Revue spécialisée en sciences humaines, pensée et communauté,
Publiée par centre Al-Isbaah pour les études civilisationnelles
et stratégiques

مجلة مختصة بالعلوم الإنسانية والفكر والسياسة والمجتمع
مجلة علمية نصف سنوية محكمة تصدر عن مركز الإصباح للتعليم
والدراسات الحضارية والاستراتيجية – فرنسا

مجلة الإصباح

العدد 04 يناير 2020

(des lumières) الرقم المعياري الدولي لمجلة الإصباح

- االأصولية بين الثروة والسلطة والثيوقراطية "سيكولوجية الصراع والعنف المقدس" (د. جمال محمد الهاشمي)
- مفهوم المواطنة في رؤية المملكة العربية السعودية 2030 " قراءة أولية في الخصوصية الحضارية "
(د. سناء محمد الغريض)
- شخصيات نسائية في القرآن الكريم " مدارس وعبر" (د.ثرية اقصري)
- الأثر الثقافي على تكوين صورة المرأة "قراءة في المدونات العلمية والدينية والفلسفية واللغوية" (م. د: فرح باقر أحمد الفاضلي)
- طبيعة العلاقات الهندية – الإسرائيلية حتى عام 1967 "دراسة تأريخية" (أ.م.د. وسام هادي عكار, م.د. خنساء زكي شمس الدين)
- التعريب: الفرصة الضائعة لتطوير التعليم في المغرب (أ.د. بوجمعة وعلي)
- مبادئ تعلم السيرورات الصرفية للناطقين بغير العربية (د. عبد الرحيم ناجح)
- تعريف بأسماء بعض المواقع الأثرية التي تؤرخ بعصور ما قبل التاريخ في بلاد الشام (د. زينب عبد التواب رياض)
- البناء بالطين: قراءة في الفكر الهندسي والتراث الحضاري (م. سحر هاشم محمد السيد)
- محاسبة التكاليف كآلية لتفعيل القرار على مستوى المؤسسات الصحية "دراسة حالة المؤسسات الصحية بالجزائر"
(د.أ.م. على دحمان محمد ، د.أم . بن قرين جمال)

مجلة **الإصباح مجلة مختصة بالعلوم الإنسانية والفكر والسياسة والمجتمع**

مجلة علمية نصف سنوية محكمة تصدر عن مركز الإصباح للتعليم والدراسات الحضارية والاستراتيجية –فرنسا

Revue des lumières spécialisée en sciences humaines, pensée et communauté,

Publiée par

centre Al-Isbaah pour les études civilisationnelles et stratégiques

العدد الرابع

يناير 2020

الرقم المعياري الدولي لمجلة الإصباح (des lumières)

ISSN 2649-4744

المكتبة الوطنية الفرنسية – باريس

Titre clé : Revue des lumières

ISSN 2649-4744

Bibliothèque nationale de France

بسم الله الرحمن الرحيم

(رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً ۚ إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ)

سورة آل عمران (8)

النسخة الأصلية الأخيرة بعد التعديل يناير 2020

البحوث المنشورة لا تعبر عن رأي كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن سياسة المجلة أو توجهات المركز

هيئة التحرير

د. جمال محمد الهاشمي رئيساً
د. كرستين شوفالييه مساعداً
د. محمد الصلاحي مساعداً
د. وليد العدوفي مساعداً

لجنة التحكيم في العدد الرابع

د. جمال محمد الهاشمي
أ.د بوجمعة وعلي
أ.د رسول حمدان محمد بلاوي
أ.د عبد الله أبو الغيث
د. عماد البريهي
د. مصطفى أمقذوف

التحكيم والمراجعة اللغوية

د. جمال الهاشمي
أ.د . وعلي بوجمعة

المجلس الإداري لمركز الإصباح

د. جمال الهاشمي	رئيساً
د. سناء الغريض	أميناً
أ. سامية الأخبري	مديراً
د. وليد العدوفي	مساعداً
د. كمال انطاكي	مساعداً
د. وهابي بن رمضان	الموارد البشرية
أ.د أحمد العمراني	عضواً
د. محمد باعليان	عضواً
أ.د وعلي بوجمعة	عضواً
د. مبروك العود	مترجماً
د. محمد الفيلالي	مراجعاً لغوياً
د. عبد الحميد الخطيب	مراجعاً لغوياً
أ. بردیس جلال	المخاطر المالية
أ. سنيسة الزهرة	الموقع الإلكتروني والتصميم
أ. عبد القوي السلمي	مستشاراً مالياً
أ, أروى عبد الوهاب	سكرتيراً
أ. وائل عبد المولى سالم	مسؤولاً إعلامياً
د. أحمد أحمد أمين السلامي	مؤهلاً
أ. سمية أحمد محمد المعافا	مؤهلاً

الهيئة العلمية

د. جمال الهاشمي	**رئيس مركز الإصباح**
أ.د أحمد العمراني	جامعة محمد الخامس
أ.د حسن أحمد عبده حنبلة	جامعة عدن
أ.د رسول حمدان محمد بلاوي	جامعة الخليج
أ.د صفوت كمال روفائيل	جامعة القاهرة
أ.د عبد العلي حامي الدين	جامعة محمد الخامس
أ.د عبد الله أبو الغيث	جامعة صنعاء
أ.د فهد مطلق العتيبي	جامعة محمد بن سعود
أ.د بوجمعة وعلي	أستاذ مكون بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين بني ملال –خنفرة.
د. أنس ملموس	باحث في اللسانيات التطبيقية
د.أ.م فاطمة بن خليفة	جامعة غليزان
د.أم فرح باقر الفاضلي	جامعة المستقبل
د. شيماء عبد العزيز الشامي	جامعة عدن
أد.م عبد السلام عوض	جامعة عدن
د. عماد البريهي	جامعة تعز
د. مصطفى أمقذوف	جامعة مولاي إسماعيل–مكناس
د. محمد إسماعيل	باحث جامعة صنعاء
د. محمد يونسي	باحث في القانون الدستوري
د. محمد بن قري	باحث في الأدب واللسانيات
. نبيل زكاوي	جامعة سيدي محمد بن عبد الله فاس

العضوية الاستشارية

د.أ.م أحمد الفراك	جامعة عبد المالك السعدي
د.أ.م اعتزاز عبد الرحمن مصطفى	جامعة جازان
د.أ, م جمال محمد ناصر الحسني	جامعة عدن
د. خالد عبد القادر	أستاذ الأصول والفكر–لبنان
د أ.م سنيسنة فضيلة	جامعة الطاهري محمد–بشار
د. صفوت عيضات	رئيس لجنة الإفتاء –لأردن
أ.د سيروان هاشم الجنابي	جامعة الكوفة
أ.د. محمد رفيع	جامعة فاس
د.أ م هاني عبادي مغلس	جامعة صنعاء

Centre Al-isbaah pour l'éducation et les études civilisationnelles et stratégiques

الهيئة العامة للتعليم والتنمية والبحوث والنشر والتدريب:

مركز الإصباح للتعليم والدراسات الحضارية والاستراتيجية

المجلات الصادرة عنه:

مجلة توازن للدراسات الحضارية والتنموية والاستراتيجية برقمها المعياري (ISSN 2650-9105)

Titre clé : Revue **Tawāzun** Revue académique périodique spécialisée en sciences politiques et sciences humaines, pensée, civilisation et développement. **ISSN 2650-9105** Bibliothèque nationale de **France**.

مجلة الإصباح للعلوم الإنسانية والفكر والسياسة والمجتمع (ISSN 2649-4744)

Titre clé : Revue **des lumières** = **ISSN 2649-4744** Bibliothèque nationale de France

الفهرست

كلمة التحرير		
الأصولية بين الثروة والسلطة والثيوقراطية "سيكولوجية الصراع والعنف المقدس"	**د. جمال محمد الهاشمي**	**21 -1**
مفهوم المواطنة في رؤية المملكة العربية السعودية 2030 "قراءة في الخصوصية الحضارية "	**د. سناء محمد الغريض**	**60 -22**
شخصيات نسائية في القرآن الكريم " مدارس وعبر"	**د.ثرية اقصري**	**85 -61**
الأثر الثقافي على تكوين صورة المرأة "قراءة في المدونات العلمية والدينية والفلسفية واللغوية"	**م. د: فرح باقر أحمد الفاضلي**	**110 -86**
طبيعة العلاقات الهندية – الإسرائيلية حتى عام 1967 " دراسة تأريخية "	**أ.م.د. وسام هادي عكار** **م.د. خنساء زكي شمس الدين**	**133 -111**
التعريب: الفرصة الضائعة لتطوير التعليم في المغرب	**أ.د. بوجمعة وعلي**	**146-134**
مبادئ تعلم السيرورات الصرفية للناطقين بغير العربية	**د. عبد الرحيم ناجح**	**163 -147**
تعريف بأسماء بعض المواقع الأثرية التي تؤرخ بعصور ما قبل التاريخ في بلاد الشام	**د. زينب عبد التواب رياض**	**182-164**
البناء بالطين: قراءة في الفكر الهندسي والتراث الحضاري	**م. سحر هاشم محمد السيد**	**195-183**
محاسبة التكاليف كآلية لتفعيل القرار على مستوى المؤسسات الصحية "دراسة حالة المؤسسات الصحية بالجزائر"	**د.أ.م. على دحمان محمد** **د.أم . بن قرين جمال**	**219 -196**
اللائحة التنظيمية للمجلة		**225-220**

كلمة رئيس التحرير

الحمد لله الذي جعل من البحث قراءة وقلم، وبين تكاملها بين وحي ونظر، وجعل مدارها حضارة وفِكر، ومن دولها معالم وخبر، والصلاة والسلام على خير من التزم بوحي ربه وأمر.. أما بعد،،،

يسعدنا في مركز الإصباح أن نضع العدد الرابع من مجلة الإصباح (les lumieres) للعلوم الإنسانية والفكر والسياسة والمجتمع بين يدي القراء والباحثين والأكاديميين من السنة الثانية لميلاد المجلة منذ تأسيسها بجهد مأجور ومحمود عليه من ذوي الدراية والعلم والرسالة، الذين يقدمون جل أوقاتهم رغم انشغالهم وما يزالون على ذلك بأناة وحلم، وصبر وأمل، وتواضع وعمل.

ولما كانت الغاية من هذه المجلة أن تقدم للباحثين ميدانا لأفهامهم ومعترك لعقولهم ومجالا لبحوثهم فإنها تأمل أن تتحرك بواعث البحث وفقا لأصوله العلمية الغائبة والكامنة، وتجديداً لا تقليداً بمسالكه الوافدة وبطرائقه البائدة، وأسلوبا منظماَ يعتمد على المعلومات الموثوقة باستدلالات محايدة وملاحظات واضحة، وتحليلات موضوعية فائقة.

ولن يتحقق ذلك إلا بالتزام المناهج والأساليب العلمية المحددة للدراسات والظواهر المعنية والمعتبرة، بقصد التأكد صحة المعلومات وصدقها وتعديلها أو إضافة الجديدة إليها ليس غاية بذاتها وإنما غائيتها التوصل إلى قوانين ونظريات تتحكم بسيرورة الظواهر المقروءة وتتنبأ بحدوثها.

وما أمس الأمة لبحوث علمية وباحثين متقنين لأصوليات البحث، ومجددين رائدين يبتعثون من وراء ظلامة الجهل أنواراً تتجاوز مرحلة الخلاف والتنافس المشئوم والتحزب والصراع المسعور، وتنأى بأقلامها وألسنتها من إثارة العواطف الثورية وإدخال المجتمعات في متاهات من الشُقة والطائفية والصراعات الإثنية والسياسية والمجتمعية والطبقية، وإخراجها من الأمن إلى الخوف، ومن الاستقرار إلى الفوضى، ومن العلم إلى الجهل، ومن التفرق إلى العصمة.

وعملا بهذه الرسالة فإن مجلة الإصباح ومركزها يجعلون من غاية رسالتهم الحسنى والتنمية التي نأمل تطويرها وفقا لخصوصياتنا الحضارية والثقافية والإنسانية والعالمية بما لا يخالف قيمنا الخالدة، ولا يفتح من قبلنا منافذ الصراعات الهالكة، وما هي إلا ثغرة نسدها، وخدمة نمنحها، ورسالة نبلغها. والله خير وأبقى.

الأصولية بين الثروة والسلطة والثيوقراطية

"سيكولوجية الصراع والعنف المقدس"

د. جمال محمد الهاشمي
g.alhashimi@yahoo.fr

"**A structural study**"

The ideological conflict reached its climax as a reflection of the nature of the alliance between the political ideology and the capitalist classes; that grew up with ethnic beliefs that sought to dispel the values of European rationality, which were able to free themselves from the religious rigidism imposed by the Church on society and impeded human liberty and economic development. A scholar of an economic theologian who monopolizes wealth, exploits its followers and societies, and enslaves man politically, economically and spiritually, with reference to the revolutionary role of the clergy who sought to correct the deviation of ecclesiastical values.

The decline of these rational values and the rigidity of fundamentalist religious values led to the destruction of both values; the values of a tolerant Christian religion based on a culture of sacrifice and asceticism; and rational values based on a culture of perfection, development, service and giving. This leads to the widening of gap between rational and religious ideologies.

The scientific materialism that dominated the modern world has created subjects that contradict the human mind and spiritual values for the culture of blind consumption of all its productive manifestations, which has led to an unlimited number of existing crises. The beliefs and ideology are considered the most important subjects of political literature and are usually linked by political or mythological terrorism. However, the political phenomena are not enough to judge

their attitudes without regard to their composition, curriculum, developments and relationship to power and society.

This study seeks to know the roots of the terrorism and is it a religious idea or a political industry? Accordingly, the researcher tries to distinguish between the characteristics of religion and its sources? Or fundamentalist beliefs and religious and determines the relationship of these organizational beliefs to the symbols of fundamentalist motherhood, community intellectuals and governance systems? How could it have prevented fundamentalism from being transformed from a vital ideology into a political ideology?

المقدمة

الحمد لله إليه منتهى العلم وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده .. وبعد،،،

بلغ الصراع العقائدي مداه كانعكاس لطبيعة التحالف بين الأيدلوجيا السياسية والطبقات الرأسمالية؛ التي تنامت مع معتقدات عرقية سعت لتبديد قيم العقلانية الأوربية؛ حيث استطاعت التحرر من الجمود الديني؛ التي فرضته الكنيسة على المجتمع وعوقت به حرية الإنسان والتنمية، في الوقت ذاته تشكلت تحت قيمها الكنسية طبقات لاهوتية اقتصادية تحتكر الثروة، وتستغل أتباعها ومجتمعاتها، وتستعبد الإنسان سياسيا واقتصاديا وروحيا، مع الإشارة إلى الدور الثوري لرجال الدين الذين سعو لتصحيح مسار انحراف القيم الكنسية.

أدى انحسار القيم العقلانية وجمود القيم الدينية إلى تدمير القيمتين معا؛ قيم المسيحية المتسامحة والقائمة على ثقافة التضحية والزهد، وقيم العقلانية القائمة على ثقافة الإتقان والتنمية والخدمة والعطاء. مما وسع الفجوة بين أيدولوجيات عقلانية وأخرى دينية.

كما أن المادية العلمية التي سيطرت على العالم المعاصر قد خلقت موضوعات تتناقض مع العقل الإنساني والقيم الروحية من أجل ثقافة الاستهلاك الأعمى لكل مظاهرها الإنتاجية مما جر الواقع إلى عدد لا محدود من الأزمات القائمة[1]. وتعد المعتقدات والأيدلوجيا من أهم موضوعات الأدبيات السياسية وعادة ما يربطها الباحثون بالإرهاب السياسي أو الميثولوجي، غير أن تتبع الظواهر السياسية ليس كافيا للحكم على توجهاتها دون النظر إلى أصولها التكوينية ومناهجها وتطوراتها وعلاقتها بالسلطة والمجتمع.

[1]– مارتن هايدجر، كتابات أساسيّة، ج 2، ترجمة وتحرير: إسماعيل المصدق، إصدار المجلس الأعلى للثّقافة، 2003م، ص 159.

وبناء على ذلك تسعى هذه الدراسة لمعرفة جذور الإرهاب والعنف والصراع وهل هو فكرة دينية أم صناعة سياسية؟ وبناء عليه سعى الباحث للتمييز والتفريق بين ملامح التدين وهي الطريقة السلوكية التي تتجسد في سلوك المؤمنين والدين ومصادره؟ ومن ثم البحث عن الأصوليات والمعتقدات المنحرفة عنها، وعلاقة تلك المعتقدات التنظيمية برموز الأصولية الأم ومثقفي المجتمع وأنظمة الحكم؟ وكيف استطاعت المعتقدات المنحرفة تغييب الأصولية الأم وتحويلها من عقيدة حيوية إلى عقائد وظيفية؟.

تعتبر السيكولوجية من الموضوعات اليونانية القديمة (psukhè logos) وتعني علم النفس[1]، وتحاول معرفة طبيعة التصرفات العقلية والجسدية من خلال استقراء الدافع حيث يعتبر فرويد أن العنف دافع مولود بالفطرة مع الإنسان، ويعتقد بوجود غريزتين طبيعيتين: أحدهما غريزة الحياة والأخرى غريزة الموت، وتشكل الأولى دافعا للإنسان للبحث عن المصادر الأمنية لبقاء وجوده ونوعه بينما في المقابل تتجه الثاني اتجاها سلبية نحو إنهاء العلاقة مع الحياة وصناعة العدم الذي كان سائدا قبل الميلاد، ومن ثم فإنها بدلا من الاتجاه نحو تدمير الذات تلجأ نحو الغير في غريزتها العدمية الصراعية ويرى أنه مع وجود حالات التنافس والغضب لمعالجة هذا التناقض الغريزي إلا أنه ليس كافيا مما يحتم على النفس صعوب الجمع بين النقيضين[2].

تتكون النفس وفقا للنظرية الفرويدية من الأبعاد الثلاثية المسؤولة عن تصرفات الشخصية الإنسانية (الهو، والأنا، والأنا العليا) [3]

يندرس مفهوم الهو في الواقع النفسي المعبر عن الذات والخبرات النفسية التي تشكل الشخصية السلوكية بعيدة عن الواقع الخارجي وهو مخزون اللذائذ التي يعبر عنها فرويد بمبدأ اللذة[4] وتتفق هذه الرؤية النفسية مع الفكرة الدينية التي تجمع بين السلطة والقوة والمال واللذة في شخصية امرأة العزيز {وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي ۚ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي}[5] وهذا الجماح للنفس يتفاوت في تعبيرات أخرى لفرويد فحين يذكر الله تعالى النفس اللوامة التي تتوسط بين نزعة الضمير والارتباط بالوجود الإلهي ولكنها تنزع أحيانا إلى مبدأ اللذة وتتأرجح صراعيا بين مفهوم الله جل وعلا وبين رغباته الجامحة والمجموحة به تعالى ومن

---

[1]– علي زيعور، التحليل النفسي والصحة العقلية (بيروت: دار الطليعة 1968) ص12

[2]– محمد فؤاد جلال، مبادئ التحليل النفسي، (مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع سي آي سي2017) ص63-67

[3] –Suwardi Endraswara, Metodologi Penelitian Sastra, (Yogyakarta: Pustaka Widya Utama 2112) p. 10

[4]– نبيل موسى، موسوعة مشاهير العالم، ج2 (بيروت: دار الصداقة العربية 2002) ص274

[5]– سورة يوسف، آية (53)

جهة أخرى المحيط الاجتماعي الذي يخلق مجتمعا مستترا كما في الحديث "كل أمتي معافى إلا المجاهرين".

يأتي فرويد ليفسر لنا مفهوم الأنا الدنيا وهي التي تميل إلى العقل الكلي أو ترتبط بالمقدس وتحاول تقييد النفس من الانجرار وراء مبدأ اللذة وتمثل مبدأ العقل وأرى تفسير القرآن أكثر تحديدا لطبيعتها الصراعية بين النزعتين إلى الأعلى وهو الأنا الأعلى التي أشار إليها وتعبر عن المبادئ الأخلاقية أو القيم المقدسة أو المبادئ الاجتماعية والتي تسعى نحو الكمال أو إلى الأدنى التي حددها بمبدأ اللذة[1] أو يمكنني تسميتها الأنا الأدنى، قال تعالى {فلا أقسم بالنفس اللوامة}[2].

وبين هذه النزعات يبرز القرآن واقع النفس وصراعها بين مطالب الدنيا ومطالب الآخرة {ونفس وما سواها فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا}[3] والإلهام يعني حركة النفس بين المعقولات والغرائز والمقدسات. حيث تتشكل بها جملة الصراع المقدسة أو الوظيفية على الثروة والسلطة والدين وتخضع للتداول الإلهي بين تغذية ضدية وتكاملية وتغييرية حيث يكون التغيير سلبا وإيجابا قال تعالى {وتلك الأيام نداولها بين الناس}[4].

ومن خلال هذه النزعات السلوكية يمكننا تحديد الدافع وذلك من خلال التركيز على الطرق والمعالم والمناهج التي توظف الدين توظيفا للذة أو مصلحة الأنا الأدنى باستغلال التدين الفطري كإشارة يمكن من خلالها لفت الانتباه إلى طبيعة التدين الحقيقي.

أولا: إشكالية الفكر والتكوين.

إن الإشكالية التي أثرت على الوعي الديني أو وعي التدين إنما هي إشكالية مفاهمية وتصورية، والتي هي غالبا لا تتوافق مع مدركات المعتقد وتحديدا تلك الصياغات الوليدة عن الديمقراطية الحديثة التي سعت لدمج الدين والثروة والسلطة في التكوينات التنظيمية الاجتماعية، وجيشت المفاهيم الديمقراطية لصناعة الأيدولوجيات الثورية المسلحة والسلمية في صياغات جديدة تسعى لأسلمة الفوضى والعنف والانقلابات الدينية.

وفي السياق الإسلامي للتطور الطائفي لم تكن هذه التنظيمات الإسلامية وليدة اللحظة بل هي حركة تاريخية فلسفية سعت لأسلمة المفاهيم الوافدة وفي المقابل وثننت المفاهيم الأصولية، وسعت لتحرير المجتمعات بزعمها من التدين الرجعي المسالم للسلطة إلى التدين الثوري أو الفكري التنويري المناهض لها، ومن الارتباط

---

[1]– عبد الرحمن عيسى، علم النفس في الحياة المعاصرة (الإسكندرية: دار المعارف) ص313

[2]– سورة القيامة ، آية (2)

[3]– سورة الشمس، أية (7–8)

[4]– آل عمران، آية 120)

بالشعائر التعبدية التي ليست سوى في نظرها شعائر تطهيرية إلى مشاعر الثورة والثروة والسلطة والإسلام السياسي الجديد القائم على ثقافات أخرى من التنمية والتحدي والصراع والفوبيا المطلقة من الآخر، وفي أحيان أخرى الانفتاح على الآخر للتقية منه.

وقد شدد مؤرخو الأصول على أهمية العقلانية والواقع في قراءة التاريخ للتمييز بين المنفصل والمتصل، ونبه "العمري" من خطورة إنزال القواعد الأصولية من خلال مناهج الفلسفة التاريخية لما لها من تأثير سلبي على المخزون الثقافي، ولما للتاريخ من أهميةٍ ثقافية وسلوكية للمجتمع وخصوصياته لكونه من مخرجات التنازع بين القومية والأصولية؛ كما تتأطر قيمه كهوية متعصبة للجهل والخرافة[1]، ومنها جاء التقليد ليجسد المخيال الاجتماعي وعادات وتقاليد الأسلاف في الواقع ، وغدت التقاليد والعادات أهم أصول البنية المعرفية وذات أهمية في تأصيل القوانين السياسية والاجتماعية.

ويرى العروي أن التاريخ صنيعة المؤرخ الذي يربط الحوادث بما يراه ويتخيله[2]. وتحتوي عند كلود جوليت على التصورات والتمثلات لجماعة بشرية تتحول إلى مع التراكم والخبرة التاريخية ومكتسبات الواقع إلى منظومة علمية توضح صور الآخر عرقا ودينا وثقافة ولغة، ثم تنتقل من التصور إلى الواقع في إطار المقارنة بين نزعة الذات والآخر.

ويصور الجابري مخيال المجتمعات العربية بالتصورات والبطولات الأسطورية المرسومة في الذهنية والتي تتمحور عليها قومية التاريخ، وبها تشكل العقل السياسي والأيدلوجي الحديث والمعاصر، ولذلك فرق بين "النظام المعرفي باعتباره جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات التي تشكل المعرفة في فترة تاريخية ما من جهة، و بنيتها اللاشعورية و"المخيال الاجتماعي اللذان هما جملة من التصورات والرموز والدلالات والمعايير والقيم التي تتغذى بها الايدلوجيا السياسية في فترة ما من جهة أخرى، وكيف يتوقع وجودها لدى جماعة منظمة بيئتها اللاشعورية مع عدم الفصل التام بين العقل السياسي والنظام المعرفي[3].

وعلى ذلك تشكلت المجتمعات التي تزعم أنها تمتلك الحقيقة وتؤثر في التاريخ وتكتبه ولا تقرأه؛ وجعلت من نفسها بؤرة لاستنبات التعصب والعنف والإرهاب، ولا يمكن أن تتخلى عن هذا الادعاء إلا بإعادة تفسير زمانها ومكانها، وبلورة وعيها بأصولها الأولى وعمقها وليس بتطوراتها التاريخية وما طرأ على نبعها الصافي من تحولات فكرية؛ فالمفاهيم –بلا شك– تتحدد في سياق السيرورة التاريخية بين أصولية تجديدية قادرة على

1 – ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق، محمد رشاد سالم، ج8، ط1(الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1986) ص377

2 – عبد الله العروي، مفهوم التاريخ (البيضاء–بيروت: المركز الثقافي العربي 1992) ص37

3– محمد عابد الجابري، العقل العربي السياسي: محدداته وتجلياته، ط4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 2000) ص15–17

التأصيل والتنظيم والتعامل مع الواقع، وأخرى محافظة أو مقلدة تفرض التقاليد في أنماط التبعية والتعصب، وتدخل في صراع فكري مع الأصولية الدينية العلمية[1] أو الأصوليات العلمية التجريبية.

