

العلوم



ترخيص رقم 2022/244

متخصصة بالبحوث العلمية المحكمة

مجلة فصلية مؤقتة، متخصصة بالأدب والعلوم الإنسانية والاجتماعية

السنة الثانية
تموز
العدد 9

ISSN 2959-9423

■ النسوية، مسارات تطويرية، أسس ابستمولوجية ورؤية نقدية / أ.د. سحر حجازي

■ الزواج المختلط بين مختلفي الدين في المجتمع اللبناني / أ.م.د. تيريز سيف

■ أدوات المعرفة عند فلاسفة المسلمين / أ.م.د. الشيخ علي طالب

■ «ثقافة الحياة» في فكر السيد نصر الله / د. الشيخ أحمد جاد الكريم النمر

■ الخطاب الديني في الحرب الإسرائيلية وتوظيفه السياسي / لارا طلال سليمان

■ أزمة الهوية الوطنية وأثرها على النظام السياسي في لبنان / نجاح حسين مشكور آل عيسى

■ حرية الرأي والتعبير وإشكالية التطبيق / أسامة فاضل كاظم الجبوري

■ The Uprising Conflict in Prompt Writing / Dr. Lilian Nasser Abi Shakra

دار بيروت الدولية



للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان



009613973983

بسم الله الرحمن الرحيم

العلوم



متخصصة بالبحوث العلمية المحكمة

ترخيص رقم 2022/244

مجلة فصلية مؤقتاً، متخصصة بالآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية

الرقم التسلسلي المعياري لتعريف المطبوعات: ISSN 2959-9423

رئيس التحرير والمدير المسؤول

د. حسن محمد إبراهيم

00961 3 973983

موقع المجلة الإلكتروني: www.sadaloulum.com

البريد الإلكتروني: sadaloulum@gmail.com

الرقم التسلسلي المعياري الدولي لتعريف الدوريات لإلكترونية: ISSN 2959-9431

الاشتراكات: للأفراد داخل لبنان \$ 80 أو ما يعادلها
للمؤسسات \$ 125 أو ما يعادلها
مع رسوم البريد ضمناً

تصدر عن:

دار بيروت الدولية

للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان

009613973983



إخراج في

Website Designed & Developed by
Eng. Ahmad Ali Raychouni
Software Engineer

تصميم شعار المجلة:
حسين جفال

Majed Mostafa
+961 70 743 117

إنّ الآراء والأفكار الواردة في الأبحاث لا تعبر بالضرورة عن رأي إدارة المجلة وفكرها



أسرة التحرير والهيئة الاستشارية العلمية وهيئة التحكيم في مجلة «صدى العلوم»

رئاسة التحرير			
الاسم	الاختصاص	الجامعة	البلد
د. حسن محمد إبراهيم	تاريخ سياسي معاصر	رئيس التحرير	لبنان

الهيئة الاستشارية العلمية			
الاسم	الاختصاص	الجامعة	البلد
أ.د. زينب الملا السلطاني	علوم القرآن ولسانيات	رئيسة جامعة الزهراء عليها السلام في كربلاء	العراق
أ.د. محمد محسن	علوم الإعلام والاتصال	عميد سابق للمعهد العالي للدكتوراه في الآداب والعلوم الانسانية والاجتماعية في الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. هبة شندب	اللغة الانكليزية	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. هويدا الترك	علوم اجتماعية	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. عصام الحاج علي	تاريخ إسلامي	الجامعة اللبنانية	لبنان

هيئة التحرير			
الاسم	الاختصاص	الجامعة	البلد
أ.د. محمود عواد	لغة إنكليزية	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. يسرى مازح	لغة إنكليزية	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.م.د. آني جوكوليان	لغة إنكليزية	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. طراد حمادة	فلسفة	وزير سابق / الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. خنجر حمية	فلسفة	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. معضاد رحال	علوم اجتماعية	الجامعة اللبنانية	لبنان

أ.د. يوسف طباجة	علوم اجتماعية	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. محمد مراد	تاريخ	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.م.د. يحيى فرحات	تاريخ	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. قيس الجنابي	تاريخ / حضارة الشرق الأدنى القديم	جامعة بابل	العراق
أ.م.د. نبيل سرور	علوم سياسية واقتصادية	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. صفاء الحفيظ	الأدب العربي الحديث	جامعة بابل	العراق
أ.م.د. حسن الزهيري	لغة عربية ونحو	الكلية التربوية المفتوحة / بابل	العراق
د. زينب الطحان	لغة عربية / سرد روائي	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. مايا خالد	لغة فرنسية / ألسنية	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. فاتن قبرصلي	لغة فرنسية / أدبي	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. محمد عبده	حقوق	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. عبيد كمال الحركة	حقوق	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. مهى المصري	آثار	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.م.د. حيدر خير الدين	آثار	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.م.د. جعفر فضل الله	آثار وتاريخ الفن / سياحة وفنادق	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. خليل إبراهيم خلف الدليمي	إدارة أعمال	جامعة إربد الأهلية	الأردن
أ.م.د. علي زعيتر	اقتصاد	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. سحر حجازي	علم نفس اجتماعي	الجامعة اللبنانية	لبنان
د. فاطمة دقماق	علم نفس	الجامعة الإسلامية	لبنان
أ.د. صليحة لكحل	علم اجتماع جنائي	جامعة «أحمد بن يحيى الونشريسي» تيسمسيلت	الجزائر
أ.د. فراس الربيعي	جغرافية سياسية	جامعة ديالى	العراق
أ.م.د. حميدة العجل	تنمية اقتصادية اجتماعية	جامعة العجنان	لبنان



أهداف مجلة «صدي العلوم»

يسرّ إدارة مجلة «صدي العلوم» الصادرة في لبنان، بناء على القرار الرقم (244/2022) الصادر عن وزارة الإعلام، بتاريخ 18 تشرين الثاني 2022، والمصنفة «مطبوعة شهرية، غير سياسية، باللغات العربية، الفرنسية والانكليزية، متخصصة بالبحوث العلمية المحكمة»، وبشخص مديرها العام ورئيس التحرير الدكتور حسن محمد إبراهيم، والتي تضم نخبة من الأستاذة الجامعين برتبة بروفيسور من ذوي الكفاءة العلمية المرموقة في مختلف العلوم، ليشكلوا أسرة التحرير واللجنة الاستشارية العلمية المحكمة، أن تعلن أهدافها، التي ترتقي بالإنسان والعلوم الإنسانية وتفتخر بأنها تعمل لها ومن أجلها، ومن أبرز أهدافها:

- احترام الإنسان وعقله وروحه وفكره ومعتقد الخير والصالح.
 - تقديم ونشر رسالة العلم والعلوم لما فيه خير الإنسان والإنسانية والتعبير عن الأخلاقيات السامية.
 - التواصل فيما بين الإنسان وأخيه الإنسان من خلال نقل الرسالة العلمية ضمن مكارم الأخلاقية.
 - توسيع آفاق التواصل العلمي بين مختلف الباحثين من مختلف الدول.
 - إفساح المجال للباحثين، في شتى دول العالم، لنشر بحوثهم ودراساتهم العلمية بهدف إظهار الحقائق وتعميم الفائدة.
 - نشر الرسالة العلمية التي تحافظ على كينونة الإنسان والإنسانية.
- نأمل من الجميع التعاون، وستجدون المجلة بخدمتكم لما هو خير لنا ونشر العلوم إن شاء الله.

شروط النشر في مجلة «صدي العلوم»

يسرّ إدارة مجلة «صدي العلوم» الصادرة في لبنان، بناء على القرار الرقم (244/ 2022) الصادر عن وزارة الإعلام، بتاريخ 18 تشرين الثاني 2022، والمصنفة «مطبوعة شهرية، غير سياسية، باللغات العربية، الفرنسية والانكليزية، متخصصة بالبحوث العلمية المحكمة»، وبشخص مديرها العام ورئيس التحرير الدكتور حسن محمد إبراهيم، واللجنة العلمية والاستشارية، أن تضع معايير نشر البحوث العلمية على صفحاتها، أهمها:

1. أن يكون البحث جديداً، وغير منشور سابقاً في أية وسيلة نشر أخرى، سواء كانت ورقية أم إلكترونية، أو مشاركاً في أي مؤتمر علمي، أو مرسلًا إلى أية مراكز علمية وتدريبية، أو أن يكون منسوخاً عن أية جهة أخرى، وحالما يرسل الباحث بحثه للنشر، فإن ذلك يُعتبر تعهداً منه بذلك، ويتحمل كافة التبعات القانونية والعلمية والمعنوية والمالية، في حال المخالفة.
2. أن يتطابق البحث مع الشروط العلمية من حيث الدقة والموضوعية والرصانة والتوثيق وتقديم المعلومات الجديدة.
3. التقيّد بمسألة الاستتال ونسبة الاقتباس ضمن المعايير العلمية المعتمدة في الدراسات الجامعية.
4. يُعرض البحث على اللجنة الاستشارية العلمية، وتقوم إدارة المجلة بعدها بإخطار الباحث بمقبولية البحث أو رفضه.
5. بعد وضع الملاحظات العلمية، يتوجّب على الباحث الالتزام بها والعمل على تنفيذها، وفي حال عدم التقيّد بالتنفيذ، تكون المجلة في حلّ من نشر البحث أو إرجاعه للباحث ويصبح ملكاً لها، ولا يمكن للباحث نشره في أية وسيلة أخرى، ولا يحقّ له الاستفادة منه.
6. يتوجب على الباحث دفع الرسوم المالية قبل نشر بحثه، وفي حال قرّر الباحث عدم النشر فيتوجب عليه دفع رسوم التدقيق والتحكيم البالغة (50%)، من قيمة المبلغ الإجمالي المتفق عليه، ويتم استيفاء رسوم التدقيق والتحكيم قبل الشروع بها، وذلك بعد إبلاغه بالموافقة على قبول البحث للنشر.
7. تؤوّل ملكية البحث أو الدراسة إلى المجلة، ولا يمكن للباحث نشره مجدداً في أي



وسيلة نشر أخرى، ويتحمل كافة المسؤولية القانونية والمعنوية والعلمية في حال مخالفته ذلك، وتحفظ المجلة لنفسها بإدخال بعض التعديلات البسيطة.

8. منهجية البحث: هناك نموذجان في اعتماد المنهجية:

أ) منهجية هارفرد من حيث توثيق الهوامش في أسفل الصفحة، على الشكل التالي:

– اسم المؤلف، عائلة المؤلف: عنوان الكتاب (بولد)، دار النشر، مكان دار النشر، الطبعة، تاريخ الطبعة، الصفحة.

– ثم يعاد إدراج المصادر والمراجع في ختام البحث بنفس الطريقة السابقة، لكن مع تعديل بسيط، بكتابة عائلة المؤلف قبل اسمه.

ب) منهجية «APA»:

– من حيث ترقيم الفقرات بالأرقام، مثال: (1). لعنوان الفقرة الرئيسية الأولى،

ثم (1.1). لعنوان الفقرة الفرعية فيها، ثم (1.1.1). لعنوان الفقرة الفرعية

الأدنى؛ ثم نعود إلى الرقم (2). لعنوان الفقرة الرئيسية الثانية، التي بدورها

يندرج فيها العناوين الفرعية الأخرى بصيغة (1.2) و (1.1.2). إلخ.

– وضع توثيق المصدر أو المرجع على السطر في المتن ضمن (هالين)، بصيغة (عائلة المؤلف، سنة الطباعة، الصفحة).

– إدراج كافة المصادر والمراجع في نهاية البحث وفق الصيغة التالية:

• إن كان المرجع أو المصدر كتاباً:

اسم المؤلف، عائلة المؤلف (دون أي صفة علمية أو سياسية أو إدارية):

تاريخ النشر (بين قوسين)، عنوان المصدر (بخط عريض)، رقم الطبعة

(بين قوسين)، اسم المحقق أو المترجم، دار النشر، مكان النشر، رقم

الجزء (إن وُجد). مثال:

مراد، محمّد. (2005)، تاريخ لبنان الحديث، (ط 4)، دار الولاء، بيروت، ج 3.

• إن كان المرجع من مجلة علمية محكمة:

وضع اسم الباحث بعد اسم الشهرة، تاريخ النشر بين قوسين، عنوان

المقالة (بخط عريض) بين علامتي تنصيص «.....»، اسم المجلة

(بخط عريض)، مكان النشر، الفصل، رقم العدد. مثال:

حجازي، سحر. (2025)، «المنهجية العلمية في تقديم الخدمات الإرشادية والدعم النفس-اجتماعي، أثناء الحروب والأحداث الطارئة»، مجلة صدى العلوم، بيروت، كانون الثاني، العدد 7.

9. أن لا يتجاوز البحث العشرين صفحة بصيغة World، بمحتوى تقريبي بحدود (250) كلمة فقط في الصفحة الواحدة، وفي حال تجاوز الصفحات الرقم المحدد، فإن للمجلة حق زيادة أجور النشر المتفق عليها.

10. التقيّد بشروط التنسيق الفنيّ عند كتابة البحث على الحاسوب (الكمبيوتر)، باعتماد الخط Times New Roman للبحوث العربية، بقياس (15) للنص، و (17) للعنوان، ونفس الخط للبحوث باللغة الفرنسية أو الإنكليزية، وكذلك الأرقام، بقياس (15) للنصّ، و (17) للعنوان.

11. تبتعد الكتابة في بداية الفقرة عن الحدّ الأساس للكتابة، ليتبيّن ابتداء الفقرات.

12. إضافة الفاصل بين الفقرات، ليتبيّن انتهاء الفقرة وابتداء الأخرى.

13. وضع مستخلص في بداية البحث مع كلمات مفتاحية.

14. ترجمة المستخلص مع الكلمات المفتاحية إلى إحدى اللغتين، الفرنسية أو الإنكليزية.

15. إرسال البحث منسقاً ضمن صيغة وورد (word)، إلى بريد المجلة الإلكترونيّ أو عبر الواتس أب أو التلغرام من خلال رقم الهاتف المعتمد.

16. من أجل حفظ حق الباحث، يتوجب على المجلة إدراج اسمه وصفته العلمية عند نشر بحثه.

17. إن المجلة وإدارتها في حلٍّ من أية تبعات نتيجة القوانين والقرارات الإدارية والتنظيمية الصادرة عن المؤسسات الرسمية أو الوزارات المعنية، أو حتى إصدار قرارات إدارية وتنظيمية صادرة عن الجامعات، وذلك في لبنان أو خارجه، وبالتالي غير مسؤولة عن متعلّقات تلك القوانين والقرارات. وبمجرد أن يوافق الباحث على نشر بحثه، فإنه يتحمّل شخصياً تلك التبعات، سواء المالية أو القانونية أو الإدارية أو التنظيمية أو غيرها.

18. تبلغ إدارة المجلة الباحث موعد نشر بحثه ورقم العدد، على أن تكون مهلة النشر في كامل الشهر المخصّص للإصدار.

نأمل من الجميع التعاون، وستجدون المجلة بخدمتكم
لما هو خير لكم ونشر العلوم إن شاء الله.



ترخيص إصدار مجلة «صدى العلوم»

الجمهورية اللبنانية

وزارة الإعلام

الوزير

قرار رقم: ٢٠٢٢/٣/١٠

الترخيص بإصدار مطبوعة شهرية، غير سياسية، باللغات العربية، الفرنسية والانكليزية، متخصصة بالبحوث العلمية المحكمة، باسم " صدى العلوم "

ان وزير الاعلام

بناء على المرسوم رقم ٨٩١٩ تاريخ ٢٠٢٢/٣/١٠ (تعيين وزير الاعلام)،

بناء على قانون المطبوعات الصادر بتاريخ ١٩٦٢/٩/١٤ وتعديلاته،

بناء على الطلب المقدم من د. حسن محمد ابراهيم، والمسجل تحت رقم ١١٩٨ تاريخ ٢٠٢٢/٩/٢٢

(طلب الترخيص بإصدار المطبوعة)،

وبعد استشارة نقابة الصحافة اللبنانية،

بناء على اقتراح المدير العام لوزارة الاعلام.

يقرر ما يأتي :

المادة الاولى: يمنح د. حسن محمد ابراهيم، اللبناني الجنسية، ترخيصا بإصدار مطبوعة شهرية، غير سياسية، باللغات العربية، الفرنسية والانكليزية، متخصصة بالبحوث العلمية المحكمة، باسم " صدى العلوم " يتحمل مسؤوليتها بنفسه بصفته حائزا على دكتوراه في التاريخ.
المادة الثانية: يكون صدور المطبوعة باللغات الثلاث المذكورة في المادة الاولى في أن معا ومن ضمن العدد الواحد.

المادة الثالثة: تتنحى المطبوعة ومديرها المسؤول عن الجدول النقابي للصحافة.

المادة الرابعة: ينشر هذا القرار ويبلغ حيث تدعو الحاجة.

بيروت في :

١٨ تمّيز ٢٠٢٢

وزير الاعلام
المهندس ريداد المكاري



يبلغ نسخة الى :

رئاسة مجلس الوزراء / المحفوظات

المديرية العامة للأمن العام

(دائرة الرقابة على المطبوعات)

دائرة الصحافة والعلاقات العامة والتنسيق

نقابة الصحافة اللبنانية

صاحب العلاقة

الجريدة الرسمية

المحفوظات

١٨ تمّيز ٢٠٢٢

١١٩٨



المحتويات

د. حسن محمد إبراهيم	الافتتاحية	11
أ.د. سحر حجازي	النسوية، مسارات تطورية، أسس ابستمولوجية ورؤية نقدية	16
أ.م.د. تيريز سيف	الزواج المختلط بين مختلفي الدين في المجتمع اللبناني	58
أ.م.د. الشيخ علي طالب	أدوات المعرفة عند فلاسفة المسلمين	85
د. الشيخ أحمد جاد الكريم النمر	«ثقافة الحياة» في فكر السيد نصر الله	114
لارا طلال سليمان	الخطاب الديني في الحرب الإسرائيلية وتوظيفه السياسي	142
حسانة عدنان همد	الإعلام وتغيير المعايير القيمية	174
نعمة الله مروة	أزمة الرهن العقاري في الولايات المتحدة الأميركية	200
خضر غازي جعفر	لبنانيو قرى ريف القصير بين المواطنة والتمييز الديني	228
نجاح حسين مشكور آل عيسى	أزمة الهوية الوطنية وأثرها على النظام السياسي في لبنان	267
محمد حسن بزي	الامتلاء السكاني في جبل عامل	298
حنين حسن الحاج علي	تقويم الشعر المقدّم في كتب القراءة والمحفوظات	331
أسامة فاضل كاظم الجبوري	حرية الرأي والتعبير وإشكالية التطبيق	356
ريمان محمد صفوت إعيمير	بيبرس من الجنديّة حتّى السّلطنة	385



الافتتاحية

التاريخ يصنع الحاضر والمستقبل ... ورهن إرادتنا نحن

د. حسن محمد إبراهيم(*)

لأننا نعيش في عالم يشوّه تاريخنا من أجل أن يسلبه منّا، لينبئ مستقبلنا بما يهوى، بعد أن يتحكّم بحاضرنا، ليجعل منّا أداة بيده، لا بل ليرمينا على هامش الحياة في الحاضر والمستقبل، ويستعبدنا.

إن العالم من حولنا يدرك تمامًا حجم مسيرتنا في التاريخ، لذا يصوّب عليها، ليقعنا بحيرة ونتساءل عن معنى التاريخ، فهل إن تاريخنا مجرد أيام مرّت أو مواقف عبرت؟ أم أن له مرتكزات يجعلنا نسير بصنائه لنصنع مجددًا؟

إن أهمية التاريخ توازي أهمية الحاضر والمستقبل لكل شعب من الشعوب، وإن كل شعب لا يمكن أن ينطلق إلى الأمام دون الركون إلى قواعد متينة، فلا يمكن أن تتخلّى أي أمة عن تاريخها، فهو فوق ما يقال أنه حدث غابر أو كتابة في الماضي، إنما يؤسّس لمرحلة ما بعد اليوم، وصولاً إلى المستقبل البعيد، بفعل الاستفادة من دروسه وعبره.

لذلك، فإن العودة إلى التاريخ وقراءة تطوّر الشعوب العربية والإسلامية، يمكن أن تكون نقطة انطلاق لمفهومية فلسفة التاريخ، وهنا يؤكد القرآن الكريم على أهمية

(*) رئيس التحرير.

النظر في المسار التاريخي عندما طلب الله تعالى من الرسول الأكرم ﷺ، في أكثر من آية، للتذكير بقصص الأولين وقراءتها والاتعاظ منها، كما ورد في الآية ﴿فَأَقْصِبْ أَلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾، وفي مواضع أخرى حيث يقول: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾.

وقد شدد «الإمام علي عليه السلام» في خطبة «القاصعة» على أهمية التفكر في سنن الأولين، والحذر مما أصابهم، كي لا نقع في متاهات الغفلة فتردنا الهلكة لانعدام الفكر والرؤية، فقد أوصى عليه السلام: «فاعتبروا بما أصاب الأمم المستكبرين من قبلكم من بأس الله وصولاته، ووقائعه ومثلاته واتّعظوا بمثاوي خدودهم، ومصارع جنوبهم واستعيذوا بالله من لوائح الكبر كما تستعيذونه من طوارق الدهر...»، هي دعوة تامة وناجزة في النظر إلى التاريخ للوصول إلى المستقبل بنوعيه، المستقبل القريب في الحياة الدنيا، وهنا يمكننا الحديث في هذا الجانب عن المنحى السياسي للحكام والمستكبرين، وما يعدّون من رسم خرائط الشعوب والأمم، وهو جزء من المفهوم الفكري العام عند «الإمام علي عليه السلام». وأيضاً في المستقبل الأبعد، إن جاز التعبير، في ضمان آخرة لا تشوبها نواغص الملذات الدنيوية.

لم يكن التاريخ يوماً ما مجرد تدوين للقصص أو تأريخاً للأحداث، إنما اضطلع بالإجابة عن أسئلة تتعلق في مصائر الشعوب، أين نحن الآن؟ لماذا نحن على حالنا هذه؟ هل يمكن لنا أن نتقدم أو نتبدّل وفاق رغبات داخلية أو خارجية؟ وهل يمكن لأحد أن يرسم مستقبلنا دون الاعتبار من تاريخنا؟

هي أسئلة مشروعة، قد يعيش المرء في متاهات الإجابة عنها إذا كان بعيداً عن واقعه أو منفصلاً عن ذاته، أو متأرجحاً ما بين رسم المستقبل دون الالتفات إلى أهم عناصر القوة لديه، وبين أن يعود للتاريخ انطلاقاً من مقولة «كي لا ننسى»، أو حتى تطويرها إلى شعار آخر يؤكد الثبات على «إننا لن ننسى».



ويحاول البعض أن يأخذ العلوم من معيارها التطبيقي دون النظر في ما يتصل منها بالروح أو القلب، أو حتى بما يتعلّق بمصير الأوطان، ليس لجهله حقيقة الإنسان، بل لجذبه نحو المعايير الرياضية والفيزيائية، وغيرها، التي يمكن أن يحققوا من خلالها، سيطرة على المجتمعات العربية والإسلامية نتيجة عدّة عوامل، من أجل الوصول إلى حكم العالم واستغلال موارده واستعباد شعوبه لفتح أسواق الاستهلاك.

أيضاً، يتعمّق «ابن خلدون» بمفعولية التاريخ، ويدعو إلى التحقيق والتدقيق، فيقول إن «فنّ التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال،، إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأولى، تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة وعريق، وجدير بأن يُعدّ في علومها وخليق»، وهذا ما يدفعنا للنظر في أساليب الهاجمين على أفكارنا التاريخية وثوابتنا الفكرية والأخلاقية، وحتى الوغول في تغيير الماضي، والعبث به.

ونحن اليوم؛ كثيراً ما نسمع عن حضور التاريخ في السجلات السياسية والحوارات ودفع الاتّهامات وغيرها، من قبيل عبارة «سنغيّر مجرى التاريخ»، أو عبارة «إن معركتنا سوف تغيّر مجرى التاريخ» أو «إنه انتصار تاريخي»، أو مصطلح «لن نعود إلى الماضي»، وكل هذه العبارات، وإن كان يشوبها التناقض والارتباك وتعدّد الفهم للتاريخ، لكنها تحمل دلالات تأكيدية على حضور التاريخ لدى الجماعات، وعلى الوعي بالتاريخ من خلال إعادة تأويل أحداث الماضي والاستعانة بها في إيجاد حلول للمشاكل الخاصة المتّصلة بالحاضر، من قبيل تبرير صوابية ما نفعل وما نتبّاه من خيارات في المراحل الصعبة، ومن محاولة الاستعانة بالتاريخ من أجل تدعيم تماسك الجماعة وتصليب الموقف السياسي أو الديني، وذلك ليس من قبيل الأيديولوجيا التي هي نفسها تحتاج إلى تبرير وإلى أن تتحوّل إلى وعي، ومن ثم تدخل في الوجدان والسلوك.



هنا تدخل مفردة «التاريخ» أو «الماضي»، لا سيّما في المعترك السياسي المبني على صراعات قِيَمِيَّة وتاريخية، ليس من أجل التطوُّر والسير بالدول نحو الرقيّ، إنما من أجل استبعاد العناصر المخبوءة في نفوس أبنائها، وإدراج أخرى تعمل على طيّ حقيقة الماضي بما تعنيه الدلالة المستقبلية، وهذا لا ينمّ إلا عن إخفاء المرتكزات التاريخية كي يستبعدوا أناسًا تركوا تاريخهم، وعاشوا وهم التطوُّر المزعوم.

وهنا لا بدّ من أن نذكر «غوستاف لوبون»، في كلامه عن مضمون التاريخ وتأويلاته، فهو يرى أنه «لا يوجد غير عدد قليل جدًّا من ذوي النفوس النَّفَّاذة بعض الشيء من يستطيع أن يُفسّر الوقائع، أي: أن يميّز الأفكار تحت الكلمات والمشاعر تحت النصوص، وأن يُفرّق بين العوامل الحقيقية للحوادث التي يَقْصُّها كثيرٌ من المؤلفين من غير أن يُدرّكوها».

وفي هذه المحطة، تبدر إشكالية عُظْمى، هل علينا أن «ننسى الماضي»؟ من خلال طرح مفهوم «لنسى الماضي»، وهذا المصطلح مشفوع بقيمة «التسامح» المحمّلة بمعاني إنسانية مشوّهة تُستخدم في غير وجهتها الحقيقية، وزخرفة المحبة الواهية التي تبعدنا عن الاحتفاظ بحقوقنا الشرعية والوطنية والدفاع عنها أو التنازل عن أرضنا، لأن المحتلّ دخل في الماضي. وأيضًا يدفعنا إلى نسيان محاكمة من اقترف ببلدنا السوء، ومن نكّل بأهله. حيث يراد لقيمة التسامح ونسيان الماضي، أي ترك التاريخ، القريب منه والبعيد، نسيان ما حصل من مأسٍ وظلم، وتجاوز الحال من خلال التسامح لتبرير الاحتلال والظلم ونسيان حقبات الاستعمار، فالعبرة ليس في كيف كنا نعيش، فما مضى قد مضى، إنما العبرة في نظر هؤلاء في كيف يجب أن نعيش، كيف نجعل حياتنا في الحاضر أفضل ولو كانت مجردة من كل معنى من معاني الكرامة لمصلحة الأخلاق النفعية والعقل النفعي والأداتي، والحرية المتفلّته، لذلك يفرضون علينا نسيان تاريخنا، والسير بركب شعاراتهم.

فشعار «كي لا ننسى» هو شعار المقهورين المظلومين المضطهدين الذين يريدون



للاذكرة أن تبقى نشطة، لا على سبيل التذكّر، إنما على سبيل العمل من أجل نيل الحقوق والانعقاد من نير الظلم، الذي يمكن أن يتكرّر بحق الأجيال القادمة. فكثيراً ما كنا نشاهد صور المجازر التي ارتكبتها عصابات الصهاينة وعملائهم بحق الأطفال، قد كُتِبَ تحتها من قبل ذوي الضحايا عبارة «كي لا ننسى». كذلك؛ عقب تحرير جنوب لبنان في العام 2000، من الاحتلال الصهيوني، تُرك سجن الخيام شاهداً على تاريخ الظلم والاستعباد والقهر، وقد دُوّنت على جدران أسماء العملاء الذين افتعلوا التعذيب، كي لا تُمحى حقبة من الظلم والاضطهاد.

من هذا الوجه التاريخي، والانطلاق منه إلى المستقبل، يمكن أن نضع تفسيراً بسيطاً لفلسفة التاريخ، عبر الاتّعاظ من الأحداث، وتجنّب تكرارها، وعدم الوقوع في براثنها، من جهة. ومن جهة أخرى، أن نبقي مستعدين للدفاع عن بلدنا وأهلنا، وعدم ترك المحتلّ وأعوانه المتلطين خلف شعار «لننسى الماضي». فاليوم واجبنا هو حمل قضية الوطن، كل الوطن، وكل أبناء الوطن، على محمل رسم المستقبل من خلال الحاضر، وإعداد العدة، والنظر في أحداث التاريخ وحملها على أنها سنن لا يمكن نسيانها أو ترك العابثين بأمن الوطن وأهله، يعيشون ملذات اليوم الحاضر، ونمنعهم من رسم مستقبلنا ومستقبل أبنائنا بما يشهد عليهم تاريخهم.

النسويّة، مسارات تطوريّة، أُسس ابستمولوجيّة ورؤية نقدية

أ.د. سحر حجازي⁽¹⁾

ملخص

تهدف الدراسة إلى تقديم تحليل نقدي للحركة النسويّة، وكشف الأبعاد الثقافيّة والمعرفيّة الكامنة وراءها. مع التركيز بشكل خاص على مساراتها التطوريّة وأسسها الابستمولوجيّة، وتأثيراتها المحتملة على المجتمع والأسرة، خصوصاً في السياق العربي.

لتحقيق هذه الأهداف تمت الاستعانة بالمنهج التطوّري (Méthode évolutionniste)، لأنه يسمح بعرض وإيضاح ديناميّة تطوّر الحركة النسويّة عبر التاريخ منذ نشأتها، كما استُخدمت تقنيّة التوثيق.

وتتناول الدراسة أبرز التيارات النسوية في الموجة الأولى والثانية والثالثة (الليبرالية، الماركسية، الاشتراكية الراديكالية)، موضحة للتوجّهات الفلسفيّة والابستمولوجيّة لكل تيار، مع تحديد طروحاته، وكذلك مَنْ هم أبرز رواده.

لقد استفادت النسويّة من التطوّر العلميّ الحاصل في المجتمعات، لا سيّما من علم الابستمولوجيا. ولقد كان للمدرستين الابستمولوجيّتين «الامبريقية والوضعية»،

(1) أستاذة جامعية وباحثة في علم النفس الاجتماعي، الجامعة اللبنانية - معهد العلوم الاجتماعية.



تأثيرهما في ظهور الحركة النسوية، حيث استفادت النساء من طروحاتهما للمطالبة بحقوقهنّ، استناداً لحالاتٍ عنفٍ واقعيّة. كما استفادت من «المدرسة الإبستمولوجيّة الثوريّة»، حيث بلغ الأمر فيها حدّ التشكيك في مُسلّمات كانت تُعدّ أساسيّة في المجتمعات كالفروقات بين الجنسين، ما يهدد أركان الأسرة والمجتمع.

باختصار، إن الحكمة تقتضي النظر إلى الاختلافات بين الرجل والمرأة كعناصر تكامل لا نقصي، عكس مبدأ الاحتياج المتبادل الذي تقوم عليه الحياة. كما يجب تجنّب التعميم واتّهام الحركة النسوية بالتطرّف بشكل جزافي . فبعض التيارات النسوية تلتزم بمفهوم العائلة وتعمل على تحسين وضع المرأة ضمن إطارها، ما يؤكد على ضرورة التمييز بين الأطروحات المختلفة داخل الحركة.

كلمات مفتاحية: إبستمولوجيا، النسوية الليبرالية، النسوية الماركسية، النسوية الاشتراكية، النسوية الراديكالية.

Résumé

Cette étude propose une analyse critique du mouvement féministe en mettant en lumière ses dimensions culturelles et épistémologiques, tout en retraçant ses principales évolutions. L'accent est mis sur ses trajectoires historiques, ses fondements théoriques, ainsi que sur ses répercussions possibles sur la société et la famille, en particulier dans les sociétés arabes.

Pour atteindre ces objectifs, la méthode évolutionniste a été adoptée afin de restituer la dynamique du développement du féminisme depuis sa genèse. La technique de documentation a également permis de consolider les fondements empiriques de l'étude.

L'analyse examine les grands courants des trois premières vagues féministes — libéral, marxiste, socialiste radical — en mettant en évidence leurs cadres théoriques, leurs principales revendications, ainsi que les figures marquantes qui ont contribué à leur développement.

Le féminisme a tiré parti des avancées scientifiques, notamment dans le domaine de l'épistémologie. Les écoles empirique et positiviste ont ainsi contribué à l'émergence d'un discours féministe fondé sur des faits sociaux concrets, en particulier autour des violences faites aux femmes. Par ailleurs, l'influence de l'épistémologie critique et révolutionnaire a conduit à remettre en question certains postulats considérés comme fondamentaux, tels que la distinction entre les sexes, ce qui soulève des enjeux profonds pour la stabilité des structures familiales et sociales.

En définitive, la pensée féministe mérite d'être envisagée dans toute sa diversité. Il convient d'éviter les généralisations hâtives: certains courants féministes s'inscrivent dans une logique de complémentarité entre les sexes et visent à améliorer la condition féminine sans remettre en cause les fondements de la famille. Cela souligne la nécessité de distinguer les multiples approches au sein du mouvement.

Mots clés: Épistémologie, Féminisme libéral, Féminisme marxiste, Féminisme socialiste, Féminisme radical.

المقدمة

إذا كان من حق المرأة، حاليًا، أن تفخر بما أنجزته الحركة النسوية عبر نضالها الطويل كمنحها المزيد من المساواة مع الرجل في المجال العام، وفي بعض القوانين، ويُلها المزيد من الحرية الشخصية مقارنة بالحقبات التاريخية السابقة، يجدر بها أن تجعل ما اكتسبته وسيلة لتطوير المجتمع من خلال بناء علاقة تكاملية مع الرجل، وفهمها للحرية الشخصية لكونها حرية مسؤولية، وعدم الانزلاق نحو التطرف النسوي والانخراط في علاقة صراعية مع الجنس الآخر.

يهدف البحث إلى شرح ماهية الافتراضات الاستمولوجية التي تنطلق منها الحركة النسوية باتجاهاتها الفكرية المتنوعة وإظهار مخاطر بعض طروحات الموجة الثالثة منها على الأسرة والمجتمع، كونها طرحت مفاهيم ومصطلحات لها أبعاد قد تُزعزع



أركانها بفعل العولمة واستغلال وسائل التواصل الاجتماعي لنشرها، من جهة، ومحاولة فرضها على كل المجتمعات مستخدمة، تارة، القرارات المُلزمة الصادرة عن هيئة الأمم المتحدة، وتارة أخرى، الجمعيات غير الحكومية بحجّة تمكين المرأة، من جهة ثانية.

كذلك يهدف البحث إلى تقديم رؤية نقدية لطروحات الحركة النسوية ومعرفة الأبعاد الثقافية الكامنة خلف الخطاب النسوي والخلفية المعرفية المهيمنة عليه نظراً لما تشمل من خلفيات معرفية وثقافية بعيدة كل البعد عن ثقافتنا العربية التي من شأنها تشويه نسق قيمنا، وبالتالي، تقويض أركان مجتمعنا.

أولاً. تعريف النسوية

يعتقد البعض⁽¹⁾، أن الفيلسوف الفرنسي شارل فورييه (Charles Fourier, 1772-1837)، هو من أوائل العلماء الذين صاغوا المصطلح النسوية، وكان يقصد به، آنذاك، تحرر المرأة من خضوعها القانوني والاقتصادي للرجل.

لكن، هناك غموض حول تاريخ اقتباس المصطلح عنه لأول مرة فلم يحدّد إن كان في العام 1808، نقلاً عن كتابه «نظريات الحركات الأربع والمصائر العامة»⁽²⁾، أو في العام 1837، أو في العام 1841، بعد وفاته.

في الواقع، لا يوجد تعريف موحد للنسوية، والبعض يعدّه مصطلح غير واضح مفاهيمياً ويشير الجدل، كما أن لا ثبات في دلالاته التي تختلف من لغة لأخرى⁽³⁾.

(1) karen Offen: **Sur l'origine des mots « féminisme » et « féministe »**, Revue d'histoire moderne et contemporaine, Juillet-Septembre, 34 (3), 1987, p 492.

(2) Charles Fourier: **La théories des quatres mouvements et ses destinées générales**, Paris, Les Presses du Réel, 1998. P 18.

(3) حكيم دهيمي، فاروق سلطاني: مرجعيات التأسيس بين خصوصية الإبداع وتشكيل الهوية، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، المحرر) مجلة فصول، ربيع 2018، المجلد 26 / 3، العدد 103، ص 319.

في اللغة الفرنسية، يُعرّف قاموس (Larousse) النسوية أنها «حركة مُدافعة عن المرأة هدفها تحسين دور وحقوق المرأة في المجتمع»⁽¹⁾. كما يُعرّفها قاموس (Le Robert)، بأنها «عقيدة تدعو إلى المساواة بين الرجال والنساء وتوسيع دور المرأة في المجتمع»⁽²⁾.

أما في اللغة الإنكليزية، فيُعرّفها قاموس ويبستر (Webster)، على أنها «النظرية التي تنادي بمساواة الجنسين سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، وتسعى كحركة سياسية إلى دعم المرأة واهتماماتها، وإلى إزالة التمييز الجنسي الذي تعاني منه»⁽³⁾.

وهناك من يُعرّفها بأنها عملية وعي هدفها إحداث تغيير في البنى الاجتماعية الذكورية، لتصبح أكثر إنصافاً للمرأة لأن «قمع المرأة هو أول نوع قمع مارسه الرجل سابقاً حتى قبل القمع الطبقي الذي ولد مع نظام الرق والقمع العرقي...»⁽⁴⁾.

من هنا، نستنتج أنه لا يوجد إجماع على تعريف النسوية، ولكنها، بالإجمال، تُعدّ حركة اجتماعية ومنظومة فكرية - عقائدية أو مسلكية تدافع عن حقوق المرأة ومصالحها.

ثانياً. لمحة تاريخية

تشير معظم المراجع العلمية إلى أن نهاية القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر شكّلت بداية ظهور حراكٍ نسويّ في العالم الغربي (1790 - 1860)، غير أن «شيل روبرتاهم» (Sheila Rowbotham)، في كتابها «الثورة وتحرّر المرأة»⁽⁵⁾، وجدت أنه في

(1) Dictionnaire LAROUSSE : **Féminisme**, consulté le 1/ 5/ 2025, du lien électronique: <https://goo.su/t4gz>.

(2) Dictionnaire Le Robert: **Féminisme**, consulté le 1/ 5/ 2025 de du lien électronique: <https://goo.su/R55hk>.

(3) Merriam - Webster dictionary: **Feminism**, retrieved from: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/feminism>.

(4) Roger Garaudy: **Pour l'avènement de la femme**, Paris, Albin Michel, 1981, p 7.

(5) Sheila Rowbotham: **Woman's Liberation and Revolution**, England, Falling Wall Press, 1972, p 19.



القرن الثالث عشر ظهر أول تمرّد نسائيّ في القارة الأوروبيّة، ثمّ توالى بعد ذلك حركات التمرّد كمحاولاتٍ فرديةٍ وجماعيةٍ، ولكنها، بشكل عامّ، كانت مبعثرة واستمرت لغاية القرنين السادس عشر والسابع عشر. إلّا أن الوعي الاجتماعيّ بموضوع المرأة وحقوقها بدأ مع الثورة الفرنسيّة حينما صيغت عريضة أولمب دي جوج (Olympe de Gouges 1748 - 1793) التي عدّها البعض بمثابة «فاتحة الحراك النسويّ ومطالبه المُصاغة»⁽¹⁾، بشكل واضح، إذ نُشرت في 5 أيلول 1791، تحت عنوان إعلان «حقوق المرأة والمواطن»⁽²⁾. وفي أثناء الحرب الأهلية (1861-1865)، برزت بقوة مطالب النساء التحرّرية التي ركّزت بشكل أساسي على المساواة في الحقوق والواجبات مع الرجال. ولم تتوقّف مطالبهنّ عند هذا الحدّ، بل امتدّت لتشمل تغييرات جوهرية في القوانين، فطالبنّ بتعديل قوانين الطلاق وتحسين حقوق المرأة في الملكية وحق الاقتراع، وهو ما يمثّل نقطة تحول كبرى في نضالهن.

وفي منتصف القرن التاسع عشر، اجتاحت فكرة تحرير المرأة معظم دول القارّتين الأوروبيّة والأميريكيّة، وقد ساهم في ذلك ظهور الاشتراكية في أوروبا وحركة إلغاء العبوديّة في أميركا واختراع الآلات بفعل الثورة الصناعيّة، وما أحدثت من تغييرات في مختلف جوانب الحياة الاجتماعيّة، حيث تحوّلت النسويّة إلى حركة مُنظمة ومؤثرة في المجتمع تمكّنت - كحراك اجتماعيّ حقوقيّ - من تحقيق نجاح على أرض الواقع حيث عُقد في سينيكا فولز (Seneca Falls)، في نيويورك مؤتمر كبير في العام 1848، وقد شاركت فيه أكثر من 300 شخصيّة، منهم 40 رجلاً، كان من أهم مطالبه وقف التمييز ضد النساء. وقد اهتمت الأمريكيات بحقّ التعليم والعدالة وتحرير العبيد وحق التصويت»⁽³⁾، ومحاربة الاقطاع.

(1) سامية العنزي: مفهوم الفكر النسوي في العالم الغربي والوطن العربي، منشورات مركز باحثات، نشر في 14/

10/2019، شوهده في 1/5/2025، على الرابط: <https://bahathat.com/article/r34315>.

(2) Benoit Groult : *Ainsi soit Olympe de Gouges*, Paris, éditions Grasset, 2014, p 206.

(3) مية الرحبي: النسوية: مفاهيم وقضايا، دار الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق، 2014، ص 16.

مرّت الحركة النسويّة بعدّة تطوّرات ومراحل، ما دفع الباحثين إلى تصنيفها لثلاث موجات رئيسيّة. وقد بدأ البعض الآن يتحدّث عن موجة رابعة تميّز، بشكل خاص، باستخدام وسائل التواصل الاجتماعي، لتسليط الضوء على المخاوف الاجتماعية الملحّة. من أبرزها حوادث التحرش في بيئة العمل وفجوة الرواتب بين الجنسين. وتجدر الإشارة إلى أنه «لم تُحدّد بدقة بداية أو نهاية كل موجة زمنيّاً، لكنّها نُسبت إلى أحداث تُعدّ من أهم لحظاتها التاريخية»⁽¹⁾.

أ. الموجة الأولى (1792/1850 - 1920)

يعدّ بعض الباحثين أن «مؤتمر سينيكا فولز» هو البداية الرسميّة للموجة الأولى، غير أن هناك من يرى أن ظهور كتاب «ماري ولستونكرافت»⁽²⁾، دفاعاً عن حقوق المرأة في العام 1792، هو البداية، وهناك قسم آخر من الباحثين يعود أكثر للماضي البعيد، ويرى أنها بدأت حركتها بهدوء منذ القرن الثالث عشر، لكنها تبلورت بوضوح في نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر، إذ تقول «شايل روتهم» إنه «لم تكن روح التمرد ابتكاراً جديداً، لكن تأثير الوسط صار محسوساً في القرن السابع عشر»⁽³⁾.

لقد شعرت نسويّات هذه الموجة بضرورة إظهار صورة إيجابيّة عن المرأة لمعالجة ما خلفه الصمت الأبوي من نظرة سلبية عنها، في الماضي، والتي كانت تقلّل من شأنهن.

وقد ركّزت هذه الموجة على المطالبة بالمساواة بين المرأة والرجل من الناحيتين

(1) علياء أحمد: الحركة النسوية العالمية: المراحل والسمات، اللوبي النسوي السوري، نشر في العام 2023، شوهدي في 1/ 5/ 2025، على الرابط: <https://goo.su/miLlA>.

(2) Marry Wollstonecraft: **A Vindication of the Rights of Woman: with Strictures on Political and Moral Subjects**, printed at Boston by Peter Edes for Thomas and Andrews, 1792, p 63..

(3) شايل روتهم: الثورة وتحرر المرأة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1979، ص 12.



القانونية والاجتماعية، كالحق في الاقتراع والمشاركة في المجال العام، التعليم، العمل، تعديل قوانين الزواج وحقوق الزوجة في الملكية والحضانة والتحرر من العبودية. وإذا كانت الثورة الفرنسية قد شجعت النساء على الثورة ضد الاستبداد الأسري والتمرد على الطغيان السياسي للملك، فإن الحركة المناهضة للعبودية في الولايات المتحدة قدمت فرصة للنساء، البيض والسود معاً، لتنظيم أنفسهن سياسياً ومواجهة اضطهادهن. وفي نهاية المطاف، حصلت النساء على حق التصويت، لكنه اقتصر على النساء البيض فقط.

وتمكنت هذه الموجة من منح النساء في بريطانيا والولايات المتحدة حق التصويت ودخول ميدان العمل الإنتاجي والتعليم، غير أن ذلك لم يحقق تغييراً كبيراً في حياة النساء، إذ استمر التمييز الوظيفي لصالح الرجال الذين شكّلوا الأكثرية في بيئة العمل لأنه لم تُقرّ قوانين لحماية المرأة.

ب. الموجة الثانية (1960 - 1980)

اتّسمت الموجة الثانية بأنها أكثر تنوعاً من الأولى، في القضايا التي طرحتها. فبعد أن تمتعت المرأة بنصيب من الحرية، حيث إنها تعلّمت وتوظّفت، فقد «ازدادت لهفتها لتحقيق مكاسب أفضل، فظهرت تيارات جديدة تسعى لوقف ترويج الصورة النمطية المُفبركة عن المرأة بكونها مخلوقاً ضعيفاً تُغريه توافه الأمور، لتُثبت العكس وتنتصر على المزاعم والأدعاءات بالعلم والعمل»⁽¹⁾.

في هذه الموجة؛ حدثت قفزة نوعية في النشاطات إذ بدأ التنظير للفكر النسوي

(1) حنان بقرق: المرأة الجزائرية من الإخفاء الطابو هاتي إلى التجلي الحضاري، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، للدراسات والأبحاث الإلكترونية، نشر في 25/8/2021، شوهد في 2/5/2025، على الرابط:

<https://goo.su/s6Z23>.

وازدهر الأدب النسوي⁽¹⁾، وكذلك - منذ السبعينيات - انتشر النقد النسوي⁽²⁾، والفلسفة النسوية الراضية لحصر الخبرة الإنسانية بخبرة الرجل وتجاهل خبرة المرأة. لقد زرعت النسوية في هذه المرحلة البذور لإعادة قراءة التراث العلمي والأدبي من منظور أنثوي. وفي هذه المرحلة، رفضت النسويات الاتجاه النسوي في الموجة الأولى لكونه يَفصلُ بين المجالين العام والخاص، فبرز تياران رئيسيان:

- الأول: يدعو لتحقيق المساواة بين المرأة والرجل في المجال الخاص ومجال العمل. ولتحقيق ذلك، يجب تغيير أسلوب التنشئة الاجتماعية التقليدي الذي يُقسّم الأدوار بين الجنسين منذ الطفولة. إنه تيار يعطي أهمية لدور القيم والمعايير التي ينشأ عليها الأفراد في التأثير على سلوكياتهم. لقد تمّ الربط بين تغيير قيم المجتمع وتحسين وضع المرأة.

- الثاني: تمثّل في النسوية الراديكالية التي تشكّلت في العام 1967، من مجموعة جامعات معترضات على تهميشهنّ داخل الحركة النسوية بقيادة «شولاميت فايرستون» (Shulamith Firestone)، ليشكلن حركة تحرير المرأة. ولقد تميّزت هذه المرحلة بالتركيز على العمل الجماعي لتحقيق الأهداف، بدلاً من الاكتفاء بالجهود الفردية أو الكتابات الشخصية. ما يعني انتشاراً واسعاً للمفاهيم النسوية جماهيرياً بفعل ظهور المنظمة الوطنية للمرأة، وحركة الحقوق المدنية والحركة الطلابية في الولايات المتحدة، وظهور كتاب «الجنس الآخر»⁽³⁾، للكاتبة «سيمون دوبوفوار» (Simone de

(1) هو الأدب الذي «يعالج وضع النساء في النص كذوات وموضوعات وراويات ومؤلفات». انظر: آنيث كولودني وآخرون: النقد الأدبي النسوي، تحرير وترجمة هالة كمال، مؤسسة المرأة والذاكرة، دار الكتب المصرية، القاهرة، 2015، ص 9.

(2) النقد النسوي الذي يسعى «لفرض نموذج على الدراسات النقدية يلغي الفروق بين الأنثى والذكر». انظر: يمينه عطا الله: النقد النسوي، الأصول والدلالات. فاطمة المريني أنموذجاً، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة محمد بوضياف - المسيلة، الجزائر، 2017، ص 11.

(3) Simone De Beauvoir : **Le Deuxième Sexe**, Tome I et II, Paris, éditions Gallimard, 1949.



(Beauvoir) في فرنسا، الذي تناولت فيه تاريخ اضطهاد المرأة، وظهور حركة تحرّر النساء في العام 1968، إضافة إلى حركة حريّة الإجهاض واستعمال وسائل منع الحمل في العام 1973، غير أن هذه الموجة اتّهمت بأنها نُخبويّة وأحادية المنظور، حيث قيل أنها تهتمّ فقط بقضايا المرأة البيضاء من الطبقة الوسطى، ولا تلتفت لمطالب النساء من البشرة الداكنة واللواتي ينتمين إلى مختلف الثقافات والإثنيّات والديانات والطبقات الاجتماعية الأخرى.

على الرغم من رفع شعار «الشخصيّة هو السياسي»⁽¹⁾، والسعي لتحقيق الهدف جماعياً، إلّا أن كثرة التنظير الفلسفي جعل النسويّة تتخذ طابعاً أكاديمياً، فبرزت الخلافات بين التيارات النسويّة الرئيسة التي تبلورت في تلك المرحلة كالماركسيّة، والليبراليّة، والاشتراكيّة، والراдикаليّة. وظهرت منظرّات قدّمت طروحات غنيّة، مثل «سيمون دي بوفوار» (Simone de Beauvoir)، «بتي فريدان» (Betty Friedan)، «كيت ميليت» (Kate Millett)، و«أليس ووكر» (Alice Walker) وكان من نتائج هذه المرحلة أن تمّتعت المرأة بمزيد من الحريّة الشخصية من ناحية العلم والعمل.

وظهرت في العالم العربي كتابات نسويّة تدعو للالتحاق بركب الحضارة الغربيّة كنموذج يُحتذى به، وازداد إدراك الوعي الجمعيّ بتأثير البيئة والبُنية المجتمعيّة والثقافيّة على وضعيّة المرأة نتيجة انتشار الأدب والنقد النسويّين، وبدأت مع النسويّة الراديكاليّة المطالبة بتقويض أسس النظام الأبويّ لأنها ترى فيه مصدر ظلم المرأة، والسعي لإعادة تقييم الأدوار التقليديّة في المجتمع وإلغاء كل أشكال التمييز والتحيز لصالح الرجل، وقد تعزّزت هذه الطروحات بشكل واضح في الموجة الثالثة. فماذا عنها؟

(1) شعار رُفِعَ خلال الموجة الثانية من النسوية، حيث ترى النسويات أن الأزمات الاقتصادية تؤثر على الفرد، في حين أنها ليست مجرد مشاكل شخصية، إنما هي نتيجة لسياسات حكوميّة. هكذا؛ فإن التمييز والعنف ضد المرأة (العنف المنزلي)، هو نتاج بنية اجتماعية تركز على عدم المساواة بين الجنسين، بمعنى آخر، إن مشاكلنا الفردية، مرتبطة بالأنظمة السياسية والثقافية والاقتصادية.

ج. الموجة الثالثة (1980/1990 - الآن)

إن التغيرات الاجتماعية التي حصلت في المدة (1980-1990)، وظهور نظريات نقدية كنظرية ما بعد الحداثة، وما بعد البنيوية والتفكيكية، فضلاً عن الانتقادات التي وُجّهت للمرحلة الثانية، ساهمت في ظهور اتجاهات نسوية عدّة، كالنسوية السوداء، النسوية البيئية والنسوية المطالبة بالسلام والنسوية المثلية، النسوية الوجودية، نسوية العالم الثالث... الخ.

بدأت الموجة الثالثة من النسوية تتشكّل في منتصف ثمانينيات القرن العشرين، مع دعوة الناشطات إلى تصوّر جديد للحركة. ركزت هذه الموجة على التقاطع بين العرق والجندر، ما زاد بشكل ملحوظ أعداد النسويات من ذوات البشرة الملونة والآسيويات. بالتوازي، ازداد عدد السياسيين من الأقليات الذين تبوّأوا خطاباً نسوياً جديداً يهدف إلى جذب الشابات.

في هذه المرحلة؛ ركّزت النسويات على المؤسسات الثقافية وازدهر نشر الكتب والمقالات التي تنتقد ذكورية العلوم، وسعيّن لمنحها طابعاً أنثوياً، نظراً لاعتقادهنّ بأنه «ينبغي منح أهمية أكبر للعنصر الأنثوي في عملية المعرفة»⁽¹⁾، ولاقتناعهنّ بتأثير المجتمع على المعرفة وأنّه توجد علاقة مباشرة بين العلم والسياسة، فبرأيهنّ العلم وليد السياسة، والسلطة السياسية والاجتماعية التي للذكور تسوق العلم الحديث نحو مصالحهم. بهذا الصدد تقول «ساندرا هاردينغ»، إن «العلم لوحده يمثل أحد طرق منح الشرعية لسلطة الرجال واستمرارها»⁽²⁾.

كذلك؛ تميّز الموجة الثالثة من الحركة النسوية بتأكيداها على التعددية ورفضها

(1) Michèle Bordeaux: *La victoire de la famille dans la France défaite: Vichy 1940 - 1944*, Paris, Flammarion, 2022, p 55.

(2) Sandra Harding: *The Femism Sandpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, London, Routledge, 2004, p 1.



فكرة أن النضال النسوي هو مشروع سياسي موحد لجميع النساء. لقد ركزت هذه الموجة على الفردية وتبادلية القيم، ما أدى إلى الابتعاد عن فكرة «النسق المشترك» واستبدالها بمفهوم «الأجزاء».

وبذلك؛ فهي لا تعتقد بوجود ظروف مشتركة بين كل النساء، أو اضطهاد عام، بل تجد أن لكل امرأة ظروفها الخاصة. وبالتالي؛ للاضطهاد ظروفه وأشكاله المتنوعة تبعاً لخصوصية كل حالة. لذلك، تعترف هذه الموجة بالاختلاف، وحتى بوجود التناقض داخل الموجة نفسها.

بناءً على ما سبق، عُدَّت الموجة الثالثة من النسوية أكثر شمولية في ما يتعلق بقضايا العرق والجنس. في هذا السياق، كان لعمل الباحثة «كيمبرلي كرينشو» حول مفهوم التقاطع تأثير بارز. ويشير هذا المفهوم إلى كيفية تداخل وتفاعل أنظمة القمع المتعددة القائمة على العرق، الطبقة، والجنس، وغيرها. كما اعتمدت نسويات الموجة الثالثة بشكل كبير على أعمال المنظرة «جوديث بتلر»، بما في ذلك دعم حقوق العابرين جنسياً، واعتبرن ذلك جزءاً أساسياً من التقاطع النسوي.

أما بالنسبة لأبرز مقاربات الموجة الثالثة فسوف يتم عرضها لاحقاً تبعاً للتسلسل المنهجي للبحث.

ثالثاً. في المنهجية

منذ قرون؛ والحركة النسوية تُشكّل موضوع جدلٍ كبيرٍ في بعض المجتمعات، سواء بين الأكاديميين والمنظرين أو بين المهتمين بموضوع حقوق المرأة من نساء ورجال.

– عالمياً: أظهرت إحصاءات منظمة الصحة العالمية أن «واحدة من كل 3 نساء (30 %) في أنحاء العالم كافة، تتعرض في حياتها للعنف البدني و/أو العنف

الجنسي⁽¹⁾، كما أكد «الأمين العام للأمم المتحدة، أنطونيو غوتيريش، في كل (11) دقيقة، تُقتل امرأة أو فتاة على يد شريك حميم أو أحد أفراد الأسرة». فضلاً عن ذلك، بلغت نسبة القتل العمدي «45 ألفاً من أصل 81 ألف امرأة عام 2021»⁽²⁾.

– عربياً: تؤكد أرقام الأمم المتحدة، أن (37%) من النساء العربيات تعرضن لأحد أشكال العنف الجسدي أو الجنسي. وتتفاقم هذه الأرقام بين المتزوجات، حيث (35.4%) منهن تعرضن للعنف الجسدي أو الجنسي من أزواجهن في مرحلة ما من حياتهن.

– لبنانياً: بحسب جريدة الأخبار، ما زالت المرأة تتعرض للعنف الأسري الذي ازداد بفعل وجود جائحة كورونا، فالتقارير الصادرة عن قوى الأمن الداخلي أشارت إلى ارتفاع عدد البلاغات عن العنف الأسري بنسبة 100 في المئة، بعدما وصلت إلى 1184 اتصالاً خلال الحَجَرِ الصحي عام 2020»⁽³⁾.

لقد تنوّعت المواقف من النسوية، فهناك من يعدّها حركة علمانية تساهم في رفع الغُبن والتمييز عن المرأة، أو أداة لتحقيق المساواة القانونية والفعليّة بين الجنسين في مختلف مجالات الحياة في المجالين العام والخاص. بالمقابل هناك من يرى أن الحركة النسوية تُستغلّ أميركياً ودولياً من قِبَلِ منظمات عالمية مثل هيئة الأمم المتحدة (عبر لجنة المرأة)، وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي، والبنك الدولي، وصندوق النقد الدولي. وهم يعتقدون أن هذه الجهات تستخدم الحركة لتحقيق أهداف سياسية وتغيير

(1) لا اسم: العنف ضد المرأة، موقع منظمة الصحة العالمية الإلكتروني، نشر في 9/3/2021، شوهد في 3/5/2025، على الرابط: <https://goo.su/O2sST2z>

(2) لا اسم: تقرير أممي: النساء والفتيات أكثر عرضة للقتل في المنزل على يد أقربائهن، موقع هيئة الأمم المتحدة الإلكتروني، نشر في 23/11/2022، شوهد في 3/5/2025، على الرابط: <https://news.un.org/ar/story/2022.1115877/11>

(3) سمر فرحات: العنف ضد النساء باقٍ ويتمدد، جريدة الأخبار، نشر في 25/6/2022، شوهد في 5/6/2025، على الرابط: <https://goo.su/yByuv>



اجتماعي يتوافق مع مصالحها، من خلال الترويج لمفاهيم مثل «المجتمع المدني»، «المساواة بين الجنسين»، «تمكين المرأة»، و«إرساء الديمقراطية في الشرق الأوسط». وهناك جهات أخرى، ترى أن مضامين الحركة النسوية كانت ولا تزال تساهم في تقويض بناء الأسرة والمجتمع المسلم.

من هنا، نلاحظ أن النسوية التي بدأت عالمياً، حركة هدفها إنصاف النساء، عندما صُدرت إلى دول العالم الثالث، منها الدول العربية، تمّ استغلالها لغايات سياسية وأيديولوجية، فتوّعت اتجاهاتها الفكرية وتلوّنت الحركة النسوية بألوان مختلفة من الليبرالية والاشتراكية والماركسية والإسلامية والراдикаلية وغيرها، تبعاً للخلفيات الفلسفية لكلٍ منها. الأمر الذي دفعنا للتساؤل:

– ما هي طبيعة الافتراضات الإبستمولوجية التي تنطلق منها الاتجاهات الفكرية داخل الحركة النسوية؟

– كيف استفادت الموجة الثالثة من النسوية من الفردانية (Individualisme) وبعض فلاسفة ما بعد الحداثة (لاكان، دريدا، فوكو)؟ وإذا ما شكّل ذلك سبباً من الأسباب المساهمة في تفكيك الأسرة والمجتمع؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، ارتكز البحث على الفرضيتين الآتيتين:

– الفرضية الأولى: إن الأسس الإبستمولوجية داخل الحركة النسوية متنوعة لأنها تنطلق من فلسفات واتجاهات فكرية تُقدّم تصوّرات معرفية مختلفة عن قضية المرأة.

– الفرضية الثانية: إن الموجة الثالثة من النسوية استفادت من قيم الفردانية ومن طروحات علماء ما بعد الحداثة، من خلال المطالبة بالحرية الشخصية غير المشروطة للمرأة (كحقّها في الإجهاض وحقّها في الحرية الجنسية - بما فيها المثلية الجنسية - والطلاق).

بالنسبة لمقاربة الموضوع، إن المقاربة التي حكمت المسار العام لهذه الدراسة هي مقارنة نوعية ترتكز على المنهج الاستنباطي، حيث انطلقت من أمور واقعية هي بمثابة مُسلّمات (وجود الحركة النسوية)، ثم انتقلت إلى الجزئيات (أي موجات هذه الحركة وأبرز تياراتها الفكرية). بالاستناد لفرضيات سوف يتم إثبات صحتها أو عدمها في ختامها. وقد استخدمت هذا المنهج لأنه يسمح بمعرفة أسباب الظاهرة المدروسة والعوامل كما القوانين المتحكّمة بها، كذلك أبرز انعكاساتها على المجتمع.

أيضاً، استخدمت الدراسة المنهج التطوري (Méthode évolutionniste)، لأنه «عبارة عن منهج علمي لا يقتصر على تفسير مجال العلوم الطبيعية (البيولوجية)، بل تعدّاه ليضم العلوم الإنسانية والاجتماعية، وحتى الدينية فيما يخصّ (القراءات الحداثيّة للنصّ الدينيّ)، حيث ازداد العمل بالمنهج التطوري في القرن (19)، على يد مجموعة من المفكرين والعلماء الذين رأوا التطور أساساً لنظرياتهم وتوجهاتهم الفكرية. ومن بين هؤلاء نجد أوغست كونت، هربرت سبنسر، سان سيمون، وليم جيمس... إلخ»⁽¹⁾. كما استُخدم هذا المنهج لأنه يسمح بعرض وإيضاح ديناميّة تطوّر الحركة النسوية عبر التاريخ منذ نشأتها، كذلك، معرفة وتحليل ما هي العوامل المتنوعة المساهمة في تطورها بمراحلها التاريخية المختلفة.

أما بالنسبة للتقنيّات؛ فقد استُخدمت تقنية التوثيق، حيث تمّ إثبات مصادر المعلومات حفاظاً على الأمانة والموضوعية العلمية والاعتراف بجهود الآخرين.

وبعد أن حدّدت أبرز الخطوات المنهجية، ولكي تتمكن من إثبات صحة الفرضيات، سنعرض، فيما يلي، لأبرز التيارات الفكرية النسوية والأسس الإستمولوجية التي تنطلق منها. فماذا عنها؟

(1) خديجة بن السايح، ميلود حميدات: تطبيقات المنهج التطوري على التراث الاسلامي من المستشرقين إلى القراء الحداثيين: دراسة تحليلية نقدية، مجلة جيل العلوم الانسانية والاجتماعية، العدد 65، ص 69.



رابعًا. أبرز التيارات الفكرية النسوية

تنوع التيارات الفكرية داخل الحركة النسوية، منها التالية:

أ. النسوية الليبرالية

ينطلق هذا التيار من توجهات فلسفية وإبستمولوجية تعتقد بالمساواة الكاملة بين المرأة والرجل في العقل والإنسانية. ويُعدّ هذا التيار امتدادًا للفكر التنويري الذي ظهر مع الثورة الفرنسية، حيث يستند إلى مبادئ المساواة والحرية للمطالبة بحقوق متكافئة للمرأة في كافة جوانب الحياة السياسية والاجتماعية.

أما الفروقات الجسدية، وفي الاستعدادات والقدرات والمعارف والأنماط السلوكية، ما هي إلا أمور مكتسبة من المجتمع وأسلوب التنشئة الاجتماعية السائد فيه الذي «استخدم فيه الرجل جميع الوسائل لاستعباد عقل المرأة أيضًا. واستخدموا (أي الذكور الذين في السلطة) قوة التربية والتنشئة والاختلاقيات بأكملها حتى يجعلوا الغاية الوحيدة للمرأة هي أن تروق للرجل»⁽¹⁾. أيضًا، من أسباب هذه الفروقات تقسيم المجتمع إلى مجالين عام وخاص، حيث فرض الرجل «السيطرة الكاملة على المجال العام ووضع شروطًا قاسية لتواجد النساء فيه بأمان»⁽²⁾. لذلك، كان شعار هذا التيار تحقيق المساواة بين الجنسين، وقد انتقد رواده الظلم الذي تتعرض له المرأة وشددوا على ضرورة تعديل القوانين لتصبح أكثر إنصافًا لها. هذا، وبرأي البعض، يُعدّ «جون ستيوارت مل» (John Stuart Mill, 1806 - 1873)، أبرز فيلسوف منظر للنسوية في موجتها الأولى بلا منازع. ولقد ركّز هذا التيار على مفاهيم التحرر، لا سيما تحرير العبيد، عدم التمييز في معاملة النساء، حقهن في الاقتراع، والتعليم والتصرف في أموالهن.

(1) John Stuart Mill: **The Subjection of Women**, London, Longmans, Green Reader and Dyer, 1869, p 14 - 15.

(2) روان عباس: ثنائية الامتلاك والاحتياج وضرورة التطرف النسوي، موقع المنصة الإلكترونية، نشر في 9/10/2021، شوهد في 5/6/2025، على الرابط: <https://almanassa.com/stories/5339>.

باختصار، يشدد مؤيدو النسوية الليبرالية على مبدأ الحقوق الطبيعية المتساوية لكلا الجنسين ما دامت طبيعة الوجود البشري واحدة للرجال والنساء، فإن الحقوق التي يتمتع بها الرجال يجب ألا تُستثنى منها النساء. بمعنى آخر، بما أن العقل هو أساس كرامة الإنسان ومصدر حقوقه، وهو صفة مشتركة بين جميع البشر، فبالتالي يجب أن تكون حقوق جميع الأفراد، نساءً ورجالاً، متساوية. هذا التيار يؤكد أن امتلاك العقل يمنح الإنسان حقوقاً تلقائية، وبما أن العقل مشترك بين الجميع، فالحقوق يجب أن تكون كذلك.

من رواد هذا التيار «ماري أستيل» (Mary Astell)، «ماري وولستونكرافت» (Mary Wallstonecraft)، «جون ستوارت مل» (John Stuart Mill)، «هاريت تيلور» (Harriet Taylor)، «بيتي فريدان» (Betty Friedan).

ب. النسوية الماركسيّة

ابستمولوجياً؛ يرى هذا التيار أن جوهر الإنسان هو عمله، وسبب مشكلة المرأة هو طبقية المجتمع الرأسمالي وتقسيمه للعمل إلى عمل إنتاجي (مدفوع الأجر)، وعمل غير إنتاجي (غير مدفوع كالعمل المنزلي)، وتوارث النظرة الإيجابية والتقدير للعمل المدفوع والعكس صحيح. لذلك، رفع هذا التيار شعار إزالة الرأسمالية ومبدأ الملكية.

يُعدّ مؤيدو هذا التيار أن أسباب تبعيّة المرأة للرجل ودونيّة وضعها في المجتمع تعود لاعتماد المرأة اقتصادياً على الرجل وظهور مبدأ الملكية الفرديّة في المجتمع الرأسمالي الذي شجّع الرجل على النظر إلى المرأة أنها جزء من ملكيته، فضلاً عن وسائل الإنتاج وأساليبه التي كرّست الظلم الطبقي وظلم النساء. فقد وجد هذا التيار «أن العلاقات بين الجنسين هي جزء لا يتجزأ من علاقات الإنتاج وليست شيئاً مضافاً من خارجها»⁽¹⁾.

(1) هاوغ فريغا: ثلاث عشرة موضوعة في النسوية الماركسية، ترجمة رشيد غويلب، مجلة الحوار المتمدن، العدد 7183، نشر في 2022/3/7، شوهد في 2025/5/6، على الرابط:

<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=706128>



وبهذا، يكون اضطهاد المرأة متجذّر في التاريخ الماديّ للمجتمع. وقد تلا ذلك «العثور على صيغة أيديولوجيّة له اعتبرت دونيّة المرأة وتبعيتها للرجل كجزء من النظام الطبيعيّ للأشياء ودُعّم ذلك بأنظمة مفصّلة من المعتقدات والشعائر الدينيّة والتشريعات القانونيّة والتشويه لجسم المرأة إلخ. ولا يمكن فهم مصدر أي من هذه الأشياء بمعزل عن جذورها في قوى وعلاقات الإنتاج»⁽¹⁾.

إضافة إلى ذلك، يرى أتباع هذا التيار أن عودة النساء إلى سوق العمل وانخراطهنّ في الصراع الطبقي سيُسهم في الإطاحة بالنظام الرأسمالي الذي يروّنه السبب الرئيس لاضطهادهنّ. ومع ذلك، لم يتفق الجميع داخل التيار الماركسي على هذا الطرح. فقد وجّهت بعض الماركسيّات نقداً لوضعيّة المرأة في العمل، ما أدّى إلى ظهور حركة نسائيّة ماركسية في العام 1920، سعت إلى مراجعة النظرية الماركسية ومواءمتها مع الفكر النسوي، لا سيّما فيما يتعلق بالعلاقات بين الجنسين.

باختصار، إن تطوّر البنى الأسيّة الاستبداديّة ليس منفصلاً عن تطوّر البنى الاجتماعيّة الرأسماليّة التي تتسم بالاستغلاليّة، حيث يستغل فيها البرجوازيون أفراد طبقة البروليتاريا، فالاستبداد الذكوريّ بالمرأة هو عبارة عن عمليّة إعادة إنتاج اجتماعيّ بالنسبة للنسويّة الماركسيّة.

أبرز شخصيّات هذا التيار التي تأثرت بكتابات «كارل ماركس» و«انجلز»، نذكر منها: «ميشيل باريت» (Michele Barrett)، «أنجيلا ديفيس» (Angela Davis)، «كلارا زتكن» (Clara Zetkin) و«ألكسندرا كولونتاي» (Alexandre Kollontai).

(1) هارمان كريس: تحرر المرأة والإشتراكية الثورية، مجلة الحوار المتمدن، العدد 7183، نشر في 7/3/2022، شوهد في 6/5/2025، على الرابط: <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=340293>.

ج. النسوية الاشتراكية

صحيح أن هناك قواسم مشتركة بين الاشتراكية والماركسية، وأن الأولى اعتمدت على مقولة «إنجلز» بأن «قيام الرأسمالية والملكية الخاصة أكبر هزيمة للجنس النسائي»⁽¹⁾، إلا أن الإيديولوجية الماركسية سياسية في مفاهيمها وتركز على فكرة الشيوعية التي تقتضي رفع مستوى الفقراء ومنحهم وضعيّة مساوية مع الأغنياء، كما تعتقد بأن تغيير المجتمع يتم من خلال ثورة البروليتاريا، في حين أن الاشتراكية كونها فلسفة اقتصادية في إيديولوجيتها، تتحدث عن الملكية العامة للممتلكات والموارد الطبيعية، وتهدف إلى تغيير المجتمع من خلال تعديل البنية الاقتصادية للبلاد ليصبح اقتصاداً عادلاً للجميع، نساءً ورجالاً.

أدت رؤية التيار الماركسي، التي قالت إن العمل أساس لتحرر المرأة وتجاهلت أولويتها في العائلة، وأخضعتها لظروف العمل الذكورية دون النظر لجنسها، إلى نشأة تيار ماركسي معارض لحلول ماركس وإنجلز الأصلية. ونتيجة لهذه المراجعات، ظهرت مفاهيم مثل النظام الاشتراكي والنسوية الاشتراكية التي طالبت بمراعاة الجانب العائلي والأنثوي للمرأة العاملة، كمنحها إجازة الأمومة عند الولادة. وقد ازدهر هذا الاتجاه بشكل ملحوظ في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين، ليصبح فرعاً أساسياً من اليسار الجديد.

وحسب هذا التيار؛ فإن النظام الرأسمالي الطبقي ليس سبب مشكلة المرأة، لأن ظلم المرأة واضطهادها يسبق تطوّر الرأسمالية. بل إن مصدر اضطهاد المرأة هو ظهور الملكية الخاصة. فالنسوية الاشتراكية «تعتقد بارتباط ظهور الملكيات الخاصة في التاريخ مع قمع المرأة، فتورث الملكيات الخاصة عمل على زجّ العلاقات الإنسانية ضمن مؤسسات اجتماعية وعلى توزيع المهام اعتماداً على أساس التمييز الجنسي».

(1) فريديك إنجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، دار الطباعة الحديثة، القاهرة، 1957، ص 51.



فأضحى الرجل مالكا والمرأة تابعة مملوكة»⁽¹⁾.

أما بالنسبة لنيل المرأة حقوقها، فلا يكون إلا من خلال الزوال المشترك للنظامين الرأسمالي والأبوي في آن معاً، أي من خلال عدم اعتمادها الاقتصادي والمادي على الرجل والتوزيع المتكافئ للثروة.

إذاً، إن عدم التكافؤ في توزيع الثروة والملكية الخاصة، فرض التبعيّة الاقتصاديّة للنساء، وهي سبب خضوعهنّ للرجال. من هنا، ضرورة التحرّر الاقتصادي للمرأة من خلال وضعه هدفاً مرحلياً لتحقيق هدفاً أسمى وأكبر، ألا وهو تحقيق العدالة الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة بين جميع الأفراد.

أبرز رائدات هذا التيار «هايدي هارتمان» (Heidi Heartman)، «جوليت ميتشيل» (Juliet Mitchell)، «هايد بارك تشابتر» (Hyde Park Chapter)، «سيلفيا فيديرتشي» (Silvia Federici)، و«أنجيلا إيغل» (Angela Eagle).

د. النسوية الراديكالية

إذا كان نهج النسوية الليبرالية والماركسيّة والاشتراكيّة إصلاحيّ، فإن نهج النسوية الراديكالية ثوريّ إلى حدّ ما، فهي لا تسعى لتعديل النظام الأبويّ، بل للإطاحة به لأنه سبب اضطهاد المرأة.

وترتكز النسوية الراديكالية على اتجاهات فكريّة ومعرفيّة ترى أن المجتمع الأبويّ يسوده نظام ظلم وتمييز ضد المرأة، مُنْطَلِقِينَ من فرضيّة أن النساء في موقع أدنى من الرجال طوال التاريخ بسبب جنسهنّ وبفعل التمييز الاجتماعيّ لصالح الرجل. وهذا ما جعل الإطاحة بهذا النظام الأبويّ الهدف العام لهذا النوع من النسوية.

(1) روزا ياسين حسن: الفكر النسوي ورؤاه المتباينة في تغيير العالم، موقع الحرشة الإلكتروني، نشر في 19/6/2016، شوهد في 6/6/2025، على الرابط: <https://goo.su/DONnEyT>.

ولقد تطوّرت إيديولوجيّة هذا التيار بفعل حركة الحقوق المدنيّة في الولايات المتحدة الأميركيّة المُعارضة لكل أشكال التمييز، وتبنيّ النساء المناضلات ضدّ العنصريّة لقضيّة المرأة وتسخير خبرتهنّ لدعمها من خلال المطالبة بتشريعات تدعم المساواة بين الجنسين في التعليم وفي سوق العمل.

كما تهدف النسويّة الراديكاليّة لتغيير البنية الاجتماعيّة الاستغلاليّة حيث يتمّ استغلال المرأة اقتصادياً وجنسياً من قبل الرجل في المجتمع الأبويّ. ووفقاً لـ «لوربر» (Lorber)، فإن الراديكاليّة وسّعت مفهوم الأبويّة من خلال «تعريفه بوصفه نظاماً عالمياً يستند إلى خضوع المرأة للرجل من خلال العنف والاستغلال الجنسي»⁽¹⁾، وكذلك بأنه «بنية أفقية (Transversal) ومُأسّسة من هيمنة الرجال على النساء عبر الفرص والمكافآت وأشكال العقاب غير المتساوية، ومن خلال استدماج وقبول التوقعات بعدم التساوي المستندة إلى الاختلافات الجنسيّة»⁽²⁾.

أيضاً، يرى رواد هذا التيار أن النزعة الجنسيّة (Le sexisme)، أي التمييز على أساس الجنس، هو من أسباب قهر المرأة وظلمها واضطهادها. وبذلك، يكون هذا التيار قد ركّز بشكل أساسي على دراسة الفوارق وتحليلها، بين النساء والرجال، على أنهما كيانات متناقضان ومتضادان، انطلاقاً من اختلافاتهما البيولوجيّة ودورهما في النظام الأبويّ الذي فرض امتيازات ذكوريّة مقابل التبعيّة والخضوع الأنثوي.

وعلى الرغم من أن معظم النسويّات الراديكاليّات يعتقدن أن سبب ظلم النساء هو النظام الأبويّ، ومع ذلك، يرى جزء منهنّ أن الخصائص البيولوجيّة للمرأة، بخاصّة قدرتها على الحمل والإنجاب، هي سبب اضطهادها، بينما عدّت «كيت ميليت»

(1) Judith Lorber: **Gender inequality: Feminist theory and politics**, Los Angeles, Roxbury Publisher, 1998, p 202.

(2) Margaret Andersen, Patricia Hill Collins: **Race, class, and gender: An anthology**, California, Wadsworth Publishing company, 2001, p 509.



(Kate Millett)، في كتابها «السياسة الجنسية»⁽¹⁾، أن هذه الفروقات بين الجنسين أمر اصطناعي، وسبب وجودها يعود للبنية الجنسية أكثر من الخصائص البيولوجية، حيث فرض المجتمع الأبوي صوراً نمطية لكل من المرأة والرجل، تبعاً لعلاقات القوى غير المتكافئة. وتجدر الإشارة، إلى أن كتابها شكّل أسس النقد الأدبي النسوي.

أيضاً؛ تعتقد «ميليت» أن إيديولوجيا المجتمع الأبوي وأنماط التنشئة الاجتماعية فيه شكلاً سبب تضخيم الفروقات بين الجنسين والترويج للدور المهيمن للرجل والدور التابع للمرأة. وقد ترسّخت هذه الفروقات كحقائق طبيعية وثقافية بفعل ما تقوم به بعض مؤسسات التنشئة الاجتماعية، وخاصة الأسرة، ما أدّى إلى اقتناع النساء أنفسهن بهذه الأدوار.

أما حلّ مشكلة هيمنة الرجال وسيطرتهم الثقافية، حسب النسويات الراديكاليات، إنّما يكون أولاً في زيادة وعي النساء بهذا الاضطهاد، أي أن تُصلح النساء أذهانهن حيث «تحدد كل امرأة قيمتها وقدراتها، وتُخرج ضغوطات النظام الأبوي من ذهنها حتى لا تنظر إلى نفسها على أنها ضعيفة وغير مستقلة ومعتمدة وتأتي دائماً في الدرجة الثانية»⁽²⁾. بالإضافة إلى ذلك، يعتقدن أن الحلّ يكمن في الانفصال التام عن الرجال والابتعاد عن المؤسسات التي يهيمنون عليها وتأسيس كيانات ومنظمات خاصة بالنساء فقط، أو في الاتحاد الحقيقي بين النساء والأختية (Sisterhood)⁽³⁾، التي تركز على فكرة أن نساء العالم يتشابهن في معاناتهنّ وانحطاط وضعهنّ بسبب النظام الأبوي. من هنا، ضرورة احترام المرأة لكونها امرأة، وتقديم الدعم المتبادل بين جميع النساء.

(1) Kate Millett: **Sexual Politics**, Illinois, University of Illinois Press, p 26 - 27.

(2) Jeffrey Stepnisky, George Ritzer: **Sociological theory**, Los Angeles, Sage Publications, Inc., 2018, p 9.

(3) نرجس رودكر: فيمينيزم (الحركة النسوية): مفهومها، أصولها النظرية، وتياراتها الاجتماعية، ترجمة هبة ضافر، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2019، ص 112.

استناداً لما تقدّم، يتّضح أن النسويّة شهدت تنوعاً فكرياً كبيراً أدّى لظهور ميادين معرفيّة لم تكن موجودة في السابق كالنقد النسويّ والأدب النسويّ والفلسفة النسويّة، والابستمولوجيا النسويّة التي تأثرت بأعمال «توماس كون» (Thomas Kuhn)، لا سيّما كتابه «بنية الثورات العلميّة»⁽¹⁾، و«بول فايربند» (Paul Feyerabend)، وكتابه «ضد المنهج: في البحث عن نظريّة معرفيّة فوضويّة»⁽²⁾.

في الواقع، إن طرح العالم «توماس كون» لمفهوم البراديجم (Paradigme)، وما يفرض من قيم ثقافيّة على الباحث أثناء اختياره لمشكلات البحث وفرضيّاته، أثبت أن العلم لا تُحدّده ضوابط المنهج العلمي وصوابيّة بُنيته الاستدلاليّة الداخليّة فقط، بل هناك تأثير لعوامل أخرى من خارج النطاق العلميّ، تعمل على توجيه نشاط العلماء. وبما أن الانتقال من نموذج معرفيّ لآخر يتمّ بشكل ثوريّ بعد أن يستنفذ النموذج القائم قدرته التفسيريّة، سعت الابستمولوجيا النسويّة إلى تأزيم النموذج المعرفيّ السائد في المجتمع الأبويّ وإحداث ثورة تزيل العقبات التي تعترض مسيرة تحرّر المرأة. وقد ساعد في ذلك، ظهور ابستمولوجيا «فايربند» الراديكاليّة التي تدعو للثورة على كل النظريات العلميّة. بالمقابل، اقترحت بعض النسويّات العمل من داخل النموذج المعرفيّ الموجود في المجتمع الأبويّ بعد تعديله وإصلاحه، وقد شكلن تيار الإمبريقيّة النسويّة.

إذاً، لقد أثمرت الجهود الإبستمولوجيّة النسويّة عن ظهور تيارين معرفيّين متباينين. الأول سعى إلى إصلاح النموذج المعرفيّ المتمركز حول الذكور لحلّ أزمتته. فيما اتّجه التيار الآخر نحو الثورة على هذا النموذج واستبداله بآخر ينبع، فقط، من تجربة النساء. لكن هذا المسار، سرعان ما واجه تحدياً من تيار ما بعد الحداثة، الذي تأثر

(1) توماس كون: بنية الثورات العلميّة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، دار العين للنشر، توزيع مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2007.

(2) Paul Feyerabend: *Against Method, Outline of an Anarchistic Theory of knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1970.



بالفكر ما بعد البنيوي، وشكك في جوهر وجود «ذات عارفة» بحد ذاتها، سواء كانت ذكورية أم أنثوية.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الموجة استمرت بتركيزها على مفاهيم المساواة وعدم التمييز من الموجة الأولى، لكنها أضافت مفاهيم أخرى كالنشئة الاجتماعية، الفلسفة الأنثوية والثورة الجندرية. ومن أبرز رائدات هذا التيار، نذكر «شولاميت فايرستون» (Shulamith Firestone)، «كيت ميليت» (Kate Millett)، «آن أوكلي» (Ann Oakley) و«ماري دالي» (Mary Daly).

إذاً، نستنتج أن كل هذه التيارات انطلقت من اتجاهات فكرية وإبستمولوجية متنوعة، ولكنها تلتقي حول فكرة المطالبة بحقوق المرأة ومواجهة ثقافة المجتمع الأبوي، والقاسم المشترك بينها هو محاولتها الإجابة عن الأسئلة التالية: ماذا؟ لماذا؟ وكيف يكون الحل؟. فالسؤال ماذا؟ سؤال وصفي يُحدد لنا وضع المرأة في البنية الاجتماعية القائمة. أما السؤال لماذا؟ هو سؤال تفسيري، يبحث في أسباب هيمنة الرجل على المرأة. أما السؤال كيف؟ فهو يطرح الحلول ويُقدّم تصورات معرفية، واستراتيجيات تتعلق بفهم كل منها لفكرة إنصاف المرأة استناداً لمنظوره الفلسفي. لقد حاولت جميعها فهم واقع المرأة وتحليل الأوضاع الاجتماعية المقيّدة لها كما دعت للتخلص من التمييز الاجتماعي بينها وبين الرجل.

بذلك، نكون أنهيّنا عرض الافتراضات الإبستمولوجية التي تنطلق منها الاتجاهات الفكرية المتنوعة داخل الحركة النسوية لنتقل إلى الموجة الثالثة من النسوية التي يعدّها البعض الموجة الأكثر تطرّفًا بحكم تبنيها لقيم وأخلاق الفردانية. فماذا عنها؟

خامساً. مقاربات الموجة الثالثة

إذا كانت الموجة الأولى من النسوية قد ركّزت على مسألة اضطهاد المرأة وحقّها في الاقتراع وتحرير العبيد، والموجة الثانية ركّزت على غياب المساواة - غير الرسمية

- بين الجنسين في المجال الخاص، وعلى دور القيم وأسلوب التنشئة الاجتماعية في رفع الاضطهاد عنها وتمكينها اقتصادياً وسياسياً، فإننا نجد أن الموجة الثالثة التي بدأت منذ منتصف ثمانينيات القرن العشرين، ظهرت كرد فعل على تطرف الأفكار التي طرحتها الموجة الثانية، بخاصة التيار الراديكالي. وتقوم حجتها الأساسية على ضرورة تحقيق التوازن بين الشمولية الليبرالية والخصوصية التي تتمتع بها الجماعات. لذلك، عبّرت النسويات في هذه الموجة عن عدم اقتناعهن بأن التحرر يكمن في مجرد نسخ تجارب الآخرين أو تقليد الحركات النسوية السابقة، فالتحرر حسب رؤيتهن يعني «أن نجد طرقنا الخاصة للحرية، وأن تكون أصيلة ونابعة من رغباتنا وقناعاتنا وظروفنا. كما يمكن أن تتغير مع كل جيل، ومع كل فرد ومع كل ثقافة ولون»⁽¹⁾.

مما تقدم، يتضح أن الحركات النسوية كانت من الحركات المثيرة للجدل في القرن العشرين. ففي العالم الغربي، كان وضع المرأة يعكس جانباً من المشكلة الأوسع في مجال حقوق الإنسان، حيث أُجريت مراجعة شاملة لجميع القوانين والأعراف والتشريعات المتعلقة بالمرأة. وهذا ينطبق، أيضاً، على النسوية العربية التي باتت معالمها تزداد وضوحاً، وإن بدت أحياناً مشتبته، إلا أنها تسعى جاهدة لتحقيق المساواة الاجتماعية والمواطنة. وتكمن خصوصيتها في كونها عاملاً لتجديد البنية الاجتماعية، فهي تعمل على هدم المجتمع من بنيته القبلية وقيمها الأبوية وإعادة بنائه، نحو بناء المواطنة. هذا المسار النهضوي مستمر رغم العقبات، ما يؤكد وجود تجديد مستمر في رؤى واستراتيجيات ومطالب الحركة النسوية.

تعدُّ الكاتبة الأميركية «ريبيكا ووكر» (Walker Rebecca)، أول من استخدم مصطلح «الموجة الثالثة» من النسوية في مقالة كتبها في إحدى المجلات في العام 1992⁽²⁾.

(1) سلمى عبد الستار أبو حسين: قراءة في المدرسة النسوية وتياراتها، موقع المركز العربي للبحوث والدراسات الإلكتروني، نشر في 14 / 3 / 2022، شوهد في 10 / 6 / 2025، على الرابط: <https://acrseg.org/41526>.

(2) Rebecca Walker: **Becoming The 3rd wave**, M.S Magazine, January/February, 1992, p: 8687-, retrieved 10/ 6/ 2025 from: <https://goo.su/jz1aW>.



تعرّف الموجة الثالثة من النسوية بالاختلاف والتعدد حتى داخل الموجة الواحدة، وقد تمّ التركيز فيها على تقاطع العرق والنوع (الجندر). ولعلّ ما يُميّز هذه الموجة الدور الذي أدّته الأكاديميات في دمج فئات أخرى داخل الحركة، فظهرت العديد من المقاربات النسوية تبعاً لتنوع الأطر الاجتماعية والثقافية والجغرافية والدينية، وكذلك اعتمادهنّ في الكتابة على رواية قصص حقيقية وتقديم شهادات حياة عن الاضطهاد الذي تتعرّض له النسوة.

بعد أن رأت النسويات أن صفات الأنوثة أمر مصطنع (في الموجة الأولى)، صنعتها ثقافة المجتمع الأبويّ (في الموجة الثانية)، رُفِضت فكرة التعميم والقول بمصير نسائيّ مشترك وإسناد أي صفات خاصّة للمرأة أو للرجل، واقتُرِح مفهوم الجندر لإنكار الهوية الجنسية وفصل الجنس عن الجنوسة في الموجة الثالثة.

إبستمولوجياً، يرى مؤيدو الفلسفة الفردية (ريبكا واكر وغيرها)، أن مصطلح ما بعد النسوية هو بمثابة تعبير عن المشروع النظريّ والجهود الفكرية التي رافقت وعَدَّتْ وأطلقت الموجة النسوية الثالثة التي منحت الفرد الأولوية على المجتمع، حيث يُشكّل «الفرد» المحور الذي تدور في فلكه كل القوانين والفلسفات والأخلاق والقيم. وبالتالي، يصبح الاهتمام بحقوقه وتحقيق رغباته ومصالحه وميوله أمر له الأولوية في التفاعل الاجتماعيّ. وتبعاً لهذا المنطق، يصبح الأفراد منفصلون عن بعضهم البعض، ويسعى كل واحد منهم لتحقيق مصالحه ورغباته حتى ولو كانت على حساب الآخر الذي يتحوّل من إنسانٍ إلى عائقٍ أو مساعدٍ في تحقيق الرغبات الفردية.

لقد تأثّرت النسوية بطروحات نظرية ما بعد الحداثة التي أعطت أهميةً للنظرية النقدية وما تشمل من تشكيك بالسرديات الفلسفية والمعرفية الكبرى، ونكران للوجود الموضوعي وإعطاء الأهمية للوعي الذاتي والنسبية الأخلاقية والمعرفية والتنوع والتعددية.

أيضاً، ركّز فكر ما بعد الحداثة على ما بعد البنيوية التي اهتمّت بموضوع اللغة والمعنى، فرأت أن اللغة بمفاهيمها والمجتمع (من خلال الأسرة وأسلوب التنشئة الاجتماعية) هما اللذان يُحدّدان الهوية الفردية متأثرة بطروحات «لاكان» (Jacques Lacan, 1901-1981)⁽¹⁾، الذي رأى أيضاً، أن كلام الأفراد والكتابة لا يُعبّران عن الواقع، بل عن الحالات السيكولوجية للمخاطب أو الكاتب. ونتج عن ذلك، اعتقاد الحركة النسوية أن المجتمع الأبوي وأسلوب تنشئته الاجتماعية القائم على تعزيز مفاهيم الطاعة والخضوع وقيّمهما في سيكولوجيا المرأة، هما من صَنَعَ الهوية الأنثوية التابعة لهيمنة الرجل. كما أن تقسيم الأدوار تبعاً للمجال العام والخاص، وحصر دور المرأة في المجال الخاص واستبعادها عن المجال العام، ساهما في اضطهاد المرأة. من هنا، ضرورة القضاء على بنية المجتمع الأبوي وتغيير أسلوب التنشئة الاجتماعية فيه، حيث تتكرّس مفاهيم المساواة وعدم التمييز في التعامل مع الأبناء من الجنسين، وكذلك عدم تقديم صور نمطية عن الأنوثة والذكورة التي هي أمور صناعية، فضلاً عن ضرورة تغيير معاني بعض المفاهيم في اللغة كمفهومَي الأنوثة والذكورة. لذلك، طرحت مفهوم الجندر باعتباره مفهوماً محايداً.

فضلاً عن ذلك، تأثرت النسوية بطروحات «جاك دريدا» (Jacques Derrida, 1930-2004)، الذي يعتقد بضرورة إظهار القمع الذي تمارسه البنى الثقافية على الأفراد من خلال احتكارها للمعاني ونظرتها الأحادية للأمور. بالنسبة له، لا شيء موجود سوى المعاني التي هي نسبية ومؤقتة. وهذا ينطبق على مفهوم الهوية. وقد استفادت النسوية من هذا الفيلسوف بالدعوة إلى هدم بنية المجتمع البطريركي ورؤية أن الهوية الأنثوية أمر مؤقت ونسبي، طالما أن مفاهيمنا ومنظورنا للمسائل والأشياء وما نصبغه عليها من معنى هي التي تُحدّد طبيعة العالم وليس العكس.

تبدو أهمية المفاهيم عند «دريدا» من خلال اعتقاده بأن اللغة والثقافة والفكر

(1) نرجس رودكر: فيمينيزم (الحركة النسوية): مفاهيمها، أصولها النظرية، مرجع سابق، ص 133.



الغربيّ تكوّنوا استنادًا لمجموعة من المفاهيم الثنائية المتقابلة والمتضادة مثل صورة/ مادة، أعلى/ أسفل، قوي/ ضعيف، رجل/ امرأة... إلخ. ويترتب على هذا التضاد، أن هناك طرفًا من الطرفين سيُقيّم إيجابًا وربما ذو رفعة، بينما الطرف الآخر سيُقيّم سلبًا وذو قيمة أقل. لذلك، قدّم «دريدا» طرحه التفكيكي الذي يرفض أي هرمية وأي تسلط وأي تعميم، وسعى للكشف عن خلفيات هذا التضاد التي جعلته أمرًا طبيعيًا وعمَل على تفكيكها.

لقد استفادت النسوية من هذه الطروحات وعبرّت عن رفضها لثنائية المفاهيم في المجتمع الأبوي التي وضعت الرجل في مرتبة أعلى من مرتبة المرأة وطرح مفهوم الجندر وطالبت بإعادة صياغة التاريخ العلمي والاجتماعي باستخدام مفاهيم محايدة كبديل عن المفاهيم التي بمعظمها ذات طابع ذكوري نتيجة هيمنة الذكور على الثقافة والمجال العام.

أما «فوكو» (Michel Foucault, 1926-1984)، فيعتقد أن المعرفة تتخذ شكلها من خلال الخطاب، وهي مؤقتة ومتغيرة من حقبة تاريخية لأخرى ومن مجتمع لآخر. وأن كل خطاب يُطوّر داخله معرفة خاصة به وحده، وبالتالي، لا يوجد حقيقة علمية مطلقة يقوم العلم بالكشف عنها، فالعلوم هي نتاج خطاباتها الخاصة.

أيضًا، يعتقد «فوكو» بوجود علاقة بين الفكر والقوة. وتبعًا لذلك، هناك علاقة تفاعلية بين الفكر والسلطة التي هي صاحبة التأثير الأقوى. فالفكر هو في خدمة السلطة، والحكومات عمّلت على خلق ثقافات وأنماط فكرية لصالحها. فالثقافة بُنيت على أساس السلطة وليس على أساس الحقيقة.

استفادت النسوية من أفكار «فوكو» باعتقاد العلم والإنتاج الفكري نتاج من هم في السلطة والذين يمتلكون القوة أي الرجال في المجتمع الأبوي. من هنا ضرورة تفكيكه لمعرفة ماهية الخطابات القائمة وتلك المجموعة، ما أدى دورًا في بروز النقد

النسوي للكتابات العلمية والتاريخية، كما ظهرت الكتابات الأدبية النسوية التي تتجاوز المحظور وترفع الصوت عاليًا ضد ظلم بعض الرجال مُركّزة على أهمية الحرية الشخصية للنساء. أضف إلى ذلك اعتقادهم بإمكانية تغيير الفكر العلمي السائد لأنه لا وجود لحقيقة علمية مطلقة لدرجة أن البعض منهم أنكرن وجود الاختلافات البيولوجية بين المرأة والرجل، يرون أن العوامل الاجتماعية هي مصدر الاختلافات السلوكية. وهذه رؤية نقدية غير واقعية لأن الأبحاث البيولوجية تثبت الاختلاف بينهما، فتجاهل الفروقات وإنكارها لا يعني حل المشكلة، كما أن المطالبة بالمساواة مع الرجل وحصول المرأة على كامل حقوقها لا يعني، إطلاقاً، التشابه بين الجنسين.

من طروحات «فوكو»، أيضاً، اعتقاده أن البرجوازية الفيكتورية قد منعت العلاقات الجنسية الحرة وجعلتها ضمن «الأسرة الزوجية وأدمجتها كلياً في جدية الوظيفة الإنجابية. وهكذا بات الصمت يلف الجنس... لقد فرض (الزواج) نفسه كنموذج وبرز كمعيار... ففي الفضاء الاجتماعي كما في قلب كل بيت، لم يعد يُعترف للجنسانية إلا بمكان واحد، ولكنه خصب ونافع: غرفة الآباء. أما الباقي (العلاقات الجنسية الحرة) فلم يكن بإمكانه سوى أن يتلاشى وينمحي؛ فلياقة الموقف كانت تتجنب الأجساد واحتشام الكلمات كان يُبَيِّض الخطابات»⁽¹⁾. وقد استفادت النسويات من هذه الطروحات بالمطالبة بالعلاقات الجنسية الحرة. فبالرغم من أن ظهور الحركات النسوية، أدى إلى زيادة الوعي بوضع المرأة وعلاقتها ببيئتها ومجتمعها، إلا أن، بعض النسويات، يعتقدن أن المرأة لا تزال مهمشة بسبب هيمنة نسق قيم ومعتقدات ومؤسّسات تتعامل معها، جسداً وكتابة، بنوع من الحذر والفوقية. كما أن التعديلات القانونية لم يرافقها تغيير في الذهنيات التقليدية السائدة بالمجتمعات الأبوية. من هنا، تبرز ضرورة كسر التابوهات، والعلاقات الجنسية تشكل إحداها حسب رأيهم.

(1) ميشيل فوكو: تاريخ الجنساني-إرادة العرفان، ترجمة محمد هشام، دار إفريقيا الشرق، المغرب، 2004، ج 1، ص 5.



سادسًا. أبرز الانتقادات الإبستمولوجية للحركة النسوية

في الواقع، لقد انتقدت الموجات الثلاث للحركة النسوية، سنعرض لأبرزها فيما يلي:

أ. الموجة الأولى

صحيح أن هذه الموجة ساهمت بحصول المرأة على حق التصويت للنساء البيض وكرّست فكرة المطالبة بعدم التمييز بين الجنسين في التعليم والعمل، وابتدأ تعديل قوانين تتعلق بحق الملكية وإجازة الولادة والحضانة والطلاق في الولايات المتحدة الأميركية، إلا أنها انتقدت لعدة أسباب، منها:

- أنها حركة شمولية ركزت على بعض القضايا التي تتعلق بالمجال العام والتمييز الجنسي، لكنها أغفلت القضايا غير العلنية والمخفية المتعلقة بالمجال الخاص كالاضطهاد والعنف الذي تتعرض له النسوة في المنزل، أو منفعة الرجل من عملها المجاني داخل البيت.
- لقد أنهت هذه الموجة بتحويل قضية المرأة إلى قضية حقوقية دون البحث في الأسباب التي جعلتها في وضعيّة دونية وبأسباب ظلمها.

أيضًا؛ انتقدت هذه الموجة من قبل النسويات الاشتراكيات والرايديات اللواتي وجدن:

- أن نهجها الإصلاحية لن يحقق شيئًا، كما أنهنّ وجدن فيها حامية للنظام الأبوي.
- أن التركيز على الفردانية من شأنه أن يجعل العلاقات بين الأفراد علاقات منفعة، حيث يعيش الفرد في وحدة موحشة تشعره بالفراغ، ما قد يوصله للانحراف وربما للانتحار نتيجة التطرف في الفردية وزوال الوجدان الجماعي كما قال عالم الاجتماع «إميل دوركايم» (Durkheim, 1897).
- أن إعطاء الأولوية للفرد «تقود للاعتقاد بأن المجتمع نفسه غير موجود، لكنه

- مجرد مجموعة من الأفراد المُكْتَفِينَ بذواتهم»⁽¹⁾.
- رأى «أندرو فينسنت»، أن إعطاء الأولوية للفردانية (L'individualisme)، أدّى إلى الغفلة عن فهم طبيعة هيكلية المجتمع الأبوي - الذي شدّ المرأة نحو العبودية⁽²⁾، وإهمال المرأة جعلها كائنًا مضطهدًا، وجعل العمل النسائي المشترك أمرًا صعبًا، كما أن الدّعوة للمساواة قد تؤدّي لمعاملة النساء بنفس أسلوب معاملة الرجال، وهذا أمر لا تُوافق عليه جميع النسويات.
 - أما خالد القطب، فقد رأى أن «الفكر النسويّ فكر استعماريّ بطريقةٍ أو بأخرى، حيث تستخدم الدول المستعمرة الفكر النسويّ لتبرير هيمنتها وسيطرتها على البلاد التي تستعمرها»⁽³⁾.

ب. الموجة الثانية

على الرغم من إيجابيات هذه الموجة، حيث أصبح حقّ المرأة في التعليم وخروجها للعمل المأجور خارج المنزل أمرًا بديهيًا، أو ظهور الجمعيات المطالبة بحقوق المرأة ونشر الوعي بقضيتها عالميًا من خلال النقد النسويّ الأكاديميّ والابستمولوجيا النسوية، وإصلاح بعض القوانين المتعلقة بالتمييز بين الجنسين والحقوق الإنجابية، إلا أنها تعرّضت لانتقادات عدة أبرزها:

- محاولة تعميم ما تعيشه المرأة الغربية على باقي المجتمعات.
- إن قضية المرأة هي قضية مجتمع وليست جزءًا منه، بمعنى آخر إنها قضية تعني الرجل أيضًا.
- أثناء هذه الحقبة؛ تشكّلت جمعية التخلّص من الرجال (SCUM- Society)

(1) أندرو هيوود: مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية، ترجمة محمد صفار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2012، ص 45.

(2) Andrew Vincent: **Modern Political Ideologies**, United Kingdom, Wiley-Blackwell, 2010, p 165.

(3) خالد القطب وآخرون: الحركة النسوية واخلخله المجتمعات الإسلامية، المجتمع المصري أنموذجًا، دار الكتب المصرية، مصر، 2006، ص 152.



- (for Cutting Up Men)، التي كانت بمثابة نواة أول حركة نسوية متطرفة.
- اتّهام الحركة برفع شعارات تتصادم مع الرجال والدين، وأن بعض الجمعيات لها علاقة بالسفارات لتنفيذ أجنداث خارجية تحت ستار حقوق الإنسان والديمقراطية والأعمال التنموية وتمكين المرأة، واتّهام «النساء اللواتي يعملن في جمعيات نسوية تتشابك مع جداول أعمال عالمية بأنهن ينفصلن عن واقعهن، ولكن هذا يتيح لهن، في المجتمعات العربية، الوصول سياسياً»⁽¹⁾.
- الحركة النسوية حركة تساهم باغتراب الشابات، في الدول غير الغربية، عن ثقافتهن الأصلية من خلال «ممارسة المرأة البيضاء القهر على شقيقاتها الملونات والجنوبيات لتبني الأولى تراتبية قائلة بأفضلية الثقافة الغربية على ما عداها من ثقافات»⁽²⁾.
- حسب رأي «غالية جلّول»، يجب ألا تُطبّق «تأويلات المجتمعات العلمانية على مناطق بالعالم خبّرت مسارات سياسية مختلفة»⁽³⁾، كالمجتمعات العربية والإسلامية وغيرها.

ج. الموجة الثالثة

على الرغم من إيجابياتها حيث لم تعد الحركة النسوية تقتصر على مطالب النساء الغربيات، بل شملت النساء ذوات البشرة الداكنة، وتنوّعت الحركة لتشمل العديد من المقاربات النسوية تبعاً لتنوّع البيئات الجغرافية والدينية، فوجد النسوية السوداء والعربية والإسلامية وغيرها، إلا أن هذه الموجة كسابقاتها انتقدت بما يلي:

(1) زهراء علي: النسوية في العراق، بين فرض نهج المنظمات غير الحكومية والعنف الطائفي والنضال من أجل دولة مدني، مجلة عمران للعلوم الاجتماعية، المجلد السابع، العدد 25، صيف 2018، ص 24.

(2) رياض القرشي: النسوية، قراءة في الخلفيات المعرفية لخطاب المرأة في الغرب، دار حضرموت للدراسات والنشر، اليمن، 2008، ص 58.

(3) غالية جلّول: النسوية الإسلامية، هل من تناقض في المصطلحات؟، ترجمة سارة حبيب، موقع الجمهورية الإلكتروني، نشر في 26 / 11 / 2020، شوهد في 12 / 6 / 2025، على الرابط: <https://goo.su/FW4dcL>



- إنها حركة اعتمدت آلية عمل ترتكز على انتقاد الرجال وتعزيز مشاعر الكراهية تجاههم. فالنسويات الراديكاليات يعتقدن أن الرجل هو العدو الأساس. أما الأسرة، فينظرن إليها على أنها الوسيلة الرئيسية لظلم الرجال للنساء، وذلك من خلال الاستعباد الجنسي والإكراه على الأمومة. إنها حركة متطرفة تعمل على تعميم فكرة أن اضطهاد المرأة ناجم عن الرجل الظالم والعنيف بطبعه. فالرجال برأيهن «هم في طبيعتهم قاسيين (قساة) وفاسدين ومحاربين ويسعون للسلطة، وهذه القسوة والسعي للسلطة من الأمور الذاتية بالنسبة للرجال، وهي سبب تبعية النساء؛ ولذا الرجل هو العدو الأساس والنظام الأبوي هو نظام فاسد ينبغي زواله»⁽¹⁾.
- إنها قامت بإعادة صياغة اللغة بطرحها لمفاهيم جديدة كمفهومَي الجندر والاعتصاب الزوجي. وهي بذلك، رسمت حدوداً جديدة للعلاقة بين الجنسين حيث أن كل ما لا يخضع لرغبة المرأة يُعدّ تعدياً عليها واعتصاب.
- تكريس مفهوم الجندر للقضاء على العلاقات الطبيعية بين الجنسين والسماح بالجنسية المثلية.
- إظهار أن الأمومة والإنجاب عبء على المرأة، ويمنعها من تحقيق ذاتها.
- إن تركيز هذه الموجة على حق المرأة في الإجهاض والحرية الجنسية من شأنهما تدمير الأسرة ركيزة المجتمع، والتشجيع على العلاقات الجنسية غير المسؤولة، إذ ترى «سارة هوغلاند» أن «مثلية النساء بديلاً جيداً لنموذج الأمومة»⁽²⁾.
- إنها حركة تسعى إلى تقديم إطار مرجعي عام بديل هو الإطار النسوي، فهي تهدف إلى قلب كل التصورات الاجتماعية والقيمية، بل والأدبية واللغوية «التي تسود في الغرب عبر إدخال منظور جديد ... المنظور النسوي الذي

(1) Pamela Abbott, Melissa Tyler, Claie Wallace: **An Introduction to Sociology, Feminist Perspectives**, New York, Routledge, 2005, p 317.

(2) Sara Lucia Hoagland: **Lesbian Ethics: Toward New Values**, New York, Institute of Lesbian Studies, 1989, P 55.



ينبغي أن يُعاد تفسير وكتابة كل التاريخ البشري الاجتماعي والفكري وحتى الاقتصادي من منطلقه وباعتماده إطاراً مرجعياً مطلقاً⁽¹⁾، وهذا من شأنه أن يهدم سُلّم القيم القائم في المجتمعات غير الغربية، لا سيّما العربية منها، وقد يؤدّي لفوضى اجتماعية ومشاكل نفسية.

– سعت هذه الحركة إلى ترسيخ فكرة أن الهوية الجنسية، لا سيّما هوية المرأة، هي نسبية ومؤقتة. بمعنى آخر، هي هوية متغيرة، ليست ثابتة من ناحية الخصائص والسلوكيات النسائية. وبناءً على ذلك، ترى الحركة أن الأنوثة والجنس أمران نسبيان ومتغيران، ولا يمكن اتخاذهما معياراً أساسياً لفصل الأدوار أو لتعريف الوظائف والأدوار النسائية. فإذا كانت هوية المرأة، كذلك، فعن قضية من تدافع النسوية إذن؟

– سعت لتغيير مفاهيم علمية سائدة منذ آلاف السنين، فأتخذت هذه الحركة عبر الابستمولوجيا النسوية موقفاً نقدياً من المفاهيم العلمية كمفهومَي الموضوعية والعقلانية، وقد نظرت «بصفة عامة للموضوعية في السياق الاجتماعي والثقافي والسياسي، وفي ذلك اختلاف كبير عن الموضوعية التقليدية التي كانت إبستمولوجية صرف»⁽²⁾. وهذا، إن كان مقبولاً في الموجة الأولى، لم يعد مقبولاً في أيامنا هذه، حيث هناك العديد من النساء المبدعات في مجالات علمية عدّة.

– إن الأبحاث البيولوجية تُبَيِّنُ أن هناك فروقات بيولوجية بين المرأة والرجل، والموضوعية تقتضي عدم إنكارها، والاختلاف في وضعية المرأة عن الرجل إنما هي نتاج عدّة عوامل اجتماعية وثقافية وليست فقط فروقات بيولوجية.

(1) محمد يحيى: الحركة النسوية، إطار للفهم، مجلة البيان، تصدر عن المنتدى الإسلامي، العدد 83، ديسمبر 1995، ص 102.

(2) قطب عبد الستار خليل مرعي: الموضوعية في فلسفة العلم النسوية، مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، المجلد 71، العدد 103، 2021، ص 25.

خلاصة

لقد مرّت الحركة النسويّة بموجاتٍ ثلاثٍ من التطوّر في مطالبتها بحقوق المرأة، وقد تميّزت باعتمادها أُسسٍ ابستمولوجيّةٍ وتصوّراتٍ معرفيّةٍ متنوّعةٍ بفعل امتدادها على حقبات تاريخيّةٍ طويلةٍ زمنياً، شاسعةٍ جغرافياً ومتنوّعةٍ ثقافياً، سمحت بوجود تيارات فكريةٍ مختلفةٍ داخلها. فالتيّار الليبراليّ رأى أن ظلم المرأة والفروقات بين الجنسين مصدرها التنشئة الاجتماعية التي قسّمت المجتمع إلى مجالين عام وخاص، حيث فرض الرجل هيمنته على المجال العام، وعمل على إقصاء المرأة عنه وحصر دورها في المجال الخاص. في حين أن التيار الاشتراكيّ رأى أن المُلْكِيّة الفردية هي السّبب. فيما وجد التيار الماركسيّ أن المجتمع الرأسماليّ هو السّبب. أما الاتجاه الراديكاليّ، فيعتقد روّاده أن المجتمع الأبويّ هو السّبب في اضطهاد المرأة.

لقد استفادت النسويّة من التطوّر العلميّ الحاصل في المجتمعات، لا سيّما من علم الابستمولوجيا. ولقد كان للمدرستين الابستمولوجيتين «الإمبريقية والوضعية»، تأثيرهما في ظهور الحركة النسويّة، حيث استفادت النساء من طروحاتهما للمطالبة بحقوقهن استناداً لحالاتٍ عنفٍ واقعيةٍ تمّت ملاحظتها في تجاربهنّ الحياتيّة اليومية، ما شجّعهنّ على المطالبة، بدايةً، برفع الظلم عن المرأة، ولاحقاً، طلب المساواة مع الرجل في الحقّ بالاقتراع ثم المساواة الحقوقية التامة وإلغاء التمييز بينهما في شتّى مجالات الحياة بأنهما كائنات متساويان.

أيضاً، استفادت الحركة النسويّة من «المدرسة الابستمولوجيّة الثوريّة»، حيث بلغ فيها الأمر حدّ التشكيك في مُسلّمات كانت تُعدّ أساسيّةً في المجتمعات كالفروقات بين الجنسين، إذ أنكرت النسويّة الراديكاليّة وجودها وعملت على تغيير مفاهيم عمرها آلاف السنين كمفهوم الجنس - لتحديد ماهيّة الانسان إن كان ذكراً أم أنثى - مقترحة مفهوم النوع كمفهوم محايد، وفرضته من خلال هيئة الأمم المتّحدة، ما فرض إعادة النظر بالمشكلات السوسيولوجيّة، لأنه من وجهة نظر ابستمولوجيّة كلّ الظواهر



الاجتماعية تنتظم، جزئياً، آخذاً بالاعتبار الواقع الاجتماعي للنوع. من هنا، انتقد طرح النسوية لمفهوم النوع إذ وجد بعض الباحثين أن تركيز الأبحاث النسوية على هذا المفهوم جعل من الأدوار الاجتماعية لكلا الجنسين مفهوماً مركزياً في فهم العوامل التي تسبب فروقات بين المرأة والرجل، علماً أن الواقع يُثبت بأن سبب الفروقات عوامل عديدة ولا تقتصر على عامل الدور فقط.

في النهاية، إن الحكمة تقتضي بأن يُنظر للاختلاف بين المرأة والرجل على أنه تكامل وليس نقصاً، وأن وجود الثغرات في التفاعل الاجتماعي لا يجب أن يكون مرادفاً للنقص أو لفوقية أحد على الآخر، لأن الكون مبني على قانون الاحتياج المتبادل بين جميع الكائنات بما فيهم الإنسان. كما تقتضي الحكمة عدم اتهام الحركة النسوية، بجميع تياراتها، جزافاً بالتطرف لأن هناك قسم من النسويات يتمسكن بالعائلة ويطالبن بتحسين ظروف المرأة فيها. فأين النسوية العربية - عموماً - واللبانية - خصوصاً - من هذا التغيير الجذري في وضع المرأة ومكانتها عالمياً في ظل التقدم التكنولوجي والانفتاح الثقافي والمعرفي الذي فرضته العولمة؟ وإلى أي مدى تغيرت هويتها الذاتية وتغير دورها الاجتماعي بفعل الثقاف واستدخال خيارات ثقافية غربية ناجمة عن العولمة؟ وهل من الضرورة ألا تقوم الحركة النسوية العربية واللبانية إلا على أسس وإشكاليات أنتجها المجتمع الغربي؟

قائمة المصادر والمراجع

أ. المصادر والمراجع العربية

1. إنجلز، فريديك: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، دار الطباعة الحديثة، القاهرة، 1957.
2. الرحبي، مية: النسوية، مفاهيم وقضايا، دار الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق، 2014.
3. روبتهام، شايل: الثورة وتحرر المرأة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1979.
4. رودكر، نرجس: فيمينيزم (الحركة النسوية): مفهومها، أصولها النظرية، وتياراتها الاجتماعية، ترجمة هبة ضافر، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2019.
5. فوكو، ميشيل: تاريخ الجنساني - إرادة العرفان، ترجمة محمد هشام، دار إفريقيا الشرق، المغرب، 2004.
6. القرشي، رياض: النسوية، قراءة في الخلفيات المعرفية لخطاب المرأة في الغرب، دار حضرموت للدراسات والنشر، اليمن، 2008.
7. القطب، خالد؛ وآخرون: الحركة النسوية وخلخلة المجتمعات الإسلامية، المجتمع المصري أنموذجاً، دار الكتب المصرية، مصر، 2006.
8. كولودني آني؛ وآخرون: النقد الأدبي النسوي، تحرير وترجمة هالة كمال، مؤسسة المرأة والذاكرة، دار الكتب المصرية، القاهرة، 2015.
9. كون، توماس: بنية الثورات العلمية، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، دار العين للنشر، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007.
10. هيود، أندرو: مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية، ترجمة محمد صفار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2012.



ب. دراسات جامعية

1. عطا الله، يمينة: النقد النسوي، الأصول والدلالات - فاطمة المرنيسي أنموذجاً، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة محمد بوضياف - المسيلة، الجزائر، 2017.

ج. مجلات عربية

1. بن السايح، خديجة؛ حميدات، ميلود: تطبيقات المنهج التطوري على التراث الاسلامي من المستشرقين إلى القراء الحداثيين: دراسة تحليلية نقدية، مجلة جيل العلوم الانسانية والاجتماعية، العدد 65.
2. دهيمي، حكيم؛ سلطاني، فاروق: مرجعيات التأسيس بين خصوصية الإبداع وتشكيل الهوية، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، المحرر) مجلة فصول، ربيع 2018، المجلد 26 / 3، العدد 103.
3. علي، زهراء: النسوية في العراق، بين فرض نهج المنظمات غير الحكومية والعنف الطائفي والنضال من أجل دولة مدني، مجلة عمران للعلوم الاجتماعية، المجلد السابع، العدد 25، صيف 2018.
4. مرعي، قطب عبد الستار خليل: الموضوعية في فلسفة العلم النسوية، مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، المجلد 71، العدد 103، 2021.
5. يحيى، محمد: الحركة النسوية، إطار للفهم، مجلة البيان، تصدر عن المنتدى الإسلامي، العدد 83، ديسمبر 1995.

د. صحف عربية

1. فرحات، سمر: العنف ضد النساء باقٍ ويتمدد، جريدة الأخبار، نشر في 2022 / 6 / 5، شوهد في 2025 / 6 / 5، على الرابط: <https://goo.su/yByuv>.

هـ. مواقع إلكترونية باللغة العربية

1. أبو حسين، سلمى عبد الستار: قراءة في المدرسة النسوية وتياراتها، موقع المركز العربي للبحوث والدراسات الإلكتروني، نشر في 14 / 3 / 2022، شوهده في 10 / 6 / 2025، على الرابط: <https://acrseg.org/41526>.
2. أحمد، علياء: الحركة النسوية العالمية: المراحل والسمات، اللوبي النسوي السوري، نشر في العام 2023، شوهده في 1 / 5 / 2025، على الرابط: <https://goo.su/miL1A>.
3. برقرق، حنان: المرأة الجزائرية من الإخفاء الطابو هاتي إلى التجلي الحضاري، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، للدراسات والأبحاث الإلكتروني، نشر في 25 / 8 / 2021، شوهده في 2 / 5 / 2025، على الرابط: <https://goo.su/s6Z23>.
4. جلول، غالية: النسوية الإسلامية، هل من تناقض في المصطلحات؟، ترجمة سارة حبيب، موقع الجمهورية الإلكتروني، نشر في 26 / 11 / 2020، شوهده في 12 / 6 / 2025، على الرابط: <https://goo.su/FW4dcL>.
5. حسن، روزا ياسين: الفكر النسوي ورؤاه المتباينة في تغيير العالم، موقع الحرشة الإلكتروني، نشر في 19 / 6 / 2016، شوهده في 6 / 6 / 2025، على الرابط: <https://goo.su/DONnEyT>.
6. عباس، روان: ثنائية الامتلاك والاحتياج وضرورة التطرف النسوي، موقع المنصة الإلكتروني، نشر في 9 / 10 / 2021، شوهده في 5 / 6 / 2025، على الرابط: <https://almanassa.com/stories/5339>.
7. العنزي، سامية: مفهوم الفكر النسوي في العالم الغربي والوطن العربي، منشورات مركز باحثات، نشر في 14 / 10 / 2019، شوهده في 1 / 5 / 2025، على الرابط: <https://bahethat.com/article/r34315>.
8. فريغا، هاوغ: ثلاث عشرة موضوعة في النسوية الماركسية، ترجمة رشيد



غويلب، مجلة الحوار المتمدن، العدد 7183، نشر في 7/3/2022، شوهد في 6/5/2025 على الرابط:

<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=706128>

9. كريس، هارمان: تحرير المرأة والإشتركية الثورية، مجلة الحوار المتمدن، العدد 7183، نشر في 7/3/2022، شوهد في 6/5/2025، على الرابط:

<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=340293>

10. لا اسم: العنف ضد المرأة، موقع منظمة الصحة العالمية الإلكتروني، نشر في 9/3/2021، شوهد في 3/5/2025، على الرابط: <https://goo.su/O2sST2z>.

11. لا اسم: تقرير أممي: النساء والفتيات أكثر عُرضة للقتل في المنزل على يد أقربائهن، موقع هيئة الأمم المتحدة الإلكتروني، نشر في 23/11/2022، شوهد في 3/5/2025، على الرابط: <https://news.un.org/ar/>

.1115877/11/story/2022

و. مصادر ومراجع باللغة الإنكليزية

1. Abbott, Pamela; Tyler, Melissa; Wallace, Claie: **An Introduction to Sociology, Feminist Perspectives**, New York, Routledge, 2005.
2. Andersen, Margaret; Collins, Patricia Hill: **Race, class, and gender: An anthology**, California, Wadsworth Publishing company, 2001.
3. Fayerabend, Paul: **Against Method, Outline of an Anarchistic Theory of knowledge**, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1970.
4. Fourier, Charles: **La théories des quatres mouvements et ses destinées générales**, Paris, Les Presses du Réel, 1998.
5. Garaudy, Roger : **Pour l'avènement de la femme**, Paris, Albin Michel, 1981.
6. Harding, Sandra: **The Femism Sandpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies**, London, Routledge, 2004.

