متخصصة بالبحوث العلمية المحكمة

مجلة فصليّة مؤقّتًا، متخصّصة بالآداب والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة

ISSN 2959-9423

ترخيص رقم 2022/244

صدى العلوم

العدد 11

السنة الثالثة 2026

كانون الثاني

دار بيروت الدولية

للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان

00961373983

صدى العلوم

متخصصة بالبحوث العلمية المحكمة

ترخيص رقم 2022/244

مجلة فصليّة مؤقّتًا، متخصّصة بالآداب والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة

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 فني
Majed Mostafa
+961 70 743 117

تصميم شعار المجلة:
حسين جفال

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

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	الجامعة الإسلامية	لبنان

الهيئة الاستشارية العلمية			
الاسم	الاختصاص	الجامعة	البلد
أ.د. زينب الملا السلطاني	علوم القرآن ولسانيّات	رئيسة جامعة الزهراء عليها السلام في كربلاء	العراق
أ.د. طراد حمادة	فلسفة	وزير سابق / الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. محمد محسن	علوم الإعلام والاتصال	عميد سابق للمعهد العالي للدكتوراه في الآداب والعلوم الانسانية والاجتماعية في الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. غازي قانصو	العلوم التربوية	عميد كلية الدراسات الإسلامية في الجامعة الإسلامية	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. خنجر حمية	فلسفة	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. معضاد رحال	علوم اجتماعية	الجامعة اللبنانية	لبنان

هيئة التحرير			
الاسم	الاختصاص	الجامعة	البلد
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. عبير 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 الجنان	لبنان

أهداف مجلة «صدى العلوم»

يسرّ إدارة مجلة «**صدى 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 بروفسور 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 والصلاح.
- 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 «صدى العلوم»

يسرّ إدارة مجلة «**صدى 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 جديدًا، وغير منشور سابقًا في أيّة وسيلة نشرٍ أخرى، سواء كانت ورقيَّةً أم إلكترونيَّةً، أو مشاركًا في أي مؤتمر علمي، أو مرسلًا إلى أية مراكز علمية وتدريبية، أو أن يكون منسوخًا عن أية جهة أخرى، وحالما يرسل الباحث بحثه للنشر، فإن ذلك يُعتبر تعهّدًا منه بذلك، ويتحمّل كافّة التبعات القانونية والعلمية والمعنوية والمالية، في حال المخالفة.
2. أن يتطابق البحث مع الشروط العلمية من حيث الدقّة والموضوعية والرصانة والتوثيق وتقديم المعلومات الجديدة.
3. التقيّد بمسألة الاستلال 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 ملكًا 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. تؤول ملكية البحث أو الدراسة إلى المجلة، ولا يمكن للباحث نشره مجدّداً في أي

وسيلة نشر أخرى، ويتحمّل كافّة المسؤولية القانونية والمعنوية والعلمية في حال مخالفته ذلك، وتحتفظ 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 الفرعي فيها، ثم (**1.1.1.**) لعنوان الفقرة الفرعي 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 (هلالين)، 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 قوسَيْن)، اسم المحقّق 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:

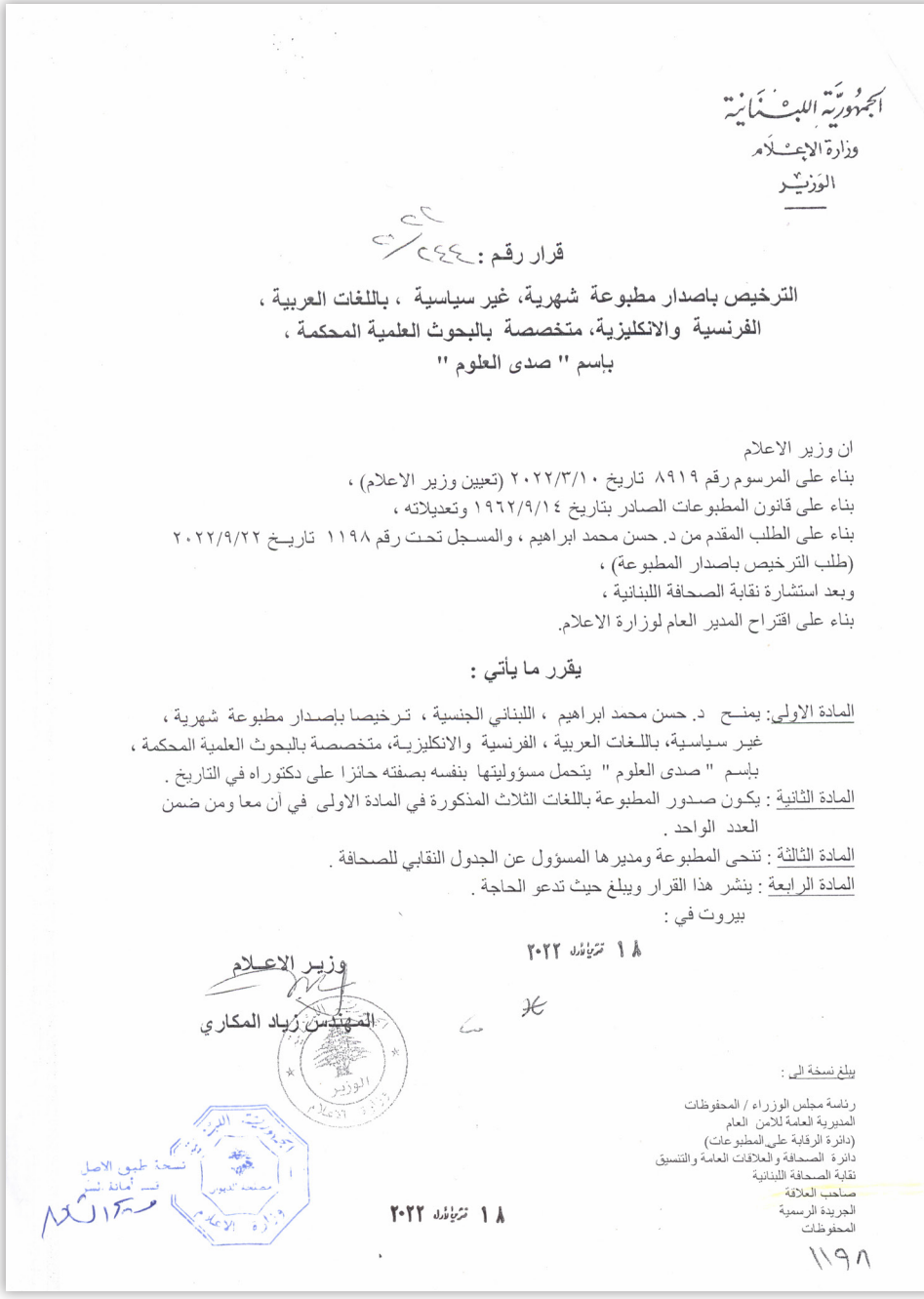
وضع اسم الباحث بعد اسم الشهرة، تاريخ النّشر بين قوسين، عنوان المقالة (**بخطّ عريض**) بين علامتَيْ تنصيص «.....»، **اسم المجلة (بخطّ عريض)**، مكان النَّشر، الفصل، رقم العدد. مثال:

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 المحدّد، فإن للمجلة حق زيادة أجور النشر المتّفق عليها.
10. التقيّد بشروط التنسيق الفنّي 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 اللغتَيْن، الفرنسية أو الإنكليزية.
15. إرسال البحث منسَّقًا ضمن صيغة وورد (word)، إلى بريد المجلّة 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 المؤسّسات الرسمية أو الوزارات المعنيّة، أو حتى إصدار قرارات إدارية وتنظيمية صادرة عن الجامعات، وذلك في لبنان أو خارجه، وبالتالي غير مسؤولة عن متعلقّات تلك القوانين والقرارات. وبمجرّد أن يوافق الباحث على نشر بحثه، فإنه يتحمّل شخصيًّا تلك التبعات، سواء المالية أو القانونية أو الإدارية أو التنظيمية أو غيرها.
18. تبلّغ إدارةُ المجلة الباحثَ 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 : ٤٤٣/ص

الترخيص باصدار مطبوعة شهرية، غير سياسية ، باللغات العربية ، الفرنسية والانكليزية، متخصصة بالبحوث العلمية المحكمة ، بإسم " 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 باصدار 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 باصدار مطبوعة شهرية ، غير سياسية، باللغات العربية ، الفرنسية والانكليزية، متخصصة بالبحوث العلمية المحكمة ، بإسم " صدى العلوم " يتحمل مسؤوليتها بنفسه بصفته حائزا على دكتوراه في التاريخ .

المادة الثانية : يكون صدور المطبوعة باللغات الثلاث المذكورة في المادة الاولى في آن معا ومن ضمن العدد الواحد .

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

المادة الرابعة : ينشر هذا القرار ويبلغ حيث تدعو الحاجة .

بيروت في :

١٨ تشرين الثاني ٢٠٢٢

وزير الاعلام
المهندس زياد المكاري

نسخة طبق الاصل
قسم أمانة السر

١٨ تشرين الثاني ٢٠٢٢

يبلغ نسخة الى :
رئاسة مجلس الوزراء / المحفوظات
المديرية العامة للامن العام
(دائرة الرقابة على المطبوعات)
دائرة الصحافة والعلاقات العامة والتنسيق
نقابة الصحافة اللبنانية
صاحب العلاقة
الجريدة الرسمية
المحفوظات

١١٩٨

المحتويات

11	فرض القوّة العسكرية على العالم ... سنّته الزوال	د. حسن محمد إبراهيم
15	التحوّلات العقائدية لدى السلطة في مصر القديمة	أ.م.د. يحيى قاسم فرحات
43	مرتكزات السيرة النبوية القرآنية وأثرها في بناء شخصية الفرد	د. فاطمة مصطفى دقماق
63	وساطة الذكاء الاصطناعي في التشكيل السوسيوتكنولوجي للعلاقات الجامعية	د. حميدة كاظم العجل
99	الوصايا الحِكَميّة ومرايا الأمراء	أ.م.د. يحيى قاسم فرحات
124	دور النسوة في القصص القرآني	الشيخ د. أحمد جاد الكريم النمر
155	مخاطر طروحات الحركات النّسوية على تفكّك الأسرة المسلمة	كريمة حسن أيوب
186	ضوابط المقاربة الإسرائيليّة في الحرب الروسيّة -الأوكرانية	نجاح إسماعيل حمدان
212	النقود في فلسطين من قيمة اقتصاديّة إلى دلالة رمزيّة ووثيقة للهوية	علي أحمد شويكاني
245	إشكاليّات دعوى بطلان قرار التحكيم الوطني في عقود الاستثمارات النّفطيّة الأجنبيّة	محمّد محسن عبد الجبوريّ
275	التدخل السياسي للمرجعيّة الدينيّة بعد العام 2003	فاطمة أحمد الموسوي

فرض القوّة العسكرية على العالم ... سنّته الزوال

د. حسن محمد إبراهيم[1]

مع إطلالة العام الجديد نتقدم من الصابرين المحتسبين في كل العالم، لا سيّما اللبنانيّين منهم، بأسمى آيات التبريك، سائلين المولى تعالى أن يكون هذا العام هو محطّ الفرج وزوال الآلام واندثار الشدّة.

ومع كل يوم، وكل عام، نتطلّع إلى يوم جديد مشرق بنور الله في الأرضين، وتعمّ العدالة والأخلاق السامية، وتعلو القِيَم الإنسانيّة الحقّة، بعد أن كادت الأرض تسيخ بأهلها.

إنّ العمر يمضي، ولكن، من منّا يرضى أن تذهب حياته سدًى، دون أن يقدّم للتاريخ والوطن والإنسان والإنسانيّة ما يمكن أن يجعله خالدًا في الدنيا وسعيدًا في الآخرة. إن الحياة هي محطّة من الحقّ الأصغر للسير إلى الحقّ الأكبر، شرط أن نعيش معانيها السامية ابتداءً من أن الإنسان «إما أخٌ لك في الدين أو نظيرٌ لك في الخلق».

وهذا ما يستوجب منّا وقفة أمام تحدّيات فرض القوّة وانحلال الأخلاق، سواء على المستوى الفردي أو المجتمعي أو الدولي، لما بتنا نعيشه من عودة قاسية إلى العصور الجاهلية إن لم يكن أسوأ منها.

إننا نعيش اليوم في عالم لم يعد كما هو العالم، ما نراه يشير إلى أن القِيَم العليا على مستوى الشعوب والدول لم تعد تقيم وزنًا للإنسان بما هو إنسان تكاملي مع الفضائل،

(1) رئيس التحرير.

إنما للإنسان الذي يعيش نشوة القوّة ويفرض سيطرته على كل الآخر بفعل ما يمتلك من قوّة، وذلك كلّه ليس من أجل إحلال السلام والأمن والأمان والطمأنينة، بل هو نهبٌ للإنسان ولكل ما يملك، سواء أكان مدّخر فردي أم مقدّرات دولة أم خيرات طبيعيّة في داخل الدول وملك الشعوب.

لقد دخلنا في عالم مجهول الأفق في الوقت الراهن، لكن ما تشير إليه القواعد السياسيّة العالمية، لا سيّما قواعد العلاقات الدوليّة، أن نتيجة كل أزمة سياسيّة تتبعها حربٌ عسكريّة، سيكون هناك مشروع آخر يبدّل في قانون العلاقات الدولية، ونحن اليوم نعيش أقسى حالة اللااستقرار في القانون الدولي، فبعد أن أعلن الرئيس الأميركي «دونالد ترامب» في حديثه الصحفي عن أنه «لا يقيم وزنًا للقانون الدولي»، فإنه بذلك يأخذنا إلى احتمالات متعدّدة، أوّلها؛ عدم الاستقرار الدولي. ثانيها؛ مؤشّر على اندلاع حرب تتجاوز الدول الإقليمية، في أي وقت ترى أي دولة نفسها بحاجة للهيمنة والسيطرة على مقدرات شعوب دولة أخرى. ثالثها؛ مسح القانون الدولي عن خارطة الأمم المتّحدة التي هي بدورها لم تكن في يوم من الأيام سوى أداة طيّعة بيد الأقوى عالميًّا. وهناك رابعًا وخامسًا وأكثر ...إلخ.

لكن الأبرز في ذلك أنه قد تولد معادلات جديدة خارجة عن سيطرة القوة الحاليّة، ليس أقلّها ولادة عالم متعدّد الأقطاب، لأن القوّة المتمرّدة تدوس على القانون الدولي، وتعمل على الانفراد بالعالم تحت قطبيّة آحاديّة فعليّة لم نشهد لها مثيل منذ قرون، لأن بقيّة الدول لها من القدرات ما يمكّنها من أن تزاحم الولايات المتّحدة في حال تكاتفها أو أن تقف موقف صمود وتحدٍّ، وأن شعوبها مستيقظة لما يسير إليه العالم اليوم، في ضوء ما أعلنه الرئيس «ترامب» بإعادة إحياء مبدأ «مونرو» الذي أعلنه الرئيس السابق «جيمس مونرو» في رسالة سلّمها للكونغرس الأمريكي في 2 كانون الأول 1823، وهذا ما تعمل عليه دول شرق آسيا بانتظار فرض مبدأ جديد يوازي المبدأ الأميركي،

بدأت إرهاصاته في الحرب الروسية-الأوكرانية، والاصطفاف الدولي. إلا أن من المفيد الإشارة إلى منطقة غرب آسيا، وهنا يطرح السؤال نفسه: لأي مبدأ ستخضع دول هذه المنطقة بحال طرح العديد من المبادئ العسكريّة والسياسيّة التي تقسّم دول العالم؟ لا سيّما بعد دفن القانون الدولي، ولطالما أن الصراعات السياسيّة والعسكريّة في داخل هذا التجمّع العربي الذي لم يستقرّ على حال، وتزداد صراعاته الداخليّة، في داخل الدولة الواحدة، وفي داخل الدول العربية في ما بينها، نتيجة الانتماء لخارج الوطن العربي والإسلامي، والارتكاز إلى مصالح شخصيّة، متناسين وجود الكيان الصهيوني الذي أعلن قادته مرارًا عن مواصلة جهدهم لتوسعة الكيان بما يسمّونه «دولة إسرائيل الكبرى»، وهي لن تكون من «النيل إلى الفرات» كما رفع خريطتها «بنيامين نتنياهو» ذات مرّة، بل العمل يقوم على أن تكون من المحيط الأطلسي ابتداءً من «المغرب» وصولًا إلى «باكستان»، بما فيها دول شبه الجزيرة العربية، وأن الضوء الأخضر الأميركي في أسطع حالاته.

إن هذا الانفلات الأمني على مستوى العالم كلّه، يقودنا إلى حتميّة قَدَريّة من الله تعالى بأن موعد ظهور العدل الإلهي وبسطه على الكرة الأرضيّة بات قريبًا، وهذا ليس من وحي النبوءات الخياليّة، إنما يستند إلى مرتكزات وسنن طبيعيّة انبثقت من فورة الطغيان والاستبداد ومآلات العتاة، وهذا ما عوّدتنا عليه السنن الإلهية في كسر الجبروت، حتى وإن كان هناك من لا يؤمن بالقوّة الإلهية، إلا أنه لا يمكن لأحد أن ينكر وقائع التاريخ، وأنه لن يستمرّ حكم أي إنسان أو أي نظام سياسي مستبدّ مدى الحياة، على قاعدة أنه «لو دامت لغيرك لما وصلت إليك»، لذلك باتت هذه السنن الإلهية أحد ركائز استشراف المستقبل.

من هنا؛ يمكن السير بالمنهج الاستشرافي في العلوم السياسية، فبعد أن سادت تناقضات سياسيّة تقوم على مبدأ القوة العسكريّة في الهيمنة والسيطرة، لا بدّ في

المحصّلة من خلق تناقضات مع احتماليّات الرؤية، تؤدّي إلى تدمير بعضها تدميرًا تامًّا، لتتولّد مكانها مبادئ أخرى. وأن الابتعاد عن الحق لن يقود إلى الاستمراريّة، إنما هي فورة زمنيّة مؤقّتة تزول بزوال أسبابها.

لذلك نسأل عن مصير لبنان في ظل حمأة التناقضات السياسيّة الدوليّة القائمة على أساس القوّة العسكرية، ومصير العمل السياسي في ظلّ الحياد الوهمي. لا سيّما أن ربط المصير يستوجب الحفاظ على قوّة الدولة بيد أبنائها.

التحوّلات العقائدية لدى السلطة في مصر القديمة

ثورة أخناتون (1353-1336 ق.م.) أنموذجًا

أ.م.د. يحيى قاسم فرحات[1]

ملخّص

يُعَدّ الفرعون «أخناتون» (أمنحتب الرابع سابقًا) أحد أكثر الشخصيّات إثارةً للجدل في تاريخ مصر القديمة. فقد شهد عهده القصير نسبيًّا (حوالي 1353ـ1336 ق.م) ثورة دينيّة غير مسبوقة غيَّرت ملامح الدين والسياسة والمجتمع في الدولة الحديثة. تهدف هذه الدراسة إلى إعادة صياغة وتحليل سيرة أخناتون وحكمه بصفة أكاديميّة وحياديّة، مع التركيز على السياق التاريخي لعهده، والطابع الفلسفي لفكره التوحيدي وتأثيره في الفكر الديني والسياسي، وأسباب الثورة الدينيّة ـ السياسيّة التي قادها وانعكاساتها الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة، إضافة إلى تحليل ترنيمة «آتون» العظمى بوصفها نصًّا فلسفيًّا دينيًّا يعكس عقيدته، وصولًا إلى نتائج حكمه وما تلاها بعد وفاته حوالي 1336 ق.م.

تستند الدراسة إلى مصادر أكاديميّة حديثة باللغات الأجنبية والعربية لدعم النقاش، بهدف تقديم فهم متكامل لهذه الحقبة المفصليّة من تاريخ مصر القديمة.

كلمات مفتاحية: أخناتون، التوحيد، القصر والمعبد، آمون، آتون.

(1) أستاذ محاضر في الجامعة اللبنانية ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية ورئيس قسم التاريخ في الفرع الخامس سابقًا.

Abstract

Pharaoh Akhenaten (formerly Amenhotep IV) is considered one of the most controversial figures in the history of Ancient Egypt. His relatively short reign (ca. 1353-1336 BCE) witnessed an unprecedented religious revolution that transformed the features of religion, politics, and society in the New Kingdom (Empire). This study seeks to reformulate and analyze the life and reign of Akhenaten in an objective academic manner, with a focus on the historical context of his rule, the philosophical dimension of his monotheistic thought and its impact on religious and political thought, the causes of the religious-political revolution he led and its social, political, and economic repercussions, as well as an analysis of the Great Hymn to the Aten as a religious-philosophical text reflecting his doctrine.

The study also examines the outcomes of his rule and the developments that followed his death (ca. 1336 BCE). The article is based on recent academic sources in both foreign and Arabic languages to support the discussion, with the aim of providing a comprehensive understanding of this pivotal period in the history of Ancient Egypt.

Keywords: Akhenaten, monotheism, palace and temple, Amun, Aten.

1. مقدمة

في تاريخ مصر الفرعونية الطويل، قلّما نجد شخصيّة محوريّة مثيرة للانقسام بقدر «أخناتون». فقد تميّزت المدّة المحيطة بحكم هذا الملك المصري بتحوّلات جذريّة في البنيّة الاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة. فخلال أقلّ من عقدَين من حكم عرش مصر، أقدم «أخناتون» على سلسلة إجراءات ثوريّة، فقد فرض شكلًا جديدًا من العقيدة يتمحور حول إله واحد هو «آتون»، وانعكس ذلك بتغييرات جوهرية على الفن والعمارة الملكية، ونقل العاصمة إلى موقع جديد «تل العمارنة»، بل حاول محو أسماء بعض الآلهة التقليدية وآثارهم من المعابد والنقوش. وبسبب طبيعة عهده الملتبس، اكتسبت مرحلة «تل العمارنة» ـ وهي التسمية التي تُطلَق على حقبة «أخناتون»ـ اهتمامًا خاصًّا لدى الباحثين.

ورث «أخناتون» عرش مصر في ذروة مجد الدولة الحديثة في أواسط القرن الرابع عشر قبل الميلاد، خلفًا لوالده الفرعون «أمنحتب الثالث» (1390 ـ 1353ق.م.). واتّسم عهده بالرخاء والهيبة الامبراطوريّة؛ إذ بلغت مصر أقصى اتساعٍ لامبراطوريتها، واستقرّ نفوذها من أعالي الفرات شمالًا إلى الجندل الرابع للنيل جنوبًا. إلا أن هذا الازدهار تزامن مع تنامي نفوذ كهنة «آمون» في «طيبة»، الذين راكموا الثروة والسلطة في عهد الأسرة الثامنة عشر [1]. في ظلّ هذا الواقع، اعتلى «أمنحتب الرابع» العرش، وربما شارك والده في الحكم بشكلٍ جزئي قبل وفاته، وبدأ حكمه كأي فرعون تقليدي، لكنه سرعان ما أظهر توجّهًا غير مألوف في العقيدة والممارسة الدينيّة بعد وفاة والده.

شهد العام الخامس من حكم «أمنحتب الرابع» حدثًا مفصليًّا تمثّل في تغيير اسمه إلى «أخناتون» ـ أي «المفيد لآتون» أو «الروح الفعّالة لآتون» بعد أن كان اسمه الملكي يعني «آمون راضٍ». هذا التحوّل في الاسم عكس انتقالًا عميقًا في ولاءات الفرعون الدينيّة من عبادة «آمون»[2] (الإله الرسمي الأقوى آنذاك) إلى عبادة «آتون إله الشمس»[3]. تلا ذلك سلسلة من الإصلاحات الجذريّة والمتدرجة عندما أعلن

(1) الأسرة الثامنة عشر، هي أولى أُسر عصر الدولة الحديثة في تاريخ مصر القديمة، وحكمت تقريبًا بين 1550ـ 1292 ق.م. بعد طرد الهكسوس. وتمثل هذه الأسرة ذروة القوة العسكرية والازدهار الاقتصادي والنفوذ السياسي لمصر على مستوى الشرق الأدنى القديم. (حسن، 2000، ج 4، ص 199).

(2) يُكتب اسمه بالهيروغليفية بأشكال متعدّدة. هو إله «طيبة» عاصمة الدولة المصرية في الأسرتَيْن الحادية عشر والثانية عشر، ثم من الأسرة الثامنة عشر حتى الأسرة الحادية والعشرين. هذا الإله المحارب والذي يعنى اسمه «الخفي، الغامض» كان في الأصل إلهًا بدائيًّا عُرف فقط بين نطاق محدود من علماء اللاهوت. خلال عصر الانتقال الأوّل ولأسباب سياسية. اختاره أمراء «طيبة» إلهًا أساسيًّا للمدينة، وتحت حكم الأسرة الحادية عشر. وفى ظل دولة موحّدة من جديد، أصبح معبد «آمون» بـ «الكرنك» المعبد الخاص بالأسرة الحاكمة. (ريدا، 2008، ص 29).

(3) «آتون» إنه «آتون» «الحي». ظهرت عقيدته في النشيد الأعظم الذي ألّفه الملك «أمنحتب الرابع» وأصبح «أخناتون». كان معنى هذا واضحًا منذ النظرة الأولى، ألا وهو «أتون». النشيد جليًا الذي يرمز إلى قرص الشمس. هو صانع الكون ومنظّمه، وهو الإله الأول الذي خلق الجميع والذي يلجأ إليه الجميع.. يُولَد كل يوم من السماء.. ووجوده في السماء هو ضمان لحياة العالم ولحياة البشرية جمعاء.. باتّحاده مع العناية الإلهيّة تولّدت بينهما قرابة وطيدة الصلة واحترام كبير لا يمكن محوه أبدًا. (ريدا، 2008، ص 15).

«أخناتون» أن «آتون» هو إله أوحد لمصر، ورفع منزلته إلى مقام الإله الأعلى، وابتدأ اضطهادًا منظّمًا للآلهة التقليديّة وفي مقدمتها «آمون».

كذلك أصدر الفرعون أوامره بإزالة أسماء الآلهة الأخرى وصورهم من النقوش والمعابد، وفرض نمطًا جديدًا للطقوس يتركّز حصريًا على تقديم القرابين لـ«آتون» في ساحات مفتوحة تحت ضوء الشمس. ثم ما لبث أن اتّخذ خطوة جريئة أخرى بنقل العاصمة من «طيبة» في صعيد مصر ـ مركز عبادة «آمون» ـ إلى مدينة جديدة تمامًا في مصر الوسطى أسماها «أخيتاتون» (تل العمارنة حاليًا)، ومعناها «أفق آتون». هناك شيّد «أخناتون» معابد فسيحة مكشوفة مخصّصة لعبادة «آتون»، وأقام قصره وإدارته، في قطيعة واضحة مع المؤسسات الدينية والسياسية التقليدية في طيبة.

2. الإشكالية

إن ثورة «أخناتون» الدينية تطرح أمامنا العديد من التساؤلات التاريخيّة والفلسفيّة حول الظروف التي أدّت بفرعون قوي إلى تحدّي عقائد راسخة منذ قرون وفرض عبادة إله واحد، كذلك حول الفكر اللاهوتي أو الفلسفي الذي تبناه في فهمه لمفهوم الألوهية والوحدة الإلهية. أضف إلى ذلك مدى تأثّر البنية السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة في مصر بهذه الثورة المفاجئة. ويجري الحديث عن نصيب ترنيمة آتون العظمى ـ التي تنسب إليه ـ في كشف ملامح عقيدته وأفكاره. وأخيرًا، يأتي الحديث عن نهاية هذه التجربة التوحيدية الأولى من نوعها، ونتائجها التي ترتبت عليها في عهد خلفائه.

لذلك تتمحور الإشكالية في السؤال المركزي:

إلى أي مدى كانت ثورة «أخناتون» الدينيّة تحوّلًا بنيويًّا داخل مصر القديمة؟

ويتفرّع عنها أسئلة فرعية:

- إلى أي مدى أثّرت الثورة التوحيديّة لـ«أخناتون» في السياسة والاقتصاد في مصر القديمة؟

- كيف أدّى الصراع بين القصر والمعبد في دفع «أخناتون» إلى ثورته الدينيّة؟
- كيف انعكست ثورة «أخناتون» على الصعيد الاجتماعي؟

3. المنهج

تعتمد الدراسة منهجًا تاريخيًّا مقارنًا يقوم على تتبّع تطوّر التحوّل العقائدي في عهد «أخناتون» ضمن سياقه الزمني والسياسي في الأسرة الثامنة عشر. ويركّز على المقارنة بين حال المؤسّسة الملكية قبل الثورة الآتونية وأثناءها وبعدها، لا سيّما علاقة القصر بالمعبد وتحوّلات الشرعيّة الدينيّة. كما يقارن بين مستويات التأثير: الديني/ اللاهوتي (مفهوم التوحيد والطقس)، والسياسي/ الإداري (مركزية الحكم ونقل العاصمة)، والاجتماعي/ الاقتصادي (شبكات الكهنة والموارد). ويستند إلى قراءة تحليليّة للنصوص والأدلّة.

4. الفرضيات

انطلاقًا من الإشكاليّة الرئيسة التي تتساءل عمّا إذا كانت ثورة «أخناتون» تمثّل تحوّلًا بنيويًّا في المجتمع المصري أم تحوّلًا محصورًا داخل بنية السلطة، تنطلق هذه الدراسة من افتراضات تحاول اختبار عمق هذا التحوّل واتّساعه الزمني والاجتماعي. وتسعى الفرضيّات التالية إلى تفكيك العلاقة بين البُعد العقدي المعلن والممارسة السياسيّة الفعليّة، ومدى قدرة المشروع الآتوني على إعادة تشكيل البنى الراسخة. وبذلك تُستخدم الفرضيّات أداةً تفسيرية لقياس حدود الثورة الآتونيّة ونتائجها الواقعيّة.

- لم تُحدث ثورة «أخناتون» تحوّلًا بنيويًّا راسخًا في المجتمع المصري ككلّ، بقدر ما مثّلت تحوّلًا عميقًا داخل بنية السلطة الملكيّة ظلّ محدود الانتشار اجتماعيًّا، وهو ما يفسّر سرعة انهيار المشروع الآتوني وعودة النظام الديني التقليدي عقب وفاة «أخناتون».
- أثّرت على المستوى السياسي بشكل فعّال وقوي على مستوى الإدارة ومركز الحكم.

- أسهم التنازع بين القصر والمعبد، لا سيّما تصاعد نفوذ كهنوت «آمون» اقتصاديًّا وسياسيًّا، في إضعاف احتكار الفرعون لمصدر الشرعيّة الدينيّة، ما دفع «أخناتون» إلى تبنّي الثورة الآتونيّة بوصفها وسيلة لإعادة تأسيس مشروعيّة الحكم. وجاءت هذه الثورة لتفكيك سلطة الكهنوت المنافسة، وإعادة توحيد الشرعيّة الدينيّة والسياسيّة في شخص الملك لكونه الوسيط الأوحد بين الإله والدولة.
- انعكست ثورة «أخناتون» الدينية على المستوى الاجتماعي فأدت إلى ظهور طبقة جديدة من الإداريّين، تمثل ذلك في تغيير الأسماء ومنظومة العبادة.

5. السياق التاريخي لحكم «أخناتون» (الأسرة الثامنة عشر)

عاش «أخناتون» (1353 ـ 1336 ق.م.) في عصر بلغت فيه مصر أوج اتساعها وقوتها. وقد شهدت الأسـرة الثامنة عشر (1550ـ1292 ق.م.) ازدهـارًا عسكريًّا واقتصاديًّا وثقافيًّا غير مسبوق (فخري، 2012، ص 210). وتمكن أجداده من طرد المحتلّين «الهكسوس»[1] وتأسيس الدولة الحديثة[2]، وخاضوا حملات عسكرية ناجحة وطويلة ضد الممالك المجاورة كالحيثيّين[3] في الشمال و«النوبة» في الجنوب[4].

(1) «الهكسوس» هو «حاكم (حكام) الأراضي الأجنبية» وهم شعب ذو أصول متعدّدة، جاؤوا من غرب آسيا واستقرّوا في شرق الدلتا في وقتٍ ما قبل العام 1560 ق. م. وأدى وصولهم إلى نهاية الأسرة الثالثة عشر، وبدأت المرحلة الانتقالية الثانية في مصر. (عبودي، 1991، ص 895).

(2) الدولة الحديثة (حوالي 1550ـ1070 ق.م)، هي العصر الإمبراطوري الذهبي لمصر، تميّزت بالقوة العسكرية والتوسّع الخارجي، وبلغت فيه الحضارة المصرية أوج نفوذها السياسي والديني، مع ملوك بارزين مثل «تحتمس الثالث»، «حتشبسوت»، «أمنحتب الثالث»، و«أخناتون» و«رعمسيس الثاني» (حسن، 2000، ج 4، ص 210)

(3) الحثّيّون شعب أجنبي استوطن الأناضول منذ الأزمنة القديمة، وامتدت سيطرته إلى سوريا الشمالية، عاصمتهم «حاتوشا». ظهر اسمهم في النقوش منذ الألف الثالث ق.م.، من أبرز ملوكهم الملك «سوبيلوليوما» (1382ـ 1341 ق.م.) الذي احتل شمال سوريا، نشب بعده نزاع بين الحثّيّين والفراعنة انتهى في العام 1271 ق.م. بتسوية بين الطرفين. (عبودي، 1991، ص 343).

(4) النوبة: إقليم تاريخي واسع إلى الجنوب من أسوان على امتداد النيل، مثّل موطنًا لشعوب مميّزة عن المصريّين، وارتبط تاريخيًّا بالممالك الكوشية والنوبية اللاحقة. (الحموي، 1977، مج 5، ص 308).

أما والده «أمنحتب الثالث» (حكم حوالي 1390ـ1353 ق.م.) فقد تميّز عهده بالسلام والثراء الناجمَيْن عن الجزية والتجارة مع الدول الخاضعة والنائية (فخري، 2012، ص. ص. 212ـ218). وقد ازدهرت أثناء حكمه الفنون والعمارة (شيّد معبد الأقصر الضخم وغيره)، وتعاظمت مكانة زوجته الملكة «تي»[1] التي حظيت بنفوذ كبير في البلاط، وفي الشؤون الدينيّة أيضًا.

غير أن هذا الرفاه الظاهر كان يخفي تحدّيات داخلية، أبرزها تنامي سلطان كهنة «آمون» في معبد «الكرنك» بـ «طيبة». فقد راكم هؤلاء الكهنة الثروة وامتلاك الأراضي، واحتلّ كبير كهنتهم مكانة سياسيّة موازية للملك في بعض النواحي (فخري، 2012، ص. ص. 180ـ190). كما امتلك المعبد موارد اقتصادية هائلة مستقلّة عن الخزينة الملكية، ما خلق «دولة داخل الدولة» وجعل من الكهنة قوة لا يُستهان بها، قد تهدد سلطة الفرعون ذاته.

وقد غدا كهنة «آمون ـ رع» القوة السياسيّة الجبارة في البلاد، تخضع لإمرتهم معابد ضخمة وجهاز كهنوتي متنامٍ، إضافة إلى استحواذهم على المعتقدات الشعبية. فعلى سبيل المثال، إن قدرة الكهنة على تقديم ملك أنثى للشعب، مثل «حتشبسوت»، تُعدّ مؤشّرًا واضحًا على مدى النفوذ الديني والسياسي الذي امتلكوه (ورد، 1981، ص. 173).

خلال السنوات الأولى من حكمه (حوالي 1353ـ1348 ق.م.)، لم يكن هناك ما ينبئ بالتغيّرات العاصفة القادمة، ثم مارس «أمنحتب الرابع» الشعائر التقليديّة وظهر في النقوش يكرّم الآلهة المتعارف عليها (Aldred, 1988, pp. 125-135). لكن يُلمح بعض الباحثين إلى بوادر مبكرة؛ إذ أبدى الملك اهتمامًا متزايدًا بإله الشمس «آتون»

(1) الملكة «تي» هي الزوجة الملكية العظمى لـ«أمنحتب الثالث»، ذات نفوذ سياسي وديني كبير على الرغم من أصولها غير الملكية، ولها تأثير مباشر في البلاط الملكي وفي التحوّلات التي تلت عهد زوجها (سليم حسن، 1953، ج6، ص.ص. 79ـ85).

حتى قبل إعلانه الثورة الدينيّة (Hornung, 2001, p.p. 37-42). لقد كان «رع–حور–آختي» (إله الشمس في الأفق) يحتلّ مكانة مهمة ضمن ثالوث «طيبة»، وأحد تجليّات الإله «رع» الذي اندمج مع «آمون» في عقيدة «آمون–رع».

يبدو أن «أمنحتب الرابع» قدّم «آتون» في البداية كصيغة جديدة ممزوجة تجمع بين «رع» و«آمون»، ربما لاستمالة الأذهان تدريجيًّا (Assmann, 2014, p.p. 45-48). وكما كان الخطر محدقًا بالدولة دينيًّا عبر سيطرة كهنة «آمون»، فالحلّ من منظور الملك قد تمثّل في استبدال الإله الذي يخدمه هؤلاء الكهنة بإله آخر «فأغلق معابد آمون وتشتت كهنته» (ورد، 1981، ص 174)، وهي شهادة تؤيّدها المصادر الغربيّة (Redford, 1984, p.p. 63-70).

غير أنه ما لبث أن كشف عن توجّه أكثر حصرية؛ ففي حوالي العام الثالث أو الرابع من حكمه، بدأ بمحو اسم «آمون» من النقوش والمعابد، بما في ذلك اسمه الشخصي «أمنحتب» المنقوش على الآثار (Hornung, 2001, p.p. 48-54). وبلغ الحدّ الأقصى عندما اتخّذ اسم «أخناتون» في العام الخامس، إيذانًا ببدء عهد جديد (Redford, 1984, p 104).

رافقت هذه الخطوات الدينيّة تغييرات سياسيّة وفنيّة وإداريّة. ففي الوقت الذي كان «أخناتون» يرفع فيه شعار التوحيد الديني، كان أيضًا يسعى لتركيز السلطة الملكية في يده وتقليص مراكز النفوذ الموازية (Assmann, 2014, p.p. 60-65). ولتجسيد قطع الصلة نهائيًّا مع الماضي «شرع ببناء عاصمة جديدة، وغدت طيبة مدينة عادية، بينما نقل البلاط الملكي ودوائر الحكومة المركزية نحو الشمال إلى مدينة تل العمارنة» (ورد، 1981، ص 174)، وهو ما تؤكّده الدراسات الحديثة (Aldred, 1988, p.p. 170-185).

قرّر الفرعون أن مدينة «طيبة»، بإرثها الديني الثقيل وتركيز كهنة «آمون» فيها، لم تعد

مناسبة لدعوته. من هنا جاء قراره الجريء بتأسيس عاصمة جديدة على أرض «بكر» لم تطأها عبادة أي إله آخر، لتكون مركزًا حصريًّا لعبادة «آتون». فوقع اختياره على موقع في منتصف الطريق بين «طيبة» و«ممفيس»، عند منعطف نهر النيل في منطقة خالية (تل العمارنة اليوم). وتذكر النصوص أن الملك شهد بزوغ الشمس بين جبلَيْن في الأفق فعدّه علامة إلهية (Aldred, 1988, p.p. 175-178).

وقد أمر بنصب لوحة عند تخوم مملكة مصر تُعلن أن «آتون» نفسه قد اختار هذا الموقع للملك، وتشير لوحات حدود المدينة إلى أنّ «أخناتون» أطلق على عاصمته الجديدة اسم «أخيتاتون»، الذي يُترجم في النصوص المصرية إلى «مكان الحقيقة لآتون»، وهو تعبير ذو دلالة لاهوتية يهدف إلى تأكيد قداسة الموقع وانفصاله عن المراكز الدينيّة التقليديّة في «طيبة» (حسن، 2000، ص 78). وقد شُيِّدت المدينة وفق برنامج عمراني جديد اعتمد على استخدام حجارة التلَتات (Talatat)، وهي كتل حجرية صغيرة الحجم أدخلها «أخناتون» لتسريع عمليات البناء وتمكين فرق العمل من إقامة المعابد والقصور في مدّة زمنية قصيرة نسبيًّا، وهو ما عدّه «سليم حسن» سمة معماريّة وإدارية مميّزة لعصر العمارنة (حسن، 1953، ص 80)، لتجسّد شعار «أخناتون» السياسي–الديني الذي يتضمّن «إله واحد، مدينة واحدة، حاكم واحد» (Assmann, 2014, p 70).

6. الفكر التوحيدي لـ«أخناتون» وتأثيره الديني والسياسي

مثّل فكر «أخناتون» التوحيدي منعطفًا تاريخيًّا في تطوّر الدين المصري. فلأول مرة يُعلن فرعون مصري صراحةً أن هناك إلهًا واحدًا أحدًا جديرًا بالعبادة، رافضًا التعدّدية التقليديّة. وارتكزت ديانته على عبادة «آتون» بوصفه المصدر الأوحد للحياة والنور، وتجسيده المادّي هو قرص الشمس الذي يرسل أشعته لكل الكائنات. كان هذا المفهوم مختلفًا عن فهم المصريين السابق للألوهية؛ فعلى الرغم من وجود ميل

مصري قديم لتمجيد إله رئيس (مثل عبادة آمون-رع كإله أعظم ضمن مجمع الآلهة)، فإن «أخناتون» ذهب إلى مدى أبعد بإقصاء جميع الآلهة الأخرى تمامًا من العبادة الرسميّة. ويؤكد عالم المصريات «دونالد ريدفورد» أن عبادة «آتون» نشأت بمثابة «حرب تحطيم أصنام» بين «الإله الصالح» (أي آتون ممثلًا في أخناتون) وبقية الآلهة، انتهت بانتصار الأول وإبادة الآخرين. فقد أغلق معابد الآلهة الأخرى بالتدريج، وصادر أملاكها، ومحا أسماءها من النصوص، بل وعدّل النصوص الأدبيّة والدينيّة لتنقية أي ذكر لآلهة غير «آتون». لقد ألغى الطقوس والأساطير التقليدية وعدّها ضربًا من الباطل، وحرّم أي مزج أو توفيق بين «آتون» وغيره، فإلهه يُقصي ولا يمتصّ ولا يقبل المشاركة (Redford, 1984, p.p. 62-75; 104-110).

من الناحية الفكرية، يُثار تساؤل عمّا إذا كان توحيد «أخناتون» يمثل توحيدًا بالمعنى الفلسفي المطلق (Monotheism) ، أم مجرّد تركيز لعبادة إله واحد مع القبول بوجود آلهة أخرى بشكل ضمني وحدانية جزئية. يجادل بعض الباحثين أن «أخناتون» لم ينكر وجود الآلهة الأخرى صراحةً بقدر ما أنكر عبادتها، أي أنه جعلها غير ذات صلة وألغى دورها دون أن يخوض في نفي ميتافيزيقي لوجودها. ومع ذلك، فالثابت أنه رفع «آتون» إلى مقام الإله الوحيد للدولة وجعل عبادته مركز الحياة الدينيّة، ما يحمل سمات التوحيد الصارم. وقد احتدم النقاش بين الدارسين في الموضوع، فمنهم من رأى «أخناتون» أول موحِّد في التاريخ البشري، ومنهم من عدّ تجربته مجرّد إصلاح ديني سياسي استهدف تركيز السلطة أكثر من كونه بحثًا لاهوتيًّا صادقًا، فيما ذهب آخرون للتكهّن بأن دوافعه ربما كانت روحانيّة عميقة أو حتى نابعة من اضطراب نفسي أو تأمّل فلسفي فريد. لذا فالحقيقة المحتملة قد تكون مزيجًا من كل ذلك. فليس هناك ما يمنع أن يكون قد آمن فعلًا بعقيدته الجديدة وفي الوقت نفسه أدرك فائدتها في تحجيم نفوذ الكهنة وتقوية الحكم الملكي المركزي وهذا ما يمكن ترجيحه (Hornung, 2001, p.p. 85 - 104).

1.6. تأثيرات الفكر التوحيدي اجتماعيًّا

كانت لديانة «آتون» جوانب فلسفيّة لافتة. فقد طرحت رؤية كونيّة ترى في الشمس مصدرًا للحياة لكل البشر على اختلاف أجناسهم وألسنتهم. ويؤكّد «أخناتون» في أناشيده أن «آتون» يشرق بنوره على المصري والأجنبي على حدّ سواء، ويمنح الجميع نسمة الحياة دون تمييز، ويضع كل إنسان في موضعه ويمنحه رزقه وأيامه المحدودة. هذه النظرة تعكس نزعة عالميّة غير معهودة في الفكر الديني المصري الذي كان عادةً محليّة وإقليميّة حيث أنّ كل إقليم يرتبط بإله محلّي. كما تظهر نزعة إنسانيّة في التركيز على رزق البشر وحياتهم اليوميّة في ظلّ نظام إلهي واحد. ومن جهة أخرى، أسقطت عقيدة «أخناتون» الكثير من التقاليد الشعائريّة المعقّدة والرمزية التي ميّزت الديانة المصريّة. فلا أساطير متعدّدة الطبقات، ولا صور مجسّدة متنوّعة للآلهة، فقط قرص الشمس وأشعته التي تمتدّ بالخير. حتى الفنّ في عهده؛ قد أخذ منحى واقعيًّا أو رمزيًّا جديدًا؛ حيث ظهرت العائلة الملكيّة في مشاهد حميميّة تحت أشعة «آتون» المباركة، وتغيّرت ملامح الرسم والنحت لتعكس، بحسب تفسير كلٍّ من «هورنونغ» (2001) و«أسمن» (2014) و«ريدفورد» (1984)، بناءً رمزيًّا فلسفيًّا يُراد به التعبير عن احتواء الإله الواحد لكل صفات الخلق في شخص الفرعون بوصفه وسيطه الأوحد، لا مجرّد سِمة جسديّة أو اضطراب عضوي. وقد يكون «أخناتون» قصد بهذه الصور إظهار نفسه كوسيط فريد بين الإله والناس وليس كهنة «أمون» الذين يرَوْن أنفسهم قناة الاتصال الرئيسة بالإله وليس بالملك (Lichtheim, 1978, p.p. 96-100; Hornung, 2001, p.p. 90-97; Assmann, 2014, p.p. 66-72; Redford, 1984, p.p. 171-178).

2.6. على المستوى السياسي

كان لتحوّلات «أخناتون» أثر دراماتيكي على مفهوم السلطة في مصر. فعلى مدار قرون، عُدّ الفرعون وسيطًا بين الآلهة والشعب، لكنه لم يكن يومًا الكاهن الأوحد أو المحتكر لكل الشعائر؛ إذ شاركه كهنة المعابد في إدارة الدين. إلى أن جاء «أخناتون»

وقلب هذه المعادلة، فقد نصّب نفسه الكاهن الأكبر الأوحد لـ«آتون» والممثّل له في الملك، وألغى فعليًّا دور أي وسطاء آخرين. فلم يعد هناك حاجة إلى كهنة «آمون» أو غيره، فالفرعون نفسه هو الممثّل الوحيد للإله. مفترضًا القول لا يحقّ حتى لكهنة كبير الآلهة أن يتجاوزوا سلطان الملك الذي إنما يمارس عملًا نُصّ على أبديّته منذ الخليقة (ورد، 1981، ص 175) ضاربًا بذلك رؤية كهنة «آمون-رع» لكونه كبير آلهة الأمة، لذا على الملوك أن يستجيبوا للكهنة وليس العكس. لقد وقف «أخناتون» وحيدًا تحت قرص الشمس يقدّم القرابين، وعلى الشعب أن يكتفي بمشاهدة الفرعون وعائلته وهم يعبدون «آتون» بالنيابة عن الجميع. أدّى ذلك إلى تمركز غير مسبوق للسلطة الدينيّة في شخص الملك، وتماهٍ تام بين السلطتَيْن الدينيّة والدنيويّة. وقد أشار «أسمان» (2014) (Assmann) إلى أن إصلاحات أخناتون الدينية لها بُعد سياسي احتكاري بقدر ما لها بُعد ديني توحيدي. فحصر العبادة في إله واحد مرتبط بمدينة جديدة تحت سيطرة الفرعون يعني أيضًا تحجيم قوة مراكز القوى التقليدية (كهنة آمون) وإعادة توزيع الموارد لصالح البلاط الملكي. بعبارة أخرى، أدّت هذه الإصلاحات إلى مركزيّة شديدة للسلطة روحيًّا وجغرافيًّا وفق معادلة: إله واحد = ملك واحد = عاصمة واحدة. وربما لهذا ليس صدفةً أن اسم «أخناتون» نفسه يعني «روح آتون الفعّالة»، فكأنما أراد الملك إيصال رسالة بأنه التجسيد الحي لإرادة الإله الجديد (Assmann, 2014, p.p. 60 - 72).

على الرغم من هذه التغييرات الجذرية، تجدر الإشارة إلى أن تأثير ثورة «أخناتون» على عامّة الشعب كان متفاوتًا. فالأدلّة الأثريّة الحديثة تشير إلى أن التديّن الشعبي خارج إطار البلاط، ربما استمر على عهده السابق إلى حدّ كبير، وأن الناس العاديّين، بخاصّة في الأقاليم البعيدة عن العاصمة الجديدة، ظلّوا يعبدون آلهتهم التقليديّة في الخفاء أو دون صخب. ويقول عالم المصريات «إيان شو» إن «بدع أخناتون ربما كان لها تأثير ضئيل بشكل مدهش على غالبية رعاياه، في حين أن النخبة هي التي تأثرت

بشكل كامل، إذ اضطرت لتغيير أسمائها (لحذف أسماء الآلهة منها)، وممارساتها الدينية، بل وحتى أماكن إقامتها (بالنسبة لمن انتقل إلى أخيتاتون)». هذا الرأي تعزّزه الحفريّات في «تل العمارنة»، حيث عُثر في بيوت العامّة على تمائم لآلهة تقليديّة مثل «حورس»، ما يدلّ على استمرار تديّنهم التقليدي سرًّا. لذا يمكن القول إن ثورة «أخناتون» كانت «من الأعلى إلى الأسفل»، فرضها الفرعون والنخبة المحيطة به، بينما ظلّ ولاء العامّة للعقائد القديمة كامنًا تحت السطح، ينتظر الفرصة ليطفو من جديد (Shaw, 1996, p.p. 314 - 317).

7. أسباب الثورة الدينيّة وانعكاساتها

تعود الثورة الدينيّة التي قادها «أخناتون» إلى جملة عوامل متداخلة، في مقدمتها التنازع المتصاعد بين القصر والمعبد حول مصدر الشرعيّة الدينيّة والسياسيّة. فقد أدّى تضخّم نفوذ كهنة «آمون» اقتصاديًّا ومعنويًّا، إلى نشوء سلطة موازية حدّت من احتكار الفرعون للدور الوسيط بين الإله والدولة. في هذا السياق، جاءت العقيدة الآتونية بوصفها مشروعًا دينيًّا–سياسيًّا يهدف إلى إعادة تركيز الشرعيّة في شخص الملك، عبر إقصاء المراكز الكهنوتيّة التقليديّة وتأسيس نموذج جديد للعبادة يخضع مباشرة لإرادة القصر، مدعومًا بعوامل فكريّة واقتصاديّة عزّزت هذا التوجّه الثوري.

1.7. أسباب الثورة التوحيديّة

إن فهم دوافع ثورة «أخناتون» الدينيّة يستوجب تحليلًا متعدّد الأوجه يجمع بين العوامل الدينيّة والفكريّة والعوامل السياسيّة والاقتصاديّة والشخصيّة. فمن الجانب الديني البحت، يبدو «أخناتون» مؤمنًا بقوة «آتون» وسطوعه. إذ تذكر النصوص أنه كان يُنشد له بإخلاص وحماس، ويصفه بأنه «الشمس الحي الذي لا نظير له» و«خالق كل شيء بمفرده». هذه العبارات توحي بقناعة روحيّة داخله بأن الإله الواحد هو الحقيقة العليا، وربما بفكرة قدسيّة الشمس التي كانت معروفة في «هليوبوليس» (عين شمس)

مركز عبادة «رع». ولعل وجود الملكة «تي» (والدته) التي تنحدر من أصول غير ملكية والتي تمتّعت بخلفية فكريّة مختلفة، وكذلك تأثير بعض المعلّمين أو الكهنة المنفتحين في البلاط، ساهم في صياغة فكر أخناتون في شبابه (حسن، 2000، ج 5، ص 251).

2.7. الجانب السياسي

لا يقل الجانب السياسي أهمّية عن سواه، فقد ورث «أخناتون» دولة مترامية الأطراف تحتوي على مراكز قوى متعدّدة، كان كهنة «آمون» في «طيبة» أبرز هذه القوى، وتكبر مكانتهم مع كل فرعون منذ «تحوتمس الثالث»[1]. وأدرك «أخناتون» أن استمرار هيمنة الكهنوت قد يقوّض سلطان العرش ذاته، خاصّة وأن والده «أمنحتب الثالث» كان قد أبدى تسامحًا وتراخِيًا تجاه نفوذهم. وبالتالي يمكن النظر إلى الثورة الدينيّة أيضًا كخطوة إصلاحية-ثورية سياسية تهدف إلى كسر شوكتهم وإعادة توزيع السلطة والثروة. وباختيار «آتون»، الإله غير المرتبط بسابق نفوذ كهنوتي قوي، إلهًا أوحد، ضَمن «أخناتون» أن لا ينازعه أحد في التحّكم بموارد العبادة الجديدة. فمعابد «آتون» كانت جديدة في صحراء العمارنة، يديرها مقرّبون من الملك، وبالتالي أصبح دخلها وأوقافها تحت السيطرة الملكية المباشرة بدل أن تكون تركة يتقاسمها كهنة «آمون» الأقوياء. بهذا المعنى، كان توحيد العبادة وسيلة لترسيخ المركزيّة وإضعاف القوى المحليّة، حيث أُلغيت استقلالية المعابد الإقليميّة وحُلّت شبكات كهنوتيّة عمرها قرون (بريستد، 1996، ص 240).

(1) «تحتمس الثالث» هو أحد أعظم ملوك الأسرة الثامنة عشر في مصر القديمة (حكم نحو 1479-1425 ق.م)، عُرف بوصفه أبرز القادة العسكريّين في تاريخ مصر الفرعونيّة، إذ قاد عشرات الحملات العسكرية التي أسّست الامبراطوريّة المصرية في بلاد الشام والنوبة، ورسّخ الهيمنة السياسيّة والعسكريّة للدولة الحديثة، إلى جانب إنجازاته الإداريّة والمعمارية الكبرى (حسن، 2000، ج 4، ص 388).

3.7. العامل الاقتصادي

ساهم العامل الاقتصادي كدافع خفي في حركة أخناتون الثورية. فقد امتلكت معابد الآلهة التقليدية، وعلى رأسها معبد «آمون»، مساحات شاسعة من الأراضي الزراعية والموارد، يعمل بها آلاف المصريين، وتدرّ دخلاً كبيرًا يُنفق على أنشطة الكهنوت والطقوس والبناء. إلا أنه عندما أوقف «أخناتون» العبادة القديمة، انتقلت تلك الموارد نظريًّا إلى خزينة الدولة أو إلى معبد «آتون» الجديد. لكن بناء مدينة جديدة بهذا الحجم (أخيتاتون) ومعابدها وقصورها تطلّب تكاليف باهظة ويد عاملة كبيرة، ما شكّل ضغطًا كبيرًا على الاقتصاد. وتشير رسائل «تل العمارنة»[1] إلى نقص إمـدادات في بعض المناطق وإلى انشغال البلاط بالمشروع الديني على حساب الاهتمام بأحوال المقاطعات والامبراطورية الخارجية. ومن هذه الرسائل؛ رسائل حكّام كنعان وسوريا الذين اشتكوا من تجاهل مصر لنجدتهم ضد أعدائهم. فقد يكون «أخناتون» (أو حكمه) أقلع عن إرسال الحملات العسكرية لضبط النفوذ المصري في آسيا، إمّا لانشغاله بالإصلاحات أو ربما لرغبته في انتهاج سياسة سلميّة عالميّة تتّسق مع عقيدته. لكن النتيجة واحدة هي تراجع نفوذ مصر الخارجي في أواخر عهده، وخسارة بعض الممتلكات في آسيا و«النوبة» أو على الأقل فقدان هيبة السيطرة التي تمتّعت بها زمن أبيه، هذا التراجع شكّل انعكاسًا سياسيًّا خطيرًا، ترك عبئًا على خلفائه لمعالجته (Redford, 1984, p.p. 216 - 223).

8. الآثار الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة

لم تقتصر ثورة «أخناتون» على بُعدها العقدي والسياسي فحسب، بل امتد تأثيرها

(1) في العام 1887، عُثر في «تل العمارنة» على ألواح طينيّة أُطلق عليها اصطلاحًا رسائل «تل العمارنة»، وهي عبارة عن مجموعة رسائل من ديوان «أمنحوتب الثالث» وابنه «أخناتون»، وهي تتضمن الرسائل المتبادلة بين كل من الفرعونيّين وبين ملوك وولاة عهدَيْهما في الشام. وهناك احتمال بأن هذه الألواح ما هي إلا صورة طبق الأصل للخطابات التي أرسلت للاحتفاظ بها في أرشيف الدولة. (أديب، 2000، ص 293).

العميق إلى النسيج الاجتماعي والاقتصادي للدولة المصرية بكل طبقاته. فقد أحدثت هذه التحوّلات اختلالات ملموسة في البُنى التقليديّة للوظائف والولاءات والهويّات، لا سيّما داخل أوساط النخبة المرتبطة بالمعبد والإدارة. ومن هنا تبرز أهمّيّة الوقوف على انعكاسات الثورة الآتونيّة في مستوياتها الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة على حدّ سواء.

1.8. الآثار الاجتماعية

أحدثت ثورة أخناتون هزّة داخل طبقة النخبة. فالكهنة والموظفون التقليديّون إما فقدوا مناصبهم أو اضطروا للانتقال إلى عقيدة «آتون» الجديدة. كثير منهم انتقلوا جسديًّا إلى العاصمة الجديدة، تاركين وراءهم جذورهم في «طيبة»[1] وممفيس»[2]. واضطر من كان يحمل اسمًا يكرّم «آمون» أو غيره من الآلهة إلى تغيير اسمه ليصبح مكوّنًا من «آتون» بدلًا منه. لاحقًا؛ بعد عودة عبادة «آمون» حوالي 1332–1331 ق.م. شكّلت ضغطًا على الهويّة الثقافيّة للمصريّين؛ فالأسماء لم تكن مجرّد وسيلة نداء، بل مرتبطة بدين وهويّة الشخص وعائلته. كذلك فُرض نمط جديد من الحياة

(1) طيبة: (الأقصر اليوم) تقع مدينة الأقصر، أغنى مدن وادي النيل بالآثار الفرعونية، في محافظة «قنا»، على بعد **(670)** كلم من القاهرة. وقد بدأت الحياة في مكان هذه المدينة منذ العصور الحجرية القديمة، ثم كانت عاصمة لأحد أقاليم الصعيد في أثناء الدولة القديمة، فعاصمة لمصر كلها في عهد الدولة الوسطى، ثم اتّسعت في عهد الدولة الحديثة، حتى أصبحت أكبر مدن الدنيا وأهمها. قال عنها شعراء الإغريق إنها المدينة ذات المائة باب، ونجد فيها من روائع العمارة وبدائع النحت والتصوير ما يفوق كل وصف. وعرفت هذه المدينة، منذ أقدم الأزمنة باسم «واست» ومعناها الصولجان، وكان رمزًا للحكم والسلطان أيام الفراعنة، ثم أطلق عليها الإغريق اسم «طيبة» (أديب، 2000، ص 606).

(2) يرجع المؤرخ الإغريقي «هيرودوت» إنشاء مدينة «ممفيس» إلى الملك «مينا»، مؤسّس الأسرة الأولى، وكانت تسمى في بادئ الأمر مدينة «الجدار الأبيض»، ثم أطلق عليها، وفى عهد الملك «ببى الأول» من الأسرة السادسة. «من نفر» التي حرفها الإغريق إلى «ممفيس»، والعرب إلى «ممفيس». وقد عرفت هذه المدينة في العصور التاريخية بأسماء عديدة، منها «تيوت» تعني المدينة «نيوت نحح» أي «المدينة الأبدية»، وكذلك «وعنخ تاوى» أي حياة الأرضين، وغير ذلك من الأسماء. وكان الغرض من بنائها، في بادئ الأمر، أن تكون بمثابة قلعة لمراقبة أهل الدلتا الذين أخضعهم ملك الصعيد، وقد استطاع ملوك العصر العتيق، بفضل موقعها المتوسط، الأشراف على الوجهين البحري والقبلي (أديب، 2000، ص 776).

الدينيّة، فقد أُلغيت الأعياد التقليديّة لكثير من الآلهة، وتوقف الحجّ إلى معابد عدة منها «أبيدوس»[1] وغيرها، وبات التركيز على احتفالات تخصّ «آتون» فقط، بالإضافة إلى عيد «سِد» للملك نفسه. أما عامّة الشعب، فعلى الرغم من أن الكثيرين استمروا في ممارساتهم القديمة سرًّا، إلا أنهم رسميًّا حُرموا من طقوس عباداتهم المحلّيّة (مثل مواكب الآلهة السنوية)، والتي كانت مصدر بهجة وترابط اجتماعي. ويمكن تخيّل خيبة أمل الكثيرين، خاصّة خارج دائرة البلاط، من هذه التغييرات التي بدت لهم وكأنها انقلاب على ما اعتادوه من تقاليد الآباء والأجداد (Kemp, 2012, p.p. 141 -152; 291 - 299).

2.8. الآثار السياسية

دخلت مصر فيما يشبه عزلة داخلية. فبتركيز الحكم والإدارة في «أخت آتون»، وابتعاد الملك عن «طيبة» وممفيس»، فقدت الدولة مركزية مزدوجة كانت قائمة من خلال تقسيم الأدوار بين الشمال والجنوب. وقد أحدث فراغًا ما، ملأه إلى حدّ ما قادة الجيش وكبار المسؤولين الذين ظلّوا موالين للفرعون. وتفيد بعض المصادر بأن «أخناتون» استمال الجيش لصفّه، وذلك ليعوّض نقص دعم كهنة «آمون». وقد يكون العديد من الضباط والمسؤولين الجدد ظهروا من خلفيّات متواضعة ليحلّوا محلّ الارستقراطيّة التقليدية، الأمر الذي يمكن أن يلمّح إلى حراك اجتماعي أفرزته الثورة، حيث فضّل الملك رجالًا موثوقين في عقيدته على النبلاء «المحافظين». من جهة أخرى، أدّى توقف الحملات العسكريّة والعلاقات الخارجية الباردة في عهده

(1) الاسم الذي يطلقه المشتغلون بالدراسات المصرية القديمة على بلدة «العرابة المدفونة» وآثارها، وهي على حافة الصحراء غربي مدينة «البلينا» بمحافظة «سوهاج»، وكان اسمها القديم «أبدو» وكتبه اليونانيون «أبيدوس» وكانت من بلاد الإقليم الثامن من أقاليم الوجه القبلي الذي كانت مدينة «لنى» القريبة من «أبيدوس»، وتعدّ «أبيدوس» من أهم المناطق الأثرية بمصر، حيث أدّت دورًا كبيرًا في التاريخ الديني للبلاد في جميع العصور. كانت جبانة لمدينة «ثنى» وهي المدينة التي خرج منها الملك «مينا» مؤسّس الأسرة الأولى الذي وحّد البلاد وأصبحت لمدّة من الزمن عاصمة لمصر كلها، وكانت طيلة أيام الأسرتين الأولى والثانية (العصر العتيق) منافسة للعاصمة الشمالية في منطقة «ممفيس» (أديب، 2000، ص 30).

إلى هدوء نسبي أنهى اندفاعات الفتح التي ميّزت أوائل الدولة الحديثة. هذا السلام قد يُعدّ إيجابًا لو استمر، لكنه على المدى البعيد أضرّ بمصالح مصر الاستراتيجية، فازداد نفوذ الحيثيّين في بلاد الشام (Shaw, 1996, p.p. 274 - 279).

3.8. الآثار الاقتصادية

واجهت مصر تحوّلات توزيع الموارد. فإغلاق معابد الآلهة القديمة أدّى إلى تعطيل شبكة اقتصاديّة كاملة كانت مرتبطة بها من مزارعين وعمّال يعتمدون على نشاط المعابد. وانتقل بعضهم لخدمة مشاريع «آتون» الجديدة، لكن البعض الآخر عانى اقتصاديًّا. ولأن إنشاء العاصمة الجديدة تطلّب يد عاملة ضخمة؛ فقد جُنّدت السخرة لإقامتها سريعًا، إذ تشير التقديرات إلى أنها بُنيَت في مدة 2–3 سنوات فقط، باستخدام كتل بناء صغيرة تدعى «تلَتات»[1] ليسهل حملها. هذا يعني جهدًا ومالاً وسحب يد عاملة من حقول الزراعة وغيرها، ما قد يكون سببًا في معاناة بعض المناطق من نقص الموارد. كذلك، أدّى نقل العاصمة إلى تغيير خطوط التجارة والإدارة؛ فالتجّار والموظّفون اضطُرّوا لإعادة توجيه أنشطتهم إلى «العمارنة» ما خلق حالة ارتباك اقتصادي (Redford, 1984, p 174).

على المستوى الفكري والحضاري، أثارت ثورة «أخناتون» أسئلة عميقة حول مفهوم الحق الإلهي. فقد اعتاد المصريّون على تعدّدية تضمن توازنًا (ماعت) بين قوى مختلفة. فجأة، وجدوا أنفسهم أمام عقيدة تزعم امتلاك الحقيقة المطلقة الواحدة. وهذا ما حفّز بعض المثقّفين أو الكهنة للتساؤل عن إمكانية الإله الواحد أن يُغني عن كل الآخرين حقًّا، وهل يخالف ذلك مبدأ التنوّع الكوني الذي آمنوا به؟ مثل هذه التساؤلات للأسف لا نجد لها توثيقًا مباشرًا، لكن بعض أفراد النخبة قاوموا فكريًّا ولو سرًّا هذه التحوّلات،

(1) كتل حجرية صغيرة موحّدة القياس استُخدمت على نطاق واسع في عهد «أخناتون» من أجل تسريع عمليات البناء وتكثيفها، لا سيّما في تشييد معابد «آتون» ومدينة «أخيتاتون» (تل العمارنة)، وقد مكّنت الدولة من تنفيذ مشروعها العمراني–الديني في مدّة زمنية قصيرة جدًا مقارنةً بالأساليب التقليدية (Redford, 1984, p 174).

وعدّوها تهديدًا لـ«ماعت» (النظام الكوني الحق). ولعلّ ذلك يُفسّر الإصرار الشديد لـ«أخناتون» على قمع حتى الذِّكر الخفي للآلهة القديمة، لشعوره بأن أي تهاون قد يؤدّي إلى انتفاضة فكرية ضدّه (Hornung, 2001, p.p. 41 - 50; 99 - 105).

9. ترنيمة «آتون» العظمى بوصفها نصًّا فلسفيًّا دينيًّا

تمثّل ترنيمة «آتون» العظمى[1] وثيقة بالغة الأهمّيّة لفهم الفكر الديني والفلسفي لـ«أخناتون»، إذ يستهلّ الأخير الترنيمة بوصف بزوغ الشمس في الأفق كحدث كوني بهيج يبعث الحياة في كل الأرض: «تظهر في أفق السماء، أيها الشمس الحي الذي بدأ الحياة. حينما تشرق في الأفق الشرقي في الصباح، تملأ كل البلاد بجمالك ...». هنا إعلاء لقيمة النور الإلهي الذي يوقظ العالم من الظلمة. ثم تمضي الترنيمة لتصوّر كيف يعمُّ نور «آتون» كافة الأرجاء بلا استثناء، فيجعل الناس «يركعون لأشعتك» أينما بلغ مداها، وكيف أنه على الرغم من بُعد «آتون» في السماء فإن أنواره حاضرة تلامس الجميع وكأنه «في وجوههم». وعندما تغرب الشمس، يعمّ الظلام وينام الناس وتخرج الضواري؛ في وصف دقيق لدورة الطبيعة، ما يبرز اعتماد العالم على حضور الإله ونوره (Lichtheim, 1978, p.p. 96 - 100).

تتضمن الترنيمة أيضًا أفكارًا فلسفيّة حول الخلق ووحدة الوجود. ويقول النصّ مخاطبًا «آتون»: «أيها الإله الأوحد الذي ليس له نظير! أنت خلقتَ العالم وفق رغبتك وحدك، إذ كنتَ وحيدًا. خلقتَ البشر، والماشية، ووحوش البريّة، وكل ما على الأرض وما يطير بأجنحته في السماء ...». هذا المقطع ينطوي على تصريح جريء بوحدانية الخالق إنه إله واحد خلق كل شيء بمفرده. كما يذكر أن التنوّع البشري في

(1) تُعدّ ترنيمة «آتون العظمى» نصًّا دينيًّا شعريًّا من عصر العمارنة، يُنسب إلى الفرعون «أخناتون»، ويُصوِّر الإله «آتون» بوصفه الخالق الأوحد ومصدر الحياة والنور والنظام الكوني، حيث يُقدَّم «آتون» على أنه الإله الذي يهب الحياة لكل البشر دون تمييز، ويُنظّم الكون وفق إرادته المطلقة، دون وساطة أي مجمع آلهة كما في العقيدة المصرية التقليدية. وتمثل هذه الترنيمة أوضح بيان لاهوتي لعقيدة «أخناتون» التوحيدية في مصر القديمة (Lichtheim, 1978, p 96).

سوريا والنوبة ومصر، مختلفو الألسن والألوان، وكلهم من صنع «آتون» الذي ميّزهم شعوبًا مختلفة لكنه يعولهم جميعًا. ويصف كيف أن «آتون» جعل النيل يتدفّق في باطن الأرض من أجل المصريّين، وأمطارًا لبقية الشعوب، ليروي الجميع وفق حاجتهم. هذه الرؤية شديدة الأصالة في سياق الفكر المصري، إذ تجمع العالم المعروف كله تحت رعاية إله واحد يهتمّ بجميع الأمم، وليس فقط بالمصريّين. إنها عقيدة كونية بامتياز (Lichtheim, 1978, p 98).

وفي إشارة إلى العلاقة الخاصّة بين «أخناتون» وإلهه في الترنيمة؛ فالملك يعدّ نفسه ابنًا مقرّبًا من «آتون»، ويشير إلى زوجته «نفرتيتي»[1] وأولاده بأنهم المباركون من الإله. وهذا ما يعزّز فكرة أن «أخناتون» رأى نفسه ممثّلًا للآلهة الموحى إليه فضلًا عن كونه ملكًا.

يتجلّى البُعد الأخلاقي والروحي في تصوير عناية «آتون» بالمخلوقات كافّة، البشر والحيوانات وحتى الأجنّة في بطون أمهاتهم، يُنسب خلقها وتشكيلها إليه. وهنا يصوّر كيف «يوفر الغذاء لكل فرد ويحدد لكل منهم عمره»، وأنه حتى حين يختلف الناس في لغاتهم وطبائعهم وأشكالهم فإن ذلك بتدبير إلهي حكيم. هنا يمكن لمس فكرة الوحدة ضمن التنوع، فالتنوّع البشري والطبيعي هو إرادة الإله الواحد، وليس مؤشّرًا لتعدّد الآلهة كما كان يفكر عقل المصري القديم الذي ينسب كل قوة طبيعية أو ظاهرة إلى ربّ مختلف. فقلب «أخناتون» المعادلة بأن قوة إلهيّة واحدة تتجلّى في صوَر متنوّعة. وربما نجد صدًى بعيدًا لهذا المفهوم لاحقًا في فلسفات توحيديّة تقول بأن الله واحد لكن تجليّاته في الخلق متعدّدة.

(1) زوجة «أخناتون» وأم كل من الملكة «مريت آتون» زوجة الملك «سمنخ كارع» والملكة «عنخ أس أن بآتون» زوجة الملك «توت عنخ آمون»، يعنى اسمها «الجميلة وصلت». اشتهرت الملكة «نفرتيتي» بجمالها وجاذبيّتها وإن كانت جنسيّتها للآن موضع نقاش بين الآثاريين، فمنهم من يعتقد أنها مصرية ومنهم من يرى أنها ميتانيّة (أديب، 2000، ص 817).

تقدم لنا ترنيمة «آتون» رؤية فلسفية-شعرية لعقيدة «أخناتون»، فهي ترتقي بعقله من عالم الآلهة المتعدّدة ذوي الأدوار المحدودة، إلى تأمّل في قوة كلّيّة شموليّة خلف كل مظاهر الوجود. إنها بمثابة بيان توحيدي يعلن هيمنة نور واحد فوق ظلمات العالم المتعدّدة، ويؤكّد على علاقة حبّ ورعاية مباشرة بين هذا الإله وخَلقِه من خلال شخص الفرعون. ولا عجب أن أحد علماء المصريّات المعاصرين وصف هذه الترنيمة بأنها «إحدى أروع القطع الشعرية التي وصلتنا من العالم قبل الإغريقي» (Lichtheim, 1978, p 96).

10. نتائج حكم أخناتون وما تلاه بعد وفاته

انتهى عهد «أخناتون» نهاية غامضة نسبيًّا. فوفقًا للنقوش؛ تشير لوحات حدود مدينة «أخيتاتون» إلى أن آخر تاريخ موثّق لحكم «أخناتون» هو السنة السابعة عشرة من حكمه، وهي آخر سنة مؤكدّة لحياته، ما يؤكّد الاعتقاد أنه توفي في حوالي 1336 ق.م. ولا تزال الأسباب المباشرة لوفاته غير معروفة، كما أنه لم يُعثر بشكل قاطع على موميائه.

بعد وفاته؛ واجهت مصر فراغًا سياسيًّا ودينيًّا كبيرًا. وتشير الأدلة إلى أن النظام الذي بناه بدأ يتفكّك سريعًا، حكم بعده أحد مقربيه لمدّة وجيزة، لكن سرعان ما تبوّأ العرش طفل صغير هو «توت عنخ آتون»، صهر أخناتون (Kemp, 2012, p.p. 33 - 36).

بمجيء «توت عنخ آتون» إلى الحكم بدأت عملية التراجع عن ثورة «أخناتون» على نحو مدروس. فأول ما قام به الوصاة تغيير اسم الملك الطفل من «توت عنخ آتون» إلى «توت عنخ آمون»، في دلالة رمزية قوية على عودة رضا الإله «آمون». ثم صدر مرسوم يُعرف اليوم بـ «لوحة الترميم» أو «مرسوم الاستعادة»، يعلن أن الآلهة التي هُجِرت عبادتها أثناء عهد «أخناتون» غاضبة، وأنه سترمّم معابدها وستعاد طقوسها. وبالفعل، أعيد فتح معابد «آمون» وباقي الآلهة، ورُمّمت التماثيل المحطّمة،

واستؤنفت المهرجانات الدينيّة القديمة. وأمر البلاط الملكي بالانتقال مجدّدًا من «أخيتاتون» التي فقدت قدسيّتها برحيل مؤسّسها، إلى «ممفيس» ثم «طيبة». غادرت العائلات والموظفون المدينة على عجل، تاركين المدينة للنسيان؛ حتى أنها لم تسكن بشكل جدّي بعد ذلك وأضحت خرائب مع مرور الزمن (Hornung, 2001, p.p. 70 -73).

1.10. على الصعيد السياسي

استعاد الحكم توازنه التقليدي. فبعد «توت عنخ آمون» الذي توفي شابًّا حوالي 1323 ق.م. تولى الوزير «آي»[1] لمدّة وجيزة، ثم القائد العسكري «حورمحب»[2] الذي يعدّ في بعض القوائم آخر ملوك الأسرة الثامنة عشرة. وقام الأخير بدور أساسي في إعادة النظام، فأصلح الإدارة، وعاقب المسؤولين الفاسدين، كما طالت عقوباته أيضًا من يعدّهم متورّطين في «بدعة» أخناتون. الأهم؛ أنه اتّخذ إجراءات لمحو ذكر «أخناتون» من التاريخ الرسمي. ففي عهد «حورمحب» ومن بعده، اعتُمدت سياسة طمس الذاكرة ضد ملوك «العمارنة». وأمر بإزالة أسماء «أخناتون» وخلفائه المباشرين من السجلات الملكيّة، حيث تتجاهل قوائم الملوك الرسمية وجودهم. وهناك مثال بارز على ذلك

(1) من ملوك الأسرة الثامنة عشرة ومن كبار رجال الدين، وقد سارع إلى اعتناق عقيدة «آتون» التي بشّر بها «أخناتون»، ومن أكثر المقرّبين للملك وحاز على ألقاب تدلّ على مكانته الكبرى في البلاط وانه كان من أصهار البيت المالك، وكان كذلك من أول المرتدّين على عقيدة «آتون»، عندما أفل نجمها وذهب مع «توت عنخ أمون» إلى «طيبة»، وسانده في مجابهة الموقف بل وكان شريكا له في العرش. وحمل «آي» الثقب الكهنوتي «الأب الإلهي»، وقد صُوّر على جدران مقبرة «توت عنخ أمون» بلباس الكهنة ويقوم بطقس فتح الفم لمومياء الملك المتوفى «توت عنخ أمون». وبعد موت الملك الشاب اعتلى «آي» عرش مصر وبقي لمدّة قصيرة لم تصل إلى أربعة أعوام ثم مات ودُفن في مقبرته في وادي الملوك الغربي. (أديب، 2000، ص 13).

(2) عدّ كاتب كل من قائمة «أبيدوس» وسقارة الملك، «حور محب» أول ملك شرعي بعد الملك «أمنحوتب» الثالث وتجاهل عن عمد كلًّا من «أخناتون» و«سمنخ كارع» و«توت عنخ أمون» و«آي» الموصومين بالآتونية. كان «حور محب» هو اليد المحركة في عهد الملك «آي». شغل وظيفة القائد الأعلى للجيوش المصرية فاستطاع بسهولة من أن يعتلي عرش مصر بعد وفاته وذلك لعدم وجود الوريث الشرعي. وقد استطاع أن يكتسب شرعيّته بزواجه من الأميرة «موت نجمت» أخت الملكة «نفرتيتي» (أديب، 2000، ص 382).

في «قائمة ملوك أبيدوس»[1] المنقوشة في عهد «سيتي الأول» (1304 ـ 1290 ق.م.)[2] بداية الأسرة التاسعة عشرة، حيث تنتقل القائمة من «أمنحتب الثالث» (1390 ـ 1353 ق.م.)[3] مباشرةً إلى «حورمحب» متجاهلةً «أمنحتب الرابع» (أخناتون) و«سمنخ كا رع» و«توت عنخ آمون» و«آي». كما استُخدم التعبير المهين «الفرعون المارق» أو «ذلك المجرم» عند الإشارة إلى «أخناتون» في النصوص اللاحقة دون ذكر اسمه. وتعرّضت تماثيله القليلة الباقية وأسماؤه المحفورة في المعابد إمّا للتخريب وإمّا إعادة الاستخدام كمواد بناء (Redford, 1984, p. 228).

2.10. على الصعيد الاجتماعي والثقافي

تلقى المصريّون عودة التقاليد القديمة بارتياح واضح. فسرعان ما عادت العائلات لإطلاق أسماء الآلهة، خاصة اسم «آمون»، على أبنائها، واستُؤنفت المواكب الدينيّة الشعبية، وعاد كهنة المعابد لممارسة دورهم في المجتمع. قد يكون البعض ممّن اعتنقوا عقيدة «آتون» علنًا شعروا بالحاجة للتكفير أو التكتّم، لكن في المجمل عاد التوازن الديني القديم بسرعة مذهلة، ما يدلّ على أن التجربة الآتونيّة بقيت سطحيّة الجذور بين معظم الناس. رغم بقاء بعض الأفكار الجديدة، كتصوير الآلهة بشكل

(1) نجد في «أبيدوس» مقابر عثر فيها على آثار بأسماء ملوك الأسرتَين الأولى والثانية، وعلى الرغم من أن ملوك الدولة القديمة ابتداء من «زوسر» مؤسّس الأسرة الثالثة كانوا يدفنون في الجبانة المنفية في الشمال فمن المرجح أنه كانت لهم أضرحة في «أبيدوس» في الوقت ذاته قبل الأسرة الثالثة أي في العصر العتيق (أديب، 2000، ص 30).

(2) أحد ملوك الأسرة التاسعة عشر، تولى الحكم بعد والده «رمسيس» الأول ويبدو أنه كان مشتركًا معه في الحكم في أواخر أيامه، وكان لقبه «النبتى» هو «وحم ـ مسوت»، أي تكرار الولادة بمعنى عصر البعث أو عصر النهضة. فقد بدأ «سيتى» الأول عصراً جديدًا في تاريخ مصر. واهتم فيه بالفلك وأرّخ سنوات حكمه الأولى باسم سنوات النهضة (أديب، 2000، ص 529).

(3) أحد ملوك الأسرة الثامنة عشر، خلف «تحتمس» الرابع على عرش مصر ابنه الملك «أمنحوتب» الثالث. وقد ادّعى، كما ادّعت «حتشبسوت» من قبل على جدران معبدها في الدير البحري ـ أنه ابن الإله «آمون رع»، وسجّل هذه الأسطورة على جدران حجرة الولادة بمعبد الأقصر، لذا نرى هناك صورة الإله «آمون رع» وقد تجسّد في شخصية «تحتمس» الرابع الذي يجتمع بزوجته الملكة «موت ـ ام ـ أويا» لإنجاب ولى العهد الأمير «أمنحوتب» (أديب، 2000، ص 192).

أكثر روحانيّة وأقل تجسيدًا، عالقة في الذهن، لكن الديانة الرسميّة عادت تعدّدية كما كانت. وتجدر الإشارة إلى التحدّي لسلطة الكهنة بعد حوالي أربعة عقود من اختفاء أخناتون، إذ حاول الملك «سيتي» الأول (1304ـ1290 ق.م.) التخفيف من نفوذ كهنة «آمون ـ رع» لكن بمواجهة غير مباشرة وبإله آخر وهو الإله «أوزيريس» الذي تعبّد له المصريون قاطبةً لكونه حاكمًا للفردوس، ولم يستطع كهنة «آمون ـ رع» مقاومته، إذ إن السعادة الأبدية بالنسبة للفرد المصري العادي أهم بكثير من امبراطوريّات العالم، وكانت المدينة المقدسة لـ«أوزيريس» في «أبيدوس» محجّة للمصريين من أبناء مصر كافة، ومع تولي الملك «سيتي» عرش مصر غدت «أبيدوس» أهم مركز في مصر لعبادة الإله «أوزيريس». وكانت الغاية من بناء هذا المعبد إيجاد فقرة مضادة توازن نفوذ «آمون ـ رع» (ورد، 1981، ص 175).

3.10 على الصعيد الاقتصادي

تم التخلي عن العاصمة «أخيتاتون» وإهمالها، وعادت موارد الدولة تتوزّع على معابد الآلهة المتعدّدة. وقد أصدر «توت عنخ آمون» مرسومًا بإعفاء المعابد التي تضرّرت من الضرائب لمدّة زمنية كي تستعيد عافيتها. وبحلول نهاية عهد «حورمحب»، كانت مصر قد استعادت عافيتها السياسيّة والاقتصاديّة نسبيًّا، واستعدّت الأسرة التاسعة عشر، بدءًا من رعمسيس الأول (1292 1290ـق.م.)[1] ثم «سيتي» الأول (ـ1290 1279 ق.م.) فرعمسيس الثاني (1279ـ1213 ق.م.)[2] لإعادة مصر إلى

(1) يعدّ «حور محب» واسطة العقد بين عصرين، عصر العمارنة الذي انتهى بوفاة الملك «آي»، وعصر الرعامسة الذي يبدأ بالملك «رمسيس» الأول (باللغة ـ المصرية القديمة «رع مس سو أي» الإله «رع» هو الذي أنجبه) مؤسّس الأسرة التاسعة عشر. فيما نجد الملك «حور محب» لم يكن له وريث من الذكور فاختار زميلًا انخرط معه في سلك الجندية هو رئيس الرماة «بارع مس سو» وكان كبير السن. (أديب، 2000، ص 453).

(2) أشهر ملوك الأسرة التاسعة عشر، تولّى الحكم بعد وفاة والده «سيتى» الأول وحكم مصر (67) عامًا، وأقام أثناءها العديد من المعابد والمنشآت التي خلّدت اسمه على مدى العصور. وقد ذكر نص في معبد الملك «سيتى» الأول بـ«أبيدوس» أن الملك قد أشرك معه ابنه «رمسيس» (الثاني) في الحكم، ولم يعترف «رمسيس الثاني» بهذه المدّة وعدّ بداية حكمه بعد وفاة والده مباشرة وبجلوسه على عرش مصر منفردًا (أديب، 2000، ص 454).

مسرح القوة الإقليمية. أما «أخناتون»، فتحوّل إلى هامش منسي في الوعي التاريخي المصري لاحقًا؛ إذ لم يذكره أحد بشكلٍ علني، ولم تُحفظ سيرته إلا كتحذير ضمني من مغبة الخروج على تقاليد «ماعت».

مع ذلك، بقيت آثار حكمه ظاهرة للعيان في أطلال «العمارنة» وفي ترانيم «آتون» التي نُسيت طويلًا. ولم يُكتب «الخلود» لـ«أخناتون» في ثقافة بلاده كما طمح، لكن ذكراه بُعثت من جديد في العصر الحديث مع اكتشافات القرن التاسع عشر، عندما أخرج علماء الآثار تراب النسيان عن تلك الحقبة، فكُشف عن فنون «العمارنة» المميّزة، وعن رسائل «تلّ العمارنة» التي ألقت ضوءًا على دبلوماسيّة عصره، وعن نقوش الترنيمة العظيمة. ومنذ ذلك الحين، حظي «أخناتون» باهتمام هائل من المؤرّخين وعلماء المصريّات كواحد من أكثر الحكام فرادةً وغموضًا. وينظر آخرون إليه كحاكم مثالي عزل نفسه في رؤى دينيّة وتسبب في اضطراب دولته، أو حتى كديكتاتور فكري حاول فرض عقيدته بالقوة. ومهما كانت التقييمات، يبقى شخصية مركّبة تستعصي على الأحكام المسّبقة، فهو الملك الورع صاحب الترنيمة الخالدة، وهو الثائر على التقاليد الذي دفع ثمن ثورته أبناؤه وبلده من بعده.

11. الاستنتاج

يقدّم عهد الفرعون «أخناتون» نموذجًا فريدًا في التاريخ القديم لثورة دينيّة وفلسفيّة حاولت إعادة تشكيل المجتمع وفق رؤية توحيديّة شاملة. لقد جاء في حقبة قويّة ومستقرّة نسبيًّا من تاريخ مصر، لكنه اختار أن يتحدّى ركائز الهويّة الدينيّة والاجتماعيّة لأمّته عبر رفع شعار إله واحد أحد. وفي غضون سنوات قليلة، غيّر مسار الفن والعمارة، وغيّر مقر الحكم، وغيّر أسماء الناس والآلهة، في مسعى طموح لجعل مصر «أرض آتون». تكشف الدراسة هذه، أن ثورته لها أسباب وجذور متعدّدة، فهي فكرية روحانية لدى شخص الملك، وسياسية مصلحية تتعلّق بصراع السلطة مع كهنوت «آمون»، واقتصادية تتصّل بإعادة توزيع الموارد. وقد أثّرت هذه الثورة بعمق في فئة النخبة

وأسفرت عن مركزيّة السلطة دينيًّا ودنيويًّا، لكنها لم تتغلغل تمامًا في وجدان عامّة الشعب الذي ظلّ على ولائه لتعدّديّته الراسخة. كما رأينا، شكّلت ترنيمة «آتون» أحد أبرز إنجازاته الفكرية، إذ صاغت عقيدته بلغة شعريّة عالية جمعت بين توحيد الخالق وشموليّة العناية الإلهيّة بكل الشعوب والكائنات، ما منحها بُعدًا فلسفيًّا عالميًّا نادر المثال في ذلك العصر.

لكن تجربة «أخناتون» لم تستمر طويلًا؛ فبعد وفاته ارتدّت مصر سريعًا إلى عقائدها القديمة، وكأن تلك الأعوام السبعة عشر كانت حلقة استثنائيّة خارجة عن السياق. كانت صدمة التغيير السريع وصرامته سببًا في رفض المجتمع لها بمجرد زوال قبضة صاحبها. أظهرت ردّة الفعل الحازمة من خلفائه بإزالة اسمه وآثاره، مدى تعارض مشروعه مع المزاج العام والتقليد المتجذّر. ومع ذلك، ترك «أخناتون» بصمته في تاريخ الإنسانية كأوّل حاكم جسَّد فكرة التوحيد وتجرّأ على إعلانها سياسة رسميّة.

إن دراسة هذه الحقبة تعطينا نظرة معمّقة عن كيفيّة تفاعل الدين مع السياسة، وكيف يمكن لإيديولوجيا حاكم فرد أن تعيد صياغة مجتمع بأسره ولو لمدّة محدودة. كما تثير التفكير حول مفهوم التسامح والتعدّدية في مقابل اليقين الإيماني الواحد، فعقيدة «أخناتون»، على الرغم من سموّها بنظره، افتقرت إلى المرونة، فسرعان ما انهارت أمام التنوّع الطبيعي للمعتقدات في مجتمعه. ومن منظور تاريخ الأديان، يمثل «أخناتون» وتجربته درسًا مبكرًا حول صعوبة فرض العقيدة من أعلى على مجتمع متجذّر التقاليد، وحول العلاقة المعقّدة بين الحقائق الروحيّة والواقع الاجتماعي.

إن إرث «أخناتون» الحقيقي لا يكمن في تأثيره المباشر في تاريخ مصر اللاحق، فقد كان محدودًا وزائلًا، وإنما في الأسئلة التي يطرحها على دارسي التاريخ عن قدرة الأفكار على تغيير العالم، وعن حدود تلك القدرة حين تصطدم بثوابت المجتمع، وعن الصراع الأزلي بين الجديد الجذري والموروث الراسخ. هذه الأسئلة تجعل من دراسة «أخناتون» وثورته أكثر من مجرّد نبش في الماضي؛ إنها تأمّل في طبيعة التحوّل الحضاري نفسه.

لائحة المراجع

المراجع العربية

1. أديب، سمير. (2000). **موسوعة الحضارة المصرية القديمة**. القاهرة: العربي للنشر والتوزيع.
2. بريستد، جيمس. (1996). **تاريخ مصر من أقدم العصور إلى الفتح الفارسي**. القاهرة: مكتبة مدبولي.
3. حسن، سليم. (2000). **موسوعة مصر القديمة** ج 4/ ج5/ ج6. القاهرة: مكتبة الأسرة.
4. الحموي، ياقوت. (1977). **معجم البلدان**. بيروت: دار صادر.
5. ريدا، كارلو. (2008). **معجم آلهة مصر القديمة**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
6. عبودي، هنري (1991). **معجم الحضارات السامية**. طرابلس، لبنان: دار جرّوس برس.
7. فخري، أحمد. (2012). **موسوعة الحضارة المصرية القديمة**. القاهرة: دار المعارف.
8. ورد، وليام. (1981). **النظرية السياسية وتطبيقها في مصر القديمة**. بيروت: دار الفكر العربي.

المراجع الأجنبية

1. Assmann, J. (2014). *From Akhenaten to Moses: Ancient Egypt and Religious Change*. Cairo: American University in Cairo Press
2. Aldred, C. (1988). *Akhenaten: King of Egypt*. London: Thames & Hudson

3. Hornung, E. (2001). *Akhenaten and the Religion of Light*. NY: Cornell University Press.

4. Kemp, B. J. (2012). *The City of Akhenaten and Nefertiti: Amarna and Its People.* London: Thames & Hudson.

5. Lichtheim, M. (1978). *The Great Hymn to the Aten.» In: Ancient Egyptian Literature, Volume II: The New Kingdom*. Berkeley: University of California Press.

6. Redford, D. B. (1984). *Akhenaten: The Heretic King*. Princeton. NJ: Princeton University Press.

7. Shaw, I. (1996). *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press.

مرتكزات السيرة النبوية القرآنية وأثرها في بناء شخصية الفرد

د. فاطمة مصطفى دقماق[1]

ملخّص

عندما نتحدّث عن مفهوم بناء الشخصيّة فإنّنا نوجّه اهتمامًا رئيسيًّا للحديث عن عمليّة التربية لأنها القاعدة الأساسيّة التي تتفرّع منها أُسس بناء شخصيّة الفرد في مستوياتها كافّة، وتتحدّد من خلالها مكوّنات شخصيّته لا سيّما في مرحلة الطفولة، كما إنّنا نقصد في ذلك البناء المُتوازِن لها من الجوانب كافّة (الفكريّة، النفسيّة، الاجتماعيّة، الروحيّة والجسديّة)، والذي يبدأ التحضير له كبناء مُتكامل منذ مرحلة الطفولة الأولى التي هي من المراحل المهمّة والحسّاسة في عملية التربية، ليمتدّ أثر الزرع التربوي في هذه المرحلة إلى كافّة المراحل العمرية اللاحقة في رحلة حياة الفرد.

في القرآن الكريم الكثير من الآيات المُباركات التي أضاءت بشكلٍ بارزٍ على الشؤون التربوية، وكذلك في السيرة النبوية الشريفة حيث نستلهم من هذه السيرة العَطِرة الكثير من الدروس والعِبَر التي تفيض بالقواعد التربويّة الذهبيّة والتي يُمكن الاستفادة منها في تربية الأجيال، وفي بناء شخصيّاتٍ مُصقلةٍ ومتوازنةٍ.

سيسلّط البحث الضوء على مفهوم بناء الشخصيّة المُتوازن وعلى دور التربية في

(1) أستاذة في علم النفس، الجامعة الإسلامية في لبنان. معالجة نفسية.

ذلك، كما سيضيء على المرتكزات والتوجيهات التربويّة المُنبثقة من القرآن الكريم والسُّنّة النبويّة الشريفة.

كما يُعنى البحث بالإجابة عن التساؤل الرئيس: هل من أثر لمرتكزات السيرة النبويّة القرآنيّة في بناء شخصيّة الفرد المُتوازِنة؟

الكلمات المفتاحية: السيرة النبويّة، التربية، بناء الشخصيّة، المُتوازنة .

Summary

When we talk about the concept of personality development, our primary focus turns to the process of education as the fundamental foundation from which all principles of individual character-building unfold—especially during childhood. We aim for a balanced formation of personality in all its dimensions: intellectual, psychological, social, spiritual, and physical. The preparation for this holistic foundation begins in early childhood, one of the most critical and sensitive periods in nurturing. The impact of this formative phase extends through every subsequent stage in a person's life journey.

The Qur'an includes many blessed verses that prominently highlight educational affairs, also the noble Prophet' biography gives us plenty of lessons and insights that overflow with the golden educational principles that can be applied in raising future generations and shaping strong, well-balanced personalities.

In this study, we will shed light on the concept of balanced personality development and the role of education in achieving it. We will also highlight the educational foundations and directives derived from the Qur'an and the noble Sunnah.

The study also seeks to answer the key question: Is there any impact of Qur'anic and Prophetic foundations on building a balanced individual personality?

