متخصصة بالبحوث العلمية المحكمة

مجلة فصليّة مؤقّتًا، متخصّصة بالآداب والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة

ISSN 2959-9423

ترخيص رقم 2022/244

صدى العلوم

العدد 14

السنة الرابعة

تشرين أول 2026

دار بيروت الدولية



للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان

00961373983



صدى العلوم

متخصصة بالبحوث العلمية المحكمة

ترخيص رقم 2022/244

مجلة شهرية محكمة تعنى بقضايا العلوم النظرية والتطبيقية

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	ـــــ	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. محمد محسن	علوم الإعلام والاتصال	عميد المعهد العالي للدكتوراه في الآداب والعلوم الانسانية والاجتماعية في الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. هبة شندب	اللغة الانكليزية	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. هويدا الترك	علوم اجتماعية	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. عصام الحاج علي	تاريخ إسلامي	الجامعة اللبنانية	لبنان

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

أ.د. يوسف طباجة	علوم اجتماعية	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. محمد مراد	تاريخ	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.م.د. يحيى فرحات	تاريخ	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. قيس الجنابي	تاريخ / حضارة الشرق الأدنى القديم	جامعة بابل	العراق
أ.م.د. نبيل سرور	علوم سياسية واقتصادية	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. صفاء الحفيظ	الأدب العربي الحديث	جامعة بابل	العراق
أ. م.د. حسن الزهيري	لغة عربية ونحو	الكلية التربوية المفتوحة / بابل	العراق
د. زينب الطحان	لغة عربية / سرد روائي	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. مايا خالد	لغة فرنسية / ألسنية	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. فاتن قبرصلي	لغة فرنسية / أدبي	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. محمد عبده	حقوق	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. عبير كمال الحركة	حقوق	الجامعة اللبنانية	لبنان
أ.د. مهى المصري	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.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:

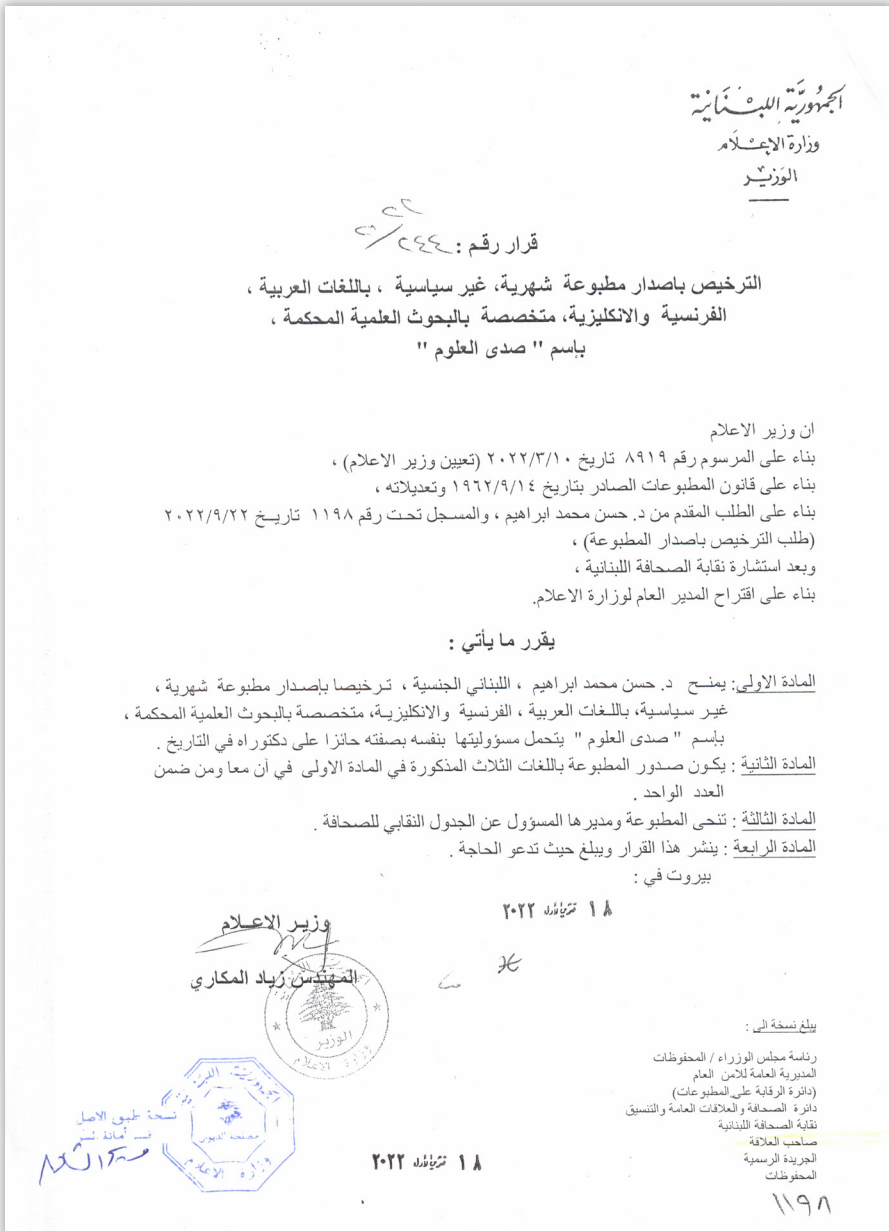
وضع اسم الباحث بعد اسم الشهرة، تاريخ النّشر بين قوسين، عنوان المقالة (**بخطّ عريض**) بين علامتَيْ تنصيص «.....»، **اسم المجلة (بخطّ عريض)**، مكان النَّشر، الفصل، رقم العدد. مثال:

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 : ٢٤٤/ 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 الأول ٢٠٢٢

وزير الاعلام
المهندس زياد المكاري

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

نسخة طبق الاصل في أمانة السر

١٨ تشرين الأول ٢٠٢٢

١١٩٨

المحتويات

11	استدامة العلم والتعليم في زمن الأزمات	د. حسن محمد إبراهيم
15	اللغة الشعريّة وآليّات التّفكيك في شعر «هنادي جليل»	أ.د. صفاء عبيد حسين الحفيظ
49	التسليع الرقمي وتحوّل الهويّة التشجيعيّة في كأس العالم 2026	فاطمة كمال عز الدين
78	نمط المواجهة الإسرائيلية لمحور المقاومة	أ.م.د. أحمد زارعان د. أمير رضا جعفري هرندي
123	الاختلاف في ترتيب الضَّمائر وأثره في بناء الدَّلالة التَّداوليَّة في الخطاب القرآنيّ	الشَّيخ د. عليّ منتش
144	الشَّريعة الإسلاميَّة - نظام وثقافة	الدكتور علي ناصر
175	أثر الصلة بالسلطان في المسار الوظيفي لأعيان حلب	ريمان إعمير
194	تجسّد الطرف الاصطناعي وعلاقته بالعافية النفسيّة لدى مستخدميه	غادة دياب
225	تفسير العقود الذكية وتحديد مضمون الإرادة التعاقديّة	ضياء حسين عبيد إشراف أ.د. ريما فرج
259	النقوش التأسيسيّة العربية على المساجد ودورها في حفظ الذاكرة الإنسانية	محمد كنعان

استدامة العلم والتعليم في زمن الأزمات

جزء من التحدّيات الوطنيّة ومقاومة الاستعمار الفكري

د. حسن محمد إبراهيم[1]

حينما تتمرّد الحروف على الوقائع والظروف، تخرج كلمات لا تشبه أنساقها باقي الكلمات، لأن للحرف أهداف، وعندما تجتمع الحروف ترتسم عبارات التحدّي والاستمرار، شأنها شأن لبناننا العظيم الذي لم ولن يتراجع أمام هول الأزمات والمآسي التي لا تعرف الحقّ ولا تقف إلى جانبه.

اليوم؛ تدخل مجلة «**صدى العلوم**» عامها الرابع، وإذا ما عدنا إلى السنوات الأربع الماضيات، فإننا لا نجد مسارًا طبيعيّا وفق الظروف المحليّة والإقليميّة والدوليّة، بل نجده مسارًا توّجه الدم من أجل صنع الإنسان وكرامته وتحصيل حقوقه، فـ«لبنان» دخل في موقف الصلابة والتحدّي لقوى الهيمنة، بذل أقصى ما يستطيع، قاوم فوق ما تجتمع عليه شعوب، أعطى من حبّه وأهله وماله أغلى ما تعطيه أمم، فقط من أجل الحفاظ على الأرض والكرامة والعرض والسيادة.

إننا اليوم ندخل عامنا الرابع بكل ثقة بما قدّمته المجلة من أبحاث وما نستطلع به المستقبل من توسّع وانتشار ونشر ودخول إلى المحافل العلمية العالميّة، لذلك فإن عيد المجلة في هذا العام يُعطينا دفعًا إضافيًّا لمزيد من الثبات والإصرار على التقدّم.

(1) رئيس التحرير.

وانطلاقًا من المسؤولية العلمية التي نتحمّل، نضع المعرفة والتدبّر والعلوم ونشرها كمحرّك أساسي لمزيد من التقدّم على المستوى الفكر الأكاديمي مواكبة للتطوّرات العلميّة العالميّة، والتي ندعو أن يساهم علماء «لبنان» في إنجازاتها كما عوّدونا دائمًا، وتكون مجلة «**صدى العلوم**» إحدى المنصّات العلميّة في العلوم الإنسانيّة وفي سبيلها، لأن البحث العلمي ليس ترفًا فكريًّا أو وجبات تحلية متزامنة مع الهوى، إنما هي شريان الحياة دائم النبض من أجل البقاء.

إن ما يشهده «لبنان» من هجرات فكريّة وتطويريّة، على مستوى مختلف العلوم، ومنها العلوم الإنسانيّة، يضع الدولة والمجتمع والمؤسّسات العلميّة والتعليميّة، أمام مسؤوليّات جسام، لأن البلد الذي لا يُنتِج علمًا يسحقه الجهل، ولا يكفي وجود عدد كبير من العلماء من حملة الجنسيّة الوطنيّة، إنما يجب صَهْر مبتكراتهم العلميّة بهويّتهم الوطنيّة، لا أن تسرقها مراكز الأبحاث الخارجيّة، لا سيّما المستعمِرة منها. لذلك يجب تخصيص بدلات ماليّة دون محسوبيّات ولا منافع خاصّة، إضافة إلى تأسيس مراكز علميّة ومنصّات نشر.

يشهد العالم اليوم اجتماعًا فكريًّا وثقافيًّا، تدخل فيه مختلف العلوم إلى مختلف البقاع الجغرافيّة، وهذا من دواعي الاستفادة العُليا العالمية للبشرية جمعاء، لكن ما نطرحه من تساؤلات، هل يستوي العلم العربي والإسلامي مع مختلف العلوم الغربية، لجهة الاهتمام الدولي والسماح بالنشر له؟ أم أن موضوع النشر بيد النافذين دوليًّا يسمحون لمن يرتأون أنّه يلبي رغباتهم ومسار معتقداتهم الفكريّة والسياسية؟ وكذلك يبرز السؤال هل بات مسموحًا بنشر أفكار وسياسة وعلوم الشخصيّات الفكرية والسياسية التي تقف سدًّا منيعًا وصدًّا تدميريًّا للأفكار والسياسات الاستعمارية التي تحتلّ بلادنا وتدمّر فكرنا وتستبيح أرضنا وتأمرنا أن لا نعير شهداءنا الاهتمام الفكري والثقافي؟!!

وفي جانب آخر، تبرز سلبيّات العولمة الثقافيّة والقوة الفكرية الناعمة والإعلامية

من خلال جذب عقول المواطنين العرب والمسلمين وقلوبهم من جلسات العلوم وقراءة الكتب إلى برامج التفاهة وانتظار حلقات اللغو والسباق الإعلامي لبعض مشاهير الغرب غير العلميّين، والاندماج مع «سخافات» بعيدة من العلم والعقل والأصول. وفي المقابل تطرح أفكارها ومعتقداتها ومبادئها البعيدة من الإنسانية كل البُعد، فتأخذنا هذه العلوم والثقافات والأفكار إلى حيث تشاء وتسخّرها بما تشاء ولمن تشاء. لذلك ينبغي على كل مسؤول محلّي وعربي وإسلامي الانتباه إلى هذه المخاطر ووضع برامج علميّة دقيقة ومدروسة لمواجهة الاستعمار الفكري والثقافي، لأن السيطرة الكبرى تأتي من خلال السيطرة على العقل والفكر والثقافة ومحو التقاليد المحليّة فنصبح في مرمى ما طرحه «جوزيف ناي» في كتابه «**القوة الناعمة**» سفراء بلاده بلا توكيل رسمي، ومعتمدين بلا وثيقة قانونيّة، لنشر ما تريده سياسة بلاده.

ومن دواعي الحديث عن التغريب الفكري، هو ما نعيشه يوميًّا بالتواصل اللغوي في ما بيننا، باعتماد لغة أجنبيّة مقابل لغتنا العربيّة الأصيلة في مجتمعنا العربي وفي بلادنا العربية وفي ثقافتنا العربية وفي تقاليدنا العربية، فإن الجنوح نحو إدخال مفردات غربية في سياق أحاديثنا الفردية ليس بالضرورة أن يعبّر عن مدى ثقافتنا وعلومنا وموقعنا الاجتماعي والسياسي، فإن شعوب معظم دول العالم الأجنبي لا تتحدّث باللغة العربية في ما بينها، لا بل هناك بعض المجتمعات الأوروبية لا تتحدّث حتى ببعض المفردات الإنكليزية إلا بحال التنمّر على أحدهم، هذا ما نقله أحد المغتربين اللبنانيّين عن مجتمع أوروبي يستوطن فيه منذ أكثر من ثلاثين سنة.

ومن المفيد ذكره، لدى سؤال موقع «الذكاءالاصطناعي» **(Ask Gemini)**، عن هذه الظاهرة في المجتمع العربي مقارنة مع المجتمع الأوروبي، أجاب بحرفيّته:

- «**المقاربة النقدية (الهوياتية والنفسية)**: تُحذر المدارس اللغوية المحافظة من هذا النمط، معتبرةً إياه انعكاسًا لمظاهر التبعيّة الثقافيّة والنفسيّة وشعورًا ضمنيًّا بـ «الدونية اللغوية» أمام لغات المهيمن الحضاري والاقتصادي. فضلًا عن أن

الإفراط المستمرّ في هذا المزج العشوائي يفضي بمرور الوقت إلى إفقار البنية المعجمية للّغة الأم، وتآكل الملكة اللغوية، واضطراب الهوية الثقافيّة للأجيال الناشئة.

- **في المجتمعات الأحادية اللغات (فرنسا، ألمانيا، إيطاليا)**: يميل المجتمع الأصلي إلى صيانة لغته الأم وفرضها كمعيار أساسي ووحيد في الخطابات العامّة، المؤسّسات الرسميّة، والفضاءات الشعبيّة. ورغم تسلل بعض المفردات الاستهلاكية والتقنية (العولمة الرقمية)، إلا أن النخب والسياسات اللغوية والمؤسسات التشريعية (مثل الأكاديمية الفرنسية) تحرص بوعي مؤسسي على حماية النقاء اللغوي ومقاومة التلوث المصطلحي، مما يجعل ظاهرة المزج العشوائي محصورة نسبياً ولا تكتسب صفة الظاهرة العامة المتفشّيّة في البنية اليوميّة للخطاب».

لذلك تأتي الدعوة إلى الحفاظ على لغتنا وعلومنا وثقافتنا وتاريخنا وأرضنا واجتماعنا ومجتمعنا، لا بل علينا أن ننشر مفاهيمنا الإنسانيّة الحقّة، لا سيّما الاجتماعيّة منها، إلى مختلف المجتمعات الغربيّة، على رأسها الحفاظ على الأسرة، المروءة، الذود عن الكرامة والأرض، عدم التبعيّة الفكرية والثقافيّة لأحد، والأهمّ منها تواصلنا الاجتماعي الرحيم في ما بيننا، وعلاقتنا الإيمانيّة بالله تعالى كما يريد هو فقط!!!.

ختامًا؛ إن مواصلة العمل على إصدار مجلة «**صدى العلوم**» واستمراريّته، ليس مجرّد نشاط علمي تقليدي، إنما يمثّل أحد خنادق العمل الفكري والعلمي والثقافي وركائزه، بما يحمل من مفاهيم إنسانيّة وإيمانيّة واجتماعيّة رصينة، ويعبّر عن إصرار ووعي على أن شعلة العلم لا تنطفئ بالحروب ولا تُهزم بالأزمات. فمن قلب العاصفة، نجدّد الدعوة لكافة الباحثين والمؤسّسات لتعزيز التشبيك الرقمي، وتوحيد الجهود، وبناء جسور المعرفة العابرة للحدود، دفاعًا عن حقّ أجيالنا في مستقبل علمي ومستدام.

اللغة الشعريّة وآليّات التّفكيك في شعر «هنادي جليل»

ديوان «الحياة في عطلتها» أنموذجًا

أ.د. صفاء عبيد حسين الحفيظ[1]

الملخّص

يرصد هذا البحث كيفيّة اشتغال آليّات التّفكيك داخل الخطاب الشعري للشّاعرة «هنادي جليل»، وكيف تسهم لغتها في إنتاج دلالات متعدّدة ومفتوحة عن طريق تفكيك البنى اللغويّة، وكشف الثّنائيّات الضدّيّة، واستجلاء جماليّات اللا معنى والتشظّي في قصائدها. وقد وقع الاختيار على منجزها الشعريّ «**الحياة في عطلتها**» الذي يُعدّ شعرًا اجتماعيًّا؛ كونه نقديًّا توجيهيًّا تقويميًّا، لا ينحصر في رصد المشكلات والقضايا الاجتماعيّة ورسمها ووصفها ومعالجتها؛ بل يمثّل عاملًا لرسالة النصح والإرشاد والتوجيه، ويُعدّ صاحبُه إنسانًا يعيش وسط مجتمع من البشر يتأثّر بهم ويؤثّر فيهم، غير منعزل في فراغ زمكانيّ؛ بهدف التّطوّر والسّعي نحو تقدّم أفضل.

الكلمات المفتاحية: الشّعرية، فاعليّة التّشخيص، آليّات التّفكيك، الثّنائيّات الضّديّة، الفضاء الدّلاليّ.

(1) بروفسور في اللّغة العربيّة وآدابها، كلية التّربية للعلوم الإنسانيّة، جامعة بابل، العراق. Dr.salhafeadh@gmail.com

Abstract

This research examines how deconstruction mechanisms operate within the poetic discourse of the poet Hanadi Jalil, and how her language contributes to producing multiple and open meanings. This will be achieved through deconstructing linguistic structures, revealing opposing dualities, and exploring the aesthetics of meaninglessness and fragmentation in her poems. We have chosen her poetic work, "Life on its Vacation," which is considered social poetry. It is critical, guiding, and evaluative, not limited to observing, depicting, describing, and addressing social problems and issues. Rather, it serves as a vehicle for advice, guidance, and direction. Its author is a human being living within a community, influenced by and influencing others, not isolated in a spatial and temporal void, but striving for development and progress.

Keywords: Poetics, efficacy of personification, mechanisms of deconstruction, binary oppositions, semantic space.

المقدّمة

الوجودُ فضاءٌ مشاعٌ تلتقي فيه الكائنات، وهو حقيقة راسخة مستغنية عن التّفسير لبساطتها، وتبقى الأشياء قاصرة عن تعريف نفسها ما لم تستند إليه وتستلهم منه صفات النّماء والقدرة والإرادة. ومن هذا المنطلق الفلسفي، صاغ «صدر الدّين الشّيرازي» نظريّته في «**الحركة الجوهريّة**»، معلنًا أنّ كل ما في الكون يسير في طريق التّحوّل والتطوّر نحو الأفضل، مشحونًا بوعي ذاتيّ؛ فالصّفات والوجود حقيقة واحدة تتجلّى بقوّة كلّما سمت مرتبة الكينونة وأصالتها. ولأنّ الشعر عين الوجود، فقد أدرك الشّعراء قبل الفلاسفة أنّ اللّغة هي مفتاح هذا الكون؛ فلولا الكلمة لكانت الأشياء سديمًا بلا ملامح. واللغة هي التي تنادي الأشياء من غيابها وتفتح لنا أبواب العالم لنقيم في جواره. في معبد اللغة وحدها، يرتفع صوت الخطاب نحو الموجودات،

وفي هذا المعبد يجد الإنسان ملاذه الأبدي ليصوغ هويّته ويعبّر عن كوامنه. إنّها البيت الدافئ للوجود، والمسكن الذي يلوذ به الإنسان، وفيه يجد كلّ كائن مستقرّه ومعناه[1].

فاللغة في العمل الأدبيّ؛ خاصّة في الشعر، هي المكوّن الأساسي، وهي أداة الشعريّة وكينونتها الوجوديّة، ووعاء الخبرة الجماليّة ومحتواه، فلا نتصوّر قصيدة خالية من الألفاظ والتراكيب اللغويّة، فالشاعر يجدّد اللغة كي تكون أكثر قدرة على التّعبيرعن عالم يتجدّد[2]. لذلك، فالاستعمال اللغويّ هو الذي أنقذ المسألة اللغويّة من حساسيّتها الأيديولوجيّة، وجعلها مفتوحة على ممكنات الخطاب الشعريّ بفِعل المراوحة السياقيّة والمراوحة المقطعيّة؛ ففي الأولى تدخل مفردات بسيطة ضمن علاقات إسناديّة تستدعي أبعادًا مجازيّة ورمزيّة كثيفة عبر فاعليّة التّشخيص أو التّجسيد، فتحدّد مسار القراءة في سياق النصّ عند محاولة إدراك خلفيّته المعرفيّة. أمّا في الثّانية، فيُلاحَظ التنقّل من مقطع كثيف إلى مقطع بسيط أو العكس؛ تبعًا لما يقتضيه الموقف الشعوري من تدرّج في الأداء اللغويّ، فبمقدار تعبير الشعر عن النفس الإنسانيّة، يُعدُّ رائعًا قويًّا، ويُعدُّ المعنى سليمًا لا عيب فيه، أمّا إذا لم تتّفق مشاعر النفس مع معنى الشعر، فيمكن أن نَعُدَّ الشّعر معيبًا غير مقبول[3].

في هذ الإطار، يمثّل كتاب «**فنّ الشّعر**» لـ«أرسطو»، في المنظور النقدي السائد شرقًا وغربًا، الحجر الأساس في مؤسّسة الخطاب النقدي حول الظاهرة الشعريّة؛ غير أنّ امتداد هذا الطرح نحو الفضاء النقدي العربي الحديث أنتج تبعيّة معرفيّة؛ إذ سارع نقّاد محدَثون إلى إسقاط الأرسطيّة على منجزنا النقدي القديم، في رضوخٍ مضمر لأطروحة مركزيّة الغرب وإزاحة الثقافات الأخرى نحو الهامش.

(1) عباس عبد الصاحب: **دراسات في الشعر الحديث**، دار المدينة، العراق، بغداد، ط1، 2014، ص 5 ـ 6.

(2) عصام شرتح: **المكوّنات الجماليّة في قصائد محمود درويش**، دار المعتز، الأردن، ط1، 2018، ص 181.

(3) ياسر عبد سلمان: **صورة الذات بين أبي فراس الحمداني ومحمود سامي البارودي– دراسة موازنة**، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، 2008، ص 20.

إنّ تهافت هذا الاعتقاد يكمن في هشاشة مرتكزاته الإبستمولوجيّة؛ فهو لم يتأسّس على شواهد تاريخيّة أو وقائع موضوعيّة؛ بل ارتهن لفرضيّات احتماليّة ومواقف إيديولوجيّة مسبقة نابعة من مركب النقص الحضاري. وفي مقابل هذا الاستلاب، لا ترى المنهجيّة العلميّة حرجًا في الاعتراف بالتّثاقف والاتّصال بين الآداب العالميّة، شريطة قيامه على شواهد ملموسة؛ فالإبداع الإنساني بطبيعته كوني، بل هو تجسيد لصيرورة الحضارة القائمة على جدليّة التأثّر والتأثير، والأخذ والعطاء. غير أنّ الفاعليّة الحضاريّة لأيّة أمّة لا تتحدّد بمدى استهلاكها للمنتج الخارجي، إنّما بقدرتها الإضافيّة والتحويليّة؛ أي في إعادة صهر المدخلات المعرفيّة داخل بوتقتها الخاصّة، لتمنحها طابعها العقليّ والروحيّ المتميّز قبل ضخّها مجدّدًا في الشّريان الإنسانيّ العام.

إذًا، يكمن الإشكال النّقديّ والحضاريّ هنا في فرز النّتاج الأصيل عن التبعيّة المستكينة؛ فالثقافة التي تتحوّل إلى عالة مجرّدة تكتفي باجترار تمثّلات الآخرين من دون الإسهام الفاعل في صياغة التّاريخ البشريّ، تحكم على نفسها بالقصور والضّمور؛ لذلك، تصبح مراجعة الموروث النقدي العربي، بعيدًا من أوهام التّأثير الأرسطيّ المطلق، ضرورة معرفيّة لاستعادة الذّات الحضاريّة وهويّتها المستقلّة، وتحرير العقل النقدي من أسر التبعيّة للنموذج الغربي المهيمن، والانتقال من مرحلة الاستهلاك السلبي للخطاب إلى مرحلة الإنتاج الفكري الفاعل والمؤثّر في مسيرة الإنسانيّة [1].

تجدر الإشارة إلى أنّ الشعريّة الحديثة لم تكن حبيسة المحدّدات التقنيّة لأدبيّة الأدب؛ بل أصبحت تشمل لغة الخطاب وما وراءها من أبعاد واستراتيجيّات، وهذا المنظور يفتح مسارات رحبة تحتضن النصّ في كليّته وتفاعلاته، مشيرًا إلى بوصلته وغايته الوجوديّة؛ فمعرفة وجهة النصّ هي المفتاح لإدراك نسيجه ووظيفته، وإبراز

(1) مسلم حسين: **الشعرية العربية أصولها ومفاهيمها واتجاهاتها**، منشورات دار الفكر، العراق، البصرة، ط1، 2013، ص21.

مكوّناته المهيمنة وتفكيك علاقاتها، الأمر الذي يتيح رصد التحوّلات البنيويّة العميقة للنّصوص مع الإمساك بِنَواتها الصّلبة وتحديد تراتبيّة أنظمتها الكليّة [1].

تتمرّد اللغة الشعريّة على الإستاتيكيّة المعجميّة لتؤسّس، عبر آليّات العدول والانزياح، فضاءً سيميائيًّا موازيًا يفيض بالدّلالة، وهذا الفيض الدلالي يتقاطع معرفيًّا مع مشروع «جاك دريدا» التفكيكيّ الذي جاء كزلزال معرفي قوّض يقينيّات البنيويّة والميتافيزيقا الغربيّة، ليعيد صياغة علاقتنا بالنصّ الأدبي. لذلك، لم يعد النصّ مع هذا المنهج بنية مغلقة تخبّئ دلالة نهائيّة؛ بل فضاءً مفتوحًا ومسرحًا لتولّد المعاني وتصارعها.

يقوم هذا الفكر النقديّ الذي أطلقه الفيلسوف الفرنسيّ «جاك دريدا» وتلقّفته مدرسة «ييل» النقديّة، على آليّات إجرائيّة صارمة تتسلّح بهدم المركزيّة اللغويّة واللوغوسيّة، فيسعى التفكيك إلى تقويض الثنائيّات الضديّة التقليديّة، مثل الأصل والفرع، والداخل والخارج، والتي منحت الامتياز لطرف على حساب آخر، كاشفًا عن التناقض الداخلي والتشقّقات الجوهريّة التي تخفيها النصوص تحت قناع التماسك الظاهري. وفي قلب هذه الممارسة الإجرائيّة، يبرز مفهوم الاختلاف المرجأ كعصب رئيس للتّفكيك؛ فالدلالة لا تحضر كاملة أبدًا؛ بل تولد من مغايرة العلامات لبعضها، وتخضع لإرجاء مستمرّ وتأجيل دائم لا يصل إلى مستقرّ. إنّ التفكيك لا يستهدف تدمير النصّ؛ بل يحرّر طاقاته الغائبة محوّلًا فعل القراءة من استهلاك للمستقرّ إلى إنتاج متجدّد ومغامرة تأويليّة لا تنتهي [2].

لقد قوّضت التفكيكيّة الميتافيزيقيا الغربيّة القائمة على مركزيّة الكلمة والصوت، محوّلةً الممارسة النقديّة إلى فعل تقويض وتعرية لثنائيّات النصّ المستقرّة واستنطاقٍ

(1) صلاح فضل: **تحولات الشعرية العربية**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2013، ص 72.

(2) صفاء الحفيظ وهديل ياس عبد الحمزة: **الثقب الشعري وتصدّع جدران النص**، دار أبجد، العراق، بابل، ط1، 2023، ص38.

لغياباته وفراغاته. أضف إلى ذلك، حظيت مسألة العلامة بعناية بالغة في منجز «دريدا»؛ إذ أخضعها لتفكيك تاريخيّ استنطق عبره أنظمة التواصل البشري، مستندًا إلى مراجعة نقديّة لطروحات فلسفيّة مثل أطروحة «كوندياك»؛ فقد شخّص «دريدا» الصيرورة التاريخيّة للكتابة والمراحل التطوريّة التي مرّت بها العلامة؛ إذ تحوّلت من الانغلاق الفونوغرافي (الصّوتي) في الحقبة الإغريقيّة والمدوّنات المقدّسة، إلى المنزع التنويريّ الحداثي بفضل المطبعة، ثمّ شهدت ارتدادًا تعادليًّا مع النسق الديكارتي والهوسرلي، قبل أن تتّخذ مسارًا تداوليًّا مع «أوستين».

في ضوء ذلك المسار، أقدم «جاك دريدا» على انتقاد «فرديناند دي سوسير» لِكونه جمّد طاقات الكتابة وجعلها مجرد ملحق هامشيّ تابع للملفوظ الشفاهي الذي غدا مركزًا لسيميائيّته؛ وتتبدّى عيوب هذا المقترب في المنهج السوسيري من خلال رفضه النظر أو دراسة أيّ شكل من أشكال التدوين اللغوي خارج الكتابة الأبجديّة الصوتيّة للثّقافة الغربيّة. إنّ هذا النقد الصريح يمثّل تقويضًا للتمركز حول اللوغوس والصّوت؛ إذ لاحظ «دريدا» أنّ الفكر الغربي ظلّ أسيرًا لـميتافيزيقيا الحضور التي تمنح المنطوق ميزة التعالي انطلاقًا من فرضيّة تلازم الصوت مع ذات المتكلّم؛ وبنفيه الشديد للوجود بوصفه حضورًا عيانيًّا، فقد هدم «دريدا» مركزيّة المعنى الجاهز، محوّلًا النصّ إلى مسرح للاختلافات؛ إذ تنفتح الفواصل والإزاحات وتتّسع الفجوات البنيويّة؛ ما يؤدّي بالضرورة إلى تلاشي الدلالة الأحاديّة المستقرّة لحساب التدفّق الدلالي المستمرّ[1].

الإشكاليّة

ينطلق هذا البحث من تساؤل حول كيفيّة اشتغال آليّات التّفكيك في الخطاب الشعري عند «هنادي جليل»، ومستوى إسهامها في إنتاج دلالات شعريّة جديدة مبنيّة على تفكيك البنى اللغويّة والثنائيّات الضديّة، وصولًا إلى جماليّات التشظّي

(1) صفاء الحفيظ وهديل ياس عبد الحمزة: **الثقب الشعري وتصدّع جدران النص**، مرجع سابق، ص 86 ـ 87.

واللامعنى، من هنا، تظهر إشكاليّة البحث بالشكل الآتي:

كيف تتجلّى آليّات التفكيك في الخطاب الشعري عند «هنادي جليل» في ديوان «**الحياة في عطلتها**»، وما علاقة الدلالات الجديدة والمفتوحة بالبُعد الاجتماعي والنقدي في التجربة الشعريّة؟

المنهج

تسير الدراسة وفقًا للمنهج التفكيكيّ في قسمَيْن: الأوّل يتناول آليّات التفكيك على المستوى الدلاليّ والمستوى المعجمي، عبر رصد الثنائيّات الضديّة وتقويضها، مثل (الموت/ الحياة، الحضور/ الغياب)؛ ذلك أنّ التضادّ يدلّ على قدرة الشاعر على توظيف المتضادّات في صور جماليّة ووصف دقيق لما تشعر به الذات الشاعرة من انفعالات نفسيّة بما يدور حولها من الأشياء[1]، وتوضيح كيفيّة انهيار هذا التضادّ لتتحلّل المركزيّة. هذا بالإضافة إلى رصد التناصّ وتعدّد الأصوات وتتبّع النصوص الغائبة (الدينيّة، التاريخيّة، الأدبيّة) داخل القصائد، وكيف يُعاد تفكيكها لإنتاج معنى جديد. أمّا القسم الثاني، فيتناول آليّات التّفكيك على المستوى البنيوي والجمالي، عن طريق رصد ظواهر تشظّي البنية الإيقاعيّة والتركيبيّة ودراسة التقديم والتأخير، والحذف والوقوف عند الفراغات وعلامات الترقيم، بوصفها أدوات تفكيكيّة تكسر جمود النصّ، وانزياح الصورة الشعريّة وتحليل الصور السرياليّة والمجازات المبتكرة التي تبعد القارئ عن التفسير الأحادي المباشر.

أوّلًا. نبذة عن الشّاعرة والمدوّنة

تُعدّ الشاعرة «هنادي جليل» من الأصوات العراقيّة المشهورة في الأوساط الثقافيّة والأدبيّة، وقد شاركت في مهرجانات عديدة وفعاليّات متنوّعة. وتتميّز أعمالها الأدبيّة

(1) نهى محسن عبد الكاظم: **شعرية العنونة عند الشعراء الرومانسيين- دراسة سيميائية**، رسالة ماجستير، كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة بابل، 2015، ص 77.

بالجمع بين الإحساس المرُهَف وتجربة الحياة الواقعيّة، وهنا نعرض نبذة عن حياتها والمدوّنة موضوع البحث.

أ. الشّاعرة هنادي جليل في سطور

هي شاعرة وإعلاميّة، وُلِدت في 26 آذار 1981 في مدينة «قلعة سكر» في محافظة «ذي قار»؛ لكنّها تقيم في بغداد، حاصلة على البكالوريوس في الإخراج السينمائيّ من كلية الفنون الجميلة في جامعة بغداد، وحصلت على عضويّة الاتّحاد العام للأدباء والكتّاب في العراق، نقابة الصحافيّين العراقيّين، المركز العراقي للفيلم المستقلّ، الهيئة الإداريّة لبيت الشعر العراقي، منظمة أور الثقافيّة المستقلّة، الهيئة الإداريّة لنادي الشعر، منتدى نازك الملائكة، تجمّع رابطة أديبات العراق، مؤسّسة شعوب الثقافيّة، جمعيّة المصوّرين العراقيّين.

شكّلت مع زوجها الشّاعر «زعيم نصار» ثنائيَّ الشّعر والحب، وكانا خير جواب لكلّ من يسأل عن حقيقة الزّواج بعد الحب. وقد اختارت الشّاعرة «**الحياة في عطلتها**» عنوانًا لديوانها؛ لأنّ الحياة في حقبةٍ معيّنة قد تعطّلت بسبب كلّ ما مرّت به بغداد من أزمات، بدءًا بالاحتلال والتّهجير والتّفجيرات التي حصدت أرواح الأبرياء، وصولًا إلى الألم والحزن الذي رافقها بين الحين والحين الآخر؛ لكنّها على الرّغم من ذلك، أشارت إلى المحبّة والألفة التي عُرِف بها العراقي دائمًا[1]، إضافة الى الإبداع الذي يُعدّ سمة العراقي في المجالات كافّة، فكانت الحياة والموت والحبّ والكره والسّلام والحرب.

ب. قراءة في ديوان «الحياة في عطلتها»

يسعى هذا البحث إلى فهم لغة الشّاعرة «هنادي جليل» وكشف آليّة إنتاج دلالات

(1) هنادي جليل: **الحياة في عطلتها**، ديوان شعر، دار ومكتبة عدنان، العراق، بغداد، ط1، 2013، الغلاف؛ انظر «جريدة الصّباح»، 12 أيلول 2014، على الرابط: www.newsabah.com

متعدّدة ومفتوحة، عبر تفكيك البنى اللغويّة، وتبيين الثنائيّات الضديّة، واستجلاء جماليّات اللا معنى والتشظّي في قصائدها داخل الخطاب الشعري في منجزها الشعري الأوّل «**الحيـاة في عطلتها**» الصادر في العام 2013 عن وزارة الثقافة العراقيّة، وذلك ضمن مشروع بغداد عاصمة الثقافة في مكتبـة عدنـان في بغداد. وقد جاء في **(137)** صفحة، وهو قسمان: الأوّل عن الحبّ وضمّ **(17)** قصيدة، والثاني عن الحرب وضمّ **(19)** قصيدة، ويُعدّ شعرًا اجتماعيًّا؛ كونه نقديًّا توجيهيًّا تقويميًّا، لا ينحصر في رصد المشكلات والقضايا الاجتماعيّة ورسمها ووصفها ومعالجتها؛ بل يمثّل عاملًا لرسالة النّصح والإرشاد والتّوجيه، ويُعدّ صاحبه إنسانًا يعيش وسط مجتمع من البشر يتأثّر بهم ويؤثّر فيهم، غير منعزل في فراغ زمكانيّ؛ بهدف التطوّر والسعي نحو تقدّم أفضل.

ثانيًا. آليات التّفكيك في المستوى الدلالي والمعجمي

يمثّل علم الدلالة نقطة التقاء جوهريّة بين اللغة والفلسفة، ويُعنى بآليّات إنتاج المعنى وتلقّيه من خلال مفهومي الدالّ والمدلول. وهو يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالسياقات الدينيّة والفلسفيّة في الحضارة الهندية، وبالفكر العقلي والمنطقي في الفلسفة اليونانيّة؛ أمّا عند العلماء العرب، فقد اتّخذ طابعًا لغويًّا ـ شرعيًّا، فكان أداة لفهم النّصوص وتوليد المعاني، بمعنى أنّ الخطاب هو إنتاج لغويّ يربط فيه ربط تبعيّة بين بنيته الداخليّة وظروفه المقاميّة؛ لذلك سعت الشاعرة «هنادي جليل» في خطابها الشعري إلى أن يتّخذ تقاطع العلامات اللغويّة مع المرجعيّات الإنسانيّة بُعدًا إشكاليًّا يقوّض صرامة البنى اللسانيّة الجاهزة، ويفتح الفضاء الدلالي على استراتيجيّات التفكيك وإرجاء المعنى المستمرّ.

أ. تفكيك المركز الدّلالي وإرجاء المعنى في قصيدة «بغمضة عين»

المتأمّلُ في مجموعة «**الحياة في عطلتها**»، وقصيدة «**بغمضة عين**»[1]، يلاحظ أنّها تشكّل فضاءً دلاليًّا متشظّيًا، تتقاطع فيه العلامات اللغويّة مع المرجعيّات السياسيّة والإنسانيّة؛ لتنتج نصًّا يقاوم الإحالة إلى معنى واحد، فالشاعرة لا تسعى إلى بناء خطاب يقيني، إنما تُخضع البنية اللغويّة إلى سلسلة من الانزياحات التي تؤدّي إلى تفكيك المركز الدلاليّ، وإحلال الاختلاف محلّ الثبات، وهو ما يجعل القصيدة منفتحة على تأويلات متجدّدة نستطيع رصدها عبر تحليل الثنائيّات الضديّة الواردة بكثافة في القصائد، وعبر التطرّق إلى التناصّ الديني والتاريخي الذي ورد بين السطور، وهي على الشّكل الآتي:

1. تحليل الثنائيّات الضدّيّة

تظهر في قصيدة «**بغمضة عين**» ثنائيّاتٌ ضدّيّة أظهرت التناقضات التي يعيشها الفرد في الواقع، وأشارت إلى المعاني الخفيّة، وهنا يبرز تحليل للمقطع الشعري أدناه لاستنباط الدّلالات المُضمَرة، فتقول الشّاعرة:

«لم يعد ولم يرحل	المنفيين والمطرودين
لم يرد ولم يصغ	على الشاشة
ماتت في أعماقنا الكلمات	تراك العيون
يا من هربت من أقفاصهم	عين أذن قطعتها
لقد خلعوك بومضة برق	عين يد
وبغمضة عين أخرجوك	عين قدم
من حفرة الجرذان	عين لسان مقطوع
وضعوك في قفص	تراك العيون

(1) هنادي جليل: **الحياة في عطلتها**، مصدر سابق، ص 121.

يتلون كلاما	فتحلم بعذوبة أن ترحل
أنصعه يقطع الرأس	بعدك
على الشاشة	لمعت الأسرار على الورق
تراك العيون	ودبّ وميض الكلمات
عيون المعدومين	أكتب
والمفقودين	كلامي الآن
السجناء والفقراء	وأنت في قفص
والمعوقين	تئزّ في أذنيك الجرذان»

إنّ ذات الشاعرة تعيش في صراع مع المكان غير الأليف، ما شكّل حال انفصام وانفصال عن الواقع وتشتّت فكري في قبول ذلك والاندماج أو التعايش معه؛ لأنّ ضيق المكان وانفتاحه لا يُعدّ سببًا لإظهار التقبّل من عدمه؛ بل ما ينعكس من فاعليّة المكان على الآخر سلبًا أو إيجابًا هو المعيار الحقيقي للإلفة وغير الإلفة[1]؛ لذلك يتعزّز هذا التفكيك في قولها «ماتت في أعماقنا الكلمات»، فاللغة التي تُعدّ أصلًا أداةً لإنتاج المعنى، تتحوّل إلى كيان ميت، غير أنّ هذا الموت لا يستمرّ؛ إذ تعود الكلمات إلى الحياة في نهاية القصيدة «**دبّ وميض الكلمات**»، فلا يبقى الموت نقيضًا للحياة؛ بل يغدو شرطًا لولادة دلالة جديدة، فتفقد الثنائيّة استقرارها، ويتحوّل الفناء إلى بداية للانبعاث.

يبدو للوهلة الأولى أنّ النصّ يتأسّس على منظومة مستقرّة من الثنائيّات، غير أنّ الشّاعرة تعمل على زعزعة حدودها وإبطال سلطتها الدّلاليّة، ويتجلّى ذلك منذ المطلع الأوّل «لم يعد ولم يرحل، لم يرد ولم يصغ»، فالذات الشعريّة لا تستقرّ في فضاء الحضور ولا في فضاء الغياب؛ إنما تظلّ معلّقة بينهما، ما يؤدّي إلى انهيار الثنائيّة

(1) هيفاء جواد السهلاني: **شعرية الفضاء عند أديب كمال الدين– قراءة تأويلية**، مؤسسة أبجد، العراق، بابل، ط1، 2023، ص81.

المنطقيّة (العودة/ الرحيل)؛ إذ يصبح الغياب حضورًا مؤجّلًا، والحضور غيابًا غير مكتمل. كما تنهار ثنائيّة (الكلام/ الصمت)؛ لأنّ عدم الردّ وعدم الإصغاء لا يمثّلان غيابًا للغة، بل يتحوّلان إلى خطاب احتجاجي يكشف عجز التواصل داخل عالم تحكمه السلطة.

2. تفكيك ثنائيّة الحريّة/ القيد

تتجسّد ثنائيّة (الحرية/ القيد) في صورة متناقضة؛ فالهروب من الأقفاص لا يقود إلى التحرّر؛ إنّما إلى قفص آخر «يا من هربت من أقفاصهم وضعوك في قفص»، هذا التحوّل يقوّض مفهوم الحريّة بوصفها حالًا نهائيّة، ليكشف أنّ السّلطة قادرة على إعادة إنتاج أدوات القمع بأشكال مختلفة، فتغدو الحرّية نفسها جزءًا من منظومة الأسر.

تجدر الإشارة إلى أنّ النصّ «يشكّل كثافة معنويّة غائرة في الواقع تارة، وطامحة إلى صناعة واقع جديد يكون أكثر قبولًا وجمالًا تارة أخرى»[1] فإنّه لا يتعامل مع التضادّ بوصفه علاقةَ تقابل، وإنّما يحوّله إلى علاقة تداخل تُفقد كلّ طرف استقلاله الدلالي، فالبرق الذي ارتبط في الذاكرة الثقافيّة بالنور والكشف، يأتي في قولها «خلعوك بومضة برق»، ليصبح علامة على العنف والإقصاء، فتتغيّر مرجعيّته الرمزيّة، وتتحوّل الشاشة من فلك الرؤية إلى فضاء العجز؛ إذ لا تملك العيون سوى المشاهدة، «على الشاشة تراك العيون»، غير أنّ هذه العيون ليست عيونًا كاملة؛ إنّما هي عيون «المعدومين والمفقودين والسجناء»؛ أي أنّها تنتمي إلى ذوات مقهورة، فتغدو الرؤية نفسها فعلًا مأساويًّا لا يمنح القدرة على التغيير. والاهتمام بعيون المعدومين والمفقودين والسجناء ليس محطّة استراحة للشاعرة أو توقّف عجلة الزمن الدنيوي؛ بل هي مرحلة لإعادة الذاكرة؛ لكي يبدّد الخواء الذي يحاصر الإنسان؛ كونه يملك القدرة على ردم

(1) زهراء علي عبد المسحن خضير: **التشكيل الشعري في قصيدة سعد ياسين يوسف**، رسالة ماجستير، كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة بابل، 2023، ص 1.

الفجوات التي تمنح الذاكرة قدرة متجدّدة وكافية لزيادة النشاط الرمزي[1].

يبلغ التفكيك ذروته في الصورة «عين أذن... عين يد... عين قدم... عين لسان مقطوع»؛ إذ تتداخل الحواس والأعضاء، وتفقد وظائفها الطبيعيّة، فيتشظّى الجسد إلى أجزاء منفصلة، بما يعكس انهيار وحدة الذات الإنسانيّة، ويجعل الجسد نصًّا مفتوحًا على دلالات الألم والتفكّك. هذا وتنجح الشاعرة في تقويض أكثر من مركز داخل النصّ، فالمركز اللغوي يتعرّض للتفكيك بإعلان موت الكلمات، ما يعني سقوط الثقة في اللغة بوصفها وسيطًا قادرًا على تمثيل الحقيقة. غير أن اللغة تعود لاحقًا بصورة مختلفة (دبّ وميض الكلمات)، فتغدو الكتابة فعل مقاومة، لا وسيلة لنقل الواقع.

كما يتفكّك المركز السياسي من خلال الامتناع عن التصريح بالفاعل الحقيقي في الأفعال (خلعوكَ، أخرجوكَ، وضعوكَ)، فالفاعل هنا ضمير متّصل وليس اسمًا صريحًا، لكنّه حاضر بسلطته، وهو ما يمنح النصّ بُعدًا تأويليًّا يجعل السلطة بنيةً غير مرئيّة تتحكّم في الأحداث من دون أن تظهر بصورة مباشرة. أمّا المركز الإنساني فينهار عندما تتحوّل الشخصيّة إلى كائن مراقَب ومحاصر داخل قفص، في حين تتحوّل الجماعة إلى مجرّد عيون تراقب من خلف الشاشة، فتفقد قدرتها على الفعل.

3. التناصّ الديني والتاريخي وإعادة إنتاج المرجعيّات

لأنّ التفكيكيّة «تبدأ من الإيماءة بتحويل القضيّة ضدّ نفسها للوصول إلى الاعتماد الضمني لبعض أجزاء القضيّة على بعضها دون تحديد مستور المعنى»[2]، ينفتح النصّ على شبكة من التناصّات التي يُعاد إنتاجها داخل سياق شعري جديد، بما ينسجم مع الرؤية التفكيكيّة التي ترى أنّ النصّ يولد من نصوص سابقة، فعنوان القصيدة «**بغمضة**

(1) سجى حامد نعمة: **الذاكرة والمتخيل في الشعر العراقي الحديث من 1970 – 1990**، أطروحة دكتوراه، كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة بابل، 2024، ص 54.

(2) كريستوفر نوريس: **التفكيكية– النظرية والتطبيق**، ترجمة رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار، سوريا، ط1، 2008، ص 109.

عين» إضافة إلى تكرار مفردات البرق والعيون والكلمات، يستدعيان أجواء النصوص الدينيّة التي ارتبطت فيها هذه المفردات بالكشف والهداية والتحوّل المفاجئ، غير أنّ الشاعرة تعيد توظيفها لتصبح علامات على الإقصاء والقهر، فتتفكّك المرجعيّة الدينيّة التقليديّة، ويُعاد إنتاجها في سياق سياسي وإنساني.

أضف إلى ذلك، تحيل المفردات الآتية: «المعدومين، المفقودين، السجناء، المنفيين، المطرودين»، إلى الذاكرة التاريخيّة العراقيّة والعربيّة، بما تحمله من وقائع الاستبداد والتهجير والعنف، إلّا أنّ الشاعرة لا تستدعي حدثًا تاريخيًّا بعينه؛ بل تحوّل التاريخ إلى ذاكرة جمعيّة تتكلّم من داخل النصّ، فتتعدّد الأصوات بين صوت الفرد وصوت الجماعة وصوت الضحايا.

يظهر كذلك صوت السلطة من خلال الأفعال المتتابعة (خلعوكَ، أخرجوكَ، وضعوكَ)، وهو صوت لا يعلن عن نفسه مباشرة؛ إنّما يُستدلّ عليه من آثار أفعاله، الأمر الذي يعزّز انفتاح النصّ على قراءات مختلفة.

خلاصة القول إنّ قصيدة «**بغمضة عين**» تكشف بنية تفكيكيّة تجعل اللغة فضاءً للاختلاف لا لليقين؛ إذ تنهار الثنائيّات الضديّة، وتتقوّض المراكز الدلاليّة والسياسيّة، بينما يُعاد توظيف التناص الديني والتاريخي في إنتاج دلالات جديدة تتجاوز مرجعيّاتها الأصليّة، ومن ثمّ تتحوّل القصيدة إلى نصّ مفتوح لا يستقرّ على معنى نهائي، وإنّما يظلّ مؤجّلًا عبر شبكة من العلامات المتشابكة، وهو ما ينسجم مع الرّؤية التّفكيكيّة التي تجعل المعنى أثرًا متحرّكًا يتولّد باستمرار من فعل القراءة والتّأويل.

ب. تفكيك المرجعيّات الدّينيّة والثّقافيّة في قصيدة «امرأة هابطة من الفردوس»

تكشف قصيدة «**امرأة هابطة من الفردوس**»[1] عن مشروع شعري يسعى إلى تفكيك المرجعيّات المؤسّسة للوعي الثقافي، من خلال إعادة إنتاج الثنائيّات الضديّة، وإبطال

(1) هنادي جليل: **الحياة في عطلتها**، مصدر سابق، ص 37.

مركزيّتها، وإعادة توظيف التناصّ الديني داخل سياق حداثيّ يمنح المرأة دورًا جديدًا في تشكيل المعنى؛ فلا يعود النصّ إعادةً لسرديّة الخلق، إنّما كتابة مضادّة له؛ تأتي أدناه المقاطع الشعريّة التي دلّت على ذلك بشكل لافت بالشّكل الآتي:

1. تقويض مركزيّة الفردوس وإعادة دلالة الهبوط

تقول الشّاعرة:

«هبَطْتِ من غابة التفّاح
ورقدْتِ في المرآة
ما أكثر غيابك
تنتظرين أنْ يتغيّر
شعرك، شعرة، شعرة
شفتاك لحظة مطر
ونهاية غيم
تقفين في مهب الرياح
تنظرين ليمرّ عابر
يطرق بابك
يبحث عن امرأة
هابطة من الفردوس
أغلقوا أبواب الفردوس
على الأرض
أوادم قبل ولادتهم كانوا
يغنون أغنية:
الجنة تحت قدميها
ولها الجحيم
لتموت في العاصفة
لتسجن في الأقفاص
ليضيع اسمها بين طيّات الأساطير
قصّة هبوطك
أطرت حياتك
بالخطيئة والموت
فلا تنظري من النافذة
إلى العابرين»

يفتتح العنوان أولى البؤر التفكيكيّة؛ إذ يقيم تقابلًا بين الفردوس والهبوط، وهو تقابل يستند إلى المرجعيّة الدينيّة التي تجعل الفردوس موطن الصفاء، والهبوط علامة العقاب؛ غير أنّ الشّاعرة لا تستبقي هذه العلاقة على صورتها الموروثة؛ بل تجعل

الهبوط فعلًا وجوديًّا يؤسّس لهوية جديدة، فيغدو الخروج من الفردوس انتقالًا من اليقين إلى التّجربة، ومن الامتثال إلى المعرفة. حينها ينهار الامتياز الدلالي للفردوس، بوصفه مركزًا مطلقًا، ويصبح العالم الأرضي فضاءً لإعادة تشكيل الذات، ويستمرّ هذا التقويض في قولها «ورقدتِ في المرآة ما أكثر غيابك»، فالمرآة التي ارتبطت بالحضور واكتمال الصورة تتحوّل إلى موضع للغياب، فلا تعود الذات قادرة على العثور على انعكاسها؛ بل تواجه فراغها الوجوديّ؛ وهكذا تتداخل ثنائيّة (الحضور/ الغياب) إلى الحدّ الذي يفقد فيه كلّ طرف استقلاله الدلالي، فلا يكون الغياب نقيضًا للحضور؛ بل صورته الأخرى.

2. تفكيك السّرديّة التّقليديّة للمرأة والهبوط وإعادة تشكيلها عبر التّضادّ

تتجلى ثنائية الحرية/ القيد في المقطع الشّعريّ من القصيدة نفسها، حين تقول الشّاعرة:

«يداك مغلولتان	هابطة أنتِ
وقدماكِ في القيود	من غابة التّفاح
حكايتك غامضة	تأخذك تعرّجات النّهر
لا تكتمل بالتّكرار	هبوطك حادث مبهم
من قرن إلى قرن	في الوادي
يتهامسون بتهمة الهبوط	تحت الأمطار، مع الأشجار
إلى متى ولماذا تنظرين من النّافذة	أحلامكِ طافحة مع الضوء
انظري إلى العالم	من غابة التفاح»
وقد طوى سجلّه	

غير أنّ القيد هنا لا يقتصر على المعنى الحسّي، إنّما يمتدّ إلى البنية الثقافيّة التي تكبّل الذات الأنثويّة. ومن ثمّ لا يصبح التحرّر نقيضًا للأسر؛ لأنّ الذات، حتى وهي

تبحث عـن الخلاص، تظلّ محاصرة بمنظومة من القيود الرمزيّة الاجتماعيّة، فتتقوّض الحدود الفاصلة بين الحرّية والقيد. وهنا تبرز ثنائيّة النقاء/ الخطيئة، عبر الإحالة إلى الفردوس والتفاح، إلّا أنّ القصيدة لا تقدّم المرأة بوصفها مصدرَ السقوط، كما في السرديّة التقليديّة، إنّما بوصفها ذاتًا تعيد اكتشاف العالم، فتتحوّل الخطيئة إلى لحظة وعي، ويغدو الهبوط بداية للمعرفة لا نهاية للبراءة.

إذًا، التضادّ في القصيدة لا يقوم على تقابل ثابت؛ بل يتحوّل إلى علاقة جدليّة يتداخل فيها كلّ عنصر مع نقيضه، فالهبوط الذي يفترض أن يقود إلى الفقد، يصبح طريقًا لاكتشاف الذات، كما أنّ الغياب لا يعني الانعدام؛ إنّما يمثّل حضورًا مؤجّلًا داخل الذاكرة واللغة. وتتجلّى هذه الجدلية في قولها «تنتظرين أن يتغيّر شعرك، شعرة، شعرة»، فالانتظار الذي يدلّ على السكون، يتحوّل إلى فعل تغيّر مستمرّ، وكأنّ الحركة تنبع من داخل الثّبات نفسه. وهنا يتقوّض التضادّ بين السكون والتحوّل؛ لأنّ الزّمن لا يتحرّك بالقفزات، إنّما بالتبدّلات الدقيقة التي لا يدركها الوعي إلا بعد اكتمالها.

ج. إعادة إنتاج التناصّ الديني في قصيدة «انتقاء»

تقول الشّاعرة في قصيدة «**انتقاء**»[1]:

العاشق المضيء	ينتقي منّا
الذي تجاهله الرواة	في ظلمة الخوف
في الحكاية	اثنين، اثنين متعانقين
وحده كان	للسفينة في وطن الطوفان

1. تداخل الثّنائيّات على اختلاف صورها

يقوم هذا النّصّ على مجموعة من الثّنائيّات الضّديّة التي لا تستقرّ على حدودها

(1) هنادي جليل: **الحياة في عطلتها**، مصدر سابق، ص 79.

التّقليديّة؛ بل تعمل الشّاعرة على تقويضها، مثل ثنائية الضَّوء/ الظلمة، فالعاشق المضيء لا يقف في مواجهة الظلمة بوصفها نقيضًا نهائيًّا؛ بل يتحرّك داخلها في ظلمة الخوف، فيصبح الضَّوء مولودًا من العتمة، لا خارجًا عنها؛ الأمر الذي ينسف العلاقة الثنائيّة المستقرّة بين النور والظلام.

أمّا في ثنائيّة الحضور/ الغياب، العاشق حاضر في التجربة الشعريّة؛ لكنّه غائب عن الرواية التاريخيّة لأنّه تعرّض للتجاهل، فتتداخل حالتا الحضور والغياب حتى يغدو الغياب شكلًا آخر من أشكال الحضور.

أما ثنائيّة الخلاص/ الهلاك، فتحيل السفينة إلى النجاة، بينما يحيل الطوفان إلى الفناء، غير أنّ الشاعرة تجمعهما في تركيب واحد هو «السفينة في وطن الطوفان»، فيغدو الوطن نفسه فضاءً للهلاك والخلاص معًا، فلا يعود لأيّ من القطبَين استقلال دلالي. وهكذا تنهار مركزيّة هذه الثنائيّات، ويتولّد المعنى من تداخلها لا من انفصالها.

إذًا، ينفتح النصّ على تناصّ ديني واضح مع قصّة سفينة نوح والطوفان، غير أنّ الشاعرة لا تستعيدها بصيغتها المألوفة؛ بل تعيد تفكيكها؛ ففي النصّ القرآني يكون الاختيار الإلهيّ للحفاظ على الحياة، أما هنا فإنّ «العاشق المضيء» هو الذي يتولّى فعل الاصطفاء، كما في القول «كان ينتقي منا... اثنين اثنين»، فيتحوّل البطل من النبي إلى العاشق، ويتحوّل فعل النجاة من حدث ديني إلى تجربة إنسانيّة وشعريّة. كما أنّ عبارة «تجاهله الرواة»، تستدعي صوتًا آخر هو صوت التاريخ أو السرد الرسمي، ثمّ تعمل على زعزعة سلطته بإبراز ما أخفاه. وبذلك يتعدّد الصوت داخل النصّ بين صوت الحكاية الموروثة وصوت القصيدة التي تعيد كتابة تلك الحكاية من منظور مغاير.

2. مظاهر الانزياح التركيبي وتعدّد التأويل

يتّسم التركيب الشعري في قصيدة «**انتقاء**»[1] بالتكثيف والحذف، فلا تحدّد الشاعرة هويّة العاشق، ولا طبيعة الرواة، ولا سبب التجاهل، الأمر الذي يخلق فراغات نصّيّة تدفع القارئ إلى المشاركة في إنتاج الدلالة، وأنّ الجملة تتدرّج من الوصف إلى الحركة: العاشق المضيء ← تجاهله الرواة ← كان ينتقي، وهو انتقال يكسر النسق السردي التقليدي ويمنح النصّ ديناميّة قائمة على الإرجاء المستمرّ للمعنى.

تقوم الصورة الشعريّة على انزياحات مركّبة؛ فالعاشق ليس مجرّد ذات عاشقة؛ بل يتحوّل إلى منقذ يقود عمليّة الاصطفاء، بينما يغدو الوطن نفسه (وطن الطوفان)، وهو تركيب يزاوج بين الانتماء والكارثة في مفارقة دلاليّة، كذلك فإنّ صورة (اثنين اثنين متعانقَين) تستدعي صورة الأزواج في قصّة نوح؛ لكنّها تضيف إليها العناق بوصفه علامة حبّ وتضامن، فتتحوّل السفينة من وسيلة نجاة بيولوجيّة إلى فضاء إنساني وروحي؛ فتغدو الصور بعيدة من الإحالة المباشرة، وتنتج ما يسمّيه التفكيكيّون لعبة الاختلاف؛ إذ لا تستقرّ العلامة عند مدلول واحد؛ بل تظلّ قابلة لإعادة التأويل.

أضف إلى ذلك، تتبدّى للقارئ تراكيب لغويّة لافتة، بوضفها خارجة عن المألوف، وهي تظهر في المقطع الآتي أدناه من القصيدة نفسها (**انتقاء**)، في قول الشّاعرة:

«قريب مني	بين المدينة والسماء
في قفص المدينة	نزرع بذورًا كالجمرات
اسطحبته في الطريق	أطلق وميضي إليه
أصغيت لنظرته	إلى كفيه
أصغيت للمسة الجناح	وأنتظره كل مساء

(1) هنادي جليل: **الحياة في عطلتها**، مصدر سابق، ص 79.

أصغيت لرائحة الريش	هو صقر الأرق
ندخل حديقة	الذي تكتبه عيوني التي لا تنام»

يكشف النصّ عن بنية لغويّة تتجاوز مبدأ الإحالة المباشرة إلى الواقع، لتؤسّس خطابًا يقوم على الانزياح وتفكيك العلاقات المألوفة بين الدوالّ ومدلولاتها، وهو ما يجعل النصّ فضاءً مفتوحًا لتعدّد التأويلات، فمنذ الاستهلال بعبارة «قريب مني في قفص المدينة»، يواجه القارئ تركيبًا يقوم على المفارقة؛ إذ تتجاور دلالة القرب مع صورة الاحتجاز داخل قفص المدينة، فتتحوّل المدينة من فضاء للحركة والانفتاح إلى علامة على الاختناق والاغتراب، وهنا لا تستقرّ الدلالة عند معنى واحد؛ بل تتشظّى بين الحضور المكاني والانفصال الوجودي.

أضف إلى ذلك، يتجسّد الاشتغال التفكيكي في التكرار اللافت للفعل «أصغيت» الذي يَرِد متبوعًا بمدركات لا تنتمي إلى المجال السمعي، مثل النظرة، ولمسة الجناح، ورائحة الريش. إنّ هذا التداخل بين الحواسّ يزعزع التقسيم التقليدي للإدراك، ويمنح اللغة قدرة على تجاوز قوانينها المألوفة، ليصبح الإنصات فعلًا شاملًا يستوعب الرؤية واللمس والشمّ معًا، ومن ثمّ فإنّ النصّ لا يعكس الواقع؛ إنّما يعيد تشكيله وفاقَ منطق شعري يقوم على كسر المرجعيّات الثابتة.

تنهض القصيدة على شبكة من الثنائيّات التي لا تُطرح بوصفها أقطابًا متقابلة؛ بل بوصفها عناصر متداخلة تتقوّض فيها الحدود الفاصلة، فعبارة (حديقة بين المدينة والسماء)، تلغي الفصل بين الأرض والعلوّ، وتؤسّس فضاءً انتقاليًّا لا ينتمي إلى أيّ من الطرَفَين بصورة كاملة، الأمر الذي يجعل المكان نفسه معلّقًا بين الواقع والتخييل. وتتجاور ثنائيّة القيد والحريّة في اجتماع القفص والجناح، وثنائيّة الحضور والغياب في فعل الانتظار؛ إذ يتحوّل الغياب إلى صورة أخرى من صور الحضور المؤجّل.

لمّا كان التفكيك ينظر إلى النصّ بوصفه «شريحة خاصّة تتعامل مع خطاب يلزم

لقراءته منهج خاص، يبتعد عن القراءة الذاتية للنصّ والتفكير الأحادي الذي ينظر للنصّ من زاوية واحدة تاركًا باقي الزّوايا»[1]، فإنّ آليّات التفكيك تتّضح في قولها «نزرع بذورًا كالجمرات»، إذ تتأسّس الصّورة على الجمع بين دلالتَيْن متعارضتَين؛ بينما توحي البذور بالإنبات والخصب، تشير الجمرات إلى الاحتراق والزوال، ومن خلال هذا الجمع، تنهار العلاقة المنطقيّة بين مفردات الصورة، فتغدو الزراعة فعلًا يحمل إمكانات الحياة والهلاك في آنٍ واحد، وهو ما يمنح النصّ كثافةً رمزيّة تحول دون تثبيت معنى نهائي.

3. تأجيل الدلالة أو المعنى

تتجلّى فكرة تأجيل المعنى في قول الشّاعرة «أطلق وميضي إليه، إلى كفيه، وأنتظره كل مساء»، فالوميض لا يُعرَّف تعريفًا مباشرًا، إنّما يظلّ علامة عائمة قابلة للتأويل بوصفه أملًا أو كتابة أو طاقة روحيّة. أمّا فعل الانتظار فيؤكّد استمرار الرّغبة في حضور لا يتحقّق بصورة مكتملة؛ فيبقى المعنى في حالة إرجاء دائم، وهو ما ينسجم مع التصوّر التفكيكي الذي يرى أنّ الدلالة لا تبلغ اكتمالها؛ بل تستمر في الانفتاح عبر القراءة.

تبلغ اللغة أقصى درجات انزياحها في قول الشاعرة «هو صقر الأرق الذي تكتبه عيون التي لا تنام»؛ الخيال الشعري «يروم الهدم والتدمير قصد إعادة البناء والتشكيل، هدم السائد والمألوف والرتيب، وبناء المفترض والممكن والغريب»[2]، فالصقر لا يؤدّي وظيفة وصفيّة، إنّما يتحوّل إلى رمز تتداخل فيه القوّة واليقظة والقلق، بينما يُسنَد فعل الكتابة إلى العيون، فيتحطّم النسق اللغوي المألوف، ويغدو الأرق نصًّا بصريًّا تنتجه العين الساهرة، لتتحوّل اللغة إلى فضاء للرموز والإشارات، لا إلى وسيلة لنقل معنى جاهز.

(1) عماد حسيب محمد: **بئار النصّ- قراءات تفكيكية في الشعر الحداثي**، دار أطلس، الجيزة، ط1، 2009، ص 57.
(2) محمد الديهاجي: **الخيال وشعريات المتخيّل بين الوعي الآخر والشعرية العربية**، مطبعة وراقة بلال، المغرب، ط1، 2014، ص 84.

إزاء ذلك، يمكن القول إنّ شعريّة النصّ تقوم على التشظّي والانفتاح الدلاليّ؛ إذ تتوالد الصوَر والاستعارات من دون أن تنتهي إلى مركز دلالي ثابت؛ فالقصيدة لا تقدّم حقيقة مكتملة، إنّما تنتج سلسلة من العلامات المؤجّلة التي تستدعي مشاركة القارئ في إعادة بناء معناها. ومن هنا تتجسّد آليّات التفكيك في زعزعة اليقين اللغوي، وتقويض الثنائيّات التقليديّة، وإنتاج خطاب شعري يظلّ قابلًا لإعادة القراءة والتأويل باستمرار.

4. تفاعل التّناصّ والانزياح في بناء الخطاب العاطفي والخطاب الصّوفيّ

يؤسّس النصّ فضاءً شعريًّا قائمًا على التداخل بين الخطاب العاطفي والخطاب الصوفي؛ إذ تتوالى أفعال الأمر: «أغمض عينيك، قرّب وجهك، انزل على سطحي، ادخل من نوافذ عيوني، اغتسل في روحي، طهّر قلبك بناري»، لتصنع حركة تصاعديّة تنتقل من العالم الخارجيّ إلى أعماق الذات. ولا تُفهم هذه الأوامر في معناها الحرفي؛ بل تمثّل انزياحًا دلاليًّا يحوّل الجسد إلى فضاء رمزي، فتغدو العيون نوافذ، والروح ماءً للاغتسال، والنارُ وسيلةً للتطهير، وهو انقلاب مقصود على العلاقات اللغويّة المألوفة.

يتجلّى التناصّ في استدعاء الموروث الديني والصوفي؛ فالفعل اغتسل يستحضر طقوس الطهارة والاغتسال الشرعي، في حين تحيل عبارة «طهّر قلبك» إلى الخطاب القرآني والروحي الذي يجعل القلب موضعًا للتزكية والإيمان؛ فإنّ اقتران التطهير بالنّار يستدعي التصوّر الصوفي الذي يجعل نار العشق الإلهي وسيلة لتطهير النفس من شوائبها لا أداة للعذاب، وهنا لا تنقل الشاعرة النصوص الدينيّة نقلًا مباشرًا، إنّما تعيد إنتاجها داخل سياق وجدانيّ جديد، فتتحوّل دلالاتها من الطقس التعبّدي إلى تجربة عشق روحي.

أمّا الانزياح فيتمثّل في إعادة تشكيل العلاقات بين الألفاظ؛ إذ تتحوّل العيون إلى نوافذ، والروح إلى موضع اغتسال، والنار إلى وسيلة للتطهير، وهي صور تنقض المنطق الواقعي لتؤسّس منطقًا شعريًّا خاصًّا. وقد أسهم هذا الانزياح في تعميق أثر

التناصّ؛ لأنّ المرجع الديني أو الصوفي لم يبقَ ثابتًا؛ بل اكتسب دلالات جديدة تخدم تجربة العشق التي يصوّرها النصّ.

إزاء تلك الثنائيّات ومظاهر الانزياح، نستطيع القول إنّ النصّ يستند إلى تفاعلٍ عضوي بين التناصّ والانزياح؛ فالتناصّ يمدّ الخطاب بعمقه الثقافي والروحي، في حين يمنح الانزياح تلك المرجعيّات حياةً جديدة داخل البنية الشعريّة، فتغدو تجربة الحبّ أشبه بطقس تطهيري يقود إلى الاتحاد الروحي، لا مجرّد تعبير عن عاطفة إنسانيّة، كما أنّ هذا التفاعل هو الذي يكسب النصّ كثافته الإيحائيّة ويجعله مفتوحًا على قراءات متعدّدة.

د. تفكيك مركزيّة الجمود وصلابة التمثال في قصيدة «دموع التمثال»

يتحرّك النصّ الشعري في قصيدة «**دموع التمثال**»[1] وفقًا لاستراتيجيّة تقويض راديكاليّة الأنساق والمراكز الميتافيزيقيّة والتاريخيّة المستقرّة في الجغرافيا الثقافيّة العراقيّة، معيدة إنتاج دلالات النصب المعماريّة والرموز الإنسانيّة عبر تفجير طاقاتها البنيويّة والجماليّة الكامنة.

تقول الشّاعرة:

«أمام التمثال الذي ينفطر قلبه

تعلو شجرة الموت

وفي الظلام

تتسلق نصب الحرية»

يستند النصّ أعلاه إلى ممارسة تفكيكيّة واضحة لمركزيّة الجمود والصلابة المرتبطة بالتمثال تاريخيًّا؛ فبينما تحيل الميتافيزيقيا النحتيّة التقليديّة إلى فكرة

(1) هنادي جليل: **الحياة في عطلتها**، مصدر سابق، ص 119.

الحضور المتعالي الشاخص والصلابة النحاسيّة التي لا تتأثّر بالزمن، تعمد الشاعرة إلى تفكيك هذا المركز الصلب من الداخل، عبر إضفاء كينونة هشّة ومنفطرة القلب تسيل بالدموع؛ الأمر الذي يزحزح الحدود الفاصلة بين المادّي والمجرّد، ويحيل النصب من مادّة صامتة ميتة إلى فضاء وجداني ينضح بالحياة والألم.

تتّضح آليّات التشظّي التركيبي والإيقاعي عبر التناوب الديناميكي لثنائيّة الصعود والنزول، والحذف الذي يخلخل رتابة التدفّق اللغوي؛ إذ يتشكّل المشهد عبر عدول تركيبي يربط الصعود (شجرة الموت) والتسلّق (نصب الحرية) بالعتمة والظلام، وهي عتبة جماليّة سرياليّة بامتياز ترفض التفسير الأحادي المباشر، وتلغي مركزية الانتصار المستقرة في مدلول نصب الحرّيّة، لتحيله إلى بنية نصيّة معلّقة ومفتوحة تؤجّل معنى التحرّر الخالص وتدمجه بسيرورة الخراب والفناء.

لا مناص من القول إنّ هذا التفكيك الجمالي يبلغ ذروته عبر آليّة انتقال الأثر وانصهار الذوات المتمثّلة في صعود الدموع من القلوب البشريّة الحيّة لتنزل من عيون «تمثال الأم» في حديقة الأمّة.

تتابع الشاعرة قولها:

«دائمًا نقف أمامه	ومرارة الفقدان
ليترك لنا	فتصعد دموعنا من القلوب
الأيتام	لتنزل من عيون تمثال الأم
والحزن	في حديقة الأمة»

يخضع النصّ هنا لعمليّة هدم الفواصل بين الحضور والغياب، وبين الأحياء والجمادات، كون الشّعر في جوهره ليس إلّا مزيجًا متجانسًا من عناصر الواقع

الملموس المَعيش، ومن مبتكرات الخيال المبدع[1]؛ لتغدو دموع الأيتام ومرارة الفقدان البشري طاقة محرّكة تعيد تشكيل المادّة النحتيّة، وتمنحها سلطة البكاء. إنّ تلازم الرموز البغداديّة الشاخصة، مثل نصب الحرّية وتمثال الأم، مع أطياف الحزن والخراب التاريخي يمثّل المقاربة التفكيكيّة الأرقى لخلق فضاء سيموطيقي عائم، تتعدّد فيه الفراغات والإزاحات البنيويّة، وتذوب الدلالات التقريريّة الجاهزة للمكان لمصلحة تدفّق دلالي لامتناهٍ يبحث في الهوامش والمسكوت عنه من ذاكرة الفقد والوجود.

ثالثًا. آليّات التفكيك في المستوى البنيوي والجمالي

لمّا كان الشعر يمثّل العقل الجمعي للإنسان بتجمّعاته الكبيرة التي ينتمي إليها الشاعر والصوت المعبّر عن حاجاته وتطلّعاته، وكانت اللغة بؤرة العمليّة الإبداعيّة ومركز استقطابها الجمالي، فلا يمكن للقصائد الحيّة ذات النصوص الجيّدة أن تبقى في الذاكرة الجمعيّة إلا بفضل لغتها التجاوزيّة ومثيراتها النفسيّة وفضائها التخييلي الممتدّ[2]. ومَن يدقّق في لغة الشاعرة «هنادي جليل»، يلاحظ مراوضتها لأنساق اللغة ومداليلها لخدمة رؤاها؛ لذلك تبدو قصائدها ذات فاعليّة لغويّة، توسم تجربتها أشكالًا لغويّة جديدة غير متوقّعة، مثيرة للقارئ على المستويات التعبيريّة كلّها.

أ. تشظّي الهويّة في قصيدة «امرأة هابطة من الفردوس»

تستهلّ الشّاعرة نصَّــها، في قصيدة «**امرأة هابطة من الفردوس**»[3]، بتفجير الثنائيّات المركزيّة التي اتّكأت عليها الميتافيزيقيا والموروثات القديمة؛ فالمرأة الهابطة من الفردوس التي تمثّل رمز الطهر والتعالي، لا تستقرّ في فضاء مقدّس؛ بل (رقدتِ في المرآة). وهنا يجري تقويض مركزيّة الحضور؛ فالمرأة لا تحضر بذاتها؛ بل بوصفها انعكاسًا أو طَيْفًا داخل المرآة، والمرآة أداة لتشظّي الهوية وتعددّها.

(1) رشيد هارون: **الذات مرآة النص– دراسات في الشعر العراقي المعاصر**، دار الصواف، العراق، بابل، ط1، 2017، ص87.
(2) عصام شرتح: **المكونات الجما ليّة في قصائد محمود درويش**، مرجع سابق، ص 182.
(3) هنادي جليل: **الحياة في عطلتها**، مصدر سابق، ص 39.

1. ثنائية الجنّة والجحيم وتناقص الخطاب الموروث

تقول الشاعرة:

«هبطتِ من غابة التفاح	تنتظرين أنْ يتغيّر
ورقْدتِ في المرآة	شعرك، شعرة، شعرة»
ما أكثر غيابك	

يتجلّى تفكيك الثنائيّات الضديّة التقليديّة (الجنّة/ الجحيم) في العبارة التفكيكيّة الصادمة «كانوا يغنّون أغنية الجنّة تحت قدميها ولها الجحيم»، وهذا التناقض البنيوي يفضح زيف الخطاب الموروث (اللوغوس)؛ إذ يظهر المنطوق الفنّي الجمالي باللفظ فقط (الجنّة تحت قدميها)، في حين يمارس الواقع الفعلي نفيَها وإقصاءها نحو الهامش (ولها الجحيم لتموت في العاصفة لتسجن في الأقفاص)؛ والنصّ هنا يعرّي التناقض الداخلي للخطاب الثقافي المهيمن، ويقوّضه من الداخل، عبر إبراز الفجوة الفاصلة بين ادّعاء الحضور المعرفي وممارسة الإلغاء الوجودي، كما يظهر في المقطع أدناه من القصيدة المدروسة:

«أوادم قبل ولادتهم كانوا	لتموت في العاصفة
يغنون أغنية:	لتسجن في الأقفاص
الجنة تحت قدميها	ليضيع اسمها بين طيّات الأساطير»
ولها الجحيم	

2. إرجاء الدلالة من خلال الانتظار والغياب واللا اكتمال

بما أنّ الصورة الشعريّة معلم بارز من معالم النصّ الشعري، وكونها الانطباع الذي تختزنه الذاكرة عن موجود حسّي ما، باتت تؤدّي دورًا أساسيًّا في خلق الطبيعة الحسّيّة

للقصيدة[1]، فالنصّ يتحرّك عبر صيرورة زمنيّة لا تصل إلى هدف أو مقصد ثابت، ولا يتغيّر بتغيّر الظروف المحيطة؛ بل تظلّ معلقة في فضاء الإرجاء الدلالي، ويظهر ذلك جليًّا في القول: «ما أكثر غيابك تنتظرين أن يتغيّر شعرك شعرة شعرة...».

إنّ الانتظار والغياب واللا-اكتمال كلّها أدوات تفكيكيّة تعطّل الدّلالة الأحاديّة، فالحكاية ترفض الانغلاق أو الوصول إلى تسوية معنويّة، والتكرار من قرن إلى قرن لا يرسّخ المعنى؛ بل يفكّكه ويحوّله إلى تهمة هلاميّة مبهمة، كما في القول «يتهامسون بتهمة الهبوط»؛ يتشظّى الزمن فيه، والهويّة تغدو سائلة غير مستقرّة، مقيّدة بأصفاد الغياب والتأجيل اللامتناهي للذات المستلبة «يداك مغلولتان وقدماك في القيود».

تمثّل «النافذة» في القصيدة فضاءً برزخيًّا يفصل بين داخل البنية وخارجها، وهي ممارسة تفكيكيّة لاستنطاق الهوامش «إلى متى ولماذا تنظرين من النافذة... تنظرين ليمرّ عابر يطرق بابك»[2]، والعابر هنا ليس ذواتًا حقيقيّة؛ بل هو دالّ يبحث عن مدلول غائب، «يبحث عن امرأة هابطة من الفردوس»؛ والشاعرة تفكّك هذا البحث التاريخي؛ فالمرأة لم تعد تلك الكينونة الأسطوريّة المستقرّة في الجنّة؛ بل أصبحت «حادثًا مبهمًا في الوادي» تتقاذفها تعرّجات النهر.

إنّ التلاشي والاختفاء اللذين يطبعان حركة العابر والنافذة، يعكسان غياب المركز الثابت؛ إذ يتحوّل العالم بأكمله إلى سجل مطوي، «انظري إلى العالم وقد طوى سجلّه، يتحوّل إلى موجة مرتدّة إلى الدّاخل، فتغيب الدلالة المركزيّة، وتصل إلى ذروتها عند مجابهة الشاعرة للمركزيّة الأبويّة والتاريخيّة، المتمثّلة في ثنائيّة (آدم/ الخطيئة)؛ إذ إنّ النصّ القائل: «أغلقوا أبواب الفردوس على الأرض آوادم قبل ولادتهم كانوا... قصة هبوطك أطرت حياتك بالخطيئة والموت»، يمارس هدمًا لا يترك أثرًا أو محاولة

(1) ناديا سالم عيسى: **البناء الفني في القصيدة العراقية المعاصرة 2000 – 2010**، دار نيبور، العراق، الديوانية، ط1، 2015، ص 90 .

(2) هنادي جليل: **الحياة في عطلتها**، مصدر سابق، ص 38.

لإعادته لمركزيّة السرديّة التّاريخية ـ راديكاليًّا ـ فالهبوط الخطيئوي الذي أُلصِق تاريخيًّا بالمرأة، يجري تفكيكه وإعادته إلى كونه مجرد صناعة لغويّة أسطوريّة، طمست اسم المرأة الحقيقي وصيرورتها، «ليضيع اسمها بين طيات الأساطير». هنا تكشف الشاعرة عن تشويه البنية الأصليّة للوجود، محوّلةً الخطيئة والموت من حتميّة أنطولوجية إلى قناع زائف صاغته الميتافيزيقيا، لتقييد الذات الأنثويّة وحبسها في أقفاص التأطير الافتراضي.

ب. تفكيك ثبات العلامة وتحوّلات الدلالة في قصيدة «دفء حياة الصوت»

ينخرط الخطاب الشعري المعاصر للشاعرة في قصيدتها «**دفء حياة الصوت**»[1] في صيرورة تفكيكيّة راديكاليّة باحثة في أصل العلامة وتحوّلاتها، فتتمثّل استراتيجيّات هدم الانغلاق الدلالي عبر زعزعة استقرار الهويّات وتقويض الثنائيّات الميتافيزيقيّة الكلاسيكيّة، مثل الجسد والروح، والمادّي والمجرّد، والصوت والكتابة، فتقول:

«حدثني في الليل	لعناقه مختلطا بالدموع؟
عن الكلمات والحياة	كيف تتحول
وكيف اصغي لهما ؟	التفاحة إلى كلمة
كيف تتحول	كيف تتحول العين إلى صور
الكلمة إلى امرأة ؟	والنظرة إلى خيال
يبتسم لها الهلال	كيف أراقب
عن الصوت	تحولات الشجرة
وكيف أصغي	إلى قيثارة وسرير»

(1) هنادي جليل: **الحياة في عطلتها**، مصدر سابق، ص 25.

1. التحوّلات السرياليّة والمجازات المبتكرة

يستند المقطع أعلاه بنيويًّا وجماليًّا إلى ممارسة آليّة الإرجاء والتأجيل اللامتناهي للمعنى؛ إذ ترفض الدلالات الاستقرار في قوالبها المعجميّة الجاهزة، لتنفتح عبر سلسلة من الانزياحات السرياليّة والمجازات المبتكرة على فضاء سائل من التحولات المتبادلة التي تبعد القارئ تمامًا عن التفسير الأحادي المباشر. وتتجلّى أولى عتبات التفكيك البنيوي في النصّ عبر تفتيت المركزيّة الأنطولوجيّة للأشياء؛ فتتوغّل في الذات الشاعرة التي تحوّلت من الجزء إلى الكلّ، لاسيّما أنّ الكلّ يفوق على الجزء في معرفة الليل والكلمات والحياة والهلال، وكيف تتحوّل العين إلى صور، فالكلام لا يقف عند حدود التوصيل، بل يتحوّل إلى امرأة يبتسم لها الهلال، والتفاحة تجرّد من كينونتها المادّيّة لتستحيل كلمة، والعين والنظرة تتشظّيان لتتحوّلا إلى صُوَر وخيال.

في هذا السياق، يرى «غولدمان» أنّ الأمر طبيعي، فعندما يكون موضوع المعرفة إمّا الفرد ذاته أو أيّة واقعة تاريخيّة أو اجتماعيّة، فإنّ الذات والموضوع ينطبقان كلّيًّا أو جزئيًّا، ويكتسب الوعي طابعًا انعكاسيًّا تقريبًا[1]. وتمثّل هذه التحوّلات البنيويّة المتلاحقة هدمًا راديكاليًّا لثبات الأصل؛ فتذوب الهويّات المرجعيّة وتتحوّل البنية النصّيّة إلى مسرح للاختلافات تنصهر فيه الحدود الفاصلة بين الكائنات والموجودات. ويصل هذا التشظّي الذاتي ذروته عند تفكيك العلاقة بين الأنا والآخر والكون عبر مراقبة الشجرة وهي تتحوّل إلى قيثارة وسرير، ليحدث الانقلاب التفكيكي الأبرز في بنية الخطاب حين تتماهى الشاعرة مع موضوعها قائلة:

«والطيور تصغي لقيثارتي	فرأيتني صرت أنا الشجرة»[2]

(1) لوسيان غولدمان: **الوعي القائم والوعي الممكن**، ترجمة محمد برادة، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1986، ص 34.

