IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

مجلة نصف سنوية محكمة متخصصة في
الدراسات الإسلامية والعربية من منظور داخلي



صومعة مسجد باريس الكبير - فرنسا

6

مجلّة اجتِهَاد

للدّراسات الإسلَامِية والعَربيّة

المجلد 3 - العدد 6 - أكتوبر 2026

مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية

IJTIHAD JOURNAL FOR ISLAMIC AND ARABIC STUDIES

مجلة نصف سنوية محكمة تصدر عن

مركز اجتهاد للدراسات والتكوين في بلجيكا

Biannual peer-reviewed journal edited by

Ijtihad Center for Studies and Training in Belgium

المجلد 3 - العدد 6

Volume 3 - Issue 6

أكتوبر 2026

October 2026

ISSN: 2983-9939

ISSNe: 3041-4679

IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

Ijtihad Center for Studies and Training (ICST) is an independent think tank and research platform operating at the European and international levels, starting from the pluralistic Belgian context.

The ICST strives to produce and develop objective and qualitative knowledge that meets the needs of our diverse society, taking into account its diverse philosophical, educational and socio-cultural dimensions, focusing on the study of Islam in the European and Western context based on an internal Islamic approach.

مركز اجتهاد للدراسات والتكوين هو حلقة تفكير ومنصة بحثية وتكوينية تشتغل على الصعيدين الأوروبي والدولي انطلاقا من السياق الفلامانكي البلجيكي التعددي .

يسعى مركز اجتهاد الى إنتاج وتطوير معرفة موضوعية ونوعية، على مختلف المستويات الدينية والفقهية والفكرية والتربوية والثقافية والاجتماعية، تلبية لحاجة الفرد والمجتمع والمؤسسات، حيث التركيز على دراسة الإسلام في السياق الأوروبي والغربي من خلال مقاربة إسلامية داخلية.

The articles published in Ijtihad Journal express the opinions of their authors, and do not necessarily express the editorial board of the journal or the Ijtihad Center.

المقالات المنشورة في مجلة الاجتهاد تعبر عن رأي أصحابها، ولا تعبر بالضرورة عن هيئة تحرير المجلة أو مركز الاجتهاد.

Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies

ISSN: 2983-9939
ISSNe: 3041-4679

SUBMISSION
تقديم المقالات
journal-ijtihadcenter.com

INFORMATION
للاستفسار
editor@journal-ijtihadcenter.com

Ijtihad Center for Studies and Training

Address: Schaverdijnstraat 6, 9000 Ghent Belgium
Registration Number: 0776.886.559
Bank Account: IBAN DE 0610 0140 0040 8400 1089 - BIC/SWIFT:SWNBNL22
Phone Number: 0032 486 93 03 03
info@ijtihadcenter.com
www.ijtihadcenter.com

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial (CC BY-NC 4.0) International License.

© 2026 by Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium. All rights reserved.

EDITORIAL BOARD هيئة التحرير

EDITOR-IN-CHIEF رئيس التحرير

Tijani BOULAOUALI
FTRS, KU Leuven - Belgium

التجاني بولعوالي
جامعة لوفان الكاثوليكية – بلجيكا

EDITORIAL BOARD هيئة التحرير

Mohammed DAHIRI
Complutense University, Madrid - Spain

محمد ظهيري
جامعة كومبلوتنسي، مدريد – إسبانيا

Mohammed HASHAS
University of Rome Tor Vergata - Italy

محمد حصحاص
جامعة روما تور فيركاطا – إيطاليا

Karima Nour AISSAOUI
Abdelmalek Essaâdi University - Morocco

كريمة نورعيساوي
جامعة عبد المالك السعدي، تطوان – المغرب

Mehdi BERRIAH
Institut français du Proche-Orient (Ifpo)

مهدي برياح
المعهد الفرنسي للشرق الأدنى

Aziz EL BAKKALI
USMBA, Fez- Morocco/ Arizona State University, USA

عبد العزيز البقالي
جامعة سيدي محمد بن عبد الله، المغرب/
جامعة ولاية أريزونا، الولايات المتحدة الأمريكية

Mimoune DAOUDI
USMBA, Fez -Morocco

ميمون داودي
جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس – المغرب

Abdelhak ELKOUANI
The Supreme Council of Muslims - Germany

عبد الحق الكواني
الهيئة العلمية للمجلس الأعلى للمسلمين، ألمانيا

Abdelaziz EL AMRANI
Abdelmalek Essaâdi University - Morocco

عبد العزيز العماني
جامعة عبد المالك السعدي، تطوان – المغرب

Youssef NOUIOUAR
Al Mowafaqa Institute Rabat - Morocco

يوسف نويوار
معهد الموافقة لتكوين الأطر المسيحية، الرباط

MANAGING EDITORS إدارة التحرير

Sara EL HADI
Mohamed V University, Rabat - Morocco

سارة الهادي
جامعة محمد الخامس، الرباط - المغرب

Mohammed Karrouk KERKICH
Ibn Tofail University, Kenitra - Morocco

محمد قروق كركيش
جامعة ابن طفيل، القنيطرة - المغرب

ASSISTANT EDITORS

Hamied AL-HASHIMI
International Colleges of Islamic Science - London

Asma Akli SOUAHLI
International Islamic University Malaysia

Youssef BENLEMAHDI
College of Sharia and Islamic Studies, Qatar University

Noura Nasir AL KARBI
University of Sharjah - United Arab Emirates

Alexander HORSTMANN
University of Bielefeld - Germany

Bahri HOXHA
Faculty of Islamic Studies, Prishtina – Kosova

Khalil AL-KHATIB
Sanaa University - Yemen

Souad Merah
Faculty of Education and Arts, Sohar University - Oman

Dennis O. van DIJK
Ijtihad Center for Studies and Training

Asmae KEJI
USMBA, Fez- Morocco

Ilyass ELHANI
Ahumi British University, London - United Kingdom

المحررون المساعدون

حميد الهاشمي
الكلية العالمية للعلوم الإسلامية، لندن

أسماء أكلية صوالحي
الجامعة الاسلامية العالمية، ماليزيا

يوسف بنلمهدي
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر

نورة ناصر الكربي
جامعة الشارقة، الإمارات العربية المتحدة

ألكسندر هورستمان
جامعة بيليفيلد، ألمانيا

بحري هوجا
كلية الدراسات الإسلامية، بريشتينا – كوسوفو

خليل الخطيب
جامعة صنعاء، اليمن

سعاد مراح
جامعة صحار، سلطنة عمان

دينيس فان دايك
مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا

أسماء كجي
جامعة سيدي محمد بن عبد الله، المغرب

إلياس الهاني
جامعة أهومي البريطانية، لندن – المملكة المتحدة

ADVISORY BOARD

الهيئة الاستشارية

Burhan GHALIOUN
Sorbonne University - France

Josep Puig MONTADA
Barcelona University - Spain

Mustafa BOUJEMAA
Abdelmalek Essaâdi University - Morocco

Badrane BENLAHCENE
Ibn Khaldon Center, Qatar University

Luc BARBULESCO
University of Nice – France

Mohamed ELBENAYADI
Sidi Mohamed Ben Abdellah University - Morocco

Osman ABUZAID
The MWL Journal - Saudi Arabia

Said GAFAITI
Sidi Mohamed Ben Abdellah University - Morocco

Abdelmalek HIBAOUI
German Institute for Dialogue and Understanding - Germany

Noura AMZIL
Turin University - Italy

برهان غليون
جامعة السوربون، باريس فرنسا

جوزيف باوغ مونتادا
جامعة برشلونه، إسبانيا

مصطفى بوجمعة
جامعة عبد المالك السعدي، تطوان - المغرب

بدران بن لحسن
مركز ابن خلدون، جامعة قطر

لوك باربوليسكو
جامعة نيس، فرنسا

محمد البنعيادي
جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس - المغرب

عثمان أبو زيد
رابطة العالم الإسلامي، المملكة العربية السعودية

سعيد كفايتي
جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس - المغرب

عبد الملك هيباوي
المعهد الألماني للحوار والتفاهم - ألمانيا

نورا أمزيل
جامعة تورينو، إيطاليا


IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

In the name of Allah, the Most Gracious, the Most Merciful.

IJTIHAD JOURNAL
for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 6, Oktober 2026

مجلد 3 - عدد 6، أكتوبر 2026

IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

Contents محتويات العدد

EDITORIAL افتتاحية العدد

Ijtihad Journal in Its Third Year: Consolidating the Project and Broadening Its Horizons
Dr. Tijani BOULAOUALI 17

مجلة اجتهاد في عامها الثالث
ترسيخ المشروع وتوسيع الأفق
الدكتور التجاني بولعوالي 23

ARTICLES مقالات

From Integration to Mutual Belonging A Relational Framework for Analyzing Membership in Spain as a Migration Society - **Dr. Abdallah LAASSIRI**

Arab Feminist Movements in Diaspora: Religion, Migration, Gender and Integration: An Analytical Sociological Approach
Dr. Mohammed Karrouk KERKICH

Mahdi Elmandjra and the Critique of the Global System: Postcolonialism and Civilizational Pluralism
Dr. Aziz BAAZI

The Reversal in Human Creation in Qur'an: Textual Significance in the Light of Medical Sciences
Dr. Asmae KEJI

Violence and Non-Violence: Perspectives on History, Reality, and Prospects
Dr. Ahmed EL FARRAK

من الاندماج إلى الانتماء المتبادل: إطار علائقي لتحليل العضوية في مجتمع الهجرة الإسباني
الدكتور عبد الله عسيري 31

الحركات النسوية العربية في المهجر: الدين والهجرة والنوع الاجتماعي والاندماج (مقاربة سوسيولوجية تحليلية)
الدكتور محمد قروق كركيش 75

المهدي المنجرة ونقد النظام العالمي: ما بعد الاستعمار والتعدد الحضاري
الدكتور عزيز بعزي 123

النكس في الخلق في القرآن الكريم: دلالة النص في ضوء علوم الطب
الدكتورة أسماء كجي 179

العنف واللاعنف
نظرات في التاريخ والواقع والآفاق
الدكتور أحمد الفراك 213

IJTIHAD JOURNAL
for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 6, Oktober 2026

مجلد 3 - عدد 6، أكتوبر 2026

IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

REVIEWS — مراجعات

The Counter-Orientalist Critique: A Critical Review of D. S. Margoliouth's Edition of the Dīwān of Sibt Ibn al-Taʿāwīdhī

Dr. Mohamed HALFAOUI — 237

التحقيق الاستشراقي المضاد: مراجعة نقدية لتحقيق المستشرق مارجليوث لديوان "سبط ابن التعاوذي"

الدكتور محمد حلفاوي

Deconstructing Salafism
A Review of Mohamed Bouchikhi's Book

By the Editorial Board — 259

تفكيك السلفية..
مراجعة لكتاب محمد بوشيخي

مراجعة هيئة التحرير

TRANSLATIONS — ترجمات

An Introduction to the Quran by the Orientalist Gustav Weil: Translation and Critical Review

Dr. Tijani BOULAOUALI — 271

مقدمة إلى القرآن للمستشرق غوستاف فايل: ترجمة ومراجعة نقدية

الدكتور التجاني بولعوالي

NEWS, PUBLICATIONS AND MISCELLANEOUS — أخبار وإصدارات ومنوعات

Ijtihad Center Seminars and Event — 299

ندوات وفعاليات مركز اجتهاد

New Publications on Islam in Europe and the West — 309

إصدارات جديدة حول الإسلام في أوروبا والغرب

IJTIHAD JOURNAL
for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 6, Oktober 2026

مجلد 3 - عدد 6، أكتوبر 2026

IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

تصميم الغلاف: مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، 2026.

صورة الغلاف: صورة فوتوغرافية لصومعة المسجد الكبير في باريس، التقطها ونشرها المصوّر 1wkmdn عبر ويكيميديا كومنز، بموجب ترخيص CC0 1.0 الذي يتيح إعادة استخدام الصورة وتعديلها وتوزيعها، بما في ذلك الاستخدام التجاري، دون الحاجة إلى إذن مسبق.

Cover design: Ijtihad Center for Studies and Training, 2026.

Cover image: Great Mosque of Paris. Photograph by 1wkmdn, Wikimedia Commons, released under the Creative Commons CC0 1.0 Universal Public Domain Dedication. The image may be reused and modified, including for commercial purposes, without permission. Source: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mosque,_Paris.jpg

IJTIHAD JOURNAL
for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 6, Oktober 2026

مجلد 3 - عدد 6، أكتوبر 2026

IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING



افتتاحيةُ العَدد

EDITORIAL



IJTIHAD JOURNAL
for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 6, October 2026
مجلد 3 - عدد 6، أكتوبر 2026

IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

Ijtihad Journal in Its Third Year

Consolidating the Project and Broadening Its Horizons[1]

Dr. Tijani BOULAOUALI
Editor-in-Chief of Ijtihad Journal
Faculty of Theology and Religious Studies
KU Leuven Belgium
tijani.boulaouali@kuleuven.be

IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

DOI: 10.5281/zenodo.23661475

In its third year, the Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies in Europe continues its scholarly journey, committed to developing its research project and expanding its academic reach within Europe and the Arab and Islamic worlds. During the first two years of the journal, only two issues were published each year in Arabic and English. In the third year, we are publishing

[1] **To cite this article:**

BOULAOUALI, Tijani. "Editorial: Ijtihad Journal in Its Third Year: Consolidating the Project and Broadening Its Horizons." *Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies*, vol. 3, no. 6, Ijtihad Center for Studies and Training, October 2026, pp. 17–22.

بولعوالي، التجاني. "الافتتاحية: مجلة اجتهاد في عامها الثالث: ترسيخ المشروع وتوسيع الأفق." *مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية*، مج. 3، ع. 6، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، أكتوبر 2026، ص ص. 23–28.

© This research is published under the (CC BY-NC 4.0) license, which permits anyone to download, read, and use it for free, provided that the original author is credited, any modifications are indicated, and it is not used for commercial purposes.

three issues, which reflects the growth of the journal and the expanding community of researchers and readers.

The fifth issue was published in June last year, while the sixth issue is scheduled for publication in October this year. The seventh issue, which will be published in English, is expected to appear in December.

Our experience with the previous English-language issue highlighted the importance of gradually expanding the journal's linguistic scope to include European languages, particularly English and French, in line with its academic profile and European context. This approach is also expected to broaden the journal's reach and attract new audiences, including researchers and others interested in Islamic and Arabic studies in the Western world.

In this context, Ijtihad Journal seeks to make academic rigour, intellectual openness, and service to the research community the cornerstones of its mission. These commitments are reflected in three key dimensions of its work, as outlined below.

Firstly, it is imperative to ensure academic rigour in the evaluation of research and studies. The journal employs an exacting process for the evaluation of articles and reviews. This process commences with preliminary reading and internal review, subsequently followed by a double-blind peer review. Following this, the article undergoes a revision by the author in response to the comments provided by the reviewers and the editorial board. The next stages involve linguistic and methodological editing, culminating in a final review by the Editor-in-Chief. The acceptance of an article by the reviewers does not necessarily imply that it will progress to the final acceptance stage; this depends on the extent to which the author addresses the scientific and methodological comments and adheres to the journal's standards. Consequently, on more than one occasion, the journal has been compelled to reject articles at the final review stage—even after they had passed the peer-review stage—because the authors failed to make the required revisions or did not meet the established standards.

Secondly, the journal places particular emphasis on the European and Western context within which this research is conducted. Consequently, it gives priority to studies related to Islam in Europe and the West, as well as Orientalism, Arabic Studies, and Islamology, while remaining clearly open to

topics from other fields of knowledge, such as religion, sociology, philosophy, ethics, politics, and culture. Notwithstanding the journal's recent inception, it has begun to occupy a notable position in the field of Islamic studies in Europe and the West, as evidenced by the growing presence of some of its articles and reviews in researchers' works and scholarly citations.

Thirdly, the objective is to contribute to the development of junior researchers and students in Europe and the Arab and Islamic world. The journal's function extends beyond mere acceptance and publication of research; rather, it aspires to fulfil a guiding and methodological role through the feedback provided during the preliminary review, the referees' reports, and the guidance that researchers receive, allowing them to refine their manuscripts and enhance their scholarly and methodological standards. A number of researchers have reported positive benefits of this process, citing the acquisition of skills in academic writing, formulation of research questions, documentation of sources, and enhancement of methodology and analysis.

*****

The sixth issue of Ijtihad Journal can be considered to align with the overarching vision of the publication, a goal which has already begun to be realised within a relatively brief period of no more than three years. It is with considerable satisfaction that a new building block is added to the project through the publication of the present issue. This includes five peer-reviewed studies, an editorial, two reviews, and a translation, in addition to news from the Ijtihad Center for Studies and Training in Belgium, updates on recent publications related to Islam in Europe and the West, as well as a variety of religious, intellectual, philosophical, and social topics.

The first study, conducted by Dr. Abdallah Laassiri, is entitled "From Integration to Belonging: A Relational Framework for Analyzing Membership in the Spanish Immigrant Community." The concept of "mutual belonging" is proposed as an analytical alternative that shifts the focus from the adaptation of the individual immigrant to the relationships, norms, and institutions that produce membership and recognition. The present study employs the Spanish context as its field of application, focusing on individuals of Moroccan origin and Muslims as two partially overlapping groups, without assuming a

correlation between national origin and religious affiliation. The proposed framework is predicated on five dimensions: equal recognition, meaningful participation, institutional justice, the symbolic stability of membership, and the society's capacity for transformation. Within the limits of the evidence examined, the study concludes by characterizing Spain as a "transitional immigrant society," in which legal and policy frameworks are advancing at a clearer pace than the levels of institutional, social, and symbolic membership that the evidence allows us to demonstrate.

The second study, by Dr. Mohammed Karrouk Kerkich, is titled: "Arab Feminist Movements in Diaspora: Religion, Migration, Gender and Integration: An Analytical Sociological Approach." The text discusses some of the social issues arising from migration in relation to religion and gender, with a focus on Arab women's movements in Western contexts. The study sets out to examine the roles played by these movements in responding to the challenges of integration, and in analyzing the intertwined relationship between religion, migration and gender within changing economic, cultural and political contexts.

The third study, by Dr. Aziz Baazi, examines "Mahdi Elmandjra and the Critique of the World System: Postcolonialism and Cultural Pluralism." The text presents an analysis of Elmandjra's perspective on the concept of postcolonialism, interpreting it as a novel form of hegemony that transcends the confines of traditional colonialism, thereby encompassing cultural, economic, and political dimensions. The text also provides a review of the three stages that Elmandjra identifies in contemporary history: direct colonialism, neocolonialism and postcolonialism. The study focuses on Africa's position within the global system and on the manifestations of structural dependency that persisted after independence, before presenting the alternatives proposed by Elmandjra, foremost among which are self-reliance, South–South cooperation, a renewed emphasis on local languages and cultures, and cultural pluralism and interaction.

The fourth study, conducted by Dr. Asmae Keji, concerns the theme "Reversal in Creation in the Holy Qur’an: The Implications of the Text in Light of Medical Sciences." The objective of this study is to provide an interpretation of the verse in question. It is evident that a correlation exists between the

duration of existence and the degree of reversion in creation, a notion that is often overlooked. This assertion is supported by scientific evidence derived from both descriptive and analytical methodologies, as outlined in medical literature (Yasin: 68). The study examines the Qur'anic and lexical implications of the concept of regression, as well as the manifestations of natural aging that affect the human body with advancing age, including changes in hair, skin, and the musculoskeletal system. The conclusion is that the correlation between advancing age and regression in creation is substantiated by specific contemporary medical findings and research.

The fifth study, conducted by Dr Ahmed El Farrak, examines the relationship between violence and nonviolence, exploring its historical roots, contemporary manifestations, and future prospects. It approaches violence as a phenomenon shaped by the interplay of political, anthropological, and historical factors, while challenging the deterministic association between violence and religion. Drawing on early Islamic history and modern colonial policies, the study critically examines the historical and political contexts in which violence emerges. It conceptualizes violence as a form of "political emergency" arising from the absence of effective contractual mechanisms and constitutional crises. The study further argues that divine revelations, in their normative orientation, are consistent with the values of human dignity and nonviolence. It also challenges particular forms of condescension and double standards, calling for an alternative paradigm grounded in peaceful coexistence, moral consciousness, and democratic participation.

In addition to the in-depth studies, this issue features two reviews. The first, it is a critical review prepared by Dr Mohamed Halfaoui, examines Margoliouth's study of the poetry collection *Sibt Ibn al-Ta'awdzi*. The second is a review of Dr Mohamed Bouchikhi's book, *Deconstructing Salafism: Its Transformations and Shifts from Scholars' Circles to Battlefields*, prepared by the journal's editorial board.

In the “Translations” section, the journal’s Editor-in-Chief, Dr. Tijani BOULAOUALI, presents an Arabic translation of “An Introduction to the Qur’an,” an article by the German Orientalist Gustav Weil, based on the English version translated from German by Frank K. Sanders and Harry W.

Dunning. The translator goes beyond simply rendering the article into Arabic, accompanying it with an in-depth critical review.

*****

To conclude, the editorial committee wishes to express its sincere gratitude and appreciation to all the researchers who have placed their trust in Ijtihad Journal and whose valuable contributions have enriched this issue. The committee also extends its thanks to the reviewers and experts who generously devoted their time and expertise to carefully reading and evaluating the submitted manuscripts.

Special appreciation is also due to the members of the editorial board and the scientific, advisory, technical, and administrative committees, whose dedication and contributions have played an essential role in bringing this issue to publication and advancing the journal's mission and aspirations.

Ghent – Belgium, October 17, 2026

IJTIHAD JOURNAL
for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 6, October 2026
مجلد 3 - عدد 6، أكتوبر 2026

IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

مجلة اجتهاد في عامها الثالث

ترسيخ المشروع وتوسيع الأفق[1]

IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

الدكتور التجاني بولعوالي
* رئيس تحرير مجلة اجتهاد
* جامعة لوفان الكاثوليكية، بلجيكا
tijani.boulaouali@kuleuven.be

DOI: 10.5281/zenodo.23661292

تُواصل مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية في أوروبا مسيرتها العلمية في عامها الثالث، حريصةً على تطوير مشروعها البحثي وتوسيع دائرة حضورها الأكاديمي داخل أوروبا والعالم العربي والإسلامي. وبعد أن اقتصرت إصدارات المجلة خلال العامين

[1] **To cite this article:**

BOULAOUALI, Tijani. "Editorial: Ijtihad Journal in Its Third Year: Consolidating the Project and Broadening Its Horizons." *Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies*, vol. 3, no. 6, Ijtihad Center for Studies and Training, October 2026, pp. 17–22.

بولعوالي، التجاني. "الافتتاحية: مجلة اجتهاد في عامها الثالث: ترسيخ المشروع وتوسيع الأفق." *مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية*، مج. 3، ع. 6، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، أكتوبر 2026، ص ص. 23–28.

© This research is published under the (CC BY-NC 4.0) license, which permits anyone to download, read, and use it for free, provided that the original author is credited, any modifications are indicated, and it is not used for commercial purposes.

الأولين على عددين سنويا، أحدهما باللغة العربية والآخر باللغة الإنجليزية في السنة الثانية، نواصل في عامنا الثالث إصدار ثلاثة أعداد، بما يعكس تطور التجربة واتساع دائرة الباحثين والقراء المتابعين للمجلة.

وقد صدر العدد الخامس في شهر يونيو الماضي، ويأتي العدد السادس في شهر أكتوبر، على أن يصدر العدد السابع كاملا باللغة الإنجليزية في شهر ديسمبر المقبل. وقد أظهرت تجربة العدد الإنجليزي السابق أهمية الانفتاح على اللغات الأوروبية، ولا سيما الإنجليزية والفرنسية، بما ينسجم مع طبيعة المجلة وسياقها الأوروبي، ويسهم في الوصول إلى فئات جديدة من الباحثين والمهتمين بالدراسات الإسلامية والعربية في الغرب.

وفي هذا السياق، تحاول مجلة اجتهاد أن تجعل من الصرامة الأكاديمية، والانفتاح المعرفي، وخدمة الباحثين ركائز أساسية لمشروعها. ويمكن إبراز أهم جوانب هذا الاجتهاد في ثلاثة مستويات مترابطة.

أولا، الصرامة الأكاديمية في تقييم الأبحاث والدراسات. فالمجلة تتعامل مع المقالات والمراجعات وفق مراحل دقيقة تبدأ بالقراءة والفحص الداخلي، ثم التحكيم العلمي السري المزدوج، يليه تعديل المقالة من طرف الباحث استجابةً لملاحظات المحكمين وهيئة التحرير، ثم التدقيق اللغوي والمنهجي، فالقراءة النهائية من طرف رئيس التحرير. ولا يعني قبول المقالة من قبل المحكمين وصولها بالضرورة إلى مرحلة القبول النهائي؛ إذ يرتبط ذلك بمدى استجابة الباحث للملاحظات العلمية والمنهجية والتزامه بمعايير المجلة. ولذلك اضطرت المجلة في أكثر من مناسبة إلى رفض مقالات في مرحلة القراءة النهائية، رغم اجتيازها مرحلة التحكيم، بسبب عدم إدخال أصحابها التعديلات المطلوبة أو عدم استيفائها المعايير المعتمدة.

ثانيا، التركيز على السياق الأوروبي والغربي الذي تتشكل فيه هذه التجربة البحثية. ولذلك تمنح المجلة أولوية للدراسات المرتبطة بالإسلام في أوروبا والغرب، والاستشراق والاستعراب والإسلامولوجيا، مع انفتاح واضح على موضوعات من حقول معرفية أخرى، مثل الدين والاجتماع والفلسفة والأخلاق والسياسة والثقافة. ورغم حداثة عهد المجلة، فإنها بدأت تحتل موقعا ملحوظا في مجال الدراسات الإسلامية في أوروبا والغرب، وهو ما يظهر من خلال تنامي حضور بعض مقالاتها ومراجعاتها في أعمال الباحثين والاقتباسات العلمية.

ثالثا، الإسهام في تطوير الباحثين الشباب والطلبة الباحثين في أوروبا والعالم العربي والإسلامي. فالمجلة لا تقتصر على استقبال الأبحاث ونشرها، وإنما تحاول أن تؤدي دورا إرشاديا ومنهجيا من خلال الملاحظات المقدمة أثناء الفحص الأولي، وتقارير المحكمين، والتوجيهات التي تتيح للباحث تطوير نصه والارتقاء بمستواه العلمي والمنهجي. وقد استفاد عدد من الباحثين من هذه العملية في اكتساب مهارات جديدة في الكتابة الأكاديمية، وبناء الإشكاليات، وتوثيق المصادر، وتحسين المنهج والتحليل.

*****

ويندرج العدد السادس ضمن هذه الرؤية التي تسعى المجلة إلى ترسيخها، والتي بدأت تؤتي ثمارها خلال فترة زمنية وجيزة لم تتجاوز ثلاث سنوات. ويسعدنا أن نضع لبنة جديدة في هذا المشروع من خلال إصدار هذا العدد الذي يضم خمس دراسات علمية محكمة، وافتتاحية، ومراجعتين، وترجمة، إلى جانب أخبار مركز اجتهاد للدراسات والتكوين في بلجيكا، وجديد الإصدارات ذات الصلة بالإسلام في أوروبا والغرب، فضلا عن موضوعات دينية وفكرية وفلسفية واجتماعية متنوعة.

تتناول الدراسة الأولى، للدكتور عبد الله عسيري، فتحمل عنوان "من الاندماج إلى الانتماء: إطار علائقي لتحليل العضوية في مجتمع الهجرة الإسباني". وتقترح مفهوم "الانتماء المتبادل" بديلا تحليليا ينقل التركيز من تكيف المهاجر الفرد إلى العلاقات والقواعد والمؤسسات التي تنتج العضوية والاعتراف. وتتخذ الدراسة الحالة الإسبانية مجالا للتطبيق، مع التركيز على ذوي الأصل المغربي والمسلمين بوصفهما وحدتين متداخلتين جزئيا، دون افتراض التطابق بين الأصل القومي والانتماء الديني. ويقوم الإطار المقترح على خمسة أبعاد هي: الاعتراف المتكافئ، والمشاركة المؤثرة، والعدالة المؤسسية، والاستقرار الرمزي للعضوية، وقابلية المجتمع للتحول. وتخلص الدراسة، في حدود الأدلة المدروسة، إلى توصيف إسبانيا باعتبارها "مجتمع هجرة انتقاليا"، تتقدم فيه الأطر القانونية والسياساتية بوتيرة أوضح من مستويات العضوية المؤسسية والاجتماعية والرمزية التي تسمح الأدلة بإثباتها.

أما الدراسة الثانية، للدكتور محمد قروق كركيش، فجاءت بعنوان: "الحركات النسوية العربية في المهجر: الدين والهجرة والنوع الاجتماعي والاندماج، مقاربة سوسيولوجية تحليلية". وتناقش بعض الإشكالات الاجتماعية التي أفرزتها الهجرة في علاقتها بالدين والنوع الاجتماعي، مع التركيز على الحركات النسائية العربية في السياقات الغربية. وتسعى إلى تحليل الأدوار التي تؤديها هذه الحركات في التعامل مع تحديات الاندماج، وفي فهم العلاقة المتشابكة بين الدين والهجرة والنوع الاجتماعي، ضمن سياقات اقتصادية وثقافية وسياسية متغيرة.

وتبحث الدراسة الثالثة، للدكتور عزيز بعزي، في "المهدي المنجرة ونقد النظام العالمي: ما بعد الاستعمار والتعدد الحضاري". وتتناول رؤية المنجرة لما بعد الاستعمار بوصفه شكلا جديدا من الهيمنة يتجاوز الاستعمار التقليدي إلى أبعاد ثقافية واقتصادية

وسياسية. كما تستعرض المراحل الثلاث التي يميزها المنجرة في التاريخ المعاصر: الاستعمار المباشر، وشبه الاستعمار، ثم ما بعد الاستعمار. وتركز الدراسة على موقع إفريقيا في النظام العالمي، وعلى مظاهر التبعية البنيوية التي استمرت بعد الاستقلال، قبل أن تعرض البدائل التي اقترحها المنجرة، وفي مقدمتها الاعتماد على النفس، والتعاون جنوب–جنوب، وإعادة الاعتبار إلى اللغات والثقافات المحلية، والتعدد والتفاعل الحضاري.

أما الدراسة الرابعة، للدكتورة أسماء كجي، فتحمل عنوان: "النكس في الخلق في القرآن الكريم: دلالة النص في ضوء علوم الطب"، وتهدف إلى تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾ (يس: 68)، من زاوية طبية، اعتمادا على المنهج الوصفي والمنهج التحليلي. وتبحث في الدلالة القرآنية والمعجمية لمفهوم النكس، وفي مظاهر الشيخوخة الطبيعية التي تصيب جسم الإنسان مع التقدم في العمر، من تغيرات في الشعر والبشرة والهيكل العضلي والعظمي. وتخلص إلى أن الربط بين التقدم في العمر ونكس الخلق يجد ما يعززه في بعض المعارف والنتائج الطبية الحديثة.

وتأتي الدراسة الخامسة، للدكتور أحمد الفراك، لتتناول "العنف واللاعنف: نظرات في التاريخ والواقع والآفاق". وهي تحلل الظاهرة باعتبارها نتاجا لتشابك عوامل سياسية وأنثروبولوجية وتاريخية، منتقدة الربط الحتمي بين العنف والدين من خلال استقراء التاريخ الإسلامي المبكر والسياسات الاستعمارية الحديثة. وتطرح الدراسة العنف بوصفه "طارئا سياسيا" يرتبط بغياب الآليات التعاقدية والأزمات الدستورية، بينما تنزع الرسالات السماوية، في تصورها، نحو قيم الكرامة واللاعنف. كما تنتقد بعض مظاهر الاستعلاء وازدواجية المعايير، وتدعو إلى بناء نموذج يقوم على التدافع السلمي والوعي الأخلاقي والمشاركة الديمقراطية.

وإلى جانب الدراسات المحكمة، يتضمن العدد مراجعتين علميتين. الأولى قراءة نقدية في تحقيق مارجليوث لديوان "سبط ابن التعاوذي"، أعدها الدكتور محمد حلفاوي. والثانية قراءة استعراضية لكتاب الدكتور محمد الشيخي "تفكيك السلفية: تحولاتها وتحوراتها من مجالس العلم إلى جبهات القتال"، أعدتها هيئة تحرير المجلة.

وفي باب "ترجمات"، أعدّ رئيس تحرير المجلة، الدكتور التجاني بولعوالي، ترجمة عربية لمقالة "مقدمة إلى القرآن" للمستشرق الألماني غوستاف فايل، انطلاقا من النسخة الإنجليزية التي ترجمها فرانك ك. ساندرز وهاري و. دانينغ عن الألمانية. ولم يكتفِ المترجم بنقل المقالة إلى العربية، بل أرفقها بمراجعة نقدية معمّقة.

*****

وفي ختام هذه الافتتاحية، نتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى جميع الباحثين الذين وضعوا ثقتهم في مجلة اجتهاد، وأسهموا بأبحاثهم ودراساتهم في إثراء هذا العدد. كما نتوجه بالشكر إلى السادة المحكمين والخبراء الذين بذلوا وقتهم وجهدهم في قراءة الأبحاث وتقويمها، وإلى أعضاء هيئة التحرير واللجان العلمية والاستشارية والفنية والإدارية الذين أسهموا جميعا في إخراج هذا العدد بما ينسجم مع رسالة المجلة وتطلعاتها.

ونسأل الله تعالى أن يبارك في هذا الجهد العلمي، وأن يوفق مجلة اجتهاد لمواصلة مسيرتها في ترسيخ البحث الرصين، وتعزيز الحوار المعرفي، ومد جسور التواصل بين الباحثين والمؤسسات العلمية في أوروبا والعالم العربي والإسلامي. كما نأمل أن تظل المجلة فضاء مفتوحا للأفكار والدراسات الجادة، وإسهاما متواضعا في خدمة المعرفة الإنسانية، وإغناء الدراسات الإسلامية والعربية في مختلف مجالاتها.

حرر في خينت – بلجيكا، بتاريخ: 17 أكتوبر 2026

مقالاتٌ

ARTICLES

IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 6, October 2026
مجلد 3 - عدد 6، أكتوبر 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

From Integration to Mutual Belonging

A Relational Framework for Analyzing Membership in Spain as a Migration Society

Dr. Abdallah LAASSIRI
* Mohammed V University
Rabat - Morocco
abdallah.laassiri@gmail.com

Date received: March 21, 2026
Date revised: June 20, 2026
Date accepted: Sep. 10, 2026
DOI: 10.5281/zenodo.23615129

ABSTRACT

This study examines the limits of integration as a framework for explaining membership in societies where migration has become structural. It proposes "mutual belonging" as a framework that shifts analysis from migrants' adaptation to the relationships, rules, and institutions through which membership and recognition are produced. Spain serves as the analytical case, focusing on people of Moroccan origin and Muslims as partially overlapping categories, without assuming equivalence between national origin and religious belonging.

The study adopts conceptual analysis within a documentary case-study design, drawing on Spanish legislation, documents, and international scholarship. Evidence is differentiated according to its relevance to Moroccans, Muslims, their intersection, Arab-origin populations, and migrants or religious diversity, while the legal and political framework is treated as a separate level.

The study assesses the framework's explanatory capacity rather than seeking empirical validation. "Mutual belonging" comprises five dimensions: equal recognition, meaningful participation, institutional justice, symbolic stability of membership, and societal transformability. The findings suggest that Spain can be described as a "transitional migration society," where legal and policy frameworks have developed more clearly than institutional, social forms of belonging.

KEYWORDS

Integration; Mutual Belonging; Membership; Migration Society; Spain.

IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 6, October 2026
مجلد 3 - عدد 6، أكتوبر 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

من الاندماج إلى الانتماء المتبادل

إطار علائقي لتحليل العضوية في مجتمع الهجرة الإسباني

الدكتور عبد الله عسيري

* جامعة محمد الخامس ، الرباط - المغرب

abdallah.laassiri@gmail.com

الملخص

تروم هذه الدراسة فحص حدود مفهوم الاندماج في تفسير العضوية داخل المجتمعات التي أصبحت الهجرة جزءاً بنيوياً من تكوينها، وتقترح مفهوم "الانتماء المتبادل" إطاراً علائقياً ينقل وحدة التحليل من تكيف الفرد المهاجر إلى العلاقات والقواعد والمؤسسات التي تنتج العضوية والاعتراف. وتتخذ الدراسة الحالة الإسبانية مجالاً للتطبيق التحليلي، مع تركيز على ذوي الأصل المغربي والمسلمين بوصفهما وحدتين متداخلتين جزئياً، دون افتراض التطابق بين الأصل القومي والانتماء الديني.

وتعتمد الدراسة تحليلاً مفاهيمياً نقدياً ضمن تصميم دراسة حالة وثائقية تحليلية، بالاستناد إلى تشريعات ووثائق رسمية ومؤسسية إسبانية، إلى جانب دراسات عربية ودولية. كما تصنف الأدلة وفق فئات تميز بين المعطيات الخاصة بذوي الأصل المغربي، والمسلمين، والتقاطع بين الأصل المغربي والانتماء الإسلامي، فضلاً عن الأدلة السياقية والعامة المتعلقة بالمهاجرين والتنوع الديني، مع التعامل مع الإطار القانوني والسياسي بوصفه مستوى تحليلياً مستقلاً.

وتهدف الدراسة إلى فحص القدرة التفسيرية للإطار المقترح، لا إلى التحقق التجريبي النهائي منه. ويتكون "الانتماء المتبادل" من خمسة أبعاد: الاعتراف المتكافئ، والمشاركة المؤثرة، والعدالة المؤسسية، والاستقرار الرمزي للعضوية، وقابلية المجتمع للتحول. وتخلص الدراسة إلى أن إسبانيا تتمتع ببنية قانونية وسياساتية متقدمة نسبياً، غير أن الأدلة لا تسمح بالدرجة نفسها بإثبات تكافؤ التنفيذ وعمق المشاركة والاستقرار الرمزي والتحول المجتمعي، بما يدعم توصيفها بأنها "مجتمع هجرة انتقالي".

الكلمات المفتاحية

الاندماج؛ الانتماء المتبادل؛ العضوية؛ مجتمع الهجرة؛ إسبانيا.

مقدمة[1]

لم تعد الهجرة في إسبانيا ظاهرة هامشية يمكن تحليلها بوصفها حركة أفراد يلتحقون بمجتمع يفترض أنه مكتمل التكوين؛ فقد بلغ عدد سكان إسبانيا في 1 أبريل 2026 نحو 49.69 مليون نسمة، وبلغ عدد المولودين خارج إسبانيا 10.15 ملايين، في حين بلغ عدد حاملي الجنسيات الأجنبية نحو 7.35 ملايين. ويكشف الفارق بين الفئتين أثر عمليات اكتساب الجنسية الإسبانية، كما يبين أن تصنيف السكان وفق الجنسية وحدها لم يعد كافيًا لفهم التحولات الديمغرافية والاجتماعية التي عرفتها البلاد[2].

ويكتسب هذا الفارق دلالة إضافية بالنظر إلى أن 299,732 من المقيمين الأجانب اكتسبوا الجنسية الإسبانية خلال سنة 2025، والملاحظ أن الجنسية المغربية من أكثر الجنسيات الأصلية شيوعا بين حالات الاكتساب، بواقع 42,114 حالة، كما كان 52,886 من الحاصلين على الجنسية مولودين في إسبانيا. ولا تقيس هذه المعطيات الانتماء

[1]**To cite this article:**

LAASSIRI, Abdallah. "From Integration to Mutual Belonging: A Relational Framework for Analyzing Membership in Spain as a Migration Society *Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies*, vol. 3, no. 6, Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium, October 2026, pp. 31–74.

عسيري، **عبد الله**. "من الاندماج إلى الانتماء المتبادل: إطار علائقي لتحليل العضوية في مجتمع الهجرة الإسباني". *مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية*، مج. 3، ع. 6، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، أكتوبر 2026، صص. 31-74.

© This research is published under the (CC BY-NC 4.0) license, which permits anyone to download, read, and use it for free, provided that the original author is credited, any modifications are indicated, and it is not used for commercial purposes.

[1] Instituto Nacional de Estadística, "Estadística Continua de Población (ECP). 1 de abril de 2026. Datos provisionales", Madrid, 7 de mayo de 2026.

[2] Instituto Nacional de Estadística, "Estadística de Adquisiciones de Nacionalidad Española de Residentes. Año 2025", Madrid, 28 de mayo de 2026.

الاجتماعي، لكنها، مقروءةً مع الفارق بين بلد الميلاد والجنسية، تبين أن فئة "الأجنبي" لا تستوعب وحدها آثار الهجرة في البنية السكانية الإسبانية[3].

ومن ثم، تعتمد الدراسة مفهوم "مجتمع الهجرة" بوصفه أقدر على تفسير هذه التحولات من الاكتفاء بمفهوم "مجتمع الاستقبال". فالمفهوم الثاني يقدم المجتمع بوصفه وعاء جاهزا يستقبل عناصر خارجية، أما الأول فيشير إلى مجتمع أصبحت الهجرة جزءا من بنيته السكانية واقتصاده ومدنه ومدارسه ومؤسساته وسردياته العامة. ولا يعني ذلك زوال الفروق القانونية بين الأجنبي والمواطن، بل يعني أن الهجرة لم تعد واقعة خارجية يمكن عزلها عن تعريف المجتمع لنفسه.

وتظهر الحاجة إلى هذا التحول المفاهيمي داخل التشريع الإسباني نفسه. فالمادة 2 مكررا من القانون الأساسي 2000/4 تجعل الاندماج الاجتماعي للمهاجرين من مبادئ سياسة الهجرة عبر سياسات عرضانية موجهة إلى عموم المواطنين، وتؤكد مبدأ عدم التمييز والمساواة في الحقوق والواجبات ضمن الحدود التي يقررها القانون. أما المادة 2 ثالثا فتدعو إلى الاندماج الكامل للأجانب في المجتمع الإسباني وإلى مشاركتهم الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، في ظروف من المساواة في المعاملة، لكنها تستعمل في الوقت نفسه صيغة "الاندماج بين المهاجرين والمجتمع المستقبِل"، بما يبقي على المستوى المفاهيمي، التمايز بين طرف مطلوب منه الاندماج وطرف يقدم بوصفه المجتمع المستقبِل[4].

ولا يعني هذا التوتر أن السياسة الإسبانية ظلت حبيسة نموذج أحادي؛ فقد انتقلت الخطط الرسمية تدريجيا إلى مفردات المواطنة والاندماج ومناهضة العنصرية وكراهية

[4] España, Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social, BOE, n.º 10, 12 de enero de 2000, arts. 2 bis y 2 ter.

الأجانب. ويمثل "الإطار الاستراتيجي للمواطنة والإدماج ومناهضة العنصرية وكراهية الأجانب 2023–2027" وثيقة برنامجية طوعية ومرنة، موجهة إلى إدارات الدولة والأقاليم والسلطات المحلية والمجتمع المدني، وتتضمن مجالات عمل وأهدافا ومؤشرات للمتابعة. غير أن طبيعتها البرنامجية لا تمنحها الدرجة نفسها من الإلزام التي تتمتع بها القواعد القانونية، كما يظل أثرها مرتبطا بالتنفيذ والتنسيق بين مستويات الحكم[5].

وتتوزع الأدبيات السابقة ذات الصلة على ثلاثة اتجاهات متمايزة ومتقاطعة، من دون أن تنتظم، في حدود الأدبيات المعتمدة في هذه الدراسة، داخل إطار تحليلي واحد يجمع مستويات العضوية القانونية والمؤسسية والاجتماعية والرمزية.

- **يركز الاتجاه الأول** على مجالات الاندماج وشروطه ونتائجه، ويربطه بالعمل والسكن والتعليم والصحة والحقوق والروابط الاجتماعية واللغة.
- **وينقد الاتجاه الثاني** افتراض أن المجتمع المستقبِل يقف خارج عملية الاندماج بوصفه معيارا محايدا، مستندا إلى مفاهيم مثل القومية المنهجية، وإنتاج فئة "المهاجر"، والحدود الرمزية.
- **أما الاتجاه الثالث** فينقل النقاش إلى الانتماء والاعتراف والمواطنة والهويات المركبة، ويبين أن الحصول على الحقوق لا يضمن، في ذاته، الاعتراف المستقر بالعضوية في المجال العام.[6]

[5] Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones, Marco Estratégico de Ciudadanía e Inclusión contra el Racismo y la Xenofobia (2023–2027), Madrid, 2023 ؛Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia, "Panel de indicadores de seguimiento del Marco Estratégico de Ciudadanía e Inclusión contra el Racismo y la Xenofobia", 24 de febrero de 2025.

[6] Johanna M. Lems, "Los musulmanes y la esfera pública. Transformaciones en la España del siglo XXI", Revista Internacional de Sociología, 78, n.º 3, 2020, e165, DOI: 10.3989/ris.2020.78.3.20.001.

وفي هذا المستوى الأخير، ينبغي التمييز بين ثلاثة مستويات مترابطة ولكن غير متطابقة:

1. المواطنة تحيل أساسا إلى الوضع القانوني والسياسي وما يرتبط به من حقوق وواجبات.
2. أما "الإسلام الأوروبي" فيحيل، في الاستعمال المعتمد هنا، إلى توطن الحضور الإسلامي وإعادة تشكل فكره ومؤسساته وفاعليته في تفاعلها مع السياقات الأوروبية.
3. بينما يتعلق "الانتماء المتبادل" بجودة العضوية نفسها وبالعلاقات التي تجعل المواطنة والاختلاف قابلين للعيش والممارسة والتأثير.

ومن الأبحاث التي أغنت هذه الدراسة طرح الدكتور التجاني بولعوالي بشأن الانتقال من سياق الهجرة إلى سياق المواطنة، ومعالجة محمد حصحاص لمفهوم "الإسلام الأوروبي" في صلته بإعادة تشكل الحضور الإسلامي داخل السياق الأوروبي. ويكتسب مشروع ريكارد ثاباتا-باريرو حول البينثقافية (Interculturalism) أهمية خاصة في هذا السياق؛ إذ ينقل إدارة التنوع من مجرد الاعتراف بالتعدد إلى تنظيم شروط التفاعل والاتصال داخل المجال المشترك، مع إبراز المستوى المحلي والحكامة متعددة المستويات واستراتيجيات تعميم منظور التنوع. ويتقاطع هذا المنظور مع الانتماء المتبادل في رفض اختزال الاندماج في تكيف الفرد وفي جعل العلاقات والمؤسسات جزءا من وحدة التحليل، غير أن الإطار المقترح هنا يجعل جودة العضوية نفسها مركز التحليل، ويربطها باستعمال الحقوق وأثر المشاركة والعدالة المؤسسية والاستقرار الرمزي للعضوية وقابلية المؤسسة للتحول. غير أن بلوغ المواطنة القانونية أو التوطن المؤسسي لا يجيب وحده عن سؤال العضوية: هل يستطيع المواطن استعمال حقوقه في ظروف متكافئة؟

وهل تؤثر مشاركته في صنع القرار؟ وهل يستطيع إظهار اختلافه المشروع من دون أن تصبح عضويته محل تشكيك مستمر؟ وهل تستطيع المؤسسات نفسها التعلم والتحول؟[7]

وتتمثل الإضافة التي تسعى إليها الدراسة في وصل هذه المستويات من خلال مفهوم "الانتماء المتبادل". ولا تدعي الدراسة الجدة في العبارة ذاتها، التي سبق استعمالها في بعض الأدبيات الأوروبية المتعلقة بإدماج المهاجرين والانتماء، ولا في كل بعد منفرد من أبعادها؛ فالاعتراف والعدالة والمشاركة والانتماء مفاهيم راسخة في الأدبيات ذات الصلة. وإنما تكمن الإضافة في إعادة بناء هذه العناصر داخل إطار تحليلي وتقويمي متوسط المستوى يربطها في مسار واحد، ويصل كل بعد بطبقة مخصوصة من الأدلة ودرجة محددة من قوة الاستنتاج. وبالمقارنة مع بناء McKowen وBorneman للانتماء المتبادل بوصفه منظورا لفهم إدماج المهاجرين وعلاقات الاختلاف في أوروبا، يحول الإطار المقترح هنا الفكرة إلى خمسة أسئلة تشغيلية مترابطة: الاعتراف المتكافئ، والمشاركة المؤثرة، والعدالة المؤسسية، والاستقرار الرمزي للعضوية، وقابلية المجتمع للتحول. ومن ثم فالإضافة ليست إعادة ترتيب مفاهيم متجاورة، بل بناء علاقة استدلالية بينها تسمح

[7] Tijani Boulaouali, "The Moroccan and Muslim Diaspora in Europe: Shifting from the Context of Migration to the Context of Citizenship", in: Abdelaaziz El Bakkali and Tayeb Ghourdou, eds., *The Moroccan Diasporic and Transnational* Experiences*: Space, Media, and Narratives*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2026, p. 22.

وانظر أيضا: محمد حصحاص، «الإسلام الأوروبي: من الفهم إلى المفهوم»، أوراق نماء، ع 92، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2016، ص 1–3.

Ricard Zapata-Barrero, "Interculturalism in the Post-Multicultural Debate: A Defence", Comparative Migration Studies, 5, 2017, article 14, ؛ Ricard Zapata-Barrero and Fethi Mansouri, "A Multi-scale Approach to Interculturalism: From Globalised Politics to Localised Policy and Practice", Journal of International Migration and Integration, 23, 2022, pp. 775–795,

بتحديد موضع الفجوة بين الحق واستعماله، وبين المشاركة وأثرها، وبين التحول القانوني والتحول المؤسسي والاجتماعي.[8]

وتنطلق الدراسة من أن تحليل الاندماج لا ينبغي أن ينحصر في مقدار تعلم الفرد اللغة، أو دخوله سوق العمل، أو حصوله على الإقامة والجنسية، على أهمية هذه العناصر؛ بل ينبغي أن يمتد إلى العلاقات والمؤسسات التي تحدد من يعترف به عضوا كاملا في المجتمع، ومن يبقى مطالبا بإثبات أهليته للعضوية. وفي ضوء ذلك، تتحدد إشكالية الدراسة في السؤال المركزي الآتي: إلى أي حد تسمح البنية القانونية والسياساتية الوطنية في إسبانيا، عند فحصها في ضوء الأدلة المباشرة والسياقية والعامة المتاحة، بالانتقال من إدماج الأجانب في مجتمع يفترض اكتماله سلفا إلى بناء عضوية علائقية قائمة على الانتماء المتبادل؟

وتتفرع عن هذه الإشكالية خمسة أسئلة: ما حدود نماذج الاندماج الأحادي وثنائي الاتجاه في تفسير العضوية داخل مجتمع الهجرة؟ وما الذي يضيفه إطار الانتماء المتبادل إلى تحليلات المواطنة وسياسات الانتماء والاعتراف؟ وكيف تتوزع المسؤوليات بين الأفراد والدولة والمؤسسات والمجتمع في بناء شروط العضوية؟ وما المسافة بين الاعتراف القانوني والممارسة المؤسسية والاجتماعية في الحالة الإسبانية؟ وما الذي تسمح الأدلة المباشرة المتعلقة بذوي الأصل المغربي والمسلمين وتقاطع الفئتين، مقارنة بالأدلة السياقية والعامة، باستنتاجه بشأن الأبعاد الخمسة للانتماء المتبادل؟

وتقوم الأطروحة المركزية على أن البنية القانونية والسياسية في إسبانيا شهدت تحولا معتبرا من تنظيم وجود الأجانب إلى بناء إطار يجمع بين الإدماج والمواطنة والمساواة

[8] Kelly McKowen and John Borneman, eds., *Digesting Difference: Migrant Incorporation and Mutual Belonging in Europe*, Palgrave Macmillan, Cham, 2020

ومناهضة العنصرية والاعتراف بالتنوع الديني؛ غير أن مدى انعكاس هذا التحول على العضوية المؤسسية والاجتماعية والرمزية لا يمكن إثباته بالقوة نفسها، لأن قوة الاستنتاج تتفاوت بحسب طبيعة الدليل ودرجة مباشرته بالنسبة إلى الفئة والادعاء محل الفحص.

أولا: التصميم المنهجي وحدود الدراسة

طبيعة الدراسة وتصميم الحالة

لا تسعى هذه الدراسة إلى قياس "مستوى اندماج" ذوي الأصل المغربي أو المسلمين، ولا إلى تمثيل جميع خبراتهم، بل إلى فحص افتراضات مفهوم الاندماج وإعادة بناء وحدة التحليل من الفرد إلى العلاقات والمؤسسات. واستخدمت الحالة الإسبانية لتشغيل الإطار المفاهيمي عبر مستويات القانون والسياسة والتنفيذ والخبرة الموثقة، لا لإثبات علاقة سببية عامة أو إجراء تعميم إحصائي[9].

وحددت الحالة في إسبانيا، مع التركيز على الإطار الوطني خلال المدة الممتدة من صدور القانون الأساسي 2000/4 إلى 1 أغسطس 2026، والاستعانة بأدلة تنفيذية واجتماعية مختارة حين تسمح بفحص المسافة بين القاعدة القانونية والخبرة الفعلية. وتكتسب الحالة الإسبانية قيمتها التحليلية من اجتماع عدد من الخصائص ذات الصلة بسؤال الدراسة، من بينها التجنس، والاعتراف الديني، والحكم متعدد المستويات، والحضور المغربي والإسلامي، لا من افتراض أنها تمثل حالة نموذجية أو متوسطة لجميع الدول الأوروبية.

[9] Xavier Coller, *Estudio de casos*, 2.ª ed., Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2005, p 29–30

واشتقت الأبعاد الخمسة للانتماء المتبادل أساسا من الحوار النقدي مع أدبيات الاندماج والمواطنة والانتماء والاعتراف والحدود الاجتماعية. واستخدمت الحالة الإسبانية لتشغيل هذه الأبعاد، وفحص فائدتها التفسيرية، وضبط حدودها ومؤشراتها، لا بوصفها المادة التي استخرج منها النموذج ثم استُعملت لإثبات صحته. ولذلك تعتمد الدراسة عبارتي "التطبيق التحليلي" و"فحص القدرة التفسيرية"، بدل التعامل مع الحالة الإسبانية بوصفها تحققًا تجريبيا نهائيا للنموذج.

واستعملت لفظ "الاندماج" للدلالة على المفهوم التحليلي المقابل لمصطلح integración في أدبيات الهجرة، ولفظ " الإدماج "حين تحيل الدلالة إلى فعل المؤسسات أو إلى اللغة البرنامجية والسياسية المتعلقة بأدوات إدخال الأفراد والجماعات في مجالات الحقوق والخدمات والمشاركة. ومع أن الاستعمال الرسمي الإسباني قد يستخدم integración في الحالتين، فإن هذا التمييز العربي إجرائي داخل الدراسة.

المتن الوثائقي ومعايير الاختيار

يتكون المتن المرجعي من 36 مصدرا أساسيا: 15 تشريعا أو وثيقة رسمية ومؤسسية إسبانية، و21 دراسة أو كتابا علميا موزعة بين العربية والإسبانية وعدد محدود من المراجع الإنجليزية المؤسسة. وتشمل المجموعة الأولى قانون الأجانب ولائحته وتعديلها، وقانون المساواة، واتفاق التعاون مع المسلمين، والإطار الاستراتيجي ومؤشراته، وإحصاءات السكان والتجنس، وتقارير الكراهية والتنوع الديني، وبعض الدراسات المؤسسية. أما المجموعة العلمية فتشمل أدبيات دراسة الحالة والاندماج والانتماء والمواطنة والإسلام في أوروبا، إلى جانب دراسات متخصصة في ذوي الأصل المغربي والمسلمين والذاكرة والتعليم والحضور المجتمعي في إسبانيا.

وقد جعلت من الأولويات في إدراج المصادر أربعة شروط:

1. صلتها المباشرة بإسبانيا أو بالإطار النظري للمقال؛
2. وضوح وضعها القانوني أو تصميمها المنهجي وعينتها؛
3. قدرتها على إسناد مستوى محدد من الاستدلال؛
4. إمكان التحقق من بيانات المصدر الببليوغرافية وتتبع نسخته المعتمدة.

واستبعدت المواد المكررة، والتغطيات الصحفية غير المسندة، والمواد التي لا تحدد نطاقها أو منهجها بوضوح، وكل استدلال يستنتج الانتماء الديني من الجنسية أو الأصل.

واعتبرت المتن محققا للكفاية التحليلية عندما وفر أساسا قانونيا وسياسيا، وأدلة مباشرة على الوحدتين المضمنتين، وأدلة على التقاطع بين الأصل المغربي والانتماء الإسلامي، وأدلة سياقية وعامة تسمح بفحص حدود الانتقال بين مستويات الاستدلال، من دون ادعاء الإحاطة بكل الأدبيات الممكنة. والمتن قصدي غير احتمالي؛ فلا يدعي تمثيل جميع الأدبيات أو جميع خبرات الفئات المدروسة، وإنما بُني لتحقيق كفاية تحليلية مرتبطة بسؤال البحث وطبقات الأدلة.

نطاق الفئات وطبقات الأدلة

أميز في الدراسة بين الأجنبي، وهو من لا يحمل الجنسية الإسبانية؛ والشخص ذي الأصل المهاجر، وهو وصف اجتماعي قد يشمل الأجنبي والمتجنس والمولود في إسبانيا من أسرة مهاجرة؛ والمواطن الإسباني متعدد الأصول، الذي يتمتع بالجنسية لكنه قد يظل مصنفا اجتماعيا بأصل الأسرة أو الاسم أو الدين أو المظهر. كما أميز بين الأصل المغربي والأصل العربي والهوية الإسلامية؛ فهذه الفئات قد تتقاطع، لكنها لا تتطابق.

وتعاملت مع الإطار القانوني والسياساتي الوطني بوصفه مستوى تحليليًا مستقلا وموازيا، يحدد الحقوق والقواعد والتوجهات الرسمية، من دون استعماله بذاته لإثبات التنفيذ أو الخبرة الاجتماعية.

كما صنفت الأدلة الاجتماعية والتنفيذية وفق تدرج استدلالي إلى خمس فئات:

1. أدلة مباشرة تتعلق بذوي الأصل المغربي؛
2. أدلة مباشرة تتعلق بالمسلمين؛
3. أدلة تتناول التقاطع بين الأصل المغربي والانتماء الإسلامي؛
4. أدلة سياقية تخص ذوي الأصل العربي؛
5. أدلة عامة تتصل بالمهاجرين أو بالتنوع الديني.

ولا ينتقل الاستنتاج من فئة أوسع إلى فئة أضيق من دون سند مباشر.

واستعملت بيانات التجنس، حين يكون التصنيف إداريا، بصيغتها الدقيقة: "**أشخاص كانت جنسيتهم الأصلية مغربية**"، من دون تحويلها تلقائيا إلى ادعاء يتعلق بجميع "**ذوي الأصل المغربي**"[10].

ويمنع هذا الإجراء استخدام قوة الدليل لتعويض نقص الدليل المباشر المتعلق بالمغاربة أو المسلمين.

إجراءات التحليل وحدود الادعاء

اعتمدتُ في التحليل المقارنة والتحقق المتبادل بين أنواع الأدلة بدل بناء الحكم على مصدر منفرد[11]. فالنص القانوني يحدد القاعدة ولا يثبت تطبيقها، والبيان الإحصائي

[10] Instituto Nacional de Estadística, "Estadística de Adquisiciones de Nacionalidad Española de Residentes. Año 2025", Madrid, 28 de mayo de 2026

[11] Xavier Coller, *Estudio de casos*, 53.

يصف التوزيع ولا يفسر الخبرة، والدراسة النوعية تكشف الآلية ولا تسمح وحدها بالتعميم، والتقرير المؤسسي يعكس وظيفة الجهة المنتجة له وحدود البيانات التي يستند إليها. ويصاغ الحكم بدرجات تميز بين ما تثبته الوثيقة مباشرة، وما تشير إليه أدلة مباشرة محدودة، وما يقدمه المصدر السياقي أو العام.

ولا تقدم الدراسة مسحا ميدانيا أصليا، ولا تقيس التنفيذ في جميع الأقاليم والبلديات، ولا تجري مقارنة مباشرة بين إسبانيا ودول أوروبية أخرى. وتتعلق نتائجها بمنطق البنية القانونية والسياسية الوطنية، وببعض الخبرات والفجوات التي تثبتها الأدلة المباشرة، وبالسياق الذي تقدمه الأدلة المتعلقة بذوي الأصل العربي أو الأدلة العامة. أما التفاوت بين مدريد وكتالونيا والأندلس وبلنسية وغيرها، فيظل موضوعًا لبحث تنفيذي مقارن مستقل.

ثانيا: من الاندماج إلى الانتماء المتبادل: إعادة بناء علائقية للعضوية

الاندماج: قيمته التحليلية وحدود مركزية الفرد

وسعت مقاربات الاندماج مجال تحليل العضوية، فلم تعد تقتصر على التكيف الثقافي، بل ربطته بالعمل والتعليم والسكن والصحة والحقوق والروابط الاجتماعية. وفي الحالة الإسبانية، نبه لورينزو كاشون إلى ضرورة الجمع بين إعادة التوزيع والاعتراف، وإلى أثر التنوع الترابي في سياسات الاندماج[12]. غير أن توسيع مؤشرات الاندماج لا يغير وحدة التحليل تلقائيًا؛ إذ قد تبقى هذه المؤشرات موجهة أساسًا إلى قياس مقدار التغير الذي تحقق لدى "المهاجر".

[12] Lorenzo Cachón Rodríguez, “La integración de y con los inmigrantes en España”, p 213

ويظهر هذا القصور حين يقاس تشغيل الأفراد من دون فحص التمييز في سوق العمل، أو تقاس الكفاية اللغوية من دون النظر في شروط سماع الصوت والتأثير، أو ينظر إلى الجنسية بوصفها نهاية لمسار العضوية. وقد انتقد شينكل هذا البناء المعرفي لأنه يفترض "المجتمع" مجالا مندمجا في ذاته، ثم يجعل المهاجر وأبناءه موضوعا دائما للقياس والإصلاح[13]. ولا يستلزم هذا النقد التخلي عن تحليل العمل والتعليم والسكن واللغة، وإنما إعادة صياغة السؤال من: لماذا لم يندمج المهاجر؟ إلى: ما العلاقات والسياسات والمؤسسات التي أتاحت المشاركة أو أعاقتها؟

القومية المنهجية ونقد العضوية الطبيعية

يقوم جانب من دراسات الهجرة على افتراض تطابق الدولة القومية مع مجتمع طبيعي متجانس، وانتقال المهاجر من مجتمع إلى آخر. وقد وصف أندرياس ويمر ونينا غليك شيلر هذا الافتراض بـ"**القومية المنهجية**"، وبينا أثره في جعل الدولة/الأمة/المجتمع إطارا طبيعيا للتحليل، وفي تشكيل دراسة الهجرة نفسها[14].

غير أن المجتمع الإسباني نفسه متعدد الأقاليم واللغات والهويات، كما أن المواطن قد يكون مولودا في الخارج أو منحدرا من أسرة مهاجرة، وقد يجمع بين انتماءات محلية ووطنية ودينية وعابرة للحدود. ومن ثم، لا يصح التعامل مع غير المهاجر بوصفه عضوا "طبيعيا" لا يحتاج انتماؤه إلى تفسير، في مقابل إخضاع المهاجر أو من ينسب إلى الهجرة لاختبار متجدد للعضوية.

[13] Willem Schinkel, "Against 'Immigrant Integration': For an End to Neocolonial Knowledge Production", *Comparative Migration Studies*, 6, 2018, article 31, DOI: 10.1186/s40878-018-0095-1.

[14] Andreas Wimmer and Nina Glick Schiller, "Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences", 301.

من الاندماج ثنائي الاتجاه إلى العلاقة العلائقية غير المتماثلة

يمثل وصف الاندماج بأنه عملية ثنائية الاتجاه تقدمًا على النموذج الأحادي؛ لأنه يعترف بأن العملية لا تتوقف على جهود المهاجرين وحدهم، بل تتأثر كذلك ببنية المجتمع والمؤسسات. غير أن هذا الوصف يظل قاصرا إذا حافظ على الحد الفاصل بين "من يندمجون" و"من لا يُطلب منهم الاندماج". وقد بينت ليا كلارينبيك أن مجرد وصف الاندماج بأنه ثنائي الاتجاه لا يكفي لتجاوز أحادية الاتجاه ما دام هذا الحد قائما[15].

وتُميز كلارينبيك بين ثلاثة تصورات عامة لهذه الثنائية: أن يتأثر الداخلون باندماج الخارجين، وأن يؤثر الداخلون في اندماج الخارجين، وأن يندمج الطرفان بعضهما مع بعض. وترى أن التصور الثالث هو الأقدر على تأسيس فهم علائقي يجعل العلاقات وعمليات القوة جزءًا من وحدة التحليل[16].

ولا يعني هذا التحول العلائقي تماثل القوى؛ فالدولة والمؤسسات والجماعات المهيمنة تمتلك قدرة أكبر على صياغة القواعد، وتوزيع الموارد، وتحديد ما يُقدَّم اجتماعيًا بوصفه طبيعيًا أو وطنيًا. ومن ثم، فالتبادل المقصود هنا **تبادل في تكوين العلاقة، لا مساواة مفترضة بين مو اقع القوة داخلها.**

المسلمون في أوروبا: من سياق الهجرة إلى سياق المواطنة

يكتسب هذا التحول أهمية خاصة في دراسة المسلمين في أوروبا، إذ انتقل جانب معتبر من الحضور الإسلامي من أنماط الهجرة العمالية المؤقتة إلى الاستقرار والتجنس وتعاقب الأجيال وتطور المؤسسات. وفي هذا السياق، يبرز الدكتور التجاني بولعوالي الانتقال من

[15] Lea M. Klarenbeek, "Reconceptualising 'Integration as a Two-Way Process'", *Migration Studies*, 9, no. 3, 2021 p 921, DOI: 10.1093/migration/mnz033.
[16] Lea M. Klarenbeek, "Reconceptualising 'Integration as a Two-Way Process'", p 902

سياق الهجرة إلى سياق المواطنة في تحليل الشتات المغربي والإسلامي في أوروبا، بما ينقل الاهتمام من مجرد استقرار الوافد إلى موقع المواطن وفاعليته داخل المجال العام[17]. وتثبت بياناته الأكاديمية الرسمية صدور الدراسة سنة 2026 ضمن عمل جماعي عن التجربة المغربية العابرة للحدود، في الصفحات 22–44 .

ويتقاطع ذلك مع النقاش العربي حول المواطنة و"الإسلام الأوروبي". فالانتقال من الحديث عن "الإسلام في أوروبا " إلى التفكير في "إسلام أوروبي" لا يستعمل هنا للدلالة على دين جديد منفصل عن المرجعية الإسلامية، وإنما للإشارة إلى توطن الحضور الإسلامي وإعادة تشكل بعض أنماط فكره ومؤسساته وفاعليته في تفاعلها مع السياقات الأوروبية. وتفيد في هذا المستوى معالجة الدكتور بولعوالي للمواطنة، ومعالجة الدكتور محمد حصحاص لمفهوم "الإسلام الأوروبي"[18].

غير أن المواطنة و"الإسلام الأوروبي" لا يتطابقان مع الانتماء المتبادل. فالمواطنة تحدد أساسا الوضع القانوني والسياسي والحقوق المرتبطة به؛ و"الإسلام الأوروبي" يصف في الاستعمال المعتمد هنا، سياقات التوطن والتفاعل الفكري والمؤسسي؛ أما الانتماء المتبادل فيتجه إلى **جودة العضوية والعلاقة**: إمكان استعمال الحقوق، والتأثير في المجال المشترك، والحصول على الاعتراف المستقر، وقدرة المؤسسات نفسها على التفاعل والتحول.

[17] Tijani Boulaouali, “The Moroccan and Muslim Diaspora in Europe: Shifting from the Context of Migration to the Context of Citizenship”, p. 22.

[18] انظر: الدكتور التجاني بولعوالي، "مسألة المواطنة بين الإسلام والغرب: مقاربة للجذور والمعنى والتماثلات"، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، ع 12، 2023، الصفحات 41–56؛ الدكتور محمد حصحاص، "الإسلام الأوروبي: من الفهم إلى المفهوم"، أوراق نماء، ع 92، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2016، الصفحات 1–17.

ولا يعني اعتماد منظور داخلي للمسلمين إجراء تقويم عقدي أو فقهي للهوية الإسلامية، بل التعامل معهم بوصفهم فاعلين يعرّفون خبراتهم ومؤسساتهم ومطالبهم من داخل المرجعية التي ينتسبون إليها، مع بقاء تلك التعريفات والمطالب خاضعة للتحليل النقدي وللقواعد الدستورية وحقوق الآخرين، شأنها في ذلك شأن سائر الادعاءات محل الدراسة. ومن الزاوية القيمية، يتيح هذا المنظور استحضار قيم ذات طابع كوني مشترك تتقاطع مع المرجعية الإسلامية، مثل الكرامة والعدل والتعارف واحترام الاختلاف المشروع، من غير تحويلها إلى معيار لقياس تدين الأفراد أو للحكم العقدي على المجال العام؛ وإنما بوصفها أفقا يوضح إمكان الجمع بين صون الخصوصية الدينية والمشاركة في بناء المجال المدني المشترك.

من المواطنة القانونية إلى الانتماء والاعتراف

تميز يوفال-ديفيس بين الانتماء في مستوياته الاجتماعية والوجدانية والقيمية، وبين "سياسات الانتماء" بوصفها مشروعات ترسم الحدود السياسية والاجتماعية بين من يُعدون داخل الجماعة ومن يوضعون خارجها. ولذلك لا يقتصر السؤال على امتلاك الحقوق أو الوضع القانوني، بل يمتد إلى شروط الاعتراف بالعضوية والانتماء إلى الجماعة السياسية[19].

وبهذا يصبح الحصول على الجنسية شرطا قانونيا بالغ الأهمية للعضوية السياسية، لكنه لا يكفي وحده لتفسير خبرة التصنيف الاجتماعي، أو إمكان النفاذ المتكافئ إلى المؤسسات، أو الاستقرار الرمزي للعضوية. ومن هذه المسافة بين **الوضع**

[19] Nira Yuval-Davis, "Belonging and the Politics of Belonging", *Patterns of Prejudice*, 40, no. 3, 2006, 197.

القانوني وجودة العضوية المعيشة يتحدد المجال النظري الذي يسعى مفهوم "الانتماء المتبادل" إلى تحليله.

الانتماء المتبادل: من العضوية الرسمية إلى العضوية العلائقية

لا أدعي في هذه الدراسة ابتكار عبارة "الانتماء المتبادل"؛ فقد سبق استعمالها في أعمال تناولت إدماج المهاجرين والانتماء في أوروبا[20]. وتتمثل الإضافة المقترحة هنا في إعادة بناء المفهوم بوصفه إطارا تحليليا متوسط المستوى ينتظم حول خمسة أسئلة مترابطة: هل يوجد اعتراف متكافئ؟ وهل تتحول المشاركة إلى تأثير؟ وهل تنتج المؤسسات قواعد وإجراءات ونتائج عادلة؟ وهل تستقر شرعية العضوية في الخبرة اليومية؟ وهل تظهر المؤسسات والمجتمع قدرة على التعلم والتحول؟

ويُعرف الانتماء المتبادل في هذه الدراسة بأنه عملية علائقية ومؤسسية ورمزية يشارك من خلالها أعضاء مجتمع الهجرة في بناء المجال المدني المشترك، على أساس الاعتراف المتكافئ بشرعية عضويتهم، وإتاحة المشاركة المؤثرة، وعدالة القواعد والإجراءات، والاستقرار الرمزي للعضوية، وقابلية المؤسسات والمجتمع لمراجعة شروط الانتماء في إطار الحقوق والقواعد الدستورية المشتركة.

وتقدم بعض الدراسات الإسبانية المتعلقة بالمواطنين المسلمين والمجال العام مادة مناسبة لفحص المسافة بين الاعتراف القانوني والعضوية المعيشة؛ إذ تبين إمكان الجمع بين المواطنة الإسبانية والتدين الإسلامي، كما تكشف استمرار عمليات إنتاج الغيرية التي

[20] Kelly McKowen and John Borneman, eds., Digesting Difference: Migrant Incorporation and Mutual Belonging in Europe, Palgrave Macmillan, Cham, 2020.

قد تجعل الحضور الإسلامي في المجال العام موضوعا للتصنيف والمساءلة[21]. ويؤكد عنوان دراسة تيلّث ديلغادو نفسها إمكان التوفيق بين "المواطنة الإسبانية" و"التدين الإسلامي"، بينما تتناول دراسة ليمس تحولات حضور المسلمين في المجال العام الإسباني .

وتكشف دراسة المطالب المدنية للمسلمين في مدريد أن المشاركة تتصل كذلك بتكوين المطالب الجماعية وغير الجماعية وبقضايا الاعتراف وإعادة التوزيع ومواجهة التمييز[22]. ومن منظور الإطار المقترح في هذه الدراسة، يقتضي ذلك التمييز بين مجرد الحضور أو التمثيل وبين القدرة على تحويل المشاركة إلى أثر؛ ومن ثم يعامل مقدار التأثير الفعلي بوصفه مستوى مستقلا من مستويات التحليل. وهذا التمييز الأخير **استنتاج تحليلي للدراسة الحالية**، لا ادعاء بأن دراسة ميخاريس وليمس قد قاست مباشرة مقدار التأثير في صنع القرار؛ فهي اعتمدت ست مجموعات نقاش لتحليل طبيعة مطالب المسلمين في مدريد واستعدادهم للمشاركة في مبادرات جماعية .

الأبعاد الخمسة ومفهوم الاستقرار الرمزي للعضوية

يتكون الإطار من خمسة أبعاد مترابطة: الاعتراف المتكافئ، والمشاركة المؤثرة، والعدالة المؤسسية، والاستقرار الرمزي للعضوية، وقابلية المجتمع للتحول. ولا يقصد بهذه الأبعاد بناء مؤشر تجميعي واحد، ولا ترتيب الأفراد أو الجماعات بحسب مقدار

[21] Virtudes Téllez Delgado, “Somos ciudadanos musulmanes españoles : posibilidades de conciliar la ciudadanía española y la religiosidad islámica”, in Ángeles Ramírez, ed., La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia, Bellaterra, Barcelona, 2014,p 219.

[22] Laura Mijares Molina and Johanna Martine Lems, “Luchando contra la subalternidad: las reivindicaciones de la población musulmana en Madrid”, Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos, n.º 24, 2018, p109

اندماجهم، بل توزيع سؤال العضوية على مستويات قانونية ومؤسسية وتفاعلية ورمزية قابلة للفحص بأنواع مختلفة من الأدلة.

وأقترح في هذه الدراسة مفهوم "الاستقرار الرمزي للعضوية" بوصفه بناءً تحليليًا يدل على الاستقرار النسبي لشرعية العضوية والانتماء في المجال العام؛ بحيث لا يضطر الفرد، بصورة متكررة، إلى إخفاء اختلاف مشروع أو تقديم إثبات استثنائي للولاء أو الأهلية للعضوية، وأن يجد، عند تعرضه للتمييز أو الاستبعاد، مسارات مؤسسية قابلة للنفاذ والحماية. ولا يحيل المصطلح هنا إلى الأمننة (securitization) في دراسات الأمن، ولا إلى "الأمن الأنطولوجي" بما يركز عليه من استمرارية الذات وشعورها بالأمان الوجودي، وإنما إلى مدى استقرار الاعتراف الاجتماعي والمؤسسي بشرعية العضوية في المجال العام والخبرة اليومية. ويظل المفهوم أداة تفسيرية مقترحة تحتاج إلى مزيد من التطوير والاختبار الإمبريقي المستقل.

ثالثا: إسبانيا بوصفها حالة كاشفة تحليليا لمجتمع الهجرة

منطق اختيار الحالة وقيمتها النظرية

لم يكن اختيار إسبانيا بوصفها نموذجا ممثلا لجميع المجتمعات الأوروبية، ولا باعتبارها استثناء غير قابل للمقارنة، وإنما بوصفها حالة كاشفة تحليليا ذات قيمة نظرية تسمح بفحص المسافة بين الاندماج بوصفه سياسة موجهة إلى الأجانب، والمواطنة بوصفها وضعًا قانونيا وسياسيا، والانتماء بوصفه عضوية معيشة تتشكل عبر القانون والمؤسسات والمشاركة والاعتراف.

وتنبع القيمة التحليلية للحالة من اجتماع خصائص ذات صلة مباشرة بسؤال الدراسة: تحول ديمغرافي أصبحت معه الهجرة والاستقرار جزءا من البنية السكانية؛

وتراكم عمليات اكتساب الجنسية؛ والموقع البارز للأشخاص الذين كانت جنسيتهم الأصلية مغربية ضمن هذه العمليات؛ والاعتراف القانوني المؤسسي بالإسلام منذ اتفاق التعاون لسنة 1992؛ إلى جانب نظام حكم متعدد المستويات تتوزع في ظله جوانب من التنفيذ بين الدولة والأقاليم والبلديات. ويجعل اجتماع هذه الخصائص إسبانيا حالة كاشفة للتفاوت بين النص القانوني والسياسة والتنفيذ والخبرة الموثقة، لا حالة نموذجية يقاس عليها سائر المجتمعات الأوروبية.[23]

من مجتمع استقبال إلى مجتمع هجرة

لا تحتاج دلالة التحول الإسباني هنا إلى إعادة عرض الأرقام الديمغرافية الواردة في المقدمة بقدر حاجتها إلى بيان معناها التحليلي. فالفارق بين عدد المولودين خارج إسبانيا وعدد حاملي الجنسيات الأجنبية، مقروءا مع استمرار عمليات اكتساب الجنسية، يبين أن فئة "الأجنبي" لم تعد كافية وحدها لفهم الآثار الاجتماعية للهجرة[24].

ويظهر ذلك بوضوح في حالة الأشخاص الذين كانت جنسيتهم الأصلية مغربية ثم اكتسبوا الجنسية الإسبانية؛ إذ لا يعود قانون الأجانب وحده إطارًا كافيًا لتحليل موقعهم، مع إمكان استمرار تصنيف بعضهم اجتماعيًا بالأصل أو الاسم أو الدين أو

[23] Instituto Nacional de Estadística, "Estadística Continua de Población. 1 de abril de 2026. Datos provisionales", 7 de mayo de 2026؛ Instituto Nacional de Estadística, "Estadística de Adquisiciones de Nacionalidad Española de Residentes. Año 2025", 28 de mayo de 2026؛ España, Ley 26/1992, de 10 de noviembre.

[24] Instituto Nacional de Estadística, "Estadística Continua de Población. 1 de abril de 2026. Datos provisionales"؛ Instituto Nacional de Estadística, "Estadística de Adquisiciones de Nacionalidad Española de Residentes. Año 2025".

المظهر. ولا يعني ذلك أن اكتساب الجنسية ينتج خبرة اجتماعية واحدة، وإنما يبين ضرورة الفصل بين الوضع القانوني وعمليات التصنيف الاجتماعي.

ويقتضي ذلك التمييز بين الأجنبي، والشخص ذي الأصل المهاجر، والمواطن الإسباني متعدد الأصول. ولا يعني هذا التمييز أن الأصل ينتج خبرة واحدة أو هوية ثابتة، بل يمنع اختزال العضوية في الجنسية القانونية، كما يمنع اختزال المواطنة متعددة الأصول في تاريخ الهجرة.

من سياسة إدماج الأجانب إلى خطاب المواطنة والمساواة

شهد الإطار السياسي الإسباني منذ مطلع القرن الحادي والعشرين تحولا تدريجيا في مفرداته وأهدافه. فقد ارتبطت مراحل سابقة بصورة أوضح بإدماج المهاجرين، ثم تعزز حضور مفاهيم المواطنة والاعتراف وإدارة التنوع ومناهضة العنصرية والتمييز ضمن الخطط والاستراتيجيات الوطنية. وقد نبه كاشون إلى أهمية الجمع بين إعادة التوزيع والاعتراف، وإلى أثر البعد الترابي في بناء سياسات الاندماج الإسبانية[25].

ويتجسد هذا التحول في الإطار الاستراتيجي للمواطنة والإدماج ومناهضة العنصرية وكراهية الأجانب 2023–2027. ولا يمثل هذا الإطار قاعدة قانونية ملزمة بالدرجة نفسها التي تتمتع بها التشريعات، وإنما وثيقة برنامجية موجهة إلى مستويات الإدارة المختلفة والمجتمع المدني. وتكمن أهميته التحليلية في اللغة التي يصوغ بها غاية السياسة،

[25] Lorenzo Cachón Rodríguez, “La integración de y con los inmigrantes en España”,p 213–214؛ Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones, *Marco Estratégico de Ciudadanía e Inclusión contra el Racismo y la Xenofobia (2023–2027)*.

وفي انتقالها نحو بناء مجتمع أكثر شمولًا وعدلًا ومناهضة العنصرية، مع ضرورة التمييز بين تحول النموذج المعلن ودرجة ترجمته المؤسسية والتنفيذية[26].

أين تنتج العضوية عمليا؟

تتميز الحالة الإسبانية بأن سياسات الهجرة والإدماج لا تتحول إلى ممارسة داخل مستوى إداري واحد. فالإطار القانوني يحدد القواعد الأساسية للهجرة والإقامة والحقوق، في حين يجعل قانون الأجانب التعاون والتنسيق بين الإدارة العامة للدولة والأقاليم والسلطات المحلية جزءا من سياسات الإدماج. وتلتقي هذه البنية مع توزيع أوسع للاختصاصات يؤثر في مجالات مثل التعليم والسكن والخدمات الاجتماعية والتخطيط الحضري وبعض جوانب إدارة التنوع الديني.[27]

وتكتسب هذه الخاصية أهمية مركزية؛ لأن العضوية لا تُعاش في النص القانوني المجرد، وإنما في المدرسة والبلدية ومكتب الخدمات وسوق العمل والحي ومكان العبادة. ولذلك قد يكون الحق وطني المصدر، بينما تتأثر شروط استعماله بممارسات إقليمية ومحلية متفاوتة. ولا تقصد الدراسة بناء مقارنة شاملة بين جميع الأقاليم الإسبانية، بل تتعامل مع تعدد مستويات الحكم بوصفه خاصية في تصميم الحالة وقيدًا ينبغي مراعاته عند تفسير النتائج وتعميمها.