أدت تلك المكتسبات الموروثة من المعارف المشوهة استعداء الكنيسة الكاثوليكية للأصوليات العلمية الدينية من خلال ما تكتبه من دراسات نقدية للإسلام، وكذلك نقديتها التاريخية والصراعية مع الأصولية التجريبية العلمية؛ تلك الحركة العلمية التي اعتمدت منهجها في التجربة لدراسة الطبيعة واستكشافها وتطوير ما فيها لخدمة الإنسان. وارتبطت بعض المعتقدات الدينية داخل منظومة الإسلام العام والمذاهب الفقهية والفكرية الإسلامية بالفلسفة اليونانية والشرقية وشكلوا ديانات طائفية رجعية رفضت المنابع الأصولية للدين، وارتبطت برموز التضحية الشخصية أو التضحيات الحديثة والمعاصرة، ورسمت صورها إما في شخصيات تاريخية أو في شخصيات حداثية ومعاصرة على غرار الارتباط الشعبي الجماهيري بشخصيات سياسية حاكمة ذهبت ضحية الحملات العسكرية الأجنبية.

وقد نشأ النموذج التقليدي داخل الإسلام أوائل القرن 4هـ خلال الاحتكاك والصراع الحضاري مع الفلسفات الشرقية والغربية، ومن ثم أدركت تلك الفلسفات عمق التدين المجتمعي فسعت لأسلمة الفلسفة كأهم وسائلها للسيطرة على المجتمع والصراع المتأسلم المنفتح مع الآخر مع الأصولية المنطوية على ذاتها، ومن ثم تمكنت عقائد الأسلمة ومعتقدات المناطقة وأيدولوجيات الفلسفة من السيطرة العقلية على المجتمعات والنظم السياسية بعد موت الأصوليين المجتهدين من الجيل الأول لأخذ موقعها في المجتمع والدولة والنظام[2] وأخذت بمبادئ العنف والثورة والخروج وأثننت العرقيات ، ووثننت المجتمعات بالتكفير واستباحت دماء الآمنين من المواطنين، لأن الدين بزعمها ثورة وسياسة وما الشعائر إلا مكملة لفلسفة الجهاد باعتباره الأصل ومحور الدين القطبي المتميز بالجاذبية العاطفية والأسطورية، ومن ثم قدموا الفروع على أنها أصول وجعلوا الأصول من التحسينات وفقا لفلسفة المقاصد الشرعية المعاصرة.

أدركت الباحثة "روى" الفرق بين العقيدتين وفرقت بين الأصولية الإسلامية وتيار الأسلمة باستقراء فلسفة التوظيف السياسي لمفاهيم الثورة والشريعة والمرأة؛ وتوصلت إلى أن تنظيمات الأسلمة الحزبية والطائفية أقل استعدادا لتطبيق الشريعة الإسلامية من الأصولية الدينية العلمية وأكثر تعاطيا مع الثورة والمرأة واستغلالا لمفاهيم الغرب والديمقراطية عكس ما تذهب إليه الأصولية التي تجعل من الشريعة أداتها ووسيلة منطقية لتغيير المجتمع، وقد صنفت الأصوليات بناء على ذلك إلى حركة مبادئ تحركها الأيدلوجيا، وحركات تنظيمية تحركها السياسة، وتعتقد الأصولية الإسلامية بشمولية الإسلام وعالميته، وأن الشريعة هدفا وليست مجموعة من القوانين والوصايا يجب تطبيقها، بينما ذكر الخميني أن منطق وعقلانية الثورة يسبق تطبيق

---

[1]– محمد بن عبد الواحد بن السيواسي السكندري، التقرير والتحبير، تحقيق، ابن أمبر الحاج الحلبي، ج3، ط1(بيروت: دار الكتب العلمية 1999) ص422

[2] – محمد بن علي الشوكاني، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، محرم1347) ص16-17

الشريعة –وسبقه بذلك سيد قطب [1]، وهذا الذي استثمره أندريه كمصدر من مصادر المعرفة المعلوماتية تفتقر لمنهجية الاستقراء الذي يسبقه في الوعي المنهجي الوعي بالأطر الكلية للمعتقدات الدنيا والفرعية وصور الممارسة لجمع من الناس المنظمة حزبيا وطائفيا وبين الأصوليات الأخرى الذي تعارض هذه الظواهر وترفضها وتراها انحرافا عن الدين، ومن جهة أخرى الرجوع إلى الأصول الثابتة من الدين لمقارنة السلوك القائم استشهادهم بالأصول الثابتة التي لا تختلف عليها الطوائف التي تراها مرجعا لها.

ثانيا: المفاهيم الدينية.

تختلف مفاهيم التدين باختلاف بيئاتها وحضارتها وتقاليدها؛ فالتدين الغربي ظاهرة اجتماعية وتاريخية وتقليدية وبهذه الصبغة فهو من أهم المرجعيات السياسية[2] لارتباطها عبر مساراتها التاريخية بالسلطة السياسية أو صراعها مع المعتقدات الأخرى على السلطة الفلسفية التي كانت تشكل العقلية اليونانية والرومانية.

بينما تنحو الأصولية منحى آخراً فهي في اللغة اللاتينية القاعد[3]، وفي قاموس (littré) العقيدة هي التي تحدد العلاقة الإنسانية مع الله وعلاقة الإنسان بالناس[4]، ويشير إليها الفليسوف "ريفيل" بأنها المعتقدات التي تحتكر القوة وأنها قوة القناعة والرضا التي تضبط سلوك الإنسان ويعمل من أجلها[5]، وقيل إنها معتقد ديني أو سياسي في هيئة ثقافية تدعي الحقيقة المطلقة وتعمل على تطبيقها[6].

ومن خلال المعتقدات يؤطر استخدام القوة[7] بقيادة العلماء والحاخامات والبطاركة الذي يفهمون لغة الله في تنظيم القتال وتوجيه المؤمنين إليه، ولذلك فإن القوة والعنف والتطرف والإرهاب من أهم وسائل حفظ الهوية والثقافة واللغة والقومية[8] ويستخدم العنف والحرب والصراع وصور الاستبداد الطبقي والسياسي كعقاب من الله على الشعوب المخالف لتعود إلى الله من خلال خضوعها للرموز الدينية والالتفاف حولها، وفي حال الإيمان

---

[1]– أندريه زكى، الإسلام السياسي والمواطنة والأقليات: مستقبل المسيحيين العرب في الشرق الأوسط، ط1 (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية 2006) ص29–30

[2] – جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: أديان العرب قبل الإسلام، ج6، ط2 (بيروت، دن 1993) ص 9

[3] – اندرو هيود، مدخل إلى الأيدولوجيات السياسية، ترجمة، محمد صفار، ط1 (القاهرة: المركز القومي للترجمة 2012) ص344

[4] – جاكلين لاغريه، الدين الطبيعي، ترجمة، منصور القاضي، ط1 (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر1993) ص8

[5]– محمد عبد الله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان (الكويت: دار القلم، د.ت) ص35

[6]–روجيه جارودي، الأصوليات المعاصرة أسبابها مظاهرها، ترجمة، خليل أحمد خليل (باريس: دار عام الفين 2000) ص13

7– روجيه جارودي، نحو حرب دينية، جدل العصر، ترجمة، صياح الجهيم، ط2(بيروت: دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع 1997) ص38–40

[8]– مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ت ترجمة، شفيق محسن، ط1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية–المنظمة العربية للترجمة، نوفمبر 2007) ص18–19

تفسر ما حل بها من انهيار وتدمير وفقر ومرض على أنه ابتلاء من الله وأحد أدواته التربوية لتحديد معالم الصبر.

ومن مظاهرها التطرف الديني وانزال النص حرفيا على الواقع دون اعتبارا لشروط الإنزال والمناسبة، وانطلاقا من رؤيتها في امتلاك الحقيقة المطلقة بما فيها الحقائق التجريبية والعقلية فإنها بذلك الادعاء الأسطوري "الولاية" تناهض كل مظاهر العقلانية[1]، وتشكل وفق ألياتها كل المعوقات والمواقف الجامدة والرافضة للتطور[2]، ويقال: أنها قوة فوقية في هيئة أصنام وأنصاب أو كلمات تتشكل بها المعتقدات الدينية والسياسية[3].

والأصولية عند "روثفن" طريقة للبحث عن الذات بين الشك واليقين[4]، وعند آخر تصورات زمنية ثابتة تحدد رؤية الفرد لذاته والعالم والسياسة والمجتمع[5]، وبناء على فكرة الجمود في التقليد سميت الكاثوليكية والبروتستانتية بالأصولية[6]، والأصولية في المفهوم الغربي لا تتوافق مع مفهومها في الخصوصية الحضارية الإسلامية وإن أطلقت ذلك فإنما تطلق بغير وعي منهجي.

وقد انتقلت الأصولية عن طبيعتها العلمية إلى الصبغة السياسية مع الغرب أثناء الصراع العلماني الديني مع الكاثوليكية، كما يطلقها "دومينيك شوفالييه" على التطرف النصراني، ثم أسقطت من قبل الكتاب الغربيين على الحركات الإسلامية بإطلاق، وإن كان البعض يتصف بها إلا أن التعميم يتعارض مع حيادية البحث العلمي ومنطقية العقل واحترام التنوع، وغدا الإسلام الأصولي والحركي والنقابي والحزبي من أهم موضوعات الجدل السياسي الفرنسي[7]. حيث تبني أحكامها على دراسة عينات جغرافية ومن خلالها تجعلها حقائق مطلقة

---

[1] - جورجي كنعان، الأصولية المسيحية في نصف الكرة الغربي، ط1(بيروت: بيسان للنشر والتوزيع 1995) ص14

2- Dictionnaire Larousse (France : Edition Manry-Malekerbes) p439.

[3] – غوستاف لوبون، روح الثورات والثورة الفرنسية، ترجمة، عادل زعيتر (القاهرة: كلمات عربية للتوزيع والنشر، دن، دت) ص61

[4] – أندروهيود، مدخل إلى الأيدولوجيات السياسية، مرجع سابق، ص347

[5] – O.R. Holsty, Cognitive dynamiques and images of the enemy, In ed: j.c. fareel، A.p smith. Images and reality in world politics (New York: Columbia university press 1967) p18

[6]– جيل كيبل، النبي والفرعون، ترجمة، أحمد خضر (القاهرة: مكتبة مدبولي 1988) ص231-132، أحمد عبد الغفار عطار، الديانات والعقائد في مختلف العصور: المسيحية والمسيح، ج3، ط1 (مكة المكرمة1981) ص523، حسين علي أحمد، قاموس المذاهب والأديان، ط1(بيروت: دار الجيل 1998) ص167، ناصر بن عبد الله القفاري، ناصر بن عبد الكريم العقل، الموجز في الاديان والمذاهب المعاصرة، سلسلة دروس العقيدة، ط1 (الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع 1992) ص76، محمد احمد الحاج، النصرانية من التوحيد إلى التثليث، ط1 (دمشق: دار القلم 1992) ص165

[7]– فيلسيان شالي، موجز تاريخ الأديان، ترجمة، حافظ الجمالي، ط2 (دمشق: دار طلاس للنشر والتوزيع 1997) ص258

تصف بها أكثر من مليار ونصف مسلم دون مراعاة للخصوصيات الحضارية. حيث تتفاوت مستويات الوعي الديني باختلاف البيئات والمقومات والإمكانيات والحضارات وفقا لأسوالد[1].

ثالثا: البنوية التكوينية للتدين التاريخي.

بدأت سلسلة من التحولات العقائدية المرتبطة بالطبقة والثروة والسلطة، ومن ثم بادرت الطبقة بتغيير النصوص المقدسة واجتزائها بما يتناسب وصفاتها الطبقية؛ حيث كانت الفلسفة هي الإطار العام للمعرفة وأم العلوم عند الفلاسفة والمنهج الرئيس لفهم الميتافيزيقا والواقع وبقية العلوم، وقد يكون هناك تحولا سلميا تسعى من خلاله الكهنوتية للتحالف مع الحاكم والتأقلم معه أو المشاركة بتنظيم المجتمع، ومن ثم تبدأ مرحلة جديدة من أزمة الصراع على القيم بين السلطتين الزمنية والروحية فيحاول الكاهن إبطال شرعية الحاكم وإثارة الشعب عليه ومن ثم يندفع الإمبراطور ليضم إليه صفة الكاهن الأعظم ضمانا لاستمرار سلطانه وتأثيره روحيا وزمنيا.

وهو جوهر الصراع الرئيس عبر التاريخ بين السلطة الزمنية والطبقة الدينية، ومن ثم تشكلت عقيدة الخلاص كأداة لابتعاث الأمل في نفسيات المنهزم أو قد تؤقلمه بالواقع كدلالة على غضب الإله وانتقامه، أو تدفعه للتعبد بالمعاناة والرضا بها لأنها عدل الإله وإرادته ومكفرات للخطيئات؛ فالثالوث المقدس يجمع بين الإله والتأليه والمخلص ويستحضر الإله الغائب بالاتحاد أو الحلول وبهما تشكلت عقيدة الخلاص التي تنوعت فيها صور المخلص، وقد ينشأ الثالوث عن الإلحاد وقد يتطور عن الإيمان[2].

---

[1]- أسوالد اشبنغلر، تدهور الحضارة الغربية، ج1، ترجمة، أحمد الشيباني (بيروت: دار مكتبة الحياة، دت) ص11-13

[2]- Faber Faber, the Origin of pagan Idolatry (London: A(braham) J(ohn) Valpy 1816) pp: 305-306, ZakirNaik, De Boeddhistischegeschriften, revisie: Yassien Abo Abdillah (Ryadh: IslamHouse 2014) p3-4,

عبد الوهاب عبد السلام طويلة، الكتب السماوية وشروط صحتها(جدة-بيروت: دار القبلة الإسلامية- مؤسسة علوم القرآن 1990) ص195 وانظر: Thomas WilliamDoane, Bible Myths and their Parallels in other Religions(U.S.A: Truth Seeker 1910) P7, p 304-3-6,Godfrey Higgins, Anacalypsis an Attempt to Draw Aside the Veil of the Sciatic Isis(London: longman 1836) p123,Elias BOUDINO,The age of revelation or the age of reason(Philadelphia: Asbury Dickins Edition 1801) p117-118, J J.Gwyn Griffith,Triune Conceptions of Deity in Ancient Egypt, International Journal of Egyptian Langue ,ZÄS 100 (1973) p 28-32., P29 -228 -32,223، انظر: هربرت فيشر، أصول التاريخ الأوربي الحديث، ترجمة، زينب عصمة راشد، احمد عبد الرحيم مصطفى، ط3(القاهرة: دار المعارف) ص36، الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق، أمير علي مهنا، علي حسن فاعور، ج1، ط3 (بيروت: دار المعرفة، بيروت1993) ص249، 222، مصطفى شاهين، النصرانية، تاريخا وعقيدة وكتبا ومذاهبا (القاهرة: دار الاعتصام 1992) ص253، J.Gwyn Griffith, Taurine Conceptions of Deity in Ancient Egypt, ZAS 100, op.cit., P32، عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج16 (القاهرة: دار الشروق، القاهرة، 1999) ص146، Thomas Maurice, Indian Antiquities: Or Dissertations Relative to the Ancient

وبمعتقدات المخلص تشكلت ثقافات المجتمع وأنظمتها السياسية[1] إما على حروب التاريخ ونهاية الزمان وسيطرة المؤمنين بألفية دنيوية أو بقيام عهد جديد للدار الأخروية عند آخرين أو بمعتقدات تناسخية وكلها تفلسف نظرية الخلاص للتخلص من المعاناة بالاتحاد أو الحلول والخوف من الموت بالدهرية عند آخرين.

وفي المقابل ترفض الأصولية الإسلامية توظيف الدين سياسيا كما ترفض التقليد السائد في الديانات السماوية السابقة[2] وتضبط المعارف العقلية بالعلم وتعتبر العقل من أهم العلوم والاستمدادت المنطقية، وتحدد الأصولية الإسلامية المعارف العقلية وتضبطها بمعارف الوحي الثابتة وفي الوقت ذاته تفهم به مطالب الوحي، وتمييز المظنون عن المحتمل، واليقين عن الوهم، وتفرق بين ما يصلح للبناء والعمل الصالح والنافع، وما لا فائدة منه، وتعزل المظنون وما يثير الشك عن العلم لإدراك الشيء على ما هو عليه بالجزم واليقين، وما هو ضروري لا يحتاج إلى استدلال، وتقدم الاستدلال لأهميته في التأطيرات النظرية[3].

إن الأصولية تمنح العقل حريته دون تعصب أو تقليد، وتحدده في نطاق وظيفته وكما تحميه عما يغيبه فإنها أيضا تحدد مجالاته وتحفظه عما يرهقه، فالعقل منشأ النزاع فيه اختلاف العقول واضطراب المفاهيم

Geographical, VOL. IV, W.Richardson (London:C. and W. Galabin1794) p 736-737، ماكس شابيرو، معجم الأساطير، ترجمة حنا عبود، ط1 (دمشق: دار علاء الدين2008) ص152، أندريه نايتون، إدغارويند ، كارل غوستاف يونغ، الأصول الوثنية للمسيحية، ترجمة، سميرة عزمي الزين (المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، د.ت) ص45.

[1]- ريتشارد هرير دكمجيان، الأصولية في العالم العربي، ترجمة، عبد الوارث سعيد، ط1(المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، دت) ص20-30

2- الأصولي هو الذي يوازن بين الأدلة النصية والعقلية ويقرر الحكم في إطار الموازنة بين المصلحتين العامة والخاصة، ويركز ابن تيمية على ضبط المفاهيم لمنع توظيفها أو تحويرها، وتتنوع الأصوليات بتنوع العلوم، وهي طريقة منهجية لاستنباط الأدلة، ومن الأصولية الدينية تأتي العقيدة التي تحدد معالم التصور الذهني وتصل إلى اليقين، وتنقسم الأدلة إلى شرعية وعقلية تنضبط الثانية بالأولى لارتباطها بالواقع وتحدد العلاقة بين الذهنية الأصولية في المجال النظري والذهنية السياسية والمجتمعية انظر: ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، مج1، تحقيق، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1(الدمام: دار ابن الجوزي 1423) ص164، محمد سليمان عبد الله الأشقر، الواضح في أصول الفقه للمبتدئين، ط1(الأردن-القاهرة: دار النفائس- دار السلام 1395) ص7، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق، عامر الجزار، أنور الباز،ج12، ط3(المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة2005) ص551،114-552، يوسف شاخت، أصول الفقه، كتب دائرة المعارف الإسلامية(5)(بيروت: دار الكتاب اللبناني، دط، 1981) ص17، علي باشا، مناهج التعريف بأصول التكليف، تحرير، أحمد بن الخوجة، محمد بيوم(المملكة التونسية، 1302م، كتاب قديم منشور في مكتبة دار المصطفى الألكترونية) ص4، محمد باقر الصدر، دروس في علم أصول الفقه، ط1(القاهرة: دار الكتاب اللبناني- دار الكتاب المصري 1978) ص23، 48

[3] - محمد بن صالح بن عثيمين، الأصول من علم الأصول (الإسكندرية: دار الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع 2001) ص5،11

وفقا لتفسيراتها العقلية؛ كما أن العقل يتناقض–إذا اختلت المفاهيم–مع معقولية الآخرين[1]، وتأتي الأصولية الإسلامية لتمنع الاختلاف والاضطرابات العقلية بتحديد المفاهيم المستعملة لضمان التوافق والاجتماع. وبسبب ذلك نشأة الحركة العلمية التجريبية لتضبط اختلاف العقول وكذلك استخدمت لنقد الأفكار الدينية التي تتعارض مع أدوات المناهج الحسية بتفسيرات لا علمية ترتب عليها بسبب حربها على العلم إلى انتشار عقيدة الإلحاد، وهو ما أدى بعد انتصار حركة التنوير إلى أن يسعى اللاهوت إلى حل مشكلة التناقض مع العلم بتأويلات دينية تشبه إلى حد ما حركة الإعجاز العلمي للقرآن عند رموز حركات الأسلمة المعاصرة.

وبما أن الجهل قرين التقليد وعدو العقل فإن الإسلام يدعو إلى المنطق العقلي المبني على العدل والعلم[2]، لهذا كان العقل في الفكر الغربي يعني الاستباق بالحكم دون معرفة الأسباب[3].

ومن أبرز صورها إكراهات القوة؛ وهي العقائد التي تعمل في حالة الانطواء على تجييش القوى الكامنة المقهورة، ثم تستخدمها عندما تشعر بالقوة أو بالتهديد[4]، فمثلا تعتبر "الرامايانا" وهي ملحمة شعرية مقدسة في التراث الهندي حول ثقافة الصراع مع المخالفين، وتدور أوجه التشابه مع الديانات السماوية حول موضوع العقم والإنجاب، ونفي الولد إلى مكان مهجور، كما تشير إلى موضوع المحرقة وذبح الولد الذي يسمى راما وإسحاق في التوراة لكلتا الأصوليتين.

ومن المعتقدات المتطورة عن الإيمان التأليهية العالمية تلك التي تقوم على مبدأ المساواة، والعقائد التاريخية القومية[5]. وباستخدام القوة أخذ "جون لوك" مع الملحدين الذين لا يبدون احتراما للروابط الإنسانية[6]، كما يظهر لها عدة تجليات نفسية وطبقية واقتصادية واجتماعية تحركها عقيدة ما، تفترض لها أنماط من التغيير والتحول الذي يحول كل الأدلة لصالحها أو تفسره بما يوافق احتياجاتها ويحفظ معتقدها من الطعون والتكذيب[7]، وقد

---

[1] – ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، تحقيق، محمد رشاد سالم، ط2(الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1991) ص229

[2]– أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق، عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ج13(مصر: دار الفكر، دت) ص278

[3]– سعد الدين ابراهيم، التعصب والتحدي الجديد للتربية في الوطن العربي: الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، الاطفال والتعصب والتربية: احتمالات الانهيار الداخلي للثقافة العربية المعاصرة (الكويت: 1989) ص 19، 25

[4]– التوراة، سفر التكوين: 18، 22 الرامايانا الهندية: ملحمة الاله راما، ترجمة (دمشق: دائرة المعارف الهندية– دار نينوى للدراسات والنشر 2007) ص 45– 51

[5]– تشارلز تيللي، الديمقراطية، ترجمة، محمد فاضل طباخ، ط2 (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، يوليو 2010) ص51

[6]– جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة، عبد الرحمن بدوي، ط1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي 1988) ص 113

[7]– أديب صعب، وحدة في التنوع، محاور وحوارات في الفكر الديني (بيروت: دار النهار، تشرين الثاني 2003) ص 131–132.

برز في الغرب مركزين للنزعة التاريخية –أو التفوق البيولوجي تأطر أحدهما بالثقافية العرقية والفلسفة اليونانية، وتأطر الآخر بالحضارة المادية وعسكرة المجتمعات الرومانية[1].

وبهما أخذت كل من البروتستانتية والصهيونية بشروط التمسك الحرفي بنصوص التوراة[2]، وغالبا ما تنفصل الكنيسة عن المبادئ لتلتصق بالسلطة[3] وترفض التعايش وتؤكد على ثقافة العنف والصراع[4].

وفي المقابل تختلف فكرة الأصولية عند البعض وقد وصف "وتشمان –رئيس تحرير مجلة نيويورك– الأصوليين بأولئك الذين يناضلون بإخلاص من أجل الأصول ويتبنون رؤى مستقبلية مزدوجة أحدها تتجه نحو الداخل والأخرى نحو العالم مجسدين فكرة القومية الدينية[5]، وأن الدين بالنسبة للديانات أصل عام لفروع تعددت قوميا وشخصيا وحزبيا وتنظيميا وسياسيا حيث اتسعت الفجوة بتباين الأفهام ومداركها، وبين آليات

---

[1]– باتريك لورو، الامبراطورية الرومانية، ترجمة، جورج كتوره، ط1(بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة 2008) ص99

[2]– كركوتسكين، أمنون وسيغف، توم، إلا "شاس"، سلسلة أوراق إسرائيلية (رام الله: مدار للدراسات الإسرائيلية 2001) ص47.

[3]– محمود سعيد عمران، حضارة أوربا في العصور الوسطى (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية ، د.ت) 315، عثمان عبد الحميد عشري، الإسماعيليون في بلاد الشام على عصر الحروب الصليبية 1097–1290 (القاهرة: المكتبة التاريخية، كلية الآداب–جامعة القاهرة 1982–19831) ص133، ول واريل ديورانيت، قصة الحضارة: عصر الإيمان، ترجمة، محمد بدران، مج4، ج3، ع14(بيروت – تونس: دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع – جامعة الدول العربية، د.ت) ص 6 7–

[4]– فاضل سليمان، أقباط مصر مسلمون قبل مجيئي محمد صلى الله عليه وآله وسلم (الجيزة: شركة النور للإنتاج الإعلامي والتوزيع، دت) ص70، توماش ماستناك، السلام الصليبي، ترجمة، بشير السباعي، ط2 (القاهرة: المركز القومي للترجمة 2009) ص17–25، 50–52، وانظر:

of Jerusalem, European Colonialism in The Middle Ages Joshua Prawer, The Latin Kingdom (London: Littlehampton Book Services Ltd, 1 March 1973) p12.

وانظر: باتريسيا ديلبيانو، العبودية في العصر الحديث، ترجمة، أماني فوزي حبشي، ط1(هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة"كلمة" 2012) ص123–124، ا. وولف، عرض تاريخي للفلسفة والعلم، ا. وولف، عرض تاريخي للفلسفة والعلم، ترجمة، محمد عبد الواحد خلاف (القاهرة: سلسلة المعارف العامة 1936) ص67، ويل وايريل ديورانت، الإصلاح الديني، مج6، ج3، ترجمة، عبد الحميد يونس، ع24 (بيروت – تونس: دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع – جامعة الدول العربية، د.ت) ص240، 248، ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج3، تحقيق، علي بن حسن بن ناصر و"آخرون"، ط2 (الرياض: دار العاصمة للنشر، الرياض 1999) ص91، فاضل سليمان، المرجع سابق، ص46–54 وانظر: Jacques Paul,La Bible, Reperes Pratiques, n35 (Paris: Nathan 1998) P87 وانظر: ديفز، هـ. و. كارليس، أوربا في العصور الوسطى، ترجمة، عبد الحميد حمدى محمود (الأسكندرية: منشأة المعارف 1954) ص50، السيد الباز العريني، مؤرخو الحروب الصليبية (القاهرة: دار النهضة العربية 1962) ص107.

