (2010). Optimism, Social Support, and Well-Being in Mothers of Children with Autism Spectrum Disorder. Journal Of Autism & Developmental Disorders, 40(10), 1274-1284.
- Hong, G., Kopoulos, E.(1994). The relationship of satisfaction with life to personality characteristics. Journal of psychology, 128 (5),547- 558.
- Jeon, H., Lee, K., Kwon, S. (2016). Investigation of the structural relationships between social support, self-compassion, and subjective well-being in Korean elite student athletes. In Psychological Reports. 119 (1), 39(16). *Psychological Reports*, 119 (1), 39-54.
- Keyes, C. L. & Waterman, M. B. (2003). Dimensions of Well-Being and Mental Health in Adulthood. Bornstein, M. H., Davidson, Lucy, Keyes, Corey, L., Moore, Kristin, A., & the Center for Child Well-Being (EDs.). Well-Being: Positive Development across the Life Course (477-497). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Lai, C., Ma, C. (2016). The mediating role of social support in the relationship between psychological well-being and health-risk behaviors among Chinese university students. Health Psychology Open, 3 (2),1-11.
- Mros , G.Maurice ,S.,Susan, P., Charlotte (2012 ). The Impact of Creative Partnerships on the Wellbeing of Children and Young People .PHD university of cam – bridge .
- Patel, S Shah, V.S. Petrson, R.A., & Kimmel, P.L.(2002). Psychosocial variables Quality of life and Religious beliefs In ESRD patient treated with Hemodialysis. American Journal of Kidney Diseases, 40 (5), 1013-1022,
- Schroder-Butterfill, E. & Marianti, R. (2006). Guest Editorial: Understanding vulnerabilities in old age. Ageing and Society, 26(1), 3-8.
- Scogin,F., Morthland, M., Murgio,L., Chplin, G&Kong, R(2008). Improving quality

of life in dirers rural older adults; arandomized trial of psychological treatment psychological and aging, 22(4), 657-665.
- Smith, L., Greenberg, J., & Seltzer, M. (2012). Social Support and Well-being at Mid-Life Among Mothers of Adolescents and Adults with Autism Spectrum Disorders. Journal Of Autism & Developmental Disorders, 42(9), 1818-1826.
- Zambianchi, M ( 2015 ) . Time perspective and psychological well being in old age. PHD, Department of Psychology, University of Bologna

# Religiousness, Problems and counseling needs and its relationship with psychological well-being among Elderly

Afraa Abdelarzaq Algian

***Abstract.*** The aim of this current study is to identify the relationship between psychological well-being, Religiousness, and Problems and counseling needs to Elderly . As well as the differences between males and females in psychological well-being, Religiousness, and Problems and counseling needs. also the differences between the high level of education and the low level of education in all variables. This study includes a sample of Elderly (N= 100) (45male and 55female). researchers used psychological psychological well-being Scale, Religiousness Scale, and The List of Problems and counseling needs. the results showed that there is a relation between psychological well-being, Religiousness, and Problems and counseling needs to Elderly, and there is different between males and females in all variables, and different between the high level of education and the low level of education.

**Key words**:- Religiousness - Problems and counseling needs- well-being- Elderly

*مجلة جامعة الملك عبدالعزيز:* الآداب والعلوم الانسانية، م٢٧ع٤ ص ص: ١٢١- ١٥٦ (٢٠١٩م)
DOI:10.4197/Art.27-4.5

# المعنى الإبداعي للشعر عند جاسم الصحيح

**د بدر ندا العتيبي**

*جامعة الملك عبدالعزيز*

*ملخص.* للتحليل النقد–أدبي مساران إلى النص الشعري: منهجي وموضوعي، ولكل منهما مقولاته وإجراءاته، وينتمي تتبع تيمة معينة إلى المسار الثاني. غير أن تيمة «الشعر» أكثر إشكالا من أن تتم مقاربتها موضوعيا فحسب؛ ذلك أنها تحضر في ممارسة تطبيقية تعلن فيها عن وجودها وأنظمة اشتغالها، وهو ما يجعل التيمة في موضع المساءلة عبر النص؛ لكن تغليب أحد المسارين ممكن في التنظيم المنهجي للشكل. وتُقارب الدراسة تيمة «الشعر» موضوعيًا من ناحية شكلها؛ لكنها من حيث التحليل تتخذ من النظريات والمنهجيات الحديثة، والعلامة السيميائية في مقدمتها، وفلسفاتها، أدواتِها الإجرائية التحليلية؛ لأجل استكشاف «المعنى الإبداعي للشعر عند جاسم الصحيح».

مفاتيح البحث : المعنى – الشعر – الإبداع

## المقدمة

الأدب، بشكل عام، والشعر خصوصا، محض مفهوم لا يمكن تصوره إلا عبر تمثلاته النصية التي تحمل بداخلها ما يجعل منها عملا أدبيا/ شعريا كما يراه جاكبسون[١]، وتعد هذه التمثلات (البعد الثاني من علامة بورس) أساس تفكيك العلامة (النص)؛ حيث تمرُّ عبر المؤوّلات إلى بعدها النوعي الأول الحامل للتصورات الذهنية والإدراكية؛ تلك التي تحضر فيها المفاهيم، وتنتقل من خلال فعل الإحالة من الحضور (الوعي) إلى الوجود (النص)، الأمر الذي يجعل من مواجهة النص بوصفه مظهر الوجود والتجلي الفعلي للعلامة ضرورةً للوصول إلى المفاهيم والأبعاد الإدراكية التي تتأسس عليها، والتي هي شغل نظرية الأدب؛ لذا كانت وظيفتها البحثَ عما يجعل من نصٍ ما عملا أدبيا؛ لتعيد تقديمها كآليات يواجَه بها النص قرائيا.

غير أن إلماح الأديب/ الشاعر إلى المعطى الغائب (المفهوم)، وإظهاره، يهوّن على البحث كثيرا من مشاقه، وإن كان يفتح أمامه مشاقا أخرى ماثلة في امتحان معطياته عبر مساءلة منجزه الإبداعي؛ فالشاعر وإن عرّف معناه الإبداعي للشعر في منجزه الإبداعي نفسه يبقى أمام محنة مصداقيته وكفاءته في آن؛ ذلك أن النص –أي نص– شديد الصلة بمبدأ القصدية[٢]، وهو مبدأ فاعل في استكناه المعنى

[١] قضايا الشعرية، رومان ياكبسون، ترجمة محمد الولي ومبارك حنون، المغرب ، دار توبقال للنشر ، ط١، ١٩٨٨م، ص:٢٤.

[٢] ينظر: المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيك، وليم راي، ترجمة د. يوؤيل يوسف عزيز، دار المأمون للترجمة والنشر، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ط١، ١٩٨٧م، الفصل المعنون بـ«المؤلف والقارئ والعمل بوصفهم قصدا، ص:١٧-٢٧، وكذلك: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة -دراسة تحليلية نقدية في النظريات الحديثة، عبد الكريم

الإبداعي (الأدبي)، ولا شيء أكثر وجاهة وتدليلا على قصدية الشاعر الحاملة لمعنى الشعر الإبداعي في تصوره من الإعلان عنها من قبله بوصفه مرسلا، الأمر الذي حدد للدراسة منهجية استقرائية أولا، استقرأ فيها الباحث حضور الدال التيمة «الشعر» أو ما ينزل منزلته، من أجل الوصول إلى «المعنى الإبداعي للشعر عند جاسم الصحيح»، ثم مقاربة المنجز الذي وردت فيه التيمات للوقوف على المصداقية، أو الفجوة، بين تصور المعنى الإبداعي للشعر وتمثلاته في الممارسة التطبيقية.

إن التاريخ والجدل الطويلين في مسألة تحديد المفهوم النوعي للشعر، بداية من قدامةَ ابن جعفر ووصولا إلى الحداثات الشعرية، حاصل من حقيقة تأبّي طبيعة الشعر على الانحصار بأية محددات، واستنادها الآكد على الممارسة، وارتباطها بالمبدع (الشاعر)[١]، وهو أمرٌ قارٌ منذ أرسطو بوصفه أقدم منظّر للشعر وصلتنا آثاره؛ حيث «اتجه شرحه للشعر وجهةً تجريبيةً، بتحديد معالم الشعر، والبحث عن القوانين الفنية فيه وأثرها»[٢]، وما دمنا في مواجهة التجريب؛ فإن حضور المجرِّب له فعالياته في تشكيل بنية الشعر، والتي بمعرفة قوانين اشتغالها تُمْكِن مواجهةُ العمل الشعري، وهو وعي مبكر لدى أرسطو بالطبيعة العلاماتية المنهجية للشعر؛ فاتكاؤه على القوانين في تحديده معالمَ الشعر هو اتكاءٌ على المؤولات التي تتوسط أول العلامة (المفهوم/ الموضوع) وثانيها (النص-التجسد). ولعل غياب حلقة الاتصال الجوهرية بين الدال (النص) والمدلول (المعنيين: الإبداعي والشعري) -بمصطلح سوسير- الكامن في مبدأ العلاقة الاعتباطية، وإسناد حدوث الاتصال إلى البعد الثالث للعلامة عند بيرس، دافع إلى البحث في القوانين الضامنة المتوسطة، وهي قوانين مستقرة في العلامة نفسها (النص)، وهو ما يفسره تنوّع المناهج التي تسعى إلى مقاربة المادة نفسها، بما يؤكد نسبية المادة واحتماليتها. وتلاشي مثل هذا الغياب: الاعتباطية؛ نتيجة وجود ارتباط إلزامي (قصدي) تحمله التيمة «شعر» في سياقها اللغوي، تصريحا أو إلماحا، يغيّر من مسار الدراسة؛ ذلك أن «هناك علاقة بين سمة معطاة في الخطاب وحالة نفسية ما، وهكذا تكون لدينا نقطة انطلاق معزولة؛ لأجل بناء يسعى للإحاطة بمجموع هذه الوقائع»[٣]. وتمثل تيمة «الشعر- القصيدة» المعطى الذي يحاول البحث تتبعها واستقصاء وقائعها؛ من أجل إيجاد «المعنى الإبداعي للشعر عند جاسم الصحيح»، وهو بحث يتأسس على ما سماه ريفاتير بالإركام[٤] الذي تتضام فيه التحليلات والدلالات من أجل تحصيل وإنتاج الدلالة العامة التي تتشكل من خلالها نظرية النص الكامنة في «المعنى الإبداعي للشعر» عند شاعر ما.

غير أن الدراسة، وإن كانت تغامر في الجسد النصي؛ بحثا عن قوانينه المنتجة، لا تهدر المعنى الشعري، وهو يختلف عن المعنى الإبداعي عنوان الدراسة كما سيتضح؛ ذلك أن المعنى الشعري هو حاصل اشتغال العلامة عبر أركانها الثلاثة:

---

شرفي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، بدون تاريخ، ص:٢١٣-٢١٤، وأيضا: موسوعة النظرية الثقافية- المفاهيم والمصطلحات الأساسية،(مرجع سابق)، ص:٤٨٤. وأيضًا: الخبرة الجمالية دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، د. سعيد توفيق، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م، ص: ٧٩-٨٠. ويمثل القصد واحدا من المعايير السبعة الضامنة لاتصالية النص، ينظر: المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب -دراسة معجمية، د. نعمان بوقره، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط١، ٢٠٠٩م، ص: ١٧٢.

[١] يعبر هذا التأبي الكامن في طبيعة الشعر عن صلاحيته الدائمة للبحث الوجودي الذي يستكنه معناه الإبداعي، بما هو -البحث الوجودي- «يعتقد أنه لا توجد باستمرار حدود حاسمة أو واضحة المعالم؛ فخبرتنا ومعرفتنا هما باستمرار شذرات غير مكتملة»، ينظر: الوجودية، جون ماكوري، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة . فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع٥٨، ١٩٨٢م، ص: ١٠.

[٢] النقد الأدبي الحديث، د. محمد غنيمي هلال، دار الثقافة - دار العودة، بيروت، لبنان، بدون ط، ١٩٧٣م، ص:٣٦٧.

[٣] معايير تحليل الأسلوب، ميكائيل ريفاتير، ترجمة وتقديم وتعليقات د. حميد لحمداني، منشورات دار سال، دار النجاح الجديدة، البيضاء، ط١، ١٩٩٣م، ص: ٢٧.

[٤] السابق، ص: ٦٠.

الموضوع-الممثل-القانون، وتصبح تفرقة د.عبد الرحيم الكردي بين القراءتين التفسيرية التأويلية والعلمية لا محل لها هنا[١]؛ إذ البحثُ حول المعنى الإبداعي للشعر مدخل للبحث حول المعنى الشعري بالضرورة؛ ومن ثم يكون للدراسة هدفٌ مزدوجٌ يستند شقه إلى الآخر، ويُتوصل به إليه.

**المعنى الإبداعي: إشكالية المصطلح**

مصطلح «المعنى» مشكلٌ عبر تاريخه الطويل؛ فقد كانت قضية اللفظ والمعنى واحدة من القضايا الكبرى التي شغلت مساحة واسعة في النقد العربي القديم، وربما امتدت جذورها في البلاغة اليونانية عند أرسطو، ثم مرّت بتاريخ من التحولات عبر كثير من النظريات المختلفة التي شحنته بطاقة دلالية يحاول الباحث هنا استثمارها، والتي مثلت لديه أساسا في اختيار اصطلاح «المعنى» عوض «المفهوم» في عنوان الدراسة؛ ففي نظرية التسمية، وهي واحدة من أقدم النظريات الفلسفية، فإن «معنى مصطلح نوعي ما إنما يتمثل في الموضوع أو الشيء الذي يرمز إليه هذا الاسم أو المصطلح وهو بذلك قارٌ في البعد الأول للعلامة، والافتراض الذي تقوم عليه هذه النظرية مبني على وجود علاقة جوهرية أو طبيعة بين العلامة اللغوية (وهي هنا التمثلات النصية) والموضوع الذي ترمز إليه في نطاق لغة ما»[٢]، وهذه العلاقة ليست حاصلة فحسب من اشتغال القوانين المتوسطة، وإنما بحضور موضوعة العلامة بنفسها من خلال إعلان الشاعر عنها في منجزه الإبداعي، والتي تنزل بمثابة اشتراطات تسائل النص من جهة، وتشتغل مع المؤولات في عملية الإحالة من جهة ثانية. ويكافئ وجود هذه الاشتراطات ما سماه آير بمبدأ الإثبات كواحد من الأسس التي اعتمدتها النزعة الوضعية المنطقية؛ فمعنى جملةٍ ما، أو خبر ما، هو الطريقة التي يتم إثباته به[٣]، وهو ما يعني أن حضور دال «الشعر» في منجز الشاعر، وبوصفه اشتراطا منه على نفسه (قصدية)، يمثّل عامل إثبات لمعناه المستقر في ذهنه، في الآن الذي تعمل فيه النصوص المنجزة كافة وفق المبدأ نفسه وبالطريقة نفسها.

ولقد كان حضور المعنى في الاتجاهات والمناهج النسقية وفلسفاتها، بداية من البنيوية ووصولا إلى التفكيكية، معينا من حيث مقولاتها على استثمارها في الاستراتيجيات البحثية للدراسة؛ فمثلا مبدأ الكلية[٤] الذي اعتمدته هذه الاتجاهات يمثّل أساس استراتيجية الاستقراء التي اتكأ عليها الباحث في مقاربته، إضافة إلى الترداف الحاصل في النظريات الحديثة بين المعنى والدلالة، وما دمنا في مجال الدلالة فإن القول يتجاوز ثنائية الدال والمدلول في علامة سوسير، لينسحب نحو الأدوات التي تجعل من النص عملا أدبيا، والتي هي القوانين المنظمة للعمل المبدَع؛ «فالدلالية -بمعنى المسار الذي يتبعه النص في بناء ذاته- تقدم لنا فرصة الخروج على الثنائية، فيما هي تعيد الرؤية إلى الفعل الشعري كفعل تؤسسه الذات عبر اختراقها للغة، فلا يكون بعد ذلك شكل ولا مضمون ولا لغة، وإنما النص كخطاب يستنفر التكثيف الأقصى للذات في كتاباتها"[٥]. وحضور الذات وموقعته في جهة الإرسال يجعل المقصدية معيارا متغيرا بتغير الذوات، ويتم ضبطه وفقا لما تخصصه به محددات/ مقيدات الجملة، بخلاف مصطلح «المفهوم» الذي هو مصطلح فلسفي مجرد

---

[١] ينظر: قراءة النص- تأصيل نظري وقراءات تطبيقية، د. عبد الرحيم الكردي، سلسلة كتابات نقدية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط١، القاهرة، ٢٠١٣م، ص: ٣١.

[٢] موسوعة النظرية الثقافية- المفاهيم والمصطلحات الأساسية، مرجع سابق، ص: ٦١٥.

[٣] السابق نفسه.

[٤] يعد مبدأ الكلية واحدا من المقولات الأساسية للمناهج النسقية جميعا، وهي مناهج كلها تتخذ من المعنى مجال بحثها، بداية من فريدناند دي سوسير المؤسس الفعلي للبنيوية، ووصولا إلى جاك دريدا في فلسفته التفكيكية ومنهجه؛ بل ربما إلى أقدم عمرا من سوسير في أعمال فريجه (١٨٩٢)، يراجع في ذلك: السابق، ص: ٦١٦.

[٥] كتابة المحو، محمد بنيس، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ١٩٩٤م، ص: ٢٠.

ربما لا يصلح تقييده وتحديده ليظل سابحا في الكليات، ويعطي هذا التغير المستمر للمعنى حقوق ملكية لكل مبدع لمعنى خاص بإبداعه، وهو ما يعني صلاحية البحث في المعنى الإبداعي عند كل شاعر دون أن تُستهلك الفكرة؛ حيث تتغير البنى النصية بتغير مرسليها، وتصبح لكل نص نظريته الخاصة، ويصبح كل نص موضوعا للمقاربة لاستكشاف معنى مرسله الإبداعي.

وإن كانت المقاربة الموضوعية من حيث تيمة «الشعر» لا تُعنى ببنائية النص إلا من جهة كونها ممارسة تطبيقية تجسد مقصدية المرسل، فإن «المعنى» كمصطلح -وهو مضمون المقصدية- معبّأٌ بالنظرة الداخلية كما في فلسفة العلوم؛ ذلك أن «معنى أي مصطلح أو جملة أو عبارة هو، بالضرورة والاقتضاء، معنى موجود في داخل هذا النموذج النظري، وعليه فعندما يتغير النموذج النظري تتغير كذلك معاني المصطلحات المتضمنة فيه، والمحصلة النهائية لذلك أن يصبح للعلماء أصحاب النماذج النظرية العلمية المختلفة رؤى مختلفة للعالم»[١]، وهذا يعني مشروعية مثل هذه الدراسة، وضرورة توزعها بين الموضوعية شكلا، والعلاماتية (النسقية) تحليلا؛ فهي تبحث داخل منجز شعري عن المعنى الإبداعي للشعر من خلال تيمة «الشعر» نفسها.

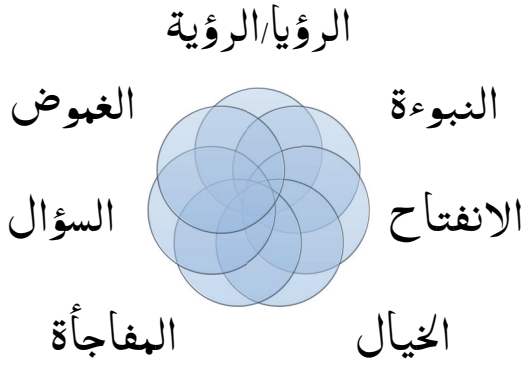
ويمكن اكتشاف «المعنى الإبداعي للشعر عند جاسم الصحيح» من خلال منجزه عبر محورين ماثلين في المبادئ وتجلياتها، أو بشيء أكثر دقة ومنهجية:

- المبادئ الماورائية.
- الوظائف.

حيث المبادئ الماورائية تشكل الوعي الذي تتجلى من خلاله موضوعة العلامة/ النص، والتي تحمل في كينونتها مقصدية المرسل، بينما تجسد الوظائف التمثلات العلاماتية التي ينتقل فيها النص من الوعي إلى الوجود، وتبقى السياقات اللغوية للتيمة «شعر» في النصوص، وما تنفتح عليه من تنظيرات ميتانصية (نصوص موازية) .

**١- الأصول: المبادئ الماورائية**

يمثّل السنن عنصرا من ستةٍ تكوّن خطاطة جاكبسون التواصلية[٢]، وقد حدد لها وظيفة الماوراء؛ أي الشفرة التي على نورها يتم تفكيك الرسالة، وهو ما يقابل في ثقافتنا العربية مفهوم الأصول، وإن التبس هذا المفهوم بالتحجر والنزوع إلى الماضي عند الحداثيين، وهو التباس غير حاصل في الماوراء، بوصف الأخير بحثا فلسفيا في الماهية؛ ذلك أن الماوراء يعني الغيبيات والذهنيات والعينيات التي تحكمها الحركة، والتوليف، والانتظام[٣]، وهي العناصر الضامنة لاستمرارية أي نوع، ومنها النوع الشعري أيضا. وعلى كلٍ، فإن للمرسلَة الأدبية مجموعة من المبادئ الماورائية التي تتأسس عليها. ويصرح «جاسم الصحيح» بمبادئه الماورائية التي تحكم مساراته، ولا تحاكمها، وتشكل المعنى الإبداعي للشعر لديه، وهي تتداخل بحيث يصح لكل واحدة منها أن تكون نقطة البدء والتأثير، وتكون جميعها على مسافة واحدة من مركزها الذي تمثله تيمة «الشعر»، كما تظهر في الشكل الآتي :




[١] موسوعة النظرية الثقافية- المفاهيم والمصطلحات الأساسية، مرجع سابق، ص: ٦١٧.

الجزء الثالث (انغام ورموز)، د. محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠١٠م، ص: ١٤ – ١٥.

**المبادئ الماورائية للمعنى الإبداعي للتيمة «شعر»**

ويمكن تتبع التسلسل الذي ينتظمها معا في أربعة محاور رئيسة متداخلة يصح أن تتبادل جميعا مواقع الفعل والاستجابة، وهي:

- **الشعر رؤيا/ رؤية**

إن المعنى الأدبي لا يتشكل إلا عبر رؤية- رؤيا العالم التي تعيد خلقه وتمنحه بكارته، من خلال اللغة[١]؛ لذا فهي تختزل جميع عناصر ومقومات الكتابة الشعرية؛ «فشعرية القصيدة لا تتأتى إلا في خضم حضور الرؤيا، فغيابها يؤدي حتما إلى غياب جماليات النص الشعري»[٢]، وهي تتوزع بين طرفي الإرسالية الأدبية: مبدع ومتلقٍ؛ حيث المعنى الأدبي تتنازعه جهتان: جهة الإرسال وجهة التلقي، الأمر الذي يجعل من طبيعة الشعر الرؤيوية استحضارها للمتلقي بوصفه مفكك السنن؛ إذ لا وجود للشعر إلا حال قراءته، وهو ما جعل د. صلاح فضل يعد الوعي برؤية العالم مرتبة ثالثة من مراتب التحليل[٣].

والعلاقة اللغوية رؤية-رؤيا تجعل من القصيدة محلا للمتناقضات، فالرؤيا ترتبط بالحلم، تبحث عن الغيبي والمخفي؛ ومن ثم فهي تنفصل عن عالم المحسوسات، ويبقى «عالم الشاعر وفق هذه الرؤيا عالما مصاغا صياغة خاصة داخل حلم يوحد كل الموجودات في لحظة واحدة، ويهدمها في لحظة واحدة أيضا. والشاعر لا يتعامل مع العلائق اليومية السائدة لغرض تأكيد هذه العلائق؛ ولكن من أجل اختراقها إلى العلائق غير المدركة والتي تجعل مما هو يومي وجزئي مجرد وهم مضلل في ضوء الحقيقة الكلية للكون والوجود»[٤]. بينما الرؤية تتصل بالمحسوس، وهي أساس تشكل الأولى/ الرؤيا؛ ذلك أن «المثول البصري لموضوعات العالم خلق مفهوم الصورة خلقا في الوعي الإنساني، وأسهم -بلا مجال للشك- في تأسيس فاعليات لغوية بعينها، فأبدا لم يكن استيلاء اللغة على العالم والصورة استيلاء كاملا؛ إذ لم تستسلم الصورة طوعيا لتجريدات اللغة من جهة، وظل العالم وموضوعاته على مثوله البصري من جهة أخرى، وفضلا عن هذا وذاك ظلت الرؤية أداة لا غنى عنها؛ فقد كانت المحرك الأول له، والمسؤولة عن علامات استفهامه الأولى»[٥]، وهو ما دفع سوسير إلى اعتبار الرؤية معادلا موضوعيا لمفهوم وجهة النظر التي يرى أنها المشكل الوحيد، والسبب الرئيس، لوجود اللغة[٦]؛ ومن ثم فهي كذلك الأساس في وجود العمل الأدبي، واعتباره أصلا وواقعا لنفسه.

ولعل ارتباط الرؤية بالإدراك، والرؤيا بتشكيل الوعي، وعلاقة كليهما بالذات في تجربتها مع العالم المجهول؛ لتحوله إلى معلوم جديد في أبد استمراري متعال على الاستنساخ، جعل منهما أساسا للشعر؛ لذا قصر «جاسم الصحيح» الشعر على الرؤية، يقول:

---

[١] يُنظر في المصطلح: موسوعة النظرية الثقافية- المفاهيم والمصطلحات الأساسية، (مرجع سابق)، ص: ٣٣٧. ويُنظر حديث أدونيس عن رؤيا الشاعر وعلاقتها بخلق العالم وبكارته: الثابت والمتحول-بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، الجزء الثالث (صدمة الحداثة)، دار العودة، بيروت، ط١، ١٩٧٨م، ص: ١٦٦- ١٦٧- ١٦٨.

[٢] آليات الشعرية الحداثية –دراسة في المنطلقات والأصول والمفاهيم، بشير تاوريريت، عالم الكتب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٩م، ص:٥٨.

[٣] ينظر في تفصيل ذلك: نظرية البنائية في النقد الأدبي، د. صلاح فضل، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص: ٢٠٦، وبعدها.

[٤] الروح الحية- جيل الستينات في العراق، فاضل العزاوي، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق-بيروت، ط٢، ٢٠٠٣م، ص:٣٢٣.

[٥] سيموطيقا التشبيه -من البلاغة إلى الشعرية، د. محمد فكري الجزار، نفرو للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٧م، ص: ١٠٠.

[٦] يُنظر: فهم فريدناند دي سوسير وفقا لمخطوطاته، لويك دوبيكير، ترجمة ريما بركة، مراجعة بسام بركة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠١٥م، ص:١٠٨، وبعدها.

**ما الشعر إلا رؤيةٌ أسكنتْ**
**في جسدِ (القيصرِ) روحَ (المسيحْ)**[١]

فرؤية الشاعر ورؤياه هي التي تمنحه حريته التي تسري فيه كروح (المسيح)؛ ذلك أن «الشعر هو العمق الروحي والنفسي للإنسان في تحولاته التاريخية والثقافية والاجتماعية، وهي رؤية لا تقفز على النظرية الأدبية، ولا تتسيج بها؛ لكنها تجعل من الشعر المعادل الموضوعي للحياة، وهو أمر صعب بصعوبة الحياة نفسها»[٢]، وليست ماهية الحياة غير الوجود الإنساني، وعيا وجسدا، وتشتغل الرؤية في منطقة الوعي كما تشتغل على خارطة الجسد؛ ليصبح دال الجسد دالا شعريا بامتياز، عبر جميع تجلياته:

**الشِّعرُ رفَّ على يدي فلمستُ روحَ الآدميَّةْ**[٣]

فدال (اليد)، وإن كان دالا حسيا جسديا، يمنحه الشعر نفخة روحية تعيد الدم في أوصاله؛ فتنتعش اليد وتتحرك، والحركة ليست إلا أساس المبادئ الماورائية التي تشكل الرؤية خلاصتها، ولا تدب الحركة إلا حين تخترق الروح الجسد، وهنا تتحقق الحياة والوجود الإنساني معا؛ ليصبح الشعر بهذا سر كنه الإنسان روحا، وحمضه النووي مادة وجسدا:

**لا شيءَ غير الشِّعرِ يبلغُ كُنْهَنَا**
**فالشِّعرُ من أحماضِنا النوويَّةْ**[٤]

هذا الخرق الدائم الذي تحدثه الرؤية/ الرؤيا يجعل الشعر نقيضا دائما للطقس والمؤسسة ، وبهذا تكفل له معناه الإبداعي القائم على كسر المعيار وتحرره من ثبوته وجموديته، وتمكنه من امتحان الأنظمة القائمة على التقليدية، وأولها النظام الخليلي؛ ليخرج الشعر من طوقها الذي أبقاه في أسر التقليد، ونحاه عن مفهوم الإبداع الذي هو باختصار كسرٌ للألفة كما يراه شكلوفسكي[٥]؛ ومن ثم تأتي المفاجأة عنصرا استلهمه المعنى الإبداعي للشعر عند «جاسم الصحيح» بوصفه عنصرا قارا في طبيعة الفن؛ فالألفة والتوقع يخلقان الرتابة، وهما تجليان لواحدية النظام وسلطوية القالب اللتين تسوقان نحو إهدار القيمة النصية من خلال تعرية المعنى الشعري بإبقائه أفقا سطحيا وإفقاد القراءة لذتها التي ينشط معها الذهن؛ ذلك أن «التوقع يمكن أن يؤدي إلى قراءة سطحية؛ بينما سيجبر عدم التوقع على الانتباه، عندئذٍ

---

[١] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج ٣، ص: ٣١٤.
[٢] شعرية الكتابة والجسد- دراسة حول الوعي الشعري والنقدي، محمد الحرز، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٥م، ص: ٩.
[٣] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج ١، ص: ١٤٦.
[٤] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج ١، ص: ١٧٥.
[٥] ينظر: المدرسة الشكلية الروسية، بيتر شتاينر، ترجمة خيري دومة، موسوعة كامبردج، ج٨، من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية، تحرير رامان سلدن، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م، ص: ٤٣. ويؤكد أدونيس المعنى نفسه بوصف «الشعر هو خرق العادة»، ينظر: فاتحة لنهايات القرن –بيانات من أجل ثقافة عربية جديدة، أدونيس، دار العودة، بيروت، ط١، ١٩٨٠م، ص:٢٧.

ستتوافق شدة التلقي مع شدة الإرسالية»[١]، وفي تلك الحالة التي ينتعش فيها الذهن كأثر للمفاجأة يبدأ الشعر يمارس وظيفته الكشفية في بحثه المستمر عن الحقيقة:

**والشعرُ**
**نافذةٌ تطلُّ على الحقيقةِ في حديقتها**
**وما من منزلٍ في الأرضِ للشعراءِ**
**أجمل من قصائدِهمْ ..** [٢]

هنا، يعمل «جاسم» على إبراز فعالية الرؤية/الرؤيا في استكناه الحقيقة، ليس بمحض اللغة فحسب، وإنما بتجسيد الرؤية في الواقع الشعري النصي؛ إذ تشتغل الكتابة -وهي عنصر يُتلقى بصريا- في بنية النص، وتشارك في إنتاج الدلالة؛ بل لا يمكن ضمان سلامة إنتاج الدلالة مع غياب الوعي بوظيفتها البنائية؛ لذا فنحن مجبرون على «أن نقرأ بالطريقة التي يكتب بها الكاتب»[٣]، كما يقرر بارت، وهو بعد حداثي ينفي المطابقة الماهوية الحاصلة بين الشعر واللغة؛ حيث تدخل عناصر غير لغوية (بصرية) في تكوينه؛ فطبيعة الشعر تحتوي اللغةَ ولا تنحصر فيها، «ولئن كانت اللغة قد استولت على الصورة كأداة للوعي؛ فإن الصورة كانت لها مداخلتها/ مداخلاتها على اللغة كأداة، فعلى قاعدة هذه المداخلة/ المداخلات تمكنت اللغة من التحرك من ملفوظيتها إلى طور مختلف ومغاير، وظائفَ وغاياتٍ، وربما وسائل كذلك، إلى الكتابية؛ مفتحة مرحلة وعي جديدة تماما»[٤]، الأمر الذي دفع جوليا كريستيفا إلى الجزم بأنه «لا يمكن قراءة القول الشعري في كليته الدالة إلا كموقعة مكانية للوحدات الدالة؛ فكل وحدة تمتلك مكانها الدقيق الذي لا يمكن تذويبه في الكل. إن هذا المبدأ الخفي والفاعل داخل كل نص شعري لا يتمكن من الظهور إلا إذا وعى الأدب بعدم إمكانية اختزاله إلى اللغة الشفوية»[٥]، وليس الأمر يقف عند حد المثول البصري فحسب، وإنما يتجاوزه إلى فاعليته في اللغوي؛ أي فاعلية الكتابي في الشفوي؛ حيث يتدخل الكتابي في إعادة توزيع المتواليات الصوتية، إما على مستواها القواعدي؛ حيث تنتهك الكتابة بنية الجملة نتيجة ترحيل الخبر من السطر الأول إلى الثاني، ليصبح القول على مستوى السطر الواحد إما مبتدأ لا خبر له في السطر الأول، وهو معنى مقصود تماما، بوصف

[١] معايير تحليل الأسلوب، ميكائيل ريفاتير، ترجمة وتقديم وتعليقات د. حميد لحمداني، منشورات دار سال، دار النجاح الجديدة، البيضاء، ط١، ١٩٩٣م، ص: ٢٧.
[٢] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج٣، ص: ١٣.
[٣] مداخل إلى التفكيك (البلاغة المعاصرة)، جاك ديريدا وبول دي مان وآخرون، تحرير وترجمة: د. حسام نايل، تصدير د. محمد بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ٢٠١٣م، الفصل الخاص ببارت بعنوان: "الهالة الفرنسية: رولان بارت"، لـ آنيت لافروس، ص:١٠٣.
[٤] سيموطيقا التشبيه، د. محمد فكري الجزار، (مرجع سابق) ص:٨٩.
[٥] علم النص، جوليا كريسطيفا، ترجمة فريد الزاهي، مراجعة عبد الجليل ناظم، دار توبقال للنشر، ط٣، ٢٠١٤م، ص:٨٣.

الشعر بداية مستمرة[١]؛ لأن «البدء نفسه سلسلة من البدايات»[٢] كما يعبر أدونيس، إلى لا انتهاء، وهو ما عبر عنه جاسم بكون «الشِّعرُ طفلُ الروحِ »[٣] ، أو خبرا –وإن كان على مستوى السطر بلا مبتدأ فإنه- على مستواه المعجمي (نافذة) استشرافي مفتوح كذلك إلى لا انتهاء. وإما تتدخل الكتابة في إعادة توزيع المتواليات الصوتية على مستواها الإيقاعي (العروضي) توزيعا يعيد تشكلها من جديد، الأمر الذي يسمح بتفكيك البنية الخليلية سطريا؛ دون حدوث أية نشازات على المستوى الكلي للأسطر، ويسمح في الآن نفسه بامتزاج الأوزان، وهو ما يتضح من التحليل الإيقاعي للنموذج كالتالي:

**والشعرُ /٠/٠/ نافذ / ةٌ تطل/ لّ على الـ/ حقيقةِ**
**في/ حديقتها /٠// /٠//٠ /٠//٠ //٠///٠ //٠///٠**
**وما من منـ / زلٍ في الأر/ ضِ للشعرا/ ءِ**
**//٠/٠/٠ //٠/٠/٠ //٠///٠ / أجمل/ من قصا/**
**ئدِهمْ .. /٠// /٠//٠ /٠//**

فالسطر الأول يأتي على تفعيلة واحدة مقطوعة من الرجز، بينما يندمج في السطر الثاني نسقان: الخبب في التفعيلات الثلاثة الأول، والوافر في الاثنتين المتبقيتين، وعلى عكس الترتيب بينهما يأتي الوافر أولا وحده في السطر الثالث، بينما يأتي الخبب أخيرا وحده في السطر الرابع، ومجموع الأسطر يسجل بقوة تأكيدا على طبيعة الشعر الدائرية، وهو ما تم التأسيس له بالرسم الذي يجمع المبادئ الماورائية للشعر سابقا، والتي جلاها إبداعيا هذا النموذج في تحليله الإيقاعي عروضيا.

إن امتزاج الأوزان، وإن كان سمة حداثية، فإنه مع ذلك موجود في التراث[٤]؛ مما يجعل من تفكيك نظام الخليل بوضعه تحت هيمنة الرؤية ليس مجرد ثورة غوغائية على التراث، وإنما استكشاف لطاقاته، وهو ما يعني ضرورة الاسترجاع مرة بعد أخرى من أجل استكشاف المعنى، ويؤكد من ناحية أخرى عدم النفور من الماضي في ذاته، وإنما مما احتمله معه عبر هذا التاريخ الطويل الماثل في القيد والتقليد ؛ لذا فإن العودة أمر طبيعي ما دامت عودة استكشافية، الأمر الذي جعل من الاسترجاع تقنية لازمة لا يمكن إنجاز أية مقاربة إلا من خلالها؛ «فأية قصيدة -في الواقع- ممكن فقط إعادة قراءتها، وليس قراءتها؛ لأن بعض بناها لا يمكن إدراكها إلا بصورة استرجاعية، والشعر يفعّل جسد الدال بأكمله، ويجبر الكلمة على العمل بأقصى طاقاتها تحت ضغط

[١] النص القرآني وآفاق الكتابة، أدونيس، دار الآداب، بدون تاريخ، ص: ١٦.
[٢] موسيقى الحوت الأزرق: الهوية-الكتابة-العنف، أدويس، دار الآداب، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م، ص: ٣٠.
[٣] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج ١، ٦٨.
[٤] يُنظر: الصوت القديم الجديد -دراسات في الجذور العربية لموسيقى الشعر الحديث، د. عبد الله الغذامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م، ص: ٨٥ -٨٦.

الكلمات المحيطة الشديدة، ويجبرها بذلك على إطلاق مكنونها الأغنى»[١]، وهو ما جسده النص السابق؛ حيث إن كل سطر في إيقاعه العروضي المستقل الناتج عن الفاعلية الكتابية لا يمكنه الانتظام إلا من خلال التضام الحاصل بالاسترجاع.

والفاعلية الكتابية لا تقتصر فحسب على دخولها في إعادة توزيع المتواليات الصوتية بما ينتج الدلالة، وإنما ينفرد مثولها البصري بدلالاته الخاصة؛ فمن جهة بصرية خالصة يأتي أطول سطر شعري يملؤه الأسود/ اللغة هو النافذة التي تطل على الحقيقة في حديقتها، الأمر الذي يؤكد أدائية اللغة، في حين يسكن دال «الشعر» وحده سطرا شعريا يتصل فيه مع البياض يسارا، وتشتغل الحركة الإعرابية (الضمة) -وهي دال اتصال- في تعميق الصلة بين الشعر والبياض، ويمنح البياض حيويته وديناميته؛ «فالبياض لا يجد معناه وحياته وامتداده إلا في تعالقه مع السواد؛ إذ تفصح الصفحة بوصفها جسدا مرئيا عن لعبة البياض والسواد بوصفها إيقاعا بصريا يتجه إلى حاسة الإبصار، ويوجد في صنيع الكتابة ذاتها، ويتشكل بتشكلها»[٢]. إذن، يشير الاتصال بين البياض يسار السطر الأول والاتصال بالسواد الماثل في تيمة «الشعر» إلى طبيعة الشعر الكشفية التي تمتد مد البصر إلى لا انتهاء، في الآن الذي يؤكد حضور دال «الشعر» وحده في السطر فرادتَه؛ فالشعر لا يعبر النهر (المعنى) مرتين، وإنما هو في انفتاح وتجدد مستمرين، دل عليهما الشاعر بصريا تارة بالبياض في السطر الأول من النموذج هنا، والأخير منه بالنقطتين المتتابعتين اللتين تؤكدان لهث الشعراء وراء قصائدهم في ديمومة ارتحال إلى لا قرار؛ إذ إن رؤية الشاعر غير قانعة بضيق المكان؛ لذا تمتد أسفل نحو عمقٍ لا قرار له:

**في الشِّعر يغدو (الجُبُّ) أوسعَ مدخلا**
**ويصيرُ (يوسفُ) في القصيدةِ أجملا**[٣]

كما ينحو إلى أعلى نحو عالمه (جنته الخضراء) الأبدي:

**والشعر معراجي إلى أبدِيَّةٍ**
**خضراء بشَّرني بها العَطَّارُ**[٤]

كما يعمل دال البياض في النموذج (والشعر نافذة...)، والناتج عن التشكيل الكتابي، معادلا بصريا للصمت على الإقرار بحقيقة الشعر؛ فهو «يضاعف من كثافة الصفحة، ويجلو لحظات الصمت التي لا تقوى اللغة على تكريسها»[٥]؛ ومن ثم فهو انعكاس

---

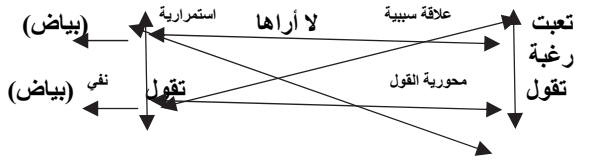
[١] نظرية الأدب، تيري إيجلتون، ترجمة ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، ١٩٩٠م، ص: ١٧٩.
[٢] الخطاب الشعري الحديث، رضا بن حميد، مجلة فصول، المجلد الخامس عشر، عدد ٢، صيف ١٩٩٦م، ص: ٩٩.
[٣] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج ١، ص: ٥٣.
[٤] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج ٢، ص: ٣٣.
[٥] حداثة الكتابة في الشعر العربي المعاصر، د. صلاح بوسريف، أفريقيا الشرق، المغرب، بدون رقم طبعة، ٢٠١٢م، ص: ١٨٢.

سوريالي على القصيدة حين يقول ما لم تقله اللغة، وسر صوفي حين يسكن اللامقول[١]، وهو معطى جلي من معطيات المعنى الإبداعي للشعر عند «جاسم الصحيح»، يقول:

**تعبتُ من القصيدةِ لا أراها**

**تقولُ برُغمِ كثرةِ ما تقولُ**[٢]

تتموقع الدوال في النص، بفعل الكتابة، حيث تسهم في إنتاج العلاقات بينها كما تظهر في الشكل الآتي :




تتصل الدوال ببعضها كما تظهر الترسيمة اتصالا فعّلته الكتابة، فانعدام الرؤية يتصل بدال التعب عن يمينه أول السطر ليؤدي دلالتين متصلتين ومنفصلتين في آن؛ حيث اتصال الدال (تعبت) بوصفه أول السطر مع ما يوازيه في السطر التالي (تقول) يعطي دلالة كون التعب نتيجة قولها الذي لا يراه الشاعر بسبب انفتاح القول على الرؤيا التي توصله بالغموض الذي يتوارى في البياض يسار السطر الأول، والذي يعمل بدوره معادلا بصريا للدال (لا أراها)، وهي علاقة تؤديها خريطة النص في مساراتها جميعا؛ فيتصل كل دال من الدوال الثلاثة اتصالا مزدوجا، فيكون القول سبب التعب، وانعدام الرؤية نتيجته، أو انعدام القول (لا أراها تقول) سبب التعب، وانعدام الرؤية (لا أراها + البياض) نتيجته.

وتوائم الدلالة البصرية لهذا النص مضمونه اللغوي الذي يتواشج مع دال البياض في نموذج (والشعر نافذة...) في أول السطر، فالنموذج هنا يغمره السواد، الأمر الذي يجسد حقيقة قول القصيدة على الرغم من عدم الإمساك بما تقوله؛ لذا يستكين الشاعر إلى دال «البياض» بوصفه دالا بصريا ليتمكن من خلاله سد الفجوات التي تتسرب من بين اللغة، وتجعل المعنى غائما، ويواجه به استمرارية السواد أفقا في النموذج (في الشعر يغدو (الجب) أوسع مدخلا)؛ حيث اتساع مساحة الأسود يمنح الشعر معناه الوظيفي التجميعي الذي ظل يؤديه في الثقافة الشفاهية التي لم تغب علاماتها تماما برغم دخول الشعر في صراع مع ثقافة كتابية جديدة، وإن كان «يُحسم دائما في صالح الكتابة أو الشكل المكتوب»[٣]. إن الشكل المكتوب هو الذي يجسد الصمت وانعدام الرؤية من خلال البياض والقول والرؤية بالسواد، ويجعل منهما عناصر بنائية

[١] يُنظر: الصوفية والسوريالية، أدونيس، دار الساقي، بيروت، ط٣، بدون تاريخ، ص: ١١.

[٢] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج ٣، ص: ٥٠٠.

[٣] محاضرات في علم اللغة العام، فريديناند دي سوسير، ترجمة د. يوئيل يوسف عزيز، ومراجعة د. مالك يوسف المطلبي، سلسلة آفاق عربية، ع ٣، دار آفاق عربية، الأعظمية، بغداد، ط٣، ١٩٨٥م، ص: ٤٤.

شعرية، وحَكَما في عملية تلقينا له، وإذا كان السواد وجه اللغة، ذلك العنصر العتيق في الشعر، فإن البياض يعد ضروريا من حيث قدرته وحده على أن يسد فجوات ما لم تقله اللغة؛ بل فجوات أنفسنا نحن؛ لأننا «لا نتعامل مع فراغات بقدر ما نعيشها في أعماق أنفسنا»[١]؛ لذا فإن الشعر بوصفه رؤية يثير العلاقة: ذات-شعر، ويجعل الهيمنة للأخيرة على الأولى:

**نحن محكومون بالشِّعر، وما**
**يقتضيهِ الشِّعرُ من صمتِ العبارَةْ**[٢]

ويتضافر مبدأ الحاكمية مع العلاقة اللغوية: رؤية-رؤيا، ومع الدال (يوسف)، في إنتاج العلاقة: الشعر نبوة، ويصبح «الشعر وحي السماء»[٣] كما يعبر «جاسم»، ويصبح «الشاعر نبيا صعب الفهم، غير مهادن، يطرح داخل حفلة الحياة أسئلة في منتهى الخطورة، قد لا تكون مجدية بالمعيار البراغماتي؛ ولكنها تنبهنا إلى أنفسنا، وإلى أزمة حضور مثل هذه الحفلة. والشاعر لا يتحدث لنا عن حقائق مقررة مسبقا؛ ولكن عن حقائق موجودة في داخلنا، دون امتلاك القدرة على الإمساك بها»[٤]، وهو ما تشكل في وعي «جاسم الصحيح»، وصاغ وفقا له معناه الإبداعي للشعر:

**في الشِّعرِ تُطْلِقُني النبوءةُ خاطرًا**
**حُرًّا ، بأرديةِ (التَّناصِ) مُزَمَّلا**
**أمتدُّ في المعنى فراسخَ حيرةٍ**
**وأغيبُ في وَجَعِ الحياةِ تَأَمُّلا**
**وأسيلُ بين عبارةٍ وعبارةٍ**
**كالضوءِ في رأْدِ الضُّحى مُتَهَلِّلا** [٥]

كما تتضافر الدوال (أغيب-حيرة-الضوء) في هذا النموذج مع الدال (صمت) في النموذج الفائت؛ لتحيل جميعا على السر؛ ليزال على إثر ذلك الشعر «سرا في البعيد مؤجلا»[٦]، والسر كينونة الحقيقة، ويختبئ في البياض؛ لذا فإن دال الصمت ليس إلا الحقيقة في ذاتها، وهو ما وعته الشعرية الحداثية الممتدة إلى الأساس الصوفي الذي اعتمد كتابة السر نهجا؛ لأنه كلما اتسعت الرؤية ضاقت (العبارة) كما يقول النفري؛ لذا يسيل الشاعر بين عبارة وعبارة؛ فلا يجد (الجب) كدال على العبارة غير الشعر لتوسيع مدخله؛ حيث الشعر (نافذة)؛لذا يتضافر دالّا «الصمت –الجب» معا؛ ليجدا متسعا لهما في الدالين الضدين: «الرؤيا-المعراج»، وهي كلها دوال نابعة من الأساس الصوفي الذي يعود إليه الشعر أعزلاً عودة حنين إلى الأصل:

**و(القصيدةُ) أصبحتْ عزلاءَ**
**لا تحمي الحياةَ من الحقيقةِ ..**

---

[١] صدع النص وارتحالات المعنى، إبراهيم محمود، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط١، ٢٠٠٠م، ص: ٤٣.
[٢] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج ٣، ص: ٤٧٣.
[٣] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج٢، ص: ٦٥٨.
[٤] الروح الحية، فاضل العزاوي، (مرجع سابق)، ص:٣٢٣.
[٥] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج١، ص: ٥٨.
[٦] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج١، ص:٦٨.

**هكذا عُدنا**

**وعاد الشعرُ درويشًا**

**يُطَيَّرُ في سماءِ الروحِ أسرابَ الدخانِ!** [١]

إن مهادنة القصيدة وإهمال تسلحها ليس خوفا من المواجهة؛ لكنه إقرار بالطبيعة القارة فيهما معا: القصيدة والحقيقة؛ فكلاهما سر غيبي لا يطلع عليه إلا بامتلاك قلب صوفي يعيد نظرته إليها من جديد، ويعيش معها في عالم مغلق ومفتوح على الأبعاد كلها في آن؛ لذا فإن المعرفة الصوفية هي سبيل الشعر نحو استكناه السر:

**عرفتُ الشعر صوفيًّا**

**يُدَلِّكُ قلبهُ بيدِ التأمُّلِ في الوجودِ ..** [٢]

واستدماج الدوال الأربعة: الشعر-الصوفية-القلب-الوجود معا في سطرين يدل على كيفيات إنتاج المعرفة الشعرية؛ وفق مبدئها الماورائي الصوفي ذي الفتوحات، كما يشير عنوان الفتوحات المكية لابن عربي، وهي كيفيات لا تستبدل العقل بالقلب، كنهج المعرفة الصوفية التي تجعل من الخيال والقلب معبرها الكشفي الذي يمتد إلى مالا تستطيع اللغة أن تقوله، وتشتغل النقط آخر السطر الثاني لتجسد هذه السبحات في عالم اللامرئي عبر وسائل مرئية: النقطتين، وإنما العقل حاضر في دال «التأمل» الذي يرتبط بالمخيلة ارتباطه بالعين والقلب في الآن نفسه.

- **الرؤيا انفتاح**

والشعر بوصفه رؤيا راغب في استيعاب العالم بكل تضارباته، واستكشاف حقائقه، واستكناه وجوده، الأمر الذي يحتم تعاليه على الانحصار والتحديد، «فلا يمكن وضع تعريفات نهائية للشعر. إنه ينفلت من كل تحديد؛ ذلك أنه ليس شيئا ثابتا يتناول شيئا ثابتا، وإنما هو حركة مستمرة من الإبداع المستمر. يجيء الشعر من أفق لا ينتهي، ويتجه نحو أفق لا ينتهي»[٣]، فهو مطواع دوما للإمكان، بما يجعله سابحا في أفق احتمال متعدد الاتجاهات، ماضيا، وحاضرا، ومستقبلا؛ ومن ثم فإنه فوق النظرية، ويتجاوزها، ويعمل على الخرق الدائم للقوانين، يتمنع ويهرب وينفر:

**ياصاحبي .. والشِّعرُ ظبيٌ نافرٌ**

**يمتدُّ أبعدَ من مسالكِ سِرْبِهِ**[٤]

إن النفور ليس من ضيق الزمان المستمر الذي دلت عليه صيغة اسم الفاعل (نافر)؛ فيضعه في حيز اللازمان؛ ليكون الشعر هو مطلق الزمن، فهو عودة إلى الماضي لتطهير الحاضر، واستشراف للمستقبل:

**والشِّعرُ وثبةُ شاعرٍ من عصرهِ**

**فوقَ العصورِ ليسْكنَ المستقبلا**[٥]

---

[١] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج ١، ص: ٤١٦.
[٢] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج ٣، ص: ١٤.
[٣] الثابت والمتحول، صدمة الحداثة، أدونيس: ٢٩١/٣.
[٤] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج ١، ص: ٢٨٠.
[٥] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج ١، ص: ٦٩.

لكنه، أيضا، انفتاح ينفر من ضيق المكان (مسالك) التي يحتشد فيه غيره (سربه)؛ فيتموضع وحده في اللامكان؛ ليكون الشعر هو المكان الوحيد الذي لا ينتمي إلا إلى نفسه:

**كفاني من عطايا الشعر**
**مُلكٌ باتِّساعِ الرأسِ أَبلُغُهُ ببيتينِ**
**وأحكُمُهُ بقافيةٍ وشَطرَينِ**[١]

إن الشعر لا يسكن إلا حيث الجموح، والجموح نبعه الخيال، والخيال إدراك ذهني يشتعل في الرأس؛ لذا يكتفي الشاعر -في قناعة زائفة بفكرة الاكتفاء- بأن يعيش في مملكة الرأس، يسرج جواد الشعر بالأبيات والقوافي؛ ليظلا معا: الشاعر والشعر غريبين غربة دائمة خارج الحيز زمانا ومكانا؛ حيث «القصيدة لا تعرف الانتماء»[٢]، وهو ما عبر عنه أدونيس بأن «الشعر هو الزمن، وهو بوصفه بداية يبدو كأنه في رحيل دائم عن المكان الذي يقيم فيه، كأنه لا يسكن إلا حيث لا يصل أو لا يستقر»[٣]، وهو ما عناه بأنه الرفض، فالكتابة الشعرية ضد القيد؛ أيا كان شكله؛ لذا فهي «ترفض السائد بنيةً، وطريقةَ فهم، وطريقة تعبير وعلاقات»[٤]، وقد ولّد الرفض في الشعر سمة الاختلاف، والاختلاف في ظل الانفتاح يجعل الشعر مركز جذب للحضور والغياب في آن.

والانفتاح وجه آخر للرؤيا/ الرؤية؛ لأنه يتكئ على البصر بوصفه أهم وسائل الاتصال بالخارج، والاتصال بالخارج صورة من صور الإفاضة عن الداخل، والاتساع عنه، والشمول؛ لذا فإن الشعر «يتجاوز مدى اللغة ويفيض عنه»[٥]، كما يعبر ديريدا؛ بل كما يعبر «جاسم الصحيح» حين رأى القصيدة لا تقول برغم كثرة ما تقول؛ لذا يستدخل الشعر عناصر غير لغوية (بصرية) تشارك في إنتاجه، وتسكنه في منطقة المجاز الذي يستدعي الخيال الذي وإن كان منتجا عقليا فإنه جنس من التصوير كما عبر الجاحظ قديما[٦]:

**أَيُّ ظِلٍّ أتَقَيَّاهُ**
**إذا ضيعتُ أشجارَ المجازاتِ!**
**فلا بُدَّ من الشِّعرِ إذا ..**
**لا بُدَّ من ظلٍّ على الرُّوحِ**
**ولا بُدَّ من الوردةِ في حقل القتادْ!**[٧]

إذن، المفارقة حاصلة من كون الشعر مرادفا جوهريا للمجاز الذي آلته التصوير وبضاعته الخيال، ومع ذلك فهو ليس إلا بحثا في الحقيقة، ليست بوصفها ضدا للمجاز كما هي في المقدمات النظرية والتأسيسات الأولى في الدرس البلاغي، وإنما حصيلته وغايته؛ ذلك أن المجاز أو العدول

[١] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج ١، ص: ٥٤٧.
[٢] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج ٢، ص: ٣٣٩.
[٣] النص القرآني وآفاق الكتابة، أدونيس: ١١٦.
[٤] زمن الشعر، أدونيس: ٦٠.
[٥] الكتابة والاختلاف، جاك دريدا، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سيناصر، دار توبقال للنشر، ط٢، ٢٠٠٠م، ص:١٠٤. حيث يرى جاك دريدا أن الفيض والتجاوز «هما لحظة إرادة الكتابة»، انظر ص:١٤٤.
[٦] الحيوان ، الجاحظ ، ج٣، ص: ١٣١.
[٧] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، ج٢، ص: ٥٦٨.

ينتهك قواعد هذه اللغة التي تستقطبه، ويبحث خارج هذه الاستقطابات، في المكنون والجوهر:

**والشِّعرُ ماهُوَ غير حيرةِ كائنٍ**

**مُتَوَرِّطٍ في جوهرِ الأشياءِ**[١]

والحيرة كدال لغوي حاضر في القصيدة يجسدها شعريا عدم الانتظام في الأسطر الشعرية داخل نظام الشعر التفعيلي، والمراوحة بين التفعيلي والعمودي في منجز «جاسم الصحيح» كله، وهي كذلك باعثة على السؤال الذي هو أداة الفلسفة في بحثها المستمر عن الجوهر والمعنى غير المتناهي، إما حضورا بلفظ السؤال وأسلوبه:

**ما زلتُ أسألُ: هل هناك قصيدةٌ**

**تَرَكتْ لشاعرِها اختيارَ كلامِهِ ؟!**[٢]

أو عبر بناء الشعر بناء يقتضي السؤال، وفي كلٍ يصبح السؤال متطلبا لانفتاح، والانفتاح داعيا للسؤال.

- **الانفتاح سؤال**

إن انحياز الشعر إلى المعرفة هو انحياز للسؤال بوصفه باب المعرفة، وبما هي المعرفة لا تنتهي، فالإقامة عند السؤال دائمة، والجوابات ليست قطعية؛ لهذا فإن «القصيدة ليست جوابا؛ بل هي سؤال ضمن السؤال، أو سؤال يتجاوز السؤال. ليس المهم، إذن، في قراءتها، أن نبحث عن الجواب؛ بل أن نحدد مناطق الغامض وغير اليقيني، من أجل أن نتقن طرح الأسئلة الجديدة. ومن هنا يجب أن نكتب الشعر ونقرأه فيما نستبدل بمقولة الفهم مقولة التأمل»[٣]. إن وضع الشعر الدائم أمام حافز البحث والسؤال هو تأكيد على تلاشي المركز الشعري، وهنا يستدعي السؤال تشتيت الأمكنة التي لا يستقر الشعر في أحدها، وهو بهذا الطرح يوسع نطاق الإبداع والتلقي معا؛ «فبإعطاء النص أكثر من مركز توفر لعملية التلقي وللنص شرطا أساسيا من شروط الكتابة المبدعة، هو لا نهائية احتمالاتها، وتصبح العملية النقدية، في جوهرها، عملية اكتناه للعلاقات المتشابكة والتفاعلات التي تنشأ من اختيار مركز معين للنص»[٤]، وهذا يعني أن السؤال ليس فحسب من جهة المرسل فقط، وإنما هو حافز للمتلقي يثير ملكة السؤال بداخله حول العالم بوصف الشعر عالما خاصا، أو رؤى خاصة للعالم، ويتموقع الشعر بفعل السؤال بين ضرورة السؤال واحتمالات الجواب غير المتناهية؛ مما يفتح الباب واسعا لكل مقاربة؛ «فالسؤال حين يتموضع بين الضرورة والإمكان يحول الخطاب السائر عن مقاصده المحصورة بالرضى والقبول، ويباشر مقاربة لها جرأتها»[٥]،

---

[١] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، ج٣، ص: ٢٠٢.

[٢] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج ١، ص: ٢٤٨.

[٣] الثابت والمتحول -بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، الجزء الثالث (صدمة الحداثة)، دار العودة، بيروت، ط١، ١٩٧٨م، ص: ٣١٤.

[٤] جدلية الخفاء والتجلي، كمال أبو ديب، دار العلم للملايين، ط١، ١٩٧٩م، ص:٢٩٩.

[٥] حداثة السؤال (بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة)، محمد بنيس، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ١٩٨٨م، ص: ١٤١.

ومن أجل هذا كانت استمرارية السؤال مبدأ ماورائيا ينظم «المعنى الإبداعي للشعر عند جاسم الصحيح»:

**فالشِّعرُ أعمقُ ما يشفُّ إذا انثنى**
**يجلو السؤالَ عن الهوى بسؤالِ**[١]

فالسؤال لا يبتغي جوابات، وإنما يولّد سيرورة تساؤلية ليست في مجموعها غير حلقات في سلسلة الغموض والأحجية التي يمارسها الشعر:

**الشِّعرُ أُحجيتي .. غرستُ جذورَها**
**في التيهِ فاشْتَبكَتْ عليهِ دوالي**[٢]

إن هذه الأحجية هي المرادف الناتج عن تشابك الأسئلة وتعقدها؛ مما يجعل من تسلسل الأسئلة متاهة تشتبك فيها الدوال، ويصبح السؤال في ذاته إبهاما، وليس كما هو مألوف استيضاحا للمبهمات.

- **السؤال إبهام (غموض)**

والسؤال بوصفه يتأسس على الإبهام، فهو في الشعر يستحضره ولا يزيله، وإنما يعمل على قاعدته، فيأتي المبهم والغامض في الشعر متجسدا من أجل تفجير السؤال الذي هو نتاج الاتساع المعرفي والثقافي والفلسفي الكامن في ذهن المبدع، والذي يضاعف من تعقيداته إنتاجا وغموضه تلقيا[٣]؛ ومن ثم يصبحان معا: السؤال والإبهام، سمة متمكنة في الشعر الذي يسعى نحو غايات ومهمات كشفية إيضاحية من خلال الولوج الدائم في المتاه والغموض، ويبقى الشعر مع ذلك «نقيض الوضوح الذي يجعل من القصيدة سطحا بلا عمق، الشعر كذلك نقيض الإبهام الذي يجعل من القصيدة كهفا مغلقا»[٤]. إن تلك الحالة التوسطية هي التي تجعل الشعر يغامر في المجهول والمختلف والمتناقض، وهو ما سبق أن عبر عنه بشار بانتفاء أن يمتلك قياده شيء أتى به؛ لأنه دائما في لحظة انتظار غائب مجهول غامض لم يأت بعد:

**فعرجتُ في الإشراقة الكبرى**
**عروجَ قصيدةٍ في الرمزِ نحو حقيقةِ المعنى**
**لأدخلَ في سديمِ المُبْهَمَاتِ**
**فلم يزلْ يتوَهَّجُ الإلهامُ بالإبهامِ**
**حتّى عمَّتِ الفوضى لتنتظمَ القصيدةُ**
**فالقصيدةُ لا يُرَتِّبُها النِّظَامُ !!**[٥]

ولأجل هذا الغائب الغائم يصّعد الشاعر في السماء نحو الإشراقة الكبرى؛ ليتجاوز العالم الأرضي إلى العالم السديمي بوصفه أصل النشأة، وهناك يواجه الشاعر عالما غامضا مليئا بالمبهمات التي يلقيها الشاعر إلقاءً في كل جنبات قصيدته؛ مما دعى د. مصطفى ناصف إلى احتساب كل كلمةٍ من

---

[١] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج٣، ص:٥٧.
[٢] السابق نفسه.
[٣] يُنظر: الغموض في الشعر العربي الحديث، إبراهيم رماني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، بدون تاريخ، ص:٢٢٨.
[٤] مقدمة للشعر العربي، أدونيس، دار العودة، بيروت، ط٣، ١٩٧٩م، ص: ١٢٤.
[٥] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج٢، ص:٣١.

النص رمزا[١]، والرمزية ليست هنا بمعناها السيميائي القائم على العرف الاجتماعي[٢]؛ وإنما بمعناها التخييلي الإيحائي، أو بمعناها الصوفي -خصوصا مع حضور مصاحبة الدال (عرجت) الذي يحيل على معارج ابن عربي- حيث «الصوفية تفهم مظاهر العالم انطلاقا من كونها رموزا لحقائق لا مرئية»[٣]، وهو ما يعني كون الأشياء نفسها رموزا، والشعر بوصفه يستدعي الأشياء وينقلها إلى عالمه، فهو بذلك رمزي مثلها. ومع هذا الغموض فالشاعر أكثر اقترابا من مصدر الإلهام، وأكثر شمولا واتساعا في الرؤية؛ ليرى من حيث يقف في غير النظام العالمَ منتظما وجميلا (شعريا).

والدخول في السديم دخول في المتاهة، والمتاهة عتبة الغموض والأسرار؛ لذا فإن الشعر متاهة عند «جاسم الصحيح»:

**تجيءُ القصيدةُ**
**في ركبِ رحَّالةٍ تائهينَ**
**أضاعوا الطريقَ**
**إلى لُغزِ هذا الوجودِ/ الفناءْ**[٤]

ومتاهة الشعر تتجسد في خارطته البنائية من جهة كما فات في التحليل العروضي، وتتجسد كذلك في اشتباك دواله، وتعدد وتنوع وتوالج المبادئ الماورائية له، ثم في تجاوزه عن مدى اللغة تجاوزا مثلته الكتابة كشريك إبداعي لا يمكن إهماله، والتي تتجلى أبسط ما تتجلى في لعبة الأبيض والأسود والتشكيل الكتابي على الصفحة الشعرية، وهو واضح في هذا النموذج الشعري، كما هو واضح في كثير من النماذج الأخرى، إما من جهة اتصال نهايات الأسطر بما يعادلها بصريا (البياض) بما يمكن تمثيله رياضيا كالآتي:

القصيدة = البياض.

تائهين = البياض.

الطريق = البياض.

الفناء = البياض.

وتجتمع كلها في المسألة المنطقية:

القصيدة + تائهين+ الطريق+ الفناء = البياض.

القصيدة + تائهين+ الطريق+ الفناء = الشعر.

إذن: البياض = الشعر، وهو ما يعطي دلالة انفتاح الأمكنة جميعا في الشعر الذي لا يستقر في أحدها برغم كونه لا يوجد إلا في موقعة مكانية بوصف البياض هو التجلي البصري للصفحة، كما يعطي دلالة الجوابات التي لم –ولن- توجد؛ ليبقى الشعر سؤالا أبديا، ودلالة النبوة بوصف البياض علامة عليها، ثم المتاهة بوصف اللون الأبيض يشتت البصر[٥]. وإما من جهة المتاهة التي يجليها

---

[١] ينظر: نظرية المعنى في النقد العربي، د. مصطفى ناصف، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨١م، خصوصا: الفصل السادس: (البحث عن رموز التراث)، ص:١١٢- ١٤٢.

[٢] يُنظر: السيميائيات والتأويل -مدخل لسيميائيات ش.س.بورس، سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٥م، ص:١٢١.

[٣] الإبهام في شعر الحداثة -العوامل والمظاهر وآليات التأويل، د. عبدالرحمن محمد القعود، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٢م، ص: ٢١.

[٤] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج٢، ص:٣٣٨.

[٥] ينظر: التفكير بالعين، سعيد العفاسي، دار الوطن للصحافة والطباعة والنشر، ط١، ٢٠١٧م، ص :٣٢.

الخط المتعرج الذي رسمه عدم انتظام الأسطر كما هو موضح بجانب النموذج.

إن هذه المبادئ الأربعة تمثل السنن الذي تُحاك القصيدة على منواله، وهي كلها فاعل ومفعول، موصِل وموصَلٌ إليه في آن؛ حيث تعمل معا في المزيج الشعري، وتنبثق منها سلسلة الوظائف التي يمارسها الشعر، وتمثل الشق الثاني من معناه الإبداعي.

**٢- الوظائف**

تختلف المقاربة الوظيفية عن الوصفيات اللسانية في كون الأخيرة تبحث في البنى المجردة في ذاتها، دون أي التفات إلى ما تستعمل من أجله، بينما الوظيفة ترتبط بالغاية والغرض[١]، ثم بالنسق الذي تستعمل فيه؛ مما يجعل من دراسة الشعر دراسة وظيفية أمرا ضروريا. وما دام مبدأ رؤيا العالم هو أساس العمل الإبداعي ومعناه، فإن المعنى الإبداعي -وفقا لما يقرره غولدمان بإن «كل رؤية للعالم لها طابع وظيفي»[٢]- لا يمكن تصوره تصورا كاملا مع تغييب ناحيته الوظيفية وإهدار قيمها في تشكيله. ولقد حدد جاكبسون للرسالة في نموذجه التواصلي وظيفة شعرية، ومنحها الهيمنة على بقية الوظائف[٣]، غير أن الهيمنة تعني تغليب الرسالة على بقية العناصر الخمسة المشكلة لنموذجه التواصلي، وهو أمر نشكك فيه؛ حيث إن الوظيفة الشعرية للغة ليست إلا نتاجا للصراع بين هذه العناصر جميعا، دون نفي دخول الرسالة بخصائصها النوعية وعناصرها التكوينية في هذا الصراع، وقد صرّح بذلك د. محمد العمري بشيء أقل حدة من تشكيكنا النازع إلى المساواة التقريبية بين الوظائف، وجعل الوظيفة الشعرية نتيجة للصراع بينها؛ حيث يقول: «الوظيفة الشعرية لا تلغي الوظائف الأخرى؛ بل تكتفي بالهيمنة عليها»[٤]، ويعطي ذلك نتيجتين:

- دخول مبدأ القصدية في إنتاج شعرية الرسالة، حيث تشتغل الوظيفة الانفعالية التأثيرية للمرسل في إنتاجها؛ مما يجعل تتبع التيمة «الشعر» موضوعيا بحثا وظيفيا.
- دخول الرسالة (القصيدة) بذاتها في عملية الصراع مع مبدأ القصدية، إثباتا أو نفيا، بالإضافة مع دخولها مع بقية العناصر الأخرى في النموذج التواصلي.

وتسلم هاتان النتيجتان إلى فعالية البحث في الوظائف من أجل استكشاف «المعنى الإبداعي للشعر عند جاسم الصحيح»، ويمكن تقسيم الوظائف إلى قائمتين:

- وظائف بنائية.
- وظائف اجتماعية.

---

[١] ينظر: المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربي -الأصول والامتداد، دار الأمان، الرباط، ط١، ٢٠٠٦م، ص: ١٩.

[٢] نقلا عن: ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب -مقاربة بنيوية تكوينية، محمد بنيس، دار توبقال للنشر، ط٣، ٢٠١٤م، ص: ٣٥٧.