قانون الأجانب "الاندماج": بين التمكين واختبار الفرد

يقدم القانون الأساسي 2000/4 مثالا واضحا على التوتر الذي يجعل الحالة الإسبانية مناسبة لفحص الإطار النظري. فهو، من جهة، يجعل الإدماج جزءا من

[26] المرجع السابق.

[27] España, *Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero*, arts. 2 bis y 2 ter.

السياسة العامة ويربطه بالمساواة والمشاركة؛ ومن جهة أخرى، يحتفظ بصياغة تميز بين "المهاجرين" و"المجتمع المستقبِل"، كما يضع تعلم اللغات الرسمية ومعرفة القيم الدستورية والوصول إلى العمل ضمن العناصر المرتبطة بسياسات الاندماج[28].

ويظهر التركيز على جهد الفرد بصورة أوضح في بعض الإجراءات المنظمة بموجب لائحة قانون الأجانب، حيث تستعمل تقارير الاندماج الاجتماعي لإثبات عناصر ذات صلة بالاندماج في الحالات التي يحددها التنظيم، في ضوء المرسوم الملكي 2024/1155 والتعديلات اللاحقة ذات الصلة[29]. ولا تمثل اللغة أو التكوين أو العمل مشكلة في ذاتها؛ وإنما يصبح السؤال علائقيا عندما يكون جهد الفرد موضوعا صريحا للتقويم، في حين لا تقاس بالوضوح نفسه قدرة المؤسسات على إتاحة شروط الوصول إلى البرامج والحقوق والموارد بصورة متكافئة.

قانون المساواة: من فحص السلوك الفردي إلى أثر المؤسسة

يمثل القانون 2022/15 طبقة مختلفة من البنية القانونية؛ لأنه لا ينظم وضع الأجنبي ابتداءً، وإنما ينشئ إطارًا عامًا للمساواة في المعاملة وعدم التمييز، ويتناول صورًا من بينها التمييز المباشر وغير المباشر والمتعدد والمتقاطع، ويمتد نطاق الحماية إلى مجالات من بينها العمل والتعليم والصحة والسكن والوصول إلى السلع والخدمات[30].

وتبرز أهميته بالنسبة إلى إطار الانتماء المتبادل في أنه يتيح الانتقال من فحص السلوك التمييزي المباشر وحده إلى فحص القواعد والممارسات التي قد تبدو محايدة،

[28] España, Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, arts. 2 bis y 2 ter.
[29] España, *Real Decreto 1155/2024, de 19 de noviembre*؛ España, *Real Decreto 316/2026, de 14 de abril*،
[30] España, *Ley 15/2022, de 12 de julio, integral para la igualdad de trato y la no discriminación*, arts. 2, 3 y 6، cap. II del título I.

لكنها تنتج آثارًا غير متكافئة. ومن ثم، يصبح تحليل الأثر المؤسسي مكمّلًا لتحليل النص والقاعدة القانونية.

الاعتراف المؤسسي بالإسلام: من دين الهجرة إلى دين المواطنة

أقر القانون 1992/26 اتفاق التعاون بين الدولة واللجنة الإسلامية في إسبانيا، ونظم مجالات متعددة من ممارسة الحياة الدينية، تشمل أماكن العبادة والرعاية الدينية والزواج والتعليم الديني والأعياد وغيرها من الجوانب المرتبطة بممارسة الشعائر والحقوق الدينية. وتكتسب ديباجة الاتفاق دلالة خاصة بالنسبة إلى موضوع الدراسة؛ فهي لا تقدم الإسلام بوصفه مجرد دين وافد ارتبط بالهجرة الحديثة، بل تصفه بأنه ذو تقليد تاريخي ممتد في إسبانيا، كما تستعمل صيغًا من قبيل "المسلمين الإسبان" و"المواطنين ذوي الديانة الإسلامية"[31].

وتساعد دراسة مسار مأسسة الإسلام في إسبانيا على وضع هذا الاعتراف ضمن سياق تاريخي أطول من موجات الهجرة المعاصرة. ومن ثم، لا يبدأ سؤال العضوية في الحالة الإسبانية من غياب الاعتراف القانوني بالإسلام، وإنما من المسافة بين وجود هذا الاعتراف ودرجة تحوله إلى إمكان فعلي ومستقر لممارسة الحقوق.

ويقتضي فحص هذه المسافة التمييز بين مستوى معياري يتمثل في وجود الحق، ومستوى تنظيمي يتعلق بتحويل النص إلى إجراءات ومسؤوليات وموارد، ومستوى عملي توزيعي يظهر في إمكان استعمال الحقوق في مجالات مثل التعليم وأماكن العبادة والمقابر

[31] España, *Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España*, preámbulo y arts. 2, 8, 9, 10, 12 y 13؛ Sol Tarrés and Javier Rosón, "¿Musulmanes o inmigrantes? La institucionalización del islam en España (1860–1992)", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n.º 115, 2017, 165,

والخدمات. وتوفر الدراسات المؤسسية الإسبانية المتعلقة بأماكن العبادة والتعليم الديني والمقابر الإسلامية مادة لفحص بعض جوانب هذه المسافة، من دون أن تسمح وحدها بتعميم الحكم على مجموع المسلمين في إسبانيا[32].

رابعا: طبقات الأدلة في التركيز المغربي والإسلامي المضمّن

حين نوظف المادة المتعلقة بذوي الأصل المغربي والمسلمين، فليس المقصود جعلها أمثلة توضيحية ملحقة بتحليل البنية الإسبانية، وإنما التعامل معها بوصفها تطبيقا مضمنا لإطار الانتماء المتبادل، يتيح فحص قدرته على التمييز بين العضوية القانونية والخبرة المؤسسية والاجتماعية والرمزية. ونظرا إلى اختلاف تعريف الفئات في المصادر، يظل الاستدلال مقيدا بمدى مطابقة الدليل للفئة والادعاء محل الفحص؛ فالأصل المغربي لا يساوي الانتماء الإسلامي، والأصل العربي أوسع من الأصل المغربي، وفئة المهاجرين تضم جماعات متعددة. ولذلك لا تنتقل نتائج الفئة الأوسع تلقائيا إلى الفئة الأضيق.

أشخاص كانت جنسيتهم الأصلية مغربية وذوو الأصل المغربي

كانت الجنسية المغربية أكثر الجنسيات الأصلية شيوعا بين من اكتسبوا الجنسية الإسبانية خلال سنة 2025[33]. ويثبت هذا الدليل وجود فئة انتقلت قانونيا من مركز

[32] Adoración Castro Jover and Maite Uriarte Ricote, *La situación urbanística de los lugares de culto*, Fundación Pluralismo y Convivencia, Madrid, 2021؛ José Daniel Pelayo Olmedo, coord., *Conviv@ula: ¿Preparados para lo diverso? Escuela, factor religioso y gestión de la diversidad*, Fundación Pluralismo y Convivencia, Madrid, 2022؛ Óscar Salguero, "Cementerios musulmanes y derecho a la ciudad: necesidades y demandas de las comunidades musulmanas en España", *Revista del Museo de Antropología*, 16, n.º 3, 2023, 323.

[33] Instituto Nacional de Estadística, "Estadística de Adquisiciones de Nacionalidad Española de Residentes. Año 2025

الأجنبي إلى مركز المواطن، لكنه لا يثبت هويتها الدينية، ولا مستوى قبولها الاجتماعي، ولا كيفية تعريف أفرادها لأنفسهم اجتماعيا بوصفهم ذوي أصل مغربي.

وتضيف الدراسات المتعلقة بالتمثلات التاريخية والاجتماعية للمغاربة مستوى مختلفا من الأدلة؛ إذ تبين أن صور المغربي والعربي والمسلم في إسبانيا تفاعلت تاريخيا مع تمثلات "المورو" ومع سياقات سياسية واستعمارية متغيرة. ولا يعني ذلك تفسير العلاقات المعاصرة بوصفها استمرارا مباشرا للماضي، وإنما يسمح بفحص بعض الطرق التي يمكن أن تسهم بها الذاكرة والتمثلات التاريخية في إنتاج الحدود الرمزية في الحاضر[34].

المسلمون في إسبانيا: الهويات المركبة وشرعية الانتماء

تتطلب دراسة المسلمين الاعتماد على مصادر تعرف موضوعها على أساس ديني صريح، لا على أساس الجنسية أو الأصل وحدهما. وتوفر الدراسات المتعلقة بالمواطنين المسلمين والمجال العام أدلة على إمكان الجمع بين المواطنة الإسبانية والانتماء الإسلامي، كما تكشف بعض عمليات إنتاج الغيرية أو إعادة تصنيف المسلم في المجال العام على نحو قد يجعل شرعية عضويته موضع مساءلة[35].

ولا تمثل هذه الدراسات جميع المسلمين في إسبانيا، ولا تسمح باشتقاق توزيع إحصائي وطني لأنماط الهوية أو خبرات الاعتراف؛ ولذلك تستخدم للكشف عن الآليات والخبرات الممكنة، لا لتقدير مدى انتشارها على المستوى الوطني.

---

[34] Eloy Martín Corrales, "Maurofobia/islamofobia y maurofilia/islamofilia en la España del siglo XXI", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n.os 66–67, 2004, p 39.

[35] Virtudes Téllez Delgado, "Somos 'ciudadanos musulmanes españoles': posibilidades de conciliar la ciudadanía española y la religiosidad islámica", ص 219–242؛ Johanna M. Lems, "Los musulmanes y la esfera pública. Transformaciones en la España del siglo XXI", e165.

التقاطع المغربي–الإسلامي: المؤسسات التعليمية والدينية

تمثل الدراسات التي تجمع صراحة بين السياق المغربي والممارسة أو المؤسسة الإسلامية أقوى الأدلة المتاحة على التقاطع الذي يهم الدراسة. وتبرز في هذا المستوى دراسة التعليم المجتمعي للعربية والتربية الإسلامية في الشتات المغربي؛ لأنها تجعل الانتماء إلى الشتات المغربي والممارسة التعليمية الإسلامية جزءا صريحًا من موضوع البحث[36].

وتبين هذه الدراسة، داخل الحالات التي تناولتها، أن مؤسسات التعليم المجتمعي تؤدي وظائف تتصل بحفظ اللغة والمرجعية الدينية والتنشئة والتفاوض حول الهوية وبناء الروابط الاجتماعية، كما تتفاوت علاقاتها بالمدرسة والحي والسلطات المحلية. وتسمح هذه النتائج بالقول إن المحافظة على اللغة والتربية الإسلامية لا تستلزم في ذاتها الانغلاق عن المجتمع المحيط، وأن وظيفة المؤسسة تتصل كذلك بنوعية شبكاتها وعلاقاتها. لكنها لا تسمح بتعميم النتيجة على جميع مؤسسات التعليم الإسلامي المغربي في إسبانيا.

خامسا: فحص القدرة التفسيرية لأبعاد الانتماء المتبادل

لا يقصد فحص الأبعاد الخمسة إصدار حكم ثنائي من قبيل "تحقق/لم يتحقق" الانتماء المتبادل في إسبانيا، ولا تحويل الإطار إلى مؤشر عددي مركب، وإنما تحديد ما تسمح به المادة القانونية والسياسية من أحكام متفاوتة القوة بشأن كل بعد. وتعبر قوة

[36] Roser Girós Calpe et al., "La enseñanza comunitaria del árabe y la educación islámica en la diáspora marroquí: prácticas urbanas cotidianas e inclusión", p 1-2 ،DOI: 10.14422/mig.21992.012.

الحكم عن مقدار ما تسنده الأدلة المعتمدة في الدراسة، لا عن ترتيب إسبانيا أو مقارنتها بدول أخرى.

الاعتراف المتكافئ: قوة القاعدة وحدود الحكم الاجتماعي

ينطلق فحص الاعتراف المتكافئ من التمييز بين شرعية العضوية القانونية واستقرار الاعتراف بها في التنفيذ والخبرة الاجتماعية. وتوفر الحالة الإسبانية أساسا قانونيا وسياسيا قويا نسبيا للمساواة وعدم التمييز والاعتراف المؤسسي بالإسلام، كما تبين بيانات اكتساب الجنسية اتساع فئة من الأشخاص الذين كانت جنسيتهم الأصلية مغربية ولم تعد خاضعة قانونيًا لمركز الأجنبي.

غير أن قوة القاعدة القانونية لا تسمح بالحكم بالقوة نفسها على تكافؤ الاعتراف في الممارسة والخبرة الاجتماعية. فالدراسات المتعلقة بتمثلات المغاربة وبالمواطنين المسلمين تكشف آليات لإنتاج الغيرية أو العضوية المشروطة، لكنها لا تقيس انتشارها وطنيا. ولذلك يقتصر الحكم على وجود أساس قانوني قوي للاعتراف والمساواة، مع بقاء مدى تكافؤ الاعتراف التنفيذي والاجتماعي غير محسوم بالقوة نفسها.

المشاركة المؤثرة: من وجود القناة إلى قياس الأثر

إن وجود جمعيات أو ممثلين في المجال العام لا يعني بالضرورة وجود مشاركة مؤثرة؛ فالمعيار هو إمكان الانتقال من التعبير عن المطالب إلى التأثير في تعريف المشكلات والأولويات والقرارات.

وتوفر الدراسات المتعلقة بالمطالب المدنية للمسلمين والجماعات الإسلامية بوصفها جماعات مصالح دينية أدلة على التنظيم والمطالبة والتفاوض والفاعلية المؤسسية.

فدراسة ميخاريس "Laura Mijares" و ليمس "Johanna Martine Lems" اعتمدت على ست مجموعات نقاش لتحليل طبيعة مطالب المسلمين في مدريد واستعدادهم للمشاركة، بينما حللت دراسة ميدينا وبينا-راموس حالتين محليتين في غرناطة، وأظهرت أن استمرار الضغط يمكن أن يفضي إلى تحقيق بعض المطالب كليا أو جزئيا، مع بقاء قدرة هذه الجماعات على التأثير العالي محدودة[37].

فرغم وجود هذه الأدلة فإنها لا تسمح بقياس مقدار انتقال المشاركة إلى تأثير فعلي في القرار العام على المستوى الوطني؛ فوجود جمعية أو قناة تشاورية لا يثبت في ذاته أن مطالبها تغير القرار أو السياسة. ولذلك تثبت المادة وجود مؤشرات مباشرة على المشاركة والفاعلية، لكنها لا تثبت بالقوة نفسها مقدار تحول هذه المشاركة إلى تأثير فعلي في صنع القرار.

العدالة المؤسسية: من القاعدة إلى أثرها

يربط هذا البعد بين القاعدة القانونية والنتائج المترتبة على تطبيقها. ويوفر القانون 2022/15، الذي سبق تحليل أحكامه، أساسا معياريا لفحص صور التمييز المباشر وغير المباشر والمتعدد والمتقاطع. أما السؤال في هذا المستوى فيتعلق بما تضيفه الأدلة الإمبريقية إلى القاعدة القانونية.

ففي الدراسة المتعلقة بالسكان من أصل عربي، أفاد 47.5% من المشاركين بتعرضهم للتمييز في مجال واحد أو أكثر، واعتمدت الدراسة على 570 استبانة و19 مقابلة معمقة

[37] Laura Mijares Molina and Johanna Martine Lems, "Luchando contra la subalternidad: las reivindicaciones de la población musulmana en Madrid", p 109 ؛ Iván Medina and José Antonio Peña-Ramos, "Musulmanes y Política: Las comunidades islámicas como grupos de interés religioso", *Política y Sociedad*, 49, n.º 3, 2012, p. 591, DOI: 10.5209/rev_POSO.2012.v49.n3.41462.

و11 مجموعة تركيز[38]. غير أن مجتمع الدراسة هو السكان من أصل عربي، ولذلك يمثل المصدر دليلًا سياقيًا، ولا تسمح نتائجه بتحويل هذه النسبة إلى تقدير خاص بذوي الأصل المغربي أو بالمسلمين. وتؤكد بيانات OBERAXE الرسمية النسبة وحجم العينة وتعريف مجتمع الدراسة .

أما بخصوص السكن في مدريد وبرشلونة، فيضيف اختبار سوق الإيجار دليلا عاما على البيئة المؤسسية للسكن؛ فقد أظهر، في حدود تصميمه، أن 99% من الوكالات العقارية المشمولة قبلت في سنة 2024 ممارسات تمييزية اقترحها ملاك العقارات تجاه أشخاص أجانب[39]. ويظل هذا دليلا عاما على سوق السكن والأشخاص ذوي الأصل الأجنبي في المدينتين محل الدراسة، لا تقديرا خاصا بالمغاربة أو المسلمين، ولا تمثيلا لجميع المدن الإسبانية .

وتتمثل النتيجة الأكثر انضباطا في وجود أساس قانوني قوي لفحص العدالة المؤسسية، إلى جانب أدلة معتبرة على مخاطر تمييزية في بعض البيئات، مع محدودية الحكم على حجم هذه المخاطر بالنسبة إلى الفئتين المضمنتين تحديدا.

الاستقرار الرمزي للعضوية: بعد تفسيري يحتاج إلى قياس مباشر

ينقل الاستقرار الرمزي للعضوية التحليل من وجود الحق إلى كيفية عيش العضوية. فالسؤال لا يقتصر على ما إذا كان المسلم يستطيع قانونا ممارسة دينه، أو ما إذا كان

[38] Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia, “Un 47,5% de la población de origen árabe se ha sentido discriminada en la vivienda, la sanidad, la educación, el empleo o la tecnología en España”, 20 de enero de 2025.

[39] Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia, “Estudio de Provivienda: La discriminación en el mercado del alquiler está limitando el acceso a la vivienda de las personas migrantes”, 7 de abril de 2025.

المواطن ذو الأصل المغربي يحمل الجنسية الإسبانية، وإنما يمتد إلى مدى استقرار شرعية عضويته بحيث لا يضطر بصورة متكررة إلى إثبات ولائه على نحو استثنائي أو إلى إخفاء اختلاف مشروع تفاديًا لكلفة اجتماعية أو مهنية.

وتساعد الدراسات النوعية المتعلقة بالهوية والانتماء على كشف بعض آليات هذه الخبرة. كما توفر تقارير وزارة الداخلية عن جرائم ووقائع الكراهية المسجلة رسميا معلومات عن جانب من البيئة التي تحدث فيها؛ وقد سجل تقرير سنة 2025 ما مجموعه 2,417 جريمة ومخالفة وواقعة كراهية حققت فيها قوات الأمن، مع ارتفاع ملحوظ في الوقائع المصنفة ضمن الإسلاموفوبيا[40]. غير أن هذه البيانات تتعلق بالوقائع المعروفة والمسجلة رسميا، ولا يجوز معاملتها بوصفها قياسا للحجم الاجتماعي الكامل للظاهرة .

ويبين بارومتر الدين والمعتقدات في إسبانيا BREC 2025 مستوى عاما آخر لفحص الهوية والمعتقدات والحرية الدينية والمواقف من التنوع[41]. غير أن طبيعته الوطنية العامة لا تجعله بديلا عن الأدلة التي تعرف المسلمين مباشرة حين يتعلق الادعاء بخبرتهم الخاصة. وهذا متسق مع الغرض الرسمي للبارومتر، المتمثل في دراسة علاقة المجتمع الإسباني بالدين والمعتقدات، ووضع الحرية الدينية، والموقف من دور الدولة في ضمانها .

ومع ذلك، لا يمكن اشتقاق مستوى الاستقرار الرمزي للعضوية مباشرة من عدد وقائع الكراهية المسجلة، ولا من وجود قانون للمساواة، ولا من بارومتر عام أو دراسة نوعية منفردة. ويظل هذا البعد في حاجة إلى دراسات مباشرة تستخدم أدوات كمية ونوعية مصممة خصيصا لفحص الخبرة الرمزية للعضوية.

---

40 Ministerio del Interior, *Informe sobre la evolución de los delitos e incidentes de odio en España 2025*, Madrid, 2026.

41 Observatorio del Pluralismo Religioso en España, *Barómetro sobre Religión y Creencias en España (BREC): Informe de resultados 2025*, Fundación Pluralismo y Convivencia, Madrid, 2025.

قابلية المجتمع للتحول: من تغير السياسة إلى تغير المجتمع

يمثل هذا البعد الفرق الأوضح بين الانتماء المتبادل والنماذج التي تجعل التكيف مطلوبا أساسا من الفرد. فالسؤال لا يتعلق فقط بما إذا كان الفرد يتعلم اللغة ويلتزم بالقانون ويكتسب أدوات المشاركة، وإنما كذلك بقدرة السياسات والمؤسسات نفسها على التعلم ومراجعة القواعد والممارسات مع تحول المجتمع.

وتظهر الحالة الإسبانية مؤشرات على هذا التحول في المستوى القانوني والسياساتي والمؤسسي، من تعزز لغة المواطنة ومناهضة العنصرية وتطوير أدوات المتابعة، إلى توسيع الحماية من التمييز ومأسسة جانب من الحقوق الإسلامية. وتضيف الدراسات المحلية مادة تسمح بفحص انتقال بعض هذه التحولات إلى مستوى التنفيذ؛ إذ يحلل لوبيث بارغادوس برنامج بلدية برشلونة لمواجهة الإسلاموفوبيا وإنجازاته وحدوده، بينما يحلل سالغيرو احتياجات ومطالب المجتمعات المسلمة المتعلقة بالمقابر من خلال ثلاث حالات، وما تكشفه من تفاعل بين المطالب الدينية والتنظيم الحضري والفاعلين المؤسسيين[42].

غير أن هذه المؤشرات لا تثبت وقوع تحول مماثل بالدرجة نفسها في جميع الأقاليم والمؤسسات أو في المجتمع ككل. ولذلك تسمح الأدلة بحكم متوسط القوة على التحول السياساتي والمؤسسي، بينما يظل مدى التحول المجتمعي الواسع غير قابل للحسم بالمتن الحالي.

[42] Alberto López Bargados, “Barcelona, ¿ciudad islamófoba? Variaciones sobre las políticas seculares y el ‘problema musulmán’”, *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, n.º 24, 2018, p 89, DOI: 10.15366/reim2018.24.006؛ Óscar Salguero, “Cementerios musulmanes y derecho a la ciudad: necesidades y demandas de las comunidades musulmanas en España”, p 323.

يكشف فحص الأبعاد الخمسة تفاوتا بين مستويات العضوية أكثر مما ينتج حكما ثنائيا على الحالة الإسبانية. فالبنية القانونية والسياسية أوضح في الاعتراف والمساواة مما تسمح الأدلة بإثباته في الخبرة الاجتماعية؛ وتوجد أدلة على المشاركة والفاعلية من دون إمكان قياس أثرهما في القرار بالقوة نفسها؛ ويوفر قانون المساواة أساسا قويا لفحص العدالة المؤسسية، بينما تظل الأدلة المباشرة الخاصة بذوي الأصل المغربي والمسلمين أقل اتساعا. أما الاستقرار الرمزي للعضوية فهو أكثر الأبعاد حاجة إلى بيانات أصلية مباشرة، في حين تظهر قابلية التحول بصورة أوضح في السياسات والمؤسسات منها في المجتمع ككل.

وبذلك لا يفضي الفحص إلى القول إن إسبانيا انتقلت ببساطة "من الاندماج إلى الانتماء المتبادل"، وإنما إلى نتيجة أدق: تتحرك عناصر من البنية القانونية والسياسية في اتجاه عضوية أكثر علائقية، لكن قوة الدليل على هذا التحول وعمقه تختلف بين الاعتراف والمشاركة والعدالة المؤسسية والاستقرار الرمزي للعضوية والتحول المجتمعي.

سادسا: مناقشة النتائج وإعادة توزيع مسؤولية الاندماج

لا تكمن الدلالة النظرية للنتائج في ترتيب الأبعاد الخمسة بحسب درجة تحققها، وإنما فيما تكشفه مجتمعة عن حدود بناء سؤال الاندماج حول الفرد وحده. فالتحليل السابق يبين أن وجود الحقوق أو اكتساب الجنسية لا يسمحان آليا باستنتاج المشاركة المؤثرة أو العدالة المؤسسية أو الاستقرار الرمزي للعضوية أو تحول المجتمع. ومن هذه النتيجة تتفرع أربع دلالات نظرية.

تغيير وحدة التحليل: من قياس المهاجر إلى تحليل علاقة العضوية

تتمثل الدلالة الأولى في أن الانتقال من الاندماج إلى الانتماء المتبادل لا يعني استبدال مصطلح بآخر، وإنما تغيير وحدة التحليل. فاللغة والعمل والتعليم والشبكات والإقامة والجنسية تظل عناصر أساسية، لكنها لا تكفي ما لم تدخل القواعد والمؤسسات وعلاقات الاعتراف وشروط استعمال الحقوق في مجال الفحص.

ومن ثم، لا يستبدل إطار الانتماء المتبادل "المهاجر" بـ "المجتمع" بوصف كل منهما وحدة متجانسة، وإنما يجعل وحدة التحليل علاقة العضوية نفسها: القاعدة القانونية، وآلية تنفيذها، وتوزيع الموارد، وإمكان المشاركة، وعلاقات الاعتراف، والحدود التي تجعل عضوية بعض الأفراد مفترضة بينما تظل عضوية آخرين موضع إثبات متجدد.

المسؤولية المشتركة غير المتساوية: من التبادل الخطابي إلى عدم تماثل القوة

تتمثل الدلالة الثانية في أن وصف الاندماج بأنه "عملية ثنائية الاتجاه" يظل ناقصا إذا تجاهل عدم تماثل القدرة على إنتاج شروط العضوية. فللفرد مسؤوليات فعلية تتصل باحترام القانون وحقوق الآخرين واكتساب الأدوات اللازمة للمشاركة، لكن الدولة والمؤسسات والفاعلين القادرين على صياغة القواعد وتوزيع الموارد لا يشغلون موقع القوة نفسه.

ومن ثم، تكون مسؤولية بناء العضوية مشتركة ولكنها غير متساوية، ويتناسب مقدارها مع القدرة على إنتاج النتائج أو تعديلها. فحين يطلب من الفرد إثبات "جهد الاندماج"، يصبح من المشروع فحص توافر البرامج وإمكان الوصول إليها وعدالة الإجراءات. وحين يطلب من المواطن المسلم احترام المجال الدستوري المشترك، يصبح من المشروع في المقابل فحص ما إذا كان اختلافه الديني المشروع يفرض عليه تكلفة إضافية في ممارسة عضويته.

من المواطنة الرسمية إلى إنتاج المجتمع المشترك

تتمثل الدلالة الثالثة في ضرورة التمييز بين المواطنة بوصفها وضعا قانونيا، والعضوية بوصفها إمكانا للمشاركة في إنتاج المجال المشترك. ولا ينتقص هذا التمييز من مركزية الجنسية، وإنما يمنع التعامل معها بوصفها نهاية تفسيرية لمسار الانتماء.

فعندما يصبح الشخص إسباني الجنسية، لا يعود من الدقة العلمية إخضاع وجوده كله لمقياس صمم أساسا لفحص "اندماج الأجانب". وحين يعترف النظام القانوني الإسباني بالإسلام وبحقوق ممارسيه، ينتقل السؤال من مجرد شرعية الوجود إلى شروط ممارسة المسلمين عضويتهم بوصفهم مواطنين وفاعلين.

ومن ثم، لا يكون السؤال العلمي ما إذا كانت المحافظة على الخصوصية تؤدي بذاتها إلى الاندماج أو العزلة، وإنما ما نوع العلاقة التي تربط الاختلاف المشروع بالمجال المشترك؟ وما مقدار قدرة الأعضاء المختلفين على المشاركة في إنتاج مؤسساته وممارساته؟

القيمة المضافة والحدود القابلة للنقل

تتمثل الدلالة الرابعة في أن مفهوم الانتماء المتبادل لا ينافس المواطنة أو التعددية أو الاعتراف أو نماذج الاندماج متعددة الأبعاد، ولا يقترح الاستغناء عنها، وإنما يصل بين مستويات كثيرا ما تدرس منفصلة. فمن المواطنة يستفيد من مركزية المساواة في الحقوق، ومن نقد الاندماج من ضرورة إخضاع المؤسسات للتحليل، ومن مقاربات الانتماء والاعتراف من أهمية الحدود الرمزية وشرعية الاختلاف.

ويمكن تلخيص منطقه التشغيلي في السلسلة الآتية:

الحق ← إمكان استعماله ← أثر المشاركة ← الخبرة الرمزية ← قابلية المؤسسة للتحول.

ويظهر الفحص أن القيمة التفسيرية للإطار لا تعتمد على تحقق أبعاده بدرجة واحدة؛ بل إن التفاوت بينها يمثل نتيجة تحليلية في ذاته، لأنه يساعد على تحديد موضع الفجوة بدل الاكتفاء بالحكم على الاندماج بالنجاح أو الفشل.

غير أن هذه القيمة تقترن بقيود واضحة: فالإطار ليس مقياسا كميا مركبا، ولا تتساوى قوة الأدلة بين أبعاده، ويحتاج الاستقرار الرمزي للعضوية والمشاركة المؤثرة إلى دراسات مباشرة أكثر اتساعا، كما يفرض الحكم متعدد المستويات الحذر من نقل الحكم الوطني إلى جميع الأقاليم والبلديات.

أما قابلية الإطار للنقل إلى حالات أوروبية أخرى فهي قابلية تحليلية مشروطة، لا تعميما لنتائج الحالة الإسبانية. ويمكن استعمال الأسئلة الخمسة في حالات أخرى، بشرط إعادة بناء العلاقة الخاصة بكل حالة بين الجنسية والتنظيم الديني والهجرة والحكم المحلي والذاكرة التاريخية. وبذلك يكون العنصر الأكثر قابلية للنقل هو طريقة بناء السؤال وترتيب الأدلة، لا النتيجة الخاصة بإسبانيا، ولا توصيف "مجتمع هجرة انتقالي" بوصفه حكما جاهزا للتعميم.

خاتمة

سعت هذه الدراسة إلى الإجابة عن سؤال مدى قدرة البنية القانونية والسياسية في إسبانيا على تجاوز إدماج الأجانب في مجتمع يفترض اكتماله سلفا، نحو بناء عضوية علائقية تقوم على "الانتماء المتبادل". وتبين نتائج التحليل أن عناصر معتبرة من هذا التحول تظهر على المستوى القانوني والسياسي، بينما لا تسمح الأدلة بإثبات تحققها

بالقوة نفسها على مستويات التنفيذ والمشاركة والخبرة الاجتماعية والرمزية. فقد تطورت الأطر الإسبانية باتجاه المواطنة والمساواة ومناهضة التمييز والاعتراف بالتنوع الديني، في حين تكشف المادة المدروسة تفاوتا بين قوة الاعتراف الرسمي وبين ما يمكن إثباته بشأن فاعلية المشاركة والعدالة المؤسسية والاستقرار الرمزي للعضوية وقابلية المؤسسات والمجتمع للتحول.

وتتمثل الخلاصة النظرية الرئيسة في أن مفهوم الاندماج يصبح أقل قدرة على تفسير العضوية داخل مجتمعات الهجرة حين يبقى الفرد المهاجر وحدة التحليل الأساسية. فالتجنس وتعاقب الأجيال وتجذر المؤسسات الدينية والثقافية ووجود مواطنين متعددي الأصول تنقل السؤال من مقدار تكيف الفرد إلى نوعية العلاقات والقواعد والمؤسسات التي تنتج العضوية. ومن هنا يقترح المقال "الانتماء المتبادل" إطارا تحليليا وتقويميا يقوم على خمسة أبعاد مترابطة: الاعتراف المتكافئ، والمشاركة المؤثرة، والعدالة المؤسسية، والاستقرار الرمزي للعضوية، وقابلية المجتمع للتحول، من دون افتراض تماثل الفاعلين في القوة أو المسؤولية.

وفي ضوء هذه النتائج، تقترح الدراسة، في حدود المادة التي فحصتها، توصيف إسبانيا بأنها "مجتمع هجرة انتقالي". ويقصد بذلك مجتمعا أصبحت الهجرة والتجنس وتعدد الأصول عناصر بنيوية في تكوينه، وانتقلت أطره القانونية والسياسية بدرجة معتبرة نحو المواطنة والمساواة والاعتراف بالتنوع، بينما لا تتقدم مستويات العضوية المؤسسية والاجتماعية والرمزية بالسرعة نفسها. ولا يحيل هذا الوصف إلى مرحلة خطية ستنتهي حتما إلى نموذج محدد، ولا إلى حكم مقارن على موقع إسبانيا بين المجتمعات الأوروبية، وإنما يصف التفاوت بين رسوخ التحول الديمغرافي والقانوني والسياسي من جهة، وبين ما تسمح الأدلة بإثباته على مستويات العضوية الأخرى من جهة ثانية.

وتفرض طبيعة الدراسة حدودا ينبغي استحضارها عند تفسير نتائجها. فهي دراسة حالة وثائقية تحليلية لا تعتمد مسحا ميدانيا أصليا، ولا تمثل الأدلة المباشرة المتاحة جميع ذوي الأصل المغربي أو المسلمين في إسبانيا. كما أن بعض أدلة التمييز المستخدمة سياقية، تتعلق بذوي الأصل العربي أو عامة تتعلق بالمهاجرين، ولذلك لا يجوز تحويلها إلى تقديرات خاصة بالمغاربة أو المسلمين. ويضاف إلى ذلك أن تعدد مستويات الحكم يجعل الانتقال من الأطر الوطنية إلى الممارسات الإقليمية والبلدية مجالا يحتاج إلى دراسات مقارنة مستقلة.

وتفتح النتائج خمسة اتجاهات للبحث والتطوير السياساتي: توسيع الدراسات المباشرة التي تفصل منهجيا بين الجنسية والأصل والهوية الدينية؛ وإجراء مقارنات بين الأقاليم والبلديات في تطبيق حقوق المساواة والتنوع الديني والسكن والتعليم والمشاركة؛ وتطوير مؤشرات للمشاركة المؤثرة لا تكتفي بقياس الحضور أو الاستشارة، بل تفحص مقدار انتقال المشاركة إلى القرار؛ وإدماج الاستقرار الرمزي للعضوية وفعالية الانتصاف ضمن أدوات تقويم السياسات باستخدام بيانات كمية ونوعية أصلية؛ وفحص السبل التي تتيح للمواطنين متعددي الأصول والمسلمين الإسهام في إنتاج السياسات والمناهج والسرديات والمؤسسات المشتركة بوصفهم فاعلين في بناء المجتمع.

وبذلك لا تدعو الدراسة إلى التخلي عن مفهوم الاندماج، وإنما إلى إعادة وضعه داخل تصور أوسع للعضوية. فالسؤال الذي تطرحه مجتمعات الهجرة المعاصرة لم يعد مقتصرا على: كيف يندمج القادمون في المجتمع؟ بل أصبح أيضا :كيف تُبنى المؤسسات والعلاقات والقواعد بحيث يستطيع مختلف أعضاء المجتمع أن ينتموا إليه، ويشاركوا فيه، ويسهموا بصورة متكافئة في تشكيل مجاله المشترك؟

لائحة المصادر والمراجع

أولا: المصادر القانونية والرسمية والمؤسسية الإسبانية

- Castro Jover, Adoración, and Maite Uriarte Ricote. *La situación urbanística de los lugares de culto*. Fundación Pluralismo y Convivencia, 2021.
- España. *Ley 15/2022, de 12 de julio, integral para la igualdad de trato y la no discriminación. Boletín Oficial del Estado*, no. 167, 13 July 2022.
- España. *Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España. Boletín Oficial del Estado*, no. 272, 12 Nov. 1992.
- España. *Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social. Boletín Oficial del Estado*, no. 10, 12 Jan. 2000.
- España. *Real Decreto 1155/2024, de 19 de noviembre, por el que se aprueba el Reglamento de la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social. Boletín Oficial del Estado*, 20 Nov. 2024.
- España. *Real Decreto 316/2026, de 14 de abril, por el que se modifica el Real Decreto 1155/2024, de 19 de noviembre, por el que se aprueba el Reglamento de la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social. Boletín Oficial del Estado*, no. 92, 15 Apr. 2026.
- Instituto Nacional de Estadística. "Estadística Continua de Población (ECP). 1 de abril de 2026. Datos provisionales." *Instituto Nacional de Estadística*, 7 May 2026.
- Instituto Nacional de Estadística. "Estadística de Adquisiciones de Nacionalidad Española de Residentes. Año 2025." *Instituto Nacional de Estadística*, 28 May 2026.

- Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones. *Marco Estratégico de Ciudadanía e Inclusión contra el Racismo y la Xenofobia (2023–2027).* 2023.
- Ministerio del Interior. *Informe sobre la evolución de los delitos e incidentes de odio en España 2025.* 2026.
- Observatorio del Pluralismo Religioso en España. *Barómetro sobre Religión y Creencias en España (BREC): Informe de resultados 2025.* Fundación Pluralismo y Convivencia, 2025.
- Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia. "Estudio de Provivienda: La discriminación en el mercado del alquiler está limitando el acceso a la vivienda de las personas migrantes." 7 Apr. 2025.
- Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia. "Panel de indicadores de seguimiento del Marco Estratégico de Ciudadanía e Inclusión contra el Racismo y la Xenofobia." 24 Feb. 2025.
- Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia. "Un 47,5% de la población de origen árabe se ha sentido discriminada en la vivienda, la sanidad, la educación, el empleo o la tecnología en España." 20 Jan. 2025.
- Olmedo, José Daniel, coordinator. *Conviv@ula: ¿Preparados para lo diverso? Escuela, factor religioso y gestión de la diversidad.* Fundación Pluralismo y Convivencia, 2022.

ثانيا: المراجع العربية

- بولعوالي، التجاني . "مسألة المواطنة بين الإسلام والغرب: مقاربة للجذور والمعنى والتماثلات" . *دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية*، ع. 12، 2023، ص. 41–56. DOI: 10.59151/.vi12.96 .
- حصحاص، محمد . "الإسلام الأوروبي: من الفهم إلى المفهوم" . *أوراق نماء*، ع. 92، مركز نماء للبحوث والدراسات، 21 مارس 2016، ص. 1–17 .

ثالثا: المراجع باللغة الإسبانية

- Cachón Rodríguez, Lorenzo. “La integración de y con los inmigrantes en España.” *Política y Sociedad*, vol. 45, no. 1, 2008, pp. 205–235.
- Coller, Xavier. *Estudio de casos*. 2nd ed., Centro de Investigaciones Sociológicas, 2005.
- Girós Calpe, Roser, et al. “La enseñanza comunitaria del árabe y la educación islámica en la diáspora marroquí: prácticas urbanas cotidianas e inclusión.” *Migraciones*, no. 65, 2025, pp. 1–24. https://doi.org/10.14422/mig.21992.012.
- Lems, Johanna M. “Los musulmanes y la esfera pública. Transformaciones en la España del siglo XXI.” *Revista Internacional de Sociología*, vol. 78, no. 3, 2020, e165. https://doi.org/10.3989/ris.2020.78.3.20.001.
- López Bargados, Alberto. “Barcelona, ¿ciudad islamófoba? Variaciones sobre las políticas seculares y el ‘problema musulmán’.” *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, no. 24, 2018, pp. 89–108. https://doi.org/10.15366/reim2018.24.006.
- Martín Corrales, Eloy. “Maurofobia/islamofobia y maurofilia/islamofilia en la España del siglo XXI.” *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, nos. 66–67, 2004, pp. 39–51.
- Medina, Iván, and José Antonio Peña-Ramos. “Musulmanes y Política: Las comunidades islámicas como grupos de interés religioso.” *Política y Sociedad*, vol. 49, no. 3, 2012, pp. 591–608. https://doi.org/10.5209/rev_POSO.2012.v49.n3.41462.
- Mijares Molina, Laura, and Johanna Martine Lems. “Luchando contra la subalternidad: las reivindicaciones de la población musulmana en Madrid.” *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, no. 24, 2018, pp. 109–128. https://doi.org/10.15366/reim2018.24.007.
- Salguero, Óscar. “Cementerios musulmanes y derecho a la ciudad: necesidades y demandas de las comunidades musulmanas en España.”

Revista del Museo de Antropología, vol. 16, no. 3, 2023, pp. 323–334. https://doi.org/10.31048/1852.4826.v16.n2.41817.

- Tarrés, Sol, and Javier Rosón. "¿Musulmanes o inmigrantes? La institucionalización del islam en España (1860–1992)." *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, no. 115, 2017, pp. 165–188. https://doi.org/10.24241/rcai.2017.115.1.165.
- Téllez Delgado, Virtudes. "Somos 'ciudadanos musulmanes españoles': posibilidades de conciliar la ciudadanía española y la religiosidad islámica." *La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, edited by Ángeles Ramírez, Bellaterra, 2014, pp. 219–242.

رابعا: المراجع باللغة الإنجليزية

- Boulaouali, Tijani. "The Moroccan and Muslim Diaspora in Europe: Shifting from the Context of Migration to the Context of Citizenship." *The Moroccan Diasporic and Transnational Experiences: Space, Media, and Narratives*, edited by Abdelaaziz El Bakkali and Tayeb Ghourdou, Cambridge Scholars Publishing, 2026, pp. 22–44.
- Klarenbeek, Lea M. "Reconceptualising 'Integration as a Two-Way Process.'" *Migration Studies*, vol. 9, no. 3, 2021, pp. 902–921. https://doi.org/10.1093/migration/mnz033.
- McKowen, Kelly, and John Borneman, editors. *Digesting Difference: Migrant Incorporation and Mutual Belonging in Europe*. Palgrave Macmillan, 2020. https://doi.org/10.1007/978-3-030-49598-5.
- Schinkel, Willem. "Against 'Immigrant Integration': For an End to Neocolonial Knowledge Production." *Comparative Migration Studies*, vol. 6, 2018, article 31. https://doi.org/10.1186/s40878-018-0095-1.
- Wimmer, Andreas, and Nina Glick Schiller. "Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences." *Global Networks*, vol. 2, no. 4, 2002, pp. 301–334. https://doi.org/10.1111/1471-0374.00043.

- Yuval-Davis, Nira. "Belonging and the Politics of Belonging." *Patterns of Prejudice*, vol. 40, no. 3, 2006, pp. 197–214. https://doi.org/10.1080/00313220600769331.
- Zapata-Barrero, Ricard. "Interculturalism in the Post-Multicultural Debate: A Defence." *Comparative Migration Studies*, vol. 5, 2017, article 14. https://doi.org/10.1186/s40878-017-0057-z.
- Zapata-Barrero, Ricard, and Fethi Mansouri. "A Multi-scale Approach to Interculturalism: From Globalised Politics to Localised Policy and Practice." *Journal of International Migration and Integration*, vol. 23, 2022, pp. 775–795. https://doi.org/10.1007/s12134-021-00846-w.

IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 6, October 2026
مجلد 3 - عدد 6، أكتوبر 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

Arab Feminist Movements in Diaspora: Religion, Migration, Gender and Integration

An Analytical Sociological Approach

Dr. Mohammed Karrouk KERKICH
* University Ibn Tofaïl
Kénitra - Morocco
Mohamad.kirkich@gmail.com

Date received: Jan 17, 2026
Date revised: Mai 21, 2026
Date accepted: June 29, 2026
DOI: 10.5281/zenodo.23615390

ABSTRACT

This paper examines key sociological problems posed by migration in relation to gender and Islam as an authentic identity affiliation. In Western contexts, contemporary Islam has become a central concern for feminist movements within diaspora communities. Using a sociological analytical approach, the study seeks to understand the human, social, and historical dimensions of these issues within their economic, cultural, and political contexts, specifically in Western Europe — a space in which Islam did not originally emerge. The analysis highlights, on the one hand, the role of feminist movements in countries of immigration in addressing these challenges, and on the other, the obstacles they currently face. Given large-scale migration to the West, particularly Arab and Muslim-origin migration, European societies are confronted with complex integration dilemmas at multiple levels. The paper pays special attention to female migration and Arab feminist movements, exploring the intricate interplay between religion, migration, and gender.

KEYWORDS

Religion; Migration; Gender; Feminist Movements; Integration Challenges.

IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 6, October 2026
مجلد 3 - عدد 6، أكتوبر 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

الحركات النسوية العربية في المهجر

الدين والهجرة والنوع الاجتماعي والاندماج

مقاربة سوسيولوجية تحليلية

الدكتور محمد قروق كركيش

* كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

جامعة ابن طفيل، القنيطرة - المغرب

Mohamad.kirkich@gmail.com

الملخص

تتناول هذه الورقة بعض الإشكاليات السوسيولوجية التي أفرزتها ظاهرة الهجرة، من خلال تحليل تقاطعاتها مع النوع الاجتماعي والدين الإسلامي بوصفه مكوّناً أساسياً من مكونات الهوية. فقد أصبح الإسلام المعاصر في السياقات الغربية إحدى القضايا المحورية التي تطرحها الحركات النسائية في مجتمعات المهجر، في ظل تداخل قضايا الدين والهجرة والنوع الاجتماعي.

وتعتمد الورقة مقاربة سوسيولوجية تروم فهم التحولات الإنسانية والاجتماعية والتاريخية المرتبطة بهذه الظاهرة، مع استحضار سياقاتها الاقتصادية والثقافية والسياسية في المجال الأوروبي الغربي. كما تسعى إلى تحليل الأدوار التي تضطلع بها الحركات النسائية العربية في المهجر في التعامل مع الإشكاليات المرتبطة بهذه القضايا، ورصد التحديات التي تواجهها. وتكتسب هذه الإشكاليات أهمية متزايدة في ظل موجات الهجرة العربية وهجرة الأفراد المنحدرين من أصول إسلامية عموماً، وما أفرزته من تحديات تتعلق بالاندماج الاجتماعي والثقافي والاقتصادي والسياسي، ولا سيما في سياق الهجرة النسائية.

الكلمات المفتاحية

الدين؛ الهجرة؛ النوع الاجتماعي؛ الحركات النسائية؛ إشكاليات الاندماج.

مقدمة[1]

تعتبر الحركات النسائية واحدة من أهم الموضوعات المعاصرة، لما تطرحه من قضايا بالغة الأهمية على مستوى الدراسات السوسيولوجية، حيث صارت '**سوسيولوجيا النوع الاجتماعي**'[2]، ميدانا علميا أكثر التصاقا بالحركات الاجتماعية المعاصرة، وخصوصا النسوية منها، وذلك بفعل عوامل كثيرة، ترتبط في مجملها بالحداثة الأوروبية الغربية، وما تمارسه من هيمنة رأسمالية وقوة برجوازية صناعية، وسيطرة علمية، حتى صارت أوروبا عالما جديدا يفرض كل شيء على دول العالم العربي. إن هذه الحركات النسائية بفعل تقدمها العلمي، خلقت وضعا جديدا، ليس فقط في العالم العربي الإسلامي، وإنما حتى داخل المجتمعات الأوروبية نفسها؛ وضعا ارتبط أساسا بما طرحته عمليات الهجرة إلى الخارج، من العالم العربي الإسلامي إلى العالم الغربي الأوروبي؛ حيث وجدت النساء أنفسهن أمام إشكاليات حقيقية ترتبط بالاندماج داخل هذه

[1] **To cite this article:**

KERKICH, Mohammed Karrouk. "Arab Feminist Movements in Diaspora: Religion, Migration, Gender and Integration: An Analytical Sociological Approach." *Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies*, vol. 3, no. 6, Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium. October 2026, pp. 75–122.

كركيش، محمد قروق. "الحركات النسوية العربية في المهجر: الدين والهجرة والنوع الاجتماعي والاندماج، مقاربة سوسيولوجية تحليلية". *مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية*، مج. 3، ع. 6، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، اكتوبر 2026، صص. 75–122.

© This research is published under the (CC BY-NC 4.0) license, which permits anyone to download, read, and use it for free, provided that the original author is credited, any modifications are indicated, and it is not used for commercial purposes.

[2] أضحت سوسيولوجيا النوع الاجتماعي أو الجندر اليوم، مبحثا مهما داخل علم الاجتماع، يبحث في قضايا المرأة والجنس والهويات الجندرية، الفروق بين الذكور والإناث وغيرها من القضايا التي فرضتها الحركات النسائية عبر العالم، للمزيد أنظر: سيمون دي بوفوار، الجنس الأخر، ترجمة ندى حداد، دار الأهلية للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، طبعة 2008م.

المجتمعات، على كافة المستويات، سواء على المستوى الثقافي أو السياسي أو الاجتماعي وغيره.

لذلك فإننا في هذه الورقة نركز بالدرجة الأولى، على ما طرحته الهجرة من إشكاليات جندرية للنساء العربيات داخل مجتمعات الهجرة، في ارتباطها بكل القضايا الدينية ذات الانتماء الهوياتي، إذ أن الدين الإسلامي اليوم داخل السياق الغربي، صار من القضايا الجوهرية التي طرحتها الحركات النسائية في بلاد المهجر، لذلك فاهتمامنا هنا يتمحور أساسا في حضوره كدين داخل سياق زمني معاصر له مبرراته، وضمن مقاربة سوسيولوجية منفتحة على مختلف المجالات؛ وبالخصوص المنعطفات العلمية الإنسانية والاجتماعية والتاريخية التي حضر فيها الإسلام كدين لكل الناس، في ارتباطاتها وسياقاتها الاقتصادية والثقافية والسياسية لمجال مكاني لم ينشأ فيه هذا الدين تاريخيا، وهو المجال الأوروبي الغربي، "فالإيمان ينتشر بقوة غير مرئية، ذكية، بشكل عام بين البشر، في كل الأمكنة وكل العصور"[3]. لذلك لا يمكن أن يستغرب أي دارس لسوسيولوجيا الدين في أبعادها المقارنة، أن يكون للإسلام اليوم في أوروبا، حضورا قويا، يدعونا إلى مساءلته ودراسته بالشكل المطلوب، وعلى وجه التحديد في ارتباطه بقضايا المرأة المختلفة، ثم بمختلف الحركات النسوية المتنوعة في العالم المعاصر، وبما تسلكه النسوية في علاقتها بكل ما يشكل جوهر التدين كانتماء هوياتي وثقافي واجتماعي داخل المجال الأوروبي على وجه التدقيق. فهذه المقاربة للديني والهجرة وقضايا النوع، هي بمثابة انعكاس مباشر للأعمال الأكاديمية "التي تشكل مجالا استراتيجيا جديدا من مجالات البحث، والتعليم، والجدل الواقع في تقاطع دقيق بين

[3] دافيد هيوم، التاريخ الطبيعي للدين، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق-سوريا، الطبعة الأولى تشرين الأول 2014م، ص 7.

تنوع من التخصصات المعرفية، من بينها علم الاجتماع، الدراسات الإسلامية، والأنثروبولوجيا، والديانات المقارنة، والتحليلات الحضارية المقارنة، التي تبلورت في سبعينيات القرن الماضي"[4]. إنها قضايا عندما نقرأها سوسيولوجيا نجدها متشابكة ومتداخلة، وتحتاج إلى فهم ودراسة، سيما أن الغرب اليوم أصبح بفعل هذه الهجرات، أمام إشكاليات الاندماج، على كافة الأصعدة، وبالضبط للهجرة النسائية[5]، التي تطرح إشكالات أخرى، أكثر عمقا، والتي تحتاج إلى فهم وتحليل ودراسة.

لذلك فإن المقاربة السوسيولوجية المعتمدة في هذه الدراسة، ليست ميدانية بالدرجة الأولى، وإنما هي مقاربة اجتماعية تعتمد أساسا على تحليل المعطيات التاريخية والاجتماعية والثقافية والسياسية المتاحة نظريا، والتي ترتبط بالحركات النسوية، وبالخصوص النسوية الإسلامية في علاقتها المباشرة بالإسلام، على اعتبار أنها حركة تجمع بين الهجرة والدين وقضايا المرأة. وبالتالي فهي مقاربة سوسيولوجية تعتمد على المنهج التحليلي أساسا، مع اعتماد مناهج مساعدة كالمنهج التاريخي والبنيوي.

1- الحركات النسائية العربية والغرب الأوروبي: تقاطع أم تنافر الهويات الجندرية؟

لقد سبق أن أكدت العديد من الدراسات، أن العالم العربي الإسلامي قدم أفكارا مهمة استثمرتها أوروبا في عصور النهضة والأنوار بفعل الحركات العلمية، حيث أرست

[4] أرماندو سالفاتوري، سوسيولوجيا الإسلام: المعرفة والسلطة والمدنية، ترجمة ربيع وهبه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 2017م، ص 9-10-11.

[5] لابد من الإشارة أن مصطلحات مثل: النسوية Feminism كحركة فكرية أو فلسفية أو سياسية ترتبط بإيديولوجيا معينة تدعو للمساواة وحقوق المرأة، والنسائية Feminine كوصف نوعي يتعلق بالنساء كفئة بيولوجية أو اجتماعية، يخلق جدلا بين الباحثين أو في بعض الدراسات السوسيولوجية، لكنهما عندنا يفيان بنفس المعنى.

من خلالها مجتمعات من نمط مغاير عن الأنماط التقليدية، جعلتها فيما بعد مجتمعات قوية استطاعت السيطرة من جديد على العالم العربي، الأمر الذي "خلف صورة سلبية لدى الأوروبيين عن الإسلاميين أو المسلمين، هؤلاء الذين أهانوا دين الثالوث واحتلوا أراضيه في الشرق وفي الغرب جنوب إسبانيا والسواحل الإيطالية في العصور الوسطى"[6]، وهو ما دفعهم –أي الأوروبيون – بعد إرساء الدولة المدنية واسترجاع القوة العلمية والعسكرية والاقتصادية، بسبب التطور الصناعي والرأسمالي المتسارع إلى فرض واحدة من أهم الحركات الأوروبية، وهي 'ظاهرة الاستعمار'، التي كان لها تأثير مباشر على الدول العربية الإسلامية، التي ستتعرف على أفكار جديدة ولدت في الغرب؛ ومنها الحركات النسائية الغربية.

فظاهرة الاستعمار هي "الأمر الواقع الذي تبلور منذ بداية القرن التاسع عشر في اقتسام العالم بشتى أنواع الهيمنات، من أقواها وأعنفها تلك التي مورست بالاحتلال والضم على بلدان إفريقية وعربية وآسيوية من طرف قوى أوروبية متقدمة اقتصاديا وعسكريا"[7]، وهي التي تفرض قوتها، وتدخل مجموعة مما أسمته 'بالإصلاحات المتقدمة' على المستوى السياسي؛ وذلك بمحاولة تغيير الأنظمة السياسية التي كانت تنعتها بأنها تقليدية، أو على الأصح دينية تسلطية، نحو الدولة العصرية أو المدنية. وكذلك على المستوى العلمي بإدخال المدارس العصرية الأوروبية، وتكوين بعثات علمية نحو أوروبا لتحديث الثقافة العربية، من خلال جلب أفكار جديدة ترتبط بالحداثة والعلمنة. بالإضافة إلى محاولة فرض أنظمة اقتصادية تنهل من الأفكار الجديدة التي ظهرت في

[6] سالم حميش، الإستشراق في أفق انسداده، سلسلة الدراسات عدد3، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط-المغرب، الطبعة الأولى1991م، ص15.

[7] نفس المرجع السابق، ص27.

الغرب، كالرأسمالية والليبرالية بشتى أشكالها، وهذا ما يبين حجم التأثير الذي مارسته أوروبا، خصوصا على دول العالم الإسلامي، حتى صارت هذه الدول رغم محاولات النهضويين الإسلاميين في القرن العشرين، دولا تنعت أنها متخلفة حضاريا أو ثقافيا.

فقد كان ذلك، هو المدخل الملائم للدول الأوروبية، كي تستعمر هذه البلدان، بدعوى أنها بلدان ذات ثقافة محدودة تدور في فلك ما هو ديني أو قومي عرقي، بل ذهب كثير من الدارسين إلى أن هذا التراجع كان نتيجة لعوامل أخرى؛ "فليست الثقافة وحدها ما يفسر هذا المسار التراجعي، وإن كانت من أهم أسباب تفسيره، بل إن وقائع التطور السياسي تضع في حوزتنا عناصر أخرى لتفسير ذلك، فقد تضافرت عوامل السياسة الدولية ومتغيراتها الكونية الحديثة (الانتصار الهائل للمدنية الغربية ومنظوماتها المادية والفكرية)، وعوامل السياسة المحلية وحقائقها الصاخبة (قيام النظام السياسي الوضعي ورسوخه في البلاد الإسلامية) لتضع الإسلام: عقيدة وثقافة ومجتمعات، في موقع دفاعي صعب أمام حقائق ذلك الانتصار"[8] الغربي الذي حول مدفعه نحو الثقافة العربية الإسلامية باعتبارها ثقافة لا تسمح بالحرية في مختلف المجالات، وبالتالي فكل الحركات التحررية، ومنها النسوية في العالم الإسلامي العربي، إذا أرادت أن تنبثق أو يكون لها تأثير لتغيير نمط هذه المجتمعات، فلابد "أن يكون المرجع هو الرأسمالية الغربية والمراحل التي قطعها المجتمع الأوروبي، باعتباره مرادفا لكل الفضائل اليونانية، من ديموقراطية، وفردانية، وحرية"[9]، إذ لا يمكن أن يدخل هذه البلدان أي تقدم، إذا لم تكن ثقافتها منفتحة أو تحررية. والحق أنه بعد قيام حركات التحرير الوطنية في

[8] عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، طبعة 2002، ص281-283.

[9] M. Rodinson : Islam et capitalisme, Ed Seuil, paris, 1966, pp53.

مختلف البلدان، ضد الاستعمار المضطهد للشعوب الإسلامية، وخروج شعوب العالم العربي الإسلامي منتصرة، كانت المجتمعات العربية قد تغيرت شيئا ما في بنياتها، وكان أهم ملمح لظهور النسويات في العالم العربي، هو 'الحركة العلمية الثقافية'، التي كانت بداية من "الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، والتي كانت قد تلقت تعليمها في أوروبا والولايات المتحدة، عبر بعثات، شكلت النواة الأولى للأفكار الجديدة التي لم يكن العالم العربي على عهد بها"[10]، خصوصا مع احتكاك هذه البعثات، مع تاريخ من التراث النسوي الغربي، الذي تقدم كثيرا في هذا المجال بين سنوات 1790 و1860 ميلادية.

فبالرغم من عدم اتفاق جميع الدارسين المهتمين بالموضوع على تاريخ محدد لبداية الردود النسوية وما ارتبط بها من دراسات نسائية، فإن الغالبية تشير إلى أن بدايتها كانت مع الثورة الفرنسية سنة 1789م، "حيث كانت المرأة فاعلة أساسية ضمنها، خصوصا أن النساء ساهمن مع أولمب دي جوج Olympe de Gouges[11] في صياغة أول عريضة تطالب بحقوق المرأة كمواطنة في سبعة عشر بندا"[12]، وظلت الحركات النسائية[13] منذ ذلك التاريخ تقاوم، وتتحرك على أكثر من جبهة، للدفاع عن حقوقها أسوة بالرجل، في مختلف بلدان أوروبا والغرب، حتى صار الحراك النسوي لا مجرد رد

[10] أنتوني غيدنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى أكتوبر 2005م، ص 492-493.

[11] كاتبة فرنسية وناشطة سياسية، ولدت سنة 1748م، أصبحت أشهر ناشطة سياسية نسائية بفعل كتاباتها عن المرأة، خصوصا بإعلانها التاريخي الخاص 'بحقوق المرأة المواطنة' سنة1791م، تم إعدامها سنة 1793م، لمهاجمتها نظام الحكومة الثورية في فرنسا.

[12] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة – القاهرة- مصر، الطبعة الأولى 2007م، ص645.

[13] ينبغي الإشارة إلى أن الفكر النسوي بدأ في الغرب على يد النسوية الفرنسية هوبرتين أوكلير عام 1882م، وقد اعتمد رسميا مصطلح النسوية Féminisme عام 1910م في المؤتمر الدولي للنساء الاشتراكيات، حيث صار المصطلح يعني دعم مساواة حقوق المرأة القانونية والسياسية بحقوق الرجل، للمزيد حول المصطلح أنظر: يمني الخولي، النسوية وفلسفة العلم، مؤسسة الهنداوي سي آي سي (كتاب إلكتروني)، المملكة المتحدة، 2017م، ص11-12.

فعل، بل منظومة فكرية متكاملة تدفع نحو التغيير الحقيقي، وهو الأمر الذي بدأ فعليا "في الثلث الأخير من القرن العشرين، عندما بدأت الحركات النسوية بالتكتل والتشكل الممنهج، الذي يسير وفق جملة من الأفكار الواضحة، والرؤى المؤطرة، في سياقات غير مضطربة أو غائمة"[14]، بعد وقوفه على منظومة فكرية فلسفية قوية، لم تعد محددة جغرافيا في أوروبا أو أمريكا، وإنما صارت واحدة من أهم الظواهر الكونية التي انتشرت، حتى وصلت العالم العربي، محاولة الدفاع عن مبادئها ومشروعيتها وأهدافها وبرامجها، تماشيا مع الرؤية الإسلامية المعتدلة.

إلا أنه يمكننا وفقا لطبيعة الأنظمة السياسية ودرجة الحداثة والتأثر بالعلمانية واختلاف المرجعيات الدينية والأطر الثقافية والاجتماعية بين الشرق والغرب، أن نؤكد أن الطابع الذي اتخذته النسويات في العالم العربي الإسلامي، لا يشبه الأنماط النسوية الغربية إلى حد التشابه، وكأنه متماثل معها، حيث يظهر أن الحركات النسوية الغربية، حركات أكثر تحررا من النسويات العربية الإسلامية، لأنها حركات تحررية مدنية، لم تكن تتخذ من الدين مرجعية لها – فصل الدين عن السياسة –، أو لنقل إن النسوية الغربية كانت تشتغل ولا زالت في إطار سياسي وحقوقي مفارق تماما للمعطى الديني الغربي المتعدد، هذا ما يفسر أن الحركة النسوية دخلت العالم العربي الإسلامي عبر مراحل وموجات، "وصل صداها إلى المشرق العربي على يد الرواد أمثال رفاعة الطهطاوي وقاسم أمين ونظيرة زين الدين وهدى شعراوي وغيرهم، حيث جرى العمل على صياغة التصور الإسلامي لتحرير المرأة العربية"[15]، وهو كما نعتقد تصور مغاير تماما لمعنى

[14] عثمان واصل، النظرية النسوية وإشكالية المصطلح، مجلة اللغة العربية، العدد 26، الجزائر، طبعة 2011م، ص39.

[15] ليندا جين شيفرد، أنثوية العلم: العلم من منظور الفلسفة النسوية، ترجمة يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 306، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أغسطس 2004م، ص12.

التحرر الغربي، ومن هنا يمكن القول: إن أول مرحلة تبلورت من خلالها النسوية العربية الإسلامية، بعد تلك الموجات النظرية، التي كما أسلفنا ساهم فيها كتاب ومنظرون مرموقون، "كانت في مصر على يد مناضلات تحرير المرأة، وانتشرت من خلال كتاب بعنوان 'النسائيات'، 'لملك حفني ناصف'[16] عام 1909م، حيث انبثق في المجتمع العربي ما يسمى 'بالنسوية المتوارية Invisible Feminism '، أما في الفترة الثانية، التي بدأت في أواخر العشرينات حتى نهاية الستينات؛ برزت حركة نسوية أهلية منظمة في بعض الدول العربية، لتستمر حتى الفترة الثالثة بداية من السبعينات حتى الآن، حيث شهدت الحركات النسوية العربية انتشارا أوسع في البلدان العربية"[17].

غير أن البعض يربط ظهور الحركات النسائية في العالم العربي، إلى بداية التسعينات في جنوب أفريقيا، "كإحدى الأسس الفلسفية والسياسية لحركة الإسلام التقدمي العاملة ضد نظام الفصل العنصري"[18]، فيما يرجع البعض ظهورها بالتزامن مع ظهور كتاب 'الحداثة المحظورة والحجاب' للكاتبة التركية 'نيلوفر غول' سنة 1991م، وصدور مجلة 'زنان' الإصلاحية في إيران سنة 1992م، إضافة إلى استخدامه من قبل باحثات مثل 'مارغوت بدران' الأمريكية ذات الأصول العربية التي استخدمته سنة 1999م[19]، ناهيك عن الكثير من المحاولات الأخرى التي ظهرت في إندونيسيا وماليزيا ومصر، وهذا ما

[16] أديبة مصرية وداعية للإصلاح الاجتماعي في مصر، ولدت سنة 1886م، وتوفيت سنة 1918م، اعتبرت أول مصرية جهرت بدعوة عامة لتحرير المرأة والمساواة بينها وبين الرجل من خلال عدة دوريات جمعت في كتاب "النسائيات" الذي يعد مرجعا للحركات النسوية في العالم العربي الإسلامي.

[17] نورة الفرج، النسوية: فكرها واتجاهاتها، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، مجلس النشر العلمي- جامعة الكويت- الكويت، السنة الثامنة عشر، العدد الواحد والسبعون (71)، 1420هـ/2000م، ص 47- 48.

[18] سناء كاظم كاطع، النسوية الإسلامية: بحث في مسارات تأسيس نظرية معرفية إسلامية، منشورات مجلة العلوم السياسية، جامعة بغداد، العدد 60، العراق، طبعة 2020م، ص42.

[19] نفس المرجع السابق، ص 44.

نرجحه نحن، سيما أنه بعد ظهور هذه المجلة صار العمل أكاديميا وعلميا وميدانيا وفكريا متأصلا واعتمادا على خطاب نسوي مفاهيمي واضح وصريح ومباشر .

ومع هذا الانتشار الواسع للنسويات في العالم العربي، صارت المجتمعات العربية الإسلامية، شيئا فشيئا، تعترف بهذه الأصوات، حتى أصبحت حركات قائمة بذاتها، تناهض كل ما يرتبط بالذكورة، سيما أن المجتمعات الشرقية، حتى من قبل الأوروبيين، كانت تنعت باعتبارها مجتمعات الذكورة بامتياز، إذ المرأة في هذه المجتمعات، تأتي في الدرجة الثانية بعد الرجل، لا فيما يتعلق بأدوارها ووظائفها التربوية والأخلاقية، ولا فيما يتعلق بتعليمها وسبل ولوجها إلى السوق العلمية، أو بولوج سوق الشغل والعمل المهني خارج البيت والأسرة، ناهيك عن القضايا الأخرى المتعلقة بنظام الأسرة والعائلة والجنوسة والجسد وغيرها، التي كانت ولا زالت مطروحة بشدة في أوروبا، حتى صارت النسوية في العالم العربي الإسلامي ترمز اليوم إلى "الجهد الحركي الفردي أو الجماعي، الذي يهتم بقضايا وحقوق المرأة، حيث معظم النسويين والنسويات يهتمون بشكل خاص بالسعي السلمي نحو تحقيق ما يسمونه المساواة السياسية، والاجتماعية والاقتصادية بين النساء والرجل"[20]. مما يعني أن النسويات العربية لم تبق من خلال تلك الموجات المتصاعدة، مجرد حركات نسوية متوارية، تناضل على قضاياها بشكل متخفي، وإنما صارت حركات تطالب بحقوقها في الميدان، مدفوعة بإطار سياسي، جوهره العمل المدني، الذي تبلور من خلال الجمعيات والمنظمات والهيئات المدنية المتمخضة أساسا في نموذج الدولة المدنية الغربية، حيث صارت المرأة ذاتا فاعلة وليست مجرد أنوثة منفعلة، بالمعنى الذي سبق أن حدده عالم الاجتماع آلان تورين

[20] حنا روسين وآخرون، ضدّ النِّساء: نهايَة رجل وقضايا جندريَّة أخرى، ترجمة: حمد العيسى، الدار العربيَّة للعلوم، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 1433هـ، ص19-20.

"فالذات لا توجد إلا كحركة اجتماعية تحتج على منطق النظام السائد، سواء اتخذ هذا المنطق الشكل النفعي أو البحث ببساطة عن الاندماج الاجتماعي"[21].

فالمرأة صارت في عالمنا العربي ذاتا فاعلة، تبحث عن تغيير ملموس لوضعها الاجتماعي والثقافي والسياسي، وقد ساعدها في ذلك النظام الدولي الأوروبي المعاصر، بعدما كانت شبه متخفية، فالتقدم الغربي وتأثيراته على العالم الإسلامي أضحت واضحة، حيث استفادت الحركات النسوية العربية في المجتمعات المسلمة، "من المناخ الدولي المتسارع، خصوصا بعد إعلان الأمم المتحدة سنة 1985 سنة دولية للمرأة بنيروبي، وعلى إثرها بدأت مجموعة من الجمعيات النسائية تستقل عن الأحزاب السياسية، وتؤسس جمعيات نسائية مستقلة"[22]، بحيث لم تعد هذه الحركات مجرد ظاهرة صوتية، وإنما فاعلا أساسيا في المجتمعات العربية، كما أنها ازدادت قوة، عندما صارت حركات حقوقية مدعومة دوليا بفكرة 'حقوق الإنسان'، كمبدأ أخلاقي عام، يمثل الفكرة القائلة: "بأن كل شخص هو موضوع اهتمام عالمي-كوكبي، ليس مهما الموقع الجغرافي للشخص، أو الفصيل السياسي، أو الفريق الاجتماعي الذي ينتمي إليه، إذ كل امرئ له حقوق إنسانية وعليه مسؤوليات حماية واحترام هذه الحقوق"[23].

وبفعل هذا الحضور الميداني القوي لهذه الحركات النسائية في المجتمعات العربية، التي أضحت فاعلة اليوم أكثر من أي وقت مضى، ظهرت داخلها تيارات فكرية متعددة تناهض كل أشكال التمييز ضد المرأة، حتى صارت النسوية العربية حركات غير مستقرة،

[21] ألان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المشروع القومي للترجمة- منشورات المجلس الأعلى للثقافة، مصر، طبعة 1997م، ص307.

[22] Zakya Daoud : Féminisme et politique au Maghreb, Edition Eddif , 1er édition 1993, pp28-29.

[23] تشارلز آر بيتر، فكرة حقوق الإنسان، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، عدد 421، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير 2015م، ص 13.

بل متنوعة، فنجد على سبيل المثال؛ النسوية العربية العلمانية؛ التي تشتغل في إطار نظام سياسي يؤمن بفصل الديني عن المدني، أو النسوية العربية الإصلاحية التي تتخذ من الإطار الحقوقي مرتكزا لإصلاح وضعية المرأة ضد ما يسمى المجتمع الذكوري، أو النسوية العربية الرافضة؛ التي هي حركة حقوقية تتميز بطابعها النضالي الرافض للتمييز بين الجنسين، أو النسوية العربية الإسلامية التي تشتغل في تماهي مع المرجعية الدينية الإسلامية، حتى صار مصطلح النسوية اليوم بالنسبة لنا كباحثين سوسيولوجيين حمال أوجه، وهذا ما يجعلنا منهجيا نقسمها إلى أصناف أو أنواع متخصصة، تماما كما يؤكد مايكل زميرمان، "فإلى يمين هذا المحور تقع نسوية يمكن أن نطلق عليها اسم النسوية الإصلاحية، وإلى يسار هذا المحور تقع نسوية يمكن أن نسميها النسوية الرافضة، وعند وسط المحور نلتقي بما يمكن أن يسمى بالنسوية التأويلية"[24]، أو حتى عن 'النسوية الإيكولوجية'[25] كنمط معاصر جدا صار مهما في عالمنا العربي، بعد أن بدأ في أوروبا، "فالمناظرة بين النسويين حول السياسة غالبا ما تدور حول النموذج النسوي المبطون.. فالسياسات النسوية تجد أرومات مختلفة، مثلا في النسوية الليبيرالية، والنسوية الماركسية، والنسوية الجذرية، والنسوية الاشتراكية، ونسوية التحليل النفسي، والنسوية العالمية، والنسوية ما بعد الكولونيالية"[26] وغيرها.

[24] فهي جدعان، خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 2010م، ص35.

[25] للمزيد حول النسوية الإيكولوجية أنظر:

Sidel Ruth : Women and Children Last, Penguin, New York, 1987.

[26] مايكل زميرمان، الفلسفة البيئية: من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، ترجمة معين شفيق رومية، سلسلة عالم المعرفة، عدد333، الجزء الثاني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، نوفمبر2006م، ص25.

يتبين إذن، من خلال هذا التنقيب السوسيولوجي الموجز، أن العالم العربي اليوم، تاريخيا أصبح يحتضن حركات نسوية مختلفة، لها توجهات كثيرة، القاسم المشترك بينها، أنها حركات بدأت بنمط غربي، نتيجة لعلاقات التأثير، الذي تمارسه المجتمعات الأوروبية المتقدمة، على مجتمعاتنا العربية الإسلامية، لكنها حركات سرعان ما أصبحت تعمل داخل سياق مختلف، مراعاة للجوانب الثقافية والاجتماعية والدينية العربية، التي تختلف حصرا عن المجتمعات الغربية، الأكثر تحررا بفعل الأنظمة السياسية العلمانية، إذ أن هذا التأثير للحركات النسوية الأوروبية على النساء العربيات، لم يخلق فقط إشكاليات الاندماج داخل السياق العربي، بل حتى داخل السياق الأوروبي نفسه، فهجرة النساء إلى أوروبا خلق مشاكل عويصة داخل هذه المجتمعات نفسها، لما تحمله هؤلاء النساء من أفكار وإيديولوجيات وخلفيات ترتبط بالهوية العربية الإسلامية.

2- الهجرة والحركات النسائية ذات الخصوصية الدينية: النضال من أجل الاندماج

أ- العمل أو الشغل كآلية للاندماج في التركيبة الاجتماعية والثقافية الغربية

من الواضح أن البدايات الحقيقية للنسوية بشكل عام، كانت في أوروبا وأمريكا، ولم تكن نتيجة لبيئة عربية خالصة، وخصوصا أننا نتحدث عن حركة بدأت على المستوى النظري، من خلال أعمال نساء أكاديميات في الجامعات والمعاهد الغربية، وخصوصا مع بداية الدراسات السوسيولوجية للأنماط الإسلامية في أوروبا من قبل الغربيين، وقد شكلت ظاهرة 'الهجرة' مع بداية خمسينيات وستينيات القرن الماضي أحد أهم أسسه، حتى صارت أوروبا اليوم، تعنى بالدين الإسلامي بشكل مباشر، "حيث بات الإسلام جزءا

لا يتجزأ من التركيبة الديموغرافية والثقافية في أوروبا اليوم: فلم يعد مسلمو أوروبا ضيوفا تنتظر أوبتهم إلى أوطانهم يوما ما، بل غدوا أوروبيين ذوي عقيدة مسلمة، وسيظلون جزءا من النسيج الاجتماعي والثقافي لأوروبا، وقد تضافر هذا الوضع الدائم للمسلمين مع ظهورهم التدريجي، لاسيما في الجيلين الثاني والثالث، بعد عزلتهم الاختيارية أو الاضطرارية، وهذا قد أثار تساؤلات لدى الأوروبيين والمسلمين حول مآل هذا الرسوخ الطويل للإسلام في أوروبا"[27].

إذ يمكن القول إن الحركات النسائية العربية في المهجر بدأت بالفعل بشكل مجزأ، إذ شكل مكان الإقامة عائقا أمامهن لتنظيم العمل، سيما أن المهاجرات إلى أوروبا، لم يكن يجمعهن مشروع واحد منظم، لذلك يرى البعض أن بدايتها كانت محتشمة، "من طرف نفر من النساء المسلمات، اللواتي لا ينتمين إلى ما أسمته بعضهن 'الإسلام العربي'، وإنما ينتمين إلى شعوب إسلامية غير عربية، ونشطن في بيئتهن الأصلية أو في بيئات غربية انتقلن إليها أو هاجرن إليها راغبات أو مكرهات"[28]، ومن هناك بدأت تتشكل معالم جدية لبناء حركات نسوية تدعي أنها مصلحة لوضعية النساء في أوروبا، خصوصا وأنهن يرين أن الدين في المجمعات العربية إنما يمارس تعتيما على مستوى المساواة بين الرجال والنساء، بحيث بدأ العمل على مستوى نظري خالص، لما أتاحته البيئة الغربية من حرية لهن للعمل بشكل أكاديمي. وبالتأكيد، كان وراء هذا التشكل "رائدات عربيات، مفكرات أو مثقفات أو أكاديميات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، في أعمال هؤلاء النساء تشكلت حركة النسوية الإسلامية الحقيقية، التي تجعل الإسلام نفسه منطلقا

[27] طارق رمضان، أوربة الإسلام أم أسلمة أوروبا، ضمن كتاب: الإسلام الدين الثاني في أوروبا (المشهد الاجتماعي والثقافي والسياسي الجديد)، تأليف نخبة من الباحثين، ترجمة أحمد الشيمي ومحمد أمين عبد الجواد، المركز القومي للترجمة، القاهرة-مصر، الطبعة الأولى 2016م، ص333.

[28] فهمي جدعان، خارج السرب، مرجع سابق، ص24.

ومرجعية أولية لها، وتوجه عملها وفق منهج إعادة القراءة أو التأويل للنصوص الدينية وللتاريخ الإسلامي، من أجل إنجاز قراءة جديدة للإسلام وفق منظور نسوي، يؤكدن جميعا أنه منظور قرآني وإسلامي"[29]، مما يعني أن تكون وتشكل هذه الحركات في أوروبا، لم يعد اليوم خطابا منقسما أو مبثورا، وإنما صار منظومة متكاملة، تعمل على مستويات أكاديمية مرموقة، وفي أكبر الجامعات والمعاهد الأوروبية، سواء في فرنسا أو في ألمانيا وإيطاليا، أو في كندا وأمريكا، وباقي العالم الغربي برمته.

الأمر الذي يعني أن النسوية العربية في المهجر صارت اليوم واقعا، منظما مبنيا على مبادئ وقواعد متفق عليها، تخضع لمنظورات ولمناهج علمية دقيقة، "وجدت في العالم الأوروبي مرتعا لها، خصوصا البيئة التي تسمح للاشتغال علميا وسياسيا وحقوقيا من جهة، ومن جهة ثانية من خلال طرائق الاشتغال، أو المناهج المستقاة من الدراسات الفلسفية والإنسانية المتقدمة في أوروبا"[30]، التي أصبحت معايير لقياس ودراسة الإسلام من منظور نسوي، ولاشك أن العمل الأكاديمي من جهة، وانخراط النساء في عالم الشغل عامة من جهة أخرى، ساعد بشكل كبير على تلقي الخطاب النسوي، وطرح قضاياه كواقع لابد من معالجته، وهو أمر حتمي ما دامت "الممارسة"[31] كما سبق أن عبر 'كارل ماركس' تؤدي حتما إلى تغيير الواقع.

إن احتكاك النسوية من حيث الشغل أو العمل بمنطلقات المجتمعات الغربية داخل هذا الواقع المتعدد، جعل تجربتها تصطدم بفضاءات مدنية أساسها الحرية التامة،

[29] نفس المرجع السابق، ص25.

[30] Hodgson Marshall : Rethinking Word History, Essays on Europe, Islam and World History, Edited with Introduction and Conclusion, by Edmund Burke III, Cambridge University Press, 1993, p100.

[31] Karl Marx: Theses on Feuerbach, In Marx-Engels Collected Works, Vol 5, Now York International Publishers, 1976, p 3-5.

وبنظام سياسي متقدم يؤمن بالعلمنة والليبيرالية والرأسمالية، الأمر الذي ساعدها على التحرك بشكل حر، أكثر مما يمكن أن يكون في مجتمعات العالم العربي الإسلامي، التي كما تعبر النسوة يجعل المرأة محاطة بمجموعة من التقاليد القديمة، التي يصفونها بكونها رجالية أو ذكورية، تؤدي إلى وجود هيمنة أو سلطة شبه كلية على المرأة ونشاطاتها، "فالتجربة النسوية الإسلامية لم تلبث أن وجدت في فضاءات الحرية الغربية مجالا واسعا للتعبير عن مواقف وخبرات لفتيات مسلمات هاجرن من مجتمعات إسلامية إلى مجتمعات الغرب، الأوروبي والأمريكي، حاملات معهن، من مواطنهن الأصلية وبيئتهن المحلية أو الوطنية السابقة، أفكارا وتقاليد وخبرات كان من نتائج احتكاكها وانخراطها في الحياة الجديدة تشكل نزعات نسوية رافضة لجملة من التراث الثقافي الذي نشأن عليه"[32]، ومن ضمنها كما يسميها الباحث فهي جدعان، بالنزعة النسوية الإسلامية الرافضة، باعتبارها واحدة من الحركات النسائية الإسلامية الإصلاحية.

وهكذا يمكن القول إن النسوية الإسلامية انبثقت نتيجة لحاجة ماسة، إلى تحرير النساء من الهيمنة الذكورية، أي نتيجة للقهر الاجتماعي والثقافي الذي تعيشه النساء، اللائي يشعرن بأنهن في قبضة المجتمعات البطريركية، أو على حد قول كارل ماركس: "مهيمَن عليهم من الهَيْمنَة"[33]، وبالتالي صارت المجتمعات الأوروبية الغربية، فرصة سانحة لهؤلاء، من أجل توحيد العمل لرفض هذا القهر أو تلك الهيمنة، بناء على منطلقات نظرية علمية، بحيث تعلمن في إطار هذه المجتمعات، "العمل على اختراع

[32] فهمي جدعان، نفس المرجع السابق، ص25.

[33] بيير بورديو، الهيمنة الذكورية، ترجمة سلمان قعفراني، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى أبريل 2009م، ص107.

وفرض أشـكال من التنظيم والفعل الجماعيين داخل الحركة الاجتماعية نفسـها، ويسـتندن إلى التنظيمات المنبثقة من التمرد ضـد التميز الرمزي، وابتكار آليات فعالة قادرة على هز المؤسسات التي تساهم في تأبيد تبعيتهن"[34]، وعلى الخصوص إيجاد رقعة مشـتركة بينهن، تمثلت تحديدا، في ضـرورة مراجعة التراث الإسـلامي، وتنقيته حسـبهن، من كل الرواسب الثقافية التي تدفع نحو التميز السلبي في الإسلام بين الرجال والنساء.