[5]– مراد وهبة، الأصولية والعلمانية، سلسلة قضايا العصر(1)، ط1 (القاهرة: دار الثقافة، دت) ص23–24

الفهم ومكونات المفهوم، وباختلاف البيئات واللغات، وبناء عليه فسر الدين تفسيرا ماديا وطبقيا أو تاريخيا وثقافيا[1].

وقد تواتر التعريفات حول المعتقدات واختلطت التعريفات بينها وبين أصولها الأولى وبين نصوص المقدسات وسلوك المتدينين أو تفسيراتهم الخاطئة للنصوص الدينية، فالمفهوم الديني يختلف بين من يراه تشريعا مقدسا وبين من يراه قوانين منتحلة عنه[2]، تسعى للسيطرة عليه كرمز مقدس بينما تخالفه بتأويلات يجسد مصالح المنتفعين منه، وهناك من يراه ضرورة حضارية[3] وهذا هو رأي أكثر السياسيين المستنيرين وعلماء التاريخ والآثار[4] والأكثر يرى أنه ضرورة اجتماعية؛ لأن الشعوب والعوام لا يكفي أن تنقاد لقوة الإكراه السياسي وإنما تحتاج لقوة إيمانية يمكن استخدام بعضها على بعض لصالح الفئات الطبقية أو الطائفية أو الحكومة السياسية[5] وقد يوظف لتنظيم طريقة معينة يكون عليها أولياء وبالتالي تتشكل هذه الطبقة الصفرية من الواقع لتشكل نخبة اجتماعية رمزية بشرعية اجتماعية تشبه إلى حد ما الديمقراطية والعلمانية والطائفية والعرقية التي يجند للدفاع عنها الكثير من عوام الجماهير، وهناك وقفة أقرب ما تكون رؤية وعي منهجي حيث يذهب "كريستوفر داوسون" إلى أن السياسة والتنظيمات السامية ارتبطت بصفاء الأديان قبل أن تنحرف عنه، وتتحول إلى تقاليد مدنسه[6]، وقبل أن يتعدد الدين الواحد إلى شعائري وعقائدي ورمزي[7] وأخلاقي[8]، أو يُختزل الدين النقي في أحد العقائد الإمبريالية الوليدة منه[9]، وتختزل معرفة كل ما سبق مقولة "رشتون" أنه قد يشكل الإلهُ المعتقدَ أو يتشكل به ، ويرى أن الخروج من دين معين أو إنكاره ومحاربته أو الصراع معه، يستدعي

---

[1]– يوري أناتوليفتش كميليف، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ترجمة، هيثم صعب، سلسلة نشر الكتاب الالكتروني (دمشق: المكتبة الثقافية العامة السورية للكتاب 1989) ص83–84

[2]– فريدريش نيتشه، ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة المستقبل، ترجمة، جيزيلا فالور حجار، ط1(لبنان: دار الفارابي 2003) ص94

[3] – محمد بن معجب الحامد، نايف بن هشال الرومي، الأسرة والضبط الاجتماعي (الرياض: دن 2001) ص36

[4]– رشتون كولمبورن، أصل المجتمعات المتحضرة، ترجمة، لمعي المطيعي، ط1 (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة 2012) ص113

[5]– جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، ط2 (القاهرة: مكتبة مدبولي للنشر والتوزيع 1996) ص 11

[6]– دون إي. إيبرلي، البحث عن مجتمع مدني، في دون إي. إيبرلي (محررا) بناء مجتمع من المواطنين: المجتمع المدني في القرن الحادي والعشرين، ترجمة، هشام عبد الله، ط1 (الأردن: الأهلية 2003) ص50

[7] – أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج3، تعريب خليل أحمد خليل، ط1 (بيروت–باريس: منشورات عويدات 2001) ص1206

[8]– جوزيف كابر، حكمة الأديان الحية، ترجمة، حسين الكيلاني (بيروت: مكتبة الحياة 1964) ص13

9– لكل ظاهر دينية خصوصية تاريخية في مساراتها وإسهاماتها الثقافية انظر: ميرتشيا إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة، سعود المولى، ط1 (بيروت: مركز دراسة الوحدة العربية–المنظمة العربية للترجمة، ديسمبر 2007) ص55–62

البحث عن دين آخر، كذلك الملحد لا يستطيع أن يبقى دون تنظيم ورمز يحدد وظيفته في الوجود فهو يؤمن بالطبيعة كإله وينتظم بقوانينها[1]، ومنه من يعبد أصناما تاريخية أو يعبد الشياطين وأرواح الآباء وكل مظاهر الطبيعة.

وقد أدى ذلك التحول إلى انبعاث العديد من الأيدلوجيا والمعتقدات الأخرى التي أنتحلت سلوك التصوف والزهد والديانات وأفسدت قيم التسامح الديني، ودخلت في صراع مع القيم السياسية السائدة ومن ثم تشكل الصراع السياسي العقائدي عبر التاريخ، وتغلف السياسي بالصبغات الدينية ومن ثم توسع الصراع على الله بين الطبقة السياسية التي شكلت ثقافة الظل الإلهي، وبين طبقة اللاهوت وصية الإله على خلقه، وكان غالبا ما تلجأ المعتقدات إلى الانطواء للدفاع عن نفسها من الاستبداد السياسي.

وهكذا تغيرت المفاهيم النقية بما يتوافق مع المصالح السياسية والطبقية، وتولد المعتقدات الجديدة لتشكل موقفا معارضا من السلطة السياسية تارة، وموقفا مناهضا بدعم السلطة السياسية للطبقات الدينية التقليدية في إطار قوالب التجديد أو طبقة المجددين، وما يعرف في العالم الإسلامي بالإسلام السياسي الذين يسعون إلى أسلمة المعارف الوافدة وتديينها، ومن ثم غير البعض مفهوم الطبقة كمفهوم تقليدي محافظ إلى مفهوم حداثي عصري كالنخبة وهي من عامة الشعب والتي اندمج فيها الكثير من النبلاء كفلاسفة التنوير والمثقفين وفي المقابل برزت طبقات أخرى من العمال كالتقدميين والتحررين والثوريين، وكل تلك الأيدولوجيات لا تتوخى رعاية المصالح الاجتماعية وإنما تسعى لاستغلال المجتمعات في الوصول إلى السلطة والثروة، وقديما أدى الصراع بين الكنيسة والسلطة على الدين إلى توظيف الدين واحترامه وليس الإيمان به، وهو المبدأ الأول للكونفوشيوسية القديمة ومن ثم تنوعت الأيدولوجيات وتنافست على تحقيق سعادة الإنسان ورفاهيته فتحول الناس إليها تاركة الدين في التاريخ.

وتختلف المعتقدات بالنظر إلى طبقتها وتاريخها ونصوصها حيث ترفض بعضها الاندماج الكلي وتقبل التعايش، وترفض بعضها الاندماج والتعايش، وتسعى بعضها للسيطرة باستخدام حمير المعبد من الجنسيات العرقية الأخرى دون الاندماج مع المعتقدات والطبقات الأخرى، أو تقبل التعايش على أساس مصالح الدنيا تاركة أمر الآخرة لمن يشاء، وبعضها تقبل الاندماج والتعايش وفق تأويلات أخرى تجعلها الرمز الأعظم للكون كالمعتقدات البرهمية.

الخاتمة

توصلت الدراسة إلى هناك ثلاث طبقات توظيف الأنا الدنيا أو العقل والأنا الأعلى أي القيم السامية لخدمة مبدأ اللذة؛ حيث تسيطر على الدين الأصل (الأصولية العلمية النقية) وتحرفه كما في المعتقدات القديمة، أو تحوله إلى معتقدات وفلسفات وأيدولوجيات وتوظفه توظيفا نفعيا خاصا لمصالحها وتخلق لها أتباع مؤمنين

[1]– رشتون كولمبورن، أصل المجتمعات المتحضرة، مرجع سابق، ص113

بها ويدفعون عنها حيث تتواجد طبقة الثروة، والسلطة، والثيوقراطية، وتعتبر هذه الطبقات هي المسؤولة قديما عن محاربة الأنبياء والمسؤولة في استغلال الضعفاء وصناعة الحروب التاريخية.

كما توصلت الدراسة إلى أن العنف ذو طبيعة فلسفية طبيعية وعقلية وحضارية وتقدمية مارست العنف على أتباع الأديان. بينما كانت الأديان في الطرف المقاوم للدفاع عن المقهورين قبل أن تتحول إلى سلطة رمزية ثيوقراطية مرة أخرى، وبناء عليه أكتسب العنف صفة المبدأ المقدس وتجسدت فيه قيم التضحية والدفاع عن الطبقات الثلاث حال التحريف وللدفاع عن الحقوق عندما تتشكل نخبا جديدة مقهورة تتبنى تجنيد الأغلبية المقهورة ثم تتحول عرقيتها في الجيل الثاني والثالث من أولادها إلى طبقة ثيوقراطية جديدة تستفيد من الرمزية الأبوية في القيادة ومن ثم تشكل قيادة جديدة عبر سلسلة مستمرة من التغذية الإيجابية والتغذية العكسية السلبية تختصرها الآية الكريمة {ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم}[1].

وهو المبدأ الذي كان سائدا في العقائد الفلسفية الطبقية التي شكلت ثقافة المحارب واحتكرت مهنة الفروسية في طبقة من الناس وجردت البقية عنها لاعتقادها بأهمية القوة حيث كانت أسطورة المحارب تتجسد في المخلص الإلهي أو ابن الإله في المعتقدات اللادينية.

ومن ثم تسلل الانحراف إلى الأصوليات للتشكل في بيئة طبقية انتحلت المعرفة واحتكرتها في طبقة اللاهوت وأدعت أنها حلقة الوصل بين الإله ومؤمنيه، وأن الكتب المقدسة تتوارث على هذه الطبقة كما يتوارث أبناء الملوك قيادة الدولة، ووسعت الفجوة بين طبقات المجتمع وطبقات اللاهوت، وأصبحت المعرفة التي يدار بها المجتمع ويتأطر بها هي ما تشكله الطبقات اللاهوتية.

ومع هذا التناقض التاريخي في القيم والمعتقدات والطبقات نشأ في داخل الإسلام تنظيمات المعتقدات السياسية وأخرى إرهابية تستمد أصولها من المعتقدات التاريخية الأيدلوجية والدينية مما أدى إلى صراعات ملتهبة بين العقائد وبعضها أو بينها والسلطة أو في صراعها مع العالم.

وتشير الدراسة إلى أن الإرهاب يتنوع بتنوع الغايات أغلبها سياسيا أو براجماتية تجيش المجتمعات بقيم أصولية ودينية وتقدمهم قربانا لمصالحه الفئوية والجهوية وثقافاتها القومية المتأسلمة بقيم الدين وتعاليمه. أما الإرهاب السياسي فيوظف الدين من للصراع على السلطة أو الحفاظ عليها، كما تتنوع التنظيمات إلى تنظيمات أيدلوجية ومتأسلمة وجميعها تؤمن بالتداول السلمي للسلطة ولكنها تدعي امتلاك الحقيقة المطلقة.

وقد تتحول مع العنف والعنف المضاد إلى الثورة بصورها السلمية أو المسلحة؛ فالإرهاب أتى نتيجة لانحرافات التنظيمات عن دينها وأصولها كأحد موروثات الديانات التقليدية القديمة والثقافات القومية والفلسفة القديمة وأحد أدوات علم السياسة ومحدد من محدداتها الدولية.

[1] - سورة هود (118)

وأخيراً ويبقى الإسلام العلمي الأصولي هو المنبع الجديد التي تحتاجه الطوائف والمعتقدات داخل الإسلام أو يحتاجه العالم كرحمة وهداية يضمن به ديانة موسى وعيسى وإبراهيم ويضمن العدل الإلهي المتوافق مع قوانين الرحمة والعدل والمساواة والإحسان والحق.

قائمة المراجع:

المراجع العربية

1. ا. وولف، عرض تاريخي للفلسفة والعلم، ا. وولف، عرض تاريخي للفلسفة والعلم، ترجمة، محمد عبد الواحد خلاف (القاهرة: سلسلة المعارف العامة 1936)
2. ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، مج1، تحقيق، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1(الدمام: دار ابن الجوزي 1423)
3. ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج3، تحقيق، علي بن حسن بن ناصر و"آخرون"، ط2 (الرياض: دار العاصمة للنشر، الرياض 1999)
4. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، تحقيق، محمد رشاد سالم، ط2(الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1991)
5. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق، محمد رشاد سالم، ج8، ط1(الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1986)
6. أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق، عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ج13(مصر: دار الفكر، دت)
7. أحمد عبد الغفار عطار، الديانات والعقائد في مختلف العصور: المسيحية والمسيح، ج3، ط1 (مكة المكرمة 1981)
8. أديب صعب، وحدة في التنوع، محاور وحوارات في الفكر الديني (بيروت: دار النهار، تشرين الثاني 2003)
9. أسوالد اشبنغلر، تدهور الحضارة الغربية، ج1، ترجمة، أحمد الشيباني (بيروت: دار مكتبة الحياة، دت)
10. اندرو هيود، مدخل إلى الأيدولوجيات السياسية، ترجمة، محمد صفار، ط1 (القاهرة: المركز القومي للترجمة 2012)
11. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج3، تعريب خليل أحمد خليل، ط1 (بيروت–باريس: منشورات عويدات 2001) جوزيف كابر، حكمة الأديان الحية، ترجمة، حسين الكيلاني (بيروت: مكتبة الحياة 1964)

12. أندريه نايتون، إدغارويند، كارل غوستاف يونغ، الأصول الوثنية للمسيحية، ترجمة، سميرة عزمي الزين (المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، د.ت)

13. باتريسيا ديلبيانو، العبودية في العصر الحديث، ترجمة، أماني فوزي حبشي، ط1(هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة «كلمة" 2012)

14. باتريك لورو، الإمبراطورية الرومانية، ترجمة، جورج كتوره، ط1(بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة 2008)

15. تشارلز تيللي، الديمقراطية، ترجمة، محمد فاضل طباخ، ط2 (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، يوليو 2010)

16. توماش ماستناك، السلام الصليبي، ترجمة، بشير السباعي، ط2 (القاهرة: المركز القومي للترجمة 2009)

17. جاكلين لاغريه، الدين الطبيعي، ترجمة، منصور القاضي، ط1 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر 1993)

18. جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، ط2 (القاهرة: مكتبة مدبولي للنشر والتوزيع 1996)

19. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: أديان العرب قبل الإسلام، ج6، ط2 (بيروت، دن 1993)

20. جورجي كنعان، الأصولية المسيحية في نصف الكرة الغربي، ط1(بيروت: بيسان للنشر والتوزيع 1995)

21. جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة، عبد الرحمن بدوي، ط1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي 1988)

22. جيل كيبل، النبي والفرعون، ترجمة، أحمد خضر (القاهرة: مكتبة مدبولي 1988)

23. حسين علي أحمد، قاموس المذاهب والأديان، ط1(بيروت: دار الجيل 1998)

24. دون إي. إيبرلي، البحث عن مجتمع مدني، في دون إي. إيبرلي (محررا) بناء مجتمع من المواطنين: المجتمع المدني في القرن الحادي والعشرين، ترجمة، هشام عبد الله، ط1 (الأردن: الأهلية 2003)

25. ديفز، هـ. و. كارليس، أوربا في العصور الوسطى، ترجمة، عبد الحميد حمدى محمود (الإسكندرية: منشأة المعارف 1954)

26. الرامايانا الهندية: ملحمة الاله راما، ترجمة (دمشق: دائرة المعارف الهندية–دار نينوى للدراسات والنشر 2007)

27. رشتون كولمبورن، أصل المجتمعات المتحضرة، ترجمة، لمعي المطيعي، ط1 (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة 2012)

28. روجيه جارودي، الأصوليات المعاصرة أسبابها مظاهرها، ترجمة، خليل أحمد خليل (باريس: دار عام الفين 2000)

29. روجيه جارودي، نحو حرب دينية، جدل العصر، ترجمة، صياح الجهيم، ط2(بيروت: دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع 1997)

30. ريتشارد هرير دكمجيان، الأصولية في العالم العربي، ترجمة، عبد الوارث سعيد، ط1(المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، دت)

31. سعد الدين إبراهيم، التعصب والتحدي الجديد للتربية في الوطن العربي: الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، الأطفال والتعصب والتربية: احتمالات الانهيار الداخلي للثقافة العربية المعاصرة (الكويت: 1989)

32. السيد الباز العربيني، مؤرخو الحروب الصليبية (القاهرة: دار النهضة العربية 1962)

33. الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق، أمير علي مهنا، علي حسن فاعور، ج1، ط3 (بيروت: دار المعرفة، بيروت 1993)

34. عبد الرحمن عيسى، علم النفس في الحياة المعاصرة (الإسكندرية: دار المعارف)

35. عبد الله العروي، مفهوم التاريخ (البيضاء–بيروت: المركز الثقافي العربي 1992)

36. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج16 (القاهرة: دار الشروق، القاهرة، 1999)

37. عبد الوهاب عبد السلام طويلة، الكتب السماوية وشروط صحتها(جدة–بيروت: دار القبلة الإسلامية– مؤسسة علوم القرآن 1990)

38. عثمان عبد الحميد عشري، الإسماعيليون في بلاد الشام على عصر الحروب الصليبية 1097–1290 (القاهرة: المكتبة التاريخية، كلية الآداب–جامعة القاهرة 1982–19831)

39. علي باشا، مناهج التعريف بأصول التكليف، تحرير، أحمد بن الخوجة، محمد بيوم (المملكة التونسية، 1302م، كتاب قديم منشور في مكتبة دار المصطفى الألكترونية)

40. علي زيعور، التحليل النفسي والصحة العقلية (بيروت: دار الطليعة 1968)

41. غوستاف لوبون، روح الثورات والثورة الفرنسية، ترجمة، عادل زعيتر (القاهرة: كلمات عربية للتوزيع والنشر، دن، دت)

42. فاضل سليمان، أقباط مصر مسلمون قبل مجيئي محمد صلى الله عليه وآله وسلم (الجيزة: شركة النور للإنتاج الإعلامي والتوزيع، دت)

43. فريدريش نيتشه، ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة المستقبل، ترجمة، جيزيلا فالور حجار، ط1(لبنان: دار الفارابي 2003)

44. فيلسيان شالي، موجز تاريخ الأديان، ترجمة، حافظ الجمالي، ط2 (دمشق: دار طلاس للنشر والتوزيع 1997)

45. كركوتسكين، أمنوان وسيغف، توم، إلا "شاس"، سلسلة أوراق إسرائيلية (رام الله: مدار للدراسات الإسرائيلية 2001)

46. مارتن هايدجر، كتابات أساسيّة، ج 2، ترجمة وتحرير، إسماعيل المصدق (القاهرة: إصدار المجلس الأعلى للثّقافة، 2003)

47. مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ت ترجمة، شفيق محسن، ط1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية–المنظمة العربية للترجمة، نوفمبر 2007)

48. ماكس شابيرو، معجم الأساطير، ترجمة حنا عبود، ط1 (دمشق: دار علاء الدين2008)

49. محمد احمد الحاج، النصرانية من التوحيد إلى التثليث، ط1 (دمشق: دار القلم 1992) ص165

50. محمد باقر الصدر، دروس في علم أصول الفقه، ط1(القاهرة: دار الكتاب اللبناني–دار الكتاب المصري 1978)

51. محمد بن صالح بن عثيمين، الأصول من علم الأصول (الإسكندرية: دار الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع 2001)

52. محمد بن عبد الواحد بن السيواسي السكندري، التقرير والتحبير، تحقيق، ابن أمبر الحاج الحلبي، ج3، ط1(بيروت: دار الكتب العلمية 1999)

53. محمد بن علي الشوكاني، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، محرم1347)

54. محمد بن معجب الحامد، نايف بن هشال الرومي، الأسرة والضبط الاجتماعي (الرياض: دن 2001)

55. محمد سليمان عبد الله الأشقر، الواضح في أصول الفقه للمبتدئين، ط1(الأردن–القاهرة: دار النفائس–دار السلام 1395) ص7، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق، عامر الجزار، أنور الباز، ج12، ط3(المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة 2005)

56. محمد عابد الجابري، العقل العربي السياسي: محدداته وتجلياته، ط4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 2000)

57. محمد عبد الله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان (الكويت: دار القلم، د.ت)

58. محمد فؤاد جلال، مبادئ التحليل النفسي، (مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع سي آي سي2017)

59. محمود سعيد عمران، حضارة أوربا في العصور الوسطى (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، د.ت)

60. مراد وهبة، الأصولية والعلمانية، سلسلة قضايا العصر(1)، ط1 (القاهرة: دار الثقافة، دت)

61. مصطفى شاهين، النصرانية، تاريخا وعقيدة وكتبا ومذاهبا (القاهرة: دار الاعتصام 1992)

62. ميرتشيا إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة، سعود المولى، ط1 (بيروت: مركز دراسة الوحدة العربية–المنظمة العربية للترجمة، ديسمبر 2007)

63. ناصر بن عبد الله القفاري، ناصر بن عبد الكريم العقل، الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة، سلسلة دروس العقيدة، ط1 (الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع 1992)

64. نبيل موسى، موسوعة مشاهير العالم، ج2 (بيروت: دار الصداقة العربية 2002)

65. هربرت فيشر، أصول التاريخ الأوربي الحديث، ترجمة، زينب عصمة راشد، احمد عبد الرحيم مصطفى، ط3(القاهرة: دار المعارف)

66. وتعتقد الأصولية بشمولية الإسلام وعالميته، وأن الشريعة هدفا وليست مجموعة من القوانين والوصايا يجب تطبيقها، وقد ذكر الخميني: أن منطق وعقلانية الثورة يسبق تطبيق الشريعة –وسبقه بذلك سيد قطب–انظر: أندريه زكى، الإسلام السياسي والمواطنة والأقليات: مستقبل المسيحيين العرب في الشرق الأوسط، ط1 (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية 2006)

67. ول واريل ديورانيت، قصة الحضارة: عصر الإيمان، ترجمة، محمد بدران، مج4، ج3، ع14(بيروت – تونس: دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع – جامعة الدول العربية، د.ت)

68. ويل وايريل ديورانت، الإصلاح الديني، مج6، ج3، ترجمة، عبد الحميد يونس، ع24 (بيروت – تونس: دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع – جامعة الدول العربية، د.ت)

69. يوري أناتوليفتش كميليف، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ترجمة، هيثم صعب، سلسلة نشر الكتاب الإلكتروني (دمشق: المكتبة الثقافية العامة السورية للكتاب 1989)

70. يوسف شاخت، أصول الفقه، كتب دائرة المعارف الإسلامية(5) (بيروت: دار الكتاب اللبناني، دط، 1981)

المراجع الأجنبية

71. Dictionnaire Larousse (France : Edition Manry –Malekerbes)

72. Suwardi Endraswara, Metodologi Penelitian Sastra, (Yogyakarta: Pustaka Widya Utama 2112)

73. Elias BOUDINO,The age of revelation or the age of reason(Philadelphia: Asbury Dickins Edition 1801)

74. Faber Faber, the Origin of pagan Idolatry (London: A (braham) J (ohn) Valpy 1816)

75. Godfrey Higgins, Anacalypsis an Attempt to Draw Aside the Veil of the Sciatic Isis(London: longman 1836)

76. J J.Gwyn Griffith,Triune Conceptions of Deity in Ancient Egypt, International Journal of Egyptian Langue ,ZÄS 100 (1973)

77. Jacques Paul,La Bible, Reperes Pratiques, n35 (Paris: Nathan 1998)

78. Joshua Prawer, The Latin Kingdom of Jerusalem, European Colonialism in The Middle Ages (London: Littlehampton Book Services Ltd, 1 March 1973).

79. O.R. Holsty, Cognitive dynamiques and images of the enemy, In ed: j.c. fareel، A.p smith. Images and reality in world politics (New York: Columbia university press 1967)

80. Thomas Maurice, Indian Antiquities: Or Dissertations Relative to the Ancient Geographical, VOL. IV, W.Richardson (London:C. and W. Galabin1794) Thomas WilliamDoane, Bible Myths and their Parallels in other Religions(U.S.A: Truth Seeker 1910)

81. ZakirNaik, De Boeddhistischegeschriften, revisie: Yassien Abo Abdillah (Ryadh: IslamHouse 2014)

مفهوم المواطنة في رؤية المملكة العربية السعودية 2030

قراءة أولية للربط الخصوصية الحضارية والمواطنة مسؤولية

د. سناء محمد الغريض

رئيس مركز المواطنة مسؤولية في المملكة العربية السعودية

الملخص:

تعتبر المواطنة من المفاهيم الصراعية التي جيشت حولها تيارات التحديث والأسلمة والتيارات القومية والدينية وتعددت تعريفاتها بين فئات سيادية تخشى على مكانتها وتيارات معارضة تسعى للبحث عن مكانتها وقد خلق إشكالات متعددة بين الرفض الفج والقبول المحض وكل هذا جعل من مفهوم المواطنة لدى التيارات الإسلامية مفهوما غربيا يحمل الثقافة الغربية بينما رأى البعض أنه مفهوما مدنيا يسعى لدمج التعدد والتنافس والصراع الطبقي والقبلي والاجتماعي داخل إطار المواطنة لتحقيق المساواة والإخاء والحرية والتعاون بين أفراد المجتمع، ونظرا لهذا الاختلاف فقد أقرت الدراسة مفهوم الخصوصية الحضارية التي تتميز بها كل حضارة عن بعضها لاستقبال والتعاطي هذا المفهوم بما يتناسب مع الطبيعة التاريخية والحضارية والقيمية لكل مجتمع على حده، ويعبر مفهوم المواطنة من المفاهيم التجريبية التاريخية من حيث القبول ولكنها من حيث التطبيق والشكل المؤسسي مفهوما غربيا وعند المقارنة فإنها لن مناسبة لكونها مفردات لغوية في الثقافة السعودية بينما هي كيان مؤسسي لدى الغرب وهو ما يتطلب منا النظر وإعادة الرؤية لتأطير مفهوم المواطنة وتبيئتها بما يحقق المصالحة بين الفرقاء ويحقق معاني مفهوم المواطنة في الواقع المؤسسي والإداري.