[٣] ينظر: قضايا الشعرية، رومان جاكبسون، ص٧٠

[٤] البلاغة بين التخييل والتداول، د. محمد العمري: ٧٩.

**أ/ الوظائف البنائية**

تعني الوظائف البنائية تلك التي تختص بالمعنى الشعري من خلال بنية القصيدة نفسها، والأمر هنا خاضع للمقاربة الموضوعية للدراسة من ناحية شكلها كما أوضحت في أولها؛ ومن ثم فإن المسار هنا متجه نحو ما يكشفه تتبع التيمة «الشعر» من وظائف بنائية يحتملها «المعنى الإبداعي للشعر عند جاسم الصحيح»،وهي:

- **الشعر آلة:**

تعني الآلة في النظرية الشكلية عند جماعة الأوبوجاز، في دراستهم قوانين الإنتاج الأدبي، «عودة إلى الحِرفية» كما يزعم شكلوفسكي، وتولّد عن ذلك منهج يدعى الشكلية الآلية[١]. وقد أدى مبدأ التماثل مع الآلة وظيفة التركيز على المادة المتعينة نفسها (النص الشعري)، بعد أن اختزلت الأعمال الأدبية في الإنسان، وليس معنى هذا إلغاء وجوده بالكلية، وإنما الآلة هي «نتاج لنشاط إنساني مقصود تقوم فيه مهارة محددة بتحويل المادة الخام إلى آلية مركبة تلائم غرضا معينا»[٢]. غير أن مفهوم الآلية هو في حقيقته يعني تعدد وظائف الأثر الإنساني عن سبق الإصرار[٣]، وهو ما عناه «جاسم الصحيح» حين يقول:

**والشِّعرُ آلتُنَا لنغزلَ وردةً**
**في حقل وحشتِنا، ونرسمَ بلبلا**[٤]

فتعدد الوظائف الآلية بين الصناعة (نغزل) والزراعة (حقل) والاجتماع (وحشتنا) والفن (نرسم) والجمال (وردة-بلبلا)، يؤكد من جهة أولى الأثر الإنساني في الشعر، ومن جهة ثانية تعدد وظائفه، ثم من جهة ثالثة تعدد الخامات التي تتشكل منها المادة الشعرية، والتي هي اللغة، وما يخرج عنها في آن[٥]. وإن كانت اللغة الأكثر حضورا وفعالية؛ ذلك أن «اللغة آلية الوجود الإنساني»[٦]، بتعبير هيدجر، وإن كان «لا يمكننا الحديث عن وظيفة عضوية للشعر إلا إذا أدمج في سيرورة اللغة»[٧]؛ فلذا يحضر دال «اللغة» في منجز «جاسم» ليحمل عبأه في تشكيل المعنى الإبداعي لديه، يقول:

**والشعرُ ما كان في عُمْرِي سوى لغةٍ**
**جاءتْ فأطعمتُها أشهى خساراتي**[٨]

---

[١] ينظر: موسوعة كامبردج في النقد الأدبي -من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية، عدد ٨، تحرير رامان سلدن، من مقال بعنوان: المدرسة الشكلية الروسية، بيتر شتاينر، ترجمة خيري دومة، ط١، ٢٠٠٦م، ص: ٤٣.

[٢] السابق نفسه.

[٣] ينظر: نظرية المنهج الشكلي -نصوص الشكلانيين الروس، ترجمة إبراهيم الخطيب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨٢م، ص: ٨٣.

[٤] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج١، ص:٦٨.

[٥] ينظر: موسوعة كامبردج في النقد الأدبي -من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية، (مرجع سابق)، ص: ٤٣.

[٦] فهم الفهم -مدخل إلى الهيرمينوطيقا (نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر)، د. عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧م، ص: ٢٥٧.

[٧] الشكل والخطاب -مدخل لتحليل ظاهراتي، محمد الماكري، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩١م، ص: ١٨٦.

[٨] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج١، ص:٩٥.

إن اقتصار الشعر على اللغة ليس إلا بوصفها أكثر عناصره البنائية حضورا، وإن كان لا ينحصر الشعر فيه، فإنه لا يقوم بتمام غيابه، بالإضافة إلى كون اللغة المعبر عن ماهية الوجود الإنساني؛ «فاللغة لا تعني شيئا خارج حرية الاختيار لدى الإنسان، وفي هذه النقطة بالذات يبدأ التناقض بين إسكان اللغة في قوالب ضمنية هي في الواقع فكرة مسبقة لنظام علاماتي قياسي مبسط إلى حد المثالية، وبين لغة الوجود التي يمارس بها الإنسان الحوار مع غيره من الناس، وينطق العالم، وينطق فيه ليؤسس الوجود الواعي؛ أي التاريخ»[١]؛ ومن ثم تصبح اللغة رمز حرية الشاعر وذاتيته، واجتماعية الشعر وعلاماتيته، وصراع النظام والانتظام، أو الألفة وكسرها؛ لذا اعتنى الشكلانيون ببنية اللغة الشعرية التي أسلمتهم إلى تتبع السلم الوظيفي للشعر؛ حيث لا تتأسس اللغة الشعرية إلا على وظيفتها الانزياحية، بصرف النظر عن الاختلاف في تصور الانزياح بين الشكلانيين أنفسهم، لاسيما جان كوهين وجاكبسون.

- **الشعر انزياح:**

واللغة الشعرية لا تتحقق إلا بالانزياح، أو ما عناه عبد القاهر قديما في نظرية النظم بالعدول الذي لا يستهدف الشاعر من خلاله المعاني المباشرة، وإنما المعاني الثواني البعيدة والضمنية؛ لذا يرى «جاسم» أن المعنى الشعري هو ذلك المعنى البعيد، يقول:

**حتَّى إذا أدركتَ أنَّ خلاصَنا**
**في الشِّعرِ .. في المعنى البعيدِ النَّائي**[٢]

وأول درجات تلمس المعنى البعيد هي المجاز، وهو في حقيقته شكل من أشكال ضيق اللغة عن المعاني أولا، ونتيجة للعلاقات التي يفرضها نظام الشعر ثانيا؛ حيث إن تمايز أنظمة العناصر المكونة للشعر تعمل على إنتاج المجازات التي يعبر بها الشاعر محنة توفيق هذا التمايز من ناحية، وإنتاج معناه الشعري من جهة ثانية، يقول:

**في الشِّعرِ يمنحُني المجازُ سلاحَهُ**[٣]
**ما سِرْتُ يومًا في القصيدةِ أعزلا**

والمجاز شقيق التجاوز، والتجاوز مكمن الشعرية التي تتلمس المعاني البعيدة الضمنية، ويجعل القصيدة قادرة على احتواء المتناقضات، إما من جهة عناصرها البنائية، أو من جهة احتوائها للعالم المتضارب بوصفها رؤية له.

- **الشعر هيمنة**

منح جاكبسون الوظيفة الشعرية للرسالة الهيمنة على بقية عناصر نموذجه التواصلي[٤]، وهو ما يعني انحياز الشاعر للفاعلية الإبداعية، من أجل تحقيق فرادته، تلك الفعالية تمارس وطأتها وهيمنتها

[١] وجود النص الأدبي/ نص الوجود، مصطفى الكيلاني، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت-باريس، عدد ٥٤، ١٩٨٨م، ص: ٢٧.

[٢] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج٣، ص:٢٠١.

[٣] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج١، ص:٥٦.

[٤] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج ١، ص: ٢٤٨.

على المبدع نفسه؛ ليظل للشعر وحده القول والاختيار:

**ما زلتُ أسألُ: هل هناك قصيدةٌ**
**تَرَكتْ لشاعرِها اختيارَ كلامِهِ ؟!**[١]

يصرّح «جاسم الصحيح» بهيمنة القصيدة على المبدع؛ مما يجعل مفهوم القصدية محل ارتياب؛ لكنه ارتياب زائل ما دام ينحاز إلى الشعر والإبداع؛ حيث تكون القصيدة امتدادا للقصدية، وربما مساهمة في تشكيلها، الأمر الذي يجعل من مقاربة التيمة «الشعر» موضوعيا فحسب دون الالتفات إلى مساءلتها عبر المنجز الإبداعي نفسه تفريغا لمحتواها. إنه إذا كان الانزياح يمثل ماهية العمل الإبداعي ويمنح الشعر وظيفته الأولى التي حددها له جاكبسون، فإن الانزياح الدائم عن النموذج القانوني التقليدي يحوله بالضرورة إلى نمط؛ مما يوقعه في هوة التوقع والألفة التي ربما تخرجه من نطاق الأدبية؛ لذا يعود الشاعر إلى النموذج التقليدي كما هو؛ باعتبار أن «الانتظام الواقع في القصيدة قد يكون نفسه انتهاكا للتوقعات الشعرية»[٢]، وهو الأمر الذي جسدته الممارسة التطبيقية في الشاهد هنا؛ حيث بناه الشاعر موافقا لسيمترية القالب التقليدي لنموذج الكامل، ثلاثة تفعيلات من (متفاعلن) وتنوعاتها في كل سطر، وكل سطر يمثل شطرا تقليديا، وكلاهما معا بيت لا ريب فيه، فإذا كانت التوقعات الشعرية تتنبأ بأسلوبية الشاعر الدائمة في خروجه على التقليد، وكسره الأبدي للنظام، فإن عودته إلى النظام التقليدي هو الذي مكنه من كسر الألفة بالجديد، وانتهاك توقع استمرارية الخروج على نظام الخليل العمودي. ويؤكد من ناحية جدارة التراث؛ لذا فإن العودة أمر طبيعي، وتطرح إذن البنائية التقليدية للشاهد هنا نهجا من طبيعة الشعر المستعصية على القراءة الوحيدة والأولية في الممارسة النقدية، وهو ما أسس له مبدأ الرؤية/ الرؤيا كما فات. كما تطرح أيضا هيمنة الوظيفة الماورائية على الرسالة الشعرية، وانتقالها من القاع كمادة خام دأب الشاعر على إعادة تشكيلها وفقا لرؤياه إلى السطح حاملة سمة الشعرية لا التقليد.

إن الشعر لا يتحقق معناه الإبداعي إلا عبر ثنائية الهدم والبناء، هدم المألوف واستعادة بنائه وتوزيعه منتظما من جديد؛ لأن الانتظام شرط المعرفة؛ ومن ثم شرط الأدبية؛ لذا كان البحث في الأدبية/ المعنى الإبداعي شغل نظرية الأدب، و«لكي يكون أي نظام كلامي صالحا لحمل ونقل المعلومة ينبغي أن يكون بالأساس نظاما، بمعنى أن لا يتكون من عناصر عشوائية؛ بل يتحتم أن يكون كل عنصر في هذا النظام ذا علاقة عضوية ببقية العناصر، بحيث يمكن أن يرهص به نوعا من الإرهاص. غير أن هذه العلاقة القائمة بين هذه العناصر لا ينبغي أن تكون علاقة أوتوماتيكية تماما؛ لأن كل عنصر بنائي

---

[١] وينظر كذلك: نصوص الشكلانيين الروس، ص: ٨٤.
[٢] السيمياء والتأويل، روبرت شولز، ترجمة سعيد الغانمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٤م، ص: ٨٨.

إذا أوحى بتاليه إيحاء محدد الدلالة؛ فإن توصيل أية معلومة جديدة في ظل هذا النظام يغدو أمرا غير ممكن»[١]. واشتراط عدم الإيحاء المباشر الأحادي الدلالة والنظام هو وثبة نحو المغايرة والمفاجأة التي تحقق للشعر ومضته وإشراقه، وحينئذ يشتغل الشعر من جهة في إثارة القارئ؛ ومن ثم يتفاعل مع النص، بحيث يكتب النص قارئه أو يكتبه قارئه، هذه المشاركة هي أحد أهم النقلات التي أحدثتها الحداثة في الممارسة الإبداعية، وتسربت في تشكيل «المعنى الإبداعي للشعر عن جاسم الصحيح» بحيث لم يكن النص حبيس قلم كاتبه، ثم هي من جهة أخرى تفتح آفاق التأويل واستثمار الثقافات التي هي لدى القارئ والشاعر معا.

- **الشعر تناص: (علاقات)**

تسلم الطبيعة الوظيفية للشعرية، من حيث هيمنتها، إلى حقيقة كون الشعر علاقات متبادلة في نظام[٢]، وإذا كان الشعر يتأسس على المبدأ الرؤيوي الانفتاحي الذي تغذوه الثقافات، وإذا كان يمثل في وجوده علامات ذات تراكمات تداولية وثقافية قارة في ذاكرتها، وإذا كان كذلك لا يُتلقى إلا نصيا جامعا، كما يسميه جينيت[٣]، فإن كل ذلك يؤكد طبيعة الشعر التناصية، ليس بأن يتحدد مفهومه ضمن منظومة الأخذ والتضمين والاقتباس، وإنما دخوله في جدلية فكرية ترفده بالغموض، وتوسع من مدى النص، وتفتحه على الجهات كلها، فيتعالى من خلال وجهه التداخلي بين الأجناسي على مفهوم «النقاء النوعي»، ويصبح على إثر ذلك سيرورة من التحولات، الأمر الذي يؤكده ارتباط ظهور التناص كمصطلح مع التحليلات التحويلية عند جوليا كريستيفا[٤]؛ حيث اعتبرت التناص سمة بنائية للنصوص، وفي مقدمتها الشعر، وهو ما صرّح به جاسم الصحيح في تشكيله للمعنى الإبداعي للتيمة «الشعر» حين أورد المصطلح بذاته في منجزه الإبداعي، واضعا إياه بين قوسين للفت البصر إليه، يقول:

**في الشّعرِ تُطْلِقُني النبوءةُ خاطرًا**
**حُرًّا ، بأرديةِ (التَّناصِ) مُزَمَّلا**
**أمتدُّ في المعنى فراسخَ حيرةٍ**
**وأغيبُ في وَجَعِ الحياةِ تَأَمُّلا**
**وأسيلُ بين عبارةٍ وعبارةٍ**
**كالضوءِ في رأْدِ الضُّحى مُتَهَلِّلا**[٥]

إن تصريح «الصحيح» بحقيقة الشعر التناصية يحمل في قراره علاقة الشعر بالتراث، فبما هو التناص «حدوث علاقة تفاعلية بين نص سابق ونص حاضر»[٦] فإنه في الآن نفسه بريد التراث إلى

---

[١] تحليل النص الشعري –بنية القصيدة، يوري لوتمان، ترجمة د. محمد فتوح أحمد، دار المعارف، ١٩٩٥م، ص: ٦٦-٦٧.
[٢] يُنظر : نصوص الشكلانيين الروس، ص: ٨٥.
[٣] يُنظر كتاب: مدخل لجامع النص، جيرار جينيت، ترجمة عبد الرحمن أيوب، مشروع النشر المشترك: ن- دار الشؤون الثقافية العامة- بغداد/دار توبقال للنشر، بدون تاريخ، ورقم الطبعة. وخصوصا ص: ٩٤.
[٤] يُنظر: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، د. سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٨٥م، ص: ٢١٥.
[٥] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج ١، ص: ٥٨.
[٦] فكرة السرقات الأدبية ونظرية التناص، عبد الملك مرتاض، علاقات، الجزء الأول، المجلد الأول، مايو ١٩٩١م، ص:٨٢.

الحاضر، وهنا يثير المعنى الإبداعي للشعر عن «جاسم الصحيح» إشكالا جدليا انبثقت منه كبرى قضايا النقد العربي الماثلة في قضية القدماء والمحدثين. ويكشف نص «الصحيح» عن رؤيته الحداثية إلى التراث، إنها ليست تقوقعا فيه، وإنما تجاوز له، يحضر التراث حضور الفعل لا حضور المنتج، حيث يؤثر التناص بنائيا، إما في المتناص (الحاضر)، أو المتناص منه (السابق)، وفي الحالين لا يبقى المتناص منه كما هو، وهي الوجهة التي قبلتها الحداثة للتراث؛ فهي «تنظر إلى التراث باعتباره فعلا معرفيا، وليس مجرد نتاج معرفي، والفرق بين الاثنين جد شاسع، والبون بينهما جد كبير؛ فالنتاج أيا كانت صفته- يحمل ضمنا دلالات كونه منجزا مكتملا ومنتهيا كيفما تم إنجازه، وكما تيسر اكتماله وإنهاؤه؛ ومن ثم فلا يمكن تلافي أوجه قصوره ومظاهر الخطأ فيه، وعلى هذا فلا مجال إلا للتعصب له أو التمرد عليه، وكلا الموقفين خطأ وخطر، ليس عليه فحسب؛ بل على الهوية التي يقوم بأكبر قدر من خصائصها. أما النظرة إلى التراث باعتباره فعلا معرفيا، فهو -وإن كان مع كونه منجزا- ضد اكتماله في كل لحظة، وليست ماضويته أكثر من طور من أطواره، ومرحلة من مراحله، ولحظة من عمر ذهابه إلى المستقبل؛ استشرافا لهذا الاكتمال الذي لا يكتمل»[١]. وقد تجلى التناص في شعر جاسم على مستويين: الأول تناص بنائي اتخذ شكلين:

- تناص مع القالب العمودي، كما يتجلى في النموذج السابق.
- تناص مع المادة الخام للعروضية الخليلية التي لم يخرج عنها الشاعر، وإن أعاد توزيعها وفقا لرؤياه، بوصف التناص علاقة، وليس تقيدا بالسابق.

والمستوى الثاني في حضور التناص حقيقة بين شعر جاسم وشعر أدونيس، على سبيل المثال، وهو ما يمكن تمثيله بالعلاقة التشبيهية: الشعر طفل[٢] – الشعر وردة[٣].

وبوصف التناص في أساسه علاقة/ علاقات، فإن الشاعر يستثمر دال «الجسد» كتنويع وإلماح على مثل هذه العلاقات، من أجل فتحها على مجالات أخرى غير ما يحتمله مصطلح التناص، خصوصا أن كليهما مرتبط بإنتاجية المعنى، فكما يرى ميرلو-بنتي في في فلسفته الظاهراتية أن «المعنى لا يمكن عزوه لشيء إلا من خلال الجسد»[٤]، وهو ما يعني أمرين:

---

[١] سيموطيقا التشبيه، د. محمد فكري الجزار، ص: ١٨.

[٢] ينظر مثلا عند جاسم: الأعمال الكاملة، ١/ ٥٨. وأدونيس: الكتاب - أمس المكان الآن، أدونيس، دار الساقي، بيروت، ج١، ط١، ١٩٩٥: ١/ ١٨-٢٣-٢٨٦، ج٢، ط١، ١٩٩٨م: ١٥/٢- ٣٨- ٩٢، ج٣، ط١، ٢٠٠٢م: ٣/ ٧٢.

[٣] ينظر عند جاسم: الأعمال الكاملة، ١/ ٦٨، ٣/ ١٣١، وكذلك عند أدونيس: ١/ ١٨

[٤] موسوعة النظرية الثقافية- المفاهيم والمصطلحات الأساسية، (مرجع سابق) ، ص: ٤٨٥، وانظر كذلك ص: ٢٥٩.

الأول: ارتباط دال الجسد بالمعنى الإبداعي للشعر بوصفه علاقة (تناص).

الثاني: ارتباط دال الجسد بالمعنى الإبداعي للشعر بوصفه أداة.

إن تحول الشعر من الشفاهية إلى ثقافة كتابية هو إقرار بموقع دال «الجسد» منه؛ إذ لا يمكن أن يتلقى الشعر إلا بوصفه جسدا وعبر خارطته، الأمر الذي يجعل من اعتبار الموقعة المكانية جزءا من ماهية الشعر مقبولا؛ بل ضروريا.

إذن، يمثل دال «الجسد» علامة ماهوية شعرية؛ فهو من ناحية يعني وجود الذات، تلك التي كانت نقطة ارتكاز الشعر على طول تاريخه، بدءا من غنائيته، حتى حداثته، ومن ناحية أخرى يحمل معاني الشهوة والانتهاك والعذرية معا، وما دام يعني الذات؛ فهو يعني نوعا من العلاقة بالعالم التي تؤسس لوجود العالم نفسه، واستخلاصه -عبر الرؤية/ الرؤيا- من زحام مفرداته وموضوعاته ومفاهيمه، وهو بذلك -دال الجسد- تنوع على مبدأ الرؤية/ الرؤيا، بوصف الأولى عنصرا حسيا يسهم الجسد في إنجازه، وهي لا تتحقق وحدها، وإنما كينونتها مشروطة بعلاقة اتجاهية، والعلاقة -أيا كان نوعها- تحمل في درجتها الصفرية دلالة النسبة في الآن نفسه الذي تعني فيه التمايز والاختلاف؛ لذا فإن «الجسد قائم في حسيته يحاول أن يحقق نسبة ما في عالمه؛ وبالتالي فهو مفتوح على العلاقة ضرورةً، أكانت علاقة متحققة فعلا، أم ممكنة التحقق، أم متخيلة. إن الجسد بمثابة قابلية لا مشروطة ولا متناهية لأية علاقة، أو لنقل: إنه انفتاح شهواني على العالم (الفيزيقي أو الميتافيزيقي) بحثا عن علاقة/ علاقات ما تحقق له بديلا وجوديا كفئا من قوة المعنى الأول القائم في عالم الإرادة فيستند إلى كينونته»[١]. والجسد بوصفه وجود الذات المادي (تجسدها) جزء من «المعنى الإبداعي للشعر عند جاسم الصحيح»، يقول:

**أنا مُذْ خرجتُ**
**إلى القصيدةِ ...**
**لم أَعُدْ !**
**مازلتُ خلفَ الروحِ أتبعُها**
**فضَيَّعَني مدى روحي**
**وضيَّعتُ الطريقَ إلى الجسدْ**[٢]

يقع دال «الجسد» موازيا أو معادلا موضوعيا لدال «القصيدة»؛ فثمة تلاحم حميمي بين الشاعر والقصيدة يسمح له بالبحث عن ذاته بشقيها الروح والجسد فيها، وبما هي القصيدة متاهة، فإن تلمس معالم الجسد يبدو مستحيلا، ويستحيل أمر البحث عن الذات ضربا من الشطط في ظل مغريات المادة التي تطمس العالم، ويصبح المعنى الإبداعي

[١] من مقدمة أ. د. محمد فكري الجزار لكتاب: شعرية الجسد -دراسة نقدية في أعمال محمد عفيفي مطر الشعرية، شوكت المصري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢م، ص: ٧.

[٢] شعرية الكتابة والجسد- دراسة حول الوعي الشعري والنقدي، محمد الحرز، مرجع سابق، ص: ١٤.

للشعر، والمعنى الشعري للقصيدة مفتوحا؛ نظرا للمتاهة التي تعتصر العالم/ المجتمع؛ «فالجسد كنص من خلال علاقته بالواقع والحياة والتاريخ ينطوي، أو يتضمن، على بنيات أنثروبولوجية لا تنفك تؤثر على سلوكيات المجتمع، وعلى علاقاته الداخلية (اللغة) والخارجية (الواقع)، وقد تتعاضد بنيات الداخل والخارج لتفضي في النهاية إلى بنية جسدية قائمة باعتبارها أبرز العوامل المؤثرة في إنتاج المعنى، سواء أكان على مستوى النصوص ذي الوعي الجمالي -المعرفي داخل اللغة، أو على مستوى النصوص السلوكية خارج دائرة اللغة»[١]، وبهذا الدور الوظيفي الاجتماعي للجسد تشتبك الوظائف التي يتشكل من خلالها «المعنى الإبداعي للشعر عن جاسم الصحيح»، الأمر الذي يزيد من تعقده من جهة، ويسلم إلى النوع الآخر من الوظائف من جهة ثانية.

والجسد -من جهة أخرى- دال على اللغة، واستعارة عنها؛ فهو دورها الوظيفي الذي تمارسه في الوجود؛ إذ «اللغة نظام وسيط يتم من خلاله التعبير عن الفكر أو تجسيده»[٢]. وبهذا، وعلى الرغم من وظيفة دال «الجسد» الاجتماعية، فهو يؤدي وظيفة أخرى شعرية -واللغة (الرسالة) وظيفتها الشعرية- تسمح له بالانتقال من مجموعة الوظائف الاجتماعية إلى الوظائف البنائية، أو المراوحة بينهما، فالجسد في الثقافة الإنسانية بعامة تجلَّى مستورا، الأمر الذي جعل من انزياحه عن طبيعته التي خُلق عليها دالا شعريا بامتياز، وأصبح النص الشعري في وظيفته الكشفية جسدا؛ لذا فإن «تمثلات الجسد/ النص المجازية والاستعارية بوصفها مرجعا يؤسس لشعرية اللغة ليست سوى تمثلات تستجيب للتجربة الحياتية اليومية للذات الشاعرة، وهي تجربة تختزن في داخلها نمطية الإدراك والتفكير، وعبر هذه الاستجابة يحدث نوع من الانزياح الجسدي، فيرتحل من خارج اللغة إلى داخلها؛ أي يتحول من الجسد/ الوجود إلى الجسد/ المفهوم، الأمر الذي يكشف عن وجود جسد شعري يحمل سمات النص نفسه بحيث يقطع صلته بالجسد الخارجي؛ ولكن الوشائج تظل قائمة؛ إذ تشكل علاقة جدلية تراسلية مفتوحة تغذي الواحدة الأخرى»[٣]. والستر ضد العلاقة، أو إخفاء لها؛ إنه خباء واعتزال لا يواءم طبيعة الشعر، وترتب على كشف الستر حتمية العلاقة، فأصبح الجسد مكافئا للغة، وبما أن الشعر انتهاك دائم لقانونية اللغة؛ فقد أدى ذلك إلى اعتبار الكتابة الشعرية ممارسة شهوانية:

**الشعرُ في جسد العشّاق موطنُهُ**

---

[١] شعرية الكتابة والجسد- دراسة حول الوعي الشعري والنقدي، محمد الحرز، مرجع سابق، ص: ١٤.

[٢] فريدناند دي سوسير –أصول اللسانيات الحديثة وعلم العلامات، جوناثان كلر، ترجمة د. عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، الدقي، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠، ص: ١٨٢.

[٣] شعرية الكتابة والجسد- دراسة حول الوعي الشعري والنقدي، محمد الحرز، مرجع سابق، ص: ١٦.

**بئسَ القصائدُ لم تُنْحتْ على الجَسَدِ**[١]

ويعني نحت القصيدة على الجسد ضرورة اعتبار الموقعة المكانية في بنائها، كما يعني –من خلال العلاقة رجل-امرأة(جسد)، والتي شغلت مساحة كبيرة في الشعرية العربية- التلاحم الحميمي بين المتمايزات: اللغة- الأفكار- الحبر_الورق، والذي يمارس النص من خلاله لذته وشهوانيته بتعبير بارت، وتنقلنا كذلك إلى عوالم الصوفية، وهو نقل تدعمه ثنائية الجسد الستر التي تنقل ضمنا إلى الستر السر، والسر ميدان اشتغال القلب الصوفي العرفاني، وهو واحد من الأصول التي أسست لمبدأ الانفتاح سابقا، ويستعين الصوفي على الستر بالرمز والخيال؛ «فالصوفي باختياره الرمز، وذهابه صوب الخيال، باعتباره إسراء نحو اللامتناهي، كان يحاول كتابة السر، وكتابة السر تعني لديه **تجسيد** المساعي الدائبة صوب المجهول»[٢]، ولا يمكن كشف السر إلا بالتلاحم ، يقول «الصحيح»:

**ها أنتَ عُدْتَ**
**وما يزالُ الشِّعْرُ مُلْتَبِساً بسِرِّ الكونِ**
**يبحثُ عن صلاةٍ في الوجودِ**
**أتَمَّ نشوتَها الإمامُ**[٣]

هنا، تشتغل الدوال (ملتبسا – سر – نشوة) في ترسيخ عامل الشهوة التي يثيرها دال الجسد كعامل كامن ومستمر في الشعر من خلال الدال (ما يزال). ويؤكد الشاعر فاعلية الجسد من خلال قدرته على إثارة النشوة؛ حيث يقول:

**لكَ من خيالِكَ**
**ما يُؤوِّلُ رعشةَ الكلماتِ ..**
**إن الشِّعرَ رقصُ!** [٤]

الرقص هو فن استكشاف الجسد، وهو ما يعني أن الشعر استكشاف دائم من خلال دخوله المستمر في علاقة، كما يربط الشعر بالغاية الإمتاعية الجمالية التي اختُصرت فيها البلاغة قديما، والتي اتخذت من الشعر ميدان بحثها في الظاهرة؛ حيث «تشير ماك روبي إلى عدد من المستويات المختلفة لتناول الرقص، فهو نشاط ترفيهي لشغل أوقات الفراغ، ومصدر من مصادر المتعة الجنسية التي تعم االجسد كله، كما أنه شكل من أشكال التمرينات الرياضية. وعلى النقيض من ذلك، قد يكون الرقص شكلا من أشكال التحكم في جسد الأنثى وحركتها من خلال تأكيده أهمية رشاقة الجسد وجماله»[٥]، وتشير (التمرينات الرياضية) إلى وظيفة الشعر الآلية، كما يشير اهتمام الأنثى الراقصة بجسدها إلى ضرورة رعاية الشاعر بقصيدته واعتنائه بها، ومعاودته النظر فيها مرة تلو أخرى، بوصف الرقص استعراض يثير الذات ويستفزها.

---

[١] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج٢، ص: ٣٦٩.
[٢] حداثة الكتابة في الشعر العربي المعاصر، د. صلاح بوسريف، أفريقيا الشرق، المغرب، بدون رقم طبعة، ٢٠١٢م، ص: ٥٨.
[٣] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج ٢، ص: ٢٦٣.
[٤] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج ١، ص: ١٠٣.
[٥] موسوعة النظرية الثقافية -المفاهيم والمصطلحات الأساسية، أندرو إدجار وبيتر سيد جويك، (مرجع سابق)، ص: ٣٣١.

**ب/ وظائف اجتماعية**

تفصح تواصلية جاكبسون من خلال عناصرها الثلاثة: المرسل – المرسل إليه – السياق عن وظيفة/ وظائف اجتماعية تؤديها الرسالة الشعرية[١]؛ بل لقد «ظلت الوظيفة تمثل النموذج النظري المسيطر في ميداني الأنثروبولوجيا الثقافية وعلم الاجتماع على امتداد النصف الأول من القرن العشرين. وتحاول الوظيفة -في جوهرها- أن تفسر أي نظام أو مؤسسة اجتماعية أو ثقافية في ضوء النتائج التي يحدثها هذا النظام أو هذه المؤسسة بعينها على المجتمع ككل»[٢]، ويعني ارتباط الوظيفة بتفسير النظام كونها جزءا من معناه أو ماهيته؛ حيث اختصر الشكلانيون معنى الشعر في نظامه، وإن كانوا تبنوا مبدأ الفن لذاته منحيين الجانب الاجتماعي. فإن الشعر بوصفه نظاما من العلامات، ومن حيث كونه نظاما فهو يرتبط بالوظيفة (الاجتماعية)، ومن حيث كونها علامة فإن الطبيعة العلائقية للعلامة قد مكنت اللغة/ الشعر من أداء وظيفة اجتماعية كذلك[٣].

ومفيد جدا استثمار اقتراح عالم الاجتماع الأميركي روبرت ميرتون في تميزه بين الوظائف الظاهرة والوظائف المستترة أو الكامنة والذي يفضي إلى كون الوظائف الكامنة ناتجة عن انعدام الوعي (المقصدية) من جهة فاعليها[٤]، وهو ما يعني بالضد أن الوظائف الظاهرة تعني الوعي والمقصدية؛ مما يجعلها وثيقة الصلة، بتحديد المعنى الإبداعي عن شاعر ما؛ ومن ثم تصلح لأن تكون مدخلا مناسبا لهذا الغرض. ويمكن فحص عدد من الدوال، واستثمارها، والتي تعلن عن وظائف اجتماعية للشعر؛ لتسهم بدورها في تشكيل معناه الإبداعي، ومنها:

- **الشعر ثورة/ غضب/ رفض**

الشعر بوصفه ثورة هو مجال مناسب لإعلان الرفض والغضب، وهو أمر ناتج عن الوعي الجديد للشاعر المعاصر بالمدينة؛ حيث «ينتج الوعي المديني حال تمرده على علاقات المدينة القمعية قصيدة الرفض، وطبيعي أن تبدأ قصيدة الرفض بالسياسة غالبا؛ ولكن قصيدة الرفض لا تتوقف على السياسة غالبا، وإنما تمتد إلى غيرها من المدارات الضاغطة للوجود الإنساني»[٥]، ذلك الوجود الشاغل للإبداع الفني بشكل عام، والشعر خصوصا. إلا أن دخول الغضب في دائرة الإبداع، وإن كان يحمل

---

[١] يصرح جاكبسون بكون الفن لبنة في الصرح الاجتماعي، ومكون متعالق مع مكوناته الأخرى، ويعزي التغير الجدلي إلى انعدام استقلال الوظيفة الجمالية. ينظر: قضايا الشعرية، رومان ياكبسون، (مرجع سابق)، ص: ١٩.

[٢] موسوعة النظرية الثقافية -المفاهيم والمصطلحات الأساسية، أندرو إدجار وبيتر سيد جويك، (مرجع سابق)، ص: ٧٢٤.

[٣] يُنظر: فريدناند دي سوسير –أصول اللسانيات الحديثة وعلم العلامات، جوناثان كلر، ترجمة د. عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، الدقي، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠، ص: ١١٠.

[٤] موسوعة النظرية الثقافية -المفاهيم والمصطلحات الأساسية، أندرو إدجار وبيتر سيد جويك، (مرجع سابق)، ص: ٧٢٤.

[٥] قصيدة الرفض -قراءة في شعر أمل دنقل، جابر عصفور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٧م، ص: ٢٥٣.

سيفه المسلط، يحمل معه قلب الشاعر النابض الذي يمتاز به عن غيره؛ فيلجأ إلى القصيدة بما يمكن أن تحميه وتحمل ما بدخله كذلك إلى جمهوره؛ ليحيي في نبضه الثورة، وهو ما عبّر عنه «جاسم» حين قال:

**وثَمَّةَ في القصيدةِ خيرُ مرعَى**
**أُسَرِّحُ فيهِ غزلانَ انفعالي**[١]

يؤكد «جاسم» من خلال دواله وظيفة اجتماعية يؤديها الشعر، وهي بالأساس نتاج تحول في الوعي بالمدينة[٢] التي يشير إليه الظرف المكاني (ثمة)، وهو يؤكد حيرة الشاعر ولهثه النضالي الطويل النابع من حنينه إلى الصفاء القروي الحالم الذي كان يعيشه نظيره قديما كما يبرزه الدالان (مرعى - غزلان)، ومن مجموع الدوال يثير الشاعر أزمة الزمكانية لديه؛ فالقمع المدني الناتج عن الانهماك في المادية في العصر الحاضر، شكل وعيا مخالفا بالمدينة؛ مما دفع الشاعر إلى اتخاذ الشعر بما يحمله من قدرة على احتمال الضدين: الغضب والوداعة، فيستصفي نفسه من آلامه؛ فيبرزها من خلال الشعر؛ ليطهر نفسه منها.

والرفض وجه التحدي الآخر، ونقيض اليأس والاستسلام؛ لذا يقول «جاسم»:

**في الشعرِ لايأسٌ يَحُولُ بمَوجِهِ**
**بيني وبين الأمنياتِ، وإنْ عَلا!**[٣]

إن استعمال الجار (في) بدلالته الظرفية ينتج معنى اعتبار الشعر هو المكان الوحيد الذي يخترق الأمواج، ويتجاوز إلى الأمنيات، وهو يعني رغبة جارفة للشاعر في البحث عن مكان آمن ينقذه مما يحيط العالم الخارجي جميعه من شقاء وآلام.

والأمر في مسألة الرفض لا يقتصر على الرفض الاجتماعي، وإنما يبدأ في عالم الشعر من الرفض البنائي الذي مثلته وظيفة الانزياح، والتي دفعت بالشاعر إلى تبني الرفض الدائم للقار والثابت والتقليد؛«فالنظرة التقليدية تقوم أساسا على قبول العالم كما هو؛ ومن ثم فإن وظيفة الشعر في هذه النظرة هي استعادته، ووصفه ومحاكاته لا غير، والإبقاء على صورته. في حين أن النظرة الحداثية تنبني أساسا على رفض العالم، وإعادة النظر فيه جذريا، وخلق عالم مغاير وجديد، عالم البحث والتساؤل»[٤]، وما دام الأمر مرتبطا بإعادة النظر فهو يعني التقرير بهيمنة مبدأالرؤيا/ الرؤية الذي لولاه ما أدى الشعر وظيفته الشعرية المهيمنة؛ فكلاهما وجه لآخر. ويترتب، إذن، على مبدأ الرؤيا/ الرؤية طبيعة الشعر الرافضة، ثم طبيعته الدرامية، التي تجعل من الشعر تطهيرا.

---

[١] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج١، ص: ٤٩٥.
[٢] يراجع للمزيد حول علاقة الشاعر المعاصر بالمدينة: الشعر العربي الحديث قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية، د. عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، الدقي، القاهرة، ط٦، ٢٠١٤م، ص: ٢٧٩.
[٣] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج١، ص: ٦٢.
[٤] آليات الشعرية الحداثية عند أدونيس -دراسة في المنطلقات والأصول والمفاهيم، د.بشير تاوريريت، (مرجع سابق)، ص:٢٢.

**- الثورة تطهير**

حدد أرسطو -في قسمته للأنواع الشعرية- مهمة التطهير للمأساة[١]، بصرف النظر عن توزيعه التراجيديا والكوميديا بين الخير والشر؛ لكن المهم الآن هو كون التطهير وظيفة يؤديها الشعر، ولأجلها ترسبت بداخله جينات درامية ملأته بالحركة والموضوعية والتجسيد[٢]. ويستثمر الشاعر دال «الجرح» من أجل إبراز الوظيفة التطهيرية للشعر، وهي مهمة اجتماعية لا يريب؛ نظرا لارتباطها بالفواعل والأحداث، وكلاهما أساس بنية المجتمع، يقول:

**أحبُّكِ إذْ تستشفّينَ حزني**
**كما تستشفُّ القصائدُ سرَّ الجراحْ**[٣]

إن صناعة الحاضر واستشراف المستقبل لا تتحقق على ركامات التاريخ الإنساني كما هي، وإنما بالدخول فيه لتطهيره وتخفيف أوجاعه وآلامه، وهو أمر لا يتأتى إلا بإعادة نكأ الجرح مرة بعد مرة؛ «فتحرير الذات الكاتبة ودفعها على دروب التأسيس الحقيقي لا يمكن أن يتم إلا مرورا بتحرير ذاكرتها المحجوزة؛ لأن جراحاتنا –مثل أحزاننا- ليست وليدة اللحظة الحاضرة؛ بل هي آتية من بعيد، وتغريبتنا لم تبدأ هنا والآن، وإنما رافقت جميع مراحل تشكيل مخيلتنا الذي ظل هو الآخر مصادرا مغيبا واقعا هناك بعيدا في منطقة اللامفكر فيه»[٤]، وهو ما عناه «جاسم» بقوله:

**حاشا القصيدةَ أنْ تكونَ هُوِيَّتي**
**حتَّى تكونَ صدى الشَّقاءِ الآدمي**[٥]

هنا، يرفع الشاعر الشعار نفسه الذي رفعه ماشا سابقا؛ ليكون «الألم وحده هو أم الشعر»[٦]، ولا يمكن تخفيف الوجع وتطهير النفس إلا بالمساحة التي يفتحها ويسمح بها الشعر؛ لتكون ملاذا، يقول «جاسم»:

**أحتاجُ القصيدةَ**
**كي أُطَبِّبَ بعضَ أوجاع الحقيقةِ**
**تحت تخديرِ المجازِ**
**لعلَّني يومًا**
**أطيقُ من الأسى ما لا أطيقْ**[٧]

فمنطقة المجاز هي المساحة التي يفتحها الشعر؛ فهي في صفاتها الذاتية تحمل بداخلها مغايرة الثابت، والجنوح إلى الخيال الحالم، وإذكاء العقل

---

[١] يراجع: كتاب أرسطو طاليس في الشعر، نقل أبي البشر متى بن يونس القناني من السرياني إلى العربي، حققه مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره في البلاغة العربية د. شكري محمد عياد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م، ص:٤٨.

[٢] يراجع:الشعر العربي المعاصر -قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية، د. عز الدين إسماعيل، (مرجع سابق)، ص: ٢٣٩.

[٣] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج١، ص: ٥٨٨.

[٤] أسئلة الشعراء ونداء الهوامش، محمد لطفي اليوسفي، مجلة فصول، مجلد ١٦، عدد ١، صيف ١٩٩٧م، ص: ٣٢.

[٥] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج٣، ، ص: ٢٣٣.

[٦] قضايا الشعرية، رومان جاكبسون، (مرجع سابق)، ص: ١٥.

[٧] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج١، ، ص: ٤٤٣.

بعملها في الذهن، والجسد بتوسلها بالبصر. إنها، إذن، الوجود الإنساني في كينونته.

- **التطهير مواجهة**

والتخدير الذي يحدثه الشعر في الإنسان ليس تثبيطا، وإنما هو المرحلة الأولى من مراحل الإفاقة التي ينشدها الشاعر بعد عملية التطهير التي نكأ فيها الجرح، فمن خلالها واجه الشاعر ذاته وتاريخه بما احتمله معه من مأساة الأمس التي تتكرر كل يوم كما هي، وانتقل بها إلى الوعي بضرورات المواجهة التي لا يمتلك الشاعر فيها غير التسلح بالشعر؛ لصد عدوان التاريخ الذي يطارده:

**والشعرُ متراسٌ أَصُدُّ بهِ**
**عنّي السنينَ ، وأُجهِضُ الطُرُقا**[1]

فتكرار المأساة التي مر فيها التاريخ العربي ، دون إهمال اللحظات المضيئة في هذا التاريخ، وهي كثيرة، هذا التكرار على مدى الزمن، وتوطنه في المكان ربما كان دافع الشعر إلى الابحث الدائم في اللازمان واللامكان، وهو بحث ينتقل من حدة المواجهة مع قيود الزمان والمكان، إلى وداعة الحلم والسفر إلى لا نهاية.

- **المواجهة سفارة**

وأول المواجهة السفارة؛ لذا كان الشعر ارتحالا وسفرا دائمين، وهو أمر وطّأ له بكاء الطلل في القصيدة القديمة، والذي يعني أول ما يعني الوقوف على الماضي واستعباره، بعد الرحيل عنه. والسفر والسفارة شقيقان ونسيبان؛ لذا فالشعر بريد من الذات إلى الآخر/ العالم من أجل تحقيق الرغبة الحالمة في الاستقرار الذي لا يتحقق؛ نظرا لطبيعةالإنسان الذي جبل في كبد ومشقة؛ ومن ثم لا يجد غير الشعر سفيره للسلام، وهو أمر أنجزه الشعر حقيقة في مواقف متعددة، لاسيما في الاعتذاريات التي حقنت بها دماء كثيرةكما تظهره اعتذاريات النابغة وبانت سعاد لكعب بن زهير؛ بل كان الشعر عامل تزكية لسلوكيات مسالمة كما فعلت معلقة زهير؛ لذا يقول «جاسم»:

**في الشّعرِ ينبعثُ السلامُ إلى المدى**
**من سقفِ حنجرتي ملاكًا مُرسَـلا**[2]

وبإنجاز السلام عبر الشعر يتحقق للشاعر سلامه النفسي الذي أعلن من خلاله ثورة التطهير والمواجهة، وأرسل من أجله سفاراته؛ ليصل في الأخير إلى هدنة لا تلبث غير لحظة خائبة تعكر صفوها الثورة من جديد؛ فيعيد الشاعر كرته في أبد استمراري لا يتوقف:

**وهذي القصيدةُ**
**ليستْ سوى هُدنةٍ**

[1] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج٣، ، ص: ١٧٦.

[2] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج١، ، ص: ٥٥.

**بين قلبي ولحظتيَ الخائبةْ**[١]

إن هدنة الشاعر ومراحه وراحته، وإن كانت في القصيدة، فإنها لا تلبث إلا أن تأتي على أعقابها مرة أخرى؛ حيث يظل الشعر في دينامية دائرية يوصل بعضها إلى بعض، وينجز بعضها بعضا، وهو ما جلته هذه الدراسة، سواء في مستواها الماورائي، أو الوظيفي.

**الخاتمة**

ليست الخاتمة مجرد تقليد منهجي، وإنما مكوّن بنائي يستخلص غايات البحث ويعيد مساءلة إجراءات البحث في ضوء غاياته، وقد سعى الباحث من خلال تتبع تيمة «الشعر» إلى استكشاف «المعنى الإبداعي للشعر عند جاسم الصحيح»، وقد اتخذت الدراسة لنفسها مسارين مشتبكين معا، هما: النقد الموضوعي شكلا، والعلاماتي النسقي إجراءً، ومن خلال المنهجين وجد الباحث أن «المعنى الإبداعي للشعر عن جاسم الصحيح» يتوزع بين مسارين:

- المبادئ الماورائية: وهي التي يتشكل وفقها المعنى الإبداعي للشعر عن جاسم، وقد وجد الباحث من خلال تتبع التيمة شعر، ومن خلال المبادئ التي أعلن عنها جاسم نفسه، انتماء شعر جاسم إلى التصور الحداثي للشعر؛ حيث شعرية الحداثة تنظر إلى الشعر بوصفه رؤيا/رؤية خاصة للعالم، وهو المبدأ الأساس الذي تصدر عنه شعريات الحداثة، وتنبثق منه المبادئ الماورائية الأخرى، كالانفتاح والمفاجأة والسؤال والغموض، والتي مثلت السنن الذي تحاك القصيدة على مناويله؛ ومن ثم فإن الوظائف التي تتحقق من خلالها أدبية الشعر تنبثق هي الأخرى من هذه المبادئ، سواء أكانت وظائف بنائية أم اجتماعية.

- الوظائف: تتجلى الوظائف في أمرين:

أ/ المقصدية من خلال التيمة «الشعر».

ب/ التمثلات التي ينتقل فيها النص من الوعي (الماوراء) إلى الوجود (التمثل).

ومن خلال الثانية يمكن مساءلة الأولى، عبر النصوص التي وردت فيها التيمة «الشعر» نفسها. وقد توزعت الوظائف في قائمتين:

ا) وظائف بنائية: رأى الشكلانيون أن ما يجعل من عمل ما عملا أدبيا أمور كامنة في علاقات العناصر البنائية، والتي تنبني على كسر الألفة والتوقع، من خلال ثنائية الهدم والبناء، وقد حددوا لذلك مجموعة من الوظائف، وقد لمس الباحث وعي «جاسم» بها، وتصريحه من خلال التيمة «الشعر»، وهي وظائف تتوزع بين الآلية والانزياح والهيمنة والتناص، ومن خلال مساءلة المعنى الإبداعي الوارد في السياق اللغوي للتيمة «الشعر»، عبر امتحان منجزه بتحليل نموذج عروضي وردت فيه التيمة «الشعر»، توصل الباحث إلى عدة نتائج هي:

[١] الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مج١، ، ص: ٣٧.

١- خروج المعنى الإبداعي للشعر عن جاسم عن الأحادية إلى التعددية، من السمع إلى البصر، من الشفاهي إلى الكتابي؛ حيث حضرت الكتابة لتعلن عن نفسها بطريقتين:

الأولى: فعاليتها في إعادة تشكيل الصوتي، من خلال تغليب اللغة والشكل الكتابي على الإيقاع العروضي.

الثانية: حضورها الذاتي البصري.

وترتب على العلاقات البنائية بين العناصر تجلي الوظائف الثلاثة البنائية الأولى، وهي: الآلية، والانزياح، والهيمنة؛ وفقا لما تم توضيحه سابقا. أما عن التناص فقد حاول الباحث التدليل عليه من خلال العلاقة: الشعر –طفل، والشعر-وردة، بين كل من جاسم وأدونيس على سبيل المثال، مع الإلماح إلى التشابه الكبير الذي يمكن أن يدخل في دائرة التناص بين المعنيين الإبداعيين للشعر عند الشاعرين، الأمر الذي يؤكد وجهة جاسم الحداثية.

٢) وظائف اجتماعية: وبوصف الشعر في تمثلة النصي يمثل علامة أولا، ومن خلال التيمة «الشعر» ثانيا؛ فإنه ذو طابع اجتماعي، وقد تلمس الباحث عددا من الوظائف الاجتماعية للشعر، وهي: الثورة- التطهير- المواجهة- السفارة.

وفي الأخير، ومن خلال امتحان تيمة «الشعر» عبر مساءلة المنجز الإبداعي للنصوص التي وردت فيها يمكن القول بأن «المعنى الإبداعي للشعر عند جاسم الصحيح» يستقي من الحداثة أصوله ومفاهيمه وبنائياته، الأمر الذي يمكن تلمسه في دراسات أكثر سعة من خلال مساءلة العناصر البنائية للشعر نفسه، إن إيقاعا، أو لغة، أو صورة، أو تناصا، ...إلخ، وهو أمر خارج قدرة مثل هذه الدراسة، وخارج غاياتها، وإن كانت الدراسة حاولت تلمس بعض ذلك على وجه العجلة التي تحاول استدراكها بمثل هذا التنويه.

**المصادر**

- الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مجلد ١، دار أطياف للنشر والتوزيع، القطيف، ط١، ٢٠١٥م
- الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مجلد ٢، دار أطياف للنشر والتوزيع، القطيف، ط١، ٢٠١٥م
- الأعمال الكاملة، جاسم الصحيح، مجلد ٣، دار أطياف للنشر والتوزيع، القطيف، ط١، ٢٠١٥م

**المراجع العربية**

- آليات الشعرية الحداثية عند أدونيس –دراسة في المنطلقات والأصول والمفاهيم، بشير تاوريريت، عالم الكتب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٩م.
- الإبهام في شعر الحداثة -العوامل والمظاهر وآليات التأويل، د. عبدالرحمن محمد القعود، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٢م.
- البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، د. محمد العمري، أفريقيا الشرق، المغرب، ط٢، ٢٠١٢م.

- التفكير بالعين، سعيد العفاسي، دار الوطن للصحافة والطباعة والنشر، ط١، ٢٠١٧م.
- الثابت والمتحول-بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، الجزء الثالث (صدمة الحداثة)، دار العودة، بيروت، ط١، ١٩٧٨م.
- جدلية الخفاء والتجلي، كمال أبو ديب، دار العلم للملايين، ط١، ١٩٧٩م.
- حداثة السؤال (بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة)، محمد بنيس، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ١٩٨٨م.
- الخبرة الجمالية دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، د. سعيد توفيق، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م.
- الروح الحية- جيل الستينات في العراق، فاضل العزاوي، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق-بيروت، ط٢، ٢٠٠٣م.
- زمن الشعر، أدونيس، دار الساقي، بيروت، ط٧، ٢٠١٢م.
- سيموطيقا التشبيه- من البلاغة إلى الشعرية، د.محمد فكري الجزار، نفرو للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٧م.
- السيميائيات والتأويل، مدخل لسيميائيات ش.س.بورس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٥م.
- الشعر العربي الحديث قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية، د. عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، الدقي، القاهرة، ط٦، ٢٠١٤م.
- شعرية الجسد -دراسة نقدية في أعمال محمد عفيفي مطر الشعرية، شوكت المصري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢م.
- شعرية الكتابة والجسد- دراسة حول الوعي الشعري والنقدي، محمد الحرز، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٥م.
- صدع النص وارتحالات المعنى، إبراهيم محمود، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط١، ٢٠٠٠م.
- الصوت القديم الجديد -دراسات في الجذور العربية لموسيقى الشعر الحديث، د. عبد الله الغذامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م.
- الصوفية والسوريالية، أدونيس، دار الساقي، بيروت، ط٣، بدون تاريخ.
- ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب -مقاربة بنيوية تكوينية، محمد بنيس، دار توبقال للنشر، ط٣، ٢٠١٤م.
- الغموض في الشعر العربي الحديث، إبراهيم رماني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، بدون تاريخ.
- فاتحة لنهايات القرن –بيانات من أجل ثقافة عربية جديدة، أدونيس، دار العودة، بيروت، ط١، ١٩٨٠م.

- قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص، رشيد بن مالك، دار الحكمة، الجزائر، ٢٠٠٠م.
- قراءة النص- تأصيل نظري وقراءات تطبيقية، د. عبد الرحيم الكردي، سلسلة كتابات نقدية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط١، القاهرة، ٢٠١٣م.
- قصيدة الرفض -قراءة في شعر أمل دنقل، جابر عصفور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٧م.
- الكتاب -أمس المكان الآن، أدونيس، دار الساقي، بيروت، ج١، ط١، ١٩٩٥، ج٢، ط١، ١٩٩٨م، ج٣، ط١، ٢٠٠٢م.
- كتابة المحو، محمد بنيس، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ١٩٩٤م.
- المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب -دراسة معجمية، د. نعمان بوقرة، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط١، ٢٠٠٩م.
- معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، د. سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.
- معجم مصطلحات العربية في اللغة و الأدب، مجدي وهبة و وكامل المهندس، مكتبة لبنان، بيروت،١٩٨٤م.
- مفاهيم موسعة لنظرية شعرية: اللغة – الموسيقى - الحركة، الجزء الثالث (أنغام ورموز)، د. محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠١٠م.
- مقدمة للشعر العربي، أدونيس، دار العودة، بيروت، ط٣، ١٩٧٩م.
- المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربي - الأصول والامتداد، دار الأمان، الرباط، ط١، ٢٠٠٦م.
- من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة -دراسة تحليلية نقدية في النظريات الحديثة، عبد الكريم شرفي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، بدون تاريخ.
- موسيقى الحوت الأزرق: الهوية-الكتابة-العنف، أدويس، دار الآداب، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م.
- النص القرآني وآفاق الكتابة، أدونيس، دار الآداب، بدون تاريخ.
- نظرية المعنى في النقد العربي، د. مصطفى ناصف، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨١م.
- النقد الأدبي الحديث، د. محمد غنيمي هلال، دار الثقافة - دار العودة، بيروت، لبنان، بدون ط، ١٩٧٣م.
- نظرية البنائية في النقد الأدبي، د. صلاح فضل، مكتبة الأسرة، بدون رقم طبعة، القاهرة، ٢٠٠٣م.

**المراجع المترجمة**

- بنية اللغة الشعرية، جان حوهين، ترجمة محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، المغرب، ط١، ١٩٨٦م.

- تحليل النص الشعري -بنية القصيدة، يوري لوتمان، ترجمة د. محمد فتوح أحمد، دار المعارف، ١٩٩٥م.

- الحداثة، نصوص مختارة، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٦م.

- السيمياء والتأويل، روبرت شولز، ترجمة سعيد الغانمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٤م.

- الشكل والخطاب -مدخل لتحليل ظاهراتي، محمد الماكري، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩١م.

- علم النص، جوليا كريسطيفا، ترجمة فريد الزاهي، مراجعة عبد الجليل ناظم، دار توبقال للنشر، ط٣، ٢٠١٤م.

- فريدناند دي سوسير -أصول اللسانيات الحديثة وعلم العلامات، جوناثان كلر، ترجمة د. عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، الدقي، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠.

- فكرة الفينومينولوجيا، هسرل، ترجمة فتحي إنقذو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.

- فهم فريدناند دي سوسير وفقا لمخطوطاته، لويك دوبيكير، ترجمة ريما بركة، مراجعة بسام بركة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠١٥م.

- فهم الفهم -مدخل إلى الهيرمينوطيقا (نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر)، د.عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧م.

- قضايا الشعرية، رومان جاكبسون، ترجمة محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ١٩٨٨م.

- كتاب أرسطو طاليس في الشعر، نقل أبي البشر متى بن يونس القناني من السرياني إلى العربي، حققه مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره في البلاغة العربية د. شكري محمد عياد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م.

- الكتابة والاختلاف، جاك دريدا، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سيناصر، دار توبقال للنشر، ط٢، ٢٠٠٠م.

- محاضرات في علم اللغة العام، فريدينناند دي سوسير، ترجمة د. يوئيل يوسف عزيز، ومراجعة د. مالك يوسف المطلبي، سلسلة آفاق عربية، ع ٣، دار آفاق عربية، الأعظمية، بغداد، ط٣، ١٩٨٥م.

- مداخل إلى التفكيك (البلاغة المعاصرة)، جاك ديريدا وبول دي مان وآخرون، تحرير وترجمة: د. حسام نايل، تصدير د. محمد بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ٢٠١٣م.

- مدخل لجامع النص، جيرار جينيت، ترجمة عبد الرحمن أيوب، مشروع النشر المشترك: ن- دار

الشؤون الثقافية العامة- بغداد/دار توبقال للنشر، بدون تاريخ، ورقم الطبعة.

- معايير تحليل الأسلوب، ميكائيل ريفاتير، ترجمة وتقديم وتعليقات د. حميد لحمداني، منشورات دار سال، دار النجاح الجديدة، البيضاء، ط١، ١٩٩٣م.

- المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيك، وليم راي، ترجمة د. يوؤيل يوسف عزيز، دار المأمون للترجمة والنشر، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ط١، ١٩٨٧م.

- موسوعة كامبردج، ج٨، من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية، تحرير رامان سلدن، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م.

- موسوعة النظرية الثقافية- المفاهيم والمصطلحات الأساسية، أندرو إدجار وبيتر سيد جويك، ترجمة هناء الجوهري، مراجعة وتقديم وتعليق محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط٢، ٢٠١٤م.

- نظرية الأدب، تيري إيجلتون، ترجمة ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، ١٩٩٠م.

- نظرية المنهج الشكلي -نصوص الشكلانيين الروس، ترجمة إبراهيم الخطيب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨٢م.

- الوجودية، جون ماكوري، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة . فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع٥٨، ١٩٨٢م.

**الدوريات**

- أسئلة الشعراء ونداء الهوامش، محمد لطفي اليوسفي، مجلة فصول، المجلد السادس عشر، عدد ١، صيف ١٩٩٧م.

- الخطاب الشعري الحديث، رضا بن حميد، مجلة فصول، المجلد الخامس عشر، عدد ٢، صيف ١٩٩٦م.

- فكرة السرقات الأدبية ونظرية التناص، عبد الملك مرتاض، علاقات، الجزء الأول، المجلد الأول، مايو ١٩٩١م.

- وجود النص الأدبي/ نص الوجود، مصطفى الكيلاني، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت- باريس، عدد ٥٤، ١٩٨٨م.

# Research Title : Creative Concept of Poetry in Contemporary Saudi Poetry - Jassim Al - Sahih as a Model.

Dr . Badr nada alotaibi

*Arabic language Institute for Speakers of Other Languages- King Abdulaziz University*

**Abstract.** The analysis of criticism-literary pathways to the poetic text: systematic and objective, each of its words and procedures, and belongs to the tracking of a certain theme to the second track. However, the theme of "poetry" is more problematic than being objectively related; it is presented in an applied practice in which it proclaims its existence and its operating systems, which makes the theme in question accountable through the text; however, one of the two tracks is possible in the systematic organization of the form. The study approaches the theme of "poetry" objectively in terms of its form; but in terms of analysis it takes from modern theories and methodologies, the semiotic mark in its forefront, and its philosophies, analytical tools to explore "the creative meaning of poetry in Jassim. alsohih"

**Key Words : the meaning – poetry- creativity**

*مجلة جامعة الملك عبدالعزيز:* الآداب والعلوم الانسانية، م٢٧ع٤ ص ص: ١٥٧- ١٧٩ (٢٠١٩م)
DOI:10.4197/Art.27-4.6

# قصيدة المديح الإحيائية: البيعة والخلافة

**عبد المعين حسن عبد الحميد بالفاس**

*مستخلص.* يهدف هذا البحث إلى دراسة قصيدة مديح يحتفي من خلالها الشاعر حافظ إبراهيم بالمكانة الشعرية لرائد نهضة الشعر الحديث البارودي. وتُقدِّم الدراسةُ قصيدةَ المديح على أنها ولاءٌ شعريٌّ يؤدي من خلالها الشاعر حافظ إبراهيم البيعة لممدوحه بالخلافة الشعرية من جهة، ويطلب الخلافة الشعرية لنفسه من بعده من جهة أخرى. ولتأييد الطريقة الوصفية التي تستخدم التحليل النقدي للنصوص الشعرية تركز الدراسة على مفاهيم أساسية، أهمها: قصيدة مديح حافظ إبراهيم كمعارضة شعرية لداليّة المتنبي، وصوت حافظ الشعري، وإعادة تشكيل بنية القصيدة التقليدية بما فيها من أغراض وأقسام، وأهمية معيار الفضيلة الخلقية كعامل أساسي في الريادة داخل المجتمع العربي الحديث.

**الكلمات المفتاحية:** حافظ إبراهيم، البارودي، المتنبي، الخلافة الشعرية، البيعة الشعرية.

## المقدمة

يناقش البحث قصيدة مديح دالية أنشدها الشاعر الإحيائي حافظ إبراهيم (ت ١٣٥٠هـ/ ١٩٣٢م) مادحًا رائد مدرسة الإحياء والبعث في الشعر العربي الحديث الشاعر محمود سامي البارودي (ت ١٣٢٢هـ/ ١٩٠٤م) في مجلس الأخير بعد عودته من المنفى؛ كوسيلة لإعلان البيعة بالخلافة الشعرية لشعراء العصور الذهبية من جهة، وطلب أحقية وراثتها/الاستخلاف لاستكمال المشروع الإحيائي من جهة أخرى.

خلال هذه المقاربة النقدية يركز البحث على عدد من المفاهيم المترابطة التي تشترك في دعم قضية البيعة والخلافة الشعريتين. من هذه المفاهيم مفهوم الفضيلة الخُلُقية كمعيار لإعادة ترتيب التسلسل الهرمي داخل المجتمع العربي الحديث وكعامل أساسي لاستحقاق الخلافة الشعرية، ومفهوم المعارضة الشعرية كوسيلة إحيائية لإثبات الجدارة

الشعرية؛ إذ قام حافظ إبراهيم بمعارضة داليّة أبي الطيب المتنبي (ت ٣٥٤هـ/٩٦٥م) التي مدح بها أمير حلب سيف الدولة الحمداني (ت ٣٥٦هـ/٩٦٧م). وسيتعرض البحث خلال ذلك إلى أمور فنية متعددة، منها: الوعي بإمكانات بنية القصيدة من حيث التقسيمين الثنائي والأحادي، وبلاغة التلاعب بالتقليد الشعري القديم كالتلاعب بالأغراض الشعرية وما يتعلق به من حضور صوت الشاعر وغيابه.

ولدعم مقاربته النقدية يستحضر البحث آراءً في بنية القصيدة التقليدية القديمة لبعض أئمة النقد العربي القديم كقدامة بن جعفر، وابن رشيق وابن طباطبا والحاتمي والبغدادي والقرطاجني. بالإضافة إلى استحضاره لمفاهيم غربية معاصرة كمفهوم Yaseen Noorani للفضيلة (virtue) كمعيار لاعتلاء الهرم الاجتماعي، وكيفية تحوّله من معيار للحاكم في العصور العربية التقليدية القديمة إلى معيار للمحكوم في العصر الحديث، ومفاهيم Suzanne Stetkevych للدور التفاوضي لقصيدة المديح، وللخبر المصاحب للقصيدة، ولعلاقة بنية القصيدة الكلاسيكية التقليدية بحالة الشاعر النفسية ووضعيْه الاجتماعي والسياسي من جهة، وعلاقتها بطبيعة علاقة الشاعر بممدوحه داخل الهرم الاجتماعي من جهة أخرى.

**مناسبة داليّة حافظ إبراهيم في مدح البارودي:**

من أسباب أهمية قصيدة حافظ إبراهيم الداليَّة أنها كُتبتْ بواسطة شاعر إحيائي شاب في بداية طريقه إلى شاعر إحيائي آخر كان في سنيّ عمره الأخيرة بعد أن اكتملت تجربته الشعرية. وقد قصد حافظ إبراهيم من قصيدته أمرين، هما: الاحتفاء بالمكانة الشعرية العليا التي احتلَّها الشاعر محمود سامي البارودي في عصره، ومبايعته بأمارة الشعر وطلب الخلافة الشعرية منه.

لقد كانت هناك علاقة ودٍّ وفكر تجمع الشاعرين الإحيائيين على المستويين الإنساني والأدبي تجعل الناظر في حاليهما يستشعر الترابط الذي يفضي إلى تقبل فكرة الامتداد التاريخي بينهما. أشار أحمد أمين في مقدمته لديوان حافظ إبراهيم إلى اتخاذ الأخير الباروديَّ قدوة له، فقال: "فاتخذه حافظٌ مثله الأعلى يحذو حذوه، ويختط منهجه، ويأمل أن يبلغ في الحياة مبلغه، فيكون ذا الرآستين، وحامل اللواءين" (إبراهيم، ١٩٨٧). ويقصد أحمد أمين بالرآستين واللواءين دولة القلم (المكانة الشعرية)، ودولة السيف (المكانة السياسية). وقد استدل أحمد أمين بأبيات من قصيدة حافظ الداليّة التي معنا هنا ليثبت كلامه أعلاه، وقال بعدها عن حافظ: "فكان في مدحه البارودي يرسم لنفسه مثله، ويحدد مستقبله" (إبراهيم، ١٩٨٧).

وفي المقابل كان حافظ قريبًا إلى قلب البارودي؛ فقد كان الأخير يكرم حافظًا ويقدّمه على غيره من الشعراء. قال الحديدي في كتابه (محمود سامي البارودي: شاعر النهضة): " وكان البارودي

بينه وبين نفسه يؤثر بالوُدّ حافظًا على شوقي ولا يُظهر ذلك لأيٍّ منهما" (الحديدي، ١٩٦٩). وقد أشارتْ ابنة الشاعر مشيرة البارودي إلى هذا التفضيل بقولها: "فكان إذا أتى نبأ قدوم شوقي إليه تغضّن وجهه للحظات قصيرة فنعرف أنه لا يُسرّ للقائه، وخاصة في فترة تهجّمه في الصحف على عُرابي والثورة العُرابيّة إبان عودة عُرابي من منفاه ١٩٠١/٩/٢٩. وكان شوقي كثيرًا ما يأتي إلى الباشا يطلب المطْلع لقصائده، وإذا ما جاء حافظ كانتْ تنفرجُ أساريره ويسرعُ للقائه" (الحديدي، ١٩٦٩). كما كان البارودي يهتم كثيرًا بما يكتبه حافظ من شعر، بل ويشجعه عليه في كل مناسبة، ومنها "حين أصدر حافظ الجزء الأول من ديوانه عام ١٩٠١ قرّظه البارودي بقصيدة أشاد فيها بفضله في دوحة القصيد، واستهلها بقوله:

هيهات، ليس لحافظ من مشبه في القول
غير سميّه الشيرازي" (الحديدي، ١٩٦٩).

يجدر بالدراسة ابتداء الوقوف على مناسبة قصيدة حافظ إبراهيم في مدح البارودي؛ لاكتشاف دلالتها الرمزية لأهميتها في قراءة النص وتأويله. قال الحديدي: "وزاره [أيْ الباروديَّ] حافظٌ ذات يوم من أكتوبر عام ١٩٠٠، وكان حافظ في ذلك الحين سيء الحال بعد عودته من السودان وإحالته إلى الاستيداع، فأنشد قصيدةً داليّة نظمها في البارودي وأشاد فيها بمناقبه، وبدأها بقوله:

تعمدت قتلي في الهوى وتعمّدا
فما أثمت عيني ولا لحظـه اعتدى
كلانا له عذر، فعذري شبيبتي
وعذرك أني هِجتُ سيفًا مجردًا

ثم خاطب البارودي بعد أبيات فقال:

أمير القوافي إن لي مستهـامة
بمدح، ومن لي فيك أن أبلغ المدى
أعرني لمدحيك اليراع الذي به
تخطّ، وأقرضني القريض المشددا[1]

واستطرد في مدح البارودي إلى أن قال:

أتيتُ ولي نفس أطالت جدالـها
سيقضي عليها كربُها اليوم أو غدا
فإن لم تداركها بفضـل فقد أتت
تودعُ مـولاها وتستقبـل الردى

قال خليل مطران: فلما سمع البارودي هذين البيتين بكى بكاء حارًّا، وناشد حافظا أن يحذفهما من القصيدة، ونهض من مكانه، ثم عاد وبيده ظرْف به أربعون جنيهًا ناوله حافظا، وهي قيمة ما كان مقررا للبارودي وقتئذ من معاش. ثم قال لحافظ: 'إني أبكي لأني عشتُ إلى زمن يقدم فيه مثلي إلى مثلك هذا المبلغ الضئيل'. وكأن البارودي بعد أن خرج حافظ قد استشعر اللوم من الصديق الثالث لأنه جاد بكل مرتبه دون أن يبقي لنفسه أو لأسرته شيئًا، ولم تكن أملاكه المصادرة قد رُدّتْ إليه، فيقول البارودي:

لا تعذلني على وفر سمحتُ به للمعتفين فإني

---

(1) كلمة (مشددا) أصابها تصحيف هنا؛ حيث إنها جاءت في ديوان حافظ إبراهيم بالسين المهملة (مسددا). انظر: (إبراهيم، ١٩٨٧).

مـاجد الشـيم

إن لم يكن للفتى جـود يسدّ به مفاقر الصحب فالمثراة كالعدم

فإن يكن قلّ مـالي بعد وفرته فإن مالي لا يقوى على الكرم" (الحديدي، ١٩٦٩).