وبالتالي، شـكلت هذه الهيمنة التاريخية، منطلقا لتنظيم الحركة النسـوية واتسـاقها نظريا وعمليا، رغم ما يبدو من انقسـام، بين النزعات المنبثقة منها، النسـوية الإسـلامية الرافضـة، أو النسـوية الإسـلامية الإصـلاحية، أو النسـوية الإسـلامية المابعد-حداثية، وغيرها، حيث يظهر رابط مشـترك بينها، هو ضـرورة الانعتاق من هذه الهيمنة الذكورية المتوحشـة على حد تعبيرهن، "التي تسـمح للذكر بأن يسـتمر في طقوسـه الصـوفية، وقد تحلى بالـذهـب والأرجوان، وتزين بـالـريش مثـل المتوحش، متمتعـا بـالملـذات المشـــبوهـة للســلطة والهيمنة، فيما نحن النســاء يُغلق علينا في منزل العائلة، من دون أن يكون مســموحا لنا المشــاركة في أي من المجتمعات العديدة التي يتشــكل منها مجتمعه"[35]، وهكذا صــارت الحركات النســوية الإســلامية على نفس النهج الغربي للنســويات عبر العالم، لكن مع توليفها مع المرجعية الدينية العربية الإسلامية.

ب- العلمنة والحرية كآليتين للاندماج في التركيبة السياسية الغربية

إن هذا المجهود لتنظيم العمل النسوي في المهجر، لم يخلق عبثا، وإنما، كما سبق أن بينا كان له أهداف ومقاصـد مشـروعة، نظريا وميدانيا، من أهمها تحقيق الاندماج

[34] نفس المرجع السابق، ص13.

[35] V. Woolf : Trois guinées, Tradition V. Forrester, Edition des femmes, Paris, 1977, p200.

داخل المجتمعات الغربية اجتماعيا وسياسيا وثقافيا، دون الانسلاخ التام من الهوية الدينية الإسلامية، خصوصا مع تعالي الأصوات بضرورة تطبيق المساواة بين الرجال والنساء، أو بضرورة تحقيق العدالة بين الذكر والأنثى، أو أيضا بأحقية توفير الحقوق للنساء كما هو الحال مع الرجال، وقد ظهر ذلك جليا في عمل النسويات في مختلف البلدان الأوروبية، وأبرزهم على سبيل المثال – لا الحصر – "تسليمة نصرين[36]، وإرشاد منجي[37]، وأيان هرسي علي[38]، ونجلاء كيلك[39]، فالأولى وجدت في الهند وألمانيا والسويد فضاء للتعبير عن فكرها الحر، وعن غضبها، والثانية وجدت في كندا البيئة التي أتاحت لتحررها أن يتفجر، والثالثة كانت هولندا الموطن الذي أتاح لجنونها أن ينطلق من عقاله، والرابعة استقرت في ألمانيا وقطعت الحبل السري الذي يربطها بقومها ووطنها"[40]. بالإضافة إلى الكثير من الباحثات والكاتبات والنسويات الأخريات، اللائي أدين دورا كبيرا في هذا الباب، أمثال "الكاتبة الأمريكية من أصول عربية مارغوت بدران[41]، أو كتابات

[36] من مواليد أغسطس 1962م، نسوية وطبيبة سابقة، تحمل الجنسية السويدية، من أصل بنغلاديشي، عاشت العديد من السنوات في المنفى منذ عام 1994، اشتهرت بمناصرتها للمرأة من خلال مؤلفاتها الأدبية، وبالخصوص رواية العار، للمزيد أنظر: تسليمة نصرين، العار لاجا، ترجمة وتقديم عصام زكريا، دار أرام للنشر، دمشق-سوريا، الطبعة الأولى1999م.

[37] مؤلفة وكاتبة ونسوية كندية من أصل هندي، تقيم في أمريكا وتشتغل في جامعة نيويورك، من أشهر أعمالها: الخلل في الإسلام اليوم الصادر سنة 2004م.

[38] اسمها الأصلي أيان هيرسي ماجان، من مواليد 1969م، في مقدشيو بالصومال، كاتبة وناشطة نسوية وسياسية، تقيم في هولندا، سبق لها أن كانت عضوا في البرلمان الهولندي، وهي ناشطة في معارضة الزواج القسري وجرائم الشرف وزواج الأطفال وختان الإناث.

[39] من مواليد 1957م بإسطنبول، نسوية وعالمة اجتماع من أصول تركية، عاشت مجمل حياتها في ألمانيا.

[40] فهي جدعان، خارج السرب، نفس المرجع السابق، ص25.

[41] من مواليد 1936 بنيويورك، كاتبة وناشطة ونسوية مهتمة بقضايا النساء في الشرق الأوسط وأوروبا.

فاطمة المرنيسي[42] وأمينة ودود وأسماء بارلاس[43](...) وأيضا كتابات المهتمين الرجال بالحركة النسوية ذات الهوية الدينية الإسلامية كطارق رمضان ورفعت حسن وفهمي جدعان وغيرهم"[44].

إن كل تلك الأسماء، – بالطبع هناك أسماء مرموقة أخرى لا يسع المجال لذكرها كلها – لم يبق مجهودها منصبا على مستوى دراسة وضعية المرأة من منطلق إسلامي، من خلال كتابات نظرية متفرقة هنا وهناك، في كافة أرجاء أوروبا والعالم، لكنه صار تيارا واقعيا، حينما أصبحت النسوية الإسلامية اتجاها قائما بذاته، وقد ظهر هذا التيار بشكل منظم على أرض الواقع، في "المؤتمر الدولي حول الاتجاه النسائي الإسلامي المنعقد في برشلونة في تشرين الأول عام 2005م، من قبل 'العصبة الكاتالانية الإسلامية' والتي تناولت أغلب موضوعاته الاتجاهات النسوية الإسلامية الذي عقدته لجنة الإسلام والعلمنة في منظمة اليونسكو، ليعقب ذلك عدة مؤتمرات دولية خاصة بهذا التيار"[45]، وعلى وجه الخصوص "المؤتمر الدولي بباريس، الذي عقد ما بين الثاني عشر والتاسع عشر سبتمبر من سنة 2006م، المنعقد من طرف 'لجنة الإسلام والعلمانية في اليونسكو'؛ بحيث كان الموضوع حول النسوية الإسلامية إجابة عن سؤال أساسي: هل ثمة نسوية إسلامية ؟ بحيث شارك مؤتمر اليونسكو حشد كبير من الناشطات والباحثات في المسألة النسوية، وكانت مناقشة أوضاع المرأة ونضالها في وجه النظام

[42] من مواليد 1940 بمدينة فاس بالمغرب، نسوية وعالمة اجتماع مغربية تهتم بقضايا النساء، من أهم ما كتبته في هذا الشأن كتاب ما وراء الحجاب، توفيت سنة 2015م.

[43] من مواليد 1950 في باكستان، نسوية وأستاذة جامعية، اشتغلت في العديد من الجامعات في أوروبا وأمريكا، من أهم مؤلفاتها في هذا الشأن: كتاب مواجهة النظام الأبوي القرآني، وكتاب النساء المؤمنات في الإسلام.

[44] فهمي جدعان، نفس المرجع السابق، ص36-37.

[45] Zaki Al-Melad, Islam, and Women - Renewing Religious Thinking on the Issue of Women, Al-Hadara Center for the Development of Islamic Thought, Beirut, 2008, p47.

الأبوي وكل أشكال التفاوت وعدم المساواة بين الرجل والمرأة، وكذلك حقوق النساء، هي المحور الذي ينظم أعمال المؤتمر، وكانت نقطة انطلاق المشاركات جميعا المرجعية الإسلامية التي اعتبرت الحركة بها جزءا من الحركة العالمية لحقوق الإنسان"[46].

ليعقب ذلك مؤتمرات وندوات وملتقيات وأنشطة في دول أوروبية عديدة كإيطاليا وألمانيا والسويد، وأيضا في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا. إذ أن كل تلك المؤتمرات وكل تلك الدراسات والكتابات النسوية، تجمعها حسب الباحثة 'أماني صالح' مرجعية واحدة ومبادئ مشتركة، لذلك لا يمكن أن نتحدث عن نسوية إسلامية قيد التشكل أو متفرقة ومجزأة بقدر ما نتحدث اليوم عن نسوية إسلامية إصلاحية لها إيديولوجيا متفق عليها، "فالنسوية الإسلامية تقوم على ثلاثة أبعاد معرفية أساسية: أولها الإطار المرجعي المتمثل في الإسلام؛ بحيث أن الاتجاه العام الذي يسود بين النسويات المسلمات هو تحديد الثوابت في القرآن والسنة التي يتعين على الفكر النسوي الإسلامي الالتزام بها.. ثانيا البحث عن موقع قضية النوع في المنظور التيولوجي الإسلامي، وخصوصا الثقل الذي تحتله قضية العلاقة بين المرأة والرجل.. ثالثا نظرية القيم الإسلامية من حيث جدلية العلاقة بين قيم العدل والحرية والمساواة"[47]، وهي أبعاد ومبادئ، تعطينا فكرة مفادها، أننا أمام حركة نسائية رغم نشاطها في الغرب، إلا أنها ترتكز على المنظومة الدينية الإسلامية، في نصوصها الأصلية، بعيدا عما تسميه، الاجتهادات أو التفسيرات المرتبطة بها، والتي تعتبرها أساس الخلل بالنسبة لوضعية المرأة.

---

[46] فهمي جدعان، نفس المرجع السابق، ص 36.

[47] أماني صالح، الأبعاد المعرفية لنسوية إسلامية، ضمن كتاب النسوية والمنظور الإسلامي، كتاب جماعي من تحرير أميمة أبو بكر: النسوية والمنظور الإسلامي أفاق جديدة للمعرفة والإصلاح، مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة- مصر، الطبعة لثالثة 2013م، ص 11- 15.

من جهة أخرى، فإن ما يزيد تأكيداتنا بخصوص تشكل النسويات ذات المرجعية الدينية الإسلامية في أوروبا، هو أن عملها أصبح يرتكز على خصائص منهجية، أي على عمل أكاديمي علمي متقن، وجدي على مستوى الطرح، بحيث حسب بعض الباحثين، صار يرتكز على ثلاثة أسس: "أولها هو الجمع بين الاستقراء والاستنباط؛ بحيث يتعين على المفكرات النسويات إجراء عمليات توفيق مستمرة بين نتائج الاستقراء والاستنباط؛ تتجلى بشكل أساسي من خلال إسهامهن الحتمي في علمي التفسير والفقه اللذين يحظيان بسلطة كبيرة في المنظومة الإسلامية.. ثانيها أن منهجية النسويات المسلمات يتعين أن تكون في الغالب الأعم بنيوية وظيفية لا تفكيكية؛ إذ أن وجود المقدس بوصفه إطارا مرجعيا لا مجال للخروج عنه بوصفه أحد مقومات النسوية الإسلامية، يفرض بالضرورة رؤية بنيوية على عملية التفكير، بحيث لا مجال للقراءات الحرة للنص أو لموت المؤلف.. ثالثها هي مركزية المقترب النقدي في الإنتاج المعرفي للنسوية الإسلامية؛ بحيث تعتبر سمة أصيلة، تستهدف في المقام الأول تحليل وكشف المكون الانحيازي الذكوري في البناءات الفكرية والاجتماعية الإنسانية"[48]، رغم أن البعض يضفي عليها مرتكزا آخر ينهل من صميم التأويلية كالباحث 'فهمي جدعان'.

يظهر إذن، أن النسوية لم تنشأ في البلدان العربية أو في المجتمعات المسلمة، وإنما بدأت عملها خارج هذه البلدان وعلى وجه الخصوص في أوروبا الغربية، حيث وجدت النساء المسلمات مشاكل ومعوقات، على مستوى التعليم، وعلى مستوى سوق الشغل، وعلى مستوى منظومة الأسرة والزواج، وأيضا ما يتعلق بالحقوق، سيما أن هناك تمييزا واضحا في كامل أوروبا بين النساء المسلمات وغير المسلمات، لكن نضالهن وعملهن

[48] أماني صالح، نفس المرجع السابق، صفحات 16-17.

ضمن المرجعية الإسلامية أكسبهن كثيرا من التقدم في مجتمعات أوروبا، الأمر الذي مكنهن من الاندماج التام اليوم، وكأنهن ينتمين إلى هذه المجتمعات، حتى صارت النسويات ذات المرجعية العربية أو الإسلامية في إيطاليا وفرنسا وألمانيا مثلا، تختلف اختلافا جذريا عن باقي النسويات الغربية كالنسوية الليبيرالية أو العلمانية وغيرها، بحيث "لا يتجلى هذا التمييز في الاسم فقط، أو في المرجعية والثوابت، بل جعلن لخطابهن ثلاث مقومات تجعله واضح المعالم، تتمثل في: تنزيه الإسلام والمشاركة المشروطة وثنائية المساواة والتكامل"[49]. الأمر الذي يعني أن النسوية، كما سبق أن أكد بعض الباحثين، ليست مجرد حركة عابرة، أو حركة احتجاجية لها مطالب يمكن أن تنتهي في زمن معين، وإنما حركة أصيلة مستمرة، عبر دول أوروبا، صارت لها مكانة مرموقة، على المستوى الميداني في الفضاءات العامة الأوروبية، أو على المستوى الأكاديمي في أعرق الجامعات الغربية، بحيث تقول الباحثتان 'مارينا أوتاوي وأميمة عبد اللطيف' اللتان قامتا بدراسات حول ناشطات مسلمات كثر في أوروبا: "والجدير بالذكر أن كل النساء اللاتي أجرين معهن المقابلات هن ناشطات اكتسبن مراكز وشرعية واحتراما ضمن الحركات التي ينتمين إليها، ومن هنا شعورهن بالقوة والثقة، بيد أنهن رفضن رفضا تماما، فكرة اعتبارهن رأس الحربة في حركة نسوية إسلامية"[50]، مما يعني أن عمل النساء المسلمات في الغرب، ليس مجرد حركة سياسية أو اجتماعية، وإنما منظومة، لها كما سبق أن أكدنا، مبادئ وخصائص وأسس، ساهمت بشكل كبير في انتشار الإسلام، وفي اندماجه في مجتمعات الغرب، رغم أن البعض كان "يرى أن الدين

[49] وفاء الدريسي، النسوية الإسلامية: مشاغلها وحدودها، ضمن كتاب النسوية الإسلامية، إشراف بسام الجمل، مؤمنون بلاحدود، سلسلة ملفات بحثية يونيو 2016م، الرباط-المغرب، ص15.

[50] مارينا أوتاوي وأميمة عبد اللطيف، المرأة في الحركات الإسلامية: نحو نموذج إسلامي لنشاط المرأة، سلسلة الشرق الأوسط، مركز كارنجي للشرق الأوسط، رقم 2، يونيو 2007م، ص9.

الإسلامي المرتكز على منظومة ثقافية عربية قديمة، لم يكن باستطاعته التوغل في مجتمعات أوروبا المحلية، أو أن يجد لنفسه موطئ قدم بصيغته الأصولية المتشددة الموروثة من السلف، إلا إذا استطاع تجديد آليات اشتغاله مع الثقافات الغربية المختلفة"[51]، لذلك فإن عمل الناشطات النسويات على اختلاف قضاياه، ساهم بشكل أو بآخر في إعادة النظر فيما يسمى 'الأصولية الإسلامية' التي ترفض أي أحقية للمرأة في أن تكون مساوية للرجل.

إذن، فالحركات النسائية التي تكونت في أوروبا، ليست مجرد حركات متوارية أو منقسمة كما يبدو، وإنما هي حركة منظمة لها مرجعية مشتركة واضحة، ومبادئ وقواعد في العمل رغم حداثة تشكلها وبنائها، وجدت في النظام السياسي القائم على الحرية والعلمنة مجالا رحبا لتحقيق الاندماج الكلي في الأوساط الغربية مع الحفاظ على الخصوصية سواء الدينية أو الثقافية العربية. ورغم وجود باحثات ومفكرات من جنسيات مختلفة، خصوصا في أوروبا وأمريكا، اللهم أنها صارت تناصر قضايا المرأة المسلمة، في كل الحقول والميادين، "أصوات مثل أمينة ودود وأسماء برلاس ورفعت حسن، وكثيرات أخريات بارزات ومناضلات من كل الأصقاع تدافع عن حقوق النساء لأول مرة وتعزز قواعد تيار جديد تشكل"[52]، لإعادة الاعتبار للمرأة في شتى الميادين، داخل بيئة مجتمعية مختلفة تماما عن عالمنا العربي والإسلامي.

[51] Turner, Bryan: Introduction to Section I, Classical Approaches-Understanding Islam, In the Sociology of Islam, Collected Essays of Bryan Turner, edited by Bryan s. Turner and Kamaludeen Mohamed Nasir, 11-21, Farnham and Burlington, VT Ashgate, 2013, p13.

[52] Tariq Ramadan : Les Musulmans d'occident et l'avenir de l'islam, Sindibad, paris, 2002, p39.

3- النسوية ومشكلات الاندماج في مجتمعات الهجرة

أ- العنصرية القائمة على الجنس أو التمييز الجندري ضد النساء المهاجرات

لا تنال النساء المهاجرات في أوروبا، موقعها القوي، في الدفاع عن حقوق المرأة المسلمة، في مجتمعات لها خصوصياتها، إذ تختلف ثقافيا وفكريا وسياسيا عن مجتمعات العالم الثالث، يمكن أن يظهر هذا بجلاء في أعمال 'غلوريا هال' و'باتريشيا بيل' و'باربارا سميث'، بحيث أظهرت النتائج "جملة من الأسباب التي أدت إلى حجب الإسهامات النسوية المسلمة عن مسامع العالم، رغم أننا في زمن العولمة والمعلوميات والتواصل الاجتماعي"[53]، حيث يعود البعض من جملة هذه الأسباب إلى التمييز الحاصل بين النساء المسلمات كمهاجرات من أصول غير أوروبية أو أمريكية، والنساء الغربيات ذوات الأصول الأوروبية أو الأمريكية، بحيث يجعل هذا التمييز إسهامات الحركات النسائية ضعيفة بالمقارنة مع نظيراتها النسائية الأخرى، مما يعني أن الحركات النسائية المسلمة تعاني من صعوبات ومعوقات كثيرة.

تظهر هذه العوائق في صورة المرأة العربية المسلمة، مقارنة مع صورة المرأة الأوروبية، المرأة المسلمة في ذهن الأوروبيات، المهاجرة أو المقيمة في بلد أجنبي بهندام وأسلوب عبادة مختلف تماما عن نساء أوروبا المتحررات من كل نمط في اللباس أو من الدين المسيحي، والمثال بارز أمامنا من أمريكا، "كل النساء البيضاوات وكل الرجال سود البشرة، لكن البعض منا شجاع، هذا العنوان رنان لفكر مسبق يشرح سبب استبعاد النساء الأمريكيات ذوات الأصول الأفريقية عن الحركات النسوية في أمريكا، ويمكن أن

[53] Hull, G., Scott, P., & Smith, B :All the women are white, all the blacks are men, but some of us are brave. Old Westbury, N.Y. Feminist Press, 1982, p11-14.

ينطبق هذا التحيز اليوم على المجتمعات العربية والإسلامية التي ينظر إليها الغرب على هذا النحو: جميع النساء غربيات؛ كل العرب وكل المسلمين رجال"[54]. لذلك أول إسهام قدمته الحركات النسوية هو النضال من أجل الاندماج الكامل في هذه المجتمعات، في أن تصبح النساء المسلمات جزء لا يتجزأ من هذا المجتمع، رغم أن الدين الإسلامي في هذه البلدان دين أقلية.

إن كل عمل النسويات المسلمات المهاجرات اليوم في البلاد الأوروبية، مرتبط بالبحث عن سبل إدماجهن في الأوساط الأوروبية بناء على مرجعية تحافظ على الهوية الدينية والثقافية، وليس على خلفية علمانية أو ليبيرالية متحررة، من أجل فرض الإسلام وجعله عموما، قوة في أوروبا، لذلك فإن واحدا من أبرز إسهامات الحركات النسوية للمهاجرات اليوم هو تحقيق الاندماج الكلي في مجتمعات أوروبا، "اندماج المسلمين في مجتمعاتهم الأوروبية، واستقلاليتهم ماديا وفكريا عن مسلمي الشرق، وبناء مجتمع إنساني مشترك مع مواطنيهم في الغرب، وذلك على أرضية ما يحملونه كمسلمين من قيم إنسانية عامة، وفي إطار نفي المضادة والغيرية، وفي إطار فهم جديد للنصوص، وفي ضوء متغيرات العصر، وفي ضوء الواقع الأوروبي"[55]، حتى صار من بينهن "عالمات دين أو إلهيات جامعيات، وعالمات اجتماع ومفكرات، كالمغربية فاطمة المرنيسي والباكستانية رفعت حسن، والإيرانية زيبا مير حسيني، والأفرو-أمريكية أمينة ودود والباكستانية أسماء برلاس وغيرهن.. يقدمن أعمالا ودراسات تبين خطأ القراءة التقليدية الذكورية

[54] Horchani, I. (2015) : Intersectionnalité et feminisms arabes avec Kimberlé Crenshaw, Retrieved 27 March 2020, from: http://postcolonialist.com/academic-dispatches/intersectionnalite-et-feminismes-arabes-avec-kimberle-crenshaw/

[55] مجموعة باحثين، الإسلام الأوروبي: صراع الهوية والاندماج، مركز المسبار للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى مارس 2010م، ص16.

للقرآن، وعدم مشروعية استبعاد النساء من المجالات الدينية والعامة ومن فضاء الديموقراطية.. وقد عززت هؤلاء الباحثات مناهجهن في الاجتهاد باستخدام المناهج والآليات اللسانية، والتاريخ والتحليل الأدبي وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا"[56].

إن هذه الدراسات والأعمال المختلفة للنساء المسلمات على الصعيد التعليمي والجامعي، والتي صارت اليوم تترجم إلى لغات العالم، ساهمت في طرح قضايا النساء المسلمات في أوروبا كلها، مما ساعد على رفع تلك التمثلات والصور التي تحملها الأوروبيات والأوروبيين عموما، عن المسلمات والمسلمين بشكل خاص، إذ على الرغم من "وجود هذه المخاوف والمشكلات بين الطرفين في العقود الثلاثة الأخيرة، قد نشأت أشكال متباينة من التوافق والانسجام بين المجتمعات الأوروبية والأقليات المسلمة في كل بلد من تلك البلاد الأوروبية، وقد أدت هذه الأشكال من التوافق والانسجام إلى أن أصبح الإسلام بالتدريج جزءا من المشهد الاجتماعي والثقافي والسياسي في أوروبا، رغم أن قبوله النهائي واندماجه الكامل في النظام الاجتماعي والسياسي والثقافي الأوروبي لا يزال بعيدا"[57] بالمعنى الكلي، بحيث سرعان ما انخرط العديد من المتخصصين الأوروبيين والمتخصصات الأوروبيات على اختلاف ديانتهم وتخصصاتهم العلمية، ومناهجهم ورؤاهم المنهجية، لتلقف هذه الدراسات ومناقشتها في الأوساط الأوروبية، لتكون موضوعات لكتب ومؤلفات ودراسات أو إشكاليات لمؤتمرات وندوات ونشاطات عالمية، حتى صارت "مواضيع القبول بعادة ختان الإناث أو السماح بارتداء الحجاب في المدارس وبين إعطاء أبناء المهاجرين الحق في تعلم لغاتهم القومية وتعديل مناهج

[56] فهمي جدعان، نفس المرجع السابق، ص37.

[57] نخبة من الباحثين، الإسلام الدين الثاني في أوروبا، مرجع سابق ص33.

التعليم لتستوعب التعددية الثقافية أو قبول الإسلام كدين وغيره من المواضيع"[58] مطروحة بقوة وجدية، بعدما كانت مرفوضة في الفضاء الأوروبي. فصورة المرأة المسلمة لدى الغرب، كانت دائما صورة غير سليمة على مستوى التمثل العام، مرتبطة بالخضوع والخنوع للرجل الشرقي أو العربي المهيمن، نظرا لأن الغرب يرى النساء المسلمات وكأنهن أشياء في يد الرجال، وأن الدين الإسلامي هو المسؤول عن هذه التبعية، بحيث يجعل المرأة مقيدة، على سبيل المثال "أن النسوة إذا كنا محجبات قد يبدو أنهن خاضعات ومتقبلات للضرر الملحق بهن، وإذا كنا متدينات قد يبدو أنهن متخلفات أو مؤيدات للنظام الذكوري البطريركي"[59].

ولطالما كانت بعض المجتمعات الأوروبية – كإيطاليا وألمانيا وفرنسا مثلا – الأشد عنصرية وتمييزا تجاه النساء المسلمات، وخصوصا المهاجرات، إذ يرون فيهن رمزا لهذا الخضوع أو الهيمنة الذكورية، على عكس المرأة الأوروبية التي تعتبر بالنسبة لهم؛ تلك المرأة القوية والمتحررة من كل تبعية دينية أو ثقافية أو ذكورية، ويتجلى ذلك بشكل واضح في خروج المرأة للعمل، وما يرتبط بذلك من تبعات على المستوى الأسري، لذلك فالكثير من الناشطات النسويات في البلاد الأوروبية يعانين على مستوى القبول في سوق الشغل، لذلك ترى النسويات المسلمات أن المسؤول عن هذه النظرة هو التأويلات الذكورية للنصوص الدينية، ومن هنا سارعت النسويات عبر أرجاء أوروبا والعالم العربي الإسلامي بتكوين مؤسسات منظمة لتغيير هذه الصورة، وكانت واحدة من هذه المؤسسات هي 'المبادرة النسائية الإسلامية للروحانية والمساواة'، المعروفة اختصارا

[58] انجمار كارلسون، الإسلام وأوروبا تعايش أم مجابهة، ترجمة سمير بوتاني، صوت اسكندنافيا، ستوكهولم-السويد، طبعة 1994م، ص190.

[59] Larzillière, P : Genre, engagement et intersectionnalité : débats et expériences croisées, 2018, p27-28.

بـــ'وايز'، فقد دفعتهم تلك الفكرة إلى الدعوة لإنشـــاء مجلس نســـائي لتفســـير القرآن الكريم، "معتبرات أن هذا التفسـير النسـوي خطوة في طريق تحسـين صـورة الإسـلام في الغرب"[60]، تماما كما تعيشـــها النســـاء في أوروبا. لكن هذه الحركات النســـوية للنســـاء المهاجرات، تصـطدم بعمل النسـويات الغربيات المتحررات في أوروبا، والتي لا تخضـع لأي سـلطة أو مرجعية دينية تذكر، والتي "تندمج مع بعض التيارات الفكرية كالماركسـية أو الليبيرالية أو ما بعد الاســتعمارية أو الإيكولوجية المعارضــة لأي مرجعية دينية، لكي تصــبح ذات دلالة لتحرر المرأة مطلقا من ســلطة المجتمع الأبوي المســتبد الذي احتل عقلها وجسـدها، حتى صـارت قوة سـياسـية يعتد بها، مما جعلنا نرى اليوم تطابقا شـبه تام مع ما تطالبه النســاء في أوروبا ومع ما يوجد في الاتفاقيات والمؤتمرات الســياســية الدولية، كمؤتمر بكين أو اتفاقية الســيداو، التي تتوافق مع الأطروحات النســوية، وبالخصـوص فيما يتعلق بحرية جسـد المرأة، وشـكل الأسـرة التي لم تعد تتكون من رجل وامرأة، وحرية الإجهاض وغيرها"[61]، حيث إن بعض الحركات النســوية الإســلامية على وجه التخصـيص ترفض أن تخضـع النسـاء لهذه المصـطلحات والمفاهيم، حيث أنها لا تدعو إلى حرية الإجهاض أو تغيير نمط الأســرة ووظائفها الكلاســيكية، أو دعم المثلية الجنسـية، أو التحرر التام من كل القيود الدينية، لذلك يعتم في إيطاليا وفرنسـا وألمانيا على وجه التخصـيص على عمل هؤلاء الناشــطات المســلمات، حيث تقول النســوية المسلمة 'سهام إدريسي' الفرنسية من أصل مغربي، على لسان الباحثة سهى تاجي فاروقي

[60] S. H. Nasr: Islamic Spirituality Foundation, Routledge Kegan, London, 1987, p102.

[61] Alcoff. Linda: Cultural feminism vs poststructuralism; The identity crisis in feminist theory, Signs 13(3), 1988, p36.

المتخصصة في الفكر الإسلامي: "بأن النضال النسوي هو مستقبل الإسلام في أوروبا والعالم العربي الإسلامي وإن كان مطلبهن هو حرية التصرف في أجسادهن"[62].

لكن مع استمرار الحركات النسوية والضغط الذي تمارسه على مستوى العمل الأكاديمي من جهة، أو على مستوى توغلها في سوق الشغل من جهة أخرى، يمكن القول أن واحدة من أبرز مساهماتها، بالإضافة إلى ما قلناه سابقا، هو تحسين صورة المرأة المسلمة في المجتمع الأوروبي، حيث صار صوت النساء المسلمات مسموعا، من قبل مؤسسات الدولة والحركات النسائية وجمعيات المجتمع المدني، بحيث تقول 'أسيا جبار' في كتابها *النظرة المنوعة*: "نحن نفهم بشكل أفضل الفرق بين تصور المرأة في الفكر الإستشراقي والصورة الحالية للمرأة المحجبة، وكلاهما حاضر جدا في خيال جماعي مكتوم"[63]، مما يعني أن النساء المسلمات في الفضاء الأوروبي صرن أكثر حضورا ويتجسد ذلك في "كثير من صور السلوك اليومي، كالملابس والعادات.. فهناك اتصال يومي مستمر بين الإسلام الذي يحمله هؤلاء المسلمين وبين مفردات الثقافة الغربية في المدرسة والجامعة والنادي والعمل والحي والشارع، وقد نتفق أو نختلف مع هذا التفاعل أو التطور، ولكنه يحدث ويترسخ يوما بعد آخر، فربما يذوب الإسلام في الثقافة الغربية كما ذابت المسيحية من قبل، ويتطور إلى مجرد اعتقاد شخصي لا شأن له بالمجتمع أو السياسة، وربما يتطور لينتج لنا إسلاما ذا ملامح أوروبية؛ في التأكيد على الحريات الشخصية، والأنظمة الديموقراطية السياسية، واحترام حقوق الإنسان، وحقوق المرأة

[62] Faruqi. Suha Taji (Ed): Amina Wadud's Hermeneutics of the Qur'an; Wemen rereading the Sacred Text, Oxford University Press, 2004, p87.

[63] نسيمة بوهراوة وصالح زياني، الحوارات النسائية العلمانية الإسلامية، المجلة الجزائرية للأمن والتنمية، المجلد 10، العدد3، جويلية من سنة 2021م، ص349-350.

وحقوق الأقليات، وغيرها من معالم الأنظمة السياسية الأوروبية المعاصرة"[64]. بل تطور الأمر إلى ابتكار ممارسات ومساهمات أخرى على الصعيد الدولي، وليس في إيطاليا فقط، من قبل الحركات النسائية المسلمة وباقي الجمعيات والمؤسسات الإسلامية على اختلاف أنواعها ووظائفها، نذكر على سبيل المثال 'الميثاق الإسلامي الأوروبي' الموقع من "قرابة أكثر من 400 جمعية إسلامية اجتمعت في بروكسيل من كافة أنحاء أوروبا، في العاشر من شهر يناير سنة 2008م، كخطوة وامتداد للجهود الجماعية بين عديد من الجمعيات والمؤسسات الإسلامية، استمرت لأكثر من ثماني سنوات، بحيث يدافع الميثاق عن قيم الديموقراطية وحقوق الإنسان، وهو يهدف كما يقول موقعوه إلى ترسيخ قيم الاعتدال والاندماج، وترشيد المسلمين نحو فهم معتدل للإسلام، والتعايش في سلم وأمان مع الآخر، مع رفض العنف، وعدم الخلط بين الإرهاب والإسلام كعقيدة سمحاء"[65]، وهو الأمر الذي يعكس نوعا من الاندماج بين كافة هيئات الإسلام الموجودة في أوروبا، مهما اختلفت مذاهبها أو أصولها أو وظائفها، بهدف القضاء ولو نسبيا على مشكلة التمييز التي ترتبط بالنساء المهاجرات في البلدان الأوروبية.

ب- النزعة الأبوية أو الهيمنة الذكورية في المجتمعات الأوروبية

من البيّن أن النسوية جاءت كرد فعل طبيعي ضد النزعة الذكورية، التي كانت نتيجة مباشرة لإنتاج مجتمع بطريركي، حيث تشكل الذكورة سلطة قوية لممارسة الهيمنة، من هنا كانت الناشطات المسلمات، قد فتحن جبهات ضد هذه النزعة، التي تقلل من فرص تواجد النساء في الفضاء العام، داخل أوروبا كلها، سيما أن هذه المجتمعات الغربية

[64] مجموعة باحثين، الإسلام الأوروبي صراع الهوية والاندماج، مرجع سابق، ص19.

[65] نفس المرجع السابق، ص19.

أعطت لهذه النسوية فرصا ذهبية للنهوض بوضعيتهن، وبالخصوص من التيار الإسلامي الأصـــولي، الذي امتد حول تراب أوروبا، بحيث دائما ما كانت النزعة الذكورية تنادي بعدم وجود أي مســـاواة بين الرجل والمرأة، اســـتنادا إلى المعطى البيولوجي الذي يحدد طبيعة العلاقة بين الجنســـين، إذ ترى أن" انعدام المســـاواة بين الجنســـين ليس نتيجة لضـرورة بيولوجية، لكنه ناتج عن الفروق التي تنشـئها الثقافة بين الجنسـين. يقدم هذا المفهوم للنســـوية جدول أعمالها الـذي يحتوي على مهمتين: فهم الآليـات الاجتماعيـة والنفسـية التي تنشئ وتؤيد انعدام المسـاواة بين النوعين ثم تغيير هذه الآليات"[66]، فهذه النزعة لا توجد فقط في الأوسـاط المجتمعية العربية كما هو معروف، وإنما تنتشـر بكثرة حتى في المجتمعات الأوروبية. من هذا المنطلق تعاني النسـاء المسـلمات، من هذه الصـورة الذكورية التي يمارســـها الأوروبيون في الفضـــاءات العامة، حينما يتعلق الأمر بامرأة مســـلمة على ســـبيل المثال، إذ يبدو أن هؤلاء ينســـقون وراء تأكيد عدم مســـاواة المرأة للرجل، أو على الأقل بطبيعة لباســـها المحتشـــم أو الديني بشـــكل عام، الذي يزكي في نظرهم هذا التمييز بين الذكورة والأنوثة، الأمر الذي جعل بعض الناشـطات المسـلمات، إلى قبول نظرية النوع أو الجندر نسـبيا، باعتبارها واحدة من أهم الآليات التي يمكن أن تقلل من النزعة الذكورية التي تســـربت إلى العقلية الأوروبية بشـــكل عام فيما يخص النسـاء المسـلمات المهاجرات أو المقيمات بالمهجر، واعتبارها بكونها واحدة من المبادئ أو المرتكزات الإســـلامية، رغم أن النســـويات ذات المرجعية الإســـلامية لا تقبلها جملة، وتعتبرها مجرد مدخل لتغيير هذه النزعة، ومن بين هؤلاء النسـوة نجد الناشـطة المسلمة 'أميمة أبو بكر'، التي تقدم شـهادتها كما وردت عند النسـوية أماني صـالح، بحيث تقول:

[66] بام موريس، الأدب والنســـوية، ترجمة ســـهام عبد الســـلام، المجلس الأعلى للثقافة، المشـــروع القومي للترجمة، القاهرة- مصر، الطبعة الأولى 2002م، ص29.

"حين أتحدث عن الجندر، فأنا أدرك أن الجندر له تعريفات كثيرة، ومنها تعريف تحييد الجنس، أو إلغاء الذكورة والأنوثة، وفي الحقيقة لم يتبن أحد من النسويات العربيات هذه المدرسة إطلاقا، ولكننا دائما نتعامل مع فكرة الأدوار الاجتماعية بالتركيز على نشأتها وتطورها، والنشأة الاجتماعية والحقوق والواجبات"[67]، الأمر الذي يعني أن واحدة من أهم المشاكل التي تعاني منها النسويات هي صعوبة اندماج المرأة المسلمة في الأوساط المجتمعية الغربية، باعتبارها امرأة مختلفة دينيا، فالرجل الأوروبي يرى هذا الاختلاف طبقا لما يوجد في تأويلات الحركات الإسلامية، التي غالبا ما كانت تطغى عليها النزعة الذكورية، كما تدعي دائما الحركات النسوية الإسلامية باختلاف أشكالها، الأمر الذي يجعل هذا التصور، واحدا من المرتكزات الذكورية الأوروبية التي تحجب فكرة المساواة في الحقوق والواجبات، رغم أن الرجال لا يرون المرأة الأوروبية بنفس النظرة، ولو كانت مسيحية متشددة، ويعتبرونها على العكس من ذلك مساوية لهم، أو ذاتا حرة لها نفس الأدوار والوظائف، وبالتالي تصد هذه النظرة، ولو بطريقة لا واعية نشاط المرأة المسلمة في هذه الأوساط.

من جهة أخرى، تظهر واحدة من أهم النزعات الذكورية في الأوساط الأوروبية، وهي رفض ارتداء المرأة المسلمة للحجاب، أو على الأقل عدم تقبل هذا النوع من اللباس، الذي يعكس الصورة الدونية للمرأة العربية أو المهاجرة بالنسبة لهم، "فارتداء الحجاب يعد محوريا في واقع الفكر الأوروبي المعاصر بكافة توجهاته، خاصة فيما يتعلق بالمعاني والدلالات التاريخية والاجتماعية المختلفة، الظاهرة منها والباطنة بأشكالها المتعددة

[67] أماني صالح، مراجعة في خطابات معاصرة حول المرأة، مراجعة أسامة أحمد مجاهد، منشورات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، مصر، طبعة 2007م، ص346.

حول تنوع طرق التعبير عنه"[68]، الأمر الذي ينعكس على وضعية هؤلاء النساء، في مجالات عدة، أهمها – لا الحصر – حضورها كذات فاعلة في سوق الشغل، لذلك فالنسوية الإسلامية في الغرب تحاول ما أمكن، من خلال دراساتها، أن تقدم تأويلات، لعدم اعتباره عائقا، وخصوصا في إعادة تأويل النصوص الدينية ومراجعة التفسيرات الذكورية، التي تعطي للحجاب طابعا سلطويا، أي في كونه نوعا من آليات الضغط التي تخضع المرأة لهيمنة الرجل. وعلى العكس تعمل النسوية على جعل الحجاب مسألة حرية للمرأة المسلمة، والتركيز على إبراز جوانبه الدينية الجمالية، بحيث يصير الحجاب مظهرا من مظاهر الحشمة والوقار، أي يتخذ بعدا جماليا أخلاقيا، وهذا ما نجحت فيه النسوية نسبيا، كما تؤكد الإيطالية 'ريناتا بيبيشيللي' المتخصصة في دراساتها حول العالم الإسلامي المعاصر، وخصوصا في كتابها 'الحجاب في الإسلام: التاريخ والسياسة والجمال'، بحيث "ترى أن هناك أربعة أشكال مختلفة لصور ارتداء الحجاب الإسلامي المعروفة في إيطاليا وأوروبا، كل منهم يختلف عن الآخر، سواء في الصورة العامة، أو فيما يتعلق بمدلولاتها الدينية، وهي البرقع والنقاب و الخمار والحجاب"[69]، رغم النزعة الذكورية السائدة التي تحاول أن تجعل منه مطية للتمييز بين الجنسين، لكن واقع الحال يؤكد، أنه صار واحدا من مظاهر الموضة الإسلامية المقبولة نسبيا ضدا على هذه النزعة، " حيث صار الفضول كبيرا بالنسبة للإيطاليين أنفسهم لمحاولة فهم كل المعاني والتأويلات التي تتوارى حول هذه الصور المختلفة للحجاب، وتأتي الأسئلة الأكثر حيرة عندما يرون صورا جديدة لموضة مختلفة للحجاب عن المعتاد عليها في الشارع لفتيات

[68] Renata Pepicelli: Le donne nei media arabi, tra aspettative tradite e nuove opportunità, Carocci editore, prima edizione, Roma, 2014, p 18.

[69] Renata Pepicelli: Il Velo nell'islam storia, politica, estetica, Carocci editore, seconda edizione, Roma, 2012, p 65.

مسلمات في قنوات التلفزيون الأجنبية أو العربية، ويكون الفضول أكبر في محاولتهم فهم ما وراء هذه الصـــور، وبالتالي فهم ماذا تعني في الدين الإســـلامي، وفي ثقافة المســـلمين أنفسـهم الذين تجمع بينهم حياة مشـتركة على أرض إيطاليا، سـواء في إطار العمل، أو في المسكن، والعديد من نشاطات الحياة الأخرى"[70].

من هـذا المنطلق تحـاول هـذه الحركات أن تكون نموذجـا حيـا في هـذه المجتمعـات، للتعبير عن الصـــورة الإيجابية للمحجبات، ســـيما أن "المجتمع الأوروبي اليوم ينشـــغل بكافـة تنوعـاتـه الطبقيـة بـالبحـث في فهم الحقـائق والقوانين الجمـاليـة المختلفـة حول طبيعـة الصـــور المتعددة للحجاب، والتي تتنوع بطبيعة الحال، ما بين الحجاب العادي الذي ترتديه الفتيات والسـيدات المسـلمات، والخمار الذي يختلف عن الحجاب في أنه يغطي جزءا أكبر من الجسـد، وبالتالي تشـكل لديهم فكرة الربط بين زيادة غطاء الجسـد ودرجة التدين، ليأتي بعد ذلك النقاب الذي يرونه أشـد غرابة، هو ما نرى منه عين المرأة فقط، ثم البرقع، وفيه تكون علاقتنا بـالمرأة من خلال شـــبكـة ســـوداء اللون ترى من خلالها الآخر بينما نحن لا نراها"[71].

إن النزعة الذكورية، تتدخل أيضـــا حتى في جســـد المرأة، وكأنها لا تملكه، أو ليس لها الحق أن تتصـــرف فيه، فهو ملك للمجتمع دينيا، إذ الغريب أن هذا التصـــور، لا نجده كما سـبق، من أسـاسـيات الأصـولية الإسـلامية فقط، التي حتما تدفع به ضـد الحركات النســـوية على اختلاف أشـــكالها، والتي تطالب بالحرية والتحرر، ولكننا نجده حتى في أوســـاط الأوروبيين، فهم غالبا ما ينظرون إلى المرأة العربية المهاجرة نظرة ازدراء وتمييز

[70] Ivana Acocella e Renata Pepicelli : Giovani musulmane in Italia, percorsi biografici e pratiche quotidiane, Società editrice il Mulino, Bologna, 2015, pp12.

[71] Ibid, p 20.

واضحة، فلا تتساوى المرأة الأوروبية تماما مع المرأة المسلمة رغم أنها موجودة دائما في جميع مجالات المجتمع؛ في الشارع أو الحي كما في العمل أو سوق الشغل وغير ذلك من الأماكن المختلفة، إذ غالبا ما يتحول هذا التمييز إلى عامل من عوامل الانحياز والعنصرية ضدها، فكلما رأوها، تبادر إلى أذهانهم الشكل المختلف للجسد الذي لا تملكه بشكل حر، وكأنه محكوم عليه بأن يبقى تحت المراقبة والهيمنة، عكس المرأة الأوروبية التي يرون فيها مظهرا من مظاهر الحرية، فعندما يرونها "يرون شكلا من أشكال المراقبة والعقاب والسلطة في كل من تمتلك جسدا يرتدي حجابا أو ينتمي إلى الدين الإسلامي"[72]. لذلك، ترى النسويات، أن المرجعية الإسلامية تقتضي الدفاع عن المرأة ككيان مستقل، وأنها كيان له كامل السلطة، لكي يكون مساويا للرجل، وتغيير الصورة التي زكتها الهيمنة الذكورية في العالم العربي، وسربتها للمجتمعات الأوروبية، حتى صارت المرأة المسلمة رمزا للضعف والتبعية والدونية في العالم كله، من أجل ذلك وجدت النسوية الإسلامية الإصلاحية، لكي تواجه هذا المد الذكوري الذي تجذر دينيا وثقافيا واجتماعيا، بحيث تقول النسوية زهراء علي: "أعتقد أن النسوية هي تطبيق المساواة بين الأجناس، وأداة لمفهوم يهدف إلى تفسير وملاءمة الجنسية والظلم ضد المرأة، وهي ارتباط وعمل سياسي"[73]، ضد كل نزعة تريد أن تمارس الوصاية على جسد المرأة، أو تريد أن تخضعها لسلطة معينة، فأي تأمل في التفسيرات أو التأويلات التقليدية للدين الإسلامي، إلا ويزكي النظرة الذكورية، ومن هنا "تعمل العديد من النسويات المسلمات على قراءة نصوص دينية أساء المفسرون قراءتها، متحيزين ضد

[72] Renata Pepicelli: Il Velo nell'islam, storia, politica, estetica, op.cit, p119.

[73] زهراء علي، الإسلام النسوي:تطبيق في الحاضر، مجلة الثرى، مجلة إلكترونية، العدد 241، السنة السادسة، بتاريخ 2010/07/1م، للمزيد أنظر رابط المجلة:http://www.thara-sy.com

المرأة، بهدف تعزيز روح المساواة المتماثلة من منظور أنثوي يقابل التحيز الذكوري المفترض، وذلك لتفكيك الخطاب التقليدي المتحيز للرجل"[74].

لو تأملنا المد الذكوري تجاه المرأة المهاجرة، لوجدناه نظاما أبويا، لا يمتد فقط إلى قضايا تتعلق باللباس، أو بجسد المرأة، أو بانعدام المساواة، وإنما يمتد إلى قضايا كثيرة لا حصر لها، "فالنظام الأبوي يعني تجلي الهيمنة الذكورية على النساء والأطفال في الأسرة، ومأسستها، وتوسيع الهيمنة الذكورية على النساء في المجتمع عامة، ويتضمن أن الرجال يتولون السلطة في مؤسسات المجتمع المهمة جميعها، وأن النساء محرومات من هذه السلطة"[75]، إذ نجد كما تقر النسويات المسلمات، أن هذه البنى الأبوية إنما يحملونها معهم حتى إلى بلدان إقامتهم بالمهجر، لذلك نرى أن مفهوم الأسرة يظل تقليديا حتى في المجتمعات الأوروبية التي يقيمون أو يعيشون فيها، إذ يعتبرونها هوية إسلامية، والحق أنها بالنسبة لهن، ليست تعبيرا عن الهوية، بقدر ما هي وجها من أوجه استمرار هذه الهيمنة الذكورية ضد النساء، فعادة ما تتميز الأسرة الأوروبية بنوع من التحرر تجاه التقاليد الدينية، على عكس الأسرة المسلمة؛ إذ يطغى عليها نوع من التقليد الإسلامي، الذي نجده في مختلف البلدان العربية الإسلامية، إذ يشكل الرجل محورها الرئيسي، مما يزكي قوة النظام الأبوي، حتى لدى الأسر المسلمة في أوروبا.

عادة ما تفسر الأصولية الذكورية ذلك 'بمفهوم القوامة'، الذي يشكل واحدا من منطلقات التراث الإسلامي، أو واحدا من مرتكزات هذا الدين، الذي يزكي قوة الرجال تجاه المرأة داخل نمط الأسرة، لكن النسوية حاولت التصدي لهذه التأويلات التي

---

[74] معتز الخطيب، النسوية الإسلامية والتحيزات الذكورية، مقال إلكتروني على موقع إسلام أون لاين، أنظر الرابط: https://islamonline.net/archive/%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B3%D9%88%D9%8A%D8%A9

[75] غيردا ليرنر، نشأة النظام الأبوي، ترجمة أسامة إسبر، المنظمة العربية للترجمة، بيرت- لبنان، الطبعة الأولى2005م، ص450.

تعتبرها واحدة من السلط الذكورية الموجهة ضد الأنثى/النوع؛ والتي تزكي التمييز بين الذكر والأنثى، ما دامت النساء اليوم يقمن بنفس مهام الرجال، مما يعني توسيع مفهوم 'الجنوسة'[76] وفقا للنوع، ومحاولة تكييفه مع المرجعية الإسلامية للمصلحات المسلمات، "فالبعض منهن يرون فيه عاملا يفضي للمساواة الإنسانية، إذ لا تفاضل بين الذكر والأنثى. والصنف الثاني منهن يرون بتفضيل المرأة على الرجل"[77]، غير أن القول الفصل بالنسبة لهن، هو التصدي لهذا التأويل الذي يقزم دور النساء داخل الأسرة، وهو ما تعمل عليه الحركات النسائية في كامل أوروبا من خلال نشاطاتهن اليومية، من حيث توعية النساء المسلمات بضرورة مراجعة هذا التراث الإسلامي وتنقيته من التفسيرات الرجالية المغرضة ضد الأنثى، وتنقيته والتدقيق فيه قبل إصدار أي شكل من أشكال التعميم حول ذلك التراث الإسلامي، كما تقول النسوية المسلمة 'رفعت حسن': "فبينما شاركت كل هذه المصادر في التشكيل المتراكم لما يشار إليه الآن بتراث الدين الإسلامي، يجدر بنا الأخذ بالحسبان أن تلك المصادر لا تشكل كتلة متماسكة من التعاليم والإرشادات يمكن أن نستخلص منها منظومة شاملة ومتفق عليها للمعايير الإسلامية"[78]،

[76] الجنوسة أو الجندر: من أصل لاتيني Genus وتعني النوع أو الأصل، وعموما هو مفهوم أساسي ضمن المقاربات النسوية، سواء الغربية أو العربية، فالجندر يقصد به التركيبة الاجتماعية والثقافية التي لا علاقة لها بالتكوين الجنسي البيولوجي، فالفروق بين المرأة والرجل فرضها المجتمع بثقافاته المختلفة بقوة القانون والسلام، فالضغط الاجتماعي والثقافي يؤسس بنية الجنوسة، للمزيد أنظر:
ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة 2002م، ص149-151.

[77] رجاء بن سلامة، بنيان الفحولة: أبحاث في المذكر والمؤنث، دار بتراء، دمشق – سوريا، الطبعة الأولى 2005م، ص140-141.

[78] رفعت حسن، النساء المسلمات وإسلام ما بعد الأبوية، ضمن كتاب جماعي: النسوية والدراسات الدينية، تحرير أميمة أبو بكر، سلسلة ترجمات نسوية، العدد 2، مؤسسة المرأة والذاكرة، الطبعة الأولى 2012م، ص215.

مما يعني ضـــرورة مراجعة هذا التراث الذي يكتنفه الكثير من الغموض تجاه قضـــايا المرأة.

كما أن واحدا من المظاهر الأخرى التي تزكيها النزعة الذكورية، التي تعارض أنشـــطة النسـويات على الصـعيد الأوروبي والعربي، هو جعل المرأة المسـلمة مجرد جسـد لممارسـة الجنس، فاللباس الإسلامي على سبيل المثال، يعكس بالنسبة للذكورة الإسلامية الطابع الجنسي للمرأة، التي يجب تغطيتها بشكل كامل، وكأنها ليس سوى قطعة حلوى يمكن أن يســتمتع بها الرجل، إذ غالبا ما نجد أن التأويلات التي تحاط بلباس المرأة الإســلامي، ترتبط بشــكل كبير إما بالعفة أو الفجور، مما يعني أن عدم الالتزام باللباس الإســلامي بالنسـبة للمرأة كما تسـوق النزعة الذكورية الأصـولية خصـوصـا، يعني أنها مارقة وفاجرة أو سـاقطة بالمعنى الجنسـي، وهي واحدة من النزعات التي تعمل النسـويات على أكثر من صــعيد بتصــحيحها، للعرب والغرب معا، حتى انعكســت هذه الصــورة على الأوروبيين أنفســهم، إلى درجة أن البعض منهم صــار يبعد الزي الإســلامي عن موضــة العصــر، باعتباره مظهرا من مظاهر خضوع المرأة للرجل في الدين الإسلامي، فعادة ما "يجد هؤلاء المهتمين بالتصــميم في مجال زي المرأة المســلمة في العديد من أنحاء أوروبا، بعض من ينكر وينتقد فكرة أن للحجاب علاقة بالموضـة والإبداع، وهم المتعصـبين ضـد الحجاب في أوروبا"[79]، وهم أيضــا يرون في ذلك تعبيرا عن فكرة أن المرأة المســلمة مجرد جســد، الأمر الذي جعل النسـويات المسـلمات على صـعيد الأنشـطة اليومية، الدخول إلى مجال التســويق والاهتمام بعلم الجمال، ومحاولة خلق موضــة إســلامية تتماشــى مع روح العصـر، لتغيير تلك الصـور النمطية لدى الأوروبيين خصـوصـا، بحيث سـاعدت أفكار

[79] Renata Pepicelli, Il Velo nell'islam, storia, politica, estetica, op.cit, p 124.

النسوية الإسلامية، على جعل الزي الإسلامي مظهرا من مظاهر الجمال والتحرر، "فالحديث عن الموضة الإسلامية في إيطاليا لا يشير فقط إلى القواعد التي تساير الجماليات الإسلامية، ولكن تعني أيضا محاولة التكييف، بين هذه القواعد وارتداء أشكال أخرى من الملابس، قد لا يكون لها علاقة بالزي الإسلامي، ولكن يتدخل فيها الذوق الشخصي لإعطائها طابعا إسلاميا"[80].

والحق أن هذا العمل، الذي تقوم به النسويات على صعيد الأنشطة اليومية ضدا على كل الأفكار الذكورية، في مجالات التسوق والجمال والعمل داخل الفضاءات العمومية، قد جعل الكثير من الأوروبيين، يغيرون مواقفهم، وبالتالي معايشتهم لذلك بشكل جعلهم في النهاية يقبلونه، وفي بعض الأحيان تقليده، أو بعبارة أخرى، صارت الأوروبيات تتأثرن بالثقافة الإسلامية، إلى درجة أن "بعضهن يقمن بارتداء ملابس إسلامية وتكييفها مع الموضة، للظهور بشكل مختلف، فنجدهن يرتدين بالإضافة إلى ملابسهن حجابا ذي طبيعة إسلامية، وفي بعض الأحيان عليه كتابات عربية، يضعهن على رقبتهن كي يظهرن أكثر جمالا، في حقيقة الأمر إنهن قمن بنفس التكييف الذي قامت به الفتاة العربية المسلمة لمسايرة الضوابط والتقاليد التي تعيش بداخلها مع اختلاف شكل التكييف ما بين الثقافتين"[81]، مما يعني أن صورة المرأة لم تعد مرتبطة بالهيمنة الجنسية الذكورية، وهو ما يعكس نجاح عمل النسويات المستمر في الفضاءات العامة ومن خلال أنشطة مختلفة، على صعيد أوروبا، لمجابهة الأفكار الذكورية، التي يعتبرونها متجاوزة.

[80] Fatima Habibeddine, la moda islamica dialoga col made in Italy, posted on luglio 2015 : http://www.lafinanzaislamica.it/moda-islamica

[81] Renata Pepicelli : Femminismo islamico corano, diritti, riforme, Carocci editore, la sesta edizione, Roma, 2016, pp 21-26.

خاتمة

لقد أفضت هذه الدراسة إلى نتائج أساسية يمكن بسطها. أولها أن الحركات النسوية العربية في بلاد المهجر، ظلت وفية لخصوصياتها الدينية والهوياتية والثقافية، ولو بشكل جزئي، لذلك كان تشكلها في هذه البلدان نضالا مباشرا أفرز العديد من المكتسبات. ثانيها أنها استطاعت أن تحقق قدرا أكبر من الاندماج داخل هذه المجتمعات، رغم اختلافها عن البلدان الأصلية سياسيا واجتماعيا وثقافيا، وهذا ما يبينه الواقع، من انخراط هذه الحركات بفعل مجهود كبير لناشطات كثر، سواء في سوق الشغل على اختلاف أشكاله، أو في العمل الأكاديمي والبحث العلمي، داخل معاهد وجامعات رسمية وجمعيات مدنية. من جهة أخرى حققت هذه الحركات مكتسبات داخل بلدان المهجر، بفعل وجود تربة سياسية خصبة، تساعد على ذلك؛ وخصوصا ما يتيحه النظام الليبيرالي العلماني الأكثر ديموقراطية، حيث أتاح لهن فرصا للدفاع عن قضايا تهمهن دينيا وثقافيا، أكثر مما تتيحه الأنظمة السياسية في بلدانهم الأصلية، وذلك من خلال فرض الهوية وإدماجها كجزء لا يتجزأ من الثقافات والهويات الأوروبية، حتى صارت النساء في بلاد المهجر يتقلدن مهاما سياسية طلائعية في هذه البلدان، دون أن يكون هناك مس لخصوصيتهن الدينية أو على الأقل دون تضييق يمكن أن يجعلهن يتخلين عنها.

فبالرغم من تحقيق هذا التقدم على مستويات كثيرة كما أسلفنا، إلا أن الكثير من الباحثين المتخصصين يعتبرون أن الحركات النسائية العربية في البلاد الأوروبية؛ لا زالت تسجل الكثير من العوائق تسعى لتجاوزها في المستقبل، كما تحتاج إلى مزيد من العمل والتعبئة والمقاومة، وبالخصوص إشكاليات التميز التي ترتبط بالدين الإسلامي

في تصور الغربيين، أو بإشكاليات العنصرية التي رغم تقدم القوانين السياسية، لا زالت المهاجرات يتعرضن، سواء في المجال العام أو في وظائفهن أو على مستوى الخدمات الإدارية في بلدان الإقامة، إلى انعدام المساواة وكأنهن مواطنات من الدرجة الثانية. زد على ذلك مشكلات أخرى تتعلق بالسلطة والهيمنة الذكورية، التي وإن حصل تقدم فيها لازالت مرتبطة بأذهان الأوروبيين فيما يتعلق بالمهاجرين من بلدان أخرى، والذين يتدينون بالدين الإسلامي، وكأن الحفاظ على الهوية الدينية الأصلية، على مستوى اللباس أو الأكل أو حرية الجسد أو المعاملة والأخلاق الدينية، إنما هو تكريس للدونية، دون أن يكون لهم تصور واضح على أن الأمر يتعلق بمسألة الخصوصية وليس بمسألة الحرية وفق ما يراه الناس في المجتمعات الأوروبية، التي تتبنى أطروحة الحريات الشخصية، وغيرها من المشكلات السوسيولوجية الأخرى.

دون أن ننسى النقد المباشر الذي تتعرض له هذه الحركات النسوية الإسلامية، خصوصا من طرف التيارات العلمانية والحداثية والليبرالية، التي تعتبر أن هذه الحركات إنما هي انعكاس مباشر لنضالات المرأة برداء ديني، وبالتالي فهي مجرد حركات تستغل الدين لصالح المقاومة النسائية، وهذا أمر يجعلها في موقع مساءلة ونقد كبيرين. كما أنها في نفس الوقت تضع الدين في موقف ضعف، سيما أن ما تناضل عليه النساء في أغلبه يتعارض مع ما يوجد في النصوص الدينية التي يعتبرنها نصوصا تزكي الوصاية وتنقص من قوة المرأة، وهو ما نعتبره نحن كباحثين أمرا يحتاج إلى مزيد من التأويل، ما دام الدين يفتح مجالا واسعا للاجتهاد وإعادة القراءة، معتبرين أن الحركات النسائية الإسلامية تقوم بمجهودات جبارة علميا وأكاديميا وميدانيا لضمان حقوق النساء وتقدم وضعهن داخل السياقات الغربية والعربية، وهو الأمر الذي يحتاج بالتأكيد إلى مزيد من العمل والمقاومة.

لائحة المصادروالمراجع

أولا: الكتب والمجلات والدوريات باللغة العربية

- أرماندو سالفاتوري، سوسيولوجيا الإسلام: المعرفة والسلطة والمدنية، ترجمة ربيع وهبه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 2017م.
- ألان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المشروع القومي للترجمة- منشورات المجلس الأعلى للثقافة، مصر، طبعة 1997م.
- أماني صالح، الأبعاد المعرفية لنسوية إسلامية، ضمن كتاب النسوية والمنظور الإسلامي، كتاب جماعي من تحرير أميمة أبو بكر: النسوية والمنظور الإسلامي أفاق جديدة للمعرفة والإصلاح، مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة- مصر، الطبعة لثالثة 2013م.
- أماني صالح، مراجعة في خطابات معاصرة حول المرأة، مراجعة أسامة أحمد مجاهد، منشورات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، مصر، طبعة 2007م.
- أنتوني غيدنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 2005م.
- انجمار كارلسون، الإسلام وأوروبا تعايش أم مجابهة، ترجمة سمير بوتاني، صوت اسكندنافيا، ستوكهولم- السويد، طبعة 1994م.
- بام موريس، الأدب والنسوية، ترجمة سهام عبد السلام، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة- مصر، الطبعة الأولى 2002م.

- بيير بورديو، الهيمنة الذكورية، ترجمة سلمان قعفراني، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى أبريل 2009م.
- تسليمة نصرين، العار لاجا، ترجمة وتقديم عصام زكريا، دار أرام للنشر، دمشق-سوريا، الطبعة الأولى1999م.
- تشارلز آر بيتر، فكرة حقوق الإنسان، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، عدد 421، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير 2015م.
- حنا روسين وآخرون، ضدّ النِّساء: نهايَة رجل وقضايا جندريَّة أخرى، ترجمة: حمد العيسى، الدار العربيَّة للعلوم، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 1433هـ.
- دافيد هيوم، التاريخ الطبيعي للدين، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق-سوريا، الطبعة الأولى 2014م.
- رجاء بن سلامة، بنيان الفحولة: أبحاث في المذكر والمؤنث، دار بتراء، دمشق – سوريا، الطبعة الأولى 2005م.
- رفعت حسن، النساء المسلمات وإسلام ما بعد الأبوية، كتاب جماعي: النسوية والدراسات الدينية، تحرير أميمة أبو بكر، سلسلة ترجمات نسوية، العدد 2، مؤسسة المرأة والذاكرة، الطبعة الأولى 2012م.
- زهراء علي، الإسلام النسوي: تطبيق في الحاضر، مجلة الثرى، مجلة إلكترونية، العدد 241، السنة السادسة، بتاريخ 2010/07/1م، رابط المجلة: http://www.thara-sy.com
- سالم حميش، الاستشراق في أفق انسداده، سلسلة الدراسات عدد3، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط-المغرب، الطبعة الأولى1991م.

- سناء كاظم كاطع، النسوية الإسلامية: بحث في مسارات تأسيس نظرية معرفية إسلامية، منشورات مجلة العلوم السياسية، جامعة بغداد، العدد 60، العراق، طبعة 2020م.
- سيمون دي بوفوار، الجنس الأخر، ترجمة ندى حداد، دار الأهلية للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، طبعة 2008م.
- طارق رمضان، أوربة الإسلام أم أسلمة أوروبا، ضمن كتاب:الإسلام الدين الثاني في أوروبا (المشهد الاجتماعي والثقافي والسياسي الجديد)، تأليف نخبة من الباحثين، ترجمة أحمد الشيمي ومحمد أمين عبد الجواد، المركز القومي للترجمة، القاهرة-مصر، الطبعة الأولى 2016م.
- عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، طبعة 2002.
- عثمان واصل، النظرية النسوية وإشكالية المصطلح، مجلة اللغة العربية، العدد 26، الجزائر، طبعة 2011م.
- غيردا ليرنر، نشأة النظام الأبوي، ترجمة أسامة إسبر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى2005م.
- فهمي جدعان، خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 2010م.
- ليندا جين شيفرد، أنثوية العلم:العلم من منظور الفلسفة النسوية، ترجمة يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 306، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أغسطس 2004م.

- مارينا أوتاوي وأميمة عبد اللطيف، المرأة في الحركات الإسلامية:نحو نموذج إسلامي لنشاط المرأة، سلسلة الشرق الأوسط، مركز كارنجي للشرق الأوسط، رقم 2، يونيو 2007م.
- مايكل زميرمان، الفلسفة البيئية:من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، ترجمة معين شفيق رومية، سلسلة عالم المعرفة، عدد333، الجزء الثاني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، نوفمبر2006م.
- مجموعة باحثين، الإسلام الأوروبي:صراع الهوية والاندماج، مركز المسبار للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى مارس 2010م.
- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة- مصر، الطبعة الأولى 2007م.
- معتز الخطيب، النسوية الإسلامية والتحيزات الذكورية، مقال إلكتروني على موقع إسلام أون لاين، الرابط:
https://islamonline.net/archive/%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B3%D9%88%D9%8A%D8%A9
- ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة 2002م.
- نسيمة بوهراوة وصالح زياني، الحوارات النسائية العلمانية الإسلامية، المجلة الجزائرية للأمن والتنمية، المجلد 10، العدد3، جويلية من سنة 2021م.

- نورة الفرج، النسوية: فكرها واتجاهاتها، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، مجلس النشر العلمي- جامعة الكويت- الكويت، السنة الثامنة عشر، العدد الواحد والسبعون (71)، 1420هـ/2000م.
- وفاء الدريسي، النسوية الإسلامية: مشاغلها وحدودها، ضمن كتاب النسوية الإسلامية، إشراف بسام الجمل، مؤمنون بلاحدود، سلسلة ملفات بحثية يونيو 2016م، الرباط-المغرب.
- يمني الخولي، النسوية وفلسفة العلم، مؤسسة الهنداوي سي آي سي(كتاب إلكتروني)، المملكة المتحدة، 2017م.

ثانيا: الكتب والمجلات والدوريات باللغات الأجنبية

- Alcoff. Linda: Cultural feminism vs poststructuralism; The identity crisis in feminist theory, Signs 13(3), 1988.
- Faruqi. Suha Taji (Ed): Amina Wadud's Hermeneutics of the Qur'an; Wemen rereading the Sacred Text, Oxford University Press, 2004.
- Fatima Habibeddine, la moda islamica dialoga col made in Italy, posted on luglio 2015 : http://www.lafinanzaislamica.it/moda-islamica.
- Hodgson Marshall: Rethinking Word History, Essays on Europe, Islam and World History, Edited with Introduction and Conclusion, by Edmund Burke III, Cambridge University Press, 1993.
- Horchani, I. (2015) : Intersectionnalité et féminismes arabes avec Kimberlé Crenshaw, Retrieved 27 March 2020, from : http://postcolonialist.com/academic-dispatches/intersectionnalite-et-feminismes-arabes-avec-kimberle-crenshaw/
- Hull, G., Scott, P., & Smith, B :All the women are white, all the blacks are men, but some of us are brave. Old Westbury, N.Y. Feminist Press, 1982.

- Ivana Acocella e Renata Pepicelli : Giovani musulmane in Italia, percorsi biografici e pratiche quotidiane, Società editrice il Mulino, Bologna, 2015.
- Karl Marx: Theses on Feuerbach, In Marx-Engels Collected Works, Vol 5, Now York International Publishers, 1976.
- Larzillière, P :Genre, engagement et intersectionnalité : débats et expériences croisées, 2018.
- M. Rodinson : Islam et capitalisme, Ed Seuil, paris, 1966.
- Renata Pepicelli : Femminismo Islamico Corano, Diritti, Riforme, Carocci Editore, la Sesta Edizione, Roma, 2016.
- Renata Pepicelli: Il Velo nell'islam storia, politica, estetica, Carocci editore, seconda edizione, Roma, 2012.
- Renata Pepicelli: Le donne nei media arabi, tra aspettative tradite e nuove opportunità, Carocci editore, prima edizione, Roma, 2014.
- S. H. Nasr: Islamic Spirituality Fondation, Routledge Kegan, London, 1987.
- Sidel Ruth: Women and Children Last, Penguin, New York, 1987.
- Tariq Ramadan : Les Musulmans d'occident et l'avenir de l'islam, Sindibad, paris, 2002.
- Turner, Bryan: Introduction to Section I, Classical Approaches-Understading Islam, In the Sociology of Islam, Collected Essays of Bryan Turner, edited by Bryan s. Turner and Kamaludeen Mohamed Nasir, 11-21, Farnham and Burlington, VT Ashgate, 2013.
- V. Woolf : Trois guinées, Tradition V. Forrester, Edition des femmes, Paris, 1977.
- Zaki Al-Melad, Islam, and Women - Renewing Religious Thinking on the Issue of Women, Al-Hadara Center for the Development of Islamic Thought, Beirut, 2008.
- Zakya Daoud : Féminisme et politique au Maghreb, Edition Eddif, 1er édition 1993.

IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 6, October 2026
مجلد 3 - عدد 6، أكتوبر 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

Mahdi Elmandjra and the Critique of the Global System

Postcolonialism and Civilizational Pluralism

Dr. Aziz BAAZI
* Sidi Mohamed Ben Abdellah University
Fez - Morocco
azizbazi10@gmail.com

Date received: Dec. 11, 2025
Date revised: Feb. 2, 2026
Date accepted: June 23 , 2026
DOI: 10.5281/zenodo.23615770

ABSTRACT

This article examines the Moroccan thinker Mahdi El Mandjra conception of "post-colonialism" as a new form of hegemony that transcends classical colonialism to encompass cultural, economic, and political domination. It outlines the three phases of contemporary history identified by El Mandjra: direct colonialism, neo-colonialism, and finally "post-colonialism," in which culture becomes an instrument of control and the unipolar American power imposes a unipolar world order. The article further focuses on Africa's position within this system, demonstrating that formal independence has perpetuated structural dependency through financial institutions and technical assistance that have weakened the self-immunity of states and entrenched mercenary elites. El Mandjra concludes by advocating self-reliance and South-South cooperation, as well as the rehabilitation of local languages and cultures as a precondition for development. In contrast to Samuel Huntington's "Clash of Civilizations" thesis, he proposes an alternative grounded in "civilizational plurality and interaction," based on mutual respect and a just redistribution of wealth and power within a democratic international system.

KEYWORDS

Mahdi Elmandjra; Post-colonialism; Globalization; Africa; Civilizational Plurality.

IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 6, October 2026
مجلد 3 - عدد 6، أكتوبر 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

المهدي المنجرة ونقد النظام العالمي

ما بعد الاستعمار والتعدد الحضاري

الدكتور عزيز بعزي

* جامعة سيدي محمد بن عبد الله ، فاس المغرب

azizbazi10@gmail.com

الملخص

يتناول المقال رؤية المفكر المغربي المهدي المنجرة لـ "ما بعد الاستعمار" بوصفه شكلا جديدا من الهيمنة يتجاوز الاستعمار الكلاسيكي إلى هيمنة ثقافية واقتصادية وسياسية. بحيث يسعى إلى بيان المراحل الثلاث للتاريخ المعاصر التي قدمها المنجرة وهي: الاستعمار المباشر، ثم شبه الاستعمار، وأخيرا "ما بعد الاستعمار"، الذي تتخذ فيه الثقافة أداة للسيطرة وتفرض فيه القوة الواحدة الأمريكية نظاما عالميا أحادي القطب.

كما يركز المقال على موقع إفريقيا في هذا النظام، حيث يتبين أن الاستقلال الشكلي أبقى تبعية بنيوية عبر مؤسسات مالية ومساعدات تقنية أضعفت المناعة الذاتية للدول، وكرست نخبا مرتزقة. في حين يخلص المنجرة إلى الاعتماد على النفس والتعاون جنوب-جنوب، وإعادة الاعتبار للغات والثقافات المحلية كشرط للتنمية، مع فكرة "صدام الحضارات" لهنتنجتون، وبالتالي يقترح بديلا لها يقوم على "التعدد والتفاعل الحضاري" المبني على الاحترام المتبادل وإعادة توزيع عادل للثروة والسلطة في نظام دولي ديمقراطي.

الكلمات المفتاحية

المهدي المنجرة؛ ما بعد الاستعمار؛ العولمة؛ إفريقيا؛ التعدد الحضاري.

مقدمة:[1] "ما بعد الاستعمار"[2] ولون آخر من الهيمنة

من شأن سرعة حركة التاريخ بشكل عام أن تهدد النشاط الاقتصادي والفكري على حد سواء، بوقوع تطورات غير متوقعة لا تجعلهما قادرين على مسايرتها والتكيف معها قبل حدوث الأزمات، وفي تصريحاته وكتاباته ومحاضراته يقف المهدي المنجرة بشيء من الواقعية عند حقيقة مفادها أن العالم الثالث لا يزال يعيش على تسيير أزماته دون أن تكون له القدرة والوسائل على استبصار الأزمات بشكل جلي قبل حدوثها، لمواجهتها بالشكل اللازم[3]، ولذا أبدى تأييده لما جاء في دراسة حملت عنوان "يومية من أجل يابان التسعينيات" أنجزها المعهد الياباني من أجل تقدم البحث "النيرا" عام 1989م، وفي مستهلها صرح مدير هذا المعهد بأنه "لم يعد ملائما النظر الى العالم من زاوية التقاطب العسكري، أي: المعاهدة الروسية الأمريكية، إذ أصبح من الضروري رؤية العالم بشكل مخالف، والتخلي عن رؤية النظام العالمي التي طالما تم الدفاع عنها، وتأسيسها على

[1] **To cite this article:**

BAAZI, Aziz. "Mahdi Elmandjra and the Critique of the Global System: Postcolonialism and Civilizational Pluralism." *Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies*, vol. 3, no. 6, Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium, October 2026, pp. 123–177.

بعزي، عزيز. "المهدي المنجرة ونقد النظام العالمي: ما بعد الاستعمار والتعدد الحضاري". *مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية*، مج. 3، ع. 6، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، أكتوبر 2026، صص. 123–177.

© This research is published under the (CC BY-NC 4.0) license, which permits anyone to download, read, and use it for free, provided that the original author is credited, any modifications are indicated, and it is not used for commercial purposes.

[2] تقوم نظرية ما بعد الاستعمار أساسا على فهم الشرق والغرب، وتحديد العلاقة بينهما سواء كانت مبنية على التفاهم والتسامح والتعايش أم الصراع والصدام ... وعلى العموم، فهذه النظرية تحاول تفكيك مقولات المركزية التي لا تخفي الغطرسة والهيمنة، والعمل على مقاومة كل هياكل هذه الهيمنة والقهر.

[3] المهدي المنجرة، الحرب الحضارية الأولى، ط1، مصر: مكتبة الشروق، غشت 1995م، ص11.

ترسبات بأوامر من الأمريكيين. ويمكن تسمية النظام العالمي الجديد عصر الحضارات المختلفة القائم على انبثاق عصر تعايش حضارات متعددة". ومن المسائل المعروضة في فضائنا الفكري، هذا السيناريو القائم على التنوع الثقافي في المستقبل، كما يرى المهدي المنجرة، وهو من دون شك مخالف تماما لكل ما من شأنه تعزيز النظام الدولي ذي القطب الواحد، والذي يتجلى في الهيمنة السياسية الأمريكية وسيادة الثقافة الغربية، وهو السيناريو الذي نعيشه اليوم بدون مبالغة "سيناريو النظام الدولي الجديد"[4]؛ فملامح التعددية الدولية منبعثة بقوة، ومؤشرة على انعطاف المحفل الدولي صوب تعدد القوى بعد سواد هيمنة مفاهيم النظام الدولي الجديد؛ المنبثقة من احتكارية وتحكمية القطب الأميركي الواحد في هذه المفاهيم المطبوعة بسياسة العولمة الاستيطانية التجويفية المجهزة على كل المعايير الإنسانية، والممزقة للأنساق القانونية التي لطالما اجتهدت البشرية لبلوغها حتى تنظم عبرها حياة الجماعة الدولية. فلا المبدأ الإنساني حقيقة سَلِمَ من التمثيل بروحه القانونية، ولا الإنسان سَلِمَ من مجازر التنكيل ومحرقات الإبادة، رغم شعارات التعايش والتعاون وحفظ الأمن والسلم الدوليين[5]. فالولايات المتحدة الأمريكية هي الدولة الوحيدة المتفوقة في كل مجالات القوة: اقتصاديا وعسكريا ودبلوماسيا وإيديولوجيا وثقافيا، مع توفرها على قدرات التدخل الضرورية لصيانة مصالحها في كل بقاع العالم. مما أفضى إلى تراتبية السلطة في العالم الجديد

[4] المهدي المنجرة، الحرب الحضارية الأولى، ص12-14.

[5] ومن الأسئلة التي تفرض نفسها هنا: هل الحفاظ على السلام والأمن الدوليين يقتضيان تدفق كل هذه الأنهار الدموية، وكل هذه المحرقات التي نصبت للشعوب المستضعفة، وسحق جميع القيم الحضارية وتجويف الثقافات المحلية المغايرة للقيم المسيحية اليهودية بواسطة جرافات العولمة الزاحفة عبر الحدود بدعوى التعاون والتعايش السلميين؟ أنظر: المهدي المنجرة، زمن الذلقراطية، ط1، الدار البيضاء، المغرب- بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي، 2017م، ص35.

للسياسة الكونية؛ فبعد القوة العظمى الوحيدة، نجد في المرتبة الثانية "القوى الإقليمية المهمة"، وفي المرتبة الثالثة "القوى الإقليمية الثانوية". وفي ظل كل هذا، طرح المهدي المنجرة جملة من الأسئلة، من بينها: أي قراءة يمكننا القيام بها لميثاق الأمم المتحدة وللمعايير الأكثر بساطة للمواثيق والاتفاقيات الدولية؟ ماذا سيتبقى من مفهوم التفاوض والتصالح ذاته؟ وما هو مآل حرية الاختيار -الإرادة الحرة- ضمن التعاون الدولي؟ ألا يجب علينا الحديث بالأحرى عن "لبرلة سياسة القوة" و"خوصصة" العلاقات الدولية من لدن قوة واحدة؛ وذلك بفضل هيمنتها داخل كل مجال من مجالات القوة، كما سبق أن رأينا؟ وفي ضوء مقتضيات السياسة الدولية المعاصرة، فالعولمة تتطلب الهيمنة لتسهيل عملية التجانس ووضع نظام جديد للطبقات المغلقة، وذلك على مختلف الدرجات؛ حيث يمكن "لقوة الأغنياء" و"لقوة المحرومين" أن تتواصلا وفق قواعد محددة من جانب واحد من أجل مصلحة الجميع. أما في الوضع الحالي فالسلام سيكون مهددا بشكل خطير، كما أن الحفاظ على التنوع الذي يعد عنصرا أساسيا للبقاء، سيعرض للخطر، بحكم أن حظوظ تقليص الفروق داخل نفس البلد وبين الأمم، أصبحت ضئيلة جدا. وسيكون التواصل الحقيقي المتضمن للاحترام المتبادل أصعب بكثير؛ ذلك أن الغطرسة لم تكن أبدا وسيلة لتحقيق السلام أو الحكمة أو طريقا نحو التواصل والمعرفة المتبادلة[6]. ورغم الفوضى التي تميز عولمة اليوم فتسفر عن وجهها القبيح، لكن من الاستحالة التنصل من حقيقة أساسية تؤكد واحدية الحضارة الإنسانية.

بما أن الحضارات القديمة المختلفة تتسم بالتباعد - بسبب عدم الاتصال جغرافيا وتاريخيا - فالمعطيات الجيوبوليتيكة الحديثة وثورة الاتصالات التي ألغت الحدود بين

[6] المهدي المنجرة، قيمة القيم، ط1، دم، دد، يناير 2007م، مارس2007م، ص 76- 77.

الدول والشعوب، وإشكاليات البيئة التي ربطت بين بقاع الأرض ووحدة مصير سكان كوكبنا، عملت على سيادة حضارة واحدة كان ينبغي لها أن تكون مِلكا للبشرية جمعاء، وليست حكرا على أحد، مادامت كل شعوب المعمورة من أقصاها إلى أقصاها أسهمت في تشكيلها بالجهد والعرق والدم، وبالعلم والمال، بل دفعت شعوب العالم الثالث وحدها، وما زالت تدفع منذ القرن الثامن عشر القدر الأكبر من فاتورة هذا التقدم الهائل بوسائل مختلفة، بداية من النهب والاستعمار الذي مورس عليها، وصولا إلى الإجبار المفروضين عليها الآن من قبل الدول الكبرى من خلال نظام أعدته سلفا يحافظ على المستوى المتقدم الذي وصلت إليه الحضارة الغربية في بلدانها، في الوقت نفسه الذي يسود فيه التراجع والتخلف الذي تعانيه شعوب العالم الثالث، ولا جرم أن بعض مفكري العالم الثالث يرفض مقولة الحضارة الإنسانية الواحدة بحجج شتى، فالبعض يربطها بالتبعية، والبعض الآخر يربطها بالتغريب، كما يربطها البعض بظاهرة الغزو الثقافي، وتظل الخلفية التي تقبع وراء مواقف الجميع هي ربط حضارة الغرب اليوم بمظاهر الإكراه والضغط على مجتمعات العالم الثالث للقبول بما لا يمكن قبوله، وهذا صحيح، إلا أن الوجه الآخر من تلك الخلفية يكمن في التردي والتخلف والانسحاق الذي تعانيه في مقابل هذا الغرب المتقدم. وبدلاً من التفكير والعمل الجاد بأخذ أسباب التقدم الغربي المعتمد على الحداثة والتحديث نرى هذا البعض يرفض تلك الحضارة الغربية قلبا وقالبا كرد فعل انفعالي أكثر منه موقفًا مفكراً فيه، وبهذا يختلط الإبستيمي بالأيديولوجي، وتضيع في خضم هذا الخلط الموضوعية العلمية، وحجية المنهج، مسفرة عن وجه يخلط

بين الوطنية والعلم، والدين والجغرافيا، والحضارة والثقافة، والاستعمار والتنوير والحداثة، والقضاء على الخصوصية[7].