Key words: The Biography of Prophet Muhamad**,** Education, Personality building, Balanced

1. مقدّمة

يُشير مصطلح «بناء شخصية الفرد» إلى عمليّة مُتكاملة تهدف إلى تشكيل وتطوير مكوّنات الإنسان النفسيّة، العقليّة، الروحيّة، الاجتماعيّة والجسديّة، بما يجعله قادرًا على التكيّف مع ذاته ومع المجتمع من حوله، وعلى التفاعل الإيجابي مع مختلف مواقف الحياة، وكذلك قادرًا على إحراز الإنجازات وتحقيق الأهداف التي يصبو إليها في حياته، في حين تُشكّل التربية القاعدة الأساسيّة التي تُبنى عليها شخصيّة الإنسان منذ نعومة أظافره، دون أن نَغفل عن دور العوامل الوراثيّة في ذلك أيضًا، إلاّ أنّ الدور الأكبر يبقى للظروف البيئيّة والعوامل التربويّة التي تُسهم بشكلٍ كبيرٍ في تحديد مكوّنات شخصيّته المستقبليّة على المستويات كافّة، كما وتُعدّ مرحلة الطفولة من أهمّ المراحل وأكثرها حساسيّةً وتأثيرًا في حياة الإنسان، حيث تُشكّل مرتكزًا رئيسًا ومهمًّا لبناء شخصيّته وقدراته الجسديّة والعقليّة والاجتماعيّة والعاطفيّة. وبالتالي؛ فإن الزرع السليم في هذه المرحلة لا بدّ وأن يُثمر نتاجًا جيّدًا على مستوى صقل شخصيّة الفرد وتوازنها، ليتفرّع ممّا تمّ غرسه في عملية التربية، لا سيّما في مرحلة الطفولة، الكثير من النواتج التي تُمثّل ثمرة الزرع فيها، مثل الأغصان والأوراق والثمار التي تنبثق من البذرة التي تُودع في باطن الأرض ثم تتشكّل منها تلك الشجرة المُثمرة التي تؤتي أُكُلَها الطيّب إذا أحسنّا رعايتها، وكما في قول الإمام علي عليه السلام: «إنّما قلب الحدث كالأرض الخالية ما أُلقيَ فيها من شيء قبلته، فبادرتُك بالأدب قبل أن يقسوَ قلبُك ويشتغل لبُّك».

في حين أنّنا إذا أمعنّا النظر والتأمّل في الآيات المباركات من القرآن الكريم الذي هو دستور الحياة ونظام ديننا الإسلامي الفطري، نجد الاهتمام البارز الذي تعكسه الكثير من الآيات منها في الشؤون التربوية، وكذلك في السيرة النبوية الشريفة، حيث نستلهم من تلك السيرة العطِرة دروسًا وعِبَرًا تفيض بالقواعد التربويّة الذهبيّة التي يُمكن الاستفادة منها في تربية الأجيال، وفي تخصيص ما يُناسب من توجيهات وأساليب في

التعامل معهم حسب خصائص المراحل العمريّة وما يُلائم احتياجاتها المتعدّدة، وفي ذلك إسهام إيجابي كبير وفعّال لبناء شخصيّات مُصقلة ومُتوازنة. تلك القواعد التربويّة التي أضاء عليها قرآننا الكريم والسُّنّة النبويّة، نراها قد سبقت العلوم الحديثة والعصريّة بكل ما أنتجته الدراسات والأبحاث فيها، لترسيخ مرتكزات علميّة وفعّالة في العمليّة التربويّة بجميع جوانبها، وللإسهام في عملية بناء شخصية الفرد بشكل سليم.

2. الإشكالية

تشهد المجتمعات المعاصرة تحدّيات تربويّة متزايدة في ظلّ التحوّلات القِيَمِيّة والثقافيّة المتسارعة، الأمر الذي ألقى بظلاله على طبيعة التنشئة الاجتماعيّة وأساليب بناء شخصيّة الفرد، لا سيّما في مراحل الطفولة والنشأة الأولى. وعلى الرغم من تعدّد المقاربات التربويّة والنفسيّة الحديثة التي سعت إلى تفسير آليّات النموّ وبناء الشخصيّة، إلّا أنّ كثيرًا منها عالج الأبعاد النفسيّة والمعرفيّة بمعزلٍ عن البُعد القِيَمي والروحي، في المقابل، تقدّم السيرة النبويّة القرآنيّة منظومة تربويّة شموليّة تنطلق من رؤية متكاملة للإنسان، بما ينسجم مع فطرته البشريّة. من هنا، تتمحور إشكاليّة البحث في الكشف عن مدى فعّالية مُرتكزات السيرة النبويّة القرآنيّة في الإسهام في بناء شخصيّة الفرد بناءً مُتوازنًا، ومدى قدرتها على تقديم نموذج تربوي يجمع ما بين الأصالة والمعاصرة. وانطلاقًا من ذلك، يسعى البحث للإجابة عن السؤال الرئيس الآتي:

هل من دورٍ وتأثيرٍ لمرتكزات السيرة النبويّة القرآنية في بناء شخصيّة الفرد المُتوازِنة؟

3. المنهج المعتمد

اعتمد البحث المنهج الوصفي ـ التحليلي، بوصفه الأنسب لطبيعة الموضوع المطروح وأهدافه، حيث يقوم هذا المنهج على وصف الظاهرة المدروسة وتحليلها وتحليل مضامينها الفكريّة والتربويّة في ضوء النصوص والمصادر المعتمدة.

4. أهمية البحث

تبرز أهمية البحث في كونه يُسلّط الضوء على الأصالة الممتدّة من ديننا الإسلامي ومن القرآن والسُّنّة النبويّة الشريفة في صوغ مناهج تربويّة حضاريّة، وفي تشكيل قواعد حديثة تُسهم في تنشئة سليمة للأجيال، كما تبرز أهمّيّته في كونه يُضيء على أهمّيّة دور التربية لا سيّما مرحلة الطفولة في بناء شخصيّة الفرد المُتوازنة.

5. الهدف من البحث

يهدف البحث إلى دراسة دور السُّنّة النبويّة القرآنيّة وما جاء فيها من آياتٍ بيّناتٍ وأحاديث شريفة منذ قرون سابقة، وامتداد أثرها إلى عصور الحداثة والحضارة، ومدى مساهمتها في ترسيخ قواعد تربويّة حديثة تُسهم في بناء شخصيّة الفرد بشكل سليم ومُتوازن.

6. التربية وأهميّتها في بناء الشخصيّة

تُعدّ التربية حجر الأساس في بناء شخصيّة الفرد، إذ تُسهم في تنمية القِيَم الأخلاقيّة والاجتماعيّة، وتشكيل الاتّجاهات والسلوكات الإيجابيّة منذ مراحل الطفولة المبكرة. ومن خلال التربية السليمة، يكتسب الفرد مهارات التفاعل الاجتماعي، وضبط الذات، وتحمّل المسؤوليّة، ما يعزّز توازنه النفسي وقدرته على الاندماج الفاعل في المجتمع.

اشتمل هذا المحور على العناوين التالية:

1.6. مفهوم التربية لغةً واصطلاحًا

تتعدّد التعريفات التي جاء بها العلماء والباحثون في تحديدهم مفهوم التربية، كلٌّ حسب نظامه الفكري والعقائدي، حيث إنّهم اهتمّوا بالبحث في مضامين هذا المفهوم منذ القِدَم ولا زال يستحوذ على اهتمامهم حتى عصرنا هذا، وسنعرض بدايةً لتعريف التربية لغةً واصطلاحًا.

1.1.6. تعريف التربية لغةً

إن كلمة » تربية» يُمكن أن تكون مصدرًا من: ربا الشيء، بمعنى: زاد ونما (ابن منظور، 1997 ص 400)، وارتفع وعلا (ابن زكريا، 1404هـ، ص 483) .

كما يُمكن أن تأتي من:

- ربّ يرُبّه ربًّا: أي ملَكَه (ابن منظور، 1997، ص 94).
- ربَوتُ في بني فلان: أي نَشَأتُ (ابن منظور، 1997، ص 306).

وقد تكون بمعنى «التأديب»:

- ربّ الولد: أي يؤدّبه (المصطفى وآخرون، ص 345).
- أو بمعنى «التكفّل بأمور الصغير»: ربّه، يربّه: أي أنّه يتكفّل بأمره (ابن منظور، 1997، ص 405).

2.1.6. تعريف التربية اصطلاحًا

يُمكن عدّها أنّها «مجموعة التصرّفات العمليّة والقوليّة التي يمارسها راشدٌ بإرادته نحو صغير، بهدف مساعدته نحو اكتمال نموّه وتفتّح استعداداته اللازمة وتوجيه قدراته، ليتمكّن من الاستقلال في ممارسة النشاطات وتحقيق الغايات التي يُعدّ لها بعد البلوغ» (حلبي، 2001، ص.ص. 34 ـ 38).

والتربية بالمعنى الأعمّ تشمل تربية الإنسان في مختلف جوانب شخصيّته وأبعاد حياته، وهي «تتضمّن كل عمليّة تُساعد على تشكيل عقل الفرد وخُلُقه وجسمه» (مرسي، 2009، ص 8).

أمّا بالمعنى الخاص فهي تعني «غرس المعلومات والمهارات المعرفيّة من خلال مؤسّسات معيّنة أُنشِئت لهذا الغرض» (مرسي، 2009، ص 8).

وقد تنوّعت تعريفات مصطلح التربية، فكان منها ما يختصّ بالعلماء والمفكّرين الإسلاميّين، ومنها ما اهتمّ به الفلاسفة وعلماء التربية الغربيّين، ومن هذه التعريفات:

- عرّف «جون ديوي» التربية أنّها «عملية صوغ وتكوين لفعالية الأفراد، ثمّ صبّ لها في قوالب معيّنة أي تحويلها إلى عمل اجتماعي مقبول لدى الجماعة» (الزهيري، 2005، ص 12).
- وعرّفتها «مارغريت ميد» أنّها «العمليّة الثقافيّة والطريقة التي يصبح بها الوليد الإنساني الجديد عضوًا كاملًا في مجتمع إنساني معيّن» (النجيحي، 1984، ص 45).

2.6. خصوصية مرحلة الطفولة في التربية

تُعدّ مرحلة الطفولة من أهمّ المراحل العمريّة التي يمرّ بها الإنسان في رحلة حياته لما لها من دور أساسي في بناء المُرتكز التأسيسي لشخصيّته المستقبليّة، فهي أوّل المراحل التي يعيشها الكائن الحيّ بعد مجيئه إلى الدنيا وخروجه من بطن أمّه، كما أشار في قوله تعالى ﴿...ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا...﴾ (غافر: 67)، ومن خلال هذه المرحلة يتعرّف الطفل إلى ما حوله ومن حوله، ويستكشف المحيط الخارجي بشكل أوّلي من خلال نظرة الأهل وما يوفّرونه له من أساليب ووسائل ومقوّمات إمّا أن تكون محفّزة لانطلاقة شخصيّة ناجحة وبنائها، وإمّا أن تكون سلبيّة وهدّامة، فالطفل يعيش خلال مرحلة الطفولة الخبرات المتنوّعة بشكل مصغّر عن المجتمع الخارجي الكبير، والتي من شأنها أن تُهيّئه وتُحضّره لمواجهة الحياة المستقبليّة بكلّ مجالاتها ومواقفها المتنوّعة.

وتُشير الدراسات التربويّة والنفسيّة إلى أنّ بناء شخصيّة الإنسان وصقلها بشكل متوازنٍ، وكذلك امتلاكه لصحّة جسديّة ونفسيّة جيّدة، يرتبط بشكل وثيق بالتربية والرعاية التي يتلقّاها في مرحلة الطفولة المبكرة، فالأطفال الذين تتوفّر لهم ظروف

تربويّة مناسبة وداعمة على المستويات كافّة في سنواتهم الأولى، يُتوقّع منهم أن يكونوا أشخاصًا مُفعمين بالراحة الداخليّة، بشكل يساعدهم على إحراز النجاحات المتعدّدة في حياتهم الشخصيّة والمهنيّة والاجتماعيّة العامّة، كما أن طبيعة البيئة التي ينمو فيها الطفل وتوافر الخُبرات المناسبة والأجواء الداعمة في التربية، سواء في الأسرة أم في البيئة المدرسيّة، من شأنها أن تمنح الطفل النموّ السليم والتطوّر الطبيعي في بنية دماغه وتطوير إدراكاته وقدراته الذهنيّة والمعرفيّة المختلفة.

وعلى الرغم من وجود آراءٍ متفاوتةٍ وبعض الاختلاف لدى العلماء والباحثين في تحديد الأهمّيّة والأولويّة لمرحلة الطفولة وأثرها البالغ في العمليّة التربويّة، إلاّ أنّنا نجد الآراء الأكثر انتشارًا ورواجًا، لا سيّما لدى المتخصّصين في مجالات علم نفس النمو، علم الأعصاب، الطبّ النفسي، والمجال التربوي، ممّن يستندون إلى الاكتشافات العلميّة والمتجدّدة دائمًا، يُولّون الاهتمام الأكبر لهذه المرحلة العمريّة الحسّاسة، ويعطون أهمّيّة خاصّة لفهم خصائصها واحتياجاتها المتعدّدة، هؤلاء المختصّون يؤكّدون أنّ شخصيّتنا وصحّتنا الجسديّة والنفسيّة، وكفاءة أدمغتنا على المستوى الذهني، في المراحل العمرية اللاحقة من العمر لكوننا كبار، تعتمد بشكلٍ أساسي على الخُبرات التي نكون قد مررنا بها في الطفولة، إلى جانب بعض المُحدّدات الأخرى مثل الجينات، الثقافة، والوضعَيْن الاقتصادي والاجتماعي.

من هنا، نؤكّد على الأهمّية البالغة لمرحلة الطفولة، حيث إن السنوات الأولى من عمر الطفل ليست فقط مرحلة للنموّ الجسدي، بل هي أيضًا مرحلة حاسمة لنمو الدماغ والشخصيّة بشكل عام بطرقٍ عميقةٍ وطويلةِ الأمد، كما أنّ الخبرات التي يتلقّاها الطفل في هذه المرحلة يمكن أن تحمل قوّة تنبّؤيّة كبيرة لمستقبله لاحقًا، فمرحلة الطفولة تُعدّ من أهم المراحل في حياته، وهي اللُبنة الأولى التي يتشكّل فيها أساس الشخصيّة وتنبت فيها بذور القِيَم والاتّجاهات والسلوكات، كما أنّ نجاح الفرد في مراحل حياته اللاحقة يعتمد بشكلٍ كبيرٍ على ما يتلقّاه من رعاية وتربية في هذه المرحلة. لذا؛ فإنّ

توفير بيئة صحّيّة وداعمة للأطفال يُعدّ أمرًا بالغ الأهمّيّة لضمان نموّهم وتربيتهم بشكل سليم، كما أنّ العناية بهذه المرحلة ينبغي أن تشكّل أولويّة لدى الأسرة والمجتمع والدولة، لأن التربية في مرحلة الطفولة ليست مجرّد تلبية للاحتياجات اليوميّة، بل هي استثمار طويل الأمد في بناء إنسان سويّ، مُنتج وفعّال في مجتمعه.

3.6. دور التربية في تكوين شخصية الفرد وتوازنها

لقد خلق الله سبحانه الإنسان في أحسن تقويم، وأوجد فيه منذ بداية خلقه وخروجه من رَحِم أمّه، الجاهزيّة والاستعدادات اللازمة كي ينمو ويتطوّر بشكل سليمٍ ومتوازنٍ في النواحي والمستويات كافّة ـ ما عدا بعض الحالات المرَضية وذوي الاحتياجات الخاصّة ـ وكذلك كي يحيا سعيدًا، مُنتجًا وفعّالًا في مجتمعه لاحقًا. وقد أثبت العلماء والباحثون وجود عوامل وعناصر متعدّدة تتداخل وتتفاعل في ما بينها لأجل تكوين شخصيّة الفرد. من هذه العناصر يُمكننا أن نتحدّث عن العوامل الوراثية وما هو موروث ومنقول من الآباء إلى الأبناء، كبعض الخصائص الجسميّة والعقليّة مثلًا، وعن العوامل البيئيّة أيضًا ودور التربية الذي يُعدّ المرتكز الأساس لبناء شخصيّة الفرد، حيث يُشكّل هذا العامل منعطفًا رئيسًا يُمكن أن ينتج عنه بناء شخصيّةٍ سليمةٍ ومُتوازنةٍ، كما يُمكن أن تكون ثمرة هذا العامل ونِتاج الظروف التربويّة التي يتلقّاها الفرد، بناءً شخصيًّا يفتقر للاستقرار والتوازن بسبب وجود مؤثّرات سلبيّة في التربية.

حول أهمّيّة دور التربية في بناء شخصيّة الفرد؛ نشير أيضًا إلى أنّه، حتى القابليّات والاستعدادات الخاصّة المنقولة إلى الطفل بالوراثه لا تنمو تلقائيًّا، بل هي تتفتّح أو تذبل بحسب التربية والبيئة الحاضنة (جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، 2016، ص 294).

ونحن عندما نتحدّث عن بناء الشخصيّة المُتوازِنة، لا بدّ وأن نلحظ هذا النَماء المُتوازن من جوانبه ومستوياته كافّة، ومنها المستوى الجسدي، الفكري، العاطفي،

الاجتماعي والروحي. فعلى المستوى الجسدي مثلًا، يُخلق الجسد صغيرًا وضعيفًا، ولكي ينمو بشكلٍ سليمٍ لا بدّ من رعايته وإحاطته بالظروف التنمويّة التي توفّر له الغذاء المتنوّع والمناسب مع كل مرحلة عمريّة، وما ينطبق على الجسد ينطبق أيضًا على المستويات الفكريّة والنفسيّة والاجتماعيّة والروحيّة التي تحتاج إلى الظروف الداعمة كي تنمو وتتطوّر، في حين تقع المسؤوليّة الكبرى في عملية التربية على الأسرة، كونها تُشكّل النواة الأولى التي تحتضن الطفل حين مجيئه إلى الحياة، ودور الأهل في العمليّة التربويّة لا ينحصر فقط في تلبية الاحتياجات المادّيّة لأبنائهم من طعام وشراب ولباس، إنّما يتجاوز ذلك لتلبية كل الاحتياجات المعنويّة والفكريّة والنفسيّة وغيرها، لتحقيق الهدف الأسمى المنشود من التربية ألا وهو بناء شخصيّةٍ مُتكاملةٍ ومُتوازنةٍ، لأنّه من «الضروري استمرار تعاهد البدن وإمداده بما يصلحه حتى يستمرّ في النمو والتمتّع بالصحّة والحيويّة، كذلك لا بدّ من تعاهد العقل والقلب والنفس بالإمداد بما يصلحهم، ودفع ما يضرّهم حتى يستمرّ نموّهم المعنوي في الاتّجاه الصحيح، وبخاصّة أنّ كلًّا منهم يبدأ الحياة كما يبدأ الجسد محدود الإمكانات والقدرات. من هنا نقول بأن إنماء العقل والقلب والنفس وتوجيه حركة الإنسان توجيهًا صحيحًا أمر بالغ الأهمّيّة، والتكامل بينها أمر ضروري لتكون الثمرة نضجة، ومن ثمّ يتمتّع المرء بالعافية في الدنيا، ويحيا حياةً سعيدةً حيث السلام الداخلي والطمأنينة والسكينة» (الهلالي، 2009، ص.ص. 7ـ9).

7. السيرة النبويّة القرآنيّة مُرتكزات لتربية سليمة ومُتوازنة

تُعدّ السيرة النبويّة القرآنيّة نموذجًا تربويًّا مُتكاملًا يجمع بين التوجيه الإيماني والبناء الأخلاقي والنفسي للإنسان، ومن هذا المنطلق، يهدف هذا البحث إلى إبراز مُرتكزات السيرة النبويّة القرآنيّة بوصفها أساسًا لتربية سليمة ومُتوازنة، تُسهم في بناء الفرد روحيًّا وأخلاقيًّا واجتماعيًّا، بما يحقّق التوازن على المستويات كافّة.

اشتمل هذا المحور على العناوين التالية:

1.7. القرآن والسنة دستور حياة

يُعدّ القرآن الكريم دستور حياة شامل لم يترك صغيرةً أو كبيرةً في شؤون حياة الإنسان إلاّ وقد تصدّى لها وأشبعها بحثًا وتوجيهًا من خلال الآيات المباركات التي نزلت فيه، والتي نراها تُضيء بشكل ساطع على كل المجالات الحياتيّة، سواء العباديّة أم الاجتماعيّة، أم الفكرية، أم النفسية والعاطفية، أم التربوية، فالقرآن الكريم ليس فقط نصوصًا دينيّة للعبادة، بل هو دستور حياة يشمل العقيدة، السلوك، النظام، العلوم والمعارف المتنوّعة، ويمكن تطبيقه في كل زمان ومكان، بما يتوافق مع فطرة الإنسان وتحقيق أهدافه الوجوديّة، وهو يفوق الطاقات البشريّة والقدرات الإنسانيّة على الإتيان بمثله، وقد أكّد الله تعالى على فرادة القرآن وعصمته واستحالة تقليده بما ورد في الآية الكريمة: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء: 88).

والقرآن الكريم هو هبة السماء إلى الأرض، هو حبل الله المتين وصراطه المستقيم، الذي لا يَضيع من يهتدي به ومن يسترشد بتوجيهاته، فمن خلاله تستنير العقول والقلوب، ويستطيع الإنسان أن يجعله البوصلة التي توجّه مساراته المختلفة، ومواقفه وقرارته المتعدّدة، وسلوكاته في مجمل المجالات، كي يصل بشكلٍ صحيحٍ إلى تحقيق أهدافه المتنوّعة، ولكي يحيا مطمئنًّا بعيدًا عمّا يعكّر صفو العيش وسكينة الحياة، هذا الكتاب السماويّ المقدّس لم يشهد أي تغييرٍ أو تحريفٍ منذ نزوله حتى يومنا هذا، إنّما نراه قد ظلّ ثابتًا في نصوصه ومضامينه، ما يُثبت ملاءمته ليكون منهجًا شاملًا لكلّ زمان ومكان، وكذلك لكلّ الموضوعات والميادين والمجالات الحياتيّة، سواء على المستوى الشخصي والقِيَمي، أم في مجال العلاقات الاجتماعيّة، وفي الاقتصاد والسياسة، أم في مجال العلوم والمعارف المختلفة، وكذلك في القضايا الإنسانيّة والكونيّة.

وإذا نظرنا أيضًا في السُّنة النبويّة الشريفة والأحاديث الواردة عن الأنبياء والأئمّة المعصومين عليهم السلام، نجد أنّها تُشكّل كذلك منارةً ساطعة وشاملة لكافّة الشؤون التي يُمكن أن يحتاجها الإنسان في حياته، وقاعدةً أساسيّةً يتفرّع منها الكثير من المُرتكزات التي يُمكن للفرد الاعتماد عليها كمرجع توجيهي أثناء صياغته لأهدافه المتعدّدة في مجالات الحياة، ولتصويب البوصلة بشكل صحيح وسليم في المسارات المختلفة التي اهتمّت السُّنّة النبويّة والأحاديث الشريفة بالإضاءة عليها، والتي تحتلّ الجوانب التربويّة حيّزًا كبيرًا ومهمًّا فيها.

من هنا، يُمكننا القول إنّ القرآن الكريم والسُّنّة النبويّة الشريفة، هما بمثابة مرجعيّةٍ ثابتةٍ وشاملةٍ، تتناسب مع الفطرة البشريّة، وكذلك مع تحدّيات العصر الحديث ومتطلّباته، فهي تجمع ما بين الأصالة والحضارة، وقد سبقت العلوم الحديثة في وضع الأُسس العامّة للكثير من العلوم المُبتكرة حديثًا، وفيما توصّلت إليه الأبحاث والدراسات العصريّة من نتائج وخلاصات علميّة.

2.7. المُرتكزات القرآنيّة التربوية

لقد جاء القرآن الكريم ليضع القواعد والمُرتكزات الكبرى للعمليّة التربويّة، موضّحًا الغاية من خلق الإنسان ووجوده في الأرض بما جاء في الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾ (البقرة: 30)، ومبيّنًا السُبل التي توصله إلى تحقيق الدرجات العُليا والأهداف المنشودة في الدنيا والآخرة، حيث شمل هذا الدستور الإلهي العديد من الآيات البيّنات التي تطرّقت لشؤون التربية وصناعة شخصيّة الفرد منذ الطفولة الأولى إلى مراحل العمر اللاحقة، كما غيرها من المجالات التي لم يَغفل عنها القرآن الكريم، حيث أحاط بمختلف الموضوعات التي هي محلّ احتياج للكائن البشري.

وسنعرض بعضًا من هذه الآيات المُباركات التي تتجلّى من خلالها مفاهيم التربية

وصناعة الإنسان، والتي تُشكّل قاعدةً أساسيّةً يُمكن الاستفادة منها في العملية التربوية:

يقول الله عزّ وجلّ مُخاطبًا النبي موسى عليه السلام:

- في سورة «طه»: ﴿... وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ (طه: 39)، بمعنى لتُربّى وتُغذّى بمرأى منّي وفي حفظي وكلاءتي.
- وفي قوله تعالى: ﴿قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ﴾ (الشعراء: 18).
- ويقول تعالى شأنه في سورة «القصص»: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ...﴾ (القصص: 7).

في هذه الآيات المُباركات نلحظ إشارة القرآن الكريم إلى أهمّية دور التغذية والتربية الجسميّة في صناعة الإنسان منذ مرحلة الولادة والطفولة الأولى إلى امتداد سِنيّ عمره.

كذلك ركّز القرآن الكريم على أهمّيّة الجوانب التربويّة الأخرى في صناعة الإنسان وتكوين شخصيّته المتعدّدة الأبعاد، منها: تعزيز البنية النفسيّة التي تُساعد الفرد على تحمّل الابتلاءات ومواجهة التحدّيات، كما في قوله عزّ وجلّ ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ...﴾ (الإنسان: 2)، وفي قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ ۗ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ (البقرة: 155)، وكذلك الرعاية الإلهيّة للإنسان في كلّ مرحلة من مراحل عمره، كما في قوله ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً ۚ﴾ (الروم: 54).

ومن هذه الجوانب التي ركّز عليها القرآن في إضاءته على الجوانب التربويّة، البُعد التربوي وتزكية النفس ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ (الشمس: 9–10)، وكذلك قوله تعالى شأنه: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ

آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ...﴾ (الجمعة: 2).

وهناك أيضًا الجوانب العلميّة والمعرفيّة، كما جاء في قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا...﴾ (النحل: 78).

كذلك أضاء على الجوانب الروحيّة، كما جاء في قوله عزّ وجلّ ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ ۖ...﴾ (لقمان: 17)، وفي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (التحريم: 6).

كما ركّز القرآن الكريم أيضًا على الجوانب العاطفيّة والوجدانيّة، ومن الآيات التي أضاءت على هذه الجوانب قوله تعالى: ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ (الإسراء: 24)، وكذلك قوله عزّ وجلّ ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ (التوبة: 128).

يُضاف إلى ذلك؛ الإضاءة على أهمّيّة دور الأهل ومسؤوليّتهم في الإرشاد والتوجيه كما في قوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ ۖ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان: 13).

من خلال استعراض بعض الآيات التي وردت في قرآننا الكريم على مستوى المجالات الحياتيّة كافّة، والجوانب المتعدّدة التي يحتاجها الإنسان كي تنمو شخصيّته بأبعادها المختلفة نَماءً مُتوازِنًا وسليمًا دون إهمالٍ لأي جانب منها، نلحظ أن هذا الدستور الإلهي يشكّل مُنطلقًا رئيسًا للعمليّة التربويّة، يتفرّع منه الكثير من المُرتكزات التي سبقت العلم الحديث في الإشارة إليها، والتي تُعدّ قواعد أساسيّة لصقل شخصيّة الإنسان وبنائها بشكل متكاملٍ ومُتوازِن.

3.7. التربية في ضوء السيرة النبويّة الشريفة

مثلما ركّز القرآن الكريم على قواعد أساسيّة للتربية السليمة، فقد جاءت السُّنّة النبويّة الشريفة لتجسّد هذا النهج القرآني في واقعٍ عملي تطبيقي، من خلال شخصيّة النبي محمد ﷺ والأئمّة الأطهار عليهم السلام، حيث مثّلوا القدوة في ذلك من خلال سيرتهم العطِرة وهَدْيِهم وتوجيهاتهم، وما تركوه من إرثٍ تربويّ تجسّد في الأحاديث الشريفة المنقولة عنهم، والتي شكّلت نموذجًا حيًّا للتربية القِيَمِيّة والسلوكيّة الصحيحة.

من الأحاديث والروايات الشريفة التي أضاءت على أهمّيّة التربية، ما ورد عن الإمام علي عليه السلام: «يا كميل، إنّ رسول الله أدّبه الله، وهو أدّبني، وأنا أؤدّب المؤمنين، وأورث الآداب المكرمين» (الحراني، 2004، ص 171).

في هذا القول الشريف إشارةً واضحةً إلى أهمّية مفهوم التأديب في التربية، وهو الممتدّ من الله سبحانه وتعالى إلى رسوله ﷺ، ومنه إلى سائر المؤمنين.

وعن النبي محمد ﷺ أنّه قال: «الولد سيّد سبع سنين، وعبد سبع سنين، ووزير سبع سنين، فإن رضيت أخلاقه لإحدى وعشرين سنة، وإلاّ فاضرب على جنبه، فقد أعذرت إلى الله» (الطبرسي، 1972، ص 222).

كما ورد عن الإمام علي عليه السلام قوله: «يُربَّى الصبيّ سبعًا، ويؤدَّب سبعًا، ويُستخدَم سبعًا» (المجلسي، 1398هـ، ص 493).

وعن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام قوله: «دع ابنك يلعب سبع سنين، ويؤدَّب سبع سنين، وألزمه نفسك سبع سنين، فإن أفلح، وإلاّ فلا خير فيه» (المجلسي، 1398هـ، ص 493). وعنه أيضًا عليه السلام أيضًا أنّه قال: «الغلام يلعب سبع سنين، ويتعلّم الكتاب سبع سنين، ويتعلّم الحلال والحرام سبع سنين» (المازندراني، 2000، ص 47).

تُظهر هذه الروايات أهمّية مرحلة الطفولة المُبكرة المتمثّلة بالسنوات السبع الأولى، حيث يأتي الطفل إلى عالم الحياة وهو جاهل بكل شيء من حوله، كالصفحة البيضاء ليس لديه أي تصوّر عن المحيط والعالم من حوله، ومن بداية هذه السنوات الأولى تبدأ رحلة الاكتشاف والاكتساب عند الطفل لكلّ شي، سواء على مستوى المعارف والمهارات، أم الميول والاتّجاهات، في المجالات المتعدّدة وبشكل متدرّج بما يتلاءم مع خصائص المرحلة العمريّة التي يمرّ فيها، ومن الطبيعي أنّه يحتاج إلى هامشٍ من الحرّيّة في اكتساب كلّ ذلك، من هنا كان التأكيد في الروايات الشريفة السابقة على هذه المساحة من الحرّيّة والإمهال التي يحتاجها الطفل لإشباع الحاجة الاستكشافيّة لديه والتي من شأنها أن تكون مدخلًا مهمًّا لتطوير خبراته الحياتيّة ومهاراته المختلفة، ولعلّ أسلوب اللعب والنشاط الحركيّ الذي أكّدت عليه الروايات هو الأسلوب الأنجع للاكتساب والتعلّم في هذه المرحلة العمريّة، وهذا ما أكّدته أيضًا الدراسات والعلوم الحديثة.

وأمّا عن السبع السنوات الثانية، والتي هي بداية مرحلة التعليم النظامي والأساسي، فتُشير الأحاديث الشريفة إلى أنّ الطفل يكون قد امتلك الجاهزية ذهنيًّا وعلى مستوى كافّة القُدرات والإدراكات لتلقّي التعليم، وكذلك للتمييز بين الصحيح والخطأ، وبين الحسن والقبيح، بما يتناسب مع خصائص مرحلته العمريّة، فمن المهمّ فيها أن نبدأ بالتأديب والمتابعة معه وفق معايير تربويّة محدّدة وواضحة بالنسبة له، وكذلك من الضروري توفير البيئة التعليميّة الداعمة والتي يحتاجها مع بداية هذا العمر.

وعن السبع سنوات الأخيرة، حيث يكون الطفل قد بلغ ما يُسمّى في العلم الحديث بـمرحلة «المراهقة»، ومن خصائص هذه المرحلة أنّ الفرد يشعر خلالها بالحاجة إلى إثبات الذات من خلال المشاركة ببعض القرارات وأخذ رأيه في بعض الأمور المُمكنة إشباعًا لهذه الحاجة لديه، فمن المفيد جدًّا أن يكون مقرّبًا لوالدَيْه وأن تكون جسور الثقة مفتوحة ومدعّمة فيما بينهم، وأجواء الحوار والتشاور مُتاحة في مختلف الأمور، كما أنّه من المفيد أن يشعر ببعض الاستقلاليّة التي تمنع من أن تُسقط عليه القرارت

دون مشاورته واقتناعه فيها، وهذا ما أضاءت عليه بعض الروايات من خلال مصطلح «وزير» أو «ألزمه نفسك».

من خلال ما تمّ استعراضه في الروايات والأحاديث الشريفة وغيرها ممّا قد أضاء على الجوانب التربويّة، نستخلص أنّها شكّلت قواعد علميّة مُثبتة لما تلاها من العلوم الحديثة في العصور المختلفة، حيث نلحظ أنّ الباحثين والعلماء المُحدثين أكّدوا بشكل خاصّ على أهمّيّة مرحلة الطفولة المُبكرة كونها مرحلة الغرس الأولى لمشروع التربية، وعلى أهمّيّة توفير البيئة الغنيّة باللعب والنشاط الحركي فيها، كون ذلك يُسهم بشكل فعّال في تلبية حاجة الطفل إلى الاستكشاف واكتساب الخبرات المختلفة، كما يُسهم في تهيئة قاعدة أساسيّة للبناء الشخصي السليم مستقبلًا، إضافة إلى الاهتمام بمرحلة الطفولة المُبكرة فإنّ الكثير من العلماء قد أَوْلَوا اهتمامًا خاصًّا لكلّ مرحلة عمريّة، لا سيّما مرحلة «المراهقة»، وتحدّثوا عن الخصائص النمائية والاحتياجات الطبيعية كل مرحلة منها، كما جاء في تقسيم «جون بياجه» (Jean Piajet) مثلًا وغيره من العلماء لمراحل النموّ.

خلاصة القول، إنّ الروايات والأحاديث الشريفة قد خطّت منذ عدة قرون منهجًا تربويًّا واضحًا، استفادت منه العلوم الحديثة لاحقًا، وإنّ هذه الروايات سبقت علوم الحداثة والحضارة، في تشييد القواعد الأساسيّة الصحيحة للعمليّة التربويّة، والتي تُسهم بشكلٍ مباشرٍ في بناء شخصيّة الفرد من جميع النواحي، بشكل سليمٍ ومتكاملٍ ومتوازنٍ.

8. الخاتمة

لقد شكّل القرآن الكريم جنبًا إلى جنب مع السُّنّة النبويّة الشريفة دستور حياة شاملٍ متكاملٍ، يتناسب مع الفطرة البشريّة للكائن الإنساني، ومع كافّة الاحتياجات والجوانب الحياتيّة التي يحتاجها الفرد في رحلة حياته، حيث إنّ هذا الدستور الإلهي لم يترك صغيرةً ولا كبيرةً إلاّ وقد أضاء عليها وأشبعها بحثًا وتوجيهًا، بما في ذلك الشؤون والجوانب التربويّة.

ومن المعروف أنّ الإنسان لحظة ولادته يأتي جاهلًا بكلّ شيء، كالصفحة البيضاء والأرض الخالية، ليس لديه أي تصوّر عمّا حوله، إلاّ أنّه يمتلك الاستعداد والقابليّة لتطوير قدراته المختلفة ومعارفه المتنوّعة، وكذلك لتحديد ميوله واتّجاهاته الخاصّة، في حين أن المدخل الرئيس لكلّ ذلك هو عملية التربيّة التي تُعدّ القاعدة الأساسيّة التي تتفرّع منها أُسس بناء شخصيّة الفرد، كما تتحدّد من خلالها مكوّنات شخصيّته، لا سيّما في مرحلة الطفولة هي مرحلة استثمار طويل الأمد في بناء إنسانٍ سويّ ومُنتجٍ. وما لا شكّ فيه، أنّ التربية السليمة والزرع الجيّد فيها من خلال توافر كافّة العوامل والظروف الملائمة التي تتطلّبها العمليّة التربويّة، من شأنها أن تُثمر نِتاجًا جيّدًا على مستوى بناء شخصيّة الفرد وصقلها.

في حين يُشير مصطلح «بناء شخصيّة الفرد» إلى عمليّة مُتكاملة تهدف إلى تكوين إنسانٍ مُتكاملٍ ومُتوازنٍ، من خلال تشكيل وتطوير مُكوّناته النفسيّة والعقليّة والروحيّة والاجتماعيّة والجسديّة، بما يجعله قادرًا على التكيّف مع ذاته ومع المجتمع من حوله، وعلى التفاعل الإيجابي مع مختلف مواقف الحياة، وهذا هو الهدف الأسمى لأيّ نظام تربوي.

لقد اهتمّ الإسلام اهتمامًا كبيرًا بالجوانب التربويّة، حيث برز ذلك وتجلّى من خلال العديد من الآيات البيّنات التي وردت في القرآن الكريم وكذلك في السُّنّة النبويّة الشريفة، والتي تصدّت للشؤون التربوية كافّة، لا سيّما في ما يتعلّق بتحديد المراحل العمريّة وخصائصها المختلفة، وما يناسب كلّ مرحلة منها على مستوى الاحتياجات وطرق التعامل التي تتناسب معها، وهذا ما يُثبت أنّ التربية الاسلامّية تُعنى بمختلف أبعاد شخصيّة الإنسان بشكل متوازنٍ ومتكاملٍ، وذلك من خلال مرجعيّتها القرآنيّة والسُّنة الشريفة، التي تُقدّم تصوّرًا واضحًا ومُتكاملًا للشخصيّة السويّة، وتُشكّل مُرتكزًا أساسيًّا لبنائها المُتوازن، يُستفاد منه في العلوم الحديثة، دون إفراط أو تفريط ودون انفصال بين الدين والحياة.

9. المصادر والمراجع

1. **القرآن الكريم.**
2. ابن زكريا، أحمد بن فارس. (1404ه). معجم مقاييس اللغة. تحقيق عبد السلام محمد هارون. مكتب الإعلام الإسلامي. قم.
3. ابن منظور، محمد بن مكرم. (1997). لسان العرب. تصحيح أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي. دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي. بيروت. ط 2.
4. جمعية المعارف الإسلامية الثقافية. (2016). المنهج الجديد في تربية الطفل، الرؤية الاسلامية للأبعاد والميادين. مركز نون للتأليف والترجمة. بيروت. ط 1.
5. الحراني، ابن شعبة الحسن بن علي. (2004). تحف العقول. تعليق علي أكبر الغفاري، مكتبة الأمين، الكويت، ط 1.
6. حلبي، عبد المجيد طعمة. (2001). التربية الاسلامية للأولاد منهجًا وهدفًا وأسلوبًا. دار المعرفة. بيروت. ط 1.
7. الزهيري، شريف عبد العزيز. (2005). بناء مستقبل الأمة. دار الصفوة. الرياض.
8. الطبرسي، الحسن بن الفضل. (1972). مكارم الأخلاق. منشورات الشريف الرضي. ط 6.
9. المازندراني، محمد صالح. (2000). شرح الكافي الجامع. تعليق أبو الحسن الشعراني. تصحيح علي عاشور. دار إحياء التراث العربي. بيروت. ط 1.
10. المجلسي، محمد تقي. (1398هـ). روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه. تعليق حسين الموسوي الكرماني. المطبعة العلمية. قم.
11. مرسي، منير محمد. (2009). أصول التربية. القاهرة.
12. المصطفى، ابراهيم آخرون. (1972). المعجم الوسيط. ط 2.
13. النجيحي، محمد لبيب. (1984). التربية وأصولها الثقافية والاجتماعية. مكتبة

الأنجلو المصرية.
14. الهلالي، مجدي. (2009). التوازن التربوي وأهميّته لكل مسلم. مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة. القاهرة. ط 1.

وساطة الذكاء الاصطناعي في التشكيل السوسيوتكنولوجي للعلاقات الجامعية

(دراسة ميدانية)

د. حميدة كاظم العجل[1]

الملخص

تشهد العلاقات الإنسانيّة تحوّلات جذريّة بفعل التحوّل الرقمي المتسارع، حيث أصبحت المنصّات الاجتماعيّة بيئةً محوريّةً لإعادة تشكيل العلاقات الإنسانيّة، خاصة في مرحلة التكوين الشبابي، ولبناء الشبكات التواصليّة وتكوين هويّاتهم الاجتماعية.

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل الآليّات الجديدة للارتباط بين الطلّاب الجامعيّين. وقد اعتمدت على عيّنة قصديّة مكوّنة من (**207**) طالبًا وطالبة، تم اختيارهم من مجتمع يتكوّن من (**571**) طالبًا وطالبة في كلية الصحة العامة في الجامعة اللبنانية ـ الفرع الرابع، خلال الفصل الأول من العام الدراسي 2025ـ2026. باستخدام استبيان إلكتروني، قُسّم إلى المحاور التالية: البيانات الديموغرافيّة، أنماط استخدام المنصّات، دور الخوارزميّات في تشكيل أنماط العلاقات الاجتماعيّة، التأثيرات الاجتماعيّة والنفسيّة، والمخاطر الأخلاقيّة والاجتماعيّة.

أظهرت النتائج أن إعادة تشكيل العلاقات إنما يتمّ في الغالب بناءً على أصدقاء

(1) أستاذة مساعدة في كلية التربية ـ جامعة الجنان، ومحاضِرة في كلية الصحة العامة ـ الجامعة اللبنانية.

مشتركين أو عبر الاهتمامات والموقع الجغرافي، ما يمنحها دور المهندس الاجتماعي في توسيع العلاقات الرقميّة. في مقابل ذلك، تبيّن من النتائج أيضًا وجود مخاوف تتعلّق بفقدان الخصوصيّة مثلًا. وخلصت الدراسة إلى تبيان تنامي دور الذكاء الاصطناعي وتحوّله إلى فاعل اجتماعي يعيد إنشاء معايير العلاقات الإنسانية للطلاب ويبني هويّاتهم، كما يؤثر في أنماط الانتماء والثقة. وتُبرِز الدراسة أيضًا، ضرورة تنمية وعي رقمي ناقد، وتبنّي ممارسات وسياسات استخدام رشيدة وأكثر مسؤوليّة للمنصّات، بما يضمن الحفاظ على جوهر العلاقات الإنسانيّة.

الكلمات المفتاح: التشكيل السوسيوتكنولوجي، العلاقات الاجتماعية، الذكاء الاصطناعي، المنصّات الاجتماعية.

Abstract

Human relationships are undergoing radical transformations due to the rapid digital shift, where social media platforms have become a central environment for reshaping human connections. This is particularly evident during the formative youth stage, as these platforms are instrumental in building communication networks and shaping social identities.

This study aims to analyze the new mechanisms of connection among university students. It relied on a purposive sample of (207) male and female students, selected from a population of (571) students at the Faculty of Public Health, Lebanese University - Branch IV, during the first semester of 2025/2026. An electronic questionnaire was used, divided into the following sections: demographic data, patterns of platform usage, the role of algorithms in shaping social relationship patterns, and social, psychological, ethical, and social risks.

The results showed that the reshaping of relationships occurs primarily based on mutual friends or shared interests and geographical location, granting algorithms the role of a social engineer in expanding digital relationships. Conversely, the results also revealed concerns related to

issues such as loss of privacy. The study concluded that the growing role of artificial intelligence is evolving into a social actor that redefines the standards of human relationships for students, builds their identities, and influences patterns of belonging and trust. The study highlights the necessity of developing critical digital awareness and adopting more rational and responsible usage practices and policies for platforms to ensure the preservation of the essence of human relationships.

Keywords: Socio-technological Formation, Social Relationships, Artificial Intelligence, Social Media Platforms.

المقدمة

مرّت المجتمعات البشريّة بتحوّلات عميقة، تطوّرت معها أساليب السلوك الإنساني، ما أدّى إلى تطوّر العلاقات الإنسانيّة التي مرّت بدورها بمراحل عدّة متأثرة بشكل عميق بالتقنيّات المتلاحقة التي ابتكرها الإنسان في سبيل تسهيل تواصله مع الآخرين، حتى تحوّلت التقنية إلى شريك أساسي في حياتنا اليوميّة، الأمر الذي أتاح انتشار المعرفة على نطاق واسع. فالشبكة العنكبوتيّة فتحت آفاقًا غير مسبوقة للتواصل والتفاعل وصولًا إلى الثورة الرقميّة التي أحدثت تحوّلًا جذريًّا في طبيعة العلاقات الإنسانيّة وطريقة بنائها. وقد أصبحت المنصّات الاجتماعيّة التي غيّرت تقريبًا مجمل نواحي الحياة، تفرض التعاون معها بأنه واقع لا بدّ منه، حتى أنها أصبحت جزءًا لا يتجزّأ من حياتنا، بخاصّة في المرحلة الشبابيّة، ونخصّ بالذكر هنا طلاب الجامعات؛ حيث توفر لهم فضاءات واسعة للتواصل والتفاعل وتبادل الآراء والمعلومات، ما يعزّز دورها في تشكيل هويّتهم الاجتماعيّة والنفسيّة. وبذلك، تتخطّى هذه المنصّات دورها التقليدي لتصبح جزءًا لا يتجزّأ من تفاعلاتنا اليوميّة كقوة مهمّة في عصرنا الحالي، خاصة في حياة الشباب الذين يشكلون أكثر الفئات استخدامًا لهذه التقنيات، ويعتمدون عليها في تكوين علاقاتهم وإدارة هواياتهم وحتى في تعليمهم وفي تفاعلاتهم اليومية. ومع التطوّر المتسارع للذكاء الاصطناعي، تشهد هذه المنصّات تحوّلًا جديدًا؛ إذ

أصبحت خوارزميّات التوصية وروبوتات الدردشة وأنظمة تحليل المشاعر تؤثر بشكل كبير في طبيعة العلاقات الإنسانية وبنائها عبر هذه الفضاءات الرقمية، وفي توجيه اختياراتهم وتشكيل تصوّراتهم الاجتماعية. وبذلك، يكون الذكاء الاصطناعي قد تخطّى دوره كوسيط فاعل ليصبح متحكّمًا في المحتوى وموجّهًا للحوارات ومحلّلًا للانفعالات كطرف غير مرئي، لكنه مؤثّر بقوة في ديناميّات التواصل والتفاعل بين طلاب الجامعات والدعم النفسي. كذلك؛ فهو يطرح في الوقت نفسه تحدّيات متعلّقة بالعزلة الاجتماعيّة وفقدان العمق العاطفي وتغيير أساليب التواصل التقليدية.

1. أسباب اختيار الموضوع

تستمد هذه الدراسة أهمّيّتها من التحوّلات البارزة التي طرأت على طبيعة التفاعلات الإنسانيّة، نتيجة الاعتماد المتنامي على المنصّات الرقميّة، خاصّة خلال المرحلة الجامعيّة الحرجة في بناء الهوية الاجتماعيّة والنفسيّة للأفراد. ما يستدعي تبنّي منهجًا تحليليًّا قادرًا على معالجة التشابك بين البُعدَيْن البشري والآلي بالاعتماد على مقاربة سوسيوتكنولوجيّة كإطار نظري ومنهجي للدراسة. كما سعت الدراسة إلى إثراء الأدبيّات الأكاديميّة عبر تجاوز القصور المعرفي في الأدبيّات السابقة التي لم تتناول بعمق دور الخوارزميّات في توجيه المشاعر وإدارة الشبكات العلائقيّة للأفراد.

2. الإشكالية

في ضوء تصاعد الهيمنة الخوارزميّة على المنصّات الاجتماعيّة يتبلور سؤال جوهري حول كيفيّة تحوُّل الذكاء الاصطناعي من مُجرَّد أداة تقنيّة محايدة إلى فاعل اجتماعي مؤثّر يُعيد هندسة العلاقات الإنسانيّة ويُوجِّه المشاعر والديناميّات التفاعليّة بين الأفراد، الأمر الذي يستدعي فهمًا معمّقًا للتداخل البنيوي المعقّد بين البُعدَيْن التقني والاجتماعي وما ينجم عنه من إعادة ترتيب لموازين القوّة والتأثير وآليّات ممارسة السيطرة داخل المنصّات التفاعليّة الرقمية.

لذا تبرز الإشكالية عبر السؤال المركزي التالي:

كيف يساهم الذكاء الاصطناعي، بوصفه وسيطًا تقنيًّا، في إدارة العلاقات الإنسانيّة لدى طلاب الجامعات في ظلّ المنصّات الاجتماعيّة وتدخّله مع المشاعر؟

وينبثق عن الإشكالية الرئيسة عدة أسئلة فرعية هي:

- ما هي أبرز تطبيقات الذكاء الاصطناعي في المنصّات الاجتماعية التي يتفاعل معها الطلاب؟
- كيف تتداخل الخوارزميّات في توجيه مشاعر الطلّاب نحو اتّجاهات معينة (قلق، تعصب، فكري، استقطاب عاطفي)؟
- كيف يساهم الذكاء الاصطناعي في إعادة تشكيل معايير العلاقات الاجتماعيّة بين الطلاب؟
- هل يؤدّي انغماس الطلّاب في الخوارزميّات إلى زيادة انتمائهم للمجموعات الرقميّة على حساب علاقاتهم التقليديّة؟
- ما هي التحدّيات الأخلاقيّة والاجتماعيّة الناجمة عن تدخّل الذكاء الاصطناعي في العلاقات الإنسانية؟

3. أهداف الدراسة

يتصدر فهم كيفية مساهمة الذكاء الاصطناعي وتحليلها كوسيط في المنصّات الاجتماعية ـالإنسانية لدى طلّاب الجامعات، ليكون هدفًا رئيسًا، وكما يمكن وضع عدة أهداف ثانوية تساعد في فهم الدراسة والغاية منها، وهي:

- تحديد أبرز تطبيقات الذكاء الاصطناعي التي يستخدمها طلّاب الجامعات ضمن المنصّات الاجتماعيّة، وفهم مدى تفاعلهم معها.
- معرفة كيفيّة تدخّل الخوارزميّات في التأثير على المشاعر والانفعالات

لدى الطلّاب، مثل القلق، التعصّب الفكري، وتحليل انعكاسات ذلك على استقرارهم النفسي وسلوكهم التفاعلي.

- تقييم أثر الانغماس المتكرّر في الخوارزميّات على تعلّق الطلاب بالمجموعات الرقميّة وتداعياته على جودة العلاقات التقليديّة والروابط الواقعيّة.
- استكشاف كيفيّة تأثير الذكاء الاصطناعي في إعادة تشكيل معايير العلاقات الاجتماعيّة بين الطلّاب، مع التركيز على تفضيل التفاعل الرقمي على التفاعل الواقعي وتغّير مفاهيم القرب والدعم الإجتماعي.

4. أهمية الدراسة

انطلاقًا ممّا سبق؛ تبرز أهمية هذه الدراسة لأنها تسلّط الضوء على دور الذكاء الاصطناعي وتأثيره على العلاقات الاجتماعيّة لطلّاب الجامعات لكونهم الفئة النشطة مع هذه التقنيّات، وفي مرحلة حسّاسة من التكوين الاجتماعي ـ النفسي؛ حيث تندمج خبراتهم الرقمية مع نموهم الشخصي والاجتماعي، ما يستدعي فهمًا عميقًا لدور الذكاء الاصطناعي في تفاعلاتهم عبر المنصّات الاجتماعيّة الرقميّة، في سبيل فتح آفاق جديدة أمام تطوّر العلاقات الإنسانيّة المعاصرة ة. وتبرز الأهمية النظرية والأهمية التطبيقيّة:

1.4. الأهمّيّة النظريّة

تتجلى الأهمية النظرية لهذا البحث في إثراء الميدان المعرفي السوسيوتكنولوجي المعاصر من خلال تحليل التفاعل بين البُعد الاجتماعي والبُعد التقني في تشكيل العلاقات الإنسانيّة المعاصرة. وتتمثل هذه الأهمية من خلال:

- إثراء الأدبيّات العلميّة حول التفاعل والمجتمع.
- المساهمة في تطوير مفاهيم ونماذج جديدة لتحليل العلاقات الإنسانيّة في العصر الرقمي.

2.4. الأهمية التطبيقية

على المستوى التطبيقي، تُبرز نتائج هذه الدراسة إمكاناتٍ عمليّة تسهم في بلورة سياسات تعليميّة وتوعويّة فاعلة، تهدف إلى تعزيز الاستخدام المسؤول للتكنولوجيا الرقميّة وحماية الخصوصيّة وصون الصحّة النفسيّة للطلاب من خلال:

- زيادة الوعي بمخاطر الاعتماد المفرط على التكنولوجيا في العلاقات.
- مساعدة مصمّمي المنصّات على تطوير سياسات ورؤى تراعي التأثيرات المحتملة للذكاء الاصطناعي على علاقات الطلاب.
- توعية الطلاب بآليّات عمل الذكاء الاصطناعي وتأثيراته على تفاعلاتهم الاجتماعيّة لتعزيز استخدامهم الواعي والمسؤول لهذه التقنيّات.

5. الدراسات السابقه

تطرقت العديد من الدراسات السابقة إلى تأثير الخوارزميّات على العلاقات الاجتماعيّة، لكنها اقتصرت في الغالب على المنظور الوصفي العام، متجاهلةً أهمّيّة التعمّق في دور الذكاء الاصطناعي كـ «وسيط فاعل».

1.5. الدراسات العربية

تستند الدراسة إلى إطار مرجعي عربي يركز على تأثير المنصّات الرقميّة في العلاقات الاجتماعيّة وتشكيل الهويّة لدى الشباب، وهي بذلك تشكّل ركيزة لفهم السياق المحلّي والثقافي لهذه الظاهرة.

1.1.5. دراسة «سلامي أسعيداني» و«أسماء لقيط» (2021)

جاءت دراسة «سلامي أسعيداني وأسماء لقيط» (2021) بعنوان «**تشكُّل الهوية الافتراضية في ظلّ تنوع السياقات الثقافية عبر مواقع التواصل الإجتماعي**»، نشرتها مجلة «**التمكين الاجتماعي**»، جامعة عبد الحميد مهري ـ الجزائر، مجلد (3)، العدد (1)، آذار 2021.

تناولت الدراسة الهويّة الافتراضيّة كمفهوم طارئ على الحقول الأكاديميّة الإنسانيّة والاجتماعيّة، وكيفيّة إحداثه تغييرات كبيرة في حياة الأفراد والمجتمع؛ حيث خلقت مجتمعات افتراضيّة ضخمة، وألغت الحدود الجغرافيّة، وبنَت أنماطًا جديدة غير مألوفة في العلاقات الاجتماعيّة، وما تبع ذلك من مظاهر مختلفة في الهويّات الفرديّة والجماعيّة. وهدفت الدراسة إلى تبيان كيفية تشكّل هذه الهوية، وكيف يجري الترويج لها عبر مواقع التواصل الاجتماعي والسياقات الثقافيّة التي تنطوي عليها، وذلك باعتمادها على التحليل النظري والمفاهيمي عبر المقارنة بين الحتميّة الاجتماعيّة والتقنيّة، وبين الواقع الحقيقي والواقع الافتراضي، وتأثير كل منهما على الهوية.

وخلصت إلى نتيجة ملموسة مفادها سيطرة مواقع التواصل الاجتماعي على حياتنا وخلق هويّات جديدة مؤسَّسة على النمطيّة والتشابه، وربطت ذلك بوجود دوافع نفسيّة وراء لجوء الأفراد إلى العالم الافتراضي كآلية للتعويض.

2.1.5. دراسة «إسلام أحمد أحمد عثمان» (2021)

جاءت دراسة «إسلام أحمد أحمد عثمان» (2021)، بعنوان: «**الاتّجاهات الحديثة في بحوث استخدامات مواقع الشبكات الاجتماعيّة وتأثيراتها الاجتماعيّة والنفسيّة**»، نشرتها المجلة المصرية لبحوث الاتصال الجماهيري ـ كليّة الإعلام ـ جامعة بني سويف، المجلد (2)، العدد (1)، مايو 2021.

هدفت الدراسه الى تحليل أثر استخدام مواقع التواصل الاجتماعي على جوانب الحياة المختلفة عبر رصدها للدراسات التي تناولت استخدامات مواقع الشبكات الاجتماعيّة، واعتمدت على المنهج الوصفي التحليلي عبر مراجعة الأدبيّات والنظريّات التي تناولت الموضوع بتحليل واستنتاج أبرز التفسيرات النظريّة لتاثيرات مواقع التواصل الاجتماعي النفسيّة والاجتماعيّة.

وقد بيّنت النتائج تأثير مواقع التواصل الاجتماعي بشكل مباشر في تشكيل الهويّة

الاجتماعيّة والفرديّة للأفراد، كذلك دور هذه المواقع في إعادة صياغة أنماط التفاعل الاجتماعي وخلق أشكال جديدة من العزلة. بهذا المعنى تؤكّد الدراسة نتائج العديد من البحوث والدراسات التي أظهرت أن هذه المنصّات لم تعد مجّرد أداة للتسليّة بل تخطّط إلى خلق هويّات جديدة، وغيّرت نماذج التفاعل الاجتماعي التقليدية، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، يمكن رؤية هذه الدراسة أنها مقاربة نظريّة شاملة ترفض تفسير التأثير اعتمادًا على نظرية واحدة، بل من خلال التقاء عدّة مقاربات، وهذا ما يعزّز المنظور السوسيوتكنولوجي في فهم دور المنصّات الاجتماعية.

3.1.5. دراسة «عائشة الكبيتي» و«زيزيت مصطفى» (2023)

حملت الدراسة عنوان: «**تأثير مواقع التواصل الاجتماعي في العلاقات الاجتماعية للشباب الجامعي، دراسة تطبيقية على طلاب جامعة الشارقة في دولة الإمارات العربية المتحدة**»، نشرتها مجلة «**الآداب**»، جامعة بغداد، العراق، مجلد (1)، العدد (144)، آذار 2023. هدفت إلى معرفة أهمّيّة مواقع التواصل الاجتماعي في عصرنا الحالي وتأثيرها على العلاقات الاجتماعية للشباب الجامعي في الشارقة وسلوكاتهم، وذلك خلال الفصل الثاني للعام الدراسي 2021ـ2022.

وقد اعتمدت الدراسة على منهج المسح الاجتماعي باستخدام عيّنة بلغت **(1823)** طالبًا. وأسفرت النتائج عن أن المنصّات الأكثر استخدامًا هي «فايسبوك، واتساب وإنستغرام»، بمعدّل ساعات يتراوح بين أربع إلى ست ساعات يوميًّا. وخلصت النتائج أيضاً إلى أن هذه المنصات تؤثّر في شخصيّة الشباب الجامعي وسلوكهم، من خلال المضامين المعروضة في مجال الموضة والترفيه، إضافة إلى تأثيرها السلبي في علاقتهم بأُسَرِهم، بل وصل الأمر بهم إلى إظهار الغضب السريع عندما يقاطعهم أحد أفراد الأسرة؛ ما يشير إلى أن الانغماس في العالم الافتراضي يؤثّر سلبًا على التفاعل الأُسري ويخلق نوعًا من العزلة أو الانفصال.

وقد أوصت الدراسة بتخطيط أماكن ذكيّة لدعم مبادرات شبابيّة وتشجيعهم على ابتكار مواقع إلكترونية مفيدة ومختلفة، وإنشاء منصّات ومراكز تعليميّة تتبنّى أفكار الشباب وتساعدهم على بناء قدراتهم ورفع كفاءاتهم ومشاركتهم في العمل الحكومي. وبالتالي، فإن هذه الدراسة تتوافق مع دراسات سبقت وأشارت إلى تأثير المواقع الاجتماعيّة الإلكترونيّة على علاقات الأفراد وسلوكاتهم، ما يستدعي التوجيه الإيجابي لاستخدام هذه المنصات.

2.5. الدراسات الأجنبية

تعتمد الدراسة على إطار نظري غنيّ مُستمدّ من الأدبيّات الأجنبيّة التي تناولت السوسيوتكنولوجيا وتحليل الخوارزميّات، ما يوسّع الأفق التحليلي لفهم تأثير الذكاء الاصطناعي على العلاقات الإنسانيّة في سياقات مختلفة.

1.2.5. دراسة «صامويل هاردفان» و«تايلر أنطونيوس» (2024)

جاءت الدراسة تحت عنوان «**مشكلة الخوارزمية الوحيدة: العلاقة بين التخصيص الخوارزمي والتواصل الإجتماعي على تيك توك**» (**The Lonely Algorithm Problem: the relationship between algorithmic personalization and social connectedness on tiktok**). نشرتها مجلة «**Computer-Mediated Communication**» المجلد (29) العدد (5)، 2024.

هدفت الدراسة إلى التحقّق من مدى صحّة الادّعاءات القائلة بأن خوارزميّات منصّات التواصل الاجتماعي صُمّمت لتعزيز الترابط الاجتماعي، واعتمد الباحثان نموذج منصّة «تيك توك» التي يتفوّق فيها البُعد الخوارزمي في محتوى «For You» على التفاعل المباشر بين المستخدمين.

اعتمدت الدراسة على إطار «عمليّة استجابة الخوارزميّة» لإظهار الفرق بين إدراك المستخدم لحساسيّة الخوارزميّة ومدى استجابتها لهويّته واهتماماته، وبين عدم

حساسيّتها. ولهذه الغاية، أُجرِيَت دراستان: الأولى مسحية عبر الإنترنت لـ **(551)** مستخدمًا، حيث أظهرت النتائج أن ظهور المحتوى المرتبط بهويّة المستخدم بشكل متكرّر على «تيك توك» تنبّأ بارتفاع مستوى إدراك استجابة الخوارزميّة، منعكسًا بالتالي إيجابًا بزيادة الشعور بالترابط الاجتماعي. في المقابل، لم يتنبّأ بظهور المحتوى بإدراك عدم الحساسيّة.

وجاءت الدراسة الثانية المعتمدة على منهجية «اليوميّات اليوميّة» لـ **(290)** طالبًا جامعيًّا لمدة أسبوعَيْن، أن التقلّبات اليوميّة في التخصيص الخوارزمي أثّرت يومًا بعد يوم، بشكل مباشر، على إدراك استجابة الخوارزميّة، ما يدلّ بدوره على ارتباطها بمستويات أعلى من الشعور بالانتماء والاتّصال بالآخرين. أما إيجابيّة المحتوى المرتبط بالهوية فقد ساهمت في تعزيز المشاعر اليوميّة للترابط الاجتماعي وتقدير الذات. وخلص الباحثان إلى أن الشيفرة الخوارزميّة ليست هي فقط من يخلق الشعور بالترابط الاجتماعي عبر «تيك توك»، بل كيفيّة التفاعل بين المستخدمين والخوارزميّة وإدراكهم لمدى فهمها لهويّاتهم المتعدّدة ودعمها.

تظهر هذه النتائج البُعد السوسيوتكنولوجي في الوساطة الخوارزمية، حيث يمكن لهذه الخوارزميّات أن تعزز الانتماء الاجتماعي للطلاب الجامعيّين، خاصّة عندما تقدّم محتوى يلامس هويّتهم بشكل متكرّر وإيجابي.

2.2.5. دراسة «جريفن بيتس» و«سناز موتانبيدي» (2025)

جاءت الدراسة تحت عنوان «**فهم ثقة الإنسان بالذكاء الاصطناعي في التعليم (Understanding Human – AI Trust in Education)**»، نشرتها مجلة «**Computers in Human Behavior**»، Volume 162, March 2025, 108850.

هدفت الدراسة إلى فهم طبيعة الثقة بين الطلّاب وأنظمة الذكاء الاصطناعي القائمة على الدردشة (AI Chatboots) في بيئات التعليم العالي، عن طريق مقارنة نموذجَيْن

نظريَّيْن: نموذج الثقة البينيّ (المعتمد على تطوّرات الكفاءة)، ونموذج الثقة التقنيّ (الذي يركز على الوظائفية والموثوقية).

ولتحليل بيانات الطلّاب الجامعيّين، اعتمد الباحثان على نماذج المعادلات الهيكليّة (SEM) لعيّنة مكوّنة من (**229**) طالبًا جامعيًّا. وأظهرت النتائج أن كِلا النوعَيْن من الثقة لهما تأثير في تشكيل توجّهات الطلّاب، ولكن بدرجات متفاوتة. وكانت الثقة البينيّة (البشرية) العامل الأقوى في بناء تصوّرات الطلّاب لثقتهم بالذكاء الاصطناعي، أما الثقة التقنيّة فلها القدرة على تفسير بيئة الاستخدام والفائدة المتوقّعة من هذه الأدوات؛ ما يبرز أن الثقة بالذكاء الاصطناعي في التعليم لا تُختزل بالبُعد التقني وحده، بل بازدواجيّة الدور بين الآلة والوسيط الاجتماعي عبر الجمع بين الوظائف النظاميّة والخصائص الإنسانيّة.

وأوصت الدراسة بتطوير نظام نظري جديد يجمع بين أبعاد الثقة الإنسانيّة والتقنيّة معًا، ما أطلق عليه الباحثان نموذج «الثقة المزدوجة» أو «Human – AI – Trust»، كما أوصت بدمج هذا النموذج في الجامعات عبر تعزيز بيئات تعليميّة تراعي الأبعاد الاجتماعيّة والعاطفيّة للتفاعل مع هذه الخوارزميّات.

3.5. التعقيب على الأدبيّات السابقة

بالنظر إلى الدراسات السابقة التي تناولت تأثير التحوّل الرقمي والمنصّات الاجتماعيّة على العلاقات الإنسانيّة، مثل دراسة «عائشة الكبيتي» و«زيزيت مصطفى»، يتضح أن هناك اتفاقًا منهجيًّا على أهمّيّة هذه الوسائط في تشكيل الهويّة الشبابيّة وأنماط التواصل. ومع ذلك؛ فإن هذه الأدبيّات، في مجملها، اكتفت بوصف الظاهرة أو تحليل تأثير الاستخدام العام للشبكات، دون أن تتعمّق في تحليل الآليّة الدقيقة لوساطة الذكاء الاصطناعي نفسه (مثل خوارزميّات التوصية وأنظمة تحليل المشاعر) في هندسة وتوجيه تلك العلاقات بشكل مباشر لدى الفئة الجامعيّة.

وعلى النقيض من ذلك، فإن الدراسة الحاليّة تتميّز وتنفرد بتبنّيها للمقاربة السوسيوتكنولوجيّة، التي تتخطّى مجرّد الوصف لتبحث في التشكيل المزدوج للعلاقات الإنسانيّة؛ أي التداخل بين الجانب الاجتماعي والتحكّم التقني. ويكمن التمايز الأبرز لهذه الدراسة في تركيزها على تحليل الذكاء الاصطناعي كقوّة فاعلة تؤثّر في القرارات العاطفيّة والتكوين الأخلاقي للطلّاب، وليس مجرّد أداة تواصل محايدة. وبذلك، تسدّ هذه الدراسة الفجوة المعرفيّة المتعلّقة بتحليل البُعد الأخلاقي والاجتماعي للتدخّل الخوارزمي في مرحلة حاسمة من التكوين الشخصي والاجتماعي لطلاب الجامعات، وهو ما يُعدّ إضافة نوعيّة للأدبيّات السوسيوتكنولوجية المعاصرة.

6. الفرضيّات

تبعًا للإشكالية وأسئلتها، لا بدّ من إدراج فرضيّات تحاكيها، وقد جاءت على الشكل التالي:

- يؤدّي الذكاء الاصطناعي، من خلال تطبيقاته وخوارزميّاته المتداخلة مع المشاعر، إلى إدارة تفاعلات الطلّاب وعلاقاتهم الإنسانية وتوجيهها، ما ينعكس بالضرورة على أنماط التواصل وتشكيل المعايير الاجتماعية والأخلاقية.
- يعتمد طلّاب الجامعات على تطبيقات الذكاء الاصطناعي المدمجة مع خوارزميّات التوصية والمحادثات الآلية مثل «chatbots»، ما يزيد تفاعلهم مع المحتوى ويوجّه سلوكهم الرقمي.
- تؤدّي الخوارزميّات دورًا أساسيًّا في تعزيز المحتوى العاطفي لدى الطلّاب، الأمر الذي يثير القلق أو التعصّب الفكري، ويؤثّر بالتالي على استقرارهم النفسي وسلوكهم تجاه الآخرين.
- يساهم الذكاء الاصطناعي في إعادة تشكيل معايير العلاقات بين الطلاب، ما يزيد قيمة التفاعل الرقمي على حساب التفاعل الواقعي.

- يؤدّي الانغماس المتكرّر في الخوارزميّات إلى تراجع العلاقات التقليديّة وزيادة انتماء الطلّاب إلى المجموعات الرقميّة.
- يطرح تدخّل الذكاء الاصطناعي في العلاقات الإنسانيّة العديد من التحدّيات الأخلاقيّة والاجتماعيّة مثل فقدان الخصوصيّة والتحكّم العاطفي وتزييف الوعي الاجتماعي.

7. حدود الدراسة

تخضع هذه الدراسة لجملةٍ من الحدود المنهجيّة التي ينبغي مراعاتها عند تعميم نتائجها، وهي كالتالي:

- **الحدود المكانية**: الجامعة اللبنانية كلية الصحّة ـ الفرع الرابع.
- **الحدود الزمنية**: الفصل الأول من العام الدراسي 2025 ـ 2026.
- **الحدود البشريّة**: (**207**) طالب/ ة.

8. مصطلحات الدراسة

وردت عدّة مصطلحات تتعلّق بالدراسة، وتشكل مبتنى أساسيًّا لها، هي:

1.8. التشكيل السوسيوتكنولوجي

يرتبط مفهوم «السوسيوتكنولوجي» بالمدرسة الاجتماعية-التقنية التي انبثقت من بحث «**E.L. Trist**» في معهد «تافيستوك» في مناجم الفحم بإنكلترا في العام 1947، حيث أظهر هذا البحث تأثير التكنولوجيا على الجماعات والمنظّمات. ويُعرَّف التحليل الاجتماعي-التقني للمنظمة أنه نظام مفتوح يتفاعل فيه عنصران: الاجتماعي والتقني، ويعتمد على مبدأين أساسيَّين: أوّلًا تحديد العنصر الاجتماعي، وثانيًا تكيّف الفرد مع متطلّبات المنظّمة. من هنا تبرز قوة الفرد العامل في مواجهة التغيير، من خلال

تنظيم عمله بشكل عفوي (Dorval, 1988, p 36). ويتكوَّن النظام السوسيوتكنولوجي من مجموعة من الجهات الفاعلة المترابطة، التي تتبادل الممارسات والمعارف والتقنيّات والتطوّرات الاجتماعية، إضافةً إلى القواعد الرسميّة أو غير الرسميّة التي توجّه ممارساتهم (INRAE, 2023, p 6).

ومن هنا؛ يمكن تعريف «التشكيل السوسيوتكنولوجي» بأنه كيفيّة تفاعل التقنيّات مع البشر، ويُعبّر عن ترابط ديناميكي مستمرّ بين الجوانب الاجتماعيّة والجوانب التكنولوجيّة، حيث يؤثر كلٌّ منهما في الآخر ويتأثر به بشكل متبادل.

2.8. العلاقات الاجتماعية

العلاقات الاجتماعية هي صورة أو نمط يُظهر كيفيّة التفاعل الاجتماعي بين الأفراد في إطار اجتماعي، حيث يتكوَّن لدى كل طرف صورة عن الطرف الآخر، تؤثّر سلبًا أو إيجابًا على حكم كلٍّ منهما على الآخر، مثل الروابط الأُسريّة، القرابة والصداقة (عمر، 2012، ص 829). وعندما يُشكّل الفرد علاقات اجتماعية في الحقل الاجتماعي، فإنه يُعدّ بمثابة رأس مال اجتماعي، إذ إنّ انتماء الفرد إلى جماعة ما يمنحه نوعًا من الثقة والأمان (قوارح؛ بغدادي، 2020، ص 76).

وكذلك يمكن تعريفه إجرائيًّا بأنه نمط من التفاعلات المتبادلة بين الأفراد بسلسلة متكرّرة من التفاعلات، حيث يجري تبادل الأدوار والمعلومات، ما يُشكّل أنماط السلوك المتوقّعة.

3.8. الذكاء الاصطناعي

الذكاء الاصطناعي هو فرع من فروع علوم الحاسوب، يُمكن من خلاله خلق وتصميم برامج تحاكي أسلوب الذكاء البشري، لتمكين الحاسوب من أداء بعض المهام بدلًا من الإنسان، وهي مهام تتطلّب التفكير، الفهم، السمع، والتكلّم بأسلوب منطقي ومنظَّم (Bonne, 2023, p 180 - 195). فهو قدرة نظام معيّن على تحليل البيانات

الخارجيّة، واستنباط قواعد معرفيّة جديدة منها، وتكييف هذه القواعد لاستخدامها في تحقيق أهداف ومهام جديدة (الحياني، 2020، ص 8).

وقد أثبت الذكاء الاصطناعي أنه أداة رئيسة في التحوّل، حيث يمكنه تحليل البيانات بسرعة هائلة، واستخلاص الأنماط من البيانات الضخمة التي لا يستطيع الإنسان معالجتها بالكفاءة نفسها، ما يجعله ليس مجرّد تكنولوجيا، بل رفيق استراتيجي في رحلتنا نحو المستقبل الرقمي المتطوّر.

ولذلك يمكن تعريف الذكاء الاصطناعي إجرائيًا بأنه قدرة الأنظمة الحاسوبيّة على أداء مهام معيّنة بكفاءة، كنّا نظنّها حكرًا على البشر، إذ يقوم بوظائف معرفيّة بشريّة مثل التعلُّم والتفكير واتّخاذ القرارات.

4.8. منصّات التواصل الاجتماعي

منصّات التواصل الاجتماعي هي منصّات إلكترونية، قد تكون مواقع إلكترونيّة أو تطبيقات أو خدمات عبر الإنترنت، تتيح للناس بناء شبكات أو علاقات اجتماعيّة مع أشخاص آخرين، ومشاركة المحتوى مثل الصور ومقاطع الفيديو وتبادل الآراء معهم (الرجال، 2021، ص 85). وقد أصبحت هذه المنصّات من الوسائل الأساسيّة في عمليّة التنشئة الاجتماعية، ولها تأثير قوي على كافّة شرائح المجتمع وطبقاته، لأنها وسائط إلكترونيّة غير ماديّة، تتمثّل في مواقع وتطبيقات تُستخدم لإنشاء عالم افتراضي يتواصل من خلاله المستخدمون بشكل غير مادي، عبر ما يقومون بإنشائه ومشاركته من مواد إلكترونية (أبو فروة، 2022، ص 165).

باختصار، تُعرَّف منصات التواصل الاجتماعي بأنها مواقع وتطبيقات رقميّة، تسمح للمستخدمين بناء شبكات اجتماعيّة تُمكّنهم من التفاعل عبر الإنترنت، باستخدام أدوات لمشاركة المحتوى مبرمجة بواسطة الخوارزميّات.

9. الإطار النظري للدراسة

يستند هذا البحث إلى إطار نظري مركّب يجمع بين المقاربة السوسيوتكنولوجية ونظريات التواصل الرقمي، بهدف مقاربة دور الذكاء الاصطناعي بوصفه وسيطًا فاعلًا في تشكيل العلاقات الإنسانية في بناء العلاقات الإنسانيّة وتفاعلاتها.

1.9. الذكاء الاصطناعي: النشأة والتطوّر التاريخي

من الخصائص الأساسيّة للمجتمع قدرته على التكيّف والتغيير والتطوير بمرور الزمن، استجابةً للتغيّرات الثقافيّة والبيئيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والتكنولوجيّة المتسارعة. وفي السنوات الأخيرة، دخل الذكاء الاصطناعي بقوة إلى حياة الأفراد وأعمالهم، حاملًا معه تطبيقات متعدّدة أحدثت تحوّلات عميقة في بنية المجتمع. فالذكاء الاصطناعي لم يقتصر أثره على الهياكل والأدوار الاجتماعيّة، بل أصبح أيضًا أداة لإعادة صياغة الفهم الاجتماعي ذاته، إذ يُسهم في تحسين نوعيّة الحياة ومساعدة الأفراد على تعزيز التوقّعات واتّخاذ قرارات أكثر وعيًا.

تاريخيًّا، شكّلت أفكار «آلان تورينغ» في العام 1950، نقطة الانطلاق في هذا المجال، من خلال دراسته الشهيرة بعنوان «**الحوسبة والذكاء**»، حيث تساءل عن قدرة الآلات على التفكير، واقترح ما عُرف لاحقًا بـ «اختبار تورينغ». يقوم الاختبار على محادثة كتابيّة بين إنسان وحاسوب، يشرف عليها محكّم بشري، حيث إذا عجز الأخير عن التمييز بين ردود الحاسوب والإنسان، يُعدّ الحاسوب حينها ذكيًّا. ولا يزال هذا الاختبار معيارًا محوريًّا لتقييم قدرة الآلات على محاكاة السلوك البشري. وفي المدة نفسها، ابتكر «كلود شانون» (Claude Shannon) آلة قادرة على لعب الشطرنج، يمكن تدريبها إمّا من خلال قوة الحوسبة المباشرة أو عبر تقييم استراتيجي لعدد محدود من الحركات، ما دفع إلى وضع الأساس لتطوير برمجيّات الشطرنج لاحقًا. ويرى عدد من الباحثين أن الانطلاقة الحقيقيّة للذكاء الاصطناعي بدأت مع مشروع

«دارتموث» البحثي الصيفي (Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence) في العام 1956، بقيادة «جون مكارثي» و«آرثر صامويل» وآخرين، حيث وُضعت المفاهيم الأساسية لهذا المجال (OCDE, 2019, p 22).

في سبعينيات القرن الماضي، شهد الذكاء الاصطناعي ركودًا كبيرًا عُرف بـ «شتاء الذكاء الاصطناعي»، نتيجة التوقّعات المبالَغ فيها التي لم تتحقق، وانخفاض التمويل، وتراجع الاهتمام بالبحوث، ما أدّى إلى توقّف العديد من المشاريع العلميّة. ومع التسعينيات، استعاد الذكاء الاصطناعي زخمه مستفيدًا من تطوّر قدرات المعالجة الحاسوبيّة وتحسّن الخوارزميّات وظهور أنظمة أكثر فعّالية، وهو ما أعاد الاهتمام الأكاديمي والعملي به من جديد. وقد أشارت «منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية» (OCDE, 2019, p 22)، إلى أن النجاحات التي تحقّقت في تلك المرحلة ارتبطت بعدّة عوامل؛ منها القوة المتزايدة للحواسيب، والتركيز على حلّ المشكلات الفرعيّة المتخصّصة وتعزيز الروابط بين الذكاء الاصطناعي ومجالات عمل أخرى، إضافةً إلى الالتزام بمناهج رياضيّة أكثر صرامة ومعايير علميّة دقيقة. وقد ساعد ذلك على بروز النماذج القائمة على الشبكات العصبيّة وتقنيّات حديثة مثل تعلّم الآلة والتعلم العميق (Deep Learning).

ومنذ العام 2010، شهد الذكاء الاصطناعي طفرة هائلة جعلته يدخل في تطبيقات متنوّعة تشمل السياحة والصناعة والرعاية الصحية والقيادة الذاتية وغيرها. ومع هذا الانتشار، تزايد الاهتمام بالقضايا الأخلاقيّة والمخاطر المحتملة المرتبطة باستخدامه. وهكذا، فقد تحوّل الذكاء الاصطناعي من مجرّد حلم علمي إلى واقع مُعاش في تفاصيل الحياة اليوميّة، وبدأ مرحلة جديدة من التطوّر المتسارع (عليوي، 2023، ص 16).

أما من حيث التصنيف، فقد أشار معهد الدراسات المصرية في دراسة متخصّصة نُشرت في الكويت بعنوان «**إضاءات، نشرة توعوية حول الذكاء الاصطناعي**» (2021،

ص 16)، إلى أن أنواع الذكاء الاصطناعي تنقسم إلى مستويات مختلفة. أوّلها، الأنظمة التفاعليّة البسيطة، وهي تفتقر إلى القدرة على التعلّم الذاتي أو بناء معرفة مجرّدة، ما يجعلها محدودة الوظائف وغير قادرة على التكيّف مع مواقف جديدة. وثانيها، الذاكرة المحدودة، وتشمل أنظمة مثل السيارات ذاتيّة القيادة التي تراقب سرعة المركبات الأخرى واتجاهاتها، وتعدّ مستوى متقدّمًا نسبيًّا لكنّها تظل مقيّدة بأهداف مبرمجة مسبقًا. أما المستوى الثالث، فيتمثّل في نظريّة العقل، وهو مستوى مستقبلي يُتوقّع أن يحاكي القدرات العقليّة للبشر، بما في ذلك استيعاب الحالات الذهنيّة والتفاعل الاجتماعي على نحو أقرب إلى السلوك الإنساني. وأخيرًا، يأتي مستوى الوعي بالذات، الذي يشهد حاليًّا تطوّرًا نحو أنظمة قادرة على تكوين تصوّرات ذاتيّة تحاكي العمليّات الإدراكيّة البشريّة، كما في بعض المؤسّسات المصرفيّة التي تبنّت تقنيّات المحاكاة لاختبار حلول مبتكرة قبل تطبيقها، بما يعزّز الكفاءة التشغيليّة ويوفّر ميزة تنافسيّة مستدامة.

ويظلّ مستقبل الذكاء الاصطناعي في خدمة الصالح الاجتماعي مرهونًا بتوافر بيانات عالية الجودة، سواء لتغذية الخوارزميّات أو لتوجيه السياسات العامّة، إذ إن البيانات تمثل عنصرًا أساسيًّا لفهم التحدّيات المرتبطة بالابتكار التكنولوجي وآثاره المحتملة على المجتمع (Vecchione, 2018, p 11).

2.9. المنصات: بين الواقع والافتراض

تقوم العلاقات الاجتماعيّة بين الأفراد على شبكة معقّدة من الروابط المتنوّعة الناتجة عن عمليّة التفاعل الاجتماعي، والتي تبدأ بفعل اجتماعي يصدر عن شخص ما، يعقبه ردّ فعل من شخص آخر، فيما يُعرف بعمليّة التأثير المتبادل. وقد عرّف «ماكس فيبر» الفعل الاجتماعي بأنه «السلوك الإنساني الذي يكتسب معنى خاصًّا عند فاعله بعد التفكير في ردود الفعل المتوقّعة من الآخرين الذين يوجَّه إليهم ذلك السلوك» (عثمان، 2024، ص 52)، وتتمثل أبرز أشكال هذه العلاقات في الروابط

الأُسريّة والقرابة والصداقة وزمالة العمل والمعارف وحتى العزلة.

ومع التطور التكنولوجي، أصبح الإنترنت جزءًا أساسيًّا من الحياة اليوميّة، خصوصًا لدى فئة الشباب، حيث أتاح مساحات واسعة للحوار والتعارف عبر تكوين مجموعات افتراضيّة تُنشئ فيما بينها نقاط التقاء اجتماعيّة جديدة. وقد مثّل ذلك مجالًا لبناء علاقات قائمة على ما يُعرف بـ «التفاؤل الاجتماعي الافتراضي (Crain Cross, 1997, p.p. 9 - 233). وفي هذا السياق، تؤكّد «مفيدة العباسي» أن العلاقات الاجتماعيّة الافتراضيّة «مفتوحة وليست مغلقة، وتتميّز بصعوبة السيطرة عليها ومراقبتها، فضلًا عن عدم تقيّدها بالحدود الجغرافيّة والسياسيّة» (العباسي، 2010، ص.ص. 1 ـ 10)، كما أن جمهورها لم يعد مجرّد مستخدم مجهول، بل أصبح مشاركًا فاعلًا في صياغة الرسائل وتشكيل مضامينها.

ويشير «عيسى عبد الباقي موسى» إلى أن المجتمع الافتراضي لا يشكّل بديلًا عن المجتمع الحقيقي، موضحًا أنه «يقوم بدور موازٍ له، إذ إن المجتمع الواقعي يقوم على تفاعل مباشر بين الأفراد والجماعات وفق قواعد ومعايير اجتماعيّة متعارف عليها، في حين تُسقط مواقع التواصل الاجتماعي عددًا من هذه المعايير» (موسى، 2009، ص.ص. 15 ـ 17). ويترتّب على ذلك في كثير من الأحيان مظاهر الاغتراب الاجتماعي والتفكّك، إلى جانب بروز أنماط جديدة من القيم والسلوكات المستحدثة.

وفي هذا الإطار، ترى «فرنسيس كيرنكروس» في كتابها «**موت المسافات**» أن الأبعاد الاجتماعية لوسائل التواصل عبر الإنترنت تختلف عن الأبعاد التقليدية من حيث الأنساق والبُنى والخصائص، مشيرة إلى أن هذه الوسائل «لم تعمل فقط على إزالة الحدود وتقريب المسافات الجغرافيّة بين الأفراد، بل حقّقت إنجازًا أعظم على المستوى الثقافي والاجتماعي، إذ أزالت الفروق الثقافيّة والاجتماعيّة بينهم ووحّدتهم في ثقافة واحدة يمكن أن نطلق عليها ثقافة التكنو أو عالم التكنو» (كيرنكروس، 1997، ص 223).

وعليه، يمكن القول إن وسائل التواصل الاجتماعي الحديثة أحدثت تغييرًا جذريًّا في كيفيّة تشكّل النسيج الاجتماعي وبناء العلاقات بين الأفراد، وأعادت صياغة المعايير التي تُقاس على أساسها متانة هذه العلاقات واستمراريّتها.

10. القسم التطبيقي

يشمل هذا القسم منهجية الدراسة، بما في ذلك مجتمع البحث وعيّنته، فضلًا عن الأدوات الإحصائيّة المستخدمة.

1.10. نوع الدراسة ومنهجها

تندرج هذه الدراسة ضمن الأبحاث الوصفيّة التحليليّة (Descriptive-Analytical)، وهو المنهج الأكثر ملاءمة لدراسة طبيعة الظواهر السوسيوتكنولوجية المعقّدة وتحليلها. يتّصف هذا المنهج بقدرته على فهم أثر الذكاء الاصطناعي وتفسيره، كوسيط تقني في العلاقات الإنسانيّة لدى طلاب الجامعات، وتحليل دور الخوارزميّات في تشكيل أنماط العلاقات الإنسانيّة والتفاعل الاجتماعي.

2.10. مجتمع الدراسة

يتكوّن مجتمع الدراسة من طلاب الجامعة اللبنانيّة ـ كلية الصحة العامة ـ الفرع الرابع، البالغ عددهم **(571)** طالبًا وطالبة مسجّلين، وذلك خلال الفصل الأول من العام الدراسي 2025-2026، لكونهم الفئة الأكثر استخدامًا للمنصّات الرقميّة وتقنيّات الذكاء الاصطناعي في حياتهم اليوميّة، والأكثر تعرّضًا للتحوّلات السوسيوتكنولوجيّة في العلاقات.

3.10. عيّنة الدراسة

اعتمدت الدراسة على عيّنة قصديّة من طلاب الكليّة، جرى اختيارهم ليمثلوا فئات عمريّة مختلفة ضمن المرحلة الجامعيّة، مع مراعاة التنوّع بين الجنسَيْن. ولتطبيق هذه

الدراسة، استُخدم استبان إلكتروني (Google Forms)، عُرض على مجموعة من المحكّمين المتخصّصين، وتكوّن من مجموعة محاور تغطي المتغيّرات الأساسيّة، حيث بلغ حجم العيّنة الفعليّة التي استجابت للاستبيان الإلكتروني **(207)** طلّاب وطالبات.

4.10. أداة جمع البيانات

اعتمدت الدراسة على الاستبان الإلكتروني كأداة رئيسة لجمع البيانات، نظرًا لملائمته خصائص العيّنة وطبيعة الموضوع الرقمي. وقد جرى بناءه وفقًا لأهداف الدراسة وتساؤلاتها، وقُسّم إلى الأبعاد الأساسية التالية: البيانات الديموغرافية، أنماط استخدام المنصّات، دور الخوارزميّات في تشكيل أنماط العلاقات الاجتماعيّة، التأثيرات الاجتماعيّة والنفسيّة للوساطة التقنيّة والمخاطر الأخلاقيّة والاجتماعيّة للذكاء الاصطناعي.

5.10. الأساليب الإحصائية المستخدمة وصدق الأداة

تم تحليل بيانات الدراسة باستخدام برنامج «SPSS»، من خلال استخدام التكرارات والنسب المئوية بوصفها أدوات إحصائيّة وصفيّة، وذلك لبيان توزيع أفراد العيّنة وفق المتغيّرات الديموغرافيّة وبالتالي الكشف عن اتّجاهات أفراد العيّنة نحو متغيّرات الدراسة، تمهيدًا لتحليل النتائج ومناقشتها.

أما في ما يتعلّق بالخصائص السيكومترية للأداة، فقد جرى التحقّق من صدق الأداة وثباتها (Validity) عبر الصدق الظاهري بعرضها على مجموعة من **(3)** محكّمين متخصّصين في مجالات علم الإجتماع وعلم النفس إضافة إلى العلوم التربويّة. كما جرى حساب معامل الثبات باستخدام معامل «ألفا كرونباخ» الذي بلغ **(0.84)**، ما يشير إلى درجة مقبولة من الثبات يمكن الاعتماد عليه في التحليل.

11. تحليل النتائج ومناقشتها

يستعرض هذا القسم الإطار المنهجي والتطبيقي للدراسة، من خلال تحليل البيانات الناتجة عن عيّنة البحث، سعيًا لاختبار فرضيّات الدراسة ومناقشتها والإجابة على تساؤلاتها التي تمحورت حول دور الذكاء الاصطناعي كوسيط تقني في تشكيل العلاقات الإنسانيّة، والكشف عن التأثيرات السوسيوتكنولوجيّة للمنصّات الرقميّة في البيئة الجامعيّة.

1.11. الخصائص الديموغرافيّة للعيّنة

تُمثِّل الخصائص الديموغرافيّة للعيّنة في هذه الدراسة طلّاب كليّة الصحّة العامّة في الجامعة اللبنانية ـ الفرع الرابع، ويوضح الجدول أدناه نتائج البحث الديموغرافية:

الجدول الرقم (1)
الفئة العمرية للطلاب حسب الأعمار

المتغير	الفئة	التكرار (ن)	النسبة المئوية (%)
الفئة العمرية	20 ـ 18 سنة	55	% 26.6
	23 ـ 21 سنة	106	% 51.2
	26 ـ 24 سنة	30	% 14.5
	27 سنة فأكثر	15	% 7.2
	المجموع	**207**	**% 100**
الجنس	ذكر	30	% 14.5
	أنثى	177	% 85.5
	المجموع	**207**	**% 100**

يبين الجدول أعلاه أنَّ غالبيّة أفراد العيّنة (**51.2%**) تتراوح أعمارهم بين (**21 ـ 23**) سنة، ما يؤكّد تمثيل المرحلة الجامعيّة النشطة التي اختيرت في الدراسة، مرحلة التكوين الاجتماعي والنفسي الحسّاسة، وهي المرحلة الأكثر استخدامًا وتفاعلًا مع تقنيّات التواصل الرقمي. ويتقاطع ذلك مع ما أشارت إليه دراسة «سلامي أسعيداني ولُقيت» (2021) التي خلُصت إلى أنَّ هذه الفئة العمرية هي الأكثر تأثّرًا بالهويّة الافتراضيّة.

2.11. المنصّات الأكثر تأثيرًا في تشكيل العلاقات الاجتماعيّة

توضح هذه الفقرة أثر المنصّات الرقميّة على العلاقات الاجتماعيّة للطلاب، مع التركيز على تحديد المنصّات الأكثر هيمنة وتأثيرًا في تشكيل تفاعلاتهم اليوميّة وشبكاتهم الاجتماعية.

الجدول الرقم (2)
المنصّة الأكثر تأثيرًا على علاقات الطلّاب الاجتماعيّة

المنصّة	التكرار	النسبة
واتساب	20	% 9.7
فيسبوك	5	% 2.4
إنستغرام	111	% 53.7
تيك توك	40	% 19.5
تويتر	5	% 2.4
المجموع	**207**	**%100**

يكشفُ الجدول أعلاه عن هيمنة منصّة «إنستغرام» بين الطلّاب بنسبة (**53.7%**)، تليها منصة «تيك توك» بنسبة (**19.5%**)، ويعكس هذا الواقع تطوّر ثقافة التواصل

الرقمي نحو نمط أكثر حيويّة وتشاركيّة، وصعود نموذج بصري سريع يعتمد على تدفّق المحتوى القصير. وقد أكدت دراسة «هارفمان» و«تايلور» (2024)، أنَّ الخوارزميّات الداعمة للمحتوى المرئي القصير تُعدّ الأكثر تأثيرًا في تشكيل الهويّات الرقميّة للطلّاب، الأمر الذي يدعم صحّة فرضية الدراسة الحالية القائلة بأن الطلّاب يعتمدون بدرجة كبيرة على تطبيقات مدمجة بالخوارزميّات.

3.11. أنماط استخدام وسائل التواصل الاجتماعي

يُسلط هذا المحور الضوء على أنماط استخدام وسائل التواصل الاجتماعي بين الطلاب، من حيث الوقت اليومي المخصّص ونوعيّة التفاعل، للكشف عن درجة انخراطهم في الفضاء الرقمي.

الجدول الرقم (3)
توزيع ساعات استخدام وسائل التواصل الاجتماعي

عدد الساعات	التكرار	النسبة
أقل من ساعة	20	% 9.7
من 1 إلى 3 ساعات	96	% 46.3
3 ساعات فأكثر	91	% 43.9
المجموع	**207**	**%100**

يُظهر الجدول أعلاه أنَّ أكثر من (**80%**) من الطلاب يمضون وقتًا طويلًا في الاستخدام اليومي لوسائل التواصل الاجتماعي، وهي نسبة مرتفعة تدلّ على نمط استخدام كثيف ومنتظم. ويشير ذلك إلى تحوّل المنصّات من مجرد وسائل ترفيهيّة إلى فضاءات تفاعل اجتماعي مباشر، تُعمّق من مستوى الاندماج الرقمي وتجعل هذا التواصل جزءًا من الروتين اليومي للطلّاب معرفيًّا واجتماعيًّا. ويعكس هذا كلّه

هيمنة الخوارزميّات على شبكة العلاقات التفاعليّة، إذ يعتمد الطلّاب في هذه المرحلة التكوينيّة ـالاجتماعية والنفسية ـ على المنصّات الرقميّة في بناء هويّاتهم الرقميّة وعلاقاتهم اليوميّة.

4.11. أنواع التفاعل على المنصّات

يوضح هذا الجدول أنماط التفاعلات التي يعتمدها الطلاب عبر المنصّات الرقميّة، كاشفًا عن هيمنة النمط البصري والتفاعل الفوري، بما يعكس طبيعة ثقافة الاستخدام الشائعة بينهم.