(2) هنادي جليل: **الحياة في عطلتها**، مصدر سابق، ص 126.

هنا يتقوّض الفارق التقليدي بين الذات الشاعرة الواصفة والموضوع الموصوف، وتتحوّل الأنا إلى هامش عائم ومبثوث في عناصر الطبيعة والكون. وفي المستوى الجمالي والإيقاعي، يمارس النصّ لُعبة تفكيك المسكوت عنه وهدم مركزيّة اللوغوس والتمركز حول الصوت من خلال إعادة صياغة طبيعة الإصغاء البشري؛ فالإصغاء لا يتّجه للملفوظ الشفاهي المباشر؛ بل للجذور وللصوت المختلط بالدموع ولعناق الكلمات؛ ما يمنح الغياب والصمت طاقة إنتاجيّة توازي الحضور.

يتعمّق هذا التفكيك عبر استدعاء الجغرافيا والرموز الثقافيّة الغائبة، حيث يتجلّى نهر الغرّاف، لا بوصفه تضاريسَ مائيّة مستقرّة؛ بل كائنًا متحوّلًا يستحيل غابة كبيرة في قلب المدينة التي تشبه القفص، وهي مفارقة سرياليّة مأهولة بالتّناقض تعيد إنتاج مفهوم الحرّية والحصار والمدنية، كما في قول الشّاعرة:

«حدثني عن نهر الغرّاف	في قلب المدينة
وكيف يتحول إلى غابة كبيرة	التي تشبه القفص»

2. تداخل الموسيقى والرموز الثّقافية في تشكيل الفضاء الشعري

تقول الشاعرة في القصيدة نفسها لاحقًا:

«حدّثني عن العطلة في حياتها	قوس الحياة
عن باخ	خرائط وقُبل
وبيتهوفن	حدثني كيف يحرّك عوالمه
عن كابولا	من أمام النافذة
حدثني عن قلبه	ومعه في السرير
الذي يتحول إلى صيّاد	ورق وقلم ومحبرة
يحمل على كتفه	

تتداخل الرموز الموسيقيّة في المقطع أعلاه، رموزُ «باخ» و«بيتهوفن» مع عوالم «كابولا» والقلب الذي يستحيل صيادًا يحمل قوس الحياة والخرائط، لتتحرّك هذه العوالم بأكملها من فضاء افتراضي برزخي أمام النافذة، وبأدوات تحيل مباشرة إلى الكتابة والتدوين، مثل الورق والقلم والمحبرة في السرير هذا التلاحم يمثّل انتصارًا لأطروحة «دريدا» حول أولويّة الكتابة وتقويض تجميدها؛ فالكتابة هنا هي المحرّك الفعلي للعوالم وصانعة الحياة والصوت وليست مجرّد تدوين هامشي، وينتهي هذا التفكيك الجمالي والبنيوي عند علامتَي الاستفهام في ختام القصيدة المفجّر للدلالة:

«لم أعد أتذكّر

هل كان صيّاد الهمس

أم حياة صوت بدفء عناقها الطويل»

في هذا المقطع؛ يرتدّ النصّ على نفسه ناعيًا الذاكرة المستقرّة ورافضًا إعطاء إجابة وثوقيّة نهائيّة، ليبقى المعنى معلّقًا في متاهات الفراغات والإزاحات البنيويّة، وتذوب الدلالة الأصليّة لمصلحة تدفّق تأويلي حرّ ومستمرّ يرفض الانغلاق.

الخاتمة

تخلص الدراسة إلى أنّ الخطاب الشعريّ عند «هنادي جليل» يمثّل تقويضًا مستمرًّا لثبات العلامة اللغويّة؛ إذ إنّ الشاعرة نجحت في تحرير المفردة من أسر مركزيّتها المعجميّة التعيينيّة وإحالتها إلى فضاء من إرجاء المعنى؛ فلم تعد الألفاظ دوالًّا مستقرّة؛ بل تحوّلت إلى حقول دلاليّة مفتوحة تتشظّى بداخلها الدلالات لتنتج معانيَ بديلة ومضادّة، تفرضها المرجعيّة السيكولوجيّة والتاريخيّة المحيطة بالذات الشاعرة.

تكشف الدراسة عن تفكيك حادٍّ للثنائيّات الضديّة التقليديّة داخل النصوص؛ إذ أعادت الشاعرة صياغة العلاقات لسانيًّا عبر استراتيجيّة الأثر، ليصبح الغيابُ حضورًا

والحضورُ غيابًا؛ ما يعكس عمق المرجعيّة الإنسانيّة وجدليّتها المعقّدة في زمن الحصار والأزمة. وتؤكّد الدراسة أنّ أنسنة الزمان والمكان في تجربة «هنادي» الشعريّة لم تكن تقنيّة تجميليّة؛ بل ضرورة إدراكيّة لزعزعة التمركز العقلي للغة؛ فقد تحوّل الزمن من صيغته الرياضيّة التتابعيّة اليقينيّة إلى زمن نفسي سائل ومنفلت يعبّر عن قلق الوجود الإنساني وتوقّعه الدائم للكارثة.

إذًا، أثبتت الدّراسة أنّ الفضاء الدلاليّ في مجموعة «**الحياة في عطلتها**» يُبنى بوصفه بنية مقاومة وجوديّة؛ فالشروخ والفجوات التفكيكيّة التي تعتري النصّ لا تؤدّي إلى العدميّة اللغويّة؛ بل تصبح القناةَ التي يعبّر من خلالها الإنسان المحاصر عن مشاعر الحبّ والأمل، في إشارة إلى أنّ المعنى الإنساني الحقيقي لا يولَد من انضباط الهياكل اللسانيّة؛ بل من تشقّقاتها وانزياحاتها الراعشة.

أوّلًا. المصادر

1. جليل، هنادي: **الحياة في عطلتها**، ديوان شعر، دار ومكتبة عدنان، العراق، بغداد، ط1، 2013.

ثانيًا. المراجع العربيّة

أ. الكتب العربيّة والمترجمة

1. حسين، مسلم: **الشعريّة العربيّة أصولها ومفاهيمها واتجاهاتها**، منشورات دار الفكر، العراق، البصرة، ط1، 2013.
2. الحفيظ، صفاء؛ عبد الحمزة، هديل: **الثقب الشعري وتصدع جدران النص**، دار أبجد، العراق، بابل، ط1، 2023.
3. الديهاجي، محمد: **الخيال وشعريات المتخيّل بين الوعي الآخر والشعرية العربية**، مطبعة وراقة بلال، المغرب، ط1، 2014.
4. السهلاني: هيفاء: **شعرية الفضاء عند أديب كمال الدين- قراءة تأويلية**، مؤسسة أبجد، العراق، بابل، ط1، 2023.
5. شرتح، عصام: **المكوّنات الجماليّة في قصائد محمود درويش**، دار المعتز، الأردن، ط1، 2018.
6. عبد الصاحب، عباس صادق: **دراسات في الشعر الحديث**، دار المدينة، العراق، بغداد، ط1، 2014.
7. عبد سلمان، ياسر: **صورة الذات بين أبي فراس الحمداني ومحمود سامي البارودي- دراسة موازنة**، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، 2008.
8. عيسى، ناديا سالم: **البناء الفني في القصيدة العراقية المعاصرة 2000 - 2010**، دار نيبور، العراق، الديوانية، ط1، 2015.
9. غولدمان، لوسيان: **الوعي القائم والوعي الممكن**، ترجمة محمد برادة، مؤسسة

الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1986.
10. فضل، صلاح: **تحوّلات الشعرية العربية**، رؤية للنشر والتوزيع ، القاهرة، ط1، 2013.
11. محمد، عماد حسيب: **بئار النصّ- قراءات تفكيكيّة في الشعر الحداثيّ**، دار أطلس، الجيزة، ط1، 2009.
12. نوريس، كريستوفر: **التفكيكية- النظرية والتطبيق**، ترجمة رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار، سوريا، ط1، 2008 .
13. هارون، رشيد: **الذات مرآة النص- دراسات في الشعر العراقي المعاصر**، دار الصواف، العراق، بابل، ط1، 2017 .

ب. الرّسائل والأطاريح

1. خضير، زهراء علي: **التشكيل الشعري في قصيدة سعد ياسين يوسف**، رسالة ماجستير، كلية التربية للعلوم الإنسانيّة في جامعة بابل، 2023 .
2. عبد الكاظم، نهى: **شعرية العنونة عند الشعراء الرومانسيين- دراسة سيميائية**، رسالة ماجستير، كلية التربية للعلوم الإنسانيّة في جامعة بابل، 2015 .
3. نعمة، سجى حامد: **الذاكرة والمتخيل في الشعر العراقي الحديث من 1970 – 1990**، أطروحة دكتوراه، كلية التربية للعلوم الإنسانية في جامعة بابل، 2024 .

التسليع الرقمي وتحوّل الهويّة التشجيعيّة في كأس العالم 2026

مقارَبة سوسيولوجيّة نقدية في زمن «ما بعد الملعب»

فاطمة كمال عز الدين[1]

ملخّص

تعالج هذه الدراسة التحوّل العميق الذي طرأ على موقع المشجّع في كرة القدم المعاصرة، من خلال تحليل كأس العالم 2026، الذي أُقيم في الولايات المتحدة وكندا والمكسيك في نسخته الموسّعة إلى 48 منتخبًا و104 مباريات، بوصفه حالةً كاشفةً عن صعود «المشجع الرقمي» وتحوّل أنماط حضوره وتفاعله مع التجربة الكرويّة. تنطلق الدراسة من فرضيّةٍ مركزيّة تتفرّع عنها خمس فرضيّاتٍ إجرائيّة، ومفادها أنّ رقمنة التجربة الجماهيريّة وتسليعها المُفرط قد أعادا تشكيل المشجّع من «مواطنٍ كروي» تربطه بالجماعة روابطُ الانتماء والطقس والمكان، إلى «زبونٍ» تُقاس انفعالاته وتُكمَّم هويّته وتُحوَّله إلى أصلٍ اقتصادي قابل للتداول. وبالاستناد إلى مقاربةٍ سوسيولوجيّة نقديّة تتقاطع فيها سوسيولوجيا الرياضة (بورديو، جوليانوتّي، إلياس ودَنِنغ) مع سوسيولوجيا الفرجة (دوبور)، ونظريّة الواقع المُفرّط (بودريار)، واقتصاد المنصّات ورأسماليّة المراقبة (سرنيتشيك، زوبوف)، وعبر تحليلٍ توثيقي لمعطيات الحدث

(1) أ.م. دكتورة محاضِرة في التنمية الاقتصاديّة والاجتماعيّة، معهد العلوم الاجتماعيّة ـ الجامعة اللبنانيّة.

من منصّات البثّ، وبطاقة المشجّع الرقميّة، والرموز التشجيعيّة، وتجارب الواقع الممتدّ، والتسعير الديناميكي للتذاكر، تخلص الدراسة إلى أنّ «المدرّج الافتراضي» لم يَعُد مجرّد انعكاسٍ للمدرّج الحقيقي، بل غدا فضاءً موازيًا مُفرَط الواقع له رأسماله وتراتبيّاته الرمزية الخاصّة؛ وأنّ تسليع الحدث يُعيد هيكلة التفاوتات في الوصول لا يُعمّقها خطّيًّا فحسب بل يُعيد تعريف الولاء بمنطق السوق، دون أن يُلغي كليًّا إمكانات المقاومة والفاعليّة الجماهيريّة الرقميّة.

وتُفرد الدراسة محورًا لحركات «الألتراس» بوصفها ثقافةً تشجيعيّة مضادّة نشأت أصلًا في الفضاء الرقمي، وتُنتج رأسمالًا رمزيًّا وفق معايير الجماعة لا وفق مؤشّرات المنصّة، مستندةً في ذلك إلى الحالة المغربيّة والعربيّة؛ غير أنّ خطابها المضادّ يظلّ هو نفسه متداولًا داخل المنصّات التي تلتقط قيمته.

الكلمات المفتاحية: المشجّع الرقمي، تسليع الرياضة، الهويّة التشجيعيّة، رأسماليّة المنصّات، كأس العالم 2026.

Abstract

This paper examines the profound transformation that has affected the fan's position in contemporary football, taking the 2026 World Cup hosted by the United States, Canada, and Mexico in its expanded format of 48 national teams and 104 matches as a revealing moment for the rise of the "digital fan." The study proceeds from a central hypothesis: that the digitization of the fan experience and its excessive commodification have reshaped the fan from a "football citizen," bound to the community by ties of belonging, ritual, and place, into a "customer" whose emotions are measured, whose identity is quantified, and who is transformed into a tradable economic asset. Drawing on a critical sociological approach at the intersection of the sociology of sport (Bourdieu, Giulianotti, Elias and Dunning), the sociology of spectacle (Debord), the theory of hyperreality (Baudrillard), platform economics

and surveillance capitalism (Srnicek, Zuboff), and through a documentary analysis of the event's data — broadcasting platforms, the digital fan ID, fan tokens, extended reality experiences, and dynamic ticket pricing — the paper concludes that the "virtual stand" is no longer a mere reflection of the real stand, but has become a parallel, hyperreal space with its own capital and symbolic hierarchies; and that the commodification of the event restructures inequalities in access and redefines loyalty according to market logic, without entirely eliminating the possibilities of resistance and digital fan agency. A dedicated section examines ultras movements as a counter-culture of fandom that itself emerged through digital space, producing symbolic capital according to the group's own criteria rather than platform metrics, drawing on the Moroccan and Arab case; yet their counter-discourse continues to circulate within the very platforms that capture its value.

Keywords: the digital fan; commodification of sport; supporter identity; 2026 FIFA World Cup; platform capitalism.

مقدمة

منذ نشأتها الحديثة، ظلّت كرة القدم تُشكّل «واقعة اجتماعيّة كليّة» بالمعنى «الموسّي»[1]، تتداخل فيها الطقوس والانتماءات والهويّات الجماعيّة[2]، وتتجلّى بصورة واضحة في فضاء المدرّجات. فقد كان الحضور الجسدي المشترك، بما يترافق معه من هتافات وحركات وانفعالات متبادلة، يمثّل جوهر التجربة الجماهيريّة؛

(1) نسبة إلى عالم الاجتماع والأنثروبولوجيا الفرنسي «مارسيل موس» (1872 - 1950) (Marcel Mauss)، الذي صاغ في كتابه «**مقالة في الهبة** (1925) « مفهوم «الواقعة الاجتماعيّة الكليّة»، ويقصد به الظاهرة التي تتقاطع فيها الأبعاد الاقتصاديّة والقانونيّة والدينيّة والسياسيّة والجماليّة في آنٍ واحد، حيث تصبح «نقطة تكاثف» يمكن من خلالها قراءة المجتمع ككلّ.

(2) نشأت كرة القدم بمعناها الحديث المنظّم فعلًا في القرن التاسع عشر، وتحديدًا في إنكلترا في العام 1863، حين تأسّس اتّحاد الكرة الإنكليزي (The Football Association) ووضع أول قانون موحّد للّعبة، وفصلها رسميًّا عن «الروغبي» التي كانت تسمح باستخدام اليدين. هذا التاريخ يُعدّ عادة ميلاد كرة القدم الحديثة كرياضة لها قواعد مكتوبة وهيئة تنظيمية.

إذ يتحوّل الملعب إلى فضاءٍ لإنتاج التضامن الرمزي وتعزيز مشاعر الانتماء المحلّي والوطني. غير أنّ العقود الأخيرة شهدت تحوّلًا تدريجيًّا في مركز هذه التجربة، من المدرّج الإسمنتي إلى الشاشة والتطبيق والمنصّة الرقميّة، بما يتيح الحديث عن حالة يمكن تسميتها «ما بعد الملعب». وهي حالة لا تعني اختفاء الحضورالشخصي المباشر، بقدر ما تعيد صياغة دوره وتوسّع نطاقه، من خلال دمجه بأشكال جديدة من الحضور والتفاعل الرقمي.

يمثّل كأس العالم 2026 لحظةً كاشفةً لهذا التحوّل بامتياز. فهو، من حيث الحجم، أكبر نسخةٍ في تاريخ المسابقة (48 منتخبًا و104 مباريات موزّعة على ست عشرة مدينة في ثلاث دول)، ومن حيث البنية التقنيّة والتجاريّة، أكثرها كثافةً رقميًّا. وبحسب المعطيات التي نشرها «الاتّحاد الدولي لكرة القدم ـ فيفا» (FIFA) في أثناء الأدوار الإقصائيّة، تجاوز الحدث عشرين مليار مشاهدة فيديو وثلاثين مليار انطباع (Impression) عبر المنصّات، مع نسبة إشغالٍ للملاعب بلغت نحو 99.7 بالمئة وحضورٍ فاق 6.25 مليون متفرّج[1]. هذه الازدواجيّة ـ ملاعب ممتلئة ومدرّجٌ رقمي هائل في آنٍ معًا ـ هي بالضبط موضوع هذه الدراسة.

لا تقارب الدراسة هذا التحوّل من زاويةٍ تقنيّة أو تسويقيّة، بل من منظورٍ سوسيولوجي نقدي يسائل ما يفعله التسليع والرقمنة بالذات التشجيعيّة وبالرابطة الاجتماعيّة التي تنهض عليها الفرجة الكرويّة. فالسؤال الجوهري ليس «كيف تُشاهَد المباراة؟» بل «مَن يصير المشجّع حين تُعاد هندسة تجربته على منطق السوق والبيانات؟»، وكيف تتبدّل علاقته بالجماعة حين يُستبدَل بالانتماء استهلاكٌ مُفرَد، وبالطقس منتَجٌ مؤدّى، وبالهوية أصلٌ قابل للقياس والتداول.

(1) FIFA: Packed stadiums, record digital reach: FIFA World Cup 2026 numbers tell story of unprecedented scale, at FIFA web, published in July 2026, retrieved on 17/ 8/ 2026, at: https://inside.fifa.com/media-releases/packed-stadiums-record-digital-reach-world-cup-2026-numbers-unprecedented-scale.

أوّلًا. الإشكاليّة وتساؤلات البحث

تنطلق الإشكاليّة من مفارقة مركزيّة تتمثّل في أن الرقمنة لم تُفرغ الملعب من جمهوره، بل أسهمت في مضاعفته، من خلال إنشاء «مدرّج افتراضي» موازٍ للمدرّج الواقعي، تحكمه تراتبيّات ورؤوس أموال وطقوس خاصّة به. وفي ظلّ هذا التضاعف، يُعاد تشكيل موقع المشجّع؛ فبعد أن كان جزءًا من «جماعة كرويّة متخيّلة» تتأسّس على روابط المكان والطقس والانتماء الجمعي، تحوّل تدريجيًّا إلى «زبون» فردي تُستهدف انتباهاته وانفعالاته وبياناته، ثم تُقاس وتُكمّم وتُستثمر تسويقيًّا. وبذلك، لا تقتصر الرقمنة على توسيع فضاء الممارسة والتفاعل الكروي، بل تُعيد أيضًا تشكيل طبيعة العلاقة بين المشجّع واللعبة والنادي والمنصّات الرقميّة، وتنقل الانتماء من فضاء جماعي متجسّد إلى فضاء رقمي قابل للرصد والقياس والاستثمار التجاري. وهنا تكمن المسألة السوسيولوجيّة في فهم كيفيّة إعادة الرأسماليّة الرقميّة النيوليبراليّة تشكيلَ العلاقة بين الفرد والجماعة الرياضيّة، وصولًا إلى ما يمكن وصفه على خطى «بودريار»[1] بفرجةٍ «مُفرَطة الواقع» تسبق فيها علامةُ التشجيع (الإعجاب، الرمز، الأفاتار)[2] التجربةَ المعيشة نفسها، بل قد تحلّ محلّها. وتبرز الإشكاليّة الرئيسة على الشكل التالي:

إلى أي مدى أسهمت رقمنة التجربة الجماهيريّة وتسليعها في كأس العالم 2026 في إعادة تعريف موقع المشجّع بين «المواطنة الكرويّة» و«الزبونيّة»، وما التبعات السوسيولوجيّة لذلك على الهويّة والانتماء والطقس الجمعي؟

---

(1) **جان بودريار** (1929) (Jean Baudrillard-2007): عالم اجتماع وفيلسوف فرنسي، يُعدّ من أبرز منظّري ما بعد الحداثة ونقد المجتمع الاستهلاكي. طوّر مفاهيم «المحاكاة» (simulation) و«المُصطَنَعات» (simulacra) و«مُفرَط الواقع» (hyperreality) ومفادها أنّ الصور والعلامات لم تَعُد تُحيل إلى واقعٍ سابق عليها، بل صارت تحلّ محلّه وتسبقه. من أبرز مؤلفاته: «**المجتمع الاستهلاكي**» (1970)، و«**التبادل الرمزي والموت**» (1976)، و«**المحاكاة والاصطناع**» (1981).

(2) الأفاتار: هو الصورة أو الرمز الشخصي الذي يختاره المستخدم لتمثيل نفسه على الإنترنت أو في تطبيقات التواصل الاجتماعي والألعاب الإلكترونيّة. يمكن أن يكون صورة شخصيّة حقيقيّة، رسمة أو شخصيّة كرتونيّة، رمزًا أو أيقونة رمزيّة، شخصيّة افتراضيّة ثلاثيّة الأبعاد.

وينبثق عن الإشكاليّة الرئيسة خمسة تساؤلاتٍ فرعيّة تدور في السياق نفسه، وهي كما يلي:

- ما طبيعة التحوّل الذي تُحدثه الوساطة الرقميّة في الطقس الجمعي لجمهور المونديال، وما قدرة هذه الوساطة على تفكيك الطقس أو إعادة تركيبه في صيغةٍ جديدة، ومَن يُدير شروط تزامنه، وماذا عن إدارة الجماعة والمنصّة لها؟
- ما الآليّات التي تُسلَّع بها التجربة الجماهيريّة في مونديال 2026، وما علاقتها بالبثّ المدفوع، والتذكرة الرقميّة والتسعير الديناميكي، والرموز التشجيعيّة، وتجارب الواقع الممتَدّ؛ وكيف تُحوَّل الهويّة التشجيعيّة عبرها إلى بياناتٍ قابلة للتكميم والاستثمار، ومَن يملك هذه البيانات ويحتكر عائدها الرمزي والمادّي؟
- إلى أي مدى يشكّل المدرّج الافتراضي حقلًا نسبيّ الاستقلال، له رأسماله الرمزي وتراتبيّاته الخاصة، وكيف تتحدّد علاقته بالمدرّج الحقيقي بين التكامل والتنافس والإحلال؟
- كيف يُعيد التسليع الرقمي توزيع رأس المال التشجيعي وإنتاج التفاوتات في الوصول، وإلى أي حدّ يتجاوز تعميقَها إلى إعادة هيكلتها عبر قنوات وصولٍ رمزيّة جديدة؟
- ما الوجهة التي يتّخذها موقع المشجّع في ظلّ هذا التحوّل: انحسارُ فاعليّته نحو موقع المستهلك المُنفعِل، أم انزياحُ ميادينها إلى أشكالٍ رقميّة جديدة، وما مدى أثر ذلك في بنية الحقل؟

ثانيًا. فرضيّات الدراسة

تنطلق هذه الدراسة من فرضيّة مركزيّة مفادها أن رقمنة التجربة الجماهيريّة وتسليعها المُفرط في مونديال 2026 قد أعادا تشكيل موقع المشجّع من «مواطن كروي» تربطه

بالجماعة روابط الانتماء والطقس والمكان، إلى «زبون» تُقاس انفعالاته وتُكمّم هويّته وتُحوَّل إلى أصل اقتصادي قابل للتداول. وتتفرّع عن هذه الفرضيّة المركزيّة خمس فرضيّات إجرائيّة، تقابل كل منها تساؤلًا من التساؤلات الفرعيّة المطروحة أعلاه بالترتيب ذاته، وقد صيغت على نحو يجعلها قابلة للاختبار في ضوء المعطيات التوثيقيّة المتاحة عن الحدث. وهي كما يلي:

- لا تُلغي الوساطة الرقميّة للموندیال الطقس الجمعي، بل تُعيد تركيبه في صيغة طقسٍ مُفرَدٍ متزامن، يُمارَس فرديًّا في الفضاء الخاصّ ويستمدّ جماعيّته من تزامنٍ تُديره المنصّة لا الجماعة؛ بما يعني الاحتفاظ بالانتماء شعوريًّا وفقدانه تنظيميًّا.
- تخضع الهويّة التشجيعيّة لعمليّة تكميمٍ عبر مؤشّرات التفاعل وسجلّ الحضور الرقمي وحيازة الرموز، تُحوّلها إلى رأسمالٍ اقتصادي قابل للتداول، بما يُعيد تعريف «الوفاء» من فضيلةٍ أخلاقيّة غير مشروطة إلى أداءٍ مُقاسٍ ومُكافأٍ سوقيًّا.
- يشكّل المدرَج الافتراضي حقلًا نسبيَّ الاستقلال، لا مجرّد انعكاسٍ للمدرَج الحقيقي، له رأسماله الرمزي وتراتبيّاته ومنافساته الخاصّة، ويدخل مع المدرَج الواقعي في علاقة تنافسٍ على شرعيّة تمثيل «الجمهور الحقيقي».
- يُعيد التسليع الرقمي هيكلة التفاوتات لا تعميقها الخطّي فحسب؛ إذ يُيسّر تحويل رأس المال الاقتصادي إلى رأسمالٍ تشجيعي رمزي على حساب رأس المال الثقافي التقليدي للمشجّع، بينما يفتح في الوقت ذاته قنوات وصولٍ رمزيّة أمام جماهير الأطراف كانت مغلقة سابقًا.
- لا يفقد المشجّع فاعليّته بل تُزاح ميادينها؛ فتتراجع الفاعليّة الطقوسيّة في المدرّج لصالح فاعليّةٍ رقميّة تتّخذ شكل حملات المقاطعة والوسوم الاحتجاجيّة والاقتصاد الموازي للبثّ، وهي فاعليّة أوسع انتشارًا وأضعف أثرًا بنيويًّا لأنها تجري داخل البنية التحتيّة نفسها التي تعترض عليها.

ثالثًا. أهداف البحث وأهمّيّته

تسعى هذه الدراسة إلى تفكيك سيرورة التسليع والرقمنة سوسيولوجيًّا، ورصد إعادة تشكيل الذات التشجيعيّة، وبناء نموذجٍ تحليلي للعلاقة بين المدرّجَيْن الحقيقي والافتراضي، مع تبيان الآثار الطبقيّة والرمزيّة لهذا التحوّل. أمّا أهمّيّته فمزدوجة؛ معرفيًّا يقارب ظاهرةً راهنةً قلّما دُرست ضمن سوسيولوجيا الرياضة العربيّة، ويربط هذه الأخيرة بحقلَي سوسيولوجيا الرقمنة والاقتصاد السياسي للمنصّات. ومنهجيًّا يقترح قراءةً نقديّةً لحدثٍ كونيّ مكتمل المعالم (2026) بوصفه «مختبَرًا» لملاحظة تحوّلات الجمهور في زمنٍ رقمي.

رابعًا. تحديد المفاهيم الإجرائيّة

تفرض مقاربة الدراسة ضبط المفاهيم التي يكثر ورودها في المتن، على أن نتعامل معها بوصفها أدوات إجرائيّة لا تعريفات معجميّة مغلقة؛ فدلالتها مرهونة بحدود وظيفتها داخل التحليل. وقد استُقي بعضها من الأدبيّات السوسيولوجيّة المتخصّصة في دراسة الجمهور الكروي والإعلام الرياضي الرقمي، فيما تقترح بعضَها الآخر كـ«ما بعد الملعب» و«رأس المال التشجيعي» بالبناء على تلك الأدبيّات وإعادة تركيبها بما يستجيب لخصوصيّة موضوعها. وفي ما يلي تحديدُ هذه المفاهيم:

- **المشجّع الرقمي**: الفاعل الذي تُعاش تشجيعيّته أساسًا عبر الوسائط الرقميّة (منصّات البثّ، التطبيقات، الشبكات الاجتماعيّة، المحافظ الرقميّة)، وتُنتَج هويّته وتُقاس مشاركته ضمن بنيةٍ خوارزميّة[1].
- **التسليع المُفرِط**: تعميق تحويل عناصر اللعبة والفرجة والانتماء إلى سلعٍ قابلة

(1) Lawrence, S. & Crawford, G. (eds.): **Digital Football Cultures: Fandom, Identities and Resistance**, Routledge, London, 2019, p.p. 117 -120.

للبيع والقياس، حيث يمتدّ منطق السوق إلى الانفعال والهويّة والطقس ذاتها[1].

- **ما بعد الملعب**: مفهومٌ تقترحه هذه الدراسة استنادًا إلى أطروحة «هتشنز»[2] و«راو»، ويُقصد به حالةً يفقد فيها الحضور الجسدي في المدرَج مركزيّته الحصرية كموضعٍ لإنتاج التجربة، من دون أن يزول، لصالح فضاءٍ موزّع بين المادّي والرقمي[3].
- **المدرّج الافتراضي**: مفهومٌ جرى استلهامه من «الجماهيريّة الافتراضيّة» عند «بايل»[4]، ويُقصد به الفضاء الرقمي الموازي الذي يجتمع فيه المشجّعون (شبكات، بثّ تفاعلي، بيئات واقعٍ ممتَد) لممارسة التشجيع، بما ينتجه من رأس مالٍ رمزي وتراتبيّاتٍ خاصّة[5].
- **الهويّة التشجيعيّة المُرقمَنة**: الانتماء الكروي بعد تحويله إلى بياناتٍ وملفٍّ رقمي (Fan ID، رموز، مؤشّرات تفاعل) قابلٍ للقياس والاستثمار[6].

---

(1) Giulianotti, R.: **Sport spectators and the social consequences of commodification: Critical perspectives from Scottish football**, at Journal of Sport and Social Issues, vol. 29, no. 4, published in 2005, pp. 386410-, retrieved on 26 /8/ 2026 , at: https://doi.org/10.1177019372350528053O/.

(2) ـ برِت هتشنز (Brett Hutchins): باحث أسترالي وأستاذ الإعلام والاتّصال في جامعة «موناش»، تتركّز أعماله على العلاقة بين الإعلام الرقمي والرياضة وتحوّلات البثّ الرياضي في بيئة الشبكات.

- ديفيد راو (David Rowe) : عالم اجتماع بريطاني–أسترالي، أستاذ فخري في معهد الثقافة والمجتمع بجامعة ويسترن سيدني، متخصّص في سوسيولوجيا الإعلام والرياضة والثقافة الشعبيّة. اشتركا في تأليف «Sport Beyond Television» (2012)، الذي طرحا فيه أطروحة تراجع مركزيّة البثّ التلفزيوني لصالح «الرياضة الإعلاميّة المُشبَّكة» (networked media sport).

(3) Hutchins, B., & Rowe, D. (2012). **Sport Beyond Television: The Internet, Digital Media and the Rise of Networked Media Sport.** Routledge. p.p. 221225-.

(4) جون بايل: (John Bale) جغرافي بريطاني وأستاذ فخري في جامعة كيل، يُعدّ من مؤسّسي حقل جغرافيا الرياضة، وتتناول أعماله علاقة اللعبة بالمكان والملعب والإقليم، ومن أبرزها «The Landscapes of Modern Sport» (1994).

(5) Bale, J.: «**Virtual Fandoms: Futurescapes of Football**», in Brown, A. (ed.): **Fanatics! Power, Identity and Fandom in Football**, Routledge, London, 1998, p.p. 265 - 277.

(6) Nuhrat, Y.: Contesting love through commodification: Soccer fans, affect, and social class in Turkey, at American Ethnologist, vol. 45, no. 3, published in 2018, pp. 392- 404, retrieved on 26/ 8/ 2026, at: https://doi.org/10.1111/amet.12673.

- **المنتِج-المستهلك**: المشجّع الذي ينتج، بتفاعله ومحتواه وبياناته، قيمةً اقتصاديّة يستأثر بها مالكو المنصّات، فيغدو استهلاكه عملًا رقميًّا غير مأجور[1].
- **رأس المال التشجيعي**: مفهومٌ تقترحه الدراسة بتركيب «رأس المال» عند «بورديو»[2] مع «الاقتصاد الثقافي للتشجيع»عند «فيسك»[3]، ويُقصد به رصيد المشجّع الرمزي والمعرفي والعلائقي داخل الحقل الكروي، والذي تعيد الرقمنةُ تعريفَه وقياسَه وربطَه برأس المال الاقتصادي[4].

خامسًا. منهج البحث

لتحقيق الأهداف المبتغاة، اعتمدت الدراسة مقاربةً كيفيّةً ذات منحًى تأويلي-نقدي، وتتّخذ من التحليل التوثيقي وتحليل المضمون والخطاب أداتَها الرئيسة. ويتكوّن متن التحليل من ثلاثة أنواع من المصادر:

- الوثائق والبيانات الرسمية الصادرة عن الاتّحاد الدولي لكرة القدم والجهات المنظِّمة والشركاء التجاريّين (منصّات البثّ، بطاقة المشجّع الرقمية، اتّفاقات الرعاية، الأرقام الرسميّة للحدث).
- واجهات المنصّات ومنتجاتها الرقميّة (تطبيقات، رموز تشجيعيّة، بيئات واقعٍ ممتَدّ).

---

(1) Ritzer, G., & Jurgenson, N.: Production, consumption, prosumption: The nature of capitalism in the age of the digital «prosumer», at Journal of Consumer Culture, vol. 10, no. 1, published in 2010, pp. 13 - 36, retrieved on 26/ 8/ 2026, at: https://doi.org/10.1177/1469540509354673/.

(2) بيار بورديو (1930-2002) (Pierre Bourdieu): عالم اجتماع فرنسي، أستاذ في «الكوليج دو فرانس»، من أكثر علماء الاجتماع تأثيرًا في القرن العشرين. طوّر منظومةً مفاهيميّة قوامها «**الحقل**» (champ) و«**الهابيتوس**» (habitus) وأنواع «**رأس المال**» (اقتصادي وثقافي واجتماعي ورمزي) و«**العنف الرمزي**». من أبرز مؤلفاته: «**التمييز**» (1979)، و«**قواعد الفن**» (1992)، و«**الهيمنة الذكورية**» (1998).

(3) جون فيسك (1939) (John Fiske-2021): باحث بريطاني-أميركي في الدراسات الثقافيّة والإعلاميّة، درّس في جامعة ويسكونسن-ماديسون. اشتُهر بأطروحته عن «**الجمهور الفاعل**» التي تَعُدّ المتلقّي مُنتِجًا للمعنى لا مستهلكًا سلبيًّا له، ومن أبرز مؤلفاته (1989) «Understanding Popular Culture»؛ و (1989) (Reading the Popular).

(4) Fiske, J.: **The Cultural Economy of Fandom**, in Lewis, L. A. (ed.): **The Adoring Audience: Fan Culture and Popular Media**, Routledge, London & New York, 1992, p.p. 30 - 49.

ـ التغطية الصحفيّة المتخصّصة والمعطيات القطاعيّة المتاحة حول سلوك الجمهور الرقمي. وتُقرأ هذه المادة قراءةً نقديةً في ضوء الإطار النظري، بهدف الكشف عن البنى الرمزيّة والاقتصاديّة الكامنة خلف الخطاب التقني ـ التسويقي.

وتُقرّ الدراسة بحدود هذا الاختيار المنهجي؛ فسرعة تغيّر المنصّات تجعل جانبًا من المعطيات آنيًّا وقابلًا للتقادم؛ كما أنّ الاعتماد على مصادر ثانويّة ورسميّة يستلزم حذرًا نقديًّا تجاه خطابها الترويجي. غير أنّ التحليل التوثيقي يظلّ ملائمًا لغرض الدراسة، بوصفها قراءةً بنيويّة ـ نقديّة لظاهرةٍ كليّة لا دراسةً لعيّنةٍ من الأفراد.

سادسًا. الإطار النظري

يرتكز البحث على أربع مقاربات متكاملة تتقاطع وتتضافر في تحليل الظاهرة وفهم أبعادها:

أ. سوسيولوجيا الرياضة النقدية

يقدّم «بيير بورديو»[1] أداتَين مفهوميّتَين محوريّتَين، هما الحقل الرياضي بوصفه فضاءً للصراع على رأس المال، و«الهابيتوس» بوصفه استعدادًا مُجسَّدًا يوجّه ممارسات المشجّعين وأذواقهم. ويسمح مفهوم «رأس المال» بقراءة كيف يُعاد توزيع رأس المال التشجيعي حين يتداخل مع رأس المال الاقتصادي في بيئةٍ مُسلَّعة. ويكمّل ذلك تصنيف «ريتشارد جوليانوتّي»[2] لهويّات المتفرّجين على محورَي التقليدي/ الحديث والساخن/ البارد، مُميّزًا بين المُناصِر (Supporter) المرتبط تضامنيًّا بالنادي، والمتابع (Follower)، والمعجَب (Fan) الأقرب إلى الاستهلاك، والمتسكّع

(1) Bourdieu, P.: **Sport and Social Class,** Social Science Information, Vol. 17, No. 6, 1978, p.p. 819 - 840.

(2) **ريتشارد جوليانوتّي** (Richard Giulianotti): عالم اجتماع اسكتلندي، أستاذ سوسيولوجيا الرياضة في جامعة «لوبورو» البريطانية، من أبرز الباحثين في ثقافة الجمهور الكروي وعولمة كرة القدم. اشتُهر بتصنيفه الرباعي لأنماط المتفرّجين (المؤيّد Supporter، والمتابع Follower، والمشجّع Fan، والمستهلك Flâneur) وفق محورَي الانتماء التقليدي/ الاستهلاكي والحميميّة/ المسافة. من أبرز مؤلفاته: (Football: A Sociology of the Global Game) (1999)؛ (Sport: A Critical Sociology) (2005).

(Flâneur) الذي يستهلك الفرجة كعلامةٍ متنقّلة»[1]؛ وهو تصنيفٌ بالغ الفائدة لرصد الانزياح من المشجّع-المنتمي إلى المشجّع-المستهلك. أمّا «إلياس»[2] و«دَنِنغ»[3] فيضعان الرياضة ضمن «البحث عن الإثارة» في المجتمعات الحديثة، بما يتيح فهم التَوق الانفعالي الذي تعيد المنصّات هندسته وتسويقه.

ب. سوسيولوجيا الفرجة والتسليع

يوفّر «غي دوبور»[4] في «**مجتمع الفرجة**» مفتاحًا لفهم تحوّل العلاقات الاجتماعيّة إلى صورٍ ومشاهد تُستهلَك[5]؛ إذ تصير الفرجة الكرويّة علاقةً اجتماعيّةً بين أشخاص توسّطها الصور. ويضيف «جورج ريتزر»[6] عبر أطروحة «**مكْدَنة المجتمع**» بُعدًا يتعلّق بترشيد التجربة وتنميطها وقابليّتها للحساب، وهو ما تجسّده بنية الحدث الرياضي الكوني المعاصر. ويقرأ «غاري كرافورد»[7] الجمهور بوصفه مستهلِكًا نشاطًا تُدار علاقته بالنادي والحدث ضمن ثقافةٍ استهلاكيّة، فيتقدّم مفهوم «المشجّع-المستهلك» على مفهوم «المشجّع-المواطن».

---

(1) Giulianotti, R.: **«Supporters, Followers, Fans and Flâneurs: A Taxonomy of Spectator Identities in Football»**, Journal of Sport and Social Issues, Vol. 26, No. 1, 2002, pp 25 - 46.

(2) - **نوربرت إلياس** (1897) (Norbert Elias-1990): عالم اجتماع ألماني المولد، عمل معظم حياته في بريطانيا، صاحب نظريّة «العمليّة الحضاريّة» (The Civilizing Process)، التي تربط ضبط الانفعالات بتطوّر بنى الدولة.

- **إريك دَنِنغ** (1936-2019) (Eric Dunning): عالم اجتماع بريطاني وتلميذ «**نوربرت** إلياس» ثم شريكه البحثي، أستاذ في جامعة لستر. أسّسا معًا ما يُعرف بـ«مدرسة لستر» في سوسيولوجيا الرياضة، وصدر لهما: «Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process» (1986) ، الذي عالجا فيه الرياضة بوصفها فضاءً مُقنّنًا لإطلاق الإثارة والانفعال.

(3) Elias, N. & Dunning, E.: **Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process**, Basil Blackwell, Oxford, 1986, p 52.

(4) **غي دوبور** (1931) (Guy Debord-1994): مفكّر وسينمائي فرنسي، مؤسّس «الأمميّة الموقفيّة». صاحب أطروحة «**مجتمع الفرجة**» التي مفادها أنّ العلاقات الاجتماعيّة في الرأسمالية المتقدّمة باتت تتوسّطها الصور، فتتحوّل الحياة المعيشة إلى تمثيلٍ يُستهلَك. كتابه الأشهر: «**مجتمع الفرجة**»1967 ، (La Société du spectacle).

(5) Debord, G.: **La Société du Spectacle**, Buchet/Chastel, Paris, 1967, p 85.

(6) Ritzer, G.: **The McDonaldization of Society**, Pine Forge Press, Thousand Oaks (CA), 2004, p 23.

(7) Crawford, G.: **Consuming Sport: Fans, Sport and Culture**, Routledge, London & New York, 2004, p.p. 77 - 80.

ج. الواقع المُفرط عند بودريار

يتيح «جان بودريار»[1] عبر مفهومَي «المحاكاة» و«الواقع المُفرَط» تأطيرَ «المدرج الافتراضي»؛ فحين تتكاثر العلامات والصور والنماذج ثلاثيّة الأبعاد والبيئات الغامرة، قد تنفصل «علامة الحضور» عن الحضور نفسه، وتغدو التجربة المُنتَجة رقميًّا أكثر «واقعيّةً» في حدّتها وتحكّمها من التجربة الميدانيّة. بهذا المعنى لا يُحاكي المدرج الافتراضي المدرجَ الحقيقي فحسب، بل قد يسبقه ويُعيد تعريف معايير «الأصالة» التشجيعيّة.

د. اقتصاد المنصّات ورأسمالية المراقبة

يشرح «نِك سرنيتشيك»[2] كيف تلتقط المنصّات القيمةَ عبر التوسّط في التفاعلات واستخلاص البيانات[3]؛ وتُبيّن «شوشانا زوبوف»[4] كيف يتحوّل السلوك الإنساني نفسه إلى مادةٍ خامٍ تُستخرَج منها تنبّؤاتٌ تُباع في «أسواق السلوك الآجلة»[5]. ويُكمّل ذلك مفهوم المنتِج–المستهلك عند «ريتزر ويورغنسون»[6] و«كريستيان فوكس»[7] حول «العمل الرقمي» غير المأجور، فتُقرأ تشجيعيّة المشجّع الرقمي بوصفها عملًا

(1) Baudrillard, J.: **Simulacres et Simulation**, Galilée, Paris, 1981, p 36.

(2) **نيك سرنيتشيك** (Nick Srnicek): باحث كندي في الاقتصاد السياسي الرقمي، محاضر في» كينغز كوليدج»– لندن. صاغ في كتابه (2016) «Platform Capitalism» ، مفهوم «**رأسمالية المنصّات**»، ومفاده أنّ المنصّة غدت النموذج المؤسّسي المهيمن لاستخراج البيانات وتحويلها إلى قيمة.

(3) Srnicek, N. (2017). **Platform Capitalism**. Polity Press. P. 50.

(4) **شوشانا زوبوف** (Shoshana Zuboff): عالمة اجتماع أميركيّة وأستاذة فخريّة في كليّة «هارفارد» للأعمال. صاغت مفهوم «**رأسماليّة المراقبة**» (Surveillance Capitalism) في كتابه (The Age of Surveillance Capitalism) (2019)، ومؤدّاه أنّ الخبرة الإنسانيّة صارت مادّةً خامًا مجانيّة تُستخرج منها بيانات سلوكيّة تُستثمر في التنبّؤ بالسلوك وتوجيهه.

(5) Zuboff, S.: **The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power**, PublicAffairs, New York, 2019, p.p. 17 -20.

(6) Ritzer, G. & Jurgenson, N.: **Production, Consumption, Prosumption: The Nature of Capitalism in the Age of the Digital Prosumer**, **Journal of Consumer Culture**, SAGE, London, vol. 10, no. 1, 2010, p.p. 13 - 36 .

(7) Fuchs, C.: **Digital Labour and Karl Marx**, Routledge, New York, 2014, p 63.

مُنتِجًا للقيمة. وأخيرًا يسمح مفهوم «الجماعة المتخيّلة» عند «أندرسون»[1]، معدَّلًا في ضوء «مجتمع الشبكة» عند «كاستلز»[2]، بقراءة الجماعات التشجيعيّة الرقميّة بوصفها جماعاتٍ متخيّلة تُبنى وتُدار خوارزميًّا.

سابعًا. الاقتصاد السياسي لتسليع مونديال 2026

يتكشّف التسليع أولًا في بنية توزيع الفرجة. فقد أعلن الاتّحاد الدولي لكرة القدم، قُبَيل انطلاق البطولة، استراتيجيةً رقميةً جعلت من منصّة «تيك توك» المنصّة المفضّلة الأولى في تاريخ المسابقة، مع مركزٍ مخصّص للبطولة ومحتوىً حصري موجَّه إلى الجمهور الأصغر سنًّا؛ وقد رُوِّج لهذه الشراكة صراحةً بوصفها تحويلًا لـ«الشغف» إلى نتائج تجاريّة قابلة للقياس[3]. وتؤكّد المعطيات القطاعيّة أنّ الغالبيّة العظمى من جمهور كرة القدم من المولودين بعد مطلع ثمانينيّات القرن الماضي، أي من الجيلَيْن المعروفين بجيل الألفيّة وجيل «زد»[4]، وأنّ نسبةً وازنة منهم تتتبّع الرعاة وتُفضّل علاماتهم عند الشراء[5]، وهو ما يجعل الانتباه الجماهيري ذاته سلعةً تُباع للمعلنين.

ويتجلّى البُعد المالي–المضاربي في «الرموز التشجيعيّة» (Fan Tokens) التي

(1) Anderson, B.: **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**, Verso, London, 1983, p.p. 101 - 104.

(2) Castells, M.: **The Rise of the Network Society**, Blackwell, Oxford & Malden (MA), 1996, p 94.

(3) SportsMint Media: **FIFA and TikTok Partner to Reshape Digital Fan Engagement for World Cup 2026**, at **SportsMint Media** web, published in January 2026, retrieved on 10 /8/ 2026, at: https://sportsmintmedia.com/fifa-and-tiktok-partner-to-reshape-digital-fan-engagement-for-world-cup-2026/.

(4) – جيل الألفية (Millennials) المولودون بين عامي 1981 و1996 تقريبًا، وهو الجيل الذي بلغ سنّ الرشد مع مطلع الألفية الثالثة ومنه استمدّ تسميته.

– جيل «زد» (Generation Z) المولودون بين عامي 1997 و2012 تقريبًا، وهو أوّل جيلٍ نشأ داخل بيئةٍ رقميّةٍ متّصلة منذ الطفولة. والحدود العمريّة لهذه التسميات تقريبيّة وتتفاوت بين المؤسّسات البحثيّة.

(5) BrandLens: **The Ultimate Guide to FIFA World Cup 2026›s Brand Activations Fans Will Love**, at **BrandLens** web, published in May 2026, retrieved on 12 /8 /2026, at: https://brandlens.io/blog/the-ultimate-guide-to-fifa-world-cup-2026s-most-exciting-brand-activations-fans-will-love/.

بلغت مع مونديال 2026 مرحلة الانتشار الواسع؛ إذ أطلقت منصّة «Socios» القائمة على سلسلة «Chiliz» رموزًا للمنتخبات الوطنيّة (كانت الأرجنتين أوّلها، ثم البرتغال وإيطاليا)[1]، فيما ارتفعت قيمة العملة الأساس نحو 28 بالمئة مع انطلاق البطولة، وربطت آليّاتٌ مبتكرة «حرق» جزءٍ من الرموز بانتصارات المنتخبات، بما يصل النتيجة الرياضيّة مباشرةً باقتصاد الرمز[2]. كما دخل أوّل «داعمٍ رسمي» من منصّات تداول العملات المشفّرة في تاريخ المسابقة، وإنْ امتنع الاتّحاد عن إصدار رمزٍ رسمي خاصّ بالحدث. والدلالة السوسيولوجيّة أنّ هذه الرموز التي لا تمنح مقعدًا ولا ملكيّة، بل حقوق تصويتٍ رمزيّة وامتيازات محتوى ومجالًا للمضاربة تُعيد صياغة الولاء بوصفه أصلًا ماليًّا يُتداوَل صعودًا وهبوطًا مع زخم الفريق.

كما ويمتدّ التسليع إلى الفرجة الغامرة نفسها. فقد قدّم فاعلون تجاريّون تجربة مشاهدةٍ جماعيّةٍ غامرة في قاعاتٍ مخصّصة عرضت عشرات المباريات مقابل تذاكر، ضمن نموذجٍ يُوصف بأنه «حفلة مشاهدةٍ فاخرة» أكثر منه منتجًا منزليًّا[3]. بهذا يُعاد بيع «الحضور» ذاته في صيغةٍ مُصنّعة ومؤدّاة، فيغدو حتى الانفعال الجماعي منتَجًا مُسعّرًا.

ثامنًا. من المواطن الكروي إلى الزبون

يبلغ الانزياح من «المواطن الكروي» إلى «الزبون» ذروته في سياسة التذاكر. فلأوّل

(1) Disruption Banking: **How Chiliz Rewired Football Fan Engagement Before the 2026 World Cup**, at **Disruption Banking** web, published in June 2026, retrieved on 12 /8/ 2026, at: https:// www.disruptionbanking.com/2026 /06/ 08/ how-chiliz-rewired-football-fan-engagement-before-the-2026-world-cup/

(2) Crypto Briefing: **FIFA World Cup 2026 Round of 16 Kicks Off as Crypto Fan Tokens Ride the Knockout Wave**, at **Crypto Briefing** web, published in June 2026, retrieved on 10 /8 /2026, at: https://cryptobriefing.com/fifa-world-cup-2026-crypto-fan-tokens-2/.

(3) The XR Beat: **World Cup Brings XR into Fans› Living Rooms**, at **The XR Beat** web, published in June 2026, retrieved on 22 /8 /2026, at: https://thexrbeat.com/world-cup-brings-xr-into-fans-living-rooms/.

مرّة في تاريخ المسابقة اعتُمد «التسعير الديناميكي» الذي تتغيّر فيه الأسعار خوارزميًّا وفق الطلب، على غرار تذاكر الطيران؛ فتراوحت الأسعار بين ستّين دولارًا وعشرات الآلاف، وبلغت المقاعد المميّزة للنهائي أرقامًا قياسيّة، مع تضخّمٍ حادٍّ في سوق إعادة البيع[1]. وقد رأى ناقدون أنّ النموذج نقل الحدث من «احتفالٍ شعبي» إلى «تسعير ترفيهٍ متميّز» يُقصي الفئات المتوسّطة والدنيا[2].

وتكشف ردود الفعل عن صراعٍ رمزي حول تعريف المشجّع. فقد تقدّمت رابطة مشجّعي أوروبا مع جمعيّاتٍ للمستهلكين بشكوى إلى المفوضيّة الأوروبيّة، واصفةً استغلال الموقع الاحتكاري بأنه خيانة للجمهور، ومؤكّدةً أنّ التسعير الديناميكي «يحوّل وفاء المشجّعين إلى مزادٍ للأسعار»[3]. كما فتحت سلطاتٌ قضائيّة أمريكيّة تحقيقًا في ممارسات التذاكر. وأمام هذا الضغط، استُحدثت شريحةٌ رمزيّة بستّين دولارًا لكلّ دور، وُصفت نقديًّا بأنها لا تُغيّر شيئًا جوهريًّا سوى امتصاص الانتقاد، إذ لا تمثّل سوى نزرٍ يسيرٍ من المقاعد.

وفي ضوء تصنيف «جوليانوتّي»، يمكن قراءة هذا بوصفه ترقيةً بنيويّةً لموقع «المعجَب–المستهلك» و«المتسكّع» على حساب «المُناصِر» التضامني. فحين

(1) Fortune: **FIFA's Dynamic Pricing Risks Keeping Actual Fans from the World Cup and May Be Backfiring**, at **Fortune** web, published in June 2026, retrieved on 19 /8 /2026, at: https://fortune.com/2026 /06 /02 /fifa-dynamic-pricing-backfiring-soccer-fans-world-cup-ticket-costs/; Yahoo Sports: **World Cup Ticket Too Expensive? FIFA President Defends Prices**, at **Yahoo Sports** web, published in June 2026, retrieved on 18 /8 /2026, at: https://sports.yahoo.com/articles/fifa-president-defends-world-cup-213052471.html.

(2) United States Sports University: **World Cup 2026 Ticket Pricing Controversy**, at **United States Sports University** web, published in June 2026, retrieved on 26 /8 /2026, at: https://ussu.edu/news/world-cup-2026-ticket-pricing-controversy/.

(3) Associated Press: **Soccer Fans Launch Complaint over World Cup Ticket Prices to European Commission**, at **AOL** web, published in 2026, retrieved on 18 /8 /2026, at: https://www.aol.com/articles/soccer-fans-launch-complaint-over-105020336.html; The Conversation: **The Ticket Price Fiasco for the Men›s FIFA World Cup Has Been a Spectacular Own Goal**, at **The Conversation** web, published in June 2026, retrieved on 19 /8 /2026, at: https://theconversation.com/the-ticket-price-fiasco-for-the-mens-fifa-world-cup-has-been-a-spectacular-own-goal-282532.

يُصبح الوصول إلى المدرج دالًّا على القدرة الشرائيّة لا على عمق الانتماء، ينتقل المشجّع من موقع «المواطن» صاحب الحقّ الرمزي في الحضور، إلى موقع «الزبون» الذي يشتري تجربةً بحسب ملاءته. وهنا يتجلّى، بلغة «بورديو»، إخضاعُ رأس المال التشجيعي (الثقافي/ العلائقي) لرأس المال الاقتصادي.

تاسعًا. رقمنة الهويّة التشجيعيّة وتكميمها

تتجسّد رقمنة الهويّة في «بطاقة المشجّع الرقميّة» (Fan ID)، التي رُوِّج لها بوصفها أداةً لتوحيد التجربتَيْن الماديّة والرقميّة. غير أنّ وظيفتها العميقة، كما يتبيّن من قراءة استخداماتها، تتّصل بالبيانات؛ إذ تتيح للمنظِّم مقاطعةَ سلوك المشجّع داخل الملعب مع نشاطه على الإنترنت، وربطَ ذلك بفرص بيعٍ إضافيّة عبر تبكير الوصول إلى الملاعب[1]. وقد جرى، وفق المعطيات التي أعلنها المنظِّم نفسه، توزيع أكثر من 4.2 مليون بطاقة مع تفعيل ما يفوق 37 بالمئة منها وهي نسبةٌ تفوق متوسّط الأداء المعتاد لهذا النوع من الأدوات[2]. بهذا تتحوّل «الهوية» من انتماءٍ رمزي إلى ملفٍّ سلوكيّ قابلٍ للقياس والاستثمار.

وتستكمل الرموز التشجيعيّة هذه السيرورة من خلال تحويل الهويّة الجماهيريّة إلى موردٍ اقتصادي قابل للاستثمار؛ إذ لم يعد «كوني مشجعًا» مجرد تعبير عن انتماءٍ جمعي، بل أصبح موقعًا رقميًّا تتحدّد قيمته ضمن محفظة من الأصول والرموز القابلة للتداول والتقييم. وتلتقي هنا أطروحة «زوبوف»[3] حول استخراج «فائض السلوك» مع مفهوم «المنتِج–المستهلك» عند «ريتزر» و«يورغنسون»[4] حيث إن كلّ إعجابٍ

(1) SportsPro: **FIFA Fan ID Card Seeks to Unify Physical and Digital 2026 World Cup Experience**, at SportsPro web, published in May 2026, retrieved on 20 /8 /2026, at: https://www.sportspro.com/news/fifa-world-cup-2026-fan-id-may-2026/.

(2) FIFA , **loc, cit.**

(3) Zuboff, S., **loc, cit.**

(4) Ritzer & Jurgenson , 2010. **loc, cit.**

وتوقّعٍ وتصويتٍ ومشاركةٍ ينتج بياناتٍ وقيمةً تلتقطها المنصّات، بينما يُقدَّم ذلك للمشجّع في صورة «مشاركة» و«تفاعل». وتكشف المعطيات الضخمة عن حجم هذا الاستخراج بلغ عشرات المليارات من الانطباعات والمشاهدات ومليارات التفاعلات عبر المنصّتين المفضّلتين وحدهما، وهي أرقامٌ ليست مجرّد مؤشّرات جماهيريّة بل مادّةٌ خامٌ للاقتصاد الرقمي.

والنتيجة السوسيولوجيّة أنّ الهويّة التشجيعيّة تُصبح، في آنٍ، وسيلةَ انتماءٍ ومادّةَ ربح؛ فتُدار خوارزميًّا بما يُعظّم «التفاعل» ويُطيل زمن الانتباه، وتُقاس بمؤشّراتٍ كمّيّة تُعيد تعريف معنى «المشجّع الجيّد» بوصفه الأكثر تفاعلًا واستهلاكًا لا الأعمق انتماءً.

عاشرًا. المدرّج الافتراضي موازيًا للمدرَج الحقيقي

شهد مونديال 2026 تطوّرًا ملحوظًا في تشكّل «المدرج الافتراضي» بوصفه فضاءً رقميًّا بذاته، يتجاوز مجرّد كونه امتدادًا للفرجة الرياضيّة التقليديّة. هذا وقد أتاحت التقنيّات الرقميّة المتقدّمة إنتاج نماذج ثلاثيّة الأبعاد للاعبين المشاركين، والبالغ عددهم نحو 1248 لاعبًا، بالاعتماد على تقنيّات المسح الجسدي والتقاط الحركة، إلى جانب توظيف تطبيقات الواقع المعزّز والواقع الافتراضي في تقديم إنماط جديدة من التفاعل مع المباريات. كما أُتيحت للمشاهد زوايا تصوير تحاكي منظور الحكم، بما يعزّز الإحساس بالمشاركة والحضور الافتراضي داخل الملعب. وبذلك، لم تعد التكنولوجيا الرقميّة تكتفي بنقل المباراة إلى شاشة المشاهد، بل أصبحت تعيد تشكيل تجربة الفرجة نفسها، عبر إنتاج إحساس رقمي بالحضور والمشاركة داخل فضاء الملعب[1]. وبُنيت استوديوهات بثٍّ غامرة، وقُدّمت بيئات مشاهدةٍ ثلاثيّة الأبعاد في

(1) WION: **Inside FIFA World Cup 2026: How AI, 3D Player Models and Virtual Reality Will Revolutionise Football Viewing**, at **WION** web, published in June 2026, retrieved on 22 /8 /2026, at: https://www.wionews.com/sports/inside-fifa-world-cup-2026-how-ai-3d-player-models-and-virtual-reality-will-revolutionise-football-viewing-1781084455704/.

المتصفّح، وتجارب عبر النظّارات الغامرة، حتى غدت هذه التقنيّات «بنيةً تحتيّة» لا مجرّد طرافة[1].

هنا يجد مفهوم «بودريار»[2] عن الواقع المُفرَط تطبيقه الأمثل؛ إذ يتيح المدرج الافتراضي رؤيةً أوضح وأكثر تحكّمًا من المقعد الحقيقي (زوايا متعدّدة، إحصاءات آنيّة، إعادات غامرة)، حتى تغدو «المحاكاة» أكثر إشباعًا من الأصل. ويؤكّد ذلك ما رصدته بياناتُ حركة الإنترنت العالميّة من «موجاتٍ متزامنة» من النشاط الرقمي تنطبق تمامًا على جداول المباريات ولحظات اللعب[3]، كأنّه مدرجٌ كوني يهتزّ في اللحظة نفسها، له إيقاعه وطقوسه (التعليق الآني، الميمات، التوقّعات) ورأسماله الرمزي (متابعون، تفاعلات، مكانة داخل مجتمعات المشجّعين).

وبذلك لا يكون المدرج الافتراضي انعكاسًا للمدرج الحقيقي بل موازيًا له ومنافسًا؛ يعيد توزيع «الحضور» و«الأصالة»، وينتج تراتبيّاتٍ جديدةً قد لا تتطابق مع تراتبيّات المدرَج التقليدي. فالمشجّع الذي لا يملك ثمن التذكرة قد يمتلك، في المقابل، رأس مالٍ رمزيًّا وازنًا في الفضاء الرقمي؛ غير أنّ هذا الفضاء نفسه محكومٌ بمنطق المنصّة المالكة لبنيته التحتيّة.

حادي عشر. حدود التسليع «المقاومة والفاعليّة الجماهيريّة الرقميّة»

يقتضي التحليل النقدي تجنّبَ الحتميّة التكنولوجيّة؛ فالمشجّع ليس متلقّيًا سلبيًّا خالصًا. تُظهر تعبئة روابط المشجّعين وجمعيّات المستهلكين ضدّ سياسة التذاكر،

(1) UC Today: **The Best XR at the World Cup Was the Stuff You Might Have Missed**, at **UC Today** web, published in July 2026, retrieved on 26 /8 /2026, at: https://www.uctoday.com/immersive-workplace-xr-tech/the-best-xr-at-the-world-cup-was-the-stuff-you-might-have-missed/.

(2) Baudrillard, 1981, **loc, cit.**

(3) Ministry of Sport: **Cloudflare Global Data Reveals How the 2026 FIFA World Cup Redefined Internet Traffic and Digital Fan Engagement**, at **Ministry of Sport** web, published in July 2026, retrieved on 26 /8 /2026, at: https://ministryofsport.com/cloudflare-global-data-reveals-how-the-2026-fifa-world-cup-redefined-internet-traffic-and-digital-fan-engagement/.

وتقديمها شكاوى رسميّة أمام هيئاتٍ أوروبيّة وأمريكيّة، أنّ الفضاء الرقمي نفسه يُستخدَم أداةً للتنظيم والاحتجاج والضغط. ويقرأ «نوميراتو»[1] هذا الوجه بوصفه «نشاطيّةً جماهيريّة» تقاوم تسليع اللعبة وتُطالب بإعادة الاعتبار للبُعد المدني للمشجّع.

غير أنّ هذه المقاومة تظلّ محكومةً بمفارقة واضحة، فهي مضطرّة إلى استعارة أدوات خصمها؛ إذ تنتظم عبر البنية التحتيّة التي تعترض عليها، وتخاطبها بلغة المستهلك المتضرّر لا بلغة المواطن صاحب الحقّ. وهكذا يتّخذ الصراع حول «مَن يملك اللعبة» شكلَ توتّرٍ دائم بين المشجّع-المواطن والمشجّع-الزبون، لا حسمًا نهائيًّا لأحدهما.

ثاني عشر. «الألتراس» والثقافة التشجيعيّة المضادّة - الوجه الآخر للمدرج الرقمي

لا يكتمل تحليل مفهوم «المدرّج الافتراضي» دون التوقّف عند نموذج تشجيعي يبدو في بنيته وآليّات اشتغاله، مناقضًا بمنطق تحويل المشجّع إلى «زبون»، ويتمثّل ذلك في حركات «الألتراس» التي تقوم على أشكالٍ جماعيّة من الانتماء والتعبير والمشاركة، وتعيد تأكيد حضور المشجّع بوصفه فاعلًا داخل الجماعة، لا مجرّد فرد مستهلك للمنتج الكروي. فقد نشأت هذه المجموعات في إيطاليا منذ ستينيّات القرن الماضي بوصفها ثقافةً فرعيّة تحتلّ أرخص مدرّجات الملعب، ثم انتشرت عبر أوروبا فوصلت إلى المغرب وبلدان المنطقة العربيّة منذ العام 2004. والدالّ سوسيولوجيًّا أنّ وصولها كان رقميًّا في الأصل؛ إذ انتقل نمط التشجيع وثقافته من السياقَيْن الإيطالي والفرنسي عبر مقاطع الفيديو والصور في المدوَّنات، وظلّ الفضاء الرقمي حاضنًا لفكر هذه المجموعات قبل تجسّدها على أرض الواقع وبعده[2]. أي أنّ الرقمنة، هنا،

(1) Numerato, D.: **Football Fans, Activism and Social Change. Routledge**, 2018, P 57.

(2) سعيد بنيس: **تمثّلات الخطاب الاحتجاجي للألتراس في المغرب وتأثيراته السياسية**، مجلة **لباب للدراسات الاستراتيجية والإعلامية**، مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، العدد 2، أيار 2019، ص 148.

لم تُنتج زبونًا بل أسهمت في إنتاج جماعةٍ تشجيعيّة منظَّمة ذات خطابٍ خاص.

ويُنتج هذا المسار رأس مالٍ تشجيعيًّا مغايرًا لِما تُنتجه المنصّات التجاريّة. فالتنافس بين المجموعات لا يقتصر على أرضيّة الملعب، بل يمتدّ إلى الفضاءات الرقميّة، من جودة العروض البصريّة «التيفو» والأناشيد وعدد المشاهدات التي تحصدها، وصولًا إلى الإشادة من صفحاتٍ عالميّة متخصّصة في ترتيب المجموعات[1]. والاعتراف الرمزي في هذه الحالة يُنتَج داخل الشبكة، غير أنّ الجماعة تستولي على مؤشّرات المنصّة وتُخضعها لمعاييرها الخاصّة (الإبداع، الوفاء، الانضباط الجمعي)؛ فلا تغدو المشاهدةُ غايةً في ذاتها بل دليلًا على اعترافٍ تحكم معاييرَه الجماعةُ لا الخوارزميّة؛ وهو ما يعني أنّ المدرَج الافتراضي ليس فضاءً واحدًا متجانسًا، بل حقلُ صراعٍ بين منطقَيْن لتعريف «المشجّع الجيّد»[2].

ويتّضح ذلك أكثر حين يُمنع الحضور المادّي. فبعد قرار منع مجموعات «الألتراس» من ولوج الملاعب في المغرب في العام 2016، ثمّ إجراءات الطوارئ الصحّيّة التي أفرغت المدرّجات إلى شباط 2022، صار الفضاء الرقمي المساحةَ المتبقّية للظهور والتعبير عن الثقافة الفرعيّة[3]. هنا يفترق «المدرّج الافتراضي» المُسلَّع عن نظيره الاحتجاجي؛ فبينما تبيع المنصّات حضورًا مدفوعًا ومُقاسًا ومُسعَّرًا ديناميكيًّا، ينتج «الألتراس» حضورًا بديلًا مجّانيًّا وتضامنيًّا لا يمرّ بالتذكرة ولا بالبطاقة الرقميّة.

كما أنّ مضمون هذا الخطاب يتضمّن نقدًا صريحًا لاقتصاد الأحداث الرياضيّة الكبرى نفسه، فبعض أغاني المجموعات المغربيّة تندّد بضخامة النفقات المرصودة

(1) Doidge, M. & al: **Ultras: The Passion and Performance of Contemporary Football Fandom**, Manchester University Press, Manchester, 2020, p 96.

(2) يوسف دعي: **الرياضة والسياسة في المغرب بين الضبط والمقاومة: كرة القدم نموذجًا**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط 1، 2025، ص 146.

(3) Ziamari, K. & al: «Poétique et politique dans les performances des Ultras marocains», **Cahiers de littérature orale**, INALCO, Paris, no. 91- 92, 2022, p 116.

لتنظيم المونديال في مقابل ما تراه فضائح فسادٍ مالي وتفاوتًا اجتماعيًّا. ثمّ إنّ هذه الأناشيد تتجاوز حقل الرياضة، فقد رُدِّدت أغنية «في بلادي ظلموني»، المرتبطة بجمهور الرجاء البيضاوي، في احتجاجات الأساتذة في الرباط في آذار 2019 وفي احتجاجات التلاميذ، وفي الحراك الشعبي في الجزائر، وضمن الاحتجاجات التي شهدها لبنان، إلى حدّ أن وُصفت بأنها «نشيد الشعوب العربيّة»[1]. وهذا الانتقال من المدرج إلى الشارع ثمّ إلى الشبكة يؤكّد أنّ الفضاء الرقمي العربي ظلّ، إلى جانب وظيفته التسويقيّة، فضاءً لتشكّل المجتمع المدني والتعبير الاحتجاجي[2].

من هنا، يمثّل «الألتراس» الحدَّ الأقصى لنموذج المُناصِر في تصنيف «جوليانوتّي»، ومخزونًا لرأس مالٍ تشجيعي ثقافي وعلائقي يقاوم إخضاعه لرأس المال الاقتصادي. غير أنّ المفارقة التي رُصدت في المحور السابق ترتدّ عليه بدورها، فهذه الثقافة المضادة تُنتَج وتُتداول داخل المنصّات التجارية ذاتها (منصّات الفيديو والشبكات الاجتماعيّة) التي تلتقط قيمتها وتحوّل أناشيدها إلى مشاهداتٍ وانطباعاتٍ قابلة للتسويق. وبذلك يبقى المشجّع، حتى في أكثر صيغه احتجاجًا، مشدودًا بين موقعَي المواطن الكروي والزبون الرقمي.

الخاتمة والاستنتاجات

يُظهر تحليل كأس العالم 2026 أن التحوّل الرقمي المتسارع وتسليع التجربة الجماهيريّة أعادا صياغة موقع المشجّع داخل منظومة الحدث الرياضي؛ فالتسعير الديناميكي ربط إمكان الوصول إلى المدرّجات بالقدرة الشرائيّة، بينما أعادت بطاقة المشجّع الرقميّة والرموز التشجيعيّة تعريف الهوية الجماهيريّة بوصفها بيانات

(1) عماد عبد اللطيف: **بلاغة جمهور كرة القدم: تأسيس نظري ومثال تطبيقي**، مجلة **العمدة في اللسانيات وتحليل الخطاب**، كلّية الآداب واللغات، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، الجزائر، العدد 6، كانون الأول 2019، ص 20.

(2) جوهر الجمّوسي: **الافتراضي والثورة: مكانة الإنترنت في نشأة مجتمع مدني عربي**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط1، 2016، ص 65.

وأصولًا قابلة للتداول، في الوقت الذي أتاحت فيه تقنيّات الواقع الممتدّ نشوء فضاء جماهيري افتراضي مفرط الواقعيّة، يتوازى مع المدرج التقليدي وينافسه في إنتاج تجربة المشاهدة والمشاركة. وبذلك تدعم القراءةُ التحليليّةُ الفرضيّاتِ الخمسَ في خطوطها العريضة وهي: إعادةُ تركيبٍ للطقس الجمعيِّ في صيغة طقسٍ مُفرَدٍ متزامنٍ، وتكميمٌ للهويّة وتحويلُها إلى رأسمالٍ، واستقلالٌ نسبيٌّ للمدرج الافتراضيِّ، وإعادةُ هيكلةٍ للتفاوتات في الوصول لا تعميقٌ خطّيٌّ لها، وإزاحةٌ لميادين الفاعليّة الجماهيريّة من المدرَج إلى الشبكة.

لذا، تتحدّد مساهمة هذه الدراسة في حقل سوسيولوجيا الرياضة على ثلاثة مستويات: أوّلًا، على مستوى تصنيف «جوليانوتّي» لِهَوِيّات المتفرّجين، ذلك أنّ المحاور السابقة تُظهر أنّ محورَي التقليدي/ الحديث والساخن/ البارد لم يعودا كافيَيْن وحدهما لتوصيف المشجّع المعاصر، ما يستدعي محورًا ثالثًا يقيس درجة الوساطة الخوارزميّة للعلاقة بالنادي أو المنتخب. فـ«المتسكّع» في زمن المنصّة لم يعد مستهلكًا عابرًا للعلامة فحسب، بل صار منتِجًا للبيانات التي تُموّل بقاء الفرجة نفسها. ثانيًا، على مستوى الأداة البورديويّة، ترى الدراسة أنّ ما يجري ليس تآكلًا لرأس المال التشجيعي بل إعادة تحديد «سعر صرفه»، فالمنصّة أصبحت هي الجهة التي تُحوّل رأس المال الثقافي التشجيعي إلى رأس مال اقتصادي، بعدما كان هذا التحويل يمرّ تاريخيًّا بالنادي والجماعة المحلّية. ثالثًا، على مستوى أطروحة «إلياس» و«دَنِنغ» حول «البحث عن الإثارة»، فلم تَعُد الإثارة أثرًا جانبيًّا للمباراة بل منتَجًا مُصمَّمًا تُدار عتبته هندسيًّا عبر التنبيهات والإعادات والتوقّعات الآنيّة.

وبهذا المعنى تتموضع الدراسة داخل السجال المفتوح في هذا الحقل بين أطروحة «التسليع المُفرط» التي ترى في المشجّع المعاصر مستهلكًا مكتمل التشكّل، وأطروحة «الفاعليّة الجماهيريّة» التي تُصرّ على قدرة الجماعات التشجيعيّة على المقاومة والتنظيم. وهو سجالٌ تُبيّن حالة «الألتراس» أنّه لا يُحسم بترجيح أحد الطرفَيْن. ومن

هنا تنبع دعوة الورقة إلى توسيع سوسيولوجيا الرياضة العربيّة، التي ما تزال قليلة الاشتباك مع هذه المسائل.

على أنّ الصورة ليست أحاديّة، فالفاعليّة الجماهيريّة تبقى قائمةً وإنْ داخل حدود المنصّة. ويتمثّل الاستنتاج السوسيولوجي المركزي في أنّ المشجّع المعاصر يشغل موقعًا مزدوجًا ومتوتّرًا، إذ يقاوم بوصفه مواطنًا كرويًّا في اللحظة التي يُدار فيها بوصفه زبونًا رقميًّا. ويفتح هذا البحث آفاقًا لدراساتٍ لاحقة، من بينها المقارنة بين سياقاتٍ ثقافيّة مختلفة في تلقّي التسليع الرقمي، والدراسات الإثنوغرافيّة الرقميّة لمجتمعات المشجّعين، وتحليل الاقتصاد السياسي للبيانات التشجيعيّة في المنطقة العربيّة على وجه الخصوص.

ويبقى نموذج الألتراس دليلًا واضحًا على أن التشجيع الجماهيري لا يمكن اختزاله في البعد الاستهلاكي أو إخضاعه بالكامل لمنطق التسليع؛ فالمدرج يظلّ فضاءً لإنتاج المعاني وبناء الانتماءات وممارسة الاحتجاج، متّخذًا أشكالًا ماديّة ورقميّة متداخلة، بما يتجاوز وظيفته بوصفه مجرّد واجهة تجارية للبيع والإستهلاك.

قائمة المصادر والمراجع

أولًا: المراجع باللغة العربية

1. بنيس، سعيد: **تمثّلات الخطاب الاحتجاجي للألتراس في المغرب وتأثيراته السياسية**، مجلة **لباب للدراسات الاستراتيجية والإعلامية**، مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، العدد 2، أيار 2019.
2. الجمّوسي، جوهر: **الافتراضي والثورة: مكانة الإنترنت في نشأة مجتمع مدني عربي**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط1، 2016.
3. دعي، يوسف: **الرياضة والسياسة في المغرب بين الضبط والمقاومة: كرة القدم نموذجًا**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط 1، 2025.
4. عبد اللطيف، عماد: **بلاغة جمهور كرة القدم: تأسيس نظري ومثال تطبيقي**، مجلة **العمدة في اللسانيات وتحليل الخطاب**، كلّية الآداب واللغات، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، الجزائر، العدد 6، كانون الثاني 2019.

ثانيًا: المراجع باللغات الأجنبية

1. Anderson, B.: **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**, Verso, London, 1983.
2. Bale, J.: «Virtual Fandoms: Futurescapes of Football», in Brown, A. (ed.): **Fanatics! Power, Identity and Fandom in Football**, Routledge, London, 1998.
3. Bourdieu, P.: **Sport and Social Class. Social Science Information,** 17(6), 819-840, 1978.
4. Castells, M.: **The Rise of the Network Society.** Blackwell, (1996).
5. Crawford, G.: **Consuming Sport: Fans, Sport and Culture.** Routledge, 2004.
6. Debord, G.: **La Société du Spectacle.** Buchet/Chastel, 1967.

7. Doidge, M., Kossakowski, R., & Mintert, S.: **Ultras: The Passion and Performance of Contemporary Football Fandom.** Manchester University Press, 2020.

8. Elias, N., & Dunning, E.: **Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process.** Blackwell, 1986.

9. Fiske, J.: **The Cultural Economy of Fandom.** In L. A. Lewis (Ed.), **The Adoring Audience: Fan Culture and Popular Media**, Routledge, 1992.

10. Fuchs, C.: **Digital Labour and Karl Marx.** Routledge, 2014.

11. Giulianotti, R.: **Supporters, Followers, Fans and Flâneurs: A Taxonomy of Spectator Identities in Football.** Journal of Sport and Social Issues, 26(1), 25-46, 2002.

12. Giulianotti, R.: **Sport Spectators and the Social Consequences of Commodification: Critical Perspectives from Scottish Football.** Journal of Sport and Social Issues, 29(4), 386-410, 2005. https://doi.org/10.1177/0193723505280530

13. Hutchins, B., & Rowe, D.: **Sport Beyond Television: The Internet, Digital Media and the Rise of Networked Media Sport.** Routledge, 2012.

14. Lawrence, S., & Crawford, G. (Eds.).: **Digital Football Cultures: Fandom, Identities and Resistance.** Routledge, 2019.

15. Numerato, D.: **Football Fans, Activism and Social Change.** Routledge, 2018.

16. Nuhrat, Y.: **Contesting Love through Commodification: Soccer Fans, Affect, and Social Class in Turkey.** American Ethnologist, 2018, 45(3), 392-404. https://doi.org/10.1111/amet.12673

17. Ritzer, G.: **The McDonaldization of Society.** Pine Forge Press, 2004.

18. Ritzer, G., & Jurgenson, N.: **Production, Consumption, Prosumption: The Nature of Capitalism in the Age of the Digital "Prosumer".** Journal of Consumer Culture, 2010, 10(1), 13-36. https://doi.org/10.1177/1469540509354673

19. Srnicek, N.: **Platform Capitalism**. Polity Press, 2017.

20. Ziamari, K. & al: **Poétique et politique dans les performances des Ultras marocains,** Cahiers de littérature orale, INALCO, Paris, no. 91-92, 2022.

21. Zuboff, S.: **The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power**, PublicAffairs, New York, 2019.

ثالثًا: المواقع الإلكترونية

1. Associated Press: **Soccer Fans Launch Complaint over World Cup Ticket Prices to European Commission**, at **AOL** web, published in 2026, retrieved on 26/8/2026, at: https://www.aol.com/articles/soccer-fans-launch-complaint-over-105020336.html.

2. BrandLens: **The Ultimate Guide to FIFA World Cup 2026's Brand Activations Fans Will Love**, at **BrandLens** web, published in May 2026, retrieved on 12/8/2026, at: https://brandlens.io/blog/the-ultimate-guide-to-fifa-world-cup-2026s-most-exciting-brand-activations-fans-will-love/.

3. Crypto Briefing: **FIFA World Cup 2026 Round of 16 Kicks Off as Crypto Fan Tokens Ride the Knockout Wave**, at **Crypto Briefing** web, published in June 2026, retrieved on 10/8/2026, at: https://cryptobriefing.com/fifa-world-cup-2026-crypto-fan-tokens-2/.

4. Disruption Banking: **How Chiliz Rewired Football Fan Engagement Before the 2026 World Cup**, at **Disruption Banking** web, published in

June 2026, retrieved on 12/8/2026, at: https://www.disruptionbanking.com/2026/06/08/how-chiliz-rewired-football-fan-engagement-before-the-2026-world-cup/.

5. FIFA: Packed Stadiums, Record Digital Reach: **FIFA World Cup 2026 Numbers Tell Story of Unprecedented Scale**, at **FIFA** web, published in July 2026, retrieved on 17/8/2026, at: https://inside.fifa.com/media-releases/packed-stadiums-record-digital-reach-world-cup-2026-numbers-unprecedented-scale.

6. Fortune: **FIFA's Dynamic Pricing Risks Keeping Actual Fans from the World Cup and May Be Backfiring**, at **Fortune** web, published in June 2026, retrieved on 26/8/2026, at: https://fortune.com/2026/06/02/fifa-dynamic-pricing-backfiring-soccer-fans-world-cup-ticket-costs/.

7. Ministry of Sport: **Cloudflare Global Data Reveals How the 2026 FIFA World Cup Redefined Internet Traffic and Digital Fan Engagement**, at **Ministry of Sport** web, published in July 2026, retrieved on 26/8/2026, at: https://ministryofsport.com/cloudflare-global-data-reveals-how-the-2026-fifa-world-cup-redefined-internet-traffic-and-digital-fan-engagement/.

8. Ritzer, G., & Jurgenson, N.: **Production, consumption, prosumption: The nature of capitalism in the age of the digital «prosumer»**, at **Journal of Consumer Culture**, vol. 10, no. 1, published in 2010, pp. 13-36, retrieved on 20/8/2026, at: https://doi.org/10.1177/1469540509354673

9. SportsMint Media: **FIFA and TikTok Partner to Reshape Digital Fan Engagement for World Cup 2026**, at **SportsMint Media** web, published in January 2026, retrieved on 10/8/2026, at: https://sportsmintmedia.com/fifa-and-tiktok-partner-to-reshape-digital-fan-engagement-for-world-cup-2026/.

10. SportsPro: **FIFA Fan ID Card Seeks to Unify Physical and Digital 2026 World Cup Experience**, at **SportsPro** web, published in May

2026, retrieved on 20/8/2026, at: https://www.sportspro.com/news/fifa-world-cup-2026-fan-id-may-2026/.

11. The Conversation: **The Ticket Price Fiasco for the Men's FIFA World Cup Has Been a Spectacular Own Goal**, at **The Conversation** web, published in June 2026, retrieved on 26/8/2026, at: https://theconversation.com/the-ticket-price-fiasco-for-the-mens-fifa-world-cup-has-been-a-spectacular-own-goal-282532.

12. The XR Beat: **World Cup Brings XR into Fans' Living Rooms**, at **The XR Beat** web, published in June 2026, retrieved on 22/8/2026, at: https://thexrbeat.com/world-cup-brings-xr-into-fans-living-rooms/.

13. UC Today: **The Best XR at the World Cup Was the Stuff You Might Have Missed**, at **UC Today** web, published in July 2026, retrieved on 26/8/2026, at: https://www.uctoday.com/immersive-workplace-xr-tech/the-best-xr-at-the-world-cup-was-the-stuff-you-might-have-missed/.

14. United States Sports University: **World Cup 2026 Ticket Pricing Controversy**, at **United States Sports University** web, published in June 2026, retrieved on 26/8/2026, at: https://ussu.edu/news/world-cup-2026-ticket-pricing-controversy/.

15. WION: **Inside FIFA World Cup 2026: How AI, 3D Player Models and Virtual Reality Will Revolutionise Football Viewing**, at **WION** web, published in June 2026, retrieved on 22/8/2026, at: https://www.wionews.com/sports/inside-fifa-world-cup-2026-how-ai-3d-player-models-and-virtual-reality-will-revolutionise-football-viewing-1781084455704/.

16. Yahoo Sports: **World Cup Ticket Too Expensive? FIFA President Defends Price**s, at **Yahoo Sports** web, published in June 2026, retrieved on 18/8/2026, at: https://sports.yahoo.com/articles/fifa-president-defends-world-cup-213052471.html.