7. Hoagland, Sara Lucia: **Lesbian Ethics: Toward New Values**, New York, Institute of Lesbian Studies, 1989.
8. Lorber, Judith: **Gender inequality: Feminist theory and politics**, Los Angelos, Roxbury Publisher, 1998.
9. Mill, John Stuart: **The Subjection of Women**, London, Longmans, Green Reader and Dyer, 1869.
10. Millett, Kate: **Sexual Politics**, Illinois, University of Illinois Press.
11. Offen, karen: **Sur l'origine des mots « féminisme » et « féministe »**, Revue d'histoire moderne et contemporaine, Juillet-Septembre, 34 (3), 1987.
12. Rowbotham, Sheila: **Woman's Liberation and Revolution**, England, Falling Wall Press, 1972.
13. Stepnisky, Jeffrey; Ritzer, George: **Sociological theory**, Los Angelos, Sage Publications, Inc., 2018.
14. Vincent, Andrew: **Modern Political Ideologies**, United Kingdom, Wiley-Blackwell, 2010.
15. Wollstonecraft, Marry: **A Vindication of the Rights of Woman: with Strictures on Political and Moral Subjects**, printed at Boston by Peter Edes for Thomas and Andrews, 1792.

ز. مصادر ومراجع باللغة الفرنسية

1. Bordeaux, Michèle: **La victoire de la famille dans la France défaite: Vichy 1940 - 1944**, Paris, Flammarion, 2022.
2. De Beauvoir, Simone: **Le Deuxième Sexe**, Tome I et II, Paris, éditions Gallimard, 1949.
3. Groult, Benoit : **Ainsi soit Olympe de Gouges**, Paris, éditions Grasset, 2013.



ح. مواقع إلكترونية باللغة بالإنكليزية

1. Dictionnaire LAROUSSE: **Féminisme**, consulté le 1/5/2025 du lien électronique: <https://goo.su/t4gz> .
2. Dictionnaire Le Robert: **Féminisme**, consulté le 1/5/2025 de du lien électronique: <https://goo.su/R55hk> .
3. Merriam - Webster dictionary: **Feminism**, retrieved from: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/feminism> .
4. Walker, Rebecca: **Becoming The 3rd wave**, M.S Magazine, January/February, 1992, p: 86-87, retrieved 10/6/2025 from: <https://goo.su/jz1aW>



الزواج المختلط بين مختلفي الدين في المجتمع اللبناني

مقاربة انتروبولوجية

أ.م.د. تيريز سيف⁽¹⁾

الملخص

ينحصر تنظيم الزواج في لبنان عبر عقود دينية، إذ لا وجود لعقد زواج مدني. وبالتالي فإنه لا يوجد قانون موحد للأحوال الشخصية في لبنان، لأن الدولة تركت للطوائف والمذاهب الدينية مهمة التشريع في هذه الشؤون. وحيث إن القوانين تتعلق بالنظام العام، فلا يجوز للأفراد تعديلها أو الاتفاق على ما يخالفها.

وارتباطاً بهذه القوانين، فإن الزواج المختلط يزيد من الأمر تعقيداً في المجتمع اللبناني، الذي يتميز بمجتمع ديني «متحفظ»، قاعدته مبنية على التنشئة الدينية.

ويتميز الشعب اللبناني بإيمانه بالتعايش والعيش المشترك والانفتاح على كافة المستويات، وبتعدد الديانات لا سيما الإسلامية والمسيحية، اللتان تدعوان دائماً إلى التسامح وقبول الآخر. إلا أن موضوع المصاهرة والزواج المختلط بين مختلفي الانتماء الديني يبقى محصوراً وضيقاً، لأن الفرز الطائفي والاجتماعي الذي ساهمت به الحرب أيضاً بشكل كبير وبُنوي، جعل الزواج المختلط صعباً في المجتمع اللبناني.

(1) أستاذة محاضرة وباحثة في العلوم الاجتماعية، مديرة معهد العلوم الاجتماعية، الفرع الثاني، الجامعة اللبنانية.



الكلمات المفتاحية: الزواج المختلط، الأحوال الشخصية، المجتمع الديني، التنشئة الدينية، العيش المشترك.

Résumé de la recherche

Le mariage au Liban est limité aux contrats religieux, car il n'existe pas de contrat de mariage civil. Par conséquent, il n'existe pas de loi unifiée sur le statut personnel au Liban, car l'État a confié aux sectes la tâche de légiférer sur les questions de statut personnel. Puisque les lois concernent l'ordre public, les individus ne peuvent pas les modifier ni s'entendre sur quoi que ce soit qui les contredise.

En lien avec ces lois, le mariage mixte accroît la complexité de la question dans la société libanaise, caractérisée par une société religieuse «conservatrice», dont la base repose sur l'éducation religieuse.

Le peuple libanais se distingue par sa croyance dans la coexistence et l'ouverture à tous les niveaux, ainsi que par la multiplicité des religions, notamment islamique et chrétienne, qui appellent toujours à la tolérance et à l'acceptation de l'autre. Cependant, la question des mariages mixtes entre personnes d'appartenances religieuses différentes reste limitée et étroite, car la séparation sectaire et sociale à laquelle la guerre a également contribué de manière significative et structurelle a rendu difficile le mariage mixte dans la société libanaise.

Mots clés: Mariage Mixte, Statut Personnel, Société Religieuse, Education Religieuse, Coexistence.

المقدمة

علم الاجتماع اليوم، وفي واقعنا العربي على وجه الخصوص، مطالب أكثر من غيره من العلوم الأخرى، بتقديم تصوّرات وطروحات حول ما يعجّ به عالمنا، من ظواهر يتوجّب على علماء الاجتماع أن يعالجوا ويقدموا أبحاثاً تدرس الظواهر الاجتماعية، وأن يسعوا جاهدين للكشف عن أسبابها وغاياتها لكي يطرحوا تفسيراً



واضحًا للواقع، على قاعدة علمية موضوعية تسير وفق المنهجيات العلمية المعتمدة في علم الاجتماع.

وستظل مشكلة اختلاف المذاهب والأديان واحدة من أهمّ المواضيع الحساسة والدقيقة على المستوى التحليل الاجتماعي والثقافي في المجتمع اللبناني، إذ إن هذا المجتمع، يتكوّن من (18) طائفة ومذهبًا تتوزّعون على كافة الأراضي اللبنانية بطريقة شبيهة موجهة ومقسّمة بحسب تركز الطوائف الكبرى في لبنان. من الناحية الديمغرافية، حيث يعدّ لبنان حوالي (4) مليون نسمة.

لقد حقّق التعايش الوطني بين أطراف المجتمع أكبر تحدّد أمام كلّ المنظرين بأن لبنان يعاني عدم التقدّم والازدهار بسبب علّة الطوائف الموجودة فيه. فعلى المستوى السياسي، إن نظام الحكم في لبنان هو نظام جمهوري، ديمقراطي، توافقي، طائفي، تتوزّع المناصب الأساسية بنسب محدّدة بين الطوائف المختلفة. وكذلك الحال بالنسبة للميثاق الوطني، فهو اتفاق غير مكتوب نظم أسس الحكم في لبنان منذ العام 1943، وما زال ساري المفعول حتى يومنا هذا. وبعد التوافق بين القيادات الشيعية والسنية والمارونية تضمّن الميثاق اتفاقية ثلاثية بأن يكون منصب رئاسة الجمهورية للموارنة، ورئاسة مجلس النواب للشيعية (وقد أصبح بعد اتفاق الطائف 1989، مؤلفًا من (128) نائبًا، يتوزّع مناصفة بين المسلمين والمسيحيين)، ورئاسة مجلس الوزراء من نصيب الطائفة السنية. وأما على مستوى الأحزاب السياسية، فيضمّ لبنان أحزابًا عديدة وحركات سياسية من مختلف التوجّهات السياسية والفكرية، تحمل معظمها هويّة طائفية خاصّة بها.

وفي الحديث عن الجانب التعليمي، فقد عرف لبنان أهمّ الإرساليات الأجنبية التي أدّت دورًا مهمًّا في التعليم والتربية وتشكيل النخب. لذا نجد أن الواقع التعليمي يعكس تركيبة لبنان السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ويظهر الأمر على حقيقته الطبقيّة والطائفيّة في كل مراحل التعليم، في المدارس والمهنيات والجامعات الخاصة والعامة.



في كل ذلك، نلقي الضوء على بنية المجتمع اللبناني الطائفية، التي تؤدي دوراً أساسياً وكبيراً في تركيبة لبنان على مختلف المستويات، السياسية والاقتصادية والتربوية والاجتماعية وغيرها، لنجد أن لبنان يزرح تحت الوصاية الطائفية التي تتدخل في مفاصل الحياة الفردية. فلبنان هو إحدى الدول القليلة التي لا تزال الأحوال الشخصية تُترك فيها للتشريعات الدينية وحدها.

إن التنشئة الاجتماعية التي تُعرف في علم الاجتماع من أهم العمليات تأثيراً على الفرد في مختلف مراحل عمره، ولها دور أساسي في بناء شخصيته وتكاملها، وتعدّ إحدى أهمّ عمليات التعلم والتعليم والتربية، والتي عن طريقها يكتسب الأفراد العادات والتقاليد والاتجاهات والقيم السائدة في بيئتهم الاجتماعية التي يعيشون فيها. لذلك فالدين هو عنصر أساسي في هذه العملية، والأسرة التي تمثل أولى العلاقات الإنسانية التي يجد المرء نفسه منغمساً فيها دون تخطيط أو تقرير. وإن عملية التلقين وانتقال المعايير وقيم الأهل من عادات وتقاليد إلى أولادهم والعمل على التكييف، هي القاعدة الأساسية للتأثر والتأثير في محيطهم الاجتماعي والثقافي. إذًا، يكتسب الفرد من خلال تنشئته الاجتماعية، ثقافة الأهل، من مأكّل ومشرب ولباس وتقاليد، بالإضافة إلى اكتساب المعايير الأخلاقية، والتنشئة الدينية على أصولها من معتقدات وممارسات، وصولاً إلى القواعد والقوانين التي تحرم وتحلّل، وتحدّد ما هو المسموح وما هو الممنوع، في حياته الاجتماعية، وفي بيئته الصغيرة والكبيرة التي يعيش بها.

إن الزواج هو إحدى المؤسسات الأساسية ذات طابع اجتماعي وديني في المجتمع اللبناني، فالزواج المعترف به في لبنان هو الزواج الديني القائم على عقد بين طرفين (أنثى وذكر) في الإسلام، وارتقى إلى سرّ من أسرار الكنيسة الكاثوليكية والأرثوذكسية في المسيحية.

لذلك؛ فقضية الزواج المختلط بين مختلفي الانتماء الديني، هي قضية عابرة عبر الزمن، وتتضمّن العديد من الإشكاليات في مختلف النقاط، وسوف نتطرّق إليها في هذا البحث.

لذلك نجد أن الزواج المختلط في المجتمع اللبناني دونه تحديات كبيرة وكثيرة تدخل في صلب العادات والتقاليد والانتماء الديني والهوية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

1. الإشكالية

تُعدّ مؤسسة الزواج عالمًا مليئًا بالخصوصيات والأسرار والنزاعات العامة والخاصة. ومن أبرز الذرائع التي تُساق في مواجهة الزواج المختلط، أنّ تضارب القيم المرجعية (Reference Values)، بين الأديان المختلفة وما تحمله من ثقافات، سيؤدي لا محالة، إلى توليد النزاع والخلاف بين طرفي الزواج، فعلاقة الحب التي توحد الثنائي وتغزله عن الواقع في بداية الزواج، سرعان ما تتلاشى أمام المسؤوليات الكبيرة وحقائق الحياة وإرغامات المحيط ومتطلبات العائلة والعادات والتقاليد (Bonte, 1991, p 446). بعض هذه المشاكل لها طابع حياتي في الحياة اليومية التي تواجه كل زوجين، والبعض الآخر يتصل مباشرة بطبيعة الزواج المختلط وتشابك مع عناصر أخرى، ليرتّب عليه مسؤوليات تتعلق بالزواج المختلط بين مختلفي الدين. ولا شك أن العيش المشترك الذي يجمع أبناء الطوائف والأديان المختلفة في لبنان، يمكن أن يقرب القيم المرجعية الأساسية بينهم، ولكن هذا ليس نتيجة حتمية، إذ قد يؤدي، على العكس أحياناً، إلى الكراهية والتنافس والتعصب. فالمسألة تتعلق بالدرجة الأولى بقدرة النظام العام على تعميم ثقافة التسامح والتقبل والانفتاح والعدل والمساواة بين مواطنيه.

كل هذا يطرح الإشكالية الآتية:

ما هو واقع الزواج المختلط بين مختلفي الانتماء الديني في المجتمع اللبناني الذي يتغنى بالعيش المشترك بين جميع أبنائه من مختلف الطوائف؟

وينبثق عن هذه الإشكالية تساؤلات تدخل في صلب الاهتمام الاجتماعي، وهي:



- ما هي الأسباب التي تمنع الزواج المختلط بين مختلفي الدين؟ في المقابل ما هي العوامل التي تساهم في تسهيل عملية الزواج المختلط؟
- انطلاقاً من التنشئة الاجتماعية بعامة، والتنشئة الدينية بخاصة، كيف تربي الأجيال، وعلى ماذا تشدد في عملية التنشئة، على التعصّب أم على الانفتاح؟
- كيف يمكن للعادات والتقاليد التي يكتسبها الأفراد أن تعيق من اختيار شريك من الطائفة الأخرى؟ كذلك الحال، هل إن العقيدة الدينية لكل من الإسلام والمسيحية تمنع زواج مختلط بين مختلفي الدين؟

2. الفرضيات

انطلاقاً ممّا تقدّم، يمكن ربط مفهوم الزواج المختلط بالتنشئة الدينية والعيش المشترك بين أبناء المجتمع اللبناني الذي يعيش في مجتمع علماني في دستوره، وديني على أرض الواقع، يشوبه علّة الطائفية التي تسيطر على جميع مفاصل الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في لبنان من خلال الفرضيتين التاليتين:

- الفرضية الأولى: إن العيش المشترك لمختلف الطوائف في المجتمع اللبناني يساهم في تزايد عدد الزيجات المختلطة بين مختلفي الدين.
- الفرضية الثانية: تحدّ التنشئة الدينية المبنية على الشريعة الإسلامية والقوانين الكنسية في المسيحية، من عقد زواج مختلط بين مختلفي الدين في المجتمع اللبناني.

وبالتالي، هذا ما دفعنا إلى الاهتمام بالموضوع، ومحاولة معرفة حالة الزواج المختلط بين مختلفي الانتماء الديني في المجتمع اللبناني، بناء على العيش المشترك وتقاسم الثقافة الجماعية اللبنانية المبنية على الأخلاقيات والأدبيات العامة ومعظم المحرّمات المتفق عليها، كما أنهم يتمتّعون بالانفتاح على الآخر وتقبّله.

يشكّل واقع الزواج المختلط في لبنان محور اهتمامنا، على الصعيد الاجتماعي

الذي يكون فكرة عامة عن هذا المجتمع، بمعرفة علمية عن حقيقة الانفتاح والتشاقف الاجتماعي، ومعرفة خصائص كل طائفة وموقفها تجاه هذا النوع من الزواج، لبيان من يعيقه، ومن يسهل إجراءه، فهل الدين هو المحرك الفعلي والمؤثر الرئيس في هذه القضية، أم هناك موقف من المجتمع حيال هذا الموضوع؟

لهذا الغرض، قمنا بدراسة ميدانية ونظرية، واعتمدنا المنهج الوصفي التحليلي عبر استخدام التقنيات التالية: دراسة توثيقية تتناول المراجع التي تتعلق بالقوانين الكنسية في المسيحية، والتشريع في الدين الإسلامي، حول موضوع الزواج المختلط بين مختلفي الانتماء الديني؛ وكذلك اعتمدنا الملاحظة غير المباشرة من خلال الحديث مع بعض الضالعين بالمسائل الاجتماعية الدينية، ومع شخصيات من المجتمع المدني؛ وإجراء تقنية الاستمارة، تناولنا فيها المعلومات المعرفية حول رأي الطوائف للزواج المختلط بين مختلفي الدين، من خلال عينة شملت (100) فرد من المتزوجين، من فئة عمرية تتراوح بين (21 و 41) سنة، وقد حصلنا على (100) إجابة موزعة عبر مواقع التواصل الاجتماعي من خلال تطبيق Google Form، توزعت العينة بالتساوي بين مسيحيين ومسلمين من الذكور والإناث، شملت كافة المحافظات بشكل متساوٍ.

3. حدود الدراسة

يحدد إطار هذه الدراسة بالعوامل الآتية:

- العامل الزمني: تطبيق أداة هذه الدراسة في العام 2021.
- العامل المكاني: التطبيق في المجتمع اللبناني عبر Google Form، وتوزيعه عبر تطبيقات Facebook و Watsapp.

من المشاكل التي اعترضت عملنا، صعوبة إجراء مقابلات وجاهية حضورية، لعدم التمكن من تنفيذها بسبب أزمة «كورونا» وتحفظ بعض الذين قابلناهم من الحضور بسبب خوفهم من العدوى أو غير ذلك، لذلك توجهنا إلى المقابلات عبر الاتصال الهاتفي.



أما السياق الذي اعتمدناه في الدراسة، فهو على الشكل التالي:

- **المحور الأول:** تناول العلاقة ما بين العيش المشترك المتمثلة بالثقافة المجتمعية، وبالأخص القواعد الأخلاقية والعادات والتقاليد، والزواج المختلط بين مختلفي الديانات.
- **المحور الثاني:** نعالج العلاقة ما بين الزواج المختلط بين مختلفي الديانات والتنشئة الدينية وموقف غير المتزوجين من الموضوع.

4. مصطلحات الدراسة

لا بدّ من تفسير بعض المصطلحات وتوضيحها لتساعد على فهم المعنى الذي نقصده من خلال إدراج المصطلحات في الدراسة:

4.1. الزواج المختلط

بشكل عام، يعرف أحمد بدوي الزواج أنّه «نظام اجتماعي يتضمن تعاقدًا يتحد بمقتضاه شخصان أو أكثر من جنسين مختلفين في شكل زواج أو أزواج وزوجة أو زوجات لتكوين عائلة جديدة، بحيث يعتبر الأولاد الذين يأتون نتيجة لهذه العلاقة أبناء شرعيين لكلا الطرفين. وتتخذ هذه العلاقة أشكالاً مختلفة باختلاف عدد الأشخاص الداخلين فيها، وتبعاً لنوع الصلة التي تقوم بين الجماعتين اللتين ينتمي الطرفان إليهما. ومن أنواع الزواج: الزواج المدني والزواج الديني وغيره» (بدوي، 1986، ص 258). ويتخذ الزواج المختلط شكلاً من أشكال الزواج وهو المتعارف عليه اجتماعياً بأنه الزواج بين شخصين ينتميان إلى خلفيات ثقافية أو عرقية أو وطنية أو دينية مختلفة، بمعنى آخر زواج بين مختلفي الدين أو العرق أو الجنسية.

4.2. الأحوال الشخصية

هي الترجمة الحرفية لعبارة «Statut personnel»، المعتمدة في اللغة الفرنسية وفي القانون الدولي الخاص عمومًا، وهي تجمع الأحكام المتعلقة بالزواج والطلاق والأهلية والنسب والوراثة والهجر، إلخ... أي كلّ الأحكام التي تتناول حال الشخص ووضعه العائلي والإرثي. فقانون الأحوال الشخصية هو «القانون الذي يعالج أحوال الإنسان الشخصية، كالزواج والطلاق والأبوة، والبنوة، والنفقة، والنسب، والمسائل المتعلقة بالأهلية والولاية على المال، والميراث والوصية». (بدوي، 1986، ص 410).

5. تزايد عدد الزيجات المختلطة بين مختلفي الدين

إن العيش المشترك الذي يتمتع به المجتمع اللبناني، يساهم في تزايد عدد الزواج المختلط بين مختلفي الدين نتيجة التعايش المشترك فيما بين أبناء الطوائف، أو coexistence، ويمكن القول إن التعايش هو «معيشة جماعات مع بعضها البعض أو في نفس الوقت ويشير المهاجرون مشكلة التعايش بينهم وبين السكان الأصليين، وقد يتّجه هذا التعايش نحو الانصهار fusion، بين الطوائف بحيث يؤثر بعضها في البعض الآخر، ويفقد كل منها خصائصه، أو الاندماج integration، بحيث يزول بعضها ويدوب في البعض الآخر، أو هي تحافظ على التفرقة العنصرية بحيث تقيم من عاداتها وقوانينها ونظمها حواجز فاصلة بين بعضها البعض». (بدوي، 1986، ص 68).

وتعدّ قضايا العيش المشترك والحوار وتقبّل الآخر والتسامح، من أبرز الموضوعات الفكرية على الساحة العالمية في السنوات الأخيرة. وقد تعدّدت وجهات النظر حولها، ونالت قدرًا كبيرًا من النقاشات الفلسفية، بدايةً من أفلاطون وأرسطو وفلاسفة الحضارة اليونانية مرورًا بفلاسفة الحضارات الإسلامية والمسيحية والعصور الوسطى وما بعدها، وانتهاءً بالفلاسفة المعاصرين أمثال «جون لوك» و«جون ستيوارت ميل» و«جان جاك روسو» و«جاك دريدا» وغيرهم.



ويتضمّن مفهوم العيش المشترك قدرة الإنسان على تغيير طبيعته الاجتماعية وتحويلها إلى طبيعة اجتماعية عقلانية وواعية. فالعيش المشترك يُبنى على قاعدة التّانس والمحبة، والتّآلف والانسجام بين البشر الذي لا يعبر فقط عن عدالة مصحوبة بالحكمة والحبّ، ولكن أيضاً عن الوفاق الممكن بين الأشخاص، فهو يعبر عن إنسانية قوائمها حق الاختلاف والاحترام والمحبة، كما يقوم على التّانس والإنسانية وهو شكل من أشكال المودة والألفة، وهي أروع شكل للكينونة والوجود مع الآخر.

يتبيّن أن الزواج المختلط بين المسيحيين والمسلمين ليس الزواج الوحيد الذي يلاقي اعتراضاً من قبل الكثير من الأسر اللبنانية، بل أيضاً هناك اعتراض بين أتباع مختلف المذاهب من الدين الواحد.

وفي جانب موازٍ، لا تعترف التشريعات اللبنانية بالزواج المدني الذي يُعقد عادةً في مكتب الأحوال الشخصية بين الجنسين، بغض النظر عن طائفة أو مذهب انتماء الزوجين. فالزواج مثل الطلاق والإرث، هي مسائل من اختصاص المحاكم الدينية لكل طائفة فقط. وعادةً ما يكون ثمة توقّع في أن يعتنق أحد الشريكين طائفة الآخر أو دينه، كما هو الحال في وضع العيش المشترك الذي يتيح للبنانيين أن ينعموا بالعيش بسلام وأمان مع بعضهم البعض، ويتشاركون في الأعمال الاقتصادية والسياسية والعلاقات الاجتماعية بما فيها العلاقات العائلية والزواج.

وفي ما يتعلّق بمعايير العيش المشترك في لبنان، واستناداً إلى الاستبيان نفسه، لمعرفة مدى تطبيق المعايير الأساسية للعيش المشترك في حياتهم اليومية، ومدى تطبيقها على أرض الواقع، هناك عدة معايير تدرج ضمن العلاقات الاجتماعية، من أهمّها: المحبة، المودة، قبول الآخر، الاحترام، التعايش، المشاركة في الأعمال، في العلاقات الاجتماعية والعائلية وصولاً إلى الزواج المختلط من مختلفي الدين.

تظهر آراء رجال الدين واضحة بلا التباس حول الزواج المختلط بين مختلفي الدين، ما بين المسيحية والإسلام، حيث يوجد هناك توافق على عدم الرضى من هكذا

نوع من الزواج. ففي المسيحية، سرّ الزواج يتمّ بكل صفة الأسرار، وله هدفان، الأول خير الزوجين وهو الحبّ المتبادل والسعادة الموجودة بينهما، والثاني هو إنجاب البنين، ويشكّل الهدف الأساس لكلّ زواج كنسي، وإنّما لا ينفي أبدًا خير الزوجين (Rajeh, 1984, p 48). ومن جانبه، يرى المونسنيور كميل مبارك⁽¹⁾، أن «الزواج المفترض هو زواج يتمّ بين شخصين معمّدين كاثوليكين وغير كاثوليكين»، وفي هذه الحالات تمّ التذكير فيها خلال المجمع الماروني في قنوبين، فالكنيسة في البدء كانت ضدّ هذا النوع من الزيجات، وحتى المجمع الأولى كانت تتجنّب من خلال أنظمة تشريعية ذهاب الأبناء للزواج بأشخاص من غير كنيستهم، لدرجة أن هناك أحد القوانين العشرة للرسول يقول: «كل من يصلي ولو في منزل خاصّ مع شخص مقطوع من الشركة، فليقطع هو أيضًا. وعن رفض المجتمع اللبناني للزواج المختلط دينيًا قال: «رغم الانفتاح الذي يعيشه الشعب اللبناني، إلا أنه لا يمكننا إنكار وجود تدنٍّ لدى معظم الطوائف، وهذا يبدو جليًا في الاحتفالات الدينية التي تستقطب إليها مئات الآلاف، هذا التدنّي هو أحد أهمّ العوائق التي تمنع تقبّل المجتمع اللبناني للزواج دينيًا، كونه يثير الحساسيات ويمسّ المقدّسات بالنسبة إليهم، خصوصًا مع موجة التعصّب الطائفي التي تعصف بلبنان، ويمكن لمثل هذه الزيجات أن تسبّب مشاكل لاحقة تؤدي إلى الطلاق، إلى جانب عوامل أخرى تتواجد في أي علاقة زوجية أخرى». وأشار أيضًا، إلى أن «الطائفة الإسلامية تبيح للرجل الزواج من امرأة مسيحية، ولكنه يحرم على المرأة المسلمة الزواج من رجل مسيحي، في النهاية يستمرّ الصراع في لبنان بين الحبّ والدين، فينتصر الحبّ أحيانًا، ولكن انتصارات الدين أكبر، وينهزم الحبّ كثيرًا ولكن يبقى انهزام الدين أكثر دويًا وتأثيرًا».

وفي هذا الشأن، يتضمّن الاستبيان عدة أسئلة، جاءت الإجابات عنها على الشكل التالي:

(1) كاهن لبناني مسيحي من الطائفة المارونية، أكاديمي، شاعر، كاتب، باحث في الشأن السياسي اللبناني. له العديد من المؤلفات والمحاضرات على نطاق واسع حول السياسة اللبنانية والسلام والديمقراطية.



الجدول الرقم (1)

السكن في حي يتشارك فيه أناس من مختلف الديانات

هل تسكن في حيّ يسكنه أناس من مختلف الديانات؟		
الجواب	نعم	كلا
النسبة المئوية %	21 %	79 %

يتبيّن من خلال الإجابة أن (79%) نسبة الأشخاص الذين لا يسكنون في مسكن مختلط، سواء كان في الحيّ نفسه أم في البناية التي يسكن فيها، وهذا يدلّ على عدم تقبّل الآخر في حياتنا اليومية، واحترام ثقافة الآخر والاهتمام بكسر حدود الانغلاق والانطواء على الذات. كما تشير هذه النسبة، إلى الرغبة إلى حدّ ما، يقابلها الخوف في جانب آخر لدى اللبنانيين، على إبقاء التقسيم الديمغرافي الطائفي في لبنان، حيث وبحسب المناطق تتوزّع الطوائف المسيحية في منطقة جبل لبنان بأعلى نسبة، والطائفة الشيعية في محافظة الجنوب بنسبة عالية، وكذلك محافظة الشمال يكثر فيها أتباع الطائفة السّنيّة. هذا الفرز الديمغرافي المناطق الطائفي يزيد من الحالة الطائفية والتباعد الثقافي والاجتماعي لجميع اللبنانيين.

الجدول الرقم (2)

العلاقات التجارية بين مختلفي الديانات

هل تشارك مع شخص من دين آخر في الأعمال التجارية؟		
الجواب	نعم	كلا
النسبة المئوية %	45 %	55 %

تؤكد هذه النسبة على الرغبة بإبقاء علاقات الأشخاص من مختلف الأديان، في إطار الأعمال وتبادل المصالح الاقتصادية والتجارية ذات المنفعة الخاصّة، وهذا ليس

مستغرباً على اللبنانيين من حيث حبّهم للتقدّم، والازدهار والربح المادّي مهما كانت العلاقات متضاربة بين غنيّ وفقير أو بين مختلف الأديان والطوائف.

الجدول الرقم (3)

المشاركة في المناسبات الخاصة بين مختلفي الديانات

هل تقوم بواجبات اجتماعية حضورياً مع أشخاص من غير دينك؟			
الجواب	نعم	كلا	عبر الهاتف ووسائل التواصل الاجتماعي
النسبة المئوية %	19 %	11 %	70 %

عُرف اللبنانيون بحسن ضيافتهم ولياقتهم في الواجبات الاجتماعية، ومدى اهتمامهم بإقامة أفضل العلاقات فيما بينهم، ولكن الأمر تبين بأن الأعلى نسبة هي (70%) من الأشخاص الذين يرغبون بالقيام بهذه الواجبات عبر الهاتف أو عبر وسائل التواصل الاجتماعي، وذلك يعبر عن عدم الرغبة في الاقتراب أكثر وإبقاء حدود هذه العلاقات مرسومة وواضحة.

الجدول الرقم (4)

تأجير السكن بين مختلفي الديانات

هل تؤجر بيتاً للسكن لمن هو من دين آخر		
الجواب	نعم	كلا
النسبة المئوية %	35 %	65 %

نسبة الأشخاص الذين لا يرغبون بتأجير بيوتهم لأشخاص من غير دينهم هي نسبة عالية، وهنا تشير إلى عدم الثقة بين اللبنانيين وعدم الرغبة بالتقارب الاجتماعي والعائلي.



الجدول الرقم (5)

زيارة أحد المعالم الدينية لديانة مختلفة

هل زرت معلماً دينياً لغير دينك؟ (مسجد/كنيسة)		
الجواب	نعم	كلا
النسبة المئوية %	15 %	85 %

تشير هذه النسبة العالية بعدم الرغبة بزيارة الأماكن الدينية من غير دينهم، إلى إطار انطوائي وتعصبي، لا بل الرفض القاطع عن التعرف ولو ظاهرياً على الانتماء الديني للآخر.

الجدول الرقم (6)

أصدقاء بين مختلفي الديانات

هل لديك أصدقاء من غير دينك؟		
الجواب	ليس لديهم أصدقاء مقربين من غير دينهم	لديهم أصدقاء مقربين من أديان مختلفة
النسبة المئوية %	63 %	37 %

وردت إجابة حول السؤال بأن هناك (63 %) لا يتجاوز الربع من إجمالي معدل الأصدقاء من ديانة أخرى، فيما نسبة (37 %) من عدد الأصدقاء المقربين من ديانة مختلفة، هي نسبة لا بأس بها، لأن الشباب بحكم عملهم ودراساتهم يُفرض عليهم بحكم الأمر الواقع بيئة متنوعة من الأشخاص والعلاقات العملية والدراسية تفرض نفسها في هذه الحالة.

الجدول الرقم (7)

الزواج بين مختلفي الديانات

هل تقبل/تقبلين بزوجة/من غير دينك؟		
الجواب	نعم	كلا
النسبة المئوية %	11 %	89 %

نأتي هنا لنؤكد هذه النسبة العالية من الرفض القاطع لعملية الزواج من دين آخر. فالأسئلة التي سبقت هذا السؤال من ضمن هذا المحور، هي بمثابة عملية تمهيدية لهذا الرفض، إذ إن القاعدة الأساس لقبول الآخر، ومشاركة الطقوس الدينية، لا سيّما في الأفراح والأطراح، واحترام ثقافة الآخر، كلها جاءت خجولة في الواقع، وذلك يعود إلى التنشئة الاجتماعية والذهنية المترسّخة عبر عقود طويلة.

وفيما يمكن أن نستنتجه، أن هناك علاقات وطيدة بين أفراد الطوائف تفرضها علاقات العمل أو العلاقات الاجتماعية أو تأييد حزبي أو سياسي لمصالح معيّنة، لكنها تُغلق عند حدود الزواج. وذلك بفضل عاداتنا وذاكرتنا القويّة بالجروح والحروب وفكرة التفوّق الديني والقدرة العجيبة على تعميم الخطأ الذي يرتكبه فرد على كل جماعته، في مجتمع هو عبارة عن عدّة «مجتمعات» وعدّة «ثقافات» وكل «مجتمع» هو صندوق مغلق لا يريد الانفتاح وتقبّل الآخر بشكل حقيقي.

فالعيش المشترك اقتصر على الواجبات الاجتماعية وإقامة علاقات وطيدة وجيدة مع الشخص الآخر في مجتمعنا، بما يمثل قاعدة حفظ «ماء الوجه» كما يُقال، بعلاقات مبنية على الاعتراف بالآخر والاحترام المفروض عليه تجاهه، لكنه بحدود معيّنة. وعندما نصل إلى الزواج و«المصاهرة» والموضوع العائلي ندرك تمامًا الحقيقة التامة لفكرة التعايش والقبول الآخر، فتؤكد نسبة (89%)، وهي من أعلى النسب، الرفض التام للزواج المختلط، فيقف التعايش ومفهوم العيش المشترك عند حدود الارتباط



والزواج بين مختلفي الدين، لأن الزواج فيما بينهم مرفوض رفضاً كلياً عند الغالبية التي تمتاز بعقلية تعصبية في مجتمعنا، حيث إن المثل القائل «اللي بياخذ من غير ملتو ويموت بعلتو»، يسيطر على الحالة النفسية الجماعية، فثمة خوف من الآخر الذي نقول عليه، وثمة تعال وإحساس بالتفوق الديني أو العكس.

6. تدخل التنشئة الدينية في حالات الزواج بين مختلفي الانتماء الديني

تحدّ التنشئة الدينية المبنية على الشريعة الإسلامية والقوانين الكنسية في المسيحية، من عقد زواج مختلط بين مختلفي الدين في المجتمع اللبناني.

فالزواج المسيحي هو سرّ من أسرار الكنيسة السبعة: العمد، الثبوت، الكهنوت، الاعتراف... الخ، فهذه الأسرار ترافق المؤمن المسيحي في كافة مراحل حياته لدمغها بدعوته كابن الله. والإنسان هنا لا يستطيع تغيير مشروع الله، لأن ما يجمعه الله لا يفرقه إنسان (Honore, 1971, p 950)، لذا يبدر السؤال الجوهرى هنا عن مدى إيمان الزوجين، وكيفية إدخال هذا الإيمان وجودياً في انتقائهما وقرارهما وعيشهما الالتزام الزوجي والعائلي. وسرّ الزواج هو اتحاد المسيح والكنيسة، بعلاقة وثيقة مع الخالق، تدعو الزوجين إلى حياة زوجية موحدة ومتّحدة بالقداسة في طريق الحياة الأبدية (Collin, 2019, p 119).

بينما في الاسلام، الزواج هو عقد ذو طابع مدني لكنه غير علماني، بمعنى أنه لا يخضع لسلطة دينية معينة بل لأحكام الشريعة وحدها. وبالتالي لا يوجد في الإسلام من هو مخوّل من قبل الله تعالى، ليضفي على الزواج قداسة أو سحبها، أو أن يسمح بتحليل الحرام، أو بتحريم الحلال عن طريق الإجازة والتفسيح.

إذاً؛ من حيث جوهر الزواج فهو مختلف، في الإسلام هو عقد قانوني واجتماعي بين شخصين، يجوز فيه تعدّد الزوجات مع بعض الشروط، لكن تعدّد الأزواج محرّم. بينما في المسيحية هو سرّ من أسرار الكنيسة، ويتّصف بالوحدانية والديمومة فيه،

حيث لا تعدّد زوجات ولا طلاق. (Beaux, 2006, p 46).

تنطلق تصوّرات التنشئة الاجتماعية من افتراض أولوية المجتمع على الفرد، فهي تفترض أنها ناتجة من إلزام يمارسه المجتمع على الفرد. ولدى «بارسوسنز»، يمكن فهم التنشئة الاجتماعية على أنها تكيّف حقيقي، إذ يبدو الفرد كائنًا تابعًا لا يكون سلوكه إلا إعادة إنتاج لنماذج مكتسبة في مجرى الطفولة.

ولقد تصوّرت التنشئة الاجتماعية، في نهاية الأمر، وكأنها نوع من الترويض (دنيس كوش، ص 84). فالتنشئة الاجتماعية هي العملية التي يتمّ بها انتقال الثقافة من جيل إلى جيل، والطريقة التي يتمّ بها تشكيل الأفراد منذ طفولتهم حتى يمكنهم العيش في مجتمع ذي ثقافة معيّنة، ويدخل في ذلك ما يلقّنه الآباء والمدرسة والمجتمع للأفراد من لغة ودين وتقاليد وقيم ومعلومات ومهارات. (بدوي، 1986، ص 400).

ويضيف د. زكي جمعة، أن التنشئة الاجتماعية هي عملية التهيئة والتمكين، هي عملية النمو الاجتماعي للفرد، وتحويله من كائن حيّ إلى كائن ينمو اجتماعيًا كما ينمو نفسيًا وجسديًا، لينخرط في العلاقات والألعاب الاجتماعية ضاقت أم اتّسعت، من خلال عمليات التعلّم والقبول والتطبيع والاندماج، ليصبح عضوًا في المجتمع. وتصل عملية التنشئة هذه إلى أقصى مستوى لها، في مرحلة الطفولة، حينما يكون الفرد أكثر استعدادًا للقبول، وأكثر استجابة للمؤثرات الاجتماعية، فيتمّ تعليم الولد أو البنت بعض آداب السلوك والحياة، لاستبطان المعايير والأعراف والمواقف والأدوار والمعارف وحسن التصرف. وتفترض هذه الأمور الاندراج في بنية ثقافية، لا تعدم أشكالًا وأنساقًا مولّدة، مبدعة، تتيح للحياة الفردية والجماعية أن تستقرّ فيها أو أن تغرف منها، من غير أن يغيب القسر والإملاء. والثقافة هي عملية زرع وتقويم وتشجير، وكلّ ما يسمح لعقل بأن يُثمر. وتعرّف الثقافة بأنها عملية التمكن من العلوم والفنون والآداب، وبأنها ما يبقى عندما نكون قد نسينا كل شيء. (جمعة، 2012، ص 22). وهي أيضًا في علم الاجتماع يمكن أن تُستخدم على مستويات مختلفة، إذ المقاربة



التقليدية متأثرة من الأنثروبولوجيا وتتصور الثقافة باعتبارها جملة من الممارسات والتمثيلات الاجتماعية المتماسكة والمميّزة لمجتمع معين. في حين يلمح المحلل النفسي والانتروبولوجي «أبرام كاردينر»، على الخصائص النوعية لكل نسق ثقافي (Gresle, 1994, p 80).

هكذا يوجد في كلّ ثقافة، شخصية أساسية هي نتاج فعل الهيئات المختلفة كمثل العائلة، العشيرة وغيرها، وتكون مكلفة بتلقين الأفراد القيم والمعايير الثقافية للمجتمع. ويتجلى وزن الثقافة من الميادين المختلفة للحياة الاجتماعية كالدين والفن والاقتصاد. بناء عليه، تولي المقاربة الثقافية أهمية بالغة للتجانس الثقافي الذي يميّز كل مجتمع بشري. (ريتور، 2013، ص 74).

إن التنشئة الدينية، تنقل إلى داخل كلّ مجتمع عبر التربية الدينية، مجموع المعايير الدينية والثقافية التي تؤمن بين أعضاء هذا المجتمع، والتي يجدون أنفسهم ملزمين، إلى هذا الحدّ أو ذاك، على تبنيها. ويقول الأب كميل مبارك، إن التنشئة المسيحية في البيوت والكنائس والرعايا وبعض الحركات الكشفية المسيحية من فرسان وطلائع، كلها تصبّ حول كلمة الله، المتجسدة بيسوع المسيح. إنها زاد روحي تستقيه البيعة (أي المسيحية المؤمنة التي تمارس الطقوس الدينية)، على ضوء الإنجيل وتعاليم الكنيسة. وهو برنامج لإعداد النساء والرجال، تعتمد عليهم الكنيسة لحمل الرسالة المسيحية لأجيال قادمة. (مبارك، 2021، مقابلة خاصة). يقوم الأهل بتربية الفرد وتوجيهه والإشراف على سلوكه وتلقينه لغة الجماعة التي ينتمي إليها، وتعيده على عاداتهم وتقاليدهم والاستجابة للمؤثرات الخاصة بهم. إنها عملية متكاملة تنشأ منذ الطفولة. فالتنشئة الدينية هي إذاً مجموعة من العمليات المنظمة من التعاليم الدينية والشعائر وممارسة الطقوس الدينية من صوم وصلاة ودعاء وحفظ الكتب المقدسة. إنها عملية التعلم التي تنتقل من خلالها الأعراف والسلوكيات المقبولة وتعريف الأفراد ما هو مقبول وما هو مرفوض ضمن القواعد والعقائد الدينية.

نؤكد في هذا المحور على أهمية التنشئة الاجتماعية في مختلف مراحل حياة الفرد ومدى تأثيره بها، حيث تعمل على تحويل الفرد إلى شخص، فإنها تقوم بنقل الثقافة من جيل إلى جيل، وهذا يؤدي إلى استمرار الثقافة وتمكّنها. ويبدو صعباً إنكار الآثار التي تتركها الثقافة على سلوك الأفراد. فهم نتاجها، ولا يمكنهم المحافظة على بقائهم دون الانتظام في جماعات لها معايير وأعراف تساعد على الديمومة والاستمرار. وتضمنت التنشئة الاجتماعية دور الأسرة ودور الحضنة والدين والمدرسة والجامعة، كما الرفاق والمحيط الاجتماعي والبيئة المجتمعية ووسائل الإعلام والاحتواء والاغتراب.

وتمثل المدرسة، مرحلة انتقال الطفل من مجتمعه المحلي الصغير من الأسرة إلى مجتمع أكبر هو المدرسة، تحوّلًا كبيرًا في حياته النفسية والاجتماعية. فبعد أن كانت الأسرة ساحة التدريب الوحيدة للطفل، وبعدما كان الآباء مصدرًا شبه وحيد لتعلّم الطفل، فإن المدرسة تحضر بقوة في واقع عملية التنشئة الاجتماعية التي تساهم بشكل مباشر في عملية التغيّر الاجتماعي لموقع الأسرة ومواقع أفرادها الذين يحصلون على التعليم خاصّة أنها، وبحسب د. جمعة:

- يمكن للمدرسة أن تعمل وتنجح في محو أثر بعض العادات والقيم التي اكتسبها الطفل من أسرته، أو أن تدعم كثيرًا منها، خصوصًا أن الطفل ما زال في مرحلة المرونة العقلية والطبائية والنفسية.
- تستطيع المدرسة تعليم الطفل طرق التفاعل الإيجابي مع الآخر وتكوين علاقات اجتماعية مع الآخرين.
- يمكن للمدرسة أن تزيل، من خلال الأنشطة التربوية الهادفة، بعض ما يعلق في نفس الطفل من صراعات نتيجة لما يحصل في البيت، خصوصًا في حال وجود مشكلات بين الأبوين وتظهر أمام الأطفال.
- يمكن للمدرسة أن تدرب الطفل على ممارسة العلاقات الإنسانية بطريقة منمّمة ومخطّط لها.



وتأكيداً على ذلك؛ فإن المدرسة الخاصة ذات الطابع الديني، تساهم في نشر مجموعة معتقدات تؤمن بها جماعة وتحرص غالباً على تلقين التلاميذ تعاليم دينية موزعة بحصص نظامية داخل المناهج المدرسية. فتنقل التنشئة الدينية هنا، من أحضان الأهل والبيئة المجتمعية إلى المجتمع المدرسي الذي يكمل هذا النهج من التربية الاجتماعية والثقافية وبالأخص الدينية.

وفي الاستبيان السابق نفسه، تضمّن أسئلة متنوعة تتمحور حول التنشئة الدينية ومدى تأثير الفرد على سلوكياتهم الاجتماعية واختياراتهم الحياتية بموضوع الزواج المختلط، وقد جاءت النتيجة على الشكل التالي:

الجدول الرقم (8)

إتمام الدراسة في مدرسة دينية من نفس ديانتها

هل أتممت دراستك في مدرسة خاصة دينية من نفس دينك؟		
الجواب	نعم	كلا
النسبة المئوية %	72 %	28 %

يُظهر الاستبيان نسبة عالية من الأشخاص الذين أتموا دراستهم في المدارس الخاصة الدينية، الى جانب الدور التعليمي والدراسي، وتقوم هذه المدارس على أساس نشر التعليم الديني بأفكاره وعقائده وطقوسه والمحرّمات والمسموح به... إلخ. لذلك، فإن هذه العملية في التنشئة الدينية ترسخ الأفكار الدينية عند الأطفال وترشدهم نحو الالتزام الديني وتعاليمه الصارمة أحياناً.

الجدول الرقم (9)

إتمام الدراسة في جامعة خاصة دينية من نفس ديانتها

هل أتممت دراستك في جامعة خاصة دينية من نفس دينك؟		
الجواب	نعم	كلا
النسبة المئوية %	52 %	48 %

يشير الاستبيان إلى نسبة (52%) أقل من نسبة الأشخاص الذين أتموا دراستهم مقارنة مع المدارس (72%)، وذلك يعود إلى وجود بعض الجامعات الخاصة غير الدينية والجامعة اللبنانية التي تضم نحو (40%) من الطلاب اللبنانيين الجامعيين.

من هنا ندرك بوجودنا داخل المجتمع، الوعي الجماعي Conscience collective، كما عرّفه «دوركايم»، أنه حالة تمثيلية ومعرفية وانفعالية التي تضم، بالإضافة إلى الشخص ذاته، جميع أفراد المجموعة والمصالح والقيم الثقافية. هذه المجموعة من المعتقدات والمشاعر التي يتقاسمها متوسط أعضاء المجتمع، والتي تعدّ عامل تكامل واتساق اجتماعيين، تشكّل نظاماً محدداً له حياته الخاصة، ولا تقدّر دلالته إلا انطلاقاً من نمط التضامن السائد (Michel, 1998, p 171).

وبما أن الدين هو أحد الركائز الأساسية للتنشئة الاجتماعية، والعامل الأكثر أهمية في ضبط المجتمع من قواعد وقيم ونظم أخلاقية، ولأن الدين هو تلك العلاقة بين المخلوق والخالق، فهي متجددة دوماً لأنها تراعي كل الظروف الاجتماعية والمستحدثات التي تتصل بالفرد في ممارسته الاجتماعية والعلمية والسياسية والأفراد اجتماعياً. وعليه؛ فالدين هو سلوك اجتماعي ومؤثر بشكل كبير من خلال مرجعيته المقدسة والهالة التي ترسم الحدود بين ما هو مقبول وما هو غير ذلك. ويرى «دوركايم» أن أصل الدين في المجتمعات على اختلافها، يعود إلى الحدّ الفارق بين ما هو مقدّس وما هو علماني، باعتقاد أن الدين نسق من المعتقدات والممارسات التي



تتّصل بشيء مقدس، ويضمّ كل الذين يرتبطون به.

ومن جانبها، تحتل العادات والتقاليد في المجتمع اللبناني مكانة رفيعة، تبلغ أحياناً مكانة القوانين التي تشكّل المرجعية الملزمة. وعند اختراق هذه العادات، يدخل الفرد في قائمة المنبوذين في المجتمع، بخاصّة عندما يتعلّق الخرق بأمور الزواج المحاطة بجملة من القواعد والشروط، وأهمها في قبول البيئة المجتمعية من الأهل والأقارب والأصدقاء، بالشريك الذي اختاره الأبناء، لان عدم رضاهم عنه يعني الدخول في حلبة الصراع طويلة معهم.

الخاتمة

في محصّلة الدراسة، نجد أن الزواج المختلط بين مختلفي الدين، أمر صعب التنفيذ في المجتمع اللبناني عقائديًا واجتماعيًا، في حين تبقى شريحة ضعيفة من بعض العائلات اللبنانية والأغلبية الميسورة منها ماديًا وطبقياً، تتقبّل هذا النوع من الزواج وتفرضه على البيئة المجتمعية الخاصة بها (Pinto, 2004, p 133). فالزواج بين مختلفي الدين، وكما لاحظنا، يعتريه معوّقات كثيرة، أغلبيتها معقّدة نتيجة القاعدة البنيويّة وتركيبية المجتمع اللبناني الطائفي المذهبي المتعصّب المتأثري من التنشئة الاجتماعية المبنية على قاعدة التربية، وفيها التنشئة الدينية التي تحتلّ المرتبة الأولى من التشدّد والتعصّب، من حيث البيئة الدينيّة والتربويّة من مدارس دينيّة وجامعات دينيّة خاصّة، وأيضاً سوق العمل الذي، نوعاً ما، يتنفّس العيش المشترك ويطبّق التعايش في تبادل الأعمال في التجارة والأموال والاقتصاد.

وكما ذكرنا، لا شك أن العيش المشترك الذي يجمع أبناء الطوائف والأديان المختلفة في المجتمعات المتنوّعة، يمكنه أن يقرب القيم المرجعيّة الأساسيّة بينهم، لكن هذا ليس نتيجة حتميّة، إذ قد يؤدي في بعض الأحيان على العكس من ذلك، إلى الكراهية والتنافس والتعصّب. فالمسألة تتعلّق بالدرجة الأولى بقدرة النظام العامّ على تعميم ثقافة التسامح والعدل والمساواة بين مواطنيه، عندما يصبح العيش المشترك مولّداً لقيم مرجعيّة مشتركة تقوم على ثقافة المواطنة لا على ثقافة الطائفة أو المذهب. وهو يزيد الفروقات تبايناً من الناحية القانونيّة، بل وحتى الاجتماعيّة، في ظلّ النظام الطائفي القائم في لبنان، والذي ترعى انتظامه قوانين وأعراف راسخة، ففي الجانب التشريعي تتيح قوانين الأحوال الشخصية للمسلمين بتعدّد الزوجات والطلاق من جانب واحد وهو ما يعزز القيم الذكوريّة. لا سيّما أن الزواج يعدّ عقداً كسائر العقود يمكن الخروج على قيوده بإرادة أحد الفريقين. وهو وضع يختلف عن واقع التشريع عند المسيحيين. ويزيد الأمر تبايناً من ناحية قوانين



الإرث حيث يخضع المسيحيون لقانون مدني، وهو قانون صادر في العام 1959، يؤمّن المساواة بين الرجل والمرأة. إذ ليس المهم القاعدة القانونية بحدّ ذاتها بقدر ما هو أثرها الفكري والذهني والقيمي.

وأيضًا، فإحدى أهمّ المشكلات التي قد تواجه هذا النوع من الزواج المختلط، هو التربية الدينية القائمة على الانغلاق والتعصب والفوقية، ويحاول بعض الأهل حلّ هذه المعضلة عن طريق تبني ثقافة دينية معتدلة أو ثقافة علمانية لأولادهم، وهم إذا نجحوا بذلك فسرعان ما يصطدمون بثقافة طائفية محمية بالقانون ومدعومة بمؤسّسات تحاصرهم وأولادهم في كل مكان.

وعلى خطّ موازٍ، لم يعد الزواج المختلط بين المذاهب يثير ردود فعل كما في السابق بين المسيحيين ولا بين المسلمين، على الرغم من أن بعض الرواسب الثقافية لا تزال تفعل فعلها عند قلة متماسكة بمفاهيم قديمة. وقد جاءت صيغة الزواج المدني بما هو عقد لا يكتسب مفاعيل قانونية بحال عُقد داخل الأراضي اللبنانية، لكن المحاكم المدنية اعترفت به على ضوء المادة (25) من القرار (LR60)، إذا ما عُقد خارج لبنان وفاق الأصول المتبعة في البلد الذي جرى فيه العقد. وقد تكاثرت في الآونة الأخيرة الحالات التي تقصد دول خارجية مثل قبرص وتركيا أو اليونان، وذلك لقيام لعقد الزواج المدني، حيث قامت شركات سياحية متخصصة تسهّل هذه العملية وتدعو الناس وبشكل علني وعبر إعلانات عامة على الطرقات، تشجّعهم على الزواج المدني والتخلّي عن الزواج الديني الذي يروجون على أنه يصعب الحياة الزوجية في حال العقد ام الطلاق.

وفي عالمنا العربي، والمجتمع اللبناني بالخصوص، كثيرًا ما نضع ما نعتقد الجماعات الدينية فوق رغبة الفرد، على أنه الأمر والأصل والفصل. والقيم الحاكمة التي تقود حياة الناس هي القيم الموروثة التي توافق عليها رجال الدين مع السلطات الحاكمة الشرعية في المجتمع. والفرد في هذه المجتمعات هو مرغّم على التخلّي



عن حريّات كثيرة حتى عن اختياره العاطفي، لأن السلطة في هذه الحالة، مكوّنة من مجموعة معتقدات دينيّة وسياسيّة واجتماعيّة تحدّد له خيارات الحبّ والزواج والارتباط، وتتشعب الاعتبارات دينيّاً واجتماعيّاً وثقافيّاً تبعاً لأنواع الزواج، إذا ما كان زواجاً مختلطاً بين دينيّين أو مذهبيّين أو بلديّين أو ثقافتيّين. لكن يبقى السؤال هل تستمرّ هذه المجتمعات متأثرة بتدخلات السلطات الدينيّة والسياسيّة والاجتماعيّة في حياة الفرد الخاصّة؟



قائمة المصادر والمراجع

أ. المصادر والمراجع باللغة العربية

1. بدوي، أحمد. (1986). معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، ط 1.
2. جمعة، زكي. (2012). مساهمات في التنشئة الاجتماعية، دار الفارابي، بيروت.
3. ريتور، فيليب. (2013). الدروس الأولى في علم الاجتماع، منشورات ضفاف، بيروت.
4. فيربول، جيل. (2011). معجم مصطلحات علم الاجتماع، دار البحار، بيروت، ط 1.
5. كوش، دنيس. (2007). مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت.
6. ملينا، ليفيو. (2006). من أجل ثقافة العائلة، منشورات جامعة الحكمة، بيروت.

ب. المقابلات الخاصة

1. مقابلة خاصة مع الأب كميل مبارك، عبر الهاتف، بيروت، في تاريخ 8/9/2021.

ج. المصادر والمراجع باللغة الفرنسية

1. Bonte, Pierre. (1991). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. PUF. Paris.
2. Honoré Jean, (1997). *Catéchisme de l'Eglise Catholique*. Pocket. Paris.
3. Rajeh, Antoine. (1999). *Le mariage ratifié et non consommé*. Antonine. Liban.
4. Greslé, Francois. (1994). *Dictionnaire des sciences humaines sociologie/anthropologie*. Nathan. Paris.
5. Michel Albin. (1998). *Dictionnaire de la sociologie*. Universalis. Paris.

6. Pinto Louis. (2004). *Pierre Bourdieu, sociologue*. Fayard. Paris.
7. Beaux Dominique. (2006). *Se marier*. Bréal. Paris.
8. Collin Thibaud. (2018). *Le mariage chrétien a-t-il encore un avenir?* Artège. Paris.



أدوات المعرفة عند فلاسفة المسلمين

دراسة مقارنة بين ابن سينا والسهرووردي

أ.م.د. الشيخ علي طالب⁽¹⁾

ملخص

تعدّ أدوات المعرفة واحدة من الأركان الأساسية لنظرية المعرفة، فالإنسان لا يمكنه الوصول إلى المعارف والمدرّكات الذهنيّة والخارجيّة إلا من خلال أدوات تعينه على بلوغ المعرفة الحقيقيّة التي تتميّز عن الوهميّات والاعتباريّات، وهذه الأدوات اختصرها الفلاسفة المسلمون بالحسّ والعقل والقلب، وقد أضاف بعضهم أدوات أخرى من قبيل الحدس والوحي.

يتلخّص موضوع هذا البحث بتقديم شرح وافٍ حول أدوات المعرفة بمستوياتها المتنوّعة والعميقة، وبأسلوب جديد ومعاصر وفاقاً لآراء فيلسوفين مسلمين بارزين، هما: ابن سينا⁽²⁾ والسهرووردي⁽³⁾، وتبسيط الضوء على كيفية تفسير كل منهما للأدوات

(1) أستاذ محاضر في الجامعة الإسلامية في لبنان.

(2) الحسين بن عبد الله بن علي بن سينا (980 - 1038م): أبرز فلاسفة وأطباء المسلمين، عُرف باسم «الشيخ الرئيس»، يُعدّ أحد أهمّ المفكرين الموسوعيّين في العصور الوسطى والمرجع الأساس للكثير من العلوم أبرزها الفلسفة والطب. ولد في قرية «أفشنة» بالقرب من بخارى من بلاد فارس، ونشأ على المذهب الإسماعيلي، اشتغل بالسياسة وتقلّد الوزارة، ثم أصيب بالقولنج وتوفي به بعد ثلاث سنوات ودفن في همدان. من مؤلفاته: الشفاء، النجاة، القانون في الطب، الإشارات والتنبيهات، منطق المشرقيين. عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999، ج1، ص 54-57.

(3) هو شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي (1154-1191م)، ولد في سهرورد- شمال إيران، إسماعيلي

المعرفية اعتماداً على الأدلة العقلية والنقلية.

والأسئلة الرئيسة التي يدور البحث حولها تتلخص بالتالي: كيف شيد كل من ابن سينا والسهروردي نظريته لأدوات المعرفة؟ وما هي مكامن الإبداع التي تميز بها كل منهما عن نظرائه؟ وما مدى جهودهما الفكرية على هذا الصعيد؟

ولقد عولج الموضوع استناداً إلى المصادر الأساسية لكل من هذين العَلَمين وفقاً للمنهج الوصفي التحليلي، إضافة إلى المنهج المقارن، بهدف بيان ميزات كل من المذهبين السيني والعقلاني والسهروردي الصوفي.

الكلمات المفتاحية: الحس، العقل، القلب، الحدس، الوحي.

Abstract

Knowledge tools are one of the basic characteristics of the knowledge theory. Man cannot access knowledge and mental and external perceptions except through tools that help him reach true knowledge and distinguish it from illusions and considerations. These tools were summarized by Muslim philosophers as sense, reason and heart, and some of them added other tools such as intuition and revelation.

This research presents knowledge tools at their deep and diverse levels, in a new and contemporary style according to the views of two prominent Muslim philosophers: Ibn Sina and Suhrawardi, shedding light on how each of them interpreted knowledge tools based on rational and transmitted evidence.

The main question can be posed as follows:

How did Ibn Sina and Suhrawardi construct their theory of knowledge tools? What are the sources of creativity, points of agreement and divergence,

المذهب، درس في أصفهان، ثم انتقل إلى الأناضول وحلب حيث أسس مدرسة إشراقية وناظر علماءها حتى وشوا به عند السلطان الظاهر بن صلاح الدين الأيوبي واتهموه بالزندقة والإلحاد ما أدى إلى إعدامه. دُفن في قلعة حلب الشهيرة، ولا يزال قبره معروفاً وله مزار. من مؤلفاته: حكمة الإشراق، المشارع والمطارحات، اللوحات، الألواح العمادية، وغيرها، إضافة إلى مجموعة من الرسائل الصوفية.



and the advantages of each of them over their peers? what is the extent of their intellectual contributions in this regard? The subject was treated based on the primary sources of each of these two scholars according to the descriptive analytical method, in addition to the comparative method, with the aim of clarifying the characteristics of each of the rational Sino-Sufi and Suhrawardi Sufi schools.

Keywords: sense, reason, heart, intuition, revelation.

المقدمة

تشكّل نظريّة المعرفة القاعدة الأساس للبحث في أيّ موضوع فلسفي، لا سيّما إذا ما كانت الدراسة تتمحور حول فكر شخصيّة فلسفيّة، ذلك أنّه لا بُدّ من بيان الأسس المعرفيّة لتلك الشخصيّة قبل الخوض في غمار مذهبها، كما تعدّ أدوات المعرفة إحدى أهم عناصر هذه النظرية كونها تشكّل أبواب المعارف الإنسانية.

وفي هذا الصدد، لا بد من القول إنّ المعرفة ليست سوى العلم، وفي التعريف هي عبارة عن الاطلاع على الواقع، أو أنها ذلك العلم الذي يبحث حول معارف الإنسان ويحدّد ماهيّتها وحدودها ويقيّم ألوانها ويبيّن مدى درجة اليقين فيها، أما أدوات المعرفة فهي الوسائل التي تُعتمد للوصول إلى المعارف والمدركات الذهنيّة والخارجية وتشخيص الوقائع وتمييزها عن الأوهام والاعتباريات.

أما الإشكاليّة التي يدور الموضوع المطروح حولها، فيمكن اختصارها بما يلي:

1. ما هي الدعائم الفلسفية التي أقام على أساسها كلّ من ابن سينا والسهروardi نظريّته للمعرفة؟ لا سيّما ما يرتبط بأدوات المعرفة ووسائلها. وما هي نقاط الاتفاق والافتراق بينهما على هذا الصعيد؟
2. ما هي النظريّات المعرفيّة التي ابتكرها كلّ منهما في هذا السياق، ثم قدّمها كإسهامات إلى النظام المعرفي بشكل عام؟



3. وهل نجحت جهودهما الفكرية في إحراز موقع متميّز لها في خضمّ المعرفة الإنسانية؟ أم أنها شكّلت رؤى وتطلّعات لا تخرج عن كونها محاولات ضمن إطار محدود من الفكر الإنساني؟

إنّ أهمية هذه الإشكاليّة تبرز في فرادتها بهذه الكيفية المقارّنة، إضافة إلى تميّزها بالطرح الحديث المنسجم مع اللغة العلميّة المعاصرة البعيدة عن تعقيدات اللغة القديمة والمصطلحات الغريبة، من منطلق أنّه قد تمت معالجة هذا الموضوع سابقاً بطريقة القدماء التي يصعب استيعابها من قبل الباحثين المحدثين.

لقد اعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي الذي يدرس الوقائع من خلال جمع المعلومات الكافية عنها، ووصفها بشكل دقيق ثم القيام بعملية التحليل والتفسير بناءً على تلك المعطيات واستخلاص النتائج منها، إضافة إلى المنهج المقارن بهدف عقد مقارنات بين الفكر المشائي العقلاني والفكر الإشراقي الصوفي، الأمر الذي يقود إلى معرفة موقع فلسفة ابن سينا بالقياس إلى إشراق السهروردي، ومعرفة قيمة ما قدّمته هذه الفلسفة في ضوء ما قدّمه المذهب الإشراقي.

وبناءً عليه؛ يشرع البحث انطلاقاً من الجذور التاريخية لنظرية المعرفة؛ كي نستطيع أن نتبصّر موقع كلّ من ابن سينا والسهروردي في السياق العام لتطوّر المنظومة المعرفية للفكر الإسلامي، ثم يعرّج إلى الموضوع الرئيس الذي يتمحور حول طبيعة مذاهب كل من الشيخ الرئيس وشيخ الإشراق في ما يرتبط بالوسائل أو الأدوات التي لا بدّ من الاتكاء عليها في الطريق إلى المعرفة.

لذلك يمكن القول إنّ نظرية المعرفة قد أخذت حيّزاً من النقاشات على مدى واسعٍ من الزمن، ابتداءً من العصور القديمة وما قدّمته الفلسفات الإغريقية على أيدي



أفلاطون⁽¹⁾ وأرسطو⁽²⁾؛ مرورًا بالعصور الوسطى وانتهاءً بالعصر الحديث.

وفي هذا الإطار، يمكن القول: إنَّ أول نظرية متماسكة للمعرفة الإنسانية في مضامينها الجوهرية بدأت في اليونان؛ وهناك، سوف نجد اتجاهين واضحين:

– الأول: هو الاتجاه المثالي الذي تبلورت فكرته مع أفلاطون.

– الثاني: هو الاتجاه الواقعي الذي تبلورت فكرته مع أرسطو.

وقد امتدَّ هذان الاتجاهان الفلسفيان على مدى واسع من الزمن؛ لذا كان من الطبيعي أن نجد اتجاهًا فلسفيًا يدافع عن المثالية بأشكال وطرق متعددة كما هو الحال مع السهروردي، واتجاهًا فلسفيًا آخر يدافع عن الواقعية بأشكال وطرق متعددة أيضًا كما هو الحال مع ابن سينا.

الاتجاه المثالي هو في الحقيقة ذلك الاتجاه الأفلاطوني الماورائي المجرد الذي وجدت فيه المذاهب الباطنية جذورها، وبات يتجلى في الفكر الإسلامي عند المتصوّفة والإشراقيين الذين يؤمنون بوجود العالم الغيبي، ذلك العالم الذي تُشرق فيه المعارف إشراقًا، وتتجلّى فيه الحقيقة الإلهية بأسمى معانيها، على نحوٍ يستطيع الإنسان أن ينطلق إليه بروحه، فيكتشف فيه الحقائق صافية جليّة غير مشوبة بأيّة شائبة على الإطلاق.

أما الاتجاه الواقعي، فهو ذلك الذي وجدت فيه النزعة التجريبية الاختبارية

(1) أفلاطون (427-347 ق.م): فيلسوف يوناني كبير، ولد في أثينا، وتلمذ على يدي سقراط، ثم أنشأ مدرسة في بلده عُرفت بالأكاديمية، وتوفي أثناء حرب فيلبوس المقدوني على أثينا. ولعلَّ أبرز ما نُسب إليه نظريته في المُثُل. من مؤلفاته: الجمهورية، السوفسطائي، فيدون. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، ط 3، د.ت، ص 62-67.

(2) أرسطوطاليس (384-322 ق.م): طبيب وفيلسوف يوناني عظيم، ولد في أسطاجيرا، وتلمذ على يدي أفلاطون، ثم غدا معلّمًا للإسكندر المقدوني، ونُسب إليه نظريات عديدة في مجالات فلسفية مختلفة، ولكن أبرز ما نُسب إليه المنطق، إذ نَظَّم فيه أصوله وقوانينه. أبرز مؤلفاته: الأورغانون، السماع الطبيعي، الأخلاق «لنيقوماخوس»، دستور الأثينيين. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 112 - 116.



جذورها، إذ يرى هذا المذهب أنّ الإنسان يولد خالي الذهن من أيّة معارف قبلية بسيطة أو مركّبة، وهو عندما يتعرّف إلى هذا العالم الذي يحيط به من خلال حواسّه، فإنّه يتعرّف إلى وقائع خارجيّة حقيقيّة، وليس إلى خيالات أو ظلال أو انعكاسات لحقائق مجردة في العالم العلوي.

وانطلاقاً ممّا تقدّم؛ إذا أردنا أن نحدّد المرتكز المعرفي الذي قامت عليه الفلسفة الإسلاميّة لدى ابن سينا والسهروردي بصورة دقيقة، فإنّه لا بدّ لنا من أن نبدأ بالحديث عن أدوات المعرفة الحسيّة تمهيداً للحديث عن أدوات المعرفة العقليّة والدينيّة والإشراقيّة.

أوّلاً. أداة المعرفة الحسية

من البديهي القول إنّ أداة المعرفة الحسيّة هي الحسّ بحسب الفلاسفة المسلمين، ولكن ما هو رأي كل من ابن سينا والسهروردي في هذا الشأن؟

أ. رأي ابن سينا

يشتمل الحسّ بحسب ابن سينا على قسمين، هما الحسّ الظاهري والحسّ الباطني.

1. الحسّ الظاهري

هو عبارة عن الانطباعات الجزئية التي تحصل للإنسان أو الحيوان بواسطة إحدى الحواسّ الخمس: البصر، السمع، اللمس، الذوق، الشمّ. بمعنى أنّ كل ما يتلمّسه الإنسان أو الحيوان عن طريق ارتباط إحدى هذه الحواسّ بالعالم الماديّ الخارجي الذي يحيط بنا فهو حسّ ظاهري؛ لأنّه حصل عن طريق التقاء أداة الحسّ الظاهرية بالشيء المحسوس في الخارج.

ويمكن من خلال هذه الحواسّ الخمس التعرّف إلى عناصر هذا العالم ومكوّناته الماديّة، فمداخل الإنسان إلى عالم المعرفة الأوليّة إنما هي حواسّه، وبواسطتها يتأتّى



له أن يدرك الوقائع الجزئية الخارجية في صفاتها وأحوالها وميزاتها وعوارضها، ولا يستطيع بدونها أن يتعرّف إلى شيء، أو أن ينال معرفة على الإطلاق، ولذا قيل: «من فَقَدَ حِسًّا، فَقَدَ فَقَدَ علماً»⁽¹⁾.

وانطلاقاً من هذه الزاوية؛ كان لا بدّ لنا من التساؤل: إذا كانت الحواس أبواب المعارف الإنسانية، فلماذا كانت أدوات المعرفة الحسية الظاهرية هي الحواس الخمس دون غيرها من سائر الأدوات؟

في مقام الإجابة؛ يمكن القول: إنّهُ لَمَّا كان العالم الحسي عالمًا واقعيًا خارجيًا متشكّلًا من أجسام وصفات حسية، فلا بدّ من أن تكون وسيلة إدراكه متناسبة معه، ومن سنخه وطبيعته. بمعنى أن تكون الأداة التي يدرك الجسم بواسطتها جسمًا مثله، وذلك كي تتمكّن من التعامل معه، إذ لا تُنال المحسوسات إلا بالحس، كما أنّ المعقولات لا ينالها إلا العقل.

2. الحسّ الباطني

هو عبارة عن الشعور الداخلي الذي يحصل للإنسان أو الحيوان عن طريق إحدى قوى النفس الباطنية الخمس، المتمثلة بالحس المشترك، القوة المصورة، قوّة الخيال، قوّة الوهم، قوّة الذاكرة، وهذا بحسب تصنيف ابن سينا.

وإذا توخينا التفصيل، فإنّه يمكن القول إنّ الفلاسفة المسلمين لا يقتصرون على الحواس الخمس في تكوين الإدراك الحسي لدى الإنسان، وإنما يعدّونها أدوات مهمتها نقل صور هذا العالم الخارجي إلى النفس الباطنية، أي إلى الشعور والوجدان.

(1) تُنسب هذه المقولة إلى أرسطو؛ ذلك أنّ الإنسان عندما يفقد حاسة من هذه الحواس الخمس، تغيب عنه المدركات المتعلقة بها، فلا يرى الألوان والأشكال من لا يملك نظرًا، ولا يسمع الأصوات من لا يملك سمعًا، ولا يتذوّق الطعام من لا يملك ذوقًا، وهكذا.. لكن هذا لا يعني أنّ وجود الشيء يتوقف على إحساس الإنسان به، فإذا افترضنا شخصًا ما لم ير شيئاً لعلّة في نظره، أو لم يسمع صوتاً لعاية في سمعه، فليس معنى ذلك عدم وجود ذلك الشيء، فإحساس الشخص بشيء أو عدم إحساسه به لا مدخلية له في وجود ذلك الشيء واقعًا.

وبذلك، ربط الفلاسفة المشاؤون - وعلى رأسهم أرسطو- الحواس الظاهرية الخمس بالنفس من أجل استشعار عناصر هذا العالم وإدراكه إدراكًا باطنيًا.

ولكن لما كانت هذه النفس واحدة بحسب المشائين، وهي قوة بسيطة مجردة، والمجردات لا تتعدد ولا تتكرر، ولا يتحقق فيها انقسام ولا تركيب، فكيف أمكن لهذه النفس البسيطة الواحدة أن تحيط بعالم الحقائق المتعددة؟ وبعبارة أخرى، كيف يمكن للنفس الواحدة البسيطة أن تتعدد أفعالها؟ بمعنى أن ترى بعين، وتسمع بأذن، وتشم بأنف، وتذوق بلسان، وتلمس بيد، علمًا أنه يستحيل صدور الكثير عن الواحد البسيط، إذ الكثرة لا تنتج إلا عن المركب⁽¹⁾!

لذلك، اضطرّ المشاؤون في ما هو المذهب المعروف عندهم في النفس إلى ربط الحواس بقوى نفسية، بمعنى أنهم لجأوا في هذه الحالة إلى الحديث عن قوى متعددة في النفس بدل الأفعال، مع بقائها واحدة في حقيقتها، فقالوا إن النفس إنما تطلع على معطيات الحواس عبر قوى متعددة لنفس واحدة تبدأ بـ «الحس المشترك»، الذي تجتمع عنده كل الحواس، فكل ما يأتي من الحواس الخمس يذهب إلى الحس المشترك لكي تطلع فيه النفس على المحسوسات. وبمعنى آخر، لكي لا تتعدد أفعال النفس وتذهب إلى العين لتطلع على المبصرات، أو إلى الأذن لتطلع على المسموعات، فإنها تذهب مباشرة إلى الحس المشترك، فتري فيه مجموع ما تراكم بفعل تلك الأدوات التي أطلت على العالم الخارجي من مبصرات ومسموعات وملموسات، وموقع هذه القوة هو أول التجويف المقدم من الدماغ⁽²⁾.

(1) يستحيل صدور الكثير عن الواحد بحسب مشهور الفلاسفة المسلمين لأنّ هذا الافتراض يؤدي إلى التسليم بأن الواحد تعالى مركّبًا.

(2) تجدر الإشارة إلى أنّ ابن سينا وغيره من المشائين يجعلون لكل قوة من قوى النفس الخمس موضعًا معيّنًا في تجاويف الدماغ، فمركز الحس المشترك أول التجويف المقدم من الدماغ، ومركز القوة المصورة آخر التجويف المقدم من الدماغ، ومركز القوة المتخيّلة أول التجويف الأوسط، ومركز القوة الوهمية آخر التجويف الأوسط، ومركز القوة الذاكرة أول التجويف الأخير. وهذا الكلام معناه أنّ القوى النفسانية تحتاج إلى مواضع جسمانية لتحل فيها. لكن صدر الدين الشيرازي يثبت في هذا الصدد أنّ الإدراكات الحسية الظاهرية والباطنية



بعد ذلك، تترقى هذه المعارف من مرتبة الحس المشترك إلى مرتبة القوة المصورة، حيث تأخذ هذه القوة صوراً عن المعطيات التي جرّدها الحس المشترك عن مادّتها وتقوم بتخزينها في الذهن، وموقع هذه القوة هو آخر التجويف المقدم من الدماغ.

وهنا، يفترض ابن سينا إمكان تركيب هذه الصور مع بعضها وفاق ما خزنته القوة المصورة، فنصل حينها إلى القوة المتخيّلة. وفي الحقيقة، يعدّ البعض القوة المتخيّلة في النفس إحدى أكثر قوى النفس إبداعاً، وهي التي صنع الإنسان بواسطتها كل حضارته.

تكمّن قيمة هذه القوة في أنها تقوم بتفصيل هذه الصور المخزّنة وتركيبها، فتبتكر منها صوراً خياليّة جديدة يجري استثمارها في الصناعة والإبداع، وذلك على غرار الطائرة التي صنعها الإنسان من تخيل صورتيّ الطير والحديد؛ أو على غرار قلادة الذهب التي صنعها الإنسان من تخيل صورتيّ الدائرة والمعدن.

بعد ذلك، يترقى الإنسان في إدراكاته، فيبلغ مرتبة الوهم؛ وهي القوة التي يدرك الإنسان من خلالها ما تعنيه هذه الصور، مثلاً: من ذا الذي يدرك أنّ في صورة الذئب معنى الخوف والافتراس؟ ومن ذا الذي يدرك أنّ في صورة الضاحك معنى السرور والفرح؟ أو في صورة الباكي معنى الحزن والغضب؟ إنّ الذي يدرك مثل هذه المعاني هو الوهم، فالوهم قوة تدرك المعاني الجزئية القائمة في الحس المشترك.

وأخيراً، يأتي دور قوة الذاكرة التي تحفظ ما يأتيها من القوة الواهمة، وهذه القوة إنّما جعلها ابن سينا ضمن المعرفة الحسيّة، لأنّها ممّا يشترك فيها الحيوان مع الإنسان، وليست من ميزات العقل؛ إذ لا شك في أنّ للأسد أو الفرس أو الطير قوة تذكّر خارقة تمكّنه من تعلّم أو اكتساب أشياء عبر الترويض، أو تجعله يتذكّر أشياء حسنة فيُقدّم عليها، أو يتذكّر أشياء سيئة فينفّر منها.

غير جسمانية، ولم تحل في أي مكان مادّي على الإطلاق. محمد حسين زاده: منابع معرفت، انتشارات مؤسسه آموزشى وپژوهشى إمام خمينى، قم، 1386 هـ.ش / 2007 م، ص 64 - 65.

ب. رأي السهروردي

إذا التفتنا إلى موقف شيخ الإشراق، فإننا نجده يشكك بوجود قوى نفسية خمس، بمعنى أنه لا يتوسط بين النفس والعالم الخارجي خمس قوى نفسية، ذلك أن السهروردي يرجع ثلاث قوى منها - هي: المصورة⁽¹⁾، والمخيّلة، والواهمة - إلى قوة واحدة فيقول: «فالحق أن هذه الثلاثة شيء واحد وقوة واحدة باعتبارها يُعبر عنها بعبارات»⁽²⁾، إضافة إلى أنه يعدّ أن القوة الذاكرة من عالم الذكر، وهو عالم الأنوار الفلكية على حدّ تعبيره⁽³⁾.

وبما أن السهروردي يؤمن بمركزية فكرة النور كما سيأتي معنا، وبأن العالم المادي هو ظلمة، فهو يذهب إلى أن النفس الإنسانية هي التي تُدرِك الأشياء بشكل مباشر من دون حاجة إلى توسط قوى نفسية، وذلك من خلال إظهارها لها.

ويمكن توضيح الفكرة بالطريقة التالية:

- إذا كانت الأجسام المادية في حدّ ذاتها عبارة عن ظلمات، ولا حظّ لها من الاستنارة إلّا بمقدار ما تمنحها الأنوار العليا.
- وإذا كانت النفس الإنسانية من جملة الجواهر النورانية المتأتية من الأنوار العليا، والمعروف عن حقيقة الأنوار أنها مستنيرة بذاتها ومشرفة لغيرها.

(1) يسمّي السهروردي هذه القوة المصورة بـ «الصور الخيالية» حيث يقول: «والصور الخيالية على ما فرضت مخزونة في الخيال..» وذلك بما يعدّ أن هذه القوة هي عينها التي تحفظ الصور في الذهن. السهروردي: حكمة الإشراق، ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تحقيق هنري كوربان، نشر مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگی، طهران، 1372 هـ. ش / 1993 م، ج 2، ص 209.

(2) المصدر نفسه، ص 210. وفي شرحه لهذه العبارة يقول الدكتور محمد علي أبو ريّان: «إنّ هذه القوى الثلاث ما هي إلا قوة واحدة باعتبارات مختلفة، فيعبر عنها باعتبار حضور الصور الخيالية عندها بالخيال (أي: المصورة)، وباعتبار إدراكها للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات بالوهم، وباعتبار التفصيل والتركيب بالمخيّلة. محمد علي أبو ريّان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدّين السهروردي، دار الطلبة العرب، بيروت، 1969، ص 313.

(3) حيث يقول السهروردي ما حرفيته: «فليس التذكّر إلّا من عالم الذكر، وهو من مواقع سلطان الأنوار الإسفهبديّة الفلكية فإنها لا تنسى شيئاً». السهروردي: حكمة الإشراق، مصدر سابق، ص 208.



– فالنفس إذاً؛ هي التي تنير الأجسام المادّية وتظهرها، وتخرجها من حيّز الظلمة إلى حيّز النور، ومن حيّز القابلية إلى حيّز الواقعية.

علمًا أنّ إظهار الأشياء الخارجيّة – بحسب السهروردي – ليس إلّا إدراك النفس لها، بمعنى أنّ النفس إذا ما توجّهت إلى موضوع محدّد من الموضوعات، فإنّها تنيره وتظهره، وإذا أنارته وأظهرته أدركته تمام الإدراك.

وإذا تساءلنا عن وظيفة الأدوات، تكون الإجابة إنّ وظيفة تتجلّى في تحريك النفس نحو موضوع محدّد لإظهاره، فهي مجرد أدوات توفّر للنفس موضوع إدراكها، أي إنها ترشدنا إلى الموضوع، وتكشف لها عنه، وتضعه أمامها.

وبالنسبة لاستحالة صدور الكثير عن الواحد، فإنّ السهروردي مع هذا الرأي إذ يقول: «إنّ الواحد الحقيقي لا يصدر عنه من حيث هو كذلك أكثر من معلول واحد، فلا يجوز أن يحصل من نور الأنوار نور وغير نور... فذاته تصير مركّبة»⁽¹⁾.

لكن في الوقت نفسه، يمكن القول إنّ السهروردي من جهة يؤمن بنوع من وحدة الوجود التي يمكن أن نطلق عليها – بحسب منظومته – وحدة النور، ومن جهة ثانية لا ينفي الكثرة الخارجيّة⁽²⁾. وبالتالي، فهو يفسّر الوحدة والكثرة بطريقة مغايرة لما سبق، حيث يرى أن لا وحدة ولا كثرة في ساحة الخالق، وإنما الوحدة والكثرة يكمنان في ساحة الخلق. وبناءً عليه، يستطيع الإنسان أن يرى العالم واحدًا من جهة، وكثيرًا من جهة أخرى، فأنت تسمّيه تارة واحدًا إذا لاحظت جهته العلوية؛ وتسمّيه تارة أخرى كثيرًا إذا لاحظت جهته السفلية.

ثانيًا. أداة المعرفة العقلية

لا شكّ أنّ الأداة أو الوسيلة التي نستخدمها لبلوغ المعرفة العقلية هي العقل، أي كلّ

(1) السهروردي: حكمة الإشراق، مصدر سابق، ص 125.

(2) حيث يقول: «إنّ كل شيء له وجود في خارج الذهن». انظر: المصدر نفسه، ص 61.



ما يمكن أن ينتجه العقل من إدراكاتٍ أو أحكامٍ أو مقارناتٍ عن طريق البحث والمنطق والدليل؛ ذلك أنّ العقل يمتلك من القدرة والاستعداد ما يكفي للقيام بعمليات معرفيّة متنوّعة. وهنا، لا بدّ من الوقوف قليلاً عند معنى العقل وأقسامه بحسب ابن سينا قبل الدخول في بيان رأي السهروردي.

أ. رأي ابن سينا

عند الحديث عن موقف ابن سينا في هذا الصدد، لا بدّ من بيان معنى العقل أوّلاً، ثم نصل إلى تقسيماته ثانياً، ليتبيّن من خلال ذلك موقفه بكل ما يتعلّق بأداة المعرفة العقلية.

1. معنى العقل

يعرّف ابن سينا العقل بأنّه تلك القوّة التي يدرك الإنسان من خلالها عالم المعاني والمفاهيم الكلية⁽¹⁾، ويتمكّن بواسطتها من الحكم على الأشياء عبر عمليات ذهنيّة تجريديّة، فيميّز الصحيح من الفاسد، والحقيقي من الاعتباري، واليقين من الوهم، وذلك وفقاً لمبادئ منطقية سليمة وقواعد منهجية قويمة.

وبعبارة أخرى؛ إنّ القوّة الإدراكية التي أودعها الخالق في نفس كلّ إنسان، والتي تمكّنه من تجريد المعاني الجزئية الخارجية المنطبعة في الحواس، ليبدع من خلالها جملة معاني ومفاهيم تساعد في الحكم على الأشياء، والتحقّق من صحتها.

ويمكن القول بعبارة ثالثة، إنّ جوهر أوّل، أو قوّة، ينتزع الإنسان بواسطتها المعاني الكلية بعد أن يجردّها من أوصافها وأعراضها ومميّزاتها.

مثاله: لا شكّ في أنّ لأفراد الإنسان صوراً حسّية، فيأتي العقل ويستنبط من هذه الحقائق قاسماً مشتركاً صالحاً للانطباق عليها جميعها، فإنّما أن يكون هذا القاسم

(1) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1957، ج 2، ص 387.



المشترك ذاتياً لهذه الأفراد، كمفهوم الإنسان والناطق؛ وإما عَرَضِيًّا، كمفهوم الضاحك والماشي.

لكن هذه القوّة العقلية التجريدية إنّما تؤدّي وظيفتها بعد أن تكون الإدراكات الحسّية قد أخذت مأخذها. وبمعنى آخر؛ بعد أن يتخطّى الإنسان مرتبة الحواسّ الظاهرية والباطنية، فإنه يصل إلى مرتبة العقل، وهناك يقوم بتجريد هذه المعاني الجزئية عبر العقل، ويترقّى بها إلى مستوى الكلّي والعام، وتصبح صالحة للانطباق على كثيرين. وبناءً عليه، لا يستطيع العقل من دون هذا العالم الحسّي أن يعمل، ولا أن يُنتج، ولا أن يُبدع.

حتى إن أرسطو يذهب إلى أبعد من ذلك، إذ يفترض أنّ المعرفة – بما فيها معرفتنا بالله تعالى – لا تتأتّى إلّا من خلال الحسّ، ذلك أنّنا عندما ندرك الله، فإنما ندركه من خلال مفاهيم، كمفهوم الحركة. هذا المفهوم إنّما نلاحظه من خلال الحسّ، بمعنى أنّنا نلاحظ أنّه يوجد شيء متحرّك، ويوجد شيء آخر يحركه، فنذكر أنّ المتحرّك معلول لفاعل الحركة، ونفهم في إثر ذلك مبدأ العلّية⁽¹⁾.

إذاً؛ من خلال هذه التجربة أدركنا مبدأ العلّية، وفكرة المحرّك، وفكرة المبدأ الأول. والتجربة هي واحدة من جملة الإدراكات الحسّية، ولأجل ذلك فما يحتويه العقل من معارف، وما يدركه من معاني، إنّما هو وليد الاختبار الأوّل للإنسان، ولهذا الاختبار علاقة مباشرة مع عالم الواقع الحسّي.

وعلى كلّ حال، ومن خلال معنى العقل المتقدّم، يمكن أن يُطرح على الفلاسفة السؤال التالي: لماذا رأيت العقل جوهرًا أوّل، والحال أنّ الأوليّة يجب أن تنطلق من مبدأ الإدراك الحسّي؟!

(1) حول أرسطو ونظرية المعرفة عنده. راجع: مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، ط 3، 1995، ص 39 وما بعدها. وحول المعرفة الحسّية عند المشائين المسلمين يمكن مراجعة: محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسّي عند ابن سينا، دار الشروق، القاهرة، ط 3، 1980، ص 68.

يجيب الفلاسفة المشاؤون⁽¹⁾، إنّ المقصود من كون العقل جوهرًا أوّل، أن المبدأ الأوّل أوّل ما خُلِق، إنما خُلِقَ العقل الأوّل؛ لأنّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ثم جاء الفلاسفة المسلمون - وعلى رأسهم ابن سينا- وأيدوا هذه النظرية، وبنوا عليها نظريات أخرى. وممّا أفادوه في هذا الإطار، أنّ هذا المعنى مؤيّد بالنّص الشرعي الوارد عن رسول الله ﷺ عندما قال: «أوّل ما خلق الله العقل...»⁽²⁾.

وعلى كلّ حال، فقد مُنح لهذا العقل في سياق التفكير الفلسفي الإسلامي خاصيّة الخلق، وجُعِلَ له مكانة سامية بين المخلوقات، حيث كانت منزلته بعد الصانع الأوّل مباشرة؛ والسبب في ذلك أنّهم بعد إيمانهم بالله المبدع الأوّل كواجب للوجود وخالق ومدبّر لهذا العالم، جعلوا الإنسان خليفة الله في الأرض استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿...إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾⁽³⁾، فالإنسان هو الواسطة في الخلق بين الله والعالم في التدبير، والإنسان عبارة أخرى عن العقل، فمرتبة العقل هي مرتبة الدرجة الأولى بعد واجب الوجود، ومنزلته كمنزلة الوزير من الملك.

هذا التفسير يعود بجذوره إلى الأفلاطونية المحدثة التي افترضت أنّ العقل جوهر أول قائم بنفسه مستقل ومجرّد عن المادة⁽⁴⁾.

(1) حول نظرية الفيض عمومًا، يمكن مراجعة: جمال المرزوقي: الفلسفة الإسلامية، دار الهداية، القاهرة، ط 1، 2002، ص 128؛ وما بعدها.

(2) المجلسي: بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط 2، 1983، ج 55، ص 212. والحديث بتمامه على الشكل التالي: «أول ما خلق الله العقل، فقال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر، فقال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقًا أحبّ إليّ منك، بك أثيب وبك أعاقب».

(3) سورة البقرة، الآية 30.

(4) الأفلاطونية المحدثة: مذهب فلسفي قام أساسًا على أصول أفلاطونية، ثم سرعان ما استمدّ من مذاهب أخرى يونانية وشرقية. نما في القرن الثالث الميلادي مع «أفلوطين». تتميز بمنهجها الخاص الذي عُرف بـ «الجدل الصاعد» الذي ينطلق من الموجودات نحو الواحد، و«الجدل الهابط» الذي ينزل من الواحد إلى الموجودات، وهو ما اصطلاح عليه بنظرية الفيض، أو العقول السماوية العشرة. انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مصدر سابق، ص 285-291.



2. أقسام العقل

يقسّم ابن سينا العقل إلى قسم نظري، وهو القدرة على إدراك الصور الكلّية المجرّدة عن المادة⁽¹⁾، وله خمس مراتب. وقسم عملي، هو المحرّك للإنسان من أجل فعل الحسّن أو ترك القبيح، ولا أقسام له.

والمراتب الخمس للعقل النظري هي كما يلي:

- **العقل الهولاني:** وهو العقل بالقوّة. إنّه الاستعداد المطلق والقابليّة المحضّة. وبمعنى آخر؛ حينما يولد الإنسان لا يكون لديه ثمة صورة في هذا العقل، فهو كالصفحة البيضاء التي لم ترسم فيها أيّة صورة على الإطلاق، ولذا شُبّه بالهولي؛ لأنها المادّة الأولى التي لم تتشكّل فيها الصور بعد، إنها مجرد الاستعداد لاستقبال الصور وإدراك المعقولات.
- **العقل الممكن:** هو العقل الذي بدأ باستقبال الصور من خلال الحواسّ، وإدراك المعقولات الأولى، كالكبير والصغير والفوقيّة والتحتيّة، وعرف «القلم والدواة وبسائط الحروف، وأنّ الكل أعظم من الجزء، وأنّ الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية»⁽²⁾، وما إلى ذلك.
- **العقل بالفعل:** هو العقل الذي حصلت فيه المعلومات والمعاني والمفاهيم بالفعل، وأدرك ماهيّات الموجودات، وصارت حاضرة فيه متى شاء طالعتها، كالشخص الذي تعلّم القراءة والكتابة، وأصبح متعلّماً بالفعل وبالممارسة⁽³⁾.

(1) ابن سينا: الشفاء، قسم الطبيعيات، المقالة الأولى، الفصل الخامس، إشراف إبراهيم مدكور، نشر وزارة الثقافة المصرية، القاهرة، 1975، ص 39. والصور المجرّدة عن المادة هي المعاني والمفاهيم الكلّية، وهي إما أنها ليست في مادّة أصلاً كالمعاني الإلهية والرياضية والمبادئ العقلية ممّا تقبلها القوة العاقلة كما هي بالحدس أو عن طريق الاستنتاج المنطقي؛ وإمّا أنها صور في مادّة كمعاني الحرارة والبياض والجمال ممّا لا تصل إلى العقل إلا بعد عملية تجريدية معقّدة تبدأ بالحواس الظاهرة وتنتقل إلى القوى الباطنة التي مرّ ذكرها، وبعد ذلك تصل إلى القوة العاقلة.

(2) المصدر نفسه، ص 40.

(3) المصدر نفسه، المكان نفسه.



- العقل المستفاد: هو العقل الذي حضرت فيه الصور المعقولة فيعقلها، ويعقل أنّه يعقلها. وإنما سُمِّيَ مستفادًا لأنّه استفاد هذه المعقولات من عقل آخر متجاوز لهذه العقول، وهو العقل الفعّال⁽¹⁾.

- العقل القدسي: وهو عقل خاص لا يتأتّى سوى للأنبياء والأولياء؛ حيث يتلقّون الوحي من خلاله، وقد أسماه ابن سينا أيضًا الحدس⁽²⁾، لأنّه ضرب من المعرفة المباشرة التي تحصل دفعة واحدة من دون حاجة إلى اكتساب وتعلّم، وذلك بفعل شدّة صفاء النفس ونقاء الروح.

ب. رأي السهروردي

يقبل شيخ الإشراق هذا الفهم للعقل وأدواته وأقسامه وحدوده، ويسلم به، لا سيّما وأنّه يؤكّد على أنّ أداة المعرفة العقلية المتمثلة بالنظر والفكر والمنطق وتركيب البراهين والأقيسة، وما إلى ذلك، لها من الفائدة ما لا ينكره عاقل على الإطلاق، فالإنسان يستطيع من خلال اللجوء إلى العقل أن يتعرّف إلى أشياء كثيرة في هذا العالم، وأن يستنبط أحكامًا ويطبّقها وفقًا لقواعد منطقية سليمة⁽³⁾.

لكنّه في الوقت نفسه، نجده يُقلّل من قيمة العقل بالقياس إلى المعرفة الإشراقية التي لا تحتاج إلى بحث ونظر وروية، ولا إلى ترتيب مقدمات واستخلاص نتائج، وإنّما

(1) العقل الفعّال هو العقل الكلّي الأوّل واهب المعرفة إلى العقول، الذي يفيض المعرفة على كل العقول حينما يكتمل استعدادها. والفلاسفة الإسلاميون يعتقدون أنّ الإدراك العقلي لا يتمّ إذا لم يكن هناك اتصال ومعونة من قبل عقل متجاوز للحسّ هو العقل الفعّال. انظر: الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت، ط 3، 1986، ص 62.

(2) ابن سينا: الشفاء، قسم الطبيعيات، مصدر سابق، ص 219 - 220.

(3) للتدليل على ذلك؛ نجد السهروردي قد خصّص القسم الأول من كتابه «حكمة الإشراق» للبحث في ضوابط الفكر التي تتمحور حول مباحث المنطق من التعريفات إلى القضايا والعكوس والمغالطات وغيرها، إضافة إلى أكثر كتبه الأخرى التي خصّصها لهذه الموضوعات ذاتها، كالتلويحات والمقاومات والمشارع والمطارحات، فهو يشدّد دائمًا ويقول: «فالمعيار هو البرهان». السهروردي: التلويحات، ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، مصدر سابق، ج 1، ص 121.



تحصل للسالك دفعة واحدة من دون أية تمهيدات عقلية نتيجة مجاهدات روحية دقيقة. والجدير هنا أن نذكر ما نُقل عن الإشراقي العارف حيدر الآملي⁽¹⁾، بأنه يتجاوز هذه التفسيرات التي ذكرها ابن سينا للعقل ويؤكد على معناه الديني، فيقول بما مفاده، لو فحصتم القرآن برمته فإنكم سوف لن تجدوا كلمة العقل التي تدل على معنى واحد مستقل في نفسه، أي جوهر أول مجرد عن المادة، وإنما سوف تجدون فعل العقل، من قبيل نعقل، وتعقلون، وما إلى ذلك مما يدل على فعل حركي، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾⁽²⁾، وقال في آية أخرى: ﴿... وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾⁽³⁾، وقال في موضع ثالث: ﴿... وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾⁽⁴⁾، ففي القرآن لا نجد العقل كجوهـر أول، ولا نجده في جمود، وإنما نجده في حركة؛ فالإسلام يؤمن بأن العقل فعل وعي للنفس الإنسانية، وبالتالي فالنفس هي التي تتعقل، وهي التي تدرك، وهي التي تتبصر. وبناءً عليه، فالتعقل فعل، وليس ذاتاً، وهذا الفعل متعلق بالنفس.

من هنا، يريد الآملي لنا أن ندفع باتجاه الإيمان بأن الأداة الوحيدة لإدراك عالم الحقيقة الذي هو أرفع من عالم المادة وعالم العقل إنما هو القلب، أي القلب المجرد المتجذر في النفس الإنسانية التي تعي وتدرك وتتبصر. والمعرفة التي تنشأ عن هذا القلب إنما هي وعي وتدبر وإشراق، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾⁽⁵⁾.

(1) الآملي، بهاء الدين حيدر بن علي العبيدي، ولد في آمل شمال إيران في العام 719 هـ، وتوفي في العام 794 هـ، كان متكلماً وصوفياً ومفسراً وفقهياً إمامياً. للنظر في مصدر الكلام، انظر: بهاء الدين حيدر الآملي: نص النصوص، تحقيق: هنري كوربان، نشر جامعة طهران، ط 2، 1988، ص 221.

(2) سورة الملك، الآية 10.

(3) سورة يوسف، الآية 109.

(4) سورة العنكبوت، الآية 43.

(5) سورة محمد، الآية 24.

ثالثًا. أداة المعرفة الدينيّة

إنّ الأداة الوحيدة التي يمكن من خلالها الوصول إلى المصدر الرئيس للمعرفة الدينيّة تتمثّل في ظاهرة الوحي، وهو يختصّ بمن انتجبهم الله تعالى أوصياء له وأدعياء إلى حكمته، يبلغون رسالاته إلى الناس، ويهدونهم إلى صراطه القويم.

وعلى هذا الأساس؛ يعدُّ الأنبياء واسطة الخالق إلى الخلق، يستمدّون منه العلم والحكمة من خلال فيضٍ نوراني خاص، لم يبلغه سوى من وصل إلى مراحل سامية من مراتب العروج الروحاني نتيجة مكابدات إيمانيّة شاقّة، ومجاهدات قلبيّة حثيثة، واستعدادات نفسيّة خاصّة، اختارهم المولى تعالى على أساسها.

وعلى الرغم من أنّ كلمة الوحي تُستخدم في معانٍ متعدّدة، إلا أنّه روعي في الحديث عن وحي الله تعالى إلى أنبيائه المعنّين الأصليّين لهذه الكلمة، وهما الخفاء، والسرعة⁽¹⁾. وهذا ما تدلّ عليه المعاجم اللغويّة بشكل عام، إذ عبّر ابن منظور عن ذلك بقوله: «الوحي: الإشارة والكتابة والرسالة والإلقاء والكلام الخفي وكل ما ألقته إلى غيرك»⁽²⁾.

وأما على مستوى معناه شرعاً، فقد عرّفه أبو حاتم الرازي⁽³⁾، بـ «أن تكون فيه (المرء) قوّة إلهيّة موهوبة من الباري الخالق، وتلك القوّة هي الوحي الذي يوجب لصاحبه اسم النبوة»⁽⁴⁾. وعرّفه آخر بأنّه «عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنّه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة»⁽⁵⁾.

(1) محمد رشيد رضا: الوحي المحمدي، مؤسسة عز الدين، بيروت، ط 3، 1986م، ص 82.

(2) ابن منظور: لسان العرب، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط 3، 1993، ج 15، ص 239.

(3) هو أحمد بن أحمد الورثاني الليثي، اشتهر بـ «أبو حاتم الرازي»، وُلد في الري، لم يُعرف تاريخ ميلاده، إلا أنّه عُرف تاريخ وفاته في سنة 322 هـ. كان من دعاة الإسماعيلية، له مناظرة مشهورة بينه وبين محمد بن زكريا الرازي الطبيب المشهور، نشرها عبد الرحمن بدوي ضمن الرسائل الفلسفية. من مؤلفاته الواصلة إلينا: أعلام النبوة، الإصلاح.

انظر: عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 631.

(4) أبو حاتم الرازي: أعلام النبوة، انتشارات انجمن فلسفه ايران، طهران، 1397 هـ.ق، ص 292.

(5) محمد رشيد رضا: الوحي المحمدي، مرجع سابق، ص 82.



ومهما يكن، فإنّ الوحي الاصطلاحي هو الشعور الخفي الذي يدرك الأنبياء من خلاله حقائق معرفيّة من الباري عزّ وجلّ بشكل خفيّ عن سواهم. وقد عبّر الله تبارك وتعالى عن وحيه بقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾⁽¹⁾.

أ. موقف ابن سينا

يفسّر ابن سينا الوحي عن طريق الحدس، فهو يضيف طريقاً آخر إلى الطرق التقليديّة لاكتساب العلوم – أعني الحسّ والعقل – هو الطريق الحدسي⁽²⁾، الذي خصّ الله به الأنبياء والعارفين والفلاسفة الحقيقيين الذين يصلون إلى خالص المعرفة المتعالية.

لقد وصف ابن سينا الحدس بصورة تدلّ على أنّه ضرب من المعرفة المباشرة، أو هو نورٌ ينبلج في الذهن دفعة واحدة نتيجة المجاهدات القليبيّة، فينقلنا من المقدمات إلى النتائج دونما حاجة إلى الحدود الوسطى التقليديّة، وفسّر النبوة بالرجوع إليه، إذ قال: «يمكن أن يكون شخص من الناس مؤيّد النفس لشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حدساً... وهذا ضربٌ من النبوة، بل أعلى قوى النبوة، والأولى أن تسمّى هذه القوة قوّة قدسيّة، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانيّة»⁽³⁾.

ويظهر من ذلك أنّ الوحي – من وجهة نظر ابن سينا – هو لونٌ من ألوان المعرفة الحدسيّة المباشرة التي اختصّ بها الأنبياء، يتمّ بتوسط العقل الفعّال. وهذا ما يجعل المسألة ذات بُعدٍ اكتسابي عن طريق المجاهدة والرياضة الروحيّة، وليست مجرد اصطفاء من الباري عزّ وجلّ.

(1) سورة الشورى، الآية 51.

(2) ابن سينا: الشفاء، قسم الطبيعيات، مصدر سابق، ص 219؛ ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق، ج 2، ص 387.

(3) ابن سينا: الشفاء، قسم الطبيعيات، مصدر سابق، ص 220.

ب. موقف السهروردي

يرى شيخ الإشراق أنَّ النفوس الناطقة من جوهر الملكوت، لقوله تعالى: ﴿...وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي...﴾⁽¹⁾، وهي على اتصال دائم بالنفوس الفلكية، فإذا ارتقت بالفضائل الأخلاقية وتخلَّت عن الرذائل السلوكية «تتلقَّى منها المغيبات في نومها ويقتطعها، وذلك كمرآة ينتقش عليها ما يقابلها من ذي نقش في ملكوت السماوات»⁽²⁾.

وفيد هذا الكلام بأنَّ الوحي إنَّما يكون لأولئك الذين سمَّت نفوسهم، وصفت قلوبهم، واتَّجهوا إلى جناب القدس، سواء كانوا أنبياء أم أولياء أم فلاسفة متألهين، حيث يتلقَّونه في النوم أو في اليقظة عن ملكوت السماوات نتيجة مواظبتهم على الفضائل الروحانية وقهر شهواتهم البدنية.

ولكن السهروردي يُدخل ضمن إطار الوحي هنا الإلهام والكشف وكل ما يُقدَّف في الروع حيث يقول: «والتلَّقِّي للأمر الغيبي قد يكون بقراءة من مسطور، وقد يكون بسماع صوتٍ من دون أن يُرى المُخاطب... وقد يكون شبيه همس، وقد يكون المُخاطب يترأى في صورةٍ إمَّا سماوية، أو في صورة سادةٍ من السادات العلوية...»⁽³⁾.

ويبيِّن معنى كلِّ من الكشف والوحي بأنَّ المكاشفة إنَّما تكون على شاكلة مشاهدة النفس أمرًا عقليًّا في عالم المجرِّدات، وقد تصل الحال إلى حدِّ تطرب فيه النفس طربًا روحيًّا فيُشرق عليها نور الحق، وتطيعها الأنوار طاعتها للقدِّيسين. أما الوحي فإنَّه يشير في معناه إلى أنَّ النفس الصافية ربما تصل إلى مرحلة تشاهد معها صورًا عجيبة في عالم المجرِّدات، فتتاجيها أو تسمع منها كلمات منطوقة، أو يتجلَّى لها هذا الأمر الغيبي على طريقة المحاكاة كأنَّه يصعد وينزل⁽⁴⁾.

(1) سورة ص، الآية 72.

(2) السهروردي: هياكل النور، تحقيق محمد علي أبو ريَّان، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 2002، ص 85.

(3) السهروردي: المشارع والمطارحات، ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تحقيق هنري كوربان، نشر مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، 1372 هـ.ش / 1993 م، ج 1، ص 494.

(4) السهروردي: هياكل النور، مصدر سابق، ص 85.



ولقد أمعن السهروردي في بيان الصور التي يتجلّى فيها الوحي على الأنبياء والأولياء، فأشار إلى أنّ المغيّبات «قد ترد عليهم في أسطر مكتوبة؛ وقد ترد بسماع صوتٍ قد يكون لذيذاً، وقد يكون هائلاً... وقد يرون صوراً حسنة إنسانية تخاطبهم في غاية الحسن، فتناجيهم بالغيب؛ وقد يرى الصور التي تخاطب كالتماثيل الصناعية في غاية اللطف؛ وقد ترد عليهم في خطرة؛ وقد يرون مثلاً معلقة⁽¹⁾؛ وجميع ما يرى في المنام من الجبال والبحور والأرضين والأشخاص كلها مثلاً قائمة...»⁽²⁾.

فالسهروردي إذًا؛ يربط بين الحلم والوحي، على غرار العديد من الفلاسفة ومفكرّي الإسلام، وفي مقدّمته ابن سينا، إذ يرى أنّ الرؤيا الصادقة نوع من الإلهام، وبالتالي هي أنموذج من النبوة، وأن إدراكنا لأحلامنا وتعليلنا لها مُعينٌ لنا على إدراك كُنْه النبوة وتفسيرها، ولا يبعد أن يكون الدافع إلى ذلك ما ذكره القرآن الكريم من كيفية نزول الوحي على إبراهيم عندما أوحى الله إليه في المنام بذبح ابنه، فقال: ﴿إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ...﴾⁽³⁾.

وهكذا يظهر أنّ كلّاً من ابن سينا والسهروردي متفقان على أنّ الوحي هو الأداة الأساسية للمعرفة الدينية، ولكنهما حاولا بيان طبيعته وكيفيته وآليته بطرق وأساليب شتى أفضت إليها منظوماتهما الفكرية، ولم يقف ذلك عائقاً أمام تقاطعهما في أفكار كثيرة على هذا المستوى.

(1) عالم المثل المعلقة هو عالم المثال، وهو عالم شبحيٍّ برزخيٍّ مجرد متوسّط بين المعقول والمحسوس، ولكن هذه المثل ليست مثل أفلاطون الواردة في جمهوريته، لقول السهروردي: «والصور المعلقة ليست مثل أفلاطون، فإنّ مثل أفلاطون نورية ثابتة، وهذه مثل معلقة ظلمانية ومستنيرة». انظر: السهروردي: حكمة الإشراق، مصدر سابق، ص 230، هامش ص 232؛ محمد علي أبو ريّان: الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية، ضمن موسوعة: الكتاب التذكاري لشهاب الدين السهروردي، إصدار المكتبة العربية، جمهورية مصر العربية، القاهرة، 1974، ص 55.

(2) السهروردي: حكمة الإشراق، مصدر سابق، ص 240.

(3) سورة الصافات، الآية 102.



رابعًا. أداة المعرفة الإشراقية

لا تختلف أداة المعرفة الإشراقية عند ابن سينا عن قوة الحدس التي أتينا على ذكرها، لكن فيما يرتبط بالسهروردي فالقضية لا تزال بحاجة إلى مزيد من الشرح والإيضاح. وفي هذا الإطار يمكن القول إنَّ أداة المعرفة الإشراقية عند أهل الإشراق، والتي يتمكّن السالك من خلالها تلقي العلوم الإلهية، هي القلب، ولكن ما المقصود بهذا القلب؟

أ. معنى القلب

من الواضح أنّه لا يقصد بالقلب هنا ذلك العضو الجسدي الصنوبري الشكل الذي يضحّ الدم في العروق ويحفظ الحياة، وإنما هو ذلك الإحساس الداخلي والشعور الباطني، من قبيل الإحساس بالحب والبغض والعطف والرحمة والفرح والحزن وما إلى ذلك من الميول النفسية الباطنية. وبعبارة أخرى، هو ذلك الوعاء الداخلي الذي يحوي الإحساسات والمعارف والعلوم الإشراقية وما إلى ذلك من الإدراكات التي تقذف في الروح عن طريق الإلهام والتنوير.

فالمراد بالقلب هنا هو القلب المعنوي، وهو الوعاء الذي تحلّ فيه المشاعر والأحاسيس والمعارف الإلهامية، ومن هنا يقول العرفاء: «القلب وعاء المعرفة»، لأنّه المكان الذي تُستوعب فيه المعرفة، ويُستدل عادة على هذا المعنى بالقول المأثور عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «إنّ هذه القلوب أوعية فخيرها أوعاها»⁽¹⁾، ويُفهم معنى الوعاء من الآية الكريمة: ﴿وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾⁽²⁾، فالوعي من الوعاء، وهو الشيء الذي يستوعب غيره، فعندما أقول لك مثلاً: «إنني أعني ما تقول»، يعني: أستوعب ما تقول؛ كما أنّ الوعاء يستوعب الماء.

(1) الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: نهج البلاغة، شرح ابن أبي الحديد، دار الكتاب العربي، بيروت، ج 18، ص 346.

(2) سورة الحاقة، الآية 12.



ب. إدراكات القلب

يعتقد الإشراقيون بأنّ هذا القلب المعنوي يدرك الحقائق العلوية المجردة المحفوظة في عالم المثال، وأما هذا العالم المادي الذي يحيط بنا، فإنّما يُدرك عن طريقَي الحسّ والعقل.

وفي تفصيل هذا المعنى يمكن القول إنّ الفلسفة الإشراقية تؤمن بأنّ هذا العالم المادي هو صورة، أو نموذج ناقص لعالم أسمى وأكمل، هو عالم المجردات. إذ إنّنا نجد هناك الحقيقة التامة المكتفية بذاتها؛ أمّا هنا فليس حولنا سوى عالم الصور، عالم النقص، وربما تم التعبير عنه أحياناً بـ «عالم الظلال». وعليه، فالحقائق الأصلية هي تلك الحقائق النورانية المحفوظة في العالم العلوي لا غير⁽¹⁾.

وهنا، يمكن طرح التساؤلات التالية: إذا كانت الحقائق في عالم المجردات، فبأيّ أداة ندركها؟ هل ندركها بالحسّ؟ والحال إنّ الحسّ لا ينال إلا الماديات. أم أنّنا ندركها بالعقل؟ والحال إنّ العقل إنّما يدرك المفاهيم الكلية المنتزعة من عالم المادة. إذًا، الحقائق المجردة كيف ندركها؟

يجيب السهروردي على ذلك بأنّ الحقائق العلوية إنّما تُنال عن طريق القلب، عن طريق الوجدان الداخلي، عن طريق النفس الباطنية، على أنّ البارقات تردّ على النفس على حدّ تعبيره⁽²⁾، فالنفس هي التي تتلقّى الإشراقات الملكوتية والمعارف النورانية، وإدراك النفس أكمل وأشمل من إدراك القوى العقلية⁽³⁾.

لكن متى تنال النفس هذه الحقائق؟

في مقام الجواب يقول السهروردي بما مفاده: إنّما يكون ذلك حينما يصفّي السالك

(1) لذا يُنقل عن السهروردي قوله: «إنّ كل ما هو قائم في عالمنا هذا هو ظلّ وشبحٌ لموجودات عالم أعلى». محمد

علي أبو ريّان: أصول الفلسفة الإشراقية، مرجع سابق، ص 54.

(2) السهروردي: المشارع والمطارحات، مصدر سابق، ص 44.

(3) السهروردي: هياكل النور، مصدر سابق، ص 83.

قلبه من كدورات المادة، ويهذب روحه وينقيها عن الأدران والشوائب، فتشرق في نفسه الأنوار، ويصبح بإمكانه رؤية الحقائق من دون تكلف، ولهذا السبب يقول إن «النفوس الناطقة من جوهر الملكوت.. فإذا قويت بالفضائل الروحانية، وضعف سلطان القوى البدنية... وغلبتها بتقليل الطعام وتكثير السهر... تتصل بأبيها المقدس، وتتلقي منه المعارف...»⁽¹⁾.

وإذا قال قائل: لماذا كان إشراق الأنوار على النفس ولم يكن على شيء آخر؟ يمكن الإجابة بأن الإشراق لا يكون إلا على مكان من سنخه وطبيعته، وذلك كي ينعكس النور عليه، أو فيه، وليس هذا المكان سوى النفس.

فأداة المعرفة الإشراقية -إذا- إنما هي القلب، أو إشراق النفس. وهنا، نلاحظ أن السهروردي يضيف الإشراق إلى النفس أحياناً، فهو عند تعداده للأنوار التي تشرق على أهل التجريد يقول: «ونورٌ يشرق من النفس على جميع الروح النفساني»⁽²⁾، لأنه يعتقد أن النفس هي التي تشرق أحياناً، وذلك عندما تتصفى من أدران المادة؛ وعندما تتلقى الأنوار الربانية، فإذا أشرقت أضواء ما حولها، وبثت فيوضاتها على الأشياء المادية التي تحيط بها، علماً أن هذه الأنوار تحمل في طياتها المعارف والعلوم الإلهامية، فهي إذاً تستنير وتنير.

أما كيف يتم إشراق النفس على الأشياء؟

في مقام الإجابة؛ يُقرّب السهروردي ذلك بالمثال، فيقول بما مضمونه: إذا أدخل شخص ما مصباحاً صغيراً إلى غرفة مظلمة، فإن قدرته على الإنارة ستكون في حدود معينة، وبالتالي ما تراه من الغرفة هو المقدار الذي تمت إضاءته؛ أما المقدار المتبقي فإنه يبقى مظلماً، ولكن إذا دخل شخص آخر إلى الغرفة وهو يحمل مصباحاً أكبر، فإنه

(1) السهروردي: هياكل النور، مصدر سابق، ص 85.

(2) السهروردي: حكمة الإشراق، مصدر سابق، ص 253.



سيرى ما لم يره الشخص الأول. وبناءً عليه؛ فإن كل إنسان يرى من الواقع بمقدار ما تشرق نفسه على الأشياء، أي بمقدار ما يملك من استعداد في نفسه، فكَلَّمَا ازداد هذا الاستعداد، أو اشتدَّ هذا النور في نفس الإنسان، كَلَّمَا كشف له عن الأشياء الماديَّة المظلمة، وكلما ضَعُف هذا النور في نفسه كَلَّمَا قلَّت معرفته بالأشياء. لذا؛ فالنفس الإنسانية هي المصباح، وهي التي تنير الواقع، بل هي التي تمنح الأشياء الماديَّة ظهورها وواقعيتها؛ لأنها من فيض نور الأنوار الذي لا تتحقَّق الأشياء ولا تكتسب واقعيتها إلَّا به⁽¹⁾.

أما علَّة إشراق النفس، فهي التزكية والتصفية والزهد والتقوى، فالتقوى -بناءً على هذا المذهب- لم تعد طريقاً للأخلاق والدين فحسب، وإنما هي طريق معرفة أيضاً، فإذا اتَّبَعَ الإنسان هذا السلوك وأصبح قلبه خالياً من العلائق كصفحة بيضاء، عندها تشرق نفسه على الأشياء الخارجيَّة فيتعرَّف عليها، وتتلقَّى نفسه المعارف من العالم العلوي من دون أي إنذار مسبق.

وبناءً عليه؛ لا تحتاج النفس لكي تشرق هذه الحقائق فيها سوى إلى هذا السلوك الروحي الذي يدفعها نحو مراتب التجرُّد والترقي والتصفية، فتصفو من شوائب المادة وكدوراتها، وتنعكس عليها الحقائق الكلِّية المحفوظة في عالم المثال، فتنال الحقائق في صفائها لا في شوائبها، وتنال الحقائق المجرَّدة عن أبعاد المادَّة، ترى المعاني التامة للإدراكات العقليَّة، وترى الحقائق من غير أن تكون في أبعادٍ ثلاثة، ومن غير أن يلبسها نقص أو تكدر أو تعلُّق بمادة على الإطلاق.

(1) حيث يقول السهروردي: «وإن كان الشروق الذي يأتي في الشُّهُب القدسية من الأنوار الروحانية فيحسب استعداد النفس من جهة عشقية ومحبية». انظر: السهروردي: المشارع والمطارحات، مصدر سابق، ص 504.



بعض الاستنتاجات

في ختام الكلام لا بدّ من استخلاص أبرز النتائج التي توصّل إليها البحث، وهي كالتالي:

1. إنّ المضامين الجوهرية لنظرية المعرفة أوّل ما تشكّلت في اليونان، وتحديدًا عند أفلاطون الذي أسّس للاتّجاه المثالي، وأرسطو الذي بلور الاتّجاه الواقعي، وقد امتدّ هاذان الاتّجاهان على مدى واسع من الزمن، حيث يُعدّ السهروردي امتدادًا للفكر المثالي الأفلاطوني، وابن سينا امتدادًا للفكر العقلاني الأرسطي.
2. اتّفق الفلاسفة المسلمون على تحديد أدوات المعرفة بالحسّ والعقل والقلب، وقد أضاف ابن سينا أداة رابعة اصطفاها الله لخاصّة أوليائه هي الحدس، أو الوحي.
3. يقسّم ابن سينا أدوات المعرفة الحسّيّة إلى ظاهريّة: تتمثّل بالحواسّ الخمس. وباطنيّة: تتمثّل بالحسّ المشترك، القوّة المصوّرة، الخيال، الذاكرة، الوهم. لكن السهروردي يشكّك بوجود قوى نفسيّة باطنيّة، ويذهب إلى أنّ النفس الإنسانيّة هي التي تدرك الأشياء بشكل مباشر دون الحاجة إلى توسّط قوى نفسيّة.
4. إنّ الأداة التي يستخدمها الانسان لبلوغ المعرفة العقليّة هي العقل، ويُعرّف بأنّه جوهر أوّل يتّزع العاقل بواسطته المعاني والمفاهيم الكلّيّة، ويتمكّن بواسطته من الحكم على الأشياء، ولكن هذه القوّة العقليّة إنّما تؤدّي وظيفتها بعد أن يتخطّى الإنسان مرتبة الحواسّ ويرقّي إلى مستوى الإبداع والتحقّق من صحّة المدركات الحسّيّة.
5. لقد مُنح العقل في سياق التفكير الفلسفي الإسلامي خاصيّة الخلق، وجُعِلَتْ له مكانة سامية بين المخلوقات، وكانت منزلته بعد الصانع الأول مباشرة، وهو بمنزلة خليفة السلطان استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿...إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾.



6. وفي ما يرتبط بأداة المعرفة الدينيّة، فهي الوحي الذي اختصّه الله بمن انتجهم من خلقه، وكانوا أوصياء له وأدعياء إلى حكمته، وقد فسّره ابن سينا عن طريق الحدس، وعدّه من جملة الأنوار التي تنبج في الذهن دفعة واحدة فينقلنا من المقدمات إلى النتائج دون المرور بالحدود الوسطى التقليديّة. أمّا السهروردي فيرى أنّ الوحي إنما يكون لأولئك الذين ارتقت نفوسهم بالفضائل النورانية نتيجة المجاهدات القلبية المتداومة حتى وصلوا إلى درجة الأنبياء أو الأولياء أو الفلاسفة الإلهيين، ولكنه يُدخل ضمن إطار الوحي هنا الإلهام وكل ما يُقدّف في الرّوع عن طريق العقل الفعّال.

7. لا تختلف أداة المعرفة الإشراقية عند ابن سينا عن قوة الحدس، لكن السهروردي يضيف عنصراً آخر، فيعدّ القلب هو الأداة للمعرفة الإشراقية، وهو ذلك الشعور الباطني الذي يحوي الإحساسات والمعارف الإلهامية، وبناءً عليه يعتقد الإشراقيون إنّ القلب المعنوي إنّما يدرك الحقائق العلوية المجردة المحفوظة في عالم المثال، وهنا يستعمل السهروردي مصطلح النفس للتعبير عن القلب المعنوي، فهو يرى أنّه لما كانت النفس من عالم الملكوت، فالنفس هي التي تتلقّى الإشراقات من العالم العلوي، وفي ذات الوقت نلاحظ أنّه يجعل الإشراق صادراً عن النفس أحياناً، وذلك عندما تتصفّى عن أدران المادة بحسب تعبيره، فهي إذاً تستنير وتنير.



المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم
2. الإمام علي عليه السلام: نهج البلاغة، شرح ابن أبي الحديد، دار الكتاب العربي، بيروت، 2007.
3. الأملي، حيدر: نص النصوص، تحقيق هنري كوربان، نشر جامعة طهران، ط 2، 1988.
4. ابن سينا، الحسين بن عبد الله:
 - (1) كتاب الشفاء، إشراف إبراهيم مذكور، نشر وزارة الثقافة المصرية، القاهرة، 1975.
 - (2) الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1957.
5. ابن منظور: لسان العرب، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط 3، 1993.
6. أبو ريّان، محمد علي:
 - (1) أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، دار الطلبة العرب، بيروت، 1969.
 - (2) الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية، ضمن موسوعة: الكتاب التذكاري لشهاب الدين السهروردي، إصدار المكتبة العربية، جمهورية مصر العربية، القاهرة، 1974.
7. الحفني، عبد المنعم: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999.
8. الرازي، أبو حاتم: أعلام النبوة، انتشارات انجمن فلسفه ايران، طهران، 1397 هـ.ق.
9. رضا، محمد رشيد: الوحي المحمدي، مؤسسة عز الدين، بيروت، ط 3، 1986م.
10. زاده، محمد حسين: منابع معرفت، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني، قم، 1386 هـ.ش / 2007م.



11. السهروردي، شهاب الدين:
 - 1) حكمة الإشراق، تحقيق هنري كوربان، نشر مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، طهران، 1372 هـ. ش / 1993 م.
 - 2) التلويحات، تحقيق هنري كوربان، نشر مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، طهران، 1372 هـ. ش / 1993 م.
 - 3) المشاريع والمطارحات، تحقيق هنري كوربان، نشر مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، طهران، 1372 هـ. ش / 1993 م.
 - 4) هياكل النور، تحقيق محمد علي أبو ريّان، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 2002.
12. الفارابي، محمد بن محمد بن طرخان: آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت، ط 3، 1986.
13. كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، ط 3، لا ت.
14. المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط 2، 1983.
15. المرزوقي، جمال: الفلسفة الإسلامية، دار الهداية، القاهرة، ط 1، 2002.
16. نجاتي، محمد عثمان: الإدراك الحسي عند ابن سينا، دار الشروق، القاهرة، ط 3، 1980.
17. النشار، مصطفى: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، ط 3، 1995.

«ثقافة الحياة» في فكر السيد نصر الله

الأسس القِيَمِيَّةُ أنموذجًا

د. الشيخ أحمد جاد الكريم النمر⁽¹⁾

الملخص

يهدف البحث إلى استكشاف مفهوم «ثقافة الحياة» كما يبلوره فكر السيد حسن نصر الله، محللاً أسسها القِيَمِيَّةَ بنظرة نقدية تقيميّة لمدى فاعليّتها وتحديات تطبيقها. يتتبع البحث نشأة المفهوم وتطوّره، مركزاً على مصادره الدينيّة والفكريّة والتجريبية، ومقيماً دلالاته وتأثيراته العميقة على تشكيل الوعي المقاوم والبناء المجتمعي. كما يتناول بشكل نقدي الدور المحوري للقيادة في ترسيخ هذه الثقافة وتعميمها في مواجهة التحديات المعاصرة كالاحتلال، الهيمنة، و«الحرب الناعمة».

وأيضاً، تعتمد الدراسة منهجية تحليلية نقدية لمحتوى خطابات السيد نصر الله والدراسات المتعلقة بالمقاومة، لتقديم رؤية شاملة لـ «ثقافة الحياة» في إطار منظومة متكاملة للصمود والنهوض، مُقيّمةً فاعليّتها ومرونتها.

الكلمات المفتاحية: ثقافة الحياة، السيد حسن نصر الله، المقاومة، التضحية، الشهادة، الحرب الناعمة.

(1) أستاذ محاضر في الجامعة الإسلامية - كلية الدراسات الإسلامية - لبنان.



Abstract

This research aims to explore the concept of «Culture of Life» as articulated by Sayyed Hassan Nasrallah's thought, critically analyzing its doctrinal, value-based, and political foundations to assess its effectiveness and application challenges. The study traces the concept's genesis and evolution, focusing on its religious, intellectual, and empirical sources, evaluating its profound implications and impacts on shaping resistance consciousness and community building. It also critically examines the pivotal role of leadership in entrenching and disseminating this culture in the face of contemporary challenges such as occupation, hegemony, and «soft warfare.» The research adopts a critical analytical methodology for the content of Sayyed Nasrallah's speeches and studies related to the resistance, with the goal of providing a comprehensive vision of «Culture of Life» as an integrated system for steadfastness and resurgence, assessing its effectiveness and resilience.

Key words: Culture of Life, Sayyed Hassan Nasrallah, Resistance, Martyrdom, Soft War.

المقدمة

يُشكل مفهوم «ثقافة الحياة» إطاراً فكرياً وعملياً محورياً في الخطاب السياسي والديني لسماحة السيد حسن نصر الله، الأمين العام لحزب الله. هذا المفهوم يُمثل حجر الزاوية في مواجهة التحديات الوجودية التي تواجه بيئة المقاومة والمجتمعات الساعية لكرامتها. وهو متجذر في الفكر الإسلامي الشيعي والمستلهم من الموروث الحسيني، ويتجاوز الوجود البيولوجي ليشمل أبعاداً روحية، أخلاقية، سياسية وتطبيقية، ومقدماً رؤية شاملة للوجود والحياة والمصير، ترفض الذل والخنوع وتسعى نحو العزة والكرامة.

لا تهدف الدراسة إلى مجرد وصف هذا المفهوم أو تحليله، بل تسعى إلى تقديمه بتحليل نقدي يُقيّم مدى فاعليته وتماسكه الداخلي، ويستكشف من خلال أسسه

القيمية كقيمة تعامله مع التحديات المعاصرة وانعكاساته على الواقع المعيشي لبيئة المقاومة. في حين يعتمد هذا المفهوم على ركائز فكرية وتاريخية متينة، تُعنى الدراسة بالكشف عن خصوصيته وأصالته في خطاب السيد نصر الله، وكيفية تكييفه ليُصبح منهجاً عملياً يُعتمد به في سياق المقاومة.

وتُسلط الدراسة الضوء أيضاً على كيفية توازن هذه الثقافة بين التمسك بالمبادئ الإيمانية والبراغماتية السياسية، في سبيل تحقيق أهداف المقاومة وبناء المجتمع، مع تسليط الضوء على الإيجابيات والتحديات في هذا المسار.

بناءً عليه؛ تستكشف هذه الخطة البحثية المفهوم بعمق، مُحللةً أسسه ومصادره، وتجلياته في سياقات المقاومة، وصولاً إلى الأبعاد العملية التي تُترجم بها هذه الثقافة إلى واقع معيشي يُعزز الصمود والبناء.

وتُسلط الدراسة أيضاً؛ الضوء، بشكل خاص، على الكيفية التي تُقدم بها «ثقافة الحياة» رؤية للصمود في وجه التحديات والخلاص، ليس فقط على المستوى الروحي والغبي، بل أيضاً بأنه منهج خلاص واقعي من التحديات المادية والسياسية، وصولاً إلى تحقيق الكرامة والسيادة التامة.

إشكالية البحث

تُعالج الدراسة غياب التحليل الشامل لمفهوم «ثقافة الحياة» في فكر السيد حسن نصر الله في إطار نظري وتطبيقي متكامل، مُقدمةً تقييماً نقدياً لمدى قدرة هذه الثقافة في جانب أسسها القيمية على تشكيل منظومة صمود ونهوض فعّالة في مواجهة التحديات الوجودية. وتركّز الدراسة أيضاً، على الكشف عن كيفية ترجمة أسسها القيمية إلى أبعاد تطبيقية ملموسة ضمن بيئة المقاومة اللبنانية في المدة الزمنية من العام 1992 إلى العام 2024، بالنظر إلى التحديات والصعوبات التي واجهت هذه الترجمة ومدى استدامة تأثيرها، وذلك بهدف فهم كيف يُنظر إلى هذه الثقافة كمسار



نحو تحقيق خلاصها، سواء من الاحتلال والتبعية، أو خلاصاً روحياً ومجتمعياً، أو كلاهما معاً.

إن لمفهوم «ثقافة الحياة» الذي تتناوله الإشكالية جذوراً عميقة وتجليات عملية، ما يفرض تساؤلات أساسية عن ماهية المصادر التي استند إليها، وكيف تُسهم الأسس القيمية المستمدة منها في بناء «ثقافة الحياة» وتوجيه سلوك بيئة المقاومة؟ وما هي أبرز الأبعاد التطبيقية لـ «ثقافة الحياة» في صمود المقاومة وبيئتها وبنائها وتعبئتها؟ وما هو الدور المحوري للقيادة في ترسيخ هذه الثقافة «ثقافة الحياة» وتعميمها، وجعلها منهجاً تطبيقياً؟

منهجية البحث

تتبنى الدراسة منهجاً تحليلياً نقدياً متكاملًا، يهدف إلى استكشاف وتصنيف مفهوم «ثقافة الحياة» في فكر السيد نصر الله لبيئة المقاومة. وتعتمد على تحليل المحتوى لخطاباته ومؤلفاته لاستخلاص المفهوم، مدعوماً بالمنهج الوصفي لتصنيف أبعاده وتجلياته المتنوعة، والمنهج التاريخي لتتبع نشأته وتطوره ضمن سياقه.

تُعدّ خطابات السيد حسن نصر الله، المصدر الأول الأساس لجمع البيانات، حيث يُعتمد على التسجيلات الموثوقة لقناة المنار لكونها مرجعاً تلفزيونياً رسمياً، بالإضافة إلى النصوص الكاملة والبيانات الصادرة عن مكتب العلاقات الإعلامية لحزب الله، لضمان أصالة البيانات المُحللة ودقتها. وتشمل أدوات جمع البيانات الأخرى الوثائق، الدراسات، المصادر الدينية، وتقارير المؤسسات التابعة للمقاومة.

1. الإطار النظري والمفاهيمي لـ «ثقافة الحياة» في فكر السيد حسن نصر الله

يهدف هذا الجزء إلى تحديد الإطار النظري والمفاهيمي لـ «ثقافة الحياة» ضمن

فكر السيد نصر الله. حيث يحلّل أصول المفهوم وتطوّره في الفكر الإسلامي الشيعي، ومصادره الدينيّة والفكريّة، ودوره المركزي لمقاربة المقاومة لديه في التصديّ للمخاطر المعاصرة.

1.1. مفهوم «ثقافة الحياة»: النشأة والتطور

يتجذّر مفهوم «ثقافة الحياة» في فكر السيد حسن نصر الله ضمن الرؤية الإسلاميّة الشيعيّة، متجاوزًا الوجود البيولوجي ليشمل الحياة الكريمة التي ترفض الذلّ والهيمنة، مستلهمةً من الوحي الإلهي، وسنّة الرسول ﷺ، والموروث الحسيني ذي شعار «هيهات منّا الذلّة». هذه الثقافة كما يراها السيد نصر الله، تُعلي شأن الحياة بكرامة وتنظر إلى الشهادة أنها قمة للخلود والنصر للأمة (نصر الله، 2015، 11 تشرين الثاني)، وتُعدّ قوة ديناميكية تُشكّل الوعي وتصمد في وجه «الحرب الناعمة» (نصر الله، 2015، 16 أكتوبر)، لتكون أساسًا لمجتمع مقاوم وحضارة قائمة على القيم.

1.1.1. مفهوم (الثقافة) في الفكر الإسلامي

تُمثّل الثقافة في الفكر الإسلامي الشيعي منظومةً متكاملة من القيم والمعتقدات والسلوكات المستمدة من القرآن الكريم والسُنّة النبويّة وسيرة أهل البيت ﷺ، بهدف بناء الإنسان الصالح والمجتمع العادل. هي وعي عميق بالذات والكون، يُشكّل هويّة جماعيّة تسعى للفضيلة والهداية، ويرتكز على العلم والأخلاق لتفعيل دور الإنسان بما أَرادَه الله خليفته في الأرض (نور الدين، 2018، ص 45-50).

2.1.1. مفهوم الحياة في الفكر الإسلامي الشيعي

تُقَدّم الحياة في الفكر الإسلامي الشيعي رؤية متعالية، مُركّزة على الأبعاد الروحيّة والأخلاقيّة والرساليّة. يتّضح ذلك من خلال:



1.2.1.1. المرتكز القرآني

يرتكز مفهوم «ثقافة الحياة» على الرؤية القرآنية للحياة، حيث تُقدّم الحياة الدنيا أنها دار «لعب ولهو»، بينما ﴿الْحَيَوَانُ لَو كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾، الحقيقية هي الدار الآخرة (سورة العنكبوت، الآية 64). هذا الفهم يُعطي بُعداً روحياً ومستقبلياً لـ «ثقافة الحياة»، مُتجاوزاً البُعد المادي. الأهم من ذلك، أن القرآن يؤكد على أن الشهداء ليسوا أمواتاً بل ﴿أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (سورة البقرة، الآية 154)، وهذا ما يُبرز أن التضحية بالنفس في سبيل الله هي قِمة الحياة الحقيقية، مُشكّلاً بُعداً استثنائياً للتضحية كجزء لا يتجزأ من هذه الثقافة.

2.2.1.1. سيرة أهل البيت (عليه السلام)

يشكّل البعد الحُسَيني قلب «ثقافة الحياة». فتورة الإمام الحسين (عليه السلام) في كربلاء تُعلّم أنّ الحياة بكرامة وعزة، حتى بالتضحية، أسمى من الذل، ومقولته الراسخة (عليه السلام): «هيهات منا الذلة» (المجلسي، 1403 هـ، ج 44، ص 192)، ليست مجرد شعار، بل هي تحديد لمفهوم الحياة الحقيقية، والشهادة قِمة الحياة التي تُثمر كرامة الأمة. فيؤكد السيد نصر الله هذا الحال بقوله إننا «نؤمن بأن الحسين (عليه السلام) هو سرّ البقاء لهذه الأمة، وأنّ دمه هو الذي يحيينا ويدفعنا إلى المقاومة والصمود» (نصر الله، 2008، خطاب يوم عاشوراء).

1.1.3. مفهوم «ثقافة الحياة» في رؤية السيد نصر الله

يُمثّل مفهوم «ثقافة الحياة» في فكر السيد حسن نصر الله تنويجاً للجمع بين الفهم العميق لمعنى الحياة في الفكر الإسلامي الشيعي والدور المحوري للثقافة كقوة دافعة للمجتمع. فمفهوم «الحياة» في فكر السيد نصر الله، يتّسع ليشمل كلّ هذه الدلالات (اللغوية، الاصطلاحية، ...)، وصولاً إلى حدّ التماهي أو الاتّساق مع المفهوم القرآني للحياة، في التركيز بشكل خاص على الحياة الكريمة والحرّة والعزيزة، التي لا تقبل

الذلّ أو الهيمنة أو التبعية أو المهانة. فليست الحياة مجرد وجود بيولوجي، بل هي كيان مُتّصل بالكرامة والعزّة والتضحية في سبيل القيم السامية. ولذا يعبر قائلًا إننا «أمة تؤمن بالحياة، وتحبّ الحياة، ولكنها لا تتمسّك بها إذا كان ثمن هذه الحياة الذلّ والهوان. نحن أمة تطلب الشهادة في سبيل الله، ولكنها لا تطلب الموت لذات الموت، بل تطلبه دفاعًا عن الحياة وعن الكرامة وعن الوجود» (نصر الله، 2005، 17 شباط). من هذا المنطلق، تصبح «ثقافة الحياة» هي المنظومة الفكرية والقيميّة التي تُوجّه الأفراد والجماعات نحو تحقيق الحياة الكريمة، حتى لو تطلّب الأمر مواجهة أو تضحية.

إنّ دمج هذين المفهومين يُشير إلى أنّ الحياة لا تُصان بالبقاء السلبي أو الخنوع، بل تُبنى وتُحمى عبر منظومة ثقافيّة ترفض الذلّ وتُعلي من شأن الصمود. فإذا كانت الحياة الطيّبة تتحقّق بالإيمان والعمل الصالح، فالبعد الحسيني يُعلّم أنّ الحياة بكرامة أسمى من الذلّ. فإنّ الثقافة هنا هي الأداة التي تُبلور هذا الفهم وتشره وتُرسّخه في الوعي الجمعي. لذا يؤكّد السيد نصر الله على هذا الترابط بقوله إن «المقاومة ليست مجرد عمل عسكري... بل هي ثقافة حياة شاملة، تضمّ الصبر، الأمل، التكافل، الإيثار، العلم، البناء، وهي مواجهة لثقافة اليأس والخنوع والموت...» (نصر الله، 2005، خطاب بمناسبة يوم الشهيد). هذا الربط يوضح أنّ الحياة ليست غاية في ذاتها بمعزل عن قيمها، والثقافة هي الحاضنة التي تُحيي هذه القيم وتحوّلها إلى سلوك عملي يحمي الأمة ويحييها. هي بذلك ليست تقاليد جامدة، بل هي قوّة ديناميكيّة تُشكّل الوعي وتحدّد الأولويات وتُحصّن المجتمع في وجه التحديات المعاصرة ك«الحرب الناعمة»، لتصبح أساسًا لمجتمع مقاوم وحضارة قائمة على القيم والعزّة.

4.1.1. أصالة المفهوم وتكييفه في فكر السيد نصر الله

لم يكتفِ السيد حسن نصر الله بترديد مفاهيم متجذرة ك«الحياة الكريمة» و«رفض الذلّ» و«الاستشهاد»، بل أضفى عليها أصالة وتكييفًا فريدًا ضمن منظومة المقاومة الشاملة. تكمن هذه الأصالة في الشمولية والتركيب الفريد الذي دمج فيه مفاهيم عقدية



(كالانتظار الإيجابي للتمهيد لظهور الإمام المهدي عليه السلام)، وقيميّة (كالكرامة والعزة) - وهي محور موضوع البحث المقام -، وسياسية (كالمقاومة والتحرير)، مقدّمًا إياها ككل متكامل يُشكّل منهج حياة وسلوكًا جماعيًا، لا مجرد أفكار مجزأة. وقد تمكّن من تحويل هذه النظرية إلى ممارسة، مُلهِمًا الصمود والبناء في بيئة المقاومة (نصر الله، 2008، خطاب يوم عاشوراء). كما تميّز بالاستجابة للتحديات المعاصرة، موظفًا المفهوم ببراعة لمواجهة الاحتلال و«الحرب الناعمة» (نصر الله، 2015، 16 أكتوبر، مقتطفات حول الحرب الناعمة)، ومانحًا إياه سلطة معنوية كقائد ورمز للمقاومة (نصر الله، 2024، 13 شباط، خطاب القادة الشهداء). وهكذا، تُبرز مساهمته قدرته على تجميع هذه العناصر الفكرية والقيمية وتقديم أبعادها التطبيقية بشكل غير مسبوق في خطاب المقاومة المعاصر.

2.1. ثقافة الحياة في فكر السيد حسن نصر الله: المصادر والتأثير

تُعَدُّ «ثقافة الحياة» في فكر السيد حسن منظومة عميقة ومتعدّدة الأبعاد، لا تقتصر على مجرد البقاء، بل تتجاوزه إلى بناء مجتمع مقاوم ومنتج. هذه الثقافة تستمد أسسها من مزيج فريد من الموروث الديني العريق، والمصادر الفكرية والأيدولوجية الأصيلة، والتجارب العملية الميدانية.

2.1.1. المصادر الدينية: القرآن، السُنّة النبوية، وأهل البيت عليهم السلام

يتجذّر فكر السيد نصر الله، الذي يُشكّل «ثقافة الحياة» في بيئة المقاومة، في منظومة عميقة ومتعدّدة الأبعاد، تشمل مصادر دينيّة غنيّة وتراثًا فكريًا متجذّرًا، هي:

1.1.2.1. القرآن والسُنّة النبوية

يُعَدّ القرآن الكريم والسُنّة النبويّة الشريفة المرجع الأساس لإطار فكره، فخطاباته ومواقفه تستند إلى تعاليمهما ومبادئهما التي تُعلي من قيم الصبر، الثبات، التوكّل على الله، الجهاد، ورفض الظلم، ما يُشكّل جوهر «ثقافة الحياة» التي تنبذ اليأس

والاستسلام. لذا فإن السيد نصر الله يُركّز باستمرار على قوله تعالى ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (سورة آل عمران، الآية 139)، منطلقاً منها ويعدها حجر الزاوية في بناء الأمل ورفض اليأس. وقد أكد في أحد خطابه أن «قوتنا الحقيقية تنبع من كتاب الله... هذا هو الإيمان الذي يُعطينا الصبر والثبات في مواجهة أكبر التحديات» (نصر الله، 2024، 16 شباط، خطاب بمناسبة ذكرى القادة الشهداء). كما تُقدم السيرة النبوية دروساً عميقة في الصبر والشجاعة والعدل. ففي ذكرى الهجرة النبوية، أشار السيد نصر الله إلى هذه السيرة بالقول إن «سيرة نبينا الأعظم ﷺ هي مدرسة لنا في الصبر والثبات والتضحية والأمل... هي ينبوع لا ينضب لـ «ثقافة الحياة»» (نصر الله، 2016، خطاب بمناسبة ذكرى المولد النبوي الشريف).

2.1.2.1. الفقه الشيعي والمدرسة الفكرية الإمامية

شكّل الفقه الشيعي والمدرسة الفكرية الإمامية ركيزة أساسية يستمدّ منها السيد نصر الله رؤيته للعالم، وواجباته تجاه المجتمع والأمة والمستضعفين، مؤكداً على مبادئ العدل الاجتماعي ومقارعة الظلم. وأيضاً؛ يستلهم من سيرة الأئمة المعصومين ﷺ دروساً في القيادة الحكيمة والصبر على الشدائد، فالأئمة ﷺ قدّموا نماذج للثبات والعطاء، ما يُغذي «ثقافة الحياة» بمفاهيم الاستقامة والشجاعة.

3.1.2.1. الموروث الحسيني (عاشوراء)

يُمثّل الموروث الحسيني، المتجسّد في واقعة الطفّ وكربلاء، المنبع الأعمق لـ «ثقافة الحياة». فهذه الإمام الحسين ﷺ بشعارها الخالد «هيهات منا الذلة» (نصر الله، 2016، خطاب بمناسبة ذكرى عاشوراء)، هي تجسيد أسمى لرفض الذلّ والتضحية من أجل المبادئ، مُحوِّلة الشهادة من حالة فناء دنيوية إلى مصدر للحياة الأبدية للأمة. عاشوراء هي «مختبر» هذه الثقافة، ويثبت أن «الحياة ليست مجرد بقاء... بل هي حياة فيها كرامة وعزّة وإباء» (نصر الله، 2016، خطاب بمناسبة ذكرى



عاشوراء)، وأن الدّم ينتصر على السيف، والإرادة الحرّة على القهر. فهذا الاستلهام يُحوّل قصص شهداء كربلاء إلى إلهام للشهادة في سبيل الله، التي تُعدّ قِمة العطاء ومُجدّداً لروح الأمة.

2.2.1. المصادر الفكرية والأيدولوجية

يُستلهم فكر السيد حسن نصر الله لمنظومة «ثقافة الحياة» من مصادر فكرية عميقة:

– أولاً؛ فكر الإمام روح الله الخميني: يُعدّ حجر الزاوية الذي أعاد صياغة مفهومي المقاومة والعزّة، مجسّداً «الإيمان الذي لا يُقهر» بقوله إنه «لو اجتمع كل العالم ضدنا، فنحن لا نُبالي، ما دام الله معنا» (جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، 2024). وقد أشار السيّد إلى إعلان الإمام الخميني ليوم القدس، الذي أعاد «قضية القدس وفلسطين إلى موقعها الطبيعي، حيث هي مسؤوليّة الأمة كلّها» (نصر الله، 2001، 14 كانون الأول)، ما يعكس عمق التأثير في بلورة استراتيجية المقاومة.

– ثانياً: فكر الإمام السيد علي الخامنئي: يمثّل استمرارية وتكاملاً، حيث تُعدّ مرجعيّته وقيادته مصدر إلهام وتوجيه للرؤى الاستراتيجية. إذ يؤكّد السيد نصر الله أننا «نحن نعتبر الإمام الخامنئي قائدنا ومرجعنا، ونستوحي منه الرؤى في كل المراحل. هو بوصلتنا في التحديات الكبرى» (نصر الله، 2020، 10 آذار). ويتجلى هذا التأثير في تحذيره من «الحرب الناعمة» (نصر الله، 2012، 26 تموز)، ما يدلّ على فهم عميق لأبعاد الصراع.

– ثالثاً: فكر السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر: يتجلّى التأثير بفكره في المنهج الفلسفي والاقتصادي ورؤيته الشاملة للدولة والمجتمع القائم على العدل، حيث يشير السيد نصر الله إليه كمصدر إلهام في بناء المشروع الإسلامي الشامل للحياة (نصر الله، 2018، 6 أيار).

– رابعاً: الإمام موسى الصدر (المغيّب): أيقونة زرعت بذور المقاومة وأسست

لمنهج الوحدة والانفتاح على الطوائف، ما يعكس حرص السيد نصر الله الدائم على الوحدة الوطنية والعيش المشترك ورفض الفتنة الطائفية (نصر الله، 2023، 31 آب؛ نصر الله، 2022، 1 تشرين الثاني).

هذه المرجعيّات تُعزز مبدأ ولاية الفقيه (السلطة الشرعية للفقيه الجامع للشرائط في غيبة الإمام المعصوم) (الخميني، 1998، ص 47-50؛ الأصفي، 2000، ص 35-40) كمرتكز حيوي لـ «ثقافة الحياة»، ليست تبعية تنظيمية بل قوة دافعة تستمد منها مقوّمات الصمود والعزّة (نصر الله، 2011، 16 شباط). ويؤكد السيد نصر الله مفتخرًا ومعتزًا «أفتخر أن أكون فردًا في حزب ولاية الفقيه... ولاية الفقيه تقول لبنان بلد متنوع يجب أن تحافظوا عليه» (نصر الله، 2009، 30 تشرين الثاني)، مُبينًا أن هذا الولاء الديني هو الذي يُعزّز حبّ الوطن ويحميه من الفتنة.

3.2.1. المصادر التجريبية (العملية)

تُعدّ التجارب العملية مصدرًا لا غنى عنه في بلورة فكر السيد نصر الله، وذلك من خلال تجربة المقاومة، وتجربة الميدان الإقليمي والدولي، لا سيّما أنهما اجتماعا في مسيرة حياته الشخصية.

تُعدّ التجربة الشخصية في المقاومة، سواء في مرحلة التأسيس 1982، أو تحقيق الانسحاب الإسرائيلي في العام 2000، أو الانتصار في حرب تموز 2006، أساسًا لتجربته. هذه التجارب رسّخت لديه فكرة أن «المقاومة هي الحلّ الوحيد لانتزاع الحقوق وحماية الأوطان، ولا بديل عنها أمام الاحتلال والعدوان» (نصر الله، 2000، 25 أيار، خطاب النصر)، مؤكدة أهمية الصمود الشعبي، التخطيط الدقيق، والإعداد الدائم للقوة العسكرية لتحقيق النصر.

كما تُعدّ التجارب الإقليمية والدولية، من الصراعات العربية الإسرائيلية، إلى الأحداث المتراكمة، سياسيًا وعسكريًا، في العراق وسوريا واليمن، محدّدًا رئيسًا في



بلورة رؤيته لـ«الصراع الحضاري» بين مشاريع الهيمنة ومحاور المقاومة. هذا التقييم النقدي للواقع يُبرز فهمه العميق بأن «ما يحدث في غزة، في اليمن، في العراق، في سوريا، كله مرتبط بمشروع واحد يريد الهيمنة على المنطقة، ما يستدعي الوحدة والتماسك الداخلي، والتنسيق مع كل قوى محور المقاومة، لأن في ذلك سرّ الصمود والقوّة» (نصر الله، 2023، 13 تشرين الأول؛ 2024، 25 شباط)، ما يُلخّص ضرورة الاستجابة الشاملة لمواجهة التحديات الإقليمية.

4.2.1. دلالات وتأثيرات فكر السيّد نصر الله

أصبح فكر السيد حسن نصر الله رؤية شاملة تجاوزت التنظير لتُحدث تأثيراً عميقاً في تشكيل الوعي المقاوم وترسيخ «ثقافة الحياة» بالمجتمع، حيث يؤكد أن «المقاومة ليست مجرد عمل عسكري... بل هي ثقافة حياة شاملة، تضمّ الصبر، الأمل، التكافل، الإيثار، العلم، البناء، وهي مواجهة لثقافة اليأس والخنوع والموت...» (نصر الله، 2005، خطاب بمناسبة يوم الشهيد). ويتجلّى تأثيره في قيادته الكاريزمية التي حشدت الجماهير حول رؤيته، مقدّماً نموذجاً عملياً للصمود والتحمل في بيئة المقاومة. وقد امتدّ صدهاء إقليمياً ودولياً، ملهماً حركات المقاومة وصياغة مفهوم «محور المقاومة» ككيان متكامل، فيقول إننا «نحن جزء لا يتجزأ من محور المقاومة الممتدّ من فلسطين إلى العراق وسوريا واليمن، وهذا المحور يزداد قوة وتماسكاً في مواجهة المشاريع الأمريكية والصهيونية في المنطقة» (نصر الله، 2012، خطاب بمناسبة يوم القدس). ويُقدّم فكره رؤية متكاملة لمواجهة التحديات المعاصرة، خصوصاً الهيمنة و«الحرب الناعمة»، مؤكّداً أن «المواجهة الحقيقية ليست فقط في الميدان العسكري، بل هي في العقول، في الثقافة، في الأخلاق، وفي القدرة على الصمود في وجه الضغوط النفسية والاقتصادية...» (نصر الله، 2015، خطاب في ذكرى انتصار تموز).

2. الأسس القِيَمِيَّة لـ«ثقافة الحياة»، وأبعادها التطبيقية في فكر السيد نصر الله

يتناول هذا المقطع مفهوم «ثقافة الحياة» كما يطرحه السيد حسن نصر الله، مستكشفاً أسسه القِيَمِيَّة العميقة وأبعاده التطبيقية التي تتجاوز مجرد البقاء إلى بناء مجتمع مقاوم ومنتج. يعرض هذا المقطع الرؤية التي يقدمها لتفعيل هذه الثقافة في مختلف جوانب الحياة الفردية والجماعية، وكيف تتجسد هذه الأسس في مواجهة التحديات ورسم معالم الصمود والتطور.

2.1. الأسس القِيَمِيَّة لـ«ثقافة الحياة»

تُعدّ القِيَم بمثابة الروح التي تسري في جسد «ثقافة الحياة» في فكر السيد حسن نصر الله. إنها المبادئ الأخلاقية والاجتماعية التي تُوجّه سلوك الأفراد والمجتمعات، وتُشكّل هويّتهم المميّزة. هذه القِيَم ليست مجرد مُثل عليا، بل هي مُحدّدات عملية تُترجم في كل تفصيلات الصمود والمقاومة والبناء. تتداخل هذه المنظومة القِيَمِيَّة المتكاملة لتُشكّل نسيجاً واحداً، حيث كلّ قيمة تُعزّز الأخرى وتخدم الهدف الأسمى: تحقيق النصر والاستمرارية في وجه التحديات.

1.1.2. ثلاثية الصمود والنصر: الصبر، التضحية، والعزة والكرامة

تُشكّل قِيَم الصبر، التضحية، والعزة والكرامة محوراً ترابطياً جوهرياً في فكر السيد حسن نصر الله حول «ثقافة الحياة»، فكل منها يُغذي الآخر ليصنع معاً الصمود المطلق ويقود إلى النصر الحتمي. فالصبر بما يعني لغوياً، هو «حبس النفس على ما تكره»، واصطلاحاً هو «قدرة النفس على التحمّل والاستمرار في مواجهة المصاعب» (ابن منظور، 2003، ج4، ص455؛ الصدر، لا ت. ص101)، ليس مجرد فضيلة سلبية، بل «أهم سلاح» استراتيجي يمكن المقاومة من تحويل الألم إلى قوة دافعة للصمود في وجه الحصار والابتلاءات (نصر الله، 2020، خطاب يوم القدس العالمي)، وبه تم



الصمود وإعادة البناء (نصر الله، 2008). إنه «أساس الإيمان» ومنع الانتصارات في الميدان العسكري وغيره، ف«إذا ذهب الصبر ذهب الإيمان» (نصر الله، 2016، ليلة التاسع من محرم)، وكذلك يُعدّ «عاملاً حاسماً في الانتصار على العدو الإسرائيلي في حرب تموز 2006» (نصر الله، 2006، ذكرى انتصار آب)، كما يُواجه «التفكك» في الحرب الناعمة (نصر الله، 2015، 16 أكتوبر).

من هذا المنطلق، يرتبط الصبر ارتباطاً وثيقاً بالتضحية والفداء، فبالنظر إلى المعنى اللغوي، تعني مفردة «ضحى» أي بذل وأعطى، واصطلاحاً هي «بذل الغالي والنفيس، بما في ذلك النفس والمال والأحباء، في سبيل تحقيق أهداف سامية» (الفيومي، لا ت. ج 2، ص 368؛ الخميني، 1998، ج 4، ص 100-103). فالتضحية إذًا؛ هي التي وصفها القرآن الكريم بأنها ابتغاء لمرضاة الله (سورة البقرة، الآية 207)، ليست خياراً بل شرطاً أساسياً لتحقيق النصر و«إحياء الأمة» (نصر الله، 2015، 11 تشرين الثاني، خطاب يوم الشهيد)، وهي في جوهرها «حياة» لا «موتاً».

هذا التلاحم بين الصبر والتضحية هو ما يصنع «الانتصارات» و«العزة» و«التحرير» (نصر الله، 2000، 25 أيار)، ويُرسخ ثلاثة هذه الركائز هي العزة والكرامة، التي تحمل معنى لغوياً أنها «المنعة والقوة والغلبة» و«الشرف والجدارة»، واصطلاحاً هي «الشعور بالقيمة الذاتية ورفض الخضوع للذل» (الفيومي، لا ت. ج 2، ص 403؛ جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، لا ت. ص 101). فالعزة ليست شعاراً، بل «أعلى ما نملك» و«حياة» (نصر الله، 2022، 12 آب، خطاب الذكرى السادسة عشرة لانتصار تموز)، وهي جوهر شعار «هيئات منّا الذلة» للإمام الحسين (عليه السلام). هذا الترابط الوثيق بين الصبر الذي يمنح القدرة على التحمل والاستمرارية، والتضحية التي تُغذي روح العطاء وتُحوّل الخسائر إلى انتصارات، والعزة والكرامة التي تُحدد الهدف الأسمى للوجود المقاوم ورفض الذلّ، هو ما يُشكّل ديناميكية متكاملة لـ «ثقافة الحياة»، تُفضي حتماً إلى الصمود المطلق وتحقيق النصر المنشود.

2.1.2. أسس قِيَمِيَّة مكملة لـ «ثقافة الحياة»

تُعزّز «ثقافة الحياة» بمجموعة من القِيَم الجوهريَّة الأخرى التي تكمل منظومتها الشاملة؛ فالصدق والإخلاص والنيَّة يضمنان قبول العمل ونقاءه ويُشكّلان حصانة داخلية للمقاومة (نصر الله، 2024، 16 شباط). أما الإيثار، فيُعدّ قَمَّة السموّ الأخلاقي الذي يُقدِّم مصلحة الجماعة على الفرد لتعزيز تماسك المجتمع (نصر الله، 2020، خطاب يوم القدس العالمي). يضاف إلى ذلك العمل الدؤوب والمُتقن، الذي يُحوّل الأهداف إلى واقع ويضمن تراكم القوة والخبرة (نصر الله، 2024، 16 شباط). وأخيراً، تُبرز قِيَم مثل الشجاعة، البساطة والتواضع، الوفاء، التكافل، التخطيط والتنظيم، المسؤولية، والتنمية والبناء والإعمار، الأبعاد التطبيقية المتكاملة لـ «ثقافة الحياة» في بناء مجتمع قوي، عادل، ومُنتج يُواجه التحديات ويُحقّق الأهداف الكبرى (نصر الله، 2006، 14 آب؛ نصر الله، 2024، 13 شباط؛ نصر الله، 2023، 11 تشرين الثاني).

2.2. الأبعاد التطبيقية لقيم «ثقافة الحياة» في صمود بيئة المقاومة

تُعدّ «ثقافة الحياة» بمثابة البوصلة الروحية والفكرية التي توجّه بيئة المقاومة في لبنان، كما يؤصّلها السيد حسن نصر الله في خطابه. وتتجلّى في الصمود الأسطوري والمواجهة الفاعلة للضغوط ومشاريع الزوال، وصولاً إلى التكيف مع المتغيّرات وبناء القوة الذاتية.

هذا النهج ليس مجرد ردّ فعل سلبي، بل هو فعل إيجابي ديناميكي ينبع من أسس عقديّة وقيميّة متينة، تجد جذورها في القرآن الكريم، السُنّة النبويّة الشريفة، وسيرة أهل البيت الأطهار عليهم السلام. يعكس هذا التفاعل بين الرؤية القياديّة، والمرجعية الدينيّة، والتجليات الميدانيّة، فهماً عميقاً لمعنى الوجود بكرامة وعزة.

1.2.2. الصمود النفسي والمعنوي يشكّل خط الدفاع الأول

يمثّل الصمود النفسي والمعنوي خطّ الدفاع الأول لبيئة المقاومة، وهو تجلّ عميق لـ «ثقافة



الحياة» فيها. ينبع هذا الصمود من الإيمان الراسخ بالله واليقين بنصره، ورفض اليأس.

يؤصل السيد نصر الله هذا المبدأ، مؤكّداً أن كسر الروح المعنوية هدف العدو، وأن الحفاظ عليها هو نصف المعركة وعامل حاسم للنصر (نصر الله، 2006، خطاب النصر الإلهي). وتؤيد المرجعيات الدينية هذا التوجّه، إذ أمر الله تعالى في القرآن بالصبر والمصابرة، بما ورد في الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (سورة آل عمران، الآية 200)، ونهى عن اليأس: ﴿وَلَا تَيَاسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ (سورة يوسف، الآية 87). كما يؤكّد حديث «الصبر عند الصدمة الأولى» (البروجردي، ج 3، ص 514)، وتجسّد سيرة الإمام الحسين (عليه السلام) بمقولته «هيهات منا الذلة» أسمى معاني الصمود (المجلسي، 1403 هـ، ج 74، ص 162). يربط السيد نصر الله هذه الأساس «الصمود» بالواقع، مقابل الهزيمة الحقيقية، معرّفاً إياها بأنها فقدان الإرادة والاستسلام لليأس، لا الخسائر المادية (نصر الله، 2006، خطاب النصر الإلهي). ويشدّد على أن صمود الجمهور وروحهم المعنوية العالية تُفشّل حرب العدو النفسية.

2.2.2. أمثلة عملية وتجليات واقعية للصمود

تتجسّد «ثقافة الحياة» في صمود بيئة المقاومة الاجتماعي والنفسي عبر ممارسات يومية، حيث تُظهر المرأة نموذجاً ملهماً في تقبّل استشهاد الزوج أو الابن بقلب مؤمن وكرامة، بعيداً عن الجزع المفرط. يوازيها صمود الرجل في خطوط المواجهة، وتحملّه مسؤوليّة الأسرة والمجتمع مع إصراره على إعادة البناء. يُكمل هذا المشهد صمود الشباب والشابات في مواجهة تحدّيات الحياة والاجتياح الثقافي، متمسّكين بمبادئ «ثقافة الحياة» ضد دعوات الانحلال والهجرة.

ويتجلى الصمود أيضاً في ميادين الحياة الطبيعية والعلمية والاقتصادية، بإصرار الطلاب والأكاديميين على التحصيل العلمي، واستمراريّة الأفراد في العمل على

الرغم من التهديدات. وفي مواجهة تداعيات التضحيات، فتحوّل آلام الجرحى وعوائل الشهداء إلى قوّة دافعة، مع احتضان الأيتام والفقراء عبر شبكات التكافل، التي تُعزز التماسك الاجتماعي وتُكمل البعد التكافلي لـ «ثقافة الحياة»، متحدية النزعات الفرديّة الناتجة عن الأزمات (نصر الله، 2021، خطاب حول الأوضاع المعيشيّة).

3.2. تجليات «ثقافة الحياة» في رفض الهيمنة ومواجهة مشاريع الزوال

تتجسّد «ثقافة الحياة» في فكر السيد حسن نصر الله كقوة فاعلة ترفض الهيمنة الخارجيّة ومشاريع الزوال، مؤكدة أن «قرارنا وطني، نابع من إرادة شعبنا» (نصر الله، 2017)، وأن العزّة لله ولرسوله وللمؤمنين مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ لَيْنَ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سورة المنافقون، الآية 60)، و«هيئات منا الذلة» (المجلسي، 1403 هـ، ج 44، ص 192). هذا الرفض يمتدّ ليشمل مواجهة الهيمنة الثقافيّة والإعلاميّة بـ «الوعي، والتمسك بالقيم» (نصر الله، 2010؛ نصر الله، 2016)، والإكراه الاقتصادي بـ «اقتصاد مقاوم ومنتج» (نصر الله، 2020)، مستلهمة من مرجعيّات دينيّة تدعو لكسب الرزق الحلال (طه، الآية 131؛ البقرة، الآية 262) وسيرة النبي ﷺ في صموده في شعب أبي طالب، والإمام علي عليه السلام في العمل والإنتاج (الشيخ المفيد، لا ت. ج 2، ص 10 وما بعدها)، ليؤكد بذلك أن المقاومة هي مشروع بقاء شامل يجسّد ثقافة ترفض الذلّ وتصنع الحياة.

1.3.2. تجليات «ثقافة الحياة» في دراسات حالات متكاملة

تُجسّد قصص المواجهات والصمود في بلدات الجنوب اللبناني، لا سيّما المحاذية للحدود مع فلسطين المحتلة، على مدى سنوات طويلة، وأيضاً في قطاع غزة، على مدى ما يزيد على العشرين شهراً، في العامين 2023 – 2024، وما تزال مستمرة حتى لحظة إعداد الدراسة، نماذج حيّة لـ «ثقافة الحياة» التي تُحوّل المحن إلى صمود وبناء.



ف«بنت جبيل»، أثناء العدوان الإسرائيلي على لبنان في تموز 2006، كانت «مقبرة الغزاة» (نصر الله، 2006)، حيث عكس صمودها النفسي العنيف وإعمارها المذهل بعد الدمار قدرة المجتمع على تجاوز المحنة وتحويلها إلى انتصار ورواية وطنية راسخة (المصري، 2007).

أما بلدة «كفر كلا»، رغم الدمار الهائل والفقد والنزوح، فتجلى صمودٌ نفسيٌّ وإيمانيٌّ عميق، مدعوم بتكافل اقتصادي عبر «الجهد الإنمائي» (الحسنية، 2025؛ فياض، 2022)، ومقاومة إعلامية استهدفت الحرب النفسية (نصر الله، 2023).

وفي غزة، منذ 7 تشرين الأول 2023، وعلى الرغم من الإبادة الشاملة وتدمير أكثر من 80% من بنيتها التحتية (أخبار الأمم المتحدة، 2024)، يُظهر أهلها صمودًا أسطوريًا (الصحافة اليوم، 2023)، يتحدى التهجير بفضل التكيف الاقتصادي (مكتب الأمم المتحدة لتنسيق الشؤون الإنسانية، 2024) والصمود الإعلامي، على الرغم من استهداف الصحفيين (مراسلون بلا حدود، 2024)، مُبرِّزًا إرادة الحياة في وجه الظلم، كما يؤكد القرآن الكريم في الآية ﴿وَلَا تَهْئُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (سورة آل عمران، الآية 139).

2.3.2. رفض الهيمنة السياسية والأمنية ومواجهة ضغوطها

تُجسّد «ثقافة الحياة» في بيئة المقاومة رفضًا قاطعًا للهيمنة السياسيّة الخارجيّة والضغوط الأمنيّة، مرتكزة على قيم الحرية والسيادة وتقرير المصير، إذ يتجلى هذا الرفض في خطاب السيد حسن نصر الله الذي يؤكّد على القرار الوطني المستقلّ وعدم الانصياع للتهديدات، مستلهمًا من الآية الكريمة ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (سورة المنافقون، الآية 8) (نصر الله، 2017، 2014). وتدعم هذه الرؤية مرجعيّات إسلامية عميقة، بدءًا بالنهاي القرآني عن موالات الكافرين كما حثّ عليه الآية ﴿لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ﴾ (سورة النساء، الآية 144)، مرورًا بالحديث الشريف «الذي

لا يأمن جأزه بوائقه» (الميرزا النوري، 1408هـ، ج 8، ص 425)، وصولاً إلى شعار الإمام الحسين عليه السلام «هيهات منا الذلة»، التي يُرسّخ العزة ويرفض الذلّ. عملياً؛ تظهر هذه الثقافة في المواقف السياسيّة الصلبة ضدّ التدخّلات ومحاولات التطبيع، والمشاركة الشعبيّة الواسعة في الاحتجاجات، والثبات أمام التهديدات العسكريّة المباشرة (نصر الله، 2023).

4.2. تجليات «ثقافة الحياة» في التكيّف وبناء القوّة الذاتيّة

تتجاوز «ثقافة الحياة» في فكر السيد حسن نصر الله مجرّد الصمود، لتُصبح منهجاً ديناميكياً للتكيّف وبناء القوّة الذاتيّة، مدعومة بقيم جوهرية وعمق إيماني. يتجلّى ذلك في قدرة بيئة المقاومة على تطوير قدراتها الذاتيّة والإبداع في مواجهة التحديات، حيث يؤكد السيد نصر الله أن «قوتنا هي في سواعدنا، في عقول شبابنا، في إرادة شعبنا، في إبداع مقاومينا» (نصر الله، 2019، خطاب حول الجاهزيّة والاستعداد)، مشيداً بقدرّة المقاومة على التصنيع والتطوير على الرغم من الحصار (نصر الله، 2018، خطاب في ذكرى الشهداء القادة). وهذا يتّسق مع الأمر القرآني بإعداد القوة، المفروض في النصّ الإلهي ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (سورة الأنفال، الآية 60)، ويستلهم من مرونة النبي ﷺ في معركة الخندق (الأحزاب)، حيث لجأ إلى حفر الخندق بناءً على اقتراح سلمان الفارسي، وهو تكتيك غير مألوف للعرب، ما أحدث فارقاً وأدّى لاندحار الأحزاب (ابن هشام، لا ت. ج 2، ص 215)، وتوصيات الإمام علي عليه السلام بالجاهزية الدائمة (الإمام علي بن أبي طالب، لا ت. الرسالة 53 والخطبة 176، ج 2، ص 99-100). تشمل التطبيقات العمليّة لذلك تطوير القدرات العسكريّة، بناء القدرات السيبرانيّة، ودعم المشاريع العلميّة والبحثية (الفلاح، 2024).

كما تبرز «ثقافة الحياة» في المرونة الاستراتيجية في التعامل مع التحوّلات الإقليميّة والدوليّة؛ إذ يوضح السيد نصر الله - دفعاً لإدعاءات بتزلزل الثوابت - قائلاً: «إننا نتحرك بوعي، نستثمر الفرص، ونحيّد المخاطر. مروتنا في التكتيك هي سر صمودنا الاستراتيجي،



ولكن بوصلتنا تبقى ثابتة» (نصر الله، 2015، خطاب حول التطورات الإقليمية)، مؤكّداً على التفريق بين «مبادئنا الراسخة والثابتة» و«أساليبنا وتكتيكاتنا وتحالفاتنا» التي تتغيّر «حسب المصلحة العليا» (نصر الله، 2016، خطاب في يوم القدس العالمي). يدعم هذا النهج النهي القرآني عن الخوف من المخلوقين من خلال الآية ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ (سورة آل عمران، الآية 173)، وكذلك الطلب الإلهي ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ...﴾ (سورة آل عمران، الآية 159)، ما يؤسّس لمبدأ التفكير الجماعي والمرونة في اتخاذ القرارات.

تُعَدُّ السيرة النبوية وسيرة أهل البيت عليهم السلام قدوة ونموذجاً للمرونة السياسيّة والدبلوماسية، ففي صلح الحديبية أظهر النبي ﷺ مرونة سياسيّة فائقة رغم الشروط المجحفة، ما فتح آفاقاً لنشر الإسلام ومقدمة لفتح مكة (البخاري، لا ت. ح 2731). وفي سيرة الإمام الحسن عليه السلام في صلحه مع معاوية، أظهر مرونة وحكمة استثنائية بحفاظه على دماء المسلمين وصيانة المذهب (القمي، لا ت. ح 1، ص 275؛ الشيخ المفيد، لا ت. ح 2، ص 10). كلها نماذج تاريخية للمرونة الاستراتيجية.

وفي تجليات متكاملة، تُبرز «ثقافة الحياة» قدرة بيئة المقاومة على التكيف في جوانب متعدّدة، من تطوّر القدرات العسكريّة عبر التصنيع المحلي والتكتيكات المبتكرة (الفلاحي، 2024؛ نصر الله، 2006، خطاب بعد حرب تموز)، إلى التكيف مع الأزمات الاقتصادية والحصار في التجربة اللبنانية الأخيرة. هنا، تتجسّد «ثقافة الحياة» في تفعيل «الاقتصاد المقاوم» عبر الإنتاج المحلي والزراعة (نصر الله، 2021، خطاب حول الأزمة الاقتصادية والحلول)، وتنشيط شبكات التكافل (المنار، 2023، تقرير)، وتأمين المواد الأساسية من دول حليفة، ما يُظهر قدرة فريدة على تحويل التحديات إلى فرص وبناء مناعة ذاتيّة للمجتمع.

3. المنهج القيادي للسيد نصر الله ودوره في ترسيخ قيم «ثقافة الحياة»

يُمثّل منهج السيد حسن نصر الله القيادي نموذجًا متكاملًا لترسيخ «ثقافة الحياة»، متجاوزًا البُعد العسكري إلى رؤية شاملة للمقاومة كـ «الصبر، الأمل، التكافل، الإيثار، العلم، والبناء، لمواجهة ثقافة اليأس والخنوع والموت...» (نصر الله، 2005، 17 شباط). يتجلّى ذلك في كاريزمته الاستثنائية التي حوّلت كلماته إلى قوّة محرّكة للوعي الجماهيري، كما في قوله: «لقد ولّى زمن الهزائم وجاء زمن الانتصارات» (نصر الله، 2006، خطاب النصر الإلهي)، مُرسِّخًا الولاء والثقة في رسالته. يُضاف إلى ذلك صدقه وشفافيّته في مواجهة الحقائق، حتى الصعبة منها، ببث «الوعي الصحيح» ومكافحة الشائعات، قائلاً في ذلك إن «الوضع الاقتصادي صعب جدًّا... لكن يجب أن نواجه هذا الواقع بشجاعة وشفافيّة» (نصر الله، 2020، خطاب حول الأوضاع الاقتصادية)، ما عزّز مصداقيّته (نصر الله، 2020). كما يُبرز منهجُه قدرةً فريدة على الربط بين النظريّة والتطبيق، مُحوّلًا القيمَ الإيمانيّة إلى سلوك جهادي يومي، وخطط استراتيجية عمليّة (نصر الله، 2011، خطاب في يوم الشهيد؛ نصر الله، 2018، خطاب استراتيجي). هذا المنهج يتجلّى أيضًا في قربهِ الوجداني من الناس على الرغم من الظروف الأمنية، مخاطبًا إياهم: «يا أهلنا في الجنوب... قلوبنا معكم، وأرواحنا فداؤكم» (نصر الله، 2006، خطاب بعد العدوان)، ومُثنيًا على تضحيات عائلات الشهداء (نصر الله، 2013). يُضاف إلى ذلك جرأته وشجاعته في تحدي العدو الأساسي بقوله المتجسّد بالفعل، إن «العدو الأكبر هو أمريكا... لا نخاف من أمريكا...» (نصر الله، 2003، خطاب حول الموقف من أمريكا)، واتّخاذ القرارات الحاسمة في اللحظات المفصلية: «لَقَدْ بَدَأَتْ مَعْرَكَةٌ لَنْ تَنْتَهِيَ إِلَّا بِنَصْرِ الْمُقَاوِمَةِ...» (نصر الله، 2006، 15 تموز)، ما كسر حاجز الخوف (نصر الله، 2014).

تتجلّى خصائص القيادة في ترسيخ «ثقافة الحياة» عبر منهج متكامل من خلال



الخطاب المُلهِم الذي يربط الثقافة بالهويّة ويستثمر المناسبات بلغة عاطفية (نصر الله، 2018، 26 سبتمبر). كما تُعدّ القدوة الشخصية حاسمة، حيث حوّل السيد نصر الله ألم استشهاد نجله في العام 1997، إلى قوة دافعة (نصر الله، 1997) وصولاً إلى تضحيته بنفسه في العام 2024، وشهادته المباركة، مؤكداً أن هذه الثقافة ليست شعارات بل استعداداً للبذل الأقصى وقابليّة للتطبيق.

أيضاً تُساهم المؤسّسات الداعمة (تربوية، اجتماعية) في ترسيخ القيم وفقاً لتوصيف السيد نصر الله إياها بأنها «مصانع الأجيال» (نصر الله، 2010)، إلى جانب التعبئة الروحيّة عبر «قيام الليل وتلاوة القرآن» (نصر الله، 2019) لتعزيز الصمود وتأصيل الحياة الأبدية بالشهادة ﴿بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ (سورة البقرة، الآية 154).

أخيراً، تُعدّ إدارة الأزمات بروح الصمود آليّة لتثبيت القيم، بتحويل التهديدات إلى فرص (نصر الله، 2006، 15 تموز)، محفّزة الأمة على تبني هذه القيم وجعلها واقعاً معاشاً.

4. استمرارية «ثقافة الحياة»: التحديات وآليات المواجهة بعد القيادة المؤسّسة

بعد استعراض تجلّيات «ثقافة الحياة» ودور المنهج القيادي للسيد حسن نصر الله، يبرز تساؤل حيوي حول ضمان استمراريّتها وتجذيرها في الأجيال اللاحقة (نصر الله، 2005، 17 شباط).

تكمُن التحديات في تآكل الوعي الجمعي بفعل الزمن، وتأثير الانفتاح الثقافي والإعلامي الذي يُهدّد بتسريب قيم تتعارض مع جوهرها، واستمرارية الدعم المادي والمؤسّسي في ظلّ الضغوط الاقتصادية (نصر الله، 2015). لمواجهة ذلك، ينبغي تعزيز آليات التأصيل المؤسّسي والذاتي. ويشمل ذلك تطوير المناهج التربويّة والإعلام المقاوم لجذب الشباب، وبناء قيادات شبابيّة جديدة، وتوسيع شبكات

التكافل الاجتماعي، والتأكيد على البعد العالمي والإنساني لهذه الثقافة.

هذا النقد المنهجي لا يُقلّل من الدور التاريخي للقيادة، بل يسعى لضمان ديمومة «ثقافة الحياة» بتحويلها إلى ثقافة مؤسسية ومجتمعية راسخة ذاتياً، قادرة على التكيف والنهوض عبر الأجيال (نصر الله، 2014، خطاب رفض الإملاءات).

5. خلاصة البحث

تُشكل «ثقافة الحياة» في فكر السيد حسن نصر الله منظومة متكاملة للصمود والنهوض، تتجاوز الجانب العسكري لتشمل أبعاداً نفسية، اجتماعية، اقتصادية، وسياسية. هذه الثقافة، المتجذّرة في الفكر الإسلامي الشيعي والمستلهمة من الموروث الحسيني، تُترجم إلى ممارسات يومية تُعزّز قدرة بيئة المقاومة على مواجهة التحديات الوجودية، رفض الهيمنة، التكيف مع المتغيرات، وبناء القوة الذاتية. إنها ليست مجرد شعارات، بل هي واقع مُعاش يُحوّل التضحيات إلى دافع للبناء، والتهديدات إلى فرص لتأكيد الإرادة والكرامة الإنسانية، مُشكّلاً نموذجاً حضارياً للصمود والبقاء.

6. النتائج الرئيسية

خلُصت الدراسة إلى أن «ثقافة الحياة» في فكر السيد حسن نصر الله هي منظومة متكاملة، تتجاوز كونها شعاراً لتمثّل فلسفة وجودية عميقة متجذّرة في الفكر الإسلامي الشيعي والموروث الحسيني، ويمكن لها أن تنطلق لتكون فكراً عاماً لكل البشر الذين يطمحون بالعيش بعزّة وأمان وطمأنينة نفسية. تُترجم هذه الثقافة إلى ممارسات عملية تعزز الصمود والبناء في بيئة المقاومة اللبنانية. تتلخص أبرز النتائج في ما يلي:

– «ثقافة الحياة» تتجذّر فكرياً ودينياً في القرآن، السُنّة، الفقه الشيعي، سيرة أهل البيت (عليه السلام)، وفكر الإمامين الخميني والخامني، ما يمنحها عمقاً تاريخياً وشرعياً.



- هذا التأصيل يبنى وعياً رافضاً للذلّ ومعلّياً لقيمة الحياة الكريمة والشهادة، متجاوزاً أي دعوات للاستسلام أو الانكسار.
- تستند الثقافة إلى أسس قيّمة مثل الصبر، التضحية، العزّة، التكافل، التنمية، والعدل الاجتماعي، بأنها مبادئ توجيهية للسلوك الفردي والمجتمعي.
- تتجلّى «ثقافة الحياة» تطبيقاً في العزّة ورفض الذلّ، والصمود والمواجهة الدائمة، لا سيّما في مواجهة «الحرب الناعمة»، ما يعكس حيويّة المفهوم.
- تشمل أبعادها التطبيقية البناء والتنمية الاجتماعية والاقتصادية الشاملة، لتحقيق الاكتفاء الذاتي والمناعة المجتمعية.
- لها دور فعال في التعبئة الثقافية والإعلامية وترسيخ الوعي المجتمعي، لمواجهة التضليل، وتشكيل هويّة مقاومة.
- تتميز هذه الثقافة بمرورها وقدرتها على البناء الذاتي وتطوير القدرات العسكرية والتكنولوجية والسياسية دون التنازل عن المبادئ، ما يضمن استمراريتها.
- تتحوّل إلى صمود اجتماعي ونفسي عميق، مدفوعاً بإرادة قويّة للحياة وتماسك مجتمعي وتفعيل لشبكات التكافل، متحدية الضغوط النفسية والاجتماعية.
- هذه المنظومة تُحوّل التضحيات لدوافع بناء، والتهديدات لفرص لتأكيد الإرادة والكرامة الإنسانية، مقدمةً نموذجاً فريداً للصمود والبقاء، وهو ما يميّزها عن مجرد ردّ الفعل.
- تظهر الدراسة أن «ثقافة الحياة» تمثل نموذجاً فريداً يجمع بين الالتزام العميق بالمبادئ الإيمانية والقيّمية والمنطق البراغماتي الواقعي، ما يمكنها من الاستجابة بفعالية للتحديات المتغيرة وتوفير حلول عملية، وهو ما يفسّر نجاحها في بيئة الصراع.

7. التوصيات البحثية المستقبلية

للتعمّق في فهم «ثقافة الحياة» وضمان استمراريتها في ظلّ التحديات المستقبلية،

تبدر توصيات بالدراسات المستقبلية التالية:

- دراسات مقارنة: تحليل «ثقافة الحياة» في فكر السيد نصر الله ومقارنتها بمفاهيم مشابهة في سياقات مقاومة أو فكرية أخرى، لتمييز خصوصيتها وتأثيراتها الفريدة.
- تحليل كمي وتطبيقي: قياس تأثير «ثقافة الحياة» على مؤشرات محدّدة، كالمرونة الاقتصادية، الصحة النفسية، والمشاركة المجتمعية، لتقديم أدلة تجريبية على فاعليتها.
- تطبيق في سياقات غير الصراع: استكشاف إمكانية تطبيق مبادئ «ثقافة الحياة» لتعزيز التنمية المستدامة وبناء مجتمعات قوية خارج بيئات الصراع، لتعميم الفائدة من هذا النموذج.
- تأثير التكنولوجيا: دراسة كيفية تأثر «ثقافة الحياة» بالتطورات التكنولوجية الحديثة (كالذكاء الاصطناعي ووسائل التواصل الاجتماعي)، وتأثيرهما على تشكيل الوعي والسلوك ضمن بيئة المقاومة، وكيفية استثمارها لترسيخ هذا المفهوم بفاعلية أكبر.
- الدور التربوي: بحث كيفية دمج مبادئ «ثقافة الحياة» في المناهج التعليمية والتربوية لتعزيز الوعي والانتماء والمرونة لدى الأجيال القادمة، لضمان استمرارية القيم.
- التحديات العالمية: استكشاف مدى إسهام «ثقافة الحياة» في تقديم حلول أو رؤى للتعامل مع التحديات العالمية الكبرى (مثل التغيرات المناخية والأوبئة)، لتوسيع نطاق المفهوم وتأثيره.



قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر الأولية

أ. النصوص الدينية والأساسية

1. القرآن الكريم.
2. ابن أبي طالب، الإمام علي. (لا ت.). نهج البلاغة، جمع وشرح الشريف الرضي، ت 406 هـ، مؤسسة الهادي، بيروت.
3. ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. (1383 هـ / 1963 م). السيرة النبوية لابن هشام. دار إحياء التراث العربي، بيروت.
4. البخاري، محمد بن إسماعيل. (2001). صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة. بيروت. ط. 1.
5. الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان. (1429 هـ). الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، ط 2.
6. القمي، عباس. (1414 هـ). سفينة البحار ومدينة الحكمة والآثار. إيران.
7. المجلسي، محمد باقر. (1403 هـ). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. دار إحياء التراث العربي. بيروت.
8. النوري، حسين. (1408 هـ). مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل. مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم،

ب. خطابات وكلمات السيد حسن نصر الله

- نصر الله، حسن. (بين عامي 1992 و 2024). خطابات وكلمات السيد حسن نصر الله. (يُشار إلى التاريخ المحدد للخطاب عند الاستشهاد به في المتن).

ثانيًا: المصادر الثانوية

أ. الكتب والمؤلفات المطبوعة

1. ابن منظور، محمد بن مكرم. (2003). لسان العرب. دار صادر.
2. البروجردي، حسين الطباطبائي (ت 1383هـ)، (1409هـ). جامع أحاديث الشيعة، إيران، المطبعة العلمية.
3. الآصفي، محمد مهدي. (2000). ولاية الفقيه بين النظرية والتطبيق، دار البلاغة، بيروت، ط.1.
4. الخميني، روح الله الموسوي. (1998). الحكومة الإسلامية، ترجمة وإعداد مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، مركز بقية الله الأعظم (عليه السلام)، ط.1.
5. الفيومي، أحمد بن محمد. (لا ت.). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، لا دار.
6. مغنية، محمد جواد. (لا ت.). فلسفة الأخلاق في الإسلام، لا دار.
7. الصدر، السيد محمد مهدي، (لا ت.). أخلاق أهل البيت (عليهم السلام)، دار الكتاب الإسلامي.
8. الشيخ المحمودي، (لا ت.). نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.
9. نور الدين، محمد. (2018). الثقافة الإسلامية: مفاهيم وتطبيقات معاصرة، دار النهضة، بيروت.

ب. المقالات، التقارير، والمصادر الإلكترونية

1. جمعية المعارف الإسلامية الثقافية. (2017، 3 كانون الثاني). كتاب هدى وبشرى.
2. الحسنية، ف. (2025، 6 مايو). الإعلام المناطقي خلال حرب 2024. مصدر معلومات أساسي للجمهور وللإعلام المركزي. مهارات نيوز.



3. الصحافة اليوم. (2023، 6 سبتمبر). الصحافة اليوم 6-9-2023. قناة المنار. شوهده في تاريخ 23/5/2025، على الرابط: <https://archive.almanar.com.lb/10922969>
4. الفلاح، حاتم كريم. (2024، 13 أكتوبر). خبير عسكري: حزب الله يعتمد استراتيجيات دفاعية معقدة في جبهة جنوب لبنان. قناة الجزيرة. شوهده في تاريخ 24/6/2025، على الرابط: <https://www.aljazeera.net>
5. فياض، ر. (2022، 26 أكتوبر). بعد أكثر من عقد على الحرب الصهيونية الأميركية: إعادة إعمار ضاحية بيروت الجنوبية: نظرة راهنة. جريدة الأخبار. شوهده في تاريخ 14/5/2025، على الرابط: https://www.al-akhbar.com/Literature_Arts
6. مراسلون بلا حدود. (2024، 12 ديسمبر). حصيلة 2024 للانتهاكات المرتكبة ضد الصحفيين عبر العالم: الصحافة تدفع ثمنًا بشريًا باهظًا في ظل الصراعات والأنظمة القمعية. شوهده في تاريخ 28/5/2025، على الرابط: <https://rsf.org/arD>
7. المصري، أ. (2007، 25 مايو). وعد يسعى لإعادة ضاحية بيروت أجمل ممّا كانت. الجزيرة نت. شوهده في تاريخ 23/5/2025، على الرابط: <https://www.aljazeera.net/news>
8. مكتب الأمم المتحدة لتنسيق الشؤون الإنسانية. (2024، 17 أبريل). نداء عاجل - الأرض الفلسطينية المحتلة / 2024.
9. المنار. (2023، 13 يوليو). (تقرير) استخراج المياه عبر الطاقة البديلة متواصل وآخرها في قبريخا. شوهده في تاريخ 22/5/2025، على الرابط: <https://archive.almanar.com.lb>

الخطاب الديني في الحرب الإسرائيلية وتوظيفه السياسي

لارا طلال سليمان⁽¹⁾

ملخص

تهدف الدراسة إلى مقارنة تحليلية معمقة للخطاب الديني الذي تبنته «إسرائيل» في أثناء عدوانها العسكري الأخير على قطاع غزة الذي بدأ في العام 2023، من خلال تداخل أدوات تحليل الخطاب السياسي والديني ضمن السياق الاستعماري-الاستيطاني. وتقوم الدراسة على فرضية مفادها أن الخطاب الديني الإسرائيلي لا يقتصر على كونه مجرد وسيلة تعبئة داخلية أو استدعاء رمزي للعقيدة، بل هو بنية معرفية-أيديولوجية تُستخدم لتأطير الصراع بوصفه معركة وجودية مقدسة، تُخاض باسم الإله، وتُنتج تمثلاً للعنف بوصفه فعلاً تطهيريًا يندرج ضمن «مخطط الخلاص» التوراتي.

إن إعادة توظيف المرويات التوراتية، لا سيما في خطابات السياسيين والحاخامات أثناء العدوان، تكشف عن دور اللاهوت السياسي في إنتاج خطاب يُجرّد الفلسطيني من إنسانيته، ويحوّله إلى «عدو لاهوتي»، يُستدعى قتله أو نفيه بوصفه امتداداً تاريخياً لأعداء بني إسرائيل في الأسفار المقدسة. هكذا يُعاد تشكيل الخريطة الرمزية للصراع، حيث لا تعود الحرب معركة مصالح، بل طقساً تأسيسياً لإعادة إنتاج الذات اليهودية-

(1) طالبة في المعهد العالي للدكتوراه في الجامعة اللبنانية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية - قسم الإعلام والتواصل.



الصهيونية في وجه «الشرّ الفلسطيني».

الكلمات المفتاحية: إسرائيل، غزّة، الخطاب الديني، الحرب، الصهيونية الدينية.

Résumé

Cette étude vise à proposer une approche analytique approfondie du discours religieux adopté par «Israël» lors de son agression militaire contre la bande de Gaza, déclenchée en 2023. Elle s'appuie sur l'articulation entre les outils d'analyse du discours politique et religieux, dans le cadre du contexte colonial et colonial de peuplement.

L'étude repose sur l'hypothèse que le discours religieux israélien ne se limite pas à un simple outil de mobilisation interne ou à une invocation symbolique de la foi, mais qu'il constitue une structure idéologico-épistémologique utilisée pour encadrer le conflit comme une lutte existentielle et sacrée, menée au nom de Dieu, et produisant une représentation de la violence comme un acte purificateur s'inscrivant dans un «plan de salut» biblique.

La réactivation des récits bibliques, notamment dans les discours des responsables politiques et des rabbins pendant l'agression, révèle le rôle de la théologie politique dans la production d'un discours qui déshumanise le Palestinien et le transforme en «ennemi théologique», dont l'élimination ou l'expulsion est invoquée comme une continuité historique des ennemis des enfants d'Israël dans les textes sacrés.

Ainsi, la cartographie symbolique du conflit se reconfigure : la guerre n'est plus perçue comme une lutte d'intérêts, mais comme un rituel fondateur destiné à reproduire l'identité judéo-sioniste face au «mal palestinien».

Mots-clés: Israël, Gaza, discours religieux, guerre, sionisme religieux

المقدمة

منذ نشوء المشروع الصهيوني في أواخر القرن التاسع عشر، لم يكن الدين اليهودي منفصلاً عن المشروع السياسي الاستيطاني، بل شكّل أحد مرتكزاته الرمزيّة

والأيدولوجية. فالرواية الدينية التوراتية لطالما استُخدمت كأداة لتبرير الاحتلال وإضفاء شرعية تاريخية مفترضة على السيطرة على الأرض، لا سيما في فلسطين، حيث استُخدمت الرواية الدينية التوراتية لتبرير الاحتلال وإضفاء شرعية تاريخية مفترضة للسيطرة على الأرض⁽¹⁾. وقد تجلّى هذا التداخل بشكل واضح في الخطابين السياسي والإعلامي الإسرائيليين، إلا أن أبرز تجلياته ظهرت بشكل أكثر كثافة وتكراراً أثناء الحروب، بخاصة في العدوان الإسرائيلي المتكرر على قطاع غزة، حيث توظف المرجعيات الدينية لتبرير السياسات العسكرية والقتل الجماعي، وطمس البعد الإنساني للصراع.

في هذا السياق، يحضر الخطاب الديني بوصفه عنصراً تأطيرياً قوياً، ليس فقط على مستوى النخب السياسية أو الدينية في الكيان الإسرائيلي، بل أيضاً ضمن منظومة الإعلام والجيش والمؤسسات الحكومية. إذ توظف نصوص توراتية وأسطوريات دينية تتحدث عن أرض الميعاد والعدو الأزلي وشعب الله المختار، لإنتاج سردية ترى في الحرب على غزة معركة مقدسة لا ضد الفلسطينيين فقط، بل ضد «الشر» المتجسد، وهو ما يمنح القتل طابعاً تطهيرياً يُنزَع عنه أي بُعد أخلاقي أو قانوني.

لقد تصاعد هذا الخطاب خلال الحرب الأخيرة على غزة لا سيما في تصريحات كبار المسؤولين الإسرائيليين الذين لم يترددوا في الاستشهاد بنصوص دينية لتبرير المجازر، أو لتصوير العمليات العسكرية بأنها تنفيذ لإرادة الإلهية.

تناقش الدراسة علاقة الخطاب الحربي الديني بـ«الصهيونية الدينية» التي باتت تشكّل تياراً نافذاً داخل مؤسسات الحكم الإسرائيلي، والتي تدمج بين الفكر الديني التقليدي والتوسع السياسي الاستيطاني. وهنا تبرز خطورة هذا التزاوج بين المقدس والسياسي في إرساء أيديولوجيا استعمارية تؤطر الأرض والحدود والهوية ضمن

(1) Shalem, G.: **Major Trends in Jewish Mysticism**. New York: Schocken Books, 1946, pp 340 - 341.



وعود إلهية لا تقبل التفاوض.

كما تتوقّف الدراسة عند أثر هذا الخطاب على الرأي العام الإسرائيلي، وعلى صناعة التمثيل الدولي للنزاع. فكلما تمّ تصدير الحرب كـ«حرب مقدّسة»، تضاعف حضور المعايير الحقوقيّة والإنسانية، وارتفع منسوب التواطؤ العالمي مع السردية الإسرائيلية. وتقدّم الدراسة في ختامها، قراءة نقدية تُعيد الربط بين العنف واللاهوت، وتُضيء على مسؤوليّة هذا الخطاب في ترسيخ منطق الإلغاء ونفي الآخر واستدامة الاستعمار.

إن مقارنة موضوع توظيف الخطاب الديني في سياق الحروب الحديثة، لا سيّما في الحرب الإسرائيلية على غزّة، حيث تُستخدم المرويات الدينيّة التوراتيّة كأدوات تأطير لصناعة العداء وتجريد الآخر من إنسانيّته⁽¹⁾، هو موضوع بالغ الحساسية. إذ تناولت الدراسة بالتحليل خطاباً قلّما خضع للتفكيك العلمي باللغة العربية، رغم تداعياته الخطيرة على الوعي الجمعي والسردية الدولية⁽²⁾.

الإشكالية

من أجل تبيان هدف الدراسة ونتائجها، لا بدّ من طرح إشكالية مركزية، هي:

كيف يُوظّف الخطاب الديني في الحرب الإسرائيلية على غزّة لتبرير العنف وتحقيق أهداف سياسية؟

ينبثق عن الإشكالية تساؤلات فرعية، تدور في نفس سياق الاستفهامي للدراسة والإجابة عنها، وهي:

(1) Shenhav, Y.: **The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity**, Stanford University Press, 2006, p 9.

(2) Asad, T.: **Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity**, Stanford University Press, 2003, pp. 6 - 7; 11 - 12.

- ما هي الآليات الرمزية واللغوية التي يتمّ عبرها تأطير الآخر الفلسطيني بوصفه عدوًّا أزيلاً أو شرًّا وجودياً في هذا الخطاب؟ وبالتالي ما هي الآيات أو الرموز الدينية الأكثر توظيفاً في الخطاب الإسرائيلي خلال الحرب؟ وما مدى انعكاسها على القرارين العسكري والسياسي؟
- ما هي علاقة هذا الخطاب بالصهيونية الدينية وهل يتمّ تصديره إلى المجتمع الدولي عبر الإعلام والسياسة؟

المنهج المعتمد

من أجل الإجابة عن الإشكالية، لا بدّ من اعتماد منهج دراسي يعطي نتائج واضحة تبلور على أساسه الدراسة، لذلك فإنها تعتمد على المنهج التحليلي لتحليل نوعي لعينّات من خطابات رئيس حكومة العدو الإسرائيلي بنيامين نتنياهو، ووزير دفاعه السابق إيتمار بن غفير، ووزير المالية إسرائيل سموتريتش، وعدد من الحاخامات البارزين، إلى جانب تفكيك خطاب الإعلام العبري (قنوات، صحف، منصّات رقميّة)، لاستخراج البنى الرمزية والاستعماريّة المكرّسة للعنف. ويتبيّن من خلال هذا التحليل أن اللغة الدينيّة لا تُستخدم فقط لتبرير الحرب بل لتأليهها، من خلال إدراجها ضمن سرديّة «الحرب الأخيرة»⁽¹⁾، ما يُسهّم في محو الفروق بين السياسي والعقائدي.

ويقوم المنهج التحليلي على استحضار الخطابات ومن ثمّ العمل على مقارنتها من خلال المنهج المقارن، للنظر في ما آلت إليه الأحداث والأفعال المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بجملة الأقوال الصادرة عن القيادات الصهيونية على اختلاف مراكزها. وذلك من خلال:

- تصريحات السياسيين الإسرائيليين.
- تغطيات الصحافة العبريّة.

(1) -Gavriely-Nuri, D: *The metaphorical annihilation of the Second Lebanon War (2006) from the Israeli political discourse*. Discourse & Society, 2008, pp 6 - 7.



– نصوص الحاخامية العسكرية.

كما يستخدم أدوات ترميز نصية لاستخراج الأطر الدينية المتكررة، والأساليب البلاغية والرمزية المستخدمة. وكذلك؛ تمت الاستفادة من أدوات التأطير الإعلامي⁽¹⁾، لفهم كيفية تقديم الحرب ضمن قوالب دينية تلغي الفاعل السياسي وتحول المعركة إلى رواية لاهوتية. كذلك جرت مقارنة لنظرية تحليل الخطاب كما طورها «ميشال فوكو»، التي ترى في الخطاب بنية معرفية تنتج السلطة وتعيد إنتاجها، من خلال ما تسمح به من قول وما تحجبه من أسئلة⁽²⁾.

أولاً. الدين والسياسة في الفكر الصهيوني، من الرمزية اللاهوتية إلى الأداء الاستيطاني

لم يكن الدين اليهودي في المشروع الصهيوني مجرد مكون ثقافي أو رمزي، بل تحول تدريجياً إلى جهاز وظيفي يُنتج السلطة ويشرعن الهيمنة. هذا التحول لم يحدث بشكل عفوي، بل جاء نتيجة مشروع فكري وأيديولوجي متكامل سعى إلى إعادة تعريف العلاقة بين الدين والسياسة على قاعدة نفعية تؤدي إلى بناء دولة حديثة تستند إلى رمزية دينية تُسعفها في تقديم نفسها بوصفها «عودة إلى الأصل»⁽³⁾، لا استعماراً حديثاً.

لقد عظمت تعاليم التوراة القوة وشجعت على التشدد، من خلال دعوة «مثيا» أن «أظهروا تحالفكم وقوتكم لصالح التوراة»⁽⁴⁾، ودعاهم للحفاظ على العهد والسير بنهجه بأن «كُلُّ مَنْ غَارَ لِلشَّرِيعَةِ وَحَافَظَ عَلَى الْعَهْدِ فَلْيَخْرُجْ وَرَائِي»⁽⁵⁾، وذلك استناداً

(1) Entman, R.: **Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm**, Journal of Communication, 43(4), 1993, p 52.

(2) Foucault, M.: **The Archaeology of Knowledge**, New York: Pantheon Books, 1972, p 49.

(3) Maher, A.: **Exile, History and the Nationalization of Jewish Memory: Some Reflections on the Zionist Notion of History and Return**, Journal of Levantine Studies, 3(2), 2013, pp 37 - 70.

(4) آ. كوهن: التلمود، عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخاميين حول: الأخلاق، الآداب، الدين، التقاليد، القضاء، ترجمة جاك مارتني، نقله إلى العربية د. سليم طنوس، دار الخيال، بيروت، ط 1، 2005، ص 19.

(5) العهد القديم، سفر مكابيين أول، الإصحاح 2، الآي 27.

إلى ما جاء في سفر «مكابيين أول 2» الذي يمجدهم بالقول «فَأَنْتُمْ أَيُّهَا الْبُنُونَ تَشَدَّدُوا، وَكُونُوا رِجَالًا فِي الشَّرِيعَةِ فَإِنَّكُمْ بِهَا سَتَمَجَّدُونَ»⁽¹⁾، ويدعوهم إلى الانتقام لشعبهم «وَاجْمَعُوا إِلَيْكُمْ جَمِيعَ الْعَامِلِينَ بِالشَّرِيعَةِ وَانْتَقِمُوا لِشَعْبِكُمْ انْتِقَامًا»⁽²⁾.

انطلاقاً من الدعوات إلى التمسك بالتعاليم التوراتية، جاءت الأفكار الصهيونية التي تجمع ما بين التمسك الديني والخلط مع السياسة العنصرية، والتعامل بفوقية مع مختلف الجنس البشري، لتمدّ مشروعاتها الاحتلالي لفلسطين، من عدة منطلقات دينية وجغرافية وسياسية، أبرزها تفتيت العالمين العربي والإسلامي بخلفية العودة اليهودية إلى أرض الميعاد.

أ. توافق ديني - علماني على إقامة الدولة اليهودية

منذ بدايات الحركة الصهيونية، كان هناك وعي مزدوج لدى قادتها، برز في حاجتهم إلى تقديم مشروعاتهم السياسي كمشروع علماني ومتطور، ينسجم مع قيم الحداثة الغربية، من جهة؛ ومن جهة أخرى، إدراكهم بأن شرعية هذا المشروع لا يمكن أن تكتمل إلا من خلال استدعاء الرواية الدينية التاريخية لليهود. لقد أنتج هذا الفكر ما سمّاه «بن بورات» أنه «العلمانية المؤدلجة»، أي علمانية تستخدم الدين في خدمة مشروعاتها دون الالتزام بجوهره اللاهوتي⁽³⁾.

لذلك يمكن القول إن القوى السياسية في داخل الكيان الإسرائيلي، تتألف من تشكيل سياسي ديني وعلماني واسع، يتراوح ما بين الصهيونية العلمانية وصولاً حتى السلفية المغالية، تشترك جميعها في طرح اليهودية بالانتماء، وقد تحلّى المعيار الانتمائي بأنه «هو التقيد الصارم بالعبادات والتأكيد على الالتزام «بالشريعة اليهودية»

(1) العهد القديم، سفر مكابيين أول، الإصحاح 2، الآي 64.

(2) المصدر نفسه، الآي 69.

(3) Ben-Porat, G.: *Between State and Synagogue: The Secularization of Contemporary Israel*, Cambridge University Press, 2008, pp. 29 - 30.



(الهالاخاه)، والتعبير عن الإيمان وسيادة الطقوس والتقيد بأحكام المذهب الديني الذي يتمسك به زعماءها الروحانيون فيما يتصل بقضايا الحياة⁽¹⁾.

وقد تعاضم الخطاب الإسرائيلي لشدّ العصب اليهودي من جهة، من أجل استقدامهم إلى فلسطين، واحتلال ما تبقى من أرضها، وذلك ما أشار إليه بن غوريون بأننا «سوف نلغي التقسيم ونتوسّع إلى فلسطين كلّها، بعد تشكيل جيش كبير غداة تأسيس الدولة»⁽²⁾، وهو كان قد أكّد أن «الاتفاق الشامل هو بلا شك أمر مستبعد، فقط بعد أن يدبّ اليأس الكامل في نفوس العرب، ذلك اليأس الذي سوف يأتي ليس فقط من فشل الاضطرابات ومحاولة التمرد، بل سوف يأتي من تنامي قوّتنا في هذا البلد، يمكن عندئذ أن يُدّعى العرب لوجود إسرائيل اليهودية»⁽³⁾، وبذلك يكون قد جسّد مفهوم «الصهيونية المقاتلة»⁽⁴⁾. أما من جهة أخرى، فإن هذا الخطاب الديني يعبر عن المفهوم المضر حيناً والمعلن أحياناً كثيرة على ألسن الزعماء الصهاينة أنهم ينفذون تعاليم التوراة من أجل تحقيق الدولة اليهودية الخالصة، وقد أضاف بن غوريون، منذ ثلاثينيات القرن العشرين، اللثام عن حماسه لإقامة الدولة اليهودية في فلسطين، وإن استلزم لذلك تقسيمها بداية، إلا أنه اعتقد باحتلالها كاملة وتمكين اليهود من الهجرة بلا حدود، وبناء الجيش المتطوّر والمتقدّم، فهو أعلن عن يقينه بأنهم سوف يكونون «قادرين على الاستيطان في كل أنحاء البلاد، سواء عن طريق الاتفاق والتفاهم المتبادل مع جيراننا العرب أو بأية وسيلة أخرى»⁽⁵⁾.

(1) رشاد عبد الله الشامي: القوى الدينية في إسرائيل، بين تكفير الدولة ولعبة السياسة، سلسلة عالم المعرفة، العدد 186، 1994، ص 8 - 9.

(2) جون جي. ميرشايمر، ستيفن إم. والت: أمريكا المختنقة، اللوبي الإسرائيلي وسياسة الولايات المتحدة الخارجية، نقله إلى العربية فاضل جكتر، مكتبة العبيكان، الرياض، ط 1، 1427هـ/ 2006م، ص 40.

(3) آفي شليم: الحائط الحديدي، تقديم محمد عبد المنعم، ترجمة ناصر عفيفي، مؤسسة روزاليوسف، القاهرة، 2007، ص 26.

(4) المرجع نفسه، ص 30.

(5) آفي شليم: الحائط الحديدي، مرجع سابق، ص 27.

ب. الجيش الديني لتحقيق الأهداف السياسية

مع بروز تيار الصهيونية الدينية، انتقل التوظيف الديني من المستوى الرمزي إلى الأداء الفعلي، حيث لم يعد الجيش مجرد أداة دفاع، بل صار يُقدّم بوصفه «جيش الرب»⁽¹⁾.

بدأ الدور الديني في الجيش الصهيوني منذ بداية تأسيسه واحتلاله لفلسطين في العام 1948، بإنشاء «وحدة الحاخامات العسكرية»⁽²⁾، التي عملت على رعاية الجنود المتدينين، والاهتمام بالتعاليم والأحكام الدينية الأساسية، بما تراها واجبة التطبيق على مختلف عناصر الجيش، وقد فرض الحاخام العسكري الأكبر «شلومو جورين» مشاركة جميع الجنود بـ«فعاليات الإحياء»، التي تتضمن التعريف بالتعاليم والأعياد اليهودية، وقد توالى على هذا المنصب ومتابعة المهام عدد من الحاخامات، منهم الحاخام «أفيخاي رونتسكي» الذي أرسل مساعديه إلى الخطوط العسكرية الأمامية لتحفيز الجنود ورفع الروح القتالية عندهم، وقد برز عمله واضحاً في العدوان على غزة في العام 2009⁽³⁾.

وبما أن المجتمع الصهيوني يشكل البنية العسكرية الاحتياطية، نظراً لانخراط مختلف الشباب والشابات في العمل العسكري، وهذا ما يشير إلى أن كافة المستوطنين يشكلون القاعدة الخلفية للجيش الصهيوني. إذًا؛ يمكن القول إن المستوطن هو جندي في معركة مقدسة، وقد رسّخ الحاخام «أبراهام كوك»، ومن بعده ابنه «تسفي يهودا كوك»، رؤية لاهوتية ترى أن إقامة «إسرائيل» ليست عملاً سياسياً فحسب، بل خطوة

(1) نضال محمد وتد: إسرائيل ... من «جيش الشعب» إلى «جيش الرب»، موقع العربي الجديد الإلكتروني، نشر في 20 سبتمبر 2014، شوهد في 13/6/2025، على الرابط: <https://www.alaraby.co.uk>.

(2) مصطفى حسين: الحاخامية العسكرية وتنامي دور رجال الدين في الجيش الإسرائيلي، موقع نون بوست الإلكتروني، نشر في 20/2/2016، شوهد في 18/6/2025، على الرابط: <https://www.noonpost.com/10368>.

(3) المرجع نفسه.



في سيرورة الخلاص⁽¹⁾. من هنا، كل ما يتعلّق بالأرض يصبح جزءاً من طقس ديني لا يقبل التفاوض أو التنازل، لأن الأرض وفق هذه الرؤية ليست ملكاً سياسياً بل أمانة إلهية⁽²⁾.

يتجلّى هذا الخطاب في بناء المستوطنات التي تُعطى أسماء توراتية مثل «بيت إيل» و «شيلو» و «معاليه أدوميم»، وغيرها، ما يجعل من الاستيطان ذاته امتداداً لنص ديني يتحقّق في الحاضر. وتُستخدم نصوص من العهد القديم، حيث يأمر الرب بالسيطرة على الأرض وقتل سكانها، لتبرير هذه الممارسات⁽³⁾، كما ورد في «سفر التثنية» بنصّ «أما مدن هؤلاء الشعوب التي يعطيك الرب إلهك نصيباً فلا تستبق منهم نسمة ما، بل تُحرّمهم تحريماً: الحثّيين، والأموريين، والكنعانيين، والفرزيين، والحوّيين، واليبوسيين، كما أمرك الرب إلهك»⁽⁴⁾، وترى «ريجينا شوارتز» أن هذه القراءة التوراتية تحوّل الدين إلى خطاب إقصائي يضع الآخر خارج الإنسانية، ويحوّل القتل إلى واجب مقدس⁽⁵⁾.

لم تقتصر هذه الظاهرة على الفكر اللاهوتي بل امتدّت إلى الجيش الإسرائيلي نفسه. ففي كل حرب على غزّة أو جنوب لبنان، يظهر الخطاب الديني بشكل واضح، حيث توزّع كتيّبات دينية على الجنود، ويُلقى على مسامعهم خطب تُحيل المعركة إلى صراع وجودي بين الخير والشر، وتستحضر صوراً توراتية لتبرير القتال. وتوثّق صحيفة «هآرتس» منشورات دينية وُزعت على الجنود في العام 2009، تحثّهم على

(1) مها شهوان: الحاخامات.. صانعو المُلْك في «إسرائيل»، موقع مؤسسة الدراسات العلمية الإلكتروني، نشر في تاريخ 28 كانون الأول 2022، شوهد في تاريخ 12/6/2025، على الرابط:

<https://iss-foundation.com/home/theauthordet/MzQ2Mw>.

(2) Ravitzky, A.: **Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism**, University of Chicago Press, 1996, p 80.

(3) مها شهوان: الحاخامات.. صانعو المُلْك في «إسرائيل»، مرجع سابق.

(4) العهد القديم: سفر التثنية، الإصحاح 20، الآي 16-17.

(5) Schwartz, R.: **The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism**, University of Chicago Press, 1998, p. 55.

«عدم الشفقة» وعلى خوض الحرب بوصفها طاعة للرب⁽¹⁾، امتثالاً لما ورد في التوراة، بالحث على القتل والطرْد، فقد ورد في سفر التثنية «ومتى جاء بك الرب إلهك إلى الأرض التي أنت داخل إليها لتمتلكها وطرْد شعوباً كثيرة من أمامك: الحثيين والجر جاشيين والأموريين والكنعانيين والفرزيين والحويين واليبوسيين، سبع شعوب أكثر وأعظم منك، ودفعهم الرب إلهك أمامك وضربتهم، فإنك تحرمهم (تُفنيهم)، لا تقطع لهم عهداً ولا تشفق عليهم»⁽²⁾.

وقد عمل مختلف القادة العسكريين بهذا المبدأ القائم على قتل الفلسطينيين وطردهم من أرضهم، ومن أجل دبّ الحماسة في قلوب الجنود الصهاينة، والقتال بخلفية دينية، تولّت قياداتهم العسكرية بثّ خطابات عنصرية مستندة إلى تعاليم توراتية، فقد نزع «يؤاف غالانت»، وزير الدفاع الإسرائيلي، صفة الإنسانية عن الشعب الفلسطيني، في حربته على غزة منذ العام 2023، حينما قال «نحن نحارب حيوانات بشرية»⁽³⁾، وأشار إلى فرض الحصار الكامل، ف«لن يكون هناك كهرباء ولا طعام»⁽⁴⁾، ما وجدت منظمة «هيومن رايتس ووتش» في الخطاب أنه «دعوة لارتكاب جرائم حرب»⁽⁵⁾.

وقد استكمل الناطق العسكري باسم الجيش الإسرائيلي «العميد دانيال هغاري» الخطاب التحريضي، وأشار إلى أن «المعابر مغلقة في القطاع، لا يوجد كهرباء، لا أحد يدخل أو يخرج.. غزة تحت الحصار»، بل وصل إلى حدّ التباهي بالجرائم

(1) Haaretz.: IDF censors officer for distributing incendiary religious pamphlets to troops, Haaretz. 28 January 2009, retrived on June 1, 2025.

(2) العهد القديم، سفر التثنية، الإصحاح 7، الآي 1-2.

(3) لا اسم: وزير الدفاع الإسرائيلي: نحارب حيوانات بشرية.. لا كهرباء ولا طعام إلى قطاع غزة، تقرير إخباري على موقع RT الإلكتروني، نشر في تاريخ 2023/10/9، شوهد في تاريخ 2025/5/18، على الرابط: <https://arabic.rt.com/world/1501965->.

(4) المصدر نفسه.

(5) لا اسم: رايتس ووتش: تصريحات غالانت عن الفلسطينيين «دعوة لارتكاب جرائم حرب»، تقرير إخباري على موقع Anadolu Ajansi الإلكتروني، نشر في تاريخ 2023/10/10، شوهد في تاريخ 2025/5/17، على الرابط: <https://www.aa.com.tr/ar>.



بقوله إن «هناك المئات مدفونين تحت المباني في هجماتنا»⁽¹⁾. ويمكننا القول إن هذا الخطاب هو عينة عن التعابير المستخدمة من القيادة العسكرية الصهيونية بحق الشعب الفلسطيني.

والجدير بالذكر، أن هذا الخطاب ليس من الخطابات الحديثة أو المستحدثة في القيادة العسكرية الإسرائيلية، إنما سبقهم من تولّى زمام الإمرة، فقد وصف رئيس الأركان الإسرائيلي السابق «رفائيل إيتان» الفلسطينيين بـ«الصراصير»⁽²⁾، بينما شبههم رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق إسحق شامير بـ«الجنادب»، أمّا عضو الكنيست، من حزب الليكود اليميني، «يحيائيل حزان»، فقد وصف العرب بأنهم «ديدان»⁽³⁾.

ثانيًا. الدولة الدينية اليهودية في الخطاب السياسي الإسرائيلي والأميركي

يشكّل الخطاب الديني أداة أيديولوجية، تتقاطع فيها السياسة مع اللاهوت، وتُستخدم لتسويق العنف وتبرير الاحتلال، ولإنتاج وعي جمعي لدى الجمهور الإسرائيلي يرى في الحرب على غزة واجبًا دينيًا وأمرًا مقدّسًا، وبالتالي فإن تجيير هذا الخطاب في الإعلام والسياسة والدين، ينعكس على وعي الجمهور الإسرائيلي وعلى طبيعة الفعل العسكري على الأرض.

في سياق الحديث عن الخطاب الديني على قاعدة استثنائية الوجود الصهيوني في منطقة غرب آسيا، فإن هذا الخطاب انطلق من تعدّد المواقع السياسية والدينية، سواء أكان في الداخل الصهيوني، وعلى اختلاف مستوياته، أم من الخارج الأمريكي، وأيضًا

(1) لا اسم: وزير الدفاع الإسرائيلي: نحارب حيوانات بشرية، مرجع سابق.

(2) أشرف بدر: الخطاب الإسرائيلي في «طوفان الأقصى»، موقع مؤسسة الدراسات الفلسطينية الإلكتروني، نشر في تاريخ 2023/10/12، شوهد في تاريخ 2025/5/21، على الرابط:

https://www.palestine-studies.org/ar/node/1654381#_ftn9

(3) المرجع نفسه.

بمختلف المواقع السياسية الحاكمة، وعلى اختلاف الانتماء الحزبي الأمريكي. إذ إن مضمون الخطاب يقود إلى استحضار العنصر اليهودي العالمي، من أجل تعزيز الوجود السياسي وترسيخ الاحتلال لأرض هدفه المعلن تحقيق حلم أرض الميعاد من جهة، ومن جهة أخرى تفتيت العالمين العربي والإسلامي، من أجل السيطرة على ثرواتها وتوسيع السيطرة على المنافذ البرية والبحرية في آن.

أ. الخطاب الديني الإسرائيلي

تكاد كافة خطابات المسؤولين الإسرائيليين وعلى اختلاف انتماءاتهم الحزبية، تحمل مفردات دينية، بما يؤكد الانتماء الديني الذي يرسم المسار السياسي والإداري لما يعتقدون أنها «دولة إسرائيل»، ولذلك تصطبغ خطاباتهم بالمفهوم الديني، من خلال تعاليم التلمود وشرائعه اليهودية، ليبنى عليها «سنناً وآداباً أصبحت على مرّ الزمن محلّ تقديس»⁽¹⁾، توازي التوراة في الأهمية. هذا النوع من الإحالة الدينية يضع الحرب في إطار مطلق من الخير والشر، ويلغي التعقيدات السياسية والحقوقية للصراع، لأن الربط بين قتال حماس مع النصّ التوراتي يشير إلى الدعو للإبادة الكاملة للشعب الفلسطيني، وهو ما يعمل عليه مختلف القادة الصهاينة من أجل قتل أو ترحيل كل عربي، سواء أكان مسلماً أم مسيحياً، عن أرض فلسطين، ليخلو لهم فعل إقامة الدولة اليهودية.

لقد عملت مختلف الحركات الدينية الصهيونية، المنضوية في حركة «جوش إيمونيم»، على إنشاء المستوطنات من خلال احتلال أراضي الشعب الفلسطيني تحت شعار «العهد والميثاق بين الرب والشعب المختار»⁽²⁾.

ومن مبدأ اعتقاد اليهودية التلمودية بشكل كامل على المفاهيم التوراتية من

(1) أحمد سوسة: مفصل العرب واليهود في التاريخ، الفرات للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2014، ص 319.

(2) رشاد عبد الله الشامي: القوى الدينية في إسرائيل، مرجع سابق، ص 8.



العهد القديم، لا سيّما في ما يُنظر إليه على أنه الحكمة والعدل في العناية الإلهية، و«اختيار إسرائيل، والوعد بمملكة الله القادمة»⁽¹⁾، وكان بنيامين نتنياهو قد عبّر عن ما يسميه بالحق اليهودي السابق باحتلال فلسطين، بأن الانتداب لم يمنح «اليهود الحق على هذه الأرض، إنما اعترف بحق موجود وقائم، وأكّد العلاقات التاريخية للشعب اليهودي بهذه الأرض وحقّه في إعادة بناء وطنه القومي»⁽²⁾، وقد أظهر الدعم الأوروبي من خلال حديثه عن تشرشل بأنه أفضل من عبّر عن «الحقّ اليهودي» في احتلال فلسطين، عندما قال إن «العدالة تقضي بأن يكون لليهود الموزعين، مركز قومي ووطن قومي يتحدون فيه من جديد، وأين يمكن أن يكون مثل هذا الوطن، إن لم يكن في فلسطين»⁽³⁾.

وفي خطاب له أيضاً أمام الكنيست الإسرائيلي، في تاريخ 19/7/2018، ألقى نتنياهو خطاباً دافع فيه عن «قانون الدولة القومية اليهودية»، وأكد أن «إسرائيل هي الدولة القومية للشعب اليهودي، وهي تحترم حقوق جميع مواطنيها... هذه دولتنا - الدولة اليهودية. في السنوات الأخيرة، حاول البعض تقويض هذا الأمر، ولذلك قمنا اليوم بتحويله إلى قانون. هذه لحظة حاسمة في تاريخ الصهيونية وتاريخ دولة إسرائيل»⁽⁴⁾.

إضافة إلى ذلك فإن نفتالي بينيت، رئيس حكومة سابق، يشدّد على أن إسرائيل

(1) آلان كوري: فهم التلمود، مختارات مع مقدمات، ترجمة سامي محمود الإمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2017، ص 448.

(2) بنيامين نتياهو: مكان بين الأمم، إسرائيل والعالم، ترجمة محمد عودة الدويري، دار الجليل، عمّان - الأردن، ط 2، 1996، ص 63.

(3) المصدر نفسه، المكان نفسه.

(4) لا اسم: بنيامين نتياهو - خطاب دافعاً عن قانون «الدولة القومية اليهودية»، موقع Times of Israel الإلكتروني، شوهد في تاريخ 22/5/2025، على الرابط:

<https://www.timesofisrael.com/netanyahu-says-passage-of-jewish-nation-state-law-is-a-defining-moment>

أسس «كدولة يهودية – هذه هي جوهرنا. ليس الأمر مسألة تقنية فحسب، بل هو مسألة هوية عميقة. نحن هنا لضمان مستقبل يهودي في أرض إسرائيل»⁽¹⁾.

لذلك فإن «لغة الخطاب الديني لم تعد تهدف إلى التكيّف مع القيم العلمانية، بل إلى إعطاء تنظيم المجتمع أساساً قدسياً، يهدف إلى تغيير مجمل القيم داخل المجتمع الإسرائيلي، وفقاً للشريعة اليهودية، وبما يتعارض مع الخطاب الغالب في «الدين الرسمي» (المؤسسي) ويخرج عليه ويسارع إلى تجريمه وتكفيره في بعض الأحيان»⁽²⁾.

بهذا المعنى، لم يكن الدين في «إسرائيل» مجرد خلفية ثقافية بل مكوّناً وظيفياً لبناء السيادة، ويظهر ذلك في تمفصل مفاهيم مثل «الوعد الإلهي»، «أرض الميعاد»، «شعب الله المختار»، في الخطاب الرسمي للدولة. وتمّ استدعاء هذه المفاهيم في نصوص إعلان الاستقلال، وفي التعليم، وفي الخطاب الدبلوماسي، وفي بناء المستوطنات.

ما يتبدّى في هذا السياق؛ هو أنّ الصهيونية لم تكتفِ بإدماج الدين في السياسة، بل أعادت تعريف الدين بوصفه أداة سياسية. فهو لم يُستخدم لبناء مجتمع روحي بل لبناء مشروع استيطاني، يُخضع الجغرافيا للنصّ، ويحوّل الرمزية إلى منظومة تشريعية للسيطرة، ويُعيد كتابة الصراع لا بوصفه نزاعاً على الأرض، بل صراعاً بين من يملكون الوعد الإلهي ومن يجب طردهم باسم هذا الوعد.

ب. الخطاب الديني الأميركي

دخلت الولايات المتحدة الأميركية بكل قوتها على خط تعزيز الدولة اليهودية وتعظيمها وإخضاع الدول العربية لإملاءات الاتفاق اليهودي الهوى، وفاق ما طرحه

(1) لا اسم: نفتالي بينيت – حول يهودية الدولة والهوية الدينية، موقع Jerusalem Post الإلكتروني، شوهدي في تاريخ 2025 / 5 / 12، على الرابط:

<https://www.jpost.com/israel-news/politics-and-diplomacy/article-715018>

(2) رشاد عبد الله الشامي: القوى الدينية في إسرائيل، مرجع سابق، ص 8.



الرئيس رونالد ترامب في صيغة «الاتفاق الإبراهيمي»، يجرّ الدول العربية إلى التطبيع الكامل مع إسرائيل. وكان سبقها طرح «صفقة القرن» بما تشمل السلام المزعوم والتعاون الاقتصادي، إضافة إلى الاعتراف بـ«القدس» عاصمة الكيان الإسرائيلي.

برز الخطاب الأميركي بدعم الدولة اليهودية في أبرز تجلياته مع عدد من الرؤساء الأميركيين، لا سيّما منذ عهد الرئيس جورج بوش الابن، كان أبرزهم الرئيس جو بايدن وإدارته، إذ أعلن الدعم التام والكامل لإسرائيل، وجاهر صراحة بانتمائه إلى الصهيونية، فقد عرّف نفسه أنه صهيوني، وأنه «لا يجب أن تكون يهودياً لتكون صهيونياً. أنا صهيوني. أوّمن بأن إسرائيل دولة يهودية وديمقراطية»⁽¹⁾، وفي الوقت عينه، وصف عملية طوفان الأقصى بـ«الشر الخالص المحض»، وأن «حماس» هي «جماعة هدفها المعلن هو قتل اليهود»⁽²⁾، متناسياً الحق الفلسطيني بالعيش على أرضهم، وما ترتكبه القوات الإسرائيلية من جرائم إبادة، تارة باسم الدولة المدنية، وتارة أخرى باسم الدولة الدينية اليهودية. وهكذا يبرز التماهي بين الخطاب الديني الإسرائيلي والخطاب الديني الأميركي حول الدولة الدينية الإسرائيلية.

كذلك حال وزير الخارجية «أنتوني بلينكن»، الذي زار الكيان الإسرائيلي (11) مرّة في أقلّ من سنة⁽³⁾، وهو نفسه كان قد أعلن في إحدى زيارته بالقول «أنا أقف أمامكم ليس فقط بصفتي وزير خارجية الولايات المتحدة، بل أيضاً بصفتي يهودياً»⁽⁴⁾.

(1) جو بايدن: 'I am a Zionist': How Joe Biden's lifelong bond with Israel shapes war policy، Reuters الإلكتروني، نشر في تاريخ 2023 / 10 / 15، شوهد في تاريخ 2025 / 5 / 20، على الرابط: <https://www.reuters.com/world/us/i-am-zionist-how-joe-bidens-lifelong-bond-with-israel-shapes-21-10-war-policy-2023>

(2) أشرف بدر: الخطاب الإسرائيلي في «طوفان الأقصى»، مرجع سابق.

(3) لا اسم: بلينكن في حجه الـ 11 إلى إسرائيل في عام واحد.. هل بوسعه الضغط على نتنياهو لوقف الحرب على غزة، موقع Euronews الإلكتروني، نشر في تاريخ 2024 / 10 / 21، شوهد في تاريخ 2025 / 5 / 20، على الرابط: <https://arabic.euronews.com/202421/10/blinden-heads-to-the-middle-east-for-the-11th-time-since-the-gaza-war-but-truce-prospects>

(4) لا اسم: Blinken, in Israel, says he comes 'not only as Secretary of State, but also as a Jew'، موقع

إن هذا الخطاب وما تبعه من كلام أميركي حول يهودية الدولة الإسرائيلية، هو توجه عام مقصود وليس عفويًا، يأتي نتيجة الالتزام الأميركي الكامل والتام بدعم إسرائيل وتوجهاتها الدينية في عمق المنطقة العربية والإسلامية، وهذا ما يقود إلى خطر الصراعات المستمرة في المنطقة، ينتج عنه إبادة شعوب بأكملها نتيجة التفوق العسكري الأميركي-الإسرائيلي، مقابل صمود الشعوب العربية والإسلامية.

ثالثًا. الخطاب الديني الإسرائيلي في حرب غزة 2023 - البنية والتأويلات

يرتكز المفهوم الديني اليهودي التلمودي على أسس الكتاب المقدس-العهد القديم، ومنه ينطلق بنشر الخطابات السياسية والدينية والإعلامية، وهذا ما كان عليه الحال في العدوان على الشعب الفلسطيني في قطاع غزة. فقد جاء في سياق الإعلامية والنفسية وفاقًا للطرح الصهيوني العام ضمن «الوعد بمملكة الله القادمة»⁽¹⁾.

أ. الحرب الإعلامية الإسرائيلية وتقديس الحرب على غزة

الإعلام العبري هو الآخر لم ينفك عن هذا الخطاب، بل شارك في إنتاجه ونقله إلى الجمهور. ففي مختلف مراحل الحرب، تكرر في الصحافة والتلفزيون عبارات مثل «نحن شعب النور»، و«العدو هو عماليق»، ويتم تقديم الحرب كجزء من معركة توراتية تمتد منذ آلاف السنين. وقد بينت دراسة «ليز وكامف» أن الإعلام الإسرائيلي يعيد إنتاج صورة الفلسطيني ككائن متوحش، من خلال استعارات دينية وأخلاقية تؤسس للتطبيع مع العنف⁽²⁾.

CNN الإلكتروني، نشر في تاريخ 20/10/2023، شوهد في تاريخ 20/5/2025، على الرابط:
politics/blinden-israel-visit-jew/index.html/20/10/https://edition.cnn.com/2023

(1) آلان كوري: فهم التلمود، مرجع سابق، ص 448.

(2) Liebes, T. & Kampf, Z.: **Black and White and Shades of Gray: Palestinians in the Israeli Media during the 2nd Intifada**. International Journal of Press/Politics, 14(4), 2009, pp 434 - 453.



فقد ارتكزت أعمال الإبادة وفاق المفاهيم السياسية على الإبادة الجماعية المنصوص عنها في تعاليمهم، حينما دعا وزير الثقافة «عميحاي إياهو» الذي ينتمي إلى حزب «عوتسما يهوديت» (القوة اليهودية) الذي يتزعمه «إيتمار بن غفير»، لقصف غزة بـقنبلة نووية، وعبر عن تعصبه اليهودي بأنه «ليس هناك بريء في غزة»⁽¹⁾. وهو ما نشرته مختلف وسائل الإعلام الصهيونية بتعصب يهودي يوحى إلى التباهي والمفخرة، وضمن سياق الحرب الإعلامية والنفسية على الشعب الفلسطيني.

كذلك؛ أفرد الإعلام العبري مكاناً واسعاً لتصريحات المحللين والكتبة والمعلقين، إضافة إلى الشخصيات السياسية والحزبية، في داخل الكيان الإسرائيلي، فقد جاء في تصريح «إيتمار بن غفير» في صحيفة «يسرائيل هيوم» (Israel Hayom)، قوله «علينا تحويل غزة إلى خراب، كل من يرفع رأسه - يجب تصفيته، لن تكون هناك رحمة»⁽²⁾، كذلك عبر الصحفي الصهيوني «يوسي كلاين» عن موقفه من أهل فلسطين، في مقال في صحيفة «هآرتس» أنه «لا ينبغي أن نكتفي بالترحيل - بل يجب تدمير البنى التحتية لحياتهم حتى لا يتمكنوا من العودة أبداً»⁽³⁾.

أيضاً لصحيفة «معاريف» بصمة سياسية-دينية في تأجيج العنف والدعوة إلى إبادة الشعب الفلسطيني، بما ورد في التقرير الذي تناول تصريح وزير المالية «بتسليل سموتريتش» حين

(1) لا اسم: عميحاي إياهو الوزير الإسرائيلي الذي دعا لقصف غزة بـقنبلة نووية، موقع الجزيرة الإلكترونية، نشر في تاريخ 2025/1/24، شوهد في تاريخ 2025/6/12، على الرابط:

[/5/11/https://www.aljazeera.net/encyclopedia/2023](https://www.aljazeera.net/encyclopedia/2023/5/11/)

(2) لا اسم: مقابلة مع وزير الأمن القومي إيتمار بن غفير: موقع Israelhayom الإلكتروني، نشر في تاريخ 2023/11/7، شوهد في تاريخ 2025/5/12، على الرابط:

<https://www.israelhayom.co.il/news/politics/article/14662049>

(3) يوسي كلاين: لا ينبغي أن نكتفي بالترحيل - بل يجب تدمير البنى التحتية لحياتهم حتى لا يتمكنوا من العودة أبداً، موقع Haaretz الإلكتروني، نشر في تاريخ 2023/11/6، شوهد في تاريخ 2025/5/12، على الرابط:

<https://www.haaretz.co.il/opinions/2023-ty-article-opinion/premium/0000018c-2efc-d61a-06-11-https://www.haaretz.co.il/opinions/2023-afed-bdffdf5d0000>

دعا إلى «محو حواراً عن وجه الأرض»⁽¹⁾، وذلك في الأول من آذار 2023.

لذلك يمكن التأكيد على أن الإعلام الإسرائيلي يشكّل أحد وسائل الحرب الإسرائيلية على الشعب الفلسطيني وغيره من شعوب المنطقة، بما له من قدرة وفعالية لاختراق الوجدان الصهيوني الداخلي والخارجي.

ب. أسماء العمليات العسكرية بمسمّيات دينية

يرز أحد أوجه الحرب الإعلامية الإسرائيلية، على الشعب الفلسطيني وشعوب المنطقة، من ضمنها الحرب على لبنان وشعبه، هو اختيار أسماء دينية ولاهوتية لعمليات الاعتداءات المتكرّرة. وهنا يمكن عرض بعض العمليات العسكرية ذات المعاني الدينية، وهي نماذج ميدانية لتقريب وجهة النظر الصهيونية في حربها على شعوب المنطقة، بما يتواءم مع خلفياتها اللاهوتية التوراتية القائمة على قتل كل الآخر أو استعبادهم.

1. عملية «السور الواقى» 2002

انطلقت العملية العدوانية لاجتياح كل مدن الضفة الغربية، في 29 آذار 2002، بأمر مباشر من أرييل شارون، بمشاركة عديدة وآلية ضخمة جداً، تشمل وحدات النخبة المختلفة. أطلق عليها اسم «السور الواقى»، من منطلقات المفهوم الديني التوراتي بما حمل من معاني تُظهر سور الرب الحامي لأورشليم وفق مكنوناتهم، وقد ورد في التوراة ما يشير إلى معنى السور، إذ جاء في آي توراتية «وَأَنَا، يَقُولُ الرَّبُّ، أَكُونُ لَهَا سُورَ نَارٍ مِنْ حَوْلِهَا، وَأَكُونُ مَجْدًا فِي وَسْطِهَا»⁽²⁾.

2. عملية «قوس قزح» 2004

عملية عسكرية صهيونية، ابتدأت في 18 أيار 2004، واستمرّت لمدة خمسة أيام،

(1) يوسي كلاين: محو حواراً عن وجه الأرض، موقع Maariv الإلكتروني، نشر في تاريخ 1/ 3/ 2023، شوهد في تاريخ 28/ 5/ 2025، على الرابط: <https://www.maariv.co.il/news/politics/Article-981548>.

(2) العهد القديم، سفر زكريا، الإصحاح 2، الآية 5.



حملت اسم «قوس قزح» للدلالة الدينية على ما ورد في التوراة «وَضَعْتُ قَوْسِي فِي السَّحَابِ فَتَكُونُ عَلَامَةً مِيثَاقَ بَيْنِي وَبَيْنَ الْأَرْضِ»⁽¹⁾، هي في ظاهرها رحمة، عندما نجا نوح بالطوفان. إلا أن الإدارة السياسية الصهيونية اتخذت من الاسم شعاراً لتطهير الأرض، كما يشير إلى علامة القوة الجديدة. وقد تعمّدت القوة الإسرائيلية إظهار القوة بشكل كبير، إذ دمّرت (45) مبنى سكنياً، في حين أنه منذ 1 إلى 23 من الشهر نفسه «تم هدم 155 منزلاً تأوي نحو 1960 شخصاً»⁽²⁾.

3. عملية «عمود السحاب» 2012

ابتدأ العدوان الإسرائيلي في 14 تشرين الثاني 2012، باغتيال مسؤول الجناح العسكري لحماس في «غزة»، واستمرّ لمدة ثمانية أيام، انتهى بمزيد من الضحايا الفلسطينيين، وقد حمل اسم «عمود السحاب» للدلالة على البُعد التوراتي للعمليات العسكرية التي ينفذها جيش العدو، يعكس تصوّراً دينياً لوقوف الرب إلى جانب إسرائيل، بما ورد في التوراة «وَكَانَ الرَّبُّ يَسِيرُ أَمَامَهُمْ نَهَارًا فِي عَمُودٍ سَحَابٍ لِيَهْدِيَهُمْ فِي الطَّرِيقِ، وَلَيْلًا فِي عَمُودٍ نَارٍ لِيُضِيءَ لَهُمْ. لِكَيْ يَمْشُوا نَهَارًا وَلَيْلًا»⁽³⁾، وهذا ما يضيف شرعنة دينية توراتية على القتل المستباح، لا سيّما في وقت تتهيأ فيه القوى السياسية لانتخاب الكنيست الصهيوني، تحت غطاء اللاهوت السياسي.

4. عملية «السيوف الحديدية» 2023

اعتمد الجيش الإسرائيلي اسماً خاصاً لعملياته العدوانية العسكرية ضد الشعب الفلسطيني في غزة منذ انطلاقتها في تشرين الأول 2023، تحت مسمّى «السيوف

(1) العهد القديم، سفر التكوين، الإصحاح 13، الآي 9.

(2) لا اسم: الاجتياح الإسرائيلي الأخير في رفح يشرّد أكثر من 575 شخصاً، موقع الأمم المتحدة الإلكتروني، نشر في تاريخ 2004/5/25، شوهد في تاريخ 2025/5/12، على الرابط: <https://news.un.org/ar/> 23382/05/story/2004.

(3) العهد القديم، سفر الخروج، الأصحاح 13، الآي 21.

الحديدية»، التي لم تكن مجرد عملية عسكرية تخاض باسم الأمن أو الردع، بل تجلّت بوصفها لحظة انكشاف لجوهر البنية اللاهوتية العميقة في العقل السياسي الإسرائيلي. وقد اشتقّ الاسم من التوراة، بما يحمل تجسيداً للآي «لِيُجْرُوا مِنْتَقَمَةً فِي الْأُمَمِ، وَتَأْذِيَّاتٍ فِي الشُّعُوبِ، لِيُوثِقُوا مُلُوكَهُمْ بِقُيُودٍ، وَأَشْرَافَهُمْ بِكُبُولِ حَدِيدٍ»⁽¹⁾، وهي امتداد لعدّة تعاليم توراتية تشير إلى القتل والتنكيل⁽²⁾. وأيضاً في آي آخر لا «تُبْنِهَا بِحَجَرٍ قَطْعُهُ الْحَدِيدُ»⁽³⁾، في إشارة إلى قداسة الحديد في معركة ضد أعداء القدسية.

وقد شهدت هذه الحرب تصعيداً لافتاً في حضور الخطاب الديني ضمن مفاصل القرار السياسي والعسكري، وهو حضور لم يكن هامشياً أو رمزياً، بل تحوّل إلى وسيلة مركزية في إنتاج الشرعية وتوجيه السلوك الحربي.

ففي خطابه في 28 تشرين الأول 2023، قال رئيس الوزراء الإسرائيلي بنيامين نتنياهو إن «كل من يرحم عدواً شريعياً يظلم الأبرياء»⁽⁴⁾، هذه الإحالة التوراتية لا تكتفي بترميز العدو، بل تُعيد تشكيله كمطلق لاهوتي لا يقبل التسوية، ما يُحوّل الحرب إلى طقس تطهيري لا عملية سياسية.

خامساً. الأثر النفسي والاجتماعي للخطاب الديني الإسرائيلي ومساءلته في ضوء القانون الدولي

لا يمكن التعامل مع الخطاب الديني الإسرائيلي بوصفه مجرد أداة تعبيرية تواكب مراحل الصراع، بل ينبغي تفكيكه كبنية ذهنية تؤثر بعمق في التكوين النفسي والاجتماعي للفرد الإسرائيلي، وتعيد تشكيل الوعي الجمعي بطريقة ممنهجة، تُنتج

(1) العهد القديم، سفر المزامير، الإصحاح 149، الآي 8.

(2) انظر: العهد القديم، سفر التثنية، الإصحاح 149، الآي 1 - 9.

(3) العهد القديم، سفر التثنية، الإصحاح 5، الآي 27.

(4) لا اسم: Netanyahu: Israel is at war will exact mighty vengeance for Black Shabbat، موقع The

Jerusalem Post الإلكتروني، نشر في تاريخ 8 / 110 / 2023، شوهد في تاريخ 8 / 6 / 2025، على الرابط:

[/https://www.jpost.com/israel-news/article-761746](https://www.jpost.com/israel-news/article-761746)



«إجماعاً شعورياً» يرى في الفلسطيني تهديداً متأصلاً يستدعي الاستئصال لا الحوار. هذا الخطاب لا يكتفي بإعادة تعريف الآخر بل يعيد تشكيل الذات الإسرائيلية في صورة المخلص المقدس، المتفوق أخلاقياً وتاريخياً، في مقابل «العدو النجس» الذي تهدد مجرد رؤيته لتوازن المنظومة الأخلاقية المزعومة.

أثر هذا الخطاب يتغلغل في اللاوعي الجمعي الإسرائيلي، حيث يتحوّل الوجود الفلسطيني من كيان أساسي يمتلك أرضاً ووطناً إلى كيان سياسي قابل للتفاوض ثم إلى معضلة أخلاقية تُعالج بالإلغاء. تنشأ عن هذا التصوّر حالات من التبلد الشعوري تجاه معاناة الآخر، وتُبنى عليه منظومات تبريرية للقتل والقمع، لا تستند فقط إلى سرديات أمنية أو عسكرية، بل إلى يقين ديني بأن ما يحدث هو تنفيذ لإرادة إلهية، وأن الألم الفلسطيني هو ثمن طبيعي لمسار خلاص شعب الله المختار. ومن هنا، تنشأ اضطرابات نفسية مزدوجة. من جهة؛ حالة تمجيد جماعي للذات تجعل المجتمع غير قادر على مساءلة العنف، ومن جهة ثانية؛ قلق داخلي دفين تجاه الهوية الأخلاقية للجماعة، يظهر أحياناً في صيغ نقد خجولة داخل التيارات اليسارية أو بعض الأصوات الدينية المعتدلة.

إن هذا الاستخدام المكثف للخطاب الديني في سياق الصراع لا يُنتج فقط تبريرات للعنف، بل يُسهم في تصحّر القيم المدنية داخل المجتمع الإسرائيلي، حيث تتراجع مفاهيم العدالة والمساواة وحقوق الإنسان لصالح مفاهيم طقسية ومطلقة تُقضي الآخر ولا تعترف به إلا كموضوع للهزيمة أو الخلاص. وهذا التأثير لا يقف عند حدود الوعي الجمعي الداخلي، بل يتعداه ليعيد تشكيل العلاقة بالمجتمع الدولي، الذي يُطلب منه تفهّم «الخصوصية الدينية للصراع» في حين يُمنع من مساءلة الانتهاكات التي تحصل باسمه.

عند مقارنة هذا الخطاب بالقواعد الدولية لحقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني، تبدى التناقضات بوضوح صارخ. فالقانون الدولي الإنساني، وفاقاً

لاتفاقيات جنيف وبروتوكولاتها، يمنع بشكل صارم استهداف المدنيين أو استخدام القوة المفرطة، حتى في حالات الدفاع عن النفس. كما يرفض أي تبرير للعنف مبني على أسس دينية أو أيديولوجية من شأنها تجريد العدو من صفاته الإنسانية⁽¹⁾. إلا أن الخطاب الديني الإسرائيلي يتجاوز هذه المبادئ حين يُحيل الصراع إلى ثنائية الخير والشر، النور والظلام، بما يلغي كل إمكانية لرؤية الفلسطيني كشخص يتمتع بحقوق أساسية غير قابلة للتصرف. إن تبرير تهديم المنازل، وحصار غزة، والاستيطان في الضفة الغربية بوصفها «وصايا إلهية» أو استعادة «الأرض الميعاد»، لا يتماشى فقط مع خطاب الهيمنة، بل يخرق بصورة سافرة أحكام القانون الدولي التي تحرم التوسع بالقوة أو فرض العقاب الجماعي.