تمهيد:

تعتبر المواطنة من المفاهيم التي تتوسع مع توسع مصالح الدول الإمبريالية حيث نادى البعض بالمواطنة العالمية ووحدة الأرض العالمية[1] ويذهب البعض إلى تقييده اصطلاحا بالتعايش السلمي بين المكونات الاجتماعية المختلفة عرقيا وثقافيا ودينيا وهذا يعبر عن الحالة المجتمعية والوظيفة الاجتماعية بينما يختزله البعض بالانتماء المقترن بالحقوق والواجبات وهذا التوصيف يدور حول طبيعة الوظيفة السياسية والإدارية للدولة، ويربط البعض بينه وبين الحرية وفي هذا الارتباط تتعدد المعاني بين حرية مقيدة ومقننة وفيها تبرز الخصوصية الحضارية كإطار إداري وعقابي ناظم لطبيعة الحرية وفقا لقوانينها النابعة والمستنبطة عن تقاليدها وعاداتها ومعتقداتها وثقافتها وصيرورتها التاريخية، وبين حرية مطلقة وهنا

[1]– هيثم مناع، المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي، سلسلة مبادرات فكرية، ط1 (القاهرة: مركز القاهرة لدراسة حقوق الإنسان 1997) ص71

تتداخل القيم العالمية والإقليمية والمحلية بصبغتها الاقتصادية والدينية والسياسية ويكون المجال مفتوحا سلميا لقيم الدول الأقوى عسكريا واقتصاديا وعلميا وثقافيا.

وهناك من يراها تعبيرا عن الصدام الحضاري والصراع العقائدي والعرقي والاقتصادي والجغرافي وفي إطار الوطن الواحد تعنى التكامل بينهما في إطار الاعتراف بالتعدد وحرية المعتقدات والتصرفات وفق فلسفة الحوار وقوة الإقناع كأداتين لمعالجة التعصب العقائدي وبين أيدلوجية الاندماج التي تلغي المعتقدات الدينية كمحددات للنظم السياسية والتشريعات والقوانين والأعراف الاجتماعية. وتداخل يلغي الفروقات والتباينات المخلة بالأمن والداعية للفوضى والصراع وتعطيل مقومات الدولة، وهو ما يجعله من أصعب المفاهيم الإشكالية الذي لا يتسم بالاستقرار الدائم ومن أهم المفاهيم التي أحدثت منعطفات إيجابية وسلبية في إرهاصات التحولات التاريخية التي بها تغيرت طبيعة السلطة السياسية والسلطات الاجتماعية.

ويظهر أن المواطنة لدى الكثير مفهوم سياسي متعدد المعنى وفي سياق آخر قضية اجتماعية ومطلبا مجتمعيا وخصوصا للطبقات الاجتماعية المهمشة التي تسعى للحصول على نفس امتيازات الطبقة الحاكمة والطبقات الدينية أو الطبقات التجارية والطبقات العسكرية وهذا بالنسبة للدول المتجانسة ثقافيا ودينيا ولكن الأمر يختلف بالنسبة لطبقة العبيد والمنبوذين أو الطبقات التي استخدمت كأدوات إنتاج من المهاجرين والرقيق والشعوب التي استرقت بالاحتلال وتعرضت لشتى أنماط السخرية الإنتاجية من قبل المحتلين.

كل هذه المفاهيم تستدعي النظر والتأمل المقترن بالنفسيات والوقائع الاجتماعية والخصوصية الحضارية وفروقاتها ونوعية الفروق بين فروقات مزمنة أو فروقات قابلة للمعالجة والحلول المناسبة أو بين فروقات تتأرجح بين الصراع والتعاون التي تتحدد في القواسم المشتركة.

يحمل مفهوم المواطنة معنى المساكنة والإقامة بين الأقوام في المجتمع[1] وفقا لتاريخ الميلاد والجنسية والإقامة والعائلة والقبلية وفقا للمعنى العام في اللغة العربية وترجماتها في اللغات الأخرى لا يتعدى تلك الإشارات، ويجدر الإشارة إلى أن مفهوم المواطنة في الدول الديمقراطية يختلف عن مفهومها في الدول الأخرى، حيث يتطابق في الدول الديمقراطية مع الجنسية، بينما يختلف المفهوم في الدول التي ترى الجنسية لفظة تابعة للمواطنة وأحد معانيها.[2]

تفترض المواطنة وجود علاقة بين المجتمع والفرد والدولة، ولا يكتمل مفهومها إلا بوجود دولة تمنح حقوقا للمواطنين وتفرض عليهم التزاماتها[3]وفي قاموس علم الاجتماع عبارة عن علاقة اجتماعية بين شخص

---

[1]– عبد الناصر أبو البصل، المواطنة والشريعة الإسلامية، الخبرة التاريخية والمقارنة الواقعية، ورقة عمل مقدمه في ندوة المواطنة بين المنظور الحقوقي وإشكالية الواقع (عمان: منشورات المركز الوطني لحقوق الإنسان الأردني 2011) ص144

[2]– فتيحة أوهايبيه، في مفهوم المواطنة، مجلة دراسات وأبحاث، منشورات مركز الحكمة (الجزائر: جامعة عنابه 2012) ص1

[3]– سامح فوزي، المواطنة، مركز سابق، ص7–13

طبيعي ومجتمع سياسي؛ من خلال هذه العلاقة يقدم المواطن للدولة الولاء، وفي المقابل تعمل الدولة على حمايته بموجب القانون.[1]

إن المواطنة كما يفيد الكثير من الباحثين وفرت الطاقات للمنافسة القائمة على مبدأ المساواة في البناء وساهمت في تطوير المجتمعات المتقدمة وتحديد دورها الخلاق للتعايش والانسجام والتكامل وخلقت الحوار كقاعدة أخلاقية لحل الخلافات، كما عملت على حفظ حقوق المواطنين وحرياتهم مما حفزهم على تأدية الواجبات الوطنية تجاه النظام والدولة وساهمت في تنمية القيم الحضارية والمبادئ الأخلاقية والدينية للمجتمعات ممثلة بكرامة الإنسان والعدل والحرية والمساواة أمام القانون والتعايش السلمي والدولة القانونية المدنية التي تحترم الحقوق والحريات وتدفع الجميع في انسجام لتعزيز دور المواطنة الفاعلة تجاه الدولة والنظام[2]. وكل هذه القواعد الإدارية في دولة المواطنة مسؤولية والحقوق المعتبرة هيئ المجتمعات للعمل في الشأن العام وتعزيز دور المواطنة الإيجابية[3] وخلق المواطن المسؤول القادر على دعم المجتمعات بخبراته وجهوده كعنصر من عناصر التنمية والأمن والإدارة والجندية الوطنية الفاعلة.

ومع هذا يعتبر مفهوم المواطنة من المفاهيم الحساسة أو التي تثير الحساسية تجاه الآخر ومن أكثر المفاهيم التي ربطت بالأيدولوجيات الدينية أو القومية ووجدت معارضة شديدة من قبل المتدينين من جهة أو من قبل القوميين والسياسيين من جهة أخرى ومن ثم كانت الأحكام المسبقة عليه دون محاكمة عادلة أو عقلانية واعية بكيفية التعامل معه كمفهوم إداري سياسي وافد أو كمفهوم أعيد تبيئته قطريا أو أسلمته عند التيارات العقائدية.

ومن تأتي الجملة الإشكالية التي تسعى للوقوف على طبيعة المفهوم ومصادره ومدى ارتباط المواطن بالمؤسسية والتشريعات القانونية للدولة التي تجمع بين دور المواطنة في انتهاج نمط الثقافة الإدارية والقانونية والمسؤولية التي تتقاسمها الدولة مع المواطن في إطار تبعية المواطن لمراسيم وقوانين الدولة ودور الدولة في الحماية والتعليم وتحقيق الأمن والعدالة والمساواة ومن جهة أخرى كيف يمكننا الوقوف عليه من حيث كونها مفهوما إداريا شبيه بفكرة الداويين العمرية أو العملات النقدية الإسلامية التي ظهرت لأول مرة في دولة بني أمية عبر عقليته الإدارية ممثلة بالحجاج بن يوسف الثقفي.

أولا: المواطنة والدلالات.

---

[1]– خالد قرواني، الاتجاهات المعاصرة للتربية على المواطنة (منشورات جامعة القدس المفتوحة 2005) ص8

[2]– عبد العزيز قريش، مفهوم المواطنة وحقوق الإنسان، ملتقى مبادرات التواصل والإعلام والتوثيق، المنتدى المتوسّطي الدّولي الثاني لجمعيّات المجتمع المدني المنظم بشعار: الكرامة الإنسانيّة هي الرّأسمال الأساسي لوجود الإنسان، فاس، أيام: 4-5-6 (يوليو 2008)

2019/10/30http://www.oujdacity.net/international-article-12530-ar/international-article-12530-ar.html

[3]– سامح فوزي، المواطنة، سلسلة تعليم حقوق الإنسان(10)، ط1 (القاهرة: مركزالقاهرةلدراساتحقوقالإنسان2007)ص8

يعتبر مفهوم المواطنة من المفاهيم العابرة للثقافات حيث لا يمكن لأية حضارة ادعاء ابتكارها للمفهوم ولكن في المقابل يمكنها الادعاء بكونه أصبح مطبقا في حضارتها وضمن خصوصيتها الحضارية، وهو غير متحدد بنطاق معين أحادي الجانب وإنما هو يتعدد بخصوصياته ودلالاته ومعانيه الحضارية إذا بدأ اجتماعيا وقانونيا ثم أصبح مفهوما سياسيا[1] وبذلك تكون قاعدته الاجتماعية لهذا المفهوم أسبق من صفته السياسية. أما خصوصيته كمفهوم مستقل أحادي الجانب فتتحدد بقاعدة الانتماء للجغرافيا كإطار مادي لوجود الثقافة الحضارية والقيمية ضمن ترابها في إطار قواعد علاقات اجتماعية وثقافية معروفة وضابطة للتداول بين الأفراد وبعضهم والنظام من جهة أخرى.[2]

ولأجل هذا كانت الثورة الفرنسية وسيلة من وسائل ضبط العلاقات الاجتماعية وفقا لمبدأ العلاقة الأفقية المتساوية والعلاقة الرأسية القائمة على فكرة الحقوق والواجبات إذ كانت دوافعها اقتصادية وحقوقية بين الطبقات المحلية حيث كانت قبل ذلك دولة متعددة الثقافات الجهوية لأجناس الشعوب الأوربية المتعددة[3] وبكذا ارتبطت المواطنة بالعدل والإخاء والحرية لتحقيق الانسجام الوطني بين الأفراد بتوظيف المشاعر والثقافة واللغة والدين تحت إطار الحرية والقانون تعبر عن الواجب الإنساني وكرامة الإنسان البشري وأوجدت بيئة قائمة على الوعي الخصوصي والنقاش الموضوعي المسؤول لاستكشاف الأزمات ومعالجتها.[4]

وهناك من يرى أن التقليد بالتبعية في مجالات متعلقة بالثقافة والقيم والدين يعطي نتائج سلبية والجهل بالمقابل أن يرفض المواطن الوعي العلوم المتعلقة بالرياضة والصناعة والخبرات العلمية بحجة رفض التقليد حيث يحتاج العقل إلى انفتاحه بعد تعبئته بقيم الأصالة التي يؤمن بها لينفتح انفتاح العقل المقتبس للنافع وليس المنفتح التبعي الأعمى المستهلك للمفاهيم والقيم والأفكار.[5]

ومن ثم فإن المواطنة في نظرنا كما هو رأي الكثير جزء من ثقافة البلد وعاداته وتقاليده وتاريخه ومعتقداته وتنمي فيه اعتزازه بثقافته وحق المواطن في المشاركة الاقتصادية والمؤسسية وتتقاسم حلقاتها باعتبار عضوية الدولة في المجتمعات الدولية وكل ما من شأنه يعزز من مكانة الفرد في المجتمع وتربطه بعمق دولته وحضارتها[6]، وهي حالة من التغيير والاستمرار والتطوير فهي ليست ثابتة ودائمة وإنما ترتبط

---

[1]- المرجع نفسه، ص8-22

[2]- إبراهيم عبد الله ناصر وآخرون، مبادئ التربية الوطنية، مجلة مدخل إلى التربية، ط2 (عمان: 2010)، ص45

[3]- عبد العزيز قريش، مفهوم المواطنة وحقوق الإنسان، الجزء الرابع، http://www.oujdacity.net/regional-article-12593-ar/regional-article-12593-ar.html 2019/11/30

[4]- حسين جمعة، الوطن والمواطنة، مجلة الفكر السياسي (دمشق: اتحاد الكتاب العرب) ص14-16

[5]- محمد الشبيني،أصول التربيّة الاجتماعيّة والثقافيّة والفلسفيّة، ط1 (القاهرة: دار الفكر العربي، 2000) ص114-115

[6]- عيد الحسبان، المقاربات القانونية لمبدأ المواطنة في المنظومة التشريعية الأردنية ودلالات الممارسات السياسية، ندوة المواطنة بين المنظور الحقوقي وإشكاليات الواقع (عمان: المركز الوطني لحقوق الإنسان، 2011) ص28

باحتياجها للفاعلية وحالة من الحالات النظرية التي تترجم بعقل الإنسان وخصوصياته على أرض الواقع وبذلك لا يمكن اعتمادها كحالة مقدسة فوقية وإنما معالجة تنظيمية للعلاقات المجتمعية. [1]

وقد أخذ المفهوم عدة تحولات وتغيرات خلال القرن (19) وتطورات كمية وكيفية وبعد أن كان محصورا على الرجال أصبحت المرأة ضمن أطره لمعالجة خلل العلاقات الاجتماعية والبيئية والقانونية والاقتصادية[2] وبذلك أصبحت الوطنية مقياس لمعرفة موقع الفرد داخل الوطن وبسلوكه والتزامه يكتسب هذه الصفة التي تعبر عن صلاحه أو أعماله النافعة والصالحة داخل المجتمع وتقديم مصلحة المواطن وجنسه على مصالحه الذاتية ورغباته الشخصية أعلى درجات المواطنة، وتتميز عنها بالعمل الصالح، وتقديم مصالح الوطن على المصالح الشخصية.[3]

إن المواطنة الغربية لم تحمل صيغا وقوالب أو مبادئ عقائدية ثابتة، وإنما بلغت أعلى قيمها الإدارية في القرن العشرين بعد قرون من سياساتها الإصلاحية التي تتناسب مع طبيعة احتياجاتها لتحقيق الأمن وقد سبق القرن العشرين التأطيرات والمبادئ التي قدمتها مجتمعات النهضة والتنوير[4] وتعدد صيغ المواطنة إلى مواطنة سلبية تتبع هفوات النظم والقيادة وتتجاهل منجزاتها ومواطنة إيجابية تعظم الإيجابيات وتتجاهل السلبيات ومن ثم تتخلى دورها، ومواطنة مطلقة توازن بين الإيجابيات والسلبيات وتكون جزء من الدور والإصلاح في إطار الإرادة الجماعية ويقابل ذلك كله المواطنة المزيفة التي تتظاهر بالولاء للوطن لفظا وتتأمر عليه واقعا وسلوكا.[5]

تشكلت المواطنة الأوربية من خلال التوجهات المنهجية والفكرية في القرن 18 عشر وتنوعت إلى مواطنة مدنية معيارية ونسبية وكانت بمثابة صيغة إدارية تستبطن الحقوق الإنسانية في التملك والعدل والحرية الشخصية، كما أن المواطنة الاجتماعية وتتعلق بعدة مجالات اقتصادية واجتماعية منها حق الضمان الاجتماعي والتأمين الاقتصادي، ثم المواطنة السياسية والتي تتعلق بحق المواطن في المشاركة في الوظائف الإدارية ومؤسسات الدولة،[6] حيث تعتبر الدولة هي الشخصية القانونية المسؤولة أمام القوانين الدولية وفي العلاقات الدولية ولكنها أيضا هي الإرادة العامة التي تتضمن جنسيات الأفراد بموجب الميلاد

---

[1]– فارس مطر الوقيان، المواطنة في الكويت (الكويت: مركز الدراسات الاستراتيجية والمستقبلية، جامعة الكويت 2008) ص4–6 بتصرف

[2]– علي خليفة الكواري، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، ط2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 2001) ص29

[3]– إسماعيل علي سعيد، رؤية سياسية للتعليم، ط1 (القاهرة: عالم الكتاب 1999) ص43

[4]– علي خليفة الكواري، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، مرجع سابق، ص29

[5]– جمال سند السويدي، نحو استراتيجية وطنية لتنمية قيم المواطنة والانتماء، ندوة التربية وبناء المواطنة (البحرين: جامعة البحرين 2005) ص3

[6]– Rourke Mary O, The Union And Its Citizenship (Institute Of European Affairs Conference, Dublin 1996)

أو الحق بمنحها[1] وبموجبها تتشكل المواطنة كونها علاقة بين المواطن والوطن تنتظم بمنظومة شرعية تمنح المواطن امتيازات قانونية وفقا لمبدأ المساواة وكما صرح على ذلك الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والذي ربط مفهوم الجنسية بحقوق تابعة والتزامات مفروضة والجنسية يعني رابطة قانونية وسياسية تربط الفرد بدولة معينة ويصبح بموجبها عضوا في الشعب المكون للدولة التي منحته حق الجنسية.[2]

وقد تبنى المفكرون الأوربيون توعية الجماهير بالواجبات المدنية التي تتحقق بها شخصية المواطنة والتي تضمنت الاحتفاظ بالوضع السائد للنظام والاعتراف بحكومته ومقاومة الغوغائية والفوضى مع ضرورة الانضباط بالنظام ومعرفة القوانين التي تنظمها وتحدد نمطية السلوك،[3] وبذلك أصبحت الجنسية جزء من اهتمامات المجتمعات الدولية باعتبارها من الحقوق الإنسانية وتبنى ذلك الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في نهاية النصف الثاني من القرن العشرين كما ورد في المادة (15) وأن يكون لكل إنسان جنسيته الخاصة بموجب الميلاد وله حق تغييرها ولا تنتزع منه جبرا ولا تفرض عليه رغما عنه.[4]

فالمواطنة تؤسس لمفهوم الدور في بناء المواطن الصالح والتفاعل الإيجابي وتوعية المواطن بحقوقه ووجباته الوطنية ومشاركته الفعالة والإنتاج الدؤوب وتقبل الآخر والتعايش السلمي وبذلك تتعاظم وجدانية الوطن بهذا الشعور مما يجعله مواطنا فاعلا وصالحا وأمينا وصادقا[5] وبين ثقافة تنمية دور المواطن الوطنية وبين حقوقه المعترف بها دوليا بموجب القانون الدولي وحماية حقوقه الإنسانية انتظم بموجب الاتفاق الدولي العام والثنائي حول حق اللجوء وحقوق عديمي الجنسية.[6]

وإذا كان البعض يقول بضمنية المواطنة للجنسية والبعض يرادفها فإن الجنسية هي جوهر المواطنة والمواطنة أحد تطوراتها الوظيفية وليس الجوهرية ومن ثم اعتبر البعض أن المواطنة تجسيد سلوكي لصنف من الشعب يتجمهر تحتها تحكمهم علاقات احترام متبادلة ويتميزون بالتسامح والقبول بالتعدد الذي يتكون منه المجتمع ويخضع الجميع بالتساوي أمام القوانين السيادية دون تعصبات عرقية وطائفية ودينية،[7] وتتمحور الحقوق والحرية على مبدأ المساواة التي تشكل قاعدة أساسية تكفلت التشريعات بحفظها

---

[1]– محمد كمال فهمي، أصول القانون الدولي الخاص، ط1 (الإسكندرية: دار الجامعة 1985) ص82–90

[2]– يحيى الجمل، الاعتراف في القانون الدولي العام، رسالة دكتوراه (جامعة القاهرة: كلية الحقوق 1963) ص197

[3]–Graham Smith, Citizenship Education In The UK Since 1944, On, http:// www. Cybertext. net .au 30/11/2019

[4]–Lauterpacht H, International and Human Rights(London 1963) P23

[5]– كلثوم محمد إبراهيم الكندرى، مزنة سعد خالد الغانمي، قيم الموازنة المتضمنة في كتب التربية الإسلامية للمرحلة الثانوية في دولة الكويت: دراسة تحليلية، مجلة جامعة أم القرى للعلوم التربوية والنفسية، مج5 (يناير 2013) ص309–312

[6]– Whiteman. M. Digest of International Law, Vol.11(Washington, 1963) p.84

2–أحمد صدقي الدجاني، مسلمون ومسيحيون في الحضارة العربية (القاهرة: مركز يافا للدراسات والأبحاث 1999) ص96

وتتضمن وقوف الجميع أمام النظام القضائي سواسية والمساواة في التكاليف والواجبات وأمام الوظائف العمومية.[1]

ونرى أنه مع كون مفهوم المساواة من المبادئ الرئيسية الثابتة إلا أنه يختلف ويتنوع بتنوع النظم الحضارية؛ حيث تفسر العلاقة القانونية في النظم الغربية الديمقراطية التي تأخذ بالفرادنية على فكرة المساواة في المراكز القانونية لمن تماثلت مراكزهم فهي صيغة اعتبارية معيارية بينما هي في الديمقراطيات الاشتراكية مساواة فعلية بين الأفراد وليست بصيغتها القانونية ويمكن تقسيم المساواة إلى فعلية وقانونية وخافضة ورافعة[2] وهناك من يتخذ مواقف أخرى من المفهوم ويدرجها تحت مفهوم الأمة بينما يرى البعض أنها أصلا للأمة وحاضنة لها.[3]

وجميعها تتفق على أن مفهوم المواطنة من المفاهيم الحاضنة للمفاهيم الإدارية وهو المعمار الهندسي المنظم لطبيعة العلاقة بين مختلف التكوينات العرقية والثقافية والدينية العديدة والمتباينة تباينا وتعددا خلاقا للصراع والأزمات والفوضى العابرة للحدود الوطنية والقومية والعالمية، وأنه من المفاهيم المحورية في الفكر الليبرالي وتجسيدا لقيمه وتاريخه ومعتقداته ومن خلاله تحول إلى قيمة واقعية في القرون الأخيرة لأوروبا وأحدثت تحولا اجتماعية داخل أنسجة البنية التقليدية للنظام الاجتماعي الأوربي.

وقد استفادت الحضارة الأوروبية من مخرجات الحضارة الإغريقية والرومانية والإسلامي في صناعة النهضة الأوروبية التي بدت مع حركة الإصلاح الديني وحركان التنوير؛[4]غير أن المواطنة من القضايا التاريخية التي استمرت عبر تاريخ الوجود الإنساني تعبر عن الطبيعة البدوية التي تتجلى بحرية الفرد في البراري واستقلاليته في اتخاذ قرارته ولكن نشأتها تعني متلازمة التجمعات الحضارية والتي تعني تقييد الحرية وضبطها بقوانين اجتماعية تحدد العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان وتكتسب شرعية جماعية تتحول إلى نظم مؤسسية تعمل على تحقيق المصلحة بما يحفظ أمن واستقرار المجتمعات وثقافتها وقيمها وأخلاقها حيث تعتبر اليمن أول من جسدت ذلك المفهوم في عصر التبابعة وعصورها الملكية.

وقد بدت جذور المواطنة التاريخية في حضارات الرافدين والفينيقيين والكنعانيين وفارس واليونان وروما وهدفها تفعيل دور الإنسان كعنصر في نسق مجتمعي وضمن إرادة جماعية تلتقي على ما تراه من قيم العدالة والمساواة وما تتفق عليه من تشريعات قانونية[5]ولا يكتمل مفهوم المواطنة إلا بوطن مملوك وله

---

[1]– أنور أحمد رسلان أنور احمد، الحقوق والحريات في عالم متغير (القاهرة: دار النهضة العربية 1993) ص179

[2]– كريم يوسف كشاكش، الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة (الإسكندرية: منشأة المعارف 1987) ص304

[3]– أحمد الريسوني، الفكر الإسلامي وقضايا السياسية المعاصرة ط1 (دار الكلمة 2013) ص144

[4]–محمود نصيف الموسوي، المواطنة في التشريعات والقوانين المختلفة، مجلة الإسلام والديمقراطية، ع11 (بغداد: تشرين الأول 2005) ص256

[5]–علي خليفة الكواري، مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية، مرجع سابق، ص 107

حدود تفصل معاييره عن المعايير الأخرى تنظم ثقافة الانتماء في أطر قانونية وسياسية وثقافية وتاريخية ووجدانية.[1]

تعرفها دائرة المعارف البريطانية" بأنها علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق في تلك الدولة وبأن المواطنة على وجه العموم تسبغ على المواطن حقوقا سياسية مثل حق الانتخاب وتولي المناصب العامة"[2]وتعني المواطنة عند البعض القواسم المشتركة بين الحقوق والواجبات لتحقيق العدالة الاجتماعية[3] وكل هذه التعريفات تؤكد لنا ما نسعى إليه من تأصيلات لصيغها القانونية والإدارية المرتبطة بالخصوصية الحضارية التي بها تشكلت الدولة.

وتعد المواطنة من حيث صبغتها السياسية والإدارية المعاصرة من المفاهيم الحديثة التي تلغي فلسفة التميز العرقي واللون والمعتقد لصالح التعايش السلمي المشترك في وطن يحتضن الجميع على أساس مبدأ القيمة الإنسانية التي تتجاوز الهويات الفرعية الأخرى.[4]

وقد رأى مفكري العقد الاجتماعي كما هو في قول هوبز أن الإنسان أناني بطبعته البيولوجية وكلهم يتصارعون للحصول على القوة وضمان بقائهم وتعتبر هذه الطبيعة مجسدة للحياة الفوضوية والتي بسببها لجأ الأفراد للتعاقد بإنشاء جماعية سياسية بتنازلهم عن جميع حقوقهم الطبيعية وبموجبه اختاروا حاكما لم يكن طرفا ثالثا بالعقد وبموجبه فهو غير مقيد بشيء وهو الذي يصنع القوانين وبعدلها كما يشاء وتوصل إلى تفضيله للنظام الملكي عما عداه من النظم الشعبية والارستقراطية[5] وهذه كانت هي الفترة الأولى لحلق مفهوم المواطنة الإدارية العامة.