نمط المواجهة الإسرائيلية لمحور المقاومة

في أعقاب عملية «طوفان الأقصى»

2025 - 2023

أ.م.د. أحمد زارعان[1]

د. أمير رضا جعفري هرندي[2]

الملخّص

في أعقاب عملية «طوفان الأقصى»، شنّ الكيان الإسرائيلي حروبًا متعدّدة في منطقة غرب آسيا، محاولًا من خلالها التغلّب على التهديدات التي تواجه بيئته الأمنيّة وفرض نظامه المنشود على المنطقة. وتشير الدراسات الأوليّة إلى أن حروب إسرائيل الأخيرة ضد محور المقاومة تختلف تمامًا عن حروبها السابقة من حيث المبادئ والأُطُر. بناءً على ذلك، ونظرًا لأهمّيّة الحروب الإسرائيليّة الأخيرة في تحديد مصير المنطقة بأبعادها الجيوستراتيجيّة والجيوسياسيّة والجيواقتصاديّة، تهدف هذه الدراسة إلى الإجابة عن السؤال التالي: «ما هو نمط المواجهة الإسرائيليّة لمحور المقاومة في أعقاب عملية «طوفان الأقصى»؟». تُظهر نتائج الدراسة، التي جُمعت باستخدام المنهج المكتبي وتحليلها وفقًا للمنهج الوصفي-التحليلي، أن عملية «طوفان الأقصى»، ومن خلال خلق «حالة أزمة»، قد هدّدت الأمن الأنطولوجي (الوجودي) لإسرائيل وأجبرت هذا

(1) أستاذ مساعد في كلية الدراسات الدوليّة، جامعة الإمام الحسين عليه السلام، طهران - إيران.

(2) مدرّس وباحث في دراسات غرب آسيا، جامعة الإمام الحسين عليه السلام، طهران - إيران.

الكيان على تبنّي نمط مواجهة جديد ضد محور المقاومة. وقد حدّدت الدراسة ثمانية أنماط سلوكيّة متمايزة لإسرائيل ردًّا على تهديد أمنها الأنطولوجي، وهي: الدخول في حرب طويلة الأمد واستنزافيّة، الانخراط المتزامن في جبهات متعدّدة، إعطاء الأولويّة لهدف القضاء على حركة المقاومة الإسلاميّة (حماس) على حساب تحرير الأسرى، تجاهل الأعراف الدوليّة، تحديد أهداف قصوى وغير قابلة للتحقيق، اللامبالاة بالعزلة الدوليّة، هيمنة الخطابات الدينيّة والأخرويّة (المروّعة)، والانتقال من المعركة بين الحروب إلى المواجهة المفتوحة مع إيران.

الكلمات المفتاحية: عملية طوفان الأقصى، محور المقاومة، إسرائيل، الأمن الأنطولوجي.

1. المقدمة

شكّل هجوم السابع من أكتوبر 2023، الذي نفّذته «كتائب القسام» وفصائل فلسطينيّة مسلحة أخرى انطلاقًا من قطاع غزة، منعطفًا استراتيجيًّا بالغ الأثر في مسار الصراع ضد إسرائيل؛ نتج عنه تداعيات عميقة طالت البنية الأمنيّة والسياسيّة للمؤسّسة العسكريّة الإسرائيليّة وأجهزتها الاستخباراتيّة، فضلًا عن انعكاسه على موازين القوى في منطقة غرب آسيا. وقد كشف هذا الهجوم، الذي لم يشهد له مثيل في الصراع مع الكيان الإسرائيلي منذ حرب أكتوبر 1973 من حيث الحجم و التأثير ، عن ثغرات هيكليّة جوهريّة في المنظومة الاستخباراتيّة والدفاعيّة للكيان ؛ فقد أوقع خسائر بشريّة فادحة في صفوف المستوطنين وعناصر الجهاز العسكري، وألحق ضررًا بالغًا بعدد من المنشآت الأمنيّة في المنطقة المحيطة بقطاع غزة والمعروفة بـ«غلاف غزة»، أبرزها مقرُّ قيادة كتيبة «نحل» في «كيبوتس ناحل عوز»، وقاعدة «رئيم» التي تضمُّ مركز القيادة والسيطرة لمنطقة غزة، وغرفة عمليات «فرقة غزة»، وموقع المراقبة التقني في «كيبوتس نير عام»، علاوةً على عدد من مراكز الاستخبارات الميدانيّة في محيط السياج الأمني (Adamski, 2023).

لقد خلق هجوم السابع من أكتوبر نقاشًا واسعًا في الأوساط الأكاديميّة والصحفيّة حول ماهيّة الإخفاق الاستخباراتي ومداه؛ إذ رأى بعض الباحثين أن المنظومة الأمنيّة الإسرائيليّة تلقَّت إنذارات مسبقة لكنها مع ذلك لم تُحسن التعامل معها (Harel, 2023)، في حين لا يزال تحديد حجم هذا الإخفاق ودرجة المسؤوليّة السياسية عنه محلَّ تحقيق وجدل.

أما التحوّلات الداخليّة التي أحدثها هذا الهجوم، فقد تجلَّت في ثلاثة مستويات متشابكة: المستوى الأوّل كان تفكُّك الإجماع الداخلي حول الاستراتيجيّة الأمنيّة مع اتّساع الهوّة بين المؤسّسة العسكرية والقيادة السياسيّة؛ أما المستوى الثاني فقد ظهر بانهيار مفهوم «الردع الاستراتيجي» الذي كان ركيزة العقيدة الأمنيّة لدى الكيان الإسرائيلي منذ عقود؛ والمستوى الثالث والأخير فظهر من خلال إعادة ترتيب الأولويّات الإقليميّة في ضوء التهديدات الجديدة التي كشفها هذا الهجوم.

أظهرت عمليّة «طوفان الأقصى» إخفاقاً مركَّبًا في منظومة الاستخبارات والأمن الإسرائيليّة تداخلت فيه ثلاثة مستويات: إخفاق هيكلي في تقييم المعلومات وتحليلها، إهمال ميداني لعدد من الضباط في التعامل مع المؤشّرات التحذيريّة المتاحة، فضلًا عن فرضيّة لا تزال موضع جدل أكاديمي وصحفي تشير إلى احتمال أن يكون بعض صانعي القرار قد استدرجوا المقاومة بصورة متعمَّدة أو غير مقصودة لأهداف سياسيّة داخليّة. فيما أشارت تحقيقات لجنة الكنيست ومقابلات الضباط المُسرَّبة إلى أن التحذيرات كانت موجودة لكنها أُهملت أو أُسيء تفسيرها (Bergman & Frenkel, 2023). وبغضّ النظر عن طبيعة هذا الإخفاق وأسبابه، فقد أصبح هذا الإخفاق في ما بعد المُحرِّك الأساسي لإعادة تشكيل الاستراتيجية الأمنيّة الإسرائيليّة.

أما على الصعيد الإقليمي والدولي، فقد أعادت عمليّة «طوفان الأقصى» القضيّة الفلسطينيّة إلى سلّم الاهتمامات الدولية. ويجب الانتباه إلى أن القضيّة الفلسطينيّة لم تغِبْ كليًّا عن الأجندة الإقليميّة قُبَيل العمليّة، غير أنها كانت قد تراجعت أولويتها

بالنسبة لقضايا اخرى.فقد شهدنا تسارعًا في مسار التطبيع العربي–الإسرائيلي منذ العام 2020، مع إبرام «الاتفاقيّات الإبراهيميّة»، الذي شمل كلًّا من الإمارات العربية المتّحدة والبحرين والسودان والمغرب، في حين دخلت المملكة العربية السعودية في مراحل تفاوضيّة متقدمة، مع إعلانها شرطًا جوهريًّا وهو اعتراف إسرائيل بدولة فلسطينيّة مستقلة كمطلبٍ أساسي يسبق أي تطبيع (Harel, 2023) وعليه، فإن القضيّة الفلسطينيّة لا تزال حاضرةً في الحسابات السعودية، وإن تراجعت أولويّتها لدى سائر الأطراف الإقليميّة. ومهما يكن، فقد قلبت عملية «طوفان الأقصى» مشهد التطبيع برمَّته؛ إذ جمَّدت مساره الفعلي، وأوجدت أرضيةً دوليةً واسعةً للتضامن مع الحقوق الفلسطينيّة.

وبعد مضيّ أسبوع على عملية «طوفان الأقصى»، شنَّ الكيان الإسرائيلي حربًا شديدة الضراوة على غزّة تهدف إلى القضاء على حركة المقاومة الإسلامية (حماس)، وتجريد غزة من السلاح، وتحرير الأسرى. ولم يقتصر نطاق هذه الحرب على غزّة، بل امتدَّ ليشمل ست جبهات أخرى هي: الضفة الغربيّة، لبنان، سوريا، اليمن، العراق وإيران. ودخل «بنيامين نتنياهو» الحرب في ساحات جديدة بهدف تغيير وجه المنطقة والقضاء على المقاومة. في حين كانت الاستراتيجيّة الإسرائيليّة قبل عملية «طوفان الأقصى» في مواجهة محور المقاومة، لا سيّما إيران، تتمثَّل في «حرب الظلّ» أو الانخراط في «المنطقة الرماديّة» وبذلك خرج الصراع بعد العملية من الظلّ إلى المواجهة المباشرة والمفتوحة مع إيران. وتُعدُّ الحرب الإسرائيليّة التي استمرَّت اثني عشر يومًا ضد إيران في يونيو 2025 ذروةَ الاستراتيجيّة الإسرائيليّة الجديدة في مرحلة ما بعد «طوفان الأقصى».

تمتدُّ المرحلةُ الزمنية التي تغطِّيها الدراسة من السابع من أكتوبر 2023 حتى سبتمبر 2026، وهي مرحلة شهدت تحوُّلات بنيوية حادّة في المشهد الاستراتيجي الإقليمي؛ إذ تخلَّلها وقفُ إطلاق النار في غزة (أكتوبر 2025)، والمواجهةُ العسكرية المباشرة بين إسرائيل وإيران (يونيو 2025)، فضلًا عن التطوُّرات المتسارعة على الجبهة

اللبنانيّة حتى مطلع العام 2026. وتسعى الدراسة إلى تحليل الأنماط على ضوء هذه المستجدّات، بوصفها منظومةً سلوكيّةً متكاملة لا سلسلةً من الاستجابات المنفصلة.

2. الإشكالية

شكّلت عملية «طوفان الأقصى» في السابع من أكتوبر 2023 منعطفًا استراتيجيًّا حادًّا في مسار الصراع بين إسرائيل ومحور المقاومة؛ إذ كشفت عن هشاشة عميقة في منظومة الأمن الإسرائيليّة، وأعادت رسم حدود التهديد في الوعي الاستراتيجي لهذا الكيان. وفي ضوء ما أعقب هذه العمليّة من تحوّلات جذريّة في العقيدة الأمنيّة والعسكريّة الإسرائيليّة، تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة عن السؤال المحوري الآتي:

ما النمط الذي يحكم المواجهة الإسرائيليّة مع محور المقاومة في مرحلة ما بعد عملية «طوفان الأقصى»؟

ويتفرَّع عن هذا السؤال سؤالان فرعيّان:

- كيف أثَّرت عملية «طوفان الأقصى» في منظومة الأمن الأنطولوجي الإسرائيليّة وفي إدراكها للبيئة التهديدية المحيطة بها؟
- ما الآليات والأدوات التي وظَّفتها إسرائيل في مواجهة محور المقاومة استجابةً لهذه التحولات؟

وعلى الرغم من أن هذه الدراسة تركز بصورة أساسيّة على الفاعل الإسرائيلي وأزمة أمنه الوجودي، فإنها تُدرك أن الأنماط المُحدَّدة لا تنشأ في فراغ؛ بل هي نتاج تفاعل متبادل مع تكتيكات محور المقاومة ذاته. فصمود «حماس» ، ومرونة «حزب الله»، والردود المحسوبة لإيران؛ أسهمت جميعها في تضييق الخيارات أمام إسرائيل وإطالة أمد الأزمة. وعليه، يأخذ التحليل في الحسبان كيف أثَّرت ردود فعل محور المقاومة في تشكُّل هذه الأنماط واستمرارها.

3. الفرضيات

تنطلق الدراسة من التسليم بأن الأحداث الكبرى تُحدث تحوُّلات عميقة في بنية الفاعل الاستراتيجي وفي رؤيته لبيئته الأمنيّة، وهو ما تجلَّى بصورة لافتة في السلوك الإسرائيلي عقب عملية «طوفان الأقصى». وعليه، تطرح الدراسة الفرضيّات الآتية:

- **الفرضيّة الرئيسة**: أفضت عملية «طوفان الأقصى» إلى اهتزاز أسس الأمن الأنطولوجي لإسرائيل وإلى إعادة تشكيل إدراكها للتهديدات البيئية، ما أفرز نمطًا جديدًا ومتمايزًا في مواجهتها مع محور المقاومة.
- **الفرضيّة الفرعيّة الأولى**: أحدثت عملية «طوفان الأقصى» صدمةً هويَّاتيّة في الوعي الاستراتيجي الإسرائيلي، دفعت المؤسّستَين الأمنيّة والعسكريّة نحو إعادة بناء الذات الاستراتيجيّة عبر الفعل العسكري المكثَّف.
- **الفرضيّة الفرعيّة الثانية**: تجلَّى النمط الجديد للمواجهة في توظيف إسرائيل لآليات متعدّدة الأبعاد، تشمل التصعيد العسكري الموسَّع، وتفكيك بنية محور المقاومة، وإعادة رسم قواعد الاشتباك الإقليميّة.

4. المنهج

يستدعي التعاملُ مع موضوعٍ بهذا الحجم من التعقيد مقاربةً منهجيّةً رصينةً، تقدر على استيعاب أبعاده المتشعِّبة وتحليل مساراته المتشابكة. لذا، اعتمدت هذه الدراسةُ المنهجَ الوصفي-التحليلي، الذي يُتيح رصدَ الظاهرة وتوصيفَها في سياقها الواقعي، ثم تفسيرَ أبعادها وديناميكيّاتها الداخليّة وفق إطار نظري محدد. وقد جرى جمعُ البيانات والمعلومات عبر المنهج المكتبي الوثائقي، بالاستناد إلى المصادر الأوّليّة والثانويّة المتاحة من تقارير مراكز الأبحاث والدراسات الاستراتيجيّة، والأدبيّات الأكاديميّة المتخصّصة في قضايا الأمن الإقليمي والصراع في الشرق الأوسط.

ويُسهم هذا المنهجُ في تحقيق هدفَيْن متكاملَيْن: أوّلُهما الوصفي؛ المتمثِّل في تتبُّع

مسار التحوّلات في العقيدة الأمنيّة الإسرائيليّة وأنماط المواجهة مع محور المقاومة. وثانيهما التحليلي؛ القائم على توظيف نظريّة الأمن الأنطولوجي (الوجودي) أداةً تفسيريّةً لفهم الدوافع والمحدّدات التي تحكم السلوك الإسرائيلي في مرحلة ما بعد «طوفان الأقصى».

5. الحرب الإسرائيليّة على غزّة: الاتّجاهات والأنماط

تجاوز الردُّ العسكري الإسرائيلي على عملية «طوفان الأقصى»، التي نفَّذتها حركة «حماس» في السابع من أكتوبر 2023، بسرعة طابعَ العملية الانتقاميّة المحدودة، ليتحوَّل إلى واحدة من أطول الحروب وأكثرها تدميرًا وتعقيدًا في تاريخ الصراع العربي–الإسرائيلي. وقد أعلنت المؤسّسة الأمنيّة والسياسيّة الإسرائيليّة عن هدف مركزي لهذه الحرب يتمثَّل في «القضاء التامّ على حماس»؛ إذ صرَّح رئيس الوزراء «بنيامين نتنياهو» في خطابه الموجَّه إلى الداخل الإسرائيلي في اليوم ذاته بأن «إسرائيل» ستسحق وتدمِّر «حركة حماس» (Netanyahu, 2023a)، وأكَّد هذا الهدفَ في تصريحاته اللاحقة أمام الكنيست والمؤتمرات الصحفيّة قائلاً بأن الحرب لن تتوقف إلا بـ«القضاء الكامل على القدرات العسكرية والحكومية لحماس» (Netanyahu, 2023b). أما على الصعيد العمليّاتي، فقد تجسَّد هذا الهدف في استراتيجيّة ثلاثية الأبعاد: أوّلًا؛ تفكيك البنية التحتيّة العسكرية للحركة من أنفاق ومستودعات أسلحة ومنظومات صواريخ. ثانيًا؛ تصفية قيادتها العسكرية والسياسيّة. وثالثًا؛ إنهاء سيطرتها الإداريّة والمدنيّة على قطاع غزّة.

ولم تقتصر هذه الحرب على إلحاق دمار بقطاع غزّة على نطاق غير مسبوق، بل اتّخذت سريعًا أبعادًا إقليميّة من خلال انخراط فاعلين متعدّدين من محور المقاومة في جبهات تمتدّ من لبنان واليمن إلى العراق وسوريا، وصولًا إلى المواجهة المباشرة مع إيران. إن شدّة هذه الحرب واتّساع نطاقها، إلى جانب تداعياتها الإنسانيّة الكارثيّة،

جعلا منها نقطة تحوُّل تاريخيّة تحتِّم التحليل الدقيق للاتجاهات والأنماط الحاكمة لها، من أجل استيعاب العقيدة الأمنيّة الإسرائيليّة وفهم تحوّلاتها البنيويّة.

يتناول هذا القسم هدفَين رئيسَيْن: أوّلًا؛ رسم صورة عامّة لمسار الحرب ومراحلها الكبرى في غزّة بهدف فهم المنعطفات الميدانيّة والدبلوماسيّة. وثانيًا؛ تحديد الأنماط السلوكيّة الإسرائيليّة المميّزة وذات الدلالة خلال هذه الحرب وشرحها.

وتُظهر هذه الأنماط بما في ذلك الإصرار على خوض حرب استنزاف، وإدارة جبهات متعدّدة في آنٍ واحد، وتجاهل الأعراف الدوليّة والضغوط الداخليّة، اختلافات جوهريّة وواضحة مقارنة بالاستراتيجيّات الإسرائيليّة السابقة. إن التوصيف الدقيق لهذه الاتّجاهات والأنماط من شأنه أن يوفِّر الأدلّة والبيانات اللازمة لتحليل هذه التحرّكات في القسم التالي ضمن الإطار النظري لـ«الأمن الأنطولوجي (الوجودي)».

1.5. مسار الحرب الإسرائيليّة على غزة

إن الحرب الإسرائيليّة على غزّة، التي اندلعت في أعقاب العمليّة غير المسبوقة «طوفان الأقصى» في السابع من أكتوبر 2023، ولا تُعَدُّ واحدةً من أكثر الفصول استثنائيّةً في تاريخ الصراع الفلسطيني–الإسرائيلي من حيث حجم الدمار والخسائر البشرية فحسب، بل أيضًا من منظور التعقيدات العسكريّة، والمراحل الميدانيّة، والتقلّبات الدبلوماسيّة. إذ لا يمكن الاعتقاد بأن هذه الحربَ من أكثر الفصول استثنائيّةً في تاريخ الصراع الفلسطيني–الإسرائيلي من حيث حجم الدمار والخسائر البشريّة فحسب، بل أيضًا من منظور التعقيدات العسكرية، والمراحل الميدانيّة، والتقلّبات الدبلوماسيّة. ويمكن تقسيم هذه المعركة إلى عمليةً عسكريّة في أربع مراحل رئيسة على النحو التالي:

- **المرحلة الأولى**: الصدمة، الاستعداد، والضربات الجويّة العشوائيّة.
- **المرحلة الثانية**: الهجوم البرّي على شمال غزّة ووسطها.

- **المرحلة الثالثة**: توسيع العمليّات إلى الجنوب (خان يونس ورفح) وتفاقم الأزمة الإنسانيّة.
- **المرحلة الرابعة**: الدخول في حرب استنزاف، وعمليّات محدودة، وجمود دبلوماسي.

1.1.5. المرحلة الأولى: الصدمة، الاستعداد، والضربات الجوية العشوائية (أكتوبر/تشرين الأول 2023)

يمكن وصف الأيام العشرة الأولى التي تلت عمليةَ «طوفان الأقصى» بمرحلة «الصدمة والارتباك» في إسرائيل. فقد رَكّز الجيش والأجهزة الأمنية، التي واجهت مفاجأة استراتيجيّة، في البداية، على استعادة السيطرة على المستوطنات المحاذية لغزّة وما وصفه الجيش الإسرائيلي بـ«تطهير» المنطقة من قوات «حماس». بالتزامن مع ذلك، جرى تشكيل مجلس الحرب الإسرائيلي (كابينيت الحرب) برئاسة «بنيامين نتنياهو»، وأعلن عن الأهداف الكبرى للحرب، المُتمثِّلة في «القضاء التام على القدرات العسكرية والسلطوية لحماس»، و«تحرير جميع الأسرى»، و«خلق واقع أمني جديد يضمن ألا تُشكِّلَ غزة تهديداً لإسرائيل بعد الآن» (Netanyahu, 2023a).

في هذه المرحلة، تمثّلت الاستراتيجيّة الإسرائيليّة الرئيسة في ممارسة أقصى درجات الضغط العسكري من خلال غارات جوية مكثَّفة وغير مسبوقة على كافّة أنحاء قطاع غزة. هذه الهجمات، التي ترافقت مع سياسة «الحصار الشامل» وقطع إمدادات المياه والكهرباء والوقود والغذاء، استهدفتِ البنى التحتيّة المدنيّة، والمباني السكنيّة والمستشفيات والمساجد والمدارس. وقد أشارت دراسات لعدد من الباحثين في الشؤون الاستراتيجيّة إلى أن هذه المقاربة حملتْ سمات «عقيدة الضاحية»، وهي عقيدة تقوم على استهداف البنية التحتيّة المدنيّة بوصفها ورقة ضغط على الحكومات والفصائل المسلّحة، وتسعى لتحقيق هدفين رئيسَيْن: الأوّل؛ الانتقام وترميم صورة الجيش المتضرِّرة. والثاني؛ التمهيد للهجوم البرّي من خلال تدمير البنية التحتيّة

وإجبار السكان المدنيّين على النزوح من شمال غزة إلى جنوبها (Finkelstein, 2018).

وفي الوقت ذاته، أصدر الجيش الإسرائيلي بيانات تطالب سكّان شمال غزّة بالتوجّه نحو جنوب القطاع؛ وهو إجراء أدانته المنظّمات الدولية وعدّته مقدّمة لعمليّة تهجير قسري ممنهجة. وقد خلص عدد من المراقبين والباحثين الدوليّين إلى أن هذه الغارات الجويّة المكثَّفة حملتْ في مجملها طابعًا عقابيًّا، استهدف إثارةَ الرعب الجماعيِّ لكسر شوكة المقاومة، أكثر من كونها ذات أهداف عسكريّة دقيقة (Amnesty International, 2023).

2.1.5. المرحلة الثانية: الهجوم البرّي على شمال غزّة ووسطها

في 27 أكتوبر 2023، وعقب أسابيع من القصف المكثَّف، شنّ الجيش الإسرائيلي هجومه البرّي انطلاقًا من شمال قطاع غزّة، وتقدَّمت قوّاته نحو مدينة غزّة والمناطق الشماليّة كـ«بيت حانون» و«بيت لاهيا» عبر محاورَ متعدّدة. وكان الهدفُ المُعلن لهذه المرحلة، وفق الخطاب الرسمي للمؤسّسة الأمنيّة الإسرائيليّة، السيطرة الكاملة على شمال غزّة وتفكيك البنية العسكريّة لـ«حماس» فيه. واجه هذا الهجومُ مقاومة من «كتائب عز الدين القسّام» (الجناح العسكري لحماس) و«سرايا القدس» (الجناح العسكري لحركة الجهاد الإسلامي)، إذ استعانت قوّات المقاومة بشبكة أنفاق معقّدة، وتكتيكات حرب العصابات، والكمائن المضادّة للدروع بواسطة قذائف «الياسين 105» والعبوات الناسفة، ما أوقع خسائر في صفوف القوات الإسرائيليّة.

وعلى الرغم من صمود المقاومة، تمكّن الجيشُ الإسرائيلي تدريجيًّا من محاصرة أجزاء واسعة من الشمال ومدينة غزة واقتحامها. وشكلت عملية اقتحام مستشفى «الشفاء»، ذروة ميدانية لهذه المرحلة (Human Rights Watch, 2023).

وفي أواخر نوّفمبر 2023، وبوساطة قطرية ـ مصرية، جرى التوصّل إلى هدنة مؤقّتة استمرّت نحو أسبوعٍ، أتاحت تبادلًا جزئيًّا للأسرى وإدخال قدَرٍ محدود من

المساعدات الإنسانيّة. وقد أشار عدد من المحلّلين المتخصّصين في ملف الأسرى إلى أن هذه الهدنة كشفتْ عجزَ القوة العسكريّة المنفردة عن تحقيق هذا الهدف، ما أجبر المؤسّسة الأمنيّة الإسرائيليّة على القبول بمسارٍ تفاوضيّ لم تكن ترغب في الإقرار به علنًا. وما إن انتهت مدّة الهدنة حتى استُؤنِفَت العمليّات العسكريّة، وامتدَّتْ لتشمل المناطق الوسطى من القطاع كمخيَّمَي «البريج» و«النصيرات».

3.1.5. المرحلة الثالثة: توسيع العمليّات إلى الجنوب (خان يونس ورفح) وتفاقم الأزمة الإنسانيّة

بعد التركيز الأوّلي على شمال غزّة، أطلق الجيش الإسرائيلي منذ ديسمبر 2023 عملية واسعة النطاق في جنوب القطاع، وتحديدًا في مدينة «خان يونس». فتحوّلت هذه المدينة، التي كانت تُعرَف بوصفها معقلًا رئيسًا لقادة «حماس»، إلى البؤرة الجديدة للحرب، في وقتٍ كان فيه أكثر من مليون نازح فلسطينيّ قد لجأوا إليها من الشمال. وقد كرَّر الجيش الإسرائيلي في «خان يونس» النمط العمليّاتي ذاته المتَّبع في الشمال، من خلال قصف مكثَّف متبوع بتقدُّم بَرّي، أسفر عن دمارٍ واسعٍ في البنية التحتيّة والمناطق السكنيّة (United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs [OCHA], 2024a).

وبالتزامن مع هذه المرحلة، تزايدت الضغوط الدوليّة على القوّة المحتلّة لمنع وقوع كارثة إنسانيّة شاملة. ومع ذلك، أصرَّ مجلس الحرب الإسرائيلي على مواصلة العمليّات حتى الوصول إلى مدينة «رفح» الواقعة في أقصى جنوب غزة عند الحدود مع مصر. وادَّعت المؤسّسة الأمنيّة الإسرائيليّة أن الكتائب الأربع المتبقية لـ«حماس» تتمركز في «رفح»، وأنه بدون تنفيذ عملية عسكريّة في هذه المدينة لن يتحقّق النصر الكامل على حدِّ وصفها. قُوبِل هذا القرارُ بمعارضةٍ شديدةٍ من المجتمع الدولي، بما في ذلك الولايات المتّحدة الأمريكية، نظرًا لوجود أكثر من 1.4 مليون نازحٍ يحتمون في رفح (International Crisis Group, 2024a).

وفي مايو 2024، وتجاهُلًا للتحذيرات الدوليّة، شنَّت المؤسّسة الأمنيّة الإسرائيليّة عمليّة عسكريّة في شرق «رفح» وسيطرت على الجانب الفلسطيني من معبر «رفح» البَرّي. أدَّى هذا الإجراءُ إلى إغلاق الشريان الرئيس لتدفق المساعدات الإنسانيّة إلى القطاع، ما أوصل الأزمة الإنسانيّة إلى ذروتها، وفق ما وثَّقتْه تقارير المفوضيّة السامية للأمم المتحدة لشؤون اللاجئين ومنظمات الإغاثة الدولية (OCHA, 2024b).

4.1.5. المرحلة الرابعة: الدخول في حرب استنزاف، وعمليّات محدودة، وجمود دبلوماسي

بعد أشهرٍ من الحرب المستمرّة، أعلن الجيش الإسرائيلي في ربيع وصيف العام 2024، انتقاله من مرحلة العمليّات الواسعة النطاق إلى مرحلة العمليّات الموجَّهة منخفضة الكثافة. ويُعدُّ هذا التحوّل اعترافًا ضمنيًّا باستحالة القضاء التامّ على القدرات العسكريّة لـ«حماس» وتفكيك بنيتها التنظيميّة الميدانيّة، فضلًا عن ثقل التكاليف البشريّة والاقتصاديّة الهائلة التي فرضتها الحرب الشاملة (International Crisis Group, 2024b).

في هذه المرحلة، انسحبت القوّات الإسرائيليّة من بعض المناطق التي حقَّقت فيها السيطرة الكاملة وتفكيك البنية العسكرية سابقًا، كأجزاءٍ من شمال غزة و«خان يونس». بيد أنه بمجرّد الانسحاب، عاودت قوّات المقاومة الظهور في تلك المناطق ونفَّذت عمليّات ضد القوّات الإسرائيليّة المتبقيّة. وقد شكَّلت هذه الظاهرةُ مؤشّرًا دالًّا على محدوديّة ما حقَّقته العمليّات البرّيّة من نتائج دائمة، وعلى صمود القدرة التنظيميّة للمقاومة في مواجهة الضغط العسكري المتواصل.

وقد كشف هذا المسارُ عمَّا وصفه عدد من المحلّلين الإسرائيليّين بـ«المأزق الاستراتيجي»، في ضوء التناقض البيِّن بين صعوبة تحقيق الأهداف المُعلَنة من جهة، وتكلفة مواصلة العمليّات العسكريّة على المستويَيْن الداخلي والدولي من

جهةٍ أخرى. وتجدر الإشارة إلى أن هذه التحليلات تعكس الجدل الدائر في أوساط النخبة الأكاديميّة والأمنيّة الإسرائيليّة، ولا تُعبِّر بالضرورة عن التوجّهات الرسميّة للمؤسّستَيْن العسكريّة والسياسيّة (INSS, 2024).

تتَّسم هذه المرحلة باستمرار العمليّات المحدودة في مناطق متفرّقة من القطاع، واستهداف القيادات الميدانيّة الوسطى للمقاومة، ومواصلة تفكيك البنية التحتيّة العسكريّة. وعلى الصعيد الدبلوماسي، بلغت مساعي التوصّل إلى اتّفاق لوقف إطلاق النار وتبادل الأسرى طريقًا مسدودًا؛ إذ ظلَّت المواقف التفاوضيّة متباعدة بشكل حادٍّ وسط استمرار الضغوط الدوليّة على طرفَيّ الأزمة (OCHA, 2024c).

وفي المحصّلة، أوقعت هذه الحرب الاستنزافيّة قطاعَ غزة في أتون كارثة إنسانيّة غير مسبوقة، وأفضت في الوقت ذاته إلى انقسام عميق في المجتمع الإسرائيلي، ورمَت بالمستقبل السياسي والأمني للمنطقة في دائرةٍ من الغموض والتوتّر الممتدّ (Human Rights Watch, 2024; OCHA, 2024c).

2.5. الأنماط الإسرائيليّة في الحروب بين 2023 - 2025

إن دراسة المسار الزمني للحرب الإسرائيليّة على غزّة، الذي عُرض في القسم السابق، لم تكن سوى سردًا للمراحل والتطوّرات الميدانيّة للصراع. بيد أن تحليلًا أعمق يكشف أنه، وتجاوزًا لهذا التسلسل الزمني، فقد هيمنت مجموعة من الأنماط السلوكيّة والقرارات الاستراتيجيّة المتميّزة وغير المسبوقة على الفعل العسكري-الأمني لإسرائيل. هذه الأنماط، التي تتعارض بشكل صارخ مع العديد من العقائد العسكريّة الإسرائيليّة السابقة، ليست مجرّد ردود فعل تكتيكيّة إزاء أزمة طارئة؛ بل تُعدّ انعكاسًا لشرخ عميق في أسس «الأمن الأنطولوجي» لهذا الكيان.

وكما ظهر في الإطار النظري للدراسة، فإن بروز موقف حرج مثل عملية «طوفان الأقصى» يمكن أن يؤدّي، من خلال تمزيق «الشرنقة الواقية» للدول، إلى إجبارها على

تبني مقاربات راديكاليّة لاستعادة الشعور بالسيطرة، والقدرة على التنبّؤ، واستمراريّة هويّتها (Giddens, 1991, p 53). وتُعدّ حرب غزّة بمثابة مختبر لتحليل هذا التحوّل؛ حيث أظهرت إسرائيل، في سعيها لترميم الصدمة الوجوديّة التي تكبّدتها، نمطًا من الحرب تتجاوز خصائصه مجرّد الحسابات العسكريّة البحتة، لتشمل أبعادًا نفسيّة وهويّاتيّة وسياسيّة عميقة. وتمثّل هذه الأنماط السلوكيّة، في الواقع، استجابات الكيان الصهيوني للتهديدات الرباعيّة التي استهدفت أمنه الأنطولوجي، والمتمثّلة في: تهديد «الوجود»، و«الخلود» (الديمومة)، و«العلاقات»، و«استمرارية الهوية». وستتناول الدراسة هذه الأنماط الرئيسة بتفصيل وافٍ.

1.2.5. التحوّل في العقيدة الأمنيّة التأسيسيّة

يُعدّ إقدام إسرائيل على خوض حرب طويلة الأمد واستنزافيّة في أعقاب عملية «طوفان الأقصى» أحد أكثر الأنماط السلوكيّة مفارقةً وانقطاعًا عن الموروث الاستراتيجي التأسيسي للكيان الصهيوني. ولا يتعلّق الأمر بمجرّد اختيار تكتيكي بديل، بل يمثّل انعطافًا جوهريًّا مع أرسخ ثوابت العقيدة العسكرية–الأمنيّة الإسرائيليّة التي ارتكزت منذ تأسيس الدولة في العام 1948 على ثلاثة أركان: ردع العدو بأقصر مدّة ممكنة، ونقل الحرب إلى أرض الخصم لحماية العمق المحلي، وتحقيق الحسم العسكري السريع الذي يُفضي إلى نتائج قاطعة قبل أن يتدخل المجتمع الدولي أو تتآكل قدرة الاقتصاد الإسرائيلي على تحمّل أعباء الحرب.

تعود الجذور الفكرية لهذه العقيدة إلى مصدرَيْن استراتيجيَّيْن متكاملَيْن؛ أوّلهما: مفهوم «الجدار الحديدي» الذي أرسى معالمه المفكر والمنظّر الصهيوني «زئيف جابوتنسكي» (1940-1880)، الذي رأى أن التسوية مع العرب ضرب من المستحيل ما لم تُقتنع قوى المقاومة بعدم جدوى مواجهة قوة صهيونية صلبة لا تُخترق (Shlaim, 2000, p 13). ودعا أيضًا صراحةً إلى إقامة «جدار حديدي» من القوة العسكرية الساحقة يجعل أي مقاومة مسلحة عديمة الأثر، مؤكدًا أن الأمن لا يتحقّق عبر الحوار

أو التسويات المرحليّة، بل عبر الردع المطلق الذي يوصل الطرف الآخر إلى قناعة راسخة باستحالة تحقيق النصر (شلايم، 2002، ص 13). وقد ظلّ هذا المفهوم حجر الأساس في البنية الأيديولوجيّة للمؤسّسة الأمنيّة الإسرائيليّة عبر العقود، وهو ما أكّده الباحث الإسرائيلي «يورام هازوني» في تحليله للنزعة القوميّة اليهوديّة ودورها في تشكيل العقيدة الأمنية (Hazony, 2018, p 112)، فضلًا عمّا أبرزه «مئير بن عمي» من أن مبدأ الردع القائم على الجدار الحديدي لم يُغادر يومًا قاموس صانعي القرار الإسرائيليين (Ben-Ami, 2006, p 15).

وثانيهما: العقيدة العملياتيّة لـ«بن غوريون» (1886-1973)، مؤسّس الدولة الإسرائيلية وأول رؤساء حكوماتها، التي ترجمت المبادئ الاستراتيجيّة الجابوتنسكيّة إلى عقيدة عسكريّة عمليّة. انطلق «بن غوريون» من قراءة براغماتيّة لمحدودية الموارد البشريّة والاقتصاديّة الإسرائيليّة وانعدام العمق الاستراتيجي الجغرافي، ليصل إلى نتيجة قاطعة: لا تستطيع إسرائيل تحمّل أعباء حرب استنزاف مطوّلة مع أعداء يفوقونها في العدد والمساحة، ولذلك يتعيّن أن تُحسم كل مواجهة بضربة استباقية أو هجوم خاطف يَحول دون تحوّلها إلى معركة استنزاف (Van Creveld, 2002, p 112). وفي هذا السياق، وثّق المؤرّخ الإسرائيلي «مئير بابا–لوف» في دراسته المعمّقة لتاريخ الجيش الإسرائيلي كيف أرسى «بن غوريون» مبدأَي الهجوم الاستباقي والحسم السريع ركيزتَيْن راسختَيْن في العقيدة الدفاعيّة الإسرائيلية (Barak & Sheffer, 2010, p.p. 6-44)، كما أبرز المؤرّخ العسكري الإسرائيلي «أورن بن دور» أن هذه العقيدة نبعت من ضرورة وجودية لا من خيار تكتيكي (Ben- Dor, 1996, p 78). وقد بلغت هذه العقيدة ذروة نجاحها في حرب يونيو 1967، حين حقّق الجيش الإسرائيلي نصرًا ساحقًا على ثلاث جبهات في غضون ستة أيام، مُرسِّخًا بذلك سرديّة القوّة التي لا تُقهر (Segev, 2007, p 389).

بيد أن حرب تموز 2006 جاءت لتُمثّل نقطة مفصليّة حقيقيّة في تآكل هذه العقيدة.

فقد انطلقت إسرائيل في تلك الحرب وفق النموذج المألوف؛ إذ استهدفت حسم المواجهة مع «حزب الله» عبر التفوّق الجوي الساحق في غضون أيام قليلة، غير أنها أخفقت إخفاقًا مُدوِّيًا في تحقيق أهدافها المُعلنة بعد ثلاثة وثلاثين يومًا من القتال، فيما عُدّت هزيمة استراتيجيّة طالت مبدأ الحسم السريع في صميمه. والمفارقة الجديرة بالتأمّل أن إطالة أمد تلك الحرب لم تكن في مجملها نتاج قرار استراتيجي إسرائيلي خالص؛ إذ كشفت تصريحات وزيرة الخارجيّة الأمريكيّة آنذاك «كوندوليزا رايس» عن أبعاد أوسع، حين رفضت الدعوات المبكرة لوقف إطلاق النار معلّقةً بأن ما تشهده المنطقة ليس إلا «آلام المخاض في الشرق الأوسط الجديد» (Rice, 2006)، ما يوحي بأن واشنطن كانت توظّف استمرار الحرب لخدمة مشروع إقليمي أشمل من الوجود الإسرائيلي على الجبهة اللبنانية. في غضون ذلك، كان الجيش الإسرائيلي يرزح تحت وطأة إخفاقات متراكمة وخسائر غير متوقعة، في ظل تنامٍ ملحوظ للشعور الداخلي بالإحباط وتصدّع صورة الردع. وبالفعل، خلص تقرير لجنة «فينوغراد» (2008) إلى أن الأداء الإسرائيلي في تلك الحرب أضرّ بالمصداقيّة الاستراتيجيّة بدلًا من تعزيزها، مُسجِّلًا فشلًا في القيادة والتخطيط وتحقيق الأهداف (Winograd Commission, 2008). وبهذا المعنى، مثّلت حرب 2006 الاختبار الأول الحقيقي لعجز عقيدة الحرب الخاطفة أمام فاعل من غير الدول يمتلك عمقًا اجتماعيًّا وعسكريًّا متجذّرًا. ومع ذلك، انتهت تلك الحرب دون إعادة هيكلة حقيقيّة للعقيدة الاستراتيجيّة الإسرائيليّة، إذ ظلّت العمليّات اللاحقة في غزة كـ«الرصاص المصبوب» (2008) و«الجرف الصامد» (2014)، تنطلق من النموذج ذاته القائم على الأهداف المحدودة وإدارة الصراع وشراء الهدوء، لا التغيير الجذري (Byman, 2011).

لقد كانت صدمة السابع من أكتوبر أعمق وأشدّ وطأةً من أن تُختزل في فشل استخباراتي أو اختراق عسكري. فمن منظور نظريّة الأمن الأنطولوجي، أربكت العمليّة الروايةَ التأسيسيّة الإسرائيليّة برمّتها، تلك الرواية المتمحورة حول الردع والقوة

القاهرة والعدو الذي لا يستطيع أحد تحدّيه. وما يدل على هذا الارتباك ليس مسألة استعادة السيطرة بحد ذاتها بل الطريقة التي استخدمت لاستعادة السيطرة من خلال التدمير الممنهج للبنية التحتيّة في غزّة وعمليات التهجير السكاني الكثيف في شمال غزّة وجنوب لبنان. فمن منظور الأمن الأنطولوجي، تكشف القوة المفرطة ذاتها عن الهشاشة الكامنة؛ إذ لو كانت السرديّة الأمنيّة التأسيسيّة راسخة ومتينة، لما احتاجت إلى هذا القدر من العنف الاستعراضي الشامل لإثبات صلابتها وإعادة تأكيد نفسها. بعبارة أخرى، التدمير الكامل والتهجير القسري للسكان في غزّة وجنوب لبنان لم تكن تعبيرًا عن ردع منتصر يُعيد رسم قواعد الاشتباك، بل كانت في جوهرها محاولةً لترميم هويّة مهزوزة وإعادة بناء صورة القوّة التي تصدّعت في السابع من أكتوبر. لقد حطّمت العمليّة النموذجَ الإرشادي الأمني الإسرائيلي، مُفضيةً إلى سعي وجودي لإعادة بناء المعنى والهويّة الجماعيّة.

في ظلّ هذه المعطيات، تراجع منطق التكلفة والعائد الكلاسيكي الذي أضفى مشروعيّةً على الحروب الخاطفة المحدودة الأهداف، ليحلّ محلّه منطق وجودي مغاير؛ فلم يعد الهدف إدارة الصراع أو شراء هدنة مؤقّتة، بل أصبح «الترميم الوجودي» عبر محو الهزيمة النفسيّة والرمزيّة ومحاولة إعادة كتابة سرديّة السابع من أكتوبر. ولهذا السبب حدّد مجلس الحرب الإسرائيلي منذ الساعات الأولى أهدافًا اتّسمت بطابع مطلق وطويل الأمد، شملت:

- التدمير الكامل للقدرات العسكرية لحركة «حماس» وإنهاء سيطرتها على قطاع غزة.
- استعادة جميع المحتجزين والأسرى.
- ضمان أن لا تشكّل غزّة تهديدًا أمنيًّا لإسرائيل في المستقبل (Office of the Prime Minister of Israel, October 10, 2023).

إن تحقيق مثل هذه الأهداف المطلقة، لا سيّما «التدمير الكامل» لحركة متجذّرة

اجتماعيًّا وسياسيًّا ودينيًّا في نسيج المجتمع الغزّي يستلزم بطبيعته عمليّة عسكريّة مطوّلة ومكلفة واستنزافيّة. وهو بالضبط ما ظلّت العقيدة الكلاسيكيّة الإسرائيليّة تتجنّبه وتحذّر منه على مدى عقود. غير أن القادة الإسرائيليّين أقدموا هذه المرة على هذا المسار بوعي تامّ وعزم مُعلَن، لأن التهديد الجديد لم يكن موجّهًا ضد أهداف عسكريّة محدّدة، بل كان يستهدف البنية الاجتماعيّة و«معنى الوجود» ذاته للكيان السياسي الإسرائيلي.

وكما أكد «إيجدوس» في سياق نظريّة الأمن الأنطولوجي، عندما تتعرّض الدول لاختراق هويّتها الوجوديّة، قد تلجأ إلى «أفعال هستيريّة» بتعبيره في سعيها لاستعادة الشعور بالتنبّؤ والسيطرة، وهي أفعال قد تبدو للمراقب الخارجي غير عقلانية أو غير متناسبة مع منطق المصلحة الحسابيّة (Ejdus, 2018, p 7). إن الإصرار على حرب طويلة الأمد لم يكن في جوهره سوى محاولة للإفلات من القلق الوجودي الناجم عن هزيمة مدوّية، ومسعى لإعادة كتابة سرديّة السابع من أكتوبر عبر نصر نهائي يمحو آثارها، حتى وإن استغرق ذلك أشهرًا أو سنوات.

وقد انعكس هذا التحوّل البارادايمي بجلاء في تصريحات المسؤولين الإسرائيليّين والتحليلات الاستراتيجيّة المرافقة. فقد أكد «يوآف غالانت»، وزير الدفاع الإسرائيلي آنذاك، مرارًا أن الحرب ستكون طويلة وشاقّة وقد تمتدّ لأشهر عدة (Beaumont, 2023)، وهو خطاب يكاد يكون غير مسبوق في تاريخ الخطاب الأمني الإسرائيلي الذي درج على الإيجاز والثقة بالحسم السريع. وفي السياق ذاته، أشار «عاموس هارئيل»، المحلّل العسكري في صحيفة «هآرتس»، صراحةً إلى طبيعة هذا التحول، مبيّناً أن الجيش الإسرائيلي يستعد لعمليات قد تمتد حتى العام 2025، تتراوح بين المراحل عالية الكثافة والاشتباكات منخفضة الكثافة (Harel, 2023).

وقد دفع هذا النهج إسرائيل نحو أرض مجهولة؛ إذ تستنزف الحرب الطويلة القدرات، وتعمّق الانقسامات الاجتماعيّة الداخليّة، وتآكل الدعم الدولي تدريجيًّا

وهي ذات المحاذير التي صيغت عقيدة «بن غوريون» أصلًا لتفاديها. ومع ذلك، ومن منظور الأمن الأنطولوجي، تغدو هذه التكاليف مقبولة حين تُقاس بالتهديد الوجودي المتمثل في «اللانصر»؛ إذ إن قبول وقف إطلاق النار دون تحقيق الأهداف المُعلنة سيُكرّس نهائيًّا سرديّة هزيمة السابع من أكتوبر، ويُرسّخ في الوعي الإقليمي والدولي صورة إسرائيل كيانًا يمكن هزّه وتحدّيه، وهو ما يُعدّ من منظور الأمن الأنطولوجي الإسرائيلي خسارة وجوديّة تفوق أيّ خسارة ماديّة أو بشريّة (Alpher, 2024).

خلاصة القول، إن نمط الدخول في حرب طويلة الأمد واستنزافيّة لا يعكس حسابات استراتيجيّة كلاسيكيّة، بل يُعبّر عن «ضرورة وجوديّة» مُدركة تهدف إلى ترميم النفسيّة الجماعيّة الإسرائيليّة وإعادة بناء هويتها الأمنيّة المتصدّعة. وبينما يُرمّم هذا النمط ظاهريًّا صورة الردع من خلال القوّة المفرطة، يبقى السؤال مطروحًا: هل يُعيد هذا العنف المُمنهج بناء الهويّة الأمنيّة الإسرائيليّة فعلًا، أم أنه يكشف في كل يوم إضافي عن سرديّة هشّة لا تجد ما تستند إليه سوى القوّة المجرّدة؟ إن الإجابة عن هذا السؤال ستُحدّد في نهاية المطاف ما إذا كانت إسرائيل تمرّ بمرحلة إعادة تأسيس استراتيجي حقيقيّة، أم أنها تغرق في مستنقع وجودي من صنع يديها.

كشف المسارُ الميداني عن طول أمد الحرب بصورةٍ لافتة؛ إذ امتدَّت العمليات العسكرية في غزّة ما يزيد على أربعةٍ وعشرين شهرًا قبل التوصُّل إلى وقف إطلاق النار في الثامن من أكتوبر 2025. غير أن هذا الوقف لا يُمثِّل بالضرورة نهايةً للمنطق الذي أطَّر النمطَ ذاتَه، إذ ظلَّت المعضلاتُ البنيويّةُ الكبرى من تدميرٍ شامل وانهيار حوكمةٍ ومعضلة نزع السلاح عوامل تُغذِّي احتمالات التصعيد المستقبلي. وبهذا المعنى، يبدو وقفُ إطلاق النار وكأنه توقُّفٌ تكتيكيٌّ لا تسويةً استراتيجيّةً ناجزة، في ظلّ غياب مرجعيّةٍ سياسيّةٍ موثوقةٍ تُدير الوضع اللاحق للنزاع.

2.2.5. الانخراط المتزامن في جبهات متعدّدة

يُعدّ قبول إسرائيل، بل وتوسيعها نطاق الحرب لتشمل جبهات متعدّدة بشكل متزامن، قطيعة أساسيّة أخرى عن عقائدها الكلاسيكيّة. لطالما أكّدت العقيدة الإسرائيليّة التقليديّة، المبنيّة على القيود الجيوسياسيّة والديموغرافيّة، ضرورة تجنّب الحروب متعدّدة الجبهات. وكان منطق هذه العقيدة يرتكز على التركيز الأقصى للقوّات في جبهة رئيسة واحدة، وتحقيق انتصار سريع وحاسم، ومن ثم فرض الردع على الجبهات الأخرى. وقد سُجّلت حرب «يوم الغفران» في العام 1973، التي أُجبرت إسرائيل خلالها على القتال المتزامن في جبهتَي سيناء والجولان، صدمة وطنية (تروما) في الذاكرة الاستراتيجيّة لهذا الكيان، وأكّدت الضرورة الحيويّة لتجنّب تكرار مثل هذا السيناريو (Van Creveld, 2002, p 285).

ومع ذلك، في أعقاب السابع من أكتوبر 2023، نشهد انقلابًا في هذا المنطق، وإن ظلّت إسرائيل تسعى من حيث المبدأ إلى فصل الجبهات ومعالجة كل منها على حدة. فقد بادرت قوى محور المقاومة إلى فتح جبهات إسناد لـ«حماس»، ما أدخل إسرائيل رغمًا عنها في سياق الحرب متعدّدة الجبهات؛ إذ تصاعد إسناد «حزب الله» اللبناني على الجبهة الشمالية منذ الساعات الأولى للحرب، فيما انخرطت فصائل المقاومة في الضفة الغربيّة والعراق وسوريا، وأنصار الله في اليمن، في عمليّات موازية لمساندة غزّة. وقد ردّت إسرائيل وفق أولوياتها الميدانيّة؛ فأجّلت المواجهة المفتوحة مع «حزب الله» قرابة عام كامل، ريثما حشدت قدراتها العسكرية واستكملت عملية اغتيال قيادات صفّه الأول، ثم انتقلت إلى حرب شاملة معه دون أن يمتدّ الصراع رسميًّا إلى الدولة اللبنانيّة. أما المواجهة مع إيران في يونيو 2025، فقد أقدمت عليها إسرائيل في لحظة اعتقدت فيها أن جبهات غزة ولبنان واليمن قد هدأت نسبيًّا، وأن الظرف الاستراتيجي بات ملائمًا لتحقيق أهداف أعمق، غير أنها تراجعت في مواجهة خسائر ميدانيّة وعجز عن بلوغ تلك الأهداف. هذا النهج، الذي عُرف بـ«استراتيجيّة

الأخطبوط» في صيغته السابقة المقتصرة على العمليات الرماديّة ضد إيران، تحوّل إذن لا بفعل قرار إسرائيلي مُدبّر بالانخراط المتزامن في جميع الجبهات، بل نتيجة تنسيق محور المقاومة الذي أفرز واقعًا ميدانيًّا فُرض على إسرائيل التأقلم معه.

لا يمكن تفسير هذا الخيار الاستراتيجي بمجرّد المنطق العسكري الكلاسيكي القائم على التكلفة والعائد. فمن منظور هذا المنطق، يعني فتح جبهات متعدّدة استنزاف الموارد العسكرية، وتآكل القدرات اللوجستيّة والاستخباراتيّة، وزيادة الخسائر، وجرّ المجتمع إلى حالة من القلق وعدم اليقين الدائمَين. أما من منظور الأمن الأنطولوجي، فيتّخذ هذا الإجراء معنىً آخر. لقد أدّت عملية «طوفان الأقصى» إلى انهيار السرديّة الإسرائيليّة حول «السيطرة البيئيّة» والقدرة على «إدارة التهديدات». وأظهر هذا الهجوم أن التهديد ليس ظاهرة منعزلة مقتصرة على غزّة، بل هو شبكة مترابطة من الفاعلين ضمن محور المقاومة الذين يتحدّون الوجود الإسرائيلي.

في ظلّ هذه الظروف الحرجة، وسعيًا منها لترميم الشعور بـ«الفاعليّة» وإعادة بناء سرديّة قوّتها، قرّرت الحكومة الإسرائيليّة، بدلًا من التركيز على جبهة واحدة، المواجهة المتزامنة مع كافّة مكوّنات شبكة التهديد هذه. يُعدّ هذا فعلًا هستيريًّا (Ejdus, 2018) للهروب من القلق الناجم عن الشلل الاستراتيجي. بناءً على ذلك، فإن الحرب متعدّدة الجبهات، أكثر من كونها استراتيجيّة لتحقيق نصر عسكري، هي استراتيجيّة للترميم الوجودي وإعادة بناء الهويّة الإسرائيليّة المتضرّرة بوصفها قوة إقليميّة مهيمنة.

وبلغ هذا النمط ذروته في يونيو 2025، حين خاضت إسرائيل مواجهة عسكريّة مباشرة مع إيران امتدّت اثني عشر يومًا (13–24 يونيو 2025)، وهو ما سيُفصَّل في النمط الثامن. وعلى الجبهة الشماليّة، أُعيد تنشيط المواجهة مع «حزب الله» منذ مارس 2026، إثر إخفاق اتّفاق وقف إطلاق النار المبرم في نوفمبر 2024 في ترسيخ تسوية دائمة، وهو ما أفضى إلى توسّع إسرائيل في المنطقة العازلة شمال الليطاني. وقد أثبتت هذه المستجدات مجتمعة أن إدارة الجبهات المتعدّدة في آنٍ واحد باتت سمةً

هيكليةً راسخةً في الاستراتيجيّة الإسرائيليّة، لا مجرّد استجابة ظرفيّة لحالة طارئة.

3.2.5. الأسرى في المنطق الوجودي لإسرائيل

من الناحية التاريخيّة، كان المجتمع والحكومة في إسرائيل يوليان قدسيّةً خاصّة لحياة مواطنيهم، لا سيّما الجنود الأسرى. كان مبدأ «لا نترك أحدًا خلفنا» ميثاقًا اجتماعيًّا أساسيًّا ومبدأً أخلاقيًّا عميقًا في الثقافة العسكريّة، ومُشكِّلًا للهويّة الجماعيّة لإسرائيل. والمثال البارز على هذا الميثاق هو صفقة «جلعاد شاليط» في العام 2011، حيث أطلقت إسرائيل سراح 1027 أسيرًا فلسطينيًّا مقابل إطلاق سراح جندي واحد؛ وهي خطوة، على الرغم من الانتقادات، أظهرت الأولويّة المطلقة لحياة الإسرائيلي والحساسيّة العالية للرأي العام في هذا الصدد (Bergman, 2011).

ولكن بعد عمليّة «طوفان الأقصى»، حدث انقلاب في هذا المبدأ. أعلنت حكومة نتنياهو جهارًا:

- القضاء التام على «حماس».
- إعادة جميع الأسرى.

وبمرور الوقت، أصبح من الواضح أن هذَيْن الهدفَيْن يتعارضان عمليًّا مع بعضهما البعض، وأن الحكومة قد أعطت الأولويّة بوضوح للهدف الأول على الثاني. يمكن ملاحظة تحديد الأولويّات هذا على مستويين: التكتيكات العسكريّة، ومعارضة اتفاقيّات وقف إطلاق النار:

1.3.2.5. المستوى الأوّل: التكتيكات العسكريّة

لقد عرَّض الجيش الإسرائيلي حياة أسراه للخطر الفعلي من خلال القصف العنيف والمتواصل لقطاع غزّة، والذي أدّى، وفقًا لمسؤولين إسرائيليّين أنفسهم، إلى مقتل عدد منهم. كان حادث مقتل ثلاثة أسرى إسرائيليّين على يد جنودهم في ديسمبر/

كانون الأول 2023، أثناء محاولتهم الاستسلام رافعين الراية البيضاء، رمزًا واضحًا لهذا النهج، إذ طغى «منطق القضاء على العدوّ» على «منطق إنقاذ الذات» (Kirby & Berg, 2023). بل تشير بعض التقارير إلى تفعيل توجيه «هانيبال» إجراءً مثيرًا للجدل لمنع أسر الجنود حتى لو كلّف ذلك حياتهم في السابع من أكتوبر/ تشرين الأول، ما يدلّ على عمق هذا التحوّل في النموذج الإدراكي (البارادايم) (Levy, 2024).

2.3.2.5. المستوى الثاني: معارضة اتفاقيات وقف إطلاق النار

عارضت حكومة «نتنياهو»، لا سيّما جناحها اليميني المتطرّف، مرارًا وتكرارًا مقترحات وقف إطلاق النار وتبادل الأسرى التي قدّمها الوسطاء الدوليّون (قطر، ومصر، والولايات المتحدّة)، أو وضعت شروطًا تعجيزيّة لتنفيذها. يأتي هذا في الوقت الذي طالبت فيه عائلات الأسرى وجزء كبير من المعارضة والرأي العام الإسرائيلي، من خلال تنظيم مظاهرات حاشدة، بإعطاء الأولويّة للتفاوض وإعادة أحبائهم بأيّ ثمن. كما تُظهر العديد من استطلاعات الرأي أن غالبيّة المجتمع الإسرائيلي ترى إعادة الأسرى هو الهدف الرئيس للحرب (Hermann et al., 2025). هذه الفجوة العميقة بين الحكومة وجزء من المجتمع غير مسبوقة تقريبًا في تاريخ إسرائيل.

لا يمكن تفسير هذا النمط السلوكي بمجرّد المنطق السياسي أو العسكري التقليدي. وهنا يطرح سؤال نفسه: لماذا تعمل حكومة تواجه أزمة شرعيّة داخليّة بشكل علني ضدّ إرادة جزء كبير من مجتمعها؟ تكمن الإجابة في الإطار النظري للدراسة. كانت الصدمة الناجمة عن أحداث السابع من أكتوبر أزمةً تتجاوز الفشل الأمني؛ بل كانت موقفًا تأزميًّا (Giddens, 1984) دمَّر السرديّات التأسيسيّة للدولة والهويّة الوطنيّة الإسرائيليّة. لقد انهارت جميع سرديّات «الجيش الذي لا يُقهر»، و«قوّة الردع»، و«الأمن المطلق».

في مثل هذه الظروف، تدخل الحكومة في منطق الترميم الوجودي. ومن هذا المنظور، فإن قبول الاتّفاق مع «حماس» يعني قبول الواقع الجديد بمثابة اعتراف بأن

«حماس» بقيت فاعلًا سياسيًّا-عسكريًّا وتمكّنت من إجبار إسرائيل على التفاوض وتقديم التنازلات. هذا الأمر يُكرِّس الهزيمة الوجوديّة للسابع من أكتوبر/ تشرين الأول ويتعارض تمامًا مع مساعي الحكومة لإعادة بناء سرديّة القوّة المطلقة. ويشير «يوسي ألفر»، وهو محلّل إسرائيلي بارز، إلى أن وقف الحرب دون تحقيق نصر كامل يعني قبول هزيمة تاريخيّة لا يمكن لإسرائيل تحمّلها (Alpher, 2024).

إذا رفضت الحكومة القائمة في إسرائيل الاتّفاق مع «حماس»، فإنها تكون قد تبنَّت منطقًا هستيريًّا يتطلّب التضحية بحياة الأسرى كأفراد من أجل هدف أسمى، ألا وهو إعادة بناء استمراريّة الهويّة الوطنية والجماعية (Giddens, 1991, p 53). تعتقد الحكومة أنه لا يمكن ترميم الذات الإسرائيليّة المتضرّرة إلّا من خلال القضاء التامّ على «حماس» واستعادة الشعور بالسيطرة والأمن المطلق (حتى وإن كان وهميًّا). في هذه المعادلة، وبدلًا من أن يكون الأسرى هم الموضوع الرئيس لعمليّة الإنقاذ، تحوَّلوا إلى تكلفة جانبيّة في مسار مشروع «أمني-هويّاتي» أكبر.

بناءً على ذلك، فإن تجاهل مصير الأسرى والرأي العام الداخلي ليس نابعًا من عدم الكفاءة أو الحسابات الخاطئة، بل هو خيار استراتيجي نابع من صميم أزمة عميقة في الأمن الأنطولوجي. يُظهر هذا النهج أنه بالنسبة لحكومة الحرب، فقد حظي الترميم النفسي وإعادة بناء السرديّات الهويّاتيّة المتضرّرة بالأولويّة على الميثاق الاجتماعي وحياة مواطنيها.

استمرَّ هذا النمطُ في إطار السياسة الإسرائيليّة المعلنة حتى أكتوبر 2025، حين أُبرم اتّفاقُ وقف إطلاق النار بوساطة أمريكيّة، وأُفرج بموجبه عن عشرين أسيرًا حيًّا في الثالث عشر من الشهر ذاته، علاوةً على ثمانيةٍ وعشرين جثّة سُلِّمت لاحقًا. وتكشف هذه المآلاتُ عن تحوُّلٍ تكتيكيٍّ لافت، إذ آثرت الحكومةُ الإسرائيليّة في مرحلةٍ بعينها إتمامَ صفقة التبادل على حساب مواصلة العمليّات العسكريّة. بيد أن السؤال الأعمق يبقى مطروحاً: هل أفضى ذلك التحوُّلُ إلى مراجعةٍ حقيقيّةٍ لمنطق الأولويّات الذي

تأسَّس عليه النمطُ الأصلي، أم أنه لم يعدُ كونه تعديلًا مرحليًّا أملته ضغوطٌ داخليّةٌ وخارجيّةٌ متراكمة؟

4.2.5. الحرب الشاملة وتجاهل الأعراف الدولية

يُعدّ اعتماد استراتيجيّة قتاليّة يمكن وصفها بـ«الحرب الشاملة» أحد الأنماط السلوكيّة الراديكاليّة الأخرى لإسرائيل بعد عملية «طوفان الأقصى». ولا تعدُّ هذه الاستراتيجيّة غير مسبوقة من حيث الكثافة العسكريّة فحسب، بل إنها تحدّت أيضًا الحدود المتعارف عليها للقانون الدولي الإنساني والأعراف العالميّة. وقد تجسّد هذا النهج في شكل إجراءات مثل القتل الجماعي للمدنيّين، والتدمير الممنهج للبنية التحتيّة الحيويّة، واستخدام التجويع كسلاح حرب من خلال الحصار الشامل، فضلًا عن توظيف أساليب «الحرب القذرة». ومن الأمثلة البارزة على هذه الحرب القذرة التفجير المنسّق لأجهزة النداء الآلي (البيجر) وأجهزة الاتصال اللاسلكي الخاصة بعناصر «حزب الله» اللبناني في سبتمبر 2024، والذي يُعدّ عملية اغتيال جماعي تمحو تمامًا التمييز بين العسكريّين والمدنيّين. وقد أدّت هذه الإجراءات مجتمعةً إلى مواجهة إسرائيل لاتهامات خطيرة مثل الإبادة الجماعيّة في محكمة العدل الدوليّة (ICJ)، و«جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانيّة» في المحكمة الجنائيّة الدوليّة (ICC)؛ وهي المؤسّسات التي كانت إسرائيل ترى نفسها في الماضي فوق اختصاصها القضائي (ICJ, 2024).

يبدو هذا التجاهل الصارخ للرأي العام العالمي والمؤسّسات الدوليّة، والذي أدّى إلى عزلة سياسيّة متزايدة لإسرائيل، استراتيجيّةً مكلفة وغير منطقيّة من المنظورَيْن العسكري والدبلوماسي. ومع ذلك، يمكن تحليل هذا السلوك في إطار نظريّة الأمن الأنطولوجي؛ إذ أحدثت الصدمة الناجمة عن «طوفان الأقصى» انقطاعًا جذريًّا في سرديّة «الأمن والسيطرة» الإسرائيليّة، ما دفع الدولة نحو ما يصفه «ميتزن» بـ«الفعل القهري» لاستعادة الشعور بالفاعلية والاقتدار (Mitzen, 2006). وفي هذا المنطق

الوجودي، يتحوّل إظهار القوّة غير المحدودة وكسر المحرّمات إلى هدف بحدّ ذاته. ويتجلّى هذا في تصريحات كبار المسؤولين الإسرائيليّين عقب السابع من أكتوبر مباشرة؛ إذ صرّح وزير الدفاع «يوآف غالانت» بأن إسرائيل ستُعامل سكان غزّة كـ«حيوانات بشريّة» وستتصرف وفق ذلك، فيما أكد رئيس الوزراء بنيامين نتنياهو أن إسرائيل ستُدمّر قدرات «حماس» العسكرية والحكوميّة بالكامل دون قيد. وبهذا المعنى، فإن هذه التصريحات لا تُعبّر عن سياسة عقلانيّة بالمفهوم الاستراتيجي التقليدي، بل هي، وفق ما يرى «ستيل»، محاولة لـ«ترميم الروتين الوجودي» المتصدّع بعد صدمة كسر صورة الحصانة الأمنيّة (Steele, 2008, p 18). يمثل هذا النهج محاولة للهروب من القلق الناجم عن الشعور بالضعف، وإعادة تعريف هويّة إسرائيل كفاعل شرس يصعب التنبّؤ بسلوكه، حازم ومستعد لانتهاك الأعراف الدوليّة من أجل ترميم وجوده الأمني.

يرتبط هذا النمط ارتباطًا مباشرًا ببُعد تهديد العلاقات في نظريّة الأمن الأنطولوجي. فقبل السابع من أكتوبر، كانت إسرائيل تعمل على تحسين علاقاتها مع العالم العربي (بما في ذلك السعي لإبرام اتفاقيّات إبراهيم) وترسيخ مكانتها كحليف موثوق للغرب. لكن عمليّة «حماس» عكست هذا الاتّجاه وعرّضت إسرائيل لعزلة إقليميّة وعالميّة. وتُعدّ استجابة إسرائيل لهذا التهديد استجابةً متناقضة ظاهريًّا (مفارقة). فبدلًا من السعي لترميم العلاقات من خلال الدبلوماسيّة واحترام الأعراف، تقوم إسرائيل بتدمير هذه العلاقات أكثر فأكثر عبر تصعيد إجراءاتها. من المنظور الأنطولوجي، إذ يُعدّ هذا السلوك نوعًا من «التدمير الذاتي البنّاء». من خلال حرق الجسور الدبلوماسيّة والمواجهة مع الحلفاء، تعمل الدولة على إعادة بناء سرديّة أقدم وأكثر أساسيّة لهويّتها، ألا وهي سرديّة «الأمّة الوحيدة والمحاصرة» التي لا يمكنها الاعتماد إلا على قوّتها العسكرية من أجل البقاء. وعلى الرغم من أن هذه العزلة الذاتيّة مضرّة سياسيًّا، إلّا أنّها من خلال استعادة هذه السرديّة المألوفة، تساعد في تخفيف القلق الناجم عن انهيار

سرديّة «إسرائيل المقبولة في المنطقة»، وتخلق نوعًا من الأمن الأنطولوجي الزائف.

5.2.5. تحديد أهداف فائقة الاستراتيجيّة وغير قابلة للتحقيق للحرب

تجاوزت إسرائيل بعد السابع من أكتوبر/تشرين الأول عقائدها العسكريّة الكلاسيكيّة، وحدّدت أهدافًا قصوى وشبه مستحيلة للحرب. شمل هذا النهج الانتقال من الأهداف المحدودة والقابلة للتحقيق إلى أهداف قصوى مثل التدمير الكامل لحركة «حماس» واستئصال محور المقاومة بقيادة إيران (Netanyahu, 2024). وتُعدّ هذه الاستراتيجيّة، التي تفتقر إلى استراتيجيّة خروج واضحة، خطأً فادحًا من المنظور العسكري الكلاسيكي، وتدفع البلاد نحو حرب استنزاف لا نهاية لها (Clausewitz, 1832). كما وصف المنتقدون في الداخل، بمن فيهم أعضاء في مجلس الحرب، هذه الأهداف بأنها غير واقعيّة ومجرد «أوهام للعامة» (Eisenkot, 2024).

ومع ذلك، يمكن تحليل هذا النمط الذي يبدو غير منطقي في إطار نظرية الأمن الأنطولوجي. من هذا المنظور، فإن الإصرار على الأهداف القصوى ليس استراتيجيّة عسكريّة لتحقيق النصر، بل هو استراتيجيّة نفسيّة للبقاء الهويّاتي تؤدّي ثلاث وظائف رئيسة:

- **خلق تماثل نفسي مع الصدمة:** شكّل هجوم السابع من أكتوبر انقطاعًا جذريًّا في السردية الأمنيّة الإسرائيليّة. بلغت شدّة هذه الصدمة الوجوديّة حدًّا جعل من الاستجابة الملحميّة والتاريخيّة وحدها قادرةً على ترميم الجرح الناجم عنها (Mitzen, 2006). لذلك، كان لا بدّ من تحديد أهداف الحرب بما يتناسب مع الأبعاد الزلزاليّة للصدمة الأولى لاستعادة الشعور بالسيطرة. في هذا المنطق، يحلُّ تدميرُ شبكة التهديد بأكملها محلَّ هزيمة جماعة واحدة.
- **الهروب من قلق الهزيمة:** إن تحديد أهداف بعيدة المنال إلى ما لا نهاية يؤجّل لحظة مواجهة الاعتراف بالهزيمة أو النصر غير الكافي. وطالما استمرّت

الحرب من أجل النصر المطلق، تتهرّب الدولة من القلق الناجم عن الفراغ في فترة ما بعد الحرب. في هذه الحالة، تتحوّل عمليّة القتال بحدّ ذاتها إلى هدف، وتعيد الشعور بالفاعليّة إلى أمّة مصدومة.

- **إعادة بناء سرديّة الذات**: تساعد الأهداف القصوى في إعادة بناء الاستمراريّة الهويّاتيّة لإسرائيل (Giddens, 1991). يمثّل هذا محاولة لإعادة كتابة السرديّة الخاصّة بالسيرة الذاتيّة للدولة من ضحيّة سلبيّة إلى فاعل قويّ يعمل على تغيير المنطقة. يحيي هذا النهج الشعور بالفاعليّة والسيطرة على المصير، حتى لو بقيت هذه السيطرة على مستوى الخطاب (اللفظي) فقط (Steele, 2008). ونتيجة لذلك، تُعدّ هذه الأهداف آليّة دفاعيّة لإدارة أزمة الأمن الأنطولوجي العميقة أكثر من كونها استراتيجيّة عسكريّة.

غير أن تتبُّع المآلات الميدانيّة يدحض ادّعاءَ بلوغ هذه الأهداف القصوى؛ فبحسب التقارير المتاحة حتى منتصف العام 2026، لا تزال حركةُ «حماس» تحتفظ بسيطرتها الفعليّة على نحو ستةٍ وأربعين بالمائة من القطاع، وإن أقدمت على حلِّ هياكلها الحكوميّة الرسميّة في مرحلةٍ لاحقة لصالح لجنةٍ تكنوقراطيّةٍ برعايةٍ أمميّةٍ. كما ظلَّ ملفُّ نزع السلاح معلَّقًا دون حسم، وتعثَّرت جهودُ إعادة الإعمار جرّاء الخلاف المتواصل حوله. وعليه، تكشف الأهـدافُ القصوى المعلنة عن هوَّةٍ واسعة بين الطموح الاستراتيجي والتحصيل الفعلي على أرض الواقع، ما يطرح تساؤلاتٍ جدّيّة حول الوظيفة الحقيقيّة لهذه الأهداف: هل هي خريطة طريقٍ للتنفيذ، أم أداةٌ خطابيّةٌ تستجيب لمتطلّبات الأمن الوجودي الإسرائيلي؟

6.2.5. تجاهل العزلة الدوليّة: إعطاء الأولويّة للأمن الأنطولوجي على حساب الشرعيّة الخارجيّة

يتمثَّل أحدُ أنماط السلوك الإسرائيلي في أعقاب عملية «طوفان الأقصى»، والذي يبدو غيرَ منطقي من المنظور الواقعي، في مواصلة الحرب على حساب قبول عزلةٍ

سياسيةٍ غير مسبوقة. إن إسرائيل، التي طالما أولَت أهمّيّةً استراتيجيّةً للحفاظ على الشرعيّة الخارجيّة ودعم حلفائها (Aronoff, 1993)، أظهرت في هذه الحرب قطيعةً راديكاليّةً مع هذه العقيدة.

1.6.2.5. المؤشّرات التجريبية للعزلة

لا تُطرح «العزلة» هنا بوصفها انطباعًا تحليليًّا، بل بوصفها واقعًا قابلًا للقياس عبر أربعة مستويات متمايزة:

- **المستوى القضائي الدولي**: رفعت جنوب أفريقيا في التاسع والعشرين من كانون الأول/ ديسمبر 2023 دعوى ضد إسرائيل أمام محكمة العدل الدوليّة استنادًا إلى اتفاقيّة منع جريمة الإبادة الجماعيّة، وأصدرت المحكمةُ في السادس والعشرين من كانون الثاني/ يناير 2024 أمرًا بتدابير تحفظيّة رأت فيه أن حقوق الفلسطينيّين المهدّدة بالانتهاك «معقولة الاحتمال»، ثم أتبعته بأمرَي الثامن والعشرين من آذار/ مارس والرابع والعشرين من أيار/ مايو 2024 بشأن المجاعة واجتياح رفح (ICJ, 2024). وفي الحادي والعشرين من تشرين الثاني/ نوفمبر 2024 أصدرت الدائرةُ التمهيديّة الأولى في المحكمة الجنائيّة الدوليّة مذكرتَي توقيف بحق «بنيامين نتنياهو» و«يوآف غالانت» بتهم جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانيّة (ICC, 2024).
- **المستوى الدبلوماسي**: اعترفت إسبانيا وإيرلندا والنرويج رسميًّا بدولة فلسطين في الثامن والعشرين من أيار/ مايو 2024 على أساس حدود العام 1967، فاستدعت إسرائيلُ سفراءها لدى هذه الدول ووصفت الخطوةَ بأنها «مكافأة لحماس» (Reuters, 2024, May 28). وتزايدت ضغوطُ التقييد على تصدير السلاح في عدد من الدول الأوروبيّة، وفي مقدّمتها إسبانيا.
- **مستوى الرأي العام العالمي**: شهدت عواصمُ أوروبيّة وأمريكيّة ومدنٌ جامعيّة كبرى موجةَ احتجاجات ممتدّة، بلغت ذروتها في مخيمات الاعتصام الطالبيّة

في الجامعات الأمريكيّة ابتداءً من نيسان/ أبريل 2024. وقد انعكس هذا التحوّل في المزاج العام في بيانات استطلاعات الرأي: أظهر استطلاعُ «غالوب» في آذار/ مارس 2025 تراجعَ تعاطف الأمريكيّين مع الإسرائيليّين إلى 46%، وهو الأدنى منذ ربع قرن، مقابل ارتفاع التعاطف مع الفلسطينيّين إلى 33% وهو الأعلى تاريخيًّا (Gallup, 2025).

- **مستوى الحليف الاستراتيجي**: بلغ التوتّرُ مع الإدارة الأمريكيّة ذروتَه في أيار/ مايو 2024 مع تعليق واشنطن شحنةَ قنابل ثقيلة على خلفيّة الخلاف حول «رفح».

2.6.2.5. التوتّر البنيوي بين العزلة والمصلحة الأمنية

تكمن النقطةُ التحليليّة المركزيّة في أن هذه المؤشّرات كانت وفق المنطق الواقعي كافيةً لفرض تسوية أو ضبطٍ لإيقاع العمليّات، لأن الشرعيّة الدوليّة والدعم الغربي يُعَدّان من أعمدة الأمن القومي الإسرائيلي التقليدي. غير أن صانعَ القرار الإسرائيلي فضَّل تحمُّلَ كلفة العزلة على كلفة التوقّف. وهنا تحديدًا يبرز الصراعُ بين الأمن المادّي/ الاستراتيجي القائم على الشرعيّة الخارجيّة، والأمن الوجودي (الأنطولوجي) القائم على استعادة اتّساق السرديّة الذاتية؛ وقد حُسم هذا الصراعُ لصالح الثاني. ويمكن تحليل ذلك في ثلاثة أبعاد:

1.2.6.2.5. ترميم «استمراريّة الهويّة» عبر المواجهة

لقد حطَّم حدثُ السابع من أكتوبر السرديةَ الإسرائيليةَ بوصفها حصنًا منيعًا، وخلق حالة من العار الوطني (Steele, 2008). وفي هذه الحالة الحادّة من انعدام الأمن الأنطولوجي، تلجأ الدولةُ إلى أفعال راديكاليّة لإعادة بناء الهويّة، إذ أُعيد إحياءُ السرديّة القديمة المتمّثلة في «الأمّة الوحيدة والمحاصرة». ولا تبدو العزلة، وفق هذا المنطق، كلفةً بقدر ما تبدو وقودًا لإعادة بناء الهويّة. ويتجلّى ذلك بوضوح في

الخطاب الرسمي؛ فقد أعلن نتنياهو في أيار/ مايو 2024، ردًّا على تعليق شحنة السلاح الأمريكيّة: «إذا كان علينا أن نقف وحدنا، فسنقف وحدنا»، مضيفًا أن إسرائيل ستقاتل «بأظافرها» إن لزم الأمر (Netanyahu, as cited in Associated Press, 2024, May 9). وهذا التصريحُ يحوّل العزلةَ من عبء دبلوماسي إلى مكوِّن تأسيسي في السرديّة الذاتيّة.

2.2.6.2.5. رفض السلطة المعياريّة الخارجيّة واستعادة «الفاعليّة»

تؤدّي المواقفُ المأزومة إلى أفعال اندفاعيّة هربًا من القلق الوجودي (Ejdus, 2018). ولم يتّخذ رفضُ المرجعيّة القانونيّة الدوليّة صيغةَ قاعدة عملياتيّة معلنة، بل تجلّى في نمط خطابي متكرّر ينزع الشرعيةَ عن الجهة المُصدِرة للحكم بدلًا من مناقشة مضمونه: فقد وُصفت دعوى جنوب أفريقيا بأنها «بلا أساس» وأن مقدِّميها يمثّلون «الذراع القانونيّة لحماس»، ووُصف قرارُ المحكمة الجنائيّة الدوليّة بأنه «قرار معادٍ للساميّة» وأنه لن يؤثّر في مسار العمليّات (Netanyahu, 2024, November 21). وعلى المستوى التحليلي، يمكن قراءةُ هذا النمط بوصفه إعلانًا ضمنيًّا عن رفض الخضوع للمعيار الخارجي وادعاءً للسيادة المطلقة على تعريف المشروع وغير المشروع – وهي قراءة تأويلية للباحث تستند إلى إطار الأمن الأنطولوجي لا إلى قاعدة رسميّة مُقَرَّة – وتتقاطع مع ما وصفه «لوبوفيتشي» بمحاولة إثبات السيطرة في مواجهة انهيار الشعور بها (Lupovici, 2012).

3.2.6.2.5. تهديد العلاقات كأداة أمنيّة

في الوقت الذي تعدُّ فيه العلاقاتُ المستقرّة مع الحلفاء مصدرًا للأمن الأنطولوجي (Mitzen, 2006)، فإنّ إضعاف هذه العلاقات يمكن أن يؤدِّي وظيفةً أمنيّةً أيضًا؛ إذ تتحرَّر الدولةُ من القيود المعياريّة التي يفرضها الحلفاء الداعون إلى ضبط النفس، فتستعيد هامشَ الفعل غير المقيَّد.

ونتيجة لذلك، فإن استمرار الحرب على حساب العزلة ليس خطأً في الحسابات بقدر ما هو خيارٌ تراتبيٌّ يضرب بجذوره في أزمة الأمن الأنطولوجي، جرى فيه تفضيلُ البقاء النفسي وإعادة بناء الهويّة الوطنيّة على البقاء الدبلوماسي.

استمرَّ هذا النمطُ في تعمُّقه في المدّة الممتدّة حتى سبتمبر 2026؛ إذ أصدرت المحكمةُ الجنائيّةُ الدوليّة مذكراتِ توقيفٍ بحقّ قادةٍ إسرائيليّين بارزين، فيما واصلت محكمةُ العدل الدوليّة النظرَ في الدعاوى المرفوعة ضد إسرائيل. وقد اتَّسعت دائرةُ العزلة الدبلوماسيّة مع اعتراف دولٍ أوروبيّةٍ إضافيّة بالدولة الفلسطينيّة، واستمرار تعليق عددٍ من الحكومات الغربيّة صفقاتِ تسليح كانت تسير بصورة اعتياديّة. بيد أن إسرائيل أبدت نمطًا راسخًا في إدارة هذه العزلة: قبولٌ تكتيكيٌّ بالوساطات التي تخدم أهدافًا محدّدة كاتفاق أكتوبر 2025، مع رفضٍ مبدئيٍّ لأي قيدٍ بنيويٍّ على حريّة العمل العسكري. ويكشف هذا النمطُ عن منطقٍ وجوديٍّ عميق: فحين تُدرك الدولةُ الفاعلَ الأمنيَّ نفسَها في مواجهةٍ وجوديّة، تتحوَّل العزلةُ الدوليّة من تكلفةٍ استراتيجيّةٍ إلى دليلٍ على صواب التصوُّر الذاتي، وتكريسٍ لخطاب «شعبٌ يسكن وحده».

7.2.5. إعادة إنتاج السرديّات الهويّاتيّة المتطرّفة: الوظيفة الأمنيّة للخطابات الدينيّة والرؤيويّة (المروعة)

يتمثّل أحد أنماط السلوك الإسرائيلي بعد السابع من أكتوبر/ تشرين الأول في التفعيل الممنهج للخطابات الدينيّة المتطرّفة والرؤيويّة. هذه الظاهرة ليست منتجًا ثانويًّا للحرب، بل هي من منظور الأمن الأنطولوجي آليةٌ ترميميّة حيويّة لإدارة القلق الوجودي وإعادة بناء استمراريّة الهويّة. فعندما تنهار السرديّات الحديثة والعلمانيّة للدولة، كسرديّة الجيش الذي لا يُقهر أو التفوق الاستخباراتي، تلجأ الدولةُ لسد فراغ المعنى واستعادة الإحساس بالتماسك، إلى سرديّات أكثر أصوليّة ومطلقيّة (Abulof, 2015). ويمكن تحليل هذه الاستراتيجيّة من خلال ثلاث وظائف رئيسة:

1.7.2.5. استبدال السرديّات الفاشلة بسرديّات مطلقة

لقد أغرقت الصدمةُ الناجمة عن أحداث السابع من أكتوبر إسرائيلَ في حالة من العار والقلق الوجودي (Steele, 2008). وللهروب من هذا القلق المُشِلّ، برزت الحاجةُ إلى سردية بديلة ترتقي بالهزيمة إلى مستوى «معركة مقدسّة» أزليّة وأبديّة بين «أبناء النور» و«أبناء الظلام». لذلك؛ فإن إعادة التأطير الملحمي هذه تحوّل عارَ الهزيمة إلى فخر المشاركة في معركة تاريخيّة، وتعيد بناء الأمن الأنطولوجي من خلال خلق سرديّة متماسكة وذات مغزى.

2.7.2.5. تبرير العنف من خلال التجريد الديني من الإنسانية

تتجاوز هذه الظاهرةُ الاستخدامَ الأداتي المحدود للخطاب الديني أي توظيفه ستارًا أمام ممارسات سياسيّة وأمنيّة مُقرَّرة سلفًا، إذ يكشف توظيفُ المسؤولين الإسرائيليّين للمرجعيّة الدينيّة عن تشابك بنيوي بين المدخلات الدينيّة والأمنيّة والسياسيّة، لا تراتبيّةً بين أولويّات متمايزة. وتذهب «لارا سليمان» إلى أن الخطاب الديني الصهيوني يمثل «بنية عميقة» تُنتج القرارَ العسكري وتُسوِّغه في آن واحد، لا مجرّد تقنيّة تعبويّة (سليمان، 2024، ص 145).

وتتجلّى هذه البنية في ثلاثة مستويات متداخلة:

1.2.7.2.5. التأطير الديني وتفعيل التجريد من الإنسانيّة

تُضفي هذه الخطابات شرعيّةً على العنف المتطرّف بالاستناد إلى النصوص المقدّسة. وتوثّق المقالات المرجعيّة ما يلي:

- إشارةُ «نتنياهو» المتكرّرة إلى معركة «عماليق»، التي توظّف البُعدَ التوراتي المقرون بالحضّ على الإبادة غير المقيّدة بقيود قانونيّة أمرًا دينيًّا بشنّ حرب شاملة.