لم يجد الكثير من المشتغلين بشؤون الفكر والسياسة بدا من التعبير عن قلقه التام تجاه ما يحدث اليوم، وقد كتبت سيمون فايل[8] عام 1943م، بأن "أمركة أوربا تشكل خطرا جسيما"؛ وبأنه يتم تهيئ أمركة الكوكب الأرضي، مضيفة بأن "الإنسانية ستفقد ماضيها وأن هذا الأخير لما يفتقد، لا يمكن العثور عليه مجددا أبدا"[9]. وقد بات واضحا أن الدفاع عن القيم الثقافية أحد الأهداف الأكثر أهمية بالنسبة لسكان العالم، ولا ينبغي للمرء، بأي حال من الأحوال، أن يتجاهل تلك الحقيقة. وبدون هذا المحفز ما كان بالإمكان أن تحرز الاستقلال، فالاستعمار رام إعادة كتابة تاريخ المستعمرات، لكنه أخفق عمليا في تحقيق مساعيه هاته، وبعد الاستقلال تكلف الاستعمار الجديد بمقتضيات الحاضر عن طريق التعاون، والآن تحاول نفس القوى الاستيلاء على مصير المستعمرات القديمة، ويمكن تسمية هذا العصر بـ"ما بعد الاستعمار"، ولاستيعاب هذه المرحلة أكثر، وفهم لبسها وأسرارها، دون فصلها عن المراحل التاريخية السابقة، من الأهمية بمكان أن نوضح التقسيم الذي وضعه المهدي المنجرة للتاريخ المعاصر المتشكل من ثلاث مراحل[10]:

المرحلة الأولى: "استعمارية" غير منفصلة بالأساس عما هو اقتصادي وسياسي، وقد عَرفتها جل دول العالم العربي والإسلامي إلى حدود الخمسينات أو الستينات. وقد أدت

[7] مجموعة من المؤلفين، دول وعولمة إستراتيجيات وأدوار، إشراف لورينا باريني، ترجمة نانيس حسن عبد الوهاب، مراجعة وتقديم مجدي عبد الحافظ، ط1، القاهرة: المركز القومي للترجمة2007م، ص12-13.

[8] الفيلسوفة الفرنسية، ومساعدة سابقا للجنرال دغول في لندن.

[9] المهدي المنجرة، عولمة العولمة من أجل التنوع الحضاري، الكتاب18، الدار البيضاء: منشورات الزمن، أكتوبر2000م، ص 30- 31.

[10] المهدي المنجرة، الحرب الحضارية الأولى، نفس المصدر، ص12-14.

خمسة قرون من الاستعمار إلى نهب ثروات ثلاث قارات ثم تدمير اقتصاداتها، وتكبيلها بالديون، وقبل ظهور ما يسمى اليوم بالدول النامية، كان هناك نمو مستقل عن أوروبا التي أسست وجهة نظر خاصة للتاريخ، وقد أدت لغة المصطلحات دورها في تسويغ كذبة مزدوجة دولة نامية في المجال الاقتصادي، لا تعني دولة متخلفة أو متأخرة في التطور التاريخي، ولكنها تعني تبعية استعمارية تعوق فرص التنمية الذاتية، وتكرس الاقتصاد المحلى لخدمة الاقتصاد الأقوى، ويخفي مصطلح "على طريق التنمية" حقيقة ازدياد ثراء الدول الغنية على حساب الدول الفقيرة[11]. وقد برر الغرب تسلطه على العالم، ونهبه لثرواته، وقمعه لحرياته باختلاقات كثيرة، منها ما كان باسم رسالته في قيادة العالم ومسؤوليته في نشر الحضارة، بل وفي بعض الأحيان نشر المسيحية... وتحت مثل تلك الشعارات، نهب الغرب العالم وأباد بعض حضاراته بمعظم أفرادها! هكذا وصف جول فيرى النظام الاستعماري وبرهن عليه. وقد تولد من هذا التطرف الأول للنظام الاستعماري الغربي، كل أنواع التطرف الأخرى في العالم، والتي تشكل ردود أفعال متوقعة للدفاع عن الهوية الشخصية الثقافية أو الدينية للشعوب المستعبدة[12].

المرحلة الثانية: "شبه الاستعمار"، وتمتد من بدايات الستينات إلى عام 1990م، فالاستعمار بمجرد رحيله، ترك هياكل غير قادرة على مسايرة التطورات المتسارعة، مما أثر في تعطيل نمو المجتمع، وترك لنا طبقة مثقفة بعيدة عن جذور المجتمع وقاعدته العريضة، تسببت في قطع الاتصال الطبيعي الذي كان ما بين الحركات التحريرية الشعبية وبين الشعب، وفي مقابل ذلك نجد عددا كبيرا من هؤلاء المثقفين مشدودين إلى

[11] روجيه جارودي، حفارو القبور الحضارة التي تحفر للإنسانية قبرها، ترجمة عزة صبحي، ط3، القاهرة: دار الشروق، 1423هـ-2002م، ص17.

[12] روجيه جارودي، نفس المصدر، ص23.

تقليد الغرب وترديد قيمه وترويجها بوعي أو بدونه، كما نجد جزءا آخر منهم، يجتذب نحو مؤسسة السلطة، ليصبح تقنياً لها وعاملا في إدارتها، ومخططا لبرامجها، ذات الاتجاهات المعاكسة لرغبة أغلبية السكان في التغيير.

المرحلة الثالثة: "ما بعد الاستعمار"، وتعود بدايتها إلى عام 1990م، وتشكل حربا قادمة تقوم على ما هو ثقافي وحضاري بين الشمال والجنوب؛ حيث تتخذ الثقافة وسيلة للسيطرة[13]. ومن يهدد مكانة الولايات المتحدة ومصالحها السياسية والاقتصادية والحضارية فلن ينجو من المواجهة الغربية لكي لا يكون قدوة لدول العالم الثالث مثل حالة العراق، وهذا ما حدا بالمهدي المنجرة إلى القول " لا يمكن بعد اليوم الحديث عن شبه استعمار بعد 2 أغسطس رفع عنه كل الحجب، ولابد هنا من أن أنبه إلى عدم الانزلاق في أطروحات الإعلام الغربي الذي كلما حدثت مشكلة صنع لها اسما ليختزنها ويخفي أبعادها الحقيقية، فمشكلة الخليج ليست مشكلة صدام حسين، وسواء كان صدام أو غيره كان سيحدث ما حدث، والعراق كان مستهدفا لما حققه من عصيان ضد مبدأ الاستسلام للغرب، فبنى أسس استقلاله عن التبعية للغرب، ولذلك تحرك الغرب كله ضد العراق حتى لا يكون قدوة لدول العالم الثالث. وأسمي هذه المرحلة "ما بعد الاستعمار" لأنها حرب انطلقت ولن تنتهي بغض النظر عن كل النتائج المادية، فالحرب القادمة هي حرب ثقافات وحضارات بين الشمال والجنوب"[14]. وفي عالمنا اليوم، فالظاهر أن كل واحد من الكيانات الثقافية الموجودة، يتشبث بمنظومته المرجعية القيمية الخاصة، بدرجات متفاوتة من التطَرُّف، بل ويكاد يكون مستغلقا ومغلقًا على نفسه، إلى

[13] المهدي المنجرة، الحرب الحضارية الأولى، نفس المصدر، ص12-14.

[14] ويسميها المنجرة أيضا حربا بين فكرة التسلط والاستبداد الحضاري وبين فكرة الاختلاف التعدد. أنظر نفس المصدر،13-15.

حد يبدو فيه وكأن الاختلاف بين هذه الكيانات الثقافية هو اختلاف جذري لا سبيل إلى تذليله أو تجاوزه، وأنه بدلا من حوار ثقافي إيجابي ومنتج، لا نجد في نهاية المطاف إلا التنافس وصراع المصالح؛ إلا لغة التعصب والعنف وإرادة التسلط وبسط الهَيْمَنَة، تطغى سرًا وعلانية على العلاقات السائدة بين الكيانات الثقافية[15].

ويحظى الاستعمار القديم، في تصور المهدي المنجرة، على الأقل بامتياز الشفافية، وقد بدا هذا واضحا في قوله "إذ كنت تجد محتلا وساكنة خاضعة للاحتلال، فقد كان هذا الخضوع بلا أقنعة"، وفي مرحلة "ما بعد الاستعمار" أصبح الوضع مخالفا إلى درجة التعقيد، فثمة "تجمع" يحيل إلى تواطؤ المستعمرين القدامى مع المستغلين العالميين الجدد، وبشكل كبير تم تشجيع العولمة، بفعل التأثيرات المشتركة لكل من "ما بعد الاستعمار" ورعاية القوى العظمى، ووصاية المؤسسات المالية التي تعمل تحت إمرة هذه الأخيرة، إضافة إلى قوى أخرى تتحكم في مصائر دول الجنوب[16]. فأفريقيا إذن هي أكثر المناطق في العالم التي تتبلور فيها جميع طروحات "ما بعد الاستعمار"، وهذا ما سأبينه في هذا المقام في الحين.

أولا: أي موقع لإفريقيا في "ما بعد الاستعمار"

فكما قُسّم العالم العربي- الإسلامي حسب المنجرة، قسمت القارة السمراء، ما بعد مؤتمر برلين تحديدا؛ وبموجبه خلقت دول لا أساس لها تاريخيا، والشيء نفسه بالنسبة إلى أفريقيا التي يتعدى عدد دولها خمسين دولة، ويذكر أن بعض دولها لا يبلغ عدد

[15] عبد الرزاق الدواي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، ط1، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، آذار- مارس 2013م، ص98.

[16] المهدي المنجرة، قيمة القيم، المصدر السابق، ص 83.

سكانها مليون نسمة. وعلى ضوء ذلك صرح المنجرة بأنه وقع الشتات الأفريقي، وهو صراحة استمرار لتقسيم وحدود خلفها الاستعمار الكلاسيكي؛ حيث تم توزيع الأراضي الأفريقية بين القوى الاستعمارية الفرنسية والإنجليزية والبرتغالية والإسبانية وغيرها. وهذه الخطة التفتيتية، هي السبب الأول في تشرذم الشعوب داخل بلدانها؛ حيث نجد قبيلتين هما في الأصل قبيلة واحدة، قبل مجيء الاستعمار أو قبل تدخل الاستعمار بين أفرادها بأساليب أخرى. وفي حالة إذا دققنا النظر في كيفية حصول تلك الدول على استقلالها فإننا نلحظ أن ذلك تحقق عمليا عن طريق أسلوبين: الأسلوب الأول انتقالي كما حدث مع المستعمرات الفرنسية. أما الثاني، فهو مبني على التفاهم، وهذا ما رأيناه مع المستعمرات البريطانية كنيجيريا وغانا وغيرهما. وقد باتت "أفريقيا مستعمرة أكثر من ذي قبل، فدبابات الاستعمار رحلت تاركة بصماتها والحارسين لهذه البصمات"[17]، فعدد كبير من قادة الدول الأفريقية بعد الاستقلال كانوا قبلاً في برلمان الجمهورية الرابعة الفرنسية، وهذه الصلة قديمة وشبيهة بالحبل السري الرابط بين الأم والجنين، وفي ما قبل كان بالإمكان إبصار المستعمر ومواجهته مباشرة، أما أفريقيا اليوم، في تصور المنجرة فهي تعيش بحكومات لم تدافع عن إرادة شعوبها، فقط وحده الاستعمار هو الذي ساند بقاءها واستمراريتها، تاركة للأجنبي حق التصرف الكامل في بلدانها، بدءا من تقرير المصير إلى التحكم في الهياكل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وتحديدا المجال الاقتصادي[18]. فالفئات المرتزقة كما يحلو للمنجرة أن يسميها تملك مصالح وصفقات اقتصادية أساسها نهب الخيرات الوطنية والمساعدات الاستعمارية والرشوة المقدمة

[17] وهم حسب المنجرة من قادة ومسيرين محليين مرتزقين. أنظر، المهدي المنجرة، زمن الذلقراطية، المصدر السابق ص58.

[18] المهدي المنجرة، زمن الذلقراطية، المصدر السابق، ص59.

لممثلي الدول العربية والأفريقية، وهو سلوك لم نلمس حدته في أميركا اللاتينية أو في الدول الآسيوية. وعلى كل حال، فقوى ما بعد الاستعمارية تحمي مصالحها، وتحقق أطماعها عبر حماية أشخاص معينين، تبارك سلطتهم وتقيم معهم تحالفات، حتى على مستوى التدخلات العسكرية، ومراقبة العمليات الانتخابية واصطناع النتائج المتوائمة مع المنافع الإستراتيجية للمسؤولين المحليين المرتزقين وللسياسات ما بعد الاستعمارية.

وإذا دققنا النظر، في وجهة نظر المهدي المنجرة، تجاه واقع أفريقيا المرير والمتقهقر، فمرده هو غياب ديمقراطية حقيقية، وحرمان الشعوب من حرية التعبير وتقرير المصير[19]، والخيال السياسي النزيه من جهة، ومن جهة أخرى فأفريقيا ترفل في بليتي الجهل والأمية المقدرة ب 60%[20]. وبشكل جلي، يمكن أن نعاين على المستوى القاري ككل أو على مستوى كل دولة، التردّي والتقهقر على جميع الأصعدة، فنيجيريا ذات أهم إنتاج نفطي في القارة تسجل سنة بعد أخرى تراجعا إلى الوراء في كل الميادين، فصورتها مؤلمة في المجتمعات الأفريقية، ويمكن التوصل إلى هذه الحقيقة من خلال تأملنا في مجمل المساعدات الفنية المقدمة للقارة من طريق الأمم المتحدة أو البنك الدولي[21]، فهما بالذات

[19] ولذلك صرح المنجرة في أكثر من مناسبة بأن كل نموذج تنموي لا يأخذ بعين الاعتبار رؤى وحاجات السكان - بعيدا عن الشعبوية وتفعيلا بالمشاركة الفعلية – سيكون مآله الفشل. أنظر المهدي المنجرة، قيمة القيم، المصدر السابق، 111.

[20] نفس المصدر، ص59.

[21] ويعتبرهما المهدي المنجرة أي مؤسسة صندوق النقد الدولي، ومؤسسة البنك الدولي أخطر مؤسستين على حاضر ومستقبل بلداننا، وقد كانوا كذلك من ذي قبل. لكن الدول التي تلجأ إليهما هي التي يجب توبيخهما ربما أكثر من تلك التي تقبل طلبها. خطر هاتين المؤسستين يتمثل في نماذج التنمية التي تفرضها والتي ترهن استقلال الدول المتلقية للمعونات، ولعل الخمسين سنة الماضية كافية لتوضيح النتائج السلبية التي كانت هاتان المؤسستان وراءها. فالحكومات التي لا مصداقية لها عند شعوبها، تلتجئ إلى هاته المؤسسات كي تساعدها للحفاظ على السلطة وضمان "الاستقرار" (استقرار من ولمن وبأي ثمن؟) هذا هو السؤال" أنظر المهدي المنجرة، قيمة القيم، المصدر السابق، ص113.

آلية تسخير العالم الثالث لمصالح الغرب، وقد أنشأتهما وتسيطر عليهما الولايات المتحدة وحلفاؤها الغربيون، عن طريق تقديم قروض للدول التي تمر بصعوبات معينة تحت شروط سياسية واجتماعية واقتصادية ، ومالية تسمى بحياء كما أوضح روجيه جارودي برامج الإصلاح أو خطط الإصلاح البنيوي، ولتوضيح حقيقته لابأس من التنبيه إلى أن هذا البرنامج، في الغالب، يتكون من العناصر الآتية :

- خفض سعر العملة (بهدف تشجيع الصادرات وخفض الواردات)؛
- تخفيضات هائلة للنفقات العامة، وبصفة خاصة على المستوى الاجتماعي (خفض اعتمادات التعليم، الصحة، الإسكان، وإلغاء الدعم بما فيه الدعم الغذائي)؛
- خصخصة الشركات العامة أو رفع أسعارها (الكهرباء، الماء، المواصلات... إلخ)؛
- إلغاء التحكم في الأسعار؛
- زيادة الضرائب ومعدلات الفائدة، كل ذلك بهدف خفض معدل التضخم.

ومما لا نزاع فيه أن هذه الليبرالية تحكم بشكل أفضل من الاحتلال العسكري أو الديكتاتوريات العسكرية، وبالفعل فقد دفعت الشعوب نيابة عن جنرالاتهم وكولونيلاتهم ثمن الأتعاب القاتلة التي تمكنهم من الحفاظ على "النظام" في خدمة أسيادهم الأجانب، واللافت اليوم أن القروض الجديدة تخدم بصفة خاصة تسديد

فوائد الديون القديمة، وقد أسفرت هذه السياسة "للإصلاح" عن اندلاع مظاهرات للجوع ضد ارتفاع الأسعار[22].

وبنظر المنجرة، فهذه المساعدات سواء كانت دولية أو ثنائية تعبر عن التأخر بشتى صوره، وفي حالة إذا لم يكن هناك إسهام ذاتي في العملية وتقرير المصير وتحديد الأهداف والأرضية والخطط والسياسات الاجتماعية والاقتصادية[23]. وغير خاف أن مسألة التنمية على حد تعبير المنجرة "قبل كل شيء، تبقى ظاهرة ذاتية، تعتمد بالأساس على المجهود الوطني، ورغم كثرة البرامج الدولية للتنمية، لاسيما في أفقر الدول، حيث يزداد الاهتمام الدولي، فإن "المساهمة الوطنية نادرا ما تمثل أقل من 70% من المجموع. وتبقى المساعدة الدولية التي تنتج عن هذا التعاون، ضعيفة من ناحية الكم. إذن يصبح من الضروري القيام بمقاربة منظومية في التحليل لتقييم جودة التفاعل الثابت بين المستوى الوطني والمستوى الدولي. والمهم في هذه المساعدة الخارجية، هي الأفكار والتصورات الناتجة عنه والتجارب الصادرة منه"[24]. هذا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن برنامج الأمم المتحدة للتنمية لا يقوم بتمويل أي مشروع، إلا إذا كان منسجما مع بعض التعاليم أو الأهداف المقررة من طرف مجلسه الإداري، وهذا الأخير بدوره، لا يمكنه اتخاذ مثل هذه القرارات دون اعتبار التوجهات السياسية العامة للمجلس الاقتصادي والاجتماعي.

وبما أن بعض الدول أدركت خطورة المشكل بعد وقت طويل، فإن هذا التأخير خلق مشكلا جديدا، استوجب طريقة جديدة لعلاجه. ولهذا، فإن المقاربات الجدية التي يتم

---

[22] ومن تلك المظاهرات ما شهده المغرب عام 1981م وفي عام 1984م. وفي كراكاس عام 1985م ومارس عام 1989م. وفي الجزائر في أكتوبر عام 1988م. ومن أجل دفع الدين بالدولار، تنتج البلاد المعانة كثيرا مما لا تستهلكه، وتستهلك كثيرا مما لا تنتجه. أنظر في هذا الصدد، روجيه جارودي، المصدر السابق، ص 32-34.

[23] نفس المصدر، ص 60.

[24] المهدي المنجرة، قيمة القيم، المصدر السابق، ص20.

التفكير فيها حاليا من طرف العالم الثالث، هي منهج الاعتماد على النفس. بحكم أن الاعتماد على النفس كالاعتماد الجماعي على النفس، خيارات نابعة من الاقتناع بأن المرهونين يفضلون الاحتفاظ بثرواتهم بأي ثمن، عوض تقاسمهم إياها لتسهيل تقدم الآخرين، والفكرة هي أنه من الأفضل أن يعتمد المرء على نفسه بدل قبول الفضلات، لأنه في حالة قبول هذه الفضلات، نؤخر التحولات الجذرية للنظام العالمي الذي يملك طاقة محدودة لتحمل الاختلالات الكبيرة. وستكون بذلك الوسيلة الوحيدة لتغيير النظام الدولي، وليس فقط لتكيفه مؤقتا[25].

ويقر المنجرة بأنه لا يعقل أن تحاول فرض وصفات شاملة موحدة لحل مشكل التنمية، والذي لا يقبل بحلول نهائية؛ حيث إن المعايير والقيم الاجتماعية الثقافية تتغير، وهذا محور غائب عند بعد الاقتصاديين في نماذجهم، والتي تؤدي دورا أساسيا. وتختلف القيم والأهداف والحاجيات من جيل لآخر، ولذلك لا يحق فرض منظومة القيم التي سينتج عنها تصور جامد للتنمية. وهذا الجانب الأخير للمشكل، يرتبط بالجودة والخلق والخيال واللاموضوعية والعاطفة. ولذا لا يمكن إدماجه في منهج محدد ولا حتى الاستفادة من إستراتيجية التنمية في قالب رياضي محض.

وهذا البحث الدائم حول التنمية، لا ينحصر فقط عند مستوى منظومة القيم، ولكن على المستويات الجيوسياسية والجيوثقافية داخل نفس البلد، بين الدول المجاورة أو داخل دول من نفس القارة. حيث قد نبحث هنا عن انسجام سياسي، وهناك عن انسجام ثقافي، وفي منطقة أخرى، عن اندماج اقتصادي، هذا إن لم يتم البحث عن الثلاثة في الوقت ذاته.

[25] المهدي المنجرة، قيمة القيم، المصدر السابق، ص20-22.

بوسعنا أن نقول إذن إن التنمية، بنظر المنجرة، ظاهرة جد مركبة، وتستوجب انفتاحا فكريا واسعا لفهم حركيتها، وهذه الحركية تكمن في التفاعلات الدائمة بين مختلف مستويات التحليل التي سبق التطرق إليها. وبدون الوعي بهذه الأمور، ثمة تخوف من العمل على أساس نماذج جامدة التي قد لا تسمح بأي تكييف منتظم، تفرضه إستراتيجية التنمية، إنه تكيف يجب إدراجه مسبقا، حتى وإن لم ندرك طبيعته بالضبط، عوض مواجهته بطريقة عشوائية[26].

ثانيا: أي مستقبل لإفريقيا؟

إن تبعية "ما بعد الاستعمار" متجذرة لا محالة بجميع صنوفها الاقتصادية والثقافية والسياسية، وقد شبه المنجرة المساعدات الفنية المقدمة للقارة من طريق الأمم المتحدة أو البنك الدولي، حين كان رئيسا لقسم أفريقيا في اليونسكو، بمرض AIDS أو السيدا. والغريب كما أكد "أن حروف المفردتين بالإنجليزية متشابهين، كما تتشابه خصائصهما، فالإيدز يفقد المصاب به المناعة الداخلية لمواجهة الداء الخارجي، والشيء نفسه في المساعدة الفنية، حيث تفقد المجتمعات مناعتها الجوانية وقدرتها الذاتية، واعتمادها على هياكلها وميزانيتها ومعاملتها ويدها العاملة، فتغدو هذه البلدان معتمدة بشكل كلي على الإعانات الخارجية، منتظرة الهبات وفاتحة الأبواب على مصراعيها، لتتصرف القوى الخارجية بصيغة مطلقة وحرة ونفعية طبعا". وتلك المساعدات لا تعبر عن الحقيقة، وهذا ما يمكن أن نستشفه من خلال تصريح وزير خارجية فرنسي ألقاه في البرلمان الفرنسي، حيث قال فيه: "دفاعا عن ميزانية المساعدة والتعاون يجب ألا ننسى أن كل فرنك يقدم لأفريقيا يسترد بسبعة فرنكات في التجارة الخارجية. والحقيقة أنه لا يوجد

[26] قيمة القيم، المصدر السابق، ص24-25.

شيء اسمه المساعدة، بل هي قروض تقيد حرية تصرفك وتفرض عليك التعامل مع بضائع وخبراء الدولة المقرضة. وهي آلية من بين آليات التغلغل الأجنبي التي تتيح له التصرف في الاقتصاد". وبحكم أن المجالات متداخلة ومترابطة، كما يلح المنجرة فإن الاستغلال الاقتصادي يجر الاستلاب الثقافي والتبعية السياسية واحتكارية الشركات المتعددة الجنسيات، خصوصا النفطية، ثم ارتباط المخابرات الرسمية للبلدان بهذه القضايا. فجل المشاكل التنموية المتعلقة بدول الجنوب هي بالأساس مشاكل بنيوية[27] في تصور المنجرة، لذا يرى أن الاستثمار الأجنبي بشكل عام، والمساعدة والصدقة لا تخرج عن كونها وسائل للتقويم، لذا أشار إلى أن النظام الدولي هو الذي يخلق اللاعدالة ثم ينميها على المستوى السوسيو-اقتصادي، حيث يفرض تدابير قهرية في الحقل النقدي، يحتفظ بالممارسات المؤسساتية المتجاوزة، كما يقوي المبادرات السياسية والعسكرية الأحادية، ثم يتصرف بطريقة مركزية في الحقلين العلمي والثقافي، وهذا ما جعله يؤكد أن ليس ثمة أدنى مديح لتلك المرحلة الاستعمارية التي مثلت إحدى الصفحات الحالكة في التاريخ، لكن هذا السؤال في تصور المنجرة "يحيل مباشرة إلى المسؤوليات الملقاة على عاتق متخذي القرار بهذه الدول، العام منهم والخاص سواء بسواء. لقد أفقروا شعوبهم، واغتنوا هم لحد التخمة. التنمية مكنت إذن شريحة قليلة من المترفين من الأغنياء دون حساب في الوقت الذي نجد فيه أن مؤشرات الحياة للأغلبية الساحقة من السكان تتدنى لدرجة خطيرة سنة بعد سنة"[28]. ومن هذا المنطلق خلص المنجرة إلى أن مصير الثقافة الوطنية، رهين بتطهير أجوائها من المثقفين المرتزقة، وبدحر كل ما هو دخيل على أفكارنا

[27] وهذا ما عبر عنه غداة مؤتمر كانكو، عام 1981م، حيث طلبت منه جريدة فرنسية (لوموند) أن يكتب عن الحوار شمال - جنوب، ويؤكد أن تلك الأفكار التي عبر عنها حينه ما زالت اليوم ذات قيمة ولربما أكثر قيمة. أنظر المهدي المنجرة، زمن الذلقراطية، المصدر السابق، ص60-61.

[28] المهدي المنجرة، انتفاضات في زمن الذلقراطية، ط3، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 2006م، ص36.

حتى نبني لشعوبنا أرضية ثقافية، قوامها الأمانة في العمل الفكري، لتنعتق من الاستلاب الفكري والانسلاخ الثقافي"[29].

يتأسف المنجرة، تجاه ما يحصل بأفريقيا وبصورتها غير المشجعة، لكونها اختارت نموذجا تنمويا يعتمد على الخارج، مما جعله يؤكد أن النماذج التنموية القائمة على هذا الأساس تُعد وسيلة لاستغلال الخيرات المحلية. وفي الثمانينات من القرن المنصرم، عمل المنجرة إلى جانب مجموعة خبراء أفارقة فقط، على تهييئ رؤية أفريقية مستقبلية، فيما يخص منظمة الوحدة الأفريقية، أطلق عليها "النموذج التنموي الأفريقي"، وبذلك تم عقد اجتماع أول قمة أفريقية اقتصادية. وعلى ضوء مخرجات هذه القمة قال المنجرة "هذه القمة لم يكن لها ثان، فخرجنا من هذا الاجتماع بما يُعرف بإعلان متروفيا. كما أجريت في الفترة نفسها دراسة حول (أفرقنة أفريقيا) وهو أمر ضروري. فأفريقيا لا يمكن لها استشراف المستقبل إلا عبر أفريقيتها، لكن العراقيل التي تعترض سبيلها كثيرة ومتشابكة ومتفرعة ومتجذرة معا، كما هو معاش في العالم العربي، وإن كان عدد الدول العربية أقل، لكن الإشكال يظل نفسه، والضغوط التي تعاني منها أفريقيا جمة وتمس نواح عدة حتى الثقافية، ففرنسا لن يهنأ لها بال حتى ترسخ بشكل دائم المخطط الفرانكفوني إذ ينسى العديد من العرب انتماءهم الأفريقي، لا بل أدهى من ذلك يجهلون ما هي أفريقيا"[30]. وهذا السلوك، كما قال المنجرة "هو أحد مخلفات الاستعمار الذي قسم القارة إلى بيض وسود. والحق أنه لا وجود لأفريقيا بيضاء، وكدليل على ذلك أنه عندما كنت رئيسا للقسم الأفريقي في اليونسكو، أردت الذهاب إلى أفريقيا الجنوبية، إلى جوهانسبرغ وأيضا المرور عبرها إلى مناطق أخرى، فلم يسمح لي بالدخول لأني اعتبرت غير

[29] نفس المصدر، ص 20.

[30] المهدي المنجرة، زمن الذلقراطية، المصدر السابق، ص 62.

أبيض بمفهوم غير أبيض". فمن معالم إستراتيجيات "ما بعد الاستعمار" و"الاستعمار القديم" خلق جيل أفريقي تابع ثقافيا، يحفل بمركبات النقص لديه أو شبه جهل بحضارته المحلية وقيمه العريقة، وعدم اهتمامه باللغات الأم. فأول لغة في أفريقيا هي العربية، حيث ينطق بها 20 مليون أفريقي، لأن ثلث البلدان الأفريقية هي عربية. وبعد العربية نجد " السواحلية"، وجزء كبير من تركيبة هذه اللغة أصوله عربية ويتكلم بها 80 مليون، ثم "الهاوسة" بـ 70 مليون ناطق، و"البانتو" بـ 50 مليون متحدث وتستعمل في جنوب أفريقيا، ولدينا "اللهجات الأمازيغية" في شمال أفريقيا في المغرب وتونس والجزائر، بأكثر من 30 مليون ناطق، وأيضا هناك ما بين 20 و25 مليون أفريقي، يتحدث بلغة الساحل "لبرل"، كما يوجد 30 مليون متكلم بـ "اليوربا"[31].

هذا الزخم اللغوي الأفريقي هو رصيد ثقافي وتاريخي، ولذا نجد المنجرة يلح على أهمية عنصر اللغة في بناء قواعد وأسس المجتمعات، بحيث لا يمكن أن نبني بلغة الآخر، بحكم أن المؤسس المتين هو اللغة الأم، ويسميها المنجرة "لغة التاريخ أو الذاكرة"، ولا يوجد أصعب من إشكالية اللغة لمواجهة الاستعمار لأن عناد الاستعمار الثقافي تفوق حدته الاستعمار السياسي. ويرى المنجرة أن اللغات الأجنبية كالفرنسية أو الإنجليزية يصلح استعمالها في التكنولوجيا وفي الأبحاث العلمية وفي التواصل الدولي والحضاري، وتكون اللغات الأصلية الأفريقية بما فيها العربية جد هامة، ذلك أن اللغة أساس ولا تطور إذن بلغة الأجنبي، ولذا فهو يذكر أن أول ما واجهه حين كان رئيس القسم الأفريقي في اليونسكو هو فرنسا كدولة عضو في اليونسكو، حيث خاض صراعا معها عندما سعى إلى تنظيم ندوة حول اللغات الأفريقية، وقد سافر إلى داكار للاتفاق مع السنغال على تنظيم

[31] - المهدي المنجرة، زمن الذلقراطية، المصدر السابق، ص 63.

هذه الندوة، لكن تدخل فرنسا حال دون ذلك، بحكم أن السنغال رفضت تحت ضغط فرنسي، لذا اتجه صوب دول أخرى كالكاميرون التي كان جزءا منها مستعمرة فرنسية والجزء الآخر مستعمرة إنجليزية، وبالتأكيد فقد عقدت هذه الندوة أخيرا في الجزء المحتل من طرف الإنجليز.[32]

لتوضيح هذه المسألة أكثر، يمكننا التأمل في محتوى كتاب "أوروبا والتحدي الثقافي" الصادر عام1990م، للكاتب الفرنسي الوطني التقدمي، جان ماري دومیناش، فقد تناول قضايا خاصة بالمسألة الثقافية الساعية إلى تحقيق الوحدة، ويثير في هذا السياق إشكالات وتساؤلات، ومنها على سبيل المثال لا الحصر، إذا كانت أوروبا قابلة لأن تتوحد اقتصاديا وإلى حد ما سياسيا، فهل يمكن أن تتوحد ثقافيا؟ جوابا عن ذلك، يؤكد السيد دومیناش أن المسألة الأولى والأساسية في هذا الشأن هي مسألة اللغات، فتعددها في أوروبا، يقف عائقا أمام جميع محاولات التعاون تقريبا. وهكذا فليس من الممكن دبلجة الأفلام والشرائط السمعية البصرية إلى عدة لغات في وقت واحد، وليس أمام المؤسسات الأوروبية إلا أن تعاني التعثر في وظيفتها بسبب الترجمة إلى ثماني لغات.

أما في فرنسا فلا تحظى هذه المسألة بالاهتمام الذي تستحقه بسبب واضح هو أنه إذا تبنت المجموعة الأوروبية لغة مشتركة فستكون تلك اللغة هي الإنجليزية، وهذا ما لا تريده فرنسا فهي لا تقبل أن تصبح اللغة الإنجليزية لغة أوروبا الموحدة، وهذا سيؤدي أولاً إلى إفقاد اللغة الفرنسية منزلتها العالمية، لتصبح لغة جهوية، وسيؤدي ثانيا إلى تقليص التنوع الأوروبي، وبالتالي إلى عملية إفقار للثقافة في أوروبا، ثم إنه سيعمل على إحداث قطيعة مع الفضاء الخارجي للفرانكوفونية - مما يجسم عملية الإفقار تلك، ثم

[32] نفس المصدر، ص62-63.

إنه سيؤدي ثالثاً - وهذا مرتبط بما سبق - إلى عملية أمركة أوروبا، أي إلى انتشار نمط الحياة الأمريكي وتغلغله فيها. وينظر بعض الكتاب الفرنسيين إلى الفرنكوفونية بوصفها وسيلة لنشر لغة فرنسا وثقافتها بل أيضا بوصفها، كما يقولون، أداة مقاومة لنزعة الهيمنة التي يكرسها تكريسا متواصلا ادعاء اللغة الإنجليزية الأمريكية أنها ستصير لغة التواصل الوحيدة على النطاق العالمي، وأيضا بوصفها وسيلة للدفاع أمام الهيمنة التي تمارسها "بعض القوى العظمى" من خلال وسائل الاتصال المتطورة. وعلى كل حال، فالاختراق الثقافي قائم وموجود، وتمارسه على العالم ثقافتان متنافستان: الثقافة الأنجلو - أمريكية والثقافة الفرنسية[33].

السؤال هنا الذي يلح المنجرة على طرحه بشكل مباشر هو ما مصير منظمة الوحدة الأفريقية؟ وجوابا عن ذلك أكد أن ما آلت إليه منظمة الوحدة الأفريقية هو التراجيديا بعينها، وقد توصل إلى هذا الحكم أثناء تأمله لهذا الحلم الأفريقي، وبداية وهجته الأولى وكيف غدا، ويقصد بذلك نهايته التي كانت قائمة على الحسرة والأسى. فقد ضمت هذه المنظمة في بدايتها أناسا آمنوا بالتحرر الأفريقي، فاحتضنوا حلم ومستقبل القارة، أمثال ديالو تيلي، أول سفير لغينيا في الأمم المتحدة عام 1956م، أي في الفترة التي قال فيها سيكو توري لا لفرنسا بخصوص الاستفتاء المتعلق بتقرير الاستقلال أو التعاون.

وقد كان للمنجرة، وفق تصريحاته، شرف الاشتغال معه شخصيا، عندما كان عضوا في الوفد المغربي في الأمم المتحدة، ولذا قال: "أتذكر جيدا كيف كان وزير الخارجية الفرنسي آنذاك مرتعبا من الخطاب الذي سيلقيه ديالو تيلي لانضمام غينيا إلى حظيرة الأمم المتحدة. ولا يمكن تصور الرعب الذي سببته هذه الدولة الصغيرة ومندوبها في

[33] أنظر في هذا الصدد، محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، مارس1999م، ص178 -179.

الوفد الفرنسي لأن فرنسا استشعرت تهديدا لمستقبلها الأفريقي. ولما تولى ديالو تيلي منصب أمين عام منظمة الوحدة الأفريقية، أصبحت بيننا مراسلات طويلة تتعلق بكيف ستكون هذه المنظمة وما هي آفاقها؟"[34].

علاوة على ديالو تيلي، كان هناك طرف ثالث في هذه المراسلات، وهو المناضل المغربي المهدي بن بركة الذي كان يحلم بإنشاء مجلة أفريقية، تعنى بقضايا التربية والعلوم والثقافة، مؤكدا ضرورة التعليم، لحل مشاكل القارة الأفريقية. وفي هذا السياق قال المنجرة: " كنت قد أعددت مقالا لينشر في العدد الأول لهذه المجلة التي لم يكتب لها رؤية النور، لكن هذا المقال المهيأ عام 1963م، أفادني بعد خمس عشرة سنة، عندما كلفني نادي روما بإعداد تقرير حول التعلم، إذ اعتمدته كقاعدة لما بات يسمى بتقرير نادي روما أي "لا ننتهي من التعلم" أو "لا حدود للمتعلم" والذي ترجم إلى ثلاث عشرة لغة، ونشر منه مليون نسخة، وأنا في هذا مدين للراحل المهدي بن بركة، هذا المناضل الأفريقي والشخصية ذات البعد العالمي، الذي استوعب مدى أهمية التعاون جنوب - جنوب لحل إشكالية العالم الثالث، وبناء مستقبل حقيقي قوامه الموارد البشرية التي هي أهم من رأس المال المادي"أما مآل هذا الحلم الأفريقي الكبير المرتبط بمنظمة الوحدة الأفريقية فقد تبدد، و كان مصير الرموز النضالية التي امتلكت حلما تجاوز الحدود الوطنية محزنا بشكل غير متوقع؛ حيث تمت تصفية كل من ديالو تيلي وابن بركة وعديدين أمثالهم[35].

[34] - المهدي المنجرة، زمن الذلقراطية، المصدر السابق، ص67.

[35] المصدر السابق، ص 67-68 .

ثالثا: في الحاجة إلى التفكير الذاتي

بالعودة إلى موقف فرنسا من الثقافات الأصيلة فإننا ندرك أنها تتخوف منها باستمرار، فأملها أن تظل أفريقيا القارة الفرنكفونية الكبرى[36]، وهذا التحدي كما قال المنجرة "هو الذي دفع بنا إلى مواصلة الاهتمام بقضية اللغات الأم وفعلا وضعنا برنامجا لكتابة هذه اللغات ولنشر قواميس كتب بهذه اللغة الأفريقية أو تلك. وتواصل اهتمامي الأفريقي بالإسهام في تحرير القانون الأساسي للجنة الاقتصادية الأفريقية، كما كان لي في ما بعد شرف تحرير إعلان مونروفيا الذي احتضنته ندوة انعقدت قبيل مؤتمر القمة لرؤساء الدول الأفريقية، غشت (1979م)، ومضمون هذا الإعلان الذي عرض على القمة المذكورة وصودق عليه من قبل الرؤساء هو الدعوة إلى تبني النموذج التنموي المبني على مبدأ الاعتماد على النفس وعلى فكرة التعاون جنوب جنوب، وكان من إيجابيات هذا الإعلان أيضا اتخاذ قرار تنظيم أول مؤتمر اقتصادي على صعيد القمة انعقد في عام 1980م بـ"لاكوس"[37] حيث هيأ الخبراء الأفارقة برنامج العمل لإفريقيا". ويمكن أن نقف هنا عند حقيقة تتعلق بموقف البنك الدولي وبعض أوساط المساعدة الفنية الثنائية في البلدان الغربية، حيث وضعت هذه الأطراف أفريقيا أمام خيارين: إما العمل ببرنامج

[36] وهذا ما يؤكد مرة أخرى أن الفكر الأوربي بنى تاريخه الذي نقرأه اليوم على أنه تاريخه الفعلي، خلال القرن التاسع عشر. وهو قرن تميز ببلوغ التوسع الاستعماري مداه وقيام ما عبّر عنه لينين بـ"الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية". وهذا النوع من الإمبريالية الاقتصادية والعسكرية والثقافية التي مارستها أوروبا على العالم منذ القرن التاسع عشر قد مارست مثلها أيضاً على التاريخ. فتاريخ الفكر الأوربي مكتوب في هذا الأفق، الأفق الإمبريالي... لقد كان هدف لقد كان هدف العقل الأوربي ولايزال هو إضفاء الوحدة والاستمرارية على تاريخه. وهذه عملية أيديولوجية يجب أن ينصرف إلى فضحها النقد الذي نشعر بالحاجة إليه، نقد العقل الأوربي من طرف عقل غير أوربي. أنظر محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، المصدر السابق، ص262-263.

[37] محمد بهجاجي، حسن نجمي، المهدي المنجرة مسار فكر، (حوار، سيرة ذاتية)، ط5، مراكش: الملتقى الجديد، 2019م، ص 90.

للتنمية كما سطره البنك الدولي، أو العمل وفق برنامج العمل المسطر في مؤتمر لاكوس. وقد اتبعت أفريقيا خطة البرنامج الأول، فكانت النتائج المعروفة، الأمر الذي دفع مسؤولو الدول الأفريقية عام 1995م إلى تأكيد فشل النموذج التنموي للبنك الدولي. وبعد لاكوس، طلب من المهدي المنجرة أن يحضر وينسق لمؤتمر أفريقي آخر خاص بالتعاون الفني بين الدول الأفريقية، وهكذا اشتغل طيلة عام 1981م لتهيئ هذا المؤتمر الذي انعقد بنيروبي في نفس السنة. وهنا لا يمكن أن نغفل ما كان يردده المنجرة من اشتداد حملة البنك الدولي والأوساط التابعة له، بهدف محاربة كل حل تنموي مبني على التفكير الذاتي أو منطلق من البراعة والخلق الأفريقيين، وقد استمر هذا الضغط، لتنخرط أفريقيا بشكل أعمى في تقليد النموذج الغربي، وقد كان من نتائج هذا الضغط أن وصلت أفريقيا إلى الوضعية الراهنة التي لا يمكن تجاوزها ما لم يتم التعبير عن رد فعل جديد، والشروع في تعاون وتفكير جديدين.

بهذا القصد، انعقد عام 1995م باليونسكو اجتماع للتفكير في تنمية أفريقيا، شارك فيه المنجرة الذي يعتقد في هذا السياق، أنه لا ينبغي فقط تفسير فشل كل دول أفريقيا، وبدون استثناء، بالاكتفاء باتهام الآخر، بل إن الأوضاع المحلية في هذا البلد الأفريقي أو ذاك، تسمح لمثل هذه الضغوط الأجنبية بالنجاح، بحكم أن أحوال هذه الأوضاع لا تحترم الحرية والإبداع والديمقراطية، ولا تولي أي أهمية للبحث العلمي والتربوي. ولذا ركز في حديثه عن هذا الأمر على ضرورة تغيير المناخ السائد وتغيير الأولويات، ولذا دعا أولا إلى محاربة الأمية، فمن غير المقبول، بنظره أن تشكل الأمية في هذه القارة نسبة قياسية تصل إلى 55%. كما أن هناك ميزانيات محدودة جدا للبحث العلمي. وسعيا إلى البحث عن مخارج لتلك الأزمة السائدة في أفريقيا، قال المنجرة "أظن أنه آن الأوان اليوم وبعد أكثر من 35 عاما من استغلال أفريقيا، لتحليل مكامن الفشل وللتفكير في انطلاقة

تنموية جديدة، وهو المشروع الذي لا يمكن أن يتحقق إلا في مناخ يحترم الحريات الشخصية والعامة"[38].

لننتقل الآن إلى مسألة أخرى، مرتبطة بموقف المهدي المنجرة من الغرب، وما يرفعه هذا الأخير، من فكرة الصدام أو الصراع الحضاري.

ومن هنا يمكن أن نتساءل عن الفرق بين "الحرب الحضارية" و"التعدد الحضاري" أو "التفاعل الحضاري" في تصور المهدي المنجرة.

رابعا: من "الحرب الحضارية" إلى "التفاعل والتعدد الحضاري"

خصصت مجلة (The Economist) حيزا مهما بصفحاتها للحديث عن "الإسلام والغرب"، وفي ثناياها يوجد مقال طويل، ومما جاء فيه حسب المهدي المنجرة أن الحرب الباردة قد انتهت، وهي حرب أيديولوجية، ففي المستقبل ليس هناك إلا نزاع يمكن أن يتوقعه الإنسان، وقد بدأ فعلا، وهو النزاع بين الإسلام والعالم اليهودي المسيحي. أما التاريخ الرسمي لهذا النزاع، فهو العهد الأخير، والاتفاق الذي تم في باريس بين رؤساء دول أوروبا كلها بحضور الرئيس الأمريكي، وهذه الاتفاقية في صميمها، وضعت نهاية الحرب الباردة والحرب الإيديولوجية داخل واقع حضارة موحدة لأوروبا الشرقية والغربية ذات نفس القيم، وهي بالتحديد قيم يهودية مسيحية. ويجد المنجرة أن عهد هذا النزاع له مؤشرات، وقد نبه إلى هذا الأمر منذ سنين، حيث قال أنه "منذ 1976م وأنا أقول إن الحروب المقبلة ستكون قبل كل شيء حروبا حضارية ثقافية، فيها المصالح الحضارية أكثر مما هي اقتصادية وسياسية... وها قد دخلنا في هذا العهد، ويجب على كل إنسان في العالم الثالث مسلما كان أو غير مسلم، أن يفهم أن الخطر الموجود الآن هو الهيمنة

[38] المصدر السابق، ص91-92.

الحضارية"[39]. فالعالم يشهد تنامي تيارات تعطي قيمة أكبر للأمور غير المادية مثل القيم الحضارية، وخاصة منها العنصر الروحي، وهذه الحركة لا تخص العالم العربي والإسلامي، بل هي حركة كونية، تعتبر أحد المداخل الضرورية لفهم التغيرات، التي تنتظر الإنسانية على المدى القريب[40].

ولن يسمح الغرب لأي دولة من العالم الثالث، سواء كانت صغيرة أو متوسطة، أن تكون بإمكانيات علمية تكنولوجية عسكرية باستثناء إسرائيل، فهي بنظره الوحيدة التي تملك "الحق في أن تتطور علميا وتستعمل الأسلحة وتحصل على مساعدات ووسائل معاصرة من أحدث ما يوجد، وكذا مليارات الدولارات سنويا، لكن إذا كانت بلاد أخرى كيفما كانت في العالم الثالث، وخاصة إذا كانت عربية أو مسلمة . لن يسمح لها أن تصبح بإمكانيات لأن تتحاور على مستوى الدول الوسطى مثل ما نجد في أوروبا. فالهدف الثاني في الخليج هو أن تلك البلاد "العراق" التي ضحت وقامت بمجهود في البحث العلمي ووصلت إلى نوع من المستوى يجب أن تكسر، هذا هو الهدف الثاني، ولا يمكن لهذا الغرب أن يعطى دروسا لأي أحد، لا في الديموقراطية ولا في حقوق الإنسان ولا في أي شيء"[41]. وغير خاف أن إسرائيل الحليف الراسخ المرتبط بالولايات المتحدة الأمريكية عضويا ومصيريا[42]، والصهيونية في جوهرها "ثمرة من ثمار العقل الأوربي، ومظهر من مظاهر حضارته، كالفاشية والنازية والشيوعية وغيرها". ومن ثم فإن الكيان الإسرائيلي رغم أنه يعكس طموحات توراتية، ويدعي تحقيق نبوءات دينية، تقوم على وعد إلهي لبني

[39] المهدي المنجرة، الحرب الحضارية الأولى، المصدر السابق، ص 20-21.

[40] المهدي المنجرة، حوار التواصل، ط1، كتاب شهري، العدد الأول، دم: سبريس، شوال1416هـ- مارس1996م، ص72.

[41] نفس المصدر، ص22-23.

[42] الجميل سيار، العولمة الجيدة، العولمة الجديدة، والمجال الحيوي للشرق الأوسط مفاهيم عصر قادم، ط 1، بيروت: مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق، 1997م، ص 53.

إسرائيل، فإنه يشكل الخندق الأساسي للدفاع عن المصالح التي تسعى إليها الإستراتيجية الغربية، ومن بينها منع قيام وحدة في العالم العربي الإسلامي[43]. وتعد حرب 1967م، الحجة الأساسية، في إقناع رأس المال العالمي بخصوص قوة إسرائيل، والمراهنة عليها اقتصاديا، لذا انهالت المساعدات المالية على إسرائيل، بشكل أساسي، بعد هذه الحرب، بحيث تجاوزت المعونات الأمريكية عام 1968م مجمل المساعدات المالية التي قدمتها الولايات المتحدة الأمريكية إلى إسرائيل، ما بين 1948م و1967م، كما تدفقت الاستثمارات المالية إلى إسرائيل، وبعد أن كانت جزءا من الاعتبارات السياسية الغربية في منطقة الشرق الأوسط. وفي إستراتيجيات المواجهة مع العالم الإسلامي، انضمت إسرائيل بعد حرب 1967م بالتدريج إلى السوق الرأسمالي العالمي، وأخذت تصارع لاحتلال موقع لها في التقسيم الدولي، ولذا يبدو أن حرب 1967م هي المناسبة التي قامت فيها دولة إسرائيل كدولة حديثة[44].

خامسا: هل التكتل الشرق أوسطي مشروع استعماري؟

في كنف العملية التفاوضية بين العالم العربي الإسلامي وإسرائيل، نشأ وترعرع مشروع الشرق الأوسط الكبير، وقد انطلقت تلك العملية من مدريد في تشرين الأول / أكتوبر1991م؛ حيث اتخذت مسارين متوازيين: أحدهما ثنائي بين إسرائيل والأطراف العربية المعنية (السلطة الفلسطينية، الأردن، سوريا، لبنان). وثانيهما جماعي يضم دولا من داخل المنطقة وأخرى من خارجها، وذلك من أجل إقامة ترتيبات إقليمية جديدة

[43] محمد السماك، محمد السماك، موقع في صراع الحضارات والنظام العالمي الجديد، ط 1 بيروت: دار النفائس، 1415هـ-1995م، ص 25.

[44] عزمي بشارة، وآخرون، العرب والعولمة، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، حزيران يونيو، 1998م، ص 284-285.

تتعلق بالحد من التسلح والأمن الإقليمي وتسوية قضية اللاجئين والمياه والبيئة، والتعاون الإقليمي، وتشكل المفاوضات المتعلقة بالتعاون الاقتصادي أكثر المفاوضات التي تسترعي الانتباه؛ حيث تم عقد المؤتمر الاقتصادي لدول الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، أو المعروف باسم "مينا" أربع مرات، أولها في الدار البيضاء عام 1994م، والثاني في عمان عام 1995م، والثالث في القاهرة عام 1996م، والرابع في الدوحة عام 1997م. ومن سمات مشروع الشرق الأوسط الكبير، تفتيت فضائه الجغرافي، فهو يضم إقليم الشرق الأوسط بمعنى ضيق، حيث لا يشمل العراق وإيران اتباعا لسياسة الاحتواء المزدوج التي تنتهجها الولايات المتحدة الأمريكية، أما الإقليم الثاني الذي يمثله المشروع الشرق أوسطي، فهو دول الشمال الإفريقي.

ولا يخلو المشروع المتوسطي من فلسفة التفتيت والاستعباد، وتتجلى معالم ذلك من خلال الاطلاع على نتائج مؤتمر برشلونة المنعقد في تشرين الثاني نوفمبر عام 1995م، فالمشروع "الشرق أوسطي" لا يضم جميع الدول المشاطئة للبحر المتوسط، وعلى سبيل المثال استبعدت ليبيا من المشروع المتوسطي، في حين انضمت دول أخرى غير مشاطئة مثل موريتانيا والأردن، و الثابت أن هذه الترتيبات الإقليمية الجديدة، تتم في إطار عملية تسوية شاملة للصراع العربي الإسرائيلي، بما يتضمن، قبول إسرائيل عربيا، وهذا يدل على تجاوز القضية المركزية في العالم الإسلامي، وهي القضية الفلسطينية[45]، وقد أفصح عن ذلك المهدي المنجرة بقوله إن "الترويج للنظام الشرق أوسطي الجديد هو وسيلة للتغطية على عدة مشاكل تشهدها المنطقة، المشاكل الفلسطينية، ومشاكل أخرى"[46].

[45] حمدي عبد الرحمن حسن، وآخرون، العولمة وتداعياتها على الوطن العربي، دط، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، دت، ص 91-92.

[46] المهدي المنجرة، القدس رمز وذاكرة، ط 1، مراكش، دار وليلي، 1996م، ص 217.

إذا كان التصور الإسرائيلي، يسعى إلى التكامل الاقتصادي، بين دول الشرق الأوسط الجديد، فإن التصور الأمريكي، هو تصور مكمل للتصور الإسرائيلي، القائم على دعامتين أساسيتين. ترتكز الدعامة الأولى على الانفتاح الاقتصادي الكامل على العالم بصفة عامة، وعلى منظمة الشرق الأوسط بصفة خاصة؛ حيث تشمل الدول العربية وغير العربية وإسرائيل. وهذا الانفتاح يقوم على نطاق السوق والتجارة الدولية الحرة المتعددة الأطراف، ومن ثم التحكم الأمريكي في نفط الخليج.

بينما ترتكز الدعامة الثانية على التعاون الإقليمي المتعدد الأطراف، الذي يستند إلى الانفتاح الكامل بين دول المنطقة تجاريا، وتشكيل تجمع إقليمي شرق أوسطي، حيث تشكل إسرائيل مركزا متفوقا سياسيا واقتصاديا وعسكريا. أما فيما يتعلق بالتصور العربي والإسلامي، فإنه ينقسم إلى تصورين: التصور الأول، تمثله بعض المجموعات العربية الإسلامية الحاكمة التي ترى أن مشروع "التكتل الشرق أوسطي"، مشروع للمنافسة الحضارية بين العرب وإسرائيل، بحيث يجب توفر رابط إقليمي بين السلام من ناحية وبين التنمية من ناحية أخرى. أما التصور الثاني، فيتشكل من المجتمع الإسلامي الذي يرى أن مشروع "التكتل الشرق أوسطي" مشروع استعماري، وتحاول إسرائيل من خلاله الولوج إلى اقتصاد العالم الإسلامي، وإمكانياته والسيطرة عليه.[47] وهذا ما قاد المنجرة إلى التأكيد بأن " فكرة التجمع أو التكتل هي ضرورية هذا جانب أول. أما الجانب الثاني فهو سياسي حضاري والإثنان مرتبطان ارتباطا وثيقا، لذلك فإنه غير ممكن لأي تجمع في الشرق الأوسط الذي لا يتقيد برؤية مشتركة وبأهداف مشتركة وبقيم ثقافية

[47] مركز الخليج للدراسات الاستراتيجية، المأزق العربي قراءة في القضايا العربية المعاصرة، ط 1، الإمارات: مركز الخليج للدراسات الإستراتيجية، 2003م، ص 209.

مشتركة أن ينجح"[48]. لذا يمكن التوصل في نهاية المطاف إلى أن المشروع الصهيوني الإسرائيلي، يروم إعادة تفكيك العالم الإسلامي، وفق مصالحه المتآخية مع مصالح الولايات المتحدة الأمريكية التي تقود النظام العولمي الإمبريالي، والذي لا يسعى إلى إبداع قرية كونية واحدة، تجتمع فيها البشرية على أسس العدالة، بل إلى الهيمنة على الكرة الأرضية كلها.[49]

سادسا: صدام الحضارات بين الوقائية والتوجهات العدائية

بالعودة إلى ما أثرناه سابقا، يمكننا التأكيد مرة أخرى بأن المنجرة يؤمن بسيناريو بناء نظام عالمي، جديد قائم على حضارات مختلفة، وهو بنظره أمر ممكن، وبإمكانه أن يرى النور، لكنه مازال سابقا لأوانه بعض الشيء، شأنه شأن التنبؤات الجديدة، وهو بذلك لا يتعارض مع ما أشار إليه رئيس "نيرا" في موضع آخر؛ حيث قال "إن تحديث اليابان قد بين بوضوح أن التحديث لا يعني التغرب" - من الغرب -[50]، ورغم أن المنجرة يتبنى هذا الموقف، فإنه في ذات الوقت لا يدعو إلى محاربة الحضارة الفرنسية أو الإنجليزية أو الأمريكية أو الألمانية، كما يمكن أن يتبادر إلى ذهن البعض، فهو بعيد كل البعد عن أي موقف عنصري، لكونه يحترم كل إبداع وابتكار في أي ميدان كان، ويعتبر كل الحضارات السالفة الذكر وغيرها جزءا من الحضارة الإنسانية المشتركة، ويظهر أن ما يحاربه يتعلق بكل ما من شأنه استغلال ثقافة أو حضارة أو لغة معينة ليس للتعاون الفكري والأدبي،

[48] المهدي المنجرة، القدس رمز وذاكرة، المصدر السابق، ص 216.

[49] طيب تيزني، المصدر السابق، ص67.

[50] المهدي المنجرة، حوار التواصل، المصدر السابق، ص 43.

وإنما لغرض سياسي ثقافي معين، وبالخصوص محاربة حضارة وثقافة أخرى[51]، كفكرة صدام الحضارات التي أطلقها صاموئيل هنتنجتون في كتاب يحمل العنوان نفسه[52]، ومن مساعي أطروحته إثارة عدد من الإشكالات حول علاقة العولمة بالهوية، وليست مصادفة أن تكون الولايات المتحدة الأمريكية الزعيم الوحيد للنظام العالمي الجديد، مصدر هذه المقولات الأيديولوجية التي تحاول أن توقف التاريخ عند انتصار النظام الأمريكي على نظيره السوفياتي السابق، والقفز على مقولة لأرنولد توينبي العلمية، المعروفة حول التحدي والاستجابة في مجال تفاعل الحضارات. ومن خلال قراءة متأنية لفكرة صدام الحضارات، يبدو أن الأفكار التي حاولت الترويج لها تنطلق من مقولة فوكوياما حول نهاية التاريخ، وهي ذات بعدين اثنين، واحد يشير إلى أن التاريخ انتهى إلى قمته فيما يخص البدائل والرهانات التاريخية؛ بحيث لم يعد ممكنا أن يتجاوز النظام الأمريكي الرأسمالي.

أما البعد الآخر فيقوم على أن الزمن التاريخي لن يتوقف في هذا النظام الأمريكي، ولكنه لن يكون قابلا لإنجاز عملية التجاوز، فهو نظام يجدد نفسه من داخله، ويعيد

[51] هنا يمكن الأخذ بعين الاعتبار أن هناك أكثر من غرب، أيا كان تعريفه وحدوده، فهو ليس عدوا ولا صديقا؛ بل فيه العدو والصديق وهو ليس ضررا أو نفعا، بل فيه النفع وفيه الضرر، كذلك ليس الغرب شرا دائما كما أن الشرق ليس خيرا فقط، ففي كل منهما الخير والشر. الغرب ليس كله شياطين، كما أننا لسنا كلنا ملائكة. أنظر، حازم الببلاوي، نحن والغرب عصر المواجهة أم التلاقي، ط 1 القاهرة: دار الشروق، 1420هـ-1999م، ص35.

[52] يمكن اختصار نظرية هنتنجتون بأن النظام العالمي السابق كان يقوم على صراع بين ثلاث قوى رئيسية: الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفياتي والعالم الثالث. أما النظام العالمي الجديد - نظام ما بعد الحرب الباردة - فيقوم على صراع بين ثماني حضارات. هذه الحضارات هي: الحضارة الغربية، واليابانية، والكونفوشية والهندوكية والأمريكية اللاتينية والأرثوذكسية السلافية والحضارة الإسلامية، وفي اعتقاده أيضا أنه يمكن أن تضاف إلى ذلك الحضارة الإفريقية. وهو يرى أن الانتماء إلى حضارة ما، يتعدى الفوارق الأثنية والحدود الوطنية. وأن الحضارات الثماني الكبرى تختزن قوى الصراع المستقبلي. وعلى هذا الأساس فهو يرى أن حروب المستقبل سوف تجد جبهات لها في نقاط التماس بين الحضارات، وخاصة بين الإسلام وكل واحدة من هذه الحضارات على حدة. محمد السماك، موقع الإسلام في صراع الحضارات والنظام العالمي الجديد، دط، دم: دار النفائس،1995م، ص153.

إنتاج ذاته دونما تغيير لطابع النظام الجوهري[53]. وبالعودة إلى أطروحة فوكوياما عن نهاية التاريخ، فإننا نلمح بأنها تقول ما كانت تعتقده الإيديولوجية البورجوازية في القرن التاسع عشر، وما لاحظه كارل ماركس في البيان الشيوعي، وهو أن العالم الذي تبنيه بسيطرتها هو أفضل العوالم، ولكنها تقوله هذه المرة بقوة أكبر وثقة أعمق، بحكم أن ما تقوله يأتي ردا على موجة التشاؤم التي انتشرت في القرن العشرين حول التقدم السياسي والاجتماعي للبشرية.

في ظل النظام العالمي الجديد، يزعم هنتنجتون أن المصدر الأساس للنزاعات لن يكون مصدرا أيديولوجيا أو اقتصاديا، بحكم أن الانقسامات الكبرى بين البشر ستكون ثقافية، والمصدر المسيطر للنزاع سيكون مصدرا ثقافيا، وسيسيطر الصدام بين الحضارات على السياسات الدولية، ذلك أن الخطوط الفاصلة بين الحضارات ستكون خطوط المعارك في المستقبل، وسيكون النزاع بين الحضارات هو المرحلة الأخيرة في تطور النزاع في العالم الحديث، وإذا عدنا إلى التاريخ فقد عرف صراعا بين الحضارات، ويمكن أن تندرج حروب الإغريق مع الفرس تحت هذا العنوان، وكذا حروب العرب والإسلام مع الروم أو الفرس، ونفس الشيء ينطبق على الحروب الصليبية، وحروب الإسبان مع سكان أمريكا الأصليين من الهنود الحمر، ويمكن أن تتعدد الأمثلة.

ولا تقل الحروب والصراعات بين دول وجماعات داخل الحضارة الواحدة عددا أو خطورة عن الحروب بين الحضارات، بل لعلها تزيد. ويكفي أن نستحضر تاريخ أوروبا - والمفروض أنها تنتمي إلى حضارة واحدة - فهو تاريخ حروب وصراعات لم تنقطع في أي فترة على مدار التاريخ القديم والحديث. فالحروب بين أثينا وإسبرطة التي خلدتها كتابات

[53] طيب تيزيني، بيان في النهضة والتنوير العربي باتجاه مشروع نهوض عربي تنويري جديد، مجلة عالم الفكر، ع3، المجلد 29، يناير- مارس 2001 ص: 49-73.

ثيوديدس وخطب بيركليز لا تحتاج إلى بيان. ورغم هذا فإن كلا من أثينا وإسبرطة، ومن تحالف معهما من المدن الإغريقية، ينتمون جميعا إلى الحضارة الهيلينية، ويتحدثون نفس اللغة، ويعبدون نفس الآلهة. وقد استمر تاريخ أوروبا في حروب متصلة، لعل أشهرها الحروب الدينية وحروب نابليون والحروب العالمية، وهي في حقيقتها حروب أوروبية.

ليست الحضارة الأوروبية وحدها ضحية الحروب والصراعات بين الأشقاء، بل إن هذا الأمر عام وشامل، بحكم أن الدولة الإسلامية كما عرفت نزاعات وحروبا مع حضارات أخرى، خضعت - ربما بشكل أعنف - للصراعات الداخلية، الأمويون مع الهاشميين، والعباسيون مع العلويين، والفاطميون مع العباسيين، السنة مع الشيعة، والعثمانيون مع المماليك، ولعل أقرب الأحداث إلى أذهاننا هو غزو العراق للكويت، وقبلها حرب العراق مع إيران، وهي جميعا دول إسلامية؛ ومن ثم فالتاريخ لا يساعد عمليا في دعم فكرة صراع الحضارات، على اعتبار أن الصراع موجود دائما بين الحضارات كما هو موجود داخل الحضارة الواحدة.

وعادة ما ينشأ الصراع إذا وجد تعارضا في المصالح أو في العقائد، دون توافر وسيلة للتصالح السلمي حولها، ويشكل الاستغلال والتعصب أساس الصراع، سواء داخل الحضارات أو فيما بين الحضارات. فالمشكلة إذن ليست مشكلة حضارات مختلفة بقدر ما هي مشكلة استغلال أو تعصب، سواء كان هذا حقيقيا أو كان متصورا.

فالصراع سواء من أجل فرض المصالح والعقائد أو مقاومتها قضية مستمرة، وليست معركة واحدة فاصلة، فثمة دائما أقوياء، يحاولون فرض مصالحهم وعقائدهم، وستظل هناك دائما مقاومة ومعارضة لهم، ويستمر التاريخ وتتابع الملحمة الإنسانية في سبيل مزيد من التحرر. وقد شكل غياب رؤية العالم في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، جانبا

من جوانب الأزمة في علاقاتنا بالعالم؛ وهذا صراحة ينم عن قصور معرفي شديد يقع في أصل هذه الأزمة المتفجرة، ويشمل ذلك الوعي بالعالم وطرائق التعبير عنه. فالقصور المعرفي، كيفما بلغت درجته هو الذي يدفع للوقوع في فخ صامويل هنتنغتون أو غيره، باللجوء إلى الدفاع عن حضارتنا، باعتبارها حوارية وإدانة الأخرى، لأنها غير حوارية. فالحضارات تقوم بينها علاقات فيها الصراع، وفيها التواصل والتقابس في الوقت ذاته؛ لكنها ليست فاعلا حاضرا ومباشرا في التصرفات السياسية والاقتصادية والثقافية[54].

قبل ظهور أطروحة المفكر الأمريكي صامويل هنتنجتون، خاض المنجرة في موضوع الصدام بين الحضارات وحرب الثقافات، ومعروف أن هنتنجتون اعترف له مبدئيا بهذا السبق، والقصة تبدأ من استجواب أجرته المجلة الألمانية دير شبيغل مع المنجرة في فبراير 1991م، وفيه وصف حرب الخليج بأنها حرب حضارية أولى، وفصل من فصول صراع قادم بين الشمال والجنوب، وبعد ذلك عام 1992م، صدر للمهدي المنجرة كتاب بالعربية حول الموضوع ذاته، تحت عنوان "الحرب الحضارية الأولى"؛ حيث خصص الفصل الثاني منه للإشكالية المذكورة، ومما جاء فيه: "يعترف هنتنجتون في الفصل العاشر من كتاب "صدام الحضارات"، أنني كنت أول من استعمل عبارة "الحرب الحضارية"،[55] فهو لا يكتفي بالاعتراف بدور القيم الثقافية في اندلاع الأزمات والحروب المقبلة، بل إنه يسمي الأمور بأسمائها، ويحدد المناطق التي ستدخل قيمها في صراعات مع القيم اليهودية المسيحية، والتي تمثل بنظره خطرا على المستقبل[56]. وهو ينظر إلى أن

[54] هذا ما ذهب إليه رضوان السيد وغيره. أنظر، رضوان السيد، الصراع على الإسلام، الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1425هـ-2004م، ص21-22.

[55] Mahdi ELMANDJRA, HUMILIATION A L'ère du méga-impérialisme, lère édition 3 octobre 2003,2 imt édition 30 octobre 2003, p52.

[56] المهدي المنجرة، قيمة القيم، المصدر السابق، ص12.

"حرب القيم لا تعني بالضرورة حربا بين الديانات"؛ بحكم أن الكثير من الأشخاص الذين يدافعون على نظم القيم الحضارية ليسوا بالضرورة ممارسين لديانات تلك الحضارات، ولسنا بحاجة إلى ذكر أو التذكير بتصريحات مسؤولين كبار في العديد من الدول الغربية، والذين لا يترددون في الإساءة إلى النظم والقيم الأخرى، كما فعل ذلك رئيس الحكومة الإيطالي الأسبق سيلفيو برلسكوني، ففي أكتوبر 2001م، انتقد بشكل لاذع ومثير للجدل الإسلام؛ ودون أدنى احترام لأكثر من مليار ونصف من مسلمي العالم، قال أنه "بحكم تقدمه الكبير، فإن الغرب مؤهل لتغريب، وغزو شعوب جديدة"[57]. وقد استعمل المهدي المنجرة صيغة الحرب الحضارية، بشكل مختلف عما ذهب إليه هنتنجتون، لذا قال: "أنا وقائي، بينما هانتنجتون يقول إن الخطر سيأتي من العالم غير اليهودي - المسيحي، وهذا خطاب يستند إلى الدفاع عن النفس ويمكن فهمه على الأمد الطويل ضمن الدراسات المستقبلية، فحين حدث التدخل ضد العراق، وليس العراق الهدف - فلنقل الأشياء كما هي - وإنما كان التدخل ضد الإسلام، صار الغرب في الحقيقة في موقف الدفاع عن نفسه"[58].ويبدو أن موقف المنجرة، المتعلق بالحرب الحضارية ليس موقفا آنيا، فهو نتاج تجربته الفكرية والميدانية كلها، ويمكننا أن نتوقف عند هذه الحقيقة في قوله: "لقد هاجرت نحو بلاد الغرب وعمري خمسة عشر سنة. ثم مكثت أربع سنين في إنجلترا حيث أعددت الدكتوراه، واكتسبت خلالها ثقافة عن تاريخ الغربيين وماضيهم وجغرافيتهم، وهو ما جعلني منفتحا على جميع الحضارات، وهو عنصر القوة في تكوين الشخصية الإسلامية التي لا تؤمن بالحدود الجغرافية أو الثقافية في التواصل بين الناس، ولكن

[57] نفس المصدر، ص12.

[58] المهدي المنجرة، الإهانة في عهد الميغا إمبريالية، ط5، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2007م، ص171.

للأسف الشديد نجح الغربيون في أن يقسمنا أطرافا وشيعا، وهم اليوم يعودون إلى الفكرة الإسلامية ليوحدوا بجوهرها صفوفهم كي يصيروا أمة، كمثال الأمة الأوروبية".[59]

ومن دواعي نشر هنتنجتون كتابه الذائع الصيت الذي يتطابق اسمه مع اسم الأطروحة، رغبته في الإدلاء بكيفية غير مباشرة في فرضية "نهاية التاريخ وانتصار الثقافة الغربية" وبلا خلاف، فهو يعتبر فوكوياما - صاحب الفرضية المذكورة - مفرطا في تفاؤله، وفي تصوره لعالم الغد الذي ستنتشر فيه الديمقراطية والليبرالية الغربية حتما. ويهيئ مصطلح "صدام الحضارات" الوعي العام لما سوف يكون، بدلا من أن يصف ما هو كائن بالفعل، وهذا ما يمكن أن نصل إليه من خلال التدبر في أفكار هنتنجتون التي تدل على توظيف الخطاب الأكاديمي في توجهات سياسية، تروم بشكل واضح، إفساح مكان لتطلعاتها في خارطة التوجهات السياسية للقوى الكبرى، وأشكال أدائها السياسي، سيما في العلاقة بين العالم الغربي والعالم العربي الإسلامي، نظرا لما يملكه هذا الجانب من اختلاف في قوته العقائدية وموارده الاقتصادية وأفكاره التي يمكن لها أن تطرح إسهاماته المختلفة في الحراك الثقافي العالمي. ومهما يكن من أمر، فمصطلح صدام الحضارات، يخفي توجها عنصريا يخاصم الهويات الثقافية الأخرى، ساعيا إلى طرح نموذجه الخاص دون مراعاة لخصوصيات هويات ثقافية مختلفة، مفضلا الصدام على التفاعل، ومتخوفا من الإسلام وقيمه العليا، وليس مستغربا أن يرى العالم الغربي أن محض الاختلاف بين قيمه التي يؤمن بها وبين قيم هويات ثقافية أخرى مختلفة عنه، يعني حالة من تخلف الآخر مقارنة بتقدمه؛ وكأن تقدمه التكنولوجي دليل على الصحة المطلقة لمنظومة قيمه، وقد ظهرت هذه التصورات في التوجهات العدائية التي تبرز في ممارسات

[59] المهدي المنجرة، الإهانة في عهد الميغا إمبريالية، المصدر السابق، ص173 .

ثقافية، وقد كان التوجه نحو الصدام يهيئ المناخ السياسي القائم على ضرورة أخذ الحذر من أي هوية تنتمي إلى هذه الدائرة[60]. ورغم أن هنتنجتون نال حصة الأسد من الانتباه، فإن برنارد لويس[61] كتب في موضوع اختلاف وصراع الحضارات قبله بعقود، وفي ذروة السيطرة الإمبريالية الاستعمارية على الشرق الأوسط عام 1950م، ادعى لويس أن على العرب أن يحلوا مشاكل تأقلمهم مع العالم المعاصر بقبولهم لواحد أو لآخر من النسخ المتنافسة للمدنية المعاصرة المقدمة إليهم، بمزج ثقافتهم الذاتية وهويتهم بكامل المدنية المسيطرة. وبعد عقد من هذا الرأي حَوّل برنارد لويس أزمة الحضارات التي تواجه هذا العرض إلى صدام بين الحضارات، أي عندما تصطدم الحضارتان إحداهما ستتغلب والثانية ستتحطم.

فعلا، بعد عقود ثلاثة، عاد برنارد لويس إلى الموضوع فكتب: "نحن نواجه الآن مزاجا وحركة أعلى بكثير من مستوى المواضيع والسياسات والحكومات التي تتبعها، وهذه لا تقل عن صدام حضارات، ربما هي غير معقولة، ولكنها بالتأكيد ردة فعل تاريخية لعدو قديم ضد إرثنا اليهودي -المسيحي، ضد حاضرنا العلماني والتوسع العالمي للاثنين معا "[62]. فالغرب حسب المهدي المنجرة "يريد أن ينصب اليوم نفسه معلما في الديموقراطية وحقوق الانسان، وفي شروط المجتمع المدني لم يكن قبل بضع سنين يؤمن بصلاحية تطبيقها داخل مجتمعاتنا، وداخل العلاقة التي كانت تربطنا به حين كنا نحن المستعمرين وهو المستعمر، هذا بالإضافة إلى بعض القيم اليهودية المسيحية التي يحاول الغرب فرضها على دول الجنوب، دون احترام منه لمبدأ الاختلاف والتعدد، سواء تعلق الأمر

[60] حازم الببلاوي، المصدر السابق، ص42.

[61] أستاذ فخري بريطاني-أمريكي لدراسات الشرق الأوسط في جامعة برنستون ومستشرق يهودي.

[62] جيرمي سولت، تفتيت الشرق الأوسط، تاريخ الاضطرابات التي يثيرها الغرب في العالم العربي، ترجمة الدكتور نبيل صبحي الطويل، ط1، سوريا: دار النفائس، 1432هـ- 2011م، ص30.

بحضارات مثل الحضارة العربية الإسلامية، أو بالحضارات الإفريقية والأسيوية اليابانية والصينية وغيرهما، أو بحضارات أمريكية لاتينية...". فدول الغرب التي تمثل اليوم 20% من سكان العالم تستغل أكثر من 80% من ثروات العالم، و20% من سكان العالم، يريدون فرض حضارتهم على حضارات 80% من سكان العالم. ولهذه الأسباب خلص المنجرة إلى أن الغرب لا يمكن أن يكون ديمقراطيا، ما لم يؤمن بالاختلاف والتعدد الحضاري والثقافي بدل أن يمارس هيمنته اللغوية والفكرية، ولا يمكنه أن يكون ديمقراطيا، مالم يتم إعادة توزيع الثروات العالمية توزيعا عادلا وطبيعيا[63]، مما يحتم علينا إعادة النظر بدقة في علاقة الشمال بالجنوب.

سابعا: من أجل تواصل بين الشمال والجنوب

طلبت جريدة "لوموند" الفرنسية من المهدي المنجرة، غداة مؤتمر كانكو عام 1981م، أن يكتب عن "الحوار شمال- جنوب"، وكانت الأفكار التي عبر عنها ذات قيمة، ولربما أكثر قيمة، "ومفادها أن مشاكل التنمية هي بالأساس مشاكل بنيوية، وأن الاستثمار الأجنبي والمساعدة والصدقة لا تخرج عن كونها وسائل للتقويم. بمعنى أن النظام الدولي هو الذي يخلق ما يمكن تسميته اللاعدالة وينميها على المستوى السوسيو-اقتصادي، ويفرض تدابير قهرية في الحقل النقدي، يحتفظ بالممارسات المؤسساتية المتجاوزة، يقوي المبادرات السياسية والعسكرية الأحادية، ويتصرف بطريقة مركزية في الحقلين العلمي والثقافي". فالكلمات الآتية: "التنمية" و"الحوار" و"السلم"، كما أكد المنجرة هي كلمات كانت في الستينات والسبعينات مترادفة بالنسبة للذين كانوا يظنون أن التعاون الدولي، من خلال المنظمات الدولية، سيسهل عملية بناء عالم أكثر عدلا. وبالتالي فعالم

[63] أنظر المهدي المنجرة، الحرب الحضارية الأولى، ط1، مصر: مكتبة الشروق، غشت 1995م، ص12.

الاستغلال والمحن والمعاناة الذي ميز المرحلة الاستعمارية، كان من المفروض أن يعوض ببناء نظام دولي جديد وعادل، والحق أن العلاقة بين هذه الكلمات الثلاث، بنظر المنجرة، أصبحت متجاوزة وبدون معنى بالنظر إلى المفارقات الكبرى بين التطلعات والالتزامات التي كانت سائدة من ناحية، والنتائج المؤسفة والضعيفة من ناحية أخرى. ولذا فكلمة "التنمية" على الساحة الدولية، أصبحت بالنسبة للعديد من الملاحظين مفهوما متجاوزا[64]. وهنا يلح المنجرة على طرح السؤال التالي: كم هو عدد الدول في العالم الثالث التي تمني شعوبها في العودة إلى الظروف السائدة خلال العقود القليلة الماضية؟ وجوابا عن ذلك، أكد بأن ليس هناك أدنى مديح لتلك المرحلة الاستعمارية التي مثلت إحدى الصفحات الحالكة في التاريخ، لكن هذا السؤال يحيل مباشرة إلى المسؤوليات الملقاة على عاتق متخذي القرار بهذه الدول، العام منهم والخاص سواء بسواء، لقد أفقروا شعوبهم. واللافت أن تفاصيل هذه "التنمية" مكنت شريحة قليلة من المترفين من الاغتناء دون حساب، في الوقت الذي نجد فيه أن مؤشرات الحياة للأغلبية الساحقة من السكان تتدنى، لدرجة خطيرة سنة بعد سنة. الجزء الكبير من المسؤولية في ذلك يعود للجنوب، لكن ذلك لم يكن له أن يتحقق لولا الدعم والصمت والتواطؤ الذي ميز نظراءهم بالشمال[65].

يحسن بنا أن نؤكد هنا، بأن لا أحد ممن يجيء من الغرب، لغزو دول العالم العربي والإسلامي، يصرح بالطبع بنياته وبواعثه الحقيقية، فمنذ أكثر من مائتي عام جاء نابليون بونابارت إلى مصر، وحاول أن يطمئن الجميع بأنه صالح، وأنه إنما جاء إلى مصر مدفوعا فقط بالرغبة في نشر مبادئ التنوير. وعندما جاء الأمريكيون بعد ذلك بمائة وخمسين

[64] المهدي المنجرة، انتفاضات في زمن الذلقراطية، ط3، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 2006م، ص 36.

[65] نفس المصدر، ص 36-37.

عاما، ادعوا أنهم يأتون معهم للمنطقة لتحقيق التنمية الاقتصادية. وكذلك عندما قدم الإسرائيليون أنفسهم إلى العالم العربي والإسلامي فعلوا ذلك، تحت لواء ما أسموه بـ"عملية السلام"، على الرغم من أن المفروض أن يكون من الواضح للجميع أن السلام كان منتشرا بالمنطقة، بدرجة لا بأس بها على الإطلاق حتى جاؤوا هم إليها.

والآن، بعد انقضاء مائتي عام من التجارب في "التقدم الاقتصادي" و"الاستغلال الاقتصادي" و"الاغتراب الحضاري والثقافي"، وصلنا إلى نقطة، لم يعد فيها من الصعب أن نتكهن بما يمكن أن تسفر عنه هذه الحقبة الجديدة من "التغريب" التي يسعى الإسرائيليون إلى الإمساك بزمامها[66].وبنظر المنجرة، فالصراع بين إسرائيل والعرب، ليس صراعا بين يهود ومسلمين، بقدر ما هو صراع بين قيم سياسية وثقافية وحضارية، فإسرائيل مركز شرق أوسطي وغربي لمواصلة الهيمنة الغربية، بجميع أبعادها السياسية والاقتصادية والثقافية، والسلام في الشرق الأوسط لن يتم إلا عبر التفاهم الثقافي والحضاري، ولهذا دعا المنجرة الإسرائيليين إلى ضرورة "استبعاد القدس مركز ومهبط الديانات نفسها، أي أن الإشكال ليس بالمفهوم الديني المحض، ولكنه إشكال التواصل الحضاري وعدم قبول الآخر، وبخاصة من طرف الغرب والصهاينة"[67]، وعليه فالحوار والتفاعل بين الثقافات والحضارات ينبغي أن يكون حوارا هادفا مؤثرا، وتفاعلا فاعلا وبانيا، ويجب أن يقوما على قاعدة الاحترام المتبادل، بالمعنى الأخلاقي الرفيع، وبالمدلول الحضاري السامي، كما يجب أن يقوم الحوار والتفاعل بين الثقافات والحضارات على قواعد اجتمع البشر على صحتها وسلامتها، وانعقد إجماع الإنسانية على اعتبارها القانون الذي يحكم المجتمع الدولي، حتى يكون الحوار والتفاعل الحضاري في هذا

[66] جلال أمين، العولمة، ط3، مصر: دار الشروق، 2009م، ص 228.

[67] المهدي المنجرة، زمن الذلقراطية، المصدر السابق، ص 47.

الإطار، مستندين إلى الشرعية الدولية، وإلى قواعد القانون الدولي، بحسبان أن هذه الشرعية، وهذه القواعد هي القواسم المشتركة بين جميع الشعوب والحكومات في عالمنا المعاصر، وهي المرجعية المتفق عليها، بينما المرجعيات الدينية والثقافية والحضارية جميعا، هي محل اختلاف وخلاف، وموضع تنازع ونزاع، بل هي مصدر صراع نراه نحن أبناء الثقافة والحضارة الإسلاميتين، ومن وحي هذه الثقافة وهذه الحضارة تدافعا بين الشعوب والأمم، وبالتالي بين الثقافات والحضارات.