عند القيام بالتحليل النقدي لأيّة مناسبة لقصيدة ما من المستحسن الإفادة من منهج S. Stetkevych في التعامل مع الأخبار المصاحبة للنص الشعري. تنظر Stetkevych للأخبار النثرية المصاحبة للشاعر وقصيدته على أنها تقاليد أو أشكال أدبية وليست بحقائق تاريخية (Stetkevych, 2002) [٢]. وميزة هذا المنهج من منظورها أنه "لا يجبرنا على أن نختار خبرًا محددًا من بين الأخبار المتناقضة بالكلية، أو التي يعارض بعضُها الآخرَ في وجْه، بل على العكس من ذلك فهو يمكننا من أن نقرأ هذه الأخبار المختلفة المتعددة لتكون في خدمة النص وقائله وما يستدعيانه من تفسيرات وتأويلات" (Stetkevych, 2002). كما تؤكد Stetkevych على أهمية "تحليل نص الخبر بوصفه نصًا أدبيًا واكتشاف دلالته الرمزية أو التفسيرية في علاقته بالنص الشعري" (ستيتكيفتش، ٢٠١٠).

إن الخبر النثري المصاحب لقصيدة حافظ الذي أورده الحديدي أعلاه يتعلق بقضية وثيقة الصلة بمفهوم البيعة الشعرية وطلب الخلافة، ألا وهي قضية (إحياء التقليد الشعري المصاحب لإلقاء قصيدة المديح). إن هذا الخبر يدلّ على وعي الشاعر البارودي بالتقاليد التراثية الشعرية العربية المصاحبة لإلقاء قصيدة المديح، ومنها التقليد الشعري العربي (الجائزة مقابل القصيدة). فالقصيدة بمثابة الهدية التي يقدِّمها الشاعر المادح لممدوحه الذي يتوجّب عليه أن يَردّ هذه الهدية بهدية أخرى أعظم منها؛ ليؤكّد صدق أبيات المديح التي قيلت فيه. وإن لم يُعطِ الممدوحُ الهديةَ المقابلة فإنه يثبت عدم أحقيّته لما نُسب إليه من صفات في قصيدة المديح[٣].

ومما يؤكد اتّباع البارودي لهذا التقليد الشعري العربي ومحافظته عليه كوسيلة إحيائية للتراث العربي الأدبي ما قام به من إعطاء حافظ مالاً (جائزة) من دون أن يمدحه بصفة الكرم في قصيدته، حيث دلَّ ذلك دلالة واضحة على أن اتّباع البارودي للتراث الثقافي الشعري –بما فيه من علاقة خاصة بين الشاعر والممدوح– يقضي بضرورة مكافأة الشاعر المادح على أية حال جاء عليها المدح. وعليه، فإن منح

---

[٢] قام الباحث بترجمة النصوص إلى العربية عند رجوعه للمصادر المكتوبة باللغة الإنجليزية، ومن ثم وضعها في متن البحث اقتباسًا أو تضمينًا.

[٣] قام Marcel Mauss في كتابه (The Gift) بدراسة (ritual exchange) التبادل الطقوسي في الحضارات الإنسانية، وخرج بنتائج أهمها أن الأعطية أو الهدية التي تُعطى من الفرد لا بد من أن تُرد بأعطية أو هدية أعظم منها، وأن ما يعطيه المرء لا يفارقه بالكلية، بل إنه يولد نوعًا من الارتباط الدائم بين الشخصيتين. وهذا العطاء يخدم هدفًا أخلاقيًا ويحقق ترابطًا روحيًّا بين متبادلي الهدايا التي تعدُّ جزءًا من طبيعة أصحابها. وتعدُّ S. Stetkevych أول ناقدة طبقت نظرية Marcel Mauss للتبادل الطقوسي على القصيدة العربية التقليدية؛ إذ جعلت هذا التبادل بين قصيدة المديح العربية وجائزة الممدوح. وقد أشارت الدراسة الحالية إلى هذا المفهوم المتعلق بالتقليد الشعري العربي (الجائزة مقابل القصيدة) مستفيدة من دراستي Marcel Mauss و S. Stetkevych. للاستزادة فيما يتعلق بمفهوم (ritual exchange) التبادل الطقوسي وطريقة تطبيقه على القصيدة العربية انظر: (Mauss, 1967), (Stetkevych, 1993,2002,2010)

الجائزة ما هو إلا إثبات على صدق القصيدة وما فيها من مديح. فالممدوح بإعطائه للجائزة إنما يعطي نفسه ما هو أعظم من ذلك، ألا وهو إثبات الصفات الفاضلة المذكورة في قصيدة المديح لنفسه.

وتمسُّك البارودي بهذا التقليد الشعري (الجائزة مقابل القصيدة) وإحياؤه له من خلال دفْع جائزة للشاعر المادح حافظ إبراهيم يدلّ على أمرين، الأول: أهليّة البارودي بما جاء من مديح في قصيدة حافظ، وهو المكانة الشعرية العليا وريادته لمدرسة الإحياء في الشعر العربي الحديث التي تؤهله للخلافة الشعرية في العصر الحديث لاتصال البارودي بنَسب شعري مع جيل شعراء العصور الذهبية على مرِّ الثقافة العربية. الثاني: قدرة البارودي –كخليفة للشعر العربي– على استخلاف شاعر مؤهل من بعده؛ ليكمل طريق الإحياء الشعري بالريادة والمحافظة على التراث الثقافي الشعري العربي. وفي الجانب المقابل، فإن البارودي لو لم يحافظ على هذا التقليد التراثي الثقافي العربي –أيْ دفع الجائزة للشاعر المادح– فإنه سيعلن عن عدم أحقيته للمكانة العليا (الخلافة الشعرية) التي وضعه فيها الشاعر حافظ إبراهيم، وما يترتب على فقدانها من تجريد نفسه من القدرة على توريث الخلافة الشعرية لمن أراد من الشعراء من بعده.

وفي خبر البارودي مع حافظ إشارة مهمة إلى الدور التفاوضي لقصيدة المديح داخل بلاط الممدوح وما يقوم به الشاعر المادح من عملية (نصب فخ للممدوح) على حد تعبير S. Stetkevych (Stetkevych, 2002). تقول في كتابها ( The Poetic of Islamic Legitimacy): "في تقديم القصيدة على شكل توسل مراسيمي/بلاطيّ فإن الشاعر لا يقصد عرْض فضائل الممدوح فحسب، بل إن القصيدة في هذه الحال تعلن تحديًا للممدوح يرقى ليتحول إلى فخ أو ابتزاز. وهنا تحديدًا تبرز قوة الشاعر–المتوسل... نستطيع تلخيص دور القصيدة المراسيمي/البلاطيّ بعرض حالة أو نموذج أكثر بساطة: يقف الشاعر أمام الممدوح مقدمًا له قصيدة يمدح من خلالها كرمه ويطلب منه الجائزة. في هذه الحال، إن رفض الممدوح طلب الشاعر فإنه بالتالي يكون قد رفض ما تتضمنه القصيدة، وهو وصفه بالكرم، وبناء على ذلك فإن الممدوح يُضعف من سلطته المعنوية بوصفه حاكمًا [أو شاعرًا ] شرعيًا. ولكي يثبت شرعيته –أيْ لكي يؤكد صدق فضائله المنصوص عليها في قصيدة المديح– على الممدوح أن يقبل طلب الشاعر ويلبي حاجته" (Stetkevych, 2002). وبناء على ما سبق يكون البارودي من خلال دفعه للجائزة قد أثبت –كما ذكرنا أعلاه– أهليته للخلافة الشعرية من جهة، وبالتالي قدرته على استخلاف شاعر من بعده من جهة أخرى. ولو لم يفعل ما فعل لكان ذلك دليلاً على عدم أحقيته للمكانة التي أثبتها له الشاعر المادح.

**حافظ إبراهيم يعارض داليّة المتنبي:**

من المفاهيم الأدبية المهمة التي تدعمُ قضية البيعة الشعرية وطلب الخلافة مفهوم المعارضة الشعرية. لقد استفاد الشاعر حافظ إبراهيم من قوة ظاهرة المعارضة الشعرية في إعلانه البيعة بالخلافة الشعرية للبارودي وطلب التنصيب كخليفة له. وتعدُّ المعارضة الشعرية من التقنيات الفنية المهمة التي استخدمها شعراء الإحياء –ومنهم حافظ إبراهيم–

كوسيلة لبعْث النماذج التراثية العليا لإحياء الشعر العربي الحديث.

قصيدة حافظ إبراهيم الداليّة هي إحدى معارضاته الشعرية لقصائد شعراء العصور الذهبية، فهو يعارض بها داليّة أبي الطيب المتنبي في مدح سيف الدولة الحمداني التي مطلعها:

لكل امرئ من دهره ما تعودا وعادة سيف الدولة الطعن في العدا

قال أبو الطيب المتنبي مادحًا الأمير سيف الدولة الحمداني في حلب عام ٣٤٢ هـ/٩٥٣م، ومهنئًا بعيد الأضحى (المتنبي، ١٩٢٦): (الطويل)

١- لكل امرىءٍ مِنْ دَهْرِهِ ما تعَوَّدَا وعادَةَ سيفِ الدَّوْلةِ الطعنُ في العدى
٢- وَإن يَكْذِبَ الإرْجافَ عنه بِضِدِّهِ وَيُمْسِي بِمَا تنوي اعاديهِ اسْعَدَا
٣- وَرُبَّ مُريدٍ ضُرَّهُ ضرَّ نفسَه وَهادٍ إليهِ الجيشَ اهدى وما هدى
٤- وَمُستكبِرٍ لم يَعرِفِ اللهَ ساعَةً رَاى سَيْفه في كفِهِ فتَشَهَّدَا
٥- هوَ البَحْرُ غصَّ فيهِ إذا كان ساكنا على الدُّرِّ وَاحذَرْهُ إذا كان مُزْبِدَا
٦- فإني رَايتُ البحرَ يَعثُرُ بالفتى وَهذا الذي ياتي الفتى مُتَعَمِّدَا
٧- تظلّ مُلوكُ الارْض خاشعَةً له تفارِقه هلكًى وَتلقاهُ سُجَّدَا
٨- وَتَحْيِي له المَالَ الصَّوَارِمُ وَالقنا وَيَقْتلُ ما تحيي التَّبَسُّمُ وَالجَدَا
٩- ذَكِيٌّ تظنيهِ طليعَةَ عَيْنِهِ يَرَى قلبُه في يَوْمِهِ ما تَرَى غدًا
١٠- وَصُولٌ إلى المُسْتَصْعَباتِ بخَيْلِهِ فلوْ كان قَرْنَ الشَّمس ماءً لاوْرَدَا
١١- لذلك سَمَّى ابنَ الدَّمُستق يَوْمَه مَمَاتًا وَسَمَّاهُ الدَّمُستقَ مَوْلِدَا
١٢- سَرَيْتَ إلى جَيحان من ارْضِ امِدٍ ثلاثًا، لقد اذناكَ رَكضٌ وَابْعَدَا
١٣- فَوَلَّى وَاعطاكَ ابْنَه وَجُيُوشَه جَميعا وَلم يُعطِ الجَميعَ لِيُحْمَدَا
١٤- عَرَضْتَ له دونَ الحَياةِ وَطَرْفِهِ وَابصَرَ سَيفَ اللهِ منكَ مُجَرَّدَا
١٥- وَما طلبَتْ زُرْقُ الاسِنةِ غيرَهُ وَلكِنَّ قسطنطينَ كانَ له الفِدَى
١٦- فاصْبَحَ يَجْتابُ المُسوحَ مَخافَةً وَقد كانَ يجتابُ الدِّلاصَ المُسرَّدَا
١٧- وَيَمْشِي بِهِ العُكَّازُ في الدَّيرِ تائبا وَما كانَ يَرْضَى مشيَ اشقَرَ اجرَدَا
١٨- وَما تابَ حتى غادَرَ الكرَّ وَجْهَهُ جَريحا وَخلى جَفنه النقعُ ارْمَدَا
١٩- فلوْ كانَ يُنجِي من عَليّ تَرَهبُ تَرَهبَتِ الاملاكُ مَثْنى وَمَوْحَدَا
٢٠- وكلّ امرىءٍ في الشَّرْق وَالغَرْبِ بعده يُعِدّ له ثَوْبا مِنَ الشَّعْرِ اسْوَدَا
٢١- هنيئا لكَ العيدَ الذي انتَ عيدَهُ وَعِيدَ لمَن سَمَّى وَضَحَّى وَعَيَّدَ
٢٢- وَلا زالتِ الاعيادُ لبسَكَ بَعْدَهُ تَسْلِمُ مَخْرُوقا وَتَعْطى مُجَدَّدَا
٢٣- فَذا اليَوْمُ في الأيّامِ مثلكَ في الوَرَى كمَا كنتَ فيهِمْ أَوْحداً كانَ أَوْحَدَا
٢٤- هوَ الجَدّ حتى تَفْضُلَ العَينَ اخْتَهَا وَحتى يكونَ اليَوْمُ لليَوْمِ سَيِّدَا
٢٥- فيَا عَجَبا مِن دانِلٍ انتَ سَيفُه امَا يَتَوَقَّى شَفْرَتَيْ مَا تَقَلَّدَا
٢٦- وَمَن يَجعَلِ الضِرغامَ بازًا لِصَيدِهِ تَصَيَّدَهُ الضِرغامُ فيما تَصَيَّدَا
٢٧- رَايتُكَ مَحْضَ الحِلمِ في مَحْضِ قدرَةٍ وَلوْ شئتَ كان الحِلمُ منكَ المُهنَدَا
٢٨- وَما قَتَلَ الاحرارَ كالعَفوِ عَنْهُمُ وَمَن لكَ بالحُرِّ الذي يحفظ اليَدَا
٢٩- إذا انتَ اكْرَمتَ الكريمَ مَلَكتَه وَإن انتَ اكْرَمتَ اللئيمَ تَمَرَّدَا
٣٠- وَوَضْعُ الندى في مَوْضعِ السَّيفِ بالعلى مضرٌّ كوضْعِ السيفِ في موضعِ الندى
٣١- وَلكن تفوقَ الناسَ رَايا وَحِكمةً كما فَقتهمْ حالا وَنفسا وَمَحْتِدَا
٣٢- يَدِقّ على الافكارِ ما انتَ فاعِلٌ فيَتْرُكَ ما يخفى وَيُوْخَذ ما بَدَا
٣٣- ازِلْ حَسَدَ الحُسّادِ عَنّي بكَبْتِهِمْ فانتَ الذي صَيَّرْتَهُمْ ليَ حُسَّدَا
٣٤- إذا شَدَّ زندي حَسَنَ رَايكَ فيهِمُ ضَرَبْتَ بسَيفٍ يَقْطَعُ الهَامَ مُغْمَدَا
٣٥- وَمَا انا إلا سَمْهَرِيٌّ حَمَلتَه فَزَيَّن مَغْرُوضا وَرَاعَ مُسَدَّدَا
٣٦- وَمَا الدَّهرُ إلا مِن رُواةِ قصائِدي إذا قلتُ شِعرا اصْبَحَ الدَّهرُ مُنشِدَا
٣٧- فَسَارَ بِهِ مَن لا يَسيرُ مُشَمِّرا وَغَنى بِهِ مَن لا يُغَني مُغَرِّدَا
٣٨- اجِزْني إذا انشِدْتَ شِعرا فإنّما بشِعري اتاكَ المادِحونَ مُرَدَّدَا
٣٩- وَدَعْ كلّ صَوْتٍ غيرَ صَوْتي فإنني انا الطائرُ المَحْكِيُّ وَالاخرُ الصَّدَى
٤٠- تَرَكْتُ السِّرَى خلفي لمَن قَلَّ ماله وَانغلتُ افراسي بنغماتٍ عَسجَدَا
٤١- وَقَيَّدْتُ نَفْسِي في ذَرَاكَ مَحَبَّةً وَمَن وَجَدَ الإحْسانَ قَيدا تَقَيَّدَا
٤٢- إذا سَألَ الإنسَانَ ايّامَهُ الغِنى وَكنتَ على بُعْدٍ جَعَلتَكَ مَوْعِدَا

عارض حافظ إبراهيم بقصيدته الداليّة التي تقع في ٣٧ بيتًا قصيدةَ المتنبي الداليّة التي تقع في ٤٢ بيتًا وذلك من خلال اتباع القافية ذاتها وهي الدال المفتوحة، والوزن نفسه وهو بحر الطويل. وقد استخدم حافظ ١٩ كلمة من كلمات القافية الموجودة في قصيدة المتنبي، إما بلفظها أو بإحدى مشتقاتها. كما ضمّن حافظ البيت ٣١ من قصيدته شطرًا من قصيدة المتنبي وهو (إذا قلت شعرًا أصبح الدهر منشدا). وباستخدامه لهذا التضمين يؤكد حافظ على أن قصيدته معارضة شعرية من جهة، كما أنها إعلانٌ لتحدٍّ أدبي بينه وبين المتنبي من جهة أخرى.

قال حافظ إبراهيم مادحًا البارودي ومبايعًا

بالخلافة الشعرية (إبراهيم، ١٩٨٧): (الطويل)

١- تَعَمَّدتُ قَتلي في الهَوى وَتَعَمَّدا فما أثِمَت عَيني وَلا لَحظَهُ اِعتَدى
٢- كِلانا لَهُ عُذرٌ فَعُذري شَبيبَتي وَعُذرُكَ أَنّي هِجتُ سَيفاً مُجَرَّدا
٣- هَوينا فما هُنّا كَما هانَ غَيرُنا وَلَكِنّنا زِدنا مَعَ الحُبِّ سُؤدُدا
٤- وَما حَكَمَت أَشواقُنا في نُفوسِنا بِأيسَرَ مِن حُكمِ السَماحَةِ وَالنَدى
٥- نُفوسٌ لَها بَينَ الجُنوبِ مَنازِلٌ بَناها التُقى وَاِختارَها الحُبُّ مَعبَدا
٦- وَفَتّانَةٍ أوحى إلى القَلبِ لَحظُها فَراحَ عَلى الإيمانِ بِالوَحيِ وَاِعتَدى
٧- تَيَمَّمتُها وَاللَيلُ في غَيرِ زَيِّهِ وَحاسِدُها في الأُفقِ يُغري بِيَ العِدا
٨- سَرَيتُ وَلَم أحذَر وَكانوا بِمَرصَدٍ وَهَل حَذِرَت قَبلي الكَواكِبُ رُصَّدا
٩- فَلَمّا رَأوني أبصَروا المَوتَ مُقبِلاً وَما أبصَروا إلّا قَضاءً تَجَسَّدا
١٠ فَقالَ كَبيرُ القَومِ قَد ساءَ فألُنا فإنّا نَرى حَتفاً بِحَتفٍ تَقَلَّدا
١١ فَلَيسَ لَنا إلّا اِتِّقاءُ سَبيلِهِ وَإلّا أعَلَّ السَيفَ مِنّا وَأورَدا
١٢ فَغُطّوا جَميعاً في المَنامِ لِيَصرِفوا شَبا صارِمي عَنهُم وَقَد كانَ مُغمَدا
١٣ وَخُضتُ بِأحشاءِ الجَميعِ كَأنَّهُم نِيامٌ سَقاهُم فاجِئُ الرُعبِ مُرقِدا
١٤ وَرُحتُ إلى حَيثُ المُنى تَبعَثُ المُنى وَحَيثُ حَدا بي مِن هَوى النَفسِ ما حَدا
١٥ وَحَيثُ فَتاةُ الخِدرِ تَرقَبُ زَورَتي وَتَسأَلُ عَنّي كُلَّ طَيرٍ تَغَرَّدا
١٦ وَتَرجو رَجاءَ اللِصِّ لَو أسبَلَ الدُجى عَلى البَدرِ سِتراً حالِكَ اللَونِ أسوَدا
١٧ وَلَو أنَّهُم قَدّوا غَدائِرَ فَرعِها فَحاكوا لَهُ مِنها نِقاباً إذا بَدا
١٨ فَلَمّا رَأتني مُشرِقَ الوَجهِ مُقبِلاً وَلَم تَثنِني عَن مَوعِدي خَشيَةَ الرَدى
١٩ تَنادَت وَقَد أعجَبتُها كَيفَ فَتكُهُم وَلَم تَتَّخِذ إلّا الطَريقَ المُعَبَّدا
٢٠ فَقُلتُ سَلي أحشاءَهُم كَيفَ رُوِّعَت وَأسيافُهُم هَل صافَحَت مِنهُم يَدا
٢١ فَقالَت أخافُ القَومَ وَالجِقدُ قَد بَرى صُدورُهُمُ أن يَبلَغوا مِنكَ مَقصِدا
٢٢ فَلا تَتَّخِذ عِندَ الرَواحِ طَريقَهُم فَقَد يُقتَصُ البازي وَإن كانَ أصيَدا
٢٣ فَقُلتُ دَعي ما تَحذَرينَ فَإنَّني أصاحِبُ قَلباً بَينَ جَنبَيَّ أيِّدا
٢٤ فَمالَت لِتُغريني وَمالأَها الهَوى فَحَدَّثتُ نَفسي وَالضَميرُ تَرَدَّدا
٢٥ أهُمَّ كَما هَمَّت فَأذكُرُ أنَّني فَتاكَ فَيَدعوني هَداكَ إلى الهُدى
٢٦ كَذَلِكَ لَم أذكُركَ وَالخَطبُ يَلتَقي بِهِ الخَطبُ إلّا كانَ ذِكرُكَ مُسعِدا
٢٧ أميرَ القَوافي إن لي مُستَهامَةً بِمَدح وَمَن لي فيكَ أن أبلَغَ المَدى[٤]
٢٨ أَعِرني لِمَدحيكَ اليَراعَ الَذي بِهِ تَخُطُّ وَأقرِضني القَريضَ المُسَدَّدا
٢٩ وَمُر كُلَّ مَعنىً فارِسِيَّ بِطاعَتي وَكُلَّ نَفورٍ مِنهُ أن يَتَوَدَّدا
٣٠ وَهَبنِيَ مِن أنوارِ عِلمِكَ لَمعَةً عَلى ضَوئِها أسري وَأقفو مَنِ اِهتَدى
٣١ وَأربو عَلى ذاكَ الفَخورِ بِقَولِهِ إذا قُلتُ شِعراً أصبَحَ الدَهرُ مُنشِدا
٣٢ سَلَبتَ بِحارَ الأرضِ دُرَّ كُنوزِها فَأمسَت بِحارُ الشِعرِ لِلدُرِّ مَوردا
٣٣ وَصَيَّرتَ مَنثورَ الكَواكِبِ في الدُجى نَظيماً بِأسلاكِ المَعاني مُنَضَّدا
٣٤ وَجِئتَ بِأبياتٍ مِنَ الشِعرِ فَصَّلَت إذا ما تَلَوها أَلقِيَ الناسُ سُجَّدا
٣٥ إذا ذَكَروا مِنهُ النَسيبَ رَأيتَنا وَداعي الهَوى مِنّا أقامَ وَأقعَدا
٣٦ وَإن ذَكَروا مِنهُ الحَماسَ حَسِبتَنا تَرى الصارِمَ المَخضوبَ خَدّاً مُوَرَّدا
٣٧ وَلَو أنَّني نافَرتُ دَهري وَأهلَهُ بِفَخرِكَ ما أبقَيتُ في الناسِ سَيِّدا

ومن خلال هذه المعارضة الشعرية يقوم الشاعر حافظ إبراهيم بإعادة كتابة الموروث الثقافي للاستفادة من قوة قصيدة المتنبي التراثية في دعم قضية معاصرة له، ويكون ذلك عندما تضفي قصيدة المتنبي سُلطة أدبية تزيد من تأثير قصيدة حافظ في زمنه وبيئته. وطبيعة هذه السلطة تكمن في إثبات النَّسَب الشعري بين حافظ إبراهيم وشعراء العصور الذهبية؛ تأكيدًا لسلطته الأدبية كوريث شعري شرعي للموروث العربي، وبالتالي أحقيته بالخلافة الشعرية التي طلبها من البارودي من خلال كتابة قصيدة مديحه كمعارضة شعرية. وعليه، فإن نَصَّ معارضة حافظ إبراهيم الشعرية "لا يجمع بين المحاكاة والتكرار

(٤) يعدّ هذا البيت أوضح أبيات المديح التي يقرّ فيها حافظ بتفوق البارودي على غيره من الشعراء، وتربعه على قمة الهرم الأدبي في عصره من جهة، ويصرح فيها بمبايعة البارودي كخليفة حديث لشعراء الثقافة العربية في عصورها الذهبية من جهة أخرى. ومبايعة حافظ للبارودي بأمارة الشعر والخلافة الشعرية للميراث الثقافي كانت قبل مبايعته لأحمد شوقي بسنين عدة حين قال في قصيدة له يمدح أحمد شوقي:

أمير القوافي قد أتيت مبايعا وهذي وفود الشرق قد بايعت معي (إبراهيم، ١٩٨٧)

إن استخدام حافظ إبراهيم كلمة (أمير) في مقام مديح شاعرية كلا الممدوحيْن يدل على خصوصية هذه الكلمة في معجمه الشعري، وفي مقام المديح تحديدًا، وبالتالي أهميتها في مقام البيعة الشعرية. ولقد زاد هذه الكلمة أهمية وتوضيحًا استخدام حافظ إبراهيم كلمة (مبايعًا) لاحقًا عند مديحه لأحمد شوقي كإضافة توضيحية لعلاقة كلمة (أمير) بالبيعة الشعرية.

لنص أنموذج واهبٍ للسلطة فحسب، بل إنه يبدّل هذا النص الأنموذج ويعيد توجيهه بما يتوافق مع اهتمامات الشاعر المعاصر وأهدافه" (Stetkevych, 2010).

إن اختيار حافظ إبراهيم أن يمدح البارودي بقصيدة تُعدّ معارضة شعرية لقصيدة شاعرٍ عظيم من شعراء العصر الذهبي –حال كونه يمدح أميرًا– كان مقصودًا ودالًّا على وعْي شعريّ استثنائي. من خلال قصيدته الداليّة يعلن حافظ إبراهيم عن متابعته للبارودي في جنس المعارضة الشعرية؛ لأنها تعدّ إحدى الوسائل الأدبية المؤثرة التي اتّبعها البارودي لإحياء الشعر العربي، ومتابعته في معارضة المتنبي تحديدًا؛ لأنه يُعدّ أكثر شاعر عارضه البارودي شعريًّا. وبصنيعه الأدبي هذا يؤكد حافظ متابعته لقدوته البارودي، ومحاولته الحثيثة لاستحقاق الخلافة الشعرية ليكون الامتداد المنطقي لخليفة الشعر العربي ورائد مدرسة الإحياء في العصر الحديث. أضف إلى ذلك كوْن المعارضة الشعرية وسيلة لإثبات المنافسة؛ وهو الأمر الذي يسعى حافظ لتأكيده أمام قدوته البارودي لإثبات جدارته الشعرية، فحافظ يريد إثبات قدرته على مقارعة كبار الشعراء وتجاوزهم –كما فعل البارودي نفسه من قبل– من خلال معارضاته الشعرية لشعراء العصور العربية الذهبية.

إن التنافس في المعارضة الشعرية لا يكون في جودة القصيدة وعناصرها الشعرية فحسب، بل يكون كذلك في مقام القصيدة ومناسبتها. فالشاعر المتمكّن يقوم –قاصدًا– بتوسيع غرض معارضته الشعرية واستخدامها في قضية عظمى تكون مرتبطة بتجربته الشعرية. فحافظ إبراهيم يستفيد من القوة التراثية الأدبية لقصيدة المتنبي المتقدمة زمنيًا؛ ليبني عليها خلفية ثقافية فكرية يتكئ عليها كقوة انطلاق أولى في إنشاء معارضته، ومن ثم يحوّل طاقة النص الأصلي الإيجابية إلى عالمه الخاص وقضايا أمته، وتحديدًا قضية إحياء الشعر العربي. وعليه، يكون حافظ – بتوسيع غرض داليّته لترتبط بقضية مفصلية في حياة أمته– قد استطاع أن ينافس المتنبي ويثبت أحقيته بالخلافة الشعرية(٥).

ولكي يؤكد حافظ أحقيته وأهليته ليكون خليفة للبارودي فإنه يؤدي من خلال معارضته الشعرية عدة أدوار متنوعة، لكنها في الوقت ذاته مترابطة منسجمة، وهي أدوار كان البارودي قد قام بها من قبل في مشروعه الإحيائي. ومن هذه الأدوار: إحياء جنس المعارضة الأدبي، وبعث نص أدبي كلاسيكي/تقليدي مهم ومؤثر؛ لتعريف المتلقي بأنموذج أدبي عالٍ من الموروث الأدبي، وتشجيعه على الإعجاب بإرْثه الأدبي العربي واحترامه. ومنها بناء الثقة بالنفس لدى معاصريه والأجيال اللاحقة في مقدرتهم على المساهمة في إعادة بناء موروثهم الثقافي عن طريق منافسة نماذجه العليا ومحاولة

(٥) إن التحدي الذي يعلنه حافظ من خلال معارضته الشعرية لينافس به الشعراء لا يقتصر على المتقدمين منهم -كالمتنبي في هذه القصيدة-، بل يتجاوزه ليشمل معاصريه كذلك.

تجاوز أثرها وتطبيقها على واقعهم. ومن ذلك تأسيس نسب شعري بين النص الكلاسيكي/التقليدي ونص الأديب اللاحق، وإعادة توجيه هذا النص الكلاسيكي/التقليدي ليخدم رؤيته الفلسفية التي تعبر بوضوح عن الاهتمامات والمشاكل المعاصرة له. ومن هذه الأدوار كذلك تأكيد موهبته الأدبية المتفردة ومقدرته على منافسة الأدباء الكلاسيكيين/التقليديين وتجاوزهم، وتأكيد –بالتالي– كونه الوريث الشرعي للموروث الأدبي العربي. وبناء على ما سبق تستطيع الدراسة أن تثبت قدرة الشاعر حافظ إبراهيم على الاستفادة من قوة ظاهرة المعارضة الشعرية كوسيلة أدبية لإعلان البيعة بالخلافة الشعرية للبارودي من جهة، وطلب التنصيب كخليفة له من جهة أخرى.

**الوعْي بإمكانات بنية القصيدة:**

إن دوْر قصيدة المديح في عملية المفاوضات التي تدور داخل بلاط الممدوح غير مقتصر على مفهوم الاستجداء الشخصي أو الجمعي كما يعتقد بعض الباحثين، بل إنه يتجاوز هذا الأمر ليصبح أكثر تعقيدًا داخل الكيان الهرمي للمجتمع. تقول S. Stetkevych: "قصيدة المديح العربية التقليدية/الكلاسيكية –التي تعدّ قصيدة احتفائية احتفالية تُهدى لممدوح أو حاكم– خَلقتْ وتَضمّنتْ بشكل ترميزي ورَوّجتْ بشكل واسع لأسطورة وأيديولوجية محددة عن شرعية الحكم العربي الإسلامي...وقصيدة المديح مرتبطة بشكل وثيق ومتكامل وتام بالمظاهر السياسية والاحتفالية في بلاط الحكام، وهذا الارتباط يجعلها –بعيدًا عن كونها مجرد قصيدة تصويرية وصفية بحتة، أو إجرائية توجيهية، أو متملقة بشكل استجدائي تذلّلي كما زعم بعض النقاد– تؤدي دورًا فاعلًا حاسمًا في التبادلات الطقوسية، والمفاوضات ذات الحساسية العالية، وصنْع الأساطير في البلاط العربي الإسلامي" (Stetkevych, 2002). وبناء على هذا المفهوم، فإن قصيدة المديح التي أناقشها في هذه الدراسة ليست مجرد قصيدة مدح أمير حاكم أو شاعر رائد صاحب مشروع نهضوي يقصد منها الشاعر المقابل المادي أو المعنوي، بل هي عملية أدبية وبلاطيّة[٦] معقدة تنعقد عليها نية قائلها في الدخول في عملية تفاوض مع الممدوح. ولنتبين هذا الدور الأدبي المعقد لقصيدتي المتنبي وحافظ إبراهيم علينا أن نتطرق إلى وعْي الشاعرين بالأغراض الشعرية لقصيدتيهما والاستفادة من أقسامهما بما يخدم غرض كل واحد منهما، مع الأخذ بالاعتبار أن الأغراض الشعرية ليست على مستوى واحد من المعاني وما يتعلق بها من دلالات، بل تحتوي على مستويات متعددة يخلقها الشاعر الجيد ليسخرها لغرضه الرئيس من قصيدته الأدائية.

اختار أبو الطيب المتنبي لداليّته التقسيم الأُحاديّ إذ تقعُ قصيدته في قسم واحد هو المديح. ويمكن تقسيمها إلى ٣ أقسام ثانوية: أولًا–الأبيات (١–٢٠)،

(٦) كلمة (بلاطيّ) نسبة إلى (بلاط) الحاكم أو من في حكمه كالأمير والوالي.

وفيها يمدح المتنبي سيفَ الدولة بوصفه القائد الذي هزم الروم. ثانيًا–الأبيات (٢١–٣٢)، وفيها يهنئ أبو الطيب المتنبي الأميرَ سيف الدولة الحمداني بعيد الأضحى مادحًا إياه بالتفرد بين الناس، ومؤكدًا أحقيته لمنزلة الخلافة. ثالثًا–الأبيات (٣٣–٤٢)، وهي ختام ما وراء شعري (Metapoetic closure) يفتخر فيه المتنبي بمكانته الشعرية العليا التي لا تقارن بغيره من الشعراء من جهة، كما يعلن ولاءه لسيف الدولة من جهة أخرى[٧].

وفي المقابل نجد أن الشاعر حافظ إبراهيم قد اختار لداليّته تقسيمًا ثنائيًا[٨]، فوضع قصيدته في غرضين شعريين رئيسين هما: الغزل والمديح. أولًا– غرض الغزل (الأبيات ١–٢٦) الذي قسّمه حافظ إلى قسمين: ١– الغزل العفيف الذي يربط فيه الشاعر بين القيم الأخلاقية ومشاعر الحب (الأبيات ١–٥)[٩]، ٢– الغزل الصريح الذي يستطرد فيه الشاعر واصفًا مغامرة عاطفية جريئة جمعته بمحبوبته (الأبيات ٦–٢٦)[١٠]. ثانيًا– غرض المديح (الأبيات ٢٧–٣٧)، ويعدّ هذا القسم من القصيدة ختامًا ما وراء شعري (Metapoetic closure) يركّز فيه حافظ إبراهيم على مدح شاعرية البارودي مؤكدًا تفرّده الشعريّ ومنزلته الشعريّة العليا التي تفوق شعراء عصره كلهم (الأبيات ٢٦–٣٧). وفي هذه الأبيات، وتحديدًا (٢٨–٣٠)، يطلب حافظ إبراهيم من ممدوحه البارودي طلبًا محددًا مغايرًا للمطالب التي تصدر عادة من الشعراء المادحين كطلب العطاء المادي مثلًا، وهو الرغبة في الحصول على المقومات التي جعلت الممدوح يتقلد المكانة الشعرية العليا في زمنه (أميرَ القوافي)؛ ليتمكن الشاعر المادح من منافسة شعراء العصور الذهبية المتصلين بهما بنسب شعري (البيت ٣١). فهذه الأبيات تجمع ما بين الاعتراف بمكانة الممدوح الشعرية ورغبة صريحة في امتلاكها. وعليه، فيمكن تأويلها على أنها مبايعة شعرية من جهة وطلب الخلافة من جهة أخرى.

ومع أن كلا الشاعرين قد استخدم في قصيدته ختامًا ما وراء شعري يمدح فيه شعره –كما هي الحال في قصيدة المتنبي–، أو شعر ممدوحه –كما هي الحال في قصيدة حافظ– إلا أن غرض كل

---

(٧) قاربت S. Stetkevych دالية المتنبي نقديًا في كتابها ( The Poetic of Islamic Legitimacy)، وقد أشارت إلى أن هذه القصيدة تقع في غرض المديح إلا أنها قسمتها إلى ثلاثة أقسام ثانوية أثناء تحليلها النقدي لها، وقد استفاد الباحث من دراستها النقدية لنص المتنبي. انظر: (Stetkevych, 2002)

من الدراسات التي تناولت داليّة المتنبي:

عبدالله عبدالفتاح التطاوي، الحركة الشعرية بين الإبداع والنقد: مستوى الرؤية والتجربة في إبداع المتنبي، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ٢٠٠٧. هاشم صالح مناع، موقف أبي الطيب المتنبي من حساده، آداب الرافدين، العراق، ٢٠١٣. إكرام ابن سلامة، هاجس العظمة في شعر المتنبي، مجلة منتدى الأستاذ: المدرسة العليا للأساتذة في الآداب والعلوم الإنسانية، قسنطينة: الجزائر، ٢٠٠٨. محمود حسن عبد ربه، الحرب في شعر المتنبي، دار الشروق، جدة، ١٩٧٨. ضيف الله هلال العتيبي، المتنبي في الدراسات الحديثة في مصر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧. إبراهيم العريّض، فنّ المتنبي بعد ألف عام، مطبعة الكويت، الكويت، ١٩٦٣.

(٨) إن تبني التقسيم الثنائي الذي اشتهر به شعراء العصر العباسي من قبل حافظ إبراهيم له مدلولاته الإحيائية؛ حيث إن شعراء الإحياء في تكوينهم لمشروع نهضة الأدب العربي الحديث قد تأثروا كثيرًا بالفكر الثقافي للعصر العباسي ودور شعرائه في بلورته.

(٩) هذا النوع من الغزل يشبه الغزل العذري الذي اشتهر به شعراء بني عذرة من أبناء بادية نجد في العصر الأموي.

(١٠) وهذا النوع من الغزل يشبه الغزل التقليدي الصريح الذي نجده في قصائد متعددة لشعراء معروفين كامرئ القيس وعمر بن أبي ربيعة.

منهما يختلف. فبينما جاء ختام أبيات المتنبي مؤكدًا تميزه داخل بلاط الأمير وتفوقه على أقرانه من الشعراء الذين ينافسونه ليضمن الحفاظ على مكانته عند ممدوحه، جاء ختام أبيات حافظ مؤكدًا تميز ممدوحه البارودي وتفرّده على نطاق أوسع يشمل ضمنيًّا الأمة العربية بأكملها؛ ليتم إعلان الشاعر كخليفة يرِثُ شعرَ السَّلف في عصورهم الذهبية ويورِّثه.

في آخر قسم الغزل (البيتان ٢٥ و٢٦ اللذان يعدّان بيتي الانتقال أو التخلص في القصيدة) يشير حافظ بطريقة غير مباشرة إلى تميُّز البارودي في معالجة غرضين من الشعر هما النسيب/الغزل والحماسة/الفخر، وذلك حين يؤكد تأثره الإيجابي بقدوته البارودي في حالتي الحب (البيت ٢٥) والحرب (البيت ٢٦). وفي قسم المديح يختم حافظ أيضًا بتأكيد تميُّز ممدوحه في غرضين شعريين هما النسيب والحماسة (البيتان ٣٥ و٣٦). وبذلك يكون حافظ قد ربط بين غرضي قصيدته، كما أكّد – بطريقة فنية– أن القسم الأول منها ما هو إلا تمهيد لقسمها الثاني، وذلك عندما ختم قسم الغزل بتأكيد شاعرية البارودي ضمنيّاً في غرضي النسيب والحماسة تحديدًا، وختم قسم المديح بتأكيد شاعرية البارودي صراحةً في الغرضين نفسيهما كذلك.

وبما أن البارودي قد استغل شعره عامة وغرضي النسيب والحماسة خاصة ليبني مشروعه الإحيائي، فإننا نجد حافظًا يركّز في قصيدته على هذين الغرضين تحديدًا لمعرفته بشاعريّة البارودي. فحافظ إبراهيم يعلم أن البارودي قد استخدم بعض ثيمات غرض النسيب بما فيها من موتيفات استخدامًا رمزيًا له علاقة بواقع الشاعر، ومن ذلك استخدام موتيف (الحبيبة) لتصبح في كثير من قصائده قابلة للتأويل لأن تصبح رمزًا للثقافة العربية الإسلامية التي يسعى الأديب دائمًا لوصلها مهما كانت الطريق إليها صعبة ومحاطة بأعين الأعداء الذين يتربّصون بها الدوائر سواء أكانوا من أبناء الثقافة نفسها أم من الدخلاء عليها كالمستعمرين. كما نجد حافظًا يوظِّف كذلك غرض الحماسة/الفخر في قصيدته؛ لأن البارودي في مواطن كثيرة في ديوانه قد وظّف الفخرَ بنوعيه الذاتي والجمعي ليكون وسيلة لتشجيع الأمة –أفرادًا وجماعات– وبناء ثقتها في نفسها لاستعادة أمجادها[١١].

وقد تميّز كلٌّ من المتنبي وحافظ بالقدرة على التمهيد الشعري لغرضيهما؛ فعلى مشارف نهاية القصيدة مهَّدَ المتنبي إلى مديح نفسه، وتحديدًا شعره، بتقديم مديح خاص لسيف الدولة يتعلق بحكمته ورأيه السديد ووضعه الأمور في نصابها (البيتان ٣١ و٣٢)، ومن ثم طلب من ممدوحه –مستغلًّا دلالات

(١١) ومثال هذا التوظيف الفني لغرضيْ النسيب والفخر ما نجده في قصيدة البارودي التي مطلعها: طربْتُ وعادتني المخيلة والسُّكْر. وقد عارض بها رائيّة للشاعر أبي فراس الحمداني التي مطلعها: أراك عصي الدمع شيمتك الغدر. وقد جعل البارودي (الحبيبة) في قسم النسيب منها موتيفًا قابلًا لأن يؤول ليصبح رمزًا للثقافة العربية الإسلامية، كما نجده قد تعامل مع غرض الفخر بشكل فني دلالي حين غلّب جانب الفخر الجمعي على الفخر الفردي؛ ليعبّر بذلك عن أهمية القوة الجمعية للأمة ويدلّل على ضرورة تقديمها على الفرد الذي يعدُّ لبنة أساسية فيها. انظر: (البارودي، ١٩٩٨)، و(الحمداني، ١٩٤٤).

أبيات مديحه– أن يضعه في مكان عليّ يفوق قرناءه من شعراء البلاط (الأبيات ٣٣–٣٩). وبالطريقة ذاتها –مع اختلاف الغرض الشعري– نجد الشاعر حافظ إبراهيم قد بدأ القصيدة بغرض الغزل المتضمن مديحًا للبارودي؛ ليحمّله مديحًا لذاته يؤهله للخلافة الشعرية.

وأبيات المديح في كلتا القصيدتين يمكن أن تؤوَّل لتصبح مبايعة من الشاعر لممدوحه، إلا أن مبايعة المتنبي لسيف الدولة جاءت بناء لما رآه في الأخير من قوة عسكرية أهلته للقيادة، فهي إذن مبايعة سياسية، ومبايعة حافظ للبارودي جاءت بناء على ما رآه في ممدوحه من قوة شعرية استثنائية مبنيَّة على فضيلة خُلُقية أهَّلته للريادة، فهي إذن مبايعة أدبية. وبناء على طبيعة البيعتين نجد اختلاف مطلب الشاعرين، فقد قام المتنبي بطلب الجائزة المادية العينية (الأبيات ٣٨–٤٢) التي يمكن أن تؤوَّل بطلب الولاية أو الأمارة، أيْ أن المتنبي قد طلب السلطة السياسية. في المقابل نجد أن حافظًا قد طلب الجائزة المعنوية (الأبيات ٢٨–٣١)، التي يمكن أن تؤوَّل بطلب الاعتراف بمكانته الشعرية وذلك بإدراجه في النسب الشعري لشعراء العصور الذهبية عن طريق تنصيبه خليفة للبارودي، أيْ أن حافظ إبراهيم قد طلب السلطة الأدبية. وبناء على ذلك، فقد ناسبت البيعتان المطلبين؛ فمن كانت بيعته سياسية كان مطلبه سياسيًا، ومن كانت بيعته أدبية كان مطلبه أدبيًّا. يقول Jaroslav Stetkevych: "المديح نادرًا ما يظهر دون تعزيز لحوافز بعينها. فهو عادة ما يفترض أو يُقدّم أو يُتْبَع بالتماس الشاعر تحقيق رجاء أو شفاعة أو معروف؛ سواء كان اعتذارًا، أو مكانة متميزة في البلاط، أو تعويضًا ماليًّا كبيرًا. ولهذا فإن الحالة النفسية الغالبة على المديح هي حالة التوقع، حالة الأمل" (ستيتكيفتش، ٢٠٠٤).

**بلاغة التلاعب بالتقليد الشعري القديم:**

إن التقليد الشعري يقضي بأن تكون القصيدة التقليدية الكلاسيكية مقسمة إلى ثلاثة أقسام كما يتضح غالبًا في القصيدة الجاهلية، أو إلى قسمين كما يتضح غالبًا في القصيدة العباسية[١٢]. والقصائد التي كانت تشذُّ عن هذين الشكلين يكون لها في الأغلب مبرراتها التي تتوافق مع حال الشاعر وغرضه[١٣]. كما يقضي التقليدُ الشعري كذلك بألّا يُفرد غرضُ المديح داخل القصيدة، بل يسبقه النسيبُ أو وصفُ الراحلة والرحلة أو كلاهما. وقد أوضح ابن رشيق ذلك في كتابه العمدة حين أشار إلى عادة الشعراء في افتتاح قصائدهم بالنسيب ومذاهبهم فيه والعلة من ذلك (ابن رشيق، ١٩٨١). ومن ذلك قوله: "وللشعراء مذاهب في افتتاح القصائد بالنسيب؛ لما فيه من عطف القلوب، واستدعاء القبول بحسب ما في الطباع من حب الغزل، والميل إلى اللهو

(١٢) لتوضيح غلبة التقسيمين الثلاثي والثنائي على القصيدة التقليدية القديمة انظر: (Stetkevych, 2002)

(١٣) من القصائد التي شذّتْ عن التقسيمين الثلاثي والثنائي ما نجده في شعر الصعاليك كالشنفرى وتأبط شرًّا. ولمزيد من التوضيح وإلقاء الضوء على بنية القصيدة عند شعراء الصعاليك، انظر: (Stetkevych, 1993)

والنساء، وإن ذلك استدراج إلى ما بعده" (ابن رشيق، ١٩٨١). كما أشار في موضع آخر إلى عادة الشعراء في ذكر الراحلة والرحلة وما فيها من مشقة قبل قسم المديح، فقال: "والعادة أن يذكر الشاعر ما قطع من المفاوز، وما أنضى من الركائب، وما تجشم من هول الليل وسهره، وطول النهار وهجيره، وقلة الماء وغؤوره، ثم يخرج إلى مدح المقصود؛ ليوجب عليه حق القصد، وذمام القاصد، ويستحق منه المكافأة" (ابن رشيق، ١٩٨١). وأضاف في موضع آخر: "وليس من عادة الشعراء أن يقدموا قبل الرثاء نسيبًا كما يصنعون ذلك في المدح والهجاء" (ابن رشيق، ١٩٨١). وقد جاءت الإشارة إلى هذه العادة الشعرية في عدد من الكتب التراثية، منها كتاب (خزانة الأدب) للبغدادي الذي قال معقبًا على أبيات ذكرها: "وهذه طريقة المتقدّمين في التخلص إلى المديح وهو أنهم يصفون الفيافي وقطعها بسير النوق وحكاية ما يعانون في أسفارهم إلى ممدوحهم" (البغدادي، ١٩٩٨).

وقد عاب ابن رشيق فعلَ الشعراء الذين يُلغون قسم النسيب من قصائدهم أو يختصرونه اختصارًا مخلًّا حين قال: " ومن الشعراء من لا يجعل لكلامه بسطًا من النسيب، بل يهجم على ما يريده مكافحة، وتناوله مصافحة، وذلك عندهم هو: الوثب، والبتر، والقطع، والكسع، والاقتضاب، كلّ ذلك يقال ... والقصيدة إذا كانت على تلك الحال بتراء كالخطبة البتراء والقطعاء" (ابن رشيق، ١٩٨١).

ويقضي التقليد الشعري أيضًا بأن يكون قسمُ المديح أكثرَ طولًا من الأقسام التي تسبقه، وتحديدًا قسم النسيب أو الغزل. وقد عدّ ابن رشيق في كتابه العمدة كثرة أبيات النسيب في مقابل أبيات المديح عيبًا حين قال: "ومن عيوب هذا الباب أن يكون النسيب كثيرًا والمدح قليلًا" (ابن رشيق، ١٩٨١). وقال في موضع آخر: "ومن عيوب هذا الباب أن يكثر التغزل ويقل المديح" (ابن رشيق، ١٩٨١). وفي تأييد هذا المعنى أورد ابن رشيق خبر أحد الشعراء المادحين لنصر بن سيّار فقال: "يُحكى عن شاعر أتى نصر بن سيّار بأرجوزة فيها مائة بيت نسيبًا وعشرة أبيات مديحًا، فقال له نصر: والله ما أبقيت كلمة عذبة ولا معنى لطيفًا إلا وقد شغلته عن مديحي بنسيبك، فإن أردت مديحي فاقتصد في النسيب، فغدا عليه فأنشده:

هل تعرف الدار لأم عمرو؟ دع ذا وخبِّرْ مدحة في نصر

فقال نصر: لا هذا ولا ذاك، ولكن بين الأمرين" (ابن رشيق، ١٩٨١). ونقل أيضًا خبر أبي العتاهية مع عمر بن العلاء فقال: "مدح أبو العتاهية عمر بن العلاء فأعطاه سبعين ألفًا وخلع عليه حتى لم يستطع أن يقوم، فغار الشعراء لذلك، فجمعهم ثم قال: عجبًا لكم معشر الشعراء ما أشدَّ حسد بعضكم لبعض، إن أحدكم يأتينا ليمدحنا فينسب في قصيدته بصديقته بخمسين بيتًا فما يبلغنا حتى تذهب لذاذة مدحه ورونق شعره، وقد أتى أبو العتاهية فنسب في

أبيات يسيرة" (ابن رشيق، ١٩٨١).

وعند استعراض أبيات قصيدتي المتنبي وحافظ نلاحظ أن كلا الشاعرين قد تلاعب بالتقليد الشعري للقصيدة العربية بما يتوافق مع غرضه من المديح. فمن جهة نجد أن المتنبي قد بنى قصيدته على قسم واحد هو المديح. ومن جهة أخرى نجد أن حافظ إبراهيم قد أطال قسم الغزل (٢٦ بيتًا) في مقابل قسم المديح (١١ بيتًا) إطالة واضحة، بالإضافة إلى استخدام الغزل بنوعيه الصريح والعذري داخل الغرض الواحد. وهذا الفعل الشعري عند الشاعرين غير مألوف في التقليد الشعري للقصيدة العربية.

إن تلاعب المتنبي بأقسام القصيدة يظهر من خلال الحذف المتعمد لقسم النسيب (أو الغزل)، وإنشائها على غرض واحد هو المديح. وقد نقلنا أعلاه تأكيد ابن رشيق عادة الشعراء في افتتاح قصائدهم بالنسيب وذكر الرحلة، وانتقاده للشعراء الذين يلغون قسم النسيب أو يختصرونه، إلا أنه قد ورد عن بعض الشعراء تجاهلهم لهذه العادة الشعرية عمدًا؛ لإظهار مكانة الممدوح الرفيعة وتأكيدها. وقد أورد البطليوسي قصة تؤيّد ذلك حين قال: "قد روي: أن هارون الرشيد، قال للمفضّل بن محمد: كيف بدأ زهير شعره بقوله:

دعْ ذا وعدِّ القوْلَ في هرِمٍ خيرُ البُداةِ وسيِّد الحضرِ

ولم يتقدم قبل ذلك شيء ينصرف إليه؟ فقال المفضّل: قد جرتْ عادة الشعراء بأن يقدّموا قبل المديح تشبيبًا، ووصف إبل، وركوب فلواتٍ، ونحو ذلك، فكأن زهيرًا همّ بذلك، ثم قال لنفسه: دعْ الذي هممتَ به –مما جرت به العادة– واصرفْ قولك إلى مدح هَرِم؛ فهو أولى من حُبر فيه القول ونُظم، وأحقّ من بُدئ بذكره الكلام وخُتم. فاستحسن الرشيد قوله" (البطليوسي، ٢٠٠٣).

وعليه، فإن صنيع المتنبي هذا يدلّ على رغبته في تغييب صوته الشعري (أنا الشاعر) –الذي يحضر غالبًا من خلال النسيب أو الغزل في التقليد الشعري القديم– كإستراتيجية شعرية أولى. فالمتنبي يشرع مباشرة في المديح؛ ليؤكد المبالغة في إظهار تفرّد ممدوحه والإعلاء من مكانته وتركيز دائرة الرؤية الشعرية عليه. لكننا نجده في المقابل يختم داليته بختام ما وراء شعري يمدح من خلاله شاعريته المتفردة ويمزجه بمديحه لسيف الدولة؛ ليؤكد بذلك حضور صوته الشعري. هذا الحضور المتأخر لصوت الشاعر يعدّ تغييرًا في النّسق الشعري، لكنه في الوقت نفسه تغيير مبني وفْق مُخطط شعري يمكن تأويله على أنه نوع من التوسّل المبالغ فيه. ويظهر هذا التوسّل تحديدًا عند استخدام المتنبي لفعلي الأمر التاليين: (أجزْني، دعْ).

وفي الجانب الآخر نجد أن حافظًا قد أكّد حضور صوته الشعري (أنا الشاعر) بشكل واضح منذ بداية القصيدة؛ وذلك من خلال حضور غرض الغزل في داليّته من جهة، وتلاعبه بطول أبيات غرضي القصيدة من جهة أخرى. ولم يكتف حافظ بذلك، بل

نجد أنه قد أصرّ على إبقاء صوته الشعري –وإن كان بدرجة أقلّ وضوحًا– في قسم المديح. ويتأكد هذا الحضور لصوت الشاعر حينما يطلب حافظ من البارودي أن يساعده على استكمال القوة الشعرية وإحكامها باستخدام الجمل المبدوءة بأفعال الأمر التالية: (أعرْني، أقرضْني، مُرْ، هبْني)[١٤].

إن طريقة المتنبي في التعامل مع صوته الشعري تتوافق مع غرضه من المديح، فهو لا يسعى إلى أن يَخلُف سيفَ الدولة شعريًّا لعدم وجود الداعي لذلك، كما أنه لا يسعى لأن يَخلُفه سياسيًّا لعدم رغبته في منافسة الأمير وأسرته، وإنما يسعى إلى استبقائه ليكون الشاعر المُقدّم والأوحد في بلاط سيف الدولة دونما منازع، وأن يهبه عطاء ماديًّا مميزًا –كأنْ يخلعَ عليه أمارة أو ولاية– يحفظ به مكانته بين أقرانه ويثبتها في دولته. وفي المقابل نجد أن إصرار حافظ على إظهار صوته منذ بداية القصيدة إلى منتهاها في قسمي الغزل والمديح يدلّ على إلحاحه المتواصل في إظهار قوة شاعريته وتأكيدها، وبالتالي إظهار رغبته القوية في الخلافة الشعرية. فظهور صوت المتنبي متأخرًا بعد استكمال المديح ومبالغته فيه جاء مناسبًا لحاجته المادية، أما استمرار ظهور صوت حافظ في ثنايا قصيدته فقد جاء مناسبًا لحاجته المعنوية وهي طلب الخلافة الشعرية.

ومع أن كلا الشاعرين قد استطاع أن يستغل مديح الآخر لإعلاء شأن الذات –باختلاف طريقة كل واحد منهما وغرضه– إلا أن الفرق الواضح يبرز في مهارة حافظ حين يحرص على دمج شخصيته الشعرية بشخصية البارودي في القصيدة بأكملها، وكأن حضور البارودي في أبيات المديح ما هو إلا تضخيم لصوت حافظ الشعري وترويج لمكانته وتثبيت لها. فحافظ يدرك أن الزيادة في محاكاة البارودي تجعله أقرب إلى تحقيق هدفه؛ لذا نجده يؤكد هذا الاندماج بين الشخصيتين في القصيدة بأكملها ليبرر استحقاقه للخلافة الشعرية من بعده. وبهذا يكون حافظ قد استطاع أن ينافس المتنبي في طريقة بنائه لغرض المديح من دون أن يضطر إلى إلغاء صوته الشعري أو تغييبه مؤقتًا لدمْجه لاحقًا في ختام القصيدة كما فعل المتنبي.

إن قيام كل من المتنبي وحافظ إبراهيم بهذا التلاعب الشعري –سواء أكان بأغراض القصيدة من حيث الغياب أو الحضور، أم باختلاف تناسب عدد الأبيات في كل غرض، أم بدمج نوعين مختلفين ينتميان لغرض واحد– يدل على مدى معرفتهما بالتقاليد الشعرية ومهارتهما في محاولة التلاعب بها وإخضاعها لأغراضهما الشخصية التي تخدم هدفيهما من وراء قصيدتيهما. تقول S. Stetkevych: "نستطيع أن نقترح أن الشعراء لديهم حس بالشكل، أو أنهم يمتلكون لغة تعبيرية عن الشكل تسمح لهم بالتلاعب بأقسام القصيدة ومقاطعها من أجل تحقيق تأثيرات جمالية ودلالية محددة ومتنوعة" (ستيتكيفتش،

(١٤) إن في استخدام أفعال الأمر من قبل الشاعرين دلالة على تقمصهما لدور (الشاعر المتوسل).

٢٠١٠). وبناء على ما سبق، تثبت الدراسة أن طبيعة الصوت الشعري في القصيدتين مناسبة لغرض كلا الشاعرين، كما أنها تظهر وعيهما بكيفية استخدام بنية القصيدة بأغراضها وأقسامها وعلاقة الصوت الشعري بغرض الشاعر.

أشرنا أعلاه إلى أن حافظ إبراهيم قد قسم قصيدته إلى غرضين هما الغزل والمديح، إلا أنه قد أطال قسم الغزل إطالة واضحة في مقابل قسم المديح، كما أنه دمج نوعين من الغزل –العذري والصريح– تحت مظلة هذا الغرض الشعري، وهذان الأمران غير مألوفين في التقليد الشعري العربي المتعارف عليه. هذا الفعل الشعري يجعل القارئ يتساءل عن السبب وراء ذلك ومشروعية فعله ومسوغاته، ويتأكد هذا التساؤل إذا عرفنا أن إطالة أبيات قسم الغزل في مقابل أبيات قسم المديح يعدّ –كما ذكرنا أعلاه– عيبًا في التراث الشعري العربي؛ لما فيه من تجاهل غير مباشر للممدوح يفضي إلى الانتقاص من شأنه. قبل الإجابة عن هذا التساؤل المشروع يتوجب على الدراسة أن تشير إلى نقطة مهمة تتعلق بقضية منافسة حافظ إبراهيم للمتنبي التي بدأت منذ أن أدخل حافظ نفسه في مفهوم المعارضة الشعرية، وصرّح بها في البيت (٣١) من قصيدته. هذه المنافسة تتخلل القصيدة بأكملها، ومن ذلك التلاعب بشكل القصيدة وتسخيره لخدمة الغرض العام منها؛ وهو –بالنسبة لحافظ– إثبات المقدرة الشعرية لتأكيد الأحقية بمكانة الخلافة الشعرية كما أشارت الدراسة إلى هذا أعلاه.

استطاع حافظ إبراهيم أن يجعل قصيدته بأكملها – مع كونها مبنية على غرضين شعريين هما الغزل والمديح– في مدح البارودي. وهذا المدح يفضي في نهاية المطاف إلى مدح الشاعر نفسه. ويدل هذا الفعل على وعي حافظ إبراهيم الاستثنائي بدور أغراض القصيدة وقوة ارتباطها بهدفه، مع مقدرة عالية على التلاعب بأقسام القصيدة للاستفادة منها للدلالة على المعاني التي يقصد إليها.

بدأ حافظ داليته بغرض الغزل وقسمه إلى قسمين، وجعل القسم الأول منه (الغزل العذري) –الذي بدأ فيه بتأكيد صفة الفضيلة الخلقية لممدوحه– مقدمةً للقسم الثاني (الغزل الصريح). ومن ثم أتى حافظ بالقسم الثاني من غرض الغزل (الغزل الصريح)؛ ليكون مثالًا شعريًّا تطبيقيًا يمارسه الشاعر نفسه ويؤكد من خلاله الفضيلة الخلقية لممدوحه التي أثبتها له في القسم الأول من غرض الغزل، وذلك عن طريق تأكيده اتباع قدوته البارودي في الاتصاف بالفضيلة الخلقية في آخر أبيات القسم الثاني من غرض الغزل. وبناء على ذلك، فإن حافظ إبراهيم لم يجعل القسم الأول من القصيدة (غرض الغزل) مقدمة للقسم الثاني منها (غرض المديح) فحسب، بل جعله مديحًا ضمنيًّا يمهّد من خلاله للقسم الثاني منها. وقد قام حافظ بهذا الدّمج الشعري بين غرضي القصيدة بطريقة انسيابية سلسة لا يشعر فيها القارئ بأي نوع من القطع أو التنافر. وبفعله هذا يكون

حافظ قد تجاوز فكرة التخلُّص التقليدية ليتابع ما طالب به أئمة النقد القديم من ضرورة اتصال النسيب بما بعده من غرض شعري، فقد نقل ابن رشيق في كتابه العمدة رأي الحاتمي في ذلك حين قال: "من حكم النسيب الذي يفتتح به الشاعر كلامه أن يكون ممزوجًا بما بعده من مدح أو ذم، متصلًا به، غير منفصل منه، فإن القصيدة مثلها مثل خلق الإنسان في اتصال بعض أعضائه ببعض، فمتى انفصل واحد عن الآخر وباينه في صحة التركيب غادر بالجسم عاهة تتخوّن محاسنه، وتعفّي معالم جماله، ووجدت حذّاق الشعراء وأرباب الصناعة من المحدثين يحترسون من مثل هذه الحال احتراسًا يحميهم من شوائب النقصان، ويقف بهم على محجّة الإحسان" (ابن رشيق، ١٩٨١). وقد أشار ابن طباطبا في كتابه (عيار الشعر) إلى قواعد مهمة لبناء القصيدة، وذكر منها ما يتعلق بضرورة التخلّص الفريد بين الأغراض الشعرية، فكان مما أورده في ذلك وصفه للشاعر الجيّد بأنه: "يسلك منهاج أصحاب الرسائل في بلاغاتهم وتصرفهم في مكاتباتهم، فإن للشعر فصولًا كفصول الرسائل، فيحتاج الشاعر إلى أن يصل كلامه –على تصرفه في فنونه– صلة لطيفة فيتخلص من الغزل إلى المديح .... بألطف تخلّص وأحسن حكاية بلا انفصال للمعنى الثاني عما قبله بل يكون متصلًا به ممتزجًا معه، فإذا استقصى المعنى وأحاط بالمراد الذي إليه يسوق القول بأيسر وصف وأخف لفظ لم يحتجْ إلى تطويله وتكريره" (ابن طباطبا، ١٩٨٥).

ومما سبق نجد أن حافظ إبراهيم يؤكد في قصيدته أمرين أساسين جعلا ممدوحه يستحق منزلة الخلافة الشعرية في عصره، وهما الفضيلة الخُلقية كما اتضح من قسم الغزل، والمكانة الشعرية العليا كما اتضح من قسم المديح. ومما لا شك فيه أن المهارة الشعرية سبب مهم وصريح لاعتلاء عرش خلافة الشعر، ولكن الفضيلة الخُلُقية تتطلب وقفة خاصة لتوضيح أهميتها في تحديد منزلة الشاعر في العصر الحديث.

**معيار الفضيلة وإعادة ترتيب التسلسل الهرمي داخل المجتمع:**

لكي يتضح السبب الذي جعل حافظ إبراهيم يؤكد ميزة الفضيلة الخُلقية ويعدّها إحدى الخاصيتين الأساسيتين اللتين أهّلتا البارودي لمنصب الخلافة الشعرية على الدراسة أن تستعرض نظرية Yaseen Noorani المتعلقة بالفضيلة (virtue) وطبيعتها المختلفة في العصرين القديم والحديث من حيث أهمية توفرها لدى الفرد/الممدوح لاعتلاء هرم المجتمع.

أشار Noorani في كتابه ( Culture and Hegemony in the Colonial Middle East) إلى (المعنى الجديد للفضيلة وعلاقتها بظهور القومية العربية)، ووفقًا لمناقشته فإن " ظهور القومية في الشرق الأوسط في أواخر القرن التاسع عشر يتطلب طريقة جديدة لتصور العلاقة بين الذات

الفردية والنظام الاجتماعي، وهي طريقة جديدة لفهم اندماج الأفراد في المجتمع الذي يعد بنية أخلاقية مستقلة" (Noorani, 2010). ووفقاً لصياغة النظرية عند Noorani، فإن الفضيلة –كمعيار حقيقي لترتيب الأفراد داخل التسلسل الهرمي الاجتماعي– في نظام الدولة الحديثة تكمن في الأفراد أنفسهم، بينما كانت على امتداد الفترات التاريخية في الثقافة العربية الإسلامية التقليدية الكلاسيكية تكمن بشكل رئيس في الحاكم الذي يعد رأس الهرم الاجتماعي داخل الأمة العربية الإسلامية (Noorani, 2010). ودالّية المتنبي التي تناقشها الدراسة هنا –كقصيدة تنتمي إلى إحدى هذه الفترات التاريخية القديمة في الثقافة العربية– تؤكد فوقية الحاكم/الأمير سيف الدولة الحمداني الاجتماعية باعتباره الأنموذج الأعلى للفضيلة بما فيه من صفات استثنائية جعلته يتربع على قمة الهرم الاجتماعي[١٥]. وفي الجانب المقابل –وبناء على مقاربة Noorani لهذا المفهوم– فإن الفرد الفاضل في العصر الحديث لا يشارك في السلطة الحديثة ويأخذ الصدارة فيها فحسب، بل إنه يحتلّ في المجتمع الحديث –وبشكل أكثر أهمية– مكانة الحاكم الفاضل في العصور التقليدية القديمة.

يتضح في ديوان البارودي أنه كان يحاول أن يغيّر مفهوم الفضيلة التقليدي السائد في التاريخ العربي الإسلامي وذلك عن طريق تناول هذا المفهوم بشكل جديد يؤكد من خلاله أن الفضيلة تتحقق في أفراد المجتمع كما تتحقق في الحاكم، بل يمكن أن يتجاوزوه فيها؛ لذا نجده يؤكد إمكانية تحقق الفضيلة وقابليتها للتطبيق من قبل أعضاء المجتمع كافة. ويهدف البارودي عن طريق ترويجه لمفهوم الفضيلة من خلال أعماله الشعرية إلى توجيه المجتمع العربي ليتمكنوا من تطبيق الفضيلة في جميع مجالات حياتهم الحديثة، ومن ثم تجاوز المشاركة التقليدية في السلطة السياسية الجديدة إلى أخذ الأدوار القيادية فيها.

وبناء على صياغة نظرية Noorani التي تُفسِّر اهتمام البارودي بمكمن الفضيلة، فإن الدراسة الحالية تزعم أن حافظًا كان على وعي كاف بما قام به البارودي –من خلال أعماله الشعرية– من تأسيس لدور الفضيلة في عملية تغيير الترتيب داخل التسلسل الهرمي الاجتماعي في العالم العربي الإسلامي. بالإضافة إلى معرفته بإصرار البارودي على ضرورة تفعيل دور الفرد الفاضل في تشكيل العلاقة المتبادلة مع مجتمعه؛ ليجعله مجتمعًا فاضلاً أيضًا، وذلك عن طريق تغيير فلسفة أفراده تجاه الحياة وتشجيعهم للتوحد والمقاومة والثورة على الظلم. وبناء على ذلك، فقد كان حافظ إبراهيم يعلم أن البارودي قد أكّد الدور المهم للشاعر في المجتمع، وأن شعره هو وسيلة مهمة لترويج الفضيلة وبناء قوة

---

(١٥) يستطيع القارئ أن يتبين هذا الأمر بشكل أعمق عند قراءة قصائد الشعراء المعروفين الذين اشتهروا بمدح الخلفاء والأمراء في العصور الذهبية كالأخطل وجرير وأبي تمام والبحتري والمتنبي وغيرهم كثير ممن سبقهم أو أتى بعدهم؛ حيث إنهم قد جعلوا ممدوحيهم من خلفاء وأمراء على قمة الهرم الاجتماعي من حيث الفضيلة.

مجتمعية فاضلة[١٦].

وعامل الفضيلة الذي أشار حافظ إبراهيم إلى تحققه في شخصية البارودي يؤكد "أن قدرة الأفراد لتحقيق الفضيلة، أو بمعنى آخر التحكم في الذات، وبالتالي القيام بدور مهم في خلق نظام اجتماعي، ليس أمرًا عشوائيًا، بل يتطلب تقدمًا عظيمًا في المعرفة وممارسة شاقة لضبط النفس. وعليه، فإن درجة الفضيلة التي يبلغها الفرد تتناسب مع درجة السلطة الاجتماعية الجدير بها" (Noorani, 2010). ولقد أثبت حافظ ذلك في غرضَيْ القصيدة حين مدح البارودي ضمنيًا في غرض الغزل مؤكدًا قدرته العالية على ضبط النفس، ومدحه صراحة في غرض المديح مؤكدًا تقدُّمه معرفيًا وما يتمتع به من ثقافة شعرية واسعة.

ولم يشأْ حافظ إبراهيم تأكيد –من خلال قسم الغزل– الفضيلة الخلقية التي يتحلى بها البارودي فحسب، بل أراد أن يجعلها تبدو كعادة متمثلة فيه ومَلَكة تهبه الأحقية بأن يكون شاعرًا فاضلًا قدوة مؤثرًا في غيره من مجايليه ومتّبعي خطاه من الشعراء. وبهذا الفعل الشعري يوافق حافظ إبراهيم قول القرطاجني حين علّق على تقسيم أبي الفرج قدامة بن جعفر الرباعي للفضائل التي يكون بها المدح الحقيقي –وهي العقل والعفة والعدل والشجاعة–[١٧] بقوله: "وجميع تلك الأفعال ونقائضها إنما تعد فضائل أو رذائل فيستوجب عليها الثناء المطلق أو الذم المطلق، ويُعتقد في صاحبها أنه خير أو شرير، إذا حصلتْ له فيها ملكة وصارتْ له عادة لا يفارقها إلى ما ناقضها. فإن وقع المسمّى فضيلة منه ولم يتبعه بمثله ولا تمادى عليه لم يستحق أن يسمى فاضلًا ولا أن يُثنى عليه الثناء المطلق. وعلى هذا يجب أيضًا أن يكون الاعتبار في وقوع الفعل المسمى رذيلة، فاعلم ذلك" (القرطاجني، ١٩٨٦). وإثبات حافظ إبراهيم صفة الفضيلة للبارودي مقصود؛ ليؤكد من خلالها ضرورة اندماج الشاعر في مجتمعه بشكل كامل، ودوره كقدوة قيادية فيه، وهو العامل الذي يعد الأهم في تشكيل الأمة القوية.

