



# آداب

ISSN 0302- 8844 ■ مجلة كلية الآداب جامعة الخرطوم

مجلة علمية نصف سنوية محكمة. تصدر عن كلية الآداب - جامعة الخرطوم

العدد  
54  
المجلد  
1

يناير 2026



# آداب



ISSN 0302- 8844

مجلة كلية الآداب جامعة الخرطوم

مجلة علمية نصف سنوية محكمة. تصدر عن كلية الآداب – جامعة الخرطوم

## العدد ٥٤ المجلد ١. يناير ٢٠٢٦م

الهيئة الاستشارية	هيئة التحرير
أ.د. فدوى عبد الرحمن علي طه	رئيس التحرير
أ.د. علي عثمان محمد صالح	أ.د. صديق مصطفى الريح
أ.د. جلال الدين الطيب	مدير التحرير
أ.د. رقية السيد الطيب العباس	أ.د. أزهرى مصطفى صادق علي
أ.د. حمد النيل محمد الحسن	أعضاء هيئة التحرير
أ.د. الحسين النوريوسف	أ.د. الصادق يحيى عبد الله
أ.د. يحيى فضل طاهر	د. محمد الفاتح حياتي
أ.د. مبارك حسين نجم الدين	د. عفاف محمد الحسن
د. يونس الأمين	د. رشا البارودي
د. محاسن حاج الصافي	د. نادرة عبدالله علي
د. حسن علي عيسى	د. وليد نورالدائم
	د. أحمد عبد المنعم
	سكرتارية المجلة
	أ. وليد مدثر
	أ. سارة مأمون

تعلنون إلى رئيس التحرير: كلية الآداب جامعة الخرطوم. ص. ب ٣٢١  
أو البريد الإلكتروني: Journal.art@uofk.edu أو siddig.alrayyah@uofk.edu

## المحتويات

### القسم العربي

١	١. التوظيف السياسي للأسطورة في المسرح السوداني (نبته حبيبي/ مأساة يروول أنموذجاً). د. سلوى عثمان أحمد محمد .....
٤٥	٢. نماذج مختارة من تعدد آراء الفارسي في المسألة النحوية الواحدة. د. أديب محمد عبد الصفي. د. كمال حامد عبد الله .....
٦٩	٣. تقاطع اللسانيات الوظيفية مع مرحلة تأسيس البلاغة العربية. د. ندى نور الدائم سيد أحمد .....
٩١	٤. الجواب النحوي على من ادعى أن في القرآن خطأ نحويًا. د. محيي الدين محمد جبريل محمد .....
١١٩	٥. شُحُّ النفس في القرآن الكريم: دراسة نفسية. د. السر أحمد محمد سليمان .....
١٥٣	٦. اللوحات الشعبية في شعر المجذوب. د. قاسم نسيم حماد حربة .....
١٩٣	٧. التمويل الإسلامي وأثره على القطاع الزراعي. د. أزهرى عثمان إبراهيم عامر .....
٢٢٧	٨. الدعم النفسي والاجتماعي وأثره في دور المرأة من وجهة نظر المرأة المتأثرة بالحرب. دراسة ميدانية على النساء السودانيات. د. أم العز يوسف المبارك .....

### القسم الأجنبي

9.	The Role of Artificial Intelligence in Automating and Personalizing Lesson Planning for Teachers. Dr. Lana Hussain Ahmed Shahata, Elfadil Mahgoub Ibrahim Ahmed .....	299
10.	Islam and Feminism: Negotiating Identity Between Conflict and Reconciliation. Maeed. Almarhabi .....	311

## قواعد النشر وشروطه

آداب مجلة علمية محكمة تصدر في يناير ويوليو من كل عام عن كلية الآداب جامعة الخرطوم وتقبل البحوث في مجالات الآداب والفنون والعلوم الإنسانية باللغة العربية والإنجليزية والفرنسية مع مراعاة الآتي:

١. ألا يكون البحث المقدم للمجلة قد نشر أو قدم للنشر في مكان آخر.
٢. تخضع البحوث المنشورة في هذه المجلة للتحكيم العلمي الذي يتولاه أساتذة مختصون وفق ضوابط موضوعية.
٣. تسلم نسختان مطبوعتان من البحث على معالج نصوص (حاسوب) مع أسطوانة مدمجة تحتوي على البحث. أو ترسل على البريد الإلكتروني journal.art@uofk.edu أو prof.siddig.alrayyah@gmail.com.
٤. يراعى في البحث ألا يتجاوز ١٠,٠٠٠ كلمة، وألا يقل عن ٥٠٠٠ كلمة، ويرفق الباحث مستخلصاً باللغتين العربية والإنجليزية لبحثه بما لا يتجاوز صفحة واحدة (٢٠٠) كلمة، ويذيل هذا المستخلص بما لا يزيد على خمس كلمات مفتاحية تبرز أهم المواضيع التي يتطرق إليها البحث. ويراعى أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على عنوان البحث واسم الباحث، والجامعة أو المؤسسة الأكاديمية وعنوان البريد والبريد الإلكتروني باللغتين العربية والإنجليزية.
٥. تنشر المجلة مراجعات الكتب بحدود (٢٠٠) كلمة، على ألا يكون قد مضى على صدور الكتاب أكثر من عامين، ويدون في أعلى الصفحة عنوان الكتاب واسم المؤلف ومكان النشر وتاريخه وعدد الصفحات. وتتألف المراجعة من عرض وتحليل ونقد، وأن تتضمن المراجعة خلاصة مركزة لمحتويات الكتاب. مع مراعاة الاهتمام بمناقشة مصداقية مصادر المؤلف وصحة استنتاجاته.
٦. أن يوثق البحث علمياً بذكر المصادر والمراجع التي اعتمدها الباحث في نهاية البحث. وترتب المراجع في نهاية البحث هجائياً على ألا تحتوي قائمة المراجع إلا على تلك التي تمت الإشارة إليها في متن البحث. يشار إلى جميع المصادر في متن البحث كالطريقة التالية (اسم العائلة. سنة النشر. الصفحة أو الصفحات) مثال: (صادق. ٢٠٢١. ١٤) (Adams. 2000. 14). وتوثق في قائمة المراجع والمصادر كما يلي:  
للكتب وبحوث المؤتمرات:
  - أحمد بدوي. أسس النقد الأدبي عند العرب. القاهرة، دار نهضة مصر، ١٩٦٤م.للمقالات والفصول في الكتب:
  - قاسم المومني. "علاقة النص بصاحبه دراسة في نقود عبد القاهر الجرجاني الشعرية". عالم الفكر. الكويت: العدد الثالث يناير/مارس ١٩٩٧م. ١١٣-١٢٨.يراعى في المراجع الأجنبية النمط نفسه
٧. تعبر البحوث التي تنشرها المجلة عن آراء كاتبها، ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو أية جهة أخرى يرتبط بها صاحب البحث.
٨. لهيئة التحرير الحق في إدخال التحرير والتعديل اللازمين على الأبحاث. وتعد هيئة التحرير رأي محكم المقال نافذاً بالنسبة لنشر البحث أو عدمه أو إدخال التعديلات التي يوصي بها المحكم.
٩. لا تقبل البحوث والدراسات التي تعد لإكمال مطلوبات إجازة الرسائل الجامعية (الدكتوراه).
١٠. لهيئة التحرير الحق في رفض أي بحث مقدم لها دون إبداء الأسباب.
١١. دفع رسوم النشر المقررة على الباحثين غير السودانيين والسودانيين بالخارج أو من خارج الجامعة كل على حسب فنته.

# التوظيف السياسي للأسطورة في المسرح السوداني (نبته حبيبيتي / مأساة يروول أنموذجاً)

د. سلوى عثمان أحمد محمد

أستاذ الأدب والنقد المشارك - عميد كلية الآداب - جامعة النيلين

## المستخلص

تتناول في هذا البحث التوظيف السياسي للقصص الأسطورية في المسرح السوداني وكيف أعاد مؤلفو هذه المسرحيات خلقها وصياغتها بشكل يعبر عن قضايا الإنسان المعاصر وموقفه من السلطة. وبعد التعريف بالأسطورة ومفهومها وكيف تعامل معها الأدباء، ثم تناولنا مفهوم المسرح ونشأته وعلاقة الأسطورة بالمسرح. ذهبنا للدراسة التطبيقية؛ حيث تم التطبيق على مسرحيتين سودانيتين وهما: نبته حبيبيتي لمؤلفها هاشم صديق، ومأساة يروول للخاتم عبد الله، وقد توصل البحث لعدد من النتائج أهمها: ظلت الأسطورة مورداً للأدباء في كل عصر - عالم الأسطورة لا يخضع في الواقع للأسس ثابتة - أعاد هاشم صديق خلق أسطورة سالي فوهر في ثوب جديد لتعبر عن تجربة الإنسان المعاصر وتطلعاته - نجح الخاتم عدلان في صنع نص موازي من قصة يروول - كشفت المسرحيتان سوء استخدام السلطة وتسلبت الحكام في رمزية عالية - الوعي والعلم والكلمة هي أساس مناهضة الظلم والتسلط - يظل المسرح أبو الفنون لما يتركه من أثر في الناس يزلزل عرش الحكام.

الكلمات المفتاحية: الأسطورة، المسرح، نبته حبيبيتي، مأساة يروول

## Abstract

*In this research, we discuss the political use of legendary stories in Sudanese theatre, and how the authors of these plays recreated and formulated them in a way that expresses the issues of contemporary man and his position on authority. After introducing myth, its concept, and how writers dealt with it, we then discussed the concept of theater, its origins, and the relationship of myth to theater. We went to the applied study; It was applied to two Sudanese plays: My beloved Nabtaa, by Hashim Siddiq, and The Tragedy of Yarwal, by Al Khatim Abdullah. The research reached a number of results, the most important of which are: Myth has remained a resource for writers in every era-The world of myth is not subject to fixed foundations in reality-Hashem Siddiq recreated the legend of Sally Fohamer in a new guise to express the experience and aspirations of modern man-Al-Khatim Adlan succeeded in creating a parallel text from the story of Yarul- The two plays revealed the misuse of power and the tyranny of the rulers with high symbolism-Awareness, knowledge, and the word are the basis of combating injustice and tyranny-Theater remains the father of the arts because of the impact it leaves on people that shakes the throne of rulers.*

**Keywords:** myth, theater, my beloved Nabtaa, the tragedy of Yarol

## مقدمة:

ظَلَّت الأسطورة مصدراً سخياً للأدباء لاسيما الشعراء في كل عصر، وذلك عبر تجسيد الكثير من أفكارهم ومشاعرهم عن طريق معطياتها مستغلين ما في لغة الأسطورة من خيال طليق لا تحده حدود وما تحمله من طاقات إيحائية خارقة.

الأسطورة المعنية في هذا البحث الأسطورة (قصة سردية مرتبطة بالشعيرة) والتي اتخذها مؤلفو المسرح موضوعاً لمسرحياتهم.

نتناول في هذا البحث توظيف الأسطورة سياسياً في المسرح السوداني، واخترت مسرحيتين للدراسة الفنية وهما مسرحية نبتة حبيبي لهاشم صديق، ومسرحية مأساة يرو للختام عبد الله. ينطلق المبحث من سؤال رئيس وهو كيف وظف المسرح السوداني الأسطورة؟ تأتي أهمية هذا البحث في أنه يتناول الأسطورة في المسرح السوداني من خلال مسرحيتين أثارتا جدلاً واسعاً، كما يهدف البحث إلى الوقوف على جماليات تناول الأسطورة في المسرح. اتكأ البحث على المنهج الوصفي التحليلي. قُسم البحث إلى عدة محاور:

- التعريف بالأسطورة ومفهومها.

- المسرح النشأة والتطور.

- علاقة المسرح بالأسطورة.

- الدراسة التطبيقية مسرحية (نبتة حبيبي / مأساة يرو).

قبل الدخول في ثنايا البحث لابد لنا من التعريف بعدد من المصطلحات والمفاهيم التي تساعد في فهم البحث والتعامل معه.

### أولاً: مفهوم الأسطورة

الأسطورة في اللغة: جاء في مختار الصحاح السطر هو الصف من الشيء، يقال بني سطرًا وغرس سطرًا، والسطر أيضاً الخط والكتابة، وهو في الأصل مصدر، وبابه نصر. وسترًا أيضاً بالفتحتين والجمع أسطار كسبب وأسباب، وجمع الجمع أساطير. وجمع السطر أسطر وسطور كأفلس وفلوس، والأساطير الأباطيل، الواحدة أسطورة بالضم (الرازي، ١٩٩٩م، سطر).

سطر الكتاب سطرًا: كتبه سطر فلانًا: صرعه، وستر الشيء بالسيف قطعه/ وستر الورقة: رسم فيها خطوطاً بالمسطرة. وستر العبارة: ألفها. ويقال سطر الأكاذيب. وستر علينا: قص علينا الأساطير، والأساطير الأباطيل والأحاديث العجيبة، وفي التنزيل العزيز: ﴿إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالِ اسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (المطففين: ١٣). وأحدها: إسطار وإسطير، وأسطورة. وبالهاء الثلاثة، والسطر: الصف من كل شيء، يقال سطر من الكتاب، وستر من الشجر. والجمع: أسطر، وسطور، وأسطار. وجمع الجمع أساطير. (مجمع اللغة العربية، د. ت) سطر. سطرًا: كتبه. سطر: ألف الأساطير. سطر القرطاس: رسم عليه خطوطاً يحثذها في الكتابة لأجل استقامة الأسطر. والعامية تقول سطر العبارة أي كتبها، وستر عليه: جاء بأحاديث تشبه الأباطيل وزخرفها له، والسطر جمعه أسطر وسطور وأسطار، وجمع الجمع أساطير، الصف من الشيء كالكلمات والشجر، السطر: الأقاويل المنمقة المزخرفة، الإسطار والأسطار، وأيضاً بالهاء والجمع أساطير: ما يكتب، الأسطور والأسطير والجمع أساطير: ما يكتب والأسطورة والاسطيرة، والجمع أساطير. الأسطور: الحديث الذي لا أصل له. (المنجد في اللغة والأعلام، د. ت) ليس من الصعب معرفة أصل الكلمة العربية

أسطورة ومشتقاتها، كما أنه من الواضح أيضاً أن معظم المصادر العربية ترى أن الأسطورة باطل والجمع: الأساطير (الأباطيل)، أي قصة غير حقيقية وبعيدة كل البعد عن الصدق.. أما في اللغات الأوروبية القديمة والحديثة. على حد سواء فالوضع مختلف تماماً. في الإنجليزية على سبيل المثال لدينا لفظ myth و mythology، وفي الفرنسية لفظ mthe و mythologie، وفي الألمانية der mythus و der mythologe، وفي الإيطالية mito و mitologia، وفي الإسبانية mito و mitologia. واضح إذن أن أصل الكلمة واحد في أغلب اللغات الأوروبية الحديثة، وهو أصل إغريقي فكلمة myth تقابلها في اللغة الإغريقية كلمة (muthos)، وكلمة mythology تقابلها كلمة (muthologia) تعني كلمة muthos (μυθηος) الإغريقية أكثر من معنى: كلمة تخرج من الفم، أو مجرد كلمة، أو حديث أو قصة أو رواية، وذلك دون النظر إلى كونها حقيقية أو غير حقيقية. أما كلمة muthologia (muthologia) فإنها تتكون من كلمتين: الأولى: muthos (μυθηος)، والثانية (logos)، تعني الثانية أكثر من معنى أيضاً: فكرة أو علم أو تعبير أو تقرير... الخ.

استخدمت كلمة mythology في الإنجليزية لأول مرة في القرن الخامس عشر الميلادي بمعنى تفسير الأساطير exposition of myths. أما المعنى الأعم لهذه الكلمة، وهو مجموعة أساطير body of myths فلم يستخدم قبل العام ١٧٨١ م (Oxford English Dictionary) والصفة mythical يعود تاريخ استخدامها لأول مرة إلى العام ١٦٧٨ م. أما استخدام كلمة myth بمعنى قصة غير حقيقية untrue story فقد ظهر لأول مرة في العام ١٨٣٠ م على أي حال فإن المعنى الشائع لكلمة أسطورة العربية وكلمة myth الإنجليزية هو قصة يعتقد البعض أنها حقيقية ولكنها غير حقيقية، أو الحديث الذي لا أصل له، ذلك هو المعنى الشائع بين غير دارسي الأساطير. أما دارسو الأساطير فإن لهم بالتأكيد آراء أخرى، يشير مصطلح mythology الآن إلى علم الأساطير، كما يشير أيضاً إلى مجموعة أساطير شعب من الشعوب.

علم الأساطىر المءارن هو ءراسة العلاءاء بىن أساطىر ءنءمى إلى ءقافاء مءءلفة. أما مصءلء Greek mythology على سببىل المءال فىعنى مءموءة الأساطىر ءى واصلءنا من الشءوب الإءرىقىة. وهكءا أىضاً Egyptian mythology وىعنى مءموءة الأساطىر ءى واصلءنا من الشءب المصرى فى أثناء عصور الفراعنة، و Norse mythology وىعنى مءموءة الأساطىر ءى واصلءنا من الشءوب الإسكءنءانىة وهكءا. قء ىسءءم مصءلء أسطورة فى الأوساط ءىر الأكاءىمىة بمعنى قصة ءىر ءقىقىة، لءن أى ءراسة أكاءىمىة بوجه عام ىبب ألا ءهم بوءوء عنصر الصءق فى الأسطورة أو عءم ووءه. فى مىءان ءراسة ءقافاء الشءىىة قء ءعنى الأسطورة رواءة مءءسة ءشرح كىف نشأ العالم وظهر أفراد البشر، وكىف ءطور الكون ءءى واصل إلى ما هو علىه فى العصر الءءىء؟ (عء المءعطى، ٢٠١٢م، ٢٠٨، 147، Idem, 42; Idem, 2; Dundes, 2). ىسءءم بعض الءارسىن فى مءالاء آءرى كلمة أسطورة فى مءالاء مءءلفة واسءءاءاء مءءلفة. أما بوجه عام وعلى نطاء واسع فىن كلمة أسطورة ءشىر إلى قصة ءنءاقلها الأءىال عبر العصور.

ءنءاول الأساطىر عادة شءصىاء مءءسة مءل الآلهة والرباء أو شءصىاء الأبطال ءوى القءراء الءارقة. ومن أءل منء القصص الصبغة المءءسة فىن صانعى الأساطىر ىضمءونها شءصىاء الءكام والقءىسىن وىربءون بىنها وبىن الأءىان والعقائء. وفى المءءمء الذى ءروى فىه الأسطورة عادة ما ءعء رواءة صاءقة لءء وء فى الماضى السءىق ( Bascom, 9; Eliade, 23; Pettazoni, 102). فىن لءى مءءمءاء كءىرة ءءىن من الرواءاء المرءبءة بالءقالء والعاءاء، الفءة الأولى: مءموءة قصص ءىر ءقىقىة، وءقاً لءقالء الشءوب وعاءاءها، وءعرف بالأساطىر. والفءة ءانىة: مءموءة قصص ءىر ءقىقىة وءعرف بالءراءاء. عادة ما ءنءشر الأساطىر فى العصور البءاءىة ءىء لم ىكن العالم قء اءءء شكله المألوف بعء. وبءالى فىنأ ءءاول أن ءشرح كىف اكءسب العالم شكله المألوف؟، وكىف نشأء العاءاء وءقالء والسلوكىاء الاءءماءىة والمءظوراء والمءرءاء؟

يرى أغلب الدارسين أن هناك علاقة بين الأسطورة myth والرواية الموروثة legend والحكاية الشعبية folk tale فالأساطير والروايات الموروثة والحكايات الشعبية ليست سوى نماذج مختلفة لقصص أو روايات مرتبطة بالتقاليد (Bascom, 7) لكن هناك اختلافاً بين الأسطورة والحكاية الشعبية، فالحكاية الشعبية يمكن أن توجد في أي زمان وفي أي مكان، ولا يمكن لأفراد المجتمعات الذين يروونها وأن يعتقدوا أنها تروي أحداثاً حقيقية أو مقدسة. أما الروايات الموروثة فإنها تشبه الأساطير في أنه يمكن اعتبارها تقليدياً قصصاً حقيقية، ولكنها تنتمي إلى عصر أكثر قدماً، حيث كان شكل العالم يشبه إلى حد كبير ما يكون عليه شكل العالم الذي تسود فيه الرواية الموروثة، كما أن الروايات الموروثة تتناول - بوجه عام - الملامح البشرية لشخصيات أبطالها، بينما تركز الأساطير عموماً على الشخصيات غير البشرية التي تفوق قدراتها قدرات البشر.

إن محاولة التمييز بين الأسطورة والرواية الموروثة والحكاية الشعبية ربما تكون وسيلة مفيدة من أجل تقسيم القصص المرتبطة بالتقاليد والعادات إلى فئات مختلفة. لكن ربما يكون من الصعب في كثير من الثقافات وضع حدود واضحة ومؤكدة بين الأساطير والروايات الموروثة؛ بل إنه من الملاحظ أن بعض المجتمعات بدلاً من تقسيم القصص المرتبطة بالعادات والتقاليد إلى فئاتها الثلاث: أساطير وروايات موروثة وحكايات شعبية، فإنها تقسمها إلى فئتين اثنتين فقط: الأولى تضم بشكل عام الحكايات الشعبية، بينما تجمع الثانية بين الأساطير والروايات الموروثة. وحتى فئة الأساطير وفئة الحكايات الشعبية قد لا يمكن التمييز بدقة كاملة فالقصة الواحدة قد تعدُّ حقيقية، وبالتالي فهي أسطورة في مجتمع ما، وقد تعدُّ غير حقيقية، وبالتالي فهي حكاية شعبية في مجتمع آخر. وعندما تفقد الأسطورة مكانها في المنظومة الدينية فإنها تكتسب ملامح جديدة تشبه إلى حد كبير ملامح الحكايات الشعبية، حيث ينظر إلى شخصياتها المقدسة السابقة على أنهم أبطال بشريون أو مردة أو مخلوقات تنتمي إلى عالم الجن. إن الأساطير والروايات الموروثة والحكايات الشعبية ليست إلا فئات قليلة من القصص المرتبطة بالعادات والتقاليد (Bascom, 10). فهناك فئات أخرى مثل الحكايات الخيالية

والقصص النادرة وقصص العفاريت والأرواح الشريرة والنوادر وغيرها.

يرى بعض الدارسين أن الأساطير ليست سوى روايات مشوهة لأحداث تاريخية حقيقية. ووفقاً لهذه الرؤية فإن الرواة والقاصين كانوا يحاولون دائماً تنميق رواياتهم للأحداث التاريخية لدرجة أنها جعلت أشخاص رواياتهم تكتسب صفات الآلهة؛ فأسطورة أيولوس Aeolus إله الريح على سبيل المثال، ربما كانت رواية تاريخية حقيقية عن ملك علم أهل مملكته كيف يستخدمون الشراع، ويتعرفون على اتجاهات الرياح.

يرى دارسون آخرون أن الأساطير بدأت في هيئة قصص مجازية أو رمزية. ربما بدأت هذه الأساطير كروايات تركز إلى الظواهر الطبيعية: فالإله ابوللون - مثلاً - يرمز إلى عنصر النار، والإله بوسيدون يرمز إلى عنصر الماء. ربما أيضاً قد نشأت الأساطير كروايات ترمز إلى مفاهيم فلسفية أو روحانية فالربة أثينة. على سبيل المثال ترمز إلى الحكمة، والربة أفروديتي ترمز إلى الرغبة. ربما أيضاً نشأت الأساطير كروايات تصف الطبيعة بأسلوب رمزي، ثم بدأت تدريجياً - عن طريق الانتقال من جيل إلى جيل - تفسر تفسيراً حرفياً، وبالتالي أصبح البحر النائر لهاً نائراً. وقد يرى دارس آخر أن الأساطير قد نتجت عن تشخيص الأشياء والقوى الجامدة غير الحية. ووفقاً لهذه الرؤية فإن بعض الشعوب في العصور السحيقة اعتادت عبادة الظواهر الطبيعية مثل النار والهواء، ثم بدأت بالتدرج في وصفها كما لو كانت آلهة. وهناك رؤية أخرى تعرف بالفكر الإبداعي للأساطير mythopoetic thought، حيث يرى أصحابها أن بعض الشعوب في العصور السحيقة أرادت رؤية الأشياء كأشخاص وليس مجرد أشياء جامدة، وبالتالي فإنهم يصفون أفعال الطبيعة على أنها أفعال شخصيات إلهية، وبذلك يخلقون فرصة مواتية لظهور الأساطير.

وهناك من يربطون بين الشعيرة والأسطورة ويرون أن وجود الأسطورة مرتبط بالشعيرة؛ بل أنهم يرون أن الأسطورة قد نشأت لشرح الشعيرة. يلاحظ أصحاب هذه الرؤية أن الشعوب

بدأت تمارس بعض الشعائر لأسباب غير أسطورية، ثم بمرور الأجيال نسوا السبب الأصلي لنشأة الشعيرة التي كانوا يمارسونها؛ ولذلك أرادوا أن يخلقوا سبباً فابتكروا أسطورة وادعوا أن الشعيرة تذكرهم بالأحداث التي تصفها تلك الأسطورة. أما علماء الانثروبولوجيا فإنهم يرون أن الرجل البدائي كان في بداية حياته يؤمن بقوانين السحر، لكنه بعد ذلك بدأ يفقد الثقة في السحر، وبالتالي فقد ابتكر أساطير عن الآلهة وادعي أن شعائره السحرية السابقة ليست سوى شعائر دينية كان الهدف منها التخفيف من غضب الآلهة.

قد يكون أهم وظائف الأسطورة هو خلق نماذج وأنماط من السلوك، فالأشخاص الذين تصفهم الأساطير أغلبهم شخصيات مقدسة، فهم جديرون بأن يتخذوا مثلاً علياً لأفراد البشر، وبالتالي فإن الأسطورة قد تستخدم لتوطيد أركان التركيبات والأنظمة الاجتماعية السائدة وتبرير وجود تلك العادات والسلوكيات، بحجة أنها قد نشأت على أيدي كائنات مقدسة. وظيفة أخرى للأسطورة هي أن تمد الناس بالتجربة الدينية، فعن طريق إعادة رواية الأساطير ينزع أفراد البشر أنفسهم من الحاضر ويعودون إلى عصر الأساطير، وبالتالي يصبحون أكثر قرباً من الآلهة. وفي بعض الأحيان قد ينجح المجتمع إلى إعادة ممارسة ما جاء في الأساطير محاولة منه أن يحقق النفع نفسه الذي كان يتحقق في أثناء العصر الأسطوري. فقد يحاول، على سبيل المثال أن يمارس الشيء نفسه الذي كان يفعله إله ما في الأسطورة في أثناء العصور الماضية من أجل شفاء مريض في العصر الحالي (عبد المعطي، ٢٠١٢م، ٢١١).

هكذا هناك أنواع كثيرة من الأساطير مثل: الأساطير الشعائرية *Ritual myths*، أساطير النشأة *Origin myths*، الأساطير العقائدية *Cult myths*، أساطير البعث والحساب *Eschatological myths*، أساطير تأصيل الأنساب *Prestige myths*، أساطير الخلق *Creation myths*، أساطير الطبيعة *Nature myths*، الأساطير النفسية *Psychological myths*. كما يرى

البعض أن علم الأساطير mythology بوجه عام هو عبارة عن منظومة من الكلمات تحاول أن تحقق تقارباً بين مجموعة من الصور المختلفة، لكنها تنجح في تحقيق ذلك بدرجات مختلفة من التوفيق والنجاح (عبد المعطي، ٢٠١٢م، ٢١٣).

### المسرح العربي وفن المسرحية:

لا يعدُّ المسرح فناً من فنون الأدب التقليدية التي عرفها العرب القدماء وخلفوا لنا فيها تراثاً يشبه ما خلفوه من فنون الأدب الأخرى. ومن المعروف أن فن المسرحية من الفنون الوافدة على البيئة العربية في منتصف القرن التاسع عشر. ويذكر محمد مندور في كتابه المسرح أنه كانت هنالك فنون شعبية تشبه المسرح، ومن أهمها خيال الظل الذي يسمى بالإنجليزية shadowplay أي مسرح الظل. وتسمى المسرحيات التي يعرضها صاحب الظل (البابات) ومفردها (بابة)، وكان يعتمد على الهزل والسخرية والإضحاك، إلا أن فن خيال الظل لم يرق ليمتلك مقومات المسرح، رغم توفر المادة من الموضوعات التاريخية والاجتماعية للأمم العربية، ومن أمجاد وبطولات، التي تستحق أن تترجم إلى مسرحيات ترقى بها الفن إلى مصاف العالمية، وفن (الأرجوز) وتمثيلات (صندوق الدنيا)، وكل ذلك مهد العقول والحواس للإقبال على فن التمثيل (مندور، ٢٠٢٢م، ٨-١٠).

ولعل من أهم الأسباب في عدم اهتمام العرب الأوائل بالمسرح، يعود إلى أسباب عديدة نذكر منها: أن الذات العربية كانت ذات تفتخر بنفسها ولا تأبه للمجتمع الذي تعيش فيه، فهي ذات أقرب ما تكون إلى الواقعية؛ لذلك لم يتبادر إلى أذهانهم التمثيل فهم بطبعهم يميلون إلى التغني، كما أن إحجامهم عن التأليف المسرحي في عصوره الأولى، يعود إلى ارتباط التأليف المسرحي بالأساطير، حيث تجسيم شخصيات وأبطال المسرحية بالآلهة وأنصاف الآلهة، التي تمثل نزعة وثنية، سعى الإسلام على اقتلاعها من جذورها وما كانت لتنمو في بيئة إسلامية محافظة. حيث إذا جاء العصر الحديث برز العديد من الأدباء الذين كان لهم قصب السبق في نشر هذا الفن بعد أن احتكوا بالمسرح

الغربي وتأثروا به، خاصة بعد حملة نابليون بونابرت على مصر والاحتكاك الثقافي مع الغرب عن طريق البعثات التعليمية والرحلات التعليمية والسياحية.

ظهرت أولى الفرق المسرحية العربية في عام ١٨٤٧م في مدينة بيروت على يد مارون النقاش، الذي كان مولعاً بالأدب والفنون واللغات، فتعلم التركية والاطالية والفرنسية، وقد سمحت له ظروف عمله المتمثلة في التجارة من زيارة العديد من البلدان خاصة إيطاليا، حيث تعرف على فن المسرح وشاهد العديد من المسرحيات والأوبرات، فشدّه هذا الفن وعند عودته إلى لبنان شرع في عمله المسرحي وأطر العديد من التلاميذ نذكر منهم أخاه نقولا النقاش وابن أخيه سليم خليل النقاش، والذين ألفوا فرقاً وكان تأثيرهم بارزاً على المسرح العربي بعد ما نقلوا خبرتهم إلى مصر. حيث نجح توفيق الحكيم بإدخال المسرح المصري إلى العالمية عندما ظهرت مسرحيته (أهل الكهف) عام ١٩٣٣م، ثم توالى مسرحياته العديدة بعد ذلك تمهد الطريق لكثير من كتاب المسرح على المستوى العربي ليدلوا بدلوهم ونشر الوعي بين أبناء الأمة. حتى أصبح فن المسرح من أهم الفنون الأدبية في المجتمع العربي، وتوجه اهتمام معظم الأدباء والكتاب نحوه وبات في فترة من فترات الزمن هو الفن الذي يمنح شهرة ونجومية أكثر من غيره من الفنون الأدبية (الراعي، ١٩٧٩م، ٦٥-١٧٠).

يجد المسرح العربي بعد ذلك طريقه إلى معظم البلدان العربية وسوريا والأردن وفلسطين والعراق والسودان والجزائر وتونس والمغرب وغير ذلك من البلدان العربية، التي كان المسرح فيها يتكئ على الأشكال التمثيلية الشعبية التي تقوم على الهزل والنكتة وخيال الظل والأراجيز، والتي تفتقد أغلبيتها إلى عناصر المسرح الحديث، ليشهد المسرح العربي بعد ذلك تحولاً عميقاً من خلال تأثره بالمسرح الأوروبي من خلال الترجمات والاقْتباس والتأليف، مثبتاً أهمية المسرح في تثقيف الشعوب، وزيادة الوعي بين الأفراد من خلال نقد الأوضاع السياسية والاجتماعية وطرح البدائل

لذلك.

### بين المسرح والأسطورة:

إذا كان المسرح وسيلة تعبير إنسانية جعل من الأسطورة نوعاً يفسر من خلالها الأحداث في عالم ما قبل العلم (اليوسفي، ٢٠٠٠م، ٧٨). وبذلك كان للحضور الأسطوري في المسرح من الصدى الثقافي ما أهله لتسليط الضوء على مرحلة معينة من الفكر البشري، باعتباره الأسطورة سجلاً تاريخياً للأحداث والثقافة والمعرفة البشرية في طورها البدائي. كما أن المسرح يعتبر الأسطورة الفضاء الأرحب القادر على استيعاب الأبعاد الثقافية التي تعبر عن التجربة الإنسانية في طورها الأول.

تعدُّ شعائر الإنسان القديم هي البداية الحقيقية لفن المسرح؛ أي أن المسرح ولد مع مولد الأسطورة، ولم يكن فناً قائماً بذاته، منفصلاً عنها بل جزءاً لا يتجزأ منها.

كانت هذه الشعائر تنمو مع النمو الوظيفي للأسطورة فإنها تؤدي له حاجة حياتية تفيده وتفيد بقاءه، فهي فعل ينتظر منه تحقيق فعل آخر، ومن خلال هذا الفعل الأول كان الإنسان يحاول أن يصنع المعجزات (أحمد، د. ت. ١٨)، "لا لأنه يغفل حدود قواه العقلية، بل على العكس لأنه عارف بها تمام المعرفة (كاسيرر، ١٩٦٠م، ١٥٤)، ولم يكن هذا الفعل إلا مجرد محاولة فجة لتحسس الطريق إلى تمثيل واقعي، ولكنها كانت في كثير من الأحوال نوعاً من الفن مختلفة اختلافاً جذرياً مصبوغاً بطريقته الخاصة بمختلف الأهداف والمستويات مثل الرمزية والتصميم والتعبير". (توماس، ١٩٧٠م، ٣٢٣).

والحقيقة أن الإنسان القديم وهو يعيش الأسطورة ويؤديها لم تكن غايته أن يعيد تمثيل الطبيعة أو التشابه معها، وإنما كان يعيش في الطبيعة محاولاً احتواءها، وانتقال الإنسان القديم في أدائه

للسعيرة من فعل حقيقي إلى فعل تمثيلي انتقل به خطوات نحو فن المسرح (أحمد، د. ت، ١٥).

عليه كل القصص السردية الأسطورية التي اتخذها مؤلفو المسرح موضوعاً لمسرحياتهم هي القصص التي ارتبطت بالشعيرة.

### الدراسة التطبيقية:

#### ١ / مسرحية نبتة حببتي لهاشم صديق

مسرحية (نبتة حببتي) مستوحاة من قصة (سالي فو حمر) التي تقول: في مملكة من ممالك السودان القديمة (نبتة) كانت تُمارس عادة توارثها الجدود والأبناء عبر آلاف السنين. ومضمون هذه العادة هو أن كهنة البلاد كانوا يراقبون النجوم والقمر في كل ليلة. وعندما تقترب النجوم من القمر على شكل محدد تكون هذه إشارة بأن الملك قد حانت منيته فيسوقونه إلى المعبد وسط الأدعية والتراتيل ليُذبح ذبح الشاه ثم ينصبون مكانه ملكاً جديداً يكون ابن أخت الملك الراحل. وكانت العادة أن يختار الملك مجموعة من أخلص أصدقائه ومن عليّة القوم لتُذبح معه يوم أن تقول النجوم كلمتها، وكان أيضاً من ضمن مراسيم تلك العادة أن تُوقد نار كبيرة يوم تنصيب الملك الجديد تقوم على حراستها فتاة عذراء لا تتركها أبداً وكانت هذه النار تُحمد عندما يحين أجل الملك وتُوقد نار جديدة عند تنصيب الملك الجديد، أما الفتاة فهي تُساق مع الملك ورفقته لتُذبح معهم، ثم يتم اختيار فتاة جديدة لحراسة النار الجديدة وتستمر العادة على هذا المنوال. تم اختيار الملك (عكاف) الذي اختار بدوره من يرافقه في رحلة الموت فاختار خادماً يدعى (فارماس) ليقود من اختارهم الملك لمرافقته، وكان شاباً ذكياً، مرحاً، يعرف حكايات الملوك والصعاليك، شخص مؤثراً يعرف فن الحديث والكلام يشجي ويُطرب، واختار الكاهن لحراسة النار (سالي فو حمر) أخت الملك صبية في زهرة العمر، كان جماها حديث الناس، انصرفت لحراسة النار وعكف (فارماس) على قصصه

يجودها. وفي غمرة خوفه - الملك عكاف - من لحظة قتله أبت عيناه النوم من هول التفكير في هذه اللحظة فنأدى فارماس ليقص عليه شيئاً من قصصه؛ حتى يسليه وينسيه همومه، كان حديث وقصص فارماس لها كبير الأثر على الملك وعلى أخته التي وقعت في غرامه ووقع هو الآخر في حبها، فأصبحت لديهم رغبة في الحياة وانتقل ذلك التأثير إلى الكهان وإلى بقية الناس فتغيرت نظرتهم للحياة وتمرد الجميع على هذه الطقوس. هذا مختصر لقصة (سالي فو حمر) شهرزاد نبتة (جمال، د. ت، ١٠٥).

مسرحة نبتة حبيبتى لهاشم صديق مسرحية شعرية من فصلين تبدأ المسرحية بمراسم تنفيذ حكم النجوم بذبح الملك واختيار الملك الجديد: يفتح الستار وخشبة المسرح مظلمة (من أعلى وسط الصالة يظهر موكب الكهنة وسط الطبول والأدعية والتراتيل. يتقدم الموكب رجل في ثياب ملكية ومن خلفه مجموعة من الرجال وفتاة، يحيط بهم الكهنة والحراس من الجانبين.. يستمر الموكب في سيره وهو يخرق وسط الصالة ويقترّب من خشبة المسرح). (تضاء خشبة المسرح لنرى مدرجات تمتد من أسفل المسرح وحتى أعلاه وتتنصب على أعلى هذه المدرجات أعمدة لمعبد يقبع بينهما شكل حجري يبدو كالمذبح). الموكب يصعد الى خشبة المسرح ويصعد المدرجات حتى يصل إلى أعلى المسرح). "الأدعية والتراتيل لا زالت تتواصل مع إيقاع الطبول" الموكب يتوقف أمام المعبد ثم ينتشر حوله في تشكيل نصف دائري.. الملك المقنع يصعد المدرج على إيقاع الطبل حتى يصل أعلاه ويقف أمام الكاهن.. الكاهن يتأمله في برود.. الملك يركع أمام الشكل الحجري ويضع رأسه عليه في اتكاء مستسلمة.. الكاهن يحمل السكين.. رفاق الملك وفي إيقاع موحد يهتفون.. رفاق الملك: حبيبتى نبتة نبتة حبيبتى (الكاهن ينحدر بالسكين على عنق الملك.. ينزل ستار أسود من سقف المعبد يحجب المشهد والمعبد.. مع نزوله تعلق الموسيقى البكاية ثم يظلم المسرح.. فترة يُضاء المسرح في أسفل الوسط - نهار) (يدخل رجل من عامة الشعب يصيح) الرجل: النجوم قالت كلامها: ملكنا مات أيامو فات فيها الفوات (يدخل جمهور من أماكن متفرقة ويلتف حول الرجل).

امراة (١): النجم لمس القمر؟

رجل (١): النجم لمس القمر؟

الرجل: والكهنة جزوا الرأس من الملك القديم قبال يبين نور السحر

رجل (٢): ومنو البقى الملك الجديد؟

الرجل: عاكف وليد فوحر

رجل (١): وناارنا القديمة خلاص طفوها؟

الرجل: وولعوا النار الجديدة وبرضو يوماً تنطفى لما النجوم تنطق كليباتها السديدة ويحين أجل ملكاً جديد.

رجل (٣): (محدراً) خلوا الكلام وامشوا لي حفرة نحاسكم ولي جييلات الحديد.

رجل (١): يا زول أقيف ومنو البحرس النار بعد ماتوا الوليدات الصغار؟

الرجل: سالي بت فوحر

امراة (١): أخت الملك؟ وا حرقة أيامها وحشاها.

الرجل: عكاف أخوها القال تقيدها وتحرسها لا زول يحن لعيونها ديك لا زول يجيها يعرسها ولا من تقول يومو النجوم.

رجل (١): (ساخراً) الكهنة فيها يبركو اكوم

رجل (٢): ومنو البموتوا مع الملك لامن يموت ويلقى الأجل؟

الرجل: لسه العدد ما اكتمل.. الخ (هاشم، د. ت، ١٢).

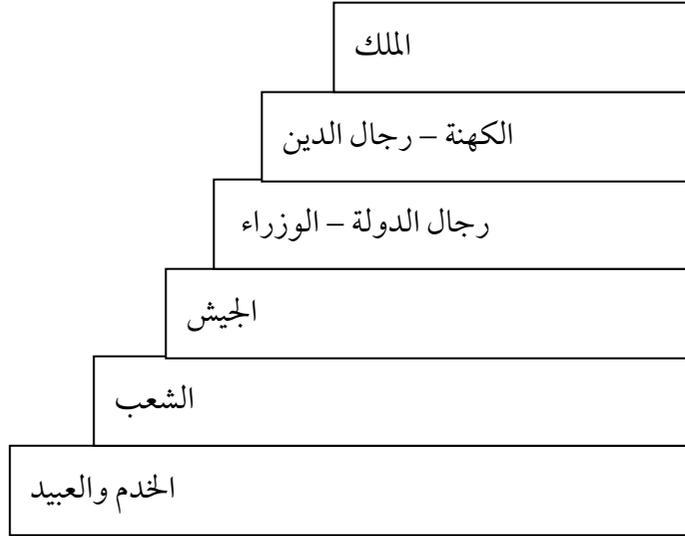
إن موقع مسرحية نبتة حبيتي بين المعتقد والأسطورة والطقس والتاريخ، متداخل ومتشابك بينهم، ويتمثل ذلك في أنها تقع في موقعين أساسيين الأول أنها تاريخية/ أسطورية، والثاني أنها أسطورية/ طقسية، حيث أن الموقع الأول يفيد بأن الحادثة تاريخية؛ أي أنها واقعة في التاريخ القديم لحضارة مملكة كوش - نبتة/ مروى (يوسف، ١٩٧٥م) ومن ثم تحولت إلى أسطورة من حكاية تاريخية عبر تناقلها وتواترها بين الأجيال من خلال مفهوم الثابت والمتحول بواسطة المخيلة الشعبية الشفاهية.

أما الموقع الثاني أنها تتضمن طقسين الأول طقس القتل للملك السابق، والثاني طقس التتويج للملك الجديد (عكاف) ثم بعد ذلك طقس القتل من قبل الكهنة من خلال مفهوم الاعتقاد بأن (النجم لمس القمر) وأن (الإله) قد حدد ميقات القتل.

نجد أن الأديب هاشم صديق استدعى قصة (سالي فو حمر) لتكون معادلاً موضوعياً لفكرته ومعتقداته، وعلى هذا فلكي يستطيع الأديب أن يستخدم شخصية من شخصيات أسطورة ما فلا بد أن يستوعب أبعادها ويتمثلها جيداً حيث "إن إمكانيات أية أسطورة لا يمكن أن تُستغل إلا إذا أتيح لها الأديب الذي يفهم مغزاها لتعليق حالته عليها" (أحمد كمال، ١٩٦٧م، ١٢٧)؛ فقد ظلت الأسطورة مورداً سخياً للشعراء في كل عصر وفي كل بقعة يجسدون عن طريق معطياتها الكثير من أفكارهم ومشاعرهم مستغلين ما في لغة الأسطورة من طاقات إيحائية خارقة ومن خيال طليق لا تحده حدود (علي عشري، ٢٠٠٦م، ١٧٤).

وإذا ما نظرنا إلى البناء الثيوقراطي في حضارة مروى/ نبتة من خلال قصة (سالي فو حمر)

والذي يعادل البناء الشيوعي في مسرحية (نبته حبيبي) نجده كآتي: (صالح، ٢٠١٦م، ١٢٩)



الشخصيات:

عكاف (الملك)
كبير الكهنة + ثلاثة كهنة
سالي (حارسة النار)
فارماس
وزير
شخصيات عامة (تمثل الشعب)

جاء توظيف الأسطورة، وإسقاطها على زمن واقعي افتراضي آني، حيث برز الاتجاه الذهني في مسرحية نبته حبيبي الذي لم يبعد عن المجتمع وكانت الغلبة لهذا الاتجاه، وركز المؤلف على القضايا الفكرية في مسرحية (سالي فو حمر) والكاتب يقف بين الزمانين ممسكاً باللحظة التاريخية:

الواقع - الماضي - المستقبل - ناظراً إليه في شاعرية درامية/ مسرحية. ومن أهم القضايا التي تناوّلها المؤلف الإذعان إلى السلطة دون اعتراض وصاغها لنا في نص شعري معبر:

عكاف يجلس على كرسي العرش يبدو مهموماً.. يدخل كبير الكهنة)

ك الكهنة: (ينحني للملك) لملكنا آلاف التحايا وعرشو بتباركو النجوم

عكاف: (ساخراً) هه.. عرشو بتباركو النجوم.. أمر النجوم أمراً عجب..

ك الكهنة: (مصححاً في هدوء) أمر النجوم بصونو رب

(ينظر للملك في تركيز) مالو الملك؟ شايفك مدّنين مكتتب

عكاف: فرحان بالصبح القريب (ساخراً)

ك الكهنة: هو أنت أول.. ولاّ آخر لما سارح في الكُرب

عكاف: لاني أول.. ولاني آخر.. إلا.. بس..

ك الكهنة: بس شنو؟

عكاف: الله يّدي.. والله يأخذ وكل عمراً ليهو آخر إلا بس قول النجوم الليهو كُهانك تساهر ما أظن

أمر الإله أمر الإله معناهو ظاهر

ك الكهنة: كأني بيك زي البقيت لي ديننا ناكر

عكاف (لا يرد)

ك الكهنة: ولا خايف من سكاكين الإله؟!

عكاف: الإله سكينه ما عميا وبليدة

ك الكهنة: قولك عَجَب من بَدَت عاڈة النجم وما في ملكاً عادى رب

عكاف: دي ما عداوه

ك الكهنة: نان شنو؟

عكاف: حُكَم النَجْم ما كلمة الرب البحبو هو البِملك عدالة الرب منو؟

ك الكهنة: الرب براهو والكهنة واسطة بين كَلِمَتُو وبين عبيدو

عكاف: والرب كمان دايرلو واسطة؟!

ك الكهنة: خلي كُفرك يا ملكنا وما تهينو

عكاف: ما في زولا عقلو فالح بعضى ربو الابس قول النَجْم... الخ. (هاشم، د. ت، ١٢).

كتبت المسرحية شعراً عاماً وتكونت من فصلين. كان لهذا الأسلوب أثره لعلاقة الشعر بالأسطورة، ولما في الشعر من لغة رمزية وصورة وعلامة، وسحر، حيث استخدم كثيراً لغة الرمز الشعري ليكتف به الدلالات والعلامات. من الحوارات المعبرة في المسرحية عندما تم اختيار (فارماس) ليرافق الملك (عكاف) في رحلة الموت وهو الخادم الذي استنكر اختياره الكهنة وعامة الشعب ولكن للملك رأي مخالف ويرى في صحبته فائدة كبيرة له، وأحبهته سالي حارسة النار، وهنا نجد أن الحب لا يعرف الفوارق، وهي دعوة للمساواة بين الناس. وقتها لم يتوقع عكاف أن فارماس

سيكون سبباً في إنقاذه من الذبح:

عكاف: فارماس انا اخترتك تمشي معانا.

فارماس: لي وين يا مولى؟

عكاف: لدار الآخرة.

فارماس: أسوي شنو؟

عكاف: تقول غنواتك وتفرج حالنا.

فارماس: وأسيب الدنيا؟

عكاف: سييها تميل بالكهان، ولما يقول النجم الكلمة تمشي معانا تغرد وتصدح بالألحان.

فارماس: يا مولى بلدنا.. الدنيا جميلة.. الدنيا ظليلة خايف أمشي معاك الآخرة.. ألاقي النار أو ألقى سراب.

عكاف: ما أصلك يوم راح تمشي الآخرة أخير تتبعنا تعدّي الباب.

فارماس: لما أموت.. أموت موت الله أخير من أسجد للكهان سكينهم تسرح فوق الرقبة.. أكورك وأبكي ويقولوا جبان.

عكاف: يا زول أحسنلك تمشى معايا.

فارماس: أمشى براك.. أنا بستنى إرادة الله.. الفاصلة الجاية.

عكاف: الدنيا حتحلى بعد ما ملكك ياخذو الموت؟

فارماس: ما كل الناس في يوم بتفوت.. أنت.. أمش وأنا في يوم بلقاك هناك.. لكن ما حسه.. ما بقدر حسه.. أعدي معاك.

عكاف: ومنو ألفي الآخرة بغنى عشاني؟

فارماس: بتلقى هناك فارماس تانى.

عكاف: ما فيش فارماس غير واحد وبس لازم تمشى معاي ترعاني.

فارماس: ما بقدر أموت بي ايد الكهنة شوفلك زولاً كره الدنيا.

عكاف: ولو الكاهن ساقك عنيّه.

فارماس: ليه يا مولى؟

عكاف: ما أنا اخترتك وقولي الفاصل.

فارماس: وليه تختار لك زول ما داير يموت؟

عكاف: عاداتنا بتحكم حتى الموت.

فارماس: أنا مملوك وأسير في دياركم أختار لك زول قنعان من ناسكم.

عكاف: أنا دايرك أنت.

فارماس: ما تشوف غيري.

عكاف: لا دايرك إنت.. وديّ العادة وهي بتحكم.. وما في خلاص.

فارماس: حقو البحكم يكون الرأس. (يتبعها بإشارة لرأسه)

عكاف: والكهنة بعرفوا كلام زي ده؟

فارماس: حقو السُلطة تكون الحاكم مش الكهنة.

عكاف: عندنا نحنا السُلطة الكهنة وقولهم فاصل. (كمن يسخر من هذه الحقيقة)

فارماس: لكن ما تلقوا الحل للحاصل، دي حاجه عجيبه.

عكاف: ايه الحل في رأيك أنت.

فارماس: يفوتو الكهنة.

عكاف: (يضحك) حل معقول لو سمعك كاهن بعجّل بيك. شوف يا صاحب الكهنة اعترضوا

حتى عليك بقولوا الخادم ما يموت مع والي، واللازم يموت حقه يكون في مقام عالي ولو سمع

الكاهن إنه الخادم بناقش المولى حيقولوا دي ظاهرة تخرب الدولة.

فارماس: وكت الكاهن رافض أموت.. ليه دايرني معاك أفوت.

عكاف: أنا البختار ودي العادة.

فارماس: لكن يا مولى..

عكاف: (يقاطعه) كفاك بزيادة. أنا برضو أبيت العادة، وقالوا كفرت (ثم كمن يسخر) وإنك كمان أحسن ما تكفر (هاشم. د. ت، ١٤).

وبدأ فرماس في تفجير الرأي عند الجماهير بدءاً بالملك، وسنرى كيف انتقل تأثيره من الملك إلى الناس. وسالي التي سعت لكي تسمع قصصه وكلامه، وعندما قابلته تعلقت به وتمنت الزواج منه، بدأت سالي مشوارها في إقناع الملك عكاف ليسمح لها بالذهاب إلى الاستماع إلى فرماس الذي تأثر به الناس، وأخذوا يتناولون حديثه في كل مكان، وبعد أن سمح لها الملك بالذهاب تبقى لها إقناع الكهنة. نورد نصاً لسالي في محاولة إقناع كبير الكهنة للذهاب للاستماع فلأرماس:

سالي: ربنا يرعى رجال الدار.

ك الكهنة: (مدهوشاً) سالي؟ ايه الجابك وإننى الحارسه للهب النار؟

سالي: دايره استأذن وأغشى أخويا وأطل الدار.

ك الكهنة: أخوك اختارك تَحْرَسِي نارنا.. دايره تقلمي ديارنا خراب؟

سالي: يا سيدي الكاهن.. سمعت كلام بتقولوا الناس عن حكم وحكاوي.. وطرب وأغاني ملاحم ريد في جراب فرماس.. ودايره الليلة أقابلو واسمع.

ك الكهنة: الحارس النار ما بسببها ويفوت.. إلا في يوم يلقاها الموت.

سالي: الموت في يوم جاي وملحوق.. خليني الليلة أحس بالفرحة وليها أضوق.

ك الكهنة: ما ممكن أسمح ليك يا سالي روجي مكانك احْرَسِي النار

سالي: يا كبير كهاناً كلامك غالي، لكن اسمحلي لازم أمشي.

ك الكهنة: حتعصى كلامي؟

سالي: رسلت رسول لأخويا الغالي.. وقالي مراحب ولينا تعالى.

ك الكهنة: هه... حتى الملك صبح مشغول بقصص فارماس وكثير القول.. وبرضو يقولك سبيي النار ده داير بكره يصيينا ودار.. لا يمكن تمشي.

سالي: لازم أمشي.

ك الكهنة: لو طاوعتي دريب الخادم.. عقلك بخرب.

سالي: واعى عقيلي وصاينو الرب... لين يا كاهن برجع بدري.

ك الكهنة: لا يمكن اسمح.. ما تضيق صدرتي (غاضباً) ارجعي نارك زيدي لهيها

سالي: وهيي الزايد مين بطفيهو؟! لين يا كاهن الملك أداني الإذن الواضح.

ك الكهنة: أخوك ما عاقل.. وفعلو أتبدل وأصبح فاضح كيف يسمحك.. ويخلي عقيلك يتابع جهلك.

سالي: يا سيدي الكاهن كفاني أصاقر للدخان والدنيا هناك طرب وألحان (كمن تشير للقصر) ليه يا كاهن كل أيامي أقابل النار.. ومحرومة أزور أخوي في الدار ليه يا كاهن؟

ك الكهنة: الحارس النار ما بسببها يفوتها.

سالي: القال منو؟

ك الكهنة: (وهو يشير للسماء بتعالٍ) النَجْم.

سالي: وكت النجم أمر نموت.. كان سبت نارو ايه بهم؟!!

ك الكهنة: ما الموت براوه .. كل الأمر بيهو النَجْم لازم يمش لا من يجين بالموت لقاھو.. والبكون حارس لهيب سيدنا النَجْم محروم عليهو يفوتو يوم.. محروم عليهو حتى النَضْم.

سالي: حكم النجم قاسى وصعيب.

ك الكهنة: أمرك عجيب يا بت أخير.. ما تكُفري.

سالي: ولو مشيت إيه البحصل؟

ك الكهنة: بتبدل دينك... وتصبحي كافر.. وللكهنة وشعبك... تصبحي ناكره

سالي: شعبي بقاسي زبي وواحد.. والرب ما نجمه تلامس القمره الرب يا كاهن الله الواحد.

ك الكهنة: (غاضباً) ده كله كلام من رجس.. الخادم لكن يا جاهلة.. أنا بعرف أخلي قليك نادم روعي وتابعي الكلمة اللاهيه.. روعي في داهيه.

سالي: حأمشي وأسمع قول الخادم (منفعلة).. والدايره أعملو (تخرج غاضبة).

(الكاهن يتحرك في عصبية كمن.. يفكر.. يتوقف للحظات ثم فجأة يصرخ بطريقة مضحكه ممطوطة). ك الكهنة: مؤامرة (هاشم. د. ت، ١٨).

قام الكاتب بتزامن الشخصية في الأسطورة والشخصية الواقعية بمعنى أنه تمت مزاجية فنية بين ما هو أسطوري تاريخي والزمن الواقعي الافتراضي، ومن خلالها تم تقديم المتناقضات التي ينبض بها قلب المجتمع السوداني مازجاً بين الواقع والأسطورة - الماضي مع الحاضر لاستشراف المستقبل، حيث راهن الكاتب من خلال شخوص المسرحية على قيمة الوعي على لسان شخصية (فارماس) من خلال الصيغ الكلامية "الوعي، الفكر، الحب، الجمال، الإخلاص، الحياة، الموت، الشرف، الكلمة، الناس، ... "والتي قامت بتغيير المعتقدات السائدة. وتمثل شخصية سالي (الثورة) التي استعانت بفارماس والملك لتقويض النظام الذي كان سائداً وأشركوا معهم كافة مكونات المجتمع، ويظهر لنا ذلك جلياً في عدد من المواقف داخل نص المسرحية، مثلاً عندما حاولت سالي إقناع الكاهن بضرورة الاستماع الى فارماس:

سالي: يا سيدي الكاهن.. قبل ما تبل محرابك دم شان الله يحن والناس تسلم.. أسمع قولى.

ك الكهنة: قولك فاضح... خطيئة ودم.

سالي: الكاهن بسمع قول الناس.. وبعدها بحكم.. ولا أتبدّل حالنا خلاص؟

ك الكهنة: حتقولى شنو؟ هه.

سالي: دايراك تسمع قول فارماس.

ك الكهنة: خادّم المولى اللفظو مساخرو؟

سالي: أنت سمعتو؟

ك الكهنة: ما بسمع أبداً قولاً كافر.

سالي: الكاهن قالوا آمين الرب.. لازم يسمع وبعدها يعدل.. ولا ثقتنا الفيك حَتَّخْرَب أحسن أول تسمع قولو.

ك الكهنة: (ينظر إليها في تمنع).. هه.. فارماس.. هو البَدَل روحك ودينك وطووع روحك للشيطان!؟

سالي: هو الفَتَّح زهر الدنيا.. وصاغ كلمات الرب ألحان.

ك الكهنة: كلمات الرب في النجم السادر.. وماها ضلال في لفظ الجان.

سالي: يا سيدي الكاهن.. لو طاوعت وتسمعوا مرة.. حاتغير حُكْمِك.. وتلقى الدنيا أمان ومسرة.

ك الكهنة: (متهرباً) وأبيع الروح بكلاماً هايف؟

سالي: (ماكرة) لو أصلك مؤمن ما بُتْنَصْرَه.. ولا أظنك راجف وخايف.

ك الكهنة: أخاف من أيه.. من مملوك خائن. أخاف من أيه وربى بعين؟

سالي: وكت أصلوا بعين.. وصاحي.. وشايفك.. أسمع مرة كلام فارماس حتخسر روحك؟ وتنسى صلاتك؟

ك الكهنة: (متملصاً) ولو فت سمعتو.. مين حيراقب نجم المولى؟

سالي: ما كلها ليلة

ك الكهنة: ولو زعل الرب.. وهدم الدولة.. وصابنا خراب

سالي: مش أنت حيببو.. وذاكر أسمى على المحراب؟! ما بزعل منك.

ك الكهنة: (في محاولة أخرى للهروب).. وايه حيقولوا على الناس الكاهن الأكبر أصبح لاهي؟

سالي: ما بمسك قول.. وأنت أمين الرب الصاحي.

(يسير الكاهن كمن يفكر لفترة) (ثم يلتفت لسالي)

ك الكهنة: كلمات فارماس عن إيه بتدور؟

سالي: حِكَم منظومة تشع بالنور

ك الكهنة: (جانباً) الظاهر إنو عيد مسحور (فترة ثم يلتفت لسالي) حأمشي وأسمع قول فارماس.

بدأ ينشأ صراعاً في مسرحية نبتة حبيبي الذي تمثل لنا في الصراع بين الملك وفارماس وسالي ضد الكهنة، لكن الصراع الأساسي الخفي يتمركز في امتلاك الوعي، وكيفية امتلاكه لدى الإنسان عندما يمتلك الإنسان الوعي، فإنه يستطيع أن يحدد موقعه من الأشياء والآخريين، لذلك كان الصراع الحقيقي ما بين الجهل والتسلط والوعي، وأن تلبس بثوب خارجي تظهر في الملك وعكاف وسالي ضد الكهنة. لترسيخ مفاهيم قيم العدل والحرية وتحقيقها من خلال (الكلمة – الفنان) والرجوع إلى تحكيم العقل في التفكير في ذلك المعتقد (عادة قتل الملوك) وإعمال الفكر، ومن ثم إيداله بمفهوم آخر. وقوى أخرى تدعو إلى ترسيخ السلطة الدينية متمثلة في الكهنة استناداً على المفهوم العقدي لدى المجتمع، ومن استغلالها في استلاب أملاك وحقوق الشعب، وبالتالي فهي تمثل مؤسسة المعبد الاستبدادية.

كما نجد صراع البقاء والموت – الذبح – من خلال التأمّلات الفكرية في قيمة الوجود

الإنساني، حيث ظلت العادة متوارثة من زمن الجدد، ولم يتم التفكير والتأمل فيها أو مراجعتها ربما لأنها تمثل أحد المرتكزات الأساسية في البنية العقدية في ذلك الوقت لكن تأملها (فارماس) حسب وعيه وعقيدته وبدأ ييئسها إلى (سالي والملك)، حينها بدأ يتساءل الملك ويتأمل، وأدرك أنها إحدى الأدوات الأساسية التي يسيطر بها الكهنة - السلطة الكهنوتية - على الواقع السياسي والاجتماعي ومن ثم المجتمع ككل. باعتبار أنها مقولة النجم والتي هي مقولة (الإله) وأنهم واسطة - أي الكهنة - بين كلمتهم وعبيدو.

بدأ الملك يفكر في التخلص من الكهنة بواسطة فارماس وسالي عن طريق سحر الكلمة، الفن - الفكر - العدل - الحب. وبثها في روح الشعب تمهيداً للثورة على السلطة الكهنوتية. وهي أس الصراع الحقيقي الذي تم إسقاطها داخل النص، دلالة على المعاصرة ومعالجة الإشكالات الأساسية في تلك الفترة - كتابة النص - صراع الشعب ضد الفقر - الجوع محاربة الجهل - الاستلاب السياسي الديني من قبل الكهنة جهل وعدم اكتراث الساسة لهموم وقضايا الشعب في بعده الأول، ثانياً الخوف من السلطة والتي تمثلت في أعلى درجاتها في الكهنة، واستغلالها ضد آمال وأحلام الشعب، "المثلث الذي يمثل تيار الوعي بقيادة فارماس ثم سالي ومن ثم الملك وأخيراً الشعب ضد الكهنة" (صالح، ٢٠١٦م، ١٣٠).

يرصد لنا الشاعر هاشم صديق التظاهرة التي تعبر عن الوعي الذي حدث للناس بواسطة

فرماس:

(الكاهن الأكبر وبقية الكهنة يظهرون في قاعة عرش الملك)

(الجمهور يركض الى قاعة العرش ومعه سالي وفارماس)

(يصبح الكهنة في جانب وسالي وفارماس والجمهور في جانب آخر)

الجمهور (يهتف في صوت صاحب مجسم) نقيس أفعالنا بالتفكير وما نتبع مهاوي العادة والكهان نفرق بين عبادة النجم وبين الخشية والإيمان الكاهن الأكبر يصرخ في صوت مجسم) مؤامرة (الجمهور يستمر في الهتاف)

الجمهور: ندور الحق يسود للناس ونبتا تقيف تعاند الليل وما تسجد عشان تنداس وما تحكمننا عادة الكهنة واليحكمنا حقو الرأس.

(كبير الكهنة والكهنة يصرخون في صوت واحد وبطريقة ممطوطة)

الكهنة: مؤامرة

(الجانبان في وضع مواجهة)

(الهتاف يستمر)

تعلو موسيقى قليلا قليلا حتى تغطي على الأصوات.. والستار يغلق في بطاء) (هاشم، د.

ت، ١٨).

النهاية

وهكذا يمكن تلخيص الرسالة الأساسية التي أراد مؤلف المسرحية إرسالها في عدة مفاهيم

وقيم أساسية:

أ/ الحرية: والحرية ليست فردية وإنما هي جماعية بتملك الشعب الوعي الحقيقي؛ ليقوم بدوره في التفسير السياسي – الديني والاجتماعي للقيام بالثورة والحلم بميلاد جديد، وذلك بالقضاء على عادة

قتل الملوك، وذلك بتمرد المجتمع على الكهنة. وقول "واليحكمنا حقو الرأس" تحمل دلالة كبيرة لأهمية الوعي والعلم في إدارة الحياة.

ب/ الحب: وهو يمثل الجانب الإنساني الذي لا يعرف الحدود والفوارق الطبقيّة وأعلى درجاته هو حب الوطن "حبيتي نبتة متين يزور ليلك صباح"، ويتمثل لنا ذلك في حب سالي للخادم فارماس.

ج/ أدوات التغيير: ضد الكهنة (بالفن) - الكلمة - الفنان - لبث قيم الوعي، العلم - الحب - الحرية والتي أثبتتها الدور الذي قام به فارماس وهنا تصدق مقولة (يوضع سره في أضعف خلقه).

توظيف واستلهام الأسطورة وكتابتها شعراً عاماً، مزوَجاً بين دلالاتها الرمزية ومعطيات الواقع آنذاك - سياسي - اقتصادي - اجتماعي حيث تمت الاستفادة من القيم الإنسانية في الأسطورة الحب - الحرية - الوعي - الفكر - الثورة والمزج بينها وبين الأصالة والمعاصرة بوصفها أسلوباً فنياً. وهنا نرى "توظيف الرمز القديم إلى واقعة إنسانية عامة ذات مغزى رمزي، وإن كان الشاعر إنما يحدثنا عن واقعه الشعوري الذي يرتبط في الوقت نفسه ارتباطاً شعورياً وثيقاً بتلك الواقعة الرمزية القديمة، فإن تعبيره حينئذ عن هذا الواقع إنما يأخذ طابعاً رمزياً لأنه استطاع أن يربط بين واقعه الشعورية الخاصة، والواقعة الأسطورية العامة" (عز الدين، ١٩٦٧م، ٢١٤-٢١٥).

وختاماً نقول أن هذه المسرحية والتي يحيل عنوانها إلى زمان نوبي موغل في التاريخ يمجد الحضارة السودانية وإنسانها، قدمت نقداً ذكياً لنظام وشكل الدولة وإدارتها وفق نسق بديع مميز محملاً بالرمزية، أُوقف عرض المسرحية بعد يومين من عرضها من قبل نظام الدولة، وتم استدعاء مؤلفها للتحقيق معه، والتأثير الذي تركته هذه المسرحية في الناس إنما يدل على وعي المجتمع، وأهمية المسرح في توصيل الرسائل.

## ٢ / مسرحية مأساة يروول (الزنبقة الزرقاء) للخاتم عبد الله عدلان

(مأساة يروول) مسرحية للخاتم عبد الله يونس أخذ قصتها من أسطورة في جنوب السودان، والتي عثر عليها في كتاب مدرسي يُعرّف ببعض العادات والتقاليد السائدة في مناطق مختلفة من السودان، والذي أصدرته دار النشر التربوي للصبيان لمؤلفه (الفكي عبد الرحمن). وكل ما وجدته في هذا الكتاب عبارة عن أربعة أسطر فقط تذكر بأن (يروول) اسم فتاة كانت من أجمل فتيات القبيلة، قضت مشيئة الكجور أن تُقدم قرباناً للآلهة حتى ترضي فتطلق الأمطار بعد إمسакها حيث جفّت الغدران والآبار وجفت البحيرة بعد أن جف النيل نفسه (الخاتم، ١٩٩٥م، ٦).

بدأ الكاتب البحث والتنقيب في جمع المعلومات التي تمكنه من استكمال الصورة المسرحية – بوصفها نصاً أدبياً – وبدأ أول الأمر صياغتها شعراً، لكنه رجع عن ذلك عندما اكتملت عناصرها المسرحية، صاغها نصاً مسرحياً بالشعر الحر لقناعته بأن الشعر هو أكثر الأشكال التعبيرية قدرة على التجسيد وتمثل المشاعر والأحاسيس وتصويرها؛ لخلق صراع المشاعر والأحاسيس والأفكار بوصفها وسيلة أو أداة بالغة الأثر في رسم خريطة الوجدان البشري (صالح، ٢٠١٦م، ١٤٠).

يلعب المعتقد في حياة قبيلة الدينكا دوراً مهماً من الناحية الدينية والاجتماعية والدينية، مما يسهم بشكل أساسي في تأسيس نظرتهم للكون وتأطيرها، ورؤيتهم الكونية Cosmology التي تشكل أنساق العلائق التي تنظم حياتهم، وذلك عبر الاعتقاد بالقوة السماوية الهائلة – الرب – (دوشيك)، التي هي مصدر الحياة وناموس الأشياء. ويرجع لهذه القوة سر وجود كل المخلوقات، (غير أن علاقة هذا الكائن العلوي – دوشيك – بالمخلوقات الأرضية، ومن بينها الإنسان علاقة ضعف، قوة، سيادة، سيادة للأعلى وضعف الأدنى، لذلك يتم التواصل، التبعيد الروحي، الطقسي، من قبل الأدنى، الإنسان، للأعلى، والذي لا يتم مباشرة لغياب فكرة الندية، حيث أن التعامل المباشر في اعتقادهم يتحقق فقط بين أنداد، لذلك لزم وجود قوى وسيطة تعرف بـ(الكجور) – جوك –

والتي تمتلك بعض من خصائص الأعلى، وبعض خصائص الأدنى، وهذا الوسيط الروحي مسؤول عن تنظيم علاقة الأعلى / الرب بالأدنى / الإنسان، والموجودات في شتى مجالات الحياة - مرض - زراعة - مطر) (السماني، ١٩٩٤م، ١٤).

ويتجلى ذلك أيضاً من خلال تقديم (القرايين) وممارسة الشعائر الدينية والطقوسية، في البنية الاجتماعية والنظرة الكونية للمجتمع، فالكجور إذن كلمة روحية - الوسيط الروحي - ولها قداستها، ونجدها مستخدمة كثيراً في مجتمعات جبال النوبة، وهو (يعني ويرمز للمسلك الروحي، وبذلك يدخل في حياة الفرد والجماعة) (محمد، د. ت، ٣٦).

فتتقمص القوى العليا (الكجور) وبالتالي تزيد من قوته الطبيعية باعتبارها قوى كونية، حيث تقوي وجوده عن طريق التواصل معها مباشرة، وهي ليست مرئية ولكنها محسوسة، وبذلك يصبح الكجور بمثابة القوى الصغرى في جسد إنساني، بوصفه حلقة وصل بين القوى العليا وأفراد المجتمع. ومن هذا يتضح لنا أن (الكجور) - جوك - ليس هو الإنسان الأدمي العادي، بل هو القدرة الروحية التي تجسده، وهذه القدرة إنها هي نابعة من الذات العليا - القوى العليا / الرب.

إنه في زمان ما في جنوب وادي النيل في منطقة تسمى الآن (يرول) كانت تقطنها قبيلة من القبائل النيلية، وهي فرع من الدينكا، تقول الأسطورة الطقسية أن هذه المنطقة قد حدث فيها جفاف، وانعدمت الأمطار وجفت الغدران من المياه، ورحلت الحيوانات عن الغابة التي أصابها الجفاف فأصبحت جرداء، فهانت الأبقار، عندها قام (الكجور) بممارسة شعائره وطقوسه الدينية، التي ترتب عليها أن أوحى إلى أهل القرية من الحكم والشيوخ وأتباعه أن الحل يكمن في تقديم قربان للرب كي يرضى، لتنهزم المياه على أن يكون هذا القربان من أجمل فتيات القبيلة. ولما كانت (يرول) أجمل الفتيات وقع الاختيار عليها كي تفدي القبيلة من الضياع والهلاك، لتعيش في سلام وأمن واستقرار.

فالصورة الطقسية هنا تأخذ طابعاً شعائرياً دينياً، وتذخر بأحاسيس الخوف والخشوع والألم لهذا المصير، مما يجعلها صورة درامية تراجيدية - مأساوية - تحيط بها هالة من القداسة والرهبنة؛ لأن فعل القتل أو الفداء يعادل تضحية الفرد الواحد تجاه الجماعة - القبيلة - التي ينتمي إليها، وهو فداء يتم وفق شروط الطقوس والشعائر الدينية، أي أنه قتل، أو فداء طقسي، وهذا في (حقيقة الأمر قد كان محاولة للحفاظ على التصور الديني والسياسي للمجتمع) (شمس الدين، ٢٠٠٣م، ٥١) بمعنى تماسك المجتمع ووحدته، ومعالجة قضاياها الاجتماعية والدينية (صالح، ٢٠١٦م، ١٤١).

### المعالجة الإبداعية الدرامية:

مسرحية (مأساة يرول) أو (الزنبقة السوداء)، مسرحية شعرية في خمس لوحات، لفترة زمنية مجهولة، في مدينة تُعرف الآن بمدينة (يرول) تقع في جنوب السودان تقطنها قبيلة (الدينكا)

١/ أشول: فتاة في ريعان شبابها تعتقد بالكجور وتقدهس باعتباره سلطة روحية دينية واجتماعية، إلا أنها تغير من أفكارها بعد حوارها مع (يرول) والتي كشفت لها عن استغلاله لنفوذه وسلطته الدينية في تنفيذ مآربه الذاتية، وذلك عندما قامت (يرول) بزيارته لتقديم النذر الذي نذرته أمها للإله.

٢/ يرول: أجمل فتيات القبيلة تتمتع بحضور اجتماعي كبير، وهي محبوبة من قبل كل أفراد القبيلة لجهاها وذكائها؛ حيث تتمتع بقدرات ذهنية عالية وهي عشيقة دينج (دينق) أشجع وأمهر شباب القبيلة.

٣/ دينج: محارب، شاب قوي البنية يعدُّ رمزاً للقائد الثوري متفتح الذهن، ثاقب النظر، من الشباب الذين يحمون القبيلة، يحاول أن يجد حلاً لمشكلة القبيلة من خلال بحثه عن مكان آخر فيه الماء، ويريد أن يخرج أهل القبيلة من قبضة الكجور وهيمته على القبيلة باسم الدين إلى آفاق

أخرى.

٤/ الكجور: الوسيط الروحي يمثل السلطة الدينية والاجتماعية، قوي البنية يستغل سلطته الدينية في تنفيذ مآربه الشخصية، يتنبأ بالأحداث، ويقوم بالطقوس الدينية، وتقديم القرابين – النذور – يستعين في ذلك بالطوطم (عفيف، ١٩٩٥ م، ٣٧) فيه رهبة، لا ينظر إليه القوم مباشرة، ذلك لقداسته، يقطن بعيداً عن أهل القبيلة، لا يظهر إلا ليمارس طقساً محدداً، ويعود أدراجه له الحق في رفض النذور والقرابين المقدمة من أهل القبيلة.

٥/ ثلاثي الشيوخ: أدير، ملجوك، رينج (شيوخ القبيلة) أصحاب الحكمة والمشورة، وهم الذين يحافظون على تراث وتقاليد الأجداد بشعائهم وحكاياتهم، واحتفالاتهم وطقوسهم الدينية والدينية.

٦/ ملوال: صديق دينج – من الشباب الواعي في القبيلة – محارب – قوي البنية يتفق مع دينق في البحث عن مكان آخر، تتوفر فيه شروط الحياة الكريمة غير هذا المكان الذي أصابه القحط والجفاف، وسيطر عليه الكجور بجبروته.

٧/ الشباب: فتیان وفتيات يشكلون الجو العام للقبيلة يقومون أيضاً بالشعائر والاحتفالات ويتمظهر ذلك جلياً في الاحتفال الذي تتم فيه خطبة (دينج) من (يرول).

البناء الدرامي للمسرحية: (صالح، ٢٠١٦ م، ١٦)

١/ الصراع:

ثنائية الجفاف والماء + الكجور

## في صراع القبيلة

---

### ٢/ الفعل الأساس:

استغلال الكجور لسلطته الدينية والروحية والاجتماعية

---

مواجهة يروول للكجور

### ٣/ الحدث التحريض:

البحث عن مكان آخر يوجد فيه الماء، والابتعاد عن سلطة الكجور

---

مقابل القحط والجفاف

### ٤/ الذروة:

المؤامرة التي يقوم بها الكجور لقتل (يروول) قربانا للإله

---

أثناء غياب (دينج) في بحثه عن الماء

### ٥/ الفاجعة:

قتل (يروول) وتقديمها قربانا للإله

---

ثم عودة (دينج) بعد ذلك

### ٦/ الحل:

خسران القبيلة لـ (يرول) واستمرار القبيلة في بحثها عن الماء

والخلاص من الهلاك

تتناول المسرحية فكرة جدلية الماء والجفاف من خلال استلهاها للأسطورة الطقسية، ورغم تعدد الحلول أجزم الكجور بالتضحية بـ(يرول) كي تُقدم قرباً للرب لتنهمر الأمطار.

دينج : الرب ظمى يا صحبي .. شرب الغدران وماء النيل.

مادون : ما دام الرب ظمى يا دينج

صوت مقاطعاً : فلما الهجرة.. ما دام يلاحقنا أنى رحنا؟

دينج : الرب هنالك غير إله قبيلتنا.. (صمت) وبقيناً أن إله قبيلتنا لا يجسر أن يجتاز الغاب (كأنها يتذكر) وهنالك خلف الغاب بأعلى النيل سترون الخير يعم الأرض (الخاتم، ١٩٩٥م، ٢٩)

هذا أحد الحلول - الهجرة - ويريد دينج أن يخرج أهل القبيلة من مأساتهم الطبيعية ومن كيد وظلم الكجور. ولكن ينشأ صراع بين الحاضر القاسي من خلال إصرار البعض على البقاء في أرضهم رغم الجفاف والعطش والصعوبات المصاحبة - وبين المستقبل الغامض من خلال نصائح وأصوات تنادي بضرورة الهجرة إلى مكان جديد ظروفه البيئية أفضل.

كشفت لنا المسرحية سوء استخدام السلطة الدينية المتمثلة في الكجور، باعتباره القوة التي تتحكم في آلية وحياة الناس، برفضه لأي حل مقترح من شأنه أن يجبر ضرر أهل القرية.

وبذلك استطاع المؤلف أن يقدم رؤية متقدمة لكشفه عن زيف المؤسسة الدينية - الكجور - قديمها وحديثها بإسقاطها آنياً ورمزياً من خلال استغلال البعد القيمي الديني لتنفيذ المصالح الذاتية، التي لا تهم المجتمع في شيء، فالإله لم يكن ذلك المثال الذي يسعى إليه الإنسان للتعبد والتقرب منه؛ بل إنه الإله - الكجور - الذي يساوم بالأبقار، وبكل ما يملك من أجل الإشباع البيولوجي - الغريزي - فقط، إنه يستطيع أن يحيك المؤامرات وتصفية حساباته وصراعاته مع خصومه الذي يعرفون حقيقته إضافة إلى ذلك فإن المسرحية تقدم موضوعات غاية في الأهمية - صراع القديم والحديث - صراع الأجيال - الأفكار الدينية - والصراع الوجودي نفسه في قيمة الوجود للقبيلة من خلال بحثها عن الماء الذي هو أساس الحياة، وصراع الذات بين الواجب والتضحية المتمثل بشكل أساس عند (يرول).

الكجور : لن يرفع هذا الجذب إذا لم ترض السماوات.. فدعي عنك الأحزان لأجل الناس البسطاء.

يرول : لو كنت تظن بأني أخشى الموت فطب نفساً، إني يملؤني أي فخار لو أفدي قومي.. أو أضي كي يبقي هذا الجمع المحزون.. لكن قل لي: من يضمن أن ينزل هذا الحلم إذا ما رحمت، أو تضمنه السماوات.. قل لي: من يضمن أن يهطل أفقكم المصبوغ بلون الدم.. قل لي.. قل لي. (الخاتم، ١٩٩٥م، ٦٥)

وتصرخ يرول في وجه الكجور:

“إنني أفهم الرب عوناً ورحمة

أراه وراء الجفون وضيئاً كنجمة، رقيقاً كنسمة

رُبُّ كهذا سيخلق من روحه الطاهرة ضياءً ونوراً على من يصطفيه.

ثم تقذفه في وجهه:

أهذا هو إلهك سيدي؟ أهذا الذي قلت أن يعبدوه؟ إذن فادعه للوليمة يتلقم“  
(الخاتم، ١٩٩٥م، ٦٦).

### الصورة المسرحية:

المكان الذي تدور فيه أحداث المسرحية كفضاء مشهدي مسرحي، والزمان المتخيل لحقبة مجهولة التاريخ، وخصوصية البيئة التي هي من (جنوب السودان) والتي تمتاز بالملامح الزنجية الإفريقية، شكلت الصورة العامة للمسرحية؛ وهي عبارة عن غابة وأشجار أصابها الجفاف، وأكواخ من الطين والقش هنا وهناك وآثار دخان منتشر بفعل الحرائق وصخور ومرتفعات بعيدة يجلس عليها بعض الشباب، إضافة إلى ذلك فضاء آخر وهو الساحة التي يحتفل فيها أهل القبيلة.

أما الكوخ الذي يقطن فيه الكجور باعتباره مكاناً له خصوصيته حيث يوجد به (الطوطم) و(القرع) وأنواع من الريش وحباب من (السكسك) الملون تكتسب الأفعال التي تحدث فيه أبعاداً أخرى من ناحية الحركة والأداءات التعبيرية - الإيحاءات، والإشارات - التعبير - الطقس، تكون محملة بالدلالات والإشارات والرموز، فالصورة المسرحية تأخذ طابعاً شعائرياً مقدساً لممارسة طقس جسدي ملئ بالرعب والخشوع والرهبنة.

الساحة التي يتم فيها الاحتفال تتشكل خلفيتها من الأشجار الجافة والأكواخ المتفرعة في شكل حلقة تحيط بالساحة، فالصورة المسرحية تأخذ طابع الاحتفالية، من خلال الرقص والغناء، والإيقاعات والطبول والإكسسوارات والإضاءة التي توحى بضوء القمر.

إن التعدد في الفضاءات المشهدية في وظائف المكان ليست إطاراً خارجياً لمفهوم المكان فقط، بل هو ثراء للصورة المسرحية من ناحية جمالية ومعرفية وفكرية، إذن فالصورة المسرحية ذات طابع متعدد الأشكال، ما بين الحب والخوف، والشعائرية والاحتفالية والطقوسية، طقس القتل المتمثل في يرول، بين الألم والعنف والخوف الذي جعل الصورة المسرحية محتشدة بأنماط كثيرة ومتباينة مما كثف من قيمة الدلالة والرمز.

أزياء الكجور عبارة عن قطعة من القماش تسمى (اللاوي) غالباً ما يلبس الكجور اللون الأبيض، لأنه يرتبط بمفهوم وفكرة نقاء القلب وصفائه، لمقامه الروحي بوصفه وسيطاً، وأحياناً العكس يكون لون الموت، حسب نوع الاعتقاد وثقافة اللون ودلالته، أيضاً يلبس الكجور ألوانا ترمز إلى البيئة وطبيعة المنطقة، الأخضر - الأزرق - ، ولكن درامياً فإنه يرتدي قماش من اللون الأحمر الغامق.

أما الإكسسوارات التي يحملها تتكون من صولجان في يده اليمنى ويكون من الحديد، يزخرف بسلوك ذهبية في شكل دوائر متباعدة المسافات، وعلى رأس الصولجان (ذيل) للثور أو غيره وذيلاً آخر في يده اليسرى، وعلى أذنيه - الكجور - أقراط في شكل حلقات ويكون لونها فضي أو ذهبي، وأي كجور يوشم على رأسه أو شاماً دائرية أو مثلثات، وأقصى عدد لخطوط الوشم هذه عشرة خطوط.

أما أفراد القبيلة فإنهم يرتدون أيضاً (اللاوي) ألوانها تشير إلى البيئة والطبيعة إضافة للإكسسوارات مثل السكسك بألوان مختلفة، وبعض الحلقات الحديدية على اليد والرقبة - العنق - وتكون أحياناً من البلاستيك الأولى تميل ألوانها إلى اللون الذهبي - النحاسي، أما الحلقات البلاستيكية فهي سوداء، ويحمل الفتيان الحراب، والدروع، والشيوخ العصي. أما الفتيات فزيتهن من الأساور والأغراض الملونة ذات الألوان الصاخبة.