- وصفُ وزير الدفاع آنذاك «يوآف غالانت» الفلسطينيّين بأنهم «حيوانات بشريّة»، وهو وصف يسهّل عمليّة «التجريد من الإنسانية» الضروريّة لارتكاب جرائم الحرب (Zonszein, 2023)، وقد استقى مشروعيّته جزئيًّا من صيغ لغويّة توراتيّة أُسبقت عليه تاريخيًّا؛ إذ وصف «رفائيل إيتان»، رئيس هيئة الأركان سابقًا، الفلسطينيّين بـ«الصراصير» في ثمانينيّات القرن الماضي (سليمان، 2024، ص 153).
- تأطيرُ الحرب في قالب المعركة الرؤيويّة لـ«يأجوج ومأجوج» يمنح الفاعلين إحساسًا بأنهم يضطلعون بأدوار في «نبوءة إلهيّة»، وهو مصدر قوي لتوليد المعنى الوجودي (Pappe, 2024).

2.2.7.2.5. الوظيفة السياسية للخطاب الديني

لا تنبثق هذه الخطاباتُ من الحسابات الأمنيّة البحتة، بل تؤدّي وظائف سياسيّة محدّدة: تحريكُ دعم يهوديّة الشتات، واستئلافُ الأقليّات الدينية داخل إسرائيل، ومخاطبةُ الرأي العام الأمريكي ذي التوجّه الإنجيلي الذي رسّخته «اتفاقيّات إبراهيم» ومواقف إدارة «دونالد ترامب». وبهذا يغدو الخطابُ الديني بنيةً ثلاثيّة الوظيفة: مُعبِّئةً للداخل، ومُسوِّغةً للفعل العسكري، ومُحرِّكةً للبيئة الدوليّة.

3.2.7.2.5. التعارض مع القانون الإنساني الدولي

تُفضي هذه الديناميكيّةُ إلى تعارض بنيوي مع القانون الإنساني الدولي؛ إذ يُختزل الصراعُ إلى «ثنائيّة الخير والشر، والنور والظلام»، ما يُفقد مبدأ «التمييز بين المقاتلين والمدنيّين» أساسَه المعرفي. ويغدو «التبرير على أسس دينيّة» الذي يجرّد العدو من إنسانيّته غير قابل للتوفيق مع مبدأَيّ التناسب وحظر الاستهداف المدني. وهذا ما يُشكّل وفق إطار الأمن الأنطولوجي نمطَ بناء هويّة يُعيد تعريف «المشروع» من خارج المنظومة القانونيّة الدوليّة.

3.7.2.5. الوظيفة التماسكيّة الداخلية

في مواجهة الانقسامات الاجتماعيّة العميقة، تعمل الخطاباتُ الأصولية بمثابة غراء أيديولوجي. فمن خلال تحديد عدوّ مطلق ومعركة وجوديّة، توحّد هذه السرديّاتُ المجتمعَ حول هويّة أُعيد تعريفها، قائمة على العِرقيّة والمصير التاريخي. وتعزّز هذه العمليّةُ الأمنَ الأنطولوجي عبر إعادة بناء الإحساس بـ«نحن» مقابل «هم»، وتقلّل من القلق الناجم عن الانهيار الداخلي (Lustick, 2024).

ونتيجة لذلك، فإن هالصدمة الوطنيّة» وإعادة بناء إحساس جديد بالهويّة والفاعليّة. وفي هذه الاستراتيجيّة، يحظى «البقاء النفسي» بالأولويّة القصوى على أيّ اعتقاد آخر.

8.2.5. الانتقال من المعركة بين الحروب إلى المواجهة المفتوحة: استعادة الفاعليّة من خلال التصعيد مع إيران

يُعَدّ الانتقال من نموذج المعركة بين الحروب إلى استراتيجيّة المواجهة المفتوحة مع إيران واحدًا من التغييرات الأساسيّة والجذريّة في العقيدة الأمنيّة الإسرائيليّة بعد السابع من أكتوبر. فقد تركّزت سابقًا العقيدة الاستراتيجيّةُ الإسرائيليّة تجاه إيران وحلفائها على عمليّات محدودة وسِرّيّة وقابلة للإنكار غالبًا، ضمن ما يُعرَف بـ«المنطقة الرماديّة». وكان الهدف من هذه العقيدة هو احتواء النفوذ الإيراني واستنزاف قدراته دون تجاوز عتبة الحرب الشاملة (Ereli, 2025). استند هذا النهج إلى «سرديّة السيطرة» التي صوّرت إسرائيل كفاعل ذكي قادر على إدارة بيئته الأمنيّة بدقّة بالغة.

إلا أن القطيعة الجذريّة التي أحدثها السابع من أكتوبر دمّرت هذه السرديّة وكشفت عن عدم فاعليّة الردع الخفي (Levite, 2024). ونتيجة لذلك، ومن أجل ترميم إحساسها بـ«الفاعلية» والسيطرة المفقودة، لجأت إسرائيل إلى التصعيد المتعمّد والخروج من المنطقة الرماديّة. وشكّل الهجوم على القنصلية الإيرانية في دمشق (1 أبريل/ نيسان 2024)، والذي أدّى إلى اغتيال قادة كبار في الحرس الثوري الإيراني، عملًا علنيًّا وغير

مسبوق، على النقيض من العمليّات السابقة (Lister, 2024). لقد بدا هذا الهجوم بمثابة بيان استراتيجي يعلن أن قواعد اللعبة قد تغيّرت، وأن إسرائيل لم تعد ملزمة بالقيود السابقة.

لم تعد استراتيجيّةُ الغموض وعمليّات الظلّ قادرةً على إدارة القلق الوجودي الناجم عن انهيار صورة الذات كقوّة مهيمنة (Stern & Kolk, 2024). وبات التصعيد مع إيران، على الرغم من كلّ مخاطره الاستراتيجيّة، أداة لـ«الترميم النفسي» وإعادة بناء الذاكرة الجماعيّة بوصفها أمّة قويّة (Bachleitner, 2021). إن استعراض القوّة هذا، حتى وإن كان ثمنه زعزعة الاستقرار الإقليمي، يؤدّي وظيفة حيويّة في إعادة بناء الأمن الأنطولوجي للدولة؛ ذلك أن عمليّة التحدّي وإظهار الحزم تتحوّل بحدّ ذاتها إلى هدف، من أجل التئام الجرح العميق الذي أصاب سرديّة الهويّة الوطنيّة (Mustafa, 2024).

لقد بلغ التحوُّلُ الذي رصده هذا النمطُ ذروتَه الكبرى في المواجهة العسكريّة المباشرة التي اندلعت بين إسرائيل وإيران في المدّة المتراوحة من الثالث عشر إلى الرابع والعشرين من يونيو/ حزيران 2025. وقد تجاوزت هذه الجولةُ بمراحل ما سبقها من عمليات «المعركة بين الحروب» التي اتَّسمت تقليديًّا بالغموض وإمكانيّة الإنكار؛ إذ شنَّت إسرائيل ضرباتٍ علنيةً معلنةً طالت منشآتِ التخصيب في «نطنز» و«فردو» و«أصفهان»، وأسفرت عن تدمير ما يزيد على مئتَي منصّة إطلاق صاروخي، واستهداف منظومات الدفاع الجوّي، فضلًا عن اغتيال عددٍ من قادة الحرس الثوري والعلماء العاملين في المنظومة النوويّة.

وعلى الصعيد الإيراني، جاء الردُّ بقصفٍ صاروخيٍّ طال منشئات إسرائيليّة عدّة، مع ضربةٍ رمزيّةٍ واحدة على قاعدةٍ أمريكيّة في قطر، في إشارةٍ دالَّة إلى هامش ضبط النفس الإيراني المحدود. وقد توقَّفت المواجهةُ في نهاية المطاف بوساطةٍ أمريكيّة. وتُمثِّل هذه الجولةُ انتقالًا نوعيًّا مفصليًّا؛ فبعد أكثر من عقدٍ من العمليّات الاستخباراتيّة

والإلكترونيّة والخاصّة التي تُشكِّل جوهرَ مفهوم «المعركة بين الحروب»، تخلَّت إسرائيل عن مبدأ الغموض الاستراتيجي وانزلقت نحو مواجهةٍ مباشرةٍ وعلنيّةٍ مع الدولة التي طالما عدَّتها التهديدَ الوجوديَّ الأبرز لأمنها القومي. وفي هذا السياق، تُعَدُّ هذه المواجهةُ المحكَّ الأمضى لنظريّة الأمن الوجودي الإسرائيلي، فحين تبلغ الهشاشةُ الهويّاتيّةُ ذروتَها، لا يعود الغموضُ الاستراتيجي كافيًا لتأمين إحساس الفاعليّة والسيطرة، فتنزلق الدولةُ نحو المواجهة المكشوفة بحثًا عن يقينٍ نفسيٍّ لا يوفِّره التحرّشُ الخفيُّ. وعليه، فإن الحرب الاثني عشريّة ليست مجرَّد تصعيدٍ عسكريٍّ، بل هي في جوهرها إعلانٌ هويّاتيٌّ: إسرائيلُ دولةٌ تخوض حروبَها الوجوديّة في وضح النهار، لا في الظلام.

أسفرت الحرب الاثني عشريّة عن تحوُّلاتٍ جذريةٍّ في بنية الردع الإقليمي؛ إذ أثبتت إسرائيلُ قدرتَها على الوصول إلى العمق الإيراني وتدمير منشآت حسّاسة دون أن تُفضي المواجهةُ إلى حربٍ شاملة. في المقابل، أظهر الردُّ الإيرانيُّ المحدود هامشَ ضبط النفس الذي لا تزال طهران تحتفظ به تحت وطأة الضغط الأمريكي. غير أن هذه المعادلة الجديدة تنطوي على مفارقةٍ حادّة، فتراجُعُ البرنامج النووي الإيراني قد يُقلِّص الذريعةَ الوجوديّة التي أضفت مشروعيّةً على نمط «الأهداف القصوى»، فيما يُبقي استمرارُ حكم «حماس» الجرحَ الهوياتيَّ مفتوحًا بلا ضمادة.

الخاتمة

استعرضت هذه الدراسة ثمانية أنماط تحكم سلوك إسرائيل في مواجهة محور المقاومة في أعقاب عمليّة «طوفان الأقصى» في السابع من أكتوبر/ تشرين الأول 2023، وامتدادًا حتى سبتمبر/ أيلول 2025، مستندةً إلى إطار الأمن الوجودي بوصفه أداةً تفسيريّةً لفهم دوافع الفاعل الإسرائيلي وأولويّاته. غير أن ثمة اعتقادًا منهجيًّا جوهريًّا ينبغي التأكيد عليه في ختام هذا التحليل، هو أن الأنماط الثمانية المرصودة

ليست نتاج إرادة إسرائيليّة أحاديّة الاتّجاه، بل هي محصّلة تفاعل ديناميكي متبادل؛ فصمود حركة «حماس» الميداني وإبقاؤها على قدر من السيطرة التنظيميّة والعسكرية في غزة قيّدا خيارات الانتهاء السريع من الحرب، وأسهما في تكريس منطق الحرب الاستنزافية المطوّلة (النمط الأول). وعلى الجبهة الشماليّة، أبقى «حزب الله» قبل انهيار هدنة نوفمبر/ تشرين الثاني 2024 واستئناف المواجهة في مطلع 2026 على ضغط متواصل أفضى إلى تفعيل منطق تعدّد الجبهات (النمط الثاني). أما انتقال المواجهة نحو المواجهة المباشرة مع إيران (النمط الثامن)، فلا يُفهم بمعزل عن التصعيد الإيراني التدريجي الذي مهّد لاندلاع الحرب الاثني عشرية في يونيو/ حزيران 2025.

وقد كشفت هذه الحرب المباشرة التي اندلعت بين الثالث عشر والرابع والعشرين من يونيو/ حزيران 2025، وشهدت مشاركةً أمريكيّةً عبر ضربات موجَّهة طالت منشآت «نطنز» و«فردو» و«أصفهان»، عن منعطف نوعي في بنية الصراع الإقليمي. ذلك أن هذا التدخّل أسقط فرضيّة «المعركة بين الحروب» التي طالما أطّرت استراتيجيّة الاحتواء الإسرائيليّة، ووضع الفاعلين أمام معادلة ردع هشّة يُعاد تشكيلها في ظل غياب تسوية سياسيّة شاملة.

ويكشف هذا المأزق البنيوي عن حدود منطق الأمن الوجودي القائم على الفعل المستقلّ؛ إذ يبيّن التدخّل الأمريكي المباشر في يونيو/ حزيران 2025، سواء أُطِّر تكتيكيًّا كدعمٍ ظرفي، أم استراتيجيًّا كتحوّلٍ بنيوي في معادلة الردع أن ضرورة الشراكة العملياتيّة مع واشنطن تفرض قيودًا بنيويّة على قدرة الفاعل الإسرائيلي على تحقيق أمنه الهويّاتي منفردًا. وبذلك، فإن الأنماط الثمانية المُحلَّلة في هذه الدراسة لا تُفضي إلى استعادة اليقين الذاتي، بل إلى إعادة إنتاج القلق الوجودي ذاته الذي سعت إلى احتوائه، ما يجعل الأمن الهويّاتي هدفًا متحرِّكاً لا ينفكّ يتراجع كلما تقدَّمت القوّة المادية.

قائمة المصادر والمراجع

أ. المصادر العربية

1. سليمان، لارا طلال. (2024). **الخطاب الديني في الحرب الإسرائيلية وتوظيفه السياسي**. مجلة **صدى العلوم**، (9)، 142 ـ 172.
2. شلايم، آفي. (2002). **الجدار الحديدي: إسرائيل والعالم العربي**، ترجمة ناصر عفيفي، مؤسسة روزا لوكسمبورغ.

ب. المصادر الانكليزية

1. Abulof, U. (2015). *The mortality and morality of nations: On the theory of foreign policy*. Cambridge University Press.
2. Adamski, A. (2023). *The breach of the Gaza envelope: A tactical and strategic analysis*. Institute for National Security Studies. https://www.inss.org.il
3. Alpher, Y. (2024, 22 January). *Hard questions, tough answers. Americans for Peace Now*. https://peacenow.org/entry/hard-questions-tough-answers-with-yossi-alpher-january-22-2024
4. Amnesty International. (2023). *Gaza: Damning evidence of war crimes as Israeli attacks wipe out entire families*. https://www.amnesty.org
5. Aronoff, M. J. (1993). *Power and ritual in the Israeli Labor Party: A study in political anthropology*. M.E. Sharpe.
6. Associated Press. (2024, 9 May). *Netanyahu says Israel will "stand alone" if it must after US threatens to halt weapons*. https://apnews.com/article/biden-netanyahu-tensions-israel-hamas-bombs-67020b529db3dfe960654545766f52c1

7. Bachleitner, K. (2021). *Ontological security as temporal security? The role of "significant historical others" in world politics*. International Relations, 37(1), 3-23. https://doi.org/10.1177/00471178211048601

8. Barak, O., & Sheffer, G. (2010). *Israel's security networks: A theoretical and comparative perspective*. Cambridge University Press.

9. Beaumont, P. (2023, 10 October). *Israel forms emergency government as it bombards Gaza*. The Guardian. https://www.theguardian.com/world/2023/oct/10/israel-gaza-war-hamas-assault-military-response

10. Bergman, R. (2011, 9 October). *Gilad Shalit and the rising price of an Israeli life*. The New York Times Magazine. https://www.nytimes.com/2011/10/09/magazine/gilad-shalit-and-the-rising-price-of-an-israeli-life.html

11. Bergman, R., & Frenkel, S. (2023, 30 November). *Israel knew Hamas's attack plan more than a year beforehand*. The New York Times. https://www.nytimes.com

12. Ben-Ami, S. (2006). *Scars of war, wounds of peace: The Israeli-Arab tragedy*. Oxford University Press.

13. Byman, D. (2011). *A high price: The triumphs and failures of Israeli counterterrorism*. Oxford University Press.

14. Clausewitz, C. von. (1832). *On war* (J. J. Graham, Trans.). N. Trübner & Co.

15. Eisenkot, G. (2024, 18 January). *Interview with Channel 12 News* (Uvda Program). The Times of Israel.

16. Ejdus, F. (2018a). *Critical situations, fundamental questions and ontological insecurity in world politics*. Journal of International Relations and Development, 21(4), 883-908. https://doi.org/10.1057/s41268-017-0083-3

17. Ereli, G. (2025, 20 June). *Iran-Israel war de-taboos overt strikes, ends gray zone warfare*. Daily Sabah.

18. Finkelstein, N. G. (2018). *Gaza: An inquest into its martyrdom*. University of California Press.

19. Gallup. (2025, March). *Less than half of Americans sympathetic toward Israelis*. https://news.gallup.com/poll/657404/less-half-sympathetic-toward-israelis.aspx

20. Giddens, A. (1984). *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. Polity Press.

21. Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Stanford University Press.

22. Harel, A. (2023, 29 December). *Israel's army is preparing for war in 2024. This is what it will look like*. Haaretz. https://www.haaretz.com/israel-news/2023-12-29/ty-article-magazine/.premium/israels-army-is-preparing-for-war-in-2024-this-is-what-it-will-look-like/0000018c-b631-d419-a59e-fe33c3f40000

23. Hazony, Y. (2018). *The virtue of nationalism*. Basic Books.

24. Hermann, T., & Israel Democracy Institute. (2025). [*Placeholder: Israeli public opinion data; specific report not yet identified*].

25. Human Rights Watch. (2023). *Gaza: Israeli strikes killing civilians must be investigated*.
https://www.hrw.org

26. Human Rights Watch. (2024). *Gaza: Humanitarian catastrophe amid ongoing hostilities*.
https://www.hrw.org

27. Institute for National Security Studies. (2024). *INSS strategic assessment 2024*. Tel Aviv University.
https://www.inss.org.il

28. International Court of Justice. (2024). *Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide in the Gaza Strip* (South Africa v. Israel) [Order of 26 January 2024 and subsequent orders].
https://www.icj-cij.org/case/192

29. International Criminal Court. (2024, 21 November). *Situation in the State of Palestine: Pre-Trial Chamber I rejects the State of Israel's challenges to jurisdiction and issues warrants of arrest*.
https://www.icc-cpi.int/news/situation-state-palestine-icc-pre-trial-chamber-i-rejects-state-israels-challenges

30. International Crisis Group. (2024a). *Gaza/Israel: Preventing a wider war* (Middle East Briefing No. 96).
https://www.crisisgroup.org

31. International Crisis Group. (2024b). *War in Gaza: Prospects for a ceasefire deal* (Middle East Briefing No. 98).
https://www.crisisgroup.org

32. Kirby, J., & Berg, R. (2023, 16 December). *How three Israeli hostages were killed by their own army*. BBC News.
https://www.bbc.com/news/world-middle-east-67737672

33. Levite, A. E. (2024, 21 February). *Israeli security after October 7. Carnegie Endowment for International Peace*. https://carnegieendowment.org/2024/02/21/israeli-security-after-october-7-pub-91771

34. Levy, G. (2024, 18 January). *Opinion | Israel's military must reveal the truth about the Hannibal Directive and Oct. 7*. Haaretz. https://www.haaretz.com/opinion/2024-01-18/ty-article-opinion/.premium/israels-military-must-reveal-the-truth-about-the-hannibal-directive-and-oct-7/0000018d-19df-d363-a7dd-bfffe8960000

35. Lister, C. (2024, 3 April). *Strategic shifts and escalation: Analyzing the impact of Israel's strike on Iran's consulate in Damascus*. Syrian Observer.

36. Lupovici, A. (2012). The power of helplessness: *The 2006 Lebanon War and the management of ontological security*. European Journal of International Relations, 18(1), 5-27. https://doi.org/10.1177/1354066110396825

37. Lustick, I. S. (2024, 23 January). *A new Israeli state is rising*. Foreign Policy. https://foreignpolicy.com/2024/01/23/israel-gaza-war-palestinians-netanyahu-government-settler-movement-israeliness/

38. Mitzen, J. (2006b). *Ontological security in world politics: State identity and the security dilemma*. European Journal of International Relations, 12(3), 341-370. https://doi.org/10.1177/1354066106067346

39. Mustafa, M. (2024, 10 October). *The wall and the flood: The repercussions of 7 October for Israel's existential security*. Arab Center for Research and Policy Studies. https://www.dohainstitute.org/en/ResearchAndStudies/Pages/the-wall-

and-the-flood-the-repercussions-of-7-october-for-israels-existential-security.aspx

40. Netanyahu, B. (2023a, 7 October). *Statement by Prime Minister Benjamin Netanyahu*. Prime Minister's Office. https://www.gov.il/en/departments/news/spoke-after-security-assessment-7-oct-2023

41. Netanyahu, B. (2023b, 28 October). *Statement by Prime Minister Benjamin Netanyahu*. Prime Minister's Office. https://www.gov.il/en/departments/news/pm-netanyahu-statement-28-oct-2023

42. Netanyahu, B. (2024). *Various public statements and press conferences.*

43. Office of the Prime Minister of Israel. (2023, 10 October). *War cabinet statement on war objectives*. https://www.gov.il

44. Pappe, I. (2024, 15 May). *Israel's final solution for Gaza. The Palestine Chronicle*. https://www.palestinechronicle.com/ilans-pappe-israels-final-solution-for-gaza/

45. Reuters. (2024, 28 May). *Spain, Ireland and Norway recognise Palestinian state*. https://www.reuters.com/world/spain-ireland-norway-set-recognise-palestinian-statehood-2024-05-28/

46. Rice, C. (2006, 21 July). *Special briefing on travel to the Middle East and Europe*. U.S. Department of State. https://2001-2009.state.gov/secretary/rm/2006/69331.htm

47. Segev, T. (2007). *1967: Israel, the war, and the year that transformed the Middle East*. Metropolitan Books.

48. Steele, B. J. (2008). *Ontological security in international relations: Self-identity and the IR state*. Routledge.

49. Stern, J., & van der Kolk, B. (2024, 10 January). *POV: The Israeli-Palestinian conflict and the psychology of trauma*. BU Today. https://www.bu.edu/articles/2024/pov-israeli-palestinian-conflict-psychology-of-trauma/

50. United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (OCHA). (2024a). *Gaza/Israel: Flash Update*. https://www.ochaopt.org

51. United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs. (2024b). *Rafah crossing closure: Humanitarian impact update*.

52. United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs. (2024c). *Hostilities in the Gaza Strip and Israel: Flash update*. https://www.ochaopt.org

53. Van Creveld, M. (2002). *The sword and the olive: A critical history of the Israeli defense force* (Updated ed.). PublicAffairs.

54. Winograd Commission. (2008). *Final report of the commission of inquiry into the events of military engagement in Lebanon 2006*. Government of Israel.

55. Zonszein, M. (2023, 12 October). *For Israel, the "rules of war" have always been a flexible concept*. The Nation. https://www.thenation.com/article/world/israel-gaza-rules-of-war/

الاختلاف في ترتيب الضَّمائر وأثره في بناء الدَّلالة التَّداوليَّة في الخطاب القرآنيّ

﴿نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾ و﴿نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾ أنموذجًا

الشَّيخ د. عليّ منتش[1]

الملخَّص

يتناول هذا البحث ظاهرة الاختلاف في ترتيب الضَّمائر في التَّعبير القرآنيّ؛ من خلال المقابلة بين الآيتَيْن الكريمتَيْن: ﴿ولا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾،﴿ولا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾. وينطلق من ملاحظة أنَّ اختلاف التَّرتيب بين «نرزقكم وإيَّاهم» و«نرزقهم وإيَّاكم» ليس اختلافًا شكليًّا محضًا، بل يتَّصل باختلاف السِّياق الذي ورد فيه كلّ تركيب، لا سيَّما الفرق بين «من إملاق» الدَّالة على الفقر الواقع أو المتحقِّق في المقام، و«خشية إملاق» الدَّالة على الخوف من فقر متوقَّع.

ويهدف البحث إلى إعادة قراءة هذا الاختلاف في ضوء التَّكامل بين الدَّرس اللُّغويّ، والبلاغيّ والتَّداوليّ، مع الإفادة من مفاهيم المقام، والمخاطَب، والبؤرة، والملاءمة، والعناية، والإحالة الضَّميريَّة. ويبحث في الوظيفة التَّداوليَّة لتقديم أحد الطَّرفين في تركيب الرِّزق، وهل يمكن وصف هذا التَّقديم بأنَّه توجيه للانتباه نحو

(1) عالم دين، وباحث في اللغة العربيَّة والدراسات القرآنيَّة، ودكتور محاضِر في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة في الجامعة اللبنانيَّة.

العنصر الأكثر حضورًا في وعي المخاطَب، حيث يتناسب ترتيب الضمائر مع حالته الاقتصاديَّة، والنفسيَّة، والزمنيَّة؟.

كما يقارن البحث بين المعالجات التفسيريَّة والبلاغيَّة التي لاحظت مناسبة صدر الآية لعجزها، وبين التحليل التداولي المقترح الذي ينظر إلى ترتيب الضمائر بوصفه جزءًا من استراتيجيَّة الخطاب في معالجة تصوُّر المخاطَب للرِّزق والسَّببيَّة.

ويخلص إلى أنَّ اختلاف ترتيب الضمائر يحقِّق اتِّساقًا نصِّيًّا وتداوليًّا؛ فحين يكون الفقر حاضرًا في المقام يتقدَّم المخاطَب في التَّعبير عن الرِّزق، وحين يكون الفقر متوقَّعًا بسبب الأولاد يتقدَّم الأولاد، فيتَّجه الخطاب إلى العنصر الذي يشغل مركز القلق في كلّ مقام. ولا يعني ذلك أنَّ التَّقديم يحصر الدَّلالة في «العناية» وحدها، بل يندرج ضمن شبكة من العلاقات بين السِّياق، والمقام، والمخاطَب، والبنية التَّركيبيَّة، والمقصد الخطابي.

الكلمات المفتاحيَّة: الضَّمير، التَّقديم والتَّأخير، التَّداوليَّة، المقام، الخطاب القرآني.

Abstract

This study examines the variation in pronoun ordering in Qur'anic discourse through a comparison between Qur'an 6:151, "We provide for you and them," and Qur'an 17:31, "We provide for them and you." The study argues that the difference is not merely formal, but is connected to the contextual contrast between "from poverty" and "for fear of poverty." It investigates the phenomenon through an integrated linguistic, rhetorical, and pragmatic approach, focusing on context, addressee, discourse focus, reference, and communicative relevance. The central question is whether the ordering of the pronouns directs the addressee's attention toward the participant most salient in the relevant communicative situation. The study also reviews classical exegetical and rhetorical observations that relate the endings of the two verses to their respective openings, and proposes a pragmatic formulation in which pronoun ordering contributes to the management of the addressee's

concern about livelihood. It concludes that the two constructions form a context-sensitive pair: when poverty is presented as an existing condition, the addressee is foregrounded in the statement of provision; when poverty is presented as a feared future consequence of having children, the children are foregrounded. Thus, the variation participates in a broader discourse strategy linking syntax, context, addressee orientation, and communicative purpose.
Keywords: pronoun ordering, Qur'anic discourse, pragmatics, context, poverty, provision, reference, discourse focus, syntax, rhetoric.

المقدِّمة

تعرّف هذه المقدمة بظاهرة دقّة التعبير القرآني ومسار البحث في مقاربة اختلاف ترتيب الضمائر بين آيَتَي «الأنعام» و«الإسراء». ويمتاز الخطاب القرآني بدقَّة اختياراته التَّعبيريَّة، حيث لا يبدو اختلاف الصِّياغة بين المواضع المتقاربة اختلافًا زائدًا على المعنى، بل تتفاعل فيه البنية اللَّفظيَّة مع السِّياق، والمقام، والغرض الخطابيّ. ومن الظَّواهر التي تستحقّ إعادة النَّظر، ظاهرة اختلاف ترتيب الضَّمائر في قوله تعالى في سورة «الأنعام»: ﴿ولا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُم﴾[1]، وفي قوله تعالى في سورة «الإسراء»: ﴿ولا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾[2]، فالتَّركيب في الموضعَيْن متقارب من حيث أصل الرِّسالة، وهو النَّهي عن قتل الأولاد بسبب الفقر، غير أنَّ القرآن عدّل في ترتيب الضَّميرين من «كُم» إلى «هُم»، فقدَّم المخاطَبين في الأوَّل، وأخَّرهم في الثَّاني.

وقد لفت هذا الاختلاف أنظار المفسِّرين والبلاغيِّين قديمًا وحديثًا؛ ففسَّر «ابن كثير» اختلاف التَّرتيب باختلاف الحال[3]؛ فآية الأنعام تتحدَّث عن فقر حاضر، ولذلك

(1) سورة الأنعام، الآية 151. وقد يُستخدم مصطلح «آية الأنعام» عوضًا عن ذكر الآية لاحقًا لعدم التكرار النصّي لها.
(2) سورة الإسراء، الآية 31. وقد يُستخدم مصطلح «آية الإسراء» عوضًا عن ذكر الآية لاحقًا لعدم التكرار النصّي لها.
(3) إسماعيل بن عمر، المعروف بـ «ابن كثير»: **تفسير القرآن العظيم**، دار طيبة، الرِّياض، ط 2 ، 1420 هـ/ 1999م، ج 3، تفسير سورة «الأنعام: 151»، ص 361؛ ج 5، تفسير سورة «الإسراء: 31»، ص 69.

قدَّم رزق المخاطَبين، بينما «آية الإسراء» تتحدَّث عن خشية فقر مستقبل، فقدَّم رزق الأولاد. كما عرض «أبو حيَّان» توجيهًا قريبًا يربط ترتيب الضَّمائر بواقع الإملاق أو توقُّعه[1]. وفي التَّفسير الإمامي، فإن «الطبرسي» فسّر «آية الإسراء» في سياق الخوف من الفقر والعجز عن النَّفقة[2]، بينما يضع العلاَّمة «الطَّباطبائيّ» الآية ضمن سياق النَّهي عن قتل الأولاد خوفًا من الفاقة[3].

وهذه المعالجات تؤكِّد أنَّ التَّرتيب مرتبط بالسِّياق، غير أنَّ استجلاء آليَّته التَّداوليَّة بصورة مستقلَّة ما يزال مجالًا صالحًا للبحث. ومن هنا، لا يتَّجه البحث إلى إثبات معنى جديد منفصل عن التُّراث التَّفسيريّ، وإنَّما إلى إعادة تنظيم الملاحظات المتفرِّقة في إطار تحليليّ تداوليّ (بالاستفادة من دراسات «بول غرايس»[4] و«ستيفن ليفنسون»[5] و«جورج يول»[6] في التداوليّة)، يفسِّر لماذا يقتضي اختلاف المقام اختلاف ترتيب الضَّمائر، وكيف يسهم هذا الاختلاف في توجيه انتباه المخاطَب إلى العنصر الذي يمثِّل بؤرة القلق في كلٍّ من المقامَين؟ ويستفيد البحث في ذلك من المنجز البلاغي القديم، لا سيَّما نظريَّة النَّظم عند «عبد القاهر الجرجاني»، التي تجعل ترتيب الألفاظ جزءًا من صناعة المعنى، ومن مفاهيم التداوليَّة الحديثة التي تنظر في علاقة البنية اللغويَّة بالسِّياق، والمخاطَب والمقصد[7].

---

(1) محمَّد بن يوسف، المعروف بـ «أبو حيّان الأندلسيّ»: **البحر المحيط في التَّفسير**، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1420 هـ/ 1999م، ج 4، تفسير سورة «الأنعام: 151»، ص 248؛ ج 6، تفسير سورة «الإسراء: 31»، ص 32.

(2) الفضل بن الحسن الطَّبرسي: **مجمع البيان في تفسير القرآن**، مؤسَّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، ط 1، 1415 هـ/ 1995م، ج 6، تفسير سورة «الإسراء: 31»، ص 244.

(3) محمَّد حسين الطَّباطبائيّ: **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسَّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، ط 1، 1417 هـ / 1997 مج 7، تفسير سورة «الأنعام:151»، ص372 ـ 373؛ ج 13، تفسير سورة «الإسراء: 31»، ص 84.

(4) Paul Grice: **Studies in the Way of Words**, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1989, p 124.

(5) Stephen C. Levinson: **Pragmatics**, Cambridge University Press, 1983, p 123.

(6) George Yule: **Pragmatics**, Oxford University Press, Oxford,1996, p 35 - 36.

(7) عبد القاهر الجرجانيّ: **دلائل الإعجاز**، تحقيق محمود محمَّد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 3، 1413 هـ/ 1992م، ص 106.

أوّلًا. الإشكاليّة

يحدّد هذا المحور التساؤلات الأساسيّة والمحوريّة التي انطلق منها البحث لفك شفرة التباين في ترتيب الضمائر. وتتمثَّل إشكاليّة البحث في السُّؤال الرئيس الآتي:

كيف يسهم اختلاف ترتيب الضَّمائر في الآيتَيْن الكريمتَيْن في بناء الدَّلالة التَّداوليَّة للخطاب القرآني، وما صلته باختلاف المقام بين «من إملاق» و«خشية إملاق»؟

ويتفرَّع عن ذلك سؤالان فرعيَّان:

1. كيف تتفاعل البنية الدلاليَّة والسياقيَّة لكلٍّ « من الإملاق» و«خشية الإملاق» مع توجيه الإحالة الضميريَّة إمّا للمخاطَب أو للأولاد؟
2. ما الذي تضيفه القراءة التَّداوليَّة ومفهوم «بؤرة القلق» في إثراء الملاحظات التفسيريَّة والبلاغيَّة السَّابقة المتعلّقة بمفهوم العناية؟

ثانيًا. أهمِّيَّة البحث

تبرز هذه الفقرة القيمة العلميّة للبحث من خلال جمعها بين التحليل اللغوي والبلاغي والتداولي في سياق قرآني دقيق، ويعالج البحث ظاهرة قرآنيَّة دقيقة في موضعَين متقاربَيْن لفظًا ومختلفَيْن سياقًا. أنَّه يجمع بين التَّحليل اللغوي والبلاغي والتداولي، دون فصل أحد المستويات عن الآخر. وأيضًا؛ فهو يعيد قراءة التقديم والتأخير في الضمائر بوصفه اختيارًا سياقيًّا، لا مجرَّد ظاهرة شكليَّة. وكذلك يبرز أثر حال المخاطَب في توجيه ترتيب عناصر الجملة. كما إنَّه يربط بين التراث البلاغي العربي ومفاهيم التداوليَّة الحديثة في تحليل الخطاب القرآني. وأيضًا يميِّز بين ما ورد في كتب التَّفسير من ملاحظات تفسيريَّة، وبين الإضافة التحليليَّة التي يقترحها البحث.

ثالثًا. منهج البحث وحدوده

يوضح هذا القسم الأدوات المنهجيّة المعتمدة ونطاق التطبيق المقتصر على آيتَي «الأنعام» و«الإسراء». فيعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي المقارَن، مع الإفادة من المنهج التداولي في تفسير العلاقة بين البنية اللغويَّة والمقام والمخاطَب. وتتمثَّل مادَّته التطبيقيَّة الأساس في الآيتَين: «151 من سورة الأنعام»، و«31 من سورة الإسراء»، مع الاستئناس بالسِّياق القريب في كلّ سورة، وبعدد من المعالجات التفسيريَّة والبلاغيَّة ذات الصِّلة. ولا يدَّعي البحث أنَّ كلّ اختلاف في ترتيب الضمائر في القرآن مردّه إلى آليَّة واحدة، وإنَّما يقتصر على هذا النموذج، ويستخلص منه نتيجة مرتبطة بخصوصيَّة المقام المدروس.

رابعًا. الدراسات السابقة ونقدها

هناك دراسات متعدّدة في موضوع البحث هذا ولكنها تناولت جوانب عديدة بلاغيّة وأسلوبيّة ومنها ما يلي:

أ. الدراسات المتعلِّقة بالتقديم والتأخير

هناك دراسات حديثة تناولت مفهوم التقديم والتأخير عند «عبد القاهر الجرجاني»، ومنها دراسة: «**التقديم والتأخير عند عبد القاهر الجرجاني في كتابيه الأسرار والدلائل**» للباحث «أحمد بن صالح السُّديس»، التي أبرزت أنَّ أغراض التقديم عند «عبد القاهر الجرجاني» تتَّصل بالعناية، والتنويه، والتنبيه، والتقرير وغيرها، وأنَّ البلاغة عنده قائمة على ترتيب مخصوص للكلمات[1].

ب. الدراسات التي تقارب البلاغة القديمة من منظور تداولي

أيضًا هناك دراسة تناولت ملامح نحو النصّ في كتاب «**دلائل الإعجاز**» للباحث

(1) أحمد بن صالح السُّديس: **التَّقديم والتَّأخير عند عبد القاهر الجرجانيّ في كتابيه الأسرار والدَّلائل**، مجلَّة **العلوم العربيَّة**، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرِّياض، العدد 39، 1437 هـ / 2016 م، ص 136.

«نصير زيتوني» ، وأبرزت اهتمام «عبد القاهر الجرجاني» بالسياق، والنسق، والإحالة، والضمير، والتكرير، والتقديم، والتأخير[1]، كما في دراسة «محمد نجم الدين إنجه الجباري» حول التحويل بالتقديم والتأخير، وعلاقة ذلك بالسامع[2].

ج. الدراسات التفسيريَّة في الفرق بين الآيتَيْن

تناولت كُتب التفسير الفرق بين «من إملاق» و«خشية إملاق»، وربطت اختلاف خاتمة الآيتَين باختلاف صدر كلٍّ منهما. ومن أوضح ذلك تفسير «ابن كثير»، الذي صرَّح بأنَّ «آية الإسراء» تتعلَّق بخشية الفقر فقدَّم رزق الأولاد[3]، بينما «آية الأنعام» تتعلَّق بالفقر الواقع فقدَّم رزق الآباء. كما عرض «أبو حيَّان» تفسيرًا يربط التَّرتيب بكون الإملاق واقعًا أو متوقَّعًا[4].

د. نتيجة نقد الدراسات السَّابقة

يتبيَّن أنَّ أصل الملاحظة معروف في التُّراث، فاختلاف الصَّدر يفسِّر اختلاف العجز، واختلاف حال المخاطَب يفسِّر تقديم أحد طرفَي الرِّزق. غير أنَّ الحاجة العلميَّة التي يسعى البحث إلى سدِّها، تتمثَّل في تحويل هذه الملاحظة إلى تحليل تداولي منظَّم.

خامسًا. الإضافة العلميَّة للبحث

اقتراح تفسير تداولي منظَّم لاختلاف ترتيب الضمائر، مع عدم إلغاء التفسيرات البلاغيَّة السَّابقة. ربط «من إملاق» و«خشية إملاق» بالبعد الزَّمنيّ للحالة: تحقُّق الفقر في الأوَّل، وتوقُّعه في الثَّاني. تحديد «بؤرة القلق» بوصفها عنصرًا تفسيريًّا مساعدًا

(1) نصير زيتوني: **بعض ملامح نحو النَّصّ في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجانيّ**، مجلَّة **جامعة القدس المفتوحة للبحوث الإنسانيَّة والاجتماعيَّة**، العدد 33، باب 1.1.1، مج 2، ص 213؛ باب 1.1.2، ص 254.

(2) للمزيد انظر: محمَّد نجم الدِّين إنجه الجباري: **التَّحويل بالتَّقديم والتَّأخير في دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجانيّ**، مجلَّة **جامعة تكريت للعلوم الإنسانيَّة**، المجلد 31، العدد 9، 2024م، ص 112 ـ 125.

(3) ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، مصدر سابق، ج5 ص 69

(4) أبو حيّان الأندلسي: **البحر المحيط في التَّفسير**، مصدر سابق، ج 4، ص 248

لفهم ترتيب الضمائر. تحليل الضمير لا بوصفه أداة إحالة فقط، بل بوصفه عنصرًا داخل استراتيجيَّة الخطاب. إبراز أنَّ التقديم في الآيتَيْن يتغيَّر تبعًا لما يحتاج المخاطَب إلى سماعه أوَّلًا في المقام الخاصّ. بيان أنَّ مفهوم العناية البلاغيَّة يمكن أن يتقاطع مع مفهوم البروز التداولي، من غير مساواة تامَّة بين المصطلحين.

سادسًا. البناء اللغوي والسياقي للآيتَين

لا شكّ أن الدلالة والسياق في الخطاب القرآني يعملان على تحديد المعنى المراد كما في الآيتَيْن:

أ. الفقر الواقعي وأثره

تأتي الآية في سياق جملة من الوصايا بقوله تعالى: ﴿ولا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾[1] .

و«الإملاق» في أصل الاستعمال يدلّ على الفقر والفاقة[2]، كما في «**لسان العرب**» لـ «ابن منظور»، و«**معجم مقاييس اللغة**»[3] لـ «أحمد بن فارس»، و«**مفردات ألفاظ القرآن**»[4] لـ «الراغب الأصفهاني».

ب. خشية الفقر وأثره

تبحث هذه الفقرة في دلالة الخوف المتوقّع من الفقر وبنية التعبير في قوله تعالى: ﴿ولا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾[5]. أمَّا «خشية إملاق» فالبنية

(1) سورة الأنعام، الآية 151.

(2) محمَّد بن مكرم، المعروف بـ «ابن منظور»: **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ/ 1994م، ج 10، مادَّة «ملق»، ص 347.

(3) أحمد بن فارس: **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1399 هـ / 1979م، ج 5، مادَّة «ملق»، ص 276.

(4) الحسين بن محمَّد، المعروف بـ«الراغب الأصفهاني»: **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان داوودي، دار القلم، دمشق، مادَّة «ملق»، ص 776.

(5) سورة الإسراء، الآية 31.

الاسميَّة للمصدر «خشية» تجعل الخوف سببًا نفسيًّا للفعل المنهيّ عنه، والإملاق هنا متوقَّع لا متحقِّق. وقد فسَّرت كتب التَّفسير «من إملاق» بالفقر الواقع، وهو ما ينسجم مع دلالة «مِن» السَّببيَّة؛ أي لا يكون الفقر الحاصل سببًا في قتل الأولاد. ويؤدِّي هذا التَّركيب وظيفة مهمَّة في بناء صورة المخاطَب، فالفقر ليس احتمالًا بعيدًا في ذهنه، بل حالة حاضرة يمكن أن تدفعه إلى اتِّخاذ قرار شديد القسوة تجاه أولاده. ومن النَّاحية التَّداوليَّة، فإنَّ المخاطَب في هذا المقام يدخل الخطاب وهو يحمل حالة سابقة مفترضة، هي الشُّعور بالعجز عن النَّفقة، أو الخوف الملازم للفاقة الحاصلة.

ولذلك يأتي التَّعليل لـ«نحن نرزقكم وإيَّاهم»، فيخاطب الحاجة الأكثر حضورًا في وعيه قبل الانتقال إلى حاجة الأولاد. ولا يعني ذلك أنَّ رزق الأولاد أقلّ أهمّيَّة في ذاته، بل إنَّ ترتيب الذِّكر يراعي ترتيب المشكلات في وعي المخاطَب.

سابعًا. الضَّمير والإحالة في الخطاب القرآنيّ

يدرس هذا القسم دور الضمير بوصفه أداة إحاليّة، وأثره في تحقيق البروز التداولي بناءً على حال المخاطب.

أ. الضَّمير بين الإحالة والبروز التَّداوليّ

يسلّط البحث الضوء هنا على الفرق بين الوظيفة الإحالية للضمير ودوره التداولي العميق. فالضَّمير في الأصل هو عنصر إحاليّ يختصر الاسم، ويصل أجزاء الخطاب بعضها ببعض، غير أنَّ التَّحليل التَّداوليّ لا يقف عند مرجعه الإحاليّ، بل يسأل عن سبب اختيار هذا المرجع في موضع معيَّن، وعن درجة بروزه في السِّياق. وفي الآيتَين لا توجد مشكلة في تحديد المرجع، فحرف «كم» يعود إلى المخاطَبين، و«هم» يعود إلى الأولاد. لكنَّ اللّافت هو أنَّ المرجعَيْن الثَّابتَيْن يتبادلان موقع الصَّدارة في تركيب الرِّزق.

وهنا تظهر أهمِّيَّة التَّمييز بين «الإحالة» و«البروز». فالإحالة تجيب عن سؤال:

إلى من يعود الضمير؟ أمَّا البروز التداولي فيجيب عن سؤال: أيّ المرجعَين أحقّ بأن يُجعل أوَّلًا في هذا المقام؟ والبحث يفترض أنَّ اختلاف التَّرتيب يجيب عن السُّؤال الثَّاني، لا عن الأوَّل.

ب. المخاطَب بوصفه عنصرًا في تفسير الاختيار

لا يمكن فهم «نرزقكم» و«نرزقهم» بمعزل عن المخاطَب. ففي «آية الأنعام»، يخاطب النصّ من يواجه الإملاق، فيكون رزقه هو المدخل المباشر إلى إزالة الحاجز النفسي الذي قد يدفعه إلى قتل أولاده. أمَّا في «آية الإسراء»، فالمخاطَب يواجه خوفًا من المستقبل، ومصدر الخوف هو الأولاد، فيأتي الجواب أوَّلًا متعلِّقًا بهم: «نرزقهم»، ثمَّ يعطف عليهم المخاطَبين: «وإيَّاكم».

ج. البؤرة التداوليَّة ومركز القلق

والمقصود به العنصر الذي يستولي على وعي المخاطَب في المقام ويدفعه إلى الفعل المنهي عنه. ففي «الأنعام»، مركز القلق هو الفقر الذي أصاب المخاطَب؛ أما في «الإسراء»، فمركز القلق هو الفقر الذي يخشى أن يصيبه بسبب أولاده. ومن ثمَّ، يتغيَّر ترتيب الضمير تبعًا لتغيُّر مركز القلق.

وهذا التفسير لا يعني أنَّ التقديم يدلّ دائمًا على القلق، أو أنَّ كلّ تقديم في القرآن يخضع لهذه القاعدة؛ بل هو وصف خاصّ لهذه الثنائيَّة، يستند إلى القرائن النصِّيَّة والسياقيَّة في الآيتَيْن.

ثامنًا. الوظيفة التداوليَّة لاختلاف ترتيب الضمائر

يستعرض هذا القسم الأثر التداولي المباشر والمقصود من الاختلاف في ترتيب الضمائر بين الآيتَين.

أ. تقديم المخاطبين في «آية الأنعام»

مِن «نحن نرزقكم وإيَّاهم» إلى «نحن نرزقهم وإيَّاكم»، يبرز في تركيب «الأنعام» أنه يبدأ الخطاب بالضَّمير «كُم»، وهو ضمير الخطاب العائد إلى الآباء أو المخاطَبين.

وهذه البداية تتناسب مع صورة الفقر الحاضر التي تفرض نفسها على الوعي. فالخطاب لا يناقش في المقام أصل الرزق فحسب، بل يزيل تصوُّرًا سببيًّا خاطئًا، لأنَّ وجود الأولاد يضاعف العبء على الفقير حيث يصبح قتلهم وسيلة لحفظ بقائه. لذلك يقدِّم الخطاب ضمان الرزق للمخاطَب أوَّلًا: «نحن نرزقكم»، ثمَّ يضيف الأولاد: «وإيَّاهم». ويمكن وصف هذا بأنَّه ترتيب استجابة لحاجته الخطابيَّة المباشرة.

ب. تقديم الأولاد في «آية الإسراء»

في «آية الإسراء» تتقدَّم إحالة الأولاد: «نرزقهم»، لأنَّ الأولاد هم الطرَف الذي صار سببًا في نشوء الخوف المفترض. فالمخاطَب لا يقول في نفسه: «أنا فقير الآن»، وإنَّما يتخوَّف أنه بحال جاء الأولاد تزيد النَّفقة ووقع الإملاق. لذلك تأتي الإجابة على محلّ الخوف ذاته: «نحن نرزقهم»، ثمَّ تستدرك: «وإيَّاكم». فالتَّقديم هنا ينسجم مع ترتيب السؤال الضمني في ذهن المخاطَب.

ج. التقديم بوصفه توجيهًا للانتباه

يقرِّر التُّراث البلاغي أنَّ ترتيب أجزاء الكلام ليس خاليًا من الدلالة، كما فصّله «يوسف بن أبي بكر السَّكاكيّ» في «**مفتاح العلوم**»[1]؛ وقد جعل «عبد القاهر الجرجاني» باب التقديم والتأخير من أبواب النظم التي تتولَّد فيها لطائف المعنى من وضع اللفظ في موضعه[2]. وتكشف القراءة التداوليَّة في النموذج المدروس من بُعد

(1) يوسف بن أبي بكر، المعروف بـ«السَّكاكيّ»: **مفتاح العلوم**، ضبطه وعلّق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط 2، 1407 هـ/ 1987م، ص 164 ـ 165.

(2) عبد القاهر الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، مصدر سابق، ص 106

إضافي؛ فالتقديم لا يحدِّد المعنى المعجمي للضمير، وإنَّما يوجِّه انتباه المتلقِّي إلى الطرَف الذي ينبغي أن يحضر أوَّلًا في مقام الطمأنة. ومن ثمَّ، يمكن القول إنَّ التقديم هنا يؤدِّي وظيفة «توجيه الانتباه» أكثر من كونه مجرَّد إفادة «العناية» بمفهومها العامّ. والعناية نتيجة يمكن أن تُلاحظ، أمَّا توجيه الانتباه فهو وصف للكيفيَّة التي يخدم بها ترتيب العناصر مقصد الخطاب.

تاسعًا. بين التفسير البلاغي والقراءة التداوليَّة

يعقد هذا المحور مقارنة تركيبيّة بين التفسيرات البلاغيّة التراثيّة والقراءات التداوليّة الحديثة.

أ. التفسير بالمقام في التراث

إن من أوضح الشواهد، تفسير «ابن كثير» الذي يربط «من إملاق» بالفقر الحاصل، و«خشية إملاق» بخوف الفقر، ويعلِّل اختلاف ترتيب الرِّزق باختلاف الحال[1]. كما يذكر «أبو حيَّان» أنَّ في «آية الأنعام» تقديمًا لرزق الوالدين لأنَّ الإملاق ظاهر فيهم، بينما في «الإسراء» يقدَّم رزق الأولاد لأنَّ الفقر متوقَّع بسببهم[2]، ويقاربه في ذلك «ابن عاشور» في «**التحرير والتنوير**»[3].

وهذه النصوص تمثِّل شاهدًا تراثيًّا قويًّا على مركزيَّة السياق في فهم الترتيب.

ب. الإضافة التداوليَّة المقترحة

توضح هذه الفقرة كيف تعيد التداوليّة بناء الملاحظات التراثيّة ضمن إطار منهجي مجرّد. إذ لا يناقض التحليل التداولي هذه التوجيهات، وإنَّما يعيد بناءها في صورة

(1) ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، مصدر سابق، ج 6، ص 32

(2) أبو حيّان الأندلسيّ: **البحر المحيط في التَّفسير**، مصدر سابق، ج 4، ص 248

(3) محمَّد الطَّاهر، المعروف بـ«ابن عاشور»: **التَّحرير والتَّنوير**، الدار التونسيَّة للنشر، تونس، 1984م، ج 8، تفسير سورة «الأنعام: 151»، ص 154 ـ 156؛ ج 15، تفسير سورة «الإسراء: 31»، ص 84 ـ 85.

أكثر تجريدًا، بما تبرزه السلسلة التالية:

- يختلف الوضع السياقي.
- فيختلف مركز القلق.
- فيختلف الطرَف الذي يحتاج إلى إبراز أوَّل.
- فيتغيَّر ترتيب الضمائر.
- فيتولَّد تركيب أكثر ملاءمة للمقام.

وهذه السلسلة تجعل الترتيب جزءًا من استراتيجيَّة التواصل لا مجرَّد زينة بلاغيَّة.

ج. عبد القاهر الجرجاني والنظم

يُستفاد من نظريَّة النظم عند «عبد القاهر الجرجاني»؛ فالقيمة ليست في الألفاظ منفردة، وإنَّما في علاقاتها ومواضعها[1]. وقد أظهرت دراسات حديثة أنَّ مباحث «عبد القاهر الجرجاني» في السياق، والنسق، والإحالة، والتقديم، والتأخير تقترب من بعض مباحث لسانيَّات النصّ وتحليل الخطاب.

ومن هذه الزاوية، يمكن النظر إلى اختلاف «كم» و«هم» باعتباره اختلافًا في ترتيب العلاقات داخل الجملة، لا اختلافًا في المعنى المعجمي للألفاظ وحده.

عاشرًا. النموذج في التفسير الإمامي

يسلّط هذا القسم الضوء على المعالجات التفسيريّة الإماميّة للآيتَيْن وأهمّيّتها في دعم القراءة السياقيّة.

أ. التفسير في «مجمع البيان»

تعرض هذه الفقرة رؤية «الطبرسي» لمعاني ومناسبة الترتيب. فيعرض في كتابه «آية

(1) عبد القاهر الجرجانيّ: **دلائل الإعجاز**، مصدر سابق، ص 106

الإسراء» على أنَّ «خشية إملاق» تعني خوف الفقر والعجز عن النفقة[1]، ويذكر أنَّ الله تعالى تكفَّل برزق الأولاد والآباء. وهذه المعالجة تؤكِّد ارتباط التركيب بحالة الخوف من الفقر، وإن لم تفصِّل الوظيفة التداوليَّة لترتيب الضمائر تفصيلًا مستقلًّا.

ب. التفسير في كتاب «الميزان»

تستعرض هذه الفقرة منهج «الطباطبائي» في ربط التعليل بضمان الرزق في سياق الآيتَيْن. إذ يعالج «آية الإسـراء»، في سياق النَّهي عن قتل الأولاد خوفًا من الفقر والحاجة[2].

كما أنَّ سياق «آية الأنعام» يضع النَّهي عن قتل الأولاد «من إملاق» ضمن وصايا جامعة، وكذلك يقاربه «محمد بن الحسن الطوسي»[3]. ومن ثمَّ، يوفِّر التفسير الإمامي أساسًا مناسبًا للقراءة المقارنة بين حالتي الفقر والخشيّة منه.

ج. قيمة المعالجة الإماميَّة في البحث

لا يقوم البحث على انتزاع رأي جديد من خارج التراث، بل على استثمار ما فيه من تنبيهات سياقيَّة، ثمَّ إعادة تركيبها ضمن جهاز تحليلي حديث. وهذه الطريقة تحفظ للبحث صلته بمصادر التفسير الإمامي، وتمنحه في الوقت نفسه إضافة لغويَّة تداوليَّة قابلة للمناقشة في الدراسات القرآنيَّة المعاصرة.

حادي عشر. نحو نموذج تفسيري تداولي لاختلاف الضمائر

يقدّم هذا المحور الخطوات الإجرائيّة المتسلسلة لبناء النموذج التداولي المقترح لتفسير الظاهرة.

(1) الفضل بن الحسن الطبرسي: **مجمع البيان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج 6، ص 244.
(2) محمد حسين الطباطبائي: **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج 13، ص 84.
(3) محمد بن الحسن الطوسي: **التبيان في تفسير القرآن**، مؤسَّسة النشر الإسلامي، قم، ط 1، 1409 هـ/ 1989 م، ج 4، تفسير سورة «الأنعام: 151»، ص 297؛ ج 6، تفسير سورة «الإسراء: 31»، ص 468.

أ. المستوى الأوَّل. توصيف حال المخاطب في الآيتَيْن

يحدّد هذا المستوى نقطة الانطلاق التحليليّة عبر توصيف الحالة الزمنيّة والنفسيّة للفقر. ويبدأ التَّحليل من الفرق بين «من إملاق» و«خشية إملاق». فالأولى تصوِّر الفقر بكونه واقعًا أو سببًا قائمًا، والثَّانية تصوِّره بكونه أمرًا متوقَّعًا يخشاه المخاطَب. وهذه ليست ملاحظة معجميَّة فحسب؛ بل هي قرينة سياقيَّة تعيد تشكيل العلاقة بين المخاطَب، والأولاد، والرِّزق.

ب. المستوى الثَّاني: تحديد مركز القلق

ينتقل هذا المستوى لاستكشاف بؤرة اهتمام المخاطب في كلتا الحالتَين. ففي «آية الأنعام»، يتّجه القلق إلى بقاء المخاطَب في حال الفقر؛ أمّا في «آية الإسراء»، فالقلق متَّجه إلى ما قد يترتَّب على وجود الأولاد مستقبلًا. وبعبارة أخرى؛ في الحالة الأولى «أنا فقير فكيف أطعم أولادي؟»، وفي الثَّانية «إذا جاء الأولاد فهل أفتقر؟». وهذا التَّباين الافتراضيّ يفسِّر انتقال مركز الاهتمام من المخاطَب إلى الأولاد.

ج. المستوى الثَّالث. ترتيب الضمائر

يربط هذا المستوى بين مركز القلق وتوجيه ترتيب الضمائر استجابة له. فبعد تحديد مركز القلق، يأتي ترتيب الضمائر موافقًا له: «نرزقكم وإيَّاهم» في مقام الفقر الواقع، و«نرزقهم وإيَّاكم» في مقام الفقر المتوقَّع. وهنا لا تكون «كم» أو «هم» مجرَّد وحدات إحاليَّة، بل يصبح ترتيبها أداة لتوجيه المتلقِّي نحو محلّ المعالجة أوَّلًا.

د. المستوى الرابع. الوظيفة الحجاجيَّة

يستجلي هذا المستوى القوة الحجاجيّة الكامنة في ترتيب الضمائر للرد على التصوّرات الخاطئة. إذ يحمل التركيب في الآيَتَيْن وظيفة حجاجيَّة واضحة؛ فيردّ على مقدِّمة ذهنيَّة فاسدة تؤدِّي إلى النَّتيجة المحرَّمة. ففي «الأنعام»: الفقر لا يبرِّر قتل

الأولاد؛ لأنَّ الله يرزق المخاطَب والأولاد. بينما في «الإسراء»: الخوف من الفقر بسبب الأولاد لا يبرِّر قتلهم؛ لأنَّ الله يرزق الأولاد والمخاطَبين. فترتيب الضمائر يواكب ترتيب الحجَّة بحسب منشأ الاعتراض في كلّ مقام.

هـ . صياغة القاعدة التداوليَّة المقترحة

يمكن صياغة النتيجة الإجرائيَّة للبحث بأنه إذا اختلف المقام الذي ينشأ فيه الفعل المنهي عنه، فقد يختلف ترتيب العناصر المتقابلة في الجملة بما يوافق مركز اهتمام المخاطَب في ذلك المقام». وهذه ليست قاعدة عامَّة حاكمة في جميع النصوص القرآنيَّة، وإنما نتيجة تفسيريَّة خاصَّة بالنموذج المدروس.

ثاني عشر. من العناية البلاغيَّة إلى البروز التداوليّ

من الشائع في تفسير التقديم أن يُقال إن المقدَّم إنَّما قُدِّم للعناية والاهتمام. وهذه عبارة صحيحة من حيث الأصل، لكنَّها لا تكشف وحدها عن سبب اختلاف العناية بين الموضعَيْن. فالتحليل التداولي يسأل: لماذا تعلَّقت العناية بالأولاد في موضع، وبالمخاطَبين في موضع آخر؟

والجواب في النموذج المدروس هو اختلاف الوضع الذي يفترضه الخطاب؛ فالمخاطَب في «الأنعام» يعاني الفقر، بينما في «الإسراء» يخشى وقوعه. وعليه، فإنَّ «العناية» يمكن أن تكون النتيجة البلاغيَّة، بينما «البروز التداولي» يصف آليَّة توجيه الانتباه في السياق. وهذا التفريق يتيح قراءة أكثر دقَّة من القول إنَّ التَّقديم مجرَّد اهتمام بأحد الطَّرفين؛ لأنَّ الرزق في الحالتَين شامل للطرَفين، وإنَّما اختلفت الأولويَّة في الذِّكر تبعًا لمقتضى المقام.

ثالث عشر. وحدة المقصد واختلاف استراتيجيَّة الخطاب

يبرز هذا القسم كيف أن اختلاف الصياغة يتكامل مع وحدة المقصد العام للقرآن

الكريم. فعلى الرغم من اختلاف ترتيب الضمائر، تتَّحد الآيتان في المقصد العامّ من حيث إبطال الوهم الذي يجعل الرزق علَّة لقتل الأولاد. غير أنَّ وحدة المقصد لا تقتضي وحدة الصياغة؛ بل إنَّ اختلاف الصياغة هو الذي يجعل كلّ آية أكثر ملاءمة للمقام الذي وردت فيه. وهذا ينسجم مع مبدأ قرآني عامّ في تنوُّع التعبير مع وحدة المعنى الكلّي.

وبذلك يظهر أنَّ المقارنة بين الآيتَيْن لا ينبغي أن تنتهي إلى سؤال: أيّ التعبيرَيْن أكثر عناية بالأولاد أو بالآباء؟ لأنَّ هذا السُّؤال قد يوهم المفاضلة بين طرفَيْن في الرعاية، بينما الخطاب في الموضعَيْن يقرِّر رزق الطرفَيْن. فالأدقّ هو طرح السُّؤال على الشكل التالي: لماذا بدأ الخطاب بهذا الطرَف في هذا السِّياق؟ ليأتي الجواب الذي تقترحه مباشرة: لأنَّ هذا الطرف يمثِّل في ذلك السياق مركز القلق أو موضع الحاجة إلى الطمأنة أوَّلًا.

الخاتمة

بعد تحليل البنية اللغويَّة والسياقيَّة والتداوليَّة للآيتَيْن، نخلص إلى النَّتائج الآتية:

- إنَّ اختلاف ترتيب الضمائر في «نحن نرزقكم وإيَّاهم» و«نحن نرزقهم وإيَّاكم» اختلاف مقصود في البنية التعبيريَّة، وليس مجرَّد تنوُّع أسلوبي خالٍ من الأثر الدلالي.
- إنَّ «من إملاق» في «آية الأنعام» و«خشية إملاق» في «آية الإسراء» تمثِّلان قرينتَيْن سياقيَّتَيْن أساسيَّتَيْن لفهم اختلاف الترتيب.
- إنَّ المقام الأوَّل يصوِّر الإملاق بوصفه حالة واقعة أو حاضرة، في حين يصوِّره المقام الثَّاني بوصفه حالة متوقَّعة يخشاها المخاطَب.
- إنَّ الضَّميرَيْن «كم» و«هم» لا يختلف مرجعهما، وإنَّما يختلف موقعهما في ترتيب الذِّكر، وهو ما يجعل البحث متعلِّقًا بالبروز التداولي لا بالإحالة وحدها.
- إنَّ تقديم «كم» في «نرزقكم وإيَّاهم» ينسجم مع كون المخاطَب هو المتأثِّر مباشرة بالفقر الحاصل في المقام.

- إنَّ تقديم «هم» في «نرزقهم وإيَّاكم» ينسجم مع كون الأولاد هم مصدر الخوف المتصوَّر في المستقبل، فيأتي ضمان رزقهم أوَّلًا لمعالجة موضع القلق.
- إنَّ مفهوم «العناية» البلاغيَّة لا يتعارض مع القراءة التداوليَّة، غير أنَّ الأخيرة تضيف سؤالًا عن سبب تغيّر موضع العناية من مقام إلى آخر.
- إنَّ ترتيب الضمائر يؤدِّي وظيفة في توجيه انتباه المخاطَب إلى العنصر الأكثر بروزًا في المقام، ويشارك بذلك في تحقيق الملاءمة بين الصياغة والسياق.
- إنَّ الاختلاف بين الآيتَين يمكن وصفه بوصفه اختلافًا في استراتيجيَّة الخطاب مع وحدة المقصد؛ فكلتا الآيتَيْن تنفيان علاقة الرزق بسببيَّة قتل الأولاد، لكنَّ كلّ واحدة تعالج صورة مختلفة من القلق.
- إنَّ المعالجات التفسيريَّة، ولا سيَّما ما ورد عند «ابن كثير»[1] ، و«أبو حيَّان»[2]، و«الطبرسي»[3]، و«الطباطبائي»[4]، توفِّر أساسًا قويًّا للقول بمناسبة صدر الآية لعجزها، ويأتي التحليل التداولي ليعيد تنظيم هذه الملاحظات ضمن مسار تحليلي متكامل.
- إنَّ الاستفادة من «نظريَّة النظم»[5] عند «عبد القاهر الجرجاني» تتيح وصل الدرس البلاغي القديم بمباحث التداوليَّة الحديثة؛ لأنَّ ترتيب العناصر في الخطاب مرتبط بالعلاقات بينها وبالمقام الذي ترد فيه.
- إنَّ النتيجة الأوسع للبحث هي أنَّ اختلاف الصياغة في الخطاب القرآني قد يكون جزءًا من استراتيجيَّة دقيقة في مراعاة حال المتلقِّي، حيث تتغيَّر أولويَّة الذِّكر دون أن يتغيَّر أصل الحكم أو المقصد الكلّي.

(1) ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، مصدر سابق، ج 5، ص 69.
(2) أبو حيّان الأندلسيّ: **البحر المحيط في التَّفسير**، مصدر سابق، ج 6، ص 32.
(3) الفضل بن الحسن الطبرسي: **مجمع البيان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج 6، ص 244.
(4) محمد حسين الطَّباطبائي: **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج 13، ص 84.
(5) عبد القاهر الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، مصدر سابق، ص 106

التوصيات

في ختام البحث، وبعد القراءة المتأنّية لمواضع الاختلاف في شرح الآيتَين الكريمَتَين، وتبيان الهدف في تبديل الموضع الأوّلي للخوف والقلق وما له من تأثير على حياة المخاطَبين، فلا بدّ من تقديم بعض التوصيات يمكن من خلالها فتح آفاق علميّة جديدة يمكن أن تكون استكمالًا للبحث، وهي كما يلي:

- توسيع دراسة الضمائر في القرآن من منظور يجمع الإحالة، والبروز، والسياق.
- إجراء دراسات مقارنة في المواضع التي يختلف فيها ترتيب العناصر مع تقارب المعنى المعجمي.
- الإفادة من المصطلحات التداوليَّة بحذر، مع ردِّها إلى ما يقابلها في التراث البلاغي، وعدم إسقاطها إسقاطًا آليًّا على النصّ القرآني.
- دراسة ظاهرة التقديم والتَّأخير في القرآن ضمن وحدات سياقيَّة كاملة، لا على مستوى الجملة المفردة وحدها.

قائمة المصادر والمراجع

أ. المصادر والمراجع باللغة العربيّة

1. ابن عاشور، محمد الطاهر: **التحرير والتنوير**، الدار التونسيَّة للنشر، تونس، ط 1، 1984.
2. ابن فارس، أحمد: **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1399هـ/ 1979م.
3. ابن كثير، إسماعيل بن عمر: **تفسير القرآن العظيم**، دار طيبة، الرياض، ط 2، 1420 هـ.
4. ابن منظور، محمد بن مكرم: **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ/ 1994م.
5. الأندلسي، محمد بن يوسف (أبو حيَّان): **البحر المحيط في التفسير**، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1420هـ/ 1999م.
6. الجرجاني، عبد القاهر: **دلائل الإعجاز**، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، العدد 39، 1437 هـ/ 2016 م.
7. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد: **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان داوودي، دار القلم، دمشق، ط 1، 1412 هـ/ 1992م.
8. السكاكي، يوسف بن أبي بكر: **مفتاح العلوم**، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط 2، 1407 هـ/ 1987م.
9. الطباطبائي، محمد حسين: **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 1، 1417 هـ.
10. الطبرسي، الفضل بن الحسن: **مجمع البيان في تفسير القرآن**، مؤسَّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 1، 1415هـ/ 1995م.
11. الطوسي، محمد بن الحسن: **التبيان في تفسير القرآن**، مؤسَّسة النشر الإسلامي،

قم، ط 1، 1409 هـ/ 1989م.

12. غرايس، بول: **التداوليّة**، ترجمة قصي العتابي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط 1، 1431هـ/ 2010.

ب. الدوريّات

1. إنجه الجباري، محمد نجم الدين: **التحويل بالتقديم والتأخير في دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني**، مجلة **جامعة تكريت للعلوم الإنسانيَّة**، 2024، المجلد 31، العدد 9.
2. زيتوني، نصير: **بعض ملامح نحو النصّ في كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجانيّ**، مجلة **جامعة القدس المفتوحة للبحوث الإنسانيَّة والاجتماعيَّة**، 2014، المجلد 2، العدد 33.
3. السديس، أحمد بن صالح: **التقديم والتأخير عند عبد القاهر الجرجاني في كتابيه الأسرار والدلائل**، مجلة **العلوم العربيَّة**، العدد 3، 1437 هـ / 2016 م.

ج. المراجع باللغة الإنكليزية

1. Grice, Paul: **Studies in the Way of Words**, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1989.
2. Levinson, Stephen C.: **Pragmatics**, Cambridge University Press, 1983.
3. Yule, George: **Pragmatics**, Oxford University Press, Oxford,1996.

الشَّريعة الإسلاميَّة - نظام وثقافة

قراءة موضوعيَّة في المفهوم
الإمام السَّيِّد موسى الصَّدر نموذجًا

الدكتور علي ناصر[1]

ملخَّص

يكشف تعريف الإمام السيد موسى الصدر للشريعة الإسلاميَّة عن قراءة نظاميَّة ومقاصديَّة لها؛ وأنَّ الثقافة تشكّل الجانبَ الأساسي الأوَّل في الشريعة الإسلاميَّة. ويرى الإمام الصدر أنَّ الثقافة الإسلاميَّة التي تتكوَّن من المفهومات الإسلاميَّة ومن التعاليم الاسلاميَّة، والتي تجسِّد «الحياة العقليَّة»، ترتكز على مبادئ الربَّانيَّة والثبات، على الرغم من أنَّه يقرُّ بالحركة الفكريَّة الإيجابيَّة والتطوير العقلي السليم، ويعدُّهما جزءًا من رسالة الإنسان ومسؤوليَّته في الحياة.

الكلمات المفتاحية: الشريعة الإسلاميّة، الثقافة الإِسلاميَّة، النظام، الربَّانيَّة، الثَّبات.

(1) دكتور محاضر في الجامعة الإسلاميَّة في بيروت، ورئيس المركز الدَّولي للبحث والتَّعليم، باحث وكاتب.

Abstract

Imam Sayyid Musa al-Sadr's definition of Islamic Sharia reveals a systemic and purposive understanding of it, identifying culture as its primary foundational dimension. He maintains that Islamic culture, composed of Islamic concepts and teachings and embodying "intellectual life," rests on the principles of God-centeredness and constancy. At the same time, he endorses constructive intellectual activity and sound intellectual development, regarding both as integral to the human mission and responsibility in life.

Keywords: Islamic Sharia, Islamic Culture, System, God-centeredness, Constancy**.**

مقدمة

غالبًا ما يتعاطى عامَّة الناس مع مصطلح «الشريعة الإسلاميَّة» كأنَّه مساوق لمصطلح «الأحكام الشرعيَّة»، بل إنَّ الجمهور الواسع من العلماء يساوق بين المصطلحَيْن أيضًا، وفي هذا السياق تستنطق الدراسة «مفهوم الشَّريعة» لدى الإمام السيد موسى الصدر، كنموذج لعالم مجتهد ومفكِّر معاصر خاض غمار الفقه والفكر والبحث والقيادة الدينيَّة والسياسيَّة والشعبيَّة وعمل على بناء مؤسَّسات اجتماعيَّة.

برز الإمام السيد موسى الصدر عالمًا إنسانيًّا إسلاميًّا نشط حضوره في الميدان الاجتماعي والثقافي والاقتصادي والتربوي والسياسي، وعمل عقله في الفكر الإسلامي والإنساني والحضاري، وعمل على الجبهة الثقافيَّة والدينيَّة والفكريَّة، كما عمل على الجبهة الميدانيَّة الاجتماعيَّة والسياسيَّة. لذا برز الاهتمام في محاولة استقراء فكره العميق والأصيل في هذا المجال انطلاقًا من كتاباته وخطاباته ومواقفه، التي تنمُّ عن مفكّر بل عالم تشكّل حركته الميدانيَّة والفكريَّة فلسفةً عمليَّة، إذ تفكَّر وتأمَّل، على الرغم من كثرة انشغالاته ومتابعاته قائدًا لطائفته وشعبه ووطنه وأمَّته. علمًا أنَّ حياة السيد الصدر كانت حافلةً بالفكر والعمل، وقد ظهر ذلك في الصحف والمجلَّات،

أو من خلال الكتب التي كانت تصدر عن المؤتمرات والمحاضرات والندوات التي شارك فيها، وقد جُمعت ووُثِّقت في موسوعات وكتب عدَّة[1].

إشكاليَّة البحث

اختلفت كتابات العلماء وأقوالهم وتصريحاتهم وتلميحاتهم حول مفهوم الشريعة الإسلاميَّة، فمنهم من يرى أن معناها يقتصر على الأحكام الشرعيَّة التكليفيَّة، ومنهم من يجعلها تشمل العقيدة، ومنهم من يجعلها تشمل القِيَم والأخلاق، ومنهم من يجعلها شاملة لكل تعاليم الإسلام وأوامره ونواهيه، بيد أنَّ الإمام الصدر عالج الموضوع بطريقة مختلفة، فربط مصطلح «الشريعة الإسلاميَّة» بـ «النظام»، كما ربطه بـ «الثقافة».

من هذا المنطلق، يبرز سؤال رئيس، وهو: كيف عالج الإمام السيد موسى الصدر مصطلح «الشريعة الإسلاميَّة»؟ وكيف ربطه بـ «النظام» و«الثقافة»؟

---

(1) أمَّا أهمّ ما جاء به الإمام الصدر في الفكر والكتابة والمقابلات الصحفيّة:

- المحاضرات التي عالجها الإمام، يُذكر منها: **الإسلام وثقافة القرن العشرين؛ الإسلام والتربية المدنيَّة؛ الإسلام والعبادات؛ الإسلام والتطوُّر؛ تأمُّلات حول بعض تعاليم الإسلام، المعاملات الجديدة في ضوء الفقه الإسلامي؛ الإسلام والمرأة**؛ وغيرها من محاضرات ودراسات لا مجال لحصرها في هذه الصفحات.
- محاضرات وأبحاث وكتابات ومقالات أخرى: **منبر ومحراب؛ الإسلام عقيدة راسخة ومنهج للحياة؛ الإسلام والتفاوت الطَّبقي**.
- حوارات صحفيَّة: **تأسيسًا لمجتمع مقاوم؛ الوحدة والتحرير**.
- كتابات في معالم التربية القرآنيَّة: **دراسات للحياة؛ أحاديث السَّحَر؛ المذهب الاقتصادي في الإسلام؛ أبجديَّة الحوار؛ فلسفتنا**.
- من الكتب التي ألَّفها أيضًا: **كلمة هو قائلها؛ الإسلام والمجتمع؛ الطائفيَّة والشباب في لبنان؛ الأديان في خدمة الإنسان؛ التغيير الاجتماعي والسياسي عند الإمام الصدر؛ التغيير ضرورة حياتيَّة؛ أبحاث في الاقتصاد؛ قولوا لا إله إلَّا الله تفلحوا؛ حركيَّة الإيمان؛ أخلاق الصَّوم؛ عاشوراء؛ سائرون في موكب الحسين؛ الإمام علي عليه السلام إنسانيَّة السماء؛ موسى الصدر والخطاب الإنساني؛ رعاية الإسلام للقِيَم والمعاني الإنسانيَّة؛ الإسلام وكرامة الإنسان؛ روح الشريعة الإسلاميَّة وواقع التشريع اليوم في العالم الإسلامي؛ الدين وحركات التحرُّر في العالم العربي؛ الإسلام الأصالة الروحيَّة – التطوُّر؛ القضيَّة الفلسطينيَّة وأطماع «إسرائيل» في لبنان، حوار تصادمي؛ الجانب الاجتماعي في الإسلام**؛ وغيرها.

للمزيد راجع: موقع **سماحة الإمام السيد موسى الصدر** الإلكتروني، على الرابط:
https://imamsadr.net/Publication/publications.php.

يتفرَّع عن هذا السؤال أسئلة فرعيَّة، هي:

- ما أهميَّة معالجة مصطلح «الشريعة الإسلاميَّة» في عصرنا الراهن؟
- لماذا ركّز الإمام السيد موسى الصدر على معالجة مصطلح «الشريعة الإسلاميَّة» وكيف ربطه بـ«النظام» وبـ«الثقافة»؟
- كيف تهيِّء الشريعة الإسلاميَّة كنظامٍ الفرص المتكافئة للإنسان ويكفل سعادته؟
- لماذا يعدّ الإمام السيد موسى الصدر الجانب الثقافي من الإسلام هو الجانب الأساسي الأوَّل في الشريعة الإسلاميَّة؟

منهج البحث

انطلاقًا من ذلك كان المنهج الاستقرائي هو المنهج المناسب لهذا البحث، الذي عساه أن يقدِّم للمعرفة الإنسانيَّة والإسلاميَّة معالجةً لإشكاليَّة البحث. وانطلاقًا من المنهج الاستقرائي كان لا بُدَّ من استنطاق كلمات الإمام السيد موسى الصدر وخطاباته ومحاضراته وكتاباته، التي ألقاها في مناسبات عديدة، وفي مناطق كثيرة في لبنان وخارجه. ولم تكتفِ الدراسة بالمنهج الاستقرائي، بل اعتمدت أيضًا على المنهج التحليلي.

أوّلًا. منطوق كلام الإمام السيد موسى الصدر حول الشريعة

ينقسم مدلول الخطاب عند الأصوليّين إلى منطوق ومفهوم. وقد عبَّر «محمد الشوكاني» عن المنطوق والمفهوم بأنَّ المنطوق هو ما دلَّ عليه اللفظ في محل النطق، أي الحكم الذي تعلَّق بالشيء المذكور في العبارة. أمَّا المفهوم فهو ما دلَّ عليه اللفظ لا في محل النطق، أي الحكم الذي يستفاد للمسكوت عنه اعتمادًا على طريقة صياغة الكلام وقيوده وسياقه، قائلًا بأن المعنى «قد يستفاد من الكلام «تصريحًا» فيكون منطوقًا، وقد يستفاد «تلميحًا» فيكون مفهومًا»[1].

(1) محمد بن علي الشوكاني: **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، دمشق، ط 1، 1419هـ/ 1999م، ج 2، ص 36.

ففي مضمون القول: «أَكْـرِمِ الطَّالِبَ الْمُجْتَهِدَ»، يكون وجوب إكرام الطَّالب المجتهد مدلولًا منطوقًا؛ لأنَّ الحكم تعلَّق صراحة بالطالب الموصوف بالاجتهاد. أما البحث في حكم الطالب غير المجتهد، وهل يستفاد من تقييد الطالب بالاجتهاد عدم وجوب إكرام الطالب غير المجتهد، فهو بحث في مفهوم الكلام.

في هذه الفقرات تحاول الدراسة استقراء كلمات سماحته في «مفهوم الشريعة» من خلال خطاباته ورسائله ومحاضراته، فقد ورد الآتي:

أ. بيان الإمام الصدر إلى نقابة الصحافة اللبنانيَّة حول برقيَّة مزعومة

ورد في نصّ البيان، أنه «نشرت جريدة المحرِّر البيروتيَّة في السابع من آب 1964 برقيَّة مزعومة تحمل تواقيع نخبة من كبار علماء المسلمين في لبنان، الجعفري، السيد علي إبراهيم، وكاتب هذه السطور سماحة العلامة السيد موسى الصدر، واشتملت البرقيَّة على تأييد السادة العلماء للخطوات الاشتراكيَّة التي تتبعها الحكومة العراقيَّة، وشجبهم مواقف العلماء الأجلّاء في العراق، والتي كانت ولا شكّ برضى وتأييد من سماحة المرجع الأول الإمام السيد محسن الحكيم. من أجل ذلك رجعنا إلى نقابة الصحافة الموقَّرة، التي هي المرجع المختصّ في لبنان بلد الحريّة والكرامة، ولذلك نعلن: إنَّ هذه البرقيّة مكذوبة من أساسها... إننا لا نؤيِّد ولا يمكن أن نؤيِّد في الحقول الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة أي مذهب يتنافى وروح الشريعة السمحاء، يقينًا مِنّا بأنَّ الإسلام نظام يهيِّء الفرص المتكافئة ويكفل للإنسان سعادته وكرامته في المجالات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والخُلُقِيَّة»[1].

ويُفهم من منطوق هذا الكلام أنَّ الإمام الصدر يرى أنَّ الشريعة ليست أمرًا مجرَّدًا بعيدًا من واقع الإنسان وحياته، بل هي حاضرة وحاكمة في كافَّة مجالات حياته، لا سيَّما في المجالات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والخُلقيَّة. وبناءً عليه، فإنَّ الشَّريعة تتَّصل

(1) بيان الإمام الصدر الذي أرسله إلى نقابة الصحافة اللبنانية في تاريخ 14 آب (أغسطس) 1964.

بواقع الإنسان، فتوجِّه سلوكه وعلاقاته، وتضع معايير للحكم على أفعاله وممارساته.

وعلى سبيل المثال لا الحصر، ستعالج الدراسة مسألة اجتماعيَّة، وهي تتعلَّق بـ «إرث الزوجة من الرجل في صورة الانحصار»، إذ ثمَّة مادّة في القانون المدني (الإيراني) تتعلق بإرث الزوج والزوجة[1]، يوافقها رأي مشهور فقهاء الشيعة، جاء في هذه المادة: «عندما لا يكون هناك وارث آخر غير الزوج أو الزوجة، يأخذ الزوج تمام تركة زوجته المتوفَّاة، أما المرأة فتأخذ ـ في هذه الحال ـ نصيبها، فيما تظل بقيَّة تركة الزوج محكومة بحكم المال الذي لا وارث له، وبمجرد ملاحظة هذه المادة القانونية يسارع إلى الذهن سؤال عن سبب هذا الاختلاف وعدم المساواة في الحكم؟ فإذا كنا نمنح الزوج ـ عندما يكون هو الوارث الوحيد لزوجته ـ ما زاد على سهمه من الإرث، فلماذا لا يتّخذ هذا الإجراء نفسه في حق الزوجة، فتأخذ بدورها تمام الإرث الذي بناه زوجها بمساعدتها ووقوفها إلى جانبه، بل يظلُّ محكومًا بحكم المال الذي لا وارث له؟».

وفي هذا السِّياق، يرى المرجع الديني الإيراني الراحل آية الله العظمى الشَّيخ يوسف الصانعي، أنَّ «الأقرب القول بردِّ ما زاد على فرض المرأة من الإرث في زمانَي الحضور والغيبة إليها (أي حضور الإمام المعصوم عليه السلام أو غَيْبته)، إلا أنَّه وعلى أي صورة... فإنَّ ردّ ما زاد إليها في صورة الانحصار هو الرأي المنسجم مع العدالة والأقرب للاحتياط»[2].

علمًا أنَّ المجتهد قد يصيب الواقع في فتواه وقد يخالفه، أمَّا الإمام المعصوم عليه السلام فيصيب الواقع دائمًا. كما نلاحظ من فتواه، ومن خلال مفهوم كلامه الذي يبيِّنه تصريحًا، من خلال قوله «الرأي المنسجم مع العدالة»، أنَّه لا يستبعد أصول الاعتقاد ومقاصد الشريعة في عمليَّة الاستنباط الفقهي.

(1) القانون المدني الإيراني، المادة 949.

(2) يوسف الصانعي: **إرث الزوجة من الرجل في صورة الانحصار**، الإجابة عن الاستفتاءات، سلسلة الفقه المعاصر 5، مؤسَّسة فقه الثقلين الثقافيَّة، قم، 1427هـ، ص 44.

ب. محاضرة «الإسلام وثقافة القرن العشرين»

يسعى الإمام الصَّدر لإزالة حالة الجهل لدى عامَّة الناس، وإزالة الشبهات لدى النخب الثقافيَّة، كما يسعى إلى إبراز قدرة الإسلام على التفاعل مع تحوُّلات العصر الفكريَّة والحضاريَّة. ويعرض فيها رؤية تجمع بين ثبات المبادئ الإسلاميَّة والانفتاح على العلم والعقل والتجديد، مؤكِّدًا أنَّ الإسلام يمتلك منظومة ثقافيَّة قادرة على مواكبة الإنسان الحديث وتوجيهه.

1. الثقافة في مفهوم السيد موسى الصدر

تؤثر الثقافة في القِيَم الحاكمة وفي السلوك الفردي والاجتماعي وفي أسلوب حياة الشعوب، وهي تتجدَّد وتتغيَّر وتتبدَّل وتتفاعل مع العُرف الاجتماعي والبيئة، ومع أفكار وآراء النخبة السياسيَّة والعلميَّة والفنّيَّة.