كما إن تفكيك هذه السردية الدينية لا يكون فقط بالاستشهاد بنصوص القانون أو بيانات الإدانة، بل يتطلب بناء خطاب إنساني بديل يستند إلى تفكيك المقولات اللاهوتية التي تُضفي القداسة على الهيمنة. وهذا لا يعني بالضرورة رفض البعد الديني في ذاته، بل مواجهته من داخل منطقته، عبر الكشف عن التناقض بين جوهر القيم الإيمانية التي تدعو إلى السلام والرحمة، وبين الاستخدام السياسي للدين لتبرير سياسات الفصل والإلغاء.

لقد بدأت بالفعل بعض المبادرات اللاهوتية النقدية داخل اليهودية الإصلاحية وفي أوساط منظمات يهودية تقدمية في أوروبا وأمريكا بإعادة قراءة النصوص الدينية في ضوء حقوق الإنسان، ترى أن الصراع الفلسطيني-الإسرائيلي ليس نبوءة يجب تحقيقها، بل مأساة قابلة للفك والتحول.

(1) تعني اتفاقية جنيف الرابعة بالمدينين وحمايتهم في حال الحرب. وتنص هذه الاتفاقية على طبيعة الحكم في مناطق محتلة بحرب ومبادئ ملزمة على دولة ما إذا أدارت شؤون منطقة احتلتها بقوة. ومن أبرز هذه المبادئ هي الحفاظ على الحالة القانونية القائمة في المنطقة عند احتلالها، الحظر على نقل سكان محليين خارج المنطقة قهراً والحظر على إسكان مواطني الدولة في المنطقة المحتلة.



وفي السياق نفسه، تؤدي وسائل الإعلام البديلة، ومنصات التواصل الاجتماعي، دورًا أساسيًا في كسر احتكار الرواية الدينية الأحادية، من خلال إظهار الإنسان الفلسطيني خارج ثنائية «الضحية أو الإرهابي»، والتأكيد على سرديات الحياة اليومية، والحب، والصمود، والكرامة. هذا النوع من السرد يفتح أفقًا جديدًا للتضامن، ويعيد تشكيل المشهد الرمزي للصراع بعيدًا من الأسطورة الدينية التي تفرض على الوعي أن يقبل العنف كقدّر مقدّس.

من هنا، يصبح الخطاب البديل ضرورة أخلاقية ومعرفية في آن، لا فقط لمواجهة إسرائيل، بل لمواجهة انحدار الخطاب الإنساني عالميًا. فحين تتحوّل معاناة شعب كامل إلى بند في لائحة نبوءات، لا يعود الصمت تواطؤًا فقط، بل انحلالًا أخلاقيًا يحتاج إلى مساءلة كونية.

بعض الاستنتاجات

إن ما يتبدّى من خلال هذا البحث، ليس مجرد توثيق لاستخدامات الدين في الخطاب السياسي والعسكري الإسرائيلي، بل تفكيك لبنية فكرية كاملة تنزع عن الصراع صفته الواقعية، وتُعيد إنتاجه كقدّر لا هوتي تُمارس فيه السيادة باسم المطلق. لقد كشفت هذه الدراسة أن الخطاب الديني الإسرائيلي ليس عرضًا طارئًا في لحظات الحرب، بل أداة تأسيسية في مشروع استعماري طويل الأمد يُقنّن القتل ويؤسّس للغلبة الرمزية، حيث يصبح اجتثاث الآخر ليس ضرورة عسكرية فحسب، بل طقسًا خلاصيًا يُعيد تثبيت الذات اليهودية-الصهيونية ضمن سردية «النجاة والاختيار الإلهي».

وتكمن خطورة هذا الخطاب في قدرته على خلق تواطؤ جماعي صامت أو معلن داخل المجتمع الإسرائيلي، وعلى تأمين غطاء رمزي لأي فعل إقصائي، من التهجير إلى الإبادة، دون الحاجة إلى تبريرات عقلانية أو قانونية. كما تتجلى هذه الخطورة في قدرة هذا الخطاب على النفاذ إلى اللغة الحقوقية ذاتها، عبر ثنائيات ممّوهة كـ

«الدفاع عن النفس» و«الحرب على الإرهاب»، ما يُفرغ القوانين الدولية من مضمونها الإنساني ويحوّلها إلى أدوات تكميلية للسردية اللاهوتية.

من هنا، لا بدّ من مساءلة البنية الرمزية التي تسمح بتمرير هذا الخطاب من دون مقاومة فكرية كافية، داخل الحقلين الأكاديمي والإعلامي، العربي والدولي. فالمعضلة لا تكمن فقط في ما يُقال، بل في الصمت الذي يحيط به، وفي العجز عن صياغة سردية نقیضة قادرة على تعرية الوظيفة الاستعمارية للرمز الديني. إن أحد أهم الاستخلاصات التي تقدّمها هذه الدراسة هو ضرورة الخروج من ردود الفعل التقريرية إلى تحليلات تفكيكية تُظهر أن الصراع ليس فقط على الأرض، بل على المعنى ذاته.

كذلك؛ هدفت هذه الدراسة إلى تبيان طبيعة الخطاب الديني الإسرائيلي المستخدم في الحرب على غزة (2023)، وتحليل مكوّناته الأيديولوجية ودراسة العلاقة بين اللاهوت الصهيوني والممارسة السياسية والعسكرية للدولة الإسرائيلية. كما إنها أبرزت دور وسائل الإعلام الإسرائيلية والدينية في ترسيخ هذا الخطاب ونقله إلى الجمهور. وقامت بتحليل الأثر النفسي والسياسي لهذا الخطاب على صورة الآخر الفلسطيني. كما بيّنت مساءلة توافق هذا الخطاب مع القواعد الدولية لحقوق الإنسان والقانون الإنساني الدولي. هذا الخطاب يُستخدم كأداة أيديولوجية لإضفاء شرعية دينية على العنف السياسي والعسكري ضد الفلسطينيين، ويُسهّم في شرعنة سياسات الإقصاء والتطهير عبر استدعاء رموز وأساطير توراتية تُحوّل الفلسطيني إلى كيان خارج المنظومة الأخلاقية. كما إنه يعمل كأداة تعبئة داخلية توحد المجتمع الإسرائيلي حول رواية مقدّسة تُبرّر التصعيد العسكري وتُلغي أي نقاش نقدي داخلي. ويؤدّي دورًا في إلغاء البعد السياسي للصراع، وتحويل الحرب إلى صراع ديني مطلق بين «الخير والشر»، بما يُعطّل الحلول السلمية. وأيضًا، يساهم هذا الخطاب في صناعة وعي جمعي استعلائي داخل المجتمع الإسرائيلي، يرى الحرب على غزة كمهمّة خلاصية، لا كعدوان يخضع للمحاسبة الدولية.



ومن تداعيات الخطاب الديني أيضًا، إعادة تشكيل صورة الفلسطيني بوصفه «عدوًا لاهوتيًا»، لا يمكن احتواؤه أو التفاوض معه، بل يجب استئصاله بوصفه تهديدًا وجوديًا.

إن ما تكشفه الدراسة لا يقتصر على سطوة النصّ الديني في صناعة الحرب، بل يعرّي عجز اللغة الحقوقية والإنسانية عن مجاراته أو كبح جماحه، ما يفرض علينا تحدّيًا وجوديًا ومعرفيًا: كيف نواجه خطابًا يفرض واقعه كقدر مقدّس، ويُقصي كل من لا يدخل في نسيجه؟ وكيف نُعيد الاعتبار للإنسان حين يُمحي وجوده باسم إله لا يعترف به؟.

انطلاقًا من هذا الفهم، تتجاوز الجوانب التقنية أو القانونية إلى مستويات معرفية وأخلاقية:

- أكاديميًا: هناك حاجة ماسّة إلى بناء حقل دراسات نقدية يتناول الدين كأداة سلطة في السياقات الاستعمارية، عبر مناهج عابرة للتخصّصات (لاهوت سياسي، دراسات ما بعد الاستعمار، علم النفس السياسي). هذا الحقل يجب أن يُعيد طرح أسئلة جذرية حول دور المقدّس في إنتاج العنف، بعيدًا من التناول الفلكلوري أو التبريري للدين.
- ميدانيًا: على مراكز الرصد والبحث الحقوقي في فلسطين والعالم العربي، العمل على توثيق كل مظاهر التداخل بين الخطاب الديني والسياسات الاستيطانية والعسكرية الإسرائيلية، ورفعها إلى المنابر القانونية الدولية بلغة تفصح للخلفيات الرمزية وتُطالب بالمساءلة.
- إعلاميًا: من الضروري تدريب الصحفيين على أدوات تحليل الخطاب الرمزي واللاهوتي في تغطية النزاعات، لتفادي الوقوع في تبني السردية اللاهوتية الإسرائيلية دون وعي، أو استنساخ مفاهيمها عبر ما يُسمّى بالتحليل الموضوعي.
- لاهوتيًا: يجب دعم المبادرات التي تصدر عن الجماعات الدينية اليهودية التقدمية



التي تُحاول مساءلة «التفسير السياسي للتوراة»، والعمل على بناء تحالفات فكرية تؤمن بأن الدين يجب أن يكون قوة للعدالة لا أداة لتكريس الإقصاء.

– فكرياً: إعادة تفعيل الإنتاج الثقافي والفني الفلسطيني والعربي القادر على تفكيك خطاب «النجاة اللاهوتية»، عبر الأدب والمسرح والسينما، وغيرها، كأدوات مقاومة للخطاب القداسي الذي يُهيمن على الوعي الجمعي العالمي.

ختاماً، لا تهدف هذه الدراسة إلى نقاش شرعية الدين في حد ذاته، بل إلى مساءلة كيفية توظيف الدين لتسويق العنف، وإلى تفكيك آليات صناعة خطاب يُخفي خلف قدسيته تبريراً ممنهجاً لانتهاك القانون الدولي الإنساني، ويؤسس لسياسات الإقصاء والإبادة في القرن الحادي والعشرين.



قائمة المصادر والمراجع

أ. المصادر والمراجع باللغة العربية

1. العهد القديم (الأسفار: التثنية، التكوين، الخروج، زكريا، المزمير، مكاين أول).
2. سوسة، أحمد: مفصل العرب واليهود في التاريخ، الفرات للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2014.
3. الشامي، رشاد عبد الله: القوى الدينية في إسرائيل، بين تكفير الدولة ولعبة السياسة، سلسلة عالم المعرفة، العدد 186، 1994.
4. سليم، آفي: الحائط الحديدي، تقديم محمد عبد المنعم، ترجمة ناصر عفيفي، مؤسسة روز اليوسف، القاهرة، 2007.
5. كوري، آلان: فهم التلمود، مختارات مع مقدمات، ترجمة سامي محمود الإمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2017.
6. كوهن، آ.: التلمود، عرض شامل للتلمود وتعاليم الحاخاميين حول: الأخلاق، الآداب، الدين، التقاليد، القضاء، ترجمة جاك مارتني، نقله إلى العربية د. سليم طنوس، دار الخيال، بيروت، ط 1، 2005.
7. ميرشايمر، جون جي.؛ والت، ستيفن إم.: أمريكا المختطفة، اللوبي الإسرائيلي وسياسة الولايات المتحدة الخارجية، نقله إلى العربية فاضل جكتر، مكتبة العبيكان، الرياض، ط 1، 1427هـ/ 2006م.
8. نتنياهو، بنيامين: مكان بين الأمم، إسرائيل والعالم، ترجمة محمد عودة الدويري، دار الجليل، عمّان - الأردن، ط 2، 1996.

ب. المصادر والمراجع باللغة الإنكليزية

1. Asad, T.: **Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity**, Stanford University Press, 2003.
2. Ben-Porat, G.: **Between State and Synagogue: The Secularization of Contemporary Israel**, Cambridge University Press, 2008.

3. Entman, R.: **Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm**, Journal of Communication, 43(4), 1993.
4. Foucault, M.: **The Archaeology of Knowledge**, New York: Pantheon Books, 1972.
5. Gavriely-Nuri, D: **The metaphorical annihilation of the Second Lebanon War (2006) from the Israeli political discourse**. Discourse & Society, 2008.
6. Liebes, T. & Kampf, Z.: **Black and White and Shades of Gray: Palestinians in the Israeli Media during the 2nd Intifada**. International Journal of Press/Politics, 14(4), 2009.
7. Maher, A.: **Exile, History and the Nationalization of Jewish Memory: Some Reflections on the Zionist Notion of History and Return**. Journal of Levantine Studies, 3(2), 2013.
8. Ravitzky, A.: **Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism**, University of Chicago Press, 1996.
9. Schwartz, R.: **The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism**, University of Chicago Press, 1998.
10. Shalem, G.: **Major Trends in Jewish Mysticism**. New York: Schocken Books, 1946.
11. Shenhav, Y.: **The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity**, Stanford University Press, 2006.

ج. المواقع الإلكترونية

1. بدر، أشرف: الخطاب الإسرائيلي في «طوفان الأقصى»، موقع مؤسسة الدراسات الفلسطينية الإلكترونية، نشر في تاريخ 2023 / 10 / 12، شوهده في تاريخ 2025 / 5 / 21، على الرابط:

https://www.palestine-studies.org/ar/node/1654381#_ftn7

2. جو بايدن: 'I am a Zionist': How Joe Biden's lifelong bond with Israel



2. shapes war policy، موقع Reuters الإلكتروني، نشر في تاريخ 15/10/2023، شوهد في تاريخ 20/5/2025، على الرابط:
<https://www.reuters.com/world/us/i-am-zionist-how-joe-bidens-lifelong-bond-with-israel-shapes-war-policy-2023-10-21/>
3. حسين، مصطفى: الحاخامية العسكرية وتنامي دور رجال الدين في الجيش الإسرائيلي، موقع نون بوست الإلكتروني، نشر في 20/2/2016، شوهد في 18/6/2025، على الرابط: <https://www.noonpost.com/10368>.
4. شهوان، مها: الحاخامات.. صانعو المُلْك في «إسرائيل»، موقع مؤسسة الدراسات العلمية الإلكتروني، نشر في تاريخ 28 كانون الأول 2022، شوهد في تاريخ 12/6/2025، على الرابط:
<https://iss-foundation.com/home/theauthordet/MzQ2Mw>
5. لا اسم: الاجتياح الإسرائيلي الأخير في رفح يشرد أكثر من 575 شخصًا، موقع الأمم المتحدة الإلكتروني، نشر في تاريخ 25/5/2004، شوهد في تاريخ 12/5/2025، على الرابط: <https://news.un.org/ar/story/2004/23382/05>
6. لا اسم: وزير الدفاع الإسرائيلي: نحارب حيوانات بشرية.. لا كهرباء ولا طعام إلى قطاع غزة، تقرير إخباري على موقع RT الإلكتروني، نشر في تاريخ 9/10/2023، شوهد في تاريخ 18/5/2025، على الرابط:
<https://arabic.rt.com/world/1501965->
7. لا اسم: رايتس ووتش: تصريحات غالانت عن الفلسطينيين «دعوة لارتكاب جرائم حرب»، تقرير إخباري على موقع Anadolu Ajansi الإلكتروني، نشر في تاريخ 10/10/2023، شوهد في تاريخ 17/5/2025، على الرابط:
[/https://www.aa.com.tr/ar](https://www.aa.com.tr/ar)
8. لا اسم: Blinken, in Israel, says he comes <not only as Secretary

- of State, but also as a Jew، موقع CNN الإلكتروني، نشر في تاريخ 20/10/2023، شوهد في تاريخ 20/5/2025، على الرابط:
<https://edition.cnn.com/202320/10/politics/blinden-israel-visit-jew/index.html>
9. لا اسم: مقابلة مع وزير الأمن القومي إيتمار بن غفير، موقع Israelhayom الإلكتروني، نشر في تاريخ 7/11/2023، شوهد في تاريخ 12/5/2025، على الرابط:
<https://www.israelhayom.co.il/news/politics/article/14662049>
10. لا اسم: Netanyahu: Israel is at war, will exact mighty vengeance، موقع The Jerusalem Post الإلكتروني، نشر في تاريخ 8/11/2023، شوهد في تاريخ 8/6/2025، على الرابط:
<https://www.jpost.com/israel-news/article-761746>
11. لا اسم: بليكن في حجه الـ 11 إلى إسرائيل في عام واحد... هل بوسعه الضغط على نتنياهو لوقف الحرب على غزة، موقع Euronews الإلكتروني، نشر في تاريخ 21/10/2024، شوهد في تاريخ 20/5/2025، على الرابط:
<https://arabic.euronews.com/202421/10/blinden-heads-to-the-middle-east-for-the-11th-time-since-the-gaza-war-but-truce-prospects>
12. لا اسم: عميحي إيلياهو الوزير الإسرائيلي الذي دعا لقصف غزة بقنبلة نووية، موقع الجزيرة الإلكتروني، نشر في تاريخ 24/1/2025، شوهد في تاريخ 12/6/2025، على الرابط:
<https://www.aljazeera.net/encyclopedia/2023/5/11>
13. لا اسم: بنيامين نتنياهو - خطاب دفاعاً عن قانون «الدولة القومية اليهودية»، موقع Times of Israel الإلكتروني، شوهد في تاريخ 22/5/2025، على الرابط:
<https://www.timesofisrael.com/netanyahu-says-passage-of-jewish->



/nation-state-law-is-a-defining-moment

14. لا اسم: نفتالي بينيت – حول يهودية الدولة والهوية الدينية، موقع Jerusalem

Post الإلكتروني، شوهده في تاريخ 12/5/2025، على الرابط:

<https://www.jpost.com/israel-news/politics-and-diplomacy/article-715018>

15. وتد، نضال محمد: إسرائيل ... من «جيش الشعب» إلى «جيش الرب»، موقع

العربي الجديد الإلكتروني، نشر في 20 سبتمبر 2014، شوهده في 13/6/2025،

على الرابط: <https://www.alaraby.co.uk>.

16. يوسي كلاين: محو حوارة عن وجه الأرض، موقع Maariv الإلكتروني، نشر

في تاريخ 1/3/2023، شوهده في تاريخ 28/5/2025، على الرابط:

<https://www.maariv.co.il/news/politics/Article-981548>

17. يوسي كلاين: لا ينبغي أن نكتفي بالترحيل – بل يجب تدمير البنى التحتية

لحياتهم حتى لا يتمكنوا من العودة أبداً، موقع Haaretz الإلكتروني، نشر في

تاريخ 6/11/2023، شوهده في تاريخ 12/5/2025، على الرابط:

<https://www.haaretz.co.il/opinions/202306-11/-ty-article-opinion/>

[premium/0000018c-2cfc-d61a-afed-bdffdf5d0000](https://www.haaretz.co.il/opinions/202306-11/-ty-article-opinion/premium/0000018c-2cfc-d61a-afed-bdffdf5d0000)

18. Haaretz.: **IDF censors officer for distributing incendiary religious pamphlets to troops**, Haaretz. 28 January 2009, retrived on June 1, 2025.

الإعلام وتغيير المعايير القِيَمِيَّة

دراسة في تأثير الخطاب الإعلامي على التحولات المجتمعية

حسّانة عدنان همدرد⁽¹⁾

إشراف الدكتور ساهر العنان⁽²⁾

ملخص البحث

يشكّل الإعلام في العصر الحديث أحد أبرز أدوات التأثير الثقافي والاجتماعي، إذ تجاوز دوره التقليدي في نقل المعلومات ليغدو فعلاً أساسياً وفاعلاً في تشكيل القيم والمعايير.

يتناول البحث دور الخطاب الإعلامي في تغيير المعايير القِيَمِيَّة للمجتمع، مركزاً على الآليات التي يستخدمها الإعلام لإعادة تشكيل المفاهيم الأخلاقية والسلوكية وإعادة صياغة الهوية الذاتية والقيمية، مستخدماً كافة الوسائل التكنولوجية المتاحة، لفرض واقع جديد يتضمّن الأهداف المؤسّسة سابقاً لضخّها في المجتمع، وبذلك تتجلّى العلاقة الوطيدة بين الإعلام والتحولات الاجتماعية، مستنداً إلى نماذج واقعية وتحليلية نقدية، كما يناقش تأثير العولمة الرقمية والمنصات الإعلامية الحديثة في تشكيل الوعي الجمعي.

(1) طالبة دكتوراه في جامعة آزاد الإسلامية، طهران - إيران، استراتيجيات التخطيط الثقافي.

(2) أستاذ دكتور متخصص في العلوم الإدارية والتخطيط الاستراتيجي؛ ومحاضر في عدّة جامعات عربية وأجنبية، منها الجامعة الأميركية في لوس أنجلوس - الولايات المتحدة الأميركية، الجامعة العربية في لبنان.



وتوصّل البحث الى تقديم رؤية نقدية حول أدوات التأثير الإعلامي ونتائجه على المنظومة القِيَمِيَّة، واقترح آليات متعدّدة لمواجهة هذا التأثير من خلال التربية الإعلامية ودعم الخطاب الإعلامي البديل وتعزيز وعي الجمهور الثقافي.

الكلمات المفتاحية: الإعلام، الخطاب الإعلامي، التحوّلات القِيَمِيَّة، الهوية الذاتية، العولمة الرقمية، الوعي الجمعي.

Research Abstract

In the modern era, media has emerged as one of the most powerful tools of cultural and social influence, surpassing its traditional role of merely transmitting information.

It has become a central force in shaping societal values and norms.

This study explores the role of media discourse in transforming value systems within society.

with a particular focus the mechanisms through which media reed fines moral and behavioral concepts and reshapes personal and cultural identity

Utilizing advanced technological tools, Media constructs a new reality that reflects pre-established agendas designed to influence collective consciousness.

The research highlights the strong interconnection between media and social tar formations by drawing on real life examples and critical analytical models.

It also addresses the impact of digital globalization and contemporary media plat forms in shaping public awareness.

Ultimately, the study presents a critical perspective on media influence and its consequences on the value system, proposing several strategies to counter these effects through media literacy, support for alternative media discourse, and the promotion of cultural awareness among the public.

Keywords: Media, Media discourse, Value transformation, Personal identity, Digital globalization, collective consciousness.

المقدمة

شهد العالم، في العقود الأخيرة، طفرة هائلة في وسائل الإعلام وتكنولوجيا الاتصال، ما أسهم في تحويل الإعلام الى القوة المؤثرة الأولى في تشكيل الوعي الاجتماعي والثقافي. وفي العصر الراهن أصبح جزءاً لا يتجزأ من الحياة اليومية، وأصبح منظومة ثقافية قائمة بذاتها تنتج المعاني وتعيد تشكيل الرموز والقيم داخل المجتمع.

من هنا بدأت خطورة هذه الظاهرة في الإعلام، بأنه لم يعد أداة لانعكاس الصورة أو نقل المعلومة فحسب، بل يعيد تشكيلها وتقديمها ضمن قوالب معرفية وتفسيرية تتضمن رؤية أيديولوجية، ما يجعل من الخطاب الإعلامي عاملاً حاسماً في صياغة وعي الأفراد وتوجيه سلوكهم. إذ ما عاد السؤال المطروح ماذا ينقل الإعلام؟ بل أصبح كيف يعاد تشكيل الواقع من خلال الإعلام؟

لذا وبناءً على هذا التحول الإعلامي، أصبح لا بد من مراجعة نقدية للخطاب الذي يقدمه⁽¹⁾.

فالمجتمعات لا تستقبل المحتوى الإعلامي فقط، إنما تبني عليه تصوراتها وهويتها، بناءً على ما يُعرض ويُكرّر ويُعاد إنتاجه عبر الوسائط. لذلك أضحي الإعلام بمثابة بوصلة قيمية تقود توجهات المجتمع وتعيد تشكيلها، لا من خلال التلقين المباشر بالضرورة، بل عبر آليات غير مرئية تعتمد على الإيحاء، والتكرار وتطبيع السلوكات بشكل تدريجي.

من هنا تسعى الدراسة إلى إبراز أهمية الخطاب الإعلامي بوصفه وسيلة لإعادة

(1) أحمد زيدان: الهوية والقيم في المجتمعات العربية، دار النهضة العربية، بيروت، 2022، ص 45.



إنتاج المعايير القِيَمِيَّة داخل المجتمعات المعاصرة، وآلية مواجهة هذه التحوّلات القِيَمِيَّة في هذا الخطاب، وإيجاد الحلول الناجعة للوصول إلى مواجهة هذه الظواهر أو تحويلها إلى مصادر إيجابية.

الإشكالية

تشهد المجتمعات تحوّلات عميقة في بنيتها القِيَمِيَّة نتيجة التعرّض الكثيف والمستمرّ للمضامين الإعلامية، بما في ذلك المواد الإخبارية والإعلانات والمسلسلات والمحتوى الرقمي والتفاعلي.

وتكمن الإشكالية في قدرة الإعلام على إعادة تشكيل منظومة القِيَم من خلال تقنيات التأطير والترميز وإعادة المستمّرّة لمضامين ثقافيّة مغايرة، ما يؤدي إلى تبدّل تدريجي في القِيَم المجتمعيّة.

وهنا يُطرح السؤال الأساس:

إلى أي مدى يؤثّر الخطاب الإعلامي في تغيير المعايير القِيَمِيَّة داخل المجتمعات، وكيف يُعاد تشكيل هويّتها؟ وكيف يمكننا مواجهة تحوّلاتها في الخطاب الإعلامي؟

المنهج

اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، الذي يقوم على تحليل محتوى الخطاب الإعلامي ودراسة نماذج إعلاميّة متنوّعة، مستعينة بالدراسات والنظريّات الإعلاميّة والثقافية المعاصرة لفهم أعمق لتأثير الإعلام على القِيَم والهوية.

أوّلاً. الإعلام وتحوّلات القِيَم في المجتمعات المعاصرة

تشكّل القيم الاجتماعية أحد الركائز الأساس في بنية المجتمعات، لأنها تحدّد ملامح الهوية وتوجّه السلوك، غير إنّ هذه القِيَم ليست ثابتة، فهي تتأثّر بالثقافة

والتاريخ، وتخضع للتحوّل تبعاً للتفاعلات التكنولوجية والحضارية والتطوّر بشكل عام.

ومن ضمن هذه التغيّرات؛ برز الإعلام قوّة بنيويّة تعيد تشكيل الوعي الجمعي وترتيب سلّم الأولويات القيّمية. لذا أصبح بمختلف منصّاته التقليدية والرقميّة شريكاً مباشراً في صناعة الثقافة والتأثير على السلوك العام، ومنافساً للمؤسّسات المرجعيّة والديّنية، فكان لا بدّ من استكشاف ملامح التحوّل القيّمي في المجتمعات المعاصرة تحت تأثير الإعلام من خلال عدة عناصر.

أ. الإعلام فاعل رئيس في إعادة تشكيل الوعي القيّمي

شهد العالم المعاصر تغيّرات جوهرية في منظومة القيم الاجتماعية والثقافية، وكان الإعلام في مقدّمة العوامل التي أسهمت في توجيه هذه التحوّلات. وأحدثت الثورة الإعلامية تحوّلاً بنيوياً في مفهوم القيم والمعايير السلوكيّة، إذ أصبح الإعلام أداة لإعادة إنتاج الواقع وتمثيله، مزيلاً عنه صفة الناقل، بل أصبح هو نفسه صانع المحتوى وفاق نماذج رمزية وثقافية جديدة. فإن «الإعلام اليوم لا يعكس الواقع فقط، بل يعيد إنتاجه وفق منظومة رمزية وثقافية تفرض تمثيلات جديدة للذات والآخر»⁽¹⁾.

وهذا التأثير لا ينحصر في المحتوى فقط، بل يمتدّ إلى البنية الإدراكية للمتلقي، حيث تشكّل نظره إلى ذاته ومجتمعه من خلال وسائط الإعلام الحديثة.

من هنا نلاحظ أنّ تجلّيات فعالية الإعلام في إعادة تشكيل الوعي القيّمي تكمن من خلال قدرته على بناء الواقع الرمزي، لا عبر فرض مباشر أو خطاب سلطوي، بل عبر آليات ناعمة.

فالإعلام يعيد تشكيل الصورة وتقديمها، لخدمة توجّهات معيّنة أو ترويج لأنماط

(1) عبد الرحمن عزي: نظريات الإعلام المعاصر، دار أسامة، عمّان - الأردن، ط 1، 2009، ص 45.



سلوكية وثقافية قد تتحوّل بمرور الوقت إلى أعراف جديدة، فيتلقى الجمهور المضامين الإعلامية بشكل غير محسوس لتصبح حقائق يومية بديهية دون تفكير نقدي، ما يفضي تدريجياً إلى تغيير التصوّرات القديمة .

ويكمن الخطر في أنّ هذا التحوّل القِيَمِي، غالباً ما يكون مقنّعاً بعبارات الحداثة والانفتاح والحرية، في حين أنّ المضمون قد يشتمل على إعادة الهندسة المفاهيمية الشاملة للهوية.

من هنا تبرز أهمية إدراك البنية العميقة للخطاب الإعلامي وآثاره غير المرئية في ظلّ غياب البدائل القِيَمِيَّة الفاعلة.

ب. من القيم المحليّة إلى العولمة الرمزية

مع بروز العولمة الإعلامية؛ بدأت القيم تنتقل من أسسها المحليّة إلى رحاب الفضاءات العالمية المفتوحة، ما أدّى إلى تعارض بين المعتقد والموروث الثقافي من جهة، وبين القيم المستوردة من جهة أخرى، بخاصّة تلك المتضمّنة أفكاراً ومفاهيم غربية. فالإعلام الغربي «يسوّق القيم الليبرالية عبر قوالب ناعمة وجذابة، يختلط فيها الترفيه بالأيديولوجيا»⁽¹⁾. ويؤدّي هذا الأسلوب إلى نوع من «الاختراق الثقافي الناعم»⁽²⁾، الذي يستبطن نماذج الحياة الغربية ضمناً دون مقاومة مباشرة من المتلقّي.

وكان «جوزيف س. ناي» قد وضع منهجاً في كتابه «القوة الناعمة»، لتسير وفاقه الولايات المتحدة المتحدة الأميركية، من أجل احتلال عقول الشعوب، لا سيّما الشباب منهم، بعيداً من الصخب العسكري الذي لم يأتِ بنتائج إيجابية واحتلالية كما ترغب الدولة الأميركية، ويؤكد على أن القوة الناعمة «ليست ضعفاً، بل هي شكل

(1) زهير اندراوس: الإعلام والهيمنة الثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2003، ص 88.
(2) تأثير خفي أو تدريجي لثقافة أو منظومة قيمية معينة على ثقافة أخرى، بهدف تغيير أو زعزعة ثوابتها عبر الإعلام.

من أشكال القوة، والفشل في دمجها باستراتيجيتنا الوطنية غلطة خطيرة⁽¹⁾. وقد بين من أهداف الإعلام الموجّه إلى مجتمعاتنا العربية والإسلامية، والتفكير في الشباب الإيرانيين «وهم يتفرّجون جلسة على أشرطة الفيديو الأميركية الممنوعة وما تذيعه تلفزيونات الأقمار الصناعية في داخل خصوصيات بيوتهم، فهذه كلّها أمثلة من قوة أميركا الناعمة»⁽²⁾.

ج. الإعلام الرقمي وتسريع التحوّلات القِيَمِيّة

أدّى ظهور الكثير من شبكات التواصل الاجتماعي إلى تسريع وتيرة التحوّلات القِيَمِيّة، بل وخلخلة المرجعيّات التقليديّة التي تضبط سلوك الأفراد. ووفقاً لما ذكره «مصطفى حجازي»، فإن «منصّات الإعلام الاجتماعي أحدثت قطيعة معرفيّة مع المرجعيّات القِيَمِيّة التقليديّة، ممّا أدّى إلى ظهور أجيال تتبنى أنماطاً قِيَمِيّة هجينة وغير مستقرة»⁽³⁾.

فالفرد اليوم يكتسب قِيَمَه من خلال الاستهلاك اليومي والتعايش الروتيني مع الصور والرموز، وليس من خلال التربية أو المؤسّسة التعليميّة أو الدينيّة.

إن افتتاح منصّات التواصل الاجتماعي، سواء كانت داخلية ومحليّة، أم كانت خارجية، تشكل نقطة تحوّل في مسار العلاقات الاجتماعية، وهي ما تضفي مفاهيمًا سلوكيّة مختلفة، من خلال تعدّدية التواصل ونقل ثقافات نظرية وعملية إلى المجتمع، ومن أبرز هذه المنصات الفاييس بوك والواتس أب والتلغرام والانسّغرام وغيرها، التي لم يكن هدف إنشائها علمي بحث، إنما دخلت إليه العمليات الربحيّة والتجاريّة،

(1) جوزيف س. ناي: القوة الناعمة، وسيلة النجاح في السياسة الدولية، نقله إلى العربية د. محمد توفيق الجبرمي، تقديم د. عبد العزيز عبد الرحمن الثنيان، نشر العبيكان للنشر، الرياض - السعودية، ط 3، 1438هـ/ 2017م، ص 12.

(2) المرجع نفسه، المكان نفسه.

(3) مصطفى حجازي: الإنسان المهدور، دراسة تحليلية نفسية اجتماعية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 2006، ص 201.



واستُغلّت لنشر المفاهيم الثقافية والاجتماعية، على غرار ما هو منشور حول الحريات الخاصة والعامة، لا سيّما في مسألة حرية المرأة وتحريرها من القيود الاجتماعية. كما أنها استُغلّت لأغراض أمنية وعسكرية، ضمن ما يُعرف بالحرب السيبرانية وهندسة الرأي العام.

فعلى سبيل المثال أظهرت تقارير منشورة أنّ شركة «كامبريدج أناليتيكا» البريطانية استخدمت بيانات ملايين المستخدمين من فايسبوك دون علمهم للتأثير على نتائج الانتخابات الأميركية في العام 2016، من خلال حملات دعائية موجهة، تخاطب توجهاتهم القيمية والعاطفية بهدف التأثير في قرارهم السياسي.

إن هذا التحوّل الرقمي المتسارع يجعل من الضروري أن يُنظر إلى هذه المنصات لا مجرد أدوات تكنولوجيا، بل فاعلين ثقافيين وسياسيين وأمنيين لهم دور مركزي في بناء الوعي وتوجيه الرأي العام، وإعادة صياغة منظومة القيم داخل المجتمعات الحديثة.

د. البرامج الترفيهية وتطبيع النماذج القيمية الجديدة

لو أردنا التدقيق في كافة المعطيات المحيطة لوجدنا أنّ «التطبيع الإعلامي»⁽¹⁾، هو من أخطر آليات التأثير القيمي المعاصر، والذي يتمّ غالباً عبر الدراما والبرامج والإعلانات وحتى الألعاب. وتوضّح «فاطمة المرينسي» هذه الظاهرة بقولها إنّ «الإعلام لا يروّج فقط صورة المرأة، بل يروّج نموذجاً ثقافياً متكاملاً، ويتحدّى أنظمة القيم التقليدية ويربك التوازنات الثقافية»⁽²⁾.

ومن خلال التكرار والإضاعة والإبداع والإيهام البصري، تتحوّل القيم المعروضة إلى نماذج واقعية يجب محاكاتها، حتى وإن تعارضت مع البنية الثقافية للمجتمع.

(1) توظيف الوسائل الإعلامية في الترويج للتعايش مع كيان أو فكرة معينة، ومحاولة إضفاء الشرعية عليها في الوعي الجمعي، وذلك عبر تقديمها بصورة طبيعية ومقبولة.

(2) فاطمة المرينسي: الحريم السياسي، النبي والنساء، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 2005، ص 115.

لقد أصبحت البرامج الترفيهية بما تحمله من محتوى درامي أو واقعي، أداة فعالة لتطبيع نماذج قيمية جديدة، تُعرض بطريقة جاذبة، ولم يعد الأمر مقتصرًا على الإعلام الغربي، بل امتدَّ إلى الإعلام العربي، لا سيَّما في بعض القنوات اللبنانية التي باتت تعرض مسلسلات تنقل القوالب الغربية، وتتضمن محتويات تتنافى مع القيم الأخلاقية والدينية في المجتمعات العربية، مثل المسلسلات التي تحمل تسميات إباحية وإيحاءات جنسية عنوانًا ومضمونًا مثل «الحب لا يعرف القيود»، و «الحرية في الاختيار»، متجاهلة البنية الأخلاقية والدينية، فمسلسل «الخطايا الكبرى» الذي عرض على شاشة الـ «LBC»، في العام 2023، عرض قصة حب بين إخوة في التبني على أنها علاقة إنسانية ووجدانية.

إنَّ خطورة هذا النمط من التطبيع تكمن في قدرته على التسلُّل غير المرئي الى الوعي الجمعي حيث يقدِّم العلاقات غير الشرعية وكأنها حق طبيعي.

هـ. إعادة تعريف الطبيعي والمنحرف في الخطاب الإعلامي

يمارس الإعلام المعولم عملية إعادة تعريف مستمرة لما هو طبيعي وغير طبيعي، انطلاقًا من المرجعيَّات الأخلاقية والدينية والاجتماعية المستقرَّة، خصوصًا تلك التي تستمدُّ تصوُّرها عن الطبيعة الإنسانية من الشرائع السماوية والتقاليد الثقافية المتوارثة.

فالمفاهيم التي كانت تعدُّ حتى عهد قريب من المحرِّمات، مثل العلاقات الجنسية خارج إطار الزواج، أو المثلية، يجري تصويرها إعلاميًا على أنَّها شكل من أشكال التحرُّر الشخصي والهوية الفردية، وليست انحرافًا عن الدين والفطرة.

فالإعلام «أصبح أداة لإعادة تشكيل ما يُعتبر طبيعيًا أو منحرفًا، من خلال إعادة إنتاج المفاهيم في إطار نماذج عالمية»⁽¹⁾. وهذا ما يعكس خطورة الإعلام بوصفه فاعلاً ثقافيًا يمارس الهيمنة دون استخدام أدوات مباشرة يمكن التوقُّف عندها كأدوات محسوسة.

(1) حسن أوريد: أفول الغرب، دار الفنك، الدار البيضاء - المغرب، ط 1، 2010، ص 173.



و. تسهيل القيم وتحوّلها الى رموز إستهلاكيّة

تحدّث المفكّر الإيطالي «ألبرتو ميلوتشي» عن ظاهرة «تسهيل المعنى»⁽¹⁾، التي تصاحب الخطاب الإعلامي، حيث لم تعد القِيم تُنقل بالتقاليد أو التربية، بل عبر تمثيلات عابرة من خلال الوسائط فيقول إن «القِيم لم تعد تُنقل من جيل الى آخر عبر التقاليد، بل عبر إعادة بناء مستمرة بفعل تدفق الرموز الإعلامية»⁽²⁾.

وهكذا يصبح المعنى القِيمِي نفسه عرضة للتغيير السريع، وفق متطلبات السوق الثقافيّة والإعلامية دون ثبات أو مرجعيّة واضحة.

ويُتّضح من خلال كل ما ذكرناه؛ أنّ الإعلام في المجتمعات الحديثة لم يعد أداة محايدة لنقل المعلومات أو تسليّة الجماهير وإدخال البهجة، بل أصبح قوّة رمزيّة تمارس سلطتها بشكل ممنهج عبر خطّة هدفها تشكيل وعي جديد وإعادة بناء القيم. وهذا ما يسمى «الهندسة الثقافيّة»⁽³⁾، وغالبًا ما تكون هادئة وتمارس عبر وسائط ناعمة تُدخل القِيم الجديدة دون إعلان صريح، ما يصعب مقاومتها أو تفكيكها، فعلى سبيل المثال لا الحصر، تحوّلت قيمة النجاح الشخصي في كثير من الإعلانات المصرفيّة أو التدريبيّة على أنها نتيجة حتميّة لاستخدام بطاقة ائتمان معيّنة أو الالتحاق بدورة مدفوعة، وهذا ما يحوّل النجاح إلى منتج. كذلك قيمة الحرّيّة الفردية، فكثير من العلامات التجارية تستخدم شعار «كن أنت» أو «حرّر نفسك» لتسويق العطور أو الأزياء، ما يفرغ الحرّيّة من مضمونها السياسي والأخلاقي والديني، ويحصرها في حرّيّة الاستهلاك والاختيار السطحي.

وهنا تكمن الخطورة؛ بأن هذا التحوّل لا يستند إلى رؤية أخلاقيّة واضحة، بل إلى أهداف غير معلنة ومتطلّبات استهلاكيّة وأجندات العولمة الثقافيّة.

(1) عملية إذابة الثوابت والقيم المستقرّة في الخطاب الإعلامي أو الثقافي، حيث يتم إعادة تشكيلها بشكل مرّن وضبابي يفقد للثبات، لتسهيل قبولها.

(2) Alberto Melucci: *Nomads of the present; social movements and individual needs in contemporary society*, London: Mutchin son radius, 1989, p 67.

(3) عمليات صناعة وتوجيه الثقافة عبر وسائل متعدّدة لتحقيق أهداف محدّدة.

ثانيًا. آليات الخطاب الإعلامي في تحويل القيم

في ظل التكنولوجيا التي نعيشها في عصرنا الحديث؛ أصبح الخطاب الإعلامي يمتلك الكثير من الآليات المتطورة التي تمكنه من التأثير في البنى القِيَمية للمجتمعات المعاصرة، وذلك عبر أنماط تواصلية واستراتيجية رمزية توجه الوعي الجماعي، وتعيد تشكيل ما هو مقبول أو مرفوض. وفيما يلي أهم الآليات التي يعتمدها الإعلام في عملية تحويل القيم.

أ. التأطير الإعلامي وإعادة تشكيل المعنى

التأطير الإعلامي هو أداة لإعادة تشكيل المعنى وفاق رؤى محددة، حيث لا تُقدّم المعلومة بشكل محايد، بل ضمن إطار يحمل شحنة أيديولوجية، يعرفه «غوران ثيربورن» بأن «الإعلام لا ينقل فقط ما يحدث، بل يخبرنا كيف ينبغي أن نشعر تجاه ما يحدث»⁽¹⁾.

فعلى سبيل المثال؛ يمكن تأطير حدث أمني منفلت، أو حدث اجتماعي منفلت، على أنه حرية تعبير أو في سياق حماية الحريات؛ في حين يتم تقديم فعل آخر غير مخالف للقيم، بل هو محافظ، على أنه رجعي وقمعي. وهذا ما نشهده من خلال ظاهرة التمثيل الإعلامي والتلفزيوني، في أغلب إنتاجه الفكري والفني والصوري. على سبيل المثال، الأفلام الأميركية التي تعتمد على تقديم صورة عن المجتمعات العربية والإسلامية، إذ إنها تُظهر فيها ملامح البؤس والتخلف، في حين تعطي صورة نمطية متطورة عن المجتمع الغربي. هذا أيضًا ما تقدّمه بعض الأفلام الأخرى عن القوة الأميركية ودفاعها عن الحق والمبادئ، مقابل صورة الغطرسة ونكران الحق والمظلومية للمرأة والطفل. وهذا منافٍ تمامًا للحقيقة، إنما هي صورة مقلوبة ومناقضة للواقع. ومن هذه الأعمال على سبيل المثال فيلم «The Dictator»، الذي يقدم

(1) Goran therbon: *The ideology of power and the power of ideology*, London: verso, 1980, p 23 .



شخصية ديكتاتور عربي بشكل كاريكاتوري يجمع بين التخلف السياسي والانحراف الأخلاقي في إسقاط مباشر على المجتمعات العربيّة.

ب. التكرار والإلحاح أداة للتطبيع القِيَمِي

يعدّ التكرار من أهمّ الأدوات التي ترسخ الرسائل الإعلامية في ذهن المتلقّي، لأنّ كل القِيَم المعروضة تصبح طبيعية ومألوفة بعد كمّ التكرار.

ووفق ما ذكره «بيير بورديو»، إنّ «الرسالة المتكرّرة في الخطاب الإعلامي تؤدي إلى قبول غير واع بها، لأن تكرارها يحولها إلى حقيقة اجتماعية»⁽¹⁾.

إذاً؛ فالإعلام الحديث يعتمد على التكرار والإلحاح لتطبيع أنماط قِيَمِيَّة جديدة داخل وعي المتلقّي. إذ يؤديّ عرض الفكرة ذاتها، حتى وإن كانت صادمة أخلاقياً، بصورة متكرّرة إلى اعتياد الجمهور عليها تدريجياً، فينتقل من الرفض إلى التقبّل دون وعي مباشر، هذا ما يُعرف في علم النفس بتأثير التعويد. ويتجلّى ذلك في تكرار مشاهد العلاقات غير الشرعيّة في العديد من المسلسلات كمسلسل «صالون زهرة» اللبناني، الذي دمج مواضيع الزنا والعلاقات خارج إطار الزواج، في قالب درامي ما ساهم في جعلها تبدو مقبولة في الوعي الجمعي .

بهذا المعنى؛ يصبح الخطاب الإعلامي وسيلة لتطبيع القِيَم المستحدثة، لا عن طريق الإقناع العقلي، بل عبر التكرار الشعوري اللاواعي.

ج. اللغة الرمزيّة والإيحائيّة في تشكيل التقبّل القِيَمِي

تعتمد وسائل الإعلام على لغة رمزيّة مشحونة بالإيحاءات البصريّة واللفظيّة، والتي تخلق ارتباطات نفسيّة، إيجابية أو سلبية، بالقِيَم المعروضة، ويؤكّد «رولان بارت» هذه النقطة بقوله إنّ «الرموز البصريّة لا تنقل المعنى فقط، بل تصنعه عبر العلاقات

(1) بيير بورديو: التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، دار النهار، بيروت، ط 1، 1996، ص 45.

النفسية التي تربط الصورة بالمستقبل القيمي للمتلقي»⁽¹⁾.

فطريقة تقديم مشهد أو اختيار زاوية تصوير أو موسيقى خلفية، كلّها تسهم في تحديد الموقف القيمي من المحتوى. وهذا ما نراه في العديد من الأفلام السينمائية، وبعض البرامج التلفزيونية، أو حتى من خلال بعض العبارات الاجتماعية.

د. الترفيه حامل خفي للقيم

تعدّ البرامج الترفيهية والدراما، من أكثر الوسائل فعالية في تمرير الرسائل القيميّة دون مقاومة، إذ يتمّ استهلاكها دون الحذر من مضامينها، وتقول «نعمة يوسف سلامة» في ذلك، إن «الدراما لا تعكس الواقع فقط، بل تبنيه من جديد عبر انتقاء النماذج وتكرارها بشكل يجعلها مرجعية قيمية للمتلقي»⁽²⁾. فمن خلال النماذج التي تقدّم في الأعمال الفنية، تُرسّخ سلوكيات وأفكار تصبح لاحقاً مرجعية لدى شرائح واسعة من الجمهور.

فعلى سبيل المثال، حين الدفاع عن فكرة عقوق الوالدين، أو زنا، أو خيانة زوجية، أو تقديم فكرة دهاء وذكاء ضمن قالب احتيال، أو تحرير المرأة وعملها في أماكن مشبوهة، في فيلم أو مسلسل تلفزيوني، أو حتى عبر طرحها عبر وسائل التواصل، فإننا نجد الكثيرين ممّن يدافعون عن النتيجة، أو من يرون في ذلك حقاً مكتسباً دون الالتفات إلى الأصل القيمي أو التعاليم الإلهية أو حتى العادات والتقاليد الشريفة التي يتّسم بها مجتمعنا. إنما تقودنا تلك الأفكار المطروحة إلى حالة من نكران الذات والانصياع إلى التطوّر الإعلامي والتفكيري.

هـ. صناعة القدوة الإعلامية وإعادة بناء النموذج القيمي

يؤدّي الإعلام دوراً كبيراً في صناعة النجوم والرموز والقدوات الاجتماعية، ما يؤدّي إلى إعادة تشكيل النموذج القيمي. فقد لاحظ «زيجمونت باومان» أن «النجومية

(1) رولان بارت: بلاغة الصورة، ترجمة سعيد بنكراد، دار توبقال، الدار البيضاء - المغرب، ط 1، 1998، ص 74.

(2) نعمة يوسف سلامة: الإعلام والمجتمع، دار الفكر، القاهرة - مصر، ط 1، 2012، ص 74.



الإعلاميَّة أصبحت أداة لرسم خرائط القِيَم حيث ينجذب الناس لا إلى الفضيلة بل إلى الشهرة ذاتها⁽¹⁾، وبهذا تصبح القِيَم مرتبطة بالشهرة لا بالأخلاق.

والتعلُّم يأتي من التصرُّف الفردي للمشهور لا من القِيَم، ويجري الانزياح عن معيار الصواب والشائع، والصح والخطأ، ضمن ما هو صحيح فعلاً وما هو مقبول، بمنطق المشاهير.

ونحن نرى اليوم سلوكات المشاهير تسير في المجتمع كالنار في الهشيم، وتصبح معياراً اجتماعياً وسياسياً وثقافياً وفكرياً، حتى وإن كان النجم الإعلامي فاقد الأهلية الاجتماعية أو العلميَّة أو الثقافيَّة، ولكن لمجرّد وقوفه على مسرح الشهرة، يعطي مواعظ بما يفقده أحياناً. في الوقت الذي نبتعد فيه فعلياً عن من هم في موقع التعليم والإرشاد النفسي الفعلي والقولي، كالمراجع والمفكرين.

و. استخدام المفاهيم الفضفاضة والمصطلحات المزدوجة

تُستخدم مصطلحات فضفاضة مثل الحرية والاختلاف والانفتاح والرؤى المستقبلية، في سياقات دعائية، دون ضبط معرفي أو أخلاقي، ما يؤدي إلى تحويل القِيَم إلى أدوات لخدمة أجندات خفية، ويقول «جورج أورويل»، إنه «حين تفقد الكلمات معناها الحقيقي، تصبح أداة لخداع الوعي، لا لتحريره»⁽²⁾. فتحت شعار الحرية، قد تمرر مظاهر سلوكية تقوّض القِيَم المجتمعية دون أن تواجه مقاومة مفاهيمية أو أخلاقية.

إن آليات الخطاب الإعلامي في تحويل القِيَم، لا تقوم على المواجهة المباشرة مع القِيَم السائدة، بل تعتمد على الإحلال التدريجي، وتطويع الوجدان وإعادة تأطير المعنى، وهي بذلك تشكّل نوعاً من الهيمنة الثقافية الناعمة التي يصعب اكتشافها أو

(1) Zygmunt Bauman: **Consuming life**, Cambridge polity press, 2007, p 78.

(2) George Orwell: **Politics and the English language**, London, penguin books, 1946, p 6.

التصدّي لها. وما لم تتوفر وسائل نقدية وواعية لهذه الآليات فإن المجتمعات ستشهد مزيداً من التآكل القيمي لصالح منظومات سائلة تشكّل من خارجها.

ثالثاً. الهوية القيميّة للشباب في ظلّ الخطاب الإعلامي

يمثّل الشباب الفئة الأكثر انخراطاً وتعرّضاً للخطاب الإعلامي المعاصر، خصوصاً في ظلّ سيطرة الوسائط الرقمية والمنصات التفاعلية التي تتّجه إلى مخاطبة الحسّ والانفعالات والاهتمامات اليومية.

فعلى سبيل المثال؛ كتب «حسناوي بوطورة» أن «من أهم الوسائط المؤثرة على قيمّ الرأسمال الاجتماعي لدى الشباب الجزائري كل من الفايسبوك والتيك توك والانستغرام، حيث ساهمت هذه الوسائط في تغيير شبكة العلاقات الاجتماعية لدى الشباب الجزائري بشكل أكثر حداثة ورقمية»⁽¹⁾. كما أكّدت «كريمة كربية» أن «الإعلام الجديد ينتج هويّات افتراضية متلوّنة تتقمّص العديد من الذوات، ممّا يؤدّي إلى قلق الانتماء إلى جماعة ثابتة المعالم وواضحة المرجعيّات»⁽²⁾.

ومن هنا يظهر؛ أنّه مع هذا التفاعل المستمرّ، تتعرّض الهوية القيميّة لدى الشباب لتغيّرات تدريجيّة عميقة في بنيتها الداخلية، سواءً على صعيد المرجعيّات أو التصورات أو المواقف.

أ. الهوية القيميّة ومعناها في السياق المعاصر

تعرّف الهوية القيميّة بأنها «المجموعة المركزية من المبادئ الأخلاقية والسلوكيّة التي تحدّد توجهات الفرد، وتؤثّر في تفاعلاته مع ذاته ومحيطه ومجتمعه»⁽³⁾. وتعدّ

(1) للمزيد انظر: حسناوي بوطورة: الإعلام وتشكيل الوعي القيمي، مقاربة سوسيولوجية، المركز الجامعي، مغنية-الجزائر، المجلد 10، العدد 1، 2023، ص 123 - 139.

(2) للمزيد انظر: كريمة كربية: التمثلات القيميّة في وسائل الإعلام بين التأثير والرفض، مجلة الفن والعلوم الاجتماعية، جامعة سيدي بلعاس - الجزائر، المجلد 12، العدد 3، 2022، ص 85-96.

(3) عبدالله حسن: الإعلام والهوية الثقافية، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 2014، ص 34.



هذه الهوية جزءاً من البناء الاجتماعي والثقافي الذي ينشأ عبر التربية والدين والتعليم، والعلاقات الاجتماعية.

وقد أكد «أسامة عبد الرحيم علي» أن «البيئة الرقمية أوجدت إشكاليات أخلاقية جديدة في الدعوة، مما يستدعي التذكير بالأسس والضوابط الأخلاقية التي تحكم العمل الدعوي وتساعد الدعوة على الالتزام بالمنهج الإسلامي الصحيح»⁽¹⁾. وهذا يندرج على كافة الديانات الأخرى.

غير أن الإعلام بوصفه سلطة رمزية جديدة، أصبح منافساً قوياً لهذه المؤسسات، بل وغالباً ما يتجاوزها، تأثيراً في تشكّل المفاهيم الذاتية والمرجعيات السلوكية للشباب.

ب. الخطاب الإعلامي وإعادة تشكيل القيم الشبابية

يتّجه الخطاب الإعلامي إلى تقديم نماذج جاهزة للشخصية الناجحة، والمتفوّقة الجذابة، والمتمرّدة أحياناً، ما يؤدّي إلى إعادة تعريف مفاهيم الهوية لدى الشباب. فمثلاً يقدّم الاستهلاك كمؤشر للنجاح، والتحرّر الفردي كقيمة مطلقة، والانفصال عن الدين والأسرة والجسد الثابت، أنوثة أو ذكورة، كعلامة النضج والحرية.

وقد أشار «مانويل كاستلز» إلى هذه الظاهرة بقوله إن «الهوية أصبحت تُبنى اليوم في ظلّ الفضاء الإعلامي، لا من خلال الروابط الاجتماعية التقليدية»⁽²⁾.

وهذا التحوّل يفتح الباب أمام عدّة احتمالات، من ضمنها إعادة هندسة الوعي والانتماء القومي والقيمي على نحو غير مسبوق.

(1) للمزيد انظر: أسامة عبد الرحيم علي: الخطاب الإعلامي والهوية القيمية لدى الشباب العربي، مجلة المركز الديمقراطي العربي، برلين-ألمانيا، المجلد 2، العدد 1، 2023، ص 71-78.

(2) Castells Manuel: *the power of identity*, oxford: Blackwell, 1997, p 22.

ج. مظاهر التأثير الإعلامي على القيم الشبابية

من أبرز مظاهر التأثير التي يرصدها الباحثون:

- تفكيك سلطة المرجعية الدينية والأسرية: وقد يتجه بعض الناس إلى التفكك الاجتماعي بسبب التأثير الإعلامي، حيث «يظهر الإعلام بديلاً مرجعياً يقدم إجابات سريعة وسهلة ومغرية على الأسئلة الوجودية والأخلاقية»⁽¹⁾.
- إعادة صياغة مفاهيم الجندر والهوية الجنسية: من خلال كل ما نراه مجتمعياً من أفكار التحرر وتحقيق الذات «من خلال الخطاب المرئي في المسلسلات والإعلانات والمحتوى الرقمي، مما يؤدي إلى نوع من النسبية القيمة في قضايا كانت محسومة سابقاً»⁽²⁾.
- تعميم النماذج الاستهلاكية كقيم حياتية: في هذا الإطار يعمل الخطاب الإعلامي على ترسيخ النموذج الاستهلاكي كمعيار للقيمة والنجاح، وتصبح «الهوية مرتبطة بالماركة والظهور والبروز عبر المنصات»⁽³⁾.
- التسطيح المعرفي والتمرد على النمط التقليدي من المتلقي: في ظل هيمنة الإعلام الرقمي؛ لم يقتصر التغيير على المحتوى القيمي فحسب، بل طال أيضاً شكل التلقي ذاته، حيث بات المتلقي أكثر ميلاً إلى السهولة والتسويق، ما مهد لظهور أنماط جديدة من الخطاب يقوم على التسطيح والاختزال، حيث «يتجه الخطاب إلى الاختزال والتأثير السريع، بدل البناء العميق مما يؤدي إلى ضعف التحليل وتقبل التناقضات»⁽⁴⁾.

(1) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة - مصر، ط 1، 2002، ص 89.

(2) ليلي زروقي: الهوية الإعلامية في زمن العولمة، دار الحكمة، الجزائر، ط 1، 2018، ص 112.

(3) سوزان سونتاغ: حول الفوتوغرافيا، نيويورك، الولايات المتحدة، بيكادور، ط 1، 1977، ص 51.

(4) David Bucking: **Media Education; Literacy, learning and Contemporary culture**, London polity press, 2003, p 65.



د. الشباب بين التفاعل والاغتراب والثبات القيمي

هذا التعارض بين الخطاب الإعلامي المتحرّر والخطابات المرجعية التي قد تبدو تقليدية، يضع الشباب أما حالة من الازدواج القيمي حيث يؤكد «إسماعيل بن عليّة» أن «تكنولوجيا الإعلام تلعب دوراً محورياً في خرق الهوية، وتروج منهجياً لتبعية ثقافية تتنافى مع قيمنا المتجذّرة، ممّا يضع الشباب على المحكّ بين جدليّات التمسك والتفكك»⁽¹⁾.

وأيضاً؛ يقول «إريك فروم»، إنه «حينما يُحرم الإنسان من الانتماء لقيم واضحة، فإنه يلجأ إلى التماهي مع الصور الجاهزة التي تمنحه وهم القوة والهوية»⁽²⁾.

ويعيش الشباب اليوم بين تيارين متضادّين من جهة الخطاب الإعلامي المتحرّر الذي يروج للفردانية والاستهلاكية والعولمة، ومن جهة أخرى خطابات مرجعية تقليدية، دينية وثقافية، تدعو إلى الالتزام والثبات على الهوية.

هذا التعارض الحادّ لا يمرّ دون أثر، إذ يدفع الكثير من الشباب إلى الوقوع في حالة ازدواج قيمي تؤدي غالباً إلى أحد ثلاثة احتمالات: إما الانحراف في مسارات التمرد والتفكك؛ أو الانغلاق نتيجة الصدمة الثقافية والانكفاء والتقوقع داخل قوالب دفاعية خشنة ترفض الانفتاح كلياً؛ أو احتمال ثالث لا يمكن تجاهله، الوعي والتمسك بالمرجعية المتماسكة التي تمكّنه من التفاعل النقدي مع الرسائل الإعلامية دون الانجراف وراءها أو الانغلاق تجاهها. وتدلل الدراسات الميدانية في المجتمعات الدينية ومنها المجتمع الشيعي، على بروز هذا النمط من الشباب الذي يتصدّى رغم كمّ الضخ الإعلامي المركّب، ويبدى وعياً نقدياً وقدرة على المواءمة بين الأصالة والانفتاح، دون التفريط بالقيم المرجعية التي تشكّل هويته الأساس.

(1) للمزيد انظر: اسماعيل بن عليّة: التمكين الاجتماعي في ظل التحولات الرقمية، مجلة التمكين الاجتماعي، مجلد 5، العدد 1، 2023، ص 85-95.

(2) إريك فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة نهاد خياطة، دار المدى، بيروت، ط 1، 2008، ص 143.

هـ. نحو فهم نقدي للهوية الإعلامية

ينبغي إعادة النظر في مفهوم الهوية كما يُطرح إعلاميًا، من خلال تفكيك رموزه وتحليل مفرداته وطرح تساؤلات نقدية عن غاياته ومصادره، فليس كل ما يُعرض من قيم في الإعلام بريء، أو يمثل وعيًا حرًا أو طبيعيًا، بل قد يكون نتاج صناعة ثقافية لها أهداف أيديولوجية وسياسية وتجارية وثقافية وجودية واضحة.

ويبرز من هذا العرض، أن الخطاب الإعلامي لا يقتصر على دوره كناقل للمعلومات أو الترفيه، بل يتجاوز ذلك إلى كونه قوة رمزية قادرة على إعادة هندسة الوعي القيمي الشبابي، وهذا هو الخطر الأكبر.

إن هذا الخطاب يمارس فعل التطبيع القيمي، حيث يُسهم في تطبيع قيم الاستهلاك وإعادة تشكيل مفهوم الهوية على أسس مرنة تتصف أحيانًا بالسطحية أو التناقض، وهو ما يُضعف مناعة الهوية الذاتية أمام الضغوط الخارجية.

وتظهر هنا الحاجة إلى قراءة متعددة الأبعاد للهوية القيمية للشباب في ظل هيمنة هذا الخطاب، إذ إن التأثير الإعلامي يتقاطع مع عوامل أخرى، مثل الوضع الاقتصادي والتقلبات الاجتماعية والتحويلات الثقافية، ما يجعله ذا طابع معقد وليس أحادي الاتجاه.

وعلى هذا النحو، فإن فهم ديناميات التحول القيمي للشباب يتطلب تتبع هذه التدخلات، وإدراك أن الإعلام ليس مجرد وسيط تقني، بل حامل لرؤية أيديولوجية وأدوات رمزية يُعاد من خلالها إنتاج الثقافة.

رابعًا. آليات المواجهة الإعلامية وإعادة التوازن القيمي

في ظلّ التغيرات القيمية المتسارعة التي تشهدها المجتمعات المعاصرة تحت تأثير الخطاب الإعلامي، تبرز الحاجة إلى بلورة استراتيجيات فعّالة لمواجهة هذا



التأثير واستعادة التوازن القِيمِي، دون الوقوع في خطاب تقليدي منغل أو في انبهار غير نقدي بالتحديث الإعلامي.

إن المواجهة لا تعني الانغلاق، وإنما تعني بناء وعي نقدي، وإنتاج خطاب بديل، وتمكين مؤسسات التنشئة القِيمِيَّة من التفاعل الفعّال مع الإعلام الجديد.

أ. التربية الإعلامية منهج دفاعي وبنائي

تشير دراسات حديثة إلى أن التربية الإعلامية هي الأداة الأنجع في بناء مناعة فكرية وقِيمِيَّة لدى المتلقّي، بخاصة الشباب، فهي «تمكّن الفرد من تحليل الرسائل الإعلامية وتفكيك بنيتها، وتقييمها بشكل نقدي، بدل تلقيها بصورة سلبية»⁽¹⁾. وهذا يتطلب إدراج مفاهيم الثقافة الإعلامية في التعليم، وتدريب المعلمين على التعامل النقدي مع المحتوى الإعلامي وتحفيز الأسر على الحوار القيمي المستنير.

ويرى «ديفيد بوكينغهام» أن «التربية الإعلامية لا تهدف إلى الحماية، بل إلى التمكين: تمكين المتعلّم من فهم من ينتج الخطاب، ولماذا، وكيف يؤثر»⁽²⁾.

من هنا؛ فإن بناء قدرات نقدية عند المتلقّي يجعل من الصعب تمرير قِيم مضادة دون وعي أو تمحيص.

ب. بناء خطاب قيمي بديل داخل الفضاء الإعلامي

لا تكفي مقاومة المحتوى المهيمن بالمنع أو التجاهل، بل ينبغي الدخول في الفضاء الإعلامي ذاته بوعي جديد. ويقترح «بيير بورديو» في ذلك، أن «الردّ على السيطرة الرمزية يتمّ من خلال إنتاج رمزي مضادّ، يعبر عن رؤية اجتماعية بديلة»⁽³⁾.

(1) عاطف قنديل: التربية الإعلامية، نحو وعي نقدي بالخطاب الإعلامي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 1، 2020، ص 29.

(2) David Buckingham: **Media Education**, London polity press, 2003, p 81.

(3) Pierre Bourdieu: **On television new York**, new press, 1998, p 15.



وهذا يعني دعم الإعلام القيمي، وتشجيع المبادرات الشبابية التي تنتج محتوى هادفاً، ومواكبة التقنية دون التفريط في المرجعية.

كما إن إنتاج خطاب إعلامي يعزز القيم النابعة من السياق الثقافي والديني، وبلغة عصرية، يتيح للمجتمعات الحفاظ على توازنها، ويمنع تفكك الهويات، فتقول «ليلى زروقي» إنه «لا بدّ من لغة إعلامية جديدة تجمع بين الجاذبية والتأصيل، وتخطب العقل والوجدان معاً»⁽¹⁾.

ج. تمكين المؤسسات المرجعية من استعادة دورها

غالباً ما تعاني المؤسسات التربوية والدينية والثقافية العجز في مواكبة التحوّلات الرقمية، لكن هذا لا يعني تجاوزها، بل يتطلّب تأهيلها لإعادة حضورها الفعّال من خلال:

- تطوير المناهج والخطاب الديني ليتماشى مع التحديات الإعلامية دون التفريط بالقيم.
- دمج الوسائط الجديدة في العمل الثقافي والدعوي والتربوي.
- العمل على «إنشاء مراكز رصد إعلامي لرصد التغيرات الخطابية وتحليلها واقتراح مضادات فكرية»⁽²⁾.

وقد نبّه «طه عبد الرحمن» إلى أن «استعادة القوّة الأخلاقية تبدأ من ترسيخ الوعي ... لا بدّ من مجابهة القوة بالقوة»⁽³⁾.

(1) ليلى زروقي: الهوية الإعلامية في زمن العولمة، مرجع سابق، ص 150.

(2) ناصر الحمادي: المجتمع والإعلام، رؤية تحليلية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2016، ص 97.

(3) طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 2000، ص 122.



د تعزيز المشاركة المجتمعية في إنتاج الخطاب

عندما يصبح الجمهور مجرد متلقٍ، فإنه يفقد المجتمع قدرته على صياغة ذاته. أما حين ينخرط الشباب والمثقفون والفاعلون المدنيون في إنتاج المحتوى، فإن التوازن القِيَمِي يصبح ممكنًا ولهذا فإن تشجيع المبادرات الإعلامية المجتمعية، وتمويل المحتوى المحلي الهادف، وكذلك توفير تدريب الشباب على الكتابة الرقمية والتصميم والإنتاج البصري، كلّها خطوات نحو إشراك المجتمعات في صياغة خطابها القِيَمِي.

من خلال كلّ ما تقدّم؛ يظهر أن المواجهة مع الخطاب الإعلامي المهيمن ليست مجرد ردّة فعل دفاعيّة بل رؤية حضاريّة شاملة. هذه الرؤية القائمة على التربية الإعلامية بوصفها أداة تحرّر فكري، وتمكين المؤسسات المرجعية لتكون منصات وعي نقدي، وإنتاج خطاب قِيَمِي بديل بجمع بين الأصالة والتجديد.

كما يبرز دور المشاركة المجتمعية، حيث يصبح الشباب والمثقفون شركاء في صناعة المعنى القيمي، بما يضمن التوازن والمرونة.

هكذا تتحوّل المواجهة الى مشروع تحرّري يربط الإعلام بالمجتمع في فضاء تفاوضي متجدّد.

الخاتمة

تكشف الدراسة عن الدور الكبير الذي يضطلع به الإعلام بوصفه سلطة مركزية قادرة على إعادة تشكيل البنى القيمية والهويّات الثقافية للمجتمعات المعاصرة.

وقد بيّنت الدراسة أن الإعلام لم يعد مجرد ناقل للأخبار والمعلومات، بل تحوّل إلى أداة فعّالة تعيد بناء التصوّرات والسلوكيّات عبر استراتيجيّات ناعمة، مثل الصورة والتكرار وصناعة النماذج الثقافية، فهو لا ينقل الواقع بل ينتجه خدمة لمصالح القوى المسيطرة.



وفي ضوء هذا التأثير المتغلغل، برزت ضرورة مواجهة الخطاب الإعلامي المتفكّلت
بوعي نقدي وتحصين المجتمع تجاه العنف الرمزي الكامل فيه.
لذا، توصي الدراسة بعدة نقاط:

- ضرورة دمج التربية الإعلامية في المناهج التعليمية والتربوية بما يسهم في
بناء أجيال قادرة على فهم الخطاب الإعلامي وتحليله، لأن التربية الإعلامية
هي أداة جوهرية لحماية المجتمع والوقوف بوجه تأثيرات وسائل الإعلام .
 - تشجيع إنتاج خطاب إعلامي بديل يعزّز القيم الإيجابية، ويقدم نماذج واقعية
مستمدة من البيئة الثقافية والاجتماعية بلغة معاصرة وفعّالة.
 - تمكين الأسر من أدوات فهم الإعلام، وتفعيل الحوار داخل البيت بشأن
المضامين الإعلامية، بعيداً من التبني العفوي أو المنع.
 - إعادة تأهيل الخطابين الديني والثقافي، ليكونا أكثر تواصلًا مع الأجيال
الجديدة بالاستفادة من الوسائط الحديثة وأدوات الإقناع السمعي والبصري.
 - تأسيس مراكز رصد وتحليل إعلامي مستقلة، لمتابعة تحولات الخطاب
الإعلامي وإصدار التقارير الدورية التي ترشد صنّاع القرار والمجتمع المدني.
- وبهذا يظل الأمل معقوداً على تفعيل هذه التوصيات لضمان فضاء إعلامي أكثر
توازن، قادر على صون القيم الأصيلة والحدّ من هيمنة الأجندات الخارجية وأهدافها
التدميرية للواقع الأصيل والمعتقدات الراسخة، وبالتالي الحدّ من هيمنة العنف
الرمزي في المجتمعات المعاصرة .



قائمة المصادر والمراجع

أ. المصادر والمراجع العربية

1. اندراوس، زهير: الإعلام والهيمنة الثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2003.
2. أوريد، حسن: أفول الغرب، دار الفنك، الدار البيضاء - المغرب، ط 1، 2010.
3. بارت، رولان: بلاغة الصورة، ترجمة سعيد بنكراد، دار توبقال، الدار البيضاء - المغرب، ط 1، 1998.
4. بورديو، بيير: التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، دار النهار، بيروت، ط 1، 1996.
5. حجازي، مصطفى: الإنسان المهدور، دراسة تحليلية نفسية اجتماعية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 2006.
6. حسن، عبد الله: الإعلام والهوية الثقافية، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 2014.
7. الحمادي، ناصر: المجتمع والإعلام، رؤية تحليلية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2016.
8. زروقي، ليلي: الهوية الإعلامية في زمن العولمة، دار الحكمة، الجزائر، ط 1، 2018.
9. زيدان، أحمد: الهوية والقيم في المجتمعات العربية، دار النهضة العربية، بيروت، 2022.
10. سلامة، نعمة يوسف: الإعلام والمجتمع، دار الفكر، القاهرة - مصر، ط 1، 2012.
11. سونتغ، سوزان: حول الفوتوغرافيا، نيويورك، الولايات المتحدة، بيكادور، ط 1، 1977.
12. عبد الرحمن، طه: سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 2000.

13. عزي، عبد الرحمن: نظريات الإعلام المعاصر، دار أسامة، عمّان - الأردن، ط 1، 2009.
14. فروم، أريك: الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة نهاد خياطة، دار المدى، بيروت، ط 1، 2008.
15. قنديل، عاطف: التربية الإعلامية، نحو وعي نقدي بالخطاب الإعلامي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 1، 2020.
16. المرينسي، فاطمة: الحريم السياسي، النبي والنساء، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 2005.
17. المسيري، عبد الوهاب: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة - مصر، ط 1، 2002.
18. ناي، جوزيف س.: القوة الناعمة، وسيلة النجاح في السياسة الدولية، نقله إلى العربية د. محمد توفيق الجيرمي، تقديم د. عبد العزيز عبد الرحمن الثنيان، نشر العبيكان للنشر، الرياض - السعودية، ط 3، 1438هـ/ 2017م.

ب. الدوريات باللغة العربية

1. بن علي، اسماعيل: التمكين الاجتماعي في ظل التحوّلات الرقمية، مجلة التمكين الاجتماعي، مجلد 5، العدد 1، 2023.
2. بو طرطورة، حسناوي: الإعلام وتشكيل الوعي القيمي، مقاربة سوسيولوجية، المركز الجامعي، مغنية-الجزائر، المجلد 10، العدد 1، 2023.
3. علي، أسامة عبد الرحيم: الخطاب الإعلامي والهوية القيمية لدى الشباب العربي، مجلة المركز الديمقراطي العربي، برلين-ألمانيا، المجلد 2، العدد 1، 2023.
4. كربية، كريمة: التمثلات القيمية في وسائل الإعلام بين التأثير والرفض، مجلة الفن والعلوم الاجتماعية، جامعة سيدي بلعباس - الجزائر، المجلد 12، العدد 3، 2022.



ج. المصادر والمراجع الإنكليزية

1. Alberto Melucci: **Nomads of the present; social movements and individual needs in contemporary society** , London: Mutchin son radius, 1989.
2. Castells Manuel: **the power of identity**, oxford: Blackwell, 1997.
3. David Bucking: **Media Education; Literacy, learning and Contemporary culture**, London polity press, 2003.
4. George Orwell: **Politics and the English language**, London, penguin books, 1946.
5. Goran therbon: **The ideology of power and the power of ideology**, London: verso, 1980.
6. Pierre Bourdieu: **On television new York**, new press, 1998.
7. Zygmunt Bauman: **Consuming life**, Cambridge polity press, 2007.

أزمة الرهن العقاري في الولايات المتحدة الأميركية

(2007 - 2008م)

نعمة الله مروة⁽¹⁾

الملخص

يتمحور موضوع البحث في القسم الأول منه حول بداية أزمة الرهن العقاري ونشأتها، التي ظهرت بوادرها من مشكلة الائتمان في مجال الرهن العقاري في الولايات المتحدة الأميركية، وكان للتحرر من القوانين والضوابط المالية دور بالغ الأهمية في إشعالها، والذي بلغ ذروته - أي هذا التحرر المالي في الولايات المتحدة الأميركية في العام 1999م - بصدر قانون تحديث الخدمات المالية، الذي قاده السيناتور «فيل غرام» (Phil Gramm)، ووقع عليه الرئيس الأميركي الأسبق «بيل كلينتون» (Bill Clinton)، والمعروف باسم قانون «غرام-ليتش-بليلي» (GLBA) (Gramm-Leach-Bliley)؛ إذ بموجبه حُرِّم ضبط المشتقات المالية وُسِّع الباب أمام زيادة حجم هذه الأدوات المالية وتنوعها، أضعافاً مضاعفة، حتى باتت تخفى من الموازنات العمومية للبنوك الكبرى وبات يستحيل رصدها.

أما القسم الثاني من البحث، فيتناول العوامل والأسباب المباشرة وغير المباشرة لأزمة الرهن العقاري، حيث إن أزمة الرهن العقاري ليست السبب الوحيد والحقيقي للأزمة؛ بل توجد أسباب وعوامل استراتيجية ورئيسة عدّة لها.

(1) طالبة دكتوراه في الجامعة الإسلامية، كلية الدراسات الإسلامية.



الكلمات المفتاحية: أزمة الرهن العقاري، الائتمان، التحرر المالي، المشتقات المالية.

Abstract

The subject of this research in the first section of it revolves around the beginning and emergence of the mortgage crisis, which appeared from the problem of credit in the field of mortgage in the United States of America, and the freedom from financial laws and controls had a very important role in igniting it, which culminated - that is, this financial liberalization in the United States of America in 1999 - with the issuance of the Financial Services Modernization Act, which was led by Senator Phil Gramm and signed by former US President Bill Clinton and known as In the name of the Gramm-Leach-Bliley Act (GLBA), the regulation of derivatives was forbidden and the scope for increasing the size and diversity of these financial instruments exponentially, until they became hidden from the balance sheets of major banks and became impossible to monitor. In the second section, the research revolves around the direct and indirect factors and causes of the mortgage crisis, as the mortgage crisis is not the only and real cause of the crisis.

Keywords: mortgage crisis, credit, financial liberalization, derivatives.

مقدمة

تعدّ الأزمة المالية العالمية لعام 2008م، من أعنف الأزمات التي عصفت بالاقتصاد العالمي بعد أزمة الكساد الكبير في العام 1929م، وتأتي خطورتها من كونها انطلقت من الاقتصاد الأمريكي الذي يشكّل أكبر اقتصاد في العالم، حيث تشكل تجارته الخارجية أكثر من (10%) من إجمالي التجارة الخارجية، بالإضافة إلى عملته «الدولار» التي يحكم بها العالم والتي تشكل ما لا يقل عن (60%) من السيولة العالمية⁽¹⁾.

(1) عبد القادر بن عيسى: أثر استخدام المشتقات المالية ومساهمتها في إحداث الأزمة المالية العالمية، جامعة قاصدي مرباح، الجزائر، ط 1. 2012 م، ص 137.

وإن هذه الأزمة المالية والاقتصادية الطاحنة التي كشفت عن أنيابها في العام 2008م، لم تكن وليدة اللحظة، بل هي تراكمات لأزمة نظام اقتصادي رأسمالي منذ بداياته وإلى اليوم، وظلت عواملها تتفاعل في أحشاء هيكل هذا النظام الرأسمالي نفسه منذ عقود عدة، وسبققتها ومهدت لها أزمات عدّة وإن كانت أقلّ منها حدة.

كما وإن من الإنصاف عدم حصر الأزمة المالية العالمية في العامين 2007 – 2008م، وتقويمها بأنها أزمة مالية فقط، بل من الواجب النظر إليها على أنها أزمة فكرية أيضًا تضرب بقوة المنظومة الفكرية والفلسفية للنظام الرأسمالي الغربي، هذا النظام الذي هو الآن محلّ جدل كبير، بل شكّ وريب كبيرين قد يصلان إلى مرحلة اليقين في أنه يحمل بذور فئائه بين طيّاته.

وهذا ما نادى به أيضًا الاقتصادي الفرنسي الحائز على جائزة نوبل في الاقتصاد «موريس ألياس» (Maurice Allais)، حيث قال إن «النظام الاقتصادي الرأسمالي يقوم على بعض المفاهيم والقواعد التي هي أساس تدميره إذا لم تُعالج وتُصوّب تصويبا عاجلا»⁽¹⁾، أي بمعنى أن النظام الاقتصادي الرأسمالي يقوم على مبادئ تقود إلى الإفلاس المالي والأخلاقي معًا. لذلك فإن أزمة الرهن العقاري ليست السبب الوحيد والحقيقي للأزمة؛ بل توجد أسباب وعوامل استراتيجية ورئيسة عدّة لها.

من هذا المنطلق فإن إشكالية البحث يمكن اختصارها على الشكل التالي:

كيف يمكن النظر إلى أزمة الرهن العقاري (2007م – 2008م)؟ وما هي أسبابها؟

وللإجابة عن الإشكالية، اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، بالاستناد إلى الكتب والدراسات المختلفة، وذلك للاطلاع على كل ما يتعلّق بالموضوع.

(1) المرجع نفسه، المكان نفسه.



أولاً. بداية الأزمة ونشأتها

لقد ظهرت بوادر هذه الأزمة المالية العالمية انطلاقاً من مشكلة الائتمان في مجال الرهن العقاري في الولايات المتحدة الأميركية، حيث يُعدّ أحد الأجزاء المهمة والكبيرة في القطاع التمويلي الأمريكي، ثم انتقلت كالعُدوى إلى بقية النظام التمويلي، ومن اللافت أن ملكية الأراضي والعقارات تُعدّ دائماً طُموحاً يهودياً بارزاً ومميّزاً، فاليهودي يعدّ أشهر مالك عقار في أميركا⁽¹⁾.

وقد كان للتحرّر من القوانين والضوابط المالية دور بالغ الأهمية في إشعال هذه الأزمة وغيرها، والذي بلغ ذروته بصدر قانون تحديث الخدمات المالية، الذي قاده السيناتور «فيل غرام» (Phil Gramm) ووقع عليه الرئيس الأمريكي الأسبق «بيل كلينتون» (Bill Clinton)، والمعروف باسم قانون «غرام-ليتش-بليلي» (Gramm-Leach-Bliley)⁽²⁾ (GLBA)، إذ بموجبه حُرِّم ضبط المشتقات المالية وشُرِّع الباب أمام زيادة حجم هذه الأدوات المالية وتنوّعها، أضعافاً مضاعفة، حتى باتت تخفي من الموازنات العمومية للبنوك الكبرى وصار يستحيل رصدها⁽³⁾.

وعُدّ هذا التشريع هدية للبنوك وشركات الوساطة المالية وشركات التأمين، فبمُوجبه سُمح للمصارف بالاندماج مع شركات التأمين، وحرّرت البنوك الاستثمارية من الكثير من القيود التي كانت تُطبق على المصارف التجارية العادية، ومُنح العملاء الحماية لخصوصيتهم، وأزيلت الرقابة عن الاستثمارات المقصورة على فئة معيّنة، مثل سوق تريبليونات الدولارات لمقايضة العجز عن سداد الائتمان بتدفق الأموال في الأسواق المالية العالمية، وصارت الأصول المالية تشهد نمواً بوتيرة أسرع من نموّ

(1) هنري فورد: اليهودي العالمي، ترجمة أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ط 1، 2013 م، ص 129.

(2) جويس أبلبي: الرأسمالية، مؤسسة هندواي، مصر، ط 1، 2014 م، ص 450.

(3) جيمس ريكاردز: حروب العملات، ترجمة أنطوان باسيل، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، لبنان، ط 1، 2014 م، ص 27.

النشاط الاقتصادي الحقيقي⁽¹⁾.

نتيجة لذلك، توسّعت البنوك في منح القروض العقارية نتيجة وفرة السيولة التي عرفتها الأسواق، بشكل أدّى إلى زيادة حدّة المنافسة في ما بينها لاجتذاب المقترضين، وذلك بتسهيل إجراءات وشروط الحصول على القروض العقارية وتبسيطها. ونتيجة لانخفاض أسعار الفائدة بمستويات كبيرة وانفجار فقاعة أسعار قطاع تكنولوجيا المعلومات في العام 2000م، حصل تحوّل واضح في الاستثمارات الشخصية لصالح الإسكان والعقارات، فتشجّع المواطنون الأميركيون على التقدّم لمختلف الشركات العقارية لشراء المنازل، وظهر حراك غير مسبوق في سوق العقارات الأميركية ما بين عامي 2001 و2007م، تجسّد في ارتفاع أسعار العقارات وظهور المضاربات المفرطة في الأسواق⁽²⁾.

كان لشركتي «فاني ماي» (Fannie Mae)، و«فريدي ماك» (Freddie Mac)، دور مؤثّر في مسار أزمة الرهن العقاري، حيث كانتا تُغطيان بمفردهما مخاطر (45%) من القروض العقارية الأميركية، وأمنتا سيولة سوق القروض العقارية من خلال تأمين هذه القروض أو عبر شرائها من البنوك، ومولتا نشاطاتهما من خلال إصدار سندات معروفة باسم «سندات المنازل المضمونة عقاريّاً»، والتي لم يكن قبولها من قبل المستثمرين غربياً عن قناعاتهم بأن الحكومة الأميركية كانت تضمّنها ولو دون إعلان صريح بذلك⁽³⁾.

وتميزت هذه القروض بشروطٍ قاسية ومجحفة من أهمّها⁽⁴⁾:

- (1) جويس أبليي: الرأسمالية، مرجع سابق، ص 451.
- (2) زكرياء باسي: الأزمة المالية العالمية، البذور وأبرز الأسباب والعوامل المحفزة والدروس المستفادة من منظور الاقتصاد الإسلامي، جامعة الجنان، الجزائر، ط 1، 2009م، ص 7.
- (3) عبد المطلب عبد الحميد: الديون المصرفية المتعثرة والأزمة المالية، دار الجامعة، مصر، ط 1، 2009م، ص 254.
- (4) ناصر مراد: الأزمة المالية العالمية، الأسباب، الآثار، وسياسات مواجهتها، مكتبة عين الجامعة، الجزائر، ط 1، 2009م، ص 4.



- إن أسعار الفائدة على القرض متغيرة وليست ثابتة، وتكون منخفضة في البداية ثم ترتفع مع الزمن.
- إن أسعار فائدة القرض العقاري ترتفع بصفة تلقائية، كلما رفع البنك المركزي سعر الفائدة.
- إذا تأخر المقرض عن دفع أي قسط من القرض الذي يحل أجله، فإن أسعار الفائدة تتضاعف نحو ثلاث مرات.
- إن المدفوعات الشهرية خلال السنوات الثلاث الأولى، تذهب جميعها لسداد فوائد القروض، وهذا يعني أن المدفوعات لم تكن تذهب إلى ملكية أي جزء من العقار، إلا بعد مرور ثلاث سنوات، ونظرًا لارتفاع نسبة العمولة للعاملين في القطاع العقاري والشركات العقارية، عمد الكثيرون من العاملين في أقسام المبيعات والتسويق في تلك الشركات إلى إخفاء حقيقة ارتفاع تكلفة القروض العقارية ذات أسعار الفائدة المتغيرة⁽¹⁾.

ولقد تنافست المؤسسات المالية في التمويل العقاري المفرط لأشخاص لا يتمتعون بملاءة مالية جيدة، وليس لديهم تاريخ ائتماني، وذلك لاعتقادهم بأنهم سوف يستعيدون ملكية هذه العقارات بأسعار منخفضة في حال لم يتمكنوا من استرداد قروضهم، ومن ثم تعرض هذه المؤسسات تلك المساكن أو العقارات للبيع، مستفيدة من التصاعد المستمر في أسعارها في أثناء تلك المرحلة، والذي شهد ارتفاعاً تضخمياً. أي لا تدعمه أسباب اقتصادية حقيقية حيث تشكل ما يُسمى بالفقاعة السعيرية⁽²⁾، ما

(1) زكرياء باسي: الأزمة المالية العالمية، مرجع سابق، ص 9.

(2) إن التعريف العام لفقاعة الأصول هو أنه حالة الصعود السريع لأسعار الأوراق المالية، أو أي أصول أخرى مثل العقارات والأراضي إلى مستوى عالٍ جداً، حيث تتجاوز هذه الأسعار العالية التقويمات المقدرة لتلك الأصول على حسب التقويمات الاقتصادية الصحيحة لها، وهذا ما سبق وذكرناه. ولهذا يكون انهيار الأسعار المرتفعة جداً للأصول أمراً حتمياً، وليس أمراً محتملاً فقط. وعند الانهيار نقول إن «الفقاعة انفجرت». لكن المشكلة هنا أنه ليس من السهل تقويم سعر الأصول وتحديد له كي نعرف متى ستنفجر الفقاعة. ولفهم الفقاعات أكثر، علينا فهم خاصية الأصول، حيث توجد خاصيتان أساسيتان لقيمة الأصول، الأولى هي أن قيمة الأصول تعتمد بصورة كبيرة، وأحياناً

دفع معظم البنوك وشركات الإقراض التي قدّمت تلك التسهيلات الائتمانية بضمانة

بصورة كلية على مستقبل تطور سعرها، وهو أمر تخميني مجهول، إذ إن من يشتري الأصول يتوقع زيادة أسعارها (أي لغرض الربح من بيعها في المستقبل)، وكذلك بسبب العائدات التي تعطيها الأصول عند اقتنائها (الأرباح السنوية للأسهم، والسندات، وإيجارات العقارات). بينما الخاصية الثانية للأصول هي أنها لا تُصنع وليس لها كلفة إنتاج لتحديد سعرها، فمثلاً قيمة الأرض من غير البناء وقيمة الأوراق المالية، ليس لهما كلفة إنتاج، لذا من الصعب، بل ومن المستحيل أحياناً، تحديد أسعارهما المستقبلية. ولهذا فلا نرى فقاعة في أسعار الطعام مثلاً؛ لأن له كلفة إنتاج وقابل للفساد والتلف إن تُرك، قد يتحقق الاحتكار للطعام أو الشح في موسم معين (جفاف، فيضان)، فتتغير الأسعار تبعاً لذلك، ولكن لا تحدث فقاعة. كذلك فيما يتعلق بأسعار الماكينات والمعامل، حيث تُعرف قيمتها في استعمالاتها المستقبلية، فإن كلفة إنتاجها هي التي تحدّد أسعارها، وبهذا لا تحدث فقاعة فيها. وعند الحديث مثلاً عن قيمة الأسهم الصناعية، فنحن لا نستطيع أن نحسب ونقدّر كلفة إنشاء المصنع وسعره بعد عدة سنوات، كما يمكن تقدير قيمة السهم عند الطرح الأولي؛ وذلك على ضوء قيمة المصنع الكلية وعدد الأسهم المطروحة، ولكن ما يحدث في البورصة بعد ذلك أمر لا يمكن تخمينه بدقة. كذلك بالنسبة إلى العقار فقيمة البناء يمكن تقديرها، ولكن يصعب ذلك بالنسبة إلى قيمة الأرض، وما يحدث هو أن الأسعار في البورصة ترتفع، ويتم الإقبال على شراء الأسهم التي يُتوقع لها الارتفاع، وبالإقبال الكثيف على الشراء ترتفع الأسعار سريعاً وتصل إلى أرقام عالية لم تكن ضمن التوقعات، وتُسمى عند ذلك «فقاعة»، وتظل تنتفخ حتى تنفجر بلحظة.

وإن أفضل طريقة لفهم فقاعة الأصول، هي بالرجوع إلى الآلية التي تخلقها وتنفخها وتبقيها مستمرة؛ وذلك على أساس الطلب والاعتقاد بأن الأسعار المقبلة ستكون أعلى، وأن ثمة ربحاً مقبلاً من شرائها، واستمرار السعر في الارتفاع يجذب المزيد والمزيد من المتداولين، وهذا بدوره يرفع السعر أكثر أيضاً، ويزداد حجم الفقاعة وهكذا.

وتجدر الإشارة إلى أن ليست كل حالة صعود لأسعار الأصول تعني فقاعة، إذ قد يكون الصعود لأسباب حقيقية، كفتح شارع تجاري في منطقة العقار فيزيد من قيمته، أو ارتفاع أسعار الأسهم لأسباب حقيقية، كتوقع أرباح عالية لتلك السنة... إلخ.

أما بالنسبة إلى بداية الفقاعة فقد تبدأ بتدخل إرادي أو لا إرادي لزيادة سعر الأصول، عن طريق توفير أموال سهلة الاقتراض، كما هو الحال في الدول الرأسمالية، وبالأخص الولايات المتحدة الأميركية، أو تقليص الضرائب حيث تتوفر سيولة نقدية غير مستثمرة في الاقتصاد الحقيقي، أو اندفاع البنوك لإعطاء قروض بفوائد منخفضة (لانخفاض سعر الفائدة بموجب توجهات البنوك المركزية)، وتكون هذه القروض بلا ضمانات واضحة بسبب تقليص الضوابط المالية، وفي جميع هذه الحالات تُعدّ الرأسمالية وبشكل خاص مرحلة الرأسمالية المالية منها، هي المسؤولة، وذلك لتوفيرها الأموال للأغنياء، ولخلقها للمال من المال، ولتوليدها للفقاعات وتكبيرها.

أما نهاية الفقاعة، فمن السهل تشخيص ذلك، ولكن يحصل هذا بعد بدء نشوئها؛ إذ إن لكل فقاعة أصول ستنفجر في النهاية، وفي وقت ما سنرى عدم وجود مشترٍ إضافي للأصل، عندها يتوقف السعر عن الاستمرار بالارتفاع، وحالما يحصل ذلك يفقد المشتري الأخير الحافز في الحصول على الربح، إضافة إلى فقدان الحافز في الشراء عند الآخرين، ويبدأ المالكون بالبيع بسعر أقل من المتوقع خوفاً من انهيار السعر أكثر، وتبدأ بذلك عملية الانهيار السريع؛ أي «انفجار الفقاعة».

ولا يعني هذا الأمر أنه من غير الممكن تشخيص فقاعة الأصول قبل أن تنتهي. أي قبل أن يحدث الانفجار الكامل؛ بل على الرغم من عدم معرفة دوافع جميع المستثمرين للاستثمار في هذه الأصول، إلا أن المستثمر الحريص



العقارات للاعتقاد بأنّها لن تخسر في أغلب الأحوال، حتى لو توقّف المقترضون عن سداد قروضهم في ضوء ارتفاع أسعار العقارات، بل إنها ستريح من فرق الأسعار عند إعادة تملّكها⁽¹⁾.

ومع الارتفاع الكبير لأسعار الفائدة، وتفاقم قيمة الأقساط العقاريّة على المستثمرين وملاك العقارات، امتنع الكثيرون عن السداد بعد أن أرهقتهم الأقساط المتزايدة، فباعَت المؤسسات المالية ديون المواطنين على شكل سندات لمستثمرين عالميين بهدف تحويل المخاطر إلى حاملي هذه السندات، الذين سيحصلون على عوائد سنداتهم من مدفوعات المقترضين لأقساطهم الشهرية⁽²⁾.

وتعتمد القيمة السوقية لهذه السندات وعوائدها على تقويم وكالات التصنيف لها؛ حيث تحظى السندات التي يجري التأكّد فيها من قدرة المدين على الوفاء بالقرض الضامن لها بتقدير أعلى من السندات التي يثور الشك حولها، كتلك التي يعجز المدين عن الوفاء بها، حيث تصنّف على أنها لا قيمة لها.

ولتقوية ضمان هذه السندات، ابتكرت البنوك العاملة في إطار الرهن العقاري في الولايات المتحدة الأميركية طرقاً جديدة، فوجّهت حامل السند للتأمين عليه لدى شركات التأمين، وحملت المسؤولية في حال عجز المقترض عن السداد، مقابل حصولها على أقساط ودفعات منتظمة على غرار أقساط التأمين.

وكذلك نُفّذت عمليات التأمين دون أي رقابة أو إجراءات توجيهية من الأجهزة المالية المسؤولة، ما سهّل انتشارها بصورة لم يسبق لها مثيل طيلة العقدَيْن الماضيين،

يمكنه متابعة ارتفاع الأسعار ووضع تحليلاته الخاصة. مثلاً، أن سعر الأسهم وصل إلى حدود اللامعقول على ضوء القيمة الفعلية للشركة وأرباحها ومستقبلها، فعند ذلك وضمن المعقول يمكن توقّع أن الفقاعة تتمدّد من دون سبب وأن الانفجار واقع لا محالة، والذكي من يبيع قبل الانفجار بفترة وجيزة.

(1) محمد راتب النابلسي: الأزمة المالية العالمية، دلائل اقتصادية على سطوع المنظومة الرأسمالية من بين أنقاض الرأسمالية، دار الفكر، دمشق، ط 2، 2009 م، ص 17.

(2) الشيخ الداوي: الأزمة المالية العالمية وحلولها، جامعة الجزائر، الجزائر، لا ط. 2009 م، ص 9.

وأصبحت العمليات من أكثر الأدوات المالية انتشاراً⁽¹⁾، فشجعت البنوك ومؤسسات التمويل بفضلها على التوسع أكثر في الإقراض، وازداد الأمر سوءاً يوماً بعد يوم.

ثم امتدّت آثار الأزمة إلى عدد كبير من البنوك والشركات في الولايات المتحدة الأميركية، وبدأ الحديث عن أزمة مالية عالمية مصدرها الاقتصاد الأمريكي، لكنها تجاوزت حدوده لتطال آثارها اقتصاد معظم دول العالم.

ولقد جاء انهيار الرهن العقاري ليؤكد صعوبة إضفاء الاستقرار على الثورة العارمة للرأسمالية⁽²⁾، إذ إن نظام السوق نفسه تهدّم، وما فشل فعلاً، هو نموذج الرأسمالية لفترة ما بعد التصنيع⁽³⁾.

وفي هذا السياق تجدر الإشارة إلى ما جاء على لسان الرئيس الأمريكي السابق «ثيودور ولسن» (Theodore Wilson) في العام 1916م، أي بعد ثلاث سنوات من بدء العمل بنظام بنوك الاحتياطي الفيدرالي التي نظّمها الصهيوني «واربورغ» (Warburg)⁽⁴⁾، حيث يقول في حديثه عن الوضع الاقتصادي الأمريكي: «تسيطر على أمتنا الصناعية، كما هي الحال في جميع الدول الصناعية الكبرى أنظمة التسليف والقروض... ويرجع مصدر هذه القروض إلى فئة قليلة من الناس، تُسيطر بالتالي على نماء الأمة وتكون هي الفئة الحاكمة في البلاد... ولهذا لم تعد الحكومات حتى أشدها سيطرة وتنظيماً وتحضراً تُعبر عن رأي الأكثرية التي تنتخبها، ولكنها في الحقيقة تُعبر عن رأي ومصالح الفئة القليلة المسيطرة... فإن ستين عائلة أميركية فقط هم الذين يتحكمون باقتصاد الأمة... ويعاني ثلث الشعب الأمريكي من سوء المسكن والمأكل والملبس»⁽⁵⁾.

(1) جميلة الجوزي: أسباب الأزمة المالية العالمية وجذورها، جامعة الكويت. الكويت. لا ط. لا ت. ص 6.

(2) جويس أبلبي: الرأسمالية، مرجع سابق، ص 463.

(3) روجر لونشتاين: نهاية وول ستريت، ترجمة محمد حروفش، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2016 م، ص 396.

(4) عائلة واربورغ هي عائلة أميركية يهودية من رجال المال، ذات جذور إيطالية، استقرت منذ بداية القرن السابع عشر في ألمانيا.

(5) وليم جاي كار: أحجار على رقعة الشطرنج، ترجمة سعيد جزائري، دار الكتاب العربي. دمشق، لا ط، لا ت، ص 260.



فتاريخ الرأسمالية لا يعيد نفسه، بل الرأسماليون يكرّرون أفعالهم وصولاً إلى أهدافهم، وعندما تكون الفئة الرأسمالية الحاكمة للعالم في بحث مستمرّ عن طرق جديدة وسهلة لكسب المال دون أي ضوابط تحكمهم، تُصبح حالات الذعر المالي والأزمات والانهيّارات أمراً لا مفرّ منه⁽¹⁾.

ثانياً. العوامل والأسباب المباشرة وغير المباشرة لأزمة الرهن العقاري

إن أزمة الرهن العقاري ليست السبب الوحيد والحقيقي للأزمة، بل توجد أسباب وعوامل استراتيجية ورئيسة عدّة لها، أهمّها في ما يلي:

أ. الأسباب المباشرة للأزمة

تعددت الأسباب التي أدّت دوراً مباشراً في حدوث الأزمة المالية العالمية، يمكن إجمالها فيما يلي:

1. التوسّع الائتماني العشوائي

كان لتوسّع البنوك والمؤسسات المالية في منح القروض العقارية بشكل غير مسبوق، منذ بداية القرن الحالي، دور في الأزمة المالية إلى درجة أن الكثير من البنوك منحت قروضاً حتى لأشخاص لا تتوفّر فيهم أدنى شروط الاقتراض، إن لمداخيلهم المحدودة أو أنّهم لا يملكون أصولاً يمكن اعتمادها كضمانات إضافية، واستمرّ تحقيق الشركات العقارية الأرباح الكبيرة نتيجة استمرار ارتفاع أسعار العقارات واستمرار البنوك في منح القروض العقارية دون قيود، إلى أن انفجرت الفقاعة العقارية، حيث انهارت أسعار العقارات ولم يعد بمقدور الأفراد سداد ديونهم حتى بعد بيع عقاراتهم المرهونة⁽²⁾.

(1) جويس أبلبي: الرأسمالية، مرجع سابق، ص 448.

(2) سامر سلمان: دور الدولة في الاقتصاد، إعادة نظرات السياسة الدولية، مؤسسة الأهرام، القاهرة، ط 1. 2009 م، مجلد 44، ص 163.

فنتيجة عدم سداد المقترضين قروضهم، تضرّر العديد من البنوك وهبطت أسعار أسهمها في البورصة، وأعلنت شركات عقارية عديدة عن إفلاسها، ومع انعدام الثقة والذعر المالي الذي أصاب الأفراد، وتوجّههم نحو البنوك لسحب أموالهم بسرعة غير متوقعة، انهارت كبريات البنوك الأميركية، أهمها بنك «ليمان براذرز» (Lehman Brothers)⁽¹⁾.

2. طبيعة النظام الرأسمالي نفسه

إن لتفوّق قدرة النظام الرأسمالي على الإنتاج أكثر من التوزيع دور في الأزمة، يعود ذلك إلى الملكية الفردية لوسائل الإنتاج وسوء توزيعه، ونقص فرص الاستثمار. ما أدّى إلى توجّهه نحو التوسّع الكبير في الاستثمار المالي والمضاربة المقيّنين، لكي يعوّض نقص الاستثمار في القطاعات العينية⁽²⁾.

3. انفجار فقاعة الرهن العقاري

يعدّ انفجار فقاعة الرهن العقاري من الأسباب المباشرة للأزمة المالية؛ وذلك نتيجة انخفاض سعر الفائدة الأميركية على القروض حتى وصل إلى (1%) في العام 2003م؛ ما أدّى إلى ارتفاع الطلب عليها بخاصّة القروض العقارية؛ وبالتالي أقدمت مصارف عدّة على منح القروض لشراء العقارات بفائدة متدنية، ومع سهولة هذه القروض وتيسيرها تزايد الطلب عليها، ما أدّى إلى رفع سعر الفائدة في مرحلة 2006-2007م، وزاد من أعباء المقترضين، فامتنع الكثيرون عن السداد بعد أن أرهقتهم الأقساط المتزايدة، وبدأت أسعار العقارات في الانخفاض، وشعرت حينها معظم المصارف وشركات تمويل العقارات بالخطر، فباعَت ديون المواطنين على شكل سندات لمستثمرين عالميين بضمان العقارات.

(1) حسين بورغدة: الأزمة المالية العالمية، الأسباب الآثار والحلول المقترحة لمعالجتها، لا د. الجزائر، ط 1، 2009 م، ص 7.

(2) صفوت عبد السلام عوض الله: الأزمة المالية العالمية وتداعياتها على مجلس التعاون الخليجي، جامعة المنصورة، مصر، ط 1، 2009 م، ص 20 - 23.



وبعد عجز المؤسسات المالية عن تحصيل مستحقّاتها، شحّت السيولة النقدية لديها وتوالى حالات التعثر والإفلاس، فأعلنت كبريات شركات التأمين عدم قدرتها على السداد والوفاء بالتزاماتها، عندها انفجرت الفقاعة الماليّة في القطاع العقاري الأمريكي، الذي كان بداية لاندلاع الأزمة الماليّة العالميّة⁽¹⁾.

4. توريق الديون العقاريّة

يُعدّ التوريق من أبرز إبداعات الهندسة الماليّة التي أحدثت فرقاً في أسواق المال العالميّة وأتاحت للمؤسسات الاقتصاديّة والماليّة على غرار البنوك، إمكانات جديدة لتوفير السيولة بتكاليف قليلة، ولنقل المخاطر التي تُثقل كاهلها إلى أطراف أخرى.

وتوريق الديون هو عملية تحويل الموجودات غير السائلة إلى أوراق ماليّة قابلة للتداول⁽²⁾. وفي ما يتعلّق بالأزمة الماليّة العالميّة، فإنّه يعني تحويل الديون العقاريّة التي اقترضها مشترو المنازل من المُقرض الأساس (المصرف وغيره من المؤسسات المالية المانحة)، إلى مُقرضين آخرين، وذلك على شكل أوراق ماليّة قابلة للتداول في أسواق المال⁽³⁾.

فعندما يتجمّع لدى المصرف محفظة كبيرة من الرهونات العقاريّة، فإنّه يلجأ إلى استخدامها لإصدار أوراق ماليّة جديدة، يقترض بها من المؤسسات الماليّة الأخرى بضمان هذه المحفظة. والمصرف لم يكتفِ بالإقراض الأوّلي بضمان العقارات؛ بل أصدر موجة ثانية من الأصول الماليّة بضمان هذه الرهون العقاريّة، وهكذا فإنّ العقار الواحد يعطي مالكة الحقّ في الاقتراض من المصرف، لكن المصرف يعيد استخدام نفس العقار من محفظة أكبر للاقتراض بموجبها من جديد من المؤسسات الماليّة الأخرى.

(1) جميلة الجوزي: أسباب الأزمة المالية العالمية وجذورها، مرجع سابق، ص 4.

(2) سامر سنقرط: التوريق كأداة تمويل واستثمار، جمعية البنوك في الأردن، الأردن، لا ط. 2002 م، ص 35.

(3) أحمد بلوافي: أزمة عقار أم أزمة نظام؟ مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي جامعة الملك عبد العزيز. جدة، لا ط.

2009 م، ص 262 - 263.

وقد ساعدت عملية التوريق في حدوث الأزمة من خلال نقلها للمخاطر من القروض المفردة وتجميعها وتوزيعها على حائزي الأوراق والجهات الضامنة، وهكذا تضاعف الاهتمام بالتقويم الموضوعي للمخاطر كما تضاعفت دقة تقويم الضمانات؛ ما أدّى إلى توسّع الفجوة بين الاقتصاد الحقيقي والاقتصاد المالي⁽¹⁾.

5. المشتقات المالية

تُعرّف المشتقات المالية بأنها الورقة المالية التي تشتق قيمتها السوقية من القيمة السوقية لورقة مالية أخرى محددة، مثل الأسهم والسندات. وبالتالي؛ فليس للمشتقات المالية حقوق مالية مباشرة على أصول حقيقية⁽²⁾.

لقد ساهمت المشتقات المالية بشكل أساسي في تفاقم الأزمة المالية العالمية في العام 2008م، حيث أمكن بها تحويل مخاطر الأصول التمويلية إلى أدوات قابلة للتسويق في أسواق رأس المال. إذ إن البنوك لم تكتفِ بالتوسّع في القروض الأقل جودة، بل استخدمت المشتقات المالية لتوليد مصادر جديدة للتمويل. وبالتالي توسّعت في الإقراض عن طريق توليد موجات متتالية من الأصول المالية بناءً على أصل واحد، ما عزّز دورها في زيادة المخاطر وتفاقمها⁽³⁾.

6. صناديق التحوّط

هي إحدى الابتكارات التمويلية، وهي صناديق استثمار تقتصر عضويتها على عدد قليل من المستثمرين برسوم اشتراك قدرها مليون دولار كحدّ أدنى، وتسعى نحو

(1) عامر العتوم: دور المصارف الإسلامية في ظل الأزمة المالية العالمية، جامعة آل البيت، الأردن، لا ط. 2013 م، ص 6.

(2) المرجع نفسه، المكان نفسه.

(3) قحطان السامرائي: اقتصاد الفقاعات دراسة في جذور الأزمة في الاقتصاد الرأسمالي، جامعة الإسماعيل، الأردن، لا ط، 2009 م، ص 20.



تجنّب الخسائر المحتملة بوسائل عدّة، منها البيع على المكشوف⁽¹⁾، وإعادة الشراء، ويظهر دورها في الأزمة من خلال عملها القائم على الاقتراض من مؤسسات مالية كالبنوك بأسعار فائدة منخفضة، إلى جانب الأموال الأصلية لتزيد من حجم عمليّاتها، ثم تستثمر هذه الأموال مقابل فوائد مرتفعة، وتربح من الفرق بين القيمتين.

والأهم من هذا كله، أنّها غير مسجلة ولا تخضع للرقابة مثل صناديق الاستثمار العادية، لكن السيولة الهائلة والمكسب السريع، ساهما في انتشار ظاهرة صناديق التحوّل في أنحاء العالم، حتى باتت توصف بأنها مالكة الكون⁽²⁾.

7. فساد وكالات التقويم

يُعدّ تقويم الجدارة الائتمانية، المهمة الأساس لهذه الوكالات. وقد ظهر دورها في هذه الأزمة من خلال انتشار الفساد والرشوة في أماكن كثيرة، في الولايات المتحدة الأميركية وبعض الدول الأوروبية، حيث أصبح التقويم لا يُعبّر عن حقيقة الجدارة الائتمانية للمصارف (استثمارية، تجارية)، وشركات التأمين، وشركات التمويل العقاري، أي للقطاع المالي بأكمله.

كما ساد الفساد في الإدارات العليا ومكاتب المحاسبة في كثير من المؤسسات؛ ما جعلها لا تهتمّ كثيراً بالقواعد المصرفية قدر اهتمامها بالمرتبات الخيالية التي كانت تتقاضاها، فمثلاً بلغت مرتبات ومكافآت رئيس مصرف «ليمان براذرز» (486) مليون دولار في العام 2007م⁽³⁾.

(1) عملية يقوم فيها المجازف ببيع أوراق مالية غير مملوكة له عند عقد الصفقة، على أن يقوم باقتراضها من الوسطاء عندما يحين موعد استلامها.

(2) حسين الأسرج: الأزمة الاقتصادية العالمية وسياسات مواجهتها في الدول العربية، جامعة فرحات عباس، الجزائر، لا ط. 2009 م، ص 10.

(3) القرة داغي: الأزمة المالية العالمية، دار البشائر، لبنان، ط 1، 2009 م، ص 91.

8. الترابط والتشابك بين مكونات القطاع المالي

هي خاصية تتمتع بها القطاع المالي بدرجة كبيرة وبجميع مؤسساته وفروعه (البورصات، المصارف التجارية، مصارف الأعمال أو الاستثمار، صناديق الاستثمار، صناديق المعاشات، صناديق التحوط، شركات التأمين، المراكز المالية الحرة، مؤسسات التصنيف الائتماني)⁽¹⁾، لا سيما بعد استحداث الأدوات المالية الجديدة في القطاع المالي بصفة عامة وفي مجال التمويل العقاري بصفة خاصة، ويظهر دورها في الأزمة من خلال تحويلها القروض السكنية إلى سندات مدعومة بالقروض، ما أدى إلى تشابك المؤسسات المالية، وبالتالي أصبح تعرّض إحداها للانهايار أو الإفلاس مؤدياً إلى تعرّض وفشل مؤسسات مالية أخرى، وبذلك تزداد احتمالات الفشل الكامل في القطاع المالي. لذلك؛ فبدلاً من أن تكون أسواق المال وسيلة لإنعاش الاقتصاد الحقيقي واستقراره، وبدلاً من أن تكون أداة لحسن إدارة المخاطر، فإنها أصبحت أداة لخلق المخاطر⁽²⁾.

9. أزمة الثقة

عند إفلاس أو انهيار مؤسسة مالية بسبب وضعها المالي، فإن الذعر يصيب المودعين في المؤسسات المالية الأخرى التي يكون الوضع المالي لمعظمها جيداً، وتُفقد ثقتهم بها، لذلك يهرعون إلى سحب ودائعهم. وبالتالي يؤدي سحب الودائع بصورة مفاجئة إلى انهيار تلك المؤسسات على الرغم من وضعها المالي الجيد، وهذا الأمر يُطلق عليه «أثر الدومينو»، حيث كان له دور في الأزمة. إذ إن انهيار قطعة واحدة من أحجار لعبة الدومينو يؤدي إلى انهيار باقي الأحجار⁽³⁾.

(1) نبيل حشاد: الأزمة المالية العالمية وتأثيرها في الاقتصاد العربي، المركز العربي للدراسات والاستشارات المالية والمصرفية. القاهرة، لا ط. 2008 م، ص 6.

(2) إبراهيم العيسوي: أثر الأزمة المالية العالمية على الدول العربية، جامعة الكويت، الكويت، لا ط. 2008 م، ص 7.

(3) نبيل حشاد: الأزمة المالية العالمية وتأثيرها في الاقتصاد العربي، مرجع سابق، ص 7.



10. الانفصال التام بين الاقتصاد المالي والحقيقي

لقد كان لهذا الانفصال الذي حدث عندما انتقلت الرأسمالية من مراحلها الإنتاجية والخدمية إلى مرحلتها المالية دور في الأزمة. وذلك بعد فك ارتباط الدولار بالذهب في العام 1971م، حيث لم يعد يوجد غطاء ذهبي للدولار الأمريكي، وأصبح إصدار الدولار يقابله عجز في ميزان المدفوعات الأمريكي، عندها أصبح الاقتصاد العالمي يعتمد على أسواق المال التي تتم فيها صفقات مالية تفوق الاقتصاد الحقيقي بأضعاف، وتضخمت أرباح القطاع المالي رغبة في توليد المال من المال دون جهد ومشقة، وازداد تراكم طبقات من الصفقات المالية البهتة التي تبعد أكثر عن القطاع الإنتاجي الحقيقي في الاقتصاد مع اتساع حجمها، وفاق التوسع في القطاع المالي كل حد، إلى أن تجاوز الاحتياجات الواقعية للقطاع الحقيقي بمسافة كبيرة، وأصبحت السمة المميزة لهذه المرحلة هي هيمنة التمويل على الإنتاج، وفقد التمويل صفته كتابع وخدام للقطاع الحقيقي، وأخذت هذه المرحلة دفعا قويا بعدما اكتسب رأس المال المالي حريته في الحركة مع تنامي ظاهرة العولمة المالية وما رافقها من تفكيك للقيود على انتقال الأموال في ما بين الدول⁽¹⁾.

11. احتكار الدولار

يعد احتكار الدولار أحد الأسباب المهمة في حدوث الأزمة العقارية، كما تشترك معظم دول العالم في حدوثها بهذه النقطة الواحدة، وذلك لأنها سمحت بانفراد الولايات المتحدة الأمريكية بالعملة الوحيدة العالمية التي تتحكم من خلالها في الأسواق، فبهذه اللعنة التي قبلت بها الدول أعطيت أميركا السلطة والسطوة على باقي العالم، بحيث إذا عطست أميركا أصيب العالم كله بالزكام⁽²⁾.

(1) أسماء دردوم وآخرون: الأزمة المالية الحالية ومستقبل العولمة المالية، جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي، الجزائر، لا ط. 2009 م، ص 10.

(2) روجر لونشتاين: نهاية وول ستريت، مرجع سابق، ص 365.

وعلى الرغم من أن الاقتصاد الأميركي ليس في حجم الاقتصاد الياباني أو الصيني من حيث ضخامة الإنتاج، وعلى الرغم من أن من بين كل مئة دولار متداولة في الأسواق ثمانية وتسعين منها لا تعتمد على إنتاج حقيقي، إلا أن احتكار الولايات المتحدة الأميركية للدولار جعلها المتميزة وأعطاهما لقب أكبر اقتصاد عالمي حتى اليوم، فالدولار في الحقيقة ليس سوى الصورة المتغطرة للرأسمالية، وأمكنته في غطرسته كل من المشتقات المالية والرفع المالي والطباعة والانتقاص من الذهب⁽¹⁾. وبالتالي فإن الولايات المتحدة تتحكم في الواقع باقتصاد العالم من خلال تحكمها بالدولار.

وقد كان لطباعة المزيد والمزيد من الدولارات دورٌ في إيجاد حالة من التضخم الكبيرة في البلاد لزيادة السيولة، وهذا ما ساهم في رفع أسعار العقارات أيضًا إلى درجة عالية، ما شارك في حدوث الأزمة، وحينها حاولت الولايات المتحدة أن تخفّض الدولار، ولكن ما كان هذا الإجراء منها إلا للاستيلاء على باقي مدّخرات الدول.

وأدى هذا الوضع إلى تزايد أسعار النفط بدرجة كبيرة، فوجدت الدول الفقيرة نفسها تدفع فواتير عالية لشراء النفط، مع زيادة التضخم فيها، بعد أن ارتفعت أسعار المواد الغذائية إلى درجة فلكية عندها، وتداعى الأمر إلى درجة أن كثيرًا من الدول بدأت تفكر في سحب أرصدها من الولايات المتحدة الأمريكية، ولكن إلى أين المفر؟⁽²⁾.

ويقول تقرير لمحطة CNN التلفزيونية الإخبارية، في 5/7/2009، عن الدولار بعنوان «محللون: مستقبل الدولار تهدده الديون والصين»، جاء فيه: «أعرب محللون عن قلقهم حيال مستقبل الدولار، مبدين خشيتهم من سيناريوهات مظلمة تنتظر العملة الأميركية لأسباب محلية ودولية».

وإن المخاطر الرئيسية التي تهدد أسعار الدولار هي عجز الموازنة الأميركية وارتفاع

(1) جيمس ريكاردز: حروب العملات، مرجع سابق، ص 331.

(2) أحمد زغدار: فصول الأزمة المالية العالمية، أسبابها جذورها تبعاتها الاقتصادية، جامعة الجنان. الجزائر، لا ط.



الدَّين الأمريكي العام وتحذيرات الصين من اللجوء إلى عملة احتياطية جديدة⁽¹⁾؛ وذلك إلى جانب القلق من اضطراب واشنطن لضخّ المزيد من الأموال في السوق، إذ اتَّضح أن «الإنعاش الحالي ليس أكثر من قفزة (قط ميت) وفق المصطلحات الاقتصادية»⁽²⁾.

فمع مطلع العام 2003م، تجاوز دَين الولايات المتَّحدة القومي رقمًا مذهلاً، إذ فاق (6) تريليون دولار، وظهرت مؤشرات بأن يصل الدين إلى (7) تريليون دولار قبل نهاية العام، وهذا يعني أن كل مواطن أمريكي مدين بـ (24) ألف دولار، وكثير من هذه الديون اقترضتها الولايات المتحدة من دول آسيا، لاسيما من اليابان والصين، وهما الدولتان اللتان تشتريان سندات الخزنة الأمريكية⁽³⁾.

(1) تجدر الإشارة هنا إلى أن أحد أهم المشاكل التي تواجه العملة الصينية، هو أن مبالغ النقد الأمريكي (الدولار)، الموجودة في العالم هائلة، وهي مبالغ تداول واحتياطات، حيث أن احتياط الصين لوحدها من عملة الدولار كبيرة جداً؛ لذلك فإنه لا توجد عملة على الأرض تستطيع أن تستوعب كمية الدولار الموجودة لدى الصين وحدها، ناهيك عن بقية دول العالم. فقد ضخَّت الولايات المتحدة إلى اقتصادات العالم تريليونات الدولارات، هي بمجملها ديون على الولايات المتحدة، وإن استمرار الولايات المتحدة بطباعة الدولار وزيادة ديونها سيؤدي إلى تقليل قيمته، عندها ستقع الدول التي تملك احتياط نقدي بالدولار في مشاكل مستمرة ومتزايدة. لذا لا يمكن لعملة واحدة أن تمتصّ هذه الكمية من النقد، حتى لو أرادت الصين أن تتخذ سياسات نقدية أكثر هجومية في اتجاه تقديم عملتها إلى العالم، فإن التوقُّف عن شراء الدولار أو بيعه بسرعة من غير تأني، سيؤدي إلى سقوط قيمته، وبالتالي خسارة الصين كثيراً.

لقد بدا واضحاً بعد الأزمة المالية العالمية في العام 2008م، أن الصين غير مرتاحة من كون الدولار هو العملة العالمية الرئيسة، لذا اقترح رئيس البنك الشعبي الصيني (البنك المركزي)، استبدال الدولار لكونه العملة الرئيسة في الاحتياط النقدي، فالدولار أوقع الاقتصاد العالمي في مشاكل جمة وأزمات مالية عديدة منذ سقوط نظام «بريتون وودز» في العام 1971م، ورأى أن حقوق السحب الخاصة، وهي عملة صندوق النقد الدولي، يجب أن تُؤخذ على محمل الجد. ولم يتحدث عن إحلال أية عملة محلّ الدولار، لأنه يعرف تماماً ماذا يعني ذلك، كما إنه لم يقترح أن يكون اليوان عملة بديلة أو حتى رديفة، لأن طرح اليوان عالمياً عملة للتبادل التجاري أو الاحتياط سيؤثر على الدولار باتجاه التخفيض وهذا الأمر يضرّ بالصين كثيراً.

ولهذا ليس أمام الصين إلا البحث عن مصادر أخرى لخصن قيمة الدولار، مثل الموارد الطبيعية ومناجم المواد الأولية والطاقة، سواء لسدّ حاجاتها أو لعلّها موجودات، وكذلك عليها أن تعزّز من مصداقية عملتها وقوتها، لتؤكد للعالم أنها مستعدة للحفاظ على قيمة موجوداتها النقدية من احتياط العملات الأجنبية، وأن تشتري الذهب والمعادن الثمينة، وهذا ما تقوم به حالياً.

(2) فؤاد قاسم الأمير: رأسمالية الليبرالية الجديدة (النيوليبرالية)، دار الغد، لا م. لا ط. 2019 م، ص 343.

(3) جون بركنز: الاغتيال الاقتصادي للأمم، ترجمة مصطفى الطناني، مكتبة الأسرة، لا م. 2012 م، لا ط. ص 236.