إن ثراء وخصوصية البيئة التي تم استلهام الأسطورة منها جعل المسرحية تمتاز بتنوع في الحركة التعبيرية، والتي تتمثل في الرقص الجماعي والفردى وحركة المجاميع، والتكوينات في جميع تشكيلاتها الأدائية بمصاحبة الآلات الإيقاعية والمتمثلة في الطبول بتنوعاتها المادية والإيقاعية الصوتية وكل ذلك يؤسس لفعل احتفالي استعراضي / درامي / مسرحي. (صالح، ٢٠١٦م، ١٤٢)

مسرحية مأساة يروى أسطورة جنوب سودانية، تناوها الخاتم عبدالله يونس وهو من شمال السودان، وعالجها بتلك اللغة الشعرية الرصينة أبان فيها سوء استخدام السلطة الدينية، وكان موضوع الهوية من الدلالات القوية التي ظلت حاضرة في مضمون القصة.

#### الخاتمة

وبعد هذا التطواف في توظيف الأسطورة في المسرح السوداني وصلنا لعدد من النتائج

أهمها:

١/ ظلت الأسطورة مورداً للأدباء في كل عصر.

٢/ عالم الأسطورة لا يخضع في الواقع لأسس ثابتة.

٣/ أعاد هاشم صديق خلق أسطورة سالي فو حمر في ثوب جديد؛ لتعبّر عن تجربة الإنسان المعاصر وتطلعاته للحرية والعدالة.

٤/ نجح الخاتم عدلان في صنع نص موازي من قصة يروى.

٥/ كشفت المسرحيتان سوء استخدام السلطة، وتسلسل الحكام في رمزية عالية.

٦/ الوعى والعلم والكلمة هي أساس مناهضة الظلم والتسلط.

٧/ يظل المسرح أبو الفنون لما يتركه من أثر في الناس يزلزل عرش الحكام.

## المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم

ثانياً: الكتب

- أحمد شمس الدين الحجاجي، الأسطورة في المسرح المصري المعاصر. ١٩٣٣-١٩٧٠. دار المعارف، القاهرة ١٩٨٤ م.
- أحمد كمال زكي، نقد، دراسة وتطبيق، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧ م.
- توماس مونرو، التطور في الفنون، ترجمة محمد علي أبي درة وآخرين، الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٠ م.
- جمال محمد أحمد، سالي فوحر، دار الطباعة/ قسم التأليف والنشر، جامعة الخرطوم، ط ١، د.ت.
- حسن اليوسفي، المسرح والانثروبولوجيا، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٠ م.
- الخاتم عبد الله، مسرحية مأساة يروول أو الزنبقة السوداء، أمانة الثقافة والنشر، الخرطوم، ط ١، ١٩٩٥ م.
- السمانى لورال ارو، أوجه الشبه والاختلاف بين ثقافة الدينكا والنوير، دراسة غير منشورة، قسم الدراسات الإنسانية، كلية الدراسات العليا، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، مكتبة كلية الموسيقى والدراما، ١٩٩٤ م.
- شمس الدين يونس، الطقوس السودانية عبر التاريخ، الطبعة الأولى، مؤسسة أروقة للثقافة والفنون والعلوم، الخرطوم، ٢٠٠٣ م.
- الشيخ الإمام محمد بن أبي بكر عبد القادر الراوي، مختار الصحاح: المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٩ م

- صالح محمد عبد القادر، الأسطورة والطقس في المسرح السوداني، ٢٠١٦م.
- عبد المعطي شعراوي، الأسطورة بين الحقيقة والخيال، عالم الفكر، م٢٠١٢م.
- عز الدين إسماعيل، الشعر العربي المعاصر، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧م.
- عفيف البهنسي، معجم العمارة والفن، مكتبة لبنان، ط١، ١٩٩٥م.
- علي الراعي، المسرح في الوطن العربي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٧٩م.
- علي عشري زائد، استدعاء الشخصيات التراثية، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م.
- كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة ترجمة إحسان عباس، دار الآداب، بيروت، ١٩٦٠م
- محمد مندور، المسرح، مؤسسة هنداوي للنشر، ٢٠٢٢م.
- محمد هارون كافي، الكجور في جبال النوبة، د. ط، د. ت.
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، الطبعة الخامسة، مكتبة الشروق الدولية: سَطْرَ.
- المنجد في اللغة والأعلام، دار المشرق، بيروت: سَطْرَ.
- هاشم صديق، مسرحية نبتة حبيبتني، دار مكتبة الهلال، بيروت.
- يوسف فضل، دراسات في تاريخ السودان، دار جامعة الخرطوم للتأليف والترجمة والنشر، الخرطوم، ط١، ١٩٧٥م.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

- Bascom , W. 1965. The Forms of Folklore: Prose Narratives. *The Journal of American Folklore*. Vol. 78, No. 307 (Jan. Mar, 1965), pp. 3-20.
- Dundes, A. 2007. "Madness in Method Plus a Plea for Projective Inversion in Myth," in: *The Meaning of Folklore: The Analytical Essays of Alan*

*Dundes*," edited Simon J. Bronner. Utah State University Press.

- Oxford English Dictionary, 2009. S. V. Mythology.
- Pettazzoni, R. 1945. The Truth of Myths, In: *Essays on the History of Religions*. 11–23.

# نماذج مختارة من تعدد آراء الفارسي في المسألة النحوية الواحدة

د. أديب محمد عبد الصفي - أستاذ مساعد - قسم اللغة العربية - اليمن.

د. كمال حامد عبد الله - أستاذ مشارك - كلية اللغات - قسم اللغة العربية جامعة بحري - السودان

## المستخلص

تناولت الدراسة موضوع تعدد آراء أبي علي الفارسي في المسألة النحوية الواحدة. وهي نماذج مختارة من خلال مؤلفاته في القراءات القرآنية، وكذلك النحوية، ومن خلال ما نسب إليه من آراء. وهدفت الدراسة للكشف عن مذهب الفارسي النحوي وموقفه من العلماء وخاصة سيبويه. كما هدفت إلى بيان كيفية تناوله لبعض القراءات القرآنية شرحاً وتحليلاً. وقد اتبعت المنهج الوصفي القائم على التحليل والاستقراء الناقد، إلى جانب الوصف والملاحظة. وجاءت في خمسة محاور مختلفة كانت خلاصتها عدة نتائج منها: رجح البحث إلغاء إعمال لكن (المخففة) لورودها ملغاة في القراءات القرآنية وهو مذهب جمهور النحويين - أيد البحث جواز نصب الفعل بأن مضمرة إذا وقع بعد (كُنْ)؛ لعدم مخالفته للقياس، بالإضافة إلى كثرته في كلام العرب - أظهر البحث لمح النزعة البصرية لدى الفارسي في بعض آرائه النحوية.

الكلمات المفتاحية: الفارسي، المسألة، النحوية، القراءات

## Abstract

*The study tackled the topic of Abu Ali alFarisi's multiple views on the single grammatical case, through his numerous works on grammar and the opinions attributed to him. The study aimed to uncover al-Farisi grammatical doctrine and his position on scholars, particularly Sibawayh; how he addressed, analyzed and explained some Quranic readings, were investigated. The descriptive approach, based on analysis and incomplete induction, along with description and observation, was adopted. The study addressed five different themes and reached several results, including the following: this study favored the abolition "lakin" (the lightened "lakin"), as it occurs abolished in the Quranic readings as the stance espoused by majority of grammarians. The study supported the permissibility of placing "an" if it occurs after "kun"(the word "kun", as it does not violate analogical reasoning, in addition to its frequent occurrence in Arabic speech. The study revealed a glimpse of al-Farisi's visual tendency in some of his grammatical views.*

**Keywords:** Alfarisi , Multiple , Grammatical, Case, Quranic reading

## مقدمة

أبو علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ) إمام النحو، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، من تلامذته، أبو الفتح ابن جني وعلي بن عيسى الربيعي، ومصنفاته كثيرة نافعة، وكان فيه اعتزال. (الذهبي، ١٩٨٢م، ١٦/٣٨٠). وللفارسي آراء نحوية قيمة مبثوثة في مؤلفاته كالحجة في علل القراءات السبع. ويُعدُّ تخريج القراءات من أبرز مجهوداته، ولا سيما تخريجه للمسائل النحوية، حيث نلمح فيها سعة علمه وعمق فكره، وقد حوى عدداً من الآراء النحوية مخالفة لما هو في كتبه الأخرى، وبما أن الخلاف أحد العناصر التي أدت إلى إثراء الدرس النحوي نرى أنَّ دراسة تلك الآراء ستضع تعليلاً لاختلاف آرائه بين مؤلفاته النحوية المختلفة. كما تهدف الدراسة أيضاً إلى إبراز المسألة النحوية الواحدة للفارسي، وتعدد آرائه فيها، وكذلك الكشف عن مذهبه النحوي من خلال استقراءنا لبعض النماذج.

ومن الطبيعي أن يختلف العلماء في المسألة النحوية الواحدة، ومن الغريب أن تتعدد الآراء للمسألة النحوية الواحدة لدى العالم دون إبراز المرجح منها، ومن هنا تكمن أهمية الدراسة، هذا فضلاً عن أهمية القراءات القرآنية، ودورها المتعاظم في تفسير آي الذكر الحكيم، ويمكن تناول الدراسة على النحو الآتي:

## المبحث الأول: إعمال (لكن) إذا خففت

تناول أبو علي الفارسي (لكن) مبيناً رأيه من القراءات التي وردت فيها مخففة ورفع ما بعدها، في وقوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ﴾ (البقرة: ١٧٧) وقوله: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى﴾ (البقرة: ١٨٩) حيث قرأ ابن كثير وعاصم وحزمة والكسائي بتشديد النون ونصب البرِّ، وقرأ نافع وابن عامر بالتخفيف وكسر النون ورفع البرِّ (الفارسي ٢٠٠٧م

٢٠١٦ / ٢ ، فهو لا يؤيد إعمالها مخففة، حيث قال: "لم نعلم أحداً حكى النصب في (لكن) إذا خففت فيشبه أن النصب لم يجيء في هذا الحرف مخففاً، ليكون ذلك دلالة على أن الأصل في هذه الحروف أن لا تعمل إذا خففت لزوال اللفظ الذي به شابه الفعل في التخفيف، وأن من خففت ذلك؛ فالوجه أن لا يُعمله" (الفارسي ٢٠٠٧ م، ١٦ / ٢)، حيث انتفى عنده إعمال (إن) وأخواتها مطلقاً إذا خففت، وبالرغم من ذلك نقل حكاية أبي عمر عن يونس الذي أجاز إعمالها مخففة، وقد انتصر الفارسي لرأي يونس، بل ذكر أسباب قوة إعمالها، فقال: "ويقوي هذا القول أن من أخوات لكن مما حذفت منهن لم يخرج أخواتها عنه بالتخفيف عما كانت عليه قبل التخفيف، ألا ترى أن (إن) و(أن) و(كأن) كذلك؛ ومثلها (لعل) فالقياس في (لكن) أن يكون في التخفيف على ما عليه أخواتها، ولا تخرج بالتخفيف عما كانت عليه، كما لم تخرج أخواتها عنه"، (الفارسي ٢٠٠٧ م، ٢٠١٦ / ٢١) ، وهذا يناقض رأيه في (المسائل المنثورة)، حيث رجح إعمالها مخففة على إلغاء إعمالها، فقال معلقاً على: (ما ضربت زيداً لكن عمراً)، "والوجه في ذلك ما قاله يونس، قال: لأن (لكن) إنما تدخل إذا كانت مشددة على الابتداء والخبر، فتخفيفها لا يخرجها عما كان لها في الأصل؛ لأنها لا تنفرد إلا بمبتدأ وخبر، فلم يكن تخفيفها مما يوجب خروجها عما هي عليه في الأصل (الفارسي، د. ت، ص ٤٣)، فالفارسي قدّم الأصل على القياس في إلغاء إعمالها، بينما قدّم في (المسائل المنثورة) رأي يونس.

لقد اختلف النحويون في إعمال الحرف (لكن) مخففاً، فأغلبهم يميز إلغاء عمله مخففاً، معتمدين على القياس، وقليل منهم يميزون إعماله مخففاً، معتمدين على السماع، وقد شكك بعضهم في هذا السماع (الأزهري، ٢٠٠٠ م، ١ / ٣٣٥)، وكان البصريون يؤثرون السماع على القياس فلا يصيرون إليه إلا إذا أعوزتهم الحاجة وحملهم على هذا سهولة اتصالهم بالعرب، وعلى عكسهم الكوفيون ففضلوا القياس على السماع لبعدهم عن خلص العرب (السيوطي، ١٩٨٩ م، ص ١٠٠).

ورأي المنع قال به جمهور النحويين، فهذا سيبويه يقول: "واعلم أنهم يقولون: إن زيداً لذهاباً، وإن عمروٌ خيرٌ منك لما خَفَّفَها جعلها بمنزلة (لكن) حين خَفَّفَها، وألَمَّها (اللام)؛ لئلا تلتبس بـ (إن) التي هي بمنزلة (ما) التي تنفى بها (سبويه، ١٩٨٨ م، ١٣٩/٢)، فهو لا يميز إعمالها مخففة، وقد تبعه الفراء فقال: "ومن خفف نونها وأسكنها لم يعملها في شيء لا اسم ولا فعل، وكان الذي يعمل في الاسم الذي بعدها ما معه ينصبه أو يرفعه، أو يخفضه" (الفراء، ١٩٨٣ م ١/٤٦٤)، فلا عمل لـ (لكن) عنده في حال تخفيفه، دون أن يعلل ذلك، كما نجد أن تخريج القيسي، (القيسي، ١٩٨٤ م، ١/١١٨) والعكبري (العكبري، ٢٠٠١ م، ١/١٤٣)، لقراءة من خفف (لكن) يؤيد مذهب الجمهور في منع إعمالها مخففة، وكذلك ابن يعيش يؤكِّد رأي الجمهور (ابن يعيش، ٢٠٠١ م، ٨/٨٠)، ومنع إعمالها مخففة كل من أبي حيان (أبو حيان، ١٩٩٣ م، ١/٤٩٥) والسمين الحلبي (الحلبي، د. ت، ٢/٢٩)، وابن هشام (ابن هشام، ١٩٩٨ م، ١/٣٢١)، والأزهري (الأزهري، ٢٠٠٠ م، ١/٣٣٥).

أما الرأي الثاني فيتمثل في إجازة إعماله إذا خُفِّف وهو رأي يونس والأخفش (ابن يعيش، ٢٠٠٠ م، ٢/٨٠)، وقد نقل أغلب النحويين عنهم، ولا بد من النظر في هذا الرأي؛ لأنَّ زوال التشديد أفقده الاختصاص، إضافة إلى عدم وجود شواهد عند العرب تؤيد إعماله، كما أنَّ نقل يونس عن العرب تعرض للتشكيك من بعض النحويين (ابن هشام، ٢٠٠١ م، ص ١٥٠)، ورغم ذلك أيد الفارسي رأي يونس في جواز الإعمال مستندا على تضمينه معنى الاستدراك حال كونه مشدداً أو مخففاً، وأنَّ بقية حروف بابه عندما خُفِّفَ لم يخرجن بالتخفيف عما كنَّ عليه قبل التخفيف (الفارسي، ٢٠٠٧ م، ٢/٢١)، وعدم اختلاف المعنى وحده لا يجوزُ إعماله مخففاً؛ لأنه لا تسنده شواهد من كلام العرب.

ونرى أن الرأي الراجح هو مذهب الجمهور الذي يمنع إعماله إذا خُفِّفَ؛ بحكم أن تخفيفه

أزال عنه شبه الفعل فزال اختصاصه. كما نلاحظ أن عدم وجود نصوص شعرية أو نثرية عند العرب عمل فيه ناصبا للاسم، وأن حكاية يونس عن العرب مبنية على السماع دون إثبات صحتها ودعمها بشواهد، إضافة إلى أن القراءات التي ورد فيها خففا لم يعمل بل جاء الاسم بعده مرفوعا وليس منصوبا.

### المبحث الثاني: مجيء (كن) على لفظ الأمر وإن لم يكن في المعنى أمراً

تناول أبو علي الفارسي قراءة ابن عامر (ابن زنجلة، ١٤١٧هـ، ١١١)، لقوله تعالى: ﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّهَا يُقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (سورة البقرة: ١١٧) بنصب الفعل (يكون)، فهو لا يجوز نصبه جواباً للأمر، حيث قال: "وهذا كلام في قلة الفائدة على ما تراه، وإن كان الأمر على هذا لم يكن ما روي عنه من نصبه (فيكون) متجهاً" (الفارسي، ٢٠٠٧م، ٤٨/٢)، فالفعل (كُنْ) يُقصد به الإخبار عن قدرة الله سبحانه وتعالى، وليس الأمر، وقد حمل على اللفظ لا المعنى، لإيجاد مسوغ لنصب الفعل، فقال: "وقد يمكن أن تقول في قول ابن عامر: إنَّ اللفظ لما كان على لفظ الأمر وإن لم يكن المعنى عليه حملته على صورة اللفظ، فقد حمل أبو الحسن نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً﴾ (سورة إبراهيم: ٣١) ونحو ذلك من الآي، على أنه أُجْرِي مجرى جواب الأمر، وإن لم يكن جواباً في الحقيقة (الفارسي، ٢٠٠٧م، ٤٨/٢).

وهذا لا يخالف مذهبه الذي يؤيد الحمل على اللفظ، ولكن نراه في كتابه (الإغفال) لا يجوز النصب، حيث قال: "فإن قلت: فقد تقدّم (كُنْ)، وهذا لفظُ أمرٍ، فهلاًّ جاز انتصابُ قوله (فيكون) على أن يكونَ جواباً لقوله: (كُنْ)، كما ينتصب بعد سائر ما يكونُ أمراً نحو: ائْتِنِي فَأُعْطِيكَ؟ فالجواب: إنَّ قوله: (كُنْ) وإن كان على لفظ الأمر فليس بأمرٍ، وإذا كانت خبراً لم يُجْزِ انتصاب الفعل بعدها على حدِّ ما تنتصب الأفعال إذا دخلت عليها الفاء بعد هذه الأشياء التي ليست

بموجبة (الفارسي، ٢٠٠٣م، ١/٣٨٣)، وهذا يخالف ما ورد في كتابه (الحجة) حيث نصب الفعل بعد الفاء جواباً للأمر، ورفعته في كتابه (الإغفال).

إعراب الفعل (يكون) يتوقف على تحديد دلالة الفعل (كُنْ) على الأمرية أو الإخبار، وقد حمل النحويون (كُنْ) على اللفظ لإجازة نصب الفعل بعد الفاء، وإبعاد النصب حملاً للأمر على المعنى، ولهم في هذا التخريج ثلاثة آراء:

فالرأي الأول يرجح قراءة الرفع ويرفض النصب، منهم الفراء، حيث قال: "رفع ولا يكونُ نصباً" (الفراء، ١٩٨٣م ١/٧٤)، فهو لا يجد للنصب سبباً، وعلى هذا أيضاً المبرد حيث قال: "النصب ها هنا محال؛ لأنه لم يجعل (فيكون) جواباً هذا خلاف المعنى؛ لأنه ليس ههنا شرط إنَّما المعنى: فإنه يقول له: كُنْ فيكون، و(كُنْ) حكاية" (المبرد، ١٩٩٤م ٢/١٧)، فالمبرد ركز على المعنى أكثر من اللفظ، لإبراز قدرة الله لا الأمر بالكينونة، وقوله: (محال) رفض لقراءة النصب المثبتة بالتواتر، وكذلك الزجاج لم يوجه قراءة النصب (الزجاج، ١٩٨٨م، ١/١٩٩)، و الفارسي في قوله بصعوبة نصب الفعل بعد الفاء يتفق مع المبرد في التركيز دلالة الفعل (كُنْ) على معنى الشرط، واختلف عنه بحمل النصب على ظاهر اللفظ، مخالفاً رفع الفعل محاولاً إيجاد مخرج لقراءة النصب، إلا أنه في كتابه (الإغفال) اكتفى بعدم الجواز دون أن يجد لقراءة النصب مخرجاً.

أما الرأي الثاني فيخرج القراءة على وجه يوافق القياس، فحملوا الفعل (كُنْ) على اللفظ، وأشهرهم أبو على الفارسي في كتابه (الحجة) (الفارسي، ٢٠٠٧م، ٢/٤٧)، ورغم إقراره بصعوبة النصب فقد ذهب إليه، وكذلك نرى البنا قد نقل عن النحويين حمل الفعل (كُنْ) على لفظ الأمر لنصب الفعل بعده على الجواب بأن مضمرة (البنا، ١٩٨٧م، ١/٤١٣)، كما أن الكسائي قد قرأ الفعل منصوباً في أكثر من موضع حملاً على اللفظ، ويبدو هذا الرأي أرجح من سابقه؛ لعدم مخالفته للقياس، بالإضافة إلى كثرته في كلام العرب (الفارسي، ٢٠٠٣م، ١/٣٨٢).

أما الراي الثالث فقد ذهب إلى نصب الفعل بأن مضمرة بعد (إنَّ)، ومنهم ابن مالك، فعلى الرغم من عدم تأييده إلا أنه قال: "وهو نادر لا يكاد يعثر على مثله إلا في ضرورة الشعر، فأما قولهم: إنَّها هي ضربة من الأسد فيحطم ظهره، فمن النصب بإضمار أن جوازاً، لعطف مصدر مؤول على مصدر صريح، والمعنى: هي ضربة فحطمة، لا من باب قراءة ابن عامر" (ابن مالك، ١٩٩٠م، ٤/٤٦)، فانعدام الشواهد يجعل هذا التوجيه ضعيفاً، ولا يُستحسن حمل قراءة النصب عليه، وقد رفضه أبو حيان الأندلسي، فقال: "ولا يجوز النصب بعد إنَّ إن كان المعنى على الحصر، وأجازه بعضهم، وحمل عليه قوله تعالى: ﴿ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ على قراءة من نصب (فيكون) (أبو حيان، ٢٠١١م، ٤/١٦٨٤).

قد تباينت الآراء في نصب المضارع بعد الفاء على الجواب، ومعظم النحويين لا يميزون النصب في هذا الموضوع، لعدم توافر شروط النصب إلا بالحمل على ظاهر اللفظ، وقد نقل معظم النحويين تجويز الكسائي لوجه النصب رغم عدم توفر شروطه، ويبدو أنه يميز النصب مطلقاً.

ويلاحظ مما سبق اختلاف النحاة في (يكون) بين الرفع والنصب وقبل أن يرجح البحث أحد الرأيين يفضل البحث في دلالة الآية ومعناها العام وهذا بشأنه يسوقنا إلى أيهما نميل، جاء في معرض تفسير الآية: ﴿وَأَمَّا قَوْلُهُ فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ فإنه يعني بذلك: وإذا أحكم أمراً فتحتمه فإنها يقول لذلك الأمر كن فيكون ذلك الأمر على ما أمره الله أن يكون وأراده. (الطبري، د. ت، ٢ / ٤٤٢)، ويظهر من ذلك أن دلالة الفعل (كُنْ) على الإخبار هنا، فالفاء للاستئناف في قوله (فيكون)، فإن الخبر قد تم عند قوله إذا أردناه أن نقول له كن، إذ كان معلوماً أن الله إذا حتم قضاءه على شيء كان المحتوم عليه موجوداً، ثم ابتداء بقوله: فيكون. وعليه يرجح البحث الرفع استصحاباً للدلالة والمعنى بأن (فيكون) دالة على الإخبار وليس الأمر.

## المبحث الثالث: الابتداء بـ (كل)

إن لفظ (كُل) نكرة موضوع للتوكيد المعنوي، وأحياناً يستعمل في غير ذلك، ويحتاج لمسوّغ للابتداء به، ورغم وجود المسوّغ استقبح الفارسيّ الابتداء به، إلا أنه عند احتجاجه لقراءة أبي عمرو برفع (كُل) في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾ (آل عمران: ١٥٤) قال: "وحجة أبي عمرو في رفعه (كُلُّه) وابتدائه به أنه وإن كان في أكثر الأمر بمنزلة أجمعين لعمومها، فإنه قد ابتدئ بها كما ابتدئ بسائر الأسماء في نحو قوله تعالى: ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ (مريم: ٩٥) فابتدأ به في الآية (الفارسي، ٢٠٠٧م، ٢/٣١٢)، فهو يميز الابتداء به، بحجة أنه يسبقه كلام بُني عليه، فأشبهه بذلك اسم الفاعل، حيث قال: "فكذلك حَسَنَ ابتداء كُلُّهُمْ في الآية لما كان قبله كلاماً، فأشبهه بذلك أتباعه ما كان جارياً عليه كما أشبه اسم الفاعل في إجرائه على ما ذكرنا ما ذكرنا صفةً على موصوفٍ أو حالاً أو خبر مبتدأ" (الفارسي، ٢٠٠٧م، ٢/٣١٢)، وهو بهذا يميز الابتداء به بحجة مجيئه مبتدأ في القرآن الكريم، وبالنظر إلى قوله في (المسائل المثورة) نجده لا يميز الابتداء به، حيث قال: "وأما (كُلُّهُمْ) فإنما أُكِّد به لأنه بمنزلة (أجمعين)؛ لأنك إذا قلت (كُلُّهُمْ)، فقد دَلَّلت على جَمَاعَتِهِمْ كما دَلَّت (أجمعين)، ولذلك وُكِّد بها ويقبُح أن يُبتدأَ بها، كما يقبُح أن يُبتدأَ بـ (أجمعين) بذلك، فلذلك فَبَحَ ذلك فيها ومَّا جاء مبتدأ قوله عَزَّ وَجَلَّ: (وكلهم آتية يوم لقيامة فرد) (الفارسي، ٢٠٠٤م، ٤٩-٥٠)، فهو يستقبح الابتداء بـ (كُل) إذا دلَّ على العموم وكان بمعنى التوكيد.

إن أغلب النحويين يميزون الابتداء بـ (كل)، وبعضهم يجعل الابتداء به ضعيفاً، ولا يمنعونه، ومنهم سيبويه حيث يقول: "لأنَّهَا إِنَّمَا تَوْصَفُهَا الْأَسْمَاءُ وَلَا تُبْنَى عَلَى شَيْءٍ، وَذَلِكَ أَنَّ مَوْضِعَهَا مِنَ الْكَلَامِ أَنْ يُعَمَّ بَعْضُهَا وَيُوكَّدَ بَعْضُهَا بَعْدَمَا يُذَكَّرُ الْأِسْمُ إِلَّا أَنْ (كُلُّهُمْ) قَدْ يَجُوزُ فِيهَا أَنْ تُبْنَى عَلَى مَا قَبْلَهَا، وَإِنْ كَانَ فِيهَا بَعْضُ الضَّعْفِ لِأَنَّهُ قَدْ يُبْتَدَأُ بِهِ فَهُوَ يُشَبَّهُ الْأَسْمَاءَ الَّتِي تُبْنَى عَلَى غَيْرِهَا" (سبويه، ١٩٨٨م، ٢/١١٦)، فلفظ (كُل) يختص عن غيره من ألفاظ التوكيد بأنه يُعَمَّ به

غيره من الأسماء بعد ذكره، ويُؤكِّد به، ولا يُبْنَى على شيء، ولكن جاز بناء (كُل) على ما قبله على الرغم من وجود الضَّعف في ذلك، لشبهه بالأسماء التي تُبْنَى على غيرها؛ لذلك قد يُتَدَّأ به، فلا يوجد أدنى شك في جواز الابتداء به، ولكن يضعف ذلك بسبب بنائه على ما قبله، وقراءة الرفع عند الأخفش توحى بذلك، حيث يقول: "وتقول: (إن الأمر كله لله) على التوكيد أجود وبه نقراً" (الأخفش، ١٩٠ م، ١/٢٣٧) فالأخفش يرجح قراءة نصب (كُل) على التوكيد على قراءة الرفع على الابتداء، وهذا يحتمل أمرين إمَّا أنَّه لا يرجِّح الابتداء به في ذلك الموضع، وما أشار إليه الفارسي في (المسائل المثورة) ما يؤكد تأثره بمذهب الخليل وسيبويه في ضعف الابتداء بـ (كُل) لدلالته على العموم، وحمله معنى التوكيد مثل (أجمعين)، وهنا نرى أنَّ العلاقة بينها طغت على بقية الفروق، فالفارسي استقبح الابتداء به، مع أنَّ دلالة العموم لا تعني اتفاقها، فدلالة العموم قد تلاشت عند توجيهه لقراءة الرفع في (الحجَّة)، فطنى عليها الشَّبه بينه وبين اسم الفاعل، حتى إنَّه جعل الابتداء به مثل الابتداء بسائر الأسماء مستشهدا على ورود الابتداء به في بعض آيات الذكر الحكيم، ونرى أنَّ دلالته على العموم أقوى من شبهه باسم الفاعل، وإذا نظرنا إلى توجيهات قراءة الرفع نجد أنَّ مسألة الابتداء به لا خلاف فيها، ولا يوجد من يضعف ذلك أو يستقبحه (النحاس، ١٩٨٨ م، ٢/١١٦)، ممَّا يدلُّ على أنَّ ضعف الابتداء به في حالة دلالته على العموم وكونه حاملاً معنى التوكيد يقتصر على ما عرِّف عن الخليل وسيبويه والفارسي.

إن معظم النحويين لا يرون ما يمنع الابتداء بـ (كُل) وإنَّ دلَّ على العموم، أو كان بمعنى التوكيد وإعرابهم له مبتدأ في أكثر من موضع دون التطرق لموضوع الضَّعف أو قلة الابتداء به، نجد أنَّ الراجح جواز الابتداء به مطلقاً وإنَّ ضعف الابتداء بسبب دلالته على العموم، ووروده في القرآن الكريم مبتدأ يعدُّ سبباً قوياً للتمسك بهذا الرأي.

## المبحث الرابع: عطف الظاهر على الضمير المجرور

لا يميز الفارسي عطف الظاهر على الضمير المجرور، ففي توجيهه لقراءة حمزة بجر (الأرحام) (ابن مجاهد، د. ت، ٢٢٦)، في قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾، (النساء: ١) يقول: "وأما من جر الأرحام فإنه عطفه على الضمير المجرور بالباء، وهذا ضعيف في القياس، وقليل في الاستعمال وما كان كذلك فترك الأخذ به أحسن" (الفارسي، ٢٠٠٧م، ٣٣٦/٢)، ويقول في كتابه (المسائل المشكلة): "اعلم أنه لا يجوز عطف الظاهر المجرور على المضمرة المجرور، لأن المضمرة المجرور من الاسم بمنزلة التنوين والعطف نظير التثنية، فكما لا يُعطف الاسم على التنوين ولا يثنى معه، كذلك لا يُعطف على ما كان بمنزلة (الفارسي، ٢٠٠٣م، ٢٢٧)، وتكمن المفارقة في رأيه بهذه المسألة في حديثه في (المسائل العضديات) عن قول الشاعر:

عَدْرَتُكَ يَا عَيْنِي الصَّحِيحَةَ بِالْبُكَاءِ  
فَمَالِكِ يَا عَوْرَاءَ وَالْهَمَلَانَ

(ابن عصفور، ١٩٨٠م، ١٣٤)

قد ذكر ثلاثة أوجه يجوز جر (الهمَلان) عليها، ومنها أن يكون معطوفاً على الكاف المجرورة في (لِك)، فيقول: "ويجوز أن يكون عطف على الكاف في (لِك) كأنه قال: مَالِكِ والهمَلان، ومثله قراءة مَنْ قرأ: ﴿تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ (الفارسي، ١٩٨٦م، ص ١٠١)، فهنا يميز الأخذ بوجه عطف الظاهر على الضمير المجرور، وذلك يخالف موقفه في (الحجة) عندما فضل عدم الأخذ به، ولمعرفة موقف القياس من ذلك، ومدى ووروده في الاستعمال لابد من النظر لآراء النحويين.

إنَّ النحويين قد اختلفوا في جواز عطف الاسم الظاهر على الضمير المجرور، فانقسموا في

ذلك إلى ثلاثة فرق:

الفريق الأول: يتمثل في رأي جمهور البصريين الذين يمنعون عطف الاسم الظاهر على الضمير المجرور دون إعادة الجار معتمدين في ذلك على أدلة قياسية نجملها في أن الجار مع المجرور يعدان بمنزلة شيء واحد (الزنجري، ٢٠٠٩م، ٢١٥)، كما أن الشبه الواقع بين الضمير المجرور والتنوين في الوضع نحو: يا غلام، ففي حالة النداء يحذف الضمير كما يحذف التنوين، وعلى هذا الأساس ينطبق عليه ما ينطبق على شبيهه من عدم العطف عليه (الزجاج، ١٩٨٨م، ٦/٢)، وأن تساوي المعطوف والمعطوف عليه في الحكم مما يميز حلول كل منهما مكان الآخر، والضمير المجرور لا يصلح أن يجل محل المعطوف عليه، فكما لا يجوز أن يقال: مررت بزيد وك لا يجوز: مررت بك وزيد (الرضي، ١٩٩٣م، ١/١٠٢١)، وفي مقدمتهم سيبويه، حيث قال: "ولا يجوز أن تعطف على الكاف المجرورة الاسم، لأنك لا تعطف المظهر على المضمير المجرور ألا ترى أنه يجوز لك أن تقول: هَذَا لَكَ نَفْسِكَ وَلَكُمْ أَجْمَعِينَ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ تَقُولَ: هَذَا لَكَ وَأَخِيكَ" (سيبويه، ١٩٨٨م، ٢٤٨/١)، فهو يميز العطف على الكاف المجرورة بعد توكيدها، وفي ذلك دليل على ضعف الضمير المجرور، وعلى الرغم من التوكيد لم يُعطف عليه اسم ظاهر بل ضميراً أُعيد معه الجار، وهذا منع لعطف الظاهر على الضمير المجرور مطلقاً، وتبعه في ذلك الفراء، وقد أشار إلى قبح ذلك العطف بحجة أن العرب لا ترد مخفوضاً على مخفوض كُنِي عنه، وقد أجازته في الشعر لضيقه (الفراء، ١٩٨٣م، ١/٢٥٢)، وكذلك نرى الأخفش يقول: "وقال بعضهم (والأرحام) جرّ، والأول أحسن، لأنك لا تجري المظهر على المضمير المجرور (الأخفش، ١٩٩٠م، ١/٢٤٣)، فترجيحه لقراءة النصب على قراءة الجرّ مبني على عدم جواز عطف الظاهر على المضمير، كما أن الزَّجَّاج لم يجز ذلك وخطأه من جهتين قائلاً: "فأما الجر فخطأ في العربية لا يجوز إلا في اضطرار شعر، وخطأ أيضاً في أمر الدين العظيم، لأن النبي ﷺ قال: لا تحلفوا بأبائكم فكيف يكون تساءلون به وبالرحم؟ (العسقلاني، ١٣٩٠هـ، ١١/٥٣٩)، وقد استند الزَّجَّاج في المنع إلى جانب القياس بقلة الاستعمال على المعنى الذي يمنع ذلك، (الزجاج، ١٩٨٨م، ٦/٢)، فلا يجوز السؤال بالرحم،

والفارسي يقول بعدم جواز عطف الظاهر على الضمير المجرور دون إعادة الجار وإشارته إلى تجويز العطف دون إعادة الجار في البيت الشعري ربما لإظهار أكثر من وجه لجر الاسم، وقد حَرَجَ ابن جني القراءة على الجر بالباء المحذوفة لا على العطف على الضمير المجرور فاتضح عدم جوازه العطف عليه (ابن جني، د. ت ، ١ / ٢٨٥)، ويعد تخريج ابن جني الأرجح؛ لما فيه من عدم التشكيك في القراءة التي ثبتت بالتواتر، وعدم تعارض التخريج مع القياس من جهة أن حذف الجار وارد عن العرب وإن كان غير مطرد، وخير دليل على ذلك قول العجاج جواباً لمن سأل كيف أصبحت؟ (خيرٍ والحمدُ لله)، أي: على خيرٍ (ابن عقيل، ١٩٨٠م، ٣ / ٣٩)، وقد أبرز الزمخشري شدة اتصال الجار بمجروره لدرجة أنهما يعدان كالشيء الواحد (الزمخشري، ٢٠٠٩م، ٢١٥)، مما يمنع مثل هذا النوع من العطف، وتبعه في ذلك ابن عطية (ابن عطية، ٢٠٠١م، ٢ / ٥) والرّضي (الرضي، ١٩٩٣م، ١ / ١٠٢١)، وقد استوقفنا قوله: "والظاهر أن حمزة جَوَزَ ذلك بناءً على مذهب الكوفيين لأنه كوفي، ولا نسلم تواتر القراءات السَّبْع (الرضي، ١٩٩٣م، ١ / ١٠٢٥)، فمخالفة القراءة للقياس وكثرة الاستعمال ليس سبباً في عدم صحتها؛ لأن التشكيك يؤدي إلى التشكيك في تواتر القراءات السَّبْع.

الفريق الثاني: يتمثل في رأي الكوفيين ومن تبعهم، فهم يميزون عطف الاسم الظاهر على الضمير المجرور دون إعادة الجار، نحو: مررتُ بِكَ وزيدي، وممن ذهب إلى ذلك يونس (ابن الأنباري، د. ت، ٤٦٣)، كما ظهر تجويز الفراء لذلك حين أجاز أن تكون (ما) في قوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ يَفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ﴾ (النساء: ١٢٧) في موضع خفض بالعطف على الضمير المجرور قبله، والتقدير: يفتيكم الله فيهنَّ وما يتلى عليكم غيرهنَّ (الفراء ١٩٨٣م، ١ / ٢٩٠)، على الرغم من أنه قد أشار إلى قبح العطف على الضمير المجرور دون إعادة الجار، وقصره على ضرورة الشعر في توجيهه لقراءة جر (الأرحام) وقد استشهد أصحاب هذا الفريق بشواهد شعرية ونثرية واردة عن العرب منها قول الشاعر:

فَالْيَوْمَ قَرَّبْتَ مَهْجُونًا وَتَشْتِمُنَا فَأَذْهَبَ فَمَا بِكَ وَالْأَيَّامِ مِنْ عَجَبِ

(سيبويه، ١٩٨٨م، ٢ / ٣٨٣)

على جر (الأيام) بالعطف على (الكاف) المجرورة بحرف الباء دون إعادة الجار، وقول مسكين الدرامي:

تَعَلَّقُ فِي مِثْلِ السَّوَارِي سَيُوفُنَا وَمَا بَيْنَهَا وَالْكَعْبِ مَنَاتِنَائُفُ

(الدرامي، ١٩٧٠م، ص ٥٣)

على جر (الكعب) بالعطف على (الهاء) المجرورة بالإضافة دون إعادة الجار، وقول آخر:

إِذَا أَوْقَدُوا نَارًا لِحَرْبِ عَدُوِّهِمْ فَقَدْ خَابَ مَنْ يَصَلِّي بِهَا وَسَعِيرِهَا

فقد عطف (سَعِيرِهَا) على الهاء المجرورة في (بها) دون إعادة الجار، ومنها أيضًا قوله تعالى: ﴿وَكُفِّرْ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ (البقرة: ٢١٧) فقد عدَّ المجيزون جر (المسجد) بالعطف على الهاء في (به) لا بالعطف على (السبيل)؛ بحجة عدم جواز العطف على المصدر قبل اكتمال معمولاته، ولأنَّ ذلك يوقع في الفصل بين أجزاء صلة المصدر، فيكون الكفر فاصلا بين (السبيل) و(المسجد) (الأزهري، ٢٠٠٠م، ٢ / ١٨٣)، إضافة إلى ما أنشده قطرب عن العرب في قولهم: "مَا فِيهَا غَيْرُهُ وَفَرَسِهِ" (الأزهري، ٢٠٠٠م، ٢ / ١٨٣)، على جرّ (فَرَسِهِ) بالعطف على (الهاء) المجرورة بالإضافة دون إعادة الجار.

وقد سار على نهج الكوفيين كثير من النحويين منهم أبو حيان الذي أكد أن ردّ قراءة ثابتة بالتواتر عن رسول الله ﷺ هو أمر لا يصدر إلا من معتزلي كالزنجشري (أبو حيان، ١٩٩٣م،

١٦٧/٣). وقد سار السّمين الحلبيّ على نهج الكوفيين في الجواز بعد أن أكّد ضعف حجج البصريين واعتمادها على القياس (الحلبي، د. ت ٢/٣٩٥)، كما أن ابن مالك عمل على تضعيف حجج البصريين ذكرا مواضع العطف على الضمير في القرآن الكريم، وفيما ورد عن العرب من شعر ونثر (ابن مالك، ١٩٨٢م، ١٢٤٧/٢).

الفريق الثالث: أجاز عطف الاسم الظاهر على الضمير المجرور دون إعادة الجار بشرط تأكيد الضمير نحو: مررتُ بكِ أنتَ وزَيْدٍ، وقد تمثل هذا الرأي فيما نُقِلَ عن الجرّمِيّ (الحلبي، د. ت، ٢/٣٩٤).

إننا نجد صعوبة في عطف الاسم الظاهر على الضمير المجرور، بحكم شدة اتصال الجار به، فهو يختلف عن الضمير المرفوع والمنصوب، فصار موضع جدل بين البصريين والكوفيين إلى أدلة تبدو متساوية، فالبصريون تقوم أدلتهم على القياس، نتيجة لما جاء في، كلام العرب، حيث كثر عطف الظاهر على الضمير، فاتخذوه أصلا وقاسوا عليه، ولذلك عمدوا إلى التصدي للشواهد التي استشهد بها الكوفيون، فمنهم من عدَّ جرَّ (الأزحام) على العطف قبيحا، وجوّزه في الشعر (الفراء، ١٩٨٣م، ١/٢٥٢)، ومنهم من عدّه غير سديد (الزمخشري، ٢٠٠٩م، ٢١٥).

وقد ذهب معظمهم إلى أن الاسم مجرور على القسم على الرغم من أن القسم يغير معنى الآية خاصة أن الحلف بغير الله تعالى لا يجوز (العكبري، ٢٠٠١م، ٢٣٠)، ومنهم من أضمر مضافا والتقدير: وربُّ الأرحام، وقد رُدَّ بحجة إغناء الجملة السابقة عنه (الحلبي، د. ت ٢٣٠)، وقد خرجت الشواهد الشعرية كذلك على القسم أو على إضمار الجار (ابن الأنباري، د. ت ص ٤٧٢)، بينما نجد أدلة الكوفيين مبنية على السّماع رغم أنه لا يمثل كلام أكثر العرب، ويبدو أن بعضهم يعملون بالخروج عن الأصل في العطف دون إعادة الجار بدليل أن منهم من قال بقلته (الفراء، ١٩٨٣م، ١٦/٢)، وضعفه رغم الجواز (العكبري، ٢٠٠١م، ٢٣٠)، وكذلك نجد أن اشتراط

توكيد الضمير المجرور دون إعادة حرف لا تدعمه أسباب، فصار ضعيفا لأنَّ اشتراط إعادة الجار أولى من اشتراط التوكيد، والدليل أنَّ سيبويه أجاز: هَذَا لَكَ نَفْسَكَ وَلكُمْ أَجْمَعِينَ (سيبويه، ١٩٨٨م ، ١/٢٤٨)، لم يعطف عليه إلا بعد إعادة الجار على الرغم من تأكيده بالنفس.

ويرى الباحثان أن ليس هنالك مانع من الأخذ بجواز العطف على الضمير المجرور دون إعادة الخافض، وأن طائفة صالحة من الشواهد تعضد هذا المذهب والقياس يتضاءل أمام السماع، وقد صرح أبو حيان بصحة هذا المذهب حيث قال: "وأنه يجوز لثبوت ذلك في لسان العرب نثرها ونظمها"، (أبو حيان ١٩٩٣م ٣/ ١٥٩).

### المبحث الخامس: فتح همزة إنَّ

تعددت المواضع التي يجوز فيها فتح همزة (إنَّ)، ولا خلاف في جواز فتح همزة (إنَّ) في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنعام: ١٠٩) بدليل وروده على قراءة أكثر القراء (ابن مجاهد د. ت، ٢٦٥)، وللفارسي في توجيه هذه القراءة وجهان، الأول: أن تكون بمعنى (لعل)، وقد استشهد على ذلك بشواهد شعرية وردت فيها (أنَّ) بمعنى (لعل) وقد سار على رأي الخليل وسيبويه في هذا، فهي بمنزلة قول العرب: اتت السُّوقَ أَنَّكَ تَشْتَرِي لَنَا شَيْئًا، أي: لَعَلَّكَ، والوجه الثاني: أن تكون (أنَّ) الواقعة بعد الأفعال التي تدلُّ على ثبات الشيء وتوكيده، وتُعد (لَا) في هذه الحالة زائدة، ويكون التقدير: (وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ يُؤْمِنُونَ)، وقد أشار الفارسي إلى أنَّ الوجه الأخير لم يذهب إليه الخليل وسيبويه، فقال: "والتأويل الآخر لم يذهب إليه الخليل وسيبويه، وهو أن يكون أنَّها في قوله: أنها إذا جاءت لا يؤمنون أنَّ الشديدة التي تقع بعد الأفعال التي هي عبارات عن ثبات الشيء وتقرُّره نحو: علمتُ، وتبيَّنتُ، وتيقَّنتُ، على أن تكون لا زائدة فيكون التقدير: وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ يُؤْمِنُونَ (الفارسي، ٢٠٠٧م، ٢/ ٥٢٥)، فهو يعتمد على المعنى، سواء أكان الحرف فيها بمعنى (لعل) أو بمعنى (أنَّ)

الواقعة بعد الأفعال، ولم يُشر إلى الوجه الآخر إلا وقد وجد فيه احتمال صحة المعنى الذي يحمله ذلك الوجه. وتتجلى المفارقة في رأيه عندما تحدث في (المسائل المثورة)، عن قراءة الفتح في همزة (إنَّ)، فهو لا يراها سوى بمعنى (لعلَّ) في ذلك الموضع، حيث يقول: "والفتح تقدر بها (لَعَلَّهَا)؛ لأنَّك إذا فتحتها لا يجوز إلا أن تُقدرها (لَعَلَّهَا)؛ لأنَّك لو لم تُقدرها هذا التقدير كانَ (مَا يُشْعُرُكُمْ أَنْ يَكُونَ كَوْنُهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ) عذرا لهم، فلما استحال هذا المعنى صارت بمعنى (لَعَلَّهَا)، وقد جاز في الشعر والكلام، قالوا: (ادْخُلِ السُّوقَ أَنْتَ تَشْتَرِي)، تُريد: لَعَلَّكَ تَشْتَرِي، فكذلك هَاهُنَا" (الفارسي، ٢٠٠٤ م، ١٨٥)، فهو لا يراها في هذا الموضع إلا بمعنى (لعلَّ)، فوجه نظره أن تكون بمعنى بمنزلة (لعلَّ)؛ لأنها لو قُدرت بالمصدر أدَّى إلى اختلاف المعنى وأصبح معنى الآية بمثابة العذر على عدم إيمانهم، وهو في هذا يسير الفارسي على مذهب الخليل وسيبويه، ولا يحمل (أنَّ) على غير هذا الوجه الذي كثيراً ما حُمِلت عليه في كلام العرب، غير أنَّه في (الحجَّة) يقول باحتمال كونها الواقعة بعد الأفعال الدالة على اليقين، مناقضا بقوله هذا رأيه الذي اتخذ في (المسائل المثورة).

جاءت قراءة الفتح فظي همزة (إنَّ) أوجها عديدة، فمنها ما هو مشهور عند العرب، ومنها ما بعد عن ذلك عن طريق المعنى أو القياس، وهذه الأوجه.

- الوجه الأول: يعدُّ أشهرها، وهو أن تُجعل فيه (أنَّ) بمعنى (لعلَّ)، وذلك ما نقله سيبويه عن الخليل، فتكون بمنزلة قول العرب: ائْتِ السُّوقَ أَنْتَ تَشْتَرِي لَنَا شَيْئاً، أي: لعلك والتقدير: ( وَمَا يُشْعُرُكُمْ لَعَلَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ )، والخليل في هذا يركز على المعنى، والقياس ينتصر لهذا المعنى، فأغلب البصريين والكوفيين لا يمنعون مجيء (أنَّ) بمعنى (لعلَّ)، وقد سار عدد من النحويين على رأي الخليل، على رأسهم سيبويه ( سيبويه،

١٩٨٨ م، ١٢٣/٣)، والأخفش (الأخفش، ١٩٩٠ م، ٣١٠/٢، والفراء (الفراء، ١٩٨٣ م، ٣٥٠/١) والزجاج (الزجاج، ١٩٨٨ م، ٢٨٣/٢)، وغيرهم.

• الوجه الثاني: أن تُقدَّر لام التعليل، والتقدير: (إنَّما الآيات التي يقترحونها عند الله لأَمَّا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ) وَمَا يُشْعِرُكُمْ اعْتِرَاضٌ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ (أبو حيان ١٩٩٣ م، ٢٠٤/٤)، وقد نظر أبو حيان في نقل هذا الوجه عن الفارسي؛ لأنَّ التعليل يدل أيضا على أنَّ الآيات لم تنزل؛ لأنَّها إنَّ نزلت لن يؤمنوا بها، وفي هذه الحالة تصبح عذرا لمن نفى عنهم الإيَّان، وقد أيده الفارسي (الفارسي، ٢٠٠٤ م، ١٨٥).

• الوجه الثالث: في الكلام معطوف محذوف، والتقدير: (وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَتَمَّا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ أَوْ يُؤْمِنُونَ، أَوْ مَا يُشْعِرُكُمْ بَانْتِفَاءِ الْإِيَّانِ أَوْ وَقَوْعِهِ) (الحلبي، د. ت، ١٠٥/٥) ولعل هذا الوجه أقرب من الوجه الذي يسبقه من جهة المعنى، إلَّا أنَّه فيه تكلف من جهة القياس بتقدير محذوف ليتم الكلام في ظل إمكانية غيره.

• الوجه الرابع: أن تكون (لَا) زائدة، والتقدير (وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَتَمَّا إِذَا جَاءَتْ يُؤْمِنُونَ)، وقد ذهب إلى هذا الوجه الفراء (الفراء، ١٩٨٣ م، ٣٥٠/١)، وهذا قريب من القياس، ولا يحتاج إلى تقدير محذوف، وقد ضعَّف الزجاج هذا الوجه، بحكم أنَّ (لَا) لا تعد زائدة مرة، وأخرى غير زائدة في السياق نفسه (الزجاج، ١٩٨٨ م، ٢٨٣/٢)، وقد استشهد، على ورود زيادتها في الشعر بقول الشاعر:

أَبَا جُودُهُ لَا الْبُحْلَ وَاسْتَعَجَلَتْ بِهِ نَعْمٌ مِنْ فَتَى لَا يَمْنَعُ الْجُودَ قَاتِلَهُ<sup>(١)</sup>

(الأشموني، ١٩٩٨ م، ٣٨٠/٣)

(١) أبا جوده وكهذا جاءت في كل المصادر ولم ترد أبا إلا في كتاب الحجة.

فمن نصب البخل جعل (لَا) زائدة، ومن كسر البخل جعل (لَا) مضافاً، وبالإضافة إلى شواهد قرآنية أخرى.

- الوجه الخامس: أنه لا حذف في الكلام، و(لَا) ليست زائدة، والتقدير: (وما يُشعركم انتفاء إيمانهم) (الحلي، د. ت، ١٠٦/٥)، وقد ذهب إلى هذا الوجه الزمخشري (الزمخشري، ٢٠٠٩م، ٣٤٢).
- الوجه السادس: أن تكون (مَا) نفيًا لا استفهامًا، وفاعل يُشعركم الضمير العائد إلى الله عز وجل، وهذا الوجه قريب من الوجه السابق، فكلاهما يوضحان عدم شعور المؤمنين بانتفاء إيمان الكافرين، إلا أن الفرق بينهم ذا يكمن في (مَا)، فهي في هذا الوجه تفيد النفي، وفيما سبق تفيد الاستفهام، وقد أشار الفارسي إلى عدم استقامة الاستفهام (الفارسي، ٢٠٠٧م ٢/٥٢٣)، والظاهر أن ذلك عائد إلى المعنى؛ لأن المعنى لا يناسب قراءة الكسر.
- الوجه السابع: أن تكون (أَنَّ) بمعنى (إِنَّ)، وهذا ما أشار إليه النحاس في قوله: "التمام على هذه القراءة أيضًا وما يُشعركم ثم ابتداء فقال (أَنَّ)، وفيه معنى الإيجاب وهذا موجود في كلام العرب أن تأتي لعلّ وعسى بمعنى ما سيكون (النحاس، ٢٠٠٨م، ٢٨٠)، فالنحاس يعدّ وما يُشعركم جملةً بحد ذاتها، ثم يبتدئ بجملة (أَنَّ)، والظاهر من كلامه أنه جعل (أَنَّ) بمعنى (إِنَّ) بدليل أنه ذكر (أَنَّ) في الكلام معنى الإيجاب، بمعنى (وما يُشعركم إيمانهم)، ثم إنَّها إذا جاءت (لا يُؤمنون أي: يُؤمنون) ورغم كثرة الأوجه التي يمكن أن تحمل عليها القراءة، نجد أن الفارسي قد اكتفى في عرضه في (المسائل المنثورة) بالوجه الذي أشار إليه الخليل وتبعه فيه سيبويه (الفارسي، ٢٠٠٤م، ١٨٥)، وقد تأثر الفارسي في ذلك برأي الخليل بدليل أنه بمجرد ذكره لرأي الخليل قد علّق مؤيداً لرأيه ومؤكداً أن ذلك هو الوجه الوحيد الذي يمكن أن تُحمل عليه القراءة، وفي المقابل نجده لم

يتوسع ويتشدد عند تخريجه في (الحجّة) للقراءة نفسها، حيث ذكر الوجه الآخر الذي يمكن حمل القراءة عليه، على الرغم من تنبيهه على أنّ ذلك الوجه لم يذهب إليه الخليل أو سيبويه، ولعلّ ذلك يوحي ضمناً بنزعتة تجاه المدرسة البصريّة (ابن جني، د. ت، ٢ / ٨٨)، ولعل ذلك مرده إلى التزام الفارسيّ في عرضه النظري بآراء مذهبه، وتوسعه في تخريج القراءات في (الحجّة) بذكر أكثر من وجه للقراءة الواحدة.

إنّ الراجح في هذه القراءة حمل الكلام على ظاهره ما أمكن ذلك، لكثرة ورود الحرف (أنّ) في كلام العرب بمعنى (لعلّ)، ويجوز أيضاً حمل (أنّ) على بابها لعدم مخالفة الحمل للقياس، وعدم الحاجة إلى تقدير أو تأويل.

#### الخاتمة:

يعدّ الفارسي من أكثر علماء اللغة العربية اهتماماً بالقراءات القرآنية وتوجيهها وقد ظهر ذلك جلياً في تخريجاته النحوية من خلال مؤلفاته وخاصة كتابه الحجّة في علل القراءات السبع وقد تباينت آراؤه النحوية بين الحجّة ومؤلفاته الأخرى في المسألة النحوية الواحدة، ويُرجح أن الرأي الثاني في المسألة النحوية الواحدة هو ما اختاره وفضله لما تبين له صحة الأمر لكن من الصعوبة بمكان تحديد أي الرأيين أسبق من الآخر، هذا وتمثل أهم نتائج البحث فيما يأتي:

أنّ الرأي الراجح هو مذهب الجمهور الذي يمنع إعمال (لكنّ) إذا خُففت لاسيما وأن بعض القراءات التي وردت فيها مخففة لم تكن عاملة النصب بل جاء الاسم بعدها مرفوعاً- يرجح البحث رفع (فيكون) من قوله تعالى (كن فيكون) استصحاباً للدلالة والمعنى، (فيكون) دالة على الإخبار وليس الأمر- يؤيد البحث جواز الابتداء ب (كل) مطلقاً، ووروده في القرآن الكريم مبتدأً يعدّ سبباً قوياً للتمسك بهذا الرأي.

يرجح البحث بأن ليس هنالك مانع من الأخذ بجواز العطف على الضمير المجرور من دون إعادة الخافض. يلمح البحث نزعة الفارسي تجاه المدرسة البصرية في بعض تخرجاته النحوية. هذه النماذج تدل على سعة علم الفارسي من جهة، وتدلل على مدى حرصه على اقتفاء أفضل الآراء في رأيه من جهة أخرى.

## المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم

ثانياً: الكتب

- الأزهرري، خالد بن عبد الله، شرح التصريح على التوضيح، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠م.
- الأشموني، نور الدين علي، شرح الأشموني لألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م.
- ابن الأنباري، عبد الرحمن محمد، الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، دمشق، (د. ت.).
- البناء، أحمد بن محمد، إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، عالم الكتب، بيروت ط ١، ١٩٨٧م.
- ابن جنبي، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة (د. ت.).
- الحلبي السمين، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق (د. ت.).
- أبو حيان، محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٣م.
- الدرامي، مسكين، ديوان الدارمي، تحقيق: خليل إبراهيم وعبد الله الجبوري، مطبعة دار البصري، بغداد، ١٣٨٩هـ، ١٩٧٠م.

- الذهبي، شمس الدين محمد، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢م.
- الرضي، الاستراباذي، شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، تحقيق: حسن بن محمد بن إبراهيم الحفظي، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط ١، ١٩٩٣م.
- الزجاج، إبراهيم بن السري، معني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، ط ١، ١٩٨٨م.
- الزخشري، عمر بن محمد، تفسير الكشاف، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٩م.
- ابن زنجلة، عبد الرحمن بن محمد، حجة القراءات، تحقيق: سعيد الأفغاني، دار الرسالة، دمشق، ط ١٤١٧هـ.
- سيويه، عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الخانجي، القاهرة، ١٩٨٨م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الاقتراح في أصول النحو وجدله، تحقيق: محمود فجال، دار القلم، دمشق، ١٩٨٩م.
- الطبري، محمد بن جرير، تفسير الطبري، دار التربية والتراث، (د. ت).
- العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري بشرح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، مصر، ١٣٩٠هـ.
- ابن عصفور، علي بن مؤمن، ضرائر الشعر، تحقيق: السيد إبراهيم، دار الأندلس، القاهرة، ١٩٨٠م.
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠١م.

- العكبري، عبد الله بن الحسين، التبيان في إعراب القرآن، تحقيق: سعد كريم الفقي، دار اليقين، القاهرة، ط ١، ٢٠٠١م.
- الفارسي أبو علي، الحسن بن أحمد:
  - الحجة في علل القراءات السبع، تحقيق: عادل أحمد وغيره، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧م.
  - المسائل المثورة، شريف عبد الكريم النجار، دار عمار، عمان، ٢٠٠٤م.
  - الإغفال، تحقيق: عبد الله بن عمر الحاج إبراهيم، إصدارات المجمع الثقافي، أبو ظبي، ٢٠٠٣م.
  - المسائل المشككة، تحقيق: يحي مراد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣م.
  - المسائل العضديات، تحقيق: علي جابر النصوري، عالم الكتب، بيروت، ط ١، ١٩٨٦م.
- الفراء، أبو زكريا يحي، معاني القرآن، عالم الكتب، مصر، ط ٣، ١٩٨٣م.
- القيسي، مكي بن أبي طالب، مشكل إعراب القرآن، تحقيق: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١٩٨٤م.
- ابن مالك، محمد بن عبد الله:
  - شرح التسهيل، تحقيق: عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، هجر للطباعة.
  - شرح الكافية الشافية، تحقيق: عبد المنعم أحمد هريدي، دار المأمون للتراث، ط ١، ١٩٨٢م.
- المبرد، محمد بن يزيد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٤م.
- ابن مجاهد، أحمد بن موسى، السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة (د.ت).

- النحاس، أحمد بن محمد، إعراب القرآن، النحاس، تحقيق: خالد الشيخ العلي، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ٢٠٠٨م
- ابن هشام، عبد الله بن يوسف:
  - شرح شذور الذهب، تنقيح: محمد أبو فضل عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.
  - مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: مازن المبارك، دار الفكر، دمشق، ط ١٩٨٥م.
- ابن يعيش، علي، شرح المفصل، تقديم: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

# تقاطع اللسانيات الوظيفية مع مرحلة تأسيس البلاغة العربية

د. ندى نور الدائم سيد أحمد

جامعة الخرطوم - كلية الآداب، قسم اللغة العربية

## المستخلص

تهدف هذه الدراسة إلى بيان الصلة بين دراسات اللسانيات التداولية والوظيفية الحديثة، وبين بدايات البلاغة العربية القديمة، وذلك دون الدخول في قضايا تأصيلية أو مقارنات غير منهجية مثل ادعاء السبق أو سرقة التراث. اعتمدت الدراسة منهجاً نوعياً يقوم على الوصف والتحليل والاستقراء والمقارنة، من خلال تحليل نصوص بلاغية ونقدية لعدد من أعلام البلاغة العربية مثل الجاحظ وابن قتيبة وأبي هلال العسكري وعبد القاهر الجرجاني، وربطها بمفاهيم ونماذج حديثة في اللسانيات الوظيفية، كنموذج مستعمل اللغة الطبيعية والنحو الوظيفي، والنحو الوظيفي الخطابي. توصلت الدراسة إلى أن البلاغيين العرب قد التزموا - من حيث الممارسة لا التنظير - بمبادئ تتقاطع مع مفاهيم حديثة في تحليل الخطاب، وخصوصاً ما يتعلق بفكرة (لكل مقام مقال)، مما يعكس وعياً تداولياً وظيفياً مبكراً لم يُسلط عليه الضوء بالشكل الكافي. توصي الدراسة بإعادة فحص التراث البلاغي العربي بمنهجيات لسانية حديثة تكشف عن عمق هذا التراث، وإسهاماته المحتملة في تطوير الدرس اللساني المعاصر.

**الكلمات المفتاحية:** البلاغة، اللسانيات الوظيفية، الجرجاني، النحو الوظيفي الخطابي، تحليل الخطاب، معنى المعنى

## Abstract

*This study aims to explore the connection between modern pragmatic and functional linguistic approaches and the early development of classical Arabic rhetoric—without making foundationalist claims or engaging in arguments about precedence or appropriation of heritage. The study adopts a qualitative methodology that combines description, analysis, extrapolation, and comparison. It analyzes rhetorical and critical texts by prominent Arab scholars such as Al-Jahiz, Ibn Qutayba, Abu Hilal Al-Askari, and Abd al-Qaher Al-Jurjani, linking their insights to contemporary models in functional linguistics, including the natural language user model, functional grammar, and discursive functional grammar. The study concludes that classical Arab rhetoricians, though not theoretically explicit, demonstrated a practical commitment to principles closely aligned with modern discourse analysis—especially the notion that "every context has its discourse." This reflects an early pragmatic-functional awareness that has not received adequate scholarly attention. The study recommends re-examining Arabic rhetorical heritage using modern linguistic frameworks to uncover its depth and potential contributions to contemporary linguistic theory.*

**Keywords:** Rhetoric, Functional Linguistics, Al-Jurjani, Functional Discourse Grammar, Discourse Analysis, Meaning of Meaning

## المقدمة:

لم تكن البلاغة العربية الكلاسيكية مجرد نظام بياني مغلق أو ترفٍ لغوي، بل مثلت منذ نشأتها محاولة جادة لفهم أصول التخاطب، واستيعاب الأثر الذي يحدثه المتكلم في سامعه، ضمن شروط المقام وسياق الاستعمال، وذلك في إطار قداسة موضوع دراستها (إعجاز القرآن). غير أن هذا البعد التداولي ظلَّ مهمَّسًا في كثير من الدراسات المعاصرة التي تناولت البلاغة العربية بمنأى عن مناهج التحليل الحديثة، مكثفية بوصفها علمًا تراثيًا منفصلاً عن حركية اللغة ووظيفتها الاجتماعية.

في المقابل، جاءت اللسانيات الوظيفية—منذ أعمال سايمون ديك (Simon Dik) وصولاً إلى هنكفلد (Hengeveld)، وماكنزي (J. Lachlan Mackenzie)، ولفيلت (Willem Levelt)—لتعيد الاعتبار للخطاب بوصفه وحدة تواصلية يتحكم فيها المقام، والنية، والحالة الذهنية للمتكلم والمتلقي. وقد أفرزت هذه المقاربة نماذج تحليلية متقدمة مثل (نموذج مستعمل اللغة الطبيعية) و(النحو الوظيفي الخطابى) (Functional Discourse Grammar)، تُعنى بفهم اللغة من داخل سياقاتها التداولية، لا بمعزل عنها.

من هنا تنطلق هذه الورقة، بافتراض أن كثيراً من مفاهيم هذه النماذج الحديثة تجد لها امتداداً—أو على الأقل تقاطعاً مفاهيمياً—في الطور التأسيسي للبلاغة العربية، كما تجلّى في إشارات الجاحظ، وابن قتيبة، والعسكري، ومشروع عبد القاهر الجرجاني. وتتمثل غاية البحث في تحليل بعض هذه المفاهيم البلاغية والنحوية، وقراءتها في ضوء اللسانيات الوظيفية الحديثة، للكشف عن أوجه التفاعل أو التقارب بين المسارين، بعيداً عن خطاب الاستلاب أو دعوى الأسبقية.

يتبع البحث منهجاً نوعياً وصفيًا وتحليليًا، يجمع بين الاستقراء والمقارنة، ويتوزع على ثلاث محطات رئيسية: تمهيد نظري في مفهوم الخطاب اللساني، عرض تأصيلي للمفاهيم التداولية في تراث البلاغة، ثم تحليل نماذج تراثية في ضوء النحو الوظيفي الخطابي.

### الدراسات السابقة:

شهدت السنوات الأخيرة تنامياً ملحوظاً في تناول البلاغة العربية ضمن أطر الدراسات اللسانية الحديثة، ولا سيما في ضوء التحولات التي شهدتها اللسانيات الوظيفية التداولية. ويلفت النظر أن جملة من الدراسات المنشورة باللغة الإنجليزية اتّسمت بصرامة علمية أعلى في توثيقها وتحليلها؛ إذ اعتمدت ضمن مصادرها المصادر الأصيلة للبلاغة العربية، ككتب الجاحظ والجرجاني، ونُظر فيها إلى الإشارات التداولية المثبوتة عند أئمة النحو العربي كسيبويه وابن جني.

وقد أبرزت دراسات متعددة هذا التحول في مقارنة البلاغة العربية من منظور لساني حديث، من ذلك تناول التطبيق الذي قدّمته عدد من الدراسات اللسانية للقرآن الكريم، مثل دراسة سلوى العوا 2018م الروابط الخطابية في سور متوسطة الطول من القرآن الكريم، محلّة بنيتها التداولية، ومبرزة دور أدوات الربط في تحقيق التماسك النصي وتوجيه الخطاب في مساره الحجاجي. ثم جاء عمل هشام الدين أحمد ونور فرحانة غفار ٢٠٢٥م ليقتراح إطاراً لسانياً وظيفياً لتحليل الخطاب القرآني، يُبرز آليات بلاغية مثل الالتفات والمجاز في ضوء علاقتها بالوظائف التداولية، كالإقناع والتأثير العاطفي والدعوى. وفي سياق متصل، قدّم إبراهيم رمضان وأنور الخميس ٢٠٢٤م مدخلاً مفاهيمياً يجمع بين البلاغة العربية، ونظرية الحجاج والتحليل النقدي للخطاب، كاشفين عن أبعاد تداولية وسياسية للنصوص ضمن سياقات سلطوية محددة.

يعكس هذا التتابع البحثي توجّهاً متنامياً نحو إعادة قراءة البلاغة العربية في ضوء النظريات

اللسانية المعاصرة، بوصفها منظومة تواصلية منفتحة، تسمح لدارسيها - انطلاقاً منها - بالتفاعل مع الدرس اللساني المعاصر، كما يكشف عن تبني معرفي لدى عدد من الباحثين الراضين للقطيعة مع التراث، والساعين إلى الإفادة منه في تطوير أدوات التحليل اللغوي الحديث دون استلاب معرفي، أو قطيعة منهجية. في المقابل، تسير بعض الدراسات العربية الحديثة باتجاه مغاير، إذ تناولت ميادة مبارك ٢٠٢٤م النظرية الوظيفية بالنقد والتحليل من منظور عربي، مؤكدةً ضرورة إعادة بناء المفاهيم التداولية في ضوء تطورات اللسانيات والتعليم والترجمة، دون أن ترفد دراستها بما يعضد عربية المنظور مثل ربطه بإرث العربية الثقافي التليد. وينطبق الأمر ذاته على دراسة عبد الوهاب صديقي ٢٠١٤م، الذي قدّم قراءة لمشروع أحمد المتوكل في تنميط الخطابات، ودراسة محمد زهّام ٢٠٢٥م، التي ربطت بين البيان العربي القديم والخطاب الإعلامي الحديث، دون أن تشير أيّ منها إلى علماء البلاغة والنحو قبل القرن السادس الهجري، رغم أن الدراستين اعتمدتا الاستضاء بأعمال أحمد المتوكل، وعماد عبد اللطيف، و كليهما له قدم راسخة في استصحاب التراث العربي النحوي والبلاغي في الدراسات المعاصرة.

بناء على ما سبق فإن أهمية هذا البحث تأتي من تبنيه إنعام النظر في التراث البلاغي العربي، والإفادة منه في فهم اللسانيات الحديثة، مع عنايته على نحو خاص بالتقارب بين أحوال المتكلم والمخاطب في البلاغة العربية، وبين مكونات قوالب النحو الوظيفي الخطابي التي نظّر لها كلٌّ من هنكفلد وماكنزي ٢٠٠٨م، والتي لم تجد بعد حظّها الكافي من التلقي، والقراءة في حقل البحث العربي المعاصر.

### مفهوم الخطاب:

ذهب محمد شومان إلى أنّ دراسات الخطاب والنص تبحث في بناء الوحدات اللغوية الكبرى ووظيفتها، مع عناية الخطاب باللغة والمجتمع، فهو "طريقة معينة للتحدث عن الواقع

وفهمه، كما أنه مجموعة من النصوص والممارسات الخاصة بإنتاج النصوص وانتشارها واستقبالها، مما يؤدي إلى إنشاء أو فهم الواقع الاجتماعي" (شومان، ٢٠٠٧م، ٢٥). إن هذا التعريف للخطاب يتقاطع وتعريف ابن جنبي للغة بأنها "أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم" (ابن جنبي، د.ت، ٣٤ / ١)؛ لأن الغرض يعكس الواقع الاجتماعي للقوم المعنيين، فالخطاب عند ابن جنبي وشومان هو أصل اللغة، بأبعادها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وبذا يكون تحليله: هو بيان واستخلاص واستنتاج تلك الأبعاد من الحروف والأصوات.

لقد اعتمدت اللسانيات الوظيفية تعريف الخطاب بأنه "كل إنتاج لغوي يُربط فيه ربط تبعية بين بنيته الداخلية وظروفه المقامية" (المتوكل، ٢٠١٣م، ٤٨٤)، إن هذا الربط بين الوحدات اللغوية وظروف إنتاجها المقامية يُحيل إلى العبارة التي ردها قداماء متأدي العربي، مثل: الجاحظ وابن قتيبة وابن عبد ربّه... إلخ، تلك العبارة التي نصها "لكل مقام مقال" (الجاحظ، ١٤٢٤هـ، ١٧٣ / ٣)، (الجاحظ، ١٩٦٤م، ٩٣ / ٢)، (ابن قتيبة، د.ت، ١٩) (ابن عبد ربه، ١٤٠٤هـ، ١٢٥ / ٢)، (١٤ / ٣). وقد أشار سيمون ديك بوضوح إلى أن مستعملي اللغة لا يتواصلون عن طريق جمل منعزلة، بل إنهم يكوّنون من هذه الجمل قطعاً أكبر وأعقد، أطلق عليها لفظ الخطاب (المتوكل، ٢٠١٣، ٤٨٥). لاحقاً ذهب ماكنزي إلى أن الخطاب هو المصطلح الذي يتيح لنا التعامل اللساني مع الكلمات والأصوات التي تعبر -مثلاً- عن الإعجاب والألم (Hengeveld & Mackenzie 2008, 3-4)، وأكاد -بتحفّظ- أدخل مع الأخيرة أسماء الأفعال نحو (صه، أف).

### معالجة الخطاب في نموذج تأسيس البلاغة العربية:

لا يمكن الجزم بتاريخ نشأة للبلاغة، لكن الأغلب أنها نشأت نتيجة تراكم شذرات من النقد، والمفاضلة بين الأشعار والخطب، في مجالس العرب وأسواقهم وأيام حروبهم المشهورة، من ذلك نقد النابغة أو الخنساء (العالمي، ١٣١٢هـ، ١١٠) لقول حسّان بن ثابت:

## لَنَا الْجَفَنَاتُ الْغُرُّ يَلْمَعَنَّ بِالضُّحَى وَأَسْيَافُنَا يَقْطُرَنَّ مِنْ نَجْدَةِ دَمًا

وقد أورد قدامة بن جعفر هذه الحادثة مفصلاً في المآخذ على حسان، والرد عليها، وهو في تناوله لهذه الحادثة يعالج عددا من المسائل التي تعالجها هذه الورقة، لذا نقتبس قوله: "على أن من أنعم النظر علم أن هذا الرد على حسان من النابغة - كان أو من غيره - خطأ بيّن، وأن حسان مصيب، إذ كانت مطابقة المعنى بالحق في يده، وكان الراد عليه عادلاً عن الصواب إلى غيره. فمن ذلك أن حسان لم يرد بقوله: الغر، أن يجعل الجفان بيضاً، فإذا قصر عن تصوير جميعها أبيض نقص ما أراد، وإنما أراد بقوله: الغر، المشهورات، كما يقال يوم أغر ويد غراء، وليس يراد البياض في شيء من ذلك، بل تراد الشهرة والنباهة. وأما قول النابغة في: يلمعن بالضحى، أنه لو قال: بالدجى، لكان أحسن من قوله: بالضحى، إذ كل شيء يلمع بالضحى، فهو خلاف الحق وعكس الواجب، لأنه ليس يكاد يلمع بالنهار من الأشياء إلا الساطع النور الشديد الضياء، فأما الليل فأكثر الأشياء، مما له أدنى نور وأيسر بصيص، يلمع فيه... وأما قول النابغة، أو من قال: إن قوله في السيوف: يجرين، خير من قوله: يقطرن، لأن الجري أكثر من القطر، فلم يرد حسان الكثرة، وإنما ذهب إلى ما يلفظ به الناس ويتعاودونه من وصف الشجاع الباسل والبطل الفاتك بأن يقولوا: سيفه يقطر دمًا، ولم يسمع: سيفه يجري دمًا، ولعله لو قال: يجرين دمًا، لعدل عن المألوف المعروف من وصف الشجاع النجد إلى ما لم تجر عادة العرب به." (قدامة، ١٣٠٢هـ، ١٨). إن هذا الخبر يُفيد نقطتين؛ أولاًهما أن النقد الذي وجّه إلى حسان اعتمد تحليل المقام الذي أنشأ فيه حسان مقاله؛ فهو في موضع الفخر، أراد إثبات الكرم لأهله معتمداً الكناية في قوله (لنا الجففات...) ومقتضى أن تكون لهم الجفان، أنهم يطعمون الطعام، وخصصوا لذلك جفناً، غير الجفان التي للاستعمال الأسري الضيق. ثم لما أراد أن يثبت لهم الشجاعة والدفاع عن الجار والمهلوف، استعمل كناية عن ذلك (وأسيافنا يقطرن من نجدة دما)، ويقطر الدم عادة من سيف القوي المنتصر. والأصل في الكناية أنها إظهار المعنى المراد بحجة على صدقه، دون استعمال لفظه المباشر، ليكون أقوى وقعا في نفس المتلقي، أو لنقل ليتصور في ذهن

المتلقي دون شك (الجرجاني، ١٩٩٢م، ٦٦).

لقد جاء الإنكار على حسن لعدم تمكنه التام من استغلال الأداة البيانية التي اختارها، فبدل أن ترسخ في ذهن المتلقي صورة كرم أهله الفياض، لم يستطع أن يرسم في ذهنه إلا صورة تتراوح بين البخل والعادية، وبدل أن يثبت لهم الشجاعة واكتمال العتاد، أثبت قلة الجفان والأسياف. أما النقطة الثانية، فهي النقطة التي أشار إليها قدامة، فالمقام ليس مقام صدق، وإنما هو مقام شعر وفخر، وكان على حسان تجاوز رسم الصور المعتادة للمعاني التي أرادها بالمبالغة في إثباتها، بل والغلو في ذلك على حدّ تعبير قدامة (قدامة، ١٣٠٢هـ، ١٩).

إذا كانت البلاغة العربية قد نشأت من شذرات كهذا الخبر، فهذا يعني أن هذا العلم قد نشأ لبيان ضرورة مناسبة الكلام، لفظاً ومعنى، للمقام الذي ينشأ فيه؛ أي ربط البنية اللغوية بمقامها التواصلية، ربط تبعية على حد تعبير المتوكل (المتوكل، ٢٠١٣م، ٤٨٤). لكن، هل البلاغة هي العلوم الثلاثة التي تميزت في مفتاح العلوم للسكاكي (السكاكي، ١٩٨٧م، ١٦١ -)، بيانا ومعاني وبديعا، ليشمل الأول التشبيه، الاستعارة، المجاز المرسل والكنائية، ويدخل في الثاني الخبر والإنشاء والقصر، والفصل والوصل... إلخ، وتتسع أبواب الأخير لتصل إلى ما يزيد على الخمسين بعد المئة مصطلح (الحلي، ١٣١٦هـ، ٤) تُعنى بوجوه تحسين الكلام (السكاكي، ١٩٨٧م، ٤٢٣). وإن كانت هذه هي البلاغة، فضمن أي فروعها ندخل رواية الجرجاني عن ابن الأنباري: "قال: ركب الكندي المتفلسف إلى أبي العباس وقال له: إني لأجد في كلام العرب حشواً! فقال له أبو العباس: في أي وضع وجدته ذلك؟ فقال: أجد العرب يقولون: عبد الله قائم، ثم يقولون إن عبد الله قائم، ثم يقولون: إن عبد الله لقايم، فالألفاظ متكررة والمعنى واحد. فقال أبو العباس: بل المعني مختلفة لاختلاف الألفاظ؛ فقوهم: عبد الله قائم، إخبار عن قيامه، وقوهم: إن عبد الله قائم، جواب عن سؤال سائل، وقوله: إن عبد الله لقايم، جواب عن إنكار منكر قيامه". (الجرجاني، ١٩٩٢م، ٣١٥).

إذ في عبارة خلت مما تناولته دروس البيان والبدیع والمعاني لاحقاً، اتضح أن البلاغة تعنى بأن تكون العبارة تناسب بدقة حال المتلقي، وإن كانت المعلومة متصلة بقيام عبد الله، إلا أنها صيغت بثلاثة مستويات، الأول يخلو من أداة تأكيد، لأنه إخبار لمتلقي خالي الذهن، والثاني مؤكد بـ(إن) ردًا على سؤال: ماذا يفعل عبد الله؟ أما الثالث، فمؤكد بـ(إن) و(اللام) لدحض إنكار قيام عبد الله. لقد عدّ الجرجاني (إن) أداة ربط، تربط الجواب بسياق السؤال، والجمل بعضها ببعض، قال: "وأدّل على أن ليس سواءً دخولها وأن لا تدخل، أنك ترى الجملة إذا هي دخلت ترتبط بما قبلها وتأنف معه وتتحد به، حتى كأن الكلامين قد أفرغاً وإفراغاً واحداً، وكأن أحدهما قد سبك في الآخر" (الجرجاني، ١٩٩٢م، ٣١٦). واستشهد على ذلك بعدد من الآيات القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ (الحج: ١)؛ فالتقوى استعداد لزلزلة الساعة، وقد أطال الجرجاني في بيان لطائف دخول (إن) ودورها في تغيير المعنى، وعلاقة هذا الدخول بحال كل من المتكلم والمتلقي (الجرجاني، ١٩٩٢م، ٣١٥-٣٢٧)، لكن كل ذلك اختفى من الدرسيين النحوي، والبلاغي العربيين بعد ذلك، حتى حين جاء المتوكل ليدرس قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية المعاصرة، لم يتجاوز ما قدمه النحاة من أن (إن) أداة تقتضي التوكيد (المتوكل، ٢٠١٣م، ١٧٥-١٧٩)، ولم يتناول أبعاد استعمال هذا التوكيد، تداولياً، على النحو الذي قدمه الجرجاني؛ فمعالجة الجرجاني ربطت بين البنية التركيبية والمستوى التداولي (المقام التواصلّي)، ربطاً جعل النحو التركيبي، مرآة تعكس صورة المقام التواصلّي.

### نموذج متكلم اللغة الطبيعية في البلاغة العربية:

تحدّث ديك ١٩٨٩م عن قدرة تواصلية تتوفر لدى مستعمل اللغة الطبيعية، وهي تكون من خمس ملكات على الأقل: الملكة اللغوية؛ التي تمكّن صاحبها من إنتاج وتأويل صحيحين لعبارات لغوية ذات بنيات متنوعة ومعقدة جداً، تختلف باختلاف المواقف التواصلية التي تُنتج فيها.

الملكة المنطقية؛ التي تمكّن مستعمل اللغة الطبيعية من اشتقاق معارف من الخطاب بواسطة قواعد استدلال تحكمها مبادئ المنطق الاستنباطي والمنطق الاحتمالي.

الملكة المعرفية؛ مسؤولة عن تكوين رصيد معرفي منظم يمكّن صاحبها من اشتقاق وتخزين المعارف بحيث يستحضرها في تأويل العبارات اللغوية. الملكة الإدراكية؛ التي تمكّن مستعمل اللغة الطبيعية من إدراك محيطه وأن يشتق من ذلك معارف يستخدمها في تأويل وإنتاج العبارات اللغوية. أما الملكة الاجتماعية؛ فهي وسيلة متكلم اللغة الطبيعي إلى معرفة وضبط الكيفية التي ينبغي أن يخاطب بها غيره، في موقف تواصل معين، لتحقيق غرض تواصل معين. (المتوكل، ٢٠١٣م، ٢٤ وما بعدها). سعى ديك في نمذجة الملكة اللغوية بغية الوصول إلى نحو تحقق فيه كفايات ثلاث: الكفاية التداولية، بحيث يمثل لكل الخصائص التداولية للعبارات اللغوية، داخل قالب النحوي ذاته، في مستوى سابق للمستوى الذي تتحقق فيه الخصائص البنيوية. أما الكفاية الثانية، فهي الكفاية النفسية: أي أن يكون هذا النحو ملائماً -غير معارض- لما أنتجه علم النفس المعرفي حول سلوك اللغوي، فأقصى بذلك القواعد التحويلية، وسعى لبناء قالب يتضمن جهازين أحدهما توليدي (يفسر توليد اللغة)، والآخر تحليلي (يفسر تحليل اللغة). أخيراً هدف ديك إلى الوصول إلى الكفاية النمطية، أي الوصول إلى نموذج نحوي قادر على أن يصف لغات تنتمي إلى أنماط مختلفة، مما يقتضي أن يكون هذا النحو صورياً/ تجريدياً، وواقعياً يحترم خصوصية الأنظمة اللغوية المختلفة. (المتوكل، ٢٠١٣م، ٢٨ -)

إنّ القارئ للبلاغة العربية القديمة - قبل أن تتحول درساً جامداً يطلب من التلميذ فيه بيان نوع الاستعارة وتحديد المحسن البديعي - يجد أن القوالب التي أشار إليها ديك ١٩٨٩م عولجت من خلال النقد والتذوق، على النحو الذي بيّناه في نقد شعر حسن أعلاه؛ فالكناية عن الكرم والشجاعة، لا يمكن أن تنتج أو تفهم إلا من خلال تفعيل قالب القصدي لغرض الفخر مقصداً



فبصرف النظر عن علاقة كاتبى الكتاب بعبارة الجرجاني، يمكننا القول بأن هذا الرسم ما هو إلا ترجمة لعبارة الجرجاني عن (معنى المعنى). "وهي أن تقول: (المعنى)، و(معنى المعنى)، تعني بـ(المعنى) المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، و(بمعنى المعنى)، أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يُفْضِي بِكَ ذَلِكَ الْمَعْنَى إِلَى مَعْنَى آخَرَ" (الجرجاني، ١٩٩٢م، ٢٦٣) والتي يفسر بها جعلهم "الألفاظ زينة للمعاني وحلية عليها" (الجرجاني، ١٩٩٢م، ٢٦٣) على "أنهم يضعون كلاماً قد أعطاك المتكلم أغراضه فيه من طريق معنى المعنى، فكنتى وعرض، ومثل واستعار، ثم أحسن في ذلك كله وأصاب" (الجرجاني، ١٩٩٢م، ٢٦٣)، حيث يرى الجرجاني "أن المعرض وما في معناه، ليس في اللفظ المنطوق به، ولكن معنى اللفظ الذي دللت به على المعنى الثاني" (الجرجاني، ١٩٩٢، ٢٦٣)، فهنا يُقرأ المعنى على أنه الغرض التواصلى الذي اتخذ القوة الإنجازية المستلزمة أسلوباً خطابياً، يجبر القالب المنطقي والإدراكي والاجتماعي على التفاعل مع القالب النحوي إنتاجاً للخطاب وتأويلاً له.