وفي محاضرة له حول «**المسيحيَّة والإسلام في لبنان**» فسَّر فيها الإمام الثقافة بـ«الحياة العقليَّة» ويشمل هذا الإصطلاح: التشريع الحقوقي، الفلسفة والتصَوُّف، العلوم والفنّ والأدب. فَعَدَّ أَنَّ «الجانب الثقافي مِنَ الإسلام هو الجانب الأساسي الأوَّل في الشريعة الإسلاميَّة»، والثقافة الإسلاميَّة تتكوّن من نقطتَيْن أساسيَّتَين هما المفهومات والتعاليم:

- **المفهومات الإسلاميَّة**: هي النُّقطة الأولى في إيجاد شخصيَّة المسلم.
- **التعاليم الاسلاميَّة**: نلتقي فيها بكثير من النواحي الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والفلسفيَّة وحتى السيكولوجيَّة.

كما حدَّد السيد الصدر المعالم الرئيسة لهذه الثقافة بالربّانيَّة، الثبات، الشمول والوحدة. وأعلن أن الإسلام يرحِّب بكلِّ حركة فكريَّة إيجابيَّة، وكلّ تطوير عقلي

سليم، ويعدّ كلَّ هذا جزءًا من رسالة الإنسان في الحياة وواجبًا من واجباته[1]. إنَّ الجانبَ الثقافي من الإسلام من وجهة نظر الإمام السيد موسى الصدر هو الجانب الأساسي الأوَّل في الشريعة الإسلاميَّة، فهو يرى أن الوحي الإلهي بدأ بكلمات: ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[2]، هي أوضح إيحاء بهذا الأصل. فالإسلام، في أركانه الثلاثة: العقائد، الأعمال، الأخلاق، يجعل للمسلم قاعدة فكريَّة تركِّز له مفهومات معيَّنة تعدّ أساسًا لإيمانه وعباداته وحقوقه وواجباته ومُثُلِه الأخلاقيَّة. فيعطي الإسلام مفهومًا عن خالق الكون: فهو إله واحد أحد، عالم، عادل، له الأسماء الحسنى والأمثال العليا، أزلي، أبدي، غنيّ عن العالمين، ليس بينه وبين شيء أو شخص أو فئة أو وضع، صلة ولا انتساب، لا يزيد ولا ينقص... ويعكس مفهوم الخالق في ذهن المسلم... فالكون مخلوق واحد مشبع بالروح والجمال، منظَّم متَّزن، سائر نحو أسمى الأهداف، قائم على أساس الحقِّ والعدل، متناسق، متجاوب في أجزائه بعضها مع بعض ومع الخالق. وقال الله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَىْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً﴾[3]، إنَّ القرآن العظيم وسيرة النبي الكريم ﷺ هما المصدران الرئيسان لتزويد المسلمين بالثقافة في مختلف أبوابها. فالعقائد، والتشريع والتَّربية الخلقيَّة، والأدب، والفنُّ، والأمثال والقصص الموجَّهة، ملأت أفكار المسلمين وطوَّرت عقولهم وهذَّبت نفوسهم. ففي هذه التعاليم نلتقي بكثير من النواحي الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والفلسفيَّة وغيرها حتى السَّيكولوجيَّة.، لذلك فإن الأمثال ترِد لغايات تربويَّة، أو لإثبات أحداث دينيَّة، وهي تبيِّن ظاهرة كونيَّة، أو حركة فلكيَّة، أو صفحة من صفحات الخلق البديعة»[4].

---

(1) السيد موسى الصدر: محاضرة بعنوان «**الإسلام وثقافة القرن العشرين**»، وهي ضمن سلسلة محاضرات حول «**المسيحيَّة والإسلام في لبنان**» ألقاها في «الندوة اللبنانيَّة»، في تاريخ 24/ 5/ 1965.

(2) **القرآن الكريم**، سورة العلق، الآيتان 3ـ5.

(3) **القرآن الكريم**، سورة الإسراء، الآية 44.

(4) السيد موسى الصدر: محاضرة بعنوان «**الإسلام وثقافة القرن العشرين**»، مصدر سابق.

2. الربط بين الشريعة والثقافة عند الإمام الصدر

يربط الإمام السيد موسى الصدر بين الشريعة والثقافة، ولا يخاف من فكر الآخر، ولا من ثقافته، ولا يتقوقع وراء ثقافة محدودة ولو كانت إسلاميَّة وأصيلة، بل ينفتح على الآفاق الفكريَّة والثقافيَّة المتنوِّعة ومتعدِّدة مع الحفاظ على الأصالة الإسلاميَّة، وردّ الشُبهات التي قد تطرأ على عمليَّة الانفتاح الثقافي، فالإسلام هو الرسالة الإلهيَّة الخاتَمة، التي بعث الله بها النبيّ محمد بن عبد الله ﷺ رحمةً للعالمين، وحجَّة عليهم إلى يوم الدين، وموقفه هذا لا ينمُّ عن ثقته بنفسه فقط، بل عن ثقته بالإسلام المحمدي. كما يشير إلى أن موقف علماء الشريعة من الزحف الثقافي الغربي هو موقف الترحيب والتنشيط، ويعطي مثالًا على ذلك موقف إمام الفقهاء أبي عبد الله جعفر الصادق عليه السلام، حيث يرى في موقفه تشجيعًا للثقافة بمختلف حقولها وتعليمًا لتلامذته، وتعيين بعضهم للاختصاص فيها، فقد عيَّن «جابر بن حيّان» للتخصُّص في العلوم، وقد برع في ذلك وأصبح أبًا للكيمياء الحديثة. وعيّن «هشام بن الحكم»، و«مؤمن الطاق» لدراسة الفلسفة والكلام... ولكنَّ الأمر لا يخلو من بعض العلماء الذين وقفوا موقف المتردِّد أو المعارض أمام هذه الثقافة خوفًا على ذوبان الشخصيَّة الإسلاميَّة وانهيار بعض جوانب العقائد[1].

من هذا المنطلق، لم تنفصل الثقافة في فكر الإمام السيد موسى الصدر عن الدين والسياسة والمجتمع، بل كانت الخلفيَّة التي تنعكس على حواراته ومحاضراته وندواته ومؤلَّفاته ومسيرته العلميَّة وحركته العمليَّة. كما لم تكن الثقافة في فكر الإمام السيد موسى الصدر مجرَّد تنظير، بل هي تتداخل مع الدين والسياسة لتشكِّل قاعدة متينة يُبنى عليها لتطوير المجتمع والارتقاء به نحو الأحسن، فالإسلام بنظره يشدِّد على أنَّ أفضل طريقة لضمان رضى الله هي في خدمة الإنسان بصرف النظر عن انتمائه العرقي واعتقاده الديني، لاسيَّما على مستوى الحوار بين الأديان، والتعايش الإسلامي-المسيحي، والتعايش على المستوى الوطني. فقد كانت له لقاءات،

(1) السيّد موسى الصدر: محاضرة بعنوان «**الإسلام وثقافة القرن العشرين**»، مصدر سابق.

مناقشات وحوار على مختلف الأصعدة منذ 1962، لقاءات ضمن الطائفة الواحدة كما لقاءات بين الطوائف. على أمل أن تتكلَّل هذه الجهود بإنشاء «المجلس الأعلى للطوائف اللبنانيَّة»، حيث يرى السيد موسى الصدر أنَّ هذا المشروع سوف يفتح صفحة جديدة في تاريخ الأديان كما في تاريخ لبنان. وقد عبَّر عن ذلك بقوله: «منذ أكثر من عشر سنوات مضت، وبالتعاون مع عدد من الزملاء، أطلقنا الحوار المسلم ـ المسيحي عبر «الندوة اللبنانيَّة» والذي أبرز ثقافة حضاريَّة ونتائج عمليَّة. أكثر من ذلك لقد جمعتنا لقاءات مثمرة عبر السنين على مختلف المستويات وفي مختلف الأوقات. هذه المهمَّة هي مهمَّة تربويَّة ـ ثقافيَّة وأفضل ما يدعمها التَّعاليم الدينيَّة الحقيقيَّة. إنَّ الموقف الواضح للفاتيكان، ولجامعة الأزهر، ولجامعات النجف ولمجلس الكنائس العالمي والتأثير الواسع عبر العالم لهذه المؤسَّسات، يؤمِّن دعمًا قويًّا لجهودنا في لبنان. يجب أن يبقى في الذهن أن لبنان، بتكوينه، هو المكان المثالي للتعاطي مع هذه المشاكل ولقيادة تجربة عمليَّة تؤدّي إلى تبنّي أفضل الحلول المطروحة. بإمكاننا فعلًا اعتبار أن الدور الأول لثقافة لبنان هو هذه المهمة بالتحديد. لذلك فإننا في لبنان مدعوون جميعًا، رسميّين ومواطنين، للمساهمة في تحقيق هذه الأهداف وفي دعم هذا الدور»[1].

3. ربط الشريعة بالفن والأدب في فكر السيد موسى الصدر

كما ربط الإمام السيد موسى الصدر الشريعة بالأدب والفن، قائلًا إن «الفنّ عند المسلمين يبدأ مع المفهوم العام للكون (فاللَّه جميل يحبُّ الجمال) فيصبح الجمال عامّ الوجود وفي الحياة وفي كل شأن من شؤونها. ونجد أنَّ الفنون الجميلة عند المسلمين كانت عامَّة في حياتهم، في بيوتهم، في مساجدهم، في السيف وغماده، في المصحف وبيته، في السوق والمعابد العامَّة، وما كان الفنُّ يختصُّ بالمتاحف أو بطبقة

(1) كاترين عقرا: **كفّوا عن إستغلال الدين**، حوار صحفي مع الإمام الصَّدر في «مقر المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى ـ الحازمية»، مجلة «**Monday Morning**» الأسبوعيّة البيروتيّة، في تاريخ 8/ 6/ 1975.

مميَّزة، وبتعبير أوضح، ما كان الفنُّ يومًا ترفًا في الحياة وفضلًا من العيش، وجولة قصيرة في المساجد القديمة وفي الأسواق والبيوت في الشام وأشبيلية وفي أصفهان تكشف هذه الحقيقة. إنَّ منع الإسلام من إقامة التماثيل أوجب في الفن الإسلامي اتجاهًا جديدًا إلى النقوش والأبنية وتقدُّمًا في سائر الحقول. إنَّ الأدبَ والفنَّ الحديثَيْن قد وصلا في بعض حقولهما إلى درجة استغلال لا يرضى عنها دين أو عقيدة أو إنسان نبيل. فقد أصبحا سلاحَيْن فتَّاكين يُستعملان لإذابة شخصيَّة الإنسان».

وفي هذا السِّياق، تشير الشواهد الأثريَّة إلى أنَّ الممارسة الفنِّيَّة تعود إلى عصور ما قبل التَّاريخ، وقد حفظت لنا الكهوف نماذج مبكرة من الرسم والنقش والتصوير، ما يدلُّ على قدم النزعة الإنسانيَّة إلى التعبير الرمزي والجمالي، فكان تجسيد وتمثيل الرسم برسومات على جدران الكهوف، والتي كانت تعدّ آنذاك وسيلةً للنشر ومنبرًا للإبداع، ثم تطوَّر الفنُّ كثيرًا، واستمرَّ في تطوُّره ليواكب التطوُّرات المختلفة والمتنوِّعة في الحضارة الإنسانيَّة. تُعرّف الفنون على أنها الناتج الناجم عن الإبداع الإنساني، إذ إنها تعبِّر عن هويَّة الإنسان وتطلُّعاته للارتقاء بذاته وأخلاقه وفكره ليصل بها إلى أسمى درجات السموّ والرقيّ، وتشكِّل الفنون بأنواعها المختلفة (فنُّ العمارة، فنُّ الموسيقى، فنُّ الرَّسم، فنُّ النحت، فنُّ الشعر، فنُّ الرقص، فنُّ السِّينما) المنظومة الإنسانيَّة للثقافة بعمومها، إذ تترجم مشاعرها وأفكارها وأحاسيسها، كما تعبِّر عن آمالها وتطلعاتها[1].

على مرِّ القرون في الثقافة الغربيَّة من القرن الحادي عشر حتى نهاية القرن السَّابع عشر، كان الفنُّ يُعرف بوصفه عملًا يُنجز بمهارة ناتجة عن المعرفة والممارسة[2]. ويكشف هذا التصوُّر أنَّ مفهوم الفنَّان آنذاك ارتبط إلى حدٍّ كبير باكتساب المهارة والخبرة العمليَّة، لا بمجرَّد إنتاج عمل ذي قيمة جماليَّة عابرة. لذا فإنَّ من لم يكتسب معرفة فنِّيَّة، ولم يمارس الفنَّ مدَّة من الزَّمن، لا يمكن أن نطلق عليه لقب «فنَّان» وإن

(1) Gombrich, Ernst H.: **The Story of Art,** 16th ed. London: Phaidon Press, 1995, p. 39 - 54.

(2) Lisa Marder: **Ways of Defining Art**, ThoughtCo, updated July 26, 2019, p 2.

أنجز عملًا ذا قيمة فنيَّة في يوم من الأيَّام.

وفي استطلاع لآراء حول ماهيَّة الفنّ والجمال، يتبيّن أن الفنَّ هو تعبير عن أفكارنا ومشاعرنا، عن حدسنا ورغباتنا، لكنه يكتسب خصوصيَّته من الطريقة التي نختبر فيها العالم. الفنّ الجميل هو ذاك الذي ينجح في تصوير أشدّ انفعالات الفنّان المتوخَّاة عمقًا. سواء كانت جذّابة ومشرقة، أم مظلمة ومنفِّرة، لأن الذائقة الجماليّة مسألة ذاتيّة. وهناك أيضًا الفنّانون، الذين اتّخذوا الفنّ وسيلة للتصريح برأي أو إحساس، أو التأسيس لرؤية أخرى للعالم، سواء كانت مُستلهمة من أعمال الآخرين أو من شيء مبتكر وجديد كليًّا[1].

ويمكن توضيح رؤية الإمام الخميني قدس سره للفنِّ من خلال ربط الفنّ بصقل حقيقة الإسلام المحمدي الأصيل، وإظهار محاسنه، وإزالة الغبار الناجم عن الإغفال والإهمال عن وجه الإسلام. إنه في الحقيقة يطلب العون من أرباب الفنّ لإنجاز هذه الرسالة العظيمة، فقضيَّة التبليغ عنده هي مسؤوليَّة كلِّ العلماء والخطباء والكُتّاب والفنّانين[2].

وكذلك يرتبط الفنّ بالدين من خلال ارتباط كل واحد منهما بالفلسفة، وأيضًا من خلال ارتباط كل واحد منهما بالآخر، حيث أنَّ العلاقة بين الدين والفنّ هي علاقة مركّبة، والفصل بين ما هو فنّ ديني، وليس دينيًّا، من بين الإشكاليّات المطروحة، ما يمكن أن يطلق عليه «ضدّيّة الأثر»؛ بمعنى أن الدين يؤثّر على الفنّ من جانبَيْن متضادَّيْن، فما لا شك فيه أن الدين يفرض على الفنّ قيودًا تشكّلها العقائد التي ينطوي عليها، من ناحية ثانية. ومن المؤكّد، أيضًا، أن الدين شكّل على مرّ المراحل التاريخيّة رافدًا خصبًا وغنيًّا للفنون البصريّة. وما لا شكّ فيه أن الدين يشكِّل جوهر العمليَّات

(1) فرح عصام: **تأملات في معنى الفن والجمال**، موقع **الجزيرة** الإلكتروني، 17/ 2/ 2017، شوهد في 22/ 9/ 2026، على الرابط: https: / /www.aljazeera.net /midan /art /finearts.

(2) علي رضا بناهيان: **الفنُّ والإعلام في فكر الإمام الخميني** قدس سره، ترجمة مقداد الحيدري، إعداد مؤسَّسة عصر البيان المعنوي، بيروت، دار المعارف الحكميَّة، ط 1، 1438هـ/ 2017م، ص 26ـ27.

الفنّيّة في كثير من الأحيان، فالفنّان لكي ينجح في إيصال رسائل تخاطب الوجدان الجمعي، فإنه يستلهم موضوعاته من هموم وآمال وأفكار ومعتقدات الجماعة، إنه يبحث في كل جوهر يخص تلك الجماعة، يتناوله فنيًّا، ويعيد إنتاجه، أو يطرح الأسئلة حوله. وهكذا، يبادله الجمهور الاستجابة لفنّه[1].

وفي هذا السياق، يرى الشيخ الدكتور «أكرم بركات» أنَّ «الشريعة التي هي عبارة عن أحكام تكليفيَّة وأحكام وضعيَّة، الأحكام التكليفيَّة هي التي تباشر الإنسان مثل حينما نقول يحرّم على الإنسان أن يقتل البريء، يجب على الإنسان أن يصلّي حينما يبلغ سنَّ التَّكليف. الأحكام الوضعية هي غير المباشرة، مثلًا: هذا عقد البيع صحيح أو عقد فاسد، أو هذا نجس أو هذا طاهر». يُلاحظ هنا أنَّ الحكم لا ينصبُّ على الإنسان المكلَّف بشكل مباشر. أمّا حينما يُدرس أنَّ الفنَّ ما حكمه ومتى يعارض الشَّريعة فإذًا نحن نتحدَّث عن الأحكام التكليفيَّة وليس عن الأحكام الوضعيَّة.

وأيضًا؛ حول معارضة الفنّ مع الشريعة الإسلاميَّة يرى الشيخ الدكتور «أكرم بركات» أنَّ المعارضة هنا ستكون في دائرة الحرام بشكل أساس، أما في دائرة المكروه فهي ليست معارضة بالمعنى العام للكلمة، قائلًا إن «الفنّ قد يكون واجبًا وذلك حينما يؤثِّر في المعروف الذي يُريده الله إلزامًا أو المنكر الذي تردع عنه الشريعة أيضًا بشكل إلزامي، هنا إذا كان هذا التأثير ينحصر بالفنِّ فإنَّه يصبح واجبًا. وقد يكون الفنّ مستحبًّا حينما يؤثِّر في المعروف لكنَّه لم يصل إلى حدِّ الوجوب. الفنُّ قد يُحكم عليه بأنَّه مكروه، ولكن هنا الكراهة لا تكن للفنِّ بما هو فنٌّ إنَّما تكون لشيء يتعلَّق بالفنِّ. مثلًا حينما نقول إنَّ المصلي منهي أن يقف أمام صورة تلهيه عن الصلاة، يعني تصبح هذه الصورة أداة للإلهاء، وبالتالي المكروه هو اللهو عن الصلاة وليس الفنُّ كفنٍّ. الفنُّ يكون حرامًا حينما يدعو إلى رذيلة

(1) مليحة مسلماني: **الفنّ والدين: بين التقييد والرفد والنقد**، موقع **ضفة ثالثة** الإلكتروني، نُشر في 2/ 2/ 2021، شوهد في 27/ 9/ 2026، على الرابط: https://diffah.alaraby.co.uk/diffah/opinions/2021/2/2.

حرَّمها الله أو إلى عقيدة باطلة منهي عنها، كأن يدعو الفنُّ الى الشرك أو إلى رذيلة»[1].

كذلك يرى المحقِّق السيد «عبد الكريم فضل الله» أنَّ «الفنَّ هو فعل شيء مستغرب حيث يؤدّي إلى آثار إيجابيَّة أو حتى سلبيَّة. فهذا الشيء الغريب له ثمرته. إذًا، فالفنّان هو الذي يستطيع أن يجذب الناس ويعطيهم طاقة إيجابيَّة وراحة نفسيَّة، مثلًا عندما يعزف فنَّان معزوفة فريدة من نوعها، يمكن للمريض النفسي أن يتعالج بالموسيقى مثلًا، أو حتى بالآيات القرآنية، فهي علاج عبر الترتيل والتجويد. ما كان أثره طيِّبًا برأيي الشخصي لا إشكال فيه. الأحكام بالإجماع تابعة للمصالح، فإذا أدّى الفنُّ إلى مفسدة، حينئذٍ يتعارض مع الشريعة. أمّا إذا أدّى إلى مصالح فلا بأس به. فمفهوم التمثيل المسرحي والفنون أو حتى الرقص لا يمكن تحريمهم. فالرقص هو حركات بدنيَّة تؤدّي الى إنشاء مفاهيم ومعاني فلا دليل لتحريم حركات البدن (التي تؤدّي إلى معاني)، إلّا إذا كانت هذه الحركات البدنيَّة تؤدّي الى أذيَّة عند الطرَف الآخر كالأذيَّة الأخلاقيَّة والدينيَّة، وهنا ندخل في عنوان آخر للتَّحريم... التَّحريم ذُكر في حالتَيْن: مرَّة كمفهوم ومرَّة كمصداق، طبعًا من حرَّمه كمفهوم وضعه ضمن إطار ما كان متعارفًا عند أهل الفسق من دون التَّوضيح الشَّامل لأهل الفسق، فهل هي حيثيَّة تعليليَّة أم حيثيَّة تقييديَّة؟ بمعنى أنَّ الغناء محرَّم لأنَّه متعارف عند أهل الفسق، هذه هي الحيثيَّة التعليليَّة، أو الغناء المتعارف عند أهل الفسق محرَّم، ولكنَّ غيره حلال، وهذه هي الحيثيَّة التقييديَّة... التقييد يعني القيد، على سبيل المثال: عندما نقول أكرم العالم العادل، فالعادل هنا قيد للعالم، لا يمكن أن أكرم كلَّ عادل حتى لو كان جاهلًا، أمّا إذا تغيَّرت الجملة: أكرم العالم لأنه عادل، بهذا المعنى أصبح القيد تعليلي، وهنا تطبَّق القاعدة كلَّما وجدت العلَّة وجد المعلول»[2].

(1) راجع: علي بركات: **إشكاليّة الإبداع الفنّيّ في ظلِّ المقيِّد الديني (المجتمع الإسلامي نموذجًا)**، أطروحة دكتوراه، الجامعة اللبنانيَّة، المعهد العالي للدكتوراه، في الآداب والعلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، اختصاص الفنِّ وعلوم الفنِّ، إشراف الدكتور علي العلي، العام الجامعي 2022ـ2023، ص 129.

(2) المرجع نفسه، ص 130.

ثانيًا: مفهوم كلام الإمام السيد موسى الصدر حول الشريعة الإسلاميَّة

يرى بعض العلماء أن العلاقة الأساسيّة بين المنطوق والمفهوم هي علاقة أصل وفرع؛ فالمنطوق هو الأصل الذي ينبني عليه المفهوم، ولا يمكن تصوّر مفهوم معتدّ من غير خطاب منطوق ينشأ عنه. وقد قرّر «الآمدي» أن «المنطوق أصل للمفهوم»، لأنَّ فهم الحكم المسكوت عنه يتوقَّف أوَّلًا على تحديد الحكم الذي أثبته اللفظ للمذكور[1].

ولعلَّ فهم هذه العلاقة أمر يسير إذ إن المنطوق واحد، بينما قد يتعدَّد المفهوم، حيث نرى أن نفس الكلام يفهمه الناس بشكل مختلف أحيانًا، أو قد يفهم بعض الناس جزءًا من المنطوق بنفس الطريقة، بينما يفهمون جزءًا آخر من المنطوق بطريقة مختلفة. حتى الآيات أو الروايات، أي الكتاب والسُّنَّة، اللذان يُعدّان أهمّ أصلَيْن من أصول استنباط الأحكام الشرعيَّة، قد يختلف الناس في فهمهما، لذا كان هناك علوم للقرآن، ومنها الآيات المُحكمة والآيات المتشابهة، والتفسير والتأويل، وأسباب النزول، وحتى الاختلاف بترتيب بعض السور، وكان هناك علم الحديث، ومتن الرواية، وغيرها من الأمور التي تحتاج إلى بحث خاص، ولا يتَّسع المجال لها في بحثنا هذا.

وهذه التبعية لا تعني أن المفهوم معنى عشوائي يضيفه القارئ إلى الكلام؛ بل لا بدّ أن يكون مستندًا إلى خصِّيصة معتدّة في المنطوق، كالتعليق على شرط، أو التقييد بصفة، أو تحديد الحكم بعدد أو غاية. ومن ثمَّ فالمفهوم ليس مستقلًّا عن النَّص، وإنَّما هو امتداد دلالي له، حيث أن اللفظ المنطوق يقود إلى الحكم المذكور صراحة، لكن مع ملاحظة القيد أو السياق يمكن أن نصل إلى استنباط حكم المسكوت عنه.

بعد أن تمَّ استقراء منطوق سماحته ورأيه في مفهوم الشريعة من خلال خطاباته

(1) للمزيد راجع: علي بن محمد الآمدي: **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت ودمشق، ط 2، 1402هـ، ج 3، ص 66ـ70.

ورسائله ومحاضراته في الفقرات السابقة، بقيت مناقشة منطوق كلامه وتحديد مفهومه، وفق الآتي:

أ. الشريعة الإسلاميَّة هي نظام يهيِّء الفرص المتكافئة للإنسان ويكفل سعادته

النظام هو مجموعة من العناصر المترابطة والمتفاعلة، تنتظم داخل حدود معيَّنة لتحقيق غاية مشتركة. ويؤثِّر كلّ عنصر في العناصر الأخرى، بينما يتفاعل النظام كلّه مع بيئته من خلال مدخلات وعمليَّات ومخرجات وتغذية راجعة؛ لذلك لا يفهم أداؤه بدراسة أجزائه منفصلة، بل بتحليل العلاقات التي توحِّدها وظيفيًّا وتمنحه خصائصه الكليَّة المميَّزة[1].

يُفهم من كلام الإمام السيد موسى الصدر أن الشريعة الإسلاميَّة، في تصوُّره، ليست مجموعة أحكام جزئيَّة تنظِّم العبادات والمعاملات فحسب، بل هي «نظام إنساني واجتماعي متكامل» غايته بناء مجتمع عادل يصون الإنسان ويحقِّق له شروط الحياة الكريمة. فقوله إن «الشريعة «نظام» يهيّئ الفرص المتكافئة للإنسان» يدلُّ على أنَّها تقوم على مجموعة مترابطة من المبادئ والقواعد والمؤسَّسات، لا على أحكام متفرِّقة ومعزولة. وهي تشمل تنظيم العلاقات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والأخلاقيَّة، حيث تعمل هذه المجالات مجتمعة في خدمة الإنسان[2]. أمّا عبارة «يهيِّئ الفرص المتكافئة للإنسان»، فتدلُّ على أن العدالة في الشريعة، وفق هذه الرؤية، لا تقتصر على المساواة الشكليَّة أمام الأحكام، بل تتَّجه إلى إزالة العوائق التي تمنع الإنسان من التعلّم والعمل والمشاركة والإنتاج. فالمقصود ليس أن تتطابق نتائج الناس، وإنما أن تتوافر لهم إمكانات عادلة، وألّا يحتكر بعضهم الثروة أو السلطة أو فرص

(1) Von Bertalanffy, Ludwig: **General System Theory: Foundations, Development, Applications**, New York: George Braziller, 1968, p 55 - 56.

(2) بيان الإمام الصدر الذي أرسله إلى نقابة الصحافة اللبنانية، مصدر سابق.

التقَدّم على حساب الآخرين. وهذا ما يتميَّز به الإسلام عن غيره من المذاهب الفكريَّة والاقتصاديَّة، فالاشتراكيَّة تعمل على التساوي في كفاءة العمَّال على إنتاجهم، فتلغي الحوافز الخارجيَّة، والدوافع الداخليَّة، لدى العامل، أمَّا الرأسماليَّة، فتعطي الفرد كلَّ شيء، بل تعطي رأس المال جميع الفرص المُتاحة، فينحصر المال في يد قِلَّة من البشر، وهو وصف لظاهرة اقتصاديَّة واجتماعيَّة تُعرف بـ «تمركُز الثروة» أو «التفاوت الاقتصادي» (Wealth Inequality)، حيث تمتلك نسبة صغيرة جدًّا من السكَّان الحصَّة الأكبر من الموارد الماليَّة والأصول في العالم، بينما تتقاسم الغالبيَّة العظمى ما تبقَّى.

وقوله إن الشَّريعة «تكفل سعادته وكرامته»[1]، يكشف عن الغاية الإنسانيَّة للتشريع؛ فالإنسان ليس مجرَّد موضوع للأوامر والنواهي، بل هو الغاية التي تتوجَّه إليها الأحكام بالحماية والرعاية. والكرامة هنا تشمل صيانة حياته وحريَّته وحقوقه ومكانته الاجتماعيَّة، بينما تشير السعادة إلى تحقيق التوازن بين حاجاته الماديَّة والروحيَّة، وبين مصلحته الفرديَّة ومسؤوليَّته تجاه المجتمع.

كما أن جَمْع الإمام الصَّدر بين المجالات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والخُلُقيَّة يدلّ على رفضه تجزئة الإسلام؛ فالخلل الاقتصادي يؤثّر في الأخلاق، والظُّلم الاجتماعي يهدر الكرامة، والانحراف الأخلاقي يفسد النِّظامَيْن الاجتماعي والاقتصادي. ولذلك لا يمكن، في نظره، إصلاح جانب من حياة الإنسان مع إهمال بقيَّة الجوانب.

وعليه، يمكن استخلاص ماهيَّة الشَّريعة عند الإمام السيد الصدر في العناصر الآتية:

- الشريعة نظام شامل، وليست أحكامًا فقهيَّة منفصلة.
- الإنسان هو محور هذا النظام وموضوع رعايته.
- العدالة وتكافؤ الفرص من وظائف الشريعة الأساسيَّة.
- صيانة الكرامة وتحقيق السعادة من مقاصدها.

(1) بيان الإمام الصدر الذي أرسله إلى نقابة الصحافة اللبنانية، مصدر سابق.

- الشريعة تربط بين الأخلاق والاقتصاد والاجتماع في وحدة متكاملة.
- تطبيق الشريعة لا يقاس بكثرة النصوص القانونيَّة فقط، بل بمدى تحقيقها العدل والكرامة والتوازن الاجتماعي.

ب. الجانب الثقافي من الإسلام هو الجانب الأساسي الأوَّل في الشريعة الإسلاميَّة

يُفهم من محاضرة «**الإسلام وثقافة القرن العشرين**» أنَّ الإمام السيد موسى الصدر لا يبدأ في تعريف الشريعة من الأحكام القانونيَّة الجزئيَّة، بل من الثقافة التي تنتج تلك الأحكام وتمنحها معناها واتّجاهها. فالشريعة عنده ليست أوامر ونواهي منفصلة عن تصوُّر الإسلام للإنسان والكون والحياة؛ وإنَّما هي التعبير التشريعي عن ثقافة إسلاميَّة متكاملة. ومن ثم، فإنَّ الجانبَ الثقافي يمثِّل الأساسَ الفكري والقِيَمي الذي تخرج منه الأحكام الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة والأخلاقيَّة

1. المقصود بالثقافة

لعلَّ مفهوم الثقافة شائع في الأوساط العلميَّة، لكنَّ تعريفاته كثيرة ومتنوِّعة، فقد ورد في مجمع اللغة العربيَّة بالقاهرة أنَّ «الثّقافة هِيَ مَصْدَرُ «ثَقِفَ» الْمُلَازِمِ لِمَعْنَى الِاسْتِقَامَةِ: «ثَقَفًا: صَارَ حَاذِقًا فَطِنًا، فَهُوَ ثَقِفٌ[1]، وَالْخَلُّ اشْتَدَّتْ حُمُوضَتُهُ، فَصَارَ حِرِّيفًا لَذَّاعًا، فَهُوَ ثَقِيفٌ، وَالْعِلْمَ وَالصِّنَاعَةَ حَذِقَهُمَا، وَالرَّجُلَ فِي الْحَرْبِ أَدْرَكَهُ، وَالشَّيْءَ ظَفِرَ بِهِ، وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾. وَ(ثَقُفَ) الْخَلُّ ثَقَافَةً: ثَقِفَ، فَهُوَ ثَقِيفٌ، وَفُلَانٌ صَارَ حَاذِقًا فَطِنًا، وَ(ثَاقَفَهُ) مُثَاقَفَةً وَثِقَافًا: خَاصَمَهُ وَجَالَدَهُ بِالسِّلَاحِ، وَلَاعَبَهُ إِظْهَارًا لِلْمَهَارَةِ وَالْحِذْقِ، وَ(ثَقَّفَ) الشَّيْءَ: أَقَامَ الْمُعْوَجَّ مِنْهُ وَسَوَّاهُ، وَالْإِنْسَانَ: أَدَّبَهُ وَهَذَّبَهُ وَعَلَّمَهُ، وَ(تَثَاقَفُوا): ثَاقَفَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا، وَ(تَثَقَّفَ): مُطَاوِعُ ثَقَّفَهُ، وَيُقَالُ:

(1) الصَّحِيحُ هُوَ: ثَقِفَ ثَقَفًا: صَارَ حَاذِقًا فَطِنًا. فالْكَسْرَةُ عَلَى الْقَافِ فِي الْفِعْلِ: ثَقِفَ، أَمَّا مَصْدَرُهُ فَهُوَ: ثَقَفًا، بِفَتْحِ الْقَافِ. وَيُقَالُ فِي الصِّفَةِ: فَهُوَ ثَقِفٌ، أَيْ: حَاذِقٌ فَطِنٌ.

تَثَقَّفَ عَلَى فُلَانٍ وَفِي مَدْرَسَةِ كَذَا، وَ(الثَّقافة): الْعُلُومُ وَالْمَعَارِفُ وَالْفُنُونُ الَّتِي يُطْلَبُ الْحِذْقُ فِيهَا»[1].

ويقول «الزُّبيدي» إنه «يُقَال ثَقِفَ الشَّيْءِ بمعنى سُرعةُ التَّعَلُّم، ويُقال ثَقِفْتُ العِلْمَ والصِّناعَةَ أي أَسْرَعتُ أَخْذَهُ»[2]. أيضًا «قيل إنَّ أهلَ الثَّقافة هم أهل الحذق والبراعة»[3].

والثقافة الأساسيَّة «هي مجموع السمات الثقافيَّة التي توجد في زمان ومكان معيَّنَيْن وغالبًا ما تشير إلى تلك الثقافة التي تمهِّد أو تيسِّر انبثاق المخترعات- ثقافة عامَّة: ثقافة في المجالات العامَّة الضروريَّة، وهي مجموع ما توصَّلت إليه أمَّة أو بلد في الحقول المختلفة من أدب وفكر وصناعة وعلم وفنّ، ونحوها؛ بهدف استنارة الذِّهن وتهذيب الذَّوق وتنمية مَلَكة النَّقد والحكم لدى الفرد أو في المجتمع، والثقافة الشعبيَّة هي الثقافة التي تميِّز الشَّعب والمجتمع الشعبي وتتَّصف بامتثالها للتَّقاليد والأشكال التَّنظيميَّة الأساسيَّة»[4].

وفي هذا السياق، يرى عالم الأنثروبولوجيا «إدوارد تايلور»[5] (Edward B. Tylor) أن الثقافة هي «ذلك الكل المركَّب الذي يشتمل على المعرفة والمعتقدات والفنِّ والأخلاق والقانون والعادات، وعلى سائر القدرات والعادات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوًا في المجتمع». يتميَّز هذا التعريف بالشمول؛ إذ ينظر إلى الثقافة بوصفها مجموع العناصر الفكريَّة والقِيَميَّة والسلوكيَّة المكتسبة اجتماعيًّا، لا الصِّفات

(1) مجمع اللغة العربية بالقاهرة: **المعجم الوسيط**، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 4، 2004م، ص 98.

(2) محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق عبد الفتاح الحلو، مراجعة مصطفى حجازي، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1986م، ج 23، ص 63.

(3) رينهارت بيتر آن دوزي: **تكملة المعاجم العربية**، نقله إلى العربية وعلَّق عليه محمد سليم النعيمي، وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، بغداد، ط 1، 1980م، ج 2، ص 102.

(4) أحمد مختار عمر: **معجم اللغة العربية المعاصرة**، عالم الكتب، القاهرة، ط 1، 2008م، ج 1، ص 318.

(5) هو عالم أنثروبولوجيا إنكليزي، يعدّ من مؤسّسي الأنثروبولوجيا الثقافية وأبرز منظري التطوّر الثقافي. شغل أوّل كرسي للأنثروبولوجيا في جامعة أكسفورد خلال مسيرته العلمية الطويلة.

الموروثة بيولوجيًّا[1]. وبناءً عليه، عرَّف «تايلور» الثقافة بوصفها كُلاًّ مركَّبًا مُكتسبًا اجتماعيًّا، وربط دراسة المجتمعات بمقارنة المعتقدات والعادات والمؤسَّسات.

أمَّا «كروبر» و«كلوكهون»[2] (A. L. Kroeber and Clyde Kluckhohn)، فقد عرَّفا الثَّقافة بأنها: «أنماط صريحة وضمنيَّة للسلوك ومن أجل السلوك، يجري اكتسابها ونقلها بواسطة الرموز، وتمثِّل الإنجازات المميَّزة للجماعات الإنسانيَّة، وتتجسَّد في المنتجات الماديَّة. ويتكوَّن جوهرها من الأفكار التقليديَّة الموروثة تاريخيًّا، لا سيَّما القِيَم المرتبطة بها». فالثقافة، في هذا التعريف، نتاج للفعل الإنساني، وفي الوقت نفسه إطار يوجِّه الأفعال اللاحقة ويؤثِّر فيها[3].

أمَّا «كليفورد غيرتز»[4] (A. L. Kroeber and Clyde Kluckhohn)، فقد عرَّف الثقافة بأنَّها: «شبكات من الدلالات نسجها الإنسان بنفسه، ولذلك لا تكون دراسة الثقافة بحثًا تجريبيًّا عن القوانين، بل بحثا تأويليًّا عن المعاني»[5]. فالثقافة عند «غيرتز» هي منظومة من الرموز والمعاني المشتركة، ومن خلالها يفسِّر الإنسان العالم ويمنح أفعاله وممارساته الاجتماعيَّة دلالاتها. لقد رأى الثقافة شبكة من الدلالات يصنعها الإنسان، وجعل مهمة الباحث تفسير الرموز والممارسات بواسطة الوصف الكثيف، مستفيدًا من العمل الميداني في إندونيسيا والمغرب ودراسة الدِّين والسياسة والهويَّة عبر الثقافات.

(1) Tylor, Edward B.: **Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom**. Vol. 1. London: John Murray, 1871, p 1.

(2) ألفرد لويس كروبر عالم أنثروبولوجيا أمريكي، ومن أبرز تلامذة فرانز بواس. أسهم في تأسيس الأنثروبولوجيا الثقافية بالولايات المتحدة، ودرس شعوب كاليفورنيا الأصلية واللغة والتاريخ الثقافي، واشترك مع كلايد كلوكهون في مراجعة نقدية شهيرة لأكثر من مئة وخمسين تعريفا للثقافة عالميًّا.

(3) Kroeber, Alfred L., and Clyde Kluckhohn: **Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology**, Vol. 47, No. 1. Cambridge, MA: Peabody Museum, Harvard University, 1952, p. 181.

(4) هو عالم أنثروبولوجيا أمريكي، ومن أبرز رواد الأنثروبولوجيا الرمزية والتأويلية.

(5) Geertz, Clifford: **The Interpretation of Cultures: Selected Essays**. New York: Basic Books, 1973, p 5.

وبناءً عليه، يمكن استنباط تعريف إجرائي، بل وتأليفه، والقول إن الثقافة هي كلُّ ما يتعلَّق بالموروث والمُكتسَب المعرفي لدى الإنسان، والذي يتضمّن أيضًا الفنَّ والجمال والأدب والفكر والفقه والقانون والقيم والعادات والتَّقاليد والعِبر والاستفادة من التَّجارب، والتي تنعكس على مواقف الإنسان وسلوكه.

ولأهميَّة الثقافة قامت الأمم المتّحدة بتأسيس «اليونسكو» (UNESCO)، وهي منظّمة الأمم المتّحدة للتربية والعلم والثقافة، حيث أصدرت مصنّفات التاريخ العام للبشريَّة، أفريقيا، آسيا، الكاريبي. يتعيَّن على «اليونسكو» أن تضطلع بدور فريد في ترسيخ أسس السلام الدائم والتنمية المنصفة والمستدامة. ويُمثِّل النهوض بالتعاون في مجالات التربية والعلوم والثقافة والاتصال والمعلومات قضايا استراتيجيَّة في عصر تواجه فيه المجتمعات في شتى أنحاء العالم ضغوطًا متزايدة تدفع نحو التغيير، ويواجه فيه المجتمع الدولي تحدِّيات جديدة[1].

وفي هذا السياق، تضطلع «اليونسكو» بأعمال تشمل حماية المواقع التراثيَّة، وصون التقاليد والمعارف الشعبيَّة، ودعم التعليم والفنون والتنوُّع اللغوي، وتعزيز التعاون العلمي والحوار بين الثقافات[2]. وتكمن أهميَّتها في مساعدة الشعوب على حفظ ذاكرتها ونقل معارفها إلى الأجيال الجديدة. أمَّا تأثيرها الثقافي، فيتمثَّل في تعزيز احترام الاختلاف، وتنمية الإبداع، وربط التراث بالحياة المعاصرة، وتحويل الثقافة إلى مورد للتعلّم والتفاهم والسلام والتنمية المستدامة داخل المجتمعات[3].

لا يبدو أن المقصود بالثقافة هنا مجرَّد المعرفة أو الأدب والفنون، بل منظومة

(1) لمزيد من المعرفة عن «اليونيسكو» انظر: موقع **اليونسكو** الإلكتروني، على الرابط:
https://ar.unesco.org/about-us/introducing-unesco

(2) UNESCO, the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. About us, we strengthen ties between people to build peace, at: https://www.unesco.org/en/about-us

(3) UNESCO, the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, Culture and Education, at: https://www.unesco.org/en/about-culture-education

تشمل تصوُّر الإنسان لعلاقته بالله، فهمه لذاته ولغيره، نظرته إلى المجتمع والعدل والحريَّة، القيم التي تضبط استعمال العلم والسلطة والثروة، المنهج الذي يتعامل به مع الأفكار الجديدة.

وعليه، فإن تقديم الثقافة على بقيَّة الجوانب يعني أن إصلاح التشريع أو المجتمع لا يتحقَّق بمجرَّد إصدار القوانين، ما لم تسبق ذلك تربية فكريَّة وأخلاقيَّة تعيد بناء الإنسان. فقد يكون القانون عادلًا في نصِّه، لكنَّه يفشل في التطبيق إذا كانت الثقافة السائدة قائمة على الاستغلال أو العصبيَّة أو الاحتكار. فالإنسان الذي يردعه إيمانه عن قول السوء أو فعل الشرّ، يشكِّل ضمانة للأمن الفردي والاجتماعي أكثر من الإنسان الذي يردعه القانون فقط، ولا يردعه إيمانه. ذلك أن الإيمان فعل داخلي (دافع)، بينما القانون فعل خارجي (حافز)، فإذا استطاع الإنسان غير المؤمن بالله تعالى أي بالخير المطلق، أن يتحايل على القانون، أو أن يفلت من الحساب والعقاب، فلا شيء يردعه، بينما الإنسان المؤمن يردعه إيمانه بالله وباليوم الآخر عن قول السوء أو فعل الشرّ، حيث الثواب والعقاب، والجنَّة والنار، حتى لو استطاع أن يتحايل على القانون، أو أن يفلت من الحساب والعقاب. وهذا يكشف عن قراءة عميقة للشريعة؛ لأنها تنتقل من سؤال: ما الحكم؟ إلى سؤال أسبق منه: أيُّ إنسان وأيُّ مجتمع تريد الشريعة أن تصنع؟

2. الربَّانيَّة

الثقافة الإسلاميَّة تستمدّ شرعيّتها من مبدأ الربَّانيَّة، ما يعني أن مرجعيَّتها العليا من الوحي، وأن الإنسان لا يجعل رغباته أو مصالحه الماديَّة المعيار المطلق للحقّ والخير، إذ قد تتوافق أحكام الشريعة مع مصلحة خاصَّة فرديَّة أو جماعيَّة هنا، وقد تتعارض مع مصلحة خاصَّة فرديَّة أو جماعيَّة هناك، لكن المعيار فيها ليس المصلحة الخاصَّة، بل المصلحة الغالبة، التي تشكِّل قانونًا شرعيًّا يكتسب حُجَّته من باب الاجتهاد بالنصِّ لا بالرأي. وتؤدّي الربَّانيَّة في هذا التصوّر وظيفَتَين:

- **الأولى**: تحرير الإنسان من الخضوع المطلق للأشخاص والسلطات والمصالح؛ لأن المرجعيَّة النهائيَّة ليست للحاكم أو الطبقة أو السوق، بل لله.
- **الثانية**: إضفاء بُعدٍ أخلاقي على مختلف مجالات الحياة؛ فالاقتصاد والسياسة والعلم ليست مجالات محايدة أخلاقيًّا، وإنما ينبغي أن تخضع لمبادئ العدالة والكرامة والمسؤوليَّة.

لكن الربَّانيَّة لا تعني تعطيل العقل؛ لأنَّ النصَّ نفسه يقرِّر أنَّ الإسلام يرحّب بالحركة الفكريَّة الإيجابيَّة والتطوير العقلي السليم. فالربَّانيَّة تحدِّد المرجعيَّة والغاية، بينما يعمل العقل في فهم الواقع واكتشاف الوسائل الملائمة لتحقيق المقاصد.

3. الثبات

الثبات يعني وجود أصول وقِيَم لا تتبدَّل بتبدُّل الظُّروف، مثل: كرامة الإنسان، العدالة، المسؤوليَّة، تحريم الظلم، وجوب الوفاء، حماية الحقوق الأساسيَّة. ولا ينبغي فهم الثبات على أنه جمود الأحكام أو الوسائل. فهناك فرق بين ثبات المبدأ وتغيُّر التطبيق. فالعدل ثابت، لكن الآليَّات المؤسَّسيَّة التي تحقِّقه قد تتطوَّر. وحماية المال ثابتة، لكنَّ تنظيم المعاملات المصرفيَّة والتجاريَّة يتغيَّر بتغيُّر صور الاقتصاد. ومن هنا يمكن القول إنَّ الثَّبات، مع الترحيب بالتطوير العقلي، هو ثبات في المرجعيَّات والمقاصد، لا توقف عن الاجتهاد.

وفي هذا السياق، يميّز مؤلِّف كتاب «**الاجتهاد الجماعي في التَّشريع الإسلامي**»، بين ثبات المبادئ والأحكام الأساسيَّة، وإمكان تغيُّر وسائل التطبيق وبعض الأحكام الاجتهاديَّة[1]. كما ذكر مبادئ ثابتة، منها الوفاء بالعقود والعهود، وحماية الحقوق الإنسانيَّة، والمسؤوليَّة الشخصيَّة والعدالة، ثم يقول: «مع ترك وسائل التطبيق حسب

(1) عبد المجيد السوسوة الشرفي: **الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي**، سلسلة «**كتاب الأمَّة**»، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة، الدوحة، المبحث الثالث: «الاجتهاد الجماعي في المتغيّرات»، ط 1، العدد 62، 1418هـ/ 1998م، ص 115–116.

الظروف والمناسبات». ويبيِّن في السياق نفسه إمكان تغيُّر الأحكام المرتبطة بالمصلحة والعُرف، ضمن مجال الاجتهاد وضوابطه[1].

4. الانفتاح على الحركة الفكريَّة

بحسب رؤية الإمام الصدر؛ يرحّب الإسلام بكل حركة فكريَّة إيجابيَّة، ويعطيها أهميَّة خاصّة؛ لأنَّها تنفي التعارض المبدئي بين الدِّين والعقل. فيصف الإمام موسى الصدر هذه الحركة الفكريَّة بأنَّها «إيجابيَّة»، والتطوير العقلي بأنَّه «سليم»[2]. فالتَّفكير ليس نشاطًا مباحًا فحسب، بل هو جزء من رسالة الإنسان وواجباته. ويُفهم من ذلك أن الإنسان مُطالب بأن يتأمَّل في الكون والمجتمع، وأن يطوِّر معارفه وأدواته، وينقد الأفكار والممارسات السائدة، فيوافقها كليًّا أو جزئيًّا بالاعتماد على الدليل، ويبحث عن حلول جديدة للمشكلات، ويستخدم العلم في خدمة الإنسان. بيد أنَّ هذا لا يعني أن الانفتاح هو قبول غير مشروط بكلِّ فكرة، بل تمييزًا بين التطوير الذي يحرِّر الإنسان ويخدم كرامته، والتطوير الذي يتحوَّل إلى وسيلة للهيمنة أو الاستغلال أو تدمير الإنسان. بل إن التطوير حاجة ذاتيَّة لسيرورة المخلوقات، فكلُّ شيء يسير بالفطرة نحو كماله إلَّا إذا اختار الإنسان ما يضرُّه ولا ينفعُهُ، فقد أعطى الله تعالى الإنسان حريَّة الاختيار والإرادة على السعي لتنفيذ مُراده، قال تعالى: [**وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ**][3]. فليست كُلُّ حداثة تقدُّمًا، كما أنَّ ليس كُلُّ تمسُّكٍ بالماضي أصالة. المعيار هو مدى اتِّساق الفكر الجديد مع الحقيقة والعدل والكرامة الإنسانيَّة.

---

(1) عبد المجيد السوسوه الشرفي: **الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي**، المبحث الثالث: الاجتهاد الجماعي في المتغيّرات، موقع إسلام ويب الإلكتروني، المكتبة الإسلامية، على الرابط:
https://www.islamweb.com/ar/library/index.php?bk_no=1562&flag=1&id=2116&page=bookcontents&utm

(2) السيد موسى الصدر: محاضرة بعنوان «**الإسلام وثقافة القرن العشرين**»، مصدر سابق.

(3) **القرآن الكريم**، سورة البلد، الآية 10.

5. مناقشة نقديَّة

تتميز هذه الرؤية بأنَّها تمنع الفصل بين الثقافة والتشريع، لأنَّ القانون لا يعمل في فراغ ثقافي. لكن هذه الرؤية تحتاج عند تحويلها إلى نظريَّة علميَّة إلى توضيح مسائل عدة:

- يجب تحديد معنى «الثقافة الإسلاميَّة» حتى لا تتحوَّل إلى عنوان واسع يختلط فيه الثابت الديني بالعادات التاريخيَّة للمجتمعات الإسلاميَّة.
- ينبغي وضع معايير واضحة لمعنى «الحركة الفكريَّة الإيجابيَّة» و«التطويرِ العقلي السليم»، حتى لا تخضع هذه الأوصاف لأحكام شخصيَّة أو لسلطة سياسيَّة تحدِّد المقبول والمرفوض.
- يحتاج الانتقال من المبادئ الثقافيَّة إلى القوانين والمؤسَّسات إلى اجتهاد مؤسَّسي متخصِّص؛ لأن القول بالشمول والوحدة لا يقدِّم بمفرده حلولًا تفصيليَّة للمشكلات الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة الحديثة.
- ينبغي الحفاظ على التعدُّدِ الفكريِّ والفقهيِّ داخل الوحدة الإسلاميَّة، حيث لا تتحوَّل الوحدة إلى فرض قراءة واحدة أو إلغاء حقِّ الاختلاف.

الخلاصة

تكشف تعريفات الثقافة عن ثلاثة اتجاهات متكاملة للثقافة، حيث ينظر «تايلور» إلى الثقافة بوصفها كُلًّا اجتماعيًّا شاملًا، ويركّز «روبر» و«كلوكهون» على أنماط السلوك والرموز والقيم الموروثة، بينما يعدُّها «غيرتز» شبكة دلاليَّة تحتاج إلى الفهم والتأويل. وبذلك يمكن تعريف الثقافة بأنها منظومة مكتسبة من الموروثات والمعارف والقيم والرموز والسلوكات التي يتشاركها أفراد المجتمع وتوجِّه فهمهم للحياة وتصرُّفاتهم.

لا تُكتسب أهميَّة هذه الدراسة فقط من شخصيَّة الإمام السيد موسى الصدر قائدًا سياسيًّا وإمامًا شعبيًّا عمل على استنهاض الإنسان، لا سيَّما في لبنان، بعيدًا من الطائفيَّة السياسيَّة، ومن الزعامات على مدى المناطق اللبنانيَّة، بل لأن رسالته على مدى

الأجيال، هي رسالة عابرة للطوائف والبلدان، وعابرة للزمان والمكان.

فالإمام السيد موسى الصدر لا يحصر الشريعة الإسلاميَّة في مجموعة من الأحكام التكليفيَّة الفرديَّة، بل يراها نظامًا متكاملًا لتنظيم حياة الإنسان في أبعادها الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والأخلاقيَّة. وتتمثَّل وظيفة هذا النظام في تهيئة الفرص المتكافئة، ومنع الاحتكار والتمييز، وصيانة كرامة الإنسان، وتحقيق سعادته المادِّيَّة والرُّوحيَّة. ومن ثمَّ، فإنَّ معيار فاعليَّة الشَّريعة عنده لا يقتصر على الانضباط الشكلي بالأحكام، وإنما يمتدُّ إلى النتائج الإنسانيَّة والاجتماعيَّة التي تحقِّقها، وفي مقدِّمتها العدالة والكرامة والتكافل والتوازن بين الفرد والمجتمع.

ويكشف تقديم الإمام الصدر للجانب الثقافي بوصفه الجانب الأساسي الأوَّل في الشريعة الإسلاميَّة عن أن الشريعة، في رؤيته، ليست مجموعة أحكام قانونيَّة مستقلّة عن أصولها الفكريَّة والقِيَميَّة، وإنما هي ثمرة ثقافة ربَّانيَّة ثابتة في مبادئها، شاملة في مجالاتها، وموحِّدة بين العقيدة والأخلاق والنظام الاجتماعي. ولا يتعارض هذا الثبات مع التجديد؛ لأن الإسلام، وفق تصوُّره، يقرُّ الحركة الفكريَّة الإيجابيَّة والتطوير العقلي السليم، ويعدُّهما جزءًا من رسالة الإنسان ومسؤوليَّته في الحياة. ومن ثمّ، تقوم القراءة النظاميَّة عنده على الجمع بين مرجعيَّة الوحي وفاعليَّة العقل، وبين ثبات القِيَم وتطوُّر الوسائل، وبين وحدة الإسلام وتنوُّع الاجتهادات، بما يجعل الشريعة مشروعًا مستمرًّا لبناء الإنسان والمجتمع، لا مجرَّد مدوَّنة للأحكام الفرديَّة.

وفي مقاربة منفتحة على العقل والفكر، وعلى كل مبادرة أو تجربة فكريَّة إيجابيَّة، وعلى مبادئ الربَّانيَّة والثبات والشمول والوحدة، يرى الإمام الصدر أن الثقافة الإسلامِيَّة التي تتكوَّن من المفهومات الإسلاميَّة ومن التعاليم الإسلاميَّة، والتي تجسِّد «الحياة العقليَّة»، والتي تشمل التشريع الحقوقي، الفلسفة والتصوُّف، العلوم والفنَّ والأدب، والتي تلتقي بكثير من النواحي الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والفلسفيَّة وحتى السَّيكولوجيَّة، هي جزء من الشريعة الإسلامِيَّة.

وفي سياق العلاقة بين الثبات والتجديد، تمنح الربَّانيَّة الثقافة مرجعيَّتها، الثبات يحفظ أصولها وقِيَمها، الشمول يمنع تجزئتها، الوحدة تربط عناصرها، الاجتهاد والتطوير يمكِّنانها من التفاعل مع المستجدَّات. وبذلك لا يصبح التجديد انفصالًا عن الأصول، ولا يتحوَّل الثبات إلى جمود. فالتجديد الصحيح هو اكتشاف الصيغة المعاصرة لتحقيق القيمة الثابتة.

فضلًا عن أن الشمول يدلُّ على أن الثقافة الإسلاميَّة لا تفصل بين أبعاد الإنسان المختلفة؛ فهي لا تعالج الروح وتترك الجسد، ولا تهتمُّ بالأخلاق وتغفل الاقتصاد، ولا تنظِّم الفرد وتهمل المجتمع. فالإسلام، وفق هذا التصوُّر، ينظر إلى الإنسان بوصفه كائنا روحيًّا وماديًّا، فردًا وعضوًا في مجتمع، صاحب حقوق وتكاليف، منتجًا للمعرفة والثروة، مسؤولًا عن نفسه وعن الآخرين.

لم تكن الثقافة في فكر الإمام السيد موسى الصدر مجرَّد ترف فكري، وحوار صالونات، بل يرتبط فكره بالتفريق الحاسم بين الدين الأصيل في جوهره الهادف لتحرير الإنسان وبين مستغلّي الدين من طلاب السلطة والجاه والمال. كما يؤكّد أن العصبيّة الطائفيّة تعدّ نقمة بينما يمثل تعدّد الطوائف نعمة وثروة إنسانية، داعيًا إلى الكفّ عن استغلال الشعارات الدينيّة لأغراض شخصيّة أو فئويّة.

وفي الختام، يمكن القول إنَّ الإمام موسى الصدر يقدِّم قراءة ثقافيَّة نظاميَّة للشريعة؛ فالشريعة عنده ليست بناء قانونيًّا يبدأ من النصوص الجزئيَّة، بل منظومة تبدأ من رؤية ربّانيَّة للإنسان والحياة، وتستند إلى قِيَم ثابتة، وتشمل مختلف جوانب الوجود الإنساني، وتوحّد بين العقيدة والأخلاق والتشريع والعمل الاجتماعي. وفي الوقت نفسه، لا تغلق هذه المنظومة باب العقل، بل تجعل التفكير والتطوير واجبًا إنسانيًّا، شرط أن يكونا موجّهين نحو الخير والعدل والكرامة.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أ. الوثائق

1. بيان الإمام الصدر الذي أرسله إلى نقابة الصحافة اللبنانية في تاريخ 14 آب (أغسطس) 1964.
2. محاضرة بعنوان «**الإسلام وثقافة القرن العشرين**»، ضمن سلسلة محاضرات حول «**المسيحيَّة والإسلام في لبنان**» ألقاها الإمام الصَّدر في «الندوة اللُّبنانيَّة»، في تاريخ 24/ 5/ 1965.
3. عقرا، كاترين: **كفّوا عن إستغلال الدين**، حوار صحفي مع الإمام الصدر في «مقرّ المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى ـ الحازمية»، مجلة «**Monday Morning**» الأسبوعيّة البيروتيّة، في تاريخ 8/ 6/ 1975.

ب. المصادر باللغة العربية

1. القانون المدني الإيراني.
2. الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني: **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق عبد الفتاح الحلو، مراجعة مصطفى حجازي، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1986م.
3. مجمع اللغة العربية بالقاهرة: **المعجم الوسيط**، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 4، 2004م.

ج. المراجع باللغة العربية

1. الآمدي، علي بن محمد: **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت ودمشق، ط 2، 1402هـ.

2. آن، دوزي؛ رينهارت، بيتر: **تكملة المعاجم العربية**، نقله إلى العربية وعلَّق عليه محمد سليم النعيمي، وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، بغداد، ط 1، 1980م.
3. بناهيان، علي رضا: **الفنُّ والإعلام في فكر الإمام الخميني** قدس سره، ترجمة مقداد الحيدري، إعداد مؤسَّسة عصر البيان المعنوي، بيروت، دار المعارف الحكميَّة، ط 1، 2017م1438ـ هـ.
4. الشرفي، عبد المجيد السوسوة: **الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي**، سلسلة «كتاب الأمَّة»، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة، الدوحة: المبحث الثالث: «الاجتهاد الجماعي في المتغيّرات»، ط 1، العدد 62، 1418هـ/ 1998م.
5. الشوكاني، محمد بن علي: **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، دمشق، ط 1، 1419هـ/ 1999م.
6. الصانعي، يوسف: **إرث الزوجة من الرجل في صورة الانحصار**، الإجابة عن الاستفتاءات، سلسلة الفقه المعاصر 5، قم، مؤسَّسة فقه الثقلين الثقافيَّة، 1427هـ.
7. عمر، أحمد مختار: **معجم اللغة العربية المعاصرة**، عالم الكتب، القاهرة، ط 1، 2008م.

د. المواقع الإلكترونية العربية

1. الشرفي، عبد المجيد السوسوه: **الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي**، المبحث الثالث: الاجتهاد الجماعي في المتغيرات، موقع إسلام ويب الإلكتروني، المكتبة الإسلامية، على الرابط:

https://www.islamweb.com/ar/library/index.php?bk_no=1562&flag=1&id=2116&page=bookcontents&utm

2. عصام، فرح: **تأمّلات في معنى الفن والجمال**، موقع **الجزيرة** الإكتروني،

17/ 2/ 2017، شوهد في 22/ 9/ 2026، على الرابط:

https://www.aljazeera.net/midan/art/finearts.

3. مسلماني، مليحة: **الفنّ والدين: بين التقييد والرفد والنقد**، موقع **ضفة ثالثة** الإلكتروني، نُشر في 2/ 2/ 2021، شوهد في 27/ 9/ 2026، على الرابط:

https://diffah.alaraby.co.uk/diffah/opinions/2021/2/2.

هـ. أطروحة دكتوراه

1. بركات، علي: **إشكاليّة الإبداع الفنّي في ظلِّ المقيِّد الديني (المجتمع الإسلامي نموذجًا)**، أطروحة دكتوراه، الجامعة اللبنانيَّة، المعهد العالي للدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، اختصاص الفنِّ وعلوم الفنِّ، إشراف الدكتور: علي العلي، العام الجامعي 2022ـ2023.

و. المراجع باللغة الأجنبية

1. Bertalanffy, Von; Ludwig: **General System Theory: Foundations, Development, Applications**, New York: George Braziller, 1968.
2. Clifford, Geertz: **The Interpretation of Cultures: Selected Essays**. New York: Basic Books, 1973.
3. Gombrich, Ernst H.: **The Story of Art**. 16th ed. London: Phaidon Press, 1995.
4. Kroeber; Alfred L., and Clyde Kluckhohn: **Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology**, Vol. 47, No. 1. Cambridge, MA: Peabody Museum, Harvard University, 1952.
5. Marder, Lisa: "**Ways of Defining Art**" ThoughtCo, updated July 26, 2019.

6. Tylor, Edward B.: **Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom**. Vol. 1. London: John Murray, 1871.

ز. المراجع الإلكترونية الأجنبية

1. UNESCO, the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, About us, we strengthen ties between people to build peace, at:
https://www.unesco.org/en/about-us

2. UNESCO, the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, Culture and Education, at: https://www.unesco.org/en/about-culture-education.

أثر الصلة بالسلطان في المسار الوظيفي لأعيان حلب

في العصر المملوكي الجركسي

(784- 922هـ/ 1382- 1516م)

ريمان إعمير[1]

الملخّص

يتناول هذا البحث أثر صلة أعيان حلب بالسلطان في القاهرة في العصر المملوكي الجركسي في مساراتهم الوظيفيّة، من حيث تولّي المناصب والاستمرار فيها والعزل عنها والعودة إليها. ويسعى إلى الكشف عن طبيعة هذه الصلة وصورها المختلفة، من خلال دراسة انتقال بعض الأعيان إلى القاهرة، وتولّيهم مناصب علميّة وقضائيّة وإداريّة، فضلًا عن دور القُرب الشخصي والشفاعة والوساطة لدى السلطان. كما يتناول البحث حالات من التعيين والعزل والنفي، وما أعقب بعضها من عودة إلى الوظيفة، بهدف الوقوف على مدى انعكاس العلاقات السلطانيّة والظروف السياسيّة على المكانة الوظيفية لأعيان حلب.

الكلمات المفتاحية: أعيان حلب؛ السلطان؛ العصر المملوكي الجركسي؛ التعيين والعزل؛ الشفاعة؛ القاهرة.

(1) طالبة دكتوراه في المعهد العالي للدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية في الجامعة اللبنانية، اختصاص تاريخ.

Résumé

Cette étude examine l'influence des relations des notables d'Alep avec le sultan résidant au Caire, sous les Mamelouks circassiens, sur leurs trajectoires professionnelles, notamment en matière d'accès aux fonctions, de maintien en poste, de destitution et de réintégration. Elle vise à mettre en lumière la nature de ces relations et leurs différentes formes, à travers l'étude du déplacement de certains notables vers Le Caire et de leur accession à des fonctions savantes, judiciaires et administratives. Elle s'intéresse également au rôle de la proximité personnelle, de l'intercession et de la médiation auprès du sultan dans l'évolution de leurs carrières. Enfin, elle analyse plusieurs cas de nomination, de destitution et d'exil, ainsi que les retours en fonction qui ont parfois suivi, afin de déterminer dans quelle mesure les relations avec le pouvoir sultanien et les circonstances politiques ont influé sur les trajectoires professionnelles des notables d'Alep.

Mots-clés: notables d'Alep; sultan; époque mamelouke circassienne; nomination et destitution; intercession et médiation; Le Caire.

المقدمة

يمثّل السلطان في القاهرة رأس السلطة في الدولة المملوكيّة، فله الكلمة العُليا في شؤون النيابات والولايات، لا سيّما في تولية أصحاب المناصب وعزلهم. وقد ارتبطت حلب بالقاهرة ارتباطًا وثيقًا بحكم موقعها ومكانتها في بلاد الشام، الأمر الذي جعل أعيانها على صلة مستمرّة بالسلطة، سواء من خلال المناصب التي تولّونها في حلب، أو خلال انتقال بعضهم إلى القاهرة وتوليهم مناصب فيها.

وقد برز عدد من أعيان حلب في الحياة العلميّة والقضائيّة والإداريّـة، وتمكّن بعضهم من الوصول إلى القاهرة والاتّصال بالسلاطين، فاستُدعيت بعض الشخصيّات إلى القاهرة لِما عُرفت به من علم ومكانة، وتولّى آخرون مناصب مهمّة فيها، كما

حافظ بعضهم على صلته بحلب على الرغم من انتقاله إلى مركز السلطنة. وتكشف هذه الوقائع عن أن حضور أعيان حلب لم يكن مقصورًا على مدينتهم، وإنما امتدّ في بعض الحالات إلى القاهرة ومجالس السلاطين.

لم تكن هذه الصلة ثابتة على حال واحدة؛ فقد شهدت بعض الشخصيّات تقرّبًا من السلاطين وإكرامًا وتولية للمناصب، بينما تعرّض آخرون للعزل أو النفي أو المصادرة بسبب تغيّر موقف السلطان منهم. كما تذكر المصادر حالات عاد فيها بعض المعزولين إلى مناصبهم، ما يدل على تغيّر أوضاع بعض الأعيان بحسب الظروف السياسيّة وموقف السلطان. ومن ذلك ما وقع لـ«محِب الدين ابن الشحنة» (ت 815هـ/ 1412م)، الذي تعرّض للقبض عليه ونقله إلى القاهرة، ثم أُفرج عنه وتولّى قضاء الحنفيّة فيها، وكذلك «جمال الدين بن العجمي» (ت 799هـ/ 1396م)،الذي عُزل ثم أسهم تدخل بعض المقرّبين في عودته إلى بعض مناصبه.

ومن هنا تأتي أهمّيّة دراسة صلة أعيان حلب بالسلطان في القاهرة في العصر المملوكي الجركسي، لا من حيث تعدّد صور الاتصال بالسلطة فحسب، وإنما من حيث انعكاس هذه الصلة على مساراتهم الوظيفيّة، وما ارتبط بها من تولية وعزل وعقوبة وعودة إلى المناصب. ويسعى البحث، من خلال تتبّع أخبار عدد من الشخصيّات ومقارنة الوقائع المتعلّقة بها، إلى الكشف عن حدود أثر العلاقات السلطانيّة في أوضاع الأعيان الوظيفيّة، مع مراعاة الظروف السياسيّة والإداريّة التي أحاطت بهذه العلاقات.

الإشكالية

ارتبط أعيان حلب في العصر المملوكي الجركسي بالسلطة في القاهرة من خلال تولّي المناصب، ثم الانتقال والاتّصال المباشر بالسلاطين أو بوساطة الأمراء والمقرّبين منهم. وقد انعكست هذه الصلات، في بعض الحالات، على مساراتهم

الوظيفيّة، سواء من حيث الوصول إلى المناصب أو الاستمرار فيها، كما شهدت حالات أخرى العزل أو النفي أو المصادرة، أعقب بعضها عودة إلى الوظيفة.

تثير هذه الوقائع تساؤلًا حول طبيعة العلاقة بين أعيان حلب والسلطان، ومدى انعكاسها على أوضاعهم الوظيفيّة، وما إذا كانت الصلات الشخصيّة والوساطات قد أسهمت في الوصول إلى المناصب أو استعادتها، أم أن هذه المسارات ارتبطت كذلك بعوامل سياسية وإدارية أخرى.

وعليه، تتمثل إشكاليّة البحث في السؤال الآتي:

كيف انعكست صلة أعيان حلب بالسلطان في القاهرة خلال العصر المملوكي الجركسي على مساراتهم الوظيفيّة، من حيث تولّي المناصب والاستمرار فيها والعزل منها والعودة إليها؟

ويتفرّع عن هذا السؤال عدد من الأسئلة:

- ما أبرز صور اتّصال أعيان حلب بالسلطان في القاهرة؟
- إلى أي مدى انعكست هذه الصلات على تولّي المناصب والاستمرار فيها؟
- ما العوامل التي ارتبطت بعزل بعض الأعيان أو معاقبتهم؟
- كيف أمكن لبعض المعزولين استعادة مناصبهم، وما دور العلاقات السلطانية في ذلك؟

المنهج المتّبع

يعتمد البحث على المنهج التاريخي القائم على جمع الأحداث المتعلّقة بأعيان حلب وصلتهم بالسلاطين، ومقارنتها وتحليلها في ضوء ظروفها التاريخيّة، مع التركيز على الأحداث التي توضح انتقالهم إلى القاهرة، وتولّيهم المناصب، وصلتهم بالسلاطين، وما تعرّضوا له من تولية وعزل وإكرام أوعقوبة.

كما يعتمد البحث على الاستقراء من خلال تتبّع أخبار عدد من الشخصيّات الواردة في المصادر، وعدم الاكتفاء بترجمة كل شخصيّة، وإنما الاستفادة من أخبارها في الوصول إلى صورة عامة عن صلة أعيان حلب بالسلطان.

أوّلًا. أعيان حلب في القاهرة

مثّلت القاهرة خلال العصر المملوكي الجركسي مركز السلطة التي تتركّز فيها القرارات المتعلّقة بالمناصب الكبرى في مختلف أنحاء الدولة، ولذلك ارتبطت مكانة عدد من أعيان حلب بالانتقال إليها والتقرّب من السلطان[1]. ولم يكن وصول هؤلاء الأعيان إلى القاهرة على صورة واحدة؛ فمنهم من انتقل إليها طلبًا للعلم أو العمل، ومنهم من استدعاه السلطان لما عُرف به من علم ومكانة، ومنهم من انتقل إليها بعد أن تولّى مناصب في حلب وبلاد الشام. وبذلك أصبحت القاهرة مرحلة مهمّة في مسيرة عدد من الأُسر الحلبيّة التي ينتمي إليها الأعيان، إذ أتاحت لهم الانتقال من نطاق العمل المحلي في حلب إلى مناصب أوسع في مركز السلطة. وتظهر هذه الصلة بوضوح في سير عدد من أفراد الأسر المعروفة، لا سيّما «بني الشحنة» و«العجمي» و«بني أبي جرادة».

من أبرز النماذج في هذا المجال «سريّ الدين أبو البركات عبد البرّ بن الشحنة (ت 921هـ/ 1515م)، الذي ارتبطت حياته بالقاهرة ارتباطًا وثيقًا. فقد انتقل إليها وانخرط في الحياة العلميّة، فاشتغل بالعلم والتدريس والإفتاء، ثم تولّى القضاء في حلب، قبل

(1) يمكن استنتاج مصطلح «الأعيان» من خلال استقراء عناوين كتب التراجم ومضامينها، لا سيّما كتاب «**الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**» لـ«ابن حجر العسقلاني»، وكتاب «**أعيان العصر وأعوان النصر**» لـ«صلاح الدين الصفدي»، وكتاب «**خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**» لـ«محبّي». ويُقصد بـ«الأعيان»، استنادًا إلى هذا الاستقراء، الأشخاص الذين تميّزوا بمكانة معتبرة في مجتمعاتهم، واكتسبوا قدرًا من الاعتبار أو النفوذ جعلهم بارزين بين معاصريهم، سواء أكان ذلك بحكم مناصبهم السياسيّة والإداريّة، أم لمكانتهم العلميّة والدينيّة والأدبيّة، أم لِنَسَبهم وثروتهم وصلاتهم بأصحاب السلطة، أم لاجتماع عدد من هذه العوامل. يجمعهم التميّز والاعتبار في محيطهم التاريخي، مع تفاوتهم في أسباب المكانة ودرجات النفوذ والتأثير.

أن يصل إلى قضاء القاهرة، وهو من أعلى المناصب القضائيّة في الدولة. ولا تقتصر أهمّيّة سيرته على انتقاله من حلب إلى القاهرة وتدرّجه في المناصب، وإنّما تظهر بصورة أوضح في صلته الشخصيّة بالسلطان «قانصوه الغوري»؛ فقد كان من خاصّته، يجالسه ويسامره[1]. وهذا الأمر يدلّ على أن مكانة بعض أعيان حلب في القاهرة لم تكن متوقّفة على المنصب الرسمي وحده، وإنما كان القرب من السلطان والمجالسة يضيفان إلى صاحبها مكانة أخرى داخل مركز السلطة. كما أن «عبد البرّ بن الشحنة» ظلّ صاحب حضور علمي، فأخذ عنه عدد من أهل العلم، ومنهم «القطب بن سلطان»، مفتي دمشق[2]، الأمر الذي يبيّن أن انتقاله إلى القاهرة لم يقطع صلته ببلاد الشام، بل جعل له حضورًا يتجاوز حلب إلى مناطق أخرى.

ويظهر جانب آخر من انتقال أعيان حلب إلى القاهرة في سيرة «محب الدين أبو الوليد محمد بن الشحنة» (ت 815هـ/ 1412م)، فقد بدأ حياته العلميّة في حلب، وأخذ عن شيوخها، ثم اتّصل بعلماء دمشق والقاهرة، وأُذِن له بالتدريس والإفتاء في سنة 778هـ/ 1376م[3]، وتولّى قضاء حلب في سنة 790هـ/ 1388م[4]، ثم بدمشق. وكانت هذه المناصب تعكس مكانته العلمية قبل اتصاله المباشر بالسلطة المركزية. غير أن صلته بالسلطان أخذت وجهًا آخر عندما قُبض عليه في عهد السلطان «الظاهر برقوق»ونُقل إلى القاهرة. ثم أُفرج عنه، ولم تنتهِ صلته بالقاهرة عند ذلك، بل تولّى

(1) عبد الحي بن أحمد بن محمد، المعروف بـ«ابن العماد شهاب الدين أبي الفلاح العكري الحنبلي الدمشقي» (ت 1089هـ/ 1678م): **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، أشرف على تحقيقه وخرّج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط، حقّقه وعلّق عليه محمود الأرناؤوط، دمشق- بيروت، دار ابن كثير، ط1، 1993، ج10، ص 141 – 143

(2) المصدر نفسه، ج 10، ص 143.

(3) محمد راغب الطبّاخ: **أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء**، صحّحه وعلّق عليه محمد كمال، دار القلم العربي، حلب، ط1، 1923، ج5، ص 158 – 159.

(4) ابن حجر العسقلاني (ت 852هـ/ 1448م): **إنباء الغمر بأنباء العمر**، لا ط، لا ت، ج 1، ص 303 – 304.

قضاء الحنفيّة فيها في سنة 814هـ/ 1411م في عهد السلطان «الناصر فرج»[1]. وتكشف هذه الحادثة أن انتقال أحد أعيان حلب إلى القاهرة لم يكن دائمًا نتيجة رغبة في الترقّي أو طلبًا لمنصب، فقد يكون الانتقال بأمر السلطان وفي ظروف سياسيّة غير مؤاتية. كما أن القبض على «ابن الشحنة» ثم الإفراج عنه وتولّيه القضاء بعد سنوات يوضح أن وضع الأعيان أمام السلطة كان قابلًا للتغيّر. فقد ينتقل الشخص من العقوبة إلى منصب قضائي مثلًا، تبعًا للظروف السياسيّة وتغيّر السلاطين. وعندما زالت دولة «الناصر فرج» لم يتمكّن «ابن الشحنة» من الاستمرار في منصبه فعاد إلى حلب، ما يؤكّد ارتباط موقع بعض الأعيان في القاهرة بالسلطان الذي ولاهم.

ولم يكن الاستدعاء إلى القاهرة مقصورًا على أفراد «بني الشحنة» من الأعيان، بل يظهر كذلك في سيرة «سيف الدين يوسف السيرامي العجمي» (ت 810هـ/ 1407م)، فقد نشأ في تبريز، ثم انتقل إلى حلب وأقام فيها، قبل أن يستدعيه السلطان «الظاهر برقوق» إلى القاهرة. وهناك عُيّن شيخًا للشيوخ بالمدرسة الظاهريّة البرقوقيّة بعد وفاة من كان يتولى هذا المنصب، وظلّ فيه إلى وفاته[2]. وتبرز هذه السيرة أن بعض أعيان حلب كانوا محلّ اهتمام السلطان بسبب مكانتهم العلميّة، وأن الانتقال إلى القاهرة قد يأتي بطلب مباشر من السلطان، لا بمبادرة من الشخص نفسه، كما أن اختيار «السيرامي العجمي» لمنصب ديني مهم في القاهرة يدلّ على أن مكانة بعض العلماء الحلبيّين كانت تتجاوز حدود مدينتهم، وأن السلطان كان يستفيد من مكانتهم في إدارة المؤسّسات العلميّة والدينيّة في العاصمة.

وتؤكد سيرة «الشيخ زادة الخرزباني العجمي» (ت 809هـ/ 1406م)، هذا الجانب من العلاقة؛ فقد استدعاه السلطان «الظاهر برقوق» إلى القاهرة لما عُرف به من سعة

(1) جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي (ت 874هـ/ 1469م): **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، قدم له وعلق عليه محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992، ج 14، ص 115.

(2) محمد راغب الطبّاخ: **أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء**، مصدر سابق، ج5، ص 199.

علمه بالحديث، فاشتغل فيها بالتدريس والإقراء عدّة سنوات، وقصده طلاب من مذاهب مختلفة. إلا أن وجوده في القاهرة ومكانته العلميّة لم يبعداه عن المنافسة، إذ سعى بعض الأعيان، ومنهم القاضي «كمال الدين ابن العديم»، إلى إبعاده عن منصبه[1]. ويبيّن هذا المثال أن اجتماع العلماء والأعيان في القاهرة كان يضعهم في مجال واحد للمنافسة على المناصب والمكانة، وأن الاستدعاء السلطاني وإن منح صاحبه منزلة مهمّة، فإنه لم يمنع الآخرين من السعي إلى إزاحته من المنصب.

كما يظهر اتّساع مجال العمل لدى «عبد الباسط بن الشحنة» (ت 903هـ/ 1497م)، فقد وُلد في القاهرة في سنة 877هـ/ 1472م، ثم انتقل إلى حلب ونشأ فيها وتعلّم على يد والده، وتولّى عددًا من الوظائف في المدينة، منها الخطابة في الجامع الأموي ونظر الكلِسَاوية ونصف نظر البيمارستان النوري. ثم عاد إلى القاهرة في عهد السلطان الناصر «محمد بن قايتباي»، وحظي بعنايته، فتولى نظر الجوالي بدمشق[2]. ويبيّن ذلك أن الصّلة بالقاهرة لم تكن تعني بالضرورة البقاء فيها، وإنّما كانت قد تفتح أمام أحد أعيان حلب طريقًا إلى وظائف في نيابات أخرى من بلاد الشام. وهكذا كان الانتقال بين حلب والقاهرة جزءًا من مسار وظيفي أوسع لبعض أبناء الأُسر الحلبيّة المعروفة.

ومن النماذج التي تظهر فيها صلة الأعيان بالسلطان بصورة أوضح «نور الدين العجمي الخراساني» (ت 862هـ/ 1457م)، إذ بدأت مسيرته في حلب عندما عيّنه نائبها الأمير «سودون» شيخًا للصوفيّة، ثم انتقل إلى القاهرة واتّصل بالسلطان «الظاهر جقمق»، وأصبح من خاصّته. وتولّى الحسبة في القاهرة في سنة 843هـ/ 1439م، ثم عُزل في سنة 852هـ/ 1448م ونُفي، قبل أن يعاد إلى منصبه ويتولى الحسبة مرة ثالثة[3].

(1) ابن العماد: **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، مصدر سابق،ج 9، ص 111 ـ 112.

(2) محمد راغب الطبّاخ: **أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء**، مصدر سابق، ج5، ص 338.

(3) للمزيد راجع: جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي (ت 874هـ/ 1469م): **المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي**، حقّقه ووضع حواشيه محمد محمد أمين، دار الكتب العلمية، القاهرة، لا. ط، 1999، ج 8، ص 232 ـ 235.

وتظهر سيرته انتقال صاحب المكانة المحلّيّة في حلب إلى القرب من السلطان في القاهرة، ثم حصوله على منصب مهم، لكن مساره لم يخلُ من العزل والنفي والعودة إلى الوظيفة. وهذا يدلّ على أن الوصول إلى القاهرة والقرب من السلطان كانا يرفعان مكانة صاحبهما، لكنهما لم يضمنا له البقاء الدائم في المنصب.

ومن خلال هذه النماذج يتّضح أن القاهرة كانت أكثر من مجرّد مقرّ للسلطان بالنسبة إلى أعيان حلب؛ فقد كانت مكانًا يجتمع فيه العلم والقضاء والإدارة والاتّصال المباشر بالسلطة. وكان بعض الأعيان يصلون إليها بعد مسيرة علميّة ووظيفيّة في حلب ودمشق، في حين كان بعضهم يُستدعى إليها بأمر السلطان لما يتمتّع به من علم أو مكانة، كما أن بعضهم استطاع أن يتجاوز حدود المنصب الرسمي إلى المجالسة والقرب الشخصي، كما في حالة «عبد البرّ بن الشحنة» مع السلطان «قانصوه الغوري». وفي المقابل، تكشف حالات أخرى أن هذا القرب كان عرضة للتغيّر بسبب المنافسة أو تغيّر السلطان أو الظروف السياسيّة. ومن ثم، فإن وجود أعيان حلب في القاهرة يكشف عن اتصال مباشر بين النخبة الحلبية ومركز السلطنة.

ثانيًا. الشفاعة والوساطة

لم تكن صلة أعيان حلب بالسلطان في القاهرة مقتصرة على اللقاء المباشر أو تولّي الوظائف، بل ظهرت لها صور أخرى، من أهمّها الشفاعة والوساطة. فقد كان الأعيان، عند تعرّضهم للعزل أو الغضب السلطاني أو فقدان بعض المناصب، يلجؤون إلى من لهم صلة بالسلطان من الأمراء وكبار رجال الدولة وأُسر الأعيان الآخرين، طلبًا للتدخّل في أمرهم. وكانت الشفاعة والوساطة تتيح عرض طلب صاحبها على السلطان ومحاولة حمله على العدول عن قرار اتّخذه، أو إعادة شخص إلى منصبه، أو تخفيف ما نزل به من عقوبة. ومع ذلك، بقي قبول الشفاعة أو رفضها في النهاية من حق السلطان، ولذلك لم تكن الشفاعة ضمانًا ثابتًا لتغيير القرار السلطاني.

وتكشف هذه الصورة عن أهمّيّة الأشخاص الذين كانوا يستطيعون الوصول إلى السلطان والتحدّث معه في شؤون الأعيان. فلم يكن كل صاحب منصب قادرًا على الدخول إلى مجلس السلطان أو عرض حاجته عليه مباشرة، ولذلك أصبح الأمراء والمقرّبون من الأعيان أنفسهم، من السلطان طريقًا يصل من خلاله بعض الأعيان إلى مركز القرار[1]. وكانت هذه الصلة أكثر أهمّيّة في الحالات التي يكون فيها صاحب الحاجة قد فقد منصبه أو تعرّض لغضب السلطان، إذ يصبح الوصول المباشر إلى السلطان أكثر صعوبة، فيحتاج إلى شخص يتولّى عرض أمره والشفاعة له. وتشير المصادر إلى أن الأمراء وأُسر الأعيان أدّوا هذا الدور، وأن الشفاعة كانت من الأمور المعروفة في الحياة السياسيّة آنذاك، وليست حادثة نادرة أو استثنائيّة.