وقد تطورت نتيجة لوجود اختلالات اجتماعية في دول أوروبا وكندا حيث كانت المرأة مسلوبة الحقوق والحرية وليست سوى مخلوق تابع للرجل تبعية مطلقة ومسلوبة الإرادة والتعبير والتصرف وليس مع المرأة التي تغير وضعها مع الإسلام وجاءت نهجا لقيم بعض بيوت قريش في الجاهلية وقياسا عليه تحررت عن التبعية المطلقة بموجب عقد تراض تتنازل عن بعض حريتها ويتنازل الرجل عن بعض حقوقه المادية وحريته الفردية في إطار عقد وقانون تشريعي لا تقوم أرجان الأسرة إلا على أساس الملائمة للقدرة وكان الإسلام أول من أعطى للمرأة حق الحرية في استقلالها المادي وحق إلغاء عقد الزواج متى رأت أن

---

[1]–حسين درويش العادلي، المواطنة بين الولاء الوطني والولاءات المحورية الضيقة، في دراسات وأبحاث مؤتمر مركز وطن للدراسات (بغداد: مركز وطن للدراسات 2005) ص19

[2]– بسام محمد أبو حشيش، دور كليات التربية في تنمية قيم المواطنة، مجلة جامعة الأقصى، ع1 (غزة: جامعة الأقصى, 2010) ص258

[3] – سامح فوزي، المواطنة (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان 2006) ص 9–19

[4]–محمد عبد الجبار الشبوط، الهويات الفرعية وبناء الدولة الوطنية الديمقراطية الحديثة، المواطنة والتعايش، ع5 (بغداد: مركز وطن للدراسات 2007) ص61

[5]– روبرت بالمر، الثورة الفرنسية وامتداداتها، ترجمة هنبريت عبودي، ط1 (بيروت: دار الطليعة 1982) ص65

الرجل يستلب حريتها وحقوقها ويخالف اتفاقية العقد المبرم والتشريعات القانونية المنظمة لهذه العلاقة شريطة أن تكون المرأة واعية بحقوقها وواجباتها، وأن يكون الرجل مدركا لواجباته ومسؤولياته قبل المبادرة في إنشاء الأسرة المشتركة بقيادتهما.

إن القدرة بالمفهوم الإسلامي لا يعني إبقاء المرأة في البيت مع ضرورة الحاجة لخروجها منه وإنما جعل تخصص المرأة في أعمال الحضانة والتعليم والتربية والتطبيب والرعاية من أنجح واجباتها الاجتماعية، لهذا كانت رفيدة أول طبيبة في الإسلام وشاركت بذلك نسيبة بنت كعب المازنية كما كانت أول وظيفة للمرأة الأوربية نجحت بها وتفوقت بذلك على الرجال حيث تقاس الوظائف الأخرى بالقدرة على الأداء.

وقد بدأت فكرة المواطنة في التاريخ مطلبا اجتماعيا في اليونان وهدفت من ذلك إلغاء الطبقات الاقتصادية التي كانت تستخدم الإنسان كآلة ومعطى اقتصادي من معطيات الطبيعة كما ورد ذلك في تشريعات أرسطو الاقتصادية.[1]

أما في أوروبا فقد بدأت فكرة تحرير المرأة كمقدمة لمفهوم المواطنة بعد الحرب العالمية الثانية إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان عام 1948 حيث بادرت كندا بتأسيس هيئة تشريعية لدراسة وضع المرأة عام 1967 ومع هذا لم تحقق المرأة الكندية المساواة في الحقوق السياسية والاقتصادية إلا في عام 1982 بعد تمرير الميثاق الكندي للحقوق والحريات[2] حيث جسدت التشريعات قيم وتاريخ الأمة الكندية وامتداد الحضارة نحو أوروبا وتاريخها الروماني اليوناني القديم.

ويشترط اسبينوزا للمواطنة العقلانية التي لا تتعارض مع القانون والنظام وأن حريته مقيدة بضرورات الأمن فإن خرج عنها إلى الفوضى سقطت عنه فكرة المواطنة لهذا ركز المفكر (جون دوي) على وظيفة النظام الحاكم المميز في صناعة مواطنة مثقفة وواعية بمتطلبات الوطنية المستنيرة.[3]

ولا يعني المواطنة تاريخ الميلاد أو الانتماء الوجودي لهذا الوطن وإنما تعني مبدأ المواطنة بما يتضمنه هذا المبدأ من واجبات وفاعلية تجاه الوطن وحتى يتسنى له الحصول على حقوقه بموجب قانون الدولة وتشريعاتها التي يعطي للوطن صفة الدولةبحيث تكون إرادة الدولة تعبيرا عن الإرادة العامة للمواطنين المتجردون عن الولاءات الخارجية أو الجزئية داخل الدولة باعتبارهم مواطنين في وطن تكون عليهم واجبات ولهم حقوق تنظر إليها الدولة بموجب العدالة القانونية.[4]

---

[1] –جمال محمد الهاشمي، المحددات السياسية واستراتيجية العلاقات الدولية، ط1 (القاهرة–فرنسا: دار الفجر للتوزيع والنشر بالتعاون مع مركز الإصباح للدراسات الحضارية والسياسية والاستراتيجية 2019) 134

[2] – أحمد الرشيدي، حقوق الإنسان؛ نحو مدخل إلى وعي ثقافي (القاهرة: الهيئة العامة للكتب 2006) ص 159

[3] رباح مجيد الهيتي، بعد التجربة... الثقافة الوطنية لتعزيز الوحدة الوطنية، في دراسات وأبحاث المؤتمر السنوي لمركز صلاح الدين (بغداد: بيت الحكمة 2007) ص136

[4] –كامل شياع، المواطنة والتعايش في بناء الدولة والمجتمع، ندوة علمية ع4(بغداد: مركز وطن للدراسات، أيلول 2007) ص93

وقد ذكر الملك فيصل الأول أن المواطنة لا تتسق مع التعدد الجزئي والجهل والخرافة والفوضى والثورة وإنما تتميز بإرادة جماعية مشتركة تلتقي بإرادة الدولة وتمنع التدخلات الخارجية من تهديد كيان الوحدة واستقرار الدولة ونظامها[1]، وفي المعاجم العربية أن الوطن منزلا وإقامة ومسكنا[2] ومن الضرورات المنطقية السكينة والتعاون والتلاحم الذي يربط المجتمع في ثقافة تكاملية تعاضدية وتعاونية منسجمة بالقيادة ومتوافقة مع إرادتها باعتبار المسؤولية واحدة تتفاوت بين مسؤولية مؤسسية ومسؤولية شعبية ومسؤولية فردية.

وهنا يمكن ربط المواطنة بحقل تكوينه المعرفي وظروف نشأته التاريخية ومدى ارتباطه بمفاهيم مماثلة[3] والمواطنة عند ريموند كايتل "مجتمع من الأفراد يقيمون باستمرار في إقليم معين مستقلين من الناحية القانونية عن كل تسلط أجنبي ولهم حكومة منظمة تشرع وتطبق القانون على جميع الأفراد داخل حدود سلطتها،[4] وبموجب هذا التعريف تسقط المواطنة عن أي فرد له علاقات خارجية يهدد بها أمن الوطن واستقراره حيث أن الواجب يترتب عليها الحق بموجب العقد الاجتماعي ا وأن الحقوق لا تكتسب إلا بموجب فيكون منشأها على ضربين؛ تشريعات الدولة، أو الإرادة القانونية.

وفي قاموس علم الاجتماع تم تعريف المواطنة بأنها مكانة أو علاقة اجتماعية تقوم بين فرد طبيعي ومجتمع سياسي (دولة) ومن خلال هذه العلاقة يقدم الطرف الأول (المواطن) الولاء، ويتولى الطرف الثاني الحماية، وتتحدد هذه العلاقة بين الفرد والدولة عن طريق أنظمة الحكم القائمة.[5]

وقد أقر الاجتماعيون بأن المجتمع القوي المتضامن هو مجتمع المواطنة وأن المواطنة تغيب بتآكل القيم الجماعية المشتركة لصالح الأنا والذاتية والفردانية المفرطة والارتباط بعلاقات خارجية تتهدد أمن واستقرار الدولة،[6] وفي وصف آخر فإن المواطنة هي سلوك قيمي أخلاقي يشعر المواطن باعتزازه بوطنه واحترامه للغير لديهم التزام حقيقي بالواجب والوعي بحقوقهم.[7]

---

[1]– جاريث ستانسفيلد، الانتقال إلى الديمقراطية؛ الإرث التاريخي والهويات الصاعدة والميول الرجعية من كتاب المجتمع العراقي: حفريات سسيولوجية في الاثنيات والطوائف (بيروت: معهد الدراسات الاستراتيجية 2006) ص347–348

[2] – ابن منظور، لسان العرب (بيروت : دار المعارف، دت) مادة و ط ن

[3] – أحمد يوسف سعد، التعليم والمواطنة: واقع التربية المدنية في المدرسة المصرية (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، دت) ص 89

[4]–عبير سهام مهدي، بناء دولة القانون في العراق، المجلة السياسية الدولية، ع 9 (بغداد: الجامعة المستنصرية 2008) ص55

[5]–محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية 1995) ص 56

[6] – إيبرلي، دون آي، بناء مجتمع من المواطنين، ترجمة، هشام عبد الله (عمان: الأهلية للنشر والتوزيع 2003) ص 57

[7]– عبد الوهاب صديقي، المدرسة المغربية وقيم المواطنة والسلوك المدني: دراسة في حضور القيم في مقررات مادة اللغة العربية في السلك الثانوي الإعدادي، مجلة علوم التربية، ع48 (يوليو 2011) ص66

وكل ما ذكر من تعريفات تدل على صفة المواطنة وليس المعنى الحقيقي أما الجوهر الحقيقي لوجودها فهو ما ذهب إليه "مونتسكيو في كتابه روح القوانين بعبارة مختزلة هي كل ما حرك بواعث الباحثين من بعده وذلك أنها مفهوم إداري في المعنى الصحيح لوجودها وليست لها أي معان أخرى توظف توظيفا سلبيا في مجالات أخرى وتوظف توظيفا سياسية حيث قال: بأنها "الفضيلة السامية المتعلقة بحب الوطن والمساواة"[1] وفيه يجتمع معنى الولاء وهو الواجب ومعنى المساواة التي هي محور قضية الحقوق.

ثانيا: المواطنة والخصوصية الحضارية.

اختلف الباحثون بين تيارين أحدهما دعا للمواطنة المجردة عن القيم الدينية والأخلاقية واعتبر تالكوت بارسونز أحد أبرز علماء الاجتماع الأمريكيين بأن المجتمع يحتاج بالضرورة إلى قيم أخلاقية ونظم دينية تستند للدين ورفض التيار الآخر.[2]

قبل الولوج نحو المدافعة عن المواطنة أو قيم الديمقراطية وغيرها من المفاهيم الوافدة يستدعي الوعي المنهجي ضرورة الوقوف على الطبيعة البنوية للمفاهيم الحضارية ومعاييرها وذلك بتشريح مدى العلاقة بين المواطنة والمرجعيات الحضارية.

تعتبر القيم هي" المحور الرئيس لإنتاج المفاهيم والبرامج التربوية والثقافية للمجتمعات المحلية بقصد حماية المجتمعات بخصوصياتها التاريخية والثقافية ومن جهة أخرى مقاسمة المفاهيم العالمية من منظور تلك المرجعيات الخاصة لمفهوم الحضارة كقوى حضارية ذات قيم خالدة منافسة أو مسيطرة ولا يعني الكمال وإنما التكامل مع الحضارات الموجودة والتعاون في المشترك وتجاوز المختلف الضار الهادم وانتقاء ما يتناسب مع تدويل القيم الخاصة ورعاية المصالح التي تتناسب مع ضرورات المواقف العالمية وتجاوز ما يؤثر على كيان وجودنا بالوعي المدرك لقيم وجودنا وعالميتنا ووسائل تمكينها وقد تعنى المشاركة العالمية بمفهومها العام في الإنتاج والتطوير حيث تتلاقح فيها الثقافات الأخرى بين ثقافات مقلدة وأخرى باعثة ومنافسة وبين هاتين تدور قراءتنا لمفهوم الحضارة الخاصة بمعانيها الحقيقية وهي جوهر الفكرة لمفهوم المواطنة التي تشترك حضارتنا في معاجمنا اللغوية وتتباين بونا شاسعا مع الدلالات الحضارية".[3]

---

[1]– مونتسكيو، روح القوانين، ترجمة، عادل زعيتر، مج1، ج1 (مصر: دار المعارف 1953) ص6

[2]– محمد قباطي، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، ط1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 2001) ص 66-69

[3]– جمال محمد الهاشمي، الخليج العربي بين إشكاليات التحولات الحضارية وصناعة العمق الاستراتيجي، دراسة حول الخصوصية الحضارية والمتغيرات الدولية (فرنسا: مركز الإصباح للتعليم والدراسات الحضارية والاستراتيجية 2019) ص73

"والمواطنة من المفاهيم الحضارية التي أفرزها الفكر الحديث ونشأ نشأة غربية حضارية وقيمية وتاريخية وهي ثمرة من نتائجه الفكرية التاريخية للإنسان التاريخي الأوربي منذ العصر اليوناني كترجمان لخبرته في صناعة النظم السياسية والإدارية والتنظيمات العسكرية في كل من إمبريالية الإسكندر المقدوني وإمبراطورية روما العسكرية والعالمية الكاثوليكية النصرانية والمنجزات الحضارية في شتى الجوانب العلمية والتطبيقية التي حولت المفاهيم المجردة إلى قيم نظرية إجرائية جعلت من الإنسان صانع الحضارة وليس مصنوعها ومنتجها وليس مستهلكها الضائع فحسب بين ثقافتي التقليد بمظاهر الحضارات الوافدة أو التقاليد وقيودها الرجعية البالية؛ أو التحنط والاستلاب في جلباب الموروثات التقليدية دون وعي منهجي بقيمنا الخالدة وإشعاعاتها الحضارية ورسالتها العالمية أو الوعي المدرك بحاجتنا المعاصرة ومتغيرات الواقع وضروراته أو تحدياته العابرة للحدود الاجتماعية والثقافة الفردية العالمية وكل ذلك يستدعي الوعي المنافس أو خلق البدائل المتاحة وإشباع الضرورات المجتمعية بين اختيارات التنقل المرمم لاستلاب وجودنا، والمشتت بين اختياراتنا من جهة ثانية، وبين جواذب المتغيرات للإنسان الخصوصي بما لديه من مقومات ضائعة وهالكة، أو ضائعة تتصنف المعايير بين عقلية الذات والخصوصية، وبين اللاعقلية والانبهار".[1]

ويقاس البعد الثقافي كأحد مكونات الحضارية بما يوفره الوطن من إحساس الولاء والانتماء لمجتمعات تشترك في هوية نمت في حاضنة الممارسات اليومية وعادتها وتقاليدها ومظاهرها وفنونها وطقوسها وأعيادها والرموز المشتركة التي تؤصل للهوية الوطنية والهويات الجماعية المتعايشة داخل الوطن المشترك الجماعي.[2]

وفي العام 1985عرفت منظمة اليونسكو الثقافة بأنها " جميع السمات الروحية والمادية، والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعاً بعينه أو فئة اجتماعية بعينها وتشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات والثقافة هي التي تمنح الإنسان قدرته على التفكير في ذاته وتجعل منه كائناً يتميز بالإنسانية المتمثلة بالعقلانية والقدرة على النقد والالتزام الأخلاقي وعن طريقها يهتدي إلى القيم ويمارس الاختيار وهي وسيلة الإنسان للتعبير عن نفسه والتعرف على ذاته كمشروع غير مكتمل وإعادة النظر في إنجازاته والبحث عن مدلولات جديدة وإبداع أعمال يتفوق فيها على نفسه".[3]

---

[1]– جمال الهاشمي، المرجع السابق، نفس الموضع.

[2]– محمد محفوظ، الحرية والإصلاح في العالم العربي، ط1 (بيروت: الدار العربية للعلوم 2005) ص107

[3] – علي ناصر كنانة، الثقافة وتجلياتها؛ السطح والأعماق، ط1 (بيروت: مؤسسة الرحاب الحديثة 2017) ص12–13

إن أي مجموعة ثقافية غالبا ما تسعى إلى الانسجام وبعض الاستقلال الرمزي الذي يمنحها طابعها الأصلي والثقافة تعمل كثقافة حتى في حالة الثقافات الخاصة ولا تكون تابعة دائما ولا مستقلة دائما[1] كما أن الخصوصية الحضارية تؤسس للقيم الثقافية، وهي التي تتولد فيها سمات المواطنة الخصوصية القائمة على مجموعة من القيم والمبادئ والمنطلقات التاريخية والأخلاقية الذي يسمح لها من وضع أنساق منظمة من القيم الواعية والمتفاعلة مع بعضها في إطار منظومتها المحلية ومع القيم العالمية على أساس من التميز العالمي المنافس، وتتركز باتجاه المواطن والوطن والدولة والبيئة، وتحتضن فيها قيم المساواة والعدل والإنصاف والحرية والكرامة والتعايش والتسامح والحوار والبناء والوحدة في إطار تنوع والتكامل والتضامن والاندماج في الوطن المشترك لحمايته وصناعته ونمذجته.[2]

ويتقارب مع مفهوم الخصوصية مع ما ذهب إليه ماركس بأن جعل الثقافة ثمرة للوجود الاجتماعية ونتاجه وليس فوقه حيث "رأى ماركس أن الثقافة نتاج اجتماعي وبذلك يعتبر أول من جعل المجتمع محددا للثقافة الاجتماعية ومحددا للنظم السياسية والاقتصادية والطبقية، وأن وعي الناس من منظوره لا يرسم حدود وجودهم؛ بل الوجود الاجتماعي هو الذي يرسم نطاق الوعي وحدوده".[3]

وتترادف المواطنة أو تتماها تماهيا اتحاديا أو حلوليا مع الهوية؛ التي هي لب المواطنة وجوهرها فالهوية بالمعنى الوجداني هي حقيقة الشيء المتميز عن غيره والمشارك له والهو الصوفي (الهوية) "الغيب الذي لا يصح شهوده للغير كغيب الهُوية المعبر عنه كنها بما وراء العقل وهو أبطن البواطن"[4] وتعني "الحقيقة المطلقة التي تشتمل على الحقائق"[5] فالحقيقة المطلقة هي القيم الحاكمة أما الحقائق فتعني تجسيدها وتحويلها قوة ذاتية وثقافية مؤثرة.

وللثقافة أبعاد معيارية تتنوع بسبب التحولات السوسيولوجية والديموغرافية والجهوية وقد تشكل تهديدا للوطن المتعدد الثقافة كانعكاس للتباين والتناقض في تعريف المواطنة مما قد يدفع بأحد المكونات نحو الشمولية وفرض أحادية الهوية الجزئية المبددة لوحدة الوطن وفكرة المواطنة التي تتضمن الحقوق والواجبات،[6] وهذا يجعل من المواطنة أدوات تدمير للمشترك العام في إطار التنوع الخاص بملا يسمح للخصوصية الجزئية

---

[1]– دوني كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، دراسة، ترجمة، قاسم المقداد (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب 2002) ص130

[2]– محمد احمد عبد النعيم، مبدا المواطنة والإصلاح الدستوري (مصر: دار النهضة العربية للنشر 2007) ص97.

[3]– جمال محمد الهاشمي، العقل الجيواستراتيجي بين الجغرافيا الاجتماعية والجيوسياسية، مجلة الإصباح للعلوم الإنسانية والفكر والسياسة والمجتمع، ع3 (فرنسا: مركز الإصباح للتعليم والدراسات الحضارية والاستراتيجية 2019) ص17

[4]– إبراهيم أنيس "وآخرون"، المعجم الوسيط، ط4 (مجمع اللغة العربية–مكتبة الشروق 2004) مادة هو

[5]– الجرجاني، التعريفات (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي 1938) ص21

[6]– محمد محفوظ، الحرية والإصلاح في العالم العربي، مرجع سابق، ص108

الطائفية والقبلية والجهوية والعرقية من تبديد مقومات اجتماع الأمة على الخصوصية الحضارية أو المعنى العام للارتباط الحضاري.

ويرى الدكتور الهاشمي "أن المواطنة صياغة فكرية منضوية تحت سقف المشتركات العامة لوجود الجامعة وتتنوع صيغها إلى مواطنة تامة وتشير إلى الدول المتجانسة تجانسا متطابقا أو تاما أو قريبا منه، ومواطنة القواسم وهي القيم العامة التي تضم مجتمعات الدول وتفرقها الحدود الاصطناعية وهي بدورها قد تكون متطابقة تطابقا تاما من حيث الأصول العرقية والقيمية والثقافية وتفصلها الحدود المصطنعة أو متقاربة في أكثر القواسم وتنفصل انفصالا مفارقا بالتباينات المتعارضة وتكون أقل من الأولى في المستوى المشترك، ومواطنة جزئية وتختلف أطرها بين سقف المشتركات التي قد تتنوع إلى مداخل وأطر قريبة تجتمع في المشترك القيمي فقط كاجتماع الدول الأوربية تحت سقف القيم النصرانية أو الدول الإسلامية المنضوية تحت سقف القيمة الإسلامية، ومتوسطة تلتقي بالمشترك التاريخي القومي والاجتماعي والسياسي، ومداخل وأطر بعيدة تلتقي بالمشترك الإنساني التي تلتقي في بعض خطوطها الخبرات الحضارية وتقنياتها أو الثقافة العامة الإنسانية المشتركة وهذا مجمع الحضارات التاريخية المندثرة منها و الحاضرة والمؤثرة عالميا، أو المشترك الديني التي تلتقي فيها الديانات السماوية ومداخل وأطر مشتركة ومندمجة مكانية كالتعايش المتعدد داخل الوطن الواحد أو المكان المشارك والمتداخل كالحدود القطرية المشتركة وبناء على ذلك تتحدد طبيعة العلاقات الاجتماعية والسياسية باتجاه القربى القريبة فالأبعد والأبعد وفقا لاستراتيجية المصلحة".[1]

وإذا أدرنا ظهورنا لمعرفة خصوصية المواطنة الغربية نجدها مرتبطة بمدركاتها التاريخية ولكنها تطورت عنها بآليات ديمقراطية وسياسية وحقوقية بعد أن كانت الحقوق مسلوبة للغالبية العظمى من الشعب لصالح أقليات أوليجاركية جاهلة أو أرستقراطية نبيلة عالمة حيث نشأت في البداية للمصالحة بين طبقات اليونان النبيلة ثم تطورت مع الخصوصية الرومانية القائم على التمايز الطبقي والتباين الاجتماعي في الحقوق والواجبات.[2] حيث تعتبر روما أول من أدرجت المساواة المشترطة بقيم العدالة والقائمة على معايير القدرة.

والكفاءة، وعنها جاء تعريف المواطنة في الموسوعة الدولية بمعنى العضوية المجتمعية أو العضوية السياسية وفي موسوعة "كوليرا" الأمريكية تعني العضوية السياسية[3] والعضوية السياسية لا يعني المشاركة في الحكم وإنما المشاركة من حيث موقعك في ترجمة واجباتك الحضارية في التنمية والأمن والوطن.

تعود فكرة المواطنة من الناحية التاريخية إلى دولة المدينة عند الإغريق وتأسست عليها ما يسمى الديمقراطية في أثينا. أما مبدأ المواطنة فقد وجد مع بداية ظهور الفكر العقلاني التجريبي وحركة

---

[1]– جمال الهاشمي، الخليج العربي، مرجع سابق، ص73

[2]– شفيق لجراح، دراسة في تطور الحقوق الرومانية ومؤسساتها (دمشق، مطبعة الرياض 1980) ص37–40.

[3]– راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ط1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 1993) ص90–91.