وبناء على المناقشة السابقة، يظهر ما للبارودي من أثر واضح في تغيير هوية الشعر عن طريق تسخيره لإنتاجه الشعري لترويج مفهوم الفضيلة الأخلاقية التي هي من أهم رسائل الشاعر الإحيائي ووسائله لتحقيق نهضة الشعر العربي الحديث. وعليه، فتؤكد الدراسة أن السبب وراء إصرار حافظ إبراهيم على ذكر صفة الفضيلة الخلقية في مدحه للبارودي، ومن ثم إثباتها لنفسه هو بيان أهميتها في تحديد منزلة الشاعر داخل الهرم الاجتماعي في العصر الحديث.

---

(١٦) ناقش الباحث بشكل مفصّل مفهوم الفضيلة (virute) ودور البارودي -كرائد لمدرسة الإحياء- في تفعيلها في المجتمع من خلال أعماله الشعرية في رسالة الدكتوراه الموسومة بـ( Al-Barudi's Poetic Revival Project) التي حصل عليها من جامعة انديانا بالولايات المتحدة الأمريكية عام ٢٠١٣.

(١٧) لمزيد من الإيضاح حول رأي أبي الفرج قدامة بن جعفر في الفضائل التي يكون بها المدح الحقيقي، انظر: (ابن جعفر، د.ت).

وكما قام حافظ إبراهيم بإثبات هذه الصفة للبارودي ليبين سبب أحقيته للخلافة الشعرية، فقد قام بإثباتها لنفسه ليبين أحقيته للخلافة الشعرية من بعده كذلك.

**خاتمة**

هدفَ البحثُ إلى دراسة قصيدة حافظ إبراهيم الداليّة التي مدح بها رائد نهضة الشعر الحديث محمود سامي البارودي لبيان دورها في عملية البيعة بالخلافة الشعرية للممدوح وطلب الخلافة للشاعر المادح. وقد وضحت الدراسة أن الشاعر الإحيائي حافظ إبراهيم كان مهتمًا بإعلان مقدرته الشعرية وإظهار أهليته للقيام بدور خلافة الشعر بعد البارودي من خلال قصيدته الداليّة التي ضمّنها أمورًا فنية متعددة ومترابطة، منها: تقديم قصيدة المديح في قالب المعارضة الشعرية للمتنبي، وتأكيد حضور صوته الشعري بدمج شخصيته بشخصية ممدوحه منذ مطلع القصيدة إلى منتهاها، واستعراض مهارته الشعرية عن طريق التلاعب بالأغراض الشعرية للقصيدة وإعادة تشكيل أقسامها بما يخدم الهدف العام من مديحه، وتأكيد عامل الفضيلة كمعيار للريادة يمكن تحققه في أفراد المجتمع الحديث، وأن الفرد الفاضل –لاسيما الشاعر– يصعد في ترتيب التسلسل الهرمي للمجتمع لتكون له السلطة الحقيقية في التغيير.

وقد بينتْ الدراسة مدى حرص حافظ إبراهيم على أن يمدح البارودي في قصيدته بالفضيلة والمقدرة الشعرية تحديدًا، وكيف أنه قد جعلهما الصفتين الرئيستين لاستحقاق البارودي موقع الريادة الشعرية في العصر الحديث. وليجعل نفسه مؤهلًا للخلافة الشعرية كان على حافظ إبراهيم أن يجاري البارودي في الصفتين السابقتين ويثبت تأثره به فيهما؛ لذا نجده يحرص في ختام قصيدته –تمامًا كما حرص على ذلك في بدايتها– على ربْط صوته الشعري بصوت البارودي حين أثبت له ولممدوحه صفة الفضيلة في قسم الغزل وصفة المقدرة الشعرية المتميزة في قسم المديح. فكأن حافظ وهو يمدح خُلُق البارودي وشعره يمدح خُلُقه وشعره هو، محاولًا بذلك تأكيد الاندماج بين الشخصيتين على مستويي الخُلُق الإنساني والفكر الشعري؛ ليبرر استحقاقه للخلافة الشعرية من بعده. وبناء على ذلك فقد اتضح في نهاية الدراسة تحقُّقُ هدف حافظ إبراهيم من قصيدة المديح إذ تمكّنَ من الاحتفاء بمكانة الشاعر محمود سامي البارودي الشعرية، ومبايعته بأمارة الشعر وطلب الخلافة الشعرية منه.

وقد أثبتتْ الدراسة أن المشروع الإحيائي الذي أراد حافظ إبراهيم أن يكون جزءًا رئيسًا منه من خلال إنتاجه الشعري –ممثَّلًا في قصيدة مديحه الداليّة– يعدّ رسالة رفيعة ومقامًا شريفًا لشعراء مدرسة الإحياء في الأدب العربي الحديث. وبناء على ذلك، فمن أراد أن يبحث في درر الإنتاج الشعري لشعراء هذه المدرسة الإحيائية التي شرُفت بتحمل مسؤولية نهضة الشعر العربي سيجد أمثلة شعرية كثيرة تحمل عبقًا لأروقة مضيئة من البلاغة لا تقف عند شاعر

إحيائي محدد. وتوصي الدراسة الباحثين بالمزاوجة بين النظريات والمفاهيم والآراء النقدية العربية والغربية لمقاربة النصوص الإحيائية لتكون زادًا للمتلقي الحديث في مسيرته الأدبية وتأكيدًا على عالمية ثقافتنا العربية.

**المصادر والمراجع**


ابن جعفر، ق. (د. ت) نقد الشعر، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، بيروت: دار الكتب العلمية. ص٩٦-١١٣.

ابن رشيق، ح. (١٩٨١) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط٥ بيروت: دار الجيل. ج١ ص٢٢٥-٢٣٢، ج٢ ص١١٧-١٥١.

ابن طباطبا، م. (١٩٨٥) عيار الشعر، تحقيق: عبد العزيز ناصر المانع، الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر. ص٩.

البارودي، م. (١٩٩٨) ديوان البارودي، تحقيق: علي الجارم ومحمد شفيق معروف، بيروت: دار العودة. ص٢١٥-٢١٨.

البطليوسي، ع. (٢٠٠٣) الحلل في شرح أبيات الجمل، تحقيق: يحيى مراد، ط١ بيروت: دار الكتب العلمية. ج١، ص١٠٠.

البغدادي، ع. (١٩٩٨) خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق: محمد نبيل طريفي وأميل بديع اليعقوب، ط١ بيروت: دار الكتب العالمية. ج٤، ص٤٠٨.

حافظ، إ. (١٩٨٧) ديوان حافظ إبراهيم، ضبط وتصحيح وشرح وترتيب: أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الإبياري، ط٣ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. ص٧-١١، ص٧٣، ص١٢٨.

الحديدي، ع. (١٩٦٩) محمود سامي البارودي شاعر النهضة، ط٢ القاهرة: مطابع سجل العرب. ص٣٣٩-٣٤٠.

الحمداني، ح. (١٩٤٤) ديوان أبي فراس الحمداني، جمع وتعليق: سامي الدهان، بيروت: مكتبة مروان العطية. ص٢٠٩-٢١٤.

القرطاجني، ح. (١٩٨٦) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، ط٣ بيروت: دار الغرب الإسلامي. ص١٦٧-١٦٨.

المتنبي، أ. (١٩٢٦) ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري (التبيان في شرح الديوان)، ضبط وتصحيح: مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي. ج١، ٢٨١-٢٩٢.

ستيتكيفتش، س. (٢٠١٠) القصيدة والسلطة: الأسطورة، الجنوسة، والمراسم في القصيدة العربية الكلاسيكية، ترجمة وتقديم: حسن البنا عز الدين، ط١ القاهرة: المركز القومي للترجمة. ص١٠٥، ص١٩٧.

ستيتكيفتش، ي. (٢٠٠٤) صبا نجد: شعرية الحنين في النسيب العربي الكلاسيكي، ترجمة: حسن البنا عز الدين، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. ص١٩٨.

Mauss, M. (1967) The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies. Trans. Ian Cunnison. Norton and Co, New York. p9-75.

Noorani, Y. (2010) Culture and Hegemony in the Colonial Middle East, Palgrave Macmillan, N.Y. p.23-48.

Stetkevych, S. (2010) The Mantle Odes: Arabic Praise Poems to the Prophet Muḥammad, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis. p156.

___. (1993) The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual, Cornell University Press, Ithaca, N. Y. p87-157.

___. (2002) The Poetics of Islamic Legitimacy: Myth, Gender, and Ceremony in the Classical Arabic Ode, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis. pix, p2, p34, p144-179, p245-269.

# The Iḥyā'/Revival Panegyric poem: Allegiance and Succession

Abdulmueen Hassan Balfas

***Abstract.*** The study examines Hāfidh Ibrāhīm's panegyric *madīh* poem to the Neo-Classical pioneer poet, Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī, whose poetry is the cornerstone of the Neo-Classical School in the Modern Arabic literature. The main objective of this study is to understand the status of al-Bārūdī as the precursor of the Arab poetic revival of the modern age and of Hāfidh as his successor. The poem acts as a poetic allegiance to al-Bārūdī on one hand, and a supplication for succession on the other. To support the descriptive approach which employs the critical analysis of the poetic texts, the study focuses on significant concepts such as Hāfidh Ibrāhīm's panegyric *madīh* poem as a poetic contrafaction (*Mu'āradha*) of al-Mutanabbi's *dāliyyah*, Hāfidh's poetic voice (lyric I), the reconstruction of the traditional *qasīdah* with its themes and sections, and virtue as an essential factor for leadership in modern Arab community.

**Keywords**: Hafidh Ibrahim, al-Barudi, al-Mutanabbi, Poetic Succession, Poetic allegiance.

مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الآداب والعلوم الانسانية، م٢٧ع٤ ص ص: ١٨١- ٢٠٠ (٢٠١٩م)
DOI:10.4197/Art.27-4.7

# سيميائيَّة الغياب في ديوان "ما تلاه عليّ الغياب"
## دراسة في ضوء سيميائيَّة الأهواء

**د. الرِّيم بنت مفوِّز الفوَّاز**
*أستاذ الأدب الحديث المساعد بقسم اللغة العربية وآدابها*
*جامعة جدة – المملكة العربية السعودية*

*مستخلص.* ينطلق المنهج السيميائي من فرضية أن النّص يحتوي على بنية ظاهرة وبنية عميقة، وتحليلهما يقوم على العلاقات بينهما، والهدف من المقاربات السيميائيَّة الكشف عن العلاقات الَّتي تربط بين مخفيَّات النَّص عبر تعقّب سيرورة المعنى، وهذا هو الجوهر الأساس الَّذي تنبني عليه المقاربات السيميائيَّة للنَّص الإبداعي. وسيمياء الأهواء فرع من السِّيميائيَّات العامة، والهوى هو المادة التي تشتغل عليها، عن طريق تحليله ومعرفة دوره في الخطاب الإبداعي. وبفعل الغياب، شكّل هوى الحزن دورًا في إنتاج الخطاب الشعري في الديوان موضوع الدراسة. فقد استدعت الذَّات الشاعرة عددًا من صور هوى الحزن المتمثل في غياب ذوات أو مواقف معينة؛ بوصفه سابقًا على التمظهرات الدلالية، وفاعلاً في إنتاجها.

**الكلمات المفتاحية:** سيميائيَّة الأهواء، الحزن، الغياب.

### مدخل

سيمياء الأهواء تكشف عن مختلف الدلالات التي تحملها الأهواء المعبّر عنها، وعن اشتغالاتها وكيفية بناء المعنى من خلال الأهواء، ولذا سيتبع البحث الإجراءات التي اقترحها كل من "جاك فونتاني" و"أ.ج.غريماس" في كتابهما "سيميائيات الأهواء"[١]. وعليه؛ وقع اختياري على ديوان "ما تلاه عليَّ الغياب" للشاعر السعودي ماهر مهل الرحيلي[٢]، من خلال الآليَّات الإجرائيَّة لسيمياء الأهواء؛ فهو من أنجح المناهج الحديثة لدراسة النص الإبداعي من أجل فهم اشتغال العواطف[٣] في الخطاب، والبحث عن الكيفية والآلية التي تشكل بها الحزن، وكفاية الذَّات منه، وصولًا إلى تجلي آثاره في الخطاب.

[١] Greimas et Jacques Fontanille: Sémiotique des passions.SEUIL.PARIS.France.1991.

[٢] شاعر من المدينة المنورة، وأستاذ في الأدب العربي في الجامعة الإسلامية، صدر له: "في سكون الليل"، و"ما بعد السكون"، و"مداي"، و"ما تلاه عليَّ الغياب"، و"مفارقات رحال".

[٣] خاصة وأن دور الهوى في إنتاج الخطاب الشعري قد أُهمل على الرغم من كونه القاعدة التي يبنى عليها الشّعر عامة.

وقد وقع الاختيار على ديوان "ما تلاه عليّ الغياب" لما يتميز به من عمق وغموض واعٍ، كما يشكّل الديوان كتلةً عاطفية حزينة بفعل الغياب؛ فالغياب يسيطر على كل أجزاء الخطاب الشعري فيه. وهو ما يعني أن هناك هوىً تأثرت به الذَّات، حتى أصبح عندها كفاية ذاتية لإنتاج هذا الخطاب الحزين.

**السيمياء العامة وسيمياء الأهواء**

استقرت السيميائيَّة منذ نشأتها في أواخر الخمسينات على "الخطاب" موضوعًا لبحثها، وجعلت البحث عن المعنى مادة مشروعها العلمي وموضوعه أيضا، وفي الستينات ظل البحث في الأبعاد التلفظية الفعلية مستبعدا من ميدان الدرس السيميائي؛ لعدم اتفاقه مع مبدأ البنيوية، الذي أرست عليه السيميائيَّة نظريتها.[٤]

ومن المعلوم أن سيميائيَّة السبعينات خضعت لوجهة النظر التي ترى في الخطاب "ملفوظا" تامًا ومنتهيًا، وظلت وفية لمنطق (العمل)(l'action) التحويلي المستند على مفهوم "التمفصل" (l'articulation) الإبستيمولوجي، ضمن إدراك متقطع للعالم، لا يمسك بالمعنى إلا في تجزّئه وتشظيه،[٥] وفي كنف السيميائيَّة البنيوية جعلت "السردية" مبدأَها أساسًا لتحليل الخطاب الملفوظ دون أن تتناول الجزء التلفظي منه. وبقيت كذلك إلى أن بدأت آثار موجة "التداولية" و"لسانيات التلفظ" إلى جانب "الفينومينولوجيا" تدخل إلى حقل دراستها في فترة الثمانينات، إذ بدأت السيميائيَّة تحوّل اهتمامها عن الملفوظ الخطابي وتوجهه إلى "المقام التلفظي" (l'instance énonciative) على إثر تبنيها لمنظور "الخطاب بالفعل" (le discours en acte) الذي ينظر إلى الخطاب على أنه عملية إنتاج، وعلى أنه ملفوظ في طور التلفظ.[٦] وبهذا أصبحت السيميائيَّة تمحور اهتمامها حول "فعل التلفظ" و"العمليات التلفظية" المنتجة للدلالة.

وخلال العقود الأخيرة، جعلت السيميائيَّة أهمية لمعنى الأهواء أو العواطف (موضوع سيميائيَّة الأهواء)؛ فالعامل إلى جانب أنه يعمل، فهو يشعر ويحتاج إلى الحالتين معًا لإثبات وجوده والتعبير عن مشاعره والتأثير في الآخرين؛ لذا فسيميائيَّة الأهواء تحاول أن تعزز مكانتها داخل النظرية السيميائيَّة العامة، للتدليل على استقلالية البعد الانفعالي على المستوى النظري والتطبيقي على حد سواء، ويعرف هذا النوع من السِّيميائيَّات بأسماء أخرى على نحو: السيميائيَّة التوترية والسيميائيَّة الاتصالية وسيميائيَّة المحسوس.[٧]

**سيمياء الأهواء**

يعد الهوى جزءًا من كينونة الإنسان وأحكامه وميوله وتصنيفاته. وهو المادة الأساس في سيمياء الأهواء، باعتبار الهوى سابقًا على الدلالات المستترة، فهو من

---

[٤] كورتيس جوزيف: مدخل إلى السيميائيَّة السردية والخطابية، ت. د. جمال حضري، منشورات الاختلاف، الجزائر - الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط١، ٢٠٠٧م، ص ٤.

[٥] Greimas.A.J – Fantanille. J, Sémiotique des passions ; Des états de choses aux états d'âme, Paris, Seuil, 1991, p.08.

[٦] Courtés.J , Analyse sémiotique du discours ; de l'énoncé a l'énonciation , Hachette , Paris , 1991, p.247.

[٧] محمد الداهي: سيميائيَّة الأهواء مجلة عالم الفكر (السِّيميائيَّات)، إصدارات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٣، المجلد ٣٥، ٢٠٠٧م، ص ٢١٣.

حيث الطبيعة وممكنات التّركيب يعدّ "سلسلة من الحالات الانفعالية التي تتطوّر خارج البُعدين المعرفي والتّداولي، فالهوى يشكّل بُعدًا جديدًا داخل المسار التّوليدي يطلق عليه البُعد الانفعاليّ، فالإنسان لا يفعل فقط، بل يُضمّن الفعل شحنة انفعاليّة تحدّد درجة الكثافة التي يتحقق من خلالها هذا الفعل. وهي إشارة أيضًا إلى طبيعة كينونة الذَّات الفاعلة وتأثيرها في فعلها".[٨] لذلك، فـ"إنّ هذا البُعد يتجسّد في مرحلة أولى من حيث التحققات الخطابيّة من خلال أدوار باتيمية".[٩] استنادا على ذلك، فالهوى يحاول تقليص الفجوة بين المعرفة والحس، فدراسة الأهواء لا تهدف إلى التعرف على العلامات التي على الأهواء؛ وإنما تهتم بآثارها المعنوية كما تتشكل في الخطاب.

وعليه اهتمت سيميائيَّة الأهواء بالجانب الشعوري والنفسي لعامل الذَّات أثناء عملية الإنجاز والانتقال من الوضعية البدئية إلى الوضعية النهائية. فإذا كانت سيميائيَّة العمل تهتم بفعل التحول، فإن سيميائيَّة الأهواء تركز على الحالات لعامل الذَّات في الملفوظ السردي. وبذلك، "فسيميائيَّة الأهواء تندرج في سياق المشروع النقدي الذَّاتي للنظرية السيميائيَّة، فالاهتمام بالبعد الهووي بعد حصر البعدين التداولي والمعرفي يملأ بياض النظرية السيميائيَّة الأساس، إن ظهور إشكالية الأهواء والعواطف الإنسانية في السيميائيات قد أعاد للذات اعتبارها بعدما تم استبعادها عند البنيوية، لذا لابد من إعادة تشكيل النموذج التوليدي، لأن التشكلات الهووية تتموقع في ملتقى كل محافل المسار التوليدي للدلالة، فتمظهرها يقتضي بعض الشروط القبلية الخاصة ذات الطبيعة الإبستيمولوجية، وكذلك بعض عمليات التلفظ".[١٠]

تهتم سيميائيَّة الأهواء بالحالة النفسية أو الذَّات الانفعالية في علاقتها بالموضوع أو الأشياء، ويقوم التحليل السيميائي للأهواء من تصييغ الحالات بناء على الكفاءات التي تحدد الذَّات والموضوع، ودور الهوى في العلاقة بينهما، وهو ما يعني الانطلاق من جهات الكينونة للهوى إلى تحديد كفاءة الذَّات. فهو استعداد الذَّات للقيام بفعل الهوى، ويمكن أن يعرف بأنه (ما يدفع إلى ...) أو (ينزع إلى ...).[١١]

والتوتر الاستهوائي يدفع إلى تصييغ الذَّات وربطها بالموضوع. فالتوتر يوّلد الاستهواء، والاستهواء يولد الانفعال، الذي يقف وراء الكفاءة الذَّاتية، وهو ما ينتج عنه عناصر عاملية، أو فعل تلفظي خطابي. كما هو موضح في الشكل الآتي:

توتر ⟸ استهواء ⟸ هوى ⟸ كفاية ذاتية ⟸ فعل

وعليه، فسيميائيَّة الأهواء تتحقق في تحديد كفاءات الذَّات وتحديد التوترات، إذ "تعين التوترية الاستهوائية

---

[٨] ألجيرداس غريماس وجاك فونتيني: سيميائيات الأهواء من حالات الأشياء إلى حالات النفس، ت: سعيد بنكلراد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠١٠م، ص ١٢.

[٩] تتعلق الأدوار الباتيمية بالحب والغيرة والغضب.

[١٠] محمد بادي: سيميائيات مدرسة باريس، المكاسب والمشاريع (مقارنة إبستيمولوجية) مجلة عالم الفكر(السّيميائيَّات)، ص ١٠.

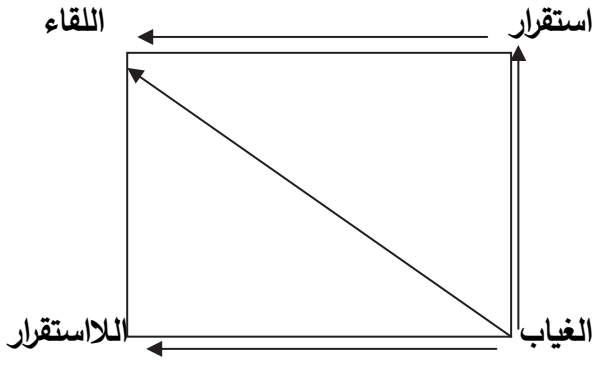
[١١] ألجيرداس غريماس وجاك فونتيني: سيميائيات الأهواء من حالات الأشياء إلى حالات النفس، ص ١١٣.

مجموع الشروط القبلية للدلالة".[١٢] ويعتمد التحليل في سيميائيَّة الأهواء على المعيار القيمي، ومدى هيمنة الهوى على النص أو الخطاب، وتأثيره في إنتاجه.

**الهوى والغياب**

ارتبط الغياب بمشاعر الحزن، فالحزن نقيض الفرح وهو خلاف السرور[١٣]، ويكون لفقد عزيز أو خوفًا من فقده، ويعظم هذا الأمر ويزداد إلى توقع حدوث المكروه كما في قوله تعالى: ﴿إني ليحزنني أن تذهبوا به﴾.[١٤]

ويتجلى الغياب بوصفه هوى فاعلًا في إنتاج المعنى في قصائد ديوان "ما تلاه عليَّ الغياب"، متخذا من الحزن والقلق والخوف من الفقد حالة استهوائية شكلت الخطاب الشعري بصبغة حزينة. وعليه، تشكّلت قصائد الديوان ضمن ثنائية وجودية تتمثل في الغياب الذي يقابله اللقاء والضياع الذي يقابله الاستقرار، ويمكن أن نمثل لهذه الثنائية بالشكل الآتي:




يصوّر المربع السيميائي حالتين متضادتين؛ الغياب الذي ينتج عنه الحزن، واللقاء الذي ينتج عنه الفرح، ولكل منهما عاطفة مناقضة، تحقق الدلالة من خلال العلاقات القائمة بين التضاد، وفق برنامج استهوائي. تسعى الذَّات الهَوِيَّة إلى لقاء الغائب الذي لا يعود، لتحقيق القيمة/الاستقرار، وكفاءة الذَّات هي الرغبة إلى جانب الإرادة مستندة على العاطفة، فالحب والشّوق والحنين والحزن والألم مشاعر تتشكل من العاطفة، تعتبر زيادة مقابلة مع البنية التّي تمثّل الكفاءة، فيدفع التوتر الاستهوائي الذَّات الرَّاغبة إلى الاتصال بالذوات أو الرموز التي تُكَوِّن لها القيمة/الاستقرار؛ من أجل التخلص من التوتر الناجم من هوى الحزن بفعل الغياب، ومن ثَّمَّ يكون لاستدعاء هذه الرموز دور فاعل في تصوير هوى الذَّات، وإنتاج الخطاب الذي يشكله ذلك الهوى.

وسيشير البحث للذات الهَوِيَّة التي ترغب في تحقيق الموضوع بالذَّات الرَّاغبة، وللذات التي قامت بفعل الغياب سواء كانت إنسانًا أو زمانًا أو مكانًا أو مشاعر بالذَّات الغائبة.

**تشكلات الهوى في الديوان**

تشكل ثنائية الحضور والغياب معظم الآثار الأهوائية حسب غريماس؛ فبين الحضور المغيب والغياب المستحضر تكمن تشكيلات الهوى في الديوان على النحو التالي:

---

[١٢] نفسه، ص ١٢٩.
[١٣] لسان العرب مادة: حزن.
[١٤] سورة يوسف. آية ١٣.

**الحنين**

بين الحضور والغياب يكمن الحنين من جهة، والأمل من جهة أخرى، حيث الأول يشكل حضورًا غدا محسوسًا في حقل من الغياب، والثاني غيابًا أضحى محسوسا في حقل من الحضور. ولهذا رأى غريماس أن الانتظار والحنين أكبر عاطفتين تشكلان سيمياء الأهواء.[١٥]

يتكون هوى الحنين في الخطاب على شكل توتر بين الحضور والغياب، فيخلق صدعا في أفق المعنى، سببه نزوع الذَّات التوترية الرَّاغبة في تحقيق الاكتمال رغم حضور الخيبة. ويتقاطع الحنين مع هوى الحزن من خلال الصور التي يجسدها، فالذَّات الرَّاغبة تجمع بين صور الذَّات الغائبة وذكرياتها بشحنة الحنين في قصائد الديوان، ففي فالذاكرة تصر على حضورها:

**ما أسرع الزمن الملحَّ**

**يعيد ذكراها**

**يظن القلب أصبح ناسيا!**[١٦]

نجد أنَّ هوى الحنين مصاحب لغياب الذَّات الغائبة، فيشكل العبء على الذَّات الرَّاغبة لعدم قدرتها من الخلاص من الذكريات:

**لي عـــادة ما زلت مغـــلوبا لها وأظل عنها – راضيًا– لم أقلعِ**

**خفْق الحنين يضخّ من شريانه خوف الليالي من صباح مسرعِ**[١٧]

وطغيان هوى الحنين يكشف عن الحالة الشعورية للذات الرَّاغبة، فهي لا تستطيع الخلاص من الذكريات المتعلقة بالذَّات الغائبة، ويتجلى ذلك في البيتين التاليين:

**دثّرت قلبي.. حين حنت أضلعي بيديّ.. لكن ثم بعض زوايا**

**ينساب فيها الشـــوق دون تردد أنا حينها مستعمَرٌ بحمايا**[١٨]

يبرز على المستوى السطحي للخطاب الشعري تشاكل الغياب المضاد لتشاكل اللقاء، وهو ما يسهم في تجلي هوى الحنين، حيث يصعد فضاء الحنين للذات الغائبة ويبقى هذا التشاكل مهيمنا على الخطاب الشعري:

**أي شوقٍ يلم مني حطامي**

**أو ينقي من الحنين عظامي؟!**[١٩]

وحتى عندما تحاول الذَّات الرَّاغبة التأقلم في الزمن الحاضر، يعاودها الحنين للذات الغائبة، جاعلة من هذا الحنين قوتها:

**والأنملات تغني رعشة لمست**

**ذكرى الحنين وأمطار الأحايين**[٢٠]

نلاحظ أن هوى الحنين طغى على الخطاب الشعري بفعل الغياب، ويجعل الذَّات الرَّاغبة تتخذ موضوع

---

[١٥] فونطاني: سيمياء المرئي، ت. د. علي أسعد، دار الحوار، اللاذقية – سوريا، ط.١، ٢٠٠٣م. ص ٣٠.
[١٦] الديوان، ص ١٢.
[١٧] الديوان، ص٢٠
[١٨] نفسه، ص٣٠
[١٩] نفسه، ص ٣٦.
[٢٠] نفسه، ص ٣٩.

اللقاء بالذَّات الغائبة أفقا معنويا يغطي وجوده الإضماري على الوجود الفعلي للواقع، جاعلة من الماضي/الذكريات قوتًا لها، وهو ما يدخل الخطاب الشعري في حركة دورانية تعود به دوما إلى الزمن الماضي.

**اليأس**

يعد اليأس هوى سلبيا، يقوم على خلفية الحرمان من القيمة التي تسعى الذَّات الرَّاغبة في تحقيقها؛ بحيث يتبع هذا الحرمان خيبة، وينشأ اليأس خطابيا نتيجة اتحاد عالمين متعارضين؛ فالذَّات الراغية يتخذ اليأس لديها جهتين مستقلتين عن بعضهما، تتعلق إحداهما بالإخفاق والحرمان فيما تتصل الأخرى بالثقة والانتظار. فاليأس يقع في نقطة تتجاذبه فيها قوى تتراوح بين الواجب والإرادة والقدرة والمعرفة، إلا أن الإرادة تبقى الجهة المهيمنة، فمن خلال التناقضات الداخلية للذات، يحدث شق داخلي في الذَّات سببه وعي الاستحالة الذي يطبع إرادة الذَّات اليائسة. ولذلك يندرج الترتيب الجهي لليأس ضمن نوع تنازعي تتأرجح فيه الكفة بين إرادة الكينونة من جهة، ومعرفة عدم الكينونة وعدم قدرة الكينونة من جهة أخرى، دون أن ترجح كفة أحد الطرفين على الأخرى.[٢١]

صعد هوى اليأس في الديوان عقب فقدان الذَّات الرَّاغبة في عودة الذَّات الغائبة؛ بدءًا من اليأس في مدخل الديوان "**في غربتك**" والبحث عن حلول، وصولا إلى القصيدة التي ختم بها الديوان "**فتيل الأسئلة**" بعد المرور على اليأس من تحقيق القيمة (الاستقرار) بغياب الذَّات المرغوبة وفقد الإحساس بالذَّات الممثل للقيمة المعوضة لقيمة الاستقرار.

ويتبدى اليأس على مستوى الخطاب الشعري من خلال سيطرة الألفاظ الدالة، دلالة على انقطاع صيرورة لم تبلغ غايتها. لذلك فهي تمثل الإشارة الخطابية السطحية لتوفر شروط اختفاء القيمة للذات الرَّاغبة، وتترجم على المستوى الإبستيمولوجي بانغلاق توتري أولي، يسمح بطغيان شعور اليأس للذات الرَّاغبة.

**ما زلت تبحث عن جثامين المنى**
**لعلها سبقتك للقبر الصغير**[٢٢]

يصاحب اليأس عدم قدرة الذَّات الرَّاغبة على فعل شيء حيال فعل الغياب، فالذَّات تملك الإرادة ولكن مع عدم القدرة على الفعل لاستحالة تحقيق القيمة، فلا تملك إلا أمنياتٍ مصيرُها الموت أيضا، مما يجعل الذَّات الرَّاغبة متأزمة لا تملك الحل، فتتخذ من الخيال حيلة لتهرب من واقعها المأزوم:

**يراودني الهروب لألتقيك**
**هناك في شمل الأماني الباقية**
**لا شيء أملكه**
**سوى هذا الخيال**[٢٣]

ويرتبط بهوى اليأس القلق، فالذَّات القلقة حائرة ضائعة، تشعر بالانقباض لأنها تملك شيئا تخشى عليه الفقدان، ويصل هوى اليأس في أعلى درجاته

[٢١] ألجيرداس غريماس وجاك فونتيني: سيميائيات الأهواء من حالات الأشياء إلى حالات النفس، ص ١٢٠-١٢١.

[٢٢] نفسه، ص ١٥.
[٢٣] المصدر السابق، ص ٣٤.

عند الذَّات الرَّاغبة مع وقوع فعل الموت، لأنها لا تستطيع فعل أي شيء حياله:

**راحَ**
**أعطاك العمر!**[٢٤]

**الخوف**

تعاني الذَّات الخائفة صراعًا بين اعتقاد الكينونة مع واجب الكينونة مما يولد هوى الخوف؛ حيث إن الذَّات الخائفة تشعر بالشك وفقدان الثقة، الناجمَين عن عدم الثبات الائتماني من جهة، و"واجب الكينونة" الذي تترجمه صور الترقب والانتظار المنوطة بالخطر من جهة أخرى؛ نظرا لأن هذا الهوى ينتظم من الناحية التركيبية حول حدث استشرافي ذي سمة انقباضية يجعل الذَّات الخائفة تستحضر ما هو غائب وتكابده وتخشى الفقدان. لذلك تشعر الذَّات القلقة بالتوتر مترقبة لزعزعة شعورية محتملة تذلل السبيل أمام تشكل هوى الخوف، وتفضي إلى استقطاب نهائي نحو الانشراح أو الانقباض.[٢٥]

تتذبذب الذَّات القلقة في الديوان بين هذين القطبين في المرحلة التوترية الأولية، وما تلبث أن ترسو على قطب الانقباض بدخولها مرحلة الدلالة التي تصبح فيها ذاتا خائفة. تتشكل ذات الخوف في ديوان "ما تلاه عليَّ الغياب" في ثلاث صور:

**الذَّات الخائفة من المستقبل:**

إن الذَّات الرَّاغبة/الخائفة تشعر بالخوف من المستقبل، فيحضر هوى الخوف من المستقبل، فتكون الذَّات الرَّاغبة في حالة بحث عن حلول للوصول إلى القيمة/الاستقرار، وتجد الذَّات في السفر ملجأ لها مثل:

**أأتوق للأسفار؟!.. ما لي لم أجد**
**لمقر آمالي سوى ترحالي!**[٢٦]

ويرتبط بهوى الخوف الوحدة؛ فالذَّات الرَّاغبة لا تجد من تبث له شكواها، ولا سبيل لها للتخلص من هذا الشعور إلا فعل الكتابة:

**لا صوت يهمس لي في وحدتي.. نهمٌ**
**للصمت أكتبه في صدري الساجي**[٢٧]

**الذَّات الخائفة من ضياع الهَوِيَّة:**

بفعل شعور الخوف المتسبب بفعل غياب الذَّات الغائبة، يسيطر على الذَّات الخائفة خيال قوامه عدم قدرة الفعل، فهي لا تستطيع حتى التعبير عن مشاعرها، مما يجعلها تشعر بضعفها وقلة حيلتها:

**يقيني أن الحبر قليل..**
**أن بياض الصفحة سوف يضيق**
**وأن الصوت يُبحُّ**
**وأن الصمت يُلحُّ**[٢٨]

وهذا الضعف الذي تشعر به يجعلها في خوف من فقد هويتها، فيسيطر عليها هوى الخوف مما يجعله

[٢٤] نفسه، ص ٣٥.
[٢٥] سيمياء المرئي، ص ١٠٩.
[٢٦] الديوان، ص ٢٩.
[٢٧] نفسه، ص ٩٢.
[٢٨] نفسه، ص ١٦.

يعيقها من تحقيق القيمة/الاستقرار، فنجدها في الخطاب الشعري باحثة عن هويتها، خائفة من فقدانها:

**من أنتَ؟ قلتُ لصورة المرآةِ فعلا السكوتُ**
**وعمّرت لحظاتي**
**ضيعتــها أم ضيــعتني لم أزل لمــــلامحــي**
**مــتــرقــبًــا.. والآتي![٢٩]**

**الذَّات الخائفة من الحنين:**

الحنين يمثل حضور مشاعر الشوق للذات الغائبة حين تتداعى ذكريات الذَّات المرغوبة الغائبة، فالذَّات الرَّاغبة تصبح في حالة انفصال عن الموضوع/لقاء الغائب؛ بسبب فعل الغياب، فالأشواق باقية ولا سبيل للخلاص منها، فالذَّات الرَّاغبة خائفة من توالي الأشواق وهي عاجزة عن التخلص من هذه المشاعر:

**كل أشواقي العاصفات توالت**
**من جديد وليس ثمة حامِ[٣٠]**

تكشف لنا تشكلات الهوى في ديوان "ما تلاه عليَّ الغياب" عن ذات راغبة في قيمة الاستقرار العاطفي من خلال اتصالها بموضوع الذَّات الغائبة، فهي قلقة وحيدة تعاني من علاقة إشكالية بكل شيء حولها: بالزمن وتحقيق الذَّات وغياب الأشخاص، فيسيطر على الديوان هوى الخوف والحنين واليأس، وإن نجحت في الانفلات من قبضة هوى اليأس في بعض القصائد، فإنها ما تلبث أن يأخذها هوى الخوف إلى دوامة الخوف من الغياب وانتظار الموت كحل لهذا الغياب.

هناك ملمح مشترك بين الأهواء الثلاثة في الديوان، فهي تتصل بالغياب؛ الذي سبب حالة القلق التي تعيشها الذَّات الرَّاغبة، كما أن الغياب ساعد على ضعف قيمة الأهواء الانشراحية المتمثلة في تحقيق قيمة الاستقرار للذات الرَّاغبة.

**المنظومة القيمية للأهواء في الخطاب الشعري**

**التأسيس والاستعداد**

تبدأ هذه المرحلة مع بدء استعداد ذات الخطاب/الرَّاغبة لسلوك المسار الأهوائي، منتقية وبشكل مسبق عددًا من الأهواء دون آخر. ويبرز التأسيس في التشكيلات الأهوائية كصور تبرز بوصفها شروطًا مفترضة وتهيؤات قبلية، تحفز الذَّات التوترية على إنتاج الهوى تحت تأثير التوترات الموازية للانشطار. وهناك من جهة ثانية الاستيثاق الذي – استنادًا إليه – تنبثق القيمة، وغايتها توليد النظائر لاستقبال المرحلة التالية التي تصير فيها ذات هوى.[٣١] ولا يعني هذا أن دور التأسيس يقف عند افتتاح مسار الهوى، وإنما يرافق هذا الدور المسار الأهوائي طيلة أطواره.[٣٢]

تمهد مرحلة التأسيس للاستعداد من خلال استدعاء محفزات، أو ما يسمى بالتوتر أو الاستهواء. وهذه المرحلة تسبق ظهور الهوى، فهي مرحلة إعداد الذَّات (كفاية الذَّات) للهوى. ففي هذا الطور، تتلقى الذَّات

[٢٩] الديوان، ص ٣٠.
[٣٠] نفسه، ص ٣٦.
[٣١] Greimas.A.J – Fantanille. J, Sémiotique des passions ,p.162.
[٣٢] المرجع السابق: ١٢٩.

الهَوِيَّة الجهية الضرورية من أجل تجريب هوى معين دون غيره؛ لذلك يُعد الاستعداد نوعا من الكفاءة التي تؤهل الذَّات لأن تكون ذات هوى. وفي هذه المرحلة يبدو كل شيء جاهزا لانبثاق أثر المعنى الأهوائي في الخطاب. وبتحقق هاتين القيمتين (التأسيس والاستعداد) في هذه المرحلة، تكون الذَّات قد استوفت شروط إنتاج الهوى، وأصبحت جاهزة لصبغ الخطاب بآثار المعنى الهوائي.

وبالنظر إلى ديوان "ما تلاه عليَّ الغياب" نجد أن التأسيس بُني على فعل الغياب ابتداء من عتبات الديوان، وهذا الغياب الذي تعاني منه الذَّات الرَّاغبة هو ما يصنع التأسيس واليقظة العاطفية لديها، كما يصنع من الذَّات أرضًا قابلةً ومستعدة لإنتاج هوى الحزن بفعل الغياب. وهذا التأسيس تجلى في عتبات الديوان ليمهد للمتلقي بنية قصائد الديوان على النحو التالي:

**عتبة الغلاف**

إذا تأمَّلنا صفحة غلاف الديوان، تستوقفنا أمور عدَّة؛ فهو بمثابة العتبات لنصوصه الداخليَّة؛ فالعنوان يشكّل حيزًا دون المتوسط بقليل على مستوى الصفحة، مع اختيار اللَّون الأسود الداكن بالبنط العريض، كما يُوحي السواد بالحزن العميق الموجود بداخل الشخص ويُخفيه عن الآخرين وسط خلفيَّةٍ رماديّةٍ جاءت محايدةً بين البياض والسواد بكلِّ ما لهذا اللَّون من دلالةٍ للسكون الذي يحفز للتأمل، فهو يخلق إحساسًا بالهدوء ويعفي من فوضى العالم والكبت والتحفُّظ؛ فجاءت الألوان الحيادية معادلة لإحساس الذَّات الشاعرة في ظل اختفاء الألوان التي تعادل البهجة والحياة، ثُم شجرةٍ اكتست الثلج بدلًا من أوراقها الخضراء على أرضٍ فلاة غيَّرتها رياح الخريف جاءت فوق العنوان، وكأنَّها أسقطت مع أوراقها ذكريات الماضي وصبَّتها على مخيَّلة الشاعر، لتكتسي بياض الثلج[٣٣] ليغيب الشعور بالدفء، مولِّدةً الكثير من المعاني والتساؤلات في الذَّات الشاعرة المتأملة التي يُحيل عليها نص العنوان في مستواه (اللَّفظي والدِّلالي والتركيبي).

**عتبة العنوان**

وظَّف الشاعر في العنوان ما (المصدريَّة) التي تختصُّ بالاقتران بالجملة الفعليَّة مع الفعل الماضي مقترنًا بهاء الغائب، والفعل (تلا) في معناه المعجمي يدلُّ على معانٍ عديدةٍ منها: تبعه، وتلا أتلوه وتلوتُ عنه، خذلته وتركته، وتلا عنِّي يتلو تلوًا: إذا تركك وتخلَّف عنك، بلفظة الغياب بمعناها الجامد؛ ليُعبِّر عن حالةٍ وجوديَّةٍ يستقي منها حضورًا غائبًا لكلِّ الأشياء التي مرَّت به وطرقت نوافذ حنينه ثم حرفُ جرٍّ جاء مشدَّدًا كاشفًا عن حالةٍ من التأزُّم، والذكريات التي فرضت نفسها عليه.

**عتبة المدخل**

جاء مدخل الديوان ممثلًا لمرحلة التأسيس من خلال استدعاء الذَّات الرَّاغبة للحلول الممكنة جراء فعل

[٣٣] يلاحظ على قصائد الديوان كثرة ورود ملفوظ (الشتاء) حيث ورد في: ص ٢٩-٣٢-٣٥-٣٧-٧١-٧٢-٧٨، بالدلالات الالتزامية التالية: الدفء، الحنين، البرد، الثلج، الظلمة، السكون. وعلى هذا النحو جاء الغلاف مؤسسًا لمضمون القصائد، خاصة وأن فصل الشتاء يقترن عادة بالحنين.

الغياب من الذَّات الغائبة، فتبدأ القصيدة مشكّلة حال الذَّات الرَّاغبة بقوله: "**في غربتك**"[٣٤]. فالذَّات الرَّاغبة تدرك أسباب وجوهر ذلك الحزن، فهي تعيش حالة الانفصال عن الموضوع (المحبوب الذَّات الغائبة) غير محققة لقيمة (الاستقرار)، ويعبر عن هذه الحاله جملة: "في وحدتك" وجملة "في دمعتك" من خلال استدعاء هذه الأمور تكشف الذَّات الرَّاغبة عن شدة توترها وحزنها، فحزنها يتمثل في الغربة والوحدة والدمعة نتيجة الغياب، فتبدأ في البحث عن حل يكون مقاربًا لخلجاتها، قريبًا من معاناتها، فلم تجد أنسب من ثلاثة حلول مقترحة مرتبة في القصيدة على النحو التالي:

**هو وحده قاع الشعور يطيق أن يتنفسكْ!**

**هي وحدها تلك القصيدة من تطيق تلبُّسكْ!**

**هو وحده الزمن الجديد –إذا رأى– يقوى على أن يؤْنسك!**[٣٥]

ويكون الخلاص للذات من خلال ثلاثة أمور: الشعور بالذَّات، والقصيدة (الكتابة)، والزمن الجديد (السفر)، حيث تستطيع الذَّات الوصول إلى القيمة/الهدف بهذه الحلول، ولكن تدرك الذَّات الرَّاغبة أن ذلك محال بسبب الذكريات التي لا تفارقها:

**من ذا أعادك يا بعيد**

**وخلف ضلعي أجلسك!**[٣٦]

وبفعل الإدراك لبقاء الذَّات الغائبة في الذاكرة، يدفع الذَّات الرَّاغبة إلى التوتر والاستهواء الذي يقود إلى مرحلة الاستعداد، بعد أن تحققتْ الكفاية الذَّاتية في الحلول الثلاثة، لتظهر هذه الرغبة جليةً في خطاب الذَّات الرَّاغبة في قصائد الديوان.

وتكون الذَّات في مرحلة الاستعداد محققة شروط فعل الهوى (ذات متوترة، وتوتير، واستيثاق)[٣٧] التي تؤهلها لأن تكون ذات هوى راغبة في مرحلة الاستعداد. فالذَّات الرَّاغبة في الديوان تبدو مستعدة للتعبير عن وجعها بفعل الغياب. وتجسد قصيدة "**فانوس الممر**" حالة انفصال الذَّات عن موضوعها مبتدئة بـ:

**هذا الممر..**

**فانوسنا كم كان فيه يحتضر**

**وأنا الوحيد بقربه**

**ويداي باردتان تتلقطان ومض الموت فيه.**[٣٨]

يشكل ملفوظ "الممر" الحياة والفانوس معادلا للمشاعر التي بين الذَّات الغائبة والذَّات الرَّاغبة، فيصبح الفانوس حاملا لدلالة الإحساس الذي يشترك معه في سمات الإنارة والسرعة؛ بمعنى أن الإحساس المقصود هنا ليس دائما ومستمرًا بل طارئ يمنح القدرة على الرؤية والكشف. تتوالى الأفعال المضارعة في القصيدة، مثل: "يحتضر"، و"تلتقطان"، و"تبتدر"، و"تخطفتني"، و"تقص" مقابل الفعل الماضي في منتصف القصيدة وحده في

[٣٤] الديوان، ص ٧.
[٣٥] المصدر السابق، ص ٧.
[٣٦] نفسه، ص ٧.
[٣٧] ألجيرداس غريماس وجاك فونتيني: سيميائيات الأهواء من حالات الأشياء إلى حالات النفس، ص ١٢٢.
[٣٨] الديوان: ٣٥.

السطر "غبت". وكل ملفوظ من الأفعال المضارعة بعد الفعل الماضي يعكس تطور حالة الشعور عند الذَّات الرَّاغبة مع غياب الذَّات الغائبة؛ فالضمير "نا" في ملفوظ "فانوسنا" دلالة على مشاركة المشاعر يقابلها الضمير "أنا الوحيد" دلالة على غياب الذَّات الغائبة.

كما يشير ملفوظ "يداي باردتان تلتقطان ومض الموت فيه" إلى محاولة الذَّات الرَّاغبة في بقاء المشاعر من خلال المحافظة على الومض في الفانوس من الموت، ولكن هناك عوامل تعيق محاولاتها: البرودة، وعدم قدرة نور الفانوس على البقاء، كما يعكس ملفوظ "ومض" فيضا شعوريا تجسده وحدتان دلاليتان هما: السرعة، والقصر الزمني، دلالة على أن المشاعر كانت سريعة ولم تدم طويلا، رغم أن الذَّات الرَّاغبة حاولت جاهدة أن تنأى بهذه المشاعر عن النهاية والموت. ويؤكد ذلك الملفوظ "باردتان تلتقطان"؛ فالالتقاط في معناه المعجمي يعني السرعة في أخذ الشيء، فبرغم الإحساس بعدم الدفء تحاول الذَّات أن تبقي الفانوس مشتعلا.

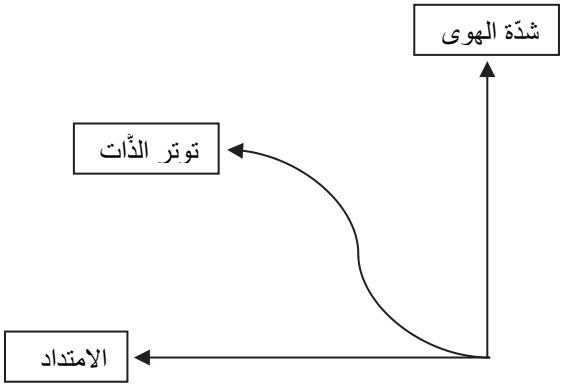
وفي قصيدة "**جذوة الفقد**"[٣٩]، نجد الذَّات الرَّاغبة فاقدة للأمان، تحاصرها الأشواق، حتى عندما أرادت أن تتخلص من الحنين بالكاتبة كان أول ما تكتبه هو شعورها بالفقد:

**فإذا فهت بعدها كان حرفي**

**جذوة الفقد.. صحوتي من منامي!**[٤٠]

يتمثل توتر الذَّات الرَّاغبة من خلال الإشارة الخطابية السطحية لتوفر شروط الحالة التوترية لانتفاء القيمة/الاستقرار، وتترجم على المستوى الإبستيمولوجي بـ"انغلاق" توتري أولي، يسمح بسيطرة الحالة التوترية للذات الرَّاغبة، ويتضح ذلك من خلال الأسئلة التقريرية التي تحاصرها، مثل: "أي شوقٍ يلم مني حطامي"، و"ليس ثمة حامٍ"، و"كم رمى بي الخيال صوب جنونٍ".

كما يلاحظ امتداد الزمن التوتري للذات الرَّاغبة من الماضي للحاضر، من خلال تتابع الأفعال المضارعة (يلم، ينقي، توالت، وغيرها) وتنتهي القصيدة بالفعل الماضي (فهت، كان حرفي) دلالة على أنه لم يعد بإمكان الذَّات أن ترجع الماضي للزمن الحاضر، ولا أن تتقدم في الزمن الحاضر دون ذكريات الماضي؛ لذا تفقد قيمة الاستقرار وتكون في مرحلة توترية لانتقال الهوى إلى الانفعال. ويمكن للرسم التالي أن يوضح آلة الذَّات الرَّاغبة التوترية:




[٣٩] الديوان، ص ٣٦.

[٤٠] نفسه: ص٣٦.

**التحسيس والانفعال**

تتحول التوترات في مرحلة التأسيس إلى هوى، وبعد تحقق وجود الهوى في الذَّات يأتي دور الانفعال؛ فتنفعل الذَّات معبرة عن انفعالها بالخطاب، ويتسنى لها التعرف على الاضطرابات الغامضة التي جربتها في الطورين السابقين؛ حيث يتم ضبطها في إطار هوى محدد. ويتجلى التحسيس من خلال التكثيف بفضل معجمة الآثار المعنوية، ويمكن التعرف عليه داخل الخطاب بشكل ملموس.[٤١]

ونجد الذَّات الرَّاغبة في الديوان يتولد هوى الحزن لديها بفعل الغياب من خلال التناقضات الداخلية، حيث إن التلاحم الجهي يحدث شقًّا داخليًا في الذَّات سببه وعي الاستحالة الذي يطبعه هوى اليأس. ولذلك يندرج الترتيب الجهي لليأس ضمن نوع تنازعي تتأرجح فيه الكفة بين إرادة الكينونة من جهة، ومعرفة عدم الكينونة وعدم قدرة الكينونة من جهة أخرى، دون أن ترجح كفة أحد الطرفين على أحد.

تتشكل مرحلة الانفعال لدى الذَّات الرَّاغبة في ديوان "**ما تلاه عليَّ الغياب**" من خلال التناقضات، يتجلى ذلك في قصيدة "رياء النبض" فنجد الذَّات الرَّاغبة في مواجهة مع الذَّات الغائبة من خلال محاورتها:

**اقرئي سطرًا**
**تناهى أوله**
**لم يقل شيئًا**
**ولكن قال كل الشيء**[٤٢]

تحاول الذَّات الرَّاغبة الاتصال بالموضوع وتحقيق القيمة من خلال ملفوظ فعل الأمر حيث يرد ست مرات في القصيدة: "اقرئي"، "اكتبي"، "حبري"، "أسدلي"، "اتركي"، " أخبري"، وفي كل أمر من الذَّات الرَّاغبة يتجدد الأمل في بقاء الذَّات الغائبة، وكأن كل فعل أمر يجعل الذَّات في اتصال بالموضوع على النحو التالي:

- تجعل من نفسها الليل وتطلب من الذَّات الغائبة أن تسدل النور بحضورها "أسدلي النور"، فبعد الظلام حتما سيكون النور
- تطلب الذَّات الرَّاغبة من الذَّات الغائبة إذا تعذر حضورها أن تترك لها طللًا حتى تتمكن من البقاء "اتركي لي طللا".
- تجعل الذَّات الرَّاغبة الخلاص في إجابة الذَّات الغائبة، لأن أسئلتها تنبع من شعور صادق لا يشوبه رياء النبض "فسؤالي عابد يخشى رياء النبض".

تتشكل مرحلة الانفعال لدى الذَّات الرَّاغبة بعد ملفوظ الأمر من خلال التناقضات، ويظهر الانفعال في ذروته في التناقض: لم يقل/قال، هديل الموج/قاع الخفوت، النور/الظلام. ويصعد التناقض بوصفه هوى انقباضيا، حيث يقابل الحالة الشعورية عند الذَّات الرَّاغبة بين المد والجزر والأمل واليأس من الذَّات الغائبة.

[٤١] ألجيرداس غريماس وجاك فونتيني: سيميائيات الأهواء من حالات الأشياء إلى حالات النفس، ص ٢٠٣.

[٤٢] الديوان: ص٢٣.

كما يظهر التقابل بين خاتمة القصيدة "فسؤالي عابد يخشى رياء النبض"، وعنوانها "رياء النبض"؛ فالعنوان يشكل مقابلًا دلاليًا لحالة الذَّات التوترية، فالنبض دلالة على الحياة، وبوصف النبض بالرياء يؤكد بأن الذَّات لا تشعر بالحياة.

وفي قصيدة "**عراء!**"، يسيطر على الذَّات الرَّاغبة تساؤلات قوامها عدم قدرة الفعل، مما يجعلها منفعلة تبحث عن سبب الشعور بالضياع، فنشأ هوى اليأس في الخطاب على شكل توتر بسبب غياب الماضي (الذكريات)، وهذا الغياب يخلق صدعا في أفق المعنى؛ سببه نزوع الذَّات التوترية إلى عالم قيمي مغيب، يهدف إلى تحقيق الاكتمال وسط حضور ممعن في الخيبة. فتبدأ القصيدة بتساؤل الذَّات الرَّاغبة:

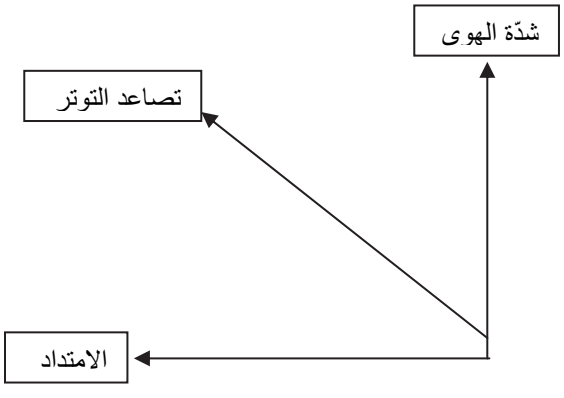
**أأنا أسير**
**أم الحياة السارية؟**
**خطواتنا من خلفنا متوارية!**[٤٣]

تتشكل الصيرورة التوترية من خلال الهوى التوتري الذي يظهر في القصيدة بعدة أشكال؛ فالصورة المجازية (الخطوات المتوارية) تمثل غياب الماضي، والذَّات الرَّاغبة تسأل هل هذا الغياب بفعلها أم بفعل الحياة، مما يجهلها في حالة توترية تفتقد لملامح الحياة: "تذوي"، "تذوب"، "باتت عارية"، "رعشة"، فتحاول جاهدة أن تحقق القيمة (الاستقرار):

**وأقدم اليمنى.. لتحتضن مأمنًا**
**بالأمس واعدها**
**فباتت عارية**[٤٤]

وفي ظل هذا الضياع، تبحث الذَّات عن مأمن متمثل في الوعود، ولكن سرعان ما يتأزم الموقف لأن خطوته "باتت عارية" وتبعتها "في إثرها اليسرى كرعشة سارية"، والذَّات تعرف أنها منفصلة عن موضوعها، فبين عدم قدرة الكينونة وبين إرادة الكينونة نجاح الأمر مستحيل "يبدو القرار كمستحيل"، حيث تبقى الذَّات مصرة على الاتصال بالموضوع رغم يقينها بالفشل، متسائلة: "كيف لي أن أستمد من الغموض قراريه".

وتعيش الذَّات الرَّاغبة الانفعال من خلال التناقضات في قصيدة "رؤية في الحزن" على النحو التالي: "السعادة / حزين" ، " الرسم فحمًا / التلوين "، " الليل / الشمس"، "الماء/النار"، "السرور/عبرة". ونجد هذه التناقضات كذلك في قصيدة "موت حرف": "الصباح/الغروب"، "بكاءات/أغاني"، "البسمة/الدمع". وهذه التناقضات تعكس الصراع الذي تعيشه الذَّات الرَّاغبة من أجل تحقيق قيمة الاستقرار. ويمكن للرسم التالي أن يوضح حالة الصراع الذي تعيشه الذَّات الرَّاغبة حيث يكون الهوى في صعود إلى الأعلى:




[٤٣] الديوان، ص ٢٥.
[٤٤] نفسه: ص٢٥.

**التهذيب**

يختتم المسار الأهوائي بحكم أخلاقي سلبي أو إيجابي على ما تجلى من الأهواء بعد الانفعال، وهي مرحلة التّهذيب التي تمثِّل نهاية المسار. وهي مرحلة تأتي بعد مرحلة ظهور الهوى في الخطاب؛ فيصبح الهوى قابلًا للملاحظة والقياس، وهذا ما يكسبها معنى خلاقيًا بالنّسبة لحكم من الخارج يقيس شدة الهوى وضعفه ونظرة الذَّات والمجتمع إليه، ويدرج حينها نهايةمسار الذَّات الهَوِيَّة.[٤٥] وفي نصوص الدراسة، يمكن قياس أثر الغياب في حالين مختلفين: سلبي وإيجابي.

**أولا التهذيب الإيجابي**

تسعى الذَّات الرَّاغبة في التهذيب الإيجابي إلى إيجاد الحلول للتخلص من الحزن بفعل الغياب؛ لتحقق القيمة/الاستقرار العاطفي. ولا يكون ذلك إلا من خلال انفصالها عن الموضوع/اللقاء، فعندما يتعذر الاتصال بالموضوع، تتحقق القيمة/الاستقرار بيقين الذَّات أن خلاصها في "الزمن الجديد"[٤٦] الذي تعيشه بدون حنين وذكريات الماضي.

ففي قصيدة "**عبء المجاز**"، تصل الذَّات إلى حكم تهذيبي إيجابي؛ لأنها أصبحت واعية بأن عودة الذَّات الغائبة مستحيلة، فحين تعيش في الذكريات المنسية تستحضر الذَّات الرَّاغبة الماضي ولكن تغلق دونه كل سبل التسرب إلى زمنيتها الخاصة؛ فتبدأ القصيدة بانفصال الذَّات الرَّاغبة عن الموضوع، فالذَّات الرَّاغبة تتخذ موقفًا صارمًا في عدم العودة، "ما عاد يحملني الحنين لطيفه" الذي يجمع في مفارقة أسلوبية بين الذَّات الرَّاغبة "يحملني" وياء المتكلم دلالة على الحضور تعود على شخص حقيقي قابل للروئة والتجسيد، والذَّات الغائبة "طيفه"، فهاء الخطاب التي تعود على صورة مجردة وهي الطيف دلالة على الغياب، مما يجعل تفريعات الخطاب جُملًا تقريرية تؤكد عدم رغبة الذَّات في العودة على هذه الشاكلة:

**ما أبعد الدرب الذي واريتُهُ**
**قلبي القريب**
**ولا تسل عن كيفه**
**لغة المجاز مجازر باركتها**
**بتخيلي.. حتى شقيتُ بسيفه**[٤٧]

يعكس المقطع السابق انقطاع السبيل لعودة الذَّات الرَّاغبة، فانقطاع الأمل ينجم عن وجوب الكينونة، فالملفوظ "واريته" يؤكد على استحالة العودة، حتى وإن كان القلب بما يحمله من حنين قريب، فالذَّات الرَّاغبة لا ترغب حتى في سؤال الذَّات الغائبة عنه. حتى المجاز الذي كانت الذَّات الرَّاغبة تعبر به عن مشاعرها أصبحت "مجازر باركتها" وتاء المتكلم دلالة عى تأكيد فعل الكينونة من الذَّات الرَّاغبة، لأنها كل ما كانت تعبر عنه من أجل تحقيق ذاتها

[٤٥] ألجيرداس غريماس وجاك فونتيني: سيميائيات الأهواء من حالات الأشياء إلى حالات النفس، ص ٢١٢.
[٤٦] وهو أحد الحلول المقترحة التي اقترحتها الذَّات في المدخل.
[٤٧] الديوان، ص ٢٧.

هو محض خيال، قادها للشقاء من الذَّات الغائبة التي قطعت كل السبل بينهما.

وفي نهاية القصيدة يتأكد انفصال الذَّات الرَّاغبة عن الموضوع "أأعود بعدما شاركته في غيه.. في حيفه؟!" يشكل ضمير المتكلم الغائب أنا في الملفوظ "أأعود" تأكيدًا في عدم الرغبة في العودة، واقتران ضمير المتكلم التاء مع ضمير الغائب الهاء في الملفوظ "شاركتُهُ" يدل على إقرار الذَّات الرَّاغبة في مشاركة الذَّات الغائبة في غيها وحيفها. والخلاص يكون في عدم العودة وبدء حياة جديدة.

وفي قصيدة "**صوب الصامتين**" ترى الذَّات الخلاص من حالة الحزن عن طريق الصمت مشكلا تهذيبا إيجابيًا:

**يدعو للصمتِ..**

**يقيني أن الحِبر قليل..**[٤٨]

نجد أن ملفوظ "يقيني" يمثل وصول الذَّات الرَّاغبة لمرحلة اليقين، وهذا دلالة على اعتقاد راسخ وثقة تامَّة بالحل الذي وصلت له بأنه لا تراجع فيه، وهذا اليقين جاء من تكرار الجمل التقريرية: "أن بياض الصفحة سوف يضيق"، و"أن الصوت يُبحُّ.."، و"أن الصمتَ يلحُّ"، و"أن حكاية قلبي سوف تشوه بالأصوات"، وكل الصور الشعرية تؤكد هذا اليقين.

وفي نهاية القصيدة تقرر الذَّات الرَّاغبة بأن النبض كافٍ دون البوح؛ لأنه سيسمع بعد هذه اللحظة/القرار:

**سيكفي النبض**

**ويُسمع خلف ضلوع اللحظةِ**

**بين زفير حنَّ**

**وبين خيال شهيق!** [٤٩]

تكشف الصورة الشعرية عن حالة وجودية/التنفس، ترغب بها الذَّات كملجأ لتحقيق هدفها، حيث جاء الزفير معادلا للتخلص من الحنين، يقابله الشهيق معادلا للخيال بوصفه حلا لتحقيق الذَّات، وبهذا تصل الذَّات لمرحلة التهذيب الإيجابي لأن الذَّات الغائبة لم تعد تشكل لها قلقًا بفعل الغياب.

ويتكرر هذا الحل الإيجابي في قصيدة "على ضفة أمنية" وقصيدة "**لهفة الأرض!**"، حيث تكون الذَّات الرَّاغبة على يقين بأن الماضي تستحيل عودته، وفي قصيدة "**حديث إلى الشعر**" لم تعد الذَّات الرَّاغبة تعبأ بعودة الذَّات الغائبة، حيث تخاطب الشِعر قائلة:

**الآن هل أحد سوانا**

**أهرق الحرف الذي شنق التعاويذ القديمة**

**هات البقايا لم أعد أعبأ بآت من شتاءات لئيمة**[٥٠]

ثم تخبر الشعر بأنها لن تبوح بالشكوى بعد ذلك "سأفرغ صمت أحزاني الحكيمة"؛ لأنها بذلت كل الحلول الممكنة للتخلص من ذكرى الذَّات الغائبة "**سافرت.. عدت.. دفنت..**"، و"جاهدت نفسي للسلام"؛ لذا لم يعد الشعر ملجأ أو حلا للحزن، فلا تبالي بجودته فتخاطبه قائلة: "كن ركيكا ليس لؤمك مؤلمًا" وأنها أصبحت نقية من الماضي "**نقّيت**

[٤٨] المصدر السابق: ص١٦.

[٤٩] نفسه: ص١٦.

[٥٠] المصدر السابق: ص٣٢.

**أضغاثي القديمة**". فموقف الذَّات إيجابي بحيث تنظر إلى الحزن على أنه سلوك إيجابي وضروري لها، وأنه مرحلة تنتهي باتخاذ القرار؛ تعتمد الذَّات الرَّاغبة إلى التأقلم مع الحزن أو الغياب وموقفها هذا مهيمن على الديوان.

**ثانيًا التهذيب السلبي**

تضع الذَّات الرَّاغبة حلولًا للتخلص من الحزن بفعل الغياب؛ لكن هذه الحلول زائفة؛ لأنها سرعان ما تجعل الذَّات تعود للحنين بعد ممارستها في دوامة لا تنتهي، مما يجعلها في حالة انفصال عن القيمة الأساسية/الاستقرار، حيث تبدأ بعد وضع الحلول في دوامة الأسئلة والتناقضات.

ففي قصيدة "**حداء مسافر**" تظهر محاولة الذَّات الرَّاغبة أن يكون الماضي حاضرا في واقعها رغم قسوته، حتى تحقق القيمة/الاستقرار:

**في رحلتي يتجدد السفرُ!**
**وحقيبتي.. قلبي وما يزرُ**[٥١]

تتخذ الذَّات السفر ملجأ لها من واقعها المؤلم، رغم الطريق الوعر وما يحمله القلب من وجع ثقيل، فالذَّات الرَّاغبة مرتبطة بالسفر يؤكد ذلك تكرار الأفعال المضارعة "**يتجدد**"، و"**تتماوج**"، و"**يلوح**"، و"**يهتز**"، و"**يأتزر**" فتعكس أمل الذَّات الرَّاغبة في استمرار الحالة الشعورية التي تعتقد بإمكانية تحققها عبر السفر، فهي دائما مستعدة للترحال "**كلي ارتحال إن بدا شغف**" ولكن هذا الترحال لا يحقق القيمة/الموضوع للذات.

وفي قصيدة "**من حديث الرابية**"، تجد الذَّات الرَّاغبة في السفر ملجأ للحنين الذي تشعر به: "**أأتوق للأسفار؟!.. ما لي لم أجد لمقر أمالي سوى ترحالي!**"، وكذلك في قصيدة "**الفراغ الرحب**" نجد الذَّات الرَّاغبة في الدوامة ذاتها:

**قلبي**
**حقيبتي التي لم تعترف يوما بوعثاء السفر**
**كم داوم الترحال..**
**لكن في دواخله حنين مستقر**[٥٢]

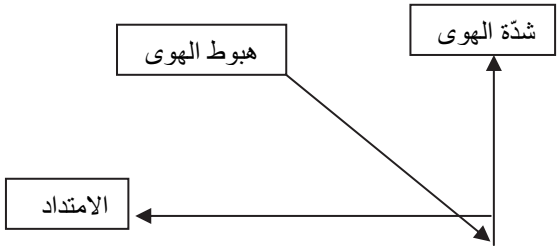
تحضر الذَّات الرَّاغبة في بداية القصيدة بشكل غير مباشر عبر الوحدة المعجمية "**قلبي**" حيث نسب القلب إلى "**أنا**" المتلفظ عبر الياء باعتبار القلب مصدر الشعور والإحساس، ويظهر القلب/الذَّات كعامل مستقل يملك إرادة الفعل، فالذَّات في سبيل تحقيق القيمة/الاستقرار لا تعترف بالعوائق التي تمنعها من السفر؛ ويعكس ذلك الأفعال "تعترف"، و"يسري"، و"يقاد" وكلها أفعال مناسبة لفاعلها القلب. وفي نهاية القصيدة، يتضح سبب الدوامة التي تعيشها الذَّات من خلال موقف القلب/الذَّات حيث أصبح منقادًا لهذه الفكرة لأنه لا يستجيب للعقل:

**ما صار يفقه ما أقول..**
**وصرت أتبع ما يغنّي..** [٥٣]

[٥١] نفسه: ص٦٢.

[٥٢] المصدر السابق: ص٥٩.
[٥٣] نفسه: ص٥٩.

فالتهذيب هنا سلبي لأن الذَّات لم تتخذ موقفًا حيال أزمة الغياب، فتبقى في حال توترية، ويتراجع الهوى من الصعود إلى الهبوط. ويمكن للرسم التالي أن يوضح حالة الهوى عند الهبوط:




هناك ملمح مشترك بين الأهواء في المراحل السابقة، فهي تتصل بالغياب الذي سبب حالة القلق التي تعيشها الذَّات الرَّاغبة؛ كما أن الغياب ساعد على إضعاف قيمة الأهواء الانشراحية المتمثلة في تحقيق قيمة الاستقرار للذات الرَّاغبة، ويؤكد ذلك القصيدة التي ختم بها الديوان "**فتيل الأسئلة**" والتي تضمنت مجموعة من الافتراضات والأسئلة الإنكارية لبيان مدى جدوى الحلول التي وضعتها الذَّات في مدخل الديوان.