الجدول الرقم (4)
أنواع التفاعل على المنصّات

نوع التفاعل	التكرار	النسبة
الإعجاب والمشاركة	66	% 31.7
كتابة تعليقات	5	% 2.4
المحادثات (Chats)	121	% 58.5
مشاهدة الفيديوهات فقط	136	% 65.9
نشر المحتوى الشخصي	20	9.8
المجموع	**207**	**% 100**

يُلاحَظ من الجدول أنَّ أكثر الأنشطة استخدامًا وتفاعلًا هي مشاركة الفيديوهات بنسبة (**65.9%**)، تليها المحادثات (Chats) بنسبة (**58.5%**). ويشير ذلك إلى تحوّل ملحوظ من التفاعل النصّي إلى التفاعل المرئي والمباشر، وهو ما يتناسب مع طبيعة المنصّات ذات الطابع الخوارزمي التي تعزّز الاستهلاك السريع والتفاعل الفوري.

5.11. أساس اقتراح الأصدقاء عبر الخوارزميّات

يبين هذا الجدول الآليّات الخوارزميّة التي تتحكّم في توجيه اقتراحات الصداقة لدى الطلاب، موضحًا دور عدة عوامل، مثل الأصدقاء المشتركين، الاهتمامات المتقاربة، الموقع الجغرافي في إعادة تشكيل شبكاتهم ودوائر تفاعلهم الاجتماعي.

الجدول الرقم (5)
أساس اقتراح الأصدقاء

الأساس	التكرار	النسبة
اهتمامات مشتركة	66	% 31.7
أصدقاء مشتركين	95	% 46.3
الموقع الجغرافي	65	% 31.7
لا علم بكيفية الاقتراح	60	% 29.3
المجموع	**207**	**% 100**

تُظهر بيانات هذا الجدول أن الخوارزميّات تعيد إنتاج الشبكات الاجتماعيّة عبر العلاقات القائمة، حيث يشكّل الأصدقاء المشتركين نسبة (**46.3%**) من أسس الاقتراح. كما تُوسِّع الدوائر الاجتماعيّة بناء على الاهتمامات المشتركة بنسبة (**31.7%**)، وتربط المستخدمين محليًّا عبر الموقع الجغرافي. وبذلك تصبح الخوارزميّات بمثابة مهندس اجتماعي يعيد تشكيل دوائر المعرفة والانتماء. ومن المهمّ الإشارة إلى نسبة (**29.3%**) من الطلّاب الذين لا يعرفون كيف تُطرح هذه الاقتراحات، ما يعكس حالة الغموض الخوارزمي وتأثير التقنيّة غير المرئي على المستخدم.

6.11. التأثير المزدوج للخوارزميّات على العلاقات الاجتماعية

يعكس هذا الجدول الثنائية الواضحة في تأثير الخوارزميّات على العلاقات الاجتماعيّة، حيث تُوسِّع دائرة الشبكات الاجتماعية من جهة، وتُضعف عمق الروابط الإنسانيّة من جهة أخرى.

الجدول الرقم (6)
تأثير الخوارزميّات

التأثير	التكرار	النسبة
سهّلت التعرف على أشخاص جدد	75	% 36.6
قلّصت التفاعل مع الأصدقاء الواقعيّين	20	% 9.8
جعلت العلاقات أكثر سطحيّة	20	% 9.8
لا يوجد فرق	101	% 43.9
المجموع	**207**	**%100**

يكشف الجدول عن ازدواجيّة واضحة في تأثير الخوارزميّات؛ فهي من جهة توسّع الروابط الاجتماعيّة كما أشار (**36.6%**) من الطلاب ويرَون أنها سهّلت التعرّف على أشخاص جدد، ومن جهة أخرى تضعف عمق هذه الروابط، إذ يشير (**19.6%**) إلى تقليص التفاعل وازدياد سطحيّة العلاقات. أما نسبة (**43.9%**) أوضحوا أن الخوارزميّات لم تُحدث فرقًا كبيرًا، ما يعكس تعايشًا بين التفاعل التقليدي والرقمي. وتدلّ هذه النتائج اجتماعيًّا على بروز ما يسمى بـ «الترابط الضعيف»، وتدعم فرضيّة الدراسة بأن الخوارزميّات تدفع العلاقات نحو نمط تواصلي سريع وفعّال على حساب إنتاج علاقات إنسانيّة عميقة وحميميّة.

7.11. تأثير حذف الحسابات على العلاقات

يستعرض هذا الجدول تصوّرات الطلاب بشأن أثر حذف الحسابات الرقميّة في علاقاتهم الاجتماعيّة، بما يبرز إلى أيّ مدى أضحت المنصّات الرقميّة فضاءات أساسيّة للحفاظ على الروابط والتفاعلات اليومية.

الجدول الرقم (7)
تأثير حذف الحسابات الاجتماعيّة على العلاقات

التفسير	التكرار	النسبة
(نعم) لأنها تقلّل التواصل مع الكثيرين	34	% 16.4
(لا) لأن هناك روابط عاطفية تعوّض ذلك	158	% 76.3
غير مؤكد	15	% 7.3
المجموع	**207**	**% 100**

تُظهر نتائج الجدول أن المنصّات الرقميّة تؤدي دورًا مكمّلًا للعلاقات الاجتماعيّة، لكنها ليست بديلًا كاملًا عنها. وهذا ما يشير إلى حضور حالة من الازدواج الاجتماعي (Hybrid Sociality)، حيث تتعايش العلاقات الواقعيّة مع الرقميّة دون أن تلغي إحداهما الأخرى.

8.11. تصوّرات الطلاب حول عمق العلاقات الرقميّة

يعرض هذا الجدول تصوّر الطلاب لطبيعة العلاقات الرقمّية في مقابل العلاقات الواقعيّة، مبرزًا استمرار تفوّق الثقة والصدق في التفاعلات المباشرة على الرغم من الانخراط الواسع في الفضاء الافتراضي.

الجدول الرقم (8)
تصوّرات الطلّاب حول عمق العلاقات الرقميّة

التصوّر	التكرار	النسبة
العلاقات الرقميّة أصدق وأوثق	–	–
وجود صعوبة في تكوين روابط حقيقيّة عبر المنصّات	34	% 16.4
العلاقات الواقعيّة أكثر صدقًا وأمانًا	89	% 39.3
الثقة أكبر في العلاقات الواقعيّة	89	% 39.5
المجموع	**207**	**% 100**

يُبرز الجدول تصوّرات الطلّاب حول عمق العلاقات الرقمية؛ إذ أكّد **(39.5%)** أن العلاقات الواقعيّة تبقى المرجعيّة الأساس للثقة، بينما يرى **(39.3%)** أنها الأكثر صدقًا وأمانًا. وهذا يعني أن العلاقات الرقميّة لا تُعدّ بديلًا مساويًا للعلاقات الواقعيّة، ولا يمكنها تعويض التفاعل الوجاهي الذي يمنح العلاقات عمقها من خلال الحضور الجسدي والاتصال المباشر.

ويُظهر ذلك إدراكًا واضحًا لدى الطلّاب بأن العلاقات التي تُنشئها الخوارزميّات تفتقر إلى العفويّة، وتُعدّ علاقات مُفلترة ومشكوكًا في صدقيّتها، مهما بلغت قوة الذكاء الاصطناعي كوسيط تقني.

9.11. مخاطر استخدام الذكاء الاصطناعي في إدارة العلاقات

يبيّن الجدول أدناه مستوى وعي الطلاب بالمخاطر الأخلاقيّة والاجتماعيّة المترتبة على تدخّل الذكاء الاصطناعي في تنظيم العلاقات الإنسانيّة، مسلّطًا الضوء على أبرز الإشكاليّات، لا سيّما انتهاك الخصوصيّة وإحلال التفاعل الآلي محلّ التفاعل البشري.

الجدول الرقم (9)
مخاطر استخدام الذكاء الاصطناعي في إدارة العلاقات

المخاطر	التكرار	النسبة
فقدان الخصوصيّة بسبب جمع البيانات	53	% 25.6
التلاعب النفسي عبر المحتوى	24	% 11.6
استبدال التفاعل البشري الحقيقي	72	% 34.9
الاعتماد الزائد على الذكاء الاصطناعي	34	% 16.4
صعوبة التمييز بين الواقع الحقيقي والافتراضي	14	% 6.8
وجود بعض المخاطر غير المتوقّعة	10	% 4.7
المجموع	**207**	**% 100**

يقدّم هذا الجدول تمثيلًا واضحًا لإدراك الطلّاب للمخاطر التي يفرضها الذكاء الاصطناعي على علاقاتهم الاجتماعيّة، وهو ما يشكّل جوهر الإشكاليّة البحثيّة. إذ يظهر أنَّ الخطر الأبرز لدى الطلّاب هو استبدال التفاعل البشري الحقيقي بنسبة **(34.9%)**، ما يبرهن صحة فرضيّة الدراسة القائلة بأن الانغماس في الخوارزميّات قد يسهم في تراجع العلاقات التقليديّة لمصلحة العلاقات الرقميّة.

ويأتي في المرتبة الثانية فقدان الخصوصيّة بنسبة **(25.6%)**، ثم الاعتماد الزائد على الذكاء الاصطناعي بنسبة **(16.4%)**، ما يعكس وجود وعي حقيقي لدى الطلاب بالتأثيرات السلبيّة للذكاء الاصطناعي على عمق العلاقات الواقعيّة.

وقد أردنا من خلال هذا الجدول تسليط الضوء على مجموعة من المخاوف الأخلاقيّة التي لم تتطرّق إليها العديد من الدراسات السابقة بصورة مباشرة، مثل فقدان الخصوصيّة، التلاعب النفسي، أشكال العزلة الناتجة عن الانغماس الرقمي.

ومع ذلك، نجد توافقًا مع دراسة «عثمان» التي أشارت إلى تغيّر أنماط التفاعل الاجتماعي وظهور أشكال جديدة من العزلة، إضافة إلى الغضب السريع عند مقاطعة التفاعل الأُسري. كما ينسجم ذلك مع ما جاءت به دراسة «عائشة الكبيتي» و«زيزيت» حول مخاطر استبدال التفاعل البشري بالعلاقات الافتراضيّة.

12. الخلاصة والنتائج العامة

تناولت الدراسة الحالية الدور المتنامي للذكاء الاصطناعي في تشكيل العلاقات الاجتماعية داخل البيئة الجامعيّة، من خلال مقاربة سوسيوتكنولوجيّة بحثت في كيفيّة تداخل العنصرَيْن الاجتماعي والتقني، ودورهما في صياغة الواقع التفاعلي الاجتماعي الناتج عن اندماج الإنسان بالمنصّات الرقميّة، التي أصبحت وسيطًا رئيسًا للتواصل وبناء الهويّة، لا سيّما لدى الطلّاب الجامعيّين لكونهم الفئة الأكثر تعرّضًا وتأثّرًا بالخوارزميّات سواء على الصعيد الانفعالي أو السلوكي.

وهدفت الدراسة إلى فهم كيفيّة تحكّم خوارزميّات التوصية والمحادثات الآلية في اختيارات الطلّاب، وكيفّية ترجيح التفاعل الرقمي على التفاعل المباشر في عمليّة إعادة إنتاج معايير العلاقات الاجتماعيّة، وذلك بالاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي لعيّنة قوامها (**207**) طلاب من الجامعة اللبنانية ـ كلية الصحة العامة ـ الفرع الرابع، بهدف تحديد أنماط الاستخدام وقياس درجات التشابك والانغماس، ومدى الوعي بالمخاطر الأخلاقيّة والاجتماعيّة.

وتكمن أهميّة الدراسة في تناولها للآليّات التي تستخدمها أنظمة الذكاء الاصطناعي في إعادة تشكيل النسيج الاجتماعي وإنتاج أنماط جديدة من العلاقات البشريّة في طور التكوين الهويّاتي الشبابي.

وأظهرت النتائج العلميّة للدراسة بشكل عام هيمنة منصّتَي «إنستغرام» (**53.7%**) و«تيك توك» (**19.5%**)، بارتفاع معدّلات الاستخدام اليومي، ما يدلّ على انغماس

رقمي مُكرّس للدور الخفي للخوارزميّات في إدارة الشبكات الاجتماعيّة وتحديد العلاقات بناءً على الهويّات والاهتمامات المشتركة، ما يؤدّي إلى توسيع الدوائر الاجتماعيّة من جهة وإضعاف عمق الروابط من جهة أخرى. ويمكن إبراز هذه النتائج كالآتي:

- **بروز دور الخوارزميّات كمهندس خفي في إعادة تشكيل الدوائر الاجتماعية:** حيث يظهر «الأصدقاء المشتركون» النسبة الأكبر لاقتراح الصداقات (**46.3%**)، ثم «الاهتمامات المشتركة»، ما يدلّ على تقوية الروابط الحاليّة وتعزيز التجانس الاجتماعي عبر الخوارزميّات.
- **التأثير الوظيفي المتضارب:** وذلك عبر جانبَيْن؛ الأوّل إيجابي، حيث يرى (**36.6%**) من الطلّاب أن الخوارزميّات سهَّلت التعرّف على أصدقاء جدد. أما الجانب الآخر فهو السلبي، إذ تمثّل في تقليص التفاعل مع الأصدقاء الحقيقيّين وجعل العلاقات أكثر سطحيّة، وذلك بتصريح (**19.6%**) من الطلّاب.
- **استدامة الأولوية للعلاقات الواقعية:** التي تستمرّ بالتفوّق في مقاييس الصدق والأمـان والثقة برغم الانغماس الرقمي، حسب رأي حوالي (**78%**) من المشاركين في الاستبان، ما يؤكّد الطابع التكاملي للعلاقة بين العالَمَيْن.
- **الوعي النقدي بمستوى المخاطر الأخلاقيّة:** حيث يتمركز الخوف الرئيسي في استبدال التفاعل البشري الحقيقي بنسبة (**34.9%**)، فقدان الخصوصية بنسبة (**25.6%**)، ما يعكس حساسيّة أخلاقيّة تجاه تدخّل الذكاء الاصطناعي.
- **ثنائية طبيعة سلوك الطلاب على المنصات:** عبر سيادة النمط الاستهلاكي السلبي كمشاهدة الفيديوهات بنسبة (**65.9%**)، ما يعني تراجع ثقافة المشاركة لصالح ثقافة المشاهدة، مقابل ظهور نمط من المشاركة النشطة والتواصل المباشر من خلال المحادثات الفوريّة بتصريح (**58.5%**) من الطلّاب. ما يُظهر بُعدًا من التفاعل الاجتماعي الثنائي المباشر داخل البيئة الرقميّة، حيث ينقسم

المستخدمون بين المتلقّين السلبيّين أحيانًا والمشاركين الناشطين في أحيان أخرى.

13. التوصيات

بناءً على النتائج التي توصّلت إليها الدراسة الميدانيّة، يُوصى بالآتي:

- إدراج مساقات تعليميّة ضمن مقرّرات الجامعة الأساسيّة، تندرج ضمن نطاق المواطنة الرقميّة الأخلاقيّة والوعي الخوارزمي.
- تصميم آليات دعم جماعي لتعزيز التفاعل الإيجابي بإشراف متخصّصين، حيث يتحوّل جزء من الطاقة التفاعليّة إلى دعم نفسي ومساندة عاطفيّة وعقليّة واقعيّة، ما يوفّر الأمان والاستقرار النفسي داخل البيئة التعليميّة.
- تفعيل نظام إشعارات ذكي لدعم الوعي الرقمي، لتوعية ذكيّة ومستمرّة وإدارة تحكّم رقمي ذاتي في عادات الاستخدام لتعريف الطلّاب كيفيّة عمل الخوارزميّات، وتأثيرها في توجيه اختياراتهم وتشكيل تصوّراتهم الاجتماعيّة.
- تشجيع تطبيق استراتيجيّات المراجعة الخوارزميّة الشخصيّة بهدف الكشف عن الانحيازات والتأثيرات الخفيّة.
- إقامة مرصد جامعي لرصد السلوك الرقمي والصحة النفسيّة، لجمع بيانات دوريّة مستمرّة حول آثار المنصّات الرقميّة على الطلاب، وتوظيف هذه البيانات في تطوير السياسات التربويّة والمناهج التعليميّة.

المراجع

المراجع العربية

1. أبو فروة، م. (2022). **وسائل التواصل الاجتماعي ودورها في بناء المجتمعات الافتراضية**. مجلة كلية القانون الكويتية العالمية، (39)، 165.
2. الحياني، ع. ع. س. (2020). **مفاهيم حول الذكاء الاصطناعي**. سلسلة إثراءات الذكاء الاصطناعي للجميع. عمادة التعلّم الإلكتروني، جامعة الملك عبد العزيز.
3. الرجال، أ. ف. (2021). **منصات التواصل والتنشئة الاجتماعية: الواقع والتداعيات**. مجلة آفاق اجتماعية، مركز المعلومات واتخاذ القرار، مجلس النواب المصري، العدد (2)، 16.
4. عائشة الكبيتي، زيزيت مصطفى. (2023). **تأثير مواقع التواصل الاجتماعي في العلاقات الاجتماعية للشباب الجامعي: دراسة تطبيقية على طلاب جامعة الشارقة**. مجلة الآداب، المجلد (1)، العدد (144) .
5. العباسي، م. (2010). **أثر التقنيات الحديثة على العلاقات الاجتماعية والاتصالية للأسرة العربية**. ورقة عمل مقدمة في مؤتمر **الأسرة والإعلام العربي**، المجلس العربي للطفولة والتنمية، الدوحة.
6. عثمان، إ. (2024). **مقدمة في علم الاجتماع**. دار الشروق، عمان.
7. عليوي، م. ق. (2023). **الذكاء الاصطناعي: تطوّراته، تطبيقاته، وتحدياته**. مجلة لباب الدراسات الاستراتيجية، مركز الجزيرة للدراسات، العدد (20).
8. عمر، ح. أ. (2012). **العلاقات الاجتماعية بين الشباب من الواقعية إلى الافتراضية: دراسة ميدانية على مستخدمي الإنترنت في محافظة سوهاج**. مجلة كلية الآداب، جامعة سوهاج، العدد (33).
9. فلوري، س. (2022). **العلاقات الإنسانية: دلائل مفاهيمية وافتراضات نظرية**. مجلة الدراسات الإنسانية، المجلد (2) العدد (16).

10. قوارح، هـ، وبغدادي، خ. (2020). **العلاقات الاجتماعية بين المجتمع الحقيقي والمجتمع الافتراضي**. مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد (4)، العدد (12).

11. معهد الدراسات المصرية. (2021). **إضاءات**، (نشرة توعوية حول الذكاء الاصطناعي)، الكويت.

12. مخزوم، ف. (2024). **قيادة التحول الرقمي في الفصول الدراسية: دور المعلّم في عصر التكنولوجيا**. المركز الديمقراطي العربي، ألمانيا.

13. موسى، ع.ع. ب. (2009). **انعكاسات الاتصال التفاعلي عبر وسائل الإعلام الجديد على تنمية وعي الشباب الجامعي بالقضايا السياسية**. ورقة مقدمة في مؤتمر تقنيات الاتصال والتغيير الاجتماعي، جامعة الملك سعود، الرياض.

المراجع الأجنبية

1. Bonne, T. S. (2023). The challenge of defining artificial intelligence in the EU AI Act. *Journal of Data Protection & Privacy*, 16(2), 180-198.

2. Crain Cross, F. (1997). *The Death of Distance: How the Communication Revolution Will Change Our Lives*. London Business Press.

3. Dorval, N. (1988). *Analyse des facteurs d'efficacité d'un modèle québécois de gestion dans un environnement français: Cas Cascades-la Rochette*. (Master's thesis). Université du Québec à Chicoutimi.

4. Hazleden, R. (2024). The pathology of contemporary relationship manuals. *The Sociological Review*, 202-207.

5. INRAE & AgroParisTech. (2023). *Guide méthodologique: Diagnostic sociotechnique* (p. 6).

6. OCDE. (2019). *L'intelligence artificielle dans la société*. Éditions OCDE.

7. Vecchione, M. (2018). L'intelligence artificielle au service du bien social. *ITU News Magazine*, 11.

الوصايا الحِكَميّة ومرايا الأمراء

دراسة تاريخية مقارنة بين الحضارة البابلية والخلافة العباسية

أ.م.د. يحيى قاسم فرحات[1]

الملخّص

تسعى هذه الدراسة إلى تحليل البنية المعرفيّة والسياسيّة في أدب مرايا الأمراء من منظور أنثروبولوجي، من خلال مقارنة نصوص الحكمة البابليّة مثل تعاليم «شوروبّاك» ونصوص الكهنة البابليّين، بالنصوص الإسلاميّة العبّاسيّة من قبيل «**الأدب الكبير**» لـ«ابن المقفع» و«**سراج الملوك**» لـ«طرطوشي». وتنطلق من فرضيّة أنّ السلطة في كلا السياقَيْن لم تُمارَس فقط بالقوّة، بل اعتمدت الخطاب أيضًا، وأن النصوص التي نُسبت إلى الحكماء أو العلماء كانت في جوهرها أدوات لصياغة الوعي الجَمعي وتثبيت النظام الاجتماعي.

تحاول الدراسة أن تكشف كيف استخدم الكهنة في بابل خطاب الحكمة لتقديس الهرم الاجتماعي، بينما استخدم العلماء والفقهاء في الخلافة العبّاسيّة خطاب الأدب السلطاني لتقييد السلطة بالمبدأ الأخلاقي. وستُبرز أن كلا النموذجَيْن أنتجا علاقة معقّدة بين المعرفة والشرعيّة، حيث أن الكاهن البابلي والكاتب العبّاسي يؤدّيان الدور نفسه في «تحويل النصّ إلى وسيلة ضبطٍ للسلطة وضبطٍ بها في آنٍ واحد.«

(1) أستاذ محاضر في الجامعة اللبنانية ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية ورئيس قسم التاريخ في الفرع الخامس سابقًا.

الكلمات المفتاحية: مرايا الأمراء، بابل، الكهنة، الأدب السلطاني، تعاليم شوروبّاك.

Abstract

This study analyzes the epistemological and political structures of the Mirrors for Princes tradition through an anthropological-textual comparison between Babylonian wisdom literature—such as the Instructions of Shuruppak and priestly texts—and the Abbasid adab al-sultani works, including Ibn al-Muqaffa''s Adab al-Kabir and al-Turtushi's Siraj al-Muluk. The paper argues that power in both civilizations was exercised not only through coercion but also through discourse, and that wisdom or ethical instruction texts functioned as instruments of intellectual legitimation for political authority. By analyzing the linguistic and symbolic patterns of these texts, the research shows that Babylonian priests used wisdom discourse to sacralize hierarchy, while Abbasid scholars used ethical and juridical discourse to constrain it. In both cases, knowledge operated as a form of power, and the Mirror for Princes served as the mediator between the throne and the temple, the ruler and the learned.

Keywords: Mirrors for Princes, Babylon, Priests, Political Literature, Instructions of Shuruppak.

1. المقدمة

شغلت الحكمة حيّزًا مهمًّا في الفكر الإنساني منذ القِدَم، فلم تخلُ حضارةٌ من الحكمة والحكماء، فالحكيم لم يكن إنسانًا منفصلًا عن الواقع، فضلًا عن امتلاكه تجربة عميقة كوّنها بفعل تراكم التجارب، فالغاية من الحكمة هي إيصال التجارب إلى فئة الموصي بمختلف طبقات المجتمع، وبالتالي تكون وظيفة الحكمة إيصال التعاليم الجيّدة إلى الناس.

إن حضارة بلاد ما بين النّهرين منذ البدايات الأولى رسمت لنفسها موقعًا مهمًّا على

خارطة التاريخ ما قبل السومريّين (2800–2370 ق.م.) مرورًا بالأكديّين[1] (2370–2150 ق.م.) فالبابليين [2] (2000–1500 ق.م.) وصولاً إلى الآشوريّين [3] (1500–612 ق.م.).

عرفت تلك الحضارة العديد من الحكماء، وقد تمظهرت الحكمة في بلاد ما بين النهرين بالعديد من الأشكال، بدايةً من خلال الأساطير (كـ«أسطورة جلجامش»[4] و«أسطورة أدبا»[5]) والقصص (كقصّة «أحيقار»[6]، قصّة «أيوّب البابليّ»[7]، قصّة

(1) منطقة في وسط بلاد ما بين النهرين مجاورة لبلاد سومر، وقد أصبحت هذه الأخيرة تابعة لها بدءًا من حكم «سرجون الأكدي». حمل ملوكها لقب ملوك سومر وأكاد (عبودي، 1991، ص 115).

(2) من المرجح أن يكون الأكاديون هم من أسّسوا مدينة «بابل»، نزل الجوتيّون من جبالهم في فارس إلى «بابل»، بعد ذلك طرد الأموريّون الجوتيّين، وأسّسوا سلالة بابل الأولى التي اتّخذت من «بابل» عاصمة لها، سادس ملوكها حمورابي (1792–1750 ق.م.) (عبودي، 1991، ص 194).

(3) الدولة الآشورية تقع في القسم الشمالي من بلاد ما بين النهرين ممتدّة على كامل حوض الموصل شمالاً حتى الحدود الفارسية شرقًا. مدنها الرئيسة: آشور، كالاح، نينوى. وقد تبدّلت الحدود السياسية لهذه الحضارة تبعًا للمراحل الزمنية (عبودي، 1991، ص 91).

(4) ملك أوروك، من سلالة «أوروك» الأولى، وهو بطل ملحمة «جلجامش» الغنيّة بالأحداث المثيرة والأعمال الخارقة، والتي تتناول الكثير من القضايا التي شغلت بال الإنسان منذ فجر التاريخ، مثل الخلود والموت (عبودي، 1991، ص 318).

(5) ابن آباو إريدو السومري، بطل أسطورة «سقوط الإنسان»، فقد خسر الخلود كما كان شأن آدم. وحكايته تقول إنه كان في رحلة لصيد السمك في الخليج الفارسيّ وإذ بريح الجنوب تضربه، فقاومها بضراوة حتى كسر أجنحتها. علم بهذا الحدث الإله «آنو» فاستدعاه إلى السماء ليمثل أمامه. عندها استدعته أمه «آبا» وألبسته ثوبًا من وبر الإبل كان يُلبَس ندمًا وحزنًا، وقالت له بألّا يتناول أيّ طعام هناك في السماء. رحّب به الإله «تمّوز»، وأسرّ له «أدابا» بأنّه يرتدي ثوب الحداد هذا حزنًا لغيابه عن الأرض. وتفهّمت الآلهة مشاعره. واعترف أمام الإله «آنو» بأنّه مذنب، ما أسعد الإله الذي قدّم له طعام الحياة وشرابها. فرفض بناء على وصيّة أمّه، فهبط إلى الأرض وعاد إلى «إريدو» من دون أن يحمل معه سُنّة الخلود. ينسب إلى «أدبا» اختراع اللّغة، وكان بمكانة الحكيم الأوّل، أو واحدًا من الحكماء السبعة، ولكنّه لم يكن خالدًا مثل الآلهة. (الحوراني، 2018، ص 59)

(6) «أحيقار» كان وزيرًا في بلاط الملكَين الآشوريَّين «سنحاريب» (704–681 ق.م.) و«أسرحدون» (681–669 ق.م.)، لكن لم يوفق للإنجاب فتبنى ابن أخته «نادان»، ولابن أخته كانت الوصايا التي تنسب إليه (أبي فاضل، 2014، ص 127)

(7) سُمّيت بقصّة «أيوب البابلي» لتشابه أركان هذه القصّة مع قصّة النبي «أيوب» في التوراة. وقد عُنونت بـ «لأمجدن رب الحكمة» (فحص، 2025، ص 19).

«فقير نُفَر»[1])، كما تضمّنت الحِكم، الأمثال القصيرة، النصائح، الوصايا، المناظرات والحوارات. وقد تطرقّت إلى جوانب سياسية.

في بابل القديمة[2]، تولّى الكهنة الحكماء مهمّة صياغة الوصايا من خلال نصوص الحكمة مثل «تعاليم شوروبّاك» (حوالي 2600 ق.م)، التي تُعدّ من أقدم النصوص الحِكَميّة المعروفة في العالم، حيث تُقدَّم النصائح لابن الملك أو ولي العهد بوصفها وصايا إلهية، لا تعاليم بشرية. فيمثل الكاهن هنا صوت الإله داخل الدولة، ويُعّد وسيطًا بين السماء والعرش، يُنتج خطابًا يشرّع النظام الاجتماعي ويمنع انهياره. في أحد الأمثلة المذكورة أن «الرجل ظل الإله والعبد ظل الرجل، ولكن الملك صورة الإله» (باقر، 2010، ص 197). هذه الحكمة تبرز ضرورة إطاعة الملك وتقديسه من قبل الرعيّة وتبرّرها، إذ رُبِطت الطاعة بالإله. فإذا ما أساء أحدهم للملك فإنه يسيء للإله نفسه، وفي مثال آخر «الناس بلا ملك مثل قطيع بلا راع» (باقر، 2010، ص 197).

أما في الخلافة العباسيّة، فقد برز دور العلماء والفقهاء، وأصبحوا هم الوسطاء بين النصّ الديني والسلطة. فالمعرفة لم تعد كهنوتيّة بل فقهيّة، والشرعيّة لم تعد سماويّة بالمعنى الأسطوري بل تشريعيّة-أخلاقيّة. من هنا وُلد أدب «مرايا الأمراء»، الذي يمثّل في جوهره خطابًا لتقنين القوة وتهذيبها.

لقد سعت الدراسة إلى تفكيك عوامل إنتاج هذا الخطاب في النموذجَيْن البابلي والعبّاسي، مستعينة بالمناهج الأنثروبولوجيّة التي تنظر إلى النصوص بوصفها أدوات اجتماعيّة لإعادة إنتاج السلطة، وبالمناهج النصّيّة التي تقارب اللغة والسياق والرمز. والهدف هو بيان كيف تحوّل الحكيم البابلي والعالِم العبّاسي إلى وجهَيْن لوظيفة

(1) «نفر» هي العاصمة الدينيّة للسومريّين والبابليّين، وتقع على مسافة (7) كم شمال شرق مدينة «عفك» أحد أقضية محافظة «القادسية» التي تقع على مسافة (175) كم جنوب بغداد. (عبودي، 1991، ص 835).

(2) مدينة قديمة على نهر الفرات في بلاد ما بين النهرين، على بعد (90) كلم جنوب بغداد، ورد ذكرها منذ العصر الأكادي (منتصف الألف الثالث ق.م.)، إلا أن دورها السياسي لم يبرز إلّا في مطلع الألف الثانية ق.م. بعد أن اختارها الأموريّون عاصمة لهم (عبودي، 1991، ص 191).

واحدة هي إنتاج المعرفة السلطوية التي تضبط علاقة الحاكم بالمحكوم، وتحافظ على توازن النظام بين الكلمة والسيف.

2. الإشكالية

لا بدّ من كشف طبيعة العلاقة بين النصّ والمعرفة والسلطة في حضارتَيْن مختلفتَيْن: بابل القديمة والخلافة العبّاسيّة، عبر تحليل الدور الذي لعبه الكاهن البابلي من جهة، والفقيه والأديب العبّاسي من جهة أخرى، في إنتاج خطابٍ أخلاقي–سياسي يسهم في تكوين الشرعيّة وتحديد حدود الحكم.

لذلك تنطلق الإشكاليّة بسؤال مركزي:

كيف تحوّل النصّ الأخلاقي من أداة لاهوتيّة في بابل إلى أداة معرفيّة–سياسيّة في العصر العبّاسي، وما أثر هذا التحوّل على بنية السلطة وطرق إنتاج الشرعيّة؟

ويتفرّع عنه ثلاثة أسئلة فرعية:

- كيف أعاد الخطاب الأخلاقي البابلي توزيع الشرعيّة بين المعبد والعرش؟
- ما طبيعة التحوّل الذي طرأ على وظيفة النصّ عندما انتقل من يد الكاهن إلى يد العالم والأديب؟
- كيف أسهم أدب «مرايا الأمراء» في الخلافة العباسيّة في بناء نموذج جديد للسلطة يقوم على التفاوض بين المعرفة والحكم؟

3. المنهج

تعتمد الدراسة منهجًا تاريخيًّا تحليليًّا مقارنًا، يقوم على تفكيك النصوص الأخلاقيّة السلطانيّة في كل من «بابل» و«بغداد»، وقراءتها بوصفها خطابات سلطة لا مجرد نصائح وعظيّة.

يُستخدم المنهج التاريخي لتتبّع تطوّر وظائف المعبد والمدرسة في إنتاج المعرفة السياسيّة، ويُوظَّف المنهج التحليلي لفحص بنية النص ودلالاته السلطويّة، فيما يهدف المنهج المقارن إلى إبراز نقاط التشابه والاختلاف في دور الوسيط (الكاهن/العالم) في ضبط السلطة وترسيخ الشرعية. وتسمح هذه المقاربة بدمج البُعدَيْن الأنثروبولوجي والمعرفي، بما يكشف انتقال الشرعيّة من النظام الكوني الطقسي في بابل إلى النظام الأخلاقي-العقلي في الخلافة العباسيّة.

4. الفرضيات

في ضوء هذا التحوّل التاريخي العميق في وظيفة النصّ الأخلاقي وسياقاته التداوليّة، تأتي هذه الفرضيّات لتقارب الإشكاليّة من زاوية بنيويّة-تحليليّة، تنظر إلى الأخلاق بوصفها خطابًا منتجًا للسلطة ومحدِّدًا لطبيعة شرعيّتها، لا مجرّد منظومة وعظيّة منفصلة عن البُنى السياسيّة. فالدراسة تنطلق من تتبّع انتقال الأخلاق من المجال اللاهوتي-الطقسي في بابل، حيث ارتبطت بضبط العلاقة بين المعبد والعرش، إلى المجال المعرفي-السياسي في العصر العبّاسي، حيث أعيد إنتاجها داخل مؤسّسات العلم ورعاية الدولة، بما يعكس تحوّلًا جوهريًّا في طبيعة الوساطة بين المقدّس والسلطة، وفي موقع العالم من السلطان، وفي آليّات بناء الشرعيّة وإعادة توزيعها داخل النظام السياسي.

- تفترض الدراسة أنّ النصّ الأخلاقي انتقل من كونه أداةً لاهوتيّة لتثبيت السلطة المقدّسة في بابل، إلى أداة معرفيّة-سياسيّة لتوليد الشرعيّة في العصر العبّاسي عبر مؤسّسات العلم مثل «بيت الحكمة» في عهد «المأمون». وأدّى هذا التحوّل إلى انتقال مصدر الشرعيّة من الطقس الإلهي إلى الخطاب العقلي-الأخلاقي المرتبط بالدولة.
- لم يكن الخطاب الأخلاقي في بابل وعظًا دينيًّا، بل كان آليّة لتشريع السلطة عبر

ربط الطاعة بالنظام الكوني؛ ما جعله أساس العلاقة بين المعبد والعرش.

- يعكس انتقال وظيفة الوسيط من الكاهن البابلي إلى العالِم والأديب العبّاسي تحوّلًا جذريًّا في بنية السلطة، حيث أصبحت المعرفة عقلانيّة-تأويليّة بدلًا من كونها طقسيّة-غيبيّة، ما أتاح للعالِم هامشًا من الاستقلال لم يكن موجودًا في بابل.
- تمثّل كتب «مرايا الأمراء» في الخلافة العبّاسيّة استمرارًا مطوّرًا للنصوص الحكميّة البابليّة، لكنها تختلف عنها في كونها أداة تفاوض بين العالم والسلطان، لا مجرّد بيان لاهوتي يخدم السلطة؛ وبذلك تشكّل مرحلة متقدّمة من المعرفة الناقدة للسلطة.

5. الحِكَم في حضارة بابل القديمة

لفهم بنية النص البابلي، لا بدّ من إدراك أن الحكمة في بلاد الرافدين لم تكن إنتاجًا فرديًّا أو وعظيًّا، بل جزءًا من منظومة رمزيّة صاغت العلاقة بين الإنسان والآلهة والملك. فقد وُلدت النصوص داخل المعبد، وتشكّلت بوصفها أداة لضبط السلوك وتنظيم المجال السياسي عبر الكلمة المقدّسة. ومن هنا، فإن تتبّع نصوص الحكمة يتيح قراءة معمّقة لكيفيّة تحوّل الكتابة إلى وسيلة لتأسيس الشرعيّة وإنتاج السلطة في المجتمع البابلي.

1.5. بنية النص البابلي ووظيفة الكاهن

إنّ دراسة النصوص البابليّة، وخاصّة نصوص الحكمة، تكشف أن الكتابة لم تكن مجرّد وسيلة تواصل، بل أداة لتأسيس النظام الاجتماعي وترسيخ السلطة السياسيّة والدينيّة. من بين هذه النصوص، يبرز نص «تعاليم شوروبّاك»[1]، الذي يرجع إلى

(1) «شوروبّاك» هو حكيم سومري أسطوري من ملوك ما قبل الطوفان، نُسب إليه أقدم نصوص الحكمة في بلاد الرافدين، حيث قدّم وصايا أخلاقيّة وسياسيّة لابنه «زيوسودرا» في نص «تعاليم شوروبّاك» الذي يرجع إلى نحو 2600 ق.م. (Klein, 1990, p.p. 25 - 33).

نحو 2600 ق.م، ويقدّم سلسلة من الوصايا يوجّهها الأب «شوروبّاك» إلى ابنه «زيوسودرا»[1]، آخر الملوك ما قبل الطوفان. يوصيه بالاعتدال والتواضع والحذر من تجاوز الحدود كما ورد عنه: «لا تسرق من النهر، فالماء يسمع صوت الإله. لا ترفع يدك على من هو أضعف منك، فالعين تراها السماء» (Klein, 1990, p 29). وأيضًا يوصيه: «يا بني، امتثل أمر الملك إذا صدر» (Foster, 1996, p 328). وكذلك: «لم يصغ لأمرائه؟ ستقصر أيامه» (lambert, 1960, p 113).

تخفي هذه اللغة الأخلاقيّة في طيّاتها بُعدًا سياسيًّا عميقًا. فالنصّ يُسقط سلطة الأب على الملك القادم، ويجعل الطاعة للنظام الأخلاقي معادلةً لطاعة الإله، ومن ثمّ للحاكم الحالي آنذاك. من هنا، لم تكن «تعاليم شوروبّاك» نصائح أبويّة فحسب، بل بيانًا لاهوتيًّا في طاعة السلطة بكل ما فيها (Bottéro, 1992, p 184). إذ أضفى أبناء بلاد ما بين النهرين على الملكيّة صبغة دينيّة سماويّة، فقد ساد لديهم اعتقاد أن الملكيّة كانت موجودة منذ الأزل في السماء، قبل أن تمنحها الآلهة إلى البشر (فحص، 2025، ص 45). وأكدّ ذلك أن «في ذلك الوقت، لم يكن قد لبس التاج... وكان الصولجان ورباط الرأس والتاج والعصا مودعة في السماء أمام آنو... ثم هبطت الملوكية من السماء فكانت أريدو مركز الملوكية والحكم ... ثم جاء الطوفان وجرف البلاد...» (سليمان، 1993، ص 29).

كذلك أدّى الكاهن البابلي دورًا مركزيًّا في إنتاج هذا الخطاب؛ فهو المفسّر الرسمي لإرادة الآلهة، فقد ساد اعتقاد بين الناس بأن الكهنة توسّطوا بينهم وبين الآلهة (باقر، 2009، ص 312). وفي «بابل»، كان المعبد هو مركز التعليم والأرشيف والسلطة الرمزية، فيه تُدوَّن النصوص وتُفسَّر الأحلام وتُصاغ الحِكَم التي تُلقَّن للأمراء

(1) الملك العاشر والأخير من ملوك ما قبل الطوفان. دخل الأسطورة وأصبح بطل قصة «الطوفان» لدى السومريّين (عبودي، 1991، ص 450).

والمتدرّبين في الكتابة الملكيّة.

من هنا؛ فإن وظيفة الكاهن ليست وعظيّة بل إداريّة–معرفيّة. فهو الذي يحدّد المعايير الأخلاقيّة والسياسيّة للمجتمع، عبر ما يمكن تسميته «التنظيم الرمزي للسلطة». فالكاهن يملك الكلمة. والشاهد في مسألة التتويج وما يرافقها من طقوس خاصّة، يقوم الكاهن الأعلى بتلاوة التعاويذ والأدعية التي تطلب حفظ الملك وتوفيقه في حقبة حكمه، وقد ورد في تلاوة الكاهن «... بصولجانك المستقيم وسع بلادك، عسى الإله آشور[1] أن يمنحك القناعة والعدل والسلام» (الجبوري، 1991، ص 234). وهذا ما يجعل نصوص الحكمة البابليّة أولى أشكال «مرايا السلطة»، حيث أن النصّ ليس ضدّ الحاكم بل يكوّنه، إذ يضع له حدودًا رمزيّة لما يجب أن يكون عليه الملك الصالح.

2.5. الخطاب الأخلاقي بوصفه أداة سياسيّة

يُظهر التحليل النصّي لنصوص الحكمة البابليّة أنّ الأخلاق لم تكن مجرّد تعليمات شخصيّة، بل منظومة لضبط السلوك الاجتماعي وفق التراتب الطبقي والديني. وهذا ما نجد جذوره في نصوص الحكمة السومريّة، يتكرّر التحذير من مخالفة أوامر الإله أو السلطان، ومن الخروج على الأعراف، مثل: «لا تضع نفسك في صفّ عظيم، فمكانك يُعرف من الله» (Alster, 2005, p 62). بهذه الطريقة، تتحوّل الحكمة إلى آليّة داخليّة للضبط الاجتماعي؛ فهي لا تفرض الطاعة بالقوّة، بل بالإقناع والهيبة

(1) كان الإله المحلّي لمدينة «آشور» أو «أسور» عاصمة بلاد ما بين النهرين العليا، والتي ستصبح في ما بعد بلاد أشور. وعندما سيطر الأشوريون على البلاد وجعلوا «نينوى» عاصمتهم السياسيّة وعاصمة بلاد ما بين النهرين رفعوا من مقام هذا الإله وجعلوه رئيسًا للآلهة. وعيّنوه إلهًا محاربًا على صورتهم، إذ كانوا يهوون الحرب فكان يرافق جيوشهم في الحروب، ويجعلها تنتصر على أعدائهم. كان أيضًا إله الخصب، وزوجته كانت الإلهة «عشتار». وقد صوّروه واقفًا على حيوانَيْن أسطوريَّيْن، وعلى رأسه قبّعة بقرون، ويمسك الرموز الملكيّة بيده اليسرى، بينما يمسك باليمنى قيثارة. (الحوراني، 2018، ص 94).

المقدّسة. وفيما يلي يروّج الكاهن بأن «أوامر القصر مثل أوامر آنو[1]، قد لا يمكن تجاهلها. مثل شمش[2]، كلمة الملك مؤكّدة، أوامره لا مثيل لها وقوله لا يمكن أن يستبدل» (Lambert, 1960, p 234). يقول «جاك بوتيرو» إنّ «الكتابة الأخلاقيّة في بابل هي الشكل الأدبي للسياسة، إذ لا تُصدر الأوامر باسم الملك بل باسم الحكمة» (Bottéro, 1992, p 186). ويعزّز الحكيم، من خلال مراكمته الأمثال والأقوال التي أكّدت على ضرورة وجود الملك، بالقول إن «الناس بلا ملك مثل قطيع الغنم بلا راع» (Lambert, 1960, p 232). وفي قول آخر يشبّه الحكيم عدم وجود مشرف على الناس بأرض لا تحرث، وبالتالي؛ فإنها تبور، وهذا ما يشير إليه القول: «الناس بلا مشرف مثل الحقل بلا حارث» (Lambert, 1960, p 232). وأيضًا كما يشير القول إن «الشعب من دون مشرف مثل الماء بلا مراقب قناة» (Lambert, 1960, p 232). وأي كارثة ستحلّ فيما لو تُرك الناس من دون مشرف أو ملك. فالحكيم يعزّز من موقعيّة الملك في ذهن الناس ووعيهم في بلاد ما بين النهرين، ففي بعض النصوص يوبّخ ذاك الشخص غير المرتبط بالانقياد وراء ملك يواليه، فيقول إن «الشخص الذي ليس له ملك أو ملكة ـ فمن هو سيده؟ فهو إمّا يكون حيوانًا أو شخص يستقرّ أسفل ... » (سليم، 2011، ص 444).

تقوم نصوص الحكمة البابلية على مبدأ معرفي مزدوج:

- النظام الاجتماعي هو انعكاس للإرادة الإلهيّة. فالنظام السياسي منح الملك صلاحيّاتٍ مطلقةً وموسّعة؛ إلا أنها كانت مقيّدة بالعمل وفق رغبات الآلهة

(1) آنو (An_Anu) إله السماء والفضاء، وسيد مجموعة النجوم في السماء، وهو أبو الآلهة (الحوراني، 2018، ص 55).

(2) إله الشمس في سومر وأكّاد، وأيضًا في بلاد كنعان. هو ابن (نانا) إله القمر السومريّ، و(سِن) إله القمر الأكّاديّ. وهو أخو (عِشتار) زوجته (شيزاد) السومريّة. كان إله العدالة والشفاء. ونراه في ملحمة «كِلكَامِش» صديق الملك الإله. يظهر في النهار، ويختفي في اللّيل حيث يضطجع في حضن البحر إلى أن يعود ليظهر من جديد، وهو يعبر السماء طوال النهار من الصباح حتى المساء. (الحوراني، 2018، ص 93).

ورضاها على أي خطوة. فالملكية كانت من المظاهر الإلهية إذ أول من تقلّد وظيفة الملك في السماء هو «إنليل»[1] أحد الآلهة، وانطلاقًا من قصص الخلق لدى مجمل أبناء الرافدين القدماء، والتي أجمعت أنّ الآلهة خلقوا البشر لينوبوا عنها في العمل وتسيير شؤون البشر على الأرض، مقابل القيام بالواجبات تجاه هذه الآلهة (باقر، 2009، ص 253).

- مقاومة النظام هي خروج على النظام الكوني. وبهذا يصبح الحفاظ على الهرم الاجتماعي فعلًا دينيًّا، والانقياد له فضيلة أخلاقيّة. استندت السلطة السياسيّة في بلاد ما بين النهرين باستمرار إلى مصدر إلهي، فقد هبط النظام الملكي من السماء، والملك هو حاكم المدينة، وهو الكاهن الأعظم ونائب الآلهة، وفقد منحته السلطة لكي يتصرّف نيابة عنها، وعليه فهي تتوقع منه أن يعامل الناس بالعدل وبلا محاباة، ويدافع عن الضعيف أمام القوي، وأن يكون نصيرًا لليتامى والأرامل، وقد كان يوجه التعاليم الأخلاقيّة (إمام، 1994، ص.ص. 32 ـ 33).

يُلاحَظ أيضًا أنّ النصّ البابلي يكرّر الصيغة المزدوجة «افعل/ لا تفعل»، وهي طريقة تربويّة تقوم على التلقين لا النقاش. فالنصّ لا يطرح سؤال «لماذا»، بل يقرّر «كيف» و«متى»، ما يعكس ثقافة تقليدية مغلقة حيث المعرفة تُمنَح من الأعلى. تقول الأسطورة: «اعبد إلهك كل يوم... قدّم قربانك طائعًا لإلهك... قدم له الصلاة والضراعة والسجود كل يوم...» (باردنر، 1993، ص 23).

من هنا تأتي قيمة النصّ الأنثروبولوجي، فهو لا يعبّر فقط عن أخلاق فرديّة، بل عن نظام اجتماعي هرمي تُمارَس فيه المعرفة كسلطة رمزية. لذا استخدم الكهنة في بابل النصوص الأخلاقية لضبط العلاقة بين المعبد والقصر، حيث تُحافظ على التوازن

(1) «إنليل» هو أحد أهم آلهة بلاد الرافدين، يمثّل قوى الهواء والرياح والسلطة الكونية، وقد عُدّ المانح الشرعي للملك والحامي للنظام، واتّخذت مدينة «نيبور» مركزًا لعبادته في التقليد السومري–الأكدي (باقر، 2009، ج1، ص. ص. 151–154).

بين «سلطة الآلهة» و«سلطة الملوك». فالمعبد يمنح الشرعيّة للملك، والملك يحمي المعبد. وبذلك تُصبح الحكمة، وسيطًا بين المقدّس والسياسي. وإن المتأمّل الحكيم يرى في طاعة النظام نوعًا من التعبّد وتعليم الناس احترام القصر.

3.5. دور النصّ الحِكَمي في توثيق شرعيّة القصر

اعتمد النظام السياسي في المجتمع البابلي على تحالفٍ دقيق بين الكاهن والملك. فالكاهن يمتلك المعرفة الغيبيّة، والملك يمتلك السلطة التنفيذيّة؛ الأول يُشرّع والثاني يُنفّذ. هذه الثنائيّة ـالتي يمكن تسميتها «ثنائيّة المعبد والعرش»ـ هي الإطار الذي نشأ فيه أدب الحكمة بوصفه «نظامًا معرفيًّا للدولة». يقول عالم الآشوريّات «ماريو ليفراني» إنّ «النصوص الأخلاقيّة البابليّة لم تُكتب لإصلاح الأفراد بل لتذكير السلطة بواجباتها، ولتدريب الإداريّين على السلوك الانضباطي المطلوب في نظام مركزي هائل» (Liverani, 2014, p 203).

إنّ العلاقة بين المعبد والعرش في بابل تقوم على تبادل الرموز، ويشكّل المعبد في حضارة وادي الرافدين القديم مركزًا لإنتاج خطاب الشرعيّة، حيث أدّى الكاهن دور الوسيط بين البشر والآلهة، والمفسّر الرسمي لإرادتها داخل المجتمع والدولة. في المقابل، تجسّد القصر بوصفه المجال التنفيذي للسلطة حيث يمارس الملكُ صلاحيّات الحكم لا بوصفه إلهًا بل بوصفه نائبًا عن القوى العليا، يتقلّد قداسة الوظيفة لا قداسة الذات، ويُقَيَّد دوامُ ملكه بالالتزام بالعدل ورضا الآلهة التي أسّست مفهوم «المِلاكة» في السماء ثم فوّضت البشر بها على الأرض (إيبش، 1994، ص 40). يتّضح من هذا الترابط أنّ الشرعيّة في كلا النموذجَيْن لا تقوم على الانفصال بين المؤسّستين، بل على تكامل الدورَيْن: المعبدُ يصنع المبدأَ الأخلاقي والرمزي ويُنتج خطاب التقويم، والقصرُ يقوم بالتنفيذ وضبط المجتمع بهذه المبادئ. وهكذا يصبح خطاب الوصايا الحِكَمية والمرايا حلقة التوازن بين العقل الكوني–الميتافيزيقي الذي ينتجه معهد الكتبة والكهنة، والعقل العملي–السيادي الذي يُمارَس في القصر،

ما يعكس انتقالًا تطوّريًّا من محور القداسة الطقسيّة إلى محور المسؤوليّة الأخلاقيّة- السياسيّة في نظم الحكم القديمة والوسيطة.

فالمعبد يمنح الشرعية مثلًا في مسألة التتويج وما يرافقها من طقوس خاصّة، ثم يقوم الكاهن الأعلى بتلاوة التعاويذ والأدعية التي تطلب حفظ الملك وتوفيقه في حقبة حكمه، وجاء في ما كان من تلاوة الكاهن «... بصولجانك المستقيم وسّع بلادك، عسى الإله آشور أن يمنحك القناعة والعدل والسلام» (الجبوري، 1991، ص 234). بالمقابل القصر يمنح الحماية.

ثم يدخل النصّ كوسيط يضمن استمرار التحالف بينهما. ففي أحد النصوص الموجّهة إلى الملك «نبوخذ نصّر» (605-562 ق.م) ورد أن «الذي يرفع ماعت الإلهة في كلامه، يثبّت عرشه في الأرض، والذي يظلم يرفع عليه الإله صوته» (Kuhrt, 1995, p 120)، وفي النصّ المسمى بـ «نصائح إلى الحاكم»[1]، جاء أن «ملكٌ لم يصغ للشرع (صوت العدل) يصبح شعبه في فوضى وتتحوّل بلاده إلى صحراء» (Lambert, 1960, p 113)، على الرغم من أنّ النص متأخّر، إلا أنه يحتفظ بالبنية ذاتها من حيث ربط العدالة بوجود الملك، وإخضاع الملك لمعيارٍ أخلاقي مصدره الكهنة.

يمكن النظر إلى هذه النصوص بوصفها شكلًا مبكرًا من الرقابة الخطابيّة على السلطة، فالكهنة لا يعارضون الملك علنًا، بل يقدّمون له تعليمات الحكمة كآليّة لاحتوائه ضمن الحدود المقبولة دينيًّا. وبهذا تتحقق وظيفة النصّ المزدوجة:

- **ضبط الحاكم**: كي لا يتجاوز النظام الكوني.
- **ضبط المجتمع**: عبر تربية الخضوع للنظام القائم، فقط هو الذي يعير انتباهًا للملك سيكسب العظمة. وأيضًا أنه «من الصعب جدًّا أن تكون بعيدًا عن الملك

(1) يعود تاريخ النصائح إلى الربع الأول من الألفية الأولى قبل الميلاد، وبما أن النص نسخة عن نص أقدم فيرجّح أن يرجع تاريخ التدوين إلى أواخر الألف الثاني قبل الميلاد. (حنون، 2007، ص 125).

مثل مهر في الجبل». وكذلك «أحب الملك كأنه أب» (Wasserman, 2016, p 247). وكذلك «من سيعطي أيّ شيء لجدي الجبل» (Wasserman, 2016, p 250).

من المنظور الأنثروبولوجي، فإنّ «الوصايا الحكمية» البابليّة هي أوّل أشكال العلاقة بين المعرفة كسلطة رمزية والسلطة كمعرفة عملية.

6. «مرايا الأمراء» في الخلافة العباسية

في العصر العبّاسي، لم تكن نصائح الحكّام خطابًا وعظيًّا منفصلًا، بل ثمرةَ تفاعلٍ بين سلطة العالِم المعرفيّة وسلطة القصر التنفيذيّة، حيث تزاوج الديني بالسياسي لإنتاج نموذجٍ للحاكم المقيَّد بالعدل والمسؤوليّة. وفي هذا السياق تتّصل النصيحة بالمعرفة بوصفها شرط إصلاح السلطة لا مجرّد تبرير لها.

1.6. إنتاج المعرفة بين الديني والسياسي

شهد العصر العباسي (من القرن الثاني إلى الخامس للهجرة) ازدهارًا غير مسبوق في حركة العلم والترجمة والتأليف، ما جعل بغداد مركزًا للمعرفة في العالم القديم لا سيّما في زمن المأمون العبّاسي (198 هـ حتى 218 هـ / 813م حتى 833م). لكن خلف هذا الازدهار المعرفي كانت هناك شبكة معقّدة من العلاقات بين السلطة السياسيّة والمؤسّسات العلميّة.

لقد أدرك الخلفاء العباسيّون منذ وقت مبكر أن السيطرة على الخطاب الديني والمعرفي تعني السيطرة على المجال السياسي. فالمعرفة ليست محايدة، بل تُستخدم لتبرير السياسات وتوجيه الرأي العام. ولذلك، كانت علاقة الخلفاء بالعلماء تتراوح بين الرعاية والرقابة؛ فهم يمنحونهم المنابر والرواتب، لكنهم يطلبون منهم بالمقابل تفسير النصوص بطريقة تحافظ على توازن السلطة (Crone, 2005, p 92). وهذا ما

جعل الخطاب الإسلامي العباسي أكثر جدليّة وأقرب إلى ما يسميه «فوكو» أنه «السلطة المنتجة للمعرفة» (Foucault, 1980, p 98)، أي أنّ العلماء لم يكونوا مجرّد أدوات للسلطة بل شركاء في تشكيلها.

2.6. الفقيه والأديب بديلان عن الكاهن

تشابه دور إنتاج الخطاب السلطوي في الخلافة العباسيّة من الكاهن إلى الفقيه والأديب، ومن المعبد إلى المدرسة. وقد شكّل العلماء والفقهاء والأدباء ـ أمثال ابن المقفع (ت 142 هـ/ 759 م)، الماوردي (ت 450هـ، 1058م)، الغزالي (ت 505 هـ/ 1111م) والطرطوشي (ت 520 هـ / 1126 م)ـ طبقة جديدة من النخبة المعرفيّة، وظيفتها المعلنة إصلاح الحاكم وتوجيهه، ووظيفتها غير المعلنة إدارة اللغة التي تبرّر السلطة وتحدّها في الوقت نفسه.

ففي كتاب «**الأدب الكبير**»، يكتب «ابن المقفع» نصًّا مزدوج الوظيفة، من جهة يربّي الأمير على الأخلاق والعدل، ومن جهة أخرى يرسّخ مكانة العقل الكاتب بوصفه شريكًا للحاكم في الحكم، إذ يقول: «ولا تغرّنّك قوتك بهم على غيرهم، فإنما أنت في ذلك كراكب الأسد الذي يهابه من نظر إليه، وهو لمركبه أهيب » (ابن المقفع، 1982، ص 75). هذه الصيغة تحوّل العالِم إلى ضمير للسلطان، وهي وظيفة شبيهة بوظيفة الكاهن البابلي الذي يُذكّر الملك بحدود سلطانه. لكن الفرق أن الكاهن يستمدّ سلطته من الغيب، بينما العالم العبّاسي يستمدّها من النصّ والعقل.

هكذا تحوّل النص المقدّس في الإسلام إلى مؤسّسة معرفيّة قائمة بذاتها، تتقاطع السياسة فيها بالدين، والشرع بالعقل، في جدليّة لا تنتهي.

أما الأديب، في مثل كتابَي «**سراج الملوك**» و«**نصيحة الملوك**»، فقد قدّم نصائح مبنيّة على التجربة والتاريخ أكثر من اللاهوت. إذ يقول «الطرطوشي» إنه إذا «استعمل الملك الهزل ذهبت هيبته، وإذا استصحب الكذب استخف به، وإذا بسط الجور فسد سلطانه»

(الطرطوشي، 1872، ص 188). إنّ الخطاب هنا دنيوي بقدر ما هو ديني، ويعبّر عن لحظة نضج في التفكير الإسلامي، حين أصبح النص أداة إصلاح لا مجرّد وسيلة تبرير.

وإذا ما ربطنا أهمّيّة الفقيه والأديب من الجانب الأنثروبولوجي، حينها يمكن القول إن الفقيه والأديب في الإسلام العبّاسي هما الوريثان المعرفيّان للكاهن البابلي، لذلك يمكنه المقارنة في ما بينهم، فالكاهن يحتكر «سرّ الإله»، بينما الفقيه يحتكم إلى «نصّ الوحي»، والأديب يحتكم إلى «العقل والخبرة». وبين الثلاثة، تتحوّل الكلمة إلى مؤسّسة قادرة على إنتاج النظام السياسي نفسه.

3.6. نص «مرايا الأمراء» يمثّل أداة توازن بين العالِم والسلطة

منذ القرن الثالث الهجري، أصبح لأدب «مرايا الأمراء» وظيفة جديدة تتجاوز النصح والإصلاح، هي التفاوض على حدود السلطة بين العلماء والحكّام. فالنصّ لم يعد يُوجَّه إلى الملك فقط، بل إلى الجماعة أيضًا، كي تُدرك أن الشرعيّة السياسيّة مشروطة بالمعرفة والعدل.

تظهر هذه الوظيفة بوضوح في كتاب «**الأحكام السلطانيّة**» لـ«ماوردي»، حيث لا يكتفي المؤلّف بتحديد صلاحيّات الخليفة، بل يضع شروطًا لأهل الحلّ والعقد، أي للعلماء الذين يمنحون الشرعيّة للخليفة (الماوردي، 1995، ص 92). إنه يخلق نظامًا متبادلًا للرقابة حيث أن السلطة تحتاج إلى العلماء، والعلماء يحتاجون إلى السلطة. وهذا التوازن يعيدنا إلى العلاقة البابليّة بين المعبد والعرش، حيث لا يستطيع أحد الطرفَيْن البقاء دون الآخر.

لكن الخطاب العبّاسي يتميّز بقدرته على تحويل الصراع إلى نصّ. فالنص السلطاني يصبح هو الميدان الذي تُدار فيه المعركة بين الحق والقوّة، بين العلم والحكم. وبتعبير «فوكو»، إنه «المكان الذي تتجلّى فيه السلطة لا بوصفها قهرًا بل شبكة علاقات ومعارف» (Foucault, 1980, p 92).

فعندما يكتب «الغزالي» في «**نصيحة الملوك**» في رد على تساؤل بأنه كم تبقى هذه الدولة فينا وتبقى في بيتنا، أجاب «ما دام بساط العدل والإنصاف مبسوطًا في هذه الإيوان « (الغزالي، 1988، ص 77)، فهو يضع النصّ في موقع السلطة المعنويّة التي يمكنها تقويض الحكم إن انحرف. وهذا الدور لم يكن متاحًا للكاهن البابلي المقيّد بهيكل المعبد، ما يجعل التجربة العبّاسيّة خطوة متقدّمة في تطوّر المعرفة النقديّة للسلطة.

لقد أصبح النص السلطاني في الإسلام العبّاسي فضاءً تفاوضيًّا بين طرفَيْن، فالحاكم الذي يريد استخدام النصّ لتثبيت حكمه، وبين العالِم الذي يستخدم النصّ لتقويم الحكم. وتنشأ علاقة تبادليّة هي ما تجعل الحضارة العباسيّة فريدة في تاريخ الفكر السياسي الإنساني؛ إذ لم يكن العلماء مجرّد أدوات للسلطة، بل شركاء في إنتاج مشروعها الرمزي والأخلاقي (Nasr, 2006, p 157).

7. المقارنة بين المدرسَتَيْن البابليّة والعبّاسيّة

يمثّل التراثان المعرفيّان في كلٍّ من «بابل» و«بغداد» نموذجَيْن مبكرَيْن لعلاقة النصّ بالسلطة، حيث لا تكون المعرفة محايدة بل أداةً لتثبيت الشرعيّة وضبط مجال التأويل. وقد تطوّرت هذه الوساطة من الكهنوت الطقسي المغلق إلى الحقل العقلاني الأكثر تداولًا في العصر العباسي، دون أن تفقد وظيفتها السياسيّة في إدارة السلطة عبر إدارة المعرفة.

1.7. من الكاهن إلى العالِم: التحوّل في وساطة المعرفة

تكشف المقارنة بين بابل وبغداد أن العلاقة بين المعرفة والسلطة لم تنقطع على الرغم من تغيّر الأزمنة، بل انتقلت من وسيطٍ مؤسّسي ديني إلى وسيطٍ معرفي عقلاني. ففي بابل، كان المعبد مركز إنتاج الفكر وحقل احتكاره، حيث يتلقى الكاهن– الكاتب الحكمة عبر الطقس والرؤيا والإلهام المتّصل بالغيب، ثم يصوغها نصوصًا

أخلاقيّة وتعليميّة تُحفَظ داخل المعبد وتُدرَّس في مدارس الكتبة، لتتدفّق بعد ذلك باتجاه القصر، في صيغة شرعيّة عموديّة يكتسب فيها الملك حدود سلطته من خلال الكهنوت. أما في بغداد، فقد وُلد نموذج مختلف تمثّل في «بيت الحكمة» الذي أصبح مركز إنتاج المعرفة العابرة للديني والسياسي، والمُموَّلة والموجَّهة من الدولة، لتعزيز شرعيّة الحاكم عبر رصيده الرمزي بوصفه راعيًا للعلم والعقل (Gutas, 1998, p 46). وهنا تحوّلت الوساطة من «الحكمة المتلقَّاة» إلى «الحكمة المؤوَّلة»، إذ ورث العالِم المسلم الدور الاجتماعي الذي كان يؤدّيه الكاهن في الوساطة بين المقدّس والسلطان، لكنه تعامل مع النص الإسلامي بوصفه نصًّا مفتوحًا للتأويل والاجتهاد، لا إلهامًا مباشرًا يتنزّل عبر الرؤيا كما هو حال الكاهن البابلي، ما أتاح مساحة استقلال معرفي للعالِم لم تكن متاحة داخل الحقل الكهنوتي المغلق.

2.7. الكاهن إلى العالم: التحوّل في وساطة المعرفة

يتّضح أن الفارق الجوهري بين الوسيطَيْن ليس زمنيًّا فحسب، بل مؤسّساتيًّا وطبيعيًّا؛ ففي بابل يتعامل الكاهن–الكاتب مع المعرفة بوصفها وحيًا غيبيًّا. بينما في بغداد يتعامل العالِم والفقيه معها كموضوعٍ للتأويل والتحليل والبرهان العقلي. وهذا يعكس انتقالًا في الوعي البشري من الوساطة الطقسيّة إلى الوساطة الفكريّة، أي من احتكار المعبد للمعرفة إلى إشاعتها بين العلماء الذين يعملون في استقلال نسبي، ويخاطبون العامّة باسم النصّ لا باسم الإلهام. ومع أن الدور الاجتماعي ظلّ متشابهًا في جوهره –أي تهذيب السلطة ووضع حدودها عبر الوساطة المعرفيّة– إلا أن آليّة الوصول إليه تبدّلت، فجعلت الملكية في بابل مشروطةً باستحضار النظام الكوني عبر الطقوس، بينما أصبحت في بغداد مشروطةً بتمثيل العقل السلطوي ورعاية العلم لتحصيل الشرعية.

3.7. النص بوصفه مؤسّسة سلطوية

لا يُقرَأ النص في هذه المقارنة بوصفه وعاءً دلاليًّا فقط، بل بوصفه مؤسّسة تحدّد من يملك حقّ الكلام باسم العدل والنظام والإله. ففي بابل، كانت الكتابة تُدوَّن على الألواح الطينيّة التي تحفظها المعابد ويُتلى محتواها في الطقوس، بينما تحوّلت في بغداد إلى تدوينٍ وَرَقي يُتداول في حلقات العلم والمساجد وبيوت الأمراء. لكن الكتابة في الحالتين ظلّت فعل سلطة، لأنها تحدّد من يملك المعرفة، ومن يتكلّم ومن يصغي، وبهذا تُضبط السلطة من خلال ضبط الحقل المعرفي ذاته. ويمثّل هذا ما وصفه «ميشيل فوكو» بالتحكّم عبر الخطاب وضبط القوة عبر المعرفة (Foucault, 1980, p 95).

4.7. إنتاج المعرفة بين الديني والسياسي

كما كان المعبد في بابل مصدرًا للحكمة السلطانيّة، أصبح «بيت الحكمة» في بغداد منبر إنتاج المعرفة الإداريّة السياسيّة التي تتغذّى بتمويل الدولة وتعمل ضمن حقلها الرمزي لتعزيز الشرعية، وهو ما أظهره «روزنتال» (Rosenthal, 1968) و«لامبتون» (Lambton, 1981)، عند قراءتهما لفكرة الخليفة راعي العلم بوصفه المعادل الإسلامي لصورة الملك الحكيم في المخيال البابلي القديم، حيث يدرك الحاكم أن المعرفة رأسُ مالٍ رمزي يثبّت النموذج الأخلاقي للسلطان أمام النخبة والعامة معًا.

5.7. الكلمة والشرعية: من النظام الكوني إلى النظام الأخلاقي

ضمن النظام البابلي، كانت الشرعيّة السياسيّة وظيفةً كونيّة تستمدّ من توازن الكون الذي يحافظ عليه الملك بوساطة الكهنة، حيث الكلمة تُنتج الطاعة عبر الخوف من غضب الآلهة. أما في الخلافة العبّاسيّة، فقد انتقلت الشرعيّة من الكون العمودي المقدّس إلى المجتمع الأخلاقي الأفقي، حيث يتقدّم العدل عبر تطبيق الشريعة ورعاية العلماء، وتُنتج الطاعة عبر القناعة النصّيّة والمسؤوليّة الفرديّة لا الرعب الكوني.

ويجسّد هذا التحوّل ما يسميه بـ «العنف الرمزي» حين تُستخدم الكلمة لتثبيت نظامٍ لا يُرى لكنه يُعاش كقناعة اجتماعية (Bourdieu, 1991, p 170).

ويُستكمل هذا النموذج الوسيط في الخطاب السلطاني عبر وصايا «ابن المقفع» التي جعلت المثقّف ضميرًا للسلطان، وخاطب فيها الحاكم من خارج المؤسّسة لا باسمها، حين قال مخاطبًا السلطان: «فإذا كنت لا تعمل من الخير إلا ما اشتهيته، ولا تترك من الشرّ إلا ما كرهته، فقد أطلعت الشيطان على عورتك» (ابن المقفع، 1982، ص 21)، مقابل الصيغة البابليّة التي تجعل الملك مشروطًا بالنصّ لا راعيًا له. وقد عبّر «الغزالي» عن جوهر هذه الثنائيّة بقوله إن «الملك والدين توأمان؛ الدين أصل، والملك حارس» (الغزالي، 1988، ص 50)، مقابل العبارة التي حفظت المعادل الرمزي في بابل أن «من يحفظ كلام الإله يحفظ عرش الملك» (Lichtheim, 1975, p 64).

6.7. من المعبد إلى المدرسة: تحوّل الحقل المعرفي

لا يعني انتقال المعرفة من المعبد إلى المدرسة والمسجد خروج العالم من الحقل السلطاني، بل يعكس إعادة توازن العلاقة بين النصّ والسلطة ضمن منطقَيْن مختلفَيْن. ففي بابل، ظلّ المعبد مركز الحقيقة والكاهن جزءًا من جهاز الدولة اللاهوتي، بينما جعلت بغداد المدرسة والمسجد فضاءَيْن يشتغل فيهما العلماء في استقلاليّة نسبيّة، على الرغم من استمرار تبادل الحاجة الرمزية بين الطرفين، فالدولة تحتاج إلى العلماء لحراسة شرعيّتها الرمزية، والعلماء يحتاجون إلى الدولة لحماية سلطتهم المعرفيّة. وتُعيد هذه العلاقة إنتاج الثنائيّة القديمة بين العرش والمعبد، لكن في الإسلام بصيغة أكثر توازنًا وعقلنة، إذ لم يَعُد الوسيط ينتج المعرفة لتقديس السلطة، بل لتقويمها ومساءلتها عبر النص والبرهان.

7.7. البنية المقارنة العامة

ليست المسافة بين بابل وبغداد مسافة اختلاف ديني وثقافي فقط، بل مسافة تطوّر في بنية الوعي السياسي والمعرفي ذاته؛ فمن الأسطورة إلى الفقه، ومن الطقس إلى العقل، ومن احتكار الكهنوت إلى مشاركة العلماء، انتقلت الشرعّية دون أن تفقد وظيفتها السياسيّة الجوهريّة، وهي جعل النص أداةً لإنتاج الواقع وضبط السلطة عبر المعرفة والكلمة، لا مجرّد انعكاسٍ لها.

8.7. نحو أنثروبولوجيا للخطاب السلطوي

تسمح المقارنة بقراءة النصوص السلطانيّة في كلا الحضارتَيْن ضمن مفهوم «الفعل اللغوي المؤسّس» الذي لا يصف النظام الاجتماعي بل يُنشئه. وحين يتحدّث الكاهن أو الفقيه أو الكاتب، فإنهم لا يساجلون السلطة بل يشاركون في إنتاجها عبر تحديد من يملك حقّ التأويل ومن يملك حقّ الطاعة، وهو ما يجعل «مرايا الأمراء» جزءًا من الاقتصاد الرمزي للقوة والمعرفة. فالخلافة العباسيّة ورثت البنية الرمزيّة للحقل ذاته أي «العالِم بين النصّ والسلطان»، لكنّها أعادت صياغتها وفق ثنائية الوحي والعقل، لا ثنائيّة الغيب والقدر كما في النموذج البابلي.

8. بعض الاستنتاجات

تبيّن هذه الدراسة أنّ الإشكاليّة التي طُرحت في صدر المقال، أي تحوّل النصّ الأخلاقي من أداة لاهوتيّة في بابل إلى أداة معرفيّة–سياسيّة في الخلافة العبّاسيّة، ليست مجرّد ظاهرة تاريخيّة منقطعة، بل تعبّر عن نمط أعمق في تاريخ العلاقة بين المعرفة والسلطة. فقد أظهرت المقارنة الأنثروبولوجيّة أنّ جوهر الوظيفة لم يتغيّر، فما زالت السلطة تحتاج إلى خطابٍ يبرّر وجودها ويضبط حدودها، وما زالت «الوصايا الحِكميّة» و«مرايا الأمراء»، بأشكالها المختلفة، أداةً لإنتاج الشرعيّة عبر الكلمة، وإن تغيّرت الأطر والمؤسّسات واللغة.

انطلاقًا من ذلك، يمكن القول إنّ العالم المعاصر لا يعيش قطيعة مع هذا التراث بقدر ما يعيش «تحويلًا» له. فبدل المعبد والعرش، نعيش اليوم تحت سقف الدستور، ومواثيق حقوق الإنسان، وقوانين الدولة المدنيّة، وتقارير مراكز الأبحاث، وخطابات الإعلام وشبكات التواصل؛ وكلّها تؤدّي، في جوهرها، دور «مرايا» جديدة تُعرَض فيها صورة الحاكم وحدود سلطانه أمام الرأي العام. غير أنّ الفارق الجوهري عن العصور السابقة يتمثّل في انتقال مركز الثقل من الحكيم الفرد (الكاهن، الفقيه، الأديب) إلى منظومة أوسع من المؤسّسات والخبراء والفضاءات العموميّة، حيث لم تعد النصيحة موجّهة من حكيم إلى ملك، بل من مجتمعٍ إلى سلطة، عبر آليّات معقّدة من الرقابة والمساءلة.

بناءً عليه، لا يمكن الاكتفاء باستنساخ نماذج «مرايا الأمراء» القديمة أو استدعاء «الوصايا الحكمية» بصيغتها الأبويّة الأولى، لأنّها نشأت في سياقات ما قبل الدولة الحديثة حيث لم تكن هناك مواطنة، ولا فصل للسلطات، ولا فضاء عمومي نقدي. ما نحتاجه اليوم ليس إلغاء مبدأ «النصيحة للحاكم» بل إعادة تأطيره ضمن نظرية سياسيّة- أخلاقيّة جديدة تُخاطِب الحاكم بوصفه جزءًا من منظومة مؤسّساتيّة خاضعة للقانون، وتخاطِب المجتمع بوصفه شريكًا في إنتاج الشرعيّة لا مجرّد متلقٍّ للحكمة من أعلى. بذلك يمكن النظر إلى «مرايا الأمراء» على أنه تراث تأسيسي يذكّرنا بأنّ السلطة لا تعيش بلا معيار أخلاقي، لكن الجواب المعاصر عن الإشكاليّة يفرض الانتقال من حكمة الفرد الراعي إلى أخلاقيّات المؤسّسات والدولة والقانون وحقوق الإنسان، أي إلى نظريّة جديدة تجعل «المرآة» جماعيّة وتشاركيّة، لا حوارًا ثنائيًّا بين حكيمٍ ومَلكٍ فحسب.

قائمة المصادر والمراجع

أ. المراجع العربية

1. ابن المقفع، عبد الله. (1982). **الأدب الكبير والأدب الصغير**. بيروت: دار صادر.
2. أبي فاضل، مروان. (2014). **لقمان الحكيم في المصادر العربيّة دراسة تاريخيّة ونقديّة**. كرونوس، 127ـ152.
3. إمـام، عبد الفتاح (1994). **الطاغية** (دراسـة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي). الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
4. إيبش، ي. (1994). **السلطنة في الفكر السياسي الإسلامي**. بيروت: دار الحمراء للطباعة والنشر.
5. باردنر، جفري. (1993). **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
6. باقر، طه (2010). **مقدمة في أدب العراق القديم**. بيروت: دار الوراق
7. باقر، طه. (2009). **مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة**. بيروت: دار الوراق.
8. الجبوري، علي (1991). **نظام الحكم. موسوعة الموصل الحضارية**. الموصل: دار الكتب للطباعة والنشر.
9. حنون، نائل. (2007). **حقيقة السومريين**. دمشق: دار الزمان للطباعة والنشر
10. الحوراني، عصام (2018). **الميثولوجيا في بلاد ما بين النهرين أو الديانات القديمة**. بيروت: دار الولاء.
11. سليم، أحمد (2011). **حضارة العراق القديم**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.
12. سليمان، عامر (1993). **العراق في التاريخ القديم**. الموصل: دار الكتب للطباعة والنشر، ج 2.

13. الطرطوشي، محمد بن الوليد. (1872). **سراج الملوك**. القاهرة: أوائل المطبوعات العربية.
14. عبودي، هنري. (1991). **معجم الحضارات السامية**. طرابلس لبنان: جروس برس.
15. الغزالي، أبو حامد. (1988). **نصيحة الملوك**. بيروت: دار الكتب العلمية.
16. فحص، علي (2025). **المضامين السياسية والاجتماعية للحكمة في حضارة بلاد ما بين النهرين في الألف الثاني ق.م**. بيروت: الجامعة اللبنانية- كلية الآداب.
17. الماوردي، علي بن محمد. (1995). **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. بيروت: دار الفكر.

ب. المراجع الأجنبية

1. Alster, B. (2005). *Wisdom of Ancient Sumer*. Bethesda: CDL Press.
2. Bottéro, J. (1992). *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*. Chicago: University of Chicago Press.
3. Bourdieu, P. (1991). *Language and Symbolic Power.* Cambridge: Harvard University Press.
4. Crone, P. (2005). *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh University Press.
5. Foster, B. R. (1996). *Before the muses: an anthology of Akkadian literature*. Bethesda: CDL Press.
6. Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, 1972-1977. New York: Pantheon.
7. Gutas, D. (1998). *Greek Thought, Arabic Culture*. London: Routledge.
8. Klein, J. (1990). *The Instructions of Shuruppak*. Journal of Cuneiform Studies, 42(2), 27-36.

9. Kuhrt, A. (1995). *The Ancient Near East* c. 3000-330 BC. London: Routledge.

10. Lambert, w. (1960). *Babylonian Wisdom Literature*. oxford: Oxford University Press.

11. Lambton, A. K. S. (1981). *State and Government in Medieval Islam*. Oxford University Press.

12. Lichtheim, M. (1975). *Ancient Egyptian Literature* (Vol. 1). Berkeley: University of California Press.

13. Liverani, M. (2014). *The Ancient Near East: History, Society and Economy.* London: Routledge.

14. Nasr, S. H. (2006). *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*. State University of New York Press.

15. Rosenthal, E. I. J. (1968). *Political Thought in Medieval Islam.* Cambridge University Press.

16. Wasserman, m. p. (2016). *on wolves and kings two tablets with Akkadian wisdom texts from the with Akkadian wisdom texts from the. Iraq*, 241-252. doi:10.1017/irq.2016.11

دور النسوة في القصص القرآني

زوجة النبي أيوب عليه السلام نموذجًا (دراسة تحليليّة)

الشيخ د. أحمد جاد الكريم النمر[1]

الملخص

يتناول البحث الدور المحوري لزوجة النبي أيّوب عليه السلام، المعروفة في الروايات باسم «رحمة» أو «ليا» في القصص القرآني، متّخذًا منها نموذجًا فريدًا للوفاء والصبر الزوجي في أوقات الابتلاء الشديد. وانطلق من تأصيل المنهج القرآني في سرد القصص، مبيّنًا أن الغاية ليست للتسلية بل للهداية وترسيخ الأحكام. وقد ركّز التحليل على تجسيد دور الزوجة بأنها شريكٍ فاعلٍ في مواجهة المحنة، إذ قامت بمساندة زوجها المريض ورعايته التمريضيّة وتحمّل العبء الاقتصادي بالعمل والكسب لسنوات طوال. كما حلّل البحث واقعة حلف «أيوب» عليه السلام بضربها مئة جلدة، وكشف أن المخرج الإلهي بأخذ «الضغث» كان تكريمًا لوفائها ورحمة شرعيّة، وقد أرست مبدأ فقهيًّا عظيمًا في التخفيف في الأيمان عند الرأفة. ويخلص البحث إلى أن القصّة نموذجٌ تربويٌ يُبرز مكانة المرأة بأنها عنصر أساسي في صيانة الحياة الأُسريّة وثباتها وقت الشدائد.

الكلمات المفتاحية: القصص القرآني، زوجة أيوب، الوفاء الزوجي، الصبر في

(1) أستاذ محاضر في الجامعة الاسلامية ـ لبنان.

الإسلام، كفارة الأيمان.

Abstract

This research examines the pivotal role of the wife of Prophet Ayyub (Job, PBUH)-known in narrations as «Rahma» or «Lia«-within Quranic storytelling, presenting her as a unique paradigm of marital loyalty and patience during times of severe affliction. The study begins by grounding the Quranic method of storytelling, illustrating that its purpose transcends mere entertainment, aiming instead for guidance and the consolidation of divine laws. The analysis focuses on embodying the wife's role as an active partner in facing ordeal, as she supported her ailing husband, provided nursing care, and bore the economic burden through labor and earning for many long years. Furthermore, the research analyzes the incident of Ayyub's (PBUH) oath to strike her a hundred lashes, revealing that the divine solution of taking the «Dighth» (a bundle of thin grass) was an act of honoring her loyalty and a form of legal mercy; this established a significant jurisprudential principle regarding the mitigation of oaths when coupled with compassion. The research concludes that this story serves as an educational model highlighting the status of women as an essential element in preserving family life and ensuring its stability during adversity.

Keywords: Quranic Stories, Wife of Ayyub, Marital Loyalty, Patience in Islam, Expiation of Oaths.

المقدمة

يُعدّ القصص القرآني نافذةً كبرى تطلُّ منها البشرية على سنن الاستخلاف وعظمة الابتلاء، فهو ليس مجرد توثيقٍ لوقائع غابرة، بل هو منهجٌ تربويٌّ متكامل يستهدف صياغة الذات الإنسانية والارتقاء بها نحو الكمال المطلوب وأقوَم الهداية الإلهية[1]، ومن بين طيّات هذه القِصص، تبرز ملامح المرأة الرساليّة على أنها شريك فاعل في

(1) سورة الإسراء، الآية 9.

مسيرة الدعوة والصبر، لا سيّما في قِصّة نبي الله أيوب عليه السلام؛ ذلك النبي الذي اقترن اسمه بالصبر المطلق، واقترن صبره بوفاء امرأةٍ استثنائية عُرفت بـ «رحمة».

لقد قدّمت هذه المرأة نموذجًا فريدًا للوفاء الزوجي والصلابة النفسيّة، حين انقطعت لخدمة زوجها في أحلك ظروف المرض والفقر، متجاوزةً بذلك الأدوار التقليديّة للرعاية، لتصبح صمّام الأمان لثبات بيت النبوّة أمام عواصف الابتلاء. وإذا كان التاريخ قد توقّف طويلًا عند واقعة «اليمين» وحزمة «الضغث»، فإن القراءة المتفحّصة للنصّ القرآني والروائي تكشف أن هذا المخرج التشريعي لم يكن مجرّد حلٍّ ليمينٍ عابر، بل تكريمًا إلهيًّا لامرأةٍ لم تزدها المحنُ إلا إيمانًا، ولم يزدها الضيقُ إلا اتّساعًا في العطاء.

الإشكالية

تتجلّى عبقرية القَصص القرآني في إبرازه دور المرأة من موقعيّة الزوجة في حفظ رسالة الأنبياء، وفي تقديم نماذج نسائيّة رساليّة كأيقونة في الوفاء والصبر، أمثال زوجة أيوب عليه السلام في صمودها أمام أقسى الابتلاءات الجسديّة والماديّة.

وبناء على هذا، ينبثق السؤال الإشكالي الرئيس:

كيف يبرز الدور الفاعل لزوجة النبي أيوب عليه السلام نموذجًا إيمانيًّا وأخلاقيًّا وقدوة للمرأة الرساليّة في القصص القرآني، وكيف استحقّ هذا التفاني استثناءً إلهيًّا في «تحلّة اليمين» تكريمًا لمكانتها الأخلاقيّة؟

ويتفرّع عن هذا التساؤل تساؤلات عدة:

- كيف تجاوز دور زوجة أيوب عليه السلام مهام الرعاية التقليديّة ليُعدّ دورًا نوعيًّا ومُساويًا في الأهمّية للأدوار الإيجابيّة لنساء الأنبياء الأخريات؟
- ما هي طبيعة المخالفة أو الفتور الذي أدّى إلى حلف النبي أيوب عليه السلام بضرب

زوجته، وكيف يمكن الموازنة بين هذا الحلف وبين تفانيها المطلق؟

- ما هي الحكمة التشريعيّة الكامنة وراء مشروعيّة «الضغث» (تَحِلّة اليمين) في قصّة أيوب عليه السلام، وما هي تطبيقات هذه الحيلة الشرعيّة لتمثّل «اللطف الإلهي» في الفقه الإسلامي؟
- ما هي الأحكام والدروس الفقهيّة والتربويّة المستخلصة من تفانيها؟

الفرضيات

انطلاقًا من الرؤية الكلّيّة للقَصص القرآني بأنه منهجٍ لا يتسرّب إليه الباطل من أيّة جهة، يضع البحث مجموعة من الفرضيّات التي تسعى إلى فحص العلاقة الجدليّة بين المحنة الأخلاقيّة والحلّ التشريعي، وذلك وفق المحدّدات الآتية:

- **الفرضية الأولى**: إن دور زوجة أيوب عليه السلام لم يكن مجرّد استجابة لواجبٍ عائلي، بل كان دورًا رساليًّا نوعيًّا وضعها في مصاف النساء الخالدات في التاريخ الإلهي، متجاوزًا بذلك أطر الرعاية التقليديّة إلى مرتبة الشراكة في الابتلاء.
- **الفرضية الثانية**: إن المخالفة التي أدّت إلى اليمين لم تكن قدحًا في طهارة سلوكها، بل زلّة إنسانيّة أو وهمًا عابرًا نتج عن شدّة الضغط والابتلاء، وهو ما يجعل الموازنة بين «اليمين» و«التفاني» موازنة بين الضعف البشري اللحظي والوفاء المبدئي الدائم.
- **الفرضية الثالثة**: لم تكن مشروعيّة «الضغث» مجرّد مخرج فقهي، بل هي «لطف إلهي» وتشريعٌ استثنائي يؤسّس لمبدأ «تغليب الرحمة على ظاهر النصّ» وتكريم الذات الإنسانيّة الصابرة من الوقوع تحت وطأة العقاب البدني.
- **الفرضية الرابعة**: يقدّم التفاني الذي أظهرته زوجة أيوب عليه السلام منظومة تربوية وفقهيّة متكاملة توازن بين الصبر بما هو قيمة أخلاقيّة وبين استحقاق التكريم كأثرٍ وضعي، ما يجعلها مرجعًا في فقه الأُسرة وفقه الصبر.

أهداف البحث

يسعى هذا البحث إلى سبر أغـوار الـدور الأخلاقي الاستثنائي لزوجة النبي أيوب عليه السلام، وتحليل أبعاد شخصيّتها التي جسّدت «الرحمة» اسمًا ومعنى، في محاولة منهجيّة للإجابة عن تساؤلات الوفاء والتشريع في آنٍ واحد، وذلك عبر تحقيق الأهداف الآتية:

- تحديد الدور النوعي لزوجة النبي أيوب عليه السلام وتحليله، في الخدمة والتفاني والجهاد الاقتصادي، وتقديمها نموذجًا إيمانيًّا ساميًا للمرأة المسلمة في الصبر والوفاء وقت المِحَن.
- بيان الأصل الشرعي لقاعدة «الضغث» بوصفها مخرجًا فقهيًّا قائمًا على الرحمة، مع توضيح الضوابط الشرعيّة المتعلّقة بالأيمان وكيفيّة التوفيق بين نفاذ الحكم وإكرام المحسن.
- تأصيل الواجبات الأخلاقيّة المتبادلة بين الزوجَيْن، وتأكيد الدور المحوري للمرأة في صون كيان الأسرة ودعم رسالة الزوج في مختلف التقلّبات، بما يرفد حقل فقه الأسرة برؤى تربويّة وتطبيقيّة معاصرة.

أهمية البحث

تنبع أهمية البحث من عدة جوانب:

- **الأهميّة الموضوعيّة**: تتمثّل في أن جوهر البحث هو إبراز الدور النموذجي لزوجة النبي أيوب عليه السلام، وتقديم هذه القدوة للمرأة المسلمة في الحياة اليوميّة.
- **الأهمّيّة الاجتماعيّة والشرعيّة**: يسهم البحث في حقل فقه الأسرة، ويجدّد النظر في واجبات المرأة وحقوقها تجاه زوجها في السرّاء والضرّاء، وتأكيد دورها المحوري في صيانة الحياة الأُسريّة وبنائها.

وحيث لا فائدة من تكرار بحث في قِصص الأنبياء وزوجاتهم لمجرّد البحث، أو الحديث عن بقيّة النساء وسرد سيرتهنّ، إن لم يأت البحث بجديد، لذا فإن جديده هو:

- تقديم أنموذج يُعدّ مأثرة وقدوة في الصبر والوفاء للنساء بوجه عام، ولنساء المسلمين بوجه خاص.
- بيان حكم الحيلة الشرعيّة في الإسلام بأنه لطف إلهيّ، وبيان المرتكزات الشرعيّة للحكم في ضرب أيوب عليه السلام لزوجته على فعلها، وبيان الضوابط الشرعيّة لهذا الأمر في الإسلام.

المنهج المعتمد

اعتمد البحث على المنهج الوصفي والمنهج التحليلي ليشكّلا منهجًا مزدوجًا في وصف محاور البحث وتفصيلها، ثم تحليلها وتعميقها بالاستناد إلى الأدلّة والمصادر.

وتقوم الدراسة بالاعتماد على القرآن الكريم والسُّنّة النبويّة مصادرَ أساسيّة، مع الاستعانة بالمصادر والمراجع التاريخيّة والتفسيريّة المتخصّصة.

أوّلًا. المرأة في القصص القرآني: المنهج والأغراض

تهدف هذه الفقرة إلى تأصيل مفهوم القصص القرآني وأهدافه، ومن ثم استعراض نماذج من النساء اللواتي ذكرهنّ القرآن الكريم وأشار لأدوارهنّ.

أ. ماهيّة القصص القرآني وأغراضه

لفهم أغراض القصص القرآني؛ لا بدّ من التعرّف على مفهومه أوّلًا.

1. مفهوم القرآن والقصص القرآني

إن تأصيل مفهوم القرآن الكريم بوصفه «منهجًا ربّانيًّا»، وفهم ماهيّة القصص القرآني بكونه «ركنًا أساسيًّا في المنهج التربوي والتشريعي»، يُعدّ ضرورة بحثيّة لتجاوز السرد

الحكائي نحو استنطاق القِيَم الأخلاقيّة والأحكام الهادية «للتي هي أقوم».

- **مفهوم القرآن الكريم**: يُمثّل القرآن الكريم في جوهره الرسالة الإلهيّة الخالدة التي أُنزلت على النبي محمد ﷺ لتكون دستورًا هاديًا للبشريّة. وهو النصّ «المتواتر» الذي حُفظ بين دفّتَي المصحف ليكون معجزًا في بيانه وتشريعه، حيث لا يقتصر فضله على التعبّد بتلاوته فحسب، بل يمتدّ ليكون المنهج الربّاني الذي يتحدّى العقول بأقصر سوره. وبذلك، يتجاوز القرآن كونه نصًّا دينيًّا ليصبح «منهجًا لتعليم العقائد والأخلاق والسنن الإلهية» التي تنظم حياة الفرد والمجتمع[1].
- **القَصص القرآني لغة واصطلاحًا**: أمّا في اللغة، فيُعرَّف القَصَص القرآني أنه مصدر للفعل (قصَّ)، وأصله تتبع الأثر، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ﴾ أي اتّبعي أثره. ثم نُقل هذا المعنى ليصبح عَلَمًا على «الخبر المقصوص» أو الحكاية التي تُروى على وجه التتابع والانتظام، حيث وُضع موضع المصدر حتى غلب عليه. ومنه قوله تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ..﴾[2]. وفي المنظور التربوي، يمثّل القَصَصُ منهجًا ربّانيًّا في عرض الوقائع التاريخيّة التي حدثت بالفعل، لا لغرض الإخبار المحض، بل لتحقيق الهداية والتربية عبر تتبّع السنن الإلهيّة. أما القِصَص (بكسر القاف) فهي جمعُ (قِصّة)، وتطلق على «الخبر والحادثة أو الشأن الذي يُقتصُّ ويُروى»[3]. وأما اصطلاحًا فالقَصص القرآني، ليس مجرّد سردٍ لوقائع تأريخيّة مضت، بل هو أداة تربويّة توظّف حقائق التاريخ لهداية الإنسان نحو مراتب الكمال. إنه يمثّل ركنًا أساسيًّا في المنهج التشريعي، حيث يعرض النماذج البشريّة، سواء

(1) انظر: بدر الدين بن عبد الله الزركشي: **البرهان في علوم القرآن**، دار الحديث، القاهرة، ط 1، 1427هـ، ص 694.
(2) سورة يوسف، الآية 3 .
(3) انظر: محمد بن مكرم المعروف بـ«ابن منظور» (630ـ711هـ): **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط 1، لا ت. ج 7، ص 74، مادة (قصص).

بالتصريح بأسمائهنّ أو بالكناية، لاستخلاص العبرة والموعظة. وفي هذا السياق، تبرز قِصص نساء الأنبياء، كزوجة أيوب عليه السلام، ليس كحكايات عابرة، بل «منهجًا ربّانيًّا» يرسخ قيم الصبر والوفاء ويؤسّس لأحكام فقهية مستنبطة من صميم الابتلاء[1].

2. أنواع القَصص القرآني

بناء على ما سبق من الحديث عن المفهوم، فإن القَصص القرآني يشتمل على:

- **قَصص الأنبياء**[2]: تضمّن مناهجَهم في الدعوة إلى الله تعالى ومعجزاتهم التي أيّدهم الله بها، وأخلاقهم وموقف المعاندين لهم والضالّين وعاقبتهم، وجزاء المؤمنين.
- **قَصص حوادث غابرة**: تتضمن الحوادث وأشخاص ليسوا بأنبياء كقصّة قابيل وهابيل، وأصحاب الكهف، وأصحاب الجنّتَيْن، وذي القرنَيْن، وأصحاب السبت، وأصحاب الأخدود، وأصحاب الفيل.
- **قَصص النبي محمّد** صلى الله عليه وآله وسلم: يتعلّق بأحداث ووقائع حدثت في عصر النبوّة

(1) انظر: مناع خليل القطان: **مباحث في علوم القرآن**، مكتبة وهبة، الرياض، ط 5، 1981م، ص 273.

(2) أبرز هذا القَصص:

- قِصّة آدم عليه السلام: قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنْ السَّاجِدِين﴾. سورة الأعراف، الآية 11.
- قِصّة موسى عليه السلام: قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً...﴾. سورة البقرة، الآية 67.
- قصّة هارون عليه السلام: قال تعالى: ﴿...وَقَالَ مُوسَى لأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾. سورة الأعراف، الآية 142.
- قصّة فرعون: قال تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِي الأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طَايِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنْ الْمُفْسِدِينَ﴾. سورة القصص، الآية 4.
- قصة داود وسليمان عليهما السلام: قال تعالى: ﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ...﴾. سورة الأنبياء، الآية 87.
- قصة إبراهيم عليه السلام: قال تعالى: ﴿أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطَ كَانُوا هُوداً أَوْ نَصَارَى قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمْ اللَّه...﴾. سورة البقرة، الآية 140.
- وهكذا بالنسبة إلى زكريا ويحيى وعيسى ونوح وهود وشعيب وسائر الأنبياء والمرسلين عليهم السلام، ومسك ختامهم قصّة النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم: قال تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾. سورة آل عمران، الآية 144.