تظهر الشفاعة في حالة «صدر الدين ابن العجمي» في سنة 823هـ/ 1420م، الذي تعرّض للعزل ثم أمكنه استعادة بعض ما فقده بعد التدخّل لدى السلطان. وتكتسب هذه الواقعة أهمّيّتها من كونها توضح أن العزل لم يكن يعني دائمًا انتهاء صلة الشخص بالسلطة؛ فقد يستطيع أحد الأعيان، إذا وجد من يشفع له، أن يعرض قضيّته من جديد وأن يستعيد جزءًا من مكانته[2]. وفي هذه الحالة كان دور الوسيط مهمًّا في إيصال الطلب، لكن القرار النهائي بقي للسلطان. ومن ثم فإن الشفاعة لم تلغِ سلطة السلطان في التولية والعزل، وإنّما كانت طريقًا يمكن من خلاله محاولة التأثير في القرار.

ولم تكن الشفاعة منفصلة عن مكانة الأسرة ـ أسر الأعيان ـ، إذ كان انتماء الشخص إلى أسرة معروفة يمنحه في بعض الحالات إمكانات أكبر في الوصول إلى أصحاب النفوذ. ويتّضح ذلك من استمرار حضور أُسر مثل «بني الشحنة» في الحياة العلميّة والإداريّة، وانتقال عدد من أفرادها بين حلب والقاهرة وتولّيهم مناصب مهمّة. فالمكانة التي اكتسبها أحد أفراد الأسرة كانت تساعد أحيانًا في استمرار حضور الأسرة نفسها، كما

(1) ابن حجر العسقلاني: **إنباء الغمر بأنباء العمر**، مصدر سابق، ج2، ص 232.
(2) للمزيد راجع: المصدر نفسه، ج3، ص 214 ـ 215؛ 238.

أن علاقات أفرادها بالأمراء وأصحاب المناصب كانت تفتح مجالًا للتدخّل في شؤون أقاربهم وأبناء أسرتهم[1]. وتظهر المصادر أن العلاقة بالسلطان لم تكن مقتصرة على الشخص الذي يشغل المنصب، بل امتدّت في بعض الحالات إلى أبنائه وأفراد أسرته.

كما برزت الوساطة لدى السلطان كوسيلة من وسائل التحالف، حيث كان للأعيان دور فاعلًا في التخفيف عن بعضهم البعض، من خلال التدخّل المباشر لدى السلطة، وقد ظهر ذلك بوضوح في حادثة سنة 843هـ/ 1439م، عندما فرض السلطان «الأشرف جقمق» غرامة ماليّة كبيرة على «زين الدين عبد الباسط خليل»، فتدخّل عدد من الأعيان للتوسّط لديه، وتمكّنوا من تخفيف المبلغ، بل والسعي إلى إلغائه، حيث تبرز هذه الواقعة أهمّيّة العلاقات الشخصيّة داخل دوائر الحكم، وقدرة الأعيان على التأثير في قرارات السلطان، ليس فقط بشكل فردي، بل أيضًا من خلال تحرّك جماعي. وتشير هذه الممارسات إلى أن التحالفات لم تكن مقتصرة على العلاقات الشخصيّة، بل أدّت وظيفة غير رسميّة داخل المجتمع الحلبي؛ فحين كانت السلطة تفرض عقوبات ماليّة أو إداريّة على أحد الأعيان، كانت شبكات التحالف تتدخّل لتخفيف آثار تلك العقوبات، وهو ما أسهم في منع خروج بعض الأُسر بصورة نهائيّة من دائرة النفوذ[2].

ثالثًا. التعيين والعزل

ارتبطت مكانة أعيان حلب في القاهرة بصورة وثيقة بالمناصب التي أسندها إليهم السلاطين، إذ كان السلطان صاحب السلطة العليا في تعيين أصحاب الوظائف الكبرى وعزلهم. ولذلك لم يكن وصول أحد أعيان حلب إلى منصب في القاهرة يعني بالضرورة استقرار مكانته، فقد يتولى الشخص منصبًا إداريًّا ثم يُعزل منه، أو يُعاد

(1) ابن حجر العسقلاني: **إنباء الغمر بأنباء العمر**، مصدر سابق، ج 2، ص 232. محمد راغب الطبّاخ: **أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء**، مصدر سابق، ج5، ص 358.

(2) -Bernadette Martel-Thoumian: *Les Civils et L'administration dans l'état militaire Mamlūk (IXe/ XVe siècle(,* Damas, Institut français de Damas, 1992, p 175177-.

ـ ابن العماد: **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، مصدر سابق، ج 9، ص 281.

إلى وظيفته بعد عزله، وقد يتعرّض للنفي أو المصادرة بحسب موقف السلطان منه والظروف السياسيّة المحيطة به. وتكشف الأحداث المتعلّقة بأعيان حلب أن التعيين والعزل كانا من أبرز الأمور التي انعكست على مكانتهم في الدولة، وأن قرب بعضهم من السلطان كان يرفع منزلتهم، لكنه لم يمنحهم حصانة دائمة من العزل أو العقوبة.

ومن أبرز الأمثلة على ذلك «أبو البقاء محمد بن الشحنة» (ت 892هـ/ 1486)، الذي تمتّع بمنزلة خاصة عند السلطان «الأشرف قايتباي». فقد كان أثناء توليه القضاء معفًى من بعض ما كان يُؤخذ عادة من قضاة الشافعيّة، وهو ما يشير إلى معاملة خاصّة حظي بها نتيجة منزلته عند السلطان. وتكشف هذه الواقعة أن صلة بعض أعيان حلب بالسلطان كانت تنعكس بصورة مباشرة على معاملتهم في الوظائف التي يتولّونها، فقد يحصل صاحب المكانة على امتياز لا يحصل عليه غيره من أصحاب الوظيفة نفسها. ومع ذلك، لم تستمرّ هذه المعاملة إلى النهاية، إذ دخل «أبو البقاء» بعد ذلك في المصادرات[1]، ما يوضح أن الامتياز السلطاني كان قابلًا للزوال عندما تتغيّر الظروف أو تتبدّل علاقة الشخص بالسلطة.

ويظهر هذا التغيّر بصورة أوضح في سيرة «نور الدين العجمي الخراساني» (ت 862هـ/ 1457م)، الذي بدأ مسيرته في حلب، حيث عيّنه نائبها «الأمير سودون» شيخًا للصوفيّة، ثم انتقل إلى القاهرة واتّصل بالسلطان «الظاهر جقمق» وأصبح من خاصّته. وأتاح له هذا القرب تولّي الحسبة في القاهرة في سنة 843هـ/ 1439م، لكنه عُزل من منصبه بعد تسع سنوات ونُفي. قبل أن يُعاد إلى الوظيفة مرّة أخرى ويتولّى الحسبة للمرّة الثالثة[2]. وتكشف هذه المسيرة عن تغيّر مكانة الشخص الواحد بين الرِّفعة والإبعاد؛ فقد وصل من منصب ديني في حلب إلى القرب من السلطان وتولّي وظيفة

(1) شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت902هـ/ 1497م): **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، دار الجيل، بيروت، لاط، لا ت، ج 9، ص 294 ـ 295.

(2) ابن تغري بردي: **المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي**، مصدر سابق، ج 8، ص 232 ـ 235.

مهمّة في القاهرة، ثم تعرّض للعزل والنفي، وبعد ذلك عاد إلى منصبه.

وتبين هذه الحادثة أن العزل لم يكن دائمًا نهاية لمسيرة صاحب المنصب، بل قد يكون مرحلة مؤقّتة يعقبها الرجوع إلى الوظيفة، لا سيّما إذا تغيّرت الظروف السياسيّة أو عاد الشخص إلى رضا السلطان. كما تكشف أن مكانة الأعيان لم تكن مرتبطة بالمنصب وحده، وإنما كانت تتأثّر أيضًا بموقف السلطان منهم. فالشخص الذي يكون من خاصّته قد يحصل على منصب مهمّ، ثم يفقده إذا تغيّر موقف السلطة منه، وقد يعود إليه مرة أخرى إذا تغيّرت الظروف. وبذلك كانت مكانة أعيان حلب في القاهرة قابلة للصعود والانخفاض تبعًا للصلة بالسلطان.

ومن النماذج المهمة أيضًا «محب الدين أبو الوليد محمد بن الشحنة» (ت 815هـ/ 1412م)، فقد انتقل بين حلب ودمشق والقاهرة، وتولّى قضاء حلب في سنة 790هـ/ 1388م، ثم قضاء الحنفيّة بدمشق في سنة 793هـ/ 1390م، قبل أن يتعرّض للقبض عليه في عهد السلطان «الظاهر برقوق» ونقله إلى القاهرة. وبعد الإفراج عنه تولى قضاء الحنفيّة في القاهرة في سنة 814هـ/ 1411م في عهد السلطان «الناصر فرج»[1]. ويكشف هذا التسلسل عن تغيّر واضح في موقف السلطة منه؛ فقد انتقل من مرحلة القبض والنقل إلى القاهرة إلى تولّي منصب قضائي رفيع فيها.

لم يستطع «ابن الشحنة» الاحتفاظ بمنصبه بعد زوال دولة «الناصر فرج»، فعاد إلى حلب واستقرّ فيها. ويبيّن ذلك أن استمرار أحد أعيان حلب في منصبه بالقاهرة كان مرتبطًا إلى حدّ كبير باستقرار السلطان الذي ولّاه، وأن تغيّر السلطة قد يؤدّي إلى فقدان المنصب والعودة إلى حلب. ومن هنا؛ فإن التولية كانت ترفع مكانة صاحب المنصب وتوسّع مجال عمله، لكن العزل أو تغيّر السلطان كان قادرًا على إعادة الشخص إلى وضع مختلف تمامًا.

كما يظهر أثر التولية والعزل في سيرة «سراج الدين العجمي (ت 791هـ/ 1388م)»،

(1) ابن تغري بردي: **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، مصدر سابق، ج 14، ص 115.

الذي جمع بين العمل العلمي والوظائف الإداريّة في القاهرة؛ فقد تولّى التدريس للحنفيّة بـ«جامع ابن طولون»[1]، ثم أُعيد إلى منصب الحسبة في سنة 784هـ/ 1382م بعد عزل من كان يشغله. وتكشف هذه الواقعة عن أن إعادة التولية كانت ممكنة بعد العزل، وأن شغل الوظيفة لم يكن ثابتًا بصورة دائمة. كما تشير إلى أن الظروف الماليّة كان لها أثرها في بعض التعيينات والعزل، إذ عُزل شاغل الحسبة بسبب عدم قدرته على أداء ما عليه من أموال[2].

وتكشف بعض الوقائع الأخرى عن سرعة تغيّر الوظائف في القاهرة، فقد شهدت سنة 792هـ/ 1389م، بعد عودة السلطان «الظاهر برقوق» إلى السلطنة، سلسلة من التعيينات والعزل وإعادة التولية؛ فعُيّن بعض القضاة في مناصب جديدة، ثم أعيد آخرون إلى وظائفهم السابقة، كما أعيد «جمال الدين محمود القيصري العجمي» (ت 799هـ/ 1396م)، إلى قضاء الحنفيّة بالديار المصريّة[3].ويدل هذا على أن المنصب كان قابلًا للتغيير بحسب إرادة السلطان، وأن الشخص الذي يفقد وظيفته قد يستعيدها بعد مدّة قصيرة إذا تبدّلت الظروف أو رأى السلطان مصلحة في إعادته.

وكان للعزل من الوظيفة أحيانًا أثر يتجاوز فقدان الوظيفة إلى العقوبة المباشرة. فقد تعرّض بعض أعيان حلب للعقوبة والنفي بأمر من السلطان، ومن ذلك ما وقع للشيخ «حسن العجمي»، الذي تعرّض للضرب والنفي، حيث تدلّ هذه الواقعة على أن السلطان كان قادرًا على الانتقال من مجرّد العزل إلى العقوبة عندما يرى أن موقف أحد الأعيان يستوجب ذلك[4]. كما أن معاقبة شخصيّة علميّة أو دينيّة كانت تحمل رسالة إلى

(1) زين الدين عبد الباسط بن خليل بن شاهين الظاهري الحنفي (ت 844هـ/ 1440م): **نيل الأمل في ذيل الدول**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، مخطوطة مكتبة بودليان باكسفورد رقم 610، ج-1 ق2، بيروت، المكتبة العصرية، ط 1، 2002، ص 270.

(2) تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي بن عبد القادر العبيدي المقريزي (ت 845هـ/ 1441م): **السلوك لمعرفة دول الملوك**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997، ج 5، ص 137 ـ 219.

(3) ابن تغري بردي: **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، مصدر سابق، ج 12، ص 159 ـ 160.

(4) ابن حجر العسقلاني:**إنباء الغمر بأنباء العمر**، مصدر سابق، ج 4، ص 100.

بقيّة الأعيان بأن المكانة العلميّة أو الاجتماعيّة لا تمنع صاحبها من الخضوع للسلطة.

ومن جهة أخرى، فإن وصول بعض أعيان حلب إلى المناصب الكبرى في القاهرة عكس ارتفاع مكانتهم داخل الدولة، فقد تولّى «جمال الدين أبو حفص عمر بن أبي جرادة» (ت 811هـ/ 1408م، قضاء القضاة في القاهرة في سنة 805هـ/ 1402م، بعد أن عمل في حلب وتولّى فيها قضاء العسكر والقضاء، ثم انتقل إلى القاهرة ودرّس في مدارسها[1]. ويدلّ انتقاله من الوظائف في حلب إلى منصب قاضي القضاة في القاهرة على اتّساع مكانة بعض أبناء الأُسر الحلبيّة، حيث لم تعد مناصبهم مقصورة على نيابة حلب، بل أصبحوا قادرين على الوصول إلى أعلى المناصب القضائيّة في مركز السلطنة.

أيضًا هناك نماذج للوصول إلى المناصب مختلفة عن المكانة العلميّة،فلم تكن تلك المكانة دائمًاوحدها سببًا للوصول، فإن «ناصر الدين محمد بن عمر بن أبي جرادة» (ت 819هـ/ 1416م)، قد انتقل إلى القاهرة وتولّى القضاء فيها، ثم عُزل بعد أن أشارت المصادر إلى وصوله إلى المنصب عن طريق الرشوة. لذلك يُظهر هذا الجانب أنّ العلاقة مع السلطة لم تقُم بشكل ثابت على الكفاءة العلميّة فقط، بل قد تتداخل فيها المصالح الماليّة والشخصيّة[2]. ومن ثم يبرز هذا النموذج أن علاقة أعيان حلب بالسلطان لم تكن دائمًا علاقة إيجابيّة مستقرّة، بل قد تعكس جانبًا من اختلالات النظام الإداري في الدولة المملوكيّة.

وعليه؛ فإن التعيين والعزل لم يكونا مجرّد إجراءَيْن يتعلّقان بتغيير أصحاب الوظائف، بل كان لهما أثر مباشر في مكانة أعيان حلب داخل الدولة. فالتولية في القاهرة كانت ترفع مكانة صاحبها، لا سيّما عندما تكون في منصب قضائي أو ديني،

(1) محمد بن عبد الرحمن السخاوي: **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، مصدر سابق، ج6، ص 65 ـ 66؛ ابن العماد: **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، مصدر سابق ج 9، ص 137.

(2) ابن العماد:**شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، مصدر سابق، ج 9، ص 207 ـ 208.

وقد تقرّبه من السلطان وتفتح له مجالات أوسع للعمل. أما العزل أو النفي أو المصادرة فكانت تؤدّي إلى تراجع هذه المكانة، وقد يصل الأمر إلى إخراج الشخص من القاهرة والعودة إلى حلب. ومع ذلك، فإن بعض الأعيان استطاعوا استعادة مناصبهم بعد العزل، وهو ما يظهر أن مكانتهم لم تكن ثابتة، بل تبدّلت بحسب علاقتهم بالسلطان والظروف السياسيّة التي أحاطت بهم. وبذلك تكشف أخبار أعيان حلب في القاهرة عن صعود متكرّر إلى المناصب، يقابله في حالات أخرى عزل وإبعاد ثم عودة إلى الوظيفة، وهو ما جعل مكانة الأعيان مرتبطة بصورة وثيقة بموقف السلطان منه.

استنتاج

يتّضح من خلال دراسة صلة أعيان حلب بالسلطان في القاهرة خلال العصر المملوكي الجركسي أن هذه الصلة شكّلت أحد العوامل المؤثرة في مساراتهم الوظيفيّة، ولم تقتصر أهمّيّتها على تولّي المناصب أو الانتقال إلى مركز السلطنة، بل امتدّت إلى ما ارتبط بذلك من قرب شخصي من السلاطين، ووساطة وشفاعة، وتبدّل في الأوضاع الوظيفيّة بين التولية والعزل والعقوبة والعودة إلى المنصب. وتكشف النماذج المدروسة عن تعدّد صور اتّصال أعيان حلب بالسلطة، سواء من خلال استدعاء بعضهم إلى القاهرة لما تمتّعوا به من مكانة علميّة، أو من خلال تولّيهم مناصب قضائيّة وإداريّة ودينيّة، أو عبر علاقاتهم بالأمراء والمقرّبين من السلطان.

كما أظهرت الوقائع أن الوصول إلى المناصب في القاهرة لم يكن يعني بالضرورة استقرار أصحابها فيها؛ فقد حظي بعض الأعيان بمكانة خاصّة لدى السلاطين، انعكست على مناصبهم أو على طبيعة معاملتهم، في حين تعرّض آخرون للعزل أو النفي أو المصادرة. ويشير ذلك إلى أن المكانة الوظيفيّة لم تكن ثابتة، بل تأثّرت بعوامل الظروف السياسيّة وموقف السلطان من صاحب المنصب، فضلًا عن عوامل أخرى ارتبطت بالمنافسة والمصالح الماليّة والإداريّة.

وتبرز الشفاعة والوساطة، في الحالات التي تناولها البحث، بوصفهما من الوسائل التي أمكن من خلالها عرض مطالب الأعيان على السلطان ومحاولة التأثير في قراراته. وتكشف بعض الوقائع عن قدرة الأعيان على التدخّل لمصلحة غيرهم، سواء للتخفيف من العقوبات الماليّة أو للمساعدة في استعادة بعض المناصب. كما توضح هذه الحالات أن العلاقات بين الأعيان لم تقتصر على التنافس، بل شملت أيضًا صورًا من التعاون والتدخّل المتبادل، وأن الروابط الشخصيّة والأسريّة أمكن أن تؤدّي دورًا في الوصول إلى أصحاب النفوذ. ومع ذلك، ظلّت نتائج هذه الوساطات مرتبطة باستجابة السلطان، ولم تكن كفيلة بضمان تغيير قراراته في جميع الأحوال.

ومن جهة أخرى، تكشف حالات العزل والعودة إلى الوظيفة أن فقدان المنصب لم يكن يعني دائمًا انتهاء المسار الوظيفي لصاحبه؛ فقد استطاع بعض الأعيان استعادة مناصبهم أو العودة إلى مواقع مؤثّرة، في حين لم يتمكن آخرون من الاحتفاظ بمكانتهم عند تغيّر السلطان أو تبدّل الظروف السياسيّة. وتؤكّد هذه الوقائع أن العلاقة بالسلطة كانت قابلة للتغيّر، وأن القرب من السلطان، على أهمّيّته، لم يوفّر حماية دائمة من العزل أو العقوبة.

وبناءً على ذلك، يمكن القول إن مسارات أعيان حلب الوظيفيّة خلال العصر المملوكي الجركسي تشكّلت في تفاعل بين المكانة العلميّة والاجتماعيّة، والعلاقات الشخصيّة والوساطات، والظروف السياسيّة والإداريّة. وقد أتاحت الصلة بالسلطان لبعضهم فرصًا للوصول إلى مناصب مهمّة أو استعادة ما فقدوه، لكنها لم تكن العامل الوحيد المحدد لمصائرهم الوظيفيّة. وتكشف دراسة هذه الحالات عن أهمّيّة النظر إلى العلاقة بين أعيان حلب والسلطة بوصفها علاقة متعدّدة الأبعاد، تساعد على فهم حركة النخب بين حلب والقاهرة، وحدود نفوذها، ومدى تأثر مكانتها بتغيّر موازين السلطة في الدولة المملوكيّة.

المصادر والمراجع:

أ. المصادر العربية

1. ابن تغري بردي، جمال الدين أبي المحاسن يوسف (ت 874هـ/ 1469م):
   1) **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، قدم له وعلق عليه محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992.
   2) **المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي**، حقّقه ووضع حواشيه محمد محمد أمين، دار الكتب العلمية، القاهرة، لا ط. 1999.
2. ابن حجر العسقلاني، (ت 852هـ/ 1448م): **إنباء الغمر بأنباء العمر**، لا ط. لا ت.
3. ابن العماد، شهاب الدين عبد الحي بن أحمد بن محمد أبي الفلاح العكري الحنبلي الدمشقي (ت1089هـ/ 1678م): **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، أشرف على تحقيقه وخرّج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط، حقّقه وعلّق عليه محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق- بيروت، ط 1، 1993.
4. السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (ت902هـ/ 1497م): **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، دار الجيل، بيروت، لا ط، لا ت.
5. الظاهري الحنفي، زين الدين عبد الباسط بن خليل بن شاهين (ت 844هـ/ 1440م): **نيل الأمل في ذيل الدول**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، مخطوطة مكتبة بودليان باكسفورد رقم 610، ج-1 ق2، بيروت، المكتبة العصرية، ط1، 2002.
6. المقريزي، تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي بن عبد القادر العبيدي (ت 845هـ/ 1441م): **السلوك لمعرفة دول الملوك**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997.

ب. المراجع العربية

1. الطبّاخ، محمد راغب: **أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء**، صحّحه وعلّق عليه محمد كمال، دار القلم العربي، حلب، ط1، 1923.

ج. المراجع الأجنبية

1. Martel-Thoumian,Bernadette: *Les Civils et L'administration dans l'étatmilitaire Mamlūk (IXe/XVesiècle(,*Damas Institutfrançais de Damas, 1992.

تجسّد الطرف الاصطناعي وعلاقته بالعافية النفسيّة لدى مستخدميه:

دراسة ارتباطيّة تحليليّة لدى مبتوري الأطراف السفليّة في لبنان

غادة دياب[1]

الملخص

هدفت الدراسة إلى فحص العلاقة بين تجسّد الطرف الاصطناعي والعافية النفسيّة لدى مستخدمي الأطراف الاصطناعيّة من مبتوري الأطراف السفليّة في لبنان، والتحقّق من استمرار هذه العلاقة بعد ضبط عدد من المتغيّرات الديموغرافيّة والسريريّة، إضافة إلى اختبار الفروق حسب مستوى البتر. اتُّبع المنهج الوصفي الارتباطي التحليلي بتصميم مقطعي، وتكوّنت العيّنة من 67 مشاركًا لبنانيًّا بالغًا من مستخدمي الأطراف الاصطناعية. استُخدمت النسخة العربيّة من مقياس تجسّد الطرف الاصطناعي لمبتوري الأطراف السفلية (AR-PEmbS-LLA) ومؤشّر منظّمة الصحّة العالميّة للعافية (WHO-5). وتوافرت الدرجة الكليّة للتجسّد لدى 55 مشاركًا فقط، لعدم تمكن 12 مشاركًا من تنفيذ الجزء المرتبط بالمشي اللازم لحساب الدرجة الكليّة المنقحة للتجسّد. أظهرت النتائج وجود علاقة ارتباطيّة موجبة دالّة بين التجسّد والعافية النفسيّة ($\rho = .652$، $p < .001$). كما بقي التجسّد متنبّئًا موجبًا ودالًّا

(1) طالبة دكتوراه في علم النفس، المعهد العالي للدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية ـ الجامعة اللبنانية. gada138@hotmail.com

بالعافية النفسيّة بعد ضبط العمر والجنس والحالة المهنيّة ومستوى البتر والاستخدام اليومي للطرف وشدّة الألم (β = .584، p < .001)، وأضاف 26.7% إلى التباين المفسّر في العافية النفسيّة. وارتبطت شدّة الألم سلبًا بالعافية النفسيّة. في المقابل، لم تظهر فروق دالّة في التجسّد أو العافية النفسيّة تبعًا لمستوى البتر. وتبرز النتائج أهمّيّة مراعاة الخبرة الإدراكيّة والنفسيّة لاندماج الطرف الاصطناعي ضمن برامج التأهيل، إلى جانب المؤشّرات الوظيفيّة والسريريّة.

الكلمات المفتاحية: تجسّد الطرف الاصطناعي، العافية النفسيّة، مبتورو الأطراف السفليّة، الأطراف الاصطناعيّة، لبنان.

Abstract

This study aimed to examine the relationship between prosthesis embodiment and psychological well-being among lower-limb prosthesis users in Lebanon, and to determine whether this relationship remained significant after controlling for a number of demographic and clinical variables. It also examined differences according to amputation level. A descriptive correlational analytical approach with a cross-sectional design was adopted. The sample consisted of 67 Lebanese adults with lower-limb amputation who were using prosthetic limbs. The Arabic version of the Prosthesis Embodiment Scale for Lower-Limb Amputees (AR-PEmbS-LLA) and the World Health Organization-Five Well-Being Index (WHO-5) were used. A total prosthesis embodiment score was available for only 55 participants, as 12 participants were unable to complete the walking-related component required to calculate the revised total embodiment score. The results showed a significant positive correlation between prosthesis embodiment and psychological well-being ($\rho = .652$, $p < .001$). Prosthesis embodiment also remained a significant positive predictor of psychological well-being after controlling for age, sex, employment status, amputation level, daily prosthesis use, and pain intensity ($\beta = .584$, $p < .001$), accounting for an additional 26.7% of the explained variance

in psychological well-being. Pain intensity was negatively associated with psychological well-being. In contrast, no statistically significant differences in prosthesis embodiment or psychological well-being were found according to amputation level. The findings highlight the importance of considering the perceptual and psychological experience of prosthesis integration within rehabilitation programs, alongside functional and clinical indicators.

Keywords: prosthesis embodiment, psychological well-being, lower-limb amputation, prosthesis users, Lebanon.

1. المقدمة

يُعدّ فقدان أحد الأطراف من الخبرات الصحيّة والحياتيّة التي قد تترك آثارًا تتجاوز الجانب الجسدي المباشر، إذ يمكن أن تمتدّ انعكاساته إلى الحركة والاستقلاليّة وأداء الأنشطة اليوميّة، فضلًا عن التكيّف النفسي والاجتماعي ونظرة الفرد إلى ذاته وجسده. وتختلف طبيعة هذه الانعكاسات تبعًا لموقع البتر وسببه والظروف الصحّيّة والاجتماعيّة المحيطة بالفرد، بما يجعل تجربة البتر خبرة متعدّدة الأبعاد لا يمكن اختزالها في الفقدان التشريحي وحده. وقد أشارت بعض الأدبيّات العربيّة إلى ارتباط البتر بجملة من الخبرات النفسيّة، مثل القلق والغضب وفقدان الأمل وصعوبات التكيّف مع الوضع الجسدي الجديد، كما ترتبط التغيّرات في المظهر الجسدي بعد البتر بكيفيّة إدراك الفرد لجسمه وتوافقه مع ذاته والآخرين (جروان وقيشاوي، 2024، ص 54؛ بولطيعة، 2024، ص 1).

وفي سياق التأهيل بعد البتر، تمثّل الأطراف الاصطناعيّة إحدى الوسائل الرئيسة التي تهدف إلى تعويض الجزء المفقود واستعادة قدر من الوظيفة الحركيّة والاستقلاليّة. غير أن نجاح استخدام الطرف الاصطناعي لا يقتصر على كفاءته التقنيّة أو قدرته على تحسين الحركة، بل يرتبط أيضًا بالطريقة التي يدرك بها المستخدم الطرف الاصطناعي وبطبيعة العلاقة التي تتكوّن بينه وبين تمثيله لجسده. ومن ثم، أصبح الاهتمام بتجربة

مستخدم الطرف الاصطناعي يمتد إلى الأبعاد الإدراكيّة والنفسيّة، إلى جانب الجوانب الوظيفيّة والميكانيكيّة.

وتكتسب الأطراف الاصطناعيّة السفليّة أهمّيّة خاصّة؛ نظرًا إلى ارتباطها المباشر بالحركة والتنقل والوقوف وأداء عدد كبير من الأنشطة اليوميّة. وقد يواجه مستخدم الطرف الاصطناعي السفلي عمليّة مستمرّة من التكيّف مع التغيّر الجسدي ومع متطلّبات استخدام الطرف، الأمر الذي يجعل خبرته مرتبطة بعوامل جسديّة وإدراكيّة ونفسيّة متداخلة. وفي هذا الإطار برز مفهوم تجسّد الطرف الاصطناعي (Prosthesis Embodiment)، الذي يشير بصورة عامّة إلى الدرجة التي يمكن أن يُدرك بها الطرف الاصطناعي بوصفه جزءًا من الجسد بدلًا من كونه مجرّد أداة خارجيّة ملحقة به (Bekrater-Bodmann, 2021, p 2).

وفي موازاة الاهتمام بالخبرة الجسديّة والإدراكيّة المرتبطة باستخدام الطرف الاصطناعي، تمثل العافيّة النفسيّة أحد المؤشّرات الإيجابيّة المهمّة في دراسة الصحّة النفسيّة؛ إذ ترتبط بالمزاج الإيجابي والهدوء والحيويّة والاهتمام بالحياة اليوميّة. ويكتسب تناول العافية النفسيّة لدى مستخدمي الأطراف الاصطناعيّة أهمّيّة خاصّة، لأن خبرة استخدام الطرف لا تنفصل بالضرورة عن الطريقة التي يعيش بها الفرد حالته الجسديّة ويتكيف معها ويدمجها ضمن خبرته الذاتيّة.

وانطلاقًا من ذلك، يبرز الاهتمام بدراسة العلاقة بين تجسّد الطرف الاصطناعي والعافية النفسيّة لدى مستخدمي الأطراف الاصطناعيّة من مبتوري الأطراف السفليّة. ففهم هذه العلاقة يمكن أن يسهم في توسيع النظر إلى التأهيل بعد البتر حيث لا يقتصر على المؤشّرات الحركيّة والوظيفيّة، بل يشمل كذلك الجوانب الإدراكيّة والنفسيّة المرتبطة بخبرة استخدام الطرف الاصطناعي. وتتناول الدراسة هذه العلاقة في السياق اللبناني، لدى مستخدمين بالغين للأطراف الاصطناعيّة بعد بتر الطرف السفلي.

2. أسباب اختيار الموضوع

جاء اختيار موضوع تجسّد الطرف الاصطناعي وعلاقته بالعافية النفسيّة لدى مستخدمي الأطراف الاصطناعيّة من مبتوري الأطراف السفلية انطلاقًا من مجموعة من الأسباب العلميّة والبحثيّة المرتبطة بطبيعة هذه الخبرة وخصوصيّتها في السياق اللبناني.

يتمثل السبب الأوّل في أن استخدام الطرف الاصطناعي لا يقتصر على استعادة جزء من الوظيفة الحركيّة، بل يتضمّن خبرة جسديّة وإدراكيّة ونفسيّة تتّصل بكيفيّة إدراك المستخدم للطرف ومدى اندماجه ضمن تمثيله لجسده. وقد أظهرت الأدبيّات السابقة ارتباط تجسّد الطرف الاصطناعي بجوانب متعدّدة من تجربة المستخدم، مثل الرضا عن الطرف والتكيّف العامّ والاجتماعي وبعض المؤشّرات الوظيفيّة، الأمر الذي يبرز الحاجة إلى توسيع دراسة هذا المفهوم في علاقته بمتغيّرات نفسيّة إيجابيّة أخرى.

ويتمثّل السبب الثاني في محدوديّة الدراسات التي تناولت تجسّد الطرف الاصطناعي في البيئة العربيّة واللبنانيّة. فعلى الرغم من تطوير نسخة عربيّة من مقياس تجسّد الطرف الاصطناعي والتحقّق من خصائصها السيكومتريّة لدى أفراد لبنانيّين من مبتوري الأطراف السفليّة، ما تزال الدراسات التي تتناول الأبعاد النفسيّة المرتبطة بالتجسّد محدودة. وقد أشارت الدراسة اللبنانيّة التي طوّرت النسخة العربيّة من المقياس إلى الحاجة إلى مزيد من الأبحاث التي تتناول العلاقة بين التغيّرات في الحالة الجسديّة والعافيّة النفسيّة وتجسّد الطرف الاصطناعي عبر الزمن (Saleh et al., 2025, p.p. 264, 267).

كما ارتبط اختيار الموضوع بالحاجة إلى فحص العلاقة المباشرة بين تجسّد الطرف الاصطناعي والعافية النفسيّة، بدل الاكتفاء بالمؤشّرات التي تناولتها بعض الدراسات السابقة، مثل الرضا عن الطرف أو التكيّف مع البتر. فهذه المتغيّرات، على الرغم من ارتباطها بخبرة استخدام الطرف الاصطناعي، لا تمثّل المفهوم نفسه الذي

تقيسه العافية النفسيّة، الأمر الذي يجعل دراسة العلاقة بين التجسّد والعافية النفسيّة مجالًا بحثيًّا يحتاج إلى اختبار مباشر.

ويضاف إلى ذلك أهمّيّة دراسة هذه العلاقة ضمن السياق اللبناني بصورة خاصّة، في ضوء توافر أداة عربيّة متحقّقة سيكومتريًّا لقياس تجسّد الطرف الاصطناعي لدى أفراد لبنانيّين، بما يتيح دراسة هذا المتغيّر ضمن إطار لغوي وثقافي ملائم. ومن ثم، جاء اختيار الموضوع بهدف تناول جانب ما يزال بحاجة إلى مزيد من البحث في خبرة مستخدمي الأطراف الاصطناعيّة من مبتوري الأطراف السفليّة في لبنان.

3. الإشكالية

على الرغم من التقدّم الذي شهدته الأطراف الاصطناعيّة من حيث الوظيفة والتصميم، فإن خبرة استخدامها لا تُفهم بصورة كاملة من خلال المؤشّرات الحركيّة أو التقنيّة وحدها، إذ يتّصل استخدامها أيضًا بكيفيّة إدراك الفرد للطرف الاصطناعي ومدى اندماجه ضمن تمثيله لجسده. وقد أظهرت بعض الدراسات السابقة أن تجسّد الطرف الاصطناعي يرتبط بجوانب تتّصل بالرضا عن الطرف والتكيّف العامّ والاجتماعي والقدرة الحركيّة، بما يشير إلى أن هذا التجسّد يمثل جانبًا مهمًّا من الخبرة الذاتيّة لمستخدم الطرف الاصطناعي.

وفي المقابل، تمثل العافية النفسيّة مؤشّرًا إيجابيًّا مهمًّا للصحّة النفسيّة، إلا أنّ الدراسات المتاحة لم تختبر بصورة كافيّة العلاقة المباشرة بينها وبين تجسّد الطرف الاصطناعي، لا سيّما في البيئة العربيّة واللبنانيّة. فبعض الأدلّة السابقة تناولت التكيّف مع البتر أو الرضا عن الطرف أو جودة الحياة، إلّا أن هذه المتغيّرات لا تمثّل المفهوم نفسه الذي تعكسه العافية النفسيّة، ما يترك حاجة إلى اختبار العلاقة بين التجسّد والعافية النفسيّة بصورة مباشرة.

وتتّضح الإشكاليّة بصورة أكبر في السياق اللبناني؛ فعلى الرغم من توافر نسخة

عربيّة متحقّقة سيكومتريًّا من مقياس تجسّد الطرف الاصطناعي لدى مستخدمين لبنانيّين من مبتوري الأطراف السفليّة، ما تزال المعرفة محدودة بشأن مدى ارتباط هذا التجسّد بالعافية النفسيّة، ومدى استمرار هذه العلاقة بعد أخذ بعض الخصائص الديموغرافيّة والسريريّة في الحسبان. كما أن نتائج الدراسات السابقة لم تكن متطابقة بصورة كاملة فيما يتعلق بتأثير مستوى البتر في بعض المؤشّرات الجسديّة والنفسيّة، الأمر الذي يبرّر فحص الفروق في كل من تجسّد الطرف الاصطناعي والعافية النفسيّة تبعًا لمستوى البتر.

وبناءً على ذلك، تتمثّل إشكاليّة الدراسة في الحاجة إلى توضيح طبيعة العلاقة بين تجسّد الطرف الاصطناعي والعافية النفسيّة لدى مستخدمي الأطراف الاصطناعيّة من مبتوري الأطراف السفليّة في لبنان، مع فحص مدى استمرار هذه العلاقة بعد ضبط بعض المتغيّرات الديموغرافيّة والسريريّة، والتحقّق من وجود فروق في المتغيّرين تبعًا لمستوى البتر.

وينبثق عن إشكاليّة الدراسة السؤال الرئيس الآتي: ما طبيعة العلاقة بين تجسّد الطرف الاصطناعي والعافية النفسيّة لدى مستخدمي الأطراف الاصطناعيّة من مبتوري الأطراف السفليّة في لبنان؟

ويتفرّع عنه الأسئلة الآتية:

- ما هو اتّجاه العلاقة بين تجسّد الطرف الاصطناعي والعافية النفسيّة وقوّتها؟
- إلى أيّ مدى تستمر العلاقة بين تجسّد الطرف الاصطناعي والعافية النفسيّة بعد ضبط المتغيّرات الديموغرافيّة والسريريّة ذات الصّلة؟
- ما هي طبيعة الاختلاف في درجات تجسّد الطرف الاصطناعي باختلاف مستوى البتر؟
- ما هي طبيعة الاختلاف في درجات العافية النفسيّة باختلاف مستوى البتر؟

4. الأهداف

في ضوء ما تطرحه الإشكاليّة من أهمّيّة فهم الجوانب النفسيّة المرتبطة بتجربة استخدام الطرف الاصطناعي، تحدّدت أهداف الدراسة في ما يلي:

- الكشف عن العلاقة بين تجسّد الطرف الاصطناعي والعافية النفسية لدى مستخدمي الأطراف الاصطناعيّة من مبتوري الأطراف السفليّة في لبنان.
- التحقّق من استمرار هذه العلاقة بعد ضبط بعض المتغيّرات الديموغرافيّة والسريريّة.
- فحص الفروق في تجسّد الطرف الاصطناعي تبعًا لمستوى البتر.
- فحص الفروق في العافية النفسيّة تبعًا لمستوى البتر.

5. أهمّيّة الدراسة

تتمثّل الأهمّيّة النظريّة للدراسة في إسهامها في توسيع المعرفة المتعلّقة بتجسّد الطرف الاصطناعي وعلاقته بالعافية النفسيّة، لا سيّما في السياق العربي واللبناني الذي ما تزال الدراسات فيه محدودة، إضافة إلى اختبار العلاقة المباشرة بين المتغيّرين بدل الاقتصار على مؤشّرات مثل التكيّف أو الرضا عن الطرف.

أما الأهمّيّة التطبيقيّة فتتمثّل في إمكانيّة الاستفادة من نتائج الدراسة في توجيه برامج التأهيل نحو الاهتمام بالجوانب النفسيّة والإدراكيّة إلى جانب الجوانب الحركيّة والوظيفيّة، بما يدعم تقييم تجربة مستخدم الطرف الاصطناعي بصورة أكثر شمولًا.

6. الدراسات السابقة

يعرض هذا القسم عددًا من الدراسات السابقة المرتبطة بتجسّد الطرف الاصطناعي والجوانب النفسيّة ذات الصلة، مع بيان أوجه الاستفادة منها في الدراسة الحاليّة.

1.6. دراسة «Bekrater-Bodmann» (2020)

أجرى «Bekrater-Bodmann» (2020) دراسة في ألمانيا على 118 من مستخدمي الأطراف الاصطناعيّة بعد بتر أحادي للطرف السفلي، بهدف تحديد البنية السيكومتريّة لتجسّد الطرف الاصطناعي وتطوير أداة لقياسه. واعتمدت الدراسة تصميمًا وصفيًّا ارتباطيًّا باستخدام استبانة إلكترونيّة، وطُوّر من خلالها مقياس «PEmbS_LLA»، إلى جانب مقاييس الرضا عن الطرف والتكيّف مع استخدامه. وأظهرت النتائج أن التجسّد يتكوّن من أبعاد ترتبط بالملكيّة/ التكامل الجسدي والفاعليّة والمعقوليّة التشريحيّة، كما ارتبط بالرضا والتكيّف. واستفادت الدراسة الحالية منها في تحديد مفهوم تجسّد الطرف الاصطناعي وأبعاده وطريقة قياسه.

2.6. دراسة Saleh & AL. (2024)

أجرت «Nour Saleh» وآخرون (2024) دراسة مقطعيّة في لبنان في المدّة الممتدة من كانون الأول/ ديسمبر 2022 إلى أيار/ مايو 2023 على 72 مشاركًا من مبتوري الأطراف السفليّة. وهدفت إلى دراسة علاقة أعراض الاكتئاب والقلق بالعوامل الديموغرافيّة والسريريّة والتكيّف مع البتر والرضا عن الطرف الاصطناعي. واستُخدمت استبانة للبيانات الديموغرافيّة والسريريّة، ومقياس «TAPES_R»، وقائمة «Hopkins» للأعراض النفسية «HSCL_25». وأظهرت النتائج ارتباط انخفاض التكيّف والرضا عن الطرف بارتفاع أعراض الاكتئاب والقلق، إضافة إلى ارتباط بعض المؤشّرات النفسيّة بالحالة التعليميّة والمهنيّة. واستفادت الدراسة الحاليّة منها في دعم أهمّيّة دراسة الخبرة النفسيّة لمستخدمي الأطراف الاصطناعيّة في السياق اللبناني.

3.6. دراسة Saleh & AL. (2025)

كذلك أجرت «Nour Saleh» وآخرون (2025)، دراسة مقطعيّة ارتباطيّة في لبنان، في مركز «Health, Rehabilitation, Integration, and Research» بفروعه في ثلاث

مناطق لبنانيّة، على عيّنة من 60 شخصًا بالغًا من مبتوري الأطراف السفليّة. وهدفت الدراسة إلى ترجمة مقياس تجسّد الطرف الاصطناعي وتكييفه ثقافيًّا إلى العربيّة والتحقّق من صدقه وثباته. واستُخدمت النسخة العربيّة من مقياس التجسّد، إلى جانب «TAPES_R» ومؤشّر القدرات الحركيّة «LCI» ومقياس «Houghton». وأظهرت النتائج خصائص سيكومتريّة مرتفعة للنّسخة العربيّة وارتباط التجسّد بالتكيّف العام والاجتماعي وبعض مؤشّرات القدرة الحركيّة. واستفادت الدراسة الحاليّة منها في اعتماد النسخة العربيّة من المقياس وفي دراسة التجسّد ضمن السياق اللبناني.

4.6. دراسة «علي عمر بولطيعة» (2024)

وفي السياق العربي، أجرى «بولطيعة» (2024) دراسة في مدينة بنغازي في ليبيا على 80 شخصًا من مبتوري الأطراف بسبب الحرب والمسجّلين لدى وزارة الجرحى والشهداء والمفقودين في العام 2023. واعتمد المنهج الوصفي بشقَّيْه الارتباطي والمقارن، وهدفت الدراسة إلى بحث نوعيّة الحياة وعلاقتها بصورة الجسم والأمن النفسي والصلابة النفسيّة، إلى جانب فحص الفروق وفق بعض المتغيّرات الديموغرافيّة ونوع البتر. واستُخدمت الصورة المختصرة من مقياس نوعيّة الحياة لمنظّمة الصحّة العالميّة، ومقياس صورة الجسم، ومقياس الأمن النفسي، ومقياس الصلابة النفسيّة. ولم تظهر النتائج فروقًا دالّة في المتغيّرات المدروسة تبعًا لنوع البتر. واستفادت الدراسة الحاليّة منها في مناقشة أثر مستوى البتر في المؤشّرات النفسيّة.

وتوضح هذه الدراسات أن تجسّد الطرف الاصطناعي يرتبط بعدد من جوانب التكيّف والرضا والخبرة النفسيّة والوظيفيّة، إلّا أن العلاقة المباشرة بين تجسّد الطرف الاصطناعي والعافية النفسيّة ما تزال محدودة البحث، لا سيّما في السياق اللبناني. ومن هنا تستفيد الدراسة الحاليّة من الأدبيّات السابقة في تحديد المتغيّرات وأدوات القياس وبناء الفرضيّات، مع توجيه الاهتمام إلى العلاقة المباشرة بين التجسّد والعافية النفسيّة.

7. المقاربات النظريّة

تعتمد الدراسة على مقاربة تجسّد الطرف الاصطناعي، التي تنظر إلى التجسّد بوصفه خبرة إدراكيّة وجسديّة ترتبط بالشعور بملكيّة الطرف الاصطناعي والفاعليّة أو التحكّم واندماجه ضمن تمثيل الجسد (Zbinden et al., 2022; Bekrater-Bodmann, 2020). وقد اختيرت هذه المقاربة لارتباطها المباشر بمتغيّر التجسّد، واستفادت الدراسة الحاليّة منها في تفسير العلاقة بين اندماج الطرف الاصطناعي ضمن الخبرة الجسديّة للمستخدم وعافيته النفسيّة.

وفي ما يتعلّق بالعافية النفسيّة، تتبنّى الدراسة منظور العافية النفسيّة الذاتيّة الإيجابيّة كما يقيسها مؤشّر «WHO-5»، الذي يركّز على مظاهر إيجابيّة مثل المزاج الجيّد والهدوء والحيويّة والشعور بالانتعاش والاهتمام بالحياة اليوميّة (Topp et al., 2015). وقد اختير هذا المنظور لأنه يتيح دراسة الجانب الإيجابي من الخبرة النفسيّة بدل الاقتصار على أعراض الاضطراب النفسي، واستُفيد منه في تفسير مستوى العافية النفسيّة وعلاقته بتجسّد الطرف الاصطناعي.

8. الفرضيّات

تنطلق الدراسة من الفرضيّة الرئيسة الآتية: ترتبط درجة تجسّد الطرف الاصطناعي بالعافية النفسيّة ارتباطًا موجبًا ذا دلالة إحصائية لدى مستخدمي الأطراف الاصطناعية من مبتوري الأطراف السفليّة في لبنان، ويستمر هذا الارتباط بعد ضبط المتغيّرات الديموغرافيّة والسريريّة ذات الصّلة، كما تختلف درجات كل من تجسّد الطرف الاصطناعي والعافية النفسيّة باختلاف مستوى البتر.

ويتفرّع عن الفرضيّة الرئيسة الفرضيّات الآتية:

- توجد علاقة ارتباطية موجبة ذات دلالة إحصائية بين تجسّد الطرف الاصطناعي والعافية النفسية.

- تبقى العلاقة بين تجسّد الطرف الاصطناعي والعافية النفسيّة دالّة إحصائيًا بعد ضبط المتغيّرات الديموغرافيّة والسريريّة ذات الصلة.
- توجد فروق ذات دلالة إحصائيّة في تجسّد الطرف الاصطناعي تبعًا لمستوى البتر.
- توجد فروق ذات دلالة إحصائيّة في العافية النفسيّة تبعًا لمستوى البتر.

9. تحديد المفاهيم

تتطلّب دراسة العلاقة بين تجسّد الطرف الاصطناعي والعافية النفسيّة تحديد المفاهيم الأساسيّة التي تقوم عليها الدراسة، بما يوضح المقصود بها نظريًّا وإجرائيًّا. ويسهم هذا التحديد في ضبط استخدام المصطلحات وربطها بأدوات القياس المعتمدة في الدراسة.

1.9. تجسّد الطرف الاصطناعي

يُقصد به الخبرة التي يشعر من خلالها المستخدم بأن الطرف الاصطناعي جزء من جسده، وترتبط بصورة أساسيّة بالشعور بالملكيّة والفاعليّة أو التحكّم (Zbinden et al., 2022). ويُعرَّف إجرائيًّا في هذه الدراسة بالدرجة التي يحصل عليها المشارك على النسخة العربيّة من مقياس تجسّد الطرف الاصطناعي لمبتوري الأطراف السفليّة (AR-PEmbS-LLA)، حيث تشير الدرجة الأعلى إلى مستوى أكبر من التجسّد.

2.9. العافية النفسيّة

يُقصد بالعافية النفسيّة حالة إيجابيّة من العافية الذاتيّة تتجلّى في المزاج الجيّد، والهدوء والاسترخاء، والنشاط والحيويّة، والشعور بالانتعاش والاهتمام بالحياة اليوميّة (Topp et al., 2015).

10. المنهج المستخدم

اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي الارتباطي التحليلي ضمن تصميم مقطعي. ويُستخدم هذا المنهج لوصف المتغيّرات ودراسة طبيعة العلاقات والفروق بينها دون التدخّل فيها. وقد اختير لملاءمته هدف الدراسة المتمثّل في فحص العلاقة بين تجسّد الطرف الاصطناعي والعافية النفسيّة، والتحقّق من استمرار هذه العلاقة بعد ضبط بعض المتغيّرات الديموغرافيّة والسريريّة، إلى جانب فحص الفروق المرتبطة بمستوى البتر.

11. عيّنة الدراسة

تكوّنت عيّنة الدراسة من 67 مشاركًا بالغًا لبنانيًّا من مستخدمي الأطراف الاصطناعيّة بعد بتر الطرف السفلي، تراوحت أعمارهم بين 18 و78 سنة، بمتوسط عمري بلغ 42 ـ 43 سنة. وبلغ عدد الذكور 57 مشاركًا (85.1%)، مقابل 10 إناث (14.9%). كما كان 26 مشاركًا (38.8%) من العاملين، مقابل 41 مشاركًا (61.2%) من غير العاملين وقت جمع البيانات.

وقد أُجريت الدراسة في المدّة الزمنيّة الممتدة من تموز إلى أيلول 2026، وتمّ الوصول إلى المشاركين من خلال قسم البحث في مركز الصحّة والتأهيل والدمج والبحوث (Health, Rehabilitation, Integration, and Research Center - HRIR) في لبنان، وهو مركز تأهيل متعدّد التخصّصات يضم ثلاثة فروع في مناطق لبنانيّة مختلفة ويقدّم خدماته للأشخاص ذوي الاحتياجات التأهيليّة، من بينهم الأشخاص الذين خضعوا لبتر الأطراف السفليّة ويستخدمون الأطراف الاصطناعيّة. وجرى اختيار المشاركين باستخدام أسلوب المعاينة غير الاحتماليّة، من خلال عيّنة متاحة من مستخدمي الأطراف الاصطناعيّة بعد بتر الطرف السفلي الذين يراجعون المركز أو المسجّلين لديه، ممّن استوفوا معايير الاشتمال المحدّدة في الدراسة. وشملت معايير

الاشتمال أن يكون المشارك لبنانيًّا بعمر 18 سنة فأكثر، وأن يكون لديه بتر في الطرف السفلي ويستخدم طرفًا اصطناعيًّا حاليًّا، وأن يكون قادرًا على قراءة اللغة العربيّة وفهمها، وأن يوافق طوعًا على المشاركة.

وتوافرت بيانات العافية النفسيّة لجميع المشاركين وعددهم 67، في حين أمكن حساب الدرجة الكليّة لتجسّد الطرف الاصطناعي لدى 55 مشاركًا فقط؛ لأن 12 مشاركًا لم يتمكنوا من تنفيذ الجزء المرتبط بالمشي والإجابة عن البندَيْن 9 و10 اللازمَيْن لحساب الدرجة الكليّة المنقّحة للتجسّد. لذلك استندت التحليلات التي تضمنت متغيّر التجسّد إلى 55 حالة مكتملة.

12. التقنيّات والأدوات

اعتمدت الدراسة على ثلاث أدوات رئيسة لجمع البيانات:

- استمارة البيانات الديموغرافيّة والسريريّة، وتضمّنت العمر والجنس والحالة المهنيّة وسبب البتر ومستواه والمدّة منذ حدوثه ومدّة استخدام الطرف الاصطناعي ومعدّل الاستخدام اليومي وشدّة الألم. واختيرت بهدف وصف خصائص العيّنة ودراسة المتغيّرات التي قد تتداخل مع تجسّد الطرف الاصطناعي والعافية النفسيّة.
- النسخة العربيّة من مقياس تجسّد الطرف الاصطناعي لمبتوري الأطراف السفليّة (AR_PEmbS_LLA)، وتتكوّن من عشرة بنود تتناول الملكيّة أو التكامل الجسدي، والفاعليّة أو التحكّم، والمعقوليّة التشريحيّة. واعتمدت الدراسة نظام التصحيح المنقّح المقترح من «Bekrater_Bodmann» وزملائه (2024)، باستخدام أربع فئات استجابة من 0 إلى 3، وحُسبت الدرجة الكليّة من البنود الثمانية الأولى مع اعتماد الدرجة الأدنى من البندَيْن 9 و10 المتعلّقَيْن بحركة الطرف بالطريقة المقصودة والشعور بالتحكّم فيه. وتتراوح الدرجة الكلّيّة بين 0

و27، وتشير الدرجة الأعلى إلى مستوى أكبر من التجسّد. وقد أظهرت النسخة العربيّة في الدراسة اللبنانيّة خصائص سيكومتريّة مرتفعة، منها اتّساق داخلي بلغ 97. = α وثبات إعادة اختبار 95. = ICC (Saleh et al., 2025).

- مؤشّر منظمة الصحّة العالميّة للعافية (WHO-5)، ويتكوّن من خمسة بنود إيجابيّة تقيس العافية النفسيّة الذاتيّة خلال الأسبوعين السابقَيْن. ويُجاب عن كل بند بدرجة من 0 إلى 5، لتتراوح الدرجة الخام بين 0 و25، ثم تضرب في أربعة للحصول على درجة من 0 إلى 100، وتشير الدرجة الأعلى إلى عافية نفسيّة أفضل (Topp et al., 2015). وقد دعمت دراسة عربيّة حديثة خصائصه السيكومتريّة، وبلغ معامل ألفا كرونباخ في العيّنة اللبنانيّة 96. (Fekih-Romdhane et al., 2025).

13. إجراءات الدراسة

بعد استكمال الموافقات المؤسّسية، جرى التنسيق مع مراكز التأهيل للوصول إلى المشاركين الذين تنطبق عليهم معايير الدراسة. وجرى تعريف المشاركين بأهداف البحث وطبيعة المشاركة، والتأكيد على طوعيّتها وسرّيّة البيانات وحقّ الانسحاب دون أي تبعات.

وبعد الحصول على الموافقة المستنيرة، استُكملت استمارة البيانات الديموغرافيّة والسريريّة، ثم طُبّق مقياس تجسّد الطرف الاصطناعي ومؤشر «WHO-5» للعافية النفسيّة. ورُمّزت البيانات دون تضمين أسماء المشاركين أو معلومات تعريفيّة مباشرة، ثم أُعدّت للتحليل الإحصائي.

14. التحليل الإحصائي

حُلّلت البيانات باستخدام برنامج «IBM SPSS Statistics»، واستُخدمت التكرارات والنسب المئويّة لوصف المتغيّرات الفئويّة، والمتوسّطات والانحرافات المعياريّة أو الوسيط والمدى الربيعي لوصف المتغيّرات الكمّيّة بحسب خصائص توزيعها. كما

حُسب معامل ألفا كرونباخ للتحقّق من الاتّساق الداخلي لمقياسي التجسّد والعافية النفسيّة في العيّنة الحالية.

واستُخدم معامل ارتباط «سبيرمان» لاختبار العلاقة بين تجسّد الطرف الاصطناعي والعافية النفسيّة، نظرًا إلى عدم تحقّق الاعتداليّة بصورة كاملة. كما استُخدم الانحدار الخطّي المتعدّد الهرمي للتحقّق من استمرار العلاقة بعد ضبط العمر والجنس والحالة المهنيّة ومستوى البتر والاستخدام اليومي للطرف وشدّة الألم، مع فحص مؤشّرات التعدّد الخطّي وافتراضات النموذج.

واستُخدم اختبار «Kruskal-Wallis» لفحص الفروق في تجسّد الطرف الاصطناعي والعافية النفسيّة تبعًا لمستوى البتر، نظرًا إلى عدم توازن أحجام المجموعات. كما أُجري تحليل حساسيّة على الحالات ذات البيانات الزمنيّة المتّسقة للتحقّق من متانة نتائج نموذج الانحدار. واعتمد مستوى الدلالة الإحصائيّة $\alpha = .05$.

15. عرض أبرز النتائج

يعرض هذا القسم النتائج التي توصّلت إليها الدراسة وفق أهدافها وفرضيّاتها، بدءًا بوصف الخصائص الرئيسة للعيّنة والمتغيّرات المدروسة، ثم اختبار العلاقة بين تجسّد الطرف الاصطناعي والعافية النفسيّة، والتحقّق من استمرارها بعد ضبط المتغيّرات الديموغرافيّة والسريريّة، وأخيرًا فحص الفروق تبعًا لمستوى البتر.

1.15. الخصائص الديموغرافيّة والسريريّة للعيّنة

يهدف الجدول الرقم (1) إلى تقديم وصف منظم للخصائص الديموغرافيّة والسريريّة الأساسيّة للعيّنة، بما يسمح بتكوين صورة عامّة عن المشاركين والخصائص ذات الصلة بالبتر واستخدام الطرف الاصطناعي قبل الانتقال إلى اختبار فرضيّات الدراسة.

الجدول الرقم (1)

الخصائص الديموغرافيّة والسريريّة للعيّنة الكلّيّة (N = 67)

المتغير	القيمة
العمر، M ± SD (المدى)	42.43 ± 13.85 (18-78)
الجنس، n (%)	
ذكر	57 (85.1)
أنثى	10 (14.9)
الحالة المهنية، n (%)	
يعمل	26 (38.8)
لا يعمل	41 (61.2)
سبب البتر، n (%)	
حرب أو انفجار	43 (64.2)
حادث أو إصابة	19 (28.4)
مرض	5 (7.5)
مستوى البتر، n (%)	
تحت الركبة	31 (46.3)
فوق الركبة	26 (38.8)
عبر مفصل الركبة	5 (7.5)
بتر جزئي في القدم	5 (7.5)
الاستخدام اليومي للطرف، n (%)	
أقل من ساعتين	5 (7.5)
ساعتان إلى أقل من 4 ساعات	5 (7.5)
4 إلى أقل من 8 ساعات	22 (32.8)
8 ساعات فأكثر	35 (52.2)
شدّة الألم M ± SD، (0-10)	3.22 ± 2.97

ملاحظة: M = المتوسط؛ SD = الانحراف المعياري.

تشير بيانات الجدول إلى أن العيّنة يغلب عليها الذكور، كما ترتفع فيها نسبة غير العاملين، في حين تمثل الحرب أو الانفجار السبب الأكثر حضورًا للبتر. ويظهر كذلك أن البتر تحت الركبة وفوقها يشكّلان النسبة الأكبر من مستويات البتر، في مقابل

أعداد محدودة في فئتَي البتر عبر مفصل الركبة والبتر الجزئي في القدم. ويستدعي هذا التفاوت في أحجام المجموعات الحذر عند تفسير المقارنات اللاحقة بحسب مستوى البتر.

كما يظهر أن الاستخدام اليومي للطرف الاصطناعي يمتدّ لفترات طويلة لدى نسبة ملحوظة من المشاركين، ما يدلّ على حضور الطرف الاصطناعي بصورة مستمرّة نسبيًّا في الحياة اليوميّة للعيّنة. أما تباين درجات الألم فيشير إلى اختلاف الخبرة السريريّة بين المشاركين، وهو ما يبرّر إدراج شدّة الألم ضمن المتغيّرات التي جرى ضبطها في التحليلات اللاحقة.

ومن أصل أفراد العيّنة، أمكن حساب الدرجة الكلّيّة المنقّحة لتجسّد الطرف الاصطناعي لدى 55 مشاركًا فقط، بسبب عدم تمكّن 12 مشاركًا من تنفيذ الجزء المرتبط بالمشي والإجابة عن البندَيْن 9 و10. ويترتّب على ذلك أن التحليلات التي تتضمّن التجسّد تعكس بصورة أكبر خبرة المشاركين القادرين على تنفيذ المتطلّبات الحركيّة للمقياس، كما أدّى ذلك إلى خفض حجم العيّنة التحليليّة في هذه الاختبارات.

2.15. الإحصاءات الوصفيّة وثبات المقاييس

يهدف الجدول الرقم (2) إلى عرض المؤشرات الوصفية للمتغيّرَيْن الرئيسَيْن في الدراسة، وهما تجسّد الطرف الاصطناعي والعافية النفسيّة، إضافة إلى التحقّق من درجة الاتّساق الداخلي لأداتَي القياس في العيّنة الحالية.

الجدول الرقم (2)

الإحصاءات الوصفيّة والاتّساق الداخلي للمتغيّرَيْن الرئيسَين

المتغيّر	n	M	SD	الوسيط [Q1-Q3]	المدى	α
تجسّد الطرف الاصطناعي	55	13.31	7.89	14.00 [6.50-19.00]	0-27	.945
العافية النفسيّة WHO-5	67	48.60	29.88	52.00 [20.00-76.00]	0-100	.909

ملاحظة: α = معامل ألفا كرونباخ.

تشير النتائج إلى وجود تباين واضح بين المشاركين في كل من تجسّد الطرف الاصطناعي والعافية النفسيّة، وهو ما يعكس عدم تجانس الخبرة الجسديّة والنفسيّة داخل العيّنة، كما أن تمركز المتوسّطات والوسيط بعيدًا من أحد طرَفَي المدى يدلّ على وجود مستويات متفاوتة من المتغيّرَين، بدل تركّز المشاركين عند مستوى واحد.

وأظهر مقياس تجسّد الطرف الاصطناعي ومؤشّر «WHO-5» معاملات اتّساق داخلي مرتفعة جدًّا، ما يدعم موثوقيّة القياس في العيّنة الحاليّة ويشير إلى تجانس بنود كل أداة في قياس البناء الذي أعدّت لقياسه، ولا ينبغي تفسير المتوسّطات الوصفيّة وحدها بوصفها دليلًا على وجود حالة نفسيّة مرضيّة أو عدمها، وإنّما تستخدم لوصف مستوى العافية والتجسّد في العيّنة المدروسة.

3.15. اختبار الفرضيّة الأولى

أظهر اختبار «Shapiro-Wilk» أن توزيع درجة التجسّد (p = .042) ودرجة العافية النفسيّة في العيّنة التحليليّة (p = .006) لم يحقّق الاعتداليّة بصورة كاملة؛ لذلك استُخدم معامل ارتباط «سبيرمان» بوصفه الاختبار الرئيس.

كشفت النتائج عن علاقة ارتباطيّة موجبة ذات دلالة إحصائيّة بين تجسّد الطرف الاصطناعي والعافية النفسيّة، إذ بلغت قيمة معامل «سبيرمان»:

$$\rho = .652،\ p < .001،\ N = 55.$$

وتشير النتيجة إلى أنه كلّما ارتفعت درجة تجسّد الطرف الاصطناعي ارتفعت العافية النفسيّة لدى أفراد العيّنة. كما أعطى معامل «بيرسون» في تحليل مساند نتيجة متقاربة، $p < .001$، 95% CI [.482, .789]، $r = .662$. وبذلك دعمت النتائج الفرضيّة الأولى.

4.15. اختبار الفرضيّة الثانية

يهدف الجدول الرقم (3) إلى تحديد مدى استمرار ارتباط تجسّد الطرف الاصطناعي بالعافية النفسيّة بعد ضبط مجموعة من الخصائص الديموغرافيّة والسريريّة. ولهذا الغرض استُخدم الانحدار الخطّي المتعدّد الهرمي، حيث أُدخلت متغيّرات الضبط في الخطوة الأولى، ثم أضيف تجسّد الطرف الاصطناعي في الخطوة الثانية لقياس مقدار إسهامه الإضافي في تفسير العافية النفسيّة.

الجدول الرقم (3)

نموذج الانحدار المتعدّد الهرمي للتنبّؤ بالعافية النفسيّة (N = 55)

المتغيّر	B	SE	β	B لـ 95% CI	p
العمر	-0.100	0.280	-.040	[-0.664, 0.463]	.721
الجنس (ذكر = 1)	3.634	8.557	.044	[-13.600, 20.867]	.673
الحالة المهنية (يعمل = 1)	4.744	6.493	.076	[-8.333, 17.821]	.469
فوق الركبة	-3.640	6.838	-.059	[-17.413, 10.133]	.597

المتغيّر	B	SE	β	B لـ 95% CI	p
عبر مفصل الركبة[1]	-22.442	18.214	-.138	[-59.127, 14.243]	.224
بتر جزئي في القدم[2]	-8.482	12.296	-.080	[-33.248, 16.283]	.494
الاستخدام اليومي	5.017	3.966	.139	[-2.971, 13.005]	.212
شدّة الألم	-3.398	1.235	-.318	[-5.886, -0.911]	.009
تجسّد الطرف الاصطناعي	**2.274**	**0.444**	**.584**	**[1.380, 3.168]**	**< .001**

ملاحظة: الخطوة 1: $R^2 = .274$.

الخطوة 2: $R^2 = .541$، adjusted $R^2 = .450$، $\Delta R^2 = .267$، $\Delta F(1, 45) = 26.23$، $p < .001$.

تشير نتائج النموذج إلى أن المتغيّرات الديموغرافيّة والسريريّة في الخطوة الأولى أسهمت في تفسير جزء من التباين في العافية النفسيّة، إلّا أن إضافة تجسّد الطرف الاصطناعي رفعت القدرة التفسيريّة للنموذج بصورة واضحة؛ إذ أضاف التجسّد 26.7% إلى التباين المفسّر، وارتفعت النسبة الكلّيّة المفسّرة في العافية النفسيّة إلى 54.1%.

وبقي تجسّد الطرف الاصطناعي متنبّئًا موجبًا ودالًّا إحصائيًّا بالعافية النفسيّة بعد ضبط بقيّة المتغيّرات. وتشير قيمة معامل الانحدار إلى أن ارتفاع درجة التجسّد بنقطة واحدة ارتبط بارتفاع متوقّع يقارب 2.27 نقطة في «WHO-5» مع ثبات بقيّة المتغيّرات. وتدعم هذه النتيجة أن العلاقة بين التجسّد والعافية لا تفسر بالكامل بالفروق الديموغرافيّة أو السريريّة المدروسة.

كما ظهرت شدّة الألم متنبّئًا سلبيًّا مستقلًّا بالعافية النفسيّة؛ إذ ارتبط ارتفاع الألم

(1) الفئة المرجعيّة: البتر تحت الركبة.

(2) الفئة المرجعيّة: البتر تحت الركبة.

بانخفاض مستوى العافية، في حين لم تظهر بقيّة متغيّرات الضبط ارتباطات مستقلّة ذات دلالة إحصائيّة في النموذج النهائي.

ولم تكشف فحوص النموذج عن مشكلة جوهريّة في التعدّد الخطّي أو تجانس التباين أو اعتداليّة البواقي، ما يدعم ملاءمة النموذج الإحصائي المستخدم. كما بقي تجسّد الطرف الاصطناعي دالًّا في تحليل الحساسيّة المنفّذ على الحالات ذات البيانات الزمنيّة المتّسقة، الأمر الذي يدعم متانة النتيجة الرئيسة للفرضيّة الثانية.

5.15. اختبار الفرضيَّتَيْن الثالثة والرابعة

يهدف الجدول الرقم (4) إلى عرض توزيع درجات تجسّد الطرف الاصطناعي والعافية النفسيّة وفق مستويات البتر المختلفة، تمهيدًا لاختبار ما إذا كانت الفروق الظاهرة بين المجموعات تصل إلى مستوى الدلالة الإحصائيّة. واستُخدم اختبار «Kruskal-Wallis» بسبب عدم توازن أحجام المجموعات وصغر عدد المشاركين في بعض مستويات البتر.

الجدول الرقم (4)

تجسّد الطرف الاصطناعي والعافية النفسيّة حسب مستوى البتر

مستوى البتر	N للتجسّد	التجسّد: الوسيط [Q1-Q3]	N للعافية	WHO-5: الوسيط [Q1-Q3]
تحت الركبة	26	14.0 [3.5-17.8]	31	44.0 [16-78]
فوق الركبة	22	15.5 [12-19]	26	56.0 [34-74]
عبر مفصل الركبة	2	16.0 [11.5-20.5]	5	24.0 [12-60]
بتر جزئي في القدم	5	8.0 [4-11]	5	40.0 [12-64]

تظهر القِيَم الوصفيّة وجود بعض الاختلافات العدديّة بين مستويات البتر في درجات

التجسّد والعافية النفسيّة، إلّا أن هذه الاختلافات لم تصل إلى مستوى الدلالة الإحصائيّة.

فبالنسبة إلى تجسّد الطرف الاصطناعي، لم تظهر فروق ذات دلالة إحصائيّة بين مستويات البتر، $H(3) = 4.26$، $p = .235$، $\varepsilon^2 = .025$، ولذلك لم تحظ الفرضيّة الثالثة بالدعم الإحصائي.

كما لم تظهر فروق ذات دلالة إحصائيّة في العافية النفسيّة تبعًا لمستوى البتر، $H(3) = 3.24$، $p = .356$، $\varepsilon^2 = .004$، ولذلك لم تحظَ الفرضيّة الرابعة بالدعم الإحصائي. ونظرًا إلى عدم دلالة الاختبار الكلّي، لم تُجرَ مقارنات بَعديّة بين المجموعات.

ويجب توخّي الحذر في تفسير هذه النتائج؛ إذ إن عدم وجود دلالة إحصائيّة لا يعني إثبات تساوي مستويات البتر في التجسّد أو العافية النفسيّة، لا سيّما في ظل صغر حجم بعض المجموعات. وإنما تشير النتائج إلى أن البيانات المتوافرة في العيّنة الحالية لم تقدم دليلًا إحصائيًّا كافيًا على وجود فروق مرتبطة بمستوى البتر.

6.15. الحكم على الفرضية الرئيسة

في ضوء نتائج اختبار الفرضيّات الفرعيّة، حظيت الفرضيّة الرئيسة بدعم جزئي. فقد أظهرت النتائج وجود علاقة ارتباطيّة موجبة ذات دلالة إحصائيّة بين تجسّد الطرف الاصطناعي والعافية النفسيّة، كما استمرّت هذه العلاقة بعد ضبط المتغيّرات الديموغرافيّة والسريرية ذات الصلة، بما يدعم الفرضيّتَيْن الفرعيّتَيْن الأولى والثانية. في المقابل، لم تظهر فروق ذات دلالة إحصائيّة في تجسّد الطرف الاصطناعي أو العافية النفسية تبعًا لمستوى البتر، ولذلك لم تحظ الفرضيّتان الفرعيّتان الثالثة والرابعة بالدعم الإحصائي. وبناءً عليه، تدعم نتائج الدراسة الجزء المتعلّق بالعلاقة بين تجسّد الطرف الاصطناعي والعافية النفسية واستمرارها بعد الضبط، دون دعم الجزء المتعلق بالفروق بحسب مستوى البتر.

16. المناقشة

ناقشت الدراسة العلاقة بين تجسّد الطرف الاصطناعي والعافية النفسيّة لدى مستخدمي الأطراف الاصطناعيّة من مبتوري الأطراف السفليّة، ومدى استمرار هذه العلاقة بعد مراعاة بعض المتغيّرات الديموغرافيّة والسريريّة، إضافة إلى الفروق المرتبطة بمستوى البتر. وأظهرت النتائج ارتباطًا موجبًا بين التجسّد والعافية النفسيّة، استمرّ بعد إدخال متغيّرات الضبط، في حين لم تظهر فروق دالة إحصائيًّا في المتغيّرين تبعًا لمستوى البتر. وتبرز هذه النتائج أهمّيّة الخبرة الذاتيّة المرتبطة باستخدام الطرف الاصطناعي في فهم العافية النفسيّة لدى المستخدمين.

1.16. العلاقة بين تجسّد الطرف الاصطناعي والعافية النفسيّة

دعمت النتائج الفرضيّة الأولى، إذ ارتبط ارتفاع تجسّد الطرف الاصطناعي بارتفاع العافية النفسيّة لدى أفراد العيّنة. وتنسجم هذه النتيجة مع الاتّجاه العام للدراسات السابقة التي ربطت التجسّد بمؤشّرات إيجابيّة في تجربة استخدام الطرف الاصطناعي، مثل الرضا الجمالي والوظيفي والتكيّف العام والاجتماعي (Bekrater-Bodmann, 2020, p 6; Bekrater-Bodmann, 2021, p 1).

كما تتّفق النتيجة مع ما أظهرته الدراسة اللبنانّية لـ«Saleh» وزملائها من ارتباط التجسّد بالتكيّف العام والاجتماعي لدى مستخدمي الأطراف الاصطناعيّة من مبتوري الأطراف السفليّة (Saleh et al., 2025, p 264). غير أن العافية النفسيّة كما يقيسها «WHO-5» تختلف عن التكيّف مع البتر أو الرضا عن الطرف، ما يجعل النتيجة الحاليّة إضافة في اتّجاه اختبار ارتباط التجسّد بمؤشّر إيجابي للعافية النفسيّة بصورة مباشرة.

ويمكن تفسير هذه العلاقة في ضوء شعور المستخدم بملكيّة الطرف الاصطناعي والقدرة على التحكّم فيه واندماجه ضمن تمثيله الجسدي، وهي جوانب أساسيّة في مفهوم التجسّد (Zbinden et al., 2022, p.p. 1-2). وقد تترافق خبرة جسديّة أكثر

تكاملًا مع خبرة نفسيّة أكثر إيجابيّة. ومع ذلك، لا يسمح التصميم المقطعي بتحديد اتّجاه العلاقة السببيّة، فلا يمكن الجزم بأن التجسّد يؤدّي إلى تحسن العافية النفسيّة أو العكس. وقد أشارت «Saleh» وزملاؤها إلى الحاجة إلى دراسات طوليّة لفهم العلاقة بين تغيّر التجسّد والعافية النفسيّة عبر الزمن (Saleh et al., 2025, p 267).

2.16. استمرار العلاقة بعد ضبط المتغيّرات الديموغرافيّة والسريريّة

دعمت النتائج الفرضيّة الثانية، إذ استمر ارتباط تجسّد الطرف الاصطناعي بالعافية النفسيّة بعد ضبط العمر والجنس والحالة المهنيّة ومستوى البتر ومعدّل الاستخدام اليومي وشدّة الألم. كما أضاف التجسّد 26.7% إلى التباين المفسّر في العافية النفسيّة، ما يشير إلى أن ارتباطه بالعافية لا يمكن تفسيره بالكامل بالخصائص الديموغرافيّة والسريريّة المدروسة.

وتتّفق هذه النتيجة مع التصوّر الذي يعامل التجسّد بوصفه خبرة إدراكيّة ونفسيّة تتجاوز الخصائص الموضوعيّة للبتر أو مجرّد استخدام الطرف الاصطناعي. فقد أظهرت دراسة أن عوامل مثل مستوى البتر والألم والحركة ترتبط بالتجسّد، مع استمرار ارتباط التجسّد بمخرجات أخرى مثل الرضا عن الطرف (Bekrater-Bodmann, 2021, p 8). كما أظهرت الدراسة اللبنانيّة أن مقياس التجسّد يلتقط جوانب تتّصل بملكيّة الطرف وإدماجه في صورة الجسم والشعور بالفاعليّة، ولا يقتصر على القدرة الحركيّة وحدها (Saleh et al., 2025, p 266).

وأظهرت النتائج أيضًا ارتباط شدّة الألم سلبًا بالعافية النفسيّة. وتشير هذه النتيجة إلى أهمّيّة مراعاة الألم عند دراسة الخبرة النفسيّة لمستخدمي الأطراف الاصطناعيّة. وقد أظهرت دراسة «Bekrater-Bodmann» ارتباط انخفاض شدّة ألم الطرف المتبقّي بارتفاع تجسّد الطرف الاصطناعي (Bekrater-Bodmann, 2021, p 8). إلّا أن الدراسة الحاليّة لا تسمح بتحديد ما إذا كان الألم يؤدّي دورًا وسيطًا أو معدّلًا في العلاقة بين التجسّد والعافية النفسيّة، وهو ما يحتاج إلى دراسات مخصّصة لذلك.

3.16. الفروق في التجسّد تبعًا لمستوى البتر

لم تدعم النتائج الفرضيّة الثالثة، إذ لم تظهر فروق ذات دلالة إحصائيّة في تجسّد الطرف الاصطناعي بين مستويات البتر المختلفة. وتختلف هذه النتيجة جزئيًّا عن دراسة «Bekrater-Bodmann» التي وجدت ارتباطًا بين المستوى الأدنى للبتر وارتفاع التجسّد ضمن نموذج متعدّد المتغيّرات (Bekrater-Bodmann, 2021, p 8).

وقد يعود الاختلاف بين النتائج إلى الفروق في تصميم الدراسات وأحجام العيّنات وطريقة التحليل. كما أن بعض الدراسات العربيّة لم تظهر فروقًا منتظمة في مؤشّرات نفسيّة أو إدراكيّة حسب مكان البتر أو نوعه؛ فلم تجد دراسة «جروان وقيشاوي» فروقًا في الحساسيّة الانفعاليّة تبعًا لمكان البتر (جروان وقيشاوي، 2024، ص 53)، كما لم يجد «بولطيعة» فروقًا في صورة الجسم تبعًا لنوع البتر (بولطيعة، 2024، ص 18). ومع ذلك، فإن هذه المتغيّرات لا تمثّل تجسّد الطرف الاصطناعي بصورة مباشرة.

ويجب تفسير النتيجة الحاليّة بحذر بسبب صغر بعض فئات مستوى البتر وعدم توازن أحجام المجموعات. ومن ثمّ، فإن عدم الدلالة الإحصائيّة لا يثبت عدم وجود فروق، بل يشير إلى أن بيانات العيّنة الحاليّة لم توفّر دليلًا كافيًا على وجودها.

4.16. الفروق في العافية النفسيّة تبعًا لمستوى البتر

لم تدعم النتائج الفرضيّة الرابعة، إذ لم تظهر فروق ذات دلالة إحصائيّة في العافية النفسيّة تبعًا لمستوى البتر. وتنسجم هذه النتيجة بصورة عامّة مع بعض الدراسات العربيّة التي لم تجد فروقًا في بعض المؤشّرات النفسيّة والحياتيّة وفق نوع أو مكان البتر؛ فلم يجد «بولطيعة» فروقًا في نوعيّة الحياة أو صورة الجسم وفق نوع البتر (بولطيعة، 2024، ص. ص. 17ـ18)، كما أظهرت دراسة «جروان وقيشاوي» عدم وجود فروق في بعض المؤشّرات النفسيّة تبعًا لمكان البتر (جروان وقيشاوي، 2024، ص 53).

وفي المقابل، أظهرت دراسة «هارون» وجود فروق بين مبتوري الأطراف السفليّة وعامّة السكان في بعض جوانب جودة الحياة والصحّة العامّة والجوانب الجسديّة والنفسيّة، إضافة إلى فروق مرتبطة باستخدام الأطراف الاصطناعيّة في بعض مجالات جودة الحياة (هارون، 2020، ص II). إلا أن هذه النتائج تتعلّق بوجود البتر واستخدام الطرف بصورة عامّة، ولا تدلّ بالضرورة على أن مستوى البتر نفسه يحدد مستوى العافية النفسيّة.

وتشير نتائج الدراسة الحاليّة إلى أن العافية النفسيّة قد ترتبط بمجموعة أوسع من العوامل الجسديّة والنفسيّة والاجتماعيّة والوظيفيّة، بدل ارتباطها بالمستوى التشريحي للبتر وحده. ويدعم ذلك ظهور ارتباط مستقلّ لكل من تجسّد الطرف الاصطناعي وشدّة الألم بالعافية النفسيّة، في مقابل عدم ظهور أثر دالّ لمستوى البتر ضمن العيّنة الحاليّة.

17. الدلالات النظرية والتطبيقية

تتمثّل الدلالة النظريّة للدراسة في تقديم اختبار مباشر للعلاقة بين تجسّد الطرف الاصطناعي والعافية النفسيّة، بما يوسّع نطاق الدراسات التي ركّزت بصورة أكبر على الرضا عن الطرف أو التكيّف معه. كما تقدّم الدراسة هذه العلاقة ضمن سياق لبناني باستخدام نسخة عربيّة متحقّقة سيكومتريًّا من مقياس تجسّد الطرف الاصطناعي، الأمر الذي يسهم في توسيع المعرفة المرتبطة بهذا المفهوم في البيئة العربيّة.

أما من الناحية التطبيقيّة، فتشير النتائج إلى أهمّيّة عدم الاقتصار في التأهيل على الجوانب الحركيّة والميكانيكيّة للطرف الاصطناعي، بل مراعاة الخبرة الذاتيّة للمستخدم ومدى شعوره باندماج الطرف ضمن جسده، إلى جانب متابعة العافية النفسيّة والألـم. ومع ذلك، لا تسمح طبيعة الدراسة الحاليّة بالاستنتاج أن زيادة التجسّد تؤدّي سببيًّا إلى تحسّن العافية النفسيّة، وهو ما يتطلّب دراسات طوليّة أو تدخّليّة مستقبلًا.

18. حدود الدراسة

تُفسر نتائج الدراسة في ضوء عدد من الحدود المنهجيّة. أوّلها أن التصميم المقطعي لا يسمح بتحديد اتّجاه العلاقة السببيّة بين تجسّد الطرف الاصطناعي والعافية النفسيّة. كما أن استخدام عيّنة متاحة مع غلبة الذكور فيها، يحدّ من إمكانيّة تعميم النتائج على جميع مستخدمي الأطراف الاصطناعيّة من مبتوري الأطراف السفليّة في لبنان.

كذلك، أدّى عدم توافر الدرجة الكلّيّة للتجسّد لدى بعض المشاركين إلى تقليص حجم العيّنة المستخدمة في التحليلات التي تتضمّن هذا المتغيّر، كما أن صغر بعض فئات مستوى البتر وعدم توازن أحجامها قد يكون قد خفّض القدرة الإحصائيّة على اكتشاف الفروق بين المجموعات.

وتعتمد الدراسة أيضًا على مقاييس تقرير ذاتي، ما يجعل النتائج مرتبطة بإدراك المشاركين لخبراتهم وقت القياس. كما ظهرت حالات من عدم الاتّساق الزمني بين المدّة منذ البتر ومدة استخدام الطرف الاصطناعي، لذلك لم تُدرج هذه المتغيّرات في النموذج الأساسي، واقتصر استخدامها على تحليل الحساسيّة للحالات ذات البيانات المتّسقة.

وأخيرًا، ينبغي تفسير نتائج نموذج الانحدار المتعدّد بحذر في ضوء الحجم المحدود للعيّنة التحليليّة مقارنة بعدد المعاملات المقدّرة، لا سيّما مع صغر بعض فئات مستوى البتر، لما قد يترتّب على ذلك من تأثير في استقرار بعض التقديرات.

19. خلاصة واستنتاجات

أظهرت الدراسة وجود علاقة موجبة ذات دلالة إحصائيّة بين تجسّد الطرف الاصطناعي والعافية النفسيّة لدى مستخدمي الأطراف الاصطناعيّة من مبتوري الأطراف السفليّة في لبنان، واستمرّت هذه العلاقة بعد ضبط عدد من المتغيّرات

الديموغرافيّة والسريريّة. كما أسهم تجسّد الطرف الاصطناعي في تفسير نسبة إضافيّة من التباين في العافية النفسيّة، في حين ارتبطت شدّة الألم بانخفاض مستوى العافية النفسيّة.

وفي المقابل، لم تظهر فروق ذات دلالة إحصائيّة في تجسّد الطرف الاصطناعي أو العافية النفسيّة تبعًا لمستوى البتر. ولا تعني هذه النتيجة انتفاء أثر مستوى البتر بصورة مطلقة، وإنما تشير إلى أن بيانات العيّنة الحاليّة لم تقدّم دليلًا إحصائيًّا كافيًا على وجود فروق بين مستوياته، لا سيّما في ظل صغر بعض المجموعات.

وتشير النتائج إلى أن تجربة استخدام الطرف الاصطناعي لا تقتصر على الجوانب الحركيّة والوظيفيّة، بل تشمل أيضًا الخبرة الجسديّة والنفسيّة للمستخدم ومدى اندماج الطرف الاصطناعي ضمن تمثيله لجسده. ومن ثم، يمكن النظر إلى تجسّد الطرف الاصطناعي بوصفه متغيّرًا ذا صلة بالعافية النفسيّة يستحقّ الاهتمام ضمن التقييم والتأهيل، إلى جانب الألم والعوامل الوظيفيّة والسريريّة الأخرى.