احتوت القصيدة على أربعة مقاطع على النحو التالي: جاء المقطع الأول والثاني لينكرا الزمن الجديد/السفر بوصفه حلا:

**لو كان ذلك..**
**كله أو بعضه**
**لانزاحت الأسفار عن كتف السنين**
**ولصار حتمًا أن يفوز الراحلون!** [٥٤]

وفي المقطع الثالث تنكر الذَّات قدرة القصيدة/الكتابة على التخلص من الحنين "**هل يريح الصمت أشلاء الحجر**".[٥٥]

ويؤكد المقطع الرابع عدم قدرة الذَّات على الشعور بقيمتها:

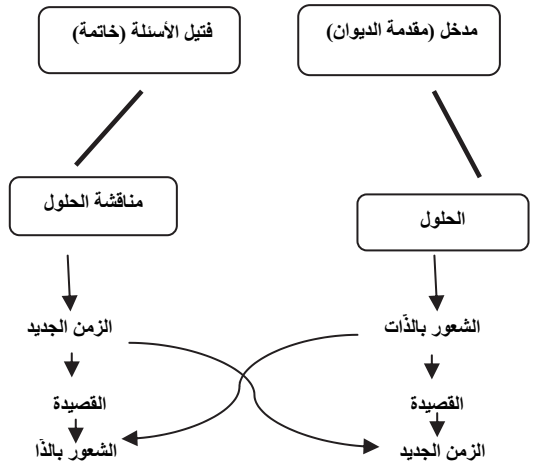
**أنا عائد**
**لكن ترى**
**ما الجزء مني قد تبقى للزمن؟**
**ما الكل مني قد تحفز للوطن؟**
**ما الشعر بي لولا مراودة الوهن؟!**[٥٦]

جاءت هذه الأسئلة المفتوحة لتضع نهاية مفتوحة؛ لأن الذَّات تعيش الصراع ذاته ولا خلاص من الحنين جراء فعل الغياب، فقد بُدِئت الحلول الثلاثة في مدخل الديوان بالشعور بالذَّات، ثم القصيدة ثم الزمن الجديد. وأما في قصيدة "فتيل الأسئلة"، فتبدأ بإنكار مدى جدوى هذه الحلول مبتدئة بطريقة عكسية على النحو التالي: عدم جدوى الزمن الجديد/السفر ثم القصيدة/الكتابة، ثم عدم مقدرة الذَّات على تحقيق قيمتها ليجعل الذَّات منفصلة عن القيمة/الاستقرار من بداية الديوان حتى نهايته. ويأتي عنوان القصيدة مؤكدًا لهذه الدلالة، فجاء ملفوظ "فتيل" "وهو الخيط سريع الاشتعال يوصّل بالمتفجّرات ليفجّرها إذا إذا أُشعل"[٥٧] ليؤكد أن سؤال الذَّات الراغبة عن حل لهذا الغياب يسبب اشتعالا في مشاعرها واستقرارها. لأنها

[٥٤] المصدر السابق: ص١١٨.

[٥٥] نفسه: ص١١٨.
[٥٦] نفسه: ص١١٩.
[٥٧] المعجم الوسيط: مادة فتل.

في حالة بحث دائمة عن الحل المستحيل، ويمكن للشكل التالي أن يوضح سبب الدوامة التي تعيش فيها الذّات:




يكشف الرسم السابق عن دوامة البحث عن الذَّات التي تحقق قيمة الاستقرار في اتصالها بموضوعها/الحل، فما أن تصل إلى الحل الثالث في مدخل الديوان (الزمن الجديد) حتى تعود إلى إثارة مدى جدواه من جديد –وما سبقها من حلول– في خاتمة الديوان "فتيل الأسئلة"، مبتدئة من نقطة النهاية في الحلول؛ لتعلن أن هذه النهاية ليست حلا أو نهاية بل بداية لمزيد من الأسئلة والشكوك التي لا تتوقف حول الشعور بالذَّات لتجعل من الذَّات الرَّاغبة في دوامة لا تنتهي على النحو التالي:

الذَّات ∞ الموضوع

ودوامة البحث عن الذَّات التي كشف عنها التقابل بين مدخل الديوان وخاتمته، جاء غلاف الديوان مؤسسًا لها؛ فالشتاء الذي يغيب فيه الدفء يعقبه الربيع الممتلئ بالدفء، ثم يعقبه شتاء، وهكذا دواليك. كما جاء العنوان مختصرًا هذه الدوامة في جملة واحدة "ما تلاه عليَّ الغياب" مؤكدا أن سبب عدم قدرة الذَّات الحصول على القيمة/الاستقرار هو فعل الغياب.

## الخاتمة

حاول البحث الكشف عن الأهواء التي تشكل منها ديوان "ما تلاه عليَّ الغياب" واكتشاف مدى تأثيرها على تشكيل الدلالات المختلفة.

- جاءت سيمياء الأهواء من السيمياء السردية، معتمدة على الفضاء العاطفي الذي يخضع لمراحل عديدة تنتهي بالتقييم، وهي بذلك تتعدى مستوى الفعل لتصل في النهاية إلى دور الأهواء في توليد الدلالات في الخطاب الشعري والعمل على تحريكها.
- نظرا لأن الخطاب الشعري خطاب وجداني عاطفي، فإن الأهواء تحتل فيه حيزا كبيرا، وهذا ما يجعله مجالا مناسبا لتطبيق سيمياءات الأهواء التي لم تحظ بحقها من التطبيق في النصوص الإبداعية، وقد كشف البحث عن نجاح إجراءاتها في الوصول إلى دلالات لا يمكن كشفها لو وظف البحث مناهج أخرى.
- لعب الغياب دورًا هامًا في الديوان من خلال إبراز الحالات الانفعالية للذات، ابتداء من العتبات إلى خاتمة الديوان.
- كشف التحليل عن ثلاثة أهواء تشكلت من خلالها قصائد الديوان وهي: الحنين، واليأس، والخوف.

- اختلاف الأساليب الشعرية في مراحل المنظومة القيمية للأهواء في الديوان على النحو التالي:
- في مرحلة التأسيس والاستعداد، كثر الاستفهام التقريري والصور المجازية.
- في مرحلة التحسيس والانفعال، نجد أنها تشكلت من التناقضات والأسئلة الحقيقة.
- في مرحلة التهذيب، قامت القصائد على الجمل التقريرية المؤكدة.
- ليس هناك اتصال فعلي أو انفصال فعلي بين الذَّات وموضوعها، ويتضح ذلك في أن الذَّات الرَّاغبة كلما حاولت الاتصال بالموضوع تنفصل عنه. وهذا يؤكد حالة الدوامة التي تعيشها الذَّات الرَّاغبة، فالغياب فعل لا يمكن أن ينتهي.
- الذَّات الرَّاغبة في الديوان متأملة، كما أن الذَّات الغائبة لا تنحصر في غياب المحبوب؛ بل شملت غياب الأم والأب والمشاعر والأماكن والزمن الماضي.

## قائمة المصادر والمراجع


١. ألجيرداس غريماس و جاك فونتيني: سيميائيات الأهواء من حالات الأشياء إلى حالات النفس، ت: سعيد بنكلراد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠١٠م.

٢. فونطاني: سمياء المرئي، ت. د. علي أسعد، دار الحوار ، اللاذقية – سوريا ، ط.١ ، ٢٠٠٣.

٣. كورتيس.جوزيف: مدخل إلى السيميائيَّة السردية و الخطابية ، ت. د.جمال حضري ، منشورات الاختلاف، الجزائر– الدار العربية للعلوم ناشرون،لبنان، ط٠١ ،٢٠٠٧

٤. محمد الداهي: سيميائيَّة الأهواء مجلة عالم الفكر (السِّيميائيَّات)، إصدارات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٣، المجلد٣٥،٢٠٠٧.

٥. محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، **ط٣**، ١٤١٤ هـ

٦. مجمع اللغة العربية بالقاهرة: المعجم الوسيط، القاهرة، ط٥، ٢٠١١.


## المراجع الأجنبية


1. Greimas et Jacques Fontanille:
2. Sémiotique des passions.SEUIL.PARIS.France.1991
4. Courtés.J , Analyse sémiotique du discours ; de l’énoncé a l’énonciation , Hachette , Paris , 1991

# The Semiotics of Absence in Ma Tlahu a'li Alghyab (what absence has told me): a study in the shade of the semiotics of desires

Dr.Alreem M Alfawaz

***Abstract.*** T he semiotic approach is based on the assumption that the text includes a surface structure and a deep structure. Analyzing the two structures looks at the relations between the two. As for the objective behind the semiotic approach it is the uncovering of the relations that link the hidden implications of the text by following the development of meaning. On the other hand, the semiotics of emotions is a branch of general semiotics. Emotion is what semiotics analyzes to know its role in the creative text. In the collection of poems discussed here it is absence that played a role in the formation of the emotion of sadness :the absence of people or specific attitudes. Sadness is seen as preceding the ways meaning reveals itself and also as an agent in their production.

**Key words are** :the semiotics of emotions, sadness, absence.

*مجلة جامعة الملك عبدالعزيز:* الآداب والعلوم الانسانية، م٢٧ع٤ ص ص: ٢٠١- ٢٢٦ (٢٠١٩م)
DOI:10.4197/Art.27-4.8

# أثر الحركة السنوسية في منطقة الحجاز الشيخ فالح الظاهري
## (١٢٥٨هـ /١٨٤٢م - ١٣٢٨هـ/١٩١٠م )

**د. منال بنت عواد المريطب**

*قسم التاريخ ، جامعة الملك عبدالعزيز*

المستخلص: تتناول هذه الدراسة أثر الحركة السنوسية في منطقة الحجاز ، والتي تعد إحدى الحركات الإسلامية المؤثرة، ، إذ ساهمت وفق إمكانياتها المتاحة في بناء مجتمع إنساني تتوفر له مقومات ثقافية واقتصادية وفق معطيات ذلك العصر ، ولم تكن الحركة محلية النزعة، بل عمل مؤسسها محمد بن علي السنوسي على أن تكون حركة عربية التأثير واسعة الامتداد، وقد سعت هذه الدراسة إلى تدوين حقبة هامة من تاريخ الحركة السنوسية في الحجاز ، وحاولت إماطة اللثام عن دورها في المجتمع الحجازي وتأثيرها عليه.

فقد حظيت منطقة الحجاز بحكم أهميتها الدينية بمكانة بارزة في تاريخ الحركة السنوسية ، بل إن البداية الفعلية للدعوة السنوسية انطلقت من الحجاز، ففيها بنيت أول زاوية سنوسية ، وهي الزاوية التي بنيت في جبل أبي قبيس ، ثم توالى إنشاء الزوايا السنوسية في الحجاز، وفي بقية الأقطار الإسلامية الأخرى ، وحظيت الزوايا السنوسية بإقبال عدد كبير من الحجازيين من الحاضرة والبادية ، ويعد الشيخ فالح الظاهري من أبرز تلاميذ الزوايا السنوسي، وأصبح فيما بعد من أبرز مشايخها ، وذاع صيته في الآفاق ، وحظي بمكانة علمية مرموقة أهلته للتدريس في مناطق إسلامية عديدة حتى استدعاه السلطان عبدالحميد للتدريس في اسطنبول ، وقد تخرج على يديه عدد من طلبة العلم الذين حملوا راية العلم في العالم الإسلامي .

**المقدمة**

شهد العالم الإسلامي خلال القرن الثالث عشر الهجري ( التاسع عشر الميلادي ) تدهوراً كبيراً عمّ جوانب الحياة المختلفة السياسية والدينية والثقافية، فالدولة العثمانية صاحبة السيادة على المشرق العربي كانت على درجة كبيرة من الضعف السياسي والإداري ، وعانت من هزائم عسكرية متتالية، وأصبحت الدولة العثمانية أو "الرجل المريض" كما أطلق عليها الأوربيون فريسة سهلة يمكن اقتسام أراضيها بين الدول الأوربية، و نتج عن هذا الضعف

في الوقت ذاته بدأت أوربا تقطف ثمار الثورة الصناعية ، وما أعقب ذلك من ازدهار حضاري وصناعي ، تزايدت معه الأطماع الأوربية في الأراضي العربية ، وكثر الناقمون والمعتدون على الكيان العثماني ، فكانت الفاتحة باحتلال الفرنسيين لمصر عام١٢١٢هـ/ ١٧٩٨م ، وبدأت معها مرحلة التنافس الاستعماري الذي اشتد بين فرنسا وبريطانيا حول مناطق النفوذ في العالم الإسلامي ، وقد تركت الحملة الفرنسية أثراً بالغاً في نفوس العرب الذين شعروا بعجز الدولة العثمانية عن حماية أراضيهم وفقدوا الثقة في قدرتها السياسية والعسكرية.

وقد واكب هذه الظروف العصيبة ظهور عدد من المصلحين الذين حاولوا دعوة الناس للعودة إلى مبادئ الإسلام ، و طالبوا بإصلاح الأوضاع الاجتماعية والسياسية المتردية ، ومن هؤلاء محمد بن علي السنوسي مؤسس الحركة السنوسية .

كان السنوسي يرى أن أي دعوة إصلاحية مناهضة لسيادة الدولة العثمانية وسلطتها كفيلة بإضعاف الدولة العثمانية ، وتحقق أطماع الدول الأجنبية فيها، لذلك دعى لتجنب الاصطدام مع السلطات الحاكمة، مما قد كفل للحركة السنوسية الثبات والاستمرار، والنجاح في تحقيق أهدافها ونتائجها .

عمل السنوسي على نشر دعوته في كافة الأقطار الإسلامية ، وقد ارتكز في بناء وتنظيم حركته على نظام الزوايا ، نظرا لما يحققه هذا النظام من فوائد دينية واجتماعية وثقافية كبيرة ، وقد حظيت منطقة الحجاز بحكم أهميتها الدينية بمكانة بارزة في تاريخ الحركة السنوسية ، بل إن البداية الفعلية للدعوة السنوسية انطلقت من الحجاز ، فأول زاوية سنوسية بُنيت في الحجاز، وهي زاوية أبي قبيس ، ثم توالى إنشاء الزوايا السنوسية في الحجاز، وفي بقية الأقطار الإسلامية الأخرى، فبنيت زوايا سنوسية في ليبيا والجزائر ومصر والسودان وغيرها من الجهات .

وقد لعبت الحركة السنوسية دورا في تاريخ منطقة الحجاز ، ومن هذا المنطلق اخترت دراسة تاريخ الحركة السنوسية في الحجاز ،خاصة وأن هذا الموضوع لم يتطرق إليه الباحثون ولم يحظ بعنايتهم، بل إنّ الحركة السنوسية إجمالا رغم أهميتها وتأثيرها الاجتماعي والسياسي ، إلا أنها لم تحظ بعناية الباحثين بصورة كافية ، علاوة على أن بعض الكتابات الحديثة طالتها يد التشويه والتحريف لتلك الحركة بغرض الانتقاص من قيمتها ، والتقليل من أهمية دورها التاريخي لأغراض سياسية .

وسوف يجيب هذا البحث على عدد من التساؤلات منها :

كيف نشأة الحركة السنوسية في الحجاز ؟ وماهي السمات العامة للزوايا السنوسية الحجازية ؟ ومن هو أشهر تلاميذها في الحجاز ؟

وقد انتظم البحث في مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة.

**أولاً : نشأة الحركة السنوسية:**

تنسب الحركة السنوسية إلى محمد بن علي أبو عبدالله بن العربي بن محمد بن عبدالقادر بن شهيدة الخطابي الحسيني الإدريسي السنوسي ، وسنوس إحدى قبائل تلمسان بالجزائر ، ولد السنوسي ببلدة مستغانم بالجزائر في ١٢ربيع الأول ١٢٠٢هـ/٢٢ديسمبر ١٧٨٧م، في أسرة امتازت بالعلم والتدين [١]. نشأ السنوسي في بيئة علمية حبّبت إليه العلم وشجعته عليه مما كان له الأثر الأكبر في تعلق السنوسي بالعلم، فنشا محباً للعلم متزوداً من معينه ، مع ما امتاز به من ذكاء وفطنة[٢].

تأثر السنوسي بما رآه من سوء الإدارة العثمانية في بلاده ، والتي دفعت الأهالي للقيام بثورات عديدة ضدهم ، كما عايش أيضا حقبة تدخل الدول الأوربية وتنافسها على بلاده مع العجز العثماني في المحافظة على الدولة الإسلامية ، فضلا على تأثره بعدد من علماء بلدته الذين كانوا ينقمون على تردي الأوضاع وفساد الحكام في بلاده ، ومن أهم أساتذته الذين طالبوا بإصلاح أحوال الحكام الأتراك أستاذه أبي عبد الله سيدي محمد بن القندوز الذي قتل سنة ١٢٤٥هـ- ١٨٢٩م على يد الوالي التركي حسن بك [٣]حينما وجده الأخير خطراً على حكمه، وقد ساهمت تلك الاوضاع في تكوين فكر السنوسي وصياغة منهجه الدعوي القائم على الاصلاح دون الاصطدام بالسلطة الحاكمة. ظل السنوسي يطلب العلم في بلدته حتى بلغ العشرين من عمره ، فقرر بعدها الارتحال لطلب العلم خارج مستغانم ،

واختار الرحلة إلى فاس ؛ نظرا لأنها كانت آنذاك مقرا للعلماء وملتقى لطلاب العلم القادمين من شتى الأقطار الإسلامية لينهلوا من معين جامعها الشهير "جامعة القرويين" [٤].

أقام السنوسي في فاس سبع سنوات من١٢٣٧هـ- ١٢٤٤هـ/ ١٨٢٢م-١٨٢٩م ، تلقى العلم على يد علمائها ، وفي فترة إقامته في فاس بدأت الاتجاهات الإصلاحية تظهر في شخصية السنوسي ، وتحددت أفكاره في الدعوة واتضحت معالمها . وقد اهتم السنوسي بالدراسة الفقهية ، وتحديداً دراسة المذهب

---

[١] عُرف والده على السنوسي بالعلم والصلاح والفروسية ، وقد توفي في شبابه حينما كان في الخامسة والعشرين من عمره ،بينما كان عمر السنوسي حينها حوالي سنتين، وبعد وفاة والده كفلته عمته فاطمة والتي كانت من فضليات أهل زمانها متبحرة في العلوم منقطعة للتدريس ،فاعتنت عمته به وأشغلته بالعلم وتحصيله، وقد لازم السنوسي عمته فاطمة حتى توفيت سنة ١٢١٢هـ/ ١٧٩٧م ، وهو في العاشرة من عمره ، وبعد وفاتها كفله ابن عم له هو الشارف محمد السنوسي وكان ذا علم وصلاح، فقام بتعليمه الفقه والحديث والقران الكريم ، كما أخذ عنه اللغة العربية ، انظر: محمد بن علي السنوسي : إيقاظ الوسنان في العمل بالحديث والقران ،المجموعة المختارة لمؤلفات الأستاذ الأعظم محمد بن علي السنوسي ، ليبيا : وزارة الأعلام والثقافة ، ١٩٦٨م، ص٧ ، اللجنة العليا لإحياء الذكرى المئوية لوفاة المصلح الكبير الإمام السيد محمد بن علي السنوسي " الإمام محمد بن علي السنوسي في ذكراه المئوية" ، طرابلس الغرب : المطبعة الحكومية ،١٩٥٦م ، ص ٩-١٠، خير الدين الزركلي :الأعلام ، بيروت: دار العلم للملايين ،ج٦، ط١٤، ١٩٩٩م ،ص ٢٩٩ ، نبيه زكريا عبدربه ، الحركات الإسلامية ، الدوحة : دار الثقافة ، ص ٢٣٧، احمد الزاوي : اعلام ليبيا ، بيروت : دار المدار الإسلامي، ط٣، ٢٠٠٣م ، ص٣٤٥-٣٤٦.

[٢]محمد بن علي السنوسي ، الدرر السنية في اخبار السلالة الادريسية ، ليبيا : وزارة الأعلام والثقافة ، ١٩٦٨م .

[٣] أحمد صدقي الدجاني : الحركة السنوسية نشأتها ونموها في القرن العشرين ، بيروت: دار لبنان ،ط١، ١٩٦٧م ،ص٣٦ -٣٩، ٤٢ ، موسوعة العلماء والأدباء الجزائريين ،إعداد : مجموعة من الأساتذة ، إشراف : رابح خدوسي ، الجزائر : منشورات الحضارة ،٢٠١٤م ، ص ١٠١ .

[٤] تعتبر من أقدم وأشهر جامعات العالم حينها ، تأسست في القرن الثالث الهجري ٢٤٥هـ-٨٥٩ م في عهد الأدارسة .

المالكي المنتشر في بلاد المغرب لذلك اعتبر السنوسي مالكيّ المذهب مع أنه اجتهد في بعض المسائل مخالفاً بها المالكية، ويظهر ذلك جليا في كتابه المسمى بـ" شفاء الصدر بأري المسائل العشر "[٥] . وقد تعرف السنوسي على الكثير من الطرق الصوفية المنتشرة في فاس ، نظرا لأنها كانت تعد آنذاك مركزاً لفرق صوفية عديدة ، أقامت بها و مُنحت الحرية المطلقة في التعبير عن أفكارها منذ عام ١٢١١هـ /١٧٩٧م ، وذلك بعد سماح الباي سليمان لبعض طوائفهم بالإقامة في فاس و أمّنهم على حياتهم ، وفي فاس وضع السنوسي طريقته الخاصة التي عرفت باسمه ، وألف في وصفها كتاباً اسماه (السلسبيل المعين في الطرائق الاربعين ) [٦].

وفي فاس بدأ اهتمام السنوسي بالحركات التي تهدف إلى إصلاح الأوضاع السيئة وتقويم انحراف الحكام، ففاس التي امتازت بالإشعاع العلمي منحت السنوسي تميزاً علمياً واضحاً ، ونال بها شهرة بارزة، فبعد أن تلقى العلوم بها تحول إلى التدريس بعد إجازة أساتذته ، وعين مدرساً بالجامع الكبير بمدينة فاس ، وأقبل عليه طلبة العلم من مختلف المناطق[٧].

وبعد أن أقام السنوسي سبع سنوات في فاس قرر الارتحال عنها وتختلف الآراء في تحديد تاريخ مغادرته لفاس وإن كان أصحها هو مغادرته في سنة ١٢٣٥هـ/١٨٢٠م لانسجامه مع باقي تواريخ رحلاته[٨].

حينما غادر فاس استذكر السنوسي – الوصية القديمة – لعلمائه في الارتحال إلى الحجاز حتى يتم له الجمع بين علم علماء المشرق والمغرب، وليستزيد من العلم على يد علماء جدد ، وفي الوقت ذاته يتعرف على أحوال المشرق وأحوال المسلمين هناك ، فيقول الملك محمد الإدريسي في ذلك " وحينما امتلأت من المعارف وطابه ، وفاح من عرف الأسرار مطابه، أمره بعض أشياخه بالرحلة للمشرق ليجمع بين السندين ويكمل النجاح بمحل مهبط الوحي وأنوار سيد الثقلين"[٩] ، والسبب الثاني لرحيله عن فاس يعود إلى أن الإمام السنوسي حينما أقام في فاس واشتغل بالتدريس بها انجذب إليه الناس ومالت إليه القلوب وتأثر أهلها بدعوته وفكره ، مما دفع السلطات إلى التضييق عليه خوفاً من أن يتجاوز تأثيره النواحي الدينية حتى يشمل النواحي

---

[٥] السنوسي ، شفاء الصدر بأري المسائل العشر، ليبيا ، وزارة الإعلام والثقافة ،١٩٦٨م ، ص ٢٦، الصلابي ، الحركة السنوسية ، ج١ ، ص ٢٧.

[٦] أحمد بن خالد الناصري : الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى - الدولة العلوية-تحقيق ولدي المؤلف: جعفر ومحمد الناصري ، الدار البيضاء: دار الكتاب ،١٩٥٦م، ج٨ ،ص ١٠٥ ، الدجاني ، الحركة السنوسية ، ص٤٦، ٤٩ ، شكري ، السنوسية دين ودولة ص٣٢-٣٧ ، علي محمد الصلابي ،الحركة السنوسية في ليبيا، ج١، الأردن : دار البيارق ،١٩٩٩م ، ج١، ص ٢٠- ٢٣ ، الدجاني ، الحركة السنوسية ، ص٥٠، الصلابي ، الحركة السنوسية ، ج١، ص٢٦ .

[٧] محمد فؤاد شكري: السنوسية دين ودولة ، اكسفورد :مركز الدراسات الليبية ، ٢٠٠٥م ،ص٣١-٣٢، ص٣٥ ، الدجاني، الحركة السنوسية ،ص ٤٩-٥١.

[٨] السنوسي ، ترجمة الملك محمد بن ادريس له في مقدمة كتاب ايقاظ الوسنان ، ص ٨.

[٩] السنوسي ، ترجمة الملك محمد الادريسي في مقدمة ايقاظ الوسنان ،ص ٨ ، الدجاني ، الحركة السنوسية ، ص ٥٦.

السياسية، وقد أشيع عنه رغبته في السلطة مما أثار حفيظة الحكام في فاس، لذلك وجد السنوسي أن إقامته فيها باتت محفوفة بالمخاطر، ولن تحقق ما يصبو إليه من الدعوة والإصلاح فقرر الرحيل[١٠] .

ومن الأسباب كذلك اضطراب الأحوال بفاس ونشوب الثورات فيها أثناء إقامة السنوسي ، مما عكر صفو الحياة العلمية والثقافية به، ففي عام ١٢٣٤هـ-١٨٢٠م ثار أهل فاس على حاكمهم،وتجددت الفتن مرة أخرى في سنة ١٢٣٥هـ -١٨٢٠م، حتى عمت الفوضى في أرجاء فاس، كما وقعت ثورة أخرى بسبب نزاع بين القاضي والمفتي، رفع أمرها إلى السلطان الذي أعفى المفتي عن الفتوى مما أدى إلى خروج جماعة من طلبة العلم على السلطان سليمان القانوني[١١] . ونضيف أخيرا أن السنوسي سار على نهج من سبقه من العلماء، فظاهرة الارتحال كانت سمة بارزة في حياة المصلحين المسلمين، إذ سبقه جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد بن عبدالوهاب وغيرهم ، ولاشك أن تلك الرحلات قد أضافت إليهم الكثير من المعارف والخبرات ، وصقلت دعوتهم الإصلاحية بصورة كبيرة.

**ثانياً: رحلات السنوسي للحجاز :**

توجه السنوسي إلى المشرق ميمماً وجهه صوب الحجاز وفي طريقه مرّ بتونس فطرابلس ، ومنها توجه إلى الأقطار المصرية، فوصل إلى القاهرة في عهد محمد علي باشا "١٢٣٩هـ/١٨٢٤م " والتقى فيها بعلماء الأزهر الشريف كالشيخ الصاوي والقويسني وغيرهم ، واستزاد من علم الأزهر الشريف فدرس في جامعها الذي يعد قبلة التلاميذ وطلبة العلم في أنحاء العالم الإسلامي ،وبعد أن اكتفى من علومه قام بالتدريس فيه ، ناقلاً لتلاميذه أفكاره الإصلاحية ومنهجه الدعوي وجرأته في معالجة المسائل الفقيهة فاجتمع حوله التلاميذ وكثر الأتباع[١٢] .

إلا أن السنوسي اصطدم بعد فترة بعلماء الأزهر واختلف معهم في بعض المسائل ، فقرر السنوسي الرحيل ، وزاد من رغبته في الرحيل عن القاهرة سياسة محمد علي باشا وطبيعتها الاستبدادية التي طالت علماء الأزهر ، علاوة على ذلك فان السنوسي لم ينو الإقامة طويلا في القاهرة ، لأن مقصده كان الحجاز ، لذلك ترك السنوسي القاهرة – بعد أن أمضى فيها عاما واحدا – وتوجه إلى الحجاز وذلك للاستزادة من العلم وأداء فريضة الحج ، كما أن السنوسي كان يطمح إلى لقاء الشيخ أحمد بن ادريس[١٣] ، الذي كان يعد من علماء ذلك العصر،

---

[١٠] اللجنة العليا، الإمام محمد بن علي السنوسي ، ص ١٠ ، الصلابي ، الحركة السنوسية في ليبيا ، ج١،ص٣٤-٣٥.

[١١] الناصري ، الاستقصا ،ج٨ ، ص١٤٣ ، الصلابي ، الحركة السنوسية في ليبيا ،ج١، ص٢٩ .

[١٢] الدجاني الحركة السنوسية ، ص ٦١ ، اللجنة العليا، الإمام محمد بن علي السنوسي ، ص١١ .

[١٣] أبو العباس أحمد بن ادريس من ذرية الإمام إدريس بن عبد الله الحسني مؤسس دولة الأدارسة في المغرب ، ولد في العرائش على ساحل المحيط الأطلسي ١١٧٢هـ-١٧٥٨م تلقى دروسه في فاس ، و مال إلى التصوف وتعلم على يد شيوخ عصره وبلدته، ثم انتقل إلى مكة سنة ١٢١٤هـ- ١٧٩٩م واستقر بها ، وشاع فيها ذكره ، ثم غادرها و نزل صبيا فاستوطنها ، ترك السيد أحمد بن إدريس مجموعات من الأحزاب والأوراد والأدعية منها " روح السنة وروح النفوس المطمئنة "و"

وفي عام ١٢٤٠هـ-١٨٢٥م ، وصل السنوسي إلى مكة المكرمة التي كانت خاضعة لحكم محمد علي باشا وذلك بعد أن قضى ابنه إبراهيم باشا على الدولة السعودية الأولى عام١٢٣٣هـ/ ١٨١٨م ، فولّى على الحجاز الشريف يحيى بن سرور[١٤] ثم عُزل وتولّى بعده الشريف محمد بن عون [١٥] .

عندما وصل السنوسي إلى مكة اشتغل فيها بتحصيل العلم ودراسة المذاهب الإسلامية المختلفة ، وذلك لأن مكة كانت تضم آنذاك عدداً من العلماء المسلمين المشارقة والمغاربة الذين يمثلون تلك المذاهب ،وكان هدف السنوسي الإلمام بالمذاهب المختلفة والوقوف على أصول تلك المذاهب ،حتى يستطيع إقناع أتباعها بفكره ودعوته[١٦] .

وفي مكة تحقق أمل السنوسي في اللقاء بشيخه أبو العباس أحمد بن ادريس فلازمه وتوثقت علاقته به، وأخذ السنوسي عن أستاذه الحديث والسنة والإلمام ببعض الطرق الصوفية ، وفتح باب الاجتهاد في تفسير بعض الأحكام الشرعية، ثم باشر التدريس بعد إجازة أستاذه ، وبعد فترة اضطر أستاذه الإدريسي إلى مغادرة الحجاز بسبب ما وجده من مضايقة السلطات الحاكمة من جهة ، وبسبب تبنيه لآراء ومسائل خالف بها بعضاً من علماء الحجاز ، ولهذه الأسباب رحل الإدريسي إلى بلدة صبيا [١٧] وتبعه تلميذه السنوسي وأقام معه في صبيا إلى وفاته في عام ١٨٣٥م[١٨] ، وبعد وفاته رجع السنوسي إلى مكة ، وكان قد أسس بها قبيل وفاة أستاذه أول زاوية لنشر دعوته في جبل أبي قبيس [١٩] في عام١٢٤٢هـ - ١٨٢٧م [٢٠] ، ويذكر أن شريف مكة محمد بن عون رفض بنائها وذلك لأنها ترتفع بمقدار طابق عن بناء الكعبة ، ولكن السنوسي نجح في اقناع الشريف ، فوافق على طلبه وعرض عليه المساعدة ولكن السنوسي اكتفى بالحصول على الإذن له بالبناء ، فبنى الزاوية، وهي تشمل مسجد

---

السلوك " وغيرها من الرسائل ، انظر الزركلي ، الأعلام ، ج١ ، ص ٩٥ ، فواد البستاني : دائرة المعارف ، ج٨ ، بيروت ، ١٩٦٩م ، ص ١٦٧.

[١٤] عينه محمد علي باشا أميرا على مكة خلفاً لعمه غالب بن مساعد عام ١٢٢٩هـ/١٨١٤م ، ولكنه اختلف مع عددا من الأشراف وعلى رأسهم الشريف شنبر بن مبارك ، فأقدم على قتله ،الأمر الذي أدى إلى عزله عن الإمارة عام ١٢٤٢هـ/١٨٢٧م ، ينظر اسماعيل حقي جارشلي : أشراف مكة وأمراؤها في العهد العثماني ، بيروت ،٢٠٠٣م ،ص ١٥٨-١٦٠.

[١٥] بعد عزل الشريف يحي بن سرور تولى الإمارة وكالة الشريف عبدالمطلب بن غالب ، ولكن السلطات العثمانية أرسلت لوالي مصر محمد علي باشا مرسوم الإمارة خالياً من الاسم ، وأسندت الاختيار لوالي مصر ، وقد وجد والي مصر ان الشريف محمد بن عون المقيم في مصر آنذاك الشخص الأنسب للإمارة ، فأرسله إلى مكة مع مرسوم تعينه ، واغضب هذا الإجراء الشريف عبدالمطلب واشتبك مع خصمه في معركة هُزم فيها، وقد بقي الشريف محمد بن عون أميرا على مكة لمدة ٢٥سنة، ينظر: جارشلي ، أشراف مكة وأمراؤها ، ص ١٦٤-١٦٧ .

[١٦] اللجنة العليا ، الإمام محمد بن علي السنوسي ، ص١٣ .

[١٧] صبيا مدينة في منطقة جازان ،حمد الجاسر : المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية " معجم مختصر" ، ج٢،الرياض : دار اليمامة ، د.ت ، ص ٨٢٩ .

[١٨] ناصر الدين الشريف ، الجواهر الإكليلية في أعيان علماء ليبيا من المالكية ، الأردن: دار البيارق،١٩٩٩م ، ص٢٧٩ ، عبد ربه ، الحركات الإسلامية ، ص٢٣٨ ، محمد كمال جمعه ، انتشار دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب ، الرياض، مطبوعات دارة الملك عبد العزيز،١٩٨١م، ص٢١٤ ،

Nicola A.Aziaded :Sanusiyah a study of a revivalist movement in Islam,Beirut,Leiden,e.j.brill,1958, p44 .

[١٩] ابي قبيس هو اسم الجبل المشرف على مكة وجهه إلى قعيقعان ومكة ، قيل سمي على اسم رجل من مذحج كان يكنى أبا قبيس لأنه أول من بنى فيه قبة ، ياقوت الحموي : معجم البلدان ، بيروت : دار احياء التراث العربي ، د.ت ج ١، ص٧٤.

[٢٠] هناك اختلاف في تاريخ إنشاء زاوية أبي قبيس فبعض المراجع تذكر إنشاء السنوسي لها كان في حياة أستاذه الإدريسي عام ١٢٤٢هـ-١٨٢٧م حينما أجاز له بالتدريس وذهب إلى هذا الرأي الدجاني ، الحركة السنوسية، ص ٧١ ، والصلابي ، الحركة السنوسية،١٣٨، أما شكري فيذكر في كتابه أنه بناها بعد وفاة أستاذه الإدريسي، ينظر : السنوسية دين ودولة ، ص ٤٥ .

ومدرسة للتعليم ومساكن للطلاب الزائرين، وأقام السنوسي بهذه الزاوية وألقى دروسه ونشر أفكاره فيها، فكثر تلاميذه و أتباعه[٢١].

لم يتسنَ للسنوسي المكوث في الحجاز لفترة طويلة بعد تأسيس زاوية أبي قبيس، فقد اجتمعت عدة عوامل[٢٢] دعته إلى الرحيل عن مكة المكرمة في عام ١٢٥٥هـ /١٨٣٩م والعودة إلى برقة ، من هذه العوامل وفاة أستاذه الإدريسي التي أثّرت فيه نظرا لتعلق السنوسي به ، كما أن اعتماد السنوسي على الاجتهاد واجتماع الأنصار حوله قد أثار حفيظة علماء مكة لمخالفته لآرائهم ، يضاف إلى ذلك أن السنوسي وجد تشجيعاً من أتباعه المغاربة على الرحيل والعودة لليبيا للاستفادة من علمه وفقهه، وقد اجتمع ما سبق مع رغبة السنوسي في العودة إلى موطنه والشوق إلى مسقط رأسه[٢٣]. تنقل السنوسي في عدد من المناطق حتى وصل إلى برقة، وكان أتباعه قد أسسوا في الجبل الأخضر الزاوية البيضاء عام١٢٥٩هـ/ ١٨٤٣م ،وهي ثاني الزوايا السنوسية بعد زاوية أبي قبيس، وتعد زاوية البيضاء من أهم الزوايا السنوسية وأكثرها تأثيرا، فموقعها الاستراتيجي يكفل الدفاع عنها وحمايتها، ويعيق الهجوم عليها ، ويعتبر إنشاؤها بداية للحركة السنوسية المنظمة [٢٤].

اختار السنوسي برقة مركزاً لحركته في بلاد المغرب[٢٥]، ومكث فيها مع أتباعه في الزاوية البيضاء ، وتزوج بها من ابنة الشيخ أحمد بن فرج الله الفيتوري ، وأنجبت له ابنيه الإمام محمد المهدي ومحمد الشريف[٢٦] .

أقام الإمام السنوسي عدة سنوات في برقة، ثم قرر بعدها الرحيل و العودة إلى الحجاز مرة أخرى عام ١٢٦٢هـ/١٨٤٦م ، بعد أن اطمأن السنوسي على استقرار دعائم دعوته في برقة ، ولاشك أن اجتماع المسلمين في مكة لأداء مناسك الحج يتيح للسنوسي

---

[٢١] محمود عبدالغني صباغ وآخرون: التصوف في السعودية والخليج ، دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث ، ط٢ن ٢٠١١م ، ص١٦٤.

[٢٢] تذكر بعض المراجع أن السنوسي قد التقى في مكة المكرمة ببعض اتباع الدعوة السلفية فأعجب بصفاء تلك الدعوة وخلوها من شوائب الشرع والخرافات واقتفاءها لأثر السلف الصالح ، مما أثار ضده السلطات العثمانية القائمة في الحجاز ، والمعلوم بأن الدولة السعودية الأولى قد سقطت عام ١٢٣٣هـ/١٨١٨م إلا أن الأفكار الإصلاحية للدعوة السلفية ظلت قائمة في المنطقة ، وظل عدد من اتباعها على ولائهم لها ، وكانت بذلك الركيزة التي قامت عليها الدولة السعودية الثانية فيما بعد، انظر : محمد بن عبدالله السليمان :دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب وأثرها في العالم الإسلامي ،الرياض ، وزارة الشئون الإسلامية والدعوة والإرشاد ، ١٤٢٢ه ، ص ٨٣-٨٤ ، محمد جمعه ، انتشار دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب ،ص ٢١٤ .

[٢٣] شكيب ارسلان : حاضر العالم الإسلامي ، ج٢، دار الفكر ، ط٤،١٩٧٣م ، ص ٣٩٩، الدجاني ، الحركة السنوسية ، ص ٧٢-٧٥ ، اللجنة العليا ، الإمام محمد بن علي السنوسي ، ص ١٤-١٥ ،
A.Aziaded :Sanusiyah ,p127-128

[٢٤] الشريف ، الجواهر الاكليلية ، ص ٢٧٩، ابن عبد ربه ، الحركات الإسلامية ، ص ٢٣٨ ، شكري ، السنوسية دين ودولة ، ص٥٦-٥٧ ، الدجاني ، الحركة السنوسية ، ص ص٨٣-٨٤ .

[٢٥] وذلك لأن برقة تعد أرضاً خصبة لنجاح دعوته ، فهي ملائمة من الناحية السياسية والاجتماعية والاستراتيجية ، فمن الناحية السياسية كان النفوذ العثماني محدوداً بها ؛ وذلك لحرص العثمانيين على حماية نفوذهم في السواحل دون الاهتمام بالمناطق الداخلية مما يتيح للسنوسي الحرية الكافية دون أي عقبات سياسية مع السلطات العثمانية الحاكمة ، أما مميزاتها الاستراتيجية فتتمثل في موقعها في الجهات الداخلية مما يتيح للسنوسي فرصة حمايتها والدفاع عنها ، فضلا على أن موقعها المتوسط في الداخل يجعلها معبرا هاما ويمنحها في الوقت ذاته مساحة صحراوية واسعة ، ويتيح للسنوسي نشر حركته في الجهات التي تليها جنوباً دون أي عوائق ، ويضاف إلى ذلك اثر البيئة الاجتماعية في برقة ودورها في دعم الحركة السنوسية ، فالعناصر البدوية القاطنة في برقة ،وطبيعتها البسيطة ، وكثرة الجهل المنتشر بينهم ، يجعلهم أكثر تقبلاً للحركة ، وأسهل في القيادة ، انظر الدجاني ، الحركة السنوسية ، ص ٨٦-٨٧ .

[٢٦] شكري ، السنوسية دين ودولة، ص ٦١ .

الاتصال بعدد أكبر من المسلمين وعرض دعوته عليهم [٢٧] .

امتازت إقامة السنوسي الثانية في الحجاز بالنشاط الدعوي الواضح ، فأنشأ في الحجاز زوايا سنوسية عديدة، وكثر فيها تلاميذه وأتباعه ، وقد حظيت الزوايا السنوسية بقبول بين بعض القبائل الحجازية ، ومنها قبيلة حرب، فانضمت بعض فروع تلك القبيلة الممتدة بين مكة المكرمة والمدينة المنورة للزوايا السنوسية ، وسعى السنوسيون بدورهم إلى استقطاب أبناء هذه القبيلة لموقعها ونفوذها الواضح في تلك الجهات، حتى أن الموكب السنوسي للحج المسمى "ركب الإخوان " يمر سنوياً في جهات قبيلة حرب بين مكة والمدينة بسلام دون أي حوادث تذكر، إذ يحظى بحماية هذه القبيلة[٢٨]،كما انضم عدد من أبناء قبيلة بني حارث لتلك الزوايا[٢٩] .

بالإضافة إلى زاوية أبي قبيس في مكة ، أنشأ السنوسي زوايا في بقية المناطق الحجازية الأخرى، فالزاوية الحجازية الثانية التي أنشئت بعد زاوية أبي قبيس كانت زاوية الطائف، وقد أسسها الإمام السنوسي مابين عامي ١٢٥٤هـ-١٢٥٥هـ /١٨٣٧م- ١٨٣٨م خلال إقامته الصيفية بها على سفح جبل ابن منديل[٣٠] ، ،وقد أقبل عليها الكثير من أهالي الطائف ، ونهلوا من علومها، ولعل من أهم طلاب السنوسي بها الشيخ محمد البكري وأخوه أحمد بن صادق البكري ، والشيخ حامد بن محمد غانم خيره،كما بنى زاوية أخرى في المدينة المنورة عام ١٢٦٦هـ/١٨٥٠م في منطقة الكاتبية [٣١]، وزاوية في كل من جدة [٣٢]وينبع البحر وينبع النخل[٣٣]،وهناك زوايا سنوسية أخرى أنشئت في بقية

---

[٢٧] شكري، السنوسية دين ودولة ، ص٦١-٦٢ ، ارسلان ، حاضر العالم الإسلامي ،ج٢، ص ١٤٠-١٤١ .

[٢٨] كرستيان سنوك هورخرونيه :صفحات من تاريخ مكة المكرمة ،ترجمة: علي عودة الشيوخ، الرياض: دارة الملك عبدالعزيز،١٤١٩ ،ج٢،ص ٣٧٥، محمد صادق باشا: الرحلات الحجازية، بيروت: بدر للنشر،١٩٩٩م،ص٣٣٤،٢٠٤، صباغ ،التصوف ،ص ١٦١.

[٢٩] الصلابي ، الحركة السنوسية ، ص ٧٩ .

[٣٠] يطلق عليه اليوم مسجد السنوسي أو مسجد الريع ، وتم تجديده مؤخراً ،والجدير بالذكر أن حسن بن علي بن يحيى العجيمي ذكر في كتابه إهداء اللطائف من أخبار الطائف عند حديثه عن مساجد الطائف : " ومنها مسجد الريع المشرف على السلامة، وهو أحد المساجد التي صلى فيها النبي صلى الله عليه وسلم " و واللافت للانتباه أن العجيمي توفي عام ١١١٣هـ أي قبل تأسيس زاوية الطائف بأكثر من قرن ، وإنما سمي هذا المسجد بمسجد السنوسي وذلك (كما يذكر سليمان بن صالح آل كمال في كتابه) لأن السنوسي قد بنى زاويته بالقرب منه ، وقام بالتدريس فيه والاهتمام به ، لمزيد من التفصيل انظر : حسن بن علي بن يحيى العجيمي : إهداء اللطائف من اخبار الطائف تحقيق : علي محمد عمر ،بورسعيد : مكتبة الثقافة الدينية ،١٩٩٦م ص ٦٢ ، سليمان بن صالح آل كمال : مساجد الطائف داخل السور تاريخ عمارتها ودورها العلمي ، الطائف : مكتبة المعارف ، ط١ ، ١٩٩٥م ، ص ٣٥-٣٦ .

[٣١] مسجد صغير في حي الكاتبية ، انظر رسالة في وصف المدينة لعلي بن موسى المنشورة في كتاب رسائل في تاريخ المدينة، تقديم حمد الجاسر ، الرياض : دار اليمامة ، ١٣٩٢هـ، ص١٧ ، أحمد ياسين أحمد الخياري : تاريخ معالم المدينة المنورة قديما وحديثا، تعليق : عبيدالله محمد كردي ، ط٤، ،المدينة المنورة ، ١٩٩٣م ، ص ١٦٠ ، ملحق (٢) .

[٣٢] كانت زاوية و مسجد السنوسي في جدة حارة اليمن بالقرب من المستشفى العام ، وقد زيلت مع بيوت عدة خلال الاصلاحات التي مرت بها هذه المنطقة ، انظر ملحق (٣) .

[٣٣] تقع ينبع على ساحل البحر الاحمر، وتعد ينبع من أهم المدن الحجازية ، فهي الميناء المهم الثاني على البحر الأحمر بعد مدينة جدة، وسميت ينبع لكثرة الينابيع والعيون فيها؛ فقد ذكر أنه كان فيها مائة وسبعون عيناً ، وقد عرف الجزء الواقع على الشريط الساحلي للبحر الأحمر بينبع البحر "الميناء" لموقعها، وتمييزاً لها عن ينبع النخل ،التي تقع في الداخل إلى الشرق منها ، وسميت بينبع النخل لكثرة النخيل بها فهي تمتاز بخصوبة تربتها وكثرة مزارعها ووفرة العيون فيها ، انظر : الحموي، معجم البلدان، ج ٤ ، ص٥١١ ، أيوب صبري باشا، موسوعة مرآة الحرمين الشريفين وجزيرة العرب، ، القاهرة: دار الأفاق العربية، ٢٠٠٤م، ج٥ ، ص ١٤٧، محمد احمد الرويثي، المرافق الطبيعية على الساحل السعودي الغربي، المدينة المنورة: دار الواحة العربية، ط٣، ١٩٩٧م،ص ٣٢٥-٣٢٧ ، انظر ملحق (٤) .

المدن الحجازية كزاوية ضبا [٣٤] ، وزاوية بدر[٣٥] وشيخها محمد الغماري ، وزاوية الصفراء[٣٦]، وزاوية الحمراء[٣٧]، وزاوية رابغ[٣٨] ، وزاوية العيص[٣٩]، وزاوية صبح [٤٠] ، وكان لكل زاوية نشاط دعوي واضح[٤١] .

ومما ساعد السنوسي على ازدهار الحركة السنوسية وكثرت زواياها في الحجاز تولي الشريف عبدالمطلب بن غالب إمارة مكة ، وقد ارتبط هذا الشريف بعلاقة جيدة بالإمام محمد السنوسي ، وكان يحضر في بعض الأحيان مجالسه العلمية قبل توليه الإمارة ،وعندما تولى الإمارة قدم للسنوسيين مساعدات جلية ، فأقطعهم أرضا واسعة قرب زاوية أبي قبيس ، بالإضافة إلى عدد من الأراضي أوقفها للزوايا السنوسية في كل من المدينة المنورة وجدة والطائف، وسعى لدى السلطان العثماني عبد المجيد بن محمود لإعفاء الزوايا السنوسية من الضرائب الحكومية ، ونجح في إصدار فرمان من السلطان بذلك [٤٢] .

لم يقتصر نشاط الامام السنوسي في الحجاز على إنشاء الزوايا والتعليم بل ألّف عدداً من الكتب الفقهية منها كتاب " بغية المقاصد وخلاصة الراصد" المسمى بالمسائل العشر، وكتاب " السلسبيل المعين " و" إيقاظ الوسنان " وكتاب " الدرر السنية في أخبار السلالة الادريسية "، كما حرص السنوسي على أن يحجّ في كل عام أثناء إقامته بالحجاز وذلك حتى يلتقي بالحجاج القادمين من مختلف بقاع العالم الإسلامي ، وينشر بينهم دعوته ومبادئه الفكرية [٤٣].

مكث السنوسي ثماني أعوام في الحجاز، ثم قرر العودة إلى برقة عام ١٢٧٠هـ-١٨٥٤م ويُذكر أن سبب مغادرته هو سوء علاقة شريف مكة عبدالمطلب بن غالب بالدولة العثمانية ، وعدم رضوخه لأوامر السلطات العثمانية ومحاولته الاستقلال عنها، وفي الوقت ذاته ارتبط السنوسي بصلات طيبة مع هذا الشريف ، لذلك رأى السنوسي أنه من الأنسب له مغادرة الحجاز حتى لا يحدث أي احتكاك بينه وبين السلطات العثمانية بسبب تلك العلاقة ، خاصة وأن السنوسي كان

---

[٣٤] ضبا : بلدة تابعة لإمارة تبوك ،الجاسر ، المعجم الجغرافي ، ج٢ ،ص ٩١٢ ، انظر ملحق (١) .

[٣٥] بدر: الموضع الذي حدثت فيه معركة البدر الكبرى في السنة الثانية من الهجرة ، وقد أصبحت بلدة تتبعها قرى كثيرة بمنطقة المدينة المنورة ، الجاسر ، المعجم الجغرافي ، ج١، ص ٢٦٤ ، انظر ملحق (١) .

[٣٦] الصفراء : قرية تُعرف اليوم باسم الواسطة ، انظر عاتق البلادي : معجم المعالم الجغرافية في السيرة النبوية ، مكة: دار مكة،١٩٨٢م ، ص١٧٦ .

[٣٧] الحمراء : من قرى بدر في منطقة المدينة المنورة ، في واد يدعى الحمراء ، الجاسر ، المعجم الجغرافي ، ج١،ص٤٧٨.

[٣٨] رابغ : تقع بين الأبواء والجحفة ، فيها إمارة من إمارات منطقة مكة المكرمة ، وتتبعها قرى عديدة، الجاسر ، المعجم الجغرافي ، ج٢ ،ص٦١٣ ، انظر ملحق (١).

[٣٩] العيص: وادي بين المدينة المنورة والبحر ، انظر : البلادي: معجم المعالم الجغرافية ، ص ٢١٩.

[٤٠] صبح : بلدة تقع في إمارة مكة المكرمة ، الجاسر ، المعجم الجغرافي ، ج٢ ،ص ٨٢٨ .

[٤١] ارسلان ، حاضر العالم الإسلامي ،ج٢ ،ص ١٤١، ص ٤٠٧، عبدالمالك بن عبدالقادر بن علي الطرابلسي ، الفوائد الجلية في تاريخ العائلة السنوسية " مختصر" تصنيف صلاح عبدالعزيز العمامي ، الجزء ٧ من القسم الأول ، الحركة السنوسية ، ص ٨٩-٩٠ ،

Knut S. Vikor :Sufi and scholar on the desert edge: Muhammad b. ‘Ali al-Sansui and his brotherhood, England :northwestern university press,1995, p162-165,173-175,

[٤٢] الطرابلسي ، الفوائد الجلية " مختصر" تصنيف العمامي ، الجزء ١٢ من القسم الأول .

[٤٣] الدجاني ، الحركة السنوسية ،ص ٨٦-٨٧ .

يتحاشى التصادم معها ، ويسعى لتجنب أي اتصال بالقوى السياسية لأنه يدرك أن ذلك سوف يجرّ عليه وعلى دعوته الكثير من المتاعب ، ومن جهة أخرى فإن مدة غياب السنوسي قد طالت عن ليبيا، فافتقده أهلها، ورحلت إلى الحجاز وفودا ليبية عديدة تقنع السنوسي بالعودة معهم ، وأمام تلك الظروف غادر السنوسي الحجاز، بعد أن أناب عنه محمد بن ابراهيم الغماري [٤٤] .

أقام السنوسي في زاوية الجغبوب والتي أصبحت مقر السنوسية الأول في ليبيا، وبعدها بدأ السنوسي يشعر باعتلال في صحته حتى وافته المنية في شهر صفر ١٢٧٦هـ-١٨٥٩م [٤٥].

**ثالثاً : أهمية الزوايا السنوسية الحجازية ودورها:**

تعد الزوايا السنوسية الأداة العملية للدعوة السنوسية، والجدير بالذكر أن نظام الزوايا لم يظهر مع الحركة السنوسية، إنما ظهر منذ فترة مبكرة فقد استعانت الطرق الصوفية بهذا النظام، وإن اختلفت معها في المعنى، فالزاوية الصوفية تعني المكان الذي ينفرد فيه أتباع الطرق الصوفية بأنفسهم، ويتقربون لله بالعبادة ليلاً ونهاراً، معتزلين الناس ومتوكلين على الله في رزقهم ، أما الزوايا السنوسية فقد اختلفت عنها من حيث الموقع والوظيفة والتنظيم[٤٦] ، فالزوايا السنوسية كما وصفها بريتشارد ايفانز في كتابه "سنوسيو برقة "كانت عبارة عن "مدارس، ومحطات قوافل، ومراكز تجارية، ومراكز اجتماعية، وحصوناً، ومحاكم، ومصارف نقدية، ومستودعات، وملجأ للفقراء، ومواطن حمى، ومدافن"[٤٧] .

إن الزوايا السنوسية في الحجاز لم تحظ باهتمام كاف من الباحثين ، فالمعلومات المدونة عنها شحيحة ولا تعطي صورة وافية للدور الثقافي والاجتماعي الذي لعبته في تاريخ الحجاز خلال تلك الحقبة، لذلك ارتأت الباحثة استنطاق نشاط وأهداف الزوايا السنوسية المغربية ومقارنتها بالزوايا السنوسية الحجازية من خلال تحليل المعلومات المتاحة .

**١- موقع الزوايا السنوسية :**

يمتاز موقع الزوايا السنوسية في بلاد المغرب العربي بصفات سياسية وتجارية وإستراتيجية ، فمن الناحية السياسية نجد أن الزوايا تنتشر في الداخل أكثر من انتشارها في الساحل، وذلك يعود إلى أن النفوذ العثماني يتركز في الساحل أكثر، لذلك أقيمت هذه الزوايا في الداخل تحاشياً لأي صدام قد يقع بين السلطات العثمانية والسنوسية، ويمتاز موقع هذه الزوايا بدقة الاختيار فهي تبنى عادة على مناطق مرتفعة، تمكن سكانها من الدفاع عنها عند التعرض

---

[٤٤] أحمد زيني دحلان : خلاصة الكلام في بيان أمراء البلد الحرام ، القاهرة : المطبعة الخيرية ،١٣٠٥هـ ، ص٣١٧-٣١٨ ، الدجاني ، الحركة السنوسية، ص ٩٥-٩٦ ، جارشلي : أشراف مكة وأمراؤها ، ص ١٧٠-١٧٥ ، الصلابي ، الحركة السنوسية ، ص٨٦ .

[٤٥] الشريف ، الجواهر الإكليلية ، ص٢٨٥ ، الزاوي ، اعلام ليبيا ، ٣٤٦ .

[٤٦] الصلابي ، الحركة السنوسية في ليبيا ، ص١٢١-١٢٣ ، رأفت الشيخ ، في تاريخ العرب الحديث ، القاهرة : دار الثقافة والنشر والتوزيع ، ١٩٩٢م ، ص ٢٤٣ .

[٤٧] ايفانز بريتشارد : سنوسيو برقة ، ترجمة : عمر الديراوي أبو حجلة ، ليبيا : مكتبة الفرجاني ص ٢٩ -٣٠ .

لأي خطر خارجي، ويمتاز إنشاؤها بالدقة والتنظيم ، فالزوايا تبنى خلف بعضها بمسافة معينة حتى إذا تعرضت الزوايا الأمامية للهجوم انتقل سكانها إلى الزوايا الخلفية وهكذا ، وهذا التنظيم يجعل منها خطوط دفاعية متتالية [٤٨].

كما أن لموقعها أهمية تجارية وإستراتيجية فقد أنشئت تلك الزوايا على طرق التجارة المشهورة آنذاك، الأمر الذي أدى إلى تنشيط التجارة وازدهارها، حيث ارتبطت ثروات البلاد الاقتصادية بالزوايا، كما لعبت الزوايا دوراً هاماً في تشجيع تجارة القوافل التي تعتبر عصب الاقتصاد في تلك الحقبة، ولا يعني ذلك قيام الزوايا بعمل تجاري بل إنها كانت تعد محطات للتجار المتنقلين من الشمال الأفريقي إلى الجنوب ، كما تعمل على تنظيم العلاقة بينهم[٤٩] .

وعند تحليل تلك المعلومات ومقارنتها بموقع الزوايا السنوسية في الحجاز نجد أن موقع تلك الزوايا قد انقسم إلى قسمين ، القسم الأول زوايا أنشئت في أهم المدن الحجازية العريقة كمكة المكرمة والمدينة المنورة والطائف وجدة ، فإذا كان السنوسي يتحاشى الاحتكاك مع السلطات العثمانية في بناء زواياه في المغرب ، إلا أننا نجده في الحجاز يبني هذه الزوايا في قلب المدن الحجازية ، والسبب في ذلك يعود إلى أن علاقته جيدة اجمالاً مع أشراف الحجاز، وقد حصل على إذن شريف مكة محمد بن عون في بناء الزوايا السنوسية بها .

أما القسم الثاني من الزوايا الحجازية فالمتتبع لموقعها يلحظ بناء معظمها على طريق الحج بامتداد الشريط الساحلي كزاوية ضبا واملج والوجه ورابغ والليث وينبع[٥٠] ، وذلك لأن تلك المدن تعد محطات هامة لقوافل الحج ، مما يتيح للسنوسي فرصة الاتصال ونشر أفكاره بين أكبر عدد من المسلمين القادمين للاماكن المقدسة .

والجدير بالذكر أن موقع الزوايا الحجازية أتاح للسنوسي فرصة نشر أفكاره لدى طائفة حجازية كبيرة تشمل فئتين الأولى هم السكان المحلين من أهالي الحاضرة والبادية ، والفئة الثانية تشمل المجاورين والمهاجرين الذين قدموا من أقطار إسلامية مختلفة رغبة في شرف المجاورة و طلب العلم في الحرمين الشريفين .

بالإضافة إلى هؤلاء فان الحجاز تستقبل وفود سنوية من الحجاج والمعتمرين الذين يؤدون مناسكهم ويغادرون عائدين إلى أوطانهم ، وإذا ما نجحت الزوايا السنوسية في استقطابهم أصبحوا سفراء ودعاة لها في أوطانهم ، ومن المعلوم أن منطقة الحجاز اجمالاً بحكم اشتمالها على الحرمين الشريفين ،

---

[٤٨] الشريف ، الجواهر الإكليلية ، ص٢٨٥ ، الزاوي ، اعلام ليبيا ، ٣٤٦ . الصلابي ، الحركة السنوسية في ليبيا ، ص١٢٦-١٢٨، الشيخ ، في تاريخ العرب ،٢٤٣-٢٤٤ ، حسين مؤنس : تاريخ المغرب وحضارته ،ج٣ ، بيروت :العصر الحديث ،ط١، ١٩٩٢م ،ص ٤٤٣ ، مهدي رزق الله أحمد : حركة التجارة والإسلام والتعليم الإسلامي في غربي افريقية قبل الاستعمار وأثارها الحضارية ، ط١ ، ١٩٩٨م ، ص ١١٣ .

[٤٩] لمزيد من التفصيل عن محطات قوافل الحج ، ينظر محمد صادق باشا ، الرحلات الحجازية ، ص ١٥٥-١٥٧ ،ص ١٩٨، ٣٥٣-٣٥٤ .

[٥٠] انظر ملحق (١) .

وقدوم قوافل الحج إليها تحظى بنشاط تجاري جيد مما حقق لها دخلا لا باس ، ولا يخفى أن الزوايا السنوسية الواقعة على طريق الحج أو الواقعة في أراضي المدن الحجازية الكبرى قد استفادت من تلك المزايا الاقتصادية .

**٢- وظائف الزوايا السنوسية :**

تؤدي الزوايا السنوسية وظائف متعددة دينية وتعليمية واجتماعية واقتصادية وعسكرية ، فأما طبيعتها الدينية فتمثلت في التطبيق العملي لأحكام الإسلام ومبادئه، كما أنها قامت بتعليم القران الكريم والعلوم الدينية والروحية ، كما اعتبرت تلك الزوايا مراكز للفتوى ، ودار لضيافة المسافرين ، ومجلساً لحل المنازعات بين الناس نظراً لوجود عدد كبير من العلماء والمفتين بها [٥١] .

كما أدت الزوايا دوراً تعليميا واجتماعيا حتى أنها شُبهت بالمدارس والمراكز الاجتماعية ، فقد كان الأطفال يتعلمون في الزوايا القرآن الكريم والقراءة والحساب وما أن يميز الطفل حتى يرسله أهله إلى الزوايا الكبرى كزاوية البيضاء وزاوية الجغبوب، حيث يتعلم فيها العلوم الدينية المختلفة من تفسير وحديث وفقه وأصول وتوحيد، بالإضافة إلى النحو والصرف والبلاغة والأدب، كما يتعلمون فيها الحرف والصناعات اليدوية كالحدادة والنجارة والزراعة وغيرها، ومن جهة اخرى فقد عمل السنوسيون على القضاء على الخلافات بين القبائل ، مما ساهم في إرساء الأمن في الزوايا وما حولها[٥٢].

وقد قامت الزوايا الحجازية بتأدية تلك الوظائف ، فلكل زاوية نشاط دعوي واضح ، وأبرز مثال لذلك زاوية أبي قبيس ، فقد بنى فيها السنوسي مسجد ومساكن للزوار والمسافرين ، ومدرسة للتعليم، وكان السنوسي في بداية الأمر يتولى بنفسه مهمة التدريس بها ، واجتمع فيها عدد كبير من طلبة العلم، اما الدروس فمقسمة إلى قسمين: قسم للمبتدئين يتعلمون فيه القرآن الكريم، والقراءة والحساب ، وقسم لمن قطعوا شوطاً في طلب العلم الشرعي.

ولم تنصب وظائف الزوايا الحجازية على التعليم فحسب بل سعت إلى تعليم مرتاديها الحرف والصناعات حتى تكفل لهم دخلا اقتصادياً واستقراراً اجتماعياً ، فقد كان السنوسي يوجه طلبته بعد الانتهاء من طلب العلم إلى ضرورة تعلم الحرف والعمل لكسب الرزق ، وعدم الركون إلى الراحة والبطالة ، حتى أضحت زاوية أبي قبيس وغيرها من زوايا الحجاز مراكز للعلم والعمل، ويزداد عدد الوافدين اليها في موسم الحج ، كما كانت تلك الزوايا محطات لضيافة المسافرين المارين بها، فزاوية جدة على سبيل المثال كانت مهمتها استقبال

---

[٥١] إبراهيم رفعت باشا ، مرآة الحرمين أو الرحلات الحجازية والحج ومشاعره الدينية ، ج٢ ، القاهرة : مطبعة دار الكتب المصري ، ١٩٢٥م ، ص ٣٨٢ ، الشريف ، الجواهر الاكليلة ، ٢٨٣ ، الصلابي ، الحركة السنوسية في ليبيا، ص ١٣٠، اللجنة العليا ، الإمام محمد بن علي السنوسي، ص ٤٩-٥٠ .

[٥٢] هنري حبيب ، ليبيا بين الماضي والحاضر ، ترجمة شاكر إبراهيم ، ط١، ليبيا : المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والمطابع ،١٩٨١م ، ص٦٧ ،الشريف ، الجواهر الاكليلية ، ص٢٨٣ ، الشيخ ، في تاريخ العرب ، ٢٤٨ .

وضيافة الوافدين لمنطقة الحجاز من السنوسيين وغيرهم ، وتوفير المسكن والمأكل لهم مجاناً [٥٣] .

ومن الملاحظ أن الزوايا السنوسية في المغرب كان لها نشاط عسكري تمثل في تدريب أتباعها على فنون القتـــال والفروسية، وصـناعة الأسلحة والذخـائر حتى يكونوا مستعدين لأي عدوان خارجي، وقد نجحت هذ الزوايا في مواجهة الخطر الفرنسي المتقدم نحو ليبيا ، ثم مقاومة الاحتلال الايطالي في الأراضي الليبية، والدليل على نجاح رسالتها العسكرية هو صمود السنوسيين في كفاحهم ضد الاحتلال لأكثر من عشرين سنة[٥٤] ، ولم نجد معلومات تشير إلى النشاط العسكري في زوايا الحجاز، وقد يكون مرد ذلك استقرار الأحوال السياسية بالحجاز، وانعدام الأطماع الخارجية بها،وبالتالي عدم حاجة السنوسيين لتدريب أبناء المنطقة على الفنون العسكرية .

**٣- التنظيم الإداري للزوايا السنوسية الحجازية:**

يمتاز التنظيم الإداري في الزوايا السنوسية ببناء هرمي وتنظيمي دقيق ، فالسلطة تتركز في يد شيخ الزاوية الذي يسمى "المقدم "، وهو الذي يتولى شئون الجماعة المستقرة في الزاوية، ويفصل في الخصومات ، ويتولى خطبة الجمعة، ويليه الوكيل وهو المسئول عن الأمور الصادرة والواردة في الزاوية، كما يشرف على الأمور الاقتصادية، وآغا لجمع الزكاة ، وهناك إمام المسجد والمأذون الشرعي للزاوية، وهيئة للتعليم بها [٥٥] .

وممن تولى إدارة الزوايا الحجازية الشيخ عبدالله التواتي، وهو أول من تولى إدارة زاوية أبي قبيس بعد السنوسي، كما تولى مشيختها مصطفى الغماري، وحامد غانم المكاوي، وعلى حامد، والشارف حامد، والصادق السنوسي حامد[٥٦] . أما زاوية المدينة المنورة فقد تم إنشاؤها عام ١٢٦٦هـ/١٨٥٠م، وكان أول شيخ لها العلامة محمد الشفيع ، وممن تولى مشيختها العلامة مصطفى الغماري ، ومحمد عبدالله الزوي، وعبدالله فركاس، وقد تولى الشيخ ابراهيم الغماري إدارة زاوية الطائف ، وبعد وفاته تولى الشيخ حامد بن محمد خيره إدارة الـزاوية، واستمر في منصبه حتى وفاة السنوسي، ثم عينه محمد المهدي مسئولا عن زاوية أبي قبيس وبقي في منصبه حتى وفاته ١٣٠٣هـ-١٨٨٦م ، وخلفه ابنه محمد في إدارتها، وقد بذل محمد بن حامد الملقب بـ محمد السنوسي جهداً كبيراً في تطوير الزوايا السنوسية في

---

[٥٣] ارسلان ، حاضر العالم الإسلامي ،ج٢ ،ص ١٤١، عبدالمالك بن عبدالقادر بن علي ،الجزء ٧ من القسم الأول ، مقدمة مختصر الفوائد الجلية ، الدجاني، الحركة السنوسية ، ص ٨٩-٩٠ ،

Knut S. Vikor :Sufi and scholar on the desert edge, p162-165.

[٥٤] الشريف ، الجواهر الاكليلية ، ص٢٨٤ ، الشيخ ، تاريخ المغرب ، ص٢٥٠ ، بريتشارد ، سنوسيو برقة ، ص ٣١-٣٢ .

[٥٥] نقولا زيادة : أفريقيات ، الرياض : مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، ص ٢٥٠-٢٥١، ستودارد: حاضر العالم الإسلامي، ج١، ص ٢٩٧-٢٩٨ .

[٥٦] ارسلان ، حاضر العالم الإسلامي ،ج٢ ،ص ١٤١، الطرابلسي ،الجزء ٧ من القسم الأول ، مقدمة مختصر الفوائد الجلية ، الدجاني، الحركة السنوسية ، ص ٨٩-٩٠ ،

Knut S. Vikor ,Sufi and scholar on the desert edge,1995, p162-165.

الحجاز، ووسع من عدد الأوقاف الملحقة بها وبغيرها من الزوايا في جدة ومكة والطائف ، وممن تولى مشيخة زاوية الطائف عبدالمالك الرسي السنوسي[٥٧].

ومن هذا يظهر أن الزوايا السنوسية كانت منظمة وغير عشوائية ، ولها قيادة مركزية ومركز دعوي قائم بذاته، كما أن الإطار التنظيمي فيها يمثل براعة في تنظيم العمل بصورة فاقت روح العصر الذي ظهرت فيه .

ومن الملاحظ أن الزوايا السنوسية بالحجاز قد حظيت بمكانة واضحة بين الحجازيين ، وتقديرهم للسنوسي قد استمر حتى بعد وفاته ، فقد كان الحجازيون يحرصون على حضور الاحتفال السنوي الذي تقيمه زاوية أبي قبيس في ليلة الثاني عشر من شهر رجب تخليداً لذكرى وفاة المؤسس السنوسي ، ويبدأ الحفل السنوي بالأذكار وقراءة سيرة الشيخ السنوسي، وفي الصباح يبدوا في ذبح الخراف وإقامة الولائم للحاضرين ، وقد استمر هذا الاحترام في نفوس الحجازيين إلى العقود اللاحقة [٥٨] .

وقد ازدهرت السنوسية في الحجاز وازداد أتباعها بصورة مستمرة حتى أنه في مطلع القرن الرابع عشر الهجري/أواخر التاسع عشر الميلادي أصبح لها العديد من الاتباع في مكة المكرمة وما حولها من القرى [٥٩] .