كالإسراء والمعراج، الهجرة، غزوات بدر وأحد والأحزاب وحُنَين وتبوك، زواجه ﷺ من زينب بنت جحش، حديث الإفك، قصّة المجادلة التي ظاهر منها زوجها، وغير ذلك[1].

3. أغراض القَصص القرآني الجليلة

إنّ قِصص الأنبياء في القرآن الكريم هي قصص هؤلاء الصفوة من الخلق، وما قصّ الله من قصص في قرآنه الكريم للتسلية والتلهّي، وإنما جاء عظة وعبرة لأولي الألباب، ويثير في النفس التأمّل والتفكّر في سنن الحياة وقواعد الاجتماع البشري وسيرة الناس عبر الزمان والمكان. إنّ القرآن الكريم كتاب هداية للبشريّة جمعاء في شتّى مجالات الحياة [2]. وللقصص القرآني مقاصد سامية وأغراض متعدّدة تتواكب وتناسب المقصد العام للقرآن الكريم، من أبرزها:

- **بيان وحدة الدِّين والرسالة**: إيضاح أن أساس الدين كلّه واحد لدى جميع الأنبياء والرسل بدءًا من عهد نوح عليه السلام إلى عهد النبي محمد ﷺ، وأن الدعوة الأصليّة لكل الأنبياء هي التوحيد والدعوة إلى عبادة الله وحده. وقد أوضح الله تعالى ذلك بالقول: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾[3].
- **الأغراض الرساليّة**: هي تثبيت الوحي والرسالة، فالوحي (القرآن الكريم) هو الحُجّة الساطعة والآية القاطعة على تأكيد صِدق رسول الله ﷺ ودليل نبوّته بمعرفته لأخبار الغَيب والأمم السابقة بتفاصيل دقيقة. ومثال ذلك ما ورد في سورة يوسف عليه السلام بقوله تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا

(1) مناع خليل القطان: **مباحث في علوم القرآن**، مرجع سابق، ص 273 ـ 274.

(2) كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾. سورة النحل، الآية 89.

(3) سورة الأنبياء، الآية 25.

إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾[1].

- **الأغراض التربويّة الذاتيّة**: في تربية النفس وأخذ العبرة والعظة عمّا جرى للأمم والأقوام السابقة التي ضلّت الطريق، وتُعدّ القصص أسلوبًا سهلًا ومفهومًا لعامّة النّاس، يُبيّن سنن الله في خلقه وعاقبة أمر الأقوام المكذّبين والمؤمنين، فتكون عبرة للناس ودعوة للاقتداء بسيرة الصالحين والاتّعاظ بمصير الطالحين، وقال الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾[2].
- **الهداية والرحمة**: تكمن في تفصيل وبيان وتثبيت القلوب وتزكية النفوس وسموّ الأرواح، كما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْراً كَبِيراً﴾[3]. في هذه الآية إشارة إلى أن القرآن الكريم هو أكمل وأقْوَم منهج للحياة في جوانبها كافّة (العقائد، العبادات والمعاملات، والأخلاق ... إلخ). وبيان وظيفة القرآن مصدرًا للتبشير والتحفيز على العمل الصالح. وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾[4]. في هذا الأمر إشارة إلى الشموليّة والكمال في بيان أصول الدين وقواعده. والتأكيد على أن القرآن هو مصدر الهداية والرحمة التي تحقّق السعادة في الدنيا والآخرة.
- **وجه من وجوه الإعجاز**: هو كذلك في البلاغة والشمول والصدق المطلق وفي ما يحتويه من عبر تتجاوز الزمان. ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لأُوْلِي الأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثاً يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[5]. فشمول القَصَص القرآني واحتوائه

(1) سورة يوسف، الآية 3.
(2) سورة يوسف، الآية 111.
(3) سورة الإسراء، الآية 9.
(4) سورة النحل، الآية 89
(5) سورة يوسف، الآية 111.

على حقائق لم تكن متوفّرة في الشرائع السابقة، ما يثبت إعجازها.

- **تقرير للأحكام الشرعيّة وترسيخ لها:** فهو لم يأتِ للتسلية بل لبيان جزاء الطاعة وعاقبة المعصية، وترسيخ العقيدة والأحكام الشرعيّة عمليًّا. وكمثال للدلالة على هذا الأمر قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ مَا كَانَ يُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾[1]. هذه الآية جزء من قصّة يوسف عليه السلام وإخوته، وفيها تقرير لأصل شرعي عظيم وهو أن الأخذ بالأسباب لا يتنافى مع التوكّل على الله، وأن قدر الله هو النافذ في النهاية.

وهناك العديد من أغراض القصص القرآني أيضًا، مثل بيان سنن الله في خلقه، وغواية الشيطان، ومقارعة أهل الكتاب بالحجة والبرهان ومواجهتهم[2]. وكثير من المقاصد اشتمل عليها القصص القرآني، يضيق البحث هنا عن ذكرها.

ب. نماذج من أدوار نساء حكى عنهن القرآن

كما تقدّمت الإشارة سابقًا؛ إن القرآن حكى في قصصه عن جملة من النساء وعن مواقفهنّ، لذا يتناول البحث تحت هذا العنوان دور بعض النسوة اللواتي حكى عنهنّ القرآن وتصنيفهنّ (بالتصريح أو الكناية).

1. حواء عليها السلام وسُكناها مع زوجها آدم عليه السلام في الجنة

إن ما يدلّ على دور «حوّاء» التي عبّر عنها القرآن بالكناية، بشراكتها لزوجها آدم عليه السلام مسارًا وأصلًا ومنشأ للبشريّة، هو ما ما يوضحه قول الله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ

(1) سورة يوسف، الآية 68.

(2) انظر إلى ما جاء في هذا الجانب في القرآن الكريم: سورة النحل، الآية 89؛ سورة هود، الآيتان 49،120؛ سورة آل عمران، الآيتان 4، 93؛ سورة يوسف، الآيتان 102ـ103؛ سورة القصص، الآيات 1ـ3؛ سورة الأعراف، الآية 27؛ سورة النمل، الآيات 22ـ26.

اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلا مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنْ الظَّالِمِينَ﴾[1]. تتجلّى في هذه الآية معالم الدور التأسيسي للسيدة «حواء» على أنها شريكة أساسية لآدم عليه السلام في الوجود الإنساني الأول؛ إذ لم يأتِ الخطاب الإلهي لآدم بصفة الفرد، بل شملها في السكن والاستقرار والاستمتاع بنعيم الجنة. ويظهر دورها هنا في «المعيّة والشراكة الوجوديّة»، فهي لم تكن مجرّد تابع، بل كانت ركنًا في عمارة الحياة الأُسريّة الأولى، حيث خاطبهما الله بصيغة المثنى (اسكنا، وكلا، شئتما)، ما يؤكّد أن دورها الأخلاقي والرسالي بدأ منذ لحظة الاستحلاف الأولى، كعنصر فاعل ومساوٍ في الحقوق والواجبات المترتّبة على سكنى الجنة والتمتّع بخيراتها.

2. أدوار نسائيّة سلبيّة

تبدو في إشارة موجزة إلى امرأة نوح عليه السلام وامرأة لوط عليه السلام، لبيان أن المسؤوليّة فرديّة ـ وإن كانتا تحت جناح نبيّ معصوم ـ وما يعني هنا في البيان المطلوب بشكل واضح وجليّ هو القرآن الكريم في قول الله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً لِلَّذِينَ كَفَرُوا اِمْرَأَةَ نُوحٍ وَاِمْرَأَةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنْ اللَّهِ شَيْئاً وَقِيلَ ادْخُلا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ﴾[2]. وهنا أيضًا، يُذكر في المقام قصّة امرأة عزيز مصر ومراودتها يوسف عليه السلام، كما ورد في قوله تعالى في سورة يوسف[3]، إذ يصوّر القرآن الكريم «امرأة العزيز» في صراعٍ قِيَمي بين سطوة الرغبة وطهر العفّة، مجسّدًا من خلال «المراودة» ذروة الابتلاء بالجمال والسلطة والرقابة الإلهيّة. ولا يقتصر دورها على رصد الخطأ، بل يتجاوزه إلى البُعد التربوي المتمثّل في «حصحصة الحق» والاعتراف بالذنب، كخطوةٍ أخلاقيّةٍ صريحة نحو التزكية النفسيّة. وبذلك تقدّم القصّة منهجًا في هداية الإنسان «للتي هي أقوم» عبر الانتصار للصدق وقوة الحقّ حتى

(1) سورة البقرة، الآية 35.
(2) سورة هود، الآيات 69ـ73.
(3) انظر: سورة يوسف، الآيات 23ـ29.

في لحظات الضعف البشري.

3. أدوار نسائيّة إيجابيّة

تتجلّى الأدوار النسائيّة الرائدة في القرآن الكريم لتقديمها منهجًا تربويًّا يرسخ قِيَم الوفاء والتضحية؛ فتبرز «سارة» زوجة الخليل عليه السلام في مشهد اليقين عند بشارة الملائكة بالذرّيّة رغم الموانع الطبيعية بما بيّنته الآية ﴿فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ﴾[1]، مؤكدةً دور المرأة في حمل أمانة البشرى والرسالة. كما جسّدت «هاجر» أسمى معاني التوكّل المطلق حين تُركت في وادٍ غير ذي زرع، فكانت شريكة في تأسيس بيت الله الحرام بصبرها. ويمتدّ هذا الدور الرسالي ليشمل مريم عليها السلام في طهارتها واصطفائها، و«أم موسى» التي ضربت أروع الأمثلة في التسليم لأمر الله حين ألقته في اليَمّ بما ذكرته الآية ﴿فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ﴾[2]. تشترك هذه النماذج في كونها أدوارًا محوريّة لم تقتصر على المساندة الأُسريّة، بل كانت عنصرًا فاعلًا في حفظ ديمومة الرسالات السماويّة وثباتها وقت الشدائد.

يظهر ممّا تقدم من البحث أنه استند في تأصيله النظري إلى ركيزتَيْن أساسيّتَيْن؛ الأولى: تعيين ماهيّة القصص القرآني بوصفه منهجًا إلهيًّا للهداية والتربية، يتجاوز السرد التاريخي المحض ليرسّخ الأحكام الشرعيّة ويؤكّد وحدة الرسالة السماويّة كوجه من وجوه الإعجاز. فيما الثانية هي تحليل الحضور المحوري للمرأة عبر نماذج قرآنيّة متقابلة؛ حيث كشفت «الأدوار السلبية» عن استقلاليّة المسؤوليّة الإيمانيّة عن الروابط الأُسريّة، بينما جسّدت «الأدوار الإيجابية» (كحواء وسارة وهاجر وأم موسى) الشراكة الفاعلة في مسيرة الأنبياء. ومن هذا المنطلق المعرفي، يتّخذ البحث من قِصّة زوجة أيوب عليه السلام حالة دراسيّة فريدة، تدمج بين الوفاء الزوجي والصلابة الإيمانيّة كنموذج تطبيقي للصبر في أسمى تجليّاته.

(1) سورة هود، الآية 71.

(2) سورة القصص، الآية 7.

ثانيًا. زوجة أيوب عليه السلام ودورها

لا يمكن تناول الدور الحيوي لزوجة النبي أيوب عليه السلام بمعزل عن الإطار العام لابتلائه الشديد. إذ تُمثل قصّتها وشخصيّتها عنصرًا أساسيًّا ومحوريًّا، حيث يكتمل بها فهم أبعاد المحنة والصبر المشترك الذي أرادت الآيات الكريمة أن ترسّخه من خلال هذه القصّة. وبيان ذلك وفقًا للآتي:

أ. أيوب عليه السلام والمحنة العظمى في القصص القرآني

يُمثّل نبي الله أيوب عليه السلام النموذج الأسمى للثبات الإنساني أمام شدائد الابتلاء في النفس والمال والولد. ويرتكز هذا المحور على تحليل ملامح سيرته الموثّقة في المصادر الشرعيّة والتفسيريّة؛ لبناء خلفيّة تاريخيّة تحدّد نسبه وعمق محنته.

1. نسب أيوب عليه السلام وسيرته

يُعدّ نبي الله أيوب عليه السلام من الأنبياء الكرام الذين يتّفق المؤرّخون على أن نسبه يعود إلى نبيّ الله إبراهيم الخليل عليه السلام. وقد تناولت كتب التاريخ والسِّيَر، لا سيّما كتاب «**قصص الأنبياء**» للحافظ «ابن كثير»، تفاصيل هذا النسب، مشيرةً إلى وجود اختلاف في بعض فروعه على نحو الآتي:

- **الرأي الأول**: ما أورده محمد بن إسحاق (صاحب السيرة)، ويرى فيه أن أيوب عليه السلام هو رجل من الروم، ونسبه هو: «أيوب بن موص بن رزاح بن العيص بن إسحاق بن إبراهيم الخليل»[1].
- **الرأي الثاني**: يذهب إلى أن نسبه هو: «أيوب بن موص بن رعويل بن العيص بن إسحاق». وهنا يزول اللُبس حول علاقة إسحاق بيعقوب؛ فالمقصود أن أيوب عليه السلام ينحدر من نسل «العيص» وهو شقيق نبي الله يعقوب، وكلاهما

(1) محمد بن إسحاق: **سيرة ابن إسحاق (كتاب السير والمغازي)**، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، لا ط. ص 52.

ابنان لنبي الله إسحاق بن إبراهيم. فلا يوجد ليعقوب ولد اسمه إسحاق، بل إسحاق هو الجد[1].

لذلك؛ يُرجَّح عودة نسبه إلى الخليل إبراهيم عليه السلام لاتفاق الرأيَيْن على ذلك، ولتوافقه مع النصّ القرآني الذي أشار بوضوح إلى أن أيوب عليه السلام هو من ذرية إبراهيم عليه السلام، كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُون...﴾[2]؛ إذ يعود الضمير في «ذرّيته» إلى نبي الله إبراهيم عليه السلام. كذلك نقل «ابن عساكر» رواية تفيد بأن أم أيوب عليه السلام هي ابنة نبي الله لوط عليه السلام، وقيل إن أباه كان ممّن آمنوا بإبراهيم عليه السلام ونَجَوا معه من النار. ويظلّ أيوب عليه السلام من الأنبياء المنصوص على الإيحاء إليهم في سورة «النساء» قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ ۚ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ﴾[3]. وينتهي «ابن كثير» إلى أن الصحيح في نسبه أنه من سلالة «العيص بن إسحاق»[4]. كما أيّد هذا التوجّه «الثعلبي» في كتابه «**عرائس المجالس في قصص الأنبياء**»[5].

2. في ابتلاءات أيوب عليه السلام وعظمة الصبر

تؤكّد المصادر الحديثيّة المعتبرة[6]، أن الله تعالى لم يسلّط «إبليس» على

(1) محمد بن جرير الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، مؤسسة الأعلمي، بيروت- لبنان، لا ت. ج1، ص 322؛ الفضل بن الحسن الطبرسي: **مجمع البيان في تفسير القرآن**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 1، 1995، ج 7، ص 105.

(2) سورة الأنعام، الآية 84.

(3) سورة النساء، الآية 163.

(4) إسماعيل بن عمر المعروف بـ «ابن كثير»: **قصص الأنبياء**، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، ط 3، 1408هـ / 1988م.، ص 385.

(5) أحمد بن محمد الثعلبي (ت 427 هـ): **عرائس المجالس في قصص الأنبياء** ، تحقيق ياسين محمد السوّاس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2002، ص 142.

(6) الفضل بن الحسن الطبرسي: **مجمع البيان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج 7، ص 105.

أيوب عليه السلام إلّا لتعظيم الثواب له وجعله قدوة للصابرين وذكرى للعابدين، وليأنسوا بالصبر ورجاء الثواب. فقد ورد عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أن أيوب عليه السلام ابتلُي سبع سنين من غير ذنب، لأن الأنبياء معصومون مطهرون «لا يزيغون ولا يرتكبون ذنبًا صغيرًا ولا كبيرًا»[1]. وتنفي هذه الروايات ما شاع في بعض الإسرائيليّات من تنفّر الناس من جسده، مؤكّدة أنه «لم تنتن له رائحة ولا قبّحت له صورة... وإنما اجتنبه الناس لفقره وضعفه في ظاهر أمره»، ولئلّا يدّعوا له الربوبيّة لما يشاهدونه من عظمة نعم الله عليه[2]. ويأتي هذا متّسقًا مع قول النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم: «أعظم الناس بلاءً الأنبياء ثمّ الأمثل فالأمثل»[3].

وفي مقابل ذلك، يروي «الثعلبي» تصويرًا للمحنة بأنها بلغت حدّ إخراج أيوب عليه السلام إلى «كناسة» خارج القرية بعدما فقد ماله وطلبه الدواب[4]. ويؤكّد «الحسن البصري» أنه «لم يبقَ له مال ولا ولد ولا صديق... غير «رحمة» صبرت معه تخدمه وتأتيه بطعام»، بينما ظل أيوب عليه السلام لا يفتر عن الثناء والصبر.

لقد كان أيوب عليه السلام رجلًا كثير المال من سائر صنوف الأنعام والعبيد والمواشي في أرض «البثنية» من حوران، فسُلب منه ذلك جميعه، وابتُلي في جسده حتى لم يبقَ منه عضو سليم سوى قلبه ولسانه يذكر الله بهما[5]. وعن علّة هذا الابتلاء، يُروى في «**تفسير القمي**»[6]، أنها كانت «لنعمة أنعم الله عليه بها في الدنيا وأدّى شكرها»،

(1) محمد بن علي بن بابويه المعروف بـ «الصدوق»: **الخصال**، تحقيق علي أكبر الغفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، لا ط، 1403هـ، ص 399.

(2) محمد باقر المجلسي: **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 1403هـ، ج 44، ص 275.

(3) المرجع نفسه المكان نفسه.

(4) الثعلبي: **عرائس المجالس في قصص الأنبياء**، مرجع سابق، ص 142ـ145.

(5) إسماعيل بن عمر المعروف بـ «ابن كثير» (ت 774 هـ): **البداية والنهاية**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، الجيزة، ط 1، 1997م، ج 1، ص 254ـ257.

(6) علي بن إبراهيم القمي: **تفسير القمي**، تحقيق طيّب الموسوي الجزائري، دار الكتاب، قم، دار الكتاب، قم، ط 4، 1984م، ج 2، ص 239.

فاستقبل ذلك بالصبر الجميل حتى كشف الله ضرّه استجابة لندائه ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾[1] ، وأمرَه بالاغتسال والشراب للشفاء بقوله تعالى: ﴿ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾[2].

هكذا صبر أيوب عليه السلام على البلاء ورضي بالقضاء، وبعد مدة طويلة من البلاء[3]، استجاب الله تعالى له فكشف عنه البلاء بعد أن دعاه بلطف وأدب وتضرّع، وأجزل له العطاء، أن رفع عنه عزّ وجل الضرّ في بدنه فإذا هو معافى صحيح، ورفع عنه الضر في أهله فعوّضه عمّن فقد منهم ورزقه مثلهم. وقد ذكر بعض المؤرخين أن أيوب عليه السلام لما توفى كان عمره ثلاثًا وتسعين سنة، وقيل إنه عاش أكثر من ذلك[4].

ب. زوجة أيوب عليه السلام ودورها

يمثل هذا الفرع نقطة التركيز الأساسيّة في الدراسة، حيث يبتعد عن الإطار العام لقصّة الابتلاء ويتّجه نحو تحليل الشخصيّة المحوريّة لزوجة نبي الله أيوب عليه السلام. فعلى الرغم من أن نصوص الوحي لم تذكر اسمها صراحة، إلا أن دورها كان مفصلًا حاسمًا في مجريات المحنة التي استمرّت لسنوات طويلة؛ إذ كانت هي الشاهد الأقرب والمُعِين الوحيد الذي ثبت على الوفاء والإيمان في أقصى درجات الشدة[5].

---

(1) سورةالأنبياء، الآية 83.

(2) سورة ص، الآية 42.

(3) تُمثل محنة نبي الله أيوب عليه السلام التطبيق العملي لسنّة الابتلاء التي تشتد طرديًّا مع قوة الإيمان؛ ففي الحديث عن الإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام هذا التلازم بقوله: «يُبتلى الرجل على حسب دينه، فإن كان في دينه صلابةٌ زِيد في بلائه». ويؤكّد الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام ذلك بالقول: «إن أشد الناس بلاءً الأنبياء، ثم الذين يلونهم...». وعلى الرغم من هذه الشدة، فقد جسّد أيوب عليه السلام أسمى مراتب العبودية لله تعالى، فلم يزده البلاء إلا صبرًا وشكرًا. محمد بن يعقوب الكليني: **الكافي**، دار الأضواء، بيروت، ط 4، 1405هـ، ج 2، ص 252، ح1؛ ص 253، ح9.

(4) ابن كثير: **قصص الأنبياء**، مرجع سابق، ص 363.

(5) محمد بن جرير الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** المشهور بـ«**تفسير الطبري**»، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، القاهرة، ط1، 2000م، ج 16، ص 464؛ «ابن كثير»: **البداية والنهاية**، مرجع سابق، ج 1، ص 407 ـ 408.

إنها تُجسّد نموذجًا فريدًا للشراكة الصالحة في مواجهة الابتلاءات، حيث عاشت آلام زوجها ومعاناته من خلال عنايتها الدائمة ومساندتها المتواصلة، إلّا أنها تعرّضت في لحظة ضعف بشري للاختبار، وهو ما أدّى إلى حلف أيوب عليه السلام بأن يضربها مئة ضربة بعد شفائه، ما يثير تساؤلات منهجيّة حول طبيعة هذا الحلف وكيفيّة التعامل معه شرعًا.

يهدف البحث هنا، تحت هذا العنوان، إلى تسليط الضوء على الأبعاد المختلفة لدور هذه الزوجة المباركة، واستكشاف العِبَر والمقاصد المستفادة من وقفتها الإيمانيّة، وذلك من خلال الإجابة على التساؤلات البحثيّة التي سبق أن وردت في إشكاليّة البحث، وهي كما يلي:

1. الأقوال في اسم زوجة أيوب عليه السلام ونسبها (الهويّة الشخصيّة)

يُعدّ اسم زوجة نبي الله أيوب عليه السلام محلّ اختلاف بين المفسّرين والمؤرّخين، نظرًا لعدم ورود ذكرها الصريح في النصّ القرآني. وقد دارت الأقوال حول اسمَيْن رئيسَيْن وثالث أقلّ شيوعًا، مع اتّفاق شبه تامّ على شرف نسبها. وبالنسبة للآراء حول اسمها، فتتلّخص وفقًا لما تداولتها كتب السير والتاريخ إلى أن اسمها[1]:

- **رحمة**: ابنة افرايم، وهو الاسم الأكثر شيوعًا ورجحانًا لدى بعض العلماء، ويُقال إنّها سُمّيت به لاحقًا كناية عن رحمتها البالغة بزوجها وصبرها عليه.
- **لِيا**: بنت مِيشا بن يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن إبراهيم: وهو الاسم الذي نقلته طائفة من الروايات، ويُعدّ الأكثر تفصيلًا في تحديد النسب، وهذا هو الأشهر.

(1) محمد بن جرير الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مرجع سابق، ج 16، ص 464. (يذكر رحمة كأحد الأقوال)؛ ابن كثير: **البداية والنهاية**، مرجع سابق، ج 1، ص 407. (يذكر ليّا ورحمة)؛ نعمة الله الجزائري: **النور المبين في قصص الأنبياء**، مرجع سابق، ص 236.

أما بالنسبة لنسبها الشريف، والربط بذريّة الأنبياء، فعلى الرغم من التباين في الاسم، هناك اتّفاق بين الروايات على أن زوجة أيوب عليه السلام تنحدر من أصل نبويّ شريف. فقد وردت نصوص تربط نسبها بـ:

- **ذرّيّة يوسف عليه السلام بن يعقوب عليه السلام**: فالقول بأنها «ليَّا بنت مِيشا بن يوسف» أو «رحمة بنت أفرائيم بن يوسف» يعكس مكانتها العالية ويضعها ضمن سلالة النبوة.
- **ذرّيّة إبراهيم الخليل عليه السلام**: وهذا الارتباط الأعمّ يعزّز مكانتها الروحيّة[1].

وخلاصة القول؛ إن هويّتها، وإن اختلفت في تفاصيل الاسم، إلّا أنها تتّفق على كونها امرأة كريمة النسب وشريفة الأصل، ما يُضيف بُعدًا لشخصيّتها التي صبرت على الرغم من مكانتها العالية.

2. النموذج العملي لوفاء زوجة أيوب عليه السلام

تمثل زوجة نبي الله أيوب عليه السلام في المنظور المعرفي والقرآني أرقى نماذج الشراكة الوجوديّة والوفاء الإنساني؛ إذ لم يكن دورها ثانويًّا في مسيرة الابتلاء، بل كانت الركيزة التي استند إليها بيت النبوّة في مواجهة أعظم محنة شهدتها الذاكرة النبويّة. وتتجلّى تفاصيل هذا الدور البطولي عبر ثلاثة أبعاد محوريّة صاغتها الروايات التاريخيّة والحديثيّة بدقة متناهية:

1) دور المساندة المعنوية واليقين القلبي

في الوقت الذي انفضّ فيه الناس عن أيوب عليه السلام وهجره الأقربون خوفًا من مرضه أو يأسًا من حاله، برزت زوجته كحائط صدّ معنوي وحيد.

- **الثبات في وجه العزلة**: لم تكن مجرّد مرافقة، بل كانت الساترة لمحنته،

(1) محمد باقر المجلسي: **بحار الأنوار**، مرجع سابق، ج 12، ص 368.

والمساندة الوحيدة التي لم يتسلّل إليها اليأس على الرغم من فقدان الأهل والولد والمال.

- **مواجهة كيد الشيطان**: لم يكن ابتلاء نبي الله أيوب عليه السلام محصورًا في حدود الجسد العليل أو الثروة المبدّدة، بل امتدّت المحنة لتشمل الحصن الأخير في حياته وهو «وفاء زوجته»، حيث تحوّل إبليس من اليأس من نبي الله إلى محاولة استدراج زوجته عبر ثغرات «الجزع الفطري» واستذكار أمجاد الماضي.

ويذكر العلّامة «المجلسي» في كتابه «**بحار الأنوار**» تفاصيل هذه المواجهة المعنويّة الكبرى؛ إذ تشير الرواية إلى أن إبليس، بعدما يئس من النيل من صبر أيوب عليه السلام، صوّب سهام كيده نحو زوجته متمثّلًا لها في صورة رجل يسألها عن بعلها، ثم شرع في وسوسته مستغلًا آلامها، فذكّرها بـ «ما كانت فيه من النعيم والمال، وجمال أيوب وشبابه وما هو فيه من الضر»[1].

وتكشف هذه السرديّة عن ذروة المكر الشيطاني حين عرض عليها حلًّا يتصادم مع جوهر التوحيد، وهو إغواؤها بذبح «سخلة» لغير الله عز وجل كقربان لبرئه وشفائه، قائلًا لها: «ليذبح هذا لي أيوب ولا يذكر عليه اسم الله عز وجل فإنه يبرأ»[2].

وعلى الرغم من أن الزوجة قد استسلمت للحظة لـ «الجزع الفطري» تحت وطأة المعاناة وعرضت الأمر على أيوب عليه السلام، إلّا أن ردّ الأخير الحازم كشف لها زيف هذه الوسوسة بقوله: «أتاك عدوّ الله فنفخ فيك وأجبته». وهنا تجلّى الدور الإيجابي في أبهى صوره؛ إذ إن ثباتها في نهاية المطاف ورجوعها عن هذا المنزلق مثّل هزيمةً منكرة لمخطّط إبليس؛ فبصمودها خلف زوجها على الرغم من تهديده لها بالضرب، أغلقت

(1) محمد بن جرير الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مرجع سابق، ج 16، ص 464. (يذكر رحمة كأحد الأقوال)؛ ابن كثير: **البداية والنهاية**، مرجع سابق، ج 1، ص 407. (يذكر ليّا ورحمة)؛ نعمة الله الجزائري: **النور المبين في قصص الأنبياء**، مرجع سابق، ص 236.

(2) محمد باقر المجلسي: **بحار الأنوار**، مرجع سابق، ج 12، ص 236.

المنفذ الأخير للشيطان، وتحوّل جزعها العارض إلى يقين راسخ، ما جعلها شريكة في الانتصار على الكيد الشيطاني الذي استهدف تقويض بيت النبوة من الداخل[1].

2) دور الخدمة والرعاية المباشرة (التمريض الإيثاري)

تجاوز دورها الكلمات ليدخل في حيّز التضحية الجسديّة الكاملة؛ حيث قامت بكلّ مهام رعاية الزوج المريض الذي لم يبقَ فيه عضو سليم.

- **الملازمة الطويلة**: استمرّت في خدمته لسنوات طويلة، وقد اختلف المؤرّخون في مدّتها، حيث أورد «ابن كثير» أقوالًا تتراوح بين سبع سنوات وثماني عشرة سنة[2].
- **تفاصيل الخدمة**: قامت على نظافته وطعامه وشرابه، وتحمّلت أعباء نقله وحركته في مكان اعتزاله، وهو دور جسّد قِمّة الإخلاص العملي الذي لم يسبقها إليه أحد في تاريخ نساء الأنبياء.

3) الدور الاقتصادي والتضحية المادية (بيع الذات لأجل الآخر)

لعلّ أقصى درجات الوفاء تجلّت في تحمّلها عبء النفقة بعد ضياع الثروة والماشية؛ فلم تستكن للفقر، بل خرجت لتعمل بالأجرة.

- **العمل الكادح**: تشير الروايات إلى أنها كانت تعمل في المنازل مقابل «قوت يوم» تسدّ به رمق زوجها.
- **واقعة ضفائر الشعر**: يروي «ابن كثير» موقفًا يهتزّ له الوجدان؛ فحين ضاق بها الرزق ولم تجد عملًا، اضطرّت لـ «قص ضفائرها الثمينة وبيعها» لتشتري طعامًا لأيوب عليه السلام. هذا الموقف لم يكن تضحية بجمالها فحسب، بل كان

(1) ابن كثير: **قصص الأنبياء**، مرجع سابق، ص 385؛ محمد باقر المجلسي: **بحار الأنوار**، مرجع سابق، ج 12، ص 368.

(2) ابن كثير: **قصص الأنبياء**، مرجع سابق، ص 385.

إيثارًا للآخر على أغلى ما تملكه المرأة من زينتها، وهو ما جعلها شريكًا فعليًّا في استحقاق الثناء الإلهي[1].

إن هذا الدور المتكامل يوضح أن زوجة أيوب عليه السلام انتقلت من رتبة «الزوجة» إلى رتبة «الصديقة البارّة الراشدة». فحين حذّرها زوجها من كيد الشيطان بقوله: «ويلك والله ما عدلتِ ولا أنصفتِ ربك، إلا صبرتِ في البلاء ثمانين سنة كما كنا في الرخاء ثمانين سنة؟»، أظهرت استجابة فورية وتوبة نصوحًا، فآثرت طاعة الله وعصيان الشيطان[2].

لقد كانت زوجة أيوب عليه السلام هي «الجهاز التنفسي» الذي مدّ أيوب عليه السلام بالقدرة على البقاء والاستمرار؛ فمن خلالها تجلّى لطف الله في وسط المحنة، وبوفائها ثبتت المسؤوليّة الفرديّة للإيمان التي أصّل لها البحث في إطاره النظري.

3. مأزق الحلف النبوي والمخرج الفقهي (حلف أيوب عليه السلام والكفّارة الشرعية)

على الرغم من التفاني الممتدّ لسنوات طويلة من التضحية والوفاء، لم تخْلُ قصّة زوجة أيوب عليه السلام من لحظة ضعف بشري عابرة، أفضت إلى حلف حاسم من النبيّ بضربها مئة جلدة بعد تعافيه.

يمثّل هذا المقطع نقطة تحوّل محوريّة على الصعيدَيْن المنهجي والفقهي؛ إذ يفرض تساؤلًا عميقًا حول الموازنة بين جزاء الإحسان المطلق وعقوبة التقصير اللحظي.

ويهدف هذا المطلب إلى تحليل دوافع الحلف النبوي وأسبابه، مع التركيز على

(1) ابن كثير: **البداية والنهاية**، مرجع سابق، ج1، ص 407ـ408؛ محمد باقر المجلسي: **بحار الأنوار**، مرجع سابق، ج 12، ص 368.

(2) الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مرجع سابق، ج 16، ص 464 ـ 465؛ ابن كثير: **قصص الأنبياء**، مرجع سابق، ص 366 (بتصرّف)؛ محمد بن أحمد القرطبي (ت 671 هـ): **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، 1964، ج 11، ص 337 ـ 338.

العلاج الإلهي الرحيم المتمثّل في قوله تعالى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِّهِ وَلَا تَحْنَثْ﴾[1]. وسيُستنبط من هذه الآية الأصل الفقهي والتشريعي للتخفيف ورفع الحرج، مبيّنًا كيف أن الشريعة حرصت على الوفاء بالعهد مع إعلاء مبدأ الرحمة والإكرام.

1) سبب حلف أيوب عليه السلام بضرب زوجته

يتّفق المفسّرون على أن سبب حلف نبي الله أيوب عليه السلام بضرب زوجته هو فتور في صبرها أو ضعف في يقينها ظهر عليها في آخر محنتهما، على الرغم من كل ما قدّمته من تضحية وخدمة. وتذكر الروايات التفسيريّة حالتَيْن محتملتَيْن شكّلتا سببًا لهذا الغضب:

- **فتورها ويأسها من الشفاء:** بعد سنوات طويلة من الصبر على المرض وفقدان المال، بلغت الزوجة مرحلة من الضيق واليأس الشديدَيْن، فجاءت إلى أيوب عليه السلام لتقول له كلامًا يوحي بالجزع، كأنها تدعوه لأن يتضرّع إلى الله ليرفع عنه البلاء، أو ذكّرته بسعة حاله الماضية بطريقة دلّت على تبرّمها بالحال الحاضرة[2].
- **الخضوع لإغراء الشيطان:** وقد تقدّمت الإشارة إلى بعض الروايات التي ذكرت هذه القصّة، والرجوع الى تفاصيلها حيث مصدرها[3]، وحيث السبب الذي يعتقد أنه بناءً على هذا، غضب أيوب عليه السلام غضبًا شديدًا دفاعًا عن مقام الصبر والتوكّل، لا كراهية لزوجته أو نكرانًا لجميلها، وحلف قائلًا: «لئن شفاني الله لأجلدنّكِ مائة جلدة»[4]. تتجلّى في هذا الموقف الصداميّة بين

(1) سورة ص، الآية 44.

(2) الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مرجع سابق، ج 16، ص 466 ـ 467. (يذكر تفصيل سبب حلف أيوب).

(3) ابن كثير: **البداية والنهاية**، مرجع سابق، ج 1، ص 407ـ408؛ محمد باقر المجلسي: **بحار الأنوار**، مرجع سابق، ج 12، ص 368.

(4) يقول العلامة «الطباطبائي» في «**الميزان في تفسير القرآن**»: «إن قوله تعالى: «وخذ بيدك ضغثا فاضرب به

«عاطفة الشفقة» التي استغلها الشيطان، وبين «الصلابة الإيمانيّة» التي جسّدها أيوب عليه السلام؛ فرفضه القاطع وقسمه يمينًا بضربها مئة جلدة لم يكن قسوة عليها، بل كان حمايةً لتوحيده وتصحيحًا لمسار وفائها الذي كاد أن يضلّ تحت وطأة الوسوسة. إن طرده لها في تلك اللحظة يُمثل ذروة «التسليم المطلق» لله، حيث قدّم حق الخالق على أعزّ الروابط البشريّة.

2) كيفيّة تنفيذ الحلف والكفارة الشرعية (الضغث)

بعد أن منّ الله تعالى على نبيّه أيوب عليه السلام بالشفاء واسترداد عافيته وشبابه جزاءً لصبره، استجابةً لقوله ﴿وَأَنتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾، وجد النبيّ نفسه أمام استحقاق الوفاء بيمينه التي قطعها بضرب زوجته مئة جلدة. وهنا تجلّت الرحمة الإلهيّة بالزوجة «البارّة الراشدة» التي عادت لرعاية زوجها رغم طرده لها، فأراد الله تكريمها وتخفيف الوطأة عنها مع الحفاظ على برّ يمين النبي.

- **التنفيذ الرمزي والرخصة الإلهيّة**: أرشد الوحي الإلهي أيوب عليه السلام إلى مخرج شرعي يحميه من الحنث ويحمي الزوجة من الأذى، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِّهِ وَلَا تَحْنَثْ﴾[1]، والضغث هو حزمة من قضبان الشجر اللطيفة يبلغ عددها مئة، يضرب بها ضربة واحدة خفيفة، فتُحتسب شرعًا بمقام مئة ضربة. وهذا المخرج يُمثّل تكريمًا لصبر المرأة المحتسبة التي استعصت على وسوسة إبليس وعادت لخدمة زوجها.
- **التحليل المقارن والبعد الفقهي**: إن اللجوء إلى «الضرب» في قصة أيوب عليه السلام

ولا تحنث إنا وجدناه صابرا نعم العبد إنه أوّاب». في المجمع: الضغث ملء الكف من الشجرة والحشيش والشماريخ ونحو ذلك انتهى، وكان عليه السلام قد حلف لئن عوفي أن يجلد امرأته مائة جلدة لأمر أنكره عليها .. فلمّا عافاه الله تعالى أمره أن يأخذ بيده ضغثا بعدد ما حلف عليه من الجلدات فيضربها به ولا يحنث، وفي سياق الآية تلويح إلى ذلك وإنما طوي ذكر المرأة وسبب الحلف تأدبا ورعاية لجانبه». محمد حسين الطباطبائي: **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 1417هـ/ 1997م، ج 17، ص 210؛ محمد باقر المجلسي: **بحار الأنوار**، مرجع سابق، ج 12، ص 368.

(1) سورة ص، الآية 44.

لم يكن انتقامًا، بل كان حكمًا تعزيريًّا لمخالفةٍ عقديّة (الاستجابة لوسوسة الشيطان بذبح سخلة لغير الله).

- **العزيمة والرخصة في التشريع**: تُعدّ واقعة «الضغث» أصلاً في فقه «الرخص الشرعيّة»، وهي الأحكام التي شُرّعت تخفيفًا على المكلّف في حالات خاصّة. فبينما كانت «العزيمة» تقتضي تنفيذ ظاهر اليمين، جاءت «الرخصة» لتعكس سماحة الدين ومراعاته للظروف الإنسانيّة، التزامًا بحديث النبي ﷺ: «إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه»[1].

4. الدروس المستفادة من قصّة زوجة أيوب عليه السلام

تُعدّ قصّة زوجة أيوب عليه السلام مادّة دسمة لاستخلاص العِبَر والمقاصد الدينيّة والأخلاقيّة، خاصّة في ما يتعلّق بالمرأة والأُسرة ومواجهة الابتلاء.

1) في الصبر والثبات والوفاء الزوجي

تُقدم قصّة «رحمة» أو «ليا» نموذجًا فريدًا لعدّة قِيَم عُليا:

- **الصبر على البلاء ومشاركة المعاناة**: يبرز دورها كدليل عملي على أن الصبر ليس مجرّد صفة فردية، بل هو مشروع شراكة زوجيّة في مواجهة المصائب. فقد تحمّلت الزوجة فقدان المال والأهل، ورعاية الزوج المريض لسنوات، وهذا دليل على أن ميزان الإخلاص يُقاس عند اشتداد المحن لا عند الرخاء.
- **الوفاء المُطلق (العهود والمواثيق)**: تُعلّم القصة أن رابط الزواج هو عهد لا يمكن التخلّي عنه بسهولة. فهي الوحيدة التي لم تنفض يدها من أيوب عليه السلام، وهذا يجسّد القيمة الكبرى للوفاء كركيزة أساسيّة لاستمرار الحياة الأسريّة في أصعب الظروف[2].

(1) محمد بن يعقوب الكليني: **الكافي**، مرجع سابق، ج 2، ص 252.

(2) الفضل بن الحسن الطبرسي: **مجمع البيان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج 8، ص 747. (يؤكد على أن الوفاء والإخلاص هو الأساس الذي بُني عليه إكرام الزوجة).

2) في العمل والكرامة الإنسانيّة

تمثل ذلك من خلال:

- **الجهاد الاقتصادي للمرأة:** تضطرّ الزوجة أحيانًا إلى العمل والكسب لتوفير القوت لزوجها المريض، وهو ما يؤكّد جواز عمل المرأة في سبيل إعالة الأسرة عند الضرورة. والأهمّ في ذلك؛ هو أن عملها مقرون بالكرامة والعفاف، حيث بذلت أثمن ما تملك (ضفائرها)[1]، دون أن تمدّ يدها بالذلّ لأحد، وهذا دليل على شرفها وعفّتها[2].
- **الرحمة الإلهيّة وسعة المغفرة:** على الرغم من زلّتها التي تسبّبت في حلف أيوب عليه السلام، لم يغفل الله عن تاريخها الطويل من الصبر والخدمة. فكان أمر الضرب بـ «الضغث» دليلًا على أن رحمة الله أوسع من غضب البشر، وأن الطاعات الكثيرة لا تضيّعها زلّة عابرة، وهو مبدأ يشجع على التوبة والرجوع.

3) في الفقه والأحكام الشرعية (المقارنة الشيعية)

تستفيد التفاسير الشيعية، كغيرها، من قصّة أيوب عليه السلام وزوجته في استنباط الأحكام والعبر:

- **نهاية الابتلاء بالرحمة والعودة:** يركز التفسير الشيعي على أن نهاية الابتلاء بقوله تعالى: ﴿وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ﴾[3]، هي دليل على الرحمة الإلهيّة العظيمة لمن صبر، وأن أيوب عليه السلام لم يعد له فقط الأهل الذين فقدهم، بل «ومثلهم معهم» تقديرًا لصبره وصبر زوجته[4].

(1) هي خصلة من الشعر يتم نسجها بإحكام مع خصلتيْن أو أكثر.

(2) انظر: علي بن إبراهيم القمي: **تفسير القمي**، مصدر سابق، ج 2، ص 246. (تذكر بعض الروايات المتعلقة بتضحيتها وعملها لبيان عظيم دورها).

(3) سورة الانبياء، الآية 84.

(4) محمد حسين الطباطبائي: **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج 17، ص215.

- **استحباب التخفيف في الحلف (قاعدة الضغث)**: تؤيّد التفاسير الشيعيّة الاستدلال بآية «الضغث» على جواز الحِيَل الشرعيّة في الأيمان والعهود، بمعنى جواز تنفيذ القسم بأسهل الطرق الممكنة إذا كان القصد هو عدم حنث الحالف مع الرأفة بالطرف الآخر. ويُستفاد من القصّة أن الشريعة تهدف إلى التخفيف ورفع الحرج حيثما أمكن[1].

بعد التقديم والشرح، يمكن القول إن هويّتها، وإن اختلفت الأقوال في اسمها بين «رحمة» و «ليّا»، فهي متّفقة على شرف نسبها المتّصل بذريّة يوسف عليه السلام. وتجسّد دورها في تقديم مساندة عمليّة لا معنويّة فحسب، شملت التمريض الكامل وتحمّل العبء الاقتصادي بالعمل والكسب لسنوات طويلة.

كما تناول البحث بالتحليل مأزق حلف أيوب عليه السلام بضربها، وكشف أن سببه كان فتورًا لحظيًّا في الصبر، لا نكرانًا للجميل. وقد جاء الأمر الإلهي بأخذ «الضغث» ليُشكّل مخرجًا فقهيًّا ورحمة شرعيّة، يجمع بين الوفاء بالقسم وإكرام الزوجة على سابِق صنيعها.

وخلص إلى أن قصّة هذه الزوجة تمثّل دروسًا بالغة الأهمّيّة في الفقه الأُسَري والتربية الإيمانيّة، وتؤّكد على أن ميزان الإخلاص الزوجي يُقاس عند الشدائد، وعلى أن التشريع الإسلامي يهدف إلى التخفيف ورفع الحرج، ويُقدر العمل الشريف للمرأة في سبيل إعالة أسرتها.

ثالثًا. الخاتمة

في الختام، توصّل البحث إلى مجموعة من النتائج العلميّة والتوصيات المقترحة.

(1) هاشم بن سليمان البحراني: **البرهان في تفسير القرآن**، مؤسسة البعثة، طهران، ط 8، 1994م، ج 4، ص 604. (يتناول الاستدلال الفقهي بآية الضغث وكيفية تنفيذ الحلف باليسر).

أ. أبرز النتائج

توصّل البحث إلى إجابات واضحة وموثّقة للتساؤلات المطروحة، وأبرز النتائج هي:

- **منهجيّة القصص القرآني**: ثبت أن القصص القرآني ليس مجرّد حكايات، بل هو منهج هداية وتربية، يهدف إلى تثبيت الوحي، وبيان وحدة الرسالة، وترسيخ الأحكام الشرعيّة عمليًّا، ويُقدّم نماذج نسائيّة متقابلة لبيان أن المسؤوليّة الإيمانيّة فرديّة (مثل امرأة نوح وامرأة لوط)، وأن الفضل يُنال بالاستقامة (مثل آسيا ومريم).
- **هويّة الوفاء ونسب النبوّة**: على الرغم من عدم ذكر اسم زوجة أيوب عليه السلام صراحة، واختلاف الأقوال حول اسمها، إلّا أن الروايات أكّدت على شرف نسبها واتّصالها بذريّة يوسف بن يعقوب عليهم السلام. وقد تجسّد دورها في وفاء مطلق تجاوز الصبر السلبي إلى العمل الإيجابي، من خلال الرعاية التمريضيّة والجهاد الاقتصادي من خلال الكسب والنفقة.
- **العبرة من حلف أيوب** عليه السلام: جرى تحليل واقعة الحلف بضرب الزوجة مئة جلدة، وتبيّن أن السبب لم يكن كرهًا أو نكرانًا لجميل، بل كان غضبًا نبويًّا على فتور في اليقين أو استجابة لوسوسة. وقد مثّل المخرج الإلهي بالضغث تكريمًا إلهيًّا لجهودها السابقة، وإرساءً لمبدأ فقهي عظيم في الشريعة الإسلاميّة هو التخفيف في اليمين (كفارة الأيمان) عند الرأفة والرحمة، وجواز الحيلة الشرعيّة للإبراء من الحنث دون إضرار.
- **المرأة شريك في رفع المحنة**: أثبتت الدراسة أن زوجة أيوب عليه السلام هي نموذجٌ فريدٌ للشراكة الزوجيّة في أقصى درجات الابتلاء، حيث أكّدت القصّة على أن ميزان الوفاء يُقاس بالثبات عند الشدائد، وأن العَوْن العملي للزوج المُبتلى هو من أعلى درجات الإيمان والتضحية.

ب. التوصيات

بناءً على النتائج المتحصّلة، يوصي البحث بما يلي:

- **التوصية التربويّة والدعويّة**: ضرورة إبراز نماذج الوفاء النسائي العملي في القصص القرآني، وتقديم قصة زوجة أيوب عليه السلام وتقديمها في المناهج التربويّة والخطاب الدعوي، ليس فقط كقصّة، بل كمنهج عملي للوفاء الزوجي والتضحية والجهاد الاقتصادي الشريف للمرأة في دعم أسرتها وقت الأزمات.
- **التوصية الفقهيّة والأُسَريّة**: دعوة الباحثين والمراكز الإرشاديّة لتعميق دراسة «مخرج أيوب عليه السلام» (قاعدة الضغث)، ليس فقط كحكم فقهي، بل على أنها قيمة أخلاقيّة تُعلي من شأن الرحمة والتخفيف على الزوجة في التعامل مع التقصير، وتجنّب التعسّف في العلاقات الزوجيّة.
- **التوصية المنهجيّة**: إجراء دراسات مقارنة بين نماذج النساء الصالحات في القرآن الكريم والسُّنة النبويّة (خاصة اللواتي لم يُذكر اسمهن صراحة) لتوثيق الأدوار المجهولة وبيان عمق المشاركة النسائيّة في مسيرة الأنبياء.

قائمة المراجع والمصادر

1. **القرآن الكريم**
2. ابن إسحاق، محمد بن يسار: **سيرة ابن إسحاق (كتاب السير والمغازي)**، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، لا ط.
3. ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت 774 هـ):
   - **قصص الأنبياء**، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، ط 3، 1408هـ / 1988م.
   - **البداية والنهاية**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، الجيزة، ط 1، 1997م.
4. ابن منظور، محمد بن مكرم (630ـ711ه): **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط 1، دون تاريخ.
5. البحراني، هاشم بن سليمان (ت 1107 هـ): **البرهان في تفسير القرآن**، مؤسسة البعثة، طهران، ط 8، 1994م.
6. الثعلبي، أحمد بن محمد (ت 427 هـ): **عرائس المجالس في قصص الأنبياء** ، تحقيق ياسين محمد السوّاس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2002م.
7. الزركشي، بدر الدين بن عبد الله: **البرهان في علوم القرآن**، دار الحديث، القاهرة، ط 1، 1427هـ.
8. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه: **الخصال**، تحقيق علي أكبر الغفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، لا ط. 1403هـ.
9. الطباطبائي، محمد حسين: **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 1417هـ/ 1997م.
10. الطبرسي، الفضل بن الحسن: **مجمع البيان في تفسير القرآن**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 1، 1995.

11. الطبري، محمد بن جرير:

- **تاريخ الرسل والملوك**، مؤسسة الأعلمي، بيروت- لبنان، لا ت.
- **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** المشهور بـ«**تفسير الطبري**»، تحقيق، أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، القاهرة، ط 1، 2000.

12. القرطبي، محمد بن أحمد (ت 671 هـ): **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، 1964.
13. القطان، مناع خليل: **مباحث في علوم القرآن**، مكتبة وهبة، الرياض، ط 5، 1981م.
14. القمّي، علي بن إبراهيم: **تفسير القمّي**، تحقيق طيّب الموسوي الجزائري، دار الكتاب، قم، دار الكتاب، قم، ط 4، 1984م.
15. الكليني، محمد بن يعقوب: **الكافي**، دار الأضواء، بيروت، ط 4، 1405هـ.
16. المجلسي، محمد باقر: **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 1403هـ.

مخاطر طروحات الحركات النّسوية على تفكّك الأسرة المسلمة

كريمة حسن أيوب[1]

الملخّص

تُلخّص الدّراسة الآثار السلبيّة لطروحات بعض الحركات النّسوية المتطرّفة على تماسك الأسرة المسلمة، حيث توصلّت النتائج إلى وجود تأثير سلبي واضح على الأبعاد الأساسيّة لتماسك الأسرة، ففي البُعد الأخلاقي، أسفرت النتائج عن علاقة عكسيّة قويّة بلغ معامل ارتباطها (0.72ـ)، ما يُؤكد أنّ انتشار هذه الطروحات يرتبط بتراجع القِيَم الأسريّة الأساسيّة كالرّحمة والاحترام والعفّة.

أمّا على الصّعيد الاجتماعي، فقد أظهرت الدّراسة علاقة عكسيّة متوسطة القوةّ بلغ معاملها (0.65ـ)، حيث تؤدّي هذه الطروحات إلى إضعاف الروابط الأُسريّة وتقويض مشاعر المودّة والسكن النّفسي بين الزوجَيْن. وفي الجانب الوظيفي، كشفت الدّراسة أنّ الطروحات النّسويّة تفسّر ما نسبته **(48%)** من الاختلال الوظيفي في الأسرة، متمثّلًا في ارتباك الأدوار وانزياح نمط اتّخاذ القرار.

تؤكّد هذه النتائج على الحاجة الملحّة لتطوير خطاب إسلامي معاصر يُقدّم نموذجًا متوازنًا لتمكين المرأة، مع الحفاظ على الثوابت الشرعيّة للأسرة المسلمة. كما تدعو

(1) طالبة في مرحلة الدكتوراه باختصاص علم الاجتماع الإسلامي، كلية الدراسات الإسلامية، الجامعة الإسلامية، لبنان.

إلى تعزيز البرامج التوعويّة وبناء مناعة فكريّة ضدّ الخطابات الهدّامة، ما يُسهم في الحفاظ على كيان الأسرة كَلَبِنة أساسيّة في بناء المجتمع.

الكلمات المفتاحية: الطروحات، الحركات النسوية، الأسرة، الأسرة المسلمة.

Abstract

This study summarizes the negative effects of the propositions of some extremist feminist movements on the cohesion of the Muslim family. The results revealed a clear negative impact on the fundamental dimensions of family cohesion. In the moral dimension, the results showed a strong inverse relationship with a correlation coefficient of (-0.72), confirming that the spread of these ideas is associated with a decline in basic family values such as compassion, respect, and chastity.

On the social level, the study showed a moderately strong inverse relationship with a coefficient of (-0.65), indicating that these propositions weaken family bonds and undermine feelings of affection and emotional tranquility between spouses. In the functional aspect, the study revealed that feminist propositions explain 48% of the functional disorder within the family, manifested as role confusion and a shift in decision-making patterns.

These results confirm the urgent need to develop a contemporary Islamic discourse that presents a balanced model for women's empowerment while preserving the legal constants of the Muslim family. They also call for enhancing awareness programs and building intellectual immunity against destructive discourses, which contributes to preserving the family as a fundamental building block of society.

Keywords: Propositions, Feminist Movements, Family, Muslim Family.

1. المقدمة

تُثير الطروحات الفكريّة للحركات النّسويّة المعاصرة إشكاليّات عميقة في السياق المجتمعي الإسلامي، حيث تتحوّل هذه الطروحات من مطلب مشروع بالمطالبة بحقوق

المرأة إلى خطر حقيقي يهدّد كيان الأسرة المسلمة، فبينما تدّعي هذه الحركات العمل على تمكين المرأة وتحسين وضعها، فإنها في كثير من أحوالها تتبنّى مفاهيم تُناقض الثوابت الشرعيّة وتُقوّض الأسس التّي تقوم عليها العلاقات الأُسَريّة في الإسلام.

ويَكمُن الخطر الأكبر في محاولة هذه الحركات تفكيك مفهوم القوامة الشّرعية، الذّي يُعدّ حجر الزاوية في البناء الأُسَري الإسلامي، فبدلًا من فهم القوامة كمسؤوليّة وتكليف، تعمل هذه الطروحات على تصويرها كشكل من أشكال الهيمنة والسيطرة، ما يخلق صراعًا داخل البيت المسلم، كما أنّ الدعوة إلى المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة في جميع المجالات دون مراعاة الفروق الطبيعيّة والشرعيّة، تُؤدّي إلى إرباك الأدوار وتهديد التكامل الذّي يُميّز العلاقة الزوجيّة في الإسلام.

وتتعاظم المخاطر عندما تتحوّل هذه الطروحات إلى برامج عمليّة تهدف إلى إعادة تشكيل الوعي المجتمعي، من خلال تغيير المناهج التعليميّة والضغط لتعديل القوانين، فهي تُروّج لنموذج فردي يستبدل مفهوم الأسرة المترابطة بمفهوم الفرد المستقلّ، ما يُؤدّي إلى تفكّك الروابط الأسريّة وانهيار التماسك الاجتماعي، كما أنّ التركيز المفرط على الصراع بين الجنسَيْن بدلًا من التعاون بينهما، يُغذّي النّزاعات داخل الأسرة ويُفقدها سكينتها واستقرارَها.

ولا يُمكن إغفال تأثير العولمة ووسائل التواصل الاجتماعي في نشر هذه الأفكار، إذ باتت المبادئ النّسوية المتطرّفة تصل إلى البيوت المسلمة عبر منصّات رقميّة تجذب الشباب والنّساء بخطاب برّاق يُخفي وراءه مخاطر جسيمة.

2. أسباب اختيار الموضوع

عدّة أمور أدّت إلى اختيار هذا الموضوع، أهمها:

- يُشكّل صعود الخطابات النّسويّة المتطرّفة ظاهرة فكريّة واجتماعيّة مُعاصرة تتصادم مع الثوابت الإسلامية، ما يستدعي دراستها علميًّا لمواجهة تحدّيات

العصر والتصدّي لمحاولات تفكيك المنظومة الأسرية.

- تبرز الحاجة الماسّة لرصد الآثار العمليّة لهذه الطروحات على أرض الواقع (كظواهر ارتفاع الطلاق وضعف الروابط)، ما يجعل الدراسة ذات قيمة تطبيقيّة في تشخيص المشكلات والمساهمة في وضع الحلول.
- يهدف البحث إلى تجاوز الجدل النظري إلى القياس الكمّي الموضوعي، من خلال الكشف عن الأثر الإحصائي لهذه الطروحات، ما يُضفي مصداقيّة علميّة على نتائج الدراسة ويُعزّز قيمتها.

3. الإشكالية

تُشكِّل الأسرة في المنظومة الإسلاميّة اللَّبِنة الأساسيّة للمجتمع، والنواة التّي تُحافظ على تماسكه واستقراره وقيمه الأخلاقيّة، غير أنّ العصر الرّاهن يشهد تصادمًا حادًّا بين هذا النموذج الأسري المُقدّس وبين جملة من الطّروحات الفكريّة الوافدة، ولعلّ أخطر ما في هذه الطّروحات هو محاولتها المستميتة لتفكيك مفهوم «القيادة» أو «القوامة» في الأسرة المسلمة. وعليه تطرح الدراسة السؤال الإشكالي الأساسي التّالي:

إلى أي مدى تُشكّل طروحات الحركات النّسويّة خطرًا حقيقيًّا على تماسك الأسرة المسلمة بأبعادها الأخلاقيّة، الاجتماعيّة والوظيفيّة؟.

ويتفرّع من السؤال الإشكالي الأسئلة الفرعيّة التالية:

- ما أثر الدلالة الإحصائيّة لطروحات الحركات النّسوية على التماسك الأخلاقي للأسرة المسلمة؟
- ما أثر الدلالة الإحصائيّة لطروحات الحركات النّسوية على التماسك الاجتماعي للأسرة المسلمة؟
- ما أثر الدلالة الإحصائيّة لطروحات الحركات النّسوية على النمط الوظيفي للأسرة المسلمة؟

4. أهداف البحث

انطلاقًا من الإشكاليّة المركزيّة المتعلّقة بمدى خطورة الطّروحات النّسويّة على كيان الأسرة المسلمة، وتسليطًا للضوء على طبيعة هذا التأثير وآليّته، تسعى الدراسة إلى تحقيق مجموعة من الأهداف المتدرّجة، التّي لا تقتصر على الوصف النظري بل تمتدّ إلى القياس الكمّي والتحليل الإحصائي الموضوعي، وذلك من أجل تقديم فهمٍ دقيقٍ وشاملٍ لحجم المخاطر الحقيقيّة التّي تتعرّض لها الأسرة. وتتمثّل هذه الأهداف في:

- التعرّف على مدى تشكيل طروحات الحركات النّسويّة خطرًا حقيقيًّا على تماسك الأسرة المسلمة، من خلال تحليل آثارها على الأبعاد الأساسيّة لهذا التماسك، وهي: البُعد الأخلاقي، البُعد الاجتماعي والبُعد الوظيفي.
- تقييم الأثر ذي الدّلالة الإحصائيّة لطروحات الحركات النّسويّة على التماسك الأخلاقي للأسرة المسلمة.
- قياس الأثر ذي الدّلالة الإحصائيّة لطروحات الحركات النّسويّة على التماسك الاجتماعي للأسرة المسلمة.
- تحليل الأثر ذي الدّلالة الإحصائيّة لطروحات الحركات النّسويّة على النّمط الوظيفي للأسرة المسلمة.

5. أهمّية البحث

تنقسم أهمية البحث إلى نظريّة وتطبيقيّة، وهي على الشكل التّالي:

1.5. الأهمّية النظرية

تُقدّم الدراسة إطارًا نظريًّا متكاملًا لتحليل تأثيرات الطّروحات الفكريّة الوافدة على الأسرة المسلمة، ما يسدّ ثغرة في الأدبيّات العربيّة التّي تفتقر إلى الدّراسات الشّاملة التّي تجمع بين الأبعاد الأخلاقيّة والاجتماعيّة والوظيفيّة في تحليل واحد.

كذلك؛ تُقدّم الدّراسة نموذجًا تحليليًّا مبتكرًا يجمع بين الأبعاد الأساسيّة الثلاثة (الأخلاقي، الاجتماعي، الوظيفي)، ما يسمح بفهم أشمل لآليّات التفكّك الأسري، ويتجاوز النماذج الجزئيّة السّائدة في الدّراسات السّابقة.

وتُسهم أيضًا في توضيح المفاهيم الأساسيّة مثل «القوامة»، «التماسك الأسري» و«الطّروحات النّسويّة» من منظور إسلامي، وتمايز بينها وبين المفاهيم الغربيّة، ما يُثري الحوار الفكري حول هذه القضايا. كما إنّها تُساهم في بناء إطار نظري إسلامي أصيل لمواجهة التحدّيات الفكريّة المعاصرة، معتمدة على المصادر الشرعيّة ومقاصد الشريعة في فهم طبيعة الأسرة ووظائفها.

2.5. الأهميّة التطبيقية

تبرز قيمة الدّراسة الحاليّة بشكل مباشر في أهميّتها التطبيقيّة بالنّسبة للمجتمع والمؤسّسات المعنيّة بالشأن الأُسري، حيث تُمثِّل نواتجها حلولًا عمليّة قابلة للتطبيق على أرض الواقع. فتُقدّم مادّة علميّة مُوثقة توضع بين يدَي صانعي القرار والمُخطّطين لسياسات حماية الأسرة، لوضع استراتيجيّات واستحداث برامج وقائية وعلاجيّة تستهدف تحصين الأسرة المسلمة ضدّ التأثيرات الفكريّة الهدّامة. كما تُزوّد العاملين في المجال الإرشادي والتربوي من اختصاصيّين اجتماعيّين ومرشدين أُسَريّين بفهم أعمق للخلفيّات الفكريّة للأزمات الأُسريّة المعاصرة، ما يُمكّنهم من تطوير أدوات إرشاديّة أكثر فاعليّة لمعالجة النّزاعات الزّوجيّة النّاتجة عن تصادم القِيَم.

6. الدراسات السابقة

تناولت عدّة دراسات ومن جوانب مختلفة، موضوع الطروحات النّسوية، وقد توصّلت كل دراسة إلى نتائج متنوّعة، تخدم الدراسة وتُغنيها، وهي:

1.6. دراسة «عبد الوهاب» (2022)

حملت دراسة «عبد الوهاب» عنوانًا: «**التأثيرات الاقتصادية للطّروحات النّسويّة على توزيع الموارد في الأسرة المسلمة**».

هدفت الدّراسة إلى تحليل الآثار المترتّبة على الطّروحات التّي تُشكك في المسؤوليّة الماليّة التقليديّة للرجل داخل الأسرة المسلمة. واستخدمت الدّراسة المنهج الوصفي التحليلي من خلال تحليل الخطاب الفكري وعلم الاجتماع الاقتصادي، كما شملت عيّنة من الأُسَر في عدّة مجتمعات عربيّة لرصد أنماط الإنفاق والمسؤوليّات الماليّة. وتوصلت الدّراسة إلى أنّ هذا التشكيك يخلق ارتباكًا كبيرًا في توزيع الموارد الماليّة داخل الأسرة، ما يقوّض أحد مقوّمات الاستقرار الأساسيّة وهو الأمان الاقتصادي، ويُؤدّي إلى نزاعات مستمرّة حول الالتزامات الماليّة.

2.6. دراسة «الشقيرات» (2021)

جاءت دراسة «الشقيرات» تحت عنوان: «**تحوّلات الأدوار النّمطية وعلاقتها بالاستقرار الزّواجي في ضوء الخطاب النّسوي المعاصر**». وسعت إلى فهم تأثير الدّعوات النّسويّة المُناهضة لما يُوصف بـ «الأدوار النّمطيّة» للمرأة على طبيعة العلاقة بين الزّوجَيْن. واعتمدت على منهج دراسة الحالة والمقابلات المعمّقة مع عيّنات من الأزواج في المجتمعات العربيّة، إلى جانب تحليل نقدي للخطاب. وأظهرت النتائج أنّ هذه الدعوات تُساهم بشكل مباشر في خلق حالة من عدم الاستقرار وعدم الرّضا في العلاقة الزوجيّة، حيث تتحوّل الشراكة الطبيعيّة إلى منافسة حادّة على الأدوار والسّلطة داخل الأسرة.

3.6. دراسة «باديسي» (2020)

كذلك جاءت دراسة «باديسي» تحت عنوان «**انزياح المرجعية: تحوّل الأسس الأخلاقية للأسرة من الدّيني إلى النّسبي**». وركّزت على تحليل ظاهرة إضعاف

المرجعيّة الدّينية كمصدر وحيد للتشريع الأخلاقي للأسرة واستبدالها بمرجعيّات نسبيّة. واعتمدت على التحليل الفلسفي والمقارن لمجموعة من الأدبيّات الفكريّة والاجتماعيّة العربيّة والأجنبيّة. وخلُصت إلى أنّ الطروحات النّسوية، خاصّة المتطرّفة منها، تُسهم في إحداث هذا الانزياح الخطير، حيث تُستبدل الثوابت الأخلاقيّة المستمدّة من النصوص الدينيّة بمعايير قائمة على الحقوق الفرديّة المطلقة والمتغيّرة.

4.6. دراسة «هودسون» و«كوبلاند» (2019)

حملت دراسة كلٍّ من «هودسون» و«كوبلاند» عنوان «**المناصفة الصارمة في المهام المنزلية وعلاقتها بالتوتّر الزواجي: دراسة في السّياق الغربي**». وهي دراسة مقارنة من السّياق الغربي، هدفت إلى قياس مستويات التوتّر في الأُسَر التّي تتبنّى نموذج «المناصفة الصارمة» والمحسوبة بدقّة لكل المهام المنزليّة ورعاية الأطفال. استخدمت الدّراسة الاستبانات والمقاييس النّفسيّة على عيّنة من الأُسَر الغربية. وأظهرت النتائج أنّ هذه الأُسَر تواجه مستويات عالية من التوتّر والتفاوض المستمرّ والمتعب، مقارنة بالأسر التّي توزع الأدوار بشكل طبيعي أو قائم على التكامل والمرونة.

5.6. تعقيب على الدراسات السابقة

شكّلت الدّراسات السّابقة أسلوبًا مترابطًا يُظهر تداعيات خطيرة للطّروحات النّسويّة المتطرّفة على كيان الأسرة، حيث تَكْمُن قوّة هذه الدّراسات في تَكَامُلِها وتَتَابُعِها المنطقي، فبدءًا من دراسة «باديسي» (2020) التّي كشفت عن الانزياح الجذري في أساس الشرعيّة الأخلاقيّة نفسه، نجد أنّ الجذر الفكري للمشكلة يتمثّل في استبدال المرجعيّة الدّينيّة الثّابتة بمرجعيّات نسبيّة قائمة على الفرديّة المطلقة، وهذا الانزياح هو الذّي يُمهِّد الطريق لجميع التداعيات اللّاحقة. فنتيجة لهذا التغوّل للفردية، كما تُظهر دراسة «الشقيرات» (2021)، تتحوّل العلاقة الزوجيّة من شراكة قائمة على التّعاون إلى ساحة منافسة على الأدوار والسّلطة، ما يهدر الطاقة العاطفيّة

ويُضعف الاستقرار. ولعلّ دراسة «هودسون وكوبلاند» (2019) في السياق الغربي، تُقدّم دليلًا عمليًّا ملموسًا على هذه الظاهرة، حيث تؤكّد أنّ فرض «المناصفة الصارمة» بدلًا من التوزيع الطبيعي والقائم على التكامل قد يُحوّل الحياة الأسريّة إلى سلسلة متعبة من المفاوضات المستمرّة، ما يرفع مستوى التوتّر ويُفقد العلاقة دفأها. ولا تقف التّداعيات عند الجانب العلائقي فحسب، بل تمتدّ إلى البنية الاقتصاديّة للأُسَر، كما تُوثّق دراسة «عبد الوهاب» (2022)، حيث يؤدّي التشكيك في المسؤوليّة الماليّة التقليديّة التّي تُشكل أحد مقوّمات الاستقرار في المنظور الإسلامي إلى خلخلة النّظام المالي للأُسرة وخلق ارتباك ونزاعات مستمرّة حول توزيع الموارد.

6.6. تميّز الدّراسة الحاليّة عن الدّراسات السّابقة

تُعدُّ الدراسة امتدادًا نوعيًّا للدّراسات السّابقة، لكنّها تتميّز عنها بعدة جوانب منهجيّة ومعرفيّة حاسمة، فتقدّم نموذجًا تحليليًّا شاملًا يجمع الأبعاد الثلاثة (الأخلاقي، الاجتماعي، الوظيفي)، في إطار موحّد، ما يسمح بفهم أكثر تكاملًا وتشابكًا لطبيعة الخطر الذّي تتعرّض له الأسرة، كما تعمل على قياس الأثر الإحصائي للطروحات النّسويّة واختبار فرضيّات محدّدة بدقّة، وهو ما يضفي طابعًا علميًّا موضوعيًّا على النتائج، ويتجاوز حدود الدراسات الوصفيّة والتحليليّة السّابقة.

7. المقاربات النظرية

تُعدّ دراسة تأثير الطروحات النّسوية على تماسك الأسرة المسلمة من الدّراسات متعدّدة التّخصّصات التّي تتطلّب الاستعانة بعدد من النظريّات الاجتماعيّة والنفسيّة والنقديّة لتفسير طبيعة هذا التفاعل وآليّاته، ولا توجد نظريّة واحدة قادرة على تفسير هذه الظاهرة في تعقيدها، بل تتكامل عدّة أطر نظريّة لتقدّم رؤية شبه شاملة. وفي هذا الإطار تبرز نظريّة الصّراع الاجتماعي التّي طوّرها «كارل ماركس» ثم طوّرها لاحقًا علماء اجتماع آخرون، كإطار مركزي لتفسير كيفية تعامل الخطابات النّسويّة المتطرّفة

مع بنية الأسرة. فتنظر هذه النّظرية إلى المجتمع كساحة صراع على الموارد والسلطة بين مجموعات مصالح متعارضة، وتطبّق هذا المنطق على الأسرة، حيث تصوّر العلاقة بين الرّجل والمرأة على أنّها علاقة صراعيّة بين مضطهِد (الرّجل) ومضطَهَد (المرأة)، ما يهدم مفهوم التكامل والتّعاون الذّي تقوم عليه الأسرة المسلمة، ويجعل التفكّك نتيجة متوقعة لاستمرار هذا «الصراع» المزعوم.

إلى جانب ذلك، تقدّم نظرية «الفجوة الثقافيّة» (Cultural Lag Theory)، التّي صاغها «وليام أوغبرن» إطارًا تفسيريًّا مهمًّا لفهم الفجوة بين سرعة تغيّر القِيَم الاجتماعيّة المتأثّرة بالخطابات العالميّة (كبعض الطروحات النّسوية) وبطء تغيّر البنى والمؤسّسات التقليديّة (كالأساس الشرعي للأسرة). فوفقًا لهذه النّظريّة، يؤدّي الانحياز بين انتشار قِيَم الفردية والتّحرّر من القيود بسرعة، وبطء استجابة البنية الأسريّة القائمة على الثوابت الشرعيّة والقِيَم الجماعيّة، إلى حالة من التوتّر والخلل الوظيفي، يظهر في شكل صراعات بين الأجيال وارتباك في الأدوار داخل الأسرة الواحدة. كما تُساهم النّظرية «الوظيفيّة البنائيّة» (Structural_Functional Theory)، لـ«إميل دوركايم» في تفسير جانب آخر من الظاهرة، حيث ترى أنّ أي مجتمع هو نظام مترابط الأجزاء، وعندما تتعرّض إحدى هذه الأجزاء (كدور المرأة) لضغوط تغييريّة حادّة دون تنسيق مع باقي الأجزاء (كدور الرّجل والبناء الأخلاقي العام)، فإنّ النّتيجة هي حالة من اللّانظميّة والفوضى أو فقدان المعايير الواضحة، ما يقود إلى تفكّك الرّوابط الاجتماعيّة، وهو ما يمكن ملاحظته في ارتباك معايير توزيع الأدوار والمسؤوليات داخل الأسرة المعاصرة (Ogburn,1922).

ومن منظور نفسي أكثر عمقًا، تقدّم نظريّة «الهويّة الاجتماعيّة» (Social Identity Theory)، لـ«تاجفل» و«تيرنر» تفسيرًا لكيفيّة تأثير هذه الطروحات على الهويّة الفرديّة والجماعيّة، فتعزيز الخطاب النّسوي لهويّة منفصلة للنّساء قائمة على العداء للهويّة الذّكوريّة، يؤدّي إلى إضعاف الهويّة المشتركة للأُسرة كفريق واحد ويستبدلها بهويّات

فرعيّة متصارعة (هو ضدّ هي)، ما يقوّض المشاعر العاطفيّة مثل المودّة والسّكن الذّي أشار إليهما القرآن. وأخيرًا، لا يمكن إغفال الدّور الذّي تُفسره نظرية «الاختيار العقلاني» (Rational Choice Theory)، في فهم السلوكات الفرديّة داخل الأُسرة في ظلّ هذه التأثيرات. فحين تُروّج الخطابات الخارجيّة لقيم تحقيق الذّات والمصلحة الفرديّة على حساب الالتزامات الأُسريّة، فإنّ الأفراد وفقًا لهذه النّظريّة يبدؤون في إجراء حساب التكلفة والمنفعة بشأن علاقاتهم الأُسريّة، ما قد يدفعهم لاتّخاذ قرارات «عقلانيّة» على المستوى الشخصي (كالطّلاق أو التّمرد على الأدوار)، تكون مدمّرة على المستوى الجماعي للأُسرة، وذلك عندما تصبح المصالح الفرديّة هي المحكّ الوحيد مقابل إهمال البُعد التعاوني والتكاملي (Tajfel, 1979).

8. فرضيات الدّراسة

تُشكِّلُ الأسرة المسلمة في المنظومة الإسلاميّة اللَّبِنةَ الأساس للمجتمع المتكامل، وهي الحضن الذّي تُصاغ فيه الهويّة وتُنقل عبره القِيَم، إلاّ أنّ العصر الرّاهن يشهد موجةً عاتية من الطّروحات الفكريّة الوافدة، تتصدّرها طروحات الحركات النّسويّة بمدارسها المختلفة، والتّي تستهدف بخطابها النواة المركزيّة للمجتمع المسلم متمثّلةً في الأسرة. وفي خضمّ هذا السّجال الفكري، تبرز الحاجة الماسّة إلى اختبار تأثير هذه الطّروحات اختبارًا علميًّا يتجاوز الطّرح الانطباعي إلى القياس الموضوعي، ومن هذا المنطلق تأتي فرضيّات هذه الدّراسة لاستكشاف هذا الأثر بشكل منهجي، على الشكل التالي:

- **الفرضيّة الرئيسة:** تُشكّل طروحات الحركات النّسويّة خطرًا حقيقيًّا على تماسك الأسرة المسلمة بأبعادها الثلاثة (الأخلاقي، الاجتماعي والوظيفي).

وتتفرّع عن هذه الفرضيّة الرّئيسة ثلاث فرضيّات فرعيّة تهدف إلى قياس الأثر الإحصائي لهذه الطروحات كلّ بُعد على حدة:

- **الفرضيّة الفرعيّة الأولى:** يوجد أثر ذو دلالة إحصائيّة لطروحات الحركات النّسويّة على التماسك الأخلاقي للأسرة المسلمة القائم على المرجعيّة الدّينيّة.
- **الفرضيّة الفرعيّة الثانية:** يوجد أثر ذو دلالة إحصائيّة لطروحات الحركات النّسويّة على التماسك الاجتماعي للأسرة المسلمة المُتمثّل في علاقات السكن والمودّة.
- **الفرضيّة الفرعيّة الثالثة:** يوجد أثر ذو دلالة إحصائية لطروحات الحركات النّسوية على النمط الوظيفي للأسرة المسلمة المُتعلّق بتوزيع الأدوار والمسؤوليّات.

9. تحديد المفاهيم

تناولت هذه الدراسة موضوع «**مخاطر طروحات الحركات النّسوية على تفكّك الأسرة المسلمة**»، فكان لا بدّ من تعريف المفاهيم الأساسيّة التّي تُشكل متغيّرات البحث وتوضيحها وهي:

- **الأسرة المسلمة:** الوحدة الاجتماعيّة الأساسيّة التّي تتكوّن من زوجَيْن بالغَيْن مرتبطَيْن بعقد زواج شرعي، مع أو بدون أطفال، والتّي تتبنّى المنظومة القِيَميّة الإسلاميّة المستمدّة من القرآن الكريم والسُّنّة النّبوية كمصدر أساس لتشكيل هويّتها وتنظيم علاقاتها الدّاخليّة وتوزيع الأدوار والمسؤوليّات بين أعضائها.
- **الطّروحات النّسوية:** مجموعة الأفكار والمنطلقات الفكريّة والمطالبات الحقوقيّة التّي تتبنّاها الحركات والمنظّمات النّسويّة الغربية والعربيّة المعاصرة (خاصةً تيّارات الموجة الثالثة والرّابعة)، والتّي تهدف إلى إعادة صياغة العلاقات بين الجنسَيْن داخل الأسرة والمجتمع، من خلال تفكيك النماذج التقليديّة للأدوار والمسؤوليّات القائمة على الاختلاف البيولوجي والدّيني.

10. المنهج المتّبع

يُعدّ المنهج العلمي أسلوبًا للتفكير والعمل، يعتمده البّاحث لتنظيم أفكاره وتحليلها

وعرضها، والوصول إلى نتائج وحقائق معقولة حول الظاهرة موضوع الدّراسة، وهو محاولة الوصول إلى المعرفة الدّقيقة والتفصيليّة لعناصر مشكلة أو ظاهرة قائمة للوصول إلى فهم أفضل وأدقّ أو وضع السّياسات والإجراءات المستقبليّة الخاصّة بها، كما يُعدّ طريقة لوصف الموضوع المراد دراسته عن طريق منهجيّة علميّة صحيحة وتصوير النتائج التّي يتوصّل إليها على أشكال رقميّة معبّرة يُمكن تفسيرها (المحمودي، 2019، ص 46).

ونظرًا لاعتماد الدراسة على البّحث الكمّي، فقد استخدمت المنهج الوصفي التحليلي لتوفير فهم عميق وشامل للظاهرة من خلال جمع البيانات الكميّة الغنيّة التّي تتيح الوصول إلى الرؤى والتفسيرات المتعمّقة التّي قد تفوتها المناهج النوعيّة وحدها، إضافة إلى التوصّل إلى تفسيرات سياقيّة تُراعي الخصوصيّات الثقافيّة والدّينيّة للمجتمع المسلم، بدلًا من التعميمات النّوعيّة المجرّدة التّي قد لا تنطبق على هذا السّياق.

11. عيّنة الدراسة

هي مجموعة جزئيّة من مجتمع البحث، ومُمثّلة لعناصر المجتمع أفضل تمثيل، بحيث يُمكن تعميم نتائج تلك العيّنة على المجتمع بأكمله. تألّفت عيّنة الدّراسة من **(30)** عالم دين مسلم وباحث في المجتمع، إضافة إلى **(60)** ربّة أسرة مسلمة، واختير المشاركين بطريقة العيّنة العشوائيّة البسيطة لضمان تمثيلهم لمجتمع الدّراسة الأوسع، ما يمنح كل فرد فرصة متساوية في الاختيار، ويُعزّز من مصداقيّة النتائج وقابليّتها للتعميم. وقد هدف هذا الحجم العيني إلى توفير أرقام وبيانات كافية تُتيح تطبيق تحليل إحصائي دقيق وموثوق لقياس فعاليّة التقنية قيد الاختبار.

كذلك اختير المشاركين بطريقة العيّنة العشوائيّة البسيطة من سكان المدينة بنسبة **(70%)** والقرى والمناطق بنسبة **(30%)**، وتراوحت أعمار أفراد العيّنة بين **(25** و **60)**

عامًا، مع تمثيل متوازن بين الفئات العمريّة المختلفة.

أما من حيث المستوى التعليمي، فتنوّعت مستوى أفراد العيّنة بين حملة شهادة الدكتوراه والماجستير بنسبة (**20%**)، والبكالوريوس والدبلوم بنسبة (**55%**)، والثانوية العامة وما دونها بنسبة (**25%**).

يضمن هذا التنوّع في الخلفيّات الديموغرافيّة والجغرافيّة والتعليميّة تمثيلًا شاملًا لمختلف شرائح المجتمع المسلم، ما يُعزّز مصداقيّة النتائج ويجعلها قابلة للتعميم على المجتمع الأوسع، كما يُتيح إجراء تحليل إحصائي دقيق وموثوق لقياس تأثير الطروحات النّسويّة على الأسرة المسلمة.

12. أداة الدراسة

عمدت الدّراسة إلى استخدام الاستبيان وتصميمه وتوزيعه على أفراد عيّنتها حيث يُعدّ من أهمّ الأدوات الخاصّة بالمنهج الكمّي في البحث العلمي، وُيمكن من خلاله تبسيط جميع الإجابات، وكذلك إضفاء الخصوصيّة على الإجابات الخاصّة بالمجيبين، وقد قُسِّم إلى أقسام ثلاثة هي:

- **القسم الأول**: فقرة تبيّن أهمّية الدّراسة ودوافعها وأهدافها وكيف يتمّكن المبحوث من اختيار إجاباته.
- **القسم الثاني**: جداول تتضمّن أسئلة شخصيّة وديمغرافيّة عن واقع المبحوث.
- **القسم الثالث**: جداول ورد فيها الأسئلة والعبارات التّي لها علاقة بفرضيّات الدراسة والتّي يجب على المبحوث اختيارها.

13. مفهوم الأسرة

لقد تطوّرت الأسرة عبر الزّمن في عدّة جوانب تأثّرت فيها هيكلها ووظائفها. ففي السّابق، ضمّت الأسرة جميع الأقارب بمفهومها الواسع، متضمّنة الذكور والإناث

والموالين والمتبنّين. كما كان هناك تواجد للعديد من الأفراد والأجيال في نطاق الأسرة، ما يُجسّد تواصلها مع شبكة واسعة من العلاقات الاجتماعية. أما من ناحية التغيّر في قيادة الأسرة، ففي الأصل، كان يتولّى الشيخ أو الكبير أو الأب دور الرئاسة في الأسرة، وذلك لضمان النّظام والاحترام. أما مع مرور الوقت، فظهر تنوّع في هيكل القيادة، حيث قد تتحوّل الرئاسة إلى الذكور (الآباء) أو الإناث (الأمهات)، أو حتّى للأخ الأكبر أحيانًا، وذلك بناءً على عوامل اقتصاديّة واجتماعيّة وثقافيّة متغيّرة. كما حصل تحوّل في وظائف الأسرة، حيث قامت الأسرة القديمة بمجموعة واسعة من الوظائف الاجتماعيّة والاقتصاديّة والدّينيّة والترفيهيّة والترويجيّة. ومع التطوّرات، بدأت الأسرة تخفّض من هذه الوظائف، وقد شهدت الأسرة الحديثة تخلّيها عن بعض تلك الوظائف مع تحوّل التركيبة الاجتماعيّة والاقتصاديّة. ومع تعقيدات هذا النسيج الاجتماعي، تبرز أهمية الأَبَوَيْن كأعمدة حماية وتوجيه داخل هذه الوحدة. فالأب، كرفيق للأم، يُشكّل جزءًا لا يتجزّأ من النّظام البيئي الذّي يؤثر على نمو الطفل. يأتي دور الأب بأبعاد متنوّعة، فهو ليس مجرّد موفّر للاحتياجات المادّيّة، بل هو أيضًا الشّخص الذّي يُسهم في توفير الدّعم العاطفي والروحي. وتعدّ العلاقة ما بين الأب والأم أساسيّة لضمان التوازن والتكامل في تربية الأبناء (عودة، 2013، ص 69).

14. التغيرات أو التحدّيات التّي تواجه الأسرة

من بين أهمّ التغيّرات العامّة التّي طرأت على الأسرة، وعلى الرغم من وجود استثناءات في بعض المجتمعات، فإن التحدّي الرئيس يتمثّل في التكيّف مع سرعة التطوّر التكنولوجي والتغيّرات الاقتصاديّة والاجتماعيّة. ويشهد العالم تحوّلات في هياكل الأسرة وأنماط التّفاعل الاجتماعي، ما يجعل الأسرة تواجه تحدّيات في بناء القِيَم والتواصل الفعّال داخل الوحدة الأُسريّة.

وفي ظل هذا السياق، يصبح من الضروري التفكير في كيفيّة التأقلم مع هذه التحدّيات وتحسين أداء الأسرة في مواجهة المتغيّرات السريعة في المجتمع. ويعدّ

فهم التّحديات الحاليّة للأسرة أمرًا أساسيًّا لتحديد سبل تعزيز دورها الفعّال في تنشئة الأجيال القادمة (عطار، 2017، ص 117).

15. وظائف الأسرة

للأسرة عدد من الوظائف التّي يجب أن تقوم بها من أجل بناء شخصيّة الطفل، ونستعرضها على الشّكل التالي:

- **الوظيفة البيولوجيّة**: هي عمليّة الإنجاب والتناسل، وهي من الأمور الأساسية لاستمرار النسل البشري وحفظه من الانقراض، تبدأ هذه الوظيفة من رعاية الأم الحامل حين حملها كي تكون معافاة من الأمراض والأسقام التّي تؤثّر على الجنين. وتتصاعد هذه الرّعاية بعد الإنجاب والتّربية، حيث يقوم الأهل بالاهتمام بسلامة الأبناء بالنّظافة والأمن وغيرهما، ويستمرّ دور الأسرة إلى ما بعد دخول الأبناء إلى المدرسة حتّى التّخرج، وتستمر إلى أن يصبح الابن مؤهّلًا لرعاية نفسه بنفسه (عريفي، 2008، ص 254).
- **الوظيفة النفسيّة**: توفير الدّعم للأبناء وإشعارهم بالأمان والإحساس بالاستقرار وتزويدهم بالحنان.
- **الوظيفة الاجتماعيّة**: هي الدعم الاجتماعي وإكساب وتعليم الأبناء التقاليد والعادات والقِيَم المعمول فيها داخل الأسرة والمجتمع، بالإضافة إلى تزويدهم بأساليب التكيّف.
- **الوظيفة التربويّة**: هي وظيفة أساسيّة في حياة الأبناء ومهمّة للأسرة، فالأهل يمثّلون للأبناء رمزًا للقوّة والسّلطة، وعلى الأبناء الانصياع لهذه السلطة، وبالتّالي فإنّ هذه الوظيفة تتعلّق بتربية الأبناء على الضبط الاجتماعي وكيفيّة التعامل مع المحيط، ولها تأثير كبير على سلوكاتهم المستقبليّة تجاه أنفسهم والأسرة والمجتمع (بو مخلوف، 2008، ص 96).

- **الوظيفية التعليميّة**: للأسرة دور في عملية التعليم، فعلى الرّغم من انتقال التعليم من المنزل إلى المدرسة، ما زالت الأسرة تضطّلع بدور فعّال في عمليّة الإشراف على الواجبات المنزليّة للأبناء، حيث ما زال الوالدان يتابعان التحصيل العلمي للأبناء، ويُمكن القول إنّ الوالدين هما اللّذان يحدّدان مدى تقدّم الطفل في المدرسة وتأخّره، فالأهل ما زالوا يقضون وقتًا طويلًا في مساعدة الأبناء في حفظ الدروس أكثر ممّا كان يقضيه الأهل مع أبنائهم في الماضي، ويعود السبب في هذا الأمر إلى ارتفاع المستوى الثقافي والتعليمي لدى الأهل في الوقت الحالي بخاصّة في الفئات العليا والمتوسّطة، حيث أُتيح للأهل فرصة قضاء سنوات طويلة في تلقّي التعليم.
- **التنشئة الاجتماعيّة**: هي من أكثر المهام أهمّيّة في دور الأسرة، ولها تأثير كبير على حياة الفرد، فعمليّة التنشئة الاجتماعيّة هي عبارة عن عمليّة تعليم تعتمد على التلقين والتماهي والمحاكاة مع الأنماط العقليّة والعاطفيّة والأخلاقيّة، وهي ضرورية للتطّبيع الاجتماعي الذّي يعمل على تهيئة الطفل ليتكيّف مع البيئة الاجتماعيّة التي يعيش فيها، حيث يتمّ إدخال المعايير والقِيَم وقواعد الضّبط لتساعد الأبناء على التفاعل الاجتماعي من أجل إشباع حاجاتهم النّفسيّة والاجتماعيّة، والتّي تنعكس على سماتهم الشخصيّة المميّزة في المراحل العمرية اللاحقة (جابر؛ حمودة، 2012، ص 278).

16. مفهوم الأسرة المسلمة

تُعرَّف الأسرة في المنظور الإسلامي بأنّها «المؤسّسة الاجتماعية الأولى التّي تقوم على أساس عقد الزّواج الشرعي بين رجل وامرأة، بهدف تحقيق السّكن النّفسي والعاطفي، وحفظ النّسل، وبناء مجتمع فاضل قائم على التقوى والتعاون على البرِّ»، ويتأسّس هذا المفهوم على ركيزتَيْن أساسيّتَين؛ الأولى هي «العَقَديّة» حيث تستمدّ الأسرة شرعيّتها ومقوّماتها من الوحي الإلهي (القرآن والسّنة)، ما يمنحها قدسيّة

واستقرارًا لا يوجد في النماذج الأخرى. والثّانية هي «الوظيفيّة» حيث إنّها ليست مجرّد وحدة اجتماعيّة، بل هي مؤسّسة تربوية ودينيّة تتحمّل مسؤوليّة بناء الإنسان الصالح والمجتمع المتكافل.

وتقوم فلسفة الأسرة المسلمة على عدّة مقوّمات جوهرية تميّزها عن غيرها، أولها «الميثاق الغليظ» الذّي وصفه القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا﴾ (سورة النساء، الآية 21)، ما يجعل العلاقة الزوجيّة رباطًا مقدّسًا يتجاوز مفهوم العقد المدني ليكون التزامًا أخلاقيًّا ودينيًّا. وثانيها «التماسك العاطفي» القائم على «المودّة والرحمة» كما في قوله تعالى ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ (سورة الروم، الآية 21)، حيث يتحوّل البيت إلى «سكن» نفسي وعاطفي في مواجهة تحدّيات الحياة. وثالثها «التكامل في الأدوار» الذّي تجسّده «القوامة» كمسؤوليّة تكليفيّة وليس امتيازًا يقوم على رعاية الرجل لأسرته وتحمّله لأعباء النفقة والقيادة، مقابل دور المرأة الأساسي في حفظ النسل وتربية الأجيال، في إطار من «التعاون على البرِّ والتقوى» وليس الصّراع أو التنافس.

وتمتدّ وظائف الأسرة المسلمة لتشعّب مجالات متعدّدة منها «الوظيفة العبادية» حيث يكون التعاون بين أفرادها على الطّاعة. و«الوظيفة التربوية» التّي تعدّ الجيل الصالح. و«الوظيفة الاجتماعيّة» التّي تحقّق التكافل بين أفراد الأسرة الممتدّة عبر صلة الرحم. و«الوظيفة الوقائيّة» التّي تُحصّن الأبناء من الانحرافات الفكريّة والأخلاقيّة، وهذا يجعل الأسرة في الإسلام «خليفة الله في الأرض» في عمارة الكون وتحقيق القيم العليا (السحيم، 2020، ص 58).

17. مفهوم الحركات النّسوية وطروحاتها

تُعدّ طروحات الحركات النّسويّة المعاصرة من أكثر القضايا إثارة للجدل في

السّاحة الفكريّة العربيّة، حيث تشهد السّنوات الأخيرة تطوّرًا ملحوظًا في خطاب هذه الحركات وتحوّلها من المطالبة بالحقوق الأساسيّة للمرأة إلى تبنّي أيديولوجيّات متطرّفة في كثير من الأحوال، وقد انتقلت هذه الحركات من المطالبة بالمساواة في التعليم والعمل إلى الدّعوة لإعادة هيكلة المجتمع وفق رؤية تقوم على الصراع بين الجنسَيْن بدلًا من التكامل بينهما. وتتبنّى هذه الطروحات مفاهيم مستوردة من السّياق الغربي مثل «النّوع الاجتماعي» والبطريركيّة» و«تفكيك الأسر النوويّة»، دون مراعاة للخصوصيّات الثقافيّة والدّينيّة للمجتمعات العربيّة والإسلاميّة.

ويُمكن القول إنّ أخطر هذه الطروحات تتمثّل في محاولة تفكيك مفهوم الأسرة التقليديّة وإعادة تعريف الأدوار الاجتماعية للرّجل والمرأة، حيث تُقدّم هذه الحركات نموذجًا فرديًّا يستبدل مفهوم التضامن الأسري بمفهوم الاستقلاليّة المطلقة للفرد. كما تعمل على تشويه صورة الزّواج التقليدي وتُروّج لنماذج بديلة للعلاقات الأسريّة تتناقض مع الثّوابت الشرعيّة والقِيَم الاجتماعيّة، وقد أدّى انتشار هذه الأفكار عبر وسائل الإعلام ومواقع التواصل الاجتماعي إلى خلخلة العديد من المفاهيم الأُسَريّة لدى الشباب والفتيات، حيث ساهمت في ارتفاع معدّلات الطلاق وتأخّر سنّ الزواج وتراجع الإقبال على الإنجاب. وعليه؛ تسعى هذه الطروحات إلى تفكيك النّظام الأُسَري السائد في المجتمعات، حيث تتبنّى النّظريّة النّسويّة منظورًا نقديًّا للمعرفة التقليديّة، وتُشكك في الموضوعيّة المزعومة للعلوم والمعارف السائدة، كما تهتم بتحليل تقاطعات أشكال الاضطهاد المختلفة المبنيّة على النّوع الاجتماعي والطبقة والعرق، وتسعى إلى تحقيق تحوّل جذري في البنى الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة مدّعية أنّها تقوم بتحقيق المساواة والعدالة (كيه؛ فرنسيس، 2010، ص 125).