ولكن مع كل هذا، فإن قبول العالم للدولار عملة نقدية عالمية، لا يجعل من الديون الزائدة عن الحد تمثل عقبة كبيرة أمام الولايات المتحدة، إلا إذا استطاعت عملة نقدية أخرى أن تحل محله. وبحال طالب بعض دائني الولايات المتحدة (كاليابان، والصين ...) بتحصيل ما لهم من ديون، فإن الموقف سيتغير بشكل كارثي عليها⁽¹⁾، وفي هذا الخصوص يقول الاقتصادي «صمويل باولز»⁽²⁾ (Samuel Bowles)، إن «الولايات المتحدة الأميركية مثل الرجل الغني المرفق الذي يتسامح معه البقال والخياط وتاجر الكحول... إلخ في تراكم ديونه، لأنهم يؤمنون بأنه سيدفع لهم إن آجلاً أو عاجلاً... لكن السؤال يبقى دائماً: إلى متى قد تدوم هذه الحالة؟ ولكن يبدو أن ثمة شيء واحد مؤكد وهو أن مراكمة الدولارات لا يمكن أن تستمر إلى الأبد، وسيأتي يوم يقول الدائنون: كفى! ثم يبدأوا بمحاولة جمع أموالهم، وهذا سيعني انهياراً تاماً لنظام النقد العالمي الراهن»⁽³⁾.

12. غياب الرقابة المالية الفعالة

أثبتت الأزمة المالية الأخيرة ضعف الأجهزة الرقابية التي فتحت المجال واسعاً للمؤسسات المالية التي لم تحترم القواعد الاحترازية، ومنحت قروضاً لأطراف غير مؤهلين، كما توسعت بعمليات التوريق من خلال إصدارها لسندات عديمة الجودة، هذا زيادة على عدم تماثل المعلومة وانعدام الشفافية التي تجسدت في تقديم معلومات مضللة عن الوصفات المالية لمختلف الأطراف⁽⁴⁾.

13. غياب الضوابط الأخلاقية

من الأسباب الرئيسة والجوهرية التي تمس الجانب الفلسفي والفكري للنظام

(1) المرجع نفسه، المكان نفسه. جون بركنز: الاغتيال الاقتصادي للأمم، مرجع سابق، ص 236.

(2) ولد في العام 1939م، في نيو هيفن، وهو اقتصادي وأستاذ جامعي أميركي.

(3) رمزي زكي: التاريخ النقدي للتخلف، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، لا ط. 1978 م، ص 197.

(4) عبد الحق بوعتروس وآخرون: السياسة النقدية والأزمة المالية الراهن، مكتبة عين الجامعة، الجزائر، لا ط. 2009 م، ص 149.



الاقتصادي الرأسمالي غياب الضوابط الأخلاقية⁽¹⁾، الذي ساهم إلى حد كبير بحدوث هذه الأزمة في العام 2008م، ومن أبرز الأسباب للأخلاقية التي عززت من الأزمة، ما يلي:

- الطغيان والجشع في كسب المال والاستحواذ عليه بكافة السبل والوسائل، اعتماداً على المبدأ الميكيا فيلي «الغاية تبرّر الوسيلة»، والمبدأ الرأسمالي «دعه يعمل دعه يمر».
- الكذب والشائعات المغرضة، وغياب الصدق والأمانة.
- عدم الوضوح في التعامل وغياب الشفافية.
- غياب الحقائق والموضوعية.
- الجهالة والتدليس والاحتكار وإقامة التكتلات.

وحصاد هذه الأخلاق الفاسدة هو إهدار الأموال، تشريد الموظفين والعمّال، زيادة معدلات البطالة، طرد الناس من منازلهم، إفلاس البنوك والشركات وانهيار البورصات، زيادة بؤس الفقراء والمساكين ومن في حكمهم.

ب. الأسباب غير المباشرة للأزمة

ساهمت أسباب غير مباشرة عدّة في حدوث الأزمة المالية العالمية في العام 2008م، تتعلق بالاقتصاد الأمريكي نفسه، أبرزها ما يلي:

1. الكساد الاقتصادي

شهد الاقتصاد الأمريكي ركوداً ملحوظاً في العام 2008م، يمكن الاستدلال عليه من مؤشرات السوق المالية، حيث هبط مؤشر «داو جونز» (Dow Jones) الصناعي لأسهم الشركات الأمريكية الكبرى بمقدار (679) نقطة، وانخفض مؤشر «ستاندرد

(1) مفيدة جعفري: دور الهندسة المالية في زيادة حدة الأزمة المالية العالمية 2008، سوق الدوحة للأوراق المالية وبنك ليمان براذرز نموذجاً، لا د. لا م. لا ط. 2013 م، ص 30.

أند بور» (S & P) (75) نقطة، وانخفض مؤشر «ناسداك» (Nasdaq) (95.2) نقطة⁽¹⁾.

2. عجز الميزان التجاري الأمريكي

منذ العام 1971م، لم يسجل الميزان التجاري الأمريكي أي فائض، بل يشهد عجزاً يزداد سنوياً، قد بلغ في العام 2006م نحو (758) مليار دولار، وذلك لأسباب عدة، منها تزايد الواردات من الهند والصين والدول الآسيوية الأخرى، وازدياد حركة السياحة إلى خارج الولايات المتحدة⁽²⁾.

3. تفاقم الاستهلاك الترفي عن طريق الاقتراض

إن الولايات المتحدة الأمريكية هي الدولة التي تتمتع بأكبر اقتصاد في العالم، لكنّه الأكثر استهلاكاً في العالم والأكثر مديونية أيضاً، وازداد الاستهلاك في الولايات المتحدة بشكل كبير حتى بلغ حوالي (87%) من الناتج الكلي الإجمالي في العام 2008م، بعد أن كان حوالي (82%) في العام 2002م، والمشكلة هنا في حصول الكثير من الأميركيين على قروض شراء العديد من السلع والخدمات بالتقسيط، وبشكل يفوق قدراتهم على السداد⁽³⁾.

4. النفقات العسكرية في مكافحة الإرهاب

تعدّ من أهم الأسباب غير المباشرة للأزمة، حيث رفعت الإدارة الأمريكية شعار الحرب على الإرهاب، لا سيّما في العراق وأفغانستان، لتنفق مليون دولار كل ثلاث دقائق في حربها على العراق. ما يعني وجود نزيف للسيولة العالمية، فيكون تمويله باقتراض الحكومة الأمريكية من دول العالم ومن سوقها الداخلية، وذلك عن طريق

(1) إبراهيم عبد العزيز النجار: الأزمة المالية وإصلاح النظام المالي العالمي، الدار الجامعية، الإسكندرية، لا ط.

2009 م، ص 72 - 73.

(2) سامر مظهر قطنجي: ضوابط الاقتصاد الإسلامي في معالجة الأزمات المالية العالمية، دار النهضة، دمشق، ط 1،

2008 م، ص 65.

(3) المرجع نفسه، ص 16 - 18.



إصدارها لسندات خزينة، ولهذه السندات سمعة عالمية كبيرة مصدرها اسم الولايات المتحدة الأميركية وكذبة اقتصادها القوي⁽¹⁾.

ج. الآثار الاقتصادية والاجتماعية للأزمة

شهد الاقتصاد العالمي تباطؤًا كبيرًا منذ بداية العام 2008 م، نتيجة لهذه الأزمة، ودخلت معظم اقتصادات الدول الرأسمالية في حالة انكماش اقتصادي، وبهذا شكّلت الأزمة قيودًا على النمو في تلك الدول، وعلى الاقتصاد العالمي برمته، بحكم الصلات والروابط الماليّة والاقتصاديّة التي تربط الدول الرأسمالية بكافة دول العالم.

لقد تراجع معدّل النمو الحقيقي للاقتصاد العالمي إلى حوالي (2.3%) في العام 2008م؛ وذلك نتيجة خسائر استثمارات البنوك الأوروبية في الولايات المتحدة، وخسائر أسواق الأوراق الماليّة الأوروبيّة التي تأثرت بانخفاض قيمة الأوراق في أسواق الأوراق المالية في الولايات المتحدة والدول الأخرى⁽²⁾.

ومع حلول العام 2009، استمرّت التداعيات السلبيّة للأزمة الماليّة في الولايات المتحدة الأميركية وفي معظم دول العالم، وتوسّعت آثار تداعياتها على الاقتصاد الحقيقي. إذ واصل الانكماش تمّده وتراجعت معدّلات النمو في الدول الصناعيّة الكبرى، مع تباطؤ سريع في نمو اقتصادات الأسواق الناشئة، كما تعمّقت حالة الكساد في منطقة اليورو، ما أدّى إلى إقرار المزيد من التخفيضات في سعر الفائدة⁽³⁾.

وقد شهدت أسواق الأوراق المالية في الولايات المتحدة الأميركية، وفي معظم دول العالم، انخفاضات كبيرة ومتتالية في أسعار الأوراق المالية، الذي ترتّب عليها زيادة تخليّ المستثمرين عن ملكيّة أسهمهم، والتوجّه بشكل كبير إلى شراء سندات

(1) إبراهيم العيسوي: أثر الأزمة المالية العالمية على الدول العربية، مرجع سابق، ص 19.

(2) محمد أبو حمور: جذور الأزمة المالية والاقتصادية وتجلياتها، مكتبة عين الجامعة، الأردن، لا ط. 2010م، ص 6.

(3) محمد الحجاج: أثر الأزمة المالية العالمية على أداء الأسواق المالية العربية، جامعة زيان. الجزائر. لا ط. 2011

الخزانة الأميركية، نظرًا إلى ضماناتها القويّة، ولجأت الحكومة الأميركية إلى استخدام هذه الأموال في تمويل البنوك، وشراء الأصول الخطرة، والأوراق الماليّة المدعومة بقروض عقارية⁽¹⁾.

ويُعدّ ارتفاع معدّلات البطالة في مختلف قطاعات النشاط الإنتاجي، من أبرز الآثار السلبية للأزمة الماليّة العالميّة في العام 2008م، حيث فقد الملايين وظائفهم في الكثير من دول العالم، في طليعتها الولايات المتّحدة الأميركيّة منبعا الأزمة، فمع نهاية العام نفسه، خسر حوالي (2) مليون أميركي وظائفهم، وارتفعت معدّلات البطالة فيها إلى ما يُقارب (7%) وهو رقم كبير نسبة إلى الأرقام التي كانت سائدة قبل حدوث الأزمة أو وصولها إلى ذروتها⁽²⁾.

وقد كانت تكلفة الانهيار على المواطنين العاديين خياليّة، وانخفضت الثروة الإجماليّة للأميركيين من (64) تريليون دولار إلى (51) تريليون دولار، فتمثّلت أكبر الضربات قساوة في الدمار الذي لحق بالوظائف، حيث أصبحت الوظائف سلعة نادرة في كل مكان⁽³⁾.

أما من الناحية النفسية، فالملايين من الأشخاص أُصيبوا بالقلق والاكتئاب من الأزمة، بسبب فقدان الكثيرين منهم لمنازلهم حيث أصبحوا كالمشرّدين، وللوضع المعيشي الذي أصبح صعبًا جدًّا بالدرجة الأولى. فظهرت حالات انتحار عديدة، منها مثلاً انتحار تاجر عربي بعد انهيار أسهمه في البورصة، وامرأة قتلت نفسها في اليوم الذي عُرض فيه بيتها في المزاد بعد تخلفها عن سداد ثلاث دفعات نصف سنويّة للرهن العقاري⁽⁴⁾. وأصيب البعض بأمراض القلب والعديد من أمراض الجهاز العصبي إثر

(1) إبراهيم عبد العزيز النجار: الأزمة وإصلاح النظام المالي العالمي، مرجع سابق، ص 72 - 73.

(2) محمد الحجاج: أثر الأزمة الماليّة العالميّة على أداء الأسواق الماليّة العربيّة، مرجع سابق، ص 128.

(3) روجر لونشتاين: نهاية وول ستريت، مرجع سابق، ص 365.

(4) صالح المنجد: الأزمة الماليّة، مجموعة زاد للنشر، السعودية، لا ط. 2009 م، ص 52.



انهيار البورصات، وأخذوا يصرخون قائلين: «أخرجوني من السوق»⁽¹⁾، حتى صاروا يبيعون دون تمييز ووعي كما لو أنهم مهووسون أفاقوا من السكر⁽²⁾.

الخاتمة

من خلال ما تقدّم من معطيات واقعية، وتبيان أسباب رئيسة ساهمت بل أدّت إلى أزمة كبرى على مستوى العالم كلّ، لا بدّ من وضع بعض الاستنتاجات التي تشير إلى الأسباب الكامنة وراء تلك الأزمة، أو حتى الأزمات المالية المشابهة، وهي تختلف ما بين الأسباب الذاتية، سواء للفرد أم المؤسسات أم للدول أو للتحالفات الدولية، وأبرزها:

– غياب الضوابط الأخلاقية، والشجع والركض خلف تحقيق أكبر قدر ممكن من الربح المالي، دون النظر في تداعياته، إن كان يأتي على حساب الأفراد والمجتمعات، ومدى تأثيره عليهم، وهنا تبرز حالة إربح واقتل، وهذا المنهج يسيطر بشكل كبير على مختلف دول العالم فيما بينها، وعلى المجتمعات المادية، والأسواق المالية، لذلك يتوجّب النظر بمدى ملائمة المعاملات المالية مع القيم والضوابط الأخلاقية والإنسانية، وهذا ما يقودنا إلى النظر بالضوابط الإسلامية التي تنطلق من النهي عن الربح الفاحش والتعامل بالربا، وقد وضعت أسسًا تجارية ومالية للتعامل فيما بين أفراد المجتمع، وأيضًا فيما بين الدول، لا يتّسع الحديث عنها في مقام البحث لتوسّع الشرح فيها.

– السماح باعتماد عملة دولة واحدة، يؤدي إلى تحكم الدولة صاحبة العملة باقتصاد العالم من خلال تحكّمها بعملتها، وهذا ما يحدث في واقعنا

(1) روجر لونشتاين: نهاية وول ستريت، مرجع سابق، ص 365.

(2) المرجع نفسه، المكان نفسه.



المعاصر فالولايات المتحدة الأمريكية تتحكّم بالعالم من خلال تحكّمها بالدولار، وهذا ما يستوجب إعادة النظر في النظام المالي العالمي برمّته، والعمل من قبل الدول لإيجاد بديل لا يُعطى فيه الحق لدولة واحدة بالسيطرة عن طريق عملتها على العالم بأسره.

– الإقراض الربوي يؤدي إلى فصل عائد التمويل عن عائد التبادل أو الإنتاج، وهذا ما يُسرّع من استفحال نمو المديونية أضعافاً مضاعفةً قياساً بنمو الثروة والاقتصاد الحقيقي، وبما أن هذا الأمر غير قابل للاستمرار، فتظهر الأزمات لتُعبّر عن ذلك أي عن عدم إمكانية دوام هذا الحال من النمو المقلوب إن صحّ التعبير، لذلك فإن إلغاء الفائدة والقروض الربويّة أمر لا بد منه لأي نظام مالي يُريد أن يتجنّب الأزمات إن لم نقل يمنعها، وهذا للأسف ما لا يمكن أن يحصل في نظامنا المالي العالمي الحالي لكونه أُسس وأُقيم على الرّبا.

– إن النظام المالي القائم على القروض الربويّة، وعلى السماح بشيوع المضاربات، وبتركّز رأس المال في أيدي حفنة قليلة من المحتكرين الذين يحكمون القبضة على القرارات الجوهرية في الاقتصاد العالمي، هو نظام مولد للأزمات إن لم نقل هو نظام أزمات بنفسه.



قائمة المصادر والمراجع

1. أبلبي، جويس: الرأسمالية، مؤسسة هنداوي، مصر، ط 1، 2014 م.
2. أبو حمور، محمد: جذور الأزمة المالية والاقتصادية وتجلياتها، مكتبة عين الجامعة، الأردن، لا ط. 2010 م.
3. الأسرج، حسين: الأزمة الاقتصادية العالمية وسياسات مواجهتها في الدول العربية، جامعة فرحات عباس، الجزائر، لا ط. 2009 م.
4. الأمير، فؤاد قاسم: رأسمالية الليبرالية الجديدة (النيوليبرالية)، دار الغد، لا م. لا ط. 2019 م.
5. باسي، زكرياء: الأزمة المالية العالمية، البذور وأبرز الأسباب والعوامل المحفزة والدروس المستفادة من منظور الاقتصاد الإسلامي، جامعة الجنان، الجزائر، ط 1. 2009 م.
6. بركنز، جون: الاغتيال الاقتصادي للأمم، ترجمة مصطفى الطناني، مكتبة الأسرة، لا م. 2012 م، لا ط. .
7. بلوافي، أحمد: أزمة عقار أم أزمة نظام؟ مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي جامعة الملك عبد العزيز. جدة، لا ط. 2009 م.
8. بن عيسى، عبد القادر: أثر استخدام المشتقات المالية ومساهمتها في إحداث الأزمة المالية العالمية، جامعة قاصدي مرباح، الجزائر، ط 1. 2012 م.
9. بورغدة، حسين: الأزمة المالية العالمية، الأسباب الآثار والحلول المقترحة لمعالجتها، مكتبة عين الجامعة. الجزائر، ط 1. 2009 م.
10. بوعتروس، عبد الحق وآخرون: السياسة النقدية والأزمة المالية الراهنة، مكتبة عين الجامعة، الجزائر، لا ط. 2009 م.
11. جعفري، مفيدة: دور الهندسة المالية في زيادة حدة الأزمة المالية العالمية 2008، سوق الدوحة للأوراق المالية وبنك ليمان براذرز نموذجاً، لا د. لا م. لا ط. 2013 م.

12. الجوزي، جميلة: أسباب الأزمة المالية العالمية وجذورها، جامعة الكويت. الكويت. ط1. لا ت. ص 6.
13. الحجاج، محمد: أثر الأزمة المالية العالمية على أداء الأسواق المالية العربية، جامعة زيان . الجزائر. لا ط. 2011 م.
14. حشاد، نبيل: الأزمة المالية العالمية وتأثيرها في الاقتصاد العربي، المركز العربي للدراسات والاستشارات المالية والمصرفية. القاهرة، لا ط. 2008 م.
15. داغي، القرة: الأزمة المالية العالمية، دار البشائر، لبنان، ط 1، 2009 م.
16. الداوي، الشيخ: الأزمة المالية العالمية وحلولها، جامعة الجزائر، الجزائر، لا ط. 2009 م.
17. دردوم، أسماء؛ وآخرون: الأزمة المالية الحالية ومستقبل العولمة المالية، جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي، الجزائر، لا ط. 2009 م.
18. ريكاردز، جيمس: حروب العملات، ترجمة أنطوان باسيل، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، لبنان، ط 1، 2014 م.
19. زغدار، أحمد: فصول الأزمة المالية العالمية، أسبابها جذورها تبعاتها الاقتصادية، جامعة الجنان. الجزائر، لا ط. لا ت.
20. زكي، رمزي: التاريخ النقدي للتخلف، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، لا ط. 1978 م.
21. السامرائي، قحطان: اقتصاد الفقاعات دراسة في جذور الأزمة في الاقتصاد الرأسمالي، جامعة الإسرائ، الأردن، لا ط، 2009 م.
22. سلمان، سامر: دور الدولة في الاقتصاد، إعادة نظرات السياسة الدولية، مؤسسة الأهرام، القاهرة، ط1. 2009 م.
23. سنقرط، سامر: التوريق كأداة تمويل واستثمار، جمعية البنوك في الأردن، الأردن، ط1. 2002 م.



24. عامر العتوم: دور المصارف الإسلامية في ظل الأزمة المالية العالمية، جامعة آل البيت، الأردن، لا ط. 2013 م.
25. عبد الحميد، عبد المطلب: الديون المصرفية المتعثرة والأزمة المالية، دار الجامعة، مصر، ط 1. 2009 م.
26. عوض الله، صفوت عبد السلام: الأزمة المالية العالمية وتداعياتها على مجلس التعاون الخليجي، جامعة المنصورة، مصر، ط 1. 2009 م.
27. العيساوي، إبراهيم: أثر الأزمة المالية العالمية على الدول العربية، جامعة الكويت. الكويت، لا ط. 2008 م.
28. فورد، هنري: اليهودي العالمي، ترجمة أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ط 1، 2013 م.
29. قطنجي، سامر مظهر: ضوابط الاقتصاد الإسلامي في معالجة الأزمات المالية العالمية، دار النهضة، دمشق، ط 1، 2008 م.
30. كار، وليم جاي: أحجار على رقعة الشطرنج، ترجمة مجدي كامل، دار الكتاب العربي. دمشق، لا ط، لا ت.
31. لونشتاين، روجر: نهاية وول ستريت، ترجمة محمد حروفش، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2016 م.
32. مراد، ناصر: الأزمة المالية العالمية، الأسباب، الآثار، وسياسات مواجهتها، مكتبة عين الجامعة، الجزائر، ط 1. 2009 م.
33. المنجد، صالح: الأزمة المالية، مجموعة زاد للنشر، السعودية، لا ط. 2009 م.
34. النابلسي، محمد راتب: الأزمة المالية العالمية، دلائل اقتصادية على سطوع المنظومة الرأسمالية من بين أنقاض الرأسمالية، دار الفكر، دمشق، ط 2، 2009 م.
35. النجار، إبراهيم عبد العزيز: الأزمة المالية وإصلاح النظام المالي العالمي، الدار الجامعية، الإسكندرية، لا ط. 2009 م.



لبنانيو قرى ريف القصير بين المواطنة والتميز الديني

خضر غازي جعفر⁽¹⁾

إشراف: أ.د. حسن جميل جوني⁽²⁾

الملخص

يعود تاريخ إقامة اللبنانيين الشيعة في قرى ريف القصير السورية الحدودية مع لبنان إلى أكثر من (350) عامًا. وتعدّ هذه القرى موطنهم الأصلي والنهائي، إذ إنهم ولدوا فيها، وترعرعوا بين أحضانها، حتى انقضاء آجالهم.

وحيث أن المواطنة تعبيرٌ عن ارتباط الإنسان بموطنه، بكل تجلياتها، هدفت الدراسة إلى الكشف عن مستوى تحقّق مبادئ المواطنة بالنسبة لهؤلاء على مستوى الحقوق والواجبات والارتباط ببلد إقامتهم وحمايتهم من التمييز الديني. ولهذه الغاية، جاءت الدراسة لقراءة الحيثيات التاريخية المرتبطة بتلك القرى، والإطلاع على الأوضاع الاجتماعية والحقوقية والدينية للبنانيين المقيمين فيها من خلال المقابلات الوجيهة مع ناشطين وأكاديميين مهتمين ومتابعين لأحوال هذه القرى، وبإجراء استبيانٍ وُزّع على (300) فرد من أبناء هذه القرى مثلوا عيّنة الدراسة.

لقد تبين من خلال النتائج، وجود معاناة لدى اللبنانيين المقيمين في تلك القرى،

(1) طالب دكتوراه في العلوم الإسلامية - كلية الدراسات الإسلامية في الجامعة الإسلامية في لبنان.

(2) أستاذ محاضر في اللغة العربية وآدابها في ملاك الجامعة اللبنانية، ومتخصص في اللغويات وعلم الدلالة.



نتيجة تضيق الإجراءات القانونية بحقهم، ومعاملتهم كأجانب من قبل الدولة السورية، وعدم حصولهم على حقوقهم المكتسبة، وحرمانهم من الحقوق الأساسية لكل إنسان، كالحق في الحصول على الخدمات العامة والتقديمات الاجتماعية والحقوق المدنية والسياسية، والحق في العمل وبناء المشاريع والتملك، وفي الحماية من التمييز الديني والطائفي، وفي الحصول على جنسية بلد إقامتهم بعد استيفائهم الشروط.

وفي ضوء النتائج، أوصت الدراسة بوجوب تبني الدولة اللبنانية لقضيتهم الحقوقية كما هو حال مواطنيها، وتنسيق الجهود مع الدولة السورية لضمان حقوقهم وسلامة أمنهم وحمايتهم من التداعيات الناجمة عن الطائفية والمذهبية.

الكلمات المفتاحية: المواطنة، الحقوق والواجبات، حس الانتماء الوطني، التمييز الديني، اللبنانيون الشيعة، قرى ريف القصير.

Résumé

L'histoire des chiites libanais résidant dans les villages de la campagne syrienne de Qusayr, à la frontière avec le Liban, remonte à plus de **350** ans. Ces villages sont considérés comme leur patrie d'origine et leur patrie définitive, car ils y sont nés et y ont grandi jusqu'à leur mort.

La citoyenneté étant l'expression du lien d'une personne avec sa patrie, dans toutes ses manifestations, l'étude visait à révéler le niveau de réalisation des principes de citoyenneté pour ces individus en termes de droits, de devoirs, de lien avec leur pays de résidence et de protection contre la discrimination religieuse. À cette fin, l'étude a consisté à lire les circonstances historiques associées à ces villages et à connaître les conditions sociales, juridiques et religieuses des Libanais qui y résident à travers des entretiens en face à face avec des militants et des universitaires intéressés et suivant les conditions de ces villages, et en menant un questionnaire distribué à **(300)** individus parmi les fils de ces villages qui représentaient l'échantillon de l'étude.

Les résultats ont révélé que les résidents libanais de ces villages souffrent des restrictions des procédures légales à leur rencontre, de leur traitement

d'étrangers par l'État syrien, de leur incapacité à obtenir leurs droits acquis et de leur privation des droits fondamentaux de tout être humain, Tels que le droit de recevoir des services publics, des prestations sociales, des droits civils et politiques, le droit de travailler, de créer des entreprises et de posséder des biens, le droit à la protection contre la discrimination religieuse et sectaire et le droit d'obtenir la citoyenneté de leur pays de résidence après avoir rempli les conditions.

À la lumière des résultats, l'étude recommande que l'État libanais respecte leurs droits, comme il le fait pour ses propres citoyens, et coordonne ses efforts avec l'État syrien pour garantir leurs droits, assurer leur sécurité et les protéger des répercussions du sectarisme et de l'intolérance religieuse.

Mots-clés: Citoyenneté, droits et devoirs, sentiment d'appartenance nationale, discrimination religieuse, chiites libanais, villages de la campagne de Qusayr.

مقدمة

اكتسبت المواطنة أهميتها من مدى مساهمتها في تعزيز ارتباط المواطن بوطنه وجداناً وعملياً، وفي ترسيخ دعائم بناء الدولة ونهضتها على أسس الديمقراطية والعدالة والمساواة والرعاية الاجتماعية وصون الحقوق والحفاظ على مقدرات الدولة وثرواتها، وفي صناعة المواطن الملتزم بواجباته الوطنية والاجتماعية والمتفاني في الدفاع عن قضايا الوطن.

ومع تطوّر مفهوم الدولة والأنظمة السياسية وعلاقتها برعاياها تبعاً للقوانين التي تنظّم ارتباطهم بها، بما لهم من حقوق، وبما يتوجب عليهم، فقد اعتُمد مصطلح «الجنسية» معياراً في منح الفرد صفة المواطن الذي يرتبط بوطنه على أساس المواطنة. ومع انتفائها، غابت فكرة المواطنة على الرغم من تعدّد أبعادها الوجدانية والدينية والفكرية والقومية والاجتماعية إلى جانب البعد السياسي والقانوني.



ويشكّل عنصر الإقامة في البلد الذي يرغب الفرد بالحصول على جنسيته مدخلاً وشرطاً أساسياً لمنحها، وفقاً لما هو متعارفٌ عليه ومعمولٌ به في الدول التي تسمح أنظمتها بمنح الجنسية. وتتعامل بعض الدول بحذرٍ شديدٍ في إجراءات منح الجنسية أو الإقامة للأفراد المنتمين إلى مذاهب وطوائف معيّنة خشية التغيّرات الديمغرافية الدينية أو نتيجة النظرة السلبية إلى معتنقي بعض الأديان.

وللمفارقة، يقطن اليوم أناسٌ أرضاً تتبع بشكلها الحالي جغرافياً لسوريا، وتحديدًا في قرى ريف القصير الحدودية مع لبنان، ويصنّفون من حيث الانتماء القانوني لبنانيين لحيازتهم الجنسية اللبنانية، ويُعدّون من الأقليات من حيث الانتماء المذهبي في سوريا، فأغلبهم ينتمون إلى الطائفة الشيعية، ما يطرح تساؤلاتٍ حول حقّهم بالمواطنة في البلد الذي يقيمون فيه أم في البلد ينتمون إليه أم في البلدَيْن معاً؟ وهل يتوقّف ذلك على حيازة الجنسية فقط؟ أم أن للإقامة في بلدٍ تعاقبت أجيالٌ في العيش على أرضه امتيازاتٌ حقوقية في إطار الحقّ بالمواطنة في بلد الإقامة؟ ومع تعدّد الطوائف الدينية، كيف يمكن نبذ النعرات الطائفية المحتملة وحماية المقيمين من التمييز الديني؟

هذه التساؤلات تدفعنا إلى البحث في قضية المقيمين في غير بلدانهم، وتحديدًا الشيعة اللبنانيين المقيمين في القرى الواقعة داخل سوريا من حيث واقع ارتباطهم ببلد الإقامة، وما يترتّب عليها من حقوقٍ وواجباتٍ ولجهة حمايتهم من التمييز الديني.

إشكالية الدراسة

من خلال الاحتكاك المباشر بالأفراد المستهدفين في الدراسة، نتيجة قرب سكن الباحث من القرى المشمولة، والروابط الاجتماعية المشتركة، فقد لوحظ وجود هجرةٍ لقسمٍ منهم، حيث تركوا قراهم تبعاً واستقرّوا في مناطق متفرّقة من لبنان بهدف البحث عن الأمن والحماية، والبحث عن فرص حياةٍ كريمةٍ تلبيّ تطلّعاتهم وتؤمّن لهم حقوقهم في ظل دولة مطالبةٍ برعاية شؤون مواطنيها. وفي أثناء الأحداث الأمنية



والعسكرية التي شهدتها سوريا ما بين عامي 2011 و 2024، ازداد أعداد المهاجرين من تلك القرى إلى مناطق لبنانية مختلفة، حيث بلغ أقصاه مع النعرات الطائفية والتغيرات السياسية في إدارة الحكم في سوريا أواخر العام 2024.

وفي العادة، تعبّر ظاهرة الهجرة والنزوح عن انتفاء مقومات الحياة إن على مستوى الأمن والأمان، أو ظروف الحياة الاجتماعية والاقتصادية والخدمات، أو نتيجة النعرات الطائفية والمذهبية... إلخ، ما يستوجب القيام بمراجعة الأسباب والظروف الموجبة لهذه الظاهرة، منها إثارة مسألة الارتباط ببلد الإقامة على مستوى الانتماء والحقوق والواجبات في إطار مفهوم المواطنة.

وعليه، تتحدّد إشكالية الدراسة بالسؤال الآتي: ما ارتباط اللبنانيين الشيعة المقيمين في قرى ريف القصير بالدولة السورية لجهة الانتماء الوطني والحقوق والواجبات؟ وما دور الدولة في حماية المقيمين من التمييز الديني؟

فرضيات الدراسة

بناءً على التساؤلات المطروحة، يمكن وضع فرضيتين:

- الفرضية الأولى: تدني الحس الوطني عند اللبنانيين الشيعة المقيمين في قرى ريف القصير تجاه بلد إقامتهم سوريا، وعدم إنصافهم في الحقوق والواجبات سببه التشدد في الإجراءات القانونية والممارسات الحكومية للدولة السورية.
- الفرضية الثانية: سلوكات الدولة في سوريا لا تساهم في حماية اللبنانيين المقيمين في قرى ريف القصير من التمييز الديني.

حدود الدراسة

طبقت أداة الدراسة الحالية على مجموعة من اللبنانيين، تحديداً المقيمين في قرى



ريف القصير السوريّة المحاذية لحدود لبنان الشمالية الشرقية، والممتدة على طول الحدود مع قضاء الهرمل اللبناني لجهة سوريا، مطلع العام 2025، والبالغ عددهم وفاق إحصاءات المسح للجان المحليّة بين (12) ألفاً و(15) ألف نسمة. وتناولت حقوق وواجبات اللبنانيين الشيعة في بلد إقامتهم سوريا، وارتباطهم الوطني به في إطار المواطنة خلال المدة بين عامي 2011 و 2024، أي مرحلة الأحداث الأمنية التي شهدتها سوريا، بالإضافة إلى دور الدولة في مدى مساهمتها في حماية هؤلاء من التمييز الديني والنعرات الطائفية والمذهبية.

لأجل ذلك، اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، بالخطوات الآتية:

- الملاحظة التي تشكّلت في بادئ الأمر، من خلال الاحتكاك المباشر بأفراد المجتمع والمعيشة اليومية والتحسّس بظروفهم المعيشيّة والحياتيّة.
- الاطلاع على الوثائق التاريخية والوثائق ذات الصلة بموضوع الدراسة.
- إجراء المقابلات الوجيهة مع بعض المتابعين والمطلّعين على أوضاع المقيمين والمهتمين بالشأن العام المحلي.
- تنفيذ الاستبيان على عيّنة من المجتمع المستهدف. فقد طال (300) فرداً، اختيروا بالطريقة العشوائية من كل قرية بشكل متوازن، وبما يحقّق عدالة تمثيل القرى وشمول أفراد المجتمع. وقد مثّلوا بين (2%) إلى (2,5%) من مجمل المقيمين في تلك القرى.

مصطلحات الدراسة

استخدمت الدراسة عدة مصطلحات تدخل في صميم الموضوع، لما تناولته من معلومات تتعلّق في الأهداف انطلاقاً من المبادئ العلميّة التي تشكّل الركيزة الأساس للعمل البحثي، وهي:

- المواطنة: تعبر بالعموم عن الاستقرار بشكلٍ ثابتٍ في مكانٍ ما داخل الدولة،

والخضوع لقوانينها الصادرة عنها، والتمتع بمجموعة من الحقوق على قدر المساواة مع سائر المواطنين دون أيّ تمييز، والالتزام بأداء مجموعة من الواجبات تجاه الدولة التي ينتمي إليها، بما يعزز الشعور بالانتماء لدى الفرد⁽¹⁾. وقد عرّفتها دائرة «المعارف البريطانية» على أنّها «علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه تلك العلاقات من واجبات وحقوق في تلك الدولة»⁽²⁾. وتعرّف أيضاً على أنها «حالة يضمنها العرف والقانون يحقّ بموجبها لأعضاء المجتمع تسيير الشأن العام على قدم المساواة وفي كنف الحرية»⁽³⁾. ويمكن تعريفها بأنّها تجسيدٌ للانتماء الوطني ولعدالة المعاملة بين مختلف أطراف المجتمع المكوّن للوطن وإنصافهم، والمساواة في الحقوق والواجبات دون تمييز بين المقيمين على أرضيه.

– التمييز الديني: يشير إعلان الأمم المتحدة بشأن القضاء على جميع أشكال التعصّب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد (1981)⁽⁴⁾، إلى مصطلح التمييز الديني بأنه «أي تمييز أو استثناء أو تقييد أو تفضيل يقوم على أساس الدين أو المعتقد ويكون غرضه أو أثره تعطيل أو انتقاص الاعتراف بحقوق الإنسان والحريّات الأساسية أو التمتع بها أو ممارستها على أساس من المساواة»⁽⁵⁾. وبتعبيرٍ آخر، هو معاملة الأفراد على نحو غير

(1) نورا عبه جي: مفهوم المواطنة، موقع الموسوعة السياسية الإلكتروني، نشر في 2 / 11 / 2017، شوهدي في تاريخ 23 / 5 / 2025، على الرابط: <https://political-encyclopedia.org/dictionary>.

(2) سليمان الطعاني: الوجيز في التربية الإعلامية، دار الخليج للنشر والتوزيع، ط 1، 2020، ص 159.

(3) بولس عاصي وآخرون: المواطنة والدولة مقاربات واتجاهات، الطائفية والمواطنة في لبنان. منتدى الفكر اللبناني، بيروت. ط 1، 2001، ص 11.

(4) إعلان الأمم المتحدة بشأن القضاء على جميع أشكال التعصّب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد: قرار صادر بإجماع عن الأمم المتحدة في 25 نوفمبر 1981، يتضمن عدة بنود. شوهدي في تاريخ 22 / 6 / 2025، على الرابط:

<https://www.ohchr.org/ar/instruments-mechanisms/instruments/declaration-elimination-all-forms-intolerance-and-discrimination>

(5) الفقرة الثانية من المادة (2) من إعلان الأمم المتحدة بشأن القضاء على جميع أشكال التعصّب والتمييز القائمين



مناسب وغير متساوٍ بسبب معتقداتهم الدينية وانتمائهم الطائفي بما يترتب على ذلك من انتقاصٍ للحقوق وتعدُّ على الخصوصيّات الدينية وتأجيج التعصّب المذهبي والعنف الطائفي.

وتتطلّب الحماية من التمييز الديني إجراءات قانونية تحظرّ التمييز على أساس الدين، وتضمن المساواة في الحقوق والفرص، وإجراءات أمنية تكافح العنف الناتج عن النعرات الطائفية، وسلوكات اجتماعية تهدف إلى تعزيز الوعي الديني ونبذ التعصّب الطائفي والتشجيع على الانفتاح والحوار الديني، وعملية سياسية لا تقصي أحداً بما يضمن تمثيل الجميع بعيداً من الطائفية والمذهبية.

– الجنسية: في اصطلاح الفقه القانوني، عُرِّفت كلمة «جنسية» بـ«رابطة بين الشخص والدولة تجعله تابعاً لها»⁽¹⁾. وبتعبير آخر، رمزت إلى «هوية وطنية أو قومية لشعبٍ من الشعوب أو لدولةٍ من الدول»⁽²⁾. وقد جسّدت القومية في الانتماء إلى الأمة مفهوم الجنسية حتى القرن التاسع عشر إلى أن حلّ مفهوم الدولة بدلاً من مفهوم الأمة⁽³⁾، فدخلت في إطار قانوني حقوقي ينظم العلاقة بين الوطن والمواطن.

– الإقامة: مشتقة من فعل أقام يقيم إقامةً. وفي اللغة، تدلّ على معانٍ مختلفة منها اللبث والمكوث في مكانٍ واتخاذهِ وطناً⁽⁴⁾. وفي الدراسة، يُقصد بها سكن الفرد المتواصل لمدةٍ من الزمن في المكان والارتباط به بشكلٍ يصدق

على أساس الدين أو المعتقد (1981). للمزيد راجع: المصدر نفسه.

(1) معجم المعاني الجامع، شوهد في تاريخ 13 / 5 / 2025، على الرابط: <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar>.

(2) معجم الرائد. شوهد في تاريخ 13 / 5 / 2025، على الرابط: <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar>.

(3) محمد يوسف البستاني: إشكالية وآفاق تطوّر قانون الجنسية في لبنان والدول العربية. منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لا ط. 2006، ص 101.

(4) معجم المعاني الجامع، شوهد في تاريخ 13 / 5 / 2025، على الرابط:

<https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar>



عليه أنه من سكان ذلك المكان عُرفاً أو قانوناً. وتتخذ لاحقاً وضعاً قانونياً يتيح للفرد السكن ضمن حدود دولةٍ لمدةٍ زمنيةٍ تحدّد بحسب نوع المستند الخاص بالإقامة، بما هي عليه بعض الدول الأوروبية والولايات المتحدة الأميركية وكندا. فإما تكون مؤقتةً بسبب الدراسة أو العمل أو الزيارة أو اللجوء، تُجدّد كل مدة، أو دائمةً. وتختلف عن الجنسية في أن الفرد بموجب حيازته الجنسية يصبح مواطناً يتمتع بكامل الحقوق والحماية المنصوص عنها في وطنه بما فيها الحقوق السياسية التي لا تمنحها الدولة لمقيمين من غير مواطنيها وبهامش حرية أكبر في السفر خارج بلد الإقامة لفتراتٍ أطول.

أولاً. المحور الجغرافي والديمقراطي

تتميّز القرى المستهدفة في الدراسة بطبيعة جغرافية متنوّعة وحدوديّة مع لبنان وبتنوّع انتماء سكانها الوطني والمذهبي.

أ. الامتداد الجغرافي

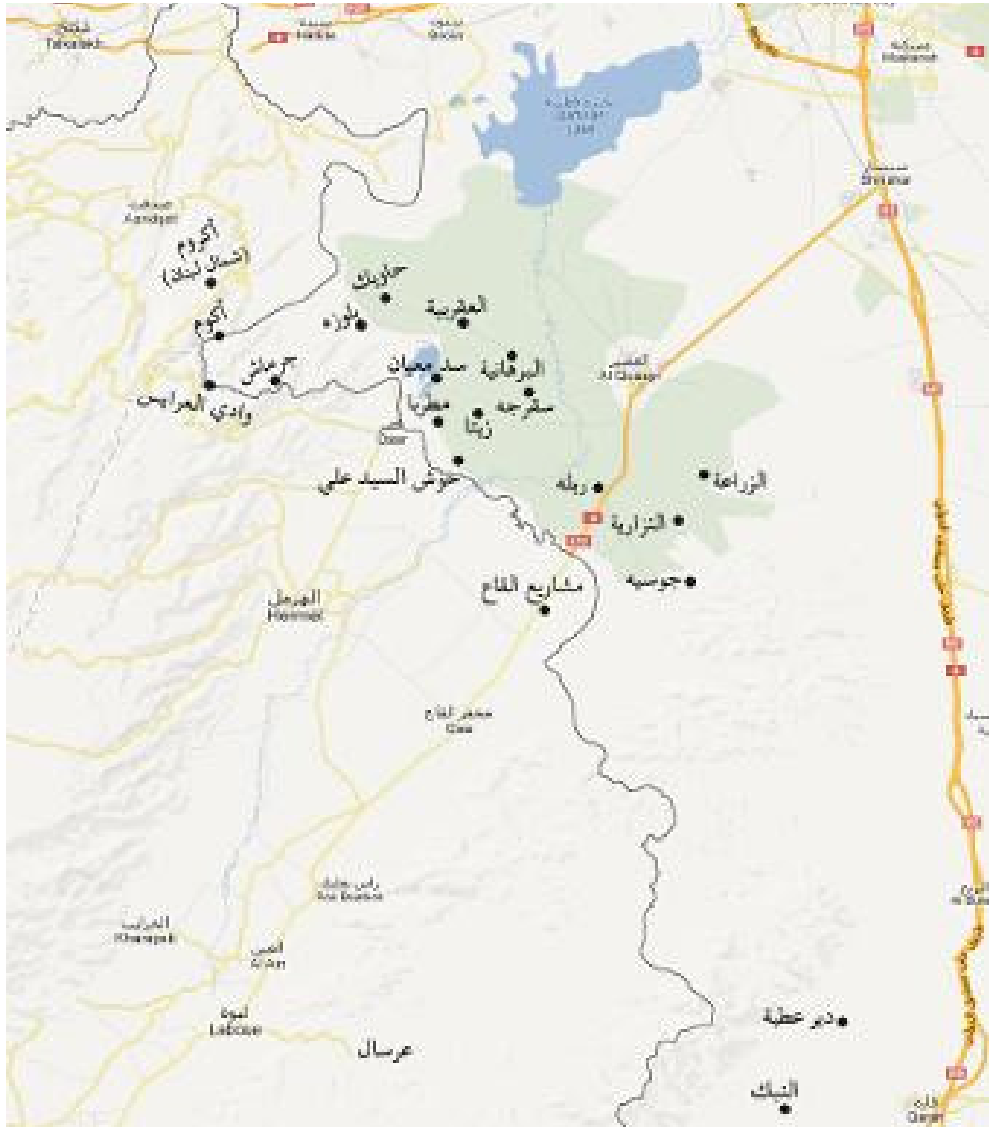
تقع القرى المستهدفة في الدراسة في المنطقة الممتدّة بمحاذاة حدود قضاء الهرمل الشرقية والشمالية الشرقية مع سوريا، بعمقٍ متفاوتٍ يمتدّ من الحدود المرسومة بشكلها الحالي حتى (10) كلم تقريباً لجهة الأراضي السورية، وبطول حوالي (25) كلم. وتتميّز بتنوّع تضاريسها، فتشكّل امتداداً واسعاً للسهول، إضافة إلى جبال متّصلة بسلسلة جبال لبنان الغربية.

ب. الخريطة الجغرافية

تُبين الخريطة أدناه مواقع بعض القرى المشمولة بالدراسة من حدود جوسيه - مشاريع القاع حتى أكرم على طول الحدود اللبنانية الشمالية الشرقية لجهة سوريا.

الصورة الرقم (1)

رسم يوضح المنطقة الجغرافية لموضوع الدراسة



ج. التوزيع السكاني

تتوزع القرى المشمولة بالدراسة الحالية بين قرى مختلطة السكان من لبنانيين وسوريين، وقرى يسكنها لبنانيون فقط. وينتمي حوالي (90%) من اللبنانيين المقيمين في قرى ريف القصير الحدودية إلى الطائفة الشيعية. وهذه القرى هي: «القصير، عين الدامل، عين السمك، الجنطلية، الصفصافة، الحمام، الحوش السوري، مطربا، زيتا، الديابية، كوكران، السماقيات، السوادية، السكمانية، مزرعة الوفا، العقربية، الفاضلية، وادي حنا، بلوزة، العصفورية، حاويك، الصدور، جرماش، مراح البدوي، وادي العرايس، الحوراني، العصابة، وادي الهيب، أكوم». وتشكّل قرية «زيتا» أكبر تجمع سكاني للمقيمين من بين هذه القرى.

ثانيًا. المحور التاريخي

تتناول الدراسة إشكاليات ترسيم الحدود تاريخياً بين سوريا ولبنان وتصنيف بعض القرى الحدودية، منها القرى المستهدفة في الدراسة الحالية، وظروف استقرار اللبنانيين فيها:

أ. إشكالية الحدود بين سوريا ولبنان

تمتدّ الحدود بين سوريا ولبنان على طول (370) كلم. بعضها واضح المعالم كالنهر الكبير الذي يشكّل حدود لبنان الشمالية مع سوريا. وفي بعضها الآخر، يشكّل التداخل الجغرافي والديمقراطي عائقاً أمام ترسيمها النهائي كما هو الحال في المناطق الحدودية شمال شرق لبنان، وتحديدًا في قرى ريف القصير المحاذية لقضاء الهرمل اللبناني، موضوع الدراسة، حيث يوجد مناطق تسيطر عليها سوريا ويقيم فيها لبنانيون، ويتعذر تحديدها ما إذا كانت لبنانية أم سورية، ولا يوجد إشارات واضحة المعالم للحدود الفاصلة بين البلدين سوى النقاط العسكرية لكلا الطرفين عند طول حدود الأمر الواقع وعلى المعابر الواصلة بين البلدين.



ففي العهد العثماني، كانت الحدود عبارةً عن تقسيماتٍ إدارية للمناطق على شكل ولاياتٍ وسناجق، ولا ترسيم واضح للحدود بين لبنان وسوريا. ومع الانتداب الفرنسي، أصبحت عملية ترسيم الحدود إداريةً بدون وجود ممثلين عن الطرفين، وذلك لتحديد المساحات الزراعية، ورعاية الشؤون العقارية، وجباية الضرائب، وفرض الأمن. وكانت أولى مطالب اللبنانيين بترسيم الحدود بعد استقلال العام 1943، لكن السلطات السورية في مرحلة الحكم المدني والانقلابات العسكرية لم تستجب للأمر نتيجة اعتقاد المسؤولين السوريين آنذاك أن لبنان جزءٌ من سوريا الكبرى، ويجب أن تعود إلى سوريا أفضية حاصبيا وراشيا والبقاع وبعبك التي سلخها الانتداب الفرنسي عن ما كان يُعرف بأرض الولاية أيام العثمانيين، وضمّها إلى ما كان يُعرف بمتصرفية جبل لبنان التي شكّلت لاحقاً دولة لبنان الكبير. وغابت مطالب الترسيم مع تتابع الأحداث من حرب سوريا في العام 1967 والعام 1973، إلى دخول قواتها لبنان في العام 1976⁽¹⁾.

أما فيما يخصّ القرى المشمولة بالدراسة؛ فيروي الباحث «نضال حمادة»، أنّها شكّلت بمعظمها موضع نزاع تاريخي على تصنيفها، وشهدت تجاذباً على ضمّها بين الدولتين انتهى بتصنيفها الإداري قرىً سوريةً من قبل دولة الإنتداب⁽²⁾.

وبعيداً من إشكالية ترسيم الحدود، فإن القرى الحدودية المستهدفة في الدراسة تصنّف وفقاً للسجلات العقارية الموثقة، وتبعاً لوجود مراكز ومؤسّسات حكوميّة، على أنّها أراضٍ سورية بشكلها الحالي، وهي واقعاً تخضع للسيطرة السورية. وعلى أساس

(1) سامي مبيض: مفاتيح القرى والبلدات المتداخلة بين سوريا ولبنان، موقع المجلة الإلكترونية، لا ت. شوهدي في 1/ 5/ 2025، على الرابط: <https://www.majalla.com/node/325414>.

(2) مقابلة خاصّة مع الباحث نضال حمادة، من مواليد الهرمل، في العام 1968، كاتب سياسي وباحث في الحركات الإسلامية، خبير في الشؤون الجغرافية لمنطقة الهرمل وضواحيها، على اطلاع تامّ بحديثات القرى الشيعية المتواجدة داخل الأراضي السورية عند حدود الهرمل، أجريت في تاريخ 28/ 1/ 2025، في منزله في مدينة الهرمل.

الملكية والوجود التاريخي لهم، يكتسب اللبنانيون المقيمون شرعية إقامتهم والمطالبة بحقوقهم. فتواجههم في تلك القرى مرّت عليه أجيالٌ سبقت زمن ترسيم الحدود.

ب. نبذة تاريخية عن إقامة اللبنانيين الشيعة في قرى ريف القصير

يعود تاريخ إقامة اللبنانيين في قرى ريف القصير السورية الحدودية مع لبنان، إلى الأعوام 1670 و 1760 و 1856، منذ ترحيل الشيعة من قرى جبيل وكسروان، وما قبل، أي منذ ما يزيد على (350) سنة. وبذلك؛ فهم يشكّلون السكّان الأصليين لتلك القرى، في حين أن السوريين الذين يشاركونهم السكن في هذه القرى، كانوا قد قدّموا إليها من مناطق دير الزور وأرياف حمص منذ حوالي (60) سنة، في إطار الاستفادة من قانون الإصلاح الزراعي في استثمار أراضيها الزراعية⁽¹⁾. وتدلّ سندات ملكية اللبنانيين لأراضي تلك القرى الموثقة في السجل العقاري في حمص السورية، والتي يعود بعضها إلى تواريخ قديمة في الأعوام 1896 و 1939 و 1944 و 1953⁽²⁾، على الارتباط القانوني التاريخي لهؤلاء بقراهم.

ومن جانبه؛ يذكر المؤرخ مهيب حمادة⁽³⁾، أن الشيعة الذين قدموا من قرى كسروان منذ قرونٍ من الزمن، استقرّوا في منطقة الهرمل وتوسّعوا في سهولها الزراعية الممتدة شرقاً بجوار نهر العاصي، التي ألحقت بالدوائر العقارية السورية وفاق التقسيمات الإدارية، فيما اختار قاطنوها الجنسية اللبنانية في إحصاء العام 1932، لارتباطهم أساساً بالعائلات الهرملانية اللبنانية⁽⁴⁾. فمعظمهم يتحدّر من عائلاتٍ وعشائر يقيم

(1) مقابلة خاصّة مع الباحث نضال حمادة، مرجع سابق.

(2) لينا إسماعيل: كيف يضمن لبنانيو القرى الـ33 في حوض العاصي حقوقهم العقارية التاريخية المسجلة في سوريا؟ موقع النهار الإلكتروني، نشر في تاريخ 2025 / 2 / 18، شوهد في تاريخ 2025 / 2 / 27، على الرابط: <https://www.annahar.com>

(3) مؤرخ وأستاذ محاضر في الجامعة اللبنانية - قسم التاريخ، وأحد الملاكين الورثة لأراضي في القرى السورية.

(4) مقابلة أجراها ركان فقيه مع مهيب حمادة: 30 ألف لبناني يعيشون في الأراضي السورية المجاورة للهرمل، الحدود تقسم أرض العائلة الواحدة وتشتت أفرادها، صحيفة السفير اللبنانية، العدد 10400، تاريخ 2006 / 5 / 24.



أبناءؤها على طرفي الحدود من الجهتين اللبنانية والسورية. ومع صدور قانون الإصلاح الزراعي في سوريا، أتاح للمزارعين والفلاحين في تلك الأراضي التي تعود ملكيتها بالأساس إلى كبار الملاكين، من تملك نسبة منها جعلتهم يتشبثون بالبقاء في قراها والعمل الزراعي في أراضيها، والتفاعل مع محيطهم على طرفي الحدود.

ثالثاً. المحور التنموي

لا بدّ في الدراسة من إطلالة موجزة على واقع الخدمات والمشاريع الإنمائية والأعمال الاقتصادية في القرى المستهدفة في الدراسة.

أ. الخدمات العامة والمشاريع الإنمائية

تفتقد القرى المشمولة بالدراسة الحالية إلى المؤسسات والمشاريع التي توفر الخدمات العامة لعموم المقيمين. فلا سياسات تنموية اجتماعية أو مشاريع اقتصادية أو بنى تحتية تطل تلك القرى، ولا وجود لمراكز خدمية حكومية، ولا أماكن عامة مخصصة للترفيه، ولا شبكات طرق معبّدة بالكامل أو مستصلحة، ولا تغذية كهربائية متوفرة على الدوام إلا لساعات قليلة جداً في اليوم، مع العلم أن تغطية التغذية الكهربائية قبل أزمة العام 2011 كانت شبه دائمة، ولا مراكز رعاية صحية واستشفائية واجتماعية وازنة، باستثناء بعض عيادات الأطباء من سكان القرى، ولا مؤسسات تجارية أو إنتاجية تلبي كامل احتياجات سكانها، من حيث المأكل والملبس، سوى الصغيرة منها، ولا وجود لمراكز ثقافية ومؤسسات تربوية من مدارس و ثانويات وجامعات سوى بعض المدارس الابتدائية والإعدادية في بعض القرى.

ب. القطاعات الإنتاجية

تنشط الزراعة في قرى ريف القصير، لخصوبة أراضيها والمساحات السهلية الواسعة، وتوفّر مياه الريّ من نهر العاصي الذي يخترقها، وسدّ معين، على الرغم

من عدم الاستفادة من تجمّع المياه فيه كما يجب، ولكونها متوارثة، حيث شكلت مورد رزقٍ أساس لأهلها، وعامل استقرار وتشبّث بأرضها. فعملوا في حراثة الأرض وجني المحاصيل من الحبوب على أنواعها وزراعة أشجار الزيتون والمشمش وإنشاء المزارع لتربية المواشي والدواجن. وقد اعتمد بعضهم الآخر على المهن والحرف الحرّة. في حين يقوم آخرون بالتجارة العامّة وأعمال تهريب المشتقّات النفطية والمواد الغذائية وغيرها، في القرى الحدودية بين لبنان وسوريا. أما في الجانب الصناعي، فتفتقر القرى إلى وجود المعامل والمصانع الإنتاجية لكونها مناطق نائية وتحتاج إلى اهتمام الدولة بها ومؤازرة أهلها.

رابعًا. المحور الإداري والسياسي

ينتمي اللبنانيون الشيعة المقيمون في قرى ريف القصير، من حيث سجلات النفوس إلى بلدة القصر اللبنانية الحدودية والمجاورة لقراهم. ويمارسون حقّهم في الانتخاب والترشّح للمجالس البلدية والاختيارية والنيابية في لبنان. فمنهم مختار منتخبون وأعضاء في المجلس البلدي للبلدة، أبرزهم الوزير السابق في الحكومة اللبنانية والنائب «غازي زعيتر» الذي تعود أصوله إلى بلدة «حاويك»، إحدى تلك القرى.

ينجز هؤلاء معاملاتهم الشخصية في دوائر قضاء الهرمل ومحافظة بعلبك - الهرمل التي يتبعون لها. أما تلك المرتبطة بوجودهم في سوريا، فيتابعونها في الدوائر الإدارية التابعة لمحافظة حمص.

ويشارك الحائزون منهم على الجنسية السوريّة في الاستحقاقات الانتخابية في سوريا. فيقتربون ويترشّحون، لكنهم لا يتمثلون بمجالس خاصّة بهم في قراهم بسبب أعدادهم القليلة جدًّا. ومنهم مختاران حاليّان منتخبان، هما مختار بلدة «حاويك» السورية «غسان نون»، ومختار بلدة «الفاضلية» «مالك مدلج». كما أن الراحل «محمد



دعاس زعيتراً» كان لبنانياً وسورياً، كما كان نائباً في البرلمان السوري في العام 1956، وتجدر الإشارة إلى أنه ممّن صوّتوا إلى جانب الوحدة بين البلدين في العام 1958. وانتُخب أيضاً نائباً عن بعلبك-الهرمّل في البرلمان اللبناني سنة 1968.

أما من حيث الولاء السياسي ونشاطاتهم الحزبية، فيرتبط المقيمون بأحزابٍ لبنانيةٍ تتماشى مع توجهاتهم ومبادئهم الوطنية والدينية والفكرية، وأهم هذه الأحزاب، تلك المصنّفة ضمن الإطار الشيعي، أي حزب الله وحركة أمل. والبعض منهم متمّ إلى حزب البعث العربي الاشتراكي الذي حكم في سوريا في حتى أواخر العام 2024.

خامساً. المحور الديني والتربوي

ينتمي اللبنانيون المقيمون في قرى ريف القصير بمعظمهم إلى الطائفة الشيعية. ويشكل هؤلاء حوالي (90%) من مجمل اللبنانيين المقيمين في تلك القرى⁽¹⁾. وعلى الرغم من وجودهم في بيئةٍ مختلطةٍ دينياً، فقد حافظوا على انتمائهم ومعتقداتهم واحترامهم لأتباع الطوائف الأخرى. يمارسون عباداتهم الخاصة ويحيون شعائرهم الدينية في بيوتهم وحُسينيّاتهم ومساجدهم المشيّدة في قراهم والتي تتجانس مع المظهر الديني العام في سوريا. ومنهم متفقّهون يقومون بالإرشاد الديني في المساجد، وهناك رجال دين وافدون من خارج هذه القرى يستكملون النقص في أعداد المبلغين الدينيين في القرى ومساجدها.

يتلقّى أطفالهم دروسهم الدينية الإسلامية المدرسية في قراهم، ولا يؤخّذ انتماءهم المذهبي بالاعتبار. ويقتصر التعليم في قرى ريف القصير الحدودية على التعليم الأساسي والإعدادي. ولا يوجد ثانويات في هذه القرى أو القرى المجاورة لها إلّا

(1) مقابلة خاصة مع الأديب حسن علي الطشم، من مواليد الهرمل، في العام 1972، أديب وروائي وناقد اجتماعي، ناشط في مجال الإصلاح الاجتماعي في منطقة الهرمل والقرى المستهدفة في الدراسة، وعضو في لجان الإصلاح المحلية، أجريت معه في 2025/2/13، في منزله الكائن في مدينة الهرمل.



في قرى القصير ذات الغالبية السنية، وفي «العقرية» ذات الغالبية العلوية والطائفة المرشدية، وفي «ريلة» ذات الغالبية المسيحية. وتنتشر المدارس الابتدائية والإعدادية الحكومية، في معظم القرى.

بالإضافة إلى المواد اللغوية والعلمية، تشمل المناهج التعليمية المعتمدة مادتي الديانة والقومية. وترتبط التربية الدينية بتعاليم الدين الإسلامي على المذاهب السنية، وتتعلق القومية بمفهوم العروبة والقومية العربية. وهاتان المادتان الدراسيتان إلزاميتان في حضور المتعلمين الحصص المخصصة لهما، بمعزلٍ عن توافق أو تعارض انتمائهم الديني مع منهج مادة الديانة.

عانى اللبنانيون المقيمون في قرى ريف القصير، منذ بداية الأزمة في سوريا في العام 2011، تزايد النعرات الطائفية. فقد شهدت قراهم منذ بداية الأحداث صراع نفوذٍ تحوّل إلى مواجهاتٍ عسكرية في محاولة لتهجير أبنائها. وقد ارتبط ذلك بخلفيات طائفية ومذهبية إلى جانب كونها سياسية. وبعد التغيير في إدارة الحكم في سوريا أواخر العام 2024، نزح اللبنانيون الشيعة المقيمون في تلك القرى باتجاه القرى اللبنانية المجاورة للحدود خشية العنف والاضطهاد الطائفي.

سادسًا. تحليل نتائج الدراسة

بعد استجواب المبحوثين البالغ عددهم (300) وإحصاء النتائج، أظهرت الأرقام ميول معظم المستجوبين نحو إجاباتٍ معينة، ما يؤثّر إلى وحدة رؤاهم في مقارنة تقييم أوضاعهم وظروفهم على مختلف المستويات، وبالتالي، يمكن البناء عليها في تحديد المشكلات لمعالجتها. ومن هذه النتائج:



أ. على مستوى المعلومات الشخصية

توزعت إجابات أفراد عيّنة الدراسة بحسب أوضاعهم العائلية ومجالات أعمالهم على الشكل الآتي:

- الوضع العائلي: توزعت الإجابات بين: (261) مستجوباً متزوجاً، أي بنسبة (87%)، و(39) غير متزوج (مطلق، أرمل، عازب)، أي بنسبة (13%). من بين المتزوجين، تبين وجود (53) فرداً متزوجاً (ة) من سوري (ة)، أي ما نسبته (20,3%). وتؤشر نسبة التزاوج مع ما ينتج عنها من مصاهرة وقرابة إلى اندماج هذه الفئة في النسيج الحياتي الاجتماعي السوري.
- مجالات العمل: تبين من خلال إجابات أفراد عيّنة الدراسة أن: (88) مستجوباً يعملون في الزراعة، أي بنسبة (29,3%). و(57) مستجوباً يعملون في المهن الحرة، بنسبة (19%). و(73) مستجوباً في التجارة الحرة، أي بنسبة (24,3%). و(45) منهم يجمعون بين العمل في الزراعة والتجارة، أي بنسبة (15%). بينما هناك (37) مستجوباً عاطل عن العمل، أي بنسبة (12,3%).

على الرغم من عدم جواز مزاولة العمل بالنسبة للمقيمين اللبنانيين من قبل الجهات المختصة تبعاً للعبارة «لا يسمح بمزاولة العمل» المدونة على بطاقات الإقامة الممنوحة لهم، إلا أن ذلك لم يمنعهم من العمل بأرضهم وبكفاءاتهم للتكسب وتلبية متطلبات المعيشة. وتؤكد النسب والأرقام المبيّنة في مجالات العمل على ذلك.

ب. على مستوى الإقامة

توزعت إجابات أفراد عيّنة الدراسة على العناوين المرتبطة بإقامتهم وفق الآتي:

1. سبب الإقامة

في ما يتعلق بأسباب إقامة اللبنانيين في القرى السورية الحدودية، فقد توزعت إجابات أفراد عينة البحث على أسباب ودوافع إقامتهم في تلك القرى كالآتي: وافق (282) مستجوباً، على العبارتين «كونه الموطن الأساس» و «وجود أملاك ومصالح خاصة» في آن، أي ما نسبته (94%). ووافق (11) مستجوباً على عبارة «بهدف العمل والاستثمار»، أي ما نسبته (3,66%). واختار (7) أفراد عبارة «رغبة شخصية»، أي ما نسبته (2,33%)، فيما لم يجب أحدٌ على عبارة «دوافع أخرى: دراسية، لجوء، رفاهية،...».

ففي قراءة للنسب، يتبين أن وجود اللبنانيين في القرى السورية الحدودية مرتبط بالأساس بالأرض التي سبقهم الأهل والأجداد للسكنى بها والعمل فيها. ومن خلال بقائهم فيها، أثبتوا تشبّهم بأرضهم وأرزاقهم. بالمقابل، ربط عدد قليل سبب إقامته بالعمل والاستثمار، ما يؤشر إلى عدم وجود فرص عملٍ تلبي طموحات المقيمين، وهو ما دفع العديد منهم إلى الهجرة بحثاً عن واقعٍ معيشيٍّ أفضل.

2. نوع المستندات القانونية الشخصية

تبين من خلال توزيع أفراد عينة البحث بحسب حيازتهم المستندات القانونيّة الشخصية النتائج الآتية:

هناك شخصٌ واحدٌ يحمل «الهوية السورية» من بين أفراد العينة، أي ما نسبته (0,33%). أما العدد الأكبر، فكان من نصيب من يحملون «بطاقة إقامة خاصة صادرة عن المرجعيّات المختصّة، وصالحة لخمس سنوات قابلة للتجديد»، وقد بلغ عددهم (287) فرداً، أي ما نسبته (95,66%). بالمقابل، يحمل (8) أفراد «إفادة إقامة محلّية صادرة عن مختار المحلّة». وأما الأفراد الذين «لا يحملون أيّ مستند قانوني»، فبلغ عددهم (4) من بين المستجوبين، أي بنسبة (1,33%).

وفي قراءة للأرقام، يتبين أنّ غالبية أفراد العينة مقيمون شرعيّون لحيازتهم على

الوثائق القانونية المختلفة التي تشّرع لهم حقّ الإقامة في الأراضي السورية. بالمقابل، يكاد لا يذكر الرقم الذي يعبر عن حاملي الجنسية السورية، ما يؤشّر إلى حرمان هؤلاء من حقّ الجنسيّة، وبالتالي من حقّ المواطنة. أما المقيمون غير الشرعيين لعدم حيازتهم أي مستند مسوّغ، فأعدادهم أيضًا قليلة جدًا.

الصورة الرقم (2)

نموذج عن مستندات الإقامة التي تُمنح للمقيمين



3. تاريخ إقامة اللبنانيين في القرى السورية الحدودية

توزّع أفراد عيّنة البحث بين (264) فردًا «مقيم في القرى السورية منذ الولادة» بنسبة (88%)، و (28) فردًا «مقيم منذ ما قبل العام 2011»، أي بنسبة (9,33%). وهناك (8) أفراد «مقيم منذ ما بعد العام 2011»، أي بنسبة (2,66%).

تشير الأرقام إلى أن غالبية المقيمين في القرى السورية الحدودية موجودون في تلك القرى منذ الولادة، ما يدل على ارتباطهم الجذري بهذه القرى.

4. طريقة إقامة اللبنانيين في القرى السورية الحدودية

جاءت إجابات أفراد العيّنة على استدامة إقامتهم في القرى السورية بالاختيار بين «دائمًا، غالبًا، أحيانًا، نادرًا»، وفق الآتي:

– (256) إجابة بـ«دائمًا» أي بنسبة (85,33%).

- (22) إجابة بـ «غالبًا»، بنسبة (7,33%).
- (13) إجابة بـ «أحيانًا»، بنسبة (4,33%).
- (9) إجابات بـ «نادرًا»، أي بنسبة (3%).

ويدلّ هذا التوزّع على أن إقامة هؤلاء تتّصف بالاستقرار في نفس المكان، وليست ظرفيّة أو موسميّة.

ج. مستوى حسّ الانتماء الوطني عند المقيمين تجاه بلد إقامتهم

تضمّن هذا المجال ست فقرات. وقد أجاب أفراد عيّنة البحث على كلّ منها بما يعبر عمّا بداخلهم ووجهة نظرهم بخيارات «موافق، موافق إلى حدّ ما، غير موافق».

يبين الجدول الرقم (1) توزّع أفراد العيّنة بحسب استجاباتهم حول الفقرات المرتبطة بمشاعرهم الوطنيّة في الانتماء إلى بلد إقامتهم.

الجدول الرقم (1)

توزع استجابات أفراد العيّنة بحسب حسّ الانتماء الوطني

الفقرات		موافق		موافق إلى حدّ ما		غير موافق	
		النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	النسبة	التكرار
أعتبر بلد إقامتي «سوريا» بمثابة وطني الثاني		80.7%	242	13.7%	41	5.6%	17
أرغب بالحصول على جنسية بلد إقامتي لتعزيز مواطني		78%	234	17.3%	52	4.7%	14
أتقيّد بكل ما يحقّق مصالح بلد إقامتي العليا ويحافظ على النظام العام		88%	264	9.7%	29	2.3%	7
أتعيش مع مختلف شرائح المجتمع السوري على أساس الانفتاح والتعاون والمشاركة		87%	261	10.7%	32	2.3%	7



الفقرات	موافق		موافق إلى حدّ ما		غير موافق	
	النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	النسبة	التكرار
أتماهى مع عادات المجتمع السوري وتقاليدهِ وقيَمهِ	71%	213	22.3%	67	6.7%	20
أتمسّك بالإقامة في سوريا والاندماج بنسيجها الوطني	81%	243	16.3%	49	2.7%	8
مجال «حسّ الانتماء الوطني تجاه بلد الإقامة» ككل	80.9%		15%		4.1%	

بناءً على نتائج الجدول المذكور، تراوحت نسب الاستجابة على فقرات «حسّ الانتماء الوطني تجاه بلد الإقامة» بـ «موافق» بين (17% و 88%)، وبـ «موافق إلى حدّ ما» بين (9.7% و 22.3%)، وبـ «غير موافق» بين (2.3% و 6.7%). وبلغت نسب الاستجابة للفقرات ككل: «موافق» بنسبة (80.9%)، و «موافق إلى حدّ ما» نسبة (15%)، و (4.1%) لـ «غير موافق».

تشير الأرقام في الجدول إلى حسّ الانتماء الوطني المرتفع لدى المقيمين اللبنانيين تجاه بلد إقامتهم «سوريا»، ومدى ارتباطهم بترابه وإنسانه، ورفقيّ تربيتهم على حبّ الأوطان بعيداً من تبني بلد إقامتهم لقضيتهم وإنصافهم أم لا. ويحمل اعتراض بقية الأفراد، ولو جاءت نسبة أعدادهم متدنية جداً، إشاراتٍ سلبيةً تعكس استيائهم من واقع ظروفهم ومعاملتهم في بلد إقامتهم.

د. أداء المقيمين لواجباتهم في بلد إقامتهم

توزعت نتائج استجابات أفراد عيّنة الدراسة حول الالتزام بواجباتهم في بلد إقامتهم «سوريا»، وفاق ما هو مبين في الجدول الرقم (2).

الجدول الرقم (2)

توزع استجابات أفراد العينة بحسب أدائهم واجباتهم في بلد الإقامة

غير موافق		موافق إلى حد ما		موافق		الفقرات
النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	
% 1.3	4	% 3.7	11	% 94.3	283	أقوم بالإجراءات القانونية المطلوبة لشرعنة إقامتي
% 1	3	% 5.7	17	% 93.3	280	أتبع الأصول القانونية في المطالبة بحقوقتي
% 0.7	2	% 2.3	7	% 97	291	أؤدي ما يتوجب عليّ من رسوم وضرائب
% 2	6	% 1.7	5	% 96.3	289	أحافظ على النظام العام في بلد إقامتي
% 2	6	% 5.3	16	% 92.7	278	أشارك في الدفاع عن أمن وسيادة البلد الذي أقيم فيه عندما يستدعي الواجب
% 0	0	% 1.3	4	% 98.7	296	أحترم عادات وتقاليد وأديان وخصوصيات المجتمع السوري
% 2.3		% 3.3		% 95.4		متوسط الاستجابات على «أداء المقيمين لواجباتهم» ككل

يتبين من خلال نتائج الجدول الرقم (2)، الاستجابة المرتفعة جدًا لفقراته بـ«موافق»، والتي تراوحت بين (92.7% و98.7%)، وبنسبة متوسطة بلغت (95.4%).



وقد توافقت هذه النتائج، من حيث النسب، مع النتائج المرتبطة بالحسّ الوطني لدى أفراد العيّنة، ما يؤكد تحسّسهم بمسؤوليّاتهم وإدراكهم لواجباتهم تجاه بلد إقامتهم. ومن جانبٍ آخر، يمكن ردّ ذلك، إلى الميول نحو التعبير عن الذات بإيجابيّة، وهو ما يؤثّر على مصداقيّة التعبير عن الواقع. بالمقابل، تدلّ النسبة المتدنية جدًّا في الاستجابة لتلك الفقرات بـ «موافق إلى حدّ ما»، عن عدم التردّد في الموقف، وبـ «غير موافق» إلى مجرد تسجيل مواقف استياء أو خروج عن القوانين لدى عدد قليل جدًّا منهم.

وقد سجّل المستجوبون ملاحظاتهم حول قيامهم بواجباتهم المدنيّة والوطنية تجاه بلد إقامتهم، ومن جملة ما تقاطعوا عليه:

- التفاهم حول منطق الدولة السوريّة والامثال لأنظمتها وقوانينها والتسليم بمرجعيّتها الوحيدة.
- مساندتهم الدولة في الحفاظ على الأمن والاستقرار في قراهم والدفاع عنها أثناء الأحداث الأمنيّة والفوضى التي تعرّضت لها مناطقهم وغيرها على امتداد أراضي البلاد منذ العام 2011.
- حرصهم على الاندماج والتعايش والتكامل في إطار وحدة المجتمع.

هـ. نيل المقيمين حقوقهم

تتنوّع الحقوق بين حقوق إنسانيّة ودينيّة واجتماعيّة واقتصاديّة ومدنيّة وسياسيّة. وقد عبّرت عنها الفقرات الخاصة بكلّ منها وفاق الجدول الرقم (3)، حيث توزّعت الاستجابات عليها على الشكل الآتي:

الجدول الرقم (3)

توزع استجابات أفراد العينة بحسب نيل المقيمين حقوقهم

غير موافق		موافق إلى حد ما		موافق		الفقرات
النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	
% 46.7	140	% 39.3	118	% 14	42	أتمتع بالحقوق التي تحفظ كرامتي وإنسانيّتي
% 55.6	167	% 42.7	128	% 1.7	5	أحظى بحرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية الخاصّة بي
% 21.3	64	% 78.7	236	% 0	0	أحوز على الرعاية الاجتماعية (طبابة، تعليم، خدمات عامة، ...) على قدم المساواة مع المواطنين
% 94.7	284	% 5.3	16	% 0	0	أحظى بعدالة الفرص الاقتصادية (حق العمل، الاستثمار، الاستملاك، ...)
% 84.3	253	% 6.3	19	% 9.3	28	أنعم بالحياة الآمنة والحماية من كل أشكال العنف والاستقواء والتمييز
% 12.3	37	% 82.7	248	% 5	15	أتمتع بالشخصية القانونية المعترف بها في البلد الذي أقيم فيه
% 6.7	20	% 78	234	% 15.3	46	أتمتع بالحقوق العامّة المرعية، كحرية التنقل والحركة والتجارة واختيار مكان السكن



غير موافق		موافق إلى حدّ ما		موافق		الفقرات
النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	
64.7 %	194	32.3 %	97	3 %	9	أستطيع المشاركة في النشاطات السياسية (انتماء إلى أحزاب مرخص لها بالعمل السياسي، إقامة تجمّعات ضمن الأطر القانونية، ...)
48.3 %		45.7 %		6 %		متوسط الاستجابات على «نيل المقيمين حقوقهم» ككل

يتبيّن من خلال النتائج التي تضمّنها الجدول الرقم (3)، في الاستجابة على الفقرات المرتبطة بنيل المقيمين حقوقهم في بلد الإقامة، وجود تباين كبير بالأرقام، ما يدلّ على التجزئة في ضمان حقوق المقيمين. وتراوحت نسب الاستجابات بـ«موافق» بين (0% و 14%)، وبنسبة متوسطة بلغت (6%). أما الاستجابات بـ«موافق إلى حدّ ما»، فكانت نسبتها بين (5.3% و 82.4%)، وبفوارق كبيرة جداً، وبمتوسط حسابي قيمته (45.7%). بالمقابل، تراوحت نسب الاستجابات بـ«غير موافق» على كل فقرة بين (6.7% و 94.7%)، وبفارق كبير جداً أيضاً، وبنسبة متوسطة قيمتها (48.3%). وفي التفاصيل، يميل أفراد العيّنة إلى الشعور بعدم التقدير لكيانهم وكرامتهم الإنسانية، فالغالبية منهم، أي أن (86%) منهم، كانوا بين «غير موافق وموافق إلى حدّ ما».

وكذلك الأمر بالنسبة لعدم ضمان حقوقهم الدينية وحرية معتقداتهم، حيث عبّر (98.3%) عن عدم موافقتهم أو موافقتهم إلى حدّ ما.

أما بالنسبة لمختلف حقوقهم الاجتماعية، فقد أبدى غالبيتهم الموافقة إلى حدّ ما،

وقد بلغت نسبة بـ«موافق على حدّ ما» (78.7%)، ما يشير إلى توفر بعض هذه الحقوق وفقدان بعضها الآخر. بالمقابل، عكست نتائج الاستجابات بـ«غير موافق» العالية جدّاً، انعدام الفرص الاقتصادية في العمل وبناء المشاريع الاقتصادية والاستملاك عند هؤلاء وفاق تعبيرهم نتيجة الإجراءات القانونية التي تحرمهم الحق في ذلك أسوةً بغيرهم من أبناء البلد الذي يقيمون فيه، حيث بلغت النسبة (94.7%). وينسحب ذلك إلى عدم توفر الأمن والأمان والحماية من التعديّات، إذ بلغت نسبة الاستجابة بـ«غير موافق» (84.3%). والشاهد على صحة ما عبّر عنه المستجوبون في هذا الصدد، ما تعرّضت له قراهم من أحداثٍ أمنيّة وفوضى وتعدّياتٍ على الأرض والعرض وعنّفٍ وصراعٍ في فترة الأحداث التي شهدتها سوريا منذ مطلع 2011.

أما في ما خصّ تمتعهم بالشخصية القانونية، فجاءت النسبة عالية جدّاً، (82.7%) للاستجابات بـ«موافق إلى حدّ ما» مؤشّراً على اعترافٍ مبدئيٍّ من قِبَل بلد إقامتهم بهم في إطار القانون، لكن الأمر لم يرقّ إلى المستوى المطلوب. ويتجلى ذلك بحصولهم على صفة مقيم دائم دون قدرتهم على أن يكونوا مواطنين من خلال حيازة الجنسية. وجاءت النتيجة مماثلةً بما خصّ التمتع بحقوقهم العامّة، حيث جاءت النسبة الأعلى للاستجابة بـ«موافق إلى حدّ ما»، وقد بلغت (78%).

وفي ما خصّ حقوق المشاركة السياسيّة، فتوزعت بين «غير موافق» بنسبة (64.7%) وبين «موافق إلى حدّ ما» بنسبة (32.3%)، ما يعني وجود تقييد للنشاطات السياسيّة عموماً واقتصارها على نشاطاتٍ محدّدة.

أما متوسط الاستجابات، فتوزّعت النسبة الأعلى بين (45.7%) لـ«موافق إلى حدّ ما» و (48.3%) لـ«غير موافق». وتدلّ النتيجة إلى ميل المستجوبين في التعبير عن نيلهم لجزءٍ من الحقوق المكتسبة وحرمانهم من باقي الحقوق.

بالإضافة إلى ذلك، دَعَمَ أفراد عيّنة الدراسة استجاباتهم على ما تضمّنه الاستبيان



من فقراتٍ محدّدة الإجابة، ببعض الملاحظات، عبّروا فيها عن حرمانهم من بعض الحقوق ومعاناتهم في اكتسابها. وقد تقاطعوا على مجموعة من الحقوق التي افتقدوها في بلد إقامتهم نوجزها بالآتي:

- عدم قدرة اللبناني المقيم في القرى السورية الحدودية مع لبنان، سواءً الحائز على إقامة شرعية أم لا، على مزاولة العمل أو ممارسة أية مهنة أو بناء مشروع اقتصادي على امتداد الأراضي السورية، فضلاً عن حرمانه من الوظائف العامة كونه لا يحمل الجنسية السوريّة.

- عدم جواز تطويب المقيمين أراضي لأنفسهم سواء بالشراء أو التوارث أو حتى بيع ما يملكون إلا للمواطنين السوريين، علماً أنه قبل العام 2009، كان يُسمَح بتطويب مساحة محدّدة بين (1 إلى 5) دونمات، بعد تقديم المستندات التي تثبت ملاصقتها لبناء قديم يعود له بالملكية. وقبل ذلك أيضاً، لم يكن هناك إشكاليّات في استملاك مساحات أكبر من الأراضي. فاللبنانيون المقيمون في القرى السورية محرومون من حيازة أية أملاك على الأراضي السورية، وكل ما يملكونه إما يعود إلى تواريخ قديمة من القرن الماضي وما قبله أو عبر عقود بيع أو ما يسمّى بـ«الحُجّة»⁽¹⁾.

وللالتفاف على الإجراءات القانونية المشدّدة، هناك من استعان باسم والدته التي تحمل الجنسية السورية في سجل القيد العقاري لاستملاك أراضي كما يبيّن المستند أدناه:

(1) الحُجّة: عبارة عن عقد بيع وشراء عُرفي، موقع بين طرفين مع شهود، وغير مسجّل في الدوائر الرسمية المختصّة.

الصورة الرقم (3)

إفادة قيد عقاري بإسم امرأة سورية والدّة أحد المقيمين اللبنانيين

الجمهورية العربية السورية
وزارة الداخلية
البلديات
محافظة حلب
بلدية حلب

تاريخ: ٢٠١٦/٠٣/٠٣

رقم القيد: ٧

الاسم: السيدة / سحر محمد علي

اللقب: محمد علي

الجنسية: سورية

تاريخ الميلاد: ١٩٨٥

مكان الميلاد: حلب

تاريخ التسجيل: ٢٠١٦/٠٣/٠٣

ملاحظات: السيدة / سحر محمد علي هي زوجة السيد / محمد علي محمد علي

تاريخ: ٢٠١٦/٠٣/٠٣

الاسم: سحر محمد علي

اللقب: محمد علي

الجنسية: سورية

تاريخ الميلاد: ١٩٨٥

مكان الميلاد: حلب

تاريخ التسجيل: ٢٠١٦/٠٣/٠٣

ملاحظات: السيدة / سحر محمد علي هي زوجة السيد / محمد علي محمد علي

تاريخ: ٢٠١٦/٠٣/٠٣

الاسم: سحر محمد علي

اللقب: محمد علي

الجنسية: سورية

تاريخ الميلاد: ١٩٨٥

مكان الميلاد: حلب

تاريخ التسجيل: ٢٠١٦/٠٣/٠٣

ملاحظات: السيدة / سحر محمد علي هي زوجة السيد / محمد علي محمد علي

كما تصدر معاناة اللبنانيين في بلد الإقامة على الشكل التالي:

- عدم الاستفادة من المساعدات الاجتماعية المقدّمة لعموم الأسر منذ العام 2011، كوقود التدفئة وغاز الاستخدام المنزلي، أو من مشاريع دعم المزارعين والإصلاح الزراعي، أو من الحسومات على السلع المدعومة كالخبز حيث يحصل عليه المقيم كأجنبي وبأسعار سياحيّة مرتفعة، ولا من



الحصول على أبسط الخدمات العامة كاستملاك خط هاتف جوال باسم المقيم.

– عدم قدرة الطالب الجامعي المقيم من الاستفادة من الامتيازات التعليمية التي تُمنَح للطلاب السوريين، ويُعامل على أنه طالب أجنبي قادم من الخارج.

– عدم وجود مجالس تنمية محليّة في قرى المقيمين، وعدم شمولها بأية سياسة تنمويّة حقيقية.

– تقييد حرية الرأي والتعبير وإقامة النشاطات ذات الطابع الديني أو السياسي أو حتى النقد الاجتماعي.

– حرمان المقيمين من حقّ الحصول على الجنسية السورية على الرغم من استيفائهم الشروط العامة والخاصة.

في العموم، من واجب الدولة أن تتّسم بمقوّمات الدولة العادلة في رعاية شؤون مواطنيها والمقيمين على أراضيها دون تمييز في العرق أو المذهب أو الطبقة الاجتماعية أو غير ذلك، إذ لا يمكن للأنظمة السياسيّة إدارة البلاد والعباد ما لم توفرّ مقومات الصمود لأهل الأرض من خلال تقديم الخدمات العامّة وتعزيز فرص الحياة الكريمة في الغذاء والإنماء والدواء والاستشفاء والتوظيف والعمل والاستثمار والتكافل والتضامن. فمن أولويات واجبات الدولة الاضطلاع بمسؤولياتها عبر معالجة مشاكل البطالة والأوبئة وسوء التغذية وتلوّث الهواء والماء ومحاربة مظاهر الجهل والفقر والفوضى والإهمال والحرمان.

ومن حقّ المقيمين، بمعزلٍ عن تصنيفهم الوطني والديني، أن تتوفرّ لهم كل مقوّمات الحياة أسوةً بغيرهم، وأن يُعاملوا بعدالةٍ ومساواة في حقوقهم المشروعة التي كفلتها المواثيق الحقوقيّة الدوليّة والعالمية. فالإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948)⁽¹⁾،

(1) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948)، اعتمدته الجمعية العامة للأمم المتحدة في باريس بتاريخ 10 ديسمبر

أكّد على حق كل إنسان، بالتمتع بجميع الحقوق والحريّات التي تضمّنتها مواده، دون أي تمييز، سواءً بسبب العنصرية، أو اللون، أو اللغة، أو الدين، أو الرأي السياسي وغير السياسي، أو الأصل الوطني، أو الاجتماعي، أو الثروة، أو المولد، أو على أساس الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد الذي ينتمي إليه⁽¹⁾.

وقد أشار إعلان حقوق الإنسان للأفراد غير المواطنين في البلد الذي يعيشون فيه (1985)⁽²⁾، إلى وجوب أن يحظى هؤلاء بنفس المعاملة التي يحظى بها مواطنو البلد الذي يعيشون فيه في ما يتعلق بالحقّ في الحياة، وحرية الفكر والرأي والضمير والدين، وفي الاحتفاظ باللغة والثقافة والتقاليد، وفي امتلاك الممتلكات بشكلٍ فرديٍّ أو بالاشتراك مع آخرين، وحرية التنقّل واختيار مكان الإقامة داخل حدود البلاد، والحقّ في ظروف عملٍ آمنة وصحيّة وأجورٍ عادلة، وفي الانضمام إلى النقابات العمالية، وفي الخدمات الاجتماعية والرعاية الصحية والتعليم والضمان الاجتماعي طالما أنهم يلتزمون بقوانين البلاد ويحترمون عادات وتقاليد الشعب. بالإضافة إلى حقوق الحماية من التعذيب، ومن الطرد غير القانوني من البلاد، ومن الحرمان التعسّفي من الأصول المكتسبة بشكلٍ قانوني، والحقّ في الدفاع عن النفس من الطرد، وفي الاتصال بالبعثة الدبلوماسية للبلد الذي ينتمي إليه⁽³⁾.

1948 بموجب القرار الرقم (217)، ويشكّل أرضيةً مشتركةً بين الأمم والشعوب في مجال حقوق الإنسان وحمايتها مهّدت لمعاهداتٍ مرتبطةً بالحفاظ على تلك الحقوق وآليات حمايتها. للمزيد راجع: موقع الأمم المتحدة الإلكتروني، شوهد في تاريخ 2025/6/23، على الرابط:

<https://www.un.org/ar/about-us/universal-declaration-of-human-rights>

(1) من المادة (2) من إعلان حقوق الإنسان 1948. للمزيد راجع: المصدر نفسه.
(2) إعلان حقوق الإنسان للأفراد غير المواطنين في البلد الذي يعيشون فيه (1985): اعتمد ونُشر بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة الرقم (144/40)، المؤرخ في 13 ديسمبر 1985. للمزيد راجع: موقع الأمم المتحدة الإلكتروني، شوهد في تاريخ 2025/6/23، على الرابط:

<https://www.ohchr.org/ar/instruments-mechanisms/instruments/declaration-human-rights-individuals-who-are-not-nationals>

(3) انظر: المواد (5 – 10) من إعلان حقوق الإنسان للأفراد غير المواطنين في البلد الذي يعيشون فيه. للمزيد راجع: المصدر نفسه.



و. التمييز الديني والحماية منه

توزّعت استجابات أفراد عيّنة الدراسة المنتمين إلى الطائفة الشيعية حول الفقرات الخاصة بالتمييز الديني والحماية من تداعياته ومكافحته، وفاق الجدولين (4) و (5) على الشكل الآتي:

الجدول الرقم (4)

توزّع أفراد العيّنة بحسب الاستجابة على فقرات التمييز الديني

غير موافق		موافق إلى حدّ ما		موافق		الفقرات
النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	
3%	9	51%	153	46%	138	أعاني سوء معاملة الآخرين على خلفية انتمائي الديني
7.7%	23	57%	171	35.3%	106	أُتعرّض للعنف والاضطهاد المذهبي والطائفي
1.3%	4	51.3%	154	47.3%	142	أُحرم من بعض الحقوق والخدمات نتيجة انتمائي الديني
1.3%	4	51.7%	155	47%	141	أشعر باللامساواة في المعاملة بيني وبين أبناء الطوائف الأخرى
12%	36	80.7%	242	7.3%	22	في ظلّ النزعات الطائفية، أتعصّب لطائفتي
5.1%		58.4%		36.6%		متوسط الاستجابات على «التمييز الديني» ككل

يتبيّن من نتائج الجدول الرقم (4) تدني نسب الاستجابة بـ«غير موافق» على فقرات التمييز الديني، حيث بلغ متوسط نسبتها (5.1%)، وتراوح نسبها المئوية

بين (1.3% و 12%)، في حين بلغت النسبة الأعلى للاستجابة بـ«موافق إلى حدٍّ ما» بمتوسط حسابي (58.4%)، وبنسبٍ مئويةٍ تراوحت بين (51% و 80.7%). وجاءت نتائج النسب المئوية للاستجابات بـ«موافق» بين (7.3% و 47.3%)، وبمتوسط نسبة مئوية (36.6%). وقد تمايزت نتائج الفقرة الأخيرة من الجدول الرقم (4) عن باقي فقراته، لتمايز ردة الفعل على واقعٍ معين عن الواقع نفسه.

وفي قراءة تحليليةٍ لأرقام الجدول المذكور، يتبيّن وجود تمييز ديني مرتبط بالواقع الطائفي القائم على التعصّب والتشدد الديني وعلى السلوكات البغيضة والممارسات العدوانية.

الجدول الرقم (5)

توزع أفراد العينة بحسب الاستجابة على فقرات الحماية من التمييز الديني

الفقرات		موافق		موافق إلى حدٍّ ما		غير موافق	
		النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	النسبة	التكرار
تحترم الدولة خصوصيات المقيمين الدينية من معتقدات وممارسات		1.7%	5	42.7%	128	55.6%	167
تقرّر الدولة بحقوق المقيمين دون تمييز في انتمائهم الديني والطائفي		2.3%	7	50.7%	152	47%	141
تحمي الدولة الطوائف المستضعفة من هيمنة واستقواء الطوائف الأخرى لها		4%	12	37.7%	113	58.3%	175
تساهم الدولة في تعزيز الوعي والتسامح الديني لمكافحة النعرات الطائفية		4.7%	14	46%	138	49.3%	148
تقوم الدولة بإجراءات صارمة بحق من يثير النعرات الطائفية السياسية.		37.7%	113	59.3%	178	3%	9



الفقرات		موافق		موافق إلى حد ما		غير موافق	
		النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	النسبة	التكرار
متوسط الاستجابات على «الحماية من التمييز الديني» ككل		10.1%		47.3%		42.6%	

يظهر الجدول الرقم (5) ميول المستجوبين إلى الإجابة بـ «موافق إلى حد ما»، حيث تراوحت النسبة بين (37.7% و 59.3%)، وبمتوسط استجابة (47.3%). وكذلك تراوحت نسب الاستجابة بـ «غير موافق» بين (3% و 58.3%)، وبمتوسط استجابة (42.6%)، بينما تراوحت نسب الاستجابة بـ «موافق» بين (1.7% و 37.7%)، وبمتوسط استجابة (10.1%).

وقد تميزت نتائج الفقرة الأخيرة من الجدول المذكور عن باقي فقراته. ويدل هذا التمايز إلى اهتمام الدولة بما يرتبط بالأمن السياسي على مستوى تلك الفقرة المتعلقة باتخاذ الإجراءات الصارمة بحق مسببي النعرات الطائفية التي تهدد استقرار الدولة ونظامها بمعزل عن أمن المقيمين والمواطنين.

وتشير الأرقام المبينة في الجدول نفسه، إلى ميول أفراد عينة الدراسة في الاستجابة بين «موافق إلى حد ما» و «غير موافق». وتدل نتائجها على أن إجراءات الدولة لم ترق إلى المستوى المطلوب والكافي في الحماية من التمييز الطائفي والمذهبي.

لذلك؛ يمكن القول إن الإشكالية ربما ليست في النصوص القانونية، بقدر ما هي في آليات تطبيقها وفي معالجة الواقع القائم على الخلفيات الطائفية والمذهبية البغيضة والمتغلغلة داخل النفوس. والشاهد على ذلك، تفاقم النعرات والعنف الطائفي الذي ترافق مع الأحداث السورية منذ العام 2011، ومع التغيرات التي طالت نظام الحكم في سوريا أواخر العام 2024. وفي ظل هذا الواقع، عاش لبنانيو قرى ريف القصير الشيعة حالة من التهجير القسري عن أرضهم وقراهم بفعل النعرات المذهبية والاصطفافات

الطائفية. إلا أنهم على الرغم من ذلك، تراهم يتمسكون بالعودة إلى قراهم والتشبث بأرضهم والعيش المشترك مع محيطهم بوثام وسلام.

إن توفير الحماية لجميع المقيمين على اختلاف فئاتهم وانتماءاتهم، وإشاعة الأمن والأمان بينهم واجبٌ وطني يقع على عاتق السلطة القائمة التي تمتلك القوة والقدرة والصلاحيات الحصرية في تثبيت دعائم الاستقرار والعيش الآمن، وفي كبح كل مظاهر الظلم والتعدي والفوضى. وتبرز أهمية ذلك مع وجود تفاوت بين فئات الوطن من حيث الأثرية والأقلية، وامتلاك مقومات القوة لدى فئة، وفقدانها من فئة أخرى. فقضية الأقليات المصنفة بالتحديد على أساس طائفي ومذهبي لناحية استضعافهم واضطهادهم وانتهاك حقوقهم تستوجب حمايتهم، ودرء المخاطر عنهم سواء كانت داخلية أم خارجية، والحفاظ على أمنهم وسلامتهم من خلال سلطة لا تميز بين رعاياها، وقوانين تساوي بين الجميع في الحق بالعيش بأمن وسلام وحرية.

بعض الاستنتاجات

يتأكد من خلال نتائج الدراسة، وربطاً بالإشكالية المطروحة، أن الأسباب التي دفعت اللبنانيين المقيمين في قرى ريف القصير إلى الهجرة والنزوح عن قراهم كانت متعددة، منها:

- انعدام الأمن والأمان نتيجة التوترات الناجمة عن المذهبية والطائفية والسياسية.
- عدم توفر مقومات العيش الكريم.
- غياب المشاريع والخطط التنموية.
- إهمال الحكومة السورية لواجباتها تجاه المقيمين على أراضيها، والتشدد في الإجراءات القانونية التي تحرمهم معظم الحقوق الأساسية التي كفلتها المواثيق والعهود الدولية والتشريعات الدينية.



في حين أن هؤلاء المقيمين يتمتعون بحسّ وطني عالٍ تجاه بلد إقامتهم والانتماء إليه وارتباطهم التاريخي بأرضهم وقراهم، ويرفضون فك الارتباط عن بيئتهم ومحيطهم، ويعولون على تحسّن الظروف الأمنية والاقتصادية والاجتماعية في قراهم وعلى قيام الدولة السورية بواجباتها تجاههم، وفي حمايتهم من النعرات الطائفية والمذهبية وفي نيلهم حقوقهم المشروعة.

مقترحات وتوصيات

في ضوء النتائج المذكورة، يمكن تقديم مقترحات إلى الجهات المعنية تتضمن التوصيات الآتية:

أ. على مستوى الجهات الرسمية في سوريا

لأنها السلطة المسؤولة عن رعاية المقيمين على أراضيها، ينبغي للجهات الرسمية المعنية في سوريا القيام بالإجراءات التالية:

- العمل على تنمية قرى الأطراف النائية، وتحديدًا القرى الحدودية موضوع الدراسة، من خلال إقامة المشاريع الإنمائية والخدمات والاستثمارية.
- النظر في أوضاع المقيمين اللبنانيين في الأراضي السوري القانونية بصفتهم مقيمين أصليين ودائمين، وذلك باعتماد معايير عادلة في منح الجنسية السوريّة لمن يرغب منهم ومن خلال إقرار قوانين تنصفهم وتيلهم حقوقهم بذلك.
- النظر بحقوقهم بصفة خاصة كونهم أهل الأرض منذ قرون، على أنهم مقيمون وعاملون فيها وجزء لا يتجزأ من النسيج الاجتماعي السوري، وذلك من خلال منحهم حق العمل والتعليم والتملك والإفادة من الخدمات العامة دون تمييز وتمثيلهم بمجالس رسمية لمتابعة أوضاعهم وظروف حياتهم مع الجهات الحكومية المختصة.
- حمايتهم كأقليات من التمييز الديني والعنف الطائفي، وتوفير الأمن والأمان



لهم، واحترام خصوصياتهم الاجتماعية والدينية وحققهم بممارسة شعائرهم الدينية وحياتهم الاجتماعية المشروعة.

ب. على مستوى الدولة اللبنانية

لأنها الجهة المعنية في رعاية مواطنيها في داخل حدودها وخارجها، على الدولة اللبنانية متابعة شؤون مواطنيها وتلبية احتياجاتهم من خلال:

- معاملة اللبنانيين المقيمين في سوريا كسائر المواطنين اللبنانيين والتنسيق مع الجانب السوري في متابعة أوضاعهم الاجتماعية والحقوقية والقانونية.
- تسهيل تواصل المقيمين مع البعثة اللبنانية الرسمية في سوريا لمتابعة قضاياهم الطارئة.
- وضع خطة استيعاب من يرغب بالإقامة في موطنه الأصلي لبنان من خلال تسهيل الإجراءات وتوفير مقومات الحياة الكريمة لهم.

ج. على مستوى اللبنانيين المقيمين في قرى ريف القصير الحدودية

بهدف نيل حقوقهم وتحسين ظروف حياتهم، على اللبنانيين المقيمين في تلك القرى العمل على تنسيق جهودهم ومتابعة أوضاعهم مع الجهات المعنية من خلال:

- تشكيل لجان محلية تتابع قضايا المقيمين مع الجهات المعنية.
- التسليم بمرجعية الدولة السورية لأنهم مقيمون على أراضيها حتى يثبت العكس، والالتزام بقوانينها وبالنظام العام.
- التمسك بثقافة الانفتاح والحوار الديني والاحترام المتبادل والتضامن والاندماج الاجتماعي بما يعزز الوحدة ويغلب المصالح العامة والمشاركة على المصالح الفئوية ويصون القضايا الوطنية ويحقق التلاحم الاجتماعي والوطني.
- مطالبة المعنيين في الدولة اللبنانية بمتابعة أوضاع مواطنيها المقيمين خارج حدودها ورعاية مصالحهم وحمايتهم وفقاً للأصول.



قائمة المصادر والمراجع

أ. المواثيق الدولية

1. الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948)، المعتمد في الجمعية العامة للأمم المتحدة في باريس في تاريخ 10 ديسمبر 1948 بموجب القرار الرقم (217).
2. إعلان الأمم المتحدة بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد الصادر بإجماع الأعضاء في الأمم المتحدة في 25 نوفمبر 1981.
3. إعلان حقوق الإنسان للأفراد غير المواطنين في البلد الذي يعيشون فيه، الذي اعتمد ونُشر بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة الرقم (40/144)، المؤرخ في 13 ديسمبر 1985.

ب. الكتب

1. البستاني، محمد يوسف: إشكالية وآفاق تطور قانون الجنسية في لبنان والدول العربية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لا ط. 2006.
2. الطعاني، سليمان: الوجيز في التربية الإعلامية، دار الخليج للنشر والتوزيع، عمان، ط 1، 2020.
3. عاصي، بولس: المواطنة والدولة مقاربات واتجاهات / الطائفية والمواطنة في لبنان، منتدى الفكر اللبناني، بيروت، ط 1، 2010.

ج. المجلات والصحف

1. إسماعيل، لينا: «كيف يضمن لبنانيو القرى الـ33 في حوض العاصي حقوقهم العقارية التاريخية المسجلة في سوريا؟ جريدة النهار اللبنانية. تاريخ 2025/2/18.
2. فقيه، ركان: 30 ألف لبناني يعيشون في الأراضي السورية المجاورة للهرمل -

الحدود تقسم أرض العائلة الواحدة وتشتت أفرادها، جريدة السفير اللبنانية، العدد 10400، تاريخ 24 / 5 / 2006.

د. المقابلات الوجيهة الخاصة

1. حمادة، نضال: من مواليد الهرمل، في العام 1968، كاتب سياسي وباحث في الحركات الإسلامية، خبير في الشؤون الجغرافية لمنطقة الهرمل وضواحيها، على اطلاع تامّ لحثيّات القرى الشيعية المتواجدة داخل الأراضي السورية عند حدود الهرمل.
2. الطشم، حسن علي: من مواليد الهرمل، في العام 1972، أديب وروائي وناقد اجتماعي، ناشط في مجال الإصلاح الاجتماعي في منطقة الهرمل والقرى المستهدفة في الدراسة، وعضو في لجان الإصلاح المحلية.

ج. مواقع إلكترونية

1. مبيض، سامي: مفاتيح القرى والبلدات المتداخلة بين سوريا ولبنان، موقع المجلة الإلكترونية، رابط الموقع الإلكتروني:
<https://www.majalla.com/node/325414/>.
2. معجم المعاني الجامع، الموقع الإلكتروني على الرابط:
<https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/>.
3. نورا عبه جي: مفهوم المواطنة، موقع الموسوعة السياسية الإلكترونية، نشر في 2 / 11 / 2017، شوهد في تاريخ 23 / 5 / 2025، على الرابط:
<https://political-encyclopedia.org/dictionary>



أزمة الهوية الوطنية وأثرها على النظام السياسي في لبنان

نجاح حسين مشكور آل عيسى⁽¹⁾

الملخص

منذ نشأته؛ يعاني لبنان الحديث أزمة هوية متشظية متقلبة، تتجاذب أبنائها بين اليمين والشمال، وما فتىء التدخل الأجنبيّ عاملاً أساسياً يتحكّم في مساره ورسم تاريخه صعوداً ونزولاً؛ حتى أضحي مفهوم المقاومة والتضحية في سبيل الوطن لتحريره من نير الاحتلال، على اختلاف تنوّعه، مسألة فيها وجهة نظر، تؤثر على الحياة السياسيّة والاجتماعيّة بشكل مطّرد ولازم، لا يجعل للبلد استقراراً ولا أمناً ولا أماناً. في هذا البحث، ندرس أثر أزمة الهوية الوطنيّة في لبنان على نظامه السياسيّ وقراراته المصيريّة.

الكلمات المفتاحيّة: الهوية اللبنانيّة، أزمة الهوية الوطنيّة، الانقسامات اللبنانيّة، تعدّد الهويّات، الطائفية في لبنان.

Abstract

Since its inception, Lebanon has been suffering from a fragmented and volatile identity crisis, with its people torn between the right and the left. Foreign intervention has always been a fundamental factor controlling its

(1) طالب دكتوراه في الجامعة الإسلامية؛ عنوان الأطروحة «أزمة الهوية الوطنية وتأثيرها على النظام السياسي - دراسة مقارنة بين العراق ولبنان»، إشراف الأستاذ الدكتور موسى إبراهيم.

course and shaping its history, up and down, until the concept of resistance and sacrifice for the sake of the homeland to liberate it from the yoke of the Israeli occupation became a matter of viewpoint, affecting political and social life in a steady and necessary manner, which does not make the country stable, secure or safe. In this research, we study the impact of the national identity crisis in Lebanon on its political system and its fateful decisions.

المقدمة

مئة وأربعة أعوام مرّت على التأسيس، ومشروع بناء الدولة الوطنية في لبنان يعاني استحالة التنفيذ. ومن أبسط مظاهر الاستحالة وأكثرها تعبيراً العجز عن وضع كتاب موحد لهذا التاريخ، ما يعني استحالة صنع المستقبل. تعبّر هذه الوضعية من جهة عن مأزق النظام وكذلك البديل السياسي، ومن جهة أخرى عن البنية الطائفية. وهذا الأمر يطرح السؤال عن آفاق الخروج من المأزق في ظل تقاطع التناقضات الخارجية مع التناقضات الداخلية، وشمول هذه التناقضات التناحرية جميع المستويات، الاقتصادية منها والسياسية والمالية والاجتماعية والثقافية. وتالياً؛ هل يمكن إنجاز تغيير في بنية النظام بمعزل عن الصراع الإقليمي والدولي؟

يأخذنا هذا السؤال إلى العناصر المكوّنة للهوية التي أنتجت المجتمعات؛ ففي التاريخ البشري كلّ، ونتيجة الطابع الاجتماعي لحياة الناس، شكّلت الهوية الاجتماعية رابطاً قوياً بالنسبة إلى الفرد، طبعته بها لدرجة أنّه لا يمكنه التفاعل مع الآخرين إلا من خلال هذه الهوية. إذ إنّها لا تتأكد إلا من خلال الآخر. من هنا؛ يواجه المجتمع اللبناني أحد أصعب التحديات والمرتبطة تحديداً بالهوية.

السؤال البسيط، هل تشكّلت خلال المئة عام الماضية هوية ثقافية لبنانية بما يتعدّى الإطار القانوني الجامع المتمثل بالانتماء إلى دولة تُصدر الوثائق الشخصية الخاصة بها من هوية شخصية وجواز سفر ووثائق زواج ووفاء وولادة، إلخ؟ هل تبلورت هوية تشكّل مظلة ينضوي تحتها اللبنانيون بصرف النظر عن تنوعهم الديني والمذهبي



وتفاوتهم الاجتماعي والثقافي، والتي تفترض إذا ما وُجدت، أن يكون هذا التنوع مصدرًا للغنى والتطور على المستويات الفردية والاجتماعية؟ وهذا التحدي تواجهه الآن معظم المجتمعات العربية بعد هزيمة المشروع القومي التوحيدي العربي، مع عدم إغفال حقيقة التفاعل بين الثقافي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

إشكالية البحث

ينعكس ما تقدّم جلياً على بنية النظام السياسي الذي ما يزال يشكل عقبة أمام تفكيك عقد هذه الأزمة في الهوية؛ والسؤال الإشكالي المطروح:

كيف تتبلور عقد الأزمة الطائفية مع تعدّد الهويات في لبنان؟

ينبثق من الإشكالية تساؤلان:

- ما هي العوامل التي لا تسمح بتوحيد بنية نظام سياسي مؤهل لحكم البلد؟
- كيف يمكن البناء على محسوبيات مذهبية قائمة على مفاهيم متناقضة للهوية الوطنية؟

المنهج المعتمد في البحث

يعتمد البحث على المنهج التحليلي الذي بدوره يعتمد على تفكيك العناصر الأساسية للموضوعات محلّ البحث، ثمّ دراستها بأسلوب متعمّق. وفي ضوء ذلك يستنبط أحكاماً أو قواعد؛ يمكن عن طريقها إجراء تعميمات تساعد في حلّ المشكلات الاجتماعية والسياسية، ويشيع استخدام ذلك المنهج في العلوم الشرعية والأدبية والفقهية والاجتماعية بجميع أطرافها.

أوّلاً. تكريس العثمانيين للهوية الطائفية في جبل لبنان

عرفت بلاد الشام، والتي يُنظر إليها في أوائل القرن العشرين بصيغة «سوريا

الطبيعية»، تعدادًا كبيرًا في الانتماء الديني-المذهبي لسكانها. وقد كان «جبل لبنان والمناطق المحيطة به واحدة من هذه المناطق من سوريا الكبرى. وقد كانت الدولة العثمانية قد نظّمت شؤون الطوائف الدينية غير الإسلامية منذ عهد السلطان محمد الثاني في إطار توازن سياسي تمارس من خلاله الطائفة الدينية التي عدّت «ملة» حقّ مواطنة أفرادها في إطار الدولة»⁽¹⁾.

لكن، في المقابل؛ عملت الدولة العثمانية على استغلال النزاعات الاقطاعية والأسرية على حكم إمارة جبل لبنان من أجل فرض وصايتها وتعيين الأمراء الذين يضمنون لها استمرار تحصيل الضرائب وزيادتها عند الحاجة. وهذا ما أفرز نزاعات طبقية بين الاقطاعيين وصغار الفلاحين والحرفيين، ومع استمرار هذه الثورات أعطى الاقطاعيون الصفة الطائفية لها من أجل الحصول على دعم أولاد الطائفة لإخمادها، ما يعني أنّ استغلال الطائفة جاء من أجل القضاء على الثورات الاجتماعية ضد اضطهاد الاقطاعيين.

سهّل فشل الاقطاعيين وصراعهم على إمارة الجبل، من مهمة الباب العالي في إنهاء نظام الإمارة، وإعلان الحكم المباشر علي جبل لبنان. لكن استمرار الصراعات والضعفوات الأجنبية عجل بانتهاء الوصاية العثمانية المباشرة عليه، فلم يكن الوجود العثماني المباشر فيه يعجب الدول الغربية، بخاصة فرنسا⁽²⁾، فضغطت من أجل إعادة الإدارة إلى جبل لبنان. فجاء نظام القائمقامية بديلاً عن الحكم العثماني المباشر وتقسيمًا طائفيًا للجبل بين الموارنة والدروز.

(1) وجيه كوثراني: الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي (1860-1920) مساهمة في

دارسة أصول تكونها التاريخي، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط 3، 1982، ص 88.

(2) لقد زادت التدخّلات الخارجية الأوروبية من تعقيد العلاقات البيئية، كما عزّزت الدور الذي أدّته الإرساليات الدينية الأجنبية التي أفادت من الامتيازات المُعطاة لها نتيجة الضغوط التي مارستها البلدان الأوروبية على السلطنة العثمانية. تاليًا؛ تكريس الهويات الطائفية كان أمرًا بالغ الخطورة داخل السلطنة في ظلّ نظام الملل الطائفية، فأوجبت على أنه لا يمكن لأي شخص أن يكون خارج طائفة دينية، فكل طائفة كانت بحدّ ذاتها تشكّل إطارًا تشريعيًا وقانونيًا.



سمح هذا التقسيم الطائفيّ للجبل بإثارة الفتنة الطائفية بين أبنائه برعاية القوى الأجنبية التي عملت على بثّ الفرقة بين الطوائف وتنصيب كلّ دولة نفسها حامية لطائفة من الطوائف الرئيسة في لبنان، باستثناء الطائفة الشيعية. ولم يمهّن نظام المتصرفية الذي أقرّته الدول الأوروبية الإدارية في لبنان المشكلتين الرئيسيتين اللتين أعاقتا تطوّر لبنان الاقتصادي والاجتماعي والمتمثلتين بالنظام القطاعي والنظام الطائفي، واستمرّت الثورات ضد العثمانيين والمتصرفية حتى إنهاء العمل بالنظام، بعد اندلاع الحرب العالمية الأولى، والتي انتهت بإقرار ما سُمّي «الانتداب الفرنسي» على البلد كلّهُ.

لا بدّ من القول إنّ للسنوات الآفلة لحكم السلطنة العثمانية آثاراً عميقة، على الهويات السياسية في بلاد الشام. إذ ترجع جذور المجموعات الإثنية والدينية، وحتى المسار الاقتصادي، إلى نهايات الحقبة العثمانية. وما نقرأه اليوم من تاريخ هو، في معظم الأحيان، تاريخ النخب السياسية، وهو ردود أفعال القادة وكيف اتخذوا قراراتهم، وحتى إنّ «التاريخ الوطني» قد قسّم مراحل حكم كلّ حاكم. ولكن كان على كلّ تلك المشاريع السياسية أن تحرّك الشعب وتحظى بدعمه. ومن شأن هذا العنصر الشعبي، في القضايا الأيديولوجية، أن يوضّح عوامل محدّدة أثّرت في الجمود السياسي في البلاد التي كانت جزءاً من سوريا العثمانية.

لقد كان يُنظر إلى جبل لبنان على أنّه واحد من المناطق المتقلّبة سياسياً من سوريا العثمانية، إذ اختبر ما دعي «حرباً أهلية»، في العام 1860، حين نشبت بين جماعتين (الدروز والموارنة)، في الجبل، وأدّت إلى تغييرات في الحكم السياسي فيه⁽¹⁾، أنتجت التسوية السياسية واقعاً يسمّيه الباحثون المعاصرون بـ«الطائفية». لقد شرّعت

(1) فواز طرابلسي: تاريخ لبنان الحديث من الإمارة إلى إتفاق الطائف، رياض الدبس للكتب والنشر، 2010، ص

النخب السّياسيّة قوانينها مدعيّة أنّها تمثّل الرغبات السّياسيّة لطائفتها⁽¹⁾. ولم يكن ذلك التنوّع الطائفيّ حكرًا على جبل لبنان، ففي العام 1860 ونحوه، يمكن ملاحظة ذلك التنوّع على امتداد العراق وبلاد الشّام العثمانيّة. علاوة على ذلك، طبّقت تلك النّظم الطائفية على امتداد المنطقة، مع مجيء المحتلّين الأوروبيّين.

ما أثار قلق المسؤولين العثمانيّين هو أنّ النخب المارونيّة في جبل لبنان، والتي تمثل أغليّة مارونيّة عدديّة واضحة في العام 1860، ليسوا حلفاء الحكومة العثمانيّة⁽²⁾. إذ أعطى نظام المتصرفيّة أرجحيّة واضحة للموارنة عن غيرهم من الطوائف، بخاصّة في المجلس الإداريّ الذي أنشئ لمساعدة المتصرّف في الأمور الإداريّة. وضمّ أربعة موارنة من أصل 12 عضوًا من مختلف طوائف الجبل⁽³⁾. وفي الواقع، كانت لهذه الأهميّة السّياسيّة التي منحهم إيّاها نظام جبل لبنان انعكاسًا لتقاربهم السّياسي والثقافيّ من الإرساليّات التبشيريّة الأوروبيّة التي طوّرتهم، وقد تعزّز في عهد المتصرفيّة (1861-1918)، نفوذهم السّياسيّ خصوصًا للبطريرك والمطارنة⁽⁴⁾.

كما يذكر، أيضًا، أنّ فشل «نظام القائمقام»، في جبل لبنان، يرجع إلى عدّة عوامل، منها طبيعة النّظام ذاته الذي أحدث شرخًا كبيرًا في وحدة الجبل، وأعطى الفرصة لتنامي النزعات الطائفية بين المجموعتين⁽⁵⁾؛ أي الموارنة والدروز. وما لا شكّ فيه، أيضًا، تنامي الدور الذي قامت به الأطراف الأجنبيّة في إشعال نار الفتنة، فقد شجع الفرنسيّون منذ اللّحظة الأولى القضية المارونيّة بالتخلّص من الدروز، فعملوا على بثّ الفرقة بين سكان الجبل، وإعلان الموارنة الولاء المطلق لفرنسا، ما دفع العثمانيّين

(1) تيموثي بوزومط: الهوية ورأس المال في لبنان أواخر العهد العثماني، تنافس الهويّات في أواخر العهد العثماني في بلاد الشام (1840-1940)، ترجمة منصّة حنا، لا د. 2010، ص 36.

(2) المرجع نفسه، المكان نفسه.

(3) ألكسندر أبي يونس: دور الموارنة في إنشاء دولة لبنان الكبير والمحافظة عليه، مجلّة المنارة، العدد 122، 2005، ص 201.

(4) المرجع نفسه، ص 67.

(5) عائشة بن ساعد: دور الدولة العثمانية في ترسيخ الطائفية في لبنان، مجلّة الباحث للدراسات القانونية والسياسية، 2018، العدد 36، ص 53.



والبريطانيين إلى احتضان الدروز، فتفاقم الخلاف أكثر بين الطائفتين؛ فعمل الأتراك على تغذية هذه الخلافات من أجل استعادة سلطتهم المباشرة في لبنان.

أما الإنكليز؛ فجاءت مساندتهم للدروز من أجل منافسة فرنسا في لبنان، وضمان عدم انفرادها بالمنطقة التي تعدّ بالنسبة إلى الطرفين مهمة من الناحيتين الاستراتيجية والتجارية. وكان للاقطاعيين من الطائفتين دور بارز في إشعال نار الفتنة الطائفية، عندما وجدوا أنّها المخرج الوحيد لهم من ثورة الفلاحين الاجتماعية ضد الطبقة والاستغلال، والتي عجز الاقطاعيون الموارنة عن مواجهتها وقمعها في كسروان. وكذلك خوف الاقطاعيين الدروز من انتقال فتيل الثورة إلى مناطقهم؛ فحركوا الشعور الطائفي في مواجهة المطالب الاجتماعية والاقتصادية⁽¹⁾.

ثانياً. أزمة الهوية بعد تأسيس «دولة لبنان الكبير»

لم يستطع لبنان الجديد، بعد تأسيسه في العام 1920، التخلص من روح الطائفية والمذهبية المتجذرة بين مكوّناته الاجتماعية والثقافية والسياسية، والتي حملها معه من العصر العثماني. وهذا أمر طبيعي، إذ لا يمكن خلق مفهوم «وحدة وطنية» حقيقية في ظل هيمنة خارجية هي من أنشأت هذا «الوطن»، وهي من وضعت له قواعده المستقبلية التي بقيت قائمة على التقسيم الطائفي. إذ على المستوى السياسي؛ تبخّرت كلّ الوعود التي قطعتها فرنسا «دولة الانتداب» على لبنان، في العام 1918. ولم يكن للمجلس التمثيلي المنتخب الذي أُسس في آذار من العام 1922، أي دور تقريري، فضلاً عن طبيعة تركيبته الطائفية، فقد لعب الفرنسيون على التناقضات الطائفية، وعطّلوا إمكانات العمل السياسي الاحتجاجي، ما صعب ظهور حركة وطنية على الصعيد اللبناني ككل⁽²⁾.

(1) عصام سليمان: الفيدرالية والمجتمعات التعددية ولبنان، دار العلم للملايين، بيروت، 1991، ص 92.

(2) المرجع نفسه، ص 115.

في المقابل؛ سعى الزعماء الموارنة إلى الحفاظ على المكاسب التي حصلوا عليها في حدود لبنان الجديد، تلك التي أعطوهم إياها الفرنسيون على حساب بقية الطوائف، وصاروا أكثر نزوعاً للمساومة، مع دعم التجار من الطوائف الأخرى الذين جمعتهم مصالحهم مع زعماء الموارنة في منع وتعطيل أيّ تغيير في الوضع القائم⁽¹⁾. هذا؛ وبحلول «الانتداب الفرنسي»، انقسم اللبنانيون فيما بينهم على الخيار السياسي، ما بين الدعوة إلى الانضمام إلى الوحدة مع سوريا؛ حينما طالب بها أكثرية المسلمين وأقلية مسيحية، وبين الاستقلال عن سوريا والمناطق العربية الإسلامية، في إطار كيان لبناني مستقل، طالبت به الأغلبية المسيحية، خصوصاً الموارنة، وبعض المسلمين⁽²⁾.

في هذه الأثناء؛ استطاع الفرنسيون تثبيت الموارنة في حكم لبنان، والذين عملوا على استقلاله عن بلاد الشام وإخضاعه لـ «الانتداب الفرنسي»، فطالب البطريك إلياس الحويك، في أثناء وجوده في باريس، باستقلال لبنان المطلق عن أي دولة عربية تنشأ في سوريا استقلالاً مطلقاً⁽³⁾. كما أثار البطريك مسألة التمايز العرقي والثقافي بين العناصر الثقافية والاجتماعية في لبنان وسوريا. كذلك برز من يسوق إقامة الوطن القومي للموارنة في لبنان، فاستعرت أزمة الهوية اللبنانية في ظل الانقسامات الطائفية بين العروبيين والكيانيين المطالبين بجعل لبنان وطناً قومياً للمسيحيين تحت الحماية الفرنسية⁽⁴⁾، والاستقواء بها.

في إطار الحديث عن ولادة الكيان اللبناني؛ يقول الباحث زهير شكر: «إن طريقة ولادة الكيان اللبناني جعلت الموارنة مقتنعين بأنهم ذو حق في السيطرة على لبنان.

(1) طنّوس شلهوب: لبنان وصراع الهوية - مئة عام من الاستحالة، مجلة المفكرة القانونية، العدد 40، 17 / 11 / 2021، ص 34.

(2) وجيه كوثراني: الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان، مرجع سابق، ص 209.

(3) حكمت ألبير حداد: لبنان الكبير، دار نظير عبود، لبنان، ط 3، 2006، ص 231.

(4) جوزيف أبو خليل: قصة الموارنة في الحرب، سيرة ذاتية، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 1999، ص 89.