### نحو نحوٍ وظيفي للخطاب، أم نحو قراءة للتراث؟

لقد قسم ديك الخطاب بناءً على عدد من المعايير إلى أنواع، فبمعيار الوسيلة هناك خطاب منطوق، وآخر مكتوب. وبمعيار المشاركة هناك الخطاب الفردي (monologue) والثنائي (dialogue) والجماعي (polylogue). بمعيار علاقة المشاركين، هناك الخطاب المباشر (وجهاً لوجه)، أو شبه المباشر عبر الهاتف، أو التلفاز... إلخ، وغير المباشر الذي ضمته كتابة النصوص وقراءتها. بمعيار الرسمية هناك خطاب المؤسسات الرسمية، وخطاب غير رسمي كالذي بين الأصدقاء. أما بمعيار الأغراض فنجد الخطاب السردى، والحجاجي، والدعائي... إلخ. لقد صنّف ديك تحت هذه الأنواع الحوار، المقابلة، المحاضرة، المحادثة الهاتفية، الاجتماعات، الرسائل، وقصص الأطفال، وذهب إلى أن اختيار نوع الخطاب له أثره الواضح في البناء اللغوي. (Dik. 1997. 417)

إنّ ما فضّله ديك أواخر القرن العشرين، ورد مجملاً في قول ابن المقفع: "البلاغة اسم لمعانٍ تجرى في وجوه كثيرة؛ منها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون شعراً، ومنها ما يكون سجعا، ومنها ما يكون خطبا، وربّما كانت رسائل". (العسكري، ١٤١٩هـ، ١٤).

لقد شرح العسكري قول ابن المقفع مبيناً أن السكوت يعد بلاغة مجازاً، وذلك "إما عند جاهل لا يفهم الخطاب، أو عند ضيع لا يهرب الجواب، أو ظالم سليط يحكم بالهوى، ولا يرتدع بكلمة التقوى" (العسكري، ١٤١٩هـ، ١٤)؛ إضافة إلى استعمال العسكري لكلمة خطاب بالمفهوم الحديث في هذا السياق، نجد أنه بيّن المستويات التداولية بين المتكلم والمخاطب التي تُلزم المتكلم الصمت، وتجعله يعدل عن قصد التواصل اللفظي مع مخاطب بعينه إلى تواصل غير لفظي. أما قول ابن المقفع: "البلاغة في الاستماع"، فقد فسّره العسكري بالقول: "إنّ المخاطب إذا لم يحسن الاستماع لم يقف على المعنى المؤدّي إليه الخطاب. والاستماع الحسن عون للبلّغ على إفهام المعنى. وقال إبراهيم الإمام: حسبك من حظّ البلاغة ألاّ يؤتى السامع من سوء إفهام الناطق، ولا يؤتى الناطق من سوء فهم السامع." (العسكري، ١٤١٩هـ، ١٦)

هذا الدور الرئيسي الذي يلعبه المتلقي (المخاطب) في عملية التواصل اللغوي أشار إليه هنكفلد وماكنزي في مدخلهما لتمثيل المستوى العلاقي بالقول: إن المتكلم ربما يكون مضطراً للتعامل مع سوء الفهم، والمقاطعات، والمشوشات بل حتى لرفض غرضه التواصل، وأنّ تحقيق الغرض التواصل للمتكلم محكوم بسلسلة من الأفعال المقيّدة بالأسلوب العام، وأنّ هذه الأفعال (يقصد القرارات اللغوية) تأخذ (Dik 1997) محلها في معرفة المتكلم لحقيقة كون المتلقي له أغراض التواصلية وأساليبه لتحقيق هذه الأغراض.

على الرغم من أنّ أحوال المتكلم والمتلقي تدرس ضمن حقول البلاغة، وجد هنكفلد وماكنزي نفسيهما مضطرين لوضع تصورات وتمثيلات لها ضمن نموذجها للنحو الوظيفي الخطابي،

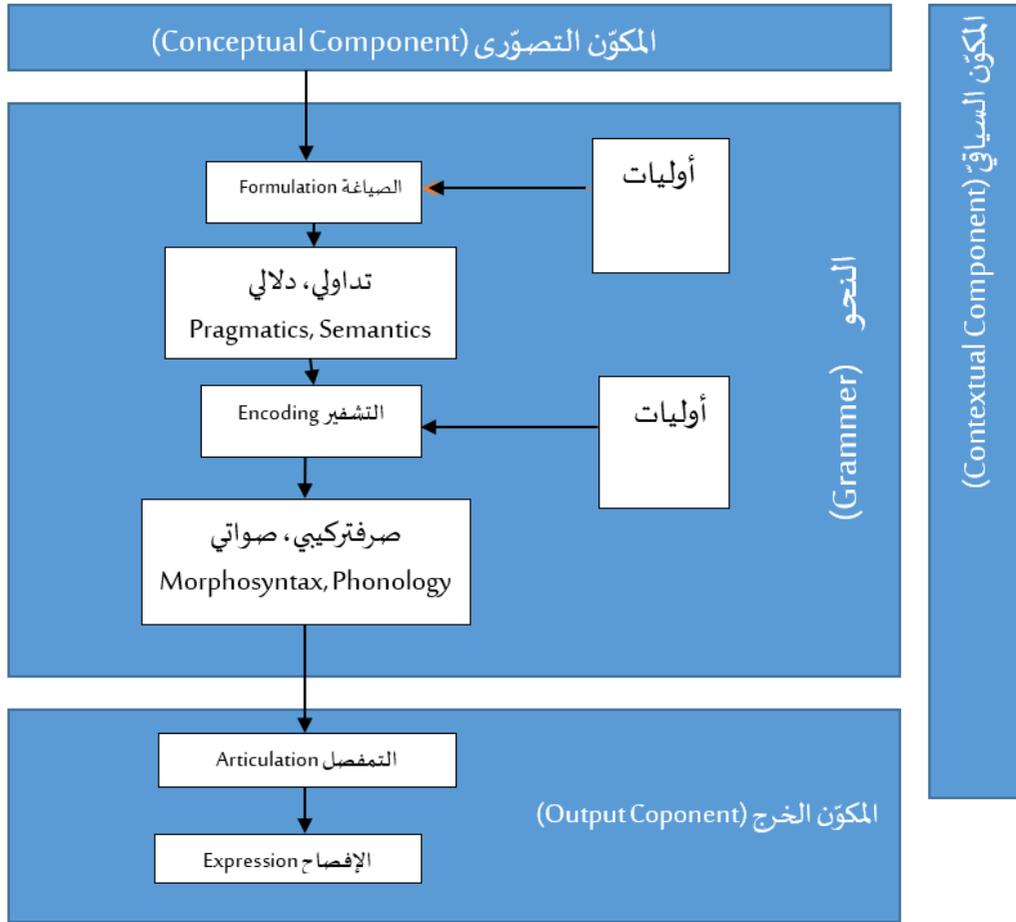
(Hengeveld & Mackenzie. 2008. 47) وهو نموذج قائم بالأساس على تطوير النموذج الأخير الذي قدّمه ديك، بل الذي مهّد له في فصل عنوانه: (Dik 1997, 409) Towards a functional grammar of discourse؛ لأنّ هذه الأحوال هي التي تحدد بنية الخطاب، ولم يوردا أي اقتباس يفيد اطلاعها على هذه الأحوال في البلاغة العربية، فبرغم معالجة النموذج لعدد من اللغات، يبدو أن فريقها البحثي افتقر إلى مطّلع على النحو والبلاغة العربيين.

### الوظائف النحويّة والدلالات التداولية:

في النماذج الأولى للنحو الوظيفي كانت الوظائف الدلالية سابقة للوظائف التداولية، ثم حدث جدال في الأمر، ووضعت الوظائف التداولية في نفس مرتبة الوظائف الدلالية، بعد أن كانت مع الوظائف التركيبية، ويّين المتوكل أنه في افتراض ديك يكون الأقرب أن تسند للحدود (المدخل المعجمي) الوظائف الدلالية ثم التركيبية، تليهما التداولية (المتوكل، ٢٠١٣م، ٥٦٣). هذا الافتراض يسقط عن النحو الوظيفي سعيه لتحقيق الكفاية التداولية التي تفترض أن المستوى التداولي يجب أن يمثّل له داخل المكوّن النحوي، وأن يكون سابقاً ومشرفاً على بقية المستويات، كما يسقط عنه الكفاية النفسية، إذ حسب ما قدّمه (Levelt) في كتابه (الكلام: من النية إلى التعبير: Speaking: From Intention to Articulation - الذي مثّل نقلة في علم النفس المعرفي، واللسانيات التداولية والحاسوبية- تبدأ عملية الكلام بتحديد القصد التداولي، فتحدد المضمون الدلالي المناسب له، ثم من بعد تأتي عملية مَفْصَلة التركيب، ومن ثمّ التحقيق نطقاً، أو كتابة، أو إشارة. (Berg 1990) (Taylor 1990)

في ٢٠٠٨م، قدّم هنكفلد وماكنزي نموذجاً للنحو الوظيفي الخطابي يتلاءم ورؤية ليفيلت وديك لعملية إنتاج الكلام، إذ يضع نموذجهما التمثيل التداولي مشرفاً على جميع المستويات الأخرى، وإن كان هو والتمثيل الدلالي يحدثان داخل عملية واحدة، هي عملية الصياغة.

## الرسم التوضيحي ٢ يبيّن البنية العامة لنموذج نظرية نحو الخطاب الوظيفي:



رسم توضيحي رقم (٢)

في هذا النموذج تنطلق عملية الصياغة من المكوّن التصوّري، ويمثّل فيها للقصد التواصليّ ضمن المستوى العلاقي / التداولي (Interpersonal Level)، ثم يكون التمثيل الدلالي في المستوى التمثيلي (Representational Level). في هذا النموذج المستوى العلاقي / التداولي هو الذي تحدّد فيه علاقة المتكلّم بالمخاطب، وعلاقته بفحوى كلامه، بينما يربط المستوى التمثيلي بين فحوى الكلام

وصيغة التعبير عنه، هل هي تعجب؟ إخبار؟ استفهام... إلخ، فهو مستوى يُعنى بتمثيل المعلومات في الخطاب. حينها يتحدّد الخطاب من خلال عملية الصياغة على المستويين التداولي والدلالي/ التمثيلي، يقدّم هذا الخرج لعملية التشفير، حيث تحوّل مجموعة من القواعد الصرف-تركيبية إلى المستوى الصرف-تركيبية، ثم تحوّل من مجموعة من القواعد الصوتية إلى المستوى الصوتي، ويسلم بذلك خرج المكون النحوي للمكون الخرج، حيث تحوّل قواعد التمثيل إلى تعبير سمعي أو بصري (Hengeveld & Mackenzie. 2008. 13).

عليه، فإنه وفق أحد أحدث نماذج النحو الوظيفي، يمكننا أن نحلل الأفعال الخطائية، من خلال بنيتها التركيبية وصولاً إلى القصد التواصلية، مع تجنّب النموذج لفحص المقام التواصلية، حال كونه لم يملك أثراً واضحاً في البنية الخطائية (Hengeveld & Mackenzie. 2008. 47) ! إنّ اللغة وسيلة الإنسان للتواصل، وللتعبير عن أفكاره، وهي أيضاً وسيلته لترفيهه، وإظهار الذكاء، هذا التعدد في الوظائف، لا بدّ أن يؤثر على البنية الخطائية، وهي وظائف كلها مرتبطة بسياق التواصل، عليه القول بأنّ هناك سياقات مقامية لا تؤثر على بنية الخطاب من ناحية تركيبية، عبر إسناد الوظائف النحوية يبدو أمراً مستحيلاً وغير منطقي. إنّ المستوى التركيبي، هو انعكاس للمستوى الدلالي الذي تمثله مفردات / معجم اللغة المعينة، وهذا المستوى الدلالي، التمثيلي، لا يمكن تصوّره إلا في حالة سياق مقاميٍّ محفّز، هو المستوى التداولي/ العلاقي.

قدّم الجرجاني في القرن الخامس الهجري قراءة عميقة لأثر التداول على البنية النحوية، وأنه ليس في اللغة ترتيباً عشياً للمفردات، قال: "وما ينبغي أن يعلمه الإنسان ويجعله على ذكر، أنه لا يتصوّر أن يتعلّق الفكرُ بمعاني الكليمِ أفراداً ومجرّدةً من معاني النحو، فلا يقومُ في وهمٍ ولا يصحُّ في عقلٍ، أن يتفكّر مُتفكّرٍ في معنى (فعلٍ) من غير أن يُريدَ إعماله في (اسمٍ)، ولا أن يتفكّر في معنى (اسمٍ) من غير أن يُريدَ إعمال (فعلٍ) فيه، وجعله فاعلاً له أو مفعولاً، أو يريد فيه حكماً سوى ذلك

من الأحكام، مثل أن يُريدَ جَعَلَهُ مبتدأً، أو خبراً، أو صفةً أو حالاً، أو ما شَاكَلَ ذلك. وإن أردتَ أن ترى ذلك عياناً فاعمِدْ إلى أيِّ كلامٍ شئتَ، وأزلْ أجزاءهُ عن مواضعها، وضِعاً يَمْتَنِعُ معه دخولُ شيءٍ من معاني النحو بها، فقل في:

### قَفَا نَبْكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ

(مِنْ نَبْكَ قَفَا حَبِيبٍ ذِكْرِي مَنْزِلٍ)، ثم انظر هل يتعلّق منك فِكْرٌ

بمعنى كلمة منها؟

واعلم أي لست أقول إن الفِكْرَ لا يتعلّق بمعاني الكَلِمِ المفردة أصلاً، ولكن أقول إنه لا يتعلّق بها مجردةً من معاني النحو، ومنطوقاً بها على وجه لا يتأتّى معه تقديرٌ معاني النحو وتوحيها فيها" (الرجاني، ١٩٩٢م، ٤١٠).

فالتعبير عن الغرض التواصلي، لا يظهر إلا من خلال إسناد الوظائف النحويّة التركيبيّة، وهو ما عبّر هنكفلد وماكنزي عن ظهوره باستراتيجية المتكلم (Hengeveld & Mackenzie. 2008. 46). إن اقتباساً طويلاً كالذي اقتطعناه من الرجاني كان لا بدّ منه قبل الإحالة إلى تناوله بيان أثر القصد التواصلي في البنية الخطائية وهو يفسّر الإعجاز في قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ ۖ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (هود: ٤٤) إذ أشار إلى دقائق إسناد النداء للأرض، واستعمال البناء للمجهول، وغيرها من التفاصيل (الرجاني، ١٩٩٢م، ٤٥).

تأثر الخطاب بالسياق الاجتماعي:

يبدو أن أكثر الثقافات، وأغلب الحضارات منذ القديم قد اتفقت على ضرورة بناء الخطاب

بما يتناسب وحال المخاطب، وقد ورد عند الجاحظ نقل عن تعريف البلاغة في الهند، يُلزم المتكلم بأن "لا يكلم سيد الأمة بكلام الأمة ولا الملوك بكلام السوقة." (الجاحظ، ١٤٢٣هـ، ١/٩٥)، وفي موضع آخر ينقل الجاحظ عن صحيفة بشر بن المعتمر: "ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما، ولكل حالة من ذلك مقاما، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات" (الجاحظ، ١٤٢٣هـ، ١/١٣٥).

إنّ هذه العبارات تشير بوضوح إلى أنّ التراث العربي القديم، في أصوله، وإفادته من الترجمة، قد وعى إلى أنّ التقسيم الاجتماعي الطبقي يعدُّ معطًى لا مهرب من إسقاطاته على المنتج اللغوي؛ بمعنى أنّ طبقة السوقة الحق الكامل في اختيار معجم وبنيات تركيبية تتناسب وأغراضهم التواصلية، في مقام يتسم غالبا بالبساطة والعملية، وعلى المتكلم إن كان من خارج هذه الطبقة، أن يراعي قواعدها عند توجيه الخطاب لها، وإلا فشل في إيصال غرضه. بالمقابل للطبقة الحاكمة أن تحافظ على بنية خطابية تعكس مستواها الاجتماعي، وهي غالبا ما تتبنى قواعد أكثر صرامة ومعجما أشد كثافة وتعقيدا من طبقة السوقة؛ ف"مدار الأمر على إفهام كل قوم بقدر طاقتهم، والحمل عليهم على قدر منازلهم" (العسكري، ١٤١٩هـ، ٢٠).

قدّم ديك معالجة لمسألة الطبقات الاجتماعية وأثرها على الخطاب، احترمت كون هذا التناسب بين مستوى اللغة والطبقة الاجتماعية أمر مشترك بين اللغات، وشبه هذا التناسب بالقطعة الموسيقية، التي تنسجم نغماتها بعضها مع بعض، وصولا للاكتمال؛ إذ يظل المتكلم في يتخذ سلسلة من القرارات أثناء الخطاب، ذلك وفق ما يقتضيه نوع الخطاب، الذي سترتب عليه أسلوبه؛ ففي خطاب نوعه أنه محاضرة أكاديمية، غالبا، لن يبدأ المحاضر بدعوة الطلاب للعب (Dik. 1997. 417). فأسلوب الخطاب سيتأثر بالمقام الذي قد يقتضي تهديبا مفرطا عند التعامل مع الشخصيات

الاعتبارية، وذات التهذيب قد يعد سخرية وتهكماً أو حتى تهديداً إذا استعمل في خطاب موجّه من الأعلى على الأدنى، كالذي ورد في تفسير الزمخشري (الزمخشري، ١٤٠٧هـ، ٤ / ٤٨٢) لقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ (الدخان: ٤٩)، فالمقام التواصلي، الذي من مكُوناته الطبقة الاجتماعية سيحدد الأسلوب / الاستراتيجية التي سيلجأ إليها المتكلم لتحقيق غرضه التواصلي.

## الخاتمة:

أثبتت هذه الورقة فرضيتها القائلة بأن التراث العربي في علم البلاغة لم يلق ما يليق به من عناية في اللسانيات الوظيفية رغم ما قدّمه البلاغيون العرب من أفكار متصلة بالخطاب والتداول والسياق. ففي النماذج الحديثة التي قدّمتها اللسانيات الوظيفية، عولجت البنية اللغوية من خلال مستويين، الأول من خلال كون اللغة ملكة من ملكات التواصل، يتفاعل قلبها النحوي مع بقية القوالب (المعرفي والمنطقي والإدراكي والاجتماعي)، ذلك في إطار نموذج مستعمل اللغة الطبيعية، الذي قدّمه ديك ١٩٩٧م، أثناء السعي لبنينة نحو وظيفي يحقق الكفاية النفسية وفق ما قدمه ليفيلت ١٩٨٩م، لقد قدّمت الورقة نماذج من النصوص التي وردت عند قدامة بن جعفر والجاحظ والجرجاني؛ تثبت وعيهم لضرورة تفاعل هذه القوالب في إنتاج الوحدة الخطابية وتأويلها.

في المستوى الثاني، عاجلت اللسانيات الوظيفية الخطاب داخل القلب النحوي، وفي نموذج النحو الوظيفي الخطابي الذي قدّمته هذه اللسانيات ضمن نماذجها الأحداث، مُثِّل للوحدات الخطابية، بحيث يكون التداول مشرفاً على الدلالة ومن ثم التركيب في حالة الإنتاج، ويبدأ التحليل من التركيب، الذي من شأنه أن يعكس كل المستويات السابقة له في عملية الإنتاج، لقد مثلت هذه الورقة لهذا النمط من التحليل داخل المكون النحوي بأمثلة من عبد القاهر الجرجاني، وهي ترى أنّ نظرية النظم التي قدّمها الجرجاني قدّمت نماذج واضحة ومباشرة في تحليل البنية التركيبية وصولاً إلى القصد التداولي، مع الوعي بتفاعل قوالب القدرة التواصلية في نفس الوقت، وذلك من خلال

الأمثلة البيانية التي فككها الجرجاني. أخيراً.

لقد قامت اللسانيات الوظيفية على افتراضين أساسيين: وظيفة اللغة هي التواصل، والوظيفة هي التي تؤثر على البنية، الأمر الذي لخصته العبارة العربية القديمة "لكل مقام مقال"، ونظر العرب في المقام على أنه غرض المتكلم، ونوع خطابه، وحال المخاطب، فعالجوا كل ذلك في مجالسهم قبل الإسلام، وكتبهم بعده. وخلاصة القول: إن النحو والبلاغة العربيين علمان يعينان بتحليل البنية الخطائية، وهما على قدمهما عاجلا بكفاءة أهم ما قامت عليه اللسانيات الوظيفية في تصورها تفاعل عدة قوالب عند المتكلم والمخاطب مع القالب النحوي لإنتاج الكلام.

## المصادر والمراجع

### أولاً: القرآن الكريم

### ثانياً: الكتب

### العربية:

- الجاحظ، عمرو بن بحر:
  - البيان والتبيين، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ١٤٢٣هـ.
  - الحيوان، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ.
  - رسائل الجاحظ، تح: عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٦٤م.
- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تح: محمود محمد شاكر، القاهرة، مطبعة المدني، ١٩٩٢م.
- ابن جعفر، قدامة، نقد الشعر، قسطنطينية، مطبعة الجوائب، ١٣٠٢هـ.
- ابن جنبي، أبو الفتح عثمان، الخصائص، القاهرة، الهيئة المصرية العاملة للكتاب، د.ت.
- الحلبي، صفى الدين، شرح بديعية صفى الدين الحلبي، المطبعة العلمية، ١٣١٦هـ.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت، دار الكتاب، ط٣، ١٤٠٧هـ.
- زهّام، محمد. البلاغة ومساهماتها في تحليل الخطاب. مجلة جسور المعرفة، مج. ١١، ع. ١، ٢٠٢٥م.

- السكاكي، يوسف بن أبي بكر، *مفتاح العلوم*، تح: نعيم زرزور، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م.
- شومان، محمد، *تحليل الخطاب الإعلامي أطر نظرية ونماذج تطبيقية*، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٧م.
- صدّيقى، عبد الوهاب، *نحو الخطاب الوظيفي: من تنميط اللغات إلى تنميط الخطابات – مقارنة أحمد المتوكل نموذجًا*. مجلة الدراسات الأدبية واللغوية، مج. ٥، ع. ٢، ٢٠١٤م.
- العاملي، زينب بنت علي، *الدر المثور في طبقات ربات الخدور*، مصر، المطبعة الكبرى الأميرية ١٣١٢هـ.
- ابن عبد ربه، شهاب الدين أحمد بن محمد، *العقد الفريد*، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤٠٤هـ.
- العسكري، أبو هلال، *الصناعتين*، تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، المكتبة العنصرية، ١٤١٩هـ.
- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري، *أدب الكاتب أو أدب الكتاب*، تح: محمد الدالي، د.م ، مؤسسة الرسالة، د.ت.
- المبارك، ميادة. *النظرية الوظيفية: النشأة والمؤثرات والمبادئ*، مع الربط بالمنجز اللغوي العربي. دراسات: العلوم الإنسانية والاجتماعية، مج، ٥١، ع. ٣، ٢٠٢٤م.
- المتوكل، أحمد، *قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية*، الرباط، دار الأمان، ٢٠١٣م.

### الإنجليزية:

- Ahmad, Hishomudin, and Norfarhana Ahmad Ghafar. 2025. Stylistic and Linguistic Variation in The Qur'an: Toward an Integrative Framework. *Quantum Journal of Social Sciences and Humanities* 6, no. 3: 424-433.

- Berg, Thomas, 1990. Speaking: From Intention to Articulation, Willem J.M. Levelt (review), *The American Journal of Psychology* 103, no. 3 pp. 409-418.
- Dik, Simon C., 1997, *The Theory of Functional Grammar, Part 2: Complex and Derived Constructions*, Kees Hengeveld (ed), Berlin. New York, Mouton de Gruyter.
- El-Awa, Salwa. 2020. Discourse Markers and the Structure of Intertextual Relations in Medium-Length Qur'anic Surahs: The Case of Sūrat Ṭāhā (Q 20). In *Structural Dividers in the Qur'an*, pp. 232-263. Routledge,
- Hengeveld, Kees and Mackenzie, J. Lachlan, 2008. *Functional Discourse Grammar: A typologically-based theory of language structure*, New York, Oxford University Press.
- Ogden, C. K. and Richards, I. A., 1989. *The Meaning of Meaning, introduced by Umberto Eco, United State of America*, A Harvest/ HBJ book.
- Ramadan, Ibrahim, and Abdulrahman Alkhamis. 2024. Arabic And Western Rhetoric: A Conceptual Introduction to Argumentation Critical Discourse Analysis" *Ijaz Arabi Journal of Arabic Learning* 7, no. 1.
- Taylor, M. Martin, 1990. "Speaking: From Intention to Articulation Willem J.M. Levelt (review)", *Computational Linguistics*. 16 /1, pp. 52–56.

# الجواب النحوي على من ادعى أن في القرآن خطأ نحويًا

د. محيي الدين محمد جبريل محمد

أستاذ مشارك، جامعة الجزيرة، السودان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية

## المستخلص

تناولت هذه الدراسة موضوعًا في غاية الأهمية وهو: الجواب النحوي على من ادعى أن في القرآن أخطاء نحوية، وإزالة اللبس النحوي عن بعض الآيات القرآنية، هذه الآيات التي يوهم ظاهرها أنها على خلاف القاعدة النحوية، وهدفت إلى إزالة ذلك اللبس وتوضيح الإشكالات، واتبعت المنهج الوصفي التحليلي، وتوصلت إلى عدة نتائج أهمها أنه لا لبس في القرآن ولا لحن، وأن الذي أدى إلى هذا الفهم الخاطئ في الآيات القرآنية هو عدم الإلمام بقواعد اللغة العربية إلمامًا تامًا، وعدم معرفة مذاهب العرب وما لهم من الافتنان بلغتهم، وعدم رد الأمر إلى أهله أو سؤال أهل الذكر فيما خفي وأشكل من معنى الآية وإعرابها- فهم معنى الآية على الوجه الصحيح الذي أنزلت عليه يؤدي إلى إعرابها الصحيح- هناك من أراد النيل من لغة القرآن وتحريف كلام الله عز وجل وتلحين آيات منه- القرآن الكريم هو الأصل والمصدر الذي يرجع إليه عند اختلاف النحاة في القاعدة النحوية فهو الأصل الذي تستمد منه الأدلة والحجج اللغوية لا العكس- أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف- للقرآن الكريم أنواع من التنفنن في الخطاب والأسلوب وذلك لما له من أثر جليل من الناحية النفسية؛ لأنه يجذب الانتباه ويوقظ الشعور ويحمل العقول على التساؤل والبحث؛ فتمتكن المعاني في النفس أيما تمتكن- من وظائف الإعراب في الأسلوب العربي الأصل الإيجاز؛ إذ يبدال حركة بحركة أو حرف بحرف يستغنى المتكلم عن لفظة أو جملة بأكملها. وتوصي الدراسة بإجراء دراسات في بقية الآيات التي يوهم ظاهرها مخالفة الأصول اللغوية- كذلك إجراء دراسات في الأحاديث النبوية الشريفة التي يوهم ظاهرها مخالفة قاعدة لغوية- الاهتمام باللغة العربية ودراسة أساليب العرب وتفنتنها في الكلام، لا سيما قواعد النحو والصرف ودراستها دراسة عميقة والتبحر فيها- على كل من أراد التعامل مع القرآن وفهمه وتدبره، أن يتزود بالعلوم الضرورية لذلك، وأن يطّلع على ما قاله العلماء الثقات من الصحابة والتابعين وأعلام المفسرين واللغويين في تفسير القرآن ومعانيه.

الكلمات المفتاحية: اللبس، اللحن، النحو، الخطأ، القرآن الكريم

## Abstract

The study dealt with the most important topic, which is grammatical pauses with Qur'anic verses, these verses that appear to be vague in contrast to the grammatical rule. It aims to remove this ambiguity and clarifying the problems. I followed a descriptive analytical method and reached to several important results, there is no ambiguity in verses of Quran and this due to misunderstanding for verses of Quran which unability to fully informed and knowing sects of Arab what their fascination with their language are not react to his people of remembrance as hidden confused on them in sense and parsing of verse. Understanding the meaning of the verse correctly that was revealed to him leads to its correct Arabic translation understanding the meaning of the verse in the correct manner that was revealed to him leads to its correct it's Arabic parsing. There are those who wanted to undermine the language of the Qur'an and distort the words of Allah Almighty and recite verses from it. The Noble Qur'an is the original and the source that the grammarians refer to when differing grammarians in the grammatical base the origin from which the evidence is derived, and the opposite linguistic arguments. The Qur'an revealed seven letters, all of which are sufficient The Holy

*Qur'an has various kinds of refinement in discourse and style, because of its significant psychological impact. Because it attracts attention, awakens feelings, and causes minds to wonder and search, so that the meanings are empowered in the soul wherever it is possible. One of the functions of parsing in the authentic Arabic style is brevity, as by replacing a movement with a vowel or a letter with a letter the speaker dispenses with a word or an entire sentence. The study recommends that conducting studies in the rest of the verses whose apparent contradiction is in origins of linguistic principles, as well as conducting studies in the noble prophetic Hadiths whose apparent contradiction is ambiguity of a linguistic rule, paying attention to the Arabic language and studying and mastering Arab styles of speech, especially the rules of grammar and morphology, studying them deeply and exploring inside. Everyone who wants to deal with, understand and contemplate the Qur'an must be provided with the necessary knowledge for that and to be familiar with what the trustworthy scholars have said from the believers and followers and the scholars of interpretations and linguists in this field.*

**Keywords:** Ambiguity, Arabic Grammar, The Holy Qur'an

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين، القائل في كتابه المكنون: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢)، والقائل: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾. (الحجر: ٩)، والصلاة والسلام على النبي العربي محمد وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن القرآن الكريم هو كلام الله -تعالى- الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، نزل به الروح الأمين -عليه السلام- على الصادق الأمين محمد ﷺ؛ ليكون تبياناً لكل شيء. فاعتنى به العلماء أيما اعتناء، بل لم يتوافر لنص ما توفر للقرآن الكريم من تواتر رواياته، وعناية العلماء بضبطها وتحريرها متناً وسنداً، وضبطها بالمشافهة عن أفواه العلماء الأثبات الفصحاء، من التابعين عن الصحابة عن الرسول ﷺ، فهو النص العربي الصحيح المتواتر المجمع على تلاوته بالطرائق التي وصل إليناها في الأداء والحركات والسكنات، وعلى هذا يكون هو النص الصحيح المجمع على الاحتجاج به في اللغة والنحو والصرف وعلوم البلاغة، وبقراءاته جميعاً الواصلة إلينا بالسند الصحيح حجة لا تضاهيها حجة.

وإذا كان كذلك فيستحيل أن يكون في القرآن لحنٌ أو أن يقول قائل فيه أن هذا ليس في موضعه، أو لو كان كذا لكان أجمل، أو غير ذلك من وجوه الاستدراك؛ فكل حرف أو كلمة أو عبارة فهي مقصودة وفي مكانها الصحيح الأتم، وحتى تلك الآيات المشككة الإعراب فهي صحيحة على أكمل وجه من وجوه كلام العرب عرفها من عرفها وجهلها من جهلها؛ فهي نوع من أنواع ابتلاء الله عز وجل لعباده، وقد قال ابن قتيبة: "ولو كان القرآن كله ظاهراً مكشوفاً حتى يستوي في معرفته

العالم والجاهل؛ لبطل التفاضل بين الناس، وسقطت المحنة، وماتت الخواطر، ومع الحاجة تقع الفكرة والحيلة، ومع الكفاية يقع العجز والبلادة". (ابن قتيبة، ١٣٩٣هـ، ١/٥٨)؛ فجاءت دراستنا هذه بعنوان: الجواب النحوي على من ادعى أنّ في القرآن خطأ نحويًا، وإزالة اللبس النحوي عن بعض الآيات القرآنية، وتنبع أهميتها في أنها تناقش وتصوّب مفاهيم عن آيات قرآنية يوهم ظاهرها أنها مخالفة لقواعد اللغة العربية، وهدفت إلى عرض بعض تلك الآيات وإزالة اللبس عنها بطريقة علمية مقبولة.

اتبعت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، ولم أقف على دراسات سابقة لهذا الموضوع غير أن العلماء تناولوا هذا الآيات وغيرها في كتبهم فهي مبثوثة في كتب التفاسير والقراءات وغيرها، لا سيما هذا الآيات موضع الدراسة وإشكالية الدراسة تكمن في مضمون العنوان؛ فهي هذه الآيات التي يوهي ظاهرها مخالفة القواعد النحوية وتم دراسة الآيات الكريمة حسب ترتيب المصحف الشريف، فبدأت بسورة البقرة وعرضت الآيات التي ورد فيها ما يوهي ظاهرها مخالفة للقاعدة النحوية؛ ذكراً أقوال العلماء وقول الباحث، ثم أتبع ذلك بالخاتمة التي احتوت على نتائج الدراسة وتوصياتها ثم مراجع الدراسة، والله أسأل التوفيق والقبول.

## الدراسة

١/ قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾. (البقرة: ١٢٤)، فالظاهر أن يقول (الظالمون) لأنه فاعل، أي: لا ينال الظالمون عهدي.

هناك قراءتان صحيحتان في الآية الكريمة بنصب (الظالمين) وهي قراءة الجمهور، ورفعها وهي قراءة قتادة والأعمش وأبو رجاء، قال السمين الحلبي: "الجمهور على نصب (الظالمين) مفعولاً و(عهدي) فاعل، أي: لا يصل عهدي إلى الظالمين فيدركهم، وقرأ قتادة والأعمش وأبو

رجاء (الظالمون) بالفاعلية و(عهدي) مفعول به، والقراءتان ظاهرتان؛ إذ الفعل يصحُّ نسبتَه إلى كل منهما فإنَّ مَنْ نالك فقد نلتَه، والنيل: الإدراك وهو العطاء أيضًا، نال ينال نيلاً فهو نائل". (السمين الحلبي، د:ت، ١٠٣/٢) وقال الطبري: "ذكر أنه في قراءة ابن مسعود: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمُونَ﴾ بمعنى: أن الظالمين هم الذين لا ينالون عهد الله وإنما جاز الرفع في (الظالمين) والنصب، وكذلك في (العهد)؛ لأن كل ما نال المرء فقد ناله المرء، كما يقال: نالني خير فلان، ونلت خيره، فيوجه الفعل مرة إلى الخير ومرة إلى نفسه". (الطبري، ٢٠٠٠م، ٢/٢٤) وقال الأخفش: "لأنَّ العهد هو الذي لا ينالهم، وقال بعضهم: (لا ينال عهدي الظالمون) والكتاب بالياء، وإنما قالوا (الظالمون)؛ لأنهم جعلوهم الذين لا ينالون". (الأخفش، ١٤١١هـ، ١/١٥٤). وقال الزجاج: "والمعنى في الرفع والنصب واحد؛ لأن (النيل) مشتمل على العهد وعلى الظالمين إلا أنه منفي عنهم، والقراءة الجيدة هي على نصب الظالمين؛ لأن المصحف هكذا فيه، وتلك القراءة جيدة بالغة إلا أني لا أقرأها، ولا ينبغي أن يُقرأ بها؛ لأنها خلاف المصحف، ولأن المعنى: أن إبراهيم عليه السلام كأنه قال: واجعل الإمامة تنال ذريتي واجعل هذا العهد ينال ذريتي، قال الله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ فهو على هذا أقوى أيضًا". (الزجاج، ١٤٠٨هـ، ١/٢٠٥). وقال الزمخشري: "وقرى (الظالمون) أي: من كان ظالمًا من ذريتك لا يناله استخلافي وعهدي إليه بالإمامة، وإنما ينال من كان عادلاً بريئًا من الظلم". (الزمخشري، ١٤٠٧هـ، ١/١٨٤)

وأرى أن الفعل (نال) فعل متعدٍ إلى مفعول واحد، مثل قوله تعالى: ﴿وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا﴾. (الأحزاب: ٢٥)، الفاعل (واو الجماعة) والمفعول (خيرًا) كذلك الآية الكريمة، فالفاعل هو (عهدي) مرفوع بضمّة مقدرة منع من ظهورها اشتغال المحل بحركة المناسبة لياء المتكلم، والمفعول به هو (الظالمين) وعلامة نصبه هي الياء؛ لأنه جمع مذكر سالم ينصب ويجر بـ(الياء) ومعنى (ينال) هنا: يصل ويصيب، والعهد: النبوة والإمامة، أي: لا يصل عهدي الظالمين من ذريتك، وليس معنى (ينال) هنا: يأخذ، إذ لو كان كذلك لكان فاعله (الظالمون) ولكان المعنى: لا

يأخذ عهدي الظالمون، فجملة لا يَنَالُ عَهْدِي الظالمين أفادت أنّ عهد الله لا يصل الظالمين، فالله سيجعل من ذرية إبراهيم أئمة وأنبياء وهذا الخير لا ينال الظالمين، ولا يدخلون فيه ولا يشملهم. وسبب الاختلاف في الآية الكريمة هو امتناع ظهور علامة الرفع وهي الضمة فوق الدال (عهدي) فَجُعِلَ (الظالمين) فاعلاً مؤخرًا و(عهدي) مفعولاً مقدمًا، والأصل تقديم الفاعل على المفعول لا سيما إذا كان السياق متضمنًا للبس؛ كعدم ظهور التشكيل، فلو قلنا: ضرب موسى عيسى، لا يجوز تأخير الفاعل منعًا من وقوع اللبس؛ إذ لا بد حينئذ من تقديم الفاعل وتأخير المفعول، فإذا لم يكن هناك لبسًا فيجوز التقديم والتأخير مثل ما جاء في أول هذه الآية ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبَّهُ وَلَيْسَ فِي مَجِيءِ الظالمين منصوبًا على المفعول به خلاف بين العلماء، بل إنهم نصوا على أن خواص الفعل (نال) أن فاعله يجوز أن يكون مفعولاً، ومفعوله يجوز أن يكون فاعلاً، على التبادل بينهما قالوا: لأن ما نالك فقد نلته أنت. وبهذا التركيب وردت الآيات التالية قوله تعالى: ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَائُهَا وَلَكِنَّ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ﴾ (الحج: ٣٧)، وقوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيحُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ﴾. (الأعراف: ٣٧) وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَذَلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾. (الأعراف: ١٥٢)

٢/ قوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٧)، فالظاهر أن يقول (والصابرون) لأنه عطف على قوله (والموفون) إلا أن النحاة قالوا أنه منصوب على المدح (البغوي، ١٤٢٠هـ، ١/ ٢٠٦) كقول الشاعر: (الخزني، ١٣٨٩هـ، ٢٩):

لَا يَبْعَدَنَّ قَوْمِي الَّذِينَ هُمْ      سُمُّ الْعُدَاةِ وَآفَةُ الْجَزْرِ

## النَّازِلِينَ بِكُلِّ مَعْرَكٍ وَالطَّيِّبُونَ مَعَاقِدَ الْأَرْبَعِ

فنصب (النازلين) على المدح، والاسم قبلها مرفوع؛ لأنه من صفة واحد، وقال الفراء: "ونصبت (الصابرين) لأنها من صفة (مَنْ) وإنما نصبت؛ لأنها منصفة اسم واحد، فكأنه ذهب به إلى المدح؛ والعرب تعترض من صفات الواحد إذا تطاولت بالمدح أو الذم فيرفعون إذا كان الاسم رفعا، وينصبون بعض المدح فكأنهم ينوون إخراج المنصوب بمدح مجدّد غير مُتَّبِعٍ لأوّل الكلام". (الفراء، د: ت، ١/١٠٥)

وأرى أنه نُصِبَ على الاختصاص، أي: أخص (الصابرين) فهو مفعول به لفعل محذوف تقديره: أخص بمدح، والغاية من نصب (الصابرين) أنه عندما تطاول الكلام في ذكر الصفات خالف في الأعراب؛ ليدل على أن الكلام ليس على وتيرة واحدة، بل على ضروب شتى؛ وهذا يوقظ الشعور ويشير الاهتمام. ويتساءل المرء لماذا هذا المخالفة في الأعراب؟ ولماذا نصب (الصابرين)؟ فيأتي الجواب: لأن الصابرين لهم فضل مكانة على غيرهم، ومزيد عناية وتشريف والأجر العظيم.

ومثل هذه الآية قوله تعالى: ﴿لَكِنَّ الرَّاٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُوْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِيْنَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُوْنَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَٰئِكَ سَنُوْتِيْهِمْ أَجْرًا عَظِيْمًا﴾ (النساء: ١٦٢).

فالظاهر أن يقول (والمقيمون) بالرفع؛ لأنه عطفًا على (والمؤمنون) كما قال بعده: ﴿وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾.

وقد زعم قوم - لا اعتبار بهم - أنه لحن، ونقلوا عن عائشة وأبان بن عثمان أنها خطأ من جهة كاتب المصحف، قالوا: وأيضًا فهي في مصحف ابن مسعود بالواو فقط نقله الفراء، وفي مصحف أبي كذلك (العيساوي، ١٤٣١هـ، ٦٨)، وهذا لا يصح عن عائشة ولا أبان. قال

الزخشري: "ولا يلتفت إلى ما زعموا من وقوعه لحنًا في خط المصحف، وربما التفت إليه من لم ينظر في الكتاب ولم يعرف مذاهب العرب وما لهم في النصب على الاختصاص من الافتتان، وغبي عليه أن السابقين الأولين الذين مثلهم في التوراة ومثلهم في الإنجيل كانوا أبعد همة في الغيرة على الإسلام وذوب المطاعن عنه، من أن يتركوا في كتاب الله ثلثة ليسدها من بعدهم، وخرقًا يرفوه من يلحق بهم". (١٤٠٧هـ، ٣٩٧/١) قال السمين: "والمقيمين قراءة الجمهور بالياء، وقرأ جماعة كثيرة (والمقيمون) بالواو منهم ابن جبير، وأبو عمرو بن العلاء في رواية يونس وهارون عنه، ومالك بن دينار، وعصمة عن الأعمش، وعمرو بن عبيد، والجحدري، وعيسى بن عمر، وخلائق. فأما قراءة الياء فقد اضطربت فيها أقوال النحاة وفيها ستة أقوال أظهرها - وعزاه مكّي لسيبويه، وأبو البقاء للبصريين - أنه منصوب على القطع؛ يعني المفيد للمدح كما في قطع النعوت، وهذا القطع مفيد لبيان فضل الصلاة فَكثُرَ الكلام في الوصف بأن جُعِلَ في جملة أخرى، وكذلك القطع في قوله (والمؤتون الزكاة) هو لبيان فضلها أيضًا، لكن على هذا الوجه يجب أن يكون الخبر قوله (يؤمنون)، ولا يجوز أن يكون قوله (أولئك سنؤتيهم)؛ لأن القطع إنما يكون بعد تمام الكلام ... وثبت القطع مع حرف العطف، أنشد سيبويه (سيبويه، ١٤٠٨هـ، ٦٦/٢) قول أمية ابن أبي عائذ الهذلي:

وَيَأْوِي إِلَى نِسْوَةٍ عَطَّ لِي      وَشُعْتًا مَرَضِيْعَ مِثْلَ السَّعَالِي

(السكري، ١٣٨٥هـ، ٥٠٧/٢)

فنصب (شعئا) وهو معطوف، الثاني: أن يكون معطوفاً على الضمير في (منهم) أي: لكن الراسخون في العلم منهم ومن المقيمين الصلاة، الثالث: أن يكون معطوفاً على الكاف في (إليك) أي: يؤمنون بما أنزل إليك وإلى المقيمين الصلاة وهم الأنبياء، الرابع: أن يكون معطوفاً على (ما) في (بما أنزل) أي: يؤمنون بما أنزل إلى محمد وبالمقيمين، ويُعزَى هذا إلى الكسائي، واختلفت عبارة هؤلاء في (المقيمين) فقيل: هم الملائكة قال مكّي: ويؤمنون بالملائكة الذين صفتهم إقامة الصلاة

كقوله: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ الْأَنْبِيَاءَ: ٢٠﴾، وقيل: هم الأنبياء، وقيل: هم المسلمون، ويكون على حذف مضاف أي: وبدين المقيمين، الخامس: أن يكون معطوفًا على الكاف في (قبلك) أي: ومن قبل المقيمين، ويعني بهم الأنبياء أيضًا، السادس: أن يكون معطوفًا على نفس الظرف، ويكون على حذف مضاف أي: ومن قبل المقيمين، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، فهذا نهاية القول في تخريج هذه القراءة". (السمين، د:ت، ٤/١٥٣)

وأرى أن (وَالْمُقِيمِينَ) ليس معطوفًا على (الرَّاسِخُونَ) من باب عطف كلمة على كلمة، ليكون مرفوعًا مثله، ولكن العطف هنا من باب عطف جملة على جملة، والعدول عن الجملة الاسمية إلى الجملة الفعلية، ونصب اسم الفاعل بفعل مقدر (أمدح) والجملة معترضة بين المتعاطفين، وتخصيصهم بالذكر على سبيل المدح لبيان أهمية الصلاة في الدين (إبراهيم عوض، ١٤٢٦هـ، ٤١) إذ هي الرباط الذي يصل المؤمن بربه ويجعله دائمًا على ذكر منه، وليس المقصود مجرد (المصلين) بل (المقيمين الصلاة) أي: الذين يؤدونها على وجهها، وتظهر في قلوبهم وأعمالهم ثمرتها، فهؤلاء هم الجديرون بالمدح لا الذين يأتون الصلاة وهم كسالى مرآة للناس أو لمجرد التخلص من عبئها، وهذا من وظائف الإعراب في الأسلوب العربي الأصيل، إذ يبدال حركة بحركة أو حرف بحرف يستغنى المتكلم عن لفظة أو جملة بأكملها.

٣/ قوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحُجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾. (البقرة: ١٩٦)، فالظاهر أن يقول (تلك عشرٌ كاملةٌ) لأن المعدود مؤنث، ودليل التأنيث كلمة (كاملةٌ) و(تلك).

وأرى أن المعدود هنا مذكر وهو الأيام جمع يوم، واليوم مذكر فالصواب تأنيث العدد لا تذكيره.

٤ / قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، فالظاهر أن يقول: (ثلاثة أقراء) بجمع قلة؛ لأن تمييز الثلاثة إلى العشر جمع قلة.

إلا أن العلماء قالوا إنه إما أن يكون من باب الحذف، والأصل (ثلاثة أقراء من قروء)، أو إنه من باب الاتساع حيث استعمل جمع الكثرة مكان القلة، كما في الآية نفسها حين قال ﴿بِأَنْفُسِهِنَّ﴾ ولم يقل (نفوس)، أو إنه استعمل الأقيس والأفصح على عادة القرآن الكريم؛ لأن بناء أقراء وهو (أفعال) غير قياس؛ لأنه لا يطرد في (فَعَلَ) بفتح العين، أو إنه عندما قال: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ﴾ جمع فأتي بلفظ الكثرة؛ لأن كل واحدة من المطلقات تتربص ثلاثة أقراء.

٥ / قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾. (آل عمران: ٥٩)، فالظاهر أن يقول: (كن فكان).

(كُنْ) فعل أمر تام يحتاج إلى فاعل فقط، وهو ضمير مستتر تقديره: أنت، وهو بمعنى الوجود والتكوين، أي: تكوّن وتشكّل كما نريد، والفاء في (فيكون) حرف عطف، وجملة (يكون) معطوفة على جملة (كن) و(يكون) فعل مضارع تام، وفاعله تقديره هو، وجملة (يكون) في محل رفع خبر لمبتدأ محذوف، تقديره: فهو يكون أي: قال له: كن وتكون فهو كائن متكون، كما أمره الله، وكان المتوقع أن يعبر بالماضي، ثم قال له: كن فكان، لكنه عدل عن الماضي إلى المضارع، فقال: ثم قال له: كن فيكون، وذلك لكي نستحضر نحن في خيالنا خلق أدينا آدم - عليه السلام - لأن المضارع يدل على التجدد والاستمرار والحيوية والتفاعل. قال الإمام الفخر الرازي: "والجواب تأويل الكلام، ثم قال له كن فيكون فكان، واعلم يا محمد أن ما قال له ربك كن فإنه يكون لا محالة" (الرازي، ١٤٢٠هـ، ٨ / ٢٤٤). وقال السهيلي: "والجواب أن الفاء تعطي التعقيب والتسبيب فلو قال فكان لم تدلّ الفاء إلا على التسبيب وأن القول سبب للكون فلما جاء بلفظ الحال دل مع التسبيب على استعقاب أكون للأمر من غير مهل، وأن الأمر بين الكاف والنون قال له كن فإذا هو

كائن واقتضى لفظ فعل الحال كونه في الحال". (السهيلي، ١٤٢١هـ، ٦/٥)

٦/ قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾. (المائدة: ٦٩). فالظاهر أن يقول (والصَّابِئِينَ) لأنه عطفًا على (الذين) اسم إن، كما قال في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾. (البقرة: ٦٢). وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾. (الحج: ١٧).

قال سيبويه: "وأما قوله عز وجل (والصابئون) فعلى التقديم والتأخير، كأنه ابتداء على قوله (والصابئون) بعدما مضى الخبر، قال بشر بن أبي خازم:

وإِلَّا فَاعْلَمُوا أَنَّا وَأَنْتُمْ بُعَاةٌ مَا بَقِينَا فِي شِقَاقِ

(ابن أبي خازم، ١٣٧٩هـ، ١٦٥)

كأنه قال: بعاة ما بقينا وأنتم؛ فأتى بضمير الرفع (أنتم) بعد الواو التي لو كانت واو عطف لقال: (فاعلموا أنا وإياكم) بل (أنتم) مبتدأ وخبره محذوف، وجملة المبتدأ والخبر جملة اعتراضية والمعنى: وإلا فاعلموا أنا بعاة ما بقينا في شقاق، وأنتم أيضًا كذلك". (١٤٠٨هـ، ١٥٥، ٢)

وأرى أن (الصَّابِئُونَ) مرفوع على أنه مبتدأ والخبر محذوف، فكأنه ابتداء بقوله (والصَّابِئُونَ) لدلالة خبر إن عليه، ويكون تقدير الكلام هكذا (إن الذين آمنوا لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون، وكذلك الذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن منهم بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا) أي أن (الذين هادوا) مبتدأ خبره كلمة (كذلك) فهو إذن مرفوع، وكذلك المعطوفان عليه (الصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى)، وقد حذفت كلمة (كذلك) وانتقلت جملة المبتدأ والخبر لتحتل المكان

الذي يفصل بين اسم (إنّ) وخبرها. ويمكن أيضًا أن يكون قوله (وَالصَّابِئُونَ) وما عطف عليه استئناف آخر والخبر (من آمن) وقد أغنى هذا الخبر عن خبر (إن) ومثل هذا الاستعمال قول الشاعر:

نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا وَأَنْتَ بِمَا عِنْدَكَ رَاضٍ وَالرَّأْيُ مُخْتَلِفٌ

(قيس بن الخطيم، ١٣٨٧هـ، ١٧٣)

فقد حذف الخبر من الأول لدلالة الثاني عليه، أي نحن بما عندنا راضون، وأنها ليست من عطف المرفوع على المنصوب، وإنما هي من استئناف جملة بعد جملة، والآية بهذا الشكل الموجز البليغ تشير إلى أن اليهود والصابئين والنصارى يستطيعون النجاة يوم القيامة إذا دخلوا فيما دخل فيه المسلمون من الإيمان بالله واليوم الآخر وعملوا الصالحات.

٧/ قوله تعالى: ﴿وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِئْتَةً فَعَمُوا وَصَمُوا ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا وَصَمُوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ المائة: ٧١ ومثله قوله تعالى: ﴿لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾. (الأنبياء: ٣) فالظاهر أن يقول (ثم عمي ووصم كثير منهم) وأن يقول (وأسرّ النجوى).

قال العلماء هذه الآية واردة على بعض لغات العرب، وهي لغة: أكلوني البراغيث، ولها شواهد كثيرة في العربية، وهذه اللغة تخرج على أن اللواحق بالأفعال ليست ضمائر وإنما هي علامات على التثنية أو الجمع، وما بعدها هو الفاعل، أو أن تكون اللواحق هي الفاعل والظواهر بعدها بدل منها، أو فاعل لفعل محذوف يفسره المذكور، والتقدير في الآية مثلاً: (وأسروا النجوى أسرها الذين ظلموا) قال، ابن مالك في الفيتة:

وَجَرِدِ الْفِعْلَ إِذَا مَا أُسْنِدَا      لِإِثْنَيْنِ أَوْ جَمْعٍ كَ (فَارَ الشُّهَدَا)  
وَقَدْ يُقَالُ سَعِدَا      وَالْفِعْلُ لِلظَّاهِرِ بَعْدَ مُسْنَدُ

(ابن عقيل، ١٤٠٠هـ، ٧٩/٢):

قال ابن عقيل: "مذهب طائفة من العرب وهم بنو الحارث بن كعب كما نقل الصفار في شرح الكتاب أن الفعل إذا أسند إلى ظاهر مثنى أو مجموع أتى فيه بعلامة تدل على التثنية أو الجمع فتقول: قاما الزيدان وقاموا الزيدون وقمن الهندات فتكون الألف والواو والنون حروفًا تدل على التثنية والجمع كما كانت التاء في قامت هند حرفًا تدل على التثنية عند جميع العرب والاسم الذي بعد المذكور مرفوع به كما ارتفعت هند بـ(قامت) ومن ذلك قوله:

تَوَلَّى قَتَالَ الْمَارِقِينَ بِنَفْسِهِ      وَقَدْ أَسْلَمَاهُ مُبَعَّدٌ وَحَمِيمٌ

(ابن قيس الرقيات، ١٣٧٨هـ، ١٩٦)

وقوله:

يَلُومُونَنِي فِي اشْتِرَاءِ النَّخِيهِ      لِأَهْلِي، فَكُلُّهُمْ بَعْدِلِ الْأَوْمِ

(ابن الجلاح، ١٣٩٩هـ، ٧١)

وقوله:

رَأَيْنَ الْغَوَانِي الشَّيْبَ لَاحَ بِعَارِضِي      فَأَعْرَضَنَ عَنِّي بِالْحُدُودِ النَّوَاضِرِ

ف (مبعد وحميم) مرفوعان بقوله (أسلماه) والألف في أسلماه حرف يدل على كون الفاعل اثنين، وكذلك (أهلي) مرفوع بقوله (يلومونني)، والواو حرف يدل على الجمع، و(الغواني) مرفوع بـ(رأين)، والنون حرف يدل على جمع المؤنث. وإلى هذه اللغة أشار المصنف بقوله: (وقد يقال سعدة وسعدوا)؛ ومعناه أنه قد يؤتى في الفعل المسند إلى الظاهر بعلامة تدل على التثنية أو الجمع فأشعر

قوله (وقد يقال) بأن ذلك قليل والأمر كذلك، وإنما قال والفعل للظاهر بعد مسند لينبه على أن مثل هذا التركيب إنما يكون قليلاً إذا جعلت الفعل مسنداً إلى الظاهر الذي بعده، وأما إذا جعلته مسنداً إلى المتصل به من الألف والواو والنون وجعلت الظاهر مبتدأً أو بدلاً من الضمير فلا يكون ذلك قليلاً. وهذه اللغة القليلة هي التي يعبر عنها النحويون بلغة (أكلوني البراغيث)، ويعبر عنها المصنف في كتبه بلغة: "يَتَعَاقِبُونَ فِيكُمْ مَلَائِكَةٌ بِاللَّيْلِ وَمَلَائِكَةٌ بِالنَّهَارِ" (ابن حجر، ١٣٧٩هـ، باب فضل صلاة العصر)، و(النووي، ١٣٩٢هـ، فضل صلاتي الصبح والعصر والمحافظة عليهما)؛ فد(البراغيث)فاعل أكلوني وملائكة فاعل يتعاقبون هكذا زعم المصنف". (١٤٠٠هـ، ٢/٧٩).

وقال السمين: "قوله: ﴿وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ يجوز في محل (الذين) ثلاثة أوجه: الرفع والنصب والجر؛ فالرفع من أوجه، أحدها: أنه بدل من واو (أَسْرُوا) تنبيهاً على اتسامهم بالظلم الفاحش، وعزاه ابن عطية لسببويه، وغيره للمبرد. الثاني: أنه فاعل والواو علامة جمع دلت على جمع الفاعل، كما تدل التاء على تأنيثه، وكذلك يفعلون في التثنية فيقولون: قاما أخواك... وإليه ذهب الأخفش وأبو عبيدة، وضعّف بعضهم هذه اللغة، وبعضهم حسنها ونسبها لأزد شنوءة. الثالث: أن يكون (الذين) مبتدأً و(أَسْرُوا)جملة خبرية قدّمت على المبتدأ، ويُعزى للكسائي، الرابع: أن يكون (الذين) مرفوعاً بفعل مقدر فقيل تقديره: يقول الذين، واختاره النحاس قال والقول كثيراً ما يضمّر، ويدلّ عليه قوله بعد ذلك: ﴿هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ (الأنبياء: ٣)، وقيل: تقديره: أسرها الذين ظلموا، الخامس: أنه خبر مبتدأ مضمّر تقديره: هم الذين ظلموا. السادس: أنه مبتدأ وخبره الجملة من قوله: ﴿هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ﴾ ولا بدّ من إضمار القول على هذا القول تقديره: الذين ظلموا يقولون: هل هذا إلا بشر، والقول يضمّر كثيراً، والنصب من وجهين، أحدهما: الظم والثاني: إضمار أعني، والجرّ من وجهين أيضاً: أحدهما: النعت، والثاني: البدل من (للناس) ويعزى هذا للفراء وفيه بعد". (السمين، د: ت، ٨/١٣٢)

وأرى أن الواو في (يتعاقبون) ليست علامة على جمع الذكور، ولكنها ضمير جماعة الذكور، وهي فاعل، وجملة الفعل وفاعله صفة لملائكة الواقع اسم (إن) و(ملائكة) المرفوع بعده ليس فاعلاً، ولكنه من جملة مستأنفة القصد منها تفصيل ما أجمل أولاً، فهو خبر مبتدأ محذوف (صلاح الخالدي، ١٤٢٨هـ، ٣٧٣)، ولا يجوز ورود فاعلين لفعل واحد، إلا على رأيٍ ضعيف في اللغة تسمى لغة (أكلوني البراغيث) وإن كانت ضعيفة - كما يقول بعض النحاة - فالقرآن بعيد منها؛ لأنه أفصح وأبلغ كلام، ويمكن أن يكون (الذين) في محل رفع بدل من الضمير الفاعل في (أسرؤا) و(ظلموا) صلة الموصول، والتقدير: وأسروا النجوى الظالمون، فهي بدل الفاعل، فيصح أن تقول: أسر الذين ظلموا النجوى، أي: أسر الظالمون النجوى، فجملة (الَّذِينَ ظَلَمُوا) بدل من الفاعل.

٨ / قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (الأعراف: ٥٦)، فالظاهر أن يقول: (إن رحمة الله قريبة من المحسنين)؛ لأن الأصل أن يتبع الخبر المبتدأ في التذكير والتأنيث.

ولتوجيه تذكير خبر (إن) في الآية أقول: يجب أن يتبع الخبر المبتدأ في التذكير والتأنيث، إذا كان المبتدأ مؤنثاً تأنيثاً حقيقياً، ولم يفصل فاصل بين المبتدأ والخبر، تقول: عائشة قريبة منا، فإذا كان تأنيث المبتدأ غير حقيقي فيجوز أن يخبر بالتذكير أو التأنيث، وتأنيث (رحمت) غير حقيقي لأنها ليست أنثى حقيقية، وقد فصل لفظ الجلالة (الله) بين اسم (إن) وخبرها، وهذه الآية كقوله تعالى: ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا﴾. (الأحزاب: ٦٣)، فتأنيث الساعة غير حقيقي، وفصل فعل (تكون) بين الكلمتين، فجاءت كلمة (قريب) مذكراً وليست مؤنثة وهناك حكمة أخرى لتذكير خبر (إن) في الآية، وهي أن كلمة (قريب) مجاورة لكلمة (الله) فمن غير المناسب أن تؤنث (قريب) لهذه المجاورة اللفظية من باب تنزيه الله عن شبهة التأنيث اللفظي.

٩ / قوله تعالى: ﴿وَقَطَّعْنَاهُمْ اِثْنَيْ عَشَرَ أَسْبَابًا أُمَّةً﴾. (الأعراف: ١٦٠)، فالظاهر أن يقول: (اثنى عشر سبطاً) لأن قاعدة (أحد عشر واثنى عشر) توجب مطابقة العدد للمعدود، فالمعدود (أسباطاً)

والسبب مذكر، كما أن تمييز أحد عشر واثنًا عشر يجب أن يكون مفردًا لا جمعًا، وفي القرآن الكريم: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا﴾. (التوبة: ٣٦)، فالعدد والمعدود مذكران، والتمييز مفرد، قال ابن عاشور: "وجيء باسم العدد بصيغة التأنيث في قوله (اثنتي عشرة) لأن السبب أطلق هنا على الأمة فحذف تمييز العدد لدلالة قوله أممًا عليه". (ابن عاشور، ١٩٨٤م، ١٤٣/٩) وقال السمين: "قوله تعالى: ﴿وَقَطَّعْنَاهُمْ اثْنِي عَشْرَةَ﴾ الظاهر أن (قطّعناهم) متعد لواحد لأنه لم يُصمَّنْ معنى ما يتعدى لاثنين، فعلى هذا يكون (اثنتي) حالًا من مفعول (قطّعناهم) أي: فرقناهم معدودين بهذا العدد، وجوز أبو البقاء أن يكون (قطّعنا) بمعنى (صيرنا) وأن (اثنتي) مفعول ثان، وجزم الحوفي بذلك، وتمييز (اثنتي عشرة) محذوف لفهم المعنى تقديره: اثنتي عشرة فرقة و(أسباطًا) بدل من ذلك التمييز، وإنما قلت: إن التمييز محذوف، ولم أجعل (أسباطًا) هو المميّز لوجهين، أحدهما: أن المعدود مذكر لأن أسباطًا جمع سبب، فكان يكون التركيب اثني عشر، والثاني: أن تمييز العدد المركب وهو من أحد عشر إلى تسعة عشر مفرد منصوب، وهذا كما رأيت جمعًا وقد جعله الزنجشيري تمييزًا له معتذرًا عنه فقال: فإن قلت: مميّز ما عدا العشرة مفرد فما وجه مجيئه جمعًا؟ وهلا قيل: اثني عشر سببًا، قلت: لو قيل ذلك لم يكن تحقيقًا لأن المراد: وقطّعناهم اثنتي عشرة قبيلة، وكل قبيلة أسباط لا سبب، فوضع أسباطًا موضع قبيلة... وقال الحوفي: يجوز أن يكون على الحذف، والتقدير: اثنتي عشرة فرقة أسباطًا، ويكون (أسباطًا) نعتًا لفرقة، ثم حذف الموصوف وأقيمت الصفة مقامه، وأم نعت للأسباط، وأنث العدد وهو واقع على الأسباط وهو مذكر وهو بمعنى فرقة أو أمة... بالنظر إلى القبيلة، ونظير وصف التمييز المفرد بالجمع مراعاة للمعنى قول الشاعر عنتره:

فِيهَا اثْنَتَانِ وَأَرْبَعُونَ حُلُوبَةً      سُودًا كَحَافِيَةِ الْغُرَابِ الْأَسْحَمِ

(الزوزني، ١٣٢٣هـ، ٢٤٨)

فوصف (حلوبة) وهي مفردة لفظًا بـ(سودًا) وهو جمع مراعاة لمعناها، إذ المراد الجمع، وقال

الفراء: إنما قال (اثنتي عشرة) والسبب مذكر لأنّ ما بعده أمم فذهب التأنيث إلى الأمم، ولو كان اثني عشر لتذكير السبب لكان جائزاً... وقال الزجاج: المعنى وقطّعناهم اثنتي عشرة فرقةً أسباطاً، من نعت فرقة كأنه قال: جعلناهم أسباطاً وفرقتناهم أسباطاً، وجوّز أيضاً أن يكون (أسباطاً) بدلاً من اثنتي عشرة وتبعه الفارسي في ذلك، وقال بعضهم: تقدير الكلام: وقطّعناهم فرقةً اثنتي عشرة، فلا يحتاج حينئذ إلى غيره، وقال آخرون: جعل كلّ واحد من الاثنتي عشرة أسباطاً، كما تقول: لزيد دراهم ولفلان دراهم ولفلان دراهم، فهذه عشرون دراهم، يعني أن المعنى على عشرينات من الدراهم، ولو قلت: لفلان ولفلان ولفلان عشرون درهماً بإفراد درهم لأدّى إلى اشتراك الكل في عشرين واحدة والمعنى على خلافه. وقال بعضهم منهم البغوي: وفي الكلام تقديم وتأخير تقديره: وقطّعناهم أسباطاً أمماً اثنتي عشرة، وقوله (أمماً) إمّا نعت لأسباط وإمّا بدل منها بعد بدل على قولنا: إن أسباطاً بدل من ذلك التمييز المقدر، وجعله الزمخشري أنه بدل من اثنتي عشرة قال: بمعنى: وقطّعناهم أمماً لأن كل أسباط كانت أمة عظيمة وجماعة كثيفة العدد، وكلّ واحدة تؤمُّ خلاف ما تؤمُّه الأخرى لا تكاد تأتلف". (السمين، د: ت، ٥، ٨٤٨)

وأرى أن (أسباطاً) بدل من التمييز، ولا يكون (أسباطاً) تمييزاً؛ لأنه مذكر جمع وتمييز اثنتي عشرة ونحوه لا يكون إلا مفرداً. و(أمماً) بدل من (أسباطاً) أو من (اثنتي عشرة) وتمييز العدد محذوف، والتقدير: قطّعناهم اثنتي عشرة قطعة أو فرقة أو قبيلة أو أمة، وعدل عن جعل أحد الحالين تمييزاً في الكلام إيجازاً وتنبهاً على قصد المنّة بكونهم أمماً من آباء إخوة، وإن كل سبط من أولئك قد صار أمة، قال تعالى: ﴿وَأَذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَرْتُمْ﴾ (الأعراف: ٨٦)، فيكون الكلام في الآية هو: وقطّعناهم اثنتي عشرة قطعة، وجعلنا هذه القطع أسباطاً أمماً؛ فاتَّفَقَ العدد مع المعدود في التأنيث، وجاء المعدود التمييز مفرداً.

١٠ / قوله تعالى: ﴿كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلَاقِهِمْ

فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلَاقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلَاقِهِمْ وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا أُولَئِكَ حَبِطَتْ  
أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴿٦٩﴾. (التوبة: ٦٩)، فالظاهر أنّ يجمع اسم الموصول  
العائد على ضمير الجمع، فيقول: خضتم كالذين خاضوا.

قال السمين: " كالذي خاضوا: الكاف كالتي قبله وفي(الذي) وجوه أحدها: أن المعنى:  
وخضتم خووضًا كخوض الذين خاضوا، فحذفت النون تخفيفًا، أو وقع المفرد موقع الجمع...  
فحذف المصدر الموصوف والمضاف إلى الموصول، وعائد الموصول تقديره: خاضوه، والأصل:  
خاضوا فيه؛ لأنه يتعدى بـ(في)فاتسع فيه، فحذف الجار فاتصل الضمير بالفعل فساغ حذفه، ولولا  
هذا التدرّيج لما ساغ الحذف؛ لما عرفت ... أنه متى جرَّ العائد بحرف اشترط في جواز حذفه جر  
الموصول بمثل ذلك الحرف، وأن يتحد المتعلق...الثاني: أنّ(الذي) صفة لمفرد مفهم للجمع أي:  
وخضتم خووضًا كخوض الفوج الذي خاضوا، أو الفريق الذي خاضوا والكلام في العائد كما سبق  
قبل، الثالث: أنّ(الذي) من صفة المصدر والتقدير: وخضتم خووضًا كالخوض الذي خاضوه، وعلى  
هذا فالعائد منصوب من غير وساطة حرف جر، وهذا الوجه ينبغي أن يكون هو الراجح إذ لا  
محدور فيه، الرابع: أنّ(الذي) تقع مصدرية، والتقدير: وخضتم خووضًا كخوضهم ومثله:

فَثَّبَتَ اللَّهُ مَا آتَاكَ مِنْ حُسْنٍ تَثَبَّتَ مُوسَى وَنَصْرًا كَالَّذِي نَصَرُوا

(ابن رواحة، ١٩٧٢م، ٩٤)

أي: كنصرهم، وقول الآخر:

يَا أُمَّ عَمْرٍو جَزَاكَ اللَّهُ مَغْفِرَةً رُدِّيْ عَلَيَّ فُوَادِي كَالَّذِي كَانَا

(جرير، ١٣٥٣هـ، ٥٩٣)

أي: ككونه". (السمين، د: ت، ٦، ٨٣).

وقال الزمخشري: "فإن قلت: أي فائدة في قوله: ﴿فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلْقِهِمْ﴾ وقوله: ﴿كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ مغن عنه كما أغنى ﴿كَالَّذِي خَاضُوا﴾ عن أن يقال: وخاضوا فخصتم كالذي خاضوا؟ قلت: فائدته أن يَدُمَّ الأولين بالاستمتاع بما أوتوا ورضاهم بها عن النظر في العاقبة، وطلب الفلاح في الآخرة، وأن يخسس أمر الاستمتاع، ويهجن أمر الراضي به، ثم يشبه حال المخاطبين بحالهم. وأما ﴿وَخَضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا﴾ فمعطوف على ما قبله، ومسند إليه مستغن بإسناده إليه عن تلك المقدمة، يعني أنه استغنى عن أن يكون التركيب: وخاضوا فخصتم كالذي خاضوا". (الزمخشري، ١٤٠٧هـ، ٢/٢٨٨)

وأرى أنّ شبه الجملة (كالذي) صفة لمفعول مطلق محذوف، والتقدير: خصتم خوضًا كالذي خاضوه، أي: خصتم خوضًا كخوض الذين من قبلكم، وبهذا يكون اسم الموصول (الذي) عائداً على مفرد وليس على جمع، وبهذا اتفق الموصول وما عاد عليه، والخوض في الآية معطوف على الاستمتاع قبله، والمعنى: استمتعتم بخلافتكم استمتاعاً كاستمتاع الذين من قبلكم، وخصتم خوضًا كخوض الذين من قبلكم.

١١ / قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾. (طه: ٦٣). فالظاهر أن يقول: (إن هذين) لأنه اسم إن منصوب.

قرأ أبو عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر بالياء (إن هذين) وذهبوا إلى أنه غلط من الكاتب، وقيل رفع (هذان) على لغة بني الحارث وبني الهجيم وبني العنبر وزبيد وعُدرة ومُراد وخُتم الذين يلزمون المثني الألف في جميع حالاته، وأنهم يقولون: مررت برجلان، وقبضت منه درهمان، وجلست بين يديه، وركبت بغلاه، ومنه:

تَزَوَّدَ مِنْ بَيْنِ أَدْنَاهُ طَعْنَةً دَعْتَهُ إِلَى هَابِي التَّرَابِ عَقِيمِ

(ابن منظور، ١٤١٤هـ، مادة صرع)

وقال الآخر:

فَأَطْرَقَ إِطْرَاقَ الشُّجَاعِ وَلَوْ يَرَى مَسَاعًا لِنَابَاهُ الشُّجَاعُ لَصَمَّمَا

(المتلسم، ١٣٩٠هـ، ٣٤)

وكان عاصم الجحدري يكتب هذه الأحرف الثلاثة في مصحفه كما هي، فإذا قرأها قرأ: "إنّ هذين لساحران" وقرأ (المقيمون الصلاة) (النساء: ١٦٢). وقرأ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ﴾. (الحج: ١٧)، وكان يقرأ أيضًا في سورة البقرة: ﴿وَالصَّابِرُونَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ﴾. (البقرة: ١٧٧)، ويكتبها: الصابرين، وإنما فرق بين القراءة والكتاب لقول عثمان رحمه الله: "أرى فيه لحنًا وستقيمه العرب بألستتها فأقامه بلسانه، وترك الرسم على حاله". (الباقلاني، ١٤٢٢هـ، ٢٥٥٤،

وابن كثير يشدد نون(هذان) وهذه القراءة أيضًا سلمت من مخالفة الرسم العثماني، ومن مخالفة العربية، وتخرّج على أن(إن) هي المخففة، وهي مهملة وهذان مبتدأ وساحران خبره، واللام هي الفارقة بين إن النافية والمخففة من الثقيلة، ويجوز أن يكون اسمها ضمير الشأن، والجملة بعدها من المبتدأ والخبر خبرها. وقال: إن(إن) نافية، واللام بمعنى إلا، والتقدير ما هذان إلا ساحران. (أبو شعبة، ١٤٢٣هـ، ٣٧٤)

١٢ / قوله تعالى: ﴿رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقْتُ وَأَكُنُّ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (المنافقون: ١٠). فالظاهر أن يقول(فأكون) لأنه في موضع نصب عطفًا على(فأصدق).

هذه الآية فيها قراءتان سبعيتان: الأولى: (وَأَكُونُ) بالنصب، قرأ بها أبو عمرو بن العلاء البصري؛ لأنها معطوف على (أَصَدَّقَ) منصوب مثله؛ لأنّ المعطوف على المنصوب منصوب، والثانية: (وَأَكُنُّ) بالجزم وهي قراءة القراء التسعة وهو ليس معطوفًا على (أَصَدَّقَ) لأنه لا يجوز عطف المجزوم على المنصوب، ولكنه معطوف على محل (أَصَدَّقَ) ومحله الجزم؛ لأنه في معنى جواب شرط محذوف والتقدير: إن أخرجني أصدق وأكن، كما تقول: زني أكرمك وأعطك ففعل (أَصَدَّقَ) منصوب لفظًا لكنه مجزوم محلاً، قال السمين: "وأكن: قرأ أبو عمرو (وَأَكُونُ) بنصب الفعل عطفًا على (فَأَصَدَّقَ) و(فَأَصَدَّقَ) منصوب على جواب التمني في قوله (لولا أخرجني) والباقون (وَأَكُنُّ) مجزومًا، وحذفت الواو لالتقاء الساكنين، واختلفت عبارات الناس في ذلك، فقال الزمخشري: عطفًا على محل (فَأَصَدَّقَ) كأنه قيل: إن أخرجني أصدق وأكن، وقال ابن عطية: عطفًا على الموضع؛ لأنّ التقدير: إن أخرجني أصدق وأكن، هذا مذهب أبي علي الفارسي. فأما ما حكاه سيويه عن الخليل فهو غير هذا؛ وهو أنه جزم على توهم الشرط الذي يدلّ عليه التمني، ولا موضع هنا لأن الشرط ليس بظاهر، وإنما يعطف على الموضع حيث يظهر الشرط كقوله: ﴿مَنْ يُضِلِلِ اللَّهَ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَنْدِرُهُمْ﴾ (الأعراف: ١٨٦)، فمن جزم عطفه على موضع (فَلَا هَادِيَ لَهُ)؛ لأنه لو وقع موقعه فعل لانجزم، انتهى، وهذا الذي نقله عن سيويه هو المشهور عند النحويين، ونظر سيويه ذلك بقول زهير:

بَدَايِي أَنِّي لَسْتُ مُدْرِكَ مَا مَضَى  
وَلَا سَابِقِ شَيْئًا إِذَا كَانَ جَائِيًا

(ثعلب، ١٣٦٣هـ، ١٨٧)

فخفف (ولا سابق) عطفًا على (مُدْرِكَ) الذي هو خبر ليس على توهم زيادة الباء فيه؛ لأنه قد كثر جر خبرها بالباء المزيدة، وهو عكس الآية الكريمة؛ لأنه في الآية جُزِمَ على توهم سقوط الفاء، وهنا خِفِضَ على توهم وجود الباء، ولكن الجامع توهم ما يقتضي جواز ذلك، ولكني لا أحبّ هذا

اللفظ مستعملًا في القرآن، فلا يقال: جزم على التوهّم، لقبحه لفظًا، وقال أبو عبيد: رأيت في مصحف عثمان (وأكن) بغير واو وقد فرّق الشيخ بين العطف على الموضع والعطف على التوهّم بشيء فقال: الفرق بينهما: أنّ العامل في العطف على الموضع موجود، وأثره مفقود، والعامل في العطف على التوهّم مفقود، وأثره موجود... قلت: مثال الأول: هذا ضارب زيد وعمراً، فهذا من العطف على الموضع، فالعامل وهو (ضارب) موجود، وأثره وهو النصب مفقود، ومثال الثاني ما نحن فيه؛ فإنّ العامل للجزم مفقود، وأثره موجود، وأصرح منه بيت زهير فإنّ الباء مفقودة وأثرها موجود، ولكن أثرها إنما ظهر في المعطوف لا في المعطوف عليه، وكذلك في الآية الكريمة، ومن ذلك بيت امرئ القيس:

فَظَلَّ طُهَاهُ اللَّحْمِ مِنْ بَيْنِ مُنْضِجٍ      صَفِيفٍ شِوَاءٍ قَدِيرٍ مُعْجَلٍ

(امرؤ القيس، ١٩٥٨م، ٧)

فإنهم جعلوه من العطف على التوهّم؛ وذلك أنه توهّم أنه أضاف (منضج) إلى (صفيف) وهو لو أضافه إليه لجرّه فعطف (قدير) على (صفيف) بالجرّ توهّمًا لجرّه بالإضافة، وقرأ عبيد بن عمير (وأكون) برفع الفعل على الاستئناف، أي: وأنا أكون، وهذا عدّة منه بالصّلاح". (السمين، د: ت، ١٠، ٣٤٤)

وأرى أن (أصدّق) منصوب لفظًا بحرف (أنّ) إلاّ أنه مجزوم محلًا، على أنه جواب الشرط، فالجملة للتمني في الظاهر، لكنّها جملة شرطية في الحقيقة، والتقدير: إنّ أآخرني إلى أجل قريب أصدّق، وعليه يكون الفعل (أكن) مجزومًا عطفًا على موضع (فأصدق) الذي هو جواب الشرط في الحقيقة؛ لأنّ الفاء لو لم تدخل عليه لكان مجزومًا؛ لأنه جواب التحضيض الذي هو في معنى التمني والعرض، وما كان كذلك ينجزم جوابه، وإن كان فيه فاء انتصب، فلما كان الفعل المنتصب بعد الفاء

في موضع فعل مجزوم كأنه جزاء الشرط حمل قوله (وأكن) عليه، فيكون (أصدق) محله الجزم لو لم يكن فيه الفاء؛ لأنه جواب تمني، فدخل الفاء هو الذي نصبه، وعندما عطف الفعل بعده عليه جزمه كأن الفاء لم تدخل على الفعل الأول على الأصل، والتقدير: إن أخرتني أصدق وأكن، ومعنى الكلام على أساس جزم (أكن) هو: لولا أخرتني إلى أجل قريب فأصدق، وإن حدث هذا أكن من الصالحين، أي: أنّ الكافر يتعهد بفعل أمرين اثنين إن أخر الله أجله: يتصدق في سبيل الله، ويكون من الصالحين، وقد جمع القرآن الكريم هذا المعنى بغاية الإيجاز، فقط بتسكين نون (أكون) بدلًا من فتحها، والله أعلى وأعلم.

#### الخاتمة:

الحمد لله رب العالمين، الذي بنعمته تتم الصالحات، وقد أنعم عليّ بإتمام هذه الدراسة وقد توصلت في مجملها إلى النتائج التالية:

١/ أنه لا لبس في القرآن ولا لحن، وأن الذي أدى إلى هذا الفهم الخاطئ في الآيات القرآنية هو عدم الإمام بقواعد اللغة العربية إلمامًا تامًا، وعدم معرفة مذاهب العرب وما لهم من الافتتان بلغتهم، وعدم رد الأمر إلى أهله وسؤال أهل الذكر فيما خفي وأشكل من معنى الآية وإعرابها.

٢/ فهم معنى الآية على الوجه الصحيح الذي أنزلت عليه يؤدي إلى إعرابها الصحيح.

٣/ للقرآن الكريم أنواع من التفنن في الخطاب والأسلوب؛ وذلك لما له من أثر جليل من الناحية النفسية؛ لأنه يجذب الانتباه ويوقظ الشعور ويحمل العقول على التساؤل والبحث؛ فتمكن المعاني في النفس أيًا تمكن.

٤/ من وظائف الإعراب في الأسلوب العربي الأصيل الإيجاز؛ إذ يبدال حركة بحركة أو حرف بحرف يستغنى المتكلم عن لفظة أو جملة بأكملها.

٥ / جاء في الآيات الكريمة موضوع الدراسة بعض لغات العرب؛ ليجد العرب فيه ما يرضي أذواقهم وملكاتهم.

٦ / أخذ النحاة قواعدهم من القرآن والسنة وكلام العرب؛ لأن القرآن هو مرجعهم الأوثق في معرفة أساليب العرب في البيان، ومذاهبهم في التعبير.

٧ / هناك من ظنّ أن في القرآن لحناً، لقصور فهمه وقلة اطلاعه على أساليب العرب في البيان وتفننها في التعبير، أو لشيء في نفسه.

#### التوصيات:

١ / إجراء دراسات في بقية الآيات التي يوهم ظاهرها مخالفة الأصول اللغوية.

٢ / إجراء دراسات في الأحاديث النبوية الشريفة التي يوهم ظاهرها مخالفة قاعدة لغوية.

٣ / دراسة أساليب العرب وتفننها في الكلام مثل: التقديم والتأخير، والحذف والذكر، والتضمين، والإيجاز، والإطناب.

## المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: الكتب

- إبراهيم عوض، عصمة القرآن الكريم وجهالات المبشرين، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
- أحيحة بن الجلاح الأوسي، ديوان، جمع وتحقيق د. حسن محمد باجودة، شركة مكة للطباعة والنشر، نشر نادي الطائف الأدبي ١٣٩٩ هـ.
- الأخفش، أبو الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي البلخي البصري، المعروف بالأخفش الأوسط (ت ٢١٥ هـ)، معاني القرآن، تحقيق: د. هدى محمود قراءة، ط ١، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤١١ هـ، ١٩٩٠ م.
- الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، الانتصار للقرآن، تحقيق: د. محمد عصام القضاة، ط ١، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
- بشر بن أبي خازم الأسدي، ديوان، تحقيق د. عزة حسن، دمشق، ١٣٧٩ هـ.
- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤٢٠ هـ.
- ثعلب، أبو العباس ثعلب، شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٦٣ هـ.
- جرير بن عطية الخطفي، ديوان، نشر محمد إسماعيل الصاوي. دار الأندلس للطباعة والنشر، ١٣٥٣ هـ.

- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩ هـ.
- الخرنق بنت بدر، ديوان، تحقيق حسين نصار، وزارة الثقافة، مركز إحياء التراث، القاهرة، ١٣٨٩ هـ.
- الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي (ت ٦٠٦ هـ)، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣، ١٤٢٠ هـ.
- الزجاج، أبو إسحاق الزجاج إبراهيم بن السري بن سهل (ت ٣١١ هـ)، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، ط ١، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، ط ٣، ١٤٠٧ هـ.
- الزوزني، الحسين بن أحمد بن حسين، شرح المعلقات السبع، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.
- السكري، الحسن بن الحسين، شرح ديوان الهذليين، تحقيق عبد الستار فراج، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م.
- السمين الحلبي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن يوسف بن عبد الدائم (ت ٧٥٦ هـ) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، د: ت.
- السهيلي أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد، الروض الأنف، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
- سيويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٣، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

- صلاح عبد الفتاح الخالدي، القرآن ونقض مطاعن الرهبان، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب (ت: ٣١٠هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.
- ابن عاشور محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.
- عبد الله بن رواحة الأنصاري، ديوان، تحقيق حسن باجودة. مكتبة التراث، القاهرة، ١٩٧٢م.
- عبيد الله بن قيس الرقيات، ديوان، تحقيق: د. محمد يوسف نجم، دار صادر بيروت، ١٣٧٨هـ-١٩٥٨م.
- ابن عقيل عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث، القاهرة، دار مصر للطباعة، سعيد جودة السحار وشركاه، ط٢٠، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
- الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، ط١، د: ت.
- ابن قتيبة الدينوري أبو محمد عبد الله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط٢، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.
- قيس بن الخطيم، ديوان، تحقيق ناصر الأسد، دار صادر، بيروت سنة ١٣٨٧هـ.
- المتلمس الضبعي، ديوان، تحقيق حسن كامل الصيرفي، القاهرة، ١٣٩٠هـ.