وهكذا يصير الحوار المفضي إلى التفاعل الحضاري فعلا إنسانيا مؤثرا في حركة التاريخ، وعنصرا مساعدا على استتباب الأمن والسلام على الأرض، وقوة دفع لاستقرار الحياة الإنسانية ولازدهارها ولرقيها. وعليه لا يجوز أن يكون الحوار والتفاعل بين الثقافات والحضارات، هما مجرد ترف فكري، ويجب للحوار والتفاعل بين الثقافات والحضارات أن تكون لهما انعكاسات على الواقع المعاصر، وتصل آثارهما إلى دوائر صنع القرار، ولا نريد حوارا وتفاعلا بين الثقافات والحضارات ينطلقان من الإحساس بالتفوق العنصري وبالاستعلاء الحضاري، ويصدران عن روح الهيمنة الثقافية.[68]

فمنذ 1978م، عندما عقدت أول مائدة مستديرة في إطار "حوار شمال جنوب"، أكد المنجرة استحالة وجود أي أمل في أي نوع من الحوار شمال- جنوب[69]، إلا إذا تجاوز الشمال ما أسماه بالعراقيل الثقافية والحضارية، بحكم أن أكبر مشكلة في العالم هي التأصل الثقافي، وقد كان الغرب كما هو معلوم، فاعلا أساسيا في ظهورها؛ حيث وصل إلى درجة من العجرفة حضاريا وثقافيا، نظرا لما حققه من رقي وتقدم تكنولوجي، الأمر

[68] عبد العزيز بن عثمان التويجري، الحوار من أجل التعايش، ط1، مصر: دار الشروق، 1419هـ- 1998م، ص24.

[69] Skouri, A, (2023). À la redécouverte de Mahdi Elmandjra : réflexions sur le Sud global, le développement, la techno politique et la production de connaissances. Global Africa, (4), pp. 102-114.

الذي جعله يشعر بأنه القوي دائما، وعلى ضوء ذلك، توصل المنجرة إلى أن "العجرفة ملازمة للقوة".[70]

ومن الخطأ الاعتقاد بأن المهدي المنجرة يدعو إلى الانغلاق والانكماش مادام يدعو إلى التعددية والانفتاح على حضارات أخرى، ولا يروم الانغلاق "لأن الثقافة أولا انفتاح واعي، يغذيه تواصل خال من كل الضغوطات".[71] وبذلك فهو لا يخفي احترامه للثقافة الفرنسية، فهو يكتب باللغة الفرنسية ويستمتع بقراءة شعرها وأعمال أدبائها إلى درجة أنه نال أكبر وسام للأدب الفرنسي، ولم يجد حرجا في اعتبار نفسه من أكبر المدافعين عن الحضارة الفرنسية، كثقافة وكأدب وكشعر وكمسرح، غير أنه يعارض استغلالها لأهداف سياسية أو في إطار ممارسات لا علاقة لها بالثقافة[72]، على اعتبار أن الاستعمار يوظف مختلف الوسائل للإبقاء عن هيمنته، وتعطيل أي فكرة يمكن أن تحرر الإنسان، وتؤهله ليكون حرا من الاستعمار أو القابلية للاستعمار على حد تعبير المفكر الجزائري مالك بن نبي الذي يرى أن الاستعمار وإن كان خلع علينا بابنا وزعزع دارنا، وسلب منا أشياء ثمينة، وأخذ من حريتنا وسيادتنا وكرامتنا، ومع هذا ينبغي أن نعترف بأنه أيقظ الشعب الذي استسلم لنوم عميق، وقد عودنا التاريخ أن كل شعب يستسلم للنوم، فإن الله يبعث عليه سوطا يوقظه.[73] ولذا، فالعالم العربي والإسلامي لازال في زمن عالمي قديم يعتمد على الاستغلال، وثمة إرهاصات لنظام عالمي جديد يركز على تهميش العالم الثالث في تقدير المنجرة، ولذلك تسارعت خطى الاستغلال في التسعينيات بصورة رهيبة، حيث

[70] المهدي المنجرة، الحرب الحضارية، المصدر السابق، ص24.

[71] المهدي المنجرة، قيمة القيم، المصدر السابق، ص 174.

[72] المهدي المنجرة، الإهانة في عهد الميغا إمبريالية، المصدر السابق، ص 64.

[73] مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، عمر كامل مسقاوي، دمشق: دار الفكر للطباعة والتوزيع،1986م، ص 149-150.

لا تملك هذه الدول فرصة التحكم في ثرواتها، وهي تمشي كمن يساق إلى قدره.[74] فهي لا تملك رؤية توجه حاضرنا وتقرر مصيرنا المستقبلي، بل إن غياب هذه الرؤية في تصور المنجرة قد لا يسمح لنا بفهم ماضينا، ثم استجلاء خصوصياته ومقوماته التي عمل الاستعمار ما أمكن ليدفنها كي نعيش بماضيه، بعد أن صرنا نعيش بحاضره. ولا نتجاوز حدود المستقبل الذي يرسمه لنا، مادام مستقبلنا مرهونا سياسيا من لدن الدول الكبرى وخصوصا الولايات المتحدة الأمريكية، والتي يعتبرها المنجرة أكبر إمبريالية في تاريخ الإنسانية، ومرهونا اقتصاديا من قبل البنك العالمي وصندوق النقد الدولي الذي ليس سوى فرع من الولايات المتحدة الأمريكية، ومرهونا ثقافيا بهذا الهجوم الثقافي الذي تقوم به جميع الوسائل السمعية البصرية ووسائل الاتصال.[75] ولم يكن الأساسي في الحرب على العراق هو الشعب العراقي الذي أدى ثمنا باهظا بأكثر من مليون ونصف مليون شهيد، وإنما بنظر المنجرة هو الإعلان الرسمي، من لدن القوى العالمية عن بداية شن حرب حضارية، يقودها الشمال ضد الجنوب، فإذا كان الحديث عن الشرق والغرب هو حديث عن المشارب والقيم والسلوك والمزاج العام، فإن حقائق الحياة تشير إلى تفرقة أخرى مادية وملموسة، هي التفرقة بين من يملكون مصادر الثروة والمعرفة والإمكانيات، وبين من لا يملكون. أو بعبارة أوضح، بين ما استقر عليه التفرقة بين شمال وجنوب. وتبدو أبرز مظاهر الحرب الحضارية في سن قانون سياسة التدخل السريع في الشؤون الداخلية لدول العالم الثالث، لمنع أي محاولة لانبثاق تغيير جذري. وهذا ما عشناه من خلال تجارب دول كأنغولا وإثيوبيا والسودان وليبيا والعراق. فاليوم، يعيش العالم حرب القيم، ومن يستطيع أن يفرض قيمه يكن الأقوى حضاريا، ويسجل المنجرة هنا أن أنظمة

[74] المهدي المنجرة، عولمة العولمة، من أجل التنوع الحضاري، الكتاب18، الدار البيضاء: جريدة الزمن، ص 103.

[75] المهدي المنجرة، عولمة العولمة، من أجل التنوع الحضاري، المصدر السابق، ص67.

العالم العربي الإسلامي، تفرط في قيم شعوبها وتتلاعب بمستقبلها ومن ثم فهي تعرض أوضاع أجيال قادمة لزحف الأنظمة الاستعمارية، ولذا يلح في مناسبات على أن حربنا الحقيقية التي تواجهنا مرتبطة بالقيم الجديدة التي تصرفها المنظمات الدولية داخل بلداننا.[76] فبالقدر الذي يتقرب فيه الجنوب لفهم الشمال، ويرغب في الاطلاع على ثقافته وحضارته، لم نسجل رغبة صريحة من الشمال في التقرب من الجنوب، بحكم أن الشمال لا يهمه سوى فرض قيمه وآرائه، وفي اعتقاد هذا الشمال أن الجنوب الضعيف، والفقير ليس من حقه أن يعكس قيمه وثقافاته وحضاراته، بل هو دوما في حاجة إلى الشمال إن هو أراد الاستمرار في الحياة[77].

إن أكبر أزمة يعرفها العالم هي الأزمة الأخلاقية التي تمس المقاصد والأهداف الإنسانية الجماعية منها كما الفردية، وهو أمر ناتج برأيه من غياب رؤية واضحة، وغياب مشروع مجتمعي. وهذا ما نراه في دول الجنوب، ونراه أيضا في دول الشمال، وفي الغرب على حد تعبير المنجرة "نجد أن غياب الرؤية ناتج عن تدهور الحضارة الغربية المسيحية - اليهودية. أما في الجنوب فهو ناتج عن فشل النموذج التنموي، والذي تأكدت عدم صلاحيته للواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي المعيش"، ولا يمكن حل الصراع القائم بين الشمال والجنوب بنظر المنجرة إلا بتغيير حقيقي للنظام الدولي بما يحقق دمقرطة العلاقات الدولية، وتطبيق المبادئ الديمقراطية التي ينادي بها الغرب داخل بلدانه على الصعيد العالمي، وتحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية ومحاربة الرشوة والفقر والأمية والأمراض داخل بلدان العالم الثالث، إذ لا يعقل على حد تعبيره "أن يبق الغنى

[76] نفس المصدر، ص 68.

[77] المهدي المنجرة، عولمة العولمة، من أجل التنوع الحضاري، المصدر السابق، ص 97.

الفاحش في مناطق جد محدودة من العالم والفقر المدقع في بقية المعمورة"[78]. ولذا لاحظ المنجرة أن التكتلات ضد العالم العربي الإسلامي تضعف دورهم وحظوظهم في الارتقاء إلى مصاف الفاعلين الدوليين سواء في النظام الدولي الحالي أو النظام التعددي المستقبلي. ولا سبيل لدول العالم العربي والإسلامي غير التوحد على الأقل من خلال سوق عربية مشتركة، واستغلال المنطقة الجغرافية الإستراتيجية التي حباها الله سبحانه بها. فالعالم العربي الإسلامي موجودة أراضيه في القارتين الآسيوية والأفريقية، ولذلك لابد من التعاون وتوحيد الصفوف فيما بيننا على منوال روح باندونج في الخمسينيات[79]. فالتعاون جنوب- جنوب ك "الأفرو- آسيانيزم" قادم، لأنه لا محيد للعرب والعالم الثالث عن التآزر والتعاضد فيما بينهم، ولأن ثمار هذا التعاون ستعود على الجميع على مستويات عدة، كضمان البقاء والتنمية والتطور. أما البروباغندا المروج لها من قبل الغرب، وأقصد التعاون شمال جنوب، فلا وجود لها لأنها استغلال دولي وليست تعاونا دوليا، وفي هذا الصدد يقول المنجرة أنه "لو أخذنا على سبيل المثال التعاون الأورومتوسطي، هل تبدو تركيبته منطقية؟ فداخل هذا الاتحاد نناقش نحن العرب الضعفاء كأفراد ممثلين من خمس عشرة دولة، فلكي تتعاون أو تتفاوض، وتحصل على نتائج بشكل متكافئ مع القوي ينبغي عليك أولا أن ترفع نفسك من الضعف، لكن للأسف المؤشرات في العالم العربي ليست إيجابية على الإطلاق، بخاصة على الأمد القصير. أما فيما يخص العالم الإسلامي فإنه سيمثل 40% من سكان العالم سنة 2100، بحسب إحصائيات الديموغرافي الفرنسي جان بورجوا - بيشا (Jean Bourgeois Pichat)، في حين سيمثل العالم اليهودي - المسيحي 20% بينما سيصل عدد الديانات التابعة للصين

[78] المهدي المنجرة، حوار التواصل، المصدر السابق، ص87.
[79] المهدي المنجرة، زمن الذلقراطية، المصدر السابق، ص47 .

كالبوذية مثلاً إلى 14% ، وستمثل باقي التيارات الأخرى 26% .إذن الإسلام سيقفز من 23% إلى 40% ليس لأسباب ديموغرافية فحسب، الولادات في العالم الإسلامي أعلى من العالم الغربي، بل لأن الإسلام أكثر الديانات العالمية المعتنقة في كل أرجاء المعمورة، حتى في الدول المتقدمة كالدول الإسكندنافية وفي أميركا واليابان، وما لاحظته عبر السنوات الماضية هو أن الإسلام في الولايات المتحدة الأميركية كان يعتنق من قبل الفئات الضعيفة المهمشة، لكن اليوم بات يدخل في صفوف العقيدة الإسلامية حتى المثقفون والأكاديميون والعلماء والشخصيات البارزة في المجتمع الأميركي، وهذا يدل على مدى عمق ونفاذ ورسوخ الدين الإسلامي"[80].

إن التعاون الدولي سيصبح ذا مفهوم قطري وطابع إقليمي، لكن هذا التعاون القطري الإقليمي لن يكون مقفلا بل مفتوحا، فالتعاون الأسيوي مثلا لن ينفي وجود علاقات خاصة لدولة عضو في هذا التعاون مع دول أخرى. وعليه، فاليابان ستلتحق بالهيكلة الجغرافية الجديدة لآسيا، وتترك المعسكر الغربي من أجل المعسكر الأسيوي ولاستيقاظ الصين التي تمنى نابوليون أن تظل نائمة لأنها إذا استفاقت ستهز العالم، وها هي ذي تستفيق وستهز العالم، والقول هذا لنيكسون، وليس نيكسون وحده بل حتى كلينتون أقر بأن الصين هي القوة التي ستنافس الولايات الأمريكية. ومستقبل التعاون على مستوى القارة الأمريكية ككل لن يعطي نتائج مثمرة لأنه تركيبة غير منطقية وغير موضوعية، والاحتمالية الواردة هي بقاء أمريكا الشمالية متحالفة مع كندا، وهناك إمكانية انتماء كل من أستراليا ونيوزيلاندا إلى "النافتا"(منظمة التجارة الحرة لأميركا الشمالية)، وقد لا تنضم أستراليا ونيوزيلاندا إلى المجموعة الأمريكية الشمالية، وتنتمي

[80] المهدي المنجرة، زمن الذلقراطية، المصدر السابق ص48.

إلى المجموعة الأسيوية، إذا ما أحَسَّتا بجانبهما البعد الآسيوي والآسيو - أوسياني (Asie-Oceanic). أما فيما يتعلق بأوروبا الغربية فمن المنتظر أن تتوسع لتشمل روسيا التي لن تفلح في إخضاع دول آسيا الوسطى كطاجيكستان والشيشان وفرغيزستان وغيرها من الدول التي تجلبها قيمها إلى الانتماء إلى المجموعة الأسيوية، ونجد في أوروبا إسرائيل عضوا في المجموعة الأوروبية بعد أن رفضتها آسيا، كعضو في المجموعة الأسيوية، وستشهد العلاقات التجارية الدولية منافسة شديدة بين أوروبا الموسعة وأمريكا الشمالية[81].

خاتمة: من أجل بناء وعي عربي- إسلامي

مهما بلغت درجة الأوضاع العربية-الإسلامية، فالمهدي المنجرة يروم من خلال خطابه النهضوي والتنموي الإشارة إلى مكمن الداء والخلل، بعد تشريح العديد من قضايانا المختلفة ذات الصلة بما هو عالمي، ومن هنا تتضح قيمة الأفكار وقوة تأثيرها، ودرجتها في التعبير عن الوعي غير المنفصل عن الحركية الاجتماعية والتاريخية التي عرفتها المجتمعات الإسلامية، وقد انشغل المهدي المنجرة بسؤال النهضة الكبير الآتي: كيف يمكن تجاوز التأخر السائد في المجتمعات العربية الإسلامية؟ وقد تفرع عنه سؤال أساسي يتعلق بكيفية مواجهة القيم الغربية التي حملتها رياح التغريب الاستعمارية[82].

ومن هذا المنطلق، يدعو المنجرة إلى الاعتناء بشكل كاف بالرصيد الحضاري المتوفر لدى دول العالم الثالث عموما، ومنها دول العالم العربي الإسلامي، فهو يرى أن لا مستقبل بلا ماض، والأمر لا تناقض فيه، ولذا يقول أنه" أحيانا يقال لي: " كيف تدافع

[81] المهدي المنجرة، زمن الذلقراطية، المصدر السابق، ص 49-50.

[82] كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، ط1، بيروت: دار الطليعة، يوليو 1992م، ص19.

عن المستقبل وتعود للكتب الصفراء؟ لكنني أرد على هذا القول بتأكيد أنني في حاجة إلى كتب صفراء وأخرى زرقاء أو حمراء لأغني مجال تفكيري ولأتمكن - حقيقة - من فهم الماضي والحاضر والمستقبل خاصة أنه لا يوجد هناك أي مبرر لأن أقيد نفسي في هذا الإطار أو ذاك". ومن ثم فالعالم الثالث مدعو إلى فهم ماضيه الحضاري والانطلاق منه، كما على المسيرين فيه أن يستحضروا الأبعاد الحقيقية للاستعمار الحضاري حتى يكون لبلدانهم مكان ما على الكرة الأرضية[83]، ومن ثم فإن من يعتبر بأن ظاهرة العولمة الغربية حتمية، قد لا يكون في الحقيقة أكثر من اعتراف المرء بأنه لم يعد لديه طاقة باقية للمقاومة، أي أنه قد نفد جهده، وأصبح مستعدا للتسليم.

وإذا كان هذا هو اختيار بعضهم، فهو ليس ملزما لغيرهم كما ذهب جلال أمين الذي قال إنه "من الظلم أن يوصف بالحتمية اختيار لا يعكس إلا نفاد الطاقة أو استعجال المكافأة. وهو موقف ظالم لأنه يحمل عدة أجيال قادمة عبء فشل جيل بعينه. فاعتبار ظاهرة ما حتمية يتوقف أيضا على المدى الزمنى الذي يأخذه المرء في اعتباره. فقد يكون موضوع الهزيمة والتسليم أمرا حتميا فعلا بالنسبة إلى جيلي ولكنه ليس بالضرورة حتميا لجيل أولادي أو أحفادي. ومن حق هؤلاء أن يطالبوا جيلنا بأن يمتنع على الأقل عن بيع شيء كان من الممكن أن يرمموه أو أن يعيدوا بناءه. لقد ارتكب كمال أتاتورك مثلا هذا الخطأ في تركيا، باستعجاله التسليم وإعلان الهزيمة أمام حضارة الغرب، ولا زال أحفاده حتى اليوم يحاولون إصلاح الذي ارتكبه"[84].

[83] محمد بهجاجي، حسن نجمي، المهدي المنجرة مسار فكر، (حوار، سيرة ذاتية)، ط5، مركش: الملتقى الجديد،2019م، ص75-76.

[84] جلال أمين، المصدر السابق، ص41 .

وإذا لم يكن هناك اهتمام بالإنسان كما قال المنجرة، فلن تكون هناك أي تنمية حقيقية، "ولن نحرز أي تقدم على جميع الأصعدة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، ولا أظن أننا سنصل إلى أية نتيجة فعالة في هذا النظام، ونحن نرفل في الكم الهائل من التخلف وتمظهراته، وسنؤدي ثمنا باهظا جراء الإهمال الحاصل في ميدان التعليم والتربية الذي يعد قضية رؤية وإرادة سياسية. فلابد من الاهتمام بالتعليم بعيد الأهداف والمصالح السياسية، وعلى الانتهازيين إعلان الهدنة في هذا المجال الذي تسطر مخططاته مستقبل الأجيال وبالتالي مصير الأمم. للأسف هذا القطاع سيظل ضائعا حتى تطاله تغيرات وإصلاحات عميقة وجذرية، تتمثل أولاها في التعامل الرزين، والأخذ بعين الاعتبار الرأي العام الحقيقي والشرعي وتمثيل الشعب بمصداقية وديمقراطية"،[85] كي نملك مستقبلنا الذي لازال أسيرا ومحاصرا يكرس وضعه غياب الديمقراطية والنزاهة والشورى، وهو وضع بنظر المنجرة لم يعد مجديا إصلاحه أو معالجته بواسطة المضادات الحيوية، إذ الجسد العربي ينزف بشدة وكلما تأخرنا سندفع ثمنا باهظا، وسنضطر إلى عملية جراحية عصيبة. ومهما يكن من أمر، في تقديره فالتغيير آت، لامحالة.... فالشعوب تسمع صوت الغد يناديها لإثبات إرادتها إذا أرادت مكانا في الغد[86]. هذا رغم أن الأزمة الحالية تتميز بغياب الرؤية، "وذلك لسبب بسيط يتمثل في أن المتخيل لا ينمو في تربة تخنق فيها الحرية. والحرية التي أتحدث عنها تتمثل في الحالة الفكرية، وفي الانفتاح والتواصل مع الآخر"[87].

[85] المهدي المنجرة، زمن الذلقراطية، المصدر السابق، ص121-122.

[86] نفس المصدر، ص146.

[87] المهدي المنجرة، الإهانة في عهد الميغا إمبريالية، ص105.

وإذا كان من المفروض بنظر المنجرة، البحث عن الطريقة الملائمة لدفع الجماهير إلى المشاركة، حتى تستطيع أن تقول للجميع ما يلزم عمله، أي القيام باستطلاع رأي الجماهير، فإن ثمة عوائق تحول دون تحقيق ذلك، ومنها أن نظامنا كما لا يخفى قائم على "التفقيرقراطية" أي أن الفقر يصبح نظاما للتدبير والحكم، وهو ما يفسر تفاقم هوة الفوارق من الاستقلال إلى يومنا هذا. ومن ناحية أخرى، يتميز نظامنا بأولوية "الجهلقراطية"، ذلك أننا بما لا يقل عن 57 بالمائة من نسائنا الأميات، كيف تريدون أن يكون البلد مسيرا تسييرا جيدا، في الوقت الذي نتحدث فيه عن مجتمع المعرفة؟ وهنا يتساءل المنجرة أيضا لنتخيل على سبيل المثال أننا في الغد سوف لا نتوفر إلا على 20 بالمائة من الأميين، فهل ستكون لدينا نفس الحكومة التي لدينا اليوم؟ وهل سيكون لدينا نفس البرلمان؟ ونفس المديرين العامين للشركات العمومية التابعة للدولة؟

كما أن من مميزات هذا النظام "الشيخوخقراطية"، فإذا تمعنا في هرم الأعمار، فإننا نلاحظ إلى أي حد تنقصنا الديمقراطية في توزيع الأعمار باعتبار أنا محكومين بأناس شيوخ، في حين أن ثلثي الجماهير شباب. ويبدو أن من سمات هذا النظام أيضا على حد تعبير المنجرة "الكذبقراطية"، أي حين يغدو "الكذب شكلا للحكم. "فالكذب خطير لأن ذلك الذي يكذب يبدأ في الاقتناع بأنه على حق وأنه لا يكذب. وحين يقوم المرء بذلك فإنه يفقد كل مصداقية". ولتأكيد هذا الأمر، استند إلى قولة لفرانسوا مورياك، وتعود إلى 1941م، ويقول فيها: "إن الدخول في السياسة ظل يعني دائما التخلي عن الآداب، والوزراء المثقفون الذين رغبوا بين وزارتين في العودة لميدان الثقافة لم يخلفوا سوى كتبا طالتها عدوى اللغو والكذب السياسي... فالصدق تجاه النفس وهو عكس السياسة تماما، هو

اليوم محك للتعرف على كاتب ما"[88]. وكيفما كان الأمر، فالمنجرة يرى أن مشكلتنا الأولى هي غياب الديمقراطية، وهذا ما أشار إليه في الباب الأول من كتابه المعروف: "الحرب الحضارية"، حيث أكد قائلا: "إن مشكلتنا الأولى هي غياب الديمقراطية، ونحن نؤدي الثمن غاليا عن غيابها. وطبعا، لا أقصد ديمقراطية الواجهة، ولا ديمقراطية وجود أحزاب تعقد مؤتمراتها وتنتخب أمناءها العامين، وتشارك في انتخابات نزيهة أو غير نزيهة، أنا أقصد الديمقراطية كمنهج للعمل داخل مؤسسات الدولة والمجتمع، أقصد أن نكون نستنشق الديمقراطية والحرية وحرية التعبير".

ومن خلال تمعنه في الأوضاع العامة للدول العربية تساءل عن كيف يمكن لدول ديمقراطية أن تذهب حكوماتها عكس ما تريده شعوبها؟ وكيف سنتحدث عن مفهوم الديمقراطية في القرن الواحد والعشرين؟ ومن الحقائق التي توصل إليها في هذا السياق أن مفهوم الديمقراطية انتهى حتى عند الدول التي تعتبر نفسها مصدر هذه الديمقراطية. وفي علاقتها بمؤسسة الأمم المتحدة، لم يخف موقفه قائلا: "إذا تحدثنا عن الأمم المتحدة، فنجد أنه لم يبق لديها أية مصداقية، وأنا كتبت هذا قبل سنوات عدة. لقد تبين لي آنذاك أنها تحولت إلى آلة للهيمنة الاستعمارية الجديدة، يشتغل بها موظفون انتهازيون، جاء إليها عدد منهم من العالم الثالث كمرتزقة. لم تعد لدينا أية شرعية حقيقية دوليا، فأمريكا تقول إنها تعتبر قرارها ودفاعها عن شعبها هو الشرعية، وتمنح لنفسها الحق في التدخل في أي مكان تريد، وفي أي وقت تريد، ولا أحد يعارضها"[89].

وما علاقة ما أسماه المنجرة "الذلقراطية" بأوضاعنا الداخلية الشديدة الصلة بما يأتي من الخارج؟ جوابا عن ذلك، يقف المنجرة عند حقيقة مفادها أننا نعيش فترة تطرح

[88] المهدي المنجرة، الإهانة في عهد الميغا إمبريالية، ص 109.

[89] نفس المصدر، ص 125.

علينا فيها تساؤلات كبرى، تمثل امتحانا لهذا العالم الجديد الذي نريده. ولذا قال: "أرى أن هناك رؤية فيها تشاؤم والتشاؤم هو أنه لا يمكن أن نصل إلى حالة ذل أكثر مما وصلنا إليه، وبالخصوص في العالم العربي والإسلامي، وهو ما أسميه "الذلقراطية. إن حكامنا يقبلون الذل ممن هم أقوى منهم، وبالخصوص من أمريكا وإسرائيل، وحين يقبلونه يسقطونه علينا كشعوب، وشعوبنا تقبل الذل من حكامها، فنحن إذن أمام ذل مركب." ولذا قال المنجرة: "الأوضاع لا يمكن أن تبقى على هذه الدرجة، وقد سبق أن قلت إن ما نراه في فلسطين وما سنراه في العراق هي بداية. فهناك، حتى بقطع النظر عن الدين والإيمان وعن أي شيء آخر، أنا لا أتصور بشرا باستطاعته أن يعيش بدون فكر وقيم خاصة بالكرامة.. الحيوانات لديها فكرة عما هي الكرامة، وحتى النبات. نحن الآن، نؤدي الثمن عن الإهانة التي لحقت شعوبنا أيام الاستعمار وحين ذهب، جاء استعمار جديد مشكل من تحالف بين الاستعمار القديم وبين حكامنا الجدد الذين عملوا على إفساد شعوبهم". وبعد هذا، جاءت العولمة ودخلنا إلى نفس المسار، فإلى أين نتوجه؟ الآن انتهى دور الشعوب في دفع الثمن، فقد ساهمت بما استطاعت ولا يمكن لها أن تستمر في نفس النهج. نحن بالفعل، نعيش مرحلة صعبة أقدر أن خمس أو حتى سبع سنوات سنعيشها بصعوبة بالغة، وستحدث بها عواصف وانعطافات، لا ندري أين ستبدأ ولا أين ستنتهي. أما ما يسمى بالاستقرار، والذي يعني عند علماء البيولوجيا الموت، فهو غير موجود لا في الطبيعة ولا عند البشر. كل شيء انتهى الآن، لقد وصلنا إلى حد لم يعد محتملا..." وعلى ضوء ذلك، دعا قائلا: "إننا مضطرون للتفكير في إصلاحات جذرية، ولا مفر لنا من هذا"[90]. وتلك مسألة أخرى، نأمل أن نخصص لها حيزا يليق بها، بشكل أكثر تفصيلا.

[90] المهدي المنجرة، الإهانة في عهد الميغا إمبريالية، ص 125-126.

لائحة المصادروالمراجع

أولا: المراجع باللغة العربية

- أمين، جلال. *العولمة*. ط. 3، دار الشروق، 2009.
- البيلاوي، حازم. *نحن والغرب: عصر المواجهة أم التلاقي*. ط. 1، دار الشروق، 1999.
- بشارة، عزمي، وآخرون. *العرب والعولمة*. ط. 1، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.
- تيزيني، طيب. "بيان في النهضة والتنوير العربي: باتجاه مشروع نهوض عربي تنويري جديد." *عالم الفكر*، مج. 29، ع. 3، يناير–مارس 2001.
- التويجري، عبد العزيز بن عثمان. *الحوار من أجل التعايش*. ط. 1، دار الشروق، 1998.
- الجابري، محمد عابد. *المسألة الثقافية في الوطن العربي*. ط. 2، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999.
- جارودي، روجيه. *حفارو القبور: الحضارة التي تحفر للإنسانية قبرها*. ترجمة عزة صبحي، ط. 3، دار الشروق، 2002.
- الجميل، سيار. *العولمة الجيدة، العولمة الجديدة، والمجال الحيوي للشرق الأوسط: مفاهيم عصر قادم*. ط. 1، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، 1997.
- الدواي، عبد الرزاق. *في الثقافة والخطاب: عن حرب الثقافات وحوار الهويات الوطنية في زمن العولمة*. ط. 1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.
- رضوان السيد. *الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية*. ط. 1، دار الكتاب العربي، 2004.

- سولت، جيرمي. *تفتيت الشرق الأوسط: تاريخ الاضطرابات التي يثيرها الغرب في العالم العربي*. ترجمة نبيل صبحي الطويل، ط. 1، دار النفائس، 2011.
- السماك، محمد. *موقع في صراع الحضارات والنظام العالمي الجديد*. ط. 1، دار النفائس، 1995.
- *موقع الإسلام في صراع الحضارات والنظام العالمي الجديد*. دار النفائس، 1995.
- عبد الرحمن حسن، حمدي، وآخرون. *العولمة وتداعياتها على الوطن العربي*. مركز دراسات الوحدة العربية، د.ت.
- عبد اللطيف، كمال. *مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر*. ط. 1، دار الطليعة، 1992.
- مجموعة من المؤلفين. *دول وعولمة: استراتيجيات وأدوار*. إشراف لورينا باريني، ترجمة نانيس حسن عبد الوهاب، مراجعة وتقديم مجدي عبد الحافظ، ط. 1، المركز القومي للترجمة، 2007.
- بن نبي، مالك. *شروط النهضة*. ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، دار الفكر للطباعة والتوزيع، 1986.
- بهجاجي، محمد، وحسن نجمي. *المهدي المنجرة: مسار فكر (حوار، سيرة ذاتية)*. ط. 5، الملتقى الجديد، 2019.
- مركز الخليج للدراسات الاستراتيجية. *المأزق العربي: قراءة في القضايا العربية المعاصرة*. ط. 1، مركز الخليج للدراسات الاستراتيجية، 2003.
- المنجرة، المهدي. *الإهانة في عهد الميغا إمبريالية*. ط. 5، المركز الثقافي العربي، 2007.
- المنجرة، المهدي. *انتفاضات في زمن الذلقراطية*. ط. 3، مطبعة النجاح الجديدة، 2006.

- المنجرة، المهدي. *الحرب الحضارية الأولى*. ط. 1، مكتبة الشروق، 1995.
- المنجرة، المهدي. *حوار التواصل*. ط. 1، كتاب شهري، العدد 1، سبريس، 1996.
- المنجرة، المهدي. *زمن الذلقراطية*. ط. 1، المركز الثقافي العربي، 2017.
- المنجرة، المهدي. *عولمة العولمة: من أجل التنوع الحضاري*. الكتاب 18، منشورات الزمن، 2000.
- المنجرة، المهدي. *القدس: رمز وذاكرة*. ط. 1، دار وليلي، 1996.
- المنجرة، المهدي. *قيمة القيم*. ط. 1، د.ن.، 2007.

ثانيا: المراجع باللغة الأجنبية

- Elmandjra, Mahdi. *Humiliation à l'ère du méga-impérialisme*. 1re éd., 3 oct. 2003; 2e éd., 30 oct. 2003.
- Skouri, Abdelkarim. "À la redécouverte de Mahdi Elmandjra : Réflexions sur le Sud global, le développement, la technopolitique et la production de connaissances." *Global Africa*, no. 4, 2023, pp. 102–114. https://doi.org/10.57832/d2kd-1d89.

IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 6, October 2026
مجلد 3 - عدد 6، أكتوبر 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

The Reversal in Human Creation in Qur'an

Textual Significance in the Light of Medical Sciences

Dr. Asmae KEJI
Sidi Mohamed Ben Abdellah University
Fez - Morocco
prof.kejiasmae@gmail.com

Date received: Nov. 19, 2025
Date revised: Jan. 13, 2026
Date accepted: April 7, 2026
DOI: 10.5281/zenodo.23615991

ABSTRACT

This research aims to interpret Qur'anic verse 68 from Surah Ya-Sin, using medicine sciences, based on two approaches: the first is the descriptive approach, which examines the significance of the Quranic text through exegesis and its vocabulary, within lexicon and medical science. The second is the analytical approach, adopted to study the mechanisms of normative senescence in the human body over time. The findings indicate that the link between reversal in creation and aging in the Quranic verse is deliberate and supported by scientific evidence, medical advances have shown that aging, regardless of an individual's overall health, is accompanied by normative senescence manifested in observable morphological changes, such as hair graying, skin laxity, and musculoskeletal disorders leading to weakness and frailty. These phenomena correspond to the concept of reversal referred to in the Qur'an.

KEYWORDS

Reversal; Creation; Qur'an; Ya-Sin 36:68; Normative Senescence; Medicine.

IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 6, October 2026
مجلد 3 - عدد 6، أكتوبر 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

النكس في الخلق في القرآن الكريم

دلالة النص في ضوء علوم الطب

الدكتورة أسماء كجي

* جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس - المغرب

prof.kejiasmae@gmail.com

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى تفسير قوله جل وعلا: ﴿وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾ (سورة يس: الآية 68) وذلك من الناحية الطبية، بالاعتماد على منهجين: المنهج الوصفي، ويظهر من خلال التطرق إلى دلالة النص القرآني في علم التفسير، ودلالة مفرداته معجميا وفي علوم الطب، والمنهج التحليلي الذي تم الاستعانة به من أجل فهم عملية النكس أو الشيخوخة الطبيعية التي يتعرض لها جسم الإنسان أثناء التقدم في العمر، وقد تم التوصل إلى أن الربط بين التقدم في العمر ونكس الخلق في الآية الكريمة له سند علمي يعززه، فالتطور في علوم الطب عبر السنوات، كشف أن الانسان كلما تقدم في العمر، بغض النظر عن حالته الصحية، يصبح أكثر عرضة لأعراض الشيخوخة الطبيعية، التي تظهر جليا في هيئته المورفولوجية، وتتمثل خاصة في تغير شعر الرأس من السواد مثلا إلى الشيب، وترهل البشرة، إضافة إلى الاضطرابات التي تصيب هيكله العضلي والعظمي مسببة له الوهن والضعف، وهي تمثلات النكس الذي نصت عليه الآية الكريمة.

الكلمات المفتاحية

النكس، الخلق؛ القرآن؛ يس 36:68؛ الشيخوخة الطبيعية؛ الطب.

مقدمة[1]

يتطلب إدراك المعنى الحقيقي لبعض الآيات الكريمة، محاولة فهمها ضمن سياق علمي معين، وقوله جل وعلا: ﴿وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾ (سورة يس:68) من بين الآيات التي ينبغي التطرق إليها من الناحية العلمية، تحديدا من ناحية علوم الطب، للنفاذ إلى عمقها، فربطها النكس بالتعمير يظهر فعليّا في الهيئة المورفولوجية التَّنَكُّسيّة التي يصل إليها الأفراد المعمرون، مما يثير الإشكالية التالية: هل يعد ربط التقدم في العمر بالنكس في الخليقة حقيقة بيولوجية لها أساس طبي؟ أم أن أساسها عقدي محض، الغرض منه تذكير الإنسان بأن مآله الضعف لا محالة؟

تقتضي الإجابة عن الإشكالية السابقة، معالجة الموضوع من خلال المنهجين الوصفي والتحليلي للحصول على نظرة شاملة للدراسة، وذلك عبر تقسيمها إلى ثلاثة مباحث: تناولت في المبحث الأول التفسير الفقهي للآية 68 من سورة يس، في حين تطرقت في المبحث الثاني إلى المعنيين اللغوي والطبي لمفردات الآية الكريمة، ثم خصصت المبحث الثالث للحديث عن عوامل ومظاهر النكس في الخلق، وفي الأخير ختمت الدراسة بعدة استنتاجات ونتائج.

[1]**To cite this article:**

KEJI, Asmae. "The Reversal in Human Creation in the Qur'an: Textual Significance in the Light of Medical Sciences." *Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies*, vol. 3, no. 6, Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium, October 2026, pp. 179–212.

كجي، أسماء. "النكس في الخلق في القرآن الكريم: دلالة النص في ضوء علوم الطب". *مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية*، مج. 3، ع. 6، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، أكتوبر 2026، صص. 179–212.

© This research is published under the (CC BY-NC 4.0) license, which permits anyone to download, read, and use it for free, provided that the original author is credited, any modifications are indicated, and it is not used for commercial purposes.

وقد اعتمدت هذه الدراسة على المنهج الوصفي، من خلال التطرق إلى تفسير الآية الكريمة عند الفقهاء، وتفكيك عناصرها من الناحيتين اللغوية والطبية، بما يسمح بتحديد مفاهيمها ودلالاتها. كما استعانت بالمنهج التحليلي لرصد العلاقة بين عناصر الآية الكريمة من الناحية الطبية، وتحديد ما إذا كانت طبيعة هذه العلاقة حتمية أم نسبية، وصولا إلى استخلاص النتائج ذات الصلة بموضوع الدراسة.

وفي إطار توثيق المصادر والمراجع، ومع مراعاة معايير التوثيق المعتمدة من طرف مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، اعتمدت الدراسة أسلوبين مختلفين بحسب طبيعة المصادر المعتمدة؛ إذ تم توظيف أسلوب التوثيق الإسلامي التقليدي فيما يخص المصادر اللغوية والفقهية، في حين تم اعتماد أسلوب (Vancouver) فيما يتعلق بالمراجع الطبية الأجنبية.

وتندرج هذه الدراسة المعنونة بـ "النكس في الخلق في القرآن الكريم: دلالة النص في علوم الطب" ضمن الدراسات ذات الطبيعة النظرية التي تقوم على الوصف والتحليل، وعلى المقاربة النوعية في تناول النص القرآني والمعطيات الطبية الموظفة في الاستدلال. ولا تتخذ من الإعجاز العلمي منطلقا أو مقصدا لها، انطلاقا من أن الإيمان بالوحي قائم بذاته، ولا يحتاج إلى البرهنة عليه من خلال التجربة العلمية. ومن ثم، فإن الاستعانة بالمعطيات الطبية الحديثة تأتي من باب الاستئناس، ومحاولة فهم دلالة "النكس في الخلق"، من دون ربط صحة النص القرآني بما تم التوصل له من نتائج مادية علمية، ودون جعل هذه النتائج معيارا للحكم على صدق النص أو دلالته.

وتتمثل الغاية العامة من هذه الدراسة في الكشف عن المعنى الطبي للآية الكريمة الواردة في الآية 68 من سورة يس، وذلك من خلال مجموعة من الأهداف المترابطة. وتسعى الدراسة، أولا، إلى تحديد الدلالة اللغوية لعناصر الآية الكريمة، وثانيا إلى التعرف على أقوال المفسرين القدامى فيما يتعلق بفهم الآية ودلالاتها. كما تهدف، ثالثا،

إلى تفسير المعنى الطبي لعناصر الآية الكريمة بالاستناد إلى المعطيات الطبية الحديثة، مع الالتزام بالموضوعية العلمية، وتجنب المبالغة أو التأويل التعسفي الذي قد يتجاوز دلالة النص. وتسعى، رابعا، إلى تحديد طبيعة العلاقة بين عناصر الآية الكريمة من الناحية الطبية، وبيان ما إذا كانت هذه العلاقة ثابتة وحتمية أم نسبية ومتغيرة بحسب المعطيات العلمية.

وقد تم اختيار عبارة "النكس في الخلق في القرآن الكريم" بدلا من "نكس الخلق في القرآن الكريم" لما تحمله الصياغة الأولى من دقة لغوية ومعنوية تتوافق مع مضمون هذه الدراسة العلمية. فاستعمال حرف الجر "في" له، من الناحية اللغوية، دلالات متعددة، من بينها ما أورده سيبويه (ت. 180هـ) من أن "في" تدل على الوعاء، حيث يقول: "وأما (في) فهي للوعاء، تقول: (هو في الجراب) و(في الكيس) و(هو في بطن أمه)، وكذلك هو في الغل، لأنه جعله إذ أدخله فيه كالوعاء له، وكذلك هو في القبة، وفي الدار".[2] ومن هذا المنطلق، فإن استعمال حرف الجر "في" في العبارة، المأخوذة من الآية الكريمة، يوحي ضمنيا بأن النكس لا يقتصر على الهيئة الخارجية للإنسان، وإنما يمكن أن يقع داخل جسمه أيضا، بما يجعل "الخلق" بمثابة وعاء يحتضن النكس، وهو ما تسعى الدراسة إلى استجلائه وبيانه لاحقا من الناحية الطبية.

[2] يراجع: سيبويه (عمرو بن عثمان بن قنبر)، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988م، 226/4.

المبحث الأول: التفسير الفقهي للآية 68 من سورة يس

يتطلب تفسير الآية الثامنة والستين من سورة يس التطرق إلى السورة نفسها بوجه عام، من حيث تعريفها وأسباب نزولها، قبل التطرق إلى قصة وأسباب نزول الآية.

المطلب الأول: نبذة عن سورة يس

سورة يس، سميت هذه السورة "يس" بمسمى الحرفين الواقعين في أولها في رسم المصحف، لأنها انفردت بهما، فكانا مميزين لها عن بقية السور، فسار منطوقهما علما عليها[3]، وكذلك ورد اسمها عن النبي عليه الصلاة والسلام في قوله: (اقرؤا على موتاكم يس)[4]، سورة يس مكية بالإجماع، عدد آياتها ثمانون وثلاث آيات عند الكوفيّين واثنتان عند الباقين، وكلماتها سبعمائة وتسع وعشرون، وحروفها ثلاثة آلاف، ولها اسمان: سورة يس، لافتتاحها، وسورة حبِيب النجار[5]، لاشتمالها على قصّته، نزلت في بَنِي سَلِمَةَ من الأنصار، حين أرادوا أن يتركوا ديارهم، وينتقلوا إلى جوار مسجد رسول الله صل الله عليه

[3] ابن عاشور (محمد الطاهر) (ت1393هـ)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1404هـ/1984م، 341/22.

[4] التميمي البُستي (محمد بن حبان) (ت354هـ)، صحيح ابن حبان: التقاسيم والأنواع، تحقيق: محمد علي سونمز، خالص آي دمير، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، 1433هـ/2012م، القسم الأول من أقسام السنن: الأوامر، النوع الثاني والمئة، رقم الحديث:1712 474/2.

[5] نزل فيه قوله جل وعلا:﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى﴾ (سورة يس:20)، كان رجلا يعمل الحرير، وكان سقيما قد أسرع فيه الجذام، وكان مؤمنا ذا صدقة، يجمع كسبه إذا أمسى فيقسمه نصفين، فيطعم نصفا لعياله ويتصدق بنصفه، فلما بلغه أن قومه قد قصدوا قتل الرسل جاءهم، قال: يا قوم اتبعوا المرسلين. انظر: البغوي الشافعي الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء (ت510هـ)، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1460هـ، 11/4.

وسلم[6]. ومن عظيم مقصود السّورة: تأكيد أَمر القرآن والرسالة، وإِلزام الحجّة على أَهل الضَّلالة، وإِقامة البرهان على البعث، ونفاذ أَمر الحق في كن فيكون[7].

المطلب الثاني: تفسير الآية 68 من سورة يس

سبب نزول الآية 68 من سورة يس

قال الله جل وعلا: ﴿وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلا يَعْقِلُونَ﴾ (سورة يس:68). تجدر الإشارة بدءا إلى أن مصادر علم التفسير لم تذكر سببا محددا أو حادثة معينة لنزول هذه الآية الكريمة، كما هو الشأن في العديد من الآيات القرآنية الكريمة، إذ وردت ضمن سياق عام في السورة، وقد ذكر الفخر الرازي (ت606هـ) وجه المناسبة بينها وبين الآية 60 من نفس السورة بقوله: (فقد ذكرنا أن قوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ﴾(سورة يس: جزء من الآية 60) قطع للأعذار بسبق الإنذار، ثم لما قرر ذلك وأتمه شرع في قطع عذر آخر، وهو أن الكافر يقول لم يكن لبثنا في الدنيا إلا يسيرا، ولو عمَّرتنا لما وجدت منا تقصيرا، فقال الله تعالى: ﴿فَلا يَعْقِلُونَ﴾ (سورة يس: جزء من الأية68) إنكم كلما دخلتم في السن ضعفتم، وقد عمرناكم مقدار ما تتمكنون من البحث والإدراك، كما قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ﴾(سورة فاطر: الآية 37)، ثم إنكم علمتم أن الزمان كلما يَعْبُرُ عليكم يزداد ضعفكم، فضيعتم زمان الإمكان، فلو عمّرناكم أكثر من ذلك، لكان بعده زمان الإزمان، ومن لم يأت بالواجب زمان الإمكان، ما كان يأتي به زمان الإزمان)[8]،

[6] الأنصاري القرطبي (محمد بن أحمد)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، إبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ/1964م، 1/15.

[7] الفيروز آبادى (مجد الدين) (ت817هـ)، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1416هـ/1996م، 390/1.

[8] التيمي الرازي (أبو عبد الله محمد بن عمر)، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ، 304/26.

ومعنى ذلك أن الله جل وعلا منح الكافرين مقدرا كافيا من الزمان للتأمل والتدبر، المتمثل في مرحلة الشباب، قبل وصولهم إلى مرحلة الضعف التي يكون لها تأثير على الجسم والعقل، وذلك من شأنه أن يعطل القدرات العقلية للإنسان فيما يخص تأمل وتدبر ملكوت الله جل وعلا ليتبين وحدانيته، ولعل أنسب آية للاستدلال بها في هذا المقام قوله جل وعلا: ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ ۚ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ ﴾ (سورة النحل: الآية 70).

تفسير الآية 68 من سورة يس

تجدر الإشارة في البداية إلى أن لمصطلح " ننكسه " في الآية الكريمة قراءتين في علوم القراءات، أولهما: قراءته بالتشديد، وذلك بضم النون الأولى وفتح الثانية وكسر الثقات مشددة (نُنَكِّسْهُ)، كما قرأها وعاصم وحمزة[9]، ثانيهما، قراءته بفتح النون الأولى وتسكين الثانية (نَنْكِسْهُ)، كما قرأه عامة قراء المدينة والبصرة وبعض الكوفيين، والصواب من القول في ذلك كما قال الإمام الطبري (ت310هـ): (أنهما قراءتان مشهورتان في قراء الأمصار، فبأيتهما قرأ القارئ فمصيب، غير أن التي عليها عامة قراء الكوفيين أعجبُ إليّ، لأن التنكيس من الله في الخلق إنما هو حال بعد حال، وشيء بعد شيء، فذلك تأييد للتشديد)[10]، وعليه فالمعتمد في هذه الدراسة هي قراءة التشديد (نُنَكِّسْهُ)، بدلا من (نَنْكِسْهُ).

[9] أبو حفص عمر الأنصاري النشار سراج الدين (ت937هـ)، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، شرح وتحقيق: د. أحمد عيسى المعصراوي، دار النوادر للطباعة والنشر، الكويت، ط2، 1432هـ/2011م، 280/3.

[10] الطبري محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، توزيع: دار التربية والتراث، مكة المكرمة، بدون تاريخ نشر، 548/20.

تناول أهل التفسير قوله جل وعلا بعدة معان، من بينها قول الإمام أبو إسحاق الثعلبي (ت427هـ): (قوله جل وعلا: ﴿وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ﴾ أي يرده إِلى أَرْذَلِ الْعُمُرِ شبه حال الصبي الذي هو أول الخلق، وقيل: يصيّره بعد القوة إلى الضعف، وبعد الزيادة إلى النقصان، وبعد الحدة والطراوة إلى البلى والخلوقة، فكأنه نكس حاله، وأخبرني ابن فنجويه قال: حدّثنا ابن حبيش المقرئ قال: حدّثنا أبو القاسم بن الفضل قال: حدّثنا محمد بن حميد قال: حدّثنا مهران بن أبي عمر عن سفيان: وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ قال: إذا بلغ ثمانين سنة تغيّر جسمه)[11]، أما الإمام ابن عطية الأندلسي (ت542هـ)، فذكر أن "معنى الآية نحول خلقه من القوة إلى الضعف ومن الفهم إلى البله، ونحو هذا"[12]، ونقل الإمام السيوطي (ت911هـ) عن قتادة وغيره أن معنى {وَمن نعمره ننكسه فِي الْخلق} هُوَ الْهَرم، يتَغَيَّر سَمعه وبصره وقوته، ويرد إِلَى أرذل الْعُمر، ثَمَانِينَ سنة[13]. وقد فصل الإمام البقاعي (ت885هـ) في معنى الآية مشيرا إلى فائدة عظيمة وراء قوله عز وجل "ومن نعمره ننكسه في الخلق،" بدلا من "ننكسه في خلقه"، وهذا نص كلامه: (ومن نعمره، أي نطل عمره إطالة كبيرة، منهم بعد ذلك (نُنَكِّسْهُ) وقراءة عاصم وحمزة بضم أوله وفتح ثانيه وكسر الكاف مشددة، دالة على تفاوت الناس في النكس، ولم يقل "في خلقه" لئلا يُظن أن المراد أن المعمّر له خلق أنشأه وأبدعه "في الخلق"، أي فيما أبدعناه من تقدير بدنه وروحه، أي نرده على عقبه نازلاً في المدارج التي أصعدناه فيها، إلى أن تضمحل قواه الحسية، فيكون كالطفل فلا يقدر على شيء، والمعنوية فلا

[11] الثعلبي (أحمد بن محمد بن إبراهيم)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1422هـ/2002م، 135/8.

[12] بن عطية الأندلسي (المحاربي عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ، 461/4.

[13] السيوطي (أبو المعالي جلال الدين)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر بيروت، 71/7.

يعلم شيئاً، ومن قدر على مثل هذا التحويل من حالة إلى أخرى، لم تكن طرداً وعكساً، قدر على مثل ما مضى من التحويل بلا فرق، غير أنهم لكثرة الفهم لذلك، صيره عندهم هيناً، ولقلة وجود الأول صيره عندهم بعيداً)[14]، والمقصد من ذلك هو بيان قدرة الله جل وعلا على البعث، من خلال بيان قدرته على نقل الإنسان من حالة القوة إلى حالة الضعف، وهي سنة الله في خلقه، المدركة بالبصر، وأشير في هذا المقام إلى قول الإمام القرطبي (ت671هـ): (فطول العمر يصيّر الشباب هرما، والقوة ضعفا، والزيادة نقصا، وهذا هو الغالب، وقد تعوذ صلى الله عليه وسلم من أن يرد إلى أرذل العمر[15]، "أفلا يعقلون" أن من فعل هذا بكم قادر على بعثكم.)[16].

المبحث الثاني: المعنى اللغوي والطبي لمفردات الآية 68 من سورة يس

يتطلب إدراك المعنى الطبي لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ﴾، النظر أولا في المعنى المعجمي لمفرداتها، على اعتبار أن القرآن الكريم نزل بلسان عربي، ثم في معناها الطبي، لأن فهم طبيعة العلاقة بين التعمير والنكس يقتضي الاستعانة بعلوم الطب.

المطلب الأول: المعنى اللغوي لمفردات الآية 68 من سورة يس

[14] البقاعي (برهان الدين إبراهيم بن عمر)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دائرة المعارف العثمانية، الهند، ط1، 1389-1404 هـ/1969- 1984م، 161/16.

[15] عن أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: (انَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَتَعَوَّذُ يَقُولُ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكَسَلِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْجُبْنِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْهَرَمِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْبُخْلِ). انظر: البخاري (الجعفي محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزبه)، صحيح البخاري، تحقيق: جماعة من العلماء، طبعة: السلطانية، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، طبعة 1311هـ، كتاب الدعوات، باب التعوذ من أرذل العمر، الحديث رقم: 6371، 79/8.

[16] القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ/1964م، 51/15.

يتضمن قوله عز وجل: ﴿وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ﴾، عدة مصطلحات تتطلب النظر فيها من الناحية اللغوية، وهي: نعمره، ننكسه، الخلق.

نعمره: جذر "عمر"، العين والميم والراء أصلان صحيحان، أحدهما يدلُّ على بقاء وامتداد زمان، والآخر على شيء يعلو من صوتٍ أو غيره، فالأوّل العُمْر وهو الحياة، وهو العَمْر أيضاً، وقول العرب: لعَمْرك، يحلف بعُمْره أي حياته. فأمّا قولهم: عَمْرَك الله، فمعناه أُعَمّرك اللّهَ أن تفعل كذا، أي أُذكِّرك اللّهَ، تحلِّفه بالله وتسأله طولَ عمره. ويقال: عَمِرَ الناسُ: طالت أعمارُهم. وَعَمَّرَهم الله جلّ ثناؤُه تعميراً[17].

ننكّسه: جذر "نكس" النون والكاف والسين أصلٌ يدلُّ على قَلْب الشّيء. منه النَّكْس: قلبُك شيئاً على رأسه. والوِلاد المنكوس: أن يَخرج رجلاه قبل رأسه، والنِّكْسُ: السهم الذي ينكسر فُوقُه، فيُجعلُ أعلاه أسفَله[18]. ومنه نكَسْتُه أنْكُسُه نكْساً: قلبته، والنَّكس: العود في المرض، نُكِسَ في مرضه نُكْسا[19]، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ﴾ قال أَبو إِسحق: معناه من أطلنا عمره نَكَّسنا خَلْقَهُ فصار بدل القوة ضَعْفًا، وبدل الشباب هَرَمًا[20].

---

17 ابن فارس (أبو الحسن أحمد بن زكريا) (ت 395 ه)، مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، شركه مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1389-1392ه / 1969-1972م، 140/4.

18 ابن فارس، مقاييس اللغة، 477/5.

19 الفراهيدي (أبو عمرو الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري) (ت 170ه)، كتاب العين، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بدون سنة الطبع، باب الكاف والسين والفاء، 313/5-314.

20 ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي) (ت 711ه)، لسان العرب، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، دار صادر، بيروت، ط3، 1414ه، 241/6.

الخلق: جذر " خلق" الخاء واللام والقاف أصلان: أحدهما تقدير الشيء، كما في قولهم: خَلَقْت الأديم للسِّقاء، إذا قَدَّرْتَه[21]، ومنه الخَلِيْقَةُ: الخَلْقُ، والجمع الخَلائقُ[22].

يتبين من المعاني اللغوية أعلاه أن الآية الكريمة تفيد بأن من يطول عمره تظهر عليه علامات النكس، فيهرم ويضعُف.

أما من الناحية الصرفية، فالفعل (عمَّر) على وزن فعَّل، وهو صيغة من صيغ الفعل الثلاثي المزيد، ويستعمل في الغالب للدلالة على التكثير، وكما قال ابن الحاجب: "وفعَّل للتكثير غالبا"، ومعنى ذلك أن الأغلب في فعَّل أن يكون لتكثير فاعله أصل الفعل.[23] أي إن استعمال صيغة (فعَّل) يكون للدلالة على إعادة الحدث نفسه مرات ومرات، كما في جَوَّل الرّجُلُ، أي جال عدة مرات، أو إيقاعه على المفعول به مرات عدة كما في ضَرَّبْتُ الوَلَدَ، أي ضَربته عدة مرات. وعليه فإن صيغة (نعمِّره) تفيد جعل الله جل وعلا، لمن أراد له أن يعمّر، سنوات طويلة، وهو ما ينطبق على الفعل (نكّس) الذي يدل على المبالغة في النَّكس نتيجة للتعمير.

وفيما يخص الناحية النحوية، فقد جاء الفعلان (عمّر ونكّس) في صورة المضارع (نعمّره وننكّسه) للدلالة على الاستمرار، أي التجدد مرة بعد أخرى.[24] وقد أسند التعمير

---

[21] ابن فارس، مقاييس اللغة، 213/2.

[22] إسماعيل بن عباد (ت 385هـ)، المحيط في اللغة، المحقق: محمد حسن آل ياسين، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1414هـ/1994م، 194/4.

[23] الاستراباذي النحوي (محمد بن الحسن الرضي)(ت686هـ)، شرح شافية ابن الحاجب، مع شرح شواهده للعالم عبد القادر البغدادي حققها وضبط غريبها وشرح مبهمها: محمد نور الحسن، محمد الزفراف، محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1402هـ/1982م، 92/1.

[24] من المعروف عند النحاة أن صيغة يَفْعَل ملتبسة بين الدلالة على الحاضر والمستقبل والعادة، فالمُبَرّد يجعلها محتملة للحال أو الاستقبال على حد سواء، أما السيوطي فيرجح دلالتها على الحال، وذهب ابن هشام إلى أنها تفيد الاستمرار والعادة، وللقرائن اللفظية والمعنوية (الظروف مثلا) دور في رفع اللبس عنها. ينظر على سبيل المثال: أبو العباس محمد بن يزيد المبرد(ت285هـ)، المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1994م.

والتنكيس إلى ذاته سبحانه، للدلالة على أن هذا من فعله، وقدرته في البدء والختام، وأنه قادر أن يطمس على الأعين، وأن يمسخ على المكانة، ولو قال (ومن يُعمّر ويُنكس) بالبناء للمجهول، لم يدل على ذلك من فعله سبحانه، ولم يرتبط ذلك الارتباط بما قبله، ولا يكون فيه دليل على ما تقدم لأنه لم يسند ذلك إليه[25].

وأيضا، وردت الآية في صورة جملة شرطية، تتضمن اسم الشرط (مَن) وفعل الشرط (نعمره) وجواب الشرط (ننكسه)، والأصل في معنى الشرط أن يقع الشيء لوقوع غيره،[26] أي إن تحقق الفعل الأول شرط لتحقق الثاني، والثاني مسبب عن الأول، وبهذا المعنى فإن النكس، عموما، يقع بعد التعمير.[27]

المطلب الثاني: المعنى الطبي لمفردات الآية 68 من سورة يس

النكس: جاء فعل (نكس) في الآية الكريمة في صيغة المضارع (ننكّسه) ويقابله في الإنجليزية مصطلح (To reverse)[28] الذي يدل في اللغة الإنجليزية على تغيير شيء ما من

---

[25] السامرائي فاضل صالح، على طريق التفسير البياني، جامعة الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، طبعة 1432هـ/2002م، 236/1.

[26] السامرائي فاضل صالح، معاني النحو، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 1420هـ/2000م، 53/4.

[27] لا تتحقق دائما العلاقة السببية بين فعل الشرط وجوابه، وهو ما عبّر عنه الزركشي (ت794هـ) بقوله: "وَقَالَ صَاحِبُ الْمُسْتَوْفَى: اعْلَمْ أَنَّ الْمُجَازَاةَ لَا يَجِبُ فِيهَا أَنْ يَكُونَ الْجَزَاءُ مَوْقُوفًا عَلَى الشَّرْطِ أَبَدًا، وَلَا أَنْ يَكُونَ الشَّرْطُ مَوْقُوفًا عَلَى الْجَزَاءِ أَبَدًا، بِحَيْثُ يُمْكِنُ وُجُودُهُ وَلَا أَنْ تَكُونَ نِسْبَةُ الشَّرْطِ دَائِمًا إِلَى الْجَزَاءِ نِسْبَةَ السَّبَبِ إِلَى الْمُسَبَّبِ، بَلِ الْوَاجِبُ فِيهَا أَنْ يَكُونَ الشَّرْطُ بِحَيْثُ إِذَا فُرِضَ حَاصِلًا لَزِمَ مَعَ حُصُولِهِ حُصُولُ الْجَزَاءِ، سَوَاءٌ كَانَ الْجَزَاءُ قَدْ يَقَعُ لَا مِنْ جِهَةِ وُقُوعِ الشَّرْطِ، كَقَوْلِ الطَّبِيبِ: "مَنِ اسْتَحَمَّ بِالْمَاءِ الْبَارِدِ احتقنت الحرارة باطن جسده" لِأَنَّ احْتِقَانَ الْحَرَارَةِ قَدْ يَكُونُ لَا عَنْ ذَلِكَ." الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابلي وشركائه، ط1، 1376هـ/1957م، 355/2. بمعنى أنه يمكن أن يقع النكس لأسباب أخرى مثل المرض، لكن ذلك لا ينفي أن الله عز وجل جعل النكس مُسبّبا عن التعمير، وسنبين في المبحث الموالي أن هناك علاقة طبيعية بينهما من ناحية طبية.

[28] تجدر الإشارة إلى أنني اعتمدت نسخة ترجمة القرآن الكريم للإنجليزية لصاحبها Muhammad Marmaduk Pickthul، إذ ترجمت الآية الكريمة إلى: « He whom we bring into old age, we reverse him in creation »

حيث الاتجاه أو الموضع أو النتيجة إلى عكسه[29]، وهو نفس المعنى المستعمل في المجال الطبي لمصطلح (Medical Reversal) أو (التراجع الطبي) الذي يدل على نقض ممارسة طبية مقبولة سواء كانت اختبارا تشخيصيا أو دواء أو إجراء طبيا، بإثبات أنها أقل فعالية من ممارسة سابقة لها أقل كثافة أو أقل توغلا[30]. أما فيما يخص مصطلح (النكس)، فلا وجود له في الأدبيات الطبية، والمتعارف عليه هو مصطلح "الانتكاس" (Relapse) الذي يعرّف في علوم الطب بأنه عودة المرض أو ظهور علاماته وأعراضه بعد فترة من التحسن، وكذلك يقصد به العودة إلى استخدام مادة أو سلوك إدماني، مثل تدخين السجائر[31]، ومعنى ذلك أن (الانتكاس) مصطلح مشترك بين الطب العام والطب النفسي، إذ يستخدم في الطب العام للتعبير إما عن عودة المرض أو العلامات المرتبطة به بعد الشفاء منه، بينما يدل في الطب النفسي، على عودة المدمن لإدمانه بعد تجاوزه له.

ومن ثم، فإن ارتباط مفهوم مصطلح (النكس/To reverse) في القرآن الكريم بانقلاب حالة الانسان المورفولوجية من القوة إلى الضعف ومن الشباب إلى الهرم نتيجة لتقدمه في العمر، غير معتمد في علوم الطب باستخدام مصطلح (To reverse)، لكن ذلك لن يعفينا من القول بأن المفهوم الذي قدمه القرآن الكريم لمصطلح النكس له اصطلاح

[29] جاء في معجم كامبريدج: أنظر:

(Reverse (verb) to change the direction, order, position, result, etc. of something to its opposite).

- Reverse. Cambridge Dictionary [Internet]. Cambridge: Cambridge University Press; [accessed on 2025 December 12]. https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/reverse

[30] Cifu AS, Prasad VK. Medical debates and medical reversal. *J Gen Intern Med*. 2015;30(12):1729. DOI: 10.1007/s11606-015-3481-5.

[31] Relapse. NCI Dictionary of Cancer Terms [Internet]. Bethesda (MD): National Cancer Institute; [accessed on 2025 December 1]. Available online :

https://www.cancer.gov/publications/dictionaries/cancer-terms/def/relapse

آخر، وهو شيخوخة الجسم (senescence of the body)، أو الشيخوخة الطبيعية (Normative Senescence) وهي التدهور الوظيفي لأعضاء الجسم مع التقدم في العمر، تنتج عن تفاعل معقد بين العوامل الوراثية والبيئية وعوامل نمط الحياة، التي تؤثر على قدرة الجسم على الحفاظ على نفسه وإصلاحها.[32] وهو الاصطلاح الذي سأستخدمه أثناء تحليل (النكس في الخلق) من الناحية الطبية.

الخلق: Creation يعبر عنه في الأدبيات الطبية بـ: Physical Appearance، لأن الخلق في اللغة والاصطلاح معناه الهيئة والشكل المدرَك بالبصر[33]، ويمكن استخدام مصطلح Phenotype، لكنه يشمل السلوك إلى جانب الصفات المورفولوجية. وبالتالي فإن المعوّل عليه في هذه الدراسة هو مصطلح Physical Appearance، أي المظهر الخارجي، لأنه الأقرب جزئيا لمعنى الخَلْق الذي تدل عليه الآية الكريمة، لكون مصطلح "الخلق" شامل لما هو داخلي وخارجي في جسم الإنسان كما سيتضح في المبحث الموالي.

[32] Short E, Huckstepp RTR, et al. International Consortium to Classify Ageing-related Pathologies (ICCARP) senescence definitions: achieving international consensus. *Geroscience*. 2025;47(6):6792. Doi: 10.1007/s11357-025-01509-9.

[33] الخَلْق: منه الخِلْقة في اللغة كما تقدم في المطلب الخاص بشرح مفردات الآية لغة، أما في الاصطلاح فالخلقة كما قال التهانوي(ت1158هـ): "هي مجموع الشكل واللون وهي من الكيفيات المختصّة بالكميات. وقيل الشكل المنضم إلى اللون." انظر: التهانوي (محمد بن علي)، كشاف اصطلاحات الفنون، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م، 764/1.

المبحث الثالث: النكس في الخلق (الشيخوخة الطبيعية)؛ العوامل والمظاهر

جعل الله جل وعلا في قوله: ﴿وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾ النكس في الخلق نتيجة سببية للتقدم في العمر، وبناء على ذلك فإن الهدف من هذا المبحث، تسليط الضوء على أحد أهم عوامل النكس في الخلق، أو ما يعرف طبيا بالشيخوخة الطبيعية، وهو التقدم في العمر، ثم بيان المظاهر الخارجية لهذا النكس في جسم الإنسان، وذلك من خلال المطلبين الآتيين.

المطلب الأول: التقدم في العمروالنكس في الخلق

يعد التقدم في العمر من أهم العوامل التي تسهم في الشيخوخة الطبيعية، أو "النكس في الخلق" بالتعبير القرآني، ويظهر تأثيره المباشر، داخليا، من خلال تناقص التيلوميرات Telomers، وهي هياكل خاصة من الحمض النووي والبروتين، موجودة في طرفي كل كروموسوم، تحمي الجينوم من التحلل النووي، إعادة التركيب غير الضروري، الإصلاح والاندماج بين الكروموسومات غير المرغوب فيه[34]، وكعملية خلوية طبيعية، يُفقد جزء صغير من الحمض النووي التيلوميري مع كل انقسام خلوي، عند اقتراب التيلوميرات من طولها الحدي، تصل الخلية إلى حد Hayflick [35] فتتوقف عن الانقسام

-Shammas MA. Telomeres, lifestyle, cancer, and aging. *Curr Opin Clin Nutr Metab Care*. 2011;14(1):29. doi: 10.1097/MCO.0b013e32834121b1.

[35] حد هايفليك: هو عدد مرات انقسام الخلايا (حوالي 50) الجنينية البشرية الطبيعية قبل أن تُصاب بالشيخوخة. يراجع:

- Watts G. Leonard Hayflick and the limits of ageing. *Lancet*. 2011;377(9783):2075. DOI: 10.1016/S0140-6736(11)60908-2.

وتدخل مرحلة الشيخوخة الخلوية Cellular Senescence، وإذا استمر القِصر حتى الوصول إلى الحد الحرج[36] للتيلوميرات، يمكن أن تدخل الخلية أزمة التيلومير Telomere Crisis[37]، وتؤدي إلى موت الخلية المبرمج Programmed Cell Death؛ وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن للشيخوخة الخلوية والموت الخلوي المبرمج جانبين: جانب إيجابي، يتمثل في الحفاظ على التوازن الداخلي للجسم، وتجديد الخلايا، ودعم نمو الجنين والتئام الجروح، فضلا عن الحماية من تكوّن الأورام[38]، وجانب سلبي وهو ما سنهتم به نظرا لارتباطه الجزئي بالتقدم في العمر.

الشيخوخة الخلوية: إن للخلايا الجسدية البشرية الطبيعية حدا ذاتيا لقدرتها على الانقسام، فبمجرد اقترابها من هذا الحد (40 إلى 60 انقساما)، تتوقف عن الانقسام، وتنتقل بدلا من ذلك إلى حالة تعرف باسم الشيخوخة الخلوية[39]. يعد قصر التيلومير من أهم أسباب الشيخوخة الخلوية، إذ يعمل كآلية تحفيزية لها، من خلال الحد من

---

[36] تجدر الإشارة إلى أن وصول التيلومير إلى الحد الحرج، يؤدي بنهاية الكروموسومات إلى فقدان بنيتها الواقية، وينجم عن ذلك عدم استقرار جينومي قد يساهم في تطور الأورام. يراجع:

- Masood A Shammas, "Telomeres, lifestyle, cancer, and aging". 2011;14(1):30.

[37] أزمة التيلومير (Telomere crisis): هي المرحلة التي تصل فيها الخلية إلى عدم استقرار كروموسومي حاد وموت خلوي واسع النطاق، نتيجة لتدهور وظيفة التيلومير وفشله في حماية نهاية الكروموسوم. يراجع:

- Nassour J, Karlseder J. Telomere crisis shapes cancer evolution. *Cold Spring Harb Perspect Biol.* 2026;18(3):38. doi: 10.1101/cshperspect. a041688.

[38] يراجع:

- Huang W, Hickson LJ, et al. Cellular senescence: the good, the bad and the unknown. *Nat Rev Nephrol.* 2022;18(10):622. doi: 10.1038/s41581-022-00601-z.

- Elmore S. Apoptosis: a review of programmed cell death. *Toxicol Pathol.* 2007;35(4):495–501. doi: 10.1080/01926230701320337.

[39] Qin Y, Liu H, Wu H. Cellular senescence in health, disease, and lens aging. *Pharmaceuticals* (Basel). 2025;18(2):244. doi: 10.3390/ph18020244.

القدرة الانقسامية للخلايا[40]، ومعنى ذلك أن السمة المميزة لشيخوخة الخلايا، هي توقف نموها بشكل لا رجعة فيه، مع الحفاظ على وظيفتها الأيضية[41]، أي أنها تتوقف عن الانقسام نهائيا دون أن تموت، ومع مرور الوقت، تتراكم أعداد كبيرة من الخلايا القديمة (أو المُسنّة) في أنسجة الجسم، تبقى هذه الخلايا نشطة، وقد تطلق مواد ضارة[42] تسبب التهابا وتلفا للخلايا السليمة المجاورة،[43] وتساهم في تطور الأمراض المرتبطة بالتقدم في السن، واختلال وظائف الجهاز المناعي، وتطور الأورام، إضافة إلى تسريع الشيخوخة[44].

[40] Srinivas N, Rachakonda S, Kumar R. Telomeres and telomere length: a general overview. *Cancers* (Basel). 2020;12(3):558. doi: 10.3390/cancers12030558.

[41] Raffetto JD, Leverkus M, Park HY, Menzoian JO. Synopsis on cellular senescence and apoptosis. *J Vasc Surg*. 2001;34(1):174. DOI: 10.1067/mva.2001.115964.

[42] المقصود بالمواد الضارة التي تفرزها الخلايا الهرمة هي السيتوكينات والكيموكينات والبروتيازات وعوامل النمو والدهون النشطة بيولوجيا، والتي تعرف مجتمعة بالنمط الإفرازي المرتبط بالشيخوخة (The Senescence-Associated Secretory Phenotype- SASP) يختلف دور النمط الإفرازي المرتبط بالشيخوخة باختلاف السياق البيولوجي؛ في بعض الحالات كما يحدث عند قصر التيلوميرات، يسهم في حدوث التهاب مزمن، ويحفز نمو الخلايا السرطانية وبقائها، وفي حالات أخرى قد يؤدي النمط الإفرازي المرتبط بالشيخوخة دورا وقائيا، من خلال تجنيد الخلايا المناعية للتعرف على الخلايا التالفة والقضاء عليها، مما يحافظ في النهاية على توازن الجهاز المناعي، إلا أن كفاءة هذه العملية قد تتراجع مع التقدم في العمر. يراجع:

- Lopes-Paciencia S, Saint-Germain E, et al. The senescence-associated secretory phenotype and its regulation. *Cytokine*. 2019; 117:15. Available online: https://doi.org/10.1016/j.cyto.2019.01.013.

- Hou J, Zheng Y, Gao C. Regulation of cellular senescence by innate immunity. *Biophys Rep*. 2023;9(6):344. doi: 10.52601/bpr.2023.230032.

[43] Senescence. NCI Dictionary of Cancer Terms [Internet]. National Cancer Institute; [accessed on 2026 January 1]. Available online: https://www.cancer.gov/publications/dictionaries/cancer-terms/def/senescence

[44] - Huang W, Hickson LJ, et al. Cellular senescence: the good, the bad and the unknown. 2022;18(10):611.

موت الخلية المبرمج: "هو نمط موت خلوي ذاتي منظم، تحكمه شبكة معقدة من الجينات والبروتينات المحددة، وينقسم إلى خمسة أنماط رئيسة: الاستماتة Apoptosis، الالتهام الذاتي Autophagy[45]، الاستماتة النخروبية Necroptosis، الموت الخلوي الالتهابي Pyroptosis والموت الخلوي الحديدي Ferroptosis"[46]. إذ إن السمة المميزة لموت الخلايا المبرمج هي الأحداث الخلوية المتسلسلة التي تؤدي إليها[47]، أثناء التقدم في العمر، تصبح القدرة الأيضية غير كافية لدعم التجدد القوي للأنسجة عالية الانقسام، مثل أنسجة الجلد والدم، في الوقت نفسه، يمكن أن يؤدي تراجع صيانة الميتوكوندريا[48]

[45] تجدر الإشارة إلى أنه بالرغم من كون الالتهام الذاتي نمط من أنماط موت الخلية المبرمج، إلا أنه يعمل كآلية لإبقاء الخلية على قيد الحياة، وذلك من خلال توليد الطاقة والتخلص من الفضلات في الخلية، ويعتمد تأثيره على نوع الخلية والظروف المحيطة بها. يراجع:

- Pallen S, Tiwari S, Pandey RK. Role of autophagy in cell survival and death: mechanisms and therapeutic implications. *Prog Mol Biol Transl Sci.* 2025; 217:109-115. DOI: 10.1016/bs.pmbts.2025.06.015.

[46] Qian S, Long Y, Tan G, et al. Programmed cell death: molecular mechanisms, biological functions, diseases and therapeutic targets. *MedComm.* 2024;5(12):e70024. doi: 10.1002/mco2.70024.

[47]Raffetto JD, Leverkus M, Park HY, Menzoian JO. Synopsis on cellular senescence and apoptosis. *J Vasc Surg.* 2001;34(1):177.

[48] " الميتوكوندريا عضويات داخلية محاطة بغشاء مزدوج، تحتوي على DNA الخاص بها يتضاعف ذاتيا وبشكل مستقل نسبيا عن انقسام الخلية، تعتبر المصدر الرئيسي للطاقة الأيضية (ATP)الضرورية للحفاظ على حيوية الخلية ووظيفتها." يراجع:

- Moura JP, Oliveira PJ, Urbano AM. Mitochondria: an overview of their origin, genome, architecture, and ynamics. *Biochim Biophys Acta Mol Basis Dis.* 2025;1871(5):2. DOI: 10.1016/j.bbadis.2025.167803.

المرتبط بالتقدم في السن، إلى ضعف وظيفته وزيادة نفاذية غشائه، مما يعزز تحفيز موت الخلايا المبرمج، خاصة في أنواع معينة من الخلايا مثل الخلايا العضلية[49].

بناء على ما تقدم، يمكن القول إن النكس الذي يصيب "خلق" الانسان بفعل التقدم في العمر، يبدأ داخل الجسم قبل تمظهره خارجيا، وهذا ما يفسر جمع الآية الكريمة "النكس" و"الخلق" بحرف الجر (في)، فكأن "الخَلْقَ" بمثابة وعاء يحتوي النكس كلما تقدم الإنسان في العمر، ويتجلى ذلك، من الناحية الطبية، جزئيا في القِصر التدريجي للتيلوميرات، باعتبارها عناصر مهمة في حماية الكروموسوم؛ يرتبط طول التيلومير عكسيا مع العمر، فكلما تقدم الإنسان في السن، قصر التيلومير تدريجيا مع كل انقسام خلوي، وعند بلوغه حدا معينا، تدخل الخلايا في حالة شيخوخة خلوية تؤثر في قدرتها على التجدد، أو موت الخلية المبرمج، إلى جانب عوامل بيولوجية أخرى، مما يفضي إلى الشيخوخة البيولوجية التي تنعكس بدورها على الوظيفة الفيزيولوجية للأعضاء الداخلية، فتسهم في ظهور مظاهر الشيخوخة الطبيعية التي تصيب الهيئة الخارجية للإنسان، وزيادة القابلية للإصابة بالأمراض المرتبطة بالتقدم في العمر.

المطلب الثاني: مظاهر النكس في الخلق

يتمثل النكس في الخلق أو الشيخوخة الطبيعية في عدة مظاهر خارجية، تعكس بدورها النكس الداخلي الذي يصيب الأعضاء والأنسجة، نتيجة للتقدم في العمر على المستوى البيولوجي، ويتجلى ذلك بشكل خاص في التغيرات التي تطرأ على الجلد والشعر والجهاز العضلي الهيكلي المكون الرئيس للبنية الجسدية:

[49] Tower J. Programmed cell death in aging. *Ageing Res Rev.* 2015; 23:90–100.doi: 10.1016/j.arr.2015.04.002.

أولا: الجلد The skin

يعد الجلد أكبر أعضاء الجسم وأهمها في الحماية، إذ يغطي سطحه الخارجي بالكامل ويشكّل حاجزا فيزيائيا أساسيا ضد العوامل البيئية، ومن بين وظائفه: تنظيم درجة الحرارة، الحماية من الأشعة فوق البنفسجية، ومسببات الأمراض، والكائنات الدقيقة، والسموم، كما يؤدي الجلد دورا في المراقبة المناعية والإحساس وغيرها من الوظائف التي تضمن للجسم التوازن.

يتكون الجلد من ثلاث طبقات تتمثل في: الطبقة العليا (البشرة)، الطبقة التي تليها (الأدمة) والطبقة الثالثة والأعمق (النسيج تحت الجلد)[50]، بالإضافة إلى حوالي عشرين نوعا مختلفا من الخلايا ذات القدرات التكاثرية المتفاوتة. إن شيخوخة الجلد عملية متعددة العوامل، إذ تعزى إلى عوامل داخلية (محددة وراثيًا ومرتبطة بالعمر) وعوامل خارجية، تتجلى بيولوجيا في تباطؤ تجدد البشرة، نتيجة انخفاض قدرة الخلايا الجذعية الكيراتينية على التكاثر، مما يؤدي إلى ترقق الجلد مع مرور الوقت. أما سريريا، فتبرز الشيخوخة الطبيعية للجلد، بشكل خاص، في جفاف الجلد والخطوط الدقيقة، وتغير التصبغ، وفقدان المرونة[51]، وبالتالي فإن السمة الأساسية التي تميز شيخوخة الجلد، هي بطء عملية تجدده وتآكل بنيته ووظائفه تدريجيا، وضعف دوره الوقائي، تحديدا ضعف

[50] Lopez-Ojeda W, Pandey A, et al. Anatomy, Skin (Integument). [Internet]. Stat Pearls Publishing; 2026 [accessed on January 20]. https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK441980/

[51] Farage MA, Miller KW, Elsner P, Maibach HI. Characteristics of the aging skin. *Adv Wound Care (New Rochelle)*. 2013;2(1):7. DOI: 10.1089/wound.2011.0356

التئام الجروح ووظيفة الحاجز الجلدي، وبالتالي زيادة الالتهاب والقابلية للإصابة بأمراض جلدية مختلفة، بما في ذلك السرطان[52].

ثانيا: الشعر The Hair

الشعر جزء من الجهاز الغطائي، ويمتد نزولا إلى طبقة الأدمة، حيث يستقر في بصيلة الشعر. يمتلك الإنسان ما يقارب خمسة ملايين بصيلة شعر، توفر الحماية من البرد والأشعة فوق البنفسجية، وتنتج الزهم، وقد يكون لها تأثير نفسي كبير عند اختلال نموها أو بنيتها[53]. يتكون الشعر من مكونات حية وغير حية، فوق وتحت مستوى البشرة، فوق البشرة: ساق الشعرة عبارة عن أسطوانة رقيقة ومرنة من خلايا طلائية متقرنة غير حية، أما تحت البشرة: فهو جزء من جريب شعرة حي، يتضخم عند قاعدته ليشكل بصيلة الشعرة[54].

تخضع فروة الرأس والشعر للشيخوخة الداخلية أو الزمنية، والشيخوخة الخارجية الناتجة عن عوامل بيئية، وتحدث كلتا العمليتين بالتزامن مع الأخرى، وتتداخلان معا[55].

[52] Ho CY, Dreesen O. Faces of cellular senescence in skin aging. *Mech Ageing Dev*. 2021; 198:111512. Doi: 10.1016/j.mad.2021.111525.

[53] Buffoli B, Rinaldi F, Labanca M, Sor bellini E, Trink A, Guanziroli E, Rezzani R, Rodella LF. The human hair: fom anatomy to physiology. *Int J Dermatol*. 2014;53(3):332. DOI: 10.1111/ijd.12362

[54] Hoover E, Alhajj M, Flores JL. Physiology, Hair. [Internet]. StatPearls Publishing; 2025 [2025 February 28]. Available online: https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/29763123

[55] Trüeb RM. Oxidative stress in ageing of hair. Int J Trichology. 2009;1(1):6. Doi: 10.4103/0974-7753.51923.