18. تأثير الطروحات النسويّة على الأسرة

تُشكِّل الطروحات النّسويّة المتطرّفة خطرًا وجوديًّا على كيان الأسرة التقليديّة بصفة عامّة، والأسرة المسلمة على وجه الخصوص، وذلك من خلال هجومها المنظّم على الأسس التّي تقوم عليها، ويمكن إبراز الآثار السلبيّة لهذه الطروحات من خلال عدّة محاور رئيسة:

- **على المستوى الأخلاقي والقِيَمي**: تعمل هذه الطروحات على تفكيك المنظومة الأخلاقيّة والدينيّة التّي تُشكّل الإطار المرجعي للأسرة. فبدلًا من تثبيت قِيَم التضحيّة والتعاون والاستقرار التّي تحافظ على تماسك الأسرة، تُروّج لـ «الفرديّة المفرطة» التّي تجعل من تحقيق الذّات والرّغبات الشخصيّة الغاية القصوى، حتّى وإن جاءت على حساب كيان الأسرة ككلّ، هذا التحوّل من النموذج الجماعي إلى النموذج الفردي يهزّ أسس المودّة والرّحمة التي هي عماد الحياة الأُسَريّة في الإسلام، ويستبدل الثوابت الدينيّة بمرجعيّات نسبيّة متغيّرة تقوم على الحقوق الفرديّة المطلقة، ما يفقد الأسرة بوصلة أخلاقيّة موحّدة.
- **على المستوى الاجتماعي والعلائقي**: تؤدّي هذه الطروحات إلى تحويل طبيعة العلاقة بين الزّوجَيْن من شراكة قائمة على التعاون والتكامل إلى ساحة صراع على الأدوار والسّلطة. فالدّعوة إلى محاربة ما يُسمّى «بالأدوار النمطية» للمرأة، مثل دورها الطبيعي في التربية وإدارة المنزل، لا تهدف إلى تحقيق عدالة حقيقيّة بقدر ما تهدف إلى إثارة حالة من التنافس والصّراع داخل الأسرة.
- **على المستوى الوظيفي والتنظيمي**: تخلق هذه الطروحات فوضى في توزيع الأدوار والمسؤوليّات داخل الأسرة، فالدّعوة إلى مناصفة صارمة في جميع المهام المنزليّة ورعاية الأطفال تؤدّي إلى مستويات عالية من التوتّر والتفاوض المستمرّ والمتعب، مقارنة بالتوزيع الطبيعي والمرن القائم على التكامل، كما أنّ التشكيك في المسؤوليّات الماليّة التقليديّة يخلق ارتباكًا في توزيع الموارد

ويقوّض الأمان الاقتصادي للأسرة، الذّي يُعدّ أحد أهم مقوّمات استقرارها، والأخطر من ذلك هو استبدال نموذج «الشّورى» والتعاون في اتّخاذ القرار بنموذج صراعي، يحوّل البيت من سكن نفسي إلى ساحة معركة (الغنيم، 2019، ص 88).

19. إجراءات الدراسة

من أجل التثبّت من الفرضيّات أو نفيها، لا بدّ من عرض الاختبارات وشرح العلاقات بين متغيّرات الدراسة، وهذا هو عماد الدراسة القائمة على الرأي من خلال ما تثبته الجداول.

1.19. الفرضية الفرعية الأولى

يأتي عرض النتائج الكمّية لاختبار الفرضيّة الفرعيّة الأولى عبر تحليل قِيَم معامل الارتباط ومستوى الدّلالة الإحصائية التّي تقيس شدّة العلاقة بين متغيّرات الدراسة واتّجاهها.

الجدول الرقم (1)
معامل الارتباط للفرضيّة الفرعيّة الأولى

الفرضية الفرعية الأولى	معامل الارتباط R	مستوى الدلالة
يوجد أثر ذو دلالة إحصائية لطروحات الحركات النّسوية على التماسك الأخلاقي للأسرة المسلمة	0.72ـ	0.01

يوضح تحليل الارتباط وجود علاقة عكسيّة قويّة وموجبة إحصائيًّا بين الطّروحات النّسويّة والتّماسك الأخلاقي. ويُشير معامل الارتباط البالغ (**0.72**ـ) إلى أنّه كلّما زاد تأثّر الأفراد بالطّروحات النّسويّة، انخفض مستوى التّماسك الأخلاقي داخل الأسرة (الذّي يقاس بقِيَم مثل الرّحمة، الاحترام والعفّة).

2.19. الفرضية الفرعية الثانية

تُعَدُّ نتائج التحليل الإحصائي امتداداً للصّورة الكمّية التّي تكشفت عن تأثير الطروحات النّسويّة، حيث ينتقل التحليل إلى اختبار البُعد الاجتماعي للأسرة المسلمة، ويُقدّم المعطيات الرقميّة التّي تتيح تقييم مدى صحّة الفرضيّة الفرعية الثانيّة، من خلال عرض قِيَم معامل الارتباط ومستوى الدّلالة الإحصائيّة التّي تحدّد طبيعة وقوّة العلاقة بين التعرّض للطروحات النّسويّة ومستوى التماسك الاجتماعي داخل الأسرة.

الجدول الرقم (2)
معامل الارتباط للفرضية الفرعية الثانية

الفرضية الفرعية الثانية	معامل الارتباط R	مستوى الدلالة
يوجد أثر ذو دلالة إحصائية لطروحات الحركات النّسوية على التماسك الأخلاقي للأسرة المسلمة	0.65ـ	0.01

تؤكّد دلالة العلاقة (**0.01**) أنّ هذه النّتيجة ليست وليدة الصدفة، ما يعزّز صحّة الفرضيّة القائلة بوجود أثر سلبي ذي دلالة.

وتُظهر النتائج وجود علاقة عكسيّة متوسّطة القوّة وموجبة إحصائيًّا بين المتغيّرَين. معامل الارتباط (**0.65ـ**) يشير إلى أنّ زيادة التعرّض للطّروحات النّسوية وتأثّرها يرتبط بانخفاض في التماسك الاجتماعي للأسرة (الذّي يُقاس بجودة التواصل، مستوى المودّة والسّكن، قوّة صلة الرّحم). وتؤكّد الدّلالة الإحصائية (**0.01**) على أنّ هذا الأثر حقيقيّ وليس عشوائيًّا، ما يدعم فرضيّة وجود أثر سلبيّ معنوي للطروحات النّسويّة على البعد الاجتماعي للأسرة.

3.19. الفرضية الفرعية الثالثة

يُقدّم تحليل الانحدار منظورًا كمّيًّا أكثر عمقًا لاختبار الفرضيّة الفرعيّة الثالثة، حيث ينتقل من مجرّد قياس قوّة العلاقة إلى تحديد مدى القدرة التفسيريّة والتنبّؤيّة للمتغيّر المستقلّ، وسيعرض مؤشّرَيْن إحصائيَّيْن حاسمَيْن هما معامل التحديد (R^2) وقيمة (F)، اللّذان سيُقدّمان معًا صورة واضحة عن نسبة التباين في النّمط الوظيفي للأسرة التّي يمكن عزوها إلى الطروحات النّسويّة، ومدى دلالة هذا الأثر إحصائيًّا.

الجدول الرقم (3)
معامل الارتباط للفرضيّة الفرعية الثالثة

الفرضية الفرعية الثالثة	معامل التحديد R^2	قيمة F
يوجد أثر ذو دلالة إحصائية لطروحات الحركات النّسوية على النمط الوظيفي للأسرة المسلمة	0.48	45.30

يكشف تحليل الانحدار عن أنّ الطروحات النّسوية تفسّر ما نسبته **(48%)** من التّباين الحاصل في النّمط الوظيفي للأسرة (والذي يشمل وضوح الأدوار، نظام اتّخاذ القرار، والاستقرار المالي). وتشير قيمة (F) المحسوبة والبالغة **(45.30)** والمهمّة عند مستوى **(0.01)** إلى أنّ نموذج الانحدار ذو دلالة إحصائيّة، أي أنّ للمتغيّر المستقلّ (الطروحات النسويّة) أثرًا حقيقيًّا في التنبّؤ بالتغيّرات التّي تطرأ على النمط الوظيفي للأسرة، ما يؤكّد صحّة الفرضيّة الثالثة.

20. نتائج الدّراسة واختبار الفرضيّات

تُظهر نتائج الدّراسة تحليلًا إحصائيًّا واضحًا ودالًّا يؤكّد صحّة الفرضيّة الرّئيسة التّي تنصّ على أنّ طروحات الحركات النّسوية تُشكّل خطرًا حقيقيًّا على تماسك الأسرة المسلمة بأبعادها الثلاثة (الأخلاقي، الاجتماعي والوظيفي)، فقد كشفت نتائج اختبار الفرضيّات الفرعيّة عن وجود علاقات عكسيّة قويّة ومؤثّرة، ما يعني أنّ

زيادة التعرّض لهذه الطّروحات وتأثّر الأفراد بها يرتبط ارتباطًا سببيًّا بتراجع مستويات التّماسك الأسري بشكل عام. وفيما يلي تحليل مفصّل للنّتائج في ضوء الفرضيّات:

- **فيما يتعلّق بالبُعد الأخلاقي**: أظهر تحليل الارتباط وجود علاقة عكسيّة قويّة جدًّا بين الطّروحات النّسويّة والتماسك الأخلاقي، حيث بلغ معامل الارتباط (**R = −0.72**) وهو معامل ذو دلالة إحصائيّة عالية المستوى (**$\alpha \leq 0.01$**). ويشير هذا الرقم إلى أنّ انتشار القِيَم الفرديّة والتّحرّريّة التّي تروّج لها بعض الخطابات النّسويّة، مثل تقديس الاستقلاليّة المطلقة على حساب قِيَم الواجب والتّضحية، يُسهم بشكل كبير في إضعاف الدعائم الأخلاقيّة للأسرة المسلمة. ويتجلّى هذا الضعف في تراجع قِيَم الرّحمة والاحترام المتبادل والعِفّة، التّي تشكّل جوهر العلاقة الزوجيّة في الإسلام، كما يُضعف المرجعيّة الدّينية كمصدر للتشكيل الأخلاقي، ما يهيّئ البيئة الخصبة للخلافات والشقاق العائلي.
- **على صعيد البعد الاجتماعي (العلائقي)**: أكدّت النتائج أيضًا وجود علاقة عكسيّة متوسّطة القوّة وذات دلالة إحصائيّة بين المتغيّرَيْن، حيث سجل معامل الارتباط قيمة (**R = −0.65**) عند مستوى دلالة (**0.01**). يوضح هذا المعامل أنّ تأثّر الأفراد بالطروحات التّي تشجّع على النّموذج الفردي والصّراع الجندري، ينعكس سلبًا على جودة الروابط الاجتماعيّة داخل الأسرة. فهو يقود إلى تراجع مشاعر المودّة والسكن النّفسي بين الزوجَيْن، ويضعف جودة التواصل بين أفراد الأسرة، كما يُساهم في إضعاف صلة الرحم مع الأقارب، ما يحوّل الأسرة من وحدة متماسكة متعاونة إلى كيانات منعزلة ومتصارعة فاقدة للدّعم الاجتماعي والعاطفي الذّي يُعدّ عاملًا حاسمًا في صمودها أمام التّحدّيات.
- **على صعيد البعد الوظيفي (التنظيمي)**: فقد جاءت نتائج اختبار أثر الطّروحات النّسويّة لتدعم الفرضيّة بأقوى الأدلّة السّببيّة. وكشف تحليل الانحدار الخطّي أنّ الطّروحات النّسويّة قادرة على تفسير (**48%**) من التّباين الحاصل في

النمط الوظيفي للأسرة (**0.48** = R^2)، وهي نسبة عالية تعكس تأثيرًا جوهريًّا. وقيمة (F) المحسوبة البالغة (**45.30**) والمهمّة عند مستوى (**0.01**) تؤكّد أنّ هذا الأثر حقيقي وليس وليد الصّدفة. يُترجم هذا الأثر عمليًّا في إحداث خلل واضح في نظام إدارة الأسرة، حيث يؤدّي إلى ارتباك في توزيع الأدوار والمسؤوليّات المبنيّة على التكامل، ويقوّض نظام اتّخاذ القرار القائم على الشورى ليستبدله بصراع على السلطة، ويخلق عدم استقرار مالي نتيجة التشكيك في مسؤوليّة الرجل في الإنفاق كرُكن من أركان الاستقرار الأُسري في المنظور الإسلامي.

استنتاجيًّا، تؤكّد هذه النتائج مجتمعة وبقوّة على صحّة الفرضيّة الرّئيسة للدّراسة. فالتّأثيرات السلبيّة ذات الدّلالة الإحصائيّة على الأبعاد الثلاثة للتّماسك تُشير إلى أنّ الخطر ليس هامشيًّا ولا محدودًا، بل هو خطر حقيقي وشامل يضرب أركان الأسرة الرّئيسة. لا تقتصر الآثار على جانب العلاقات فحسب، بل تمتد لتقوّض الأسس الأخلاقيّة التّي تنطلق منها والنّظام الوظيفي الذّي يدير شؤونها، ما يستدعي ضرورة تطوير خطاب إسلامي معاصر واعٍ، وبرامج توعويّة فعّالة لمواجهة هذه التحدّيات والحفاظ على كيان الأسرة المسلمة المتماسك.

21. الاستنتاج

تُلخِّصُ النتائج المُستخلصة من التحليل الإحصائي للبيانات الصورةَ الشاملة لتأثير الطروحات النّسويّة على الأسرة المسلمة، حيث تشكّل بمجموعها دليلًا متكاملًا يؤكّد صحّة الفرضيّة الرّئيسة للدراسة، فقد أكّدت المقاييس الإحصائيّة وجود تأثير سلبي كبير وحقيقي لهذه الطروحات على الأبعاد الثلاثة للتماسك الأُسَري، وإنْ تفاوتت درجة هذا التأثير من بُعد لآخر، ويبرز البُعد الأخلاقي كالحلقة الأكثر تأثّرًا وهشاشة في مواجهة هذه الطروحات ما يُشير إلى أنّ الاستهداف المركزي لها ينصبّ

على الأسس القِيَميّة التّي تُشكّل هويّة الأسرة المسلمة ومناعتها الدّاخلية، كما تكشف النتائج عن الطبيعة التراكميّة والتكامليّة لهذا التأثير، حيث يبدأ من تقويض الثوابت الأخلاقيّة، لينتقل إلى إضعاف الروابط الاجتماعيّة، ويُختَم بخلخلة النّسق الوظيفي لإدارة الأسرة، ما يؤكّد الطبيعة الشموليّة للمخاطر التّي تهدد كيان الأسرة في منظومتها المتكاملة وفي ما يلي أعم الاستنتاجات:

- أكـدّت النّتائج الإحصائيّة صحّة الفرضيّة الرّئيسة للدّراسة، حيث تُشكّل طروحات الحركات النّسويّة المتطرّفة خطرًا حقيقيًّا وملموسًا على تماسك الأسرة المسلمة، وذلك من خلال تأثيرها السّلبي على أبعاد التماسك الثلاثة (الأخلاقي، الاجتماعي والوظيفي).
- ظهر البعد الأخلاقي كأكثر الأبعاد تأثّرًا سلبيًّا بالطّروحات النّسويّة، حيث سجّل أعلى معامل ارتباط سلبي (**0.72**ـ)، ما يشير إلى أنّ هذه الطّروحات تستهدف بشكل أساس البنية القِيَميّة والمرجعيّة الدّينيّة التّي تشكّل حصانة الأسرة الدّاخليّة.
- أثبتت الدّراسة أنّ الطروحات النّسويّة تؤدّي إلى إضعاف الروابط الاجتماعيّة داخل الأسرة، من خلال تقويض مشاعر المودّة والسّكن النفسي، وإضعاف جودة التواصل، والمساهمة في ترابط الأسرة الممتدّة، ما يُفقد الأسرة دورها كشبكة دعم اجتماعي وعاطفي.
- كشفت النتائج أنّ (**48%**) من الاختلال في النّمط الوظيفي للأسرة يعزى لتأثير الطّروحات النّسويّة، ما يظهر قدرة هذه الطروحات على إحداث خلل في توزيع الأدوار، ونظام اتّخاذ القرار، والاستقرار المالي للأسرة.
- أظهرت النّتائج أنّ الأبعاد الثلاثة للتماسك الأسري (الأخلاقي، الاجتماعي والوظيفي) مترابطة ومتكاملة، حيث أنّ التأثير على أحدها ينعكس سلبًا على الأبعاد الأخرى، ما يخلق حلقة مفرغة من التفكّك.

22. التوصيات للبحث المستقبلي

بناءً على النتائج، يُوصى بالآتي للبحث المستقبلي:

- إجراء بحوث مستقبليّة تبحث في العوامل الوسيطة (مثل المستوى التعليمي، التديّن، والبيئة الاجتماعية) والعوامل المنظّمة (مثل قوّة الشبكات الدّاعمة للأسرة، ووجود برامج التوعية الأسرية) التّي قد تُضعف أو تقوّي من حدّة التأثير السلبي للطروحات النّسويّة. فمعرفة هذه العوامل ستساعد في تصميم تدخّلات أكثر دقّة لحماية الأُسَر.
- الانتقال من الدّراسات المقطعيّة (في وقت محدّد) إلى الدّراسات الطوليّة التّي تتابع عيّنات من الأُسَر لمراحل زمنيّة ممتدّة لرصد التّغيرات في أنماط التماسك بمرور الوقت تحت تأثير هذه الطّروحات، كما أنّ إجراء دراسات مقارنة بين مجتمعات مسلمة مختلفة (أكثر أو أقل تأثّرًا بالخطابات العالميّة) يُمكن أن يكشف عن آليّات التكيّف والمواجهة الأكثر فعّاليّة.
- تطبيق دراسات نوعيّة (مقابلات متعمّقة، مجموعات بؤريّة، تحليل مضمون) مع أزواج وزوجات متأثّرين بهذه الطّروحات. سيُساعد هذا النّهج في فهم أعمق للآليّات النّفسيّة والاجتماعيّة التّي من خلالها تُترجم هذه الأفكار إلى ممارسات وسلوكات داخل الأسرة، وفهم السّياقات التّي تظهر فيها هذه التأثيرات بشكل أكثر حدّة.
- إجراء بحوث متخصّصة لتحليل دور منصّات التّواصل الاجتماعي كقناة رئيسة لنشر هذه الطّروحات وتضخيمها. ويُمكن أن تركّز هذه الأبحاث على تحليل المضامين الأكثر انتشارًا، واستراتيجيّات الإقناع المستخدمة، وخصائص الجمهور المستهدف الأكثر تفاعلًا وتأثّرًا، ما يُمكّن من تطوير استراتيجيّات دقيقة لمواجهة هذا التأثير في بيئته الأصليّة.

23. خاتمة الدراسة

تُشكِّل الأسرة في المنظومة الإسلاميّة اللّبِنة الأساسيّة للمجتمع والنّواة التّي تُحافظ على تماسكه الثقافي والحضاري، وقد جاءت هذه الدّراسة لتكشف النّقاب عن أحد أبرز التحدّيات الفكريّة التّي تواجه هذا الكيان في العصر الراهن، والمُتمثّلة في طروحات بعض الحركات النّسويّة المتطرّفة. وبناءً على تحليل البيانات الإحصائيّة واختبار الفرضيّات، يُمكن الجزم بأنّ هذه الدّراسة قد حقّقت أهدافها بالإجابة على السؤال الإشكالي الرئيس وأسئلته الفرعيّة، حيث أثبتت النّتائج بشكل قاطع وجود أثر سلبيّ ذي دلالة إحصائيّة لطروحات هذه الحركات على تماسك الأسرة المسلمة بأبعادها الثلاثة: الأخلاقي، الاجتماعي والوظيفي.

ففي البعد الأخلاقي، كشفت الدّراسة أنّ التعرّض لهذه الطروحات يرتبط ارتباطًا عكسيًّا قويًّا بتراجع القِيَم الجوهريّة التّي تحفظ كيان الأسرة، مثل الرّحمة والاحترام والعفة، حيث أدّت الدّعوات إلى الفرديّة المُطلقة والتحرّر من الثوابت إلى إضعاف المرجعيّة الدّينية كمصدر للتشريع الأخلاقي. أمّا على الصّعيد الاجتماعي، فقد أسفرت النّتائج عن علاقة عكسيّة متوسّطة القوّة بين تبنّي الأفكار النّسويّة المتطرّفة وجودة الرّوابط الأُسَريّة، تجلّى في تراجع مشاعر المودّة والسّكن النّفسي، وضمور التّواصل الفعّال، وإضعاف روابط الأسرة الممتدّة. فيما يتعلّق بالبُعد الوظيفي، فقد قدّمت الدّراسة الدّليل الأكثر إقناعًا عبر تحليل الانحدار، حيث بيّنت أنّ الطّروحات النّسويّة تُفسّر ما يُقارب نصف التّباين في الاختلال الوظيفي للأسرة، متمثّلًا في ارتباك الأدوار، وتآكل نظام القوامة القائم على التكامل، وانزياح نمط اتّخاذ القرار من الشورى إلى الصّراع على السّلطة.

لا تُقدّم هذه النّتائج مجرّد تشخيص أكاديمي، بل تحمل في طيّاتها إشارات واضحة إلى وجود خطر حقيقي يتهدّد البنية الاجتماعيّة للمجتمعات المسلمة. فتفكّك الأسرة ليس حدثًا محايدًا، بل هو عمليّة تقود إلى عواقب وخيمة على الصّحة النّفسيّة للأفراد،

وعلى استقرار المجتمع، وعلى استمراريّة منظومة القِيَم التّي تحفظ هويّته. وتُؤكّد الدّراسة أنّ خطورة هذه الطروحات لا تكمُن فقط في مضامينها، بل في قدرتها على التسّلل عبر وسائل الإعلام والاتّصال الحديثة، مستغلّة التحوّلات الاجتماعيّة والاقتصاديّة التّي تمرّ بها المجتمعات المسلمة.

في ضوء هذه النتائج، تبرز الحاجة الملّحة لمواجهة هذا التحدّي بخطاب إسلامي معاصر متين، لا يكتفي بالرد والرّفض، بل يُقدّم البديل الواضح والمقنع. يجب أن يرتكز هذا الخطاب على إبراز مفهوم التكامل بين الزوجَيْن بدلًا من الصراع، والترويج لرؤية الإسلام حول العدالة والرحمة والمشاركة في إطار الزواج. كما يتطلّب الأمر تطوير برامج توعويّة منهجيّة تستهدف الشباب والفتيات قبل الزواج، وتعزيز المرونة الوظيفيّة داخل الأسرة مع الحفاظ على الثوابت، وبناء مناعة فكريّة ضدّ الخطابات الهدّامة.

في الختام، فإنّ هذه الدّراسة ليست نقطة نهاية، بل هي محاولة للإسهام في فهم أعمق لتحدٍّ من أهمّ التحدّيات المعاصرة. إنّ الحفاظ على الأسرة المسلمة ليس مجرّد حفاظ على تـراث، بل هو استثمار في مستقبل الأمّـة وضمان لاستمرارها الحضاري. وتظلّ الدّعوة مفتوحة لباحثين ومؤسّسات للبناء على هذه النتائج، وسدّ الفجوات المعرفيّة، والإسهام في صياغة حلول عمليّة تحمي لَبِنات المجتمع، وتُعيد للأسر المسلمة دورها كخلايا نابضة بالحياة، قادرة على مواجهة العواصف الفكريّة، والإسهام في بناء الحضارة الإنسانيّة على أسس متينة من الإيمان والقيم السّامية.

24. قائمة المصادر والمراجع

1.24. المصادر والمراجع باللغة العربية

1. باديسي، فاطمة الزهراء. (2020). **النوع الاجتماعي بين الخطاب الإسلامي والخطاب النسوي**. الجزائر: مجلة الحوار.
2. بو مخلوف، محمد. (2008). **واقع الأسرة الجزائرية والتحديات التربوية في الوسط الحضري**، الجزائر: دار الملكية للطباعة والنشر والتوزيع والاعلام.
3. نصر الدين، جابر؛ سليمة، حمودة. (2012). **السلطة الوالديّة وأثرها في بناء شخصيّة الأبناء**، مجلة علوم الانسان والمجتمع، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، العدد 1، مارس، جامعة محمد خيضر، الجزائر.
4. عطار، سهير عادل. (2017). **علم الاجتماع العائلي**، المسر الذهبي للطباعة، القاهرة.
5. عبد الوهاب، سامي. (2022). **الاقتصاد الأسري بين الفقه الإسلامي والنظريات المعاصرة**. الاسكندرية: منشأة المعارف.
6. عودة، وفاء أحمد. (2013). **دور الأسرة في التربية الاجتماعية من منظور اسلامي**، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الاسلامية بغزة، فلسطين.
7. الغنيم، خالد بن سعد. (2019). الأسرة المسلمة في مواجهة التحديات الفكرية المعاصرة: دراسة نقدية للطروحات النسوية، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض.
8. الغنيم، عبد الله. (2019). **الفردية في الفكر الغربي المعاصر وانعكاساتها على الأسرة**. الكويت: مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية.
9. كولماز، ويندي كيه؛ فرانسيس، بارتكو فيسكي. (2010). **النظرية النسوية**، ترجمة عماد ابراهيم، دار الأهلية للنشر والتوزيع.
10. السحيم، محمد بن عبد الله. (2020)، **الأسرة المسلمة في ضوء الكتاب**

والسنة، أسسها، مقوماتها، وظائفها، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر.

11. المحمودي، محمد سرحان علي. (2019)، **مناهج البحث العلمي**، صنعاء، اليمن: دار الكتب، ط 3.

2.24. المصادر والمراجع باللغة الأجنبية

1. Ogburn, W. F. (1922). *Social Change with Respect to Culture and Original Nature*. New York: B.W. Huebsch: https://archive.org/details/socialchangewith00ogburich

2. Tajfel, H., & Turner, J. C. (1979). *An integrative theory of intergroup conflict. In W. G. Austin & S. Worchel* (Eds.), The social psychology of intergroup relations (pp. 33-47). Monterey, CA: Brooks/Cole: https://www.researchgate.net/publication/215915730_An_Integrative_Theory_of_Intergroup_Conflict

ضوابط المقاربة الإسرائيليّة في الحرب الروسيّة -الأوكرانية

(2025-2022)

نجاح إسماعيل حمدان[1]

إشراف أ.د. طوني عطا الله [2]

الملخّص

توضّح الدّراسة أنّ المقاربة الإسرائيليّة للحرب الروسيّة–الأوكرانيّة لا يمكن تفسيرها بعامل منفرد، بل هي نتاج تفاعل معقّد بين محدّدات أمنيّة وسياسيّة وتحالفيّة وديموغرافيّة، في إطار بنية دوليّة انتقاليّة تتّسم بتعدّد مراكز القوّة وسيولة التوازنات. أظهرت النتائج أنّ المحدّد الأمني يحتلّ الموقع المركزيّ في توجيه السّلوك الإسرائيليّ، وأنّ تحالف «إسرائيل» مع الولايات المتّحدة أدّى دورًا ضابطًا للخطاب الدّبلوماسيّ أكثر من كونه موجّهًا مباشرًا للقرار، فلجأت «تل أبيب» إلى التزام انتقائيّ يوازن بين الحفاظ على التحالف الاستراتيجيّ وعدم الإضرار بأولويّاتها الأمنيّة الإقليميّة. كما أدّى البُعد الدّيموغرافيّ المرتَبِط بجماعات اليهود المهاجرين الروس والأوكران المستوطنين في فلسطين المحتلة دورًا تفسيريًّا في تبنّي خطاب حذر ومتوازن، فيما تراجع المحدّد القِيَميّ والأخلاقيّ إلى مستوى التعبير الرمزي غير الملزم سلوكيًّا.

(1) طالبة في مرحلة الدكتوراه باختصاص العلوم السياسية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، الجامعة الإسلامية ـ لبنان.
(2) أ.د. محاضر في العلوم السياسية، الجامعة الإسلامية ـ لبنان.

تخلص الدّراسة إلى أنّ المقاربة الإسرائيليّة تجسّد منظورًا واقعيًّا بنيويًّا يقدّم المتطلّبات الأمنيّة على المعايير القِيَميّة والتحالفيّة، مع اعتماد سياسة خارجيّة براغماتيّة تقوم على إدارة التوازنات وتقليل المخاطر ضمن بيئة دوليّة وإقليميّة متحوّلة. كما تؤكّد النتائج أنّ هذه المقاربة تبقى قابلة للتكيّف والتعديل تبعًا لتطوّرات الحرب ودور روسيا في الإقليم واتّجاهات السّياسة الأميركيّة، ما يجعل تتبّع هذا المسار عاملًا أساسيًّا في فهم موقع «إسرائيل» المستقبليّ ضمن المعادلات الاستراتيجيّة القائمة.

الكلمات المفتاحية: إسرائيل، الحرب الروسيّة-الأوكرانيّة، العمليّة العسكريّة الروسيّة، المعادلات الاستراتيجيّة، الانحياز الاستراتيجيّ.

Abstract

The study demonstrates that the Israeli approach to the Russian-Ukrainian war cannot be explained by a single factor; rather, it is the product of a complex interaction among security, political, alliance-based, and demographic determinants, operating within a transitional international structure characterized by multipolarity and fluid balances of power. The findings show that the security determinant occupies a central position in shaping Israeli behavior, and that Israel's alliance with the United States has played a restraining role on diplomatic discourse more than serving as a direct guide for decision-making. Accordingly, «Tel Aviv» has adopted a selective commitment that balances the preservation of its strategic alliance with the need to avoid undermining its regional security priorities.

The demographic dimension, linked to communities of Russian and Ukrainian Jewish immigrants in occupied Palestine, has also played an explanatory role in the adoption of a cautious and balanced discourse, while the value-based and ethical determinant has receded to the level of symbolic expression that is not behaviorally binding. The study concludes that the Israeli approach embodies a structural realist perspective that prioritizes security imperatives over value-based and alliance considerations, while relying on a pragmatic foreign policy aimed at managing balances and minimizing risks

within a changing international and regional environment. The results further confirm that this approach remains adaptable and subject to modification in light of developments in the war, Russia's role in the region, and trends in U.S. policy, making the monitoring of this trajectory a key factor in understanding Israel's future position within the prevailing strategic equations.

Keywords: Israel, the Russian-Ukrainian War, the Russian Military Operation, Strategic Balances, Strategic Alignment.

المقدّمة

أنتجت الحرب الروسيّة-الأوكرانيّة، منذ شباط العام 2022 وحتّى العام 2025، تحوّلات بنيويّة عميقة في النّظام الدّوليّ، طالت أنماط سلوك الدّول المتوسّطة التي وجدت أنّ عليها التّعامل مع واقع مركّب من القيود الأمنيّة والتّحالفيّة. في هذا المشهد المعقّد، تبرز «إسرائيل» كـ«دولةً» متوسّطة بحكم المقاربة التي اعتمدتها إزاء هذه الحرب، والتي اتّسمت بالحذر والتّريّث والحسابات الدّقيقة، نظرًا إلى حساسيّة موقعها بين التّحالف الاستراتيجيّ مع الغرب، ولاسيّما الولايات المتّحدة الأميركيّة، وبين مصالحها الأمنيّة المباشرة المرتبطة بالوجود العسكريّ الرّوسيّ في سوريا، وفي البنيّة الإقليميّة الأمنيّة في غرب آسيا.

لم تنخرط «إسرائيل» في الحرب الروسيّة-الأوكرانيّة على نحوٍ مماثل لحلفائها الغربيّين، ولم تعتمد كذلك سياسة الحياد التّام، لقد آثرت موقفًا متوازنًا أقرب ما يكون إلى الانحياز الاستراتيجيّ المركّب. سعت إلى المواءمة بين الخطاب القِيَميّ الدّاعم لأوكرانيا والغرب، وبين الحذر في المقاربة الأمنيّة والعسكريّة للحرب مراعاةً لروسيا. تشكّلت المقاربة الإسرائيليّة نتيجة تفاعل معقّد بين ضوابط وقيود بنيويّة وحسابات أمنيّة إقليميّة، الأمر الذي دفع بها إلى اعتماد توازنٍ مقيّدٍ ومنضبطٍ في مواجهة الضّغوط الغربيّة السّاعية إلى دفعها لاتّخاذ موقفٍ أكثر وضوحًا وانحيازًا لمصلحة أوكرانيا والغرب.

الملاحظ أنّ عددًا من الدّراسات التي تناولت المقاربة الإسرائيليّة لهذه الحرب

ركّز على العوامل الدّاخليّة الإسرائيليّة المؤثّرة فيها، من دون الالتفات إلى الفجوة القائمة بين الخطاب الإعلاميّ الإسرائيليّ والممارسة السّياسيّة الفعليّة على الأرض. من هنا، تسعى هذه الدّراسة إلى سدّ جزءٍ من هذه الفجوة البحثيّة باعتماد مقاربةٍ تحليليّة تفسيريّة سببيّة متكاملة للموقف الإسرائيليّ، ضمن إطارٍ نظريّ يستند إلى النّظريّة الواقعيّة البنيويّة والواقعيّة الهجوميّة ونظريّة الأمن المركّب. وذلك انطلاقًا من فرضيّةٍ رئيسة مفادها أنّ المقاربة الإسرائيليّة تشكّل استجابةً عقلانيّةً محسوبة لإكراهات البيئة الدّوليّة والإقليميّة، ما يضمن لـ«إسرائيل» الحفاظ على هامشٍ من الحركة الاستراتيجيّة، من دون الإضرار بعلاقاتها التّحالفيّة مع القوى الغربيّة، أو المساس بتفاهماتها الأمنيّة مع روسيا في غرب آسيا عمومًا.

أهمية الدّراسة

تتأسّس هذه الدّراسة على مجموعةٍ من المفاهيم المركزيّة التي تشكّل الإطار النّظريّ الضّابط لعمليّة التّحليل، ما يضمن قدرًا أعلى من الموضوعيّة والدقّة المنهجيّة، ويحول دون وقوع الالتباس في الدّلالات النّاجم عن اختلاف المقاربات النّظريّة في حقل العلاقات الدّوليّة. يسعى هذا الإطار المفاهيميّ إلى تحديد المفاهيم المستخدمة وتوضيحها؛ بغية تحليل المقاربة الإسرائيليّة في الحرب الدائرة بين روسيا وأوكرانيا تحليلًا علميًّا منسجمًا مع إشكاليّة الدّراسة وأهدافها، ما يوفّر قراءةً تحليليّةً أكثر انضباطًا للسّلوك الإسرائيليّ المتحرّك ضمن سياق النّظام الدّوليّ المتحوّل.

إشكاليّةُ الدّراسة

أظهرت الحرب الروسيّة ـ الأوكرانيّة، منذ شباط 2022، تناقضًا بنيويًّا في المقاربة الإسرائيليّة إزاء هذه الحرب، إذ وجدت «إسرائيل» نفسها تحت ضغوط تحالفها الاستراتيجيّ مع الدّول الغربيّة، لاسيّما الولايات المتّحدة الأميركيّة، وفي الوقت نفسه أمام حاجةٍ ملحّةٍ إلى التنسيق الأمنيّ مع روسيا في السّياق في فضاء غرب آسيا.

هذا التّداخل في المصالح المتعارضة يثير سؤالًا مركزيًّا يتمحور في طبيعة موازنة «إسرائيل» بين هذه المعايير المتناقضة.

- كيف وفّقت «إسرائيل» في مقاربتها لهذه الحرب بين مصالحها المتعارضة بين الغرب وروسيا؟ ما الضّوابط البنيويّة والسّياسيّة والأمنيّة المؤثّرة في موقفها؟

تنبثق عن ذلك مجموعةٌ من الأسئلة الفرعيّة، أبرزها:

- كيف تبرز المحدّدات السياسيّة والأمنيّة الجوهريّة لتشكّل الإطار الحاكم للموقف الإسرائيليّ؟
- ما تأثير الكتلتَيْن الروسيّة والأوكرانيّة من المستوطنين في الكيان المحتلّ (إسرائيل)، إضافةً إلى الانتخابات والانقسامات السّياسيّة الدّاخليّة، في صياغة هذا الموقف؟
- ما موقف «إسرائيل» من التّداعيات الاستراتيجيّة لهذه الحرب على أمن غرب آسيا؟
- كيف يظهر الالتزام الإسرائيليّ أو الحياد التّامّ، بالتوافق مع الموقف الغربيّ؟

وعليه، تتبلور الإشكاليّة المركزيّة في أنّ هذه الحرب وضعت «إسرائيل» أمام معادلةٍ معقّدةٍ تفرض عليها تحقيق توازناتٍ دقيقةٍ بين مصالحها الاستراتيجيّة مع أطرافٍ دوليّة متعارضة. من هنا؛ يبرز السّؤال البحثيّ الأوسع: كيف صاغت «إسرائيل» مقاربتها إزاء هذه الحرب في ظلّ هذا تناقضات الصّراع، وما الضوابط الأمنيّة والسّياسيّة التي حكمت هذه المقاربة؟

فرضّيّاتُ الدّراسة

تفترض الدّراسة أنّ النّمط من السّلوك الإسرائيليّ المتأرجح يعكس خيارًا واعيًا بإدارة التّوازنات الحسّاسة بدل الانخراط في تموضعٍ صداميّ أو اصطفافٍ كامل، الأمر

الذي يسهم في تكوين نموذجٍ من «الانحياز المضبوط» في سلوك الدّول المتوسّطة في زمن الأزمات النّظاميّة الكبرى؛ لا سيّما أنّ «إسرائيل» كيان إحتلاليّ استيطانيّ، ما يزيد من تعقّد مواقفها في الإطار الدّوليّ.

- **الفرضيّةُ الأولى الرّئيسة**: تقوم المقاربة الإسرائيليّة في التّعامل مع الحرب الروسيّة–الأوكرانيّة على واقعيّةٍ براغماتيّة تُغلِّب المصالح الجيوسياسيّة والأمنيّة على المعايير القِيَميّة أو التّحالفِيّة المُعلنة، في ظلِّ التَّحوُّلات العميقة التي يشهدها النّظام الدّوليّ. يُفسِّر ذلك التَّناقض الظّاهر بين الخطاب الدّاعم لأوكرانيا من جهة، والسّلوك العملي المُتحفِّظ الذي يجنح إلى تجنُّب استفزاز روسيا من جهةٍ أُخرى، على الرّغم من الضّغوط الغربيّة المتزايدة.
- **الفرضيّةُ الثّانية**: يتّجه السّلوك السّياسي الإسرائيليّ نحو الانحياز المُتحفِّظ، فلا تنخرط «إسرائيل» في اصطفافٍ كامل مع المعسكر الغربيّ أو الأوكراني، بل تعتمد مقاربةً تدريجيّة تقوم على إدارة التّوازنات وتحييد المخاطر المرتبطة بأيِّ التزامٍ مباشر.
- **الفرضيّةُ الثّالثة**: تقوم هذه الفرضيّة على أنّ الدّعم الإسرائيليّ لأوكرانيا هو دعمٌ رمزيّ في معظمه، يقتصر على «البُعد الإنسانيّ» أو الخطابيّ، ولا يرقى إلى مستوى الدّعم العسكريّ أو السّياسي الفعليّ، وذلك بسبب تغليب أولويّاتها الأمنيّة الحيويّة، والمتعلِّقة بوضعها الإقليميّ وحساباتها الاستراتيجيّة.
- **الفرضيّةُ الرّابعة**: تحمل الهويّة السّياسيّة للكيان الإسرائيليّ طابعًا غربيًّا أمنيًّا، وهو ما ينعكس في خطابٍ سياسيٍّ يبدو متوازنًا في ظاهره، لكنّه ينحاز ضمنيًّا إلى معايير الأمن والبراغماتيّة على حساب أيِّ أبعادٍ قِيَميّة أو أخلاقيّة مُعلنة.
- **الفرضيّةُ الخامسة**: تُجسِّد السّياسة الخارجيّة الإسرائيليّة قدرًا من الحذر الاستراتيجيّ والمناورة الدّبلوماسيّة، في تجنُّب القطيعة الكاملة مع أيٍّ من الطّرفَيْن، والاعتماد على سياسة التَّحَوُّط الاستراتيجيّ في بيئةٍ دوليّة متقلِّبة.

وفقًا لذلك، المقاربة الإسرائيليّة تُوصَف بأنّها انحيازٌ استراتيجيٌّ انتقائيّ يقوم على اصطفافٍ خطابيّ مع الولايات المتّحدة والغرب، يقابله حيادٌ مُقيَّد تفرضه معايير أمنيّة وبنيويّة مرتبطة بروسيا.

المنهجيّة

تسعى هذه الدّراسة إلى تحليل وضع سياسيّ معمّق؛ يتمثّل بالمقاربة الإسرائيليّة للحرب الروسيّة–الأوكرانيّة. اختير هذا الوضع نظرًا إلى معايير منهجيّة وعلميّة متعدّدة؛ لأنّها تُسلّط الضّوء على السّياسة التي تعتمدها «دولة متوسّطة» هي الاحتلال الإسرائيليّ في فلسطين التاريخيّة، في بيئة إقليميّة شديدة التّعقيد، ولِفهم ديناميّة التّفاعل بين التّحالفات الدّوليّة والقيود البنيويّة ومتطلّبات الأمن العَمَليّ الإسرائيليّ، حيث يجري تحليل العلاقة السّببيّة بين القيود البنيويّة الإقليميّة والسّياسة الخارجيّة لـ«إسرائيل». تبدو الأخيرة، في إطار المنظومة الغربيّة التي تنتمي إليها، حالًا استثنائيّة في مقاربتها الحرب الروسيّة–الأوكرانيّة. إذ تسعى إلى إظهار حدود فاصلة بين الالتزام بالتّحالفات الدّوليّة من جهة، وبين أولويّاتها الأمنيّة المباشرة من جهة أخرى.

اعتمدت هذه الدّراسة على النّظريّة الواقعيّة البنيويّة، والتي ترى أنّ سلوك الدّول تحدّده قيود النّظام الدّوليّ وفقًا لبنيَتِه القائمة على القوّة وتَراتُبيّة القوى، ما يُضعف حضور القِيَم والأخلاق والتّحالفات في توجيه سلوك الدّول. استخدمت الدّراسة مجموعة من المتغيّرات وفقًا لموقع الدّولة وقوّتها وتأثيرها؛ إذ يمثّل المتغيّر المستقلّ القيود البنيويّة الإقليميّة، والمقصود بها الوجود العسكريّ الرّوسي في سوريا، في حين يتمثّل المتغيّر التّابع في «إسرائيل» ومقاربتها للحرب الروسيّة – الأوكرانيّة.

بين هذين المتغيّرين يقع المتغيّر الوسيط، وتندرج ضمن عناصره تحالف «إسرائيل» مع الولايات المتّحدة والعوامل الدّاخليّة الإسرائيليّة ومعايير الدبلوماسيّة والقِيَم والأخلاق. انطلاقًا من هذه المتغيّرات تفترض الدّراسة أنّ تزايد القيود البنيويّة، في

النّظام الدوليّ، يؤدّي إلى تراجع مستوى الالتزام بالتّحالفات لمصلحة إعطاء الأولويّة للأمن العَمَليّ.

اعتمدت الدّراسة منهجيّة تحليليّة جمعت بين عدّة مناهج بحثيّة، هي:

- المنهج الوصفيّ التّحليليّ: لوصف مفردات المقاربة الإسرائيليّة للحرب الروسيّة–الأوكرانيّة، من موقف وخطاب وتصريح وبيان ومبادرة، ثمّ تحليلها وتفكيكها في ضوء الإطار النّظريّ المعتمد.
- منهج دراسة الحالة: إذ إنّ «إسرائيل» تشكّل حالًا بحثيّة قابلة للتّحليل نظرًا إلى موقعها الجيوسياسيّ وطبيعة تحالفاتها الدوليّة الكبرى وتشابك مصالحها مع قوى دوليّة؛ مثل روسيا والولايات المتّحدة، ما يتيح تحليل العوامل المؤثّرة في مقاربتها، سواء داخل فلسطين المحتلّة أم في ارتباطاتها الخارجيّة.
- التحليل النّظريّ المقارن: يهدف إلى اختبار قدرة النظريّات الرئيسة في العلاقات الدوليّة، لاسيّما الليبراليّة والواقعيّة والبنائيّة، على تفسير المقاربة الإسرائيليّة بصورة أشمل وأكثر عمقًا.

لأغراض اختبار فرضيّات الدّراسة، جرى الرّبط بين المنهج المعتمد والضّوابط النّظريّة والتّطبيقات العمليّة للمقاربة الإسرائيليّة. يستند اختيار هذه المنهجيّة إلى كون للحال المدروسة حيّزًا قابلًا للقياس والتّحليل البنيويّ والتّاريخيّ، ما يتيح تفسير السّلوك السّياسي الإسرائيلي في إطار تداخُل المصالح والقيود البنيويّة. كما تتواءم هذه المنهجيّة والاتّجاه التّفسيريّ التّحليليّ للدّراسة، بهدف فهم المقاربة الإسرائيليّة ومنطقها الحاكم ضمن حدّين ضاغطَيْن؛ هما: توازن المصالح والقيود البنيويّة.

أوّلًا- خلفيّة العلاقات الروسيّة- الإسرائيليّة

تستند الحرب الروسيّة–الأوكرانيّة إلى خلفيّة معقّدة تتداخل فيها العوامل التّاريخيّة والجيوسياسيّة والهويّاتيّة، منذ اندلاعها في شباط 2022، لاسيّما في ظلّ مخاوف

روسيا من توسّع حلف شمال الأطلسي في شرقيّ أوروبا وصولًا إلى أوكرانيا. هذا إضافةً إلى الطّموحات الجيوسياسيّة لكلّ من روسيا والـدول الغربيّة، والعوامل السكّانيّة والهويّاتيّة المرتبطة بسياق النّزاع[1].

يختلف توصيف هذه الحرب بحسب الجهة التي تعتمد صياغة الخطاب السياسيّ. إذ تُطلق روسيا عليها تسمية «العمليّة العسكريّة الخاصّة في أوكرانيا»، بينما تصفها الدول الغربيّة ووسائل الإعلام العالميّة بـ «الحرب الروسيّة- الأوكرانيّة» أو «الغزو الرّوسي لأوكرانيا». يؤدّي هذا التّباين في التّوصيف إلى تعدّد المقاربات التّحليليّة، كما يعمّق تعقيد فهم دوافع الحرب وأبعادها[2]. وقد أكّد الرّئيس «فلاديمير بوتين»، في أواخر كانون الثّاني 2023، أنّ الهدف من هذه العمليّة العسكريّة هو حماية روسيا وسكّانها من تهديدات محتملة من الأراضي المجاورة الّتي يعدّها جزءًا من أراضي روسيا التّاريخيّة، في إشارةٍ إلى أوكرانيا.

تستند الأسباب الجوهريّة للحرب، من منظور موسكو، إلى أنّ حلف «النّاتو» توسّع باتّجاه أوكرانيا في خرقٍ لما تعدّه روسيا تعهّدات شفهيّة أميركيّة أعقبت توحيد ألمانيا في العام 1990. الأمر الّذي أدّى إلى تقويض الثّقة الاستراتيجيّة بين الجانبَيْن في مرحلة كانت فيها روسيا ضعيفة ومنهكة في تسعينيّات القرن الماضي. كما ترى روسيا أنّ أوكرانيا دولة محوريّة وجزءًا أساسيًّا من مجالها الحيويّ، هي تمثّل عمقًا استراتيجيًّا تاريخيًّا وجغرافيًّا، وترى أنّ أيّ محاولة لضمّها إلى حلف «النّاتو» تُعدّ تهديدًا وجوديًّا وجيوسياسيًّا مباشرًا لروسيا.

في المقابل؛ رأت الولايات المتّحدة الأميركيّة أنّ توسّع حلف «النّاتو» نحو أوكرانيا

(1) أسامة مخيمر: **الطّاقة والعلاقات الرّوسيّة مع آسيا**، مركز الأهرام للدراسات السياسيّة والاستراتيجيّة، القاهرة، 2007، ص 215.

(2) أسامة حلبي وموسى أبو رمضان: **النّظام القانوني في دليل إسرائيل العام 2020**، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 2021، ص 88.

يمثّل خيارًا استراتيجيًّا طبيعيًّا في سياق الأحاديّة القطبيّة، بصرف النّظر عن قواعد توازن القوى أو مصالح دول أخرى؛ مثل روسيا. ترافق هذا التوجّه الغربيّ مع تحوّل سياسي جوهري في أوكرانيا، في العام 2014، عقب أحداث ثورة الميدان الرئيسي التي أطاحت بالرّئيس «فيكتور يانوكوفيتش»، والمحسوب على موسكو، بعد تراجعه عن توقيع اتّفاق الشّراكة مع الاتّحاد الأوروبيّ. رأت روسيا ما جرى تهديدًا مباشرًا لنفوذها الإقليميّ، فبادرت إلى ضمّ شبه جزيرة القرم، ثمّ تطوّر الصّراع لاحقًا في إقليم «دونباس» في شرق أوكرانيا[1].

وجدت روسيا في هذه الأحداث والتطوّرات في أوكرانيا تشكيلًا مشهديًّا لمواجهةٍ حتميّة مع الغرب بقيادةٍ أميركيّة، بينما رفضّت الولايات المتّحدة الأميركيّة، ومن خلفها دول أوروبا، أيّ تحوّلات قد تهدّد النظام الدوليّ القائم، ورأت أنّ الفرصة سانحة لاختبار مدى جدّيّة الرّدع الرّوسي. في خلفيّة المشهد، تتداخل عوامل متعدّدة للصّراع في أوكرانيا، سياسيّة وجيوسياسيّة وتاريخيّة، أبرزها[2]:

- توسّع حلف شمال الأطلسي شرق أوكرانيا.
- التحوّلات المستحدثة بدعمٍ غربيّ داخل أوكرانيا.
- فشل التّسوية السّياسيّة.

أسهمت هذه العوامل مجتمعةً في تحفيز ظروف الحرب، فانطلقت المواجهة في سياق إعادة تحديد توازنات القوى التي قد تمهّد لنشوء نظامٍ دوليٍّ جديد. يُعدّ مفهوم المقاربة، في العلاقات الدوليّة، إطارًا تحليليًّا عامًّا تعتمد عليه الدول في تفسير الأحداث الدوليّة وصياغة استجاباتها لها. في ضوء ذلك، تُفهم المقاربة الإسرائيليّة للحرب الروسيّة–الأوكرانيّة على أنّها مجموعة السّياسات والمواقف التي اعتمدتها،

(1) أسامة حلبي وموسى أبو رمضان: **النّظام القانوني في دليل إسرائيل**، مرجع سابق، ص 110.

(2) صالح النعامي: **استراتيجيّة الأمن القوميّ الاستراتيجيّ في ضوء التحوّلات الجيواستراتيجيّة**، مركز الجزيرة للدراسات، 17 آب 2022، ص 302.

سواء في الخطاب السياسيّ أم في مواقف التّصويت في منظّمة الأمم المتّحدة، كذلك من خلال مستوى الانخراط العمليّ في مجريات الحرب، وذلك كلّه ضمن ما تتأثّر به هذه المقاربة من محدّدات واستحقاقات استراتيجيّة وأمنيّة وبنيويّة[1].

أ. في الحياد

يتّسم مصطلح الحَياد، في العلاقات الدوليّة، بالدّقة والحساسيّة، ويتطلّب عمقًا في رؤية الدولة الاستراتيجيّة، لأنّه يستوجب من الدّولة امتناعًا عن الانخراط في الفعل السّياسي أو العسكريّ في أيّ أزمة أو نزاع عسكريّ بين دول أخرى، واعتماد مسافة محسوبة ومتساوية في موقفها من أطراف النزاع أو الأزمة. تميّز الدراسات السياسيّة بين الحَياد القانونيّ الصّارم، والذي يقوم على نصوص قانونيّة في الدستور، وبين الحَياد السياسي الذي قد يكون مرنًا أو صارمًا؛ بحسب الموقف[2].

لا يبدو الموقف الإسرائيليّ من الحرب الروسيّة-الأوكرانيّة حيادًا كاملاً وواضحًا، إذ حاولت «إسرائيل» في موقفها التّوفيق بين الإدانة الشّكليّة للموقف الرّوسي والتّصويت ضد روسيا في بعض القرارات المتّخذة في الأمم المتّحدة. ويوحي هذا بفهم إسرائيلي أنّ هذه الإجراءات لن تكلّف كيان الاحتلال ثمنًا استراتيجيًّا، خاصة أنّ القرارات في الأمم المتّحدة رمزيّة في الفهم الإسرائيليّ، وليست ملزمة.

في هذا التّصويت لمصلحة أوكرانيا في الأمم المتّحدة، تظهر «إسرائيل» انتماءها إلى المعسكر الغربيّ وكونها «دولة ديمقراطية»-كما تزعم- من غير أنّ يلزمها ذلك تقديم أي دعم عسكريّ مباشر أو أيّ انخراط جديّ ملموس في العقوبات الغربيّة

(1) مهنّد مصطفى: **الموقف الإسرائيلي من الحرب الروسية-الأوكرانية: بين القيود الأمنية والحسابات الاستراتيجية**. ورقة تقدير موقف، مدى الكرمل - حيفا، 2022، ص 214.

(2) عبد العزيز بن عثمان بن صقر: **توازن القوى في الشّرق الأوسط: التحوّلات الإقليميّة بعد الحرب السّوريّة**، مركز الخليج للأبحاث، جدّة، 2020، ص 489.

على روسيا[1]. باعتماد هذه المقاربة، تتمكّن «إسرائيل» من الالتزام بموقف متوازن ومحسوب، يوفّق بين قيود ومقتضيات تحالفها مع الولايات المتّحدة الأميركيّة والغرب عموما، والحفاظ على خطوط تواصل وتنسيق مع روسيا، ما يمنحها حيادًا نسبيًّا، ويمكن رؤيته أيضًا حيادًا مقيّدًا.

ب. في الانحِياز

هو من أدوات إدارة الأمن الدوليّ، يعني أن تتخذ الدولة موقفًا سواء سياسيًّا أو عسكريّا مع طرف ما في نزاع دوليّ مباشرة أو عبر التحالف مع قوى أخرى[2]. قد يكون الانحياز جزئيًّا أو كاملًا، ويُعدّ الانحياز الإسرائيليّ إلى جانب معسكر الغرب جزئيًّا وغير كامل إزاء الحرب الروسيّة–الأوكرانيّة، ما يثير نقاشًا وبحثًا في المسمّيات والتفسيرات المتعدّدة له.

يُفهم هذا الانحياز الإسرائيليّ بوصفه انحيازًا استراتيجيًّا محسوبًا أكثر منه التزامًا سياسيًّا أو عسكريّا مباشرًا. هي تحرص على الحفاظ على موقعها داخل المنظومة الغربيّة؛ بوصفها حليفًا تاريخيًّا للولايات المتّحدة، لكنها في الوقت نفسه تتجنّب تجاوز الخطوط التي قد تضرّ بمصالحها الأمنيّة الإقليميّة، ولا سيّما في الساحة السوريّة؛ حيث يتداخل حضور روسيا مع حساباتها العسكريّة.

من هذا المنطلق، يقوم الانحياز الإسرائيليّ على مبدأ الموازنة بين الانخراط الخطابي والدبلوماسيّ المحدود، وبين الامتناع عن اتّخاذ مواقف أو إجراءات واضحة يمكن أن تُفسَّر اصطفافًا كاملًا ضد روسيا. هذا النمط من الانحياز يعكس طبيعة المقاربة البراغماتيّة، في السياسة الخارجيّة الإسرائيليّة، والتي تركّز على تقليل

(1) مهنّد مصطفى: **نظام الحكم في إسرائيل دليل إسرائيل 2020**، مؤسسة الدّراسات الفلسطينيّة، بيروت، 2021، بيروت– لبنان، ص 361.

(2) لا اسم: **إسرائيل والحرب في أوكرانيا: الحسابات الأمنية والإقليمية**، تقرير استراتيجي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2023، ص 211.

المخاطر والمحافظة على حرّيّة الحركة الاستراتيجيّة بدل الانجرار إلى التزامات صلبة قد تكلّفها أثمانًا أمنيّة أو سياسيّة مرتفعة[1].

ج. في التحوّط الاستراتيجيّ

هو مفهوم حديث؛ ظهر في دراسة سياسات الدول المتوسّطة؛ مثل «إسرائيل» ـ مع تحفّظنا على وصف الاحتلال الإسرائيلي بمصطلح «الدّولة» ـ ويشير إلى اعتماد الدولة سياسة تقلّل فيها المخاطر وتوسّع أمامها مجال المناورة أمام التّعامل مع قوى متنافسة من دون الانحياز الكامل لأيّ قوة منها. هذا ما يجعل الدّولة المتحوّطة في وضعية التفاعل النّشط من دون التزامات كاملة، وهذا ما ظهر في موقف «إسرائيل» إزاء الحرب الروسيّة ـ الأوكرانيّة، حيث حافظت على التحالف مع الولايات المتّحدة الأميركية، ولم تقطع علاقاتها مع روسيا، وقدّمت «العون الإنسانيّ» والفنّي لأوكرانيا، وإن كان محدودًا.

تميل الدّراسة إلى اعتماد مفهوم الانحياز الاستراتيجيّ، فهو لا يفترض انحيازًا على أساس الإيديولوجيا أو القِيَم أو الأخلاق، بل تحكمه المصلحة، من دون أن يلزم الدولة بأيّ انخراط عملي أو عسكري كامل. هو خاضع، في الوقت نفسه، لمعادلة مصلحة الدولة الوطنيّة، ويراعي القيود البنيويّة للنظام الدوليّ القائم.

إذ يمثّل التّحوّط الاستراتيجيّ، في ضوء المقاربة الإسرائيليّة للحرب الروسيّة ـ الأوكرانيّة، خيارًا واعيًا لإدارة العلاقات المتشابكة ضمن بيئة دوليّة وإقليميّة متقلّبة، حيث تتجنّب «إسرائيل» الانتقال إلى منطق الاصطفاف الصّدامي الكامل أو القطيعة مع أيٍّ من الأطراف الكبرى[2]، وتعمل بدلًا من ذلك على تنويع خياراتها وتحقيق قدرٍ من المرونة في الحركة الدبلوماسيّة والأمنيّة. تقوم هذه الاستراتيجيّة على مبدأ

(1) لا اسم: **إسرائيل والحرب في أوكرانيا**، مرجع سابق، ص 218.

(2) Darren J. Lim & Zack Cooper: **Geopolitical Hedging, The Logic of Alignment in an Era of Great Power Competition, International Security**, Vol. 45, No. 4, 2021.

توزيع المخاطر بدل تركّزها في مسار واحد، وذلك في المحافظة على شبكات تحالفها الغربيّ من جهة، والإبقاء على قنوات التنسيق الأمني مع روسيا من جهة أخرى، ما يحفظ لها موقعها طرفًا قادرًا على الإفادة من توازنات القوى بدل الارتهان لها. بذلك يظهر التحوّط الاستراتيجيّ بوصفه نمطًا بنيويًّا في السّلوك الخارجي الإسرائيليّ، ليس بوصفه حالًا انتقاليّة مرتبطة بظرف الصراع، ما يعكس إدراكًا عميقًا لطبيعة التحوّلات النّظاميّة الدّوليّة ولحدود القوة التي تمتلكها «دولة» متوسّطة في بيئة أمنية معقدة[1].

د. في الدّولة المتوسّطة

هي الدّولة التي تملك قدرات وموارد عسكريّة أو اقتصاديّة متفوّقة، وتستقوي بالتحالفات الدوليّة الكبرى، ما يؤهّلها لأداء دور إقليميّ أو وظيفيّ فاعل؛ كما هو حال الكيان الإسرائيليّ في منطقة غرب آسيا. يمكن وصف المقاربة الإسرائيليّة للحرب الروسيّة–الأوكرانيّة بالتّحوّط الاستراتيجيّ، والذي يظهر مكرًا استراتيجيًّا عند صانعي القرار الإسرائيليّين، والذين يدركون الحجم والقدرات المستقوية بالتحالف مع قوّة عظمى، لكنّهم يتحركون سياسيًّا في بيئة دوليّة تشهد إرهاصات نظام دوليّ قد يكون متعدّد الأقطاب.

تكشف تجربة «إسرائيل»، في تفاعلها مع الحرب الروسيّة–الأوكرانيّة، ملامح الدّور الكلاسيكيّ للدولة المتوسّطة، والتي تتحرّك ضمن هامش قوّة محدود لكنها تعوّضه بفعّاليّة دبلوماسيّة وتحالفيّة عالية، فتستثمر موقعها داخل المنظومة الغربيّة من دون أن تفقد مرونتها في إدارة العلاقات مع القوى الدّوليّة المنافسة.

بحكم هذا التموضع، تمارس «إسرائيل» سياسة تقوم على تعظيم القيمة الوظيفيّة لدورها الإقليميّ بدل الدّخول في سباق قوة مباشر مع الدول الكبرى. هذا ما يفسّر

(1) محمد بن حمدة: **التحوّط الاستراتيجي في السياسة الخارجية للدول المتوسّطة: دراسة في المفهوم والتطبيقات المعاصرة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2021، ص 199.

ميلها إلى التّحوط الاستراتيجيّ بدل الانخراط الصّدامي أو الاصطفاف الكامل[1]. من هذا المنطلق، لا تُقاس قوّة الدّولة المتوسّطة بقدراتها العسكريّة أو الاقتصاديّة فقط، بل بقدرتها على إدارة التوازنات والتحكّم في المخاطر وبناء شبكات النفوذ والتحالف، الأمر الذي يجعل سلوكها الخارجي نتاجًا لمعادلة مركّبة تجمع بين الواقعيّة البراغماتيّة ومتطلّبات الحفاظ على مكانتها ضمن بيئة دوليّة تتّجه تدريجيًّا نحو تعدّدية الأقطاب[2].

ثانيًا- المستويات الدّوليّة في المقاربة الإسرائيليّة

تمكّن أهمّية الإطار النظريّ، في أي دراسة أو بحث نظريّ من كونه الأداة التفسيريّة الأساسيّة في السعي لفهم سياسة الدولة في بيئة دوليّة مليئة بالصراع. كما تتداخل فيها التحالفات وتتناوب فيها مستويات التهديد ومصادره. هكذا، لا بدّ من فهم البنية العامّة للنظام الدّوليّ كونه مقدّمة ضروريّة لتحليل المقاربة الإسرائيليّة للحرب الروسيّة-الأوكرانيّة، خاصّة وأنّ لـ«إسرائيل» موقعًا بحجم ووزن ملحوظَيْن في النّظام الدّوليّ، بصفتها «دولة متوسّطة» في القوّة ولديها اعتماد مركزيّ وأساسيّ على التحالفات الدّوليّة، ولديها حساسيّات أمنيّة متعدّدة الطبقات.

يتطلب فهم المقاربة الإسرائيليّة للحرب الروسيّة-الأوكرانيّة، بما لها من خصوصيّة، العمل على مستويات تفسيرية ثلاثة[3]:

- مستوى بنية النّظام الدّوليّ، حيث يحتدم الصراع بين روسيا بوصفها لاعبًا دوليًا كبيرًا والمنظومة الغربيّة.
- المستوى الإقليميّ، يرتبط بوجود روسيا في منطقة غرب آسيا وانعكاس ذلك على أمن «إسرائيل».

(1) لا اسم: **إسرائيل بين موسكو وواشنطن بعد حرب أوكرانيا**، معهد دراسات الأمن القومي (ترجمات عربية)، سلسلة ترجمات، تل أبيب/ بيروت، 2022، ص 148.

(2) المرجع نفسه، ص 150.

(3) لا اسم: **إسرائيل والحرب في أوكرانيا**، مرجع سابق، ص 98.

- مستوى الدّاخل الإسرائيليّ، وما له علاقة بالدّيموغرافيّا الإسرائيليّة، مثل المستوطنين الروس والأوكرانيّين، إضافة إلى العوامل الأخرى المتّصلة بالقِيَم والسّياسة والأمن الداخليّ. هذا ما يضع المقاربة الإسرائيليّة في مشهديّة عقلانيّة تكيفيّة، تتعامل فيها السّياسة الإسرائيليّة مع القيود الدّوليّة من موقع الإدارة، أي إنّها تدير القيود الدوليّة وتسعى إلى تعظيم مكاسبها.

لذلك، تتطلب المقاربة الإسرائيليّة مقاربة نظريّة مركّبة من عدّة نظريّات في العلاقات الدّوليّة:

أ. الواقعيّة البنيويّة

أبرز منظّريها «كينيث والتز»، وتفترض هذه النظرية قدرة تأثير عالية للنظام الدّوليّ بهيكليّته وبنيته في سلوك الدولة، إضافة إلى مكوّنات الدولة وخصائصها. من أبرز ما تعتقد به هذه النظرية[1]:

- إنّ غياب سلطة عالميّة مركزيّة مسيطرة يوفّر بيئة خصبة للتهديدات، ويخلق حالًا دوليّة من عدم اليقين.
- إنّ الحاسم في تشكيل مواقف الدولة الاستراتيجيّة هو توزيع قوّتها وموقعها في منظومة القوى الدّوليّة، وليس للقِيَم وحدها أو التحالفات وحدها.
- اعتماد الدولة على السياسات الواقعيّة لحفظ بقائها وأمنها في إطار قيود بيئة النّظام الدوليّ.

لو أردنا تفسير المقاربة الإسرائيليّة للحرب الروسيّة–الأوكرانيّة وفقًا لهذه النظريّة الواقعيّة البنيوية، نجد:

- إعطاء «إسرائيل» الأولويّة لأمنها المباشر على أي معايير قِيَمية، فقد أولت

(1) عبد الله راقدي: **الجيوبوليتيكا والعولمة في الحديث عن نهاية الجغرافيا**، جامعة ورقله، دفاتر السّياسات والقانون، الجزائر، 2017، ص 165.

اهتمامًا لوجود تهديد محتمل بسبب الوجود العسكريّ الروسيّ في سوريا، وهو ما منعها من تزويد أوكرانيا بأسلحة متطوّرة.

- إدارة قيود النظام الدوليّ، فلا هو حياد كامل ولا هو انحياز مطلق إلى جانب أوكرانيا والغرب، والعمل على احتواء التوتّر مع روسيا، وهو ما يُعدّ سلوكًا متوقّعًا لـ«دولة متوسّطة» وفقًا لمنظور الواقعيّة البنيويّة.
- بينما حمل الخطاب السياسيّ الإسرائيلي دعمًا لأوكرانيا، لم يُترجم عمليًّا لا في الدّعم العسكريّ، ولا في الالتزام بالعقوبات ضد روسيا، وهذا ما يشير إلى استراتيجيّة واقعيّة تطبّقها على أرض الواقع.

ممّا تقدّم، يمكن ملاحظة ما توفّره النظريّة الواقعيّة البنيويّة من إطار تحليليّ تفسيريّ لفهم ما يحدّد المقاربة الإسرائيليّة للحرب الروسيّة-الأوكرانيّة، إذ نجد ثلاثيّة متعدّدة الأبعاد: تهديدات أمنيّة مباشرة، الوجود العسكري الروسي في سوريا، وتفاعل «إسرائيل» ضمن قيود النظام الدولي.

ب. تحالفات استراتيجيّة دوليّة إسرائيليّة مع الغرب

هناك عوامل وحسابات داخلية تتعلّق بالمجتمع الإسرائيليّ وتركيبته الدّيموغرافيّة والعرقية، والترابط بين هذه العوامل الثلاثة يفسّر انحياز «إسرائيل» الاستراتيجيّ المقيّد بوعي دقيق لضوابط بنية النّظام الدّوليّة وموازين القوى الدوليّة.

تتجلّى أهمّيّة العوامل الدّاخليّة في توجيه التحالفات الاستراتيجيّة الإسرائيليّة من خلال البنية الدّيموغرافيّة المتعدّدة الإثنيّات والثقافات داخل المجتمع الإسرائيليّ، وما تفرزه من معايير أمنيّة وسياسيّة ذات طابع وجودي. إذ إنّ تنوّع المكوّنات الاجتماعيّة بين مستوطنين شرقيّين وغربيّين ويهود مهاجرين وقُدامى، إضافة إلى الانقسام الأيديولوجي بين التيّارات الدينيّة والعلمانيّة، يدفع صانع القرار إلى البحث الدائم عن مظلّة خارجيّة

داعمة تعزّز التماسك الداخليّ وتمنح الدولة شعورًا بالاستقرار الاستراتيجيّ[1].

كما أنّ الذاكرة التاريخيّة المرتبطة بفكرة «التهديد المستمر» تسهم في تكوين عقلٍ استراتيجيّ يميل إلى الارتباط بالقوى الغربيّة الكبرى، لا سيّما الولايات المتّحدة، بوصفها مصدرًا للتفوق التكنولوجيّ والعسكريّ والسّياسيّ؛ ثمّ إنّ التحالفات الخارجيّة لا تُفهم فقط في إطار حسابات القوّة الدّوليّة وحسب، كذلك هي في ضوء متطلّبات الأمن الاجتماعيّ والسّياسيّ الدّاخليّ التي تشكّل عاملًا ضاغطًا وموجّهًا في صياغة السّلوك الاستراتيجيّ الإسرائيليّ[2].

ج. النظريّة الواقعيّة الهجوميّة

هذه النظريّة، وفقًا لـ«جون ميرث» تقوم على أنّ كلّ دولة تسعى لتعظيم قوّتها سياسيًّا وعسكريًّا لأداء دور فعّال في النظام الدوليّ[3].

- اعتماد التحوّط من الوقوع في التحالفات المضرّة بمصالح الدّولة.
- اعتماد المصلحة أساس أي استراتيجيّة، وحساب دقيق للتكلفة والمنفعة، لا سيّما عندما تكون الدّولة في بيئة أمنيّة معقّدة؛ كما هو حال الكيان الإسرائيليّ.

هذه النظريّة الواقعيّة الهجوميّة، بما فيها من مبادئ، تفسّر اعتماد «إسرائيل» سياسة التحوّط الاستراتيجيّ، فهي تنسّق مع روسيا وتحفظ حريّة عملها المدنيّ والعسكريّ في سوريا، وتقلّل من احتمالات أي صدام مع الرّوس. «إسرائيل» تحسب جيّدًا وبعقلانيّة ما يمكن أن تدفعه من تكاليف لو تورّطت مباشرة في الحرب الروسيّة- الأوكرانيّة وما تحقّقه من مكاسب قد تكون محدودة، وهو ما يظهر تطابقًا سلوكيًّا

(1) عبد الوهاب المسيري: **الصهيونية واليهودية وإسرائيل، دراسة في الجذور والبنية والمسار**، دار الشروق، القاهرة، 2002، ص 147.

(2) محمد حسين أبو صالح: **إسرائيل، البنية الاجتماعية والتحوّلات السياسية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010، ص 314.

(3) John J. Mearsheimer: **The Tragedy of Great Power Politics**, Updated Edition, W.W. Norton & Company, New York, 2014.

إسرائيليًّا مع منطق النظريّة الواقعيّة الهجوميّة في سياسة إدارة المخاطر والتحالفات[1]. هكذا، فإنّ اعتماد النظريّة الواقعيّة الهجوميّة يفسّر إدراك «إسرائيل» وفهمها لموازين القوى الإقليميّة والدوليّة، واعتمادها منطق التوازن بين الحياد الفعليّ والانحياز الإعلاميّ[2]. تكمن أهمّيّة النظريّة الواقعيّة الهجوميّة في ما توفّره من إطار تقديريّ لوزن كلّ متغيّر وتأثيره في قدرة «إسرائيل» الاستراتيجيّة، سواء أكان المتغيّر العسكريّ أم التحالفيّ أم الداخليّ.

يظهر ممّا تقدّم؛ أنّ الواقعيّة البنيويّة تفسّر قيود النّظام الدوليّ على المقاربة الإسرائيليّة للحرب، فيما تفسّر النظريّة الواقعيّة الهجوميّة كيف أدارت «إسرائيل» هذه القيود لتعظيم مكتسباتها الاستراتيجيّة.

د. نظريّة الأمن المركّب

إنّ أمن الدولة لا يمكن فهمه ومقاربته بمعزل عن سياق الأمن الإقليمي والدولي، فهو أمن متعدّد الأبعاد، يتفاعل فيه أمن الدولة مع عدّة قوى إقليميّة ودوليّة[3]، وذلك أنّ:

- ثمّة تهديدات داخليّة وأخرى إقليميّة ودوليّة تواجهها الدّولة، وعليها أن تجد طريقة للتعامل معها.
- ثمّة شبكة من الفاعلين الإقليميّين والدوليّين، بما فيها المجموعات المسلّحة بإمكانها التأثير في خيارات الدّولة أمنًا وسياسة إقليميًّا ودوليًّا.
- تعقيدات القرار الاستراتيجي للدولة تكمن في أنّ الأمن أبعاد متعددة: عسكريًّا وسياسيًّا وامتلاكيًّا واجتماعيًّا.

(1) محمد حسين أبو صالح: **إسرائيل، البنية الاجتماعية والتحوّلات السياسية**، مرجع سابق، ص 333.

(2) محمد السعيد إدريس: **النظريات الواقعية في العلاقات الدولية، تطورها النقدي وتطبيقاتها المعاصرة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2012، ص 316.

(3) باري بوزان وأولي ويف: **الأمن الإقليمي، أنماط معقدة من الأمن في النظام الدولي**، ترجمة مجموعة باحثين، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبوظبي، 2003، ص 236.

يمكن تفسير مقاربة «إسرائيل» للحرب الروسيّة–الأوكرانيّة وفقًا لنظريّة الأمن المركّب، فنلاحظ:

- وجود تداخل في الأمن الإقليمي، حيث يرتبط أي موقف لـ«إسرائيل» من الحرب الروسيّة–الأوكرانيّة بالأمن في منطقة غرب آسيا.
- ثمّة تفاعل بين القوى المؤثرة إقليميًا ودوليًّا: بسبب هذا التفاعل، وجدت «إسرائيل» ضرورة أن توازن بين فاعليّة الدّور الروسيّ في غرب آسيا، وخاصّة في سوريا، وتأثير ذلك على الأمن الإسرائيليّ، وبين موقفها من الحرب الروسيّة–الأوكرانيّة؛ فاختارت الدّعم السياسيّ.
- تميّز مركزيّ بين الخطاب السّياسي الإعلاميّ للدولة وبين سياستها الاستراتيجيّة المعتمدة فعليًّا، وهو ما يظهر اهتمام الدول بصورتها القِيَميّة والأخلاقيّة على صعيد الإعلام العالميّ، فيما هي تعتمد استراتيجيّة وقرارات قائمة على منطق القوّة ومصالح الأمن لديها. هذا ما يفسّر التمايز في سلوك «إسرائيل» ما بين تصويت رمزي في الأمم المتّحدة بإدانة روسيا، وعدم التزامها بأي دعم عسكريّ لأوكرانيا، وامتناعها عن الانخراط في العقوبات ضدّ روسيا.

في الإمكان بعد كلّ ما تقدّم، في الإطار النظريّ، استخلاص النموذج التحليليّ الذي يعتمد على العناصر الآتية:

- **المتغيّر المستقلّ**: هو القيود البنيويّة الإقليميّة، الوجود العسكريّ الروسي في سوريا.
- **المتغيّر التابع**: الموقف الإسرائيليّ من الحرب الروسيّة–الأوكرانيّة.
- **المتغيّرات الوسيطة**: تتشكّل من تحالف «إسرائيل» مع الولايات المتّحدة الأميركيّة، والعوامل الداخليّة الإسرائيليّة، إضافةً إلى الخطاب القِيَمي والأخلاقيّ.

كلّما اشتد تأثير القيود البنيويّة المباشرة، انخفض مستوى الالتزام التحالفي والقِيَمي في السياسة الخارجيّة.

ثالثًا- ضوابط المقاربة الإسرائيليّة

لا يمكن الجزم بضوابط المقاربة الإسرائيليّة للحرب الروسيّة-الأوكرانيّة أو تقييدها بعوامل ظرفيّة أو أخلاقيّة محدّدة، فهي تأتي في سياق بنيويّ دولي وإقليمي معقّد، يتفاعل فيه الأمن الإقليميّ بتوازنات ومصالح القوى الدّوليّة. لو حاولنا إيجاد تراتبيّة معيّنة لمحدّدات المقاربة الإسرائيليّة، فإنّ التحليل يقودنا إلى أنّ المحدّد الأمنيّ يأتي في طليعة الضوابط، يليه الضوابط الأخرى المرتبطة بالتحالفات والقِيَم والعوامل الداخليّة الإسرائيليّة[1]، وهي محدّدات لا تعدو كونها قريبة للخطاب السياسيّ، وليست في موقع التوجيه المباشر للمقاربة الإسرائيليّة للحرب الروسيّة-الأوكرانيّة.

أ. المحدّد الأمنيّ

هو المرتبط بالعمليّات الإسرائيليّة على أهداف إيرانيّة وسوريّة وأخرى حليفة على السّاحة السوريّة. هذا المحدّد حاسم وحيويّ بالنسبة إلى «إسرائيل»، ذلك أنّه منذ التدخّل العسكريّ الروسيّ في سوريا في العام 2015، بات على «إسرائيل» أن تنسّق تحركاتها وعمليّاتها العسكريّة والأمنيّة في سوريا مع روسيا، وذلك منعًا لأي تصادم مباشر بين قوّاتهما[2]. هذا ما أنتج نموذج الاعتماد الأمنيّ الضمني، فمثلًا امتنعت «إسرائيل» في مرحلة ما قبل إسقاط الرئيس بشار الأسد عن تزويد أوكرانيا بمنظومات دفاعيّة متقدّمة، بسبب خشيتها من انعكاس ذلك على قدرتها على ضرب المواقع الإيرانيّة على الأراضي السوريّة، وهو الأمر الذي يحتّم عليها التنسيق مع روسيا.

إذًا؛ هي استجابة إسرائيليّة مدروسة للواقع الذي فرضته ظروف العمليّات العسكريّة في سوريا من قيود، في ظلّ هيمنة روسيا على البيئة الإقليميّة. يشير هذا المثال إلى غلبة القيود العملياتيّة الأمنيّة في «إسرائيل» على ما سواها من قيود أو قواعد أخلاقيّة وقيميّة أو تحالفات.

---

(1) وليد عبد الحي: **سوسيولوجيا المجتمع الإسرائيلي، البنية الديموغرافية والتأثيرات السياسية**، دار المسيرة، عمّان، 2016، ص 76.

(2) لا اسم: **إسرائيل والحرب في أوكرانيا**، مرجع سابق، ص 259.

ب. محدّد التحالف الإسرائيليّ مع الولايات المتّحدة الأميركيّة

هو محدّد له طابع التقييد وغير حاسم. أثبتت «إسرائيل»، في مقاربتها للحرب الروسيّة–الأوكرانيّة، أنّ تحالفها مع الولايات المتّحدة لا يقيّد سلوكها الخارجي إذا تعلّق الأمر بأمنها الإقليميّ المباشر، بل قد تلجأ إلى أسلوب الالتزام الانتقائيّ. هذا ما يشير إلى أنّ التأثير الأميركيّ في القرار الإسرائيليّ في هذه الحرب لم يرتقِ إلى مستوى التطابق الكامل في المواقف، وكلّ ما استطاع فعله هو ضبط الخطاب الدبلوماسيّ الإسرائيليّ، وبشكل محدّد أيضًا بالمشاركة في التصويت في مجلس الأمن الدوليّ، وتقديم إسرائيل المساعدات الإنسانيّة إلى أوكرانيا.

ج. محدّد الديموغرافيّا في «إسرائيل»

يتعلّق بكتلة المستوطنين من المهاجرين الرّوس والأوكران في فلسطين المحتلّة (إسرائيل)، وهو محدّد داعم وتفسيري، انعكس حذرًا في الخطاب السياسي الإسرائيليّ إزاء الحرب الروسيّة–الأوكرانيّة، وتجنّب الانحياز الحادّ إلى أي جهة، خشية حدوث انقسامات بين جماعات المستوطنين، وما لذلك من تداعيات وأزمات تهدّد وجود الكيان الاستيطانيّ ذاته. غير أنّ هذا المحدّد التفسيريّ، وفي ظروف مختلفة، لن يكون له هذا التأثير لولا وجود القيود الأمنيّة الإقليميّة التي تلتزم بها «إسرائيل» بشكل جدّي[1].

د. المحدّد القِيَمي والأخلاقيّ والقانونيّ

تظهر «إسرائيل» فارقًا شاسعًا ما بين خطابها السياسي العامّ وممارستها السياسيّة، ففيما تدافع عن القوانين الدوليّة تدعو إليها، إذا ما تعلّق الأمر بمصلحة تتّصل بها، فإنّها ليست على استعداد قطّ لبذل أي ثمن أمنيّ أو مصلحيّ احترامًا للقانون. يقتصر

(1) عبد الوهاب القصاب وآخرون: **الأمن الإقليمي في الشرق الأوسط: التوازنات، التحالفات، ومصادر التهديد**، مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، 2019، ص 296.

اهتمامها في مقاربتها للحرب الروسيّة-الأوكرانيّة على تقديم «دعم إنساني» وإدانة عامّة لروسيا، من دون أن تتحمّل أي أعباء سياسيّة أو عسكريّة. كما توظّف الخطاب القِيَمي لتحسين صورتها الدوليّة من دون أي ترجمة عمليّة. هذا يتوافق والنظريّة الواقعيّة البنيويّة؛ فالأولويّة للأمن على حساب القِيَم إذا ما اشتدّ الصراع.

لقد جرت المقاربة الإسرائيليّة للحرب الروسيّة-الأوكرانيّة منذ شباط 2022، وفقًا لمحدّدات لها تراتبيّة محسوبة عند الاستراتيجيّين الإسرائيليّين، وهي كما يلي[1]:

- المحدّد الأمني للعمليّات.
- محدّد التحالف مع الولايات المتّحدة الأميركية.
- محدّد العوامل السكانيّة والسياسيّة الداخليّة في «إسرائيل».
- محدّد القِيَم والأخلاق والقانون.

بذلك تكون المقاربة الإسرائيليّة أقرب إلى المنظور الواقعيّ البنيوي، فعند التعارض تتقدّم المتطلّبات الأمنيّة المباشرة على غيرها من الالتزامات والتحالفات والقِيَم. كما يظهر أن صانع القرار في «إسرائيل» يمارس إدارة للقيود البنيويّة في مجال إقليميّ تتشابك فيه سياسات القوى الكبرى ونفوذها، وهو ما يفسّر سلوك دولة متوسطة مثل الكيان الإسرائيليّ عند المفاضلة بين مقتضيات التحالف وقيود الأمن العمليّاتي[2].

الخاتمة

في ضوء ما تقدّم من التحليل، تظهر الدّراسة أنّه لا يصحّ فهم المقاربة الإسرائيليّة للحرب الروسيّة-الأوكرانيّة بالاعتماد على عامل أو محدّد واحد، بل إنّها حصيلة تفاعل مجموعة من الضوابط الداخليّة والخارجيّة. على المستوى الدوليّ، ثمّة بنية دوليّة متغيّرة انتقاليّة تتّسم بتعدّد مراكز القوة وسيولة ظاهرة، هذا ما قيّد حركة «إسرائيل» وضيق أمامها هامش المناورة،

(1) محمّد أبو سمرة: **زئيف جابوتنسكي والقضيّة الفلسطينيّة، قراءة في مكوّنات الفكر الصّهيونيّ اليميني**، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيليّة، رام الله، 2020، ص 123.
(2) المرجع نفسه، ص 169.

فاعتمدت مقاربة حذرة تحفظ الانحياز الكامل والصريح إلى جانب أوكرانيا ومعها الغرب. أعطت «إسرائيل» أولويّة للاستقرار الأمنيّ الإقليميّ في غرب آسيا، إذ إن الوجود العسكريّ الروسيّ في سوريا أدرج روسيا في البنية الأمنيّة الإقليميّة، وهذا ما لا تقدر «إسرائيل» على تجاهله. يظهر هنا مفهوم الأمن المركّب؛ حيث التأثير المترابط بين الأمن الإقليميّ بالنسبة إلى «إسرائيل» والحسابات الدوليّة المرتبطة بالحرب الروسيّة–الأوكرانيّة.

في ما يتعلّق بالدّاخل، بدت المقاربة الإسرائيليّة حذرة ودقيقة مراعاة للتوازنات السياسيّة وطبيعة الانقسامات والنّظام السياسيّ والرأي العام الداخليّ، فاعتمدت خطابًا مزدوج المحتوى يجمع بين التعاطف الحذر مع أوكرانيا، والحرص على عدم الانزلاق نحو التزامات استراتيجيّة مع الغرب في أوكرانيا، والتي تحمّل «إسرائيل» تكاليف باهظة. بتعبير مكثّف، يمكن إيجاز المقاربة الإسرائيليّة بالانحياز الاستراتيجيّ المقيّد وفقًا لبراغماتيّة تحفظ لها مصالحها وتحالفاتها وعلاقاتها، من دون تكلفة، بل مع مكاسب إقليميّة مهمة ومن دون خسائر دوليّة. شكّلت «إسرائيل»، من جملة الضوابط والعوامل التي تحدّد مقاربتها للحرب الروسيّة–الأوكرانيّة، سياسة خارجيّة مرنة وحذرة وبراغماتيّة في سياق بيئة إقليميّة ودوليّة متغيّرة وغير مستقرّة.

في ضوء ذلك، تكشف الدراسة أنّ السّلوك الإسرائيليّ لم يكن استجابة ظرفيّة مرتبطة بالأزمة ذاتها، بل يعكس توجّهًا أعمق في التفكير الاستراتيجيّ الإسرائيليّ يقوم على مبدأ إدارة التوازنات بدل حسمها، وعلى السعي لتقليل المخاطر وتعظيم المكاسب عبر تبنّي خيارات محسوبة بدقّة.

كما تُبرز النتائج أنّ هذه المقاربة ليست نهائيّة أو ثابتة، بل تبقى قابلة للتعديل والتكيّف تبعًا لتحولات النّظام الدّوليّ وتطوّرات الدّور الروسيّ في الإقليم، فضلًا عن اتجاهات السّياسة الأميركيّة في المدى المنظور. كما تخلص الدّراسة إلى أنّ متابعة تطورات هذا المسار تشكّل مدخلًا مهمًّا لفهم مستقبل تموضع «إسرائيل» ضمن المعادلات الدّوليّة والإقليميّة الجديدة.

لائحة المصادر والمراجع

أ. المراجع باللغة العربية

1. أبو سمرة، محمّد: **زئيف جابوتنسكي والقضيّة الفلسطينيّة، قراءة في مكوّنات الفكر الصّهيونيّ اليميني**، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيليّة، رام الله، 2020.
2. أبو صالح، محمد حسين: **إسرائيل، البنية الاجتماعية والتحوّلات السياسية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010.
3. إدريس، محمد السعيد: **النظريات الواقعية في العلاقات الدّوليّة، تطورها النقدي وتطبيقاتها المعاصرة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2012.
4. بن حمدة، محمد: **التحوّط الاستراتيجيّ في السّياسة الخارجيّة للدول المتوسّطة: دراسة في المفهوم والتطبيقات المعاصرة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2021.
5. بن صقر، عبد العزيز بن عثمان: **توازن القوى في الشّرق الأوسط: التحوّلات الإقليميّة بعد الحرب السّوريّة**، مركز الخليج للأبحاث، جدّة، 2020.
6. بوزان، باري؛ ويف، أولي: **الأمن الإقليمي، أنماط معقدة من الأمن في النّظام الدّوليّ**، ترجمة مجموعة باحثين، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجيّة، أبوظبي، 2003.
7. حلبي، أسامة؛ أبو رمضان، موسى: **النّظام القانوني في دليل إسرائيل العام 2020**، مؤسسة الدّراسات الفلسطينية، بيروت، 2021.
8. راقدي، عبد الله: **الجيوبوليتيكا والعولمة في الحديث عن نهاية الجغرافيا**، جامعة ورقله، دفاتر السّياسات والقانون، الجزائر، 2017.
9. عبد الحي، وليد: **سوسيولوجيا المجتمع الإسرائيليّ، البنية الدّيموغرافيّة والتأثيرات السياسية**، دار المسيرة، عمّان، 2016.

10. القصاب، عبد الوهاب؛ وآخـرون: **الأمـن الإقليمي في الشرق الأوسـط: التوازنات، التحالفات، ومصادر التهديد**، مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، 2019.

11. لا اسم: **إسرائيل بين موسكو وواشنطن بعد حرب أوكرانيا**، معهد دراسات الأمن القومي (ترجمات عربية)، سلسلة ترجمات، تل أبيب/ بيروت، 2022.

12. لا اسم: **إسرائيل والحرب في أوكرانيا: الحسابات الأمنية والإقليمية**، تقرير استراتيجي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2023.

13. مخيمر، أسامة: **الطّاقة والعلاقات الروسيّة مع آسيا**، مركز الأهرام للدّراسات السّياسيّة والاستراتيجيّة، القاهرة، 2007.

14. المسيري، عبد الوهاب: **الصهيونية واليهودية وإسرائيل، دراسة في الجذور والبنية والمسار**، دار الشروق، القاهرة، 2002.

15. مصطفى، مهنّد:

1) **نظام الحكم في إسرائيل دليل إسرائيل 2020**، مؤسسة الدّراسات الفلسطينيّة، بيروت، 2021، بيروت_ لبنان.

2) **الموقف الإسرائيليّ من الحرب الروسيّة_الأوكرانية: بين القيود الأمنية والحسابات الاستراتيجيّة**. ورقة تقدير موقف، مدى الكرمل _ حيفا، 2022.

16. النعامي، صالح: **استراتيجيّة الأمن القوميّ الاستراتيجيّ في ضوء التحوّلات الجيواستراتيجيّة**، مركز الجزيرة للدراسات، 17 آب 2022.

ب. المراجع باللغة الأجنبية

1. Lim, Darren J.; Cooper, Zack: **Geopolitical Hedging, The Logic of Alignment in an Era of Great Power Competition, International Security**, Vol. 45, No. 4, 2021.

2. Mearsheimer, John J.: **The Tragedy of Great Power Politics**, Updated Edition, W.W. Norton & Company, New York, 2014.

النقود في فلسطين
من قيمة اقتصاديّة إلى دلالة رمزيّة ووثيقة للهوية

علي أحمد شويكاني[1]

ملخّص

تُظهر دراسة النقود الفلسطينية أنّها تجاوزت دورها الاقتصاديّ التقليديّ لتصبح أحد أهمّ الرموز الماديّة التي تحفظ الوعي الوطنيّ الفلسطينيّ وتُعيد إنتاج الهويّة الجمعيّة عبر الأجيال. فمنذ إصدار «الجنيه» الفلسطيني في سنة 1927 في عهد الانتداب البريطاني، حملت العملات والطوابع اسم «فلسطين» بثلاث لغات، ما جعلها وثيقة سياديّة تُثبّت وجود كيان سياسيّ معترف به دوليًّا. وبعد النكبة في سنة 1948، تحوّلت هذه العملات إلى «أغراض ذاكرة» يحتفظ بها اللاجئون بوصفها روابط حسّيّة مع الأرض والبيت والهويّة، وتجسّد سرديّة الفقد والتهجير والحقّ التاريخيّ. ومع تشتّت الفلسطينيّين واعتمادهم عملات أجنبيّة، اكتسبت النقود القديمة قيمة رمزيّة متعاظمة بوصفها دليلًا ماديًّا على أن «فلسطين» كانت دولة لها نظام نقدي مستقلّ.

كما أضحت العملات والطوابع ميدانًا للمقاومة الثقافيّة؛ إذ استُخدمت في الخطاب السياسي والفنّ والملصقات الوطنيّة لتعزيز الهويّة ومواجهة محاولات الطمس. ويبرز دور هواة جمع العملات الفلسطينيّين في حماية هذا التراث، عبر توثيق العملات

(1) طالب دكتوراه باختصاص العلوم الاجتماعيّة في الجامعة اللبنانيّة ـ المعهد العالي للدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة.

الأصليّة ومواجهة التزوير والاعتقاد أن الجمع فعل وطني يسهم في حفظ الذاكرة التاريخيّة. وتدلّ هذه الرحلة الطويلة للنقود على أنّها ليست مجرّد وسيلة تبادل، بل رافعة رمزيّة تربط الماضي بالحاضر، وتؤكّد استمرار الهويّة الفلسطينيّة وحقّها التاريخيّ في الأرض، ما يجعل هذه الدراسة مدخلًا لفهم أبعاد القضيّة الفلسطينيّة ثقافيًّا وسياسيًّا.

الكلمات المفتاحيّة: النقد الفلسطيني، الجنيه الفلسطيني، الذاكرة الجمعيّة، الرموز الوطنيّة، الوثائق الماديّة.

Abstract

This study demonstrates that Palestinian currency has transcended its traditional economic function to become one of the most significant material symbols preserving national consciousness and reproducing collective identity across generations. Since the issuance of the Palestinian pound in 1927 under the British Mandate, coins and banknotes carrying the name *«Palestine»* in three languages have served as sovereign documents affirming the existence of a politically recognized entity. After the Nakba, these currencies turned into «memory objects» kept by refugees as tangible links to their homeland, homes, and identity—embodying narratives of loss, displacement, and historical rights. As Palestinians became dispersed and reliant on foreign currencies, the old coins and notes gained heightened symbolic value as material proof that Palestine once possessed its own monetary system.

Currencies and stamps further evolved into tools of cultural resistance, used in political discourse, visual arts, and national posters to reinforce identity and counter erasure. Palestinian numismatists have played a crucial role in safeguarding this heritage by documenting original pieces, exposing forgeries, and treating their collections as acts of national preservation. This historical journey of Palestinian money reveals that currency is not merely a medium of exchange, but a symbolic bridge between past and present—affirming the continuity of Palestinian identity and its legitimate historical claim to the land. Thus, studying Palestinian currency offers an important

lens for understanding the cultural and political dimensions of the Palestinian cause.

Keywords: Palestinian Currency, Palestine Pound, Collective Memory, National Symbols, Material Documentation.

مقدّمة

في أحد مخيّمات اللاجئين الفلسطينيّين، تحتفظ عائلة مسنّة بصندوقٍ حديدي قديم يضمّ مفاتيح البيت ووثائق وأوراق نقديّة معدنيّة قديمة من عهد ما قبل النكبة. وعلى الرغم من مرور ما يزيد عن سبعة عقود على تهجيرهم منذ العام 1948، ما زالت هذه التذكارات البسيطة ـ العملات والطوابع والمفاتيح ـ بمثابة روابط ملموسة تربطهم بالماضي، ورموز لحقٍّ تاريخي يُصرّون على عدم اندثاره (Ahmed, 2025)، فالعملة النقديّة ليست مجرّد وسيلة تبادل مالي؛ إنما هي وثيقة تاريخيّة تعكس سيادة من أصدرها وهويّته، وتحمل رسائل سياسيّة مقصودة. وكما يشير باحثون في الجغرافية السياسيّة، فقد دأبت الدول على استخدام أشياء الحياة اليوميّة ـ مثل العملات والطوابع البريدية ـ لبثّ مُثُلها وقِيَمها الوطنيّة وترسيخ شعور المواطنة لدى الجمهور. فهذه الأدوات الماديّة ذات الطابع البصري تحمل رسائل الهويّة والسلطة، وتسهم في بناء الوعي الوطني بطريقة تلقائيّة ضمن الحياة اليوميّة. وبذلك، تكتسب النقود بُعدًا يتجاوز قيمتها الاقتصادية، لتصبح مصدرًا للتّذكّر الجماعي ووثيقة رسمية يمكن أن توظَّف في إثبات الحقوق التاريخيّة والسياسيّة للشعوب (Marschall, 2019, p 45).

بالنسبة لفلسطين، تكتسب دراسة النقود بُعدًا فريدًا، فقد تحوّلت العُملة الفلسطينيّة عبر الزمن من مجرّد أداة ماليّة إلى رمز للهويّة الفلسطينيّة، وشاهد على وجود كيان سياسي فلسطيني في التاريخ الحديث.