- محمد بن محمد بن سويلم أبو شُهبة، المدخل لدراسة القرآن الكريم، ط٢، مكتبة السنة، القاهرة، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.
- امرؤ القيس، ديوان، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، ط٣، ١٩٥٨ م.
- ابن منظور، م حمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤ هـ.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العرب، بيروت، ط٢، ١٣٩٢ هـ.
- يوسف بن خلف بن محل العيساوي، رد البهتان عن إعراب آيات من القرآن الكريم، مكتبة دار ابن الجوزي، الدمام، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٣١ هـ، ٢٠١٠ م.

# شُحُّ النفس في القرآن الكريم: دراسة نفسية

د. السر أحمد محمد سليمان

أستاذ علم النفس التربوي المشارك بجامعة حائل – المملكة العربية السعودية

## المستخلص

القرآن الكريم هو الكتاب الذي يهدي للتي أقوم، وقد جاء التوجيه في القرآن بأهمية الوقاية من شح النفس في أكثر من موضع، ومنها قول الله عز وجل: ﴿... وَمَنْ يوقُ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الحشر: ٩). ولذا هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على مفهوم شح النفس، ودلالاته وأبعاده النفسية، ومصادره وعوامله، وآثاره على الإنسان والمجتمع، وكيفية الوقاية منه. وتم استخدام المنهج الوصفي التحليلي، لدراسة كلمة الشح في الآيات القرآنية، واستنباط دلالاتها النفسية وكيفية الوقاية من شح النفس. وتمت الإجابة عن تساؤلات الدراسة من خلال أربعة مباحث، ومن أهم النتائج التي تم التوصل إليها: وردت كلمة الشح في خمسة مواضع في القرآن الكريم، وتبين أن الشح خاصية نفسية تكوينية، موجودة لدى الإنسان، ويمثل الشح دافعا نفسيا قويا يتطلب الضبط والتحكم، فهو ينشط لإشباع حاجة نفسية داخلية يشعر بها الإنسان. وتبين أن شح النفس له مصادر وعوامل عدة تؤدي لاستثارته وظهوره، وهي: المشكلات الاجتماعية، الحروب، وانتفاء الإيمان. وتبين أن لشح النفس آثارا سلبية على المستوى الفردي والاجتماعي للإنسان في سلوكه وحالاته النفسية. والطرق المؤدية للوقاية من شح النفس تشمل كلا من: اتباع طرق الفلاح وفقا لما ورد في القرآن الكريم، فاعلية الذات وضبط الدوافع والتحكم فيها، وجود الذكاء العاطفي، والمقدرة على حل المشكلات.

الكلمات المفتاحية: شح النفس، الوقاية، الفلاح

## Abstract

*The Holy Quran guides to the upright path. It has given guidance, on the importance of preventing Aashuh (covetousness and stinginess), in more than one place, including the words of God Almighty: {And who so ever is saved from his own covetousness, such are they who will be the successful} [Al-Hashr: 9]. So this study aimed to identify the concept of Aashuh, its connotations, and psychological dimensions, its sources and factors, its effects on individuals and society, and how to prevent it. The descriptive analytical approach was used to study the concept of Aashuh in the Quranic verses, and to deduce its psychological connotations and how to prevent it. The study questions were answered, through four sections, and the most important results that were reached are: The word Aashuh was mentioned in five places in the Holy Quran, and it became clear from a psychological perspective that Aashuh is a formative psychological characteristic that exists in humans, and it represents a strong psychological drive that requires control, as it is activated to satisfy an internal psychological need that a person feels. It became clear that Aashuh has several sources and factors that lead to its arousal and appearance. These sources and factors include: social problems, wars, and the absence of faith. It became clear that Aashuh has negative effects on the personal and social levels of behavior and psychological wellbeing. The methods of preventing Aashuh include following what is subscribed in the Holly Quran as means of Alfalah (winning and success), self-efficacy, motives control, emotional intelligence and problem-solving ability.*

**Keywords:** Covetousness and Stinginess (Aashuh), Prevention, Successful (Alfalah)

## مقدمة:

الإنسان كائن معقد في مكوناته وبنيته العضوية والنفسية، وما يصدر عنه من سلوك، وما زالت الظاهرة النفسية للإنسان تستدعي البحث والنظر والتأمل، وذلك من خلال التعرف على أبعاد السلوك الإنساني، وما يستند عليه من مكونات داخلية في شخصية الإنسان، وما يؤثر فيه من عوامل خارجية، وذلك من أجل التحكم في السلوك الإنساني، وتوجيهه وتعديله إلى الاتجاه الصحيح.

ولذلك توسعت الدراسات المتعلقة بالإنسان وخاصة الدراسات النفسية التي أفرزت فروعاً كثيرة لعلم النفس وتطبيقاته؛ فعلى سبيل المثال نجد أنّ الجمعية الأمريكية لعلم النفس (APA) تصدر قرابة المائة دورية ومجلة علمية بصورة راتبة في فروع علم النفس المختلفة.

والجوانب النفسية بصورة عامة تمثل ميداناً للدراسة للبحث والتبصر والتأمل والتفكير باعتبارها من الآيات التي تفضي الرؤية فيها إلى تبين الحق؛ كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ...﴾ (فصلت: ٥٣).

وقد تضمن القرآن الكريم كثيراً من الحقائق والتوجيهات المتعلقة بالنفس والسلوك الإنساني، فقد بلغت المفردات ذات الدلالات النفسية في القرآن الكريم ١٣٣٥ مفردة؛ ويمثل كل منها مفهوماً نفسياً له دلالات وأبعاد عميقة (سليمان، ٢٠٢٣، م، ١ / ٣٠).

والكلمات ذات الدلالات النفسية التي وردت في القرآن الكريم تمثل مفاهيم كبيرة فيما يتعلق بالسلوك والجوانب الشخصية للإنسان، وذلك لارتباطها بكل من الإيمان والكفر، ونظرة الإنسان للحياة، مثل مفهوم القلب، ومفهوم النفس، ومفهوم الصدر، والعقل، والتفكير، والفرح والحزن والخوف، وغيره. وبعض تلك الكلمات قد وردت في سياقات تشير إلى أنّ ذلك السلوك أو تلك السمة التي تعبر عنها الكلمة القرآنية تشير إلى جانب سلبي لدى الإنسان. ومن الأمثلة على

ذلك كلمة الشح التي وردت مرتبطة بالنفس الإنسانية في القرآن الكريم والأحاديث النبوية في سياقات تشير إلى سلبيتها وضرورة الوقاية منها.

### مشكلة الدراسة:

شغلت النفس الإنسانية الإنسان منذ القدم، ولقد سعى الإنسان جاهدا لمعرفة نفسه، واستخدم في ذلك مناهج وطرق عديدة، منها التأمّلات الفلسفية، ومنها الدراسات المسحية الإحصائية، ومنها الملاحظات المنهجية، ومنها الدراسات شبه التجريبية، وذلك من أجل أن يحقق الإنسان صحته النفسية المستدامة، وسعادته التامة؛ ولذا فقد توسعت المعارف النفسية حتى أصبحت علوما عديدة، وفروعا كثيرة تحت مظلة علم النفس والعلوم الإنسانية الأخرى.

وعلى الرغم من غزارة المعرفة النفسية التي أفرزتها البحوث النفسية، إلا أن هناك كلمات وعبارات قد ارتبطت بالنفس في القرآن الكريم، ولكنها لم تجد حظها من الدراسة أو التناول في علم النفس الحديث، ومن تلك العبارات عبارة: شح النفس.

وقد وردت عبارة شح النفس في القرآن الكريم في سياقات تدل على سلبية شح النفس، وتدل على أن الذين يُوقون من شح النفس هم المفلحون؛ وذلك في قول الله عزّ وجلّ: ﴿... وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الحشر: ٩). وقد وردت هذه الصيغة نفسها أيضا في سورة التغابن في الآية ١٦. وجاء التوجيه باتقاء الشح في الحديث النبوي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "اتَّقُوا الظُّلْمَ، فَإِنَّ الظُّلْمَ ظُلُمَاتٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَاتَّقُوا الشُّحَّ، فَإِنَّ الشُّحَّ أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، حَمَلَهُمْ عَلَى أَنْ سَفَكُوا دِمَاءَهُمْ وَاسْتَحْلَوْا حِمَارَهُمْ". (مسلم، ٢٠١٥ م، حديث رقم ٢٥٧٨).

وهذه الأدلة تشير إلى خطورة شح النفس بالنسبة للأفراد والمجتمعات، أي أن شح النفس

يعدُّ من الموضوعات المشكّلة ذات التأثير السلبي الكبير، ولذلك فمن الضروري دراسته من المنظور النفسي، ومعرفة آثاره، وتبيين كيفية الوقاية منه.

#### أسئلة الدراسة:

١. ما مفهوم عبارة شح النفس؟ وما دلالاتها وأبعادها النفسية؟
٢. ما مصادر شح النفس؟ وما عوامله؟
٣. ما آثار شح النفس على الإنسان والمجتمع؟
٤. ما طرق الوقاية من شح النفس؟

#### أهمية الدراسة:

تتضح أهمية الدراسة من خلال النقاط التالية:

١/ تضمن القرآن الكريم توجيهات عديدة للنظر والتفكر في الجوانب النفسية للإنسان، كما ورد في قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات: ٢١). وقول الله عزّ وجلّ: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ...﴾ (الروم: ٨). ولذا تظهر أهمية هذه الدراسة عن مفهوم شح النفس، واستقصاء أبعاد هذا المفهوم ودلالاته سعياً للنظر والتفكر في الجوانب النفسية للإنسان.

٢/ وردت عبارة شح النفس في القرآن الكريم والأحاديث النبوية باعتبارها صفة سلبية، وسلوكاً غير مرغوب فيه، وجاء التوجيه بالوقاية من شح النفس، ولذا تأتي هذه الدراسة للبحث عن تلك الجوانب السلبية والآثار الضارة للشح، وتبيين السبل والطرق الواقية من شح النفس.

٣/ تناولت بعض الدراسات كلمة الشح في القرآن الكريم والأحاديث النبوية من منظور لغوي

أو شرعي، ولكن هناك ندرة في الدراسات النفسية – على حسب علم الباحث – التي تبين مفهوم كلمة الشح وأبعادها النفسية، وكيفية الوقاية من شح النفس، ولذلك تأتي هذه الدراسة لتناول هذه الكلمة وتقديم دراسة نفسية نوعية متكاملة مع الدراسات السابقة بإذن الله.

٤/ تسعى هذه الدراسة إلى المساهمة في إثراء علم النفس المعاصر بالمفاهيم النفسية التي وردت في القرآن الكريم، لأنَّ علم النفس المعاصر ينطلق من منهجيات وطرق بحثية تستبعد القرآن الكريم، كما أشار إلى ذلك بعض رواد حركة تأصيل علم النفس في ضوء المنظور الإسلامي، وقد أدى عدم الاعتماد على القرآن الكريم على الأقل بوصفه مصدراً لافتقار علم النفس حتى في البلاد الإسلامية إلى دراسة المفاهيم النفسية والظواهر النفسية التي وردت في القرآن الكريم على الرغم من أهميتها. ولذا فإنَّ الرجوع إلى القرآن الكريم في دراسة ما يتعلق بالجوانب النفسية؛ يوصل عالم النفس المسلم إلى مرحلة الانعتاق التي وضعها مالك بدري مرحلةً أخيرةً في تأصيل علم النفس، ووصفها بقوله: "أما المرحلة الثالثة والأخيرة (مرحلة الانعتاق) فهي تلك المرحلة التي يدركون فيها، أنَّه على الرغم من أنَّ مدارس علم النفس المعاصرة تتشابه في ظاهرها مع الإسلام في بعض النواحي، إلا أنَّها ظواهر تختلف تماماً عن الإسلام فيما يختص بمفاهيم الحياة ووضع الإنسان ومصيره في هذا الكون" (بدري، ١٩٨٩م، ١٠١).

#### أهداف الدراسة:

تسعى هذه الدراسة لتحقيق الأهداف التالية:

١/ تبين مفهوم عبارة شح النفس ودلالاتها وأبعادها النفسية.

٢/ تحديد مصادر شح النفس وعوامله.

٣/ التعرف على آثار شح النفس على الإنسان والمجتمع.

٤/ تبين طرق الوقاية من شح النفس.

#### منهجية الدراسة:

تمّ استخدام المنهج الوصفي التحليلي الاستنباطي، وذلك بحصر كلمة الشح في الآيات القرآنية، وتحليلها وفق أهداف الدراسة والإجابة عن تساؤلاتها.

ومن الناحية التنظيمية فقد تكونت الدراسة من تمهيد تضمن: المقدمة، مشكلة الدراسة، أسئلة الدراسة، أهمية الدراسة، أهداف الدراسة، منهجية الدراسة، والدراسات السابقة. ومن ثمّ شملت الدراسة أربعة مباحث: تناول المبحث الأول مفهوم شح النفس ودلالاته النفسية، والمبحث الثاني تناول مصادر شح النفس وعوامله، والمبحث الثالث تناول آثار شح النفس، والمبحث الرابع تناول الوقاية من شح النفس وعلاجه. وبعد ذلك تمّت مناقشة النتائج وتقديم التوصيات.

#### الدراسات السابقة:

سعى الباحث لاستقصاء الدراسات السابقة حول موضوع البحث، وذلك في الدراسات الورقية والالكترونية، واستخدم محركات البحث الالكترونية، وخاصة المكتبة الرقمية السعودية (SDL) للحصول على الدراسات السابقة ذات الصلة بموضوع البحث، ولكن لم يعثر الباحث في حدود بحثه (في المكتبة الرقمية السعودية) وغيرها، على دراسة سابقة تناولت كلمة الشح في القرآن الكريم من المنظور النفسي بصورة مباشرة، ولكن هناك ثمة دراسات أخرى تناولت كلمة الشح من جوانب لغوية، أو دينية، وفيما يلي نماذج من الدراسات التي تناولت كلمة الشح فيما أشرنا إليه:

- أولاً: دراسة عمر جاد الرب (جاد الرب، ٢٠٢١م) بعنوان: أحاديثُ الشُّحِّ والبُخْلِ في

صَحِيحِ الإِمَامِ مُسْلِمٍ (دراسةً بلاغيةً): وقد هدفت إلى دراسة أَحَادِيثِ الشُّحِّ والبُخْلِ فِي صَحِيحِ الإِمَامِ مُسْلِمٍ، والكشف عن الروايات الأخرى المتقاربة معه فِي المعنى من صحيح البخاري وغيره، والفرق بين الشح والبخل، وتحليل ذلك بالمنهج التحليلي التكاملي البلاغي، وجاءت الدراسة فِي مبحثين، الأول فِي الشح، والثاني فِي البخل، وخلصت الدراسة إِلَى أَنَّ هُنَاكَ سبعة أَحَادِيثٍ، منها خمسة أَحَادِيثٍ فِي الشح، وحديثان فِي البخل، ومن خلال ذلك تبين أَنَّ الشح أعم من البخل؛ لكثرة وروده، وَأَنَّ خَاطَرَهُمَا لَا يقتصر على الفرد نفسه المتصف بأحدهما أو كلاهما، وَإِنَّمَا يعم الفرد والأسرة والمجتمع، وقد تنوعت الأساليب البلاغية فِي أَحَادِيثِ الشح والبخل.

- ثانيا: دراسة ماجد الزير(الزير، ٢٠٢٣م) بعنوان: ألفاظ البخل فِي كتاب التلخيص فِي معرفة أسماء الأشياء لأبي هلال العسكري: دراسة دلالية؛ وقد هدفت إِلَى دراسة حقل الألفاظ الدالة على البخل فِي ضوء ما قررته الدراسات اللسانية الحديثة فِي نظريات المعنى، معتمدا على ما جاء فِي المعاجم العربية من شرح وتفسير لهذه الألفاظ، وقُسم البحث إِلَى مبحثين، تناول الأول مفهوم نظرية الحقول الدلالية، وجذورها فِي التراث اللغوي العربي، وتناول الثاني ألفاظ البخل فِي كتاب التلخيص، وكانت خمسة عشر لفظا (ومن بينها لفظة الشح)، وذلك بغية الكشف عن أصول هذه الألفاظ، ومعرفة ما لحقها من تغير فِي دلالتها، وما هي مسوغات استعمالها فِي معنى البخل، وقد اعتمد البحث على المنهج الوصفي؛ وذلك لرصد و الألفاظ وتحليلها وبيان العلاقات الدلالية فيما بينها. ومن النتائج التي توصل إليها: ظهور علاقة الترادف بين بعض الألفاظ التي كانت تشترك فِي جميع الملامح الدلالية.
- ثالثا: دراسة غلام عباس (Abbas, 2024) بعنوان امتلاك الإنسان لطبيعة خاصة وعلاقته بالاقتصاد فِي ضوء القرآن الكريم، وقد توصل إِلَى أَنَّ الإنسان لَا يتعلم كل شيء من البيئة والمجتمع الخارجيين فقط، فوفقاً لتعاليم القرآن الكريم، يولد الإنسان على الفطرة. ويأتي

الإنسان إلى العالم بوعى معين وميول في العالم. وهناك العديد من الأمثلة في القرآن الكريم التي تصف طبيعة الإنسان. وفي مجال الاقتصاد؛ فإنَّ طبيعة الإنسان الموصوفة في القرآن الكريم هي حب الدنيا، وشهادة الإنسان الحدسية بأنَّه سيد، والتمرد عندما تكون الثروة والممتلكات كثيرة جدًّا، والابتعاد عن الله في الإغراءات، وبخل الإنسان، وجشع الإنسان، وإعطاء الأولوية لهذا العالم على الآخرة، والغرور وعدم الامتنان. ويرى الباحث أنَّ الوعي بهذه الأمور الطبيعية يجعل الإنسان أقرب إلى الله أيضًا.

وتعليقًا على هذه الدراسات وعلى الرغم من قلتها فإنَّها أيضًا ليست ذات صلة مباشرة بموضوع الدراسة الحالية، وذلك أنَّها لم تتناول مفهوم شح النفس ودلالاته النفسية بصورة خاصة، كما أنَّها لم تبيِّن كيفية الوقاية من شح النفس. وذلك لأنَّ أغراض تلك الدراسات تدور حول جوانب أخرى سواء اللغوية أو الدينية. ونظرًا لعدم حصول الباحث على دراسة تعنى بشح النفس وكيفية الوقاية منه بصورة مباشرة، فقد حرص على إجراء الدراسة الحالية.

### المبحث الأول: مفهوم شح النفس وأبعاده النفسية

يسعى هذا المبحث للتحقق من الهدف الأول والإجابة عن السؤال الأول للمبحث، وذلك من خلال تبيين مفهوم عبارة شح النفس ودلالاتها وأبعاده النفسية. وهذا المبحث يتضمن ثلاثة مطالب: الأول يتناول المعاني اللغوية لشح النفس، والثاني يتناول شح النفس في القرآن الكريم، والثالث يتناول الدلالات والأبعاد النفسية لشح النفس.

#### المطلب الأول: المعاني اللغوية لشح النفس

الجذر اللغوي لكلمة الشح هو (شحح)، وتشير المعاني اللغوية إلى أنَّ كلمة الشح تدل على حرص الفرد على ما لديه، وامتناعه عن إخراجه، إضافة إلى حرصه على زيادته بأخذ ما لدى

الآخرين. يقول ابن فارس: "كلمة الشح الأصل فيها المنع، ثم يكون منعا مع حرص" (ابن فارس، ٢٠٠١م، ٥٠١). والشح يدل على التطلع والحرص على الأخذ حتى لو تطلب الأمر نزاعا، قال ابن منظور: "وتشاحوا في الأمر وعليه: شح به بعضهم على بعض وتبادروا إليه حذر فوته؛ ويُقال: هما يتشاحان على أمر إذا تنازعا، لا يريد كل واحد منهما أن يفوته... والشح: حرص النفس على ما ملكت وبخلها به (ابن منظور، د.ت، مادة شح). ويضيف الخضيرى بأن الشح يتضمن التطلع إلى ما بيد الآخرين: "والشح: بخل بالمال مع حرص عليه، وتطلع لما بيد غيره" (الخضيرى، ٢٠١٦م، ٣٦٢). ويزيد الكفوي بأن الشح يفوق البخل لأنه يتمثل في الأصل النفسي الذي يؤدي للبخل: "البخل: هو المنع. والشح: الحالة النفسية التي تقتضي ذلك المنع" (الكفوي، ١٩٩٨م، ص ٢٤٢).

ويتضح من المعاني اللغوية التداخل بين كلمتي البخل والشح، ولكنها ليستا مترادفتين، فالبخل يشير إلى امتناع الفرد على إخراج ما عنده، ولكن الشح يزيد عليه بشدة الحرص على الامتناع عن إخراج ما لدى الفرد، إضافة على الحرص على أخذ ما لدى الآخرين.

ومن الناحية الدلالية فإن معنى الشح لا يخرج عن كونه شدة في البخل، وفسرت هذه الشدة بمعنى (الحرص على المنع)، وهذا المعنى أدى إلى ظهور علاقة دلالية بين الشح والبخل، وهي علاقة التضمن، حيث إن كل شحيح بخيل، وليس كل بخيل شحيح، فمعنى الشحيح متضمن لمعنى البخيل في أثنائه، وقد جاءت هذه العلاقة نتيجة لزيادة المكونات الدلالية في الشحيح عنها في البخيل، فمكونات الشحيح هي: المنع، والحرص (الزير، ٢٠٢٣م، ٢٣٨). والفرق بين الشح والبخل: أن الشح الحرص على منع الخير، ويقال زند شحاح إذا لم يور نارا، وإن شح عليه بالقدح كأنه حريص على منع ذلك، والبخل منع الحق، فلا يقال لمن يؤدي حقوق الله تعالى: بخيلا (العسكري، ١٩٩٤م، ١٩٣).

إذن فإن مفهوم شح النفس هو منع الشخص لإخراج ما عنده وحرصه عليه، إضافة إلى

تطلعه لأخذ المزيد من الآخرين لإضافته لما هو موجود عنده، ولو كان ذلك لا يتم إلا عن طريق المنازعة والطرق غير السوية.

### المطلب الثاني: شح النفس في القرآن الكريم

وردت ألفاظ الشح بناء على الجذر (شحح) في القرآن الكريم خمس مرات، في أربع سور، وأربع آيات، أي أتمها وردت مكررة في آية واحدة مرتين، وهي الآية ١٩ من سورة الأحزاب. والمواضع التي وردت فيها هي:

١. وردت بلفظ (الشُّحَّ) في قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَإِنَّ امْرَأَةً خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ مُحْسِنًا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (النساء: ١٢٨).

٢. وردت مكررة بلفظ (أَشِحَّةً) في آية واحدة قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿أَشِحَّةً عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِاللَّسِنَةِ حِدَادٍ أَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ أُولَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾ (الأحزاب: ١٩).

٣. وردت بنفس الصيغة (شُحَّ) في موضعين مختلفين في سورتين مختلفتين؛ وذلك في قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الحشر: ٩). وقول الله عزَّ وجلَّ: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَسْمِعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لَأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (التغابن: ١٦).

ونلاحظ في الآيات المذكورة أن كلمة الشح قد وردت بثلاثة صيغ هي: (الشُّحَّ)، (أَشِحَّةً)،

و(شُحَّ). كما أُنْهتْ ووردت مرتبطة بالنفس في قوله تعالى في موضعين: (شُحَّ نَفْسِهِ) في سورة الحشر وسورة التغابن. وفي سورة النساء في قوله تعالى: (الْأَنْفُسُ الشُّحَّ).

### المطلب الثالث: الدلالات والأبعاد النفسية لشح النفس

بناء على المعاني اللغوية لكلمة الشح، وباستقراء الآيات القرآنية التي وردت فيها كلمة الشح، وفي ضوء السياقات التي وردت فيها، وبالاعتداد على الأحاديث النبوية المبينة لمفهوم الشح، تتضح الدلالات والأبعاد النفسية لشح النفس، وذلك فيما يلي:

١/ الشح خاصية نفسية تكوينية: يتضح من الآيات القرآنية أن الشح مكون نفسي موجود لدى الناس ومرتبب بالنفس، ومما يدل على ذلك أن كلمة الشح قد وردت مضافة إلى النفس؛ كما في قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (التغابن: ١٦). وقول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ...﴾ (النساء: ١٢٨).

ومما يؤكد الوجود التكويني للشح في النفس الإنسانية ما بيّنه بعض المفسرين عن ارتباط الشح بالنفس أثناء تفسيرهم لتلك الآيات؛ فقد قال ابن عاشور: "وَمَعْنَى {وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ} مُلَازِمَةٌ الشُّحِّ لِلنُّفُوسِ الْبَشَرِيَّةِ حَتَّى كَأَنَّهُ حَاضِرٌ لَدَيْهَا. وَلِكَوْنِهِ مِنْ أَفْعَالِ الْجِبَلَةِ بِنْيِ فِعْلُهُ لِلْمَجْهُولِ عَلَى طَرِيقَةِ الْعَرَبِ فِي بِنَاءِ كُلِّ فِعْلٍ غَيْرِ مَعْلُومِ الْفَاعِلِ لِلْمَجْهُولِ" (ابن عاشور، د.ت، ٥/ ٢١٩). وقال الزمخشري: "ومعنى إحضار الأنفس الشح أن الشح يجعل حاضرًا لها لا يغيب عنها أبداً ولا تنفك عنه، يعنى أنها مطبوعة عليه" (الزمخشري، ٢٠٠٦م، ١/ ٤٣٩).

وأضاف الفخر الرازي مزيداً من التوضيح من خلال التفريق بين الشح والبخل؛ فقال: "وَأَعْلَمُ أَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ الشُّحِّ وَالْبُخْلِ هُوَ أَنَّ الْبُخْلَ نَفْسُ الْمَنَعِ، وَالشُّحُّ هُوَ الْحَالَةُ النَّفْسَانِيَّةُ

الَّتِي تَقْتَضِي ذَلِكَ الْمَنَعَ، فَلَمَّا كَانَ الشُّحُّ مِنْ صِفَاتِ النَّفْسِ؛ لَا جَرَمَ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الرازي، ٢٠١٢م، ١٥/٢٩٠).

وبالنظر إلى شخصية الإنسان من منظور السمات والتي من خلالها يظهر الفرد بطريقة نمطية في التفكير والشعور والتصرف في المواقف المتنوعة والأوقات المختلفة يمكن اعتبار الشح أحد تلك السمات إلا أنه سمة ينبغي الوقاية منها، وهذا يدل على أنه من السمات السلبية. ويرى بعض علماء نفس الشخصية أن الإنسان يولد بفسولوجيا محددة تؤدي إلى تنمية بعض السمات، وفي نفس الوقت هناك الكثير من السمات الأخرى التي يمكن تنميتها من خلال التنشئة الاجتماعية، ومن خلال التجارب الشخصية، وستكون هذه السمات متوافقة عبر الحياة، وسيتم التعبير عنها بطرق مختلفة (ميسراندينو، ٢٠١٥م، ٣١).

وعلى الرغم من اعتبار الشح سمة من السمات السلبية، إلا أنه يمكن الحد منها، والوقاية من تأثيراتها السالبة، وذلك أن الله سبحانه وتعالى قد بيّن أنه قد أهدم النفس فجورها وتقواها، ومدح الله عز وجل من زكاها بالفلاح، ومن دساها بالخيبة؛ كما ورد في قوله عز وجل: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (٩) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (الشمس: ٩ - ١٠).

٢/ الشح دافع نفسي قوي يتطلب الضبط والتحكم: تعرف الدافعية في علم النفس بأنها "المفهوم الذي نستخدمه عندما نصف القوى الفاعلة المؤثرة على الكائن العضوي في سلوك ما، أو تلك التي توجه سلوكه" (بيري، ٢٠١٦، ٢٤). ويتضح من الآيات القرآنية أن الشح يدل على دافع قوي ينشط لإشباع حاجة من الحاجات النفسية الداخلية التي يشعر بها الإنسان وتتطلب الإشباع الفوري. وقد بيّن علماء النفس أن الحاجة هي إحساس بالتوتر الداخلي لدى الفرد، أي فقدان مبدأ التوازن النفسي، نتيجة لافتقاره ما يحافظ على حياته، كالحاجة إلى الطعام أو الشراب.. فضلا عن أن هناك حاجات كثيرة ليست بالفسولوجية

ولكنها تعمل أثرها في كيان الإنسان (الحجازي، ٢٠١٢م، ١٦٨).

ولذا فإنَّ الشحَّ يمكن تصنيفه ضمن الحاجات النفسية المرتبطة بالمال والجوانب المادية الدافعة للتملك، ولكن الشحَّ على الرغم من عمله دافعا معبرا عن الحاجة للتملك إلا أنه يمكن ضبطه والتحكم فيه أيضا، فقد ورد في صحيح البخاري في باب قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الحشر: ٩)؛ عن أبي هريرة رضي الله عنه: (أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ ﷺ، فَبَعَثَ إِلَىٰ نِسَائِهِ، فَقُلْنَ: مَا مَعَنَا إِلَّا الْمَاءُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَنْ يَضُمُّ - أَوْ يُضِيفُ - هَذَا؟ فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ: أَنَا، فَأَنْطَلَقَ بِهِ إِلَىٰ امْرَأَتِهِ، فَقَالَ: أَكْرَمِي ضَيْفَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَتْ: مَا عِنْدَنَا إِلَّا قُوتٌ صَبِيَانِي، فَقَالَ: هَبِّي طَعَامَكَ، وَأَصْبِحِي سِرَاجَكَ، وَتَوَمِّي صَبِيَانِكَ إِذَا أَرَادُوا عَشَاءً، فَهَيَّآتْ طَعَامَهَا، وَأَصْبَحْتِ سِرَاجَهَا، وَتَوَمْتِ صَبِيَانَهَا، ثُمَّ قَامَتْ كَأَنَّهَا تُصَلِّحُ سِرَاجَهَا فَأَطْفَأَتْهُ، فَجَعَلَا يُرِيَانِهِ أَنَّهُمَا يَأْكُلَانِ، فَبَاتَا طَاوِيَيْنِ، فَلَمَّا أَصْبَحَ عَدَا إِلَىٰ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ: ضَحِكَ اللَّهُ اللَّيْلَةَ - أَوْ عَجِبَ - مِنْ فَعَالِكُمَا. فَأَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الحشر: ٩) (البخاري، ٢٠٠٢م، رقم الحديث ٣٧٩٨).

وفي هذا الحديث يتبين أنَّ هذا الصحابي وزوجه قد آثرا على نفسيهما على الرغم من الخصاصة التي كانت بهما، والخصاصة تعني الحاجة والفقر (ابن الملقن، ٢٠١١م، ص ٤٥٨). وتعني سوء الحاجة وشدتها (ميقاتي، ٢٠٠٧م، ص ٢٧٢). فيبدو أنَّ الشعور بالخصاصة أو الحاجة الداخلية هو الذي يُجرك دافع الشحَّ، ولكن قدرة ذلك الصحابي وزوجته على الإيثار هي التي ضبطت دافع الشحَّ على الرغم من الشعور بالحاجة للطعام في تلك الليلة.

ومما يدل على أن الشح هو دافع قوي، وأنه عندما ينشط يتطلب الإشباع ما ورد في قول الله عز وجل: ﴿وَإِنَّ امْرَأَةً خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: ١٢٨]. وقد ذكر القرطبي أن قوله تعالى: ﴿وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ﴾ إخبارٌ بأنَّ الشُّحَّ في كُلِّ أَحَدٍ. وَأَنَّ الْإِنْسَانَ لَا بُدَّ أَنْ يَشْحَ بِحُكْمِ خَلْقَتِهِ وَجِبَلَّتِهِ حَتَّى يَجْمَلَ صَاحِبَهُ عَلَى بَعْضِ مَا يَكْرَهُ (القرطبي، ٢٠٠١م، ١/ ٥٧١).

ولما كان الشح دافعا قويا يتطلب الإشباع فإن من يستطيع التحكم فيه ويضبطه؛ فإنه يستطيع أن يفعل أفضل الأعمال ويعتلي المراتب العليا بما لديه من الكفاءة الذاتية العالية في ضبط شحّه، كما ورد في الحديث النبوي (جاء رجلٌ إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، أيُّ الصَّدَقَةِ أَعْظَمُ أَجْرًا؟ قَالَ: أَنْ تَصَدَّقَ وَأَنْتَ صَاحِبُ سَاحِيحٍ سَاحِيحٍ تَحْسَى الْفَقْرَ، وَتَأْمُلُ الْغِنَى، وَلَا تُتْمَلُ حَتَّى إِذَا بَلَغَتِ الْخُلُقُومَ، قُلْتَ لِفُلَانٍ كَذَا، وَلِفُلَانٍ كَذَا وَقَدْ كَانَ لِفُلَانٍ) (البخاري، ٢٠٠٢م، رقم الحديث ١٤١٩).

٣/ الشح قد يصبح سمة دالة على اضطراب الشخصية: فقد ارتبط الشح بالنفاق والمنافقين، والمنافقون ذوو شخصيات مضطربة ليست مستقرة على حال واحد، كما ورد في قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَآؤُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا (١٤٢) مُدْبِئِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا﴾ (النساء: ١٤٢ - ١٤٣). وأصل التذبذب، التحرك والاضطراب (الطبري، ٢٠١٢م، ٣/ ٦٦). وحقيقة المذبذب الذي يذب عن كلا الجانبين أي يزداد ويدفع فلا يقرب في جانب واحد (الزخشري، ٢٠٠٦م، ١/ ٤٦٦). وأن المنافقين متحيرين في دينهم، لا يرجعون إلى اعتقاد شيء على صحة، فهم لا مع المؤمنين على بصيرة،

ولا مع المشركين على جهالة، ولكنهم حيارى بين ذلك (الطبري، ٢٠١٢م، ٣/٦٦).

والمنافقون اتسموا بالشح كما ورد في قول الله عز وجل: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمَعْوِقِينَ مِنْكُمْ وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا وَلَا يَأْتُونَ الْبَأْسَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (١٨) أَشْحَةً عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِاللِّسَانِ حِدَادٍ أَشْحَةً عَلَى الْخَيْرِ أُولَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا ﴿ (الأحزاب: ١٨ - ١٩). أي: هؤلاء المنافقون جبناء عند الحرب، أشحاء بخلاء عند تقسيم الغنيمة" (الطبري، ٢٠١٢م، ٦/١٨٢). ومما يبين ارتباط الشح باضطرابات الشخصية، وارتباطه بالاضطرابات العامة، والسلوكيات غير السوية ما ورد في الحديث النبوي: (يَتَقَارَبُ الزَّمَانُ، وَيَنْقُصُ الْعَمَلُ، وَيُلْقَى الشُّحُّ، وَيَكْثُرُ الْهَرْجُ قَالُوا: وما الهَرْجُ؟ قال: القَتْلُ القَتْلُ) (البخاري، ٢٠٠٢م، رقم الحديث ٦٠٣٧).

إذن من الناحية النفسية يتضح أن الشح سمة شخصية، موجودة لدى الناس ومرتبطة بالنفس، ويمثل الشح دافعا نفسيا قويا يتطلب الضبط والتحكم، فهو ينشط لإشباع حاجة نفسية داخلية يشعر بها الإنسان، وتظهر من خلال حب التملك، "ويعد حب التملك من الدوافع التي تتمثل في السلوك الذي يقوم به الإنسان من أجل حصوله على الأشياء واقتنائها، ويظهر بصورة مباشرة في الحرص على كسب الأموال والثروات والمحافظة عليها، والسعي لزيادتها" (سليمان والحواري، ٢٠٠٦م، ٧٠).

ونظرا لارتباط شح النفس بالنفاق والمنافقين، فهذا يدل على أنه يمثل سمة سلبية غير سوية، أي أنه يدل على ارتباطه بالشخصيات غير السوية. وسواء الشخصية في المنظور الإسلامي يرجع إلى المعيار الإيماني، "لأن الإسلام يجعل السمات الشخصية أو الصفات أو الخصائص للشخصية الإنسانية معلقة (وتابعة) بالموقف العقدي أو الإيماني للإنسان، تتغير سواء بانتقاله من حالة إلى

أخرى (كفر - نفاق - إيمان) أو بزيادة أو نقصان درجة إيمانه (من الإسلام إلى الإحسان)" (العاني، ١٩٩٨م، ٧٧). وفي علم النفس المعاصر يعتمد مفهوم السوي وغير السوي، أو الطبيعي والشاذ على معايير متنوعة منها الإحصائي ومنها البيولوجي ومنها الاجتماعي (Reber & Reber, 2001, p. 472). ومن جانب آخر تختلف النظرة إلى السواء وعدم السواء في علم النفس بناء على الثقافات (Atkinson & Carlson, 2015, p.32)، ولذلك نرى أنّ السواء وعدم السواء ليس ثابتا في علم النفس المعاصر، نظرا لاختلاف المعايير التي يتم الاستناد عليها؛ مما أدى إلى إظهار أزمة في علم النفس المعاصر (العاني، ٢٠٢٥م، ١٤٩).

إذن فقد اتضح أنّ الشح من الخصائص الموجودة لدى الإنسان، والتي يرتبط بها حب التملك، وهو من الدوافع النفسية، واتضح أنّ الشح سمة سلبية كامنة في النفس الإنسانية، ولكنها قابلة للترويض، بحيث أنّ الإنسان يمكن أن يجعلها في حدها الطبيعي الذي يدفعه للتملك والسعي للحصول على ما يرغب فيه، ولكن في نفس الوقت يفترض ألا يغفل عنها فتتجاوز حدودها، وتتحول إلى المستوى الذي يفرض على عدم السواء في سمات الشخصية وسلوك الإنسان وتصرفاته.

### المبحث الثاني: مصادر الشح وعوامله

يسعى هذا المبحث للإجابة عن السؤال الثاني: ما مصادر شح النفس وما عوامله؟ ولتحقيق هدف تحديد مصادر شح النفس وعوامله. وباستقراء الآيات التي ورد فيها الشح، وما ارتبط بها من الأحاديث النبوية، وما ورد في تفسير تلك الآيات، يمكن الاستدلال على وجود مجموعة من المصادر والعوامل الباعثة للشح، ويتضح ذلك فيما يلي:

١/ يظهر الشح ويستثار عند الأزمات والمشكلات الاجتماعية، ومن الأمثلة على ذلك ارتباط ظهور الشح عند الخلافات الزوجية، وقياسا على ذلك يمكن أن يظهر مع غيرها من

الخلافات الاجتماعية بمختلف مسبباتها، ولذا فإنَّ الشحَّ يمثل عائقاً لحل المشكلات الاجتماعية، ويجعل الوصول إلى الصلح صعباً، كما ورد في قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَإِنَّ امْرَأَةً خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ مُحْسِنًا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (النساء: ١٢٨). وهذا يدل على أنَّ النفوس قد جبلت على الشحَّ، وإنَّ هذا الشحَّ قد يكون حاضراً وظاهراً أثناء الخلافات بين الزوجين، ويعوق عن التنازل عما لهما من حقوق، فينبغي للزوجين علاج هذا العائق بتربية النفس على التسامح والإحسان. وهذا يؤكد أنَّ دافعية الشحَّ تتم استثارها وتمهيجها أثناء الخلافات الزوجية، وتجعل كلا الزوجين حريص على عدم التنازل عما يريده من الآخر؛ وهذا يعوق الصلح بينهما.

وقال السعدي في تفسيره لهذه الآية: "أي: فينبغي لكم أن تحرصوا على نزع هذا الخُلُقِ الدنيء من نفوسكم، وتستبدلوا به ضده وهو السباحة، وهو بذل الحق الذي عليك؛ والافتناع ببعض الحق الذي لك. فمتى وُفق الإنسان لهذا الخُلُقِ الحسن، سهل حينئذٍ عليه الصلح بينه وبين خصمه ومعامله، وتسهلت الطريق للوصول إلى المطلوب. بخلاف من لم يجتهد في إزالة الشحَّ من نفسه، فإنَّه يعسر عليه الصلح والموافقة، لأنه لا يرضيه إلا جميع ماله، ولا يرضى أن يؤدي ما عليه، فإن كان خصمه مثله اشتد الأمر" (السعدي، ٢٠٠٥م، ٢١٣).

٢/ يظهر الشحَّ ويستثار أثناء الفتن والاضطرابات، وخاصة أثناء الحروب، ومن الأمثلة على ذلك ظهور الشحَّ لدى بعض الناس عند مواجهة الأعداء في المعارك كما ورد في قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا وَلَا يَأْتُونَ الْبَأْسَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (١٨) أَشْحَةً عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِالسِّنَةِ حِدَادٍ أَشْحَةً عَلَى الْخَيْرِ أُولَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ

اللهُ أَعْمَاهُمْ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا ﴿ (الأحزاب: ١٨ - ١٩) " وَقَوْلُهُ: ﴿أَشْحَةٌ عَلَىٰ عَيْنِكُمْ﴾ أَي بِنَفْسِهِمْ وَأَبْدَانِهِمْ... إِشَارَةٌ إِلَى غَايَةِ جُبْنِهِمْ وَنَهَايَةِ رَوْعِهِمْ. وَقَوْلُهُ: ﴿أَشْحَةٌ عَلَى الْخَيْرِ﴾ قِيلَ الْخَيْرُ الْمَالُ، وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ مَعْنَاهُ أَنَّهُمْ قَلِيلُوا الْخَيْرِ فِي الْحَالَتَيْنِ كَثِيرُوا الشَّرِّ فِي الْوَقْتَيْنِ، فِي الْأَوَّلِ يَبْخُلُونَ، وَفِي الْآخِرِ كَذَلِكَ (الرازي، ٢٠١٢م، ١٣/١٩٥). وهذا يدل على أن الشح يتمثل في الحرص والبخل بالنفس والمال (أشحة عليكم). ويتمثل في الطمع والجشع للاستحواذ (أشحة على الخير).

٣/ يستثار الشح ويظهر عند انتفاء الإيمان، كما ورد في قول الله عز وجل: ﴿... أَشْحَةٌ عَلَى الْخَيْرِ أُولَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا...﴾ (الأحزاب: ١٩). وقال الألوسي في تفسيره لهذه الآية: {أُولَئِكَ} الْمَوْصُوفُونَ بِهَا ذَكَرَ مِنْ صِفَاتِ الشُّوْءِ {لَمْ يُؤْمِنُوا} بِالْإِخْلَاصِ فَإِنَّهُمْ الْمُنَافِقُونَ الَّذِينَ أَظْهَرُوا الْإِيمَانَ، وَأَبْطَنُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْكُفْرَ (الألوسي، د.ت، ٢١/١٦٥). وهذا الارتباط العكسي بين الإيمان والشح، يتضح من خلال الدور الإيجابي للإيمان في تزكية النفس وتطهيرها، وضبط الشح وإخفائه، وبالتالي فإن ضعف الإيمان أو انتفاؤه يجعل الشح ظاهراً مسيطراً على الفرد ودافعاً له لما يؤدي إلى الامتناع عن فعل الخيرات وحل المشكلات. وهذا يتبين أن شح النفس له مصادر وعوامل عدة تؤدي لاستثارته وظهوره، وتشمل كلا من: الخلافات الأسرية، والحروب، وانتفاء الإيمان.

### المبحث الثالث: الآثار السالبة لشح النفس

يسعى هذا المبحث للإجابة عن السؤال الثالث للبحث: ما آثار شح النفس على الإنسان والمجتمع؟ وذلك من أجل التحقق من الهدف الثالث: التعرف على آثار شح النفس على الإنسان والمجتمع.

وباستقراء الأدلة ودراستها يمكن استنباط الآثار السالبة لشح النفس على المستوى الفردي

والاجتماعي للإنسان في سلوكه وحالاته النفسية؛ ويتضح ذلك فيما يلي:

١/ يثير الشح دافعية التملك، وينمي الحرص الشديد على عدم الإنفاق في الظروف الطبيعية، مما يجعل الفرد متمركزا حول ذاته غير متفاعل مع غيره بصورة طبيعية، والدليل على ذلك أن الله سبحانه وتعالى قد بين لنا أن الذين يؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة هم المفلحون الذين وقوا من شح النفس؛ وذلك في قوله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شَحْحَ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الحشر: ٩). وهذا يدل على أن المصابين بشح النفس لن يتنازلوا عما يمتلكون. وذلك أن الخصاصة ليست ظرفا طبيعيا! فهي مثير لدافع التملك والشح، ولذا وصف من ينفق ويبذل في حالة الخصاصة بالفلاح.

ولذلك نجد أن الانفاق قد ارتبط بالوقاية من شح النفس؛ قال الله عز وجل: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَسْمِعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِّأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقِ شَحْحَ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (التغابن: ١٦). وقال الله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شَحْحَ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الحشر: ٩). ومما يؤكد أن الشح مرتبط بدافعية التملك ما ورد في الحديث النبوي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: (أَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَوْمًا يَنْهَانَا عَنِ النَّدْرِ، وَيَقُولُ: إِنَّهُ لَا يَرُدُّ شَيْئًا، وَإِنَّمَا يُسْتَخْرَجُ بِهِ مِنَ الشَّحِّ) (مسلم، ٢٠١٥م، رقم الحديث ١٦٣٩).

٢/ يؤدي الشح إلى انسحاب المصابين به من المشاركة في المهام الكبيرة، ويجعلهم يشعرون بالجبن والعجز عن الإقدام على المبادرات والمواجهات الحاسمة، ويمكن استنباط ذلك مما

ورد في قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا وَلَا يَأْتُونَ الْبَأْسَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (١٨) أَشْحَةً عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ... ﴿ (الأحزاب: ١٨-١٩). وقال السعدي في تفسيره: "أي {أَشْحَةً عَلَيْكُمْ} بأبدانهم عند القتال، وبأموالهم عند النفقة فيه، فلا يجاهدون بأموالهم وأنفسهم. {فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ} نظر المغشى عليه {مِنَ الْمَوْتِ} من شدة الجبن، الذي خلع قلوبهم، والقلق الذي أذهلهم، وخوفًا من إجبارهم على ما يكرهون، من القتال" (السعدي، ٢٠٠٥م، ٧٧٧).

٣/ الشح يجعل الشخص حريصا على الحصول على أكبر قدر من المكتسبات، بغير استحقاق سابق ولا لاحق، ويمكن الاستدلال على ذلك مما ورد في وصف المنافقين الذين كانوا حريصين على الاغتنام على الرغم من جبنهم وقلة مشاركتهم في القتال، كما قال الله عزَّ وجلَّ عنهم: ﴿... وَلَا يَأْتُونَ الْبَأْسَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (١٨) فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِاللَّسِنَةِ حِدَادٍ أَشْحَةً عَلَى الْخَيْرِ ﴿. قال الزمخشري في تفسيره: " {إِلَّا قَلِيلًا} أي: "إلا إتيانا قليلا؛ يخرجون مع المؤمنين يوهمونهم أنهم معهم، ولا نراهم يبارزون ويقاتلون إلا شيئا قليلا إذا اضطروا إليه، كقوله: {ما قَاتَلُوا إِلَّا قَلِيلًا}، {أَشْحَةً عَلَيْكُمْ} في وقت الحرب أضناء بكم، يترفون عليكم، كما يفعل الرجل بالذاب عنه، المناضل دونه، عند الخوف {يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ} في تلك الحالة كما ينظر المغشى عليه من معالجة سكرات الموت، حذرا وخورا ولو اذا بك، فإذا ذهب الخوف وحيزت الغنائم ووقعت القسمة: نقلوا ذلك الشح وتلك الضنة والرغبة عليكم إلى الخير - وهو المال والغنيمة - ونسوا تلك الحالة الأولى، واجترأوا عليكم وضربوكم بألسنتهم وقالوا: وفروا قسمتنا فإننا قد شاهدناكم وقاتلنا معكم، وبمكاننا غلبتم عدوكم وبنا نصرتم عليه (الزمخشري، ٢٠٠٦م، ٣/٤٠٢).

وهذه الصفات تشير إلى اضطراب الشخصية النرجسي، والأشخاص المصابون بهذا

الاضطراب لديهم إحساس بالعظمة للأهمية الذاتية، وهم متبجحون ومتكبرون. ويكونون منغمسين بخيالاتهم للنجاح غير المحدود، القوة، الجمال، أو تألق الذكاء. ويعتبرون أنفسهم خاصين، ويتوقعون من الآخرين الإعجاب بهم وتقديم خدمات خاصة ومحابة لهم. ويشعرون أنهم يستحقون الأفضل (هاريسون وآخرين، ٢٠٢١م، ٦٩٠).

٤ / الشح له تأثير سالب على المقدرة على حل المشكلات، ويجعل الفرد متعتنا وفاقدًا للمرونة العقلية، ولا يستطيع تقديم التنازلات والتضحيات أثناء حل المشكلات، ورافعا سقف الطلبات التي تعيق من الوصول إلى الصلح بين المتخاصمين حتى ولو كانا زوجين، قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَإِنَّ امْرَأَةً حَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (النساء: ١٢٨).

قال القرطبي في تفسيره: "وقوله تعالى: {وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ} إِنْخَابٌ بِأَنَّ الشُّحَّ فِي كُلِّ أَحَدٍ. وَأَنَّ الْإِنْسَانَ لَا بُدَّ أَنْ يَشْحَ بِحُكْمِ خَلْقَتِهِ وَجِبَلَّتِهِ حَتَّى يَجْمَلَ صَاحِبُهُ عَلَى بَعْضِ مَا يَكْرَهُ" (القرطبي، ٢٠٠١م، ١ / ٥٧١).

وقال ابن عاشور: "وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنَ الشُّحِّ مَا جُبِلَتْ عَلَيْهِ النَّفُوسُ: مِنَ الْمَشَاحَةِ، وَعَدَمِ التَّسَاهُلِ، وَصُعُوبَةِ الشَّكَايِمِ، فَيَكُونُ الْمُرَادُ مِنَ الصُّلْحِ صُلْحِ الْمَالِ وَغَيْرِهِ، فَاَلْمَقْصُودُ مِنَ تَعْقِيهِ بِهِ تَحْذِيرِ النَّاسِ مِنْ أَنْ يَكُونُوا مُتَلَبِّسِينَ بِهَذِهِ الْمَشَاحَةِ الْحَائِلَةِ دُونَ الْمَصَالِحَةِ" (ابن عاشور، د.ت، ٥ / ٢١٩).

٥ / الشح ينمي الانفعالات السلبية مثل: كراهية الآخرين وعدم تقبلهم، وإعاقة التعايش الاجتماعي السلمي، والامتناع عن مساعدة النازحين والمهاجرين، قال الله عزَّ وجلَّ عن الذين كانت أنفسهم في وقاية من الشح: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِثُّونَ مَنْ

هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شَحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٩﴾ (الحشر: ٩).

ولما كان العدوان مرتبط بالانفعالات السلبية فقد اتضح أن الشح يؤدي إلى السلوك العدواني في الحمل على سفك الدماء واستحلال المحارم، كما ورد في الحديث النبوي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (اتَّقُوا الظُّلْمَ، فَإِنَّ الظُّلْمَ ظُلُمَاتٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَاتَّقُوا الشُّحَّ، فَإِنَّ الشُّحَّ أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، حَمَلَهُمْ عَلَىٰ أَنْ سَفَكُوا دِمَاءَهُمْ وَاسْتَحَلُّوا مَحَارِمَهُمْ) (مسلم، ٢٠١٥م، رقم الحديث ٢٥٧٨).

وخلاصة هذا المبحث وباستقراء الأدلة اتضح أن شح النفس له آثار سلبية على المستوى الفردي والاجتماعي للإنسان في سلوكه وحالاته النفسية؛ وذلك أن الشح يثير دافعية التملك، وينمي الحرص الشديد على عدم الإنفاق في الظروف الطبيعية، مما يجعل الفرد متمركزا حول ذاته غير متفاعل مع غيره بصورة طبيعية.

واتضح أن الشح يؤدي إلى انسحاب المصابين به من المشاركة في المهام الكبيرة، ويجعلهم يشعرون بالجبن والعجز عن الإقدام على المبادرات والمواجهات الحاسمة. واتضح أن الشح يجعل الشخص حريصا على الحصول على أكبر قدر من المكتسبات، بغير استحقاق سابق ولا لاحق.

واتضح أن الشح له تأثير سالب على المقدرة على حل المشكلات، ويجعل الفرد متعنتا وفاقد للمرونة العقلية، ولا يستطيع تقديم التنازلات والتضحيات أثناء حل المشكلات، ويجعله رافعا سقف المطالب التي تعيق من الوصول إلى الصلح بين المتخاصمين حتى ولو كانا زوجين.

واتضح أن الشح ينمي الانفعالات السلبية مثل: كراهية الآخرين وعدم تقبلهم، وإعاقة التعايش الاجتماعي السلمي، والامتناع عن مساعدة كل من كانت له حاجة للمساعدة.

## المبحث الرابع: الوقاية من شح النفس

يسعى هذا المبحث للإجابة عن السؤال الرابع: ما طرق الوقاية من شح النفس؟ ومن أجل ذلك تمّ استقراء الآيات والسياقات التي وردت فيها كلمة الشح في القرآن الكريم، وما يتعلق بها من الأحاديث النبوية والتفاسير، وقد أسفر البحث عن استنباط هذه الطرق:

١/ الفلاح: ارتبط الفلاح بالوقاية من شح النفس في موضعين في القرآن الكريم وهما: قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَمَنْ يُوقِ شَحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الحشر: ٩). ونفس النص أيضاً قد ورد في سورة التغابن في الآية رقم ١٦. وفي اللغة فإنّ كلمة الفلاح لها معنيان: "أَحَدُهُمَا يَدُلُّ عَلَى شَقٍّ - فَلَحَتْ الْأَرْضُ: شَقَّتْهَا-. والمعنى الآخر يدل على فَوْزٍ وَبِقَاءٍ" (ابن فارس، ٢٠٠١م، ٧٩٧). وإضافة لذلك المعنى فالفلاح يدل أيضاً على: "الظفر وإدراك بغية، وذلك ضربان: دنيويّ وأخرويّ" (الأصفهاني، ٢٠١١م، ٦٤٤). وكلمة الفلاح في الآيات القرآنية تدل على سلوك ونتيجة، أي أنّها عبارة عن ممارسة وفق التزام ومعايير محددة، تتضمن الفاعلية والإيجابية والالتزام بالضوابط، كما أنّها عبارة عن نتيجة تتمثل في تحقيق الأهداف بتميز وفوز في المجالات المختلفة.

وتبين الآيات القرآنية الطرق المؤدية للفلاح، وتبين السلوك الدال على الفلاح وسمات المفلحين، وتبين المخرجات النهائية للفلاح. فمن الطرق والمدخلات المؤدية للفلاح: الإيمان والتقوى والصبر والذكر والتوبة وإقامة الشعائر الدينية، والتحكم في الدوافع واستخدام أساليب المواجهة الإيجابية، وتزكية النفس واتباع الشح، وتجنب الظلم والافتراء، والأدلة على ذلك كثيرة منها قول الله عزّ وجلّ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ٢٠٠). وقول الله عزّ وجلّ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: ٣٥). وقول الله

عزّ وجلّ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: ٩٠). وقول الله عزّ وجلّ: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ (الأنعام: ٢١). وقول الله عزّ وجلّ: ﴿قُلْ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ (يونس: ٦٩). وقول الله عزّ وجلّ: ﴿قَالَ مُوسَى أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَكُمْ أَسِحْرٌ هَذَا وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُونَ﴾ (يونس: ٧٧). وقول الله عزّ وجلّ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ازْكُمُوا أَسْجُدُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (الحج: ٧٧). وقول الله عزّ وجلّ: ﴿فَأَمَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَعَسَىٰ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ﴾ (القصص: ٦٧). وقول الله عزّ وجلّ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٣٠). وقول الله عزّ وجلّ: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَسْمِعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِّأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (التغابن: ١٦). وقول الله عزّ وجلّ: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ (الشمس: ٩).

ومن السمات والمظاهر السلوكية الدالة على المفلحين: الفاعلية والإيجابية في الدعوة إلى الخير وفعل المعروف والنهي عن المنكر، والجودة العالية والاستعلاء بالإنجاز، قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤). وقال الله عزّ وجلّ: ﴿فَاجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ ائْتُوا صَفًّا وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنِ اسْتَعْلَىٰ﴾ (طه: ٦٤).

وللفلاح مكافآت وثواب عظيم يمكن أن يؤدي إلى دفع الناس للفلاح، قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الأعراف: ٨). وقال الله عزّ وجلّ: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا

أَبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٢٢﴾ (المجادلة: ٢٢).

٢/ فاعلية الذات وضبط الدوافع والتحكم فيها، وخاصة ضبط الحاجات الأولية الملحة التي تتطلب الإشباع الفوري، ويعرف ألبرت باندورا فاعلية الذات بأنها "الاعتقاد حول الأشياء التي يكون المرء قادراً على القيام بها؛ (أي) إنها ليست مثل معرفة ما يجب القيام به. وعند قياس فاعلية الذات، يقوم الأفراد بتقييم مهاراتهم وقدراتهم لترجمة تلك المهارات إلى أفعال. وفاعلية الذات هي المفتاح لتعزيز الإحساس بالوكالة لدى الناس بأنهم يمكنهم التأثير في حياتهم" (شيك، ٢٠٢٠م، ٢٣٩). أي أنّ فاعلية الذات تعني الاعتقاد والعزيمة والمقدرة على الفعل، وليست المعرفة المعلوماتية الباردة فقط، والتي لا تشي بوجود المقدرة على الفعل.

ومما يؤكد دور فاعلية الذات في الوقاية من الشح ما ورد في الحديث النبوي الذي تمت الإشارة إليه أعلاه (البخاري، ٢٠٠٢م، رقم الحديث ٣٧٩٨)، والذي يبين ما قام به الرجل الأنصاري في إثارة نفسه وزوجه وأطفاله عشاءهم من أجل أن يكرموا ضيفهم، فَبَاتَا طَاوِيَيْنَ، فَلَمَّا أَصْبَحَ غَدَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ: صَحِكَ اللَّهُ اللَّيْلَةَ - أَوْ عَجَبَ - مِنْ فَعَالِكُمَا. فَأَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الحشر: ٩).

وقد ورد في الحديث النبوي ما يدل على أنّ الضبط الذاتي ضروري للوقاية من الشح: "أتى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيُّ الصَّدَقَةِ أَعْظَمُ؟ فَقَالَ: أَنْ تَصَدَّقَ وَأَنْتَ صَحِيحٌ شَحِيحٌ، تَخْشَى الْفَقْرَ وَتَأْمُلُ الْغِنَى، وَلَا تُتْمَلُ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ قُلْتَ: لِفُلَانٍ

كَذَّاءَ، وَلِفُلَانٍ كَذَّاءٌ، أَلَا وَقَدْ كَانَ لِفُلَانٍ" (مسلم، ٢٠١٥، رقم الحديث ١٠٣٢).

٣/ الذكاء العاطفي: "الذكاء العاطفي يشمل ضبط النفس، والحماس، والمثابرة، والقدرة على حفز النفس" (جولمان، ٢٠٠٠م، ١١). ويتضح دور الذكاء العاطفي في الوقاية من شح النفس، وذلك أن حب الآخرين والسعي لمساعدة المحتاجين وإغاثتهم قد كان دليلا على الوقاية من شح النفس كما ورد في قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّأُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الحشر: ٩) "وهذا يدل على أن الله تعالى لم يتعبنا فقط بالمعرفة والإيمان العقلي وبالعبادات المفروضة فحسب، بل تعبنا أيضا بالجانب الانفعالي العاطفي المستخلص من الإيمان" (بدرى، ٢٠٢١م، ٦٤).

٤/ المقدرة على حل المشكلات: ينطوي حل المشكلات على عمل ذهني يهدف لتجاوز العقبات التي تقف في طريق وصول الشخص لهدف ما. وتتمثل الخطوات الأساسية لحل المشكلات في تحديد المشكلة، وتعريفها وتمثيلها، وبناء استراتيجية للحل، وتنظيم المعلومات، وتوزيع المصادر، والمراقبة، والتقويم. وفي مواقف الحياة اليومية، يتم تنفيذ هذه الخطوات بقدر مرتفع من المرونة (Sternberg, 1994, p. 334).

ومن استراتيجيات الحل قلع الخلق السيء واستبداله بضده الحسن. ويدخل في هذه الاستراتيجيات الاستعانة بالنصح والتطلع لكسب مرضاة الله، وغيرها من التوجيهات والنصائح لتعديل السلوك وتزكية النفوس.

وقد ورد في القرآن الكريم أن حل المشكلات وحدوث الصلح مرتبط بالتحكم في شح النفس وإدارته بصورة إيجابية، حتى يتمكن المتخاصمان من تقديم التنازلات التي تقرب الشقة بينهما؛ قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا

## فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿النساء: ١٢٨﴾.

وبصورة عامة تخلص الدراسة إلى الكشف عن هذه الطرق للوقاية من شح النفس: الفلاح، فاعلية الذات وضبط الدوافع والتحكم فيها، الذكاء العاطفي، والمقدرة على حل المشكلات. نتائج الدراسة والتوصيات:

ورد في القرآن الكريم أنه ينبغي الوقاية من شح النفس، ولذلك هدفت هذه الدراسة للبحث عن مفهوم شح النفس في القرآن الكريم، ودلالاته وأبعاده النفسية، ومصادره وعوامله، وآثاره على الإنسان والمجتمع، وكيفية الوقاية منه.

وتم استخدام المنهج الوصفي التحليلي الاستنباطي، وذلك بحصر كلمة الشح في الآيات القرآنية، وتحليلها واستنباط النتائج المحققة لأهداف الدراسة والإجابة عن تساؤلاتها.

وقد تمت الإجابة عن تساؤلات الدراسة من خلال أربعة مباحث، ومن أهم النتائج التي تم التوصل إليها ما يلي:

١/ وردت كلمة الشح في القرآن الكريم خمس مرات، في سورة النساء الآية ١٢٨، ووردت مكررة في سورة الأحزاب الآية ١٩، ووردت في سورة الحشر الآية ٩، ووردت في سورة التغابن الآية ١٦.

٢/ تشير المعاني اللغوية إلى أن كلمة الشح تدل على حرص الفرد على ما لديه، وامتناعه عن إخراجه، إضافة إلى حرصه على زيادته بأخذ ما لدى الآخرين. ومفهوم شح النفس هو منع الشخص لإخراج ما عنده وحرصه عليه، إضافة إلى تطلعه لأخذ المزيد من الآخرين لإضافته لما هو موجود عنده، ولو كان ذلك لا يتم إلا عن طريق المنازعة والطرق غير

السوية.

٣/ واتضح أنّ الشح خاصية نفسية تكوينية جبلية، موجودة لدى الناس ومرتبطة بالنفس، ويمثل الشح دافعا نفسيا قويا يتطلب الضبط والتحكم، فهو ينشط لإشباع الحاجة النفسية الداخلية المعبرة عن الرغبة في التملك، والتي يشعر بها الإنسان وتتطلب الإشباع الفوري. ولكن في نفس الوقت يمكن ضبط هذا الدافع والتحكم فيه أيضا. ولذا فإنّ شح النفس قد يصبح سمة دالة على اضطراب الشخصية، وذلك نظرا لارتباطه بشخصيات المنافقين غير السوية وفق المنظور الإسلامي.

٤/ وتبيّن من نتائج الدراسة أنّ شح النفس له مصادر وعوامل عدة تؤدي لاستثارته وظهوره، وتشمل تلك المصادر والعوامل كلا من: المشكلات الاجتماعية، الحروب والاضطرابات، وانتفاء الإيمان.

٥/ واتضح أنّ لشح النفس آثارا سالبة على المستوى الفردي والاجتماعي للإنسان في سلوكه وحالاته النفسية؛ وذلك أنّ الشح ينمي دافعية التملك، وينمي الحرص الشديد على عدم الإنفاق في الظروف الطبيعية، مما يجعل الفرد متمركزا حول ذاته غير متفاعل مع غيره بصورة طبيعية. واتضح أنّ الشح يؤدي إلى انسحاب المصابين به من المشاركة في المهام الكبيرة، وشعورهم بالجبن والعجز عن الإقدام على المبادرات والمواجهات الحاسمة. واتضح أنّ الشح يجعل الشخص حريصا على الحصول على أكبر قدر من المكتسبات، بغير استحقاق سابق ولا لاحق، واتضح أنّ الشح له تأثير سالب على المقدرة على حل المشكلات، ويجعل الفرد متعتتا وفاقدًا للمرونة، ولا يستطيع تقديم التنازلات والتضحيات أثناء حل المشكلات، ورافعا سقف الطلبات التي تعيق من الوصول إلى الصلح بين المتخاصمين حتى ولو كانا زوجين.

واتضح أنّ الشح ينمي الانفعالات السلبية مثل: كراهية الآخرين وعدم تقبلهم، وإعاقة

التعايش الاجتماعي السلمي، والامتناع عن مساعدة عن مساعدة الآخرين مطلقاً.

٦/ وأسفرت الدراسة عن هذه الطرق للوقاية من شح النفس:

- سلوك الفلاح: وذلك وفقاً لمفهوم كلمة الفلاح في الآيات القرآنية والتي تدل على سلوك ونتيجة، أي أنّها عبارة عن ممارسة وفق التزام ومعايير محددة، تتضمن الفاعلية والإيجابية والالتزام بالضوابط، كما أنّها عبارة عن نتيجة تتمثل في تحقيق الأهداف بتميز وفوز، وذلك في الجانب الديني الروحي وفي الأداء السلوكي العام.
- فاعلية الذات وضبط الدوافع والتحكم فيها، وخاصة ضبط الحاجات الأولية الملحة التي تتطلب الإشباع الفوري.
- الذكاء العاطفي: والذي يشمل ضبط النفس، والحماس، والمثابرة، والقدرة على حفز النفس. واتضح دور الذكاء العاطفي في الوقاية من شح النفس، وأنّ حب الآخرين والسعي لمساعدة المحتاجين وإغاثتهم قد كان دليلاً على الوقاية من شح النفس.
- المقدرة على حل المشكلات: وقد ورد في القرآن الكريم أنّ المقدرة على حل المشكلات وحدوث الصلح مرتبط بالتحكم في شح النفس وإدارته بصورة إيجابية، حتى يتمكن المتخصصان من تقديم التنازلات التي تقرب الشقة بينهما.

توصيات الدراسة:

بناء على ما توصلت إليه الدراسة من نتائج فيما يتعلق بمفهوم شح النفس وآثاره وعوامله وكيفية الوقاية منه في ضوء القرآن الكريم يمكن تقديم التوصيات التالية:

- ١/ إجراء المزيد من الدراسات التي تتناول المفاهيم النفسية في القرآن الكريم للتعريف بها، وإثراء الدراسات النفسية بها ورد في القرآن الكريم عن الإنسان وسلوكه.

- ٢/ السعي لتقديم مصفوفة نفسية تتضمن المفاهيم والجوانب التي تدل على المكونات السلبية والإيجابية في شخصية الإنسان، وذلك من أجل تنمية الوعي بها لتيسير التعامل معها.
- ٣/ التدريب على الطرق المؤدية للوقاية من شح النفس، وذلك بالإرشاد إلى طرق الفلاح، وتنمية الذكاء العاطفي وتطوير مهارات حل المشكلات.

## المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم

ثانياً: المراجع العربية

- الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دمشق، دار القلم، ط ٥، ٢٠١١م.
  - الألوسي، شهاب الدين السيد محمود، روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، بيروت، دار التراث العربي (د.ت).
  - بترى، هيربرت وقافرن، جون، الدافعية: النظرية، البحوث والتطبيقات، ترجمة كامل الفراج، مجدي المشاعلة، ومحمد سليط، عمان، دار الفكر، ٢٠١٦م.
  - البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دمشق، دار ابن كثير، ٢٠٠٢م.
  - بدري، مالك:
- ٤ / الجوانب العاطفية في حياة الأنبياء: كشف وتأملات نفسية، هرنندن – فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٢١م.
- ٥ / مشكل أخصائي النفس المسلمين، ترجمة منى ككتباي أبو قرجة، الخرطوم، شركة الفارابي للنشر، ١٩٨٩م.
- جاد الرب، عمر عبد الراضي، أحاديث الشُّحِّ والبُخْلِ في صحيح الإمام مُسلم (دراسةً بلاغيةً)، حولية كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر، مصر، ع ٢٥، ج ٤، ٢٠٢١م، ٣٤٥٧ – ٣٥١٩م.

- جولمان، دانييل، الذكاء العاطفي، ترجمة: ليلي الجبالي ومحمد يونس، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٠م.
- الحجازي، مدحت عبد الرزاق، معجم مصطلحات علم النفس، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٢م.
- الخضير، محمد بن عبد العزيز، السراج في بيان غريب القرآن، الرياض، البيان، ط٣، ٢٠١٦م.
- الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير: مفاتيح الغيب، القاهرة، دار الحديث، ٢٠١٢م.
- الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل، بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠٠٦م.
- الزير، ماجد بن سعد، ألفاظ البخل في كتاب التلخيص في معرفة أسماء الأشياء لأبي هلال العسكري: دراسة دلالية، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج ٥، ع ١، ٢٢٦-٢٥٤، ٢٠٢٣م.
- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، الدمام، دار ابن الجوزي، ط٢، ٢٠٠٥م.
- سليمان، السر أحمد، القاموس النفسي القرآني، الرياض، مكتبة العبيكان، ٢٠٢٣م.
- سليمان، السر أحمد، والهواري، جمال فرغل. المدخل إلى علم النفس، الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٦م.
- شنك، ديل، نظريات التعلم، ترجمة وليد شوقي سحلول، الرياض، دار جامعة الملك سعود للنشر، ٢٠٢٠م.
- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (هذه صلاح الخالدي)، دمشق، دار القلم، ط٢، ٢٠١٢م.

- ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية، (د.ت).
- العاني، نزار، الشخصية الإنسانية في التراث الإسلامي، عمان: دار الفرقان، ١٩٩٨ م.
- العاني، نزار، علم النفس المعاصر: المفهوم، الأزمنة، الواقع، البديل (نحو بناء منظور إسلامي لعلم النفس المعاصر)، عمان: طباعة ونشر الراية، ٢٠٢٥ م.
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله، كتاب الفروق، طرابلس، جروس برس، ١٩٩٤ م.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١ م.
- القرطبي، محمد بن أحمد، مختصر تفسير القرطبي (اختصره عرفان حسونة)، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠١ م.
- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى، الكليات، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٩٨ م.
- مسلم، ابن الحجاج، صحيح مسلم، الرياض، دار الحضارة، ط ٢، ٢٠١٥ م.
- المكتبة الرقمية السعودية (https://sdl.edu.sa/SDLPortal/Publishers.aspx).
- ابن الملقن، عمر بن أبي الحسن، تفسير غريب القرآن، تحقيق: سمير طه المجذوب، بيروت، عالم الكتب، ٢٠١١ م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، (د.ت).
- ميسراندينو، مارين، علم نفس الشخصية، ترجمة نايف محمد الحربي، عمان: دار المسيرة، ٢٠١٥ م.
- ميقاتي، محمد باسم، معصراني، محمد زهري، والدندشي، عبد الله أحمد، القطوف من لغة القرآن، بيروت، مكتبة لبنان، ٢٠٠٧ م.

- هاريسون، بول؛ كراون، فيليب؛ بيرنز، توم؛ وفازل، مينا. كتاب أكسفورد المختصر في الطب النفسي، ترجمة وليد سرحان، عمان، دار الفكر، ٢٠٢١م.

### ثالثاً: المراجع الأجنبية:

- Abbas, Ghulam, 2024. Mankind's Position of a Special Nature in Relation with Economics in the Light of Quran. *Quarterly Social: Religious Research Journal Noor-e-Marfat*. Jan-Mar, Issue 63, p8-21.
- *American Psychological Association* ([www.apa.org](http://www.apa.org)).
- Atkinson, R. L. & Carlson, J. G. 2015. *Hilgard's Introduction to Psychology*, Harcourt Brace, College Publishers.
- Kazdin, Alan E. 2000. (Ed. In Chief). *Encyclopedia of Psychology*, New York: Oxford University Press.
- Reber, A. & Reber, E. 2001. *Dictionary of Psychology*, 3rd Ed. London: Penguin Books.
- Sternberg, Robert J. 1994. *Thinking and Problem Solving*, San Diego, Academic Press.

# اللوحات الشعبية في شعر المجذوب

د. قاسم نسيم حماد حربة

أستاذ الأدب والنقد المشارك كلية اللغة العربية - جامعة إفريقيا العالمية

## المستخلص

هدفت هذه الدراسة إلى تتبع اللوحات الشعبية للحياة السودانية التي رسمها الشاعر محمد المهدي المجذوب شعراً في ديوانيه (نار المجاذيب) و (الشرافة والهجرة)، وإنما خصصنا اللوحات الشعبية السودانية بالمجذوب لخصبها وجماليتها وكثافتها عنده؛ لأغراض هذا البحث، انتقيت هنا أغنى قصائده حفولاً باللوحات الشعبية، وحللتها، واتبعت هنا المنهج الاستقرائي الذي بنيت عليه منهجاً وصفيّاً تحليلياً، وعملت على تبين جماليات لوحاته الشعبية، واتجاهاته الشعرية، وقد شرحت بعض مفرداته العامية وهي من أهم خصائصه، فإقحامه للمفردات العامية السودانية، ودورانه حول اللوحات الشعبية السودانية؛ أكبر مؤشر على اتباعه المدرسة السودانية، ونبض لوحاته بالحياة دليل شاخص على جماليتها.

الكلمات المفتاحية: الصور الشعبية، السودانية، المفردات العامية، التصوير الفني، الجمالية الشعرية

## Abstract

This study aims to trace the folk paintings of Sudanese life depicted poetically by Mohammed Al-Mahdi Al-Majdhoub in his two collections "Nar Al-Majazib" and "Al-Sharafa wal-Hijra". The study focuses specifically on Al-Majdhoub's Sudanese folk imagery due to its richness, aesthetic depth, and density. For the purpose of this research, I selected his poems that are most abundant in folk representations and analyzed them using an inductive approach, which was then applied through a descriptive-analytical method. The study highlights the aesthetic features of his folk imagery and explores his poetic inclinations. It also clarifies some of his colloquial expressions, which are among his most distinctive characteristics. His integration of Sudanese vernacular vocabulary and his recurrent depiction of Sudanese folk scenes are strong indicators of his adherence to the Sudanism school, while the vibrant liveliness of his poetic imagery stands as a testament to its artistic beauty.

**Keywords:** Folk imagery, Sudanism, Colloquial vocabulary, Artistic depiction, Poetic aesthetics

## مقدمة

يقول المجدوب: "ما كنت أعد نفسي في الشعراء، فقد انتهت أن أكون رساماً ولم أفلح" (المجدوب ١، ١٩٨٢م، ١٣) فلما أمسكنا بتلابيب هذا القول، وقلبنا النظر في دواوينه، علمنا أنه كان يصدر شعراً عن نفسية وعقلية رسام، لقد كان يرسم بالكلمات، فأحال قصائده إلى لوحات فنية، لكنّه لم يكن رساماً ناقلاً لمرئياته فحسب، بل كان رساماً تشرق بصمته من داخل لوحاته كما سنرى "ففي صور المجدوب الشعرية وحدة تنتظم أجزاء اللوحة المرسومة، وترتبط بينها برابط قوي لا يحسّ معه تنافراً بين أجزاء الصورة. وكان المجدوب بهذا الترابط "يحقق وحدة الرسم المعروفة" (الخانجي، ١٩٧٥م، ٣٣). هذه إذن إحدى ساقى هذا البحث، أي جمالية لوحاته الشعرية، والخصيصة الثانية هي شعبيتها، أي إنّه قد شُغف بالصور الشعبية للمجتمع السوداني، وبرع في وصفها وتبعتها، حتى اتخذ من اسم (الشعبي) توقيعاً له، "وقد كان المجدوب في مرحلة من مراحلها الشعرية يوقع بعض قصائده باسم مستعار هو (شعبي) أي أنّ فكرة الشعبي كانت تستكن في لا وعيه وظلت هاجساً يلازمه" (جماع، ١٩٩١م، ١٠٦). اختياره هذا التوقيع دلنا على تعشُّقه لصور الحياة السودانية الشعبية بتفاصيلها الدقيقة فما نراه في لوحاته الشعرية من تلك الصور، لا نجده عند شاعر غيره بهذه الكثافة والدقة والتفاصيل، حتى صارت المسألة صفة ملازمة لشعره، الأمر الذي حدا بناقِدٍ مثل إحسان عباس أن يقول "إنَّ السودانية لم تُحطُ أحداً من التقدير مثلما أحاطت الشعراء الذين يجمعون بين عمق الوجدان والجزالة أمثال محمد المهدي المجدوب". (عباس، ١٩٧١م، ٨).

وقد التقطتُ كلَّ ما بصرتُ به في ديواني (نار المجاذيب) و(الشرافة والهجرة) مما اتصل بصور الحياة الشعبية استقصاءً بوصفها ساحة للدراسة، فأقصيتُ منها بعض صورٍ غير مكتملة الملامح، أو مكررة الألوان والأصباغ متهدمة الأركان، أما الصور المكتملة، فطرحتها هنا، وأبرزت ما فيها من جمالية، واقتدار صاحبها على نقل الصور الشعبية حيّة، وإبراز المعنى نابضاً، وصياغة

## التركيبة فخيمةً.

### مشكلة البحث:

تهدف هذه الدراسة إلى تتبع اللوحات الشعبية في ديواني (نار المجاذيب) و(الشرافة والهجرة) واستخراجها وتحليلها، وبالتالي تحقيق صفتي شعبيته وسودانويته، إذ بدا ونحن ما زلنا نتفرس في ديوانيه، أن أكثر نتاجه فيها، كان وصفاً للصور الشعبية السودانية، فهو شاعر شعبي وهذه الميزة ستمحضه بالتالي السودانية.

### تعريف بالشاعر:

ولد محمد المهدي المجذوب بالدامر سنة ١٩١٨م، تلقى أول تعليمه بالخلوة حيث حفظ فيها القرآن الكريم، ثم هاجر إلى الخرطوم ليتغني العلم، التحق بالمدرسة الأميرية، ثم كلية غردون التذكارية فتخرج فيها محاسباً، ثم انخرط في العمل الحكومي، وكان لا يعرف علم العروض، وليس له مذهب شعري (المجذوب ١، ١٩٨٢م، ١٣)، وللمجذوب سبع دواوين ضخام، وهو شاعر مجيد مكثر مطبوع (حمد النيل، ٢٠١٨م، ١٤٤).

### قصيدة المولد:

حظيت هذه القصيدة باهتمام كبير من النقاد، فقد كتب عنها أكثر النقاد تنويهاً، وأشار إليها جُلَّة الكتاب الذين كتبوا عنه إعجاباً، يقول الصديق عمر الصديق " تُعد قصيدة المولد للشاعر الكبير محمد المهدي المجذوب أشهر قصائده قاطبة، على غزارة شعره، وتناول أنفاسه في القصيدة الواحدة، وهي بهذا تعدُّ القصيدة الشَّعبية للمجذوب، وكان حريصاً على هذه الشعبية، حتى جعل ختمه الشعبي، والصور الشعبية هي أسطع السنة نار المجاذيب." (الصديق، ٢٠٠٧م، ٥)، أما الناقد

المصري محمد مصطفى هدارة فقد قال بكثير من التبجيل: "وقد رسم لنا المجذوب صوراً تعبيرية رائعة لجوانب من التراث الشعبي السوداني، استخدم فيها أدواته التعبيرية الجديدة، وتحرر من صيغ التعبير القديمة، وأخضع الشكل لدفقات شعورية متغيرة، فيتبدل اللون الموسيقي في القصيدة تبعاً للمواقف الشعورية، واتحد الشكل والمضمون اتحاداً رائعاً ليعبر عن تلك الصورة الواقعية الحية، صورة المولد، بكلِّ مقوماتها وألوانها، وصورها وموسيقاها، وحركاتها وسكناتها". (هدارة، ١٩٧٢م، ٣٥٩).

يقول المجذوب:

وَزَهَا "مَيْدَانُ عَبْدِ الْمُنْعَمِ

ذَلِكَ الْمُحْسِنُ حَيَّاهُ الْعَمَامُ

بِجُمُوعٍ تَلْتَقِي فِي مَوْسِمِ

وَالْحِيَامِ

قد تبرَّجَنَ وأَعْلَنَ الهَيَامُ (المجذوب ١، ١٩٨٢م، ٨٩-٩٩)

هذا المقطع أتى بعد ثمانية مقاطع استهل بها قصيدته، جاءت بمنزلة توطئة لقصيدته، تضمنت صلاةً على الرسول، ووعظاً وتأملاً وتنزيهاً وتوبةً، وهنا يبدأ في رسم لوحته الرئيسية لكلِّ مشهده، فرفع الستار عن مشهد ميدان المولد، الذي سُمي على اسم المحسن الكبير عبد المنعم محمد، وقد بدأت الجموع تتدفق إليه وقد تزينت للاحتفال، وتزين الميدان أيضاً بالبيادق والأعلام، وتزينت الخيام بالألوان.

وَهُنَا حَلْقَةٌ شَيْخٌ يَرْجَحُنُّ

يَضْرِبُ النُّوبَةَ ضَرْباً فَتِنُنُّ

وَتُرُنُّ

ثُمَّ تَرْفُضُ هَدِيرًا أَوْ تُجَنُّ

وَحَوَالِيهَا طُبُولٌ صَارِيحَاتٌ فِي الْعُبَارِ

حَوْلَهَا الْحَلْقَةُ مَا جَتَّ فِي مَدَارِ

نَقَزَتْ مِلءَ اللَّيَالِي

تَحْتَ رَايَاتٍ طَوَالِ

كَسْفِينِ ذِي سُورِ

فِي عُبَابِ كَالْجِبَالِ

هنا ينتقل المجدوب من اللوحة الرئيسية لمشهد المولد، إلى لوحة فرعية، لكنّها محور لوحات المولد لذا قدمها، وهي لوحة حلقة الذكر بوصفها مشهداً متكرراً رئيسياً، فأكثر الناس إنّما يفدون المولد لمشاهدة تلك الحلق الفلكلورية البديعة، يرسم الشاعر صورة شيخ حلقة من حلق الذكر يتمايل، لكنّه اختار مفردة (يرجحن) لتعبر بموسيقاها وحروفها عن المعنى بقوة وضبط، وليعطي الصورة حركةً وتموجاً، فحرف الراء صفته التكرار، وهو معنىً يماثل معنى الاهتزاز الذي يقوم على التكرار، والجيم حرف جهر وقلقلة، والقلقلة اضطرابٌ وحركةٌ، وقد تدرّع الشيخ (النوبة) يضرّبها

ضرباً مُوقِعاً، فهكذا تبدأ حركة الذكر بخطواتٍ وإيقاعاتٍ بطيئة، فتصدر النوبة صوتاً كالأنين، والأنين إيقاعه بطيءٌ، وندمة صوته واحدة رتيبة، ثم تَرْن، والرنين مستوى أقل بطئاً وأكثر خفة، فقد تحرر منه حزن الأنين فبدأ الانطلاق، بدءاً بتغيير صوته من الأنين إلى الرنين، وما اكتنف الكلمة من خفة في الصوت، ثم تتسارع ضربات الشيخ على نوبته لتبلغ المدى كما جرت العادة، فترفض هديرًا، فصوت الهدير يخرج من النوبة دفعاً دفعاً، رفضاً للسكينة والهدوء، وهذا الدفع سره قوة الضربات وتسارعها، حتى يبلغ الأمر مستوى سقوط الرزانة، ويصير الحال كحال الجنون، وقد لحقت النوبة طول صغار، تؤزها صرخاً، كنايةً عن علو أصواتها ورقتها، فعلا الغبار، وتحلق الذاكرون يذكرون ويتقافزون تحت الرايات، كسفين في عباب.