الإصلاح الديني والنهضة والتنوير[1]، وفي روما اكتسبت المواطنة طابعا قوميا بمعايير القدرة في الشخص المؤهل فقط لتولي الوظائف العامة[2]، وقد تطورت المواطنة من داخل الثقافة وكانت أحد غراسها النابعة عنها؛ فالثقافة في اللغة الفرنسية تفيد الغرس والإنماء والمعالجة والمراقبة والاحترام والعبادة وتعني التربية والإنماء والتكميل والإغناء، وكذلك جملة المعارف المتحصلة من قبل الفكر.[3]

وقد شكل مفهوم المواطنة جوهر الحضارة اليونانية الإغريقية والرومانية وتطور خلال القرون الوسطى وبرز خلال عصور النهضة والتنوير والثورات الكبرى حيث تأطرت الحقوق الأساسية للإنسان في المجتمعات الأوربية ثم تطور مع فكرة الإمبريالية والاستعمار الأوربي للعالم كمفهوم تاريخي ليحمل معنى العالمية التي تحمل وتتقاسم صفات ومعايير القومية الأوربية.[4] "وتعتبر العالمية من الصيغ الثقافية التي تتحيز للغرب وفي تفسيرات أخرى المركزية والقيادة العالمية للجنس الأبيض وهو مفهوم يعمل على توظيف القومية في القضايا الخارجية وتسييد الطبقة محليا والسعي لإعادة سيادة الدولة والطبقة على حد تعبير سكينر".[5]

وبدأت أول ملامحها نحو فرض سيادتها العالمية الحديثة في الوقوف على فلسفة الحماية للأقليات تحت استراتيجية تجفيف الصراع بين دول أوروبا بهدف حماية الدول القومية الأوربية الاستعمارية والتي بدأت في معاهدة وستفاليا عام 1648 ثم في بروتوكول مؤتمر فينا عام 1815 ومعاهدة التنازل عام 1816 بين سردينيا وسويسرا ومعاهدة برلين سنة 1878 التي ألزمت كل من بلغاريا ومونتينيجرو وصربيا ورومانيا وتركيا باحترام الحريات والحقوق الدينية لمواطني تلك الدول.[6]

"وفي عام 1955م قننت محكمة العدل الدولية الجنسية لحفظ الحقوق والواجبات بين الفرد والدولة وحفظ الحقوق السياسية للفرد المتعدد جنسيته الأولى بموجب حق قرابة الدم والرابطة البيولوجية والثاني بموجب رابطة الإقليم أو مكان الإقامة"،[7] وكانت القومية الأوربية على الرغم من تنوعها الوطني والثقافي قد أجمعت على فكرة القومية العامة لقوى الاستعمار ومصالحها المتقاسمة وتندرج تحتها القوميات الجزئية التي تعنى بالمفهوم المتداول المواطنة والأمن الوطني (القومي في بعض الدراسات) ذلك بأن فكرة القومية

---

1 – خضري حمزة، المواطنة استراتيجية للوقاية من الفساد المالي والإداري (الجزائر: جامعة المسيلة 2005) ص 90

2– غانم محمد صالح الفكر السياسي القديم (بغداد: دار الحرية 1980) ص156–127

3– محمد جواد القاسمي، نظرية الثقافة، ترجمة، حيدر نجف، سلسلة الدراسات الحضارية، ط1(بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي 2008) ص15

4– على ليلة، المجتمع المدني العربي قضايا المواطنة وحقوق الإنسان، ط1 (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية 2013) ص64

5– جمال محمد الهاشمي، المحددات السياسية واستراتيجية العلاقات الدولية، مرجع سابق، ص235

6– عز الدين فودة الضمانات الدولية لحقوق الإنسان، المجلة المصرية للقانون الدولي، ع20 (1964) ص99

7– جمال محمد الهاشمي، المحددات السياسية واستراتيجية العلاقات الدولية، مرجع سابق، ص236

تعنى المصير المشترك لمجموعة من الأفراد الذين يعيشون داخل دولة ما، ويسعون إلى تحقيق هدف جماعي بدافع الإحساس بالولاء والانتماء لقومتيهم التي يدينون لها بالانتماء.[1]

وفي الوقت نفسه نجد أن انبثاق المواطنة العالمية جاء متعلقا بالأهداف الإمبريالية حيث قد تأثرت بالعولمة منذ سعيها الحثيث لخلق مفهوم المواطنة العالمية التي تتلاشى داخلها الخصوصية الحضارية في حضارة عالمية واحدة هي من تمتلك زمام القوة والتأثير ومظاهر الثقافة العالمية ذلك أن الاتحادات والتكتلات العالمية تتنامى بازدياد جعل المفهوم حقيقة واقعة مع الدعوة لعالم مفتوح ومترابط اقتصاديا وثقافيا وسياسيا ووظفت لتحقيق التكنولوجيا الحديثة إلا المواطنة العالمية لا تزال تجد لها تحديات خصوصية حضارية أخرى ولكونها تسعى لنسف مفاهيم القوميات الأخرى وخصوصيتها الثقافية.[2]

يبدو أن الحضارة التي توظفها القوميات لخلق ثقافة المواطنة "هي مجموع القيم المعبرة عن الأصالة والفاعلية المتجسدة في سلوك الدول عبر سياستها الخارجية والمحلية في إطار المبادئ الكلية المتجددة والتي تعمل على تحقيق المكانة الدولية والعالمية لنظامها السياسي ومنظومتها الاجتماعية من خلال الحوار وإثبات الذات وعولمة القيم المثالية"[3] هذه البنية المكونة لهذا الخلق المفاهيمي هي نتيجة للعقل الاستراتيجي المتطور بالخبرة التاريخية في العلاقات المنفتحة على الآخر "وهي علاقة بين الوعي التاريخي وما يتضمنه من مناهج ومداخل وأطر تتحكم بالوعي الحركي الإنساني"[4] ويشير فان وينر إلى أنها خبرة إدارية تاريخية تطورت عن الدول القومية التي كانت سائدة في أوروبا.[5]

وفي معجم العلوم الاجتماعية يعني مفهوم المواطنة إلى "الولاء والشعور بالانتماء للوطن خلال فترات السلم والحرب والذي يدمج الفرد ضمن مجتمعه ودولته والمواطنين لتحقيق أمن واستقرار الدولة والمشاركة في تحقيق أهدافها الإستراتيجية".[6]

وقد عالجت الدول القومية الأوربية المواطنة في الفكر الإغريقي والروماني لدمج نظرية التكامل بين الطبقات المختلفة ومن ثم تطورت إلى تجربة شعبية قابلة للتصدير والعالمية مع مجد الحضارة الرومانية وقد تطورت فكرة المواطنة لتعني القيم الدينية في الكنيسة البروتستانتيةالتي أكدت المواطنة لجنس متعين

---

[1] – علي خليفة الكواري، مرجع سبق ذكره، ص 17

[2] – حمدي مهران المواطن والمواطنة في الفكر السياسي، ط1(دار الوفاء 2012) ص237–239.

[3] – جمال الهاشمي، الخليج العربي بين إشكاليات التحولات، مرجع سابق، ص 10

[4] – جمال الهاشمي، الخليج العربي بين إشكاليات التحولات، مرجع سابق، ص 10

5– محمد زين العابدين، المواطنة الحقوق والواجبات واقع وطموحات؛ دراسة لحالة الأردن (جامعة الإمام محمد بن سعود: كرسي الأمير نايف لدراسات الوحدة الوطنية) ص 10

[6] – احمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية (بيروت: مكتبة لبنان 1982) ص60

و"على أهمية القانون في ضبط العلاقة بين الإنسان والدول وتنظيم الحاجات الإنسانية، وضمان تفوق اليهود بقداسة إلهية على القوانين الدولية والمحلية؛ كونهم يمثلون الإرادة الإلهية".[1]

ومن خلال تطور التاريخ القديم في تطورات أخرى قامت بها الدول القومية أصبح مفهوم المواطنة موضوعا اجتماعيا ذو أبعاد تنظيمية وإدارية وعلاقة ثنائية بين فرد طبيعي وإدارة الدولة الجامعة للإرادة الجماعية بحيث يكون على المواطن واجب الولاء وعلى الدولة حق الحماية في إطار الدستور أو القوانين الراعية لجوهر العقد الطبيعي.[2]

وكانت حركة الإصلاح الديني أساس هذه التحولات الحضارية الاجتماعية والاقتصادية والإدارية ومع الكنيسة البروتستانتية تطورت فكرة المواطنة القومية التي حددتها بحدود السيادة للدولة القومية وجسدت ولاء الشعوب للحكومة التي تحترم الحريات ولقوانينها التشريعية غير أن الكاثوليكية لها دور في بناء مفهوم المواطنة العالمية أو الإمبريالية وهي الفكرة التي تبنتها دول العالم الأوربي من خلال تدويل المواطنة الثقافية الأوروبية،[3] وفلسفيا كانت الرواقية هي من المرجع الرئيس لنظرية القانون الطبيعي الذي يدعو إلى المواطنة العالمية ومبدأ المساواة وإقامة العدل بين البشر وعنهم تطورت فكرة القانون الطبيعي والمساواة بين الجنس البشري.[4]

نتيجة للتحولات الاجتماعية خلال التاريخ الوسيط والحديث في فرنسا وروسيا ومن ثم الصياغات السياسية التي عبرت عن فكرة المواطنة في الإعلانات والمواثيق والمعاهدات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان[5] ونصت على فكرة الحقوق المتساوية بين المواطنين داخل الدولة دون تحيزات طبقية وعرقية أو عقائدية وتبنته منظمة الأمم المتحدة في مواثيقها الدولية ونصت عليها الدساتير الوطنية.[6]

وتضم المواطنة عدة قواعد أساسية داعمة لفكرة الحقوق المزدوجة فهي تعني العدالة المنظمة للحقوق والواجبات والتي على إثرها تتأسس قاعدة الإخاء والانتماء وثقافة المشاركة والممارسة في إطار سيادة القانون وحرية منضبطة بالخصوصيات الحضارية وأخلاقها وقيمها وثقافتها والداعية لأمن الدولة

---

[1]– جمال الهاشمي، الخليج العربي بين إشكاليات التحولات، مرجع سابق، ص 10

[2]– محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية 1995) ص96

[3]– ساطع ألحصري، أراء وأحاديث في الوطنية والقومية، ط6 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 1985) ص26–27.

[4]– شنتال مليون رسول، الأفكار السياسية في القرن العشرين، ترجمة جورج كتورة، ط1(بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 1994) ص76

[5]– عبد الحي المودن، مقارنة العالم؛ الانتماءات والمشاركة، رهان المواطن (الرباط، مؤسسة وطنية للنهوض بحقوق الإنسان وحمايتها 2007) ص1

[6]– خير الدين عبد اللطيف محمد، اللجنة الأوربية لحقوق الإنسان (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 2005) ص108، 109

واستقرارها.[1] وقد تبين لنا من خلال هذه المقدمة التاريخية لفكرة الخصوصية الحضارية لمفهوم المواطنة بأنها من المفاهيم المعيارية التي تتنوع بتنوع بيئاتها الحضارية مما يجعلها نظام ثقافي وتربوي وتعليمي مرتبط بهوية حضارية خاصة لها مقومات العالمية تسعى لتنظيم العلاقات المحلية والعلاقات الدولية بما يراعي مصالح الدول القومية من خلال التواؤم والتكامل بين أرادة الشعب والإرادة السياسية.[2]

ثالثا: المواطنة السعودية ورؤية 2030.

تلعب الثقافة دورا أساسيا لصياغة السلوك الإداري والتنظيمي كما تختلق التصورات والمعايير والرموز والقيم والمفاهيم والدلالات التي تستخدم كإطار لبنية المؤسسة الإدارية وتسهم في تشكيل أنماط التفكير المؤسس للسلوك الإداري والتنظيمي ونماذجه، ومن ناحية أخرى، تمثل الثقافة المرجعية المفسرة للبرامج والقواعد والسياسات والتعليمات والطقوس والاعتبارات المقيدة لسلوك الأفراد في المنظمات، وترتبط كل من الثقافة والمواطنة والإدارة بالسلوك الإنساني ومنذ بداية تحضر الإنسان، فالثقافة تحولت إلى قواعد معرفية منذ قرنين واقترنت في العالم المعاصر بالتعددية وكانت الإدارة قد تأطرت في واقع المجتمعات الأوربية منذ قرن وامتد بعد ذلك إلى الحقول المعرفية الأخرى، وقد أسهمت الدراسات الثقافية في حقل الإدارة والتنظيم وتأطيره جاءت متأخرة. إذ اعتمدت الإدارة، في تأطيرها المعرفي في البداية، على علوم مثل علم الاقتصاد، وعلم الاجتماع، وعلم النفس. ويعزى السبب في ذلك إلى شيوع التصور العالمي للإدارة والتنظيم، والقائم على تبني نظريات ونماذج واحدة في البحث والدرس والممارسة، والمتأثر إلى حد بعيد بالمنظور الغربي، ولقد عزّز هذا التصور العالمي للإدارة ما كان سائداً من اعتقاد.[3]

وتعد المواطنة من مخرجات الدولة الحديثة وقد جاءت مصاحبة لعمليات التحول الاجتماعي والتغير الاقتصادي الذي عرفته أوروبا منذ القرن الخامس عشر وكانت هي النواة الأولى لتشكيل المجتمع المدني الثقافي والاجتماعي ومؤسسات التعليم والاقتصاد والنقد والإدارة، وقد بدأت أوروبا استراتيجيتها لمعالجة أزمات الإثنية والانقسام القوميات التي حدثت في يوغسلافيا باستحداث فكرة الجنسيات المتعددة وعليه بنت أيدلوجية العولمة المتخطية للسيادة القومية[4]وكانت ثمرة سيرورة تاريخية وتجارب اجتماعية متميزة على

---

[1] – آفاق الديموقراطية في الوطن العربي في ضوء المتغيرات الدولية، أعمال الندوة الفكرية التي أقيمت في فرع النمسا للمنظمة العربية لحقوق الإنسان في الفترة من 28–30 سبتمبر 1990 (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1991) ص71، 138

[2]– طارق عبد الرؤوف عامر، المواطنة والتربية الوطنية؛ اتجاهات عالمية وعربية (القاهرة: مؤسسة طيبة للنشر والتوزيع 2012) ص10

[3]– عادل محمود الرشيد، الإدارة والثقافة، المواءمة بين البرادايم والسياق (دمشق: 16 أكتوبر 2003) ص42

[4]– جمال محمد الهاشمي، المحددات السياسية واستراتيجية العلاقات الدولية، مرجع سابق، ص236

الواقع الاجتماعي العربي دون الالتفات إلى خصوصية المرحلة التي يمر بها في تكوينه،[1] وقد بدأت خلال التسعينات اهتماما غربيا بالسلوك التنظيمي واعتبار الثقافة التنظيمية مهمة في زيادة مخرجات الإنتاج.[2]

وتعتبر المواطنة فكرة إدارية تنظيمية تتجاوز حدود الدول القومية الأوربية إلى الكونية وكانت العولمة بمثابة النواة الأولى لفكرة المواطنة العالمية وقد تأسست المواطنة القطرية أو العالمية على فكرة الثقافة التنظيمية هي مجموعة القيم والمعتقدات والمشاعر التي تنظم طرق تعامل الأفراد مع بعضهم وذلك لسيادة تطبيق إدارة المعرفة التي تشجع وتوحد المواطنين بالوعي والوسائل والعوامل التي تساهم في بناء الحضارة،[3] حيث تؤسس المواطنة لتطوير الثقافة الإدارية وإدارة المعرفة وإجراءاتها الجماعية وتحقيق الاستفادة من المعرفة الجماعية على مستوى أقاليم الدولة والمحلية.

ومن ثم تتشكل ثقافة الهيكلة الإدارية ضمن هيكل نظامها المعرفي القائم على الثقافة التنظيمية في إطار فكرة المواطنة التي نادت بها رؤية 2030؛ هذه الرؤية التي قدمها الأمير محمد بن سلمان بهدف بناء مجتمع المواطنة المتساوية المراعية لقيم المجتمع والمنضبطة بمحددات الخصوصيات الحضارية تؤسس لمجتمع حيوي واقتصاد تنموي ووطن طموح بإرادة وطنية ومبادئ إسلامية ومنهجية وسطية تعتمد في منهجها الإداري تحسين الخدمات المؤسسية وتوفير البنية الوطنية المناسبة للأعمال واستقطاب الكفاءات العالمية بازدواج بنائي متكامل بين الفاعلية والمسؤولية تسهمان في تحسين أداء الحكومة الفاعلة من خلال تحسين الكفاءة والشفافية والمساءلة وتشجيع ثقافة الأداء لتمكين الطاقات والموارد البشرية وتهيئة الوطن لطاقاته وموارده والمستثمرين.[4]

هذه الرؤية التي أشار إليها ولي العهد محمد بن سلمان إنما إدراك منه بمتغيرات العالمية وضروراتها التي تحتم التعايش الثقافي والتواصل الحضاري مع مختلف الشعوب للاستفادة والتنافس والتكامل العالمي لكن بشروط الخصوصية الحضارية.

وتقوم فكرة مواطنة انطلاقا من وعي الأمير بمخاطر التواصل الشبكي والإنترنت والسياحي والاقتصاديات العابرة للمجتمع دون استفادة المواطن السعودية أو وعيه بمخاطر المعلوماتية وتهديد العالم الافتراضي للخصوصية وقيمها الحضارية وحيث شكلت مواطنة علاجا ناجحا للعشوائية السابقة وتهديدها على أمن

---

[1]– عزمي بشارة، واقع وفكرة المجتمع المدني، قراءة شرق أوسطية، في إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي. مواطن (رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية 1997) ص391

[2]عبد الله البريدي، نحو فهم بنية الثقافة التنظيمية في التعليم التقني في السعودية كمدخل للتطور، دراسة استطلاعية مداخلة مقدمة ضمن مؤتمر تقني ثالث (الرياض: المؤسسة العامة للتعليم التقني والتدريب المهني 2004) ص 1

[3]– Overcoming Cultural Barriers to Sharing Knowledge، O'Dell،McDermott ، The Journal of Knowledge Management,5 (1) (January 2001) P 76

[4]– رؤية 2030، المملكة العربية السعودية، file:///C:/Users/hp/DesktopSaudi_Vision2030_AR.pdf، 2019/11/24

واستقرار المملكة ومن ثمة كانت مواطنة هي الوسيلة المنظمة التي تشكل المواطن القادر على مواجهة التهديدات من جهة والتكامل والبناء والتنمية من جهة أخرى.

ويشير "روبرت دال " على أن المواطنة بمفاهيمها عبارة عن آليات إدارية منظمة للتعايش والعلاقات الأفقية والرأسية داخل الدولة لمعالجة القضايا الاجتماعية وتعبر عن الكيفية الإدارية لتنظيم الحقوق والوجبات في المجتمع والوطن والدولة وفقا للقوانين التي تشرعها الدولة ضمن الإطار السياسي الذي يعبر عنه ويمثل الدولة[1] ويعني بإبراز حرية الفرد من خلال مبدأ المساواة القانونية بين المواطنين دون إقصاء وتحيز لفئة وجنس ونوع ومذهب[2]وعدم التمييز بين المواطنين في الدولة في الحقوق والواجبات وجعل مبدأ المساوة شرط لازم لقيام نظام المواطنة وحرية تمثيل الأفراد لأنفسهم و ممارسة حقوقهم وحرياتهم بالتساوي أمام القانون والقضاء أو في تولي الوظائف العامة وفي التكاليف والأعباء العامة[3] وتتضمن المواطنة رؤية وفكرة اقتصادية منظمة وفق القواعد العامة العادلة في توزيع الثروات من جهة والمشاركة الأمنية من لحماية الوطن ضد أية تهديدات محتملة من جهة أخرى.[4]

إن الحكمة وفقا لفلسفة فيثاغورس تعنى مبدأ الدولة[5] وهو المبدأ الذي أصبح مقدسا في كل تحولات العالم الأوربي والتي شهدت انعطافات تاريخية لإرساء مبادئ المواطنة في الدولة القومية المعاصرة حيث ساهمت هذه التحولات في ترسيخ الحقوق الطبيعية للإنسان كما أسهمت تشريعات الدول القانونية من تنظيم العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية محكومة بالثقافة الإدارية دورها في تلبية حاجات المجتمعات،[6] حيث كانت المصلحة المجتمعية سبب في انهيار نظام الإقطاع التقليدي وقيمه الريعية والقنانة وثقافة الزراعة كمصدر وحيد للثروة إلى نظام البرجوازية التي شكلتها عصور التنوير التي أعادت الموروث الثقافي والفكري كإطار وشكلت به ملامح المجتمعات الأوربية الإدارية وأنظمة الإنتاج.[7]

وقد تبين في دراسة مقارنة قدمها فيبر بين البيروقراطية الصينية البدائية والممالك الإفريقية موضحا أن العشائرية تقوم مقام الإثنية وتعارض مركزية الدولة وأن هذه النظم التشظئية وغيرها من النظم التقليدية تهدد كيان الدولة وأن القومية نزعة بيولوجية وإثنية وضيقة الأفق وخاطئة وأنانية في تفسير المصالح

---

[1]– محمد عبد الله السهلي، دور القانون في تكريس المواطنة، جريدة الرياض، ع 14193(المملكة العربية السعودية 2007) ص106–107

[2] – محمد السيد سعيد، المشروعية الثقافية لحقوق الإنسان، رواق عربي، ع6(مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان 2009) ص72

3–. فاروق النبهان، نظام الحكم في الإسلام (الكويت: جامعة الكويت 1987) ص207–224

[4]– محمد احمد درويش، العولمة والمواطنة والانتماء الوطني، ط1 (القاهرة: عالم الكتاب 2009) ص171

[5]– جمال محمد الهاشمي، المحددات السياسية واستراتيجية العلاقات الدولية، مرجع سابق، ص292

[6]–روية صوالح، قيم المواطنة في مناهج المواد الاجتماعية للمرحلة الابتدائية، رسالة ماجستير (جامعة قاصدي مرباح: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية 2015) ص34–37

[7]– عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسية، ط1 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1983) بتصرف

وتأخذ طابع الثورات ضد الاتجاهات المحافظة وتتحول إلى قوة مهيمنة تضطهد الأقليات وتمارس سياسات عدوانية إقليمية وكانت تعتبرها الماركسية شعار خفي وراءه مصالح رأسمالية وقد استخدمها البلاشفة لإثارة الشعوب الأسيوية ضد الرأسمالية،[1] وفي المقابل كانت حركة النهضة الإنسانية المرتبطة تدعو إلى المثل العليا والقيم الإنسانية كظاهرة سلوكية وثقافية ومؤسسية وتطورت المذاهب العقلانية من أجل تقرير الواقع المؤسسي.[2]

بدأت فكرة المواطنة للتخلص من النظم القومية والإقطاعية بغية ترشيد المؤسسات الإدارية وفق قيم عادلة بين أرباب المال والعمال من جهة وسيطرة رجال الدين الإقطاعيين وتوظيفهم القيم العقائدية لمواجهة نظام الدولة وتقييدها عن تطوير آلياتها المؤسسية وهو ما جعل كثير من اللاهوتيين يتحولون إلى الثقافة التنويرية وفكرة المواطنة الإدارية وكيفية تفعيلها لبناء الحضارة وفقا لقيم العدالة الإنسانية واستقلال السلطات الإدارية،[3] وتطورت فكرة المواطنة العقلانية والإدارية مع نظريات العقد الاجتماعي اللواتي شكلن المدخل القانوني لإدارة الدولة على أساس مبدأ المساواة والعدل والإنصاف وعكست تاريخا طويلاً لصراع عنيف بين الحاكمة المستغلة وبين المحكومين.[4]

كانت الحقوق حينها غير متلائمة مع الرأسمالية التجارية الإقطاعية وهو ما أدى إلى تشكل مدرسة الحق الطبيعي وبناء على الحق الطبيعي تأسست فكرة المواطنة الطموحات القومية وضد الامتيازات الطبقية،[5] وكان للمفكرين الطبيعيين جون لوك ومونتسكيو وجان جاك روسو الفضل في ابتعاث القانون الطبيعي ومبدأ المواطنة على أساس الجنس الإنساني وحقوقه الآدمية الأثر الكبير في تطوير النظم الإدارية وفكرة الحقوق والحريات وحمايتها وكفالتها من الدولة وترتب عليها العديد تغيرات إدارية في كل من بريطانيا وأمريكا وفرنسا على التوالي[6] وذلك لمعالجة خلل القومية التي تعرقل نمو وثقافة الهوية الحضارية.[7]

وقد بدأت فرنسا بنظام فصل السلطات كما هو مقرر في المادة 16 من إعلان حقوق الإنسان والمواطن عام 1789؛[8] وقد سبق مرحلة البناء المؤسسي والفاعلية الإدارية بتثقيف المواطن بقواعد المواطنة لتوعيته بالعلاقة المزدوجة بين وجباته وحقوقه، حتى تكون المواطنة مبنية على وعي يؤسس بتربية مقصودة

---

[1]– جمال محمد الهاشمي، المحددات السياسية واستراتيجية العلاقات الدولية، مرجع سابق، ص237

[2]– عبد العظيم رمضان تاريخ أوربا والعالم في العصر الحديث، ج1، ج2 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1997) ص43

[3]– إبراهيم عامر وآخرون، موسوعة الهلال الاشتراكية (بيروت: دار الهلال 1988) بتصرف.

[4]– معد أحمد شريف فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين (بغداد: دار الرشيد 1980) ص6

[5]– جان توشار، تاريخ الفكر السياسي ترجمة د. علي مقلد (بيروت: الدار العالمية 1981) ص254

[6]–عطا بكر، الديمقراطية في التكوين (بيروت: دار الملاين 1952) ص41

[7]– جمال محمد الهاشمي، المحددات السياسية واستراتيجية العلاقات الدولية، مرجع سابق، ص237

[8]–منتسكيو، روح القوانين والشرائع، مرجع سابق، ص228.229.

تشرف عليها الدولة وتثقف المواطن بالعديد من مفاهيم المواطنة وخصائصها، والمسؤولية الاجتماعية وصورها، والقانون، والدستور، والحقوق والواجبات، وتتولى المدارس دورها من خلال المناهج الدراسية، [1] حيث تتنامى الثقافة القانونية مع الوثائق الإدارية التي تثبت الهوية الوطنية.[2]

وتعني المواطنة وجود مواطن ووطن يشاركه اهتماماته ويؤدي عليه واجباته وفي المقابل يحافظ عليه ليحافظ فيه على حقوقه ويشارك فيه مشاركة فعلية ويجد فيه أمنه وحقوقه وطموحه[3] فاحترام الدستور وضمان حقوق الإنسان وتعزيز الكرامة الإنسانية من شروط المواطنة،[4] وتبرز هوية المواطنة بمدى اهتمامه قضايا الوطن وهمومه وقدرته على رسم خطط استراتيجية لتعزيز ثقافة المواطنة وحقوق الإنسان ومناهضة العنف والتطرف.[5]

وكلما احتوى الوطن التعدد والتنوع والانفتاح تتواجد المواطنة في الدولة لبناء ثقافة الحياة المدنية والتعايش السلمي بين المكونات والتنوع ومن ثم تكون المواطنة معيارا للحق والواجب وتؤسس عبر القانون طبيعة العلاقة بين المجتمع والدولة من أجل مواطنة متساوية ومسؤولة بنظام يضبط العلاقة بموجبها حيث تهندس المواطنة لآليات الإدارة القانونية وتوسيع فضاء الثقة المتبادلة لضمانات التنمية والحقوق المحفوظة والواجبات المسؤولة من أجل التنمية والأمن والاستقرار[6] ويكون ذلك بإخضاع المؤسسات الإدارية للرقابة القانونية الدائمة والتطوير الدائم للخدمات العمومية.[7]

---

[1]– ماجد بن ناصر بن خلفان المحروقي، دور المناهج الدراسية في تحقيق أهداف تربية المواطنة، ورقة عمل مقدمة إلى ورشة عمل المواطنة في المنهج المدرسي (مسقط، وزارة التربية والتعليم 2008) ص2

[2]– عبد الحي المودن، مقارنة العالم –الانتماءات والمشاركة، رهان المواطن (الرباط: مؤسسة وطنية للنهوض بحقوق الإنسان وحمايتها 2007) ص4

[3]– رشدي بو زكري، المواطنة ودورها في بناء الدولة القومية؛ الكويت نموذجا، رسالة ماستر (بسكرة: كلية الحقوق والعلوم السياسية 2014) ص20–27

[4] – نادية فاضل عباس فضلي، المواطنة والهوية المشتركة ودورها في بناء الدولة العراقية (بغداد: وقائع بيت الحكمة 2010) ص702

[5]– الهام عبد الحميد فرج، اتجاهات الطلاب نحو ثقافة المواطنة في مصر، www.carnegie-mec.org/2018/11/06

[6]– سامح فوزي، المواطنة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان (القاهرة: 2007) ص100.