ترتبط العوامل الداخلية بزيادة إنتاج الجذور الحرة[56] مع التقدم في السن، مقابل تراجع آليات الدفاع الداخلية، يؤدي هذا الخلل إلى تلف تدريجي في بنية الخلايا، مما ينتج عنه على الأرجح ظهور علامات الشيخوخة على الشعر، وتتجلى هذه العلامات في انخفاض وظيفة الخلايا الصبغية وظهور الشيب، وانخفاض إنتاج الشعر أو تساقطه[57]، إضافة إلى الآليات الوراثية، مثل الشيب المبكر العائلي والصلع الوراثي، أما العوامل الخارجية فتشمل الأشعة فوق البنفسجية والتدخين والتغذية[58].

ثالثا: الجهاز العضلي الهيكلي Musculoskeletal System

إلى جانب التغيرات التي تطرأ على الجلد من فقدان لمرونته وظهور للتجاعيد، والشعر الذي يفقد لونه وقوامه وينقلب إلى شيب، تظهر الشيخوخة الطبيعية بوضوح في الجهاز العضلي الهيكلي، وهو أكبر جهاز عضوي في جسم الإنسان، ويتألف من العظام التي توفر

[56] "نظرية الجذور الحرة للشيخوخة"، اقترحها هارمان سنة 1956، حيث افترض في نظريته أن الشيخوخة هي نتيجة تلف تراكمي ناتج عن الجذور الحرة، مع عدم قدرة الجسم على إصلاحه والحماية منه لأنه يفوق قدرته، تعدّ هذه النظرية من أكثر النظريات قبولا لتفسير آليات الشيخوخة؛ إن الجذور الحرة ذرات أو جزيئات تحتوي على إلكترون واحد أو أكثر غير مزدوج، مما يجعلها شديدة التفاعل وغير مستقرة، تُنتَج أنواع الأكسجين التفاعلية (ROS) وأنواع النيتروجين التفاعلية (RNS) داخليا وخارجيا، داخليًا، تتولد الجذور الحرة كمنتجات ثانوية طبيعية للعمليات الأيضية، مثل نقل الإلكترون في الميتوكوندريا، والتفاعلات الإنزيمية، والاستجابات المناعية، خارجيًا، تنشأ هذه الجذور نتيجة التعرض لعوامل بيئية، مثل الأشعة فوق البنفسجية (UV) ، التلوث، دخان التبغ، والمواد الكيميائية الصناعية. يراجع:

- Harman D. Aging: a theory based on free radical and radiation chemistry. J Gerontol. 1956;11(3):298–300. https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/13332224/

- Chandimali N, Bak SG, Park EH, et al. Free radicals and their impact on health and antioxidant defenses: a review. *Cell Death Discov.* 2025;11(19):1. Available from: https://www.nature.com/cddiscovery/

[57] Trüeb RM. Oxidative stress in ageing of hair. *Int J Trichology.* 2009;1(1):7.

[58] (5), p:6.

الدعم، والغضروف المفصلي الذي يسمح للمفاصل بالانزلاق، والأربطة والأوتار التي تربط جميع العظام ببعضها البعض، والعضلات مع الأعصاب والأوعية الدموية المرتبطة بها، مما يسمح لها بالانقباض ويسمح بحركة جسم الإنسان[59]. يعد التقدم في العمر عامل خطر رئيس للإصابة باضطرابات الجهاز العضلي الهيكلي، حيث تفقد العضلات كتلتها وقوتها، وهو ما يعرف طبيا بضمور العضلات Sarcopenia، كما تنخفض كثافة العظام، مما يؤدي إلى هشاشة العظام Osteoporosis، ويسهم تزامن هاتين الحالتين في التأثير سلبا على البنية الجسدية العامة ويجعلها أكثر وهناً وضعفا.

الساركوبينيا

تعرف على أنها "انخفاض في كتلة العضلات ووظيفتها مع التقدم في السن" وقد اعتُبرت الساركوبينيا مؤخرا مرضا عضليًّا هيكليًّا متفاقما، تنتج عنه مجموعة متنوعة من النتائج السلبية، مثل السقوط، التدهور الوظيفي، الوهن والوفاة[60]، ويعزى ذلك من جانب، إلى تراجع جودة العضلات Muscles Quality، التي تشير إلى "قدرة العضلات الهيكلية على أداء وظائف متعددة بكفاءة، بما في ذلك توليد القوة، الانقباض والاسترخاء، التمثيل الغذائي، تجديد وتخزين المواد الغذائية، توليد الحرارة، إنتاج الميوكينات، والتوصيل الكهربائي"[61]، وبالتالي فإن التقدم في السن لا يؤثر على كتلة العضلات

[59] Barone R, Szychlinska MA. Highlights in pathophysiology of the musculoskeletal system. *Int J Mol Sci.* 2023 Mar 29;24(7):6412. Doi: 10.3390/ijms24076412.

[60] Chung JY, Kim SG, Kim SH, Park CH. Sarcopenia: how to determine and manage. *Knee Surg Relat Res.* 2025 Mar 17;37(1):12. DOI: 10.1186/s43019-025-00265-6.

[61] Naimo MA, Varanoske AN, Hughes JM, Pasiakos SM. Skeletal muscle quality: a biomarker for assessing physical performance capabilities in young populations. *Front Physiol.* 2021 Aug 5; 12:706699. Doi: 10.3389/fphys.2021.706699.

فحسب، بل يؤدي أيضا إلى تغيرات في تركيب أنسجتها، بما في ذلك زيادة تراكم الأنسجة الدهنية، التليف، تغيرات في توزيع الماء داخل العضلات الهيكلية، وتحولات في الخصائص الكهربائية والنسيج البيني خارج الخلية[62].

هشاشة العظام

تعرَّف هشاشة العظام بأنها "اضطراب هيكلي يتميز بانخفاض كثافة العظام، وتدهور بنيتها الدقيقة، ويؤدي ذلك إلى زيادة خطر الإصابة بالكسور، مثل كسور الورك والفقرات والمعصم التي تعد من أكثر الكسور شيوعا المرتبطة بهشاشة العظام"[63]. تتغير بنية العظام مع التقدم في العمر، لتشمل انخفاض كتلة العظام وتغيرات في بنيتها الدقيقة، مما يؤدي في النهاية إلى تراجع سلامة الهيكل العظمي، وما يتبعه من ضعف في خصائصه الميكانيكية، وذلك بانخفاض كثافة المعادن في العظام[64] التي تعد السمة المميزة

[62] Asano Y, Yoshida T, Tsunoda K, Kimura Y. Sex- and age-related declines in muscle mass, strength, physical performance, and muscle quality among community-dwelling older adults: a cross-sectional study. *Exp Gerontol*. 2025 Oct 15; 210:112862.
Doi: 10.1016/j.exger.2025.112862.

[63] Christodoulou C, Cooper C. What is osteoporosis? *Postgrad Med J*. 2003 Mar;79(929):133–138. Doi: 10.1136/pmj.79.929.133.

[64] المقصود بالمعادن التي إذا انخفضت كثافتها أثرت على جودة العظام: الحديد (Fe)، الزنك (Zn)، النحاس (Cu)، الكالسيوم (Ca)، الفوسفور (P) والمغنيسيوم (Mg)، إذ يفترض أن نقص العناصر النزرة أو زيادتها قد يكون عامل خطر للإصابة بأمراض العظام مثل هشاشة العظام. ويعد قياس كثافة المعادن في العظام (BMD) باستخدام امتصاص الأشعة السينية ثنائي الطاقة (DXA) أداة فحص قياسية معترف بها دوليا تستخدم لتقييم خطر الإصابة بالكسور الناتجة عن الهشاشة يراجع:
- Ciosek Ż, Kot K, Kocot J, Pawlas K. The effects of calcium, magnesium, phosphorus, fluoride, and lead on bone tissue. *Biomolecules*. 2021 Mar 28;11(4):506.
Doi: 10.3390/biom11040506.

لشيخوخة الهيكل العظمي، إذ ينشأ هذا الانخفاض بشكل أساسي من اختلال التوازن بين تكوين العظام وامتصاصها[65]، ويصبح أكثر وضوحا مع تقدم العمر[66].

خاتمة

يتضح من خلال ما تقدم في مباحث هذه الدراسة، أن طبيعة العلاقة بين "التقدم في العمر والنكس في الخلق" في الآية الكريمة تتسم بالحتمية، فمن جهة، كلما تقدم الإنسان في العمر، ظهرت عليه أعراض الشيخوخة الطبيعية بشكل تدريجي، إن لم تأخذ بعين الاعتبار أسباب أخرى تسرع من مظاهر الشيخوخة الطبيعية، ومردُّ ذلك إلى الشيخوخة التي تصيب الخلايا نتيجة لانقسامها الطبيعي، قصد تنظيم الوظائف الحيوية، وضمان توازن الجسم في إطار العمليات الأيضية الطبيعية التي تصاحب الإنسان طوال حياته.

ومن جهة أخرى، تبين أن التقدم في العمر لا يقاس بعدد السنوات فحسب، بل يعد عاملا مؤثرا في العمليات الأيضية الطبيعية التي تحدث داخل جسم الإنسان، وبناء على ذلك فإن التعبير القرآني عن مظاهر الشيخوخة الطبيعية بمصطلح "النكس في الخلق"،

- Haseltine KN, Chukir T, Peller PJ, Delbeke D. Bone mineral density: clinical relevance and quantitative assessment. *J Nucl Med.* 2021 Apr; 62(4):446–453.
Doi: 10.2967/jnumed.120.256180.

[65] أشير في هذا المقام إلى أن العظام تخضع لعملية تشكيل مستمرة، من خلال عمليتي الامتصاص (بواسطة الخلايا الهادمة للعظم) والتراكم (بواسطة الخلايا البانية للعظم) المتناوبتين، ويُنظَّم التوازن بين هاتين العمليتين بدقة بواسطة محفزات ميكانيكية وهرمونية للحفاظ على بنية العظام. يراجع:
- Ciosek Ż, Kot K, Kocot J, Pawlas K. The effects of calcium, magnesium, phosphorus, fluoride, and lead on bone tissue. 2021 Mar 28;11(4):506

[66] Mi B, Xiong Y, Knoedler S, Wu H. Ageing-related bone and immunity changes: insights into the complex interplay between the skeleton and the immune system. *Bone Res.* 2024; 12:42. https://doi.org/10.1038/s41413-024-00346-4.

دقيق وشامل، نظرا لما يبرزه هذا النوع من الشيخوخة من تراجع واضح في الهيئة الخارجية للإنسان المعمّر، مثل الشيب وفقدان القوة، وتعد هذه المظاهر انعكاسا سريريا للتغيرات الخلوية المرتبطة بالشيخوخة البيولوجية، والتغيرات الوظيفية المرتبطة بالشيخوخة الفيزيولوجية للأعضاء، وبالتالي فإن "الخلق" في مجمله سواء ما ظهر منه أو ما بطن، يعد وعاء للنكس الذي يصيبه بفعل التقدم في العمر، مما يجعل ربط الآية الكريمة بين "التعمير" ونكس الخلق" من جهة، وبين "النكس" و"الخلق" باستعمال حرف الجر (في) من جهة أخرى، ذو سند علمي إلى جانب سنده اللغوي والعقدي.

لائحة المصادروالمراجع

معاجم لغوية واصطلاحية

- أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا (ت 395 ه)، مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، شركه مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1389-1392ه / 1969-1972م.
- أبو العباس محمد بن يزيد المبرد(ت285ه)، المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1994م.
- أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي(ت 711ه)، لسان العرب، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، دار صادر، بيروت، ط3، 1414ه.
- أبو عمرو الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت 170ه)، كتاب العين، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بدون سنة الطبع.

- إسماعيل بن عباد (ت 385هـ)، المحيط في اللغة، المحقق: محمد حسن آل ياسين، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1414هـ/1994م.
- التهانوي محمد بن علي (توفي بعد 1158هـ)، كشاف اصطلاحات الفنون، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م.

مصادرومراجع في علم التفسير

- ابن عاشور محمد الطاهر (ت1393هـ)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1404هـ/1984.
- أبو المعالي جلال الدين السيوطي(ت911هـ)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر بيروت.
- أبو حفص عمر الأنصاري النشار سراج الدين (ت937هـ)، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، شرح وتحقيق د. أحمد عيسى المعصراوي، دار النوادر للطباعة والنشر، الكويت، ط2، 1432هـ/2011م.
- أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ/1964م.
- الاستراباذي النحوي محمد بن الحسن الرضي(ت686هـ)، شرح شافية ابن الحاجب، مع شرح شواهده للعالم عبد القادر البغدادي حققها وضبط غريبها وشرح

مبهمها: محمد نور الحسن، محمد الزقراف، محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1402هـ/1982م.

- الأندلسي المحاربي عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية (ت542هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ.
- الأنصاري القرطبي محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، إبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ/1964م.
- البخاري الجعفي محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزبه، صحيح البخاري، تحقيق: جماعة من العلماء، طبعة: السلطانية، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، طبعة 1311هـ.
- البغوي الشافعي الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء (ت510هـ)، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تح: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1460هـ.
- البقاعي برهان الدين إبراهيم بن عمر(ت885هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دائرة المعارف العثمانية، الهند، ط1، 1389-1404 هـ/1969- 1984م.
- التميمي البُستي محمد بن حبان (ت354هـ)، صحيح ابن حبان: التقاسيم والأنواع، تحقيق: محمد علي سونمز، خالص آي دمير، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، 1433هـ/2012م.
- التيمي الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر (ت606هـ)، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ.

- الثعلبي أحمد بن محمد بن إبراهيم، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1422هـ/2002م.
- الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابلي وشركائه، ط1، 1376هـ/1957م.
- السامرائي فاضل صالح، على طريق التفسير البياني، جامعة الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، طبعة 1432هـ/2002م.
- السامرائي فاضل صالح، معاني النحو، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 1420هـ/2000م.
- الطبري محمد بن جرير (ت310هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، توزيع: دار التربية والتراث، مكة المكرمة، بدون تاريخ نشر.
- الفيروزآبادى مجد الدين (ت817هـ)، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1416هـ/1996م.

مراجع باللغة الإنجليزية

- Medical Debates and Medical Reversal, Adam S Cifu, Vinay K Prasad, Journal of general internal medicine, Society for Research and Education in Primary Care Internal Medicine, by Springer, USA, 2015 Jul 30;30(12):1729.
- https://www.cancer.gov/publications/dictionaries/cancer-terms/def/relapse

- International Consortium to Classify Ageing-related Pathologies (ICCARP) senescence definitions: achieving international consensus, Emma Short, Robert T R Huckstepp, Kambiz Alavian and their colleagues, GeroScience. 2025 Feb 21;47(6):6789–6792. Doi: 10.1007/s11357-025-01509-9.
- Cellular senescence: the good, the bad and the unknown, Weijun Huang, LaTonya J Hickson and their colleagues, Nat Rev Nephrol. 2022 Aug 3;18(10), p:622. doi: 10.1038/s41581-022-00601-z.
- Telomere Crisis Shapes Cancer Evolution, Joe Nassour, Jan Karlseder, Cold Spring Harb Perspect Biol, 2025 Aug 11, p:38. doi: 10.1101/cshperspect.a041688.
- Telomeres, lifestyle, cancer, and aging, Masood A Shammas, Current opinion in clinical nutrition and metabolic care, by Lippincott Williams & Wilkins, London, 2011 Jan;14(1): 28-34. doi: 10.1097/MCO.0b013e32834121b1.
- Telomeres, lifestyle, cancer, and aging, Masood A Shammas, Current opinion in clinical nutrition and metabolic care, by Lippincott Williams & Wilkins, London, 2011 Jan;14.(1)
- Apoptosis: a review of programmed cell death, Susan Elmore, oxicol Pathol 2007 Jun;35(4):495-501. doi: 10.1080/01926230701320337.
- Cellular Senescence in Health, Disease, and Lens Aging, Ying Qin, Haoxin Liu, Hongli Wu, Pharmaceuticals (Basel, Switzerland), Molecular Diversity Preservation International, Basel, Switzerland, 2025 Feb 12;18(2):244. doi: 10.3390/ph18020244.
- Telomeres and Telomere Length: A General Overview, Nalini Srinivas, Sivaramakrishna Rachakonda, Rajiv Kumar, Cancers, Basel, Switzerland, 2020 Feb 28;12(3):558, doi: 10.3390/cancers12030558.
- Synopsis on cellular senescence and apoptosis, Joseph D.Raffetto, Martin Leverkus, Hee-Young Park, James O. Menzoian, Journal of Vascular Surgery, Volume 34, Issue 1, July 2001.

- The senescence-associated secretory phenotype and its regulation, Stéphane Lopes-Paciencia, Emmanuelle Saint-Germain and their colleagues, Cytokine, Volume 117, May 2019, P:15. https://doi.org/10.1016/j.cyto.2019.01.013.
- Regulation of cellular senescence by innate immunity, Jinxiu Hou, Yi Zheng, Chengjiang Gao, Biophys Rep. 2023 Dec 31;9(6). doi: 10.52601/bpr.2023.230032
- https://www.cancer.gov/publications/dictionaries/cancer-terms/def/senescence.
- Cellular senescence: the good, the bad and the unknown, Weijun Huang, LaTonya J Hickson, Alfonso Eirin and their colleagues, Nature reviews. Nephrology, London Nature Pub. Group, 2022 Aug 3;18(10). doi: 10.1038/s41581-022-00601-z.
- Mitochondria: An overview of their origin, genome, architecture, and dynamics, João P. Moura, Paulo J. Oliveira, Ana M. Urbano, Biochimica et Biophysica Acta (BBA) - Molecular Basis of Disease, June 2025, 1871(5), Article 167803, p:2. DOI: 10.1016/j.bbadis.2025.167803.
- Programmed cell death in aging, John Tower, Ageing Res Rev. 2015 Apr 8;23(Pt A):90–100. doi: 10.1016/j.arr.2015.04.002.
- Programmed cell death: molecular mechanisms, biological functions, diseases, and therapeutic targets, Shen'er Qian, Yao Long, Guolin Tan and their colleagues, MedComm (2020). 2024 Nov 28, 5(12). e70024. doi: 10.1002/mco2.70024.
- Synopsis on cellular senescence and apoptosis, Joseph D.Raffetto, Martin Leverkus, Hee-Young Park, James O. Menzoian, Journal of Vascular Surgery, July 2001, 34.(1)
- Anatomy, Skin (Integument), Wilfredo Lopez-Ojeda, Amarendra Pandey and their colleagues, Statpearls publishing, Jun 2026.
- https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK441980./

- Characteristics of the Aging Skin, Miranda A. Farage farage, Kenneth W. Miller, Peter Elsner, and Howard I. Maibach, Advances in wound care, published by SAGE Publications, vol 2, issue 1, Feb 2013.
- Faces of cellular senescence in skin aging, Chin Yee Ho, Oliver Dreesen, Mechanisms of Ageing and Development, by European Society of Preventive, Regenerative and Anti-aging Medicine (ESAAM), 2021 Sep, vol 198, doi: 10.1016/j.mad.2021.111525.
- Buffoli B, Rinaldi F, Labanca M, Sorbellini E, Trink A, Guanziroli E, Rezzani R, Rodella LF. The human hair: from anatomy to physiology. Int J Dermatol. 2014 Mar, 53.(3)
- Physiology, Hair, Ezra Hoover; Mandy Alhajj; Jose L. Flores, StatPearls Publishing; 2025 Jan. ID: NBK499948.
- https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/29763123.
- Oxidative Stress in Ageing of Hair, Ralph M Trüeb, International journal of trichology, Mumbai : Medknow Publications, 2009 Jan-Jun,1(1), p:6. doi: 10.4103/0974-7753.51923.
- Aging: A Theory Based on Free Radical and Radiation Chemistry, Denham Harman, 1956 Jul, 11(3), https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/13332224/
- Free radicals and their impact on health and antioxidant defenses: a review, Nisansala Chandimali, Seon Gyeong Bak, Eun Hyun Park and their colleagues, Cell Death Discovery, 2025, vol:11, Article number: 19, p:1. https://www.nature.com/cddiscovery/
- Highlights in Pathophysiology of the Musculoskeletal System, Rosario Barone, Marta A Szychlinska, nt J Mol Sci, 2023 Mar 29, 24(7) Article 6412. doi: 10.3390/ijms24076412
- Sarcopenia: how to determine and manage, Jun Young Chung, Sang-Gyun Kim and their colleagues, Knee Surgery & Related Research, 2025, Volume 37, article number 12, p:2. DOI: 10.1186/s43019-025-00265-6
- Skeletal Muscle Quality: A Biomarker for Assessing Physical Performance Capabilities in Young Populations, Marshall A Naimo, Alyssa N Varanoske

and their colleagues, Front Physiol, 2021 Aug 5;12, Article 706699. doi: 10.3389/fphys.2021.706699

- Sex- and age-related declines in muscle mass, strength, physical performance, and muscle quality among community-dwelling older adults: A cross-sectional study, Yujiro Asano, Tsukasa Yoshida, Kenji Tsunoda and their colleagues, Experimental Gerontology, Elsevier, 15 October 2025, Vol:210, Article 112862. doi: 10.1016/j.exger.2025.112862.
- What is osteoporosis? C Christodoulou, C Cooper, Postgrad Med J. 2003 Mar;79(929), p:133. doi: 10.1136/pmj.79.929.133.
- The Effects of Calcium, Magnesium, Phosphorus, Fluoride, and Lead on Bone Tissue, Żaneta Ciosek, Karolina Kot and their colleagues, Biomolecules. 2021 Mar 28;11(4), p:506. doi: 10.3390/biom11040506.
- Ageing-related bone and immunity changes: insights into the complex interplay between the skeleton and the immune system, Bobin Mi, Yuan Xiong, Samuel Knoedler and their colleagues, Bone Research, (2024), 12:(42), p:1. https://doi.org/10.1038/s41413-024-00346-4.
- The Effects of Calcium, Magnesium, Phosphorus, Fluoride, and Lead on Bone Tissue, Żaneta Ciosek, Karolina Kot and their colleagues, Biomolecules. 2021 Mar 28;11(4), p:506. doi: 10.3390/biom11040506.
- Bone Mineral Density: Clinical Relevance and Quantitative Assessment, Katherine N Haseltine, Tariq Chukir and colleagues, J Nucl Med, 2021 April, 62(4), p:446. doi: 10.2967/jnumed.120.256180.
- Leonard Hayflick and the limits of ageing, Geoff Watts, The Lancet, https://www.thelancet.com/article/S0140-6736%2811%2960908-2/fulltext.

IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 6, October 2026
مجلد 3 - عدد 6، أكتوبر 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

Violence and Non-Violence

Perspectives on History, Reality, and Prospects

Dr. Ahmed EL FARRAK
* University of Abdelmalek Essaâdi
Tetouan - Morocco
a.elfarrek@uae.ac.ma

Date received: Feb. 20, 2026
Date revised: April 13, 2026
Date accepted: July 5, 2026
DOI: 10.5281/zenodo.23616520

ABSTRACT

The study examines violence as a complex phenomenon shaped by the interaction of political, anthropological, and historical factors. Drawing on early Islamic history and modern colonial policies, it challenges the assumption that violence is inherently linked to religion. It conceptualises violence as a "political contingency" arising from the absence of contractual mechanisms and constitutional crises, rather than from the essence of divine revelations, which are fundamentally oriented towards human dignity and nonviolence.

The study also critiques Western exceptionalism and double standards, advocating a shift from a "society of coercion" towards a value-based model grounded in peaceful coexistence and constructive competition. It further argues that restoring moral consciousness and strengthening democratic participation are essential conditions for achieving global peace. Methodologically, the research adopts a critical-analytical approach comprising two complementary levels: a historical and inductive examination, followed by a critical and synthetic analysis.

KEYWORDS

Violence; Non-violence; Peace; A Society of Coercion; Human Dignity.

IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 6, October 2026
مجلد 3 - عدد 6، أكتوبر 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

العنف واللاعنف

نظرات في التاريخ والواقع والآفاق

الدكتور أحمد الفراك

* جامعة عبد المالك السعدي، تطوان – المغرب

a.elfarrek@uae.ac.ma

الملخص

تتناول الدراسة ظاهرة العنف بوصفها نتاجا لتفاعل معقد بين البُنى السياسية والأنثروبولوجية والتاريخية، ساعية إلى تفكيك التصور الحتمي الذي يربط العنف بالدين. وينطلق الباحث في ذلك من استقراء محطات من التاريخ الإسلامي المبكر، إلى جانب تحليل السياسات الاستعمارية الحديثة.

وتنطلق الدراسة من أطروحة مفادها أن العنف يمثل طارئا سياسيا يرتبط بغياب الآليات التعاقدية واختلال البُنى الدستورية، وليس تعبيرا عن جوهر الرسالات السماوية القائمة على قيم الكرامة الإنسانية واللاعنف. كما تنتقد أشكال الاستعلاء الغربي وازدواجية المعايير في التعامل مع قضايا العنف، داعية إلى تجاوز نموذج «مجتمع الإكراه» نحو نموذج قيمي يؤسس للتدافع السلمي والتنافس البنّاء.

ويخلص الباحث إلى أن استعادة الوعي الأخلاقي وتعزيز المشاركة الديمقراطية يشكلان شرطين أساسيين لتحقيق السلم العالمي. منهجيا، يعتمد البحث مقاربة تحليلية نقدية تقوم على مستويين متكاملين: تاريخي استقرائي، ونقدي تركيبي.

الكلمات المفتاحية

العنف؛ اللاعنف؛ السلام؛ مجتمع الإكراه؛ الكرامة الإنسانية.

مقدمة[1]

يُعدّ العنف ظاهرة معقدة تتجاوز في أبعادها النفسية والاجتماعية مجرد السلوك العدواني الظاهر لتشتبك مع البُنى السياسية والثقافية والأنثروبولوجية للشعوب، ويُساء فهم هذه الظاهرة حينما يتم ربطها أوتوماتيكيا بالدين، كما نرصده في جميع السياقات العالمية، بينما يكشف التحليل التاريخي والدراسات الاجتماعية أن العنف كان منتشرا في ثقافات مختلفة وغالبا ما يتأجج نتيجة لاختلالات في تدبير الشأن العام.

ويسعى هذا البحث إلى رصد ظاهرة العنف عموما، والبحث في أسبابها من خلال تجربتين في الفضاء الإسلامي العربي، وذلك عبر استنطاق لحظتين كبيرتين؛ لحظة تنتمي إلى التاريخ الإسلامي المبكر، ولحظة تنتمي إلى السياسات الاستعمارية الحديثة والعلاقة الجدلية بين المستعمر ومستعمراته، وصولا إلى استشراف مسارات بديلة تتجاوز الانحرافات التاريخية، وإنشاء منظومة اجتماعية تقوم على فكرة "اللاعنف"، وتأسيسا على قيم التعاقد والتعايش وقبول الاختلاف، وتنظيم الوعي السياسي المؤسساتي، وترسيخ قيم الكرامة الإنسانية كركيزة أساسية للقطع مع إرث العنف ومسوغاته الدينية والثقافية، وبناء مستقبل يسوده السلم والعدل والأمن. وأرجو أن يكون هذا الإسهام

[1] **To cite this article:**

EL FARRAK, Ahmed. "Violence and Non-Violence: Perspectives on History, Reality, and Prospects." *Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies*, vol. 3, no. 6, Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium. October 2026, pp. 213–234.

الفراك، أحمد. "العنف واللاعنف: نظرات في التاريخ والواقع والآفاق". *مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية*، مج. 3، ع. 6، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، أكتوبر 2026، صص. 213–234.

© This research is published under the (CC BY-NC 4.0) license, which permits anyone to download, read, and use it for free, provided that the original author is credited, any modifications are indicated, and it is not used for commercial purposes.

نافعا في الوعي بطبيعة الظاهرة وامتداداتها من جهة، وبضرورة التفكير في تقليص آفاتها في مختلف الفضاءات الثقافية والاجتماعية والرياضية من جهة ثانية. وقد اعتمدت على المنهج التحليلي النقدي بصيغة استردادية (تاريخية) واستشرافية؛ عن طريق تحليل ظاهرة العنف عبر مستويين: الأول تاريخي استقرائي يستنطق لحظات "الانكسار السياسي" في التاريخ الإسلامي المبكر (كعصر بني أمية) والسياسات الاستعمارية الحديثة لإثبات أن العنف "طارئ سياسي" مرتبط بأزمات الحكم والشرعية، وليس "جوهرا دينيا". والمستوى الثاني نقدي تركيبي في تحليل بعض الأطروحات المشتهرة في الفكر الغربي الحديث (مثل العلمانية والمركزية الغربية) وازدواجية المعايير، وصولا إلى صياغة بديل استشرافي يستبدل "مجتمع الإكراه" بنموذج "التدافع السلمي" القائم على الكرامة الإنسانية والتعاقد الديمقراطي.

أولا: الإنسان والعنف المبكر

حضر العنف مع الإنسان وهو يدبر شؤونه الخاصة والعامة، واستصحبه معه في توسع حضاراته وتنوع ثقافاته، وهو يتكيف مع شرائع السماء ويكدح من أجل استمراره في الأرض، تشدُّه نداءاتُ الدين وحِكم الحكماء إلى كفِّ أذاه عن أخيه الإنسان، ويرتدُّ عنيفا كلما طال به الزمن أو غلبه هواه. ولا يزال الإنسان ينوس بين داعٍ يدعوه إلى التعقل ونبذ الظلم والعنف، ووسواس من النفس ومن الناس يُحرضه على العنف ويزينه له ويُمكنه من وسائله.

الأصل في التديُّن أن يكون إنسانيا، ينتصر للقيم النبيلة التي تحيي الفرد والجماعة البشرية وتدافع عنه ضد كل ما يهدد حياته، ولذلك نجد الأنبياء يتضامنون مع الضعفاء والفقراء والمقهورين، ويحتمي بهم المستضعفون. إذ من صميم الدين تشريع العدل

وإقامته بين الناس، وذم الظلم والاعتداء والقتل الذي يمارسه الكبراء على إخوانهم الضعفاء، وإن كان الدين لا يريد الضعفاء جُبناء بل يريدهم أقوياء شجعانا يدافعون بقوة وحكمة ورحمة عن حياتهم وحقهم وحريتهم ودينهم.

ورغم انتصار الأنبياء لدعوة الرفق والسلم، فإن العنف استأنف مسيرته في التاريخ ولم توقفه رسالات الأنبياء جميعا، وهي التي كانت تحمل رسائل هداية للإنسان لا قواعد إكراه، فمن أشهر أقوال المسيح عليه السلام ضد العنف: "لا تقاوموا الشرير، بل من لطمك على خدك الأيمن فحوّل له الآخر أيضًا" (متى 5: 39)، و"أحبوا أعداءكم، باركوا لاعنيكم، أحسنوا إلى مبغضيكم"[2] (متى 5: 44)، وقد أعلن القرآن قاعدة نبذ العنف من أساسه، وبوضوح، في قوله: {لا إكراه في الدِّين} (البقرة:156)، وهي تشريعٌ كلي لا يقبل التأويل أو النسخ، كما أن كليات التشريع تنظُمها قيم أخلاقية كلية وكونية نبيلة تسترذل الاعتداء والظلم والطغيان، مثل قيم الحرية والعدل والشورى.

1. طروء العنف بخلفية سياسية لا دينية

حدثت في تاريخ المسيحية كما في تاريخ الإسلام وقائع عنف كثيرة، نذكر منها مثلا أحداث الفتن التي وقعت في التاريخ المبكر للمسلمين، وإن كان ما حدث من وقائع عنف في الفتنة الأولى سنة 35هـ، وما تلتها من أحداث، أو في بعض حالات المواجهة بين الفرق السياسية والكلامية وغيرها[3]، هو طارئ عن الأصل، وشذوذ عن القاعدة، ومرده -في نظري- إلى اختلاف فهم الناس ومصالحهم واجتهادهم، أو قل بتعبير آخر وقع العنف

[2] يظهر من هذه النصوص وكأن المسيح عليه السلام يدعو إلى الدروشة والانحناء والقبول بالظلم، لكن عبارة "أدرِ الخد الآخر" لا تعني السلبية في الموقف، وإنما تعني رفض الانتقام بالعنف، ورد السيئة بسيئة مثلها، ولا تمنع من مقاومة الشر بوسائل أخلاقية لا انتقام فيها ولا منكر.

[3] انظر الطبري، محمد بن جرير. تاريخ الرسل والملوك، دار التراث، بيروت، ط 2، 1387هـ/ 1967م، 347/4.

نتيجة سوء تدبير للوضع السياسي للأمة آنذاك، وغلبة العصبيات القومية على نُبل الفكرة الدينية المتعالية عن التحيز للقبيلة والعرق، حيث لم تفلح جماعة المسلمين آنذاك في المحافظة على النظام الأخلاقي العام الذي تنتظم وفقه الحياة الاجتماعية والسياسية، وذلك بفعل قرب عهد الناس بعوائدهم الجاهلية وانتماءاتهم القبلية، وبفعل تطور وتيرة التوسع في الجزيرة وخارجها وتوسع الدعوة الإسلامية لتشمل ثقافات متباينة، في مقابل اعتماد نظام التدبير على التقليد القبلي الهش الذي عطل المنظومة الأخلاقية والسياسية الإسلامية لصالح عوائد القبيلة[4]، مما حرمه من مواكبة التطور والتوسع الحاصل في الأمة، حيث احتكرت أسرة بني أمية الحُكم واستبدت بالسلطة وتسيدت بالعنف والإكراه، وأبعدت شخصيات كبيرة عن المسؤولية، لأنها كانت ترفض العنف وسيلة للحكم، وهو ما وقع لكبار الصحابة والتابعين ما عدا مَن كان مواليا منهم.

ومن أجل تثبيت سلطان العصبية أقدم الأمويون على استعمال العنف الأعمى في فرض الأمر الواقع وإجبار الناس على الإذعان والامتثال، إلى درجة أنهم لم يتورعوا في قتل كثير من الصحابة، ورفض قبول النصيحة من المحكومين، واستصناع حاشية من أهل العلم والفن والشعر لتسويغ الأمر الواقع والانفراد بالحكم والجاه. ومع مرور الزمن تحول الاستثناء إلى قاعدة أسس لها ديدانُ القراء مشروعية، وتحولت فتاوى السيف إلى أصلٍ يُقاس عليه، ويُستغنى به عن الأصل والواجب، بل تُؤول نصوص الدين لصالح الفهم السيئ، لا لشيء إلا لأنه لا يزعج السلطة الحاكمة ولا يخالف فتاوى صُنعت تحت راية السيف وفي حِجر حامله.

[4] عن أمهات القيم السياسية في الإسلام، انظر: الشنقيطي، محمد المختار. الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، ط 1، 2018م، ص 195.

2. واجب العدل ووازع السلطة في الحكم

فضيلة العدل سابقة عن وجود الدولة، وإن كان لوازع السلطة أهميته في إقامة مؤسسات الدولة واستمرارها، حيث كلما كان هذا الوازع راشدا، اقتدر على إقامة العدل، وكلما فسد، لاذ بالظلم والتسلُّط، ذلك أن جميع مجالات التدبير في الدولة تكون مشدودة إلى رأس السلطة، وإذا فسد الرأس فسد كل شيء، ولكن العدل هو المقصد وهو المطلب الحيوي على الدوام، وإذا تعطل وقع العطب في كل مرافق الحياة الاجتماعية والاقتصادية، ولذلك كان الانحراف الذي وقع مبكرا في الأمة الإسلامية هو غياب العدل وتعطيل منظومة العدالة لصالح منظومة قريبة من حُكم القبيلة المؤسَّس على الوراثة والسيف[5]، مع العلم أن الأمويين لم تكن أمامهم تجربة عريقة في تدبير شؤون الدولة مقارنة مع دولة الروم ودولة الفرس، ولم يجد الملوك المتحمسون للسُّلطة بين أيديهم سوى تقاليدهم البدوية وعصبيتهم واستئثارهم بالحكم، فعضُّوا على الأمر بلا هوادة، وأفسدوا بتعصبهم للقبيلة الأخلاق الناشئة بين المسلمين، فانتشر العنف[6] والاغتيال وشراء الذمم وفرض الأمر الواقع بالإكراه.

وعندما حضر الوازع القاهر وغابت القيم البانية اختلط الحق بالباطل والمعروف بالمنكر، وأخذت السيوف مأخذها من الناس، ووقعت الفتن[7]، وعلى رأسها واقعة كربلاء (61هـ) التي قُتل فيها الحسين وأهل بيته، وواقعة الحرة (63هـ) التي استباح فيها الملك يزيد

[5] المروزي، نعيم بن حماد. كتاب الفتن، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1414هـ/1993م، ص 56 وما بعدها.

[6] بدأت شرارة العنف تستشري وتستفحل بمقتل الخليفة عثمان بن عفان. انظر: ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. الإمامة والسياسة، تحقيق : علي شيري، دار الأضواء للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1410هـ/ 1990م، ص 62.

[7] صحيح البخاري، محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط 1، 1422هـ / 2001م، كتاب الفتن، الأحاديث 6641 إلى 6717.

بن معاوية المدينة المنورة فقتل ثمانين صحابيا وسبعمائة من قريش والأنصار ومن سائر الناس عشرة آلاف[8]، ونهب المدينة واستباح نساءها، ووليمة الدم (132هـ) التي قَتل فيها العباسيون حوالي 80 أميرا أمويا[9]، وغيرها. ولعله نفس الفعل وقع في تاريخ الأمم الأخرى.

ثانيا: صوت العنف يلغي صوت الحكمة

وقع ما وقع في تاريخ المسلمين من استبداد وفرقة وصراع، وما استتبع ذلك من مظاهر الضعف والتقهقر والتبعية، وقد نبه عقلاء الناس إلى الحذر من آفة التفرق والتنازع حتى لا تذهب ريح الدولة وتضيع وحدتها وقوتها، لكن الأهواء لا ترى ولا تسمع ولا تعتبر، بل ولا تعقل.

أزمة دستورية مبكرة

فعندما تحتدم الفتن ويعلو صوت العنف -والناس قريبو عهد بالدين- لا يُسمع صوت الحكمة ولا يُلتفت إليه، وحينما يتشاحن الفرقاء لا يتأنى الزعماء ولا يتئدون، ولا يجدون أمامهم ميثاقا جامعا ولا تشريعا تعاقدوا عليه ولا تقليدا في تدبير شؤونهم وتنظيم اختلافاتهم، فكانت حينذاك أزمة دستورية حادة[10] كما يسجل كثير من الباحثين. وبقي الأمر على ما هو عليه غلبة واستئثار وتكادم، في الوقت الذي كان يجب أن يتجه الاجتهاد إلى بحث كيفية إقامة منظومة الحكم على قواعد شرعية وأخلاقية وقانونية كلية لا على أمزجة أشخاص وعائلات وعوائد وأهواء، وكان لا بد من توعية الناس بأهمية آلة الحكم

[8] ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. الإمامة والسياسة، تحقيق علي شيري، دار الأضواء للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1410هـ/ 1990م، ص 239.

[9] المروزي، نعيم بن حماد. كتاب الفتن، م. س، ص 27-42.

[10] الشنقيطي، محمد المختار. الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، م.س، ص 17-18.

في تحقيق المطالب الكبرى وتحويل النصوص والاجتهادات إلى سياسات عمومية في أرض الواقع بحكمة ومرونة وتدرج.

إنه لا يمكن تحقيق العدل في المجتمع في غياب آلة الحكم المؤهلة لذلك بفضل مؤسساتها وأجهزتها ومواثيقها والقوة التي تملكها والحق الذي تستند إليه، أما أنظمة الأفراد والعائلات وإن كانت تملك السلطة والقوة والمؤسسات فإنها لا تستطيع بتاتا لمانع ذاتي فيها أن تحقق العدل الذي يتناقض مع طبيعتها ووظيفتها، ذلك لأن فاقد الشيء لا يعطيه ابتداء، ثم لأنها تخشى فقدان زمام المبادرة فتحتكر السلطة بالعنف أولا وبالتشريعات القانونية التي تفرضها من فوق ثانيا. ومع مرور الوقت يألف الناس هذا الدخيل حفظا لأرواحهم وخوفا من الوقوع في فتن أشد منه، فيقبلونه ويتكيفون معه، ومع مرور الزمن يتحول التكييف إلى تشريع يغطي التشريع الأصلي، بل يصبح هو الشرع ونصوصُ الشرع شارحةٌ له.

من أجل بناء مجتمع اللاعنف

كثير من الناس يقفون عند وصف ظاهرة العنف والخوف من استفحاله دون أن يخطو خطوة إلى الأمام والتفكير في البديل الأخلاقي والثقافي الاستراتيجي لتقليل العنف في مؤسساتنا ومجتمعاتنا، واقتراح الوسائل والأساليب المساعدة في ذلك، ويتعلق الأمر هنا بالتفكير الجماعي في الطريق إلى "مجتمع اللاعنف"، الذي يحافظ على طبيعته المشتركة ووظائفه العامة، لكنه يختلف جذريا عن نموذج مجتمع الإكراه والتخويف، مع أن التفكير في المستقبل بشكل إيجابي يقتضي إعداد بديل أخلاقي وتربوي وتشريعي ومجتمعي وثقافي وفني، يقتلع الأفكار القاتلة والعنيفة من عقول الناس وقلوبهم ويُنمي في الناشئة أخلاق المحبة والسماحة والتعايش، ويعالج الأدواء الموروثة من فتنة "فقه

البزيزى"[11] والقهر، ويتدرج في أفق بناء نموذج تعاقدي جديد ومتجدد، يحفظ للإنسان كرامته ويشركه في عمليات البناء والتدبير وإقامة النموذج الناجح.

ثالثا: العنف والغرب والاستعمار

رغم ما كان يعيشه الناس من فتن وعنف في المشرق والمغرب خلال القرون السابقة، وما صاحبته الأمم معها من أفكار وأعمال عنيفة، تختفي حينا وتظهر أخرى[12]، فلا شك أن السياسات الاستعمارية في العصر الحديث كانت حاضرة بقوة في تأجيج العنف داخل العالم الإسلامي.

عنف ومقاومة ودماء

حمل الاستعمار معه ظواهر مخزية ومظاهر قبيحة لمستعمراته، وعلى رأس تلك الظواهر استعمال العنف بقدر هائل وإلغاء الآخر وشيطنته وترذيله، وأمام هذا الوضع استصنع الناس أساليبهم للتحدي والدفاع عن النفس والأرض، حيث واجهوا عنف الاحتلال في الغالب بقوة المقاومة، وأحيانا قليلة بالأساليب الدبلوماسية، ولكن رغم عدم

[11] يُطلق مصطلح البزيزى في السياق التاريخي السياسي للإشارة إلى حكم الإكراه؛ وهو مستمد من قولهم (من عز بز) أي من غلب سلب. ويقصد به أكاديمياً: القواعد الفقهية التي صيغت للتعامل مع واقع السلطة التي استولت على الحكم بالقوة والقهر خارج إطار الشورى أو الاختيار الرضائي، و"البز السلب، ومنه قولهم في المثل: من عز بز، معناه من غلب سلب... وابتززت الشيء: استلبته. وبزه يبزه بزا: غلبه وغصبه. وبز الشيء يبز بزا: انتزعه. وبزه ثيابه بزا. وبزه: حبسه. وحكي عن الكسائي: لن يأخذه أبدا بزة مني أي قسرا. وابتزه ثيابه: سلبه إياها .وفي حديث أبي عبيدة :إنه سيكون نبوة ورحمة ثم كذا وكذا ثم يكون بزيزى وأخذ أموال بغير حق، البزيزى، بكسر الباء وتشديد الزاي الأولى والقصر: السلب والتغلب، ورواه بعضهم بزبزيا... يريد به عسف الولاة وإسراعهم إلى الظلم". ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ت، 79/2، مادة (بزز).

[12]- الونشريسي، أحمد. المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1981م، 12/ 186- 210.

تكافؤ الموازين نشط العنف وانتشر في كل مكان لكسر قوة المقاومة المشروعة ولإخضاع الناس. ولأن من صميم مصلحته ومن مقاصد تخطيطه تأجيج الاختلافات والأحقاد ومضاعفة تمزيق الأمة إلى طوائف متنازعة وفِرق متناحرة يقتل بعضها بعضا، ويُكفر بعضها بعضا، فتفشل كلها ويذهب ريحها، ويصيبها الضعف وتحدث عندها الحاجة إلى المساعدة، مما يوفر له الفرص الذهبية للتغلغل والاستيلاء على الضعفاء المفرَّقين، وفق المبدأ المشتهر "فرِّق تسُد".

فكان العنف الوسيلة المفضلة والحميمية للاستعمار بحيث يحلو له دائما استعماله بلا حدود ولا قيود. لكن ومن جهة أخرى، لم تكن الأمم المستعمَرة قوية ولا متماسكة، بل كانت ضعيفة ومتخلفة ومفككة، فالتقى طمع الكبار مع ضعف الصغار.

أما موقف الغرب حاليا من الإسلام والمسلمين، فهو وإن لم يكن على نمط واحد، حيث تختلف الدول فيما بينها، وتختلف الهيئات والأحزاب داخل البلد الواحد أيضا، وما نراه من سوء فهم من بعض الهيئات أو التنظيمات أو الأشخاص فهو تعبير عن ثقافة موروثة من صورة نفسية وذهنية صنعتها الدعاية الصليبية المضللة والحروب المدمرة التي حدثت في التاريخ والصهيونية العنيفة التي تخطط لشيطنة الإسلام والمسلمين في كل مكان، وزادها ذيوعا وترسيخا الإعلام المتحيز وازدواجية المعايير في السياسات الدولية وانتشار ظاهرة الإسلاموفوبيا ونظريات "الاستبدال الكبير" و"أسلمة أوروبا" وغيرها. وفي مقابل ذلك تحاول فئات كثيرة التعرف على ثقافة المسلمين والتعايش معهم في فضاءات مشتركة لا إلغاء فيها ولا إقصاء، وأظن بأن الزمن كفيل بتوسيع دائرة التعارف والتعايش وتقليل مظاهر الكراهية والعنف، رغم ما تخطط له الدوائر الصهيونية من إشعال نار الكراهية ضد المسلمين بدعم الكيانات المتطرفة وتوظيفها في نقل أحقادها وحربها الظالمة.

الغرب ليس واحدا

ومن جهة أخرى فالعلاقة بين الغرب عموما والعالم الإسلامي والعربي، مشدودة إلى تدافع موازين القوى[13] وغير مستقرة على حال واحدة، فهي اليوم على غير ما كانت عليه بالأمس، ولا شيء ثابت في مكانه، وإذا تغيرت وضعيات الدول الحالية من حالة التمزق والضعف وبدأت في التكتل والتجمع، فإن الآخر سيغير تفكيره بتغيير طبيعة القيم التي يتبناها والقوة التي يواجهها، ولذلك فطبيعة العلاقة تجسد واقع المصالح الحاصلة والمحتملة بين الطرفين. ففي الغرب أصوات كثيرة، هنا وهناك، تدعو إلى التخلص من الإرث الثقافي العنيف[14]، والموغل في التحيز دينيا وعرقيا وجغرافيا ،كما أن هناك أصواتا من العالم الإسلامي تدعو إلى استثمار القواسم المشتركة بين بني آدم[15]، تاريخا وحضارة ومستقبلا (الإنسانية، المصلحة، القيم الأخلاقية، البيئة،)، واستحضار الإكراهات المشتركة والفرص المتاحة بالعمل المشترك.

ولعل الأوضاع الحالية في العالم تدعو إلى:

أ- تحرك الغرب تجاه الإقرار بضرورة الحوار وحسن الجوار والمعاملة العادلة مع المسلمين الذين يملؤون العالم نشاطا وحيوية وحضورا، مع العلم أن عدد المسلمين في أوروبا يتضاعف بفعل عوامل شتى، وهذا العدد في طور الارتفاع، بالإضافة إلى عدد المسلمين في الولايات المتحدة وغيرها.

---

[13] روس، جاكلين. مغامرة الفكر الأوروبي (L'aventure de la pensée européenne)، ترجمة هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، ط1، 2011م، ص 417.

[14] Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*. Madrid, España: Alianza Editorial, 2006, p 13-52.

[15] الفراك، أحمد. المسلمون والغرب والتأسيس القرآني للمشترك الإنساني، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط 1، 2021م، ص 33-40.

ب- الكف عن تلك النظرة الاستعلائية الدونية التي لا ترى في المسلمين سوى سرعة نموهم الديموغرافي أو تبعيتهم السياسية، أو تشبثهم النسبي والسطحي بهويتهم الدينية والثقافية أو معاناتهم من الفقر والتخلف وسوء تدبير الحياة السياسية والاقتصادية.

ج- الوفاء للمبادئ والقواعد الأخلاقية الكونية التي ادعت منظومة حقوق الإنسان حمايتها والاحتكام إلى مبادئها وقواعدها، والعمل على تحقيق التوازن بين الهوية الحضارية ومتطلبات النظام الدولي. مع مراعاة الخصوصيات الثقافية ومراحل الانتقال الحضاري لكل أمة من الأمة أو شعب من الشعوب، واستحضار الأطر المرجعية والرموز الثقافية المنتجة للأفكار والمؤثرة في فضاءات التربية والتعليم والإعلام والتوجيه[16].

د- وعي الأمة الإسلامية بواجبها تجاه نفسها وتجاه غيرها من الأمم، ومراجعتها لكثير من "الطابوهات" والقيود النفسية والثقافية التي تمنع شعوبها من استثمار فرص التلاقي والتعاون والشراكة وحسن الجوار مع باقي الشعوب، وحسن قراءة الأحداث الدولية المتسارعة والتعامل معها بإيجابية ومرونة، كما لا بد أن تفرض حركة المجتمعات وضرورات الحياة والمصالح المشتركة مع الآخرين، تغييرا في سياساتها وثقافتها، ولا بد أن يصيبها تغيير وانتقال تدريجي نحو بناء ذاتها وامتحان قيمها وتجديد ثقافتها بما يضمن كرامتها وحريتها وإثبات كينونتها فضلا عن إسهامها في فتح شراكات جديدة ليست على غرار الشراكات التقليدية.

هـ- وعي الشعوب بذاتها وبقدراتها وبآفاق وحدتها كفيل بتقليص استعمال الدول الإسلامية والعربية للعنف في تدبير شؤونها الداخلية، والتفكير في إنشاء شكل وحدوي جديد وفعال من أشكال الوحدة الاقتصادية والسياسية والثقافية الذي تستجمع به

[16] بورديو، بيير. ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، الرمز والسلطة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط3، 2007م، ص 47.

طاقاتها، حتى لا تكون عالة على غيرها، وتستطيع من خلاله أن تصنع مثالها ونموذجها وتستشعر حجمها الحقيقي وحدود إمكاناتها.

واضح جدا للمتتبعين والدارسين لتاريخ العالم العربي والإسلامي، أن العنف فيه مرتبطٌ بشكل كبير بالصراع حول السلطة وغياب آليات ديموقراطية واضحة للمشاركة السياسية عن طريق التداول والتناوب والاختيار، وما إلى ذلك من آليات استلهمتها الأمم من قيمها المتأصلة واستفادتها من التجربة البشرية عبر تاريخها الطويل لمناهضة الظلم. وهو نفس الوضع التي كانت عليه كثير من الدول قبل الاهتداء إلى حكمة التداول السلمي والشراكة في بناء الأوطان وفق مواثيق وقواعد متعاقد عليها.

ولا أرى من وسيلة للتقليل أو التخفيف من العنف في مثل هذا الوضع سوى اختصار الطريق نحو ديموقراطية حقيقية بلا عنف، يتخلص فيها الناس من الظلم ورفيقه في الوجود العنف، وتكون هذه الوسيلة ناجعة إذا وعت الأمم مسؤوليتها وكانت نخبها السياسية والثقافية تعبر عن الإرادة العامة وتمثل روح الأمة وهويتها الحضارية في أصالتها وتماسك عناصرها، وتحرص على مصلحتها العامة بتبصر وحكمة.

رابعا: الديموقراطية والعنف

في غياب "آليات حقيقية وشفافة" في تدبير شؤون الناس، وفشل إنشاء كيان تعاقدي حقيقي في بعض الدول، تنشط أحيانا الحركات العنيفة التي تعبر عن الحاجة لتغيير واقعٍ يفتقر لأساليب سلمية للتداول على السلطة، ويحول دون تجسيد الإرادة العامة للمواطنين في اختياراتهم السياسية والثقافية، في إطار ما يمكن تسميته بـ"العنف وسيلة للحرية"، وفي هذه الحالة غالبا ما تقابلها أجهزة الدولة بعنف أخطر منه لكونها تنفرد بأدوات العنف وتمتلك وسائله ومسوغاته القانونية والسياسية، أي العنف المشروع

بتعبير ماكس فيبر. وقد يتدخل حراس المصالح من الخارج لإذكاء العنف والاقتتال، ولا تكاد بعض الدول في هذه الحالة تخرج من دوامة العنف والعنف المضاد حتى تنهك قوتها وترتهن لغيرها، مما يسبب دمارا لمقومات الدولة وضياعا لمقدراتها ولربما رجعت إلى الوراء بعشرات السنين، مما يكلفها من أجل إعادة البناء وتحقيق الحد الأدنى من العيش الكريم لمواطنيها ما يوقعها لا محالة في شَرك المديونية التي تكبل أعناق الدول وترغمها على الانصياع والتبعية والخضوع.

ورغم تأثير العنف في تغيير سياسات كثيرة في العالم، وفي الإطاحة بأنظمة وتولية أخرى، وفي تخلص شعوب كثيرة من الاستبداد رغم كلفته الباهظة، إلا أن التربية على منهج اللاعنف[17]، أي منهج التدافع السلمي الجماعي الطويل الأمد تبقى أفضل طرائق إحداث التغيير في العالم لتجنبها طريق العنف وما يستتبعه من مظالم وشرور[18]. وهذا لا يعني استسلامها للواقع واستعطافها للسلطة وانتظارها للأقدار، وإنما يفيد الصمود في وجه الظلم وابتكار كل الوسائل غير العنيفة لكسر شوكته وإسقاط مبرراته المتوهمة في احتكار السلطة والمال والقوة والمؤسسات.

والمرور من الدولة المستحوذة على السُّلطة باسم الله أو باسم العائلة أو باسم الفرد الملهم، واحتكار جميع السُّلط في يد الحاكم إلى الدولة الوطنية أو الدولة المواطنة الحديثة في أوروبا، اقتضى مغامرة كبيرة انتهت بإزاحة المشروعيات التقليدية عن الحكم، أو التخفيف من حدتها وإزالة قرونها أحيانا، وهو ما تحدثت عن بعضه جاكلين روس

[17] El-Farrek, Ahmed. *La Vía de La No Violencia en El Islam,* Traducción: Ghizlane El Houzi, Revisión de la traducción: Vicente Mota Mansur, Colectivo no-violencia - Escuela itinerante de desobediencia, Madrid, Primera edición, 2021, p p 66-68.

[18] Organización Mundial de la Salud. *Informe mundial sobre la violencia y la salud*. Ginebra, Suiza: OMS, 2002, pp 15-28.

(Jacqueline Russ) في كتابها "Les théories du pouvoir"[19] في انتصاره للحق الطبيعي والثقافي في العيش المشترك في إطار قواعد مشتركة متعاقد عليها تجعل من حفظ كرامته غايةَ تلخص وظائف الدولة الحديثة. وتأتي الدولة تبعا لذلك لتجاوز حالات الخوف من العنف، والخوف من القتل، والخوف من السلطة اللامحدودة، وهي الحالات التي تنازل بموجبها الأفراد عن العيش وفق حريتهم المطلقة التي لا يحدُّها سوى قانون الغاب، من أجل الظفر بحياةٍ جماعية آمنة لا ظلم فيها ولا عنف.

خامسا: الدين والعنف

الدين لطفٌ إلهي بالبشرية، يدعوها لتحيا حياة طيبة بلا تظالم ولا تجاهل، ولكن الإنسان يطغى ويضلّ ويظلم، فيعادي الدِّين أو يُحرفه أو يؤوله لصالحه، ويعتدي على أخيه الإنسان ويسترذله، فيلبس الدِّين لباس المتدينين به، فيحرص أهل الحظوة والنفود على تحويل أهوائهم ومصالحهم إلى دين من الدين، يشترون رجالَ دينٍ يُزينون لهم رؤيتهم وتأويلهم لنصوص الدين. وبالإكراه ترفض جميع التأويلات للاحتفاظ بتأويل الفئة الغالبة بالسيف، آنذاك يمكن يُتهم الدِّين بكونه المؤيد للظلم والمؤجج للعنف في العالم و"أفيون الشعوب" حتى.

ومن خلال قراءة تأويلية لبعض الحروب التي سُميت حروبا دينية أو من خلال قراءة النصوص التي يحتمل أنها تحرض على العنف والكراهية والاستئصال، وهذا واقع، أي أنه يمكن أن تؤجج بعض المرجعيات الدينية ظاهرة العنف وتوفر لها سندا من النصوص المؤسسة، وهو ما حصل في كل الأمم والملل، بل وداخل الملة الواحدة والأمة الواحدة بين طوائف وفرق تختلف اختياراتها الاعتقادية والفقهية والسياسية، غير أنه وعلى خلاف

[19] Russ, Jacqueline. Les théories du pouvoir, Librairie générale française, Paris, 1994, pp 217-254.

هذه النظرة الاختزالية التي ترهن العنف بالدين بإطلاق، هناك من يؤكد بأن الدين كان في الغالب ملاذا للأمن والسلام ومخففا للعنف ومقيدا له في أضيق الحدود، بل إن البشر يتقاتلون لأسباب مختلفة، منها ما هو اقتصادي ومنها ما هو قومي ومنها ما هو سياسي ومنها ما هو إيديولوجي، كما أكد ذلك وليام كالفانو (William T. Cavanaugh) في كتابه "أسطورة العنف الديني: العلمانية وجذور الصراع الحديث"[20]، والذي نبه إلى أن فكرة تعنيف الدين أو إلصاق العنف بالدين فكرة واهية إذا رجعنا إلى استقراء أحداث العنف في التاريخ، لأنها استُعملت لإضفاء الشرعية الأيديولوجية على الدولة القومية الغربية، مثلما تم استغلال حروب القرنين السادس عشر والسابع عشر في أوروبا لاختيار صيغة الدولة العلمانية صانعة السلام في مقابل الدولة الدينية التي تقوم على أسطورة العنف.

وقد انتشرت هذه الفكرة لأنه تم التعامل معها مسلمة عند بعض فلاسفة ما سمي بـ"عصر الأنوار" من قبيل طوماس هوبز وجون لوك وجون جاك روسو، ووافقهم جون راولز وفرانسيس فوكوياما وغيرهم فرسخوا "دينية" الصراع والعنف[21] دون التحقق من مصداقية هذا القول. وإن كان الواقع في تلك الأحداث يكشف أن الحروب كانت تدور حول السياسة وليست حول الدين. مثلها أيضا ما وقع في الحربين العالميتين الأولى والثانية في القرن العشرين، وحرب أمريكا وحلفائها على العراق سنة 2003م.

ولعله وخزُ ضميرٍ أصاب بعض مدارس الفلسفة المعاصرة، وخاصة الألمانية منها والإنجليزية، فانتبهت إلى أن الدِّين لم يكن سببا في الإبادات التي وقعت في التاريخ كما أنه لا يزال مؤثرا في كل المجالات وعلى جميع المستويات، ومن أجل تدبير مثالي للحياة العامة

[20] وليام، ت. كافانو. أسطورة العنف الديني: العلمانية وجذور الصراع الحديث، ترجمة أسامة غاوجي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2017م، ص 23.

[21] Segato, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia*. Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes, 2003, p 131

في أزمنتنا المعاصرة يجب أن يحضر في الفضاء العام، وأن يُستدعى باحترام في حل مشكلات الإنسان المعاصر، وخاصة في الحالات التي تلتقي منظومته الأخلاقية والتشريعية مع التشريعات الحديثة، مثل حفظ الأمن وتشجيع التضامن ودفع العدوان.

سادسا: الدين والسلام

بخصوص الشروط التي تجعل الدِّين مصدرا للأمن والسلام، يمكننا التذكير بمسألتين جوهريتين، إحداهما تتعلق بتوازن التربية الدينية وشموليتها وانفتاحها، والثانية تتعلق بفعالية التدبير السياسي في إطار القيم والتشريعات ذات الطبيعة الدينية:

1- يكون الدين أساسا للحياة الطيبة إن تمت تنشئة الناس تنشئة متوازنة ومنفتحة، تجعل من دعوات الأنبياء عليهم السلام نموذجها، حيث قدموا أنفسهم هُداة رحماء للبشرية ومُخلِّصين لها من آفات الظُّلم والجهل والقهر، ومنتصرين لقيم الحق والخير والمعروف، وبذلك واجهوا سلطات الفراعنة والأكاسرة والقياصرة، وتحملوا القتل والإبعاد والتهميش والتنكيل، إذ يسجل التاريخ أن أكثر الأنبياء قُتلوا من أجل رسالتهم النبيلة في رفض الظّلم والتألُّه وازدراء الناس. ولم يقدموا أنفسهم أسيادا متألهين على أقوامهم يستعبدونهم. ولم يدعوا أن لهم امتيازا عن غيرهم من البشر ما عدا كونهم رسلا من الله لهداية الخلق بنموذجيتهم وصدق بلاغهم. فكانوا بذلك قُدوات مُلهِمين للإنسانية عبر تاريخها الطويل، وإلى اليوم.

2- التذكير بالقيم الأخلاقية الإلهية الكلية التي حملتها الرسالات السماوية للإنسانية، من قبيل قيم الكرامة والعدل والشورى، وإنشاء أوطان للتضامن والتراحم والتساكن، وهو ما يتعارض مع قيم الاستضعاف والاستكبار والإفساد والاحتكار. ولذلك

رفضَ الكبراءُ الدينَ وآذوا أتباعه واسترهبوهم، وجميع أثارات الصلاح في الدنيا هي من ثمار الذين دافعوا عنها وبذلوا أنفسهم من أجلها.

3- معلوم أن الدِّين الإلهي في أصله واحد وفي مقصده نبيل، يشكل ملاذا أخلاقيا وسيعود كما كان إذا أنصتت الإنسانية إلى روحه ومعناه ولغته الفريدة، قبل أن تطرأ على سيرورته في الزمان والمكان تغيرات بشرية في الفهم والتلقي والتأويل والتطبيق، فرضتها الظروف والمصالح والإيديولوجيات. وحتى في الحالات العنيفة التي يُستعمل فيها الخطاب الديني وتُستدعى اللغة الدينية فإن ذلك لا يفيد إطلاقا بأن الحرب دينية أو أن العنف ناتج عن أسباب دينية، فقد يكون العنف لا دينيا والخطاب المستعمل دينيا، ولذلك يجب التمييز بين سبب العنف ولغة الشخص العنيف[22]، والتي قد تكون دينية أو لادينية أو مُغلفة بالدين.

4- يمكن للعنف أن يكون مشروعا ومقبولا في حدود معينة من الناحيتين الأخلاقية والقانونية، كأن يكون من أجل الدفاع عن النفس، أو من أجل حفظ الأمن، أو لردع العنف، أو لصد العدوان الخارجي، ولكن في إطار ما يسمح به القانون المتعاقد عليه، ودون أن يعرض كرامة الإنسان للإذلال. وإن كان العنف في ذاته هو شرٌّ أخلاقي يحط من كرامة الإنسان، ولا يصح وصفه بكونه مشروعا، كما أن نسبة العنف إلى صلاحيات الدولة هو تشريعٌ للعنف، ما عدا ما يصيب مَن ارتكب جناية أو جرما عن طريق المؤسسات القانونية، إذ يبقى في نفسه أذى لا يمس كرامة الإنسان وإنما يُهذبها عند الضرورة.

[22] طه، عبد الرحمن. سؤال العنف: بين الائتمانية والعدمية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2017م، ص 54.

خاتمة

ختاما، يمكن القول إن تجاوز معضلة العنف في العالم ليس مجرد خيار أخلاقي، بل هو ضرورة وجودية تتطلب مراجعة شاملة لأنظمة التربية والثقافة ولمنظومات الحكم وآليات تداول السلطة. إن الانتقال من "مجتمع الإكراه والعنف" إلى "مجتمع السلم واللاعنف" يمر حتما عبر استعادة الوعي الأخلاقي والثقافي الأصيل والمنفتح، وتفعيل المؤسسات الديمقراطية التي تضمن المشاركة والمساءلة، وتمنع منعا كليا فلسفة العنف في التربية والتدبير على حد سواء. كما أن بناء علاقة متوازنة مع الآخر، يقتضي التحرر من عقدتي الدونية والاستعلاء، والعمل على إحياء القواسم الإنسانية المشتركة، التي تقوم على العمل الصالح والاحترام المتبادل والمصالح المتقاطعة.

إن المسؤولية تقع اليوم على عاتق النخب الفكرية والسياسية والدينية والثقافية لبلورة مشروع إنساني ثقافي وحضاري يتبنى ثقافة اللاعنف ويُعممها في كل المجالات، ويحول طاقاتها من صراعات داخلية مدمرة إلى بناء تنموي شامل، مؤكداً أن "اللاعنف" ليس مجرد غياب للحرب، بل هو حضور فاعل للعدالة والكرامة في حياة الشعوب.

لائحة المصادروالمراجع

أولا: المراجع باللغة العربية

- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. الإمامة والسياسة، تحقيق علي شيري، دار الأضواء للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1410هـ/ 1990م.
- بن ادريس، أمل. العنف في التاريخ الإسلامي: دراسة في الفتن والحروب الأهلية، منشورات الزمن، الرباط، ط 1، 2002م.

- بورديو، بيير. ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، الرمز والسلطة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط3، 2007م.
- روس، جاكلين. مغامرة الفكر الأوربي (L'aventure de la pensée européenne)، ترجمة هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، ط1، 2011م
- الشمعة، خلدون. العنف والسياسة: بحث في الهوية والصراع، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 2007م.
- الشنقيطي، محمد المختار. الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، ط 1، 2018م.
- الطبري، محمد بن جرير. تاريخ الرسل والملوك، دار التراث، بيروت، ط 2، 1387هـ / 1967م المروزي، نعيم بن حماد. كتاب الفتن، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1414هـ/1993م.
- طه، عبد الرحمن. سؤال العنف: بين الائتمانية والعدمية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2017 .
- عزمي، بشارة. في الإجابة عن سؤال: ما العنف؟ المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط1، 2015 .
- فالح، عبد الجبار. الاستبداد والحرية: دراسة في طبيعة العنف السياسي، معهد الدراسات الاستراتيجية، بيروت، 2010م.
- الفراك، أحمد. المسلمون والغرب والتأسيس القرآني للمشترك الإنساني، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط 1، 2021م.
- قانصو، وجيه. العنف والدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط 1، 2015م.
- وليام، ت. كافانو. أسطورة العنف الديني: العلمانية وجذور الصراع الحديث، ترجمة أسامة غاوجي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2017م.

- الونشريسي، أحمد. المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1981م.

ثانيا: المراجع بلغات أخرى

- Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*. Madrid, España: Alianza Editorial, 2006.
- Benjamin, Walter.Para una crítica de la violencia. Madrid, España: Taurus, 1991.
- El-Farrek, Ahmed. La Vía de La No Violencia en El Islam, Traducción: Ghizlane El Houzi, Revisión de la traducción: Vicente Mota Mansur, Colectivo noviolencia - Escuela itinerante de desobediencia, Madrid, Primera edición, 2021.
- Elias, Norbert. *El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid, España: Akal, 1987
- Fierro, Maribel. (2004). La heterodoxia en Al-Andalus. Madrid, España: Akal.
- Han, Byung-Chul. *Topología de la violencia*. Barcelona, España: Herder Editorial, 2016
- Segato, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia*. Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.
- Organización Mundial de la Salud. *Informe mundial sobre la violencia y la salud*. Ginebra, Suiza: OMS, 2002
- *Russ, Jacqueline. Les théories du pouvoir, Librairie générale française, Paris, 1994.*
- Žižek, Slavoj. *Sobre la violencia: Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires, 2009.

مراجعاتٌ

REVIEWS



IJTIHAD JOURNAL
for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 6, October 2026
مجلد 3 - عدد 6، أكتوبر 2026

IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

The Counter-Orientalist Critique

A Critical Review of D. S. Margoliouth's Edition of the Dīwān of Sibt Ibn al-Taʿāwīdhī

التحقيق الاستشراقي المضاد

مراجعة نقدية لتحقيق المستشرق مارجليوث لديوان "سبط ابن التعاوذي"

Dr. Mohamed Halfaoui
* University Mustapha Stambouli
Mascara- Algeria
Halfaouimohamed123@gmail.com

الدكتور محمد حلفاوي
* جامعة مصطفى اسطمبولي
معسكر- الجزائر

IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

Date received: Feb. 9, 2026
Date revised: April 12, 2026
Date accepted: June 21, 2026
DOI: 10.5281/zenodo.23617053

ABSTRACT

This article critically examines an orientalist study of Arabic literary heritage by analyzing the edition of the *Dīwān* of Sibt Ibn al-Taʿāwīdhī produced by the English orientalist Samuel Margoliouth. It seeks to identify instances of bias and prejudice in the treatment of Arabic poetry, which reflects important aspects of Arab cultural identity and Islamic heritage. The study aims to expose potential breaches of scholarly integrity, analyze the motives underlying subjective bias and the distortion of Arab history, and investigate the methods used to marginalize, exclude, or erase Arab literary heritage, particularly poetry. It also seeks to identify methodological shortcomings in the editorial process and draw lessons to help future editors avoid similar errors. Drawing on historical and psychological perspectives, the article adopts a descriptive-analytical approach to examine alleged prejudice against Arabic poetry in general and the poetry of Sibt Ibn al-Taʿāwīdhī in particular.

KEYWORDS:

Orientalism; Editing; Manipulation; Sibt Ibn al-Taʿāwīdhī; Samuel Margoliouth.

الملخص:

نسعى في هذا المقال إلى دراسة عمل استشراقي يتناول تراثنا الأدبي، من خلال قراءة نقدية لتحقيق المستشرق الإنجليزي صامويل مارجليوث لديوان سبط ابن التعاويذي، للكشف عن مظاهر الانحياز والتحامل في التعامل مع الإنتاج الشعري العربي الذي يعكس جوانب من هويتنا الثقافية ومقوماتنا الإسلامية. وتهدف الدراسة إلى بيان أوجه الإخلال بالأمانة العلمية، وتحليل الدوافع الكامنة وراء تغليب الذاتية والتأثير في كتابة التاريخ العربي، فضلا عن تقصّي أساليب التهميش والإقصاء والمحو التي قد تطال التراث العربي، والشعر على وجه الخصوص. كما تسعى إلى تحديد أوجه القصور المنهجية في عملية التحقيق، واستخلاص الدروس التي من شأنها تجنيب المحققين الوقوع في مثل هذه الاختلالات مستقبلا . وتعتمد الدراسة على المنهجين الوصفي والتحليلي، مستفيدة من المقاربتين التاريخية والنفسية، لفحص مظاهر التحامل على الشعر العربي عموما، وشعر سبط ابن التعاويذي خصوصا.

الكلمات المفتاحية:

الاستشراق؛ التحقيق؛ التلاعب؛ سبط ابن التعاويذي؛ صامويل مارجليوث.

مقدمة[1]

إن الاستشراق في عمومه – على الأقل بالنسبة لنا – هو إنتاج معرفة تفيد في عملية الهيمنة على الأمم الشرقية، حيث إنه في سنة 1973 م، حاول الغرب تغيير كلمة الاستشراق التي ترمز إلى الاستعمار واحتلال الشعوب معرفيا، إلى الدراسات الإسلامية أو التاريخية، لذلك فالاستشراق والاستعمار وجهان لعملة واحدة.

ولفهم الطريقة التي يمهد بها الاستشراق لاستعمار الشعوب وجب دراسة المادة الاستشراقية مع التعرض لنماذج خاصة بذلك، مع العلم أنه ليست كل الدراسات من هذا النوع تصب في الاتجاه الاستعماري، حتى إن هناك من المستشرقين من كان منبوذا من قومه بسبب إحيائه لعلوم العرب.

وعلى العكس، وتبقى بعض الأسماء من المستشرقين في الخانة السوداء لما فعلوه بالتراث العربي، ولتحاشي ذلك لابد أن تكون هذه المعرفة خالية مما يكن العداء للدين الإسلامي وللتراث العربي، وقد اتجه هؤلاء إلى دراسة علوم الأمة العربية معتمدين في ذلك على الرحلات، والكتب القديمة، وغيرها، وقد كانت عمليات تحقيق المخطوطات

[1] **To cite this article:**

Halfaoui, Mohamed. "The Counter-Orientalist Critique: A Critical Review of D. S. Margoliouth's Edition of the Dīwān of Sibt Ibn al-Taʿāwīdhī." *Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies*, vol. 3, no. 6, Ijtihad Center for Studies and Training, October 2026, pp. 237–257.

حلفاوي، محمد. "التحقيق الاستشراقي المضاد: مراجعة نقدية لتحقيق المستشرق مارجليوث لديوان سبط ابن التعاوذي". مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية، مج. 3، ع. 6، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، أكتوبر 2026، صص. 237–257.

© This research is published under the (CC BY-NC 4.0) license, which permits anyone to download, read, and use it for free, provided that the original author is credited, any modifications are indicated, and it is not used for commercial purposes.

بادرة من البوادر الأولى التي ساهمت في دراسة التراث العربي. لكن الحقيقة أننا ما كنا نطمح من هؤلاء أن يخرجوا تراثنا للعلن بهذه الكيفيات، هي فقط مساعدات قيمة لهذا الإنتاج التراثي الضخم، وقد أبانت الدراسات العربية اللاحقة قوة مؤرخينا، أدبائنا وعلمائنا، في مواكبة أو مواجهة تراثنا.

فـ"دايفيد صامويل مارجليوث"[2] David Samuel Margoliouth متهم بالتهويل، وعدم التوثيق في أعماله العلمية، على الرغم من أنه أستاذ اللغة العربية بالجامعة البريطانية، ورئيس دائرة المعارف الإسلامية وصاحب أفكار مسمومة عدائية للإسلام، وما يصعب المسألة أكثر أنه يمتلك ناصية اللغة، أي بإمكانه التلاعب والتحريف. فمن بنات أفكاره أن يجزم بأن الشعر الجاهلي، وضع بعد الاسلام، وليس من الفترة الجاهلية بشيء وهي قضية الشعر الجاهلي، والانتحال التي أثارت ضجة وردود فعل قوية، بالإضافة إلى بعض الأفكار التي أثارت جدلا كبيرا. لكن ما قصة مارجليوث مع الشعر؟ وهل يكون قد أقحم نظرية الشك في تحقيق المخطوط؟ لن ننسب الأمر إلى منهج الشك، لأن الشك لا ينقص من قيمة العلم شيئا بل يؤكده ويوضحه، ولا يتعلق بالتعمد وإنما بنسب الأمر إلى التعنت والتعصب.



[2] جاء في موسوعة الاعلام خير الدين الزركلي أن مارجليوث ولد في سنة 1858م وتوفي سنة 1940م، اشتغل كقس بكنيسة في إنجلترا، ثم التحق بمهنة التعليم، كأستاذ للغة العربية بجامعة أكسفورد بإنجلترا، ثم رئيس دائرة المعارف الإسلامية له الكثير من الأعمال الاستشراقية.

المستشرقون وتحقيق الدواوين الشعرية

يفهم من مصطلح الاستشراق دراسة علوم الشرق وتاريخه وثقافته وتراثه، وقد اهتم المستشرقون اهتماما بالغا بجميع الدراسات اللغوية الشرقية، والانتاجات الأدبية العربية الشعرية أو النثرية على حد السواء، وقد قاموا بتحقيق دواوين كثيرة، لا زالت معتمدة إلى يومنا هذا، فلا غرابة أن نجد مستشرقا يرحل من بلده ويكابد الشقاء في سبيل الحصول على تلك المخطوطات، والدواوين العربية القيمة لتحقيقها ونيل علومها متأثرين بها وبمادتها النصية القيمة، فالشعر العربي هو لسان حال العرب يعكس عاداتهم وتقاليدهم ويبرز أفكارهم، بحيث سارع المستشرقون إلى دراسة هذا الشعر، لتحقيق فهم ووعي بهذه الحضارة التي ملئت الدنيا فيما مضى، وقد شملت العملية الاستشراقية تحقيق العديد من الدواوين الشعرية مثل تحقيق ديوان "امرئ القيس" الذي حققه كل من: البارون سلان الفرنسي مع جوزيف رينو 1837م، وشعر "تأبط شرًا" الذي حققه السير تشالز ليال الإنجليزي في المجلة الآسيوية 1918م، وديوان "حاتم الطائي" الذي حققه شولتزليبزغ الألماني، عام 1897م، وديوان "زهير بن أبي سلمى" الذي اهتدى إلى تحقيق أعماله الكونت دي لنديبرج السويدي، وديوان "عبيد بن الأبرص" الذي اشتغل عليه هوميل الألماني 1890م، ثم ديوان "لقيط بن يعمر" الذي انبرى إلى تحقيقه نولدكه الألماني[3].

وبهذا يتضح جليا التحقيقات الكثيفة التي نالت الدواوين الشعرية، وإن كان بعضها قد قوبل بالرفض، فيكفي فقط أن بعض الدواوين في هذه الأزمنة كانت معدومة

[3] عفيف عبد الرحمن، الأدب الجاهلي في أثار الدارسين قديما وحديثا، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة1، 1985م، ص29-30.

ومجهولة تم إظهارها إلى العلن من طرف هؤلاء المستشرقين، وتحقيق التراث العربي يتطلب جهدا كبيرا وبحوثا معمقة، ويبقى الظاهر ظاهرا، والمبطن مبطنا، يتعلق الأمر فقط بحنكة الدارس كيف ينتقي الجيد من الرديء، أما عن تحقيق مارجليوث لديوان "سبط بن التعاوذي"[4]، فيقال عنه الكثير، حيث لم يقف عند تحقيق هذا الديوان بل كان له إنتاج طويل في هذا المجال "فالمستشرق مارغليوث حقق من جملة ما حقق أنساب السمعاني ومعجم الأدباء لياقوت الحموي وقطعا من الامتاع والمؤانسة للتوحيدي ومشوار الحضارة للتنوخي وترجم تلبيس إبليس لابن قيم الجوزي"[5]، فالرجل له باع طويل في الدراسات العربية، أي أنه يتمتع بخبرة في هذا المجال.

إن أصل العملية التحقيقية الموجودة بين أيدينا هي تحقيق لديوان سبط ابن التعاويذي، من طرف المستشرق ديفيد صامويل مارجليوث، الذي اتهم بعدها بعدم التوثيق، رغم أنه معروف عنه براعته وتجربته الكبرى في عملية تحقيق المخطوطات، حيث أن «تحقيق المخطوطات هو الاجتهاد في جعل النصوص المحققة مطابقة لطبيعتها في النشر من حيث الخط واللفظ والمعنى، وبالتالي فالمخطوط المحقق هو الذي صح عنوانه واسم مؤلفه ونسبة الكتاب إليه»[6]، بحيث اعتمد كما يوضح على نسختين مجودتين في مكتبة البودليان Boudlian،إحداهما ناقصة، والأخرى تفتقد إلى الترتيب، لكن كما هو معلوم، أن هناك نسخة ثالثة معلومة، وهي نسخة الصبان التي لم يطلع عليها، فهل فعلا لم يصل إليها المحقق؟ أم أنه تعمد تركها لغرض في نفس المحقق؟

[4] هو أبو الفتح محمد بن عبيد الله بن عبد الله، شاعر فارسي، ولد سنة 519هـ ببغداد، لقب بالتعاويذي نسبة إلى جده، توفي سنة 583هـ له ديوان شعر، وله كتاب الحجة والحجاب.

[5]. فاروق عمر فوزي، الاستشراق والتاريخ الاسلامي، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1998، ص 170.

[6] أمحمد مولاي، مناهج ومتطلبات تحقيق المخطوطات، مجلة الحوار المتوسطي، مجلد9، عدد3، 2019م، ص12.

اكتشف المحقق يوسف السناري الصنيع السيء لمارجليوث بالديوان وقدمه ضمن دراسة موسومة بـ: جناية المستشرق مارجليوث على التراث: ديوان سبط ابن التعاوذي مثالا، وهي حتى الآن أحسن دراسة تناولت ذلك بالتدقيق، وقد وصف العملية برمتها، بالتلاعبات البينة في الديوان من خلال «إسقاطه عمدا بعض المقطوعات والقصائد التي كان من بينها قصيدة في مدح السلطان صلاح الدين الأيوبي، ومقطوعات تحث على الجهاد ضد الصليبيين - حيث تم تحريف كثير من قراءات الديوان وتصحيفه - ثم إهماله القيام بمكملات التحقيق»[7]. ويذهب يوسف السناري إلى أن مارجليوث حينما حقق ديوان سبط ابن التعاوذي اعتمد في ذلك على «نسختين خطيتين في مكتبة البودليان (Boudliean library) بجامعة أكسفورد، الأولى برقم Hunt(467) والثانية برقم Marsh(236)، إحداهما على ترتيب المصنف الذي ذكره في خطته، والثانية على ترتيب القوافي، نسخت سنة 979 هـ، وقد اختار مارجليوث نشر الديوان على النسخة الثانية التي جاءت على ترتيب القوافي»[8]، فيما لم يعتمد مارجليوث على النسخة الأولى لمحمد سرور الصبان الخاصة، وهي النسخة التي نسخت بعد وفاة الشاعر بسنة أي سنة 580 هـ، وقدم مقارنة بين نسخة مارجليوث والصبان وبين بالتفصيل الدقيق خيوط الجناية الأدبية.

وقد أكد الباحث أنه قد سبقه في تبيان أصول هذه الجريمة، خير الدين الزركلي، ومحمد حسن المولى، وقد ذكر الأول أن مارجليوث «له في لغته كتب عن الإسلام والمسلمين لم يكن فيها مخلصا للعلم، على الرغم من توسعه في معرفة المسلمين

[7] يوسف السناري، جناية المستشرق مارجليوث على التراث، ديوان سبط ابن التعاوذي مثالا، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، مصر، ط1، 2020، ص10.