وستحول هذه الولادة غير الطبيعية دون إضفاء الشرعية الاجتماعية على الكيان اللبناني لغاية العام 1943، في مقابل ولاء المواردية المزدوج للكيان الجديد وللانتداب، أو الأصح الاحتلال، منشئ هذا الكيان وحاميه، عبر المسلمون عن رفض مزدوج لهذا الكيان وللانتداب الفرنسي عن ولاء مزدوج للعروبة وسوريا⁽¹⁾.

من النتائج الاجتماعية السلبية لإنشاء دولة لبنان الكبير خلق مجتمع مقسم تحكمه علاقات طائفية واجتماعية واقتصادية مختلفة. وشكلت الإقليمية الطائفية عنصراً آخر أعاق عملية اندماج السكان المختلفين في بوتقة اجتماعية واحدة. كما شكلت السنوات الست الأولى من ولادة الكيان اللبناني حقبة مليئة بالأحداث المتتالية التي حكمت مواقف الطوائف اللبنانية. ذلك أن مواقف هذه الطوائف من لبنان الكبير أملت لها إلى حد بعيد مواقف خارجية، مثل تطور الموقف الفرنسي من لبنان وموقف الحركة القومية العربية الناشئة في سوريا في ذلك الوقت. وقد أدّى إنشاء لبنان الكبير إلى تغيير في المعادلة الطائفية الديمغرافية والسياسية اللبنانية؛ فبعد أن كانت في القرون السابقة مارونية - درزية أصبحت مارونية - سنية. فقد تقبل السُّنة تدريجياً خسارتهم الموقع السياسي الرئيسي الذي كان لهم في ظل السلطنة العثمانية وقبولهم بالدولة اللبنانية مع تأكيد دورهم السياسي في الصيغة الطائفية التي ظهرت في أوائل الثلاثينيات من القرن الماضي، والتي تركزت في الميثاق الوطني في العام 1943⁽²⁾.

أمّا الدروز؛ فبعد القضاء على الثورة السورية حاولت فرنسا كسب دعم العائلات الدرزية التي أصبحت أكثر تقبلاً للدولة اللبنانية شرط أن يكون لها دور أساس فيها. أمّا الشيعة الذين تمتّعوا بنوع من الحكم الذاتي في جبل عامل، فقد أدّوا دوراً مهماً في حركات الرفض والمقاومة ضد المحتل الفرنسي في الأعوام 1920 و 1921 و 1925

(1) زهير شكر: الوسيط في القانون الدستوري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2009، ص 98.

(2) باسم الجسر: ميثاق 1943 لماذا كان؟ وهل سقط؟، دار النهار، بيروت، ط 2، 1998، ص 109.

و1926، إذ عانوا حرماناً واضطهاداً بسبب حدة الانقسام حيال الحقوق بين المواطنين اللبنانيين، وهي السياسة التي اتبعتها الاحتلال الفرنسي مع نشوء دولة لبنان الكبير، حيثما هُمشت هذه الطائفة تهميشاً كبيراً، وسحقت حقوقهم السياسية والاجتماعية، ولم تصل الطائفة الشيعية إلى الكيانية المؤسساتية إلا في العام 1967، حينما أقرّ المجلس النيابي اقتراح المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى بضغط من الإمام السيد موسى الصدر، والذي انتخب مسؤولاً عنه⁽¹⁾.

ثالثاً. إشكالية النظام السياسي اللبناني

وُلد الميثاق الوطني اللبناني، في العام 1943، في تسوية تاريخية بين المسيحيين والمسلمين، وهو اتفاق غير مكتوب قام على مبدأي «لا للشرق ولا للغرب»، أي بمعنى رفض الوصاية الأجنبية والالتزام بالاستقلال. ويعكس الميثاق توافقاً ضمنياً قائماً على توازن الشراكة بين الطوائف، حين توافق المسيحيون على التخلي عن فكرة الحماية الغربية، فيما وافق المسلمون على أن لبنان وطن نهائي وليس جزءاً من مشروع سوريا الكبرى.

غير أن غموض هذه الصيغة وانتقاصها من عروبة لبنان وربط الهوية بصيغة طائفية دفعت اللبنانيين إلى الانقسام طائفيًا حول الهوية الوطنية، وتعطل الميثاق الوطني في الممارسة، لا سيما في الأزمات الحادة ذات الأبعاد الإقليمية التي عصفت بلبنان. لذلك سعت الدولة إلى إبعاد نفسها عن صراعات المحاور الإقليمية، وانقسمت وتعطل قرارها؛ فالذي تغير بعد الاستقلال ليس لبنان؛ بل المحيط الإقليمي، بعد قيام كيان الاحتلال «إسرائيل» في فلسطين المحتلة إثر حرب العام 1948، وبعد التحولات التي أعطت العروبة اندفاعاً جديدة مع الرئيس جمال عبد الناصر، وهكذا استعادت الوحدة العربية زخمها ومعها تحرير فلسطين من الاحتلال، فمال المسلمون، سنة وشيعة، إلى تبني القضية الفلسطينية ورفع لواء الدفاع حتى التحرير.

(1) كمال حمدان: الأزمة اللبنانية، الطوائف الدينية والهوية الوطنية، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 1998، ص 206.



لكن بعد تولّي كميل شمعون الرئاسة (1952-1958)؛ جرّ لبنان إلى حلف بغداد نظرًا إلى تعاطفه مع العراق الموالي للغرب، وضعف إيمانه بسياسة عدم الانحياز التي تتبّعها مصر، ولثقته بالدعم الأميركي. لقد كان لهذا الاصطفاف الرسمي ضمن المحور الأمريكي دور المفجّر للفنّة الداخليّة⁽¹⁾؛ بعد معارضة العروبيين؛ أبرزهم الحزب التقدمي بقيادة كمال جنبلاط والحزب الشيوعي الذي لم يكن حائزًا على الترخيص، وحزب النجادة⁽²⁾، والهئية الوطنية وحزب البعث العربي الاشتراكي، وعدد من النواب والشخصيات والقيادات السياسية⁽³⁾.

لذلك؛ كانت سياسة شمعون أحد أهم أسباب انطلاق أحداث ثورة العام 1958، والتي قسّمت اللبنانيين إلى معسكرين: الأول مؤيد للدول العربية بقيادة جمال عبد الناصر، فيما الآخر موالي للقوى الغربية بقيادة واشنطن. إلى ذلك، عمد الرئيس فؤاد شهاب بعد توليه الرئاسة (1958-1964)، إلى التقارب مع المسلمين بزيادة عدد مقاعد البرلمان لضمّ وجوه جديدة وتنمية المناطق المحرومة عبر إنشاء بعض المؤسسات الإنمائية، وشدّد على ضرورة بناء الولاء الوطني؛ فاتخذ مواقف أكثر مرونة تجاه المدّ العروبي الذي يتوافق وروح الميثاق الوطني، فاحتوى الموجة الناصرية وقدم تنازلات سياسية على صعيد سياسة لبنان الخارجية مع البقاء في المحور الغربي، وأقلّ النقاش في الهوية والدور المنشود للبنان ضمن المحيط العربي⁽⁴⁾.

(1) ألبير داغر: أزمة بناء الدولة في لبنان، دار الطليعة، بيروت، ط2012، ص 58.

(2) غالبًا ما كان يوصف الحزب بأنه المسلم «التوأم الشقيق» للكتائب. كان «النجادة» حزبًا راديكاليًا محافظًا ومعاديًا للشيوعية، يدعو إلى القومية العربية التي تكافح نحو الوحدة العربية وباستقلال العرب من أي حكم أجنبي، وأنّ لبنان هو عربيّ. وعلى الرغم فشله من تحقيق هذه الأهداف، بقي الحزب يجذب عددًا كبيرًا جدًّا من المسلمين السّنة في المجتمع، بخاصة في بيروت. من الناحية الأيديولوجية، اعتمد الحزب منذ بداياته على القومية العربية التي سعت لقمع كلّ التأثيرات الخارجية، بما في ذلك «الانتداب الفرنسي» للبنان، والتي عمّقت التناقض مع «الكتائب» خاصّة مع النزعة باتجاه الفينيقية والمويل باتجاه الغرب.

(3) عطية مساهر حديد وسامي صالح السباد: موقف لبنان من حلف بغداد، مجلة آداب الفراهيدي، جامعة تكريت، العراق، العدد، 15 حزيران، 2013، ص 89.

(4) كمال حمدان: الأزمة اللبنانية، الطوائف الدينية والهوية الوطنية، مرجع سابق، ص 150.

لم تتوقّف الحرب الداخليّة اللبنانيّة عند حدود المناطق الطائفية الإسلاميّة والمسيحيّة، إنّما تعدّتها إلى قوى الصّف الواحد في المجتمع المسيحيّ، وكذلك في ما بين القوى اليساريّة والوطنية والإسلاميّة خلال ثمانينيات القرن الماضي، فشهدت صراعاً دامياً عسكرياً، أفرزت العديد من الشّخصيّات السّياسيّة في أثناء الحرب الأهليّة اللبنانيّة، على رأس أحزابهم ودخلت الحكومات المتعاقبة ممثّلة لطوائفها وأحزابها، وما يزال أغلبها في الحكم حتى يومنا هذا.

من جهة أخرى؛ برز عدد من الشّخصيّات القياديّة الشّيعيّة الدّينيّة والسّياسيّة في البنيان الشّيعي في آن، منها السيّد موسى الصدر الذي يُعدّ المؤسّس الأوّل للبنان الشّيعيّ الإداريّ والمؤسّساتيّ الرّسميّين في لبنان، والذي عمل على نبذ الحرب الأهليّة، والرافض لمقولة الاستمالة إلى الدّول الخارجيّة. هذا ما أبقي الطائفة الشّيعيّة من دون دعم خارجيّ أو سند دوليّ، ورأى أنّ لبنان وطن نهائيّ لكلّ أبنائه، ومنها الطائفة الشّيعيّة، فأسّس حركة المحرومين في العام 1976، وهي «حركة وطنيّة تتمسّك بالسيادة الوطنيّة وسلامة أراضي الوطن وتحارب الاستعمار والاعتداءات والمطامع التي يتعرّض لها لبنان»⁽¹⁾. لكن ما زاد من تأزّم الوضع الداخليّ في لبنان هو الحضور الإسرائيليّ في لبنان منذ اجتياحه لبنان الأوّل في العام 1978، وحتى قبل ذلك حين كان العدوّ يعتدي على القرى اللبنانيّة الحدوديّة في الجنوب.

لقد برز موقفان متناقضان ينبعان من الخلفيّة الفكريّة والسّياسيّة والعقدية، ومن الاصطفاف السّياسيّ، الذي يريد كلّ طرف، ما بين المحور الغربيّ، بما فيه السّياسيّ، من ضمنه «إسرائيل». والمحور الشرقيّ بما فيه سوريا. وهذا كان سبباً رئيساً في اندلاع الحرب الأهليّة إضافة إلى أسباب النزاعات الطائفية التي كانت تزداد حدّة، كما كان وجود منظمة التحرير الفلسطينيّة يزيد الوضع تعقيداً؛ حيث تذرّعت «إسرائيل» بهذا الوجود لاجتياح لبنان الثاني في العام 1982.

(1) ميثاق حركة أمل، ص 7.



في 23 أغسطس/ آب 1982، انتُخب «بشير الجميل» رئيساً للجمهورية في ظلّ الاحتلال الإسرائيلي. وفي 11 سبتمبر/ أيلول، قابل الجميل رئيس الوزراء الإسرائيلي مناحيم بيغن في داخل الكيان الإسرائيلي، ووعده باتّخاذ خطوات لبدء علاقات دبلوماسية بين لبنان والكيان. ولكن الجميل اغتيل على إثر هذا الموقف، فاشتدّت الحرب الأهلية، ومعها استمر التمييز الطائفي في لبنان، لمصلحة الموارنة، حتى اتّفاق الطائف في العام 1989، والذي أنهى الحرب، وعدّل الدّستور فجعل الحكم مناصفة بين المسيحيين والدروز والمسلمين (الشّيعية والسّنة) رسمياً، وقد انتزعت معظم صلاحيّات الرئاسة الأولى المارونية لصالح الحكومة مجتمعة برئاسة شخصيّة سنيّة.

رابعاً. الطائفية وتحولات النظام السياسيّ بعد اتفاق الطائف

لقد جاء اتفاق الطائف للتوفيق بين التوجّهات اللّبنانيّة المختلفة والمتناقضة على إيجاد تسوية وسيطة تكون مقبولة بين لبنان الوطن النهائيّ لجميع أبنائه وبين لبنان العربيّ الهويّة والانتماء⁽¹⁾. ويعني هذا؛ أنّ وثيقة الوفاق الوطنيّ قد ميّزت بين العروبة وبين الوحدة العربيّة؛ فنصّ الدّستور المعدّل في العام 1990، أنّ «لبنان سيّد حرّ مستقلّ؛ وطن نهائيّ لجميع أبنائه، واحداً أرضاً وشعباً ومؤسّسات». وكان واضحاً جدّاً في تحديد هويّة لبنان العربيّة عندما نصّ في الفقرة التي تلي المقدّمة على أنّ لبنان عربيّ الهويّة والانتماء، وهذه هي المرة الأولى التي تحسم فيها بأسلوب واضح وقاطع نظريّاً، مسألة الانتماء للعروبة، ألاّ أنّه أبقى مؤقتاً على النظام الطائفيّ القديم، تلك الصيغة التي قوّضت وما تزال تقوّض عمليّة الانصهار الوطنيّ.

إذ إنّ اتفاق الطائف لم يبلغ هذه الصيغة، فلم تحدّد المادّة 52، مهلة زمنيّة لإلغاء الطائفية السياسيّة، ولو على مراحل⁽²⁾؛ فأعاد توزيع الحصص الطائفية بطريقة بدا معها

(1) أحمد سعيّان: الأنظمة السياسية والمبادئ الدّستورية العامة - دراسة مقارنة، الطبعة الأولى، منشورات الحلبي الحقوقية، 2008، ص 180.

(2) زهير شكر: الوسيط في القانون الدّستوري، مرجع سابق، ص 113.

أنّها وسيلة اقتسام السّلمة بين زعماء الطوائف. كما أقرّ الدّستور الجديد المناصفة بين المسلمين والمسيحيين في عدد الوزراء داخل الحكومة وعدد النواب داخل المجلس النيابي، وداخل مؤسّسات الدّولة. وهذا بحدّ ذاته عاد وكرّس روح الطائفية في البلد، بشكل أكبر، ممّا كان عليه من قبل. لقد حيّر النّظام السّياسي اللبناني رجال السياسة والقانون في تحديد طبيعته، إذ لم يوفّق أحد بالعثور على مثيل له في معاجم القانون الدّستوري أو الأنظمة السّياسية المطبقة في الدّول الحديثة⁽¹⁾.

أ. التناقضات في تصنيف النّظام اللبناني وفقاً للدّستور

قانوناً؛ هناك التباسات وتناقضات وقع فيها توصيف النّظام اللبناني، وهما في ميزتين أساسيتين: الديمقراطية البرلمانية والصيغة الطائفية أو الطائفية السياسية. ويمكننا تتبّع ذلك في وثيقة الدّستور الأساسية للعام 1926، وما طرأ عليها من تعديلات في ميثاق العام 1943، وفي وثيقة اتفاق الطائف للعام 1989، وهي الأهم على الإطلاق.

1. النّظام اللبناني ديمقراطي برلماني

تقول مقدّمة الدستور اللبناني إنّ لبنان جمهوريّة ديمقراطية برلمانية⁽²⁾، والشّعب فيها هو مصدر السّلمات وصاحب السّيادة يمارسها عبر المؤسّسات الدّستورية⁽³⁾، والنّظام قائم فيه على مبدأ فصل السّلمات⁽⁴⁾، وعلى مبدأي العدالة الاجتماعية والمساواة في الحقوق والواجبات بين جميع المواطنين من دون تمايز أو تفضيل⁽⁵⁾، ويعتمد على المبادرة الفردية والملكية الخاصة. إلى هنا ينتهي نصّ مقدّمة الدّستور في ما يخصّ توصيف النّظام في لبنان، ويظهر جلياً أنّ النّظام برلماني ديمقراطي والشّعب

(1) أحلام بيضون: قراءة في النظام اللبناني بين القانون والتطبيق، وقائع المؤتمر السنوي الأول: صلاحيات رئيس الجمهورية بين النصّ الدّستوري والممارسة السياسية، منشورات الجامعة اللبنانية، 2020، ص 190.

(2) مقدّمة الدّستور اللبناني، الفقرة (ج).

(3) المصدر نفسه، الفقرة (د).

(4) المصدر نفسه، الفقرة (هـ).

(5) المصدر نفسه، الفقرة (ج).



فيه مصدر السلطات، والمواطنون متساوون في الحقوق والواجبات، أيضاً آلية تطبيق ذلك المذكورة في الدستور، والنص واضح ولا يحتاج إلى اجتهاد بالتفسير.

إنّ التعديل الذي أدخل على الدستور، بموجب اتفاق الطائف، قد أزال الالتباس الذي كان حاصلاً على المستوى القانوني في ما يتعلق بانحراف النظام اللبناني نحو النظام الرئاسي بسبب الصلاحيات الواسعة التي كان يتمتع بها رئيس الجمهورية، من دون تحميله مسؤولية أعماله، كما هو مفروض في هذا النظام الأخير، بسبب غياب المؤسسات الرقابية بشكل عام⁽¹⁾. لذلك زاد من التباس الأمر الطابع الطائفي القطاعي لذلك النظام.

2. النظام اللبناني يتميز بطائفيّة خالصة

تنحصر مشكلة النظام في لبنان أنه انبثق من بذور تاريخية تعود إلى أكثر من قرن مع ما سُمّي نظام القائم مقاميين (1840)، ثمّ المتصرفية (1861)، باتفاق عثماني-أوروبي. وقبل ولادة دولة لبنان الكبير جرى الضمّ والفرز في بلاد الشام، مع الاحتلال الفرنسي وفقاً لما ارتآه المنتصرون في الحروب العالمية في القرن الماضي.

بعد إعلان دولة لبنان الكبير؛ كان الاعتراف بالشعب اللبناني أنّه مجموعة من الطوائف⁽²⁾، وأسس على نظام يوزّع مجلس النواب والمناصب والوظائف الإدارية على الأساس الطائفي، وذلك باتفاق شفهي غير مكتوب بين رئيس وزرائه السنيّ ورئيس جمهوريته المارونيّ، وعرف بميثاق العام 1943، والذي وزّع السلطات السياسية الثلاث بين طوائفه الأكبر، رئيس جمهورية مارونيّ بسلطات واسعة، ورئيس وزراء سنيّ متفاهم معه، ورئيس مجلس نواب شيعي يدير جلسات المجلس. كذلك أُعطيت سلطة رسمية لهذه الطوائف الكبرى، وما ينضوي تحتها من مذاهب، بموجب

(1) أحلام بيضون: قراءة في النظام اللبناني بين القانون والتطبيق، مرجع سابق، ص 198.

(2) المادة 24 من دستور العام 1926.

مراسيم صدرت عن المندوب الفرنسي بين عامي 1936 و 1938 مكرّساً نوعاً من الاستقلالية لهذه الطوائف، فمنحت بموجبها صلاحيات تنفيذية وتشريعية وقضائية خاصة بكلّ منها، تمنح كلّ طائفة أو حتى كلّ مذهب إدارة شؤون رعاياه على مستوى الأحوال الشخصية⁽¹⁾.

هذه المراسيم طبّقت في بادئ الأمر على الطوائف المسيحية، ثمّ لاحقاً على الطوائف المسلمة، في العام 1955 على الطائفة السنية، وفي العام 1962 على الدروز، وفي العام 1965 على الشيعة. وجاء قانون المحاكم الطائفية لعام 1962، لينظّم الأحوال الشخصية للطوائف محدداً القانون المطبق لكلّ طائفة. وقد ضمن الدستور اللبناني من ناحيته للمواطنين احترام وضعيتهم الشخصية ومصالحهم الدينية «شرط عدم الإخلال بالنظام العام»⁽²⁾. هذه الوضعية جاءت لتضاف إلى الطائفية السياسية، لتشكل معها وضعاً قانونياً واقعياً لا يوجد مثيل له في العالم الحديث أو البعيد⁽³⁾.

ب. تناقضات القانون وتكريسه للطائفية

لقد كان أمراً طبعياً أن يؤدي تكريس الطائفية في الدستور والقوانين اللبنانية إلى العديد من التناقضات، كما أثارت الالتباسات في ما يخصّ المبادئ العامة والقواعد التي تحكم النظام اللبناني. ونبيّن ذلك في ما يلي:

1. مبدأ النظام العام يصبّ في مصلحة الطوائف

لقد أكدّ النظام اللبناني الامتيازات الممنوحة للطوائف في كلّ من الآداب العامة (عادات وتقاليد الطوائف) والأمن العام (عدم الوقوع في الفتنة الطائفية) ما يعني عدم المسّ بالطوائف من جهة، ومن جهة أخرى احتراماً لخصوصيتها. هذا الـ«شرط

(1) أحلام بيضون: قراءة في النظام اللبناني بين القانون والتطبيق، مرجع سابق، ص 198.

(2) المرجع نفسه، المكان نفسه.

(3) المرجع نفسه، المكان نفسه.



عدم الإخلال بالنظام العام» في المواد التي تطرقت إلى امتيازات الطوائف، انصبّ كلّه في مصلحة النظام الطائفي، وتحت ذريعة عدم الوقوع في الفتنة، ما أفرز تمثيلاً للوضع الطائفية في التشريع والتطبيق، وشكّل تهميشاً عملياً وحقيقياً لشخصية الدولة وصلاحياتها المتعارف عليها في القانون، وجعل مبدأ عدم الإخلال بالنظام العام في خدمة الطوائف بدل أن يكون في خدمة الوطن والمواطنين⁽¹⁾.

2. عدم العمل بمبدأ الفصل بين السلطات

أكّد اتفاق الطائف على مبدأ فصل السلطات وأن تتعاون في ما بينها لما هو في مصلحة النظام الديمقراطي والدولة، ولكن بقي هذا التعاون «الفعال» حبيس الأدراج السياسية الطائفية، لأسباب واقعية لا مفرّ منها. وذلك حين قامت السلطان التنفيذية والتشريعية على أساس طائفي، بدءاً من رأس هرم التركيبة السياسية، رئاسة الجمهورية للموارنة ومجلس الوزراء للسنة ومجلس النواب للشيعية. أمّا السلطة القضائية أصبحت تخضع لمحسوبيات طائفية تضمن التوازنات في التعيينات، وما يترتب عليها. أضف إلى ذلك أنّ القضاء الشرعي الخاص بالأديان بعيد عن سلطة القضاء المدني والجزائي الرسمي؛ فانعكست التوازنات الطائفية تداخلات على مستوى السلطة التنفيذية والتشريعية والقضائية، وعلى مستوى الإدارة بشكل عام، محوّل مبدأ فصل السلطات إلى حال من الهرج والمرج عصية على الفهم⁽²⁾.

3. عدم العمل بإلغاء الطائفية السياسية

عندما ينصّ الدستور اللبناني للعام 1926، على إلغاء الطائفية السياسية⁽³⁾، وكذلك وثيقة الطائف، هذا دليل على وجود النظام الطائفي. وكان لافتاً أنّ النص لم يكتف بالقول بإلغاء الطائفية السياسية في مقدّمة الدستور؛ بل تضمّن متنه موادّ تشرح كيفية

(1) أحلام بوضون: قراءة في النظام اللبناني بين القانون والتطبيق، مرجع سابق، ص 200.

(2) ألبير داغر: أزمة بناء الدولة في لبنان، مرجع سابق، ص 196.

(3) المادة 24 التي تؤكد على «التمثيل الطائفي في مرحلة انتقالية».

تحقيق ذلك، وهذه المواد هي المادة 22، والمادة 24 التي استفاضت في الشرح. هذه النصوص ينتهكها القائمون على السلطة، منذ 25 عامًا، بل أكثر من ذلك، أي منذ الصياغة الأولى لدستور العام 1926، والتي ذكرت في المادة 24 المعدلة أن تمثيل الطوائف نسبي، وهو تدبير مؤقت ينتهي بانتهاء المرحلة الانتقالية⁽¹⁾. كذلك بالنسبة إلى ميثاق العام 1943، والذي هو عهد عرفي. لكن يبدو أن المؤقت يحمل صفة الدوام في لبنان، وإن عدم تنفيذ البنود المتعلقة بإلغاء النظام الطائفي، يجعل من المرحلة الانتقالية مرحلة دائمة، وهذا يناقض مصلحة الوطن واستقراره، كما يمثل انتهاكاً للقاعدة التي تجعل من إلغاء الطائفية السياسية هدفاً وطنياً⁽²⁾.

4. استغلال التمثيل البرلماني طائفيًا

ينص الدستور على أن النائب يمثل الأمة جمعاء، على اختلاف طوائفها، ولا يجوز أن تربط وكرالته بقيد أو شرط من منتخبيه⁽³⁾، والتي احتفظ بها في وثيقة الطائف، وأنه ينتخب من المواطنين كافة، بصرف النظر عن انتمائهم الطائفي. لكن النظام الحالي يناقض نص الدستور وروحه والبقاء على العمل بالنصوص الطائفية، حتى بلغ الأمر ببعض النواب أن اعترضوا على انتخاب مواطنين لنواب من غير طائفتهم وملتهم! إن تنكّر السياسيين لوضع قانون انتخابي حديث قائم على قاعدة النسبية، كما أوصى بذلك الدستور⁽⁴⁾، يشكل انتهاكاً صريحاً لتلك النصوص ولمبدأ التمثيل البرلماني الصحيح⁽⁵⁾.

(1) إدمون رباط: التكوين التاريخي للبنان السياسي والدستوري، ترجمة حسن قبيسي، منشورات الجامعة اللبنانية،

2002، ص 77.

(2) المرجع نفسه، ص 87.

(3) المادة 27 المعدلة بالقانون الدستوري الصادر في 17/10/1927، وبالقانون الدستوري الصادر في 21/1/1947.

(4) المادة 24.

(5) أحلام بيضون: قراءة في النظام اللبناني بين القانون والتطبيق، مرجع سابق، ص 202.



5. التحيّز في الوظائف العامة يناقض الدّستور

يناقض النظام الطائفيّ النصّ الذي يعدّ كلّ اللبنانيين متساوين أمام القانون، وهم يتمتّعون بالسّواء بالحقوق المدنية والسياسيّة، ويتحمّلون الفرائض والواجبات العامّة دونما فرق بينهم⁽¹⁾. ويناقض النصّ الذي يكرّس «لكلّ لبنانيّ الحقّ في تولّي الوظائف العامّة لا ميزة لأحد على الآخر؛ إلّا من حيث الاستحقاق والجدارة بحسب الشّروط التي ينصّ عليها القانون»⁽²⁾، إذ إنّ التّعيينات تتمّ في الواقع على أساس المحاصصة وليس الكفاءة.

6. رؤساء الطوائف ومراجعة المجلس الدّستوريّ

إنّ أبلغ دليل وأصدقه على تعمّق الروح الطائفية في النظام اللبنانيّ هو إعطاء الحقّ «لرؤساء الطوائف المعترف بها قانوناً...»⁽³⁾، بمراجعة المجلس الدّستوريّ إسوة برؤساء السّلطات الرسميّة الثلاث. وهذا يُظهر حجم أو وزن الطائفية المكرّسة في الدّستور اللبنانيّ. وهذا ما يجعل سلطة الدّولة الرسميّة موضع تجاذب بين تلك المذاهب المختلفة⁽⁴⁾.

ج. اعتماد النظام الاقتصاديّ الحرّ يكرّس المحاصصة الطائفية

يكرّس الدّستور اللبنانيّ النظام الاقتصاديّ الحرّ الذي يكفل المبادرة الفرديّة والملكيّة الخاصّة⁽⁵⁾. هو لا يقلّ تأثيراً في توليفة النظام السياسيّ عن النظام الطائفيّ. إنّ النظام الاقتصاديّ اللبنانيّ ليس نظاماً اقتصادياً حرّاً على النّسق الذي يعرفه العالم المنظّم، فهو يأتي على شاكلة النظام السياسيّ اللبنانيّ. وهو نظام فوضويّ يفسح في

(1) المادّة 7.

(2) المادّة 12.

(3) المادّة 19 المعدلة بالقانون الدّستوري الصادر في 17/10/1927، وبالقانون الدّستوري الصادر في 21/9/1990.

(4) أحلام بيضون: قراءة في النظام اللبناني بين القانون والتطبيق، مرجع سابق، ص 202.

(5) مقدّمة الدّستور.

المجال أمام الفساد والجرائم الاقتصادية والمالية، متواطئاً مع مراكز النفوذ، والتي غالباً ما تكون في مراكز السلطة الرسمية، ما يجعل لبنان خاضعاً لما يشبه المافيا، ويصبغ النظام السياسي اللبناني بصفة مافيوية⁽¹⁾.

إلا أن الالتباس الأكبر يقع في مقدمة الدستور في قاعدة «لا شرعية لأي سلطة تناقض ميثاق العيش المشترك»، ما تعارف عليه باسم «التوافقية»، والتي ألبست لباساً طائفيّاً بطبيعة الحال، تماشيّاً مع النسق الكلّي للنظام. ووفقاً لهذا النظام الاقتصادي الحرّ كانت تجري المشاريع العامة لتصبّ في مصلحة الزعماء السياسيين الناطقين غالباً باسم الطوائف، لا في مصلحة المواطنين. وهذا ما كان يُخفي تحاصصاً وتقاسماً للمصالح والمشاريع العامة من أعلى هرم السلطة، نزولاً إلى توزّع الوظائف والمناصب؛ حيث لا يستفيد منها إلا مواطنون مرضي عنهم من الجهات المعنية أو يدورون في فلകهم⁽²⁾، مشكّلين معهم دوائر مغلقة يصعب اختراقها، مضيفين في ذلك إلى النظام اللبناني صفة الإقطاع السياسي المستحكم.

انطلاقاً من هذه النصوص التي يعتريها التناقض والالتباس يجري اختراق الدستور اللبناني من دون عناء، خصوصاً وأنه نظام تُغيّب فيه المؤسسات الرقابية، فتتقاسم الطوائف السلطة من جهة، ومن جهة ثانية هي تشارك الدولة في المجالس الشرعية والدينية بصلاحيّاتها الحصرية، وتحوّل السلطة الرسمية إلى سلطة محلية تشابه مع غيرها من السلطات وتفقد هيبتها ودورها بصفتها سلطة وطنية، ما يتناقض مع مقدّمة الدستور (أ) التي تكرّس وحدة لبنان «أرضاً وشعباً ومؤسّسات»⁽³⁾. وباعتماد نظام مالي واقتصادي فوضوي يتواطأ متنفّذوه أو يتماهون مع السلطة السياسية، يتحوّل لبنان الوطن إلى بلد تحكمه مافيا النفوذ المالي والطائفي والسياسي، فيؤدّي ذلك إلى

(1) إدمون ربّاط: التكوين التاريخي للبنان السياسي والدستوري، مرجع سابق، ص 136.

(2) علي بن مبارك: التطرف الديني ومسألة الهوية الثقافية، مراجعات وتأمّلات، مجلّة الكلمة، العدد 98، السنة الخامسة والعشرون، شتاء 2018 م / 1439 هـ، ص 66.

(3) أحلام بيزون: قراءة في النظام اللبناني بين القانون والتطبيق، مرجع سابق، ص 203.



ضعف الكيان بشكل عام، وجعله عرضة للتهديدات والاعتداءات الخارجية من جهة، وللتدخلات الإقليمية والدولية الواضحة في شؤونه الداخلية، من جهة أخرى⁽¹⁾.

د. النظام اللبناني واستحالة التطبيق

هذا التشابك في تضاد المصالح والبنية الطائفية في النظام اللبناني يستمر مع استمرار هيمنة الوعي الطائفي على المستوى الاجتماعي، والذي يشكل رأس حربة عند القوى السلطوية الطائفية التي يندمج معظم قياداتها مع أصحاب رؤوس الأموال، فيقلب الطبقي إلى طائفي ويسهل تحويل الانقسام من أفقي إلى عمودي. وهذا الأمر يحيل النقاش إلى البعد الثقافي كونه أحد أدوات تكوّن الهوية الوطنية، وهذا ما يستدعي التوقف عند أهم معوقات تشكل هوية وطنية موحدة وبديلة عن الهويات الطائفية المهيمنة.

لقد أجمع عدد من الكتاب على تصنيف لبنان ضمن الجمهوريات القلقة⁽²⁾، أو غير المستقرة، ومنهم من وصف نظامه بالديموقراطي الأوليغارشبي، مثل مايكل هيدسون⁽³⁾، والأوليغارشية تعني حكم القلة، وهي عبارة عن مجموعة ضيقة تنجح في البقاء في السلطة مهما تكن المنعطفات الإيديولوجية. يظهر قانون الأوليغارشية في عملية لا بد من أن تؤدي، بالرغم من القيم الديمقراطية المعلنة، إلى نواة إدارية ثابتة تملك صلاحيات اجتماعية اقتصادية مهمة تحرص عليها مانعة ترقية الأعضاء المنتمين حديثاً⁽⁴⁾. وبما أن هذه القلة هي مجموعة من الشخصيات التي وصلت إلى

(1) أحلام بيضون: قراءة في النظام اللبناني بين القانون والتطبيق، مرجع سابق، ص 203.

(2) المرجع نفسه، المكان نفسه.

(3) مايكل هيدسون (Michael Hudson)، هو عالم اقتصاد أمريكي، ولد في 14 مارس 1939، ينتمي لمدرسة الاقتصاد البدعي (Heterodox Economics)، مقابل مدرسة الاقتصاد السائد. ويعمل أستاذًا جامعيًا في جامعة «ميزوري» في مدينة «كانساس»، وبروفيسورًا في مدرسة «الدراسات الماركسية» في جامعة «بكين»، وباحثًا في معهد «ليني» للاقتصاد التابع لكلية «بارد». عمل محللًا في «وول ستريت» ومستشارًا سياسيًا ومعلقًا وصحفيًا. هو أحد المشاركين في «The Hudson Report»، وهو بودكاست أسبوعي يهتم بأخبار الاقتصاد والمال.

(4) أحمد زايد: سيكولوجية العلاقات بين الجماعات، قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 326، نيسان / أبريل 2006، ص 13.

الحكم، كونها تمتلك الوسائل الماديّة الكافية، أي إنّها تمتلك الثروة، فهي ستبذل جهدها للحرص على ثروتها، والاستزادة منها عن طريق استغلال السّلطة والنفوذ؛ ولكي تبقى في السّلطة فلا بدّ من أن تضمن لنفسها قاعدة شعبيّة موالية. لذلك تعمل على اللّعب على عناصر التمايز بين فئات الشّعب، وطبعاً إنّ أكثر عناصر التمايز حضوراً في لبنان هي تلك القائمة على التمايز الطائفي والمذهبي، من هنا كان رفض، أو على الأقل عدم مبادرة القلّة في السّلطة إلى وضع حدّ للنظام الطائفي⁽¹⁾.

كما أنّ بعض الكتاب يشبّه النظام اللّبنانيّ بالبولياريشيّة⁽²⁾، وهي تعني ديموقراطية الجماعات التي لا مكان فيها للمواطن بحدّ ذاته⁽³⁾. وهذه الجماعات هي جماعات طائفية اقطاعية مافيوية في لبنان بطبيعة الحال. كما أنّ هناك من يرى في النظام اللّبنانيّ نظاماً فوضوياً أو (Anarchique)، مثل «جان سلمون»⁽⁴⁾، وهو يعني بذلك غياب الدّولة، وربما هو يستنتج ذلك من غياب دور المؤسّسات الرقابية، ونفوذ زعماء الطوائف وميليشوية الزعماء السّياسيين⁽⁵⁾.

1. النظام اللّبنانيّ عصيّ على التصنيف

تشارك الباحثون اليأس من إيجاد تصنيف للنظام اللّبنانيّ، في المعاجم القانونيّة أو السّياسيّة، كما سبق ورأينا، فهم اختلفوا على الأسباب لتداخلها مع النتائج:

عزى فريق من المحلّلين، صعوبة توصيف النظام اللّبنانيّ إلى تركيبة المجتمع اللّبنانيّ المؤلفة من أقليّات متقاربة في العدد على مستوى أكبرها، وأيضاً على مستوى أصغرها، وتصارعها على السّلطة. ومنهم من رأى في ارتباط الطوائف اللّبنانيّة بولاءات

(1) ألبير داغر: أزمة بناء الدولة في لبنان، مرجع سابق، ص 123.

(2) مسعود ضاهر: الجذور التاريخية للمسألة الطائفية، دار الفارابي، بيروت، ط 4، 2009، ص 66.

(3) المرجع نفسه، المكان نفسه.

(4) هو البروفيسور البلجيكي، أسّس مركز القانون الدوليّ في جامعة بروكسل الحرّة منذ ثلاثين عاماً، وهو واحد من أهم مراكز الأبحاث القانونيّة على المستوى الأوروبيّ.

(5) أحلام بيضون: قراءة في النظام اللّبناني بين القانون والتطبيق، مرجع سابق، ص 206.



إقليمية ودولية لحماية نفسها سبباً لعدم تماسك الدولة، وعدم قيام نظام واضح المعالم فيها⁽¹⁾، ومنهم من رأى أنّ النظام الانتخابي المعتمد هو وراء كلّ الفوضى القائمة ووراء إيصال الأشخاص ذاتهم، بصورة دائمة، إلى مجلس النواب، وتالياً النظام في الدولة يُصاغ على قياس مصالحهم⁽²⁾.

كلّ ما قيل فيه الكثير من الحقيقة، ولكن أصعب ما في الأمر أن يرزح لبنان تحت دائرة مغلقة، فلا السلطة تتغيّر لتغيّر النظام، ولا النظام يتغيّر ليغيّر السلطة⁽³⁾؛ ويبقى البلد محكوماً من مجموعة من الأقطاب الذين ينتمون إلى طوائف وملل مختلفة، ينطقون باسم جماعات، وليس باسم الوطن⁽⁴⁾. وهم يسخرّون الوطن والمواطنين للعبة المصالح، متواطئين مع رأس المال، ومع وسائل إعلام تخصّصهم، ومع المراجع الدينية التي تغطيهم ويغطونها، محولين أي أمر معيشي أو مطلبّي أو سياسي إلى طائفي، مختبئين وراء مبدأ «التوافقية»، أو «صيغة العيش المشترك»، وخوف الوقوع في الفتنة، مبقين على الوطن والمواطن رهينة لمصالحهم الذاتية، حائلين بذلك دون قيام الدولة الحديثة في لبنان كما يعرفها القانون الدستوري، أي دولة المؤسسات التي تحافظ على حقوق المواطنين وتحدّد صلاحيات الحكام ومسؤولياتهم، فالدولة لا تُعرف فقط بحدودها وشعبها وسلطتها، بل بمؤسساتها التي ترعى النظام وتسهر على تطبيقه⁽⁵⁾.

2. النظام الطائفي يعطل الديمقراطية والدستور

هناك قناعة شبه كاملة، عند معظم اللبنانيين، أنّ الانتخابات النيابية، سواء جلبت حكومة اتحاد وطني أم مثالثة أم مناصفة أم معطّلة أم مرجّحة، الأمر سيّان، فلن يتجدّد

(1) مسعود ضاهر: الجذور التاريخية للمسألة الطائفية، مرجع سابق، ص 72.

(2) أحمد سعيّان: الأنظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص 219.

(3) أحلام بيضون: قراءة في النظام اللبناني بين القانون والتطبيق، مرجع سابق، ص 205.

(4) كمال حمدان: الأزمة اللبنانية، الطوائف الدينية والهوية الوطنية، مرجع سابق، ص 223.

(5) أحمد زايد: سيكولوجية العلاقات بين الجماعات، مرجع سابق، ص 156.

النّظام ولن يُعمل بالديمقراطيّة؛ فآليّة الحكم هي ذاتها. ذلك؛ لأنّ الزعماء السّياسيين سيعملون على تقاسم المصالح وليس على حماية المصلحة العامّة أو حماية حقوق المواطنين؛ فالتجاذب الطائفيّ سيبقى سمة الحكومة، وستكون معطّلة، وشؤون البلد تراوح مكانها، إمّا في ملفات محفوظة إلى أجل غير مسمى، وإمّا يجري تنفيذ بعض المشاريع بتمريرها بصفقات وتحاصصات بين ذوي الشّأن وبالتواطؤ مع رأس المال⁽¹⁾.

لقد طرح اتفاق الطائف «مرحلة انتقاليّة»، كما فعل دستور العام 1926 من قبل، وذلك لتصفية تركة الحرب وتسوية الوضعيّة القانونيّة للكيان اللّبناني عن طريق منحه نظاماً مدنيّاً يضع حدّاً للنظام الطائفيّ، ويقيم المواطنة على قاعدة العدالة والمساواة لكلّ أفراد الشّعب، ما يؤدّي إلى الحدّ من تأثير الطوائف ويجنب لبنان محناً جديدة. كما طرح أسس محاسبة الحكّام ومساءلتهم، ما يكرّس شخصيّة الدّولة قانونيّاً، ويرسم حدود السّلطة ومسؤوليّة الحكام، ويرسم الحدود بين العامّ والخاصّ، ما يؤدّي إلى محاربة الفساد واختلاس المال العامّ. غير أنّ شيئاً من ذلك لم يحدث، وما يزال الممسكون بالسّلطة يتخفّون خلف ذرائع مختلفة لإبقاء البلد ساحة للفساد والفوضى وملعباً يدخلون فيه الأهداف ضدّ بعضهم البعض، غير متورّعين عن التحالف والتواطؤ مع جهات إقليميّة ودوليّة لحماية مصالحهم⁽²⁾.

إنّ النّظام الطائفيّ الذي تكرّس في النّصوص وفي التطبيق، والأحداث التي تندلع باستمرار، والتي تبدأ سياسيّة إصلاحيّة وتحوّل إلى صراعات طائفية، تعطلّ آليّة الحكم الديمقراطيّ، فالشّعب من جهته لم يستطع التغلّب حتى اليوم على عقدة الخوف على أمنه من الحروب الأهليّة، فيفضل المواطنون السّكوت على الفساد، والظلم على المطالبة بالإصلاح، لاستغلال الوضع فوراً وإعطائه صبغة طائفية

(1) أحلام بيضون: قراءة في النظام اللّبناني بين القانون والتطبيق، مرجع سابق، ص 262.

(2) المرجع نفسه، ص 263.



يستطيع منها المتفعون من النظام الطائفي-الرأسمالي القائم من افتعال الأحداث التي تمكّنهم من الاستمرار في غيهم⁽¹⁾. لذلك؛ يتسم موقف الشعب اللبناني بأكثريته الصامتة بالسلبية والصبر القاتل لروح المواطنة، حين تجد اللبناني محباً لوطنه كافراً بدولته مستخفاً بها.

أما الزعماء السياسيون المتفعون بدورهم في السلطة بما يحققونه من مكاسب، فهم يتمسكون بالوضع القائم، وما دام قائماً، فهم يحاولون جاهدين الادّعاء أنّهم حريصون على البلد منعاً من الانزلاق إلى صراعات داخلية وحرب أهلية جديدة. لكن في الوقت ذاته، إن الدعوات التي يطلقها بعض هؤلاء مطالبة بالإصلاح، فهي ليست إلا شكلاً صورياً، خصوصاً عندما يحين موعد الانتخابات؛ وأغلبهم ينبرون إلى التحريض الطائفي والمذهبي، والمضحك المبكي أنّهم في تحريضهم ضد الآخر يلبسون ذلك الآخر لباس الفتنة والمذهبية أو الطائفية مهما كان تصرفه، حتى لو كان علمانياً⁽²⁾.

3. المصالح الخارجية وتقاطعها مع النظام الطائفي

ليس محظوراً التعاون والتعامل مع الدول الأخرى، سواء المجاورة أم البعيدة؛ وهذا أمر بديهي في علاقات الدول ببعضها البعض؛ إنّما الجريمة التي لا تغتفر هي التواطؤ، أحياناً، مع أعداء الوطن لتمرير مصالح شخصية على حساب مصلحة الدولة. إنّ أكثر الأشخاص انتهاكاً لسيادة الدولة هم أولئك الذين يرفعون شعار سيادتها زوراً وبهتاناً، بينما سكتوا طوال وجود الاحتلال الإسرائيلي لجنوب لبنان من العام 1982 حتى العام 2000، حيث لم يسلم من إجرامه حجر ولا بشر، ثم جاؤوا ينادون بالسيادة بعد ذلك. ومعلوم أنّ مفهوم السيادة يُرفع في وجه محتل، وليس في وجه مواطن. وإن هذه الوضعية التي كانت سبباً رئيساً من أسباب حرب السبعينيات ما تزال تصحّ

(1) أحلام بيضون: قراءة في النظام اللبناني بين القانون والتطبيق، مرجع سابق، ص 263.

(2) أحمد زايد: سيكولوجية العلاقات بين الجماعات، مرجع سابق، ص 160.

اليوم، مع فارق أن بعض الاقطاعيين القدماء الذين لم يحالفهم الحظّ للاستمرار قد حلّ محلّهم زعماء ميليشيات أو أصحاب شركات كبرى وبيوت مال⁽¹⁾.

مع بدء المرحلة الانتقالية الجديدة التي أقرّها اتفاق الطائف في مطلع التسعينيات، كانت الدولة في مواجهة تهديد يفوق ما سبقه من تهديدات؛ وهو تحويل قطاعاتها إلى شركات استثمارية خاصة، تركب موجة العولمة وتسير بحسب إملاءات الشركات العالمية الكبرى التي تسعى إلى استنزاف ثروات الشعوب المستضعفة، تحت شعار فتح الحدود وحرية التجارة على المستوى الاقتصادي، وشعارات الديمقراطية والإصلاح ومحاربة الإرهاب على المستوى السياسي والعسكري⁽²⁾. كما استُبحيت أرض لبنان للبيع والشراء غير المنظم من أجنبى متمولين؛ بينما غُيّت الإصلاحات الرئيسة التي يكرّسها القانون والمتمثلة باللامركزية الإدارية، وبنظام انتخاب نسبي غير طائفي، وبإلغاء الطائفية السياسية، وبتكريس حقوق الإنسان والمواطن، وحماية المال العام بالقضاء على الفساد المستشري ومحاسبة المسؤولين ومراقبة دستورية القوانين ومحاربة الفساد وضع حدّ لانتهاك سيادة الدولة، سواء من خلال التدخّلات الإقليمية والدولية في شؤونها الداخلية أم من خلال الاعتداء عليها.

يتفق اللبنانيون، على اختلاف مشاربهم وانتماءاتهم، وعلى الرغم من خلافاتهم الطائفية، أنّ لبنان الدولة «لم تُبنَ بعد بالمعنى الدستوري للكلمة، ونظاماً لم تُرسم خطوطه بوضوح، ووطناً ما يزال يعيش في مرحلة انتقالية منذ إنشاء الدولة، فيه كثير من الزعماء والميليشيات والتدخّلات الخارجية ورجال الدين وكثير من التحاوص والفساد والتسلط ونهب المال العام والفوضى، وقليل من حسن التدبير والعدالة والمساواة والإنصاف والإكتفاء الذاتي والسيادة»⁽³⁾. ولقد نصّ اتفاق الطائف على أنّ

(1) أحلام بيضون: قراءة في النظام اللبناني بين القانون والتطبيق، مرجع سابق، ص 266.

(2) المرجع نفسه، المكان نفسه.

(3) المرجع نفسه، ص 267.



لبنان واحدًا أرضًا وشعبًا ومؤسّسات؛ إلّا أنّ هذه الوحدة لمّا تتحقّق حتى الآن، ولن تتحقّق طالما التضامن الوطنيّ مفقود، وفي ظلّ عجز الميثاق الوطنيّ وعدم تطبيقه.

الخاتمة

منذ أسست دولة لبنان الكبير، في العام 1920م، كان الانتماء الطائفيّ والمناطقّي والحزبيّ والولاء للزعيم أقوى بما لا يُقاس من الانتماء إلى الدولة، وهو أمر موثّق، بحسب ما يرويه المؤرخون والكتب الأكاديمية؛ وحتى بين اللبنانيين أنفسهم. إذ من المعروف، على صعيد الفكر السياسيّ اللبنانيّ، ما يُعرف بنظرية الهوية اللبنانيّة لـ «ميشال شيحا»: «لبنان الجغرافي المتميّز عن محيطه، لبنان الليبراليّ سياسيًا واقتصاديًا، والذي يشكّل واحة متميّزة عن المحيط العربيّ، ويشكّل جغرافيًا نقطة التقاء عربيّ - غربيّ»⁽¹⁾، والسؤال: ضمن أيّ نوع من الهويّات يصنّف هذا التعريف عند «ميشال شيحا» الذي يعدّ بالتأكيد مفكرًا ذا وزن مرموق عند اللبنانيين؟ هي تجسيد للانتماء إلى وطن، وليس إلى دولة؟ هو لم يتحدّث عن كيفية ترسيخ سلطة الدولة وترسيخ الانتماء.

يذهب البعض إلى القول إنّ مشكلة الهوية في لبنان تتلخّص بعدم تبلور هويّة تشكّل مظلة ينضوي تحتها اللبنانيون، بصرف النظر عن تنوعهم الديني والمذهبي وتفاوتهم الاجتماعي والثقافي، ما ينبغي أن يكون مصدرًا للغنى والتطور على المستويات الفرديّة والاجتماعيّة. وهؤلاء يتحدّثون عن الهوية الوطنيّة الجامعة لهويّة الثقافات والجماعات الفرعيّة وصهرها في بوتقة واحدة تكون عامل وحدة وغنى؛ توظّف لمصلحة تطوّر الدولة اللبنانيّة وتقدّمها.

لكنّ هذا التعريف لم يُعن أصحابه بشرح الكيفيّة التي يمكن التأسيس من خلالها لمثل هذه الهويّة. ولا ملامة عليهم في ذلك، نظرًا إلى أنّ ترسيخ الهويّة عمليّة تراكميّة بنيويّة تواجه العديد من الصعوبات، وخصوصًا في النموذج اللبنانيّ، أهمّها عدم

(1) كمال حمدان: الأزمة اللبنانية، الطوائف الدينية والهويّة الوطنية، مرجع سابق، ص 233.

التمكّن على الصّعيد الداخلي من إيجاد سلطة مركزية قوية أولاً، ثمّ عدم تكريس مظاهر الانتماء ثانياً. لذلك؛ الانتماءات الضيقة على حساب الانتماء الكلّي أمر ونتيجة طبيعيّان جدّاً.

في هذا البحث؛ يتبيّن لنا طبيعة أزمة الهوية في لبنان، والتي تُحدّد بما يلي:

– أولاً: بُعد أيديولوجيّ يتعلّق بأساس النّظام السّياسيّ اللبنانيّ وبتوجّهاته الخارجيّة، وعدم الوضوح الذي يعتريهما والحيرة بين لبنان «العروبيّ» أو لبنان «الغربيّ الهوى»، كما أرادته الشمعونيّة، أو لبنان محور المقاومة.

– ثانياً: بُعد سياسيّ يتمثل بغياب مظاهر الانتماء، وعدم نجاح من تناوبوا على حكم لبنان وإدارة مؤسّساته، في تكريسها وتحويلها إلى واقع عمليّ وبنويّ في لبنان دولة ومجتمعاً.

– ثالثاً: بُعد فكريّ عقديّ يتمثل بالانتماء الضيّق على حساب الانتماء الكلّي.

بناءً على هذه الأبعاد الثلاثة، ترسم مستويات أزمة الهوية وفقاً لمستويات محوريّة ثلاثة تتمثّل بشكل رئيس بـ:

– أولاً: هويّة لبنان في نظر المجتمع الدّولي، حيث هو طوائف متشرذمة تسمح لهم بالتدخل وقتما شاؤوا.

– ثانياً: الدّولة اللبنانيّة في نظر المواطن اللبناني؛ إذ مع وجود مؤسّسات في الدّولة اللبنانيّة، لكن المواطن اللّبنانيّ لا يستطيع التمتع بذلك في واقع علمي راسخ، أي لا ينظر إلى دولته بأنّها دولة مؤسّسات.

– ثالثاً: عدم ترسيم الحدود بوضوح بين المجتمع بشرائحه من جهة، والدّولة من جهة أخرى، جعل الهوية ضائعة في منطقة وسط بين الطرفين.

عموماً، إنّ ولاء المواطن اللبناني هو للأحزاب والطائفة، وتعود أسباب ذلك إلى ما يسود الواقع اللبناني من مظاهر لا تكرّس الانتماء إلى الدّولة، ولهذا أسبابه المتعلّقة



بالدولة اللبنانية. وثمة أسباب أخرى تتعلق بالدور السلبي للأحزاب السياسية وإدراكها مكان ضعف الدولة اللبنانية وحاجات مواطنيها، ولأسباب خاصة بالحشد والتأييد، نذكر منها:

– أولاً: ولاء المواطنين للدوائر الضيقة (الحزب والطائفة) على حساب الانتماء الأساسي إلى الدولة. ولهذا أسبابه التي تكمن في قيام الأحزاب بالأدوار التي يجب أن تقوم بها الدولة، ولا سيما الجانب الخدماتي، إخضاع كل مرافق الدولة للقطاع الخاص وعدم وجود قطاع عام فعال أو عدم فعاليته، لا يخلق انتماءً بسبب تنصل الدولة من وظائفها.

– ثانياً: الفشل في تكريس مفهوم المواطنة وترجمته إلى واقع عملي. وللمواطنة ركنان أساسيان؛ أولهما الشعور بالانتماء إلى وطن، وتالياً إلى دولة ما، وثانيهما يترجم هذا الشعور بالانتماء إلى علاقة متبادلة بين الأفراد والدولة التي ينتمون إليها ويُقدّمون لها الولاء، ليحصلوا في ما بعد على مجموعة من الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. وبعدما وظفت الإيديولوجيا والسرديات التاريخية والأحداث السياسية للتأكيد على أنّ هوية لبنان هي هوية جامعة للهويات الطائفية، انتصرت الطائفية على لبنان منذ لحظة نشوئه، وصار لبنان أممياً وإقليمياً ودولياً، والخارج مقيم فيه.

أ. المصادر والمراجع

1. مقدّمة الدّستور اللبناني.
2. ميثاق حركة أمل.
3. أبو خليل، جوزيف: قصة الموارد في الحرب، سيرة ذاتية، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 1999.
4. بوضومط، تيموثي: الهوية ورأس المال في لبنان أواخر العهد العثماني، تنافس الهويّات في أواخر العهد العثماني في بلاد الشام (1840-1940)، ترجمة منصّة حنا، لا د. 2010.
5. بيضون، أحلام: قراءة في النظام اللبناني بين القانون والتطبيق، وقائع المؤتمر السنوي الأول: صلاحيات رئيس الجمهورية بين النص الدّستوري والممارسة السياسية، منشورات الجامعة اللبنانية، 2020.
6. الجسر، باسم: ميثاق 1943 لماذا كان؟ وهل سقط؟، دار النهار، بيروت، ط 2، 1998.
7. حداد، حكمت ألبير: لبنان الكبير، دار نظير عبود، لبنان، ط 3، 2006.
8. حمدان، كمال: الأزمة اللبنانية، الطوائف الدينية والهويّة الوطنية، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 1998.
9. داغر، ألبير: أزمة بناء الدولة في لبنان، دار الطليعة، بيروت، ط 2012، 1.
10. ربّاط، إدمون: التكوين التاريخي للبنان السياسي والدّستوري، ترجمة حسن قبيسي، منشورات الجامعة اللبنانية، 2002.
11. زايد، أحمد: سيكولوجية العلاقات بين الجماعات، قضايا في الهويّة الاجتماعية وتصنيف الذات، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 326، نيسان / أبريل 2006.
12. سعيّفان، أحمد: الأنظمة السياسية والمبادئ الدّستورية العامة - دراسة مقارنة،



- الطبعة الأولى، منشورات الحلبي الحقوقية، 2008.
13. سليمان، عصام: الفيدرالية والمجتمعات التعددية ولبنان، دار العلم للملايين، بيروت، 1991.
 14. شكر، زهير: الوسيط في القانون الدستوري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2009.
 15. ضاهر، مسعود: الجذور التاريخية للمسألة الطائفية، دار الفارابي، بيروت، ط 4، 2009.
 16. طرابلسي، فواز: تاريخ لبنان الحديث من الإمارة إلى اتفاق الطائف، رياض الدبس للكتب والنشر، 2010.
 17. كوثراني، وجيه: الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي (1860-1920) مساهمة في دراسة أصول تكونها التاريخي، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط 3، 1982.

ب. الدوريات

1. أبي يونس، ألكسندر: دور الموارد في إنشاء دولة لبنان الكبير والمحافظة عليه، مجلة المنارة، العدد 122، 2005.
2. بن ساعد، عائشة: دور الدولة العثمانية في ترسيخ الطائفية في لبنان، مجلة الباحث للدراسات القانونية والسياسية، 2018، العدد 36.
3. بن مبارك، علي: التطرف الديني ومسألة الهوية الثقافية، مراجعات وتأملات، مجلة الكلمة، العدد 98، السنة الخامسة والعشرون، شتاء 2018 م / 1439 هـ.
4. حديد، عطية مساهر؛ السيد، سامي صالح: موقف لبنان من حلف بغداد، مجلة آداب الفراهيدي، جامعة تكريت، العراق، العدد، 15 حزيران، 2013.
5. شلهوب، طنّوس: لبنان وصراع الهوية – مئة عام من الاستحالة، مجلة المفكرة القانونية، العدد 40، 17 / 11 / 2021.



الامتلاء السكاني في جبل عامل

عوامله، أسبابه ونتائجه

محمد حسن بزي⁽¹⁾

ملخص البحث

يحاول النص بناء سردية متكاملة لقصة الامتلاء السكاني في جبل عامل بعد الفتح الإسلامي لبلاد الشام، وذلك من خلال مجموعة قليلة من النصوص الصغيرة، وبعض الإشارات التي وردت على هامش الأحداث الكبيرة التي عصفت بمستقبل المنطقة، القريب منها والبعيد، بعد الفتح.

فمرور الرحالة محمد بن أبي بكر المقدسي في جبل عامل في القرن الرابع الهجري، أوضح بالتوثيق العلمي أن الجبل كان خالٍ من السكان، ولم يكن أكثر من حديقة خلفية لبلدة «قدس» الواقعة في الجليل الأعلى. وبعدها بحوالي قرنين من الزمن، عرض الرحالة ابن جبير أحوال سكانية مهمة لسكان الجبل، وهم تحت الاحتلال الصليبي. فما الذي حدث؟

هنا؛ يعرض النص الأسباب المباشرة التي دفعت جزءاً من السكان في مختلف أنحاء فلسطين والأردن إلى الهجرة إلى جبل عامل، وكيف كان الغزو الصليبي للمنطقة السبب المباشر لعمران جبل عامل بأهله الجدد. فكيف عاش بعدها الناس

(1) طالب في مرحلة الدكتوراه في علم الاجتماع، جامعة القديس يوسف، لبنان.



تحت الاحتلال الذي لحقهم إلى الجبل، وكيف نظّموا أنفسهم بعد ذلك ليُصار إلى تكوين أول كيان اجتماعي – سياسي في الجبل له مواطنوه وقائده وعسكره، وما هو الدور الذي لعبه السكان الجدد للجبل في رسم خارطة طريق المنطقة في ضوء الصدام الإسلامي – الصليبي، وإلى أين آلت أموره بعد ذلك.

كلمات مفتاحية: جبل عامل، حسام الدين بشارة، الاحتلال الصليبي، صلاح الدين الأيوبي، فلسطين.

Abstract

The text attempts to construct a coherent narrative regarding the population density in Jabal Amel following the Islamic conquest of the Levant. This is achieved through a limited set of brief texts and scattered references that appeared on the margins of major events which shaped the near and distant future of the region after the conquest.

The passage of the traveler Muḥammad ibn Abī Bakr al-Maqdisī through Jabal Amel in the 4th century AH (10th century CE) provides scientifically grounded documentation that the mountain was largely uninhabited at the time, serving merely as a backyard to the town of Qadas in Upper Galilee. Roughly two centuries later, the traveler Ibn Jubayr described significant demographic developments among the inhabitants of the mountain under Crusader occupation. What had changed in the interim?

The text explores the immediate causes that led portions of the population from various regions of Palestine and Jordan to migrate to Jabal Amel, highlighting the Crusader invasion as the direct catalyst for the settlement and population growth in the area. It then examines how these new inhabitants lived under the subsequent occupation that pursued them into the mountain, and how they organized themselves to form the first socio-political entity in Jabal Amel—complete with citizens, leadership, and an armed force. The role played by these new settlers in shaping the region's trajectory during the Islamic-Crusader conflict is analyzed, along with the eventual outcomes of their actions.

Keywords: Jabal Amel, Husam al-Din Bishara, Crusader Occupation, Salah al-Din al-Ayyubi, Palestine.

مقدمة

«جبل عامل» اسم لمنطقة جغرافية من بلاد الشام، سُميت لاحقاً «جنوب لبنان»، بعد تقسيم «سايكس - بيكو» لمنطقة المشرق العربي. ويقع الجبل ضمن المنطقة الواقعة من مجرى نهر الأولي شمالاً، إلى الحدود الدولية مع فلسطين المحتلة جنوباً⁽¹⁾، وهناك اختلاف في تحديد حدوده الجغرافية حسب رأي العديد من الباحثين.

حدث أن رُوي الكثير من المقولات عن دور كبير للصحابي أبي ذر الغفاري في تحديد الهوية الدينية لأهل هذا الجبل بعد الفتح الإسلامي لبلاد الشام، ولكن كل تلك المقولات تحتاج إلى تدقيق علمي لتعديدها واستبيان المصادر الموثوقة فيها، هذا فضلاً عن أن جبل عامل لم يكن بعد قد عمّر بسكان مسلمين أو غير مسلمين بعد الفتح، وفاق المرويات التاريخية، وسنرى كيف أنه بقي خالٍ من السكان لمدة طويلة.

الإشكالية

إذاً، لا بدّ من عوامل جغرافية أو سياسية جعلت مجموعة من الناس تنتقل إلى هذا المكان، فيعمر بها وينتقل من حالٍ إلى حال، وتتحوّل جباله ووديانه وسهوله، من حالة اليباب التي لا ناقة فيها ولا جمل، إلى حالة من العمران السكاني، وما يتبعها عادةً من تطوّرات ثقافية وسياسية، تحدث عند التحوّلات والهجرات السكانية التي تتخذ نوعاً من التحوّلات البنيوية في تاريخ أي منطقة على أثر تحوّل كهذا، وهنا تطرح الإشكالية نفسها عبر أسئلة تجول في خاطر الباحثين، وهي:

– ما الذي جرى حتى تحوّل جبل عامل إلى حاضرة سكانية أساسية في بلاد الشام، ولاحقاً الجمهورية اللبنانية؟

(1) حسن نور الدين: عاشوراء في الأدب العالمي المعاصر، الدار الإسلامية، بيروت، ط 1، 1988م، ص 14.



- وما هي العوامل التي دفعت إلى امتلائه سكانياً؟
- وهل لهؤلاء السكان الجدد من دور سياسي يُذكر في الحركة السياسيّة وما يصحبها من حراك متنوّع في حاضر المنطقة حينها؟ وإلى أي مدى كانوا مؤثّرين على حركة التاريخ فيها؟

المنهج المعتمد

في الدراسات التاريخية، لا يمكن الحديث عن حادثة سابقة، أو مسألة خلافية في الزمن دون الرجوع إلى مجريات تفاصيلها عبر استرجاعها والحديث عنها، ومن ثمّ الدخول في عالم التحليل من خلال اعتماد المنهج التحليلي.

أولاً. جبل عامل في عصر المقدسي (القرن الرابع للهجرة/العاشر للميلاد)

إن أول إشارة حقيقية إلى جبل عامل وصلتنا من القرن الرابع الهجري/العاشر للميلاد. يعود فيها الفضل إلى المقدسي، محمد بن أبي بكر البناء. في كتابه «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم». فالمقدسي جغرافي رحّالة، بدأ حياته تاجرًا يجوب البلاد والأمصّار في طلب الرزق. ثم انقطع إلى تتبّع أحوال هذه البلدان، فطاف في الكثير من بلدان المنطقة، وأودع خلاصة ملاحظاته كتابه المذكور الذي «جاء مثلاً يُحتذى في الكتابة الجغرافية المُتّقة»⁽¹⁾. كما وُصف بأنه «آخر الجغرافيين العظام»⁽²⁾. كل هذا، فضلاً عن أنه، عرف المنطقة معرفة مباشرة وجيدة.

يتحدّث المقدسي عن بلدة «قَدَس»⁽³⁾، فيصف أنها «مدينة صغيرة على سفح جبل،

(1) شاكر خصباك: في الجغرافيا العربية، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1988م، ص 283.

(2) عمر رضا كحالة: التاريخ والجغرافيا في العصور الإسلامية، المكتبة العربية، دمشق، لا ط. 1972م، ص 224.

(3) استناداً إلى السيّد «محسن الأمين» في كتابه «خطط جبل عامل»، فإن «قَدَس» قرية في سهل الحولة، عند أطراف جبل عامل الجنوبية الشرقية، هاجر أهلها بعد احتلال فلسطين في العام 1948م، وعامتهم يقيمون اليوم في مختلف أنحاء لبنان، كانت قبل الاحتلال تابعة إدارياً لقضاء صور. للمزيد: راجع: محسن الأمين: خطط جبل عامل، الدار العالمية، بيروت، ط 1، 1983م، ص 213.

كثيرة الخير، رستاقها جبل عامل»⁽¹⁾. وهو نصّ نادر وثمين، لأنه أول ما وردنا عن عمران محيط بجبل عامل في مرحلة مبكرة ومجهولة تمامًا من تاريخه.

أهم ما في نصّ المقدسي، تلك الإشارة إلى أن جبل عامل كان في زمن النص معمورًا عمرانًا ما «ذو قرى نفيسة». ويعزّزها مقولته: «رستاقها جبل عامل». والرستاق هو أشبه بالحديقة الخلفيّة. وللعلم فإن «قدس» التي وصفها المقدسي بأنها «مدينة صغيرة»، ليست إلا بلدة لا يزيد عدد سكّانها على الألف نسمة، استنادًا إلى بعض المقاربات الواردة في المصدر نفسه.

يفيد هذا تصوّر بأن تلك القرى النفيسة لم تكن أكثر من قرى صغيرة أشبه بالمزارع، يعيش أهلها عيشة زراعيّة بسيطة في أرضهم الفقيرة، مُعتمدين على ما يُسمّى اليوم بالزراعة البعلية، بما يشير قوله: «والمطر يسقي زروعهم». وهي نفسها الطريقة التي ما تزال غالبية حتى اليوم، بالإضافة إلى ما جدّد من استخراج الماء من الأعماق⁽²⁾.

ثم إن المقدسي يعود إلى ذكر جبل عامل في الفصل التالي، تحت عنوان «جمل شؤون هذا الإقليم»، وعلى المنهج الذي التزم به في كتابه، يأتي على ذكر إنتاج «ارتفاع» كل بلد، فنراه لا يذكر من جبل عامل إلا العسل «وخير العسل ما رعى السعتر بإيليا وجبل عامل»⁽³⁾. يعرض بعدها المسافات بين بلدان الإقليم عرضًا يُذكر بالدليل السياحي اليوم، فنراه لا يذكر من جبل عامل سوى قريّتين، هما «مجدل سلم وكفر كيلا (كفر كلا)»⁽⁴⁾، وهما قريتان متقاربتان جغرافيًا، معروف كلّ منهما بالاسم نفسه حتى اليوم، وتقعان في أعالي الجبل. ويظهر من اسميهما الأراميين أنهما قديمتان، كما يُفهم من هذه الملاحظة أيضًا أنهما كانتا في ذلك الأوان تشكّلان

(1) محمد بن أبي بكر البناء المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 3، 1991م، ص 184.

(2) جعفر المهاجر: جبل عامل بين الشهيدين، المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، قسم الدراسات العربية، دمشق، ط 1، 2005م، ص 34.

(3) محمد المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مصدر سابق، ص 184.

(4) المصدر نفسه، ص 188.



أكبر تجمّعات سكنية، وذلك لأن غرض الكاتب العارف هنا متعلّق ومتوقّف على الاستيفاء التام.

يتابع المقدسي ويقول: «وأما الجبال الشريفة... وجبل صديقاً بين صور وقَدَس وبانياس وصيدا ثم قبر صديقاً، عنده مسجد له موسم، يوم النصف من شعبان يجتمع إليه خلقٌ كثير من هذه المدن ويحضره خليفة السلطان واتفق وقت كوني بهذه الناحية يوم الجمعة في النصف من شعبان فأتاني القاضي أبو القاسم بن العباس حتّى خطبْتُ بهم فبعثتهم في الخطبة على عمارة ذلك المسجد ففعلوا وبنوا به منبراً...»⁽¹⁾.

واستناداً أيضاً إلى السيد محسن الأمين، وهو الخبير والمتحدّر من هذه المنطقة، فإن قرية «صديق» يوم قدّم لها في كتابه «خطط جبل عامل» كانت «قرية خربة قرب تبنين من شريقها. على رأس جبل، فيها قبر عليه قبّة، يُعرف صاحبها بصديق، وبه سُميت القرية، وفيه مسجد ومحرا به باق»⁽²⁾، وهي اليوم تعدّ جزءاً من بلدة تبنين، وهي بالطبع غير بلدة «صديقين» في قضاء صور.

ثم، إن الجمع بين النصّين، نصّ المقدسي ونصّ السيّد الأمين، يُظهر أن القرية الدّراسة كانت قد مُصّرت بعد القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد. لأن المقدسي يحدثنا عن صرف جبل وقبر عليه قبّة، ولا شيء سوى ذلك. ولو كانت ثمة قرية لما أغفل ذكرها، ولما قصّر كلامه على المشهد.

من مجمل هذا التحليل؛ يُستنتج أن جبل عامل في الرّبع الأخير من القرن الرابع الهجري/ العاشر للميلاد، لم يكن، من حيث عدد سكانه، على الصّفة التي دخل بها التاريخ فيما بعد. والأرجح أن عمرانها تمثّل في قرى متناثرة أشبه بالمزارع، وأن نسبة السّكان إلى مساحة الأرض كانت في حدودٍ دنيا. بالإضافة إلى أن المقدسي

(1) محمد بن أبي بكر البناء المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مصدر سابق، ص 188.

(2) محسن الأمين: خطط جبل عامل، مرجع سابق، ص 302.

يؤكد وجود حواضر حول الجبل من خلال ذكر كلٍّ من «صور وقَدَس وبانياس وصيدا».

كذلك تُظهر مصادر أخرى، وجود سكان على جميع أطرافه. فبالإضافة إلى «قَدَس»، التي كانت حاضرة الجبل، بدليل وصف المقدسي لجبل عامل بأنه رستاقها، يظهر أن مدينة صور الساحلية كانت مسكونة أيضًا، وذلك بإشارة الرحالة «ناصر خسرو» الذي ذكر أن معظم أهل صور كانوا من المسلمين شيعة، وذلك في النصف الأول من القرن الخامس للهجرة / الحادي عشر للميلاد⁽¹⁾.

بالاستناد إلى كل ما تقدم؛ وعلى رأس ذلك قول المقدسي، نستطيع أن نقول أن جبل عامل كان حتى ذلك الوقت منطقة شبه خالية من السكان، دون إغفال بعض التواجد القليل هنا وهناك، حتى أن الطقوس التي ذكرها المقدسي، والتي كانت تقام في ليلة النصف من شعبان، كان يحضرها أهل الحواضر المحيطة بجبل عامل، ولا يوجد ذكر فيهم لناس من هذا الجبل.

تجدر الإشارة هنا؛ إلى أن هناك مناطق عدّة في لبنان، كالبقاع والشمال وجبل لبنان، وخصوصًا كسروان وجبيل، كانت قد امتلأت بشكل كثيف بوجود قبائل شيعية، على رأسها «همدان»، كما ذكرت الكثير من المصادر، وهو ما أكد عليه لاحقًا المؤرّخ كمال الصليبي في كتابه: «تاريخ لبنان الحديث» و«بيت بمنازل كثيره»، لكن بحثنا هنا لا يسعفنا للخوض بكل تلك المراحل والمناطق.

ثانيًا. جبل عامل في عصر ابن جبير (القرن السادس للهجرة/الثاني عشر للميلاد)

بعد قرنين وبضع سنين من زمن تلك الصورة التي استُخرجت عناصرها من نصّ المقدسي، تأتي المفاجأة بأخرى مختلفة تمام الاختلاف لجبل عامل، تتشكّل

(1) ناصر خسرو: سفرنامه، ترجمة يحيى الخشاب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 2، 1993م، ص 60.



عناصرها من الرحالة ابن جبير، محمد بن جبير الكناني⁽¹⁾، في رحلته المشهورة. وهو كان قد اجتاز من «هونين» باتجاه الساحل عند «عكا»، ما بين نهار السبت 7 جمادى الآخرة 579هـ/ 15 أيلول 1183م، ونهار الإثنين التالي، أي في يومين وبعض يوم. ومع ذلك فإن ما سجّله ثمينًا جدًا. يُؤخذ منه موضع الأهميّة والفصل، إذ يقول: «فرحنا عنها (أي عن بانياس) عشيّ يوم السبت المذكور إلى قرية تُعرف بالمَيْسِيَّة (ميس الجبل)، بمقربة من حصن الإفرنج المذكور (يعني حصن هونين) فكان مبيتنا بها. ثم رحلنا منها يوم الأحد سَحَرًا. واجتزنا في طريقنا بين هونين وتبنين بوادٍ ملتفّ الشجر. وأكثر شجره الرّند. بعيد العمق، كأنه الخندق السحيق المهورى. تلتقي حافّاته، ويتعلّق بالسّماء أعلاه. يُعرف بالاسطبل، لو ولجته العساكر لغابت فيه، لا منجى ولا مجال لسالكه من يد الطالب فيه، المهبط إليه والمطلع عنه عقبتان كؤودتان، فعجبنا من أمر ذلك المكان. فأجزناه ومشينا عنه يسيرًا وانتهينا إلى حصن كبير من حصون الإفرنج يُعرف بتبنين. وهو موضع تمكيس القوافل. فكان مبيتنا أسفل ذلك الحصن»⁽²⁾. ثم يُردف فيقول: «ورحلنا عن تبنين، سَحَر يوم الإثنين، وطريقنا كلّ ضياع متّصلة وعمائر منتظمة، سكّانها كلهم مسلمون، وهم مع الإفرنج على حالة ترفيه، نعوذ بالله من الفتنة، وذلك أنهم يؤدّون لهم نصف الغلّة عند أوان ضمّهما، وجزية على كل رأس دينار وخمسة قراريط ولا يعترضونهم في غير ذلك، ولهم على ثمر الشجر ضريبة خفيفة يؤدونها أيضًا. ومساكنهم بأيديهم وجميع أحوالهم متروكة لهم»⁽³⁾.

هذه الصورة فريدة لأحوال جبل عامل وأهله تحت الاحتلال الصليبي، سجّلها

(1) هو أبو الحسين محمد بن جبير الكناني الأندلسي (539-614 هـ / 1144-1217 م)، وُلِدَ التاجر الأندلسي في مدينة بلنسية الإسبانية، وكان من طلاب علم الفقه والحديث، كما أنه برع في العلوم القرآنية والأدب والشعر، عُرِفَ بعاطفته الدينية الجياشة، وهذا بيّن في نص رحلته التي سلط الضوء فيها على عجائب بلاد المسلمين ومشاهدها الدينية من مساجد ومزارات، كما أنه لم ينسَ ذكر أحوال الناس الاجتماعية وشؤونهم السياسية. محمد بن جبير الكناني المعروف بـ«ابن جبير»: رحلة ابن جبير، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 2010م، ص 5.

(2) المصدر نفسه، ص 208.

(3) المصدر نفسه، ص 209.

ابن جُبَيْر بعد سقوط الجبل بثمانية عقود. وهي، كما تقدّم، ثمينة من حيث أنها تصف حالة العمران، وتقف بالباحث والقارئ على بعض وجوه الحياة والإنتاج والعلاقة مع المحتلّ، ممّا لا يوجد عند أحد سواه.

لقد كانت قلعة تبنين، التي قضى ابن جُبَيْر أسفلها ليلة الإثنين التاسع من جمادى الآخرة / الثامن عشر من أيلول، مركز الأمير الصليبي الحاكم لها وللمنطقة التي وصفها بأنها «ثغر بلاد المسلمين».

إن أكثر ما أتى به ابن جُبَيْر أهمية بالنسبة لموضوع البحث هو قوله، إنه مذ رحل عن «تبنين»، كانت طريقه كلّها «على ضياع متّصلة وعمائر منتظمة، سكّانها كلهم مسلمون». وهو نصّ لا ينقصه الوضوح على مبلغ العمران الذي صار إليه هذا الجزء من جبل عامل على الأقلّ. وإذا تمّت مقارنته بالصورة التي يخرج بها الباحث من دراسة نصّ المقدسي، والتي ترجع إلى ما قبل قرنين من الزمن، يظهر وكأنّ طفرة سكّانية حصلت فيه، نالت وضعه السكاني والتنموي معاً. وهو ما أشار إليه ابن جُبَيْر بعبارته السابقة المقتبسة مرّتين. وثم بوصفه لنمط العلاقات التي قامت بين السكّان وسلطات الاحتلال، التي أخذت عناصرها من أنهم إقطاعيّين - مُحْتَليّن يُقاسمون المزارعين إنتاجهم الزراعي بنصف الغلة عند أوان ضمّها، وضريبة معلومة على الأشجار المثمرة. وهذا إجراء إقطاعي نموذجي، بالإضافة إلى الجزية على الرّأس. وقد صدر هذا عن سلطة الاحتلال كإجراء، عسكري - سلطوي.

أين هذه الصورة الواضحة الغنيّة، التي استقاها الرّحالة عفويّاً ودون جهد، وهو يجتاز جبل عامل في يومين، من تلك الصورة الفقيرة التي أجهدت الباحثين في لمّ عناصرها من لوازم وإشارات المقدسي؟ والمفروض والمؤكّد أن المقدسي أعرف من ابن جُبَيْر بكثير بموضوع كلامه. وأين هاتيك «الضياع المتّصلة والعمائر المنتظمة» من حالة الخواء وشبه اللياب التي تمّ الخروج بها من تحليل كلام المقدسي؟



ويمكن القول في الجواب، دونما كبير تأمل وإعمال فكر، إن أمراً ما قد حصل لجبل عامل بين القرنين الرابع والسادس للهجرة/ العاشر والثاني عشر للميلاد يجب وضعه في السياق، فالتاريخ سلسلة منطقية. ومن المؤكد أن ما وصفه ابن جبير لم يكن ابن يومه، بل كان واقعاً مؤسساً راسخاً. اقتضى زمناً وعمل أجيال. وعليه؛ فإذا كان الفارق الزمني بين نصي المقدسي وابن جبير قرنين وبضع سنين قمرية (579-375 هـ)، فإن هذا لا يعني أن الفارق هو نفسه بين موضوعي نصيهما. وبذلك، يمكن وبكامل الثقة، أن يُقلص الفارق بين الموضوعين بضع عقود من الزمن. وهذا ما سيظهر بعد قليل. وما لا ريب فيه أيضاً، أن ما وصفه ابن جبير، مُقارناً بما أخذ عن المقدسي، يفوق بكثير معدلات الزيادة الطبيعية ومعدلات التنمية العادية، خصوصاً إذا ما أخذ بالحسبان ما عُرف عن فقر الأرض العاملية وشح مياهها، وما خلصت إليه الدراسة بداية الحديث، من أن نسبة السكان قياساً إلى مساحة الأرض كانت في حدودها الدنيا.

وهذا يحدّد السؤال، حيث يمكن أو يجب صياغته على النحو التالي: ما الذي حدث فنقل جبل عامل من حال إلى حال، وبدأ سلسلة من التطور المتعاقب الحلقات؟

لا حاجة إلى الذهاب بعيداً للبحث عن الجواب. إنه في الحدث الأبرز في تلك المرحلة. نعم، إنه الاحتلال الصليبي، الذي كان لمدة قرنين العامل الأول في جملة الأحداث السياسية والعمرانية والسكانية، في منطقة واسعة مركزها مدينة «القدس». والتي كانت الهدف الأول المعلن للغزو. حيث يمتنع تصوّر أمر كبير يحدث، أو تبدأ أسبابه وصورته، في كل هذه المنطقة، دون أن يكون على علاقة بهذا الغزو، بدرجة ما.

ثالثاً. تشكّل الكيان البشري وعلاقته بالاحتلال الصليبي

كان كلّ من الأردن وفلسطين، كما كلّ الشام بعد الانتشار الإسلامي في القرن الأول الهجري، مصباً لهجرات كبيرة قادمة من الجنوب، إضافة إلى هجرات خرجت

من العراق بعد سقوط المشروع السياسي الذي حمل لواءه الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام ومن بعده ابنه الإمام الحسن عليه السلام. وقد ساهمت في ذلك المشروع قوى قبلية كبيرة، أهمّها على الإطلاق «همدان»⁽¹⁾، ثم «ربيعة» و«مذحج»⁽²⁾. الأمر الذي جعل من الكوفة، ولمدة طويلة من بعد، أهم وأكبر تجمع شيعي في العالم الإسلامي. فحينما سقط المشروع الذي تجمعوا من أجله، انعكست الحركة التي جذبتهم وانفردت بذلك النظام، وبدأوا يتركون المدينة المهزومة. ونالت الشام من المهاجرين النصيب الأوفر، لا سيّما جبال الجنوب وأغواره، لأسباب يطول شرحها. ويتجاوز بيانها غرض البحث⁽³⁾.

لكن، وفي إطار محاولة وصف حال المنطقة المجاورة لجبل عامل عشية الغزو الصليبي، ينبغي الاهتمام وبشكل خاص بمن عُرفوا في كتب السير والتاريخ باسم «همدان الأردن وفلسطين»، بوصفهم طليعة حركة الاستيطان، إذ كان لهم أبعد الأثر في الصورة السكانية.

إن استيعاب همدان، القادمين من اليمن أصلاً، في «جند الأردن»، بدأ في وقت مبكر، وذلك بُعيد سنة 13هـ/ 634م تحديداً. والظاهر أن هؤلاء كانوا فاتحة هجرة همدانية واسعة، خرجت من الكوفة فيما بعد باتجاه الشام في وقت ما من العقد

(1) همدان: قبيلة يمانية، كانت ديارهم شرقي اليمن، أسلموا على يد الإمام علي بن أبي طالب (ع)، وشاركوه أفراحه وأتراحه، وانظموا في جيوشه وشاركوا في حروبه، حتى قال فيهم يوماً «عبيّت همدان وعبّوا حميرا»، بإشارة واضحة إلى ذلك النزاع السياسي الحاد بين أمير المؤمنين ومعاوية، والقسمة القبليّة التي كانت حينها وما كان لهمدان من دور بنوي مع الإمام. لقد انتقل جزء من همدان اليمن إلى المدينة الحديثة التمصير حينها «الكوفة»، مع نقل الإمام عاصمة الدولة الإسلامية إلى هناك. راجع: جعفر المهاجر: التأسيس لتاريخ الشيعة في لبنان وسوريا، دار الملاك، بيروت، ط 1، 1992م، ص 67 وما بعدها.

(2) قبيلتان عربيتان، الأولى كانت منتشرة في وسط وشمال وشبه الجزيرة العربية، والثانية يمنية، لهم ما لهمدان من سيرة بعد الفتح الإسلامي. إخلاصهم للمشروع السياسي الذي قاده الإمام علي (ع) لم يكن بأقل من إخلاص همدان، خصوصاً ربيعة. لكن دورهم لم يكن يداني دور إخوانهم الهمدانيين. راجع: جعفر المهاجر: شيعة لبنان والمنطلق الحقيقي لتاريخه، دار بهاء الدين العاملي للطباعة والنشر، بعلبك - لبنان، ط 1، 2013م، ص 37 - 38.

(3) للمزيد راجع: جعفر المهاجر: التأسيس لتاريخ الشيعة في لبنان وسوريا، مرجع سابق، الفصلين الرابع والخامس.



الخامس للهجرة، في الظرف السياسي الذي تَمَّت الإشارة إليه أعلاه. كان من أثرها أن غدت هذه القبيلة ذات التاريخ العنيف قوّة سياسيّة ذات أثر في المنطقة. وتبعهم الأشعريّون بعد ذلك بأربعة عقود تقريباً، وهم بطن من مذحج، فنزلوا «طبريّة»، حيث إنهم في القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد، كانوا «الغاليلين على أهلها»⁽¹⁾. فضلاً عن هجرات أقلّ شأنًا، وإن كانت ذات صفة تراكميّة، خرجت من الكوفة أيضًا، تلك الهجرات وأشباهاها ممّا ضاع ذكره، شكّلت مع الوقت عاملاً سكانيّاً قوياً في فلسطين⁽²⁾.

ولكن قبل البدء بتبيان تلك الهجرة الواسعة التي عصفت بالشيعة في مراتبهم الأصليّة الدافئة والخصبة، فنقلتهم إلى موطنهم الجديد، لا بدّ من ذكر حادثة حصلت قبل حوالي ثلاثة عقود من الزمن على بدء الاحتلال الصليبي، في مدينة «طبريّة» على وجه الخصوص، بالإضافة إلى عدّة مدن أقلّ شأنًا. ففي سنة 464هـ، بدأت حملات السلاجقة⁽³⁾ على المناطق الشيعيّة المحيطة بجبل عامل، وبعض المناطق الأخرى، كطرابلس وغيرها. وقد كانت السّمة الأساس لهؤلاء وحكمهم، التعصّب المذهبي، بخاصة ضدّ الشيعة الإماميّة. فتعرّضت مدينة «صور» لحملة كبيرة لكنها بقيت صامدة في وجه الغزاة بسبب حصانتها الفريدة وأهلها الأشداء. وفي نفس السنة سار هذا العسكر إلى عكا وحاصرها

(1) جعفر المهاجر: جبل عامل بين الشهيدين، مرجع سابق، ص 43.

(2) محمد المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مصدر سابق، ص 179.

(3) هم عناصر تركية، ينتسبون إلى جدهم الأكبر «سلجوق»، دخلت تسلاً بمجموعات كبيرة إلى العالم الإسلامي، وأعلنت إسلامها. احتلّ السلاجقة مساحات واسعة من إيران والعراق. ودخلوا بغداد دون قتال، فأخضعوا سكّانها في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري. بعد ذلك عزّزوا وضع الخليفة العبّاسي فيها، الذي كان قد سبق أن خضع لبعض الأمراء الشيعة الذين نجحوا في فرض إرادتهم عليه لأكثر من مائة سنة، إلى أن استنجد بالسلاجقة الأتراك الذين دخلوا بغداد فاتحين وأعادوا بثّ الروح في سلطنة الخلافة، فعادت السلطة الروحية للخليفة في بغداد، وبدوره أعطى زعيم السلاجقة حينها «طغرل بك» لقب السلطان، وبالتالي جعله صاحب السلطة الدنيوية الزمنية الشرعي. للمزيد راجع: مصطفى بزي: الشيعة في لبنان، تاريخهم ودورهم، البدايات حتى عصر الشهيد الأول، بحث ضمن المؤتمر الدولي في فكر الشهيدين، إصدار جمعية الإمام الصادق لإحياء التراث العالمي، بيروت، ط 1، 2011م، ج 1، ص 56.

وأخرب سوادها⁽¹⁾، ومن ثم «توجهوا إلى طبرية، فنزلوها، واقتسموا البلاد وأخذوا أغلالها، وقام أئسز الخوارزمي (قائد الحملة) في سنة 467هـ، بنهب طبرية وقتل أهلها»⁽²⁾، فتهجّر جزء من أهل المدينة إلى جبل عامل⁽³⁾، وبذلك يمكن القول أنه منذ ذلك الوقت بدأ يضعف التواجد الشيعي فيها.

بعد ما جرى، ارتبط والي صور مع السلاجقة بعلاقات ودية، وعمد مع والي طرابلس إلى مصانعتهم بالهدايا والملاطفات⁽⁴⁾. وهذا ما يفسر تجاهل السلاجقة لهاتين المدينتين، وعدم سقوط المدينتين عسكرياً بأيديهم، بل أصبحتا طوعاً في كنف حكمهم.

إن الأهمية التاريخية لهذه الحادثة، تكمن في إيجاد الأسباب لاحقاً لانتقال الشيعة المنتشرين في مدن وقرى الأردن وفلسطين إلى «جبل عامل» بالتحديد، وذلك بعد المجازر المهولة التي ارتكبتها الصليبيون في التجمعات السكانية التي اجتاحتها وعلى رأسها «القدس». فلو كان جبل عامل خالٍ تماماً من السكان الشيعة صبيحة الغزو الصليبي، لكان من غير المعقول أن يتحوّل كل الشيعة في تلك المدن والقرى إلى الجبل، وبهذه السرعة كما سيظهر بعد قليل.

فالتنسيق نحو الوجهه المفترضة، بين سكان كل هذه الأمصار، المنتشرة طويلاً وعرضاً، مستحيل، بالإضافة لتلك الظروف المعيشية والأمنية القاسية وصعوبة التنسيق والاتصال السريع في تلك المرحلة من الزمن.

إذاً، يجب أن يكون هناك سبب ما جعلهم، وعلى كل انتشارهم، أن يزحفوا

(1) المرجع نفسه، ص 60.

(2) يوسف بن قزأوغلي المعروف بـ «سبط ابن الجوزي»: مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، تحقيق علي سويم، مطبعة الجمعية التاريخية التركية، أنقرة، 1968م، ج 6، ص 175.

(3) المصدر نفسه، ج 6، ص 176.

(4) المصدر نفسه، ج 6، ص 185.



بأغليبتهم نحو جبل عامل. فالسبب الأقوى ومن دون أدنى شك، هو وجود جماعات شيعية سبقتهم إلى المكان قبل عدة عقود، ولنفس الدافع الذي جعلهم يلحقون بهم، هو «الهرب من الإبادة».

وبالعودة إلى الحدث الأبرز، وصاحب المركزية في النص، «الاجتياح الصليبي»، فقد تضافرت عوامل عديدة، اجتماعية ونفسية وسياسية، على جعل وطأة الحرب على المدنيين، الذين كانت مدنها وقراهم في نطاق الأعمال العسكرية للغزاة الصليبيين، أقسى وأفدح ما يكون.

لقد اجتمع في ترقية الجيش الغازي، اللصوص والمجرمون، وكل من أراد أن يبحث عن نفوذ إقطاعي في هذه الديار الجديدة، إلى جانب المتدينين المتعصبين الذين امتلأت نفوسهم بالأضاليل⁽¹⁾، حيث صوّر لهم قتال المسلمين أقرب طريق إلى السعادة الأخروية. أما قادة الغزو والمحرضون عليه، من رجال الكنيسة الأوروبية وأمراء وتجار، فقد نظر كل منهم إلى ما يمكن أن يعود عليه من منافع مالية أو سياسية.

وهكذا التقت مصالح الغزاة عند مطلب واحد، هو انتزاع الأرض من أهلها والإقامة فيها، بقتلهم أو أسرهم وبيعهم كعبيد. وبالتالي سلب كل ما تصل إليه أيديهم من ثروة ومتاع. وهذا ما يفسر القسوة المهولة التي عومل بها المدنيون في بدايات الغزو خصوصاً. وقد بان ذلك جلياً حين سقوط المدن الكبرى كالقدس، حيث كانوا يعمدون إلى تنظيم مذابح شاملة، يُقتل فيها عشرات الألوف دون تمييز⁽²⁾.

وهنا نورد كلاماً صريحاً يدل على فظاعة ما جرى، إذ «لم يبقَ بين عكا والقدس

(1) فوشيه الشارترى: تاريخ الحملة إلى القدس، ترجمة زياد العلي، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ط 1، 1990م، ص 35.

(2) المرجع نفسه، ص 75.

ضيعة عامرة»⁽¹⁾. وهذه المنطقة الواسعة، التي كانت غاية في العمران قبيل الحرب، آل أمرها إلى الخراب التام، ومن ذلك مدينة «طبرية»، بما يحيط ببحيرتها الواسعة العذبة من عشرات القرى والمزارع⁽²⁾، وقد سقطت في وقت مبكر، بعد السقوط الفاجع لمدينة القدس مباشرةً. وصيرها المحتلون مركز تجمع عسكري لهم، ينطلقون منه إلى الحرب والإغارة، كما جعلها المسلمون غداة فتح «بلاد الشام»⁽³⁾.

أما عن من تبقى من أهل مدينة «طبرية»، فقد فروا منها قبل وصول الغزاة إليها، إلّا أقلية من السريان⁽⁴⁾. وليس من الصعب تصوّر سبب فرارهم، مع من حولهم من أهل القرى المحيطة بهم، بعد العلم بالفظائع المهولة التي ارتكبت في القدس.

وبالنسبة لصور؛ فقد أتاحت لها حصانتها الفريدة أن تصمد حوالي ربع قرن، لتسقط في سنة 518هـ/ 1134م، بعد حصارٍ قاسٍ وطويل، أشرف بسببه أهلها على الهلاك، ثمّ انتهى بالتعاهد على أن يأمن كلّ من فيها، ويخرج من أراد الخروج، ويقيم من أراد البقاء⁽⁵⁾.

ويبدو أن تاريخ جبل عامل بدأ من هذه النقطة الكثيبة، ما عُرِف منها وما ضاع في عتمة تلك الأيام، ذلك أنه لا مراء أن أهل أكبر حاضرتين بجواره قد اتّجهوا إلى الجبل المجاور. وأتى لهم أن لا يفعلوا؟ وأين يولّون وجوههم إن لم يكن إليه؟ ودائمًا كانت الجبال ملجأ لمن يستعصم بها⁽⁶⁾.

(1) أبو يعلى حمزة المعروف بـ«ابن القلانسي»: ذيل تاريخ دمشق، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، ط 2، 1908م، ص 186.

(2) جعفر المهاجر: التأسيس لتاريخ الشيعة في لبنان وسوريا، مرجع سابق، ص 168.

(3) جعفر المهاجر: التأسيس لتاريخ الشيعة في لبنان وسوريا، مرجع سابق، ص 216.

(4) سعيد عاشور: الحركة الصليبية، صفحة مشرقة في تاريخ الجهاد العربي في العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 9، 2010م، ج 1، ص 211.

(5) جعفر المهاجر: التأسيس لتاريخ الشيعة في لبنان وسوريا، مرجع سابق، ص 216.

(6) المرجع نفسه، ص 217.



إن أول إشارة وصلت عن بدء عُمران جبل عامل، يرجع موضوعها إلى سنة 505هـ/ 1111م. وقد وردت في سياق الكلام عن الأعمال العسكرية الصليبية ضد مدينة «صور» الصامدة، حيث تصف كيف نهض «أتابك دمشق»⁽¹⁾ إلى نجدة المدينة المحاصرة، فيذكر على هامش ذلك الحدث أن «أت أهل صور رجالة كثيرة من جبل عامل، رغبوا في ذلك»⁽²⁾، يعني في نجدة المدينة. وهو نص يدل على أن الجبل قد غدا بعد سقوط طبرية باثنتي عشرة سنة، عامراً عمراً جيداً، حيث يستطيع أن يساهم بنجدة حاضرتة المحاصرة بـ«رجالة كثيرة»، تطوعوا من عند أنفسهم للدفاع عنها.

ثم إنه يُستفاد من النص نفسه أن أسافل جبل عامل، على الأقل، أي التلال الغربية منه المُسامتة للساحل عند «صور»، ظلت حتى سقوط الأخيرة طاهرة من الاحتلال. فلكي يأتي «رجالة كثيرون» منه مع «طغتكين»⁽³⁾ لنجدة المدينة، يقتضي أن يكونوا أحراراً فيما يفعلون، إذ إنه من غير المعقول أن تسمح سلطة الاحتلال بمثل تلك المشاركة الواسعة والعنيفة، ممّن هم تحت سلطتها، بأعمال قتالية ضدها. وهذا أمر مفهوم، فمن وجهة نظر تكتيكية، يكون لكلّ مركز قتالي مداه الحيوي الذي يتناسب مع قوّته، وقد أُشير قبل قليل، إلى أن «صور» كانت غاية في المنعة والحصانة. فمن الطبيعي أن تكون سلطة الاحتلال على ما ولّاها معدومة وضيئة. وليس معلوماً بالتحديد متى امتدّ الاحتلال إلى أعاليه الشرقية، قادماً من جهة الجنوب ولا ريب. بيد أنه من المؤكّد أن تلك الأعالي كانت تحت سلطتهم في سنة 511هـ/ 1117م. وهو العام الذي أتم فيه

(1) هم السلاجقة أنفسهم، فهم يُسمون أيضاً بـ«الأتابك السلاجقة».

(2) ابن القلانسي: ذيل تاريخ دمشق، مصدر سابق، ص 178.

(3) هو «صاحب دمشق الملك أبو منصور طغتكين الأتابك، من أمراء السلطان تتش بن ألب أرسلان السلجوقي، فزوجه بأُم ولده دقاق (يعني أنها كانت جاريته، ووهبه إياها وتزوجها)، فقتل السلطان، وتملك بعده ابنه دقاق، وصار طغتكين مقدم عسكره، ثم تملك بعد دقاق... وقد كان طغتكين سيّفاً مسلولاً على الفرنج». محمد بن أحمد الذهبي: سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، لا ط. 1984م، ج 19، ص 519 - 520.

«بلدوين الثاني» ملك القدس⁽¹⁾، بناء قلعة «تبنين» الحصينة، والتي ذكرها ابن جبير، وذلك لكبح جماح أهل صور⁽²⁾.

إذا صحَّ كل ما قيل عن تطوُّر أحوال جبل عامل، فإنه يعني أنه انتقل من حالة شبه الخواء التي كان عليها، وفاقاً لما اقتبسناه من نصِّ المقدسي، إلى حالة الامتلاء السكاني، أو أقلَّه حالة الكفاية، كما وصفها ابن جبير، في خمس وثمانين سنة قمرية، أي منذ الزَّوح الكبير من «طبرية» وما والاها في سنة 494هـ/1100م، حتى سنة 579هـ/1183م، عام عبور ابن جبير، بل أقلَّ من ذلك، لأن ابن جبير وصف وضعاً كان راسخاً يقتضي زمناً وعملاً طويلاً.

هنا، لا بدَّ من ملاحظة أمر هام، أن جبل عامل هو البقعة الوحيدة التي كانت قبل الاحتلال شبه خالية. وتزامن عمرانها مع احتلال المنطقة بشكل عام، من خلال الهجرة الكثيفة إليها من وادي الأردن وصور. إذًا، هي ظاهرة فريدة في تاريخ الاحتلال الصليبي لبلاد الشام، لم يُعرف لها ثانية. ولا بدَّ أن يكون لذلك أثره الخاص في هذا الجانب أو ذلك من حياة الناس. بيد أن الافتقار للمعلومات، ومع الأسف، يمنع الخوض في هذا الموضوع الدقيق.

واللافت في الأمر أيضًا، أنك تجد فيه حتى اليوم أسماء قرى ما زالت تحمل جرسًا فرنسيًا. ومن المعلوم أن اللغة الفرنسيَّة، بمختلف لهجاتها المحكيَّة، كانت اللغة الرَّئيسيَّة بين المحتلِّين⁽³⁾، مع الأخذ بالحسبان التحريف الذي لا بدَّ أنه طال

(1) بالدوين الثاني: فرنسي الجنسية، ثالث ملوك مملكة بيت المقدس، أصبح ملكًا على مملكة بيت المقدس بعد وفاة ابن عمِّه بلدوين الأول في العام 1117م، كان قبل ذلك أميرًا على منطقة الرِّها (وهي مدينة تقع في جنوب شرق تركيا اليوم). تعرَّض للأسر في إحدى المعارك على يد القوات الإسلامية وذلك في العام 1123م، وخرج بعد سنة بفدية كبيرة المبلغ. ظلَّ على رأس سلطته حتى وافته المنية في سنة 1131م. للمزيد راجع: سعيد عاشور: الحركة الصليبيَّة، مرجع سابق، ج 1، ص 399 وما بعدها.

(2) فوشيه الشارترى: تاريخ الحملة إلى القدس، مرجع سابق، ص 161.

(3) سعيد عاشور: الحركة الصليبيَّة، مرجع سابق، ج 1، ص 203.



بعض الكلمات مع مرور الزمن، فأبعدها بنسب متفاوتة عن أصلها. يُذكر على سبيل المثال، «باريش» على اسم المدينة التي غدت العاصمة الفرنسية «Paris»، و«فرون»، و«دوبيه»، و«شلعبون» على اسم «Chalon» وهو اسم عائلة من الأشراف الفرنسيين، وكان لها دور بارز في الحروب الصليبية، و«يارون» و«الحلوسية» و«أرنون» وهو اسم قلعة ممّا بناه الصليبيون، و«طلّوسة» على اسم «Toulouse»، وقد أشادها الصليبيون الفرنسيون على أرضٍ كانت تُعرف من قبل باسم «النحارير»⁽¹⁾، وقد سمّوها بهذا الاسم نسبةً للمدينة الفرنسية المعروفة، تعبيراً عن الحنين إلى الوطن البعيد، شأن غيرهم ممّن بدّلوا أوطانهم. ومع الزمن، حُرّف الاسم ليتناسب مع اللسان العربي. ويذكر السيد محسن الأمين أن في مسقط رأسه «شقراء» مدافن تحمل شارات صليبية لعلهم هم الذين مصّروها⁽²⁾. كما إن «تبنين وهونين» هما حصنان منيعان بناهما الإفرنج وسمّوهما، فاسم الحصنين فرنسي أيضاً، وقامت فيما بعد بلدتان حول كلّ منهما، ربّما من قبل المزارعين المسلمين «أهالي الجبل»، فتحسّس جرس الكلمتين يؤيد ذلك. ونلاحظ أن ابن جبّير قال إن مبيته كان أسفل الحصن، ما يوحي بأن بلدة «تبنين» لم تكن قد قامت بعد.

رابعاً. جبل عامل تحت الاحتلال، وظهور أول قائد عاملي

لمّ «جبل عامل» أهل «طبرية» وما خلفها من وادي الأردن، وأهل «نابلس» التي كانت أكبر تجمّع سكاني في فلسطين بعد «القدس»، إلى غيرهما من مختلف سكّان الجليل الذين تركوا أوطانهم وحياتهم الرّغيدة، وأهل صور التي صمدت بوجه الصّليبيين ربع قرن بعد أن سقط كل ما حولها. ليبدأ من لحظتها صفحة جديدة من تاريخه⁽³⁾.

(1) جعفر المهاجر: جبل عامل بين الشهيدين، مرجع سابق، ص 49.

(2) محسن الأمين: خطط جبل عامل، مرجع سابق، ص 295.

(3) جعفر المهاجر: جبل عامل تحت الاحتلال الصليبي، دار الحق، بيروت، ط 1، 2001م، ص 15.



الجدير القول؛ إن أولئك الناس بنزوحهم عن أوطانهم نجوا بأنفسهم من المصير المريع الذي حاق بأهل المدن والقرى التي ضربها الغزاة. حيث كان الذبح مصير الرجال المحتوم، أمّا النساء والأطفال فقد بيعوا بأسواق النخاسة بثمنٍ بخس ليخدموا في الأديرة أو في مختلف الأعمال الشاقة⁽¹⁾.

ونجد أن مصادر المرحلة تسكت عن أمور كهذه، بالنسبة لمن نزل جبل عامل من هؤلاء النازحين، بعد أن لحق بهم الاحتلال إلى منزلهم الجديد، ما يحمل على الترحيح بأن السادة الجدد كانوا قد بدأوا يفكرون بضرورة البقاء على من يعمل لهم في الأرض التي استولوا عليها، ولم يكن لديهم من رجالهم من يكفي للتفرغ لها في ظل مقتضيات الحروب المتواصلة، وضرورات حماية المكتسبات الكبيرة التي حصلوا عليها في الصدمة الأولى. لقد كان فرسان الموجة الأولى من الغزاة يفكرون تفكيراً تطهيرياً، متأثرين بالتعبئة العنيفة التي تلقوها، أما بعد أن استقر من استقر منهم، فمن المتوقع أن يبدأوا بالاهتمام بالأمور العملية، لا سيما بما يتصل منها بشؤون الإنتاج وحاجات المجتمع الجديد.

وإنه لمعروف على نحو الإجمال، أن المحتلين نقلوا إلى ممتلكاتهم الجديدة في الشرق، بعد استقرارهم فيه، الصيغ الاجتماعية السياسية المألوفة لديهم، والمعمول بها، خصوصاً في موطن أغلبهم «فرنسا»؛ ومن ذلك نظام القنانة الذي كان أبرز ما في النظام الاجتماعي والإنتاجي في أوروبا الغربية. وهكذا، فإن الأسياد الجدد للأراضي المفتوحة جعلوا الفلاحين الذين كانوا يعيشون في القرى والمزارع عبيد أرض، يملكهم عملياً مالك الأرض⁽²⁾. وما من سبب يدعو إلى القول بأن أوضاع سكان الجبل كانت مختلفة في هذا الشأن بأي معنى من معاني الاختلاف.

فمن ذلك يتأكد أن ما أتى به ابن جبير، بوصف ما كان عليه الناس في جبل عامل،

(1) ميخائيل زابوروف: الصليبيون في الشرق، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، لا ط. 1986م، ص 134.

(2) ميخائيل زابوروف: الصليبيون في الشرق، مرجع سابق، ص 313.



ذلك الوصف المعبر عن الرفاه والطمأنينة، كان وصفاً سطحياً ساذجاً، نظر إلى ظاهر الأمور التي تبدو لمجتاز أو عابر سبيل، يطرق بلاداً لم يعرفها من قبل، ولم يُتَح له الاختلاط بالناس ويكشف خبيئهم، الكامن تحت ما رآه من مظهرٍ خادع⁽¹⁾، وهو الذي اجتاز الجبل في يومٍ وبعضٍ يوم. إذاً؛ فما حقيقة ما عبّر عنه بقوله: «وهم مع الإفرنج على حالة ترفيه»، وعقّب عليه بالاستعانة من الفتنة، إلا الخضوع والاستكانة ممّن لا يجد على غيرهما سبيلاً.

ويُعرف من ذلك أيضاً، أن الاحتلال هذه المرّة لم يقتلهم رحمةً بهم، بل ليستحييهم ابتغاء الاستفادة من قوّة عملهم بما يخدم مشروعه الاستيطاني، فحياة أهل الجبل تحت الاحتلال ما كانت إلا حياة مزرية بائسة لا أفق لها⁽²⁾، وقد ولدت أجيالاً بعد أجيال منهم وعاشت لغير هدف إلا أن تبقى حيّة. وهذه الكلمات القليلة تلخص كل ما بوسع المتأمل أن يستنبطه من واقع الحال سُحابة قرن أو يقلّ بقليل من عمر الاحتلال، أي إلى عصر صلاح الدين، وخصوصاً معركة حطين (583هـ/ 1187م)، وما تلاها من انهيار مملكة القدس الصليبية⁽³⁾.

وبعد مرور أكثر من سبعين سنة على الاحتلال الصليبي التام لجبل عامل، بدأ مجرى الأحداث يتحوّل شيئاً فشيئاً إلى غير صالح المحتلّين، وربما كان من الغني عن البيان، أن ذلك التحوّل قد بدأت إمارته خارج الجبل، ثم نالته فيما نالت، فوضع الجبل حينها كان أعجز وأضعف بكثير من أن يجترح ما من شأنه أن يكون له معنى التغيّر.

جاءت معركة «حطين» لتشكّل الانعطاف الكبرى في تاريخ جبل عامل نحو التحرير، وتالياً باتجاه الصّيرورة نحو الكيان، بل تأسيس لمرحلة جديدة، عنوانها قيام أول سلطة محلية فيه، وذلك في طور سياسي فائق الأهميّة في تاريخ الجبل المعروف حتى الآن

(1) جعفر المهاجر: جبل عامل تحت الاحتلال الصليبي، مرجع سابق، ص 38.

(2) جعفر المهاجر: جبل عامل تحت الاحتلال الصليبي، مرجع سابق، ص 21.

(3) جعفر المهاجر: جبل عامل بين الشهيدين، مرجع سابق، ص 53.

كمجرّد تجمّع ظرفي لمزق جماعات اضطرت اضطرارًا قسرًا للنزوح عن أوطانها وحياتها الهائلة فجأة، ونزول هضاب جبل عامل. هذا التطوّر حمل لهؤلاء النازحين فرصة العيش في ظل نظام سياسي⁽¹⁾، حيث أصبح هناك لأول مرة إمارة على رأسها أحد أمراء «صلاح الدين»، هو «حسام الدين بشارة». فقد كان أحد الأمراء وصاحب عسكر، ثم واليًا على عكا، فخطّ بانياس. وحين توفي «صلاح الدين» كان هو أرفع الأمراء في الشام مكانة وأعلامهم شأنًا. وجرت على الجبل من بعده خطوب وخطوب، لكن وُلده نجحوا بطريقة ما في الاستمرار بما كان عليه «حسام الدين» من الإمارة على جبل عامل، وظلّوا على هذا حتى الفتح العثماني للشام، أي ما يزيد على الثلاثة قرون. ولعل هذه الخلاصة تعين على الدخول في الحركة المعقّدة لهذا الأمير، وفي موقعه من صناعة كيان جبل عامل.

إن المصادر المعاصرة لا تذكر سوى رتبته «الأمير»، ولقبه «حسام الدين»، واسمه «بشارة». دون أن تنسبه نسبةً ما⁽²⁾. ثم إنها لا تأتي على ذكره إلا بمناسبة ما يتّصل بغيره، أي حيث تتقاطع سيرته مع سيرة «صلاح الدين»، أو سيرة أخيه الملك العادل، أو سيرة ابنه الملك الأفضل. كما أنه لم يُعثر على سيرة مستقلة له، شأن غيره من أمراء ذلك الزمان الذين لم تخلُ من ذكرهم أمّهات كتب التراجم والسير بوصفهم أبطال الآوان.

لكن المصادر المعنيّة بجبل عامل تنقل له اسمًا أكثر إيحاءً، هو «حسام الدين بشارة بن أسد الدين بن عامر بن مهلهل بن سلامة العاملي»⁽³⁾. وقد ورد ذكر «حسام الدين» لأول مرة في نصّ يعود إلى يوم الجمعة 8 جمادى الآخرة 582هـ/ 27 أيلول 1186م، أي إلى ما قبل سنة تقريبًا من موقعة «حطين»، حينما سيّره «صلاح الدين» إلى أبيه في دمشق⁽⁴⁾.

(1) جعفر المهاجر: جبل عامل تحت الاحتلال الصليبي، مرجع سابق، ص 55.

(2) جعفر المهاجر: حسام الدين بشارة أمير «جبل عامل»، دار الهادي، بيروت، ط 1، 2005م، ص 35.

(3) علي داود جابر: معجم أعلام جبل عامل، دار المؤرخ العربي، النجف الأشرف، ط 1، 2009م، ج 3، ص 40.

(4) بهاء الدين بن شداد: النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 2، 1994م، ص 72.



أقام صلاح الدين الأيوبي في دمشق، في ذلك التاريخ أو قبله بقليل، وبادر على الإشراف بنفسه على حركة التعبئة الشاملة لكل ما استطاع جمعه من القوى الإسلامية، والموارد المادية والبشرية، في كل من مصر وحلب وحمص والجزيرة⁽¹⁾ وسائر بلاد الشام، بالإضافة إلى بلاد الكرد والترك⁽²⁾. المهم في هذا المورد من البحث، أنه ما إن وقعت المعركة المنتظرة في سهل «حطّين»، وانجلت عن نصر المسلمين، فإذا «بالأمير حسام الدين» قد غدا من كبار أمراء الجيش العامل تحت قيادة «صلاح الدين»، وأصبح اسمه شيئاً مذكوراً في كتب السير التي تصف الأعمال التي تلت يوم المعركة.

ولقد كان لقب الأمير، يومذاك، ذا صفة عسكرية، لها معنى محدّد، يكتسبه صاحبه فقط لوجود عسكر كبير تحت إمرته، ضمن التحالف الذي يتشكّل منه جيش «صلاح الدين»، والذي يجمع تشكيلات عربية وكردية وتركية تنتمي إلى مناطق مختلفة، كلّ يعمل تكتيكياً في ساحة المعركة بأمر أميره وضمّه إلى الجيش العامل في قتال الصليبيين⁽³⁾.

والمؤكّد أن «حسام الدين بشار» لم يكن استثناء عن هذه القاعدة. وفي هذا السبيل يذكر المؤرخ «جعفر المهاجر» أنه في الوقت الذي كان فيه الجزء الأكبر من جبل عامل يرزح تحت الاحتلال، كان فريق من أهله قد بدأ ينظّم نفسه بقيادة «حسام الدين بشار»، مأخوذاً بالتغيير الجذري الذي أدخله «صلاح الدين» على العلاقات بين الناس، نتيجة سياسته التي اعتمدها في بلاد الشام. فهو كان رجل سياسة من الطراز الرفيع عرّف كيف يدير القوى التي بين يديه في عموم الشام، أو التي كان في وسعه اكتسابها إلى

(1) الجزيرة تضم كلاً من محافظة نينوى في العراق ومحافظة الحسكة السورية بشكل كامل، بالإضافة إلى مناطق من محافظتي دير الزور والرقّة في سوريا، ومحافظات أرفاوماردين ودياربكر في تركيا. للمزيد راجع: موقع مدينة القامشلي الإلكتروني، لا ت. شوهدي في تاريخ 22/6/2025، على الرابط:

<http://www.qamishly.com/mainpages/turath/index.htm>

(2) سعيد عاشور: الحركة الصليبية، مرجع سابق، ج 2، ص 81.

(3) جعفر المهاجر: حسام الدين بشار، مرجع سابق، ص 68.

جانبه، على عكس سلفه «نور الدين محمود بن زنكي السلجوقي»⁽¹⁾. كما إنه استطاع أن يجتاز بعض الحواجز المذهبية لكي لا يسمح لعوامل الفرقة المذهبية أن تفعل فعلتها التاريخية، وتنال من مساعيه وسياسته، الأمر الذي سيكون لمصلحة العدو في النهاية، وهو على عكس ما عُرفَ عن سيرة «صلاح الدين» في مصر.

ويُضاف أيضًا في معرض التأمل في حوافز أبناء «جبل عامل» للتأثر عمليًا بالبُعد الجهادي الذي أشاعه «صلاح الدين» من حوله، أن أول انتصار سجّله الجيش الإسلامي على الصليبيين حصل على أرض «جبل عامل» وبالتحديد في «سهل مرجعيون». فباتت المنطقة خطّ تماس ساخن مع العدو، تتخذ القوات الإسلامية الآتية من «دمشق» و«بعلبك» وغيرهما من مناطق الحكم الأيوبي مسلّكًا للإغارة على الأرض المحتلة. إذًا، هذه المرحلة هي الفرصة الذهبية التي اغتنمها «حسام الدين» في تقوية جيشه وتوسيعه واستقطاب ما استطاع من أهله وشعبه إليه⁽²⁾، وتثبيت نفسه قائدًا لهذا الشعب ومؤسسًا لهذا الكيان. كيف لا وهو القائد الذي سُميت البلاد عاملة باسم آخر أيضًا، يحمل اسمه، فاستمرت التسمية الشعبية هذه لأكثر من ثمانية قرون من بعده تحت اسم «بلاد بشارة»⁽³⁾.

إذًا، اكتسب لقب الأمير لوجود عسكر له ضمن التحالف الذي يتشكّل منه جيش «صلاح الدين». وقد كثر ذكر جيشه أكثر بعد «حطين»، وذلك في سياق وصف الأعمال القتالية ضد الصليبيين. وهنا، ترد عبارة ذات مغزى، وقد خصّ بها العمداء الأصفهاني «عسكر بشارة» دون سواه، وهو يصف تشكيل الجيش الإسلامي أثناء تقدّمه للقتال حول عكا، حيث قال: «... والأمير بشارة، صاحب بانياس، وهو الذي لا يرجو لقاءه إلّا من بان فيه البأس»⁽⁴⁾.

ففي شهر رمضان 586هـ/ 1190م، كان قد غدا واليًا على بانياس، بمسمّى «صاحب

(1) المرجع نفسه، ص 70.

(2) جعفر المهاجر: حسام الدين بشارة، مرجع سابق، ص 72.

(3) المرجع نفسه، ص 75.

(4) محمد بن محمد بن حامد المعروف بـ«العمد الأصفهاني»: الفتح القسي في الفتح القدسي، المؤسسة العامة للتأليف، القاهرة، لا ط. 1965م، ص 442.



بانياس»⁽¹⁾، وكان حينها جبل عامل جزءاً من هذا الخط «خط بانياس». وبهذه الصفة، إضافة إلى أنه شارك في الأعمال القتالية لصالح الدين، أصبح من أعضاء المجلس الذي كان عليه أن يتخذ القرارات العسكرية الأساسية، والذي ترأسه السلطان أو أخوه الملك العادل⁽²⁾. أمّا في أوقات هدوء الجبهة، فقد كان مكلفاً بالتضييق على «صور»، وأميراً على «عسكر المرصد لحفظ البلاد من ذلك الطرف»⁽³⁾.

كان الأمير بشارة في عام وفاة «صلاح الدين» (589هـ/1193م) قد بلغ أوج عزّه. ففي ذلك التاريخ، وصفه العماد الأصفهاني بـ«المقدّم على هؤلاء»⁽⁴⁾، بما يشير إلى الأمراء الذين حضروا مجلس الملك الأفضل لتحليفهم على الإخلاص له، بينما كان والده «صلاح الدين» في طور الاحتضار. وهكذا ظلّ «بشارة» بعد «صلاح الدين» على ولايته، وإن كان قد نقل قاعدته إلى تبنين، أي إلى قلب جبل عامل⁽⁵⁾.

وقد عاش الجبل، بعد نقل مركز الحكم إلى «تبنين» سنواتٍ طيّبة، عمّ فيها السلام وساد الهدوء، وذلك، أولاً، بسبب حالة السلم النسبية التي نعمت بها منطقة جبل عامل وما حولها، بعد إبعاد المحتلّ قدر الإمكان عنها، وفشل الحملات الصليبية المتلاحقة على بلاد الشام، وخصوصاً فلسطين وجوارها. وثانياً، بفضل العسكر العاملي المرهوب الجانب، والذي تمرّس بالقتال سنوات تحت قيادة أميره بشارة⁽⁶⁾، وخاض معارك عدّة تحرّرت بفضلها الكثير من المدن والقرى التي كانت محتلة⁽⁷⁾. وبعد سنتين ونصف السنة من غياب العسكر العاملي خارج جبل عامل، عاد ليتولّى حمايته من أي

(1) المصدر نفسه، ص 442. بهاء الدين بن شداد: النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، مصدر سابق، ص 147.

(2) العماد الأصفهاني: الفتح القسي في الفتح القدسي، مصدر سابق، ص 555. بهاء الدين بن شداد: النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، مصدر سابق، ص 195.

(3) بهاء الدين بن شداد: النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، مصدر سابق، ص 21.

(4) العماد الأصفهاني: الفتح القسي في الفتح القدسي، مصدر سابق، ص 629.

(5) جعفر المهاجر: حسام الدين بشارة، مرجع سابق، ص 51.

(6) المرجع نفسه، ص 52.

(7) المرجع نفسه، ص 50.

اعتداء يأتيه، بخاصّة من جانب «صور» التي غدت منذ تحرير «القدس» المركز الرئيس لقوات الاحتلال⁽¹⁾.

هذا الوصف لوضع فرضه أبناء الجبل بقيادة أميرهم لم يستمرّ طويلاً، فالعبث السياسي الأيوبي بعد «صلاح الدين»، والنزاع الذي لا يتوقّف عند المكاسب الشخصية، بين أمراء البيت الأيوبي، حمل له بداية النّهاية. فهم وفي سبيل ذلك لم يتورّعوا عن ارتكاب أفظع الموبقات السياسية⁽²⁾.

ظَلَّ «حسام الدين» متّخذاً جانب الملك الأفضل ووفياً لقسمه له، بل واشترك بعسكره في حصار دمشق وفيها الملك العادل، سيف الدين أبو بكر أحمد بن أبي الشكر أيوب بن شاذي بن مروان، في سنة 595هـ/1198م، حيث انتهى الحصار دون إنجازٍ يُذكر. وبعد مرور سنتين، حاصر عسكر العادل «بانياس» وفيها «حسام الدين»، ذلك بعد أن استتبّ الأمر له في «دمشق»، ولكن «حسام الدين» أثر البقاء فيها وعدم العودة إلى جبل عامل لتجنيبه الدمار الذي افترض أنه قادم لا محال، فقاتل وأُسر، وقُتل بعض ولده⁽³⁾. وهنا نرى كيف أن «حسام الدين» كان جزءاً من الصراع الأيوبي، وذلك بغض النظر عن أسبابه ودوافعه لهكذا عمل.