يستعرض هذا البحث تاريخ صكّ النقود في فلسطين منذ عهد الانتداب البريطاني حتى يومنا هذا، ويتناول تحوّل قيمة النقد من اقتصاديّة إلى رمزية مرتبطة بالذاكرة

والحنين والانتماء. كما سيبحث في دور النقود كوثيقة لإثبات الحقّ الفلسطيني عبر تدوين اسم «فلسطين» عليها، وما يمثّله ذلك قانونيًّا وسياسيًّا، إلى جانب تناول هواية جمع العملات الفلسطينيّة ودورها في حفظ الذاكرة ومواجهة التزوير وارتفاع قيمتها المادّيّة والمعنويّة. وأخيرًا، يناقش الطوابع والعملات كأداة مقاومة ثقافيّة في وجه محاولات الطمس والإنكار، وارتباطها بالفنّ والهويّة الوطنيّة.

1. الإشكاليّة

على الرغم من أنّ النقود في الأصل هي أداة اقتصاديّة محضة، إلا أنّ التجربة الفلسطينيّة تكشف عن تحوّلٍ نوعي في دلالاتها؛ إذ أصبحت العملات والطوابع القديمة أحد أهم الحوامل المادّيّة للذاكرة الجمعيّة، والوثائق القادرة على إثبات الوجود السياسي والهويّة الوطنيّة في مواجهة سياسات الطمس والإنكار. ومن هنا تبرز الإشكاليّة الأساسيّة لهذا البحث:

كيف تحوّلت النقود الفلسطينيّة من وسيط اقتصادي إلى رمز هويّاتي ووثيقةٍ مادّيّة تُسهم في تثبيت الحقّ التاريخي للشعب الفلسطيني، وما الدور الذي تؤدّيه هذه الرموز النقدّيّة في حفظ الذاكرة الوطنيّة ومقاومة سرديّات الاحتلال؟

تتفرّع عن هذه الإشكاليّة تساؤلات فرعيّة، منها:

- ما الدلالات الرمزيّة والسياديّة التي حملتها العملات الفلسطينيّة منذ عهد الانتداب؟
- كيف أسهمت النقود في تشكيل ذاكرة اللاجئين وسرديّاتهم حول الوطن والتهجير؟
- ما موقع العملات والطوابع في الصراع على الرواية التاريخيّة وفي بناء الهويّة الوطنيّة؟
- كيف تحوّلت هواية جمع العملات الفلسطينيّة إلى ممارسة ثقافيّة مقاومة تحفظ التراث وتوثّق الحقّ؟

2. المنهج المتّبع

يعتمد هذا البحث منهجًا تاريخيًّا ـ تحليليًّا يجمع بين قراءة الوثيقة الماديّة وتحليل دلالاتها الرمزية والسياسيّة. فمن الناحية الأولى، يستند إلى المنهج التاريخي الوصفي لتتبّع تطوّر العملة الفلسطينيّة منذ عهد الانتداب البريطاني، عبر دراسة سياقات إصدارها، رموزها، وأدوارها في الحياة الاقتصادية والاجتماعية قبل العام 1948 وما بعده. ومن الناحية الثانية، يوظّف البحث المنهج التحليلي ـ الرمزي لفحص تحوّل النقود والطوابع من أدوات نقديّة إلى حوامل للذاكرة الجمعيّة ورموز للهويّة الوطنيّة، مع تحليل مضامينها البصريّة، ودورها في تثبيت السرديّة الفلسطينيّة في مواجهة الرواية الصهيونيّة.

كما يستعين البحث بمقاربة أنثروبولوجيّة ـ ثقافيّة لشرح كيفيّة تحوُّل العملات إلى «أغراض ذاكرة» لدى اللاجئين، وما يرافق ذلك من معانٍ اجتماعيّة وعاطفيّة وهويّاتيّة. ويعتمد الباحث أيضًا على المنهج الوثائقي عبر تحليل وثائق أرشيفيّة، سجلّات مجلس النقد الفلسطيني، والصور الأصليّة للعملات والطوابع، إضافة إلى بيانات مقتني العملات والمقابلات الشفويّة التي تُسهم في فهم البُعد الشعبي والوجداني للنّقد الفلسطيني.

وبذلك يجمع المنهج بين قراءة تاريخيّة للوثيقة، وتحليل ثقافي رمزي لمدلولاتها، في إطار رؤية نقدية تكشف دور النقود في حفظ الذاكرة وتثبيت الحقّ الفلسطيني.

3. فرضيات الدراسة

تبرز فرضيّات البحث على الشكل الآتي:

- لم تكن النقود الفلسطينيّة مجرّد وسيط اقتصادي، بل مثّلت منذ إصدارها في عهد الانتداب وثيقة سياديّة تحمل دلالات سياسيّة ورمزيّة عزّزت الوعي

الجمعي بالهوية الفلسطينية.

- تحوّلت العملات والطوابع القديمة بعد النكبة إلى «أغراض ذاكرة» تؤدّي دورًا محوريًّا في الحفاظ على الارتباط بالأرض والوطن، وتشكّل عنصرًا أساسيًّا في سرديّة اللاجئين حول الفقد والحقّ والعودة.
- تشكّل النقود الفلسطينيّة، بما تحمله من رموز وصور ونقوش، دليلًا ماديًّا يُستخدم في مواجهة الرواية الصهيونيّة، وتُسهم في تثبيت الحقّ التاريخي للفلسطينيّين من خلال توثيق الوجود السياسي لفلسطين قبل الاحتلال.
- إن ممارسة جمع العملات الفلسطينيّة ليست مجرّد هواية فرديّة، بل فعل ثقافي–وطني يسهم في صون التراث المادّي، وتحصين الذاكرة الجمعيّة، وتعزيز الوعي السياسي لدى الأجيال الجديدة.
- تُستخدم الطوابع والعملات في الحقل الثقافي والفني كأدوات مقاومة رمزيّة قادرة على استعادة الهويّة ومواجهة محاولات الطمس، كما يعيد حضورها في الفنون والملصقات إدماج فلسطين في الفضاء البصري العالمي.

4. تاريخ صك النقود في فلسطين

بعد عشرة أعوام على هزيمة الدولة العثمانية أمام الحلفاء ودخول البريطانيّين إلى فلسطين نهاية الحرب العالميّة الأولى، شرعت سلطات الانتداب البريطاني في العمل على إنشاء نظام نقدي خاصّ بفلسطين يعكس استقلالها الإداري والاقتصادي عن مصر التي كانت عملتها متداولة في البلاد منذ العام 1917 عقب زوال النقود العثمانيّة. ومع بداية الانتداب البريطاني على فلسطين، أدركت الإدارة البريطانيّة أهمّيّة تأسيس عملة محليّة موحّدة، خصوصًا بعدما ظلّ «الجنيه» المصري العملة المتداولة بين عامي 1918 و1927 (المبيض، 2005، ص 2).

الصورة الرقم (1)

عملات معدنيّة فلسطينيّة

عملة معدنية من فئة 2 مِل (اثنان مليم) أصدرتها سلطات الانتداب البريطاني في العام 1941. نُقشت عليها كلمة «فلسطين» بثلاث لغات (العربية: فلسطين، الإنكليزية:PALESTINE ، والعبرية: פלשתינה (א"י)). كما يظهر على الوجه الآخر للعملة غصن زيتون محاطًا بقيمة الفئة باللغات الثلاث.

وفي العام1927 ، صدر مرسوم النقد الفلسطيني الذي أنشأ مجلس العملة الفلسطينيّة ومقرّه لندن، وتولّى هذا المجلس مهمّة إصدار عملة جديدة تحمل اسم «الجنيه» الفلسطيني (Palestine Pound)، وقد عادلت قيمته «الجنيه الإسترليني» البريطاني حيث أصبح كل 1 جنيهًا فلسطينيًّا = 1 جنيه إسترلينيًّا. وقُسِّم «الجنيه» الفلسطيني إلى **(1000)** ملّ (mil)، لتسهيل التعاملات الصغيرة وضمان دقّة الحسابات الماليّة. وقد عُدّت هذه العملة قانونيّة التداول ابتداءً من الأول من تشرين الثاني/ نوفمبر 1927، لتبدأ مرحلة جديدة من التاريخ النقدي الفلسطيني اتّسمت بالاستقلال النسبي والرمزيّة الوطنيّة.

تكوّنت العملة الفلسطينية من مجموعتَين: معدنيّة وورقيّة.جرى التداول بالمجموعة المعدنيّة في سنة 1927 واستمرّ إصدارها بطبعات متتالية حتى سنة 1946، وضمّت فئات متنوّعة هي: ميل واحد، ميلان، خمسة ملّات (تعريفة)، عشرة ملّات (قرشان)، عشرون ملًّا (شلن فضة)، ومئة ملّ (بريزة فضة). أما المجموعة الورقيّة، فقد بدأ تداولها في أيلول/ سبتمبر 1927، وظهرت منها طبعات متعدّدة حتى العام 1945، وشملت خمس فئات رئيسة هي: نصف جنيه (500 ملّ)، جنيه فلسطيني واحد، خمس جنيهات، عشرة جنيهات، وخمسون جنيهًا فلسطينيًا.

1.4. العملة النقدية المعدنية

أُعـدّت عملية إصـدار هذه العملات وفق خطّة دقيقة وضعها مجلس العملة الفلسطيني لضمان الاستقرار النقدي وتناسب العرض النقدي مع حاجة السوق المحليّة. كما ثُبّتت قيمة «الجنيه» الفلسطيني على أساس «الجنيه الإسترليني» لضمان الثقة بالعملة الجديدة وتسهيل التعاملات التجاريّة داخل فلسطين وخارجها. واتّسمت تصاميم العملات بطابع جمالي ودلالي مميّز، إذ حملت نقوشًا وزخارف تعكس الهويّة الفلسطينيّة، وكُتبت باللغتَين العربيّة والإنكليزيّة، كما وُقّعت من أعضاء مجلس العملة في لندن لتأكيد شرعيّتها واعتمادها الرسمي.

استمرّ تداول «الجنيه» الفلسطيني حتى العام 1946، حين بدأت الظروف السياسيّة والاقتصاديّة المعقّدة التي سبقت نكبة العام 1948 تُلقي بظلالها على الاقتصاد الفلسطيني، فتوقّف إصدار العملة تدريجيًّا. ومع ذلك، بقيت هذه العملة رمزًا وطنيًّا واقتصاديًّا بارزًا، تعبّر عن مرحلة من محاولات بناء هويّة فلسطينيّة مستقلّة في ظلّ الانتداب البريطاني، كما أصبحت اليوم من المقتنيات التاريخيّة النادرة التي توثّق ذاكرة فلسطين النقديّة وتمثّل شاهدًا ماديًّا على حضورها السيادي والاقتصادي في حقبة ما قبل النكبة (المبيض، 2005، ص 3).

إذًا، منذ البداية، أدركت السلطات البريطانيّة أن تصميم العملة يجب أن يراعي التركيبة السكّانية والسياسيّة الحسّاسة. لذلك جاءت جميع الفئات النقدية بثلاث لغات: العربيّة والإنكليزيّة والعبريّة. بل وأضيفت الأحرف (أ.ي) بعد الاسم العبري «فلسطينا» إشارةً إلى مصطلح «أرض إسرائيل» كنوع من الترضية للمطالب الصهيونيّة. وفي الوقت نفسه، حرص البريطانيّون على عدم تضمين أي رموز دينيّة أو شعارات مثيرة للجدل في تصميم النقود، فاقتصرت الرموز على ما هو تراثي وطبيعي كغصن الزيتون الذي زيَّن معظم العملات المعدنية.

لقد صُمّمت النقود المعدنيّة من قبل المهندس «أوستن هاريسون» ـ مهندس دائرة الأشغال في حكومة الانتداب ـ فجاء وجه القطع النقديّة يحمل اسم «فلسطين» باللغات الثلاث، يتبعه التاريخ (وفق التقويمَين الميلادي والهجري) ، بينما يحمل الوجه الآخر قيمة الفئة مع رمز نباتي (غصن زيتون أو إكليل). تضمّن الإصدار النقدي المعدني سبع فئات: 1 مِل و2 مِل (من البرونز)، 5 مِل و10 مِل و20 مِل (من النحاس النيكل وبها ثقب في الوسط)، 50 مِل و100 مِل (من الفضة). وقد مُنح مجلس العملة إذنًا خاصًّا من وزارة المستعمرات البريطانيّة لضرب قطعتَي 50 و100 مِل بالفضّة نظرًا لقيمتهما الكبيرة. أما الذهب، فعلى الرغم من التخطيط لسكّ قطعة نقديّة من فئة جنيه واحد ذهبًا، لم يتم إصدارها قطّ (CoinWeek, 2022).

الصورة الرقم (2)
العملة الفلسطينية في عهد الانتداب البريطاني (1927–1948)

2.4. العملة النقدية المعدنية

على صعيد الأوراق النقدية، أصدر مجلس العملة الفلسطيني في العام 1927 سلسة أوراق نقديّة حملت اسم «مجلس فلسطين للنقد» (Palestine Currency Board)،

بثلاث لغات كذلك. وقد شملت الفئات الورقيّة: 500 مِل (نصف جنيه)، 1 جنيه، 5 جنيهات، 10 جنيهات، 50 جنيهًا، 100 جنيه. وتميّزت هذه الأوراق بتصميمات تزدان بصور معالم بارزة من البلاد؛ فعلى سبيل المثال ظهر مسجد «قبة الصخرة» على فئة الجنيه الواحد، وصورة «برج داود» (قلعة القدس) على فئة الخمسة جنيهات، وهكذا بالنسبة لباقي الفئات. وجاءت كل فئة بلون مختلف يسهّل تمييزها، وأشار «سامر منّاع»[1] في مقابلته إلى أن «لون فئة النصف جنيه كان رماديًا، والجنيه أصفر، والخمسة جنيهات أحمر». حملت هذه الأوراق توقيع رئيس مجلس العملة البريطاني، إضافة لعبارة تؤكّد أنها عملة مضمونة القيمة وقابلة للدفع عند الطلب.

الصورة الرقم (3)
عملات ورقية فلسطينية

نماذج من أوراق النقد الفلسطينية الصادرة في عهد الانتداب البريطاني: (من اليسار) ورقة بقيمة 1 جنيه فلسطيني (لون أخضر تحمل رسم مسجد قبة الصخرة وعبارة «ONE PALESTINE POUND» بثلاث لغات)، ثم 5 جنيهات (برتقالي/ أحمر برسم برج داود في القدس)، ثم 10 جنيهات (أزرق/ أصفر برسم ميناء ومباني يافا). جميعها صادرة عن مجلس فلسطين للنقد وتحمل التاريخ 30 أيلول 1929.

(1) سامر مناع فلسطيني الجنسية، من بلدة سيلة الضهر بالضفة الغربية، مواليد بيروت 1979، رئيس مركز التنمية الإنسانية للدفاع عن حقوق اللاجئين الفلسطينيين- مخيم مار الياس. أُجريت معه مقابلة خاصة في مركزه، في تاريخ 15/ 3/ 2024.

عند إصدار العملة الفلسطينيّة في العام 1927، نظر الفلسطينيّون والعرب إلى هذا الحدث بحذر وريبة، في حين رآه اليهود الصهاينة خطوة نحو تحقيق مشروعهم الوطني. ويشير المؤرّخون إلى أنّ السكان اليهود رحّبوا بصدور الجنيه الفلسطيني على أنه ترسيخ لمشروع «الوطن القومي اليهودي» في فلسطين، بينما قابلته قطاعات عربيّة بالرفض والشكّ بوصفه «مؤامرة استعماريّة» لتقييد سيادة العرب الاقتصاديّة (CoinWeek, 2022). وعلى الرغم من ذلك، تعامل العرب مع «الجنيه الفلسطيني» في الحياة اليوميّة كأمر واقع، حيث باتت كلمة «جنيه» و«مصاري» (مشتقّة من المصطلح الدارج للنقود نسبة للجنيه المصري) جزءًا من لغتهم المحكيّة للدلالة على النقود (pal48.ps, n.d) . وتجدر الإشارة إلى أن اسم «فلسطين» ظهر جليًّا على العملات لأول مرة في العصر الحديث أثناء مرحلة الانتداب هذه، إذ لم يسبقه كيان سياسي يصدر عملة خاصّة. وقد جاء هذا التوثيق محايدًا ـ «فلسطين (بالإنكليزيّة)، فلسطين (بالعربيّة)، فلسطين (بالعبريّة)» ـ دون أي ذكر لكيان آخر، لأنه في تلك المرحلة «لم يكن هناك شيء اسمُه إسرائيل» كما يوضح «سامر مناع»، ما عزّز الاعتراف الدولي بالهويّة الجغرافيّة والسياسيّة لفلسطين آنذاك (مناع، مقابلة شخصيّة، 12 أيار 2025).

3.4. حجم الإصدار وتواتره

تولّت مطبعة «De La Rue» البريطانيّة طباعة الأوراق النقديّة، وضُربت العملات المعدنيّة في دار السكّ الملكيّة في لندن. ولم تكن كميّات الإصدار ثابتة سنويًّا، بل اعتمدت على حاجة الاقتصاد المحلّي. فبعد إصدار دفعة كبيرة في العام 1927 لتغطية السوق، توقّف سكّ العملات لبضع سنوات قبل أن يستأنف وفق الحاجة. على سبيل المثال، تم سكّ قطع فئة **(1)** مِل في الأعوام 1927 ثم في 1935 و1937، وبعد ذلك بصورة مكثّفة في السنوات 1939 ـ 1947، نظرًا لزيادة الطلب وضعف توفّر القطع القديمة. وبإجمالي بلغ نحو **(31.1)** مليون قطعة من فئة **(1)** مِل طوال مرحلة الانتداب. أما فئة **(2)** مِل، فصدرت في 1927، ثم أثناء الحرب العالميّة الثانيّة

في 1941ـ1942 ومجدّدًا 1945ـ1947، بمجموع حوالي (**11.4**) مليون قطعة. في المقابل، سُكّت الفئات الكبيرة من المعدن (**50** مِل و **100** مِل) بكميّات أقلّ وانقطع سكّها مبكرًا بحلول العام 1942، إذ بلغت آخر كميّة مسكوكة (**5**) ملايين من فئة (**50**) مِل، و(**2.5**) مليون من فئة (**100**) مِل. بعد العام 1942، وبسبب ظروف الحرب، اكتفت دار السكّ بإصدار الفئات الصغيرة (**1، 2، 5، 10** مِل) لتأمين السيولة. وقد حملت سنوات الحرب تغييرات طفيفة؛ فبسبب شحّ المعادن، صيغت القطع فئة (**5** و **10** و **20**) مِل من البرونز بدلًا من النحاس النيكل بين 1942 و1944 (CoinWeek, 2022) ، ثم عاد إصدارها بالمعدن الأصلي بعد الحرب.

مع اقتراب نهاية الانتداب البريطاني، صدرت آخر دفعة من العملات في العام 1947، إلا أنها لم تُطرح للتداول قطّ؛ فقد حلّت نكبة 1948 وإنهاء الانتداب قبل توزيعها، فقام البريطانيّون بإذابتها وإتلاف معظمها. لذلك أصبحت عملات سنة 1947 نادرة جدًا في يومنا هذا ـ إذ يُقال إن بضع قطع معدنيّة فقط نجت من الإتلاف، ربما 5 إلى 10 قطع عبر العالم، باتت تعدّ أثمن مقتنيات هواة جمع العملات الفلسطينيّة (CoinWeek, 2022). فعلى سبيل المثال، اكتُشفت بضع قطع من فئة (**1**) مِل لسنة 1947، وتم توثيق وجود نحو خمس أمثلة منها فقط، إحداها بيعت في مزاد علني في العام 2019، تُقدَّر بحوالي (**5**) آلاف جنيه إسترليني (Warwick & Warwick, 2019).

5. تغيّر أشكال العملة بعد النكبة (1948 وما بعدها)

انتهى الانتداب البريطاني على فلسطين في 14 أيار/ مايو 1948، دون أن يخلف كيانٌ فلسطيني مستقلّ يتولى إصدار عملة وطنية. وفي اليوم التالي، أُعلن قيام ما يسمى «دولة إسرائيل» على أجزاء واسعة من أرض فلسطين التاريخيّة، واستخدمت مؤقّتًا «الجنيه الفلسطيني» القائم كعملة رسميّة لعدّة شهور ريثما تُصدر عملتها الخاصّة (CoinWeek, 2022). وبالفعل، في أيلول/ سبتمبر 1948، ألغت الحكومة الإسرائيليّة

الجديدة تداول «الجنيه الفلسطيني» داخل مناطقها واستبدلته بعملة جديدة سُمّيت «الليرة الإسرائيليّة». وهكذا انتهى «الجنيه الفلسطيني» فعليًّا في مناطق الاحتلال الإسرائيلي بعد خدمة قصيرة في الدولة الوليدة.

أما على الجانب الفلسطيني، فقد تفرّق الشعب بين أجزاء خاضعة لدول عربيّة مجاورة أو تحت الاحتلال الإسرائيلي، ما أثّر مباشرة على العملة المتداولة في كل منطقة:

- **قطاع غزّة:** وُضع تحت الإدارة المصريّة بعد حرب 1948، فأصبح «الجنيه المصري» هو العملة الرئيسة المتداولة فيه بـدءًا من العام 1951 تقريبًا (ecpalestine.org, n.d.). وقد حلَّ «الجنيه المصري» محلّ «الجنيه الفلسطيني» بالكامل في «غزة» التي باتت جزءًا من الإدارة المصريّة (المعروفة بـ«حكومة عموم فلسطين» اسمًا، دون سيادة نقدية مستقلّة.
- **الضفة الغربية:** ضُمَّت إلى المملكة الأردنيّة الهاشميّة في العام 1950، فاعتُمد «الدينار» الأردني عملة رسميّة في مدن الضفّة وقراها (ecpalestine.org, n.d.). استمرّ التداول المحدود للجنيه الفلسطيني لمدّة قصيرة جدًا إلى أن سُحب نهائيًا في العام 1950، ليصبح «الدينار» هو عملة الضفة الغربيّة ضمن وحدة اقتصاديّة كاملة مع الأردن.
- **داخل الأراضي المحتلّة في العام 1948 (الكيان الإسرائيلي):** كما ذكرنا، استُبدل «الجنيه الفلسطيني» بـ«الليرة الإسرائيليّة» في العام 1948. وفي العام 1952، صدر قانون إسرائيلي بتحويل جميع الحسابات والودائع من العملة الفلسطينية إلى العملة الإسرائيليّة الجديدة بالقوة، مؤذنًا بنهاية حقبة «الجنيه الفلسطيني» حتى في التداول الخاص (The Jerusalem Fund, 2014)، وتجدر الإشارة إلى أن «إسرائيل» في سنواتها الأولى سمّت عملتها «الليرة الإسرائيليّة» (وهي كلمة أجنبيّة الأصل)، لكنها في العام 1980 غيّرت الاسم إلى «شيكل» لإضفاء طابع عبري تاريخي على النقد (pal48.ps, n.d).

- **القدس والقرى المتبقية بيد العرب:** مثل «الخليل وأريحا» قبل العام 1967، اتّبعت هذه المناطق عملة السلطة الحاكمة فيها؛ فالجزء الشرقي من القدس الذي بقي تحت الإدارة الأردنيّة حتى العام 1967 استعمل الدينار الأردني (العبيدي، 2011، ص 214).

ظلّ «الدينار» الأردني و«الجنيه» المصري متداولَيْن في «الضفة الغربيّة» و«غزة» على الترتيب حتى وقعت حرب حزيران/ يونيو 1967، والتي استكمل فيها الاحتلال الإسرائيلي سيطرته على بقيّة فلسطين التاريخيّة (الضفّة وغزّة). إثر ذلك، فرضت إسرائيل تداول عملتها ـ الليرة الإسرائيليّة ثم الشيكل لاحقًا ـ على السكان الفلسطينيّين في الأراضي المحتلة إلى جانب ما كان متوفّرًا من عملات أردنيّة ومصريّة. فمثلًا، في الضفة الغربيّة بعد العام 1967، صار الفلسطينيّون يتعاملون بالليرة الإسرائيليّة جنبًا إلى جنب مع الدينار الأردني، بينما استُخدم في «غزّة» الجنيه المصري إلى جانب الليرة الإسرائيليّة. وقد سعت «إسرائيل» تدريجيًّا لإحلال عملتها محلّ العملات العربيّة، خصوصًا بعد إصدار الشيكل في العام 1980. ففي 24 شباط/ فبراير 1980 اعتمدت الحكومة الإسرائيليّة «الشيكل» عملة رسميّة بدل الليرة، مرجعةً سبب ذلك إلى أن كلمة «ليرة» ليست عبريّة الأصل. وقد عكس «الشيكل» رغبة متعمدة في إحياء مصطلح توراتي باللغة العبريّة وإضفاء هويّة يهوديّة على العملة (pal48.ps, n.d.) .

منذ ثمانينيّات القرن الماضي، فرض الشيكل (ثم الشيكل الجديد ابتداءً من العام 1986) حضوره عملة الحياة اليوميّة في الأراضي الفلسطينيّة المحتلّة. وبعد توقيع اتفاق «أوسلو» وإنشاء السلطة الوطنيّة الفلسطينيّة في النصف الأول من التسعينيّات، لم تُمنح تلك السلطة حق إصدار عملة وطنيّة، بل استمرّ الربط الاقتصادي بالكيان الإسرائيلي وفق «بروتوكول باريس» لعام 1994، الذي أبقى «الشيكل الإسرائيلي» العملة الرئيسة في الأسواق الفلسطينيّة (ecpalestine.org, n.d.).

إلى جانب ذلك، سُمح بتداول محدود للدولار الأمريكي والدينار الأردني في

بعض المعاملات (كالعقارات والمبالغ الكبيرة)، لكن دون وجود نقد فلسطيني مستقلّ. وهكذا، يجد الفلسطينيّون أنفسهم اليوم دون عملة سياديّة خاصّة بهم؛ بل يعتمد اقتصادهم على عملات الآخرين، وبالدرجة الأولى الشيكل الإسرائيلي (عبد الهادي، 2018، ص 161). وقد مرّ على فلسطين عبر تاريخها الحديث نحو ثمانٍ وعشرين عملة مختلفة نتيجة تعاقب القوى والإدارات، لكن اسم «فلسطين» لم يظهر على النقد سوى في مرحلة الانتداب وما صدر عنها من عملات (ecpalestine.org, n.d.). هذا الواقع أضفى على العملات القديمة التي تحمل اسم «فلسطين» قيمة رمزية كبيرة، لكونها التذكير المادّي الوحيد بأن فلسطين كوحدة سياسيّة كانت موجودة ومعترفًا بها دوليًّا في يوم من الأيام.

6. القيمة الاقتصادية مقابل القيمة الرمزية للنقد الفلسطيني

تعدّ النقود في الأصل أداة تبادل اقتصادي تحدّد قيمة السلع والخدمات، لكن التجربة الفلسطينيّة أضفت على العملات بُعدًا آخر، إذ انتقلت من كونها وسيطًا ماليًّا إلى رمزٍ للهويّة الوطنيّة وذاكرة جمعيّة. لفهم هذا التحوّل، يكفي أن نعلم أن الجنيه الفلسطيني ـ الذي كان يومًا ما مخزنًا للقيمة الماليّة ـ فقد وظيفته النقديّة بعد إلغاء تداوله، ليكتسب وظيفة جديدة كوعاء للذكريات والرموز. فمنذ نكبة 1948، احتفظ الكثير من الفلسطينيّين المهجّرين بعملات وأوراق نقديّة قديمة في مهاجرهم كذكرى من الوطن المفقود، حيث باتت تلك القطع النقديّة «أشياء للذاكرة» تحمل شحنة عاطفيّة شديدة، تربط الفلسطيني اللاجئ بقريته وبيته الذي هُجِّر منه. وكما يعرّف علماء الأنثروبولوجيا مفهوم «أغراض الذاكرة»، فهي مقتنيات شخصيّة خاصّة تثير ذكريات متعمّدة أو غير متعمّدة عن الوطن والثقافة الأصليّة والماضي الشخصي قبل التهجير. لقد أصبحت العملات الفلسطينيّة القديمة لدى اللاجئين أشبه بـ«رابط حسيّ» يربطهم بأرضهم وتراثهم، تمامًا كما يحمل بعضهم مفاتيح البيوت القديمة أو عقود الملكيّة كشواهد صامتة على حقوقهم.

تؤكّد الدراسات الحديثة حول ثقافة المهاجرين هذا الدور للأشياء المادّيّة؛ فالمقتنيات البسيطة التي يجلبها اللاجئ معه ـ أو يتوارثها ـ يمكن أن تكون بمثابة «موشور للحنين»[1] يستحضر من خلاله صورة الوطن. تقول الباحثة «سابين مارشال» أن المقتنيات الشخصيّة تساهم في استحضار الحنين وربط المهاجر وجدانيًّا بعالمه السابق (Marschall, 2019, p 4). حتى أن اللاجئين الذين اضطرّوا لحمل الضروريّات فقط، غالبًا ما أخذوا معهم غرضًا رمزيًّا صغيرًا، كقطعة نقود أو مفتاح، ليكون حلقة وصل عاطفيّة مع ديارهم. وفي الحالة الفلسطينيّة، نجد الكثير من الروايات عن عائلات حملت بعض الجنيهات أو القروش عند نزوحها في سنة 1948، وظلّت تحتفظ بها جيلًا بعد جيل كجزء من رواية العائلة. هذه النقود، التي ربّما فقدت قيمتها السوقيّة تمامًا بعد وقف التداول، تحوّلت إلى تذكارات ثمينة معنويًّا. فهي تذكّر الأبناء والأحفاد بأن «لنا عملتنا وهويّتنا الماليّة» في وطننا الذي سُلب منّا. وفي تحليل ميداني أكثر حداثة، تفجير مفهوم «ذاكرة المكان» يظهر كيف تصبح مقتنيات بسيطة جزءًا من الراويّة العائليّة عبر الأجيال (مرقطن، 2020، ص 38).

إلى جانب وظيفتها التذكاريّة، اتّخذت النقود الفلسطينيّة دلالة رمزيّة متزايدة بعنوان الهويّة. لقد أصبح وجود عملات تحمل اسم «فلسطين» بحدّ ذاته رمزًا يؤكّد مقولة «كنا هنا»، ويثبت استمرار الهوية الفلسطينيّة على الرغم من كل محاولات إنكارها. وينظر الكثير من الفلسطينيّين في الشتات إلى تلك القطع المعدنيّة والورقيّة كرموز للانتماء والحنين، فهي تثير فيهم مشاعر مختلطة من الفخر والألم؛ فخر بما يمثّل الجنيه الفلسطيني من سيادة فلسطينيّة ماضية، وألم على ضياع تلك السيادة. بل إن الاحتفاظ بالعملة بات تعبيرًا ضمنيًّا عن الأمل في المستقبل، على غرار تعبير اللاجئين

(1) استعارة مجازيّة تشير إلى أن العنصر المادّي (عملة أو صورة)، يعمل كوسيط يكثّف مشاعر الحنين ويُعيد تفكيكها إلى طيف من الذكريات والتجارب الشخصيّة، كما يفعل «الموشور البصري» حين يُحلّل الضوء إلى ألوان متعددة. يُشبه هذا ما وصفته «شيري توركل» في كتابها «*Evocative Objects*» بأن بعض الأشياء تصبح «رفقاء عاطفيّين لحياتنا»، تفتح بابًا للذاكرة والحنين. (Turkle, 2011, p 5)

عن «حقّ العودة» بمفاتيح المنازل. وكما قال أحد اللاجئين المقيمين في «مخيم بلاطة» وهو يُري الصحفي ما يملك من عملات قديمة، إن «بيوتنا هُدِمت، لكن هذه النقود ستبقى رمزًا وشاهدًا. فالعبارة المكتوبة على العملة ـ «فلسطين» ـ تقف شاهدًا ماديًّا على هويّة لا تزول، وهي عنصر من عناصر من الثقافة المادّيّة (مفاتيح، عملات، عقود ملكية) تنتقل ضمن الأُسر كمحمّلات رمزيّة للهويّة والعودة (عدوان، 2009، ص 72).

من المدهش أيضًا؛ كيف تكتسب الأشياء معانٍ جديدة مع الزمن وتغيّر الظروف. فالقيمة الاقتصاديّة للجنيه الفلسطيني تلاشت تمامًا بعد العام 1951، لكنه اكتسب قيمة عاطفيّة وتراثيّة عبر العقود. وبالمثل، ارتفعت القيمة السوقيّة لتلك العملات بشكل كبير مع تهافت الهواة والمؤرّخين على اقتنائها لاحقًا. فكثير من العملات الفلسطينيّة التي كانت متداولة قبل 1948 بقيمة وجهها الاسميّة (قروش معدودة)، أصبحت اليوم تُباع بمبالغ طائلة لهواة الجمع. لكن هذه القيمة المادّيّة نفسها مرتبطة بجانب نفسي. حيث يدفع الفلسطيني أو المهتم، مبالغ كبيرة ليس فقط لندرة العملة، بل لما تحمله من شحنة معنويّة وتاريخيّة. يوضح «سامر مناع»، الذي جمع مجموعة كبيرة من العملات الفلسطينيّة، أن «النقد الفلسطيني القديم له قيمة مرتفعة ماديًّا ومعنويًّا». فهو يُقدّر ماليًّا بمئات أو آلاف الدولارات للفئة النادرة، لكنه أيضًا قيمة معنويّة لا تُقدّر بثمن لكونه جزءًا من الذاكرة والتراث. وقد أصبحت بعض القطع النادرة أغلى ثمنًا بكثير من قيمتها الأصلية؛ فمثلًا قطعة **(1)** مِل لعام 1947 التي كانت تساوي جزءًا من الألف من الجنيه، بيعت في المزاد بآلاف الدولارات نظرًا لندرتها ورمزيّتها (مناع، مقابلة شخصيّة، 12 أيار 2025).

إن هذا التحوّل من القيمة المادّيّة البحتة إلى القيمة الرمزيّة هو تعبير عن تحوّل النظرة الشعبيّة الفلسطينيّة للنقود. فبعد أن كانت العملات أداة للشراء والبيع، أصبحت اليوم رمزًا وطنيًّا يتغنّى به الشعراء ويذكرها المؤرّخون كبيّنات على الوجود الفلسطيني.

بل وارتبطت بالحنين والذاكرة الجمعيّة؛ حيث تشير دراسات عربيّة متخصّصة إلى أن مفردات مثل «مصاري» أو «جنيه» لم تكن محض تداول نقدي، بل كُتب لها أن تتحوّل إلى وسائط ذاكرة جماعيّة (القلقيلي، 2004، ص 45)، فكلمة «مصاري» (المال) لدى الفلسطينيّين الأكبر سنًّا ما زالت ربما تستدعي في أذهانهم صورة «الجنية الفلسطيني» الأخضر أو الخمسة الحمراء، ذكرى أيام الطفولة والوطن قبل التهجير. وهكذا انتقلت النقود الفلسطينية «من جيوب الاقتصاد إلى قلوب الناس»، وأصبحت تمثّل قصّة وطن بأكمله بأن ماضيه الذي لن يُنسى، وحاضره الذي يكافح من أجل هويّته، ومستقبله المأمول في استعادة سيادته.

7. النقود وثيقة لإثبات الحق الفلسطيني

إلى جانب قيمتها الرمزية، تحمل النقود الفلسطينيّة قيمة توثيقيّة وقانونيّة مهمّة في سياق السجال حول الحقّ التاريخي في فلسطين. فوجود عملة رسميّة تحمل اسم «فلسطين» وصادرة عن سلطة معترف بها دوليًا هو الانتداب البريطاني، لهو دليل مادّي أرشيفي على أن كيانًا سياسيًّا باسم «فلسطين» كان قائمًا ويمتلك مقوّمات الدولة (عملة، نظام نقدي، بنك مركزي ممثّل في مجلس العملة). وعندما يطرح منكرو الحق الفلسطيني أسئلتهم «أين هي فلسطين؟ وأين دولتها في التاريخ الحديث؟» تتصدّر الإجابة سريعًا بـ «الجنيه الفلسطيني» وعليه كتابات بثلاث لغات تضم اسم «فلسطين» بوضوح. فهذه العملات والمسكوكات هي وثائق رسميّة لا تقلّ أهمّيّة عن الخرائط والسجلات الحكوميّة في إثبات الوجود الفلسطيني. فهي صادرة بإذن ملكي بريطاني وتحمل توقيعًا رسميًّا، ومحفوظة في أرشيفات عالمية كـ«البنك البريطاني»ودار السكّ الملكية.

يُشدّد جامعو العملات والمؤرّخون على أن النقود الفلسطينيّة تشكّل جزءًا من الأرشيف القانوني والتاريخي للقضيّة الفلسطينيّة. يقول «سامر منّاع» في مقابلته أنه

«عندما يوجد نقد، أي هناك دولة قائمة اسمها «فلسطين»وجغرافية اسمها «فلسطين»، وكلّ العالم يعترف بها، وكل الهيئات الماليّة تعترف بهذا النقد الذي يعود لدولة اسمها «فلسطين». بالفعل، اعترفت المؤسّسات الماليّة الدوليّة آنذاك «بالجنيه الفلسطيني» عملة قانونيّة في نطاق الانتداب، وتداولته البنوك في «لندن» والشرق الأوسط. حتى أن بعض العملات الفلسطينيّة وجدت طريقها أثناء الحرب العالميّة الثانية إلى قبرص وليبيا وشرق إفريقيا ضمن قوّات الجيش البريطاني، ما جعل اسم «فلسطين» متداولًا عالميًّا على العملة. كما تحتفظ دار الوثائق الوطنيّة البريطانيّة ومحفوظات «بنك إنجلترا» بسجلات تفصيليّة عن إصدارات العملة الفلسطينيّة وحجمها وأرقامها التسلسليّة، وهو ما يشكّل دليلًا رسميًّا لا يمكن إنكاره في أي محفل تاريخي أو قانوني على أن «فلسطين» كانت وحدة نقديّة معترف بها (مناع، مقابلة شخصية، 12 أيار 2025).

علاوة على ذلك، يمثّل توثيق اسم «فلسطين» على العملة بحدّ ذاته حجّة سياسيّة قويّة. فقد أصرّت اللجنة العربيّة العليا التي مثّلت القيادة الوطنيّة الفلسطينيّة إبّان الانتداب، على أن يحمل النقد الجديد اسم «فلسطين» صريحًا، ورفضت أي محاولة لطمس الهويّة العربيّة على العملة. ونتيجة لذلك، ظهر اسمها بالعربيّة والإنكليزيّة، وإلى جانبه الاسم العبري مع إضافة (أرض إسرائيل) كما أسلفنا، ما يعني أن جميع الأطراف سلّمت آنذاك بأن التسمية الرسميّة للأرض هي «فلسطين». وهذا يفنّد المزاعم التي ظهرت لاحقًا بأن «فلسطين» مجرّد تعبير جغرافي غامض أو أنها اختُلقت بعد 1948؛ فالنقود الرسميّة تثبت أن الاسم واقع إداري وقانوني مستخدم قبل احتلالها من الصهاينة. حتى أن المؤرّخ الإسرائيلي «يائير واللاش» أشار في دراسة له إلى أن إصدار العملات والطوابع في عهد الانتداب ساهم في «خلق وطن» من خلال الرموز الدولة والهويّة الوطنيّة» في فلسطين (CoinWeek, 2022). أي أن القوّة المنتدبة نفسها ساهمت دون قصد في بلورة معالم هويّة فلسطينيّة مادّيّة أصبحت الآن ذخيرة إثبات تاريخي.

بدوره؛ ينظر القانون الدولي إلى العملات كجزء من ممتلكات الدولة السياديّة. وبزوال الدولة أو تغيّر السيادة، تصبح العملات القديمة مقتنيات تراثيّة محميّة. على سبيل المثال، تُعدّ عملات فلسطين الانتدابيّة اليوم من الممتلكات الثقافيّة للشعب الفلسطيني، وينطبق عليها ما ينطبق على الآثار التاريخيّة من ضرورة الحفاظ وعدم الاتجار غير المشروع. ولعلنا نشير هنا إلى أن «اتفاقيّة لاهاي» 1954 بشأن حماية الممتلكات الثقافيّة في حالة النزاع المسلّح، تنطبق على مثل هذه المقتنيات، إذ تعدّها جزءًا من تراث الشعب الذي يجب عدم تدميره أو نهبه. وقد عانى الفلسطينيّون كثيرًا من ضياع أرشيفاتهم ووثائقهم بسبب الحروب، لذا تبرز أهمّيّة العملات والطوابع كوثائق صغيرة يسهل حفظها وإخفاؤها. إن وجود عملة فلسطينيّة في حدّ ذاته، ولو في الزمن الماضي، يشكّل ركيزة لأي ادّعاء قانوني مستقبلي يتعلّق باستمراريّة الكيان الفلسطيني. فلا عجب أن العديد من القانونيّين والمؤرّخين الفلسطينيّين يستشهدون بالجنيه الفلسطيني عند مخاطبة المحافل الدوليّة، ليوضحوا فكرتهم بالقول: «لقد كنا هنا، وهذه عملتنا دليل حاضر بين أيديكم».

على المستوى الشعبي، يدرك الفلسطينيّون قيمة هذه الحجة. فكثيرًا ما نرى في المظاهرات والفعاليّات التراثية شبّانًا يحملون نسخًا مكبرة من العملات الورقيّة الفلسطينيّة أو يطبعون صورتها على الأعلام والقمصان. إنهم يريدون إيصال رسالة مفادها أن «فلسطين لم تكن مجرّد فكرة، بل كانت حقيقة ملموسة لها برلمانها وعملتها وطوابعها»، وبالتالي فإن حقّهم في دولة مستقلة اليوم ليس افتئاتًا على التاريخ، بل استمراريّة لما انقطع بفعل القوة. وقد لخّص أحد اللاجئين في مخيم بالضفة الأمر وهو يمسك عملة قديمة دليل على قوله: «هذه العملات دليل ليس فقط على هويّتنا، بل على وجودنا نفسه (Ahmed, 2025). كما يرى جامعو العملات أن في الحفاظ عليها «واحدًا من الإثباتات المهمة في المستقبل لحقوق الفلسطينيّين والقضيّة الفلسطينيّة»، إذ ربّما يأتي يوم تُعرض فيه هذه القطع أمام محكمة دوليّة كجزء من الأدلّة على الحقّ التاريخي.

ولا يفوتنا التنويه إلى أن العملات الفلسطينيّة موجودة وموثّقة في أرشيفات الأمم المتّحدة ووزارة المستعمرات البريطانيّة. فالتقارير الختاميّة لمجلس فلسطين للنقد في العام 1948، أُرفقت بها كشوفات بكل ما طُبع من أوراق وما ضُرب من مسكوكات. كذلك أصدر بعض الباحثين البريطانيين كتبًا توثيقيّة عن «Coins and Banknotes of Palestine under the British Mandate»، تستند إلى تلك الوثائق (CoinWeek, 2022). هذا يعني أن الرواية التاريخيّة الفلسطينيّة مدعومة بأدلة أرشيفيّة غير قابلة للدحض علميًّا. وبالنسبة للقانون الدولي، يمكن التثبيت أن إصدار النقد يعدّ مظهرًا من مظاهر ممارسة السيادة، وبالتالي فإن وجود سيادة فلسطينيّة ـ وإن كانت تحت الانتداب ـ يدحض مقولة أرض بلا شعب. لقد كان هناك شعب نظّم أموره الماليّة وأصدر عملة خاصّة بالأرض التي عاش عليها واتّخذها وطنًا.

في المحصّلة، تُعدّ النقود الفلسطينيّة وثيقة هويّة وحقّ بامتياز. إنها ليست مجرّد بقايا من الماضي، بل رسائل موجّهة إلى المستقبل، فهي تخاطب كل من يحاول إنكار الوجود الفلسطيني بواقع الأمر المفيد بوجود اقتصاد ونظام نقدي، وهذا برهان مادّي لا يمحوّه الزمن. وما دامت هذه العملات محفوظة في خزائن المتاحف ومقتنيات الأفراد، فإنها ستبقى حجّة دامغة تردّ على محاولات طمس اسم فلسطين من الذاكرة والوجدان.

8. هواية جمع العملات ودورها في حفظ الذاكرة

إن هواية جمع العملات (Numismatics)، ليست مجرّد ولع بالأشياء القديمة الثمينة، بل هي في الحالة الفلسطينيّة رسالة وطنيّة وثقافيّة. لقد ظهرت عبر العقود الماضية مجموعة من الهواة الفلسطينيّين والعرب الذين أخذوا على عاتقهم مهمّة تجميع العملات الفلسطينيّة وحفظها من الاندثار. يقوم هؤلاء الهواة بدور أشبه بالمؤرّخين الشعبيّين؛ فكل عملة يجمعونها تحمل قصّة ومحطّة من تاريخ فلسطين يستعيدونها ويحافظون عليها للأجيال المقبلة. ومن أبرز هؤلاء الهواة «سامر منّاع».

يضيف «سامر» في مقابلته، أنه بدأ هوايته في العام 2002، مدفوعًا بشغف بالتاريخ وحبّ الاقتناء. ومع الوقت أدرك أن «تلك العملات أو قطع النقود جزء مهمّ من حفظ الذاكرة والثقافة والتراث الفلسطيني». وقد تمكّن خلال ما يزيد على عقدين من جمع نحو ثلثَي فئات العملات الفلسطينيّة المختلفة، بما في ذلك عدد من الأوراق النقديّة وعشرات القطع المعدنيّة من فئات متعدّدة. لم تكن المهمّة سهلة أبدًا؛ فقد واجه صعوبات جمّة يأتي في مقدمتها ندرة العملات الأصليّة وظهور عملات مزيّفة في السوق. ويشرح «سامر» أن الحصول على عملة فلسطينيّة أصلية تطلّب شبكة واسعة من المعارف، فقد بحث بين الأصدقاء والزوّار القادمين من فلسطين، ويُشيع بين الناس اهتمامه، لعلّه يصادف من يحتفظ بشيء منها. وكثيرًا ما سافر واقتنى من المزادات أو الأسواق التراثيّة ما تيسّر له شراؤه. لكنه اضطر أيضًا لتعلّم فنّ التفريق بين الأصل والتزوير، إذ انتشرت بعض النسخ المقلّدة التي يخدع بها البعضُ المشترين نظرًا لغلاء العملات الأصليّة. ويذكر أن خبرته تراكمت، حيث بات يستطيع التمييز من نوع المعدن وملمس العملة وطريقة السكّ إذا ما كانت أصليّة أم مزيَّفة. وقد ساعد هذا في حماية الكثيرين من اقتناء نسخ مزيّفة لا قيمة لها (مناع، مقابلة شخصية، 12 أيار 2025).

إلى جانب التزوير، واجه الهواة عقبة ارتفاع الأسعار. فمع تزايد الطلب وندرة المعروض، ارتفعت أسعار العملات الفلسطينيّة القديمة بشكل كبير في السوق. بعض القطع الشائعة كقطعة **(50)** مِل 1939، مثلًا قد تُباع بعشرات الدولارات، بينما القطع النادرة والفئات العالية كالأوراق النقديّة الكبيرة يمكن أن تصل أسعارها إلى آلاف الدولارات في المزادات العالميّة (Warwick & Warwick, 2019). ويذكر «سامر» أن «ارتفاع ثمن العملات النادرة» كان حاجزًا اضطرّ لمواجهته، فكثير من القطع لم يتمكّن من شرائها لضيق ذات اليد أو لأن أصحابها يبالغون في أثمانها. ومع ذلك، كان هناك جانب مشرق تمثّل في تعاون البعض مجانًا؛ فقد وجد أشخاصًا يمتلكون عملات فلسطينيّة ثمينة قاموا بإهدائها له بلا مقابل حين علموا بهدفه النبيل من جمعها. ويقول: «هناك أناس يُقدّمون

العملة بالمجّان خاصّة عند معرفة هدف تجميع العملة». وهذا يعكس إدراك الفلسطينيّين لأهمّية هذه الهواية في سياقها الوطني؛ فكأن من يملك قطعة نقد فلسطينيّة يشعر أنه مؤتمن عليها لصالح الذاكرة الجماعيّة، فيسلّمها لمن يصونها ويعرضها للأجيال.

ومع مرور الزمن، تمكّن «سامر» من جمع مجموعة معتبرة يأمل أن يكتمل بها التصنيف الكامل للعملات الفلسطينيّة يومًا ما. لم يكن دافعه مجرّد هواية عابرة، بل يؤكّد أن الدافع الأهمّ «هو اعتقاده بأن هذه العملات شاهد على كثير من القضايا التي يسعى الاحتلال إلى طمسها وتدميرها». فهو يرى نفسه حارسًا لذاكرة وهويّة يحاول المحتلّ محوها. بل ويضيف أن جمع العملات يشعره أنه يقوم «بعمل وطني مقاوم ومهمّ يُؤخذ بعين الاعتبار أمام الرأي العام». بهذا المعنى، خرجت هواية جمع العملات عن إطارها الفردي الترفيهي لتصبح مهمّة نضاليّة ثقافيّة لدى «سامر» وأمثاله. فمن خلال إنقاذ هذه القطع من النسيان أو الضياع في مجموعات أجنبيّة، يحافظ الجامعون على جزء أصيل من التراث المادّي الفلسطيني. وقد تأسّست بالفعل روابط لهواة جمع العملات الفلسطينيّة، يعرضون فيها مجموعاتهم ويتبادلون المعرفة. وبعضهم يسعى لإقامة معارض تراثيّة تضمّ هذه المقتنيات لتعريف الجيل الجديد بها.

ومن الأبعاد الجديرة بالذكر في سياق جمع العملات، بُعد التوعية والتربية الوطنيّة. فكثير من الشباب الفلسطيني اليوم لم يسبق له أن رأى جنيهًا فلسطينيًّا أصليًّا أو يمسك بيديه عملة كتب عليها «فلسطين» باللغة العربية. وعندما يُريهم الهواة تلك الكنوز في معارض أو لقاءات، يحصل ما يمكن وصفه بـ«صدمة الهويّة» الإيجابيّة؛ إذ يدرك الشاب أن فلسطين التي يسمع عنها ليست مجرّد قضيّة سياسيّة مجرّدة، بل دولة كانت قائمة بتفاصيل الحياة اليوميّة كالعملة. ويحكي بعض الهواة كيف أن دموع الكبار تترقرق حين يرون أمامهم فجأة ورقة نقد فلسطينيّة من زمن شبابهم، أو كيف يُصاب الأطفال بالدهشة حين يعلمون أن هناك حقًّا عملة اسمها «الجنيه الفلسطيني» وليست خيالًا (Ahmed, 2025). هذا الأثر المعنوي يضاعف إصرار هواة الجمع على المضيّ

في عملهم. فكل قطعة يحصلون عليها هي لبِنة أخرى في صرح الذاكرة الوطنيّة. ولعلّه من المناسب هنا أن نشير إلى وجود جمعيّات دوليّة متخصّصة تحفظ العملات النادرة وترصد تاريخها، ويمكن للفلسطينيّين الاستفادة من دعمها أو على الأقل توثيق عملاتهم في سجلاتها لضمان عدم فقدان المعلومات المرتبطة بها.

ومن الطريف أن هواية جمع العملات الفلسطينيّة لم تقتصر على الفلسطينيّين وحدهم؛ إذ يظهر بين حين وآخر اهتمام من قبل بعض الهواة الأجانب والإسرائيليّين بتلك العملات لقيمتها التاريخيّة. وهنا يبرز تحدٍّ آخر هو تسرّب المقتنيات الفلسطينيّة التراثيّة إلى أيدي غير الفلسطينيّين. ففي المزادات العالميّة تُعرض أحيانًا مجموعات كاملة من أوراق النقد الفلسطينيّة، يشتريها مقتنون في أوروبا أو أمريكا. وبقدر ما يثير ذلك قلقًا لدى المهتمّين بالتراث الفلسطيني، إلا أنه أيضًا مؤشر على اعتراف عالمي بأهمّيّة هذه العملة كجزء من تاريخ المنطقة. وربما يكون من واجب المؤسّسات الفلسطينيّة محاولة استعادة ما يمكن استعادته عبر الشراء أو التبادل، أو على الأقلّ عرض نسخ رقميّة منها للباحثين. في هذا السياق، يؤدي الهواة دور «سفراء الثقافة» حيث يتواصلون مع نظرائهم في أنحاء العالم لتبادل الصور والمعلومات عن العملات الفلسطينيّة. وقد أسهم هذا في إثراء مواقع إلكترونيّة متخصّصة بالعملات ببيانات وصور عالية الجودة عن نقود فلسطين الانتدابيّة، بعضها من مجموعات خاصّة فلسطينية (Meer, 2025).

في المحصلة، تحوّلت هواية جمع العملات الفلسطينيّة إلى جهد توثيقي تطوّعي يحفظ ملامح الذاكرة الوطنيّة. إنها ليست مجرّد متعة اقتناء، بل عمل فيه التزام أخلاقي وتاريخي. وكما عبّر «سامر منّاع» بأن «هذه العملات جزء من التراث الفلسطيني... وهي واحدة من القضايا المعترف بها دوليًّا وهناك هيئات مسؤولة عن حفظها. إذا كان هناك عمل جادّ وصحيح في هذا السياق يكون هناك حفظ للتراث الفلسطيني». ومن خلال هذه الجهود الفرديّة والجماعيّة، انتُشلت آلاف القطع النقديّة الفلسطينيّة من براثن النسيان، ليُعاد إدراجها في رواية الشعب وتاريخه المستمرّ. إنهم هواة، نعم، لكن دورهم أقرب

لدور المؤرّخ والأمين على متحف متنقّل للذاكرة. وكل قطعة يُضيفونها إلى مجموعاتهم هي صفحة تُستعاد من كتاب تاريخ فلسطين، تُطوى بها فجوة في أرشيف التراث الفلسطيني الذي تعرّض للتشتيت خلال العقود الماضية (منّاع، مقابلة شخصية، 12 أيار 2025).

9. الطوابع والعملات أداة مقاومة ثقافية

لم تكتفِ الحركة الوطنيّة الفلسطينيّة عبر الزمن بالسلاح والسياسة لمقاومة محاولات محوها، بل استعانت أيضًا بأدوات ثقافيّة ورمزيّة بسيطة لترسيخ الهويّة والذاكرة. ومن أبرز هذه الأدوات العملات والطوابع البريديّة التي تحوّلت إلى ميادين للمقاومة الثقافيّة وإعادة إثبات الوجود. فالطوابع شأنها شأن العملات، مثّلت دائمًا مرآةً لهويّة الدولة أو الجهة التي تصدرها. والدول ـ حتى تلك غير المستقلة تمامًا ـ تستخدم الطوابع والعملات لتظهر صورتها التي تريد أن يراها العالم. وفي الحالة الفلسطينيّة، اتّخذ استخدام الطوابع والعملات معانٍ خاصّة في مراحل مختلفة (Zelkovitz, 2017, p 2).

1.9. الطوابع في عهد الانتداب: بناء سردية الوطن عبر الرمز البريدي

أثناء مرحلة الانتداب البريطاني، أصدرت سلطة البريد التابعة له، الطوابع البريديّة الفلسطينيّة، وحملت اسم «Palestine» بثلاث لغات أيضًا، وزُيّنت بصور معالم فلسطينيّة بارزة كالمسجد الأقصى، مسجد قبة الصخرة، مسجد الاستقلال في حيفا، بحيرة طبريّا وغيرها. يمكن قراءة هذا الإصدار المبكر للطوابع كجزء من سياسة السلطة المنتدبة في سرد رواية الوطن. فقد اختارت صور الأماكن المقدّسة والمعالم الطبيعيّة لتزيّن بها الطوابع، ما أعطى انطباعًا عالميًّا عن فلسطين كمهد حضارات وديانات. وعلى الرغم من أن البريطانيّين قصدوا بذلك تعزيز شرعيّة إدارتهم، إلّا أن تلك الطوابع أصبحت لاحقًا مادّة مقاومة بحدّ ذاتها؛ إذ بقيت محفوظة وشاهدة، تمامًا كالنقود، على اسم «فلسطين» الرسمي وعلى ما ضمته من معالم عربيّة وإسلاميّة.

2.9. الطوابع في الشتات: من وسيط بريدي إلى أداة مقاومة غير رسمية

بعد العام 1948، لم يعد هناك كيان فلسطيني يصدر الطوابع، لكن الطوابع الانتدابيّة ظلّت متداولة لمدة وجيزة في بعض المناطق ثم أُلغي استخدامها، وحلّت محلّها طوابع إسرائيليّة في الداخل، وطوابع الأردن ومصر في الضفّة وغزّة على التوالي. لكن أثناء عقود الشتات، استثمر الفلسطينيّون الطوابع كوسيلة دعائيّة غير رسميّة.

ظهرت لاحقًا ما تُسمى الطوابع غير الحكوميّة التي أصدرتها «منظمة التحرير الفلسطينية» أو جمعيّات في المنفى، تُعرف أحيانًا بـ«الطوابع المطلية» أو «Cinderella Stamps»، لم يكن لها قيمة بريديّة رسميّة، لكنّها استُخدمت لأغراض جمع التبرّعات وإيصال بعض الرسائل السياسيّة. فمثلاً، طبعت «منظمة التحرير» في الستينيّات طوابع تحمل رموزًا فلسطينيّة وكوفيّة وعلم فلسطين وعبارات حول حقّ العودة، وباعتها للجاليات كإيصالات تبرّع ولتعريف العالم بقضيّتهم. هذه المبادرات جعلت من الطابع وسيلة مقاومة ثقافيّة بامتياز، إذ يحمل صورة وشعارًا يناقض الرواية الإسرائيليّة ويتم تداوله عالميًّا بين المتضامنين.

3.9. عودة الطابع الفلسطيني بعد اتفاق «أوسلو»: الهوية البصرية تحت القيود السياسية

بعد قيام «السلطة الوطنيّة الفلسطينيّة» بموجب «اتفاق أوسلو» 1993، سنحت الفرصة لأوّل مرّة منذ النكبة لجهة فلسطينيّة رسميّة أن تصدر طوابع بريديّة خاصّة بها. وبالفعل، وفق بروتوكولات الاتفاق، فقد مُنحت السلطة حقّ تشغيل خدمة بريديّة داخليّة وإصدار طوابع، وإن كان ذلك بقيود معيّنة. إحدى هذه القيود أن يكون اسم الجهة المُصدِرة على الطابع هو «السلطة الفلسطينيّة» (Palestinian Authority)، وليس «دولة فلسطين»، كما قُيّدت المواضيع المرسومة ولا تعدّ «تحريضيّة» من وجهة نظر الكيان الإسرائيلي. وعلى الرغم من تلك المحاذير، يمكن النظر إلى صدور الطوابع الفلسطينيّة مجدّدًا في العام 1994، أنّه عودة الهويّة الفلسطينيّة الورقيّة إلى

المشهد العالمي. إذ تقول إحدى الدراسات إنه «في أغسطس 1994 عادت الطوابع المنقوش عليها اسم فلسطين للظهور عالميًّا بعد غياب 27 عامًا».

وفي السنوات الأولى (1995ـ2013)، حاولت «السلطة الفلسطينيّة» عبر طوابعها إبراز الهوية الثقافيّة الفلسطينيّة ضمن الهوامش المتاحة. فظهرت طوابع تصوّر الأزياء الشعبيّة، والحرف التراثيّة، والأكلات الفلسطينيّة، والمناظر الطبيعيّة، والمعالم التاريخيّة في غزّة والضفّة. كان هذا توجّهًا متعمّدًا لتأكيد الوجود الثقافي والحضاري الفلسطيني تحت الاحتلال، في وقت قيّدت فيه سلطات الاحتلال الإسرائيلي أي محتوى سياسي مباشر على الطوابع (Allen, 2022, p 39). وبذلك أصبحت الطوابع أداة تعزيز للهويّة، إذ يشتريها المواطن الفلسطيني ويلصقها على رسائله لتقديم رسالة واضحة تتضمّن «هذه ثقافتي وتاريخي». كما أنها تخاطب العالم بأن للشعب الفلسطيني تراثًا غنيًّا متجذّرًا.

مع تطوّر الوضع السياسي وحصول فلسطين على عضويّة مراقب في الأمم المتّحدة في العام 2012، توسّعت هوامش «السلطة الفلسطينية» في استخدام الطوابع لإيصال رسائل وطنيّة صريحة. وتشير دراسة حديثة إلى أنه «بحلول 2013، وبفعل تغيّر علاقات القوى (سيطرة حماس على غزة، واتفاقات بريديّة جديدة، واعتراف الأمم المتحدة بفلسطين كدولة مراقبة)، بدأت الطوابع الفلسطينيّة تركّز أكثر على الهويّة الوطنيّة والسياسيّة وعلى مقاومة الاحتلال الإسرائيلي (Allen, 2022, p 277). وهكذا ظهرت إصدارات طوابع تُحيي ذكرى النكبة، وتمجّد صمود القدس، وترسم خريطة فلسطين التاريخيّة، وتكرّم الشهداء والقادة الوطنيّين. وعلى الرغم من أن سلطة الكيان الإسرائيلي اعترضت على بعض التصاميم وعدّتها «استفزازية»، إلا أن الفلسطينيّين نجحوا في إيصال رسائلهم عبر منتج صغير يصل إلى كلّ أنحاء العالم. وما يجدر ذكره أن حركة «حماس» أيضًا في قطاع غزّة، بعد سيطرتها في العام 2007، أصدرت طوابع خاصّة بها، تضمّنت شعارات دينيّة ووطنيّة، تحمل صورة «المسجد الأقصى» وأطفال غزّة. وهذا دليل آخر على أن مختلف أطياف الحركات السياسيّة الفلسطينيّة تدرك قيمة الطابع والعملات في معركة الرموز.

4.9. الطابع والعملة في الفنون البصرية: الرمز النقدي كأداة مقاومة ثقافية

لا يقتصر الأمر على الإصدار الرسمي؛ فالفنّانون والمثقّفون الفلسطينيّون جعلوا من صور العملات والطوابع عنصرًا في أعمالهم الفنيّة لمقاومة محو الذاكرة. فنجد لوحات فنّيّة تضمّ قصاصات من طوابع قديمة، أو أعمالًا تركيبيّة تظهر «الجنيه الفلسطيني» خلفيّة لها. وفي التراث الشعبي الحديث، وُظّفت صور العملات في التطريز مثلًا، وفي تصميم الملصقات الوطنيّة. ولعل الملصق الفلسطيني «بوستر المقاومة» في سبعينيّات القرن الماضي خير مثال، إذ استخدمت بعض الملصقات صورة «الجنيه الفلسطيني» كتعبير بصري عن المطالبة باستعادة الوطن والهويّة الماليّة. أحد الملصقات الشهيرة في العام 1978، تضمّن صورة طبق الأصل عن ورقة نقد فلسطينيّة كنوع من التذكير السياسي بتاريخ العملة. إن توظيف هذه الرموز الاقتصادية في المجال الثقافي والفني هو بحدّ ذاته فعل مقاوم؛ ويدحض مزاعم المحتلّ بأن الفلسطينيّين لم تكن لهم دولة، من خلال إبراز دليل الدولة (عملة وطابع) في سياق فني إبداعي، ويُعدّ الملصق الفلسطيني من أبرز الأمثلة على توظيف العملات القديمة كرمز بصريّ للهويّة والإرث (Palestine Poster Project Archives, 2024).

من زاوية أخرى، يمكن فهم المقاومة الثقافيّة بالطوابع والعملات ضمن إطار نظريّة «القوميّة البسيطة» التي طرحها «مايكل بيلغ» في كتابه «*Banal Nationalism*» حيث يؤكّد أن الرموز اليوميّة الاعتيادية ـ كالعملات والطوابع والأعلام ـ تمارس دورًا دائمًا في إعادة إنتاج الهويّة الوطنيّة بشكل غير واعٍ، من خلال حضورها المستمرّ في تفاصيل الحياة (Billig, 1995, p 8).

أدرك الاحتلال الإسرائيلي خطورة هذه الرموز، فحاول طمسها أو منعها كلّما سنحت الفرصة. فبعد سنة 1967، منع الاحتلال استخدام الطوابع الأردنيّة في القدس واستبدلها بإسرائيليّة في محاولة لقطع الارتباط بالهويّة الأردنيّة/ الفلسطينيّة

(pal48.ps, n.d). وعندما بدأت السلطة الفلسطينيّة بإصدار عملات معدنّية رمزيّة للاستخدام المحلّي، وهي عملات تذكاريّة غير متداولة قانونًا، اعترض الاحتلال الإسرائيلي ومنع تداولها وعدّها مساسًا بسيادته النقديّة. لكن وعلى الرغم من كل القيود، وجدت الهويّة الفلسطينيّة الثقافيّة طريقها عبر هذه الرموز. وقد عبّر أحد اللاجئين وهو يمسك مفتاح بيته القديم وإلى جانبه بضع عملات فلسطينيّة بالقول: إن «هذه البقايا من الماضي هي نضالنا ومقاومتنا... لديّ حقّ ولن أتوقّف عن المطالبة به» (Ahmed, 2025). وهكذا، فإن الطوابع والعملات الفلسطينيّة شكّلت جبهة مقاومة ناعمة موازية للجبهات الأخرى، استطاعت أن تحافظ على اسم «فلسطين» في الرموز الدوليّة، وأن تربط جيلًا بعد جيل بقضيّة لا تزال حيّة.

10. خاتمة

إن تأمّل رحلة النقود في فلسطين، منذ أول عملة تحمل اسم البلاد في العام 1927، مرورًا بمرحلة غياب العملة الوطنيّة بعد النكبة، وصولًا إلى إعادة توظيفها رمزًا للهويّة، يكشف لنا صورة مصغّرة عن رحلة الشعب الفلسطيني نفسه. فهذه العملة بدأت بقيمة اقتصاديّة زمن الانتداب حين كان الفلسطيني يتداول الجنيه. لكن مع التحوّلات السياسيّة والأمنيّة اللاحقة، أصبحت قيمته رمزيّة يستحضر بها ما هو أكبر بكثير من القدرة الشرائيّة، لقد أصبحت جسرًا يربط الماضي بالحاضر، وينظر الفلسطيني إلى «الجنيه الفلسطيني» القديم فلا يرى مجرّد ورقة نقد، بل يراها وطنًا نابضًا بالحياة؛ أسواقًا تداولت هذه الجنيهات، وأيادي أجداده التي حملتها في جيوبها. وترسّخ في وعيه أن ما ضاع يمكن أن يعود، بدليل أن هذه الشواهد المادّية بقيت تذكّره بوجود اقتصاد ونقد وسيادة ذات يوم.

في الحاضر، تؤدّي هذه النقود دور المحفّز للذاكرة والعمل. فهي تُلهم جامعي العملات والباحثين لمزيد من العمل في حفظ التراث وتوثيقه. وتدفع الجيل الجديد

للسؤال والاستقصاء عن تاريخ وطنهم الذي لم يعيشوه. إن رؤية طالب فلسطيني لصور العملات والطوابع القديمة في كتاب مدرسيّ أو في معرض تراثيّ قد تكون الشرارة التي تولّد لديه اهتمامًا أعمق بتاريخ قضيّته. ومن ناحية أخرى، تشكّل هذه المقتنيات حافزًا للعمل السياسي والقانوني؛ فقد استشهد مسؤولون فلسطينيّون في الأمم المتحدة بهذه الوثائق، منها الجنيه الفلسطيني، في خطاباتهم لتأكيد الحقّ التاريخي. وبالتالي فإن وظيفة النقود الفلسطينيّة اليوم هي وظيفة نضاليّة توعويّة بامتياز.

أما في المستقبل، فتبقى هذه العملات بذورًا للأمل. وقد عبّر أحد اللاجئين وهو يورّث أحفاده مفتاح منزله مع قطعة نقد فلسطينيّة بالقول: «إنها أمل متوارث. فكما حافظوا على تلك العملات عقودًا طويلة، يحافظون على الأمل بالعودة واستعادة الحقوق. وربّما يحمل الغد للفلسطينيّين عملتهم السياديّة الخاصّة إذا ما نالوا استقلالهم» (عطا الله، 2014، ص7). وعندها ستكون العملات القديمة جسرًا معنويًّا بين أول جنيه فلسطيني صدر قبل قرن تقريبًا والجنيه الذي قد يصدر في الدولة المستقبليّة. وسيكون هناك استمراريّة تاريخيّة تؤكّده تلك القطع، أنه «عدنا كما بدأنا، وهذه عملتنا عادت تحمل اسم فلسطين من جديد».

ختامًا، يمكن القول إن النقود الفلسطينيّة وثيقة هويّة وذاكرة فريدة من نوعها. قيمتها تتجاوز الورق والمعدن التي تكوّنت منها لتصل إلى معاني الانتماء والحق. لقد تحوّلت من أدوات ماليّة صمّاء إلى سرديّات وطنيّة متجسّدة، كل فئة منها تروي فصلًا من حكاية فلسطين. وهي تذكر العالم بأن «فلسطين» لم تكن يومًا أسطورة أو حكاية عابرة، بل كانت حقيقة راسخة بطابعها البريدي، وعملتها المتداولة، وشعبها الذي حملها في جيوبه وقلوبه. وستظلّ هذه النقود القديمة جسرًا يربط الماضي بالحاضر والمستقبلّ، ما دام هناك فلسطيني واحد يحتفظ بها ويروي قصّتها، وما دام هناك من يؤمن بأن نقش كلمة «فلسطين» على النقد لم يكن مجرّد حادث تاريخي، بل هو وعدٌ بمستقبل تُسكّ فيه من جديد عملة تحمل هذا الاسم العزيز في وطن حرٍ مستقل.

المصادر والمراجع:

باللغة العربية

1. عبد الهادي، مازن. (2018). **الاقتصاد الفلسطيني تحت السيطرة الإسرائيلية: من الاحتلال إلى بروتوكول باريس الاقتصادي**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
2. العبيدي، عبد الرحمن سلمان. (2011). **النظام الاقتصادي في فلسطين تحت الانتداب البريطاني (1920 ـ 1948)**. دار المنهل، عمّان.
3. عـدوان، لورا فاطمة إبراهيم أحمد. (2009). **صورة فلسطين في روايات اللاجئين الفلسطينيين: دراسة مقارنة**، (رسالة ماجستير). جامعة بيرزيت.
4. عطا الله، محمد. (2014). **سلطة النقد الفلسطينيّة**، ورشة العمل حول العملة الفلسطينيّة، دائرة الأبحاث والسياسات النقدية، جامعة الخليل، رام الله، فلسطين، 11 أذار، 2014.
5. القلقيلي، محمد. (2004). **الأرض في الذاكرة الفلسطينية. حق العودة** ـ عدد خاص. مركز بديل.
6. المبيض، سليم عرفات. (2005). **النقود العربية وسكته المُدنية الأجنبية: من القرن السادس قبل الميلاد وحتى عام 1946**، مجلة الدراسات الفلسطينية، المجلد 18، العدد 70 (ربيع 2007)، مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
7. محفوظات الأمم المتحدة ـ ملفات لجنة الأمم المتحدة (UNCCP) بشأن أصول اللاجئين الفلسطينيين، إشارات إلى العملة (1948ـ1951).
8. مرقطن، محمد. (2020). **ذاكرة المكان: أسماء المدن والقرى الفلسطينية ما بين الاستمرارية والتطهير الصهيوني**، مجلة تبيّن، العدد 33، 31ـ54.
9. مناع، سامر. (2024). مقابلة شخصية حول جمع العملات الفلسطينية. تواصل شخصي غير منشور.

المراجع باللغة الإنكليزيّة

1. Ahmed, Isam. (2025, May 14). *Dreams of return live on in Palestinian keepsakes* . TRT World. الموقع الإلكتروني: https://www.trtworld.com/article/c6d7a418a2ba
2. Billig, Michael . (1995). *Banal Nationalism*. London: SAGE Publications
3. Calvin H. Allen. (2022). *Stamps of the Palestinian Authority: Asserting national identity while under occupation, 1994-2019* (Chapter 18). In *Stamps, Nationalism and Political Transition* (14 pages). Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003048886-18
4. CoinWeek. (2022, November 14). *Coins of the British Palestinian Mandate.* CoinWeek. https://coinweek.com/world-coins/coins-of-the-british-palestinian-mandate/
5. ecpalestine.org. (n.d.). *Money matters in Palestine.* Economic Circle for Palestine. https://ecpalestine.org/money-matters.
6. Marschall, Sabine. (2019). 'Memory objects': Material objects and memories of home. *Journal of Material Culture,* 24(1), 43-47.
7. Meer. (2025, July 5). Pre-partition Palestinian coins. Meer.com. https://www.meer.com.
8. pal48.ps. (n.d.). *The currency in Palestine before Nakba* https://www.pal48.ps/en.
9. Palestine Poster Project Archives. (2024, November 25). *The Palestinian poster: Popularizing national landmarks and symbols - The golden age (1960s-1982).* Institute for Palestine Studies. https://www.palestine-studies.org/en/node/1650406
10. *Sherry Turkle, Evocative Objects: Things We Think With, MIT Press, 2011*

11. The *Jerusalem* Fund. (2014, May 12). *A history of money in Palestine: The case of the frozen bank accounts of 1948.* https://thejerusalemfund.org.1948.

12. Warwick & Warwick. (2019, June 10). *Extremely rare Palestine 1947 1 mil coin to be offered in our 19th June 2019 auction.* Warwick & Warwick Auctions. https://www.warwickandwarwick.com

13. Zelkovitz, I. (2017). *The battle over sovereignty: Stamps, post, and the creation of the Palestinian Authority* [Article]. Journal of Political & Military Studies.

إشكاليّات دعوى بطلان قرار التحكيم الوطني في عقود الاستثمارات النّفطيّة الأجنبيّة

محمّد محسن عبد الجبوريّ[1]

الأستاذ المشرف: أ.د. أودين سلّوم[2]

الملّخص

يُبرز البحث الطبيعة الخاصّة لمنازعات النّفط وأثرها في تشديد الرّقابة على إجراءات التّحكيم، لا سيّما في ما يتعلّق بمبدأ المواجهة وحقوق الدّفاع، ويؤكّد أنّ الأدلّة التقنيّة ذات الطّابع الهندسيّ والجيولوجيّ تشكّل جوهر هذه المنازعات، وأنّ حرمان الأطراف من تقديمها أو مناقشتها يرتّب بطلانًا جوهريًّا لقرار التّحكيم. كما يعرض البحث أثر الإخلال بضوابط السِّرّيّة أو العلنيّة التي يفرضها القانون الوطنيّ أو اتفاق الأطراف، ويبيّن انعكاسها المباشر على صحّة القرار. ويركّز كذلك على قصور التّسبيب في القرارات التّحكيميّة النّفطيّة، كونه من أخطر العيوب التي تقوّض الرّقابة القضائيّة. كما يخلص البحث إلى أنّ دقّة التّسبيب واحترام الإجراءات الجوهريّة تمثّل الضمانة المركزيّة لشرعيّة القرار التحكيمي في المنازعات ذات الطّابع الاستراتيجيّ.

الكلمات المفتاحيّة: القرارات التحكيميّة النفطيّة، الاستثمارات النفطيّة، الإطار القانوني، عقود الاستثمارات، هيئة التحكيم.

(1) طالب دكتوراه في الحقوق في الجامعة الإسلامية في لبنان.

(2) أستاذ دكتور في الحقوق، الجامعة الإسلامية ـ لبنان.

Abstract

The research highlights the distinctive nature of oil-related disputes and their impact on reinforcing judicial scrutiny over arbitration procedures, particularly regarding the principle of adversarial proceedings and the right of defense. It emphasizes that technical evidence -of an engineering or geological nature- constitutes the core of such disputes, and that depriving parties of presenting or examining this evidence results in the nullity of the arbitral award. The study also examines the consequences of violating confidentiality or publicity rules imposed by national law or party agreement, and their direct effect on the validity of the award. It further underscores that insufficient reasoning in arbitral decisions concerning oil investments represents one of the most serious defects, as it undermines meaningful judicial review. The research concludes that precise reasoning and adherence to fundamental procedural safeguards form the central guarantee for the legitimacy of arbitral awards in strategically sensitive sectors.

Keywords: Petroleum Arbitration Awards, Petroleum Investments, Legal Framework, Investment Contracts, Arbitral Tribunal.

المقدّمة

تكتسب دعوى بطلان قرار التحكيم الوطني، في منازعات الاستثمارات النفطيّة الأجنبيّة، أهمّيّة خاصّة، نظرًا إلى ارتباطها بعقود تتّصل مباشرة بالثروات الوطنيّة وبمراكز ماليّة واقتصاديّة بالغة الحساسيّة. فالعقد النفطيّ ليس مجرّد اتّفاق تجاريّ تقليديّ، إنّما هو إطار قانونيّ وتقنيّ شديد التعقيد، يتداخل فيه طابع النّشاط الاستثماريّ الخاصّ مع معايير المصلحة العامّة ومقتضيات السّيادة على الموارد الطبيعيّة. هذا ما يجعل رقابة القضاء الوطنيّ على قرارات التّحكيم الصّادرة في هذه العقود رقابةً دقيقةً تستهدف الحفاظ على التّوازن بين احترام إرادة الأطراف من جهة، وصون الضّوابط القانونيّة الوطنيّة الآمرة من جهة أخرى. في هذا الإطار؛ تتعدّد الحالات التي يمكن أن تُقام فيها دعوى البطلان ضد قرار التّحكيم الوطنيّ، ويمكن تصنيفها إلى فئتَيْن

رئيستَيْن: فئة تتّصل بسلامة تشكيل هيئة التّحكيم واختصاصها، وفئة أخرى تتعلّق بالإجراءات الجوهريّة وصحّة التّسبيب الذي استند إليه القرار.

يدرس هذا البحث الحالات المرتبطة بتكوين الهيئة التّحكيميّة وحدود ولايتها؛ إذ قد ينشأ البطلان من مخالفة شروط تشكيل الهيئة المتّفق عليها في العقد النّفطيّ، أو من تجاوزها الاختصاص الموضوعيّ المرسوم لها بموجب شرط التّحكيم، لا سيّما في ظلّ الطبيعة السّياديّة لبعض عناصر العقود البترولية. كما يعالج البحث صوَر البطلان الناشئة عن الإخلال بالإجراءات الجوهريّة للتحكيم، أو عن قصور التّسبيب الذي يشكّل ركيزة أساسيّة لشرعيّة القرار، بالنّظر إلى الطابع التقني والمالي المعقّد الذي يميّز منازعات القطاع النفطي.

هكذا، تتجلّى أهمّيّة دراسة هذه الحالات في أنّها لا تُعنى بمجرد الرّقابة الشّكليّة على أعمال هيئة التّحكيم؛ بل تمتدّ لتلامس جوهر حماية النّظام العام الاقتصاديّ، واستقرار العلاقة التعاقديّة بين الدولة والمستثمر الأجنبي وضمان صدور قرارات تحكيميّة تتّسم بالنزاهة والشفافيّة والانسجام مع متطلّبات العدالة.

الإشكاليّة

تطرح دعوى بطلان قرار التحكيم الوطنيّ، في إطار منازعات الاستثمارات النفطيّة الأجنبيّة، إشكاليّات قانونيّة دقيقة تتجاوز الطابع الإجرائيّ البحت، لتلامس جوهر التّوازن بين متطلّبات الأمن القانونيّ للاستثمار من جهة، ومقتضيات حماية سيادة الدولة على مواردها الطبيعيّة من جهة أخرى. بينما يُعدّ التّحكيم وسيلة مفضّلة لحسم المنازعات النفطيّة لما يتميّز به من مرونة وسرعة وخبرة تقنيّة متخصّصة، تظلّ قراراته، ولا سيّما الوطنيّة منها، خاضعة لرقابة القضاء من خلال دعوى البطلان، بوصفها آليّة استثنائيّة تهدف إلى ضمان احترام القواعد الجوهريّة للإجراءات والضمانات الأساسيّة للتّقاضي.

تزداد حدّة هذه الإشكاليّات بالنّظر إلى الخصوصيّة المركّبة للعقود النّفطيّة، التي تجمع بين الطابع الاستثماري الخاصّ والبُعد السيادي المرتبط بإدارة الثروات الوطنيّة، فضلًا عن اعتمادها على معطيات تقنيّة معقّدة يصعب فصلها عن جوهر النّزاع. الأمر الذي يثير تساؤلات جوهريّة حول حدود تدخّل القضاء الوطنيّ في رقابة قرارات التّحكيم، ومدى مشروعيّة تشديد هذه الرّقابة متى تعلّق الأمر بإخلال بالإجراءات الجوهريّة أو قصور في تسبيب القرار، دون أن يتحوّل ذلك إلى مساس بحجيّة التّحكيم أو انتقاص من فعاليّته كآليّة بديلة لتسوية المنازعات.

لذلك السؤال الإشكالي الأساسي هو : ما هي الحالات التي يقرّها القانون الوطني لبطلان قرارات التحكيم الصادرة، في عقود الاستثمارات النفطيّة الأجنبيّة، وكيف يمكن لهذه الحالات أن تضمن سلامة تشكيل هيئة التحكيم واختصاصها من جهة، وصحّة الإجراءات والتّسبيب من جهة أخرى، من دون أن تؤدّي إلى تعطيل فعاليّة التّحكيم أو الإضرار بجاذبيّة الاستثمار؟

المنهج المعتمد

يعتمد البحث منهجًا تحليليًّا- مقارنًا، يقوم على تحليل النّصوص القانونيّة والأحكام القضائيّة ذات الصّلة ومقارنتها بالتّجارب الدوليّة في مجال التّحكيم في عقود النّفط، مع الاستعانة بالمنهج الاستنباطي لاستخلاص القواعد العامّة والنتائج، إضافة إلى اعتماد منهج دراسة الحال عند الاقتضاء لتعزيز الجانب التطبيقي للبحث.

أوّلًا. الحالات المتعلّقة بسلامة تشكيل هيئة التّحكيم واختصاصها

تمثل سلامة تشكيل هيئة التّحكيم إحدى الركائز الجوهريّة لصحّة قرار التّحكيم في منازعات عقود الاستثمار النفطي، نظرًا إلى ما يقتضيه هذا القطاع من دقّة في اختيار الخبراء القانونيّين والفنيّين القادرين على استيعاب تعقيدات الصّناعة النّفطيّة وتشابك قواعدها الوطنيّة والدوليّة. ويؤدّي أي إخلال بقواعد التّشكيل أو بمتطلّبات

الاختصاص إلى تعريض القرار التحكيمي للبطلان، على أساس أنّ إجراءات التّشكيل هي من النّظام العام، في غالب الأحيان، ولا يُسمح للأطراف أو لأيّ سلطة تحكيميّة بالانتقاص منها.

أ. الإخلال بقواعد اختيار المحكّمين المتّفق عليها في العقد النّفطيّ

حكم التّحكيم هو بمثابة عمل قضائيّ يستتبع عدم جواز المساس به إلّا من خلال أحد طرائق الطّعن التي نصّ عليه في القانون. لكنّ تأثير الطبيعة التعاقديّة للاتّفاق مصدر سلطة المحكّمين قد ترتّب عليه فتح طريق دعوى البطلان ضد حكم التّحكيم، حيث لا يمكن إبطال حكم التحكيم إلّا عن طريق وسيلة واحدة تتمثّل في دعوى بطلان حكم التحكيم؛ فهي تُعدّ دعوى موضوعيّة تقريريّة يرفعها كلّ ذي شأن؛ سواء أكان طرفًا في خصومة التّحكيم المحكوم عليه أم من الغير[1].

هناك مواد (مادة 1ـ22 وجملة مواد تتعلّق بـ«تعيين المحكّمين ـ قبولهم ـ أهليّة التّحكيم ـ شروط القبول)، في قواعد «مركز التّحكيم لدول مجلس التّعاون» (UAE Legislation; GCCCAC Arbitration Rules) تؤكّد ضرورة قبول المحكّم لتولّي المهمّة بعد الاطّلاع على ملف النّزاع، وتطلب التزامه بشروط أهليّة واستقلال وتعيين محكّم غير مستوفٍ لهذه الشّروط قد يوجب البطلان[2].

كما يعدّ احترام الأطراف لآليّة اختيار المحكّمين المتّفق عليها شرطًا أساسيًّا لضمان حياديّة الهيئة ونزاهتها. ففي عقود الاستثمار النفطيّ، غالبًا ما يحدّد العقد طريقة التسمية وعدد المحكّمين والمؤهّلات المطلوبة والمراجع المهنيّة أو التقنيّة التي ينبغي توفّرها في المرشّح. ويُعدّ أي تجاوز لهذه القواعد، سواء في تعيين محكّم غير مستوفي الشّروط أم في استبداله من دون اتّباع الإجراءات المتّفق عليها، مساسًا مباشرًا بإرادة

(1) مهدي الإسماعيلي: **التّحكيم في عقود الدّولة وعقود الاستثمار**، المركز الثقافي العربيّ، الرباط ـ المغرب، 2016، ص 189ـ195.

(2) **قواعد تنظيم إجراءات التّحكيم**، موقع **مركز التّحكيم التجاريّ لدول مجلس التعاون لدول الخليج العربيّة** الإلكتروني: https://www.gcccac.org/ar/arbitration-rules?utm_source=chatgpt.com

الأطراف، وتاليًا هي سبب جوهريّ لبطلان القرار[1]. كما يُشترط أن يُختار المحكّمون ضمن المهل المحدّدة، وأن تُحترم آليّة التسمية المتتابعة أو المتوازية، بحسب ما ورد في العقد، وإلّا انعقد السّبب القانوني للطعن بدعوى البطلان.

تُعدّ النّصوص الوطنيّة المنظّمة للتحكيم، سواء الواردة في قانون التّحكيم العام أم في التّشريعات الخاصّة بالقطاع النفطي، نصوصًا آمرة لا يجوز الاتّفاق على مخالفتها[2]. من أبرز هذه النّصوص[3]:

- **عدد المحكّمين**: توجب غالبيّة التّشريعات أن يكون العدد فرديًّا لضمان عدم انقسام الهيئة، وأي تشكيل يخالف ذلك يمسّ مشروعيّة القرار.
- **صفاتهم ومعايير قبولهم**: تشترط القوانين الوطنيّة توافر درجة معيّنة من الأهليّة والاستقلال والخبرة، لا سيّما في المنازعات النفطيّة ذات الطابع الفنّي.
- **استقلالهم وحيادهم**: فوجود علاقة مهنيّة أو ماليّة أو تنظيميّة بين أحد المحكّمين وأحد أطراف العقد، أو الجهات المرتبطة بالصّناعة النفطيّة، يشكّل خرقًا لمبدأ الحياد، ويتيح الطّعن ببطلان الحكم.
- يُضاف إلى ذلك أنّ القاضي الوطنيّ، سواء أكان قاضيًا مستعجلًا أم قاضي بطلان، يمتلك سلطة واسعة للتحقيق في سلامة تشكيل الهيئة في القطاعات الحسّاسة، ومنها النفط، نظرًا إلى ارتباطها بالمصلحة الاقتصاديّة العليا للدولة.

ب. أثر التنازع بين القواعد الاتفاقيّة والقواعد الآمرة في قطاع النّفط

يُثير التحكيم في العقود النفطيّة إشكاليّة خاصّة تتعلّق بمدى سموّ القواعد الاتفاقيّة المتّفق عليها بين المستثمر الأجنبي والدولة المضيفة على القواعد الوطنيّة الآمرة. بينما يحرص المستثمر على تضمين العقد قواعد خاصّة بتشكيل هيئة التّحكيم، وقد

(1) عبد الحميد الأحدب: **التّحكيم في الدول العربيّة**، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، ط 3، 2010، ص 245-247.
(2) مهدي الإسماعيلي: **التّحكيم في عقود الدّولة وعقود الاستثمار**، مرجع سابق، ص 250.
(3) المرجع نفسه، ص 189-195.

تفرض الدّولة قيودًا وآليّات محدّدة تندرج ضمن النّظام العام الاقتصاديّ أو الإداريّ[1].

عند حدوث تنازع بين النّظامَيْن، يُثار السّؤال عن معيار الرجحان[2]:

- إذا كانت القواعد الوطنيّة ذات طبيعة آمرة، مثل اشتراط أن يكون أحد المحكّمين من سجلّ معيّن، أو أن تتولّى جهة وطنيّة معيّنة اعتماد التعيين، فإنّ مخالفتها تؤدّي إلى بطلان الحكم، ولو اتّفق الأطراف على خلافها.
- أمّا إذا كانت القواعد الاتفاقيّة مكمّلة، فإنّ إرادة الأطراف تكون هي المرجّحة، لكن بشرط عدم المساس بالحياد والاستقلال والضمانات الإجرائيّة الأساسيّة.

يؤدّي هذا التنازع، في عدد من القضايا، إلى بروز اجتهادات مختلفة بين المحاكم الوطنيّة وهيئات التّحكيم الدوليّة، لا سيّما حين يتعلّق الأمر بعقود النفط التي تجمع بين معايير سياديّة واقتصاديّة وتقنيّة. من هنا؛ تبرز أهمّيّة أن تراعي صياغة شرط التّحكيم، في هذه العقود القواعد الآمرة في الدولة المضيفة، منعًا من الوقوع في أسباب البطلان لاحقًا.

كما يتّسم بطلان حكم التّحكيم بالخصوصيّة، حين يوجد اختلاف بين دعوى البطلان الأصليّة عن الطّعن في الحكم، فتقتصر دعوى بطلان حكم التّحكيم على حالات الخطأ في الإجراءات من دون الخطأ في عدالة التقدير التّحكيمي على خلاف الطّعن في الأحكام. إذ يتضمّن الطّعن في الأحكام الخطأ الإجرائي الذي يتعلّق بالإجراء والخطأ الموضوعيّ ذات صلة بعدالة الحكم وأحكام المحكّمين شأن أحكام القضاء تحوز على حجّيّة الشيء المحكوم به؛ وذلك بمجرّد صدورها، وتبقى هذه الحجّيّة طالما بقي الحكم قائمًا. هذا ما جرى به قضاء محكمة النّقض المصريّة؛ وعليه لا يملك القاضي عند الأمر بتنفيذها التحقّق من عدالتها أو صحّة قضائها في الموضوع؛ لأنّه لا يُعدّ هيئة استئنافيّة في هذا الشّأن[3].

(1) نادر عبد العزيز شافي: **التّحكيم التجاريّ الدّوليّ**، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت- لبنان، 2021، ص 301-308.
(2) المرجع نفسه، ص 310.
(3) الطّعن الرّقم **(2994)** لسنة 57 ق. ع، مكتب فني 41، جلسة بتاريخ 16/ 7/ 1990، مصر، ص 434.

ج. بطلان القرار لصدوره عن هيئة غير مختصّة نظرًا إلى طبيعة العقد النّفطيّ

يُعدّ الاختصاص من أخطر المسائل التي تؤثّر في صحّة قرارات التّحكيم الصّادرة في عقود الامتياز والاستثمار النّفطيّ، إذ يتّسم هذا القطاع بتداخلٍ دقيق بين معايير تجاريّة بحتة ومعايير سياديّة تمسّ ملكيّة الدولة لمواردها الطبيعيّة وتنظيم استغلالها. تاليًا؛ فإنّ أيّ إخلال بمعيار الاختصاص، سواء من حيث الاختصاص الموضوعيّ أم الاختصاص المستمدّ من شرط التحكيم، يشكّل سببًا جوهريًّا لبطلان القرار التحكيمي، حتى لو اتّسم القرار ذاته بالسلامة الإجرائيّة.

بناء على ذلك؛ يُنظر في عدم مراعاة حدود الاختصاص الموضوعي بالنّظر إلى الطابع السياديّ أو شبه السياديّ لبعض بنود عقود الامتياز النفطي. إذ تتضمّن هذه العقود، عادةً، بنودًا ذات طبيعة مركّبة؛ فهي من جهة اتّفاقات تجاريّة بين الدولة والمستثمر الأجنبي، ومن جهة أخرى تمسّ مباشرةً سيادة الدولة على ثرواتها الطبيعيّة وحقّها الحصريّ في تنظيم عمليّات الاستكشاف والاستخراج والتسويق[1].

يؤدّي هذا الطّابع المزدوج إلى نشوء مناطق لا يسمح فيها القانون الوطنيّ، ولا حتى القانون الدّوليّ بإخضاعها للتحكيم، ولو رضي الأطراف بذلك. على سبيل المثال، القرارات المتعلّقة بمنح الامتياز أو سحبه، وتحديد الرقع النفطيّة وتقدير الإتاوات والضرائب السياديّة والمفاوضة على الجدوى الوطنيّة للمشروع؛ تعدّها أغلب التّشريعات شؤونًا ذات طبيعة سياديّة أو «أعمال سلطة»، لا يجوز لهيئات التّحكيم التغلغل فيها؛ لأنّها تمثّل تعبيرًا عن الإرادة العليا للدولة، وليست مجرّد التزامات تعاقديّة.

في الحالات التي تُقحم فيها الهيئة التّحكيميّة نفسها، في موضوعات سياديّة أو

(1) نادر عبد العزيز شافي: **التّحكيم التجاريّ الدّوليّ**، مرجع سابق، ص 299ـ304.

تنظيميّة بحتة، فهي بذلك تتجاوز اختصاصها الموضوعيّ، ما يجعل حكمها عرضة للبطلان بوصفه صادرًا عن «جهة غير مختصّة». على سبيل المثال؛ في دولة الإمارات العربيّة؛ المادة (9) متعلّقة بتشكيل هيئة التّحكيم والمادة (10) شروط المحكّم تفرض تشكيلة قانونيّة لهيئة التّحكيم وشروط على المحكّم (أهليّة، استقلال...) أي تحكيم خارج ما نصّ عليه قد يُعدّ باطلًا[1].

تزداد خطورة الأمر في العقود النّفطيّة؛ لأنّ قرارات التّحكيم التي تتناول صلاحيّات الدّولة التنظيميّة يمكن أن تُعدّ تهديدًا لمفهوم السيادة الدائمة على الموارد الطبيعيّة، وهو مبدأ معترف به في القانون الدولي وفي تشريعات معظم الدول المنتجة للنفط.

د. تجاوز الهيئة لنطاق شرط التّحكيم أو البند التّحكيميّ الوارد في العقد

يُعدّ شرط التحكيم هو الأساس الذي تُبنى عليه ولاية الهيئة التحكيميّة، ولذلك فإنّ أيّ توسّع في تفسيره بما يتعدّى إرادة الأطراف يعدّ خروجًا عن الاختصاص. في عقود النّفط، غالبًا ما يرد شرط التّحكيم بصيغ محدّدة وضيّقة، إذ يميّز بين[2]:

- النّزاعات التقنيّة أو المحاسبيّة (مثل كلفة العمليّات، أسلوب القياس، تقويم الإنتاج)، وهي عادةً قابلة للتحكيم.
- النّزاعات التنظيميّة أو السّياديّة (كإعادة التفاوض على الامتياز أو تعديل القوانين النّفطيّة)، وهي عادة غير قابلة للتحكيم.

لكن بعض الهيئات التّحكيميّة، تحت ضغط تعقيدات النّزاع، قد تعتمد تفسيرًا واسعًا للشرط التحكيمي، فتمتدّ ولايتها لتشمل مسائل لم يوافق الأطراف أصلًا على

(1) قانون اتحادي في شأن التّحكيم، قانون اتحادي الرّقم (6) لسنة 2018 بشأن التّحكيم، موقع **تشريعات الإمارات** الإلكتروني: https: / /uaelegislation.gov.ae /ar

(2) محمد عبد الظاهر حسين: **التّحكيم في منازعات البترول والغاز**، دار النهضة العربيّة، القاهرة- مصر، 2018، ص 121-129.