و(النوبة) طبل ضخمة يستخدم في الأعياد وحلقات الذكر (قاسم، ١٩٨٥م، ١١٦٠)، لكن يبدو أن هذه الكلمة بذات المعنى غير عربية، مع تسليمنا بوجود كلمات عربية برسمها ونطق قريب جداً من نطقها، لكن دلالتها بعيدة عن هذه الدلالة.

وَتَدَانَتْ أَنْفُسُ الْقَوْمِ عَنَاقًا وَاصْطَفَاقًا

وَتَسَاقُوا نَشْوَةً طَابَتْ مَدَاقًا

وَمَكَانُ الْأَرْجُلِ الْوَهْمِيُّ طُيُورٌ

فِي الْجَلَابِيبِ تَتَوَرُّ وَتَدُورُ

تَتَهَاوَى فِي شِرَاكٍ

يرسم المجذوب هنا لوحة جزئية للذاكرين الذين تدانوا حتى تداخلت أنفاسهم، وهم في

حالة تمايلٍ واهتزازٍ، لقد غرقوا في نشوة الذكر وسكروا، وتدور أرجلهم بخفة الطيور، ترتفع وتسقط بطريقة منتظمة، وصورة الأرجل وقد بدلت طيوراً صورة رائعة لا يقتدرها إلا شاعر رسام، وقد أشبعت المعنى المراد وفاضت، وهذا بفضل خيال الفنان المستكن في الشاعر.

وَعَلَا فَوْقَ صَدَى الطَّبْلِ الكَرِيرِ

كُلُّ جِسْمٍ جَدُولٌ فِيهِ خَرِيرٌ

ومشى في حَلَقَةِ الذَكَرِ فُتُورٌ

لِحُظَّةٍ يَذْهَلُ فِيهَا الجِسْمُ والروحُ تُنِيرُ

وَعُيُونُ الشَّيْخِ أَعْمَضْنَ عَلَى كَوْنِهِ به حلم كبيرٌ

لما دبَّت الحماسة في القوم صاروا يصدرون (الكريير)، حتى علا على صوت الطبل. و(الكريير) لغةً من مادة (ك ر ر) صوت الصدر يصدر بسبب اختناق أو تعب أو بحة، أو صوت الخيل من الصدر (ابن منظور، ١٩٩٩م: مادة كـر) أما هنا ف(الكريير) علمٌ على رقصة معروفة في السودان، يؤديها الرجال مع صوت يخرج من صدورهم، ولقد ملأ صوت الكريير فراغات اللوحة وأزحمها، ثم دبَّ الفتور في القوم، من شدة الجهد الذي بذلوه، وأرواحهم أشرقت وتوهجت، أما أجسامهم فقد انفصلت عنها أرواحهم، أما الشيخ فقد سرح بخياله في سباحات مجيدة من التأملات والواردات الروحانية، فأغمضت عيناه لتستقبل روحه تلك المدود الرحمانية.

والمُقَدِّم

يَتَغَنَّيَ يَرْفَعُ الصَّوْتِ عَلِيًّا

وَتَقَدَّمَ

يقرعُ الطبلَ الحمياً

ورمى الذكرَ وزَمَزَمَ

وانحنت حَلَقَتُهُ حين انحني

واستقامتْ وهوتْ والطبلُ نازٌ تَتَضَرَّمُ

وتصدى ولدُ الشيخِ وتَرَجَمَ

حيثُ للقُطبِ حُضُورُ

وتداعى وتَهَدَّمُ

المقدم رتبة محورية في نظام التصوف في السودان، فهو الواسطة بين الشيخ وحيوانه، أو زائريه وضيوفه ومريديه، ولم أجد لها تعريفاً في معاجم التصوف، فهي إذن تسمية محلية في التصوف السوداني، وهنا يظهر في لوحة حلقة الذكر، يمدح فمه بمدح بصوت عالٍ حتى إذا ما أوفاه ابتدر الذكر، وهذه عادة القوم يبدوون بالقصيد، فلما يشتد إيقاع الطبول بترتيب معروف يعرجون إلى الذكر العنيف، وهنا بعد أن بدأ المقدم المديح رمى الذكر بصوت عالٍ ثم تقدم لقرع الطبل بعنفوان ليستحزَّ الذكر، ولما كان هو المقدم في الحلقة؛ فلما انحني انحنت كلُّ الحلقة كما هو معروف في الذكر، ثم صار الناس تنحني وتستقيم مع الإيقاع وسط اصطخاب الطبل ودويه.

(وتصدى ولد الشيخ وترجم)، يصور المجذوب هنا مشهد الدرويش الذي وقف يهيمهم

بكلام مبهم، وهو ما يعرف بالترجمة (قاسم، ١٩٨٥م، ١٦٠)، ويزعم المتصوفة أن هذا الكلام المبهم من اللغة السريانية، وأن له معاني ودلالات لا يعرفها إلا من ألهمه الله ذلك العلم، وهذه حالة من حالات الجذب عند المتصوفة التي تكثر مشاهدتها في ذكرهم، والقطب هو الواحد الذي هو موضع نظر الله (الكاشاني، ١٩٩٢، ١٦٢)، وهو واحد عند المتصوفة، والحضرة اصطلاح صوفي له معاني متعددة، ومن معانيها حضرة الذكر، وهنا يريد حضور القطب روحاً في حلقة الذكر.

وَيُنَادِي مُنْشِدٌ شَيْخاً هُوَ التَّمْسَاحُ

يَحْمِي عَرْشَهُ الْمَضْفُورَ مِنْ مَوْجِ الدَّمِيرِ

نَدْبُوهُ لِلْمَلِمَاتِ الْخَطِيرِ

شَاعِرٌ أَوْحَى لَهُ شَيْخُ الطَّرِيقِ

زَاهِدٌ قَدْ جَعَلَ الرَّهْدَ غِنَى

فَلَهُ مِنْ رُقْعِ الْجُبَّةِ الْوَانَا حَدِيثُهُ

وَالْعَصَا فِي غُرْبَةِ الدُّنْيَا رَفِيقُهُ

وَلَهُ مِنْ سُبْحَةِ اللَّالِبِ عَقْدُ

وَمِنْ الْحِيرَانِ جُنْدُ

وَلَهُ طَاقِيَّةٌ ذَاتُ قُرُونِ

اللوحة هنا غائمة، محورها الدرويش، وهذا يتسق مع شخصية الدرويش الغائمة، وقد خلع الشاعر عليه اسم التمساح، وفي ذلك إشارة إلى القوة، فالتمساح في حضارات السودان القديمة حيوان مقدس ويرمز إلى القوة (إمام، ٢٠٢٢م، ١٣٨٦-١٣٨٧)، وهذا يشي إلى عمق التصوف في حضارات السودان، ووعي الشاعر بذلك، ولعلَّ الشاعر أراد بـ (عرشه المصفور) شَعْر الدرويش، وكأنَّ هذا الشعر هو منبع سطوته وسلطانه وسرِّه، وَصَفَر الشعر عادة جرت عند الدراويش، وفي قوله: (المصفور من موج الديميره) إشارة إلى أنَّ سر سلطته منبعث من الماء مما يجعلنا نربط هذا بقوله الأول "ويناوي مُنشدُّ شيخاً هو التمساح"، فكلاهما أخذ وجوده وعنفوانه من الماء، وبذا تكتمل ملامح هذه الصورة بهذا التشبيك. وفي الدراويش سرُّ يجعل الناس يظنون أنَّهم مُقْتَدِرُونَ على أيِّ أمر يُندبون إليه، وصفة الدرويش الكبرى هو الزهد، فجلبابه- الذي لا ثاني له- ضُنع قماشه بجمع ما فاض من الأقمشة، تُخاط مع بعضها لتصير قطعة قماش واحدة تكفي لصنعه، لذا تتكاثفها الألوان، فكلُّ قطعة مصدرها قماش مختلف، وصورة سبحة اللالوب التي يتدرعها الدرويش صورة لازمة له، ومشهد الحيران وهم يتحلقونه كالأجناد، فتنةً وعجباً، صورة تكتمل باكتمال لبس طاقيته أم قرينات، وهي رمز للسلطة في عصر الفونج (سعيد وعثمان، ٢٠١٧م، ٩٤). وتحرير المعنى أنَّ الشاعر قد أودع في شخصية الدرويش وزينته كلَّ فسيفساء السودان ومراحلها وملاحمه، فانطوى على كل تبايناته وتلاقياته، فمن أرحام أسرار كوش الوثنية كانت صرخةً تكونه وانبعائه، ومن عزيمة إسلام سنار فتوتته واعتداده، ومن حاضرنا بذوخه واستقباله، وطَّدَّ ملكه بسلطان القلوب محبةً، وجمع تبايناته في جيبته بثتيت ألوانه، وختم ذوقه بميسم تصوفه.

"أما اللغة فجزالتها لا تستمد من التركيب والنظم العروضي وحده، ذلك الذي عرف به الشاعر، بل معجم الشاعر هو مورد الجزالة بما يرفد به الفكر من شوارد الألفاظ في السياق الدلالي للصورة الواحدة، وهنا تكمن أهمية ثقافة الشاعر في مضمار التفرد". (الصديق، ٢٠٠٧م، ١١)، وقد راوح المجذوب في قصيدته بين هذه النغمات والتحلل من إसार العبارة الهادرة المتدفقة؛ لأنَّه أحسَّ أنَّ

موضوعه يتطلب ذلك (عباس، ١٩٧١م، ١٢)

### قصيدة (كلب وقرية):

يقول هدارة: "ومن لوحات المجذوب الشعبية تلك الصورة التي يرسمها للريف السوداني، وما تدور فيه من أفكار، وما يعيش عليه من قيم، يخلطها في براعة بلمسة إنسانية تتحدث عن حياة كلب، وهو يختار لقصيدته موسيقى شعرية سريعة الحركات تصلح للإنشاد والترنم في غمرة المولد، أو في حلقة الذكر ليرمز بها للناحية الغيبية التي يؤمن بها أهل الريف، كما أعطى الشاعر نفسه قدراً كبيراً من الحرية في الوزن وفي القافية على السواء". (هدارة، ١٩٧٢م، ٣٦١)، يقول:

في بيتِ الفحلِ أبي السُّره      جرُّو رباه على الكسره

الله الله على الكسرة

بيضاء تهبُّ لها (الحضرة)

الله الله      الله الله

أهداهُ الجِرُّو أُخْ لِبِقُّ	كَلْبُهُ قَد وُلِدَتْ سِته
ولهُ بنتان وزوجتُه	في البيت أقاربها "دسته"
وأهابَ الفحلُ بزوجتِه	أمَّ السُّرة أمَّ السُّره؟!
ونداءُ الفحلِ يُدوِّبها	غنجاً تُخفِيه فيشْتعلُ
وأنتُ من "دوكتها" تَسعى	تسألُه: ماذا يارجلُ
وأراها الجِرُّو فحرَّكها	عَجَباً في دهشِته وَجَلُ

وتصيحُ فتجمعُ فِرْكَتَها      وتميلُ عليه وتعتدِلُ  
أبعدهُ كذايانا نوحُ أما      في بيتي عن كلبٍ شغلُ  
باللهِ بسيدنا الحَسَنِ      أبعده وأزقِد لي رُوحِي  
الكلبُ الأسودُ؟! وآسَكْنِي      أتسوقُ الشؤمَ إلى الشُوحِ  
وأشارَ الفحلُ يقولُ لها      أنسيتِ اللصَّ وما أكلا  
ثمري القُنْدِيلَةَ مُدْخَرًا      في الخَلْوَةِ لَمْ يُوضَعْ هَمَلًا

### وسَيُجْزَى الوغدُ بما فَعَلَا

(المجدوب ١، ١٩٨٢م، ٣٠-٤٠)

هذه القصيدة تمثل صورةً من صور الحياة في قرى السودان بكل نضاعة، اصطنعها المجذوب في أسلوب قصصي شيق، وروح سودانية لطيفة، فتربية الكلاب صورة حاضرة من صور الريف السوداني، فحاجتهم إليها قائمة، وقد صورَ الشاعر بيتاً من الريف السوداني بتفاصيله الدقيقة التي لا تتيسر إلا لمن عاش الريف، وقد اقتنى رب البيت جرّواً، تفنن الشاعر في تصوير الحوار الذي دار بين رب البيت وربته، ولم يترك وصف طريقتة وحركة المتحاورين، ووصف أصواتهم بما تشتمل من غنجٍ ودلالٍ اعترى صوت الزوجة، وقد غداه بأسماء أدوات البيت الموغلة في السودانية، وأساليب القول السوداني.

وتستمر القصة على هذا النحو، يستخدم الشاعر فيها أدوات القصة التعبيرية، وحواره يواقع تلكم الشخصيات، ويتعمد الشاعر استخدام العامية ليتّم للحوار أو للموقف طبيعته، دون افتعال، وهكذا تمضي الأحداث بتدقيقٍ ويسر، مع وجود الحبكة الفنية، وعنصر التشويق والإثارة، فالكلب الذي تأباه ربّة المنزل لسواده المشؤوم في الاعتقاد السوداني؛ قد بدأ يمارس نشاطه ويثير

ضيقها، والأولاد فرحون به، وأطلقوا عليه اسم (جرقاس) ويكبر الأولاد ويكبر الكلب، ويذهبون هم إلى الخلوة (هدارة، ١٩٧٢م، ٣٦٣). ويبقى هو في البيت عبداً يُزجر. ثم يمضي المجدوب يقذف في دفعاتٍ متلاحقة صوراً من بيئة الريف السوداني، فيصور طعامهم وأماسيهم الدفيئة وأحاجيهم، إلى أن يصل الشاعر للختام عندما يصاب الكلب بالسعار؛ فيقتضي الأمر قتله، فيصور القتل بتوقيع مؤثر، ويستثير الموقف بمزج العواطف النفسية.

وَنَالَتهِ الحِجَارَةُ وَهُوَ يَبْكِي	بِلا دَمْعٍ وَقَدْ عَضَّ الحِجَارَهُ
وَأَهْوَى نِصْفُهُ فَاتَاهُ شَيْخٌ	يُبْصِرُ مِنْ تَخَوُّفِهِ الجَسَارَهُ
وَقَارَبَهُ لِيَطْعَنَهُ بِرِمْحٍ	وَلَكِنَّ الصَّرِيحَ بِهِ شَرَارَهُ
رَأَى عُرْقُوبَ قَاتِلِهِ قَرِيْباً	فَعَضَّ بِهِ وَأَرْسَلَ فِيهِ نَارَهُ
وَمَاتَ جَرْقَاسٌ لَكِنَّ	فِي الحَيِّ بَاتَ عُواوَهُ
قَدْ أَصْبَحَ الشَّيْخُ كَلْباً	لَا يُسْتَطَاعُ لِقَاؤُهُ
وَالنَّاسُ لَمْ يَقْتُلُوهُ	مَا دَامَ يُرْجَى حِوَاؤُهُ

يصور الشاعر هنا تنفيذ الإعدام شعبياً على الكلب المسعور، لقد أحاطوا به وأمطروه وابلأ من حجاتهم، وكان الكلب يعض بعضها ظناً منه أن ألم عض أسنانه سيوقفها من الانهار عليه، ويكي نبهاً بصوته ترهيباً لهم وإبعاداً، حتى إذا ما صار كالمصروع عاجله أحد الأشياخ بحربته، لكن الكلب بأخر نفسٍ لديه عضَّ قاتله في عرقوبه، فأرسل إليه السعار، مات الكلب فوراً، وصار قاتله يعوي فحبس انتظاراً لأجله المحتوم.

جعل الشاعر كلماته العامية بين قوسين استكمالاً لجوانب الصدق التي ينشدها في تعبيره عن التجربة (صديق، ١٩٨٩م، ١٢٠) ف (الدوكة) كلمة عامية تعني الصاج (قاسم، ١٩٨٥م، ٤١٦) -

(٤١٧) توضع تحتها النار وتصنع الكسرة عليها وهي سودانية، وهذا لواءً من الشاعر بالعامية، فالشعر يحمل في طياته الرغبة في العودة إلى منبع اللغة، والدرجة ذات الأصول الكوشية تصبح هنا المنبع.

وجعل لغة القصيدة تكاد تكون حواراً عادياً، وبدهي أن المجذوب لا يعوزه استخدام الفصحى، فللمجذوب غير ما يمكن أن يدعيه الآخرون؛ له فلسفته في إيراد ألفاظه السودانية، وقد نعت المجذوب طمبل بالشجاعة لإيراده ألفاظاً دارجة عبّر بها عن نفسه، وعلل له ذلك بحرص طمبل على لغة التعبير (علي، ١٩٩٨م، ٩) فمن باب أولى أن يترسم ذات الشجاعة. ويواقع ذات الحرص. يقول المجذوب معجباً بطمبل: "ولقد أحسّ رجل واحد له خطر بالضيق من حال الشعر في السودان، ونحن نأسف أشدّ الأسف؛ لأنّه ظلّ وحده، فقد نقد الشعر السوداني في العشرينات وأظهر تفاهته وضعفه، وكتب كتاباً في ذلك ثم خرج للناس بديوان شعر عام (١٩٣١م) وضرب به مثلاً على هذا المذهب الجديد حقاً في الشعر، وقد كان بذلك - والحق يقال - أوّل شاعر إبداعي في تاريخ الشعر السوداني، ونحن نزعم أنّه الوحيد - لا سواه - الذي انتفع بالتبشير الأدبي في مصر أوائل هذا القرن، كما انتفع أيضاً بقراءة المترجمات الجديدة في النقد، هذا الرجل الممتاز هو الشاعر السوداني حمزة الملك طمبل". (علي، ١٩٩٨م، ١٢-١٣) هذا قول معجب متأثر بطمبل فقد تأثر المجذوب بطمبل أشدّ التأثر، وقد كان طمبل متأثراً بالعقاد تأثراً لا يخفى، إذن تأثر المجذوب أيضاً بالعقاد، تأثراً مباشراً أم غير مباشر، تجلّى في صورته الشعبية هذه.

#### قصيدة راية الحانة:

يرسم بأصباغ كلماته في هذه القصيدة صورةً من الحياة الشعبية في السودان وهي صورة الأنادي، ومجالس الشرب التي يجتمع فيها الناس على الطريقة السودانية يقول:

مَرَيْسَتُنَا مَلَائَتْ بُرْمَةً      عَلَى فَمِهَا يَسْتَدِيرُ الْقَمْرُ  
 تُلَّوْحُ رَايَاتُهَا فَوْقَنَا      شِرَاعاً يَعُودُ بِنَا مِنْ سَفَرِ  
 يُوشِشُ وَشٍ مُتَكِّئاً دَلْقُ      عَلَيْهِ جَلَالُ النَّهْيِ وَالْحَطَرِ  
 تُقَعَّعُهُ بَيْنَنَا كَاعِبٌ      لَهَا عَرَقٌ كَالْجَمَانِ انْتَشَرِ  
 تَشُدُّ إِزَاراً عَلَى صَخْرَةٍ      وَمَا التَّصَقَّتْ شِعْراً بِالشَّعْرِ  
 تُنَاوِلُنِي فَأَسْبِغُ الشَّرَا      بَ وَأَجْرَعُ مِنْ قَرَعٍ مَعْتَبِرِ  
 وَتُطْعِمُنِي مِنْ قَدِيدِ الشُّوَا      ءِ وَتُطْرَفُنِي بِعَجِيبِ السَّيْرِ  
 حَفِظْتُ لَهَا وَدَّهَا شَاكِراً      وَتَحْفَظُ وَدِّي سَتُّ النَّفْرِ  
 عَجَلْتُ إِلَى وَدْهِمْ جَاهِلاً      وَمَا لِي فِي جَهْلَتِي مَعْتَذِرِ  
 لَهُمْ ضَحْكٌ خَلْتَهُ صَادِقَا      وَطَرَقَعَ مِثْلَ كُرَاتِ الْعُشْرِ  
 نَقِيقُ الدَّلَالِيكَ تَحْتَ الْمَسَاءِ      تَضَارِبُ مُسْتَعِراً وَاشْتَجِرِ

لقد رسم الشاعر صورةً دقيقةً وصادقةً عن بيوت الأنادي، و(الأنادي) جمع (أنداية): مكان يجتمع فيه الناس لشرب الخمر خاصة المريسة" (قاسم، ١٩٨٥م، ١١٢٨)، وكانت تنتشر في البلاد، رسم الشاعر المريسة موضوعة في برمتها، ورسم الرايات التي ترفرف فوق الأنادي، ورسم الجارية التي تقدم لهم الشراب، فهي كاعب قد اقتبلت على طور الجمال تواءً؛ فبرز ثديها، وقد تناثر العرق من وجهها مما يشي بكثرة حركتها، ثم يرسم لباسها وهو عبارة عن إزار قد ربطته حول كفلها الضخم، وهذا اللباس يتسق مع الحركة والعمل، وهي طويلة الشعر فاغتنت عن جلب شعر مستعار توصل به شعرها، وهي تناوله أقداح الشراب في كؤوس محلية تسمى (القرع) وقد كان رواد الحانات يأتون باللحم فيشوى لهم فيشربون ويأكلون، وأثناء تناوله للطعام تتمتع بأطياب الحديث، فيذهب به الظنُّ أنَّها قد حواها حبه، لكن هذا الود الذي تبديه إنَّها هو جزءٌ من صناعة التسويق، فاعترف أنَّه خُدع

لتعجله، ثم يصور حال الإندياة حينما يعتم المساء، فصوت (الدلايك)ج (دلوكة) نوع خاص من الطبول يستعمل في الأفراح (قاسم، ١٩٨٥م، ٣٩٩)، ولعلها عربية الأصل من ذلك، صوت الدلايك المصاحبة للغناء ينتشر في كل جانب، ويشتد ويتداخل كأنها يشتجر مع بعضه بعضاً فقد جسّم تلك الأصوات، حتى إذا ما تقدم الليل خاف من مصائبه وأقداره إن هو بقي في مكانه هذا، فقد صار وحيداً رغم أنه كان في سمرٍ حوى العديد من الندمان.

ويعدُّ عبده بدوي أن هذه القصيدة أكثر تطوراً من قصيدة انطلاق (بدوي، ١٩٨١: ١٥٣) ولقد ذخرت القصيدة بكلمات عامية، ونجد أن هناك مصالحة بين العامية والفصحى ساهمت في تنقية لغة الشعر (صديق، ١٩٨٩م، ٧٣).

وقد وردت كلمة دلق وقد تصرف فيها لاستقامة الوزن وأصلها الدلق: وهي إناء من فخار صغير للمريسة (قاسم، ١٩٨٥م، ٣٩٨)، وواضح أنها غير عربية الأصل، وإنما رسبت من اللغات السودانية القديمة، والسرُّ في بقاء هذه الرواسب في صلب اللهجة العربية أن اللغة وظيفة اجتماعية تؤديها الكلمات، فتبقى وتندثر بمقدار نجاحها أو فشلها في تأدية هذه الوظيفة، فكلُّ ما بقي من تلك اللغات القديمة في لغتنا العربية إنما نجحت في تأدية وظيفتها.

#### قصيدة رقصة الحمامة:

يصف الشاعر رقصة الحمامة، وهي رقصة مشهورة تؤديها نساء السودان مع أنغام الغناء، وتتمثل الراقصة فيها شكل الحمامة ومشيتها وحركتها.

فرحة زفها الغناء فزافت، نغماً ذا ضفائر يتثنى  
عريت تحت ثوبها نشرت منه شراعاً طوى فراراً وسجنا

أمسكتُ منه طائراً خافقَ الريشِ رهيناً براحتيها مُرناً  
 كم روتُ فيه كيف تشتاقُ في الليل وشادي عبرها كيف حنّاً  
 الزمامُ الصبيحُ طوقُ نجاتي كم دعاني بريقه ثم ضنّاً

(المجذوب ٢، ١٩٨٢، م ٣٤،)

فالفرحة قد أطلقها الغناء، فطفقت هذه المرأة ذات الضفائر ترقص وتتنى، وهي عارية إلا من ثوبٍ يغطي جزءاً من جسدها، ويترك جزءاً، وقد أمسكت براحتيها طرفاً من هذا الثوب فلا يرتفع، وما تأتي بالثوب من حركات كأنها توحى بها إلى تلهفها وتشوقها إلى شهوة الليل، وعقب عبرها ينعش تلك الشهوة، ثم انثنى يصف الزمام الذي تضعه المرأة في أنفها، فهو يزين راقصته، ويغريه ويدعوه التماعه حينما يصيبه الضوء فيقبل، ثم ينصرف عنه الضوء فيختفي اللمعان.

وئح ثوبٍ تلمُّه وتداريه ونهدٍ رمى القناعَ وعنّاً  
 قمرٌ يشربُ خلف الغمامات، ودُفٌّ على النسائم طنّاً  
 رمقتني رمقتها تبذل الحسن عطاءً، بلا ابتذالٍ ومنّاً

يعود لوصف الثوب، إذ هو جزءٌ من الرقصة، بالحركات التي تفعلها به وهي ترقص من قبض وبسط، وإحالته إلى اليمين مرة وإلى الشمال أخرى، أو بجذبه إلى الخلف من الجهتين، ليبرز الصدر، وتَجَسُّم وتَمَثُّل مفاتن الجسم، فيبرز نهدها كاشفاً عن تفاصيله، وتزهو أنوثتها عن اكتمال وتزيُّد واعتداد، وإيقاع الدُفِّ تحمله الأنسام، وفي أثناء رقصها رمت شاعرنا بنظرة ليس فيها ابتذال ولا منٌّ، إنما حشدتها جمالاً وحسناً، فبادلها النظر الماتع.

جاءك الموسمُ الخصبُ وكم أعددتِ سحراً لشاهديه مفنّاً

وتهادى الحمام في دارة العرس ورَجْعُ الغناء باح وَرْنَا  
طَهَّرْنَا السياط، والدم قربان ولم تبغ أجره حين دَنَا

وفي موسم الخصب وهو موسم الحصاد تكثر الأعراس، فتهادى الحسان دخولاً إلى دارة الرقص، وأصوات المغنين تشنف المسامع بالترجيع، ثم يصف عادة البطان المعروفة في السودان، فعذاب السياط طهراً من لم قد جُنح، ودماء الشباب على الظهور قرباناً مؤدياً للحسان. والشاعر في هذه القصيدة يصف نساءه بالطهر والعفاف، ويقرُّ بشرا به للخمر، لكنه يجزم بعدم السكر في غير ما أثبتنا من أبيات، وفي آخر القصيدة يوظف التراث السوداني باستحضار قصة تاجوج والمحلِق التي منحها الرزانه؛ فلم تبج بأسرارها لكن حببها قد أجنه الهوى.

#### قصيدة في الخرطوم:

قصيدته في الخرطوم من القصائد التي جمع فيها صوراً من الحياة في المدينة والقرية، وقد يعقد بينها مقارنات تفضل قريته على مدينة الخرطوم، بل من مطلعها شكاً تبرمه من طول ليلها، وتكاثف الهموم عليه، ويتصل تبرمه إلى فتياتها اللاتي يتأففن منه، وهكذا يمضي إلى أن يذكر تشوقه للكسرة يقول:

من لي بكسرةٍ خالاتي وما يبستُ	فيها القواديسُ في أحجار طاحون
أقواسُ نخلٍ على جُرْفٍ وساقيةٍ	أشهى إلى النفس من أبواب جيرون
كنزي قلادةٍ تمرُّ عدها مئةٌ	معسولةٌ كعيون الخرد العين
وقرعةٍ حلبوا فيها وأعجبها	رغو يفور على زهو يُناديني
وصدح ديكٍ يُنادي في عريشته	أغنى لروحي من عودٍ وتلحين
ما ضاق حوشٌ ولا نفسٌ بها سعةٌ	والعينُ تسرحُ في استبشار ليمون

هذا الذي نبغي من جملة القصيدة، لقد أنشأ وصفاً للكسرة التي يستلذها، وهي أشهر طعام السودان، فرسم لها لوحة وهي ما زالت حبّ ذرةً يابساً، يُسعى بها إلى الطاحونة، فتصب الذرة في أعلاها فتمر عبر القواديس إلى حجر الرحي الموكل بالطحن، فتصير دقيقاً في تكثيف بارع. ثم يرمي ببصره إلى شاطئ النيل، فيرسم بكلماته أشجار النخيل التي تشهق في جروفه، وهي ترمي بجريدها مشكلاً صورة أقواس، وعلى جانبها تتراص السواقي، هذا المنظر عنده أجمل من باب جيرون، وهو باب من أبواب جامع دمشق الباب الشرقي، وهو مضرب مثل في الجمال. وعنده أن قلادة النخل لا يعدلها شيء جمالاً ورزقاً، ثم يمضي إلى حظائر الأغنام ويصوّر قرعة قد حُلب فيها لبن، وفارت رغوته زهواً تناديه. والقرعة من القرع وهو نبات بري من فصيلة اليقطين تتخذ منه الكؤوس، وصياح ديكٍ ذي صوت شجي ينطلق من فمه كأنه صوت مزهر وتراجع ألحان، ويقابل بين الحيشان الواسعة، وهي صفة بيوت بيئته، والنفوس غير الواسعة كناية عن البخل، وهناك في طرفها قد انتشرت أشجار الليمون.

تقريب خيلٍ من الجُرد الميامينِ	وللطبولِ سباقٌ في دياجرها
أمنُ الصريخِ ومأوى كلِّ مسكينِ	رعى المهيمُّ أهلها فأنهم
خضراءُ دارت بعيشٍ غيرِ ممنونِ	وفي المطاميرِ وديانٌ وساقيةٌ

يأتي لوصف ليالي بيئته، وما يضحج بها من مظاهر الفروسية ورياضاتها، فيريك مشاهداً للخيال وهي تستبق على وقع الطبول، وهذا البيت توطئة لازمة لما يورده في البيت التالي من معنى، فقد دعا الله لقومه، فهم أمنٌ لكل مستغيثٍ ومسكين، وهذه الصفة لازمة للفرسان، ثم ففز يذكر المطامير التي ترقد فيها الذرة أو المياه بكثرة.

## قصيدة الفتاة والبن:

## عَدَلْتُ هَذِمَهَا وَأَلْمَحُ كَالدَّوْمِ حِقَاقًا جَهْلُنَ مَعْنَى التَّوْقِي

يرسم هنا لوحة شعبية دائمة التكرار في بيئتنا السودانية، وهي صورة الفتاة وهي تصنع البن، فلشرب البن هنا طقوسٌ تتبع، وفتاته هنا ككل الفتيات السودانيات دائمة الانشغال بتسوية ثوبها، حتى وهي ترقص كما بان لنا في غير هذا الموضع من البحث، وربما تقصد بذلك إظهار مفاتها بإبرازها بشد الثوب حتى يصير لجسمها كالمجسد، وربما أرادت إشغاف المتأمل بستر بعض مفاتها ليتشوّق أكثر، هذا الستر الذي سرعان ما يتبدى وينكشف معنيً وقصدًا، فتهمل ما انكشف منه لأعين الناظرين برهَةً، وقبل أن تتملاه العيون، وترتوي منه القلوب، تقوم بتغطيته مرّةً أخرى وهكذا دواليك. وصف نهدي فتاته بالدوم، وثمار الدوم تُجنى من شجر شبيه بالنخل إلا أن لها فروعاً يحمل كل فرع منها قنواً كقنو النخلة، وثماره شبيهة بالرمان، لكنها جافة، وتبتطنها بذرة ضخمة يحيط بها اللب الذي يمثل طبقة خفيفة (حمد النيل، ٢٠١٨م، ١٠٢) وهو وصف سوداني محلي قد يتعاصر فهمه على الآخرين، لكنه أخصب معنيً، وأدقُ وصبغاً، ففي الدوم صغرٌ مما ينبى بأن الفتاة كاعبٌ، وهي كذلك مما أدركناه في بقية الأبيات، وفي الدوم قوة واشتداد وتماسك، مما ينبى بأن الفتاة حَصَانٌ لم يعبث بناهديا العابثون، وفي شكله المخروطي مماثلة أقرب لشكل النهدي، (جهلُن معنى التوقي) فذان النهدان ما استترا إمّا عن جهالةٍ وصغر سنّ لم يؤهلاها لتقف على مفاهيم العورة، أو عن ثقافةٍ عفاؤها قلبي، لا في اللبس والاحتشام، كما هو الحال في كثير من مراع السودان.

وتشبيه النهود بالدوم عدّه بعضهم من عناصر السودانية، فالشعراء العرب اعتادوا تشبيه النهود بالرمان، وهذا لا يؤدي غرضه في مجتمعنا السوداني لندرة الرمان وفي هذا أفصح المجذوب (حمد النيل، ٢٠١١م، ٤). ويلاحظ أنّ تشبيه المجذوب الثديين بالحق، تشبيه عربي قديم يقول عمرو بن أم كلثوم:

وَتُدَيًّا مِثْلَ حُقِّ الْعَاجِ رَخِصًا      حَصَانًا مِنْ أَكْفِ اللَّامِسِينَا

(ابن كلثوم، ١٩٩١م، ٦٨)

والحق إناءً يوضع فيه الطيب قديماً، ولعله اختفى في العالم العربي إلا في السودان (حمد النيل، ٢٠١٨م: ١٠٣)، وهذه من المواقعات الغربية، فلا ندري هل هو هنا يستلهم من التراث السوداني، أم يستلهم من التراث العربي القديم، بدهاً إنه يريد التراث السوداني ووقعت هذه المصادفة.

وَقَلَّتْ بُنْهًا وَتَنْفُضُ مَا تَقْلِي تُدْرِيهِ فِي أَنَاةٍ وَحَدْقٍ  
وشجاني صدىً ترنم في الهاون لحناً من ابثثارٍ وصفقٍ

جلسة شرب القهوة في السودان لها طقوس ومراسم، تبدأ بتحميم البن، وهو ما عبر عنه بقوله: "قَلَّتْ بُنْهًا"، وهو تعبير سوداني لمعنى شائع، ثم صور تدرية البن بأناة، ثم رسم صورة دق البن في المدق (الهاون) بإيقاع شجي، فضربات المدق تُوقَّعُ بطريقة لحنية معروفة، تماماً كما تضرب الإيقاعات، وهذا أمر مشاهد.

قِيلَ لِي زَوْجُوكَ فابْتَسَمْتُ رُوحِي وَدَقْتُ عَلَى ابْتِهَاجِ فَدُقِّي  
ذَلِكَ الْهَآوُنُ النَّحَاسِي لَا أَنْسَاهُ تَسْرِي أَصْدَاؤُهُ مِنْ مَدَقِّ  
وَاللِّبَانُ الزَّكِيُّ رَوَى الْفَنَاجِينَ رِقَاقًا مِنْ ابْتِهَاجِ وَخَفِقِ

(المجذوب ٢، ١٩٨٢م، ١١١)

بعد أن نخبرنا بزواج الفتاة يعود في آخر القصيدة على طريقة flash back التداعي بالذكرى لتلك الجلسة؛ فيصف ما أهمله في الأبيات الأولى وهو وصف الهاون النحاسي، واللبن الذي يوضع

بخوراً لتكتمل صورة الجلسة.

قصيدة بائعة الكسرة:

لعل المجذوب كان مُولعاً بخبز الكسرة، فقد ذكرها في ديوان (تلك الأشياء) حين قال:

مالوا عليها ودارت في أصابعهم غنائم الكسرة البيضاء تنمحقُ

(المجذوب ٣، ١٩٨١م، ٣٧٢)

ثم عاد وجعل لها قصيدة كاملة في ديوانه الشرافة والهجرة، يقول:

يا رَبَّةَ الكِسْرَةِ السَّمْرَاءِ بَائِعَةً في السوقِ تنتظر الآمالَ في الوَدَعِ  
لأنتِ أشرفُ من فكرٍ بلا عملٍ أُثرى وروجَ زيفَ العقلِ بالبِدَعِ

المجذوب مسكونٌ بصور الحياة الشعبية، فكم تعشقها وهام قلمه الشعري برسمها، وهنا يرسم لوحةً شعبيةً تنتشر في السودان، فالكسرة هي الغذاء الرئيسي لأهله، والنساء يقمن بصنعها، ومشهدهن وهن يعنهن من المشاهد الشعبية المنتشرة في السودان، وقد وصف الكسرة بالسمار هنا، لكنّه في البيت الذي أثبتناه قبلاً في ديوان (تلك الأشياء) وصفها بالبياض، ولم يأت الاختلاف هذا عبثاً، وإنما جرى مع اختلاف الغلة التي تصنع منها، فهناك غلاتٌ تنتج الكسرة البيضاء، وأخرى تنتج الكسرة السمراء، إذن هو يستقصي كل أنواع الكسرة السودانية. وتعلقت نساء السودان في حياتهن الشعبية بالاستقسام بالودع؛ تطلعاً لما تحبّه هن الأقدار، فلا يترك هذه الصورة إلا بعد أن يسلمها مرة أخرى لصورة بائعة الكسرة الشريفة، ويرفع الشاعر من مقام هؤلاء النسوة اللاتي في الغالب ما يكنّ من الطبقات الشعبية والمعدمة، ويشرف بهن، فعملهن أشرف من عمل كثير من

المتحذلقين الذين لا يتجون سوى الهراء.

ملأت صَحنِي كدْحاً كم شقِيتِ به      وترقُيْنِ جميلَ الشُّكرِ من شَبَعِي  
ستجمَعُ النَّاسَ أوجاعُ سواسيةً      كما صَفَا لَبْنُ المِيلادِ بالوجعِ  
سنخرُجُ الظلمَ رُبَّاناً نثور به      حتى نسويّ مَوْجاً غيرَ مُرتدعِ

(المجذوب ٢، ١٩٨٢م، ١١٨)

كُنِي عن الكسرة بالكدح، لما شمل صنعها من شقاءٍ وكدٍّ وجلسٍ حول النار، ويلطف لها تعب الشقاء وينسيها إياه سماع كلمة شكر من الآكل، فمن أيّ كوكب أتى هؤلاء النساء، ثم ينحو للحكمة وضرب الأمثال، فلا بد للبشرية أن تلم بها الأوجاع والمظالم، لكننا سنقهر هذا الظلم ونثور عليه يوماً ما.

قصيدة انتظار:

يا جارتِي في المساءِ واصفَةً      لي الدَّواءَ العجيبَ في الودكِ  
بخرتني هل عرفتِ وَجهاً على      الشَّبِ يريدُ الوحيَّ من هلكي  
إلامَ تسقيني المحايّة هل      شَيْخُك ذاقِ الوُقعَ في الشَّرِكِ

(المجذوب، ١٩٨٢م، ١٣٣-١٣٤)

هنا صور خاطفة من صور الحياة السودانية، وهي صورة التداوي بالوصفات الشعبية كالودك، وهو شحم البقر أو الضأن يؤخذ منها، ويحمى في النار، وينتفع به في عدة أغراض. وبالبحرة "وريقة تكتب عليها بعض آيات القرآن، ويتبخر بها" (قاسم، ١٩٨٥م، ٨١) والمحايّة

"آيات من القرآن تكتب في لوح، وتمحى بالماء ليشربها المريض" (قاسم، ١٩٨٥ م، ٨١) وجارته التي يهواها قد التمتست شفاؤه في العلاج الشعبي، وفي البخرة والمحاية، وما نفعه ذلك، إذ إن مرضه بسببها هي فأنكر عليها ما تصنع وسألها مستنكراً هل ذاق شيخك الوقوع في شرك الحب؟

### قصيدة ماسح الأحذية:

من يا ترى تنبّه لماسح الأحذية يغالب حسراته، ويطوي، شقواته ومراراته، فيكتب عنه وعن آماله وآلامه، بهذا الفيض الدافق من الشعور؟ إنّه المجدوب حينما يترسم الواقعية، ويتلقط اللوحات الشعبية من الحياة، ليعيد رسمها لنا بأدواتٍ من الحروف والكلمات والأخيلة، ويُعَتِّقُها في الحياة بأصباغ حزينة، انظر إليه يقول:

يَنْفُضُ الكدحَ عَنْ جِذائِي فِي السُّوقِ صَبِيٍّ أَحْلَامُهُ فِي التُّرابِ  
يَعْبُرُ النَّاسَ ضَوْءَ عَيْنَيْهِ يَتْلُو خَطْوَهُمْ مِثْلَ قَارِيٍّ فِي كِتَابِ  
وَصَبَاهُ الْفَقِيرُ تُرْهَقُهُ الْأَصْبَاغُ خُبْرٌ لِأَسْرَةٍ فِي الْحِجَابِ  
وَتَلْقَيْتُ أذْمَعَ الْغَضَبِ الْعَاجِزِ عَنْ نَصْرِهِ وَطَالَ عَذَابِي  
كَيْفَ أَصْبَحْتَ يَا بُنَيَّ! وَحَيَّانِي بِشَوْشَاءٍ وَلَيْسَ يَدْرِي أَكْتُابِي

هو صبيّ تعلق أمله ورزقه في التراب يصيب الأحذية فيزيلها، ينفض الكدح، يمسح بعينه خطو السابلة، ملطخاً بالأصباغ، فقد ألزمته الحياة وهو لا يزال صبيّاً قاصراً ألزمته عول أسرته وتكفّلها، ليس لي يا غلامي حولٌ لنصرتك غير أن تتنفض أدمعي حزناً، ولي أن أحضك التحية فتتهلّلني ابتسامتك. ولقد أبدع شاعرنا حينما وصف آمال الصبي بالمتعلقة في التراب، فمن ناحية الوصف فصحته أنه كلما تعفرت أحذية الناس بالتراب ازداد أمله في العمل الذي ينفض ذاك التراب، وفي ذات الوقت تعلق الصبي بالتراب كناية عن انحطاط آماله فكلا الأمرين صحيح.

عملٌ كاسبٌ ويتمُّ ولا يدري وأدري وضاعَ يومُ الحسابِ  
 وطني ضائعُ الحقيقةِ مثلي في صراعِ العبيدِ والأربابِ  
 وغدي خائنٌ فقلت سواه سوف يأتي بسيفه والعقابِ  
 فانتظر يا بُنيَّ نابك تجلُّوه فما الحقُّ غيرُ ظفرٍ ونابِ

(المجذوب، ١٩٨٢م، ١٦١)

إنَّه اليتيم، هو الذي أُلجأه لهذا العمل، هكذا هو وطني لا حقيقة فيه، فلا يزال يروح تحت صراع العبيد والأسياد، ولا أمل يُنظر في الغد القريب، لكن الأمل سيأتي لا ريب من بعده، نصنعه نحن بالقوة، غداً ستقوى يا بُني، فالحق ينتصر بالقوة. هنا المجذوب شاعر القضية الاجتماعية الأول (جماع، ١٩٩١م، ٩٢)، فقضايا المجتمع أوجدت لنفسها حيزاً واسعاً في أشعاره، فالشعر عنده مفتاح لكثير من الحقائق النفسية، يقول المجذوب: "والشعر عندي ليس بهرجاً وإنما هو مفتاح لكثير من الحقائق الإنسانية، وأحسب أنني كنت أفتش لنفسي عن مخرج في الشعر، فما كنت واقفاً في نقطة واحدة، وقد أطرق الأبواب فلا تستجيب، وقد تحير طويلاً ثم تحرك، كنت أحاول أن أتجاوز نفسي، لقد طال توقفي أخيراً كأنني أبحث عن شيء، كأنني ما عرفت نفسي قط". (المجذوب، ١٩٧١م، ١٠٨-١٣٠)

#### قصيدة سيرة:

لعل هذه القصيدة أوغل شعره في بحر ما عرف بتيار السودانية، لكثرة ما حشده فيها من تقاليد أهل السودان وعاداتهم، وكثرة حشد المفردات العامية المعبرة عنها (حمد النيل، ٢٠١٨م، ٧٥) هي قصيدة ترسم أهمَّ لوحات الحياة الشعبية في السودان، ألا وهي لوحة الزواج السوداني المتخم بالتفاصيل، المتضمن لعادات قديمة متوارثة ذات مضامين عدة، تحكيها وتحكي تفاصيلها، وما يعثور

المناسبة من حكايات ومزح وإيناس ومواعدة، يَفْتَنُّ في إبراز تلكم التفاصيل المتضوعة بالعبق السوداني، حتى تفتأ تمثل أمام عينيك، فتكاد تتقرى تعاريجها بلمس، وتتبعها بشم، يقول:

البُنَيَّاتُ فِي ضَرَامِ الدَّلَالِيكِ تَسْتَرْنَ فِتْنَةً وَأَنْبَهَارَا  
مِنْ عَيُونِ تَلْفَتِ الكَحْلِ فِيهِنَّ وَأَصْغَى هُنَيْهَةً ثُمَّ طَارَا

يرسم لنا المجدوب صورة المسرح حين رفع الستار، فالمشهد مشتعلٌ بصوت الدلاليك، ورقص البنات، فالعرف أن يستحيل بيت العروس إلى مهرجان عدة أيام قبل يوم العرس، والبنات استترن يرقصن في مكان خاص بهن، أو يمكن أن نفهم أيضاً أنهن تزيأن بأزياء تستر بعضاً من مفاتهن وتبدي بعضاً، إيغلاً في فتنة الرائي وإبهاراً له حين يرى ما يسترن من مفاتهن، وعيونهن المثقلات بالكحل قلقات لا يسكن على موضع واحد؛ إلا ليجلن إلى موضع آخر، كناية عن القلق الذي يجلبه توجس المستقبل، أو عن حيائهن المذبوح بين طلاقة مفاتن النفس، وقيد قمع التقاليد، والدلاليك جمع دلوكة: نوع خاص من الطبول (قاسم، ١٩٨٥ م، ٣٩٩)، ولعلها عربية من الفعل دلك، ولعلنا نلمح ثمة ربطاً بين معنى الفعل وعمل الدلوكة.

نَحْنُ جِنَّا إِلَيْكِ يَا أُمَّهَا اللَّيْلَةَ بِالزَّيْنِ وَالْعَدِيلِ الْمُنْقَى  
نَحْنُ جِنَّاكِ حَامِلِينَ جَرِيدَ النَّخْلِ فَأَلَّا عَلَى اخْضِرَارٍ وَرَزْقَا

هذه هي صورة مقدم السيرة، والغنوة التراثية التي ذكرها (أم العريس جينا ليكي) لم يغير في كلماتها شيئاً، سوى التقديم والتأخير، لتطويع الوزن، ثم صور مشهد مقدم السيرة والرجال يحملون جريد النخل يستبشرون به فألاً ورزقاً.

العَدَارَى الْوَاهِنُ الرَّقِيقَاتُ نَبَاتُ الظَّلَالِ شَفَّ وَحَارَا

رَأْمَتْهُ الْخُدُورُ يَتَنظَّرُ الْمَوْسِمَ حَتَّى يَشَعَ نَوْرًا وَنَارًا  
يَنْبِرِي الطَّبْلُ يَنْفُضُ الْهَزَجَ الْفَيْنَانَ طَيْرًا تَفْرُقًا وَاشْتِجَارًا  
مُوكَبٌ مِنْ مَوَاكِبِ الْفَرَحِ الْمُخْتَالِ عَصْرًا فِي شَاطِئِ النَّيْلِ سَارَا  
الْجِهَالُ الْغَرِيرُ يَسْفِرُ عُفْلَانَ فَلَمْ نَسْ فِي الزَّحَامِ الْجَوَارَا

لقد أكسب التزام العذارى الخدور انتظاراً لموسم العرس الذي دأب الناس على إقامته في أوقات معلومة- أكسب ألوانهن ينعمة فعاتت تشع، ثم يصف عمل الطبل منطلقاً إيداناً ببدء المسير إلى النيل بالكلمة (ينفض) فالفاء حرف انفتاح والضاد حرف استطالة واستعلاء وتفشي، فيعطي لفظ الكلمة معنى الانتشار وامتلاء المكان بالهزج، وهذا الموكب عادة سودانية قديمة تقترن بالأفراح والأتراح، ولعل خلفها سبب ديني في أديان السودان القديمة، ورغم هذا الجمال المتدلي السافر، ورغم الزحام والتلاصق، فإن قيمة الجوار تحرسه، فلا تُضار نساؤه.

ومشى بالبخور مَنْ جَعَلَ الْخِدْمَةَ فِي الْحَيِّ نَخْوَةً وَابْتِدَارًا  
حَافِيًا مُسْرِعَ الْخُطَى بِاسْمِ النَّجْدَةِ حَيًّا حَفَاوَةً وَابْتِشَارًا  
وَعَجُوزٍ تَحْمَسَتْ حَشَدَتْ شِعْرًا تَعَالَى حِمَاسَةً وَافْتِخَارًا  
قَلْبَتْ صَوْتَهَا تَأْمَلُ أَعْجَادًا قُدَامِي فَرَقَّ حِينًا وَثَارَا

هنا يدير فرشاته ليرسم لوحةً أخرى من لوحات العرس السوداني الشعبية العديدة، ويبدأ برسم لوحة لشخصية لا يخلو منه المجتمع السوداني، فهي موجودة في كل مكانٍ وزمانٍ سوداني، هي شخصية الرجل المهميم في المجتمع، (ضو القبيلة) يبادر إلى تصدر كل المواقف، وتوكل إليه صعاب المهام، وقد التقط صورته هنا وهو يجول بالمبخرة يشتمت البخور على الجميع، كفاً لعيون الحاسدين، وجلباً للبركة، يمشي وهو حافي القدمين تواضعاً وجاهزية للخدمة، كما يُعرّف ذلك العرف السوداني، مسرع الخطوات، عنواناً للجد، مبتسماً عنواناً للسباحة، حَفِيًّا بالناس مستبشراً بهم كرمًا

وبشراً. وصورة أخرى لحكامية تُشعر<sup>(١)</sup> تقطعه ارتجالاً، تُحمّس الناس وتفتخر بالبطولة والأمجاد، تُرَقِّق صوتها حيناً وتفخمه حيناً آخر، إنّها صورة كربونية لتفاصيل العرس السوداني الرائعة.

رَفَعْتُ فَوْقَ مَنْكَبِ طَبَلِهَا الصَّيْدَحَ تَحْتَ الْأَكْفِ يَخْفِقُ خَفْقًا  
يَتَغْنَى لِأَنْفَسٍ إِنْ تَشَهَّيْنَ طَلِبْنَ الْحَلَالَ قَسَمًا وَحَقًّا  
وَتَشِيلُ الْبِنَاتُ صَفْقًا مَعَ الطَّبْلِ وَرَمَقًا مِنَ الْعَيُونِ وَرَشْقًا  
وَعِزَالٍ مُشَاغِبٍ أَضْلَحَ الْهَدْمَ أَرَانِي فِي غَفْلَةِ النَّاسِ طَوْقًا

هنا صورة أخرى من صور العرس، تخالطها ممارسات غزلية لطيفة في ساحات العرس موطنها الدائم، فالصورة هي صورة مغنية قد رفعت طبلها (دلوكتها) على كتفها وهي تضربها وتغني لأنفس عفيفات لا يُشْبِعْنَ رَغْبَاتِهِنَّ إِلَّا حَلَالًا، والبنات يقمن بترديد مقاطع معلومة مع المغنية، ويصفقن ليملاًن الإيقاع قوةً وحلاوة، ومع عملهن هذا وغنائهن يرسلن أعينهن إلى الرجال رشقاً، ثم يصف بعض الممارسات الغزلية وهي أن إحداهن قد قامت وكأَنَّهَا تصلح هدمها فأرتته في غفلة من الناس بعض مفاتنها تودداً.

تَتَصَدَّى حَامِمَةٌ كَشَفْتُ رَأْسًا وَزَافَتْ بِصَدْرِهَا مَسْتَطَارًا  
شَلَّخُوهَا حَتَّى تُضَيَّ فَأَضْمَرْتُ حَنَانًا لِأَمَّهَا وَاعْتَذَارًا  
حَجَبُوهَا وَلَيَّنُوا الْعَيْشَ مَا كَانَ حِجَابُ الْكَنِينِ قِيدًا وَرِقًا

يصف المجذوب رقصة الحمامة بلقطة خاطفة-وهي أشهر رقصات نساء السودان- وكان أفرد لها قصيدة كاملة في غير هذا الموضع - لكنه أراد ذكرها هنا لمحا لأنه لا يخلو عرس منها، فما أراد

(١) أي تنظم شعراً.

إفاته لوحة من لوحات العرس وصوره التي تأتي تباعاً، والراقصة هنا تكشف عن رأسها، وربما تقوم بعض النساء بستره في غير ما رسمته اللوحة، سترأً سهل انكشافه لِتُري الرائي شيئاً من فتنها، لكن في الصورة المرسومة لنا كانت الفتاة كاشفةً عن رأسها، وتُبرز صدرها وما حوى من نهد باذخ بتقويس ظهرها إلى الخلف، فتتجسم فيها صورة الحمّامة، فيشخص الصدر عالياً، ولم ينس الشاعر أن يحيل أعيننا إلى خدّها لنرى الشلوخ التي حفرت أخاديداً تُضيئ وجهها وتُكسبه جمال التعاريج، والشلوخ عادة سودانية عتيده، تنبى عن ثقافة جمال ذلك العهد وضروراته الاجتماعية.

وفي البيت الأخير من المقطع يتحدث عن عادة شعبية سودانية وهي (حبس العروس) إذ تحبس العروس قبل الزواج بفترة؛ فيتشوق لها زوجها، وتوضع في الدخان، فينضّر لونها، وتزكو رائحتها، ويلين جسمها فلا تخدم، ويوفر لحمها ويكتنز بالإطعام الخاص، فأكرم بقيد الحبس من قيد!

وهوى عاشقٌ وطارَ وأهوى السوطُ رعداً بمنكيه وبرقا  
يتحدى عقوبة الصبرِ فالحرمان أمسى من السياط أشقاً  
مُهرةٌ حرةٌ وتتنظرُ الفارسَ يحمي حرِمها والذمارا  
وأناه العبيرُ من حَمَلِ الشبالِ حَياهُ جَهرةٌ لا سرارا

هنا ينتقل ليرسم لوحة البطان المعروف في السودان، فهي عادة إظهار البطولة والفخار، فهذا العاشق قد ثبت لضرب السوط غير آبه بألمه، عسى أن يجد رضاً من فتاته، تلك المهرة الجموح التي لا تُنيل قلبها إلا لفارس قمينٍ بحماية حرمتها، فإذا بها قد منحت شَبَّالها المضمخ بالعطر، جهرة أمام الناس، فالعرف جرى على استحسان ذلك الفعل، الذي يتم بلا مواعدة أو حوار. والشَّبَّال أن يميل الرجل نحو الفتاة عند رقصها فتميل إليه وتلفحه بشعرها (قاسم، ١٩٨٥م، ٥٩٤)، وهي كلمة غير عربية، ومعناها لا تسعه كلمة واحدة كما ترى، إنّما هو وصف لعملية كاملة هي التي ذكرناها، فلا سبيل إلى ترجمتها، فدخلت المعجم العربي السوداني، وهذا حال اللغة العربية تستوعب

من أخريات تسد بها حاجتها بعد أن تقعدتها بتصريفها (عابدين، ١٩٧٢م، ٧٨)، ولعل قول أرنست فيتشر الزاعم بأن لكل شاعر شوقاً إلى لغة أصيلة يصلح في هذا المقام شاهداً (فيتشر، ١٩٦٦م، ٤١) قصيدة (غمائم الطلح):

تكرر ذكر حفرة الدخان في قصائد المجذوب، مما يدل على شغف للمجذوب بها وبالمراة المتدخنة، فذكرها في قصيدة السكينة حين قال:

كذَّبتُ كُحْلَهَا الصَّدِيقَ وَنَامَ الطَّلْحُ فِي حُفْرِي الدُّخَانِ الْقَدِيرِ

(المجذوب ٢، ١٩٨٢م، ٧٠)

لكن الشاعر محمد محمد علي وقف موقفاً مناقضاً لموقف المجذوب؛ إذ عدَّ المرأة بهذا إنما هي محصورة للمتعة فقال:

أَضَعُفُوهَا وَلِلْمَتَاعِ أَرَادُوهَا كَسُوراً مَصْبُوغَةً بِدُخَانِ

(علي، ١٩٩٨م، ٤٨)

وجملة القول إن "هذه القصيدة تدلُّ على الصدق في التعبير بهذه الواقعية، وقد كان المجذوب أول من ارتاد هذا الأفق من الواقعية التي تهتم بتفاصيل الحياة". (الصديق، ١٩٨٩م، ٢٥) يقول:

وَحُفْرَةَ بِدُخَانِ الطَّلْحِ فَاغْمَةٍ تُنْذِي الرُّوَادِفَ تَلْوِيناً وَتَعْطِيرَا  
لَمَحْتُ فِيهِ - وَمَا أَمَعْنْتُ - عَارِيَةً تَخْفِي وَتَظْهَرُ مِثْلَ النِّجْمِ مَذْعُورَا

مَدَّتْ بِنَانًا بِهِ الحِنَاءُ يانعةً      تَرُدُّ تَوْبًا إِلَى النهدين مُحْسُورًا  
 قد لَفَّهَا العطرُ لَفًّا الغيمِ منتشرًا      بَدْرُ الدُّجَى وروى عن نُورها نورا  
 يزيدُ صُفْرَتَهَا لَمَعًا وجِدَّتْهَا صَفًّا      لَأَ وناهدها المشدودَ تَدْوِيرًا

هي لوحة شعبية متكررة، فلا يمضي أسبوع دون أن تتكرر مرة أو مرتين، فقعود المرأة السودانية المتزوجة على حفرة الدخان المنبعث من إشعال حطب شجر معروف وهو حطب شجر الطلح في الأشهر، ملمحٌ سوداني أصيل نقطع بعدم وجوده في غير هذا البلد، فقد ابتدعته المرأة السودانية على مئات السنين، ولا يزال تقليدًا جميلًا صارمًا يتبع.

يرسم المجذوب بافتنان لوحة تلك المرأة وقد جلست على حفرة الدخان التي امتلأت به، ثم يقرر معلومة عن إفادة هذا الفعل، وهي إكساب الجسم، وخصَّ الروادف؛ لأنَّها موضع إهاجة وإثارة -باللون الأصفر وإضماخه بالعطر وتطريته بالإنداء، وهذه الصفات الثلاث المكتسبة بفعل الدخان تلازم جسم المرأة عدة أيام.

ثم يوجه المجذوب فرشاته لإضاءة أكثر تحديدًا في لوحته الرئيسية، وهو مشهد المرأة المتدخنة، فقد رسمها عارية بلقطة سريعة خاطفة، ثم نفح لوحته الحياة بالحركة التي أنضجها الفزع واللاإرادية حينما رآته فتحركت في سرعة النجم تخفي جزءاً من جسمها المشتمل بالشملة، فيتعرى جزءٌ آخر من هول الربكة والفزع الذي حركته الصدمة.

وفي بيته الثالث أعاد ذات اللقطة السابقة التي ضمنها الشطر الثاني من البيت الثاني بأناة وتؤدة، فكأنه يعيد شريطاً سينمائياً بحركة بطيئة، لتظهر لنا تفاصيل كانت قد اختزلتها السرعة وطوتها فما استبنَّها، يعيد ذلك ليوقفنا على التفاصيل، فبنانها هنا نراه مخضباً بالحناء أزهر يانعاً، مما دلنا على أنه لم يمض يوم أو بعض يوم على اصطباغها بالحناء، وحركة ردِّ الثوب على نهديها هنا فيها بطء

وتؤدّ ف(الرد) هنا أبطاً من المعالجة الأولى، وموضع التعري هنا حدده بدقة وهو النهدان لا النحر أو الترائب.

ثم ينعرج ليرسم لنا لوحة أخرى من المشهد الرئيسي، وهو مشهد اعتمام العطر بها، فقد حرك الشاعر العطر حولها وملاً اللوحة، فخلق هالة كما يحفّ الغمام بالبدر، فتأمل دقة التشبيه وما فيه من مقاربة، فليس ثمة أدق من تشبيه هذا الدخان الأبيض بالغمام في لونه وشكله، وليس ثمة أشهر من تشبيه المرأة بالقمر.

أرْحَى الدُّخَانُ لَهَا سِتْرًا  
كُدْرَةٌ فِي صَمِيرِ الْبَحْرِ مَسْجُورًا  
حَتَّى إِذَا ضَاقَ كِنٌّ عَنْهُ أَنْفَذَهُ  
هَيْنَ الصُّعُودِ خَصَاصُ الْبَابِ  
وَشَمْلَةٌ غَمَرَتْ سَاقَيْنِ وَابْتَدَرَتْ  
كَالْمَوْجِ تَلْمَسُ جِيدًا رَفَّ مَشْهُورًا  
يَرِقُّ تَحْتَ دُخَانِ الطَّلْحِ سَاوَرَهُ  
كَالدَّمْعِ فِي الْخَدِّ تَلْمَاحًا وَتَغْوِيرًا  
تُكْتَمُ الْعَطْرُ حَتَّى يَرْتَوِي عِرَاقًا  
مِنْهَا الْجَمَالُ كَرُوضٍ بَاتٍ مَمْطُورًا

(المجذوب، ١٩٨٢م، ٢٢٩)

يرسم المجذوب لوحة الدخان وقد اكتنف المرأة من كل جانب، فاستترت عن نظره كاستتار الدرّ في جوف البحر، ولا يزال الدخان يتكاثف حتى التمس خصاص الباب فنفذ منه إلى الشارع، ثم يمضي ليصور ناحية أخرى من المشهد وهي الشملة التي تدرعها المرأة من ساقها إلى جيدها الذي أرقه وأينعه الدخان، فيتعرق فيسيل عليه عرقه كما يسيل الدمع على الخدين، وقد تنطوي العبارة على شبه بين الجيد والخدين في اللدانة والأسالة، ويبرز الشاعر أهم خصيصة للشملة وهي كتم العطر في الجسد فيختلط بالعرق فيعقب في الجسم، قد قارن بين هذا والروض يتضمنه الغيث فيعقب جوه بالعطر، ولعلّه استفاد من معنى عنتره المشهور في ذلك حين يقول:

أورَوْضَةً أَنْفَاءً تَضَمَّنَ نَبْتَهَا      غَيْثٌ قَلِيلُ الدِّمْنِ لَيْسَ بِمُعْلَمٍ

(عنتره، ١٩٦٤م، ١٩٦)

ووجدنا المعنى نفسه عند الأعشى حين يقول:

ما رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْحَزَنِ مَعْشَبَةٌ      خُضْرَاءُ جَادَ عَلَيْهَا مَسْبَلٌ هَطْلٌ

(الأعشى، ٢٠١٠م، ٢٠٧)

قصيدة "العرافة":

فِي ظِلِّ سُدْرَتِهَا.. وَالشَّمْسُ تَنْشُرُهُ      مِثْلَ الدَّخَانِ تُنَادِينِي عَلَى عَجَلٍ  
تَقُولُ، وَالْوَدْعُ الْمَنْصُورُ تَنْشُرُهُ      أَمَا تَرَى الْخَيْرَ جَاءَ الْخَيْرُ فَاقْتَبِلِ  
فَرِحْتُ أَقْبَضُ كَفِّي وَهِيَ تَبْسِطُهَا      حَتَّى أَحَسَّ بِمَا تَجْبُوهُ مِنْ أَمَلٍ  
حَدِيثُكَ الْحَلْوَمَا بَانَتْ مَقَاصِدُهُ      بِمَسْمَعِيكَ أَرَانِي رَاحَةَ الْكَسَلِ  
هَاكَ الْبِيَاضَ فإِنِّي الْآنَ مَنْصَرَفٌ      إِلَى هُمُومِي قَدْ جَاهَرَنَ بِالْعَدَلِ

(المجدوب ١، ١٩٨٢م، ٢٧٤-٢٧٦)

لأهل السودان شغف باستكناه الغيب، وتتعدد طرائقهم في ذلك، لكنّها تتفق في فلكلوريتها وإكسابها طيفاً من الإدهاش والمتعة والغرابية والتوجس، فمن طرقهم السعي إلى الكجور وما يحيطه من رهبة التدين، ومنها ضرب الرمل، لكن ما ظفرت طريقةً بانتشار واسع مثلما ظفر به رمي الودع، فهو موجود تقريباً في كل بيئاتنا، ما أجمه دين، وما أبعد مذهب، وينتشر على السواء في الأسواق أم

البيوت، وقد تناوله المجذوب في قصيدته هذه، فما كان له أن يفيته وهو شاعر الصور الشعبية السودانية، وإلا يكون قد رسب في مضماره، والقصيدة أوجزت في رسم لوحات جلسة الودع، وأطنبت في تصوير حديث النفس والحكمة والوعظ غير المباشر.

ولوحتنا هنا تطل من تحت ظل شجرة من أشجار السدر نهاراً، ولم يسع إليها شاعرنا إنما العرافة هي التي اجتذبتة بندائها، تسارع في إغرائه بالجلوس إليها، وبإغوائه بقولها له: (جاءك الخير) قبل أن تضرب له الودع، وهذا من أساليب ضاربات الودع لجذب زبائنهن، بدءاً في قبض يده وبسطها في حركة متوالية كأنه ينادي بها، ويستحث شيئاً هو الأمل الذي تحبوه به، وهي تبسط يدها كأنها تمدُّ إليه وتبسط ذلك الأمل وتدفعه، وهذا تصوير جميل لهذا التقليد، ثم يقول ساخرًا إنَّ ما كان من حديثها الجميل لم يتحقق، وإنَّما ابتلاه بالكسل، لأنَّه يبني عليه فلا يسعى، ثم يمحصها بياضه وينصرف، والبياض هو ما يدفعه الإنسان للفكي أو الفقير لقضاء غرض أو كتابة حجاب (قاسم، ١٩٨٥م، ١٤٤).

قصيدة (أمطار الجنوب):

غبطت العرايا أطرقتوا تحت وابل	خُشوعاً لآيات (الكجور) لهم سرُّد
يصيد لهم من كل أفق سحابة	وإن شاء لم يُمطرهم وله المجد
وُبدفن شيخ الحي حياً وسره	بُنوه لهم فخر بما أجملوا عدُّ
لدى حُجرة في الأرض والموت	يُعاقره الخمر المريسة واللحد
ومن فوقه طبل صخوب ورقصة	تطوف به منها التحية والودُّ

هذه لوحات خاصة بصور الحياة الشعبية في جنوب السودان، وفيها من التشويق والغرائبية ما فيها، وعلَّة ذلك جهل كثير من السودانيين بتلك الثقافة، ويمجد لشاعرنا إطلاله على ذلك الجزء

الحبيب من الوطن - الذي شقَّ طريقه الآن لشأنه - وعكسه لجوانب من حياته الشعبية، بهذا البهاء.

نرى في اللوحة الأساسية، جمعاً من الجنوبيين، يتحلقون بسكينة حول كجورهم، وهو يتلو عليهم كلماته، ويتصرف في الأمطار، فيهب هؤلاء ويمنع أولئك منها، ثم ينتقل إلى مشهد آخر من اللوحة وهو مشهد دفن الكجور حياً، وسط فرحة من أبنائه، وأراد الشاعر هنا القتل الطقسي، وهو أن يقوم القوم بقتل الكجور إن أكدت الأمارات حتمية موته، فيأبون عليه الموت حتف أنفه، ويتولون هم زهق روحه، وذلك اعتقاداً منهم أن روح الكجور التي تتلبس الرجل تهلك معه إن ترك صاحبها يموت حتف أنفه وتفنى، فيقتلونه حفاظاً عليها لتحلَّ من بعد في خلفه. ثم ينتقل إلى لوحة متفرعة من اللوحة السابقة وهي لوحة ترسم طريقة الدفن، فيُدفن الكجور في داخل حجرته، ويوضع معه في قبره - الذي يكون مجوفاً كالغرفة - شيئاً من الخمر وبعض موارثاته، اعتقاداً منهم أنه سيشرها ويستخدمها في حياته البرزخية التي يحياها حسب الاعتقاد (انظر جهدية، ٢٠١٨م، ١٤١ - ١٤٢)، أيضاً (فيرين، ٢٠١٣م، ٢٤٤).

وصورة أخرى يرسمها لنا وهي صورة احتفالات موت الكجور حيث تضرب الطبول ويرقص الناس وهم يطوفون حوله.

وكلمة (الكجور) ليست عربية فيما أرجح، وفي أصلها منازعة بين المجموعات اللغوية السودانية، لكن معناها معروف، فهو شخصية دينية مرموقة في الديانات الإفريقية يقوم بأدوار مهمة فيها، أهمها أنه واسطتهم مع ربهم (انظر نصر، ٢٠١٩م، ١٩ - ٢٠) وقد لاذ هنا المجذوب بالعامية، صدقاً وأصالةً، لأنَّ الكلمة هنا فيها إدراك حسي بالمعنى وتجريدٌ له، وبمثل هذه الكلمات التي يدخلها المجذوب نجعله أهم الذين عبروا عن أسئلتنا، فهذه المفردة لن نجدها في أي لغة غير لغتنا السودانية.

## الخاتمة

١/ غامرت هذه الدراسة في تصيد لوحات الحياة الشعبية عند المجدوب التي جاءت في ديوانيه (نار المجاذيب) و(الشرافة والهجرة)، فتلقطت أخصب لوحاته تلك فيها، فأبانت قدرات المجدوب التصويرية، التي نقلت تلك الصور الشعبية من الواقع إلى صور ذهنية تُرى بالكلمة بفنية عالية، فقد رسمها بتفاصيلها وألوانها وروائحها وأحاسيسها نابضةً حية، فوضعنا أمام لوحات فنان حاذق عبّر عن مرئياته بكلمات قادرة على التصوير، فالتصوير حسبه نقل صورة الواقع كما هي، لكن الشاعر المصور فضله نقل الواقع نابضاً بالحياة يتنفسها ويشتمُّها ويتفاعل بإحساسها، ثبتت قوة شخص المجدوب الرسام، فكان يضع لوحته الرئيسية ويتابعها بلوحات متفرعة تستقصي تفاصيل صورته، واتسمت لوحاته بفنية البناء فكانت كثيفة لا تُرى فيها فراغات.

٢/ أما في نطاق الحياة الشعبية السودانية، فكان المجدوب قد استعار لنفسه كنية (الشعبي) شغفًا منه بهذه الحياة التي عاشها طويلاً وعرضاً، ولم أقف على شاعر سوداني أحاط بتفاصيل الحياة الشعبية السودانية مثلما أحاط بها المجدوب، فهو لم يغادر صورة شعبية من صور مجتمعه، فصوّر القرية وتفاصيل الحياة فيها، وصور الزواج بتفاصيله العديدة، وصور مجالس الأنادي، وصور رامية الودع، وأورد المحاية والبخرة والعلاجات البلدية، وصور بائعة الكسرة ومراحل صناعتها، وصور العادات والتقاليد ما قَبَّح منها وما مُدِّح، وهو الوحيد الذي صور عادات الجنوب وتقاليده، فصور الكجور صانع المطر، وصور القتل الطقسي له، وأعطى الحياة الاجتماعية قسمها بما فيها من ظلم وحييف، فصور ماسح الأحذية الذي أحلامه معلقة بالتراب.

٣/ كان المجدوب يتخير ألفاظه لتؤدّي غرضه بإحساسه، ويتخير للوحته موسيقاها ولغتها المناسبة لتأدية غرضه، وكان يستخدم مفردات عامية بوعيٍّ ويوظف التراث السوداني في

لوحاته، وقد ظهر شغف المجدوب بالمرأة وفهمه لحقائق نفسيتها، وما تركب فيها فصور ذلك أبدع تصوير.

٤/ لقد أحال المجدوب ديوانه لوحات شعبية متباينة الألوان كجبة الدرويش مختلفة الثقافات فمثل حقيقة بلادنا، وكانت لوحاته نابضة بالحياة كأزهي ما يكون، ربما لأنَّ موهبة الرسم كانت مستكنة في دواخله منذ طفولته كما زعم، فلما أفلتت منه جعل يراعه ريشةً يرسم بها كلماته وأشعاره.

## المصادر والمراجع

- أبو ذكري، حوار محمد المهدي المجذوب مع أبو ذكري، مجلة الثقافة السودانية، العدد الأول، وزارة الثقافة والإعلام-الخرطوم، نوفمبر ١٩٧١م.
- الأعشى، ميمون بن قيس، الديوان، تحقيق محمود إبراهيم محمد الرضواني، وزارة الثقافة والفنون والتراث- قطر الدوحة، ط ١، ٢٠١٠م.
- إمام، محمد مسعد، رمزية التمساح في الثقافة النوبية، المجلة العلمية لكلية الآداب، جامعة أسبوط: العدد (٨٤) أكتوبر ٢٠٢٢م، ١٣٨٦-١٣٨٧.
- جماع، فضيلي، قراءة في الأدب السوداني الحديث، دار جريدة عمان للطباعة والنشر، ١٩٩١م.
- جهدية، عبد الله عبد الله، المقدمة في التاريخ الاجتماعي لقبيلة أما- النيمانج، دار جامعة أمدرمان الإسلامية للطباعة والنشر، ط ٢، ٢٠١٨م.
- حمد النيل محمد الحسن:
- السودانية في الشعر والنقد، مطبعة جامعة الخرطوم، ط ١، ٢٠١٨م.
- السودانية في الشعر الرؤية والأداء، مجلة الدراسات السودانية، المجلد ١٧، ٢٠١١م، معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية-جامعة الخرطوم.
- الخانجي، عبد الرحمن عبد الرؤوف، أثر النزعة للرسم في الصورة الشعرية لمحمد المهدي المجذوب في ديوان نار المجاذيب، مجلة الدراسات السودانية مجلد ٥، عدد ١، أغسطس ١٩٧٥، معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية-جامعة الخرطوم.
- سعيد، وعثمان، نبيل رابع آدم سعيد، ومأمون أحمد عثمان، نظام الحكم والإدارة في سلطنة الفونج (٩١٠-١٢٣٦هـ / ١٥٠٤-١٨٢١م)، مجلة جامعة كسلا، العدد ١١، ديسمبر

٢٠١٧م.

- الصديق، عمر الصديق: صحيفة آخر لحظة، العدد ٢٣٥، السنة الأولى ٢٣ / ٣ / ٢٠٠٧م،
- صديق، عبد الهادي، أصول الشعر السوداني، دار البلد- الخرطوم، ط ٢، ١٩٨٩م.
- عابدين، عبد المجيد، دراسات سودانية، دار التأليف والترجمة والنشر جامعة الخرطوم، ط ٢، ١٩٧٢م.
- عباس، إحسان، الشعر السوداني نظرة تقييمية، مجلة الدراسات السودانية، ٧ نوفمبر ١٩٧١م، معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية-جامعة الخرطوم. ١٩٧١م.
- عنتر بن شداد، الديوان، تحقيق محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي القاهرة، ١٩٦٤م.
- عون الشريف قاسم، قاموس اللهجة العامية في السودان، المكتب المصري الحديث- القاهرة ط ٢، ١٩٨٥م.
- فيتشر، أرنست، الاشتراكية والفن، ترجمة أسعد حليم، دار القلم-بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٧٣م.
- فيرين، عبد الباقي حسن، الأماويون(النيماج) بقية الشعب المروي العظيم، ط ٢، ٢٠١٣م، شركة مطابع العملة.
- الكاشاني، عبد الرازق، معجم اصطلاحات الصوفية/ تحقيق د. عبد العال شاهين، ط ١، ١٩٩٢م، دار المنار- القاهرة.
- ابن كلثوم، عمرو، الديوان، تحقيق إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي- بيروت، ط ١، ١٩٩١م.
- المجذوب، محمد المهدي،

- ديوان تلك الأشياء، دار الجليل-بيروت، ١٩٨١م.

- ديوان الشرافة والهجرة ٢، دار الجليل- بيروت، ١٩٨٢م.

- ديوان نار المجاذيب، دار الجليل-بيروت، الشركة الأهلية-الخرطوم، ١٩٨٢م.

- محمد علي، محمد، ديوان ألحان وأشجان، دار البلد للطباعة والنشر- الخرطوم، ط، ٢، ١٩٩٨م.
- ابن منظور، لسان العرب، بحواشي اليازجي وجماعة من اللغويين، دار صادر - بيروت، ١٩٩٩م.
- نصر، أحمد عبد الرحيم، جبال النوبة الديانة التقليدية والإسلام، المركز الطباعي - شارع الجمهورية الخرطوم، ط١، ٢٠١٩م.
- هدارة، محمد مصطفى، تيارات الشعر العربي المعاصر في السودان، دار الثقافة-بيروت، ١٩٧٢م.

# التمويل الإسلامي وأثره على القطاع الزراعي

د. أزهرى عثمان إبراهيم عامر

أستاذ الاقتصاد الإسلامي المشارك- كلية جبرة العلمية

## المستخلص

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل أثر التحول من النظام المصرفي الربوي إلى النظام المصرفي الإسلامي في تمويل القطاع الزراعي، باعتباره أهم قطاعات الإنتاج في السودان، اعتمد البحث على المنهج الوصفي- التحليلي والمنهج المقارن، مع استقراء النصوص الشرعية وأقوال الفقهاء، وتحليل الأدبيات الاقتصادية والفقهية، إضافة إلى مراجعة المعايير الشرعية المعتمدة. وقد أظهرت النتائج أن التمويل الإسلامي القائم على الصيغ السلعية مثل: السَّلْم، المزارعة، المساقاة، المرابحة، المشاركة، المضاربة، والقرض الحسن يربط التمويل بالنشاط الحقيقي ويحقق قاعدة (الغنم بالغرم)، مما يقلل من التعثر المالي، ويحسن توقيت المدخلات الزراعية، ويزيد من الإنتاجية والاستقرار السعري، كما يعزز العدالة التوزيعية والتكافل الاجتماعي؛ مقارنةً بالتمويل الربوي الذي يقوم على الفائدة الثابتة. غير أن الدراسة كشفت عن تحديات تواجه التطبيق الفعلي، أبرزها: ضعف البنية التحتية الزراعية، نقص الكوادر المؤهلة، غياب أدوات التحوط الشرعي، وقلة الوعي المجتمعي بالصيغ الإسلامية. وتوصي الدراسة بضرورة تطوير الأطر التشريعية والرقابية، وتوسيع برامج التوعية والتدريب، وإنشاء صناديق تكافلية لدعم صغار المزارعين، إضافة إلى تشجيع صيغ المشاركة والمضاربة في المشاريع الزراعية الكبرى.

الكلمات المفتاحية: التمويل الإسلامي، التمويل الربوي، السلم، المزارعة، المرابحة، القطاع الزراعي

## Abstract

*The study dealt with the most important topic, which is grammatical pauses with Qur'anic verses, these This study examines the impact of the transformation from the conventional interest-based banking system to the Islamic banking system in financing the agricultural sector, The research adopts a descriptive-analytical and comparative methodology, combining the examination of Islamic legal texts and juristic opinions with an analysis of economic literature, and Shari'ah standards. The findings reveal that Islamic financing—particularly through commodity-based contracts such as Salam, Muzara'a, Musaqat, Murabaha, Musharaka, Mudaraba, and Qard Hasan—links capital to real economic activity and applies the principle of "al-ghunm bi-al-ghurm" "profit accompanies risk". This reduces default rates, ensures the timely provision of agricultural inputs, enhances productivity and price stability, and promotes distributive justice and social solidarity, in contrast to the interest-based system which imposes fixed costs regardless of outcomes. However, the study identifies several challenges hindering effective implementation, including weak agricultural infrastructure, lack of qualified personnel, limited hedging instruments that comply with Shari'ah, and low public awareness of Islamic financing methods.*

*The study recommends strengthening the legislative and regulatory framework, expanding training and awareness programs, establishing special funds based on zakat, awqaf, and benevolent loans to support small farmers, and encouraging partnership-based contracts in large agricultural projects.*

**Keywords:** Islamic finance, interest-based finance, Salam, Muzara'a, Murabaha, agricultural sector

## المقدمة:

شهد النظام المصرفي في السودان تحولات جوهرية منذ ثمانينيات القرن العشرين، مع تبني سياسة أسلمة النظام المالي، التي جاءت استجابةً لمقتضيات الشريعة الإسلامية الراضية للتعامل الربوي، وسعيًا لإيجاد بدائل شرعية تتناسب مع واقع الاقتصاد السوداني، ولما كان القطاع الزراعي يمثل الركيزة الأساسية للإنتاج القومي في السودان، فإن تأثير تلك التحولات في تمويل الزراعة يُعدّ مسألة حيوية تستحق الدراسة والتحليل، وتُطرح في هذا السياق تساؤلات حول: كيف أسهم النظام الإسلامي في معالجة مشكلات التمويل الزراعي؟ وما مدى ملاءمة الصيغ الإسلامية لطبيعة النشاط الزراعي الذي يتسم بالموسمية والمخاطر العالية؟، ولهذا فإن البحث في هذه القضية يُعدّ ضرورة نظرية وعملية، لأنه يكشف عن قدرة التمويل الإسلامي على دعم القطاعات الإنتاجية الحقيقية، ويبرز دوره في تحقيق العدالة الاجتماعية والاستقرار الاقتصادي، ولا شك أن القطاع الزراعي من أكثر القطاعات حساسيةً لتوقيت المدخلات وتقلّبات الأسعار ومخاطر المواسم، ما يجعل طبيعة التمويل (نقدياً أو سلعيّاً، ربوياً أو إسلامياً) عاملاً حاسماً في الإنتاجية والاستدامة. وينطلق هذا البحث من فرضية أن التحوّل إلى التمويل الإسلامي القائم على الارتباط بالنشاط الحقيقي وتقاسم الأرباح والخسائر يُنتج آثاراً إيجابية ملموسة على تخصيص الموارد، والكفاءة والعدالة، مقارنةً بالتمويل الربوي الذي يفرض كلفة ثابتة بغض النظر عن النتائج.

## مشكلة البحث:

عانى القطاع الزراعي في السودان من مشكلات التمويل الربوي، الذي يفرض شروطاً قاسية على المزارعين، ولا يراعي خصوصية الاستثمار الزراعي وتقلباته وتعثراته، وتتمثل مشكلة الدراسة في السؤال الرئيسي: كيف يسهم التحول من النظام المصرفي التقليدي (التمويل النقدي الربوي) إلى النظام المصرفي الإسلامي (التمويل السلعي) في تحسين تمويل القطاع الزراعي، وحل

مشكلاته ومراعاة خصوصيته، وما أبرز الصيغ التمويلية الإسلامية الملائمة لذلك؟

وتتفرع عنه الأسئلة الآتية:

١/ ما دوافع التحول إلى النظام المصرفي الإسلامي في السودان؟

٢/ ما أبرز التحديات النظرية والتطبيقية التي تواجه تمويل الزراعة بالنظام الإسلامي؟

٣/ ما هي الصيغ التمويلية الإسلامية الأكثر توافقاً مع طبيعة النشاط الزراعي؟

٤/ ما الآثار الاقتصادية والاجتماعية المتوقعة لاعتماد هذه الصيغ؟

أهمية البحث:

الأهمية العلمية: إثراء الأدبيات الفقهية والاقتصادية المتعلقة بتطبيقات التمويل الإسلامي في القطاع الزراعي، وربط التراث الفقهي بالواقع المعاصر.

١/ الأهمية العملية: تقديم تصورات نظرية قابلة للتطبيق في البيئة الزراعية السودانية، وإبراز الصيغ التمويلية التي يمكن أن تسهم في حل مشكلات التمويل الزراعي، من حيث مراعاة التوقيت، وتجنب المخاطر، وتوفير السيولة النقدية، وآليات تشغيلها، ومراعاة خصوصية الاستثمار الزراعي عموماً.

٢/ الأهمية المجتمعية: دعم العدالة الاجتماعية من خلال آليات تمويلية تراعي ظروف المزارعين، وتزيل مشكلات الديون الربوية، وتعزز روح التكافل في المجتمعات الريفية، وتحقيق العدالة التوزيعية، وتحّد من الاستغلال الربوي، وتقوّي شبكات التكافل كالزكاة، والأوقاف،

## والقروض الحسنة.

### أهداف البحث:

١/ بيان دوافع التحول من النظام الربوي إلى النظام الإسلامي في السودان.

٢/ تحليل دور الصيغ التمويلية الإسلامية في دعم القطاع الزراعي، تخصيصًا وكفاءةً وعدالةً.

٣/ استعراض الصيغ الأكثر ملاءمة للنشاط الزراعي.

٤/ تقييم الآثار الاقتصادية والاجتماعية المتوقعة للتحول على المزارعين والمجتمع.

٥/ تقديم توصيات نظرية عملية؛ لتعزيز فعالية التمويل الإسلامي الزراعي.