وفي 26 ربيع الآخر 598هـ/25 آذار 1201م، أي بعد أربعة أشهرٍ من أسره، توفي حسام الدين بشارة في سجن قلعة بانياس التي آل أمرها إلى عدوّه، وذلك في ظروفٍ غامضة⁽⁴⁾.

وكما مرّ سابقاً، فإن خلفاء «حسام الدين» نجحوا في الاحتفاظ بإمارتهم على جبل عامل طيلة العهد المملوكي، لكن التاريخ طوى ذكرهم فجأة بعد الفتح العثماني للشام

(1) المرجع نفسه، ص 52.

(2) جعفر المهاجر: جبل عامل تحت الاحتلال الصليبي، مرجع سابق، ص 59.

(3) جعفر المهاجر: حسام الدين بشارة، مرجع سابق، ص 59 - 60.

(4) المرجع نفسه ص 61.



فلم يعد يُسمع لهم ذكر⁽¹⁾. هذا؛ وتذكر بعض المصار أن آل «علي الصغير» الذين عرفوا بآل «الأسعد» لاحقاً، والذين حكموا جبل عامل منذ ذلك الحين، وحتى تاريخ ليس ببعيد عن زماننا هذا، هم ممّن ارتبطوا بقرابة مع سلالة «حسام الدين بشارة»، إذ إن الجد الأكبر لآل «علي الصغير» «محمد بن هزاع الوائلي القحطاني» كان مصاهراً لأحد أعقاب الأمير بشارة، وإليه انتقلت الإمارة في جبل عامل بعد اختفاء سلالة الأمير بشارة⁽²⁾.

خامساً. جبل عامل بين التحرير وعودة الاحتلال ثم التحرير النهائي

بعد أربع سنوات من وفاة «صلاح الدين»، كان الصليبيون في المنطقة قد أعادوا تنظيم ما بقي من صفوفهم، وتلقوا نجدة من الغرب، فبدأوا هجوماً مضاداً، مُستغلين فيما يبدو اضطراب المسلمين وغياب القيادة الجامعة. فاستعادوا العديد من المدن المهمة، منها «بيروت». وفي هذا السياق، استطاعوا اختراق جبل عامل وصولاً إلى «تبين» وبدأوا حصار قلعتها المنيعه، لكن أبناءها صمدوا وقاتلوا قتالاً شديداً حتى اضطرّ المهاجمون إلى التخلي عن حصارها، وعادوا خائبين باتجاه «صور»⁽³⁾.

بعد ذلك، ساد وضع من التوازن السلبي بين الفريقين، وكان يملك من مقومات البقاء وأسبابه ما أعطاه أن يستمرّ لمدة ليست بالقصيرة. فالصليبيون كانوا ما يزالون يعانون آثار «حطين»، فضلاً عن بدء ظهور أمارات ملل الغرب من الشعار الصليبي إجمالاً. أما المسلمون فلم يكونوا أحسن حالاً منهم، بسبب النزاعات الدائمة بين ملوك البيت الأيوبي. والحقيقة أن تلك النزاعات، دون غيرها، هي التي أدّت في النهاية إلى تخريبه، بعد أن عاش ثلاثاً وأربعين سنة عدداً، وذلك بإشارة إلى الصلح

(1) المرجع نفسه ص 82.

(2) محمد تقي الفقيه: جبل عامل في التاريخ، دار الأضواء، بيروت، ط 2، 1986م، ص 73 - 75. محمد جابر آل صفا:

تاريخ جبل عامل، دار النهار للنشر، بيروت، لا ط. لا ت. ص 28 - 36. محسن الأمين: خطط جبل عامل، مرجع سابق، ص 133. محسن الأمين: أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لا ط. 1986م، ج 8، ص 129.

(3) جعفر المهاجر: جبل عامل تحت الاحتلال الصليبي، مرجع سابق، ص 59.

الذي حصل بين الملك الكامل «محمد» بن العادل الأيوبي، أخ صلاح الدين، وبين الامبراطور «فريدريك» الالمانى، في سنة 626هـ/ 1229م⁽¹⁾.

فقد انعقد في ذلك التاريخ، بين الطرفين ما سُمِّيَ «صلح»، وما هو بالصلح في الحقيقة، بل مجرد تنازل مجّاني للغزاة الصليبيين عن مناطق واسعة من البلاد. وقد احتلّوا بمقتضاه «بيت لحم» و«الناصرة» و«القدس» و«تبنين» و«صيدا». وهذا يدلّ على أن أكثر مناطق جبل عامل، وهي التي تحررت قبل أربعين سنة ونيف بسواعد أبنائها، عادت إلى سيطرة الاحتلال عليها بالمجّان، دونما أدنى مبرر أو مسوّغ سياسي أو عسكري⁽²⁾، إلا ليفرغ «الكامل» نفسه وعسكره للصراعات الداخلية.

لم يدم مفعول الصلح بين «فريدريك» و«الكامل» طويلاً، إنما امتدّ لخمس عشرة عاماً فقط. أي منذ سنة 626هـ/ 1229م، حتى سنة 641هـ/ 1244م، سنة اقتحام مدينة «القدس»، وبالتالي التحرير الثاني والنهائي على أيدي «الخوارزميين»⁽³⁾ الذين زحفوا من شمالي الشام، فسيطروا على كل ما وقع تحت أيديهم، باستثناء دمشق لحصانيتها وكثرة المقاتلين فيها، فأعرضوا عنها وتوجهوا نحو «الجليل» مسيطرين على «طبرية» ثم «نابلس» وصولاً إلى مدينة القدس التي دخلوها دون عناء يُذكر، فانهى الوجود الصليبي هناك، والذي كان ضعيفاً حينها⁽⁴⁾.

يبدو هنا، أن «جبل عامل» ظل بأجزاء منه تحت الاحتلال مدّة تناهز الربع قرن من ذلك الاعتراف. ففي سنة 665هـ/ 1266م، حرّر السلطان المملوكي «الظاهر بيبرس»

(1) المرجع نفسه، ص 60.

(2) جعفر المهاجر: جبل عامل تحت الاحتلال الصليبي، مرجع سابق، ص 60.

(3) هي سلالة تركية مسلمة سنيّة حكمت أجزاء كبيرة من آسيا الوسطى وغرب إيران بين السنوات 1077 - 1220م، كانوا أتباعاً إقطاعيين للسلاجقة، ثم استقلّوا وأصبحوا حكّاماً مستقلين في القرن الحادي عشر للميلاد. كان لهم دورٌ في خراب بلدان وإعمار أخرى، شأن غيرهم من الذين حكموا البلاد كالسلاجقة والمماليك والأيوبيين وغيرهم. وكانت نهاية دولتهم على يد المغول في سنة 617هـ - 1220م. للمزيد راجع: ابن الأثير الجزري: الكامل في التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1987م، ج 10، ص 486-487؛ 490؛ 492.

(4) سعيد عاشور: الحركة الصليبيّة، مرجع سابق، ج 2، ص 275 - 276.



قريتي «هونين وتبنين»، وفي العام التالي حرّر «الشقيف أرنون»، أما صور الحصينة فبقيت صامدة في أيدي الغزاة لمدة ربع قرنٍ آخر، إلى أن تحرّرت بالكامل في سنة 690هـ / 1290م⁽¹⁾. وبذلك انتهى الاحتلال الصليبي لجبل عامل، وبالتالي انتهى كل الوجود الصليبي في الشرق.

مهما يكن من أحداث متسارعة، أخيراً انجلى الاحتلال وسط آلام كبيرة. ومن المفهوم أن يكون التحرير بداية لمرحلة جديدة من تاريخ الجبل. فهذا هو بعد أن غدا عامراً بالناس، ذاك الحدث الذي كان من مضاعفات الغزو الصليبي كما عُرف، قد ارتفع عنه نير الاحتلال. وهذان العاملان جديداً في مسار الحياة. ولعل في قائمة الكلام عن النظام السياسي، الكلام عن قيام أول سلطة محلية فيه، حيث أن صلاح الدين ولّى الأمير حسام الدين بشاراً خطّاباً بناس، ومنه جبل عامل. وهو حدث مهم جداً في تاريخ الجبل الذي كان حتى ما قبل بشاراً مجرد تجمع ظرفي لبشر مغلوبين على أمرهم كما رأينا.

ويجدر التذكير بأن جبل عامل ظل يُعرف أيضاً، وحتى وقت قريب جداً، باسم آخر هو «بلاد بشار»، نسبة إلى الأمير حسام الدين نفسه، وربما أيضاً إلى خلفائه. وهذا الاسم كان الأكثر جرياناً على ألسنة الناس، بينما احتفظت الأديبات بالاسم التاريخي «جبل عامل». هكذا يتوجب وضع كلا الاسمين في مستواه، سواء من حيث الوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه، أم من حيث البنية الفكرية التي ينتمي إليها، فنادراً ما يذكر اسم «بلاد بشار» في الأديبات أو في النصوص التاريخية، أكانت تلك تابعة لمؤسسات السلطة الإدارية حينها، أو في نصوص المؤرخين. وبالمقابل، فإنك نادراً ما تسمع اسم «جبل عامل» في اللغة اليومية للناس، بل كان الاسم المتداول على الألسن «بلاد بشار»، حتى جرى استيعاب الجغرافيا والناس للتقسيمات الإدارية الجديدة، التي اعتمدت في وضع الحدود السياسية وفقاً لمصالح الاستعمار، وعلى

(1) جعفر المهاجر: جبل عامل تحت الاحتلال الصليبي، مرجع سابق، ص 62.

رأسه الاحتلال الفرنسي لجزء من بلاد الشام. فأصبح الاسم الأكثر تداولاً على السنة الناس هو «الجنوب» أو «لبنان الجنوبي»، وبات الاسم الرسمي، بينما ظلت الأدبيات مخلصه للاسم الأكثر عراقاً والأكثر أثراً عند المثقفين «جبل عامل»، لما يوحى به من أمجاد التاريخ، وإثباتاً لعمق ثقافي وتجذرات حضارية، ولهوية محلية ما زالت حية في نفوس أهلها.

إن المغزى الكبير من هذا التبدل يكمن في الانتقال من «جبل عامل» إلى «بلاد بشارة» الذي لا ريب أنه حصل في ظل متغيّرين مهمّين:

– الأول: المتغيّر السكاني الذي انتهى إلى إعمار أرضه، وقد غدا الآن متغيّراً تاريخياً.

– الثاني: المتغيّر السياسي المتمثل في أول سلطة محلية سياسية قامت على أرضه، ذلك أنه بالنسبة للناس العاديين، فإن اسم «جبل عامل» غدا اسماً مقطوعاً؛ فقد كل مسوغاته بعد أن خلف على الأرض قومًا لا علاقة لهم بقبيلة «عاملة»، وبقيام سلطة جديدة من بشارة وبنيه من بعده. وهكذا، انتقلوا بكل بساطة إلى الاسم الأصدق تعبيراً عن الواقع السياسي السكاني الجديد، فانتزعوا الاسم من أكثر العناوين وضوحاً، أي من السلطة السياسية الأولى في البلاد.

ويساعد التأمل في هذا التبدل، لا سيّما أنّ أسماء الأماكن والبقاع والمعالم الجغرافية عموماً هي من أكثر التسميات ثباتاً، ولا تتبدل إلا بتأثير سياسي أو ثقافي قوي، على تصوّر النقلة الهائلة التي حدثت لجبل عامل في ظل الحروب الصليبية وتداوياتها، سواء على الصعيد السكاني أم على الصعيد السياسي.

الخاتمة

هنا؛ نستطيع القول حقاً، إن جبل عامل لم يكن ذو تواجد سكاني يُعتدّ به قبل الاحتلال الصليبي لجزء من بلاد الشام، لا سيّما فلسطين ووادي الأردن، وقد كان



لهجرة السكان من مدن وقرى البلديّين المذكورين بعد الغزو الصليبي السبب المباشر لما انتقل إليه هذا الجبل من عمران سكاني، وما نتج عن ذلك من حراك سياسي وعسكري، ومن ثم ثقافي فيما بعد، أعطى أهل الجبل الجدد هويتهم الجديدة، وانتماءهم الجديد، وهو ما سطره بالدم حتى أخرجوا المحتل من أرضهم على دفعتين، وهو ما سيراه المتابع لتاريخ الجبل بعد هذه المرحلة، ووصولاً إلى ما نحن عليه اليوم، فقد تعدّدت قوى الاحتلال التي مرّت على هذه المنطقة وسكانها، وتعدّدت أيضاً المقاومات التي تصدّت للمحتل في كل مرحلة، إلى أن وصلنا إلى مرحلة الاحتلال الأخير وهو الإسرائيلي بعد احتلاله فلسطين. ويمكننا القول أيضاً إن جبل عامل قد رسم لنفسه، ومن خلال أبنائه، مجده الخاص منذ فجر تاريخه، فلم يهادن ولم يخضع، وصنع هويته المستقلة المتعددة الأبعاد.

المصادر والمراجع

أ. الكتب

1. آل صفا، محمد جابر: تاريخ جبل عامل، دار النهار للنشر، بيروت، لا ط. لا ت.
2. ابن الأثير الجزري: الكامل في التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1987م.
3. ابن جبير، محمد بن جُبَيْر الكِنَانِي: رحلة ابن جُبَيْر، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 2010م.
4. ابن شداد، بهاء الدين: النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 2، 1994م.
5. ابن القلانسي، أبو يعلى حمزة: ذيل تاريخ دمشق، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، ط 2، 1908م.
6. الأمين، محسن:
- (1) خطط جبل عامل، الدار العالمية، بيروت، ط 1، 1983م.
- (2) أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لا ط. 1986م.
7. بزي، مصطفى: الشيعة في لبنان، تاريخهم ودورهم، البدايات حتى عصر الشهيد الأول، بحث ضمن المؤتمر الدولي في فكر الشهيدين، إصدار جمعية الإمام الصادق لإحياء التراث العاملي، بيروت، ط 1، 2011م.
8. جابر، علي داود: معجم أعلام جبل عامل، دار المؤرخ العربي، النجف الأشرف، ط 1، 2009م.
9. خسرو، ناصر: سفر نامه، ترجمة يحيى الخشاب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 2، 1993م.
10. خصباك، شاكِر: في الجغرافيا العربية، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1988م.
11. الذهبي، محمد بن أحمد: سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، لا ط. 1984م.



12. زابوروف، ميخائيل: الصليبيون في الشرق، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدّم، موسكو، لا ط. 1986م.
13. سبط ابن الجوزي، يوسف بن قزأوغلي: مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، تحقيق علي سويم، مطبعة الجمعية التاريخية التركية، أنقرة، 1968م.
14. الشارترى، فوشيه: تاريخ الحملة إلى القدس، ترجمة زياد العلي، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمّان، ط 1، 1990م.
15. عاشور، سعيد: الحركة الصليبية، صفحة مشرقة في تاريخ الجهاد العربي في العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 9، 2010م.
16. العماد الأصفهاني، محمد بن محمد بن حامد: الفتح القسي في الفتح القدسي، المؤسسة العامة للتأليف، القاهرة، لا ط. 1965م.
17. الفقيه، محمد تقي: جبل عامل في التاريخ، دار الأضواء، بيروت، ط 2، 1986م.
18. كحالة، عمر رضا: التاريخ والجغرافيا في العصور الإسلامية، المكتبة العربية، دمشق، لا ط. 1972م.
19. المقدسي، محمد بن أبي بكر البناء: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 3، 1991م.
20. المهاجر، جعفر:
- (1) التأسيس لتاريخ الشيعة في لبنان وسوريا، دار الملاك، بيروت، ط 1، 1992م.
- (2) جبل عامل تحت الاحتلال الصليبي، دار الحق، بيروت، ط 1، 2001م.
- (3) حسام الدين بشارة أمير «جبل عامل»، دار الهادي، بيروت، ط 1، 2005م.
- (4) جبل عامل بين الشهيدين، المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، قسم الدراسات العربية، دمشق، ط 1، 2005م.
- (5) شيعة لبنان والمنطلق الحقيقي لتاريخه، دار بهاء الدين العاملي للطباعة والنشر، بعلبك - لبنان، ط 1، 2013م.



21. نور الدين، حسن: عاشوراء في الأدب العالمي المعاصر، الدار الإسلامية، بيروت، ط 1، 1988م.

ب. موقع إلكتروني

1. موقع مدينة القامشلي الإلكتروني، لا ت. شوهد في تاريخ 22 / 6 / 2025، على الرابط: <http://www.qamishly.com/mainpages/turath/index.htm>



تقويم الشعر المقدم في كتب القراءة والمحفوظات

في الحلقة الأولى من التعليم الأساسي في ضوء أهداف أدب الأطفال

حنين حسن الحاج علي⁽¹⁾

ملخص

يهدف البحث إلى تقويم الشعر المقرر في كتب القراءة والمحفوظات المخصصة لتلامذة الحلقة الأولى من التعليم الأساسي، وذلك في ضوء أهداف أدب الأطفال ومعايير الفنية والتربوية.

تنبع أهمية البحث من الدور التربوي والنفسي الذي يلعبه الشعر في تشكيل ذاقة الطفل، وتنمية ودانه، وتعزيز مهاراته اللغوية.

اعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي، وعمل على تحليل محتوى النصوص الشعرية في الكتب المعتمدة، وقد توصل إلى ثماني معايير جودة، يجب مراعاتها عند اختيار النصوص الشعرية للحلقة الأولى من التعليم الأساسي، وإلى عدد من النتائج أهمها: أن معايير الجودة التي تم اختيارها، لم تتحقق، حيث كانت النتيجة الأعلى في التصنيف الوسطي.

(1) طالبة دكتوراه في الجامعة الإسلامية، قسم اللغة العربية، أستاذة تعليم ثانوي، haninhajali1980@gmail.com

وقد خلص البحث إلى تقديم عدد من التوصيات للمؤلفين، ودور النشر لإعادة النظر والالتزام بمعايير الجودة ضمن أدب الأطفال. وختم البحث، بعدد من المقترحات والتوصيات للمؤلفين ودور النشر والمعلمين، وللباحثين الذين ينوون البحث في هذا المضمار.

الكلمات المفتاحية: أدب الأطفال، الشعر المدرسي، كتب القراءة، الحلقة الأولى من التعليم الأساسي، تقييم المحتوى.

Abstract

The study aims to evaluate the poetry prescribed in the reading and memorization textbooks designated for students in the first cycle of basic education. This evaluation is conducted in light of the objectives of children's literature and its artistic and educational standards.

The significance of the study stems from the educational and psychological role that poetry plays in shaping children's aesthetic sensibility, nurturing their emotional development, and enhancing their linguistic skills.

The research adopts a descriptive-analytical methodology, focusing on the content analysis of poetic texts included in the approved textbooks. It identifies eight quality criteria that must be considered when selecting poetic texts for the first cycle of basic education. The findings indicate that these quality standards were not fully met, with most texts ranking at an intermediate level according to the adopted scale.

The study concludes with a set of recommendations for authors and publishing houses to revisit and adhere to quality standards within the field of children's literature. It also presents several suggestions and recommendations for authors, publishers, educators, and researchers interested in exploring this field further.

Keywords: Children's literature, school poetry, reading books, the first cycle of basic education, content evaluation.



مقدمة

تأتي أهمية الكتاب المدرسي الذي يتطلب منا إعداده وإخراجه ضمن معايير ومواصفات علمية وتربوية، في تحديد النصوص الشعرية وكيفية اختيارها، حيث يجب أن تخضع لمعايير التدقيق الأدبي وأدب الأطفال، كذلك مراعاة متطلبات المجتمع بشكل يتناسب مع قدرات الطلاب وميولهم وتأمين جوّ يخاطب الوجدان لإحياء المشاعر في ذات الطفل. لذلك لا بدّ من النظر إلى أداء معلّمي اللغة العربية في تدريس النصوص الشعرية، ووضع مقترحات لما ينبغي أن يكون عليه التدريس، علماً أننا نهدف إلى تجويد أداء الأطفال وإلى تدريبهم على نطق الحروف بمخارجها الصحيحة، وإغناء ثروتهم اللغوية بالتعابير الجميلة عبر هذه النصوص الشعرية.

وتكمن الغاية من وراء ذلك «ليس في تدريب ذاكرة الأطفال على حفظ الشعر كما تحفظ أي معلومات أخرى، إنما في تنمية الذائقة الشعرية للأطفال، عن طريق تدريبهم على اكتشاف مكامن الجمال في النصوص الأدبية الشعرية والنثرية على حدّ سواء، وعن طريق جعلهم أكثر إحساساً لموسيقى الشعر وأكثر تنبّها لمميزات اللغة العربية»⁽¹⁾. ومن المهمّ الوقوف عند المعايير التي يضعها أدب الأطفال، في صياغة النصوص الشعرية ورؤيتها ضمن معايير الجودة التي يهدف إليها البحث، حيث يصبح تأثير الشعر أكبر وأعظم، يحقق المتعة، يثير البهجة في نفس الطفل، يُثري خياله ويُنمي قدراته على الابتكار، ويُغني ثروته اللغوية ويُنمي قدراته على النقد، ويُنمي حسّه وذوقه الفني ويثقف عقله ويهذب نفسه ويرقي خياله.

مشكلة البحث وأسئلته

من خلال الاطلاع على الكتب في تدريس اللغة العربية، لوحظ التكرار في وضع النصوص الشعرية للصفوف المتفاوتة عُمرياً، دون الأخذ بمعايير جودة محدّدة تُصنّف

(1) انطوان الصياح: تعلّمية اللغة العربية، دار النهضة العربية، بيروت، 2014م، ص 105.



على أساسها (معايير أدب الأطفال - مقوّمات التذوّق الأدبي - الغايات التربوية واللّغوية - مراعاة المميّزات النفسية لعمر الطفولة)، فإنّ غياب هذه المعايير وعشوائية توزيع هذه النّصوص قد ينعكس على جودة الكتاب التّعليمي وعلى العمليّة التّعليميّة، ما يتطلب منا أيضًا ملاحظة أداء معلّمي اللّغة العربيّة في تدريس النّصوص الشعريّة والتّحقّق من جودة أدائهم في معالجة هذا النوع الأدبي وإيصاله إلى أذهان المتعلّمين. وبناءً على ذلك سنحاول الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما مدى تطابق كل معيار من المعايير على الأناشيد موضوع البحث في ضوء آراء المتخصّصين في أدب الأطفال والمناهج؟
- ما هي مقوّمات التذوّق الأدبي التي ينبغي توافرها في الأناشيد، وكيف تتمّ معالجتها داخل الصّفوف؟
- ما التصرّو المقترح لمحتوى مقرر النّصوص الشعريّة لكل صفّ من المرحلة الأولى في التّعليم الأساسي؟

أهداف البحث

إنّ العمليّة التّعليميّة تعتمد على وسائل أساسيّة لا بدّ من توافرها، ضمن شروط ومواصفات ومعايير لازمة ومهمّة، توافق احتياجات الفرد التّعليمية وتتماشى مع ركب التطوّر والنهوض التّعليمي. إلّا أننا نلاحظ تشابهاً في النصوص المطروحة في الكتب التّعليميّة لدور النشر المختلفة في الشعر التّعليمي للأطفال، لا سيّما الحلقة الأولى، فكانت المشكلة في تكرار النصّ نفسه في صفوف مختلفة، من دون الأخذ بمعايير فنيّة، ومن دون مراعاة أهداف نحققها من خلال هذا النصّ الشعري، لذلك تمحورت أهداف البحث حول:

- تقويم النّصوص الشعريّة الموضوعّة في الكتب التّعليميّة المقرّرة للحلقة الأولى من التّعليم الأساسي في ضوء معايير جودة شاملة.
- بيان جوانب القوّة والضعف في هذه النّصوص وفاق مقارنتها مع معايير



- الجودة الشَّاملة التي يجب توافرها.
- تقديم مجموعة من معايير جودة النصوص الشَّعرية المقرَّرة للحلقة الأولى من التَّعليم الأساسي لمساعدة مصمِّمي المناهج على بناء الكتب التَّعليمية وتألَّيفها وتطويرها.

مصطلحات البحث

في سبيل الإحاطة الدَّقيقة بموضوع البحث، لا بدَّ من الوقوف على جملة من المصطلحات الأساسيّة التي تشكِّل بنيته المفهوميّة:

- **التقويم:** هو عملية جمع وتصنيف وتحليل وتفسير معلومات أو بيانات عن موقف أو سلوك أو ظاهرة بهدف إصدار حكم أو قرار⁽¹⁾. وقد عرّفه آخرون بأنَّه «عملية إصدار حكم على قيمة الأشياء أو الموضوعات أو الأفعال، استنادًا إلى معايير وأسس معيَّنة، بغرض اتِّخاذ قرارات تتعلَّق بالتحسين والتطوير»⁽²⁾.
- **المعيار:** مجموعة من الشُّروط أو الأحكام التي تعدّ أساسًا لحكم كميّ أو كيفي، من خلال مقارنة هذه الشُّروط بما هو قائم، وصولًا إلى جوانب القوَّة والضعف⁽³⁾.
- **مرحلة التَّعليم الأساسي:** هي الصِّفوف التسعة الأولى من مرحلة التَّعليم العام، حسب تقسيمات وزارة التربية والتَّعليم في لبنان.
- **أدب الأطفال:** يعني «الأدب الموجَّه إلى الصغار بالتعبير الاصطلاحي»⁽⁴⁾، وهو الأدب المكتوب للأطفال بصورة خاصة.

(1) محمد عزّت عبد الموجود: أساسيات المنهج وتنظيماته، دار الثقافة للطباعة والنَّشر، القاهرة، ط 1، 1981، ص 159.

(2) علي أحمد مذكور: تدريس التفكير من أجل الإبداع، عالم الكتب، القاهرة، 2000، ص 125.

(3) حسن شحاتة: بين الواقع والمأمول، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط 1، 1991م، ص 222.

(4) أنور الموسى: أدب الأطفال فنّ المستقبل، دار النهضة العربيّة، بيروت، 2010م، ص 9.

منهج البحث

اعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي في تحديد المشكلة المتمثلة في الافتقار إلى معايير جودة للنصوص الشعرية للحلقة الأولى من التعليم الأساسي للصّف الثالث للكتب المدرسية الصادرة عن جميع دور النشر في لبنان.

والمعروف عن هذا المنهج أنه «أسلوب من أساليب التحليل المرتكز على جمع معلومات كافية ودقيقة عن ظاهرة أو موضوع محدّد عبر فترة أو فترات زمنيّة معلومة، من أجل الحصول على نتائج عمليّة، ثمّ تفسيرها بطريقة موضوعيّة تنسجم مع المعطيات الفعلية للظاهرة⁽¹⁾».

عيّنة البحث

تتحدّد نتائج البحث بالمحددات الآتية:

- النّصوص الشعرية المقرّرة في الكتب التعليميّة للصّف الثالث من الحلقة الأولى من التعليم الأساسي، الصادرة عن دور النشر في لبنان، في كتب القراءة، ويبلغ عدد القصائد (115) نصّاً.
- قائمة معايير أدب الأطفال التي يرى المختصّون ضرورة مراعاتها في النّصوص الشعرية المقدّمة لتلاميذ المرحلة الأساسية ولفئة العمرية الممتدة من ست إلى تسع سنوات.

أهميّة البحث

تبرز أهميّة البحث في أن نتائجه يمكن أن تفيد في التعرّف إلى معايير الجودة الواجب توافرها في النّصوص الشعرية المقرّرة للحلقة الأولى من التعليم الأساسي، والتأكد

(1) رجاء الدويدري: البحث العلمي، أساسياته النظرية وممارسة العملية، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2000، ص



من تحقّق المعايير في النصوص الشعرية المقرّرة في الحلقة الأولى، وملاحظة طريقة معالجة النصوص ومشاهدتها من قبل المعلمين وكيفية تقديمها وتذوّقها للطلاب.

أوّلاً. تعريف الشعر

تعدّ مرحلة الطفولة أهمّ مرحلة في بناء الإنسان، فهو لم يعد مجرد كائن صغير، بل متّصل بكل خبرة في الحياة اتّصلاً وثيقاً، تصنعه وتبني ما في داخله، على قاعدة أن «الفهم العميق لهذا الإدراك الجديد للطفولة ولأدب الأطفال، يجب أن يُبنى في داخل الأديب الذي يكتب للأطفال لونهاً من المعرفة الواعية، بنوع الأدب الذي يقدّمه لهؤلاء الصغار، كي يصلهم بالحياة ويهيئ لهم فرصة نادرة واضحة المعالم للتعرف الذاتي»⁽¹⁾.

وقد عرّف البعض الشعر على أنّه «منظوم القول يخضع للوزن والقافية، قائله شاعر لأنّه يشعر بما لا يشعر به غيره، والشعر هو الإدراك بالحواس»⁽²⁾.

ثانياً. تعريف شعر الأطفال

وللشعر مكانة خاصّة في أدب الأطفال، فهو يحتلّ من تراثنا منزلة متميّزة بين الفنون الأدبية المختلفة، وهو أكثر قدرّة على نقل التجربة، ففيه النغم الصوتي، والصّور الفنية، والنسيج اللفظي، والبناء الفني. والشعر بذلك قادر على تحريك كل مظاهر النشاط الكامنة في روح الإنسان، وهو يجعل التلاميذ أكثر وعياً بوجودهم.

إنّ كل التعريفات المقترحة تجعل من الشعر علاقة بين اللّغة والكون المحيط، بيد أن الأطفال مُد أدركوا ذاتهم يضعون لغة خاصّة بهم، مضيفين الشعر الطفولي في اتّحاد اللّغة والكون.

(1) علي الحديدي: في أدب الأطفال، الأنجلو المصرية، الجيزة - مصر، ط 4، 1988م، ص 198.

(2) عبد الرزاق جعفر: أسطورة الأطفال الشعراء، دار الجيل، بيروت، 1992م، ص 9.

أما حسن شحاته فيرى أن «الأغاني والأناشيد لون من ألوان الأدب شائعٌ ومحَبَّبٌ، وتلحينها يغري الأطفال بها، ويزيد من ممارستهم لها، وإقبالهم عليها، لأن الطفل يشارك زملاءه في إلقاء النشيد ويشارك في ذلك الصَّوت الجماعي القوي، ممَّا يزيد من شغف الأطفال بهذه الأناشيد»⁽¹⁾.

تلك الفئة التي لا يختلف شعرها عن شعر الكبار إلا في مضمونه ومحتواه، فيحاكي التجارب الشعورية، ويلامس الحواس ويحكُّ خيالهم المبدع في خلق صور حيَّة تتحرَّك أمامهم، ليستقوا منها المفاهيم المطلوبة، المناسبة للفئات العمرية المختلفة بعيداً من المثيرات الحادَّة، التي لا مجال لها في شعر الأطفال.

ويمكن أن نقدِّم للأطفال من الشعر الذي يكتبه الشعراء على أن «يكون سهل الفهم والمعنى، ذلك أن تربية الذوق الأدبي وتنميته عندهم يجعلنا نعقد الصلة بينهم وبين الشعر الجيِّد مهما كانت بواعثه شرط أن يحدثهم في موضوعات تروقهم وتناسب أذانهم وتدخل في نطاق تجاربهم»⁽²⁾.

ثالثاً. خصائص شعر الأطفال

يسهم شعر الأطفال في بناء ثقافتهم وقيَمهم الاجتماعية، فعلى الرغم من بساطته وعفويته وسهولة تراكيبه، إلَّا أنَّه يُعدُّ اللبنة الأولى في مدماك بناء شخصيتهم تربوياً وفنياً واجتماعياً ولغوياً. ومن خصائص الكتابة للأطفال وجوب «معرفة الشاعر جمهوره الذي يتوجَّه إليه، بغية اختيار موضوع قصيدته وألفاظها، وانتقاء تراكيبها وإيقاعها، وقافيتها وصورها التي تختلف اختلافاً كلياً عن معطيات قصيدة الراشدين»⁽³⁾. ولكون المتلقِّي - الطفل - يمتاز بخصائص عقلية وانفعالية، كان من واجب الشعر أن يراعي

(1) حسن شحاته: أدب الطفل العربي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط 1، 1991 م، ص 133.

(2) مريم سليم: أدب الطفل وثقافته، دار النهضة العربية، بيروت، 2001، ص 194-195.

(3) أنور الموسى: أدب الأطفال فنَّ المستقبل، مرجع سابق، ص 524.



هذه الخصائص، فيأتي متناسباً معها، لذلك تجده يتسم ببعض الخصائص منها:

أ. اللغة

لشاعر الأطفال ألفاظه، ينتقيها وينمّقها لتكون مفردات طفوليّة مجدّدة، وأنماط تناسب شعر الأطفال، تلك المغايرة لشعر الراشدين. كذلك الأمر بالنسبة للأفكار والمعاني والمفاهيم، شريطة أن يكون كل ذلك مناسباً لقدرات الطفل وإمكاناته العقلية والنفسية. فالمطلوب لغة بسيطة، تحوي كلمات مستخدمة من معجم الأطفال تناسب أفكارهم، وتشمل على معانٍ حسّية يستطيع الطفل إدراكها، وأن لا تكون مجردة يستعصي فهمها عليه.

ب. المضمون

أمّا من حيث المضمون، فإنّ الشعر الموجّه للأطفال يتناول موضوعات وثيقة الصّلة بالتربية الطفوليّة، أي موضوعات ذات مغزى تربوي أو اجتماعي ترافق التنشئة الأولى، والتي من شأنها صقله وفيها كل الحرص، على القيم الأخلاقية والدينية، باعتبار أنّ الشعر وسيطاً تربوياً وطريقاً محبباً لتنمية الذوق الأدبي، محرّكاً في الوقت عينه أحاسيس الأطفال، معالجاً الأحداث اليومية ومتناولاً الفكاهة والمتعة.

ج. اللون الشعري

يحاكي الشعر عواطف الأطفال ويثير فيهم المشاعر النبيلة، يرسم الطريق الصحيح للسلوك القديم، لكنّه يبتعد عندهم عن المثيرات الحادة كالهوى المشبوب والرّثاء، وشعر المرارة والهجاء، أو الأسى الحزين، والكراهية المقيتة والقسوة المفرطة والمجازات والكنائيات⁽¹⁾.

(1) حسن شحاتة: أدب الطفل العربي، مرجع سابق، ص 110.

د. الصّور والخيال

إنّ أبرز ما يميّز المعاني في الشعر، وينقلهم إلى آفاق رحبة هي الصور الخيالية التي تساعد على تنمية الذوق الأدبي، شرط أن تكون مستندة إلى حواسّ الطفل، ومرتبطة بالخبرات التي عاشها، لكي تغذي فيه الروح الإيجابية والمواقف الحسنة.

ومرحلة الخيال التي تناسب الفئة العمرية للبحث، تسمى «مرحلة الخيال المنطلق أو الحر، بحسب وجهة النظر الأدبية إلى المراحل العمرية، وفي هذا الطور يكون الطفل قد ألّم بكثيرٍ من الخبرات المتعلقة ببيئته ومحيطه، وبدأ بمرحلة يفكر فيها بالكون وأحداثه، فهو قد خرج من محيطه الضيق إلى محيطه الرّحب، إلى المدرسة، الرحلات، الغابة، السّهل ... فتتسع مدركاته مكتشفاً العالم من حوله مطلقاً العنان لخياله.

هـ. إحياء اللون ودلالته

إنّ توظيف الألوان وتعدادها يعكس دوره في التشويق والتأثير بالنسبة للطفل، واستخدامه في القصائد على هذا النحو يفعل تقنيات الرمز والتشكيل، فيثير ذائقة الطفل ومخيّلاته. لذلك فإن «رسم القصيدة بالألوان، وكأنّها لوحة تشكيلية، من شأنه أن يمكن الطفل من إدراك المفاهيم والتنسيق الجميل بينها، وإبداع علاقات جديدة ترضي ذوقه، ما يحقق المتعة في تذوّق مواطن الجمال في الطبيعة، كما يساعده على إثارة مواهبه، وتحريفها وتحفيزه وتنمية قدرته على الملاحظة الدقيقة، وإذكاء أسلوبه الشّخصي في التعبير عن الذات والأفكار»⁽¹⁾.

(1) أنور الموسى: أدب الأطفال فنّ المستقبل، مرجع سابق، ص 486.



و. الوزن والموسيقى

إنّ رشاقة القصيدة، وخفّتها بالمفهوم الجمالي، فضلاً عن مداها القصير، وإيقاعها السريع يحقّق كلّ الأهداف التي تنشدها التربية، ويلبّي حاجة الأطفال إلى المرح واللهو.

ز. الشعر والتذوّق

يكمّن التذوّق الأدبي في القدرة على الإحساس بجماليّات النصّ الأدبي وفهم أبعاده الفنيّة والمعنويّة، والتفاعل الوجداني معه، وتقدير عناصره التعبيريّة والأسلوبيّة. فهو في جوهره خبرة تأملية جماليّة تتكوّن من الاستمتاع بالجوانب السيكلوجية المختلفة، فإنّ إثارة الطفل للتذوّق الأدبي في طفولته تحتاج إلى أن نشجعه على الغناء المصحوب بالحركات، وأن يقرأ قراءة معبرة عن الانفعالات والمعاني، لتوسيع دائرة خبراته ولمشاهدة أفلام تسجيليّة عن البحار والأنهار والمحيطات والمزروعات، وما يرتبط بكل ذلك من كلمات وتعبير وأسماء للأصوات في تراكيب سارة ممتعة. لذلك؛ يمكن القول إنه «القدرة على الاستمتاع بالنصّ الأدبي، والتمييز بين الجميل والأجمل، وفهم الجوانب الفنيّة واللغويّة التي تسهم في جمال النصّ وتأثيره في المتلقّي»⁽¹⁾.

رابعاً. معايير شعر الأطفال

شعر الأطفال لون من ألوان الأدب، بيد أنّه صيغة أدبية متميّزة، يحلّق في عالمه الأطفال تحت جناح الخيال، مطلّقين العنان تاركين القيود على موضوعاته وأفكاره ومعانيه.

فالمعايير التي يمكن في ضوءها اختيار الشعر المقدّم لهم أمر أساسي وضروري لتحقيق أهداف أدب الأطفال. وهذه الصيغة الغائبة تحتاج إلى وضع المعايير والأسس

(1) رشدي أحمد طعيمة: تدريس اللّغة العربيّة في التعليم العام، دار الفكر العربي، القاهرة، 2004، ص 220.

المناسبة، لاختيار الشعر للأطفال التي هي نقطة الانطلاق لكل شاعر يكتب لهم، فعندما يضع نصب عينيه هذه المعايير فإنه سيختصر المسافات البعيدة التي تسببت في نفورهم من الشعر، إلا أنه ينبغي أن يكون مُلمًّا بأكبر عدد منها:

- دوران الشعر حول هدف تربوي.
- بساطة الفكرة ووضوحها وتناولها المعاني الحسية.
- ارتباط الشعر بالمعجم اللغوي للطفل.
- ارتباط الشعر بالفكاهة والبهجة والسرور المملوءة بالحيوية.
- تنمية خيال الأطفال وإيقاظ مشاعرهم وإحساسهم بالجمال.
- تمثيل الإيقاع الشعري المتكرر في شعر الأطفال.
- تنوع شعر الأطفال.
- ارتباط الشعر بأهداف أدب الأطفال⁽¹⁾.

خامسًا. المميّزات النفسية لعمر الطفولة المتوسطة الممتدة من 6 إلى 9 سنوات:

يرى بعض الدارسين التربويين أن «الطفولة هي المرحلة التي تشمل أولئك الذين لم يتجاوزوا السادسة عشرة من أعمارهم»⁽²⁾. في هذه المرحلة يسير النمو مع التطور في جوانب متعددة، من النشاطات الحسية والحركية والمعرفية والاجتماعية والأخلاقية.

فعقل الطفل في هذه المرحلة يكون أقرب إلى الخيال، الذي يشبعه بالرؤى الحالمية، فتمنح الطفل فرصة التدوّق، والامتداد في المجهول، ثم يعود حاملاً ثمار مغامرته خيراً، واكتشافاً علمياً نافعاً. كما تمتاز هذه المرحلة بالنمو السريع واتقان المهارات الأساسية للقراءة، لذلك يجب أن تكون موضوعات الكتب مشوّقة، ولغتها

(1) حسن شحاتة: تعليم اللغة العربية بين النظرية والتطبيق، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1992، ص 224-225.

(2) أحمد سويلم: أطفالنا في عيون الشعراء، دار المعارف، سلسلة أقرأ، القاهرة، ط 2، 1987م، ص 26.



سهلة، ويجب الحرص الشديد على تقديم المفردات الجديدة، لكي «يتخذ الشعر في طريقه إلى الأطفال أشكالاً شتى، فقد يكون على شكل أغنية، أو نشيد أو أوبريت، أو استعراض غنائي، أو مسرحية شعرية، أو قصة غنائية، تؤثر تأثيراً واضحاً في أذواق الأطفال، من خلال جماليات النص الشعري»⁽¹⁾.

لذلك برز دور الشعر في النمو النفسي واللغوي في أنه يساعد على تنمية الذاكرة من خلال التكرار، ويسهم في بناء الحس الموسيقي، ويعزز القدرة على التعبير، ويشجع على التفاعل الوجداني والانفعالي.

سادساً. أدوات البحث

ولتحقيق نتائج البحث، كان لا بدّ من تصميم جدولين يتعلّقان بالنصوص الشعرية المراد دراستها من صف الثالث الأساسي:

الجدول الرقم (1)

الأنشيد المقررة للصف الأساسي الثالث في المرحلة الأولى في جميع دور النشر

اسم الكتاب	اسم المحور	اسم القصيدة	الشاعر	دار النشر

يتضمن اسم الكتاب، اسم المحور، اسم القصيدة، الشاعر ودار النشر، والمراد من هذا الجدول تصنيف النصوص وتعريفها، وتحديد دور النشر التي أصدرتها.

(1) أحمد نجيب: أدب الأطفال علم وفن، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 3، 1991م، ص 150 - 151.

الجدول الرقم (2)

دوران الشعر حول هدف تربوي

المعيار	جيد جداً	جيد	وسط	ضعيف
دوران الشعر حول هدف تربوي				
اسم القصيدة				

يشمل عدداً من المعايير تم اشتقاقها من خلال أهداف تعليم الشعر، والعديد من الأدبيات التي تناولت أدب الأطفال عموماً وشعر الأطفال خصوصاً، وقد توصلت إلى جدول يشمل ثمانية معايير، تم التحقق من كل معيار على حدة.

أ. نتائج الجداول ومناقشتها

حللت جميع القصائد المتضمنة في كتب اللغة العربية المقررة للصف الأساسي الثالث في جميع دور النشر في لبنان، بناء على المعايير المأخوذة بحسب آراء المختصين (الجدول الرقم (2))، وقد طبق التحليل على (115) نصاً شعرياً، ليقدّر منها بناء على سلم التقديرات، درجة تضمناها لكل معيار من المعايير.

الجدول الرقم (3)

دوران الشعر حول هدف تربوي

المعيار	جيد جداً	جيد	وسط	ضعيف
من أصل (115) قصيدة	0	57	39	19
النسبة المئوية	0 %	49,5 %	33,9 %	16,5 %

يتضح أنّ (57) نصّاً شعرياً، أي بنسبة (49,5%) من النصوص الشعرية المذكورة تحقّق هذا المعيار بشكل جيد. و (39) نصّاً شعرياً أي بنسبة (33,9%) بشكل وسطي. و (19) نصّاً شعرياً لم يحقّق هذا المعيار أي بنسبة (16,5%).



وهذا يعني أنّ النسب التي لم تتحقّق تفوّق النسب المحقّقة، حيث قسّم مؤلفو الكتب القصائد، بحسب المناسبات الوطنية والأعياد في الشهور التعليمية، وأصبح هذا التقسيم عُرْفًا معتمدًا، في حين خلت بعض القصائد من تقديم هدف تربوي للمتعلّمين الصغار.

الجدول الرقم (4)

بساطة الفكرة ووضوحها وتناولها المعاني الحسيّة

ضعيف	وسط	جيد	جيد جدًا	
9	62	43	1	من أصل (115) قصيدة
% 7,8	% 53,9	% 37,3	% 0,08	النسبة المئوية

وقد تمثّل هذا المعيار في النصوص الشعرية المقدّمة للأطفال في جميع دور النشر، للصّف الأساسي الثالث بقصيدة واحدة بدرجة جيد جدًا، أي بنسبة (0,08%). و (43) قصيدة بشكل جيد أي بنسبة (37,3%). أمّا النسبة الأكبر فكانت وسطية أي (53,9%). فيما (7,8%) من القصائد لم تحقّق هذا المعيار.

بما أنّ النصوص هي نصوص متكرّرة، تقليدية، غير متماشية مع التغيرات الاجتماعية الحاصلة، لم تلحظ تجارب الطفل، ولم تلفت نظره نحو أفق جديد قد يكتسب منه معارف جديدة، لاحظت الدراسة المواضيع ذاتها، دون الغوص في تجارب المتعلّم، فالمواضيع التي تناولتها النصوص الشعرية تتّصل بمناسبات عامة، أو متعلّقة بوصف الحيوانات، أو تحت عنوان العطاء أو المهن، لكنّها لم تتّصل بحوادث مثيرة، ترضي حاجة من حاجات الأطفال لينشدوها كالأدب الاجتماعية أو الأمانة، أو الصدق والكذب، أو العلاقات الأسرية بين الطفل وأخيه.

الجدول الرقم (5)

تنمية مخيلة المتعلمين الصغار والتعبير عن تصوراتهم للعالم الذي يعيشونه

ضعيف	وسط	جيد	جيد جدًا	
13	54	45	3	من أصل (115) قصيدة
% 11,30	% 46,95	% 39,13	% 0,20	النسبة المئوية

إنَّ الشعر الذي يقدِّم لأطفالنا، لا يساعد في تنمية خيالهم أو إيقاظ مشاعرهم، ومساعدتهم على إدراك العالم الذي يحيط بهم، بشكل قوي، حيث النسبة الأكبر الممثلة لهذا المعيار جاءت وسطية، أي (46,95%). ونسبة (39,13%) بشكل جيد. في حين أنَّ ثلاثة نصوص حققت هذا المعيار بشكل جيد جدًا أي بنسبة (0,20%). و(11,30%) بشكل وسطي أي أنَّ هذا المعيار لم يتحقق.

الجدول الرقم (6)

ارتباط الشعر بالمعجم اللغوي للطفل عن طريق خلق التعبيرات والصُّور المجازية

ضعيف	وسط	جيد	جيد جدًا	
17	64	34	0	من أصل (115) قصيدة
% 14,7	% 55,6	% 29,5	% 0	النسبة المئوية

وقد تمثل هذا المعيار في النصوص الشعرية المقدمة للأطفال في جميع دور النشر للصف الثالث الأساسي: بنسبة وسطية (55,6%)، وبنسبة جيد (29,5%)، في حين أنه لم يتحقق هذا المعيار بنسبة (14,7%) فهو ضعيف.

وتدلّ النتائج على وجود خلل واضح في تحقيق البُعد اللغوي الشعري للأطفال، حيث تفتقر القصائد إلى الاستخدام الغني والمناسب للتعبيرات المجازية والمعجم الملائم للطفل. ويبدو أنَّ معظم النصوص تميل إلى البساطة السطحية دون أن تقدِّم محتوى لغويًا محفِّزًا أو ثريًا. إنَّ الاختصار على المستوى الوسيط يُضعف من فرص



تنمية التذوق اللغوي لدى الطفل، ويقلل من فاعلية الشعر كوسيلة تعليمية وتنموية، وتبرز الحاجة إلى إعادة النظر في النصوص الشعرية المعتمدة، والتأكيد على انتقاء قصائد تحمل صوراً لغوية خلّاقة تُراعي قدرات الطفل وتفتح له آفاقاً خيالية وتعبيرية.

الجدول الرقم (7)

تمثّل الإيقاع الشعري المتكرر في شعر الأطفال

ضعيف	وسط	جيد	جيد جداً	
13	22	80	0	من أصل (115) قصيدة
% 11,4	% 19,13	% 69,56	% 0	النسبة المئوية

وقد تحقّق هذا المعيار بالنسبة الأكبر أي (69,56%) بشكل جيد، حيث كانت القصائد التي حققت هذا المعيار منظومة على وزن أو مجزوء الرمل، أو وزني الرجز والمتقارب، وهي بحور سريعة في تفعيلاتها وقصيرة، تعطي نغماً موسيقياً محبباً للمتعلمين. في حين أنّ النسبة الوسطية التي كانت (19,13%) تستخدم التكرار بشكل وسطي. (11,4%) بشكل ضعيف. و (0%) جيد جداً، فكانت غير ملتزمة بوزن شعري معيّن، بل شكّلت في استخدام التفعيلات القصيرة المتعدّدة.

الجدول الرقم (8)

تنوع الشعر ليشمل القصّة والنشيد والقصيدة والمسرحية والألغاز

ضعيف	وسط	جيد	جيد جداً	
10	69	36	0	من أصل (115) قصيدة
% 8,69	% 60	% 31,30	% 0	النسبة المئوية

بعد التدقيق في هذا المعيار تحديداً، في النصوص الشعرية موضوع البحث، وجدت الدراسة أن النتيجة الأعلى للنسبة الوسطية بلغت (60%). ونسبة (31,30%) جيد، و (8,69%) ضعيف. و (0%) جيد جداً.

وكان اللافت خضوع المؤلفين تحت لفظة «احفظ» في أعلى صفحة القصيدة، أو كلمة «نشيد» أو «محفوظات»، وكان الهدف من هذه النصوص الإلقاء والحفظ، دون الالتفات إلى نوعية النصّ المقدّم. لقد اعتمد المؤلفون الوتيرة نفسها، فكانت حدود هذه القصائد عنوانين «نشيد أو قصيدة»، لم يُلاحظ وجود مسرحية، أو حتى الغاز، حيث كانت النتيجة صفر من أصل (115) قصيدة، أما القصّة فكان وجودها خجولاً تحت عناوين: «الثعلب والديك، حيلة، الطفل والمرأة».

الجدول الرقم (9)

ارتباط الشعر بالفكاهة والبهجة والسرور المملوءة بالحيوية

ضعيف	وسط	جيد	جيد جداً	
11	55	48	1	من أصل (115) قصيدة
9,56	% 47,82	% 41,73	% 0,8	النسبة المئوية

تحقق هذا المعيار في النصوص الشعرية المقدّمة للأطفال في جميع دور النشر للصفّ الأساسي الثالث بنسبة جيّدة تبلغ (41,73%). وبنسبة وسيطة تبلغ (47,82%). في حين أنّ (9,56%) ضعيف. و (0%) جيّد جداً، أي أنّ هذا المعيار لم يتحقّق.

إنّ النسبة الوسطية، والتي بنتيجتها لم يتحقّق المعيار، هي مرتبطة بعدم وجود فكاهات، من التراث مثلاً، أو بخبرات حسّية عاشها الطفل، يستطيع أن يمثلها أو يقلّدها، فهذه الفكاهة بحدّ ذاتها قادرة على تجديد نشاط المتعلّم والترفيه عنه، ومساعدته على الاستيعاب، والالتزام بالسلوك الصحيح. وتبيّن أيضاً أن معظم الموضوعات تدور حول «الوطن، الحيوانات، المهن، المدرسة»، بشكل عادي، دون تطويرها أو تبديل القصائد إلى أخرى أكثر تشويقاً.



الجدول الرقم (10)

ارتباط النصوص الشعرية بأدب الأطفال من خلال حاجاتهم النفسية وميولهم الأدبية

ضعيف	وسط	جيد	جيد جداً	
18	60	37	0	من أصل (115) قصيدة
% 15,65	% 52,17	% 32,17	%0	النسبة المئوية

يلحظ أدب الأطفال المنحى النفسي وميول الطفل نحو حاجاته ومخاوفه في مواجهة العالم المحيط به، فالخصائص النفسية لهذه المرحلة (9-6 سنوات)، وما يمثل له العالم الخارجي من تجارب جديدة، وتكوين شخصية بدأت تنفصل عن والديّ، كلّها احتياجات يجب على المؤلّفين معرفتها، والدراية بها.

ومن ناحية مدى تمثيل هذا المعيار في النصوص الشعرية المقدّمة للصف المذكور، يتّضح أنّ نسبة (32,17%) كانت جيّدة. و (0%) جيّد جداً، ولا بدّ من الإشارة إلى النسبة الأعلى، وهي النسبة الوسطيّة (52,17%) أي أنّ المعيار لم يتحقق. و (15,65) بنسبة ضعيفة. حيث اعتمد المؤلّفون التّوجيه التقليدي في المواضيع نفسها. ومن ناحية السلوك المعتمد، فالمواضيع المطروحة في النصوص الشعرية، لا تزال تقليديّة في تجاربها، تحمل أهدافاً متكرّرة دون ابتكار، فلم نلاحظ شيئاً جديداً على الصّعيد السلوكي، يراعي المنحى النفسي عند المتعلّمين.

ب. مقوّمات التذوّق الأدبي

في ما يتعلّق بمقوّمات التذوّق الأدبي التي ينبغي توافرها في الأناشيد وكيفية معالجتها داخل الصفوف، تأتي الإجابة عنها بعد زيارة ثلاث مدارس في جنوب لبنان والقيام بمشاهدات صفيّة، لشرح نصّ شعري، للصف الثالث من مرحلة التعليم الأساسي، لمعرفة كيفيّة معالجة النصوص الشعريّة للصف موضوع البحث، وتذوّقه الأدبي، حيث كان من المهم ملاحظة المعايير التالية في الشرح والتأكد من تحقيقها:



- التدرّب على الإلقاء التعبيري وعلى إعطاء النصوص الأدبية أبعاداً تعبيرية تستحقّها.
- تذوّق النصوص الأدبية الفنيّة الشعريّة من خلال تنمية الحسّ الفنيّ للمتعلّمين عن طريق تدريبهم على فهم النصوص الفنيّة الشعريّة وإنتاج نصوص متشابهة، وعن طريق إحساسهم بالجمال والابتكار الفنيّ (الصور المجازية).

1. الأهداف والمعايير المحقّقة من خلال هذه المشاهدات

إذا ما تمعّنّا قليلاً بالأهداف، فإننا نرى علاقة سببيّة بين مؤلّفين لم يهتمّوا بوضع أسئلة ونشاطات حول القصائد المختارة في كتبهم، وبين معلم لم يكلف نفسه أيّ جهد إضافي لتعزيز مفهوم الشعر عند المتعلّم. ونحن ندرك، بأنّ هذا المعلم، كما استقى الشّعر بهذه الطريقة في صغره، فإنه يحاول أن ينقله لمتعلّميّه. لذلك لم يخرج درس الشعر عن إطار «المحفوظات» أو «الاستظهار»، وبلغت أقصى أهدافه الحفظ والترداد الجماعي، في حين أن فيه كنوزاً لا يعرفها إلا متذوّقيه، معنى ولفظاً وتركيباً وتألّيفاً، لذلك كان لا بدّ من زيارة عدد من المدارس لمشاهدة كيفية شرح الشعر وتذوّقه، وتبيّن ما يلي:

- في المشاهدة الأولى: وضعت المعلّمة المتعلّم، في حالة وجدانية مشابهة لحالة الأديب، حيث قرّبت له الأحاسيس تجاه الأخ والأخت، وطلبت رأيّه في التعبير بموضوع الأخوة. كما عملت على تنمية الميل إلى قراءة الشّعر، وتذوّقه عن طريق إعداد كرّاسة خاصّة لكل تلميذ يدوّن فيها الجمل التي أعجبتّه، وخلق جوّاً من المتعة بتدوين ذلك على المعجون الملوّن.
- في المشاهدة الثانية: لا تتعدّى الأهداف غير القراءة والحفظ.
- في المشاهدة الثالثة: سعت المعلّمة إلى الاستكشاف من خلال اللّعب والمرح والألغاز. كما تركت المعلّمة طلابها في المرحلة الاستكشافيّة للمعاني، ولمراحل صنع الرغيف، وكذلك شجّعت على الإلقاء الفردي للمتعلّمين.



2. الأهداف والمعايير التي لم تتحقّق ولم تُلاحظ في المشاهدات

ربما نتساءل دائماً عن سبب تملل الطلاب، حتى الكبار منهم، من دراسة الشعر وإلقائه، ويرونه مادة ثقيلة على أذهانهم وعلى نفوسهم، في حين أنّه يجب أن يكون متعة أدبية يتذوّقون فيها المشاعر والأحاسيس العذبة، وقد تبين ذلك من خلال غياب أهداف ومعايير لم تُلاحظ في المشاهدات وكانت على الشكل الآتي:

- لم تُوفّر خلفيّة معرفيّة للعمل الأدبي، وحياة صاحبه.
- لم تحدّد مهارات مستمرّة تعمل عليها في كل حصّة، بل شرحت بشكل تقليدي، مثل استخراج الأنغام الطويلة والأنغام القصيرة، أي الإصغاء الفني المركز في بعده الصّوتي.
- لم تعمل على تحديد الصور المجازيّة أو الفنيّة والصفّات، وشرحها بل تركت الحرية للمتعلم في انتقاء أي عبارة أعجبه.
- لم تشجّع على الإلقاء الفردي (في المشاهدتين الأولى والثانية)، بل أوكلت ذلك إلى المجيدين، ولم تدرّب عليه شخصياً عدّة مرّات.
- لم تعمل على الإنتاج الشعري في فرق، حيث يتم تركيب جملة على كلمة استخرجها من القصيدة، والانتقال إلى إنتاج قصيدة جماعية.
- كان همّ المعلّمة الأوّل والأبرز في المشاهدات الثلاث، هو كيف يحفظ المتعلّمون القصيدة، ركّزت كل طاقاتها، وطاقات متعلّميها، في التردد الجماعي، وحذف الكلمات ومعرفتها، والمباراة بين المتعلّمين في سرعة الحفظ، وذلك بدا واضحاً في المشاهدة الثانية. إلا أنها أشارت إلى بعض الملاحظات المرتبطة باللفظ والتنغيم، ولم تجعلها الأساسيّة في حصّتها.

3. العلاقة بين نتائج المشاهدات الصفيّة، وبين نتائج البحث

هناك علاقة سببية، بين مؤلّفين لم يهتمّوا بوضع أسئلة ونشاطات، حول القصائد



المختارة في كتبهم، وبين معلم لم يكلف نفسه أي جهد إضافي لتعزيز مفهوم الشعر عند المتعلم. ونحن ندرك، بأن هذا المعلم، كما استقى الشعر بهذه الطريقة في صغره، يحاول أن ينقله لمتعلميه، فلم يخرج درس الشعر عن إطار «المحفوظات»، أو «الاستظهار»، وبلغت أقصى أهدافه الحفظ والترداد الجماعي، في حين أن فيه كنوزاً لا يعرفها إلا متدوّقيه، معنى ولفظاً وتركيباً وتأليفاً.

سابعاً. مقترحات لمحتوى مقرّر النصوص الشعرية

بناء على نتائج البحث، أدرجت في الدراسة توصيات واقتراحات، عسى أن يستفيد منها واضعو ومصممو المناهج ومعلمو اللغة العربية:

- الالتفات والتوجّه نحو اختيار نصوص شعرية ترمي إلى مواضيع أكثر أهميّة تتعلق بعلاقاتهم اليوميّة، وكيفية التعامل مع المشاكل التي تواجههم والسّائدة في مجتمعنا، حتى لا نقدّم لأطفالنا شعراً لا جدوى قيمية من ورائه.
- أن تكون هذه القيم تضمينية يستخرجها ويستنتجها المتعلم الصغير من خلال التذوّق والفهم، والألعاب والتسلية، أو من خلال أسئلة تطرح حول القصيدة حتى لا تثير الملل بنفسه عند إعطائها بشكل مباشر.
- اختيار القصائد التي لا تثقل فكر الطفل، وتجعله ينفر من تذوّق الشعر وفهمه، حيث يجب أن يتسنى له القيام بعمليات الفهم والاستيعاب وعيش التجربة والتحدّث عنها.
- وضع النموّ اللغوي للمتعلّمين الصّغار في أولويات اهتمام القيمين، عن طريق تضمين الأشعار بعض الكلمات والتعبيرات الجديدة التي تُغني معجمهم اللغوي، والعمل على استخراجها وتوثيقها والتدرّب عليها.
- نقل المتعلّمين الصغار إلى آفاق رحبة، عبر صور خيالية مرتبطة بالخبرات التي عاشوها، أو سيعيشونها في مرحلتهم العمرية.



- الالتزام بالإيقاع الشعري المتكرر، من تكرار الكلمات، والقوافي والشعر الموزون على البحور والأوزان القصيرة، في الشعر المقدم للأطفال.
- الخروج عن التقليد في رصف القصائد المتشابهة في طريقة النظم، وابتكار ما هو جديد ومتنوع في خدمة المتعلم الصغير، واستقطاب ذوقه الأدبي، الذي يتطلب أن تتعدى الأشعار المقدمة (القصة، المسرحية، الألغاز، النشيد، القصيدة)، في مجال أناشيد والمحفوظات.
- ملاحظة تكامل وتعدد الموضوعات الشعرية، قبل جمعها وإعدادها في كتب القراءة واختيار موضوعات النصوص الشعرية وتنويعها، كالتراث واللعب والمسرحيات الضاحكة، والمتعلقة أكثر بعالم الطفولة، والتي تبعث البهجة والسُرور.
- إدراك الخصائص النفسية لهذه المرحلة العمرية، وانتقاء المواضيع التي تناسبها، وارتباطها بأدب الأطفال، وضرورة ملاحظة النمو الاجتماعي والمعرفي والحركي عند الطفل في هذه المرحلة العمرية، وما يتبعها من نماذج، تُقدم إليه في النصوص الشعرية، يحتذى بها.
- تدريب المتعلم على اكتشاف الأبعاد الصوتية، واستخراجها والتدريب على الإلقاء الشعري من خلالها.
- التشجيع على التذوق الفني، والصور المجازية في الشعر من خلال استخراجها، وملاحظته مع الوقت حتى تصبح مهارة بديهية للمتعلم. وإرفاق النصوص الشعرية، بشرح للمفردات، وبأسئلة تساعد المعلم والمتعلم، على تسهيل العملية التعليمية، وعلى التذوق الأدبي للنص.
- ابتكار أنشطة وإرفاقها، تساعد على خلق جو من البهجة والمرح في الصف، وتخرج المتعلم من دائرة الحفظ الممل.



خاتمة

إنّنا حين نختار شعر الأطفال، نختار الشعر الذي يتحدّث إلى الطفل بلغة الشعر، فتربية الذوق الأدبي، وتنميته عند الأطفال يجعلنا نعتد الصّلة بينهم وبين الشعر. ومن منطلق أنّ هذا الإنسان الصغير، هو مسؤوليّة فكريّة وتنمويّة واجتماعية بين أيدينا، كان لا بدّ من النظر إلى الثقافة الأدبية التي يتلقاها في عمليّة التعلّم، وتحليل محتوى هذه المادة، لمعرفة ثغراتها، وتطويرها وتحسينها، لكي ننتج جيلاً مبدعاً يتذوّق الشعر ويصوغه.

إنّ الأمانة التربوية، تحتمّ علينا تقديم الأفضل لأبنائنا المتعلّمين، إن كان على صعيد المادّة المدروسة، أو في طريقة تقديمها، فالمسؤوليّة التربويّة تقع على كاهل من يقدّمها، ومن ينتقي مادّتها، ومن يعلّمها، لكي ننتج جيلاً متذوّقاً للشعر الذي يحاكي احتياجاته، تحت غطاء التراث والفكاهة، ولنغيّر مفهوم المهمّة الصعبة المختصرة بالحفظ، إلى متعة التذوّق والإنتاج الأدبي، وليُخرج المعلّم متعلّميّه من قمقم التحفيظ البيّغائي، إلى مهمّة اكتشاف المعاني، ومحاولة تقليدها، وابتكار مثيلاتها من خلال التمرين على التّأليف والإبداع، وهذا لن يتحقّق إلّا بالاطّلاع والتّجديد، ومسيرة ركب التّربية والحضارة.



المصادر والمراجع:

1. جعفر، عبد الرزاق: أسطورة الأطفال الشعراء، دار الجيل، بيروت، 1992 م.
2. الحديدي، علي: في أدب الأطفال، الأنجلو المصرية، الجيزة - مصر، ط 4، 1988 م.
3. الدويدري، رجاء: البحث العلمي أساسياته النظرية وممارسة العملية، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2000.
4. سليم، مريم: أدب الطفل وثقافته، دار النهضة العربية، بيروت، 2001 م.
5. سويلم، أحمد: أطفالنا في عيون الشعراء، سلسلة اقرأ، دار المعارف، القاهرة، ط 2، 1987 م.
6. شحاتة، حسن:
- 1 (1) بين الواقع والمأمول، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط 1، 1991 م.
- 2 (2) أدب الطفل العربي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط 1، 1991 م.
- 3 (3) تعليم اللغة العربية بين النظرية والتطبيق، الدار المصرية اللبنانية القاهرة، 1992.
7. الصّياح، أنطوان: تعلّمية اللّغة العربيّة، دار النهضة العربية، بيروت، 2014 م.
8. طعيمة، رشدي أحمد: تدريس اللّغة العربيّة في التعليم العام، دار الفكر العربي، القاهرة، 2004.
9. عبد الموجود، محمد عزّت: أساسيات المنهج وتنظيماته، دار الثقافة للطباعة والنّشر، القاهرة، ط 1، 1981.
10. مذكور، علي أحمد: تدريس التفكير من أجل الإبداع، عالم الكتب، القاهرة، 2000 م.
11. الموسى، أنور: أدب الأطفال فنّ المستقبل، دار النهضة العربية، بيروت، 2010 م.
12. نجيب، أحمد: أدب الأطفال علم وفن، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 3، 1991 م.



حرية الرأي والتعبير وإشكالية التطبيق

أسامة فاضل كاظم الجبوري⁽¹⁾

الدكتور المشرف محمد عيسى عبد الله⁽²⁾

الملخص

تُعدّ حرية التعبير عن الرأي موضوعاً يمس حياة الشعوب والدول كلّها، وذلك لمكانتها المرموقة بين سائر الحقوق والحريات. كما أنّها وثيقة الصلة بالأفكار الفلسفية والاجتماعية التي سادت في المجتمعات البشرية، فتطوّر حرية التعبير عن الرأي يُعدّ انعكاساً صادقاً لتطوّر الحضارة الإنسانية؛ لذلك ليس من المتصور أن يتجاهل أي نظام سياسي حرية التعبير. وقد أجمعت البشرية على أنّ الحرية قيمة من القيم التي يصعب الاتفاق على معنى لها. مع ذلك؛ هذا الحقّ يُنتهك دومًا وبصور مختلفة وتحت مزايم عديدة، في مختلف دول العالم من دون استثناء؛ وكلّ منها له تصوّره ومفهومه حيال هذا الحقّ وأبعاده. لذلك؛ السؤال دومًا: متى يكون التعبير عن الرأي حقًا مقدّسًا، ومتى يكون جريمة يُعاقب عليها؟

الكلمات المفتاحية: حرية التعبير، حرية الرأي، حقوق الإنسان، حقّ التعبير عن الرأي.

(1) طالب دكتوراه في كلّية الحقوق - القسم العام، في الجامعة الإسلامية - بيروت.

(2) أستاذ محاضر في الجامعة الإسلامية والجامعة اللبنانية، بيروت.



Abstract

Freedom of expression is a topic that affects the lives of all peoples and countries, due to its prestigious position among all other rights and freedoms. It is also closely related to the philosophical and social ideas that have prevailed in human societies. The development of freedom of expression is a true reflection of the development of human civilization; therefore, it is inconceivable that any political system would ignore freedom of expression. Humanity has agreed that freedom is a value whose meaning is difficult to agree on. However, this right is always violated in various ways and under numerous pretexts, in various countries of the world without exception; each of which has its own perception and understanding of this right and its dimensions. Therefore, the question is always: When is the expression of opinion a sacred right and when is it a punishable crime?

Keywords: freedom of expression, freedom of opinion, human rights, right to freedom of expression.

المقدمة

تعددت المذاهب والمدارس في وضع تعريف لحرية الرأي لتباين الأيديولوجيات والمذاهب الفكرية التي آمنت بها. ومن هنا؛ يرتبط الحق في حرية التعبير ارتباطاً وثيقاً بحق الاختلاف بين الناس. ولو لم تكن الاختلافات موجودة بين البشر، لما كانت هناك حاجة إلى المطالبة بحرية التعبير؛ لأنّ الناس حينئذ يحملون رأياً موحداً يردّدونه كنصّ مقدّس، وهذا من شأنه أن ينفي فكرة الإبداع الفرديّ التي تأتي من محاولة الخروج عن المألوف والاختلاف عنه⁽¹⁾. كما أنّ معيار حقوق الإنسان، كما تضمّنته المواثيق والإعلانات والمعاهدات الدوليّة المعنيّة بحرية التعبير عن الرأي هو الأساس القانوني الدوليّ لحماية هذه الحقوق؛ وقد أصبح جزءاً من القواعد القانونيّة

(1) سميح محسن وآخرون: حرية الرأي والتعبير - التجربة الفلسطينية، مطبعة النصر التجارية، نابلس، 2003، ص

وملزماً قانونياً للدول، يوجب احترامه وعدم مخالفته، كونه معيار الحق الذي يندرج تحت مظلة الحقوق الإنسانية الأخرى، والأصل الذي تتفرّع عنه الحريات الأخرى. تالياً؛ تُعدّ حرية التعبير عن الرأي ركناً أساسياً من منظومة حقوق الإنسان، وتصنّف هذه الحرية جزءاً من الحقوق المدنية والسياسية، كما أنّها تُعدّ من حقوق الجيل الأول من حقوق الإنسان، كونها حقوقاً مشروعة، على الحكومة عدم التدخل فيها، حيث لا تقيّد الأفراد في حقهم بالتعبير عن آرائهم في مختلف القضايا⁽¹⁾.

الإشكالية

مقارنة بالواقع المعاش، يبدو هذا التصوّر مثالياً، لا يُترجم فعلياً. إذ إنّ معظم الدول، إن لم تكن جميعها، وعلى مدار التاريخ الإنساني، دوماً تحكمها نظم ورؤى ومعتقدات، لا تسمح لمخالفها التعبير عن رؤى مخالفة قد تهدّد سيطرتها أو بقاءها. ولكن المفارقة الأكثر إدهاشاً هو أنّ العالم الغربي في زماننا المعاصر، والذي جعل من حرية التعبير حقاً مقدّساً لشعوبه، ويتغنّى به ويتباهى، معدداً نفسه الأكثر تحضراً، هو نفسه الشرطيّ الأول المقرّر والمانع لم يسمح به أن يعبر عنه أو ما هو ممنوع. هذه الفرضية الأساسية في هذا البحث، والتي تعبر عنها الإشكالية الآتية:

كيف تتمثل ازدواجية المعايير في العالمين العربيّ والغربيّ أزاء حرية التعبير في حين أنّ جميع الدساتير والقوانين يوافق عليها لحماية هذا الحق لمواطنيها؟

أهمية البحث

تكمن أهمية البحث في طرح رؤية جديدة لموضوع في غاية الأهمية؛ ألا وهي حرية الرأي والتعبير وأثرها في الأمن القوميّ، ولكونها حقّ أساسي من الحريات العامة، وهو مرتبط بحقوق أخرى كثيرة؛ فهو الضمير الناطق باسمها جميعاً، خاصة

(1) حاب موسى محمّد العابرة: ضمانات حرية التعبير في التشريع الأردني، دراسة مقارنة، أطروحة دكتوراه في كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، الأردن، 2007، ص 9.



عندما يبدأ الاتصال مع الآخر الذي نحيا معه، والدولة بسلطتها المختلفة. وهنا؛ ندخل في صلب موضوع البحث وهو ضمانات هذا الحق والمسؤوليات المترتبة على ممارسته والنتائج المترتبة على التماذي في استخدامه بطريقة غير ملائمة بأسلوب يسيء للآخرين أو للدولة؛ حيث تظهر العقوبات القانونية بسبب الإساءة أو التشهير أو التضليل في استخدام هذا الحق.

منهجية البحث

المنهج التحليلي يعتمد على تفكيك العناصر الأساسية للموضوعات محل البحث، ثمّ دراستها بأسلوب متعمّق. وفي ضوء ذلك؛ تُستنبط أحكام أو قواعد؛ يمكن عن طريقها إجراء تعميمات تساعد في حلّ المشكلات الاجتماعية، ويشجع استخدام هذا المنهج في العلوم الشرعيّة والأدبيّة والفقهيّة والاجتماعيّة والقانونيّة بجميع أطيافها. لذلك؛ هذا المنهج يساعدنا في البحث للوصول إلى النتائج المتوخاة منه.

تمهيد

ما لا شكّ فيه أنّ موضوع حرية التعبير بالغ الأهمية؛ فلا قيمة للإنسان عندما يفقد حرّيته في التعبير عن رأيه، فكيف يستطيع المرء أن يعبر عمّا يجول في خاطره وما يعتنقه من أفكار إذا حيل بينه وبين التعبير عن أرائه وأفكاره مجموعة من القيود؟ وتالياً؛ إنّ احترام معيار حقوق الإنسان حاجة وضرورة ملحة لاستقرار المجتمعات، ذلك أنّ احترام كرامة الإنسان هي جوهر منظومة حقوق الإنسان، وهي التي تمنح المجتمعات قيمتها واستقرارها. وما حرية التعبير عن الرأي إلّا أحد المعايير الأساسية في إطار منظومة حقوق الإنسان، ومن دون تمتّع الإنسان بهذا الحق لا يتمكّن من التمتع بأيّ من الحقوق الأخرى⁽¹⁾؛ ولكنّ هذا كلام عام؛ فلا بدّ من تعريف حرية التعبير وبيان الأساس القانوني لها.

(1) سميح محسن وآخرون: حرية الرأي والتعبير، مرجع سابق، ص 20.

أولاً. مفهوم حرية التعبير وأفقها القانوني

حرية التعبير حق أساسي من حقوق الإنسان؛ تنص عليه المادة (19) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ومع ذلك، يهدد هذا الحق في معظم دول العالم، وخصوصاً الدول الأعضاء في الأمم المتحدة، والذين يحتلون مواقع القوة في العالم، فيفرضون ويمنعون وفقاً لتفسيراتهم الخاصة في مفهوم الحرية القانوني والإنساني.

أ. تعريف حرية التعبير

تشكل حرية التعبير عن الرأي إحدى ركائز حقوق الإنسان الأساسية لجميع الحريات الفكرية الأخرى؛ إذ ترتبط بها ارتباطاً وثيقاً، حتى إنها باتت تُعدّ مظهرًا من مظاهرها. وعُرفت حرية التعبير بأنها «كفالة تمتع كل إنسان بالحق في إبداء رأيه وتلقي المعلومات والأفكار من دون تدخل من جانب الغير، ثم إن حرية التعبير لا يقتصر أثرها على صاحب الرأي وحده؛ يتعداه إلى غيره وإلى المجتمع»⁽¹⁾، وكذلك تعرّف بأنها «إمكان كل فرد في التعبير عن آرائه وأفكاره ومعتقداته الدينية بالوسائل المشروعة كافة، سواء كان ذلك بالقول أم بالرسائل أم بوسائل الإعلام المختلفة»⁽²⁾.

كما ذهب بعضهم إلى القول إنها «مكنت الفرد على إظهار الأفكار والآراء من دون قيد استناداً إلى حقوق وحريات الإنسان الطبيعية الفطرية والواجبة في الوقت نفسه، وتمارس بالوسائل كافة، ولا يحدّها حدّ إلا الدستور والمعايير العامة»⁽³⁾. وتُعدّ حرية التعبير من المصطلحات التي تباينت وجهات النظر في مفهومها، فقد عرّفها البعض بالحرية في التعبير عن الأفكار والآراء عن طريق الكلام أو الكتابة أو عمل فني من دون

(1) خالد مصطفى فهمي: حرية الرأي والتعبير في ضوء الاتفاقيات الدولية والتشريعات الوطنية والشرعية الإسلامية، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2010، ص 17.

(2) المرجع نفسه، ص 18.

(3) مالك منسي الحسيني: حرية التعبير عن الرأي في الدساتير العراقية، مجلة السياسة الدولية، العدد 14، المجلد 4، 2010، ص 182.



رقابة أو قيود حكومية، بشرط أن لا تمثل طريقة الأفكار ومضمونها أو الآراء ما يمكن عدّه خرقاً للقوانين وأعراف الدولة أو المجموعة التي سمحت بحرية التعبير⁽¹⁾.

كما يفسّر البعض حرية التعبير أنّها مفهوم معرفي ثقافي يعبر عن علاقة الفرد بالمجموع والمجموع مع بعضه بعضاً، يعني حقّ الجميع في التعبير عن الرأي، وهو احترام رأي الآخر وقناعاته والإقرار بأنّه لا حرية فردية من دون حرية الآخر، ولا قيمة لرأي من دون احترام رأي الآخر، وهناك تداخل لغوي بين حرية التعبير وحرية الرأي، إذ إنّ حرية الرأي مكفولة؛ بينما الإشكالية في حرية التعبير عن هذا الرأي، كما أنّ هناك تداخلاً بين حرية التعبير والحقّ في الاطلاع على المعلومات التي تهتمّ المواطنين وتؤثر في حياتهم⁽²⁾. والحرية في الرأي هي حاجة حيوية للإنسان، والحرية في التعبير هي أداة لصياغة الموقف والحكم والبرنامج وأداة الإعراب عن الرأي ووسيلة الحوار والمناقشة والاستطلاع والاستقصاء والقبول والرفض والنقد والاجتماع، إذ تظلّ حرية الرأي من دونها هجينة وغير فعّالة في التعرّف إلى الرأي العام أو الإرادة العامة، ويؤدّي كبت هذه الحرية إلى الثورات وانهيار أنظمة الحكم⁽³⁾. ورأى الفقيه «ألفونس ريفيرو» مدلول هذه الحرية في قدرة الفرد أن يحدّد بنفسه ما يعتقدّه صحيحاً أو حقيقياً في أي مجال مهما كان⁽⁴⁾.

لقد ذهب على مذهب الحرية الكثير من الأنبياء والعظماء والمفكرين، وفُضِّل البعض أن يهب حياته ويزهقها على يد أعدائه كي لا يتنازل عن حريته وبما يؤمن، وبما يعتقد بأنّه حقّه في القول والفعل بما يراه حقاً، إذ «ليس هناك شيء أهمّ من حرية

(1) محمّد محمود محمود نصيري: الحقوق والحريات السياسية، قيودها وضمائنها في الدستور المصري والشريعة الإسلامية، بين النصّ والتطبيق، دراسة مقارنة، دار المشرق العربي، القاهرة، 2014، ص 116.

(2) فضل طلال العامري: حرية الإعلام في الوطن العربي في ظل غياب الديمقراطية، هلا للنشر والتوزيع، الجيزة، مصر، 2011، ص 40.

(3) كريم يوسف أحمد كشاش: الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة، أطروحة دكتوراه في كلية الحقوق، جامعة القاهرة، 1978، ص 69.

(4) بيومي حجازي: المبادئ العامة في جرائم الصحافة والنشر، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2006، ص 14.

الإرادة⁽¹⁾، مثلاً فضّل سقراط (399-469 ق.م. Socrates)، واضع باب التعريف في المنطق القديم، والذي أعطى للناس الثقة بوجدانهم عن فوضى السياسة وتشكيك الجدل⁽²⁾، في بلد رفع أول ما رفع لواء «الديمقراطية المباشرة»، والموت على التنازل عن أفكاره وحرّيته، كانت أفكاره وإيمانه بحريّة التعبير هي السبب وراء محاكمته المشهورة؛ ففي «سنّ السبعين» قدّم سقراط لمحكمة أثينا بتهمة عقوق مبادئ إله أثينا وإفساد عقول الشباب من خلال تساؤلاته المستمرة⁽³⁾، كان يدرك خطورة الموقف، وقد رأى أنّه «لن يُعامل بتسامح، وحضّه أصدقائه على الفرار من أثينا فرفض، وقال: «ليس على الأرض إنسان له الحقّ في أن يُملي على الآخر ما يجب أن يؤمن به أو يحرمه من حقّ التفكير كما يهوى»⁽⁴⁾.

تعكس حريّة الفكر القدرة على التعبير عن الأفكار والآراء بحريّة، وتتيح للأفراد المشاركة في الحوار وتبادل المعرفة والتعلّم المستمرّ. يرى - أو بالأحرى يدّعي - العالم الغربي، بمختلف دوله، أنّ حريّة التعبير من القيم الأساسية التي تحظى بالاحترام والتقدير؛ فهي حقّ أساسيّ يسمح للأفراد بالتعبير عن آرائهم وأفكارهم بحريّة من دون خوف من الانتقام أو القيود القانونيّة. ويعزو وجود الديمقراطية والتنوع الثقافيّ والتقدّم الاجتماعيّ التي يتمتّع بها إلى هذه الحريّة.

قد يكون هناك جانب من الحقيقة في هذا الادعاء؛ فمنذ القرون الوسطى وحتى العصر الحديث، شهد الفكر الغربيّ تطوّرات هائلة في فهم حريّة التعبير وتأكيدها حقّاً أساسياً للفرد بعد ثورات وحروب دامية. وقد تعدّدت النظريّات والفلسفات التي أسهمت في صياغة هذا المفهوم، وتمثّلت بوضوح في أعمال عدد من المفكرين

(1) Mel Thompson: **PHILOSOPHY**, Hodder Headline, Plc, London, First Published, 1995, P 39 .

(2) محمّد تقي المدرسي: المنطق الإسلامي، أصوله ومناهجه، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، 1990، ص 48.

(3) سلامة موسى: حريّة الفكر وأبطالها في التاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط 5، 1974، ص 31 - 32.

(4) المرجع نفسه، ص 40.



البارزين. في كلمته عن حرية التعبير، يقول «فريدريش هايك»: «إن حرية التعبير هي عمود فقري للحرية الإنسانية من دون حرية التعبير لا يمكن أن تكون هناك حقوق أخرى ذات معنى حقيقي»⁽¹⁾. هذا الاقتباس يبرز أهمية حرية التعبير كونه حقاً أساسياً يسهم في حماية حقوق الأفراد وضمان تقدم المجتمعات.

بالإضافة إلى ذلك، يشير «جون ستوارت ميل» إلى أهمية حرية التفكير والتعبير بالقول إن «حرية التفكير والتعبير هي مفتاح حقوق الإنسان الأساسية، فإنها تمنحنا القدرة على استكشاف الحقيقة والتعبير عن آرائنا من دون خوف أو تهيب»⁽²⁾. هذا الاقتباس يسلط الضوء على الفوائد التي تعود إلى المجتمعات، عند تمكين الأفراد من البحث والتعبير عن أفكارهم بحرية. ووفقاً للشاعر الفرنسي «فولتير»: «أنا لا أوافق على ما تقول، ولكنني سأدافع حتى الموت عن حقك في قوله»⁽³⁾. هذا يؤكد أن حرية التعبير تسهم في التنمية الفكرية والاجتماعية.

أفكار هؤلاء الفلاسفة هي التي رفعت من مقام قيمة «حرية التعبير»، والتي أدرجت في النصوص الدستورية، ووضعت قوانين صارمة في حق من يقمعها. لذلك عمت هذه التصورات الكتب والمدارس والجامعات، وراحت تنتقل مع الأجيال على أنها قيمة ثابتة لا تتغير. وبدورنا، نحن الشعوب العربية والإسلامية، وقعنا في الفخ نفسه، حين انبهرنا بها وكأنها منزلة من السماء، وكأن ديننا الإسلامي الحنيف لم يسبق هذه الثورات كلها وأولئك المفكرين والفلاسفة الغربيين، منذ ما يزيد على 1400 عام، حين أعلى من شأن كرامة الإنسان وحرية؛ وما تزال كلمة الإمام علي بن أبي طالب (ع) يرددها التاريخ «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟»، وما تزال سيرة

(1) إمام عبد الفتاح: الطاغية .. دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط 2، 1996، ص 282 - 283.

(2) المرجع نفسه، ص 289.

(3) ماجد شددود: الإسلام والفكر السياسي، الديمقراطية، الغرب، إيران، تحرير وتقديم: رضوان زيادة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 2000، ص 87.

الرسول الأعظم (ص) شاهدة على أن الإسلام أعطى للإنسان الحرية كاملة في أن يختار، طالما تلك لا تتعارض وحرية الآخرين أو تفسد في الأرض، وله الحق الكامل في أن يؤمن أو يكفر؛ شريطة ألا يكون عدواً للمسلمين ويتآمر عليهم.. والحديث يطول عن أشكال الحرية التي منحها الإسلام للإنسان، في العقيدة والتفكير والنقد والتحزب السياسي وغيرها.

إذاً؛ يمكن القول إن حرية الرأي لا يمكن أن توجد في الواقع إلا بوجود حرية التعبير، فالرأي الحر لا يكون له قيمة إلا بقدر ما يجهر به صاحبه ويتلقاه الناس، ويتبادلها الناس. إذ إن قضية الرأي والتعبير من أهم وأعقد القضايا التي شغلت المجتمعات؛ بسبب الاختلاف بين الحضارات والثقافات، فما يُعدّ من قبيل الحريات في مجتمع ما قد لا يُعدّ كذلك في مجتمع آخر. وبالرغم من تباين المجتمعات في النظر إلى حرية التعبير، إلا أن كل المجتمعات تعترف بها وتقربها. وحرية التعبير ليست إلا سقوط العوائق التي تحول دون أن يعبر المرء بفطرته الطبيعية عن ذاته وعن مجتمعه تحقيقاً لخيره وسعادته على أساس من العقل والتسامح والرغبة فيه. وعليه، يمكن تعريف حرية التعبير بأنها: قدرة الفرد على اعتناق أفكار وآراء مختلفة ووجود حرية للإفصاح عنها بوسائل مناسبة من دون مساس بالنظام العام بعناصره المختلفة⁽¹⁾.

ب. حرية التعبير عن الرأي قانوناً

قد لا يضع المشرع تعريفاً للحقوق التي يُقرّها، إلا أنه يذكره لها يمكننا من استنباط أركانها التي تقوم عليها، لا سيما أن حرية التعبير عن الرأي حظيت بمكانة مهمة ومنزلة متقدمة عن سواها في المواثيق الدولية كافة ودساتير الدول المختلفة، حين عرّف الإعلان العالمي لحقوق الإنسان حرية التعبير عن الرأي بأنها حرية اعتناق الآراء من دون أي تدخل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأي وسيلة كانت من دون

(1) ماجد شددود: الإسلام والفكر السياسي، مرجع سابق، ص 88.



تقيّد بالحدود الجغرافيّة، وباستقراء نصوص الدساتير العربيّة المختلفة، إذ نصّت معظم الدساتير عليها بوصفها حقّاً رئيساً ضمن حدود القانون من دون أن تحدّد الأهداف من التقييد القانوني لها؛ إلّا أنّها لم تعرّف حرية التعبير، وقد تركت ذلك المجال إلى الفقه، ونجد أنّ بعض الدساتير العربيّة نصّت عليها حقّاً لكلّ إنسان بصفة عامّة، فيما نصّ البعض الآخر عليها حقّاً للمواطنين في تلك الدول بصفة خاصة.

تحتلّ حرية التعبير عن الرأي مكانة مهمّة في القانون الدوليّ الإنسانيّ لحقوق الإنسان، كما تكرّسها دساتير الدول التي تدّعي الديمقراطية وتنظّم قوانينها. فالرأي الآخر أو المعارض البناء الذي يعترض على الخطأ ويدعو إلى الإصلاح، من شأنه إحداث التغيير والتطوير نحو الأفضل في المجتمعات البشريّة، ولذلك تجد السّلطة الحاكمة في هذا الرأي خطراً على استمراريّتها، فتلجأ إلى اتّخاذ التدابير الآيلة إلى قمع حرية التعبير عن الرأي، وإبقاء وسائل التعبير عن الرأي ونشره تحت سلطتها أو إشرافها⁽¹⁾. ويختلف مدى حرية التعبير عن الرأي بالنسبة إلى الشخص ومركزه الوظيفيّ والاجتماعيّ، فالمواطن العاديّ يتمتع بها إلى حدّ كبير، وبمقدار أوسع من الموظّف في الدولة، وتكون هذه الحرية عند كبار الموظّفين أكثر ضيقاً وأقلّ مساحة ممّا هي عند الموظّفين الآخرين⁽²⁾، ففي فرنسا مثلاً، تُحترم حرية الموظّف عند دخول المرفق والسّلطة الإداريّة، عندما تنظّم قائمة المسابقة، يكون لها الحقّ الاستنسابيّ العائد إلى رئيس اللّجنة للتقدير لأجل مصلحة المرفق بين الطلاب الذين يقدّمون الضمانات المطلوبة لممارسة الوظائف المطلوب ملؤها، وهذه السّلطة تُمارس لأسباب مستقاة من المصلحة العامّة⁽³⁾.

يشير الفقه إلى نماذج كثيرة لهذه القيود التي يمكن أن توضع على حرية التعبير عن

(1) أحمد الرشدي: حقوق الإنسان، دراسة مقارنة في النظرية والتطبيق، مكتبة الشرق الدولية، القاهرة، ط 2، 2005، ص 253 وما بعدها.

(2) محمّد رياض دغمان: الوجيز في حقوق الإنسان، المؤسسة الحديثة للكتاب، بيروت، 2016، ص 90.

(3) موريس نخلة: الحريات، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 1999، ص 212.

الرأي؛ منها على سبيل المثال أن القانون الفرنسي يمنع أي كتابة أو حديث علني من شأنه أن يؤدي إلى كراهية لأسباب عرقية أو دينية؛ كما أن هناك دولاً تضع معايير لحرية التعبير عن الرأي منها مدى نظرة غالبية الأشخاص لطريقة التعبير، وما إذا كانت هذه الطريقة تعارض القانون، وما إذا كان أسلوب العرض يتصف بصفات فنية أو أدبية حادة⁽¹⁾.

الحق في الرأي يعني حق الإنسان في تشكيل وإنشاء وإقامة رأيه الخاص عبر ما يتلقاه من معلومات وأفكار ورؤى تتجاوز نظريات الحدود والسيادة في القانون الدولي. بتعبير آخر، ليس من حق أي فرد أو مؤسسة أن تفرض أي إجراء من شأنه أن يمنع أي إنسان من الاطلاع على آراء الآخرين سواء أكانت هذه الآراء قنوات تلفزيونية فضائية أم محلية، أم جريدة، أم مجلة، أم إذاعة، أم أفلام سينمائية، أو مواقع على الإنترنت، أو كتاب أو مقال، أو شريطاً صوتياً. باختصار؛ يعني حق الإنسان في الاطلاع على كل الآراء بصرف النظر عن طبيعتها، سواء كانت مقروءة أم مسموعة أم مرئية، وبصرف النظر عن مصدرها سواء أكان داخلياً أم دولياً، شخصاً أم مؤسسة، لكي يتسنى لكل إنسان بعد ذلك، وعلى أساس ما تلقاه من هذه الآراء المختلفة تكوين رأيه الخاص به، أو تكوين آراء عديدة يعتنقها جميعاً ويفاضل بينها، أو ينتقل من رأي إلى آخر وفقاً لما يطلع عليه بحرية تامة وهكذا، فحرية الرأي تعني حرية تلقي المعلومة أو الرأي⁽²⁾.

أما حرية التعبير فيقصد بها حق الإنسان في التعبير عما يدور في ذهنه من آراء بأي وسيلة مكتوبة أو مقروءة أو مسموعة، وحقه في التعبير بالقول أو بالفعل عن كل ما يؤمن به من آراء ومعتقدات وأفكار. باختصار، هذا الحق يعني حق الإنسان في تصدير معلوماته وآرائه ومعتقداته وأفكاره مهما كان منهجها وغايتها، في حين أن حق الرأي يعني الحق في استيراد الرأي، والذي ينبغي أن يتم بحرية تامة. لذلك استقرّ الفقه

(1) مها علي إحسان: الحقوق والحريات السياسية، دار الفكر والقانون، القاهرة، 2016، ص 271.

(2) رحاب موسى محمد العابورة: ضمانات حرية التعبير في التشريع الأردني، مرجع سابق، ص 13.



القانوني على الربط بين حرية الرأي وحرية التعبير، فمن دون حرية الرأي لا يمكن تصوّر الحديث عن وجود حرية تعبير؛ لأنّ الإنسان لكي يعبر عن ذاته يجب أن تكون هذه الذات محصّلة بأراء وكتابات ومواقع وتحليلات من أماكن مختلفة، وفي عصور مختلفة، ووفقاً لأيديولوجيات وفلسفات متعاقبة ومتناقضة ومتّقة، حتى تنصهر جميعاً في مكونات النفس البشريّة بما خزّنت وما عانت وطمحت إليه، وما تنشده من أفكار ومعتقدات تأخذ هي الأخرى سبيلها نحو الظهور في ما يطلق عليه بحرية التعبير⁽¹⁾.

من الدساتير، في الدّول العربيّة، والتي نصّت على حرية التعبير حقاً لكلّ إنسان، بصفة عامّة، دستور جمهوريّة العراق ودولة الإمارات العربيّة المتّحدة والدستور المصريّ. إذ كفل دستور جمهوريّة العراق حرية الرأي والتّعبير لكلّ إنسان بصفة في الفقرة «أ» من المادة (37) منه⁽²⁾؛ فقد نصّت على أنّ «حرية الإنسان وكرامته مصونة». وكذلك نصّ دستور دولة الإمارات العربيّة المتّحدة على هذا الحقّ بصفة عامّة في المادة (30) منه، التي تنصّ على أنّ «حرية الرأي والتّعبير عنه بالقول والكتابة وسائر وسائل التّعبير مكفولة في حدود القانون»⁽³⁾. وقد نصّ الدستور المصريّ على هذا الحقّ لكلّ إنسان بصفة عامّة، حيث جاء في المادة (47) منه أنّ «حرية الرأي مكفولة ولكلّ إنسان التّعبير عن رأيه ونشره بالقول أو الكتابة أو التصوير أو غير ذلك من وسائل التّعبير في حدود القانون»⁽⁴⁾. وفي لبنان، على سبيل المثال، يبطل مجلس شورى الدّولة مباشرة التدابير التأديبيّة المرتكزة على أساس آراء الموظفين، ولكن هذه المعايير تحدّ في الوظائف العليا المتروكة لاستنساب الحكومة، لذلك السّلطة الإداريّة تملك سلطة استنسابيّة تأخذ بالحسبان آراء صاحب العلاقة⁽⁵⁾.

(1) مجيد عزيز حمد: القيود الواردة على حرية الرأي والتعبير، منشورات زين الحقوقية، بيروت، 2016، ص 14.

(2) الدستور العراقي لسنة 2005.

(3) الدستور الإماراتي المعدل لسنة 1996.

(4) الدستور المصري، لسنة 2014.

(5) مها علي إحسان: الحقوق والحريات السياسية، مرجع سابق، ص 271.

ثانيًا. حرية التعبير وحماية المجتمع

تشكل حرية التعبير الدّعمة للحريّات الفرديّة والجماعيّة والمدنية، وفرض القيود عليها من شأنه تقويض إحدى أهم هذه الدّعائم. ذلك أنّ إسكات الكلمة الحرّة لا يقتصر على المساس بحريّة التعبير وإبداء الرأي وحسب، أيضًا، يتعدّاه إلى المساس بمبدأ المساواة والشفافية والحقّ في الوصول إلى المعلومات، كما يسهم في تفشي الفساد، ما يدفع الشعوب إلى التمرد على الاستبداد والظلم بحثًا عن فسحة تضمن لهم ممارسة حقّهم وحريّتهم في التعبير عن آرائهم وأفكارهم في مناخ من الرقيّ الاجتماعي والحضاريّ. لذلك؛ إن ممارسة هذه الحرية، ضمن ضوابط تتيح للجميع التعبير عن رأيه، من شأنها حماية الاستقرار في الدولة وفتح آفاق الإبداع لمواطنيها.

أ. الأساس المنظم للحريّات الفكرية

حرية التعبير عن الرأي من الحريّات التي تنبثق أو تنفرّج منها حريّات أخرى، مثل حرية الصحافة والإعلام، حرية العقيدة، حرية التعليم، حرية تكوين الأحزاب والجمعيات والنقابات. وما لا شكّ فيه أنّ جميع الحقوق والحريّات العامّة التي للإنسان لا يمكن البوح بها والدّفاع عنها وترويجها وتوعية الإنسان بها إلّا من خلال ممارسة هذا الحقّ بشكل منظمّ، سواء أكان ذلك بواسطة الصحافة ووسائل الإعلام الأخرى أم التظاهرات أم الانتخابات أم الندوات والاجتماعات والمؤتمرات، إلخ، وعلى كلّ المستويات الفرديّة والحكوميّة، وأيضًا، على مستوى الأحزاب السياسيّة والمنظّمات الدوليّة وأيضًا الدول⁽¹⁾.

ب. وسيلة لتطوير المجتمع وتقدّمه

ذلك من خلال ما تبديه من تقويم ونقد بناء من أجل إصلاح الخلل الموجود، والذي ربما لم يكن واضحًا للعيان أو مأخوذًا على محمل الجدّ، وبذلك تعمل على

(1) مجيد عزيز حمد: القيود الواردة على حرية الرأي والتعبير، مرجع سابق، ص 19.



تقوية ركيزة من ركائز الديمقراطية. إذ كلّ تقدّم، سواء أكان كبيراً أم صغيراً في حياة الإنسان، إنّما هو ثمرة حرية التعبير عن الرأي، وكلّ تنمية في المجتمع تقضي أن يتم التداول بين أفراد المجتمع عن طريق الآراء والأفكار التي يقدمونها على اختلاف مستوياتهم وثقافتهم، فما كان التقدّم في المجتمع عملاً فردياً وشخصياً في وقت من الأوقات، إنّما هو عمل جماعيّ من الدرجة الأولى⁽¹⁾. هذه الحرية أسلوب لا يُستغنى عنه لتقديم المعرفة والعلوم واكتشاف المجتمعات الإنسانية للحقائق، وتنمية المجتمع لن تحدث من دون رقابة فعلية مباشرة من أصحاب الفكر عن طريق التعبير عن الآراء والأفكار وتشجيع الجمهور على الوعي وإدراك المسؤولية التي تقع عليه في حاضره ومستقبله، لذلك حرية التعبير عن الرأي لها دور في تنمية الثقافات داخل المجتمع⁽²⁾.

ج. وسيلة لرقابة الشعب على حكامه

تؤدي حرية التعبير عن الرأي دوراً مهماً في رقابة الشعب على حكامه، في المجتمعات الديمقراطية، فمن خلالها يمكن للمحكومين الإخبار والتعليق على تصرّفات المسؤولين وانتقاد أعمالهم. وهذا النوع من الرقابة يكفل للمواطنين سلامة تصرّفات حكامهم؛ لأنّه سيكشف سوء تصرّفاتهم وفي ذلك قضاء على مستقبلهم السياسيّ، فيضطرون إلى الامتثال إلى النظام والقانون؛ وبغير هذه الحرية لا يكون للشعب دور في متابعة حكامه وإلزامهم سبل الهدى والإرشاد⁽³⁾. لذلك حرية التعبير عن الرأي تكون مكفولة للجميع، ومن حقّ كلّ فرد إبداء رأيه والحديث عنه، وهو في مأمن من الجزاء لتؤدّي وظائف مهمّة في الرقابة على قرارات المسؤولين، فتكون قراراتهم عرضة للنقاش الدائم والمستمرّ، فلا يتخذ قرار إلا وفيه مصلحة للمجتمع،

(1) عبد العزيز محمّد سالم: الحماية الدستورية لحرية الرأي في الفقه والقضاء الدستوري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2017، ص 44.

(2) هشام جليل إبراهيم: القيود القانونية على حرية التعبير في الإعلام، المركز القومي للإصدارات القانونية، القاهرة، 2020، ص 33.

(3) عبد العزيز محمّد سالم، الحماية الدستورية لحرية الرأي، مرجع سابق، ص 43.

لأنّ فيه سلامة التصرّفات والامتنال للقانون من جانب الحكّام، الأمر الذي يُحدث رقابة عامّة ودائمة، وما فيها من إسهامات إصلاحية⁽¹⁾.

ثالثاً. حقيقة حرّية التعبير في التّطبيق

لن نستعرض القيود المفروضة على حرّية التّعبير في دول العالم العربيّ؛ فقد كثر الحديث عنها في عشرات الأبحاث والكتب والمقالات الصحفية؛ وهي الدّول المتهمة بالديكتاتورية والقمع بحقّ شعوبها. لكن ما هو جدير بالحديث عنه، في هذه المرحلة، هو التطوّرات الأخيرة التي كشف كثيرًا من الحقائق عن ممارسة هذا الحقّ في عقر الدّول التي تُعدّ منارة للحريّات وحقوق الإنسان. إذ على الرغم من تطوير مفهوم حرّية الرأى والتّعبير، واتساع مساحته وقدرته على طرح أفكار ورؤى جديدة، إلّا أنّ محاولة السيطرة عليه، أيضًا، ظاهرة عالميّة تتعدّد أنواعها وأشكالها بحسب نوع النّظم السياسيّة والبنى الاجتماعيّة والاقتصاديّة وشكلها.

إذ إنّ حرّية التّعبير عن الأفكار والآراء المتاحة نظريًا؛ ليست متاحة بشكل مثالي على مستوى التّطبيق، والحدود التي ترسمها الدّول لهذه الحرّية قد تتغيّر وفقًا للظروف الأمنيّة والنسبة السّكانية للأعراق والطوائف والديانات المختلفة التي تعيش ضمن الدّولة. وثمة عوامل كثيرة تحدّ منها أو تُقوّنها، حتى في العالم الغربيّ؛ ففي الولايات المتّحدة الأميركيّة تعلّقت حدود حرّية التّعبير بلون البشرة لمدة طويلة من الزمن، وما تزال قابضة في مجتمع البيض تظهر من حينٍ إلى آخر. وفي أوروبا ما تزال إحدى عشرة دولة تطبّق قوانين جنائيّة على موضوعات؛ مثل «معاداة السّامية» أو الرموز النازيّة أو إنكار «الهولوكست»؛ ففي فرنسا أقرّ مجلس الشعب الفرنسيّ قانون «فابوس جيسو»، في العام 1990، والذي يحظر مجرّد مناقشة حقيقة وقوع «الهولوكست» في الحرب العالميّة الثانية. وقد عوقب المفكر الفرنسيّ الشهير روجيه جارودي، في العام 1998،

(1) هشام جليل إبراهيم: القيود القانونية على حرّية التعبير في الإعلام، مرجع سابق، ص 54.



بسبب كتابه «الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية»، وحكم عليه بغرامة 20 ألف دولار⁽¹⁾.

أ. قوانين لاحتكار التعبير لا لحرّيته

توحي القوانين والدساتير التي أكّدت حقّ حرية التعبير وكأنّها مصانة ومقدّسة، في الدّول الغربيّة قبل العربيّة، كون الأولى أكثر من نظرّ وأسس رؤية فلسفيّة ونظريّات فقهية كي تحمي هذا الحقّ؛ والذي هو ليس أفضل حالاً في الغرب عمّا هو في عالمنا العربيّ. إذ إنّ مصادرة حرية التعبير لا تقتصر على قوانين الدّول والأنظمة، فخاصيّة امتلاك الحقيقة واحتكارها كانت، وما تزال، واحدة من ميزات الغرب وفكره العنصريّ الذي أغرق جزءاً كبيراً من شعوب العالم في النزاعات والحروب عبر مئات السنين؛ بفعل سياسته الاستعماريّة، وخصوصاً في دول المشرق العربيّ؛ حين رسّخ الطائفية والتعصّب من خلفيّة دينيّة.

إذ إنّ الغرب المسيحيّ، بعد حروبه الطائفية التي امتدت قرونًا، عاد وجعل الدّين مسألة تتعلّق بالفرد وربّه، وهذا انعكس على مسيحيّ العالم، وإن بشكل نسبي. وأتباع اليهوديّة حسموا أمرهم أيضًا بالدعوة إلى دولة ثيوقراطية تحالف فيها المتديّنون مع غير المتديّنين على قاسم مشترك مزيف وتخيلي هو «الأرض» و«الوطن»، لكنه مع ذلك نجح إلى مستوى ساعده في احتلال فلسطين التاريخية لتجمع شتات اليهود؛ مع أنّ أزمة الهوية بين هؤلاء المستوطنين دوّمًا تهدّد وجود الكيان الإسرائيليّ في كلّ أزمة سياسيّة عاصفة⁽²⁾. وفي عالمنا العربيّ والإسلامي، ما يزال احتكار الحقيقة ومصادرة حقّ التعبير عن الرأي يتعدّيان كونهما قضية دينيّة ومذهبية، نتيجة ارتباطهما

(1) نور عالم خليل الأميني: الغرب .. بين خدعة الديمقراطية وأكذوبة حرية التعبير، مجلة دار العلوم ديوبند، الهند، أبريل/ مايو 2006، العدد 3-4، السنة 30، ص 69.

(2) زيز العرابوي: مفهوم الحرية في الإسلام وفي الفكر الغربي، رؤية بانورامية، مجلة الفلسفة والعلوم الإنسانية، 26 مايو/ أيار، 2016، ص 40.

بعملية تطوير الوعي وتراكم المعرفة، أي بزيادة حرية التعبير وحركة الاتصال في ما بين الأفراد والجماعات. وهذا ما لم يُستهض في هذه الدول، لبقى الفكر الإلغائي المتطرف الذي اكتسبه أبناء هذه المنطقة من ثقافة الانتماء للقبيلة، والذي نجده في دواوين الشعر الجاهلي، من فخر ومدح وهجاء للآخر، يسجل ميراثه الطويل من التعصب ورفض الآخر، ويشكل جزءاً من البناء المجتمعي تاركاً أثره، وإن بمستويات مختلفة، في التفكير والممارسة الدينية والطائفية وحتى السياسية⁽¹⁾.

العقل السياسي، بتركيبته الراهنة، ما يزال يعيش افتقاره لقبول الآخر مرتكزاً للحوار والحرية الفكرية، وأساساً لديمقراطية المجتمعات، وحتى التجربة العلمانية التي استهلكها الشرقيون منذ عصر النهضة، والتي تحركت في دائرة القومية والماركسية والاشتراكية وغيرها، كانت تتخذ الأسلوب الديني نفسه، من خلال قاموس مغاير يعطي النتيجة عينها في احتكار الحقيقة ونفي الآخر وإصدار الأحكام على حداثة البشر وعلمانيّتهم، بدل النظر إلى الواقع وابتكار الجديد وخلق قواعد الحوار. والقطيعة مع الآخر وتكفيره، دينياً أو سياسياً، وعدم قبول حقه في التعبير مشكلة مشرقية وغربية، في آن، ومتأصلة لن تسهم في إنتاج معرفة نوعية أو تقدّم حقائق موضوعية تحترم عقل الإنسان، إنّما تجعل العقائد متشابهة باحتكارها للحقيقة، وتبني حواجزها التي تقف عائقاً أمام بناء مجتمع متعايش يعامل فيه الإنسان وفقاً لإنسانيته⁽²⁾.

صوّر الغرب للعالم أنّ لحرية التعبير مكانة مركزية ضمن ما يُسمّى «القيم الأوروبية»؛ فهي ثمرة مخاضات شاقة استغرقت أطوارها قروناً إلى أن سلكت سبيلها في مواثيق ودساتير مرجعية، وشكّلت وعي أجيال متعاقبة عبر مضامين تعليمية وثقافية وإعلامية تدور مع المقولة عينها. اجتذبت حرية التعبير هذه، تحديداً، بعضاً من صفوة المجتمعات في العالم إلى وجهات أوروبية، منذ أواخر القرن التاسع عشر؛ صارت

(1) نور عالم خليل الأميني، الغرب .. بين خدعة الديمقراطية وأكذوبة حرية التعبير، مرجع سابق، ص 70.

(2) زيز العرباوي: مفهوم الحرية في الإسلام وفي الفكر الغربي، رؤية بانورامية، مرجع سابق، ص 41.



معها حواضر مثل باريس ولندن وجنيف وغيرها مهاجر لمعارضين ونخب ثقافية شريفة فراراً من المطاردة السياسية أو تملصاً من الضغوط المجتمعية⁽¹⁾. لكن ما هو جدير ذكره أنّ هذه العواصم كانت - وما تزال - مركزاً لحركات المعارضة السياسية المتواطئة مع توجهات الغرب الاستعمارية وثقافته العلمانية الليبرالية؛ وإلا ما كان الغرب، بمختلف دوله، يحتضن هذه النخب⁽²⁾. إذ انصبّ اهتمام كثير من نخب المهجر هذه على نقد الأوضاع القائمة في مساقط رؤوسها، فوجدت بعض الأسماء سعة في أمرها وكسب بعضها تكريماً أوروبياً، نظراً إلى انحيازها لثقافة الغرب ضد ثقافة أوطانها، ولو أنّها جرّبت استعمال النقد الصارم مع بيئاتها الجديدة أو اختبرت منسوب الالتزام بحرية التعبير في واقعها المباشر، لاكتشفت أنها في اليوم التالي ستكون منبوذة ومطرودة؛ مثلما يفعل اليوم الرئيس الأميركي دونالد ترامب في ترحيله الفلسطينيين الذين يدافعون عن قطاع غزة وينددون بالإبادة الجماعية التي يرتكبها العدو الإسرائيلي بحق أهلهم وأبناء وطنهم.

ليس الاختبار الجوهريّ لحرية التعبير في انتقاد أنظمة اشتراكية، في عاصمة غربية، أو في ازدراء الإسلام من منصة أوروبية متحاملة عليه ابتداءً؛ وإنّما في فرصة تسديد نقد موجه لتوجهات استراتيجية كبرى لا يرقى إليها شك، أو خوض مراجعة جريئة للأنظمة الرأسمالية في معاقلها، أو مساءلة حملات التدخل العسكريّ الخارجي وما تقتتره مع الأهالي المحليين في غيبة الصورة والمشهد والبث المباشر، أو هكذا مثلاً لا حصراً. من بوسعه أن يفعل من دون أن يرتدّ شيء من ذلك، في اليوم التالي، على امتيازات الذي فعل فعلته فأقدم على تهشيم «التابوات» التي لا تخلو منها أمة ولا يتجرّد منها مجتمع؟! صحيح أنّ نقد الأنظمة المعمول بها على نحو جذريّ يبقى مكفولاً للجميع بمقتضى حرية التعبير ونصوصها المرجعية؛ لكن واقع الممارسة يجرّ تبعات شاقة،

(1) هبة نزار حمدان عازم: الحرية الدينية بين الشريعة الإسلامية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن، 2010، ص 231.

(2) أحمد الرشيد، حقوق الإنسان - دراسة مقارنة في النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص 236.

بصفة مباشرة أو تراكمية، وإن لم تكن ملحوظة، وقد يُسبغ تصنيفاتٍ أيديولوجيةً ذميمة تعود على أصحابها بخُسرانٍ مُبين في حضورهم المجتمعيّ وفرصهم في المشاركة والصعود⁽¹⁾. إنَّ الزَّهو بالالتزام المُعلن بحرية التعبير المشفوعة بشواهد عملية تبرهن عليها؛ يمنح الانطباع بالامثال الأمين لها مهما بلغ الأمر؛ بما يُعْمِي الأبصار عن وجوه مُحتملة من التقييد تحدّد من هذه الحرية أحياناً أو تكبحها في بعض الحالات.

ب. القمع الوجه الآخر لزيغ حرية التعبير في الغرب

إنَّ كاتباً وعالمًا أميركيًا بحجم «نجوم تشومسكي»، والذي حصل كتابه «الهيمنة أم البقاء: سعي أمريكا للسيطرة العالمية» على مرتبة أكثر الكتب مبيعاً في العام 2002، وتصفه بعض الصحف الأمريكية بأهم مفكر في العالم اليوم، قلّما تتجرأ شبكات التلفزة في بلاده على استضافته، بسبب آرائه الشهيرة التي عادة ما تزعج القادة والساسة الأمريكيين والصهيونيين على حدّ سواء. وقد حدث له، في العام 1972، وبعد أن طبع أحد كتبه أن أوقف توزيع الكتاب وسُحب من السوق وأُتلف، بعد أن أُطلع بعض أعضاء مجلس إدارة الشركة المالكة على محتوى الكتاب فلم يرقّ لهم. وهل يتعارض مع حرية التعبير ما أقدم عليه رئيس مجلس النواب الأمريكي الأسبق «نيوت جنجريتش» من فصل مؤرّخة تعمل في المجلس حين علم بقول سابق لها: «وجهة نظر النازيين، بصرف النظر عن عدم شعبيتها، ما تزال وجهة نظر، ولا تأخذ حقّها في التعبير»⁽²⁾.

وفي العام 1986، لم يستطع المؤلف «جورج جيلبرت» أن يجد ناشراً ليعيد طباعة كتابه «الانتحار الجنسي»؛ على الرغم من أن كتبه المنشورة في أوائل الثمانينيات من القرن الماضي تصدرت قوائم المبيعات العالمية. والسبب في إغراض الناشرين هو الاحتجاج الصاخب الذي قامت به رائدات حركة تحرير المرأة ضده؛ لأنَّ «اختلافات الرجل عن المرأة لا ينبغي حتى أن تدرّس»؛ بحسب تعبير إحداهن في مقابلة عرضت

(1) ناصر بن سعيد بن سيف السيف: أسس الحرية في الفكر الغربي، شبكة الألوكة، السعودية، ط 1، 2017، ص 196.

(2) المرجع نفسه، ص 199.



على شبكة (ABC) الأمريكية⁽¹⁾. أما الممثلة البريطانية الشهيرة «فانيسا ريد جريف»؛ فلم يُسمح لها بأداء دورها في مسرحية كوميدية بريطانية في أثناء عرضها في الولايات المتحدة بسبب تصريحاتها المعادية للتدخل الأمريكي ضد العراق في حرب الخليج. الجدير ذكره أن أعمال «جريف» كثيراً ما تتعرض للمقاطعة أو الإلغاء من العرض في الولايات المتحدة بسبب آرائها المعادية للصهيونية وسياسات الاحتلال الإسرائيلي. كما مُنع من دخول الولايات المتحدة مفكرون وعلماء ومشاهير، من أمثال أحمد ديدات، ويوسف إسلام وآلاف غيرهم!

أما حرية الإعلام المباشرة ونشر المعلومة؛ فقد انكشف ذلك بلا أدنى ريب من خلال التعتيم الذي مارسه الإدارة الأمريكية على حظر نقل وقائع الحرب على أفغانستان والعراق، وقتل العديد من الصحفيين والعلماء من مختلف الاختصاصات في العراق. ويستغرب المرء حين يجد أن مقدّسات المسلمين وحدها هي الكلاً المباح الذي لا يُعاقب القانون مقترفه بأي عقوبة، بل يُردّ عليه بممارسة أسطورة حق حرية التعبير. إذ حين تقدّم صحيفة دانماركية «جيلاندس بوستن»، في 30 أيلول/ سبتمبر 2005، وهي صحيفة ذائعة الصيت وذات مصداقية كبيرة بين الشعب الدانماركي، على إعلان مسابقة لرسم أحسن كاريكاتير للرسول محمد ﷺ فأُرسلت أكثر من مئة صورة، تصوّر الرسول مرتدياً عمامة مليئة بالقنابل والصواريخ، وتصوره وهو يصلي في أوضاع مهينة للغاية، ونشرت الصحيفة نحو (12) كاريكاتيراً علناً، وعلى مدار عدة أسابيع، وبمعرفة الحكومة الدانماركية وموافقتها، وتفاعل الرأي العام الدانماركي معها⁽²⁾.

لكن حين حاولت الجالية المسلمة هناك الدفاع عن رسول الإسلام ومقدّساته، وذلك بوقف نشر هذه الصور، رفض رئيس تحرير الصحيفة حتى مجرد مقابلتهم، بل وتضامنت كلّ الهيئات الحكومية مع الصحيفة، ورُفضت كلّ محاولات الجالية

(1) هبة نزار حمدان عازم: الحرية الدينية، مرجع سابق، ص 164.

(2) ناصر بن سعيد بن سيف السيف: أسس الحرية في الفكر الغربي، مرجع سابق، ص 188.

المسلمة، حتى مع تطوّر الأمر إلى إعلان جملة إجراءات دبلوماسية، مثل سحب السفراء أو استدعائهم من بعض الدّول الإسلاميّة، إلى جانب إعلان المقاطعة للمنتجات الدانماركيّة والنرويجيّة إذ كانت صحيفة «مغازينات» النرويجيّة أعادت في 10 يناير/ كانون الأوّل 2006 ما نشرته الصحيفة الدانماركيّة؛ فإنّ عقيرة غلاة العلمانيّة تُرفع، وشعارات حرّيّة التعبير والإبداع تُلقى في وجه كلّ معترض.

على هذا الأساس الهشّ؛ تجاوبت صحف مماثلة في كراهيّة الإسلام؛ ففي فرنسا وألمانيا تقوم الدّنيا ولا تقعد إذا ما حدث أدنى تشكيك في حكاية المحرقة «الهولوكست» التي يصرون، في دوغمائيّة لافتة أنّها حدثت لليهود، ثمّ يتفاعل معهم في منطقنا بعض المفتونين أو المهووسين بفنّ الإثارة بأيّ ثمن، ومهما كانت النتائج، كما فعلت بعض الصحف في كلّ من الأردنّ ومصر واليمن⁽¹⁾. هذا في حين أنّ القانون الدانماركيّ يحظر أيّ تهديد أو إهانة أو حطّ من شأن أيّ إنسان، بصورة علنيّة، بسبب الدّين أو العرق أو الخلفيّة الإثنيّة، أو التوجّه الجنسيّ. وبسبب ذلك القانون؛ تعرّضت امرأة تعمل محرّرة صحفيّة إلى محاولات تقديمها للمحاكمة، لأنّها كتبت خطاباً للصحيفة تصف فيه الشّذوذ الجنسيّ أنّه أسوأ أنواع الزنى.. وكأنّ هذا القانون يشمل أيّ إنسان باستثناء النّبّي محمّد ﷺ⁽²⁾.

في إيطاليا؛ يُمنع عرض الفيلم الأمريكيّ «الإغراء الأخير للسيد المسيح»، لما فيه من استشارة مشاعر المسيحيّين، لذلك لم يُكتفَ بمنع عرضه فقط في العديد من البلاد الأوروبيّة، أيضاً قدّم مخرج الفيلم في المهرجان للمحاكمة في روما بسبب الفيلم. في العام 1991؛ قام «جنتر ديكارت» زعيم الحزب الوطنيّ الديمقراطيّ الألمانيّ اليمينيّ المتطرّف بعقد محاضرة استضاف فيها محاضراً أمريكياً أشار فيها إلى أنّ رواية قتل

(1) عبد القادر طاش: أزمة الحضارة الغربيّة والبديل الإسلامي، دار النهضة العربيّة، القاهرة، 2017، ص 172.

(2) (المرجع نفسه، ص 173.



اليهود بالغاز غير صحيحة⁽¹⁾. وترتب على ذلك أن قُدم «ديكارت» للمحاكمة، وعوقب طبقاً للقانون الذي يحظر الأحقاد بين المجموعات العرقية. وفي إبريل / نيسان 1994؛ أعلنت المحكمة الدستورية الألمانية أن أي محاولة لإنكار حدوث «الهولوكوست» لا تتمتع بحماية حق حرية التعبير التي يمنحها الدستور الألماني، فسنّ البرلمان الألماني قانوناً يجرم أي محاولة لإنكار وقوع «الهولوكوست»، ويوقع بمرتكب هذه «الجريمة» عقوبة حُدّدت بالسجن خمس سنوات، بصرف النظر عما إذا كان المتحدث ينكره أم لا.

لكنّ نفاق الغرب الأخلاقي الأكبر في ما يخص حرية التعبير انكشف مع العدوان الصهيوني للاحتلال الإسرائيلي على قطاع غزة. من وجوه سقوط وصاية الغرب الأخلاقية على العالم في امتحان غزة تلك النزعة المكارثية التي طاردت التعبيرات المناهضة لحرب الإبادة، فقد شهد عدد من البلدان الأوروبية والغربية، خلال الشهور الأولى من هذه الحرب، موجة قيود على حرية التعبير فيما يخص نقد الاحتلال ومناهضة الأهوال الجارية في غزة، شملت في بعضها حظر التظاهر ومنع شعارات أو هتافات معينة تطالب بحرية فلسطين، علاوة على تقييد بعض الرموز والشارات الثقافية ذات الصلة بهذه القضية، واتّخاذ تدابير إجرائية وقانونية في سبيل ذلك. لم يفلح ذلك كلّ في خنق الجماهير التي تمدّدت واتّسع نطاقها أسبوعاً بعد أسبوع، ونجحت في كسب أوساط كبيرة من فئات اجتماعية وثقافية مختلفة. بالتزامن مع ذلك؛ واجهت الحريات الأكاديمية في بعض الدول محاولات تضيق، لم تسلم منها جامعات أمريكية مرموقة عندما تدخل كبار المانحين في الحجر على حرية النشاط الطلابي في الحرم الجامعي، علاوة على استدعاء مديري جامعات كبرى للمساءلة أمام لجنة مختصة من الكونغرس، بحسب التقليد المكارثي البائد.