وتوصي الدراسة بإجراء دراسات مستقبليّة على عيّنات أكبر وأكثر توازنًا من حيث الجنس ومستويات البتر، واعتماد تصاميم طوليّة تسمح بمتابعة التغيّر في التجسّد والعافية النفسيّة عبر الزمن. كما تقترح دراسة عوامل إضافيّة، مثل القدرة الحركيّة، والرضا عن الطرف الاصطناعي، وصورة الجسد، والدعم الاجتماعي، والتكيّف النفسي، لفهم الآليات المرتبطة بالعلاقة بين التجسّد والعافية النفسيّة بصورة أكثر شمولًا.

المراجع

1. الدوريات باللغة العربية

1. بولطيعة، علي عمر. (2024). **نوعية الحياة وعلاقتها ببعض مؤشرات الصحة النفسية لدى مبتوري الأطراف بسبب الحرب في ليبيا**. مجلة **الجبل** للعلوم الإنسانية والتطبيقية، 5 (2)، 1ـ32.
2. جروان، علي صالح؛ وقيشاوي، هدى وليد. (2024). **الحساسية الانفعالية وعلاقتها بالهزيمة النفسية لدى مبتوري الأطراف**. دراسات: العلوم الإنسانية والاجتماعية، 51 (6)، 53ـ69.

2. الدراسات الجامعية باللغة العربية

1. هارون، محمود نصر. (2020). **الصحة ذات العلاقة بجودة الحياة لدى مبتوري الأطراف السفلية من مصابي مسيرات العودة الكبرى في قطاع غزة: دراسة مقارنة** [رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية بغزة].

3. المصادر والمراجع باللغة الإنجليزية

1. Bekrater-Bodmann, R. (2020). *Perceptual correlates of successful body-prosthesis interaction in lower limb amputees: Psychometric characterisation and development of the Prosthesis Embodiment Scale*. Scientific Reports, 10, 14203.
2. Bekrater-Bodmann, R. (2021). *Factors associated with prosthesis embodiment and its importance for prosthetic satisfaction in lower limb amputees*. Frontiers in Neurorobotics, 14, 604376.
3. Bekrater-Bodmann, R., Kehl, I., Giordano, A., & Franchignoni, F. (2024). *Rasch validation of the German version of the Prosthesis Embodiment Scale for lower limb amputees and proposal of a revised version*. Disability and Rehabilitation, 46(7), 1400-1407.

4. Fekih-Romdhane, F., et al. (2025). *Cross-country validation of the Arabic version of the WHO-5 Well-Being Index in non-clinical young adults from six Arab countries*. Cambridge Prisms: Global Mental Health, 12, e95.

5. Gallagher, P., & MacLachlan, M. (2004). *The Trinity Amputation and Prosthesis Experience Scales and quality of life in people with lower-limb amputation*. Archives of Physical Medicine and Rehabilitation, 85(5), 730-736.

6. Saleh, N. E. H.; Hamiye, F.; Summaka, M.; Zein, H.; El Mazbouh, R.; & Naim, I. (2024). *Depression and anxiety symptoms among Lebanese lower limb traumatic amputees: Association with education, employment, adjustment to amputation and prosthesis satisfaction*. Psychiatry, 87(1), 51-64.

7. Saleh, N. E. H.; Yassine, Z.; Saleh, F.; Summaka, M.; Hamieh, F.; & Naim, I. (2025). *The Arabic version of the Prosthesis Embodiment Scale (AR-PEmbs): Translation, cross-cultural adaptation, reliability, and validity in Lebanese individuals with lower-limb amputation*. Journal of Prosthetics and Orthotics, 37(4), 261-268.

8. Segil, J. L.; Roldan, L. M.; & Graczyk, E. L. (2022). *Measuring embodiment: A review of methods for prosthetic devices*. Frontiers in Neurorobotics, 16, 902162.

9. Topp, C. W., Ostergaard, S. D., Søndergaard, S., & Bech, P. (2015). *The WHO-5 Well-Being Index: A systematic review of the literature*. Psychotherapy and Psychosomatics, 84(3), 167-176.

10. Zbinden, J.; Lendaro, E.; & Ortiz-Catalan, M. (2022). *Prosthetic embodiment: Systematic review on definitions, measures, and experimental paradigms*. Journal of NeuroEngineering and Rehabilitation, 19, 37.

تفسير العقود الذكية وتحديد مضمون الإرادة التعاقديّة

دراسة تحليلية مقارنة بين الوثيقة اللغوية والشيفرة البرمجية

ضياء حسين عبيد[1]

إشراف أ.د. ريما فرج[2]

ملخّص

تبحث الدراسة في تفسير العقود الذكيّة وتحديد مضمون الإرادة التعاقديّة عندما يتوزّع الاتّفاق بين وثيقة مكتوبة بلغة طبيعيّة وشيفرة برمجيّة قابلة للتنفيذ. وتنطلق من أن المسألة الأساسيّة لا تتمثّل في فهم «الكود» تقنيًّا فحسب، بل في تحديد وظيفته القانونيّة: هل يُعدّ جزءًا من شروط العقد، أم وسيلة لتنفيذه، أم دليلًا على الاتّفاق؟ وتعتمد الدراسة المنهج التحليلي المقارن لبحث التعبير عن الإرادة بواسطة «الكود»، وقصد إدماج الشيفرة في العقد، وحدود علم المستخدم بها، وصور التعارض بين الوثيقة اللغويّة والتنفيذ البرمجي. كما تناقش معيار «المبرمج المعقول» ودور الخبير الفنّي، وتقارن بين أولوية «الكود» وأولويّة» الوثيقة». وتخلص إلى ترجيح النموذج

(1) طالب دكتوراه في الحقوق، القانون الخاص، الجامعة الإسلامية في لبنان.
https://orcid.org/00091425-6453-0003- E-mail: diaa_obeid@outlook.com

(2) أ.د. في القانون الخاص، الجامعة الإسلامية في لبنان.
https://orcid.org/0009465-3753-0005-X E-mail: rima.faraj@iul.edu.lb

الهجين الذي يجعل الوثيقة اللغويّة إطارًا قانونيًّا حاكمًا، مع إسناد العناصر القابلة للأتمتة إلى الشيفرة وتحديد ترتيب الأولويّة عند التعارض. وتقترح الدراسة قواعد للصياغة والتحديث والإفصاح والخبرة الفنّيّة بما يحافظ على وحدة نظريّة العقد ويمنع تحوّل الخطأ البرمجي إلى تعديل غير مقصود للإرادة التعاقديّة.

الكلمات المفتاحية: العقود الذكيّة، تفسير العقد، الإرادة التعاقديّة، الشيفرة البرمجيّة، النموذج الهجين.

Abstract

This study examines the interpretation of smart contracts and the determination of contractual intent when an agreement is distributed between a natural-language document and executable program code. Its central question is not merely how code operates technically, but what legal function the parties intended it to perform: a contractual term, an instrument of performance, or evidence of agreement. Using an analytical and comparative method, the article considers expression of intent through code, incorporation of code into contractual terms, users' knowledge of program functions, and conflicts between natural-language provisions and automated execution. It also examines the "reasonable coder" approach and the respective roles of judges and technical experts. The study favors a hybrid model in which a governing natural-language document provides the legal framework while code executes automatable elements, with an express priority rule for conflicts. It concludes with drafting, updating, disclosure, and evidentiary recommendations designed to preserve the unity of contract law and prevent programming errors from becoming unintended modifications of contractual intent.

Keywords: Smart Contracts; Contract Interpretation; Contractual Intent; Program Code; Hybrid Model.

1. مقدمة

أدخلت العقود الذكيّة إلى نظريّة «العقد» لغة جديدة يمكن أن تكون جزءًا من التعبير عن الاتّفاق أو مجرّد وسيلة لتنفيذه. فـ«العقد التقليدي» يعرض نفسه على القاضي في ألفاظ قابلة للتفسير وفق قواعد معروفة، أما «العقد الذكي» فقد يجمع بين نصّ قانوني و«كود» لا يقرؤه إلا المختصّ. ولا تكمن الصعوبة في كون «الكود» دقيقًا أو غامضًا، بل في معرفة ما إذا كانت دلالته الفنيّة هي ذات المضمون الذي أراد المتعاقدان الالتزام به. فقد تنفذ الشيفرة نتيجة محدّدة بينما تكشف الوثيقة الحاكمة عن التزام مختلف، وقد يكون الاختلاف نتيجة خطأ في الترجمة من اللغة القانونيّة إلى اللغة البرمجيّة.

2. إشكالية البحث وأهمّيّته ومنهجه

تتمثل إشكاليّة الدراسة في تحديد المنهج الواجب اتباعه عندما يتوزّع العقد بين اللغة الطبيعية والشيفرة، وتتمثّل بالسؤال المركزي:

وعليه، تتمحور إشكاليّة الدراسة حول السؤال المركزي الآتي:

كيف يمكن تحديد مضمون الإرادة التعاقديّة في العقود الذكيّة عندما يتوزّع الاتّفاق بين الوثيقة اللغويّة والشيفرة البرمجيّة، وما الضوابط القانونيّة والفنّيّة التي تحكم إدماج الشيفرة وتفسيرها وحلّ التعارض بينها وبين الوثيقة؟

وينبثق عن هذه الإشكالية المركزية تساؤلات عدّة تأتي في السياق نفسه، وهي:

- متى تصبح الشيفرة شرطًا عقديًّا؟
- وكيف يثبت قصد إدماجها؟
- وما الحكم عند تعارضها مع الوثيقة؟
- وكيف يحدّد القاضي العلاقة بين تفسير «الكود» ذاته وتفسير الاتّفاق وقياس التنفيذ البرمجي عليه؟

وتختلف هذه الإشكاليّة عن موضوع الجزاءات المدنيّة الذي عولج في دراسة أخرى؛ فمحور الدراسة هنا سابق منطقيًّا على الجزاء لأنه يتعلّق بتحديد مضمون الالتزام الذي سيقاس عليه التنفيذ.

تعتمد الدراسة المنهجَيْن التحليلي والمقارن، ويستفيد من التمييز بين القانون المدني والقانون الإنكليزي في تقنيّات التفسير، مع إبقاء الدراسة في نطاق القانون الخاص ونظريّة العقد.

تنبع أهمية الدراسة من أن التنفيذ البرمجي قد يسبق النزاع حول معنى الالتزام، حيث يصبح تحديد مصدر الشرط وترتيب العلاقة بين الوثيقة والشيفرة مسألة لازمة قبل بحث صحّة التنفيذ أو الجزاء المترتّب على مخالفته. ومن ثم تركّز الدراسة على مرحلة تحديد مضمون الإرادة، لا على فعّاليّة الجزاءات المدنيّة التي تشكّل موضوعًا مستقلًّا.

3. ميزة هذه الدراسة

تتميّز هذه الدراسة بأنها لا تتعامل مع الشيفرة بوصفها عقدًا مستقلًّا ولا بوصفها مجرّد أداة تقنيّة في جميع الحالات، وإنما تقترح تكييفًا وظيفيًّا يحدّد قيمتها القانونيّة حسب قصد الإدماج وطريقة عرض الشروط ووظيفة «الكود» داخل العلاقة. كما تربط بين قواعد التفسير التقليدية ومعيار «المبرمج المعقول»، وتفصل بين مهمّة الخبير في شرح الدلالة الفنيّة وسلطة القاضي في تحديد مضمون الالتزام، وصولًا إلى نموذج هجين يضع قاعدة واضحة للأولوية عند التعارض. (Law Commission of England and Wales, 2021; Allen, 2018).

4. تحديد مضمون الإرادة التعاقدية ومكانة الشيفرة في العقد الذكي

يقتضي تحديد مضمون الإرادة التعاقديّة في العقد الذكي البدء بتعيين الوظيفة

القانونيّة التي تؤدّيه الشيفرة داخل العلاقة العقديّة. فالقيمة التفسيريّة لـ«الكود» لا تُستمدّ من طبيعته التقنيّة وحدها، بل من قصد الأطراف إلى إدماجه، وطريقة عرضه عليهم، ومدى اتّصاله بالشروط التي قبلوها.وانطلاقًا من ذلك، يتناول هذا المبحث تباعًا التكييف القانوني للعقد الذكي، وقصد إدماج الشيفرة، ودلالتها الفنيّة، ثم دور الخبير في شرحها أمام القضاء.

1.4. التكييف القانوني للعقد الذكي والتعبير عن الإرادة بواسطة «الكود»

لا يكفي الاسم التقني لتكوين نوع عقدي مستقلّ. فالعقد الذكي قد يستخدم في بيع أو خدمة أو تأمين أو ترخيص أو ضمان، ويختلف المضمون الاقتصادي في كل صورة. فالجامع بينها هو استخدام البرمجيّات في التعبير عن الإرادة أو في تنفيذ الالتزام. لذلك يكون وصف «الذكي» وصفًا للوسيلة أكثر من كونه وصفًا لنوع قانوني جديد. ويترتّب على ذلك استمرار القواعد العامّة في التكييف والتفسير ما لم توجد خصوصيّة تقنيّة تستدعي تكييفًا محدودًا.

هذه النتيجة مهمّة في موضوع التفسير؛ لأن البرنامج لا يملك إرادة قانونيّة مستقلّة. فالقاضي لا يبحث عن إرادة «الكود»، وإنّما عن إرادة الأشخاص الذين استخدموه أو وافقوا على إدماجه. وقد تكون الشيفرة دليلًا على الاتّفاق، أو جزءًا من شروطه، أو أداة لتنفيذه. ويجب تحديد أي وظيفة تؤدّيها قبل إعطائها قيمة تفسيريّة.

كما يمنع هذا التكييف من تحويل النتيجة التقنيّة إلى حقيقة قانونيّة نهائية. فإذا كانت الشيفرة وسيلة تنفيذ، فإن مشروعيّتها مشتقّة من الاتفاق. وإذا كانت وسيلة تعبير، فإنها تخضع لقواعد الإدماج والرضا شأنها شأن أي صيغة أخرى، مع مراعاة خصوصيّة اللغة البرمجيّة.

لا تشترط القواعد العامّة، من حيث الأصل، أن يكون التعبير عن الإرادة ورقيًّا أو شفويًّا، ولذلك يمكن للسلوك الإلكتروني أن يكشف عن الإيجاب والقبول متى كان

منضبطًا وقابلًا للنسبة إلى صاحبه. ويمكن نشر برنامج يعرض معاملة بشروط محدّدة ثم يتفاعل مستخدم معه بإرسال معاملة تحقّق هذه الشروط. لكن وصف نشر«الكود» بأنه إيجاب أو دعوة للتعاقد يظلّ مسألة تتحدّد من الوقائع وطريقة عرض النظام.

ولا يغيّر من ذلك أن التنفيذ يجري دون تدخّل بشري في اللحظة الأخيرة. فقرار نشر البرنامج أو تفويضه بالعمل يعود في الأصل إلى شخص أو جهة. وتستطيع الأنظمة القانونيّة نسبة الأثر إلى الإرادة السابقة التي وضعت البرنامج في موضع يسمح له بالتفاعل ضمن حدود معيّنة. غير أن حدود التفويض يجب ألّا تفترض بلا دليل، خاصّة إذا أنتج البرنامج معاملات غير متوقّعة (محمد، 2021؛ رمضان، 2025).

وتزداد المسألة دقّة في العقود التي تتفاعل فيها خوارزميّات متعدّدة. فعدم وجود تواصل بشري مباشر لا ينفي الرضا بالضرورة، لكنّه يفرض فحصًا أدقّ للقواعد التي تحكم نسبة التصرّف إلى صاحب النظام الإلكتروني.

2.4. قبول المستخدم وقصد إدماج الشيفرة في الشروط العقديّة

لا ينبغي مساواة استخدام تطبيق قائم على سلسلة الكتل بقبول كل نتيجة يمكن أن تنتجها شيفرته. فغالبيّة المستخدمين لا يقرأون «الكود»، وقد تقدّم لهم واجهة بلغة طبيعيّة تصف الوظيفة بصورة مبسّطة. فإذا تعارضت الواجهة مع وظيفة خفيّة في البرنامج، يصبح من الصعب اعتبار مجرّد الضغط أو إرسال المعاملة قبولًا واعيًا بهذه الوظيفة.

يختلف الأمر في العلاقات المهنيّة التي يبيّن فيها العقد صراحة أن نسخة محدّدة من الشيفرة جزء من الشروط، ويتيح فحصها، ويحدّد أثرها. هنا يمكن أن تتّسع دائرة ما ينسب إلى الرضا، خصوصًا إذا استعان الطرفان بخبراء. ومن ثمّ لا توجد قاعدة واحدة لجميع المتعاقدين؛ بل تؤثّر طبيعة الطرف وطريقة عرض الشروط ودرجة الإفصاح في تحديد ما دخل في دائرة الاتّفاق.

ويؤدّي ذلك إلى نتيجة عمليّة؛ فالشفافية البرمجيّة لا تتحقّق بمجرد نشر «الكود» في مستودع عامّ، إنّما المطلوب هو شفافيّة قانونيّة تتيح للطرف معرفة الوظائف التي تؤثّر جوهريًّا في حقوقه والتزاماته.

لا تصبح كل شيفرة مرتبطة بالمعاملة جزءًا من العقد، فهناك مكتبات وبروتوكولات وبنى تحتيّة لا يقصد الأطراف عادة إدماج تفاصيلها في الاتّفاق. ولذلك يجب البحث عن قصد الإدماج من خلال التحقّق من مدى إحالة الوثيقة صراحة إلى «الكود»، وما إذا كانت الشيفرة قد عُرضت بوصفها محدّدة للحقوق والالتزامات، وإمكان التعرّف على النسخة التي قبلها الطرفان.

يمكن الاستفادة من القواعد التقليديّة المتعلّقة بالإحالة إلى مستندات خارجيّة. فإذا حدّد العقد نسخة معيّنة من «الكود» برقم إصدار أو تجزئة رقميّة، كان من الممكن تثبيت موضوع الإحالة. أمّا إذا كان البرنامج قابلًا للتغيير من طرف واحد دون بيان سلطة التعديل، فإن اليقين التعاقدي يتعرّض للخطر.

كما يجب التمييز بين الشيفرة المصدريّة القابلة للقراءة من المختصّ وبين الشيفرة الآليّة التي ينفّذها الحاسوب. فإمكان القراءة البشريّة يؤثّر في صلاحيّة «الكود» لأن يكون وسيلة تعبير وتفسير، بينما تكون المستويات الأدنى أقرب إلى أداة تنفيذ تحتاج إلى شرح فنّي.

3.4. الدلالة الفنيّة للـ«كود» والتعليقات والمستندات المساندة

يكتب «الكود» لإنتاج سلوك، ولذلك تبدو عبارة «معناه هو ما يفعله» جذابة. إلّا أن القانون يحتاج إلى تمييز أدقّ بين معنى التعليمات ونتيجة التنفيذ. فقد يبدو من الشيفرة المصدريّة أنها تأمر بنتيجة معيّنة، ثم يؤدّي خلل في البيئة أو في التفاعل مع عقد آخر إلى ناتج مختلف. وإذا تساوى المعنى دائمًا بالناتج فقد جعل الخطأ جزءًا من العقد.

لهذا ناقشت لجنة القانون في إنكلترا وويلز معيار «المبرمج المعقول»، أي ما يفهمه

شخص ذو معرفة باللغة البرمجيّة من «الكود» وما يبدو أنه يأمر الحاسوب بفعله. أهمّيّة هذا الاتّجاه أنه يسمح بالتمييز بين الدلالة الفنّيّة وبين الأداء الفعلي، ويوفّر للمحكمة وسيلة لفهم الشروط المرمزة (Law Commission of England and Wales, 2021).

ومع ذلك لا يجيب المعيار وحده عن السؤال القانوني الأهمّ: هل الشيفرة التي شرحها الخبير هي بالفعل مصدر الالتزام؟ فقد يفهم الخبير معناها بدقّة، ثم يتبيّن أنّها مجرّد أداة تنفيذ لوثيقة أسبق منها.

تحتوي الشيفرة المصدريّة أحيانًا على تعليقات لا ينفّذها الحاسوب لكنّها تشرح الغرض من الدوالّ والمتغيّرات، وقد تكون لهذه التعليقات قيمة تفسيريّة لأنها تكشف عن الطريقة التي وصف بها المصمّم الوظيفة، إلّا أنّها لا تصبح شروطًا تعاقديّة تلقائيًّا؛ إذ يتوقّف الأمر على ما إذا كان الأطراف قد قصدوها جزءًا من اتّفاقهم أو مجرّد توثيق تقني داخلي.

وقد توجد أيضًا مواصفات أعمال أو جداول أو مخطّطات تشرح تحويل الاتّفاق إلى برنامج. وإذا أدرجها الأطراف ضمن حزمة مستندات العقد، أمكن استخدامها لتحديد الوظيفة المقصودة. أمّا إذا بقيت وثائق داخليّة لدى المبرمج، فتتحدّد قيمتها وفق قواعد الإثبات في القانون المختصّ.

وتبرز هنا فائدة الصياغة الوقائيّة، يجب أن يحدّد العقد المستندات الملزمة والمستندات التفسيريّة وترتيبها، فهذا أكثر كفاءة من ترك المحكمة بعد النزاع لتبحث عن القيمة القانونيّة لكلّ ملفّ تقني.

4.4. دور الخبير الفني ومعيار المبرمج المعقول في تفسير الشيفرة

لا يستطيع القاضي في كثير من المنازعات فهم وظيفة الشيفرة دون مساعدة تقنيّة، لكن الاستعانة بالخبير يجب ألّا تؤدّي إلى نقل وظيفة التفسير القانوني إليه.وتنحصر مهمّة الخبير في بيان الوقائع الفنيّة اللازمة لتمكين المحكمة من التفسير، ومن ذلك

تحديد وظيفة الدالّة، ومدخلاتها، والنسخة البرمجيّة محل النزاع، ومدى توافق الناتج مع المنطق البرمجي.وتخدم هذه المسائل سياق الفقرة لأنها ترسم الحدّ الفاصل بين الشرح الفنّي الذي يقدّمه الخبير وبين تحديد ما إذا كان هذا المنطق يمثّل الاتفاق، وهي مسألة قانونيّة تبقى من اختصاص المحكمة (محمد، 2021؛ السعيدي، 2025).

إن الفصل بين الوظيفتَيْن يحمي ولاية القضاء، فالمبرمج قد يكون خبيرًا في التقنيّة لكنّه ليس بالضرورة مختصًّا بقواعد الرضا والإدماج وحسن النيّة والنظام العام. وفي المقابل يحتاج القاضي إلى تقرير فني قابل للفهم والمراجعة لا إلى نتيجة مجرّدة تقول إن «الكود صحيح».

ويستحسن أن تتضمّن الخبرة نسخة الشيفرة وأدوات الفحص والمدخلات والنتيجة المتوقّعة والنتيجة الفعلية، وأن تسمح المحكمة بخبرة مضادة عند وجود خلاف جدي في التحليل الفنّي.

يمثّل معيار «المبرمج المعقول» محاولة لتكييف أدوات التفسير مع لغة جديدة، فبدلًا من سؤال الشخص العادي عمّا تعنيه الشيفرة، يستعان عندها بشخص يملك معرفة اللغة البرمجيّة ذات الصلة، ويطلب منه بيان ما يبدو أن التعليمات تأمر الحاسوب بفعله. وهذا يشبه في جانب منه الاستعانة بخبير في لغة أجنبيّة، لكنه أكثر تعقيدًا لأن البرمجة لغة وظيفيّة (Law Commission of England and Wales, 2021).

تبرز قوة المعيار في أنّه يفصل بين الدلالة الفنّيّة وبين النتيجة العرضيّة للتنفيذ، فإذا أدّى خلل خارجي إلى ناتج غير متوقّع، لا يصبح الناتج هو معنى الشرط، كما يسمح المعيار بفهم بنية منطقيّة لايستطيع القاضي قراءتها مباشرة (Law Commission of England and Wales, 2021).

أما حدوده؛ فتظهر عندما يُستخدم لتحديد الإرادة القانونيّة. فالخبير، لا يستطيع من «الكود» وحده، معرفة ما إذا كان الأطراف قصدوا إدماجه أو ما إذا كانت الوثيقة

مقدّمة عليه، لذلك يكون المعيار أداة مساعدة داخل عمليّة تفسير أوسع، لا قاعدة نهائيّة مستقلّة (Law Commission of England and Wales, 2021).

تملك أنظمة القانون المدني أدوات تسمح باستيعاب البيئة الجديدة دون التخلّي عن منطقها، فالتفسير لا يقتصر على القراءة الحرفيّة، بل يرتبط بحسب النظام القانوني بالإرادة المشتركة وحسن النيّة وطبيعة التعامل، ويمكن إدخال الشرح الفنّي للـ«كود» ضمن العناصر التي تساعد القاضي على فهم طريقة تنفيذ الاتّفاق. (رمضان، 2025).

إذا كانت الوثيقة الحاكمة واضحة في بيان أن «الكود» مجرّد أداة وفاء، فإن وظيفة القاضي تكون تفسير الوثيقة وقياس «الكود» عليها. وإذا كان بعض الالتزامات موجودًا في الشيفرة وحدها، يمكن الاستعانة بالخبير لشرحها ثم تطبيق قواعد التفسير على الاتّفاق ككلّ، ولا يلزم لذلك إنشاء نظريّة مستقلّة للتفسير البرمجي.

ويتميّز هذا الحلّ بأنه يحافظ على وحدة نظريّة العقد ويمنع تجزئة الاتّفاق إلى عالم قانوني وعالم تقني منفصلَيْن. فـ«الكود» يدخل العقد بقدر ما أدخله الأطراف وبالوظيفة التي حددوها له.

5. حل التعارض بين الوثيقة اللغوية والشيفرة وضوابط الصياغة والتفسير

بعد تحديد مكانة الشيفرة في تكوين مضمون الإرادة، تبرز مسألة التعارض بين ما تقرّره الوثيقة اللغويّة وما تنفّذه الشيفرة فعليًّا.ولا يمكن معالجة هذا التعارض بقاعدة جامدة تمنح الأولويّة دائمًا لإحدى الطبقتين؛ بل يلزم تحديد توزيع الوظائف بينهما، وقصد الأطراف، وطبيعة المعاملة، والقواعد الآمرة. لذلك تبحث الفقرات الآتية صور التعارض، والنموذج الهجين، وحماية غير المتخصّص، وضوابط التفسير والصياغة القضائيّة والوقائيّة.

1.5. صور التعارض ومفاضلة أولوية «الكود» وأولويّة الوثيقة

قد يكون التعارض صريحًا، كأن تنصّ الوثيقة على نسبة أو موعد بينما تحسب الشيفرة نسبة أو موعدًا مختلفًا. وقد يكون ضمنيًّا، عندما تستخدم الوثيقة مفهومًا مرناً مثل «مدّة معقولة» بينما يترجمه البرنامج إلى عدد جامد من الأيام، وقد ينشأ التعارض من إغفال استثناء قانوني أو تعاقدي لم ينجح المبرمج في تحويله إلى منطق تنفيذي. وتؤكّد الأدبيّات المقارنة أن هذا النوع من عدم المطابقة قد ينشأ من الفجوة بين الصياغة القانونية والتنفيذ التقني (Giancaspro, 2017).

ولا يعني كل اختلاف وجود خطأ؛ فقد يتّفق الأطراف على أن الوثيقة تضع المبدأ وأن «الكود» يحدّد التفاصيل الفنّيّة. لذلك تبدأ المعالجة بتحديد توزيع الوظائف. فإذا كانت الشيفرة مفوّضة بتحديد عنصر معيّن، لا يكون اختلافها عن الصياغة العامة تعارضًا بالضرورة. أمّا إذا تجاوزت حدود التفويض، أصبحت المسألة مسألة عدم مطابقة.

وتتّضح من ذلك أهمّيّة وجود بند يحدّد مرتبة كل طبقة، لأن غياب هذا البند يجعل النزاع ينتقل من تفسير الشرط إلى تفسير بنية العقد ذاتها.

من جهة أخرى، يمكن الدفاع عن أولويّة «الكود» بحجّة اليقين والكفاءة. فإذا اختار طرفان محترفان برنامجًا محدّدًا بعد مراجعته، فقد يكون من المنطقي عدّ ما تقرّره الشيفرة هو التفصيل النهائي للاتّفاق. كما أن جعل النص مقدّمًا دائمًا قد يقلّل من فائدة الأتمتة ويعيد كل خلاف إلى التفسير التقليدي.

غير أن تحويل هذه الفكرة إلى قاعدة عامّة غير مناسب، فهي تفترض أن جميع الأطراف يفهمون «الكود» وأنه يمثل اتّفاقهم النهائي، وهو افتراض لا يتحقّق في كثير من المعاملات. كما أن أولوية «الكود» المطلقة تجعل خطأ المبرمج قادرًا على تغيير الحقوق دون رضا حقيقي.

لذلك يمكن قبول أولوية «الكود» باتّفاق صريح في العلاقات المهنيّة وفي الحدود التي يسمح بها القانون، شرط تحديد النسخة البرمجيّة وبيان نطاق الأولويّة وعدم مخالفة القواعد الآمرة. أمّا خارج ذلك فلا ينبغي افتراضها لمجرّد أن التنفيذ آلي.

يتميّز إعطاء الأولويّة للوثيقة اللغويّة بأنّه يحافظ على مرجعيّة الإرادة القانونيّة. فالوثيقة هي المكان الطبيعي لبيان المحل والضمانات والقانون الواجب التطبيق وتسوية المنازعات وحالات الإنهاء، وهي أيضاً الوسيلة التي يستطيع القاضي والمتعاقد غير المتخصّص التعامل معها مباشرة.

في هذا التصوّر لا يبحث القاضي في «الكود» ليكتشف العقد من الصفر، بل يفسّر الوثيقة ثم يقيس التنفيذ البرمجي عليها. فإذا طابقها أقرّ النتيجة، وإذا خالفها عُدّ الانحراف مسألة في التنفيذ أو البرمجة. وتمنع هذه المقاربة أن يتحوّل الخطأ التقني إلى تعديل تلقائي للاتفاق. (Allen, 2018).

لكن أولويّة الوثيقة لا تعني إهمال «الكود». فإذا فوّضت الوثيقة البرنامج صراحة بتحديد عنصر معيّن، أصبح هذا التفويض جزءًا من مضمونها. ولذلك يجب صياغة العلاقة بين الطبقتَيْن بدقّة، لا الاكتفاء بعبارة عامّة تفيد أولويّة النصّ.

2.5. النموذج الهجين وتحديث «الكود» وتعديل العقد

يقوم النموذج الهجين على طبقتَيْن مترابطتَيْن: وثيقة بلغة طبيعيّة تتضمّن الاتّفاق القانوني الكامل، وشيفرة تتولّى تنفيذ العناصر التي تقبل الأتمتة. ولا يعني ذلك وجود عقدَيْن، بل توزيع الوظائف داخل علاقة واحدة. فاللغة القانونيّة تحفظ المفاهيم المرنة والقواعد التي تحتاج إلى تفسير، بينما يوفّر «الكود» الدقّة والسرعة في الحساب والتنفيذوتنسجم هذه البنية مع اتجاه تصميم «قوالب العقود الذكيّة» التي تفصل بين المعنى التعاقدي وآليات التنفيذ البرمجي (Clack et al., 2016).

تتمثّل أهمّ ميزة في وجود مرجع عند النزاع. فالوثيقة تحدّد ما يجب أن يحدث،

والشيفرة تكشف ما حدث أو ما كان البرنامج سيحدثه. وبذلك يمكن للمحكمة التمييز بين الالتزام والأداء. كما يسمح النموذج بتحديد القانون الواجب التطبيق وآليّة فضّ المنازعات وهي مسائل لا يستحسن تركها لمنطق البرنامج.

ويستفيد النموذج من فكرة «التغليف»، فـ«الكود» لا يحل محلّ اللغة الطبيعيّة، بل يعمل داخل إطار تمنحه الوثيقة معناه القانوني وتحدّد وظيفته، وهذا ما يجعل التقنيّة قابلة للإدماج في النظام القانوني بدلًا من تقديمها كبديل عنه (Allen, 2018).

تثير العقود الذكيّة المستمرّة مشكلة تحديث البرمجيّات. فإذا تغيّر «الكود» بعد التعاقد، يجب تحديد ما إذا كان التحديث إصلاحًا تقنيًّا لا يمسّ الحقوق أم تعديلًا للعقد يحتاج إلى رضا جديد. ولا يكفي أن تسمح البنية التقنيّة للمطوّر بالتحديث؛ فالقدرة الفنيّة لا تساوي سلطة قانونيّة.

يمكن للوثيقة الحاكمة أن تضع نظامًا للتحديث يحدّد الحالات والإجراءات والحدود، مثل إصلاح ثغرة أمنيّة دون تغيير المقابل أو شروط الاستحقاق. أمّا التغيير الذي يمسّ جوهر الالتزام فينبغي أن يخضع لقواعد تعديل العقد، ويجب كذلك الإفصاح عن وجود صلاحيّة تحديث مركزيّة لأن هذه المعلومة تؤثّر في فهم طبيعة النظام.

ومن المفيد تثبيت كل نسخة معتمدة بمعرف أو تجزئة رقميّة وربطها زمنيًّا بالوثيقة، حتى يستطيع القاضي أو الخبير معرفة الشيفرة التي كانت نافذة وقت الواقعة محل النزاع.

3.5. حماية غير المتخصّص وقواعد الصياغة التعاقدية الوقائية

تتضاعف أهمّيّة قواعد التفسير عندما يكون أحد الأطراف مستهلكًا أو غير متخصّص، فمجرّد نشر الشيفرة لا يحقّق إعلامًا مفهومًا. وقد تكون الوظيفة الجوهريّة مخفيّة داخل منطق لا يستطيع المستخدم قراءته، لذلك ينبغي أن يقدّم وصف بلغة

طبيعيّة للوظائف التي تؤثّر في المقابل أو المدّة أو شروط الاستحقاق أو الإنهاء.

ولا يعني ذلك ضرورة شرح كل سطر برمجي؛ فالمطلوب هو بيان الأثر القانوني والاقتصادي للوظائف الأساسيّة. فإذا كانت هناك صلاحيّة تسمح للمنصّة بالتحديث أو التجميد أو تغيير مصدر البيانات، ينبغي الإفصاح عنها لأنها تؤثّر في قرار التعاقد.

كما ينبغي تفسير الغموض الناشئ عن تصميم واجهة لا تتّفق مع «الكود» في ضوء قواعد حماية الطرف الضعيف، وعدم السماح للطرف المهني بالاحتجاج بتفصيل تقني لم يظهر للمستخدم بصورة معقولة.

يمكن تقليل معظم نزاعات التفسير إذا حدّد العقد منذ البداية وظيفة كل طبقة، ويستحسن النص على ما إذا كان «الكود» جزءًا من الشروط أو مجرّد وسيلة تنفيذ، وتعيين النسخة البرمجيّة المعتمدة، ووضع ترتيب للأولويّة، وتحديد القيمة القانونيّة للتعليقات والمواصفات الفنيّة.

كما ينبغي تنظيم تحديثات «الكود» ومصادر البيانات الخارجيّة وآلية اكتشاف الخطأ، وإذا كانت بعض الشروط موجودة في «الكود» وحده، يجب وصفها بلغة طبيعيّة أو بيان طريقة فحصها، ويستحسن أن يوقع الأطراف أو يوافقوا على حزمة مستندات واضحة بدلًا من الإحالة المفتوحة إلى برنامج متغيّر.

وتخدم هذه القواعد اليقين دون أن تمنع الابتكار، فهي لا تفرض شكلًا تقنيًّا معيّنًا، بل تطلب من الأطراف تحديد العلاقة بين القانون والبرنامج، وهي علاقة لا يمكن للتقنيّة وحدها أن تحسمها.

4.5. المقترحات التشريعيّة وضوابط التفسير القضائي

لا تبدو الحاجة قائمة إلى إنشاء نظريّة تشريعيّة كاملة خاصّة بتفسير العقود الذكيّة، فالأنسب هو إدراج مبادئ محدودة في قوانين المعاملات الإلكترونيّة تؤكّد أن

استخدام الشيفرة لا يمنع تطبيق قواعد التفسير العامّة، وأن «الكود» يكون جزءًا من الشروط متى ثبت قصد الأطراف إلى إدماجه.

ويمكن النصّ على احترام ترتيب الأولوية الذي يتّفق عليه الأطراف في حدود القواعد الآمرة. فإذا غاب الاتّفاق، تحدّد المحكمة وظيفة كل طبقة في ضوء طريقة عرض الشروط والوثائق والظروف. كما يمكن تقرير أن الخبرة الفنّيّة تشرح وظيفة الشيفرة دون أن تمس سلطة المحكمة في تحديد مضمون الالتزام.

ويستحسن إضافة التزام بالإفصاح في العقود الموجّهة إلى غير المتخصّص عن الوظائف البرمجيّة الجوهريّة، هذا النهج محايد تقنيًّا وأكثر قدرة على الاستمرار من تشريع يصف لغة أو منصّة بعينها.

ويستفاد من الاتّجاه المقارن أن الاعتراف القانوني بالعقود الذكيّة لا يستلزم إنشاء نظريّة تفسير منفصلة عن القانون العام للعقود، بل يقتضي تكييف أدوات التفسير القائمة مع خصوصيّة اللغة البرمجيّة، مع إبقاء تحديد الحقوق والالتزامات من اختصاص المحكمة والاستعانة بالخبرة الفنّيّة عند الحاجة. (Cannarsa, 2018؛ UK Jurisdiction Taskforce, 2019).

5.5. التفسير في ضوء بنية المعاملة الرقميّة وتعدّد مصادر التعبير

لا يظهر مضمون الإرادة في البيئة الرقميّة دائمًا في وثيقة واحدة. فقد تتوزّع عناصر الاتّفاق بين شروط الاستخدام، وواجهة المنصّة، ورسالة تأكيد إلكترونيّة، ووصف تقني، وشيفرة منشورة على سجل موزّع. وهذه الظاهرة لا تبرّر جمع كل العناصر في مرتبة واحدة، بل تفرض على القاضي تحديد وظيفة كل مصدر، فهل أنشأ التزامًا، أم شرح طريقة التنفيذ، أم قدّم مجرد معلومة فنّيّة؟ وتفيد هذه المقاربة في تجنّب خطأ شائع يتمثل في افتراض أن كل ما يمكن للحاسوب تنفيذه قد قبله المتعاقد بالضرورة. فالإرادة القانونيّة تبنى من مجموع القرائن التي تدل على الرضا، مع مراعاة طريقة

عرض الشرط وإمكان الاطّلاع عليه ومدى اتصاله بالقرار التعاقدي. ويؤيّد ذلك الاتّجاه الذي يميّز بين قابليّة العقود الذكيّة لإنشاء التزامات قانونيةّ وبين ضرورة تطبيق قواعد التكوين والتفسير المعتادة عليها بحسب الوقائع (Law Commission of England and Wales, 2021; UK Jurisdiction Taskforce, 2019).

وتبرز أهمّيّة واجهة الاستخدام لأنها قد تكون الوسيط الحقيقي بين الشخص والشيفرة. فإذا عرضت الواجهة للمستخدم سعرًا أو أجلًا أو شرطًا للإنهاء، ثم نفّذت الشيفرة نتيجة مختلفة لا يستطيع المستخدم العادي اكتشافها، فإن تحليل الرضا يجب ألّا يبدأ من «الكود» وحده. فالقانون يهتم بما عرض على المتعاقد وبما أمكن أن يفهمه بصورة معقولة عند إبرام العقد. ويزداد هذا الاعتبار في عقود الاستهلاك والعقود النمطية التي لا يشارك المستخدم في صياغتها. أما في علاقة مهنية تفاوضية، حيث تحدد الوثيقة رقم إصدار الشيفرة وتتيح فحصها بواسطة خبراء، فقد تكون للشيفرة قيمة أكبر في تحديد مضمون الالتزام. ومن ثم فإن درجة المعرفة التقنية ليست معيارًا شخصيًّا مجرّدًا، بل عنصر من عناصر سياق التعاقد وطريقة إدماج الشرط.

كما يجب التمييز بين المصدر الذي يحدّد الالتزام والمصدر الذي يثبت تنفيذه. فالسجلّ الموزّع قد يقدّم دليلًا زمنيًّا على أن المعاملة وُقّعت، لكنه لا يثبت وحده أن النتيجة توافق ما اتّفق عليه الأطراف. ويمكن تشبيه لك بإيصال مصرفي يثبت التحويل دون أن يحسم سبب التحويل أو صحّته العقديّة. ومن هنا يكون تفسير العقد سابقًا منطقيًّا على تقييم الأداء، وتحدّد المحكمة أوّلًا ما كان يجب تنفيه، ثم تستخدم البيانات التقنيّة لتحديد ما نفّذ فعلًا، وهذه الثنائية تسمح بالاستفادة من قوة الإثبات التقني دون تحويله إلى مصدر مستقلّ للالتزام.

6.5. الخطأ في الترجمة من اللغة القانونيّة إلى الشيفرة البرمجيّة

تمثل عمليّة تحويل الشرط القانوني إلى شيفرة مرحلة مستقلّة قد ينشأ فيها خطأ

حتى عندما تكون الوثيقة الأصليّة واضحة. فالعبارات القانونيّة كثيرًا ما تتضمّن مفاهيم معياريّة مثل المعقوليّة وحسن النيّة والجهد المناسب والظرف الاستثنائي، في حين تتطلّب البرمجة مدخلات محدّدة وقواعد قابلة للتنفيذ. لذلك لا يكون كل اختلاف بين النصّ و«الكود» خلافًا في التفسير؛ فقد يكون خطأ في الترجمة البرمجيّة أو تبسيطًا غير مأذون به لمفهوم قانوني مرن. وقد أبرزت الأدبيّات أن اللغة الطبيعيّة تحتفظ بدرجة من الانفتاح تساعد العقد على التعامل مع ظروف غير متوقّعة، بينما تميل الشيفرة إلى الحسم المسبق للحالات التي صممت لمعالجتها (Cannarsa, 2018; Sklaroff, 2017).

ويقتضي ذلك توثيق مرحلة التحويل نفسها في العقود المهمّة. فمن المفيد وجود مواصفات وظيفيّة تربط كل وظيفة برمجيّة بالشرط الذي تنفذه، مع بيان الافتراضات والاستثناءات ومصادر البيانات. هذه الوثيقة لا تحتاج إلى أن تصبح كلها شروطًا تعاقديّة، لكنّها تمنح الخبير والمحكمة خريطة لفهم سبب اختيار منطق معيّن. كما تساعد في تحديد موضع الخطأ: هل كان في الصياغة القانونيّة، أم في المواصفات، أم في البرمجة، أم في البيانات الخارجيّة؟ ويترتّب على هذا التحديد أثر مباشر في المسؤوليّة وفي تفسير ما إذا كانت النتيجة البرمجيّة تعبّر عن الاتّفاق أو تنحرف عنه.

وفي هذا السياق لا يكفي القول إن «الكود» نفّذ بدقة ما كتب فيه. فالدقّة البرمجيّة لا تساوي المطابقة العقديّة. قد تكون الدالّة خاليّة من العيوب التقنيّة ومع ذلك تنفذ قاعدة تختلف عن الشرط المتّفق عليه. والعكس ممكن أيضًا، فقد تعبّر الشيفرة المصدريّة عن الشرط الصحيح، ثم يؤدّي خلل في مكتبة خارجيّة أو «أوراكل» أو بيئة التنفيذ إلى نتيجة خاطئة. لذلك يجب فصل ثلاثة مستويات: مضمون الاتفاق، والدلالة الفنيّة للشيفرة، ونتيجة التشغيل الواقعيّة. وكل مستوى يحتاج إلى وسيلة إثبات مختلفة، ولا يجوز دمجها في قاعدة واحدة تجعل الناتج التقني هو العقد. ويُقصد بـ«الأوراكل» هنا خدمة أو مصدر بيانات خارجي ينقل إلى العقد الذكي معلومات من خارج سلسلة الكتل ليستخدمها في التنفيذ.

7.5. حجّيّة النسخة البرمجيّة والتحديثات وإثبات الهويّة التقنيّة للعقد

من المشكلات العمليّة في التفسير أن الشيفرة قد تتغيّر بعد إبرام العقد. وإذا لم يكن بالإمكان تحديد النسخة التي وافق عليها الأطراف، يصبح النقاش حول معنى «الكود» غير منضبط. ولهذا ينبغي ربط الوثيقة القانونيّة بمعرف ثابت للنسخة البرمجيّة، مثل رقم الإصدار أو البصمة الرقميّة، مع الاحتفاظ بتاريخ التحديثات. ولا تؤدّي البصمة بذاتها إلى إثبات الرضا، لكنها تمنع الخلاف حول موضوع الإحالة وتساعد الخبير على إعادة بناء الحالة التقنيّة وقت التعاقد أو التنفيذ.

أمّا التحديث فيجب أن يخضع لتكييف وظيفي. فإصلاح ثغرة لا تغيّر المقابل أو نطاق الالتزام قد يدخل ضمن صيانة مأذون بها إذا نصّ العقد على ذلك، بينما تعديل طريقة احتساب السعر أو شروط الاستحقاق أو سلطة الإنهاء يمسّ جوهر العلاقة وقد يحتاج إلى رضا جديد. ولا ينبغي أن تتحوّل صلاحيّة المطوّر التقنيّة إلى سلطة قانونيّة مفتوحة. فوجود مفتاح ترقية أو قدرة على استبدال العقد البرمجي يثبت الإمكان الفنّي فقط، أما مشروعيّة الاستعمال فتستمدّ من الاتّفاق والقواعد الآمرة.

ويجب أن يقترن نظام التحديث بإعلام واضح، خاصّة عندما تكون المعاملة موجّهة إلى جمهور غير متخصّص. ويمكن للوثيقة أن تحدّد فئات التحديثات، وإجراءات اعتمادها، ووسيلة إخطار الأطراف، وأثر رفض التحديث، والنسخة التي تستمرّ في الحكم عند النزاع. ويساعد هذا التنظيم على حفظ استمراريّة العلاقة من دون التضحية بمبدأ الرضا. كما يحدّ من خطر أن يجد المتعاقد نفسه مرتبطًا بمنطق برمجي لم يكن موجودًا عند إبرام العقد.

8.5. التفسير المقارن بين القانون المدني والقانون الإنكليزي

يختلف البناء النظري للتفسير بين الأنظمة، لكن الاختلاف لا يمنع الوصول إلى أدوات متقاربة في العقود الذكيّة. ففي الأنظمة المدنيّة يحتل البحث عن الإرادة

المشتركة والسياق وحسن النيّة مكانة مهمّة، بينما يركز القانون الإنكليزي بدرجة أكبر على المعنى الموضوعي الذي يستخلص من النص والسياق المسموح به. ومع ذلك يستطيع كلا النهجَيْن استيعاب الشيفرة بوصفها عنصرًا من عناصر الاتّفاق متى ثبت إدماجها. ولا تستلزم التقنيّة، في ذاتها، التخلّي عن قواعد التفسير العامّة أو إنشاء قانون عقدي منفصل (محمد، 2021؛ السعيدي، 2025).

وقد خلصت لجنة القانون في إنكلترا وويلز إلى أن الإطار القانوني القائم قادر، في الجملة، على استيعاب العقود القانونيّة الذكيّة، مع بروز مسائل جديدة عندما ترتفع درجة الأتمتة، خصوصًا في التكوين والتفسير والجزاءات. وتفيد هذه النتيجة المقارنة في الأنظمة المدنيّة أيضًا، فالمطلوب ليس استبدال نظرية العقد، بل تحديد النقاط التي تحتاج إلى تكييف. ومن أهمها كيفية وصف «الكود» للمحكمة، وكيفيّة إثبات النسخة، وكيفيّة التعامل مع الشروط الموجودة في لغة لا يقرأها القاضي مباشرة (Law Commission of England and Wales, 2021).

أمّا البيان القانوني لفريق الاختصاص القضائي البريطاني فقد انطلق من إمكان تطبيق المبادئ القانونيّة القائمة على العقود الذكيّة وعدم وجود سبب مبدئي لعزلها عن القانون التقليدي. وتظهر قيمة هذا الاتّجاه في رفض الثنائيّة الحادّة بين عالم القانون وعالم الشيفرة. فالبرنامج قد يغيّر طريقة التعبير والتنفيذ، لكنه لا يلغي الأسئلة المعروفة عن الرضا والتفسير والقواعد الآمرة. وهذه الفكرة تنسجم مع طرح «Werbach» و «Cornell» بأن العقود الذكيّة لا تستبدل قانون العقود، بل تكشف بصورة أوضح الوظائف التي يؤدّيها القانون عندما لا تكفي الأتمتة وحدها (Werbach & Cornell, 2017).

9.5. ضوابط الإثبات والخبرة الفنيّة أمام القضاء

يتطلّب النزاع حول العقد الذكي ملفًّا إثباتيًّا يجمع بين المستند القانوني والبيانات

التقنيّة. ويستحسن أن يشمل، بحسب طبيعة القضيّة، نسخة الشيفرة المصدريّة، ومعرف النسخة المنشورة، وسجل المعاملات، والمدخلات الخارجيّة، وسجلات التحديث، ووصف الواجهة التي ظهرت للمستخدم وقت التعاقد. والغاية ليست إغراق المحكمة في التفاصيل التقنيّة، بل تمكينها من ربط كل واقعة تقنية بالسؤال القانوني الذي تخدمه. فإذا كان النزاع حول الإدماج، تبرز طريقة العرض والإحالة؛ وإذا كان حول التنفيذ، تبرز المدخلات والمخرجات؛ وإذا كان حول الخطأ، تبرز المواصفات ومسار التطوير.

وينبغي أن تكون مهمة الخبير محددة في قرار الندب. فيشرح الخبير ما تفعله الشيفرة وكيف تتفاعل مع البيانات وما إذا كانت النسخة المعروضة هي النسخة المنفّذة، لكنه لا يقرّر أن شرطًا معيّنًا دخل في العقد أو أن إرادة الأطراف اتّجهت إلى نتيجة قانونيّة محدّدة. فهذه مسائل تظل من وظيفة المحكمة. ويمكن للمحكمة أن تطلب من الخبير عرض أكثر من تفسير فني عندما تكون الشيفرة معقّدة، وأن يبيّن درجة اليقين وحدود أدوات الفحص، بدلًا من تقديم النتيجة التقنيّة بوصفها حقيقة مطلقة.

كما ينبغي مراعاة قابليّة إعادة الفحص. فإذا استند الخبير إلى أدوات برمجيّة أو محاكاة، يجب توثيق المدخلات والإعدادات بما يسمح للخصم أو الخبير المقابل بمراجعتها. وهذا الضابط مهمّ لأن الخطأ قد لا يكون في الشيفرة ذاتها، بل في البيئة التي أعيد تشغيلها فيها. وتقترب هذه المنهجيّة من متطلّبات الإثبات العلمي، فالشفافيّة في الطريقة لا تقلّ أهميّة عن النتيجة. وهي تساعد القاضي على وزن الخبرة بدلًا من قبولها لمجرد أنّها تقنيّة.

10.5. صياغة نموذجيّة لقاعدة الأولويّة بين الوثيقة والشيفرة

يمكن للصياغة الوقائيّة أن تقلّل مساحة النزاع بصورة كبيرة. ويستحسن أن يبيّن العقد أوّلًا ما إذا كانت الشيفرة جزءًا من الشروط أو وسيلة تنفيذ، ثم يحدّد النسخة

المعتمدة، ثم يضع قاعدة للتعارض. وفي النموذج الذي ترجّحه هذه الدراسة تكون الوثيقة اللغويّة مرجعًا في تحديد الحقوق والالتزامات، بينما تكون الشيفرة أداة لتنفيذ العناصر المحدّدة فيها، ما لم ينصّ بند معيّن بوضوح على تفويض «الكود» بتحديد عنصر تقني محدّد. وبهذه الطريقة لا تكون الأولويّة مطلقة، بل مرتبطة بتوزيع الوظائف.

ويجب أن تشمل القاعدة أيضًا حالة الخطأ الظاهر. فإذا أنتجت الشيفرة نتيجة تتعارض مع قيمة أو أجل أو استثناء منصوص عليه بوضوح، لا ينبغي اعتبار التنفيذ تعديلًا للعقد لمجرّد وقوعه. بل يعامل بوصفه أداءً غير مطابق، مع تطبيق الجزاء المناسب وفق القانون المختصّ. أما إذا كانت الوثيقة قد أحالت صراحة إلى معادلة موجودة في نسخة محدّدة من «الكود» وقرّرت أن ناتجها هو المرجع، فإن المحكمة تحترم هذا التفويض في الحدود التي تسمح بها القواعد الآمرة.

ويفيد هذا النموذج كذلك في توزيع المسؤوليّة. فإذا كان الخلاف ناتجًا عن غموض في الوثيقة، تكون المشكلة في الصياغة القانونيّة؛ وإذا كانت الوثيقة واضحة و«الكود» مخالفًا، ينتقل البحث إلى البرمجة والمراجعة؛ وإذا كان «الكود» صحيحًا والمدخل الخارجي خاطئًا، ينتقل إلى مصدر البيانات. وهكذا تصبح قاعدة الأولويّة أداة تفسير وأداة لإدارة المخاطر في الوقت نفسه.

11.5. حدود مبدأ «الكود هو القانون» في مجال التفسير العقدي

أسهمت فكرة أن البنية البرمجيّة تنظم السلوك في إبراز القوة الفعليّة للتصميم التقني، وهي فكرة ارتبطت على نحو بارز بأعمال «Lessig» حول دور «الكود» في تنظيم الفضاء الرقمي. غير أن نقل هذه الفكرة إلى قانون العقود بصيغة أن «الكود هو العقد» يحتاج إلى حذر. فكون البرنامج يفرض نتيجة من الناحية العمليّة لا يعني أن هذه النتيجة تحدّد وحدها الحقوق القانونيّة. التنظيم التقني يصف ما يستطيع النظام فعله أو منعه، بينما التفسير القانوني يحدّد ما كان يجب أن يفعله وفق الاتّفاق والقانون

(Lessig, 2006). كما يبيّن التحليل المؤسّسي لسلسلة الكتل أن قواعد «الكود» تعمل داخل داخل إطار قانوني ولا تستبدله (De Filippi & Wright, 2018).

وتظهر هذه الحدود بوضوح عندما توجد قاعدة آمرة أو حماية للمستهلك أو عيب في الرضا. فالشيفرة قد تنفذ رغم وجود سبب قانوني يمنع الأثر أو يسمح بالرجوع عنه. ولو أعطيت النتيجة البرمجيّة أولويّة مطلقة لأصبح التصميم الخاصّ قادرًا على تعطيل قواعد لا يملك الأطراف استبعادها. لذلك ينبغي فهم قوّة «الكود» بوصفها حقيقة تنظيميّة وتقنيّة تؤثّر في المخاطر ووسائل التنفيذ، لا بوصفها مصدرًا مستقلًّا للشرعيّة العقديّة.

ومن الناحية الاقتصاديّة أيضًا، ليست الصرامة دائمًا ميزة. فقد بيّنت دراسات العقود الذكيّة أن المرونة في العقود التقليديّة قد تؤدّي وظيفة مفيدة، لأنها تسمح بالتكيف وإعادة التفاوض والتسامح مع المخالفات البسيطة. وعندما تحوّل الشيفرة كل شرط إلى نتيجة آليّة غير قابلة للتقدير، قد ترتفع كلفة الأخطاء والظروف غير المتوقّعة. ولهذا ينسجم النموذج الهجين مع منطق الكفاءة بقدر انسجامه مع نظرية الإرادة، لأنه يترك للأتمتة ما يناسبها ويحفظ للغة القانونيّة المسائل التي تحتاج إلى تقدير (Sklaroff, 2017; Mik, 2017).

12.5. أثر طبيعة المنصّة في تحديد مضمون الإرادة

لا تعمل العقود الذكيّة في فراغ تقني؛ فهي غالبًا جزء من منصّة توفّر واجهة ومحفظة وشروط استخدام وخدمات مساندة. لذلك قد يكون تحديد الطرف المتعاقد نفسه سابقًا على تفسير الشرط. فإذا كانت المنصّة لا تقدم سوى أداة تقنيّة مفتوحة، يختلف مركزها عن منصّة تصمم المنتج وتحدّد الوظائف وتعرّضه للجمهور وتحتفظ بسلطات تحديث أو إيقاف. ويؤثّر هذا التمييز في تفسير ما إذا كانت بيانات الواجهة جزءًا من العرض التعاقدي، وفي مدى إمكان نسبة تصريحات المنصّة إلى العقد. ولا

ينبغي أن يحجب وصف النظام بأنه لامركزي وجود جهات تمارس سيطرة فعليّة على أجزاء جوهريّة منه.

كما أن تعدّد الطبقات التقنيّة قد يؤدّي إلى تعدّد العقود. فقد يوجد عقد بين المستخدم والمنصّة، واتّفاق آخر بين المستخدم وطرف مقابل، وترخيص برمجي يتعلق بالمحفظة، وشروط مستقلّة لمقدّم البيانات الخارجيّة. ومن الخطأ جمع هذه العلاقات في عقد ذكي واحد لمجرّد أنها تتفاعل في معاملة واحدة. والتفسير الصحيح يبدأ بتحديد كل علاقة وأطرافها ومصدر التزاماتها، ثم يدرس أثر التفاعل بينها. ويساعد ذلك على تجنّب تحميل أحد الأطراف التزامًا ورد في وثيقة تخصّ علاقة أخرى لم يثبت إدماجها.

وتظهر أهمّيّة هذه المسألة عند اختلاف وصف الواجهة عن «الكود». فإذا كانت المنصّة هي التي صاغت الوصف ووجهته للمستخدم، فقد تكون مسؤولة عن التناقض حتى لو كانت الشيفرة منشورة من مطوّر آخر، بحسب القانون المختصّ والوقائع. أما إذا كان المستخدم محترفًا تعامل مباشرة مع بروتوكول مفتوح بعد فحص الشيفرة، فقد يكون لـ«كود» وزن أكبر. ومن ثم يظلّ السياق المؤسّسي جزءًا من تفسير الإرادة ولا يمكن اختزال العقد في سجلّ المعاملة.

13.5. الشروط المرمّزة جزئيًّا والمفاهيم القانونيّة غير القابلة للاختزال

ليس من الضروري أن تكون كل شروط العقد قابلة للترجمة إلى تعليمات تنفيذيّة. فهناك شروط تحدّد معايير للسلوك أو تمنح سلطة تقديريّة أو تتطلّب موازنة بين مصالح متعارضة. ومن أمثلتها الالتزام بالتعاون، وحسن النيّة، والمعقوليّة، والسرية في بعض صورها، وتقدير القوّة القاهرة أو التغيير الجوهري في الظروف. ويمكن للشيفرة أن تساعد في تنفيذ عناصر محدّدة مرتبطة بهذه المفاهيم، لكنّها لا تستوعب بالضرورة المعيار القانوني كله. لذلك يجب مقاومة الميل إلى اعتبار ما لم يرمز كأنه غير موجود.

وقد يؤدّي الترميز الجزئي إلى وهم الاكتمال. فعندما يرى المتعاقد أن الدفع والتسليم والجزاء المالي كلها مؤتمتة، قد يفترض أن البرنامج يجسد العقد كاملًا، بينما تبقى التزامات أخرى في الوثيقة أو في القانون. ومن الناحية التفسيريّة ينبغي النص على أن الأتمتة لا تستنفد مضمون العلاقة إلّا في الحدود المحدّدة صراحة. وهذه القاعدة تحافظ على إمكان تطبيق الالتزامات الضمنيّة والقواعد الآمرة التي لا تظهر في «الكود».

كما أن اختيار ما يرمز وما يترك للغة الطبيعيّة قرار قانوني وإداري وليس تقنيًّا فقط. فالعناصر التي تتميّز ببيانات موضوعيّة قابلة للتحقّق تناسب الأتمتة أكثر، بينما تحتاج المعايير المفتوحة إلى قناة بشريّة أو قضائيّة. ومن ثم يمكن النظر إلى جودة تصميم العقد الهجين من خلال ملاءمة توزيع الوظائف، لا من خلال مقدار الشيفرة المستخدمة. العقد الأكثر ذكاء ليس الذي يرمز أكبر عدد من الشروط، بل الذي يضع كل شرط في الوسيط الأنسب لطبيعته.

14.5. حُسن النيّة وتوقّعات الأطراف في تفسير التنفيذ الآلي

يؤدّي حسن النيّة دورًا مهمًّا في كثير من الأنظمة المدنيّة عند تنفيذ العقد وتفسيره. ولا يختفي هذا الدور لأن الأداء جرى بواسطة برنامج. فإذا استغلّ طرف وظيفة برمجيّة على نحو يخالف الغرض الواضح للعقد، فإن كون الوظيفة متاحة تقنيًّا لا يحسم مشروعيّتها. ويجب التمييز بين ما تسمح به الشيفرة وما يسمح به العقد. فالثغرة أو المسار غير المتوقّع قد يكون ممكنًا في النظام، لكنه لا يصبح حقًّا تعاقديًّا لمجرّد أن الحاسوب قبله (عبد الله، 2025).

وتتّصل بذلك توقّعات الأطراف المعقولة. فإذا كان وصف المنتج والمفاوضات والوثيقة تشير جميعها إلى وظيفة محدّدة، ثم ظهرت إمكانيّة تقنيّة هامشيّة تناقض هذه الوظيفة، يكون من الصعب اعتبارها جزءًا من المقصود المشترك من دون دليل

إضافي. ولا يعني ذلك إهمال «الكود»، بل وضعه في سياقه. وقد يكون للـ«كود» وزن حاسم إذا أظهر أن الطرفَيْن ناقشا الوظيفة واعتمداها صراحة، أما مجرّد وجودها في برنامج معقّد فلا يكفي دائمًا لإثبات الرضا.

وتساعد هذه المقاربة في معالجة حالات الاستغلال المتعمّد للأخطاء. فالسؤال لا يقتصر على ما إذا كان المستخدم اتّبع تعليمات البروتوكول، بل يمتدّ إلى ما إذا كان السلوك ينسجم مع العقد والقواعد القانونيّة الواجبة التطبيق. وبذلك يبقى القانون قادرًا على التمييز بين استعمال مشروع لوظيفة متّفق عليها وبين استغلال تقني لنتيجة لم يقصدها الأطراف.

15.5. العلاقة بين التفسير والاختصاص والقانون الواجب التطبيق

قد يكون تحديد القانون الواجب التطبيق ضروريًّا قبل اختيار قواعد التفسير. فالعقد الذكي يمكن أن يجمع أطرافًا في دول مختلفة ويعمل على بنية موزّعة لا تقدّم مكانًا ماديًّا واضحًا للتنفيذ. ومع ذلك لا يعني انتشار العقد على شبكة عالميّة غياب ضوابط الإسناد. تبقى عناصر مثل اختيار القانون، والإقامة المعتادة، ومكان النشاط المهني، وصفة المستهلك، وطبيعة الالتزام ذات صلة بحسب النظام المختص. ولا ينبغي جعل موقع العقدة أو الخادم معيارًا وحيدًا لأنه قد يكون عرضيًّا ومتغيّرًا.

ومن هنا تزداد قيمة بند القانون الواجب التطبيق والاختصاص في الوثيقة اللغويّة. فالشيفرة تستطيع تنفيذ الدفع لكنها لا تستطيع بذاتها تحديد المحكمة المختصّة أو نطاق القواعد الآمرة. وإذا غابت الوثيقة، قد يبدأ النزاع بخلاف طويل حول القانون قبل الوصول إلى معنى الشرط. لذلك يمثل النموذج الهجين وسيلة لتقليل عدم اليقين الدولي، لا مجرد أداة لحلّ تعارض النص و«الكود».

وفي عقود المستهلك لا يكفي اختيار قانون أجنبي أو إدراج التحكيم البرمجي لإبعاد الحماية الآمرة التي يقررها القانون المختص. وهذه النقطة مهمّة في التفسير

لأن المحكمة قد تحتاج إلى قراءة الشروط المرمزة في ضوء قواعد لا يستطيع البرنامج استبعادها. وبالتالي فإن تحديد مضمون الإرادة لا ينفصل عن حدود سلطان الإرادة في النظام القانوني الذي يحكم العلاقة.

16.5. منهج مقترح للمحكمة عند تفسير العقد الذكي

يمكن صياغة منهج عملي من خمس مراحل. تبدأ المحكمة بتحديد العلاقات التعاقديّة والأطراف، ثم تجمع مصادر التعبير ذات الصلة وتحدد مرتبة كل منها. بعد ذلك تفحص قصد إدماج الشيفرة والنسخة المعتمّدة، ثم تستعين بالخبرة لتحديد الدلالة الفنّيّة والنتيجة الفعليّة، وأخيرًا تطبق قواعد التفسير والقواعد الآمرة على الاتّفاق كوحدة واحدة. ويمنع هذا الترتيب القفز مباشرة إلى «الكود» قبل معرفة السؤال القانوني الذي يراد الإجابة عنه.

في المرحلة الأولى يجب فصل العقد عن البنية التقنيّة المحيطة به. وفي الثانية تميّز المحكمة بين الوثائق الملزمة والمواد التفسيريّة والإعلانات والمواصفات الداخليّة. وفي الثالثة تبحث عن الإحالة الصريحة أو الضمنيّة إلى الشيفرة ومدى إمكان اطّلاع الطرف عليها. وفي الرابعة يشرح الخبير وظائف «الكود» من دون تقرير أثرها القانوني. وفي الخامسة توازن المحكمة بين النصّ والسياق والغرض وتحدّد ما إذا كان التنفيذ مطابقًا للالتزام.

ويمتاز هذا المنهج بأنه قابل للتطبيق في القانون المدني والقانون الإنكليزي مع اختلاف وزن بعض عناصر التفسير. كما أنه لا يفترض مسبقًا أولويّة النصّ أو «الكود» في كل حالة، لكنه يسمح للأطراف بوضع قاعدة أولوية واضحة. وإذا لم توجد هذه القاعدة، يعود القاضي إلى وظيفة كل طبقة وطريقة إدماجها. وبذلك يتحقّق قدر من اليقين من دون التضحية بمرونة القانون.

17.5. تقييم نقدي للنموذج الهجين وشروط نجاحه

رغم مزايا النموذج الهجين، لا ينبغي تقديمه بوصفه حلًّا آليًّا لكلّ المشكلات. فقد ينشأ التعارض داخله إذا كانت الوثيقة والشيفرة تعدّان بواسطة فرق منفصلة من دون عملية تحقّق مشتركة. كما قد تصبح الوثيقة قديمة بعد تحديثات تقنيّة متكرّرة، أو تحتوي إحالات غامضة إلى نسخة غير محدّدة. لذلك يتطلّب نجاح النموذج حوكمة للمستندات والبرمجيّات، لا مجرّد وجود نصّ إلى جانب «الكود».

وتشمل هذه الحوكمة تحديد مسؤول عن مطابقة الشيفرة للوثيقة، وإجراءات للمراجعة قبل النشر، وتثبيت النسخ، وسجل للتغييرات، واختبارات للحالات الاستثنائيّة. وفي العقود ذات القيمة المرتفعة يمكن أن يكون التدقيق المستقل مفيدًا، ليس فقط لأمن الشيفرة بل لمطابقتها للمواصفات القانونيّة. فالتدقيق الأمني يسأل عادة عن الثغرات، بينما تدقيق المطابقة يسأل عمّا إذا كان البرنامج ينفذ الالتزام المتّفق عليه.

كما يجب أن لا يؤدّي النموذج الهجين إلى تضخّم غير ضروري في المستندات، فالهدف هو وضوح توزيع الوظائف، لا تكرار كل شرط مرّتين، ويمكن للوثيقة أن تصف الأثر القانوني وتفوّض الشيفرة في الحسابات التفصيليّة مع تحديد النسخة والحدود، وحينئذٍ يتحقّق التكامل الحقيقي؛ فاللغة الطبيعيّة تحفظ المعنى القانوني، و«الكود» يحقّق التنفيذ الدقيق، وآلية الأولويّة تمنع أن يتحوّل الاختلاف إلى غموض بنيوي.

18.5. توصيات عمليّة لصياغة العقود الذكيّة القابلة للتفسير

ينبغي أن تبدأ الصياغة بتحديد الغرض القانوني والاقتصادي قبل كتابة الشيفرة. فالبرمجة المبكرة قبل حسم بنية الالتزامات قد تجعل التصميم التقني يفرض اختيارات لم يناقشها الأطراف. ويستحسن إعداد جدول يربط كل التزام بمصدره القانوني وطريقة تنفيذه، ويبين ما إذا كان التنفيذ آليًّا أو يحتاج إلى قرار بشري. ويساعد

هذا الجدول على كشف الشروط التي لا تصلح للأتمتة الكاملة، كما يسمح للمبرمج بفهم الحدود التي لا يجوز تجاوزها. وبعد إعداد النسخة البرمجيّة يجب إجراء اختبار مطابقة مستقلّ عن اختبار الأمن، لأن البرنامج قد يكون آمنًا من الاختراق ومع ذلك لا يعكس الاتّفاق بدقّة. ويشمل اختبار المطابقة حالات عاديّة وحالات استثنائيّة، مع مقارنة النتيجة البرمجيّة بالنتيجة التي تقتضيها الوثيقة. ومن المهم كذلك حفظ نسخة من المواصفات التي استند إليها المطوّر، لأنها تمثل حلقة الوصل بين اللغة القانونيّة واللغة البرمجيّة وتساعد لاحقًا في تحديد منشأ أي اختلاف.

ويستحسن أن تتضمّن الوثيقة بندًا واضحًا عن مصادر البيانات الخارجيّة. فإذا كان التنفيذ يعتمد على سعر أو تاريخ أو واقعة يحدّدها «أوراكل»، يجب تعريف المصدر وطريقة استبداله عند التعطل وإجراءات الاعتراض على البيانات. فالتفسير قد يصبح مستحيلًا إذا عرفت الشيفرة المدخل تقنيًّا من دون أن تبيّن الوثيقة لماذا اختير هذا المصدر وما درجة حجيّته بين الأطراف. كما ينبغي بيان ما إذا كان ناتج المصدر نهائيًّا لأغراض التنفيذ الآلي فقط أم نهائيًّا أيضًا في تحديد الحقّ القانوني. والأفضل في العقود المهمّة ألّا يمنح المصدر الخارجي سلطة غير محدودة على مضمون الالتزام، بل توضع آليّة للتصحيح عند الخطأ الجسيم أو التناقض الظاهر. وبهذه الطريقة لا يتحوّل الـ«أوراكل» من وسيلة لنقل الواقع إلى جهة تحدّد الحقوق بصورة غير مقصودة.

ومن الضروري أيضًا تصميم طريقة واضحة لإثبات موافقة الأطراف على النسخة. يمكن أن تربط الوثيقة بالبصمة الرقميّة للشيفرة أو بمعرف الإصدار، وأن تسجّل الموافقة على حزمة محدّدة من المستندات. ولا يغني ذلك عن شروط الرضا القانونيّة، لكنه يقلّل نزاعًا تقنيًّا متكرّرًا حول أي نسخة كانت نافذة. وعند كل تحديث يجب إنشاء سجل يبيّن سبب التغيير وتاريخه وما إذا كان يمسّ الحقوق. فإذا كان التحديث جوهريًّا، ينبغي الحصول على الموافقة بالطريقة التي يفرضها القانون والعقد. أمّا إذا كان أمنيًّا محضًا، فيمكن تطبيق الإجراء المبسّط المتّفق عليه مع الاحتفاظ بحقّ

الطرف في الاطّلاع على أثره. إن قابليّة التتبّع هنا تخدم التفسير بقدر ما تخدم الأمن، لأنها تسمح بإعادة بناء المسار التعاقدي زمنيًّا.

19.5. خلاصة تحليليّة لمعيار تحديد الإرادة في البيئة البرمجيّة

يمكن استخلاص معيار مركّب لتحديد الإرادة التعاقديّة في العقود الذكيّة يقوم على أربعة عناصر مترابطة: قصد الإدماج، وإمكان العلم، وتوزيع الوظائف، وثبات النسخة. فقصد الإدماج يجيب عن سؤال ما إذا كانت الشيفرة جزءًا من الاتّفاق أصلًا؛ وإمكان العلم يبيّن ما إذا عرضت الوظائف الجوهريّة على الطرف بصورة تتناسب مع صفته وخبرته؛ وتوزيع الوظائف يحدّد ما ترك للوثيقة وما فوّض للبرنامج؛ وثبات النسخة يمنع الخلاف حول موضوع الإحالة. ولا يكفي عنصر واحد منفردًا. فقد تكون الشيفرة منشورة ومتاحة لكن لم يقصد إدماجها، وقد يقصد إدماجها لكن النسخة غير محدّدة، وقد تكون النسخة محدّدة لكن الوثيقة تقصر وظيفتها على التنفيذ. وتطبيق العناصر مجتمعة يسمح للمحكمة بالوصول إلى نتيجة أكثر اتّساقًا من قاعدة عامّة تفترض أولويّة «الكود» أو أولوية النصّ في جميع الحالات.

ويؤدّي هذا المعيار إلى نتيجة أوسع تتعلّق بوحدة العقد. فالتقنيّة لا تنشئ إرادة ثانية موازية للإرادة القانونيّة؛ بل توفّر لغة وأداة يمكن أن تدخل في عمليّة التعبير والتنفيذ بدرجات مختلفة. لذلك يجب تفسير جميع الطبقات على أنها أجزاء محتملة من علاقة واحدة، مع المحافظة على التمييز بين الالتزام والأداء. وعندما تتعارض الطبقات، لا يكون السؤال أي لغة أقوى بطبيعتها، بل أيّها منحها الأطراف والقانون وظيفة تحديد الحقّ في المسألة المتنازع عليها. فإذا كانت الوثيقة حاكمة، يقاس «الكود» عليها؛ وإذا فوضت الوثيقة عنصرًا محدّدًا إلى الشيفرة، يحترم التفويض؛ وإذا غاب التنظيم، تستخلص المحكمة الوظيفة من طريقة العرض والسياق والقرائن. وهذه النتيجة تحافظ على حياد القانون تجاه التقنيّة وتسمح في الوقت نفسه بالاستفادة من خصائص الأتمتة.

6. الخاتمة

تكشف الدراسة أن تفسير العقود الذكيّة لا يقتصر على فهم لغة جديدة، بل بتحديد المكان الذي يوجد فيه الالتزام. فـ«الكود» قد يكون شرطًا أو أداة أو دليلًا، ولا يمكن منحه وصفًا واحدًا في جميع الحالات. لذلك يكون التكييف الوظيفي هو المدخل الصحيح؛ يحدّد أوّلًا دور الشيفرة، ثم يحدّد قيمتها في عملية التفسير.

وتؤكّد الدراسة أن الناتج البرمجي لا يساوي بالضرورة المعنى القانوني. فإذا كان البرنامج مجرّد أداة تنفيذ، وجب قياسه على الوثيقة الحاكمة. وإذا كان مصدرًا لبعض الشروط، أمكن شرح دلالته بمعيار فنّي قريب من فكرة المبرمج المعقول، مع بقاء التفسير القانوني من اختصاص المحكمة.

وتخلص الدراسة إلى أن النموذج الهجين هو الأكثر قدرة على الجمع بين اليقين والمرونة، فهو وثيقة لغويّة تحدّد الاتّفاق، وشيفرة تنفّذ ما يقبل الأتمتة، وقاعدة صريحة للأولوية عند التعارض، كما أن الصياغة الوقائيّة وتحديد النسخة البرمجيّة وتنظيم التحديث والخبرة تمثّل عناصر أساسيّة للأمن القانوني.

7. النتائج

أسفر التحليل عن مجموعة من النتائج التي توضح موقع الشيفرة من الإرادة التعاقديّة وحدود قيمتها في التفسير، ويمكن إجمال أهمّها على الشكل التالي:

- العقد الذكي ليس، في ذاته، نوعًا عقديًّا مستقلًّا؛ وتختلف القيمة القانونيّة للشيفرة بحسب وظيفتها داخل العلاقة التعاقديّة.
- لا يكفي التنفيذ البرمجي لإثبات أن الناتج التقني يطابق مضمون الإرادة؛ إذ يجب التمييز بين معنى التعليمات ونتيجة تشغيلها.
- إدماج الشيفرة في العقد يتطلّب دلالة على قصد الأطراف، ولا يتحقّق بمجرّد اتّصالها التقني بالمعاملة أو نشرها في مستودع عامّ.

- أولويّة «الكود» لا تصلح قاعدة عامّة، ويمكن قبولها في نطاق مهني وباتفاق واضح لا يخالف القواعد الآمرة.
- الوثيقة اللغويّة الحاكمة توفّر مرجعًا أكثر ملاءمة لتحديد المحل والضمانات والقانون الواجب التطبيق وتسوية المنازعات.
- معيار المبرمج المعقول أداة لشرح الدلالة الفنية للـ«كود»، وليس بديلًا عن التفسير القانوني الذي يبقى من اختصاص القاضي.
- النموذج الهجين يحقّق توازنًا بين دقّة الأتمتة ومرونة التفسير، شرط تحديد وظيفة كل طبقة وترتيب الأولويّة عند التعارض.

8. التوصيات

في ضوء النتائج المتقدّمة؛ تقترح الدراسة جملة من التوصيات العمليّة والتشريعيّة الرامية إلى تقليل مناوعات التفسير وتعزيز اليقين التعاقدي في البيئة البرمجيّة، وذلك على النحو التالي:

- اعتماد النموذج الهجين في المعاملات ذات القيمة أو التعقيد، مع بيان أن الوثيقة اللغويّة والشيفرة تشكّلان طبقتَيْن وظيفيتَيْن داخل علاقة تعاقديَّة واحدة.
- تحديد ما إذا كانت الشيفرة جزءًا من الشروط أو مجرّد وسيلة تنفيذ، وتثبيت النسخة البرمجيّة المعتمدة بمعرف أو تجزئة رقميّة.
- إدراج بند صريح يحدّد ترتيب الأولويّة عند التعارض بين الوثيقة والشيفرة، مع مراعاة القواعد الآمرة وحماية الطرف الضعيف.
- تنظيم تحديثات «الكود» وبيان الحالات التي تعد إصلاحًا فنّيًّا والحالات التي تشكل تعديلًا للعقد يستلزم رضا جديدًا.
- إلزام العقود الموجّهة إلى غير المتخصّصين بوصف مفهوم للوظائف البرمجيّة التي تؤثّر جوهريًّا في الحقوق والالتزامات.

- تطوير خبرة قضائيّة تقنيّة تشرح وظيفة الشيفرة ومدخلاتها ومخرجاتها دون أن تحل محل المحكمة في تحديد مضمون الإرادة.
- إدراج مبادئ محدودة ومحايدة تقنيًّا في قوانين المعاملات الإلكترونيّة بدلًا من إنشاء نظريّة تشريعيّة منفصلة لتفسير العقود الذكيّة.

9. قائمة المصادر والمراجع

1.9. المصادر والمراجع باللغة العربية

1. محمّد، عبد الرزّاق؛ سيد أحمد، هبة. (2021). **مفهوم العقد الذكي من منظور القانون المدني. دراسة تحليلية.** مجلة **العلوم الاقتصادية والإدارية والقانونية،** 5 (8)، ص.ص. 83 ـ 99.

   https://doi.org/10.26389/AJSRP.R270920

2. رمضان، محمد. (2025). **العقود الذكية ونظرية العقد.** مجلة **الدراسات الحقوقية،** 12 (2)، ص.ص. 484 ـ 496.

   https://doi.org/10.35777/1799-012-002-019

3. السعيدي، لبنى عبد الحسين عيسى. (2025). **التفسير الذكي لعقود Blockchain، دراسة تحليليّة. المجلة الأكاديمية للبحث القانوني.** 16 (1). ص.ص. 346 ـ 366.

4. عبد الله، مثنى الرشيد. (2025). **العقود الذكية واثرها على نظرية العقد القانون المدني.** مجلة **جامعة الأنبار للعلوم القانونية والسياسية.** 15 (2)، ج 2، ص.ص. 1113 ـ 1134.

   https://doi.org/10.37651/aujlps.2025.165614.1620

2.9. المصادر والمراجع باللغة الأجنبية

1. Cannarsa, M. (2018). *Interpretation of contracts and smart contracts: Smart interpretation or interpretation of smart contracts? European Review of Private Law*, 26(6), 773-785.

2. Clack, C. D., Bakshi, V. A., & Braine, L. (2016). *Smart contract templates: Foundations, design landscape and research directions*. arXiv:1608.00771.

3. Giancaspro, M. (2017). *Is a "smart contract" really a smart idea? Insights from a legal perspective*. Computer Law & Security Review, 33(6), 825-835.

4. Lessig, L. (2006). *Code: Version 2.0*. Basic Books.

5. Sklaroff, J. M. (2017). *Smart contracts and the cost of inflexibility.* University of Pennsylvania Law Review, 166(1), 263-303.

6. Allen, J. G. (2018). *Wrapped and stacked: Smart contracts and the interaction of natural and formal language*. European Review of Contract Law, 14(4), 307-343.

7. De Filippi, P., & Wright, A. (2018). *Blockchain and the law: The rule of code*. Harvard University Press.

8. Law Commission of England and Wales. (2021). *Smart legal contracts: Advice to Government* (Law Com No. 401, HC 926).

9. Mik, E. (2017). *Smart contracts: Terminology, technical limitations and real world complexity*. Law, Innovation and Technology, 9(2), 269-300.

10. UK Jurisdiction Taskforce. (2019). *Legal statement on cryptoassets and smart contracts*.

11. Werbach, K., & Cornell, N. (2017). *Contracts ex machina*. Duke Law Journal, 67(2), 313-382.

النقوش التأسيسيّة العربية على المساجد ودورها في حفظ الذاكرة الإنسانية

نقشا جامع إبراهيم الخليل (قلاوون) وجامع أبي الفداء (الصاغة) في بعلبك مثالاً (دراسة تحليلية في ضوء المصادر الكتابيّة)

محمد كنعان[1]

الملخص

تتميّز مدينة بعلبك بعددٍ من النقوش العربيّة، وقد اختارت الدراسة اثنين منها، هما نقش المئذنة الأيوبيّة في «جامع أبي الفداء»، ونقش برج القلعة المملوكي بمحاذاة «جامع قلاوون». وقامت هذه الدراسة على قراءة النقشَيْن ودراستهما بشكلٍ مفصّلٍ لا سيّما أنها تتناول نقوشًا محليّة لم تتناولها الدراسات سابقًا، حيث تسلط الدارسة التحليليّة للنقشَين الضوء على الأهمّيّة السياسيّة واللوجستيّة لمدينة بعلبك خلال العصور الإسلامية، لا سيّما الحقبتَيْن الأيوبيّة والمملوكيّة، وتستنبط بذلك الأبعاد الاجتماعيّة والثقافيّة والفنّيّة والدينيّة لأهل بعلبك خلال تلك الحقبة.

الكلمات المفتاحية: بعلبك، النصوص العربية، الخط الإسلامي، الجامع، النقوش التأسيسيّة.

(1) طالب في المعهد العالي للدكتوراه في الجامعة اللبنانية، باحث أثري في علم آثار الشرق الأدنى، الحقبة الكلاسيكية والوسيطة.

Abstract

The city of Baalbek is characterized by a number of Arabic inscriptions, from which we have selected two: the inscription of the Ayyubid minaret in the Abu al-Fida Mosque, and the inscription of the Mamluk citadel tower adjacent to the Qalawun Mosque. This study is based on reading and analyzing these two inscriptions in detail, especially since it addresses local inscriptions that have not been covered by previous studies. The analytical study of both inscriptions highlights the political and logistical importance of Baalbek during the Islamic eras, particularly the Ayyubid and Mamluk periods, thereby reducing the social, cultural, artistic, and religious dimensions of the people of Baalbek during that era.

Keywords: Baalbek, Arabic texts, Islamic calligraphy, Mosque, Foundational inscriptions.

1. مقدّمة

النقوش العربيّة الإسلاميّة هي مجمل الكتابات المرتبطة بالحضارة والثقافة الإسلاميّة، وهذه النقوش هي حصيلة نتاج تاريخ الإسلام. وهذه الكتابات قد تشكل نصًّا من حيث بنائها اللغوي وتماسكها الموضوعي. وقد نُفّذت النقوش على أنواعٍ مختلفة من المواد الخام؛ منها الحجارة بأنواعها المختلفة، الرخام، الصخور، الطين، الآجر، الجص، الخزف، الزجاج، الفسيفساء، الأخشاب، العاج، السجاد، البردى، الرقّ، الورق والمعادن المختلفة. ونفذت الكتابات الإسلامية بأنواعٍ متعدّدة من الخطوط منها ما هو مرتبط بالحقبة الزمنيّة، ومنها ما تميّزت به أقاليمٍ دون سواها، ومنها ما ارتبط بالزخارف الفنّية والسّمات المعماريّة، أو باسم الخطاط، أو بالطرز المعمارية، أو بالتحف التي نُفّذت عليها، أو ما ارتبط منها بالوثائق والمخطوطات (أمين، 2021، ص.ص. 44ـ45).