[8] المرجع نفسه، ص8.

وآدابهم»[9]، وقد أوصى بإعادة نشر الديوان وتحقيقه على وجهه الصحيح تفاديا لتلك الأغلاط الكبرى مصرحا: «اقتنيت نسخة منه، فظهر لي أن ناشره الأستاذ مارجليوث تعمد حذف كثير من شعره، وملأه أغلاطا وحبذا لو يعاد نشره»[10]، وقد انتبه خير الدين الزركلي لذلك، ولكنه لم يقف على تلك الأغلاط فقط، بل أوصى بإعادة تحقيقه، لكن تبقى دراسة السناري هي الأوفى والأقرب بالنسبة لنا.

طبيعة القصائد قراءة في خبايا الإقصاء

كان قد بعث سبط بن التعاوذي إلى صلاح الدين بثلاث قصائد من بغداد يمدحه فيها، وقد قام مارجليوث بتحقيق الديوان وجمع جميع قصائد سبط ابن التعاوذي، ورغم ذلك فقد أسقط القصائد الثلاث، ومن سنن التحقيق أن يتحرى المحقق الأمانة وأن يورد الإنتاج العلمي كما هو، لا أن يخلق مبررات لإدخال رغباته الذاتية في عملية تحقيق المخطوط. وفيما يلي معاينة لتلك القصائد.

من جملة القصائد التي مدح سبط ابن التعاويذي صلاح الدين الأيوبي ثلاثا: اثنتان منها تصوران أحداث الحروب تصويرا مباشرا، فيهنئه في الانتصار على الإفرنجة بروح حماسية كما يدعو في بعض الأحيان إلى القضاء عليهم، ويصوره بطلا من أبطال الاسلام وهي كالتالي:

القصيدة الأولى، تقول في مطلعها:

قَلبي في حُبِّكِ مَعمودُ وَحَظُّ عَيني مِنكِ تَسهيدُ
ما لِدُيوني فيكَ مَمطولَةً أُقضى وَلا تُقضى المَواعيدُ

[9] خير الدين الزركلي، الأعلام، قاموس تراجم، لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ج6، ط2، 2002م، ص330.

[10] المرجع نفسه، ص260.

مَنهَلُ وَصلٍ أَنا عَن وِردِهِ مُحَلَّأٌ دَهري مَصدودُ

وكان قد بعث إليه بها سنة570 هـ، وهي قصيدة حماسية يهنئه فيها على انتصاره في المعركة، بحيث يصف المعركة مع تناثر جثث الصليبين، وفرارهم من ساحة الوغى، كما تضمن مطلع القصيدة الاستعداد الحربي، والعزيمة عند جيش صلاح الدين الأيوبي، وربما لم يحتمل مارجليوث حينما قرأ القصائد ذلك، ولو شاء لحرفها، ولكنه لم يستطع مما جعله يقصيها من الديوان.

القصيدة الثانية، تقول في مطلعها:

إِن كانَ دينُكَ في الصَبابَةِ ديني فَقِفِ المَطِيَّ بِرَملَتَي يَبرينِ

وَالثِم ثَرىً لَو شارَفَت بي هُضبَهُ أَودي المَطِيّ لَثَمتُهُ بِجُفوني

«والقصيدة تقع في واحد وسبعين بيتا، وكان حظ البيت الحماسي فيها أربع أبيات، فقد قدمه فيها قائدا عسكريا شجاعا وبطلا مجاهدا، وفارسا يبذ أقرانه وينتصر عليهم»[11]، وفي أكثرها يهنئ الناصر صلاح الدين على انتصاره على جيش الإفرنجة كما «ضمن الشاعر قصيدته دعوة قوية لجهاد الأعداء، فحث صلاح الدين على ملاحقتهم، وغزوهم في عقر دارهم، وهدم كنائسهم، وقتل رجالهم، وإقامة المساجد في بلادهم، واستئصال شأنهم»[12]، وهي من أشد القصائد تأثيرا على الإفرنجة.

أما القصيدة الثالثة، فجاء في مطلعها:

يا صَلاحَ الدينِ خُذ حِذ رَكَ مِن صِلِّ العِراقِ

فَلَقَد وافاكَ في ثَو بي عِنادٍ وَنِفاقِ

[11] مسلم عبيد الرشيدي، المدح في شعر سبط ابن التعاوذي، دراسة فنية موضوعية، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة مؤته، 2010م، ص58.

[12] المرجع نفسه، ص59.

لا يَغُرَّنَّكَ مِنهُ مَنطِقٌ حُلوُ المَذاقِ

تَحتَهُ ما شِئتَ مِن إِفكٍ وَزورٍ وَاِختِلاقِ

وتقع هذه القصيدة في أربع وثلاثين بيتا، وحظ الحماسة فيها قليل مقاربة بباقي القصائد، وكنا قد قدمنا القصائد التي مدح فيها سبط ابن التعاويذي صلاح الدين الأيوبي، ولم نعمد إلى شرحها اختصارا للوقت، لكن في أغلبها تشيد ببطولات صلاح الدين الأيوبي على الإفرنجة، وهي قصائد قد يضيق صدر الصليبيين إذا قرأوها، فهي تتضمن وقعا قويا على نفوسهم.

مبررات واهية في عتبات المحو والاسقاط

قراءة في المبررات الشخصية

يبرر مارجليوث عوامل الحذف بأن هذه القصائد تتنافى والأدب العامة؛ أي أن هذه الأبيات خرجت عن الاخلاق والأدب، وأنها تميزت بالفحش، أو اللا-أدب على أساس أنه رجل دين متخلق، لكن هل القصيدة كانت ماجنة أم أن الدعوة الحماسية إلى محاربة الكنائس وجهاد الإفرنجة كانت ضمن ذلك؟ «فمارجليوث قوض النص الشعري وقام بلي عنقه، تطويعا له بما يتفق وقواعد العصر الحديث، ويتماشى مع معطيات الأخلاق التي تتجاهل طبيعة الزمن والبيئة والمكونات التي أنتجت في خضمها تلك النصوص»[13].

إن الجهود الاستشراقية في هذا المجال عادة ما تتطلب حذرا تاما، لأنها تخبئ السم في العسل، ونادرا ما تجد مستشرقا لا يتعصب لدينه، وتراثه، ويتقيد بالذاتية ويبتعد عن الموضوعية، كان مثل هذا الصنيع لا يزال غضا طريا، والكشف عنه يستغرق زمنا

[13] نهى حمدي أحمد، الرواة والمسكوت عنه في الشعر بين العرب والمستشرقين، مجلة سياقات،31-12-2019، ص132.

حيث أن مارجليوث حقق الديوان سنة 1903، أي أن وسائل الكشف كانت بدائية، صحيح أن هذه الأعمال أيقظت قرائح العرب، وجعلتهم يبحثون في مجالات أخرى تقودهم الغيرة على التراث، وتحفزهم النخوة العربية على ذلك، وربما آمن مارجليوث أنه سيصنع تاريخا عربيا يوافق ملته واعتقاده، وعليه سعوا إلى محو ذكرى صلاح الدين في الغرب، وبطولاته لأنهم لا يستطيعون هضم ذلك أبدا.

ورغم الجهود الكبرى والأعمال الطويلة في ميدان التاريخ العربي، واللغة العربية إلا أن التعصب لا يفيد في شيء ولا يصنع علما، وخيانة الأمانة تسيء إلى العلم قبل الأشخاص وربما ظل مارجليوث محط حذر شديد من قبل النقاد، والباحثين. ماذا كان يحدث لو أن مارجليوث أنصف الديوان وأورد القصائد التي تحث على جهاد الصليبيين، وحرق الكنائس ومدحصلاح الدين الأيوبي؟

بطبيعة الحال، سيكون منبوذا من قومه، لأنه أخرج إليهم قصائد عدائية لدينهم، لكن هل كان عليه أن يتفادى تحقيق الديوان، وبالتالي كي لا يوقع نفسه في ورطة ؟ هنا تظهر النفسية المريضة لهذا الرجل، ظنا منه أن تحقيقه ستبنى عليه عملية التحقيق الموالية، أو إن كتابه سيكون الرافد الحقيقي للوصول إلى الديوان، أو أن العرب بهذا الضعف الذي كان سائدا لا يستطيعون أن يخرجوا الديوان على هيئته الحقيقية، نحن هنا لا نتكهن، لكن التعامل الطويل مع بعض الدراسات التي لا تحترم الأمانة العلمية تظهر نواياها إلى العلن، وبالموازاة مع ذلك هناك مستشرقون أنصفوا المباحث الاسلامية، والتاريخ الإسلامي، والحمد لله أن الرجل لم يضف قصائد أخرى للديوان بغرض تشويه شخصية الشاعر مثلما فعل غيره مع شعراء آخرين.

قراءة في المبررات العامة

إن كان يوسف السناري قد اعتبر أن مارجليوث اعتمد على نسخ ناقصة ولم يعتمد على نسخة الصبان، فإن الأمر لم يكن عن حسن نية، وقد صرح مارجليوث في مقدمة الديوان قائلا إني «جمعت بين النسختين ولم أترك مما فيها إلا ما كان مخالفا لآداب عصرنا، فوضعت في كل بيت ما ظهر لي أنه أصح»[14]، أي أنه تناول كل ما وجد في النسختين، ولم يعمد إلى نسخة ثالثة كانت موجودة في عصره وهي نسخة الصبان، صحيح أن إحدى النسختين كانت ناقصة، لكن القصائد التي مدح بها صلاح الدين الأيوبي كانت موجودة ، وبالتالي فإن مبرر عدم إيجاد أو الحصول على القصائد في النسخ المحققة حتى وإن ادعاه مارجليوث فهو مبرر واه، والغريب أن الرجل طلب أن يقرأ الديوان «والمرجو من القارئ الكريم ألا يمعن النظر في الزلات بل يلتفت إلى ما في الشعر من السحر. وكم في الديوان من مدحة رافعة للدر وأجوزة شارحة للصدر ومن أهجية جارحة للأعراض وشكاية مصيبة للأغراض ومرثية مبكية للعيون وقطعة مختلفة الفنون»[15]، ومع هذا الأسلوب الجميل الذي يمتلكه مارجليوث، نقول إن الأمر كان سيكون أوفى وأجمل لو أنه أورد ما كان فيه كاملا دون نقصان ولا زيادة.

كما يمكن أن نضيف إلى هذه المبررات العامة الدافع الديني، فتدين مارجليوث بالمسيحية، وإن كان بعض الدارسين اعتبروه يهوديا متعصبا ضد الاسلام، فإن هذه الديانات لا ترتاح لمدح صلاح الدين أو أي قائد إسلامي آخر، فالمطلع على التاريخ يجد أن بدايات الاستشراق دينية محضة، ترافقها نظرة الكنيسة السلبية إلى الاسلام وإن كانت الأبيات قد تضمنت دعوة إلى محاربة الإفرنجة، وهدم الكنائس، فكيف سيواجه هذا القس الكنيسة بإخراجه قصائد حماسية تحريضية إلى الوجود؟ وبطبيعة الحال تكون

[14] د، س، مارجليوث، مرجع سابق، ص04.

[15] المرجع نفسه، ص4.

كتاباتهم مفعمة بالتعصب والحقد، وفي جل أديان العالم يعرف عن رجال الدين الإيمان وتوخي الحقيقة، لكن مارجليوث لم يكن من أصحاب الحقيقة، بل كان رجل دين زئبقي يخدم مصالحه، لإرضاء مسؤوليه، وقد تمضي الدنيا بكل جاهها لكن الخروج عن المبادئ لا يغفر لرجل دين، وقد قدم الأستاذ يوسف السناري أسبابا دقيقة لذلك، بعد تفحصه للعينات المحذوفة والتي يستحيل على أي قس كان أن يوليها اهتماما أو يظهرها للعلن وهي: «الحث على الجهاد والدفاع على الأرض والعرض ضد الصليبيين الذين غزو ديار المسلمين أنداك. ثم وصف الشاعر دين النصارى بالكفر. أما ثالثا مدح السلطان صلاح الدين الأيوبي. ثم رابعا الحث على تحريق الكنائس وبناء المساجد مكانها. أما خامسا فالحث على قتل النصارى، وعدم السماح لهم بارتداء الزنار ولا ضرب النواقيس. أما السادس والأخير ما فعله صلاح الدين في معركته مع الصليبين»[16]، وهي في نظرنا مخاطرة إذا قام هذا القس بتحقيقها وتقديمها إلى المجتمع الغربي الذي تحكمه الكنيسة، فيكفي فقط أن نتبع تاريخ الصليب، والحروب الصليبية التي تكن لصلاح الدين أشد العداء.

فبالإضافة إلى الدوافع الدينية هناك دوافع تاريخية وسياسية، وإن كانت الدوافع التاريخية واضحة متعلقة في أغلبها مع نشأة الاستشراق فإن الدوافع السياسية هي الأخرى عنها ما يقال، ويظهر لنا أن هذه الاسباب في غالبيتها سياسية، بتأييد من الحكومات الاجنبية ووزاراتها الخارجية بغرض الاعداد لاستعمار الشعوب دينيا وفكريا.

[16] يوسف السناري، مرجع سابق، ص39.

خبايا الاقصاء، الأفكار المخفية عن العيان

تشويه سمعة الشاعر

أول سؤال لابد أن نطرحه هنا، هو هل خالفت قصائد سبط الآداب والأخلاق العامة؟ ودون أن نجيب نقول: أن المخفي والمسكوت وما يدس في الدراسات الاستشراقية أدهى وأمر، فحين يصرح المستشرق بأنه عمد إلى فعلته بسبب مخالفة الآداب العامة، وسعيا منه إلى التطهير، وحفاظا على مكارم الأخلاق؛ أي أن الشاعر كان ماجنا أو فاسقا، وهو بذلك أغفل «وضعية منتج النص، الذي ينتمي بدوره إلى طبقة محافظة متدينة ويحتل في عصره مكانة رفيعة، فسبط ابن التعاويذي يعد من أبرز رجالات عصره الذين يتمتعون بسمعة طيبة، ومكانة رفيعة»[17]، وهذا التشويه الشبحي المتخفي وراء المعاني لا هدف له سوى ابتعاد النزهاء من المسلمين عن قراءة مثل هذا النوع من القصائد، وبالتالي الابتعاد عن القصائد التي تحارب دين الإفرنجة.

ويبدو من شعره ، ومن دراسة أقامها فوزي شاكر الألوسي أنه من الصعب تحديد صفاته الجسمية، أما الخلقية فمن خلال شعره يتضح أنه «شجاع جريء لا يهاب ولا يخشى من قول الحق لائما، فنستمع إليه يتقد المظالم التي صبت على الرعية المستضعفة ويطالب الخليفة جهارا بأن يدفع الأذى عن الناس»[18]، وقد أحصى بعض مواقف الشجاعة من خلال الأبيات، ورغم نفسيته القلقة إلا أنه كان ملتزما، ما مال ميلا مما جعله «يوصف بجميل الصفات وعلو الأخلاق، فقد مدح أناسا لهم مكانتهم

[17] نهى حمدي أحمد، الرواة والمسكوت عنه في الشعر بين العرب والمستشرقين، مجلة سياقات،31-12-2019، ص132.

[18] فوزي شاكر الآلوسي، سبط ابن التعاوذي حياته وشعره، مطبعة الأزهر بغداد، الطبعة الأولى 1975، ص69.

وسطوتهم وبقي يمدحهم إلى أن رحل إلى دار البقاء»[19]، هي أخلاق مسلم طاهر متشبع بالعقيدة الاسلامية فكيف يخرج عن الآداب العامة، وما هي الآداب العامة في نظر المستشرق؟

إنها تلك التي ترفض التواجد الإفرنجي في بلاد المشرق، فالرجل كان في منتهى الذكاء، علما أنه سيأتي يوم تتعرض أعماله للمساءلة التاريخية وللبحث النقدي فقدم مبررات أولية تكاد تكون استباقية حول أن الأبيات المحذوفة تكون مختلفة الآداب، والأخلاق العامة؛ أي خدشا للحياء، لكن سبط ابن التعاويذي لم يستعمل مفردات ساقطة في مدح ناصر الدين صلاح الدين الأيوبي.

إن كان قد أباح لنفسه الحذف من الديوان بداعي الحرص على الآداب، والأخلاق العامة فأي آداب تنافيها قصائد تمدح صلاح الدين، فشخصية منتج النص والشهادات التي قدمت حولها أجل وأرفع من التشويه الخفي الذي يدعيه مارجليوث بأنه أورد أبياتا تخالف الآداب العامة، ومن حسن الحظ أن الرجل لم يفسر الديوان ولم يشرحه وإلا كان قد غرق في الأحكام الانطباعية الذاتية، فالمسألة تعود إلى شخصية المستشرق فلا يقبل أن يكون قسا ينشر قصائدا تدعوا إلى الحروب على الصليبية وتظهر عزة الإسلام، وهو التراث الذي أربك معتقدات المستشرقين، حتى إن هناك منهم من أسلم ودخل الدين الإسلامي الحنيف.

ضياع الشعر

المسألة برمتها متعلقة بتبديد الأثر، فالمحو والإسقاط معناه التخلي، والابتعاد والنسيان، وإسقاط ثلاث قصائد كاملة مع حذف أبيات كثيرة من الديوان ليس له إلا

[19] نفسه، ص74.

إشارة واحدة، وهي ضياع الشعر العربي، وبالتالي فإن المستشرقين ساهموا مساهمة بالغة في ضياع جزء كبير من الشعر العربي، والشعر تاريخ العرب ومِرآة عصرهم، وفي نظرنا مثل هذه الإسقاطات بالنسبة للمفكر العربي هي نزع سلاح محارب، مردها الحفاظ على متطلبات البيئة الاستشراقية التي ترفض كل نزعة معادية للفكر الكنيسي، وهو رجل دين أي أنه من أعمدة المحافظين على هذه البيئة. وقد ذكر يوسف السناري أن من أسباب لجوء مارجليوث إلى حذف القصائد هو: نقد الناس له، مع توظيف عامل مشايعة اليهودية، والنصرانية، ومناصرة أجداده القدماء والمتأمل في أعمال مارجليوث قاطبة يجد أنها امتداد للوعي الكنيسي بالإسلام، وأصوله، والتحكم فيه، وفق ما يخدمهم لذلك فإن التراث الذي لا يخدمهم لا بد من إيجاد وسيلة لضياعه، واليوم نحن نسمع عن قصائد، وأعمال أدباء، وكتب وسير ليست موجودة على أرض الواقع، نحن بحاجة ماسة إليها.

مشروع اسقاط الشعر كقناع استعماري

يستحيل فصل الاستشراق عن الاستعمار، وعن راهنية المستعمر، كما أن حركة الاستشراق من أخطر الحركات التي واجهها الدين الإسلامي الحنيف حيث إن هذه «الحركة قامت بأبشع الحملات على الإسلام بدلا من الحملات العسكرية، وهي حملات فكرية وعلمية - كما يدعون - وتعمل في أوساط العلماء والمثقفين والمفكرين، فهي أشد فتكا من الحروب»[20]، الأمر الذي يقودنا إلى تفسير صنيع مارجليوث بممهدات الفكر الاستعماري، لأن مثل هذه المحاولات التي تنفي تراثنا الأدبي والشعري وعلومنا كشفت

[20] شاكر عالم شوق، الاستشراق، أخطر تحد للإسلام، دراسات الجامعة الإسلامية العالمية شيتاغونغ، المجلد الثالث، ديسمبر 2006 م، ص63.

الغل الخفي للإسلام لرموزه، وقد «قام بها قساوسة، ولاهوتيون بتكليف من الكنيسة ومن وزارات خارجية يدعون الدراسات فيها التزامهم بمناهج البحث العلمية »[21]، لكن لا مناهج علمية ولا سبب آخر غير استعمار الشعوب الاسلامية.

ادعاء حسن الخلق وتزيين صورة المستشرق في نظر القارئ العربي

المستشرقون أمراء في مثل هذه المسائل، وأنت تصادف مستشرقا تجد أنه أمير في المعاملة، فهو يحافظ على نقل صورة الأوروبي النبيل المتحضر المتخلق إلى العربي الذين يدعون أنه همجي بعيد عن الحضارة، هذا السلوك معلوم إلى يومنا هذا وهو صنيع المؤسسات الشرقية الاستعمارية حتى أن العربي بنبهر من ذلك النظام، والتحضر حتى يخلق عند العربي ثقافة الانبهار، فقد «استهوت علوم المسلمين وأخلاقهم وعاداتهم كثير من هؤلاء الوافدين إلى الاسلام، فخشيت الكنيسة الغربية على مستقبلها، فعملت على الحيلولة بين الشباب وبين بلاد الأندلس وجامعاتها»[22]، وما بالك لو يقرأ شبابهم أشعارا لسبط ابن التعاويذي، فالمتأمل في علوم الشرق ومنها الشعر العربي الذي يعتبر مرآة العرب ولسان حالهم، سيقف على مروءة العربي وشهامته وأخلاقه النبيلة، والحركة الاستشراقية التي غدتها الحروب الصليبية آمنت بالبحث عن نقاط الضعف لهذا الشرق ومارجليوث باعتباره قسا لم يختلف عن دين اجداده، فمشروعه معاداة كل ما هو نبيل عند العرب.

[21] محمد البهي، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدامة: مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1981، ص، 30

[22] عبد المتعال محمد الجبري، السيرة النبوية وأوهام المستشرقين، مكتبة وهبة، عابدين، القاهرة، دط، دت، ص9.

دعم المد العسكري

بطبيعة الحال ظهر في هذه السنوات المد العسكري الأوروبي نحو الدول العربية بعد سقوط الحماية التركية على بعض الدول العربية، فسماع اسم صلاح الدين الأيوبي له وقع كبير على هذه الشعوب المستعمرة التي تتبع أثار تاريخها، بحيث ظهرت بمقابل ذلك دراسات مناهضة للفكر الاستشراقي الممهد للفكر الاستعماري. «ومن هنا أسسوا لخطاب معادي للخطاب الاستعماري، وذلك عن طريق كشف خباياه في انكار الوجود التاريخي والثقافي والاجتماعي للذات الشرقية، معتمدين حيال ذلك على الذات المقاومة للاستعمار»[23]، فالاستشراق مشروع استعماري؛ إذ كيف يحيي قصائد تحث على الجهاد، وكأن الشعر غنيمة حرب ملك المحتل، فالاستشراق والمتعة الاستعمارية وما بعد الاستعمار وحدها تفي بالغرض، والمسألة مسألة قارئ، فالقارئ الشرقي هو قارئ على يد مستشرق بينما العربي هو قارئ على يد عربي.

إن الاستشراق مقدمة للفكر الاستعماري ودراسة تراث أمة والتلاعب به هدفه تغذية القرارات وإضعاف الأمة. وتشتيتها، وبالتالي يسهل استعمارها، وإسقاط القصائد التي تمدح أبطال الاسلام ورموزه، هدفه وضع الثغرات مما يسهل الوصول إلى إنشاء فكر معادي لمعتقداتهم وتشويه تاريخهم، ومن هنا فالخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي، «يأخذ على عاتقه الاضطلاع بتحليل كيفية استمرارية الحقيقة التاريخية للاستعمار الأوروبي في إطار تشكيل العلاقة بين الغرب الاسلامي واللا-غرب»[24]، وقد تفضح الحداثة والمناهج النقدية الحديثة بعضا من هذه الدراسات.

[23] زكية عرعار، الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي عند مصطفى الأشرف، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2022، ص94.

[24] المرجع نفسه، ص45.

خاتمة

كما سبق ووضحناه في المقدمة، وجب إعادة النظر في كل ما ألف بجانب من الدقة والتريث. ذلك أن التحقيق العلمي الموضوعي يجب أن يعتمد على جميع النسخ المتاحة، إذ أن مارجليوث لم يعتمد على النسخة الأولى لمحمد سرور الصبان الخاصة، وهي النسخة التي نسخت بعد وفاة الشاعر بسنة أي سنة 580 هـ، وحين المقارنة بين نسخة مارجليوث والصبان يتضح بالتفصيل الدقيق خيوط الجناية الأدبية، بالإضافة إلى ذكر مؤرخي العرب لهذه القصائد التي بعثت إلى صلاح الدين الأيوبي، ولا يمكن نكرانها، إذن فعملية الطمس تكون شبه معدومة، والمحو لا يمكن لدارس إثارته لأنه شبه مستحيل، وعندما يعمد مستشرق مثل مارجليوث إلى ذلك، فالأمر يرتبط بخبايا يجب إثارتها.

مارجليوث عينة من الذين كانوا يعبثون بالتراث، ويكيفونه وفق ما يخدم تاريخهم في زمن غابت فيه التكنولوجيا وكل وسائل الدقة، اليوم لا يمكنك التعامل مع هذه الدراسات بدون دقة، بل يجب التعامل بحذر تام، وإن أمكن لا بد أن يكون هناك إعادة إنتاج لهذا التراث، لأن أصل النية كانت دراسة الاسلام لحماية أنفسهم، والأغلبية من المستشرقين لم ينصفوا التراث رغم أنهم حافظو على تلك المخطوطات من الضياع، واختصاصه بمنطقة الشرق الأوسط هو تمهيد لدخولها. لذلك لابد من إصدارات نقدية تبين نوعية المستشرقين الذين يجب التعامل معهم وكذا المستشرقين الذين وجب الحذر منهم، فالتشويه أمر مروع يخفي حقائق كبيرة.

لذلك نستنتج بعد قراءة في الخلفيات المعرفية، والاطلاع على القصائد و الآليات التي أسقط بها قصائد من الديوان، أنه عبارة عن مشروع استعماري بأسمى معانيه، يكيف الثقافة العربية وفق ما يخدم الامبريالية الغربية، من أجل التحكم في الإنسان الشرقي،

وفق ما يخدم توجهاتهم وتطلعاتهم للهيمنة عليه. وإن كان مارجليوث يمثل تقويضا للخطابات الاستعمارية في أسمى معانيها فالمستشرق رجل متخصص في الشرق لدعم السياسات الاستعمارية، ورغم ذلك ومع ما صنع مارجليوث لتطويع الديوان وفق ما يتناسق وأفكاره، وروح معتقده إلا أنه لم يستطع إخفاء روح الديوان الحماسية التي تثور ضد كل كافر حاقد على الدين، ومهما اختلفت المواضيع في الديوان نرى أن ما تبقى من قصائد المدح وغيرها إلا وتشيد ببطولات المسلمين في مقاومة العدو، ومع تحليل ذلك لا نظن أن مارجليوث نجا من انتقاد قومه رغم كل ذلك الصنيع.

المعلوم أن منهج مارجليوث يقوم بالأساس على الشك المنهجي، ليلحق هذه الجريمة بصنيع آخر تحت عنوان *محمد ونشأة الاسلام* ملأه بالأكاذيب، والضلالات، والافتراءات التي أملتها عليه ملته وذاتيته، فهذا القس لا يؤتمن على رواية شيء حتى وإن كان بعضها فيه منافع للتراث الشرقي، والباحث العربي مطالب اليوم بالحذر من تلك الأعمال. بل نحن مطالبون بتقويم الوعي العربي اتجاه تلك الأعمال الاستشراقية الصعبة، ونبذ هذه الآليات التي لم تراع ذات الكاتب وسياق النص وزمنه، ونوصي مثلما أوصى أصحاب الدراسات السابقة أن يعاد تحقيق ونشر الديوان مع الاعتماد على النسخ الكثيرة، ومحاولة تنقية ما وقع فيه مارجليوث وتنبيه القراء إليه، مع ضرورة تحاشي مثل هذه الأعمال، لأنها بقدر ما هي مفيدة، إلا أنها تفضي إلى تشويش الأفكار وخلق التباس منهجي، لكي لا يكون تراثنا صناعة غربية صرفه.

لائحة المصادروالمراجع

- أمحمد مولاي، مجلة الحوار المتوسطي، مناهج ومتطلبات تحقيق المخطوطات تحقيق المخطوطات، مجلد9، عدد3، ص12-13، 05-01-2019.

- خير الدين الزركلي، الأعلام، قاموس تراجم، لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ج6، ط2، 2002.
- زكية عرعار، الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي عند مصطفى الأشرف، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2022.
- شاكر عالم شوق، الاستشراق، أخطر تحد للإسلام، دراسات الجامعة الإسلامية العالمية شيتاغونغ، المجلد الثالث، ديسمبر 2006 م.
- عبد المتعال محمد الجبري، السيرة النبوية وأوهام المستشرقين، مكتبة وهبة، عابدين، القاهرة، دط، دت.
- عفيف عبد الرحمن، الأدب الجاهلي في أثار الدارسين قديما وحديثا، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة1، 1985.
- فاروق عمر فوزي، الاستشراق والتاريخ الاسلامي، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1998 .
- فوزي شاكر الآلوسي، سبط ابن التعاوذي حياته وشعره، مطبعة الأزهر بغداد، الطبعة الأولى 1975.
- محمد البهي، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدامة: مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1981.
- مسلم عبيد الرشيدي، المدح في شعر سبط ابن التعاوذي، دراسة فنية موضوعية، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة مؤته، 2010.
- نهى حمدي أحمد، الرواة والمسكوت عنه في الشعر بين العرب والمستشرقين، مجلة سياقات،31-12-2019.
- نهى حمدي أحمد، الرواة والمسكوت عنه في الشعر بين العرب والمستشرقين، مجلة سياقات،31-12-2019.
- يوسف السناري، جناية المستشرق مارجليوث على التراث، ديوان سبط ابن التعاوذي مثالا، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، مصر، ط1، 2020.

IJTIHAD JOURNAL
for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 6, October 2026
مجلد 3 - عدد 6، أكتوبر 2026

IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

Deconstructing Salafism

It's Transformations and Modifications from Scholarly Assemblies to Battlefields

A Review of Mohamed Bouchikhi's Book

تفكيك السلفية..

تحولاتها وتحوراتها من مجالس العلم إلى جبهات القتال

مراجعة لكتاب محمد بوشيخي

Reviewed by the Editorial Board | * مراجعة هيئة التحرير

Date received: Mai 10, 2026
Date revised: Aug. 19, 2026
Date accepted: Sep. 15, 2026
DOI: 10.5281/zenodo.23618920

IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

بوشيخي، محمد. **تفكيك السلفية: تحولاتها وتحوراتها من مجالس العلم إلى جبهات القتال**. مركز دراسات الوحدة العربية، 2025، 448 ص.

Bouchikhi, Mohamed. *Deconstructing Salafism: It's Transformations and Modifications from Scholarly Assemblies to Battlefields*. Markaz Dirsat Al Wahda Al Arabia, 2025. 448 pp.
ISBN: 978-6144-984-15-4

ABSTRACT

This book by Moroccan researcher Mohamed Bouchikhi examines the historical and intellectual evolution of Salafism, arguing that its development is inseparable from political authority and the interaction between religion and politics. Across six chapters, the author traces key transformations, from conflicts between hadith scholars and jurists to the Indian hadith revival and its alliance with Najdi-Wahhabi doctrine. He then explores the emergence of "revivalist hadithism," represented by al-Albani, and its convergence with Sayyid Qutb's revolutionary thought, which contributed to the formation of "Jihadi Salafism." Finally, the book examines digital jihadism and "lone wolves" as signs of a rupture with traditional religious authority. This development reduces Islamic knowledge to individual ijtihad and weakens the ethical and jurisprudential constraints traditionally governing violence.

KEYWORDS:

Salafism; Jihadism; Political Islam; al-Albani; Sayyid Qutb; Religious Authority.

الملخص:

يتناول هذا الكتاب للباحث المغربي محمد بوشيخي التحولات التاريخية والفكرية للسلفية، من بداياتها الأولى. وفي ستة فصول، يجادل الباحث بأن تطور السلفية لا ينفصل عن السلطة السياسية، إذ كان تداخل "السياسي" في تشكيل "الديني" هو المحرك الأساس لسلسلة تحولاتها. ويتتبع المؤلف المحطات المفصلية في هذا المسار: الاصطدام المنهجي بين المحدثين والفقهاء، ونهضة الحديث في الهند وتحالفها مع المنظومة النجدية-الوهابية، وظهور "الحديثية الإحيائية" التي جسدها الألباني. كما يحلل تلاقي حرفية الألباني النصية مع الفكر الثوري لسيد قطب، وهو التلاقي الذي أنتج "السلفية الجهادية" كتيار هجين. ويخلص الكتاب إلى أن الجهاد الرقمي وظاهرة "الذئاب المنفردة" يمثلان قطيعة نهائية: تحرير المجاهد من سلطة العلم الشرعي التقليدي، واختزال المعرفة الدينية في الاجتهاد الفردي، وإسقاط كل الضوابط الأخلاقية والفقهية عن العنف.

الكلمات المفتاحية:

السلفية؛ الجهادية؛ الإسلام السياسي؛ الألباني؛ سيد قطب؛ السلطة الدينية.

مقدمة[1]

أصـــدر الباحث المغربي محمد بوشـــيخي كتابا جديدا بعنوان "تفكيك الســـلفية.. تحولاتها وتحوراتها من مجالس العلم إلى جبهات القتال". وهو الكتاب الذي نشره "مركز دراســات الوحدة العربية"، حيث يتناول عبر ســتة فصــول أســاســية فضــلا عن فصــل تمهيدي ومقدمة وخاتمة، تطورات الفكرة الســـلفية منذ تشـــكل إرهاصـــاتها الأولى في مجالس المحدثين خلال عهود الإســلام الأولى إلى مراحل "تســلُّحها" في ميادين الجهاديين خلال زمننا الراهن.

***

يقرر الباحث أن دراســة الســلفية، من حيث ظهورها وتطورها وخصــوصــية نســق خطابها، تفرض تشخيص محدداتها "الزمكانية" في بيئة ثقافية خاصة شكلت السياسة؛ أي قضـايا السـلطة والحكم، فاعلا رئيسـيا في ازدهارها. ومن هذا المنطلق فإن "تفكيك" الســـلفية بتياراتها وتفريعاتها المختلفة، تعتبر عملية بحث معرفي متعددة الأبعاد تســتهدف تجلية هويتها وتبديد الغموض حول دوافع ومحفزات ســـلســـلة التحولات والتحورات التي نقلتها، عبر تاريخها الطويل، من "مجالس العلم" إلى "جبهات القتال".

[1] **To cite this article:**

Ijtihad Journal Editorial Board. "Review of Mohamed Bouchikhi's Deconstructing Salafism: Its Transformations and Modifications from Scholarly Assemblies to Battlefields." *Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies*, vol. 3, no. 6, Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium, Oct. 2026, pp. 259–267.

هيئة تحرير مجلة اجتهاد. "مراجعة لكتاب محمد بوشيخي: تفكيك السلفية.. تحولاتها وتحوراتها من مجالس العلم إلى جبهات القتال". مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية، مج. 3، ع. 6، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، أكتوبر 2026، صص. 259–267.

© This research is published under the (CC BY-NC 4.0) license, which permits anyone to download, read, and use it for free, provided that the original author is credited, any modifications are indicated, and it is not used for commercial purposes.

تندرج نشأة السلفية وتحوّلاتها ضمن مسار تاريخي وفكري تداخلت فيه عوامل دينية وسياسية وحضارية، إذ شكّلت السلفية إحدى حصائل التطور الداخلي للثقافة الإسلامية بعلومها ومناهجها ومِلَلها ونِحَلها؛ وهو تطور ازداد عمقًا بفعل تدخّل "السياسي" في رسم ملامح "الديني" وتحديد حدوده، واصطدام الأمة الإسلامية بتحدي العلمانية ودخولها حقبة الحداثة، من خلال تفاعلها المحتوم مع منتجات الثقافة الغربية التي انتشرت، فكرا وسلوكا وذوقا، في "دار الإسلام"، على حساب خصوصية أصولها ومرجعياتها الفكرية والروحية. وقد خلّف ذلك انعكاسات على مستوى وعي الأفراد والجماعات، وأفرز ردود أفعال نفسية لم تلبث أن تُرجمت عمليا، مع تحرّر الدولة الوطنية من الاستعمار الغربي، إلى أفعال مادية اتخذت في البداية من "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" ذريعةً لها، قبل أن تتخذ لاحقا من "الجهاد المقدس" شعارا ومسوّغا.



لذلك يؤكد الباحث على ضرورة الوقوف عند تناول العناصر الأساسية في التراث السني، والتي يشكل استيعابها شرطا لفهم منظومة السلفية المعاصرة ومفارقاتها؛ والتي تتمثل في الاصطدام المنهجي بين المحدثين والفقهاء، ومحنة أهل الحديث، والتشكل الملتبس للمذهب الحنبلي ثم النزعة التجديدية لشيخ الإسلام ابن تيمية. كما يتطرق إلى التطورات اللاحقة للفكرة السلفية بدءا من صعود نجم المحدثين الهنود، منذ القرن التاسع الهجري، وبداية ارتباطهم بالدعوة النجدية المزدهرة حينها في السعودية،

ونجاحهم في الولوج إلى الحقل الديني السعودي، الخاضع حينها لهيمنة أحفاد الشيخ محمد بن عبد الوهاب المعروفين على نطاق واسع بـ "الوهابية".

وقد سمحت وحدة الانتماء العقدي لمشايخ الدعوة النجدية والمحدثين الهنود بتوثيق العلاقات بينهما وإقامة عدد من المحدثين الهنود في الأراضي المقدسة؛ الشيء الذي وفَّر لمدرسة أهل الحديث الفرصة التاريخية لعودتها إلى مركز العالم العربي الإسلامي، وأسهم في ظهور جيل جديد من المحدثين أطلق عليهم الباحث اسم "المحدثين الإحيائيين" أو أصحاب "الحديثية الإحيائية" أي المدونة الحديثية التي ظهرت خلال العقود القليلة الماضية كتوجه مذهبي مستقل وفق أصول مدرسة المحدثين الأوائل؛ وبهذا "أحيت" أصولا بعد أن اندرست قرونا طويلة تحت ضغط القوة المتعاظمة للمذاهب الفقهية واختيارات السلطة السياسية، مثل: القراءة الظاهرية للنص ووضع الحديث في مرتبة القرآن.

هذا الإحياء لمذهب المحدثين الأوائل، يقول الباحث عنه أنه تحقق بفعل تزاوج علماء الوهابية والمحدثين الهنود من جهة وعزَّزه الصراع بين الديني والسياسي في الدولة السعودية من جهة أخرى. وبفضل هذا التطور استعاد المحدثون وظيفتهم الفقهية التي سُلبوا منها ردحا من الزمن من خلال تبوء الحديث النبوي مركز الصدارة في مسائل العقيدة والفتوى والقضاء. وقد شكل محمد ناصر الدين الألباني أبرز رجالات "الحديثية الاحيائية"، بعد الشيخ محمد الدهلوي، إذ يعود له فضل نشر المذهب المتشدد للمحدثين الأوائل، على نطاق واسع، وهو المذهب القائم على رفض المذهبية وتحريم التقليد وتبني القراءة الظاهرية ثم رفع السنة إلى درجة القرآن، مع ما يترتب على ذلك من القول بحجية خبر الآحاد في العقائد وقوته في نسخ القرآن وتكفير من ردَّه.

***

وخارج الجزيرة العربية، وبالضبط في مصر تحوَّلت السلفية الإصلاحية مع محمد رشيد رضا إلى نوع من التفكير الحركي، تبلور في ظهور جماعة الإخوان المسلمين وانبثاق الأدبيات "القطبية"، نسبة إلى سيد قطب، الذي سيشكل أنصع نموذج لـــ "المثقف التصحيحي". فالمثقف التصحيحي سيتمرد على "البرغماتية السياسية" كما بلورتها المنهجية الإخوانية وسيرفض "البيروقراطية العلمية" كما كرستها الأوساط السلفية بتطوير فكر جديد يربط الرؤية التغييرية بالأصول العقدية. فأطلق منهجه التغييري "المضمر" عبر كتاباته المختلفة والقائم على قاعدة رئيسية تتمثل في "التلازم بين النمو الحركي والنمو النظري"، وقواعد فرعية ثلاث تتمثل في "رفض الفقه" و"الجهاد منتجا للفقه" ثم "مرحلية أحكام الشريعة". وبذلك جعل سيد قطب من ممارسة الجهاد والتفاعل مع شروطه مصدرا لإنتاج الفقه.

كما حصل تطور آخر تمثل في "تطابق" تصور محمد ناصر الدين الألباني، المنشغل بهاجس التغيير، مع الأفكار الأساسية لدى سيد قطب؛ وهو ما تجلى على مستوى تحليل الواقع من جهة ومستوى تغييره من جهة أخرى. فالتطابق على مستوى التحليل تمثل في استعارة الألباني لمفاهيم سيد قطب من خلال القول بالجاهلية والحاكمية والمفاصلة بمعان قطبية خالصة لكن بمسحة سلفية، أما التماثل على مستوى التغيير فتجسد في تبني الألباني لمفهوم "ثوري" لـ "الطائفة المنصورة" الذي صار متماهيا مع مفهوم قطب لـ "الجيل القرآني الفريد". هذا التطابق والتماثل حفَّز على انفتاح التيار الجهادي في مصر، ممثلا في تنظيم الجهاد والجماعة الإسلامية، على الحديث النبوي ولو بنوع من التوظيف والانتقاء وتبني المنهجية الألبانية في التعامل مع السنة.

وبهذا نجحت الألبانية في "تسليف" الفكرة الجهادية، الشيء الذي ترسخ في معسكرات الجهاد بأفغانستان مما ساعد على إبرام التصالح بين "الفكرة الجهادية"

و"العلم الشرعي السلفي" بعد أن كانت حبيسة الأدبيات الايديولوجية، فتوسع حضور المراجع السلفية في المدونة الجهادية وتكرست سلطتها التي تعززت بتراث الدعوة النجدية. كما نجحت في تمكين السلفيين من الانفتاح على القطبية والاقتناع، بأشكال متفاوتة، برؤيتها التغييرية. ومن ثمة تبلورت البواكير الأولى لعمليات "التهجين" التي أفضت إلى تشكل تيار "السلفية الجهادية" التي جعلت من الألبانية والقطبية مكونيها الأساسيين، وتجلت بداية في كتاب "ملة إبراهيم" لأبو محمد المقدسي، الصادر عام 1985، وكتاب "العمدة في إعداد العدة" للدكتور عبد القادر بن عبد العزيز، الصادر عام 1988.

***

غير أن هذا التيار الوليد، تيار السلفية الجهادية، لم يتبلور في شكل نظرية تغييرية منسجمة ومتكاملة، إنما ظل يحتضن شرخا عميقا بين مكونيه الأساسيين السلفي/ الألباني من جهة والحركي/ القطبي من جهة أخرى؛ وهو الشرخ الذي سرعان ما تحول إلى صراع مفتوح بين قياداتها الشرعية المتشبعة بالسلفية وقياداتها الميدانية الممتثلة للمنهج القطبي، وانعكاس ذلك في استخفاف الجهاديين بالعلم الشرعي، وإيمانهم بسمو المقاتل على العالِم وأحقيته في الاستئثار بصياغة فقه الجهاد.

ومن هنا انبلجت مقولة "لا يفتي قاعد لمجاهد" التي تجد أصولها النظرية الأولى في المنهج القطبي القائم على "أسبقية الجهاد على الفقه"، وأنتجت حالة تحكم واستتباع تُفرض على "حامل القلم" من طرف "حامل السيف" وكادت أن تتحول إلى قاعدة ناظمة لعلاقة "الميداني" بـ"الشرعي" داخل التيار السلفي الجهادي. وهذا ما اتضح من فحص وتحليل، وبقدر مهم من التفصيل، لعلاقة سيد إمام مع أيمن الظواهري وأبو محمد

المقدسي مع أبو مصعب الزرقاوي وقبلهما علاقة الشيخ عمر عبد الرحمن بالقيادات الحركية الجهادية في "الجماعة الإسلامية" و"الجهاد".

وتحت سطوة هذا الصراع الذي ما فتئ يُمزق السلفية الجهادية بين زعاماتها الميدانية وقياداتها الشرعية، كان انتقال الفكرة الجهادية نحو الاستخدام الرقمي حاسما في انبثاق ظاهرة "الذئاب المنفردة" التي كرست القطيعة بين العلم الشرعي والعمل الجهادي بعد أن صار الذئب المنفرد، في غياب التواصل المباشر مع الشيخ والمعايشة الفعلية لمجالسه العلمية، مفتيا لنفسه ومجتهدا في حاله.

فالذئب المنفرد يختلف عن "الحركي الجهادي" الذي كان نتاج جماعة الجهاد أو الجماعة الإسلامية خلال سبعينيات القرن الماضي بمصر، فهؤلاء تتلمذوا على يد فقهاء سلفيين في الغالب بمدارس جمعية أنصار السنة المحمدية أو الجمعية الشرعية، وتمكنوا من الولوج إلى مرحلة الفعل تحت تأثير قيادات دعوية ومثقفة دينيا مثل عبد السلام فرج وعبود الزمر. كما أنه يختلف عن "السلفي الجهادي" الذي اقتنع بممارسة القتال بفعل تفاعله مع سرديات شرعيين سلفيين مثل أبو محمد المقدسي، أو بصير الطرطوسي، أبو قتادة الفلسطيني، فهؤلاء مثل زملائهم في معسكرات التدريب الخاضعة للقاعدة أو غيرها كانت لهم دورات "شرعية" ترسخ في أذهانهم هيبة الشيخ ومرجعيته في توجيه القتال وإضفاء الطابع الشرعي عليه.

وبالتالي أصبحت المحتويات الرقمية بديلا عن العلم "الشرعي" الجهادي وعن الفقه الحركي معا، وبهذا عاشت الفكرة الجهادية "طفرة" أخرى في مسار تحوُّرها من حيث الاستعاضة عن الشيخ وتجاوز علمه، حتى انتهى العقل الجهادي إلى تحرير المقاتل من قيود الاجتهاد التقليدية وإلغاء أي وساطة علمية أو ممارسة أصولية ترهن شرعية الفعل الجهادي بالمدونة الفقهية الموروثة. ومن ثم تطورت الفكرة الجهادية نحو

القطيعة الكلية مع العلم الشرعي والنهج السلفي وكل التراث الفقهي بمختلف مشاربه المذهبية.

***

وبهذا يخلص الباحث محمد بوشيخي إلى أن الجهادي عندما ينقلب إلى "ذئب منفرد" يكون قد استوفى اقتناعه بإسقاط كل سلطة مرجعية ولو على سبيل الاسترشاد، وجعل من عويله صوتا أقوى من كل فتوى شرعية ولو على سبيل الاستئناس، بعد أن حرَّرته تحولات وتحوُّرات السلفية من كل قيد أخلاقي أو شرط إنساني إلا ما تُقر له به نزعاته ونزواته.

ترجماتٌ

TRANSLATIONS

IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 6, October 2026

مجلد 3 - عدد 6، أكتوبر 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

An Introduction to the Quran by the Orientalist Gustav Weil

Translation and Critical Review

مقدمة إلى القرآن للمستشرق غوستاف فايل

ترجمة ومراجعة نقدية

Translated by:

Dr. Tijani BOULAOUALI

* Editor-in-Chief of Ijtihad Journal
* Faculty of Theology and Religious Studies
KU Leuven Belgium
tijani.boulaouali@kuleuven.be

ترجمه عن الإنجليزية:

الدكتور التجاني بولعوالي

* رئيس تحرير مجلة اجتهاد
* كلية اللاهوت والدراسات الدينية
جامعة لوفان الكاثوليكية – بلجيكا

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

Date received: Feb. 26, 2026
Date revised: April 12, 2026
Date accepted: June 25, 2026

DOI: 10.5281/zenodo.23661588

Weil, Gustav. "An Introduction to the Quran." Translated by Frank K. Sanders and Harry W. Dunning, *The Biblical World*, vol. 5, no. 3, Mar. 1895, pp. 181–191. The University of Chicago Press.

فايل، غوستاف. "مقدمة إلى القرآن". ترجمة فرانك ك. ساندرز وهاري و. دانينغ (من الألمانية إلى الإنجليزية). *مجلة العالم التوراتي*، مج. 5، ع. 3، مارس 1895، ص.181–191 ، مطبعة جامعة شيكاغو.

ABSTRACT:

This study translates and critically examines "An Introduction to the Quran," an article by German Orientalist Gustav Weil, published in English in 1895, from an internal Islamic perspective. It outlines the article's historical and intellectual context and traces its transmission from German to English and Arabic. The analysis addresses three main issues: the medical and psychological interpretation of prophetic revelation and miracles, the rejection of Muhammad's prophethood, and the portrayal of relations between the Prophet and Jewish groups in Medina. It highlights the importance of consulting the Qur'an, hadith, and works of prophetic biography and history, while critically examining chains of transmission, textual content, and historical contexts. Rather than rejecting Orientalist scholarship wholesale, the study examines its assumptions and conclusions, fostering scholarly dialogue between internal Islamic perspectives and Western approaches to Islamic studies.

KEYWORDS:

Gustav Weil; Orientalism; Qur'an; Prophetic Biography; Internal Islamic Perspective.

الملخص:

تتناول هذه الدراسة ترجمة مقالة المستشرق الألماني غوستاف فايل "مقدمة إلى القرآن"، المنشورة سنة 1895، وتقدم قراءة نقدية لها من منظور إسلامي داخلي. وتعرض سياق المقالة التاريخي والفكري ومسار انتقالها من الألمانية إلى الإنجليزية ثم العربية. وتركز على ثلاثة إشكالات رئيسة: تفسير الوحي والمعجزات تفسيرا مرضيا، وعدم الاعتراف بنبوة محمد، وتصوير العلاقات بين النبي والجماعات اليهودية في المدينة. وتؤكد أهمية الرجوع إلى القرآن والحديث وكتب السيرة والتاريخ، مع فحص الأسانيد والمتون ومراعاة السياقات التاريخية. ولا تهدف الدراسة إلى رفض الاستشراق جملة وتفصيلا، بل إلى تحليل افتراضاته ومناقشة استنتاجاته، بما يعزز الحوار العلمي بين المقاربة الإسلامية ومناهج دراسة الإسلام في السياق الغربي.

الكلمات المفتاحية:

غوستاف فايل؛ الاستشراق؛ القرآن الكريم؛ السيرة النبوية؛ المقاربة الإسلامية الداخلية.

مقدمة المترجم[1]

تندرج مقالة "An Introduction to the Quran"[2] للمستشرق الألماني غوستاف فايل (Gustav Weil) ضمن الدراسات الغربية المبكرة التي تناولت القرآن الكريم والسيرة النبوية في القرن التاسع عشر. وقد نُشرت المقالة في مجلة *The Biblical World*، المجلد الخامس، العدد الثالث، في مارس 1895، في الصفحات 181–191، عن طريق مطبعة جامعة شيكاغو. أما النص الإنجليزي الذي اعتمدنا عليه في هذه الترجمة، فقد نقله عن الطبعة الألمانية الثانية كلٌّ من فرانك ك. ساندرز (Frank K. Sanders) وهاري و. دانينغ (Harry W. Dunning)، مع إضافة ملاحظات وإحالات إلى القرآن الكريم ومصادر أخرى. وتشير المقدمة المنشورة مع المقالة إلى أن الترجمة الإنجليزية لا تلتزم الحرفية دائما، بل تسعى إلى نقل المعنى الذي قصده المؤلف بلغة إنجليزية سليمة، كما تفيد بحذف فقرة من النص الأصلي. وبناء على ذلك، فإن النص العربي الحالي ترجمة عن النسخة الإنجليزية المذكورة، وليس ترجمة مباشرة عن الأصل الألماني.

[1] **To cite this article:**

Tijani, BOULAOUALI. "An Introduction to the Quran by the Orientalist Gustav Weil: Translation and Critical Review." Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies, vol. 3, no. 6, Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium, Oct. 2026, pp. 271–296.

بولعوالي، التجاني. "مقدمة إلى القرآن للمستشرق غوستاف فايل: ترجمة ومراجعة نقدية". مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية، مج. 3، ع. 6، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، أكتوبر 2026، ص 271–296.

© This research is published under the (CC BY-NC 4.0) license, which permits anyone to download, read, and use it for free, provided that the original author is credited, any modifications are indicated, and it is not used for commercial purposes.

[2] Weil, Gustav. “An Introduction to the Quran.” Translated by Frank K. Sanders and Harry W. Dunning, The Biblical World, vol. 5, no. 3, Mar. 1895, pp. 181–191. The University of Chicago Press.

وتجدر الإشارة إلى أن غوستاف فايل (1808-1889) كان مستشرقا ومؤرخا ومترجما متخصصا في الدراسات العربية والإسلامية. درس اللغات الشرقية في أوروبا، وأقام في الجزائر والقاهرة بين عامي 1830و1836 تقريبا، حيث تعمّق في اللغة العربية. وبعد عودته إلى ألمانيا، عمل في مكتبة جامعة هايدلبرغ، ثم أصبح أستاذا للغات الشرقية فيها. وقد ترك فايل مؤلفات بارزة في دراسة القرآن والسيرة النبوية والتاريخ الإسلامي، من أهمها Historisch-kritische Einleitung in den Koran (1844)، أي "مقدمة نقدية تاريخية إلى القرآن"، و Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre (1843)، أي "محمد النبي: حياته وتعاليمه"، و Biblische Legenden der Muselmänner (1845)، أي "الروايات الكتابية لدى المسلمين"، فضلا عن Geschichte der Chalifen (1846–1862)، أي "تاريخ الخلفاء". وقد تُرجم بعض أعماله إلى الإنجليزية، منها The Bible, the Koran, and the Talmud; or, Biblical Legends of the Mussulmans (1846)، و A History of the Islamic Peoples (1914). كما نُشرت مقالته An Introduction to the Quran في مجلة *The Biblical World* سنة 1895، بترجمة فرانك ك. ساندرز وهاري و. دانينغ عن الطبعة الألمانية الثانية.[3] وتعكس هذه الأعمال اهتمام فايل بدراسة القرآن والسيرة النبوية والتاريخ الإسلامي ضمن إطار الاستشراق الأوروبي في القرن التاسع عشر.

[3] تم التوثيق لحياة كوستاف فايل اعتمادا على البيوغرافيا الألمانية والموسوعة اليهودية على الرابطين التاليين:
Pelger, Gregor. “Weil, Gustav Jakob.” Neue Deutsche Biographie, vol. 27, 2020, pp. 616–618. Deutsche Biographie, https://www.deutsche-biographie.de/gnd117251208.html#ndbcontent; Singer, Isidore, and E. O. Adelbert Marx. “Weil, Gustav.” The Jewish Encyclopedia, https://www.jewishencyclopedia.com/articles/14823-weil-gustav.

وقد قرأنا المقالة، موضوع الترجمة، في ضوء اهتمامنا العام بأعمال فايل، ولا سيما كتاباته المتعلقة بالقرآن الكريم والنبي محمد، إلى جانب أعمال عدد من المستشرقين التقليديين، من أمثال تيودور نولدكه (Theodor Nöldeke)، وإغناز غولدزيهر (Ignaz Goldziher)، ورايهارت دوزي (Reinhart Dozy)، وألويس شبرنغر (Aloys Sprenger)، وغيرهم. ومن خلال الاطلاع على كتابه Historisch-kritische Einleitung in den Koran بلغته الألمانية الأصلية، نظرا إلى عدم وجود ترجمة له إلى أي لغة أخرى، بما فيها اللغة الإنجليزية، وجدنا أن أغلب الأفكار التي تضمنتها هذه المقالة المنشورة في 1895، سبق أن تناولها فايل في هذا الكتاب الذي صدر في 1844، في نسخة مدمجة مع ترجمة لودفيغ ألمان للقرآن الكريم إلى اللغة الألمانية، ولاسيما في الفصول الثلاثة الأولى المتعلقة بمحمد والقرآن والإسلام.[4] وقد نُشرت هذه الفصول الثلاثة أيضا في كتاب آخر مستقل يحمل العنوان نفسه، صدر سنة 1878.[5]

ولا تنطلق قراءتنا لهذه المقالة من التسليم المسبق بصحة ما يطرحه هؤلاء الباحثون أو رفضه جملة وتفصيلا، وإنما من اعتماد المقاربة الإسلامية الداخلية، التي تجعل المصادر الإسلامية الأصلية نقطة انطلاق لفهم الظواهر الدينية والتاريخية المرتبطة بالإسلام، مع إخضاع الروايات والمواقف المختلفة للفحص والنقد والمقارنة.

وتستند هذه المقاربة إلى القرآن الكريم، والحديث النبوي، وكتب السيرة

[4] Weil, Gustav. Historisch-kritische Einleitung in den Koran. Verlag von Bassermann und Mathy, 1844, pp. 1–121.
[5] Weil, Gustav. Historisch-kritische Einleitung in den Koran. 2., verbesserte Auflage, Verlag von Velhagen & Klasing, 1878.

والتاريخ والتفسير، مع مراعاة سياقات النصوص، وأسباب ورودها أو نزولها، وطرائق نقل الروايات وتقييمها لدى علماء المسلمين. وهي لا تعني إلغاء المناهج التاريخية أو رفض البحث النقدي من حيث المبدأ، بل تقتضي عدم التعامل مع التصورات الخارجية بوصفها التفسير الوحيد الممكن، كما تقتضي فحص الافتراضات التي ينطلق منها الباحث ومدى اتساق استنتاجاته مع الأدلة التي يستند إليها. وقد ظل هذا المنظور موضع خلاف مع عدد من المستشرقين التقليديين، كما يختلف مع بعض اتجاهات البحث الغربي المعاصر، ولا سيما التيارات النقدية التاريخية والتنقيحية التي تعيد النظر في الروايات الإسلامية المبكرة ومصادرها. ومع ذلك، فإن هذه الاتجاهات ليست متجانسة، ولا يصح تعميم موقف واحد على جميع الباحثين الغربيين.

وفي ضوء هذه المقاربة، نرى أن نص فايل يتضمن عددا من الإشكالات التي تستحق الوقوف عندها، ويمكن إجمال أبرزها في ثلاث قضايا رئيسة.

أولا: تفسير الوحي والمعجزات تفسيرا مرضيّا، إذ يبدو في بعض معالجات فايل ميلٌ إلى تفسير التجارب التي ارتبطت بالوحي النبوي، وما نُقل عن النبي محمد ﷺ من أحوال غير مألوفة قبل البعثة وبعدها، من خلال تصورات مرضية. فهو يشير في المبحث الأول من مقالته إلى أنه "وفقا لعادات ذلك الزمان، سلمت طفلها (أي والدة النبي آمنة) إلى مرضعة بدوية تولت رعايته مدة تزيد قليلا على سنتين. ثم أعادته إلى مكة بسبب معاناته من نوبات صرع، كانت المرضعة تعزوها، وفقا للتصورات الشائعة آنذاك في الشرق، إلى الأرواح الشريرة." ومن منظور إسلامي داخلي، يثير هذا التفسير إشكالا منهجيّا ومعرفيا؛ إذ ينتقل من وصف بعض الأحوال أو نقل الروايات بشأنها إلى استنتاجات تتعلق بطبيعتها المرضية، من دون أن يكون هذا الاستنتاج لازما من

المعطيات المذكورة. كما أن فهم الوحي في التصور الإسلامي ينطلق من مفهوم النبوة والوحي الإلهي، ويستند إلى النصوص الدينية والروايات المتعلقة بالتجربة النبوية. ولذلك ينبغي التمييز بين الوصف التاريخي لما ترويه المصادر وبين تفسيره تفسيرا طبيّا أو نفسيّا، ولا سيما حين لا تتوافر أدلة مستقلة كافية تبرر ذلك التفسير.

ثانيا: رفض الاعتراف بنبوة محمد، حيث لا يتعامل فايل مع النبوة المحمدية انطلاقا من الإطار العقدي الإسلامي الذي يرى في محمد ﷺ رسولا من عند الله وخاتم النبيين، بل يدرس شخصيته ورسالته من منظور خارجي لا يقرّ بهذا التصور الديني. وهذا الاختلاف لا يتعلق فقط بتباين المواقف العقدية، وإنما ينعكس أيضا على تفسير الوقائع التاريخية ومعانيها. وهو لا يقدم تجربة محمد بكونها وحيا إلهيا، بقدر ما يطرح أن "ما كان يؤمن به من نقاء قلبه دفعه ربما إلى تفسير حالات فقدان الوعي التي كان يتعرض لها بصورة متكررة، وتعقبها رؤى، باعتبارها تواصلا مع الملائكة. وهكذا، كان يرى أن ما يملأ روحه بعد استعادته وعيه ليس إلا إلهاما إلهيا." غير أنه لا يمكن فصل السيرة النبوية، من داخل المقاربة الإسلامية، عن مفهوم الوحي والرسالة، ولا اختزال التجربة النبوية في العوامل السياسية أو الاجتماعية أو النفسية وحدها. ومن ثم، فإن نقد معالجة فايل يقتضي فحص مدى استيعابها للمنظومة المفاهيمية التي تفهم المصادر الإسلامية من خلالها شخصية النبي ورسالته.

ثالثا: عرض الصراع بين النبي محمد واليهود، إذ تتضمن معالجة فايل، بحسب قراءتنا، معلومات غريبة وتفسيرات مغلوطة بشأن العلاقات بين النبي والمجموعات اليهودية في المدينة تحتاج إلى مراجعة ومقارنة بالمصادر الإسلامية. فهو يرى أن اليهود لم ينقضوا عهد المدينة، بل إن مكانتهم الرفيعة بين سكانها، إذ كان

معظمهم يتمتع بالثراء، دفعتهم إلى إلغاء ذلك العهد، مع إصرارهم على الاحتفاظ بشريعة موسى كاملة، فضلا عن عدم اعترافهم بمحمد نبيا، لأنه لم يكن من سلالة داود. ثم يضيف أن إخفاق محمد في أداء الحج خلال معاهدة الحديبية دفعه، بهدف تهدئة الذين لم يكونوا راضين عن نتائج رحلته إلى مكة، إلى الأمر بشنّ حملة أخرى ضد اليهود، ولا سيما سكان خيبر وفدك. ونعتقد أن العلاقات بين المسلمين واليهود في المدينة لا يمكن فهمها من خلال تصويرها بوصفها مواجهة دينية واحدة ومستمرة، بل ينبغي التمييز بين الجماعات المختلفة، والظروف السياسية والاجتماعية التي أحاطت بها، والوقائع الخاصة بكل حادثة، والروايات التي نقلتها المصادر بشأنها. كما أن المقاربة الإسلامية الداخلية تقتضي فحص الأسانيد والمتون، ومقارنة روايات السيرة والحديث، والاستعانة بالسياق القرآني، بدل الاكتفاء بانتقاء بعض الأخبار أو تقديمها في سردية عامة قد تحجب اختلاف الوقائع والملابسات. ومن هذا المنطلق، نرى أن الكثير من المعلومات الواردة في النص بشأن هذا الصراع تحتاج إلى تصحيح جذري وتدقيق شامل، لاسيما وأنها تقدم صورة غير واقعية عن طبيعة العلاقات بين الأطراف المعنية والصراعات التي نشبت بين المسلمين وبعض المجموعات اليهودية على الخصوص.

ولا تهدف هذه المراجعة النقدية إلى إصدار حكم نهائي يقوّض مجمل أعمال فايل أو غيره من المستشرقين، أو ينفي قيمة الدراسات الاستشراقية التقليدية والمعاصرة، التي لا تخلو من إضافات نوعية في حقل الدراسات الإسلامية، بل إلى توضيح المنظور الذي انطلقنا منه في ترجمة مقالته وقراءتها نقديّا. فالترجمة هنا ليست مجرد نقل لغوي للنص، وإنما هي أيضا مناسبة للتعريف بسياقه الفكري، وإبراز بعض افتراضاته، وفتح المجال أمام قراءته في إطار حوار علمي بين المقاربة

الإسلامية الداخلية ومناهج دراسة الإسلام في السياق الغربي.

ولعل هذه الترجمة العربية تُعدّ الأولى لهذه المقالة، إذ لم نعثر، في حدود البحث الذي أجريناه، على ترجمة سابقة لها. لذلك نرجو أن تسهم هذه الترجمة في إتاحة نص من نصوص الاستشراق المبكر للقارئ العربي، بما يساعده على دراسته وتحليل حججه، ومقارنة استنتاجاته بالمصادر الإسلامية، وتكوين موقف علمي يستند إلى المعرفة والتوثيق والنقد المنهجي.

الترجمة العربية لنص المقالة

أولا: ولادة محمد وطفولته

وُلد محمد في مكة في شهر أبريل[1] من عام 571 ميلادية، وكانت تعتبر المدينة الرئيسة وسط شبه الجزيرة العربية. وكان ينتمي إلى قبيلة قريش ذات النفوذ. وقد كان جده، عبد المطلب، وجده الأكبر، هاشم، يتمتعان ببعض السلطة الروحية؛ كما كان قصي، جد هاشم، قد حظي أيضا بسلطة دنيوية. إلا أن النفوذ والسلطة كانا قد انتقلا، قبل ولادة محمد، إلى فرع آخر من قبيلة قريش. أما والده، عبد الله، فكان تاجرا فقيرا وغير ذي شأن.[2]

وتنحدر والدته أمينة أيضا من نسل قصي، وقد فقدت زوجها بعد ولادة ابنها بفترة وجيزة. ووفقا لعادات ذلك الزمان، سلمت طفلها إلى مرضعة بدوية تولت رعايته مدة تزيد قليلا على سنتين. ثم أعادته إلى مكة بسبب معاناته من نوبات صرع، كانت المرضعة تعزوها، وفقا للتصورات الشائعة آنذاك في الشرق، إلى الأرواح الشريرة. وفي السنة السادسة من عمره، فقد محمد والدته. وقد حظي الطفل برعاية جده عبد المطلب، وبعد

[1] لمناقشة هذا التاريخ، انظر: مولر، المجلد الأول، ص. 44، الهامش.

[2] ورد ذكر هذا في القرآن كسبب لكفر كثير من أهل مكة، حيث قالوا إنه لو كان الوحي حقا من الله، لكان قد أوكل إلى رجل أهم من محمد، سورة 43:30. وكان رده الوحيد أنه من نعمة الله، سورة 86،.28:85.

وفاته تولّى عمه أبو طالب رعايته. وللأسف، لا تتوافر معلومات مؤكدة عن مرحلة شبابه[3].

وكل ما نعرفه على وجه اليقين هو أنه قام بعدة رحلات تجارية برفقة أعمامه إلى سوريا وجنوب شبه الجزيرة العربية. وقد أتاح له ذلك التعرف على الأوضاع الصعبة التي كانت تعيشها بعض المجتمعات، والتي كانت تُعزى في بعض المناطق إلى اضطهاد الحكام الأجانب، وفي مناطق أخرى إلى الانحلال الداخلي. ونعلم أيضا أنه مارس التجارة لاحقا لحسابه الخاص ولحساب الآخرين، كما عمل مدة راعيا للغنم في ضواحي مكة.

وفي سن الخامسة والعشرين، تزوج خديجة، وهي أرملة ثرية تنتمي أيضا إلى قبيلة قصي، وكان محمد يعمل لديها. ومنذ ذلك الحين، أقام في مكة وكرّس نفسه للتأمل الديني أكثر من انخراطه في المعاملات التجارية.

ثانيا: التأثيرات التي دفعته إلى تأسيس دين جديد

في ذلك الوقت، كانت اليهودية والمسيحية بارزتين للغاية في شبه الجزيرة العربية. فقد انتشرت الأولى في الجنوب والحجاز والمدينة المنورة، بينما سادت الثانية في الحبشة، وفي مناطق من الجنوب، وعلى الحدود السورية. وكانت قبائل بأكملها، إلى جانب أفراد، قد اعتنقت إحدى هاتين الديانتين. أما عبادة الأصنام، فكانت تفقد نفوذها بسرعة؛ غير أنها ظلت سائدة في وسط شبه الجزيرة العربية، بدافع احترام تقاليد الأجداد أو تحقيق المصالح الشخصية، أكثر مما كانت تستند إلى شعور ديني حقيقي.

[3] كل ما يمكن قوله عن هذه السنوات المبكرة يرد في كتاب موير، الفصلان 1 و2 (النسخة المختصرة)؛ وكذلك في "قاموس الإسلام" لهيوز، ص 367-369. وقد أكسبته نقاء ذهنه غير المعتاد وسلوكه المستقيم لقب "الأمين" الذي أطلقه عليه الناس.

ومن بين الذين آمنوا بالتوحيد قبل أن يبدأ محمد دعوته، كان ورقة بن نوفل،[4] ابن عم زوجته خديجة. فقد اعتنق اليهودية، ثم اعتنق المسيحية بعد ذلك، وقرأ العهدين القديم والجديد، كما ترجم جزءا من العهد القديم إلى اللغة العربية. ويمكننا أن نفترض أن هذا الرجل المتبحر في الدين كان له تأثير كبير في نفس قريبه القابلة للتأثر، وأنه دفعه إلى التفكير في المسائل الدينية. غير أن محمدا وجد في كلتا الديانتين السماويتين، كما كانتا تُدرَّسان في شبه الجزيرة العربية في عصره، عيوبا كثيرة جعلت اعتناق أيّ منهما أمرا مستحيلا بالنسبة إليه.

لقد ظل محمد ينظر إلى موسى والمسيح باعتبارهما رسولين من عند الله، اختارهما لإصلاح البشرية الفاسدة. لكنه رأى أن العهد القديم الذي تعرّف عليه لم يكن سوى حروف ميتة، وأن المسيحية التي عرفها تحولت إلى عقيدة جامدة أفضت إلى آراء شديدة الانحراف بشأن حقيقة الله، واقتربت من الشرك. أما إبراهيم، الذي جمع بين الإيمان بإله واحد ومحبة البشرية، فقد كان بالنسبة إليه الرسول المثالي الذي أرسله الله، والذي استطاع أن يشاركه إيمانه عن اقتناع تام.

وبمجرد أن شعر محمد بأنه مدعو إلى الظهور بين قومه معلّما دينيا، أصبح أكثر استعدادا لتقديم إبراهيم أنموذجا يُحتذى به؛ إذ كان أهل مكة والمناطق المجاورة ينظرون إليه باعتباره سلفهم ومؤسس المعبد المقدس الذي كانت تُنظَّم إليه رحلات حج سنوية منذ أقدم العصور. وتمثلت العناصر الأساسية للدين الجديد في الإيمان بإله واحد، لا إله ثالوثيّا ولا إلها تحيط به الكائنات التي تعلن مشيئته، وفي الإيمان بعالم آت يُكافأ فيه الصالحون ويُعاقب فيه الفاسقون.

[4] قارن: سبرينجر، المجلد الأول، 124-134، حيث تم جمع كل المعلومات المتاحة بشأن ورقة.

وسواء أكان محمد قد ارتقى بنفسه إلى هذه المرتبة الروحية من خلال تفكيره الخاص، أم كان ورقة قد اكتشف عيوبا جسيمة في المسيحية التي اعتنقها بدلا من اليهودية، وأطلع محمدا عليها، فإن الأمر يظل مما لا يمكن تحديده تاريخيا في الوقت الحاضر. ومع ذلك، تخبرنا المصادر الإسلامية بأن ورقة كان يشاركه آراءه ويشجعه في مهمته الإصلاحية لليهودية والمسيحية.

وبالمثل، لا يمكننا الجزم بما إذا كان محمد، سعيا إلى اكتساب مزيد من المصداقية والاعتراف بين معاصريه من البسطاء، قد تعمّد تصوير ما اعتبره حقيقة على أنه وحي مباشر من السماء، أم أنه كان، استنادا إلى بعض الآيات التوراتية، يرى نفسه بالفعل متلقيا لإلهام خارق للطبيعة من الله. وربما اعتقد، على الأقل في البداية، أنه يتعامل فعلا مع ملائكة نقلوا إليه كلمة الله من السماء، وأمروه بإبلاغها إلى البشرية الضالة.

لكننا نميل إلى الرأي الأخير، لأنه كان يعاني في كثير من الأحيان من نوبات الصرع، التي كان يُنظر إليها في عصره على أنها مصيبة تتسبب فيها الأرواح الشريرة. فقد اعتقد في البداية أنه ممسوس بالشيطان، ولم يصل إلا تدريجيا إلى الاقتناع بأن الأرواح الشريرة لا يمكن أن تكون لها سلطة على رجل مكرّس لله مثله. وربما دفعه ما كان يؤمن به من نقاء قلبه إلى تفسير حالات فقدان الوعي التي كان يتعرض لها بصورة متكررة، وتعقبها رؤى، باعتبارها تواصلا مع الملائكة. وهكذا، كان يرى أن ما يملأ روحه بعد استعادته وعيه ليس إلا إلهاما إلهيا.

ثالثا: النتائج المحدودة للدعوة المحمدية المبكرة

كان محمد، وفقا للتقاليد الإسلامية، في نحو الأربعين من عمره عندما تلقّى أول وحي من السماء .ومع ذلك، لم يطّلع على هذا الوحي وما تلاه مباشرة سوى زوجته خديجة،

وابن عمه الشاب علي، وعدد قليل من أصدقائه المقرّبين. ولم تظهر بعض الآيات القرآنية التي أمرته بالجهر بدعوته إلا بعد أن بلغ عدد أتباعه نحو أربعين شخصا. ومع ذلك، لم يكن من بينهم سوى عدد قليل ينتمي إلى الطبقات الأكثر ثراء ونفوذا في مكة، ومنهم الخليفتان اللذان تولّيا الخلافة لاحقا، أبو بكر وعثمان، اللذان أصبحا من أبرز الداعمين لدعوته، متحدّيَين بذلك سخرية الكفار.

ثم بذل محمد قصارى جهده في مواجهة معتقدات أهل مكة الوثنية، وحثّهم على عيش حياة أخلاقية تقية، ودعاهم إلى الإيمان بإله قادر وحكيم وأزلي وأحد، يتصف بالعدل والرحمة في الوقت نفسه. وكان هذا الإله، الذي خلق العالم وملأه بآياته، قد أرسل الوحي إلى محمد وإلى الأنبياء الذين سبقوه، وسيحاسب في الآخرة الصالحين والخاطئين على حد سواء، فيثيبهم أو يعاقبهم بحسب أعمالهم.

لكن محمدا لم يجد قبولا لدى أقرب أقربائه؛ فلم يعتنق عمه أبو طالب دينه، بل إن أبا لهب، وهو عم آخر له، ألقى عليه حجرا لإسكاته.[5] وقال بعضهم: "أَنَتْرُكُ دين آبائنا ونتبع هذا المبتدع؟"، فيما تساءل آخرون: "أهو أهم من أي شاعر أو عرّاف آخر؟"[6] ووصفه بعضهم بالجنون، واتهمه آخرون صراحة بالكذب، وطالبه الجميع بمعجزة تثبت صدق رسالته.

رابعا: الهجرة الأولى

على الرغم من تعرّض محمد لسخرية مشركي مكة وإهاناتهم، فإن أسرته، التي كانت لا تزال تتمتع بنفوذ كبير، وفّرت له الحماية من التعرّض لمزيد من العنف. وفي المقابل،

[5] انظر في هذا الصدد السورة 111.

[6] قارن مع السورة 69: 44-40.

اضطر كثير من المسلمين الذين لم تكن لهم حماية قبلية إلى مغادرة شبه الجزيرة العربية في السنة الخامسة من البعثة، واللجوء إلى الأراضي الإفريقية هربا من سوء المعاملة التي كانوا يتعرّضون لها على أيدي قريش[7].

وكان محمد نفسه في تلك الفترة يواجه ظروفا صعبة، ويشعر بالإحباط نتيجة محدودية استجابة الناس لدعوته. وفي هذا السياق، تذكر بعض الروايات أنه أبدى قبولا مؤقتا بذكر أصنام مكة بوصفها وسائط بين الله والإنسان، بعد أن كان قد وصفها بالعجز. وتربط هذه الروايات ذلك بمحاولة التقريب بينه وبين قومه، سواء بدافع الخوف أو أملا في تحقيق قبول أوسع لدعوته. لكنه سرعان ما تراجع عن هذا الموقف، وأعلن أن ما صدر عنه كان بإيحاء من الشيطان،[8] الأمر الذي زاد من عداء خصومه واضطهادهم له.

وبعد ذلك بوقت قصير، أعلن حمزة، أحد أشجع رجال مكة وأقواهم، إسلامه علنا، متأثرا بما تعرّض له ابن أخيه محمد. فقد توجّه إلى أبي جهل، أحد أشد المدافعين عن المعتقدات المكية التقليدية، وواجهه بسبب إساءته إلى محمد، ثم أعلن اعتناقه الإسلام. كما اعتنق عمر بن الخطاب الإسلام بعده، مدفوعا جزئيا باقتناعه بالدعوة، وجزئيا بتأثير أخته التي كانت قد اعتنقت الإسلام سرا قبل ذلك بمدة، والتي وجد في منزلها بعض الآيات القرآنية[9].

[7] عام 615 م. كان لهذا العمل أهمية كبيرة؛ فقد أثبت إخلاص المسلمين وتضحيتهم وتصميمهم، وأعطى الدين الجديد مكانة مرموقة، حتى في أوساط قريش المعادية.

[8] قارن السور 53:19-23؛ 75:17، 76. وللاطلاع على بيان مهم، انظر: بالمر، المجلد الأول، الفصل السادس والعشرون.

[9] للاطلاع على قصة اعتناقه الإسلام، انظر: ستوبارت، "الإسلام"، ص 83.

وبعد فترة وجيزة، علم أبو طالب أن عمر كان قد دبّر، قبل إسلامه، مؤامرة لقتل محمد. وخشي أبو طالب أن يحاول شخص آخر تنفيذ ذلك، سواء بدافع التعصب الديني أو استجابة لإغراءات قريش. لذلك اصطحب محمدا بعيدا عن المدينة، وأخذه إلى مزرعته المحصّنة لحمايته.

خامسا: المقاطعة

أثارت إجراءات أبي طالب غضب قريش، فطالبته بتسليم محمد إليها. وعندما رفض بشدة تسليم ابن أخيه، فرضت قريش مقاطعة على أبي طالب وأفراد أسرته الذين وقفوا إلى جانب محمد. واستمرت المقاطعة ثلاث سنوات، انقطعت خلالها العلاقات الاجتماعية والتجارية بين قريش وبني هاشم وحلفائهم من بني المطلب. وكان النزاع يدور بين بطون قريش المنحدرة من عبد شمس ونوفل من جهة، وبني هاشم وبني المطلب من جهة أخرى، وهم جميعا من ذرية قصي.

ونتيجة لذلك، لم يتمكن محمد من مواصلة دعوته علنا إلا خلال الأشهر الحرم، التي كانت تتوقف فيها الأعمال العدائية بين القبائل العربية. وفي نهاية المطاف، رُفعت المقاطعة بعدما أثارت معاناة المحاصَرين تعاطفا واهتماما حتى لدى بعض خصومهم في الدين.

وفي الفترة نفسها تقريبا، فقد محمد زوجته خديجة وعمه أبا طالب، فاستغل خصومه هذا الوضع، واضطر إلى التماس الحماية لدى أقاربه في الطائف،[10] وهي بلدة تقع على بُعد ثلاثة أو أربعة أيام من السفر جنوب شرقي مكة. لكنه تعرّض للطرد بالحجارة على أيدي بعض أهلها المعارضين لدعوته، واضطر إلى العودة إلى مسقط رأسه.

[10] للاطلاع على سرد جيد لتجاربه في الطائف، انظر: مولر، المجلد الأول، ص 79.

وهناك، وجد ملاذا آمنا لدى بعض الشخصيات البارزة التي لم تكن تنتمي إلى قبيلة قريش، الأمر الذي أتاح له مواصلة دعوته رغم استمرار معارضة خصومه.

سادسا: "الرحلة الليلية" و"الهجرة"

على الرغم من جميع الانتكاسات التي عانى منها محمد خلال رحلته، فقد عاد إلى مكة بشجاعة متجددة، مستندا إلى حلم أو رؤيا حمله فيها حصان مجنّح أولا إلى القدس، ثم عرج به إلى السماء، حيث استقبله الله بنفسه بوصفه رسوله الأكرم، وأعلن له عن بعض أسمى مخلوقاته.[11]

وقد جلبت له روايته لهذه الرؤيا إهانة جديدة، بل أدت إلى ابتعاد بعض أتباعه عنه. ومع ذلك، حظي في موسم الحج التالي، عندما شرح عقيدته الجديدة للحجاج، باهتمام بعض سكان المدينة المنورة المنتمين إلى قبيلة الخزرج، الذين كانت تربطهم به صلة قرابة من جهة أمه.

وبطبيعة الحال، لم يتمكن هؤلاء الرجال من تحسين وضعه في مكة، لكنهم عملوا بهدوء على نشر الإسلام في ديارهم، حتى تضاعف عدد المسلمين في المدينة المنورة في العام التالي، سنة 621م، وكان العديد من المؤمنين المكيين قد وجدوا بينهم ملاذا بالفعل.

وكان سكان المدينة المنورة، بصرف النظر عن صلتهم بمحمد، أكثر استعدادا للاستماع إليه؛ لأن اليهود الذين كانوا يعيشون هناك قد هيّأوهم منذ زمن طويل لتوقّع ظهور نبي. ولعلهم كانوا يأملون أيضا أن يتمكنوا، من خلال محمد والعقيدة الجديدة، من بسط سيطرتهم على مكة، إذ كانوا يغارون من مكانتها بوصفها مركزا للحج.

وفي موسم الحج التالي، عندما بلغ محمد الثالثة والخمسين من عمره القمري، قدم

[11] انظر: بالمَر، المجلد الأول، ص.xxxi .

ثلاثة وسبعون شخصا من المدينة المنورة إلى مكة. ولم يكتفوا بالإقرار بدينه، بل أبرموا معه أيضا تحالفا رسميا للدفاع والهجوم، ودعوه هو وجميع المسلمين إلى الانتقال إلى مدينتهم.

ظل محمد بضعة أشهر أخرى في مكة، لكنه اضطر في نهاية المطاف إلى مغادرتها، فهاجر مع أبي بكر إلى المدينة المنورة في سبتمبر سنة 622م، بعدما علم أن أعداءه كانوا يخططون مرة أخرى لاغتياله.