ومن أشهر التلاميذ الذين تخرجوا من الزوايا السنوسية بالحجاز الشيخ فالح الظاهري والذي اصبح فيما بعد أحد أشهر مشايخ السنوسيين الحجازيين .

**رابعاً : الشيخ فالح الظاهري ( أنموذجا ) لتلاميذ الزوايا السنوسية في الحجاز :**

**١- نسبه ونشأته :**

أنجبت الزوايا السنوسية عددا من التلاميذ الحجازيين الذين تعلموا فيها ، ومن أشهر أولئك العالم المحدث فالح بن محمد بن عبد الله بن فالح بن عبدالله الظاهري[٦٠] ،الذي يكنى بأبي النجاح ،وقيل أيضا يُكنى بأبي اليسر، ويرجع نسبه إلى ذوي بدوي من قبيلة الظواهر وهي فرع من قبيلة حرب الحجاز[٦١]، ولد الشيخ فالح في وادي الصفراء في السابع من شهر رجب عام ١٢٥٨هـ /١٨٤٢م[٦٢] .

كان والده يعمل في بيع إنتاج البادية من سمن وفحم ودباغ وغيرها في أسواق المدينة المنورة ، وقد عرف والده بالتقوى والصلاح ، وكان ملازماً لتلاوة القران الكريم ، وحريصا على تعليم ابنه العلوم الشرعية ، فما أن بلغ فالح سن التعليم حتى أدخله

---

[٥٧] عبدالله الغازي المكي : إفادة الأنام بذكر أخبار بلد الله الحرام ، تحقيق : عبدالملك بن دهيش ،ج٦، مكة المكرمة : مكتبة الاسدي،٢٠٠٩م، ص٤٢٢- ٤٨٥-٤٨٦، ارسلان ، حاضر العالم الإسلامي، ج٢ ، ص٤٠٧، الطرابلسي ،الجزء ٧ من القسم الأول ، مقدمة مختصر الفوائد الجلية ، الدجاني ، الحركة السنوسية ، ص ٨٩-٩٠ .

[٥٨] هورخرونيه ، صفحات من تاريخ مكة ، ج٢، ص ٣٧٤-٣٧٥ .

[٥٩] صادق باشا ، الرحلات الحجازية ، ص ١٨٠.

[٦٠] انظر ملحق ( ٥ ) .

[٦١] حوار مع ماجدة بنت إبراهيم علي فالح الظاهري حفيدة الشيخ فالح الظاهري ، صفر ١٤٣٩هـ .

[٦٢] حوار مع ماجدة بنت إبراهيم علي فالح الظاهري حفيدة الشيخ فالح الظاهري ، صفر ١٤٣٩هـ .

والده في الزاوية السنوسية الموجودة في مدينة رابغ ليتعلم بها لقربها من بلدته[٦٣] .

وفي تلك الزاوية حفظ الشيخ فالح الظاهري القرآن الكريم ودرس مبادئ العلوم، وبعض المتون، وحتى يستأنف الشيخ تعليمه ويستزيد من العلم والعلماء ، انتقل إلى المدينة المنورة عام ١٢٦٨هـ /١٨٥٢م،والتحق بحلقات العلم في المسجد النبوي الشريف، وأخذ العلم من كبار علماء المدينة المنورة ، وفي المدينة المنورة التقى الظاهري بأستاذه الإمام محمد بن علي السنوسي[٦٤]، وتفرس فيه السنوسي الذكاء والنجابة فقربه منه ، ولازم الظاهري أستاذه منذ ذلك الوقت ورافقه سبع سنوات في حلّه وسفره،وحج معه ثلاث حجات، وقرأ عليه جملة من العلوم العقلية والنقلية، ، وسمع عليه الموطأ، والكتب الستة وغيرها من كتب الحديث الشريف ، كان الظاهري حسن الصوت شجيّ القراءة وكان الإمام السنوسي يحثه ويدعوه لحضور الحلقات ويعجب بصوته المتميز في القراءة ، وإذا تغيب الظاهري عن الحضور يوما ، أفتقده أستاذه السنوسي وسأل زملائه عنه ، ثم يرسل إلى والده سائلاً عن سبب تغيبه عن الحضور[٦٥] .

كان السنوسي يثني ويكرم الظاهري فقد ألبسه عرقية[٦٦]كانت على رأسه وقال له : اخرج إلى طلبة العلم علّمهم القرآن ، وكثيرا ما أشاد السنوسي به في مجالسه، مظهراً حبّه له بين أتباعه ، وكان يقول السنوسي عن الظاهري هو "ولدي ولدي ولدي ثلاثا ويربعها بقوله وعزيز علي"[٦٧].

درس الشيخ الظاهري على يد كوكبة من علماء عصره ، ومن أولئك المشايخ الشيخ عمر الياصلي ، والشيخ محمد الطاهر الغاثي، والشيخ أبي الحلم عبدالرحيم بن أحمد الزموري البرقي الذي درس على يديه الشعر والبلاغة ، كما درس على يد الأستاذ أبي علي العدوي الحمزاوي ، والشيخ عبدالغني الدهلوي صاحب اليانع الجني ، والشيخ عبدالرحمن الأهدل اليمني ، ونال من هؤلاء العلماء إجازات عامة في علوم شتى ، حتى تبحر في العلم، وصار مرجعاً فيه مما أهله للتدريس في المسجد النبوي الشريف[٦٨] .

سافر الظاهري إلى مصر عدة مرات كان أولها في عام ١٢٧١هـ/١٨٥٤م ، وفي مصر التقى بعدد كبير من علمائها ودرس عليهم وأخذ منهم الإجازات،

---

[٦٣] عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني : فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات ، ج٢، بيروت : دار الغرب الإسلامي،١٩٨٢م ، ص٨٩٥ ، عبد الحفيظ محمد الطاهر الفاسي :معجم الشيوخ المسمى رياض الجنة او المدهش المطرب ، بيروت : دار الكتب العلمية ، ٢٠٠٣م ، ص٢٣٣ ، فالح بن محمد الظاهري : حسن الوفا لاخوان الصفا ، دمشق : دار البشائر الاسلامية ،د.ت ، ص ٧٦ ، خير الدين الزركلي :الأعلام ، بيروت: دار العلم للملايين ،ج٦، ط١٤، ١٩٩٩م ،ص ٣٢٦ .

[٦٤] يذكر الصلابي ان الظاهري التقى بالإمام السنوسي في مكة المكرمة عام ١٢٤٣ولكن الراجح ماذكر في المتن وهو ماذكره الشيخ الظاهري بنفسه في تقديمه لكتاب المنهل العذب ، يُنظر احمد بك النائب الانصاري الطرابلسي المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب ، ليبيا : مكتبة الفرجاني ، د.ت ، ص٣٩١ .

[٦٥] الظاهري ، حسن الوفا ، ص ١٣-١٤ ، ص٧١ ، الانصاري ، المنهل، ص٣٩٣ -٣٩١ .

[٦٦] العَرَقِيّة : مايلبس على الرأس تحت العمامة ليمتص العرق ، ينظر إبراهيم مصطفى واخرون : المعجم الوسيط ، دار الدعوة ، ج٢،ص ٥٩٦ .

[٦٧] الانصاري ، المنهل، ص٣٩٣ -٣٩١ .

[٦٨] الظاهري ، حسن الوفا ، ص ٧٢- ٧٣ ، ص ٧٦، الفاسي ، معجم الشيوخ ، ص ٢٣٤ .

وكان منهم الشيخ عليش، والشيخ أبو علي الحسن العدوي ومحمد الشريف الدمياطي وغيرهم ، و قد استمرت رحلاته إلى مصر حتى كان آخرها عام ١٣١٣هـ /١٨٩٥م[٦٩] .

**٢- مكانته العلمية :**

درس الظاهري على يد علماء أفاضل فنال منهم العلم الوفير وحصل منهم على الإجازات العامة، فأصبح عالماً حافظاً وإماماً شهيراً، متبحرا في علم الحديث وفقه معاني الآثار ، عالماً بالحديث قولا واعتقادا ، له حظ وافر في العلوم الأدبية واللغوية ، حتى وصفه المترجمون عنه بالمحدث الحافظ الفقيه الأصولي اللغوي ، أما معاصروه فقد وصفوه بعدة ألقاب منها : شيخ المشايخ ،حجة عصره ،السند الحافظ الثقة المنطوق ، صاحب اليد الطولى في العلوم والفنون ، وقد استحق الشيخ الظاهري بجدارة لقب عالم المدينة ومحدثها ومسندها، وبقية ذوي الاسناد العالي فيها [٧٠] .

كان الشيخ الظاهري شاعراً وكان يعدّ على رأس الشعراء السنوسيين بل وإمامهم في الملكة الشعرية ، إذ إنه كان يمثل الطبقة الأولى منهم ، وامتاز شعره بأنه جزل في لغته، رصين في عبارته ، له ديباجات امتازت بفنون البلاغة من الترصيع والتجنيس والتورية وغيرها ، حتى وصف بإمام البلاغة ، له شاعرية صادقة ويسير على أثار الشعراء القدماء، ولكنه مقلّ في شعره ، ومعظم ما كتبه ضاع ، أما ما توفر من شعره فهي نماذج قليلة موزعة بين بعض الكتب من قصائد المدح والتهنئة والرثاء ، وكنموذج لقصائده قصيدة "حريق الغرام " :

قد بات دمعك في الآماق منضودا
من شادنٍ خالَفَ الإعلان موعودا
يسامرُ النجمَ ما تمضي أجنَّتُه
ويمتري أن يكون الغِمض موجودا
وللغرام حريقٌ في جوانحه
أعيا العواذل إخفاءً وتخميدا
ما للصبابة أمست لا تفارقُه
والشوقُ عن غيره قد بات مطرودا

إلى أن يقول :

نشدْتك الله يا من لستُ أذكرُه
إلا وظِلْتُ بنار الشوق موقودا
إلا تعمَّدْتَ وصْلي إنَّ وصلك لي
سِرٌّ يجاري فؤادًا فيك معمودا
إن زرتَ أحييت نفسًا حرةً اتخذت
محمدًا شافعًا والله معبودا [٧١]

---

[٦٩] الظاهري ، حسن الوفا ، ص ٧٢- ٧٣ ، ص ٧٦، الفاسي ، معجم الشيوخ ، ص ٢٣٤ .

[٧٠] الكتاني ، فهرس الفهارس ، ج٢ ، ص٨٩٥ ، الفاسي ،معجم الشيوخ ، ص ٢٣٣-٢٣٤ ، الظاهري ، حسن الوفا ٧٩-٨١ ، عمر رضا كحالة ، معجم المؤلفين ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٩٣م ، ،ج٣، ص ٥٧٩ ، الزركلي ، الأعلام ، ، ج٦ ، ص ٣٢٦ .

[٧١] محمد طه الحاجري : دراسات وصور من تاريخ الحياة الادبية في المغرب العربي ، بيروت : دار النهضة العربية ، ١٩٨٣م ، ص ٣٠٧-٣٠٩ ،الانصاري ، المنهل العذب ، ص ٣٨٩ .

وعندما همّ السنوسي بمغادرة الحجاز في أعقاب رحلته الأخيرة ، رافقه الظاهري إلى برقة ، وأقام فيها منذ عام ١٢٧١هـ /١٨٥٤م، وقد عاصر الظاهري أحداث بناء زاوية الجغبوب التي بنيت عام ١٢٧٣هـ/١٨٥٦م ، وكان من طليعة من باشر التدريس في زاويتها، إذ غدت زاوية الجغبوب مقر السنوسية الأول في ليبيا [٧٢] .

وفي زاوية الجغبوب تزوج الشيخ فالح الظاهري من ابنة أستاذه السنوسي وأنجب منها علي وحفصة ،وكان مولدهما في واحة الجغبوب ، في حين تزوجت الابنة الأخرى للسنوسي من والد عمر المختار[٧٣] ، ودرس على يدي الشيخ فالح في واحة الجغبوب تلاميذ كثر ، ومن أشهر أولئك التلاميذ الذين التحقوا بهذه الزاوية عمر المختار، إذ مكث ثماني سنوات ينهل من علم الشيخ الظاهري في زاوية الجغبوب[٧٤].

لم تحدد معظم المصادر المدة التي مكثها الظاهري في الجغبوب وان كانت قد أشارت إلى أنه قضى بها زمنا طويلاً ، والشيخ الظاهري يذكر ذلك عندما يقول قضيت في طرابلس الغرب فترة شبابي، ولكننا نجد أن الحاجري انفرد بذكر المدة في كتابه وأشار أنه مكث بها أربعين عاماً [٧٥] ، مما يعني أن الشيخ الظاهري قد مكث في طرابلس الغرب من عام ١٢٧١هـ/١٨٥٤م وحتى عام ١٣٠٩هـ/١٨٩١م، وذلك لأن السلطان عبدالحميد قد استدعاه في عام ١٣٠٩هـ/١٨٩١م للتعليم بالأستانة ، ومن هذا نميل إلى أن الشيخ قد مكث في طرابلس الغرب ما يقارب تلك المدة ، وبالتالي فإنه حينما توجه إلى الأستانة كان مقيما آنذاك في ليبيا وليس في الحجاز .

أشرنا آنفاً إلى أنّ الشيخ فالح الظاهري كان مفخرة في العلم ، وقد ذاع صيته في الآفاق حتى استدعاه السلطان العثماني عبد الحميد إلى إسطنبول في عام ١٣٠٩هـ /١٨٩١م، وعين بأمر من السلطان مدرساً بالقصر السلطاني لقراءة الحديث الشريف ، وقد مكث الشيخ الظاهري في إسطنبول ما يقارب الست سنوات ، وفيها التقى بعدد من طلبة العلم ، وكان من أشهرهم المؤرخ أحمد النائب الأنصاري الطرابلسي وهو صاحب كتاب "المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب" وقد طلب من الشيخ الظاهري مراجعة كتابه والتقديم له ، كما التقى فيها بالمؤرخ محمد بشير ظافر المدني صاحب كتاب "اليواقيت الثمينة في أعيان مذهب عالم المدينة"[٧٦].

---

[٧٢] الحاجري ، دراسات وصور من تاريخ الحياة الأدبية ، ص ٣٠٩ ، الصلابي ، الحركة السنوسية ،٩٦-٩٧، الزاوي ، أعلام ليبيا ، ص٣٤٦ ، الشريف ، الجواهر الاكليلة ، ص ، ٣٤٩ .

[٧٣] حوار مع ماجدة بنت إبراهيم علي فالح الظاهري حفيدة الشيخ فالح الظاهري ، صفر ١٤٣٩هـ .

[٧٤] الحاجري ، دراسات وصور من تاريخ الحياة الأدبية ، ص ٣٠٩ ، الصلابي ، الحركة السنوسية ،٩٦-٩٧، الزاوي ، أعلام ليبيا ، ص٣٤٦ ، الشريف ، الجواهر الاكليلة ، ص ، ٣٤٩ .

[٧٥] الحاجري ، دراسات وصور من تاريخ الحياة الادبية، ص ٣٠٩ .

[٧٦] على مصطفى المصراتي : مؤرخون من ليبيا مؤلفاتهم ومناهجهم ، ليبيا : الدار الجماهيرية ، ط٢ ،٢٠٠٢م ، ص٢٨١-٢٨٣ ، الانصاري ، المنهل العذب، ص٣٨٩-٣٩١ ، محمد البشير ظافر الازهري : اليواقيت الثمينة في مذهب عالم المدينة ، القاهرة : مطبعة الملاحي العباسية ،١٣٢٤ه ، ص٧ .

لم يرغب الشيخ الظاهري بالإقامة الطويلة في إسطنبول ، فقد ضاق من حياة القصور وما فيها من ترف لم يعهده الشيخ الذي اشتاق لحياة الانطلاق والحرية التي ألفها في البادية ، واشتدّ به الشوق والحنين إلى الحجاز التي طال غيابه عنها ، فسعى لدى المفتي ، وطلب منه التوسط له عند السلطان لإعفائه من هذا المنصب والإذن له بالعودة إلى المدينة المنورة ، فوافق السلطان على ذلك وأعفاه من منصبه وأعاده إلى المدينة المنورة عام ١٣١٤هـ /١٨٩٦م ومعه فرمان بتدريس علوم الحديث في المسجد النبوي الشريف مع تخصيص مرتب له ، وأمر بصرف مقدار من الحنطة له سنويا [٧٧]. وعندما عاد إلى المدينة المنورة استقبله أهل المدينة بالحفاوة والترحيب، وأقام له الشيخ عبدالجليل برادة حفلا ترحيبي حضره عدد من علماء المدينة وأعيانها، وقد رحب به بهذه الأبيات :

يوم لطيبة من أيام ماضيها
لما حدا بورود البشر حاديها
قد فوه السعد والإقبال مرتجلاً
بعودة العالم النحرير تنويها
قدوم يمن على دار الرسول بدا
بفالح الظاهري الفذّ يرضيها
راو الحديث أبو اليسر الذي نضحت
أقلامه بحديث المصطفى فيها
أبى على نفسه النعماء ضافية
يجدها في قصور الملك حاويها
وطيب العيش لا يحلو لذي ولع
فالعلم خير من الدنيا وما فيها

ورد عليه الشيخ الظاهري مرتجلا :

ماذا أقول ورب القول شاديها
ضيافة جمعت أرواح شاديها
ملكت كل معاني الشعر مانحبست
عني موارده من ذا بدانيها
حبي لطيبة حب ليس يعدله
حب القصور ولا الدنيا وما فيها
فلست أبغي بها دار السعادة إذ
كل السعادة في أكناف واديها
هذا اعترافي بما أوليتني منناً
يضيق طريق بياني عن معانيها[٧٨]

وبعدما استقر الشيخ الظاهري في المدينة عاد للتدريس في المسجد النبوي الشريف، وهرع العلماء والطلاب ينهلون من علمه وأدبه والتفوا حوله ، حتى كانت حلقته من أكبر حلقات المسجد، واجتمع حوله طلبة العلم من مشارق الارض ومغاربها ، ومن تلاميذه الذين تلقوا عنه الشيخ إبراهيم بري، الشيخ

[٧٧] محمد سعيد دفتردار ، العلامة الشيخ أبو اليسر فالح الطاهري ، جريدة المدينة المنورة ، س ٢٥ ،ع ٩٠٢، ٢٧ربيع الثاني ١٣٨٠ه/١٨ أكتوبر ١٩٦٠م ، الصلابي ، الحركة السنوسية ، ص٩٦ ، انس يعقوب الكتبي ، اعلام من ارض النبوة ، ط ١ ، المدينة المنورة : الخزانة الكتبية الحسنية الخاصة ،١٤٣٧ هـ ، ص ٤٤٦ .

[٧٨] الكتبي ، اعلام من ارض النبوة ، ص ٤٤٦-٤٤٨ .

زكي برزنجي ، الشيخ خليفة بن حمد النبهاني، والشيخ محمد عبدالباقي اللكنوي ، الشيخ عبدالحي الكتاني ، محمد جعفر الكتاني، الشيخ عبدالحفيظ الفارسي وغيرهم[٧٩]، وتزوج بعد عودته للمدينة المنورة من مريم بنت عبدالرحمن البوسعادي وهي جزائرية مقيمة في المدينة المنورة وانجب منها بكر[٨٠] ، في حين زوج ابنه البكر علي[٨١] من فاطمة البوسعادي اخت زوجته[٨٢] .

استمر الشيخ الظاهري في التواصل مع إخوانه السنوسيين في ليبيا ، وكان يرسل إليهم قصائد تحمل شوقه وحنينه لهم، ومن ذلك قصيدة سرى طيفكم ، والتي كان مطلعها :

سرى طيفكم ليلاً فما تاه في المسرَى
على بعد ما بين الجغابيب والحمرا
عجبت له أنَّى اهتدى لي وبيننا
مهامِهُ ينبو الوهْم عن جعْلها مسرى
أأحبابنا والله ما غيَّر النوى
ودادي ولا أخلَتْ بلادي لكم ذكرا
أهش لريح «الجرْبياء» إذا سرَتْ
وإن أضرمتْ في القلب من شوقكم جمرا [٨٣]

وذُكر أن الشيخ فالح بعد فترة من عودته من إسطنبول سافر إلى الهند واشتغل بالتدريس فيها ، واستندوا في ذلك على رسالة أرسلها الشيخ الظاهري لصديقه الشيخ أحمد الريفي قال فيها " بعد قدومي من البلاد الرومية حصل لي من إفادة العلوم غطوس ما أفقت منها إلا وأعضائي بها خلل من طول الجلوس لكني ولله الحمد حصلت على تبليغ العلم إلى أهله غاية الإرب ، ولم يبق قطر من الأقطار إلا وحمل عني إليه دفتر (مفالحة) شيخنا الأستاذ وهذا أقصى أمنيتي من كوني جعلت في الخافقين لشيخنا المذكور على صيت حتى في الهند والسند " [٨٤] ، ومن خلال التأمل في ذلك النص لا تجد الباحثة إشارة صريحة على أن الشيخ قد سافر بنفسه للهند، ولذلك ترجح أن المقصود هو انتقال أفكار الشيخ وعلمه إلى الهند وليس انتقاله بشخصه إليها .

ألف الشيخ فالح الظاهري عدداً من المؤلفات والتصانيف تشهد بطول باعه في العلم والتأليف، منها :(حواشي صحيح البخاري وموطأ مالك في عدة

---

[٧٩] الظاهري ، حسن الوفا ، ص ٨٢ ، زيدان ، بقية الناس فالح الظاهري ، صحيفة المدينة المنورة ، مكتبة إبراهيم بن علي الظاهري حفيد الشيخ فالح الظاهري ، دفتردار ،العلامة الشيخ أبو اليسر فالح الطاهري ، جريدة المدينة المنورة ، س ٢٥ ،ع ٩٠٢، ٢٧ربيع الثاني ١٣٨٠ه/١٨ أكتوبر ١٩٦٠م .

[٨٠] غادر بكر بن فالح الحجاز وله من العمر ستة عشر عاما ، وقيل إنه اتجه لمصر وقيل إلى المغرب ، حوار مع ماجدة بنت إبراهيم علي فالح الظاهري حفيدة الشيخ فالح الظاهري ، صفر ١٤٣٩هـ .

[٨١] كان علي بن فالح الظاهري من أشهر العلماء في عصره ، فقد أهتم والده بتربية وتعليمه العلوم الشرعية وأتم حفظ القران الكريم ، وكانت له حلقة في المسجد الحرام يعلم فيها طلبة العلم العلوم الشرعية ، كما كان يعقد حلقات أخرى في منزله الخاص ، وكان الشيخ علي بن فالح يقوم بنسخ الكتب لعدد من علماء الحرمين الشريفين ، وقد توفي في مكة المكرمة عام ١٣٦٤هـ ، حوار مع ماجدة بنت إبراهيم علي فالح الظاهري حفيدة الشيخ فالح الظاهري ، صفر ١٤٣٩هـ . انظر ملحق(٦) .

[٨٢] انجبت فاطمة البوسعادي له محمد وست بنات ، وبعد وفاتها تزوج علي من منى بنت مهنا الظاهري وانجب منها إبراهيم وبنتين، حوار مع ماجدة بنت إبراهيم علي فالح الظاهري حفيدة الشيخ فالح الظاهري ، صفر ١٤٣٩هـ .

[٨٣] الصلابي ، الحركة السنوسية ،٩٦-٩٧، الحاجري ، دراسات وصور من تاريخ الحياة الادبية، ص ٣٠٩ ، الزاوي ، اعلام ليبيا ، ص٣٤٦ .

[٨٤] الصلابي ، الثمار الزكية ، ص ٧٦-٧٧ .

مجلـدات) ، ومنظومـة فـي (مصـطلح الحـديث)، و(حسن الوفا لإخوان الصفا )، و(صحائف العـامل بالشرع الكامل)، و كتاب (أنجح المساعي في الجمع بين صفتي السامع والواعي) و( شيم البارق من ديم المهارق ) وتعليقات على (المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب)وغيرها[٨٥].

**٣- وفاته :**

كان الشيخ فالح الظاهري مشتغلا بالعلم طوال حياته ، منصرفا لتعلمه وتعليمه ، وصف بأنه واسع الادراك ، طيب النفس ، عالي الهمة ، متواضعا، محبا لطلاب العلم ، ملازما للعبادة وتلاوة القران الكريم ، وقضى حياة حافلة بالجد والمثابرة في سبيل خدمة العلم والدين ، حتى وافته المنية في شهر شوال عام ١٣٢٨هـ/١٩١٠م ، بالمدينة المنورة ، عن عمر يناهز السبعين عاماً، ودفن في مقبرة البقيع [٨٦].

## الخاتمة

جاءت الحركة السنوسية وليدة لمتطلبات العالم الإسلامي في ذلك الوقت ، وبهذا دخلت التاريخ الإسلامي كإحدى الحركات الإسلامية المؤثرة، حيث ساهمت وفق إمكانياتها المتاحة في بناء مجتمع إنساني تتوفر له مقومات ثقافية واقتصادية وفق معطيات ذلك العصر ، ولم تكن الحركة محلية النزعة، بل عمل مؤسسها محمد بن علي السنوسي على أن تكون حركة عربية التأثير واسعة الامتداد، تعمل على نهضة الأمة الإسلامية في أقطارها المختلفة.

وقد سعت هذه الدراسة إلى تدوين حقبة هامة من تاريخ الحركة السنوسية في الحجاز ، وحاولت إماطة اللثام عن دورها في المجتمع الحجازي وتأثيرها عليه. ومن أهم النتائج التي رصدت في ثنايا هذا البحث:

* أنّ من أهم الأسس الفكرية التي اعتمدت عليها الحركة السنوسية تميزها بالشمولية بمعنى أنها حركة متكاملة تتناول الإصلاح العام على الصعيد الديني والاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وهي في الوقت ذاته تمتاز بشموليتها لجميع المسلمين فهي ليست محدودة النطاق ، بل إن الإمام محمد بن علي السنوسي كان يؤمن بضرورة نشر حركته في كافة الأقطار الإسلامية .

* أن الحركة السنوسية لم تكن حركة دينية فحسب بل هي حركة سياسية وثقافية واجتماعية واقتصادية واسعة التأثير.

---

[٨٥] الفاسي ، معجم الشيوخ ، ص ٢٣٤، كحالة ، معجم المؤلفين ،ج٣، ص ٥٧٩ ، الزركلي ،الاعلام ،ج٦، ص ٣٢٦،يوسف اليان سركيس : معجم المطبوعات العربية والمعربة، القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية ،ج٢ ص١٤٣٣، المصراتي ، مؤرخون من ليبيا، ص٢٨٤ .

[٨٦] الزركلي ، الأعلام ،ج٦، ص ٣٢٦، كحالة ، معجم المؤلفين ،ج٣، ص ٥٧٩ ، محمد سعيد دفتردار ،العلامة الشيخ أبو اليسر فالح الطاهري ، جريدة المدينة المنورة ، س ٢٥ ،ع ٩٠٢، ٢٧ربيع الثاني ١٣٨٠ه/١٨ أكتوبر ١٩٦٠م ، الكتبي ، اعلام من ارض النبوة ، ص ٤٤٩ .

* أن سياسية عدم المواجهة مع الاتجاهات والتيارات الإسلامية ، والابتعاد عن المجادلات الفقهية والعقدية مع المعارضين لها، تعدّ من سمات الحركة السنوسية فقد حاول السنوسي تجنب الصدام مع معارضيه من علماء مصر والحجاز، مما ساهم في انتشارها .

* حرص السنوسي على نشر دعوته في أرجاء العالم الإسلامي ، فعمل على إنشاء الزوايا السنوسية في أماكن متفرقة كالحجاز ومصر والمغرب والسودان وغيرها من الجهات الإفريقية ، وذلك حتى يوحى إلى أتباعه ومراقبيه بشمولية حركته وعدم محدوديتها وتلازمها لمكان معين.

* استطاعت السنوسية أن تطور مفهوم الزوايا حتى اختلفت من حيث الشكل والمضمون عن غيرها، فأصبحت الزوايا السنوسية تمثل مجتمع له سلطة سياسية ويحكمه قائد وله قوانين ، وله حقوق وعليه واجبات ، كما قدمت الزوايا السنوسية لسكانها خدمات ثقافية واجتماعية واقتصادية .

* حظيت منطقة الحجاز بحكم أهميتها الدينية بمكانة بارزة في تاريخ الحركة السنوسية ، بل إن البداية الفعلية للدعوة السنوسية انطلقت من الحجاز، ففيها بنيت أول زاوية سنوسية ، وهي الزاوية التي بنيت في جبل أبي قبيس ، ثم توالى إنشاء الزوايا السنوسية في الحجاز، وفي بقية الأقطار الإسلامية الأخرى.

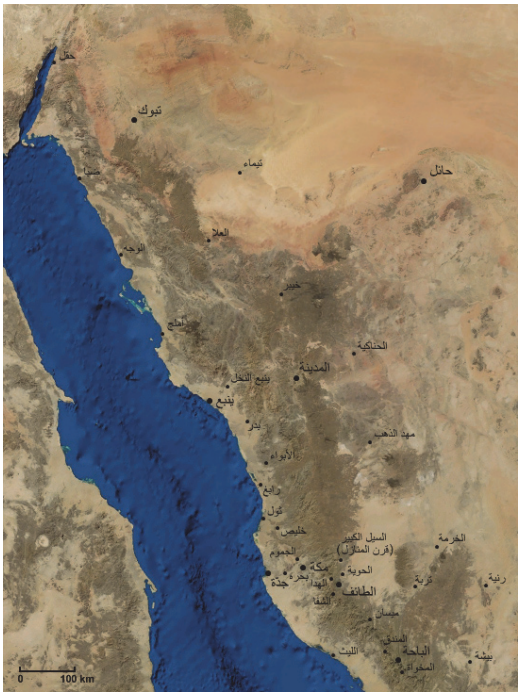
* حظيت الزوايا السنوسية بإقبال عدد كبير من الحجازيين من الحاضرة والبادية، فقد انخرط في تلك الزوايا عدد كبير من أبناء القبائل الحجازية وعلى رأسها قبيلة حرب كبرى تلك القبائل .

* لم تتعرض الزوايا السنوسية في الحجاز لأي عقبات سياسية ، بل على العكس حظيت بقبول ومساندة من أشراف مكة ، مما ساهم في نشأت الزوايا السنوسية في قرى ومدن حجازية عديدة .

* لقد لعبت الحركة السنوسية في الحجاز دوراً واضحاً في تاريخ منطقة الحجاز، فقد حاولت النهوض بالحجازيين، ونشر التعليم الديني بين قبائلهم بصورة خاصة ، ولم يكن دورها دينيا فحسب ،بل قامت الزوايا السنوسية بتعليم أبناء الحجاز مهارات الكتابة والقراءة والحساب وغيرها ، ومن جهة أخرى شجعت الزوايا السنوسية تلاميذها على العمل وتعلم الحرف والمهن ، مما ساهم في استقرارهم اجتماعياً واقتصاديًا ، وغدت الزوايا السنوسية مراكز للعلم والعمل .

* يعد الشيخ فالح الظاهري من أبرز تلاميذ الزوايا السنوسي، وأصبح فيما بعد من أبرز مشايخها ، وذاع صيته في الآفاق ، وحظي بمكانة علمية مرموقة أهلته للتدريس في مناطق إسلامية عديدة حتى استدعاه السلطان عبدالحميد للتدريس في الأستانة، وقد تخرج على يديه عدد من طلبة العلم الذين حملوا راية العلم في العالم الإسلامي.

## الملاحق




ملحق (١)

المدن الحجازية

ملحق (٢)

مسجد الكاتبية أو مسجد السنوسية بالمدينة المنورة

أحمد ياسين أحمد الخياري : تاريخ معالم المدينة المنورة قديما وحديثا.

جدة / مسجد السنوسي بحارة اليمن و كان مجاوراً للمستشفى العام و له أوقاف الوقف بيت مسعود و قد أزيل مع بيوت أخرى

ملحق (٣)

مسجد السنوسية بجدة

ملحق ( ٤ )

مسجد السنوسية في ينبع البحر

تم تجديده مؤخرا عام ١٤٣٨هـ/ ٢٠١٧م

تصوير الباحثة

الملحق (٥)

الشيخ فالح الظاهري

من مقتنيات احفاد الشيخ فالح الظاهري

الملحق (٦)

الشيخ علي بن فالح الظاهري

من مقتنيات احفاد الشيخ فالح الظاهري

# The Senussi movement and its role in the Hijaz Sheikh Falih Al – Dahri (1258 / 1842 – 1328 /1910 )

DR: Manal AL- Muraiteb
*King Abdulaziz University*

***Abstract.*** This study deals with the influence of the Senussi movement in the Hijaz region, which is considered one of the influential Islamic movements. It contributed in accordance with its available possibilities in building a human society with cultural and economic components according to the data of that era. The movement was not of a local tendency, Muhammad Bin Ali Alsenossi, the one who established this movement, worked on making it an Arabic movement of a wide expansion, this study sought to codify an important period of the history of the Senussi movement in the Hijaz, and tried to reveal its role in Hijazi society and its influence on it.

By virtue of its religious importance, the Hijaz region has gained prominently in the history of the Senussi movement. The actual beginning of the Sinusian call originated from the Hijaz, where the first corner of Senussi was built, the corner that was built in Jabal Abi Qabis, and then the construction of the Senussi corners in the Hijaz, and in the rest of the other Islamic countries, and the corners of Senussi received a large number of Hijaz people from the rurals and the desert, Sheikh Falih Al.Dahri , considered as a prominent student of senussi corners, And later became one of its most prominent sheikhs, and became famous in the horizons, and received a prestigious scientific status, which enabled him to teach in many Islamic regions even called by Sultan Abdul Hamid to teach in Astana, and has graduated a number of students of science who carried the banner of science in the Islamic world.

مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الآداب والعلوم الانسانية، م٢٧ع٤ ص ص: ٢٢٧- ٢٤٨ (٢٠١٩م)
DOI:10.4197/Art.27-4.9

# عصر الرسالة في المصادر النصرانية الشرقية: دراسة لتطور صورة النبي صلى الله عليه وسلم- في كتابات المؤرخين السريان

**د. عوض بن عبدالله بن سعد بن ناحي العسيري**
*استاذ التاريخ المساعد بجامعة نجران*

*ملخص.* تتناول هذه الدراسة تطور صورة النبي – صلى الله عليه وسلم – في حوليات التاريخ السريانية التي كتبها مؤرخو الطوائف النصرانية السريانية في بلاد الرافدين، و الشام، وقد كانت هذه النوعية من المصادر محل اهتمام لدراسات سابقة ركّزت على صورة الإسلام "إجمالاً" في المصادر السريانية دون التركيز على صورة الرسول – صلى الله عليه وسلم- نفسه في تلك المصادر وهو السؤال الذي حاولت الدراسة الحالية الإجابة عليه.
وتسلّط هذه الدراسة الضوء على ما ورد في الكتابات التاريخية السريانية عن النبي – صلى الله عليه وسلم ، منذ القرن السابع وحتى القرن الثاني عشر الميلادي، الأول وحتى الخامس الهجري، حول شخصية محمد – صلى الله عليه وسلم- مع دراسة تطور هذه الصورة طيلة خمسة قرون، مع تتبع المصادر التي اعتمد عليها المؤرخون السريان في تصويرهم الرسول – صلى الله عليه وسلم – له كزعيم دنيوي، أو حامل عقيدة جديدة، أم مدعي نبوة بحسب وجهة النظر السريانية.
**الكلمات الدالة:** الرسول – صلى الله عليه وسلم-، النبي – صلى الله عليه وسلم –، السريان، النصرانية، حوليات.

**مدخل إلى إشكالية الدراسة**

كان ظهور دعوة النبي – صلى الله عليه وسلم- محط اهتمام لمؤرخي الكنائس النصرانية في بلاد الرافدين، والشام، ومصر، وغيرها من بلدان الشرق الأدنى منذ وقت مبكر جداً. ولأن بقي اهتمام الباحثين العرب المعاصرين في الاطلاع على مثل هذه الكتابات محدوداً ولم يتطور إلا قبل سنوات قليلة حينما بدأت تخرج إلى النور دراسات جادة ركزت في معظمها على صورة الفاتحين العرب في كتابات مؤرخي البلاد المغلوبة وأكثرهم رجال كنيسة نصارى

وهو ما يمكن قراءته بوضوح في كتابي حسام عيتاني و تيسير خلف اللذين يميلان إلى تقديم قراءة سردية أكثر منها نقدية لما كتبه المؤرخون النصارى الشرقيين – وليس كلهم– عن ظهور الإسلام، وحركة الفتوحات وعلاقة المسلمين بأهل البلاد المفتوحة[١]. وظهر أن المؤلفين أعطيا قدراً من الاهتمام لتسميات العرب الفاتحين في لغات الأمم المغلوبة إلى جانب وصف المؤرخين النصارى لمجريات وحوادث حركة الفتوحات[٢]، بينما في دراسة أخرى ركّز محمد مجيد بلال على تقديم دراسة مقارنة ونقدية لكتابي "تاريخ ميخائيل السرياني الكبير" لميخائيل السرياني و "تاريخ الرسل و الملوك" لمحمد بن جرير الطبري"[٣]، وتختلف هذه الدراسة عن سابقتيها في انصباب اهتمامها على دراسة القضايا السابقة كلها في ضوء المحتوى التاريخي لكتابي الطبري وميخائيل السرياني.

غير أن مدرسة الإستشراق الغربية كانت أكثر جدية، وشمولاً وعمقاً في دراسة هذه النوعية من المصادر من نظيرتها العربية في تبني منهج نقدي وتحليلي أكثر عمقاً وشمولاً، وهو ما نجده في كتاب "ولتر كيغي" (Walter Kaegi) عن "بيزنطة و الفتوحات الإسلامية المبكرة" ( Byzantium and the early Islamic conquests)[٤]، و "روبرت هويلند" (Robert G. Hoyland) عن "الإسلام كما رآه الآخرون" (Seeing Islam As Others Saw It) [٥]، و "مايكل فيليب بن" في كتابيه عن "صورة الإسلام المبكر عند النصارى السريان" ( Envisioning Islam Syriac Christians and the Early Muslim World) [٦]، و" عندما التقى النصارى بالمسلمين لأول مرة" (When Christians first met Muslims). [٧] ويبدو واضحاً أن هذه الدراسات جميعها ركزت على دراسة صورة الإسلام – إجمالاً– في المصادر السريانية دون تخصيص موضوع بعينه في نقاشها، لذلك كان نقاش هذه الدراسات لمسألة تكّون الصورة النمطية للنبي – صلى الله عليه وسلم – يندرج ضمن دراسة السياق التاريخي العام لصورة الإسلام في المصادر النصرانية الشرقية، والتي تشمل الكتابات الأرمنية، اليونانية، القبطية، اللاتينية، والسريانية، والعربية النصرانية فبقيت منقوصة لم تنل حقها الكامل من الدراسة و التقصي، فدراسة أسباب تكون تلك الصورة بطابعها " الغامض" و "المغلوط"، ومن

١ خلف، تيسير، *الرواية السريانية للفتوحات الإسلامية*، مؤسسة فلسطين للثقافة، دمشق، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م، ص ٣٢- ٧٢؛ عيتاني، حسام، *الفتوحات العربية في روايات المغلوبين*، دار الساقي، ٢٠١١م، ص ١٩- ١٣١.

٢ نفس المرجعين ونفس الصفحات.

٣ بلال، محمد مجيد، *الإسلام المبكر في التواريخ السريانية: دراسة مقارنة بين تاريخ الطبري وتاريخ ميخائيل الكبير*، ، دار الرافدين للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠١٥م، ص ٧٣- ١٩٣.

4 Kaegi, Walter E. *Byzantium and the early Islamic conquests*. Cambridge University Press, 1995, pp 1-234.

5 Hoyland, Robert G. *Seeing Islam as others saw it: a survey and evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian writings on early Islam*, , Princeton, N.J., Darwin Press 1997, pp116 - 215.

*6* Penn, Michael Philip. *Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World*. University of Pennsylvania Press, 2015, pp1- 186.

7 Penn, Michael Philip. *When Christians first met Muslims: a sourcebook of the earliest Syriac writings on Islam*. Univ of California Press, 2015, pp 1- 215.

ثم عوامل تطورها و تغيرها عبر ثلاثة قرون تبقى أسئلة تحتاج إلى إجابات وافية.

غير أن مكمن الخطورة في المصادر النصرانية الشرقية، محاولة توظيفها في إعادة صياغة تاريخ صدر الإسلام بغية خلق صورة مغايرة لحقيقة الإسلام كعقيدة، وهوية، وتاريخ، والتي توارثناها من القرآن والسنة ومصادر التراث الإسلامي المتعددة، ويأتي في مقدمة ذلك كتاب "الهاجرية" (Hagarism) لباتريشا كرون (Patricia Crone) و مايكل كوك (Michael Cook) اللذين وجدا في "التراث النصراني الشرقي" مادة تاريخية حاولا من خلالها تقديم صياغة وقراءة مختلفة للبناء التاريخي الإسلامي منذ بداية نبوته –صلى الله عليه وسلم – وصولاً إلى العصر الأموي الذي شهد توسع رقعة دولة الإسلام شرقاً وغرباً، ومكمن الخطورة في قراءة كرونة وكوك تناقضها الصريح مع تلك الصورة التي حفظها القرآن والسنة وكتب التراث الإسلامي وتوارثتها الأجيال جيلاً بعد جيل بزعمهما أنه لم يكن إلا خليطاً من حركة يهودية– نصرانية اكتسحت أراضي الدولة البيزنطية [٨] .

وعلى النسق نفسه قدم فريد دونر (Fred Donner) طرحاً مشابهاً في كتابه عن " محمد – صلى الله عليه وسلم – وجماعة المؤمنين" ( Muhammad and the Believers) وإن اعتمد في كتابه هذا على النص القرآني والتراث الإسلامي[٩]، ورغم إقراره بأهمية العامل الديني في بناء دولة الإسلام وصياغة هويتها السياسية والفكرية والاجتماعية، إلا أنه يزعم أن الإسلام لم يكن سوى حركة روحانية أكثر منها ديناً متكاملاً ولم يبدأ يتبلور ديناً حقيقياً وهويةً إلا منذ عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان أما قبل ذلك فهو خليط من المعتقدات النصرانية واليهودية. [١٠]

ويبدو – واضحاً – تأثر كرونة وكوك ودونر بالمنهج التشكيكي (Scepticism) والذي يجادل في أصالة ومصداقية التراث الإسلامي باحتجاجهم أن هذا التراث لم يُدّون معظمه إلا في العصر العباسي، وهي أطروحات لقيت نقداً واسعاً في أوساط المستشرقين أنفسهم كمونتقمري وات (Montgomery Watt)، روبرت هويلند و جوزيف فان اس (Josef Van Ess)، وهارولد متسكي (Harald Motzki) بسبب تهميشها المصادر الإسلامية وتبنيها للنوع الآخر من المصادر غير الإسلامية – بما فيها السريانية – والتي لا تقدم ما يكفي لكتابة التاريخ الحقيقي لصدر الإسلام، إذ يعتريها الكثير من التشويه و التحريف للصورة الحقيقية للإسلام[١١].

8 Patricia Crone, and M. A. Cook. *Hagarism: the making of the Islamic world, Patricia Crone, Michael Cook*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, pp3- 148.

9 Donner, Fred McGraw. *Muhammad and the believers: at the origins of Islam*, Cambridge, Mass, The Belknap Press of Harvard University Press, 2012, pp 3- 203.

10 Donner, Op.cit, p 215.

١١ وات، مونتجمري، " كتاب الهاجرية"، *مجلة المؤرخ العربي*، العدد العاشر، ١٩٧٩م، بغداد، ص ٢٢٤.

Van Ess, Josef. "The making of Islam", *Times Literary Supplement* 8 (1978). p 998؛ Serjeant, Robert, B.

في الدراسة الحالية يركز الباحث على ثمة استنتاج لافت للمستشرق البريطاني روبرت هويلند الذي يرى في تلك المادة التاريخية للمصادر النصرانية الشرقية ثمة أدلة تؤكد على هوية الإسلام، فقد قاد استنتاج هويلند هذا الباحث لدراسة نوع آخر من المصادر التي تمثل وجهة النظر الأخرى المقابلة للإسلام أو الصورة التي رسمتها كتابات الأمم المغلوبة عن الإسلام، وأبرز هذه الكتابات هي ما تركه لنا مؤرخو الكنائس الشرقية من النصارى السريان في بلاد الهلال الخصيب، ومصر، وآسيا الصغرى من حوليات مكتوبة تعود إلى القرن السابع الميلادي/ الأول الهجري.

وقد توفر لهذه الدراسة عدة حوليات نصرانية دُوّن معظمها باللغة السريانية قبل ترجمتها إلى اللغتين العربية والانجليزية. وقد اتسم المنهج "التأريخي" لمعظم هذه الحوليات بالاختصار الشديد، وتدوين الحوادث باستخدام المنهج الحولي بحسب السنين. ولذلك نجد أن كثيراً من هذه الحوليات توثق حوادث عظام في بضع كلامات لا تتجاوز النصف سطر، أو السطر في أحايين كثيرة، إضافة إلى أن كثيراً من مدوني تلك الحوليات، و– خاصة المبكرة–، لا يشيرون إلى مصادرهم، وعلى الرغم من شح وقلة ما كتبته الحوليات النصرانية عن الإسلام المبكر، إلا أنها تقدم مادة تاريخية ثمينة أشبه ما تكون بالمحايدة أو المستقلة حتى وإن تضمنت معلومات مغلوطة أو رسمت صوراً غير دقيقة لتاريخ صدر الإسلام، ذلك أن كثيراً من المؤرخين السريان سواء في بلاد الرافدين حيث الحكم الفارسي الساساني أو بلاد الشام الخاضعة للحكم البيزنطي اتخذوا دور المحايد تجاه مسار الأحداث، بل إن بعضهم لم يخف سروره تجاه الفاتحين الجدد[١٢].

وستقتصر هذه الدراسة على معالجة سؤال رئيس هام يتمثل في ماهية نظرة المؤرخين النصارى السريان – تحديداً– إلى شخصية النبي –صلى الله عليه وسلم– ومتى كانت بداياتها؟ وعوامل تشكلها وأسباب تطورها؟ وتحت هذه الأسئلة تركز هذا الدراسة على مناقشة مدى تأثير انتشار الإسلام، وعلاقة المسلمين بطوائف النصارى في توضيح هذه الصورة.

**حوليات القرن السابع الميلادي/ الأول الهجري**

بين وفاة النبي – صلى الله عليه وسلم– وأول إشارة مباشرة إلى اسمه الصريح – عليه الصلاة والسلام– في مصادر هذه الفترة المبكرة مدة زمنية لا تتجاوز الأربع سنوات فقط. ولعل من أهم وأقدم المصادر

*Journal of the Royal Asiatic Society* (1978), " Reviewed Works, Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation *by J, Wansbrough ;*Hagarism: The Making of the Islamic World by Patricia Crone, Michael Cook" pp. 76-78, p 78؛ Motzki, Harald, (2000). *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources (Islamic History and Civilization: Studies and Texts*. "The Murder of Ibn Abī l-Huqayq: On the Origin and Reliability of some Maghāzī-Reports", Vol. 32. Brill, p 233 ؛ Holyand, Robert, 2012, Review of B. K. Haight, and B. S. Haight *'The Handbook of Structured Life Review' International Journal of Middle East Studie"s*, issue 44, pp 573-576, p 576.

12 Scher, Addai. *Histoire Nestorienne Inédite:(Chronique de Séert),* libarie de Paris, Brepols, Paris, 1950, p 600.

السريانية "نبذة تاريخية عن فتوحات العرب" (Fragment on the Arab Conquests) تعود إلى العام ١٥هـ/ ٦٣٦م وُجدت مكتوبة في الصفحات الأولى لأحد الأناجيل القديمة باللغة السريانية [١٣]. و يشير كاتب "النبذة" المجهول إلى ما أسماه بـ "عرب محمد" في معرض حديثه عن مجريات معركة اليرموك التي أطلق عليها "معركة الجابية " ( Battle of Gabitha) لقربها الجغرافي من موقع المعركة الذي اصطلحت عليه المصادر الإسلامية [١٤]. ويرى "ثيودور نولدكة" و "روبرت هويلند" أن كاتب هذه النبذة كان معاصراً لتفاصيل تلك الأحداث مما جعله يدونها كشاهد عيان [١٥]، غير أن اللافت للباحث أن مدون هذه النبذة المجهول لم يفصح عن حقيقة فهمه لحقيقة النبي محمد –صلى الله عليه وسلم– أكان نبياً أو ملكاً على سبيل المثال، ذلك أن حقيقة رسالته – عليه الصلاة والسلام– لم تكن على الأرجح قد تبلورت بشكلها الصحيح عند معظم عامة الناس في البلاد المفتوحة خلال السنوات القليلة التي أعقبت وفاته – صلى الله عليه وسلم–، أو ربما اعتمد كاتب هذه النبذة على ما نُقل إليه مرويات شفهية قد يعتريها التحريف والنقص أوالمبالغة وهو ما جرت عليه العادة في مثل هذا النوع من المادة التاريخية.

وتتخذ "باتريشا كرونة" و "مايكل كوك" من هذا النص دليلاً على أن النبي –صلى الله عليه وسلم– بقي حياً حتى معركة اليرموك مما يعد تناقضاً صارخاً مع الثابت بالإجماع في مصادر التراث الإسلامي حول تاريخ وفاته –صلى الله عليه وسلم– [١٦]، غير أن هذا الزعم على ما يبدو حمّل النص التاريخي أكثر مما يحتمل وجعل مجرد قوله "عرب محمد" دليلاً على أنه – صلى الله عليه وسلم– لا يزال حياً، فمجرد الإشارة إلى " محمد" لا تعني أنه بالضرورة بقي حياً إلى هذا التاريخ ذلك أن كاتب النبذة المجهول لم يذكر مثلاً أنه – صلى الله عليه وسلم– حضر أحداث هذه الموقعة أو قاد جيش المسلمين فيها.

غير أن حولية سريانية لمؤلف مجهول عاش في بلاد الأحواز وكان معاصراً للفتح العربي الإسلامي لبلاد الرافدين والهضبة الإيرانية تنقل لنا صورة أكثر وضوحاً [١٧]. إذ يتحدث المؤلف المجهول عن انتصار أبناء إسماعيل العرب قائلاً: " في ذلك الزمان، أخرج الله على الفرس بني إسماعيل –يقصد العرب المسلمين– وكانوا أشبه بالرمل الذي على ساحل البحر عدداً، وكان يدبر أمورهم زعيمهم محمد

13 Palmer, Andrew, Sebastian P. Brock, and Robert Hoyland, eds. *The seventh century in the West-Syrian chronicles*, Vol. 15, 1993, Liverpool University Press, p 2.

Hoyland, Op.cit, p 117.

١٤ وبحسب هويلند: ورد اسم الرسول –صلى الله عليه وسلم- في المخطوط هكذا: Mūḥmad والذي يتفق إلى حد بعيد مع الصياغة الانجليزية المعتادة "Muhammad " . انظر :

Hoyland, Op.cit, p 117.

15 Hoyland, Op.cit, p 117.

16 Crone and Cook, Op.cit, p 4.

١٧ مؤلف مجهول، *التاريخ الصغير، القرن السابع الميلادي*، ترجمه وعلق عليه، بطرس حداد، مجمع اللغة السريانية، بغداد، ١٩٧٧م، ص٩١. وانظر النص مكتملاً عند:

al-Ka'bī, Naṣīr 'Abd al-Ḥusayn. *A short chronicle on the end of the Sasanian Empire and early Islam 590-660 AD*, Piscataway, NJ , Gorgias Press, 2016, p 120.

ولم تصدهم أسوار ولا سلاح ولا تروس " [١٨]. ويبدو هنا أن كاتب هذه الحولية كان أكثر وضوحاً من سابقه في إيضاح موقفه من حقيقة محمد –صلى الله عليه وسلم–، إلا أنه فيما يبدو لم ينظر إليه إلا كزعيم دنيوي، وهو بلا شك فهم قاصر عن الحقيقة التي ستتبلور لاحقاً، والأرجح أن سبب ذلك اعتماد هذا المؤلف المجهول كسابقه على ما يصله من روايات شفهية محرفة.

وإذا ما انتقلنا إلى مصدر آخر من أهم مصادر القرن السابع وهو حولية منسوبة إلى "توما القسيس" (Thomas the Presbyter)[١٩]، والتي تحدث فيها عن الصدام العسكري بين المسلمين والروم قائلاً:" ... في يوم الجمعة الرابع من فبراير ٦٣٤م، وقعت معركة بين الروم وعرب محمد "طائيي محمد" (Ṭāyyyāe d–Mḥmt) في فلسطين، اثنا عشر ميلاً إلى الشرق من غزة. فر الروم تاركين البطريق بريردن (Bryrdn) الذي قتله العرب ... " [٢٠]. ويبدو واضحاً أن توما يقصد هنا معركة اجنادين التي وقعت في ذات المنطقة الجغرافية التي وصفها المؤلف، وفي التاريخ نفسه (٢٧ من جمادى الأولى ١٣ هـ/ ٣٠ من يوليو ٦٣٤م)[٢١].

و المثير للاستغراب أن "ولتر كيغي" ( Walter Kaegi) لم يشر إلى هذا المصدر الهام في معرض نقاشه عن المصادر النصرانية التي تحدثت عن هذه الموقعة، واستعاض عنه بمصدر لاتيني آخر وهو "تاريخ فريدريقارس" (Chronicle of Fredegarius) الذي كُتب بين عامي ٣٧و ٣٩هـ/ ٦٥٨ و ٦٦٠م [٢٢]. ويتكرر الاستغراب نفسه حينما اعتبر هويلند و فريد دونر أن توما القسيس هو أول من أورد إشارة صريحة إلى الرسول – صلى الله عليه وسلم– رغم أن كلا المؤلفين قيّدا النبذة التاريخية و الحولية الأحوازية ضمن قائمة المصادر السريانية لتاريخ الإسلام المبكر[٢٣]، بل إنه يتضح للباحث أن توما القسيس لم يختلف هنا في تصوره لشخصية الرسول –صلى الله عليه وسلم– عن سابقيه إذ اكتفى بالتلميح إليه كزعيم لقومه العرب المسلمين. غير أن اللافت استخدامه كلمة "الطائيين" للإشارة إلى العرب الفاتحين، وهي في الحقيقة إحدى المصطلحات التي أطلقتها الأمم المجاورة في بلاد الرافدين والشام على جيرانهم العرب فمرة يسمونهم "الإسماعيليين" أي أبناء إسماعيل، و في ثانية "الهاجريون" أي أبناء هاجر، وأخرى "السراسنة" (Saracens) وهي مفردة

---

١٨ مؤلف مجهول، التاريخ الصغير، ص ٩١.

al-Ka'bī, Op.cit, p 120,

١٩ رجل دين و مؤرخ سرياني عاش معظم حياته في أحد الأديرة القريبة من مدينة ناردين والتي عايش فيها أحداث الفتح العربي و الإسلامي لهذه المدينة، أفرام، إغناطيوس، *اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانية*، حلب، سوريا، التراث السرياني، ١٩٩٦م، ص ٢٧٩.

20 Palmer etc, Op.cit, p 19.

Hoyland, Op.cit, p 120.

٢١ تقع اجنادين بالقرب من الرملة و إلى الشمال الشرقي من غزة. انظر: البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد، *معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع*، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣هـ، ط ٣،ج ١، ص ١١٤؛ البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود، *فتوح البلدان*، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٨م، ص ١١٦؛ الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله، معجم *البلدان* ،ط ٢، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥م، ج١، ص ١٠٣؛ الواقدي، محمد بن عمر بن واقد، *فتوح الشام*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م، ج ١، ص ٥٩.

22 Kaegi, Op.cit, p 98.

23 Hoyland, Op.cit, p 120. Donner, Op.cit, p 86, p123.

استخدمها اليونان القدماء لوصف من سكنوا جنوب بلاد الشام، أي شمال غربي جزيرة العرب [٢٤].

ومن أبرز مؤرخي السريان في هذا القرن يعقوب الرهاوي[٢٥]، الذي كتب معلومات لافتة وذات أهمية بالغة عن شخصية النبي – صلى الله عليه وسلم– رغم أنها مختصرة للغاية ولا جديد فيها مقارنة بما تعلمناه من مصادر السيرة الإسلامية [٢٦]. إذ يشير الرهاوي إلى ذهاب النبي محمد –عليه الصلاة والسلام– إلى فلسطين لغرض التجارة، ثم يعود في موضع آخر ليصفه بأول ملوك العرب لسبع سنين، وقصة ذهاب النبي –صلى الله عليه وسلم – إلى بلاد الشام لغرض التجارة مشهورة، وثابتة في مصادر السيرة النبوية أنها كانت في ريعان شبابه قبل بعثته – صلى الله عليه وسلم– [٢٧]، وكان حينها بلا شك شخصية مغمورة. ولذلك فمن بديهي القول أن الرهاوي استقى معلومته هذه ممن خالطهم من المسلمين الفاتحين بشكل مباشر أو عبر الروايات الشفهية المتناقلة بين أكثر من شخص. غير أن فهم الرهاوي لحقيقة شخصية الرسول –صلى الله عليه وسلم– لم يتجاوز سابقيه في تصوره له على أنه زعيم دنيوي لا نبي خاتم للأنبياء والمرسلين. و يزداد الاستغراب إذا ما علمنا أن الرهاوي عاصر الحكم العربي الإسلامي (الخلافة الراشدة وخلافة معاوية – رضي الله عنهم–) لبلدته الرها [٢٨]، ولذلك فمن المنطقي أن تزداد معرفته بشخصية النبي – صلى الله عليه وسلم– نتيجة مخالطته للمسلمين في زمنه، وكيف لا وهو من استقى منهم قصة سفره – عليه الصلاة والسلام– إلى بلاد الشام لغرض التجارة.

بل إن الرهاوي في رسالتين نادرتين إلى رجلي دين سريان "أدي"، و "يوحنا المعمودي" يعترف بالإسلام صراحة، ويسمي المسلمين باسمهم الصريح "مسلمين"، بدلاً من "سراسنة" أو "هاجريين" متجاوزاً في ذلك من سبقه من المؤرخين السريان، وتحدث بتفصيل واضح عن الردة وموقف الإسلام من السيد المسيح –عليه السلام– [٢٩]. لكنه مع ذلك كله لم

٢٤ عيتاني، الفتوحات العربية في روايات المغلوبين، ص ٢١- ٣٧.

٢٥ رجل دين ولاهوتي ومؤرخ سرياني له العديد من المؤلفات في اللاهوت، والفلسفة وعلوم اللغة السريانية والتاريخ. ولد عام ٦٤٠م في بلدة عيندابا بالقرب من حلب قبل أن ينتقل إلى قنسرين ثم حلب حيث أكمل تعليمه في أديرتها. عمل فيما بعد أسقفا على مدينة الرها لعدة سنوات قبل عزله بسبب خلافات كنسية غير أنه عيين أواخر حياته رئيساً لأساقفة الرها قبل وفاته عام ٧٠٤م.

انظر: كامل، مراد ، البكري، محمد حمدي ، رشدي، زاكية محمد، *تاريخ الأدب السرياني من نشأته إلى العصر الحاضر، الجزء١* ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٧٤م، ص ٢٦٣- ٢٧٦.

J.M. Sauget. "Jacob of Edessa", *Encyclopedia of the Early Church* 1 (1992), pp 428–429.

26 Brooks, Ernest Walter. "The Chronological Canon of James of Edessa." *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 54.1 (1900): 100-102. p 323 , 326.

وانظر الترجمة العربية في: حبي، يوسف، *تواريخ سريانية من القرون ٧- ٩ م*، بغداد، المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٢م، ص ١٩١.

٢٧ بن هشام، عبد الملك، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م، *السيرة النبوية*، تحقيق، مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ج١، ص١٨٨؛ الواقدي، فتوح الشام، ج٢، ص ٢٩.

٢٨ فتحها المسلمون صلحاً بقيادة عياض بن غنم عام ١٧هـ/ ٦٣٨م زمن الخليفة عمر بن الخطاب – رضي الله عنه-. انظر: محمد بن عمر الواقدي ، فتوح الشام، ج٢ ، ص١١٨؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٧٢.

29 Hoyland, Robert. "Jacob and Early Islamic Edessa." *Cambridge Studies in Islamic Civilization; Cambridge* 2 (2000): 32, p 11- 24, Leiden - Boston, Brill, P 17, 18.

Herman G. Teule, "Jacob of Edessa", *Christian-Muslim relations: a bibliographical history*. Volume 1, p 226-233, Leiden, Brill, (2009), p 227.

يشر في رسالتيه من بعيد أو قريب إلى النبي –صلى الله عليه وسلم– وهو ما يجعل احتمالية ذكره للنبي – صلى الله عليه وسلم– في رسائله الأخرى المفقودة أمر مُحتمل.

ولا يمكن تجاوز القرن السابع الميلادي دون الوقوف عند ما كتبه مؤرخ سرياني آخر يدعى "يوحنا بن الفنكي" الذي عاصر الحكم الأموي[٣٠]، وتحديداً في الفترة بين حكم معاوية بن أبي سفيان –رضي الله عنه– وعبد الملك بن مروان. وله حولية بعنوان "كتاب النقاط البارزة" استعرض فيها التاريخ العالمي منذ بدء الخليقة وحتى الخلافة الأموية في عصره. وما يهم الباحث هو ما سجله بن الفنكي من وجهة نظر حول شخصية النبي –صلى الله عليه وسلم– والتي تبدو مختلفة عما سبقها. فقد تحدث المؤلف عن أسباب انتصار المسلمين، أو "بنو هاجر" على حد وصفه لهم، ضد خصومهم البيزنطيين والفرس[٣١]. فالسبب كان في رأيه كونهم حملة رسالة سماوية جعلتهم يتعاملون مع قومه النصارى، ودور عباداتهم بتسامح ولذلك "عم السلام وازدهرت العدالة".

ويضيف ابن الفنكي: "... لقد كان سبب ذلك ما جاء به " مرشدهم" و"هاديهم"، رجل يقال له "محمد" ، دعاهم إلى عبادة الله الواحد..." [٣٢].

وعلى عكس من سبقه من مؤرخي السريان، يبدو واضحاً من هذا النص الذي يقدمه لنا "ابن الفنكي" أنه لم ينظر إلى النبي –صلى الله عليه وسلم– على أنه زعيم دنيوي أو تقليدي، بل نظر إليه على أنه زعيم روحي ومؤسس عقيدة جديدة وإن لم يسمها تتمثل في عبادة الله الواحد الأحد، التي كانت سبب انتصار المسلمين حسب استنتاجه. ورغم اعترافهما بأن هذا النص الفريد يعطي محمداً –صلى الله عليه وسلم– صفة الرسول المجدد لدين إبراهيم –عليه السلام– ، إلا أن ذلك كله لم يكن مقنعاً بما يكفي لمؤلفي كتاب "الهاجرية" لإعطائه –صلى الله عليه وسلم– مكانة "النبي" الكاملة بقدر ما كان "واعظاً" حسب مزاعمهما[٣٣]. ولا شك أن توظيف هذا النص بالتحديد في جدلية كرونة وكوك غير منصفة لأسباب عديدة. إذ يبدو واضحاً أنهما استخلصا من وجهة نظر واحدة ما يدعم جدليتهما دون أن يكلفا نفسيهما التساؤل عن السبب في تكون صورة "الواعظ" أو "المرشد" لدى ابن الفنكي، فضلاً عن نقاش سبب ذلك التباين بين هذا المؤرخ ومؤرخين سريان معاصرين في حكمهم على شخصية النبي –

٣٠ يوحنا ابن الفنكي رجل دين سرياني ولد في بلدة فنك الواقعة على نهر الفرات في جزيرة ابن عمر بجنوب شرق تركيا حاليا. لا يُعرف تاريخ محدد لتاريخ ولادته لكن الواضح أنه عاش في النصف الأخير من القرن السابع الميلادي أو أواخر القرن الأول وبداية القرن الثاني الهجريين. انظر:

Thomas, David, Roggema, Barbara, Pedro, Juan and Monferrer Sala,. *Christian-Muslim relations: a bibliographical history*, Volume 1, Volume 1, Leiden, Brill, (2009), p 176.

31 Brock, Sebastian P, "North Mesopotamia in the Late Seventh Century: Book XV of John Bar Penkaye's Ris Melle'," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9, (1987), 51-75, p 61.

32 Brock, Op.cit, p 61.

33 Crone and Cook, Op.cit, p 11, p 16, p 25, p 29, p 83, p 103, p 109.

صلى الله عليه وسلم– في تلك المرحلة التاريخية المبكرة، القرن السابع الميلادي.

ويتضح مما سبق أن نظرة المؤرخين السريان إلى الرسول –صلى الله عليه وسلم– طيلة القرن السابع بقيت قاصرة عن أن تصل البعد الحقيقي له –عليه الصلاة والسلام– على أنه نبي يحمل رسالة سماوية كما هو حال إيمانهم بالسيد المسيح –عليه السلام–، ولم نجد بين هؤلاء من اقترب في فهمه لحقيقة النبي –صلى الله عليه وسلم– سوى يوحنا بن الفنكي كما سبق ذكره، غير أن نظرته لم تصل إلى الفهم الكامل بقدر ما تصورته على أنه مرشد روحي لقومه العرب. وإذا اعتبر كرونة ومايكل أن في هذه الإشارات التاريخية دلالة على عدم ثبات نبوته – صلى الله عليه وسلم– ونفي حقائق أخرى ليست مجال هذه الدراسة[٣٤]، فإنه ليس من الحصافة التاريخية أخذ تلك الإشارات التاريخية على أنها حقائق مكتملة، فقد ركز مؤلفي "الهاجرية" على توظيف نصوص هؤلاء المؤرخين السريان في جدليتهم تجاه الإسلام المبكر أكثر من دراسة مناهجهم في تدوين حولياتهم وجمع مادتهم. فضلاً عن تجاهلهما الأخذ في الاعتبار ما ورد في أنواع أخرى من المصادر، كالنقوش والآثار، والمصادر السريانية اللاحقة من تفاصيل واسعة ستعكس بلا شك صورة أوضح خلاف تلك التي ادعتها كرونة وكوك.

إن السمة البارزة في حوليات هؤلاء المؤرخين السريان، هي أن مصادرهم التي استقوا منها معلوماتهم بقيت "مجهولة" في – غالبها –، فهم لا يكلفون أنفسهم عناء الإشارة إلى مصادرهم الأولية بل يكتفون بتدوين الخبر بصورة مقتضبة – في أحيان كثيرة – متبعين في ذلك المنهج الحولي. ويبدو واضحاً أن معظم هؤلاء اعتمدوا على ما يصلهم من روايات شفهية بشكل كبير لجمع مادتهم التاريخية وتدوينها، وهذا ما يجعلها عرضة للتحريف والتزييف والمبالغة والنقصان. والأخطر من ذلك أنهم بنوا تصورهم التاريخي للأحداث والشخصيات من منطلقهم الديني، الحضاري والسياسي، لذلك فمن الطبيعي أن تكون الصورة الحقيقة لهؤلاء الفاتحين العرب منقوصة لديهم.

**القرن الثامن الميلادي/ الثاني الهجري: ملامح النبوة**

يبدو أن الحقبة الزمنية التي شملت أواخر القرن الأول والربع الأول من القرن الثاني الهجري شهدت تطوراً مهماً في التصور السرياني لشخصية النبي – صلى الله عليه وسلم– ، خاصة و أنها شهدت ترسخ الحكم العربي الإسلامي في المنطقة واصطباغ مجتمعها بالحضارة الإسلامية. ومن البدهي أن يكون ذلك مدعاة لاختلاط المؤرخين السريان بالمجتمع المسلم وتكوين فهم أعمق وأشمل عن شخصية محمد

٣٤ و أبرز هذه الإدعاءات تقديم تصور مختلف قائم على أن الإسلام كان خليطاً من المعتقدات اليهودية و النصرانية التي تطورت فيما بعد لتشكل الإسلام. أنظر:
Crone and Cook, Op.cit, p 11, p 16, p 25, p 29, p 83, p 103, p 109.

–صلى الله عليه وسلم– فضلاً عن الإسلام نفسه كدين سماوي جديد عليهم. غير أن تطور هذا الفهم بدأ بطيئاً وغير قادر على تكوين صورة واضحة عن نبي الإسلام.

فمن أوائل مصادر هذه المرحلة "حولية الراهب القرطميني" الذي عاش بين النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي وحتى الربع الأول من القرن التاسع الميلادي بأنطاكية، والتي أشار مؤلفها في أحداث سنة ٦٢١م إلى: "ظهور محمد –صلى الله عليه وسلم– كأول ملك للعرب، وقدم الأضحية الأولى وأطعم العرب على غير عوائدهم ....ومنذ ذلك الحين ابتدأ حساب السنين لديهم"، لكنه يشير في موقع آخر إلى وفاة محمد –صلى الله عليه وسلم– ملك العرب ضمن سرده لحوادث العام ٦٣١م/ ٩ و ١٠هـ [٣٥].

ومن الملاحظ أن هذا النص المقتضب يتشابه – كثيراً – مع رواية الرهاوي في الحديث عن النبي – صلى الله عليه وسلم– على أنه ملك، إلا أن اهتمامه بتوثيق أحد الجوانب الدينية المتمثل في الأضحية يعكس تطوراً لافتاً في تطور هذا الفهم السرياني المبكر لحقيقة الرسول –صلى الله عليه وسلم–، إذ انتقل به المؤلف من رجل الدولة إلى مؤسس لعقيدة جديدة لكنه هنا لم يفصح عن أي عقيدة تلك، وهو في هذه تحديداً يتفق مع ابن الفنكي في الحديث عن محمد –صلى الله عليه وسلم– كحامل عقيدة وإن تحدث في شعيرة دينية مختلفة، وبدا أكثر إيجازاً في نصه الذي دّونه.