إخضاعها للتحكيم. هذا ما يحصل في الحالات الآتية على سبيل المثال[1]:

- قراءة شرط التحكيم قراءة مرنة تسمح بإدخال مسائل سياديّة ضمن «النّزاعات الناشئة عن العقد».
- تُعدّ بعض القرارات الحكوميّة «إجراءات تعاقديّة» على الرغم من أنّها قرارات تنظيميّة بحتة.
- التوسّع في تفسير مفاهيم مثل «النّزاع المتعلّق بالتنفيذ»؛ إذ تشمل مسائل تتعلّق بتعديل شروط الامتياز أو إعادة تقدير الحصص.

في كلّ هذه الحالات، يُعدّ القرار التحكيمي متجاوزًا لنطاق الاختصاص المحدّد له، ما يؤدّي إلى بطلانه استنادًا إلى مبدأ «عدم جواز الحكم فيما لم يُطلب» أو «الحكم خارج حدود الإسناد التحكيمي». تُجمع أغلب التشريعات، من ضمنها التشريعات العربيّة، على أنّ احترام نطاق الشرط التّحكيميّ يُعدّ من الضمانات الجوهريّة التي لا يمكن التهاون بها في التّحكيم النفطي نظرًا إلى حساسيّة هذا القطاع. إنّ بطلان القرار لصدوره عن هيئة غير مختصّة يُعدّ أهمّ وسائل حماية الدولة في عقود الاستثمارات النفطيّة، فهو يضمن عدم تجاوز الهيئة لما هو تعاقديّ صرف، وعدم المساس بما هو سياديّ أو ذي صلة بالصالح العام والاقتصاد الوطنيّ. ويشكّل هذا الأساس أحد أعمدة الرّقابة القضائيّة على التحكيم في القطاعات الاستراتيجيّة.

استنادًا لما سبق ذكره؛ يُعدّ البطلان جزاءً إجرائيًا؛ حيث لا يخرج عن كونه وصفًا يلحق بالعمل الإجرائيّ يمنعه من ترتّب آثاره عليه، نظرًا إلى تخلّف الشروط الخاصّة به المعتدّة قانونًا لصحّته كلّها أو بعضها. كما أنّ دعوى البطلان هي دعوى موضوعيّة تقريريّة؛ وتتميّز عن غيرها من الدعاوى الموضوعيّة؛ وذلك بتميّزها بنظام إجرائيّ خاصّ بها؛ من حيث ميعاد رفع دعوى البطلان، وأثر ذلك في التنفيذ والمحكمة المختصّة بها

(1) إبراهيم شبيب: **التّحكيم في عقود الاستثمار الأجنبي**، منشورات زين الحقوقية، بيروت- لبنان، 2019، ص 171- 178.

وعدم تصدّي محكمة البطلان لموضوع النّزاع[1]. ولجوء الخصوم للتحكيم هو لحلّ النّزاع بينهم من غير اللّجوء إلى القضاء؛ فهذا الهدف يتحقّق في حال حصوله على قرار تحكيم صحيح قابل للتنفيذ، وأنّ الطرف المستفيد من الحكم يسعى إلى تنفيذه حتى يحصل على حقوقه، بينما الطرف الآخر الخاسر للدعوى يقوم بإعاقة تنفيذ الحكم؛ فله سبيل واحد هو الطعن في القرار الصّادر بالبطلان طبقًا لأحكام القانون[2].

ثانيًا. الأثر القانونيّ لتوسّع الهيئة في تفسير ولايتها على مختلف المنازعات

يُعدّ توسّع هيئة التّحكيم، في تفسير ولايتها، أحد أكثر أسباب البطلان شيوعًا في منازعات عقود الاستثمارات النفطيّة، نظرًا إلى خصوصيّة هذا القطاع الذي يرتبط بموارد طبيعيّة خاضعة لسيادة الدولة وقواعدها الآمرة. إذ إنّ النّزاع النفطي لا يقوم على عناصر تعاقديّة بحتة؛ بل يتداخل فيه البُعد التنظيمي والمالي والضريبي الذي تمنحه التشريعات النفطيّة للدولة بصفتها صاحبة السّلطة العامّة. وعندما تعمد هيئة التحكيم إلى تفسير شرط التحكيم أو بنود العقد تفسيرًا موسّعًا؛ حيث يشمل منازعات خارجة عن إرادة الأطراف أو غير قابلة أصلًا للتحكيم بحكم طبيعتها، فإنّ قرارها يصبح مشوبًا بتجاوز الولاية، وهذا ما يُعدّ سببًا جوهريّا لإبطال الحكم أمام القضاء الوطنيّ[3].

يتجلّى هذا التوسّع عادةً عندما تتناول هيئة التحكيم قرارات تنظيميّة أو ماليّة اتّخذتها الدّولة، في إطار سلطتها السياديّة، مثل تعديل الإتاوات النفطيّة أو فرض الضرائب الخاصّة في القطاع أو إعادة تنظيم منح التراخيص وتقنين الإنتاج أو الرّقابة البيئيّة. هذه المنازعات لا تُعدّ، في معظم التّشريعات، منازعات تعاقديّة؛ بل منازعات

(1) قانون التّحكيم المصريّ الرّقم (**27**) لسنة 1994، المادتان (**52**) و (**53**).

(2) عزمي عبد الفتاح: **قانون التّحكيم الكويتيّ**، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، ط 1، 1990، ص 91.

(3) حسن علي الذنون: **التّحكيم في العقود الإداريّة**، دار الثقافة، عمّان، مسقط، 2018، ص 189.

سياديّة أو شبه سياديّة لا يجوز للأطراف إحالتها للتحكيم، مهما اتّسع نطاق الشرط التحكيمي. لقد تبنّت عدّة قوانين عربيّة هذا الاتّجاه بوضوح؛ إذ نصّ قانون النّفط العراقيّ الرّقم **(84)** لسنة 1985، على خضوع عمليّات الاستكشاف والإنتاج لرقابة الدولة ولإجراءات تنظيميّة لا يمكن التنازل عنها. كما رأى أنّ تفسير العقود النفطيّة يجب أن يتمّ في ضوء السّياسة النفطيّة العامّة للدولة، لا في ضوء الإرادة التعاقديّة وحدها. أمّا في لبنان، فإنّ المادة **(5)** من المرسوم الرقم **(2013/10289)** الخاصّ بتنظيم قطاع البترول في المياه البحريّة اللبنانيّة، تُخضِع القرارات التنظيميّة والماليّة الصادرة عن «هيئة إدارة قطاع البترول» لولاية القضاء الإداريّ، بما يجعلها خارج نطاق التحكيم التجاري الخاصّ[1].

في مصر، تُميّز المادة **(1)** من قانون الثروة المعدنيّة الرّقم **(198)** لسنة 2014، بين الامتيازات التعاقديّة، وبين القرارات التنظيميّة التي تصدرها الدولة بشأن ملكيّة الخامات ورسومها، وتُعدّ الأخيرة من قبيل أعمال السّيادة التي لا تخضع للتحكيم. في الجزائر؛ نصّ قانون المحروقات القانون الرّقم **(05-07)** لسنة 2005، في مواده الأولى على أنّ المحروقات ملك للشعب الجزائريّ، وأنّ الدولة تحتفظ بسلطة «التنظيم والرّقابة» في القطاع، وهي سلطة لا يمكن أن تكون محلّ اختصاص لهيئة تحكيم[2]. كما حظرت المادة **(258)** من القانون المدني الجزائريّ التحكيم في المسائل المتعلّقة بالنّظام العام، وهو ما ينطبق على القرارات الماليّة والتنظيميّة النفطيّة[3].

أمّا في دول الخليج، فقد اتّجه المشرّع إلى النصّ صراحةً على حدود التحكيم. على سبيل المثال، القانون السعودي للمعادن والثروة البترولية (نظام الاستثمار التعديني لعام 1441هـ) يجعل معظم القرارات التنظيميّة والماليّة ذات طبيعة إداريّة

(1) عبد الحميد الكبيسي: **التّحكيم في عقود الاستثمار النّفطيّ**، دار الثقافة، عمّان، مسقط، 2015، ص 209.
(2) طارق المجالي: **التّحكيم في منازعات عقود النفط والغاز**، دار وائل، عمّان، 2020، ص 312.
(3) المرجع نفسه، ص 313.

تخضع لاختصاص القضاء الإداريّ[1]. في الكويت، يؤكّد قانون النّفط المرسوم الرّقم **(8)** لسنة 1967، أنّ عمليّات الاستكشاف والإنتاج تخضع لإشراف الدولة؛ وأنّ أي خلاف يتعلّق بالقرارات التنظيميّة لا يمكن إحالتها إلى التّحكيم الخاصّ. كذلك الأمر في دولة الإمارات العربيّة، فقد نصّ القانون الاتّحادي للبتروكيماويّات القانون الرقم **(8)** لسنة 1984، على أنّ قرارات الجهات التنظيميّة المختصّة تمثّل ممارسات للسلطة العامّة، وهي بطبيعتها خارجة عن نطاق التحكيم التجاري[2].

وعليه، فإنّ توسّع هيئة التّحكيم في تفسير ولايتها؛ حيث تمتدّ إلى منازعات ذات طبيعة تنظيميّة أو ماليّة؛ مثل الضرائب والإتاوات النفطيّة والرسوم السياديّة وشروط التراخيص وقرارات ضبط الإنتاج، يُعدّ تجاوزًا لحدود الولاية وخروجًا عن قواعد آمرة متّصلة بالنّظام العام الاقتصاديّ. كما أنّ الحكم الصّادر في هذه الحال يكون معيبًا بعيب «تجاوز الاختصاص» ويستوجب الإبطال، سواء استنادًا إلى مخالفة شرط التّحكيم أم لمساسه بالقواعد الآمرة، أو لكون النّزاع غير قابل للتحكيم في الأساس[3]. إنّ هذا الاتّجاه، والذي تكاد تُجمع عليه التّشريعات العربيّة المقارنة، يؤكّد الطّبيعة الخاصّة للقطاع النفطيّ وضرورة التزام هيئات التحكيم بحدود الولاية التعاقديّة من دون المساس بالمجال السيادي والتّشريعي للدولة المضيفة.

أ. ميعاد رفع دعوى البطلان

يلزم لقبول دعوى البطلان بعض من الشّروط التي تتمثّل في المصلحة والصّفة. في حال إذا توافرت هذه الشّروط؛ فإنّه يمكن لأي طرف رفعها. وفي حال إذا كان سبب البطلان هو خروج المحكّمين عن سلطاتهم التي قرّرها القانون؛ فكان لكلّ طرف من أطرافه التمسّك بالبطلان. أمّا في حال إذا كان السّبب هو بطلان اتّفاق التّحكيم لنقص

(1) حسن علي الذنون: **التّحكيم في العقود الإداريّة**، مرجع سابق، ص 197.

(2) عزمي عبد الفتاح: **قانون التّحكيم الكويتيّ**، مرجع سابق، ص 133.

(3) خالد المعاضيدي: **التّحكيم في منازعات العقود البترولية**، دار الكتب القانونيّة، القاهرة، مصر، 2016، ص 88.

في أهليّة أحد الأطراف؛ فإنّ الدعوى ترفع من هذا الطرف من دون غيره، أمّا في حال إذا كان سبب البطلان متعلّقًا بالنّظام العام؛ فيحقّ لكلّ طرف التمسّك بالبطلان.

كما يوضّح قانون المرافعات المدنيّة العراقيّ الرقم **(83)** لسنة 1969 المعدّل، إجراءات الطعن من خلال رفع دعوى البطلان، ويكون الشخص الذي له مصلحة في رفعها هو ذلك الفرد الذي لم يقتنع بقرار التحكيم، فقد نصّت المادة **(137)** على أن: «يكون الطّعن بعريضة، ويذكر الطاعن فيها الحكم المطعون به وتاريخه والمحكمة التي أصدرته، وكذلك أسباب الطعن من الطاعن، ويكون موقّعًا من الطاعن أو من يمثله قانونًا»[1].

كما نصّت المادة **(45)** من قانون التحكيم المصري الرّقم **(27)** لسنة 1994، على أنّه: «تُرفع دعوى بطلان حكم التّحكيم، خلال التّسعين يومًا التالية لتاريخ إعلان حكم التّحكيم للمحكوم عليه، ولا يحول دون قبول دعوى البطلان نزول مدّعي البطلان عن حقّه في رفعها قبل صدور حكم التحكيم»[2].

لذلك؛ لا بدّ أن تختصّ بدعوى البطلان في التحكيم التجاري الدولي المحكّمة، والمشار إليها في المادة **(9)** من هذا القانون وفي غير التّحكيم التجاري الدولي، يكون الاختصاص لمحكمة الدرجة الثانية التي تتبعها المحكمة المختصّة أصلًا بنظر النّزاع.

استنادًا لما سبق؛ لا بدّ من أن تُرفع دعوى البطلان الأصليّة، خلال مدّة زمنيّة قدرها تسعين يومًا من اليوم التالي لإعلان الحكم، إذ يتطلّب لصحّتها أن يوقّعها محامٍ مقيّد

---

(1) تنصّ المادة **(173)** من قانون المرافعات العراقيّ النافذ تنصّ على:
- «يكون الطّعن على الحكم بعريضة تشمل أسباب الطّعن وبيان المحلّ الذي يختاره الطّاعن لغرض التبليغ والحكم محلّ الطّعن وتاريخه والمحكمة التي أصدرته.
- يعدّ دفع الرسم مبدأ الطّعن.
- يجب على الطّاعن أن يقدّم مع مرفقات العريضة صورًا منها، يبلغ بها الخصوم وتجري التبليغات وفقًا للقانون».

(2) قانون التّحكيم المصريّ الرّقم **(27)** لسنة 1994، المادة **(45)**.

ومقبول أمام المحكمة المختصّة بنظرها، وبهذا الأمر يتبيّن اختلاف ميعاد البطلان عن ميعاد الطعن في الحكم؛ فميعاد الطعن هو أربعون يومًا بالنسبة إلى الاستئناف والتماس إعادة النظر **(60)** يومًا بالنسبة إلى الطّعن بالنقض. ويبدأ الميعاد من تاريخ صدور الحكم. كذلك في ما يتعلّق بميعاد رفع دعوى البطلان؛ فإنّه يمنع من التنفيذ خلال سريان هذا الميعاد. أمّا الطّعن في الحكم بالطريق العاديّ (الاستئناف) فهو يؤدّي إلى وقف التنفيذ طالما لم يكن الحكم مشمولًا بالنفاذ المعجّل القانونيّ أو القضائيّ، بخلاف الطّعن في الحكم بالطريق غير العادي الالتماس أو النّقض؛ فلا يؤدّي رفعه إلى وقف التنفيذ بقوة القانون.

كما يوجد اختلاف بين كلّ من دعوى بطلان حكم التحكيم وبين دعوى انعدام الحكم، إذ تتعلّق دعوى بطلان حكم التّحكيم بعيوب تتّصل باتفاق التّحكيم أو خصومة التّحكيم. وقد وردت في قانون التحكيم المصري على سبيل الحصر، وذلك في المادة **(53)** منه، بينما انعدام الحكم فهو جزاء لا يكون بحاجة إلى نصّ قانونيّ يقرّره القانون أو حتى ينظّمه؛ حيث يكمن السبب في ذلك؛ كونه يتّصل بواقعة تجرّد الحكم من أركانه الجوهريّة (أشخاص، أو موضوع، أو سبب). على سبيل المثال؛ كأن يصدر من فرد ليس له ولاية التحكيم أو في مسألة لا يجوز التحكيم فيها، فانعدام الحكم أوسع مجالًا ونطاقًا من بطلانه، فضلًا عن أنّ دعوى انعدام حكم التحكيم تكون غير مقيّدة بميعاد معيّن، كما أنّ المحكمة المختصّة بنظرها تكون هي المحكمة التي أصدرت الحكم، ولا يترتّب على الحكم المنعدم ثمّة حجيّة قانونيّة.

بالمقارنة مع التّشريع الإماراتي؛ فقد حدّد آجلًا يتعيّن ممارسة دعوى البطلان خلال هذا الآجل. إذ وفقًا لما ورد في الفقرة الثانية، من المادة **(54)** من القانون الرّقم **(6)** لسنة 2018 بشأن التحكيم بدولة الإمارات العربيّة المتّحدة تنصّ على أنّه: «لا تسمع دعوى بطلان حكم التّحكيم بعد مرور ثلاثين يومًا، من اليوم التالي لتاريخ إعلان حكم التحكيم إلى الطرف طالب البطلان. ونصّ في التشريع المصريّ أنّه يتعيّن رفع دعوى

البطلان الموجّهة ضد حكم المحكّمين، خلال مدّة زمنيّة قدرها تسعين يومًا من بداية تاريخ إعلان الحكم للمحكوم عليه[1]، وذلك وفقًا لما نصّت عليه الفقرة الأولى من المادة (45) من قانون التحكيم المصريّ، لا يحول دون قبول دعوى البطلان نزول من يدّعي البطلان عن حقّه في رفع الدعوى قبل أن يصدر حكم التحكيم، فقد حدّد هذا النصّ ميعادًا لرفع دعوى البطلان مدّته تسعون يومًا من بداية تاريخ إعلان حكم التّحكيم للطرف المحكوم عليه، من دون التفرقة بين أن يكون الإعلان قد تمّ بشكل صحيح أم لا، وذلك وفقًا لطرائق الإعلان ووسائله[2]، من دون تفرقة بين حال صدور الحكم في حضوره أو غيبته.

كان الأكثر منطقيّة هو ربط سريان للميعاد بتاريخ صدور الحكم إذا كان حضوريًّا، وقصر ربط سريانه بالإعلان على حال صدور الحكم في غيبة المحكوم ضدّه. وميعاد ثلاثين يومًا المحدّد لأجل رفع دعوى البطلان في التشريع الإماراتي هو ميعاد ناقص حتميّ يتطلّب الأمر اتّخاذ الإجراء خلاله، وإلّا سقط الحقّ في اتّخاذه في حال فات الميعاد من دون اتّخاذ هذا الإجراء، ما يترتّب عليه سقوط حقّ المحكوم عليه في رفع هذه الدّعوى، سواء أكان القبول صريحًا أم ضمنيًّا بإقدامه على تنفيذ الحكم فعلًا، طالما لم يتعلّق البطلان بالنّظام العام. كما يطبّق على هذا الميعاد القواعد القانونيّة العامّة نفسها تلك التي تطبّق على مواعيد المرافعات؛ من حيث البداية والنهاية له،

(1) قواعد القانون النموذجيّ الخاص بالتّحكيم الدّوليّ للجنة الأمم المتّحدة للقانون التجاريّ الدّوليّ لسنة 1985؛ حين حدّدت هذا الميعاد، في الفقرة الثالثة من المادة (34) بثلاثة شهور من تاريخ إعلان طلب بطلان حكم التّحكيم، أو من تاريخ إصدار المحكمة قرارها بشأن طلب تفسيره أو تصحيحه، أو إصدار أحكام تحكيم إضافية، وفقًا لنصّ المادة (33) من تلك القواعد.

(2) تنصّ المادة السّابعة من قانون التّحكيم المصريّ على:

- «إذا لم يوجد اتفاق خاص بين طرفي التّحكيم، تُسلّم أي رسالة أو إعلان إلى المرسل إليه شخصيًا أو في مقرّ عمله أو في محلّ إقامته المعتاد، أو في عنوانه البريديّ المعروف للطرفين أو المحدّد في مشارطة التّحكيم أو في الوثيقة المنظّمة للعلاقة التي يتناولها التّحكيم.
- إذا تعذّر معرفة أحد هذه العناوين بعد إجراء التحريّات اللازمة، يُعدّ التسليم إذا كان الإعلان بكتاب مسجّل إلى آخر مقرّ أو محلّ إقامة أو عنوان بريديّ معروف للمرسل إليه».

وامتداده وأسباب هذا الامتداد، حيث يبدأ هذا الميعاد من تاريخ تبليغ حكم التحكيم للمحكوم عليه؛ أيًّا كانت طريقة التبليغ وكيفيّته[1].

كما يُضاف إلى هذا الميعاد ميعاد مسافة تبعًا للقواعد العامّة، الأمر الذي يتطلّب إعلان أي إجراء آخر؛ حتى إذا كان المحكوم عليه قد حضر جلسة النّطق بالحكم أو تسلّم صورة الحكـــم من هيئة التحكيم وقام بالتوقيع عليها. وعليه؛ فإنّ ميعاد رفع دعوى البطلان لا يبدأ إلّا من تاريخ الإعلان؛ وذلك تبعًا للقواعد العامّة[2].

وفقًا لما ورد في القانون المصريّ؛ يبدأ ميعاد رفع دعوى بطلان حكم التّحكيم من تاريخ إعلانـه من خلال المحضرَيْن، الأمر الذي لا يغنى عن ذلك ثمّة إجراء آخر، حتى لو كان العلم اليقيني بالحكم[3].

يلزم ألّا يمنع هذا الأمر من إقامة دعوى البطلان قبل إعلان حكم التحكيم، أي إنّه في حال رُفعت تلك الدعوى بعد فوات الميعاد المحدّد من القانون، فإنّها تكون غير مقبولة. ويكمن السّبب في ذلك لسقوط الحقّ في رفعها بانقضاء الميعاد، وتحكم المحكمة بعدم قبول الدّعوى لهذا السّبب من تلقاء نفسه، على أن يُلاحظ أنّه في حال رفع الدعوى أمام المحكمة المختصّة خلال سيرها يُعلن تبعًا لقواعد قانون المرافعات، وليس تبعًا لقانون التحكيم[4].

هذا بالإضافة إلى احتساب ميعاد رفع دعوى البطلان وفقًا لما ورد في قواعد قانون

(1) نبيل إسماعيل عمر: **التّحكيم في المواد المدنية والتجاريّة الوطنيّة والدّوليّة**، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2011، ص 283.

(2) أحمد شرف الدين: **دعوى بطلان حكم التّحكيم**، رسالة ماجستير، جامعة الملك عبد العزيز، الرياض – السعودية، 2021، ص 234.

(3) قضاء الدّائرة **(91)** بمحكمة استئناف القاهرة في القضية الرّقم **(29)** لسنة 122 ق، جلسة بتاريخ 25/ 9/ 2005.

(4) تنصّ الفقرة الثالثة من المادة **(7)** من قانون التّحكيم على أنّ قواعد الإعلان التي نصّ عليها هذا القانون، في الفقرتين الأولى والثانية من المادة **(7)**، لا تسري أحكامها على الإعلانات القضائيّة أمام المحاكم؛ ففي حال رفع دعوى قضائيّة؛ فإنّ الإعلانات تتمّ بحسب قانون المرافعات وفقًا للمواد **(5: 15)** وليس طبقًا لهذا القانون.

المرافعات، من حيث المسافة والعطلة الرسميّة، ويوقف طبقًا للقواعد المقرّرة في قانون المرافعات المواد **(130)** و **(131)** و **(132)** و **(133)**.

هذه المهلة هي مهلة سقوط، إذ يسقط بعد انقضائها حقّ المحكوم عليه في رفع دعوى بطلان حكم التحكيم. كذلك أنّ نزول مدّعي البطلان عن حقّه في رفع دعوى البطلان قبل صدور حكم التحكيم لا يؤثّر في حقّه في إقامة الدعوى ولا يحول دون قبول دعوى البطلان. في حال لم يُحترم هذا الميعاد؛ يؤدّي إلى سقوط الحقّ في الطّعن. ويتعلّق هذا السقوط بالنّظام العام؛ أي لا يمنعه اتفاق الأطراف على مدّ الميعاد أو على عدم التمسك به.

كما أنّه يمكن لأيٍّ من الأطراف التمسّك في أي حال تكون عليها إجراءات الدعوى، حتى وإن كان الأمر كذلك؛ يتطلّب أن ترفع دعوى البطلان في إطار المدّة القانونيّة التي حدّدها المشرّع لرفعها على أن يؤخذ بالحسبان أنّه يمكن للمحكوم عليه رفع دعوى البطلان فور صدور الحكم، أو بمجرد العلم به، ولو لم يعلم به يُراعى أنّه لا يجوز للأطراف الاتّفاق على إنقاص الموعد الذي حدّده المشرّع لرفع دعوى البطلان أو مدّه[1].

في حال رُفعت الدعوى بعد الانتهاء من تلك المدّة؛ تُردّ شكلًا، ويكون على القاضي أن يقضي به، ما يترتّب عليه عدم قبول الطعن من تلقاء نفسه إذا رُفع الطعن إليه بعد الميعاد[2]. كما يوجد اتّجاه آخر يرى أنّ حكم التّحكيم متى كان مبنيًّا على غشّ من أحد الخصوم، يجوز الطعن عليه، وذلك عن طريق التماس إعادة النّظر، حتى وإن كان بعد الانتهاء من المدّة المحدّدة بالقانون. وهذا ما لا يمكن تأييده، ذلك كونه لا يتناسب وإرادة المشرّع التي حصر فيها أسباب الاعتراض على حكم التحكيم في وسيلة واحدة وهي رفع الدعوى بطلب بطلانه. كما أنّ إتاحة الفرصة لأحد الخصوم

(1) فتحي والي: **قانون التّحكيم**، دار منشأة المعارف، مصر، ط 1، 2007، ص 615.
(2) نبيل إسماعيل عمر: **التّحكيم في المواد المدنية والتجاريّة**، مرجع سابق، ص 298.

للطعن في حكم التحكيم، عن طريق التماس إعادة النّظر بعد فوات تلك المدّة يهدم الهدف الأساسي الذي يبغي الأطراف المحتكمون إلى تحقيقه عن طريق اللّجوء للتحكيم، وهو سرعة الفصل في النّزاع الناشئ بينهم في أقلّ وقت ممكن.

ب. المحكمة المختصّة بنظر دعوى بطلان حكم التّحكيم

إنّ اختصاص المحكمة، هنا، يكون اختصاصًا نوعيًّا متعلّقًا بالنّظام العام، فلا يجوز الاتفاق على مخالفته بالقيام برفع دعوى البطلان لمحكمة من محاكم الدّرجة الأولى[1]، وتُرفع هذه الدّعوى بالإجراءات المتعلّقة برفع الدّعاوى، ولا بدّ من أن ترفق لائحة الدّعوى بصورة رسميّة عن حكم التحكيم أو ملف التحكيم الذي يتضمّن هذا الحكم، ولا بدّ من ذكر أسباب الطّعن تلك التي استند إليها مدّعي البطلان.

لكن لا يبلّغ المدّعي عليه لائحة الدعوى أو الحكم الصّادر فيها وفقًا لقواعد الإعلان المنصوص عليها، في قانون التحكيم المصري، بل تطبّق عليها القواعد الخاصّة بالتبليغات القضائيّة. كما يقتصر دور المحكمة على التأكّد من صحّة السبب الذي استند إليه؛ فتقضي ببطلان الحكم متى تحقّق هذا السّبب، وتقضي برفض الدّعوى في حال لم يتحقّق من دون أن تملك النّظر في موضوع حكم التحكيم، فقد أشير إلى أنّ رقابة المحكمة المختصّة بنظر الطّعن في هذا الحكم هي رقابة مشروعية[2].

القاعدة التي تحكم البطلان، والذي تقضي به المحكمة المختصّة أنّه إذا استمرّ أحد أطراف النّزاع في إجراءات التّحكيم مع علمه بوقوع مخالفة لشرط في اتفاق التّحكيم أو لحكم من أحكام هذا القانون؛ ممّا يجوز الاتفاق على مخالفته، ولم يقدّم ثمّة اعتراض على هذه المخالفة في الموعد المتفق عليه أو في وقت معقول عند عدم

(1) نبيل إسماعيل عمر: **التّحكيم في المواد المدنية والتجاريّة**، مرجع سابق، ص 282.

(2) هشام صادق علي؛ حفيظة السّيد الحداد: **القانون الدّوليّ الخاص**، منشورات الحلبي الحقوقية، دمشق ـ سوريا، 2005، ص 284.

الاتّفاق، فيعدّ بمثابة تنازل منه عن حقّه في الاعتراض[1].

بهذا يتبيّن أنّ تطبيقه يكون قاصرًا على القواعد التي يمكن الاتّفاق على مخالفتها، أمّا تلك التي لا يجوز الاتّفاق على مخالفتها مثل تحديد موضوع النّزاع، فلا يسقط الحقّ في الاعتراض عليها. وهذا يهدف إلى تحقيق استقرار العلاقات التحكيميّة، ويُعدّ تطبيقًا لقاعدة عدم تناقض تصرفات الفرد؛ لأنّ عدم اعتراضه على المخالفة يدلّ على موافقته عليها[2]، وهنا يُفاد أنّ سقوط الحقّ في البطلان مقيّد بعدّة شروط، هي[3]:

- أن يكون الطرف المستمرّ في إجراءات التحكيم على علم بوقوع المخالفة، ويقع على عاتق المدّعي عليه في دعوى البطلان والمتمسّك بأنّ المدّعي قد تنازل ضمنيًّا عن حقّه أن يثبت تحقّق هذا العلم.
- أن توقع المخالفة التي يعد المدّعي قد تنازل ضمني عن الاعتراض عليها قد لحقت بأحد شروط الاتفاق أو أحكام القانون الذي يجوز الاتفاق على مخالفتها أمّا في حالة إذا لحقت المخالفة أحد نصوص القانون التي تتعلّق بالنّظام العام والتي لا يمكن الاتّفاق على مخالفتها، فإنّ عدم الاعتراض عليها لا يمكن أن يفسر أنّه بمثابة تنازل ضمني عن الاعتراض.
- فوات الميعاد المتّفق عليه للاعتراض، أو عدم الاعتراض على المخالفة في وقت معقول عند عدم الاتفاق.

تنصّ الفقرة الثانية، من المادة **(45)** من قانون التحكيم المصري، على أنّ تختصّ بدعوى البطلان في التحكيم التجاري المحكمة التي أشير إليها في المادة **(9)** من هذا القانون. أمّا في ما يتعلّق بغير التّحكيم التجاريّ الدوليّ؛ فإنّ الاختصاص يكون

(1) قانون التّحكيم المصريّ الرّقم **(27)** لسنة 1994م، المادة (8).

(2) أحمد مخلوف: **دراسات قانونيّة في التّحكيم التجاريّ الدّوليّ**، دار النهضة العربيّة، مصر، 2002، ص 173.

(3) حفيظة السّيد الحداد: **الطّعن بالبطلان على أحكام التّحكيم الصادرة في منازعات الخاصة الدّوليّة**، دار الفكر الجامعي، مصر، ص 242.

لمحكمة الدرجة الثانية التي تتبعها المحكمة المختصّة في الأصل بالنّظر في النّزاع. ومن الملاحظ من نصّ المادّتَيْن **(45)** و **(2/9)** من قانون التحكيم المصري، أنّ المشرّع قد فرّق بين التّحكيم الداخليّ والتّحكيم التجاريّ الدوليّ؛ فقد جعل الاختصاص بالنّظر إلى دعاوى البطلان لمحكمة الدرجة الثانية التي تتبعها المحكمة المختصّة أصلًا بنظر النّزاع إذا كان التحكيم داخليًا[1].

أمّا في حال كان التحكيم تجاريًّا دوليًّا؛ سواء تمّ في مصر أم في خارجها؛ يكون الاختصاص دائمًا لمحكمة استئناف القاهرة، طالما أنّه لم يُتّفق بين المحتكمين على غير ذلك، على أنّ اتفاقهم مقيّد باختيار محكمة استئناف أخرى، فلا يمكن لهم اختيار محكمة أوّل درجة أو محكمة قانون مثل محكمة النّقض. ويكون الاختصاص للمحكمة التي ينعقد لها اختيارًا أو بنصّ من القانون، إذ يبقى الاختصاص معقودًا لها طوال نظر الدّعوى، وإذا انعقد الاختصاص لمحكمة معيّنة؛ ففي هذه الحال تظلّ وحدها هي صاحبة الاختصاص إلى أن تنتهي جميع إجراءات التحكيم. إذ يكمن الهدف من ذلك في أن يرتكز الاختصاص في أمور التحكيم في محكمة واحدة، حتى لا يتشتّت الفصل في المسائل المتعلّقة بالنّزاع التحكيميّ بين أكثر من محكمة[2].

غالبًا ما تختصّ بنظر دعوى البطلان محكمة استئنافيّة؛ وهو الأمر الذي يُعدّ بمثابة خروج على القواعد العامّة في الاختصاص. إذ إنّ دعوى البطلان تُعدّ دعوى مستقلّة مبتدأة. وعليه؛ فإنّه تختصّ بها محاكم الدرجة الأولى، وقد يكون السبب مخالفة القواعد العامّة على هذا النحو تلاشي إطالة مدّ النّزاع وسرعة استقرار العلاقات المتّفق على حلّها. أمّا إذا كان الحكم الصّادر في الاستئناف يخضع للطعن فيه، عن طريق النقض إذا توافرت أسبابه طبقًا للقواعد العامّة، فإنّ المحكمة التي تنظر دعوى البطلان غالبًا ما تكون محكمة الدرجة الثانية، لكنها لا تنظر الدعوى على أنّها درجة

(1) قانون التّحكيم المصريّ الرّقم **(27)** لسنة 1994م، الفقرة الثانية من المادة **(54)**.

(2) نبيل إسماعيل عمر: **التّحكيم في المواد المدنية والتجاريّة**، مرجع سابق، ص 126.

ثانية من درجات التقاضي؛ بل لكونها قضيّة جديدة غير القضيّة التي فصل فيها الحكم محلّ دعوى البطلان[1].

لكن هناك من ذهب من الفقهاء إلى أنّه يمكن للأطراف الاتّفاق على أن تفصل المحكمة المختصّة بنظر دعوى البطلان محلّ النّزاع، في حالة إذا قضت ببطلان حكم التحكيم، كما أنّه يمكن أن يكون الاتّفاق على ذلك في اتّفاق التحكيم، أو في اتّفاق لاحق له[2].

في مقابل ذلك؛ هناك من يرى أنّه لا يمكن الأخذ بهذا الفرض؛ لأنّنا أمام محكمة درجة ثانية، فلا يجوز رفع دعوى موضوعيّة مبتدأة أمامها؛ لكون نظام التقاضي على درجتَيْن يتعلّق بالنّظام العام، فضلًا عن أنّ هذه المحكمة هي في الأصل محكمة طعن في الأحكام، ولا علاقة لها بدعاوى مبتدأة إلّا إذا نصّ القانون على ذلك. وهنا يمكننا رؤية أنّه يلزم منح المحكمة المختصّة بنظر دعوى البطلان السّلطة في نظر النّزاع والبتّ فيه وذلك بعد القضاء ببطلان حكم التّحكيم، إلّا أنّ هذا الحلّ يقتصر على الحال التي يكون فيها التّحكيم وفقًا للقانون من دون قواعد العدالة والإنصاف، كون مفهوم العدالة مختلفًا من فرد إلى أخر، كما أنّ هذا الحلّ على اتّفاق الأطراف عليه من دون إلزامهم به[3].

ثالثًا. الحالات المتعلّقة بالإجراءات الجوهريّة وصحّة التّسبيب في قرار التّحكيم

يكتسب فحصُ الإجراءات الجوهريّة وصحّة التّسبيب في القرارات التّحكيميّة أهميّة خاصّة، في منازعات النّفط، نظرًا إلى الطبيعة الفنيّة المعقّدة التي تتطلّب ضمانًا أعلى لحقوق الدّفاع ومبدأ المواجهة. وتؤثّر أيّ مخالفة لهذه الإجراءات في شرعيّة

(1) فتحي والي: **قانون التحكيم في النظرية والتطبيق**، دار منشأة المعارف، مصر، 2010، ص 209.
(2) أحمد شرف الدين: **دعوى بطلان حكم التّحكيم**، مرجع سابق، ص 119.
(3) عبد الحميد الأحدب: **التّحكيم في العقود الإداريّة**، دار الثقافة، عمّان، الأردن، 2018، ص 236.

القرار التحكيميّ، وتجعله معرّضًا للبطلان أمام القضاء الوطنيّ، ثمّ، إنّ رقابة القضاء على هذه العناصر تمثّل ضمانةً جوهريّة لصون العدالة الإجرائيّة وتحقيق التوازن بين مصالح الدولة والمستثمرين في القطاعات الاستراتيجيّة.

أ. الإخلال بمبدأ المواجهة وحقوق الدفاع في منازعات النفط

يُعدّ مبدأ المواجهة أحد أهمّ ركائز العدالة الإجرائيّة في التحكيم، ويكتسب في منازعات النفط خصوصيّة مضاعفة بالنّظر إلى الطّبيعة التقنيّة والبنيويّة للبيانات والوثائق المتبادلة بين الأطراف. إذ إنّ إخفاء أي مستند فنّي أو منع أحد الأطراف من الاطّلاع على تقارير الإنتاج أو سجلات القياس أو جداول الكميّات أو بيانات التّكرير يشكّل مساسًا مباشرًا بحقّ الدّفاع، ويُفضي بالضرورة إلى بطلان قرار التّحكيم[1].

ولقد أكّدت العديد من التّشريعات العربيّة هذا الحقّ، إذ نصّ قانون التحكيم المصريّ، في المادة (33)، على وجوب تمكين كلّ طرف من عرض دفوعه وتمكين الطّرف الآخر من مناقشتها. هو اتّجاه تبنّاه كذلك قانون الإجراءات المدنيّة الإماراتيّ وقانون التحكيم السعوديّ للعام 2012. وفي سياق العقود النّفطيّة، فإنّ أي تمييز في التّعامل مع الأدلّة التقنيّة يجعل القرار صوَريًّا؛ لأنّ هذه الأدلّة تشكّل أساس النّزاع وطبيعته الاقتصاديّة والعلميّة[2].

ب. عدم تمكين الأطراف من تقديم الأدلّة التقنيّة المتّصلة بالإنتاج أو التّكرير أو التّسليم

إنّ منازعات النّفط بطبيعتها تعتمد على الأدلّة التقنيّة، مثل المخطّطات الهندسيّة وسجلّات الحفر وقياسات الضغط ونتائج المختبرات وتقارير العيوب التشغيليّة

(1) عبد الحميد الشواربي: **بطلان حكم التحكيم في القانون المصري**، دار النهضة العربية، القاهرة، 2018، ص 236.
(2) محمد سيد أحمد: **مبدأ المواجهة وحقوق الدفاع في التحكيم التجاري الدولي**، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2016، ص 321.

وبيانات معدّلات الإنتاج وتقنيّات المعالجة. تاليًا، فإنّ حرمان أحد الأطراف من تقديم مثل هذه الأدلّة، أو رفض الهيئة قبولها من دون مسوّغ مهنيّ مقنع، يُعدّ إخلالًا جوهريًّا بحقّ الدّفاع يُنتج البطلان[1]. وتزداد خطورة هذا الإخلال حين يتعلّق النّزاع بعمليّات المشاركة في الإنتاج أو احتساب نسب الاسترداد، إذ إنّ الأدلّة التقنيّة تصبح هي الفيصل في تقدير التّعويضات أو تقرير المسؤوليّة[2]. كما شدّدت المحاكم، في لبنان ومصر والجزائر، على ضرورة قبول الأدلّة الفنيّة متى كانت لازمة للفصل في النّزاع، لا سيّما في القطاعات ذات الطّابع العلمي المعقّد.

ج. مخالفة القواعد الوطنيّة المتعلّقة بسرّية الإجراءات أو علنيّتها

تمثّل سِرّيّة إجراءات التّحكيم عنصرًا جوهريًّا، في منازعات النّفط، نظرًا لطبيعة المعلومات الحسّاسة التي تتناول الاحتياطات والقدرات الإنتاجيّة وخطط الاستكشاف والبيانات التجاريّة المجهريّة للشركات الأجنبيّة. فإذا أخلّت الهيئة بواجب السرّيّة، إمّا بكشف محاضر الجلسات أو تسريب تقارير الخبرة أو السّماح بمشاركة غير مخوّلة، فيندرج ذلك ضمن الإخلالات الجوهريّة التي تبطل القرار. وعلى العكس، قد يفرض القانون الوطنيّ علانيةً محدودةً للجلسات المرتبطة بحقوق الدّولة الماليّة، كما هو الحال في بعض التوجهات القضائيّة في العراق والجزائر. وفي حال خالفت الهيئة هذا الالتزام؛ فإنّ قرارها يكون معيبًا. بذلك، فإن احترام الهيئة لضوابط السرّيّة أو العلنيّة، بحسب ما يقرّره القانون الوطنيّ أو ما يتفق عليه الأطراف، يُعدّ من متطلّبات صحّة القرار.

(1) **John G. Gravelle: Oil and Gas Dispute Resolution**, Energy Press, 2015 ,p 234.

(2) ((UNCTAD: **Investor-State Disputes in the Oil and Gas Sector**, Geneva, 2017, p 189.

د. بطلان القرار لقصور أو غموض التّسبيب في منازعات الاستثمارات النّفطيّة

يتطلّب النّزاع النفطيّ تسبيبًا دقيقًا يفصّل الأسس التقنيّة التي بُني عليها الحكم، نظرًا إلى طبيعة المسائل المتعلّقة بالهندسة البترولية والاحتساب المالي للكميّات المنتجة ونسب المشاركة، تحليل البيانات الجيولوجيّة أو تحديد المسؤوليّة عن الأعطال. إذ إنّ التسبيب المعمّق ليس ترفًا شكليًّا، بل هو عنصر جوهريّ يضمن الرّقابة لاحقًا. ويُعدّ قصور التّسبيب، في هذا النوع، من المنازعات أكثر خطورة من غيره؛ لأنّ غياب الشّرح التقنيّ يجعل القرار غير قابل للفهم ويعرّضه للبطلان[1]. كما أكّدت المحاكم، في مصر والإمارات والكويت، ضرورة أن يتضمّن القرار التحكيمي بيانًا وافيًا بعناصر النّزاع وكيفيّة استخلاص النتيجة.

هـ. بطلان قرار التّحكيم بسبب غياب الأساس القانونيّ أو عدم الرّد على دفوع جوهريّ

يتحقّق البطلان كذلك؛ إذا أغفلت الهيئة النّظر في الدفوع الجوهريّة التي قد تغيّر وجه النّزاع، مثل الدّفع المتعلّق بسلطة الدولة السياديّة على الموارد الطبيعيّة أو الدفع ببطلان التنازل عن الامتياز أو الدفع المتعلّق بمخالفة شروط السّلامة البيئيّة أو المعايير التشغيليّة. كما أنّ إغفال الهيئة الاستناد إلى النّصوص القانونيّة الوطنيّة المنظّمة للصناعات الاستخراجيّة، أو القوانين الماليّة المرتبطة بالإتاوات والضرائب، يشكّل قصورًا في التّسبيب يوجب البطلان[2]. وقد كرّست محكمة التمييز اللبنانيّة ومحكمة النّقض المصريّة هذا المبدأ، في أحكام متعدّدة، لأنّ تجاهل الدّفوع الأساسيّة يوازي غياب السّبب[3].

(1) **Julian Lew: Comparative International Commercial Arbitration**, Kluwer, 2013, p 325.

(2) سامي جمال الدّين: **التسبيب في الأحكام التّحكيميّة ومتطلبات الرقابة القضائيّة**، دار الجامعة العربية، بيروت، 2021، ص 298.

(3) محكمة النقض المصريّة: مجموعة أحكامها في بطلان أحكام التّحكيم (سنوات متفرقة).

و. أثر قصور التّسبيب على رقابة القضاء الوطنيّ عند الطّعن

إنّ قصور التّسبيب أو غموضه يقيّد القاضي الوطنيّ عند بحث دعوى البطلان، إذ يصبح عاجزًا عن ممارسة رقابته القانونيّة على مشروعيّة القرار ومدى احترامه للنظام العام، لا سيّما في القطاعات الاستراتيجيّة، مثل القطاع النفطيّ. مع هذا القصور، يتّجه القضاء عادةً إلى إبطال القرار لعدم تمكينه من إجراء رقابة جدّيّة على الأسس التي بُني عليها الحكم، لا سيّما إذا كان القرار يمسّ عوائد الدولة أو يفرض التزامات ماليّة كبيرة[1]. وتذهب محاكم مصر ولبنان والسعوديّة والإمارات في اتّجاه واحد؛ يؤكّد أنّ غموض التّسبيب يعادل انعدامه، ويؤدّي إلى سقوط القرار التحكيميّ[2].

الخاتمة

يتبيّن من خلال هذا البحث، أنّ دعوى بطلان قرارات التحكيم الوطني في منازعات الاستثمار النفطيّ ليست مجرّد وسيلة طعن إجرائيّة، بل هي آليّة قانونيّة ذات طبيعة بنيويّة تهدف إلى حماية التوازن الدقيق بين إرادة الأطراف ومعايير النظام العام الاقتصاديّ. إذ إنّ العقود النفطيّة، بحكم طبيعتها السياديّة والتقنيّة، تفرض على هيئة التحكيم التزامًا مضاعفًا باحترام قواعد التشكيل وضوابط الاختصاص ومتطلّبات الإجراءات الجوهريّة، فضلًا عن التّسبيب المعمّق الذي يضمن سلامة المنهجيّة التي بُني عليها القرار.

وقد أظهر التحليل أنّ الإخلال بآليّات اختيار المحكّمين أو تعيينهم، خلافًا لما نصّ عليه العقد النفطيّ أو التشريعات الوطنيّة، يفضي إلى بطلان القرار بالنّظر إلى الارتباط الوثيق بين حياد الهيئة وخبرة أعضائها وبين تحقيق العدالة في نزاعات تتداخل فيها عناصر قانونيّة وهندسيّة وماليّة معقّدة. كما أثبتت الدراسة أنّ احترام مبدأ

(1) مها عبد الجبار: **رقابة القضاء على التحكيم التجاري الدولي**، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2020، ص 314.
(2) يوسف حبيب: **القضاء والتحكيم، حدود الرقابة وآثار البطلان**، دار النهضة العربية، بيروت، 2017، 326.

المواجهة وتمكين الأطراف من عرض أدلّتهم التقنيّة، من قياسات الإنتاج إلى تقارير المختبرات، هو حجر أساس في المشروعيّة الإجرائيّة، وأنّ أي مساس به يُفقد القرار قيمته القانونيّة والموضوعيّة.

في السّياق ذاته، يتّضح أنّ التّسبيب في منازعات النّفط ليس شكلًا تكميليًّا، بل هو شرط وجوديّ؛ فصُوَر التّسبيب أو إبهامه يمنع القاضي الوطنيّ من ممارسة رقابته على مشروعيّة القرار، لا سيّما حين يتعلّق الحكم بحقوق الدّولة في عوائد النّفط أو بالتزامات ماليّة جوهريّة على المستثمر الأجنبيّ. وقد اتّجه القضاء العربيّ، في مصر ولبنان والإمارات وغيرها، إلى أنّ غموض التّسبيب معادِلًا لانعدامه، لما ينطوي عليه من إخلالٍ بمتطلّبات العدالة والشّفافيّة.

وعليه؛ خلُص البحث إلى أنّ الحالات التي تسوّغ بطلان القرارات التحكيميّة، في عقود النّفط، ليست مجرّد أدوات لعرقلة التحكيم أو الحدّ من فعاليّته، بل هي ضمانات جوهريّة تصون الثروات الوطنيّة وتحافظ على توازن العلاقة التعاقديّة، وتُسهم في تعزيز جاذبيّة بيئة الاستثمار عبر تأكيد أنّ القضاء الوطنيّ يمارس رقابة رشيدة ودقيقة من دون إفراط أو تفريط؛ ثمّ إنّ تعزيز هذه الرّقابة وتوحيد معايير التّسبيب وتطوير قواعد التّحكيم المتخصّصة في قطاع النّفط، تبقى توصيات أساسيّة لضمان تحقيق عدالة فعّالة ومستدامة في هذا المجال الحيويّ.

لائحة المصادر والمراجع:

أ. القوانين

1. قانون المرافعات العراقيّ.
2. قانون التحكيم المصري الرقم **(27)** لسنة 1994.

ب. الوثائق

1. الطعن الرّقم **(2994)** لسنة 57 ق. ع، مكتب فني 41، جلسة بتاريخ 16/ 7/ 1990، مصر.
2. قضاء الدائرة **(91)** بمحكمة استئناف القاهرة في القضية الرّقم **(29)** لسنة 122 ق، جلسة بتاريخ 25/ 9/ 2005.
3. محكمة النقض المصريّة: مجموعة أحكامها في بطلان أحكام التّحكيم (سنوات متفرقة).

ج. المصادر والمراجع باللغة العربية

1. الأحدب، عبد الحميد: **التّحكيم في العقود الإداريّة**، دار الثقافة، عمّان، الأردن، 2018.
2. الأحدب، عبد الحميد: **التّحكيم في الدول العربيّة**، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، ط 3، 2010.
3. أحمد، محمد سيد: **مبدأ المواجهة وحقوق الدفاع في التحكيم التجاري الدولي**، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2016.
4. الإسماعيلي، مهدي: **التّحكيم في عقود الدّولة وعقود الاستثمار**، المركز الثقافي العربيّ، الرباط ـ المغرب، 2016.
5. جمال الدّين، سامي: **التسبيب في الأحكام التّحكيميّة ومتطلبات الرقابة القضائيّة**، دار الجامعة العربية، بيروت، 2021.
6. حبيب، يوسف: **القضاء والتحكيم، حدود الرقابة وآثار البطلان**، دار النهضة العربية، بيروت، 2017.

7. الحداد، حفيظة السّيد: **الطّعن بالبطلان على أحكام التّحكيم الصادرة في منازعات الخاصة الدّوليّة**، دار الفكر الجامعي، مصر.
8. حسين، محمد عبد الظاهر: **التّحكيم في منازعات البترول والغاز**، دار النهضة العربيّة، القاهرة- مصر، 2018.
9. الذنون، حسن علي: **التّحكيم في العقود الإداريّة**، دار الثقافة، عمّان، مسقط، 2018.
10. شافي، نادر عبد العزيز: **التّحكيم التجاريّ الدّوليّ**، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت- لبنان، 2021.
11. شبيب، إبراهيم: **التّحكيم في عقود الاستثمار الأجنبي**، منشورات زين الحقوقية، بيروت- لبنان، 2019.
12. شرف الدين، أحمد: **دعوى بطلان حكم التّحكيم**، رسالة الماجستير، جامعة الملك عبد العزيز، الرياض - السعودية، 2021،
13. الشواربي، عبد الحميد: **بطلان حكم التحكيم في القانون المصري**، دار النهضة العربية، القاهرة، 2018.
14. عبد الجبار، مها: **رقابة القضاء على التحكيم التجاري الدولي**، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2020.
15. عبد الفتاح، عزمي: **قانون التّحكيم الكويتيّ**، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، ط 1، 1990.
16. علي، هشام صادق ؛ الحداد، حفيظة السّيد: **القانون الدّوليّ الخاص**، منشورات الحلبي الحقوقية، دمشق - سوريا، 2005.
17. عمر، نبيل إسماعيل: **التّحكيم في المواد المدنية والتجاريّة الوطنيّة والدّوليّة**، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2011.
18. الكبيسي، عبد الحميد: **التّحكيم في عقود الاستثمار النّفطيّ**، دار الثقافة، عمّان، مسقط، 2015.
19. المجالي، طارق: **التّحكيم في منازعات عقود النفط والغاز**، دار وائل، عمّان، 2020.

20. مخلوف، أحمد: **دراسات قانونيّة في التّحكيم التجاريّ الدّوليّ**، دار النهضة العربيّة، مصر، 2002.

21. المعاضيدي، خالد: **التّحكيم في منازعات العقود البترولية**، دار الكتب القانونيّة، القاهرة، مصر، 2016.

22. والي، فتحي:

- **قانون التّحكيم**، دار منشأة المعارف، مصر، ط 1، 2007.
- **قانون التحكيم في النظرية والتطبيق**، دار منشأة المعارف، مصر، 2010.

د. المصادر والمراجع باللغة الأجنبية

1. **Gravelle, John G.: Oil and Gas Dispute Resolution**, Energy Press, 2015.

2. **Lew, Julian: Comparative International Commercial Arbitration**, Kluwer, 2013.

3. UNCTAD: **Investor-State Disputes in the Oil and Gas Sector**, Geneva, 2017.

هـ. مواقع إلكترونية

1. قواعد تنظيم إجراءات التّحكيم، موقع **مركز التّحكيم التجاريّ لدول مجلس التعاون لدول الخليج العربيّة** الإلكتروني:

https://www.gcccac.org/ar/arbitration-rules?utm_source=chatgpt.com

2. قانون اتحادي في شأن التّحكيم، قانون اتحادي الرّقم **(6)** لسنة 2018 بشأن التّحكيم، موقع **تشريعات الإمارات** الإلكتروني:

https://uaelegislation.gov.ae/ar

التدخل السياسي للمرجعيّة الدينيّة بعد العام 2003

المرجع «السيستاني» أنموذجًا
(مقاربة نظريّة تطبيقيّة)

فاطمة أحمد الموسوي[1]

الملخص

تهدفُ الدراسة إلى تقصّي أبرز موارد التدخّل السياسي للمرجع الديني آية الله السيد «علي السيستاني». وتستند هذه العمليّة إلى مقاربة نظريّة تطبيقيّة تلحظ مدى ارتباط أشكال هذا التدخّل وأنماطه برؤية المرجع السيّد «السيستاني» الفقهيّة حول صلاحيّات الفقيه في الشؤون السياسيّة العامّة. ففي ظلّ اختلاف المرجعيّات الدينيّة الشيعيّة حول سلطة الفقيه وصلاحيّاته في الأمور العامّة، وتمظهر هذا التنوّع والاختلاف الفقهي على السياسات التدخّليّة للفقهاء في المجال السياسي، يبدو ضروريًّا الرجوع إلى الأصل النظري الذي يحكم عمل الفقيه وتدخّله السياسي، ومقارنة هذا الإطار الفكري بالمنهج العملي.

الكلمات المفتاحية: السيد السيستاني، التدخّل السياسي، الرؤية الفقهيّة، الولاية السياسيّة، العراق.

(1) طالبة دكتوراه باختصاص علوم سياسية وعلاقات دولية في المعهد العالي للدكتوراه في الحقوق والعلوم السياسية في الجامعة اللبنانية.

Abstract

This study seeks to explore the key forms of political intervention undertaken by the religious authority Ayatollah Sayyid Ali al-Sistani. It adopts a theoretical and applied approach that considers how these forms and patterns of intervention are linked to al-Sistani's jurisprudential perspective on the authority granted to the jurist in political public affairs. Given the differing Shi'i scholarly views on the jurist's authority and powers in public matters—and the way these doctrinal differences are reflected in the political practices of jurists—it is essential to examine the theoretical basis that guides the jurist's political role and involvement, and to assess how this conceptual framework aligns with its practical implementation.

The study seeks to examine the principal sources of political intervention exercised by the religious authority Ayatollah Sayyid Ali al-Sistani. It adopts a theoretical-applied analytical approach that explores the extent to which the forms and patterns of such intervention are linked to al-Sistani's jurisprudential conception of the authority and competencies of the jurist in public political affairs. In light of the divergence among Shiite religious authorities regarding the scope of the jurist's power and prerogatives in public matters, and the manner in which this jurisprudential diversity and disagreement is reflected in the political intervention strategies of jurists, it becomes imperative to return to the underlying theoretical foundations that govern the jurist's political role and intervention, and to compare this intellectual framework with its practical implementation.

Keywords: Sayyid Al-Sistani, political intervention, jurisprudential vision, political authority, Iraq.

المقدمة

يثيرُ التدخّل السياسي للمرجعيّات الدينيّة الشيعيّة تساؤلات عديدة في الأوساط الأكاديميّة ولدى النخب والقيادات السياسيّة المختلفة. وتتأثّر القاعدة الشعبيّة في المجتمعات الشيعيّة باختلاف أنماط تدخّل مرجعيّاتها الدينيّة وأشكالها. وفي خضمّ النقاش حول فعّاليّة بعض السياسات التدخّليّة للمرجعيّات الدينيّة في الشأن العامّ أو

عدمها، فضلًا عن التنميط الشائع الذي يميّز بين المرجعيّة الفاعلة والمرجعيّة غير الفاعلة، تبرز الحاجة لفهم خلفيّة هذه التدخّلات وأسبابها، وانعكاسها على تنوّع المسار السياسي للمرجعيّات الدينيّة واختلافه.

في هذا السياق؛ يبرز نموذجان أساسيّان يعكسان اختلاف أشكال التدخّل السياسي وسعته، وأثره على المجتمعات التي تدينُ بالولاء الديني والسياسي للمرجعيّات الدينيّة. فمن جهة يبرز نموذج الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران والذي بلغ فيه التدخّل السياسي للمرجعيّة الحدّ الأقصى عبر تأسيس حكومة إسلاميّة استنادًا لنظريّة ولاية الفقيه المطلقة لآية الله «الخميني». في المقابل، يعكس النموذج العراقي تدخّلًا سياسيًّا محدودًا للمرجعيّة الدينيّة في إطار الدولة المدنيّة ذات الهويّة الإسلاميّة استنادًا لنظريّة «ولاية الفقيه» المقيّدة أو الحسبيّة.

ويشكّل النموذج العراقي مع الدور الفاعل للمرجع آية الله «السيستاني» مادّةً للنقاش العلمي، لا سيّما أنّ تدخّله السياسي جاء بعد عقود من الحكم الاستبدادي والقهري لحزب البعث تلخّص بشخص «صدام حسين»، وبعد شبه انكفاء للمرجعيّات الدينيّة عن التدخّل العلني في الشأن العام لأسباب كثيرة لا مجال لبحثها هنا. كما جاء ذلك في مرحلة تاريخيّة حسّاسة بعد الغزو الأميركي لأفغانستان على أثر هجمات الحادي عشر من أيلول 2001، وبالتالي صعوبة الموقف أمام هذه الهجمة الأميركيّة التي أسكتت أصوات العديد من الدول جرّاء سرديّة مكافحة الإرهاب.

في ظل هذه الظروف؛ برز في هذه اللحظة التاريخيّة الحاسمة آية الله السيد «علي السيستاني» من بين مراجع النجف الرئيسيّين، وأدّى دورًا أساسيًّا في تشكيل النظام العراقي الجديد. كما واجه «السيد» تحدّيات مختلفة في مواضيع عديدة، منها الغزو الأجنبي للعراق مع افتراض البعض ضرورة إفتائه بمقاومة الاحتلال، عقدة الطائفيّة التاريخيّة في النظام السياسي الممتدّة إلى عدّة قرون، الاضطراب الأمني والإرهاب والاقتتال المذهبي، فضلًا عن إشكاليّة السلاح خارج إطار الدولة. وبالتالي كان تدخّله

السياسي محاطًا بمجموعة إشكاليّات وتحدّيات، استوجبت عملًا حثيثًا وتشخيصًا سليمًا لمصلحة العراقيّين عامّة والشيعة خاصّة، وذلك بعد تهيّؤ الفرصة التاريخيّة لهم للمشاركة في الحكم. على أنّ السعي لتحقيق مصلحة الشيعة من منطلق مسؤوليّة المرجعيّة الدينيّة عنهم، لا يتناقض بالضرورة مع مراعاة مصالح الفئات الأخرى، وسيتبيّن ذلك في متن البحث.

أهمية الدراسة

تكتسب الدراسة أهمّيّتها من أهمّية وفعّاليّة نفوذ المرجعيّة الدينيّة في المجتمعات الشيعيّة. فالرابطة العقائديّة التي تحمل عامّة المقلّدين على تقصّي آراء مرجعيّاتهم الدينيّة في المجال السياسي العامّ كما في الأمور العباديّة، تستدعي البحث في الرؤية الفكريّة الخاصّة بهذه المرجعيّة والتي تؤثّر على مسار تدخّلها السياسي وتاليًا على قرارات القواعد الشعبية، ومنها القاعدة الشعبية في العراق موضع البحث. الأمر الذي سيؤثّر حتمًا على السياسات العامّة الداخليّة، فضلًا عن العلاقات الخارجيّة للدولة بلحاظ سعة صلاحيّات الفقيه أو تقييدها.

الإشكاليّة

إنّ الإشكاليّة الرئيسة للدراسة تتمحور حول فهم الأسس النظريّة التي ينطلق منها الفقيه في عمله وتدخّله السياسي، وذلك استنادًا إلى العنوان الديني الذي يمثّله حيث تتقوّى فرضيّة استناده إلى إطار نظري يحكم منهجه ومساره العملي. لذا، وربطًا بعنوان البحث، ستحاول الدراسة الإجابة عن الإشكاليّة عبر تفريعها إلى التساؤلات التالية:

- ما هي الرؤية الفقهيّة لآية الله السيد «علي السيستاني» فيما يتعلّق بصلاحيّات الفقيه في شؤون الحكم والسياسة؟
- كيف انعكست النظرية الفقهيّة ـ السياسيّة للسيد «السيستاني» على مجال تدخّله السياسي وأشكاله؟

الفرضيّة

تفيدُ المطالعة الأوّلية أنّ المسار السياسي للمرجع «السيستاني» يستند أساسًا إلى رؤيته الفقهيّة حول ولاية الفقيه في الأمور العامة، كما أنّ للظروف الموضوعيّة تأثيرًا معتبرًا على بعض القرارات والسياسات المتّبعة، الأمر الذي قد يفسّر اقتصار تدخّلاته السياسيّة على بعض الموارد الضروريّة وفي ظلّ الظروف الاستثنائيّة.

منهج الدراسة

تعتمد الدراسة على المناهج التالية: المقارن، الاستقرائي، والتحليلي. إذ تحتاج للإجابة عن الإشكاليّة إلى إجراء مقارنة بين الإطار النظري من جهة والعملي من جهة أخرى. كما تستلزم الإجابة استقراء أبرز التدخّلات السياسيّة للسيد «السيستاني» وتحليلها عبر مقاربتها برؤيته الفقهيّة والظروف الموضوعيّة.

أوّلًا. التأصيل النظري لولاية الفقيه السياسيّة عند السيد «السيستاني»

إنّ طرح مفهوم «ولاية الفقيه» كمحور التأصيل النظري آخذٌ بعين الاعتبار أنّ المفهوم هو اصطلاحٌ متأخّر عن قراءات الفقهاء الأوائل. إلّا أنّ غياب هذا المصطلح عن مؤلّفاتهم وأبحاثهم لا يعني أنهم أهملوا البحث في صلاحيّات الفقيه، بل شكّل هذا المبحث أهمّ وأبرز القضايا التي طرحها الفقهاء في عصر الغَيْبة كونها تشكّل الخارطة العمليّة لمسار المرجعيّة الدينيّة مع غَيْبة المعصوم. وقد صار المصطلح أكثر شيوعًا في منتصف القرن العشرين مع التنظير اللافت لآية الله «الخميني».

أ. نظرة عامّة في ولاية الفقيه

يظهر من مجموع آراء الفقهاء أنّ هناك شبه إجماع على استخدام مصطلح «ولاية الفقيه» لتوضيح صلاحيّات المرجع ووظيفته، مع الاختلاف الذي قد يبلغ حدًّا كبيرًا في بعض الوظائف المنوطة بالفقيه، لا سيّما ما يرتبط منها بالشؤون الحكوميّة والسياسيّة.

وقد أدرج السيد «ضياء الخبّاز» هذا الاختلاف ضمن نظريّتَين[1]:

- **النظرية الأولى**: أنّ الولاية الثابتة للفقيه هي الولاية العامّة على كلّ ما كانت للمعصومين الولاية عليه، إلّا ما استثناه الدليل، وقد ذهب إليها جمع من الفقهاء كالمحقّق «النراقي»، والمحقق «الكركي» والسيد «الخميني».
- **النظرية الثانية**: أنّ الولاية الثابتة للفقيه هي الولاية الحسبيّة، أي الولاية على كل أمر لا ولاية لأحد عليه، ونحرز أنّ الشارع لا يرضى بتركه لتوقف النظام عليه، كالولاية على القُصّر من الصغار والمجانين والأيتام، والأوقاف التي لا متولّي لها، وإقامة الحدود، وغير ذلك من الأمور الواسعة جدًّا، بل كل ما له دخل في حفظ النظام فهو داخل في الأمور الحسبيّة، وللفقيه الولاية عليه.

إلى ذلك يذكر الدكتور «محمد حسين الصغير» مقارنةً توضحُ الفرق العملي بين الاجتهادات الفقهيّة في ما يخصّ «ولاية الفقيه»، حيث تتوزّع إلى ثلاثة أقسام[2]:

- **الولاية الخاصّة**: وهي ولاية عن المعصوم زمن الغَيْبة على القاصرين في أموالهم، وإدارة شؤون الأوقاف، والأمور الحسبيّة بعامّة، والنظر في الحلال والحرام، والإفتاء مع النظر بحسب موازين الاجتهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتبليغ أحكام الله للعوام من الناس.
- **الولاية العامّة**: وهي القول أنّ للفقيه العادل الأعلم زمن غَيبة المعصوم الولاية العامّة في كل الشؤون والصلاحيّات التي يتمتّع بها الإمام، في الإفتاء والقضاء وإدارة الأوقاف والولاية على القاصرين والجهاد في سبيل الله، وإعلان حالتَي الحرب والسلم، وإقامة الدولة، وإقامة الجمعة والحدود، ومراعاة الأمن

(1) ضياء السيد عدنان الخباز: **المرجعية الدينية، مشروع السماء في زمن الغيبة**، دار زين العابدين، قم- إيران، ط 1، 2018، ص 166.

(2) محمد حسين الصغير: **الفكر الإمامي من النص حتى المرجعية**، دار المحجة البيضاء، بيروت- لبنان، ط 2، 2003، ص227-228.

الداخلي، والنظر في العلاقات الخارجيّة، وتسلّم الحكم والدولة نيابة عن الإمام، لا يُستثنى من ذلك إلّا التشريع في الأحكام، والعلم الخاصّ بالإمام، والخصائص التي ينفرد بها الإمام.

- **الولاية الوسطى**: وهي الحدّ الوسط بين القولَيْن، فللفقيه في ضوئها الإشراف على الرعيّة، وتدبير الأمور على نحو يتوسّط بين العامّ الكلّي في ولاية الفقيه المطلقة، والخاصّ المحدّد في ولاية الفقيه الخاصّة.

وفي هذا الإطار يقول الدكتور «علي المؤمن» إن «مبدأ ولاية الفقيه ليس أُطروحة أو نظريّة أو فكرة جاء بها شخص محدّد أو عالم معيّن أو فقيه بعينه، بل هي القاعدة الحصريّة التي يقف عليها كيان المرجعيّة الدينيّة الشيعيّة والحوزة العلميّة والنظام الديني الشيعي برمّته، منذ نشوئه في عصر غَيْبة الإمام المهدي قبل 1200 عام تقريبًا وحتى الآن، وبدون ولاية الفقيه لا يبقى أيّ أصل شرعي لمرجع وفتوى وفقيه وحوزة وتقليد واجتهاد. وقد تأسّست المرجعيّة الدينيّة على مبدأ ولاية الفقيه حصرًا، أي أنّ المبنى الفقهي الذي يشرِّع للمرجعيّة الدينيّة هو مبدأ ولاية الفقيه، ولولا هذا المبدأ لما وجدت المرجعيّة الدينيّة الشيعيّة وكياناتها وصلاحيّاتها. وبذلك؛ فإنّ مبدأ ولاية الفقيه هو محلّ إجماع فقهاء الشيعة، الماضين منهم والأحياء، دون استثناء»[1]. ويبرّرُ «علي المؤمن» هذا الاستنتاج بأنّ «مآل زعم عالم الدين بأنّه مجتهد أو مرجع تقليد؛ هو تطبيق مبدأ ولاية الفقيه عمليًّا؛ فكل فقيه لديه ولاية تلقائيّة على الفتوى وعلى الحقوق الشرعيّة وعلى القضاء وعلى الأُمور الحسبيّة. والمقصد الشرعي للحسبة هو حفظ النظام العام للمجتمع، ودرء المفاسد عنه وجلب المصالح له»[2].

يبدو رأي «المؤمن» منطقيًّا بلحاظ الإطار النظري والعملي الذي رسم مفهوم ولاية

(1) علي المؤمن: **مبدأ ولاية الفقيه بين النائيني والسيستاني**، موقع **الاجتهاد** الإلكتروني، نشر في 16/ 10/ 2023، شوهد في 4/ 2/ 2025، على الرابط: https: / /ijtihadnet.net.

(2) المرجع نفسه.

الفقيه وذلك بعد صيرورة دائمة ومتطوّرة عبر المراحل التاريخيّة المتتابعة. فعلى الرغم من غياب هذا المفهوم عن بحوث الفقهاء الأوائل إلّا أنّ البحث في الأصل النظري الذي يحكم التدخّل السياسي للمرجعيّة الدينيّة والتطوّر الذي طرأ على الأبحاث الفقهيّة التي عُنِيت بذلك، ومع تتّبع المنهج السياسي التطبيقي لأبرز الفقهاء يفضي إلى استنتاج أنّ للفقيه صلاحيّات استنادًا لولايته على العديد من الشؤون التي يتّسع مجالها أو يقيّد، وهو في الوقت نفسه لا يعني مصادرة أو استباق الآراء الفقهيّة وتوجيه البحث نحو نظريّة واحدة، وإنّما هو خلاصة جامعة لأهم النظريّات التي أفضت إلى الاعتقاد بأنّ للفقيه ولايةً وقع الاختلاف في أدلّتها وأنواعها وتطبيقاتها. فلئن حصل التوافق النسبي على امتلاك الفقيه للولاية إلّا أنّ المخرجات العمليّة تختلف بين نوع وآخر باختلاف الصلاحيّات الممنوحة للفقيه وباختلاف الرأي في مسألة الحكومة الإسلاميّة في عصر الغَيْبة.

ب. نظرية «ولاية الفقيه» عند السيّد «السيستاني»

يقول المرجع السيد «علي السيستاني» إنه «لم يكن لولاية الفقيه ذكر في كلمات القدماء، وانقسم المتأخّرون إلى قائل بثبوتها، ومنكر ومتردّد في ثبوتها وعدمه»[1]. وكذلك يرى أنّ ولاية الفقيه «مسألة فقهيّة يرجعُ فيها المقلّدُ إلى مقلّده. والولاية المعبّر عنها بالأمور الحسبيّة تثبت لكلّ فقيه جامع لشروط التقليد، وأمّا الولاية فيما هو أوسع منها من الأمور العامّة التي يتوقّف عليها حفظ نظام المجتمع الإسلامي فلِمَن تثبت له من الفقهاء، ولظروف إعمالها شروط إضافيّة ومنها أن يكون للفقيه مقبوليّة عامّة لدى المؤمنين»[2].

وفي ما يتعلّق بحدود حاكميّة الحاكم لا سيّما في ما يتعلّق بغير مقلّديه، يرى «السيد

(1) محمد علي الرياني: **السيد علي السيستاني، الاجتهاد والتقليد والاحتياط**، لا د. 1437 هـ، ص 85.

(2) محمد كاظم الجشي: **الفوائد الفقهية طبقًا لفتاوى آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني**، دار الولاء، بيروت_ لبنان، ط 1، 2006، ج 1، ص 29.

السيستاني» أنّ «من تثبت له الولاية من الفقهاء تنفّذ أوامره على الجميع في الأمور الحسبيّة بل وفي الأمور العامّة التي يتوقّف عليها نظام المجتمع الإسلامي»[1]. بل يرى أيضاً أنّ «حكم الفقيه الذي تثبت له الولاية في موارد ثبوتها لا يجوز نقضه ولو لمجتهد آخر إلّا إذا تبيّن خطؤه ومخالفته لما ثبت قطعًا من الكتاب والسنة»[2].

من خلال الآراء السابقة قد يبدو أنّ السيد «السيستاني» يستظهر صلاحيّات واسعة للفقيه. إذ يمنح حكمه نفوذًا على سائر الفقهاء بقوله إنّه لا يجوز نقض حكم الفقيه من سائر المجتهدين إلّا إذا تبيّن خطؤه. إلّا أنّ التدقيق في هذه الآراء والمقارنة فيما بينها يقود إلى بعض الاستنتاجات.

1. عدم جواز نقض حكم الفقيه

إنّ القول بعدم جواز نقض حكم الفقيه متّفقٌ عليه لدى أغلب الفقهاء، إلّا أنّ نقطة التمايز بين آرائهم ترتبطُ بسعة صلاحيّات الفقيه وبموارد تدخّله. ففي الأساس يتساوى الفقهاء الذين أحرزوا شروط الاجتهاد لناحية الأهليّة في إصدار الأحكام الولائيّة والأحكام الفتوائيّة، وبالتالي لا يستطيع الفقيه نقض حكم فقيه آخر إلّا إذا أخطأ أو خالف في حكمه قاعدة شرعيّة واضحة. ويقول الشيخ «عبد الله جوادي آملي» في ذلك، إنه «حين يحكم الحاكم لا يحقّ لأحد نقض حكمه، وحتّى الفقهاء الآخرين أيضاً مكلّفون برعاية حكمه، إلّا الفقيه الذي لديه حكم قطعي وليس ـ علمًا ظنّيًّا ـ على خلاف الحاكم»[3].

وعلى الأغلب فإنّ أحد أوجه هذه القاعدة يتعلّق بالحفاظ على النظام في المجتمع الإسلامي وعلى تطبيق الأحكام الشرعيّة بغضّ النظر عن أي فقيه طبّقها طالما أنه يمتلك شروط الاجتهاد والمرجعيّة. وبالتالي فإنّ الاختلاف يردُ تحت عنوان موارد

(1) محمد كاظم الجشي: **الفوائد الفقهية**، مصدر سابق، ص 36.

(2) المصدر نفسه، ص 45.

(3) عبد الله جوادي آملي: **ولاية الفقيه والقيادة في الإسلام**، دار الهادي، بيروت ـ لبنان، ط 1، 1993، ص 79 ـ 80.

ولاية الفقيه، فمن يرى من الفقهاء أنّ هذه الولاية تفعّل في الأمور الحسبيّة دون غيرها فإنّ هذه القاعدة الفقهيّة تنطبق عنده في الأساس على مواضيع الأمور الحسبيّة. من جهةٍ أخرى تنطبق هذه القاعدة على موارد ومواضيع أوسع بكثير في إطار ولاية الفقيه المطلقة. إذ قد يخالف فقيهٌ ما فقيهًا آخر، فيرى أنّ هذه القاعدة لا تشمله لأنّه في الأساس لا يعتقد بصلاحيّات الفقيه في الموارد التي صدرت فيها هذه الأحكام. ولعلّ هذا هو مفاد قول السيد «السيستاني» بأنّه لا يجوز نقض حكم الفقيه الذي تثبت له الولاية في موارد ثبوتها، ما يعني أنّ هناك موارد ليس للفقيه ولاية فيها وبالتالي لا تنطبق هذه القاعدة الفقهيّة المتسالم عليها في هذه الحالة.

2. صلاحيّات الفقيه

إنّ صلاحيّات الفقيه في الأمور العامّة عند المرجع «السيستاني» تنطبق على المواضيع المرتبطة بحفظ نظام المجتمع الإسلامي. وهذه العبارة تستبطن احتمالاتٍ كثيرة وتوحي بصلاحيّات واسعة، إذ قد تتعدّد وتتنوّع المصاديق التي يقدّرُ الفقيه انطباقها على هذا العنوان. وتقوى هذه الفرضيّة إذا ما عدنا إلى التعريف الذي ميّز به «السيستاني» بين الولاية العامّة والولاية في الأمور العامّة. فالولاية ـ أساسًا ـ للنبي ﷺ والأئمة عليهم السلام وهي على نوعَيْن: الولاية في الأمور العامّة، والولاية العامّة. والمراد من الولاية في الأمور العامّة هو الأمور الراجعة إلى الرئيس في كل مجتمع من المجتمعات المنظمة، وهذه الأمور في المجتمع الإسلامي موكولة إلى النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، مثل أخذ الزكاة، فإنّهم كانوا ينصّبون شخصًا لأخذ الزكاة، والولاية على إجراء القوانين الجزئيّة كالحدود والتعزيرات ـ العقوبات ـ والولاية على الأمور الحسبيّة، إلى غير ذلك من الأمور الراجعة إلى النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، ويمكن التعبير عن هذه الولاية بالولاية التنفيذيّة. والمراد من الولاية العامّة هو ولاية النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام على المؤمنين وأموالهم، ومرجعها إلى حقّ تقنين القوانين المؤقّتة وفق المصالح والمفاسد الوقتيّة للتحفّظ على شؤون المجتمع حيث يختلّ النظام بلا تقنين

هذه القوانين، أو يتوقّف رقيّ المجتمع بدونها، وتقنين هذه القوانين يكون في منطقة الفراغ، أي لا بدّ ألّا يلزم منها تحليل حرام وتحريم حلال. وهذه الولاية ممّا «لا حاجة في إثباتها إلى الدليل بالنسبة للنبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، إنّما الكلام في ثبوت الولاية للفقيه بكلا معنيَيها، أي الولاية في الأمور العامة والولاية العامة»[1]. فالولاية في الأمور العامّة إذًا؛ هي ما يرجع إلى الرئيس في كلّ مجتمع من المجتمعات المنظّمة وهي الولاية التنفيذّية كما عبّر عنها السيد «السيستاني». فهل يعني ذلك أنّه يرى صلاحيّة واسعة للفقيه؟

تبعًا لأبحاثه في المسألة، لم يستقم عند السيد «السيستاني» دليلٌ واضح على ثبوت الولاية العامّة والولاية في الأمور العامّة من الروايات التي عُدّت دليلًا على ذلك. فهو بعد مناقشته لمختلف الأدلّة النقليّة والعقليّة توصّل إلى القول التالي: «فتحصّل أنّا نقول بثبوت ولاية الفقيه في الأمور الحسبيّة، وهي كثيرة، ومعها لا يلزم تجميد كثير من الأحكام بحيث يلزم من تركها خروج عن الدين»[2]. فهو وسّع مصاديق الأمور الحسبيّة لتشمل حتّى ما يرجعُ أحيانًا إلى الأمور العامّة التي هدفها الحفاظ على نظام المجتمع الإسلامي ولا تستدعي بالضرورة صلاحيّات تنفيذيّة واسعة أو قيادة الفقيه للحكومة. ومن الآراء المفيدة لتوضيح المقصد، قراءةُ المرجع الشيخ «محمد السند» للنظام السياسي الاجتماعي في الفكر الشيعي، فهو يلفتُ إلى أنّ «دراسة هذا النظام لا تقتصر على الهيكل الإداري الرسمي للدولة السياسيّة، فما هو إلّا فصل من مجموع النظام العامّ، كما هو مقرّر حاليًّا في العلوم الإنسانيّة الاجتماعيّة والسياسيّة، فالبنية الثقافيّة بما تحمل من مكوّنات عقائديّة وأعراف قانونيّة فقهيّة كرسوم وعادات متجذّرة في الهويّة الاجتماعيّة هي المحاور البنيويّة لهذا النظام. وعلى ضوء ذلك، فإنّ مواقع التدبير والقدرة في النظام لا تنحصر في نظام الدولة الرسميّة، فإنّ ذلك الموقع وإن كان

(1) محمد علي الرياني: **السيد علي السيستاني، الاجتهاد والتقليد والاحتياط**، مصدر سابق، ص 85.
(2) المصدر نفسه، ص 128.

ذا دور فاعل هام إلّا أنّ هناك مواقع عديدة أخرى مؤثّرة أكثر باقتدار في النظام العام»[1]. ويتيحُ كلامُ الشيخ «السند» هنا استيعاب المسألة بشكل أوفى، فالشريعة الإسلاميّة بما تتضمّن من منظومة قانونيّة وسياسيّة وأخلاقيّة وتعبّديّة لا تُختصرُ في إطار الحكومة الإسلاميّة حتى يتوقّف الإتيان بفرائضها والامتناع عن محرّماتها والالتزام بتشريعاتها على إقامة دولة إسلاميّة في عصر الغَيْبة. فقد يُتوهَّم كما يقول «السند» إنّ «النشاط والحركة السياسيّة والدينيّة منحصرة أو عمدتها في إقامة النظام السياسي في الساحة الرسميّة وأنّ هذا النمط هو الكفيل بتحصيل أنفذ مواقع القدرة، بينما الظاهر من مفاد الروايات الواردة عنهم عليهم السلام أنّ قوّة التحكّم وشدّتها لها قنوات عديدة، من أهمّها وعمدتها هو مسار جميع الأنبياء والمرسلين وهو المسار الثقافي بما يتضمّن من العقائد والأخلاق والآداب والقوانين وبناء الأعراف الاجتماعيّة بنحو المتجذّر على ذلك، وأنّ الأدوات الكفيلة بأداء ذلك غير منحصرة بالقنوات الرسمية»[2]. وهكذا، قد يمارس الفقهاء ولاية وقيمومةً في موارد مختلفة تشريعية ـ غالبًا في منطقة الفراغ التشريعي ـ وتنفيذيّة وقضائيّة ورقابيّة وإشرافيّة، لكن في ظروف مكانيّة وزمانيّة محدودة ومشروطة بالضرورة، وبتشخيص المصلحة القصوى في إعمال هذه الولاية الحسبيّة، ودفعًا لضررٍ متحقّقٌ وقوعُه في حال تخلّف الفقيه عن التدخّل.

3. توسيع صلاحيّات الفقيه (الولاية الوسطى)

مع توسيعه لصلاحيّات الفقيه فيما اصطُلِحَ على تسميته عند بعض الباحثين بـ«الولاية الوسطى» ما بين المقيّدة والموسّعة أو المطلقة، رأى المرجع السيد «السيستاني» أنّ تفعيل هذه الصلاحيّات مشروط بالمقبوليّة العامّة للفقيه عند المؤمنين. لذلك «فالولاية ليست ثابتة لكلّ فقيه، بل للفقيه المُنتخب من قبل الناس»[3]، ليكون للأمّة أو الشعب

(1) محمد السند: **أسس النظام السياسي عند الإمامية**، تقرير: محمد حسن الرضوي ومصطفى الاسكندري، دار الأميرة، بيروت ـ لبنان، ط 1، 2012، ص 10.

(2) المصدر نفسه، ص 21.

(3) محمد علي الرياني: **السيد علي السيستاني، الاجتهاد والتقليد والاحتياط**، مصدر سابق، ص 129.

دور أساسيّ في منح الحاكم شرعيّة ممارسة هذه السلطة الولائيّة. فكما أنّ المقلّد يمتلك حريّة اختيار المرجع بعد التأكّد من إحرازه شروط المرجعيّة الدينيّة، فإنّ لِخَيَار المقلّدين والمكلّفين دخالةٌ في انتخاب الفقيه الذي يتولّى ممارسة الصلاحيّة الولائيّة في الأمور التي تثبت له. ويبدو أنّ المرجع السيد «السيستاني» استظهر هذا الشرط من مضمون بعض الروايات حيث يقول إنّ «المستفاد من بعض الروايات هو دخالة الانتخاب في المسألة، فلا بدّ أن يكون القاضي منتخبًا من المسلمين، وذلك قوله عليه السلام (فاجعلوا بينكم) في مقبولة عمر بن حنظلة، وعلى هذا الاحتمال لا بدّ أن يكون المتصدّي لهذه الأمور ممثّلًا للمسلمين»[1]. ويبدو أنّ هذا الشرط يشكّل مخرجًا لتجنّب نتائج التصادم في آراء الفقهاء وخياراتهم طالما أنّ الشروط الأساسيّة لناحية الفقاهة والعدالة وغيرها قد أُحرِزت، فلا بأس من أن يتولّى هذه المسؤوليّة من له تأييدٌ شعبي عامّ وشهادات علميّة بأهليّته.

على أنّ التقييم العددي لمقبوليّة الفقيه العامّة خارج إطار الحكومة الإسلاميّة تختلف عن آلية قياس التأييد الشعبي للنظام الإسلامي أو للولي الفقيه في إيران، حيث يجري التثبّت من نسب التأييد عبر صناديق الاقتراع. وهنا يمكن الارتكاز على مستوى التفاعل الشعبي مع القرارات أو التوجيهات التي تصدر عن المرجعيّة الدينيّة في الشأن العام، فضلًا عن مؤشّرات أخرى مرتبطة بشهرة أعلميّة المرجع الفلاني ونسبة مقلّديه حول العالم. ويحضر في هذا السياق مثال الاستجابة الشعبيّة مع فتوى المرجع «السيستاني» بالجهاد الدفاعي بوجه تنظيم «داعش»، فقد شكّل هذا الحدث أحد الدلائل على تأثير المرجعيّة الدينيّة ونفوذها في المجتمعات الشيعيّة، وعلى المقبوليّة العامّة التي اشترطها السيد «السيستاني» لتفعيل دوره في الشأن العام. وفي مثال آخر، تدرج «Patricia Jean» في دراستها استطلاعًا يظهر أنّه «في نهاية عام 2004 عبّر 81%

(1) محمد علي الرياني: **السيد علي السيستاني، الاجتهاد والتقليد والاحتياط**، مصدر سابق، ص 128.

من الشيعة العراقيّين عن ثقتهم الكبيرة بالمؤسّسات الدينية»[1]. ومع ذلك فإنّ للظروف الداخليّة العراقيّة على المستويَيْن الرسمي والشعبي دورًا في تحديد المجال التدخّلي للفقيه سعةً أو تضييقًا.

إلى ذلك، لا يعني ما سبق ضرورة التزام المجتمع بأحكام الفقيه الذي يحظى بالمقبوليّة العامّة لدى القاعدة الشعبيّة، كما لا ينفي اختلاف آراء الفقهاء حول موارد التدخّل السياسي وأشكاله، وبالنتيجة لا يمكن أن يمنع بالمطلق حصول صدامات أو صراعات بين مقلّدي المرجعيّات والقيادات الدينيّة السياسيّة وأتباعهم. ويرتبط ضبط هذه الأمور على المستوى الشعبي بتوجيهات المرجعيّات الدينيّة من جهة، وبنفوذ السلطة الوضعيّة القائمة ومدى بسط شرعيّتها في الساحة الداخليّة.

من جهةٍ أخرى، لو نال فقيهٌ ما المقبوليّة العامّة، أو ما يمكن أن نسمّيه تأييد الأكثريّة الشعبيّة، لا يمكن له أن يفرضَ أحكامه الولائيّة لأنّه أساسًا لا يمتلك جهازًا وقوّة تنفيذيّة، ولا يمارس قيادة في حكومة إسلاميّة. وبالتالي، فإنّ القول بعدم جواز نقض حكمه من قبل فقيه آخر أو بشمول حكمه سائر المقلّدين، قد يقتصرُ مفعوله على الجانب الفقهي النظري، بخلاف حكم الولي الفقيه في الحكومة الإسلاميّة الذي يستطيع أن ينفّذ حكمه كون حسم القرارات النهائيّة يعود إليه لا سيّما مع اعتماد نموذج الولاية المطلقة كما في إيران، ومن المفترض أن يؤدّي ذلك إلى توحيد القرار في حال اختلاف الآراء سواء بين الفقهاء أو بين أصحاب القرار في المؤسّسات الرسميّة الإيرانيّة.

4. ولاية الفقيه عند السيد «السيستاني»

وهكذا يتبيّن أنّ «ولاية الفقيه» عند السيد «السيستاني»، وإن تضمّنت توسيعًا للموارد التي يتدخّل فيها الفقيه، إلّا أنّها لا تصلُ إلى مستوى وسَعة الولاية المطلقة. وترشدُنا

(1) Patricia Jean: **Islam Chiite, Culture religieuse et expression politique, Le Cas De L›Irak Post - Saddam Hussein**, Universite Du Québec a Montreql, Septembre 2007, p 71-72.

أجوبة المرجع «السيستاني» في استفتاءات وتساؤلات مختلفة حول دور المرجعيّة الدينيّة إلى تأكيد هذه الرؤية. ومن ضمن الأسئلة الموجّهة: «سماحة المرجع الأعلى، على عكس المراجع في إيران، قد اختار البقاء بعيدًا عن السياسة، هل كان هذا جيّدًا للعراق؟ فكان الجواب: «المنهج الذي يؤمن به سماحة السيد هو عدم التدخّل في الشأن السياسي إلّا فيما تحتّمه الضرورة، ويرى أنّ هذا هو الأصلح لموقع المرجعيّة الدينيّة ومكانتها الروحيّة بين الناس»[1].

وفي ردّ على سؤال آخر عن دور المرجعيّة في العراق وفي العالم الإسلامي يقول: «الدور الأساس للمرجعيّة الدينيّة هو تزويد المؤمنين بالفتاوى الشرعيّة في مختلف نواحي الحياة، والسعي في ترويج الدين الحنيف على نهج أئمة أهل البيت عليهم السلام بما يشتمل عليه من مكارم الأخلاق ورعاية حقوق الآخرين وعدم التجاوز عليها»[2]. إذاً؛ يقتصر تدخّل المرجعيّة الدينيّة في الشأن السياسي عند السيد «السيستاني» على حالات الضرورة التي تستوجب الحفاظ على النظام العام، والتي يستطيع فيها الفقيه ممارسة الولاية العامّة التقنينيّة أو التشريعيّة في منطقة الفراغ ـ حسب الشرح الذي ورد عن السيد «السيستاني» أعلاه ـ دون أن يرتبط ذلك بقيام نظام حكم إسلامي يترأسّه الفقيه. ويمكن عدّ بعض التدخّلات السياسيّة للمرجع «السيستاني» تطبيقًا لهذا النوع من الولاية لتنظيم شؤون المجتمع وتحقيق المصالح ودفع المفاسد. ففي سؤال وُجّهَ إلى مكتبه حول المشاركة في الانتخابات النيابّية العراقيّة في تاريخ 15 كانون الأوّل 2005، جاء الجواب بأنّ «هذه الانتخابات لا تقلّ أهمّيّة عن سابقتها، وعلى المواطنين ـ رجالًا ونساءً ـ أن يشاركوا فيها مشاركة واسعة»[3]. وفي استفتاء آخر حول التسجيل في سجلّ الناخبين

(1) حامد الخفاف: **النصوص الصادرة عن السيد السيستاني، في المسألة العراقية**، دار المؤرخ العربي، بيروت ـ لبنان، ط 4، 2014، ص 339.

(2) المصدر نفسه، ص 336.

(3) استفتاء حول الانتخابات العراقية، موقع **مكتب السيد السيستاني** الإلكتروني، نشر في 8 ذو القعدة 1426 هـ، شوهد في 10/ 5/ 2025، على الرابط: https: / /www.sistani.org /arabic /archive /288/

كان الجواب أنّه «يجب على المواطنين المؤهّلين للتصويت من الذكور والإناث التحقّق من إدراج أسمائهم في سجل الناخبين بصورة صحيحة»[1]. وهنا تبرز الصيغة الوجوبيّة التي وردت في الجوابَيْن ـ (يجب على المواطنين) و(على المواطنين)ـ والتي تُفيد عادةً الإلزام الشرعي ومؤدّاه ضرورة التقيّد والإذعان من المكلّف.

وبالتالي يجسّدُ هذا التدخّل السياسي للمرجعيّة الدينيّة صورةً من صور ولاية الفقيه على شؤون الناس، كما أنّه يشكّلُ نموذجًا عن صلاحيّة الفقيه في التقنين ضمن منطقة الفراغ، حيث يوجب السيد «السيستاني» الانتخاب مع أنّ هذا الفعل يندرجُ أساسًا في إطار المباحات التي يحقّ للمكلّف القيام بها أو الامتناع عنها. فجاء تدخّل «السيد» هنا استنادًا إلى رؤيته بالولاية الحسبيّة الموسّعة وتبعًا لتشخيصه بضرورة التدخّل تحقيقًا لمصلحة المجتمع العراقي.

ثانيًا. التدخّل السياسي للمرجع «السيستاني» في العراق

شهد العراق بعد العام 2003 تحوّلًا سياسيًّا شديد الأهمّيّة، لا سيّما بعد الغزو الأميركي وسقوط نظام البعث السابق. وقد كان لهذا الحدث أثره الحاسم على مستقبل العراق والإقليم. وفي هذه المرحلة التاريخيّة الصعبة، برزت المرجعيّة الدينية ممثّلة بالسيد «السيستاني» كأحد الفاعلين الأساسيّين في رسم مستقبل العراق وفي توجيه القاعدة الشعبيّة الشيعيّة، وتنظيم خياراتها السياسيّة.

إلى ذلك، نتج عن هذه التطوّرات مجموعة من التحدّيات التي استلزمت قراءةً متأنّية للظروف الموضوعيّة، والملاءمة ما بين الرؤية الفقهيّة وواقع الأحداث السياسيّة. وعليه، واجه آية الله «السيستاني» هذه التحدّيات بقرارات وخطوات عمليّة ضبطت نسبيًّا الانتظام السياسي الشيعي في العراق، مع عدم تفريطها بمصالح الفئات الأخرى، وهو ما سيتبيّن عبر العناوين اللاحقة.

(1) حامد الخفاف: **النصوص الصادرة عن السيد السيستاني**، مصدر سابق، ص 36.

أ. مواجهة الاحتلال الأميركي

غلبت بعد الغزو الأميركي للعراق سرديّة ممالأة المرجعيّة الدينيّة للاحتلال وتقاعسها عن أداء واجبها في الدعوة إلى قتال المحتلّ. ولم تقتصر هذه السردية على الأوساط العربيّة والإسلاميّة السُّنّيّة بل تردّدت في أوساط قوى شيعيّة أيضًا. ولا بدّ هنا من تحليل فرضيّات هذه السياسة وذلك للتأثير الكبير المحتمل سواء أفتت المرجعيّة بالجهاد أم لم تفتِ، فالامتناع عن التدخّل في بعض الحالات يبرز بدوره قوّة ونفوذ المرجع كتدخّله.

وعليه، ينبغي الالتفات أوّلًا إلى أنّه ما من قاعدة ثابتة بضرورة الإفتاء بالجهاد والقتال العسكري أمام كل اعتداء أو احتلال خارجي. وقد أفادت أمثلة تاريخيّة متنوعة أنّ من العناصر الأساسيّة في تبلور فتوى الجهاد هو تشخيص المرجع الديني للظرف المناسب. لذا، فإنّ الفرضية المنطقيّة التي تفسّر سياسة السيد «السيستاني» هي تشخيصه عدم ملاءمة الظرف لمواجهة عسكريّة مع المحتلّ. وربطًا بطبيعة العلاقات الدوليّة التي كانت سائدة، يظهر أنّ المرحلة التاريخيّة التي أعقبت هجمات الحادي عشر من أيلول 2001، واحتلال أفغانستان والهجمة الأميركيّة العدوانيّة على المنطقة، مدفوعة بالاستعلاء وبخضوع غالبيّة الدول أمام سرديّة مكافحة الإرهاب، كل ذلك أدّى وباحتمال قوي إلى قناعة «السيد» بعدم جدوى القتال بل ربّما عدم شرعيّته من الناحية الفقهيّة، لأنّه سيؤدّي إلى سفك الدماء دون وجه مصلحة. فالعراقيّون الخارجون من حقبة مظلمة، أُرهقوا فيها بعد حربَيْن كارثيّتَيْن، وبعد 35 عامًا من إرهاب النظام الداخلي، لن يقوَوا على مواجهة جديدة أمام دولة كبرى كالولايات المتّحدة الأميركيّة.