منهجية البحث: اعتمد البحث على:

١/ المنهج الوصفي التحليلي: من خلال وصف خصائص النظامين الربوي والإسلامي، وتحليل آثار كل منهما على القطاع الزراعي.

٢/ المنهج المقارن: بعقد المقارنة بين النظامين من حيث الأساس الشرعي، والمقارنة المنهجية بينهما من زاويتين: زاوية الأحكام والضوابط الشرعية، وزاوية الآثار الاقتصادية والاجتماعية النظرية، وآلية توزيع العوائد والمخاطر.

٣/ المنهج الاستقرائي: باستقراء النصوص الشرعية (القرآن والسنة)، وذلك بجمع الأدلة الشرعية وأقوال الفقهاء في صيغ التمويل الزراعي.

٤/ المنهج التحليلي الفقهي والاقتصادي: وذلك بتحليل مقاصد كل صيغة وشروطها، وآثارها على تخصيص الموارد والمخاطر وتوزيع العوائد.

حدود البحث:

تركز الدراسة على التحليل الشرعي والاقتصادي للأدبيات والتقارير المنشورة، وهي دراسة نظرية تأصيلية تعتمد على تحليلٍ وصفيٍّ مقارنٍ للتجارب المصرفية الإسلامية كما تعكسها الكتب والدراسات والتقارير المنشورة والمعايير الشرعية المعتمدة.

الدراسات السابقة:

أولاً: المصادر التراثية الفقهية، مع أنها مصادر وليست من قبيل الدراسات السابقة، ولكن تمت الإشارة إليها لأهميتها، وتعلق الموضوع بها:

١/ ابن قدامة- المغني تناول في كتاب البيوع باب السَّلْم وشروطه، وناقش أحكام المزارعة والمساقاة والإجارة، وبيّن ضوابط توزيع الربح والخسارة، وقد أسس بذلك مرجعية فقهية غنية يمكن الاستناد إليها في تكييف عقود التمويل الزراعي المعاصر (ابن قدامة، ١٩٩٧ م، ٥/٦).

٢/ النووي- المجموع شرح المذهب: توسّع في تفصيل البيوع والربا، مع استدلالات دقيقة بالحديث والآثار (النووي، ١٣٤٤ هـ، ٩/١٤٥-).

٣/ الشيرازي- المذهب: قدّم عرضاً شاملاً في باب البيوع (الشيرازي، د.ت، ٣/٢-) وتكلم عن السلم والمساقاة والإجارة وكثير من أبواب المعاملات، وهو مرجع أساسي في المدرسة الشافعية.

خلاصة مصادر التراث: المصادر الكلاسيكية وضعت الأساس الشرعي والفقهي لصيغ التمويل

الزراعي، وأكدت ارتباط المال بالنشاط الإنتاجي، غير أنها لم تبحث في البُعد المؤسسي والمصرفي المعاصر؛ لأنها سابقة لهذه المؤسسات الحديثة.

### ثانياً: مراجع معاصرة

١ / أ.د. وهبة الزحيلي- الفقه الإسلامي وأدلته: جمع الزحيلي بين عرض النصوص التراثية والتحليل التطبيقي المعاصر، وأوضح أن صيغ التمويل الزراعي الإسلامية تحقق التوازن بين مصالح الأطراف وتسدّ الحاجة إلى التمويل دون الوقوع في الربا ( الزحيلي، د.ت، ٧ / ٥٢٤٥ ).

٢ / معايير هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية "AAOIFI" تضمنت معايير تفصيلية لعقود السلم والمرابحة والإجارة والمشاركة، بما يوفر إطاراً رقابياً موحدًا لتطبيق هذه الصيغ في المؤسسات المصرفية الإسلامية.

### ثالثاً: دراسات سابقة حديثة:

١ / د. حسام الدين عفانة بيع المرابحة للأمر بالشراء (عفانة، ١٩٩٦م، ١٧-): تكلم عن بيع المرابحة للأمر بالشراء وحكمه، وقام بتعريف بيع المرابحة للأمر بالشراء وصوره، ثم تكلم عن خلاف العلماء المعاصرين في حكم بيع المرابحة للأمر بالشراء وأدلّتهم وبيان الراجح. وهذا الكتاب دراسة تطبيقية لبيع المرابحة للأمر بالشراء المتعارف عليه في البنوك الإسلامية في ضوء تجربة شركة بيت المال الفلسطيني العربي، وهي أول شركة في فلسطين تتعامل وفق أحكام الشريعة الإسلامية، وقد درس المؤلف أقوال العلماء المعاصرين في بيع المرابحة وأدلّتهم، وأجاب عن شبهات المانعين له ووضح أسس تطبيقه في شركة بيت المال الفلسطيني العربي.

### ثالثاً: الفجوة البحثية:

من خلال مراجعة الأدبيات السابقة يتضح ما يلي:

١/ المصادر التراثية ركزت على الأحكام الشرعية التفصيلية، لكنها لم تتطرق إلى البعد التطبيقي المصرفي الحديث.

٢/ الدراسات المعاصرة تناولت تطبيقات محدودة مثل: المربحة أو معالجة الإعسار، ولم تركز بعمق على التمويل الزراعي بصوره المتنوعة وضرورة مراعاة خصوصيته.

٣/ معايير هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (الأيوبي) وفرت إطاراً نظرياً وتنظيماً، لكنها تفتقر إلى دراسة تطبيقية متخصصة على الواقع العملي، خصوصاً في الجانب الزراعي. وبالتالي، جاءت هذه الدراسة لتسدّ الفجوة عبر مقارنة نظرية شاملة، تجمع بين التأصيل الفقهي والاقتصادي، والتحليل المقارن بين النظام الربوي والإسلامي، مع إسقاط خاص على واقع القطاع الزراعي.

### المبحث الأول: مقارنة بين النظامين الربوي والإسلامي

تمهيد:

أهمية المقارنة بين النظامين: إن دراسة الفروق الجوهرية بين النظامين الربوي والإسلامي تُعدّ مدخلاً أساسياً لفهم أهمية التحول في النظام المصرفي السوداني، لا سيما في مجال تمويل القطاع الزراعي، فالنظام الربوي يقوم على القرض بفائدة، بينما يقوم النظام الإسلامي على العقود المشروعة التي تحقق العدالة، وترتبط التمويل بالنشاط الحقيقي، كما أن الصيغ التمويلية الإسلامية تتسم بمرونة عالية

تجعلها قادرة على التكيف مع حاجات المزارعين المختلفة، وتراعي خصوصية النشاط الزراعي.

## الفروق الجوهرية بين النظام الربوي والإسلامي:

### ١/ الأساس العقدي:

النظام الربوي يقوم على القرض المشروط بالزيادة، وهو محرّم بالقرآن والسنة وإجماع الأمة، قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٥)، وقال ﷺ: (لعن الله آكل الربا وموكله وكتابه وشاهديه). (مسلم، ١٩٥٥، ٣/ ١٢١٩) قال ابن قدامة: "وكلُّ قَرْضٍ شَرَطَ فِيهِ أَنْ يَزِيدَهُ، فَهُوَ حَرَامٌ، بغيرِ خِلافٍ" (ابن قدامة، ١٩٩٧م، ٦/ ٤٣٦)، وقد أجمع المسلمون على أن القرض إذا جُعِلَ فِيهِ شرطُ زيادة فهو حرام، والنظام الإسلامي يقوم على عقود مشروعة مثل البيع، السلم، المشاركة، المضاربة، والإجارة، وكلها مبنية على التراضي وتبادل المنافع (ابن قدامة، ١٩٩٧م، ٦/ ٣٢٥) دون الوقوع في المخالفات الشرعية.

### ٢/ العائد والمخاطرة:

في النظام الربوي الفائدة ثابتة، يتحملها المقرض وحده، مهما كانت طبيعة النشاط أو نتيجته، بينما في النظام الإسلامي يتحمل الجميع نتيجة المعاملة من جهة الربح والخسارة، وفق قاعدة الخراج بالضمان لحديث عائشة رضي الله عنها: (أن النبي ﷺ قضى في الخراج بالضمان) (الألباني، ٢٠٠٠م، ٥ ص ١٥٨)، أي أن (الغنم بالغرم) (الزحيلي، د.ت، ٥/ ٣٥٧١).

### ٣/ الارتباط بالاقتصاد الحقيقي:

النظام الربوي ينفصل عن النشاط الإنتاجي، إذ يُستعمل القرض في أغراض استهلاكية أو

مضاربية، مما يؤدي إلى فقاعات مالية. أما النظام الإسلامي فيشترط أن يكون التمويل مرتبطاً بالنشاط الحقيقي: سلعة، منفعة، أو خدمة مشروعة، فلا ربح بلا مخاطرة، ولا تمويل بلا استثمار حقيقي.

#### ٤/ الآثار الاقتصادية:

النظام الربوي يفضي إلى تراكم الديون، وتضخم الفوائد، وتعثر المقترضين مما يضعف الاستقرار المالي، ويعطل المشروعات الاستثمارية، وربما أدى إلى تصفيتها؛ بينما النظام الإسلامي يعزز الاستقرار من خلال مشاركة الممول في المخاطرة، وربط التمويل بالإنتاج، ومنع الاستغلال، ويحافظ على المشروعات، ويساعد على استمراريتها واستدامتها؛ فهو يدعم التنمية المستدامة.

#### ٥/ الآثار الاجتماعية:

الربا يؤدي إلى تركيز الثروة في يد قلة من المرابين؛ حيث يتضاعف رأس مال الأغنياء عبر الفوائد، ويزيد الفجوة بين الأغنياء والفقراء. أما التمويل الإسلامي فإنه يحقق العدالة، ويدعم التكافل عبر أدوات القرض الحسن والزكاة والوقف.

#### خلاصة المبحث الأول:

تتضح الفروق الجذرية بين النظام الربوي والإسلامي من حيث الأساس العقدي، وطبيعة العائد والمخاطرة، والارتباط بالاقتصاد الحقيقي، والآثار الاقتصادية والاجتماعية، فالنظام الربوي يزيد الفجوة الطبقية ويضعف الإنتاج الحقيقي، بينما النظام الإسلامي يربط التمويل بالنشاط المشروع ويعزز العدالة الاجتماعية، كما أن الصيغ التمويلية الإسلامية تتسم بمرونة عالية تجعلها مناسبة لمختلف حاجات المزارعين، بدءاً من التمويل قصير الأجل (السلم)، إلى التمويل طويل

الأجل (المشاركة والمضاربة)، مرورًا بالتمويل الاجتماعي (القرض الحسن) والسيولة العاجلة (التورق). وبهذا يتبين أن الفرق الجوهرية بين النظامين الربوي والإسلامي هو في طبيعة العلاقة بين المال والإنتاج، فالنظام الربوي يجعل المال غاية في ذاته، فيحقق الربح دون ارتباط بالمخاطرة أو الإنتاج، بينما النظام الإسلامي يجعل المال وسيلة لتحقيق التنمية والإنتاج، فلا ربح إلا مع تحمل المخاطرة، ولا تمويل إلا في نشاط مشروع.

المبحث الثاني: التحول من النظام المصرفي الربوي إلى النظام المصرفي الإسلامي: الإطار المفاهيمي،

الدوافع، التحديات

أولاً: الإطار المفاهيمي للنظامين:

أ/ النظام المصرفي الربوي:

يقوم النظام الربوي على إقراض الأموال بفائدة مشروطة بغض النظر عن نتيجة النشاط الممول، وهو عبارة عن علاقة بين دائن ومدين، حيث يمنح الأول الثاني مبلغاً مالياً مقابل التزامه بردّ المبلغ مع زيادة محددة ومشرطة مسبقاً، وترتب على هذا كثيراً من الآثار الاقتصادية والاجتماعية السالبة لهذا النظام منها:

١/ تركّز الثروة في أيدي قلة من الممولين، وزيادة الفجوة الطبقية.

٢/ إقبال كاهل المقترضين بالديون، مما يؤدي إلى التعثر أو الإفلاس وتصفية المشروعات.

٣/ انفصال التمويل عن النشاط الإنتاجي؛ مما يُعزّز المضاربات الوهمية، ويُضعف الاقتصاد الحقيقي.

## ب/ النظام المصرفي الإسلامي:

النظام المصرفي الإسلامي هو نظام مالي يعتمد على (التمويل السلعي) بدلاً من التمويل النقدي الربوي، ويقوم هذا النظام على الاستثمار في أنشطة حقيقية عبر عقود مشروعة، تُحقق قاعدة الخراج بالضمان، لحديث عائشة رضي الله عنها: (أن النبي ﷺ قضى في الخراج بالضمان) (الألباني، ١٩٨٥، ٥/ ١٨٥) أي أن (الغنم بالغرم) (الزحيلي، د.ت، ٥/ ٣٥٧١)؛ أي تقاسم الربح والخسارة بين الأطراف، وعلى تحريم الربا تحريمًا قاطعًا، لقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٥)، كما ورد عن جابر رضي الله عنه: (لعن رسول الله ﷺ أكل الربا، ومؤكله، وكاتبه، وشاهديه) (مسلم، ٣ ص ١٢١٩) وعليه فإن مفهوم التمويل السلعي هو توجيه التمويل إلى أعيانٍ ومنافعٍ محددة بدلاً من التمويل النقدي المباشر، بما يضمن ارتباط المال بالنشاط الحقيقي، ويحد من مخاطر إساءة استخدام القروض ويُحسِّن توقيت المدخلات، وينسجم هذا التصور مع أصل كلي في المعاملات الإسلامية هو ربط العائد بالمخاطرة والملكية والقبض، وتجنّب الكسب المنفصل عن النشاط المنتج، وترتب على هذا كثير من المزايا والفوائد مقارنة بالتمويل النقدي منها:

١/ التخصيص الموجه للإنتاج: لأن تَسَلُّم المدخلات وليس النقود، يقلل سوء الاستخدام.

٢/ تحييد أثر الفائدة الثابتة: نزول المخاطر على من يملك ويتحمل، لا على مدينٍ يُطالب بالزيادة مهما كانت النتائج.

٣/ توقيت المدخلات واستقرار التسعير: خاصّة في السِّلَم والإجارة.

٤/ عدالة تعاقدية: استناد العقود إلى الملكية والقبض والغنم بالغرم.

## أهداف التمويل الإسلامي الرئيسية:

١/ تحقيق العدالة في توزيع الثروة.

٢/ ربط التمويل بالنشاط الإنتاجي الواقعي.

٣/ تجنب المضاربات غير المنتجة وأدوات الدين المجردة.

٤/ تعزيز التكافل الاجتماعي عبر أدوات كالزكاة والقرض الحسن.

## خصائص التمويل الإسلامي المميزة:

١/ التزام بالعقود الشرعية كالسلم، المراجعة، المشاركة، المضاربة، الإجارة.

٢/ اشتراط تملك المصرف للسلعة وقبضها قبل بيعها، لحديث حكيم بن حزام رضي الله عنه: قَالَ:

(قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ الرَّجُلُ يَسْأَلُنِي الْبَيْعَ وَكَيْسَ عِنْدِي، أَفَأَبِيعُهُ؟ قَالَ: لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ" (ابن

ماجة، د.ت، ٢/ ٧٣٧).

٣/ تحمّل المصرف جزءاً من المخاطر، بخلاف النظام الربوي الذي يُلقِيها كاملة على المقرض.

٤/ يركز على العقود المشروعة والارتباط بالنشاط الحقيقي وتقاسم الغنم بالغرم، وأهدافه: عدالة

التوزيع، محاربة الكسب غير المنتج، واستدامة النمو.

٥/ الصيغ الإسلامية، متعددة ومرنة، بحيث يمكن تكييفها لتناسب مختلف الحاجات الزراعية، من

التمويل قصير الأجل (السلم) إلى طويل الأجل (المشاركة والمضاربة) ، ومن دعم الأفراد

(القرض الحسن) إلى تمويل المشاريع الكبرى (الإجارة والمراجعة).

## ثانياً: دوافع التحول للنظام الإسلامي في السودان

١/ الدافع الشرعي: ارتبط التحول إلى النظام الإسلامي في السودان بتعزيز الهوية الإسلامية، والتزام الأفراد والمؤسسات بالضوابط الشرعية، استناداً إلى نصوص صريحة بتحريم الربا، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: 278)، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لعن الله آكل الربا وموكله وكتبه وشاهديه) (مسلم، ١٩٥٥م، ٣/١٢١٩). وقد أجمعت المذاهب الأربعة على تحريم القرض المشروط بالزيادة (ابن قدامة، ١٩٩٧م، ٦/٤٣٦) يقول الدكتور وهبة الزحيلي: "والزيادة حرام كما تقدم إذا كانت مشروطة أو متعارفاً عليها في القرض". (الزحيلي، د.ت، ٥/٣٧٤٦)

٢/ الدافع الاقتصادي: النظام الإسلامي يربط التمويل بالإنتاج الحقيقي، مما يُعزز النمو المستدام ويقلل من المخاطر الناتجة عن المضاربات، وقد أسهمت صيغ التمويل الإسلامي، مثل السلم والمرابحة، في تمويل محاصيل استراتيجية كالقمح والذرة والسمسم وغيرها.

٣/ الدافع الاجتماعي: النظام الإسلامي يحدّ من استغلال حاجة المزارعين، إذ لا يفرض فوائد تراكمية، بل يوفر صيغاً تراعي العدالة وتوزّع المخاطر بشكل متوازن؛ لأن هذا من أهم مقاصد الشريعة، وقد بين الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى أن الشريعة ما وضعت إلا لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل، ودرء المفاسد عنهم (الشاطبي، ١٩٩٧م، ١). ويقول ابن القيم رحمه الله تعالى: "فإن الشريعة مَبْنَاهَا وَأَسَاسُهَا عَلَى الْحِكْمِ وَمَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الْمَعَاشِ وَالْمَعَادِ، وَهِيَ عَدْلٌ كُلُّهَا، وَرَحْمَةٌ كُلُّهَا، وَمَصَالِحُ كُلُّهَا، وَحِكْمَةٌ كُلُّهَا" (ابن القيم، ١٤٢٣هـ، ٤/٣٣٧).

٤/ الدافع السياسي والتشريعي: منذ أوائل ثمانينيات القرن الماضي، صدرت قوانين في السودان تُلزم البنوك بالتحول إلى النظام الإسلامي، مثل قانون 1984م الذي نصّ على أسلمة الجهاز المصرفي،

وقد هيأت هذه التشريعات بيئة قانونية داعمة للتحول.

### ثالثاً: تحديات التحول للنظام الإسلامي

١/ ضعف الوعي بالصيغ الإسلامية: لا يزال كثير من المزارعين والمتعاملين يخلطون بين التمويل الإسلامي والربوي، مما يتطلب برامج تثقيفية واسعة.

٢/ نقص الكوادر المؤهلة: بعض المؤسسات تعاني من قلة الموظفين المتخصصين في فقه المعاملات والاقتصاد الإسلامي، وهو ما يؤثر على التطبيق السليم للعقود.

٣/ غياب أدوات التحوط الشرعي: تحتاج بعض الصيغ، مثل السلم والمضاربة، إلى آليات تأمين تكافلي وضمانات شرعية لتقليل المخاطر الزراعية، وهي ما تزال محدودة في كثير من البنوك.

٤/ مقاومة المستفيدين من النظام الربوي السابق: يجد التحول مقاومة من بعض أصحاب المصالح المرتبطين بالنظام السابق (الربوي)، سواء من داخل المؤسسات أو من العملاء الذين اعتادوا على القروض النقدية السريعة.

٥/ البنية التحتية والبيئة المؤسسية: ضعف شبكات التخزين، وغياب أسواق منمّمة للمحاصيل، وقصور التشريعات المساندة، كلها تحديات عملية تُقلل من كفاءة تطبيق الصيغ الإسلامية في القطاع الزراعي.

### خلاصة البحث الثاني:

يتضح أن النظام الربوي يقوم على ثبات العائد واستبعاد المخاطر عن الدائن، وهو ما يخلّ بالعدالة ويضرّ بالاقتصاد الحقيقي، بينما يقوم النظام الإسلامي على الاشتراك في الغنم والغرم،

ويربط التمويل بالنشاط الإنتاجي، وقد كان التحول إلى النظام الإسلامي في السودان مدفوعاً بأبعاد شرعية واقتصادية واجتماعية وتشريعية، غير أنه واجه تحديات واقعية أبرزها: ضعف الوعي، نقص الكوادر، غياب أدوات التحوط، مقاومة التغيير، وضعف البنية التحتية.

### المبحث الثالث: مفهوم التمويل السلعي وصيغه ومزاياه

#### مفهوم التمويل السلعي وأهميته:

أولاً: مفهوم التمويل السلعي: التمويل السلعي هو تزويد المزارع بمدخلات الإنتاج: بذور، أسمدة، آلات، وقود، أو سلع زراعية مرتبطة بالنشاط؛ بدلاً من منحه نقوداً مباشرة، ويمتاز هذا النمط بأنه يضمن توجيه التمويل إلى الغرض الحقيقي، ويمنع إساءة استخدام القروض.

#### ثانياً: الأهمية النظرية والشرعية

١/ في الفقه الإسلامي، الأصل هو التمويل عبر السلع والعقود المشروعة، لا عبر النقد المحض مع الزيادة المشروطة.

٢/ التمويل السلعي يُحقق قاعدة (الغنم بالغرم) إذ يتحمل الممول جزءاً من المخاطر المرتبطة بالسلعة أو النشاط، والمقرر في الشريعة الإسلامية هو الحث على الكسب الحلال واستثمار المال وتنمية المدخرات على أسس الاستثمار الإسلامي القائم على المشاركة في الأعباء وتحمل المخاطر، ومنها مخاطر المديونية (الزحيلي، د.ت، ٧/٥١٨٦).

٣/ ينسجم مع مقاصد الشريعة في منع الربا، وربط العوائد بالنشاط الحقيقي.

### ثالثاً: الأهمية الاقتصادية والاجتماعية

١/ يحمي المزارعين من تقلبات أسعار المدخلات؛ حيث يحصلون عليها في الوقت المناسب بعقود واضحة.

٢/ يقلل من مخاطر التعثر الناتج عن إنفاق القروض النقدية في غير أغراض الزراعة.

٣/ يعزز العدالة؛ إذ تُوزَع المنافع والمخاطر وفق الضوابط الشرعية.

٤/ يمثل التمويل السلعي أداة أساسية لتمكين المزارعين من الحصول على البذور، الأسمدة، المبيدات، والآلات الزراعية في الوقت المناسب، بما يرفع الكفاءة الإنتاجية.

صنع التمويل الإسلامي المرتبطة بالتمويل السلعي:

أولاً: عقد السَّلَم:

١/ التعريف: بيع موصوفٍ في الذمّة مؤجّل التسليم بثمنٍ مقبوض حالاً في مجلس العقد، يقول ابن قدامة: "وهو أن يُسَلِّمَ عَوْضًا حَاضِرًا، في عَوْضٍ مَوْصُوفٍ في الذمّة إلى أَجَلٍ". (ابن قدامة، ١٩٩٧م، ٦/٣٨٤).

٢/ الدليل: حديث ابن عباس: "مَنْ أَسْلَفَ فِي شَيْءٍ فَفِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ، وَوَزَنٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ" (البخاري، ١٩٩٣م، ٢/٧٨١).

٣/ ضوابطه: دفع الثمن في مجلس العقد، تحديد الوصف والكمية والموعود بدقة، والالتزام بمعيار

الأيوبي في AAOIFI الخاص بالسَّلَم<sup>(١)</sup>، وهو جائز في المكيلات والموزونات والمعدودات وكل ما ينضبط بصفة. (ابن قدامة، ١٩٩٧م، ٦/٣٨٥-٣٨٦).

٤/ أهميته: يوفر للمزارع رأس المال اللازم قبل الزراعة مقابل تسليم المحصول في وقت محدد.

٥/ التطبيق الزراعي: مناسب لتمويل المحاصيل الحقلية مثل الذرة والسمسم وكافة المحاصيل الزراعية، ويوفّر السيولة للمزارع قبل الموسم، ويثبت السعر؛ فيقلل مخاطر السوق، وتقلبات ما قبل الحصاد.

ثانياً: المزارعة:

١/ التعريف: عقد بين مالك الأرض والعامل على أن يكون الناتج بينهما بنسبة شائعة، يقول ابن قدامة رحمه الله تعالى: "مَعْنَى الْمَزَارَعَةِ: دَفْعُ الْأَرْضِ إِلَى مَنْ يَزْرَعُهَا وَيَعْمَلُ عَلَيْهَا، وَالزَّرْعُ بَيْنَهُمَا" (ابن قدامة، ١٩٩٧م، ٧/٥٥٥).

٢/ الأصل: أقرها النبي ﷺ في خيبر، ففي الحديث عن ابن عمر رضي الله عنهما: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَعْطَى خَيْبَرَ الْيَهُودَ، عَلَى أَنْ يَعْمَلُوهَا وَيَزْرَعُوهَا، وَهُمْ شَطْرُ مَا خَرَجَ مِنْهَا، وَجَرِيانَ عَمَلِ الصَّحَابَةِ عَلَى ذَلِكَ" (البخاري، ١٩٩٣م، ٨٢٠-٨٢١).

٣/ فوائدها: تشجع الاستثمار الزراعي عبر تقاسم المخاطر، وتضمن العدالة في التوزيع، وفيها تحفيز للكفاءة.

(١) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية "AAOIFI" - المعايير الشرعية - المعيار رقم ١٠ - السلم،

٤ / فقهاها: يشترط تحديد النسبة لا الكمية، وألا يتحمل أحد الطرفين الخسارة وحده. (الزحيلي، د.ت، ٦/٤٦٨٨)

٥ / ضوابطها: تعيينُ النسب الشائعة لكل طرف من الناتج، وضبطُ ما يقدمه كل طرف (أرض، بذر، عمل).

### ثالثاً: المساقاة:

١ / التعريف: عقد على الأشجار المثمرة، يقوم فيه العامل بخدمتها مقابل جزء من الثمر، قال ابن قدامة: "المساقاة: أن يدفع الرجل شجره إلى آخر، ليؤوم بسقيه، وعمَل سائر ما يحتاج إليه، بجزء معلوم له من ثمره". (ابن قدامة، ١٩٩٧م، ٧/٥٢٧).

٢ / الأصل: عن ابن عمر رضي الله عنهما: "أن رسول الله ﷺ عامل أهل خيبر بشرط ما يخرج منها من ثمر أو زرع" (البخاري، ١٩٩٣م، ٣/١١٨٦).

٣ / الأهمية: مناسبة لبساتين الفاكهة والنخيل وأعمال الخدمة الموسمية، في بعض مناطق السودان، وتضمن المشاركة في الخدمة والثمار.

٤ / ضوابطها: وجوب ضبط النسب والمهام.

٥ / خصائصها: ربط العمل بالثمار، وتحفيز الخدمة الزراعية.

### رابعاً: الإجارة:

١ / التعريف: تملك منفعة مباحة معلومة بعوض معلوم لمدة معلومة. (ابن قدامة، ١٩٩٧م، ٨/٧-)

(٨).

٢/ الأصل: مشروعة على المنافع المعلومة بأجر معلوم لمدة معلومة، قال ابن قدامة رحمه الله تعالى: "وَإِذَا وَقَعَتِ الْإِجَارَةُ عَلَى مُدَّةٍ مَعْلُومَةٍ، بِأَجْرَةٍ مَعْلُومَةٍ، فَقَدْ مَلَكَ الْمُسْتَأْجِرُ الْمَنَافِعَ" (ابن قدامة، ١٩٩٧م، ٨/٧-٨).

٣/ دليلها: قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَاتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ﴾ (الطلاق: ٦)، وقال تعالى: "قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ" (القصص: ٢٦)، وفي الحديث عن عائشة رضي الله عنها قالت: "وَاسْتَأْجَرَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَأَبُو بَكْرٍ رَجُلًا مِنْ بَنِي الدَّيْلِ، هَادِيًا خَرِيَّتًا، وَهُوَ عَلَى دِينِ كُفَّارٍ قُرَيْشِيٍّ، فَدَفَعَا إِلَيْهِ رَا حِلَّتَيْهِمَا، وَوَاعَدَاهُ غَارَ ثَوْرٍ بَعْدَ ثَلَاثِ لَيَالٍ، فَأَتَاهُمَا بِرَا حِلَّتَيْهِمَا صُبْحَ ثَلَاثٍ" (البخاري، ١٩٩٣م، ٢/٧٩٠)، قال ابن رشد رحمه الله تعالى: "الإجارة جائزة عند جميع فقهاء الأمصار" (ابن رشد، ٢٠٠٤م، ٥/٤).

٤/ أهميتها: التمكين من تأجير الآلات الزراعية أو الأراضي بأسلوب متوافق مع الشريعة، مما يُخفِّض كلفة التملك ويحوّلها إلى أجرة تشغيلية.

٥/ التطبيق الزراعي: تأجير الآلات الزراعية (الحاصدات، الجرارات، الطلمبات) أو الأراضي الزراعية.

٦/ الضوابط: تحديد المنفعة والأجر والمدة بدقة. (ابن رشد، ٢٠٠٤م، ٥/٧-٥) ومراعاة شروط المنفعة والقبض والصيانة، ومعيار الإجارة لدى هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية

## الإسلامية (AAOIFI الأيوبي)<sup>(١)</sup>.

### خامساً: المربحة للأمر بالشراء:

١/ التعريف: المربحة لغةً: من الربح، وهو النماء والزيادة، يقال: رابحته على سلعته مربحةً، أي أعطيته ربحاً، (نزیه حماد، ٢٠٠٨ م، ١/٤٠٨). والمربحة هي البيع بزيادة على الثمن الأول (الرجاني، ١٩٨٣ م، ١/٢١٠)، أي أن يبيع السلعة بثمنها الأول مضافاً إليه ربح معلوم بعد تملك المصرف للسلعة وانتقال الضمان إليه، يبيع المربحة في الاصطلاح الفقهي هو بيع ما ملكه، بما قام عليه وبفضل، فهو بيع للعرض - أي السلعة - بالثمن الذي اشترى به مع زيادة شيء معلوم من الربح. (نزیه حماد، ٢٠٠٨ م، ١/٤٠٨-٤٠٩)

٢/ أصلها: مشروعة، فبيع المربحة جائزة بلا خلاف (الشبيلي، د.ت، ٤/٦٨٢) وجمهور العلماء على جواز بيع

المربحة ومشروعيته لعموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٥) وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ (النساء: ٢٩). وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ (البقرة: ١٩٨)

والمربحة ابتغاء للفضل من البيع (البعلي، د.ت، ٤٤-٤٥)، مع وجوب التقيد بضوابط التملك والقبض، مثل واقعية التملك والقبض، وانتفاء التملك الصوري<sup>(٢)</sup>، وركن عقد المربحة هو العلم بين المتعاقدين بمقدار الثمن ومقدار الربح، فحيث توفر العلم فيهما فهو بيع صحيح، وإلا

<sup>(١)</sup> هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (AAOIFI / الأيوبي) - المعايير الشرعية - المعيار رقم ٩ ص

<sup>(٢)</sup> انظر معيار المربحة لدى الأيوبي AAOIFI - المعيار رقم ٨ ص ٢٠٢.

فباطل (بكر أبو زيد، د.ت، ٢).

٤/ أهميتها: تمويل شراء المعدات الزراعية أو مدخلات الإنتاج.

٥/ التطبيق الزراعي: شراء مدخلات الإنتاج (بذور، أسمدة، مبيدات، آليات) لصالح المزارع بوضوح تكلفة ودفعات، وهي مناسبة لتمويل كل المدخلات والمعدات الزراعية.

٦/ مخاطرها: إذا صارت شكلية دون تملك حقيقي وقبض للمنقولات وتخلية لغير المنقولات، أصبحت صورة من الربا.

سادساً: المشاركة:

١/ التعريف: اشتراك طرفين أو أكثر في رأس المال والعمل، وتقاسم الربح على النسب المتفق عليها، والخسارة على قدر رأس المال<sup>(١)</sup>.

٢/ أصلها: مشروعة تاريخياً في المعاملات، يقول ابن قدامة رحمه الله تعالى: "الشركة: هي الاجتماع في استحقاق أو تصرف، وهي ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، أما الكتاب فقول الله تعالى: ﴿فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ﴾ [النساء: ١٢]. وقال الله تعالى: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾. [ص: ٢٤] والخلطاء هم الشركاء" (ابن قدامة، ١٩٩٧م، ٤/ ٣٩)

٢/ الأهمية الزراعية: تمويل المشاريع الزراعية الكبيرة، ومشاريع الخدمات الزراعية (ميكنة/ تخزين/ تعبئة).

(١) انظر معيار المراجعة لدى الأيوبي AAOIFI - المعيار رقم ١٢ ص ٣٢٥.

٣/ خصائصها: دعم المشاريع الزراعية الكبيرة، تعزيز روح الشراكة والتعاون، وتوزيع للمخاطر.

سابعاً: المضاربة:

١/ التعريف: المضاربة هي "أن يشترك بدن ومال، وهذه المضاربة، وتسمى قراضاً أيضاً، ومعناها أن يدفع رجل ماله إلى آخر يتجر له فيه، على أن ما حصل من الربح بينهما حسب ما يشترطانه". (ابن قدامة، ١٩٩٧م، ١٩/٥)، فهي عقد بين رب المال والمضارب حيث يقدم الأول المال والثاني العمل، والربح بينهما بنسبة مئوية حسب الاتفاق، والخسارة على رب المال إلا في حالة التعدي أو التفريط؛ فإن المضارب يتحمل نتيجة تعديه أو تفريطه، يقول ابن قدامة رحمه الله تعالى: "وليس للمضارب ربح حتى يُستوفى رأس المال، يعني أنه لا يستحق أخذ شيء من الربح حتى يسلم رأس المال إلى ربه، ومتى كان في المال خسران، وربح، جبرت الوضعية من الربح". (ابن قدامة، ١٩٩٧م، ٤١/٥).

٢/ أصلها: مشروعة في المعاملات، قال الله تعالى: ﴿وَأَخْرُؤْنَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ (المزمل: ٢٠)، قال ابن قدامة رحمه الله تعالى: "وأجمع أهل العلم على جواز المضاربة في الجملة" (ابن قدامة، ١٩٩٧م، ١٩/٥).

٣/ الأهمية: تفيد أصحاب الخبرة الزراعية الذين لا يملكون رأس مال.

٤/ الضوابط: تحمل الخسارة على رب المال إلا إذا تعدى العامل أو فرط.

ثامناً: القرض الحسن:

١/ التعريف: إقراض بلا زيادة مشروطة، يُسدّد في أجل معلوم، والقرض نوع من السلف فإذا

اشتُرطت فيه الزيادة صار حراماً، يقول ابن قدامة رحمه الله تعالى: "وكل قرض شرط فيه أن يزيده، فهو حرام، بغير خلاف، قال ابن المنذر: أجمعوا على أن المُسَلِّف إذا شرط على المُستَسَلِّف زيادة أو هدية، فأسلف على ذلك، أن أخذ الزيادة على ذلك ربا" (ابن قدامة، ١٩٩٧م، ٤ / ٢٤٠).

٢/ الأهمية: أداة تكافلية لدعم صغار المزارعين، يخفف الأعباء عن المزارعين ويعزز التكافل الاجتماعي.

٣/ دليل القرض: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ (البقرة: 245) يقول ابن قدامة رحمه الله تعالى: "وهو جائز بالسنة والإجماع أما السنة، فروى أبو رافع: أن النبي ﷺ أستسلف من رجل بكراً، فقدمت على النبي ﷺ إبل الصدقة، فأمر أبا رافع أن يقضي الرجل بكراً، فرجع إليه أبو رافع، فقال يا رسول الله، لم أجد فيها إلا خياراً رباعياً، فقال: أعطه، فإن خير الناس أحسنهم قضاءً" (مسلم، ١٩٥٥، ٣/ ١٢٢٤). وأجمع المسلمون على جواز القرض" (ابن قدامة، ١٩٩٧م، ٤/ ٢٣٦).

٤/ خصائصه: أداة تكافلية لدعم صغار المزارعين، يتكامل مع الزكاة والوقف، وهو إحسان بلا زيادة مشروطة، وهو داخل في أبواب البرِّ والسلف الحسن، قال النبي ﷺ: "ما من مسلم يقرض مسلماً قرضاً مرتين، إلا كان كصدقة مرة" (ابن ماجه، د.ت، ١/ ٥٣٨).

تاسعاً: التورق:

١/ التعريف: شراء سلعة بثمن مؤجل وبيعها نقداً لطرف ثالث لتحصيل السيولة، أي "أن يشتري الشخص سلعة نسيئة، ثم يبيعها نقداً لغير البائع بأقل مما اشتراها به، ليحصل بذلك على النقد"<sup>(١)</sup>.

(١) منظمة المؤتمر الاسلامي بجدة - مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة الجزء ١١ ص ٩٢.

٢/ **الجدل الفقهي:** محل خلاف، وأجازته بعض المجامع الفقهية بضوابط، مثل الالتزام بشروط الملك والقبض وانتفاء الصورية، مع تجنب الربا، وقد جاء في مجلة مجمع الفقه الإسلامي قولهم: "وهذه المسألة معروفة عند بقية المذاهب، ولكنهم لا يسمونها تورقاً، أما عن حكم التورق عند الفقهاء: فقد ذهب جمهورهم إلى إباحته، لأنه بيع لم يظهر فيه قصد الربا ولا صورته، وكرهه عمر بن عبد العزيز ومحمد بن الحسن الشيباني، وقال الكمال بن الهمام: هو خلاف الأولى، واختار تحريمه ابن تيمية وابن القيم على أنه من بيع المضطر، غير أن المذهب الحنبلي على إباحته"<sup>(١)</sup>.

٣/ **الأهمية:** توفير سيولة نقدية عاجلة للمزارعين عند الحاجة.

مزايا التمويل السلعي مقارنة بالنقدي:

١/ ضمان تخصيص التمويل للإنتاج: حيث يستلم المزارع السلع ومدخلات الإنتاج لا النقود، فيوجه التمويل مباشرة للزراعة.

٢/ الحد من المديونية النقدية: لا تفرض فوائد تراكمية، بل تُحدّد أرباح أو نسب واضحة.

٣/ تقليل مخاطر التضخم: السلع تحفظ القيمة بشكل أفضل من النقد في فترات التضخم.

٤/ تحقيق العدالة التعاقدية: توزيع المخاطر والعوائد بين الأطراف، بخلاف القرض الربوي.

٥/ التوافق مع مقاصد الشريعة: ربط التمويل بالإنتاج الحقيقي، ومنع الاستغلال.

(١) منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة - مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة ص ٩٢، الحاشية

### خلاصة المبحث الثالث:

يتضح من خلال هذا المبحث أن التمويل السلعي يمثل جوهر الصيغ الإسلامية في دعم القطاع الزراعي، حيث يوفر المدخلات الأساسية في الوقت المناسب، ويضمن تخصيص التمويل للإنتاج، كما أن تنوع صيغ العقود (السلم، المزارعة، المساقاة، الإجارة، المرابحة، المشاركة، المضاربة، القرض الحسن، والتورق) يتيح بدائل مرنة تناسب مختلف أوضاع المزارعين. ويمتاز التمويل الإسلامي بكونه يدمج بين الشرعية والكفاءة الاقتصادية، ويحقق العدالة الاجتماعية التي يفتقر إليها النظام الربوي.

### المبحث الرابع: الآثار الاقتصادية والاجتماعية للتحويل إلى التمويل الإسلامي

#### الآثار الاقتصادية:

١/ زيادة الإنتاجية الزراعية: اعتماد التمويل الإسلامي، خاصة من خلال عقد السلم، يمكن المزارع من الحصول على السيولة أو المدخلات قبل الموسم الزراعي، وهذا يُجسّن من توقيت العمليات الزراعية، ويرفع من إنتاجية الفدان، وقد أشار ابن قدامة إلى أن السلم شرع لتلبية حاجات المزارعين قبل نضوج المحاصيل، فقال: "لأن بالناس حاجة إليه؛ لأن أرباب الزروع والثمار والتجارات يحتاجون إلى النفقة على أنفسهم وعليها؛ لتكمل، وقد تعوزهم النفقة، فجز لهم السلم؛ ليرتفقوا". (ابن قدامة، ١٩٩٧م، ٤/٢٠٧)، والسلم يُعد من أكثر الصيغ استخدامًا في تمويل الذرة والسمسم والمحاصيل الزراعية، والتمويل بالسلم فتح أبواباً واسعة لزيادة المساحات المزروعة مما ترتب عليه زيادة في الإنتاج الزراعي.

٢/ الحد من التعثر المالي: التمويل الإسلامي، يراعي حال المدين في حالات الإعسار ويتعامل بمرونة ويضع حلولاً شرعية للتعثر، بخلاف التمويل الربوي الذي يُلزم المقرض بسداد الفوائد ولو

خسر موسمه الزراعي، "ومن المعلوم أن الشريعة الإسلامية قد قررت رصد جزء من ميزانية الزكاة لمساعدة الغارمين، وهم المدينون في غير معصية، كما رغبت في إنظار المعسر حتى يوسر"<sup>(١)</sup> وهذا يقلل من حالات الإعسار والإفلاس، بل قد ثبت وجوب إنظار المعسر بقوله تعالى: ﴿وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة﴾. (البقرة: ٢٨٠).

٣/ استقرار الأسعار: عقد السلم يسهم في استقرار أسعار المحاصيل من خلال الاتفاق على سعر محدد قبل الزراعة، مما يحمي المزارع من تقلبات السوق، وقد قرر الفقهاء أن ضبط السعر وتسليمه في مجلس العقد شرط لصحة السلم، جاء في مجلة مجمع الفقه الإسلامي: "لقد ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة والظاهرية إلى أن من شروط صحة السلم تسليم رأس ماله في مجلس العقد، فلو تفرقا قبله بطل العقد"<sup>(٢)</sup>.

٤/ تشجيع الاستثمار المحلي: من خلال صيغ المشاركة والمضاربة، يتشجع أصحاب رؤوس الأموال على الدخول في شركات إنتاجية حقيقية، وهذا يعزز رأس المال الوطني بدلاً من الاعتماد على القروض الربوية الخارجية.

٥/ تحسين الميزان التجاري: بزيادة الإنتاجية الزراعية عبر التمويل الإسلامي، يقل الاعتماد على الاستيراد، ويزداد الفائض الموجه للتصدير، مما ينعكس غالباً بصورة إيجابية على ميزان المدفوعات.

(١) منظمة المؤتمر الاسلامي بجدة- مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة الجزء ٤ ص ٧١٣.

(٢) المصدر السابق، الجزء ٩ ص ٤٠٩.

## الآثار الاجتماعية:

١/ تعزيز العدالة الاجتماعية: النظام الربوي يُثقل كاهل الفقراء بفوائد متراكمة، بينما التمويل الإسلامي يراعي ظروف المزارعين عبر صيغ عادلة، مثل المزارعة والمساقاة التي تُوزع العوائد بنسبة شائعة لا بربح ثابت، وهذا هو العدل والرحمة ورعاية المصالح التي تقوم عليها الشريعة الإسلامية، يقول ابن القيم رحمه الله تعالى: "فإن الشريعة مَبْنَاهَا وَأَسَاسُهَا عَلَى الْحِكْمِ وَمَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الْمَعَاشِ وَالْمَعَادِ، وَهِيَ عَدْلٌ كُلُّهَا، وَرَحْمَةٌ كُلُّهَا، وَمَصَالِحُ كُلِّهَا، وَحِكْمَةٌ كُلُّهَا". (ابن قدامة، ١٩٩٧م، ٤/٣٣٧)، والشريعة رغبت بشدة في إنظار المعسرين، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ "تَلَقَّتِ الْمَلَائِكَةُ رُوحَ رَجُلٍ مِمَّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، فَقَالُوا: أَعْمَلْتَ مِنَ الْخَيْرِ شَيْئًا؟ قَالَ: لَا. قَالُوا: تَذَكَّرَ، قَالَ: كُنْتُ أَذِينُ النَّاسَ، فَأَمَرْتُ فِتْيَانِي أَنْ يُنْظِرُوا الْمُعْسِرَ وَيَتَجَوَّزُوا عَنِ الْمُوسِرِ، قَالَ: قَالَ اللَّهُ عز وجل: تجوزوا عنه" (مسلم، ١٩٩٥م، ٣/١١٩٤).

٢/ تقوية روح التكافل: القرض الحسن وصناديق الزكاة والوقف أدوات أصيلة في النظام الإسلامي لدعم المزارعين المتعثرين، ما يعزز التضامن الاجتماعي، قال تعالى: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» (البقرة: 43) والزكاة مورد مهم لدعم الفقراء والعاملين في الزراعة.

٣/ تحسين مستوى المعيشة: مع تحسن الإنتاجية وتخفيف أعباء الديون، ترتفع دخول المزارعين، وتتحسن أوضاع أسرهم المعيشية، وهذا ينعكس على الصحة والتعليم والإنفاق الاجتماعي<sup>١٠</sup> ووسائل الخدمات، وهذا يحدث غالباً ما لم تحدث متغيرات أخرى.

٤/ الحد من الهجرة الداخلية: تحسين أوضاع المزارعين في الريف يقلل من دوافع هجرتهم إلى المدن بحثاً عن فرص بديلة، وهذا يساهم في تحقيق التوازن السكاني، ويخفف الضغط على الخدمات الحضرية.

## التحديات المحتملة:

١/ ضعف البنية التحتية الزراعية: ضعف شبكات النقل والتخزين والتسويق يقف عائقاً أمام استفادة المزارعين من الصيغ التمويلية الإسلامية.

٢/ نقص الوعي بالصيغ الإسلامية: بعض المزارعين يخلطون بين المربحة الربوية والمربحة الإسلامية لجهلهم بالفرق في الضوابط.

٣/ الحاجة إلى تشريعات داعمة: نجاح التحول يحتاج إلى قوانين واضحة تُلزم البنوك بالتقيد بالمعايير الشرعية، وتوفر آليات رقابية فاعلة.

## خلاصة المبحث الرابع:

التحول إلى التمويل الإسلامي في القطاع الزراعي ليست له آثار شرعية فحسب، بل تترتب عليه آثار اقتصادية واجتماعية عميقة، أبرزها: زيادة الإنتاجية، استقرار الأسعار، الحد من التعثر، تعزيز العدالة الاجتماعية، دعم التكافل، وتحسين مستوى المعيشة، غير أن نجاح هذه الآثار مشروط بمعالجة التحديات المتعلقة بالبنية التحتية، ونشر الوعي، وتفعيل الرقابة الشرعية.

ختاماً: يمثل هذا البحث إضافة علمية من خلال:

١/ الربط بين الفقه الإسلامي والاقتصاد الزراعي في إطار واحد متكامل.

٢/ تحليل نقدي مقارنة بين النظام الربوي والإسلامي في ضوء واقع السودان.

٣/ اقتراح توصيات عملية قابلة للتنفيذ في بيئة التمويل الزراعي.

## الخاتمة:

أولاً: النتائج: أبرز البحث النتائج التالية:

١/ صيغ التمويل الربوي قاسية وجامدة، والتمويل الربوي يفرض كلفة ثابتة ومشروطة بغض النظر عن النتائج، في مقابل صيغ التمويل الإسلامية، التي هي شرعية وذات مرونة عالية، والعقود الإسلامية كالبيع والسلم والمزارعة والمرابحة فيها معالجات لمختلف الظروف كالإعسار وغيره.

٢/ التحول إلى التمويل الإسلامي في القطاع الزراعي يحقق مزيماً من الكفاءة الاقتصادية والعدالة الاجتماعية، ويعالج أوجه القصور في النظام الربوي.

٣/ التمويل السلعي بصيغه الإسلامية- مثل السلم والمزارعة والمرابحة... إلخ- يضمن وصول المدخلات الزراعية للمزارع في الوقت المناسب، ويحقق كفاءة في تلبية احتياجات القطاع الزراعي، ويقلل من التعثر، ويحد من مخاطر سوء استخدام القروض النقدية.

٤/ الآثار الاقتصادية الإيجابية للتحول، مثل: زيادة الإنتاجية الزراعية فالتمويل السلعي عبر السلم والمرابحة يوفر المدخلات الزراعية في وقتها المناسب، مما يوسع الرقعة المزروعة ويرفع كفاءة الإنتاج ويقلل فاقد المواسم، ويحفز الاستثمار المحلي.

٥/ التمويل الإسلامي يقوم على الارتباط بالنشاط الحقيقي والإنتاج الزراعي الفعلي، مما يجعله أكثر ملاءمة لقطاع يتسم بالموسمية والمخاطر.

٦/ تحقيق العدالة في توزيع المخاطر والعوائد: فالنظام الإسلامي يطبق قاعدة (الغنم بالغرم) ،

فيتحمل الممول والمستثمر معاً تبعات النشاط، بخلاف النظام الربوي الذي يُلقي المخاطر كلها على المقترض، ولهذا النظام آثار إيجابية ملموسة على تخصيص الموارد والكفاءة والعدالة.

٧/ الحد من التعثر المالي: ربط السداد بالإنتاج الفعلي يقلل من حالات الإفلاس، وهو ما يتسق مع مبدأ وجوب إنظار المعسر الذي نص عليه القرآن الكريم.

٨/ تعزيز التكافل الاجتماعي: أدوات مثل القرض الحسن وصناديق الزكاة والوقف تمثل شبكات أمان اجتماعي تدعم المزارعين في أوقات الأزمات، وتساهم في حمايتهم من الانهيار المالي، وتحافظ على استمرارهم في النشاط الإنتاجي، وتعمل على تعزيز العدالة التوزيعية، دعم التكافل، والحد من الاستغلال الربوي.

٩/ التحديات الواقعية وتشمل: ضعف البنية التحتية الزراعية، نقص الكوادر المؤهلة، محدودية أدوات التحوط الشرعي، وضعف الوعي المجتمعي بالصيغ الإسلامية، تظل عقبات أمام التطبيق الأمثل.

١٠/ الارتباط المباشر بين التمويل والإنتاج في الصيغ الإسلامية يقلل من معدلات التعثر، مقارنة بالنظام الربوي الذي يطالب بالسداد بغض النظر عن النتائج الفعلية.

١١/ التمويل الإسلامي يعزز الاستقرار السعري للمحاصيل الزراعية، فعقود السلم مثلاً تتيح للمزارعين تثبيت الأسعار قبل الزراعة، مما يحميهم من تقلبات الأسعار التي قد تهدد قدرته على الوفاء بالتزاماته.

١٢/ التحول للنظام الإسلامي يعزز ثقة المجتمع بالمؤسسات التمويلية، ويزيد من الإقبال على التعامل معها، خاصة إذا اقترن ذلك ببرامج تدريب ووعي شرعي.

١٣ / النظام الإسلامي أقدر على تحقيق التنمية الزراعية المستدامة إذا توافرت البيئة التشريعية والتنظيمية والمؤسسية المساندة.

ثانياً: التوصيات: استناداً إلى النتائج السابقة، يوصي البحث بما يلي:

١ / تعزيز الإطار التشريعي والرقابي: إصدار قوانين ملزمة للمؤسسات المصرفية بالتقيد بالمعايير الشرعية "AAOIFI"، مع تمكين الهيئات الشرعية الداخلية والخارجية، وتطوير تشريعات واضحة تدعم التحول من النظام الربوي إلى الإسلامي، وتضمن الالتزام بالمعايير الشرعية في جميع مراحل التمويل.

٢ / تطوير البنية التحتية الزراعية: الاستثمار في النقل والتخزين والتسويق، حتى يواكب الإنتاج المتزايد الناتج عن التمويل الفعال، بما يرفع كفاءة توظيف التمويل الإسلامي.

٣ / برامج التوعية والتدريب: إعداد برامج موجهة للمزارعين والكوادر المصرفية لشرح صيغ التمويل الإسلامي وفروقاتها عن القروض الربوية، مع توضيح مزاياها العملية والشرعية.

٤ / إنشاء صناديق تكافلية: يتم تمويلها من أموال الزكاة والأوقاف والتبرعات والقروض الحسنة لدعم صغار المزارعين المتعثرين، لتجنب الوقوع في القروض الربوية.

٥ / تشجيع الشراكات الإنتاجية: تفعيل صيغ المشاركة والمضاربة في المشاريع الزراعية الكبرى مثل: التخزين والميكنة؛ لجذب الاستثمار المحلي والأجنبي.

٦ / تفعيل أدوات التحوط الشرعية: اعتماد التأمين التكافلي على المخاطر الزراعية (الكوارث الطبيعية، تقلبات الأسعار) وفق الضوابط الشرعية.

## المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم

ثانياً: الكتب والمنشورات

- الألباني، محمد ناصر الدين:
  - إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف زهير الشاويش، الناشر المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط ٢، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥ م.
  - صحيح الترغيب والترهيب، الناشر مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض ط ١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي، صحيح البخاري، المحقق د. مصطفى ديب البغا- الناشر دار ابن كثير، دار اليمامة، دمشق- سوريا، ط ٥، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.
- البعلي، عبد الحميد محمود، أدوات الاستثمار في المصارف الإسلامية، د.ت.
- بكر بن عبد الله أبو زيد، المراجعة للأمر بالشراء- بيع المواعدة- المراجعة في المصارف الإسلامية وحديث "لا تبع ما ليس عندك" ، د.ت.
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، كتاب التعريفات، ضبطه وصححه جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، ط ١، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
- الزحيلي، وهبة بن مصطفى، الفقه الإسلامي وأدلته، الناشر: دار الفكر- دمشق- سوريا، ط ٤، د.ت.

- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الموافقات، المحقق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، تقديم بكر بن عبد الله أبو زيد، الناشر دار ابن عفان، ط، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
- الشبلي، يوسف بن عبد الله، المعاملات المالية، موقع الشيخ الدكتور يوسف الشبلي، د.ت.
- الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف، المهذب في فقه الإمام الشافعي، الناشر دار الكتب العلمية د.ت.
- عفانة، حسام الدين بن موسى محمد، بيع المربحة للأمر بالشراء - دراسة تطبيقية في ضوء تجربة شركة بيت المال الفلسطيني العربي، الناشر شركة بيت المال الفلسطيني العربي ط ١، ١٩٩٦ م.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد، المغني، المحقق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط ٣، ١٩٩٧ م.
- القرطبي، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الناشر دار الحديث - القاهرة - جمهورية مصر العربية، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب، إعلام الموقعين عن رب العالمين، قدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه وآثاره أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان - شارك في التخريج أبو عمر أحمد عبد الله أحمد، الناشر دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع - المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٢٣ هـ.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، د.ت.

- مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره التاسع بأبو ظبي بدولة الإمارات العربية المتحدة من ١ إلى ٦ ذي القعدة ١٤١٥هـ، الموافق ١ - ٦ أبريل ١٩٩٥م.
- مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، المحقق محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م.
- منظمة المؤتمر الاسلامي بجدة- مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة- د.ت.
- نزيه حماد، معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء، دار القلم، دمشق- سوريا- ط١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- النووي، محيي الدين بن شرف، المجموع شرح المهذب، تصحيح لجنة من العلماء، الناشر إدارة الطباعة المنيرية- مطبعة التضامن الأخوي، القاهرة- جمهورية مصر العربية، ١٣٤٤هـ - ١٣٤٧هـ.
- هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية "AAOIFI"، المعايير الشرعية، المنامة- البحرين- نوفمبر ٢٠١٧ م.

# الدعم النفسي والاجتماعي وأثره في دور المرأة من وجهة نظر المرأة المتأثرة بالحرب

## دراسة ميدانية على النساء السودانيات

د. أم العز يوسف المبارك

قسم الدراسات الاجتماعية كلية الآداب - جامعة الملك فيصل - المملكة العربية السعودية

### المستخلص

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على أثر الدعم النفسي والاجتماعي على أدوار المرأة السودانية الأسرية المتأثرة بالحرب. تنتمي الدراسة إلى البحوث الوصفية، واعتمدت منهج المسح الاجتماعي بأسلوب العينة، حيث تم تحليل تأثير كل من الدعم النفسي والدعم الاجتماعي بصورة مستقلة. جمعت البيانات عن طريق استبانة تم تطبيقها إلكترونيًا على عينة ميسرة مكونة من (175) امرأة سودانية داخل السودان وخارجه ممن تأثرن بالحرب وتغيرت أدوارهن الأسرية. أظهرت نتائج الدراسة أن الدعم النفسي والاجتماعي يمارس أثرًا إيجابيًا ومباشرًا في تمكين المرأة من أداء أدوارها الأسرية، وتبين أن الدعم النفسي يمثل المحور الأكثر تأثيرًا بمتوسط أعلى من الدعم الاجتماعي. وتعكس النتائج وجهة نظر النساء المشاركات في العينة حول أهمية هذا الدعم، وقد تم تعزيز مصداقيتها باستخدام اختبارات إحصائية دقيقة. كما كشفت النتائج عن عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في أثر الدعم النفسي والاجتماعي تعزى لاختلاف المتغيرات الديموغرافية المتمثلة في العمر، الحالة الاجتماعية، المستوى التعليمي، صلة القرابة أو الدور الأسري... وبناءً على نتائج الدراسة، توصي الباحثة بالتركيز على تعزيز الدعم النفسي والاجتماعي للنساء المتأثرات بالحرب من خلال برامج وجهات متخصصة، لضمان تمكينهن وتعزيز استقرار الأسرة في سياقات النزاع.

الكلمات المفتاحية: الدعم النفسي، الدعم الاجتماعي، المرأة السودانية، الحرب، الأدوار الأسرية

### Abstract

*This study aimed to identify the impact of psychological and social support on the family roles of Sudanese women affected by war. The study belongs to descriptive research and adopted the social survey method using a sample approach, where the effects of both psychological and social support were analyzed independently. Data were collected through a questionnaire applied electronically to a convenience sample of 175 Sudanese women inside and outside Sudan whose family roles were affected by the war. The results showed that psychological and social support have a positive and direct effect on empowering women to perform their family roles, with psychological support being the most influential factor, having a higher mean than social support. The results reflect the participants' perspective on the importance of this support, and its validity was reinforced using precise statistical tests. The results also revealed no statistically significant differences in the effect of psychological and social support due to demographic variables, including age, marital status, educational level, kinship, or family role. Based on the study's results, the researcher recommends focusing on enhancing psychological and social support for women affected by war through specialized programs and organizations, to ensure their empowerment and promote family stability in conflict contexts.*

**Keywords:** Psychological support, social support, Sudanese women, war, family roles

## ١. المقدمة

تشكل الحروب واحدة من أخطر المهددات الاجتماعية التي تضر بالمجتمعات، حيث تتجاوز آثارها الدمار المادي إلى التصدع النفسي والتفكك الأسري، خاصة في المجتمعات المهشة أو تلك التي تشهد نزاعات ممتدة، مثل المجتمع السوداني. ومن أبرز ضحايا هذه الحروب المرأة، التي غالباً ما تتحمل العبء الأكبر لفقدان الأمن والعائل، مع التعرض للنزوح أو الانتهاكات الجسدية، بينما تُطالب في الوقت ذاته بالحفاظ على تماسك الأسرة وأداء أدوارها التقليدية (البارودي، ٢٠٢٢، ١١٨).

وقد أظهرت الأدبيات العلمية أن المرأة المتأثرة بالحرب تعاني من ضغوط نفسية شديدة، مثل القلق والاكتئاب واضطرابات ما بعد الصدمة، مما يؤثر سلباً على قدرتها في رعاية الأسرة، وأداء مهامها الأسرية داخل المنزل (زيدان، ٢٠١٩م، ٢٠). كما أن ضعف شبكات الحماية الاجتماعية الرسمية وغير الرسمية يزيد من عزلتها وشعورها بعدم الكفاءة، ويهدد استقرار الأسرة بشكل عام (أبو شنب، ٢٠٢٠، ٩٤).

من ناحية أخرى، أظهرت الأبحاث الحديثة أن الدعم النفسي والاجتماعي يسهم بشكل كبير في تمكين المرأة المتضررة، ويمنحها الأدوات النفسية والعلاقات الاجتماعية التي تساعد على استعادة توازنها النفسي، واتخاذ القرارات، وتعزيز مكانتها داخل الأسرة، حتى في ظل استمرار الأزمات (نصار، ٢٠٢١م، ٢٤). يشمل هذا الدعم مزيجاً من المساعدة المعنوية، والتواصل الاجتماعي، والخدمات المتخصصة، مما يجعل له دوراً أساسياً في الوقاية من الانهيار النفسي، وتعزيز التكيف الأسري (UN Women, 2022, 8).

بناءً على ما سبق، تأتي أهمية هذه الدراسة للوقوف تحليل أثر الدعم النفسي والاجتماعي على أداء المرأة المتأثرة بالحروب لأدوارها الأسرية، من خلال دراسة ميدانية تعتمد على رصد الواقع الاجتماعي، وتحليل العلاقة بين نوعية الدعم المقدم، واستقرار الدور الأسري للمرأة في ظل النزاع.

## ٢. مشكلة الدراسة

منذ اندلاع الحرب في منتصف عام (٢٠٢٣م)، برزت المرأة بوصفها عنصراً محورياً داخل الأسرة، بعد أن تحملت كل المسؤوليات في غياب العائل، وضعف شبكات الدعم المجتمعي. فقد تحولت إلى الركيزة الأساسية لاستمرار الأسرة رغم النزوح والتشريد والضغوط النفسية والاجتماعية المصاحبة. وتشير تقارير الأمم المتحدة، إلى أن عدد النساء والفتيات المشرذات داخلياً بلغ نحو (٦) ملايين من جملة (١٢) مليون شخص نزحوا داخلياً، أو لجأوا خارج البلاد، في حين يُقدَّر عدد النازحين داخلياً في السودان بـ (٣, ١١) مليون حتى يونيو (٢٠٢٣م) غالبيتهم من النساء (UN Women, 2025, 10). هذا الواقع الميداني، فرض على المرأة أدواراً متراكبة تتجاوز قدرتها النفسية والاجتماعية، في ظل غياب شبكات الدعم المجتمعي. وهو ما جعلها مطالبة بالاستمرار في أداء أدوارها الأسرية رغم الفقد والتشريد والضغوط.

تركز هذه الدراسة على الأدوار الأسرية التي تواجه المرأة في هذه الظروف، مثل: تربية الأبناء، بناء العلاقات الأسرية، وتقديم الدعم النفسي والعاطفي داخل الأسرة. وقد تم اختيار هذه الأدوار باعتبارها الأساس الحيوي لاستقرار الأسرة، وهي الأدوار الأكثر تأثراً في ظل النزوح والتفكك الأسري وفقدان الأمن.

وأظهرت دراسة (Musa, S. A., & Hamid, 2025) أن نازحات دارفور تعرضن لأعراض نفسية وجسدية رغم اعتمادهن على استراتيجيات تأقلم، مما يعكس هشاشة الوضع النفسي

والوظيفي للمرأة داخل الأسرة. من جانب آخر، أظهرت دراسة بدري وآخرون (٢٠١٢م) أن النساء اللاتي تلقين دعماً نفسياً واجتماعياً أظهرن قدرة أعلى على التكيف واستعادة التوازن الأسري مقارنة بمن لم يتلقين دعماً.

بناءً على هذه المعطيات، تهدف الدراسة إلى تحليل أثر الدعم النفسي والاجتماعي في تعزيز قدرة المرأة المتأثرة بالحرب على أداء أدوارها الأسرية بشكل متوازن وفعال، مع الأخذ في الاعتبار العوامل النفسية والاجتماعية التي تؤثر على هذه القدرة في سياق الحرب السودانية.

وتتمثل مشكلة الدراسة في التساؤل التالي:

ما أثر الدعم النفسي والاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية؟

### ٣. تساؤلات الدراسة

يتمثل تساؤل الدراسة الرئيسي في:

ما أثر الدعم النفسي والاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية؟

وتمت الإجابة عن هذا التساؤل من خلال التساؤلات الفرعية التالية:

أ/ ما أثر الدعم النفسي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية؟

ب/ ما أثر الدعم الاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية؟

ت/ هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية حول كل من أثر الدعم النفسي والاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية ترجع لاختلاف متغيرات (الحالة الاجتماعية، العمر، المستوى التعليمي، صلة القرابة بالأسرة، الدور الأسري الأساسي)؟

#### ٤. أهداف الدراسة

يتمثل الهدف الرئيسي للدراسة في:

توضيح أثر الدعم النفسي والاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية؟

وقد تم تحقيق هذا الهدف من خلال الأهداف الفرعية التالية:

أ/ التعرف على أثر الدعم النفسي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية.

ب/ إبراز أثر الدعم الاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية.

ت/ التعرف عمّا إذا كانت هناك فروق ذات دلالة إحصائية في أثر كل من الدعم النفسي والاجتماعي على أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية، تُعزى إلى اختلاف المتغيرات الديموغرافية للمبحوثات، والمتمثلة في: الحالة الاجتماعية، العمر، المستوى التعليمي، صلة القرابة بالأسرة، والدور الأسري الأساسي

#### ٥. أهمية الدراسة

أولاً: الأهمية النظرية

أ/ تأتي أهمية الدراسة من أهمية الأسرة حيث أنها العماد الذي يقوم عليه البناء الاجتماعي.

ب/ تقدم الدراسة إطاراً نظرياً يدمج بين مفاهيم الدور الأسري والصحة النفسية في سياق النزاعات، مما يثري الحقل السوسولوجي ويوفر رؤى جديدة في تحليل تأثيرات الحرب على الأسرة.

### ثانياً: الأهمية التطبيقية

أ/ قد تساعد نتائج الدراسة في فهم التحديات الفعلية التي تواجه المرأة السودانية داخل الأسرة بعد الحرب، مما يوجه السياسات والبرامج نحو تلبية احتياجاتها الواقعية.

ب/ قد تسهم الدراسة في دعم الاستقرار الأسري والمجتمعي من خلال تقديم توصيات عملية يمكن أن تُوظف في مبادرات مجتمعية لدعم الأسر المتأثرة بالحرب، مما يعزز التكيف الاجتماعي، ويسهم في تعزيز استقرار الأسر.

### ٦. تعريف مفاهيم الدراسة

أثر:

أ/ لغة: بقية الشيء، وهو العلامة الفرعية التي تدل على أصل الشيء، وحقيقته' مثل أثر الرجل في الطين فهو فرع للأصل الحقيقي الذي هو القدم (الزهيري، ٢٠١٠، ٣).

ب/ اصطلاحاً: النتيجة أو التغيير الذي يترتب على سبب أو عامل معين، سواء كان هذا التغيير مادياً أو معنوياً (معجم المعاني، ٢٠٢٤، ٣٥٠).

ت/ إجرائياً: يُقصد بـ (الأثر) التغيير الذي يطرأ على أداء المرأة لأدوارها الأسرية (كالرعاية، التربية، التنظيم، الدعم العاطفي)، نتيجة توفر أو غياب الدعم النفسي والاجتماعي.

**الدعم:**

أ/ لغةً: الإسناد، يُقال: دعمت الشيء أدعمه دعماً، أي أسندته ليقوم، وهذا المعنى يفيد التقوية والإسناد والثبات (ابن منظور، ١٩٩٣، مادة دعم).

ب/ اصطلاحاً: مساعدة الفرد على مواجهة الضغوط والمشكلات النفسية والاجتماعية من خلال تقديم العون المادي أو المعنوي له من قبل البيئة المحيطة به، كالأسرة أو الأصدقاء أو المؤسسات الاجتماعية (الزعيبي، ٢٠١٤، ٦٧).

ت/ إجرائياً: يُقصد بكلمة (الدعم) كل أشكال المساندة النفسية والاجتماعية التي تتلقاها المرأة المتأثرة بالحرب من أسرتها أو محيطها المجتمعي، والتي تُسهم في تعزيز تماسكها النفسي، وأدائها لأدوارها الأسرية بفعالية.

**النفسي:**

أ/ لغةً: النفس: الروح، وهي جوهر الإنسان، ويُقال: فلان نَفسه طيبة، أي حالته الداخلية مستقرة، والنفسي: ما يتصل بباطن الإنسان من مشاعر وأحاسيس، ويُشتق منه (النفسي) كصفة لما يتعلق بالحالة أو البنية الداخلية للشخص (ابن منظور، ١٩٩٣، مادة نفس).

ب/ اصطلاحاً: كل ما يتصل بالحالة الداخلية للفرد من مشاعر وانفعالات واتجاهات وعواطف ومكونات الشخصية، ويتأثر بعوامل متعددة داخلية وخارجية تؤثر على توازنه وسلوكه (العتوم، ٢٠٠٥، ٣٣).

ت/ إجرائياً: الحالة الانفعالية والعاطفية التي تعيشها المرأة المتأثرة بالحرب، والتي تشمل مشاعرها تجاه ذاتها وأسرتها، ومدى استقرارها العاطفي والذهني أثناء أدائها لأدوارها الأسرية، وتشمل أيضاً قدرتها على التكيف مع الضغوط المحيطة بها.

ث/ التعريف الإجرائي للدعم النفسي: الدعم النفسي في هذه الدراسة: هو مجموعة المساندات العاطفية والمعنوية والخدمات التي تتلقاها المرأة المتأثرة بالحرب، والتي تسهم في تخفيف الضغوط النفسية، وتعزيز قدرتها على التكيف وأداء أدوارها الأسرية. وتتلقى المرأة هذا الدعم من عدة جهات، منها: الأسرة المباشرة (الزوج، الأبناء، الأقارب المقربون)، الأصدقاء والجيران، المؤسسات المجتمعية والإنسانية، والمختصون النفسيون. ويُقاس الدعم النفسي إجرائياً من خلال استجابات النساء على فقرات مقياس الدعم النفسي في الاستبانة، بالإضافة إلى المؤشرات الإحصائية التي تعكس أثره على الأداء الأسري.

### الاجتماعي:

أ/ لغةً: اسم منسوب إلى اجتماع، ويعني جمع الشيء عن تفرقة، يجمعه جمعاً، وجمعه، وأجمع، فاجتمع، واجتمع، وهي مضارعة، وكذلك تجتمع، واستجمع (معجم المعاني الجامع، ٢٠٢٣، ٢٧٠).

ب/ اصطلاحاً: هو اجتماعي بطبعه، له فطرة، تميل إلى معاشره الناس في المجتمع، والاختلاط بهم، والإنسان كائن اجتماعي (معجم المعاني الجامع، ٢٠٢٣، ٢٠٠).

ت/ إجرائياً: يُقصد بـ(الاجتماعي) جميع صور الدعم والتفاعل والتماسك التي تقدمها الأسرة والمجتمع المحيط للمرأة المتأثرة بالحرب، بما يشمل العلاقات، والمساندة، والاندماج الأسري والمجتمعي، والتي تؤثر بشكل مباشر أو غير مباشر على أدائها لأدوارها الأسرية.

ث/ التعريف الإجرائي للدعم الاجتماعي: الدعم الاجتماعي في هذه الدراسة: هو جميع أشكال المساندة والتفاعل الاجتماعي التي تتلقاها المرأة المتأثرة بالحرب من الأسرة، الأقارب، الجيران، الأصدقاء، والمؤسسات المجتمعية أو الإنسانية، بما يشمل العلاقات والتواصل والتكافل الاجتماعي، والتي تُسهم في تعزيز قدرتها على مواجهة الضغوط وأداء أدوارها الأسرية بفعالية. ويُقاس الدعم الاجتماعي إجرائياً من خلال استجابات النساء على فقرات مقياس الدعم الاجتماعي في الاستبانة، بالإضافة إلى المؤشرات الإحصائية التي تعكس أثره على الأداء الأسري.

#### الأداء:

أ/ لغةً: بيّن ابن منظور أن (الأداء) يعني الإيفاء بالفعل أو إنجاز العمل كما ينبغي (ابن منظور، ١٩٩٣، ٥٦).

ب/ اصطلاحاً: عُرّف الأداء بأنه السلوك الذي يعكس قدرة الفرد على تنفيذ المهام بكفاءة (العتوم، ٢٠٠٥، ١٤٣).

ث/ إجرائياً: مدى قدرة المرأة المتأثرة بالحرب على القيام بأدوارها الأسرية الأساسية، والتي تتمثل في تربية الأبناء تربيةً سليمة، وبناء علاقات أسرية قائمة على المودة والتفاهم والتماسك، إلى جانب تقديم الدعم النفسي والعاطفي لأفراد الأسرة في ظل ما تواجهه من أزمات وضغوط.

#### الدور:

أ/ لغةً: هو التابع والتكرار، ويُقال: "دار الشيء يدور دوراً، أي رجع إلى موضعه، والدور أيضاً هو الوظيفة أو الموضع الذي يتعاقب عليه الناس، ومنه قولهم: "دوري في الكلام"، وقد استخدم هذا

المعنى لاحقاً في العلوم الاجتماعية للتعبير عن الوظيفة التي يؤديها الفرد داخل المجتمع (ابن منظور، ١٩٩٣، ٢٩٤).

ب/ اصطلاحاً: مجموعة من الأنشطة، والمهام التي تُؤدَّى؛ لتحقيق ما هو متوقع في مواقف معينة (غنام، ٢٠٢٠، ١٦).

ت/ إجرائياً: الأدوار الأسرية للمرأة المتأثرة بالحرب هو قيامها بمسؤولياتها الجوهرية داخل الأسرة، وتشمل: تربية الأبناء، بناء علاقات أسرية متماسكة، تقديم الدعم النفسي والعاطفي لأفراد الأسرة.

### الأسرة:

أ/ لغةً: عرّف ابن منظور (٢٠٠٣) الأسرة بأنها: مشتقة من الفعل (أسر)، ويُقال: "أسر الرجل أهله"، أي جمعهم وضمّهم إليه، بما يدل على الحماية والقوة والترابط، والأسر في اللغة هو الإحاطة والربط، وقد ورد في (لسان العرب) أن الأسرة تعني جماعة يجمعهم نسبٌ أو رابطٌ مشترك، ويحيطهم إطار واحد من العيش والتعاون.

ب/ اصطلاحاً: "وحدة بنائية تتكون من رجل وامرأة تربطهما علاقة زوجية متماسكة مع الأطفال والأقارب ويكون وجودها قائماً على الدوافع الغريزية والمصالح المتبادلة والشعور المشترك الذي يتناسب مع أفرادها" (طيوب، ٢٠١٩، ٦٠).

ت/ إجرائياً: هي الوحدة الاجتماعية التي تنتمي إليها المرأة السودانية المتأثرة بالحرب، وتشمل الأسرة النووية أو الممتدة التي تقيم معها المرأة، أو ترتبط بها ارتباطاً وظيفياً واجتماعياً. وتتكون هذه الأسرة من أفراد تجمعهم روابط الزواج أو القرابة أو التبني، ويؤدون أدواراً متبادلة ضمن سياق

اجتماعي وثقافي سوداني يتأثر بعوامل النزوح، وانعدام الاستقرار، والتغيرات التي فرضها واقع الحرب.

#### ٧. الدراسات السابقة:

أ/ دراسة (Badri, 2013) بعنوان (تجارب وتكيف نفسي اجتماعي لطالبات دارفور المتأثرات بالحرب: دراسة ميدانية بجامعة الأحفاد للبنات – أم درمان، السودان).

نوع الدراسة: وصفية. منهج الدراسة مسح اجتماعي بالعينة. جمعت البيانات عن طريق الاستبانة. تكونت عينة الدراسة من (١٢٣) طالبةً من دارفور مسجلات في جامعة الأحفاد. توصلت الدراسة إلى أن (42%) من الطالبات تعرضن للنزوح، و(54%) واجهن صدمات مباشرة، وكان هناك ارتباط قوي بين شدة التعرض للأحداث الصادمة وظهور أعراض اضطراب ما بعد الصدمة. كما أظهرت النتائج أن هؤلاء الفتيات يعانين من انخفاض في الأداء الأكاديمي والاجتماعي، ما يعكس تأثير وظائفهن النفسية والاجتماعية.

ب/ دراسة (Kheirallah, 2022) بعنوان (العلاقة بين الصدمات المرتبطة بالنزاع وعلامات الصحة النفسية لدى المرأة السورية اللاجئة: دور الدعم الاجتماعي والنمو بعد الصدمة: دراسة ميدانية في الأردن).

نوع الدراسة: وصفية. منهج الدراسة: مسح اجتماعي بالعينة جمعت البيانات عن طريق المقابلة.. عينة الدراسة ٩٥ امرأة سورية لاجئة مقيمت خارج المخيمات. من النتائج التي توصلت إليها الدراسة أن: 90.5% من المشاركات واجهن مستويات عالية من الضغط النفسي، وكان متوسط مستوى الدعم الاجتماعي مرتفعاً (٠٨, ٥ من ٧)، بينما كان النمو بعد الصدمة منخفضاً بشكل عام. ارتبط الدعم الاجتماعي بانخفاض الانزعاج النفسي وزيادة النمو بعد الصدمة.

ج/ دراسة (Kastrup, 2003) بعنوان (الأثار النفسية والاجتماعية للحرب على النساء المدنيّات: دراسة ميدانية في سرايفو ومخيمات اللاجئين).

نوع الدراسة: وصفية. منهج الدراسة: دراسة الحالة متعددة المواقع. أداة جمع البيانات: مقياس هارفارد للصدمات النفسية، مقياس الأداء الاجتماعي، مقياس روزنبرغ لتقدير الذات، مقياس لازاروس لإستراتيجيات التكيف، قائمة هوبكنز للقلق والاكتئاب. عينة الدراسة: ١٥٠ امرأةً مدنيّةً، توزعن على ثلاث مجموعات: مقيّمات في سرايفو خلال الحرب، ولاجئات في المخيمات، ونساء عائدات بعد التهجير.

توصلت الدراسة إلى أن التعرض المستمر لصدمات الحرب أدى إلى تدني في مستوى الصحة النفسية وتراجع في أداء المرأة لأدوارها داخل الأسرة. كما أبرزت الدراسة أهمية الدعم النفسي والاجتماعي في تعزيز الشعور بالكفاءة وتقدير الذات، وتمكين النساء من التكيف واستعادة أدوارهن في بيئة ما بعد الصراع.

## ٨. المقارنة بين الدراسات السابقة بعضها البعض والدراسة الحالية

أ/ من حيث الموضوع:

تناولت الدراسة الحالية موضوع (أثر الدعم النفسي والاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية)، الذي يدمج البعدين النفسي والاجتماعي ويركز على الأدوار داخل الأسرة. في المقابل، تناولت دراسة (Badri, 2013) تجارب طالبات دارفور النفسية والاجتماعية بعد الحرب، وتأثيرها على التكيف الشخصي والأداء الأكاديمي، دون التطرق المباشر للأدوار الأسرية.

بينما تناولت دراسة (Kheirallah, 2022) الصحة النفسية للاجئات السوريات، وعلاقتها بالدعم الاجتماعي، والنمو بعد الصدمة، مع عدم التركيز على الأدوار الأسرية. أما دراسة (Kastrup, 2003) فقد تطرقت إلى أثر الحرب على النساء المدنيات من حيث الصحة النفسية، واستعادة أدوارهن الاجتماعية والأسرية، وكان لها تقارب أكبر مع موضوع الدراسة الحالية.

#### ب/ من حيث نوع الدراسة:

الدراسة الحالية وصفية، وهو ما يشابه نوع دراسة (Kheirallah, 2022)، ودراسة (Badri, 2013)، ودراسة (Kastrup, 2003)، حيث كانت جميعها دراسات وصفية.

#### ت/ من حيث منهج الدراسة:

استخدمت الدراسة الحالية منهج المسح الاجتماعي بالعينة الميسرة، وهو مشابه لما تم استخدامه في دراسة (Badri, 2013)، بينما اعتمدت دراسة (Kheirallah, 2022) على المسح المقطعي الهادف خارج المخيمات. واستخدمت دراسة (Kastrup, 2003) منهج دراسة الحالة متعددة المواقع.

#### ث/ من حيث أداة جمع البيانات:

استخدمت الدراسة الحالية الاستبانة أداة رئيسية لجمع البيانات، وهو مشابه لما تم في دراسة (Badri, 2013)، بينما اعتمدت دراسة (Kheirallah, 2022) على المقابلة.

استخدمت دراسة (Kastrup, 2003) أدوات أكثر تعقيداً شملت مقياس هارفارد، مقياس هوبكنز، مقياس روزنبرغ لتقدير الذات، ومقياس لازاروس لاستراتيجيات المواجهة.

## ج/ من حيث مجتمع الدراسة:

ركزت الدراسة الحالية على النساء السودانيات المتأثرات بالحرب. بينما اقتصرنا دراسة (Badri, 2013) على طالبات من دارفور. واستهدفت دراسة (Kheirallah, 2022) لاجتات سوريات في الأردن خارج المخيمات. كما شملت دراسة (Kastrup, 2003) نساء من البوسنة.

## ٩. أوجه الاستفادة من الدراسات السابقة:

أ/ وفرت الدراسات السابقة مرجعية قيمة يمكن من خلالها مقارنة نتائج الدراسة الحالية بنتائج سابقة، مما يساعد في تفسير أوجه الاتفاق والاختلاف وربطها بالسياق الثقافي والاجتماعي الخاص بالبيئة الأسرية.

ب/ أسهمت الدراسات السابقة في الكشف عن الجوانب التي لم تنل حظها من البحث والتحليل، مما مكن الباحثة من تحديد الفجوات المعرفية التي يمكن أن تسدها الدراسة الحالية وتقديم فيها مساهمة علمية جديدة.

ت/ التوصل إلى بعض التعريفات، والمصطلحات المستخدمة في الدراسة.

## ١٠. النظريات المفسرة للدراسة

### نظرية الدور الاجتماعي:

تعرف نظرية الدور الاجتماعي الدور بأنه: عدد من السلوكيات المتوقعة، وما يتصل بها من قيم، وتتضمن هذه النظرية على بعدين، وهما: بُعد، يرى الأدوار بالفعل موجودة، ولكنها جاءت بصورة مستقلة، ومجردة عن الأفراد، وبُعدٌ يرى المجتمع يُصنّف الأدوار الملائمة وفق النوع، وترتكز

هذه النظرية على أن كل فرد في المجتمع لديه مكانة اجتماعية معينة، تتسجم مع الدور الذي يمارسه في محيط البيئة التي يعيش فيها، ويرجع اكتساب الفرد لهذا الدور وفقاً لطبيعة العلاقات التفاعلية بينه، وبين أفراد المجتمع الآخرين، إضافة إلى الخصائص الشخصية التي يتمتع بها، ووفقاً لتركيبها الذي يؤثر تأثيراً كبيراً في سلوكياته خلال قيامه بالدور الاجتماعي المطلوب منه داخل مجتمعه (الضلاعين، ٢٠١٢، ٤١).

ويشير كلٌّ من إيجلي و وود (Eagly & Wood, 2012, 127) إلى أن نظرية الدور الاجتماعي تهتم بدراسة موضوعات مختلفة لا تنحصر على الفرد فقط، بل تتعدى ذلك بدراستها المجتمع كله، والأدوار التي تقوم بها الجماعات، ودور التنشئة الاجتماعية في المجتمع. واستناداً إلى هذه النظرية فإنّ المجتمع يعدّ مجموعة من العلاقات التفاعلية المعقدة، والمتراطة بين أفرادها، وتؤدّي هذه العلاقات - أساساً- إلى تحديد المكانة التي يحتلّها الفرد في المجتمع؛ ومن ثمّ الأدوار الاجتماعية المطلوبة منه.

تُبنى نظرية الدور على افتراضات أساسية، وهي (طلال وآخرون، ٢٠١٣، ٥٥):

أ/ بعض أنماط السلوك تُعدّ صفة مميزة لأداء الأفراد الذين يعملون داخل إطار معين.

ب/ الأدوار - غالباً- ما ترتبط بعدد معين من الأفراد الذين يشتركون في هوية واحدة.

ت/ الأفراد - غالباً- ما يكونون مدرّكين للدور الذي يقومون به، وإلى حد معين الأدوار تتحكم فيها حقيقة الإدراك.

ث/ الأدوار تستمرّ؛ بسبب ما يترتب عليها من نتائج من ناحية، وبسبب ارتباطها بسياق نظم اجتماعية أكثر اتساعاً من ناحية أخرى.

ج/ الأفراد يجب تأهيلهم للأدوار التي يقومون بها.