[7]– عبد الحي المودن، مقارنة العالم، مرجع سابق، ص109

ويخضع جميع المواطنين للقانون في المقابل دون تفاضل وتمييز وتحيز ثقافي وعرقي وغيرها من التحيزات العنصرية[1] وعبر الممارسة لثقافة المواطنة تتعاظم الفاعلية بالممارسة الوطنية ويخلق الإبداع والتعاون في وضع الأفكار وتطبيقها وزيادة منسوب العلم وثقافة المواطنة السلوكية الواعية والمسؤولة.[2]

رابعا: المواطنة السعودية والخصوصية الحضارية.

أكد ولي العهد الأمير محمد بن سلمان بأن الإسلام ومبادئه منهج حياة ومرجعية كلية للنظام والأعمال والقرارات والتوجهات وأن العزة بالإسلام وتعاليمه هدى وأخلاق راشدة وأن الإتقان هو عنوان مرتبط بقيمة المواطن بما يعمله من قيمه الصادقة التي تحض على أن فكرة التنمية والرقي والتحضر تبدأ بفلسفة الإتقان.[3]

هذه الرؤية الجلية التي وضعها الأمير محمد بن سلمان تعكس مدى أصالته وارتباطه بعمقه وثقافته لا سيما أنه الشخصية الذي أخذ فكره وتعالميه في جامعة سعودية وطنية وانطلاقا من مواطنته الأولى ووعيه وإدراكه بضرورة مواكبة العالم وفق فلسفة خاصة بمنظومة الإسلام وقيمه الأخلاقية المتينة التي يحتاجها المواطن خلال علاقاته المنفتحة على الحضارات والثقافات والتحديات العالمية.

فالمنظومة التي نادى بها تتضمن وعيا بمبادئ الإسلام التي نص عليه القرآن "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا"[4] وفي الحديث "كلكم بنو آدم، وآدم من تراب"[5] وهي المساواة الطينية التي يكتمل به حقوقه الآدمية من رعاية وتعليم وأمن وحماية، وفي نطاق الوظيفة العامة ينص الحديث على مبدأ المساواة الإدارية "الناس سواء كأسنان المشط"[6] فهم من حيث القيام بها أو الوقوف عليها وسواء ولكنها تتقيد بالمساوة العملياتية والإنتاجية التي تتضمن القدرة والقوة والعلم والعمل كما هو منصوص عليه في السنة"إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ، ولكن ينظر إلى قلوبكم

---

[1] – عبير سهام مهدي، مفهوم المواطنة ودورها في بناء الدولة العراقي، في استراتيجيات بناء الدولة العراقية، المؤتمر العلمي السنوي (بغداد: بيت الحكمة 2011) ص596

[2]– سيدي محمد وليد الدولة وإشكالية المواطنة، قراءة في مفهوم المواطنة العربية (عمان دار كنوز للنشر والتوزيع 2012) ص113

[3]– رؤية 2030، المملكة العربية السعودية، مرجع سابق، ص16

[4]– الحجرات، آية (13)

[5]– نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق، محمد عبد الله الدرويش، ج1 (بيروت: دار الفكر 1414–1994) حديث رقم (2938)

[6]– ابن عساكر في كنز العمال برقم: (24822)http://islamport.com/d/1/krj/1/76/885.html/2019/11/30

وأعمالكم"[1] وتؤكده الآية القرآنية التي تنص على معنى القوة في القيام بوظيفة تنوء به وأمانة يقوم عليها وهذه المساواة تسمى المساواة التفاضلية "يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ"[2] كما القرآن يضع للمساواة منظومات متعددة ومنها المساواة الحقوقية التي نص عليه الحديث "المسلمون شركاء في ثلاث: الماء والنار والكلأ"[3] حيث تتضمن حقوق المسالم الراعي للحقوق داخل إطار المجتمع المتجانس، والمساواة العرقية "لا فضل لعربي على أعجمي ، ولا لعجمي على عربي ، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر، إلا بالتقوى"[4] وتتناسب هذه التوجيهات تناسبا ثقافيا وقيميا مع المجتمعات السعودية.

ولا يمكن للمواطنة وقيمها أن تقوم دون تنميتها عبر مؤسسات التربية والتنشئة وبمختلف الوسائل والطرق والأدوات لتي تبدأ بالأسرة فالمدرسة ومؤسسات الدولة وثقافة الإعلام والتنمية،[5] وقد ساهم الإسلام في تنظيم العلاقات بين الأفراد داخل المجتمعات بالارتكاز على جملة من المبادئ الإنسانية الذي يشترك فيه الجنس البشري[6] ومن أجل كرامة الآدمية تأسست معايير الثقافة الإنسانية بالمؤانسة الأصلية "ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر"[7] هذه الكرامة تؤكد استمداد المخلوق بخلقته عظمة الخالق بصنعته وفيه تكريم للإنسان كمخلوق عظيم ركبت فيه الحكمة والقدرة على رعاية غيره من المخلوقات وقدرته على التنمية والسعي الذي يتطلبه ضرورات الأمن للاستفادة من الوطنية في البناء والعالمية في العلاقات للمساهمة في بناء الحضارة "ومن قتل نفسا بغير نفس أو فساد فكأنما قتل الناس جميعا"[8] حيث تؤكد الآية على مفهوم المواطنة والتي تعني ثقافة الحياة الآدمية بحفظها وتنميتها وتعليمها وتأهيلها وأن العكس من ذلك يعني استئصال الحياة والفوضى والعنف والتدمير.

وتهذب المواطنة اختلالات الثقافات ولا تغيرها فالفرد لا يمكنه الإفلات من ثقافته مثلما لا يمكنه التهرب من خصائصه الوراثية؛ ضمن هذا الفهم يعمل مفهوم الثقافة كتورية للعنصرية فهي ثقافته بشكل مضمر

زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين ابن أحمد بن رجب الحنبلي البغدادي، جامع العلوم الحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، مج3، تحقيق، محمد الأحمدي أبو النور، ط2 (القاهرة: دار السلام للنشر والتوزيع 1424-2004) ص992

[2]- سورة القصص، آية (26)

[3]- فاطمة الزهراء الطيب عواطي، التزامات الجوار: دراسة تأصيلية في ضوء السنة النبوية الشريفة، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والدراسات العلمية، مج15، ع2 (الإمارات: جامعة الشارقة ،ربيع الثاني 1440-ديسمبر 2018) ص432

[4]- أحمد في مسنده، مسند الإمام أحمد بن حنبل (القاهرة: مؤسسة قرطبة) حديث رقم: 2019/11/30slamport.com/d/1/mtn/1/89/3514.html(23489)

[5]- رشدي بو زكري، المواطنة ودورها في بناء الدولة القومية –الكويت نموذجا، مرجع سابق، ص23

[6]- راشد الفنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ط1(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 1993) ص90-91

[7]- سورة الإسراء (70)

[8]- سورة المائدة (32)

ولا يستطيع تغييرها ولا أحد يستطيع تغييرها"،[1] وقد أسهمت الأديان السماوية في حماية حقوق الإنسان وتزايد اهتمامهم بالمواضيع التي تتعلق بضمان سعادة الإنسان والارتقاء بدوره، وبذلك قد أسهمت بحد كبير في انتشار وترسيخ مبدأ المواطن والاهتمام به وقد نادت المسيحية بالمساواة بين الإفراد وأكدت بأنهم متساوون في نظر الخالق وقد اعترفت بأهمية الفرد والمجتمع حيث بحث رموز المسيحية عن مدينة الله التي نادى بها القديس أوغسطين[2] وتطرفت اليونان في تعظيم الإنسان وحولته من مخلوق إلهي إلى إله مقدس إكراما لدوره في وضع القوانين وخلق النظام والأمن وبناء المدينة ثم تحول إلى عقيدة قومية وطنية وعنوانا ل لهوية القومية[3] وقد تمكن القديس بولس من بناء عقيدة القيم الإنسانية تحت شعارات القيم المسيحية في مجتمعات غلب عليها التخيلات الأسطورية والقوة والصراع والتفوق البيولوجي والفلسفي والاقتصادي".[4]

فالترقيع الثقافي لا يتناقض تمسك المواطن بالثقافة الأصلية وترى دومينيك شنابر أن الترقيع تبدأ من عناصر مقبوسة حول ما تسمّيه "النواة الصلبة " للثقافة الأصلية للحفاظ على الهوية الجماعية وكل ما يكوّن " النواة الصلبة " ينتقل منذ الطفولة ومع هذا فإن دومينيك شنابر تحذرنا بقولها: التمييز بين نواة المنظومة الثقافية وبين محيطها ليس منجزاً نهائيا، لأنه يرتبط بالثقافات الأصلية وبالظروف التاريخية التي تقود التي تقود الجماعة إلى وعي ذاتها وبالنتيجة إلى وعي حدودها.[5]

وبالنسبة لخصوصية المواطنة للسعودية فهو الموضوع الإنساني العالمي المشترك من جهة ولكنه منضبط برؤية 2030 الذي حدد ضوابطها سمو ولي العهد الأمير محمد بن سلمان بقوله: "إننا نفخر بإرثنا الثقافي التاريخي السعودي والعربي والإسلامي وندرك أهمية المحافظة لتعزيز الوحدة الوطنية وترسيخ القيم العربية والإسلامية الأصيلة أرضا عرفت على مر التاريخ بحضارتها العريقة وطرقها التجارية التي ربطت حضارات العالم بعضها ببعض مما أكسبها تنوعا وعمقا ثقافيا" وبعد هذه الديباجة الثقافية التي أكدت على طبيعة الخصوصية الحضارية أضاف"،[6] ولذلك سنحافظ على هويتنا الوطنية ونبرزها ونعرف بها وننقلها

---

[1]– دوني كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، دراسة، مرجع سابق، ص122

[2]– جورج هسباين، تطور الفكر السياسي ج2، ترجمة، حسن جلال العروسي، ط1 (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب 2010) ص537–283

[3]– جمال محمد الهاشمي، الأصولية والإرهاب بين جدلية المساق وانحرافات المساق: دارسة بنوية، مجلة توازن للدراسات الحضارية والتنموية والاستراتيجية، دورية أكاديمية محكمة، ع1 (مركز الإصباح للتعليم والدراسات الحضارية والاستراتيجية، يناير 2019) ص15

[4]– جمال محمد الهاشمي، الأصولية والإرهاب بين جدلية المساق وانحرافات المساق، مرجع سابق، ص19

[5]– دوني كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، دراسة، مرجع سابق، ص125

[6]– رؤية 2030، المملكة العربية السعودية، مرجع سابق، ص17

إلى أجيالنا القادمة من خلال غرس المبادئ والقيم الوطنية والعناية بالتنشئة الاجتماعية واللغة العربية وإقامة المتاحف والفعاليات وتنظيم الأنشطة المعززة لذلك".[1]

ومن بين هذه الرؤية برزت فكرة المساواة الإنساني وهي عين ما دعا إليه الإسلام وأكد عليها لتحقيق تنمية الإنسان الذي به وعلى عاتقه تنمية الأوطان[2]ومن مدخل التعليم والتربية أستوجب التركيز على دور التربية في بناء الثقافة الأخلاقية وسلوكيات المواطنة ودور المواطنة التربوي في بناء الثقافة المؤسسية والاجتماعية[3] وفوق ذلك كله مبادئ العدل والقسط والإنصاف التي هي من المبادئ الجوهرية في الإسلام إلى جانب العديد من المبادئ التي وضعها الإسلام لتنمية الحياة التنموية التي تدعو إليها المواطنة.[4]

إن تقرير رؤية ألفين وثلاثين لرسم السياسات العامة للدولة يحتاج قبل الولوج فيه إلى وضع خطط استراتيجية وتربية وتعليم متميز يرفع مستوى المواطنة والوعي بها ومتطلباتها التي تحقق الاندماج بين الإرادة الشعبية والإرادة السياسية وأن تتحرك بواعث المجتمعات خلف الإرادة السياسية لتحقيق معاني الوطنية وتصحيح مساراتها على ما كان عليه العهد الأول مع الملك عبد العزيز من جهة وتطويرها بقيم المواطنة المعاصرة برؤية ألفين وثلاثين التي تتداخل معها علوم التكنولوجيا والتقنية كأحد متطلبات العصر بالإضافة إلى تنمية آليات التفكير والبحث والابتكار،[5] فالقيم والاكتساب والممارسة تتفاعل لبناء المواطن في نطاق الحراك الاجتماعي لتوليد ثقافة المواطنة التي تعتبر المدخل الأول لترسيخ سلوك المواطنة في المجتمع واستمرارها حيث لا تستقيم المواطنة إلا باسمها وشروطها وضوابطها الاعتبارية.[6]

إن الثقافة الخصوصية لأية بلد تمثل حاصل تجربته التاريخية ووعيه بذاته وخارجه وتحتوي سجلا للقيم الأساسية التي تنظم حياته المجتمعية وحاصل إنتاج الأجيال وموروثها على مستوى الناحيتين المادية والمعنوية حيث يترابط الفكر والقيم والمؤسسية لتحقيق الإنجازات العلمية تحت أطر القيم والمفاهيم الحاكمة لنمطية المؤسسات ومنتجاتها وذلك بدمج المواطن في وجباته المسؤولية ومكافأته بحقوقه الوطنية.[7]

---

[1]– نفس الموضع

[2]– بشير نافع وآخرون، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، ط1(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 2001) ص20–21

[3]–محمد فاعور، التربية والتعليم في العالم العربي، شبكة المعلومات الدوليةhttp:// www. carnegie–mec.org ، 2019/10/1

[4]– راشد الغنوشي، مصدر سابق، ص92

[5] محمد فاعور ومروان المعشر، التربية من أجل المواطنة في العالم العربي: مفتاح المستقبل، اوراق كارينغي (بيروت، مؤسسة كارينغي للشرق الأوسط، 2011) ص1

[6]– محي الدين عيسو، المواطنة في رؤية سياسي الكورد من سورية، www.yek–den.com2018/1/25

[7]– عبير سهام مهدي، مفهوم المواطنة ودورها في بناء الدولة العراقية (بغداد 2011) ص595

"وعند القول بأن التاريخ مصدرا للمعرفة التاريخية المتكونة في الواقع فإنه بدوره يتحدد بـ: علم الأديان، وعلم الآثار، وعلم الروايات والأخباروقد أدرك الغربيون أهمية المعرفة التاريخية فميزوا بين الوثائق المادية التي تدرك بالحواس وبين الوثائق الباطنية المتعلقة بالدوافع والأفكار، وسعوا لتصحيح مسار عبادة الوثائق أو صنائع المؤرخ، وحددوا طرق التعامل بين الفكر والواقع لتحقيق النقلة الجادة والتجديد".[1]

وتثير الثقافة والخصوصية عدة استفهامات حول قضية الهوية والانتماء، والمواطنة، حيث نجد الصراع المعطل للتنمية والأمن بين أنصار الأصالة والمحافظة والاتجاهات التقليدية من جهة، وبين أنصار الحداثة والمعاصرة والانفتاح[2]، وهو ما يستدعي النظر في كيفية وضع الأسس الرئيسية لقواعد المواطنة وخصوصيتها ولن تستقيم إلا بإرادة التغيير ومن خلال مؤسسات التربية والتنشئة الصالحة المرتكزة على العقيدة والثقافة المرنة والتربية الأخلاقية[3] واجتثاث الفساد الإداري والأخلاقي المؤسسي والتقليدي بقوانين وتشريعات صارمة تحقق العدل والمساواة وإنشاء أجهزة رقابية وقضائية مستقلة فالماضي مكون تجريبي وثقافي وحضاري "يُبنى على الحاضر ليصطفي ما نضج منه على وجه الدقة لإنتاج الحاضر، ومن ثم مواكبة الإنسان الذي أنتج التاريخ ليكون من نتاجه بينما أصبح تاريخنا متجمدا ومعوقا لانفتاحنا نحو المستقبل"[4] تعتبر المواطنة من المفاهيم المتعدد الأبعاد تربويا وثقافيا وتعتبر عن معايير الانتماء ومستوى المشاركة الوطنية للأفراد ودرجات الولاء والحماية والدفاع عن الوطن وهي مقياس وعي الفرد بالحقوق والواجبات والوعي بالآخر والحرص على المصلحة الوطنية وحماية مؤسسات الدولة ،كما تعكس مدى إدراكه لدوره كمواطن في مواجهة التحديات التي تواجه المجتمع والدولة في آن واحد.[5]

ومفهوم المواطنة في إطار خصوصياته لا يعني احتكاره لخصوصية متعينة فهو بحسب ما يوضع له حيث توجد نقاط اشتراك إنساني ومصالح مشتركة بين الحضارات المختلفة "وتلتقي العقلانية الإسلامية مع

---

[1]– جمال محمد الهاشمي، تطور الفكر الأصولي بين التاريخ والوحي؛ قراءة انتقائية في المصادر الأصولية، مجلة الإصباح للعلوم الإنسانية والفكر والسياسة والمجتمع، ع، (فرنسا: مركز الإصباح للتعليم والدراسات الحضارية والاستراتيجية 2018) ص7–8

[2]– وليم سليمان قلادة، المواطنة المصرية؛ حركة المحكومية نحو المساواة والمشاركة (مؤسسة المصري لدعم دراسات المواطنة وثقافة الحوار 2011) ص11

[3]– علي حسين أل إبراهيم، المواطنة التي يتحدث عنها المجتمع ،wwwmohawer.net، 2019/1/11

[4]– جمال محمد الهاشمي، تطور الفكر الأصولي بين التاريخ والوحي؛ قراءة انتقائية في المصادر الأصولية، مرجع سابق، ص9

[5]– طارق عبد الرؤوف عامر، المواطنة والتربية الوطنية، اتجاهات عالمية وعربية، ط1(القاهرة: مؤسسة طيبة للنشر والتوزيع 2011) ص5

الفلسفة الليبرالية في حفظ الفرد وحريته وكرامته ولكنها تنظر إلى ذلك في إطار ضوابطها للنوع الإنساني العام وبما لا تضر بمصلحة المجتمع، وبما لا يضيع مصلحة الفرد عند التعارض حيث بدأ الإسلام بإصلاح الفرد كونه اللبنة الخالصة للأمة ثم النوع الجمعي بما تحققه من كيانات تحفظ له كرامته، ويكون ذلك باعتبار المبادئ الكلية لأهميتها في صياغة مناهج التفكير والتدبير الإنساني عبر سلسلة من المراحل المؤدية إلى ذلك"[1] وتتفق الإنسانية على فكرة المواطنة من حيث المبادئ وتختلف في صيغ تفعيلها بما يتوافق مع ثقافتها، فالمواطنة على مبدأ المساواة تقتضي التعامل مع النوع البشري لتحريره من عبودية الإنسان لأخيه الإنسان ولكونها النظام القانوني والإداري والمنظم للحقوق والواجبات.[2]

كما أن الثقافة ليست رؤية أصولية وإنما هي حالة عقلية ووجدانية وأخلاقية أو تنظيمية سياسية تسعى للقضاء على الدين والحلول مكانه وينبع عنها الثقافة التنظيمية وثقافة القانون والثقافة المدنية وهي في علاقة اندماجية مع الحضارة غالبا[3] هذا في العالم الغربي لكن رؤية ألفين وثلاثين ضبطت في إطار المبادئ الإسلامية والتاريخ والتراث والحضارة وهذه معالجة راشدة وحكيمة لإشكالية مفهوم المواطنة وكما أن هذا المفهوم يرتكز على حرية وحقوق الفرد فإنها من أهم الموضوعات التي تسعى لها شعوب العالم لأنها ترتبط بمستقبل الإنسان وحياته وحرياته وحقوقه التي تدعو ودعت لها الأديان السماوية وجاءت في المواثيق والاتفاقيات الدولية[4]

كما أن إيجاد المواطنة في أية دولة ما لا يعني إحلالها لذاتها وإبعاد الخصوصيات الثقافية أو تشكل خصوصية سياحية منيعة من دخول الآخر ترفض وجود الغرباء، وإنما هي صياغة قانونية تؤهل الجماعات المنعزلة على التلاقي والتعاون وتشجيع المناخ الثقافي والقبول بالآخر والسماح للجميع بحرية التعبير والمشاركة في تنمية المواطن وتأتي هذه التشريعات من خصوصيات الدولة وثقافتها الحضارية ومقتضيات الحرية والعدالة والوحدة والاندماج الوطني لتحقيق الأمن ومكافحة الفوضى.[5]

---

[1]– وليد العدوفي، المقاصد الشرعية بين العقلانية السياسية وفلسفة الواقع، علاقة النص بالواقع مجلة الإصباح للعلوم الإنسانية والفكر والسياسة والمجتمع، ع، (فرنسا: مركز الإصباح للتعليم والدراسات الحضارية والاستراتيجية 2018) ص42

[2]– علي خليفة الكواري، و"اخرون"، المسالة الديمقراطية في الوطن العربي، ط1 (بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربي 2000) ص34–36

[3]– طارق عبد الوهاب، قراءة في كتاب المحددات السياسية واستراتيجية العلاقات الدولية، مجلة الإصباح للعلوم الإنسانية والفكر والسياسة والمجتمع، ع1 (فرنسا: مركز الإصباح للتعليم والدراسات الحضارية والاستراتيجية يناير 2019) ص130

[4]– خضر خضر، مدخل إلى الحريات العامة وحقوق الإنسان، ط2(طرابلس: المؤسسة الحديثة للكتاب 2004) ص281–444

[5]– محمد محفوظ جريدة الرياض، العرب ومتطلبات الثقافة السياسية الجديدة ، www.alriyadh.com/ ، 2019

وتلتقي المواطنة مع الخصوصية في ثقافة جديدة تعمل على إدارة المعرفة والموارد البشرية لتقيد العقل في قوالب تبعية وتدمير حافزيته ومسؤوليته ولا يمت بصلة للنظرية الإدارية أو القانونية فالبون شاسعا بين المجالين لأن ما يتعلق بموضوع الفلسفة أو النظرية لا قيمة لها إن لم يجد لها دوراً في الواقع[1] كما أن المواطنة ليست مجرد نظريات وإنما هي ثقافة تشكلها الوسائط التربوية التي تتفاعل مع المتغيرات ومن خلال التعليم ودوره المسؤول في تعزيز ثقافة المواطنة.[2]

من هنا فان الخطوة للمواطنة تبدأ بعمليات إصلاحية تأسس العلاقة بين مكونات المجتمع والدول على أسس وطنيه تتجاوز الفوارق المجتمعية والعنصرية وفقا للعقود الوطنية المبرزة في التشريعات الوطنية وما يتعلق بها من مضامين ثقافية وإدارية[3] ينتقل فيه المجتمع من مرحلة التربية والتكوين إلى الحياة المجتمعية الحقيقية المجسدة لقيم المواطنة وثقافتها.[4]

كما تتناسب ثقافة المواطنة خصوصا في العالم العربي وذلك بسبب تكويناته المتعددة الإثنية والطائفية والأيدلوجية والدينية والعرقية حيث تعتبر المواطنة مشروح الحل المناسب لمعالجة هذه الأزمات الكامنة[5] ويؤسس المحدد الثقافي لفكرة الاندماج أو التقارب الأصولي أو الثقافي، و يعد من أهم محددات السياسة القومية الحديثة والمعاصرة وتتحدد الأنماط الفكرية بالبنية الثقافية الفوقية التي تحدد صفات الشخصية الاجتماعية، وتقترب من علم الاجتماع ولا وتُستخدم في تحليل جدلية العلاقة بين الفكر ومعطيات الواقع لإبراز مخرجات الإنتاج الفكري في البحث عن جينولوجيا النشأة وبناء عليه فإن العامل الاجتماعي يتشكل بعنصر التاريخ والمكون الديني والأيدلوجي والعادات والتقاليد والعنصر الاقتصادي وهي التي تشكل المنظور الاجتماعي[6] الحاضن للثقافة الوطنية وقواعدها الإدارية والاقتصادية.

---

[1]– جمال الهاشمي، كلمة التحرير، مجلة الإصباح للعلوم الإنسانية والفكر والسياسة والمجتمع، ع3 (فرنسا: مركز الإصباح للتعليم والدراسات الحضارية والاستراتيجية 2019) ص5

[2]– عبير سهام، مصدر سبق ذكره، ص596

[3]– محمد محفوظ، مصدر سابق، ص107

[4]–بلا مؤلف، دور الأسرة والمدرسة في ترسيخ قيم المواطنة والسلوك المدني، شبكة المعلومات الدولية، http://www.dafatiri.com/vb/t4861

[5]– محمد محفوظ، مصدر سابق، ص107

[6]– جمال محمد الهاشمي، العقل الجيواستراتيجي بين الجغرافيا الاجتماعية والجيوسياسية، مجلة الإصباح للعلوم الإنسانية والفكر والسياسة والمجتمع، ع3 (فرنسا: مركز الإصباح للتعليم والدراسات الحضارية والاستراتيجية 2019) ص17–19

وتحدد المصالح الوطنية في مجال الحياة الروحية والثقافة والعلوم مسار ونتائج الإصلاحات الجارية وأن القيم الأخلاقية تؤثر بشكل مباشر على مستوى تطور الاقتصاد وجميع مجالات المجتمع والتأكيد في المجتمع على الأخلاق العالية الإنسانية والحضارية وتطور التقاليد الروحية.[1]

الخاتمة:

سعت الدراسة لأن تشكل مدخلا لقراءات وبحوث متعددة تساهم في الربط بين مفهوم المواطنة والخصوصيات الحضارية وتحديد مدى أهمية المواطنة كفلسفة إدارية وقانونية وتنظيمية تعيد ربط المواطنين بكيان وإرادة الدولة والنظام وتحديد وسائل تحقيق ذلك والتحديات والمعوقات التي تحاول استلاب الخصوصية الحضارية أو تقييدها بأيدولوجيات ومعتقدات وثقافات متحيزة.

وقد سعت الدراسة لمواكبة الإرادة السياسية في منظورها التنموي 2030 بهدف توحيد الإرادة الوطنية خلف هذه الرؤية للمساهمة في تقديم الكيفيات وحل الإشكاليات والمشاركة في الاستراتيجيات وفقا للمنظور التاريخي للملكة وتراثها الإسلامي والثقافي.

وقد توصلت الدراسة إلى أن المملكة العربية السعودية تحتاج لتطوير مفهوم المواطنة وتجسيده ثقافيا وحضاريا وإسلاميا على القواعد الصحيحة التي يمكن من خلالها إعادة تشكيل الهوية السعودية الجديدة لمواجهة الانفتاح والعولمة والمشاركة المستقلة بخصوصيتها الإسلامية في هذه القرية الكونية.