تجلى الاتجاه الزجريّ بارزاً في ألمانيا المتورّطة أساساً في تصدير حصّة هائلة نسبياً

(1) عبد القادر طاش: أزمة الحضارة الغربية والبديل الإسلامي، مرجع سابق، ص 173.

من الأسلحة والذخائر إلى الاحتلال الإسرائيلي. صعدت في «الجمهورية الاتحادية»، خلال الشهور الأولى، نبرة تحذير للمُنخرطين في مظاهرات التنديد بحرب الإبادة، شملت التلويح بإيقاع مخالفات والحرمان من الإقامة واللجوء والجنسية أو التهديد بالطرد من البلاد، وجرى الإعلان عن تضمين مثل ذلك في الإجراءات المتعلقة بمنح الجنسية.

تُقدّم الولايات المتحدة دائماً منارةً لحرية التعبير وحقوق الإنسان، وهي التي لا تتردد في توجيه الانتقادات للأنظمة الأخرى بحجة قمع المعارضين والتضييق على الحريات، لكن في كل مرة يُختبر فيها هذا الادعاء على أرض الواقع، يظهر زيفه بوضوح، كما حدث في اعتقال الطالب الفلسطيني «محمود خليل»، بقرار مباشر من إدارة الرئيس الأمريكي دونالد ترامب. هذه الإجراءات ليست مجرد اعتقال فردي، هي تعكس نهجاً متصاعداً لقمع الأصوات المعارضة للسياسات الأمريكية، وخاصة إذا تعلقت بالقضية الفلسطينية. فمنذ اندلاع الاحتجاجات، في الجامعات الأمريكية، تنديداً بالحرب الإسرائيلية على غزة، تعاملت السلطات بيد من حديد مع الطلاب المحتجين، واعتقال «محمود خليل» ليس سوى البداية، وفقاً لتهديدات ترامب الذي توعد بمزيد من الاعتقالات والترحيل، بحجة «التطرف» والارتباط بحركة «حماس»، لكن هل صار التعاطف مع الفلسطينيين جريمة في بلد يدعي حماية الحريات؟

الأمر لا يتوقف عند الاعتقالات، بل يشمل أيضاً محاولات أخرى لإلغاء تأشيرات الطلاب الأجانب المشاركين في الاحتجاجات، كما حدث مع طالب آخر لم يُكشف عن هويته بعد إبلاغه بإلغاء تأشيرته من دون سبب واضح. هذه التصرفات تعكس ازدواجية صارخة؛ ففي حين تروج أمريكا لحرية التعبير في جزء أساسي من ثقافتها، هي في الواقع تخنق الأصوات التي تتعارض مع سياساتها الخارجية. ولطالما انتقدت الولايات المتحدة الدول الأخرى بسبب انتهاكاتهما لحرية التعبير وحقوق الإنسان، لكنها لا تتسامح حتى مع احتجاجات سلمية داخل جامعاتها، حين يتعلق الأمر بانتقاد



«إسرائيل» أو دعم القضية الفلسطينية، تصبح حرية التعبير فجأةً تهديدًا للأمن القومي، ويتحوّل المحتجون إلى «متطرفين» يجب اعتقالهم وترحيلهم. هذه التناقضات تضعف مصداقية أمريكا على الساحة الدولية، حيث بات واضحًا أنّها لا تؤمن بالحريات إلا عندما تخدم مصالحها.

ليس هذا القمع سوى انعكاسٍ للهلع التي تعيشها الإدارة الأمريكية عندما تُرفع الأصوات ضد سياساتها المنحازة لـ «إسرائيل»، إنهم يعرفون جيدًا أنّ عدالة القضية الفلسطينية أصبحت أمرًا لا يمكن إخفاؤه، وأنّ دعمهم للعدوان الإسرائيلي لم يعد يُقابل بالصمت، لذلك، يلجؤون إلى استخدام الأدوات الأمنية للقضاء على أيّ تعبير عن التضامن مع الفلسطينيين. والولايات المتحدة تُظهر، اليوم، خوفها وضعفها الحقيقي؛ فدولة تدّعي أنّها زعيمة العالم الحرّ، ترتعد من طالب جامعيّ، هي دولة لا تستحقّ هذا اللقب. إذ لا يمكن إخفاء الجرائم الإسرائيلية إلى الأبد، ولا يمكن إسكات أصوات الشّباب المطالبين بالعدالة، إذا كان مجرد الاحتجاج ضد القتل الجماعيّ يُعدّ «إرهابًا»، فهذه ليست ديمقراطية، بل ديكتاتورية ترتدي قناع الحرية.

ما تفعله إدارة ترامب ليس مجرد تصرّف فرديّ أو موقف سياسيّ مؤقت، هو جزء من استراتيجية أوسع لقمع أيّ خطاب يتحدّى الهيمنة الأمريكية والصهيونية على الساحة العالمية، يصوّر أيّ صوت يناصر فلسطين على أنّه «إرهابي»، في محاولة واضحة لشيطة القضية الفلسطينية وتجريم التعاطف معها. هذه الاستراتيجية لا تستهدف فقط الفلسطينيين أو العرب، بل تمتدّ إلى أيّ أمريكيّ يجرؤ على انتقاد «إسرائيل» أو دعم العدالة؛ لذلك بدأنا نرى استقالات لكبار الشخصيات في عدد من وسائل الإعلام. لقد أصبح واضحًا أنّ الولايات المتحدة لا تتسامح مع أيّ مقاومة فكرية أو احتجاج سلميّ، يتحدّى مصالحها أو مصالح حلفائها، وعندما تعجز عن مجابهة الحجاج بالحجج، تلجأ إلى القمع والترهيب والاعتقالات.

خاتمة

تُعَدُّ حرية الرأي والتّعبير أهمّ الحقوق الفكرية، هي العمود الفقريّ لبقية الحقوق الأساسية، فإذا كانت هي من الحريات الأساسية التي تشكّل حجر الزاوية لبقية الحقوق والحريات التي تهدف لتحقيق تكامل شخصية الأفراد وتطويرها، فمن دون ضمان هذه الحرية لا يمكن الحديث عن الحريات الفردية بشكل عام، والحريات الفكرية منها بشكل خاص. وهذه الأخيرة لا بدّ من وسائلها الخاصة ومظاهرها المميزة لها، وممارسة هذه الحرية وما ينبثق عنها من حقوق مشتقة ولازمة لها يتمّ من خلال ضمان حرية الرأي والتّعبير، وأن تعمل في إطار مجتمع له مناعته الفكرية والقانونية، لتنتج لنا في نهاية المطاف مجموعة قيم ومفاهيم، تشكّل جوهر الشورى والفكرة الديمقراطية ومحورها.

يتبيّن أنّ حرية التّعبير عن الرأي، بمختلف الوسائل، خاضعة تمامًا لمعايير سياسية، وربما اقتصادية واجتماعية، في كلّ مكان على وجه الأرض، وأنّ الشّعار شيء والممارسة شيء آخر، وذلك في كلّ مكان. وصار معروفًا ومعلومًا محدّدات وحدود كلّ بقعة من العالم في تطبيق هذا الشّعار الحالم! .. مع أنّ الغرب يروج لنفسه أنّه حصن للديمقراطية وحرية التّعبير، لكن الإجراءات المتخذة أزاء كثير من القضايا لا تتوافق ومصالحه الإمبريالية والهيمنة تخلق صراعًا متزايدًا بين المبادئ المعلنة للحريات المدنية والضغط الأمنيّ التي تواجهها مختلف الحكومات في العالم. هذه الضغوط، التي غالبًا ما تأتي تحت ذريعة الأمن القوميّ، أو مكافحة الجريمة، تهدّد بتحويل المجتمعات إلى مجرد مجموعات بشرية تسيّرُها فئة معيّنة من المستبدين ما يقوض الكرامة الإنسانية ويهدد بتوقف مفاعيل التطوّر لأي حضارة.

هناك حاجة إلى تبني مفهوم آخر هو المسؤولية الاجتماعية؛ عند طرح مفاهيم حرية الرأي والتّعبير في مجتمعاتنا. نسمّي ذلك حرية رأي وتعبير ذات مسؤولية اجتماعية. هذه الحرية هامشها كبير؛ لكن مع الأخذ ببعض المعايير؛ فيها قيود ولكنها قليلة، وهي



غالبًا ما تتعلّق بوضع بعض المعايير إلى أعراف المجتمع المحلي واعتقادات الناس ومقدّساتهم. ويمكن لحرية الرأي والتعبير ذات المسؤولية الاجتماعية أن تحمي وتحمي الحق في الحرية معًا. كما يمكن لها أن تخلصنا، أيضًا، من الشكّل الأناني المفرط للحرية المنفصل عن الواقع.

لائحة المصادر والمراجع

أ. المصادر والمراجع باللغة العربية

1. الدستور الإماراتي المعدل لسنة 1996.
2. الدستور العراقي لسنة 2005.
3. الدستور المصري، لسنة 2014.
4. إبراهيم، هشام جليل: القيود القانونية على حرية التعبير في الإعلام، المركز القومي للإصدارات القانونية، القاهرة، 2020.
5. إحسان، مها علي: الحقوق والحريات السياسية، دار الفكر والقانون، القاهرة، 2016.
6. حجازي، بيومي: المبادئ العامة في جرائم الصحافة والنشر، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2006.
7. حمد، مجيد عزيز: القيود الواردة على حرية الرأي والتعبير، منشورات زين الحقوقية، بيروت، 2016.
8. دغمان، محمد رياض: الوجيز في حقوق الإنسان، المؤسسة الحديثة للكتاب، بيروت، 2016.
9. الرشيد، أحمد: حقوق الإنسان، دراسة مقارنة في النظرية والتطبيق، مكتبة الشرق الدولية، القاهرة، ط 2، 2005.
10. سالمان، عبد العزيز محمد: الحماية الدستورية لحرية الرأي في الفقه والقضاء الدستوري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2017.
11. السيف، ناصر بن سعيد بن سيف: أسس الحرية في الفكر الغربي، شبكة الألوكة، السعودية، ط 1، 2017.
12. شدود، ماجد: الإسلام والفكر السياسي، الديمقراطية، الغرب، إيران، تحرير وتقديم رضوان زيادة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 2000.



13. طاش، عبد القادر: أزمة الحضارة الغربية والبديل الإسلامي، دار النهضة العربية، القاهرة، 2017.
14. العامري، فضل طلال: حرية الإعلام في الوطن العربي في ظل غياب الديمقراطية، هلا للنشر والتوزيع، الجيزة، مصر، 2011.
15. عبد الفتاح، إمام: الطاغية .. دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط 2، 1996.
16. فهمي، خالد مصطفى: حرية الرأي والتعبير في ضوء الاتفاقيات الدولية والتشريعات الوطنية والشريعة الإسلامية، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2010.
17. كشاش، كريم يوسف أحمد: الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة، أطروحة دكتوراه في كلية الحقوق، جامعة القاهرة، 1978.
18. محسن، سميح؛ وآخرون: حرية الرأي والتعبير - التجربة الفلسطينية، مطبعة النصر التجارية، نابلس، 2003.
19. المدرسي، محمد تقي: المنطق الإسلامي، أصوله ومناهجه، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، 1990.
20. موسى، سلامة: حرية الفكر وأبطالها في التاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط 5، 1974.
21. نخلة، موريس: الحريات، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 1999.
22. نصيري، محمد محمود محمود: الحقوق والحريات السياسية، قيودها وضمائنها في الدستور المصري والشريعة الإسلامية، بين النص والتطبيق، دراسة مقارنة، دار المشرق العربي، القاهرة، 2014.

ب. دراسات جامعية (أطروحة دكتوراه ورسالة ماجستير)

1. العابورة، حاب موسى محمّد: ضمانات حرّية التعبير في التشريع الأردني، دراسة مقارنة، أطروحة دكتوراه في كلّية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، الأردن، 2007.
2. عازم، هبة نزار حمدان: الحرّية الدينية بين الشريعة الإسلامية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، كلّية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن، 2010.

ج. الدوريات

1. الأميني، نور عالم خليل: الغرب .. بين خدعة الديمقراطية وأكذوبة حرّية التعبير، مجلة دار العلوم ديوبند، الهند، أبريل / مايو 2006، العدد 3-4، السنة 30.
2. الحسيني، مالك منسي: حرّية التعبير عن الرأي في الدساتير العراقية، مجلة السياسة الدولية، العدد 14، المجلد 4، 2010.
2. العرباوي، زيز: مفهوم الحرّية في الإسلام وفي الفكر الغربي، رؤية بانورامية، مجلة الفلسفة والعلوم الإنسانية، 26 مايو / أيار، 2016.

د. مرجع باللغة الإنكليزية

1. Thompson, Mel: **PHILOSOPHY**, Hodder Headline, Plc, London, First Published, 1995.



بيبرس من الجندية حتى السلطنة

ريمان محمد صفوت إعمير⁽¹⁾

الملخص

يتناول البحث شخصية «ركن الدين بيبرس» بين العصرين الأيوبي والمملوكي، والحديث عن أصله ونشأته العسكرية، بالإضافة إلى دوره العسكري في الدولة الأيوبية؛ والذي يشمل دوره في محالفة الخوارزمية في غزة، وموقعة غزة التي قادها في العام (623هـ / 1244م)، ومن ثم هزيمته للفرنج في معركة المنصورة وفارسكور، و دوره في أثناء حكم تورانشاه (648هـ / 1250م).

يتضمن البحث أيضًا دور بيبرس في أثناء حكم المماليك؛ بدءًا من حكم المعز عز الدين أيبك (655هـ / 1257م)، ثم علاقته السياسية مع ملوك الشام والكرك، ودوره في ظل حكم المظفر قطز (657هـ / 1259م)، وأخيرًا بروزه في معركة عين جالوت.

الكلمات المفتاحية: مملوك، أعمال عسكرية، موقعة (معركة)، فرنج، مغول.

Abstract:

This research studies the personality of Rokn Al-Deen Baybars between both the Ayyubid and The Mamluk Eras, about his origins and his military upbringing; in addition to his military role in The Ayyubid State which includes his role in confederacy with the Khawarizmshahs in Gaza, his role in Gaza battle which was led by him (623/ 1244), then his defeat to the crusaders in

(1) طالبة دكتوراه سنة ثالثة في التاريخ الوسيط في المعهد العالي للدكتوراه - الجامعة اللبنانية.

both battles Al-Mansoura, Farscore and his role during the rule of Touranshah (648/1250).

This research also, includes the role of Baybars during the rule of Mamluks, starting from the rule of Al-Muezz Ezz Al-Deen Aybak (655/ 1257), then his political relationship with the kings of Damascus and Karak, besides his role under the rule of Al-Mozaffar Qoutoz (657/ 1259). Finally, it includes his prominence in Ain Jalout battle (658/ 1260).

Key words: Mamluk, military tasks, battle, Crusades, Mongols.

المقدمة

تنوّعت المصادر والمراجع التي تتحدّث عن شخصيّة ركن الدين بيبرس ودوره البارز في العصر المملوكي حين كان رابع سلاطين الدولة المملوكيّة ومؤسّسها الحقيقيّ، إذ حقّق انتصارات عديدة ضدّ الصليبيين والمغول في عدّة معارك؛ مثل معركة المنصورة (648هـ / 1250م). كما أنّه برز في معركة عين جالوت (658هـ / 1260)، وعُرف بسياسته في المعارك ودبلوماسيته وذكائه الذي جعل منه سلطاناً متميّزاً في العهد المملوكي. إلّا أنّ معظم الدّراسات تسلّط الضوء على هذه الشخصيّة في مرحلة السّلطة؛ لذلك تناولت هذه الدّراسة شخصيّة «بيبرس» في مرحلة ما قبل السّلطة، ودوره العسكريّ في العصرين الأيوبي والمملوكي.

الإشكاليّة

إنّ دراسة شخصيّة «ركن الدّين بيبرس» ودوره في دولتين تعاقبت كلّ منها لمرحلة طويلة في العصر التاريخي الوسيط تسلّط الضوء على إشكاليّة تكمن في كيفيّة بروزه في هاتين الدولتين الكبيرتين قبل الوصول إلى الحكم أو السّلطة؛ لذلك يبرز السّؤال المركزي:

كيف كان للنشأة العسكريّة أو البيئة غير العربيّة دور في بروز شخصيّة «بيبرس»؟



وما أبرز الأعمال العسكريّة التي نفّذها في الدّولة الأيوبيّة والمملوكيّة حتّی جعلت منه شخصيّة تاريخيّة مهمّة قبل الوصول إلى السّلطة في العصر المملوكيّ؟

المنهج المتّبع

إنّ منهج البحث التّاريخيّ هو مجموعة الطّرائق والتّقنيّات التي يتّبعها الباحث للوصول إلى الحقيقة التّاريخيّة وإعادة رسم الماضي بجوانبه كلّها كما كان عليه، مع ضبط الحوادث التّاريخيّة بالإسناد المنطقيّ والعقليّ المُقنّع؛ لذلك تعتمد هذه الدّراسة على المنهج التّاريخيّ الذي يقوم أساسًا على جمع المصادر لا سيّما التّاريخيّة منها التي تتعلّق بالموضوع، إضافةً إلى المنهج التّحليليّ للوصول إلى التّتيعة العلميّة.

أوّلاً. أصل ببیرس ونشأته

هو السّلطان الأعظم الملك الظّاهر «ركن الدين ببیرس البندقداري الصّالحي» المُلقّب بأبي الفتح، كان سلطان مصر والشّام ورابع سلاطين الدّولة المملوكيّة. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّه كان مملوكًا يُباع في أسواق بغداد والشّام؛ إذ إنّهُ أُسر في حملات المغول على وسط آسيا، وبيع حتّی وصل إلى المماليك البحريّة الذين سكنوا على شاطئيّ النيل⁽¹⁾.

أ. أصل ببیرس

قرّرت عشيرة ببیرس التّابعة إلى القبشاق⁽²⁾، أن تغادر بلادها خوفًا من هجوم المغول المتجدّد، فقد كان السّهوب الكبير شماليّ البحر الأسود والشّمال الشرقيّ منه محالّ

(1) محمود رزق سليم: عصر سلاطين المالك ونتاجه العلمي والأدب، المطبعة التّمودجيّة، مصر، ط 2، 1962، مج 1، ص 26.

(2) القبشاق: هي بلاد القبجاق أو القفجاق؛ وتُعرف أيضًا باسم «القبيلة الذهبية». وهو أيضًا إقليم بحوض «القولجا» جنوب شرق روسيا الحاليّة وشمال البحر الأسود والقوقاز، وأهله من التّرك، وكانوا أيضًا أهل ترحال على عادة البدو، حيث كانت بلادهم سوقًا عظيمة للرّقيق المماليك التّرك. أحمد رمزي: القفجاق، مجلّة الرّسالة، مصر، العدد 724، 19/ 5 / 1947، ص 32.



استيطان شعوب تركيَّة يُطلق عليها في الشرق اسم «قبشاق» أو «كفشاق» منذ العصور القديمة؛ وكان هذا الشعب نفسه يُطلق عليه الأوروبيون اسم «كوماني»، والروس اسم «بولوفتسي»⁽¹⁾. وأكثر ما يُذكر عن أصل «بييرس» ما يذكره «هيثوم» الأمير الأرمني إنَّ أصله يرجع إلى سلسلة «الكومان» الذين بيعوا لمصر، وجرى تدريبهم هناك ليكونوا من الأرقاء المتخصّصين بالحرب. وفي ذلك الوقت كان يُشار إلى «الكومان» السائد باسم «كابتشاب»، و ربّما «قبشاق».

ب. بييرس مملوكًا

خوفًا من هجوم مغوليّ متجدّد، التمسّت عشيرة بييرس اللّجوء والسّماح لها بعبور «السّدّاق»⁽²⁾ في العام (639هـ/ 1241م) من «أنسخان»، وهو أمير إحدى القبائل التّركمانيّة، والذي بدوره أغار عليهم بطريقة غادرة وقتل معظم أفراد القبيلة وساق عددًا منهم إلى الاسترقاق؛ كان من بينهم بييرس في الرّابعة عشرة من عمره، فجيء به عبر «سيفاز» في آسيا الصّغرى إلى أسواق العبيد الشّاميّة⁽³⁾؛ ثمّ أُسّر وبيع إلى رجل يُدعى «العماد الصّائغ»، من ثمّ نُقل إلى «حماة» وعُرض للبيع مع عبد آخر. في ذلك الوقت كان الأمير «علاء الدّين أيدكين الصّالحى البندقدار» مُعتقلًا في ظروف يسيرة في مسجد قلعة المدينة، وهو أمير تابع للسلطان الملك الصّالح نجم الدّين أيوب؛ فحين سمع بالعبدَيْن استدعى إليه التّاجر واشتراهما منه؛ لذلك أصبح «علاء الدّين» مولى «بييرس» الذي حمل بعد ذلك نسبه «البندقدار» تبعًا للقب سيّده.

(1) بيتر توراو: الظّاهر بييرس، ترجمة محمد جديد، مراجعة وتقديم أحمد حطيّط، دار المهندسين، دمشق، ط 2، 2002، ص 27.

(2) السّدّاق: مياه البحر الأسود عند البرزخ الذي يفضي إلى شبه جزيرة القرم التي يوجد في جنوبها اليوم المدينة الروسية «سوروز»، وهي سوجداق القديمة. انظر: المرجع نفسه، ص 28.

(3) محمود رزق سليم: عصر سلاطين المالك وتناجه العلمي والأدب، مرجع سابق، ص 26.



ج. نشأته

سرعان ما استعاد بيبرس حرّيته وأُرسل على رأس بعض الجند إلى «عجلون» في العام 643هـ/ 1245م؛ لكن حين تزوّج علاء الدّين من سرّية أمير آخر⁽¹⁾، من دون إذن الملك الصّالح؛ غضب عليه وعزله من منصبه ونفاه وصادر ثروته. أمّا بيبرس فأدخل في صفوف ممالكه الخاصّة من الكتيبة البحريّة وتربّى بينهم⁽²⁾؛ فنشأ نشأة عسكريّة وشبّ شجاعاً قوياً⁽³⁾، لذلك اجتذب بيبرس انتباه سيّده الجديد بمقدرته حتّى جعله أحد كبار رجاله مقدّمًا؛ أي المشرف على الممالك السلطانيّة⁽⁴⁾.

على الرّغم من حداثة عمره، كان إرسال بيبرس على رأس بعض الجند إلى عجلون فرصة أكسبته بعض الخبرة العسكريّة التي أظهرها فيما بعد أمام الملك الصّالح أيوب؛ ما أدّى إلى جذب انتباهه بقدراته العالية واللافتة، فعوامل البيئة العسكريّة وطبيعتها تخلق ظروفًا فريدة تمنح معرفة في القيادة من خلال التّجارة والممارسة⁽⁵⁾. لذلك عرفته الحروبُ أميرًا مقدّمًا، ففي العام (648هـ/ 1250م) هزم الفرنج في موقعة «المنصورة» في عهد «توران شاه» ابن الملك «الصّالح أيوب»، وفي موقعي «عين جالوت» و«بيسان» في العام (658هـ/ 1260م)؛ حيث هزم التّتار في عهد «قطز» (ت 658هـ/ 1260م).

بعد النّزاعات التي حصلت بين «الصّالح أيوب» وعمّه «الصّالح إسماعيل» وغيره من الطّامعين، جعل الأوّل قصر إقامته على جزيرة الرّوضة في النّيل⁽⁶⁾، إذ إنّ جيشه

(1) سرّية تعني أنّها امرأة كانت في الأصل مملوكة أو ضمن حريم أمير آخر؛ أي ضمن خدامات أو زوجات غير شرعيّات لدى أمير آخر.

(2) بيتر توراو: الظّاهر بيبرس، مرجع سابق، ص 29.

(3) محمود سليم: عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدب، مرجع سابق، مج 1، ص 26.

(4) بيتر توراو: الظّاهر بيبرس، مرجع سابق، ص 29.

(5) صامويل هيز ووليم توماس: تولي القيادة فنّ القيادة العسكريّة وعلمها، ترجمة سامي هاشم، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت، ط 2، 1989، ص 11-13.

(6) أبو العبّاس تقيّ الدّين أحمد بن عليّ بن عبد القادر بن مُحمّد، المعروف بـ«المقرّزي»: السّلوّك لمعرفة دول الملوك، تحقيق عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، ج 1، 1997، ص 405.

تخلّى عنه، ولم يبق معه سوى مماليكه الذين قرّر أن يجعلهم المرتكز الرئيس لسلطانه وقوّته. ولأجل ذلك اشترى عددًا كبيرًا منهم ومن أسرى الحرب الأتراك الذين آواهم في قصره، وكون نواة جيشه وحرسه الخاص منهم⁽¹⁾. وتبعًا لإقامته في الجزيرة، أطلق على هذه الكتيبة اسم الممالك البحرية⁽²⁾، كذلك استعان بجند أغراب جمعهم من أطراف الأرض خاصّة من الجركس والأتراك⁽³⁾.

(1) أبو المحاسن جمال الدين يوسف بن الأمير سيف الدين تغري بردي الأتابكي الشبقاوي الظاهري، المعروف بـ«ابن تغري بردي»: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، الهيئة المصرية العامة للطباعة والنشر، القاهرة، ج 6، 1963، ص 231.

(2) المصدر نفسه، ص 256. ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصدر سابق، ج 6، ص 256.

(3) أنور زقلمة: الممالك في مصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1، 1995، ص 17.

يبدو أنّ عادة تسليح أسرى الحرب المسترقين أو العائدين إلى شعوب أجنبية ترجع إلى العصر الأموي، فظاهرة أسرى الحرب ازدادت منذ أوائل العصر العباسي، ولم يحدث تجنيدهم إلّا في عهد الخليفة المعتصم (833-842هـ)، إذ إنّهُ قرّر ألاّ يقيم سلطته على المرتزقة أو المتطوّعين؛ بل على حرس من العبيد المتفانين في الولاء له والمرتبطين به كلّ الارتباط. وقد كان أكثر العبيد من شعوب القوقاز وأتراك سهول جنوبي روسيا وآسيا الوسطى. انظر: ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصدر سابق، ج 6، ص 320.

وهم أيضًا البارعون في الحرب والذين تميّزوا بالجلّد والشجاعة والانضباط، وإمكان الاعتماد عليهم أكثر ممّا يُتوقع من المحارب العربي الحرّ الذي لديه نزعة التمردّ والعصيان وتمسّكه بالقبيلة أهمّ من إخلاصه للحاكم، فقد كان حُسن أحوالهم يقوم على ولائهم وبراعتهم، ومصيرهم بيد الحاكم. انظر: المقريزي: السّلوّك في معرفة دول الملوك، مصدر سابق، ج 1، ص 136.

وقد صاغ هذه المسألة الوزير نظام المُلْك المتميّز بالحصانة السياسيّة بيّتين من الشّعري يقولان:

وكم من عبدٍ موالٍ أفضل من مئة ابن،

فالابن يحن إلى موت الأب، والعبد يرجو سلامته.

راجع: بيتر توراو: الظاهر بيبرس، مرجع سابق، ص 41.

إنّ أفضل الأوقات التي يُفترض أن يُظفّر بالعبيد هو في سنّ البلوغ، أي حينما تكون مزاياهم الحربيّة في تفتح، وإنهم قابلون للتشكيل والتوجيه ليخرج منهم مسلمون أتقياء وأتباع متفانون في خدمة سيّدهم، فقد كانت تربيتهم تمتد لبضعة أعوام، وتركّز على تدريب عسكريّ مكثّف وتوجيه إسلامي. انظر: شهاب الدين أحمد بن علي بن أحمد أبو العباس المعروف بـ«القلقشندي»: صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، دار الكتب المصرية، القاهرة، لا. ط، 1922، ج 4، ص 15-16.

حتّى أنّهم كانوا ينالون حريّتهم بعد تدريبهم؛ وربّما يتقلّدون وظائف الصّباط، أيضًا، منهم من وصل إلى السّلطة؛ فمنذ منتصف القرن التاسع الميلاديّ تحوّل مثال «المعتصم» إلى مدرسة، إذ إنّ الأرقاء العسكريّين يشكّلون عنصرًا مهمًّا من عناصر الحكّام المسلمين وجيوشهم. انظر: المصدر نفسه، ج 4، ص 16. القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، مصدر سابق، ج 4، ص 16.

بالإضافة إلى أنّهم اكتسبوا صرامة فُرِضت عليهم داخل المدرسة العسكريّة التي تدربوا فيها وخارجها.



تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أنّ شراء الملك الصّالح أيوب أرقاء عسكريين أترك بأعداد كبيرة كان سابقة لم يكن لأحد من الأيوبيين أن اعتمدها قبله؛ فأنشأ بذلك دعامة للسياسة الداخليّة المتفانية في الولاء له على نحو مطلق، وشكّل قوة كبيرة استطاع بفعلها التصدّي للأعداء الخارجيين⁽¹⁾. في ذلك الوقت كان الفرنج العدوّ الأبرز للأيوبيين، فقد كانوا دائماً ما يستغلّون المنازعات الداخليّة ويفيدون منها لتحقيق مصالحهم⁽²⁾، ومن أبرز الأمراء الذين اعتمد الصّالح أيوب عليهم: أقطاي (ت 652هـ/1245م)، وعزّ الدين أيك (ت 655هـ/1257م)، وقطر (ت 658هـ/1260م) وبيبرس (ت 676هـ/1277م) الذي ضمّه إليه، واعتمد عليه في كثير من الحروب الداخليّة، والتي أبلى فيها بلاءً حسناً⁽³⁾.

ثانياً: أبرز أعمال بيبرس في الدولة الأيوبية

ذاع صيت بيبرس إثر مشاركته الفاعلة في معركة المنصورة، والتي كان من شأنها أن تفتح الباب أمام المماليك لحكم مصر، فقد كانت مشاركته لافتة في ردّ عدوان الحملة الصليبيّة السابعة؛ إذ كان صاحب خطّة استدراج الصليبيين إلى مدينة المنصورة عندما فتح أحد أبوابها، فدخلت منه القوّات الصليبيّة ظناً منها أنّها خالية، فما راعهم إلّا انقضاض العساكر المصريّة عليهم بعد أن سدّوا منافذ الخروج؛ ما اضطرّ بعضهم إلى إلقاء نفسه في النّيل، فأُسفرت المعركة عن خسائر فادحة في جانب القوّات الصليبيّة.

Anue Broadbridge: **Kingship and Ideology the Fall Islamic and Mongaly World**. Cambridge Univerity Press, Cambridge, 2008, p. 56.

(1) عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود بن محمد بن عمر بن شاهنشاه بن أيوب الأيوبي المعروف بـ«أبو الفداء»: المختصر في تاريخ البشر، المطبعة الحسينية المصرية، مصر، ط 1، لا. ت. ج 3، ص 139.

(2) المقرئزي: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، وضع حواشيه خليل المنصور، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1998، ج 1، ص 428.

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 413-415.

أ. دوره العسكري في الدولة الأيوبية

برز «بيبرس» في مطلع حياته في الشأن العسكري لما لديه من براعة قتالية، فكان موضع انتباه سيده «أيوب» الذي جعله أميراً، فبعد أن مال الخوارزميون الذين يقاتلون مع الصالح أيوب إلى نهب البلاد، خرجوا عن طاعته إلا أن الأخير استطاع استمالتهم فيما بعد، وأقطعهم «سنجار وحران والرّها»، وزوّج مقدّمهم من أخته، ثم ما لبثوا أن عادوا إلى نهب البلاد شمال الشام. وفي العام 642هـ/1244م، هاجموا بيت المقدس وانتزعوها من الصليبيين وواصلوا سيرهم نحو غزة، فاستأذنوا السلطان لدخول الأراضي المصرية؛ فأمرهم بالإقامة في غزة، وأرسل إليهم الخلع والخيل والأموال، ثم جهّز عسكرياً بقيادة «بيبرس» لمحاربتهم؛ فاستطاع أن يهزمهم ويقتل مقدّمهم⁽¹⁾. وبعد وفاة «الصالح أيوب» في العام (647هـ/1249م)، عمل كبار قادته من المماليك على تدبير الجيش بمشورة زوجته «شجر الدر» (ت 655هـ/1275م) إلى حين وصول ابنه «توران شاه» (ت 648هـ/1250م) من حصن كيفا⁽²⁾.

ب. الخوارزمية واسترداد بيت المقدس

نشبت الخلاف بين الصالح أيوب وعمّه الصالح إسماعيل في دمشق؛ حيث لجأ الأخير إلى طلب المساعدة من الفرنجة ووافق على سيطرة الصليبيين عليها سيطرة تامة⁽³⁾؛ وفي الوقت نفسه عرض السلطان الصالح أيوب الأمر نفسه؛ أي محالفة الصليبيين ضدّ عمّه والناصر داوود في العام (623هـ/1244م)؛ فسيطر الصليبيون سيطرة تامة على بيت المقدس⁽⁴⁾، ثم اضطروا لاتباع سياسة ذات وجهين مع ملك

(1) السيد الباز العربي: المماليك، دار النهضة العربية، بيروت، لا ط. لا ت. ص 44-45.

(2) المقرئ: السلوك في معرفة الدول والملوك، مصدر سابق، ج 1، ص 316-324.

(3) المصدر نفسه، ص 417-418.

(4) أبو عبد الله محمد بن سالم بن نصر الله المازني التميمي الحموي الشافعي والمعروف بـ«ابن واصل الحموي»: مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، تحقيق جمال الدين الشيال - حسنين محمد ربيع - سعيد عبد الفتاح عاشور، دار الكتب والوثائق القومية، المطبعة الأميرية، لا ط، 1957، ج 5، ص 332.



دمشق وسلطان مصر للاحتفاظ بالمكاسب التي حقّقوها؛ إلّا أنّهم أُجبروا على مهاجمة أحد الطرفين؛ فاختاروا الوقوف إلى جانب الصّالح إسماعيل في دمشق وفاقاً لما تتطلّبه مصلحتهم⁽¹⁾.

أمّا الصّالح أيوب لم يستطع سوى الاستعانة بالخوارزمية، فقد استقرّ جزء كبير منهم في الجزيرة حول «الرّها» و«حرّان» و«نصيبين» بعد مقتل سلطانهم جلال الدّين منكبرتي في العام 610هـ/ 1231م؛ فراحوا يشنّون غارات سلب ونهب⁽²⁾. وإزاء ذلك تحالف الصّالح إسماعيل صاحب دمشق مع صاحب حمص⁽³⁾، وأنزلوا بهم الهزيمة وطردهم⁽⁴⁾، وظلّوا يواصلون غاراتهم ويعرضون خدماتهم على مَنْ يشترّيها؛ حتّى استعان بهم الصّالح أيوب ضدّ ملوك دمشق وحمص والكرّك الذين عزموا على غزو مصر بمساعدة الصّليبيين⁽⁵⁾؛ فاندفع عشرات الآلاف من الخوارزمية نحو بلاد الشّام الصّليبية، وأغاروا على المدن والقلاع⁽⁶⁾، واقتحموا بيت المقدس واستولوا عليها بسهولة، ثمّ استعادوها في العام 642هـ/ 1244م⁽⁷⁾، من ثمّ توجّهوا نحو غزّة للاجتماع بالعسكر الذي أرسله الصّالح أيوب بقيادة الأمير ركن الدين بيبرس البندقداريّ لمحالفهم⁽⁸⁾، فقد اكتسب بيبرس خبرة قياديّة في البداية؛ ما أتاح له فرصة استنتاج الأحكام العامّة وزيادة فهمه للأمور.

(1) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصدر سابق، ج 6، ص 322.

(2) سعيد عاشور: الحركة الصّليبية، مكتبة المتنبّي، الدّمّام، المملكة العربيّة السّعودية، ط 1، 2009، ج 2، ص 946.

(3) ابن واصل: مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، مصدر سابق، ج 5، ص 332.

(4) المقرئزي: السّلوّك في معرفة الدول والملوك، مصدر سابق، ج 1، ص 406-407.

(5) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصدر سابق، ج 6، ص 322.

(6) المقرئزي: السّلوّك في معرفة الدول والملوك، مصدر سابق، ج 1، ص 416.

(7) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصدر سابق، ج 6، ص 321.

(8) ابن واصل: مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، مصدر سابق، ج 5، ص 337؛ المقرئزي: السّلوّك لمعرفة دول

الملوك، مصدر سابق، ج 1، ص 420.

ج. موقعة غزة بقيادة الأمير بيبرس البندقداري (623هـ / 1244م)

نشبت حرب بين الخوارزمية وجيوش الصالح أيوب بقيادة الأمير بيبرس البندقداري، في العام 623هـ / 1244م من جهة، وبين الصليبيين وجيوش حمص ودمشق والكرك من جهة أخرى؛ فحلت الهزيمة بالصليبيين وبمن انضم إليهم وقُتل العديد منهم، في حين أُسر البعض الآخر وسيقوا إلى مصر⁽¹⁾.

د. استيلاء لويس التاسع على دمياط وهزيمته في معركة المنصورة

عقب استيلاء الخوارزمية على بيت المقدس شعر الغرب الأوروبي بالخطر؛ فعقد ملوكه وأمراؤه «مجمع ليون» في العام 643هـ / 1245م، والذي قرّر ضرورة إرسال حملة صليبية جديدة إلى الشرق لتدارك الموقف قبل فوات الأوان.

إزاء ذلك أخذ «لويس التاسع» ملك فرنسا يعدّ العدة لحملته إلى الشرق بمشاركة زوجته وأخويه؛ فضلاً عن عدد من كبار الأمراء الفرنسيين، وقد وفرّ مؤونة هذه الحملة عند مرورها بصقلية في طريقها إلى قبرص؛ فأرسل «فردريك الثاني» إمبراطور الدولة الرومانية في الغرب إلى السلطان الصالح يحذّره⁽²⁾، إذ إنّ قبرص تعاونت مع «لويس» عبر تموين رجاله، سواء من النبيذ أو من الغلال، وأسهمت في تأمين المؤن والمساعدات البشرية من ملك قبرص وغيره من زعماء الصليبيين.

إذاً؛ استغلّ «لويس» الوضع الذي كانت فيه الدولة الأيوبية تعاني كثيراً من النزاعات بين أمراء بني أيوب، فتوجّه على رأس حملته نحو دمياط (647هـ / 1249م)⁽³⁾، وقد اتّبع الأسلوب الذي اتّبعه المغول في ذلك العصر عبر إرسال رسائل تهديد. وفي هذه الأثناء كان الصالح أيوب يعاني مرضاً⁽⁴⁾، فانتقل فوراً إلى الشام وربط عند «أشموم»

(1) ابن واصل: مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، مصدر سابق، ج 5، ص 338.

(2) سعيد عاشور: الحركة الصليبية، مرجع سابق، ج 2، ص 954-956.

(3) المقرئزي: السُّلوك في معرفة الدول والملوك، مصدر سابق، ج 1، ص 428.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 437.



أو (أشمون) طناح⁽¹⁾، وأسرع إلى تحصين دمياط وشحنها بآلات عظيمة وذخائر وافرة، ثمّ عهد إلى الأمير فخر الدّين بن شيخ الشيوخ⁽²⁾، بالوقوف على رأس قوّة نحو البرّ الشرقي، في حين كان الفرنج على البرّ الغربيّ لفرع دمياط؛ فعندما وصل لويس إلى الصّفة الغربيّة للنّيل المواجهة لدمياط، دارت معركة بين الفريقين وتفوّق فيها الصّليبيّون بكثرة عددهم؛ فقتل بعض أمراء الصّالح أيوب؛ ما اضطرّ الأمير فخر الدّين للتّوجّه صوب «أشموم طناح» وكان معهم بنو كنانة الذين هربوا؛ كذلك أهل دمياط هربوا منها وتركوا أبوابها مفتوحة، فدخلها الفرنج بغير قتال واستولوا على ما فيها من الآلات الحربيّة والأسلحة، والأقوات والأزواد والذّخائر والأموال والأمتعة⁽³⁾.

إذا؛ استولى الصّليبيّون على دمياط⁽⁴⁾، ويذكر أنّ سقوطها بتلك السّهولة كان «مصيبية لم يجرّ مثلها»⁽⁵⁾، نظرًا إلى قوّة تحصيناتها وأهمّيّتها في تجارة مصر. وفي هذه الأثناء اشتدّ المرض على الصّالح أيوب وحُمِلَ إلى قلعة المنصورة؛ حيث توفّي فيها (647هـ/ 1249م)⁽⁶⁾، ولا شك أنّ وفاته كانت خسارة كبرى لعدم وجود من يحلّ مكانه بسرعة في حكم البلاد، فكان له ابنٌ اسمه «توران شاه» كان قد عيّنه الصّالح أيوب في حصن كيفا وديار بكر⁽⁷⁾، في حين أخفت شجر الدّرّ زوجة الصّالح أيوب خبر وفاته

(1) المقرئزي: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، مصدر سابق، ج3، ص 411. أشموم طناح: بلد في مصر قرب دمياط وهي مدينة الدقهلية. انظر: المقرئزي: السّلوكة لمعرفة دول الملوك (الهامش)، مصدر سابق، ج1، ص 433.

(2) فخر الدّين: هو فخر الدين يوسف بن شيخ الشيوخ، أحد الأمراء المهرة في عهد الملك العادل، ازداد نفوذه في عهد الملك الصّالح أيوب وتوفي سنة 648هـ/ 1250م. انظر: المقرئزي: السّلوكة لمعرفة دول الملوك (الهامش)، مصدر سابق، ج1، ص 434.

(3) أبو الفداء: المختصر في تاريخ البشر، مصدر سابق، ج3، ص 138-139؛ المقرئزي: السّلوكة لمعرفة الدول والملوك، مصدر سابق، ج1، ص 439.

(4) المقرئزي: السّلوكة في معرفة الدول والملوك، مصدر سابق، ج1، ص 438.

(5) ابن تغري بردي: النّجوم الزّاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصدر سابق، ج6، ص 330.

(6) المقرئزي: السّلوكة في معرفة الدول والملوك، مصدر سابق، ج3، ص 411؛ ابن الجوزي: مرآة الزّمان في تواريخ الأعيان، حقّق هذا الجزء وعلّق عليه إبراهيم الزبيق، الرّسالة العالميّة، دمشق، ط1، 2013، ج22، ص 408.

(7) ابن تغري بردي: النّجوم الزّاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصدر سابق، ج6، ص 364.

إلى حين قدوم ابنه توران شاه، واستمرت الكتب والمراسيم تخرج بختم السلطان كأنه على قيد الحياة؛ إلا أن خبر وفاته تسرب إلى عامة الشعب بل إلى الصليبيين أيضاً، فرأى لويس الفرصة سانحة ليتمكن من إنزال ضربته قبل وصول المعظم توران شاه⁽¹⁾.

هـ. معركة المنصورة

سار الصليبيون نحو دمياط عند نقطة تفرع بحر «أشموم طناح» من فرع دمياط، فكان بحر أشموم يعترض طريقهم؛ ما أعطى فرصة للأمير فخر الدين قائد الجيش لاستغلال تلك الظروف الطبيعية، فأخذ ينظم هجمات مفاجئة ضد الصليبيين؛ إلا أن الهزيمة حلت بالمسلمين وقُتل بعض أمرائهم، وتقدم الصليبيون في زحفهم نحو المنصورة⁽²⁾؛ فلم يلبث لويس التاسع أن وجد نفسه محاصراً لا يستطيع العبور إلى المنصورة والمسلمون أمامه تزداد أعدادهم. لذلك استعد الأمير فخر الدين لخوض المعركة الفاصلة؛ ولم يلبث أن وقع في كمين نصبه له الداوية - أحد الفرق الصليبية - فقتل وتكبّد الجيش الأيوبي خسارة فادحة⁽³⁾.

بعد ذلك حالف المسلمون الحظّ عندما بادر أخو لويس التاسع «روبرت دي أرتوا» إلى اقتحام المنصورة من دون أن يصغي لأوامر الأخير الذي حاول نهيهِ عن ذلك، فأوغل الصليبيون داخلها في الوقت الذي خرج فيه القائد الجديد «بيبرس

(1) أبو الفداء: المختصر في تاريخ البشر، مصدر سابق، ج 3، ص 140.

(2) المصدر نفسه، المكان نفسه.

المنصورة: بلدة أنشأها الملك الكامل بن العادل بن أيوب، بين دمياط والقاهرة، وربط فيها في وجه الفرنج لما ملكوا دمياط سنة 616هـ. وقال ابن إياس في ذكر مدينة المنصورة: هذه البلد على بحر أشموم تجاه ناحية طليخان بناها الملك الكامل محمد بن الملك العادل أبي بكر بن أيوب سنة عشرين وستمائة عندما ملك الفرنج مدينة دمياط فنزل في موضع هذه البلد وبني فيها عدة دور، ودار عليها سور ممّا يلي البحر وبنيفيها الأسواق والحمامات والفنادق وسماها المنصورة لكونه انتصر هناك على الفرنج، انظر: المقرئ: السلوك لمعرفة دول الملوك، مصدر سابق، ج 1، ص 319 (الهامش).

(3) محمد مصطفى زيادة: حملة لويس التاسع على مصر وهزيمته في المنصورة، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة، ط 1، 2000، ص 148-149.



البندقاري» متزعمًا المماليك الصالحية في هذه المعركة ضد الصليبيين⁽¹⁾؛ أي إن فرقة المماليك البحرية أنقذت الموقف وأنزلت الهزيمة بالفرنح؛ لأن «بيبرس» رتب كمينًا لهم، وأمر بعدم خروج أحد والالتزام بذلك، وعند توغل «أرتوا» في المدينة بعد تأكده من خلوها، خرجت الفرقة من كمائنها المحيطة بالقصر السلطاني؛ وخرجت الخيالة للدفاع ضد الخطر الصليبي، فحاول «روبرت» الهروب إلا أنه قُتل فضلًا عن عدد كبير من أمراء الصليبيين، وقد بلغ عدد القتلى ثلاثمائة تقريبًا من فرقة روبرت أرتوا، ومثل ذلك من الداوية ومثله من الفرق الإنجليزية⁽²⁾.

لاحقًا نفذ المماليك يوم الجمعة، هجومًا على المعسكر الصليبي، واشترك معهم مشاة المسلمين فضلًا عن جموع من العربان، وفي هذه المرة قاد المعركة الملك لويس التاسع وثبت في المعركة حتى اضطر المسلمون إلى التراجع في المساء نحو المنصورة بعد أن تركوا أثقالهم؛ إلا أن المؤن عند الصليبيين قلت وفقدوا نسبة كبيرة من فرسانهم في تلك المعركة، ثم جاء انتشار الأمراض في معسكرهم في الوقت الذي وصل فيه المعظم توران شاه وأعلن سلطانًا على مصر (647هـ / 1249م). وقد ظل الصليبيون يحاولون الهجوم على المنصورة من جديد⁽³⁾، إلا أن السلطان قطع الطريق على السفن الصليبية للوصول إلى قاعدتهم في دمياط، ولم تلبث أن انقضت سفن المسلمين على المراكب الصليبية واستولوا عليها، إذ استولوا على نحو اثنين وثلاثين مركبًا⁽⁴⁾.

هكذا لم يبق أمام لويس سوى الانسحاب؛ لكنه لم يكن بالأمر السهل، فلجأ إلى

(1) المقرئزي: السلوك في معرفة الدول والملوك، مصدر سابق، ج 1، ص 448.

(2) محمد مصطفى زيادة: حملة لويس التاسع على مصر، مرجع سابق، ص 156-157؛ ستيفن رنسيان: تاريخ الحملات الصليبية، ترجمة نور الدين خليل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط 2، 1994، ج 3، ص 318.

(3) سعيد عاشور: الحركة الصليبية، مرجع سابق، ج 2، ص 970-971.

(4) أبو الفداء: المختصر في تاريخ البشر، مصدر سابق، ج 3، ص 140؛ المقرئزي: السلوك لمعرفة دول الملوك، مصدر سابق، ج 1، ص 450.

المفاوضات مع المسلمين على أساس ترك دمياط مقابل أخذ الصليبيين بيت المقدس وبعض الساحل، فما كان من توران شاه إلا رفض الطلب⁽¹⁾، وفي العام (64هـ/ 1250م) بدأ الصليبيون يتراجعون نحو دمياط، عندها سار المماليك في أعقابهم يهاجمونهم من كل ناحية⁽²⁾.

بعد موقعة «غزة» في العام 623هـ/ 1244م، بقيادة الأمير بيبرس وهزيمته للصليبيين، تأتي معركة المنصورة بقيادته أيضًا، ليرز قائدًا عسكريًا يملك ديناميكية مكنته من التكيف مع ظروف الحرب، فقد لجأ إلى حيلة الكمين ضدّ عدوّه، خاصّة بعد هزيمة القائد الأوّل فخر الدين بالمعركة، كذلك تأثيره في الجنود بأمره بالالتزام وعدم الخروج إلا في الوقت المناسب، إذ إنّ من صفات القائد العسكريّ حين الأزمات والمواقف الخطرة التّمكن من التأثير في سلوك الجنود بصورة فعّالة، سواء عند ممارسة القيادة في مراكز أركان الحرب أم ممارستها في وقع القتال، في المقابل يعتدّ الآخرون بقدرته على الإرشاد إلى الطّريق الصّحيحة أو المناسبة⁽³⁾.

و. الهجوم على فارسكور

عقب ذلك؛ غلب المرض على لويس التاسع ومعظم رجال جيشه⁽⁴⁾، وعندما تأكّد المسلمون من سوء موقف الصليبيين؛ اختاروا أن يشنّوا هجومًا عند «فارسكور» (فارس كور)⁽⁵⁾؛ حيث دارت موقعة بين الطرفين، حلّت الهزيمة الساحقة بالصليبيين، ووقع جيشهم بأجمعه تقريبًا بين قتلى وأسرى⁽⁶⁾، فكان من جملة الأسرى «لويس»

(1) أبو الفداء: المختصر في تاريخ البشر، مصدر سابق، ج 3، ص 140.

(2) المقرئزي: السلوك لمعرفة دول الملوك، مصدر سابق، ج 1، ص 355.

(3) صامويل هيز ووليم توماس: تولي القيادة فن القيادة العسكرية وعلمها، مرجع سابق، ص 11-14.

(4) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصدر سابق، ج 6، ص 364.

(5) سعيد عاشور: الحركة الصليبية، مرجع سابق، ص 972.

(6) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصدر سابق، ج 6، ص 367.



نفسه الذي سيق مكبلاً بالأغلال إلى المنصورة⁽¹⁾؛ إلا أنّ المسلمين أرادوا استرداد «دمياط» وحاولوا تهديده، ثمّ اتّفقوا على أن يكون تسليمها ثمناً لفداء الملك الفرنسي «لويس»، من ثمّ عُقدت معاهدة بين الطّرفين - لويس وتوران شاه - تقضي أن يستمرّ الصّlach لمدة عشر سنوات واحترام شروطه؛ فلم يلبث أن قُتل توران شاه قبل تنفيذ الاتّفاقية؛ ما ترتّب على مقتله سقوط الدّولة الأيوبيّة، وقيام دولة المماليك في حكم مصر والشّام⁽²⁾.

ز. ببِرس في أثناء حكم تورانشاه (647هـ - 1249م) (648هـ / 1250م)

عند تسلّم «توران شاه» السّلطة، رأى الأمراء أنّه سيكون أساس الانهيار المحتوم للصّليبيين، والمحافظة على البيت الأيوبيّ وعلى العرش من بعد أبيه الصّالح أيوب (647هـ / 1249م)، فقد جاء ومعه مماليكه ورجال بلاطه من حصن «كيفا»، إذ إنّهُ ارتبط معهم بعلاقة ولاء، فأوثق من ارتباطه بالحاشية السّابقة لوالده التي تقلّدت المراكز المهمّة في مصر، إلّا أنّ السّلطة الفعلية كانت بيد «شجر الدّر» زوجة أبيه والأمراء المماليك، من بينهم «ببِرس»؛ وهذا ما جعله يطالب شجر الدّر بتسليم خزانة الدّولة ومجوهراتها الشّخصية، والتي بدورها استنجدت بمماليك زوجها الذين حفظوا العرش والدّولة بعد موت أبيه⁽³⁾.

في خضمّ تلك الأحداث، أعلن تورانشاه أنّه يريد قتل ممالك والده وذكر أسماءهم، فعندما علموا بالأمر قرّروا أن يستبقوا تهديداته بقتله⁽⁴⁾؛ فخطّطوا لمؤامرة

(1) المقرئزي: السّلوكة لمعرفة دول الملوك، مصدر سابق، ج 1، ص 356.

(2) سعيد عاشور: الحركة الصّليبية، مرجع سابق، ج 2، ص 973-974.

(3) المقرئزي: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، مصدر سابق، ج 3، ص 412-413؛ ابن تغري بردي: النّجوم الزّاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصدر سابق، ج 6، ص 373؛ أبو الفداء: المختصر في تاريخ البشر، مصدر سابق، ج 3، ص 14.

(4) بدرالدّين العيني (ت 855هـ / 1451م): عقد الجمان في تاريخ أهل الزّمان، حقّقه ووضع حواشيه محمد محمد أمين، مطبعة دار الكتب والوثائق القوميّة، القاهرة، لا. ط. 2010، ج 1، ص 24.

قتله، وفي العام 648هـ/ 1250م كان توران شاه يهجم لمغادرة الخيمة التي تناول فيها طعامه، وفي تلك اللحظة دخل عليه بيبرس ووجه ضربة بسيفه إلى رأسه؛ لكنه استطاع تفاديها وصرخ طالباً النجدة؛ في حين هرب بيبرس. وفي هذه الأثناء انسحب توران شاه إلى برجه الخشبي؛ لكن المماليك أشعلوا النار فيه وأرغموه على النزول⁽¹⁾، ويُقال إنه انهزم في برجه الخشبي المحروق، إذ إنه رمى بنفسه إلى ناحية النيل، فأدرك وقطع بقرية فارسكور⁽²⁾، وبذلك انتهى دور آخر سلطان أيوبي لتحكم شجر الدر (655هـ/ 1257م)، ويبدأ حكم أول سلاطين المماليك هو عز الدين أيبك (655هـ/ 1257م)، الذي لقّب نفسه بالملك المعز؛ والذي تزوّج من شجر الدر يوم ارتقائه العرش، لتحفظ بمقاليد السلطة كلّها في يدها⁽³⁾، فكانت توقع على المراسيم توقيعاً مستقلاً⁽⁴⁾.

ثالثاً: بيبرس في حكم المماليك

اشتهرت دولة المماليك بالقوة العسكرية والفتوحات الظّافرة ونجاحها في القضاء على أعظم خطريّين واجههما المسلمون، هما المغول والصليبيون، فكانت السنوات الأولى في ظل سلطنة قطز وخليفته بيبرس من أخطر السنوات التي واجهت الدولة. وعلى الرغم من أن دولة المماليك قامت وفاقاً للأسس العسكرية التراتبية الصّارمة واحترام مبدأ الأقدمية، غلب الطابع البشري على البناء التنظيمي للدولة في كثير من الأحيان.

أ. بيبرس في أثناء حكم المعز عز الدين أيبك (-648 655هـ/ 1250-1257م)

عندما تسلّم أيبك السلطة في العام (648هـ/ 1250م)، لم يقبل ملك حلب الناصر الأيوبي هذه السلطة؛ وطالب بإعادة العرش المصري إلى الأسرة الحاكمة الشرعية،

(1) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصدر سابق، ج 6، ص 371.

(2) بدر الدين العيني: عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، مصدر سابق، ج 1، ص 26.

(3) المصدر نفسه، ج 6، ص 374.

(4) المقريزي: السلوك لمعرفة دول الملوك، مصدر سابق، ج 1، ص 459.



وفي هذه الأثناء اتفق «بيبرس» والمماليك البحرية بقيادة «أقطاي» على عدم الاعتراف بسلطة «أيك»، وطالبوا باختيار الملك الأشرف «موسى» الأيوبي سلطاناً، وهو حفيد الكامل ولا يزال صغيراً⁽¹⁾. أمّا أيك فقد تمكن من توطيد سلطانه⁽²⁾؛ في حين لم يحظ الصبي بشيء سوى لقب سلطان؛ وكانت العملة المتداولة تحمل اسمه واسم الأيوبي الأشرف، ويخطب لهما على المنابر⁽³⁾. في تلك الحقبة، أرسل الملك الناصر الأيوبي سلطان حلب ودمشق طليعة باتجاه غزة، فاستحوذ الرعب على الوحدات التي أرسلها أيك للتصدي لهم، وكان قائدهم الأمير ركن الدين بيبرس، ومعه بعض الأمراء الذين أعلنوا الولاء للأمير الأيوبي المغيث أمير الكرك والشوبك الذي وصفوه بأنه حاكم مصر الأيوبي الشرعي الوحيد، فاستطاع أيك القضاء على حشد السلطان الناصر وإحراز النصر (648هـ / 1250م)، وانطوى ذلك على ممالكه الذين كانوا يشعرون بالانتماء القبلي للمماليك لجهة أصلهم الممثل من القبشاق أكثر من ولائهم لسيدهم.

في العام (649هـ / 1251م)، غادر أيك القاهرة على رأس جيش لخوض معركة «العباسة» التي تعرض فيها الناصر لخيانة من ممالكه، وفي الوقت نفسه أخذ بيبرس الثورة في مصر، إذ أبدى موهبته العسكرية في السيطرة عليها⁽⁴⁾، وذلك تزامناً مع انتصارات كتائب المماليك البحرية التي تزداد اعتزازاً وقوة في ميادين المعارك، لا سيما أمرائها أقطاي وبيبرس وبلبان الرشيدي (ت 659هـ / 1261م)؛ فكانوا يقفون موقف المتطاول المُلح؛ وحين شعر أيك بأنه مهدد شخصياً من قبل البحرية⁽⁵⁾، قرّر أن يزيل قادتهم من طريقه، فاستدعى الأمير أقطاي في 10 ذي القعدة (651هـ / 1254م) إلى قصره بذريعة ما؛ وعلى الرغم من أن بيبرس قد حذّره من ذهابه له، فلم يكذب يدخل

(1) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصدر سابق، ج 6، ص 374.

(2) بدر الدين العيني: عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، مصدر سابق، ج 1، ص 139.

(3) المقرئزي: السلوك لمعرفة دول الملوك، مصدر سابق، ج 1، ص 464 - 465.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 464 - 468.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 472، 477 - 479.

القلعة حتّى تمكّن منه نفر من المماليك بقيادة قُطر فقتلوه⁽¹⁾؛ وألقي برأسه مقطوعاً أمام أمرائه الذين كانوا ينتظرونه. وقد حاول أيضاً القضاء على الأمراء الآخرين، لكن أُتيح للأغلبية منهم الهرب؛ فهرب فريق منهم إلى الملك المغيث في الكرك، وفريق آخر إلى الملك الناصر يوسف، وفريق آخر إلى السلطان السلجوقي في آسيا الصغرى، ومنهم من قُتل واعتُقل⁽²⁾. وبعد أن تخلص أيك منهم أو عز بخلع السلطان الأيوبي الصبي وجعل نفسه حاكماً؛ وعيّن الأمير سيف الدين قطز نائب السلطنة في ديار مصر⁽³⁾.

إذا؛ استطاع القائد بيبرس القضاء على قوات الملك الناصر الأيوبي بمؤازرة أيك، من ثمّ نجح بإخماد الثورة في مصر؛ حيث كان معظم المماليك والأمراء مع بيبرس ممّن يساعده في مهامه يتمون للأصول ذاتها، وهذا يدلّ على كفيّة تأثير الانتماء القبليّ؛ فيظهر هنا كفيّة ارتباط القائد بجماعته بعامل الانتماء والتكيّف مع الجماعة أو البيئة من خلال مهارات إداريّة ينبغي أن تكون لدى القائد العسكري⁽⁴⁾.

ب. علاقة بيبرس السياسيّة مع ملك الشام وملك الكرك

بعد قتل أقطاي فرّ بيبرس مع فريق من المماليك البحريّة إلى غزّة، وكتبوا إلى الملك الناصر يوسف وعرضوا عليه خدماتهم؛ فأرسل إليهم يرحّب بهم.

أمّا أيك فقد نَمّى قوّاته العزيميّة لكي يوازن بهم القوّة البحريّة؛ لكنهم قرّروا قتله في إحدى جولاته لفسح الطريق للناصر للمجيء إلى القاهرة؛ لكنّه استشعر بأمرهم وعلم بهم فهربوا. وفي ذلك الحين كان بيبرس ومماليكه يلحّون باستمرار على الناصر للزحف إلى مصر، وعقد صلح بين أيك والناصر على أن تكون الشام للأخير، وديار

(1) أبو الفداء: المختصر في تاريخ البشر، مصدر سابق، ج 3، ص 190.

(2) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصدر سابق، ج 7، ص 12.

(3) المقرزي: السلوك لمعرفة دول الملوك، مصدر سابق، ج 1، ص 477.

(4) صامويل هيز ووليم توماس: تولي القيادة فن القيادة العسكرية وعلمها، مرجع سابق، ص 11-19.



مصر للملك المُعزَّ⁽¹⁾. وبذلك رأى الناصر أن بإمكانه إمداد بيبرس ومماليكه؛ فقسَّم الأرض إلى إقطاعات وزَّعها على البحريَّة، وتلقَّى بيبرس نابلس وجنين إقطاعاً.

إلا أن بيبرس وأمرء البحريَّة التَّابعين له لم يرتضوا ذلك الصِّلح مع مصر، وفي العام 655هـ/ 1257م أوعزت شجر الدرُّ إلى قتل زوجها أيك لتحاول تثبيت أقدامها في الحكم، فرفض كافَّة الأمراء الذين اختارتهُم لهذه المهمَّة⁽²⁾؛ علماً أنَّها كانت مستولية على أيك في الأحوال كُلِّها، فلمَّا بلغها أنَّه يريد الزَّواج بنت الملك الرِّحيم بدر الدين لؤلؤ صاحب الموصل؛ عاجلته وعزمت على قتله وإقامة غيره في المُلك⁽³⁾، وبعد أن قتله وقع الاختيار على نور الدِّين علي الذي بلغ من العمر خمسة عشر عاماً⁽⁴⁾، وهو ابن أيك من زواج سابق، ليصبح سلطاناً⁽⁵⁾، ثم جرى تثبيت سيف الدِّين قطز نائباً للملك، وأصبح مدبِّراً للشؤون الدَّولة⁽⁶⁾.

خلال تلك التَّطوُّرات، كانت العلاقات بين الناصر يوسف وبيبرس تزداد سوءاً؛ ودائماً ما تلقَّى الأوَّل تحذيرات من بيبرس والبحريِّين الآخرين⁽⁷⁾، وغادر معه معظم البحريَّة (655هـ/ 1257م)، بلاط دمشق؛ أراد الناصر أن يتخلَّص منهم فقاد جيشه والتقى بالقوَّات البحريَّة عند نابلس؛ وهم الذين تمتَّعوا بالخبرة والقوَّة والحنكة العسكريَّة في الحروب، فقد قتلوا منهم كثيراً وأكسبتهم هذه الموقعة أيضاً الخبرة في التَّحالفات المستقبلية؛ ثمَّ توجَّهوا نحو المغيث عمر الذي وزَّع عليهم الثَّروات التي كان قد حملها الصَّالح أيوب إلى الكرك سابقاً⁽⁸⁾.

(1) ابن تغري بردي: التَّجُوم الزَّاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصدر سابق، ج 7، ص 12.

(2) المصدر نفسه، ج 7، ص 12 - 13.

(3) المصدر نفسه، ج 6، ص 375.

(4) بدر الدِّين العيني: عقد الجُمان، مصدر سابق، ج 1، ص 143.

(5) ابن تغري بردي: التَّجُوم الزَّاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصدر سابق، ج 7، ص 13.

(6) إسماعيل الدَّمشقي المعروف بـ«ابن كثير» (ت 774هـ/ 1373م): البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، لا. ط.

1990، ج 13، ص 198-199.

(7) ابن تغري بردي: التَّجُوم الزَّاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصدر سابق، ج 7، ص 44.

(8) المصدر نفسه، المكان نفسه.

لاحقاً سعى بيبرس إلى الهجوم على مصر؛ فأتى بجيش صغير نحو «العريش»، وتألفت قوّته من رفاقه البحريّة (الخوشداشية) وآخرين من فرسان الملك المغيـث ومقاتلين أحرار من البدو، وكانت أعدادهم بالإجمال تصل إلى نحو سبعمئة رجل؛ فالتقى الجيشان في الخامس والعشرين من ذي القعدة 655هـ/الرّابع والعشرون من تشرين الثاني 1257م؛ ونجح بيبرس بشقّ طريقه إلى قلب الخطوط المعادية؛ لذلك لاذ الجيش الضّئيل القادم من الكرك بالفرار، ووقع قلاوون في الأسر، من ثمّ أطلق سراحه بيبرس من جديد. وفي مستهلّ العام التّالي 656هـ/1258م، شرع المغيـث ويبرس بحشد جيش جديد أقوى وخرجوا بقوّاتهم إلى «الصّالحية»، في مواجهة الجيش المصريّ بقيادة «فارس الدّين أقطاي» المستعرب والأمير «سيف الدّين قطز»، فهرب «بيبرس» وقوّاته، ووقعت عربات التّموين والإمداد في أيدي المصريّين⁽¹⁾.

بعد ذلك فترت العلاقات بين بيبرس والمغيـث عمر؛ الأمر الذي جعل وُزر هذه المحاولة على بيبرس، فسار الأخير من الكرك معتمداً على نفسه بقوّاته، فاصطدمت قوّاته مع قوّات النّاصر في غزّة ونابلس والخليل، وقوي أمر البحريّة في هذه الموقعة⁽²⁾. أمّا «المغيـث عمر» فقد طلب الصّـلح مع الملك النّاصر؛ وقبـله الأخير مقابل تسليم القوّات البحريّة فاستجاب المغيـث لذلك، وقبض عليهم وجهّزهم إلى الملك النّاصر على الجِمال؛ ثمّ حملهم إلى حلب واعتقلهم بقلعتها. وليتفادى بيبرس هذا الأمر توجّه نحو النّاصر وعرض عليه خدماته هو ومنّ معه من البحريّة؛ فاستقبلهم استقبالا ودّيّا، وحظي بيبرس بنابلس وجنين إقطاعين⁽³⁾.

نلاحظ أنّه على الرّغم من مؤازرة بيبرس للملك المعزّ في البداية، إلّا أنّه انقلب ضده بعد أن أحسّ بخطرهِ عليه⁽⁴⁾، ثمّ حاول كسب النّاصر لصفّه من خلال المفاوضات

(1) ابن تغري بردي: النّجوم الزّاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصدر سابق، ج 7، ص 45 – 46.

(2) المصدر نفسه، ج 7، ص 46 – 47.

(3) المصدر نفسه، ج 7، ص 53.

(4) المقرئزي: السّـلوك لمعرفة دول الملوك، مصدر سابق، ج 1، ص 464 – 468.



السَّياسية؛ إلا أن هذه المحاولات باءت بالفشل، وأراد الناصر التَّخلص من بيبرس وخوشداشيته من القوَّات البحريَّة، الأمر الذي أكسبه أيضًا القوَّة والخبرة، سواء أكان في التَّحالفات أم في الحروب.

كذلك نلاحظ أن بيبرس لم يكن يتبع لأيِّ أمير أو سلطان فعليًّا في ذلك الوقت؛ لكنَّه استطاع قيادة القوَّات البحريَّة التي كانت معه، ويُعزى السَّبب في ذلك إلى قوَّة تأثير القائد العسكريِّ في الآخرين؛ فالقائد العسكريُّ الفعَّال يوطِّد سلطته القياديَّة مع جماعته، لذلك نجد بيبرس دائمًا ما كانت علاقته مع خوشداشيته متينة وقويَّة يستطيع من خلالها فرض رأيه في مقابل دعمهم له⁽¹⁾، إذ تظهر هذه الاستراتيجيَّة عندما أتى بيبرس بجيشه الصَّغير المكوَّن من رفاقه البحريَّة، وآخرين من فرسان الملك المغيث؛ ليثبت كيفيَّة تحالفه مع رفاقه من جهة، ومع فرسان الملك المغيث ومقاتلين بدو آخرين من جهة أخرى ضدَّ أعداءه، إضافة إلى ذلك ظهر اهتمامه بخوشداشيته عندما أعتق قلاوون الذي كان من ضمن قوَّاته في العام 655هـ / 1257م.

لاحقًا بعد وقوع صراع بين المغيث والجيش المصريِّ هربت قوَّات المغيث وبيبرس؛ الأمر الذي جعل العلاقات تفتُر بينهما، ثمَّ حاول الأول التَّحالف مع الناصر الذي أراد اعتقال القوَّات البحريَّة التَّابعة لبيبرس؛ لكنَّ الأخير لجأ إلى السَّياسة عن طريق تقديم خدماته للناصر الذي بدوره أقطعه نابلس وجنين⁽²⁾.

بعد ذلك لم يلبث أن ظهر خطر المغول على البلاد الإسلاميَّة، واستولوا على بغداد وأسقطوا الخلافة العبَّاسيَّة في العام (656هـ / 1258م)، ثمَّ أخذوا يتطرَّقون إلى بلاد الشَّام⁽³⁾؛ فاستولوا على حلب والشَّام؛ واضمحَلَّ أمر الملك الناصر وفارقه الأمير بيبرس البندقداري، ثمَّ قَدِمَ الأخير إلى مصر ومعه جماعة من البحريَّة طائعا للملك

(1) صامويل هيز ووليم توماس: تولي القيادة فنَّ القيادة العسكريَّة وعلمها، مرجع سابق، ص 13-14.

(2) ابن تغري بردي: التَّجُوم الزَّاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصدر سابق، ج 7، ص 44-53.

(3) سعيد عاشور: الحركة الصَّليبيَّة، مرجع سابق، ج 2، ص 1025.

المنصور، فأكرمه قطز وأكرم رفقته وصار الجميع من عساكر مصر⁽¹⁾، عندئذ أدرك المماليك أنه «لا بدّ من سلطان قاهر يقاتل العدو، والملك المنصور صبي صغير لا يعرف تدبير المملكة»، وهكذا عُزل المنصور علي، وأُعلن قطز سلطاناً (657هـ/ 1259م)⁽²⁾. من هنا، نرى أنّ بيبرس حاول عرض خدماته بوصفه قائداً عسكرياً، عن طريق التحالف مع المغيث تارة، ومحالفة الناصر تارة أخرى ثمّ محالفة قطز، إذ يدلّ ذلك على اتّباع مصلحة سياسية معيّنة.

ج. بيبرس في أثناء حكم سيف الدّين المظفر قطز (657هـ/ 1259م)

أتاحت الظروف لسيف الدّين قطز خلع المنصور نور الدين علي بن المعزّ أيك وإخراجه منفياً وأمه إلى بلاد الأشكري⁽³⁾، فقد فوجئت مصر بالانهيار السريع للشّام، ولم يكن هناك متّسع من الوقت لمواجهة التّحدّي المغوليّ، فاصطدم بيبرس بالتّخاذل الأيوبيّ في الشّام؛ حيث أنّ الأمير زين الدين الحافظي أخذ يعظّم شأن هولاكو، ويشير بالألقاب وأن يُدارى بالدّخول في طاعته؛ فصاح به الأمير ركن الدين بيبرس البندقداري، وضربه وسبّه وقال: «أنتم سبب هلاك المسلمين»، وفارقه إلى خيمته، فمضى زين الدين إلى الملك الناصر وشكا إليه ما كان من الأمير بيبرس، ثمّ سار الأخير إلى غزّة وفارق النّاصرية⁽⁴⁾، مستأذناً قطز بالعودة إلى مصر لتوحيد الجهود ضدّ المغول. ونلاحظ هنا مجدداً كيفيّة عرض بيبرس خدماته وقدراته أيضاً على قطز، فلم يتردّد الأخير باستقباله ليصبح وزيراً له⁽⁵⁾، وأقطعه قسبة قلوب الخاصّة⁽⁶⁾.

إذا؛ رضخت بلاد الشّام الإسلاميّة للمغول، ولم يبقَ خارجاً عن حكمهم في الجانب

(1) ابن تغري بردي: النّجوم الزّاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصدر سابق، ج 7، ص 54-55.

(2) المقرئزي: السّلوک لمعرفة دول الملوك، مصدر سابق، ج 1، ص 507.

(3) المقرئزي: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، مصدر سابق، ج 3، ص 414.

(4) المقرئزي: السّلوک لمعرفة دول الملوك، مصدر سابق، ج 1، ص 509.

(5) إبراهيم بيضون: الصّراع على الشّام في عصر الأيوبيّين والمماليك، بيسان للنّشر، بيروت، ط 1، 2006، ص 67.

(6) المقرئزي: السّلوک لمعرفة دول الملوك، مصدر سابق، ج 1، ص 513.



الشرقي سوى الديار المصرية والحجاز واليمن⁽¹⁾، وكان هولاكو قد أرسل إنذاراً إلى السلطان قطز في مصر يطلب منه الاستسلام، ويذكره أن المغول استولوا على البلاد كلها، ولم تستطع أي قوة الوقوف في وجههم، طالباً منه الرضوخ ومهدداً ومتوعداً؛ إذ دلت كتاباته على غطرسته ووثوقه بالنصر حين قال: «وقد سمعتم أننا قد فتحنا البلاد وطهرنا الأرض من الفساد وقتلنا معظم العباد، فعليكم بالهرب وعلينا بالطلب، فأَيُّ أرضٍ تأويكم وأي طريقٍ تنجيكم وأي بلادٍ تحميكم... فما من سيوفنا خلاص ولا من مهابنا مناص، فمن طلب حربنا ندم، ومن قصد أماننا سلم، فإن أنتم لشرطنا ولأمرنا أطعتم، فلکم ما لنا وعليكم ما علينا، وإن خالفتم هلكتم، فلا تهلكوا نفوسكم بأيديكم. فقد حذر من أنذر، وقد ثبت عندكم أن نحن الكفرة، وقد ثبت عندنا أنكم الفجرة، وقد سلطنا عليكم من له الأمور المقدرة والأحكام المدبرة، فكثيركم عندنا قليل، وعزيزكم عندنا ذليل، وبغير الأهنة لملوككم عندنا سبيل. فلا تطيلوا الخطاب، وأسرعوا برد الجواب، قبل أن تضرب الحرب نارها...»⁽²⁾.

إزاء ذلك، أثبت قطز نظرته الثاقبة ودعا القادة المماليك إلى مجلس حربي، وأشرك الفقهاء في القرار السياسي وشاورهم في أمر التتار⁽³⁾، فقد ردّ على هولاكو بلغة السيف حين قطع رؤوس الموفدين المغول، في الوقت الذي كانت إغارات المغول قد بلغت غزّة والخليل، «فقتلوا الرجال وسبوا النساء والصبيان واستاقوا من الأسرى والأبقار الأغنام والمواشي شيئاً كثيراً»⁽⁴⁾، داعياً إلى الجهاد، باعثاً الحماسة في نفوس الجنود، مستنهضاً مندداً بالمتقاعسين ممن استباحوا الأموال وهم كارهون للغزو⁽⁵⁾. وعندما اكتملت استعدادات قطز للحرب، خرجت مقدمة الجيش في العام 658هـ / 1260م،

(1) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصدر سابق، ج 7، ص 78.

(2) المقرئزي: السلوك لمعرفة دول الملوك، مصدر سابق، ج 1، ص 514.

(3) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصدر سابق، ج 7، ص 78-79.

(4) المقرئزي: السلوك لمعرفة دول الملوك، مصدر سابق، ج 1، ص 511.

(5) إبراهيم بوضون: الصراع على الشام في عصر الأيوبيين والمماليك، مرجع سابق، ص 69-70.

بقيادة الأمير بيبرس البندقداري قاصدة غزّة، في الوقت الذي كان «كتبغا» قد أقام قوّة من الجيش المغولي عند غزّة بقيادة «بيدرا» الذي طلب النجدة منه، لكنّ المماليك بادروا بالهجوم وهزموا بيدرا واحتلّوا غزّة وطاردوا المغول حتّى نهر العاصي⁽¹⁾. وكان لوصول المماليك إلى جنوب الشّام واحتلالهم غزّة ردّ فعل عند المسلمين في المدن الشّاميّة التي خضعت للمغول⁽²⁾؛ فقد كان قرار قطز في خطابه: «أنا متوجّه، فمن اختار الجهاد يصحبني، ومن لم يختَر ذلك يرجع إلى بيته، فإنّ الله مطّلع عليه، وخطيئة المسلمين في رقاب المتأخّرين»⁽³⁾.

رابعاً: بيبرس في معركة عين جالوت (1260م/ 658هـ)

لما بلغ قطز ما كان من أمر التّار في الشّام، وأنّهم عازمون على الدّخول إلى مصر، خرج بعساكره وسار إليهم⁽⁴⁾، والتقى بـ «بيبرس» فكان اجتماعهم على عين جالوت يوم الجمعة في الخامس والعشرين من رمضان⁽⁵⁾، وهي قرية في فلسطين بين بيسان ونابلس، وكانت خاضعة للنّفوذ الصّليبيّ إلى أن استعادها صلاح الدّين الأيوبي⁽⁶⁾، وما لبث أن وصل كتبغا بقوّاته إليها، فاقتتلوا قتالاً عظيماً؛ وكانت معركة طاحنة؛ حيث نجح المغول في البداية بالسيطرة على الموقف بعد دحر مسير المماليك؛ ما أحدث اضطراباً كاد يؤدّي إلى الهزيمة لولا شجاعة قطز وجموده في المعركة⁽⁷⁾، فقد أظهر زعماء المماليك قطز وبيبرس وزملاؤهما مهارة سياسيّة وبُعد نظر، فاتّجهوا نحو مسالمة الصّليبيّين حتّى لا يحاربوا خصمَيْن في وقت واحد، وأرسلوا إلى ملك عكا يستأذّنه في السّماح لجيوشهم بعبور الأراضي الصّليبيّة لمحاربة المغول؛ فوافق

(1) المقرئزي: السّلوّك لمعرفة دول الملوك، مصدر سابق، ج 1، ص 515.

(2) أبو الفداء: المختصر في تاريخ البشر، مصدر سابق، ج 3، ص 205.

(3) المقرئزي: السّلوّك لمعرفة دول الملوك، مصدر سابق، ج 1، ص 515.

(4) ابن كثير: البداية والنهاية، مصدر سابق، ج 13، ص 220.

(5) المقرئزي: السّلوّك لمعرفة دول الملوك، مصدر سابق، ج 1، ص 516.

(6) ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1993، مجلد 4، ص 177.

(7) إبراهيم بيضون: الصّراع على الشّام في عصر الأيوبيّين والمماليك، مرجع سابق، ص 73.



الصليبيون في عكا إذ وجدوا في ذلك انتقاماً من المغول لما حلّ بصيدا من ناحية، ولتخوفهم من وحشية المغول من ناحية أخرى⁽¹⁾.

هكذا سار قطز بسلام في أراضي الصليبيين، وبعد أن حصل المماليك في الأراضي الخاضعة للصليبيين على ما لزمهم من المؤن؛ اتجهوا شرقاً عبر الجليل لاسترداد دمشق من المغول، عندئذ لجأ قطز إلى خدعة حربية ناجحة؛ إذ أخفى معظم جيشه بين الأحرار والأشجار المحيطة بعين جالوت بين بيسان ونابلس، وترك مقدمة الجيش فقط بقيادة بيبرس تتابع سيرها نحو المغول⁽²⁾، فسار حتى لقي طليعة التتار؛ فكتب إلى السلطان يعلمه بذلك، وأخذ بمناوشتهم، فتارة يُقدّم وتارة يُحجم، إلى أن وافاه السلطان قطز إلى عين جالوت (658هـ / 1260م)⁽³⁾.

إذا؛ أظهر المماليك شجاعة كبيرة في عين جالوت، حتى قيل أن عسكر السلطان قطز اضطر بأول المعركة؛ وقد دبّ في قلوب المسلمين وهمّ عظيم من التتار، فألقى قطز بخودته عن رأسه إلى الأرض وصرخ بأعلى صوته: «وإسلاماه»، وحمل بنفسه ومن معه حملة صادقة فنصره الله، حتى قُتل كتبغا مقدّم التتار وانهزم باقيهم⁽⁴⁾، وقيل أن الأمير جمال الدين آقوش هو من قتله. وكان معهم، أيضاً، الملك المنصور صاحب حمّاه الذي قاتل قتالاً شديداً، كذلك الأمير فارس الدين أقطاي المستعرب أتابك العسكر، والأمير ركن الدين بيبرس البندقداري الذي برز في مقدمة العسكر فكان قائداً قوياً ومخططاً عسكرياً⁽⁵⁾؛ ثم نزل التتار قرب بيسان بصفٍّ أقوى من السابق وهزمهم الله؛ وصرخ قطز صرخة عظيمة سمعه معظم العسكر وهو يقول: «وإسلاماه وإسلاماه وإسلاماه!»، «يا الله انصر عبدك قطز على التتار»، فلما انكسر التتار الكسرة الثانية نزل

(1) المقريزي: السلوك في معرفة دول الملوك، مصدر سابق، ج 1، ص 516.

(2) سعيد عاشور: الحركة الصليبية، مرجع سابق، ج 2، ص 1027.

(3) المقريزي: السلوك لمعرفة دول الملوك، مصدر سابق، ج 1، ص 516.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 516.

(5) ابن كثير: البداية والنهاية، مصدر سابق، ج 13، ص 221.

السُّلطان ومرغ وجهه على الأرض؛ فورد خبر انهزام التُّتار إلى دمشق، ثم حُمِل رأس كتبغا إلى القاهرة.

بعد تسارع الأحداث بتلك الوتيرة، ورد كتاب السُّلطان إلى دمشق بهزيمة التُّتار وسُرَّ النَّاس سرورًا كبيرًا؛ استناب على دمشق الأمير علم الدِّين سنجر الحلبي الكبير⁽¹⁾، وأرسل بيبرس إلى حمص فقتل كثيرًا من التُّتار وأسّر منهم⁽²⁾، واستردَّ حلب من هولاكوه؛ وقد كان قطز أرسله ليطردهم منها ووعدته بتسليمها؛ لكن ما إن طردهم وأخرجهم منها استناب عليها علاء الدين ابن صاحب الموصل؛ الأمر الذي جعل بيبرس يأخذ الحذر والحيلة من السُّلطان بعد أن أبلغته جماعة من عند السُّلطان أن يحترس من قطز، فعزم بيبرس على قتله⁽³⁾، واتَّفَق مع جماعة لذلك في القُصير؛ حيث قتله هناك، من ثم نُصِّب سلطانًا (658هـ / 1260م).

نستطلع في معركة عين جالوت شخصية بيبرس بوصفه مخطِّطًا عسكريًا ثم قائدًا في مقدِّمة الجيش، إذ كانت للحروب التي خاضها والتَّحالفات السِّياسية خبرة كبيرة في كَيْفِيَّة مواجهة الأعداء، سواء أكان عن طريق السِّياسة أم عبر الخطط العسكريَّة؛ إضافة إلى معرفته بالطُّرق الجغرافيَّة التي كانت ملجأه عند هروبه في البداية من الملك المعزَّ ثم الملك المغيث والملك الناصر، ما يعني أنَّ هذه الطُّروف أثَّرت في شخصيَّته، إضافة إلى التَّربية في الثَّكنات العسكريَّة التي ضمَّت التَّدريب العسكريَّ والتَّربية الدِّينيَّة. ربَّما تلك الأسباب جعلته يستشعر بقدرته القياديَّة وصولًا إلى اعتماد قطز عليه في التَّخطيط والقيادة، فنمت لديه رغبة السُّلطة⁽⁴⁾، ما دفع قطز إلى وعده بحلب بعد تطهيرها، لكن عندما لم يفِ الأخير بذلك، اندفع بيبرس إلى قتله والحصول على ما رام الوصول إليه من حكم حلب.

(1) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصدر سابق، ج 7، ص 83.

(2) المقرئزي: السُّلوك لمعرفة دول الملوك، مصدر سابق، ج 1، ص 517 - 520.

(3) ابن كثير: البداية والنهاية، مصدر سابق، ج 13، ص 222.

(4) صامويل هيز ووليم توماس: تولي القيادة فنَّ القيادة العسكريَّة وعلمها، مرجع سابق، ص 11 - 14.



بناء على تداعيات تلك الحروب، نجد أن المظفر قطز كان أكبر مماليك المعز أيبك التركماني، وله اليد البيضاء في جهاد التتار⁽¹⁾، ولا شك أن موقعة عين جالوت تُعدّ من المعارك الفاصلة في التاريخ؛ نظرًا إلى ما ترتّب عليها من نتائج خطيرة، فلو انتصر المغول فيها لفعلوا بمصر مثلما فعلوا ببغداد والشّام، ولكانت البلدان الإسلامية تحت حكم المغول، فأصبح من الثّابت أن يترك في تاريخها أثرًا عظيمًا بعيد المدى؛ فانتصار المماليك في عين جالوت لم ينقذ مصر فحسب، بل أنقذ الشّام أيضًا؛ إذ إن انتصارهم قلب الموقف رأسًا على عقب، وترتّب عليه قضاء المماليك على البقايا الأيوبيّة في الشّام (الملك الناصر)، من ثمّ عادت وحدة مصر والشّام تحت حكمهم⁽²⁾. تجدر الإشارة إلى أن الصليبيين استطاعوا الصمود بوجه وحدة مصر والشّام في عصر صلاح الدين لأنهم كانوا محتفظين ببعض مظاهر القوّة؛ فضلًا عن مواصلة إرسال مزيد من الإمدادات والحملة الصليبيّة للمساعدة على البقاء والصمود، أمّا في النصف الأخير من القرن الثالث عشر فقد اعتراهم الانحلال وأنهكتهم الحروب الأهلية في ما بينهم؛ ما أدّى إلى فتور الحماسة الصليبيّة غرب أوروبا.

بعض الاستنتاجات

يتّضح لنا نتيجة للبحث أن بيبرس كان عبدًا مملوكًا اشتراه أمير حماه علاء الدين البندقدار، وأصبح اسمه «بيبرس البندقداري» نسبةً إليه، وبعد ذلك انخرط في الجند التابعين لنجم الدين الصّالح أيوب، وأصبح من أمراء الدولة الأيوبيّة؛ فخاض العديد من الأعمال العسكريّة في ظلّها، وكانت «معركة المنصورة» أبرزها، إذ تزعم المماليك الصّالحيّة فيها وهزم الفرنج، ثمّ جرى الاتفاق حول معاهدة بين الطرفين. وبعد وفاة الصّالح أيوب (ت 647هـ / 1249م)، خلفه ابنه توران شاه (648هـ / 1250م) الذي رام إلى التخلّص من بيبرس، فأرسله للهجوم على الصليبيين في «معركة فارسكور» مع

(1) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصدر سابق، ج 7، ص 83 - 84.

(2) سعيد عاشور: الحركة الصليبيّة، مرجع سابق، ج 2، ص 1028.



القليل من الجند؛ لكن الأخير أبدى براعته القتالية، من ثم تأمر مع الأمراء المماليك للتخلص من توران شاه، فلم يلبث أن قُتل وبمقتله سقطت الدولة الأيوبية.

بعد مقتل توران شاه، حلّ حكم المماليك وكان أولهم الملك المعزّ عزّ الدين أيبك الذي كان سبباً في شتات الأمراء المماليك وهروبهم إلى الناصر الأيوبي في الشام، ومنهم مَنْ قُتل. إلا أنّ العلاقات بين الأمراء المماليك، ومن بينهم بيبرس، والناصر الأيوبي لم تلبث أن ازدادت سوءاً، فالتجأ بيبرس إلى المغيث عمر ملك الكرك والشوبك. ثمّ أتاحت الظروف فيما بعد أن يتّحد بيبرس مع سيف الدين قطز ضدّ المغول في معركة عين جالوت، إذ أظهر براعته القتالية والقيادية نظراً إلى عظمة هذه المعركة وأهميّتها، أو لكونها كانت معركة حاسمة وفاصلة في مصير البلاد الإسلامية في ذلك العصر، وهو مَنْ وضع خطتها مع قطز، وأبلى فيها بلاءً حسناً.

استناداً إلى ذلك، نستنتج أنّ النشأة العسكرية مع المماليك البحرية والتربية الدينية والعسكرية في الثكنات أكسبت بيبرس خبرة كبيرة من الناحية العسكرية، إضافةً إلى ظروف البيت الأيوبي، ثمّ حكم المعزّ أيبك؛ الأمر الذي أدّى إلى هروب الأمراء المماليك ودفع بيبرس إلى إقامة علاقات سياسية مع ملوك الشام والكرك؛ ما أتاح له فرصة لفهم الأمور والتحالفات، فأضاف إلى مهاراته حنكة سياسية، وأظهر في المعارك ديناميكية ساعدته على التكيف مع ظروف الحرب. كذلك كان له التأثير البالغ في الجنود، إذ صارت شخصيته تصلح لتولّي السلطة؛ غير أنّنا نجد أنّ بيبرس قد لفت انتباه المؤرّخين، مثل المقرئزي، من ناحية الدور العسكري، فكثيراً ما تفرّد ذكره بالأهميّة العسكرية.



لائحة المصادر والمراجع

أ. المصادر العربيّة

1. أبو الفداء، عماد الدّين إسماعيل (ت 732هـ / 1331م): المختصر في تاريخ البشر، المطبعة الحسينية المصرية، مصر، ط1، لا. ت.
2. ابن تغري بردي، أبو المحاسن جمال الدين يوسف (ت 875هـ / 1470م): النّجوم الزّاهرة في ملوك مصر والقاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للطّباعة والنّشر، القاهرة، 1963.
3. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل الدّمشقي (ت 774هـ / 1373م): البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، لا. ط، 1990.
4. ابن واصل، جمال الدين محمد بن سالم الشّافعي (ت 697هـ / 1298م): مفرّج الكروب في أخبار بني أيوب، تحقيق جمال الدين الشّيال - حسنين محمد ربيع - سعيد عبد الفتاح عاشور، دار الكتب والوثائق القوميّة، المطبعة الأميريّة، لا. ط، 1957.
5. ابن الجوزي، شمس الدّين قزأوغلي (ت 654هـ / 1256م): مرآة الزّمان في تاريخ الأعيان، الرّسالة العالميّة، دمشق، ط1، 2013.
6. الحموي، ياقوت (ت 622هـ / 1225م): معجم البلدان، دار صادر، بيروت، لا. ط، 1993.
7. العيني، بدرالدين محمود (ت 855هـ / 1451م): عقد الجّمان في تاريخ أهل الزّمان (عصر سلاطين المماليك)، حقّقه ووضع حواشيه محمد أمين، مطبعة دار الكتب والوثائق القوميّة، القاهرة، لا. ط، 2010.
8. القلقشندي، أبو العباس أحمد (ت 821هـ / 1418م): صبح الأعشى في صناعة الإنشا، دار الكتب المصريّة، القاهرة، لا. ط، 1922.
9. المقرئزي، تقي الدين أحمد بن علي (ت 845هـ / 1441م):

- 1) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، وضع حواشيه خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998.
- 2) السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1997.

ب. المراجع العربيّة

1. بوضون، إبراهيم: الصّراع على الشّام في عصر الأيوبيّين والمماليك، بيسان للنّشر والتّوزيع والإعلام، بيروت، ط 1، 2006.
2. زقلمة، أنور: المماليك في مصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1، 1995.
3. زيادة، محمد مصطفى: حملة لويس التّاسع على مصر وهزيمته في المنصورة، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعيّة، القاهرة، ط 1، 2000.
4. سليم، محمود رزق: عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلميّ والأدبيّ، المطبعة النّموذجية، مصر، لا. ط، ج 1، 1962.
5. عاشور، سعيد عبد الفتّاح: الحركة الصّليبيّة، مكتبة المتنبّي، الدّمام، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط 1، 2009.
6. العريني، السيّد الباز: المماليك، دار النّهضة العربيّة، بيروت، لا. ط، لا. ت.

ج. المراجع المعرّبة

1. ثوراو، بيتر: الظاهر بيبرس، ترجمة محمد جديد، مراجعة وتقديم أحمد حطيّط، دار المهندسين، دمشق، ط 2، 2002.
2. رنسيمن، ستيفن: تاريخ الحروب الصّليبيّة، تعريب السيّد الباز العريني، دار الثقافة، بيروت، ط 2، 1981.
3. هيز، صامويل؛ توماس، وليم: تولي القيادة فنّ القيادة العسكريّة وعلمها، ترجمة سامي هاشم، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت، ط 2، 1989.



د. الدوريات

1. رمزي، أحمد: القفجاق، مجلّة الرسالة، مصر، العدد 724، 1947.

هـ. المراجع الأجنبية

1. Broadbridge, Anue: **Kingship and Ideology the Islamic and Mongaly Worlds**, Cambridge University Press: Cambridge, (2008).

15. Lewis, A. (2024). *AI prompt engineering jobs - create the future*. Greek Salad. Retrieved from:
<https://geeksalad.org/ai-prompt-engineering-jobs>.
16. Newhouser, R. (2024). *The future is prompt: How AI prompt engineering is shaping tomorrow's careers*. Housecreative. Retrieved from:
<https://housacreative.com/blogs/2024/3/3/the-future-is-prompt-how-ai-prompt-engineering-is-shaping-tomorrows-careers>.
17. Popli, N. (2023). *The AI job that pays up to \$335K—and you don't need a computer engineering background*. Time. Retrieved from:
<https://time.com/6272103/ai-prompt-engineer-job>.
18. Rick, G. (2025). *Graphic artists in China push back on AI and its averaging effect*. Theverge. Retrieved from:
<https://www.theverge.com/ai-artificial-intelligence/688645/graphic-artists-china-ai>
19. Ticong, L. (2024). *Prompt engineering job market: Job prospects, salaries, and roles*. Eweek. Retrieved from:
<https://www.eweek.com/artificial-intelligence/prompt-engineering-jobs>.
20. Wang, L. (2024). *Prompt engineering: the language of AI and its impact on the job market*, Medium. Retrieved from:
<https://medium.com/%40daneallist/prompt-engineering-the-language-of-ai-and-its-impact-on-the-job-market-c98a8de11c8f>.
21. Velasco L. E. (2025). *You need expert in «prompts»: companies look for professionals who know how to talk to AI*. EL PAIS. Retrieved from:
<https://elpais.com/proyecto-tendencias/2025-04-23/se-necesita-experto-en-prompts-las-empresas-buscan-profesionales-que-sepan-hablar-con-la-ia>.



6. Check, S. (2025). *Will AI replace copywriters?* Retrieved from: <https://checkcopywriting.com/will-ai-replace-copywriters>.
7. Clevertize Content team (2025). *Prompt engineers vs copywriters: Who wins the battle of words?* Retrieved from: <https://clevertize.com/blog/prompt-engineers-vs-copywriters-who-wins-the-battle-of-words>.
8. Clivecable (2025). *How AI trends impact copywriters. AI Copywriting Formulas.* Retrieved from: <https://clivecable.com/how-ai-trends-impact-copywriters/>
9. Christiano, P. (2024). *Prompt engineering: The \$500K career shaping the future of AI. Expert Beacon.* Retrieved from: <https://expertbeacon.com/prompt-engineering-the-500k-career-shaping-the-future-of-ai>.
10. El Atillah, I (2023). *AI prompt engineering is an emerging job in tech that offers competitive salaries as AI chatbots become more prevalent. Euronews.* Retrieved from: https://www.euronews.com/next/2023/03/30/ai-prompt-engineering-how-talking-to-chatgpt-became-the-hottest-tech-job-six-figure-salary?utm_source=chatgpt.com
11. Fortis, S. (2024). *How AI is reshaping fashion's workforce. Vogue Business.* Retrieved from: <https://www.voguebusiness.com/story/technology/how-ai-is-reshaping-fashions-workforce>.
12. Foster, A. (2025). *Salary job proves the AI revolution is well and truly underway. News.* Retrieved from: <https://www.news.com.au/finance/work/careers/400000-salary-job-proves-the-ai-revolution-is-well-and-truly-underway/news%20story>
13. «How to become a prompt engineer: your 2025 north American career guide». (2025). *Jobright.* Retrieved from: <https://jobright.ai/blog/how-to-become-a-prompt-engineer-your-2025-north-american-career-guide>.
14. *Investopedia.* Retrieved from: <https://www.investopedia.com/protect-your-job-from-ai-11755710>

References from Books:

1. Bhaskar, M. (2016). *The power of selection in a world of excess*. United Kingdom: Hachette. Piatkus Books.
2. Hernández, E. (2016). *Leading creative teams: Management career paths for designers, developers, and copywriters*, Apress.
3. Rosen, E. (2013). *The bounty effect: 7 steps to the culture of collaboration*. Red Ape Publishing
4. Rosen, E. (2007). *The culture of collaboration: Deserializing time, talent and tools to create value in the local and global economy*. Red Ape Publishing
5. Rosenbaum, S. (2011). *How to win in a world where consumers are creators* The Huffington Post. McGraw Hill.

References from Links:

1. Amure, T. O. (2025). *AI's rapid workplace shift: Jow to secure your job in the age of automation*.
2. Bennet, O. (2025). *Prompt engineering salary: What you need to know in 2025*. DevsCall. Retrieved from:
<https://www.devscall.com/blog/prompt-engineering-salary-what-i-explore-for-you>.
3. Berwick, I. (2024). *Transcript: Can AI be truly creative?* Finance Times. Retrieved from:
<https://www.ft.com/content/d57889fe-c324-4373-8a07-96c575083275>.
4. Carter, A. (2025). *Will copywriting be replaced by AI? The truth about creative writing's future*. Withxpert. Retrieved from:
<https://withxpert.com/will-copywriting-be-replaced-by-ai>.
5. Chen, L., Song, Y., Guo, J. , Sun, L., Childs, P., & Yuan, Y. (2025). *How generative AI supports human in conceptual design*. Cornell University. DOI.org/[10.48550/arXiv.2502.00283](https://doi.org/10.48550/arXiv.2502.00283). Retrieved from:
<https://arxiv.org/abs/2502.00283>



Conclusion

Briefly, with AI reshaping roles in creative industries like graphic design, copywriters and designers must evolve, not retreat, because AI is shifting roles (Bennet, 2025). There is a real shift in creative hierarchy and authorship happening due to artificial intelligence. This article focuses on three key stages of change: the rise of hybrid roles, the transition from creation to curation, and the emergence of prompt strategy as the new creative leadership (Chen, et. al, 2025).

The power of selection has become more valuable than the act of creation itself. This shift is not merely about filtering information, it reflects a deeper transformation in how creative work is conceived, executed, and led (Bhaskar, 2016, p.304). As artificial intelligence becomes deeply embedded in workflows, this shift is redefining how roles are structured, who leads creative direction, and what skills are most valued. In AI-powered agencies, the lines between disciplines are rapidly blurring, creating a new, hybrid model of collaboration and leadership. It explores how roles are merging, how direction is becoming more strategic than departmental, and why the mastery of prompts is now central to success in AI-powered agencies (Rosen, 2024, p. 200).

In the age of AI, the prompt is the new brush, the new pen, the new tool of creative power. It determines who shapes the content, who leads the project, and who defines the story (Wang, 2024). The future of creative industries does not lie in defending old roles but in mastering new tools. Copywriters, designers, and hybrid professionals who learn to speak to machines—clearly, strategically, and creatively—will define the next generation of branding, storytelling, and design (Amure, 2025).

In short, AI did not favor the designer's role over that of the copywriter. Instead, it introduced a new battlefield where the most versatile, strategic, and prompt-savvy thinker leads (Foster, 2025). Creative direction is no longer a matter of title, but of vision accompanied with the ability to turn that vision into a prompt which moves both machines and minds (Velasco, 2025). The prompt, thus, is the new creative currency, and designers should always be updated to follow nowadays needs (Lewis, 2024).

In this new era, authorship becomes distributed. The act of creating shifts from a single point of origin to a collaborative interaction between human and machine (Fortis, 2024). The value lies not just in output, but in the orchestration of the process. Professionals must now navigate not only copyright issues but also questions of ethical AI use, bias in generative models, and transparency in authorship (Chen, et. al, 2025).

8. The Collaboration over Control

Copywriters and designers must embrace collaboration. In a multi-platform creative environment, collaboration between copywriters and designers is no longer optional; it is essential. It is the seamless integration of language and visuals. Copy and design must work in harmony to create meaning, evoke emotion, and drive user engagement. When either is developed in isolation, the result often feels fragmented, inconsistent, or less impactful (Rosenbaum, 2011, pp.289-304). AI has not eliminated either role; it has elevated the need for shared vision and strategic alignment. It is a new creative ethic rather than competing for control (Velasco, 2025). The most effective teams today are those that understand each other's disciplines, speak a shared prompt language, and co-create with AI tools (Wang, 2024).

This ethic of collaboration is redefining work culture. Hierarchical models are giving way to responsive, interdisciplinary teams. Traditional hierarchical models rely on rigid structures with a clear chain of command. Roles and responsibilities are divided, and decision-making typically flows from the top down. While this model ensures order and control, it often stifles creativity, slows innovation, and limits shared visions across functions, especially in fast-paced or dynamic sectors such as design, technology, and marketing. Job titles are becoming fluid and more dynamic, skill-based contributions (Rosen, 2013, pp. 192-196). Traditionally, job titles such as Copywriter, Graphic Designer, Project Manager, or UX Specialist came with clearly delineated responsibilities within organizational silos. However, as industries embrace interdisciplinary collaboration, agile methodologies, and technology-driven workflows. (Fortis, 2024). Success is measured not by who «leads,» but by how well the team navigates AI tools to serve the client and the brand (Amure, 2025).



trying to sell a product. When done well, it turns words into an experience, making businesses more than just suppliers. They become voices that are worth hearing (Hernández, 2016, p.128).

The creative director of the future is, therefore, not merely an overseer of departments, but a fluent AI collaborator (Clevertize Content Team, 2025). Creative directors understand how to merge human insight with machine potential. They coach their teams not only on creative thinking but also on how to speak to AI tools in ways that produce meaningful, brand-aligned content (Chen, et. al, 2025). Leadership is distributed because the person leading the project may change based on the problem, not their job title. (Rosen, 2013, p.101).

6. The Creative Technologist and Prompt Strategist

As roles evolve, new professional archetypes are emerging. The Creative Technologist is someone who merges art and code, using generative tools not just for production but for ideation and experimentation (Clevertize Content Team, 2025). The Prompt Strategist focuses on crafting prompts that align with brand tone, market goals, and creative direction. Both roles are vital in bridging human creativity with machine intelligence (Chen, et. al, 2025).

These new professionals are multilingual: they speak the language of brand, audience, AI, and code. They do not see design and writing as separate disciplines but as complementary parts of a unified creative process (Wang, 2024). Their value lies in their ability to move fluidly between thinking, prompting, generating, and refining—and in their ability to lead teams into this new era of co-creation with AI (Fortis, 2024).

7. Redefining Authorship and Ownership in the AI Era

AI has also sparked new questions around authorship and ownership (Foster, 2025). When a campaign is generated through AI prompts, who is the true author? The one who wrote the prompt? The AI model? The team who refined the output? These questions are not just legal but philosophical, challenging traditional notions of creative authorship (Lewis, 2024).

In this new paradigm, success depends on the quality of the prompt and the ability to interpret and refine AI outputs (Christiano, 2024). A designer who writes an effective prompt can generate multiple layout options in seconds. A copywriter who crafts a strong narrative prompt can produce full campaign scripts and taglines instantly (Wang, 2024). Thus, the power dynamic has shifted: it's no longer about who creates the content manually, but who knows how to get the machine to produce the best content (Amure, 2025).

This shift has implications for authorship, creativity, and professional identity. It challenges the idea that originality lies only in manual effort (Clivecable, 2025). Instead, creativity is redefined as the ability to shape, direct, and refine machine-generated work. The best professionals today are those who can bridge strategy and execution, not those who are confined to a single task (Bennet, 2025).

5. Strategic Leadership in the Age of AI

Leadership in creative projects is no longer dictated by job titles or departmental structures (How to become a prompt engineer, 2025). It is determined by who can guide the AI most effectively toward the desired outcome. This requires not only technical prompt-writing skills but also strategic thinking, brand insight, and audience understanding (Wang, 2024).

In traditional settings, the copywriter often led because they defined the story. However, in AI-enhanced workflows, leadership is about who understands the intersection of platform, audience, and machine capability (Berwick, 2024).

A designer with strong messaging skills and prompt fluency might take the lead on one campaign. Designers are emerging as active collaborators and co-leaders, empowered by a leadership style that values participation, flexibility, and shared ownership. They collaborate with copywriters, strategists, and developers from the outset to formulate concepts (Rosen, 2013, pp.67-69).

A copywriter with visual storytelling abilities might lead the next. The key determinant is strategic vision, not discipline (Velasco, 2025). The art of copywriting requires originality, sensitivity, and accuracy. Telling a compelling, inspirational, and memorable tale is more important than merely



operates in a dynamic, participatory ecosystem, where visual communication is co-authored by brands and their audiences. Now, consumers are no longer passive audiences; they are active creators because they are shaping visual narratives at an unprecedented scale (Rosenbaum, 2011, pp. 289-304).

Prompt designers specialize in crafting precise, strategic prompts that yield high-quality AI output. They may come from a design or writing background but are united by their fluency in both disciplines (Ticong, 2024). AI copy-visual strategists, on the other hand, take a broader view. They develop campaign concepts, (Cliveable, 2025) then use AI tools to generate a range of text and imagery, refining results through iterative prompting. Their skill lies not only in ideation but in guiding the machine to realize that vision (How to become a prompt engineer, 2025).

These new roles are becoming essential in agencies and creative departments (Foster, 2025). As AI tools become more accessible and sophisticated, the demand for professionals who can master prompt engineering and navigate both textual and visual outputs is rapidly growing (Wang, 2024). This shift marks a move away from static job titles toward dynamic, interdisciplinary roles grounded in AI literacy (Lewis, 2024).

4. From Creation to Curation

The movement from creation to curation is a shift in creative practice. A creative practice centered around original production. The designer designed from scratch, the writer composed every word, and originality was synonymous with authorship (Bhaskar, 2016, p. 304). But with the proliferation of generative AI and automated tools, creative work is evolving into something more selective, interpretive, and strategic: curation. this is one of the most profound changes brought by AI.

Before AI, content was handcrafted (Berwick, 2024). A copywriter would spend hours developing copy; a designer would labor over each visual element. Today, both roles are often curating results generated by AI, choosing, refining, and combining outputs to match a vision (Velasco, 2025).

2. AI Disrupts the Creative Process

With the advent of AI tools like ChatGPT, Midjourney, DALLÉ, and Runway, the creative process has become radically more fluid (Rick, 2025). Content is no longer manually written or designed from scratch; instead, it is often generated in seconds through a well-crafted prompt. Copywriters and designers alike now use these tools to co-create content, shifting their focus from creation to curation and direction (Carter, 2025). This radical change is reshaping the way creatives, especially copywriters and designers, approach their roles. Instead of focusing solely on traditional creativity, they are now engaging in a collaborative process with artificial intelligence, shifting their focus to organization, optimization, and strategic direction (Rosenbaum, 2011, pp. 289-304).

The creative journey now begins with prompts—short, descriptive instructions given to AI to generate output (Cliveable, 2025). These prompts can produce anything from a detailed article to a high-resolution image or an entire ad campaign. This evolution has upended traditional roles (Bennet, 2025). A copywriter may now craft a prompt to generate not only text but also corresponding images. Conversely, a designer may input prompts that yield both visuals and accompanying captions or taglines (Wang, 2024). This overlap has led to the emergence of hybrid roles where the boundaries between writing and designing are increasingly porous (Rick, 2025).

3. Prompt Designers and AI Copy-Visual Strategists

In AI-powered workflows, hybrid roles are becoming the norm. Two of the most notable new roles are the «Prompt Designer» and the «AI Copy-Visual Strategist» (How to become a prompt engineer, 2025). These professionals are not bound by the old binaries of *writer vs. designer* (Rosen, 2024, p. 199). Instead, they understand how to communicate with machines through prompts, translate brand goals into generative instructions, and iterate with AI tools to produce cohesive campaigns (El Atillah, 2023).

The role of the visual strategist has evolved dramatically. No longer confined to top-down control of aesthetics and messaging, the visual strategist now



generate full campaigns, the designer becomes more of a stylist or executor. The outcome of this is that it is not about the title; it is about prompt power (Christiano, 2024).

The copywriter *orders* the message, and the designer *responds*. Nowadays, leadership is about who understands the audience, the platform, and how AI interprets input (Newshouser, 2024). The leader is the one who knows what to tell the AI to do and how to refine it. A strategic copywriter who learns prompt-crafting from Midjourney or ChatGPT may take the lead. A designer may lead instead if he/she can prompt image and copy together with brand insight. Therefore, the traditional order of «copywriter leads, designer executes» is no longer static. Leadership is fluid and based on AI literacy and brand strategy insight (Berwick, 2024).

The market or a graphic design agency will now need new majors or professions like creative technologists, prompt engineers, and AI art directors. These people replace the old binary of «copywriter vs. designer» with hybrid creativity (Rick, 2025). The person who owns the creative vision, the message, the visuals, and the story, with the integration of AI, is the leader of the team (Popli, 2023). This person will be able to bridge both sides: the *verbal*, along with the visual, and the *prompt*, along with the refinement. Increasingly, it is a new kind of professionalism. It is no longer the copywriter who writes, nor the designer instead; both generate, edit, and curate. It is AI that redefines authorship (Ticong, 2024). AI shifts power to prompt strategy. That means whoever controls the prompt controls the outcome, whether visual or verbal. The *dynamo* is now the one who understands both worlds: the one who can speak human and machine language (Newshouser, 2024).

Artificial intelligence (AI) did not kill the copywriter or make the designer dominant. On the contrary, it has created a new creative battlefield where the most versatile thinker leads (Check, 2025). The future leader is not the one with the title, but the one with the vision and the best prompt (Cliveable, 2025).

professionals experience and interpret changes in their roles due to artificial intelligence (AI).

The data was analyzed through interview transcripts using NVivo software. Deductions were made around themes such as AI tool usage, creative leadership, task overlap, and role displacement. The job description data was coded for the cross-disciplinary skill requirements and the occurrence of AI-related accountabilities and.

1. The Traditional Creative Hierarchy

Historically, the creative process in advertising and branding campaigns followed a relatively linear workflow (Newshouser, 2024). The copywriter led the development of the message, crafting taglines, slogans, brand stories, and calls to action. The designer, in turn, built the visual landscape that supported and enhanced that message (Carter, 2025). The copywriter set the tone and conceptual foundation, while the designer ensured it was visually engaging and aligned with the campaign's goals. This system established a clear creative hierarchy: the copywriter as the strategist and the designer as the visual interpreter (Ticong, 2024).

This workflow was rooted in the belief that message precedes form—that words define meaning, and visuals amplify it (Berwick, 2024). Campaigns, whether for social media, print, or television, relied on this division of labor. The creative team collaborated, but their roles were distinct and sequential. This model made sense in an analog and early digital era when tools were specialized, and content was human-made from start to finish (Check, 2025).

The shift from creation to curation has twisted leadership from departmental to strategic (Rosenbaum, 2011, pp. 289-304). In the age before AI, the copywriter created the text from scratch while the designer created the visuals manually (Rick, 2025). With the use of AI, they both now curate outcomes from AI based on how well they know how to write the prompt (Ticong, 2024). Thus, here, the power lies in who writes the better prompt. If the designer writes the image prompt and the AI fills in the text, then, the copywriter's role may shrink. Conversely, if the copywriter prompts the AI to



for example, a designer with writing skills might create a directive that generates both images and accompanying text; whereas, a copywriter familiar with visual AI tools might direct the tone and composition of the image direction (Berwick, 2024). Therefore, the copywriter will still play a key role, particularly in brand voice, storytelling, and messaging. The designer, however, can take the lead, especially when tools allow direct control over both form and function (Carter, 2025).

Therefore, in the age of AI, neither the copywriter nor the designer simply issues orders to each other (Popli, 2023). As the copywriter remains essential for crafting meaningful messages and directions, the designer contributes to visual direction and may also write the directions (El Atillah, 2023). Directing is now a shared creative endeavor, requiring collaboration or even hybrid roles (Rosen, 2013, pp. 67-69).

The most successful agencies are those where copywriters and designers collaborate on creating and iterating with AI, rather than one giving orders to the other (Christiano, 2024).

The Problem Questions

AI, capable of generating text and visuals, is challenging the need for traditional content writers. This shift raises a question:

1. In an AI-driven workflow, who leads the creative direction—the copywriter or the designer?
2. Is AI now replacing the traditional role of the content writer?
3. Has the designer, through writing content, taken over some of the copywriter's responsibilities?

Methodology

This study adopts a qualitative and exploratory research design, targeting to comprehend the evolving changing roles between copywriters and graphic designers in AI-driven work environments. The method is involved in analytical interpretation of data collection and reports, focusing on how

copywriting is about writing catchy phrases, clever slogans, and understanding human psychology, brand voice, and audience behavior. The ability to condense complex concepts into language that is clear, engaging, and emotionally resonant, inspiring the reader to take action, is the art of copywriting. Copywriting, in contrast to generic writing, has a strategic goal: it must inform, engage, and convince in a condensed amount of time and space. Effective copy serves as both language and design, coordinating with visual components to create a cohesive brand statement, whether it is used in packaging, websites, brochures, social media, or ads.

A competent copywriter does in-depth research on the target audience, pinpoints their problems, and creates messages that inspire urgency, trust, desire, or interest. Every word matters. The terminology, tone, cadence, and sentence structure are all carefully designed to align with the reader's expectations and cultural background (Hernández, 2016, p.128).

Now, with the use of AI tools like ChatGPT or Midjourney, the writing process often begins with a prompt - which is in the form of short instructions given to the AI to generate content, whether visual or textual (Berwick, 2024). The engineering of the prompt may become a shared responsibility. A copywriter might create directives for text creation (logos, headlines, ad copy), and a designer might create directives for visual elements (design suggestions, image creation, color palettes) (Ticong, 2024).

Leadership of a project depends on the project itself, but AI blurs the lines since direction requires strategic thinking, not mere execution. Its goals, timeline, team composition, and discipline. A branding campaign might be led by a creative director, while a website launch could be steered by a UX lead or project manager. Roles were clear, and leadership often aligned with expertise in execution. However, artificial intelligence (AI) is transforming this dynamic by blurring the boundaries of roles and shifting the value of leadership from task execution to strategic vision. A good leader advocates for their team's ideas, communicates the rationale behind creative decisions, and negotiates timelines, budgets, or scope when needed. (Hernández, 2016, p.15). Today's AI-powered agencies often see overlap between the two roles;



content is a shared responsibility: copywriters may guide text generation, and designers may direct visuals. AI has blurred the boundaries between writing and design, encouraging collaboration and hybrid roles. Designers may now write, and copywriters may guide visuals. The success of creative projects depends more on strategic thinking than strict role division. Ultimately, directing is no longer a one-sided task; it's a shared, collaborative process where both roles contribute equally to shaping content and creative direction. As a result, the creative process has become more collaborative and dynamic. Leadership in projects now depends on strategy, not job title. Copywriters remain essential for storytelling and voice, while designers contribute heavily to visual and even verbal direction. The most effective agencies today are those where copywriters and designers work together or take on hybrid roles to explore, create, and refine ideas using AI tools.

Key Words: Copywrite, designer, art director, graphic design, creative direction, Prompt Designers, Prompt.

Introduction

With artificial intelligence (AI) reshaping roles in creative industries like graphic design, the question now arises: who does the writing and directing the copywriter or the designer? Copywriters and designers must evolve, not retreat, because artificial intelligence (AI) is shifting roles. There is a real shift in creative hierarchy and authorship that's happening due to AI. This article focuses on three stages: «The Rise of Hybrid Roles», «Prompt Designers» and «AI Copy-Visual Strategists» (Carter, 2025).

In this traditional system, the copywriter typically leads the story or message development process, with the designer following suit with the complementary visual elements (El Atillah, 2023). The copywriter is responsible for crafting the message, slogans, content copy, and taglines; whereas, the graphic designer brings this message visually to life. The copywriter often leads the campaign's style and concept, working closely with the art director or designer to ensure visual and verbal cohesion (Check, 2025).

The Uprising Conflict in Prompt Writing

between Copywriters and Graphic Designers

Dr. Lilian Nasser Abi Shakra⁽¹⁾

Abstract

With the integration of AI into creative industries like graphic design, traditional roles between copywriters and designers are shifting. In the past, the copywriter typically led the development of a campaign's message crafting slogans, taglines, and brand narratives—while the designer followed by creating visuals to support that message. This system ensured cohesion between text and imagery, with the copywriter often guiding the overall concept and tone. However, AI tools now allow both copywriters and designers to initiate content creation through prompts. This has introduced overlap in responsibilities: copywriters can generate visuals by guiding AI tools, while designers can generate text-based content using similar methods. The strategic development of prompts essential to AI output may be handled by either party, depending on their skills and the project's needs. This marks a move away from rigid role boundaries toward more fluid, shared responsibilities. With the rise of AI tools, traditional roles in creative fields like graphic design are evolving. Now, prompt engineering for AI-generated

(1) Academic, researcher, interior and graphic designer. The head of the Graphic Design and Visual Communication Department at the Faculty of Fine Arts and Architecture at the Lebanese University (Fourth Branch). Interior and graphic designer, holder of two certificates from the Intellectual Property Office for registering a literary and artistic work in perspective drawing: «The Perspective Tile Method» and «The LASK Method».

صدر عن

دار بيروت الدولية



د. فاطمة مصطفى دقماق



الذكاء العاطفي

سرّ نجاحك في الحياة



تقديم البروفسور فوزي أيوب

الفصل الأول: مفهوم الذكاء العاطفي ونشأته

الفصل الثاني: الذكاء العاطفي على المستوى الشخصي

الفصل الثالث: كيف نُنَمّي الذكاء العاطفي

الفصل الرابع: أهمية الذكاء العاطفي في مجالات الحياة

تجدونه لدى:

- دار بيروت الدولية، حارة حريك، 03/973983.

- الدكتورة فاطمة مصطفى دقماق 03/788626 / الجنوب.

- مكتبة السيد محمد حسين فضل الله العامة، حارة حريك، جانب مستشفى بهمن.

- مكتبة فيلوسوفيا، حارة حريك، شارع الشيخ راغب حرب، 71/548418.

- مكتبة أفكار، حارة حريك، 03/007768.



دار بيروت الدولية
للطباعة والنشر والتوزيع



EUROPUB Publishing Company LTD, UK



CheckinCertificate

CERTIFICATE OF ACHIEVEMENT

THIS CERTIFICATE IS PROUDLY PRESENTED TO

Sada Al - Oulum

(ISSN: 2959-9423)

has been successfully indexed in **EuroPub Database** in year **2024**, a prestigious repository of scientific literature and research. "**Sada Al - Oulum**" has met the rigorous standards and criteria set forth by EuroPub Database for inclusion in EuroPub database, demonstrating excellence in scholarly content, editorial quality, and relevance to the scientific community.

This indexing acknowledgment is a testament to the dedication and commitment of the editorial board, authors, and contributors of "**Sada Al - Oulum**" to advancing knowledge and innovation in *Arts, humanities and social sciences*.

This certificate is issued under the cover of EuroPub Publishing Company, Ltd., UK.

Euro Code: 1655739804 **Issue on:** 2024-09-14 **Validity:** 1 Year

Please check it as online with Euro Code: <https://cms.europub.co.uk/gr-check>


SIGNATURE

Database: <http://europub.co.uk/>



Fresh Ideas for Growing your Citations

Certificate

This is to certify that **Sada Al-Oulum** is indexed in International Scientific Indexing (ISI). The Journal has Impact Factor Value of **0.623** based on International Citation Report (ICR) for the year **2023-2024**.

The URL for journal on our server is

<https://isindexing.com/isi/journaldetails.php?id=23574>



Editor ICR Team
(ISI)



International Scientific Indexing
(ISI)



Fresh Ideas for Growing your Citations

Certificate

This is to certify that **Sada Al-Oulum** is indexed in International Scientific Indexing (ISI). The Journal has Impact Factor Value of **0.961** based on International Citation Report (ICR) for the year **2024-2025**

The URL for journal on our server is

<https://isindexing.com/isi/journaldetails.php?id=23574>



Editor ICR Team
(ISI)



International Scientific Indexing
(ISI)

موقع المجلة الإلكتروني: www.sadaloulum.com

البريد الإلكتروني: sadaloulum@gmail.com

الرقم التسلسلي المعياري الدولي لتعريف الدوريات الإلكترونية: ISSN 9431-2959