وقد صُنفت النقوش بالمناهج التوثيقية وبالدراسات التحليلية، ويوجد عدد من المداخل لتصنيف النقوش ودراستها (أمين، 2021، ص.ص. 58ـ60). ويمكن حصر مداخل تصنيف النقوش الإسلامية في ما يلي:

- **التاريخي**: بحسب القرون والسنين والشهور والأيام، وقد يكون ضمن مرحلة حكم أسرة ما أو حاكم معيّن.
- **الجغرافي**: بحسب المكان الذي وُجد فيه النقش، ومدى قربه أو بُعده من مراكز السلطان أو خطوط التجارة.
- **الضمني**: يُعتمد في تصنيفه على مضمونه أو محتواه، وإمّا أن يكون كتابات دينيّة أو تاريخيّة.
- **الوظيفي**: يعتمد على الوظيفة الإخباريّة المراد بها النقش، فإمّا أن يكون إعلاميًّا، أو دينيًّا، أو سياسيًّا أو جنائزيًّا أو زخرفيًّا، أو بحسب وظيفة الأثر؛ وهي الوظيفة التي يشغلها المكان الذي نُفّذ عليه النقش سواء أكان عمارة أو نقودًا، أو سبائكًا ... إلخ
- **الخطّي**: بحسب نوع الخطّ الذي اعتُمد لتنفيذ الكتابة.
- **الخامي**: بحسب الخامة التي نفذت الكتابة عليها.

2. الإشكالية

تتمثّل إشكاليّة الدراسة في محدوديّة تناول النقوش التأسيسيّة المحليّة في بعلبك بوصفها مصادر كتابيّة وأثريّة يمكنها أن تساهم في الكشف عن جوانب من تاريخ المدينة، ووظائف منشآتها، ورمزيّتها السياسيّة والدينيّة والفنّيّة.

وتنطلق الدراسة من السؤال الرئيس الآتي:

إلى أيّ مدى تسهم قراءة النقوش التأسيسيّة الإسلاميّة في بعلبك على فهم تاريخ المدينة خلال العصرين الأيوبي والمملوكي؟

ويتفرّع عنه سؤالان:

- ما هي الخصائص الكتابيّة والفنّيّة التي تميّز النقشَيْن؟
- وما هي المعلومات التاريخيّة والسياسيّة والعمرانيّة التي يمكن استخلاصها من مضمونهما؟

3. المنهج المعتمد

تعتمد الدراسة المنهج الوصفي التحليلي؛ إذ تبدأ بوصف النقشَين وتحديد موضعهما وخامتهما وطريقة تنفيذهما وتوزيع الكتابة فيهما، ثم تفكّك نصوصهما وتدرس صِيَغ الإنشاء والتجديد والألقاب والتأريخ ووظيفة المنشأة. وتستعين الدراسة بالمقارنة بين النقشَيْن بالمصادر التاريخيّة والدراسات المنشورة للتحقّق من دلالاتهما ووضعهما في سياقهما الأيوبي والمملوكي، مع التمييز بين ما يرد صراحةً في النصّ، وما يُستنتج من قراءته.

4. النقوش العربيّة والزخارف الإسلاميّة في لبنان

وظّف المعماري الإسلامي الآيات القرآنيّة والكتابات التذكاريّة على العمائر المختلفة فجاءت عنصرًا زخرفيًّا مكمّلًا للعمارة الإسلاميّة؛ فبعثت هذه الكتابات الحياة في الحجارة الصمّاء، موطدةً العلاقة بين العنصر البشري (المتلقّي) وبين العمارة (العمل الفنّي). وانسابت هذه الكتابات على هيئة شرائط كتابيّة محاطة بأُطرٍ متميّزة تسهيلًا لعمليّة القراءة من خلال إتاحة مساحة الفصل بين الكتلة المعماريّة والزخرفة الكتابيّة (مكاوي وآخرون، 2021، ص.ص. 114 ـ 115).

وبما يُعدّ الفنّ الإسلامي فنًّا تجريديًّا بامتياز؛ فقد تناسبت القواعد والمقاييس المستخدمة في صياغة الخطّ مع الزخارف الفنّيّة للعمل على ذوبان الكتابات العربيّة مع الزخارف الفنّية سواءً أكانت منظوماتٍ هندسيّة أم تشكيلاتٍ نباتيّة من تفرّعات أو

توريقات وذلك لأجل ملء الفراغ حول الحروف واكتمال الشكل الجمالي (مكاوي وآخرون، 2021، ص 116).

وازدهرت العمارة في لبنان أيام حكم المماليك حينما أَوْلَوا اهتمامًا كبيرًا في عمارة مناطق حكمهم لمنع الفرنجة من العودة إليها، ولتثبيت حكمهم ولتعظيم إنجازاتهم، فاهتموا بإقامة العمائر الدينيّة والمدنيّة حرصًا منهم على خدمة التنوّع الحضاري؛ فبنوا الجوامع والمساجد والمدارس والمستشفيات، بالإضافة إلى إقامة السُبُل، وبناء القناطر، وحفر الأقنية. ويضاف إلى ذلك ممارساتهم للأنشطة الاقتصاديّة والتجاريّة المختلفة ودعمهم لها الأمر الذي أدّى إلى الازدهار الاقتصادي لمختلف المناطق التي حكموها (المناصرة، 2019، ص.ص. 3–4).

وقد ازدانت جدران هذه العمائر المملوكيّة بكتابات متنوّعة الشكل والمضمون حيث استُخدم خطّا الكوفي والثُّلُث بشكلٍ بارزٍ (علي، 2017، ص 45).

ويمتاز لبنان بعددٍ لا يستهان به من النقوش التأسيسيّة المنفّذة على العمائر ومنها الجسور وسُبُل الماء والمساجد، أو النقوش الجنائزيّة المُنفّذة على الأضرحة والمدافن.

5. الإطار الجغرافي والتاريخي للدراسة

يتناول هذا الإطار موقع بعلبك الجغرافي وأهميّتها التاريخيّة، ثم يستعرض أبرز التحوّلات التي شهدتها المدينة في العصور الإسلاميّة، لا سيّما العصرَيْن الأيوبي والمملوكي، تمهيدًا لفهم سياق النقشَين المدروسَين وصلتهما بالعمارة والتحصين والرعاية السياسيّة.

1.5. الموقع الجغرافي لبعلبك

تقع مدينة بعلبك[1] شرقي نهر الليطاني في سهل البقاع، وهي ترتفع عن مستوى سطح البحر حوالي 1130م، ويقع قربها أيضًا مجرى نهر العاصي، وقد عرفت بأنها «مدينة النهرَين»، وتبعد حوالي 80 كلم إلى الشمال الشرقي للعاصمة بيروت (ziedan, 2026). كما تتميّز هذه المدينة بطبيعةٍ مميزةٍ حيث عرفت باسم «مدينة النهرين الليطاني والعاصي» (Steiner, 2009, p 509)؛ فهي أيضًا غنيّة بالينابيع والعيون، وذات تربةٍ خصبة وذات مساحة ضخمة. وقد احتلّت مدينة بعلبك بموقعها الجغرافي المميّز الواقع على خط التجارة القديم مع مدن سوريا الداخليّة مكانةً متميّزةً في مختلف الحقبات التاريخيّة، ويظهر ذلك جليًّا في ما تحتويه المدينة من آثار عظيمة تعود للحقبات المختلفة لعلّ أبرزها الروماني والإسلامي (الرفاعي، 1984، ص 25).

2.5. بعلبك والتاريخ الإسلامي

دخلت بعلبك تحت الحكم الإسلامي في سنة 14ـ15ه/ 635ـ636 م؛ في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، على يد القائد أبي عبيدة بن الجراح عقب فتح دمشق وحمص، وتمّ الصلح مع أهلها مقابل الجزية، وبقيت المدينة مركزًا مهمّا ورئيسًا في إقليم البقاع (البلاذري، 1988، ص.ص. 145ـ147).

1.2.5. بعلبك في العصر الأموي (41 هـ - 132 هـ /661 - 750 م)

أصبحت بعلبك جزءًا من جُند الشام[2]، وقد شهدت ازدهـارًا علميًّا وعمرانيًّا وثقافيًّا، وأُقيم فيها العديد من المساجد، وأُعيد استخدام الكثير من حجارة المعابد

(1) عرفت أيضًا خلال المرحلة الهلنستية والرومانية (333 ق.م ـ 380 م) باسم «هيليوبوليس» أو «مدينة الشمس» (Najem, Amore, & Abu Khalil, 2021, p.p. 45-46).

(2) جُند هو مصطلحٌ إداري عسكري يضم عدة قرى ومدن، يعود أصله إلى العصر الراشدي ثم الأموي، والجند في اللغة والإدارة الإسلامية هي الإقليم العسكري والإداري (القلقشندي، 1914، ص.ص. 166ـ175).

الرومانية في المنشآت الإسلامية[1]، ويرجّح أن الجامع الأموي الكبير[2] أُنشئ أو تطوّر خلال هذه المرحلة (ألوف، 1908، ص.ص. 58 ـ 59).

2.2.5. بعلبك في العصر العباسي (132 - 570 هـ / 750 - 1174 م)

ونظرًا لموقعها الجغرافي المميّز؛ بقيت مدينة بعلبك ذات أهمّيّة لوجستيّة وإداريّة وتجاريّة للسلطة العباسيّة، حيث تطوّرت الحياة الدينيّة والعلميّة فيها، ودفعت المدينة ثمن هذه الأهمّية، إذ تعرّضت بعلبك لعددٍ من الضربات نتيجة الصراع بين العباسيّين والطولونيّين. وكذلك الأمر ضمن الصراع الذي دار بين الفاطميين والسلاجقة، والذي كان له الأثر الكبير في استقرار الوضع السياسي في بعلبك التي كانت تتأرجح بين سلطة وأخرى (ألوف، 1908، ص.ص. 60 ـ 61).

3.2.5. بعلبك في العصر الأيوبي (570 - 658 هـ / 1174 - 1260 م)

حرّر صلاح الدين مدينة بعلبك من الصليبيّين وجعل منها قاعدته في الدفاع عن بلاد المسلمين في وجه الفرنج، وقد شهدت تلك الحقبة بناء العديد من المنشآت الخدميّة والدينيّة والعسكريّة وفي طليعتها المساجد والمدارس وترميم القلعة، حيث وُثّقت هذه الأعمال بعددٍ من النقوش التأسيسيّة، ومنها نقش «مئذنة أبي الفداء» موضوع الدراسة هذه (ابن شداد، 1991، ص.ص. ـ261 268).

(1) تتميّز بعلبك في الحقبة الرومانيّة بكونها مركزًا دينيًّا مهمًّا جدًّا، فقد أقيمت فيها 4 معابد من أضخم المعابد في العالم الروماني؛ وهم: معبد جوبتير (المعبد الكبير) وهو كبير آلهة الرومان، ويماثل في قدراته قدرات الإله بعل الكنعاني، ومعبد فينوس زوجة جوبيتر والتي تماثل في قدراتها قدرات عشتار ربة الخصوبة الكنعانية، ومعبد باخوس (إله المتعة والخمر، وابن جيوبتر)، ومعبد ميركوري (إله المراسلات) والذي يماثل الإله أدونيس الكنعاني (Krencker, Lüpke, & Schulz, 1921-1923, p.p. 1 ,141).

(2) الجامع الكبير هو الجامع الأموي الكبير. ولمزيد من المعلومات راجع: صالح لمعي: **الجامع الأموي الكبير في بعلبك**، صدر عن المديرية العامّة للآثار، بيروت، 1968.

4.2.5. بعلبك في العصر المملوكي (658 - 923 هـ / 1260 - 1517 م)

نجح المماليك في تحرير بلاد الشام من الصلبيّين عقب معركة عين جالوت في سنة 659 هـ/ 1260م؛ وبالتالي خضعت بعلبك للحكم المملوكي، وحافظت على موقعها اللوجستي، فعمل المماليك على ترميم القلعة وتدعيم الأسوار. وشهدت هذه الحقبة بناء العمائر الخدميّة والدينيّة ومنها المساجد والمدارس والخانات وغيرها من الأبنيّة الحكوميّة والتجاريّة. كما رمّم المماليك العديد من الأبنيّة المبنيّة في حقبات سابقة، كترميم الجامع الأموي الكبير التي أمر بها السلطان الناصر قلاوون، ووُثّقت هذه العمليات بمجموعة النقوش التأسيسيّة والتجديديّة التي عُثر عليها في المدينة، كنقش برج القلعة موضوع الدراسة. وبقيت بعلبك مدينة العلم ومركز التجارة والحصن الشديد حتى نهاية الحقبة المملوكية وبداية الحكم العثماني (923 هـ/ 1517 م) (لمعي، 1968، ص.ص. 27 ـ 34؛ ابن شداد، 1991، ص.ص. 278ـ290).

3.5. العمارة الأيوبية في بعلبك

شهدت مدينة بعلبك في العصر الأيوبي نشاطًا عمرانيًّا ارتبط بأهميّتها العسكريّة والاستراتيجيّة في قلب البقاع ولحماية طرق التجارة الدوليّة من جهة، وبوابة أماميّة للدفاع عن دمشق من جهة ثانية، وتأمين بوابة العبور نحو سوريا شمالًا وفلسطين جنوبًا. وقد أولى الأيوبيّون قلعة بعلبك اهتمامًا خاصًّا؛ فعملوا على تحصينها بإضافة الأسوار والأبراج والمنشآت الدفاعيّة، كما أعادوا استخدام أجزاء من المنشآت الرومانيّة والبيزنطيّة ضمن البناء الإسلامي، إضافة لإنشاء العديد من الأبنيّة الإدارية والدينيّة وترميمها، ما ساهم في الإزدهار العمراني داخل أسوار القلعة. وشكّلت هذه الأعمال حجر الأساس الذي اعتمدت عليه العمارة المملوكيّة اللاحقة (ألوف، 1908، ص.ص. 41-43؛ Al-Akra, 2016, p.p. 73-84).

4.5. العمارة المملوكيّة في بعلبك

شهدت بعلبك في الحقبة المملوكيّة بعد استعادتها من المغول في سنة 1260م، نهضةً عمرانيّة عظيمة، شملت بناء المساجد والمدارس والزوايا والأسوار والجسور، إضافةً للقيام بأعمال ترميمٍ متواصلة. وقد حرص السلاطين والأمراء المماليك على تثبيت حضورهم السياسي والديني عبر تلك المنشآت الحكوميّة والوقفيّة. وتميّزت عمارة بعلبك بالواجهات ذات المداميك المتناوبة والعقود المملوكيّة المدبّبة، والمآذن المربّعة، والزخارف النباتيّة والهندسيّة. وقد حافظت بعلبك على مكانتها كمركز عمراني وإداري على طريق الشام ـ مصر، لتربط بذلك بين جناحَي السلطنة، ومن الشام إلى بقيّة النيابات والولايات، ما انعكس على كثافة وتنوّع أبنيتها الدينيّة والمدنيّة (سبيتي، 2008، ص.ص. 179ـ201).

وتمتاز الأبنية التي تزيّنت بالنقوش التأسيسيّة والتجديديّة ببقائها شاهدة على حقبة عريقة من تاريخ المماليك في المدينة، حيث أسماء السلاطين والحكّام والمهندسين مع حفظ التاريخ وتخليده، الأمر الذي حوّل هذه النقوش إلى مصدرٍ تاريخيٍ مهمّ لفهم المدينة وبنيتها الثقافيّة والاجتماعيّة والعسكريّة والتجاريّة خلال تلك الحِقبة.

5.5. تاريخ قلعة بعلبك

أسهم موقع قلعة بعلبك الجغرافي المرتفع والمشرف على الطرق القادمة من سوريا من الشمال والشرق ومن الساحل في الغرب ومن فلسطين جنوبًا؛ بزيادة أهمّيّتها العسكريّة فغدت المركز الرئيس لحماية بعلبك المدينة والجوار، لتصبح بذلك المتحكّم الرئيس بطرق البقاع الداخليّة والخارجيّة.

وتجسّد قلعة بعلبك إحدى أبرز نماذج العمارة الإسلاميّة في بلاد الشام إذ تطوّرت عبر مراحل متتالية ومتعاقبة، بدأت بإعادة استغلال المنشآت الرومانيّة والبيزنطيّة الموجودة وتحويلها إلى منظومة دفاعيّة متكاملة. وقد أحيطت القلعة بأسوار سميكة

مدعومة بأبراج نصف دائرية ومستطيلة وخندق دفاعي يحيط بالقلعة من جوانبها، كما زُوّدت ببوابات منكسة وممرّات ملتوية تهدف على إحكام السيطرة، وإعاقة تقدم للمهاجمين. وتكشف العناصر المعمارية والنقوش والزخارف المتبقية حتى يومنا هذا، تقنيّات التحصين والازدهار والقوة والتطوّر الذي عايشته المدينة، خاصة خلال مراحل الزنكيّة[1] والأيوبيّة والمملوكيّة، حيث أضيف عددٌ من العناصر المعماريّة، منها الشرفات والغُرف العسكرية بما يتوافق مع متطلبات الدفاع (ألوف، 1908، ص 94؛ المصري، 2013، ص 312؛ مفرّج، 1996، ص.ص. 112ـ114).

6. النقوش التأسيسيّة في بعلبك

تُعرف النقوش التأسيسيّة بالنصوص الإنشائيّة أو التسجيليّة، وهي النصوص التي تؤرّخ إقامة العمائر الأثريّة على اختلاف أنواعها. وتكمن أهمّيّتها في ما تحمله من معلومات تشمل اسم صاحب الأثر أو اسم مموّله، وتاريخ الإنشاء أو تاريخ الانتهاء من العمل بالإضافة إلى وظيفة المنشأة. وقد نُفّذت نصوص الإنشاء على قطع رخاميّة أو حجريّة صغيرة الحجم، حيث قُسّمت النصوص على عددٍ من الأسطر اختلف عددها من منشأةٍ إلى أخرى (علي، 2017، ص 45).

ويتفرّد البحث في دراسة نقشَيْن تأسيسيَّيْن عربيَّيْن من مدينة بعلبك تحليليًّا وفنيًّا؛ هما:

- نقش تأسيسي أيوبي على مئذنة جامع أبي الفداء (جامع الصاغة).
- نقش تأسيسي مملوكي على البرج الملاصق لجامع إبراهيم الخليل (جامع قلاوون).

(1) الزنكية هي دولة إسلامية أسّسها «عماد الدين زنكي» في سنة 521 هـ/ 1127م، عندما ولاّه السلطان السلجوقي «محمود بن محمد» إمارة الموصل، ثم توسّع نفوه إلى حلب، وإلى عددٍ من مدن الجزيرة والشام. وقد عُرفت الدولة بدورها البارز في توحيد الجبهات الداخليّة ومقاومة الصليبيّين. وأبرز إنجازاتها فتح «الرها» في العام 539هـ/ 1144م. وبعد وفاة «عماد الدين» تولى ابنه «نور الدين محمود زنكي» حكم حلب ودمشق، وأسّس فيها مشروع الجهاد ما مهّد لقيام الدولة الأيوبيّة (طقّوش، 2001،ص.ص. 17ـ24).

1.6. نقش مسجد أبي الفداء (جامع الصاغة)

تندرج دراسة نقش مئذنة جامع أبي الفداء ضمن التعريف بالمنشأة وموقعها، ثم توثيق النقش من حيث موضعه وخامته وهيئته الكتابيّة، قبل الانتقال إلى تفريغ نصّه وقراءته.

1.1.6. الوصف والموقع الجغرافي

هو جامعٌ صغيرٌ شُيّد باستعمال الحجر الكلسي الكبير. ويقع في حيّ الصاغة داخل المدينة القديمة، إلى الجنوب الشرقي من الجامع الأموي الكبير. ويقع الجامع مقابل معبد «فينوس» وقد دُعي بجامع القلعة أيضًا، ويقع جنوب القلعة. وتحمل الواجهة الأساسيّة للمئذنة من الداخل نقشًا تأسيسيًّا أيوبيًّا وهو محور الدراسة. وتقع المئذنة عند الزاوية الشماليّة الغربيّة للجامع ومتصلة بجداره، وهي ذات قاعدة مربّعة، وجذع مثمّن، وخوذة بصليّة مضلّعة. وقد اندثر هذا الجامع في حين بقيت المئذنة، أمّا الجامع الحالي فهو عثماني البناء، وهو أيضًا مشيدٌ بالحجر الكلسي (ألوف، 1908، ص 170). أمّا النقش فوجوده يقتصر فقط على ذكره وتصويره في عددٍ من المراجع القديمة مثل كتاب «**بعلبك في التاريخ**» لـ«الرفاعي»، حيث أن النقش قد أُخفي بطبقة من الجصّ والخشب في أعمال الترميم الجديدة التي طالت البناء.

وقد أُسّست هذه المئذنة في العام 638 هـ/ 1240م، أي في عهد السلطان الأيوبي «إسماعيل أبو الفداء»، الذي كان واليًا على دمشق في المرحلة الممتدة من 635 هـ/ 1237م إلى 643 هـ/ 1245م، كما كان واليًا على مدينة بعلبك في المرحلة الممتدة من 627 هـ/ 1229م إلى 643 هـ/ 1245م (واصل، 1957، ص.ص. 296ـ302).

الصورة الرقم (1)

الواجهة الشرقية لجامع أبي الفداء، وتظهر بوضوح المئذنة المثمّنة الأضلاع



https://arab-ency.com.sy/archeology/details/166329

الصورة الرقم (2)

المئذنة المثمنة الأضلاع لجامع أبي الفداء، صورة تظهر المئذنة الأصلية المتبقية من البناء الأيوبي للجامع، ويظهر مقابلها معبد فينوس



(تصوير الباحث)

الصورة الرقم (3)

المئذنة الأيوبية، صورة تظهر موقع الدخول للمئذنة الأيوبية والتي كان النقش موجوداً عليها وجرى تغطيته في أعمال الترميم الحديثة



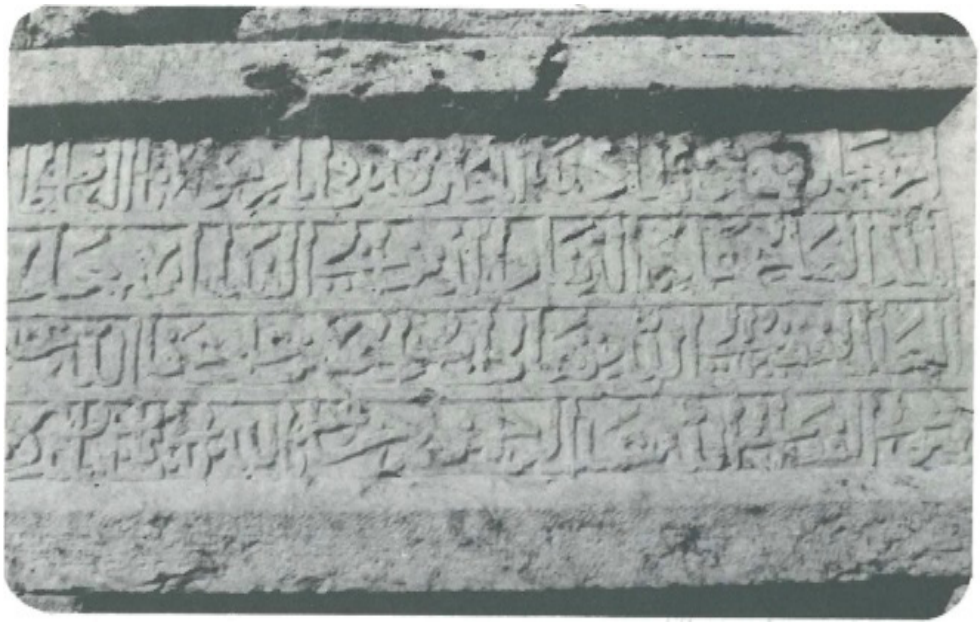
(تصوير الباحث)

2.1.6. النقش التأسيسي

النقش التأسيسي مُنفّذٌ بخط الثُّلُث على حجر كلسي ضمن إطارٍ بسيط على هيئة شريط كتابي، حيث توزّعت الكتابة على 4 أسطر، وهي منفذةٌ بأسلوب النقش البارز. يوضح فيها أمر البناء ومَن أمَر به، والمشرف على التنفيذ، ومنفّذ الأعمال، وأخيرًا السنة التي أُنجز فيها.

الصورة الرقم (4)

نقش المئذنة، صورةٌ توضح النقش المنفذ
على أحد أحجار المئذنة الأيوبيّة في جامع أبي الفدا



(الرفاعي، 1984، ص 616)

3.1.6. تفريغ نصّ النقش التأسيسي

يُعرض نصّ النقش بحسب ترتيب أسطره كما ورد في المرجع المصوّر، بما يتيح متابعة بنيته وقراءة صيغ الإنشاء والألقاب والتأريخ الواردة فيه.

- **السطر الأول**: أمر بعمارة هذه المئذنة المباركة في أيام مولانا السلطان.
- **السطر الثاني**: الملك الصالح عماد الدنيا والدين أبي الفداء إسماعيل.
- **السطر الثالث**: العبد الفقير إلى الله أبو الحسن علي عفا الله عنه.
- **السطر الرابع**: بتولي الفقير إلى الله تعالى عبد الرحمن بن حسان غُفر له في سنة ثمان وثلاثون وستمائة.

2.6. نقش مسجد إبراهيم الخليل (قلاوون)

يتناول هذا القسم النقش التأسيسي على برج القلعة المحاذي لجامع إبراهيم الخليل (قلاوون)، مع التمييز بين اللوحتين من حيث الموقع وعدد الأسطر وطريقة التنفيذ.

1.2.6. الوصف والموقع الجغرافي

يقع النقش على البرج الملاصق للجهة الجنوبيّة الشرقيّة للجامع حيث بناه المسلمون، وفتحوا فيه الكوّات لرمي النبال كنَوعٍ من التحصين، وزيادة مناعة القلعة (معبَدا باخوس وفينوس) والتي تقع في قلب المدينة القديمة لبعلبك. ويقع البرج خلف معبد «باخوس» نحو الغرب. ويوجد على البرج المحاذي للمسجد رخامةٌ عليها نقشٌ تأسيسي بأسلوب النقش البارز لمسجد قلاوون المحاذي له. وقد أُسّس هذا المسجد في العام 681 هـ/ 1283م، أي خلال ولاية المنصور قلاوون الألفي (21 رجب 678 هـ/ 1279م ـ 7 ذي القعدة 689 هـ/ 1290م) (دهمان، 1984، ص 10).

2.2.6. النقش التأسيسي

نُفّذ النقش التأسيسي على لوحتَين؛ اللوحة الأولى موقعها في أعلى البرج، وقد نُفّذ النقش على رخامةٍ ضمن إطارٍ بسيطٍ على هيئة شريطٍ كتابيٍ مزخرفٍ، إذ توزعت الكتابة ضمن أربعة أسطرٍ في حقولٍ مستطيلةٍ، وهو منفّذٌ بأسلوب النقش البارز. أمّا اللوحة الثانية فموقعها في أسفل البرج، والنقش فيها مُنفّذٌ على حجارة البرج نفسه والتي جرى تهيئتها من قبل النحّات قبل نقش النص، وهذا النص منفذٌ ضمن إطارٍ بسيطٍ على هيئة شريطٍ كتابي مزخرف، وقد توزّعت الكتابة ضمن ثلاثة أسطرٍ في حقول مستطيلة، وهو منفذٌ بأسلوب النقش البارز.

3.2.6. تفريغ نص النقش التأسيسي

سيعمد إلى تفريغ نصّ اللوحة الأولى ثم نص اللوحة الثانية كلٌّ على حدة، مع

مراعاة اختلاف عدد الأسطر بينهما؛ حيث تتألّف اللوحة الأولى من أربعة أسطر، بينما تتألّف اللوحة الثانية من ثلاثة أسطر، وفق الوصف الوارد أعلاه.

وفي ما يلي تفريغ نصّ اللوحة الأولى:

- **السطر الأول**: أمر بعمارة هذه المئذنة المباركة في أيام مولانا السلطان
- **السطر الثاني**: الملك الصالح عماد الدنيا والدين أبي الفداء إسماعيل
- **السطر الثالث**: العبد الفقير إلى الله أبو الحسن علي عفا الله عنه
- **السطر الرابع**: بتولي الفقير إلى الله تعالى عبد الرحمن بن حسان غُفر له في سنة ثمان وثلاثون وستمائة

وأيضًا تفريغ نص اللوحة الثانية:

- **السطر الأول**: وغرس صدقته حسن بن محمد في مستهل رجب المبارك سنة
- **السطر الثاني**: أحدى وثمانين وستمائة (بأمر) ملك البحرين خادم الحرمين
- **السطر الثالث**: قلاوون بتولي العبد الفقير إلى الله مملوك دولته المتولي يوم إذٍ

الصورة الرقم (5)

البرج العربي، صورة تظهر موقع النقشين على برج القلعة



(تصوير الباحث)

الصورة الرقم (6)

النقوش التأسيسية على البرج العربي في القلعة،
صورة تظهر اللوحة الأولى للنقش (إلى اليمين)، واللوحة الثانية للنقش (إلى اليسار)



(تصوير الباحث)

7. الدراسة التحليليّة للنّقوش التأسيسية

يدرك المتأمّل في هذه النقوش مدى الجهد الذي بُذل في نحت خامتها وصقله؛ ولمّا كان هذا الحجر هو القرطاسُ الذي سيُكتبُ عليه، فبالقدر الذي سوف يُصقلُ فيه الحجر، ستسهلُ عملية النحت والنقش عليه (المومني، 2015، ص297).

ومن المؤكّد أنّ النحات قد اطّلع على النصّ الذي يراد كتابته، قبل عمليّة النحت والتقطيع، فقدّر حجمه ومقاساته وأبعاده، والتقسيم بين السطور والكلمات، فقام بنحت إطار بارزٍ على محيطه واضعًا النصّ ضمنه. ومِنْ ثمَّ بدأ بنحت وتوزيع الأشرطة أو الخطوط المتوازية والمتساوية في المسافات الفاصلة بينها من أجل الكتابة عليها، مضيفًا الى ذلك كلّ الزخارف أو النحوت البارزة في الإطار أو إذا كان بحاجة ليضيف عليها بعض الجمل (المومني، 2015، ص 297).

وبعدما أنهى النحّات نحت الحجر وصقله، أتى دور الخطاط الذي يبدو أنه قام

بترويس قلمه بشكلٍ جيدٍ حيث أزال كل التشعيرات من رأس القلم، لكونه عاملًا أساسيًا لجودة الخطّ ووضوحه، فلا يُلاحظ وجود أي علامٍ أو خطوطٍ زائدةٍ، بل يُظهِر الدقّة والإتقان في كتابة الحروف من حيث التعريض والتدقيق. وتوزّع النقش على أسطرٍ متساوية في المقاسات من حيث الطول والعرض والارتفاع، وفي كل ما تقتضيه الحاجة وحجم النص المراد كتابته، ولهذا نجد أنّ كل نقش اختلف في عدد سطوره وكلماته، إلا أنه يظهر في كل النقوش أن الكلمات كانت محصورةً ضمن السطور التي نحتها النحات.

واختلف في النقوش المدروسة توزيع الأسطر:

- **نقوش الثلاثة أسطر**: نقش جامع أبي الفداء، والقسم الثاني من نقش برج جامع إبراهيم قلاوون.
- **نقوش الأربعة الأسطر**: القسم الأول من نقش برج جامع إبراهيم الخليل.

وبعد انتهاء عملية التخطيط يعود النحّات مرةً أُخرى للنقش ليضع عليه لمساته الأخيرة، وهنا يكمن الإبداع؛ فعليه أن يكون دقيقًا بشكلٍ كبير حتى لا يتخطّى حروف النقش المخطوطة أثناء تفريغ المساحات الفاصلة بين الكلمات والحروف، وذلك للحصول على كتابة واضحة وبارزة.

وتتجلّى سمات البراعة في تكرار شكل الحرف بطريقة دقيقة ومنتظمة لكلٍّ من الخطّاط والنحّات، فترى كلّ الحروفِ واضحةً وبحجمها الطبيعي وفي تناغم تام. فغياب الفراغ بين الكلمات دليلٌ على براعة النحات والخطاط في أخذ المقاس ونحت الحجر (المومني، 2015، ص 298). وهذا ما تراه في كلا النقشَيْن.

1.7. الافتتاحية

افتتحت نصوص الإنشاء بالبسملة، وهو ما كان شائعًا في النقوش خلال الحقبة المملوكيّة. وتكتب البسملة عادة كاملة «بسم الله الرحمن الرحيم»، أو مختصرة «بسم

الله» وذلك مراعاة للمساحة المتوفرة للنقش (Blair, 1988, p. 29). ودائمًا ما تُتبع البسملة بآيات قرآنيّة عادةً ما ترتبط بوظيفة المنشأة أو تحمل عبارات حسن الثواب للمنشئيين.

وقد تعدّدت صِيَغ الافتتاحيّة في نصوص بعلبك؛ حيث غابت البسملة عن افتتاحية نقش المئذنة الذي استهلّه النقاش بفعل الإنشاء. في حين بدأ نقش البرج بالبسملة الكاملة «بسم الله الرحمن الرحيم» والتي أُتبعت بفعل التجديد. وهو ما يتماشى مع أسلوب المماليك في الكتابة؛ وهذا الاستهلال هو للتبرّك ولضمان حسن الصنع، ولطلب التوفيق من الله بعيدًا من الشيطان وشرّه، وهذا الاستهلال نجده في بدايات الأعمال والأقوال لدى المسلمين (بن شوكة علي، 2018، ص 84).

2.7. صيغ الإنشاء والتجديد

درج استعمال صِيَغ متعدّدة للدلالة على صيغة الإنشاء في النصوص التأسيسيّة الإسلاميّة في مصر وبلاد الشام. وكان من هذه الصيغ: «عمر هذا»، «أمر بانشاء هذا»، «أنشأ هذا»، «أمر ببناء هذا»، «بني هذا»، «أمر بإقامة هذا»، وغيرها من العبارات التي تحمل التعبير عن الإنشاء، كما استعمل التعبير «أوقف هذا المكان» للدلالة على ذات الأمر في الإنشاء أو الإقامة (فرج، 2008، ص 774). وقد تعدّدت عبارات الإنشاء في النقوش التأسيسيّة الإسلاميّة في بعلبك، منها:

- **أمر بعمارة هذه:** ورد هذا التعبير في نقش مئذنة جامع أبي الفداء، ويحمل معناه اللغوي تفسيران الأول أن هذا البناء شُيّد بإحكام وإتقان، والمعنى الثاني أنه قد شُيد على أنقاض بناء أقدم (علي، 2017، ص 55). وبما أن الثاني لا يمكن الجزم به، لذلك يبقى المعنى الأول كنوع من التأكيد على أهمّيّة هذا الجامع في بعلبك، وأهّميّة من أمر ببنائه أيضًا وهو الملك الصالح اسماعيل.
- **استجد بعمارة هذه:** ورد هذا التعبير في نقش برج جامع إبراهيم الخليل، وهو من

صيغ التجديد الفريدة والتي لم ترد في الصيغ المستعملة في نصوص التجديد في لبنان (حيث استعملت صيغ مثل جُدّد هذا، وشاد ثانيةً). وكلمة «استجد» تعني إعادة بناء أجزاء تهدمت، أو تحديث وتحصين أسوار القلعة بحيث لم يكن بناءً من الصفر. وهنا لا يرد السبب الذي بسببه أُمر بإعادة التجديد (الترميم). ولكنّ الكاتب ألحق فعل التجديد بمصطلح «عمارة»، وهذا كما جرى الذكر سابقًا، إنما ينضوي على معنيَيْن؛ الأول أنّ القلعة كانت موجودة مسبقًا وبسبب الحملات العسكرية التي ربما أضعفت أجزاءًا منها أُمر بإعادة تجديدها، والأمر الثاني أنّ هذا القلعة هي ذات غايةٍ عسكريّةٍ تهدف للدفاع عن مدينة بعلبك، وبالتالي لابد أنّ يكون العمار محكمًا وشديدًا. والقلاع في عهد قلاوون شهدت ترميمات واسعة، خصوصًا في بلاد الشام ومصر لمواجهة التهديدات المغوليّة والصليبيّة المستمرّة كما سبق ذكره.

3.7. وظيفة المنشأة

برزت النقوش التأسيسيّة بعد أن بدأت فعل التجديد أو الإنشاء، ثم يأتي العنصر الهيكلي وهو ذكر وظيفة المنشأة. واستُعملت عدّة مصطلحات للدلالة على وظيفة المنشأة في النقوش التأسيسيّة؛ وهي على النحو التالي:

1.3.7. المئذنة

ورد لفظ «المئذنة» في نقش مئذنة «جامع أبي الفداء»، وتبعتها صفة «المباركة». والمئذنة لفظ يُستعمل للدلالة على المنارة التي تُقام للجامع ليُرفع منها الأذان.

2.3.7. القلعة

ورد لفظ «القلعة» في نقش برج «جامع إبراهيم الخليل» (قلاوون)، فالبرج الذي وُضع عليه النقش إنما هو جزءٌ لا يتجزّأ من قلعة بعلبك العربيّة التي كانت مركز الحامية في المنطقة. ولم يُلحق مصطلح القلعة بلفظ التبريك «المبارك». وهذا إنما

يشير إلى فهم الكاتب لوظيفة المنشأة التي يكتب لها حيث استعملها في بناء المئذنة وأغفلها في بناء القلعة، وذلك كون المئذنة تُستعمل لرفع الأذان. وكلمة «المبارك» من ألفاظ التشريف التي اعتُمدت في النقوش التأسيسيّة للعمائر الإسلاميّة (الباشا، 1989، ص 447). واعتماد المصطلح هذا مستندٌ على الآية الكريمة التالية والتي تتناول بناء الكعبة المشرفة، ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِى بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ﴾ (القرآن الكريم، آل عمران، 96).

4.7. اسم المنشئ وألقابه

إن نقش اسم صاحب المنشأة وألقابه إنما تعكس حالة المؤسّس السياسيّة والاجتماعيّة ومكانته ووظيفته في الدولة.

وفي كلا النقشَيْن أُسبق لقب المنشئ وسمه بتعبير «في أيام مولانا»، وهوأمرٌ شائعٌ في الكتابات التأسيسيّة (علي، 2017، ص 57). وهذا دليلٌ على أنّ العمل بهما قد جرى في مرحلة ولاية المنشئ.

ويتفرّد كل نقشٍ باستعمال ألقاب تصف المنشئ قبل التصريح باسمه، فبينما يصف نقش المئذنة المنشئ بألقاب محدودة، يسهب نقش البرج في ألقاب المنشئ إسهابًا يليق بمكانة السلاطين.

الجدول الرقم (1)

مقارنة ألقاب المنشئ وصيغ التعريف به بين نقش المئذنة ونقش البرج

صيغ ألقاب مئذنة «جامع أبي الفداء»	صيغ ألقاب برج «جامع إبراهيم الخليل»
الملك الصالح عماد الدين والدينا أبي الفداء إسماعيل العبد الفقير إلى الله أبو الحسن علي عفا الله عنه بتولي الفقير إلى الله تعالى عبد الرحمن بن حسان غفر له	السلطان الأعظم، شاه شاه المعظم، ملك رقاب الأمم، سلطان العرب والعجم، المؤيد من السماء، المنصور على الأعداء، الملك المنصور، سيف الدنيا والدين، غياث الإسلام والمسلمين، مبيد الطغاة والملحدين، قاهر الخوارج والمرتدين، قسيم أمير المؤمنين، حسن بن محمد، ملك البحرين وخادم الحرمين قلاوون بتولي العبد الفقير إلى الله مملوك دولته، المتولي يوم إذ

ونقوش هذه الألقاب، وإن حملت طابعًا اجتماعيًّا يفيد التميّز، فإنها كانت ذات صفة سياسيّة ودينيّة وجغرافيّة، وفيها رمزيّة للقوّة والصلابة.

1.4.7. الألقاب ذات الرمزيّة للسلطة السياسيّة والنفوذ الممتدّ والقوّة والهيمنة

وردت عدّة ألقاب رمزيّة للسلطة السياسيّة تُبرز مدى النفوذ وحجم القوّة والهيمنة، منها:

- **السلطان**: هو لقب من يحكم ولايته حكم الملوك، ويكون أيضًا رئيسًا للأمراء، ويكون تحت إمرته من العسكر ما يزيد على 10 ألاف فارس، وتخضع له ممالك متعدّدة لا يقلّ السير في عرضها عن ثلاثة أيام (القلقشندي، 1914، ص 447).

ويُعتقد أنه في عهد السلاجقة أخذ لقب سلطان يتحدّد بمدلوله كحاكمٍ أعظم ولقب ملك كحاكمٍ تابع، وقد ورثت أسرة «زنكي» لقب سلطان، ومنها الدولة الأيوبيّة والدولة المملوكيّة، و«السلطان» هو أعلى سلطة في إدارة الدولة الأيوبيّة والمملوكيّة وعلى رأس الفئة العسكريّة. وكان «السلطان الأعظم» من الألقاب التي تكنّى بها قلاوون كما يظهر في هذا النقش وفي نقش تأسيسي لمدرسته 684 هـ (الباشا، 1989، ص.ص. 325ـ328).

- **سلطان العرب والعجم**: وهو من ألقاب السيادة العامّة التي كان يدّعيها سلاطين المماليك، والعرب ضد العجم، والمقصود بها هنا الفرس (الباشا، 1989، ص 337). ويحمل هذا اللقب في طيّاته بُعدًا جغرافيًّا للنفوذ السياسي، حيث يُظهِر هيمنة الملك على الشعوب كلها.
- **شاه شاه المعَظّم**: «شاه» كلمة فارسيّة تعني «ملك»، وبهذا تصبح ترجمتها «ملك الملوك المعظم»[1]، ودرجت العادة أن تُكتب الكلمتَيْن ملتصقتَيْن «شاهنشاه». وهذا اللقب من الألقاب التي استُعملت خلال الحقبة المملوكيّة، وكانت مختصّة بالسلطان وأكابر الملوك (الباشا، 1989، ص.ص. 352ـ354). ويعكس استخدامه رغبة المماليك في إظهار تفوّقهم على الممالك المجاورة.
- **ملك رقاب الأمم**: كان لقب «الملك» يطلق على الرئيس الأعلى للسلطة الزمنية. ولفظ «ملك» من الألفاظ القديمة والشائعة في اللغات الساميّة. واحتفظت الدولة الأيوبيّة بلقب «الملك» حيث ظلّ «صلاح الدين» يحمله إلى جانب الألقاب الأخرى. وأصبح بعد ذلك يُطلق على الولاة من أفراد الأسرة الأيوبيّة بينما ينفرد ربّ الأسرة الأكبر بلقب السلطان، وقد ورد في نقوش أيوبيّة كمُشير إلى السلاطين. كما أصبح يُطلق على ولاة العهد الذين لم يولَّوا بعد، واستمرت هذه العادة مع المماليك، وكان لفظ الملك يأتي بعد السلطان، ويُضاف لها

(1) الجدير بالذكر أنّه خلال الحقبة المملوكيّة، أزال الكتّاب المتديّنين لفظ «شاه شاه المعظم» أو «شاهنشاه المعظم» من الكتابات (القلقشندي، 1914، ص 16).

لفظٌ آخرٌ كالملك المنصور (الباشا، 1989، ص 496ـ503). وأيضًا أضيف لفظ «الملك» إلى ألفاظٍ أخرى لتكوين ألقاب مركبة مثل «ملك رقاب الأمم»، أي المهيمن على كل الشعوب باختلاف أعراقهم ومكانتهم، وهو يحمل بُعدًا جغرافيًّا واجتماعيًّا.

- **ملك البحرين**: يُقصد به السيطرة الكاملة على البحر الأبيض المتوسط والبحر الأحمر، وهما عصب التجارة العالميّة آنذاك.

2.4.7. الألقاب ذات البُعد العسكري

وفي الجانب العسكري أيضًا، وردت عدّة ألقاب، منها:

- **سيف الدنيا والدين**: وهو لقبٌ يطلق على السلطان القائم، اختصّ به الملوك ذو الخلفية العسكرية عنوعٍ من ألقاب الشدة والقوة (الباشا، 1989، ص 334).
- **غياث الإسلام والمسلمين**: هو لقبٌ مركبٌ من كلمة «غياث» وأصلها «الغوث»، وتستعمل نسبة إلى الغثائي، وهي من الألقاب المستعملة للملوك ذي الخلفيّة العسكريّة (الباشا، 1989، ص 413ـ414).
- **قاهر الطغاة والملحدين**: «القاهر» من صفات الله، ولهذا كُره التلقّب به (الباشا، 1989، ص 426).
- **مبيد الخوارج والمرتدّين**: «مبيد» من الألفاظ التي تُضاف إلى ألفاظ أخرى لتكوين ألقاب مركّبة، وكان «عماد الدين زنكي» أوّل من تلقّب بـ«مبيد الملحدين» في إشارة إلى حربه ضد «الإسماعيلية» خلال حروبه مع الصليبيّين (الباشا، 1989، ص.ص. 447ـ448).

وهنا يجري تصوير الحروب العسكريّة التي يخوضها السلطان ضد الصليبيّين والمغول أو الحركات المتمرّدة، على أنها حروب دينيّة مقدّسة لضمان استمرار الدين.

3.4.7. الألقاب ذات البعد الديني

لم يخلُ الجانب الديني أيضًا من الألقاب، وقد برز العديد منها:

- **الملك المنصور**: «المنصور» هو المؤيّد من الله، وهو لفظ يُقصد به التفاؤل، ولهذا أضيف في عهد المماليك إلى أسماء القلاع والمدن (الباشا، 1989، ص.ص. 512ـ513). ويأتي بذات المعنى اللقَبان «المؤيّد من السماء» و«المنصور على الأعداء»، وهما من الألقاب التي تضفي طابع الشرعيّة الإلهيّة على الحكم السياسي، وتذكّر بالانتصارات العسكريّة للملك كمعركة حمص الثانية ضد المغول، والتي خاضها قلاوون.
- **قسيم أمير المؤمنين**: «أمير المؤمنين» لقب مركّب من أمير (صفة سياسيّة)، والأمير في اللغة ذو الأمر والسلطة، وهو لقب من ألقاب الوظائف وقد استُعملت أيضًا كلقب فخري (الباشا، 1989، ص 179). و«المؤمنين» صفة دينيّة عميقة، فيُقصد باللقب الأمير المؤمن المصدّق تصديقًا قلبيًّا بعقيدة الإسلام (الباشا، 1989، ص 194). أمّا «قسيم» فهو المقاسم أي المشترك بالشيء (الباشا، 1989، ص 430). وهنا يصبح اللقب بمعنى أنّ صاحبه يتشارك في صفات أمير المؤمنين وفيه صلاحيّاته الدينيّة والسياسيّة. وهذا اللقب في غاية الأهميّة السياسيّة، فـ«أمير المؤمنين» هو الخليفة العباسي، والذي أعاده المماليك كمنصبٍ رمزيٍ إلى القاهرة بعد سقوط بغداد. وهذا اللقب يمنح «قلاوون» شرعيّة دينيّة دستوريّة أمام الرعية المسلمة.
- **خادم الحرمين**: أي المهتم بأمر الكعبة ومسجد الرسول ﷺ في المدينة، وكان «صلاح الدين» أول من تكنّى به، ويحمل هذا اللقب إشارةً إلى بسط النفوذ المملوكي، وقدرة الملك على حماية الأماكن المقدسة في مكّة المكرمة والمدينة المنورة، وهو لقب يمنح صاحبه الزعامة على العالم الإسلامي (الباشا، 1989، ص 269).

يُلاحظ استخدام لقب «الفقير إلى الله» ليصف المهندس المسؤول عن عمارة المئذنة وأتبعها الكاتب بطلب المغفرة له من الله «غَفَرَ له أو غُفِرَ له». أمّا لقب «العبد الفقير إلى الله» فقد استُعمل لأسماء ولاة بعلبك خلال الحِقبتَيْن الأيوبيّة والمملوكيّة، وأُتبع اسم والي بعلبك أبو «الحسن علي» بـ«عفا الله عنه»، وهو مصطلح طلب العفو من الله له كنوعٍ من الدعاء وكأنه توضيحٌ لفقره إلى الله، وبالتالي حاجته لعفو الله، أمّا حاكم بعلبك خلال الحِقبة المملوكيّة «حسن بن محمد» فقد أُتبع اسمه بمصطلح «مملوك دولته».

واستُخدم هذا اللقب للتعبير عن التواضع والتذلّل إلى الله تعالى، وقد تواتر استخدامه في النصوص الجنائزيّة، وقد ورد بصيغة «الفقير إلى رحمة ربه». ولم يُستخدم في النقوش المملوكيّة لوصف السلطان القائم (الباشا، 1989، ص 432). أمّا صفتا «المملوك» أو «العبد» فكلاهما يحملان في المعنى اتجاهَيْن؛ الأوّل يدلّ على خضوع الشخص لله الواحد الأحد وهذا فيه بُعد ديني يعبّر عن صدق النيّة والإخلاص في الدين. أمّا الاتجاه الثاني؛ ففيه إشارة لخضوع الشخص لسلطة الملك وكونه من رعيّته الملتزمة بحكمه في إشارة إلى الولاء والطاعة (الباشا، 1989، ص 507ـ509). ويحمل اللقب «العبد الفقير إلى الله» صيغة تربويّة، وهو تعبير يهذّب النفس ويُبعد عنها الكِبر، وذلك بتوضيح فقره لله، وحاجته لعفو الله ورحمته.

5.7. التاريخ والخاتمة

اعتُمِد تسجيل التاريخ بالحروف على العمائر الاسلاميّة منذ القرن الأول إلى نهاية العصر المملوكي. وكان التاريخ يذكر السنة، أو السنة والشهر، أو يكون محددًا أكثر، فيذكر السنة والشهر واليوم (علي، 2017، ص 59).

ونقشت التواريخ على النقوش التأسيسيّة في بعلبك بالحروف، وباعتماد طريقتَين:

- **ذكر الشهر والسنة**: في مستهلّ رجب المبارك سنة إحدى وثمانين وستمائة (نقش البرج).

- **ذكر السنة فقط**: ثمان وثلاثون وستمائة (نقش المئذنة).

وهذه التواريخ تدلّ على تواريخ إتمام العمل بالبناء. واعتمدت النقوش الإسلاميّة التأريخ الهـجري فأتبعت بعضها بلفظة للهجرة أو هجرة، وغاب ذكرها في عددٍ من النقوش كما في نقشَي بعلبك.

وقد استُعملت الصيغة التالية: «في مستهل رجب المبارك سنة إحدى وثمانون وستمائة» في نقش البرج؛ وظهر شهر «رجب» مع صفة المبارك، فهو من الأشهر الحُرم، ويتميّز بما يفيض فيه من الرحمات ومضاعفة الأجر في العبادات، كما يصف العرب «رجب» بالفرد لأنه من الأشهر الحرم الأربعة وجاء متفرّدًا مفصولًا عن الأشهر الحُرم المجتمعة، وهي ذي الحجة وذي القعدة ومحرّم (علي، 2017، ص 60). وحدّد الكاتب تاريخ الانتهاء من البناء حيث كان مع بداية شهر رجب من العام 681 هـ.

وغاب لفظ «شهر» في نقش المئذنة، إذ اعتُمد لفظ «سنة» في التأريخ حيث انتهى البناء في العام 638 هـ.

واختُتم نقش المئذنة بالتأريخ، في حين اختُتم نقش البرج بإكمال صفات السلطان وذكر اسمه وبيان حسن عبادته لله، والتأكيد على كون البناء انتهى خلال فترة ولايته «المتولي يوم إذ».

8. الأعمال الزخرفية

إن الفنان المسلم الذي عمد إلى التجريد الفنّي لم يتخلَّ عن هويّته الفنيّة، فحاول أن يبرز دائمًا الجانب الإبداعي في منحوتاته ومخطوطاته.

ولم يغفل المماليك في عمارتهم الجانب الفنّي بل على العكس تمامًا، فقد ازدانت بالزخارف المتنوّعة، وأصبحت واجهاتهم مجالًا للتعبير الفنّي والسياسي. واستخدم المماليك في زخارفهم النقوش الكتابيّة ضمن الشرائط الممتدّة على الواجهات،

والزخارف الحجريّة المختلفة والملوّنة، التي زيّنت القباب والمداخل والجدران الداخليّة (Behrens - abouseif, 2007, p.p. 65-70).

لقد أبدع الفنّان في زخرفة الشرائط الأفقيّة التي احتضنت النقوش الكتابيّة، فجاءت منفّذة ضمن شرائط كتابيّة مستطيلة ومحدّدة بخط تحديدي عريض، وذلك تبعًا لمساحة اللوحة المنفّذة، ولكنه كان منفّذًا دائمًا بشكل متوافق مع المساحة المخصّصة للكتابة. وسوف يوضح الجدول التالي الزخارف المستخدمة في مدينة بعلبك المدروسة:

الصورة الرقم (7)

نقش اللوحة الأولى من النص التجديدي على برج القلعة



جاءت الشرائط الكتابيّة الأفقيّة منفّذة ضمن إطار هندسي يتّخذ أقصاه شكل المستطيل، كما استُعملت الكتابة لملء الفراغات بأسلوبٍ يتماشى مع ضخامة البناء،

فنفّذت على حجرة رخاميّة اختير موقعها بعناية حيث يستطيع أيّ ناظرٍ إليها من الخارج أن يلمحها، وقُسّمت اللوحة إلى أربع شرائط أفقيّة، الوسطيّة منها أكبر حجمًا من العليا والتي هي أكبر حجمًا من السفلى.

الصورة الرقم (8)

نقش اللوحة الثانية من النصّ التجديدي



جاءت الشرائط الكتابيّة الأفقيّة منفّذة ضمن إطار هندسي يتّخذ أقصاه شكل المستطيل، كما استُعملت الكتابة لملء الفراغات بأسلوبٍ يتماشى مع البناء، فنفّذت على حجرة كلسيّة قام النحّات بصقلها وتسويتها وحفر الحدود عليها، وقُسمت اللوحة إلى ثلاث شرائط أفقيّة متساوية الحجم.

الصورة الرقم (9)

النقش التأسيسي على مئذنة جامع أبي الفداء



جاءت الشرائط الكتابيّة الأفقيّة منفّذة ضمن إطار هندسي يتّخذ أقصاه شكل المستطيل، كما استُعملت الكتابة لملء الفراغات بأسلوب متناغم مع الإطار، فنفّذت على حجرة رخاميّة مصقلة، وقام النحّات بتقسيم مسطّح اللوحة إلى أربع شرائط أفقيّة متساوية الحجم.

9. الاستنتاجات

يقول ابن خلدون في «مقدمته»، إنّ «الخط والكتابة من عداد الصنائع الإنسانيّة وهو صناعة شريفة إذ الكتابة من خواص الانسان» (ابن خلدون، 2012، ص 417). لذلك

فإنّ النقوش الكتابيّة على الأبنية الأثريّة الإسلاميّة هي بمثابة وثائق تاريخيّة للأثر، وتُعد شاهدًا عريقًا على مدى تجذّر البناء وأصالته، كما أنّها تؤدّي دورًا بارزًا في عمليّة التأريخ للأثر، وأحيانًا في تصحيح الحقبة المنسوب لها. كذلك تساعد هذه النقوش الكتابيّة في الاطّلاع على العديد من المجالات التي تعود للحقبة الإسلاميّة الانتقاليّة من الأيوبيّة إلى المملوكيّة في بعلبك خاصّة، ولبنان عامّة، ومنها السياسي والعمراني والفنّي والاجتماعي.

1.9. الإطار المعماري

نُفّذَت النقوش على الحجر الكلسي والرخامي والمجلوب من حجارة العمائر الرومانيّة والبيزنطيّة المنتشرة في الموقع، وهو أمرٌ بديهي؛ فالحجارة ضخمة ومصقولة وقريبة، ومن البديهي أن يستفيد منها أي مهندس لتوفير الوقت والمال.

واستخدم خطّ الثُّلُث في كلّ النقشَيْن العربيَّيْن؛ وهو أشهر خطوط النقش المستخدمة، وكان الوزير «محمد بن مقله» (328 هـ / 939 م) أول من وضع قواعده. وكان الخطّاط لا يعدّ خطّاطًا إلّا إذا أتقنه (سلوم، 1984، ص 166).

ويمكن أن استنتاج التالي من دراسة العمائر والنقوش الكتابيّة المملوكيّة في بعلبك:

- **الموضوع**: إن المضمون الذي احتوته النقوش الكتابيّة تضمّن دائمًا ذكر الله، أي أنّ المحتوى كان بجوهره دينيًّا، وهو ما يتفق مع مبدأ العمارة في الإسلام وغايتها، يُضاف إلى ذلك، المحتوى الثقافي الذي انطوت عليه النصوص كتسجيل اسم المنشىء أو المهندس، وتاريخ الإنشاء أو الترميم وغيرها من الإضافات التي سمحت بفهم الطبائع الثقافيّة والبنيّة الاجتماعيّة لهذه المدينة خلال نهاية العصر الأيّوبي وبداية العصر المملوكي (زنون والحاج قاسم، 2013، ص 59).
- **الدلالة**: وهنا تتجلّى وظيفة الإعلان التي تمارسها الخطوط الكتابيّة عن المبنى

من خلال محتواها الدلالي، فتحدّد الوظيفة والغاية من المنشأة بتحديدها صراحةً (زنون و الحاج قاسم، 2013، ص 59).

- **الخصائص**: إن نوع الخط، وأسلوب نقشه، وحتى عدد الأسطر به، إنما هو ليس عبثيًّا ولا يأتي من فراغ، بل هو ناجمٌ عن احتساب الفنّان للمساحة المتاحة للنقش، مع مراعاة أهمّيّة أن يكون النقش واضحًا ومنظورًا للقارئ (زنـون والحاج قاسم، 2013، ص 59). فيظهر أن عدد الأسطر تـراوح بين سطرَين وخمسة أسطر، وذلك حسب المساحة المتوفّرة، وكان الأسلوب البارز في النقش هو المفضل، كونه يساعد على وضوح النقش وقراءته، كما اعتُمد خطَّي النسخ والثُّلُث في الكتابة. ولا يُنسى أن الفنّان اعتمد «الإطار» (frame) في الكتابة كونه الأوضح، فالقراءة تتطلّب شريطًا طوليًّا، وهنا تتضافر الحاجة لوضوح القراءة مع الشكل الهندسي لعناصر العمارة لتعمل على ازدهار مفهوم الإطار (زنون والحاج قاسم، 2013، ص 58).
- **المواد**: من المؤكّد أن للمواد المستخدمة ولطريقة التنفيذ الأثر الأكبر في وضوح النقوش الكتابيّة. وكان الفنان في كلا الحالتين أسير بيئته. فالمواد مستمدة من المحيط، وبالتالي طرق التنفيذ تعتمد على مادة البناء المستعملة. وبالنسبة لبلاد الشام فقد شاعت الكتابة المنفّذة على الحجارة المنحوتة والرخام والجص المصبوب (زنون والحاج قاسم، 2013، ص 58). أمّا بعلبك؛ فقد تميّزت مواد بنائها بأنها محليّة، وهي حجارة كلسيّة منحوتة ومأخوذة من العمائر الأقدم.

2.9. الإطار التاريخي

إنّ وجود التأريخ على النقوش دليل دامغ يثبت أنّها أُقيمت خلال الحقبة المملوكيّة أو الأيوبيّة، وذلك دون الغوص في الطريقة الهندسيّة للبناء وتحليلها. فالنقوش تؤرّخ للمرحلة الممتدّة من بداية القرن السابع للهجرة (1200 ميلادي) إلى نهاية القرن نفسه. ويتبيّن أن النقش الأيّوبي يعود لمرحلة حكم «أبي الفداء اسماعيل»، فإقامة مئذنة جديدة

إنما له أبعاده الاجتماعيّة التي تسعى لنيل رضا الناس والحصول على دعم العامّة في مرحلة عسكريّة صعبة من تاريخ الدولة الأيوبيّة. أمّا النقش المملوكي فيعود لمدّة حكم «قلاوون»، وقد ازدهرت العمارة خلال عهده كنوعٍ من استغلال العمارة في السياسة وتثبيت ركائز الحكم المملوكي، وجاء ترميم القلعة كنوعٍ من تدعيم المدينة عسكريًّا تمهيدًا للحروب التي ستخوضها المملكة ضد المغول والصليبيّين.

3.9. الإطار الديني

سلّطت النقوش التأسيسيّة في بعلبك الضوء على الحالة الدينيّة في هذه الحقبة الحسّاسة، وذلك من خلال دراسة ما رافق تلك النقوش من ألقاب تعتمد على الدين في تبرير السلطة والنفوذ، بالإضافة إلى عبارات الأدعية لمباركة العمارة، وطلب التبريك والتوسّل والرحمة، ناهيك عن طلب الثواب والأجر، وأن يكون العمل خالصًا لله. وفي هذا إشارة إلى أهمّيّة الجانب الديني في حياة سكان بعلبك.

4.9. الإطار الاجتماعي

تُظهر النقوش أسماء بعض الأشخاص الذين سكنوا المنطقة خلال تلك الحقبة هم: «أبو الحسن علي» و«حسن بن محمد» و«عبد الرحمن بن حسان». وهذه الأسماء عربيّة بامتياز ويحمل معظمها طابعًا إسلاميًّا، وهذا من شأنه أن يعكس الهويّة العربيّة للمنطقة من جهة والهويّة الدينيّة الإسلاميّة لسكّانها. و«حسن بن محمد» هو «نجم الدين حسن بن محمد الظاهري» والي بعلبك منذ أيام «الظاهر بيبرس»[1]، ومتولّي القلعة والتحصينات العسكريّة. وكان القائد المسؤول عن حماية المدينة وتجهيز أسوارها؛ حيث أشرف بأمر من السلطان «قلاوون» على ترميم البرج العالي الذي

(1) الملك «الظاهر بيبرس البندقداري» (625ـ676 هـ/ 1228ـ1277م)، يُعدّ من أعظم سلاطين الدولة المملوكيّة. تولى السلطة في العام 658 هـ/ 1260م، بعد مقتل السلطان «قطز». واشتهر بقيادته معركة «عين جالوت» التي أوقفت الزحف المغولي، وعمل على توحيد مصر والشام، واستعاد العديد من المدن والحصون، وأعاد تنظيم الإدارة والجيش والبريد ((عبده، 1998، ص.ص. 78ـ110).

يحمل النقشَيْن موضوع الدراسة، في العام 681 هـ، لحماية شمال بلاد الشام من التهديد المغولى المستمر (نصر الله، 1984، ص.ص. 188_189).

كمّا تُظهر النقوش عددًا من الوظائف السادة في المجتمع آنذاك، منها المناصب السياسيّة «الأمير» و«السلطان» و«الملك» و«الوالي» (منصب حصري وخاص)، «المملوك بتوليه» (الحاكم المحلي) وهو منصب إداري، «قائد الجيش» وهو منصب عسكري. وتظهر سلسلة من الوظائف ليس من خلال ذكرها الحرفي في النقوش بل من خلال الدليل المعنوي على وجودها؛ ومن أهمّها: النقّاش والبنّاء والمهندس والعمال المختلفين. كما ظهرت طبقات المجتمع من خلال ذكر الألقاب ومن أهم الألقاب «الملك الأعظم» و«مولانا السلطان».

إن الفرق بين النقشَيْن واسع؛ فنقش المئذنة (المرحلة الأيوبيّة) يتألّف من 4 سطور يبرز فيها اسم الملك والوالي المحلي والمعماري، ولا نجد من الألقاب الملكيّة سوى «مولانا» (صفة دينية)، «السلطان» (صفة سياسيّة)، «الملك» (صفة سياسيّة)، «الصالح» (صفة دينيّة)، أمّا الحاكم المحلي والمعماري فكانوا بلا ألقاب، واكتفى النقش بمنحهم الصفة التربوية التي تبرز خضوعهم لله.

أما نقش البرج (المرحلة المملوكية)؛ فهو من جزأَيْن وبمجمل سبعة أسطر، ويبرز فيها 15 لقبًا سلطانيًّا، استعان بها الكاتب لإضفاء الصفة السياسيّة والدينيّة على شخص السلطان «قلاوون» وتمكين أطر حكمه الجغرافي، وبعد ذلك عاد لإبراز خضوعه لله من خلال الدعاء له بحفظ ملكه وغرس صدقاته. وهذا تكريس لأسلوب المماليك الذين اعتمدوا العمارة كوسيلة لتثبيت حكمهم السياسي، وإرساء قواعد قبولهم الاجتماعي والديني في البلاد التي عملوا على فتحها.

5.9. الإطار الثقافي والفني

بعد دراسة هذه النقوش ومقارنتها مع نقوش مملوكيّة في مصر والشام، يتّضح وجود

تجانس ثقافي في ما يخصّ صياغة النقوش في أقاليم السلطنة المملوكيّة ومقاطعاتها؛ وذلك لوجود نمط شبه موحّد في كتابة النقوش، حيث أُخضعت عملية النقش لنظام عامّ التزم به الخطّاطون، لا سيّما أنّ وظيفة النقّاش أو الخطّاط كانت من الوظائف المعتمدة، وكان هؤلاء النحّات يخضعون لنظام تعليمي موحّد في المدارس.

فالنقوش خلال الحقبة المملوكية اعتمدت الكتابة ضمن إطار، وعلى هيئة شرائط أفقيّة ضمن أبعاد شبه ثابتة تُحدَّد وفق المساحة المتاحة للكتابة، كما اعتُمد خطّ الثُّلُث بشكلٍ بارزٍ ورئيس في نقوش لبنان. كما يظهر بوضوح اعتماد عبارات محدّدة لكتابة التواريخ. ويتّضح ممّا سبق أن النُّحّات في مدينة بعلبك تأثّروا بالأسلوب الزخرفي الإسلامي العام الذي ساد المنطقة خلال تلك الحقبة.

ويتميّز الخط في كلا النقشَين بصلابة الحروف وتداخلها المنظّم لملء الفراغات الناتجة عن الحفر على الحجر الصلب، فتُرصف الكلمات والامتدادات الرأسيّة (مثل الألف واللام) بشكل متوازٍ وكأنّ الخط تراكبيٌّ مما يمنح النّقش طابعًا معماريًّا يتماشى مع ضخامة الجدران في بعلبك.

وستُجري الدراسة مقارنة بين النقش التأسيسي على الجامع المنصوري الكبير في طرابلس[1]، وبين النقش التأسيسي على برج القلعة.

1.5.9. النقش التأسيسي على مسجد المنصوري في طرابلس

يبلغ طول اللوحة التي نقش عليها النقش 260 سم، وعرضها 39 سم وهي من ثلاثة أسطر، وقد نُفّذت بالخطّ النسخي المملوكي، على النحو التالي (تدمري، 1974، ص.ص. 57ـ58):

(1) يُعرف «جامع طرابلس الكبير» باسم «الجامع المنصوري»؛ وهو منسوب إلى السلطان «قلاوون» الملقّب بـ«المنصور»، وهو فاتح طرابلس ومحرّرها من الصليبيّين، لكن الذي أمر فعلًا ببناء هذا الجامع فهو السلطان «قلاوون» الملقب بـ«الأشرف» (تدمري، 1974، ص 57).

- **السطر الأول**: بسم الله الرحمن الرحيم أمر بانشاء هذا الجامع المبارك مولانا السلطان الأعظم سيد ملوك العرب والعجم وفاتح الأمصار ومبيد الكفار.
- **السطر الثاني**: الملك الأشرف صلاح الدنيا والدين خليل قسيم أمير المؤمنين بن مولانا السلطان الملك المنصور سيف الدنيا والدين قلاوون الصالحي خلد الله ملكه.
- **السطر الثالث**: في بناية المقر العالي الأميري الكبيري العزي عز الدين أيبك الخزندار الأشرفي المنصوري نائب السلطنة بالفتوحات والسواحل المحروسة عفا الله عنه وذلك في سنة ثلاثة وتسعين وستماية. الحمد لله وحده.

وتبع هذا النص في نهايته وفوق العضاضة اليسرى للباب نقش آخرٌ بنفس الخط، ومن ثلاثة أسطر ذُكر فيه اسم المهندس الذي تولى عمارة الجامع.

الجدول الرقم (2)

جدول يوضح عناصر المقارنة بين نقش البرج ونقش الجامع المنصوري

	النقش التأسيسي المملوكي على الجامع المنصوري	النقش التأسيسي المملوكي على برج القلعة
عدد الأسطر	ـ **النقش الرئيس**: ثلاثة أسطر ـ **النقش الفرعي**: ثلاثة أسطر	ـ **النقش الرئيس**: أربعة أسطر ـ **النقش الفرعي**: ثلاثة أسطر
نوع الخط	خط الثلث	خط الثلث
محتوى النصّ الرئيس	ـ **السطر الأول**: بسم الله الرحمن الرحيم أمر بانشاء هذا الجامع المبارك مولانا السلطان الأعظم سيد ملوك العرب والعجم وفاتح الأمصار ومبيد الكفار ـ **السطر الثاني**: الملك الأشرف صلاح الدنيا والدين خليل قسيم أمير المؤمنين بن مولانا السلطان الملك المنصور سيف الدنيا والدين قلاوون الصالحي خلد الله ملكه ـ **السطر الثالث**: في بناية المقر العالي الأميري الكبيري العزي عز الدين أيبك الخزندار الأشرفي المنصوري نائب السلطنة بالفتوحات والسواحل المحروسة عفا الله عنه وذلك في سنة ثلاثة وتسعين وستماية. الحمد لله وحده	ـ **السطر الأول**: بسم الله الرحمن الرحيم استجد عمارة هذه القلعة في أيام مولانا السلطان الأعظم ـ **السطر الثاني**: شاه شاه المعظم ملك رقاب الأمم سلطان العرب والعجم المؤيد من السماء ـ **السطر الثالث**: المنصور على الأعداء الملك المنصور سيف الدنيا والدين غياث الإسلام والمسلمين ـ **السطر الرابع**: مبيد الطغاة والملحدين قاهر الخوارج والمرتدين قسيم أمير المؤمنين خلد الله ملكه

	النقش التأسيسي المملوكي على الجامع المنصوري	النقش التأسيسي المملوكي على برج القلعة
محتوى النص الفرعي	ـ **السطر الأول**: تولّى عمارة هـذا الجامع المبارك العبد الفقير ـ **السطر الثاني**: لله تعالى سالم الصهيوني ـ **السطر الثالث**: ابـن ناصر الدين العجمي عفا الله عنه	ـ **السطر الأول**: وغرس صدقته حسن بن محمد في مستهل رجب المبارك سنة ـ **السطر الثاني**: إحدى وثمانين وستمائة بأمر ملك البحرين وخادم الحرمين ـ **السطر الثاني**: قلاوون بتولي العبد الفقير إلى الله مملوك دولته المتولي يوم إذٍ

الصورة الرقم (10)

الجامع المنصوري في طرابلس،
صورة تظهر النقش التأسيسي على مدخل جامع المنصوري



(تصوير الباحث)

2.5.9. أوجه المقارنة بين النقشين

كانت الجملة الابتدائيّة في كلا النقشَين هي «البسملة» بصيغتها الكاملة، ثم جاء فعل الإنشاء في نقش جامع المنصوري وتحديد نوع البناء المُنفّذ ومباركته، ويماثله نقش برج القلعة حيث يستعمل الكاتب فعل التجديد ويحدّد نوع البناء. ولكن مع مفارقتَيْن هما: أنّ نقش جامع المنصوري استعمل عبارة «أمر بانشاء هذا الجامع المبارك»، في حين استعمل في مسجد قلاوون عبارة «استجد عمارة هذه القلعة».

وأتبع الفنّان في كلا النقشَيْن ألقاب المؤسّس. ففي نقش «جامع المنصوري» أكمل الفنّان بالدعاء للمؤسّس ثم أتبعه بتاريخ التأسيس المختصر (ذكر السنة فقط) وحمد الله وحده وحدّد اسم المهندس الذي أشرف على أعمال البناء. في حين أكمل الفنّان في نقش «مسجد قلاوون» بالدعاء للمؤسّس وبذكر والي المدينة «محمد بن حسن المشرف» على أعمال الترميم، ثم حدّد تاريخ التأسيس بإسهاب (الشهر والسنة)، وأكمل بألقاب السلطان ثم حدّد دور «محمد بن حسن» بأنه والي المدينة، ومشرفًا على أعمال الترميم.

وتتّضح أهمّيّة مدينة بعلبك بكون أمر التجديد فيها كان سلطانيًّا كما أمر الإنشاء السلطاني في جامع طرابلس والتي كانت مملكةً عظمى. وباستقراء ما ورد أعلاه يمكن إدراك أنّ الفنان والخطّاط المسلمَين قد اتّبعا إطارًا عامًّا موحّدًا لصياغة النقوش مع مراعاة الفروقات الفرديّة للمؤسّسين والوظيفة الإنشائيّة للبناء. فاعتمد الخطاط بشكلٍ عامّ البسملة مع ذكر أمر الإنشاء أو التجديد، وتحديد وظيفة البناء، وذكر المؤسّس مع ألقابه، والدعاء له. وهو إطار عامٌ موجود في معظم النقوش التأسيسيّة.

كما أنّ الخطاط يفهم تركيبة المجتمع وبنيته الطبقيّة، لهذا لم يسهب في سرد ألقاب الحكام المحليّين من جهة، وحتى لا يتناقض ذلك مع الفروقات السياسيّة للمناصب بين الحاكم والوالي والسلطان، فجاءت الألقاب فيها خضوع لله تعالى «العبد الفقير»؛ إلا أنّ هذا المصطلح أيضًا حمل في ثناياه الخضوع للسلطان الأعلى وهو ما يثبّت وضعيّة المؤسّس الاجتماعيّة والسياسيّة في نظر السلطان الذي يفهم من فحوى النص خضوع المؤسس له والتزامه بالولاء والطاعة. ولهذا عندما وصف المهندس الذي أشرف على بناء «جامع المنصوري» نفسه استعمل ذات العبارات لتأكيد ذات الدلالة، وكذلك فعل المهندس في نقش المئذنة.

وتظهر براعة الخطّاطين وذكائهم في إبراز الفروقات الفرديّة وهو ما يمنح كلّ نقشٍ سمته الفارقة. فالخطّاط في طرابلس والتي كانت مملكة عظمى في زمن المماليك،

تجده أسهب بتحديد شخصيّة المهندس المشرف على البناء، وذلك كون هذا المهندس بحدّ ذاته سمة خاصة حيث كان بعض المهندسين والفنّانين يُطلَبون بالإسم لمهارتهم وإبداعهم. أمّا في نقش «جامع قلاوون» في بعلبك نجد الاكتفاء بتحديد الشخص المسؤول عن هذه العمليّة دون تبيانه بالكامل.

10. الخاتمة

تُعدّ النقوش التأسيسيّة العربيّة على العمائر الإسلاميّة من أهم المصادرالأثريّة التي أسهمت في حفظ الذاكرة الإنسانيّة. فهي ليست مجرّد نصوصٍ زخرفيّة أُضيفت إلى واجهات الأبنية، بل تمثّل وثائق تاريخيّة حيّة تحمل في مضامينها معلوماتٍ دقيقةً عن مراحل تشييد العمائر وتجديدها، وأسماء منشئيها وألقابهم، والظروف السياسيّة والدينيّة والاجتماعيّة التي رافقت إنشاءها. وتوضح دراسة هذه النقوش أن الحجر لم يكن مادّة بناء صامتة بل تحوّل إلى سجلّ تاريخي ناطق يختزن أحداث العصور الماضية، ويمنح الباحثين إمكانيّة إعادة قراءة التاريخ من خلال هذه الشواهد الماديّة.

وقد كشفت دراسة النقوش التأسيسيّة في عمائر بعلبك خلال العصرَيْن الأيّوبي والمملوكي عن الدور المحوري الذي أدّته هذه الكتابات في توثيق التحوّلات العمرانيّة والسياسيّة التي شهدتها المدينة. إذ أظهرت العبارات الإنشائيّة والتجديديّة والألقاب السلطانيّة، والتواريخ المثّبتة، مدى ارتباط العمارة بالسلطة ومشروعها في تثبيت حضورها السياسي والديني. كما بيّنت الدراسة أن النقش التأسيسي مثّل خطابًا متكاملًا يجمع بين الوظيفة التوثيقيّة والرمزيّة، يعكس مكانة المنشئ ومفهوم الشرعيّة في الفكر الإسلامي الوسيط، حيث تمكّن الفنّان المسلم من تحقيق التوازن المميّز بين الجانبَيْن الوظيفي والجمالي؛ فنفّذت النقوش ضمن أطرٍ هندسيّة دقيقة، وبخطوط ذات قيمة فنّيّة عالية، لا سيّما خطّ الثُّلث الذي منح النصوص هيبة تتناسب مع مكانة العمائر التي احتضنتها، وسلّطت الضوء على مهارات النُّحّات والخطّاطين ومستواهم

المتقدّم في التنظيم الفنّي، ما يعكس أهمّيّة الكتابة في العهدَين الأيوبي والمملوكي بوصفها عنصرًا معماريًّا أصيلًا لا يقل شأنًا عن باقي عناصر الزخرفة الإسلاميّة.

إن قراءة هذه النقوش تكشف أبعادًا متعدّدة تتجاوز الجانب المعماري، فهي تقدّم معطيات مهمّة حول الإدارة المحليّة، وتسلسل الوظائف، والعلاقات السياسيّة والهويّة الثقافيّة للمجتمع في بعلبك التي تظهر أهمّيّتها العسكريّة خلال تلك الحقبة المتوتّرة أمنيًّا.

ومن هنا تبرز ضرورة الحفاظ على تلك النقوش ودراستها ضمن مشاريع علميّة متخصّصة، لأنها لا تمثل أثارًا حجريّة فحسب، بل صفحات مفتوحة من تاريخ الإنسانيّة تحمل قِيَمًا حضاريّة وثقافيّة تتجاوز حدود الزمان والمكان.

قائمة المصادر والمراجع

أوّلًا. المصادر

1. **القرآن الكريم**.
2. ابن خلدون، عبد الرحمن. (2012). **مقدّمة ابن خلدون**، القاهرة: دار النهضة، ج 1.
3. ابن شدّاد، عز الدين محمد بن علي. (1991). **الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة**، تحقيق زكي محمد عبارة. دمشق: وزارة الثقافة. ج 1.
4. البلاذري، أحمد بن يحيى. (1988). **فتوح البلدان**. تحقيق صلاح الدين المنجد. بيروت: دار ومكتبة الهلال.
5. القلقشندي، أحمد بن علي. (1914). **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**. القاهرة: المطبعة الأميرية. مج 4.
6. واصل، جمال الدين محمد بن سالم. (1957). **مفرج الكروب في أخبار بني أيّوب**. تحقيق جمال الدين الشيّال. القاهرة: المطبعة الأميرية. ج 5.

ثانيًا. المراجع العربية

1. ألوف، ميخائيل موسى. (1908). **تاريخ بعلبك**. بيروت: المطبعة الأثرية.
2. الباشا، حسن. (1989). **الألقاب الإسلامية في التاريخ والوثائق والآثار**. القاهرة: الدار الفنية للنشر والتوزيع.
3. بن شوكة علي، سعد. (2018). **دراسة فقهية مقارنة في مذاهب الاربعة حول البسملة** (رسالة ماجستير في الإسلاميات والعلوم الإنسانية بإشراف محمد الباقوي). دلهي، الهند: جامعة العهد الإسلامية.
4. تدمري، عمر. (1974). **تاريخ وآثار مساجد ومدارس طرابلس في عصر المماليك من الفتح المنصوري حتى الآن**. طرابلس: دار البلاد.
5. ألوف، ميخائيل. (1908). **تاريخ بعلبك** (ط1). بيروت: المطبعة الأدبية.

6. الرفاعي، قاسم. (1984). **بعلبك في التاريخ «دراسة شاملة لتاريخها ومساجدها ومدارسها وعلمائها**. بيروت: المكتب الإسلامي.
7. دهمان، محمد. (1984). **ولاة دمشق في عهد المماليك**. دمشق: دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر.
8. سبيتي، مصطفى. (2008). **المماليك وآثارهم الدينية في لبنان**. بيروت: دار المواسم.
9. سلوم، يحيى. (1984). **الخط العربي تاريخه وأنواعه**. بغداد: مكتبة النهضة.
10. لمعي، صالح. (1968). **الجامع الأموي الكبير في بعلبك**. بيروت: المديرية العامة للأثار.
11. مفرج، طوني. (1996). **موسوعة القرى والمدن اللبناني**. بيروت: دار نوبيلس.
12. المناصرة، ألاء. (2019). **العمارة المملوكية في فلسطين (658-740 هـ/ 1260-1340 م) دراسة تاريخية معمارية**. الخليل، فلسطين: جامعة الخليل.
13. المومني، سعد. (2015). عمارة جسرين على نهر الأردن في العصر المملوكي. القاهرة: دار المنظومة.
14. نصر الله، حسن عباس. (1984). **تاريخ بعلبك**. بيروت: مؤسسة الوفاء. ط 1.

ثالثًا. الدوريات العربيّة

1. أمين، أحمد. (2021). **النقوش الإسلامية وأطر دراستها**. مجلة **أبيدوس**، ص.ص. 43-76.
2. زنون، أحمد؛ والحاج قاسم، حسان. (2013). **الخصائص التصميمية للنقوش الكتابية في العمارة الإسلاميّة**. مجلة **هندسة الرافدين**، ص.ص. 54-70.
3. علي، محمد. (2017). **نصوص الانشاء والتجديد بالعمائر الدينية بمدينة طرابلس الشام في العصر العثماني: دراسة في المضمون**. مجلة **أبجديات**، ص.ص. 44-71.

4. المصري، راغدة. (2013). **العمارة الإسلامية في مدينة بعلبك**. مجلة **التراث العلمي الأثري**، العدد 33، ص.ص. 311ـ328.

5. مكاوي، محمد؛ زهران، جيهان؛ و عبد التواب، رانيا. (حزيران 2021). **الأثر التشكيلي للخط العربي وتوظيفه في العمارة الاسلامية والمعاصرة**. مجلة **التراث والتصميم**، العدد 1، ص.ص. 104ـ123.

رابعًا. المراجع الأجنبية

1. Al-Akra, H. (2016). *L'histoire de Baalbek à l'époque médiévale d'après les monnaies (636-1516) (1st ed.)*. Beyrouth: Presses de l'Ifpo.

2. Behrens - abouseif, D. (2007). *Cario of the Mamluks: A History of Architecture and its Culture.* London: Bloomsbury Academic.

3. Blair, S. (1988). *Islamic Inscription*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

4. Krencker, D., Lüpke, T. v., & Schulz, B. (1921-1923). *Baalbek; Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen in den Jahren 1898 bis 1905 (Vol. 1). (T. Wiegand, Ed.)* Berlin: Vereinigung wissenschaftlicher Verleger / Georg Reimer / Walter de Gruyter.

5. Najem, T., Amore, R. C., & Abu Khalil, A. (2021). *Historical Dictionary of Lebanon. Historical Dictionaries of Asia, Oceania, and the Middle East (2nd ed.)*. London: Rowman & Littlefield.

6. Steiner, R. C. (2009, fall). «On the Rise and Fall of Canaanite Religion at Baalbek: A Tale of Five Toponyms». Journal of Biblical Literature, 128(3), 07-525.

7. Ziedan, A. (2026, march 4). **Baalbeck**. Retrieved from britannica: https://www.britannica.com/place/Baalbeck.

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



EUROPUB Publishing Company LTD, UK

CheckInCertificate

CERTIFICATE
OF ACHIEVEMENT

THIS CERTIFICATE IS PROUDLY PRESENTED TO

Seda Al-Oulum

(2959-9423),

indexed in the Europub database, recognizing an Europub Impact Factor of 0.54 (A3
(EPIF: 0.54 (A3) for the year **2024.**

This certificate is issued under the cover of EuroPub Publishing Company, Ltd., UK.

Euro Code: 1236060306 **Issue on:** 2026-02-09

Journal link: https://sadaloulum.com/

Please check it as online with Euro Code: https://cms.europub.co.uk/qr_check

VALID

SIGNATURE

Database: http://europub.co.uk/



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