ويستدلّ من تصريحات السيد «السيستاني» وأجوبته فيما يخص الاحتلال الأميركي[1]، عدم موافقته بالتأكيد على تواجد قوات الاحتلال في العراق ورفضه لسياساته في الشأن السياسي والعسكري وتعامله مع المواطنين العراقيّين. وعن الكيفيّة

(1) حامد الخفاف: **النصوص الصادرة عن السيد السيستاني**، مصدر سابق، ص 217 – 225.

التي أسقط فيها النظام العراقي أجاب أنه «لم يكن المنشود تغيير النظام الاستبدادي عن طريق الغزو والاحتلال بما استتبع ذلك من مآس كثيرة، ومنها انهيار مقوّمات الدولة العراقيّة وانعدام الأمن والاستقرار وتفاقم الجرائم وتلف الكثير من الممتلكات العامّة حرقًا ونهبًا وتدميرًا وغير ذلك»[1].

ثمّ إنّ الاحتمال الأقوى أنّ العراقيّين والشيعة منهم خصوصًا، لن يتخلّوا عن فرصة التخلّص من حكم استبدّ بهم طوال 35 عامًا، ولن يقوموا بمواجهة قد تقع في صالحه. وتحضر في هذا السياق تجربة قتال العشائر العراقيّة في العام 1914 للإنكليز إلى جانب العثمانيّين تلبية لفتاوى المرجعيّات الدينيّة، فهم ما لبثوا أن انقلبوا على العثمانيّين وذلك نتيجة السياسات العثمانيّة التمييزيّة تجاه شيعة العراق.

وأمام هذه الوقائع عمد المرجع «السيستاني» إلى استثمار الفرصة المتاحة، وقام بتدخّلات سياسيّة فاعلة في موارد عديدة ومضبوطة في الوقت عينه. وقد أشار في جواب له عن الفرق بين موقفَيْه من مجلس الحكم الذي أسّسه الأميركيّون لإدارة شؤون العراق في المرحلة الانتقاليّة، والمجلس الدستوري المزمع تعيينه لكتابة الدستور، أنّه لم يعلّق بشيء حول هذا المجلس وفق منهجه بعدم تعاطي تفاصيل الشؤون السياسيّة، أمّا موضوع الدستور فلأهميّته القصوى وكونه مرتبطًا بتقرير مصير العراق ومستقبله، فقد ارتأى أن يوضح رأيه بشأنه ويؤكّد على ضرورة أن يعتمد في كتابة الدستور القادم على آليّة الانتخابات دون التعيين، وأنّه لا شرعيّة لأي دستور يُكتب بأيدي أشخاص معيّنين سواء من قبل سلطة الاحتلال أو أعضاء ما يسمّى بمجلس الحكم أو غيرهم[2]. ويعود ذلك أيضًا إلى ممارسته الواقعيّة السياسيّة في تلك المرحلة الانتقاليّة التي حتّمت ربّما القبول بهذا المجلس ريثما يتمكّن الشعب العراقي من اختيار ممثّليه لكتابة الدستور أوّلًا وفي الانتخابات التشريعيّة لاحقًا.

(1) حامد الخفاف: **النصوص الصادرة عن السيد السيستاني**، مصدر سابق، ص 222.
(2) المصدر نفسه، ص 227.

ب. شكل النظام السياسي

حدّد السيد «السيستاني» القوانين الدستوريّة الأساسيّة الواجب تضمنيها في الدستور الجديد، والتي تعكسُ رؤيته لشكل النظام السياسي المناسب في العراق. فقد أشار إلى أنّ الدستور العراقي يجب أن يطابق المصالح العليا للشعب العراقي ويعبّر عن «هويّته الوطنيّة التي من ركائزها الإسلام الحنيف والقِيَم الاجتماعية النبيلة»[1]. فهو في الوقت الذي لم يتسامح مع تضييع الهويّة الإسلاميّة للمجتمع العراقي انطلاقًا من مسؤوليّته الدينيّة، لم يطرح مشروع حكومة إسلاميّة وقيادة دينيّة. وفي معرض جوابه عن تأييده لقيام دولة إسلاميّة في العراق كإيران، أوضح هدفه بأن «... تشكيل حكومة دينيّة على أساس فكرة ولاية الفقيه المطلقة فليس واردًا، ولكن يفترض بالحكم الجديد أن يحترم الدين الإسلامي الذي هو دين أغلبيّة الشعب العراقي ولا يقرّ ما يخالف تعاليم الإسلام»[2].

يستظهر من جواب المرجع «السيستاني» عمله برؤيته الفقهيّة فيما يخصّ ولاية الفقيه، فهو استبعد تطبيق نظريّة الولاية المطلقة في العراق لا مطلق «ولاية الفقيه»، وهذا يتماشى مع طرحه بخصوص «ولاية الفقيه» الحسبيّة الموسّعة كما بيّنت الدراسة سابقًا. فيكون للمرجع الديني ولاية في موارد محدّدة يتوقّف عليها الانتظام العام. وقد مارس السيد «السيستاني» هذه الولاية في عدد من الموارد المهمّة دون الخوض في تفاصيل السياسات الداخليّة والخارجيّة ودون أن يكون لقراراته صفة الإلزام القانونيّة الوضعيّة، بل ارتبط مستوى التفاعل والتجاوب معه بمقبوليّته العامة في الشارع العراقي.

في جانب آخر، يصف «حارث حسن» منهج السيد «السيستاني» هذا بالتقليدانيّة الناشطة، بأنه «لم يُظهر السيستاني ميلًا إلى أي أجندة حزبيّة أو جماعاتيّة، ولم يفرّط

(1) حامد الخفاف: **النصوص الصادرة عن السيد السيستاني**، مصدر سابق، ص 275.
(2) المصدر نفسه، ص 283.

في التعبير السياسي أو التعامل المباشر مع الأحداث السياسيّة، مركّزًا على ما هو استراتيجي في قيمته، ومن ثمّ نجح في الاحتفاظ بمنزلته الاعتباريّة عند أوسع رقعة من المريدين، وحافظ على القوة التي يمنحها الحياد في تلك البيئة المشحونة بالتنافس وغياب اليقين. فقد جعل من النزعة الاعتزاليّة أو العزلة الفرديّة قوّةً حركيّة، بدلًا من أن يلجأ إلى تكثيف انخراطه الشخصي في المجال العام بطريقة قد تسبّب تآكل رأس ماله الاجتماعي»[1].

وهكذا، حاول السيد «السيستاني» الدمج بين الديمقراطيّة كآلية حكم تحفظ حقّ المشاركة السياسيّة لجميع أطياف الشعب العراقي الدينيّة والسياسيّة، وبين الهويّة الثقافيّة الجامعة لأغلبيّة هذا الشعب. ويرى «فراس مكيّة» أنّ خيار المرجع «السيستاني» هذا إنما هو «ناتجٌ عن إدراكٍ كامل ونظرة معمّقة للواقع التاريخي للعراق ومحيطه الجيوسياسي، فبدلًا من الدولة الدينيّة، طرحَ نموذج الدولة الوطنيّة الذي تتعايش فيها كل المكوّنات باستقرار مع ضمان الاطمئنان على هويّاتها الأساسيّة، ونظام ديمقراطي مضادٍّ للاستبداد واستئثار السلطة يضمن تمثيلًا حقيقيًّا للشعب، وستضمن الهويّة الإسلاميّة للشعب العراقي هواجسه في احترام الحرّيّة الدينيّة بصورة تلقائيّة»[2].

ويشير الدكتور «صلاح عبد الرزاق» إلى الاهتمام الملحوظ للسيد «السيستاني» بالانتخابات التشريعيّة وعملية تشكيل الجمعيّة الوطنيّة العراقيّة لأنّها «تعكس أوّلًا الإرادة الحرّة للشعب العراقي، ولأهمّيّة هذه الجمعيّة في تدوين دستور العراق الدائم، وكون الجمعيّة ستحدّد تركيبة الحكومة القادمة من النواحي السياسيّة والمذهبيّة والقوميّة»[3].

---

(1) حارث حسن: **المرجعية الدينية الشيعية والفضاء السياسي الاجتماعي، قراءة في تجربتَي المرجعَيْن محمد الصدر وعلي السيستاني**، مجلة **عمران**، العدد 33، 2020، ص 113 ـ 139.

(2) فراس طارق مكيّة: **أستاذ الواقعية السياسية، قراءة في المنهج السياسي لآية الله السيستاني**، دار ومكتبة عدنان، بغداد ـ العراق، ط 1، 2025، ص 374 ـ 375.

(3) صلاح عبد الرزاق: **المرجعية الدينية في العراق والانتخابات البرلمانية وتعزيز الوحدة الوطنية**، منتدى المعارف، بيروت ـ لبنان، ط 1، 2010، ص 74 ـ 75.

يظهر بوضوح من مواقف السيد «السيستاني» تركيزه على الإطار الديمقراطي للحكم، وعلى الشرعيّة المستمدّة من خيارات المواطنين، والاستفادة من مبادئ الحكم الديمقراطي النيابي الذي يمكّن الأكثريّة النيابيّة من تشكيل الحكومة. فقد استقبل السيّد «السيستاني» مختلف الفئات الاجتماعيّة وممثلي الأحزاب السياسيّة والطوائف الدينيّة والمذهبيّة لحثّهم على المشاركة في الانتخابات، وأشرف مكتبه على تشكيل قائمة «الائتلاف الموحّد العراقي» التي ضمّت غالبية مرشحيها من الأحزاب الإسلاميّة الشيعيّة، كما ضمّت بضعة مرّشحين سُنّة[1]. وقد فُسّرَ هذا التدخّل السياسي للمرجعيّة الدينيّة بأنّه تدخّل مذهبي يسعى لتكريس الهيمنة الشيعيّة على الحكم في العراق، وهو ما يفتح الباب أمام المعضلة المذهبيّة التي رافقت عملية بناء الدولة العراقية ما بعد العام 2003، وكيفيّة تعاطي المرجعيّة الدينيّة وتفاعلها مع هذه الأزمة.

ج. الأزمة الطائفيّة

في الحقيقة، إنّ تحليل موقف المرجعيّة هنا يتضمّن أبعادًا مختلفة، حيث يتداخل العامل السياسي التاريخي بالعامل الديني والأخلاقي. ويستوجبُ التحليل الموضوعي لهذه الفكرة الاعتراف بالحقائق التاريخيّة دون تغليب الرؤى الشخصيّة الناتجة في كثير من الأحيان عن تدجين فكري ثقافي أو عن تعبئة مذهبيّة، يسلبان من الأفراد العاديّين، فضلًا عن الباحثين الأكاديميّين، القدرة على التفكير المنطقي. إذ لا يمكن التعامي عن الحرمان التاريخي لشيعة العراق من المشاركة السياسيّة الفاعلة والعاكسة لوزنهم الحقيقي في المجتمع العراقي. ففي دراسة تغطّي المرحلة السياسية الممتدة من العام 1958 إلى العام 2003، يستنتج «حارث حسن» أنّ السلطة، لا سيّما في الحقبة البعثية، قد «أمست أكثر إقصائيّة من السابق، الأمر الذي عكس بلورة اتّجاه متنامٍ نحو دور جوهري لعبته الولاءات العشائريّة، وتعزيز الاتّجاه المتزايد لنزع الطابع المؤسّسي عن المجال السياسي وتشكيل دولة عميقة تحوز السلطة الفعليّة. وأصبحت الأواصر

(1) صلاح عبد الرزاق: **المرجعية الدينية في العراق**، مرجع سابق، ص 75 – 76.

البدائيّة التي تستند إلى الروابط المناطقيّة-العشائريّة، أكثر تأثيرًا في صياغة الولاءات في المجتمع العراقي»[1].

فمن أجل إحكام سيطرتهم على مجلس القيادة، قام البعثيّون بعد انقلاب 30 تموز 1968، باستبعاد القوى غير البعثيّة، وشكّلوا مجلسًا جديدًا ضمّ 15 عضوًا من بينهم الرئيس أحمد حسن البكر ونائبه صدّام حسين، وكانوا جميعًا من السُّنة، وتربطهم علاقات قربى عشائريّة وعائليّة ومناطقيّة[2].

وبعد سلسلة طويلة من شواهد الاستبعاد والترهيب والقتل والتعذيب، دلّت ردود فعل المرجعيّة الدينيّة على حرص شديد على الانسجام الاجتماعي العراقي الداخلي، وعلى منح فرص التمثيل السياسي لمختلف فئات الشعب العراقي وأطيافه.

ومن الطبيعي أن تسعى المرجعيّة الدينيّة مع الظرف المناسب إلى استعادة حقوق المكوّن الشيعي في الحكم السياسي دون إجحاف أو حرمان المكوّنات السياسيّة والطائفيّة الأخرى. وهو ما عبّر عنه السيد «السيستاني» نفسه بالقول إنّ «ما يريده الشيعة لا يختلف عمّا يريده سائر أبناء الشعب العراقي من استيفاء حقوقهم بعيدًا عن أي لون من ألوان الطائفية»[3]. والحال أنّ مقاطعة الغالبيّة السُّنّيّة للانتخابات النيابيّة والعمليّة السياسيّة في تلك المرحلة كان بقرار ذاتي وبحجّة أنّ هذه الانتخابات غير شرعيّة لأنّها تجري تحت الاحتلال، متناسية حسب تعبير «عبد الرزاق» أنّ «انتخابات المجلس التأسيسي عام 1925 كانت تحت الاحتلال البريطاني المباشر من دون أن يعترض عليها أحد أو يطعن بشرعيتها»[4].

---

(1) حارث حسن: **الدولة، المجتمع وسياسات الهوية في العراق الجمهوري 1958-2003**، ترجمة مصطفى نعمان أحمد، جامعة المستنصرية، العراق، لا ت. ص 52 – 53.

(2) كاظم حبيب: **لمحات من عراق القرن العشرين: العراق في العهد الجمهوري**، دار آراس للطباعة والنشر، أربيل- العراق، ط 1، 2013، الكتاب الثامن، ج 1، ص 23.

(3) حامد الخفاف: **النصوص الصادرة عن السيد السيستاني**، مصدر سابق، ص 237.

(4) صلاح عبد الرزاق: **المرجعية الدينية في العراق**، مرجع سابق، ص 73.

وللمفارقة فإنّ تحوّلات مهمّة أدّت إلى تغيير موقف الكثير من العشائر السُّنّيّة. فبعد «نشره الرعب وارتكابه للفظائع في المناطق السُّنّية أيضًا، اجتمع عدد من شيوخ الأنبار ـ معقل الانتفاضة السُّنّية ضدّ الحكم ـ، وقرّروا محاربة تنظيم القاعدة، وهو ما عُرِفَ بالصحوة العشائريّة. ونشأ عقب ذلك تحالف بين العشائر والولايات المتّحدة حيث زوّدتهم الأخيرة بالأسلحة، في خطوة أدّت إلى تقليص أعمال العنف في الأنبار وبعض أكثر مناطق بغداد تعرّضًا للهجمات الإرهابيّة والعنف»[1].

وهنا يأتي التساؤل: ألا تستبطن هذه السياسة ازدواجيّة في الحكم على المواقف، فعند اقتضاء المصلحة إنشاء تحالفٍ مع الولايات المتّحدة، لم تتوانَ الصحوات العشائريّة السُّنّيّة عن ذلك، فيما كان الشعار المعلن بوجه الشيعة ـ على الرغم من الأخطاء الكثيرة في الحكم ـ أنّهم عملاء للمحتلّ الأميركي؟

واقعاً، إنّ هذه الإشكاليّة تحتاج إلى دراسة دقيقة لاكتشاف خلفيّات هذه السياسات وأبعادها، التي تتنوّع من النفسيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والدينيّة والتاريخيّة. والحال، أنّ البُعد الأخلاقي في العمل السياسي أو البحث العلمي، يوجب على صاحبه إنصاف الآخر بدراسة موضوعيّة وفهم غير متعصّب لخلفيّات سياساته.

لذا، قد يحاجج البعض بأنّ بعض القوانين والسياسات حفّزت مشاعر الغضب واللاانتماء للحكم الجديد لدى عشائر وأبناء المناطق السُّنّيّة كقانون اجتثاث البعث. فقد «صوّر أفراد الطائفة السُّنّية اجتثاث البعث بأنّه اجتثاث للسُّنّة مشتكين من أنه بات أداةً طائفيّة تُستخدم للحيلولة دون مشاركة السُّنّة في الحياة العامّة. وتناقضت وجهات نظر السُّنّة بشدّة مع المخاوف المتجذّرة لدى الشيعة بأنّ ما اجتُثّ لم يكن كافيًا[2].

(1) Myriam Benraad: **Irak: De Babylone a l'Etat Islamique**, le cavalier bleu, Paris, 2015, p 116 - 117.

(2) ميراندا سيسونز وعبد الرزاق الساعدي: **إرثٌ مرّ/ دروس من عملية اجتثاث البعث في العراق 2004ـ2012**، موقع **المركز الدولي للعدالة الانتقالية** الإلكتروني، نشر في 4/ 3/ 2013، شوهد في 23/ 5/ 2025، ص 20، على الرابط: https://www.ictj.org/sites/default/files/ICTJ-Iraq-De-Baathification-Report-March2013-AR.pdf

وطبعًا يجب تقديم دراسة منفصلة للإحاطة بخلفيّة القانون المذكور ومفاعيله. ولئن أحاط التشكيك ببعض السياسات والنوايا التي اعتمدتها الإدارات العراقيّة حينها، لا بدّ مع ذلك من أن تراعى الظروف التي أحاطت بتلك المرحلة الانتقاليّة بعد انهيار مؤسّسات الدولة العراقيّة وانعدام الأمن والاستقرار وما نتج عن ذلك من فوضى سياسيّة واجتماعيّة. فما من شكّ أنّ أي تحوّل سياسي عميق كالذي جرى بعد العام 2003، سيخلّفُ تخبّطًا في القرارات السياسيّة وتطبيقاتها، مع ملاحظة خصوصيّة الحالة العراقيّة التي لم يكن يجرؤ فيها البعض على مجرّد التفكير بتغيير النظام في ظل دولة الرعب الصدّاميّة. ومع التركة الثقيلة للتاريخ الدموي لحكم البعث، يردُ احتمال وقوع عمليّات انتقاميّة ضدّ أفراد النظام السابق. وما يهمّ في سياق إشكاليّة هذه الدراسة، هو دراسة موقف المرجعيّة الدينيّة وتأثيرها على مقلّديها ومتّبعيها، فضلًا عن نفوذها في الشأن العام ما يحمل العديد من القيادات السياسيّة على استطلاع رأيها.

جاءت أجوبة السيّد «السيستاني» واضحة في هذا الشأن. فقد حرّم المبادرة إلى اتّخاذ أي إجراء لمعاقبة من تسبّب بإعدام الناس ومقتلهم في مرحلة الحكم البعثي، وأوجب انتظار تشكيل المحاكم الشرعيّة للنظر في هذه القضايا[1].

وفي قراءتها لمواقف المرجعيّات الدينيّة الشيعيّة في النجف، تستنتج «Caroleen Marji Sayej» أنّ بياناتهم كانت تقدميّة ومستنيرة مقارنة بسياسات الولايات المتّحدة ذات النمط الاستعماري، وسياسات حلفائهم العراقيّين التي غذّت الطائفيّة. فقد نبذ آيات الله العنف وشدّدوا على الحاجة إلى الوحدة العراقيّة في هذا المنعطف الحرج من تاريخ البلاد[2].

في هذا السياق يبدو تجاهل المشكلة الطائفيّة الداخليّة إنكارًا غير منطقي لمشكلة

(1) حامد الخفاف: **النصوص الصادرة عن السيد السيستاني**، مصدر سابق، ص 252.

(2) Caroleen Marji Sayej, Patriotic Ayatollahs: **Nationalism in post-Saddam Iraq**, 1st published, Cornell university press, USA- New York, 2018, p 134 - 135.

داخليّة لها عمقها التاريخي. فالحذر وفقدان الثقة المتبادل بين السُّنة والشيعة والتخويف من الآخر هي سمة من سمات الأنظمة السياسيّة الطائفيّة التي تسكنها هواجس الأكثريّة والأقليّة، ويزداد الأمر تعقيدًا مع شواهد القمع التاريخيّة لفئة دون أخرى كما هو الحال مع شيعة العراق. وعلى الرغم من ذلك، تعكسُ تصريحات المراجع المتكرّرة حول نبذ الطائفيّة وتشديدهم على خطورة الفتنة المذهبيّة، تشخيصهم الواقعي للبنية الديموغرافيّة الطائفيّة في العراق، فضلًا عن مواقفهم الدينيّة المبدئيّة فيما يخصّ الاقتتال الطائفي الداخلي بين السُّنة والشيعة.

فالأكثريّة الشيعيّة الداخليّة والعمق الجغرافي المذهبي في إيران، يقابله عمق جغرافي واسع مع دول الجوار السُّني، ما يجعل العراق مفتوحًا على التناقضات السياسيّة الخارجيّة حيث يسعى كل طرف للتأثير على السياسات الداخليّة ضمن الهوامش التي تخلقها الفئويّة السياسيّة-المذهبيّة. وتمتلك بعض الدول الإقليميّة أدوات القوّة اللازمة التي تمكنّها من ممارسة النفوذ في الداخل العراقي. ويظهر من مواقف السيد «السيستاني» رفضه للتدخّلات الخارجيّة وتأكيده على أن يسعى العراقيّون لتحقيق المصلحة الوطنيّة، وعليه ننتقل إلى النقطة الرابعة.

د. التدخّلات الخارجية

في بيان له بعد لقائه ممثل الأمين العام للأمم المتحدة «محمد الحسّان»، أشار المرجع السيد «السيستاني» إلى التحدّيات الكبيرة التي يواجهها العراق وما يعانيه شعبه على أكثر من صعيد، ودعا إلى منع التدخّلات الخارجيّة بمختلف وجوهها، وتحكيم سلطة القانون، وحصر السلاح بيد الدولة، ومكافحة الفساد على جميع المستويات، ورأى أنّ أمام العراقيين مساراً طويلاً إلى تحقيق ذلك[1].

(1) بيان صادر عن مكتب السيد السيستاني بعد استقبال المبعوث الخاص للأمين العام للأمم المتحدة في العراق محمد الحسان، 4/ 11/ 2024، موقع **مكتب السيد السيستاني** الإلكتروني، نشر في 4/ 11/ 2024، شوهد في 10/ 4/ 2025، على الرابط: https://www.sistani.org/arabic/statement/26919/

قد تبدو دعوة السيّد «السيستاني» إلى منع التدخّلات الخارجيّة في الشأن العراقي تنكّرًا للواقع السياسي ولطبيعة العلاقات الدوليّة والإقليميّة، حيث تمتلك القوى النافذة دوليًّا وإقليميًّا آليات وعناصر القوّة اللازمة لفرض سياساتها على الدول الطرفيّة وشبه الطرفيّة في النظام الدولي، ويقع العراق حتمًا تحت تأثير نفوذ هذه الدول وصراعات القوّة في ما بينها، خصوصًا أنّه لم يستكمل بعد ترميم عناصر قوّته وفرض سيادته الحقيقيّة لأسباب عديدة. فكيف تستطيع الأحزاب والتيّارات السياسيّة العراقيّة التي ترتبط بعلاقات مصلحيّة وتحالفات مع دول وقوى خارجيّة أن تمنع تدخّلها في الشأن العراقي؟ وهل ستتمكّن هذه القوى أن تفصل مساراتها السياسيّة عن القوى الخارجيّة الداعمة لها في ظلّ التنافس على السلطة السياسيّة وتشابك المصالح وتضاربها؟

في الواقع، لم يغفل السيد «السيستاني» في بيانه عن صعوبة هذه المطالبات، فرأى أنّ أمام العراقيّين مسارًا طويلًا لتحقيق ذلك. ومع تعدّد القوى الخارجية ذات النفوذ في الشأن العراقي والتي تشمل دولًا كبرى كالولايات المتّحدة الأميركيّة، ودولًا إقليميّة فاعلة كتركيا وإيران والسعوديّة، لم يستثنِ السيد «السيستاني» أي جهة ولم يقيّد توصيته بطرف دون آخر. وسنعالج نموذج التدخّل الإيراني لارتباطه بالشأن العراقي الشيعي.

فعلى الرغم من البُعد المذهبي الذي يشكّل أحد العوامل الأساسيّة في تقوية النفوذ الإيراني في العراق، ومع ارتباط البلدَيْن بعلاقات مصلحيّة قويّة في العديد من المجالات السياسيّة والاقتصاديّة والعسكريّة، أجاب السيد «السيستاني» عن محاولة إيران أداء دور سياسي في العراق، وأنّه «يُفترض بجميع الحكومات أن تحترم سيادة العراق وإرادة شعبه ولا تتدخل في شؤونهم»[1].

وبالطبع تحضر الجمهورية الإسلامية الإيرانية كأحد الفاعلين الخارجيّين الأساسيّين المؤثّرين في الشأن العراقي. وتتعدّد عوامل نفوذها وتأثيرها، من الجوار

(1) حامد الخفاف: **النصوص الصادرة عن السيد السيستاني**، مصدر سابق، ص 22 ـ 23.

الجغرافي بعمقه المذهبي لأكثريّة العراقيّين الشيعة، إلى علاقاتها مع أحزاب وحركات المعارضة الشيعيّة زمن النظام البعثي، حيث شكّلت إيران ملجأً للعديد منهم، ونقطة انطلاق لعمليّاتهم العسكريّة ضدّ النظام العراقي السابق. وبالتالي، شكّلت هذه التيّارات السياسيّة الشيعيّة أحد وسائط النفوذ الإيراني في العراق مع عودتها ومشاركتها في الحكم العراقي الجديد.

ونظراً لتعدّد مصاديق النفوذ الإيراني في العراق وتنوّعها، سنتطرّق لأحدها ونناقشه بما يعطي صورة واضحة نسبيًّا عن اختلاف منهج المرجعيّات الدينيّة في العمل السياسي وتأثير الرؤيّة الفقهية على ذلك، ويرتبط هذا المثال بمطالبة المرجع «السيستاني» حصر السلاح بيد الدولة.

ومع أنّ هذا المطلب يشمل جهات اجتماعيّة وسياسيّة داخلية متنوّعة من العشائر إلى الأحزاب السياسيّة والفصائل العسكريّة، ويعود إلى بدايات تأسيس النظام العراقي بعد العام 2003، إلّا أنّ تكراره والتركيز عليه من قبل السيد «السيستاني» يفتح الباب أمام تساؤلات مختلفة، مع ملاحظة الارتباط الولائي السياسي والديني لبعض الفصائل العراقيّة بقيادة الولي الفقيه في إيران، وكونها تمثّل أحد وسائط التدخّل الإيراني في العراق. إذ بعد إفتائه بوجوب الجهاد الكفائي ضدّ تنظيم الدولة الإسلامية «داعش»، وتلبية حشود كبيرة من المواطنين للفتوى، ألقى ممثّل المرجعيّة الدينيّة السيد «أحمد الصافي» خطابًا في 20 حزيران 2014 عقب أسبوع من صدور فتوى الجهاد ورد فيه أنّ «دعوة المرجعيّة الدينيّة إنّما كانت للانخراط في القوّات الأمنيّة الرسميّة وليس لتشكيل مليشيات مسلّحة خارج القانون، فإنّ موقفها المبدئي من ضرورة حصر السلاح بيد الحكومة واضحٌ ومنذ سقوط النظام السابق»[1]. وعليه فإنّ السيد «السيستاني» مع تدخّله السياسي عبر الصلاحيّة الدينيّة التي يمتلكها بإعلان الجهاد، شدّد على الحفاظ على

(1) أحمد الصافي: من خطبة الجمعة في 21 شعبان 1435 هـ/ 20 حزيران 2014، موقع **مكتب السيد السيستاني** الإلكتروني، شوهد في 13/ 12/ 2024، على الرابط: https: / /www.sistani.org /arabic /archive /24915/ .

سلطة الدولة وحصر السلاح بيدها. ومع انضواء العديد من فصائل الحشد الشعبي في إطار محور المقاومة تحت قيادة الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة ، يبدو أنّ تكرار دعوة المرجع «السيستاني» لحصر السلاح بيد الدولة هو في الحقيقة رفض لعمل أي فصيل عسكري خارج إطار الحكومة العراقيّة وسياساتها الخارجيّة، أي إنّها بالتالي رفض لبعض التدخّلات السياسيّة الإيرانيّة في الشأن العراقي عبر هذه الفصائل لا سيّما ما يتعلّق منها بالصراعات الإقليميّة التي قد تختلف سياسات مرجعيّة النجف فيها عن المرجعيّة في إيران، مع عدم إنكار أهمّيّة التعاون بين البلدَيْن والدعم الذي قدّمته الجمهورية الإسلامية ممثّلة بقيادات عسكريّة رفيعة المستوى، كقائد «فيلق القدس» الراحل «قاسم سليماني». وقد شهدت المرجعيّة الدينيّة بهذا الدور عبر تأبينها للقائد «سليماني» وذكر دوره الإيجابي إلى جانب قيادات الحشد الشعبي العراقي وقواعده في هزيمة تنظيم «داعش».

وتعكسُ هذه الآراء من ناحية أخرى، أقلَمة الخطاب الديني العابر للحدود مع طبيعة النظم السياسيّة الحديثة والاستفادة منها في الوقت ذاته للتعبير عن اختلاف المنهج الفكري والعملي للمرجعيّات الدينيّة. فكما أنّ مرجعيّة النجف ممثّلة بالمرجع السيد «السيستاني» تستخدم في بياناتها مفاهيم سياسيّة حديثة كالوطنيّة والقوميّة والسيادة والاستقلال، تحافظ مرجعيّة الولي الفقيه ممثلة بالمرجع السيد «علي الخامنئي» على هذا الخطاب أيضًا، وذلك انسجامًا مع المنظومة القانونيّة التي تحكم العلاقات الدوليّة، وتحقيقًا للمصلحة الوطنيّة الإيرانيّة بمنع أي تدخّل خارجي وتوحيد القرار السياسي الداخلي تحت الرأي النهائي للوليّ الفقيه.

وبحسب تحليل «فراس مكيّة»، فإن السيد «السيستاني» كان «واضحًا وصارمًا في حفظ استقلاليّة شيعة العراق عن الجمهورية الإسلاميّة في إيران وحفظ استقلاليّة خياراتهم وقرارهم السياسي عنها بالرغم من تداخل وتزاحم الهويّتَيْن المذهبيّة والوطنيّة. ويبدو أنّ آية الله السيستاني ينظر للجمهوريّة الإسلاميّة كدولة وطنيّة

أيضًا وإن كانت بهويّة إسلاميّة وليس كدولة شيعّية مركزيّة، وإنّ معادلاته السياسيّة ترجّح ـ لمصلحة الشيعة كطائفة ـ دولًا وطنيّة قويّة يتمتّع فيها الشيعة كمواطنين أفراد بالاستقرار والتنمية دون التخلّي عن انتمائهم وهويّتهم المذهبيّة، وأنّ ذلك سيصبّ في مصلحة المجتمعات الشيعيّة في أوطانها»[1].

إلى ذلك، فإنّ موضوع التدخّل الخارجي للمرجعيّات الدينيّة واختلاف أشكاله وآثاره يحتاج دراسة موسّعة ومنفصلة لتعدّد مصاديق التدخّل السياسي الخارجي واختلاف منهج المرجعيّتَيْن في التعاطي معها. لذا، سنشير لما يخدم إشكاليّة بحثنا ويعطي صورة عن أثر التدخّل الخارجي لكلا المرجعيّتَيْن.

نطرح في هذا السياق مثال الحرب السوريّة ومشاركة بعض الفصائل المسلحة العراقيّة فيها بتوجيه وإشراف إيراني. وبما أنّ المبادرة للقتال في هذه الحرب تحتاج إلى فتوى المرجع الديني، فإنّه لم يصدر عن مرجعيّة النجف أي تصريح بخصوص ذلك. وافتراضًا أنّ المرجعيّة الدينيّة في النجف لا ترى وجوب القتال في سوريا، ويُحتمل أنّها ترى ضررًا على القاعدة الشيعيّة جرّاء هذا التدخّل، واستنادًا لتواجد قاعدة كبيرة من المكلّفين المقلّدين لها في إيران يرون أعلميّتها، هل تستطيع أن تصدر فتوى لمقلّديها في الداخل الإيراني توجّه فيها مثلًا إلى عدم الالتحاق بالقتال في سوريا نظرًا لرؤيتها العامّة (المفترضة) بعدم وجوب القتال؟ وعلى فرض صدور مثل هذه الفتوى، هل سيكون لها تأثيرٌ فاعلٌ في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة؟

في المقابل، ومع كون مرجعيّة النجف من الفاعلين الأساسيّين المؤثّرين في الشأن العراقي، وعلى الرغم من امتلاكها قاعدة مقلّدين كبيرة في العراق ترى أعلميّتها وتتّبعُ توجيهاتها وفتاويها، واستنادًا لامتناعها عن إصدار أي فتوى بخصوص القتال في سوريا، فإنّ كل ذلك لم يحل دون تدخّل فصائل عراقيّة شيعيّة في الحرب السوريّة.

(1) فراس طارق مكيّة: **أستاذ الواقعية السياسية**، مرجع سابق، ص 375.

وعليه؛ فإنّ السياق الطبيعي لعمل المرجعيّة الدينيّة يفيد امتلاك الفقيه وفق الرؤيَتَيْن صلاحيّة الإفتاء وإبداء الرأي الفقهي في شؤون الشيعة التي تحتاج إلى رأي الفقيه الجامع للشرائط، وذلك بغضّ النظر عن التمركز الجغرافي والانتماء القومي للمرجع وللمكلّف على السواء. إلّا أنّ مسار الأحداث والوقائع يُبرزُ انكفاء دور مرجعيّة النجف على التأثير في الشأن العام الإيراني في ما يخصّ السياسات العامّة الداخليّة والخارجيّة، في مقابل حضور فاعل ومؤثّر لمرجعية «الولي الفقيه» في الشأن العام العراقي. يرجعُ هذا الأمر إلى أسباب وعوامل مختلفة، منها طبيعة النظام السياسي في البلدَيْن وعلاقات القوّة في ما بينهما، حيث يبدو النظام العراقي أقلّ مناعةً أمام التدخّلات الخارجيّة لتشتّت القرار السياسي بين فواعل متعدّدين مرتبطين بعلاقات مصلحيّة خارجيّة، كما أنّ سلطة المرجعيّة الدينيّة في العراق تختلف عنها في إيران، حيث لا تؤدّي دورًا سياسيًّا واضحًا ولا تتدخّل في رسم السياسات العامّة، فيما يمارس الولي الفقيه قيادةً سياسيّة ودينيّة واضحة وفق نظريّة «ولاية الفقيه» المطلقة.

واقعًا، إنّ مطالبة السيد «السيستاني» بحصريّة احتكار الدولة للقوّة هي مطالبة منطقيّة بواحدة من أهمّ خصائص الدولة والسلطة. فالحفاظ على النظام العامّ واحتكار استخدام العنف والقوة العسكريّة نتيجة طبيعيّة لشرعيّة الدولة وسيادتها. وتزداد أهمّيّة هذه المطالبة في مجتمع متنوّع عشائريًّا وسياسيًّا وطائفيًّا كالمجتمع العراقي. فحتى عندما فرضت الظروف ضرورة إصدار فتوى بالمقاومة الشعبيّة الكفائيّة لتنظيم «داعش»، أصرّ على أن يكون هذا التنظيم الشعبي تحت إدارة الدولة وسلطتها، وفي تأطير قانوني شرعي يمنع الانفلات الأمني وتشتيت وحدة القرار السياسي والعسكري.

إلى ذلك، يثيرُ اختلاف منهج المواجهة نقاشًا وجدلًا عميقَيْن في أوساط النخب الشيعيّة والقواعد الشعبيّة. إذ قد تفسَّر هذه المواقف على أنّها تنكّر للقضايا العربيّة والإسلاميّة واكتفاء بمواقف استنكاريّة لا تخدم هذه القضايا بشكل إيجابي، فتُطالب المرجعيّات الدينيّة باعتماد منهج المواجهة الثوريّة. وتستند هذه الآراء إلى عدة أسباب،

منها الجهل بأهمّيّة الآراء الفقهيّة للمرجعيّات الدينيّة فيما يتعلّق بوظائفهم الشرعيّة ومسؤوليّتهم الدينيّة أمام أتباعهم، فضلًا عن مواقفهم من نظريّة الحكم في عصر الغَيْبة. ففي الوقت الذي تستند فيه بعض السياسات الخارجيّة في إيران إلى رؤية السيد «الخميني» في وظيفة الحكومة الإسلاميّة بالحماية الكاملة لمستضعفي العالم، كما ورد في المادة الثالثة من الدستور الإيراني[1]، تغيب هذه الرؤية عن سياسة المرجعيّات الدينيّة الأخرى. فهي لا تنظّر أساسًا لحكومة إسلاميّة في عصر الغَيْبة، ولا تمتدّ صلاحيّاتها إلى الفضاء السياسي الواسع كما في «ولاية الفقيه» المطلقة. ولا يعني ذلك تنكرّها لأهمّيّة بعض القضايا العربيّة والإسلاميّة، ومراعاتها الهويّة الإسلاميّة الجامعة لدول المنطقة وقضاياها المحقّة، إلّا أنّ قراءتها المغايرة للصلاحيّات والظروف الموضوعيّة تحدّد خيارات الانكفاء أو المواجهة، كما تحدّد إطار عملها في الشأن السياسي.

ومع ذلك، قد تفرض الضرورات الأمنيّة والمصلحة القوميّة والوطنيّة الإيرانيّة بعض الخيارات السياسيّة الخارجيّة، التي قد تشكّك مرجعيّات أخرى في مردودها الإيجابي على المجتمعات الشيعيّة. فمع خوض تجربة الحكم في إطار منظومة دوليّة تتشابك فيها المصالح وتتصارع، قد تخضع بعض المبادئ النظريّة لتعديلات منهجيّة تفرضها مستحدثات الواقع السياسي وتطوّراته، ما قد يضطرّ أصحاب القرار في إيران إلى توظيف الإمكانات والوسائل الممكنة والتعاون مع الحلفاء لتوجيه السياسات العامّة بما يتلاءم مع أهدافهم ويقوّي موقفهم في صراعاتهم الخارجيّة. ولا يُستبعد أن يكون موقف مرجعيّة النجف من التدخّل في الحرب السوريّة مستندًا إلى هذه القراءة، فترى من منطلق تشخيصها لوظيفتها الدينيّة وصلاحيّاتها أنّه ما من مصلحة لإقحام الجماعة الشيعيّة في بعض الصراعات الدوليّة والإقليميّة التي قد تتزاحم فيها المصالح الخاصّة بالدول مع مصلحة الحفاظ على القاعدة الشيعيّة، وبالتالي ترجيحها خيار النأي بالشيعة عن هذه الصراعات.

(1) دستور جمهورية إيران الإسلامية، وزارة الثقافة والإرشاد، طهران ـ إيران، ط 1، ص 19.

ولا نهدف من خلال دراسة هذه الفرضيّات تقييم المواقف والخيارات أو مفاضلة بعضها على الآخر، إلّا أنّ الوقائع السياسيّة تقوّي فرضيّة تداخل المواقف الدينيّة بتلك السياسيّة. ففي الوقت الذي يرتفع فيه احتمال تهديد الجماعات الإرهابيّة في سوريا للعراق ولبنان، ما شكّل تبريرًا منطقيًّا لتدخّل بعض الأحزاب والتيارات الشيعيّة في الحرب السورية كحزب الله والفصائل السياسيّة الشيعيّة في العراق، تقوى من ناحية أخرى فرضيّة حضور المصلحة القومية الإيرانيّة في الحفاظ على بقاء النظام السوري السابق كونه أحد أقطاب المحور السياسي الذي تقوده إيران في مواجهة القوى الدوليّة والإقليميّة. ما قد يفسّر خلفيّة موقف المرجعيّات الدينيّة الأخرى التي لا تدّعي هذا الدور السياسي وتقصر صلاحيّاتها على الموارد الضروريّة التي ترى فيها خطرًا حقيقيًّا على الانتظام العام وعلى الجماعات الشيعيّة.

الخاتمة

تؤكّد المقاربة النظريّة التطبيقيّة التي عولجت في الدراسة أعلاه، أنّ المنهج التدخّلي للمرجع «السيستاني» في الشأن العام السياسي يستندُ إلى رؤيته الفقهيّة التي تقصُر صلاحيّات الفقيه على موارد ومواضيع محدّدة. حيث لم يدعُ السيد «السيستاني» إلى إقامة حكومة إسلاميّة بقيادة الولي الفقيه وفق النسق القائم في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، ولم يستظهر في قراءته الفقهيّة ولاية موسّعة أو مطلقة للفقيه في الأمور العامّة.

في المقابل، استدلَّ السيد «السيستاني» على الولاية الحسبية التي تمنح الفقيه سلطة تدخّليّة في الموارد التي لا يمكن إهمالها ولا يمكن لغير الفقيه أن يؤدّيها، والتي أشير لنماذج متعدّدة لها في متن الدراسة. على أنّ الولاية الحسبيّة هذه، قد تمتدّ إلى مواضيع مختلفة ومتنوّعة حيث تعكسُ نفوذًا معتدًّا ومؤثّرًا للفقيه، وهو ما أكّده المنهج التدخّلي للسيد «السيستاني» في موارد حسّاسة أثّرت على الانتظام السياسي الشيعي في العراق، فضلًا عن فعاليّة تدخّله المستمدّة من مقبوليّته العامّة، الأمر الذي بدا واضحًا في فتواه الشهيرة حول الجهاد الكفائي بوجه تنظيم «داعش».

لائحة المصادر والمراجع

أ. الوثائق

1. دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

ب. المصادر والمراجع باللغة العربية

1. آملي، عبد الله جوادي: **ولاية الفقيه والقيادة في الإسلام**، دار الهادي، بيروت ـ لبنان، ط 1، 1993.
2. الجشي، محمد كاظم: **الفوائد الفقهية طبقًا لفتاوى آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني**، دار الولاء، بيروت ـ لبنان، ط 1، 2006.
3. حسن، حارث: **الدولة، المجتمع وسياسات الهوية في العراق الجمهوري 1958ـ 2003**، ترجمة مصطفى نعمان أحمد، جامعة المستنصرية، العراق، لا ت.
4. حبيب، كاظم: **لمحات من عراق القرن العشرين: العراق في العهد الجمهوري**، دار آراس للطباعة والنشر، أربيل ـ العراق، ط 1، 2013.
5. الخباز، ضياء السيد عدنان: **المرجعية الدينية، مشروع السماء في زمن الغيبة**، دار زين العابدين، قم ـ إيران، ط 1، 2018.
6. الخفّاف، حامد: **النصوص الصادرة عن السيد السيستاني، في المسألة العراقية**، دار المؤرخ العربي، بيروت ـ لبنان، ط 4، 2014.
7. الرياني، محمد علي: **السيد علي السيستاني، الاجتهاد والتقليد والاحتياط**، لا د. 1437 هـ.
8. السند، محمد: **أسس النظام السياسي عند الإمامية**، تقرير: محمد حسن الرضوي ومصطفى الاسكندري، دار الأميرة، بيروت ـ لبنان، ط 1، 2012.
9. الصغير، محمد حسين: **الفكر الإمامي من النص حتى المرجعية**، دار المحجة البيضاء، بيروت ـ لبنان، ط 2، 2003.

10. عبد الـرزاق، صلاح: **المرجعية الدينية في العراق والانتخابات البرلمانية وتعزيز الوحدة الوطنية**، منتدى المعارف، بيروت_ لبنان، ط 1، 2010.
11. مكيّة، فراس طارق: **أستاذ الواقعية السياسية، قراءة في المنهج السياسي لآية الله السيستاني**، دار ومكتبة عدنان، بغداد_ العراق، ط 1، 2025.

ج. المصادر والمراجع باللغة الأجنبية

1. Benraad, Myriam: **Irak: De Babylone a l'Etat Islamique**, le cavalier bleu, Paris, 2015.
2. Jean, Patricia: **Islam Chiite, Culture religieuse et expression politique, Le Cas De L'Irak Post - Saddam Hussein**, Universite Du Québec a Montreql, Septembre 2007.
3. Sayej, Caroleen Marji; Patriotic Ayatollahs: **Nationalism in post-Saddam Iraq**, 1st published, Cornell university press, USA- New York, 2018.

د. الدراسات والمجلات العلمية

1. حسن، حارث: **المرجعية الدينية الشيعية والفضاء السياسي الاجتماعي، قراءة في تجربتَي المرجعَيْن محمد الصدر وعلي السيستاني**، مجلة **عمران**، العدد 33، 2020.
2. سيسونز، ميراندا؛ الساعدي، عبد الرزاق: **إرثٌ مرّ/ دروس من عملية اجتثاث البعث في العراق 2004_2012**، موقع **المركز الدولي للعدالة الانتقالية** الإلكتروني، نشر في 4/ 3/ 2013، شوهد في 23/ 5/ 2025.

هـ. المواقع الإلكترونية

1. أحمد الصافي: من خطبة الجمعة في 21 شعبان 1435 هـ/ 20 حزيران 2014، موقع **مكتب السيد السيستاني** الإلكتروني، شوهد في 13/ 12/ 2024، على

الرابط:

https://www.sistani.org/arabic/archive/24915

2. استفتاء حول الانتخابات العراقية، موقع **مكتب السيد السيستاني** الإلكتروني، نشر في 8 ذو القعدة 1426 هـ، شوهد في 10/ 5/ 2025، على الرابط:

https://www.sistani.org/arabic/archive/288

3. بيان صادر عن مكتب السيد السيستاني بعد استقبال المبعوث الخاص للأمين العام للأمم المتحدة في العراق محمد الحسان، 4/ 11/ 2024، موقع **مكتب السيد السيستاني** الإلكتروني، نشر في 4/ 11/ 2024، شوهد في 10/ 4/ 2025، على الرابط:

https://www.sistani.org/arabic/statement/26919/

4. المؤمن، علي: **مبدأ ولاية الفقيه بين النائيني والسيستاني**، موقع **الاجتهاد** الإلكتروني، نشر في 16/ 10/ 2023، شوهد في 4/ 2/ 2025، على الرابط:

https://ijtihadnet.net.

34. Puren, C. (2006). De l'approche communicative à la perspective actionnelle. *Le Français dans le Monde, 347*, 37-40.

35. Schmid, R. F., Bernard, R. M., Borokhovski, E., Tamim, R. M., Abrami, P. C., Surkes, M. A., Wade, C. A., & Woods, J. (2014). The effects of technology use in postsecondary education: A meta-analysis of classroom applications. *Computers & Education, 72*, 271-291.

36. Shernoff, D. J., Csikszentmihalyi, M., Schneider, B., & Shernoff, E. S. (2003). Student engagement in high school classrooms from the perspective of flow theory. *School Psychology Quarterly, 18*(2), 158-176.

37. Vygotsky, L. S. (1978). *Mind in society: The development of higher psychological processes* (M. Cole, V. John-Steiner, S. Scribner, & E. Souberman, Eds.). Cambridge, MA: Harvard University Press.

23. Kaufman, J. C., & Beghetto, R. A. (2009). Beyond big and little: The Four C Model of Creativity. *Review of General Psychology, 13*(1), 1-12.

24. Kemmis, S., & McTaggart, R. (2005). Participatory action research: Communicative action and the public sphere. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *The Sage handbook of qualitative research* (3rd ed., pp. 559-603). Sage Publications.

25. Kilpatrick, W. H. (1918). The project method. *Teachers College Record, 19*(4), 319-335.

26. Koehler, M. J., Mishra, P., & Cain, W. (2013). What is technological pedagogical content knowledge (TPACK)? *Journal of Education, 193*(3), 13-19.

27. Krajcik, J. S., & Blumenfeld, P. C. (2006). Project-based learning. In R. K. Sawyer (Ed.), *The Cambridge handbook of the learning sciences* (pp. 317-334). Cambridge University Press.

28. Lave, J., & Wenger, E. (1991). *Situated learning: Legitimate peripheral participation*. Cambridge University Press.

29. Lemeunier, V. (2010). Élaborer une unité didactique à partir d'un document authentique. *Franc-parler : Organisation Internationale de la Francophonie*.

30. Mishra, P., & Koehler, M. J. (2006). Technological pedagogical content knowledge: A framework for teacher knowledge. *Teachers College Record, 108*(6), 1017-1054.

31. Nasser, R. N., & Abouchedid, K. (2000). Attitudes and concerns towards distance education: The case of Lebanon. *Online Journal of Distance Learning Administration, 3*(4).

32. Peppler, K. A. (2013). STEAM-powered computing education: Using e-textiles to integrate the arts and STEM. *Computer, 46*(9), 38-43.

33. Puentedura, R. R. (2006). *Transformation, technology, and education*. http://hippasus.com/resources/tte/

13. Fullagar, C. J., & Kelloway, E. K. (2009). Flow at work: An experience sampling approach. *Journal of Occupational and Organizational Psychology, 82*(3), 595-615.

14. Hanushek, E. A. (2016). What matters for student achievement. *Education Next, 16*(2), 18-26.

15. Hattie, J., & Yates, G. C. R. (2014). *Visible learning and the science of how we learn*. Routledge.

16. Hetland, L., Winner, E., Veenema, S., & Sheridan, K. M. (2007). *Studio thinking: The real benefits of visual arts education*. New York, NY: Teachers College Press.

17. Hennessy, S., Ruthven, K., & Brindley, S. (2016). Teacher perspectives on integrating ICT into subject teaching: Commitment, constraints, caution, and change. *Journal of Curriculum Studies, 37*(2), 155-192.

18. Herrington, J., & Oliver, R. (2000). An instructional design framework for authentic learning environments. *Educational Technology Research and Development, 48*(3), 23-48.

19. Herrington, J., Oliver, R., & Reeves, T. C. (2003). Patterns of engagement in authentic online learning environments. *Australian Journal of Educational Technology, 19*(1), 59-71.

20. Hetland, L., Winner, E., Veenema, S., & Sheridan, K. M. (2007). *Studio thinking: The real benefits of visual arts education*. Teachers College Press.

21. Järvelä, S., Kirschner, P. A., Panadero, E., Malmberg, J., Phielix, C., Jaspers, J., Koivuniemi, M., & Järvenoja, H. (2016). Enhancing socially shared regulation in collaborative learning groups: Designing for CSCL regulation tools. *Educational Technology Research and Development, 64*(1), 125-142.

22. Jonassen, D. H., Howland, J., Marra, R. M., & Crismond, D. (2008). *Meaningful learning with technology* (3rd ed.). Pearson.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1. Bandura, A. (2012). On the functional properties of perceived self-efficacy revisited. *Journal of Management, 38*(1), 9-44.
2. Bell, S. (2010). Project-based learning for the 21st century: Skills for the future. *The Clearing House, 83*(2), 39-43.
3. Blumenfeld, P. C., Soloway, E., Marx, R. W., Krajcik, J. S., Guzdial, M., & Palincsar, A. (1991). Motivating project-based learning: Sustaining the doing, supporting the learning. *Educational Psychologist, 26*(3-4), 369-398.
4. Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology, 3*(2), 77-101.
5. Ching, Y. H., & Fook, F. S. (2013). An exploratory study on using digital storytelling to promote positive youth development. *Journal of Educational Technology Development and Exchange, 6*(1), 1-16.
6. Conole, G. (2013). *Designing for learning in an open world*. Springer.
7. Csikszentmihalyi, M. (1990). *Flow: The psychology of optimal experience*. Harper & Row.
8. Cuban, L. (2001). *Oversold and underused: Computers in the classroom*. Harvard University Press.
9. Deci, E. L., & Ryan, R. M. (2000). The «what« and «why« of goal pursuits: Human needs and the self-determination of behavior. *Psychological Inquiry, 11*(4), 227-268.
10. Dewey, J. (1938). *Experience and education*. Macmillan.
11. Eisner, E. W. (2002). *The arts and the creation of mind*. Yale University Press.
12. Ertmer, P. A., & Ottenbreit-Leftwich, A. T. (2010). Teacher technology change: How knowledge, confidence, beliefs, and culture intersect. *Journal of Research on Technology in Education, 42*(3), 255-284.

- développement intégré de compétences techniques, artistiques, narratives et pédagogiques.
- transformation identitaire et projection professionnelle claire.

Ainsi, cette étude suggère plusieurs recommandations ou orientations pour l'amélioration de la formation des enseignants en arts plastiques: (a) la refonte des curricula en faveur de projets authentiques et professionnalisants ; (b) la promotion d'une autonomie créative structurée; (c) l'encouragement des pratiques collaboratives; (d) l'adoption d'une posture pédagogique de facilitation; (e) l'allocation de temps d'apprentissage adéquat; (f) l'investissement dans les infrastructures technologiques et la formation continue des formateurs; et (g) le développement systématique de recherches pédagogiques contextualisées permettant l'adaptation et l'évaluation des dispositifs d'enseignement.

En bref, dans le contexte spécifique de la troisième année «futurs enseignants en Arts plastiques», il est possible de concevoir une pédagogie intégrant créativité et technologie qui transforme profondément l'apprentissage, la motivation et les compétences des étudiants, offrant un modèle inspirant et prometteur pour d'autres innovations pédagogiques.

8.2. Contributions théoriques et empiriques

Cette section souligne les principales contributions théoriques et empiriques de la recherche. Elle met en avant l'originalité du modèle proposé et la validation empirique de cadres théoriques reconnus. Elle met notamment en évidence les apports suivants :

- Articulation originale de TPACK, autodétermination et apprentissage authentique, offrant un modèle conceptuel cohérent pour la formation d'enseignants motivants et technologiquement intégrés.
- Première étude sur l'usage d'outils professionnels en formation d'enseignants en Arts plastiques (Université Libanaise) .
- Confirmation empirique de principes établis : flow (Csikszentmihalyi), sentiment d'efficacité (Bandura), satisfaction des besoins psychologiques (Deci & Ryan), tâches authentiques (Herrington & Oliver).

8.3. Limites et perspectives

Le nombre restreint d'étudiants (N=7), propre à la troisième année « futurs enseignants en Arts plastiques » à la Faculté de Pédagogie en raison du nombre limité d'inscrits dans cette filière, **peut sembler limiter** la généralisation des résultats. Cependant, cette configuration a permis un accompagnement très individualisé et un suivi étroit, favorisant un engagement et une motivation soutenus, ainsi que des productions de grande qualité, offrant une réussite notable du projet et des données riches pour de futures recherches.

9. CONCLUSION ET RECOMMANDATIONS

L'étude démontre la faisabilité et la pertinence d'une approche intégrant technologie avancée, créativité et authenticité dans la formation d'enseignants. Les transformations observées sont profondes et multidimensionnelles:

- motivation intrinsèque fortement accrue, amotivation réduite.
- engagement cognitif et affectif profond (flow, persévérance).

- les verbatim illustrent un glissement d'un discours d'amotivation à un plaisir intrinsèque de créer.

L'analyse qualitative révèle deux mécanismes :

- *transformation identitaire*: d'étudiants passifs à artistes numériques actifs.
- *autonomie créative*: appropriation du projet comme expression personnelle.

Les comportements observables (investissement hors cours, recherche autonome, dépassement des exigences) confirment cette motivation. La synergie entre projet authentique, affordances créatives de l'outil et alignement avec l'identité disciplinaire explique ce résultat.

8.1.3. Hypothèse 3: La création d'albums renforce les compétences artistiques et pédagogiques

L'analyse quantitative et qualitative montre un développement multidimensionnel:

- techniques: maîtrise d'Illustrator (M=4,2/5), progression rapide pour des novices.
- artistiques: créativité et cohérence visuelle (M=4,4/5).
- narratives et pédagogiques: structuration, adaptation à l'enfant, intégration de messages éducatifs (M=4,2/5).

L'album de jeunesse fonctionne comme tâche complexe authentique intégrant toutes ces compétences. Les étudiants construisent une identité professionnelle («artiste numérique«, «enseignant-créateur«) et projettent l'usage de ces acquis dans leur futur métier. Le cadre TPACK illustre l'intégration réussie des savoirs disciplinaires, pédagogiques et technologiques. L'album est également un «objet frontière«, reliant mondes académique, artistique, professionnel et social.

- *Quantitatif*: la motivation intrinsèque à la stimulation a augmenté de M = 2,9 à M = 6,0 (d = 3,71), indiquant un engagement cognitif et affectif profond.
- *Qualitatif*: deux thèmes illustrent l'engagement: l'expérience de flow (perte de conscience du temps, absorption totale) et la persévérance face aux obstacles (52 segments codés), témoignant d'un investissement soutenu.
- *Productif*: la qualité des albums (score moyen 4,3/5) montre un engagement réel, dépassant les exigences minimales et intégrant créativité personnelle et maîtrise technique.

Ces résultats s'interprètent via trois cadres conceptuels :

- **Autodétermination (Deci & Ryan, 2000)**: autonomie, compétence et appartenance sociale satisfaites, générant une motivation intrinsèque forte.
- Socioconstructivisme (Vygotsky, 1978), **Pedagogie par Projet** et **Approche actionnelle** (Lemeunier, 2010; Puren, 2006)**, Apprentissage authentique (Herrington & Oliver, 2000)**: projet complexe et pertinent, offrant itération, collaboration et réflexion métacognitive.
- **Modèle SAMR (Puentedura, 2006)**: Illustrator a permis une redéfinition de la tâche, stimulant l'engagement au-delà de la simple facilitation.

8.1.2. Hypothèse 2: L'usage des outils numériques combiné à des projets créatifs stimule la motivation

Les résultats indiquent une transformation motivationnelle exceptionnelle:

- motivation intrinsèque globale: +3,3 points (d = 4,25***), amotivation: -2,7 points (d = 3,01***).
- croissance équilibrée des composantes connaissance, accomplissement et stimulation.

Cette image ci-haut montre une illustration plus aboutie issue du même projet d'album de jeunesse, également conçue sur *Adobe Illustrator*. Elle révèle une meilleure maîtrise des outils vectoriels, une harmonisation des couleurs et une articulation plus claire entre narration, personnages et décor. Le visuel traduit une conceptualisation plus mûre, où l'intention narrative et pédagogique de l'album se reflète de manière lisible et structurée dans l'image.

L'ensemble de ces productions artistiques illustre l'évolution du processus de conceptualisation visuelle chez les étudiants, depuis une phase exploratoire jusqu'à une mise en forme graphique plus maîtrisée et cohérente. Les illustrations témoignent non seulement de l'appropriation progressive des outils d'*Adobe Illustrator*, mais aussi de la capacité des étudiants à articuler récit, esthétique et intention pédagogique propres à l'album de jeunesse. Cette progression met en évidence le rôle du projet créatif comme levier d'apprentissage, favorisant à la fois le développement des compétences techniques, la réflexion narrative et l'affirmation d'une identité graphique personnelle.

8. DISCUSSION

Cette section met en perspective les résultats de la recherche à la lumière du cadre théorique mobilisé. Elle vise à interpréter les effets observés du dispositif pédagogique et à en discuter la portée et les limites.

8.1. Discussion des hypothèses de recherche

L'analyse des données permet d'examiner la validité des hypothèses formulées au regard des pratiques observées et des discours des participants. Chaque hypothèse est discutée en croisant résultats empiriques et apports théoriques.

8.1.1. Hypothèse 1: L'intégration d'outils numériques avancés favorise l'engagement actif

Les données convergentes confirment cette hypothèse:

Image 1

Spécimen des travaux artistiques des étudiants (1)

Cette image ci-dessus présente une illustration réalisée par les étudiants dans le cadre de la création de leur album de jeunesse sur *Adobe Illustrator*. Elle témoigne d'une première phase de conceptualisation visuelle, où les idées narratives sont traduites en formes vectorielles, couleurs et personnages. Le travail met en évidence une exploration graphique encore en construction, marquée par des choix stylistiques intuitifs et une recherche de cohérence progressive entre le récit et l'univers visuel.

Image 2

Spécimen de conceptualisation visuelle des étudiants (2)

Tableau 10

Scores moyens d'évaluation des albums (N=7)

Critère	Moyenne	Écart-type	Min	Max
Compétences techniques				
Maîtrise d'Illustrator	4,1	0,7	3,0	5,0
Qualité graphique	4,3	0,5	3,5	5,0
Compétences artistiques				
Cohérence visuelle	4,5	0,5	4,0	5,0
Créativité/originalité	4,6	0,5	4,0	5,0
Composition	4,2	0,7	3,0	5,0
Compétences narratives				
Structure narrative	4,0	0,8	3,0	5,0
Clarté du message	4,4	0,5	4,0	5,0
Compétences pédagogiques				
Adaptation au public	4,3	0,7	3,0	5,0
Valeur éducative	4,1	0,7	3,0	5,0
SCORE GLOBAL	**4,3/5**	**0,4**	**3,6**	**4,9**

La qualité et la diversité des productions confirment que le dispositif a effectivement permis le développement simultané de compétences techniques (maîtrise d'Illustrator), artistiques (créativité, composition) et pédagogiques (adaptation au public cible). Chaque album porte la signature unique de son créateur, attestant de l'appropriation personnelle du projet.

Tableau 9

Extraits illustratifs du thème 5

	Prévalence	Occurences
Thème 5	67/ étudiants	35 segments codés
Verbatim illustratifs	«On s'entraidait beaucoup. Quand quelqu'un découvrait une technique cool, il la partageait avec les autres. C'est devenu une sorte de communauté de créateurs« (A., entretien post). «Au début, je pensais qu'on était en compétition. Mais en fait, on a vite compris qu'on apprenait mieux ensemble. On se montrait nos avancées, on se donnait des conseils« (G., entretien post). «Le fait de présenter nos brouillons au groupe, c'était génial. On recevait des feedbacks constructifs, et ça nous donnait des idées pour améliorer nos projets« (C., entretien post).	
Observation de l'enseignante (journal de bord)	«Séance remarquable aujourd'hui. Les étudiants se sont spontanément regroupés pour s'entraider. K., le plus avancé techniquement, a pris l'initiative d'aider les autres. Ambiance collaborative et enthousiaste. Contraste frappant avec le début du semestre« […].	

Cette dynamique illustre l'apprentissage situé et les communautés de pratique (Lave & Wenger, 1991, p 229). Les étudiants ont co-construit un espace d'apprentissage social où le partage et l'entraide sont valorisés. Cette dimension collaborative a également nourri le besoin d'appartenance sociale (Deci & Ryan, 2000), renforçant la motivation intrinsèque.

7.3. Analyse des productions artistiques

Les productions témoignent d'un niveau de compétence remarquablement élevé (M = 4,3/5), avec une faible variance inter-étudiants (ET = 0,4), suggérant que le dispositif a bénéficié à l'ensemble des participants. Les scores les plus élevés concernent la créativité/originalité (M = 4,6) et la cohérence visuelle (M = 4,5), confirmant que l'autonomie créative a stimulé l'expression artistique personnelle.

Tableau 8

Extraits illustratifs du thème 4

	Prévalence	Occurences
Thème 4	77/ étudiants	41 segments codés
Verbatim représentatifs	«Ce qui m'a le plus marqué, c'est qu'on pouvait vraiment choisir notre propre style, notre propre histoire. On n'était pas obligés de suivre un modèle imposé. Chaque album était unique, comme nous« (D., entretien post) «J'ai adoré avoir cette liberté. Je pouvais expérimenter, tester des choses, me tromper, recommencer. C'était vraiment mon projet à moi« (C., entretien post). «Dans d'autres cours, on doit souvent suivre des consignes très strictes. Là, on avait une structure (créer un album) mais une liberté totale sur le contenu et le style. C'est ce qui a rendu le projet si motivant« (F., entretien post).	

Ces témoignages confirment l'importance du besoin d'autonomie dans la théorie de l'autodétermination (Deci & Ryan, 2000, p 228). Lorsque les étudiants se sentent acteurs de leurs choix plutôt qu'exécutants de directives externes, leur motivation intrinsèque s'accroît significativement. L'autonomie encadrée (liberté créative dans une structure de projet claire) représente un équilibre optimal pour l'engagement.

7.2.5. Thème 5: Apprentissage collaboratif et entraide

La dimension collaborative de l'apprentissage a spontanément émergé, malgré le caractère individuel du projet final.

Tableau 7

Extraits illustratifs du thème 3

	Prévalence	Occurences
Thème 3	77/ étudiants	52 segments codés
Verbatim illustrant le processus de résilience	«Il y a eu des moments où je voulais tout arrêter. J'avais un problème technique que je n'arrivais pas à résoudre. Je passais des heures sur un détail et rien ne fonctionnait comme je voulais. C'était vraiment frustrant« (A., entretien post).	
Phase de frustration	«Au début, je me battais avec le logiciel. Chaque petit détail prenait un temps fou. Je me demandais si j'allais y arriver« (B., entretien post).	
Phase de résolution active	«Mais au lieu d'abandonner, j'ai essayé différentes méthodes. J'ai regardé des tutoriels en ligne, j'ai demandé de l'aide à mes camarades, j'ai fait des essais et des erreurs. Et petit à petit, j'ai trouvé comment résoudre le problème. Cette victoire était encore plus satisfaisante parce que j'avais vraiment galéré« (B., entretien post). «J'ai appris à être patiente, à décomposer les problèmes. Quand quelque chose ne marchait pas, je prenais une pause, je réfléchissais autrement, et je réessayais« (D., entretien post).	

Cette résilience s'explique par plusieurs facteurs théoriques:

- **sentiment d'efficacité personnelle**: Les réussites progressives ont renforcé la croyance en leur capacité à surmonter les obstacles.
- **investissement personnel**: Le projet authentique et l'autonomie créative ont généré un engagement émotionnel fort.

7.2.4. Thème 4: Valorisation de la liberté créative et de l'autonomie

L'autonomie créative a été unanimement identifiée comme un facteur clé de motivation et d'engagement.

7.2.2. Thème 2: Plaisir de la création et expérience de flow

Tous les participants ont décrit des épisodes d'immersion profonde dans leur travail créatif, correspondant aux caractéristiques du flow (Csikszentmihalyi, 1990, p.55). Pour eux, c'était une expérience d'engagement total caractérisée par une absorption intense dans la tâche, une perte de conscience de soi et une altération de la perception du temps.

Tableau 6

Extraits illustratifs du thème 2

	Prévalence	Occurences
Thème 2	77/ étudiants	38 segments codés
Verbatim illustratifs	«Quand je travaillais sur mon album, je perdais complètement la notion du temps. Je commençais à 14h et quand je regardais l'horloge, il était 19h. Je n'avais même pas vu le temps passer. C'était comme si j'étais dans une bulle, totalement absorbée par ma création« (D., entretien post). «Il y avait des moments où j'oubliais tout autour de moi. Je ne pensais qu'à mon histoire, à mes personnages, aux couleurs que j'allais utiliser. C'était un sentiment presque magique« (G., entretien post). «Ce que j'ai adoré, c'est ce sentiment d'être complètement absorbée, de ne penser à rien d'autre. Pas de stress, pas de distraction. Juste le plaisir de créer« (A., entretien post).	

L'expérience de flow explique en partie l'augmentation spectaculaire de la motivation intrinsèque à la stimulation (+3,1 points). Le plaisir ressenti durant ces moments d'absorption totale a transformé l'apprentissage en une expérience intrinsèquement gratifiante.

7.2.3. Thème 3: Dépassement des difficultés et persévérance

Paradoxalement, bien que tous les étudiants aient rapporté des moments de frustration intense, aucun n'a abandonné le projet. Cette persévérance témoigne de l'engagement profond généré par le dispositif.

Tableau 5

Extraits illustratifs du thème 1

	Prévalence	Occurences
Thème 1	77/ étudiants	47 segments codés
Veratims **Entretiens pré-intervention**	«Je ne me sens pas vraiment créative avec les ordinateurs. Je préfère le dessin traditionnel« (S, entretien pré). «Je ne pense pas avoir les compétences pour utiliser des logiciels professionnels comme ceux que les vrais designers utilisent« (M., entretien pré).	
Entretiens post-intervention	«Maintenant, je me considère comme une artiste numérique. J'ai créé quelque chose dont je suis vraiment fière, quelque chose de professionnel. Je ne pensais jamais être capable de ça« (C., entretien post). «Ce projet m'a fait découvrir une partie de moi que je ne connaissais pas. Je me vois maintenant capable d'intégrer le digital dans mes futurs travaux et cours d'arts plastiques« (B., entretien post). «Au début, j'avais peur de ne pas y arriver. Mais quand j'ai vu mon album finalisé, j'ai ressenti une fierté immense. Je me suis dit : 'Wow, c'est moi qui ai créé ça !' C'est comme si j'avais franchi une étape importante dans mon développement professionnel« (A., entretien post).	

Tous les étudiants ont témoigné d'une transformation identitaire significative. L'analyse comparative pré-post révèle un contraste saisissant : cette transformation s'inscrit dans le cadre du sentiment d'efficacité personnelle. Les expériences de maîtrise progressive (succès dans l'utilisation d'Illustrator) et les feedbacks positifs (reconnaissance par les pairs et l'enseignante) ont renforcé la croyance des étudiants en leurs capacités, alimentant ainsi leur motivation intrinsèque.

- motivation à l'accomplissement: +3,4 points ($p < 0,001$).
- motivation à la stimulation : +3,1 points ($p < 0,001$).

Amotivation: L'amotivation a chuté drastiquement, passant de $M = 4,2$ ($ET = 1,1$) à $M = 1,5$ ($ET = 0,6$), $t(6) = 6,34$, $p < 0,001$, $d = 3,01$. Cette diminution confirme que le dispositif a réussi à engager des étudiants initialement démotivés.

7.2. Analyse qualitative thématique

L'analyse qualitative a suivi la méthode en six phases de Braun et Clarke (2006, pp. 77), débutant par une familiarisation approfondie avec les 14 transcriptions d'entretiens et l'écoute des enregistrements audio, accompagnée de notes préliminaires dans le journal de recherche. Les codes initiaux ont ensuite été générés de manière inductive à partir des données, aboutissant à 195 codes tels que « perte de notion du temps », « fierté de la production », « frustration technique », « entraide entre pairs » ou « découverte de nouvelles capacités ». Ces codes ont été regroupés en 12 thèmes candidats, puis révisés pour vérifier leur cohérence interne et externe, conduisant à la sélection de 5 thèmes finaux. Chaque thème a été clairement défini et illustré par des extraits représentatifs, validés par un codeur externe. Enfin, le rapport d'analyse a été produit en intégrant citations et interprétations théoriques, offrant une lecture structurée et approfondie des données qualitatives.

L'analyse qualitative a permis d'identifier cinq thèmes majeurs illustrant les mécanismes sous-jacents aux changements observés.

7.2.1. Thème 1: Transformation de la perception de soi et renforcement du sentiment de compétence

Les entretiens pré et post dispositif, complétés par l'observation participante, révèlent que tous les étudiants ont gagné en confiance dans leurs capacités créatives et techniques, passant d'un sentiment de doute à une affirmation de leur identité artistique.

permettent de vérifier les hypothèses formulées et d'éclairer les mécanismes sous-jacents aux transformations observées.

7.1. Analyse quantitative

Les analyses quantitatives entretiens post dispositif révèlent une transformation profonde du profil motivationnel des étudiants (voir Tableau 2). La motivation intrinsèque globale a augmenté de manière spectaculaire, passant de M = 2,8 (ET = 0,9) en pré-test à M = 6,1 (ET = 0,6) en post-test, $t(6) = -8,42$, $p < 0,001$, $d = 4,25$. Cette taille d'effet exceptionnellement élevée ($d > 4$) indique que l'intervention a eu un impact majeur sur le plaisir intrinsèque ressenti par les étudiants.

Tableau 4

Comparaison pré-post des scores de motivation (N=7)

Dimension	Pré M (ET)	Post M (ET)	t	p	d de Cohen
Motivation intrinsèque globale	2,8 (0,9)	6,1 (0,6)	-8,42	<0,001***	4,25
À la connaissance	2,9 (1,1)	6,3 (0,7)	-7,15	<0,001***	3,61
À l'accomplissement	2,6 (1,2)	6,0 (0,8)	-6,98	<0,001***	3,28
À la stimulation	2,9 (1,0)	6,0 (0,6)	-7,89	<0,001***	3,71
Amotivation	4,2 (1,1)	1,5 (0,6)	6,34	<0,001***	3,01

*p < 0,05; **p < 0,01; ***p < 0,001

Les résultats montrent une augmentation statistiquement significative et de très grande ampleur ($d > 3$) de la motivation intrinsèque, accompagnée d'une diminution marquée de l'amotivation. Ces changements suggèrent un impact substantiel du dispositif sur l'engagement motivationnel des étudiants.

Les trois sous-dimensions de la motivation intrinsèque ont toutes augmenté significativement:

- motivation à la connaissance: +3,4 points ($p < 0,001$).

6.4. Outils de collecte des données

Les données ont été collectées essentiellement à l'aide de:

- **des entretiens semi-directifs**, intégrant des échelles d'évaluation de la motivation et de l'engagement, administrées en pré et en post dispositif pédagogique.
- **une analyse de contenu des productions finales**, à savoir les albums de jeunesse, réalisée selon des critères précis de créativité, de cohérence narrative et de maîtrise des outils numériques.
- **des témoignages des étudiants**, recueillis pour enrichir l'analyse qualitative et permettre une compréhension approfondie de leur expérience d'apprentissage.

6.5. Méthodes de collecte des données

Les données quantitatives issues des entretiens ont fait l'objet d'une analyse minutieuse, permettant de mettre en évidence les évolutions observées entre les entretiens pré et post dispositif.

Les données qualitatives ont été analysées à l'aide d'une analyse thématique, centrée sur plusieurs axes principaux: la motivation, l'engagement, le rapport aux technologies numériques, ainsi que le sentiment de compétence et de valorisation personnelle.

Par ailleurs, les productions des étudiants ont été examinées comme des indicateurs tangibles des apprentissages réalisés, témoignant à la fois de l'appropriation progressive des outils technologiques et du développement des compétences artistiques et pédagogiques.

7. RÉSULTATS

Cette section présente les résultats de l'étude en deux volets complémentaires: l'analyse quantitative des données issues des entretiens pré et post-intervention, suivie de l'analyse qualitative thématique des témoignages et productions des étudiants. Ces analyses convergentes

Les résultats révèlent une faible motivation intrinsèque (M = 2,8/7) et une amotivation élevée (M = 4,2/7), confirmant le désengagement initial face au curriculum traditionnel centré sur Microsoft Office.

Tableau 3

Extraits illustratifs

Extraits représentatifs des entretiens pré-intervention	«Ce cours ne m'intéresse pas vraiment... PowerPoint et Word, on sait déjà faire ça. Je ne vois pas comment ça va m'aider dans ma future carrière d'enseignante en arts.« (B., entretien pré). «J'ai l'impression que le cours de techno, c'est juste une obligation administrative. Ça n'a rien à voir avec la créativité ou l'art.« (E., entretien pré).

Ces résultats ont mis en évidence la nécessité de repenser le dispositif pédagogique afin de favoriser un apprentissage plus actif, créatif et contextualisé, adapté aux besoins et aux profils des étudiants.

Face à ces constats, le dispositif pédagogique a été restructuré autour de quatre piliers complémentaires : un apprentissage technique progressif d'Adobe Illustrator, un projet authentique centré sur la création d'albums de jeunesse numériques, une pédagogie active et collaborative favorisant les interactions et les échanges, ainsi qu'un accompagnement différencié tenant compte des besoins et des rythmes d'apprentissage de chaque étudiant.

À l'issue de cette expérimentation, une phase d'évaluation a été menée afin d'analyser les effets du dispositif innovant.

Elle s'est appuyée sur:

- un entretien post mesurant l'évolution de la motivation et de l'intérêt pour le cours.
- l'analyse qualitative des productions finales (albums de jeunesse numériques).
- des verbatim d'étudiants recueillis lors de discussions réflexives.

Code	Âge	Genre	Niveau préalable en numérique	Expérience en dessin digital
F	22	F	Faible	Aucune
G	21	F	Moyen	Aucune

*Auto-évaluation sur échelle de 1 (faible) à 5 (élevé)

Le groupe expérimental se compose de sept étudiantes âgées de 21 à 23 ans, présentant un profil sociodémographique homogène. En revanche, leurs compétences numériques initiales sont hétérogènes, allant de faibles à élevées. La majorité des participantes ne dispose d'aucune expérience préalable en dessin digital, ce qui constitue un terrain pertinent pour analyser l'appropriation progressive des outils numériques et l'évolution du sentiment de compétence.

6.3. Dispositif pédagogique expérimental

En début de semestre, une **phase de diagnostic** a été menée afin d'évaluer la motivation des étudiants, leurs représentations du cours de technologies éducatives et leur intérêt pour les outils numériques proposés.

Les résultats ont révélé une amotivation générale, une perception utilitariste et peu créative des technologies, ainsi qu'un faible engagement cognitif et affectif (Voir Tableau 2).

Tableau 2

Scores moyens de motivation pré-intervention (N=7)

Dimension	Moyenne	Écart-type	Min	Max
Motivation globale	2,8	0,9	1,7	4,3
Amotivation	4,2	1,1	2,3	6,0

l'intervention pédagogique elle-même plutôt qu'à des caractéristiques différentielles des participants.

Consciente du triple rôle d'enseignante-conceptrice-chercheuse et des biais potentiels associés (effet Pygmalion, biais de confirmation), la chercheuse a mis en place plusieurs stratégies de distanciation critique:

- tenue d'un journal de bord réflexif documentant les décisions pédagogiques et les observations.
- validation externe des analyses thématiques par un collègue chercheur.
- utilisation de verbatim bruts pour limiter l'interprétation subjective.

Par ailleurs, la triangulation des sources a été appliquée: les données issues des entretiens ont été croisées avec les journaux de création des étudiants et les observations de l'enseignante, permettant de confirmer la cohérence des interprétations.

6.2. Contexte et participants

L'étude a été conduite auprès d'étudiants de troisième année en Arts plastiques à la Faculté de Pédagogie de l'Université Libanaise, inscrits à un cours obligatoire de technologies éducatives (3 crédits, 50 heures).

Tableau 1

Caractéristiques des participants

Code	Âge	Genre	Niveau préalable en numérique	Expérience en dessin digital
A	21	F	Moyen	Aucune
B	22	F	Faible	Aucune
C	21	F	Moyen	Aucune
D	23	F	Élevé	Initiation (Photoshop)
E	21	F	Moyen	Aucune

- évaluer dans quelle mesure la création d'albums pour enfants contribue au renforcement des compétences artistiques et pédagogiques des étudiants en Arts Plastiques.

6. MÉTHODOLOGIE

Pour répondre aux questions de recherche et vérifier les hypothèses formulées, une méthodologie mixte combinant approches quantitative et qualitative a été adoptée. Cette section présente le type de recherche, le contexte, les participants, le dispositif pédagogique, ainsi que les outils et méthodes de collecte et d'analyse des données.

6.1. Type et démarche de recherche

Cette étude s'inscrit dans une recherche-action à visée pédagogique (Kemmis & McTaggart, 2005), combinant une observation participante, des entretiens semi-directifs conduits avant et après l'intervention, ainsi qu'une analyse des productions des apprenants. Elle a été menée par l'enseignante-chercheuse dans un contexte réel d'enseignement, avec pour objectif l'amélioration d'une pratique pédagogique initialement perçue comme peu motivante par les étudiants.

Cette recherche s'est déroulée sur deux années académiques consécutives, permettant une comparaison entre un groupe témoin (2022-2023) et un groupe expérimental (2023-2024). Le groupe témoin a suivi le curriculum traditionnel centré sur les logiciels de bureautique (Microsoft Office : Word, PowerPoint, Excel), tandis que le groupe expérimental a bénéficié du dispositif pédagogique innovant intégrant Adobe Illustrator et la création d'albums de jeunesse.

Le groupe témoin (2022-2023) présentait des caractéristiques sociodémographiques et académiques comparables: 7 étudiantes de même niveau d'études, âgées de 20 à 23 ans, avec des niveaux de compétences numériques similaires au moment de l'évaluation initiale. Cette homogénéité des deux cohortes renforce la validité interne de la recherche et permet d'attribuer avec davantage de confiance les différences observées à

Si la littérature souligne les bénéfices des pédagogies actives et du numérique dans l'enseignement artistique (Hetland et al., 2007, p 12; Peppler, 2013, p.p. 38-43), peu d'études ont exploré l'impact d'une pédagogie de projet médiatisée par le numérique sur le développement simultané des compétences artistiques, pédagogiques et motivationnelles, notamment dans le contexte universitaire libanais (Nasser & Abouchedid, 2000, p 4). Cette lacune justifie la présente étude, qui propose d'analyser de manière rigoureuse et contextualisée l'apprentissage créatif et technologique des futurs enseignants en arts plastiques.

4. HYPOTHÈSES DE LA RECHERCHE

Pour guider cette étude, nous avons formulé les hypothèses suivantes, centrées sur l'impact des outils numériques et des projets créatifs sur les étudiants en Arts Plastiques:

- l'intégration d'outils numériques avancés (Adobe Illustrator) au sein d'une pédagogie de projet favorise l'engagement actif des étudiants en Arts Plastiques.
- l'usage des outils numériques combiné à des projets créatifs stimule la motivation des étudiants en Arts Plastiques.
- la création d'albums pour enfants renforce les compétences artistiques et pédagogiques des étudiants en Arts Plastiques.

5. OBJECTIFS DE LA RECHERCHE

Cette étude vise à atteindre les objectifs suivants:

- examiner comment l'intégration d'outils numériques avancés (Adobe Illustrator) au sein d'une pédagogie de projet peut favoriser l'engagement actif des étudiants en Arts Plastiques.
- analyser l'effet de l'usage des outils numériques combiné à des projets créatifs sur la motivation des étudiants en Arts Plastiques.

psychologiques fondamentaux sont satisfaits : autonomie, compétence et appartenance sociale.

Nombreuses recherches soulignent le rôle central des contextes pédagogiques valorisant créativité, autonomie et production authentique (Kaufman & Beghetto, 2009, p.p.11-12; Ertmer & Ottenbreit-Leftwich, 2010, p 255) : dans les projets créatifs en arts plastiques, la littérature montre que l'association d'outils numériques et de tâches signifiantes favorise un engagement actif, combinant plaisir de créer, reconnaissance des productions et apprentissage actif.

Le concept de «flow« ou d'expérience optimale (Shernoff et al., 2003, p.p. 158-176) décrit un état d'engagement total, avec concentration intense, perte de conscience de soi et modification de la perception du temps. La littérature (Fullagar & Kelloway, 2009) montre que le flow émerge lorsque les objectifs sont clairs, les rétroactions immédiates et le niveau de défi correspond aux compétences individuelles.

Le sentiment d'efficacité personnelle (Bandura, 2012, pp.9-44) influence le choix des activités, l'effort, la persévérance et les réactions émotionnelles. Ce sentiment se nourrit d'expériences de maîtrise, d'apprentissage par observation des pairs, d'encouragements et de régulation des états émotionnels.

Enfin, la posture de l'enseignant est déterminante : maintes recherches montrent qu'il doit agir comme médiateur et facilitateur, accompagner les processus créatifs, guider l'usage des outils et favoriser la réflexion critique (Hattie & Yates, 2014, p 19).

3.5. Articulation des cadres théoriques mobilisés

Notre recherche s'inscrit dans une approche intégrative mobilisant plusieurs cadres théoriques complémentaires pour analyser l'expérience pédagogique: socioconstructivisme (Vygotsky, 1978), approche actionnelle (Puren, 2006; Lemeunier, 2010), théorie de l'autodétermination (Deci & Ryan, 2000), TPACK (Technological Pedagogical Content Knowledge) (Mishra & Koehler, 2006), pédagogie de projet et apprentissage authentique (Herrington & Oliver, 2000; Lemeunier, 2010).

La pédagogie de projet, largement étudiée dans l'enseignement artistique et professionnel, repose sur la réalisation d'un produit final authentique mobilisant simultanément des compétences techniques, créatives et réflexives (Bell, 2010, p.p. 39-43). Dans le champ des arts plastiques, la recherche de Hetland et al. (2007, p 14) montre que la production de projets concrets tels que portfolios, œuvres visuelles ou albums de jeunesse favorise le développement de la pensée critique et la consolidation des compétences disciplinaires.

En outre, dans le contexte spécifique de l'enseignement artistique, Eisner (2002, p 4) souligne le rôle unique de l'enseignant comme médiateur entre technique, expression créative et développement de la pensée visuelle.

L'enseignant doit simultanément maîtriser les dimensions techniques, esthétiques et pédagogiques de sa discipline, tout en stimulant la créativité et l'expression personnelle des étudiants.

3.3. Dessin digital et outils numériques de création graphique

Le dessin digital occupe une place centrale dans cette recherche, en tant qu'objet d'apprentissage, outil de création et support pédagogique. Hennessy et al., 2016, p.p. 155-192) montrent que l'apprentissage de logiciels professionnels comme Adobe Illustrator contribue au développement de compétences techniques et soutient la créativité et l'auto-expression.

Dans l'enseignement supérieur, nombreuses recherches (Ching & Fook, 2013, p.p. 11-70) montrent que le dessin digital est utilisé pour favoriser la production de supports variés: albums de jeunesse, illustrations éducatives et contenus multimédias.

Ainsi, l'intégration du dessin digital dans une pédagogie de projet renforce simultanément les compétences créatives, professionnelles et pédagogiques des futurs enseignants.

3.4. Motivation, engagement et posture de l'enseignant

La théorie de l'autodétermination (Deci & Ryan, 2000, p.p. 227) constitue un cadre central pour comprendre la motivation dans les contextes éducatifs. Elle postule que la motivation intrinsèque se développe lorsque trois besoins

3.2. Pédagogies actives et pédagogie de projet: donner du sens à l'intégration technologique

La pédagogie de projet s'inscrit dans la tradition constructiviste de l'éducation. Selon Dewey (1938, p 7), l'apprentissage significatif émerge de situations problématiques authentiques qui engagent l'apprenant dans une démarche active de résolution, contrastant avec une transmission passive de connaissances décontextualisées.

Kilpatrick (1918, p 319), disciple de Dewey, a formalisé la méthode de projet en pédagogie, définissant le projet comme « une activité intentionnelle qui se déroule dans un environnement social ». Cette définition souligne quatre caractéristiques essentielles : l'intentionnalité, la globalité, l'authenticité et la dimension sociale, c'est-à-dire la collaboration et la communication.

Les conditions d'efficacité de la pédagogie de projet dans l'enseignement supérieur sont les suivantes: définition d'une question directrice significative, création d'un produit final tangible, investigation soutenue, utilisation d'outils cognitifs variés et collaboration entre pairs (Krajcik & Blumenfeld, 2006, p.p. 318).

La notion d'authenticité dans l'apprentissage a été approfondie par Herrington et Oliver (2000, p.p. 23-48) qui identifient neuf caractéristiques des tâches authentiques : contexte reflétant l'utilisation réelle des connaissances, activités complexes et mal définies, opportunité d'examiner le problème sous différentes perspectives, collaboration, réflexion, articulation, accompagnement et évaluation authentique (Herrington et al. 2003, p.p. 23-48).

La littérature (Järvelä et al. 2016, p.p. 125-142) montre également que l'efficacité des technologies éducatives dépend étroitement du cadre pédagogique dans lequel elles s'inscrivent. Les pédagogies actives, ancrées dans les courants constructivistes et socio-constructivistes, privilégient des situations d'apprentissage où l'étudiant est engagé dans des activités signifiantes, contextualisées et orientées vers la production.

permet de situer la recherche dans l'état actuel des connaissances et de préciser les fondements du dispositif pédagogique analysé.

3. REVUE DE LITTÉRATURE ET CADRE THÉORIQUE

Le cadre théorique mobilisé dans cette étude articule les contributions issues des technologies éducatives, des pédagogies de projet, du dessin digital et des théories de la motivation, en lien avec la formation initiale des enseignants. Il constitue un socle analytique permettant d'éclairer les choix méthodologiques, d'orienter l'analyse des résultats et de justifier les hypothèses de recherche.

3.1. Technologies éducatives et transformation des pratiques pédagogiques universitaires

L'intégration des technologies éducatives dans l'enseignement supérieur s'est progressivement imposée comme un enjeu central de transformation des pratiques pédagogiques. Dans cette perspective, l'intégration des outils numériques ne se limite pas à une substitution ou à une amélioration marginale des pratiques traditionnelles, mais peut modifier fondamentalement les tâches d'apprentissage et permettre la création de nouvelles expériences pédagogiques impossibles sans la technologie (Puentedura, 2006, http://hippasus.com/resources/tte/).

L'efficacité de cette intégration dépend d'une articulation réfléchie entre les compétences disciplinaires, les objectifs pédagogiques et la maîtrise des outils numériques. Le cadre TPACK (Technological Pedagogical Content Knowledge) souligne l'importance de combiner savoir disciplinaire, savoir pédagogique et maîtrise des technologies pour assurer une intégration réussie (Mishra & Koehler, 2006, p 18).

Par ailleurs, la littérature (Conole, 2013, p 17; Schmid et al., 2014, p 271) montre qu'une intégration pédagogique réfléchie des technologies éducatives améliore significativement la qualité des apprentissages et favorise le développement de compétences complexes chez les étudiants, comparativement à une utilisation purement instrumentale.

Toutefois, le curriculum traditionnel, centré essentiellement sur des logiciels de bureautique comme Microsoft Office, reste limité pour le développement des compétences techniques spécialisées et la mise en œuvre de projets créatifs authentiques. Il nous est apparu donc nécessaire de repenser les approches pédagogiques afin d'intégrer des outils numériques avancés pour le dessin digital et des projets authentiques, comme la création d'albums de jeunesse, pour favoriser un apprentissage actif, contextualisé et motivant.

2. PROBLÉMATIQUE

L'enseignant joue un rôle déterminant dans la réussite et le développement global des apprenants en agissant comme transmetteur de connaissances, médiateur et accompagnateur (Hanushek, 2016, p.18). Bien que la littérature internationale souligne les apports des pédagogies actives et du numérique éducatif dans l'enseignement artistique, peu d'études examinent l'impact d'une pédagogie de projet médiatisée par le dessin digital sur le développement des compétences artistiques, pédagogiques et motivationnelles des futurs enseignants, notamment au Liban. De plus, aucune recherche n'a, à notre connaissance, mobilisé de manière intégrative les cadres théoriques du TPACK (Technological Pedagogical Content Knowledge), de la théorie de l'autodétermination et de la pédagogie par projet pour analyser les effets d'un tel dispositif en formation initiale des enseignants en Arts plastiques, ce qui constitue un angle mort justifiant l'originalité de cette étude.

Dès lors, la question centrale qui guide cette recherche est la suivante: comment l'intégration d'outils numériques avancés de dessin digital, articulée à une pédagogie de projet fondée sur la création d'albums de jeunesse, peut-elle transformer l'expérience d'apprentissage universitaire et contribuer au développement simultané des compétences techniques, artistiques, pédagogiques et motivationnelles des futurs enseignants en Arts plastiques?

Pour répondre à cette question, l'étude s'appuie sur un ancrage conceptuel fondé sur les travaux scientifiques relatifs à l'intégration du numérique en éducation, aux pédagogies actives, au dessin digital et aux processus motivationnels en contexte universitaire. L'examen de ces apports théoriques

MOTS-CLÉS: Technologies éducatives, pédagogie de projet, motivation des apprenants, enseignement artistique, dessin digital, Adobe Illustrator, albums pour enfants, approche actionnelle.

ABSTRACT

This study analyzes an innovative teaching experiment conducted with third-year art students at the Faculty of Education of the Lebanese University. The research was part of an educational technology course with specific objectives, focused on learning digital drawing for the purpose of creating a final project: children's picture books. The approach combines the use of advanced digital tools with authentic creative projects, thus fostering active student involvement in the learning process. The results show a significant improvement in the participants' engagement, motivation, and development of their technical and artistic skills. Based on an action research approach, this study highlights the central role of the teacher as a mediator and facilitator of learning and confirms the relevance of active and creative pedagogies in university teaching, particularly in art programs.

KEY WORDS: Educational technologies, project-based learning, learner motivation, art education, digital drawing, Adobe Illustrator, children's books, action-oriented approach.

1. INTRODUCTION

Dans l'enseignement universitaire, l'enseignant joue un rôle central non seulement dans la transmission des connaissances, mais également dans le développement des compétences personnelles et professionnelles des apprenants (Hattie, 2014, p 13). La qualité de la relation pédagogique et l'adaptation des méthodes d'enseignement aux besoins des étudiants influencent directement leur réussite académique et leur épanouissement personnel. Cette influence est d'autant plus significative dans les disciplines artistiques, où la créativité et la technique nécessitent un accompagnement spécifique et une stimulation constante.

Quand la technologie rencontre l'art

une expérience pédagogique innovante dans l'enseignement universitaire

Dr. DALAL DANOUN[1]

RÉSUMÉ

Cette étude analyse une expérience pédagogique innovante menée auprès des étudiants en Arts plastiques (troisième année) à la Faculté de Pédagogie de l'Université Libanaise. Cette recherche s'inscrit dans le cadre d'un cours de technologies éducatives à objectifs spécifiques, centré sur l'apprentissage du dessin digital en vue de la conception d'un projet final : la création d'albums de jeunesse. L'approche adoptée articule l'usage d'outils numériques avancés à des projets créatifs authentiques, favorisant ainsi une implication active des étudiants dans le processus d'apprentissage. Les résultats montrent une amélioration significative de l'engagement, de la motivation et du développement des compétences techniques et artistiques des participants. Inscrite dans une démarche de recherche-action, cette étude met en évidence le rôle central de l'enseignant en tant que médiateur et facilitateur des apprentissages, et confirme la pertinence des pédagogies actives et créatives dans l'enseignement universitaire, en particulier dans les formations artistiques.

(1) Docteure en Didactique des Langues et des cultures et en Technologies éducatives, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines (Centre des Sciences du Langage et de la Communication) & Faculté de Pédagogie - Section I.

صدر عن

دار بيروت الدولية

د. فاطمة مصطفى دقماق

الذّكاءُ العاطفي

سرُّ نجاحك في الحياة

تقديم البروفسور فوزي أيوب

الفصل الأول: مفهوم الذكاء العاطفي ونشأته

الفصل الثاني: الذكاء العاطفي على المستوى الشخصي

الفصل الثالث: كيف تُنمّي 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

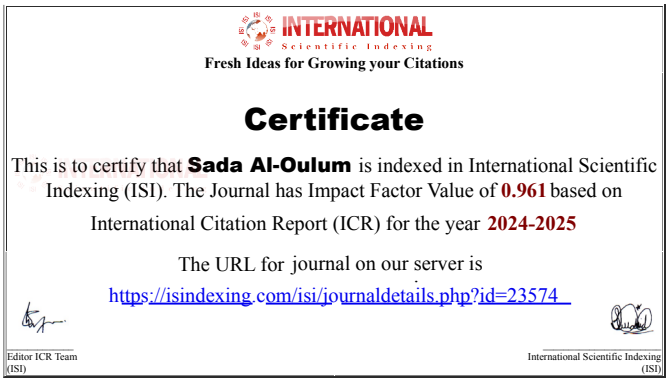
INTERNATIONAL
Scientific Indexing
Fresh Ideas for Growing your Citations

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)



INTERNATIONAL
Scientific Indexing
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)

INTERNATIONAL
Scientific Indexing

Certificate

Fresh Ideas for Growing your Citations

This is to certify that **Sada Al-Oulum** is indexed in International Scientific Indexing (ISI).
The Journal has Impact Factor Value of **1.198** for the year **2025-2026**.

URL: 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