تُعدُّ نظرية الدور مدخلاً تحليلياً مهماً لفهم أداء المرأة في ظل الأزمات، وخاصة أثناء الحرب؛ إذ يُنتظر من المرأة أن تلعب أدواراً متعددة (أم، زوجة، معيلة، مربية، داعمة نفسية لأفراد الأسرة) في بيئة تغيب فيها مقومات الاستقرار. هذه الأدوار قد تتداخل أو تتضارب، خاصة حين تكون مفروضة اجتماعياً دون خيارات حقيقية، ومع ارتفاع الضغط النفسي، تبدأ قدراتها على الإنجاز بالتراجع، وهو ما يؤثر على تماسك الأسرة ووظائفها. لكن غموض الدور أو عدم التوازن بين المتطلبات والتقدير الاجتماعي يزيد من معدلات التوتر والاحترق النفسي، وهو ما ينطبق على المرأة في السياقات المتأثرة بالنزاعات، حيث تتحمّل مسؤوليات مضاعفة في غياب الدعم المؤسسي والاجتماعي. وبالتالي، تسهم هذه النظرية في تفسير كيف ولماذا يضعف أداء المرأة لأدوارها الأسرية في سياق الحرب، وتقدّم أساساً لفهم العلاقة بين الأدوار الاجتماعية والرفاه النفسي.

### نظرية رأس المال الاجتماعي:

يُعدُّ رأس المال الاجتماعي من الموارد غير المادية التي تنبع من العلاقات الاجتماعية القائمة على الثقة والتعاون والدعم المتبادل. ويؤثر هذا النوع من رأس المال على قدرة الأفراد على التكيف مع الضغوط وتحقيق الاستقرار النفسي والاجتماعي، لا سيّما في البيئات التي تشهد أزمات، مثل النزاعات أو الحروب. وقد بينت دراسات حديثة أن النساء ذوات المستويات المرتفعة من رأس المال الاجتماعي يتمتعن بصحة نفسية أفضل وقدرة أكبر على أداء الأدوار المتعددة داخل الأسرة (Baheiraei et al., 2016, 68).

تناول عدد من المفكرين مفهوم رأس المال الاجتماعي، منهم:

أ/ بيير بورديو الذي ركز على رأس المال الاجتماعي في إطار القوة الطبقية، وربطه بالتمييز الاجتماعي والسيطرة الرمزية، حيث رأى أن العلاقات الاجتماعية ليست محايدة، بل خاضعة لمنطق القوة داخل الحقول الاجتماعية المختلفة (Bourdieu, 1986, 85).

ب/ جيمس كولمان الذي ركز على الجانب التربوي للعلاقات الاجتماعية، موضحاً أن العلاقات الوثيقة داخل الأسرة والمجتمع تُمكن من تنمية رأس المال البشري، وتؤثر في مستويات التحصيل الأكاديمي والسلوك (Coleman, 1988, 62)؛ موضح في (Kariman et al., 2016, 43).

ت/ روبرت بوتنام الذي أظهر أهمية الشبكات المدنية والثقة المجتمعية في تحقيق المشاركة المجتمعية والصحة العامة، مؤكداً أن المجتمعات التي تحافظ على شبكات قوية من التعاون المدني أكثر قدرة على الصمود الاجتماعي (Firouzbakht et al., 2020, 55).

بُنيت هذه النظرية على عدد من الفرضيات الجوهرية التي تفسر أثر العلاقات الاجتماعية على أداء الأدوار الفردية، وهي:

أ/ أن الروابط الاجتماعية القوية، خاصة داخل الأسرة والمجتمع المحلي، تُعزز الثقة والتعاون وتوفر دعماً نفسياً ومعنوياً يقلل من حدة التوتر لدى الأفراد (Baheiraei et al., 2016, 68).

ب/ أن الدعم الاجتماعي المتبادل في المجتمع يؤدي إلى تخفيف الضغوط وتحسين جودة الحياة النفسية والعاطفية، لا سيما في البيئات المتأزمة (Kariman et al., 2016, 79).

ت/ أن ضعف رأس المال الاجتماعي يؤدي إلى الانعزال الاجتماعي، ويزيد من احتمالات الإصابة بالاكتئاب أو القلق، نتيجة غياب مصادر الدعم اللازمة (Firouzbakht et al., 2020, 66).

في إطار هذه الدراسة، تبدو نظرية رأس المال الاجتماعي ذات صلة وثيقة بتحليل الواقع الاجتماعي والنفسي للمرأة. فالمرأة خلال الأزمات تعتمد على شبكة من العلاقات الاجتماعية، سواء العائلية أو المجتمعية، للوفاء بأدوارها بوصفها أما، معيلة، راعية، ومساندة. وتمتع المرأة بمستوى عالٍ من التماسك الاجتماعي والعلاقات الداعمة يعزز من تماسكها النفسي، ويخفف من آثار الضغوط الواقعة عليها، ويدعم قدرتها على أداء أدوارها بكفاءة. والنساء اللاتي يملكن شبكات دعم اجتماعي قوية يظهرن صحة ذاتية ونفسية أفضل، مما يؤكد أهمية هذه النظرية في تفسير تفاوت أداء المرأة داخل الأسرة في ظل ظروف الحرب والضغوط.

### ١١. أثر الدعم النفسي والاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية

#### أثر الدعم النفسي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية:

يُفهم الدعم النفسي على أنه عملية منظمة تهدف إلى مساعدة الأفراد في التعامل مع مشكلاتهم النفسية والاجتماعية والانفعالية، وتمكينهم من التكيف مع متطلبات الحياة وتجاوز الأزمات بطرق صحية وآمنة. يتم ذلك من خلال الإرشاد النفسي، توفير بيئة آمنة ومساندة، وتوظيف العلاقات الاجتماعية الإيجابية، مما يساهم في تعزيز الصحة النفسية والاستقرار الانفعالي (الزهران، ٢٠٠٢، ٣٤).

يتنوع الدعم النفسي الذي تتلقاه المرأة المتأثرة بالحرب تبعاً لمصدره، وشكله، ومستوى تدخله. وقد رصدت الأدبيات الاجتماعية والنفسية خمسة أنواع رئيسية لهذا الدعم، هي: الدعم العاطفي، والدعم المعرفي (المعلوماتي)، والدعم العملي، والدعم التقديري، والدعم الخفي. هذه الأنواع متداخلة ومتربطة، وغالباً ما تتفاعل لتدعم المرأة نفسياً واجتماعياً في بيئة النزاع.

من ملاحظاتي، يُعد الدعم العاطفي أكثر أنواع الدعم وضوحاً وأهمية. يشمل هذا النوع الإصغاء، التعاطف، المواساة، والتشجيع، وهو الأساس في بناء الاستقرار النفسي للمرأة. يمنحها هذا الدعم شعوراً بالأمان والانتماء، خاصة في ظل غياب الأب أو الزوج أو المقربين. يعد هذا النوع الأساس للتماسك النفسي داخل الأسرة المتأثرة بالحرب، ويؤثر بشكل مباشر على قدرة المرأة على تقديم الدعم بدورها لأفراد أسرتها.

أما الدعم المعرفي أو المعلوماتي، من وجهة نظر الباحثة، فيشمل تقديم المشورة والنصح والمعلومات المتعلقة بالتعامل مع الأزمات. في سياق الحرب، قد يتجلى هذا النوع في تعليم المرأة كيفية التعامل مع حالات الصدمة لدى الأطفال، أو كيفية التقديم للحصول على معونة إنسانية، أو كيف تحمي نفسها من التحرش أو العنف. وقد أكدت دراسة الشكري (٢٠٢٢) أن النساء اللواتي تلقين معلومات مفصلة عن الخدمات الإنسانية والإجراءات القانونية كنّ أكثر تنظيمًا وأقل ارتباكًا. وتلاحظ الباحثة أن هذا النوع غالباً ما يُهمَل في السياسات، رغم أنه يُعد الأداة التوجيهية التي تمكن المرأة من إعادة بناء مساراتها الأسرية والمعيشية.

الدعم العملي يتمثل في تقديم المساعدة المباشرة، كجلب الماء، توفير الطعام، رعاية الأطفال، أو تأمين السكن. ورغم أن هذا النوع لا يُصنّف نفسياً بحثاً، إلا أن له انعكاسات نفسية كبيرة؛ إذ يخفف من مشاعر العجز والإرهاق. وقد أشارت (Care International, 2024, 45) إلى أن النساء اللواتي تلقين مساعدات غذائية أو مأوى دائم أظهرن تحسناً نفسياً ملحوظاً بعد أسابيع من الاستقرار. من منظور الباحثة، فإن هذا النوع يمثل حلقة وصل بين الجوانب النفسية والاجتماعية والاقتصادية، ويجب اعتباره جزءاً من الاستجابة النفسية الشاملة.

الدعم التقديري يتجلى في تعزيز ثقة المرأة بنفسها من خلال عبارات المدح، الإشادة، الاعتراف بدورها، أو تحميلها مسؤولية إيجابية تُشعرها بالجدارة. هذا النوع من الدعم يُعدّ محركاً

خفياً لتغيير موقع المرأة داخل الأسرة والمجتمع، ويمنحها القدرة على مقاومة الشعور بالدونية أو العزلة. كما يُساعدُها على تجاوز مشاعر الحزن والقلق، لتكون مصدر دعم عاطفي لأبنائها ومديرة فعّالة للأزمات الأسرية. وتشير دراسة عبد الله (٢٠٢٠) إلى أن الاعتراف بدور المرأة في سياق النزاع يُحدث تحولاً في موقعها الرمزي داخل الأسرة، ويدفع نحو تمكين ذاتي متصاعد.

أما الدعم الخفي أو غير المباشر، الذي يشمل المواقف التي يشعر فيها الشخص بالدعم دون أن يُصرّح به الآخرون بشكل مباشر، مثل: وجود صديقة صامتة تُرافقك في المواقف الصعبة، أو جار يُحضر لك الطعام دون طلب. هذا الدعم يُعد أكثر فاعلية من الناحية النفسية؛ لأنه لا يحمّل المرأة عبء الاستجابة أو الشعور بالضعف. وقد لفتت دراسة الحارثي (٢٠٢١) إلى أن (الدعم الخفي) هو الأكثر شيوعاً بين النساء السودانيات في بيئة النزاع، خاصة في المجتمعات الريفية؛ حيث يُنظر إلى التعبير الصريح عن المشاعر باعتباره نوعاً من الضعف. وهو النوع الأقل وضوحاً لكنه الأعمق تأثيراً، فيغذي الإحساس بالاحتواء والانتفاء دون أن يُشعر المرأة بالضعف، ويُحسّن من جودة علاقاتها الأسرية، ويقلل من المشكلات الناتجة عن الضغط النفسي.

تعتقد الباحثة أن أنواع الدعم النفسي المختلفة، مثل: الدعم العاطفي، المعرفي، العملي، التقديري، والخفي، ترتبط ارتباطاً مباشراً بأداء المرأة لأدوارها الأسرية في ظل النزاعات المسلحة. فالمرأة المتأثرة بالحرب لا تواجه فقط أعباء الإعاقة والتربية، بل تُحاصرُها أيضاً الضغوط النفسية الناجمة عن الفقد، والتشريد، وعدم الاستقرار، مما يجعل فعالية هذا الدعم حاسمة في قدرتها على مواصلة الدور الأسري. كما أن تنوع هذه الأشكال من الدعم النفسي يُنتج أثراً تراكمياً ومعززاً على أداء المرأة لأدوارها الأسرية، ويجعلها أكثر تماسكاً نفسياً وفاعلية اجتماعية، خصوصاً عندما تتوفر هذه الأنواع في شبكة متكاملة تشمل الأسرة، والمجتمع المحلي، والجهات المختصة. فهم طبيعة هذه

الأنواع واحتياجات المرأة لكل منها في سياقات النزاع يُعدّ ضرورة لتخطيط تدخلات نفسية اجتماعية فعالة ومُستجيبة للواقع السوداني.

### أثر الدعم الاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية:

يعرف الدعم الاجتماعي بأنه مجموعة من الموارد المادية والمعنوية التي يقدمها الآخرون للفرد في الأوقات الحرجة، وتشمل التفاعل العاطفي، والإرشاد، والمساندة العملية، والمعلوماتية، بما يعزّز الشعور بالانتماء والأمان. وقد صنّفه هاوس (House, 1981, 16) إلى أربعة أنواع رئيسية: الدعم العاطفي، والدعم التقييمي، والدعم المعلوماتي، والدعم المادي. يُعد الدعم الاجتماعي عاملاً حاسماً في تعزيز التكيف النفسي وتقليل آثار التوتر، لا سيّما في البيئات التي تسودها الأزمات، مثل مناطق الحرب.

تري الباحثة أن هذا التعريف يتّسق مع واقع المرأة السودانية في المناطق المتأثرة بالحرب، حيث يتجسّد هذا الدعم في الأدوار التي تلعبها الأسرة الممتدة، أو المجتمع المحلي، أو المبادرات النسائية، مما يساعد المرأة على الاستمرار في أداء أدوارها داخل الأسرة رغم ضغوط النزوح والفقد والفقير.

ينقسم الدعم الاجتماعي المقدم للمرأة في مناطق النزاع إلى عدة أنواع مترابطة، أبرزها: الدعم العاطفي الذي يتمثل في الاستماع والتفهم والمواساة، والدعم المعلوماتي مثل تقديم التوجيهات حول كيفية التعامل مع الظروف الصعبة، والدعم المادي عبر توفير المأوى أو الغذاء أو المساعدات النقدية، والدعم التقييمي الذي يعزّز ثقة المرأة بذاتها من خلال الاعتراف بقدرتها على الصمود (Thoits, 2011, 77). وتتنوع مصادر هذا الدعم بين الأسرة، المجتمع المحلي، الجمعيات

النسوية، والجهات الإنسانية المحلية والدولية. وتلعب كل جهة دورًا في التخفيف من وقع الصدمة وإعادة تأهيل المرأة نفسيًا واجتماعيًا.

ترى الباحثة أن أهمية هذه الأنواع من الدعم لا تكمن فقط في التخفيف المؤقت من المعاناة، بل في قدرتها أيضاً على تعويض النقص في مؤسسات الحماية الاجتماعية الرسمية، خاصة في ظل انهيار البنى المجتمعية بسبب الحرب. كما أن الدمج بين الأبعاد العاطفية والمادية والمعلوماتية للدعم يمنح المرأة شعوراً بالكفاءة والكرامة، ما ينعكس مباشرة على أدائها لوظائفها كأم، ومعيدة، وراعية للأسرة. ويلاحظ ميدانياً أن النساء اللواتي يحصلن على دعم متكامل من أكثر من جهة يظهرن قدرة أكبر على التنظيم الأسري، وتحمل المسؤوليات المتزايدة الناتجة عن غياب الزوج أو فقدان المعيل.

رغم أن تصنيفات الدعم الاجتماعي تتقاطع وظيفياً مع عناصر الدعم النفسي، إلا أن الاختلاف الجوهرى يكمن في مصدر ومجال التأثير؛ فالدعم الاجتماعي يتأسس على الروابط والعلاقات التي تربط المرأة بالآخرين، كالعائلة، الجيران، منظمات المجتمع المدني، أو حتى الزملاء في مراكز الإيواء (Cohen & Wills, 1985, 19). على سبيل المثال؛ لا يُعد الاستماع لمشكلات المرأة فقط دعماً نفسياً، بل هو أيضاً دعم اجتماعي حين يصدر من شبكة اجتماعية فاعلة تُشعر المرأة بأنها غير معزولة.

ترى الباحثة أن هذا التشابك بين الدعمين يخلق شبكة أمان متعددة الأبعاد، تمكن المرأة من الصمود أمام الضغوط المركبة، مثل التشريد، فقدان العائل، أو انهيار البنية الأسرية. كما أن المجتمعات السودانية، بسبب طابعها التقليدي وامتدادها العشائري، تتيح فرصاً كبيرة للدعم الاجتماعي غير الرسمي، مما يمنح المرأة المتأثرة بالحرب قدراً من الثبات الأسري حتى في غياب الدولة أو مؤسسات الحماية الرسمية.

وتشير الملاحظات الميدانية إلى أن النساء اللواتي تلقين دعماً من شبكاتهن المجتمعية كن أكثر قدرة على رعاية الأبناء، ومتابعة تعليمهم، والحفاظ على الترابط الأسري، رغم الفقر والاضطراب.

فالدعم الاجتماعي يعد أحد الأركان الأساسية التي تُعَدِّي وتُعزز الدعم النفسي للمرأة، خصوصاً في بيئات النزاع المسلح. فبينما يُركِّز الدعم النفسي على التوازن الداخلي والصحة الذهنية، فإن الدعم الاجتماعي يُمثل الحاضنة الخارجية التي تتيح للمرأة موارد بشرية وعاطفية تُساعدُها على التكيف. ومن هذا المنطلق، فالعلاقة بين النوعين علاقة تكامل لا انفصال، يتضح أثرها بجلاء في أداء المرأة لأدوارها داخل الأسرة أثناء الأزمات.

فالدعم العاطفي من الأم أو الصديقة، والأسرة، والدعم الاجتماعي من الأقارب، والصديقات، والمساعدة المالية من الجيران، وتوجيهات الجمعية النسوية حول حقوق المرأة النازحة، كلها عناصر تصنع farkاً مباشراً في قدرة المرأة على أداء أدوارها داخل الأسرة، ويوفّر للمرأة شعوراً بالانتماء والقبول وعدم العزلة، وهو ما يُعد شرطاً نفسياً أساسياً لأداء دورها كأم، ومربية، وراعية. وقد أشار (الشكري، ٢٠٢٢، ٥٤) إلى أن النساء اللائي تتمتعن بشبكة دعم اجتماعي قوية أظهرن قدرة أعلى على التعامل مع الضغوط النفسية المرتبطة بالنزوح، مقارنة بأولئك اللائي افتقدن هذه الشبكة.

كما أن الدعم الاجتماعي يُنتج تأثيراً نفسياً غير مباشر يُسهم في بناء المرونة النفسية، إذ إن نشاطات الدعم الاجتماعي مثل الجلسات الجماعية، الزيارات، تبادل العون، والأنشطة المجتمعية تُخفف من حدة الصدمة النفسية، وتُساعد النساء على تجاوز مشاعر الفقد والانكسار، وبالتالي يُحافظن على درجة من الثبات في أدوارهن داخل الأسرة.

وتؤكد الباحثة من خلال ملاحظاتها الميدانية أن المرأة السودانية في مناطق الحرب غالباً لا تتلقى دعماً نفسياً متخصصاً من أطباء أو أخصائيين، بل إن أغلب الدعم الذي تحصل عليه يكون عبر “أذرع الدعم الاجتماعي”: الأخت، الجارة، قريبة الزوج، أو حتى جماعة النساء في مراكز الإيواء، وهو ما يفرض الاعتراف بالدعم الاجتماعي بوصفه مصدراً علاجياً نفسياً غير رسمي، لكنه فعّال.

كما أن المنظمات المجتمعية والمبادرات المحلية، التي تُوفر احتياجات الحياة الأساسية (غذاء، ماء، كساء)، تُقدم في الوقت ذاته إسناداً نفسياً غير مباشر، من خلال استعادة المرأة لشعورها بالكرامة والاعتماد على الذات، وهو ما يجعلها أكثر اتزاناً في التعامل مع أطفالها وزوجها وأقاربها داخل الأسرة.

إن غياب الدعم الاجتماعي يُفاقم الآثار النفسية السلبية، حيث تشعر المرأة بالعزلة، وتنخفض قدرتها على حل المشكلات، والتواصل الأسري، مما يؤدي إلى تراجع أدائها في مهامها الأسرية. ومن ثم، فإن الباحثة تؤكد أن أي تدخل نفسي ناجح يجب أن يُبنى على فهم البنية الاجتماعية المحيطة بالمرأة وتفعيلها، لا الاقتصار على العلاجات الفردية.

فغياب الدعم الاجتماعي في بيئات الحرب والنزاع يؤدي إلى تفكك الأدوار الأسرية التي تضطلع بها المرأة، ويضعها في مواجهة مباشرة مع تحديات تتجاوز طاقتها النفسية والاجتماعية. فبدون مساندة عاطفية أو مجتمعية، تجد المرأة نفسها مضطرة إلى لعب أدوار متعددة دون استراحة: الأم، والمعيّل، والراعية النفسية للأطفال، وفي أحيان كثيرة بديل الأب الغائب قسراً بسبب القتل أو النزوح أو الاعتقال. هذا الضغط المستمر يُضعف قدرتها على التنظيم الأسري، ويهدد قدرتها على تأمين الاستقرار العاطفي لأفراد الأسرة (Rosenfeld et al., 2000, 62).

وقد لاحظت الباحثة من خلال المتابعة الميدانية، أن النساء اللائي حُرمن من أشكال الدعم الاجتماعي يعانين من الإرهاق النفسي المزمّن، والانسحاب الاجتماعي، والارتباك في إدارة شؤون الأسرة. كما ينعكس هذا الغياب على الأطفال، الذين يظهرون سلوكيات اضطرابية كالعنف أو الانطواء، نتيجة فقدان الحاضن الأسري المتناسك. وغالبًا ما تزداد هذه الآثار حدة في حالات النزوح، حيث تُعزل المرأة عن شبكتها الاجتماعية التقليدية، وتفقد مصادر الدعم غير الرسمي كالجدّة، أو الجارة، أو الأخت الكبرى، مما يُفاقم هشاشة الأسرة في مواجهة ظروف النزاع. فغياب الدعم الاجتماعي لا يُضعف أداء المرأة في ذاته، بل يُضعف أثر الحرب عليها، ويجرمها من آليات المواجهة الطبيعية التي يستخدمها الإنسان للحفاظ على توازنه. فالدعم الاجتماعي لا يُعد ترفاً في مثل هذه البيئات، بل هو ضرورة وجودية تحفظ الحد الأدنى من التماسك الأسري.

### أثر الدعم النفسي والاجتماعي معاً في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية:

يعد الجمع بين الدعم النفسي والاجتماعي من أقوى العوامل التي تُمكن المرأة المتأثرة بالحرب من الاستمرار في أداء أدوارها داخل الأسرة رغم الظروف القاهرة. فالدعم النفسي يُعزز الصحة الانفعالية، ويُساعد المرأة على تجاوز الصدمة، بينما يُوفر الدعم الاجتماعي شبكة حماية ملموسة من الموارد والعلاقات. وعندما يتكامل هذان النوعان، يتحقق ما يُعرف في الأدبيات بـ (الاحتواء الشامل) الذي يُعزز قدرة المرأة على الصمود وإدارة التغيرات الأسرية (Thoits, 2011). وترى الباحثة أن هذا الأثر المزدوج ينعكس مباشرة على جودة رعاية الأطفال، واستقرار العلاقات الأسرية، وإدارة الضغوط المعيشية في ظل النزوح أو فقدان العائل. فالمرأة التي تتلقى دعماً نفسياً من مرشدة أو مستشارة، وتلقى في الوقت ذاته دعماً اجتماعياً من أسرتها أو محيطها، تصبح أكثر قدرة على التنظيم، واتخاذ القرار، وحماية أطفالها من الآثار النفسية للحرب. ويُلاحظ ميدانياً أن النساء اللائي يتمتعن بهذا التكامل في الدعم، يُظهرن قدرة أكبر على الحفاظ على الروتين الأسري،

وتوفير الحنان والانضباط، رغم غياب الأب أو الموارد. كما تُشير الأدلة النظرية إلى أن غياب أحد النوعين يُضعف تأثير الآخر؛ فالدعم الاجتماعي المجرد دون تأهيل نفسي قد لا يُنتج أثرًا فعليًا، كما أن التدخل النفسي دون وجود بنية اجتماعية داعمة قد لا يصمد أمام التحديات المعيشية ( Lackey & Cohen, 2000, 112). من هنا، تدعو الباحثة إلى تبني برامج تدخلية تراعي هذا التكامل، وتعترف بأن الأداء الأسري للمرأة في الحرب ليس مسؤولية فردية، بل نتاج شبكة دعم متكاملة تُخفف العبء وتعيد التوازن للأدوار.

ويتضح أثر هذا التكامل بصورة أكبر عند النظر إلى حجم التضرر الذي تواجهه النساء في سياق الحروب؛ إذ إن شدة الضغوط النفسية والاجتماعية التي تتعرض لها المرأة تجعل حاجتها إلى الدعم النفسي والاجتماعي ضرورةً أساسية لتعويض ما تفقده من توازن نفسي وشبكات حماية اجتماعية. فالمرأة التي تجد نفسها في قلب الصراع تتأثر في جوانب متعددة: الانفعالية، والاجتماعية، والأسرية، والاقتصادية، ما يجعل الدعم المتكامل شرطًا لتمكينها من الاستمرار في أداء أدوارها داخل الأسرة. وتزداد هذه الحاجة إلحاحًا مع تفاقم أحد أكبر آثار الحرب على النساء وهو النزوح؛ فهناك من اضطررن إلى عبور الحدود إلى دول أخرى، وأخرى نزحن داخليًا إلى مخيمات مكتظة تفتقر إلى الخصوصية والخدمات الأساسية. وفي كلتا الحالتين، تفقد النساء بيئة الاستقرار وشبكات الدعم التقليدية، وتُنتزع منهن مساحة الدور التي كن يمارسن فيها مسؤولياتهن الأسرية، مما يجعل الدعم النفسي والاجتماعي ضرورة لا غنى عنها للحفاظ على الحد الأدنى من التوازن الأسري.

وتعدّ النساء بالفعل من أكثر الفئات تضررًا من الحروب، إذ إن المرأة، بحكم تركيبته النفسية والعاطفية، أكثر تأثرًا بالصدمة من الرجل، خاصة في المجتمعات التقليدية التي تضع على عاتقها أدوارًا متعددة داخل الأسرة وخارجها. وتبدو آثار الحرب أكثر وضوحًا لدى النساء من حيث اختلال التوازن النفسي والاجتماعي، وانهار شبكات الأمان المحيطة بها. وقد أحدثت الحرب

في السودان منذ عام ٢٠٢٣ تحوُّلات جذرية في بنية الأسرة، حيث اضطرت المرأة السودانية إلى تحمُّل أدوار متعددة بشكل متزامن، من الإعالة والرعاية إلى اتخاذ القرارات المصيرية داخل الأسرة، في ظل غياب الرجل وتراجع شبكات الدعم الاجتماعي التقليدية (El-Mahdi & Osman, 2023, 51). وترى الباحثة أن هذا التحوُّل لم يكن امتدادًا طبيعيًا لتطور الأدوار، بل ظرفًا استثنائيًا فرض مسؤوليات جديدة على المرأة في سياق غير آمن ومفكك، دون تمكين سابق أو استعداد نفسي.

وفي مراكز النزوح، تتحمل النساء العبء الكامل للأسرة من الغذاء والرعاية الصحية والتعليم إلى الدعم النفسي للأطفال وسط غياب شبه تام لأنظمة الحماية والدعم الرسمي (Care International, 2024, 23). وفي السياق ذاته، أكَّد (Taha and Idris 2023, 89) أن المرأة النازحة تمارس أدوارًا غير رسمية تُعد جوهرية لاستمرارية الحياة اليومية، مثل التفاوض مع منظمات الإغاثة وتنظيم حياة العائلة في المخيمات، رغم عدم الاعتراف بها رسميًا. كما تعاني العديد من النساء النازحات من اضطرابات نفسية حادة أرق، فقدان الحافز، قلق مزمن، وشعور بالعجز ناجمة عن الضغوط المتواترة وغياب السند المنظم (Hassan, 2024, 134). ويعد النزوح أكثر الأضرار الاجتماعية للحرب؛ فمع تعرض المساكن للنهب والتدمير، تضطر العائلات للفرار تاركة بيئة الاستقرار والأمان. وتفقد النساء بوجه خاص الروابط الأسرية والروتين اليومي الضروري لممارسة أدوارهن، وتُجردن من المكان الذي يمكنهن من أداء مهام الرعاية. وتشير الأدبيات إلى أن النزوح يُحدث اضطرابًا نفسيًا عميقًا، إذ تعترض النساء مشاعر الارتباك والحنين إلى الوطن، مما يعوق قدرتهن على التكيف مهما كان مستوى الأمن في بيئة النزوح. كما تخلق المخيمات المزدحمة غير المهيَّنة شعورًا بالحزن والإنكار للواقع (UN Women, 2024, 67).

وترصد الباحثة أن فقدان المنزل لا يعني فقط فقدان مأوى، بل انهيار منظومة كاملة من الروابط اليومية التي تستند إليها المرأة في تسيير حياتها الأسرية. فالمرأة التي اعتادت إدارة الأسرة

داخل بيتها تجد نفسها بلا خصوصية، أو أدوات منزلية، أو مساحة عاطفية تمكّنها من تقديم الرعاية والتربية. إن النزوح لا يُجرد المرأة من الأماكن فحسب، بل يُفقدّها القدرة على ممارسة الأمومة الطبيعية، ويجبرها على التكيف مع واقع البقاء في ظروف غير إنسانية، الأمر الذي يضاعف هشاشة الأداء الأسري ويُبرز مجدداً أهمية الدعم النفسي والاجتماعي باعتباره أحد أهم الاستجابات التي ينبغي توفيرها للنساء المتأثرات بالحرب.

## ١٢. الإجراءات المنهجية للدراسة

### نوع الدراسة:

تعدُّ الدراسة الحالية دراسة وصفية حيث تستهدف الدراسات الوصفية تقرير خصائص ظاهرة معينة أو موقف معين تغلب عليه صفة التحديد، وتعتمد على جمع الحقائق وتحليلها وتفسيرها لاستخلاص دلالاتها، وتصل عن طريق ذلك إلى إصدار تعميمات بشأن الموقف أو الظاهرة التي يقوم الباحث بدراستها (حسن، ٢٠١١، ٢٠٢). وهذا النوع من الدراسات يتناسب مع موضوع البحث الحالي حول أثر الدعم النفسي والاجتماعي على أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية، نظراً لما يتطلبه من فهم دقيق للعلاقات الاجتماعية والنفسية في ظل الأزمات، وتحليل العوامل المؤثرة في أداء المرأة ضمن بنية الأسرة والمجتمع المحلي.

### منهج الدراسة:

تم استخدام منهج المسح الاجتماعي للدراسة. وقد أشار حسن (٢٠٠١) إلى أن المسح الاجتماعي يمثل "الدراسة العلمية لظروف المجتمع وحاجاته بقصد تقديم برنامج إنشائي للإصلاح الاجتماعي" (حسن، ٢٠١١، ٢٢٧).

وانطلاقاً من طبيعة موضوع الدراسة، اعتمدت الباحثة على هذا المنهج بأسلوب المسح بالعينة، حيث طُبِّقت أدوات البحث على عينة من النساء السودانيات المتأثرات بالحرب.

### أداة جمع البيانات:

اعتمدت الباحثة على استبانة مغلقة صُممت لتشمل عبارات محددة تقيس أثر الدعم النفسي والاجتماعي على أداء المرأة لأدوارها الأسرية بشكل مباشر، بما يتوافق مع أهداف الدراسة. وتهدف الأداة إلى قياس العلاقة الأساسية بين المتغيرين المستقلين (الدعم النفسي والاجتماعي) والمتغير التابع (أداء المرأة لأدوارها الأسرية من وجهة نظر المرأة المتأثرة بالحرب)، دون إدراج متغيرات وسيطة، إذ ركّز التصميم البحثي على العلاقة المباشرة بين هذه المتغيرات. وقد تم نشر الاستبانة إلكترونياً وتوزيعها عبر المجموعات التي تضم الأسر السودانية المتأثرة بالحرب، بما يتيح الوصول إلى النساء المستهدفات من مختلف المناطق بطريقة مرنة وفعّالة، مع ضمان التمثيل العملي للفئة المستهدفة ضمن القيود الميدانية.

ويستند تصميم الدراسة على عدة أسس منهجية توضح سلامته، وعدم حاجة إدراج متغير وسيط إذ إن:

أ/ الدراسة تركز على فهم الأثر المباشر لكل من الدعم النفسي والاجتماعي على أداء المرأة لأدوارها الأسرية، وهو هدف محدد يمكن قياسه مباشرة عبر استجابات المشاركات دون الحاجة لمتغير ثالث وسيط.

ب/ جميع العبارات صُممت خصيصاً لتقيس التأثير المباشر لكل من الدعم النفسي والاجتماعي على الأداء الأسري، ولم يتم قياس أي متغير ثالث يمكن أن يعمل وسيطاً لتفسير العلاقة بين المتغيرات، ما يجعل إدراجه غير ضروري ضمن أهداف الدراسة.

ت/ كان التركيز على النتائج العملية، إذ إن إدراج متغير وسيط في هذا السياق قد يعقد النموذج دون أن يضيف قيمة تفسيرية تتماشى مع أهداف البحث، خصوصاً في بيئة النزاع التي تحد من القدرة على جمع بيانات إضافية دقيقة لقياس أي متغير ثالث.

ث/ تم جمع البيانات المتعلقة بالخصائص الديموغرافية للمشاركات (الحالة الاجتماعية، العمر، المستوى التعليمي، صلة القرابة، الدور الأسري الأساسي) باعتبارها متغيرات ضابطة لفحص الفروق بين المستجيبات، وليست متغيرات وسيطة، مما يضمن سلامة التصميم، ويركز على قياس الأثر المباشر بين المتغيرات الأساسية.

وبناءً عليه، يُعدّ تصميم الدراسة سليماً منهجياً، ويحقق أهدافها من خلال قياس الأثر المباشر لكل من الدعم النفسي والاجتماعي على أداء المرأة لأدوارها الأسرية، مع الحفاظ على وضوح النموذج وعدم إدخال أي متغيرات إضافية غير مقاسة، وهو ما يتوافق تماماً مع طبيعة التساؤلات الفرعية للدراسة ويضمن التركيز على العلاقة المباشرة بين المتغيرات الأساسية، بما يعكس قوة النتائج المتوقعة ومصداقيتها.

### تكوّنت الاستبانة من جزأين:

الجزء الأول: شمل البيانات الأولية لعينة الدراسة، وتمثلت في: الحالة الاجتماعية، العمر، المستوى التعليمي، صلة القرابة بالأسرة، الدور الأسري الأساسي الذي تؤديه المبحوثة حالياً.

الجزء الثاني: اشتمل على محورين، يضم كل منهما اثنتي عشرة عبارة. تناول المحور الأول أثر الدعم النفسي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية، بينما تناول المحور الثاني أثر الدعم الاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الاجتماعية.

قامت الباحثة ببناء الاستبانة وعرضها على عشرة محكمين من المتخصصين في البحث العلمي والدراسات الإنسانية (علم النفس وعلم الاجتماع)، وذلك بهدف التعرف على آرائهم حول مدى وضوح العبارات، وملاءمتها لأهداف الدراسة، وانتهاؤها للمحاور المخصصة لها، بالإضافة إلى مقترحاتهم للتطوير. وبناءً على ملاحظات المحكمين واقتراحاتهم، أجرت الباحثة التعديلات اللازمة التي اتفق عليها أغلبهم، مع تعديل بعض العبارات وحذف أخرى، حتى وصلت الأداة إلى صورتها النهائية. وبعد التأكد من الصدق الظاهري للأداة، قامت الباحثة بتطبيقها على عينة استطلاعية مكونة من (٣٠) مفردة. وتم حساب صدق الاتساق الداخلي للاستبانة باستخدام معامل ارتباط بيرسون، وذلك من خلال قياس معامل الارتباط بين درجة كل عبارة والدرجة الكلية للمحور الذي تنتمي إليه، إضافة إلى حساب معامل الارتباط بين الدرجة الكلية لكل محور والدرجة الكلية للاستبانة. وقد تم إجراء التحليل الإحصائي باستخدام برنامج (SPSS)، كما توضحه الجداول اللاحقة:

جدول رقم (١): معاملات ارتباط بيرسون بين كل عبارة من عبارات الاستبانة وبين الدرجة الكلية للمحور التابعة له

المحور الثاني: أثر الدعم الاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية		المحور الأول: أثر الدعم النفسي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية	
الارتباط بالمحور	رقم العبارة	الارتباط بالمحور	رقم العبارة
**0.732	1	**0.496	1
**0.807	2	**0.496	2
**0.849	3	**0.634	3
**0.885	4	**0.825	4
**0.904	5	**0.740	5
**0.942	6	**0.902	6

<b>**0.909</b>	<b>7</b>	<b>**0.885</b>	<b>7</b>
<b>**0.915</b>	<b>8</b>	<b>**0.713</b>	<b>8</b>
<b>**0.629</b>	<b>9</b>	<b>**0.643</b>	<b>9</b>
<b>**0.903</b>	<b>10</b>	<b>**0.846</b>	<b>10</b>
<b>**0.847</b>	<b>11</b>	<b>**0.834</b>	<b>11</b>
<b>**0.918</b>	<b>12</b>	<b>**0.788</b>	<b>12</b>

(\*) دالة عند مستوى (0.05)، (\*\*) دالة عند مستوى (0.01).

يتضح من الجدول (١) ارتباط جميع عبارات الاستبانة بالدرجة الكلية للمحور التابعة له ارتباطاً موجباً ودالاً إحصائياً عند مستوى الدلالة (0.01)، مما يدل على صدق الاتساق الداخلي على مستوى عبارات الاستبانة.

جدول رقم (٢): معاملات ارتباط بيرسون بين الدرجة الكلية لكل محور من محاور الاستبانة وبين الدرجة الكلية للاستبانة

معامل الارتباط بالدرجة الكلية للاستبانة	المحور
<b>**0.837</b>	المحور الأول: أثر الدعم النفسي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية
<b>**0.955</b>	المحور الثاني: أثر الدعم الاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية

\* يعني مستوى الدلالة (0.05)، \*\* يعني مستوى الدلالة (0.01)

كما يتضح من خلال معاملات ارتباط بيرسون في الجدول (٢) ارتباط الدرجة الكلية لكل محور من محوري الاستبانة وبين الدرجة الكلية للاستبانة، وجميعها دالة عند مستوى الدلالة

(٠,٠١)، مما يدل على تحقق الاتساق الداخلي على مستوى محوري الاستبانة، وتحقيق صدق الاتساق الداخلي للاستبانة وأنها تتسم بدرجة دائماً من الصدق، وأنها صالحة لقياس ما وضعت لقياسه.

### ثبات أداة الدراسة:

وللتحقق من ثبات الاستبانة قامت الباحثة بحساب الثبات على عينة استطلاعية مكونة من (٣٠) من النساء السودانيات، وذلك باستخدام كل من الثبات باستخدام معامل ألفا كرونباخ Cronbach's Alpha والثبات بطريقة التجزئة النصفية سبيرمان - براون Spearman-Brown Coefficient، ويوضح الجدول التالي معاملات ثبات محاور وإجمالي الاستبانة.

جدول رقم (٣): معاملات ثبات محاور الاستبانة باستخدام كل من معامل ألفا كرونباخ ومعامل ثبات التجزئة النصفية

المحور	عدد العبارات	معامل ثبات ألفا كرونباخ	معامل ثبات التجزئة النصفية
المحور الأول: أثر الدعم النفسي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية	12	0.924	0.883
المحور الثاني: أثر الدعم الاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية	12	0.967	0.977
إجمالي الاستبانة	24	0.960	0.982

ويتضح من الجدول (٣) ارتفاع معاملات ثبات محوري الاستبانة باستخدام معامل ألفا كرونباخ حيث بلغا (0.924، 0.967) على التوالي، كما بلغ معامل ثبات ألفا كرونباخ لإجمالي الاستبانة (0.960) وهو معامل ثبات مرتفع، وقد بلغا معامل اثبات محوري الاستبانة باستخدام طريقة التجزئة النصفية (سبيرمان - براون) (0.883، 0.977) على التوالي، كما بلغ معامل ثبات

إجمالي الاستبانة بهذه الطريقة (0.982) وهو معامل ثبات مرتفع أيضاً بهذه الطريقة؛ مما يدل على تحقق ثبات الاستبانة بشكل عام. ولحساب فئات المتوسط الحسابي؛ إعطاء وزن للبدائل: (أوافق = 3، أوافق إلى حد ما = 2، لا أوافق = 1)، ثم تم تصنيف تلك الإجابات إلى ثلاثة مستويات متساوية المدى من خلال المعادلة التالية:

$$\text{طول الفئة} = (\text{أكبر قيمة} - \text{أقل قيمة}) \div \text{عدد بدائل المقياس} = 3 \div (1-3) = 0.66$$

لنحصل على مدى المتوسطات التالية لكل وصف أو بديل:

جدول (٤): توزيع مدى المتوسطات وفق التدرج المستخدم في أداة البحث

الوصف	مدى المتوسطات
أوافق	3.0 – 2.34
أوافق إلى حد ما	2.33 – 1.67
لا أوافق	1.66 – 1.0

الأساليب الإحصائية:

تم استخدام الأساليب الإحصائية التالية لتحليل بيانات الدراسة:

أ/ التكرارات والنسب المئوية لوصف خصائص أفراد العينة.

ب/ المتوسط الحسابي "Mean" وذلك لمعرفة مدى ارتفاع استجابات أفراد الدراسة أو انخفاضها حول عبارات محاور الاستبانة، وسنستخدمه في ترتيب العبارات، وعند تساوي المتوسط الحسابي سيكون الترتيب حسب أقل قيمة للانحراف المعياري.

ت/ الانحراف المعياري "Standard Deviation" للتعرف على مدى انحراف استجابات أفراد الدراسة لكل عبارة من عبارات محاور الاستبانة، ويلاحظ أن الانحراف المعياري يوضح التشتت في استجابات أفراد عينة الدراسة حول كل عبارة، فكلما اقتربت قيمته من الصفر تركزت الاستجابات وانخفض تشتتها بين المقياس.

ث/ معامل ارتباط (بيرسون) لقياس صدق الاستبانة. كل من معامل ثبات "ألفا كرونباخ" ومعامل الثبات بطريقة التجزئة النصفية سيرمان – براون Spearman-Brown Coefficient لقياس ثبات الاستبانة.

ج/ اختبار (ت) One-Sample T.test لعينة واحدة ولذلك للمقارنة بين متوسط درجات أفراد العينة بمتوسط حسابي افتراضي.

ح/ تحليل التباين الأحادي (ANOVA) للوقوف على الفروق بين استجابات أفراد العينة من والتي ترجع إلى اختلاف متغير يتكون من أكثر من فئتين متكافئتين مثل متغير العمر.

خ/ اختبار (Kruskall-Wallis) للوقوف على الفروق بين استجابات أفراد عينة الدراسة والتي ترجع إلى اختلاف متغير يتكون من أكثر من فئتين غير متكافئتين أو غير متجانستين مثل مع متغيرات (الحالة الاجتماعية، العمر، المستوى التعليمي، صلة القرابة بالأسرة، الدور الأسري الأساسي).

### مجتمع وعينة الدراسة:

يتكوّن مجتمع الدراسة من الأسر السودانية المتأثرة بالحرب، مع تركيز خاص على المرأة السودانية التي تضطلع بأدوار أسرية في ظروف النزاع والنزوح. تم اختيار عينة ميسرة من النساء السودانيات (١٧٥) امرأة من المتواجديات في المجموعات الإلكترونية والاجتماعية التي تضم أسراً

نازحة أو متضررة من الحرب. ونظراً لصعوبة الوصول المباشر إلى المجتمع الأصلي بسبب الظروف الأمنية والميدانية التي فرضتها الحرب في مناطق متعددة داخل السودان وخارجه. ويُعد استخدام العينة الميسرة خياراً منهجياً مناسباً، حيث يتيح الوصول إلى الفئة المستهدفة بطريقة مرنة وفعّالة، مع مراعاة القيود الواقعية المفروضة على حركة الباحثة.

### مجالات الدراسة:

أ/ المجال المكاني: شملت الدراسة عينة من النساء السودانيات المتأثرات بالحرب داخل السودان وخارجه، دون تحديد مواقع جغرافية بعينها. حيث تم جمع البيانات عبر استبانة إلكترونية أُتيحت لهن في مختلف أماكن تواجدهن. أتاح هذا الأسلوب تجاوز القيود المكانية، والوصول إلى فئات يصعب استهدافها بالطرق التقليدية، خاصة في ظل ظروف النزوح أو الشتات.

ب/ المجال البشري: يشمل عينة من النساء السودانيات المتأثرات بالحرب، سواء داخل السودان أو خارجه، ممن تعرضن لتغيرات في أدوارهن الأسرية نتيجة النزاع.

ت/ المجال الزمني: امتد المجال الزمني للدراسة خلال الفترة من (مايو إلى أكتوبر) عام ٢٠٢٥م، وهي الفترة التي تم فيها توزيع الاستبانة وجمع البيانات إلكترونياً. وقد جاءت هذه الفترة في سياق استمرار تأثيرات الحرب على أوضاع النساء السودانيات، مما منح الدراسة أهميتها التطبيقية.

### ١٣. عرض الدراسة الميدانية وتحليلها:

سيتم تحليل البيانات التي جمعت من النساء عن طريق الاستبانة، وسيرتكز التحليل على المحاور، التي وردت في الاستبانة:

## ١. المحور الأول: خصائص عينة الدراسة

## جدول (٥): توزيع أفراد العينة وفق متغير الحالة الاجتماعية

الحالة الاجتماعية	العدد	النسبة المئوية %
غير متزوجة	26	14.86
متزوجة	129	73.71
أرملة	9	5.14
مطلقة	11	6.29

يتبين من الجدول (٥) أن غالبية أفراد العينة من النساء المتزوجات بنسبة (73.71٪)، بينما سُجلت أقل نسبة الأرمال (5.14٪). ويعكس ارتفاع نسبة المتزوجات أنهن غالباً ما يكنّ أكثر انخراطاً في الحياة الأسرية اليومية، ما يجعلهن في صميم الفئة المستهدفة بالدراسة. أما انخفاض نسبة الأرمال، فيمكن تفسيره من زاوية منهجية واجتماعية، حيث قد يكون مردّه إلى اختلال التوازن الإحصائي الناتج عن التوزيع العشوائي للعينة، والذي لم يُصمم خصيصاً لتمثيل كل الفئات الاجتماعية بالتساوي، ومن جهة أخرى؛ فإن السياق السوداني المرتبط بالحرب يجعل كثيراً من النساء يواجهن حالة فقد معلق لأزواجهن، دون توفر وثائق وفاة رسمية، مما يُبقي وضعهن غير مصنف على أنهن أرمال” رغم واقع الفقد، وهو ما يُضعف تمثيل هذه الفئة إحصائياً.

وعليه؛ فإن التركيبة الاجتماعية للعينة تشير إلى أهمية دراسة تأثير الدعم النفسي والاجتماعي في فئة المتزوجات بوصفهن الشريحة الأكثر تحملاً للأعباء الأسرية المباشرة، دون إغفال ما تواجهه الأرمال من تحديات مضاعفة، قد تكون غير ممثلة بالشكل الكافي في هذه العينة، لكنها حاضرة بقوة على المستوى النوعي في المجتمع المتأثر بالحرب.

## جدول (٦): توزيع أفراد العينة وفق متغير العمر

النسبة المئوية %	العدد	العمر
10.86	19	من 25 إلى أقل من 30 سنة
13.14	23	من 30 إلى أقل من 35 سنة
16.0	28	من 35 إلى أقل من 40 سنة
14.86	26	من 40 إلى أقل من 45 سنة
17.71	31	من 45 إلى أقل من 50 سنة
18.86	33	من 50 إلى أقل من 55 سنة
8.57	15	55 سنة فأكثر
100	175	المجموع

اتضح من الجدول (٦) أن الفئة الأكثر تمثيلاً هي النساء بين (50 وأقل من 55 سنة) بنسبة (18.86%)، بينما كانت الأدنى فئة (55 سنة فأكثر) بنسبة (8.57%). ويُعزى ارتفاع الفئة الأولى إلى كون النساء في هذا العمر يجمعن بين الخبرة الحياتية والانخراط في الأدوار الأسرية والاجتماعية، مما يجعلهن أكثر وعياً بأهمية الدعم النفسي والاجتماعي واستعداداً للمشاركة. أما انخفاض نسبة الفئة الأكبر سنًا فيرتبط بانحسار أدوارهن الأسرية وتراجع أوضاعهن الصحية أو النفسية بفعل الحرب، مما يقلل من مشاركتهن في الأبحاث.

## جدول (٧): توزيع أفراد العينة وفق متغير المستوى التعليمي

النسبة المئوية %	العدد	المستوى التعليمي
0.75	1	متوسط
6.29	11	ثانوي
40.57	71	جامعي
52.57	92	فوق الجامعي

المجموع	175	100
---------	-----	-----

يتضح من الجدول رقم (٧) أن أكثر من نصف أفراد العينة (52.57%) يحملن مؤهلات فوق جامعية، مما يعكس تركيز الاستجابة في الفئات المتعلمة تعليماً عالياً، خاصة اللواتي يمتلكن القدرة التقنية والوعي بأهمية المشاركة في الدراسات العلمية. أما انخفاض نسبة النساء ذوات المستوى التعليمي المتوسط، فيُحتمل أن يكون سببه ضعف التمثيل داخل قنوات التوزيع المستخدمة، لا سيما أن هذه الفئة قد تكون أقل انخراطاً في مجموعات مهنية أو أكاديمية، أو أقل استخداماً للمنصات الإلكترونية.

#### جدول (٨): توزيع أفراد العينة وفق متغير صلة القرابة بالأسرة

صلة القرابة بالأسرة	العدد	النسبة المئوية %
أم	119	68.0
أخت	43	24.57
خاله	8	4.57
أخرى	5	2.86
المجموع	175	100

يتضح من الجدول (٨) أن النسبة الكبرى من أفراد العينة كانت صلتهم بالأسرة هي الأم، وذلك بنسبة (٦٨%)، بينما جاءت فئة أخرى بنسبة (2.86%)، وتشمل خمس مشاركات حددن صلتهم بالأسرة بأنها: ابنة، بنت أخت، بنت عم، جدة، وبنت خال. ويُفسر ارتفاع نسبة الأمهات في العينة بأن الأم هي المحور الرئيسي في الأسرة السودانية، لا سيما في ظل الحرب والنزوح؛ حيث تتحمل المسؤولية المباشرة عن رعاية الأبناء، توفير الدعم النفسي، وإدارة شؤون الأسرة في غياب أو ضعف دور الأب أو المعيل، كما أن الأم غالباً ما تكون الأكثر وعياً بمشكلات الأسرة وأشد تأثراً

بالأحداث الصادمة. أما المشاركات اللاتي لا يحملن صفة أم، فقد أشرن إلى صلات قرابة أخرى، مثل: ابنة أو جدة، وهي صلات لا تقل أهمية من الناحية الأسرية، خاصة في المجتمعات الممتدة التي تتوزع فيها الأدوار والمسؤوليات الأسرية على أكثر من امرأة، وتعكس هذه النتائج أن النساء في الأسرة، باختلاف أعمارهن ومواقعهن، يشاركن في أداء أدوار حيوية داخل الأسرة المتأثرة بالحرب، وإن كانت الأم تبقى في قلب تلك الأدوار.

### جدول (٩): توزيع أفراد العينة وفق الدور الأسري الأساسي الذي تؤديه المرأة حالياً

النسبة المئوية %	العدد	الدور الأسري الأساسي الذي تؤديه حالياً
56.0	98	أم (لدي أطفال وأرعاهم)
4.0	7	زوجة (دون أبناء)
15.43	27	مسؤولة عن إعالة الأسرة
16.0	28	أرعى إخوة أو أفراد من العائلة
7.43	13	لا تؤدي حالياً دوراً أسرياً مباشراً
1.14	2	أخرى

يتضح من الجدول (٩) أن الغالبية العظمى من أفراد العينة (56%) يؤديون الدور الأسري الأساسي كأم لديها أطفال ترعاهم، مما يعكس بوضوح أن الأمومة تظل الدور المحوري والأكثر تأثيراً في حياة المرأة السودانية المتأثرة بالحرب. إن تحمل مسؤولية رعاية الأطفال في ظروف الحرب يزيد من الضغوط النفسية والاجتماعية على المرأة، ويبرز أهمية الدعم النفسي والاجتماعي لتعزيز قدرتها على الاستمرار في أداء هذا الدور الحيوي. كما أن مشاركة الأمهات بشكل أكبر في الاستبانة قد تعود إلى أنهن يشعرن بارتباط وثيق بدورهن الأسري، ويعتبرن تجاربهن ذات أهمية بالغة، مما يدفعهن للتعبير عنها والمشاركة في البحث، بالإضافة إلى ذلك، فإن الأمهات غالباً ما يكنّ أكثر اهتماماً بالبحث في موضوعات تتعلق بالدعم النفسي والاجتماعي، لأنهن يدركن التأثير المباشر لهذه العوامل

على أسرهن وأطفالهن، مما يعزز دافع المشاركة والتفاعل. أما نسبة النساء اللواتي يمتلكن أدوارًا أسرية أخرى، وإن كانت ضئيلة (1.14٪)، مثل: “أم وأرعى والدتي”، فهي تعكس تنوعًا في المسؤوليات داخل الأسرة، خاصة في الأسر الممتدة، حيث تتحمل المرأة أدوارًا متعددة، تشمل: رعاية كبار السن بالإضافة إلى الأبناء، ويُبرز هذا التعدد في الأدوار حجم التحديات الإضافية التي تواجهها بعض النساء، مما يؤكد الحاجة إلى دعم مخصص يأخذ في الاعتبار تعقيد أدوارهن الأسرية.

## ٢. المحور الثاني: أثر الدعم النفسي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية

للقوف على أثر الدعم النفسي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية، تم حساب التكرارات والنسب المئوية والمتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية، ثم الترتيب حسب المتوسط الحسابي لعبارات المحور الأول.

جدول (١٠): استجابات أفراد عينة الدراسة حول عبارات المحور الثاني: أثر الدعم النفسي في أداء

### المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية

م	العبارة	أوافق	أوافق إلى حد ما	لا أوافق	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الترتيب	التعليق
1	يساعد الدعم النفسي- المرأة على فهم احتياجات أطفالها بشكل أفضل.	165	10	0	2.94	0.23	1	أوافق
		94.29	5.71	0				
2	يساهم الدعم النفسي في تحسين أسلوب المرأة في التعامل مع سلوكيات أبنائها.	163	12	0	2.93	0.25	2	أوافق
		93.1	6.86	0				

3	ك	يعزز الدعم النفسي قدرة المرأة على حل الخلافات الأسرية بشكل أفضل.	158	17	0	2.90	0.3	3	أوافق
		٪	90.29	9.71	0				
4	ك	وجود دعم نفسي مستمر للمرأة يساعدها في بناء علاقات أسرية أكثر استقراراً.	159	14	2	2.90	0.34	4	أوافق
		٪	90.86	8	1.14				
5	ك	يسهم الدعم النفسي في تقوية ثقة المرأة بنفسها داخل الأسرة مما ينعكس إيجاباً على أدائها لأدوارها الأسرية.	155	20	0	2.89	0.32	5	أوافق
		٪	88.57	11.43	0				
6	ك	يقل تأثير التوتر النفسي لدى المرأة على أطفالها عندما تحصل على دعم نفسي.	157	15	3	2.88	0.38	6	أوافق
		٪	89.72	8.57	1.71				
7	ك	الدعم النفسي يعزز من قدرة المرأة على أن تكون مصدر دعم عاطفي لأفراد أسرتها.	154	20	١	2.87	0.35	7	أوافق
		٪	88	11.43	0.57				
8	ك	يساعد الدعم النفسي- المرأة في تحسين تواصلها مع أفراد أسرتها.	151	23	1	2.86	0.37	8	أوافق
		٪	86.29	13.14	0.57				
9	ك	تلقي الدعم النفسي- للمرأة يقلل من المشكلات الناتجة عن الضغوط النفسية داخل الأسرة.	149	25	1	1.85	0.38	9	أوافق
		٪	85.14	14.29	0.57				
10	ك	المرأة التي تتلقى دعماً نفسياً تكون أكثر قدرة على إدارة	149	25	1	2.85	0.38	9م	أوافق
		٪	85.14	14.29	0.57				

الأزمات الأسرية.								
11	ك	تمكّن المرأة من متابعة تعلم	151	21	3	2.85	0.41	أوافق
		أبنائها يزداد عند توفر الدعم النفسي.	86.29	12	1.71			
12	ك	يساعد الدعم النفسي-المرأة	149	24	2	2,84	0.4	أوافق
		على تجاوز مشاعر الحزن أو القلق داخل الأسرة.	85.1	13.72	1.14			
المتوسط العام للمحور						2.88	0.21	أوافق

يتضح من الجدول (١٠) استجابات أفراد عينة الدراسة حول موافقتهم على عبارات محور أثر الدعم النفسي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية، حيث كان المتوسط الحسابي العام لهذا المحور (2.88) من (٠, ٣) وهو متوسط يقع في الفئة الثالثة من فئات المقياس الثلاثي، مما يعني أن أفراد عينة الدراسة يوافقون بدرجة "أوافق" على هذا المحور بشكل عام. وعلى مستوى العبارات: تراوح المتوسط الحسابي لدرجات موافقة أفراد عينة الدراسة عليها ما بين (2.94 - 2.84) درجة من أصل (٣) درجات، وهي متوسطات تقابل الموافقة بدرجة "أوافق". وهذا يشير إلى أن أفراد العينة يوافقون على جميع عبارات المحور بدرجة "أوافق". وسيتم ترتيب العبارات تنازلياً وفقاً لمتوسط درجات موافقة أفراد عينة الدراسة، بدءاً من العبارة التي حصلت على أعلى متوسط موافقة إلى الأقل.

جاءت العبارة (يساعد الدعم النفسي المرأة على فهم احتياجات أطفالها بشكل أفضل) في المرتبة الأولى: ويبرز هذا الاهتمام العالي مدى أهمية التأطير النفسي في تمكين المرأة من استعادة توازنها العاطفي والتربوي بعد ضغوط الحرب. حيث يسهّل الدعم النفسي عليها الشعور بالأمان الكافي للإنصات بعمق لشعور الأطفال وقراءة احتياجاتهم الحقيقية.

جاءت العبارة (يساهم الدعم النفسي في تحسين أسلوب المرأة في التعامل مع سلوكيات أبنائها) في المرتبة الثانية: ويعكس هذا الترتيب إدراك النساء لكون الإرشاد النفسي لا يقتصر على الجانب العاطفي فحسب، بل يعدّل -أيضاً- من أنماط التفاعل اليومي؛ إذ يُزوّدهن بأساليب للتعامل الهادئ والفعال مع التصرفات المتغيرة للأبناء، ويعمل على تحويل ردود الفعل الانتقادية إلى تفاعلات مبنية على التفهّم والتعاطف.

جاءت العبارة (يعزز الدعم النفسي قدرة المرأة على حل الخلافات الأسرية بشكل أفضل) في المرتبة الثالثة. ويتجلّى هنا الأثر الاجتماعي للدعم النفسي في منح المرأة مهارات تواصلية تساعد على إرساء أجواء من الحوار البناء بدلاً من التصادم.

جاءت العبارة (وجود دعم نفسي مستمر للمرأة يساعدها في بناء علاقات أسرية أكثر استقراراً) في المرتبة الرابعة: ويعكس هذا إدراك النساء لأهمية الاستمرارية في الدعم النفسي بوصفه عاملاً يرسخ الثقة المتبادلة داخل الأسرة، إذ تمنحهن الجلسات المتتابعة مساحات آمنة للتعبير عن المخاوف وحل المشكلات بشكل دوري، فينتج عن ذلك تماسك أعمق وروابط أسرية أمتن قادرة على مواجهة ضغوط الحرب وتحديات الحياة اليومية.

جاءت العبارة (يسهم الدعم النفسي في تقوية ثقة المرأة بنفسها داخل الأسرة مما ينعكس إيجاباً على أدائها لأدوارها الأسرية) في المرتبة الخامسة: وتدل هذه النتيجة على وعي الأمهات بدور الثقة بالنفس في تعزيز مكانتهن داخل العائلة؛ فالدعم النفسي يعمل على تنمية تقدير الذات لديهن، ما يدفعهن لتبني مبادرات أسرية فعّالة، سواء عبر اتخاذ قرارات تنظيمية في البيت أو تقديم الدعم العاطفي بشكل أكثر جرأة وحسم، فتتحول الأسرة إلى فضاء متوازن يشد فيه الاعتماد على قدرات الأم وإسهاماتها.

جاءت العبارة (يقال تأثير التوتر النفسي لدى المرأة على أطفالها عندما تحصل على دعم نفسي) في المرتبة السادسة: ويشير هذا الترتيب إلى وعي المشاركات بأن الدعم النفسي لا يحمي المرأة وحدها بل يقي عائلاتها من انعكاس توترها على أبنائها؛ فتعلم استراتيجيات تنظيم المشاعر وتفرغ القلق في بيئة داعمة؛ تستطيع الأم الاحتفاظ بهدوئها أمام أطفالها، مما يقلل من انتقال الفزع أو التوتر إليهم، ويعزز بيئة أسرية أكثر أماناً واستقراراً نفسياً.

جاءت العبارة (الدعم النفسي يعزز من قدرة المرأة على أن تكون مصدر دعم عاطفي لأفراد أسرتها) في المرتبة السابعة: ويُفسّر هذا تقدير النساء لدور الأم بوصفها مركزاً شعورياً في المنزل فحين تحصل المرأة على دعم نفسي؛ فإنها تكتسب قدرة أكبر على تفهم مشاعر أبنائها وزوجها وتلبية احتياجاتهم العاطفية، ويصبح بيتها مساحة آمنة يتدفق فيها التعاطف والتقدير، وتتحول الأم من شخص متلقي للدعم إلى ملجأ يستقي منه أفراد الأسرة التوازن النفسي.

جاءت العبارة (يساعد الدعم النفسي المرأة في تحسين تواصلها مع أفراد أسرتها) في المرتبة الثامنة: ويفسر ذلك أن الأثر الاجتماعي للدعم النفسي في صقل مهارات الحوار والاستماع الفعال لدى المرأة، فيتسنى لها فهم وجهات نظر الآخرين والتعبير عن آرائها بوضوح؛ ينجم عن ذلك تفاعل أسري أكثر انفتاحاً وثقة متبادلة فتراجع حالة الانسداد العاطفي وتزدهر الروابط الأسرية على أساس تواصل صادق ومستمر.

جاءت العبارة (تلقي الدعم النفسي للمرأة يقلل من المشكلات الناتجة عن الضغوط النفسية داخل الأسرة) في المرتبة التاسعة: ويعكس هذا وعي الأمهات بأن الدعم النفسي يشكّل واقياً جماعياً من تداعيات الحرب، فهو يمكّن المرأة من تفرغ ضغوطها بعيداً عن بيتها، فيقل تشابك التوترات وتقل النزاعات اليومية، بذلك تقل احتمالية انتقال التوتر بين أفراد الأسرة، فتُحافظ الأسرة على نسق هدوء ونمط حياة أكثر توازناً.

جاءت العبارة (المرأة التي تتلقى دعماً نفسياً تكون أكثر قدرة على إدارة الأزمات الأسرية) أيضاً في المرتبة التاسعة: ويلمح هذا الترتيب إلى القيمة العملية للدعم النفسي في تجهيز الأم بأدوات التنظيم للمواقف الحرجة؛ فهي تتعلم مهارات اتخاذ القرار الهادئ والتخطيط الجماعي للتعامل مع الأزمات، وينعكس ذلك في استقرار أدوار الأسرة وتوزيع المسؤوليات بشكل متناسق، مما يمنح الجميع شعوراً بالثقة والجاهزية لمواجهة أي طارئ.

جاءت العبارة (تمكّن المرأة من متابعة تعلم أبنائها يزداد عند توفر الدعم النفسي) في المرتبة الحادية عشرة: ويظهر هذا الترتيب تقديرًا معتدلاً لدور الدعم النفسي في تعزيز قدرة الأم على متابعة التعليم المنزلي لأطفالها؛ حيث تعكس المرأة في سياق الحرب انشغالها أولاً بتوفير الاحتياجات الأساسية والطمأنئة العاطفية، مع ذلك يساهم الدعم النفسي في استعادة توازنها النفسي وتخفيف ضغوط الانفعال، فتمكن بعدها من تنظيم وقت التعلم وتنشيط حافز الأبناء للدراسة، لكن أثره هنا يُدرّك على نحو ثانوي مقارنةً بالاحتياجات الأكثر إلحاحاً، مثل: السلامة الجسدية والتغذية.

جاءت العبارة (يساعد الدعم النفسي المرأة على تجاوز مشاعر الحزن أو القلق داخل الأسرة) في المرتبة الثانية عشرة: رأت المشاركات أن تجاوز الحزن والقلق يأتي بعد تلبية الاحتياجات اليومية والتفاعلات الأسرية المباشرة، ورغم ذلك فإن الدعم النفسي يساهم في تحقيق التوازن العاطفي ويعزز قدرة المرأة على التكيف، مما يحسّن من تفاعلها داخل الأسرة وأدائها لأدوارها.

### ٣. أثر الدعم الاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية:

وللوقوف على أثر الدعم الاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية، تم حساب التكرارات والنسب المئوية والمتوسّطات الحسابية والانحرافات المعيارية والترتيب حسب المتوسط الحسابي لعبارات المحور: وذلك من وجهة نظر أفراد عينة الدراسة، كما هو موضح فيما يلي:

## جدول (١١): يبين استجابات أفراد عينة الدراسة حول عبارات المحور الثالث

م	العبارة	أوافق	أوافق إلى حد ما	لا أوافق	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الترتيب	التعليق
1	المرأة التي تتلقى دعماً من محيطها تكون أكثر قدرة على تجاوز الأزمات الأسرية.	153	18	4	2.85	0.42	1	أوافق
	ك ٪	87.34	10.68	20.29				
2	المرأة التي تحظى بدعم من المجتمع المحيط تبني علاقات أسرية أكثر تماسكاً.	143	29	3	2.80	0.44	2	أوافق
	ك ٪	81.72	16.57	1.71				
3	وجود دعم اجتماعي للمرأة يخفف الأعباء التي تعيق المرأة عن أداء دورها التربوي.	142	30	3	.79	0.45	3	أوافق
	ك ٪	81.15	17.14	1.71				
4	الدعم الاجتماعي يمنح المرأة القدرة على تأمين بيئة مستقرة لتربية أطفالها.	142	28	5	.87	0.48	4	أوافق
	ك ٪	81.14	16	2.86				
5	الدعم الاجتماعي يخفف شعور المرأة	138	33	4	2.77		5	أوافق
	ك ٪	78.85	18.86	2.29				

		0.48						بالعزلة داخل الأسرة مما يحسن من أدائها الأسري.	
أوافق	6	0.49	2.75	5	33	137	ك	الدعم الاجتماعي	6
				2.86	18.86	78.38	%	يعزز شعور المرأة بالأمان داخل الأسرة مما ينعكس إيجاباً على أدائها لأدوارها الأسرية.	
أوافق	7	0.52	2.7	5	43	127	ك	يسهم الدعم الاجتماعي في تمكين المرأة من متابعة تعليم أبنائها.	7
				2.86	24.57	72.57	%		
أوافق	8	0.54	2.66	6	47	122	ك	يساعد الدعم الاجتماعي على تحسين علاقاتها مع أفراد أسرتها.	8
				3.43	26.86	69.71	%		
أوافق	9	0.57	٢,٦٣	8	49	118	ك	الدعم الاجتماعي يعزز من قدرة المرأة على اتخاذ قرارات أسرية بالتعاون مع أفراد أسرتها.	9
				4.57	28	67.43	%		
أوافق	10	0.62	2.63	13	38	124	ك	وجود دعم	10

				7.43	21.71	70.86	%	اجتماعي يمكن المرأة من تقديم الدعم العاطفي لأبنائها.	
11	أوافق	11	0.57	٢,٦	7	56	112	ك	يساعد الدعم
					4	32	64	%	الاجتماعي المرأة على توفير احتياجات أبنائها الأساسية.
12	أوافق	12	0.65	2.55	15	48	112	ك	توفر الدعم
					8.57	27.43	64	%	الاجتماعي يسهل على المرأة حل التزاعات داخل الأسرة.
أوافق			<b>0.38</b>	<b>2.71</b>	المتوسط العام للمحور				

يتضح من الجدول (١١) استجابات أفراد عينة الدراسة حول موافقتهم على عبارات محور أثر الدعم الاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية، وكان المتوسط الحسابي العام لهذا المحور (2.71 من 3.0) وهو متوسط يقع في الفئة الثالثة من فئات المقياس الثلاثي مما يعني أن أفراد عينة الدراسة يوافقن بدرجة (أوافق) على هذا المحور وذلك بشكل عام. وعلى مستوى العبارات فقد تراوح المتوسط الحسابي لدرجات موافقة أفراد عينة الدراسة عليها ما بين (2.55 – 2.85) درجة من أصل (3) درجات وهي متوسطات تقابل درجة الموافقة (أوافق)، أي أن أفراد العينة يوافقن على جميع عبارات محور أثر الدعم الاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية بدرجة (أوافق)، وهي مرتبة تنازلياً حسب المتوسط الحسابي كما يلي:

جاءت العبارة (المرأة التي تتلقى دعماً من محيطها تكون أكثر قدرة على تجاوز الأزمات الأسرية) في المرتبة الأولى: ويبرز هذا التصنيف أهمية "الرأس المال الاجتماعي" المحلي في تعزيز صلابة العائلة أثناء الأزمات؛ فعندما تتلقى المرأة دعماً من أقاربها وجيرانها وجمعيات المجتمع المدني، فإنها تستمد موارد عاطفية ومادية مشتركة تتيح لها تقاسم الأعباء وتنسيق الجهود على نحو أسرع، ما يزيد من قدرتها على مواجهة التحديات الأسرية بالتعاون والتضامن.

جاءت العبارة (المرأة التي تحظى بدعم من المجتمع المحيط تبني علاقات أسرية أكثر تماسكاً) في المرتبة الثانية: ويشير هذا الترتيب إلى أن الدعم المجتمعي لا يقتصر على المساعدة الفردية بل يمتد إلى تعزيز الروابط المشتركة بين جميع أفراد الأسرة؛ فالنشاطات والجلسات والمبادرات التي تنظمها مؤسسات المجتمع المحلي توفر للأمر فرصاً لتبادل الخبرات والقصص مع غيرها من النساء، فتعود هذه العلاقات الجديدة لتدعم ديناميكية التواصل داخل البيوت وتقوي الثقة المتبادلة.

جاءت العبارة (وجود دعم اجتماعي للمرأة يخفف الأعباء التي تعيق المرأة عن أداء دورها التربوي) في المرتبة الثالثة: ويعكس هذا الترتيب فهم المشاركات للدور التكاملي للمجتمع في توزيع المسؤوليات؛ إذ يساهم الدعم الاجتماعي كمساعدة الجيرة أو مجموعات التطوع في تزويد الأم بمساعدة فعلية في رعاية الأطفال أو توفير الموارد، مما يخفف من ضغوطها اليومية، ويجرر وقتها للتركيز على أبنائها، وتطوير أساليب تربوية أكثر فعالية.

جاءت العبارة (الدعم الاجتماعي يمنح المرأة القدرة على تأمين بيئة مستقرة لتربية أطفالها) في المرتبة الرابعة: ويشير هذا الترتيب إلى أن المرأة تدرك كيف يساهم المحيط الاجتماعي سواء عبر العائلة الممتدة أو الجيران أو المؤسسات المدنية في توفير موارد مادية ونفسية تساهم في خلق روتين يومي منتظم وأمان نسبي، مما يساعدها على بناء بيئة منزلية مستقرة تدعم نمو الأطفال وتطورهم تحت سقف ثابت.

جاءت العبارة (الدعم الاجتماعي يخفف شعور المرأة بالعزلة داخل الأسرة مما يحسن من أدائها الأسري) في المرتبة الخامسة: وتعكس هذه النتيجة وعي الأمهات بأن وجود شبكة اجتماعية نشطة؛ تمنعهن من الانقطاع العاطفي، فالمشاركة في الفعاليات أو المجموعات المجتمعية تمنحهن شعور الانتفاء وتبادل الخبرات، فتستمد المرأة طاقة اجتماعية تقلل من الشعور بالوحدة، وتحسن تفاعلها اليومي مع أبنائها وباقي أفراد الأسرة.

جاءت العبارة (الدعم الاجتماعي يعزز شعور المرأة بالأمان داخل الأسرة مما ينعكس إيجاباً على أدائها لأدوارها الأسرية) في المرتبة السادسة: ويفسر هذا أهمية الإطار المجتمعي في ترسيخ شعور المرأة بالأمان؛ فمعرفة أنها مدعومة من المحيط تُقلل من مخاوفها الدائمة من المفاجآت أو مواقف الضغط داخل البيت، فتظهر بمزيد من الثقة والطمأنينة في أدائها لأدوارها، سواء في الرعاية أو تنظيم شؤون المنزل أو التواصل مع بقية أفراد الأسرة.

جاءت العبارة (يسهم الدعم الاجتماعي في تمكين المرأة من متابعة تعليم أبنائها) في المرتبة السابعة: ويعكس هذا الترتيب أن الأمهات يقررن أن الدعم الاجتماعي يقدم لهنّ فرصاً ملموسة كالمجموعات التطوعية أو الأصدقاء الذين يساندونهنّ في تنظيم الدروس، وتقاسم المصادر؛ مما يسهل عليهنّ متابعة الجوانب التعليمية لأبنائهنّ رغم ضيق الوقت والظروف الصعبة، إلا أن أثره على التعليم يُدرك كألوية ثانوية بعد الاستقرار والحماية الأساسية.

جاءت العبارة (يساعد الدعم الاجتماعي المرأة على تحسين علاقاتها مع أفراد أسرتها) في المرتبة الثامنة: ويتضح هنا أن الأمهات يربطن بين الدعم الخارجي وتجديد ديناميكية العلاقات المنزلية؛ فالتفاعل مع مجموعات الدعم أو اللقاء بجارات وشقيقات يمنحهنّ خبرات وأساليب تواصل جديدة، فيُعاد توظيفها داخل الأسرة لتحسين الحوار وتقوية الروابط، إلا أن تأثير هذا الأمر يبقى أقل مباشرة من مساعدة الاحتياجات المادية والطوارئ.

جاءت العبارة (الدعم الاجتماعي يعزز من قدرة المرأة على اتخاذ قرارات أسرية بالتعاون مع أفراد أسرتها) في المرتبة التاسعة: ويشير هذا الترتيب إلى أن المشاركات يعترفن بأن الدعم المجتمعي مثل: ورش العمل أو اللقاءات الإرشادية يزودهن بأساليب تفكير تشاركية، وأطر للتخطيط الجماعي، مما يساعدهنّ على إشراك الزوج والأبناء في اتخاذ القرارات، لكن يُنظر إليه بوصفه مرحلة تنموية تُستثمر بعد ضمان الاستقرار الأولي والحد من الأزمات المباشرة.

جاءت العبارة (وجود دعم اجتماعي يمكّن المرأة من تقديم الدعم العاطفي لأبنائها) في المرتبة العاشرة: ويفسر ذلك كيف يزود الدعم المجتمعي الأم بالطاقة النفسية والحوار الجماعي الذي يخفف عن كاهلها ضغوط الحرب، فتتجدد قدرتها على الإنصات لاحتياجات أطفالها العاطفية وتليبتها بعمق، مما يمنح الصغار إحساساً أكبر بالأمان والحنان ويقوي الروابط الأسرية.

جاءت العبارة (يساعد الدعم الاجتماعي المرأة على توفير احتياجات أبنائها الأساسية) في المرتبة الحادية عشرة: ويدل هذا على أن شبكة التضامن عبر الجيران والجمعيات المحلية توفر للأم الموارد المادية واللوجستية (غذاء، ملابس، رعاية صحية وتعليمية)، فتتخلص من عناء البحث منفردة، وتستثمر وقتها في رعاية الأطفال وتنشئهم في بيئة مستقرة.

جاءت العبارة (توفر الدعم الاجتماعي يسهل على المرأة حل النزاعات داخل الأسرة) في المرتبة الثانية عشرة والأخيرة: أخذت العبارة أقل الموافقات لأن المشاركات قد يُفضّلن الحلول الذاتية أو داخل الأسرة المباشرة، ما يعكس ثقافة اجتماعية تُقدّر الخصوصية وتتحمّض تجاه إشراك الآخرين في الشؤون الأسرية. لذا يُنظر إلى الدعم الخارجي، كدعم الجارات أو الأخصائيات، باعتباره خياراً ثانوياً يُلجأ إليه عند تعذر الحل الداخلي.

٤. الفروق ذات الدلالة الإحصائية حول كل من أثر الدعم النفسي والاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية ترجع لاختلاف متغيرات (الحالة الاجتماعية، العمر، المستوى التعليمي، صلة القرابة بالأسرة، الدور الأسري الأساسي).

وللوقوف على الفروق ذات الدلالة إحصائية حول كل من أثر الدعم النفسي والاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية، والتي ترجع إلى المتغيرات الأولية؛ قامت الباحثة باستخدام اختبار التباين أحادي الاتجاه (ANOVA) مع متغير العمر وذلك لتكافؤ فئاته، بينما تم استخدام اختبار (Kruskal-Wallis) مع متغيرات (الحالة الاجتماعية، المستوى التعليمي، صلة القرابة بالأسرة، الدور الأسري الأساسي) لعدم تكافؤ فئات كل منها، كما هو موضح فيما يأتي:

أ- الفروق التي ترجع لاختلاف متغير العمر:

جدول (١٢): دراسة الفروق بين متوسطات استجابات أفراد العينة حول كل من أثر الدعم النفسي والاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية التي ترجع إلى اختلاف متغير العمر باستخدام اختبار تحليل التباين الأحادي (ANOVA)

المقياس	مصدر التباين	مجموع مربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة ف	مستوى الدلالة
أثر الدعم النفسي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية	بين المجموعات	0.30	6	0.05	.16	0.328
	داخل المجموعات	7.29	168	0.04		
أثر الدعم الاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية	بين المجموعات	0.58	6	0.10	.66	0.680
	داخل المجموعات	24.43	168	0.15		

\* يعني مستوى الدلالة (0.05)، \*\* يعني مستوى الدلالة (0.01)

يتضح من الجدول (١٢) أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين استجابات أفراد العينة حول كل من مقياسي (أثر الدعم النفسي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية، أثر الدعم الاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية) ترجع لاختلاف متغير العمر حيث يتضح أن مستويي الدلالة لكل من قيمتي (ف) للمقياسين أكبر من (0.05) مما يشير إلى أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية حول كل من أثر الدعم النفسي والاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية ترجع لاختلاف متغير العمر.

ب- الفروق التي ترجع لاختلاف متغير الحالة الاجتماعية:

جدول (13): دراسة الفروق بين متوسطات استجابات أفراد العينة حول كل من أثر الدعم النفسي والاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية التي ترجع إلى اختلاف متغير الحالة الاجتماعية باستخدام اختبار كروسكالواليز (Kruskall-Wallis)

المقياس	الحالة الاجتماعية	العدد	متوسط الرتب	قيمة مربع كاي	مستوى الدلالة
أثر الدعم النفسي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية	غير متزوجة	26	76.19	4.38	0.223
	متزوجة	129	88.13		
	أرملة	9	109.83		
	مطلقة	11	96.55		
أثر الدعم الاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية	غير متزوجة	26	79.90	5.47	0.140
	متزوجة	129	86.11		
	أرملة	9	113.00		
	مطلقة	11	108.86		

(\*) دالة عند مستوى (0-0.05)، ة(\*\*) دالة عند مستوى (0-0.01).

يتضح من الجدول (13) أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين استجابات أفراد العينة حول كل من مقياسي (أثر الدعم النفسي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية، أثر الدعم الاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية) ترجع لاختلاف متغير الحالة الاجتماعية حيث يتضح أن مستويي الدلالة لكل من قيمتي (مربع كاي) للمقياسين أكبر من (0.05) مما يشير إلى أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية حول كل من أثر الدعم النفسي والاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية ترجع لاختلاف متغير الحالة الاجتماعية.

ت/ الفروق التي ترجع لاختلاف متغير المستوى التعليمي:

جدول (١٤): دراسة الفروق بين متوسطات استجابات أفراد العينة حول كل من أثر الدعم النفسي والاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية التي ترجع إلى اختلاف متغير المستوى التعليمي باستخدام اختبار كروسكالواليز (Kruskall-Wallis)

المقياس	المستوى التعليمي	العدد	متوسط الرتب	قيمة مربع كاي	مستوى الدلالة
أثر الدعم النفسي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية	متوسط	1	122.50	2.04	0.564
	ثانوي	11	103.27		
	جامعي	71	87.46		
	فوق الجامعي	92	86.22		
أثر الدعم الاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية	متوسط	1	81.50	7.05	0.07
	ثانوي	11	123.05		
	جامعي	71	81.93		
	فوق الجامعي	92	88.57		

(\*) دالة عند مستوى (0-05)، (\*\*) دالة عند مستوى (0-01).

يتضح من الجدول (١٤) أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين استجابات أفراد العينة حول كل من مقياسي (أثر الدعم النفسي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية، أثر الدعم الاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية) ترجع لاختلاف متغير المستوى التعليمي حيث يتضح أن مستويي الدلالة لكل من قيمتي (مربع كاي) للمقياسين أكبر من (٠,٠٥) مما يشير إلى أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية حول كل من أثر الدعم النفسي والاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية ترجع لاختلاف متغير المستوى التعليمي.

ث/ الفروق التي ترجع لاختلاف متغير صلة القرابة بالأسرة:

جدول (١٦): دراسة الفروق بين متوسطات استجابات أفراد العينة حول كل من أثر الدعم النفسي والاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية التي ترجع إلى اختلاف متغير صلة القرابة بالأسرة باستخدام اختبار كروسكالواليز (Kruskall-Wallis)

المقياس	صلة القرابة بالأسرة	العدد	متوسط الرتب	قيمة مربع كاي	مستوى الدلالة
أثر الدعم النفسي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية	أم	119	93.11	5.17	0.16
	أخت	43	78.24		
	خاله	8	69.31		
	أخرى	5	80.20		
أثر الدعم الاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية	أم	119	88.67	1.33	0.722
	أخت	43	83.08		
	خاله	8	103.63		
	أخرى	5	89.30		

(\*) دالة عند مستوى (0-0.05)، (\*\*) دالة عند مستوى (0-0.01).

يتضح من الجدول (١٥) أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين استجابات أفراد العينة حول كل من مقياسي (أثر الدعم النفسي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية، أثر الدعم الاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية) ترجع لاختلاف متغير صلة القرابة بالأسرة، حيث يتضح أن مستويي الدلالة لكل من قيمتي (مربع كاي) للمقياسين أكبر من (0.05)؛ مما يشير إلى أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية حول كل من أثر الدعم النفسي والاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية ترجع لاختلاف متغير صلة القرابة بالأسرة.

ج- الفروق التي ترجع لاختلاف متغير الدور الأسري الأساسي:

جدول (16): دراسة الفروق بين متوسطات استجابات أفراد العينة حول كل من أثر الدعم النفسي والاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية التي ترجع إلى اختلاف متغير الدور

الأسري الأساسي باستخدام اختبار كروسكالواليز (Kruskall-Wallis)

المقياس	الدور الأسري الأساسي	العدد	متوسط الرتب	قيمة مربع كاي	مستوى الدلالة
أثر الدعم النفسي- في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية	أم (لدي أطفال وأرعاهم)	98	93.32	7.81	0.167
	زوجة (دون أبناء)	7	55.86		
	مسؤولة عن إعالة الأسرة	27	80.87		
	أرعى إخوة أو أفراد من العائلة	28	87.25		
	لا أؤدي حالياً دوراً أسرياً مباشراً	13	76.31		

		112.50	2	أخرى	
0.890	1.71	89.22	98	أم (لدي أطفال وأرعاهم)	أثر الدعم الاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية
		79.86	7	زوجة (دون أبناء)	
		81.96	27	مسؤولة عن إعالة الأسرة	
		93.46	28	أرعى إخوة أو أفراد من العائلة	
		80.85	13	لا أؤدي حالياً دوراً أسرياً مباشراً	
		108.00	2	أخرى	

(\*) دالة عند مستوى (0-0.05)، (\*\*) دالة عند مستوى (0-0.01).

يتضح من الجدول (١٦) أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين استجابات أفراد العينة حول كل من مقياسي (أثر الدعم النفسي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية، أثر الدعم الاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية) ترجع لاختلاف متغير الدور الأسري الأساسي حيث يتضح أن مستويي الدلالة لكل من قيمتي (مربع كاي) للمقياسين أكبر من (0.05) مما يشير إلى أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية حول كل من أثر الدعم النفسي والاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية ترجع لاختلاف متغير الدور الأسري الأساسي.