ويبدو أن هذه الصورة تطورت جلياً إلى الإشارة الصريحة له – عليه الصلاة والسلام– على أنه نبي وهو ما نقرأه بوضوح في "تاريخ الراهب الزوقنيني" الذي عاش صدراً واسعاً من القرن الثامن الميلادي[٣٦]. ففي معرض حديثه عن الفتح العربي الإسلامي ضمن حوادث عامي ٦٢٠ – ٦٢١م[٣٧]، يقول المؤلف: " ...لقد ظهر بينهم – أي العرب– أول ملك يدعى "محمداً" وهو الذي يدعونه "نبياً" لأنه هو الذي صرفهم عن دياناتهم المتعددة إلى عبادة إله واحد خالق للكون ..." [٣٨].

وقد نقل ديونيسيوس التلمحري بطريرك أنطاكية[٣٩] صاحب التاريخ الشهير الذي يُنسب إليه والذي عاش في القرن التاسع الميلادي، هذه التفاصيل دون تغيير يستحق الذكر[٤٠].

---

٣٥ الباسبريتي، منصور بن مرزوق، *حوليات الراهب القرطميني*، دهوك، ٢٠١٢م، ص ٣٩.

36 Harrak, A. *The Chronicle of Zuqnīn, Parts III and IV, AD 488–775, Pont. Inst. Med. Studies, Toronto* (1999), p141 .

٣٧ الذي أجمعت عليه المصادر الإسلامية ويتفق مع السياق التاريخي للأحداث هو أن الفتح الإسلامي لفلسطين أتى بعد هذا التاريخ بمدة لا تقل عن عشر سنوات بدأت مع معركة أجنادين عام ٦٣٤م وتوجت بفتح بيت المقدس على يد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- عام ٦٣٧م. انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ١١٦؛ الواقدي، فتوح الشام، ج ١، ص٥٩.

38 Harrak, Op.cit, p 141.

٣٩ رجل دين و لاهوتي و مؤرخ سرياني مشهور وعرف بديونسيوس التلمحرى نسبة الى تلمحر التي ولد بها وهي قرية صغيرة بالقرب من مدينة الرقة ببلاد الشام حيث انتقل بعد ذلك إلى قنسرين فنشأ وترعرع وتلقى تعليمه في قبل أن يتدرج في الوظائف الدينية في إحدى أديرتها. و قد ذاعت شهرة ديونيسيوس التلمحرى بين الطوائف النصرانية في بلاد الشام بعد أصبح بطريركاً لكنيسة أنطاكية لمرة قاربت الثلاثة عقود ٨١٥-٨٤٥م. انظر: إغناطيوس، اللؤلؤ المنثور، ص ٣٣٨؛ بلال، الإسلام المبكر، ص ١٥٦.

٤٠ التلمحرى، ديونسيوس، *تاريخ الأزمان*، ترجمة وتقديم، شادية توفيق حافظ، مرجعة، محمد السيباعي، المركز القومي للترجمة، القاهرة،

ولا يستبعد هنا أن المؤلف قد تأثر بمن خالطهم من المسلمين مما ساعده على تكوين فهم أوضح عن النبي – صلى الله عليه وسلم–، وهو ما يتضح في حديثه عن مسألة توحيد الإلوهية وهي أصل من أصول الإسلام، و مسألة عقائدية خالصة إذا ما تم النظر لها من وجهة النظر الأخرى غير المسلمة. ورغم أن هذه التفاصيل تعترف بما جاء به عليه الصلاة والسلام من شرائع لتنقية الدين وصرف العرب عن عبادة الأوثان، إلا أنها لا تزال تقحم ثنائية الملك والنبي حول حقيقته – صلى الله عليه وسلم–. وهذا يعني أن المؤرخ الزوقنيني اعتمد في جزء كبير من كتاباته التاريخية عن هذه الحقبة من تاريخ الإسلام على سابقيه من مؤرخي السريان.

ومن مؤرخي هذه المرحلة "توفيل بن توما الرهاوي" (Theophilus of Edessa) وقد كان معاصراً للخليفة المهدي العباسي[٤١]. وقد استهل توفيل حديثه عن أحداث العام ٦٣٢م قائلاً: " وفي هذه السنة توفي محمد، مُدّعي النبوة، وزعيم السراسنة بعد تعيين قريبه أبي بكر في رئاسة القبائل، في الوقت نفسه كانت سمعته قد انتشرت في الخارج وأُصيب كل شخص بالخوف. ففي بداية ظهوره اعتقد اليهود الضالين أنه المسيح المنتظر... وينحدر (أي محمد – صلى الله عليه وسلم –) من قبيلة واسعة الانتشار، هم بنو إسماعيل بن إبراهيم"[٤٢].

ويبدو واضحاً من خلال هذه السطور أن توفيل اعتمد كثيراً على من سبقه من مؤرخي السريان في تبنيه ثنائية الزعيم الدنيوي – النبي في توصيفه للرسول – صلى الله عليه وسلم – ، بل إنه تبنى جانباً سلبياً في حكمه على حقيقة نبوة محمد – صلى الله عليه وسلم – حينما وصفه بـ "مدعي النبوة" وهو في حكمه هذا يظهر تبايناً واضحاً مع مؤرخين سريان اتخذوا على الأقل موقفاً محايداً رغم أنه عاش في بغداد وعاصر حكم الخليفة المهدي العباسي، وهو ما يعني بالمنطق أن توفيل لا بد وأنه اختلط بالمسلمين واطلع على شي من العلوم الشرعية وجوانب مختلفة من التراث الإسلامي تجعله أكثر وعياً بالسيرة النبوية، والصورة الحقيقية للنبي – صلى الله عليه وسلم –. وهذا ما يتبين في استعراضه لعلاقة النبي – صلى الله عليه وسلم – بالسيدة خديجة بنت خويلد – رضي الله عنها – التي توجت بزواجه – عليه الصلاة و السلام – منها، ويبدو أنه هنا اطلع أو سمع على الأقل عدداً لا بأس به من مرويات السيرة فنجده يقول: "..ولكونه – أي محمد

٢٠٠٨م، ص ٢٢؛ وانظر النسخة الأخرى من الكتاب التي طُبعت بعنوان: *تاريخ مار ديونسيوس التلمحري*، الجزء الرابع، نقله عن السريانية، صليبا شمعون، الموصل، ٢٠١١م، ص ١٣؛ وانظر الكتاب الذي خرج مؤخراً بعنوان: *الوقائع التاريخية السريانية من سنة ٥٨٧م – ٧٧٤م*، ترجمة بطرس قاشا، مراجعة وتقديم سهيل قاشا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٦م، ص ١٥.

٤١ منجم و مؤرخ و مترجم سرياني عمل في خدمة الخلية المهدي العباسي حتى وفاته سنة ٧٨٥م. انظر: ابن العبري، غريغوريوس أبو الفرج بن هارون الملطي والمعروف بـ ابن العبري، *تاريخ مختصر الدول*، تحقيق، انطوان اليسوعي، دار الرائد اللبناني، لبنان، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص ١٦٠؛ وانظر لنفس المؤلف: *التاريخ الكنسي*، ترجمة، صليبا شمعون، دار المشرق الثقافية، دهوك، ٢٠١٢م، ج١، ص ١٢٧.

42 Edessa, Theophilus. *Theophilus of Edessa's chronicle and the circulation of historical knowledge in late antiquity and early Islam*. Transl & ed, Robert Hoyland, Liverpool University Press, 2011, p 86.

صلى الله عليه وسلم – معدماً وفقيراً، فقد دخل محمد في خدمة امرأة ثرية، وذات قرابة له في الوقت نفسه، تَّدعى خديجة كعامل أجير بهدف التجارة عن طريق الجمل في مصر و فلسطين..."[٤٣].

غير أن توفيل الرهاوي يعود في السياق التاريخي ذاته ليربط هذه العلاقة الاجتماعية بدعاوى تاريخية تجاه النبي – صلى الله عليه وسلم – لا نكاد نقرأها عند أسلافه من المؤرخين السريان "...عندما جاء – أي محمد صلى الله عليه وسلم – إلى فلسطين ، كان يلتقي باليهود والنصارى، و يسألهم في بعض المسائل الكتابية، كان يعاني أيضا من الصرع – وحاشاه صلى الله عليه وسلم –. وعندما علمت – أي خديجة رضي الله عنها – بذلك، تضايقت بشدة، حيث إنها، وهي المرأة النبيلة، تزوجت من رجل مثله لم يكن فقيرًا فحسب، بل يعاني من الصرع أيضًا..."[٤٤]. ولم يكتف المؤلف بشبهتي تلقي مسائل الدين من النصارى واليهود أثناء وجوده في فلسطين للتجارة، و إصابته – صلى الله عليه وسلم– بالصرع، بل نجده يتجاوز ذلك إلى اتهام النبي – صلى الله عليه وسلم – بمحاولة خداع السيدة خديجة بنت خويلد – رضي الله عنها – عندما نزل إليه الوحي[٤٥].

والحقيقة أنه من السهل دحض التهم الثلاث سواءً بالرجوع إلى مصادر السيرة النبوية، أو حتى حوليات التواريخ السريانية ذاتها، فالثابت في كتب السيرة والتاريخ الإسلامي أن النبي – صلى الله عليه وسلم – سافر إلى الشام مرتين لغرض التجارة، حيث كانت الأولى بصحبة عمه أبي طالب وكان عمره آنذاك قرابة الاثنتي عشرة سنة، أي حوالي ٥٨٢م، و نزل ببصرى في قصة لقاءه المأثور بـ "بحيرا" الراهب[٤٦]. أما الرحلة الثانية فقد كانت بصحبة قافلة من جمال قريش حيث خرج للتجارة بأموال زوجته خديجة بنت خويلد – رضي الله عنها – قرابة العام ٥٩٥م[٤٧]. وفي كلتا الرحلتين لم تشر مصادر السيرة و التراث الإسلامي إلى أي شكل من أشكال الحوارات أو اللقاءات التي جمعت النبي – صلى الله عليه وسلم – برجال دين نصارى أويهود باستثناء بحيرا الراهب كما سبق، أو حتى بنوع من النقاشات الدينية مع عامة أهل الكتاب. أما عن فرية خداعه لخديجة، فهي لا تعدو أن تكون من خيالات المؤلف الذي لم يكلف نفسه عناء ذكر مصادره. و الثابت في مصادر السيرة و التراث الإسلامي أن خديجة – رضي الله عنها –، كانت أول من آمن بالرسول – صلى الله عليه وسلم – بل وقفت معه – صلى الله

43 Edessa, Op.cit, p 87.
44 Ibid.
45 Ibid.

٤٦ ابن هشام، السيرة، ج١، ص ١٨٠؛ أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع، ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ت، إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ج١، ص ١٣٠؛ الطبري، التاريخ، ج٢، ص ٢٧٧؛ البيهقي، أحمد بن الحسين، *دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة*، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ، ج٢، ص ٢٧.

٤٧ ابن هشام، السيرة، ج١، ص ١٨٨؛ ابن سعد، الطبقات، ج١، ص ١٢٩؛ الطبري، التاريخ، ج٢، ص ٢٨٠.

عليه وسلم – في مرحلة الدعوة المكية مادياً و معنوياً حتى وفاتها سنة ٣ ق. هـ/ ٦٢٠م[٤٨].

أما في حوليات التواريخ السريانية، فلم يتطرق من عاصر حقبة صدر الإسلام من المؤرخين السريان أو عاش قريباً منها كمؤلف الحولية السريانية المجهول، وتوما القسيس، ويعقوب الرهاوي، ويوحنا بن الفنكي، والراهب القرطميني والراهب الزوقنيني لمثل هذه الاتهامات فكيف يمكن قبول ما أتى به مؤرخ سرياني أدرك العصر العباسي، وهو بلا شك حقبة زمنية متأخرة عن كل من سبق ذكره ؟

إضافة إلى ما سبق، فإن ديونسيوس التملحري وهو مؤرخ معاصر لتوفيل الرهاوي لم يتطرق في تاريخه الذي اعتمد فيه على من سبقه إلى مثل هذه المزاعم. بل إن معظم من جاء بعده من مؤرخي السريان لم يحفلوا كثيراً بهذه المزاعم وأولهم اغناطيوس بن قسطنطين الذي اعتمد كثيراً على تاريخ توفيل الرهاوي كما سيتضح في السطور الآتية.

**مؤرخي السريان في العصر العباسي الثاني (٩-١٠م/ ٣- ٦هـ)**

شهد العصر العباسي تغيراً أكثر وضوحاً في التصور السرياني للنبي – صلى الله عليه وسلم – جاء أكثر مقاربة للإسلام في النظر إليه –صلى الله عليه وسلم– على أنه حامل رسالة سماوية و "رسول للإسلام" كما دُوّن في "وقائع سعرت" وهي حولية نسطورية لمؤلف مجهول عاش بين القرنين التاسع والعاشر الميلاديين/ الثالث والرابع الهجريين [٤٩]. وقد بدأ المؤلف المجهول حديثه عن الرسول – صلى الله عليه وسلم – بوضع عنوان مثير: "ظهور الإسلام ثبته الله ونصره" يقول فيه: " ... كان ظهور شريعة الإسلام في سنة خمس وثمانين وتسع مائة للإسكندر ... ظهر بأرض تهامة محمد بن عبدالله بن عبد المطلب بن هاشم –عليه السلام– ودعا العرب إلى عبادة الله تعالى ..." [٥٠].

وقد كانت هذه الحولية محط اهتمام عدد من الدارسين المحدثين، ومن أوائلهم "محمد حميدالله" غير أنه اقتصر على مناقشة صحة نسخة العهد الذي كتبه – صلى الله عليه وسلم – لنصارى نجران، و شدد فيه على أن هذه النسخة تحديداً " من الموضوعات". وهو رأي عارضه أحمد الوكيل وجون مارو (John A. Morrow) بحجة أن الوثيقة تمثل الاتجاه العام لسياسة النبي –صلى الله عليه وسلم– تجاه أهل الذمة[٥١]. و قد ناقش الباحث جميع هذه الآراء ورجح بقوة رأي حميد الله لعوامل عدة من أبرزها أن الوثيقة احتوت أسماء شخصيات مجهولة زعم صاحبها أنهم صحابة رغم أنهم لم يردوا في

٤٨ ابن هشام، السيرة، ج١، ص ٤١٦؛ ابن سعد، الطبقات، ج٨، ص ١٨.

49 Wood, Philip. *The Chronicle of Seert, Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq*, Oxford University Press, 2013, p 3.

50 Scher, Op.cit, p 600.

51 Morrow, John A.. *The covenants of the Prophet Muhammad with the Christians of the world,* Tacoma, Washington, Angelico Press, Sophia Perennis, 2013, p 115؛ EL-WAKIL, Ahmad, " The Prophet's Treaty with the Christians of Najran: An Analytical Study to Determine the Authenticity of the Covenants ", *Journal of Islamic Studies*, Volume 27, Issue 3, 1 September 2016, p 273–354, p 334.

كتب الطبقات والتراجم، كما أشارت إلى جعفر بن أبي طالب – رضي الله عنه – وهو صحابي استشهد في معركة مؤتة عام ٨ هـ / ٦٢٩م، أي قبل لقاء وفد النصارى بالنبي – صلى الله عليه وسلم – بأكثر من عام، إضافة إلى أن لغة الوثيقة المتكلفة لا تنتمي إلى اللغة التي استخدمها النبي – صلى الله عليه وسلم– في مكاتباته والتي تتسم بالاختصار والبلاغة في آن واحد [٥٢].

أما "فيليب وود" فقد حاول تتبع المصادر التي اعتمد عليها مؤلف الحولية المجهول فوجد أنه استقى الجزء الأكبر من مادته من مصادر سريانية أقدم وحوليات للتاريخ الكنسي تعود إلى القرنين السادس والسابع الميلاديين، بعضها مفقود وبعض لا زال متداولاً [٥٣]. والحقيقة أن ما احتواه هذا التاريخ المجهول من تفاصيل مهمة عن العلاقات الإسلامية– النصرانية المبكرة يؤيد هذا الاستنتاج بقوة، فقد تحدث المؤلف عن اتصال بطريرك النصارى النساطرة "ايشوعياب الجدالي" بالنبي – صلى الله عليه وسلم– وخليفته أبي بكر الصديق – رضي الله عنه – وذلك حينما أرسل "جبريل الأسقف" وفداً محملاً بالهدايا والألطاف إليه – عليه الصلاة والسلام– لكن الوفد وصل بعد وفاته فاستقبله أبو بكر وأكرم نزله [٥٤]. غير أن عدم ذكر مثل هذه التفاصيل التاريخية فيما توفر للباحث من مصادر إسلامية يطرح تساؤلاً وجيهاً حول مدى صحتها، أو على الأقل عدم ورودها فيما توفر من مصادر إسلامية متاحة. و بالمجمل فإن ما يهم سؤال الدراسة الحالية في التفاصيل السابقة يكمن في اعتماد مؤلفها بشكل كبير على مصادر نصرانية مبكرة ربما حمل بعضها تصوراً أوضح حول حقيقة نبوته – صلى الله عليه وسلم – والدين الإسلامي الذي دعا إليه من وجهة النظر السريانية.

وفي كتاب " المنتخب من تاريخ المنبجي" لأغناطيوس (أو أغابيوس) بن قسطنطين المنبجي" الذي عاش في القرن العاشر الميلادي تتكرر صورة رجل الدولة والنبي الذي يبشر بدين جديد على نحو لا يختلف عن القرطميني والراهب الزوقنيني وكذلك ديونسيوس التملحري إذ يقول المنبجي في حوادث العام :" تحرك العرب بيثرب ورأّسوا عليهم رجلاً يقال له محمد بن عبدالله لهم رئيساً وملكاً، ودبرهم عشر سنين، واجتمع إليه أهله وأقاربه وقومه، فأخذهم بالإيمان بالله وحده، لا شريك له، ورفض عبادة الأوثان، فردوا الله وحده بالعبادة، وأمرهم بالختانة، وترك شرب الخمر، وألا يأكلوا الخنزير ولا الميتة والدم، وأن يقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة ..." [٥٥].

52 Al-Nahee, O, "*The Religious Structure of Najrān in Late Pre-Islamic And Early Islamic History: From the end of The Ḥimyarite Kingdom until the end of the Rashidun Caliphate (525-661 CE)*", a PhD thesis, p 128.

53 Wood, Op.cit, p 3؛ Wood, The Sources of the Chronicle of Seert, Phases in the Writing of History and Hagiography in Late Antique Iraq", Oriens Christianus 96 (2014): pp 106-148, p107؛

54 Scher, Op.cit, p 618.

٥٥ المنبجي، أغابيوس بن قسطنطين، *المنتخب من تاريخ المنبجي*، تحقيق، عمر تدمري، درا المنصور، طرابلس، لبنان، ط١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص٣٢.

و يبدو هنا أن المنبجي شابه كثير من سابقيه المؤرخين السريان في تبنيه لثنائية الملك والنبي عند الحديث عن النبي – صلى الله عليه وسلم – ولم يستطع التخلص من الفكرة الزاعمة أن محمداً – صلى الله عليه وسلم– كان ملكاً – وحاشاه ذلك–، رغم الحقبة الزمنية المتأخرة التي عاش بها في كنف الحكم الإسلامي. وهنا نجد أنه – أي اغناطيوس– بدا أكثر فهماً واستيعاباً لأركان الدين الجديد أكثر من سابقيه المؤرخين السريان، فقد أتى على أركان الإسلام الخمس ومحرمات أساسية في الشريعة الإسلامية كالميتة ولحم الخنزير، بل نجده في نص آخر يشير إلى أن النبي –صلى الله عليه وسلم– أمر أمته بالإيمان بالأنبياء والرسل والكتب التي أنزلت عليهم مع تركيزه الواضح على قضية إيمان المسلمين بالسيد المسيح – عليه السلام– [٥٦]. ويبدو أن المنبجي هنا تأثر بقربه من المسلمين واختلاطه بهم واطلاعه عن قرب على الدين الإسلامي وما أنتجته أُمة الإسلام من تراث مكتوب في فنون عديدة أهمها التاريخ والتراجم والأدب و إذا ما نظرنا إلى الحقبة التي عاشها المؤلف، أي القرن الرابع الهجري نجدها كافية لأي نصراني أويهودي عاش في كنف دولة الإسلام أن يفهم عقائدها.

لكن الأكثر إثارة في نص المؤلف اعترافه بذلك التعامل الحضاري للرسول – صلى الله عليه وسلم– مع من خضع له من النصارى واليهود وغيرهم فنجده يقول: " وأتاه النصارى من العرب وغيرهم فأمنهم، وكتب لهم كتباً وكذلك سائر الأمم المخالفين له كاليهود، والمجوس، والصابئة، وغيرهم. فبايعوه وأخذوا منه الأمان، على أن يؤدوا الجزية والخراج..."[٥٧]. وهذا يؤكد مصداقية كثير من مما أوردته المصادر الإسلامية عن سياسة النبي – صلى الله عليه وسلم– تجاه من احتفظ بدينه من النصارى و اليهود والزرادشت و من دخل في حكمهم من غير المسلمين، بل إنه هنا يقدم رداً غير مباشر على شكوك "كرونة" و "دونر" حول مصداقية المصادر الإسلامية.

وإضافة إلى ما سبق، فثمة مسألة لابد من التطرق لها هنا، إذ نجد أن المنبجي تجاهل اتهامات توفيل الرهاوي في تاريخه للنبي – صلى الله عليه وسلم – بالأخذ من اليهود والنصارى، والصرع، ومحاولة خداع زوجته خديجة بنت خويلد – رضي الله عنها–، رغم اعتماده الكبير في مادته التاريخية، واكتفى بالحديث عن ظهوره – صلى الله عليه وسلم –، وأهم ما جاء به من تعاليم الدين. ويبدو أن المؤرخ تعمد تجاهل هذه الاتهامات عن قناعة بعدم مصداقية ما ورد فيها. وهو ما يضيف سبباً آخر لدحض شبهات توفيل الرهاوي حول السيرة النبوية.

وقريب من هذه الحقبة أو بعدها بقليل أي مطلع القرن الحادي عشر الميلادي/ منتصف القرن الرابع الهجري يقدم مؤرخ سرياني آخر يُدعى ايليا

٥٦ المنبجي، المنتخب، ص٣٣.

٥٧ المصدر نفسه.

برشينايا[٥٨] صورة تكاد تكون منسوخة لتلك التي قدمها المنبجي ومن سبقوه حول ثنائية رجل الدولة والنبي[٥٩]. يقول ايليا برشينايا في معرض حديثه عن حوادث الجمعة ١٦ يوليو ٩٣٣ للتقويم اليوناني/ ٦٢٢م/ السنة الأولى للهجرة:" فيها هاجر محمد بن عبدالله ( –صلى الله عليه وسلم–) نبي المسلمين وأول ملوكهم إلى مدينة يثرب وملكها يوم الاثنين الثامن من شهر ربيع الأول ..."[٦٠].

ويبدو واضحاً أن المؤرخ في هذا النص لم يقدم جديداً عمن سبقه من مؤرخي السريان. بل أن ايليا بريشانيا يبدو من خلال حديثه عن النبي – صلى الله عليه وسلم– وكأنه يميل إلى أن يكون مجرد ناقل عمن سبقه من مؤرخين مسلمين وسريان على حد سواء. فهو إلى جانب تبنيه لثنائية النبي – الملك نجده يوثّق لعدد من حوادث السيرة الشهيرة كمعركة بدر، وغزوة بني النضير، وغزوة الأحزاب ووفاته – عليه الصلاة والسلام– [٦١]. ولعل في ما ذكره من تفاصيل هذه الحوادث إلى جانب استخدامه للتاريخ الهجري باليوم والشهر و السنة ما يعطي دلالة واضحة على اعتماد المؤلف الكبير على مؤرخي السيرة المسلمين وإن لم يذكرهم.

وبالانتقال إلى القرن الثاني عشر الميلادي/ السادس الهجري فإن أهم مؤرخي هذه المرحلة هو "ميخائيل السرياني" صاحب التاريخ المنسوب إليه [٦٢]. وقد قدم سرداً تفصيلياً أكثر ممن سبقه من المؤرخين السريان معتمداً فيه على خليط من المصادر اليونانية، والسريانية والفارسية [٦٣]. ولقد بيّن ميخائيل وجهة نظره حول النبي – صلى الله عليه وسلم – قائلا:"... ظهر في منطقة يثرب شخص يُدعى محمد –صلى الله عليه وسلم– من قبيلة قريش، وقال إنه نبي، ويُدعى أتباعه "مسلمين" أو "إسماعيليين" أو "هاجريين" ..." [٦٤]. ويبدو واضحاً هنا أن المؤلف استقى معظم معلوماته هنا ممن سبقه من المؤرخين السريان كيعقوب الرهاوي، و التلمحري، و تاريخ باسيليوس الرهاوي المعروف بأبي الفرج بن شومة[٦٥]،

---

٥٨ ايليا برشينايا النسطوري و يعرف أيضاً بإيليا ابن السنى و ايليا النصيبي وهو رجل دين و مؤرخ سرياني ولدة سنة٣٦٤هـ / ٩٧٤م في مدينة السن (قرديلاباد) الواقعة على الضفة الغربية لنهر دجلة. أصبح أسقفاً لباهذرا (زاخو) في عام ٣٩٢م/ ٣٨٤هـ ثم مطراناً لنصيبين عام ٣٩٩هـ/ ١٠٠٩م باسم يوانيس بن عيسى. كانت وفاته بنصيبين عام ١٠٤٦م/ ٤٣٣هـ. بن متى، عمرو، *أخبار فطاركة كرسي المشرق من كتاب المجدل*، روما، ١٨٩٦م، ص ٩٧؛ بن سليمان، ماري، *أخبار فطاركة كرسي المشرق من كتاب المجدل*، روما، مطبعة رومية الكبرى، ١٨٩٩، ص١١٨؛ برشينايا، ايليا، *تاريخ ايليا برشينايا*، ت، يوسف حبي، مطبوعات مجمع اللغة السريانية، بغداد، ١٩٧٥م، ص ٤.

٥٩ برشينايا، تاريخ ايليا برشينايا، ص ١٢٨.

٦٠ المصدر نفسه.

٦١ المصدر نفسه.

٦٢ ولد لقس سرياني اسمه إيليا في بلدة ملطية شرقي الأناضول عام ١١٢٦م، نشأ وتلقى تعليمه في عدد من الأديرة ثم تدرج في سلك المناصب الدينية حتى أصبح بطريركاً للكنيسة السريانية الشرقية بأنطاكية عام ١١٦٦م وظل بها حتى وفاته عام ١١٩٩م. أفرام، اللؤلؤ المنثور، ص ٣٩٤؛ بلال، الإسلام المبكر، ص ١١٦.

Wright, William. *A Short History of Syriac Literature*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2016, p 250.

٦٣ بلال، الإسلام المبكر، ص ١٤١.

٦٤ السرياني، ميخائيل، *تاريخ مار ميخائيل السرياني الكبير بطريرك أنطاكية*، ترجمة، مارغريغورس صليبا شمعون ،دار ماردين، حلب، ج٢، ١٩٩٦م ، ص ٢٩٧.

٦٥ باسيليوس ابن شومنة ويُعرف بأبي الفرج الرهاوي وهو رجل دين ومؤرخ سرياني ولد وتلقى تعليمه بمدينة الرها الشهيرة أيام الاحتلال الصليبي وتدرج في الوظائف الكهنوتية ثم ارتحل إلى القسطنطينية عام ١١٢٢م وأصبح مطراناً وبقي متنقلاً في عدد الوظائف الكهنوتية حتى وفاته عام ١١٦٩م. له عدد من المؤلفات في التاريخ واللاهوت ومن أهمها تاريخه الشهير عن مدينة الرها حتى أيامه. أفرام، اللؤلؤ المنثور، ص ٣٨١.

وتاريخ جرجس أسقف العرب وغيرهم[٦٦]، وهو ما يتبين في اقتباسه لمفردات "الهاجريين" ، "الإسماعيليين"، "الطائيين" وغيرها، غير أن اللافت أن محمد مجيد بلال في دراسته الخاصة عن " تاريخ ميخائيل السرياني" لم يُشر إلى الحولية الأحوازية، وتاريخ الراهب القرطميني، وتاريخ الزوقنيني، وتاريخ توفيل الرهاوي وغيرها من مصادر بعضها أقدم من تلك التي وردت في الدراسة الحديثة[٦٧]، رغم أن كثيراً من ملامح ومفردات هذا النص تحديداً الذي يورده السرياني في تاريخه تبدو متشابهة إن لم تكن مقتبسة من هذه المصادر.

وفي مكان آخر من نقاشه لشخصية النبي – صلى الله عليه وسلم–، تناول ميخائيل السرياني بشيء من التفصيل ما أسماه بنظرة النبي –صلى الله عليه وسلم– إلى السيد المسيح، وحقيقة صلبه، والسيدة مريم العذراء وهي في الحقيقة عقيدة الإسلام في عيسى بن مريم –عليه السلام–. ويبدو أن المؤلف هنا أخذ أكثر هذه المسائل من اطلاعه الشخصي على مؤلفات علماء الإسلام سواء في العقيدة أو التفسير ونحوها أو حتى ممن خالطهم من المسلمين خاصة وأنه عاش متنقلاً بين مدينة ملطية وبلاد الشام وهو ما جعله على ما يبدو على اطلاع قريب على التراث الإسلامي [٦٨].

ويستمر التعجب حينما ننتقل إلى مكان آخر في رواية السرياني حينما تحدث عن ذهابه – صلى الله عليه وسلم– إلى فلسطين للتجارة وهي معلومة ليس من المستبعد أن المؤلف اقتبسها من مصادر إسلاميه[٦٩]. ولعل اللافت في نص ميخائيل السرياني يتبين في استخدامه لمفردة "مسلمين" كأحد المصطلحات التي عرّف بها العرب الفاتحين أنفسهم على حد تعبيره. غير أن المؤلف نحا في تعريفه للإسلام منحاً غريباً، إذ رأى في ذهاب النبي – صلى الله عليه وسلم– إلى بلاد الشام للتجارة دليلاً على مزاعمه التي اتهمه فيها، وحاشاه – صلى الله عليه وسلم–، بالتأثر بعقيدة يهود بلاد الشام ثم طرحها بين المسلمين [٧٠]. وليس مستبعداً أن ميخائيل السرياني هنا قد نقل هذا الزعم عن توفيل الرهاوي في تاريخيه الذي سبق مناقشته في سطور سابقة من هذه الدراسة، و يبدو أن هذا الزعم – تحديداً– كان محركاً رئيساً لمزاعم مؤلفي كتابي "الهاجرية" و "محمد وجماعة المؤمنين" القائلة أن الإسلام ربما كان خليطاً من عقائد يهودية– نصرانية[٧١]. وإذا تجاوزنا إشكالية الكتابين إلى "محمد مجيد بلال" في دراسته الحديثة التي تناولت هذا النص تحديداً، نجد

٦٦ مار جرجس أو جاورجي أسقف العرب رجل دين سرياني ولد ونشأ وتلقى تعليمه في قنسرين ثم تدرج في الوظائف الكهنوتية حتى أصبح أسقفاً لقبائل عرب الجزيرة طيء وعُقيل وتنوخ فعرف بأسقف العرب عام٦٨٦م واتخذ من أبرشية "عاقولا" أو الكوفة حالياً مقراً له حتى وفاته سنة ٧٢٤م. له العديد من المؤلفات في اللاهوت والفلسفة وكتاب التاريخ المفقود. أفرام، اللؤلؤ المنثور، ص ٣٠٩- ٣١٣.

٦٧ بلال، الإسلام المبكر، ص ١٥٨.

٦٨ أفرام، اللؤلؤ المنثور، ص ٣٩٦؛ ابن العبري، التاريخ الكنسي، ج١، ص ١٤٥.

٦٩ السرياني، تاريخ ميخائيل السرياني، ج٢، ص ٢٩٧.

٧٠ المصدر نفسه ، ج٢، ص ٢٩٨.

٧١ انظر ص ٤ من هذه الدراسة.

أن محمد مجيد بلال ركّز على تفنيد الشبهات التي رافقت قضية خروجه – صلى الله عليه وسلم– إلى الشام والتي كانت ذريعة لبعض مدراس الإستشراق في اتهامه – عليه الصلاة والسلام– بالأخذ من اليهودية أو النصرانية [٧٢]. لكننا لا نجد نقاشاً يركز على مسألة المصادر التي اعتمد عليها ميخائيل السرياني في تبني مثل هذه المزاعم الخاوية من أي مصدر يستحق الذكر، وقد تجاوز الباحث المصادر السريانية إلى مصادر نصرانية أخرى كالمصادر الأرمينية واليونانية و القبطية فلم يجد فيها ما يشابه مزاعم مؤرخ متأخر كميخائيل السرياني[٧٣].

إن ما سبق من مزاعم تبناها ميخائيل السرياني لا تصمد أمام معايير البحث التاريخي الحديث، إذا لا يوجد لها سند في ما توفر للباحث من مصادر سريانية مبكرة سبق مناقشتها في هذا البحث، فمعظم مؤرخي تلك المرحلة كصاحب الحولية الأحوازية، و توما القسيس، والراهب القرطميني كانوا يصورن النبي –صلى الله عليه وسلم– في أبعد الحالات على أنه زعيم دنيوي "ملك"، بينما لم يشر هؤلاء الذين تحدثوا عن العقيدة التي أتى بها – صلى الله عليه وسلم– على أنها مستوحاة من اليهودية أو من أي ديانة أخرى[٧٤]. إضافة إلى ذلك كله لم يذكر ميخائيل مصادره التي استقى منها هذه المزاعم إذ ظلت السردية التاريخية طاغية على عرضه التاريخي دون إسناد مصدري لما يقول. بل إننا نجد في بعض تلك المصادر السريانية التي سبقته ما ينسف مزاعم ميخائيل السرياني وبالتحديد "وقائع سعرت" التي تحدث مؤلفها المجهول عن ظهور "صاحب شريعة الإسلام".

وثمة عامل آخر لا يمكن استبعاده من كتابات ميخائيل السرياني حول النبي –صلى الله عليه وسلم–، ونقصد هنا طبيعة الأوضاع السياسية والدينية التي عاشها ميخائيل السرياني في القرن الثاني عشر الميلادي/ السادس الهجري فقد كانت الحروب الصليبية في بلاد الشام في ذروتها حيث عاصر المؤلف حروب صلاح الدين الأيوبي مع الصليبيين وما حققه من انتصارات لابد أن تصل أصداؤها إلى مسامع بطريرك أنطاكية. وقد صاحب هذه الحروب توتراً دينياً وسياسياً بين الأغلبية المسلمة والأقليات النصرانية في بلاد الشام بسبب تعاون بعض أبناء تلك الأقليات مع الفرنجة. فليس من المستبعد أن يؤثر هذا الصراع الطائفي والديني

٧٢ بلال، الإسلام المبكر، ص ٢٦٦.

٧٣ ابن البطريق، سعيد، *التاريخ المجموع على التحقيق و التصديق*، مطبعة الآباء اليسوعيين بيروت، ١٩٠٩، ج٢، ص٧؛ ابن المقفع، ساويرس، *تاريخ مصر من خلال مخطوطة تاريخ البطاركة*، إعداد و تحقيق، عبدالعزيز جمال الدين، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠١٢م، ج ٢، ص ٢٩؛ مؤلف مجهول، *تاريخ ملوك القسطنطينية*، تحقيق، طارق منصور، دار الكتب المصرية، القاهرة، ٢٠٠٨،ص ١٤٦. و تاريخ سيبوس الأرمني الذي عاش في القرن السابع الميلادي وعاصر الظهور الأول للإسلام. انظر:

Sebeos, Robert, Thomson, William, and James Howard-Johnston. *The Armenian history attributed to Sebeos*, Liverpool, Liverpool University Press, 1999, p 156.

و انظر في كتاب

Holyand, Op.cit, pp 278- 293, pp 294- 315.

٧٤ انظر ص ٨- ١٥ من هذه الدراسة.

في تبني ميخائيل السرياني وجهة نظر مضادة في خضم هذا الصراع.

و تبدو صورة الرسول –صلى الله عليه وسلم– أكثر وضوحاً وإيجابية في مصادر سرياني متأخرة وصفته بـ" نبي العرب" أو "صاحب شريعة الإسلام"[٧٥]. فقد تحدث رجل الدين النسطوري ماري بن سليمان في كتابه المجدل[٧٦]، عن النبي – صلى الله عليه وسلم– في معرض ترجمته للبطريرك ايشوعيب الجدالي : " ... وكان هذا الفطرك يكاتب شريعة الإسلام ويهدي له ويسأله الوصاة برعيته فأجابه إلى ذلك، وكتب إلى أصحابه كتباً بليغة مؤكدة، وبره صاحب شريعة الإسلام عليه السلام ..." [٧٧].

وقد شكك مؤلف " الفتوحات العربية " في صحة هذه الاتصالات المزعومة بين النبي – صلى الله عليه وسلم– وهذا البطريرك و صحة ما كتبه له من عهود مزعومة لعدم ورودها ضمن مكاتبات النبي – صلى الله عليه وسلم– التي وثقتها لنا المصادر الاسلامية أو بقيت بعض آثاراها المادية [٧٨]. ويبدو ان ابن سليمان هنا اعتمد على مصدر سرياني أقدم ألا وهو "وقائع سعرت" الذي أورد نصوص عهود شكك في صحتها بقوة محمد حميدة كما سبق أن ورد من خلال هذا البحث. و في المجمل فإن ابن سليمان يتشابه كثيراً مع مؤلف حولية "سعرت" في تخلصه من ثنائية "النبي – الملك" التي حفلت بها العديد من المصادر السريانية وخاصة المبكرة كما أسلفنا، فنظرته للنبي – صلى الله عليه وسلم – بدت مقاربة لما يؤمن به المسلمون في كتبهم وتواريخهم و إن كانت من وجهة نظر نصرانية شرقية.

**الخاتمة**

يتضح من خلال هذه الدراسة أن أول ذكر للرسول – صلى الله عليه وسلم– في المصادر السريانية يعود إلى العام ١٥هـ/ ٦٣٦م وهي بلا شك مرحلة مبكرة للغاية مقارنة بغيرها من المصادر الأخرى، غير أن ذلك لا يعني تقديمه – صلى الله عليه وسلم – على أنه نبي للعالمين أو حتى وصف أتباعه بالمسلمين. فقد استغرقت الصورة الحقيقة للرسول – صلى الله عليه وسلم – في هذا النوع من المصادر وقتاً لتصل إلى نقطة التقاء مع المصادر الإسلامية في النظر إليه على أنه رسول للإسلام، فمع انطلاقة الفتوحات الإسلامية في بلاد الشام والرافدين وطيلة القرن السابع الميلادي اتسمت المصادر السريانية كما في "النبذة التاريخية، و"الحولية الأحوازية" و"حولية توما القسيس"، و "تاريخ يعقوب الرهاوي" بنظرة مرتبكة وغامضة تردد اسمه – صلى الله عليه وسلم – المجرد "محمد" على أنه زعيم دنيوي لهؤلاء الفاتحين القادمين من الصحراء. غير أن هذه الصورة بدأت

---

٧٥ بن متى، المجدل، ص ٥٤؛ ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ، ج٢، ص ٢٥؛ و نفس المؤلف: التاريخ الكنسي، ج٢، ص ٢٥.
Scher, Op.cit,, p 540 .

٧٦ ماري بن سليمان عالم نسطوري من القرن الثاني عشر. انظر: سركيس، يوسف بن إليان بن موسى، *معجم المطبوعات العربية والمعربة مطبعة سركيس*، مصر ، ١٣٤٦ هـ/ ١٩٢٨ م، ج٢، ص١٢٥٥.

٧٧ بن سليمان، أخبار فطاركة كرسي، ص٦٢.

٧٨ عيتاني، الفتوحات العربية، ص ٢٥٩.

في التغير كما في تاريخ "يوحنا بن الفنكي" حينما بدأ ينظر إلى النبي – صلى الله عليه وسلم– كزعيم روحي و حامل عقيدة جديدة تتشابه مع النصرانية بحسب وجهة نظره.

وقد شهد القرن الثامن الميلادي تطوراً ملحوظاً في التصور السرياني للرسول – صلى الله عليه وسلم – تمثل في ترسخ مفهوم حامل العقيدة الجديدة أو "كنبي لقومه" كما تقدمه حوليات الراهب القرطميني، و الراهب الزوقنيني، و تواريخ ديونيسيوس التلمحري، و توفيل الرهاوي. ولا شك أن ترسخ الحكم الإسلامي في البلاد التي تسكنها طوائف النصارى السريان في تحسين هذه الصورة إلى الحقيقة، غير أن استمرار هؤلاء المؤرخين في تبني نظرية الزعيم الدنيوي – النبي يجعل حقيقة النبي – صلى الله عليه وسلم – غير مكتملة في الحوليات السريانية هذا القرن.

أما المؤرخون السريان المتأخرون منذ القرن التاسع الميلادي فقد كانوا – بلا شك– أكثر استيعاباً و تفهماً لحقيقة رسالة النبي – صلى الله عليه وسلم – كما في "حولية سعرت" لمؤرخ مجهول، وتاريخ اغناطيوس المنبجي، وكتاب المجدل لرجل الدين النسطوري ماري بن سليمان. ويبدو أن العلاقات الحسنة التي ربطت المسلمين بالأقليات النصرانية الشرقية قد ساعدت على تقديم فهم أوضح لحقيقة الرسول صلى الله عليه وسلم – عند مؤرخي و علماء هذه الطوائف الذين كتبوا عنه – صلى الله عليه وسلم – بلغة تاريخية لا تخلو من الثناء و الاعتراف بعدالة رسالته السماوية، يُستثنى من ذلك ميخائيل السرياني في تاريخه المشهور الذي تبنى لغة مشابهة لتوفيل الرهاوي في كيل الاتهامات للرسول – صلى الله عليه وسلم – واتهامه بالاتصال باليهود و التأثر بمعتقداتهم وهو ما سبق تفنيده بالتفصيل.

و الملاحظ أن بعض هذه التواريخ السريانية لا تخلوا من شبهات و مزاعم تجاه شخصية الرسول – صلى الله عليه وسلم – كما في تاريخي توفيل الرهاوي و ميخائيل السرياني وهما تاريخين متأخرين نسبياً عن حوليات أخرى مبكرة لم تتطرق لهذه المزاعم.

وفي مسألة أخرى، فإن وصف السياق الديني للإسلام (Religious Context) الذي قدمته معظم المصادر السريانية التي ذُكرت من خلال هذا البحث يُسقط بشكل واضح مزاعم كرونة، وكوك، ودونر حول الذي يزعم أن الإسلام كان خليطاً من عقائد يهودية – نصرانية، ذلك أن هذا السياق يشرح لنا بوضوح أن الدين الذي جاء به محمد –صلى الله عليه وسلم– يؤكد على وحدانية الخالق –عز وجل–، و بشرية المسيح، وتحريم الخمر وغيرها.

غير أن المفاجأة الأهم بالنسبة إلى الباحث – على الأقل – أن مؤلفي كتابي "الهاجريون" و " محمد وجماعة المؤمنين" على الأرجح لم يطلعا على كثير من التواريخ السريانية السابقة، فضلاً أن النقاش في كلا العملين لم يسلط الضوء بشكل منصف على تطور مصطلح "نبي" خلال تلك المصادر. بل أنهما

ظهرا " انتقائيين" في طرح شبهاتهما وكأنهما يتبنيان مزاعم "توفيل الرهاوي"، "ميخائيل السرياني" حول حقيقة رسالة محمد – صلى الله عليه وسلم–، وهي مزاعم تدحضها تواريخ سريانية أخرى كـ "وقائع سعرت"، وتاريخ أغناطيوس المنبجي، وكتاب المجدل. يضاف إلى ذلك، أن مؤلفي " الهاجرية" و " محمد وجماعة المؤمنين" لم يراعيا الدور الذي قام به منهج الكتابة التاريخية للحوليات السريانية في صنع هذه الصورة المغلوطة و الذي تأثر كثيراً بالرواية الشفهية والتحولات السياسية والعقائدية والحضارية التي مرت بها بلاد الهلال الخصيب خلال مرحلة الفتوحات.

# The era of the Prophet in Eastern Christian sources: a study on the development of the impression about the Prophet Muhammad –peace be upon him- in the writings of Syriac historians

Dr. Awad Abdullah S' Nahee al-Assiri
*Assistant Professor of Islamic History*
*Najran University*

*Abstract*. This study seeks to examine the image of Prophet Muhammad – May Allah peace upon him- through Syraic chronicles that were written by Christian Syraic historians in Mesopotamia and Syria. This type of sources was given attention by several studies who paid most of their attention on the picture of Islam in those Syraic sources in general, but not on the Prophet Muhammad himself through them, which is the main question of present study.

The current study, therefore, will highlight what was written about the Prophet Muhammad in Syraic sources during the period from 7th CE/ 1st AH to 12th CE/ 5th AH. More clearly, the research will examine the development of Prophet Muhammad's image through these sources during five centuries, with special attention on those primary sources used by Syraic historians to draw the Prophet Muhammad's image in whether, or not, he was just leader of his people, a messenger of new faith and false prophet.

مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الآداب والعلوم الانسانية، م٢٧ع٤ ص ص: ٢٤٩- ٢٧٥ (٢٠١٩م)
DOI:10.4197/Art.27-4.10

# أثر العواصف الترابية على الإصابة بأمراض العيون في مدينة الرياض دراسة في المناخ التطبيقي للفترة (٢٠٠١-٢٠١٦م)

**د. سهام بنت صالح العلولا**
*أستاذ الجغرافيا المناخية المساعد*
*كلية الآداب جامعة الأميرة نورة بنت عبدالرحمن، المملكة العربية السعودية*
*١٤٤٠هـ/٢٠١٨م*

*ملخص.* هدفت الدراسة إلى التعرف على أثر العواصف الترابية على الإصابة بأمراض العيون في مدينة الرياض. ولتحقيق الهدف من الدراسة تم اتباع المنهج الوصفي التحليلي، حيث تم حصر وتحليل البيانات السنوبية لظاهرة العواصف الترابية والرملية في مدينة الرياض خلال الفترة (٢٠٠١-٢٠١٦م)، كما تم حصر بيانات الإصابة بهذه الأمراض في مدينة الرياض وقياس الارتباط بينها وبين تكرار العواصف الترابية. وأجرت الباحثة دراسة ميدانية للتعرف على آراء الأطباء حول أثر العواصف الترابية على الإصابة بأمراض الرمد، وأعراض الإصابة بأمراض العيون نتيجة التعرض للعواصف الترابية، وكذلك أساليب الوقاية من الإصابة بهذه الأمراض الناتجة عن التعرض للعواصف الترابية، حيث استخدمت في ذلك أداة الاستبانة، وتكون مجتمع الدراسة من (١٤٥) طبيباً للعيون من العاملين بالمستشفيات وزارة الصحة، فيما تكونت عينة الدراسة من (٢٦) طبيباً وطبيبة تم اختيارهم بالطريقة العشوائية. وتوصلت الدراسة إلى انتشار ظاهرة العواصف الترابية بكثافة خلال فصلي الربيع والصيف. كما أن هناك علاقة ارتباطية دالة إحصائياً بين تكرار العواصف الترابية والإصابة بالأمراض على إختلاف أنواعها سواء كانت حساسية أو رمد وخلافه.

الكلمات المفتاحية: العواصف الترابية – أمراض العيون – أطباء العيون.

## المقدمة

تعد الجغرافيا الطبية فرعاً من فروع الجغرافيا التطبيقية (Applied Geography)، والتي تهتم بدراسة التوزيع الجغرافي للأمراض على سطح الكرة الأرضية، وتسعى لمعرفة العلاقة المتبادلة بين الظروف البيئية الطبيعية والبشرية وبين ظهور وانتشار الأمراض والأوبئة. وعلى الجانب الآخر تدرس العلاقة بين الظروف الجغرافية لبيئة ما

وصحة الإنسان فيها بحثاً عن أسباب ظهور الأمراض وأنماط توزيعها على سطح الأرض(الحسن،٢٠١٢م)

وترتبط الجغرافيا الطبية بعدد من العلوم منها على سبيل المثال الإيكولوجيا الطبية (Medical Ecology) وهو العلم الذي يبحث في تأثير تغيرات النظم البيئية الأرضية على صحة الإنسان ودورها في نشر الأمراض والأوبئة. وكذلك علم الأوبئة (Epidemiology) الذي يعنى بتحديد مناطق ظهور وانتشار الأوبئة وأسبابها. وعلم الأرصاد الجوية الحيوية (Biometeorology) الذي يدرس تأثير الظروف الجوية والمناخية على الكائنات الحية. ومن خلال هذه العلوم وغيرها يتضح أن هناك توزيعاً للأمراض يختص بمناطق معينة من العالم، وكذلك بمواسم وفصول معينة تسهم في ظهورها التغيرات الجوية السائدة، ولعل أهمها اختلاف درجات الحرارة وهبوب الرياح والعواصف الترابية والتي يلاحظ ارتفاع وتيرتها وازدياد معدلات حدوثها في السنوات الأخيرة حتى أصبحت ظاهرة تعاني منها المناطق الصحراوية وشبه الصحراوية، حيث الجفاف وتفكك التربة وسهولة حمل المفتتات الدقيقة مع الرياح؛ مما يعمل على انتشار العديد من الأمراض سواءً أمراض الجهاز التنفسي أو الجلد أو امراض العيون وغيرها.

وتعد العواصف الترابية من الظواهر المميزة لمناخ مدينة الرياض، ولكي نفهم تلك الظاهرة جيداً لابد من التعرف على مكونات الغلاف الجوي، قبل الخوض في الحديث عن العواصف الترابية. فالهواء عبارة عن خليط من عدة غازات ليست متفاعلة كيميائياً مع بعضها البعض؛ وإنما هي خليط فيزيائي لمجموعة من الغازات لكل منها خصائصه التي ينفرد بها.

ويتركب الهواء النقي الجاف والممثل للجزء الأدنى من الغلاف الجوي والمعروف بالتربوسفير من حوالي ٧٨٪ من الحجم من غاز النيتروجين، و٢١٪ من غاز الأكسجين، و٠,٠٣٪ من غاز الأرجون، بالإضافة إلى حوالي ٠,٠٣٪ من غاز ثاني أكسيد الكربون، أي أن ٩٩,٩٩٪ من حجم الهواء يتكون من الغازات المذكورة. أما عن نسبة ٠,٠١٪ الباقية فتتمثل في مجموعة من الغازات الأخرى وهي النيون، الهيليوم، الأوزون، الكريبتون، الأكسينون، الميثان.. فضلاً عن وجود بعض دقائق الأتربة المعلقة في الهواء (المذكوري، ٢٠١٨م).

وتمثل المناطق الجافة والأراضي القاحلة الجرداء مصدراً خصباً من مصادر العواصف الترابية والغبار التي تثيرها وتحركها الرياح فتحملها على شكل غبار أو أتربة متصاعدة، وبعض هذه الأتربة تترسب بسبب ثقلها بعد أن تكون انتقلت وعبرت مسافات طويلة بالرياح، وتؤدي إلى حجب الرؤية في كثير من الأحيان.

تتعرض مدينة الرياض لهبوب العواصف الترابية التي ترتفع معها ذرات الرمال إلى حوالي ٣٠٠٠ متر، وهو ما يعرف محلياً باسم (العج)، حيث تسود

هذه الظاهرة خلال فصلي الربيع والصيف عندما يكون المنحدر البارومتري شديد الانحدار فوق الصحراء، وتتميز هذه العواصف الترابية بانخفاض نسبة الرطوبة في الهواء وارتفاع نسبة البخر إلى درجات عليا، بالإضافة إلى زيادة سرعة الرياح وتحدث غالباً في ساعات الظهيرة، وتكون في أوج قوتها عندما يكون اتجاه الرياح الآتية من الشمال(موسوعة الثقافة التقليدية في المملكة العربية السعودية، ٢٠٠٠م، ص٥٤)..

وتبدأ العواصف الترابية أو الرملية عادة بهواء حار، كما أنها قد تحجب قرص الشمس ثم تأتي العاصفة مع بلوغ الرياح سرعة مقدارها ٨ عقدة أو أكثر، وتتوقف قوة الرياح المتصاعدة على عمق المنخفض الجوي فوق المنطقة.

وتعد العواصف الترابية من الظواهر المناخية الرئيسة في الأقاليم الجافة وشبه الجافة فطبيعة سطح هذه الأقاليم قليلة الأمطار وفقيرة الغطاء النباتي. كما توجد مواد ترابية ورملية ناعمة ومفككة وجافة على سطح الأرض، وذلك في وجود إشعاع شمسي قوي ورياح شديدة، وقد تكون هذه العواصف الترابية مستمدة من البيئة المحلية أو منقولة بوساطة الرياح من مناطق أخرى بعيدة.

يرتبط تكرار العواصف الغبارية والرملية خلال أوقات مختلفة من العام بعدة عوامل طبيعية وبشرية، ومن العوامل الطبيعية المؤثرة في هذه الظاهرة طبوغرافية الأرض، وتركيبها الجيولوجي، ووفرة مناطق الرمال، وسرعة الرياح، مع وجود فترات من الجفاف أو تذبذب هطول الأمطار، وارتفاع درجات الحرارة ومعدلات البخر، فضلاً عن هشاشة التربة في المنطقة. وإلى جانب العوامل الطبيعية تأتي العوامل البشرية لتسهم في زيادة نشاط هذه الظاهرة، ومن أبرز هذه العوامل سوء استخدام الأرض، واستنزاف المياه الجوفية. وهذه العوامل في مجملها تعد أهم العوامل المؤثرة في مناخ منطقة وسط المملكة العربية السعودية، ففضلاً عن وقوعها فلكياً ضمن المناخ المداري الجاف، وإحاطة التكوينات الرملية بها من جميع الجهات، فإن التربة السطحية لهذه المناطق، والمناطق المجاورة للمملكة بشكل عام، تربة مفككة وجافة وخالية من النباتات الطبيعية، كما أنها تعاني من الرعي الجائر والاحتطاب (Mohammad, 1989).

تتعرض المنطقة الوسطى من المملكة إلى هبوب العواصف الترابية والرملية (Dust & sand storms) بتكرارات مختلفة خلال العام الواحد، ويقصد بذلك الرياح القادرة على حمل حبيبات من الرمال والطين والأملاح مختلفة الأحجام والأشكال لارتفاعات مختلفة عن سطح الأرض، تصل إلى مئات الأمتار ولمسافات بعيدة، وتعمل على خفض مدى الرؤية، وغالباً ما تبدأ هذه العواصف إذا زادت سرعة الرياح عن ٨ عقدة (٤ م/ث أو ٤,١٤ كم/ساعة) ويعد هذا الحد الحرج، حيث تحمل الرياح الغبار، ويعود اختلاف أقطار وأشكال هذه الحبيبات

إلى اختلاف مصدرها وتكوينها الفيزيائي والكيميائي وسرعة الرياح التي تحملها (العيوني، ٢٠٠٧م).

ووفقاً لمذكرة الطقس الصادرة من (AWS/FM-100/021, 1980) فإن العاصفة الترابية هي حالة جوية ذات رياح قوية تنشر الغبار على الأرض وتتناسب أحجام الجسيمات التي يحملها الغبار مع سرعة الرياح (حبيب وآخرون، ٢٠١٦م). وتتوقف قدرة الهواء على حمل كميات مختلفة من الغبار على سرعة الرياح وحجم الحبيبات ودرجة تماسكها ونشاط التيارات الهوائية.

واهتمت الدراسات المناخية الحديثة بالعواصف الترابية، فعملت على تصنيفها ودراسة خصائصها والعوامل المؤثرة فيها، والعناصر المناخية المصاحبة لها، والأوقات التي تسود فيها خلال العام، وأثرها على المساحات الزراعية وإنتاج المحاصيل، خصوصاً في المناطق الجافة وشبه الجافة، وذلك بهدف الحد من تأثيراتها السلبية على كافة مظاهر التنمية البشرية والاقتصادية.

**مشكلة الدراسة**

يؤدي تصاعد كميات كبيرة من المواد الغريبة التي يرجع مصدرها إلى الأرض والإنسان معاً إلى تلوث الهواء الجوي، وهي تنتج على سبيل المثال لا الحصر من احتراق الوقود وحبوب اللقاح وأتربة مصانع الإسمنت والطوب وبعض المبيدات الحشرية ومخلفات المصانع، وبعضها مواد دقيقة من البيئة الطبيعة، متمثلة في الغازات البركانية والأتربة المصدرة من معادن وصخور الأرض من خلال عمليات التجوية، وكذلك الأتربة الناتجة من المناجم والمحاجر والرواسب التي تغطي الصحاري والوديان، حيث يتم نقل تلك الأتربة بالرياح، وذلك خلال العواصف الترابية التي تحوي كثيراً من الملوثات الكيميائية التي تكون محمولة أو معلقة فترة من الزمن في الهواء الجوي حتى يتيسر لها السقوط في حالة هطول الأمطار أو قلة سرعة الرياح لترسيب حمولتها، وقد يضاف إليها أيضاً بعض المصادر الطبيعية الأخرى التي تلوث الهواء الجوي أيضاً مثل الأتربة الكونية القادمة من الشهب المحترقة في الجو.

وتضر حبيبات الغبار بالجهاز التنفسي عندما يستنشق الإنسان الهواء المحمل بالأتربة، ولكنه يتخلص منها على حسب حجمها وتركيباتها، حيث يحجز الجزء الأكبر منها في الأنف ليطرده بعد ذلك الإنسان مع الزفير، إلا أن الحبيبات المتناهية الصغر تستنشق لتصل إلى الرئتين، فيما يلتصق جانباً كبيراً منها بالعين ويلوثها وقد يتسبب في جرحها أيضاً. فمن الواضح أن العواصف الترابية تلعب دوراً مهماً في نقل كميات وفيرة من الملوثات عن طريق الأتربة المحمولة بالرياح من منقطة المصدر إلى مناطق دول أخرى بعيدة عنها.

وتعد العواصف الترابية الرملية من أشد وأخطر الظواهر المناخية بسبب شدة الرياح التي تتجاوز ٢٠ عقدة/ساعة، حيث يقل بسببها مدى الرؤية الأفقية

خلال كيلو متر واحد وتؤدي أيضاً إلى تعديل المواصلات سواءً النقل البري أو البحري أو الجوي. كما تتسبب في زحف الرمال وردم الطرق وتلويث الهواء الجوي، وعلاوة على ذلك فإن الرياح المحملة بالأتربة تعمل على خدش أغشية العين إلى جانب تجفيف الجلد. وعليه يمكن القول أن العواصف الرملية الترابية لها آثار خطرة على صحة الإنسان وتؤدي إلى كثير من المشكلات والآثار البيئية الخطرة، بالإضافة إلى إصابة الإنسان بأمراض الحساسية والتهابات العين والجلد.

مما سبق، فإن الدراسة الحالية تسعى إلى الكشف عن أثر العواصف الترابية في مدينة الرياض على إصابة الإنسان بأمراض العيون.

**أسئلة الدراسة:**

تسعى الدراسة إلى الإجابة عن السؤال الرئيس التالي:

ما أثر العواصف الترابية على الإصابة بأمراض العيون في مدينة الرياض؟

وتتفرع من السؤال الرئيس للدراسة الأسئلة الفرعية الآتية:

(١) ما تكرار العواصف الترابية والرملية على المستوى الشهري والفصلي والسنوي من واقع البيانات اليومية وفقاً للقياس السنوبي العالمي، في مدينة الرياض؟

(٢) ما حركة الرياح السائدة في مدينة الرياض خلال فصول السنة؟

(٣) أثر تكرار العواصف الترابية والرملية على الإصابة بأمراض العيون في مدينة الرياض؟

(٤) ما دور العواصف الترابية في انتشار أمراض العيون من وجهة نظر أطباء العيون في مدينة الرياض؟

**أهداف الدراسة:**

تسعى الدراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية:

(١) رصد تكرار العواصف الترابية والرملية على المستوى الشهري والفصلي والسنوي من واقع البيانات اليومية وفقاً للقياس السنوبي العالمي، في مدينة الرياض.

(٢) التعرف على حركة الرياح السائدة في مدينة الرياض خلال فصول السنة.

(٣) تحديد أثر تكرار العواصف الترابية والرملية على الإصابة بأمراض العيون في مدينة الرياض.ومعرفة وجهة نظر الأطباء المختصين في مدينة الرياض حول هذا الموضوع.

**أهمية الدراسة:**

تكتسب الدراسة أهميتها من كون ظاهرة العواصف الترابية والغبار من الظواهر الجوية التي تحدث غالباً في المناطق الجافة وشبه الجافة، التي يشح بها هطول الأمطار. وتتصف هذه الظاهرة

بإحداث أجواء مضطربة ورياح قوية تنقل سحابة كبيرة من الغبار إلى الغلاف الجوي في شكل عاصفة ترابية ضخمة، حيث يتم رفع سحابة من جزيئات الغبار الناعم إلى ارتفاع يقرب من ٣٠٠٠ متر، كما يمكن نقل هذه الجزيئات إلى مئات أو ربما آلاف الكيلومترات، حيث يؤثر هذا الغبار سلباً على المناطق القريبة من مصادره (Labban, 2016, p.20).

كما تتسبب العواصف الترابية في كثير من الآثار السلبية على صحة الإنسان، ومنها الأمراض التنفسية وحساسية العيون، بل قد تتسبب في جرح قرنية العين؛ مما يستوجب الخضوع لعملية جراحية.

**الإطار النظري للدراسة:**

اهتم العديد من الباحثين في المملكة العربية السعودية ومنطقة الخليج بشكل عام بدراسة العوامل الطبيعية والمناخ في انتشار الأمراض ومنها أمراض العيون، حيث توصل البيوك (١٩٨٢م) إلى وجود أثر للعوامل الطبيعية والبشرية على انتشار بعض الأمراض في المملكة العربية السعودية كالملاريا والكوليرا. كما وضع الوليعي (١٩٩١م) توزيعاً جغرافياً للأمراض في المملكة العربية السعودية والعوامل التي أسهمت في هذا التوزيع، وأوضح أسباب انتشار بعض هذه الأمراض. فيما ناقشت العريشي (٢٠٠٨م) العواصف الرعدية وما يصاحبها من أمطار غزيرة تؤدي لتكون البرك والمستنقعات التي تشكل موطناً للحشرات وتسهم في نقل العديد من الأمراض في المنطقة. كما اهتمت العريشي (٢٠١١م) باستنتاج أثر المناخ على انتشار مرض الملاريا في منطقة جازان، حيث وجدت تبايناً في توزيع حالات الإصابة بمرض الملاريا وفقاً للمكان والزمان، وأكدت على وجود أثر لكل من الحرارة والرطوبة على انتشار المرض في المنطقة. أما المطيري (٢٠١٢م) فقامت بإجراء دراسة حول التوزيع الجغرافي للغبار والعواصف الرملية في مدينة الرياض وتكرار الغبار والعواصف خلال الربيع والصيف والشتاء؛ مما يعمل على زيادة أعداد المصابين بحساسية الصدر والربو. وتوصلت بوخضر (٢٠٠٩م) إلى وجود أثر للعواصف والرياح في انتشار أمراض الجهاز التنفسي بمدينة الهفوف في المنطقة الشرقية، حيث صنفت العواصف الغبارية في منطقة الدراسة وتأثيرها على انتشار مرض الربو من خلال دراسة عينة من المرضى والمراجعين.

كما قام لبان (Labban, 2016) بدراسة ظاهرة العواصف الترابية على المملكة العربية السعودية وقام بتحديد خصائصها الزمانية والمكانية. أما المديهش ومحجوب (Modaihsh and Mahjoub, 2013) فقاما بدراسة خصائص الغبار المترسب على مدينة الرياض بالمملكة العربية السعودية خلال أشهر فصل الشتاء، حيث توصل الباحثان إلى أنه خلال ثلاثة أشهر فقط تترسب على المدينة كميات هائلة من الأتربة يتراوح حجمها بين ٢٠,١٣-١٣٩,٩ طناً لكل

كيلومتر مربع، كما أظهرت النتائج أن الطين هو العنصر السائد في عينات الغبار، وأكدت الدراسة على أن العواصف الترابية تؤثر على البيئة وصحة الإنسان تأثيراً سلبياً حيث تنتشر الأمراض بكافة أنواعها.

وعلى صعيد منطقة الخليج، أثبت محمد (Mohammed, 1989) وجود آثار سلبية على صحة الإنسان ناتجة عن التعرض للعواصف الترابية في الكويت، نتيجة استنشاق جزيئات الغبار الدقيقة والتي تحمل معها مواد عضوية وأخرى غير عضوية؛ مما يتسبب في الإصابة بأنواع متعددة من الحساسية نتيجة التعرض للبكتيريا والفطريات وحبوب اللقاح وشعر الحيوانات، ومواد غير عضوية كالرمال والطين والغبار البركاني ×الذي، وتعد أمراض الجهاز التنفسي أكثر أنواع الحساسية شيوعاً والتي يسببها الغبار، تليها إصابة العيون بأمراض متعددة. كما توصل الماسي وآخرون (Almasi, et al, 2014) إلى أن للعواصف الترابية التي تتعرض لها إيران آثاراً سلبية كبيرة على صحة الإنسان والبيئة، ومنها: أمراض الصدر والعيون والقلب.

وتناولت دراسة براكاش وآخرون (Prakash, et al, 2015) أثر العواصف الترابية على شبه الجزيرة العربية والبحر الأحمر، حيث أكد الباحثون على تسبب العواصف الترابية في زيادة الإصابة بأمراض الجهاز التنفسي والعيون. كما أكدت المذكوري (٢٠١٨م) على أن الأتربة المعلقة تحتوي على عديد من العناصر الأساسية والنادرة وعادة ما تكون تلك العناصر من النوع السام وخصوصاً عند زيادتها عن الحدود التي لا يتحملها جسم الإنسان، ولذلك تسبب العواصف الترابية في دولة الكويت كثيراً من الأمراض مثل أمراض الحساسية والأمراض الجلدية والتهاب العيون. فيما تناولت مبارك (٢٠١٧م) التأثيرات الصحية لعواصف الغبار الرملية، حيث أكدت على أن التأثيرات الصحية السريعة والمباشرة لعواصف الغبار الرملية ترتبط بارتفاع تفاقم أعراض أمراض الرئة المزمنة وأمراض الرئة المفاجئة الحادة، وخصوصا لدى مرضى الربو ومرضى التهابات الرئة ومرضى السدد المزمن في مجاري التنفس، إلاّ أن تداعيات تلك العواصف من الغبار الرملي قد تتجاوز إلى ارتفاع الإصابات بعدوى الأمراض الميكروبية، كما أنها تتجاوز موضوع الجهاز التنفسي لتطال القلب والأوعية الدموية عبر ارتفاع نسبة الإصابة بالنوبات القلبية والسكتة الدماغية واضطرابات إيقاع النبض، وكذلك الإصابة بأمراض العيون.

**منهج الدراسة:**

اتبعت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، والذي يعد مناسباً لطبيعة هذا البحث وأهدافه، حيث يعتمد على دراسة الواقع أو الظاهرة كما توجد بالفعل، ويهتم بوصفها وصفاً دقيقاً، ويعبر عنها تعبيراً كيفياً يصف الظاهرة ويوضح خصائصها، أو تعبيراً كمياً يصفها رقمياً ويوضح مقدارها أو حجمها ودرجات

ارتباطها مع غيرها من الظواهر (عبيدات، وعبدالحق، وعدس، ٢٠١٢م، ص١٨٧).

**مجتمع وعينة الدراسة:**

تكون مجتمع البحث من جزأين رئيسين:

- البيانات المناخية التي تم الاعتماد عليها وهي بيانات محطة الرياض للفترة (٢٠٠١-٢٠١٦م).
- جميع أطباء العيون العاملين بمستشفيات وزارة الصحة في منطقة الرياض والبالغ عددهم (١٤٥) طبيباً (وزارة الصحة، ١٤٣٧هـ، ص٦٤).

كما تكونت عينة الدراسة من (٢٦) طبيباً للعيون موزعين على عدد من مستشفيات وزارة الصحة بمدينة الرياض تم اختيارهم بالطريقة العشوائية.

**أداة الدراسة:**

استخدمت الباحثة الاستبانة أداة لجمع البيانات، حيث تكونت من (٢٥) فقرة موزعة على ثلاثة محاور رئيسة وذلك للتعرف على آراء أطباء العيون فيما يلي:

١) أثر العواصف الترابية في الإصابة بأمراض العيون (٨ فقرات).
٢) أعراض الإصابة بأمراض العيون نتيجة التعرض للعواصف الترابية (٩ فقرات).
٣) أساليب الوقاية من الإصابة بأمراض العيون الناتجة عن التعرض للعواصف الترابية (٨ فقرات).

وبعد تصميم الاستبانة تم عرضها على مجموعة من الأطباء المتخصصين لاستطلاع آرائهم حول صحة المعلومات التي وردت بها، وسلامة الفقرات ودقتها وصلاحيتها لقياس ما وضعت لقياسه. حيث أبدى بعض الأطباء مجموعة من الملاحظات وتم الأخذ بها وتعديل بعض الفقرات.

**الأساليب الإحصائية المستخدمة:**

لتحقيق أهداف البحث تم استخدام الأساليب الإحصائية التالية:

- رسم وردات الرياح باستخدام برنامج WRPLOT.
- المتوسطات الحسابية والنسب المئوية لتحليل بيانات سرعة واتجاه الرياح.
- حصر العواصف الترابية في محطة الرياض باستخدام معادلات Excel بدلالة الأكواد السنوبية للعواصف.
- معامل ارتباط بيرسون Pearson correlation لتحديد ارتباط تكرار العواصف الترابية والإصابة بأمراض العيون في مدينة الرياض.