سابعا: الجهود المبذولة للتوفيق مع اليهود ومضايقة أهل مكة

كان شغل محمد الشاغل في البداية هو إرساء أسس العبادة وتوفير مأوى جديد للاجئين. فبُني مسجد، وأُبرم تحالف بين المهاجرين وسكان المدينة، امتد حتى شمل التوارث المتبادل بدلا من الاقتصار على الأقارب بالدم.

كما صدرت عدة مراسيم بهدف كسب تأييد السكان اليهود، الذين كانوا كثيرين وأثرياء. لكن هذه المراسيم أُلغيت سريعا، لأن اليهود أصروا على الاحتفاظ بشريعة موسى كاملة، فضلا عن أنهم لم يعترفوا بمحمد نبيا، لأنه لم يكن من سلالة داود.

وكان من أبرز ما قام به محمد خلال السنة الأولى من الهجرة السماح بشن الحرب على أعداء الإسلام باسم الله.[12] ومن المؤكد أنه لم يكن قادرا آنذاك على التفكير في شن حرب رسمية ضد أهل مكة، لكنه كان يأمل في أن يتمكن من مهاجمة قوافلهم المتجهة إلى الشام وإلحاق الضرر بتجارتهم الخارجية.

غير أن قريشا كانت تتمتع بخبرة كبيرة، إلى درجة أنها لم تقع في الأفخاخ التي نُصبت لها؛ فإما أن تكون قد أرسلت حراسة قوية مع قوافلها، وإما أن تكون قد سلكت طرقا

[12] سورة 22:40.

التفافية باتجاه الشمال.

وعندئذ لجأ محمد إلى الحيلة، وأمر بشن غارة خلال أحد الأشهر الحرم، وهي الأشهر التي جرت العادة في شبه الجزيرة العربية على وقف الأعمال العدائية خلالها. ولما قوبلت هذه الغارة بالاستنكار من جانب المؤمنين الذين ظلت العادات القديمة مقدسة في أعينهم، حمّل قائد المجموعة المسؤولية، وأصر على أن أوامره الصريحة والغامضة قد جرى تجاوزها. ومع ذلك، عفا عن هذا الرجل لاحقا، بل قبل جزءا من الغنائم.

وهنا يظهر، كما في حالة الاعتراف بالآلهة الوسيطة، نوع من عدم الاستقرار في سلوك محمد، وبداية سلسلة من الأفعال التي لا بد أنه كان يعلم أنها خاطئة، لكنه لم يبدأها أو يسمح بها إلا لغرض واحد، هو إيذاء الكفار.

ثامنا: النصر في بدر

وقع أول صراع حقيقي بين المسلمين وأهل مكة في شهر رمضان من السنة الثانية للهجرة. وفي هذه المناسبة أيضا، غادر محمد المدينة المنورة مع أتباعه بهدف الاستيلاء على قافلة تجارية غنية قادمة من الشام.

لكن قائد القافلة، أبا سفيان، علم بالخطة، فأرسل على عجل طلبا للمساعدة إلى مكة. فتحرك أهل مكة لمواجهة المسلمين، في حين تمكنت القافلة من العودة سالمة إلى ديارها عبر الطريق الساحلي.

وقعت المعركة الأولى في بدر، وهي منطقة تقع إلى الجنوب الغربي من المدينة المنورة. وكان عدد المكيين نحو ستمائة مقاتل، في حين بلغ عدد المسلمين ثلاثمائة وأربعة عشر مقاتلا.

انهزم المكيون، وتركوا في ساحة المعركة سبعين قتيلا، كما وقع سبعون رجلا في الأسر،

وكان لا بد من دفع فدية كبيرة مقابل إطلاق سراحهم.

وكان من بين الأسرى العباس، عم محمد الثري، الذي عاد بالفعل إلى مدينته الأصلية، لكنه عمل منذ ذلك الحين جاسوسا لصالح ابن أخيه.

ولم يشارك محمد بنفسه في المعركة، لأنه لم يكن شجاعا ولا ماهرا في استخدام السلاح، بل ظل يصلي في خيمة. ولذلك، لم ينسب هذا الانتصار إلى شجاعة جنوده، الذين تميز علي وحمزة من بينهم على وجه الخصوص، بل نسبه إلى مساعدة جيش غير مرئي من الملائكة.[13]

وقُسّمت الغنائم بالتساوي هذه المرة، لكن بعد فترة وجيزة من العودة إلى المدينة المنورة، صدر حكم يقضي بتخصيص خُمس الغنائم للنبي وأقاربه والفقراء والأيتام والمسافرين.[14]

تاسعا: الهجمات على اليهود

أسهم الأثر المعنوي لهذا الانتصار وغنائمه الوفيرة إسهاما كبيرا في تعزيز قوة محمد ونفوذه، كما جذب كثيرا من الناس إلى صفّه. وبلغ الأمر حدّا مكّنه، بعد صدور بعض أحكام الإعدام بحق اليهود في ضواحي المدينة المنورة، من إعلان الحرب رسميا على قبيلة بني قينقاع اليهودية، التي كان بعض أفرادها يقيمون داخل المدينة. وتمكّن، من خلال محاصرة حصونهم، من إجبارهم على الاستسلام دون شروط. غير أن عبد الله بن أُبيّ، أحد زعماء قبيلة الخزرج التي كان اليهود تحت حمايتها، لم يوافق على إعدامهم كما أراد محمد، فسمح لهم بالمغادرة إلى سوريا، ولكن دون ممتلكاتهم.

[13] سورة 3: 120، 121؛ 8: 9، 10، 17.

[14] سورة 8:42.

عاشرا: الهزيمة الكارثية في جبل أحد

على مدى ثلاثة عشر شهرا، تمكّن محمد من مهاجمة قوافل قريش دون أن يتعرض للعقاب، كما شنّ هجمات ميدانية على حلفائها. وأخيرا، قرّرت قريش، بهدف القضاء على قوته والانتقام لهزيمتها في بدر، حشد جيش قوامه ثلاثة آلاف رجل والتوجّه نحو المدينة المنورة.

كان محمد يرغب في انتظار العدو داخل المدينة، لكنه أُجبر، إما من قِبل أهل المدينة أو من قِبل جنوده المتحمّسين، على خوض المعركة خارجها، بالقرب من جبل أُحد. وهناك، فقد سبعين من أفضل مقاتليه، من بينهم عمّه حمزة .وأُصيب هو نفسه بجروح، بل ساد الاعتقاد لبعض الوقت بأنه قد مات. ولعلّ هذا ما دفع قريش إلى عدم متابعة انتصارها. وفي طريق عودتهم، علموا أن محمدا لا يزال على قيد الحياة، لكنهم لم يجرؤوا على العودة إلى المدينة المنورة، بعدما تلقّوا معلومات خاطئة من أحد أتباعه تفيد بوصول قوات جديدة لمساعدته.

وأعقبت هزيمة أُحد مصائب أخرى؛ إذ قُتل عدد من العلماء المسلمين غدرا على أيدي المشركين العرب. وسعيا منه إلى تعويض أتباعه عن سلسلة الانتكاسات التي استمرّت في ملاحقتهم، هاجم محمد قبيلة يهودية تُعرف ببني النضير، كانت تقيم بالقرب من المدينة المنورة. ولما عجز عن إخضاعهم داخل حصونهم، اضطر إلى السماح لهم بالمغادرة إلى سوريا، مع الاحتفاظ بجزء من ممتلكاتهم. أما بقية ممتلكاتهم، فقد استولى عليها النبي باسم الله،[15] بحجة أنها أُخذت دون إراقة دماء، ثم وزّعها على أفقر اللاجئين من أتباعه.

[15] أنظر السورة 59: 1-17 للاطلاع على تبرير محمد لهذا الإجراء.

وقد أسهمت هذه الحملة، إلى جانب عمليات أخرى مهمة ضد قبائل عربية مختلفة، فاجأها تباعا بقوة عسكرية ساحقة، في دفع أعدائه في نهاية المطاف إلى توحيد صفوفهم مجددا بهدف القضاء عليه نهائيا.

حادي عشر: حصار المدينة المنورة

في السنة الخامسة للهجرة، الموافق مارس/آذار 627م، زحف نحو المدينة المنورة جيش قوامه عشرة آلاف رجل، بقيادة أبي سفيان، زعيم قريش. واضطر محمد، الذي لم يكن تحت قيادته سوى نحو ثلاثة آلاف رجل، إلى الاحتماء داخل المدينة، وأمر بحفر خندق لحماية الأحياء المكشوفة من الهجوم.

ولأن العرب لم تكن لديهم خبرة كافية في حروب الحصار، لم يتمكّنوا من اقتحام المدينة. وإضافة إلى ذلك، غابت الوحدة والثقة المتبادلة بين مختلف فصائل جيشهم. لذلك، وبعد حصار استمر بضعة أسابيع، ومع حلول موسم شديد البرودة والعواصف، رفعوا الحصار وعادوا إلى ديارهم.

وفي هذه المرة أيضا، انتقم محمد بشدة من إحدى القبائل اليهودية التي عدّها من خصومه، وهي بنو قريظة،[16] التي كانت قد انضمت إلى قوات مكة. وعلى الرغم من استسلام أفرادها له دون شروط، فقد أمر بإعدام الرجال وبيع النساء والأطفال عبيدا.

غير أن هذا الانتصار المحدود لم يمحُ ما ألحقه محمد بسمعته حين اختار الاحتماء خلف خندق بدلا من الاعتماد على سيفه ورمحه وعون الله. وصحيح أنه واصل مهاجمة قوافل أعدائه، وكان يرسل بين الحين والآخر مجموعات صغيرة لمهاجمة القبائل التي لم تتحالف معه، إلا أن هذه السياسة لم تؤدِّ إلى زيادة قوته أو تعزيز سمعته.

[16] انظر سورة 33: 26، وكذلك موير، المجلد الثالث، ص 276 وما بعدها، أو الطبعة المختصرة، الفصل 17.

ثاني عشر: اقتراح الحج إلى مكة

في العام التالي، 628م، قرّر محمد القيام بتحرّك علني لاستعادة مكانته، فأعلن عزمه على التوجّه إلى مكة لأداء الحج، ودعا إلى جميع المؤمنين مرافقته، وكذلك العرب الوثنيين الذين كانت تربطه بهم علاقات جيدة.

لم تلقَ دعوته الاستجابة التي كان يأملها، لكنه، بعدما أعلن رحلته إلى مكة باسم الله، لم يستطع التراجع. ونظرا إلى العدد المحدود نسبيا من أتباعه،[17] اضطر إلى الاعتماد على اعتقاده بأن قريش ستتجنّب خوض الحرب خلال الأشهر الحُرُم. غير أنه أخطأ في تقديره؛ فعلى الرغم من عدم رغبتهم في القتال ضده، كانوا مصمّمين على منعه من دخول المدينة المقدسة.

ومع ذلك، حقّق محمد مكسبا أهم بكثير من الحصول على إذن بإتمام مناسك الحج حول الكعبة؛ إذ أبرم هدنة مع أعدائه، منحتهم، بلا شك، مزايا عديدة، لكنها اعترفت به أيضا قوة مكافئة لهم. وكان من المقرّر وضع جميع العداوات جانبا، الأمر الذي أتاح له إرسال مبشّريه إلى مختلف أنحاء شبه الجزيرة العربية دون خوف. وإضافة إلى ذلك، أصبح بإمكانه في العام التالي أداء مناسك الحج في مكة لمدة ثلاثة أيام دون عائق.

ثالث عشر: حملة أخرى ضد اليهود

من أجل تهدئة أولئك الذين لم يكونوا راضين عن نتيجة هذه الرحلة إلى مكة،[18] أمر محمد بشنّ حملة أخرى ضد اليهود، ولا سيما سكان خيبر وفدك، الذين كانت لهم حصون تقع على مسافة أربعة أو خمسة أيام من السفر شمال المدينة المنورة.

[17] تتراوح التقديرات بين 700 و1600.

[18] قارن مع السورة 48.

تمكّن المهاجمون من اقتحام بعض هذه الحصون، بينما استسلم من بقي فيها، وفُرض عليهم دفع نصف دخلهم بوصفه جزية.

رابع عشر: محاولة تسميم محمد

أثناء إقامته في أحد الحصون التي تم الاستيلاء عليها، كاد محمد أن يفقد حياته. فقد قدّمت له امرأة يهودية، كانت قد فقدت أحد أقاربها في المعركة، طبقا مسموما. وما إن تذوّق منه حتى أدرك أنه مسموم، فنجا من المصير الذي كان ينتظره.

لائحة المصادروالمراجع[19]

- فايل، غوستاف. محمد النبي :حياته وتعاليمه (Mohammed the Prophet: His Life and Doctrine)، 1843. سيرة كاملة للنبي، تعرض بتفصيل كبير مصادر المعلومات المتعلقة به.
- موير، وليام. حياة محمد (The Life of Mahomet)، 4 مجلدات، 1861. يُعدّ هذا العمل من أكثر الأعمال تفصيلا باللغة الإنجليزية، ويحتوي على كثير من المواد التمهيدية المتعلقة بالجزيرة العربية قبل الإسلام، وهي مواد ذات قيمة كبيرة.
- موير، وليام. حياة محمد (The Life of Mahomet)، مجلد واحد، 1877. ملخص مفيد للغاية للطبعة المكوّنة من أربعة مجلدات.
- موير، وليام. محمد والإسلام (Mahomet and Islam)، طبعة منقحة، 1887. لمحة

[19] أعدّ المترجمان من الألمانية إلى الإنجليزية، فرانك ك .ساندرز وهاري و .دانينغ، قائمة بأهم الأعمال التي توفر معلومات عن حياة محمد، تيسيرا على القارئ والباحث. وقد أدرجا هذه القائمة في مقدمة الترجمة الإنجليزية، بينما ارتأينا نقلها إلى نهاية ترجمتنا، التزاما بالمعايير المعتمدة لدى المجلة، التي تقضي بإيراد قوائم المصادر والمراجع في نهاية المقالات.

عامة ممتازة عن حياة النبي، تجسّد الأفكار الواردة في المجلدات السابقة.

- دوزي، رينهارت بيتر آن. مقال في تاريخ الإسلام (An Essay on the History of Islam)، ص 110–1. موجز مختار بعناية، ذو قيمة خاصة في مناقشة الظروف التي مهّدت الطريق لظهور الإسلام.

- سبرينغر، ألويس. حياة محمد وتعاليمه (The Life and Teachings of Muhammad)، 3 مجلدات، 1862. عمل جدير بالاهتمام لما يوليه من عناية بالتقاليد، لكنه متطرف جدًا في استنتاجاته.

- مولر، أوغست. الإسلام في الشرق والغرب (Islam in the East and West)، مجلدان، 1885، المجلد الأول، ص 172.–44دراسة مثيرة للاهتمام، لكنها غير مترابطة، عن حياة محمد، تناقش بصورة خاصة دوافعه وشخصيته.

- بالمر، إدوارد هنري. القرآن (The Qur'an)، المجلد السادس من سلسلة الكتب المقدسة للشرق (Sacred Books of the East)، 1880. تتضمن المقدمة مناقشة لهذا الموضوع.

- ستوبارت، جيمس وليم هيوز. الإسلام ومؤسسه (Islam and Its Founder)، ضمن سلسلة النظم الدينية غير المسيحية (The Religious Systems of the Non-Christian World)، 1876. كتاب ذو قيمة كبيرة باعتباره خلاصة ملائمة للحقائق، لكنه كُتب بروح مثيرة للجدل إلى حد بعيد.

- إرفينغ، واشنطن. حياة محمد (The Life of Mahomet). سيرة مثيرة للاهتمام للغاية، تحتل مكانة رفيعة من الناحية الأدبية، لكن لا يمكن اعتبارها مرجعا موثوقا.

- فيلهاوزن، يوليوس. مقالة في الموسوعة البريطانية (Encyclopaedia Britannica)، المجلد السادس عشر، ص 561–545. مناقشة صريحة وفلسفية تماما.

- هيوز، توماس باتريك. قاموس الإسلام (A Dictionary of Islam)، 1885. موسوعة تتناول سيرة محمد وعاداته وعقيدته. يُستحسن الرجوع بوجه خاص إلى المقالة المعنونة "شخصية محمد" (The Character of Mohammed)، ص 387 وما بعدها، التي تتضمن تقييمات من أفضل النقاد.

أخبار مركز اجتهاد

IJTIHAD CENTER NEWS



IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 6, October 2026
مجلد 3 - عدد 6، أكتوبر 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

International Conference on the Situation of Muslim Families in Europe

الندوة العلمية الدولية حول وضعية الأسرة المسلمة في أوروبا (2025-2026)







The Ijtihad Center for Studies and Training in Belgium organized its first international academic conference, entitled "The Situation of Muslim Families in Europe and the West: Studies in Values, Contexts, and Socio-Cultural, Legal, and Political Transformations," on 22–23 May 2026. The conference explored the situation of Muslim families in Western societies through multidisciplinary perspectives, addressing jurisprudential, educational, ethical, social, cultural, political, and legal dimensions. It also examined the transformations shaping Muslim family life within contemporary European and Western contexts. The event was organized in partnership with the Al-Ansar Cultural Center near Brussels and the Complutense University of Madrid, following a comprehensive academic programme.

نظّم مركز اجتهاد للدراسات والتكوين ببلجيكا ندوته العلمية الدولية الأولى الموسومة بـ«وضعية الأسرة المسلمة في أوروبا والغرب :دراسات في القيم والسياقات والتحولات السوسيو-ثقافية والقانونية والسياسية»، يومي 22و23 ماي المنصرم من عام 2026م، في إطار مشروع علمي يروم دراسة واقع الأسرة المسلمة في المجتمعات الغربية من زوايا معرفية متعددة، تستحضر الأبعاد الفقهية والتربوية والقيمية والاجتماعية والثقافية والسياسية والقانونية، وتسعى إلى فهم التحولات التي تشهدها الأسرة المسلمة في ظل السياقات الأوروبية والغربية المعاصرة، وذلك بشراكة مع المركز الثقافي الأنصار بضواحي بروكسيل، وجامعة كمبلوتينسي بمدريد، ضمن برنامج علمي أكاديمي متكامل يجمع بين الرصانة البحثية وتعدد المقاربات والتخصصات.

IJTIHAD JOURNAL
for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 6, October 2026
مجلد 3 - عدد 6، أكتوبر 2026

IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

ورقة الندوة الدولية

Conference Guide







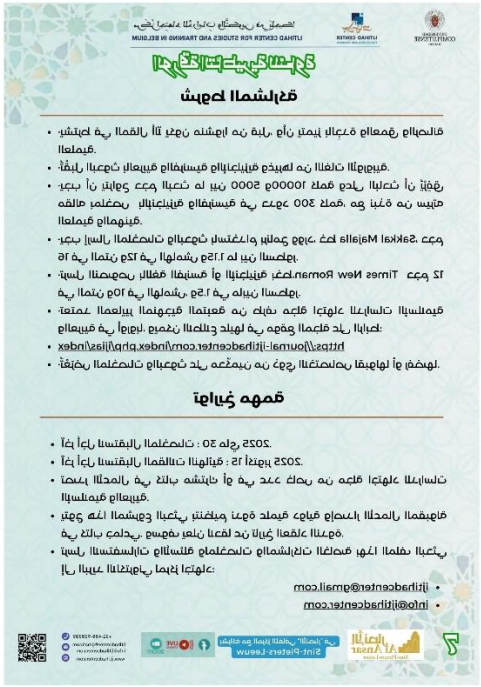


IJTIHAD JOURNAL
for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 6, October 2026

مجلد 3 - عدد 6، أكتوبر 2026

IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING



مركز اجتهاد للدراسات والتكوين في بلجيكا
IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING IN BELGIUM

أوراق استراتيجية مقترحة

محاور الندوة الدولية

- مفهوم الأسرة بين الإسلام والغرب.
- التكيف الثقافي والاجتماعي للأسرة المسلمة مع العادات والتقاليد الغربية.
- تأثير البيئة متعددة الثقافات على الأطفال والمراهقين المسلمين.
- الأسرة المسلمة وتحديات العنصرية والإسلاموفوبيا والتسوية والهوية.
- الأسرة المسلمة ونقل القيم الإسلامية في بيئة غربية.
- دور مؤسسة الأسرة والوالدين في التربية وتعزيز الهوية الإسلامية للأبناء.
- دور المساجد والمدارس الإسلامية في الحفاظ على القيم الإسلامية.
- الأسرة المسلمة في مواجهة التحديات القانونية (قوانين الأحوال الشخصية والزواج والطلاق).
- الأسرة المسلمة والتحديات الاقتصادية (القدرة الشرائية، مواكبة حاجيات الأبناء، الوضع الاقتصادي للأسر).
- الأسرة المسلمة والتحديات النفسية والاجتماعية وتأثيرها على العلاقات الأسرية في بيئة غربية.
- دراسة ميدانية لنماذج لأسر مسلمة ناجحة في الحفاظ على هويتها.
- دراسة حالات واقعية عن أسر مسلمة تواجه صعوبات وتحديات.

IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

مركز اجتهاد للدراسات والتكوين في بلجيكا
IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING IN BELGIUM

أوراق استراتيجية مقترحة

أهداف الندوة الدولية

- استيعاب طبيعة تأثير البيئة الغربية على العلاقات الأسرية، بما في ذلك تأثير وسائل الإعلام، والنظم التعليمية، والتغيرات القانونية على القيم الأسرية.
- دراسة أبرز التحديات التي تواجه الأسرة المسلمة في الغرب، مثل التوفيق بين القيم الإسلامية والثقافة الغربية، والاندماج الاجتماعي، والتغيرات في الأدوار الأسرية.
- دراسة التحديات التي تواجه الأجيال المسلمة الأخيرة في الغرب، بما في ذلك قضايا الهوية، والصراعات بين الأجيال، والتكيف مع القيم المجتمعية في سياق علماني تعددي.
- مقارنة الكيفية التي تحافظ بها الأسرة المسلمة في الغرب على هويتها الإسلامية والثقافية الأصلية وسط تأثيرات العولمة والتعددية الثقافية والهيمنة الثقافية الغربية.
- صياغة حلول عملية واستراتيجيات لتعزيز استقرار الأسرة المسلمة في الغرب، مع التركيز على التعليم الديني، والتواصل الأسري، ودور المراكز والمؤسسات الإسلامية.
- تقديم نماذج إيجابية لأسر مسلمة نجحت في التغلب على هذه التحديات، للاستفادة من تجاربها كدروس يمكن تعميمها على المسلمين في الغرب.
- المساهمة في بناء جسور التفاهم بين الأسرة المسلمة والمجتمع الغربي، من خلال تقديم رؤى واقعية قائمة على البحث حول التحديات التي تواجهها هذه الأسر.
- تحفيز البحث الأكاديمي المستقبلي عبر تشجيع المزيد من الدراسات والبحوث التي تتناول قضايا الأسرة المسلمة في السياقات الغربية.

IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 6, October 2026

مجلد 3 - عدد 6، أكتوبر 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

برنامج الندوة الدولية | Conference Program




UNIVERSIDAD COMPLUTENSE MADRID
IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING
مركز اجتهاد للدراسات والتكوين في بلجيكا
IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING IN BELGIUM
برنامج الندوة العلمية الدولية
اليوم 2
الجلسة العلمية الثانية 11:30-10:00
فقه الأسرة المسلمة ونقل القيم الإسلامية والتربوية في بيئات غربية
رئيس الجلسة: ذة. ماجدة بوعزة - ألمانيا
مقرر الجلسة: ذة. نوال المختوم - المغرب
المداخلة الأولى: الإطار المرجعي لفقه الأسرة في السياق الأوروبي
• د. عبد الحق الكواني، الهيئة العلمية للمجلس الأعلى للمسلمين - ألمانيا
المداخلة الثانية: الأم المسلمة في الغرب، رهانات التنشئة بين استمرارية الهوية وضغوط الاندماج
• دة. أسماء خبطة، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس - المغرب
المداخلة الثالثة: النسوية التأويلية وتفكيك الأسرة المسلمة، نقد لنقل المفاهيم الجندرية إلى السياق الإسلامي في الغرب
• ذة. إلهام حاكمي، جامعة محمد الأول، وجدة - المغرب
المداخلة الرابعة: دور مؤسسة الأسرة والوالدين في التربية وتعزيز الهوية الإسلامية
• ذة. إيمان غوزال، جامعة ابن زهر، أكادير - المغرب
الجلسة العلمية الثالثة 13:05-11:35
الأسرة المسلمة في مواجهة التحديات القانونية، دراسات لحالات واقعية
رئيس الجلسة: د. عبد الملك هيباوي - ألمانيا
مقرر الجلسة: ذة. سارة الهادي - المغرب
المداخلة الأولى: الأسرة المسلمة في مواجهة التحديات القانونية: زواج المغاربة المقيمين بالخارج أنموذجا
• ذة. ليلى لاماني، جامعة ابن زهر، كلية الشريعة والقانون، ايت ملول - المغرب
المداخلة الثانية: التحديات القانونية التي تواجهها الأسرة المسلمة بألمانيا: الإرث أنموذجا
• ذ. زكرياء زغلي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة - المغرب
المداخلة الثالثة: كفالة الطفل في القانون الدولي الخاص: دراسة مقارنة
• ذة. ابتسام كليولة، كلية العلوم القانونية والسياسية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة - المغرب
بشراكة مع المركز الثقافي "الأنصار" في Sint-Pieters-Leeuw
الأنصار Al Ansar Sint-Pieters-Leeuw
LIVE zoom
+32-486-936393
ijtihadcenter@gmail.com
info@ijtihadcenter.com
www.ijtihadcenter.com

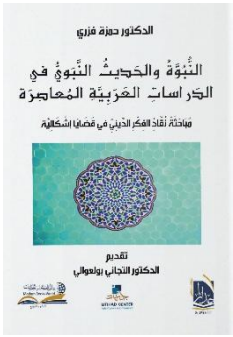

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE MADRID
IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING
مركز اجتهاد للدراسات والتكوين في بلجيكا
IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING IN BELGIUM
برنامج الندوة العلمية الدولية
اليوم 2
الجلسة العلمية الرابعة 15:00-13:30
تأثير البيئة المتعددة الثقافات على الأسرة المسلمة
وتحديات العنصرية والإسلاموفوبيا والنسوية والهوية
رئيس الجلسة: د. محمد ظهيري - إسبانيا
مقرر الجلسة: ذ. عبد الكريم الغازي - ألمانيا
المداخلة الأولى: استكشاف الاندماج الاجتماعي: دراسة تحليلية لتوجهات المهاجرين العرب في بريطانيا
• د. حميد الهاشمي، الجامعة العالمية، لندن - بريطانيا
المداخلة الثانية: الأسرة المسلمة في الغرب وتحديات الحفاظ على الهوية الدينية: مقاربة سوسيولوجية تحليلية
• د. محمد قروق كركيش، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة ابن طفيل، المغرب
المداخلة الثالثة: تحديات وإكراهات تعايش الأقليات المسلمة بأوروبا: تهنئة غير المسلمين بأعيادهم، وتبادل الهدايا معهم
• ذ. عبد الفتاح أيت بلخير، جامعة منيسوتا الإسلامية - الولايات المتحدة الأمريكية
الجلسة الختامية 15:30-15:00
رئيس الجلسة: د. عبد الإله كافا، الرابطة المحمدية للعلماء - المغرب
مقرر الجلسة: د. حسن أيت ناصر، جامعة ابن طفيل، القنيطرة - المغرب
• قراءة البيان الختامي، د. محمد حصحاص، جامعة روما تور فيرغاتا - إيطاليا
• توصيات الندوة الدولية ومخرجاتها
مخرجات الندوة
صدور الكتاب المشترك الخاص بالندوة العلمية (النسختان الرقمية والورقية)
• يتضمن 11 ورقة علمية محكمة ومعدلة
• تم تقديم 65 ملخصا للندوة
• تم اختيار 55 ملخصا من محكمين متخصصين
• تم تقديم 35 ورقة نهائية باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية
• تم قبول 20 ورقة من قبل التحكيم السري المزدوج
• تم قبول 11 ورقة بعد التعديل والقراءة النهائية من لجنة التحرير
• انتقاء بضع المقالات لترجمتها إلى الإنجليزية ونشرها في مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية في أوروبا.
• نشر الكتاب وتوزيعه بتعاون مع عالم الكتب الحديث في الأردن.
نشر وتوزيع الكتاب الجماعي بتعاون مع دار النشر عالم الكتب الحديث في الأردن
بشراكة مع المركز الثقافي "الأنصار" في Sint-Pieters-Leeuw
Al Ansar Sint-Pieters-Leeuw
+32-486-936393
ijtihadcenter@gmail.com
info@ijtihadcenter.com
www.ijtihadcenter.com

Ijtihad Center Publications -2026-2025 - إصدارات مركز اجتهاد



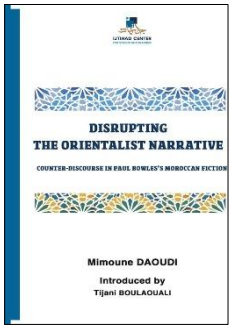
Boulaouali, Tijani, and Mohammed Karrouk Kerkich, editors. *The Status of the Muslim Family in Europe and the West: Studies on Socio-Cultural, Legal, and Political Values, Contexts, and Transformations*. Ijtihad Center for Studies and Training Belgium/ Dar Alam Al-Kutub Al-Hadith, 2026.

بولعوالي، التجاني، ومحمد كروك كركيش، محرّران. *وضعية الأسرة المسلمة في أوروبا والغرب: دراسات في القيم والسياقات والتحولات السوسيو-ثقافية والقانونية والسياسية*. مركز اجتهاد للدراسات والتكوين؛ دار عالم الكتب الحديث. 2026 .



Fazry, Hamza. *Prophethood and the Prophetic Hadith in Contemporary Arab Studies*. 2nd ed., introduction by Tijani Boulaouali, Dar Alam Al-Kutub Al-Hadith, Ijtihad Center for Studies and Training, 2026.

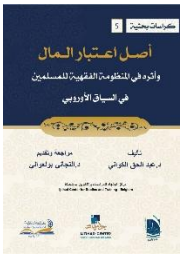
فزري، حمزة. *النبوة والحديث النبوي في الدراسات العربية المعاصرة: مباحثة نقاد الفكر الديني في قضايا إشكالية*. الطبعة الثانية، مقدمة التجاني بولعوالي، دار عالم الكتب الحديث، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، 2026.



Daoudi, Mimoune. *Disrupting the Orientalist Narrative: Counter-Discourse in Paul Bowles's Moroccan Fiction*. Introduction by Tijani Boulaouali, Ijtihad Center for Studies and Training, 2026.

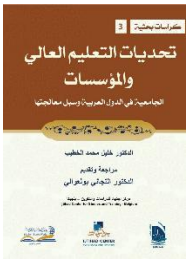
داودي، ميمون. *تقويض الخطاب الاستشراقي :الخطاب المضاد في الرواية المغربية لبول بولز*. تقديم التجاني بولعوالي، منشورات مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، 2026.

Ijtihad Center Publications –2026-2025 - إصدارات مركز اجتهاد



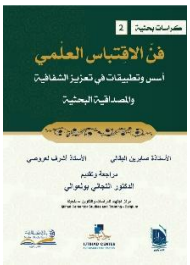
El Kouani, Abdelhak. *The Origin of the Legal Consideration of Wealth and Its Impact on the Juristic Framework of Muslims in the European Context,* Dar Alam al-Kutub al-Hadith, Ijtihad Center for Studies and Training, 2026.

الكواني، عبد الحق. *أصل اعتبار المال وأثره في المنظومة الفقهية للمسلمين في السياق الأوروبي*، دار عالم الكتب الحديث (الأردن)، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين (بلجيكا)، 2026.



Al Khatib, Khalil Mohammed. *Challenges facing higher education and university institutions in Arab countries and ways to address them,* Dar Alam al-Kutub al-Hadith, Ijtihad Center for Studies and Training, 2026.

الخطيب، خليل محمد. *تحديات التعليم العالي والمؤسسات الجامعية في الدول العربية وسبل مواجهتها*. منشورات دار عالم الكتب الحديث (الأردن)، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين (بلجيكا)، 2026.



Bakkali, Sabrin, laarosi, Ashraf. *The Art of Scientific Citation: Foundations and Applications in Enhancing Transparency and Research Credibility,* Dar Alam al-Kutub al-Hadith, Ijtihad Center for Studies and Training, 2026.

البقالي، صابرين، لعروصي، أشرف. *فن الاقتباس العلمي: أسس وتطبيقات في تعزيز الشفافية والمصداقية البحثية*، دار عالم الكتب الحديث (الأردن)، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين (بلجيكا)، 2026.



Atia, Mustafa Jumaa. *The Prophetic Hijra in Secular and Orientalist Perspectives: Doubts and Responses*. Dar Alam Al-Kutub Al-Hadith Publications, Jordan, Ijtihad Center for Studies and Training, 2026.

عطية، مصطفى جمعة. *الهجرة النبوية في الرؤية العلمانية والاستشراقية: الشبهات والردود*، منشورات دار عالم الكتب الحديث(الأردن)، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين (بلجيكا) 2026.

إصدَاراتٌ عن الإسْلام في الغَرب

PUBLICATIONS ON ISLAM IN THE WEST

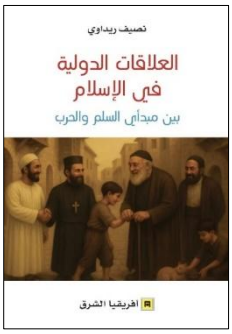
IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 6, October 2026
مجلد 3 - عدد 6، أكتوبر 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

International Relations in Islam between the Principles of Peace and War

Nassif Ridaoui, *International Relations in Islam between the Principles of Peace and War*, Afrique Orient, Morocco, 2026, 227 pp, ISBN: 9789920435697



This book by Nassif Ridaoui, offers a foundational and analytical study of international relations from an Islamic perspective. It examines their theoretical foundations and historical applications while challenging claims that deny Islam's contribution to this field.

The author argues that Islam introduced a significant shift in international relations, moving beyond the dominance of power and conflict toward a framework emphasizing human dignity, mutual recognition, and peaceful coexistence. He demonstrates that Islam provides comprehensive principles governing various aspects of life, including politics and international relations.

The book highlights the contributions of Muslim jurists, who developed a systematic understanding of this field based on the Qur'an, Sunnah, the reasoning of the Companions, treaties, and customary practices. Ultimately, it concludes that peace is the fundamental principle in Islamic international relations, while war remains an exceptional measure by particular circumstances.

العلاقات الدولية في الإسلام بين مبدأي السلم والحرب

نصيف ريداوي، العلاقات الدولية في الإسلام بين مبدأي السلم والحرب، أفريقيا الشرق، المغرب، 2026، 227 ص، الرقم التسلسلي الدولي: 9789920435697

هذا الكتاب للباحث نصيف ريداوي، وهو عبارة عن دراسة تأصيلية وتحليلية لمفهوم العلاقات الدولية من منظور إسلامي. يحاول إبراز أسسها النظرية وتطبيقاتها التاريخية، والرد على التصورات التي تنفي مساهمة الفكر الإسلامي في هذا المجال. ينطلق الباحث من فكرة أساسية مفادها أن العلاقات بين البشر والدول قبل الإسلام، كانت محكومة في الغالب بمنطق القوة والصراع، لكن مع ظهور الإسلام، حدث تحول نوعي في تصور العلاقات الدولية، إذ جاء برؤية شمولية تجعل الإنسان محور العلاقة، وتؤسس لمبدأ التعارف والتعايش بين الشعوب.

كما يؤكد الكتاب أن الإسلام لم يقتصر على الجانب التعبدي، بل وضع قواعد عامة تنظم مختلف مجالات الحياة، ومنها المجال السياسي والعلاقات الدولية، ويبرز أن الفقهاء المسلمين كانوا سبّاقين إلى بناء نظرية متكاملة في هذا المجال، مستندين إلى مصادر متعددة مثل القرآن، والسنة، واجتهادات الصحابة، والمعاهدات، والعرف. مؤكدا أن الأصل في العلاقات الدولية في الإسلام هو السلم، وأن الحرب ليست إلا حالة استثنائية تفرضها الضرورة.

IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 6, October 2026
مجلد 3 - عدد 6، أكتوبر 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

The Distressed Moral Consciousness: Religious vs Humanistic Morality in Islam

Chafik Mohammed Graiguer, *The Distressed Moral Consciousness: Religious vs Humanistic Morality in Islam*, Editions Arab Center for Research and Policy Studies, 2025, Qatar, 424 pp, ISBN: 9786144456941 7

The author is Mohamed Chafik Akrikir, Professor of Philosophy and Teaching Methods at the Higher School of Teachers, Moulay Ismail University in Meknes, and a specialist in the philosophy of ethics and religion in Morocco.



In the book, examines the interplay between the ethical and religious dimensions of morality in Islam, focusing on the conflict within the Muslim psyche between universality (moral values that transcend religious particularities) and autonomy (the human capacity for self-regulation and appealing to reason for guidance).

This conflict has produced a distraught moral consciousness, torn between obedience to religious commands and adherence to specific religious doctrines on the one hand, and guidance by reason, with an embrace of universal human values, on the other.

الوعي الأخلاقي الشقي: تنازع الإنسي والديني في تراث الإسلام

شفيق محمد اكّريكّر، الوعي الأخلاقي الشقي: تنازع الإنسي والديني في تراث الإسلام، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، 2025، 424 ص، الرقم التسلسلي الدولي: 9786144456941 7

هذا الكتاب لأستاذ الفلسفة بالمدرسة العليا للأساتذة جامعة المولى إسماعيل بمكناس، محمد شفيق اكّريكّر، وأحد المتخصصين في فلسفة الأخلاق والدين بالمغرب. يشمل الكتاب ملخصا تنفيذيا، ومقدمة، وسبعة فصول موزّعة على ثلاثة أقسام، واستنتاجات عامّة، إضافة إلى مراجع وفهرس عامّ.

يتناول الكتاب تداخل البُعدين الأخلاقي والديني في التراث الإسلامي، مركّزًا على الصراع الداخلي للنفس المسلمة بين الكونية (القيم الأخلاقية العابرة للخصوصيات المِليّة) والأتونوميا (قدرة الإنسان على التشريع الذاتي والاهتداء بالعقل). وقد بين المؤلف عبر ثنايا الكتاب أن هذا الصراع قد أفرز وعيًا أخلاقيًّا شقيًّا حائرًا بين الانقياد للأمر الديني والالتزام بالخصوصية المليّة من جهة، والاهتداء بالعقل مع تبنّي الكونية الإنسانية من جهة أخرى. ويُقسّم الكتاب دراسة هذا الوعي بحسب ثلاثة أقسام متمثّلة في تمهيد يؤسس لتكوينه منذ الدعوة المحمدية حتى سيطرة الشرعانية، وعقدة تظهر من خلال تجليات الوعي في نماذج كل من عبد الله بن المقفع وابن أبي الدنيا وأبي حامد الغزالي، وحلّ تاريخي يجسّده المعتزلة ومحمد بن زكريا الرازي.

IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 6, October 2026
مجلد 3 - عدد 6، أكتوبر 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

Dialogue with the Other: Clarifying Approaches to Communication from an Islamic Perspective

Nourdine Karrat, *Dialogue with the Other: Clarifying Approaches to Communication from an Islamic Perspective*, Editions ICESCO, Maroc, 2025, 191 pp, ISBN: 9789920480598

Dialogue with the Other: Clarifying Approaches to Communication from an Islamic Perspective by Dr. Noureddine Qarat, a Moroccan scholar specializing in coexistence and civilizational dialogue, was published by ISESCO's Center for Civilizational Dialogue in 2025. The book emphasizes dialogue as an essential civilizational strategy for promoting mutual understanding and strengthening coexistence. It argues that, amid contemporary crises, dialogue is not an intellectual luxury but a necessity and shared responsibility for building a future founded on justice, peace, and understanding.



The work examines five key themes: the concept and nature of dialogue, its historical roots, its governing principles, its ethical foundations, and its objectives. Through these themes, Qarat advocates a culture of rational communication with the Other, promoting sound understanding, human solidarity, and peaceful coexistence grounded in wisdom, openness, and mutual respect.

حوار الآخر: إيضاح مناهج التواصل في المنظور الإسلامي

نور الدين قراط، حوار الآخر: إيضاح مناهج التواصل في المنظور الإسلامي، منشورات الإسيسكو، الرباط- المغرب، 2025، 191 ص، الرقم التسلسلي الدولي: 9789920480598

كتاب حوار الآخر: إيضاح مناهج التواصل في المنظور الإسلامي للدكتور والباحث المغربي المتخصص في مجال التعايش والحوار الحضاري نورالدين قراط، منشورات الإيسيسكو مركز الحوار الحضاري 2025م. وهو مؤلف مهم في موضوعه، يؤكد أن الحوار، رغم التحديات، يظل خيارا حضاريا واستراتيجيا لا غنى عنه في بناء التفاهم الإنساني وترسيخ قيم العيش المشترك، إذ يشكل رسالة ثقافية قوية مفادها أن الحوار، في زمن الأزمات، ليس ترفا فكريا، بل ضرورة حضارية ومسؤولية مشتركة لصناعة مستقبل أكثر فهماً وإنصافا وسلاما. بحيث يبرز الكتاب في مسألته الأولى ماهية التحاور، ثم جذور التحاور والتواصل مع الأخر، في حين تركز المسألة الثالثة على قواعد التحاور والتواصل، ثم رابعا آداب الحوار والتواصل، ليختم بمسألة خامسة تهم مقاصد الحوار بهدف ترسيخ ثقافة التحاور والتواصل الرشيد مع الآخر، لتحقيق الفهم السليم والتعارف الإنساني القائم على الحكمة والاحترام المتبادل.

IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

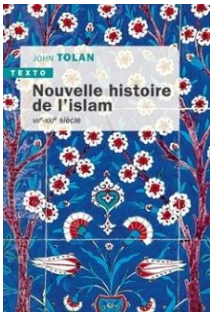
Volume 3 - Issue 6, October 2026
مجلد 3 - عدد 6، أكتوبر 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

A New History of Islam :7th–21st Century

John Tolan, *A New History of Islam :7th–21st Century*, Editions Tallandier, Franc, 2024, 352 pp, ISBN: 9791021060777

The book by John Tolan, Professor of History at Nantes University, explores the question: What does it mean to be a Muslim in the twenty-first century? A leading scholar of medieval interactions between the Arab and Latin worlds, Tolan examines competing understandings of Islam, ranging from interpretations centered on Sharia and religious law to perspectives emphasizing spirituality, diversity, and peace.



The author traces Islam's emergence and development through its interactions with Jewish and Christian traditions and its engagement with Arab, Greek, and Persian cultures. By analyzing Islam's foundations and historical transformations, he presents a nuanced account of the religion's intellectual and cultural diversity. The book also examines tensions within the Muslim world between openness and rigorism, highlighting their implications for mutual understanding and dialogue between Eastern and Western societies.

تاريخ جديد للإسلام: من القرن السابع إلى القرن الحادي والعشرين

جون تولان، تاريخ جديد للإسلام: من القرن السابع إلى القرن الحادي والعشرين، منشورات تالونديير، فرنسا، 2024، 235 ص، الرقم التسلسلي الدولي: 9791021060777

هذا الكتاب للباحث جون تولان؛ أستاذ التاريخ بجامعة نانت بفرنسا، وهو واحد من أهم المتخصص في الحوارات والاتصالات الثقافية والدينية بين العالمين العربي واللاتيني في مراحل العصور الوسطى. يناقش المؤلف إشكالية جوهرية: ما معنى أن يكون المرء مسلمًا في القرن الحادي والعشرين؟

وفي نظر الباحث أن البعض يرى أن جوهر الإسلام يكمن في الشريعة، أي القانون الذي يحدد السلوك التعبدي والاجتماعي، والذي أوحاه الله إلى النبي. في حين يرى آخرون أن الإسلام هو روحانية منفتحة على العالم، تحتفي بتعدد البشرية وتدعو إلى السلام. وفي هذا الكتاب، يسرد جون تولان كيف نشأ هذا الدين الأحدث بين الديانات التوحيدية الثلاث الكبرى، لا في عزلة، بل في تفاعل مع التقاليد الدينية اليهودية والمسيحية، وفي امتزاج بين الثقافات العربية واليونانية والفارسية... ويحلل المؤلف أسس الإسلام وتحولاته. ويُظهر هذا السرد التاريخي الطويل أن الانقسامات داخل العالم الإسلامي، الذي يتأرجح بين الانفتاح والتشدد، تطرح تحديات جوهرية أمام إمكانية التفاهم بين الشرق والغرب.

مَعاييرُ النّشر

STANDARDS FOR PUBLICATION

- التزام الباحثين بالمعايير المنهجية والتقنية واللغوية المعتمدة في البحث الأكاديمي. (ينظر دليل الكُتّاب على موقع المركز والمجلة).
- كتابة البحث بلغة (عربية، إنجليزية، فرنسية، هولندية...) واضحة وأكاديمية أصيلة.
- تطرح إمكانية الترجمة مستقبلا للبحوث المتميزة في حالة توفر الدعم المناسب.
- يحق للمجلة إعادة نشر المواد أو ترجمتها مستقلة أو ضمن كتاب.
- المواد المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة.
- لا تمنح المجلة أي مكافأة مالية مقابل البحوث لغياب الدعم الخاص بذلك.
- تحدد المجلة مقابلا ماديا مناسبا للنشر بغرض تغطية مصاريف التحكيم والطباعة والنشر.
- تخص المجلة الباحثين المشاركين والمحكمين ببعض الامتيازات، كمنح العضوية المجانية، منح شهادة، منح بعض النسخ من العمل، الترشيح للمشاركة في ندوات ودورات وأنشطة بحثية للمركز أو للمراكز المتعاون معها.

معايير عامة

- كتابة بحث أصيل ومبتكر خاص بالمجلة.
- لا ينبغي أن يكون البحث قد سبق نشره أو تم الاتفاق مع أي جهة أخرى للنشر.
- يمكن أن يكون البحث ترجمة لعمل آخر منشور بلغة أخرى على أن يصرح الباحث بذلك.
- لا ينبغي أن يكون البحث مُستلّا من رسالة أو أطروحة جامعية، بل يمكن استثمار نتائج البحث السابق في مقالة أو فصل.
- عدم تعارض البحوث المقدمة للنشر مع الرؤية العامة التي يتبناها مركز اجتهاد للدراسات والتكوين ومجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية.
- ينبغي أن يقدم الباحثون إضافات نوعية تأخذ بعين الاعتبار الأهداف المسطرة من طرف المركز والمجلة.
- ينبغي أي يقدم الباحثون رؤى عميقة تستلهم القيم الإسلامية ذات الطابع الكوني المشترك مع الانفتاح على القيم العلمانية والتعددية والحداثية الإيجابية.
- ينبغي أن يسهم الباحثون في بلورة مقاربة موضوعية تنطلق من المنظور الإسلامي الداخلي مع الاستفادة من الدراسات الاستشراقية والاستعرابية الموضوعية.

استوفت الشروط الأولية تحال على لجنة التحكيم.

- تخضع كل مقالة للتحكيم السري المزدوج المعتمد دوليا (Double-Blind Peer Review).

فصول علمية محكمة

وهي تخضع للمعايير المنهجية الآتية:

- عنوان الفصل (رئيس/فرعي).
- اسم الباحث الكامل والمؤسسة التي ينتمي إليها.
- ملخص محكم للفصل باللغتين العربية والإنجليزية (لا يتعدى 300 كلمة).
- خمس كلمات مفتاحية.
- مقدمة عامة، وتتضمن إشكالية البحث والهدف من تناوله، مع الإشارة إلى العمل الأصل (رسالة، أطروحة، تقرير) الذي تم استلاله منه مع تعليل أهمية نشره في فصل مستقل، ونوعية المنهج المعتمد.
- عرض الفصل، ويشتمل على تعريف المفاهيم المحورية، عرض النظريات والتفسيرات والرؤى، مناقشة نتائج البحث وتحليلها بشكل عميق.
- خاتمة الفصل بأهم خلاصات البحث.
- لائحة المراجع والمصادر المستعملة في الفصل.
- يتراوح حجم الفصل ما بين 5000 و10.000 كلمة.

أصناف المقالات والمواد

مقالات علمية محكمة

وهي تخضع للمعايير المنهجية الآتية:

- عنوان المقالة (رئيس/فرعي).
- اسم الباحث الكامل والمؤسسة التي ينتمي إليها.
- ملخص محكم للمقالة باللغتين العربية والإنجليزية (لا يتعدى 300 كلمة).
- خمس كلمات مفتاحية.
- مقدمة عامة، وتتضمن إشكالية البحث والهدف من دراسته، مع الإشارة إلى أهم الأدبيات السابقة المتعلقة بالموضوع، ونوعية المنهج المعتمد.
- عرض المقالة، ويشتمل على تقديم المفاهيم وتعريفها، عرض النظريات والتفسيرات والرؤى، مناقشة نتائج البحث وتحليلها بشكل عميق.
- خاتمة المقالة بخلاصات البحث وتوصياته.
- لائحة المراجع والمصادر المستعملة في المقالة.
- يتراوح حجم المقالة ما بين 5000 و10.000 كلمة.
- تخضع كل مقالة للقراءة الداخلية الأولى من طرف هيئة تحرير المجلة، وإذا

- المؤلف، مناقشة نتائج المراجعة وتحليلها بشكل عميق.
- خاتمة المراجعة بخلاصات البحث وتوصياته.
- لائحة المراجع والمصادر المستعملة في المراجعة.
- جدول بأهم معلومات العمل المراجع: عنوان، مؤلف، تاريخ النشر، مكان النشر، دار النشر، لغة العمل، إلخ.
- غلاف العمل المراجع وصورة لمؤلفه.
- يتراوح حجم المراجعة ما بين 4000 و7000 كلمة.
- تخضع كل مراجعة للقراءة الداخلية الأولى من طرف هيئة تحرير المجلة، وإذا استوفت الشروط الأولية تحال على لجنة التحكيم.
- تخضع كل مراجعة نقدية للتحكيم السري المزدوج المعتمد دوليا (Double-Blind Peer Review).

مراجعات تعريفية

وهي تخضع للمعايير المنهجية الآتية:

- عنوان المراجعة الرئيس.
- عنوان فرعي يتضمن عنوان العمل المراجع ومؤلفه.
- اسم الباحث الكامل والمؤسسة التي ينتمي إليها.
- يخضع كل فصل للقراءة الداخلية الأولى من طرف هيئة تحرير المجلة، وإذا استوفى الشروط الأولية يحال على لجنة التحكيم.
- يخضع كل فصل للتحكيم السري المزدوج المعتمد دوليا (Double-Blind Peer Review).

مراجعات نقدية عميقة

وهي تخضع للمعايير المنهجية الآتية:

- عنوان المراجعة الرئيس.
- عنوان فرعي يتضمن عنوان العمل المراجع ومؤلفه.
- اسم الباحث الكامل والمؤسسة التي ينتمي إليها.
- ملخص محكم للمراجعة باللغتين العربية والإنجليزية (لا يتعدى 300 كلمة).
- خمس كلمات مفتاحية.
- مقدمة عامة، وتتضمن نبذة مقتضبة عن مؤلف العمل، وعن أهم إصداراته واشتغالاته الفكرية والأكاديمية، والدواعي إلى كتابة هذه المراجعة، وأهمية العمل المراجع، والإشكالية البحثية لهذه المراجعة، وطبيعة المنهج المعتمد.
- عرض المراجعة، ويشتمل على المفاهيم الأساسية في العمل، عرض نظرية أو رؤية

والإسلامية أو في حقل معرفي قريب منه كالدراسات اللاهوتية والدينية، وحوار الأديان والفلسفات، وعلم الأديان المقارن، والإسلام في الغرب، وغيرها.

- اسم المحاور الكامل والمؤسسة التي ينتمي إليها.
- مقدمة قصيرة، وتتضمن نبذة مقتضبة عن المحاور، وأهم إصداراته واشتغالاته الفكرية والأكاديمية، والدواعي إلى إجراء هذا الحوار، وقيمته العلمية المتوخاة.
- أسئلة واضحة وعميقة ومحكمة، منها أسئلة عامة تتعلق بشخصية المحاور واهتماماته والسياق الأكاديمي أو الفكري أو الواقعي الذي ينتظم فيه، ومنها أسئلة خاصة ودقيقة تتمحور حول تخصص المحاور بهدف تقريب القراء من إسهاماته النوعية وقيمتها للبحث الأكاديمي والمجتمع وغير ذلك.
- صور لأغلفة أعمال المحاور وإصداراته وصوره وأقواله وغير ذلك.
- يتراوح حجم الحوار ما بين 3000 و5000 كلمة.
- تخضع الحوارات فقط للقراءة الداخلية بهدف تقييمها لغويا ومنهجيا.

ترجمات

وهي تخضع للمعايير المنهجية الآتية:

- عنوان المقالة المترجمة.
- مقدمة قصيرة، وتتضمن نبذة مقتضبة عن مؤلف العمل، وعن أهم إصداراته واشتغالاته الفكرية والأكاديمية، وأهمية العمل المراجع.
- عرض المقالة، ويلخص فيه الباحث أهم محتويات العمل الذي يراجعه، إما بشكل تسلسلي حسب ترتيب الفصول، وإما بشكل موضوعاتي يقدم فيه أهم المسائل التي يعالجها المؤلف.
- خاتمة مقتضبة بأهم انطباع للباحث بعد قراءة العمل.
- جدول بأهم معلومات العمل المراجع: عنوان، مؤلف، تاريخ النشر، مكان النشر، دار النشر، لغة العمل، إلخ.
- غلاف العمل المراجع وصورة لمؤلفه.
- يتراوح حجم المراجعة ما بين 1500 و2000 كلمة.
- تخضع المراجعات التعريفية فقط للقراءة الداخلية بهدف تقييمها لغويا ومنهجيا.

حوارات أكاديمية

وهي تخضع للمعايير المنهجية الآتية:

- عنوان الحوار الرئيس.
- عنوان فرعي يشار فيه إلى اسم المحاور وصفته وأصله.
- يشترط أن يكون المحاور باحثا أو خبيرا أو أكاديميا متخصصا في الدراسات العربية

المحتوى المترجم من جهة، وجودة اللغة وأسلوب الكتابة من جهة أخرى.

معايير منهجية متنوعة

- يُكتب العنوان الرئيس للبحث بحرف (Sakkal Majalla)، حجم (24)، والعنوان الثانوي (إن وُجد) بحجم (20) في منتصف النصف العلوي من الصفحة. ولا يزيد طول العنوان الرئيس عن 12 كلمة، والعنوان الثانوي عن 20 كلمة، وألا تحتوي على اختصارات أو كلمات ورموز مبهمة.
- يكتب أسفل العنوان اسم المؤلف الكامل (ثنائي أو ثلاثي)، دون استخدام الألقاب (دكتور، د. بروفيسور...) أو الدرجات العلمية.
- تكتب تحت اسم المؤلف المؤسسة التي ينتمي إليها، وعنوانه الرقمي.
- تُكتب الأوراق البحثية بحرف (Sakkal Majalla)، حجم (16)، ويستعمل الحرف نفسه حجم (20) عريض للعناوين الرئيسة، وحجم (18) عريض للعناوين الثانوية.
- تُترك مسافة 1،25 سنتمتر لدى بداية كل فقرة جديدة.
- تُترك مساحة 1،15 بين السطور، ومساحة أوسع بقليل بين الفقرات.
- الكاتب الأصل للمقالة المترجمة وصفته وبلده.
- نبذة مقتضبة عن الكاتب الأصل للمقالة المترجمة توضع في شكل إحالة أسفل الصفحة.
- اسم المترجم الكامل وصفته والمؤسسة التي ينتمي إليها وبلده.
- ملخص محكم للمقالة المترجمة باللغتين العربية والإنجليزية (لا يتعدى 300 كلمة).
- خمس كلمات مفتاحية.
- إحالة في أسفل الصفحة تتضمن المعلومات الخاصة بالنص الأصل المترجم (المؤلف، عنوان المقالة، معلومات النشر (الناشر، صيغة النشر، التاريخ، الصفحات...)
- لائحة المراجع والمصادر المستعملة في المقال الأصل، إضافة إلى المراجع المعتمدة من طرف المترجم إن وجدت.
- يتراوح حجم الترجمة ما بين 5000 و10000 كلمة.
- تخضع كل ترجمة للقراءة الداخلية الأولى من طرف هيئة تحرير المجلة، وإذا استوفت الشروط الأولية تحال على لجنة التحكيم.
- تخضع كل ترجمة للتحكيم السري المزدوج المعتمد دوليا (Double-Blind Peer Review)، بغرض النظر في قيمة

- نحن المسلمين " بفراغ بين الكلمتين وعلامتي المزدوجتين.
- يمكن استعمال الخط المائل (/) ليفصل بين التاريخ الهجري والميلادي، مثلا (2003م/1424هـ)، دون أن يكون قبله أو بعده فراغ، كذلك يمكن استعمال نفس الخط المائل للفصل بين اسم الشهر في التقويم الشمسي كما هو سائد في بعض البلدان العربية واسم الشهر هو كما سائد في بلدان أخرى، مثلًا: (مارس/آذار). وعندما يُكتب العام الميلادي وحده فلا داعي لإنهائه بحرف (م) لأن القاريء يعرف أن الأمر يتعلق بالتقويم الميلادي.
- يستعمل حرف (الهاء) للدلالة على السنة الهجرية، وحرف (ميم) للدلالة على السنة الميلادية، ولا تترك مسافة بين حرف الميم أو الهاء وبين أرقام تلك السنوات، مثلا: 2015م أو 1436هـ.
- عندما تنتهي الجملة أو الفقرة بنص مقتبس توضع نقطة في نهاية النص قبل إشارة ختم الاقتباس.
- ترقيم الإحالة يوضع داخل النص قبل نقطة الانتهاء وليس بعدها.
- مثال 1: "....."[1]. مثال 2: .....[4].
- تنتهي كل فقرة أو هامش بنقطة.
- لا تُستعمل نقاط ثلاث متتابعة للإشارة إلى مادة محذوفة أو مزيد من الأمثلة، بل تستعمل إحدى الكلمات التالية: وغيرها، ونحوها، وهلم جرا، وإلخ.
- عندما تستعمل كلمة بإحدى اللغات الأجنبية، فلا داعي لوضعها بين قوسين، وتكتب بحرفTimes New Roman، حجم (14)، بحروف صغيرة، باستثناء أسماء الأعلام، التي تبدأ بحرف كبير وتكون باقي الحروف صغيرة.
- توضع علامة التعجب (!) أو الاستفهام (؟) مرة واحدة فقط، ولا مانع من وضع الاستفهام والتعجب معًا (!؟)، وتعتبر هذه العلامة بديلًا عن النقطة إذا جاءت في آخر الجملة.
- يتم تجنب استعمال الحرف الأسود الغليظ (Bold)، أو وضع خط تحت الكلمات، أو استعمال الحرف المائل في متن المادة، أو ألوان أخرى غير الأسود.
- عناوين الكتب في المتن توضع بين "..."
- عند استعمال الأقواس أو علامات الاقتباس مهما كان نوعها : (...)، أو <...>، أو [...]، أو "..."، لا يترك أي فراغ بين المادة المقتبسة الموجودة بين القوسين أو العلامتين عن القوسين أو العلامتين. مثلا: "نحن المسلمين" بدل "

- تكتب الآيات القرآنية مشكولة وبين معقوفتين: {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ}، وتوثق مباشرة ما بين قوسين: (سورة العلق: 1-2)، مباشرة بعد الآية المقتبسة، في المتن وليس أسفل الصفحة.

معايير خاصة بتوثيق المصادر

- يُعتمد في المقالات المكتوبة باللغة الإنجليزية أو بغيرها من اللغات الأوروبية، التوثيق، سواء في المتن أو في لائحة المصادر والمراجع حسب طريقة MLA كما هو مثبت في موقع جمعية اللغات الحديثة.[1] أما المعايير المثبتة في هذا الملحق، فتتعلق بالمقالات والدراسات المكتوبة باللغة العربية.
- تُثبت الإحالات أسفل كل صفحة في الحواشي، مع ترقيم يبدأ من جديد في كل صفحة جديدة، عوض ترقيم الإحالات بشكل متتابع إلى نهاية البحث.
- يستعمل في كتابة الإحالة الخط نفسه المستعمل في المتن (Sakkal Majalla)، حجم (12).
- يذكر اسم الكاتب داخل البحث دون أي تعريف أو صفة، فلا تُوضع كلمة دكتور أو أستاذ أو برفسور أو د. أو أ.د. قبل الاسم.
- عند ذكر أحد الأعلام السابقين المتوفين وسنة الوفاة، يستعمل الحرف الأول فقط من فعل تُوفي هكذا: (ت 790هـ).
- صلى الله عليه وسلم تكتب ﷺ، وهذا ما ينطبق على الصيغ الأخرى التي قد يعتمدها الباحث، إذا توفرت الصيغة المختصرة المناسبة لذلك.
- يفضل أن تؤخذ الآيات القرآنية من نص مبرمج ومشكول، وإذا تعذر؛ فإنَّ الآيات تكتب، ويفصل بين الآية والأخرى بنقطة، وربما بوضع فاصلة بين فكرتين في الآية الواحدة عندما تكون الآية طويلة. لا داعي للترقيم الداخلي للآيات المقتبسة، فوضع رقم الآيات في الإحالة التي تليها يكفي.
- يُفضل اقتباس الآيات القرآنية في المقالة كلها من مصحف واحد بقراءة واحدة، دون تعديد المصاحف والقراءات، وذلك حفاظا على التناسق المنهجي والدلالي.

[1] تجدون هذه الطريقة بشكل مفصل في دليل MLA باللغة الإنجليزية على الرابط: https://mlahandbookplus.org/pages/quick-guides

- تذكر مصادر الأحاديث النبوية أسفل الصفحة في الحواشي، ولا يكتفى بـ"رواه البخاري" أو "حديث نبوي".
- يخرّج الحديث المذكور ضمن الاقتباسات في إحالة خاصة في الحاشية أسفل الصفحة تتضمن معلومات المصدر الذي تم اعتماده.
- توثق الآية المتضمنة في الاقتباسات في الحاشية أسفل الصفحة بذكر اسم السورة ورقم الآية.
- ترجمة تُختزل إلى "تر."، تحقيق إلى "تح."، الطبعة الأولى إلى "ط1"، عدد إلى "ع"، مجلد إلى "م"، سنة إلى "س"، الجزء أو المجلد يلحق بسنة النشر مباشرة: المجلد الخامس، 2010 يختزل إلى 2010/5.
- لا تفصل ص (الصفحة) بنقطة أو نقطتين، بل تُكتب هكذا: "ص 250." مع ترك مساحة فراغ واحدة.
- تذكر في الإحالة في الحواشي ولائحة المصادر والمراجع السنة الميلادية فقط، ويمكن ذكرها مع السنة الهجرية إذا اقتضى الأمر ذلك، ولا يقتصر على ذكر السنة الهجرية وحدها.
- في حالة عدم توفر السنة الميلادية، يُكتفى بذكر السنة الهجرية في الحواشي ولائحة المصادر والمراجع، أو تحول السنة الهجرية إلى السنة الملادية حفاظا على التناسق المنهجي للبحث.
- لا تكتب "ينظر/ أنظر" قبل كتابة كل إحالة، بل يكتب المصدر المعتمد مباشرة بدءا باسم الكاتب الكامل.
- يذكر اسم الكاتب الكامل أولا كما هو معتمد دون البدء بالاسم العائلي ثم الشخصي لتفادي اللبس الموجود في بعض الأسماء المشرقية التي لا يميز فيها بين الاسم العائلي والاسم الشخصي، ثم تليه المعلومات الأخرى بحسب طبيعة المصدر أو المرجع المقتبس منه.
- تلي اسم الكاتب (في الحواشي) كافة المعلومات (اسم الكاتب، اسم المصدر، دار النشر، مكان النشر، سنة النشر، الطبعة، الجزء، الصفحة.)، وتذكر هذه المعلومات العامة مرة واحدة، وبعدها يذكر اسم الكاتب والعنوان الأساس للكتاب أو المصدر المعتمد والصفحة فقط.
- عندما يتكرر استعمال المصدر، نكتفي بكتابة: المصدر نفسه، ص 172. وإذا كانت الصفحة نفسها، فلا تذكر، بل يُكتفى بذكر: المصدر نفسه.
- يفصل بالفواصل بين معلومات الإحالة كما هو أعلاه، وليس بالنقطة والنقطتين والنقطة الفاصلة والعارضة، وتنتهي الإحالة بالنقطة.

- تختم الإحالة سـواء في الحواشـي أو في لائحة المصادر والمراجع بنقطة النهاية.
- لا تذكر سنة ميلاد ووفاة المؤلف في الإحالة، بل في المتن مرة واحدة. ويتعلق الأمر بالمؤلفين الرئيسين في المقالة، وليس بالعرضيين، وإلا سوف تصبح المقالة كلها أرقام وسنوات!
- مثال: "لا يمكن أن تكتمل صورة غير المسلمين من أهل الكتاب وغير المتدينين من عبدة الأوثان في الفقه الإسلامي التقليدي إلا بالعودة إلى كتاب أحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية (691 - 751هـ)."
- توضع لوائح مستقلة للمصادر والمراجع بحسب اللغات التي ألفت بها أو بحسب طبيعة هذه المصادر، على سبيل المثال: لائحة خاصة بالمصادر باللغة العربية، لائحة خاصة بالمصادر باللغات الأجنبية، لائحة خاصة بالمواقع الرقمية.
- يتم ترتيب المصادر حسب الترتيب الأبجدي كما هو معتمد في برنامج الوورد.
- يكتفى بذكر المدينة فيما يتعلق بمكان النشر، وإذا كانت المدينة غير معروفة تذكر الدولة التي صدر فيها الكتاب.
- عندما يكون تاريخ النشر غير مذكور في الكتاب، نكتب بين قوسين (بلا تاريخ).
- إذا كان مؤلفو المصدر أكثر من اثنين، يُكتفى بكتابة اسم المؤلف الأول متبوعة بـ "وآخرون"، وإذا كانوا اثنين يذكران حسب ترتيبهما في المصدر المعتمد.
- عندما يكون المصدر فصلا أو ورقة من عمل مشترك، يذكر أيضا محرر (أو محررو) العمل المشترك إذا كان موجودا.
- ينبغي ذكر عدد صفحات الفصول في الأعمال المشتركة والمقالات في المجلات في لائحة المصادر والمراجع، مثلا: (201-235.). ويُكتفى في الحواشي بذكر الصفحة التي تم الاقتباس منها فقط.
- عندما نقتبس من كتاب يتكون من مجلدات أو أجزاء، نكتفي بكتابة رقم الجزء، يليه خط مائل، ثم الصفحة دون كتابة حرف "ص" الذي يعني الصفحة، نكتبها هكذا: 232/5.
- يذكر الاسم الذي اشتهر به الكاتب فقط في المصادر القديمة التي تتسم بطول الاسم، ويوضع باقي الاسم أو بعضه بين قوسين. مثال:
- القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر)، الجامع لأحكام القرآن، ج1، تح. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2006.

أمثلة للتوثيق في لائحة المصادر

كتاب مترجم لكاتب واحد أو لكاتبين:

اسم الكاتب، عنوان الكتاب، اسم المترجم/ المترجمين، الطبعة، الناشر، مكان النشر، تاريخ النشر.

مثال 1: إنجمار كارلسون، الإسلام وأوروبا تعايش أم مجابهة؟ تر. سمير بوتاني، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2003.

مثال 2: هانس بيتر مارتن، هارالد شومان، فخ العولمة، الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، تر. عدنان عباس علي، سلسلة عالم المعرفة (238)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآدب، الكويت، أكتوبر 1998.

كتاب رقمي:

اسم الكاتب، عنوان الكتاب، مكان النشر، الناشر، تاريخ النشر، الرابط (URL) أو مُعَرِّف الوثيقة الرقمي (DOI). ويمكن اختصار الرابط الرقمي إن كان طويلا باستعمال مُخْتَصِر الروابط (Bitly.com) أو (Google URL Shortener) أو (www.shorturl.at)، يضاف إليه التاريخ الذي تم فيه التصفح.

مثال: حسن عماد مكاوي، تكنولوجيا الاتصال الحديثة في عصر المعلومات، ط 1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1993، https://bit.ly/2DaBEgG، (تم التصفح بتاريخ: 21 ماي 2024).

كتاب لكاتب واحد:

اسم المؤلف، عنوان الكتاب، المحقق (إن وجد)، الطبعة، الناشر، مكان النشر (المدينة)، تاريخ النشر.

مثال: سمير سعيد حجازي، معجم المصطلحات الحديثة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005.

كتاب لكاتبين:

اسم الكاتب الأول، اسم الكاتب الثاني، عنوان الكتاب، المحقق (إن وجد)، الطبعة، الناشر، مكان النشر، تاريخ النشر.

مثال: صباح الموسوي، محمد السعيد إدريس، المشروع الإيراني في المنطقة العربية، دار العماد، عمان، 2013.

كتاب لأكثر من كاتبين:

اسم الكاتل الأول وآخرون، عنوان الكتاب، الطبعة، المحقق (إن وجد)، الناشر، مكان النشر، تاريخ النشر.

مثال: سيار الجميل وآخرون، الطريق إلى سايكس-بيكو: الحرب العالمية الأولى بعيون عربية، ط 1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2016.

غارثيا غوميث"، الثقافة الشعبية، ع 49، س 13، البحرين، ربيع 2020، ص 36.

في لائحة المصادر والمراجع:

محمد العمارتي، "الأزجال الأندلسية بين العميدين محمد بنشريفة والمستعرب إميليو غارثيا غوميث"، الثقافة الشعبية، ع 49، س 13، البحرين، ربيع 2020، (12-23).

مقال في جريدة:

اسم الكاتب، "عنوان المقال"، اسم الصحيفة، تاريخ النشر. تاريخ التصفح (إن كانت الجريدة رقمية).

مثال: شفيق ناظم الغبرا، "شروط الاستقرار العربي"، القدس العربي، 7 فبراير/شباط 2019.

المؤتمرات والندوات:

اسم المؤلف، "عنوان الورقة"، في: عنوان المؤتمر، مكان انعقاد المؤتمر، التاريخ، الناشر، مكان النشر، تاريخ النشر.

مثال: محمد عبد الغفار الشريف، "العلاقات الإنسانية مع الآخر في ضوء الوسطية"، في: أبحاث المؤتمر الدولي الثاني للوسطية، الولايات المتحدة الأمريكية، واشنطن، 17-19 نوفمبر 2006، المركز العالمي للوسطية، الكويت، 2008.

فصل من عمل مشترك:

مثال 1: التجاني بولعوالي، "بين العنف في الإعلام والعنف الإعلامي"، في: العنف وقيم المؤسسة، مركز الحكماء لبحوث السلام، الرباط، 2021.

مثال 2: محيي الدين عبد الحليم،" الخطاب الديني وعناصر نجاح الاتصال الدعوي"، في: تجديد الخطاب الديني لماذا وكيف؟ سلسلة قضايا إسلامية، ع 84، مطابع وزارة الأوقاف، القاهرة، 2002.

ملحوظة: عندما يكون هناك محرر للكتاب المشترك يذكر اسمه، وإذا كان هناك أكثر من محرر، يذكر اسم المحرر الأول، ويتبع بـ "وآخرون".

مثال 3: حسناء حسين، "الجزيرة وتطور تمثلات النساء وأدوارهن في المجال العام: دراسة في مضمون برنامجي للنساء فقط ورائدات"، في: الجزيرة في عشرين عامًا: أثرها في الإعلام والسياسة والأكاديميا، تحرير: عز الدين عبد المولى ونور الدين الميلادي، ط 1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2016.

مقال في مجلة:

اسم الكاتب، "عنوان المقال"، عنوان المجلة، العدد، السنة، الناشر، تاريخ الصدور، الصفحات.

في المتن، أسفل الصفحة:

محمد العمارتي، "الأزجال الأندلسية بين العميدين محمد بنشريفة والمستعرب إميليو

مساحة كبيرة من حاشية المقال، كما أنه يؤثر سلبا في تناسقه المنهجي، ويمكن ضغط هذا الرابط الطويل في رابط مختصر.

الرابط الأصلي للمقال:

https://aawsat.com/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85/%D8%A3%D9%88%D8%B1%D9%88%D8%A8%D8%A7/4871501-%D8%A8%D8%B1%D9%8A%D8%B7%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A7-%D8%AA%D8%B3%D8%AC%D9%84-%D8%A3%D8%B9%D9%84%D9%89-%D9%86%D8%B3%D8%A8%D8%A9-%D9%83%D8%B1%D8%A7%D9%87%D9%8A%D8%A9-%D8%B6%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B3%D9%84%D9%85%D9%8A%D9%86-%D9%85%D9%86%D8%B0-%D9%87%D8%AC%D9%88%D9%85-7-%D8%A3%D9%83%D8%AA%D9%88%D8%A8%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A7%D8%B6%D9%8A

الرابط البديل كما اختصره موقع https://www.shorturl.at:

https://shorturl.at/k6tUx

موقع رقمي:

اسم الكاتب، "عنوان المقال أو التقرير"، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر، الرابط، (تاريخ التصفح:...).

مثال: سعيد الحاج، "تركيا وتحديات الانسحاب العسكري الأميركي من سوريا"، الجزيرة نت، 1 يناير/كانون الثاني 2019، https://bit.ly/2DdLy12، (تم التصفح بتاريخ: 7 فبراير/شباط 2019).

إن لم يتوفر المقال على الكاتب، نضع مكان الكاتب إدارة التحرير للموقع، أو اسم الموقع.

مثال: إسلام ويب، "العولمة وموقف الإسلام منها"، رقم الفتوى: 4574، 20 أبريل 2003، https://bit.ly/3yHSNML، (تم التصفح بتاريخ: 4 يوليوز 2022).

ملحوظة: عندما يكون الرابط الرقمي للمقال المقتبس طويلا، يختصر إلى رابط قصير باستعمال أحد المواقع التي تقدم هذه الخدمة، مثل: https://bitly.com/، https://www.shorturl.at/، Google URL Shortener، وغيرها.

مثال: رابط لمقال في جريدة الشرق الأوسط تحت عنوان: "بريطانيا تسجل أعلى نسبة كراهية ضد المسلمين منذ هجوم 7 أكتوبر الماضي"، وهو رابط جد طويل، يشغل

IJTIHAD JOURNAL
for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 5, January - June 2026

مجلد 3 - عدد 5، يناير – يونيو 2026

IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

STANDARDS FOR PUBLICATION IN IJTIHAD JOURNAL

General Standards

- Writing original and innovative research for the journal.
- The research should not have been previously published or agreed upon with any other publishing party.
- The research can be a translation of another work published in another language, provided that the researcher declares this.
- The research should not be derived from a university thesis or dissertation, but rather the results of previous research can be invested in a new article or chapter.
- The research submitted for publication does not conflict with the general vision adopted by the Ijtihad Center for Studies and Training and the Ijtihad Journal of Islamic and Arabic Studies.
- Researchers should provide qualitative additions that take into account the goals set by the Center and the Journal.
- Researchers should provide deep insights inspired by Islamic values of a common universal nature, while being open to positive secular, pluralistic, and modernist values.
- Researchers should contribute to formulating an objective approach based on the inside Islamic perspective while benefiting from objective Orientalist studies.
- Researchers adhere to the methodological, technical and linguistic standards adopted in academic research. (See the writers' guidelines on the center's website and the journal).
- Researchers write in a clear and authentic academic language (Arabic, English, French, Dutch...).
- The possibility of future translation offers valuable research if appropriate financial support is available.
- The journal has the right to republish the materials or translate them independently or into a book.
- The published materials do not necessarily express the opinion of the journal.
- The journal does not grant any financial reward for research due to the lack of financial capabilities.

- The journal charges an appropriate financial reward for publication in order to cover the expenses of review, printing and publishing.
- The journal grants participating researchers and reviewers some privileges, such as granting free membership, granting a certificate, granting some copies of the work, and nominations to participate in seminars, trainings, and research activities of the Ijtihad Center or of the centers collaborating with them.

Types of Articles

Peer-reviewed articles are subject to the following methodological standards:

- Article title (main/sub).
- The researcher's full name and the institution to which he belongs.
- An English and Arabic summary of the article (about 300 words).
- Five keywords.
- A general introduction, which includes the research problem and the purpose of the study, with reference to the most important previous literature related to the subject, and the type of approach adopted.
- The content of the article, including defining concepts, introducing theories, interpretations and visions, and discussing and analyzing the research results in depth.
- The article concludes with research conclusions and recommendations.
- List of bibliography used in the article.
- The length of the article ranges between 5,000 and 10,000 words.
- Each article is subject to the first internal reading by the journal's editorial board, and if it meets the initial conditions, it is referred to the reviewing commission.
- Each article is subject to double-blind peer review.

Peer-reviewed chapters are subject to the following methodological standards:

- Chapter title (main/sub).
- The researcher's full name and the institution to which he belongs.
- An English and Arabic summary of the chapter (about 300 words).
- Five keywords.
- A general introduction, which includes the research problem and the aim of dealing with it, with reference to the original work (dissertation, book, monograph) from which it was derived, with an explanation of

the importance of publishing it in a separate chapter, and the type of approach adopted.
- Chapter content, including defining the central concepts, presenting theories, interpretations and visions, discussing the research results and analyzing them in depth.
- The chapter concludes with the most important conclusions of the research.
- List of bibliographies used in the chapter.
- Chapter size ranges between 5,000 and 10,000 words.
- Each chapter is subject to the first internal reading by the magazine's editorial board, and if it meets the initial conditions, it is referred to the reviewing commission.
- Each chapter is subject to double-blind peer review.

In-depth critical reviews subject to the following methodological standards:

- Main review title.
- A subtitle that includes the title of the reviewed work and its author.
- The researcher's full name and the institution to which he belongs.
- An English and Arabic summary of the review (about 300 words).
- Five keywords.
- A general introduction, including a brief overview of the author of the work, his most important publications and intellectual and academic works, the reasons for writing this review, the importance of the reviewed work, the research problem for this review, and the nature of the adopted approach.
- The content of the review, which includes the basic concepts in the work, presenting the author's theory and vision, discussing the results of the review and analyzing them in depth.
- The review concludes with research conclusions and recommendations.
- List of bibliography used in the review.
- A table of the most important information about the reviewed work: title, author, date of publication, place of publication, publisher, language of the book, etc.
- The cover of the reviewed work and a photo of its author.
- The length of the review ranges between 4,000 and 7,000 words.
- Each review is subject to the first internal reading by the journal's editorial board, and if it meets the initial conditions, it

is referred to the reviewing commission.
- Every critical review is subject to a double-blind peer review.

Introductory reviews are subject to the following methodological standards:

- Main review title.
- A subtitle that includes the title of the reviewed work and its author.
- The researcher's full name and the institution to which he belongs.
- A short introduction, including a brief overview of the author of the work, his most important publications and intellectual and academic works, and the importance of the reviewed work.
- The content of the article, in which the reviewer summarizes the most important contents of the work, either in a sequential manner according to the order of the chapters, or in a thematic form in which he presents the most important issues addressed by the author.
- A brief conclusion with the researcher's most important impression after reading the work.
- A table of the most important information about the referenced work: title, author, date of publication, place of publication, publisher, language of the work, etc.
- The cover of the reviewed work and a photo of its author.
- The length of the review ranges between 1,500 and 2,000 words.
- Introductory reviews are subject to internal reading only in order to evaluate them linguistically and methodologically.

Academic interviews are subject to the following methodological standards:

- Main interview title.
- A subtitle that includes the name of the interviewed person, the title, the origin.
- The interviewed person must be a researcher, expert, or academic specializing in Islamic and Arabic studies or in a field related to it, such as theological and religious studies, interfaith dialogue, comparative religion science, Islam in the West, and others.
- The interviewer's full name and the institution to which he belongs.
- A short introduction, including a brief overview of the interviewed person, his/her most important publications and intellectual and academic contribution, the reasons for

holding this interview, and its importance for the journal.
- Clear, deep, and precise questions, including general questions related to the personality of the interviewed person, his/her interests, specialty, with the aim of bringing readers closer to his qualitative contributions and their value to research and society.
- The covers of the works of the interviewed person, publications, photographs, quotes, etc.
- The length of the interview ranges between 3000 and 5000 words.
- Interviews are only subject to internal reading with the aim of evaluating them linguistically and methodologically.

Translations are subject to the following methodological standards:

- The title of the translated article.
- The author's full name, his specialty and his origin.
- A brief summary of the author of the translated article placed in the form of a referral at the bottom of the page.
- The translator's full name and the institution to which he belongs.
- A summary of the translated article in Arabic and English (about 300 words).
- Five keywords.
- Information about the original translated article (author, title, publication information (publisher, date, pages...) placed in the form of a referral at the bottom of the page.
- List of bibliographies used in the chapter in addition to any references approved by the translator.
- The length of the translation ranges between 3000 and 5000 words.
- Each translation is subject to the first internal reading by the journal's editorial board, and if it meets the initial conditions, it is referred to the reviewing commission.
- Every translation is subject to a double-blind peer review.

Citations and bibliography of articles written in English or other European languages must be documented according to the MLA style.[1]

[1] See: https://mlahandbookplus.org/pages/quick-guides

CONTRIBUTORS TO THE CURRENT ISSUE

المساهمون في العدد الحالي

Abdallah LAASSIRI	عبد الله عسيري
Asmae KEJI	أسماء كجي
Aziz BAAZI	عزيز بعزي
Ahmed El Farrak	أحمد الفراك
Med Karrouk KERKICH	محمد قروق كركيش
Mohamed HALFAOUI	محمد حلفاوي
Aziz BAAZI	عزيز بعزي
Tijani BOULAOUALI	التجاني بولعوالي



IJTIHAD CENTER

FOR STUDIES AND TRAINING

IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

BIANNUAL PEER-REVIEWED JOURNAL
SPECIALIZED IN ISLAMIC AND ARABIC
STUDIES WITH AN INTERNAL APPROACH



MINARET OF THE GREAT MOSQUE OF PARIS - FRANCE

6

IJTIHAD JOURNAL

FOR ISLAMIC AND ARABIC STUDIES

VOLUME 3 - ISSUE 6 - OCTOBER 2026