تبيّن من نتائج الجداول (١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦) أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين استجابات أفراد العينة حول أثر الدعم النفسي والاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية، والتي ترجع لاختلاف المتغيرات الديموغرافية (العمر، الحالة الاجتماعية، المستوى التعليمي، صلة القرابة بالأسرة، الدور الأسري الأساسي). ويشير عدم وجود هذه الفروق

عبر جميع المتغيرات إلى أن أثر الدعم النفسي والاجتماعي يظهر بشكل متشابه لدى النساء المتأثرات بالحرب، بغض النظر عن خصائصهن الفردية. ويعكس هذا التماثل أن الدعم النفسي والاجتماعي يمثل عامل تمكين أساسي وموحد، يحقق أثرًا إيجابيًا متسقًا في تمكين النساء من أداء أدوارهن الأسرية رغم اختلاف ظروفهن الشخصية. كما يمكن تفسير ذلك بأن الظروف القهرية الناتجة عن الحرب والنزوح تعمل على توحيد التجربة الحياتية للنساء بدرجة كبيرة؛ إذ تواجه جميعهن ضغوطًا متقاربة تتعلق بالأمان، والتكيف، ورعاية الأسرة، وتحمل المسؤوليات اليومية في بيئة غير مستقرة. وفي ظل هذه الظروف، تصبح الحاجة إلى الدعم النفسي والاجتماعي حاجة مشتركة، ويغدو أثره ملموسًا لدى الجميع، الأمر الذي يقلل من ظهور فروق فردية كان من المحتمل أن تظهر في بيئة أكثر استقرارًا أو أقل تعقيدًا. وبناءً عليه، تعكس النتائج أن أثر الدعم النفسي والاجتماعي شامل ومستقل عن الاختلافات الديموغرافية، وهو ما يتسق مع طبيعة المجتمع المستهدف في الدراسة، ومع واقع النساء المتأثرات بالحرب اللاتي يجمعهن تحدٍ واحد يتمثل في مواجهة آثار النزاع على الأسرة والحياة اليومية.

#### ١٤. مناقشة نتائج الدراسة:

##### مناقشة نتائج إجابة التساؤل الرئيسي:

وللإجابة عن التساؤل الرئيسي للدراسة: ما أثر الدعم النفسي والاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية؟

سوف نستعرض المتوسط العام لمحاو الاستبانة والتي تمثل أثر الدعم النفسي والاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية، وذلك بحساب المتوسط الحسابي العام لاستجابات أفراد العينة من النساء السودانيات حول كل محور وإجمالي الاستبانة، كما هو موضح فيما يلي:

## جدول (١٧): المتوسط الحسابي والانحراف المعياري لمحاور الاستبانة وترتيبها وإجمالي أثر الدعم النفسي والاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية

المحور	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الترتيب	التعليق
المحور الأول: أثر الدعم النفسي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية	2.88	0.21	1	أوافق
المحور الثاني: أثر الدعم الاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية	2.71	0.38	2	أوافق
المتوسط العام لأثر الدعم النفسي والاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية	<b>2.79</b>	<b>0.26</b>		أوافق

اتضح من الجدول (١٧) أن المتوسط الحسابي العام لأثر الدعم النفسي والاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية بلغ (2.79)، وهو ما يشير إلى موافقة أفراد العينة من النساء السودانيات على الأثر الإيجابي لهذا النوع من الدعم.

كما بلغ المتوسط الحسابي لمحور الدعم النفسي (2.88)، وهو الأعلى، يليه محور الدعم الاجتماعي بمتوسط ٢,٧١، مما يعكس إدراك النساء لأهمية كلا المحورين، مع ترجيح واضح لأثر الدعم النفسي في سياق الأزمات والصراعات، ويبرز تفوق الدعم النفسي في تمكين المرأة من الاستمرار في أداء أدوارها الأسرية في ظل ظروف النزاع.

ويلاحظ كذلك أن معاملات ارتباط بيرسون بين الدرجة الكلية لكل محور والدرجة الكلية للاستبانة، كما وردت في جدول رقم (٢)، كانت مرتفعة ودالة إحصائياً (0.837) للمحور النفسي و(0.955) للمحور الاجتماعي عند مستوى الدلالة (0.01)، مما يؤكد صدق الاتساق الداخلي

للمحاور ويضيف قوة إضافية على النتائج. ولضمان الدلالة الإحصائية لهذه المتوسطات، تم إجراء اختبار t لعينة واحدة لمقارنة متوسط درجات العينة مع المتوسط الفرضي للمقياس.

وأظهرت النتائج دلالة إحصائية عند مستوى (0.05)، مما يؤكد أن أثر الدعم النفسي والاجتماعي على أداء المرأة لأدوارها الأسرية ليس مجرد اتجاه وصفي، بل أثر ملموس ودال إحصائياً.

وبناءً على ذلك، تؤكد هذه النتائج بشكل مباشر الأثر الإيجابي لكل من الدعم النفسي والاجتماعي على أداء المرأة لأدوارها الأسرية، بما يجيب عن التساؤل الرئيسي للدراسة، ويؤكد أهمية كلا النوعين من الدعم مع أولوية الدعم النفسي في تمكين المرأة في سياق الأزمات والصراعات.

وقد جاءت نتائج الدراسة الحالية متوافقة مع ما ورد في عدد من الدراسات السابقة، كما تنسجم مع المنطلقات النظرية ذات الصلة، وتحديدًا نظرية الدور الاجتماعي، ونظرية رأس المال الاجتماعي، بما يعزز من مصداقية النتائج ويوفر تفسيراً سيكولوجياً معمقاً لها.

فيما يخص الدعم النفسي: أظهرت النتائج أن الدعم النفسي يُعد عاملاً محورياً في تمكين المرأة من تجاوز مشاعر القلق والتوتر، وتعزيز تفاعلها الإيجابي مع أفراد أسرتها، إضافة إلى دعمها في فهم احتياجات أطفالها.

تتفق هذه النتائج مع ما توصلت إليه دراسة (Badri, 2013) التي أوضحت وجود علاقة قوية بين التعرض للصدمات النفسية وانخفاض الأداء الأكاديمي والاجتماعي لدى النساء المتأثرات بالحرب في دارفور، مما أبرز الحاجة إلى دعم نفسي منظم لاستعادة التوازن النفسي والاجتماعي.

أما بالنسبة للدعم الاجتماعي: بينت الدراسة أن له دوراً معتبراً في التخفيف من شعور المرأة بالعزلة، وتعزيز تماسكها الأسري، وتمكينها من أداء أدوارها التربوية. هذه النتيجة تتوافق مع دراسة

(Kheirallah, 2022) التي أظهرت أن ارتفاع مستوى الدعم الاجتماعي كان مرتبطاً بانخفاض الضغط النفسي لدى النساء السوريات اللاجئات، وساهم في رفع قدرتهن على التكيف النفسي والنمو بعد الصدمة.

وتعزز دراسة (Kastrup, 200) هذا التوجه، حيث خلصت إلى أن النساء اللاتي تلقين دعماً نفسياً واجتماعياً أظهرن مستويات أفضل من تقدير الذات والشعور بالكفاءة، واستعدن أدوارهن الأسرية بشكل تدريجي بعد الحرب.

وبناءً على ما تم عرضه: يمكن القول بأن السؤال الرئيس للدراسة قد تمت الإجابة عنه بوضوح، حيث بينت النتائج أن الدعم النفسي والاجتماعي يسهمان بشكل إيجابي وفعال في تعزيز قدرة المرأة المتأثرة بالحرب على أداء أدوارها داخل الأسرة، مما يؤكد تحقق الهدف الرئيس للدراسة.

كما تم التوصل إلى إجابة هذا السؤال من خلال الإجابة المباشرة عليه، بالإضافة إلى ما كشفت عنه الإجابات عن التساؤلين الفرعيين، وسيعرض ذلك بتفصيل أكبر في الجزء اللاحق.

### مناقشة نتائج إجابة السؤال الفرعي الأول والذي مؤداه:

ما أثر الدعم النفسي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية؟

أوضحت نتائج الدراسة الحالية في جدول رقم (١٠) أن الدعم النفسي يؤثر تأثيراً إيجابياً واضحاً على قدرة المرأة المتأثرة بالحرب في أداء أدوارها الأسرية. فقد عبر أفراد العينة عن موافقتهم القوية على عدد من العبارات التي تؤكد هذا الأثر، من أبرزها:

١/ يساعد الدعم النفسي المرأة على فهم احتياجات أطفالها بشكل أفضل.

٢ / يساهم الدعم النفسي في تحسين أسلوبها في التعامل مع سلوكيات أبنائها.

٣ / ويعزز من قدرتها على حل الخلافات الأسرية.

وتنسجم هذه النتيجة مع ما توصلت إليه الدراسات السابقة؛ إذ أكدت دراسة ( Badri, 2013) أن النساء المتأثرات بالحرب، لا سيما النازحات، يعانين من تدهور في الأداء النفسي والاجتماعي نتيجة الصدمات، مما يؤثر على قدراتهن الوظيفية والاجتماعية.

كما أظهرت دراسة (Kheirallah, 2022) أن الدعم النفسي يلعب دوراً حاسماً في خفض مستويات الانزعاج النفسي وزيادة مؤشرات التكيف والنمو بعد الصدمة، مما ينعكس مباشرة على أداء المرأة في بيئتها الأسرية.

أما على المستوى النظري، فإن نظرية الدور الاجتماعي تفسر هذا الأثر بوضوح، إذ ترى أن المرأة تؤدي أدواراً متعددة داخل الأسرة، وتخضع لتوقعات اجتماعية عالية، تتضخم أثناء الحرب، مما يسبب غموضاً في المهام وتوتراً نفسياً يؤدي إلى تراجع الأداء الأسري.

ولكن حين يتوفر الدعم النفسي المناسب، فإن ذلك يساهم في إعادة وضوح الأدوار وتخفيف الضغط الناتج عنها، ما يساهم في زيادة تماسكها الأسري. وبذا تمت الإجابة عن السؤال الفرعي الأول، وتحقق الهدف المرجو منه.

مناقشة نتائج إجابة السؤال الفرعي الثاني والذي يتمثل في:

ما أثر الدعم الاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية؟

أظهرت نتائج الدراسة الحالية، كما ورد في جدول رقم (١١)، أن الدعم الاجتماعي يُعد من العوامل المؤثرة تأثيراً مباشراً في تحسين أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية. فقد عبّر أفراد العينة عن موافقتهم الواضحة على عدد من العبارات التي تؤكد هذا التأثير، مثل:

المرأة التي تتلقى دعماً من محيطها تكون أكثر قدرة على تجاوز الأزمات الأسرية. المرأة التي تحظى بدعم من المجتمع المحيط تبني علاقات أسرية أكثر تماسكاً. وجود دعم اجتماعي للمرأة يخفف الأعباء التي تعوقها عن أداء دورها التربوي.

تتفق هذه النتيجة مع ما توصلت إليه العديد من الدراسات السابقة. فقد أشارت دراسة (Kastrup, 2003) إلى أن وجود دعم اجتماعي فعال كان من أبرز العوامل التي ساعدت النساء على استعادة أدوارهن داخل الأسرة. كما أظهرت دراسة (Kheirallah, 2022) أن ارتفاع مستوى الدعم الاجتماعي لدى النساء السوريات اللاجئات في الأردن ارتبط بانخفاض معدلات الانزعاج النفسي، وارتفاع مؤشرات الصحة النفسية والنمو بعد الصدمة، ما انعكس إيجاباً على أداء المرأة داخل الأسرة.

وفي إطار نظرية الدور الاجتماعي، فإن الدعم الاجتماعي يُعدّ عاملاً مساعداً على تقوية أداء الفرد لأدواره الاجتماعية المتعددة. فعندما تتلقى المرأة دعماً من الأسرة الممتدة أو من الجيران أو من المجتمع المدني، فإنها تصبح أكثر قدرة على إدارة أدوارها المختلفة دون أن تواجه تضارباً مرهقاً أو ضغطاً نفسياً مفرطاً. وبذا تمت الإجابة عن السؤال الفرعي الثاني، وتحقيق الهدف المرتبط به.

مناقشة نتائج إجابة السؤال الفرعي الثالث والذي يتمثل في:

هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية حول أثر الدعم النفسي والاجتماعي في أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية ترجع لاختلاف المتغيرات (الحالة الاجتماعية، العمر، المستوى التعليمي، صلة القرابة بالأسرة، الدور الأسري الأساسي)؟،

وكان الهدف منه - التعرف عمّا إذا كانت هناك فروق ذات دلالة إحصائية في أثر كل من الدعم النفسي والاجتماعي على أداء المرأة المتأثرة بالحرب لأدوارها الأسرية، تُعزى إلى اختلاف المتغيرات الديموغرافية للمبحوثات، والمتمثلة في: الحالة الاجتماعية، العمر، المستوى التعليمي، صلة القرابة بالأسرة، والدور الأسري الأساسي.

أظهرت نتائج الدراسة الواردة في الجداول (١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦) عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين استجابات أفراد العينة فيما يتعلق بأثر الدعم النفسي والاجتماعي، عند مقارنتها عبر المتغيرات الديموغرافية المختلفة.

هذا يعني أن المتوسطات لكل محور من محاور الدعم النفسي والاجتماعي لم تتأثر بالعمر، أو الحالة الاجتماعية، أو المستوى التعليمي، أو صلة القرابة بالأسرة، أو الدور الأسري الأساسي، إذ كانت مستويات الدلالة لجميع الاختبارات أكبر من (0.05).

تشير هذه النتائج إلى أن التأثير الإيجابي لكل من الدعم النفسي والاجتماعي على أداء المرأة لأدوارها الأسرية ثابت ومستقر عبر مختلف الفئات الديموغرافية.

ويُظهر ذلك أن العلاقة بين الدعم وأداء المرأة مستقلة عن التباينات الفردية في الخصائص الشخصية، مما يعزز مصداقية النتائج ويؤكد فعالية الدعم النفسي والاجتماعي بوصفه عاملاً رئيسياً في تعزيز الأداء الأسري في سياق النزاع والحرب.

بناءً على ذلك، يمكن القول بأن الدراسة أجابت بوضوح عن السؤال الفرعي الثالث، إذ أكدت أن أثر الدعم النفسي والاجتماعي متجانس وغير مرتبط بالاختلافات الديموغرافية، وهو ما يعكس اتساق النتائج مع أهداف الدراسة ومنهجيتها.

## ١٥. ملخص النتائج:

أظهرت نتائج الدراسة بوضوح أن الدعم النفسي والاجتماعي يمارس أثرًا إيجابيًا ومباشرًا في تمكين المرأة المتأثرة بالحرب من أداء أدوارها الأسرية.

وقد تبين أن الدعم النفسي يمثل المحور الأكثر تأثيرًا بمتوسط أعلى من الدعم الاجتماعي، وتعكس النتائج وجهة نظر النساء المشاركات في العينة حول أهمية هذا الدعم، وقد تم تعزيز مصداقيتها باستخدام اختبارات احصائية دقيقة لضمان أن النتائج تمثل مؤشرات علمية ملموسة وليست انطباعات فردية.

كما كشفت النتائج عن عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في أثر الدعم النفسي والاجتماعي تعزى لاختلاف المتغيرات الديموغرافية مثل العمر، الحالة الاجتماعية، المستوى التعليمي، صلة القرابة بالأسرة، أو الدور الأسري الأساسي.

ويشير هذا الثبات إلى أن أثر الدعم يظهر بصورة متشابهة لدى جميع النساء بغض النظر عن اختلاف ظروفهن الشخصية، الأمر الذي يعكس الطبيعة المشتركة للتجربة التي فرضتها ظروف الحرب على مختلف الفئات.

ولتعزيز مصداقية النتائج، لم تعتمد الدراسة على المتوسطات الوصفية وحدها، بل وظفت اختبارات دلالة إحصائية دقيقة. فقد أظهر اختبار  $t$  لعينة واحدة أن المتوسطات الفعلية للدعم النفسي والاجتماعي جاءت أعلى من المتوسط الفرضي (2) على المقياس الثلاثي، وبشكل دال عند مستوى (0.05)، وهو ما يؤكد أن الأثر الإيجابي ليس عارضًا أو وصفيًا فحسب، بل مثبت إحصائيًا.

كما استخدمت الدراسة تحليل التباين الأحادي (ANOVA) واختبار Kruskal-Wallis للتحقق من الفروق بين الفئات، وجاءت النتائج لتؤكد استقرار الأثر وعموميته على مختلف المجموعات دون فروق دالة.

وتشير هذه النتائج مجتمعة إلى أن النساء في سياق النزاع يدركن بوضوح أهمية الدعم النفسي والاجتماعي في مواجهة تحديات الحرب، وأن هذا الإدراك يتجسد في مستويات مرتفعة من الاستجابات، تعكس الاحتياج الحقيقي لهذا الدعم وأثره الفعلي في تحسين الأداء الأسري.

وبذلك، تؤكد الدراسة بصورة علمية راسخة أن الدعم النفسي والاجتماعي يمثل عامل تمكين جوهري للمرأة المتأثرة بالحرب، وأن أثره الإيجابي ثابت وممتد عبر جميع فئات المجتمع، ومدعوم باختبارات إحصائية موثوقة

#### ١٦. توصيات الدراسة:

بناء على نتائج الدراسة فإنها توصي بما يأتي:

أ/ على وزارة الصحة ووزارات الشؤون الاجتماعية، والمنظمات الإنسانية تطوير برامج الدعم النفسي وتوسيعها بالنسبة للنساء المتأثرات بالحرب، نظرًا لثبوت أثره الإيجابي والأعلى في تعزيز أدائهن الأسري.

ب/ على مؤسسات المجتمع المدني والجمعيات النسوية والمبادرات المحلية تعزيز شبكات الدعم الاجتماعي للنساء وتنظيمها، بما يساعدهن على تخفيف الأعباء اليومية، وتحقيق قدر أكبر من الاستقرار الأسري.

ت/ على الجهات الحكومية والمنظمات الدولية دمج خدمات الدعم النفسي والاجتماعي داخل البرامج الموجهة للمتضررين، لضمان وصول عادل لجميع النساء، خاصة مع شمولية أثر الدعم عبر مختلف الفئات.

ج/ على الجهات الحكومية والجمعيات المجتمعية تصميم برامج تدخل موحدة تستهدف جميع النساء دون تمييز عمري أو اجتماعي أو تعليمي، انسجامًا مع نتائج الدراسة التي لم تُظهر فروقًا بين الفئات.

هـ/ على المؤسسات الإعلامية ووزارات التعليم والمنصات المجتمعية تنفيذ حملات توعية حول أهمية الدعم النفسي والاجتماعي في الأزمات.

و/ على الجهات الرسمية والجمعيات النسوية تعزيز التنسيق لتقديم خدمات دعم مستدامة تشمل التدريب والإرشاد، وبناء القدرات، لضمان استمرار الأثر الإيجابي للدعم في حياة النساء المتأثرات بالحرب.

## المصادر والمراجع

- البارودي، سامية. المرأة والحرب: قراءة سوسيولوجية في الأدوار والأعباء، السودان، الخرطوم، مركز دراسات السلام والتنمية، ط١، ٢٠٢٢م.
- بدري، بلقيس، وآخرون، المرأة والنزاع في السودان، السودان، الخرطوم، مركز دراسات المرأة والتنمية – جامعة الأحفاد، ٢٠١٢م.
- حسن، عبد الباسط محمد، أصول البحث الاجتماعي، مصر، القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ٢٠١١م.
- حسن، عبد المنعم محمد، منهج البحث الاجتماعي، مصر، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ٢٠٠١م.
- الحارثي، نورة عبد الله، الدعم النفسي غير المباشر وأثره في التكيف المجتمعي للمرأة النازحة، المجلة العربية للدراسات النفسية. مصر، ١٨ (٣) / ٢٠٢١م. ص ٦٦-٨٣.
- زيدان، آمال. الضغوط النفسية لدى النساء النازحات في سياقات الحرب، لبنان، بيروت، دار الفارابي، ٢٠١٩م.
- الزعبي، هناء. التنشئة الاجتماعية وأثرها في بناء شخصية الطفل، الأردن، عمّان، دار المسيرة، ٢٠١٤م.
- الزهران، سعاد حسن علي، فاعلية برنامج إرشاد صحة نفسية عقلاني-انفعالي لتصحيح مشاعر ومعتقدات الاغتراب لطلاب الجامعة، مجلة كلية التربية – جامعة المنصورة. مصر، ٢٠٠٢م.
- الزهيري، حسن، دورة تدريبية في مصطلح الحديث، المملكة العربية السعودية، الرياض، مكتبة المعارف، ٢٠١٠م.
- الشكري، علي محمد، دور الدعم الاجتماعي والمعلوماتي في تخفيف آثار الحرب على النساء السودانيات، مجلة العلوم الاجتماعية، ٩ (٢)، ١٠١-١٢٥. ٢٠٢٢.
- أبو شنب، نادية، النساء في مناطق النزاع: دراسة في التأثيرات النفسية والاجتماعية، الأردن، عمّان، دار المناهج، ط١، ٢٠٢٠م.
- الضلاعين، معتصم تركي. الجندر: فجوة النوع الاجتماعي ودورها في اختلال البيئة الجامعية، الأردن، عمّان، دار الخليج للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٢١م.

- طلال، محمد، وآخرون، نظرية الدور، المملكة العربية السعودية، جدة، جامعة الملك عبد العزيز، ٢٠١٣م.
- طيوب، سهام. الدور التكاملي للأسرة والروضة في رعاية الطفل (دراسة ميدانية برياض الأطفال بالمسيلة)، الجزائر، جامعة محمد بوضياف – المسيلة، رسالة ماجستير غير منشورة، ٢٠١٩م.
- عبد الله، ر. م، الإشادة والدعم التقديري في أوساط النساء المتأثرات بالنزاع: دراسة ميدانية في الخرطوم. مجلة علم الاجتماع التطبيقي، ٧(١)، ٢٠٢٠م.
- العتوم، سعيد عبد الله. علم النفس التربوي، الأردن، عمان، دار المسيرة، ط١، ٢٠٠٥م.
- غنام، صليحة. دور الأسرة الجزائرية في رعاية كبار السن: دراسة ميدانية في مدينة باتنة، الجزائر، جامعة الحاج لخضر باتنة-٠١، أطروحة دكتوراه غير منشورة، ٢٠٢٠م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب، لبنان، بيروت، دار صادر، ط٣، ٢٠٠٣م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب، لبنان، بيروت، دار صادر، ط١، ١٩٩٣م.
- معجم المعاني. الجامع: معجم عربي شامل، موقع إلكتروني، تم الاسترجاع في ١ مايو ٢٠٢٥م. <https://www.almaany.com>، ٢٠٢٤م.
- معجم المعاني الجامع. معجم عربي، موقع إلكتروني: <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar>، ٢٠٢٣م./
- نصار، عائشة. الدعم النفسي الاجتماعي وتمكين النساء المتضررات في مناطق النزاع، مصر، القاهرة، المعهد العربي للمرأة، ط١، ٢٠٢١م.

## ثانياً: المراجع الأجنبية:

- Badri, A., Crutzen, R., & Van den Borne, H. W. 2012. Exposures to war-related traumatic events and post-traumatic stress disorder symptoms among displaced Darfuri female university students: an exploratory study. *BMC Public Health*, 12, 603, <https://doi.org/10.1186/1471-2458-12-603>
- Badri, A., Van den Borne, H. W., & Crutzen, R. 2013. Experiences and psychosocial adjustment of Darfuri female students affected by war: An exploratory study. *International Journal of Psychology*, 48(5), 944–953. <https://doi.org/10.1080/00207594.2012.701748>

- Baheiraei, A., Bakouei, F., Mohammadi, E., & Majdzadeh, R. 2016. Association between social capital and health in women of reproductive age: A population-based study. *Global Health Promotion*, 23(4), 6–15, <https://doi.org/10.1177/1757975914552842>
- Bourdieu, P. 1986. The forms of capital. In J. Richardson (Ed.), *Handbook of theory and research for the sociology of education* (pp. 241–258). Westport, CT: Greenwood Press,
- Care International. 2024. *Voices from Sudan: Women leading through crisis*. Retrieved June 27, 2025, from <https://www.care.org>,
- Care International. 2024. *Voices from Sudan: Women leading through crisis*. <https://www.care.org>.
- Cohen, S., & Wills, T. A. 1985. Stress, social support, and the buffering hypothesis. *Psychological Bulletin*, 98(2), 310–357, <https://doi.org/10.1037/0033-2909.98.2.3>
- Coleman, J. S. 1988. Social capital in the creation of human capital. *American Journal of Sociology*, 94(S1), S95–S120, <https://doi.org/10.1086/228943>
- Eagly, A. H., & Wood, W. 2012. Social role theory. In P. A. M. Van Lange, A. W. Kruglanski, & E. T. Higgins (Eds.), *Handbook of theories of social psychology* (pp. 458–476). Sage Publications Ltd.
- El-Mahdi, Y., & Osman, N. 2023. Sudanese Women in Displacement: Reimagining Familial Responsibility in Conflict. *Journal of African Social Research*, 28(1), 77–93.
- Firouzbakht, M., Tirgar, A., Hajian-Tilaki, K., Bakouei, F., & Nikpour, M. 2020. Social capital and fertility behaviors: A cross-sectional study in Iranian women health-care workers. *BMC Women's Health*, 20, 83, <https://doi.org/10.1186/s12905-020-00939-6>
- Hassan, A. R. 2024. Psychological Trauma Among Displaced Sudanese Women: Evidence from Gezira State. *Sudan Journal of Psychology*, 11(1), 33–50.
- House, J. S. 1981. *Work stress and social support*. Reading, MA: Addison-Wesley,
- International Organization for Migration (IOM). 2025. *Sudan crisis response: Displacement tracking matrix – Situation report*. Retrieved June 27, 2025, from <https://dtm.iom.int/reports/sudan-displacement-overview-june-2025>, 2025
- Kariman, N., Kariman, N., & Nasiri, M. 2016. The impact of social capital and social support on the health of female-headed households: A systematic review. *Electronic Physician*, 8(3), 2313–2321. <https://doi.org/10.19082/2313>

- Kastrup, M. C., Arcel, L. T., & Drozdek, B. 2003. Women's mental health consequences of war: Gender specific issues. *World Psychiatry*, 5(1), 33–34, 2003. Retrieved June 27, 2025, from <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1525084/>
- Kheirallah, K. A., Al-Zureikat, S. H., Al-Mistarehi, A. H., Alsulaiman, J. W., Alqudah, M., Khassawneh, A. H., Lorettu, L., Bellizzi, S., Mzayek, F., Elbarazi, I., & Serlin, I. A. 2022. The association of conflict-related trauma with markers of mental health among Syrian refugee women: The role of social support and post-traumatic growth. *International Journal of Women's Health*, 14, 1251–1266, <https://doi.org/10.2147/IJWH.S360465>
- Lakey, B., & Cohen, S. 2000. Social support theory and measurement. In S. Cohen, L. G. Underwood, & B. H. Gottlieb (Eds.), *Social support measurement and intervention: A guide for health and social scientists* (pp. 29–52). New York, NY: Oxford University Press.
- Musa, S. A., & Hamid, A. A. R. M. 2025. The impact of Sudan armed conflict and coping strategies on the mental health of the older adult internally displaced persons in Darfur camps. *BMC Psychology*, 13, 97, <https://doi.org/10.1186/s40359-025-01458-9>
- Rosenfeld, L. B., Richman, J. M., & Bowen, G. L. 2000. Social support networks and school outcomes: The centrality of the teacher. *Child and Adolescent Social Work Journal*, 17(3), 205–226. <https://doi.org/10.1023/A:1007535930286>
- Taha, S., & Idris, L. 2023. *The Invisible Labor of Women in Conflict Zones: A Case from Sudan*. African Institute for Conflict Studies Working Papers Series.
- Thoits, P. A. 2011. Mechanisms linking social ties and support to physical and mental health. *Journal of Health and Social Behavior*, 52(2), 145–161. <https://doi.org/10.1177/0022146510395592>.
- Thoits, P. A. Mechanisms linking social ties and support to physical and mental health. *Journal of Health and Social Behavior*, 52(2), 145–161, 2011. <https://doi.org/10.1177/0022146510395592>
- UN Women. 2022. *Psychosocial Support and Women's Empowerment in Conflict Settings*. New York, NY: UN Publications.
- UN Women. 2025. *Two years of relentless conflict in Sudan have triggered the world's worst humanitarian crisis for 6 million displaced women and girls* [Press release]. UN Women. Retrieved from <https://www.unwomen.org/en/news-stories/press-release/2025/04/two-years-of-relentless-conflict-in-sudan-have-triggered-the-worlds-worst-humanitarian-crisis-for-6-million-displaced-women-and-girls>, 2025.

## References

- Al-Qaradawi, Y. 1999. The lawful and the prohibited in marriage and family life. In *The lawful and the prohibited in Islam* (pp. 144–197). American Trust Publications.
- Ali, S. M. 2004. Women in politics and as the head of a state. In *The position of women in Islam: A progressive view*(pp. 121–127). State University of New York Press.
- Ali, A. Y. 1938. The Holy Qur'an: Text, translation and commentary. Sh. Muhammad Ashraf. <https://archive.org/details/holyqurantexttra1938alis>
- Badran, M. 2002. Islamic feminism: What's in a name? *Al-Ahram Weekly Online*, (569), 17–23.
- Darraj, S. M. 2003. Third world, third wave feminism(s): The evolution of Arab American feminism. In *Catching a wave: Reclaiming feminism for the 21st century* (pp. 188–205).
- De Beauvoir, S. 1997. *The second sex* (H. M. Parshley, Trans.). Vintage.
- Hassan, R. 1996. Are women and men equal before Allah? The issue of gender-justice in Islam. In E. Friedlander (Ed.), *Look at the world through women's eyes* (pp. 148–157). Women, Inc.
- Mernissi, F. 1987. The Muslim concept of active female sexuality. In *Beyond the veil: Male-female dynamics in modern Muslim society* (pp. 26–45). Indiana University Press.
- Mir-Hosseini, Z. 2006. Muslim women's quest for equality: Between Islamic law and feminism. *Critical Inquiry*, 32(4), 629–645.
- Sakaranaho, T. 2008. Equal but different: Women in Turkey from the Islamic point of view. In A. Kynsilehto (Ed.), *Islamic feminism: Current perspectives* (pp. 47–55). Juvenes Print.
- Rezai-Rashti, G. M., & James, S. 2009. Women and higher education in post-revolutionary Iran: Unsettling policies and unanticipated outcomes. In J. Zajda & K. Freeman (Eds.), *Race, ethnicity & gender in education* (pp. 45–58). Springer.
- Vanzan, A. 2012. The women of Allah: A personal journey through Islamic feminisms. *Pakistan Journal of Women's Studies*, 19(1), 1–10.

has formed the intellectual foundation of Iran's post-1997 reformist movement (Mir-Hosseini, 2006).

Though the notion that *fiqh* is temporal is not new—classical thinkers like al-Ghazali made similar arguments in the eleventh century—Soroush and others have revived this idea with renewed urgency and political relevance. Whether New Religious Thinking will translate into substantive political reform remains uncertain. Nevertheless, as Mir-Hosseini (2006) affirms, the process of desanctifying and secularizing *fiqh* has now reached a point of no return (Mir-Hosseini, 2006).

### **Conclusion:**

In its current form, Islamic feminism is not a monolithic or centrally organized movement. It is richly diverse and often internally conflicted, owing to the vast differences in governance, legal systems, and cultural practices across the Muslim world. Some Islamic feminists advocate for secular reinterpretations of Islam, while others seek a broader understanding of its sacred texts to reclaim women's rights from within the tradition. Despite facing formidable resistance—social, political, and theological—Islamic feminists continue to engage in a dynamic struggle for justice.

As Badran (2009) reminds us, “Religion and the cultures in which it is imbricated are not going to go away. Nor are they monolithic and static” (Badran, 2009). This observation captures both the challenges and possibilities of the Islamic feminist movement. It is a project that balances between tradition and transformation, drawing strength from its inclusive, text-centered approach. By addressing gender inequality through reinterpretation rather than rejection of sacred texts, Islamic feminism remains accessible and resonant for many Muslim women who seek justice without abandoning their faith. The movement's continued vitality lies in its ability to uncover, question, and reframe patriarchal readings of Islam while remaining rooted in the very texts that have historically been used to marginalize women.

dangerous, and naturally subordinate. These ideas—particularly evident in the laws governing marriage and divorce—have shaped Muslim societies and justified systemic inequality. Thus, key elements such as unilateral divorce (*talaq*) and polygyny are not divinely mandated, but juristic constructs born of patriarchal legal reasoning (Mir-Hosseini, 2006).

One area where Islamic feminists unite in activism is the campaign against so-called “honor killings,” which disproportionately affect Turkish women, including those in diaspora communities. Organizations such as AKDER (Organization for Women’s Rights Against Discrimination) are actively working to combat these crimes. Comprising mostly lawyers and judges, AKDER lobbies for protective legislation, campaigns for women’s shelters, and counters religious justifications of such violence by asserting that Islam does not permit mistreatment of women (Vanzan, 2010).

As Mir-Hosseini (2006) points out, popular statements such as “Islam says,” “the Qur’an states,” or “according to Sharia” often obscure the fact that these are interpretive claims, not absolute truths. Rarely do such assertions acknowledge that interpretations are subjective and varied, shaped by historical context and ideological perspective. Moreover, a crucial distinction is often missed between *faith*—with its moral and spiritual values—and *organized religion*—which includes legal, institutional, and patriarchal frameworks. This failure to differentiate results in rhetorical extremes: either glorifying Islam without addressing its abuses, or condemning it entirely based on misuses of its teachings (Mir-Hosseini, 2006).

Among the most significant aims of Islamic feminism is the empowerment of women through education. Goli Rezai-Rashti (2008) notes that in Iran, Islamic feminism has been effective in promoting women's legal rights—especially in the field of education—by working within an Islamic framework. She emphasizes that Islamic feminists have not only gained public visibility but also succeeded in encouraging legal reforms related to education, one of the most fruitful avenues for change (Rashti, p. 47). Education, for many Islamic feminists, is the cornerstone of liberation and long-term empowerment.

A noteworthy intellectual development within Islamic feminism is the emergence of *New Religious Thinking*, particularly within Iran. Thinkers like Abdolkarim Soroush have proposed a paradigm shift by distinguishing between religion itself—sacred and unchanging—and religious knowledge, which is human, mutable, and shaped by historical experience. Soroush’s interpretive-epistemological framework critiques the rigidity of *fiqh*, arguing that it evolves with time and societal change. His discourse, which supports pluralism and democracy,

discipline is permitted under certain conditions, it must be measured and respectful (Al-Qaradawi, 1995).

Polygamy is another contentious issue within Islamic feminism. Though the Qur'an permits men to marry up to four wives, this allowance is framed within specific social contexts—such as war, infertility, or illness. Al-Qaradawi (1995) defends this practice as a compassionate response to demographic imbalances and societal needs (Al-Qaradawi, 1995). Nonetheless, modern legal reforms have challenged polygamy. In Bosnia, for instance, family law prohibits polygamy, ensures equal inheritance rights, and grants joint custody of children post-divorce. Yet, informal “secret” marriages still occur, prompting Islamic feminists to advocate both reinterpretation of sacred texts and adherence to progressive legal frameworks (Vanzan, 2010).

One of the most notable legislative achievements influenced by Islamic feminism occurred in Morocco in 2004. A landmark bill redefined marriage as an equal partnership, granting women the right to divorce, protecting them from unilateral repudiation (*talaq*), and securing equal rights in matters of child custody and inheritance—all within a Sharia-based framework. This legal reform is widely seen as a triumph of Islamic feminist advocacy, demonstrating the potential for religious interpretation to coexist with gender justice.

Islamic feminists have found it essential to recover a suppressed historical narrative and critically reread textual sources in order to demonstrate that the inequalities enshrined in *fiqh* (Islamic jurisprudence) are neither divinely ordained nor intrinsic to Islam. Rather, they are human constructs—products of patriarchal interpretation. By exposing this constructed nature, Islamic feminists argue that such inequalities contradict the Qur'an's core message of divine justice and equality. As Muhammad Syed (1938) observes, numerous Qur'anic verses affirm absolute equality between men and women in terms of divine reward and punishment (e.g., 5:10–11, 4:124, 33:35, 40:40, 49:13). Commentators such as Abdullah Yusuf Ali and Muhammad Ali support this egalitarian reading. Yusuf Ali asserts that the Qur'an “not only recognizes the equal status of the sexes but insists on it,” while Muhammad Ali emphasizes that Qur'anic verse 33:35 affirms women's equal spiritual potential (Syed, 1938).

The majority of Islamic feminist scholars focus on *tafsir* (Qur'anic exegesis) to uncover this inherent egalitarianism. They locate the roots of gender inequality not in the Qur'an, but in the legal traditions and cultural practices of early Muslim societies. According to Mir-Hosseini (2006), gender-biased assumptions were assimilated into Islamic jurisprudence through a set of socio-theological premises: women were seen as created for men, inferior, in need of protection, sexually

Susko, a professor of International Relations at Sarajevo University and activist with the NGO Nahla, encapsulates this view. She contends that feminism is unnecessary if Islam is correctly understood because the religion does not regard women as inferior. However, she attributes women's subordinate status in many Muslim societies to widespread misinterpretations of the Qur'an and *Sunnah*, as well as the lack of access to original sources and proper education (Vanzan, 2010). For Susko, feminism in Islam is less about altering religion and more about restoring its authentic, egalitarian message within contemporary contexts.

This feminist re-reading of Islamic texts gained momentum in the early 1990s, with scholars like Farid Esack offering transformative interpretations grounded in *ijtihad*. His work, along with others, reflects an intent not to apologize for Islam, but to reshape how its doctrines are applied in social and legal settings (Badran, 2009).

Among the most contested areas of Islamic jurisprudence is the question of women's clothing. Traditional interpretations of *hadith* and Qur'anic verses have often emphasized modesty and gender differentiation in dress. One oft-cited *hadith* from Abu Hurairah reports that the Prophet said: "I will not be a witness for two types of people who are destined for the Fire... women who, although clothed, are yet naked, seducing and being seduced" (Al-Qaradawi, 1995). This *hadith* associates moral decay with immodesty, illustrating how interpretations of women's dress codes are often linked to broader discourses on social and political control.

The Qur'an also encourages men and women to dress in ways that reflect their gender and comportment. Violating these expectations is considered a deviation from the natural social order (Al-Qaradawi, 1995, p. 43). Islamic feminists have pushed back against this gender essentialism, aiming to deconstruct the moral burden disproportionately placed on women. They argue that Islamic ethics—compassion, generosity, and devotion to God—apply equally to men and women (Sakaranaho, 2008). In this framework, morality is emphasized over rigid notions of equality, with the Turkish adage *Esitlik haksızlıktır* ("equality is injustice") encapsulating the view that goodness transcends gender (Sakaranaho, 2008).

The concept of *tesettür* (modest dress) is thus viewed not as a burden exclusive to women, but as a shared moral obligation. Within marital relationships, Islamic law recognizes reciprocal rights and responsibilities between spouses. The Qur'an affirms this mutual respect, though it also grants men a degree of authority, especially as providers (Al-Qaradawi, 1995). A *hadith* recorded by Abu Dawud and Ibn Hibban, for instance, states that a husband must clothe and feed his wife as he does himself and may not strike her face or demean her (Al-Qaradawi, 1995). While

Eastern societies, including those influenced by Islam, family constitutes a significant source of social capital and identity. As Darraj (1999) points out, Arab feminists are less inclined to prioritize individual autonomy over collective well-being (Darraj, 1999). In these contexts, a woman's faith and family serve as assets rather than constraints.

Ultimately, Islamic feminism maintains that the Qur'an affirms the essential equality of all human beings. However, this ideal has been undermined by patriarchal ideologies embedded in historical jurisprudence. Islamic legal theory (*fiqh*), which took shape in the ninth century, reflects the cultural and gender norms of its time. It is this patriarchal interpretation of religious law—rather than the foundational texts themselves—that continues to shape contemporary expressions of Sharia.

A central concern for Islamic feminists lies in the interpretation of the *Hadith*—the reported sayings and deeds of the Prophet Muhammad. While some *hadiths* are authentic, others have questionable provenance, and many have been employed selectively or out of context to reinforce patriarchal practices. For this reason, Islamic feminists prioritize direct engagement with the Qur'an, Islam's foundational text, using traditional methods of *ijtihad* (independent reasoning) and *tafsir* (Qur'anic interpretation) to reframe Islamic doctrine in ways that uphold gender justice (Badran, 2009).

The issue of *hadith* authenticity has long been a matter of concern within Islamic scholarship itself. Abdul Hamid Mutawalli asserts that any *hadith* contradicting the Qur'an, conflicting with established historical facts, or describing implausible scenarios should not be considered reliable. This view underscores the need for critical engagement with Islamic traditions—particularly those that have been historically interpreted and transmitted by male scholars. Indeed, the entire edifice of classical Islamic jurisprudence rests on interpretations made exclusively by men. As Hassan (1999) notes, male scholars have shaped the ontological, theological, sociological, and eschatological understandings of Muslim women by interpreting foundational sources such as the Qur'an, *Sunnah*, *Hadith*, and *fiqh* (Hassan, 1999). Within Islamic theology, Sharia (literally “the way”) is understood as the totality of God's will as revealed to the Prophet Muhammad. In contrast, *fiqh*—literally “understanding”—is the human effort to derive legal rules from these sacred sources. Unlike Sharia, which is sacred and immutable, *fiqh* is human, temporal, and thus subject to change (Mir-Hosseini, 2006). However, patriarchal *fiqh* interpretations have often been mistaken for divine law, effectively curtailing Muslim women's legal and social rights.

This discrepancy between original Islamic teachings and their patriarchal reinterpretations is a key motivation behind the Islamic feminist movement. Dzevada

institutions. Many Western feminist theorists regard religion as a primary institution perpetuating women's subordination. As Simone de Beauvoir famously wrote in *The Second Sex*, "Man enjoys the great advantage of having a God endorse the codes he writes; and since man exercises a sovereign authority over woman, it is especially fortunate that this authority has been vested in him by the Supreme Being" (de Beauvoir, 2011). This view starkly contrasts with Islamic feminists, who argue that gender inequality stems not from the sacred texts themselves, but from their patriarchal interpretations.

Nevertheless, early Islamic feminists found resonance with certain nineteenth-century Western feminists, especially in their shared critique of religious texts. While many contemporary Western feminists have distanced themselves from religion, early figures like Mary Wollstonecraft and Elizabeth Cady Stanton did not reject sacred texts outright. Instead, they appealed to the higher moral principles of religion to advocate for gender equality. Wollstonecraft, in *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), invoked biblical references to defend women's equal moral status. Stanton, writing in the late nineteenth century, compiled *The Woman's Bible*, placing feminist demands within a religious framework (Mir-Hosseini, 2006).

The divergent trajectories of Western and Islamic feminism can largely be explained by their geopolitical contexts. As Susan Muaddi Darraj (1999) notes, while Western feminism was shaped by Enlightenment rationalism and Cartesian dualism, Islamic feminism emerged in postcolonial, war-torn societies shaped by nationalism and economic disparity (Darraj, 1999). As Badran and Cooke (1990) argue, Arab feminism developed under Western colonial rule and has often been dismissed as either anti-religious or a tool of Western imperialism. Consequently, Arab feminists face a triple struggle: against patriarchy within their own societies, against colonial domination, and against nationalist forces that portray feminism as unpatriotic (Darraj, 1999).

Another key distinction lies in Islamic feminism's stance toward male authority. Unlike traditional Western feminism, which often positions itself in opposition to male dominance, many Islamic feminists do not identify men as adversaries. In Turkey, so-called *türbanlı* (veiled) feminists have insisted that men are not their oppressors but their "friends and helpmates" (Sakaranaho, 2008). They emphasize that their goal is not to overturn traditional gender roles entirely, but to achieve freedom and equity within them. Islamic feminism promotes gender justice while acknowledging inherent differences between the sexes, often encapsulated in the principle of being "equal but different" (Sakaranaho, 2008).

Islamic feminism also tends to prioritize communal and familial roles, whereas Western feminism is often more individualistic in its orientation. In many

A distinctive feature of Islamic feminism is its transnational nature. It is both global and decentralized, not confined to specific geographic or linguistic contexts. This widespread presence refutes claims by religious conservatives that only native Arabic speakers possess the authority to interpret the Qur'an. Scholars like Amina Wadud in the United States and Iranian theologians such as Azam Taleghani challenge such assertions. Pakistani scholar Asma Barlas (Vanzan, 2010) contends that "interpreting does not necessarily require a mastery of Arabic since interpretation is not an exercise in philology."

The reinterpretation of sacred texts by Islamic feminists has resulted in tangible shifts in legal discourse and the social positioning of Muslim women. According to Vanzan (2010), these efforts "reinforce the idea that women, be they secular or religious, are struggling for the same common goal, i.e., to improve their conditions of life" (Vanzan, 2010). The reinterpretive project has allowed women to challenge the authority of the *ulama* (religious scholars) and bring gender equity to the forefront of both religious and political discussions.

Despite shared goals, tensions often arise between secular and Islamic feminist factions, especially when navigating political landscapes. This division was apparent in Yemen in 1997 when a broad coalition of women succeeded in blocking a regressive personal status law, only to later splinter under political pressures (Badran, 2009). Nowhere are these divisions more visible than in Turkey.

In Turkey, feminist activism began in earnest in the 1980s, driven by women from diverse ideological backgrounds. Initially led by former leftist activists, feminist groups launched public awareness campaigns and feminist publications such as *Kaktüs* and *Feminist* (Sakaranaho, 2008). However, by the mid-1980s, a new wave of university students and academics began publicly embracing Islamic identity by adopting modest dress, including headscarves and long coats. The state responded with a ban on veiling in universities, prompting widespread protests known as the *türban*(headscarf) movement. Eventually, Islamic dress (*tesettür*) became normalized across Turkish cities, including Istanbul (Sakaranaho, 2008). This shift alarmed secular feminists, particularly within Kemalist circles, leading to a renewed defense of Turkish secularism. By the late 1980s, the Turkish women's movement had effectively fractured into two competing camps: one secular-liberal and the other Islamic in orientation (Sakaranaho, 2008). These internal divisions underscore the complexities of the Islamic feminist movement and the importance of distinguishing it from Western feminism.

Unlike its Western counterpart, Islamic feminism emerged in a context where religion remains a central pillar of identity. From its inception in the latter half of the twentieth century, Western feminism has frequently been in tension with religious

activist Shamima Shaikh and her colleagues, both women and men, embraced the term in their activism during the 1990s. By the mid-1990s, *Islamic feminism* had become a widely recognized term, created and disseminated by Muslims throughout the global *umma* (Badran, 2009).

Some women explicitly identified as Islamic feminists from the outset. These included contributors to *Zanan*, South African religious scholars and activists, and members of Malaysia's Sisters in Islam organization. In Europe, Patrizia Khadija, the current vice president of Italy's largest Muslim association, publicly endorsed the goals of Islamic feminism. She noted, "I am very close to the Islamic feminism's discourse, because it works on the interpretation of the holy texts and therefore it goes to the very heart of the matter. In fact, the arbitrary exercise of power against women...is due to the misinterpretation of some Qur'anic verses inside certain Muslim communities" (Vanzan, 2010).

Nevertheless, not all female Muslim thinkers and writers who contributed to the movement identify with the label. For instance, Moroccan sociologist Fatima Mernissi—author of *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry* (originally published in French in 1978 as *Le harem politique* and translated into English in 1991)—is widely regarded as one of the intellectual foremothers of Islamic feminism. Yet, she considered herself a secular feminist, rather than an Islamic one (Badran, 2009).

Islamic feminism primarily employs Islamic discourse—though not exclusively—as the foundation for advocating women's rights, gender equality, and social justice. While different Islamic feminist movements and figures have pursued various goals, one overarching objective remains consistent: to demonstrate that the Qur'anic text itself is not inherently misogynistic, and in fact promotes respect for women and acknowledges their equality. The movement challenges the notion that male authority over women is divinely ordained, instead attributing this imbalance to patriarchal societies and cultural conservatism rather than to the religion itself.

To this end, Islamic feminists engage deeply with religious scholarship, undertaking rigorous study and reinterpretation of sacred texts. Their efforts include revisiting the Qur'an, the Hadith, and legal traditions. For example, scholars such as Amina Wadud, Riffat Hassan, and Fatima Naseef focus primarily on Qur'anic exegesis. Others, including Aziza al-Hibri and Shaheen Sardar Ali, critically examine legal interpretations and Sharia-backed statutes. Meanwhile, figures like Fatima Mernissi and Hidayet Tuksal have reanalyzed the Hadith with a feminist lens (Badran, 2009).

within a spiritual and Islamic framework. As Mir-Hosseini (2006) states, one of the central tenets of Islamic feminism is that it is “a gender discourse that argues for equality within an Islamic framework” (Mir-Hosseini, 2006).

Despite its theological grounding, Islamic feminism has not always been universally recognized as feminist in nature. In *Opening the Gates*, Badran and Cooke introduce the concept of “invisible feminism” to describe early feminist consciousness among Arab women. According to Darraj (1999), “early feminist consciousness and voices were for the most part hidden from the ‘larger world’ or confined to the world of women while female seclusion and the segregation of the sexes prevailed. Much of the Arab women’s feminist expression has eluded people because of its invisibility” (Darraj, 1999). This observation reveals the complexities of feminist articulation in patriarchal and segregated societies.

There is no singular or monolithic definition of Islamic feminism, just as there is no uniform model of the Islamic feminist. Anna Vanzan (2010) emphasizes that the term represents a multifaceted reality: “Rather, the locution implies a diversified reality of women who fight for their rights in an Islamic frame, either in the country of origin or in a migratory context. The phenomenon popularly called ‘Islamic feminism’ embraces a variety of Muslim women who fight for their rights while simultaneously affirming a strong religious identity” (Vanzan, 2010). While some of these women engage in gender-conscious reinterpretations of the Qur’an and other sacred texts, others work through social activism—yet all seek justice and gender equality rooted in Islamic teachings.

The Islamic feminist movement, as it is more formally recognized today, began with the contributions of Iranian women scholars such as Afsaneh Najmabadi and Ziba Mir-Hosseini. From Iran, the movement quickly spread to other Muslim-majority societies, including Egypt and Turkey, and to diasporic communities across Europe, Asia, Africa, and the Maghreb (Badran, 2009). These feminist scholars and activists aimed to defend the rights of Muslim women globally, while differentiating themselves from Western feminist paradigms. Their vision of gender equality was one that sought harmony with Islamic principles rather than opposition to them.

Najmabadi and Mir-Hosseini helped to popularize the term *Islamic feminism* through contributions to *Zanan*, a Tehran-based women’s journal founded by Shahla Sherkat in 1992 (Badran, 2009). The term resonated across the Islamic world and gained increasing traction in academic and activist circles. Saudi scholar Mai Yamani used it in her 1996 book *Feminism and Islam*, while Turkish scholars Yeşim Arat, Feride Acar, and Nilufer Göle (whose book *The Forbidden Modern* was published in Turkish in 1991 and translated into English in 1996) also employed the term to describe a new feminist current emerging in Turkey. Similarly, South African

## Introduction:

The emergence of the Third-Wave feminist movement has amplified new voices across the Middle East, advocating for a reimagined framework of feminism grounded in Islamic principles. A significant number of Islamic feminists from the Middle East and North Africa—regions where this movement has gained considerable traction—emphatically maintain that their critique is not directed against Islam itself. Rather, they challenge the patriarchal interpretations of Islamic doctrine, particularly those rooted in traditional readings of the Qur'an. These activists seek to demonstrate that Islam and feminism are not inherently incompatible. On the contrary, they argue that the pursuit of gender equality can coexist harmoniously with Islamic teachings, including those found in Sharia law.

Islamic feminists frequently utilize religious texts to support their claims, aiming to reconcile their commitment to gender justice with their spiritual identity. Their approach is largely inductive, drawing from the principles of Islamic jurisprudence (fiqh) and its interpretive traditions. They contend that the rights of women are enshrined in the Qur'an, but that these rights have historically been overshadowed or distorted by patriarchal readings of scripture and subsequent exegetical works. In response, Islamic feminists advocate for the rejection of androcentric interpretations of the Qur'an. They promote the adoption of a hermeneutic framework centered on women's lived experiences and perspectives. Through this lens, the Qur'an can serve as a tool for advocating gender equity rather than reinforcing gender hierarchies.

This paper seeks to offer a preliminary analysis of both patriarchal and feminist hermeneutics of the Qur'an, focusing specifically on key issues such as women's dress codes, marriage, and gender equality. The central question guiding this exploration is whether the patriarchal interpretation of Islamic texts constitutes the primary source of women's oppression in the Islamic world. Prior to this analysis, however, it is essential to clearly define the term *Islamic feminism* and examine the socio-political and historical contexts that gave rise to feminist discourse in Muslim-majority societies.

## Discussion:

In her seminal article *Feminism in Islam*, Margot Badran (2009) defines Islamic feminism as “a feminist discourse and practice articulated within an Islamic paradigm. Islamic feminism, which derives its understanding and mandate from the Qur'an, seeks rights and justice for women, and for men, in the totality of their existence” (Badran, 2009). This definition underscores a foundational characteristic of Islamic feminism: it is not positioned outside of religious life but operates firmly

# Islam and Feminism: Negotiating Identity Between Conflict and Reconciliation

Maed. Almarhabi, English Language Department, Al-Qunfudhah University College,  
Umm Al-Qura University, Al-Qunfudhah, Saudi Arabia

## Abstract

*This paper explores the intellectual and activist currents of Islamic feminism as a transformative force challenging patriarchal interpretations of sacred Islamic texts. Focusing on feminist hermeneutics of the Qur'an and Hadith, it examines how Muslim women across the Middle East and North Africa—particularly within Third-Wave feminist contexts—reclaim religious authority to advocate gender justice from within an Islamic framework. The study outlines the historical, socio-political, and theological conditions that have shaped Islamic feminist discourse, distinguishing it from secular and Western feminist paradigms. Through an analysis of key issues such as modest dress, marriage, legal rights, and religious authority, the paper argues that women's subjugation in Muslim-majority societies stems not from Islam itself, but from patriarchal exegesis and jurisprudence (fiqh). Highlighting the contributions of scholars like Amina Wadud, Ziba Mir-Hosseini, and Fatima Mernissi, the paper underscores the diversity and global reach of Islamic feminism while addressing its internal tensions and ongoing negotiations with secularism and tradition. Ultimately, it presents Islamic feminism as a dynamic and pluralistic movement that centers sacred texts in its pursuit of gender equality without abandoning religious belief.*

Keywords: Feminism, Third-Wave feminist, Theory, Islamic feminism, Tafsir, feminist discourse

## المستخلص

تناول هذه الورقة موضوع النسوية الإسلامية بوصفها قوةً تحويليةً في مواجهة التفسيرات الأبوية للنصوص الإسلامية المقدسة. حيث تركز الورقة على دراسة التأويل النسوي للقرآن والحديث، وكيف يمكن من خلال ذلك أن تستعيد بها النساء المسلمات في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا — وخاصة ضمن سياقات النسوية الموجة الثالثة — السلطة الدينية للدفاع عن العدالة الجندرية من داخل الإطار الإسلامي نفسه. كما تستعرض هذه الورقة الظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية واللاهوتية التي أسهمت في تشكيل الخطاب النسوي الإسلامي، وكيف أمكن لهذا التيار أن يشق طريقاً مختلفاً عن النماذج النسوية العلمانية والغربية عبر تسليطه الضوء وتحليل قضايا محورية مثل الحجاب، والزواج، والحقوق القانونية، والسلطة الدينية. تجادل الدراسة بأن تهميش النساء في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة لا ينبع من جوهر الإسلام ذاته، بل من التفسيرات الفقهية والتأويلات الأبوية للنصوص الدينية. بالإضافة إلى ذلك تسلط الورقة الضوء على إسهامات عدد من المفكرات البارزات مثل أمينة ودود، وزبية مير حسيني، وفاطمة المريني، مبرزاً تنوع النسوية الإسلامية وانتشارها العالمي، مع تناول التوترات الداخلية والمفاوضات المستمرة التي تخوضها مع العلمانية والتقليد. وفي الختام، تقدم الورقة النسوية الإسلامية بوصفها حركة ديناميكية وتعددية تتمحور حول النصوص المقدسة في سعيها إلى تحقيق المساواة الجندرية دون التخلي عن الإيمان الديني

الكلمات المفتاحية: النسوية، الموجة النسوية، الثالثة، النسوية الإسلامية، التفسير، الخطاب النسوي

## References

- Baker, R. S., & Inventado, P. S. 2014. Educational data mining and learning analytics. In J. A. Larusson & B. White (Eds.), *Learning analytics: From research to practice* (pp. 61–75). Springer.
- Chen, L., Chen, P., & Lin, Z. 2020. Artificial intelligence in education: A review. *IEEE Access*, 8, 75264–75278. <https://doi.org/10.1109/ACCESS.2020.2988510>
- Garzón, J., Kinshuk, & Baldiris, S. 2022. Systematic literature review of artificial intelligence in education: Applications and trends. *Computers and Education: Artificial Intelligence*, 3, 100072. <https://doi.org/10.1016/j.caeai.2022.100072>
- Holmes, W., Bialik, M., & Fadel, C. 2019. *Artificial intelligence in education: Promises and implications for teaching and learning*. Center for Curriculum Redesign.
- König, J., Jäger-Biela, D. J., & Glutsch, N. 202). Adapting to online teaching during COVID-19 school closure: Teacher education and teacher competence effects among early career teachers in Germany. *European Journal of Teacher Education*, 43(4), 608–622. <https://doi.org/10.1080/02619768.2020.1809650>
- Kummar, V., Kummar, A., & Singh, R. 2021. Personalized learning with artificial intelligence: A systematic review and future perspectives. *International Journal of Educational Technology in Higher Education*, 18(1), 12. <https://doi.org/10.1186/s41239-021-00248-2>
- Popenici, S. A. D., & Kerr, S. 2017. Exploring the impact of artificial intelligence on teaching and learning in higher education. *Research and Practice in Technology Enhanced Learning*, 12(1), 22. <https://doi.org/10.1186/s41039-017-0062-8>
- Richards, J. C., & Bohlke, D. 2011. *Creating effective language lessons*. Cambridge University Press.
- Williamson, B., & Piattoeva, N. 2020. Education governance and datafication. *Oxford Research Encyclopedia of Education*. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190264093.013.470>
- Zhang, K., & Aslan, A. 2021. The role of artificial intelligence in education: Current insights and future directions. *Journal of Educational Computing Research*, 59(2), 319–345. <https://doi.org/10.1177/0735633120967317>.

- 4/ **Continuous Evaluation:** Institutions should monitor AI tools for accuracy, fairness, and responsiveness to curricula.

personalization in lesson planning while raising important ethical and professional concerns. The results align with the research questions as follows:

- 1/ RQ1: AI contributes to automation by reducing teachers' workload in preparing materials (78% agreement).
- 2/ RQ2: AI supports personalization by generating differentiated resources (65% agreement).
- 3/ RQ3: Teachers identified benefits but also barriers such as privacy concerns (42%) and lack of training.
- 4/ RQ4: Teachers perceive AI as a supportive tool, not a replacement, highlighting the importance of professional expertise.

Together, these findings confirm AI's supportive but not substitutive role in lesson planning.

## 11. Limitations

This study has several limitations. First, it focuses on university teachers in Saudi Arabia, which may limit generalizability to other contexts. Second, the data relied on self-reported perceptions rather than direct classroom observation. Third, while ChatGPT was the primary tool identified, other AI platforms may yield different outcomes. Finally, the absence of advanced inferential analysis restricts the statistical depth.

## 12. Ethical Considerations

The study adhered to established ethical guidelines. Informed consent was obtained from all participants, both written (via survey agreement forms) and verbal (during interviews). All participants were assured of confidentiality and anonymity, and data were stored securely in password-protected files. Identifying details were removed to prevent disclosure. The research process respected participant autonomy and data privacy, in alignment with institutional and international ethical standards.

## 13. Recommendations

- 1/ **Institutional Training Programs:** Provide structured training for teachers to effectively integrate AI into lesson planning.
- 2/ **Policy Development:** Establish guidelines on ethical AI use, data privacy, and accountability.
- 3/ **Blended Planning Models:** Encourage approaches where AI automates routine tasks but teachers retain pedagogical control.

## 8.1 Statistical Considerations

While this study incorporated limited inferential statistical analyses (such as *t*-tests and Pearson correlations) to examine relationships between key variables, the primary focus remained on descriptive trends due to the exploratory nature of the research. Future studies with larger and more diverse samples could employ more advanced inferential techniques (e.g., regression modeling or multivariate analysis) to provide deeper insights into the factors influencing teachers' adoption and perceptions of AI in lesson planning.

In addition to descriptive statistics, inferential analyses were conducted to explore relationships and group differences among key variables. An independent-samples *t*-test was used to examine whether teachers' perceptions of AI efficiency and personalization differed based on teaching experience (less than 10 years vs. more than 10 years). Results indicated a significant difference in perceived efficiency gains from AI tools. Furthermore, a Pearson correlation analysis was performed to investigate the relationship between the frequency of AI use and perceived personalization effectiveness. The results revealed a moderate positive correlation ( $r = .47, p < .01$ ), suggesting that increased use of AI tools is associated with greater perceived personalization in lesson planning. These findings strengthen the empirical evidence of the study and highlight how teaching experience and AI usage patterns influence teachers' perceptions of AI-supported lesson planning.

## 9. Discussion

This study highlights both the opportunities and challenges of using AI for lesson planning. Consistent with Chen et al. (2020), findings confirm AI's efficiency in generating adaptive materials, but concerns mirror Zhang & Aslan (2021), who note risks of bias and privacy issues. Teachers' cautious approach suggests that AI is best understood as an augmentative rather than a substitutive tool (Williamson & Piattoeva, 2020).

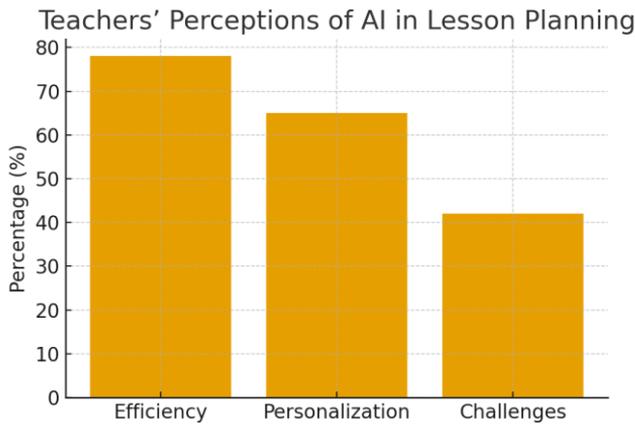
The integration of AI demands careful policy design, professional training, and ongoing evaluation. Limitations include over-reliance on descriptive statistics and the scope of AI tools (limited primarily to ChatGPT). Nevertheless, this study adds empirical evidence from Saudi Arabian university teachers, enriching the global perspective on AI in education.

## 10. Findings

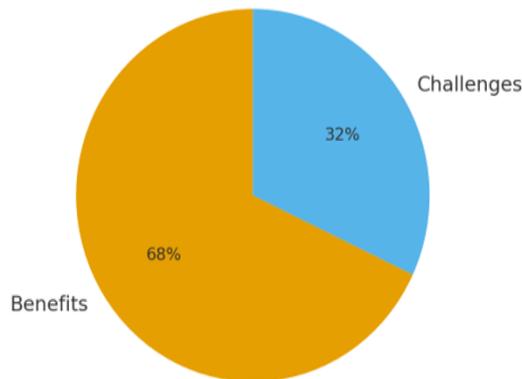
The findings demonstrate that AI significantly enhances efficiency and

Qualitative analysis revealed three key themes:

1. Time-saving benefits – Teachers emphasized automation of repetitive tasks.
2. Enhanced differentiation – Teachers highlighted AI’s capacity to adapt to varied student needs.
3. Barriers to adoption – Concerns about trust, ethical issues, and insufficient training were frequent.
4. Representative teacher quotes include: “AI generates lesson frameworks faster than I ever could, but I still adapt them for my class context,” and “It helps personalize content, but I don’t fully trust it without review.”



**Figure 1. Teachers' Perceptions of AI in Lesson Planning (Efficiency, Personalization, Concerns)**



**Figure 2. Benefits vs. Challenges of AI in Lesson Planning**

algorithmic bias, and the potential for over-reliance on technology raise important questions about the role of AI in education. Williamson and Piattoeva (2020) argue that AI should be viewed as a tool to support, rather than replace, human educators. Furthermore, the successful integration of AI into education requires addressing issues such as digital literacy among educators, equitable access to technology, and the development of policies and frameworks that ensure ethical and responsible use of AI in educational settings.

## 7.6. Research Gap

While existing literature provides valuable insights into the applications of AI in education, there remains a need for more empirical research focused specifically on AI in lesson planning. Most studies have concentrated on AI's role in assessment, adaptive learning systems, and student support services, leaving a gap in understanding how AI can reshape the daily planning process for teachers. Future research should explore how AI can support teachers in balancing efficiency, personalization, and professional autonomy in lesson planning. Investigating the perspectives of educators, students, and other stakeholders will provide a more comprehensive understanding of the benefits and challenges associated with AI integration in lesson planning.

### 1. Data Analysis

Quantitative data collected from the survey were analyzed using descriptive statistics (frequencies, percentages, and means) to summarize participants' perceptions of AI's impact on lesson planning. Additionally, inferential statistical tests, including independent-samples t-tests and Pearson correlation analyses, were conducted where appropriate to explore relationships between participants' teaching experience, frequency of AI use, and perceived benefits.

Qualitative data from the semi-structured interviews were analyzed using a thematic analysis approach. Transcripts were open-coded to identify initial concepts, followed by axial coding to group codes into broader categories and emergent themes. To ensure the reliability and trustworthiness of the analysis, two independent researchers coded a subset of the data, achieving a high level of inter-coder agreement (Cohen's  $\kappa = 0.87$ ). Discrepancies were discussed and resolved collaboratively to refine the coding framework.

Quantitative results showed that 78% of teachers reported AI significantly reduced the time required to prepare lesson plans. Additionally, 65% noted enhanced personalization for diverse learners, while 42% expressed concerns about data privacy and over-reliance on technology.

content to meet the needs of diverse learners. Popenici and Kerr (2017) discuss the potential of AI to automate aspects of lesson planning, thereby reducing the administrative burden on teachers and allowing them to focus more on instructional delivery. Platforms like Squirrel AI and Century Tech utilize AI algorithms to analyze student performance data and recommend personalized learning pathways. These systems can suggest appropriate resources, activities, and assessments tailored to individual student needs, promoting a more personalized and efficient approach to lesson planning (Chen et al., 2020). Despite the advantages, the adoption of AI in lesson planning is not without challenges. Zhang and Aslan (2021) highlight concerns related to data privacy, algorithmic bias, and the need for transparency in AI decision-making processes. Educators must be equipped with the necessary skills and knowledge to critically evaluate AI-generated recommendations and integrate them effectively into their teaching practices.

#### **7.4. AI and Personalization of Instruction**

Personalized learning, which tailors educational experiences to individual student needs, preferences, and abilities, is a central goal of contemporary education. AI technologies play a crucial role in facilitating personalized instruction by analyzing vast amounts of student data to identify learning patterns and predict outcomes. Baker and Inventado (2014) note that AI systems can provide real-time feedback, adjust learning pathways, and recommend resources that align with each student's learning profile. Kumar et al. (2021) further emphasize that AI-enabled personalized learning can enhance student engagement, motivation, and academic achievement by addressing the unique needs of each learner. However, the implementation of personalized learning through AI presents several challenges. Zhang & Aslan (2021) discuss critical challenges associated with the integration of artificial intelligence in education, including data privacy concerns, the digital divide, and the necessity of ensuring equitable access to AI tools. They further emphasize that the effectiveness of personalized learning is highly dependent on the quality of the data collected, the design and transparency of AI algorithms, and the ability of educators to interpret and apply AI-generated insights effectively in their instructional practices.

#### **7.5. Opportunities and Limitations**

The integration of AI into education offers numerous opportunities, including increased efficiency, enhanced personalization, and improved student outcomes. AI can automate administrative tasks, provide data-driven insights, and support differentiated instruction strategies, thereby allowing educators to focus more on teaching and less on routine tasks. However, the adoption of AI in education also presents several limitations and challenges. Ethical concerns related to data privacy,

## **7. Literature Review**

### **7.1 Artificial Intelligence in Education**

Artificial Intelligence (AI) is revolutionizing education by enhancing teaching and learning processes. AI technologies, such as intelligent tutoring systems, learning analytics, and adaptive learning platforms, have been integrated into various educational settings to support both educators and students. According to Holmes et al. (2019), AI applications in education range from automating administrative tasks to providing personalized learning experiences. These technologies enable real-time data analysis, allowing for timely interventions and support tailored to individual learner needs. Recent systematic reviews have highlighted the growing role of AI in education. For instance, a study by Garzón, Kinshuk, and Baldiris (2022) emphasize the potential of artificial intelligence to improve educational outcomes through personalized learning pathways and more efficient resource allocation. However, they argue that the successful implementation of AI in education requires careful attention to ethical considerations, data privacy concerns, and the provision of ongoing professional development to enable teachers to integrate these technologies effectively into their classrooms.

### **7.2. Lesson Planning: Challenges and Importance**

Lesson planning is a fundamental aspect of effective teaching, providing a structured approach to delivering curriculum content and achieving educational objectives. Richards and Bohlke (2011) assert that well-designed lesson plans facilitate student engagement, promote active learning, and ensure alignment with learning standards. However, teachers often encounter challenges in the lesson planning process, including time constraints, large class sizes, and the need to accommodate diverse learning styles and abilities (König et al., 2020). Traditional lesson planning methods, while valuable, may not fully address the complexities of modern classrooms. The increasing diversity of student populations and the rapid pace of curriculum changes necessitate more dynamic and flexible approaches to lesson design. AI technologies offer promising solutions to these challenges by automating routine tasks, providing data-driven insights, and supporting differentiated instruction strategies.

### **7.3. AI in Automating Lesson Planning**

The integration of AI into lesson planning processes has gained significant attention in recent years. AI-powered tools can assist educators in generating lesson plans, aligning instructional materials with curriculum standards, and adapting

## 6.1 Sampling Method and Participants

A purposive sampling strategy was employed to recruit participants with prior experience in using artificial intelligence tools for lesson planning. The study sample consisted of 120 university teachers from various disciplines in Saudi Arabia, each with 10–15 years of teaching experience their age 35 – 50 years 60 male and 60 female post graduates. Teacher of English by profession familiarity with AI platforms such as ChatGPT. From this group, a subsample of 15 participants took part in semi-structured interviews, providing in-depth qualitative insights into their experiences, perceptions, and strategies for integrating AI into instructional planning.

## 6.2 AI Tools Used

The primary artificial intelligence tool examined in this study was ChatGPT, a generative language model widely used by educators to support instructional design. Participants reported using ChatGPT to generate lesson objectives, structure instructional sequences, adapt materials for diverse learners, and create differentiated activities aligned with curriculum requirements. In addition, some participants mentioned experimenting with other AI-assisted platforms, such as Squirrel AI and Century Tech, for personalized content recommendations and data-driven instructional support. These tools collectively provided the context for exploring AI's role in automating and personalizing lesson planning.

## 6.3 Survey and Interview Instruments

Data were collected using two complementary instruments: a structured survey and semi-structured interviews. The survey consisted of both closed- and open-ended items designed to measure teachers' perceptions of AI's impact on lesson planning, including aspects such as efficiency, personalization, ethical considerations, and professional challenges. The instrument also gathered information on participants' teaching experience, frequency of AI tool usage, and types of tasks supported by AI.

The semi-structured interview protocol was developed to explore participants' experiences in greater depth. Key thematic areas included their practical use of AI in lesson design, perceived benefits and limitations, approaches to integrating AI recommendations into existing curricula, and concerns related to data privacy and teacher autonomy. All instruments were reviewed by two experts in educational technology to ensure content validity, and the interview guide was piloted with a small group of educators before data collection.

#### **4. Research Questions:**

1. How does Artificial Intelligence contribute to the automation of lesson planning for teachers?
2. In what ways does AI support the personalization of lesson plans to meet diverse student needs?
3. What are the perceived benefits and challenges teachers face when using AI-based lesson planning tools?
4. How can AI and teacher expertise complement each other in the process of instructional design?

#### **5. Objectives of the Study:**

1. To examine the role of AI in automating routine aspects of lesson planning.
2. To analyze the potential of AI to personalize instructional materials for diverse learners.
3. To identify the challenges and limitations associated with AI-based lesson planning tools.
4. To evaluate how AI can support, rather than replace, teachers' professional decision-making in instructional design.

#### **6. Methodology**

This study employed a mixed-methods approach to provide a comprehensive understanding of the role of Artificial Intelligence in automating and personalizing lesson planning. Quantitative data were collected through surveys distributed to 120 university teachers in Saudi Arabia, representing various disciplines with 10–15 years of teaching experience. Participants were selected using purposive sampling, ensuring they had prior exposure to AI-based lesson planning tools. Qualitative insights were obtained through semi-structured interviews with 15 participants. The AI tool primarily referenced in this study was ChatGPT, which teachers reported using to generate lesson ideas, structure plans, and adapt materials for diverse learners. The survey included both closed- and open-ended questions focusing on efficiency, personalization, challenges, and ethical considerations. Interviews explored teachers' attitudes, experiences, and adaptation strategies in greater depth. Data analysis employed descriptive statistics for survey responses, supported by inferential insights where relevant, and thematic coding for interviews. The qualitative analysis was conducted using open and axial coding to ensure reliability, with representative quotes selected to highlight key themes.

## **1. Introduction:**

The rapid integration of Artificial Intelligence (AI) into education has transformed traditional teaching practices by providing tools that enhance efficiency, adaptability, and personalization. One of the most critical areas where AI demonstrates potential is lesson planning—an essential yet time-intensive responsibility for teachers. Traditionally, lesson planning requires educators to balance curriculum requirements, student needs, and instructional strategies, often under significant time constraints. AI-powered systems, however, can streamline this process by automating repetitive tasks, generating tailored instructional materials, and adapting lessons to suit diverse learners. Examining the role of AI in lesson planning is therefore vital to understand its pedagogical, practical, and ethical implications in modern classrooms.

## **2. Statement of the Problem:**

While AI offers promising solutions for automating and personalizing lesson planning, its actual impact on teaching practices and learning outcomes remains underexplored. Many educators still rely heavily on traditional methods, facing challenges such as limited preparation time, diverse classroom needs, and the pressure to align with evolving curricula. Although AI tools claim to address these challenges, questions remain regarding their effectiveness, accessibility, and the extent to which they can complement rather than replace teachers' professional judgment. Without clear evidence, schools and educators may struggle to adopt AI confidently and effectively.

## **3. Significance of the Study:**

This study is significant for several reasons:

1. For teachers: It explores how AI can reduce workload, support creativity, and provide adaptive lesson materials tailored to students' needs.
2. For students: It highlights how AI-driven personalization can foster more inclusive and engaging learning experiences.
3. For policymakers and institutions: It provides insights into the potential benefits and limitations of AI integration in curriculum design and teaching practices.
4. For researchers: It contributes to the growing body of literature on AI in education by specifically focusing on the underexamined area of lesson planning.

# The Role of Artificial Intelligence in Automating and Personalizing Lesson Planning for Teachers

Dr. Lana Hussain Ahmed Shahata – AL Khaleej Company at King Saud University

Elfadil Mahgoub Ibrahim Ahmed - Assistant Professor - Department of English - Faculty of Education - Alzaiem Alazhari University.

## Abstract

*The rapid integration of Artificial Intelligence (AI) into education is reshaping teaching and learning processes, particularly in the area of lesson planning. Lesson planning is a foundational responsibility for educators, encompassing curriculum alignment, instructional strategies, and consideration of diverse student needs. Traditionally, this process is time-intensive and demands careful professional judgment. AI technologies, however, offer innovative solutions by automating repetitive planning tasks, generating adaptive learning materials, and personalizing instruction based on student data. This study investigates the multifaceted role of AI in automating and personalizing lesson planning, employing a mixed-methods approach that combines surveys of 120 university teachers in Saudi Arabia and in-depth interviews with 15 participants. Findings indicate that AI enhances efficiency, supports differentiation, and provides teachers with tools for creative instructional design while raising concerns regarding ethical considerations, data privacy, and the necessity of professional oversight. Recommendations emphasize structured professional development, policy guidelines for ethical AI use, and hybrid models blending AI support with human judgment. The study contributes to the growing body of literature on AI in education and highlights both opportunities and challenges in modernizing lesson planning practices.*

Keywords: Artificial Intelligence, Lesson Planning, Personalized Learning, Education Technology, Teacher Support

## المستخلص

يشهد دمج الذكاء الاصطناعي في التعليم تحولاً سريعاً في أساليب التدريس والتعلم، ولا سيما في مجال تخطيط الدروس. يُعد تخطيط الدروس من المسؤوليات المهنية الجوهرية التي تشمل مواءمة المناهج، وتطبيق استراتيجيات تعليمية فعّالة، وتلبية احتياجات الطلاب المتنوعة. تقليدياً، يُعد هذا التخطيط عملية مستهلكة للوقت، وتعتمد بشكل كبير على الحكم المهني للمعلم. يوفر الذكاء الاصطناعي حلولاً مبتكرة من خلال أتمتة المهام المتكررة، وإنشاء مواد تعليمية تكيفية، وتخصيص العملية التعليمية بناءً على بيانات الطلاب. تهدف هذه الدراسة إلى استكشاف دور الذكاء الاصطناعي في أتمتة وتخصيص تخطيط الدروس باستخدام منهجية مختلطة، جمعت بين استبانات شملت (١٢٠) معلماً جامعياً في المملكة العربية السعودية، ومقابلات معمقة مع (١٥) مشاركاً. أظهرت النتائج أن الذكاء الاصطناعي يعزز الكفاءة، ويدعم التعليم المتميز، ويوفر أدوات مبتكرة للتصميم التعليمي، مع إبراز تحديات تتعلق بالأخلاقيات والخصوصية والرقابة. تشمل التوصيات تقديم برامج تدريبية مهنية من منظمة، ووضع إرشادات أخلاقية لاستخدام الذكاء الاصطناعي، واعتماد نماذج هجينة تجمع بين دعم الذكاء الاصطناعي والخبرة البشرية. تسهم الدراسة في إثراء الأدبيات البحثية حول استخدام الذكاء الاصطناعي في التعليم، مسلطة الضوء على الفرص والتحديات المرتبطة بتحديث ممارسات تخطيط الدروس الحديثة.

الكلمات المفتاحية: الذكاء الاصطناعي، تخطيط الدروس، التعلم المخصص، التكنولوجيا التعليمية، دعم المعلمين

## Publication Rules and Conditions

ADAB is a peer-reviewed scientific journal issued bi-annually in June and December by the Faculty of arts, University of Khartoum. It accepts research in Arts, Fine arts and humanities as per rules and conditions given below:

1. Manuscript submitted for possible publication has not been published or submitted for publication elsewhere.
2. Manuscript submitted for possible publication in the journal is subject to peer-review conducted by specialised researchers based on objective criteria.
3. Two printed copies of the manuscript along with a CD containing the research should be handed over or emailed to;  
journal.art@uofk.edu or prof.siddig.alrattyah@gmail.com.
4. Manuscript should be 5000-10000 words long, with a single page abstract of 200 words in Arabic and English, followed by 5 key words highlighting the most important themes addressed by the manuscript. It should be also taken into account that the first page must contain the title of the manuscript, researcher's name, name of university or academic institution and the e-mail address.
5. The journal publishes book reviews of a maximum of 2000 words published within two years. The book's title, author's name, place and date of publication and the number of pages should appear at the top of page. The review process includes presentation, analysis and criticism and detailed summary of the book's content, paying attention to the credibility of the author's sources and his/her conclusions.
6. Manuscript should be documented scientifically by including the sources and references used by the researcher organised alphabetically at the end of the manuscript. Sources of a manuscript written in a foreign language should be organised in one of the standard formats (e.g. APA, MLA, MCF, etc.).
7. Research published by the journal expresses only the opinions of its author; they do not necessarily reflect the opinion of the journal, or any other institution associated to the researcher.
8. Editorial board has the right to make necessary editing and modifications; and decision to accept or reject the manuscript is made upon the recommendation of the referee.
9. Paying the publication fees imposed on non-Sudanese researchers, Sudanese researchers abroad, or researchers from outside the university, each according to his category.



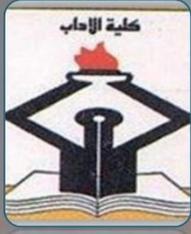
## Contents

### Arabic Section

١	التوظيف السياسي للأسطورة في المسرح السوداني (نبته حبيبي/ مأساة يروول أنموذجاً). د. سلوى عثمان أحمد محمد .....
٤٥	٢. نماذج مختارة من تعدد آراء الفارسي في المسألة النحوية الواحدة. د. أديب محمد عبد الصفي .د. كمال حامد عبد الله .....
٦٩	٣. تقاطع اللسانيات الوظيفية مع مرحلة تأسيس البلاغة العربية. د. ندى نور الدائم سيد أحمد .....
٩١	٤. الجواب النحوي على من ادعى أنّ في القرآن خطأً نحويًا. د. محيي الدين محمد جبريل محمد .....
١١٩	٥. شُحُّ النفس في القرآن الكريم: دراسة نفسية. د. السر أحمد محمد سليمان .....
١٥٣	٦. اللوحات الشعبية في شعر المجذوب. د. قاسم نسيم حماد حربة .....
١٩٣	٧. التمويل الإسلامي وأثره على القطاع الزراعي. د. أزهرى عثمان إبراهيم عامر .....
٢٢٧	٨. الدعم النفسي والاجتماعي وأثره في دور المرأة من وجهة نظر المرأة المتأثرة بالحرب. دراسة ميدانية على النساء السودانيات. د. أم العز يوسف المبارك .....

### Foreign Section

299	9. The Role of Artificial Intelligence in Automating and Personalizing Lesson Planning for Teachers. Dr. Lana Hussain Ahmed Shahata, Elfadil Mahgoub Ibrahim Ahmed .....
311	10. Islam and Feminism: Negotiating Identity Between Conflict and Reconciliation. Maeced. Almarhabi .....



# ADAB



Journal of Faculty of Arts, University of Khartoum

ISSN 0302- 8844

A Scientific bi-annual Refereed Journal Issued by the Faculty of Arts, University of Khartoum

**Issue No. 54. Vol. 1. Jan. 2026**

Editorial Board	Advisory Board
<p><b>Editor-in-Chief</b> Prof. Siddig Mustafa Elrayah <b>Managing Editor</b> Prof. Azhari Mustafa Sadig Ali <b>Editorial Members</b> Prof. El-Sadig Yahya A. Ezza Dr. Mohammed Alfatih Hayati Dr. Afaf Mohammed Elhassan Ibrahim Dr. Rasha Albaroudi Dr. Nadra Abdalla Ali Dr. Waleed Omer NourAldaim Dr. Ahmed AbdelMouniem <b>Secretary</b> Waleed Modather Sara Mamoun</p>	<p>Prof. Fadwa Abdel Rahman Ali Taha Prof. Ali Osman M. Salih Prof. Galal El-Din El-Tayeb Prof. Rugaia Elsayed Etayeb Alabass Prof. Hamadalneel M. Alhassan Prof. Hussein Al Noor Youssef Prof. Yahia Fadl Tahir Prof. Mubarak Husayn Najmalddin Dr. Younis Al-Amin Dr. Mahasin Hag Al-Safi Dr. Hassan Ali Eissa</p>
<p><b>Contributions:</b> Addressed to the Editor: Faculty of Arts, University of Khartoum. P.O. Box 321 or by e-mail: <a href="mailto:siddig.alrayyah@uofk.edu">siddig.alrayyah@uofk.edu</a> or <a href="mailto:journal.art@uofk.edu">journal.art@uofk.edu</a></p>	



# ADAB

Journal of Faculty of Arts, University of Khartoum

ISSN 0302- 8844

A Scientific bi-annual Refereed Journal Issued by the Faculty of Arts, University of Khartoum

Issue

54

Vol

1

January 2026