**مصادر البيانات والمعلومات:**

تمثلت مصادر البيانات في البحث الحالي في الآتي:

١) البيانات المناخية اليومية والشهرية والسنوية للهيئة العامة للأرصاد وحماية البيئة لمحطة الرياض والتي شملت بيانات سرعة واتجاه الرياح، وكذلك القياسات

السنوية الخاصة بالعواصف الترابية للفترة (٢٠٠١-٢٠١٦م).

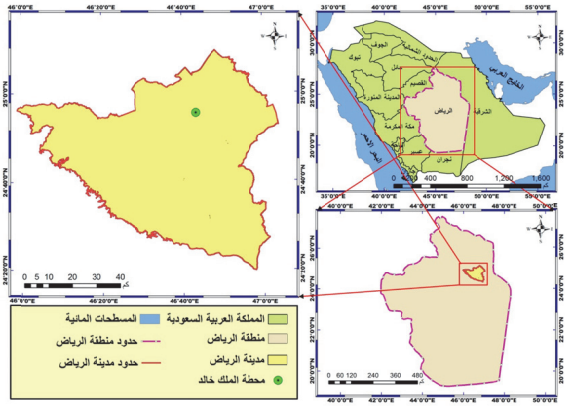
٢) البيانات الخاصة بالإصابة بأمراض العيون على مستوى مناطق المملكة من الكتاب الإحصائي السنوي لوزارة الصحة.

٣) المسح الميداني لعينة من أطباء العيون في مدينة الرياض.

**موقع منطقة الدراسة:**

تقع مدينة الرياض عاصمة المملكة العربية السعودية ضمن المنطقة الوسطى وفقاً للتقسيم الإداري للمملكة. وتمثلها في الدراسة الحالية المحطة المناخية لمطار الملك خالد الدولي. وتقع مدينة الرياض فلكياً على خط طول (٤٦,٤٣) شرقاً ودائرة عرض (٢٤,٣٨) شمالاً. كما تقع على ارتفاع ٦٠٠ متر فوق سطح البحث.

وتتمتع مدينة الرياض عن سائر مدن المملكة العربية السعودية بمجموعة من المميزات الجغرافية التي تميزها حيث إنها تقع في الجزء الشرقي لقلب الجزيرة العربية وسط المملكة العربية السعودية والتي تحتل بدورها موقعاً يتوسط قارات العالم. ويكتسب هذا الموقع بعداً آخر كونها تقع وسط المملكة، وبالتحديد في وسط شبه الجزيرة العربية تماماً على هضبة رسوبية في الجزء الشرقي من هضبة نجد.




**شكل (١) موقع وحدود منطقة الدراسة**

**المصدر:** من عمل الباحثة استناداً إلى خارطة المملكة، هيئة المساحة العسكرية، مقياس ١: ٢٥٠,٠٠٠.

وتنحصر أهم المعالم التضاريسية لمدينة الرياض في الأودية؛ وأهمها وادي حنيفة الذي يخترق المدينة من الشمال الغربي إلى الجنوب الشرقي، ويبلغ طول مجراه حوالي ١٢٠كم ويتراوح عمق المجرى ما بين أقل من ١٠ أمتار إلى أكثر من ١٠٠ متر، ويتراوح عرضه ما بين أقل من ١٠٠ متر إلى ما يقارب من ١٠٠٠ متر (الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض، ١٤٣٨هـ).

ويبين جدول (١) معلومات المحطة المناخية المستخدمة في البحث، وهي محطة مطار الملك خالد الدولي بالرياض:

**جدول (١) ارتفاع وإحداثيات محطة مطار الملك خالد الدولي بالرياض (منطقة الدراسة)**

| المحطة | رقم المحطة | دائرة العرض (شمالاً) | خط الطول (شرقاً) | الارتفاع (متر) |
|---|---|---|---|---|
| مطار الملك خالد الدولي | ٤٠٤٣٧ | ٢٤° ٥٥َ ٣١ً | ٤٦° ٤٣َ ١٩ً | ٣١٦,٥٥ |

**المصدر:** الهيئة العامة للأرصاد وحماية البيئة، المركز الوطني للأرصاد والبيئة.

**حركة الرياح في منطقة الدراسة:**

يتحرك الهواء من مناطق الضغط المرتفع إلى مناطق الضغط المنخفض، أي أن الفوارق في الضغط الجوي على سطح الأرض هي التي تسبب تحرك الرياح على السطح. ومن أمثلة ذلك خلايا الضغط المنخفض التي تعبر البحر المتوسط وجنوب أوروبا وتمر بشمال شبه الجزيرة العربية خلال فصل الشتاء. وبالمقابل هناك خلايا محلية صغيرة من الضغط المنخفض تنشأ عن التسخين المحلي لسطح الأرض، لذلك يكثر حدوثها بعد الظهيرة في أيام الصيف المشمسة. وينتج عنها تحرك الهواء بسرعة وبشكل حلزوني حول هذه الخلايا لتثير عموداً من الأتربة والغبار التي يحركها اندفاع الهواء بسرعة، وهو ما يعرف عند العامة بالعاصوف، ويجمع على عواصيف (موسوعة الثقافة التقليدية في المملكة العربية السعودية، ٢٠٠٠م، ص٤٣).

وإذا أثارت الرياح الغبار فذلك العجاج، فإذا اشتد فهو عجاج صلف أو قيامة عج إذا ثار فجأة. والمعجة والمنسفة والمنشبة هي الريح الشديدة التي تسوق التراب والعجاج والغبار. والمؤتفكة والسهيك والسهيج والدروج هي التي تحمل معها التراب والرمل وتقلب وجه الأرض. والزوابع هي الريح التي تثير الغبار تديره في الأرض حتى ترفعه في الهواء، وهي التي تدور في الأرض ولا تقصد وجهاً واحداً (موسوعة الثقافة التقليدية في المملكة العربية السعودية، ٢٠٠٠م، ص٥٤).

ويتسم مناخ مدينة الرياض بجفافه، والانخفاض الكبير في معدلات الرطوبة النسبية، التي تصل إلى الصفر في بعض الأيام خلال موسم الصيف. كما يتسم مناخ المدينة بحرارته الشديدة معظم أوقات العام، بالإضافة إلى تعرضها للعديد من العواصف المحملة بالأتربة والغبار والرمال من اتجاهات متعددة؛ مما يكون له أثراً سلبياً على صحة الإنسان، خصوصاً خلال فصلي الربيع والصيف. ويبين جدول (٢) المتوسط الشهري لسرعة الرياح واتجاهها في مدينة الرياض خلال الفترة (٢٠٠١-٢٠١٦م).

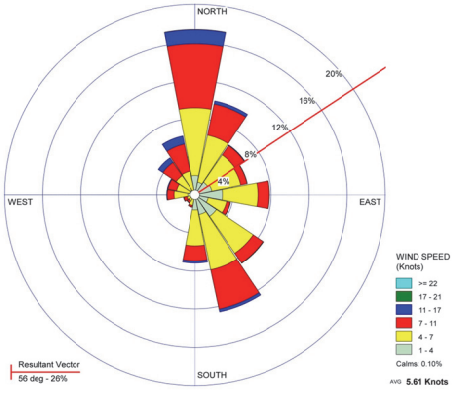
**جدول (٢) المتوسط الشهري لسرعة واتجاه الرياح في مدينة الرياض خلال الفترة (٢٠٠١-٢٠١٦م)**

| الشهر | يناير | فبراير | مارس | أبريل | مايو | يونيو | يوليو | أغسطس | سبتمبر | أكتوبر | نوفمبر | ديسمبر |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| سرعة الرياح (عقدة) | ٥ | ٦ | ٦ | ٧ | ٦ | ٧ | ٧ | ٦ | ٥ | ٤ | ٥ | ٥ |
| اتجاه الرياح | SSE | SSE | SSE | SSE | NNE | N | N | N | N | SE | N | SSE |

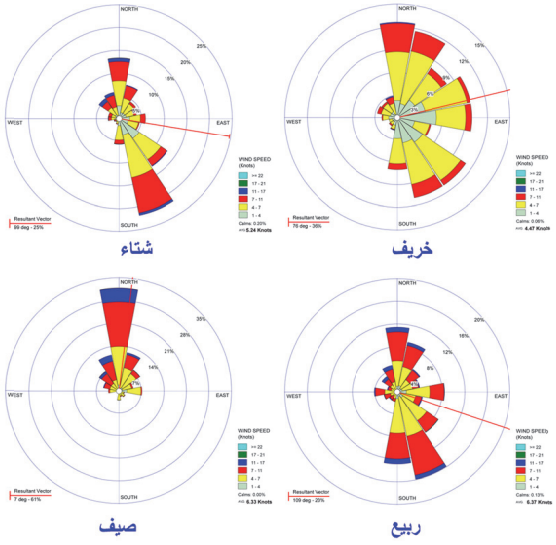
**المصدر**: الهيئة العامة للأرصاد وحماية البيئة، المركز الوطني للأرصاد والبيئة.

ويوضح جدول (٢) أن سرعة الرياح في مدينة الرياض تصل ذروتها خلال أشهر الربيع والصيف، حيث بلغ متوسطها خلال هذه الفترة ٧ عقدة، فيما تتجه إلى الانخفاض مع نهاية فصل الصيف لتكون في أقل مستوياتها خلال شهر أكتوبر الذي سجل ٤ عقدة، ومن ثم تعاود الارتفاع تدريجياً خلال فصل الشتاء لتصل ذروتها مرة أخرى مع بداية أشهر الربيع.

وتستغرق كل فترة من فترات الرياح الترابية (العجاج) ٤ إلى ٧ أيام تقريباً تكون فيها الرياح الشمالية الشرقية نشطة إلى قوية خلال ساعات النهار فتقوم بحمل الأتربة والرمال، حيث يتناقص مدى الرؤية الأفقية إلى أقل من ١٠٠٠ متر، وقد يهبط إلى أقل من ٥٠٠ متر، وقد يستمر وضع الطقس المغبر مدة تصل إلى ستة أيام ثم تهدأ سرعة الرياح الشمالية الشرقية وتصفو السماء ويبقى الطقس جيداً لمدة أيام قليلة تصل تقريباً إلى خمسة أيام فقط ثم ما تلبث أن تعود الرياح الشمالية الشرقية تشتد مرة أخرى مثيرة للعواصف الترابية لعدة أيام أخرى. وهكذا حتى منتصف شهر أغسطس.




**شكل (٢) سرعة واتجاه الرياح خلال السنة في مدينة الرياض**




**شكل (٣) سرعة واتجاه الرياح خلال فصول السنة في مدينة الرياض**

ويبين شكل (٢) وردة الرياح في مدينة الرياض خلال العام، حيث نجد أن الرياح السائدة هي رياح

شمالية شرقية بزاوية ٥٦ درجة، تهب بنسبة ٢٦٪ من إجمالي الرياح السنوية. وتتنوع مصادر الرياح التي تهب على الرياض بين شمالية، وشمالية شرقية، أو جنوبية شرقية، وتتراوح سرعاتها بين ٤-١٧ عقدة. إلا أن أغلبها يتراوح بين ٧-١١ عقدة. كما تشهد الرياض رياحاً شمالية قوية بسرعة تتراوح بين ١١-١٧ عقدة بنسبة ١٨٪ تقريباً.

كما يوضح شكل (٣) أن شهر الخريف تسوده رياح شرقية شمالية تتسم بالهدوء النسبي، حيث لا تتعدى سرعة الرياح ٧-١١ عقدة إلا نادراً، فيما تسود المنطقة رياح تتراوح سرعتها بين ٤-٧ عقدة، وترتفع في بعض الأحيان إلى ٧-١١ عقدة كما تهبط سرعة الرياح في أوقات كثيرة من فصل الخريف إلى ١-٤ عقدة.

ويشهد فصلا الشتاء والربيع تغيراً في الاتجاه السائد للرياح حيث تهب على الرياض رياح شرقية جنوبية تزداد في شدتها عن فصل الخريف، حيث تصل إلى ١١-١٧ عقدة في بعض الأحيان. وتستمر الرياض الشرقية الجنوبية في الهبوب على مدينة الرياض خلال فصل الربيع إلا أنها تزداد قوة وتتنوع مصادرها عنها في فصل الشتاء، حيث تكاد تأتي الرياح من كافة الاتجاهات بحصص متفاوتة، وهي الفترة التي تشهد فيها الرياض أكبر كمية من العواصف خلال العام ومن كافة الاتجاهات.

ويأتي فصل الصيف لتتغير معه بوصلة الرياح؛ حيث تسوده رياح شمالية تميل نسبياً إلى الشرقية، وهي رياح مركزة في الاتجاه وهي الأقوى خلال العام حيث تصل سرعتها ما بين ١١-١٧ عقدة وبنسب كبيرة.

ويعود السبب في نشاط الرياح الشمالية الشرقية إلى ارتفاع الضغط الجوي فوق تركيا وشرق البحر المتوسط على هيئة كتلة باردة تهب خلف المنخفض الجوي الذي يكون مساره خلال الصيف شمال تركيا ويؤدي ذلك بالطبع إلى زيادة تدرج الضغط بالنسبة للمنخفض الموسمي؛ الأمر الذي ينتج عنه زيادة كبيرة في سرعة الرياح الشمالية الشرقية؛ بل واعتدال الحرارة في أحيان أخرى.

أما في فصل الربيع وخصوصاً شهري أبريل ومايو فتزداد العواصف الترابية وتنشط بسبب عدم الاستقرار، ويرجع ذلك إلى أن الضغوط المرتفعة الموسمية الشتوية تكون أثناءها آخذة في التفكك مكونة مكانها ضغطاً منخفضاً بسبب تزايد درجات الحرارة، وهو ما يؤدي إلى حدوث حالات عدم الاستقرار وتكوين ضغوط منخفضة ربيعية على شبه الجزيرة العربية. وتتحرك الضغوط إلى الرياض مع جفاف سطح الأرض وتفكك مكونات التربة فتؤدي إلى ظهور العواصف الترابية، وتكون بالعادة مصحوبة بالعواصف الرعدية، وفي أواخر شهر مايو تحدث العواصف الترابية في الرياض غالباً بسبب نشاط الرياح الشمالية الشرقية التي تنتج عن منخفض الهند الموسمي النشط الذي يبدأ نشاطه وتظهر آثاره بسرعة عن المعتاد في شهر يونيو ويبلغ

متوسط عدد العواصف الترابية خلال الشهر ٣-٤ أيام تقريباً خلال الربيع. أما متوسط العواصف الترابية المتصاعدة فيصل إلى حوالي ٥-٦، أيام في حين يتراوح تكرار حدوث الغبار المعلق من ١١ يومياً في مارس وأبريل إلى ١٤ يوماً في شهر مايو.

وفي شهر أغسطس تكون نهاية ظاهرة العواصف الترابية وتنشأ غالباً في هذا الشهر بسبب تسخين سطح الأرض ونشاط التيارات الصاعدة، وتكون هذه العواصف الترابية مصحوبة بالعادة بسحب كثيفة وعواصف رعدية مطيرة والسبب يعود إلى حمولتها من الرطوبة، ويلاحظ أن شهر سبتمبر وبقية الأشهر الخريفية يقل فيها حدوث العواصف الترابية والسبب يعود إلى مراكز الضغط المنخفضة الموسمية الصيفية التي تكون أثناءها آخذة في الضعف فيؤدي إلى اعتدال انحدار الضغط الجودي واعتدال سرعات الرياح. وفي شهر نوفمبر يبدأ موسم المنخفضات الشتوية وبدايتها تكون ضعيفة، ولكن تزداد قوتها كلما جاء وتقدم الشتاء فتقوى هذه المنخفضات وتساعد على توافر ظروف إثارة الأتربة والعواصف الترابية؛ مما يزيد من نشاط الرياح وحركتها.

وتكون العواصف الترابية الشتوية مصحوبة بارتفاع أو انخفاض درجة الحرارة على حسب الرياح المثيرة لها، فالعواصف الترابية التي تثيرها الرياح الجنوبية الشرقية أقل نشاطاً من عواصف الرياح الشمالية الشرقية بسبب برودتها فتؤدي إلى حالة من عدم الاستقرار عند ملامستها سطح البلاد الدافئ، ومرورها على مساحات صحراوية شاسعة قبل وصولها إلى البلاد حاملة كميات كبيرة من الأتربة، علاوة على ذلك فإنها عادة ما تكون رياحاً نشطة بسبب انحدار الضغط الجوي بين الضغط المرتفع وراء المداري شمالاً من ناحية والضغط المنخفض من المحيط الهندي من ناحية أخرى، ويبلغ متوسط عدد العواصف الترابية خلال الشهر ١-٢ عاصفة في فصل الشتاء.

**أنواع العواصف الترابية:**

للعواصف الترابية أنواعاً أجمع عليها العديد من الباحثين أمثال ماكتانش وبيتبلادو (McTainsh & Pitblado, 1987)، وجودي وميدلتون (Goudie & Middleton, 2006)، ووفقاً لمعايير المنظمة الدولية للأرصاد الجوية (World Meteorological Organization's (WMO) standard)؛ وذكرها لبان (Labban, 2016, p32) كما يلي:

١) الأتربة المتصاعدة أو الغبار: وهي عبارة عن جزيئات الغبار الدقيقة التي ترتفع من سطح الأرض بسبب نشاط الرياح في أي وقت أثناء النهار والليل أو بسبب نشاط التيارات الصاعدة أثناء النهار، ويصل الغبار الصاعد إلى مستوى من ١٠٠٠م فوق سطح الأرض إلى مستوى ٣٠٠٠م في بعض الأحيان. أما الرمال المتصاعدة فإنها تختلف عن الأتربة أو الغبار حيث إن حجم حباتها كبير نسبياً. فكما هو معروف أن قطر حبيبات الغبار عادة لا

يزيد عن ٠,٠٥ من المليمتر. أما قطر حبات الرمال المتصاعدة فقد يصل إلى أكثر من ميليمتر. ومما يجب إيضاحه أن العاصفة الواحدة تحمل معها أحجاماً مختلفة من الرمال والأتربة المختلطة ببعضها ولكن عند صعودها إلى الأعلى فإن الرمال لا ترتفع غالباً أكثر من ٢٠ متراً في الجو، والقول هنا أن السرعة المطلوبة والمعتادة التي يجب أن تبلغها الرياح كي تتمكن من رفع الرمال هي ١٩ عقدة على الأقل. وتبقى جزيئات الغبار أحياناً عالقة بالهواء لعدة أيام، ولكن حبات الرمل سرعان ما تترسب بمجرد هدوء الرياح، وقد تدفع الرياح الحبات الرملية الثقيلة أمامها على السطح دون أن ترفعها وهذه العملية تسمى (بالزحف)، وأيضاً تعمل الرياح على رفع حبات الرمل ولكنها لا تستطيع أن تبقيها معلقة في الهواء لمدة طويلة، فتدفعها في هذه الحالة إلى الأمام.

٢) الدوامات الترابية: هي عبارة عن دوامات هوائية صغيرة سريعة الحركة يكثر حدوثها في مناطق الصحراء وتنشط في فترة شروق الشمس وهي تثور فجأة وتنطلق بسرعة ثم تختفي فجأة كما ظهرت بسرعة، وقلما ترتفع إلى أكثر من بضع عشرات من الأمتار.

٣) العواصف الترابية: هي عبارة عن رياح نشطة وشديدة محملة بكميات من الأتربة تكفي لخفض مدى الرؤية إلى ١٠٠٠ متراً أو أقل، فإذا ما انخفضت الرؤية إلى ٢٠٠ متر فإن العاصفة توصف بأنها شديدة وعنيفة وتنعدم معها الرؤية وتختفي بسببها الشمس، ويصل ارتفاع غبارها إلى أكثر من ألف متر فوق سطح الأرض. وفي كثير من العواصف الترابية يكون لون الجو ترابياً يميل إلى اللون الأصفر أو البني أو الرمادي على حسب لون الأتربة التي تحملها الرياح، ومن الممكن أن تكون هذه الأتربة قادمة من خارج البلاد أو من داخلها. والغبار كثيراً ما يعلق في الجو لعدة أيام بعد انتهاء العاصفة أيضاً.

٤) العواصف الرملية: أهم ما يميزها عن العاصفة الترابية كبر حجم حبيباتها وأنها لا ترتفع إلى مستويات عليا كثيراً، ولا تتعلق في الهواء الجوي لمدة طويلة، ولابد أن تكون سرعة الرياح التي تثيرها أكبر من سرعة الرياح التي تثير الأتربة، ونظراً لسرعة الرياح وكبر حبات الرمال وتجمعها في الطبقة الهوائية التي تجاور سطح الأرض؛ فإن العواصف الرملية تؤدي عادة إلى خسائر مادية، وكثيراً ما ترهق وتؤذي المسافرين وخاصة عبر الصحراء بسبب كثرة الرمال والتي تتضمن أساساً معدن الكوارتز ذا الصلابة المرتفعة والذي يتسبب في حدوث تلفيات عديدة سواءً أكان ذلك في المنشآت أو المزروعات أو السيارات أو الأجسام البشرية، كما يصيب العيون بفعل وتأثير عمليات الخدش القوية.

٥) السديم: ذرات دقيقة جداً من الغبار والدخان أو الأملاح متناهية في الصغر، تغطي السماء لوناً مائلاً للبياض خاصة عند الأفق، والرياح في مثل

هذه الحالة هادئة وخفيفة السرعة والرؤية قد تصل إلى ٥ كيلومترات أو أكثر.

**ظاهرة العواصف الترابية في مدينة الرياض:**

تقع شبه الجزيرة العربية ضمن حزام من الرمال والأتربة والغبار؛ مما يجعلها مصراً رئيساً للعواصف الترابية، وانتشار ظاهرة الغبار، التي تتكرر على مدار العام، وعلى أقل تقدير تكون هناك ١٥-٢٠ عاصفة ترابية ذات تأثيرات سلبية عميقة جداً على جوانب النشاط البشرية وحياة الإنسان والبنية التحتية ولها دور كبير في انتشار الأمراض (Prakash et al, 2015, p.199).

وتعد العواصف الترابية من أهم الظواهر الطبيعية في مدينة الرياض والمنطقة الوسطى بالمملكة العربية السعودية، إذ تتعرض المنطقة لرياح قوية متعددة الاتجاهات وفقاً لفصول السنة المختلفة، حاملة معها الأتربة الدقيقة وحبيبات معدنية تتدرج في حجمها من الرمل إلى الطين وتظل عالقة في الهواء لفترة ليست بالقصيرة، وتطول هذه الفترات في حال الهواء الجاف وعدم هطول الأمطار.

وتحتوي الأتربة المعلقة على العديد من العناصر التي قد يكون بعضها من النوع السام ولا يتحملها جسم الإنسان. لذلك فالعواصف الترابية في مدينة الرياض غالباً ما تتسبب في كثير من الأمراض كالحساسية الصدرية والأمراض الجلدية والتهابات العيون. فمع قدوم فصلي الربيع والصيف على وجه الخصوص يعاني الكثير من سكان مدينة الرياض من احمرار العينين وتورم الأجفان مع حكة مستمرة في العين، إلى جانب نقص في القدرة على الرؤية بوضوح.

وبسبب تضاريسها وطقسها الجاف وتربتها السطحية الخفيفة وندرة الغطاء النباتي؛ تعد المملكة العربية السعودية عرضة للعواصف الترابية والغبار، وعادة ما تكون هذه الأتربة والغبار ناجمة عن رياح جافة، لذلك ففي ظل هذا الطقس المميز لمدينة الرياض، تأتيها الرياح الترابية خلال فترات الجفاف الشديد واسع النطاق على مدار العام (Modaihsh & Mahmoud, 2013, p.52).

وتحيط بمدينة الرياض مساحات صحراوية شاسعة في الوقت الذي تقع فيه على ارتفاع ٦٠٠ متر عن سطح البحر؛ لذلك فهي معرضة لهبوب العواصف الترابية عدة مرات خلال العام. وقدّر الطيب وجرار (١٩٩٣م) متوسط كميات الأتربة والغبار التي تسقط على مدينة الرياض بنحو ٢٢٠ طن/كم$^{٢}$ في السنة. كما قدّر باصاحي (١٩٨٧م) كميات ترسب الأتربة والغبار على مدينة الرياض بنحو ١٩٦-٢٢٠ طن/كم$^{٢}$ في السنة.

ويمكن للعواصف الترابية أن تسبب عواقب بيئية وخيمة ذات آثار سلبية على صحة الإنسان. وقد تجلى ذلك في بعض البلدان، على سبيل المثال في الصين وأجزاء أخرى من آسيا كاليابان وكوريا وتايوان، حيث أثبت تشانغ (Chang, 2006) أن عدد الزيارات الطارئة لمستشفى جامعة تايوان

الوطنية ارتفع بشكل ملحوظ في غضون ١-٣ أيام جراء عاصفة ترابية شديدة ضربت البلاد، وكان التأثير الأكبر على الأطفال أقل من ست سنوات.

وللتعرف على مدى تعرض مدينة الرياض إلى هذه الأنواع من العواصف، قامت الباحثة بتحليل البيانات المناخية في مدينة الرياض، للفترة (٢٠٠١-٢٠١٦م)، حيث استخدمت البيانات اليومية وفقاً للأكواد السنوبية العالمية Synoptic Codes، التي تصف حالة العاصفة كظاهرة مناخية يتم قياسها كل ست ساعات. ويرمز القياس السنوبي لكل حالة من حالات الظواهر المناخية برقم يعرف بالكود السنوبي، بالإضافة إلى رمز مميز لكل حالة. ويحتوي جدول الأكواد السنوبية الدولية على ٩٩ حالة تقيس كافة الظواهر المناخية المعروفة وتصفها.

ويوضح جدول (٥) الأكواد السنوبية الخاصة بالعواصف الترابية ووصفها، والرموز الخاصة بها:

**جدول (٥) الأكواد السنوبية الممثلة للعواصف الترابية والرملية**

| الكود السنوبي الدولي | وصف العاصفة | الرمز |
|---|---|---|
| 06 | غبار عالق في الهواء على نطاق واسع وليس مصحوباً بالرياح. | |
| 07 | انتشار الأتربة أو الرمال الناجمة عن الرياح. | |
| 08 | دوامات ترابية أو رملية عند المحطة أو بقربها وقت الملاحظة. | |
| 09 | عاصفة ترابية أو رملية على مرمى البصر وقت المراقبة، أو في المحطة خلال الساعة السابقة. | |
| 30 | عاصفة ترابية أو رملية خفيفة إلى متوسطة انخفضت خلال الساعة الماضية. | |
| 31 | عاصفة ترابية أو رملية خفيفة إلى متوسطة لم تتغير خلال الساعة الماضية. | |
| 32 | عاصفة ترابية أو رملية خفيفة إلى متوسطة بدأت في الازدياد خلال الساعة الماضية. | |
| 33 | عاصفة ترابية أو رملية شديدة انخفضت خلال الساعة الماضية. | |
| 34 | عاصفة ترابية أو رملية شديدة لم تتغير خلال الساعة الماضية. | |
| 35 | عاصفة ترابية أو رملية شديدة بدأت في الازدياد خلال الساعة الماضية. | |
| 76 | بلورات ترابية عالقة مع ظهور الضباب أو بدونه. | |
| 98 | عاصفة رعدية مصحوبة بعاصفة غبارية أو رملية. | |

**المصدر:** Federal Meteorological Handbook (2007), p.14

ويتضح من جدول (٥) أنه وفقاً للقياس السنوبي؛ هناك اثني عشرة حالة للعواصف المحملة بالأتربة والرمال، وهي تتراوح بين الغبار العالق في الهواء غير المصحوب برياح قوية، إلى عواصف ترابية ورملية خفيفة إلى متوسطة إلى شديدة، وأخيراً عواصف رعدية مصحوبة بعاصفة أخرى ترابية أو رملية في الوقت ذاته.

وللتعرف على مدى تكرار العواصف الترابية في مدينة الرياض، تم حصرها وتصنيفها على مدى ستة عشر عاماً، خلال الفترة (٢٠٠١-٢٠١٦م)، وفقاً لأكوادها السنوبية، لتحديد الحالات السائدة منها في مدينة الرياض، بالإضافة إلى التعرف على

مدى ارتباطها بأشهر أو فصول معينة على مدار العام.

### ١- التكرار الشهري للعواصف الترابية في الرياض:

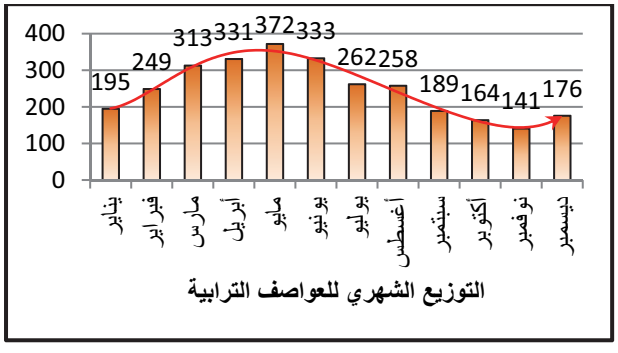
يبين جدول (٦) التكرار الشهري للعواصف الترابية في مدينة الرياض حسب التصنيف السنوبي:

**جدول (٦) التكرار الشهري للعواصف الترابية في مدينة الرياض حسب حالة العاصفة خلال الفترة (٢٠٠١-٢٠١٦م)**

| الكود / الشهر | 06 | 07 | 08 | 09 | 30 | 31 | 32 | 33 | 34 | 35 | 76 | 98 | الإجمالي |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| يناير | ١٦١ | ٣٣ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ١ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ١٩٥ |
| فبراير | ١٨٧ | ٦١ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ١ | ٠ | ٠ | ٠ | ٢٤٩ |
| مارس | ٢٣١ | ٧٤ | ٠ | ٠ | ٥ | ٠ | ٠ | ١ | ٠ | ٠ | ٠ | ٢ | ٣١٣ |
| أبريل | ٢١٥ | ١٠٢ | ٠ | ٠ | ٧ | ٣ | ٢ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٢ | ٣٣١ |
| مايو | ٢٦٣ | ٩٩ | ٠ | ٠ | ٧ | ١ | ٢ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٣٧٢ |
| يونيو | ٢٠٥ | ١٢١ | ٠ | ٠ | ٤ | ١ | ٠ | ٠ | ٢ | ٠ | ٠ | ٠ | ٣٣٣ |
| يوليو | ١٨٣ | ٧٧ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٢ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٢٦٢ |
| أغسطس | ٢٠٨ | ٤٩ | ٠ | ٠ | ١ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٢٥٨ |
| سبتمبر | ١٦٥ | ٢٤ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ١٨٩ |
| أكتوبر | ١٣٨ | ٢٦ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ١٦٤ |
| نوفمبر | ١٠٩ | ٣٢ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ١٤١ |
| ديسمبر | ١٥٠ | ٢٤ | ٠ | ٠ | ١ | ٠ | ١ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ١٧٦ |
| الإجمالي | ٢٢١٥ | ٧٢٢ | ٠ | ٠ | ٢٥ | ٥ | ٨ | ١ | ٣ | ٠ | ٠ | ٤ | ٢٩٨٣ |
| ٪ | ٧٤,٣٪ | ٢٤,٢٪ | ٠,٠٪ | ٠,٠٪ | ٠,٨٪ | ٠,٢٪ | ٠,٣٪ | ٠,٠٪ | ٠,١٪ | ٠,٠% | ٠,٠٪ | ٠,١٪ | ١٠٠٪ |

ويتضح من جدول (٦) أن مدينة الرياض شهدت خلال فترة الدراسة (٢٠٠١-٢٠١٦م) ٢٩٨٣ عاصفة ترابية على اختلاف حالتها، ٧٤,٣٪ منها عبارة عن غبار عالق في الهواء على نطاق واسع وليس مصحوباً بالرياح، والتي تحمل الكود (٠٦)، وما نسبته ٢٤,٢٪ منها عبارة عن انتشار الغبار أو الرمال الناجمة عن الرياح، والتي تحمل الكود (٠٧). أما بقية الحالات فتتراوح بين عواصف خفيفة إلى معتدلة أو عواصف شديدة محملة بالأتربة والرمال، أو عواصف رعدية مصحوبة بعواصف رملية أو ترابية، والتي تحمل الكود.

ويلاحظ من الجدول أن معظم العواصف الترابية التي تهب على الرياض تتركز في شهر مايو الذي سجل ٣٧٢ عاصفة، يليه شهر يونيو الذي سجل ٣٣٣ عاصفة، ثم شهر أبريل بواقع ٣٣١ عاصفة، ثم شهر مارس ٣١٣ عاصفة. ويمكن تمثيل حركة العواصف الترابية في مدينة الرياض على مستوى أشهر السنة كما في شكل (٤).




**شكل (٤) حركة العواصف الترابية على المستوى الشهري في مدينة الرياض خلال الفترة (٢٠٠١-٢٠١٦م)**

**٢- التكرار الفصلي للعواصف الترابية في الرياض:**

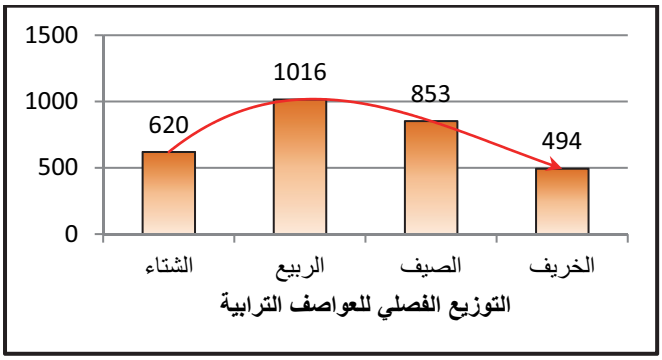
يشير جدول (٧) إلى التكرار الفصلي للعواصف الترابية في مدينة الرياض حسب التصنيف السنوبي:

**جدول (٧) التكرار الفصلي للعواصف الترابية في مدينة الرياض حسب حالة العاصفة**

| الكود / الفصل | 06 | 07 | 08 | 09 | 30 | 31 | 32 | 33 | 34 | 35 | 76 | 98 | الإجمالي |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| شتاء | ٤٩٨ | ١١٨ | ٠ | ٠ | ١ | ٠ | ٢ | ٠ | ١ | ٠ | ٠ | ٠ | ٦٢٠ |
| ربيع | ٧٠٩ | ٢٧٥ | ٠ | ٠ | ١٩ | ٤ | ٤ | ١ | ٠ | ٠ | ٠ | ٤ | ١٠١٦ |
| صيف | ٥٩٦ | ٢٤٧ | ٠ | ٠ | ٥ | ١ | ٢ | ٠ | ٢ | ٠ | ٠ | ٠ | ٨٥٣ |
| خريف | ٤١٢ | ٨٢ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٠ | ٤٩٤ |
| الإجمالي | ٢٢١٥ | ٧٢٢ | ٠ | ٠ | ٢٥ | ٥ | ٨ | ١ | ٣ | ٠ | ٠ | ٤ | ٢٩٨٣ |

ويتضح من جدول (٧) أن أغلب العواصف الترابية التي تشهدها مدينة الرياض تقع خلال فصل الربيع، حيث بلغت خلال فترة الدراسة (٢٠٠١-٢٠١٦م) ١٠١٦ عاصفة من أصل ٢٩٨٣، أي بنسبة ٣٤٪، ويلاحظ أن جميع العواصف الرعدية المصحوبة بعواصف ترابية أو رملية وقعت خلال فصل الربيع. تلاه فصل الصيف بتكرار ٨٥٣ عاصفة، بنسبة ٢٨,٦٪. ويأتي في المرتبة الثالثة فصل الشتاء والذي شهد ٦٢٠ عاصفة بنسبة ٢١٪، ثم فصل الخريف ٤٩٤ عاصفة بنسبة ١٦,٦٪.

ويمكن تمثيل التوزيع الفصلي للعواصف الترابية في مدينة الرياض خلال فترة الدراسة كما في الشكل (٥):




**شكل (٥) التكرار الفصلي للعواصف الترابية في مدينة الرياض خلال الفترة (٢٠٠١-٢٠١٦م)**

**العلاقة بين العواصف الترابية والإصابة بأمراض العيون:**

للتعرف على العلاقة بين العواصف الترابية والإصابة بأمراض العيون؛ قامت الباحثة بحصر أعداد المرضى مراجعي عيادات العيون في المستشفيات الحكومية بمدينة الرياض، وكذلك عدد العمليات الجراحية على العين التي تم إجراؤها في المستشفيات الحكومية والخاصة خلال الفترة (٢٠٠٦-٢٠١٦م)، في مدينة الرياض. بالإضافة إلى إحصائية زيارات المراجعين لمستشفى الملك خالد التخصصي للعيون بالرياض خلال الفترة (٢٠٠٢-٢٠١٦م)، وذلك حسب البيانات المتاحة في الكتاب الإحصائي السنوي الذي تصدره وزارة الصحة، والربط بين هذه البيانات وبين تكرار العواصف الترابية التي هبت على مدينة الرياض خلال الفترة ذاتها.

**جدول (٨) أعداد مراجعي أمراض العيون وجراحاتها بمستشفيات مدينة الرياض خلال الفترة (٢٠٠٢-٢٠١٦م)**

| السنة | مراجعو أمراض العيون بالمستشفيات الحكومية | جراحات العيون بالمستشفيات الحكومية والخاصة | زيارات المراجعين بمستشفى الملك خالد التخصصي للعيون |
|---|---|---|---|
| ٢٠٠٢ | – | – | ٩٣٥٩٨ |
| ٢٠٠٣ | – | – | ٩٥٧١١ |
| ٢٠٠٤ | – | – | ١٠٨٢٧١ |
| ٢٠٠٥ | – | – | ١٠٢٤٥٤ |
| ٢٠٠٦ | ١٢١٢٣٣ | ٥٧٨١ | ١١١٠٥٠ |
| ٢٠٠٧ | ١٢٩٦٧٩ | ٤٥٣٦ | ١٠٩٣٤٧ |
| ٢٠٠٨ | ٢٤٢١٠٨ | ٣١٣١٠ | ١١١٣٨٧ |
| ٢٠٠٩ | ٢٥٥٤٧٧ | ٢٤٢٣٦ | ١٢٥٠٧٥ |
| ٢٠١٠ | ٢٦٣٣٤٨ | ٨٩٠٨ | ١٣٢٢٦٦ |
| ٢٠١١ | ١٤٤٩١٧ | ١٩٦٨٢ | ١٣٢٠٣٨ |
| ٢٠١٢ | ٣٠٥٢٨٩ | ٣١٧٣٦ | ١٥٨٤٩٢ |
| ٢٠١٣ | ٢٨٩٣٧٠ | ٣١٨٦١ | ١٩٤١٤٢ |
| ٢٠١٤ | ٤٥٤٧٢٤ | ٥٦٤٢٠ | ١٩٥٥٧٧ |
| ٢٠١٥ | ٥٢٠٨٦٦ | ٦٢٢٠٦ | ١٨٢٨٥٣ |
| ٢٠١٦ | ٥٦٠٦٩٨ | ٢٥٥٠٥ | ٢١٢٢٨٨ |

**المصدر**: وزارة الصحة. (٢٠٠٢-٢٠١٦م). الكتاب الإحصائي السنوي.

**شكل (٦) أعداد مراجعي أمراض العيون وجراحاتها بمستشفيات مدينة الرياض خلال الفترة (٢٠٠٢-٢٠١٦م)**

يتضح من جدول (٨) وشكل (٦) أن هناك تبايناً بين أعداد مراجعي أمراض العيون بمستشفيات مدينة الرياض من عام لآخر حيث تتراوح أعدادهم بين الزيادة في عام والنقصان في عام آخر، ولا شك أن هذه الزيادة قد يعود جزء كبير منها إلى زيادة عدد السكان بالمدينة من عام لآخر، إلا أن الباحثة حاولت في هذه الدراسة إثبات ما إذا كانت هناك علاقة ارتباطية بين كثافة العواصف الترابية التي تهب على مدينة الرياض، وبين عدد الإصابات بأمراض العيون، حيث تم إجراء تحليل ارتباط بيرسون (Pearson correlation) بين تكرار العواصف الترابية كمتغير مستقل، وكل من (مراجعي أمراض العيون بالمستشفيات الحكومية، وجراحات العيون بالمستشفيات الحكومية والخاصة، وزيارات المراجعين بمستشفى الملك خالد التخصصي للعيون بمدينة الرياض) كمتغيرات تابعة.

**جدول (٩) ارتباط العواصف الترابية والإصابة بأمراض العيون في مدينة الرياض خلال الفترة (٢٠٠٢-٢٠١٦)**

| المتغير | معامل الارتباط (R) | الدلالة |
|---|---|---|
| مراجعو أمراض العيون بالمستشفيات الحكومية | **٠,٩٥٠ | ٠,٠٠٠ |
| جراحات العيون بالمستشفيات الحكومية والخاصة | *٠,٦٣٩ | ٠,٠٣٤ |
| زيارات المراجعين بمستشفى الملك خالد التخصصي للعيون | **٠,٨٨٢ | ٠,٠٠٠ |

* دال إحصائياً عند مستوى ٠,٠٥ ** دال إحصائياً عند مستوى ٠,٠١

يتضح من جدول (٩) أن معامل ارتباط تكرار العواصف الترابية بمدينة الرياض خلال فترة الدراسة بأعداد مراجعي أمراض العيون بالمستشفيات الحكومية بلغ ٠,٩٥٠، وهو دال إحصائياً عند مستوى ٠,٠١، حيث بلغت دلالة الارتباط ٠,٠٠٠، ما يدل على وجود علاقة ارتباط طردية بين المتغيرين. كما يتضح أن معامل ارتباط تكرار العواصف الترابية بمدينة الرياض خلال فترة الدراسة بأعداد جراحات العيون بالمستشفيات الحكومية والخاصة بلغ ٠,٦٣٩، وهو دال إحصائياً عند مستوى ٠,٠٥، حيث بلغت دلالة الارتباط ٠,٠٣٤، ما يدل على وجود علاقة ارتباط طردية بين المتغيرين. كما أن معامل ارتباط تكرار العواصف الترابية بمدينة الرياض خلال فترة الدراسة بزيارات المراجعين بمستشفى الملك خالد التخصصي للعيون بالرياض بلغ ٠,٨٨٢، وهو دال إحصائياً عند مستوى ٠,٠١، حيث بلغت دلالة الارتباط ٠,٠٠٠، ما يدل على وجود علاقة ارتباط طردية بين المتغيرين.

مما سبق يتضح أن هناك أثر دال إحصائياً للعواصف الترابية التي تهب على مدينة الرياض خلال العام على معدلات الإصابة بأمراض العيون، فكلما زادت كثافة العواصف الترابية على المدينة كلما زادت الإصابة بأمراض العيون.

**آراء الأطباء حول أثر العواصف الترابية على الإصابة بأمراض العيون:**

للتأكيد على النتائج التي تم التوصل إليها من الناحية الطبية؛ قامت الباحثة بإجراء دراسة ميدانية لاستطلاع آراء أطباء العيون بمدينة الرياض، حيث صممت استبانة تحتوي على (٢٥) فقرة موزعة على ثلاثة محاور رئيسة كما يلي:

١) أثر العواصف الترابية في الإصابة بأمراض العيون (٨ فقرات).
٢) أعراض الإصابة بأمراض العيون نتيجة التعرض للعواصف الترابية (٩ فقرات).
٣) أساليب الوقاية من الإصابة بأمراض العيون الناتجة عن التعرض للعواصف الترابية (٨ فقرات).

واعتمدت أداة الدراسة على مقياس ليكرت الخماسي (Likert) لتحليل آراء الأطباء رقمياً، وذلك على النحو الآتي:

- أوافق بشدة= (٥) درجات.
- أوافق= (٤) درجات.
- محايد= (٣) درجات.
- لا أوافق= (٢) درجتان.

- لا أوافق بشدة= (١) درجة واحدة.

ووفقاً لمقياس ليكرت (Likert) الخماسي، تتراوح درجات استجابات عينة الدراسة عن كل فقرة بين (٥) و(١)، ومن ثم يتم حساب المدى وهو يعادل الفارق بين أكبر درجة وأقل درجة (٥-١)=٤، ثم حساب طول الفئة بقسمة المدى على عدد الفئات (٤÷٥= ٠,٨٠)، لتكون فئات التطبيق كما هو موضح في جدول (١٠):

**جدول (١٠) درجات التطبيق وفقاً لمقياس ليكرت الخماسي**

| المتوسط | درجة التطبيق |
|---|---|
| (١-١,٨٠). | منخفضة جداً |
| (١,٨١-٢,٦٠). | منخفضة |
| (٢,٦١-٣,٤٠). | متوسطة |
| (٣,٤١-٤,٢٠). | مرتفعة |
| (٤,٢١-٥). | مرتفعة جداً |

**١- أثر العواصف الترابية في الإصابة بأمراض العيون:**

للتعرف على أثر العواصف الترابية ودرجة إسهامها في الإصابة بأمراض العيون؛ تم حساب المتوسط الحسابي لآراء الأطباء عينة الدراسة والانحراف المعياري والنسبة المئوية وتحديد رتبة كل فقرة، كما هو موضح في جدول (١١).

يتضح من جدول (١١) إسهام العواصف الترابية في الإصابة بأمراض العيون بدرجة **مرتفعة**، حيث بلغ المتوسط العام للمحور ٣,٨٦، بانحراف معياري ٠,٧٦٩، ونسبة ٧٧٪. ويعني انخفاض الانحراف المعياري عدم تباين آراء عينة الدراسة أو تشتتها.

**جدول (١١) أثر العواصف الترابية في الإصابة بأمراض العيون**

| م | الفقرات | المتوسط الحسابي | الانحراف المعياري | النسبة (٪) | الرتبة |
|---|---|---|---|---|---|
| ٢ | تزداد الإصابة بأمراض حساسية العيون في فصل الربيع. | ٤,٣١ | ٠,٧٣٦ | ٨٦٪ | ١ |
| ٦ | قد تتسبب العواصف الترابية والرملية في جرح قرنية العين. | ٤,١٥ | ٠,٦٧٥ | ٨٣٪ | ٢ |
| ٥ | ترتبط الإصابة بحالات أمراض العيون بالفئة العمرية للمريض (أطفال/ شباب/ كبار السن). | ٤,٠٨ | ٠,٧٤٤ | ٨٢٪ | ٣ |
| ١ | تؤثر العواصف الترابية في الإصابة بأمراض العيون بشكل مباشر. | ٤,٠٨ | ٠,٨٤٥ | ٨٢٪ | ٤ |
| ٣ | تزداد الإصابة بأمراض العيون في فصل الصيف. | ٣,٧٧ | ٠,٧١٠ | ٧٥٪ | ٥ |
| ٤ | ترتفع وتيرة استقبال الحالات الطارئة جراء هبوب العواصف الترابية. | ٣,٧٧ | ٠,٨١٥ | ٧٥٪ | ٦ |
| ٨ | تسبب العواصف الترابية إصابة العين بالميكروبات التي تحملها ذرات الأتربة وحبوب اللقاح. | ٣,٦٩ | ٠,٧٣٦ | ٧٤٪ | ٧ |
| ٧ | تساعد العواصف الترابية على نقل العدوى من مريض إلى آخر. | ٣,٠٠ | ٠,٨٩٤ | ٦٠٪ | ٨ |
| | **متوسط المحور الأول** | **٣,٨٦** | **٠,٧٦٩** | **٧٧٪** | **مرتفعة** |

- وجاءت أعلى الفقرات اتفاقاً بين آراء عينة الدراسة، فقرة "تزداد الإصابة بأمراض حساسية العيون في فصل الربيع" في المرتبة الأولى بمتوسط ٤,٣١، تلتها فقرة "قد تتسبب العواصف الترابية والرملية في جرح قرنية العين" في المرتبة الثانية

بمتوسط ٤,١٥، وفقرة "ترتبط الإصابة بحالات أمراض العيون بالفئة العمرية للمريض (أطفال/ شباب/ كبار السن)" في المرتبة الثالثة بمتوسط ٤,٠٨.

- أما أقل الفقرات اتفاقاً بين آراء عينة الدراسة، فكانت فقرة "تساعد العواصف الترابية على نقل العدوى من مريض إلى آخر" في المرتبة الثامنة والأخيرة بمتوسط ٣,٠٠، وفقرة "تسبب العواصف الترابية إصابة العين بالميكروبات التي تحملها ذرات الأتربة وحبوب اللقاح" في المرتبة السابعة بمتوسط ٣,٦٩، ثم فقرة "ترتفع وتيرة استقبال الحالات الطارئة جراء هبوب العواصف الترابية" في المرتبة السادسة بمتوسط ٣,٧٧.

**٢- أعراض الإصابة بأمراض العيون نتيجة التعرض للعواصف الترابية:**

للتعرف على أعراض الإصابة بأمراض العيون نتيجة التعرض للعواصف الترابية؛ تم حساب المتوسط الحسابي لآراء الأطباء عينة الدراسة والانحراف المعياري والنسبة المئوية وتحديد رتبة كل فقرة، كما هو موضح في جدول (١٢).

يتضح من جدول (١٢) اتفاق عينة الدراسة بدرجة **مرتفعة** على أعراض الإصابة بأمراض العيون نتيجة التعرض للعواصف الترابية، حيث بلغ المتوسط العام للمحور ٤,١٤، بانحراف معياري ٠,٦١٦، ونسبة ٨٣٪. ويعني انخفاض الانحراف المعياري عدم تباين آراء عينة الدراسة أو تشتتها.

**جدول (١٢) أعراض الإصابة بأمراض العيون نتيجة التعرض للعواصف الترابية**

| م | الفقرات | المتوسط الحسابي | الانحراف المعياري | النسبة (٪) | الرتبة |
|---|---|---|---|---|---|
| ٢ | الإحساس بحكة بالعين. | ٤,٦٢ | ٠,٤٩٦ | ٩٢٪ | ١ |
| ٣ | الإحساس بوجود جسم داخل العين. | ٤,٦٢ | ٠,٤٩٦ | ٩٢٪ | ٢ |
| ٨ | الإحساس بحرقة في العين. | ٤,٣٨ | ٠,٤٩٦ | ٨٨٪ | ٣ |
| ١ | احمرار ملتحمة العين وتورمها. | ٤,٣٨ | ٠,٦٣٧ | ٨٨٪ | ٤ |
| ٩ | إفرازات دمعية كثيرة. | ٤,٣٨ | ٠,٦٣٧ | ٨٨٪ | ٥ |
| ٤ | ألم بالعين. | ٤,١٥ | ٠,٥٤٣ | ٨٣٪ | ٦ |
| ٦ | تشويش في الرؤية. | ٤,٠٨ | ٠,٧٤٤ | ٨٢٪ | ٧ |
| ٧ | انتفاخ الجفن والشعور بالصداع. | ٣,٥٤ | ٠,٦٤٧ | ٧١٪ | ٨ |
| ٥ | إفرازات مخاطية صفراء. | ٣,٠٨ | ٠,٨٤٥ | ٦٢٪ | ٩ |
| | **متوسط المحور الثاني** | ٤,١٤ | ٠,٦١٦ | ٨٣٪ | مرتفعة |

- وجاءت أعلى الفقرات اتفاقاً بين آراء عينة الدراسة، فقرة "الإحساس بحكة بالعين" في المرتبة الأولى بمتوسط ٤,٦٢، تلتها فقرة "الإحساس بوجود حسم داخل العين" في المرتبة الثانية بمتوسط ٤,٦٢ أيضاً، وفقرة "الإحساس بحرقة في العين" في المرتبة الثالثة بمتوسط ٤,٣٨، ثم فقرة "احمرار ملتحمة العين وتورمها" في المرتبة الرابعة بمتوسط ٤,٣٨.

- أما أقل الفقرات اتفاقاً بين آراء عينة الدراسة، فكانت فقرة "إفرازات مخاطية صفراء" في المرتبة التاسعة والأخيرة بمتوسط ٣,٠٨، وفقرة "انتفاخ الجفن

والشعور بالصداع" في المرتبة الثامنة بمتوسط ٣,٥٤، ثم فقرة "تشويش في الرؤية" في المرتبة السابعة بمتوسط ٤,٠٨، ثم فقرة "ألم بالعين" في المرتبة السادسة بمتوسط ٤,١٥.

### ٣- أساليب الوقاية من الإصابة بأمراض العيون نتيجة التعرض للعواصف الترابية:

للتعرف على أساليب الوقاية من الإصابة بأمراض العيون الناتجة عن التعرض للعواصف الترابية؛ تم حساب المتوسط الحسابي لآراء الأطباء عينة الدراسة والانحراف المعياري والنسبة المئوية وتحديد رتبة كل فقرة، كما هو موضح في جدول (١٣).

يتضح من جدول (١٣) اتفاق عينة الدراسة بدرجة **مرتفعة جداً** على أساليب الوقاية من الإصابة بأمراض العيون نتيجة التعرض للعواصف الترابية، حيث بلغ المتوسط العام للمحور ٤,٤٢، بانحراف معياري ٠,٦٤٦، ونسبة ٨٨٪. ويعني انخفاض الانحراف المعياري عدم تباين آراء عينة الدراسة أو تشتتها.

**جدول (١٣) أساليب الوقاية من الإصابة بأمراض العيون نتيجة التعرض للعواصف الترابية**

| م | الفقرات | المتوسط الحسابي | الانحراف المعياري | النسبة (٪) | الرتبة |
|---|---|---|---|---|---|
| ٣ | عدم فرك العين بأيدٍ ملوثة. | ٤,٦٩ | ٠,٤٧١ | ٩٤٪ | ١ |
| ٤ | تجنب استخدام العدسات اللاصقة أثناء العواصف الترابية. | ٤,٦٩ | ٠,٤٧١ | ٩٤٪ | ٢ |
| ١ | تجنب التعرض المباشر للعاصفة الترابية. | ٤,٥٤ | ٠,٥٠٨ | ٩١٪ | ٣ |
| ٢ | استخدام نظارات الحماية الأصلية التي تفيد في حماية العين من الغبار والأتربة. | ٤,٥٤ | ٠,٥٠٨ | ٩١٪ | ٤ |
| ٦ | غلق نوافذ السيارة وإبعاد مصدر مكيف الهواء عن العين أثناء الأجواء المترية. | ٤,٥٤ | ٠,٥٠٨ | ٩١٪ | ٥ |
| ٨ | التوجه إلى طوارئ العيون في حال الشعور بألم في العين أو نقص في الرؤية بعد التعرض لعاصفة ترابية. | ٤,٣٨ | ٠,٦٣٧ | ٨٨٪ | ٦ |
| ٥ | استخدام القطرات الطبية التي تساعد على حماية العين من التلوث والجفاف. | ٤,٣١ | ٠,٨٣٨ | ٨٦٪ | ٧ |
| ٧ | غسل العين بالماء عند التعرض للعاصفة الترابية. | ٣,٦٩ | ١,٢٢٥ | ٧٤٪ | ٨ |
| | **متوسط المحور الثالث** | ٤,٤٢ | ٠,٦٤٦ | ٨٨٪ | مرتفعة جداً |

- وجاءت أعلى الفقرات اتفاقاً بين آراء عينة الدراسة، فقرة "عدم فرك العين بأيدٍ ملوثة" في المرتبة الأولى بمتوسط ٤,٦٩، تلتها فقرة "تجنب استخدام العدسات اللاصقة أثناء العواصف الترابية" في المرتبة الثانية بمتوسط ٤,٦٩ أيضاً، وفقرة "تجنب التعرض المباشر للعاصفة الترابية" في المرتبة الثالثة بمتوسط ٤,٥٤، ثم فقرة "استخدام نظارات الحماية الأصلية التي تفيد في حماية العين من الغبار والأتربة" في المرتبة الرابعة بمتوسط ٤,٥٤.

- أما أقل الفقرات اتفاقاً بين آراء عينة الدراسة، فكانت فقرة "غسل العين بالماء عند التعرض للعاصفة الترابية" في المرتبة الثامنة والأخيرة بمتوسط ٣,٦٩، وفقرة "استخدام القطرات الطبية التي تساعد على حماية العين من التلوث والجفاف" في المرتبة السابعة بمتوسط ٤,٣١، ثم فقرة "التوجه إلى طوارئ العيون في حال الشعور بألم في العين أو نقص في الرؤية بعد التعرض لعاصفة ترابية" في المرتبة

السادسة بمتوسط ٤,٣٨، ثم فقرة "غلق نوافذ السيارة وإبعاد مصدر مكيف الهواء عن العين أثناء الأجواء المتربة" في المرتبة الخامسة بمتوسط ٤,٥٤.

## الخلاصة

يتضح من النتائج السابقة اتفاق أطباء العيون بدرجة مرتفعة على أن هناك أثاراً سلبية متعددة تتمثل في الإصابة بأمراض العيون نتيجة التعرض للعواصف الترابية، خصوصاً في فصلي الربيع والصيف، حيث تنتشر الإصابات بحساسية العيون، كما قد تتسبب العواصف الترابية والرملية في جرح قرنية العين، حيث ترتفع وتيرة استقبال الحالات الطارئة جراء هبوب العواصف الترابية، إذ تسبب العواصف الترابية إصابة العين بالميكروبات التي تحملها ذرات الأتربة وحبوب اللقاح، وتساعد على نقل العدوى من مريض إلى آخر.

كما أجمع الأطباء بدرجة كبيرة على مجموعة من أعراض الإصابة بأمراض العيون الناتجة عن التعرض للعواصف الترابية وأهمها الإحساس بحكة بالعين، والإحساس بوجود جسم غريب وحرقة داخل العين، بالإضافة إلى احمرار الملتحمة وتورمها، وإفرازات دمعية كثيرة.

وللوقاية من الإصابة بأمراض العيون أثناء العواصف الترابية أجمع أطباء العيون بدرجة مرتفعة جداً على ضرورة الالتزام بعدم فرك العين بأيدٍ ملوثة، وتجنب استخدام العدسات اللاصقة أثناء العواصف الترابية، وتجنب التعرض المباشر للعاصفة الترابية، واستخدام نظارات الحماية الأصلية التي تفيد في حماية العين من الغبار والأتربة، وغلق نوافذ السيارة وإبعاد مصدر مكيف الهواء عن العين أثناء الأجواء المتربة، والتوجه إلى طوارئ العيون في حال الشعور بألم في العين أو نقص في الرؤية بعد التعرض لعاصفة ترابية، بالإضافة إلى استخدام القطرات الطبية التي تساعد على حماية العين من التلوث والجفاف، وغسل العين بالماء عند التعرض للعاصفة الترابية.

## التوصيات

**في ضوء ما توصلت إليه الدراسة من نتائج، توصي الباحثة بما يلي:**

١) ضرورة حماية النوافذ والأبواب باستخدام المرشحات للحد من آثار الغبار الناتج عن العواصف.

٢) تشجيع زراعة الأشجار حول المنازل وفي الأماكن المفتوحة في كل حي، حيث تعمل كمصدات للرياح.

٣) الحد من رحلات التخييم خلال فصل الربيع في المناطق المفتوحة والتي تعد عرضة للعواصف الترابية وتمثل خطورة على الإنسان.

٤) دراسة جودة النباتات البرية المحلية، والتي يمكن استخدامها كمثبتات رملية.

٥) حماية الطرق وخاصة الطرق خارج المدينة، من العواصف الرملية والترابية من خلال إنشاء عدة خطوط من الأشجار للعمل كمصدات للرياح، لتحسين الرؤية على هذه الطرق.

٦) إنشاء لجان إقليمية للتعريف بمخاطر العواصف الترابية، وأساليب الوقاية والحد منها.

٧) التركيز على نشر الوعي الصحي وتوعية المواطنين بالإجراءات الصحية السليمة الواجب

اتباعها لدى التعرض للإصابة بأمراض العيون جراء مواجهة عاصفة ترابية.

٨) عدم فرك العين بأيدٍ ملوثة في حال الشعور بجسم غريب وحرقة بالعين.

٩) تجنب استخدام العدسات اللاصقة أثناء العواصف الترابية، واللجوء لاستخدام نظارات الحماية أصلية الصنع والتي ينصح بها الطبيب حيث تفيد في حماية العين من الغبار والأتربة.

١٠) إحكام غلق نوافذ السيارة وإبعاد مصدر مكيف الهواء عن العين أثناء الأجواء المتربة.

١١) عمل الإسعافات الأولية وغسل العين بالماء عند التعرض للعاصفة الترابية، والتوجه إلى طوارئ العيون في حال الشعور بألم في العين أو نقص في الرؤية بعد التعرض لعاصفة ترابية.

١٢) استخدام القطرات الطبية التي تساعد على حماية العين من التلوث والجفاف.

## المراجع

### أولاً: مراجع عربية:


بوخضر، مريم أحمد. (٢٠٠٩م). **الرياح والعواصف الغبارية وتأثيرها على انتشار أمراض الجهاز التنفسي في مدينة الهفوف للفتره ١٩٨٥-٢٠٠٨م.** رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الأداب، قسم الجغرافيا، جامعة الملك سعود.

البيوك، فاطمة. (١٩٨٢م)، **جغرافية الأمراض البشرية في المملكة العربية السعودية.** رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة الملك عبدالعزيز، جدة.

حبيب، بدرية محمد عمر؛ عبدالرحمن، صديق نورين علي؛ العتيبي، مشاعل فهد مطلق؛ آل عباس، ياسمين سعد. (٢٠١٦). رصد وتحليل سلوك العواصف الترابية العنيفة في المملكة العربية السعودية باستخدام صور الأقمار الصناعية. **منشورات علوم جغرافية**، ٥ (١٤)، ١-١٦، تونس.

عبيدات، ذوقان؛ وعبدالحق، كايد؛ وعدس، عبدالرحمن (٢٠١٢م). **البحث العلمي: مفهومه، أدواته، أساليبه.** ط١٤. عمان: دار الفكر.

الحسن، عبدالرحمن محمد(٢٠١٢)**الجغرافيا الطبية عند العربوالمسلمين** ،دوريةكان التاريخية ، العدد السادس عشر

العريشي، عائشة علي. (٢٠٠٨م). **العواصف وتأثيرها على التنمية في منطقة جازان، دراسة في المناخ التطبيقي**، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية، جامعة الملك خالد، أبها.

العريشي، عائشة علي. (٢٠١١م). تأثير المناخ على انتشار مرض الملاريا في منطقة جازان (محطة ملاكي المناخية كدراسة حالة)، **سلسلة بحوث جغرافية**، الجمعية الجغرافية السعودية، جامعة الملك سعود، (٩٤)، الرياض.

العيوني، سمير حمزه (٢٠٠٧م). **الأنماط الجوية المرتبطة بالعواصف الرعدية الشديدة في المملكة العربية السعودية**، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الملك سعود، الرياض.

مبـــارك، عبيـــر. (٢٠١٧م). التـــأثيرات الصـــحية لعواصف الغبار الرملية. **صحيفة الشرق الأوسط**، (١٤٤٣٧)، ٧ أبريل.

المـذكوري، سـميرة. (٢٠١٨م). العواصـف الترابيـة. **مجلة بيئتنا**، (٥٠)، ٨ يونيو، الكويت، الهيئة العامة للبيئة.

المطيـري، مطيـرة خـويتم. (٢٠١٢م). أثـر الغبـار والعواصـف الرمليـة فـي انتشـار مـرض حساسـية الصـدر والربـو بمدينـة الريـاض، **رسـائل جغرافيـة**، الجمعية الجغرافية المصرية، مصر.

موســوعة الثقافــة التقليديــة فــي المملكــة العربيــة السعودية. (٢٠٠٠م). **المعارف الجغرافية**. الرياض: دار الدائرة للنشر والتوثيق.

Mohammad, Mohammad-Shafi Abdullah. (1989). *Dust storm phenomena and their environmental impacts in Kuwait*. PhD thesis, University of Glasgow, UK.

Prakash P. Jish; Stenchikov, G.; Kalenderski, S.; Osipov, S. and Bangalath, H. (2015). The impact of dust storms on the Arabian Peninsula and the Red Sea. *Atmospheric Chemistry and Physics Journal*, (15), 199-222. Published by Copernicus Publications on behalf of the European Geosciences Union.

### ثالثاً: مراجع إلكترونية

الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض. (١٤٣٨هـ). http://www.ada.gov.sa.

الهيئـة العامـة للأرصـاد وحمايـة البيئـة (٢٠١٧م). **البيانات المناخية اليومية السنوبية لمحطة الرياض خـلال الفتـرة (٢٠٠١-٢٠١٦م)**. المركـز الـوطني للأرصاد وحماية البيئة.

وزارة الصــحة. (١٤٣٧هـ). **الكتــاب الإحصــائي السنوي**. وزارة الصحة.

الــوليعي، عبــدالله ناصــر. (١٩٩١م). **التوزيــع الجغرافـي للأمـراض فـي المملكـة العربيـة السـعودية والعوامل المؤثرة في هذا التوزيع مع إشارة خاصة لمنطقـة إمـارة الريـاض ومدينـة الريـاض، دراسـة تحليليـة وميدانيـة فـي جغرافيـة المـدن**، الريـاض: المؤلف.

### ثانياً: مراجع أجنبية:

Almasi, Ali; Mousavi, Ali Reza; Bakhshi, Somayeh; Mandari, Farideh. (2014). Dust storms and environmental health impacts, *Journal of Middle East Applied Science and Technology (JMEAST)*, (8), 353-356. January.

Labban, Abdulhaleem Hussin. (2016). *Dust Storms Over Saudi Arabia: Temporal and Spatial Characteristics, Climatology and Synoptic Case Studies*. PhD thesis, RMIT University.

Modaihsh, Abdullah Saad and Mahjoub, Mohamed Osman. (2013). Falling Dust Characteristics in Riyadh City, Saudi Arabia During Winter Months. *Journal of Procedia (APCBEE)*, (5), 50-58. January, Dubai, UAE.

# The impact of dust storms on the incidence of eye diseases in Riyadh Applied climet study (2001-2016)

Seham.Saleh.Al.Alola
*Professor Assistana of Climet Geography Faculty of Art*
*Princess Nourah bint Abdulrahman University 2018*

***Abstract.*** The study aimed to identify the impact of dust storms on eye diseases in Riyadh. In order to achieve the objective of the study, the analytical descriptive method was followed. The data of the dust and sand storms in Riyadh were collected and analyzed during the period (2001-2016). The researcher conducted a field study to identify the opinion of ophthalmologists on the impact of dust storms on eye diseases, eye disease symptoms as a result of facing the dust storms, as well as methods of prevention of eye diseases resulting from facing the dust storms. The questionnaire used as a study tool, and the study population consists of (145) ophthalmologists from the hospital staff of the Ministry of Health, while the sample of the study consisted of (26) ophthalmologists were chosen by random way. The study found that the phenomenon of dust storms intensified during spring and summer. There is also a significant correlation between the frequency of dust storms and eye diseases.

**Keywords**: Dust storms - Eye diseases - Ophthalmologists.

# Contents

## English Section

*Page*

- The effect of the use of the jurists for Alfasid and Albatil in the acts of worship on Juristic Issues(English Abstract)
  Ahmed Ali Al-Ghamdi ..... 17
- The book "Albaraheenu alsabatiah" Sabatian proofs "by the author:" Jawad Sabati ", a critical analytical study of the method of dialectic with Christians in the book By (English Abstract)
  Abdullah Abdulrahman Almeman..... 49
- Emotional Regulation Strategies and Problem-Solving Ability among the Gifted Students in Jeddah(English Abstract)
  sawzan sadaqa Basyouni..... 98
- Religiousness, Problems and counseling needs and its relationship with psychological well-being among Elderly
  Afraa Abdelarzaq Algian ..... 119
- Research Title : Creative Concept of Poetry in Contemporary Saudi Poetry – Jassim Al - Sahih as a Model. (English Abstract)
  Badr nada alotaibi..... 156
- The Iḥyā'/Revival Panegyric poem: Allegiance and Succession(English Abstract)
  Abdulmueen Hassan Balfas..... 179
- The Semiotics of Absence in Ma Tlahu a'li Alghyab (what absence has told me): a study in the shade of the semiotics of desires(English Abstract)
  Alreem M Alfawaz ..... 200
- The Senussi movement and its role in the Hijaz Sheikh Falih Al – Dahri (1258 / 1842 – 1328 /1910 ) (English Abstract)
  Manal AL- Muraiteb ……..... 228
- The era of the Prophet in Eastern Christian sources: a study on the development of the impression about the Prophet Muhammad –peace be upon him- in the writings of Syriac historians(English Abstract)
  Awad Abdullah S' Nahee al-Assiri……..... 248
- The impact of dust storms on the incidence of eye diseases in Riyadh Applied climet study (2001-2016) (English Abstract)
  Seham.Saleh.Al.Alola……..... 275

■ **Editorial Board** ■

Prof. Dr. Ahmed Mohamed Azab — Editor in Chief
aazab@kau.edu.sa

Prof. Dr. Mohamed Jafar Arif — Member
Marif@kau.edu.sa

Prof. Dr. Abdul Rahman Raja Allah Alsulami — Member
aralsulami@kau.edu.sa

Prof. Dr. Mohamed Salih Alghamdi — Member
msalghamdi1@kau.edu.sa

Prof . Dr. Amal Yahya Alshaikh — Member
Ayalshaikh@kau.edu.sa

Prof . Samia Abdallah Bukhari — Member
sbukare@kau.edu.sa

Prof . Zakaria Ahmed El-sherbeny — Member
zalsherpeny@kau.edu.sa

Prof . Nuha Suliman Alshurafa — Member
nalshurafa@kau.edu.sa

Dr . Zainy Talal Alhazmi — Member
Zalhazmi@kau.edu.sa

Dr . Suliman Mustafa Aydinn — Member
slaydinn@kau.edu.sa

King Abdulaziz University Press

*JKAU/ Arts and Humanities*, **27.4**, 275 Pages (2019A.D.)**ISSN : 1319-0989**
Legal Deposit 14/0294

# Journal of
# KING ABDULAZIZ UNIVERSITY
# Arts and Humanities

**Volume 27 Number 4**

**2019 A.D.**

**Scientific Publishing Center**
**King Abdulaziz University**
P.O. Box 80200, Jeddah 21589
Saudi Arabia
http://spc.kau.edu.sa

IN THE NAME OF ALLAH,

THE MERCIFUL,

THE MERCY-GIVING