وخلصت الدراسة إلى جملة من الاستنتاجات:

1- أن المواطنة مفهوم إداري تاريخي ارتبط بالمتغيرات الجغرافية والسياسية والدينية والاجتماعية.

2- أن كل مواطنة يعني اختلاف مضمونها ومحتواها لارتباطها بالخصوصيات الحضارية والثقافية والجغرافية والتاريخية.

3- أن مفهوم المواطنة في المجتمع الغربي تحولت من تجريداتها الفلسفية إلى واقع مؤسسي واجتماعي بينما لا يزال مفهوم المواطنة في العالم الإسلامي والعربي خصوصا مفهوما تجريديا ومعياريا ليس له واقعه الإداري والاجتماعي والسلوكي.

4- أن مفهوم المواطنة غير مكتمل في رؤيته داخل المملكة العربية السعودية وقد تحول من مفهوم يحتاج إلى تأصيل وبناء إلى مفهوم صراعي عقائدي وثقافي بين المعارضين والمؤيدين.

5- أن مفهوم المواطنة ما زال مفهوما مستلبا عن الحضارة الأوربية مما يجعله غير قادر على مواكبة الواقع السعودي حاليا.

[1]- ميثاق بيات عبد ألضيفي، الأمن القومي... بين النهج والهيكلة والمستوى، مجلة الإصباح للعلوم الإنسانية والفكر والسياسة والمجتمع، ع3 (فرنسا: مركز الإصباح للتعليم والدراسات الحضارية والاستراتيجية 2019) ص34

وتؤكد الدراسة أن مفهوم المواطنة يحتاج إلى إعادة قراءة وبناء بما يتوافق مع رؤية ولي العهد الأمير محمد بن سلمان برعاية خادم الحرمين الشريفيين الملك سلمان بن بعد العزيز وهو ما سيركز عليه مركز مواطنة مسؤولية ضمن مسؤوليته الاجتماعية القادمة ومن خلال العمل على أنشطة تدريبية وورش عمل ومؤتمرات بالتعاون مع مختلف المؤسسات العلمية التي لها نفس النشاط والدور.

قائمة المراجع العربية:

1. إبراهيم أنيس "وآخرون"، المعجم الوسيط، ط4 (مجمع اللغة العربية–مكتبة الشروق 2004)
2. إبراهيم عامر وآخرون، موسوعة الهلال الاشتراكية (بيروت: دار الهلال 1988)
3. إبراهيم عبد الله ناصر وآخرون، مبادئ التربية الوطنية، مجلة مدخل إلى التربية، ط2 (عمان: 2010)
4. ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار المعارف، دت)
5. أحمد الرشيدي، حقوق الإنسان؛ نحو مدخل إلى وعي ثقافي (القاهرة: الهيئة العامة للكتب 2006)
6. أحمد الريسوني، الفكر الإسلامي وقضايا السياسية المعاصرة ط1 (دار الكلمة 2013)
7. احمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية (بيروت: مكتبة لبنان 1982)
8. أحمد صدقي الدجاني، مسلمون ومسيحيون في الحضارة العربية (القاهرة: مركز يافا للدراسات والأبحاث 1999)
9. أحمد يوسف سعد، التعليم والمواطنة: واقع التربية المدنية في المدرسة المصرية (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، دت)
10. إسماعيل علي سعيد، رؤية سياسية للتعليم، ط1 (القاهرة: عالم الكتاب1999)
11. آفاق الديموقراطية في الوطن العربي في ضوء المتغيرات الدولية، أعمال الندوة الفكرية التي أقيمت في فرع النمسا للمنظمة العربية لحقوق الإنسان في الفترة من 28–30 سبتمبر 1990 (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1991)
12. أنور أحمد رسلان أنور احمد، الحقوق والحريات في عالم متغير (القاهرة: دار النهضة العربية 1993)
13. إيبرلي، دون آي، بناء مجتمع من المواطنين، ترجمة، هشام عبد الله (عمان: الأهلية للنشر والتوزيع 2003)
14. بسام محمد أبو حشيش، دور كليات التربية في تنمية قيم المواطنة، مجلة جامعة الأقصى، ع1 (غزة: جامعة الأقصى 2010)

15. بشير نافع وآخرون، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، ط1(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 2001)
16. جاريث ستانسفيلد، الانتقال إلى الديمقراطية؛ الإرث التاريخي والهويات الصاعدة والميول الرجعية من كتاب المجتمع العراقي: حفريات سسيولوجية في الاثنيات والطوائف (بيروت: معهد الدراسات الاستراتيجية 2006)
17. جان توشار، تاريخ الفكر السياسي ترجمة د. علي مقلد (بيروت: الدار العالمية 1981)
18. الجرجاني، التعريفات (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي 1938)
19. جمال الهاشمي، كلمة التحرير، مجلة الإصباح للعلوم الإنسانية والفكر والسياسة والمجتمع، ع3 (فرنسا: مركز الإصباح للتعليم والدراسات الحضارية والاستراتيجية 2019)
20. جمال سند السويدي، نحو استراتيجية وطنية لتنمية قيم المواطنة والانتماء، ندوة التربية وبناء المواطنة (البحرين: جامعة البحرين 2005)
21. جمال محمد الهاشمي، الأصولية والإرهاب بين جدلية المساق وانحرافات المساق: دارسة بنوية، مجلة توازن للدراسات الحضارية والتنموية والاستراتيجية، دورية أكاديمية محكمة، ع1 (مركز الإصباح للتعليم والدراسات الحضارية والاستراتيجية، يناير 2019)
22. جمال محمد الهاشمي، الخليج العربي بين إشكاليات التحولات الحضارية وصناعة العمق الاستراتيجي، دراسة حول الخصوصية الحضارية والمتغيرات الدولية (فرنسا: مركز الإصباح للتعليم والدراسات الحضارية والاستراتيجية 2019)
23. جمال محمد الهاشمي، العقل الجيواستراتيجي بين الجغرافيا الاجتماعية والجيوسياسية، مجلة الإصباح للعلوم الإنسانية والفكر والسياسة والمجتمع، ع3 (فرنسا: مركز الإصباح للتعليم والدراسات الحضارية والاستراتيجية 2019)
24. جمال محمد الهاشمي، العقل الجيواستراتيجي بين الجغرافيا الاجتماعية والجيوسياسية، مجلة الإصباح للعلوم الإنسانية والفكر والسياسة والمجتمع، ع3 (فرنسا: مركز الإصباح للتعليم والدراسات الحضارية والاستراتيجية 2019)
25. جمال محمد الهاشمي، المحددات السياسية واستراتيجية العلاقات الدولية، ط1 (القاهرة–فرنسا: دار الفجر للتوزيع والنشر بالتعاون مع مركز الإصباح للدراسات الحضارية والسياسية والاستراتيجية 2019)
26. جمال محمد الهاشمي، تطور الفكر الأصولي بين التاريخ والوحي؛ قراءة انتقائية في المصادر الأصولية، مجلة الإصباح للعلوم الإنسانية والفكر والسياسة والمجتمع، ع، (فرنسا: مركز الإصباح للتعليم والدراسات الحضارية والاستراتيجية 2018)

27. جورج هسباين، تطور الفكر السياسي ج2، ترجمة، حسن جلال العروسي، ط1 (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب 2010)
28. حسين جمعة، الوطن والمواطنة، مجلة الفكر السياسي (دمشق: اتحاد الكتاب العرب)
29. حسين درويش العادلي، المواطنة بين الولاء الوطني والولاءات المحورية الضيقة، في دراسات وأبحاث مؤتمر مركز وطن للدراسات (بغداد: مركز وطن للدراسات 2005)
30. حمدي مهران المواطن والمواطنة في الفكر السياسي، ط1(دار الوفاء 2012)
31. خالد قروانى، الاتجاهات المعاصرة للتربية على المواطنة (منشورات جامعة القدس المفتوحة 2005) ص8
32. خضر خضر، مدخل إلى الحريات العامة وحقوق الإنسان، ط2(طرابلس: المؤسسة الحديثة للكتاب 2004)
33. خضري حمزة، المواطنة استراتيجية للوقاية من الفساد المالي والإداري (الجزائر: جامعة المسيلة 2005)
34. خير الدين عبد اللطيف محمد، اللجنة الأوربية لحقوق الإنسان (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 2005)
35. دوني كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، دراسة، ترجمة، قاسم المقداد (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب 2002)
36. راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ط1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 1993)
37. راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ط1(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 1993)
38. رباح مجيد الهيتي، بعد التجربة... الثقافة الوطنية لتعزيز الوحدة الوطنية، في دراسات وأبحاث المؤتمر السنوي لمركز صلاح الدين (بغداد: بيت الحكمة 2007)
39. رشدي بو زكري، المواطنة ودورها في بناء الدولة القومية –الكويت نموذجا، مرجع سابق، ص23
40. رشدي بو زكري، المواطنة ودورها في بناء الدولة القومية؛ الكويت نموذجا، رسالة ماستر (بسكرة: كلية الحقوق والعلوم السياسية 2014)
41. روبرت بالمر، الثورة الفرنسية وامتداداتها، ترجمة هنبريت عبودي، ط1 (بيروت: دار الطليعة 1982)
42. روية صوالح، قيم المواطنة في مناهج المواد الاجتماعية للمرحلة الابتدائية، رسالة ماجستير (جامعة قاصدي مرياح: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية 2015)

43. زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين ابن أحمد بن رجب الحنبلي البغدادي، جامع العلوم الحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، مج3، تحقيق، محمد الأحمدي أبو النور، ط2 (القاهرة: دار السلام للنشر والتوزيع 1424-2004) ص992

44. ساطع ألحصري، أراء وأحاديث في الوطنية والقومية، ط6 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 1985)

45. سامح فوزي، المواطنة (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان 2006)

46. سامح فوزي، المواطنة، سلسلة تعليم حقوق الإنسان(10)، ط1 (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان2007)

47. سامح فوزي، المواطنة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان (القاهرة: 2007)

48. سيدي محمد وليد الدولة وإشكالية المواطنة، قراءة في مفهوم المواطنة العربية (عمان دار كنوز للـنـشـر والتوزيع 2012)

49. شفيق لجراح، دراسة في تطور الحقوق الرومانية ومؤسساتها (دمشق، مطبعة الرياض 1980)

50. شنتال مليون رسول، الأفكار السياسية في القرن العشرين، ترجمة جورج كتورة، ط1(بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 1994)

51. طارق عبد الرؤوف عامر، المواطنة والتربية الوطنية، اتجاهات عالمية وعربية، ط1(القاهرة: مؤسسة طيبة للنشر والتوزيع 2011)

52. طارق عبد الرؤوف عامر، المواطنة والتربية الوطنية؛ اتجاهات عالمية وعربية (القاهرة: مؤسسة طيبة للنشر والتوزيع 2012)

53. طارق عبد الوهاب، قراءة في كتاب المحددات السياسية واستراتيجية العلاقات الدولية، مجلة الإصباح للعلوم الإنسانية والفكر والسياسة والمجتمع، ع1 (فرنسا: مركز الإصباح للتعليم والدراسات الحضارية والاستراتيجية يناير 2019)

54. عادل محمود الرشيد، الإدارة والثقافة، المواءمة بين البرادايم والسياق (دمشق: 16 أكتوبر 2003)

55. عبد الحي المودن، مقارنة العالم؛ الانتماءات والمشاركة، رهان المواطن (الرباط، مؤسسة وطنية للنهوض بحقوق الإنسان وحمايتها 2007)

56. عبد العزيز قريش، مفهوم المواطنة وحقوق الإنسان، ملتقى مبادرات التواصل والإعلام والتوثيق، المنتدى المتوسّطي الدّولي الثاني لجمعيّات المجتمع المدني المنظم بشعار: الكرامة الإنسانيّة هي الرّأسمال الأساسي لوجود الإنسان، فاس، أيام: 4-5-6 (يوليو 2008)

57. عبد العظيم رمضان تاريخ أوربا والعالم في العصر الحديث، ج1، ج2 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1997)

58. عبد الله البريدي، نحو فهم بنية الثقافة التنظيمية في التعليم التقني في السعودية كمدخل للتطور، دراسة استطلاعية مداخلة مقدمة ضمن مؤتمر تقني ثالث (الرياض: المؤسسة العامة للتعليم التقني والتدريب المهني 2004)

59. عبد الناصر أبو البصل، المواطنة والشريعة الإسلامية، الخبرة التاريخية والمقارنة الواقعية، ورقة عمل مقدمه في ندوة المواطنة بين المنظور الحقوقي وإشكالية الواقع (عمان: منشورات المركز الوطني لحقوق الإنسان الأردني2011)

60. عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسية، ط1 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1983)

61. عبد الوهاب صديقي، المدرسة المغربية وقيم المواطنة والسلوك المدني: دراسة في حضور القيم في مقررات مادة اللغة العربية في السلك الثانوي الإعدادي، مجلة علوم التربية، ع48 (يوليو 2011)

62. عبير سهام مهدي، بناء دولة القانون في العراق، المجلة السياسية الدولية، ع 9 (بغداد: الجامعة المستنصرية 2008)

63. عبير سهام مهدي، مفهوم المواطنة ودورها في بناء الدولة العراقي، في استراتيجيات بناء الدولة العراقية، المؤتمر العلمي السنوي (بغداد: بيت الحكمة 2011)

64. عبير سهام مهدي، مفهوم المواطنة ودورها في بناء الدولة العراقية (بغداد 2011)

65. عز الدين فودة الضمانات الدولية لحقوق الإنسان، المجلة المصرية للقانون الدولي، ع20 (1964)

66. عزمي بشارة، واقع وفكرة المجتمع المدني، قراءة شرق أوسطية، في إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي. مواطن (رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية 1997)

67. عطا بكر، الديمقراطية في التكوين (بيروت: دار الملاين 1952)

68. على ليلة، المجتمع المدني العربي قضايا المواطنة وحقوق الإنسان، ط1 (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية 2013)

69. علي خليفة الكواري، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، ط2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 2001)

70. علي خليفة الكواري، مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية، مجلة المستقبل العربي، ع 264 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 2001)

71. علي خليفة الكواري، و"اخرون"، المسالة الديمقراطية في الوطن العربي، ط1 (بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربي 2000)
72. علي ناصر كنانة، الثقافة وتجلياتها؛ السطح والأعماق، ط1 (بيروت: مؤسسة الرحاب الحديثة 2017)
73. عيد الحسبان، المقاربات القانونية لمبدأ المواطنة في المنظومة التشريعية الأردنية ودلالات الممارسات السياسية، ندوة المواطنة بين المنظور الحقوقي وإشكاليات الواقع (عمان: المركز الوطني لحقوق الإنسان، 2011)
74. غانم محمد صالح الفكر السياسي القديم (بغداد: دار الحرية 1980)
75. فارس مطر الوقيان، المواطنة في الكويت (الكويت: مركز الدراسات الاستراتيجية والمستقبلية، جامعة الكويت 2008)
76. فاروق النبهان، نظام الحكم في الإسلام (الكويت: جامعة الكويت 1987)
77. فاطمة الزهراء الطيب عواطي، التزامات الجوار: دراسة تأصيلية في ضوء السنة النبوية الشريفة، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والدراسات العلمية، مج15، ع2 (الإمارات: جامعة الشارقة، ربيع الثاني 1440–ديسمبر 2018) ص432
78. فتيحة أوهايبيه، في مفهوم المواطنة، مجلة دراسات وأبحاث، منشورات مركز الحكمة (الجزائر: جامعة عنابه 2012)
79. كامل شياع، المواطنة والتعايش في بناء الدولة والمجتمع، ندوة علمية ع4 (بغداد: مركز وطن للدراسات، أيلول 2007)
80. كريم يوسف كشاكش، الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة (الإسكندرية: منشأة المعارف 1987)
81. كلثوم محمد ابراهيم الكندرى، مزنة سعد خالد الغانمي، قيم الموانة المتضمنة في كتب التربية الإسلامية للمرحلة الثانوية في دولة الكويت: دراسة تحليلة، مجلة جامعة أم القرى للعلوم التربوية والنفسية، مج5 (يناير 2013)
82. ماجد بن ناصر بن خلفان المحروقي، دور المناهج الدراسية في تحقيق أهداف تربية المواطنة، ورقة عمل مقدمة إلى ورشة عمل المواطنة في المنهج المدرسي (مسقط، وزارة التربية والتعليم 2008)
83. محمد احمد درويش، العولمة والمواطنة والانتماء الوطني، ط1 (القاهرة: عالم الكتاب 2009)
84. محمد احمد عبد النعيم، مبدا المواطنة والإصلاح الدستوري (مصر: دار النهضة العربية للنشر 2007)

85. محمد السيد سعيد، المشروعية الثقافية لحقوق الإنسان، رواق عربي، ع6(مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان 2009)
86. محمد الشبيني، أصول التربيّة الاجتماعيّة والثقافيّة والفلسفيّة، ط1 (القاهرة: دار الفكر العربي، 2000)
87. محمد جواد القاسمي، نظرية الثقافة، ترجمة، حيدر نجف، سلسلة الدراسات الحضارية، ط1(بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي 2008)
88. محمد زين العابدين، المواطنة الحقوق والواجبات واقع وطموحات؛ دراسة لحالة الأردن (جامعة الإمام محمد بن سعود: كرسي الأمير نايف لدراسات الوحدة الوطنية)
89. محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية 1995)
90. محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية 1995)
91. محمد عبد الجبار الشبوط، الهويات الفرعية وبناء الدولة الوطنية الديمقراطية الحديثة، المواطنة والتعايش، ع5 (بغداد: مركز وطن للدراسات 2007)
92. محمد عبد الله السهلي، دور القانون في تكريس المواطنة، جريدة الرياض، ع 14193(المملكة العربية السعودية 2007)
93. محمد فاعور ومروان المعشر، التربية من أجل المواطنة في العالم العربي: مفتاح المستقبل، اوراق كارينغي (بيروت، مؤسسة كارينغي للشرق الأوسط، 2011)
94. محمد فاعور، التربية والتعليم في العالم العربي، شبكة المعلومات الدولية .http:// www carnegie-mec.org، 2019/10/1
95. محمد قباطي، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، ط1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 2001)
96. محمد كمال فهمي، أصول القانون الدولي الخاص، ط1 (الإسكندرية: دار الجامعة 1985)
97. محمد محفوظ، الحرية والإصلاح في العالم العربي، ط1 (بيروت: الدار العربية للعلوم 2005)
98. محمود نصيف الموسوي، المواطنة في التشريعات والقوانين المختلفة، مجلة الإسلام والديمقراطية، ع11 (بغداد: تشرين الأول 2005)
99. مونتسكيو، روح القوانين، ترجمة، عادل زعيتر، مج1، ج1 (مصر: دار المعارف 1953)

100. ميثاق بيات عبد ألضيفي، الأمن القومي... بين النهج والهيكلة والمستوى، مجلة الإصباح للعلوم الإنسانية والفكر والسياسة والمجتمع، ع3 (فرنسا: مركز الإصباح للتعليم والدراسات الحضارية والاستراتيجية 2019)

101. نادية فاضل عباس فضلي، المواطنة والهوية المشتركة ودورها في بناء الدولة العراقية (بغداد: وقائع بيت الحكمة 2010)

102. نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق، محمد عبد الله الدرويش، ج1 (بيروت: دار الفكر 1414-1994)

103. هيثم مناع، المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي، سلسلة مبادرات فكرية، ط1 (القاهرة: مركز القاهرة لدراسة حقوق الإنسان 1997)

104. وليد العدوفي، المقاصد الشرعية بين العقلانية السياسية وفلسفة الواقع، علاقة النص بالواقع مجلة الإصباح للعلوم الإنسانية والفكر والسياسة والمجتمع، ع، (فرنسا: مركز الإصباح للتعليم والدراسات الحضارية والاستراتيجية 2018)

105. وليم سليمان قلادة، المواطنة المصرية؛ حركة المحكومية نحو المساواة والمشاركة (مؤسسة المصري لدعم دراسات المواطنة وثقافة الحوار 2011)

106. يحيى الجمل، الاعتراف في القانون الدولي العام، رسالة دكتوراه (جامعة القاهرة: كلية الحقوق 1963)

مراجع الانترنت:

1. ابن عساكر في كنز العمال برقم: (24822) في
2019/11/30/http://islamport.com/d/1/krj/1/76/885.html
2. أحمد في مسنده، مسند الإمام أحمد بن حنبل (القاهرة: مؤسسة قرطبة) حديث رقم: (23489)
slamport.com/d/1/mtn/1/89/3514.html30/11/2019
3. بلا مؤلف، دور الأسرة والمدرسة في ترسيخ قيم المواطنة والسلوك المدني، شبكة المعلومات الدولية، http://www.dafatiri.com/vb/t4861
4. رؤية 2030، المملكة العربية السعودية،
file:///C:/Users/hp/DesktopSaudi_Vision2030_AR.pdf، 2019/11/24
5. عبد العزيز قريش، مفهوم المواطنة وحقوق الإنسان، الجزء الرابع،-http://www.oujdacity.net/regional-article-12593-ar/regional-article
12593-ar.html 2019/11/30
6. علي حسين ال إبراهيم، المواطنة التي يتحدث عنها المجتمع،wwwmohawer.net،
2019/1/11

7. محمد محفوظ جريدة الرياض، العرب ومتطلبات الثقافة السياسية الجديدة ، www.alriyadh.com/ ، 2019
8. محي الدين عيسو، المواطنة في رؤية سياسي الكورد من سورية،www.yek-2018/1/25 den.com
9. معد أحمد شريف فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين (بغداد: دار الرشيد 1980)
10. الهام عبد الحميد فرج، اتجاهات الطلاب نحو ثقافة المواطنة في مصر، www.carnegiemec.org/2018/11/06

المراجع الأجنبية:

1. Graham Smith, Citizenship Education In The UK Since 1944, On, http:// www. Cybertext. net .au 30/11/2019
2. http://www.oujdacity.net/international-article-12530-ar/international-article-12530-ar.html2019/10/30
3. Lauterpacht H, International and Human Rights(London 1963)
4. McDermott، O'Dell، Overcoming Cultural Barriers to Sharing Knowledge، The Journal of Knowledge Management, 5 (1) (January 2001)
5. Rourke Mary O, The Union And Its Citizenship (Institute Of European Affairs Conference, Dublin 1996)
6. Whiteman. M. Digest of International Law, Vol.11(Washington, 1963)

شخصيات نسائية في القرآن الكريم

" مدارس وعبر"

د. ثرية اقصري

أستاذة باحثة في المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين لجهة طنجة تطوان الحسيمة

مقدمة:

رسم القرآن الكريم صورة واضحة المعالم للشخصية القوية للمرأة المشاركة في مختلف ميادين المجتمع الخاصة والعامة، سواء كانت هذه المرأة مؤمنة أم كافرة. وهذا الأمر يتجلى في مختلف الشخصيات النسائية التي ذكرها القرآن الكريم، كما يتجلى في الصورة العامة للشخصية التي رسمها للمرأة، فحينما تكلم الله عز وجل عن المرأة في كتابه عدها إنسانا كامل الإنسانية، تستقل بنفسها إذا بلغت رشيدة، ولها الحق في اتخاذ القرارات التي تتعلق بشخصها وبمالها، ما دامت تتصرف وفق المنهاج الإسلامي. ومن خلال قراءتي للقرآن الكريم تبين لي أنه تمت الإشارة إلى عدة نساء في أماكن مختلفة يؤدين مهمة الاستخلاف في الأرض في مختلف مناحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية... كما تمت الإشارة إلى عدة رجال أيضا يؤدون مهامهم في مختلف مجالات الحياة...

إلا أن طغيان الأعراف الجاهلية جعل بعض الناس ينظرون إلى المرأة على أنها دون مستوى الرجل، لذا فهي في حاجة دائمة إليه لكي يستقيم أمرها، وهذه الأفكار جعلت العديد من المفسرين يفسرون بعض الآيات القرآنية انطلاقا من الثقافة السائدة في بيئتهم... مما أدى إلى تكريسها، خاصة بعد أن ابتعدت الأمة عن تعاليم دينها الذي يدعو إلى الأخذ بأسباب العلم والقوة، وتمتيع كافة أفراد المجتمع بحقوقهم، مع تحميلهم لمسؤولياتهم... مصداقا لقول رسولنا الكريم عليه أزكى الصلاة والسلام: «كلكم راعٍ، وكلكم مسؤول عن رعيته».[1] وقوله: «النساء شقائق الرجال».[2]

---

[1]– هذا الحديث أخرجه البخاري في عدة أماكن من صحيحه أذكر منها: كتاب النكاح باب قوا أنفسكم وأهليكم نارا، رقم الحديث 4892؛ وفي: كتاب النكاح باب المرأة راعية في بيت زوجها، رقم الحديث 4904؛ وفي: كتاب العتق باب العبد راعٍ في مال سيده، ونسب النبي صلى الله عليه وسلم المال إلى السيد رقم الحديث 2419. واللفظ الذي اخترته من كتاب العتق باب كراهية التطاول على الرقيق، رقم الحديث 2416، عن نافع عن عبد الله. قال الألباني في تعليقه على الحديث في صحيح الجامع الصغير وزيادته، ج2 ص838: "صحيح".

[2]– أخرجه أبو داود في سننه في الطهارة في الرجل يجد البلة في منامه، رقم الحديث 236... عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الرَّجُلِ يَجِدُ الْبَلَلَ وَلَا يَذْكُرُ احْتِلَامًا. قَالَ: «يَغْتَسِلُ»، وَعَنِ الرَّجُلِ يَرَى أَنَّهُ قَدْ احْتَلَمَ وَلَا يَجِدُ الْبَلَلَ. قَالَ: «لَا غُسْلَ عَلَيْهِ» فَقَالَتْ أُمُّ سُلَيْمٍ: الْمَرْأَةُ تَرَى ذَلِكَ أَعَلَيْهَا غُسْلٌ؟ قَالَ: «نَعَمْ. إِنَّمَا النِّسَاءُ شَقَائِقُ الرِّجَالِ».

وبقي النظر إلى المرأة كتابعة للرجل سائدا في بعض الأصقاع الإسلامية إلى يومنا هذا، على الرغم من الجهود الكبيرة التي بذلها كثير من المصلحين منذ أمد بعيد. وفي هذا الإطار قال قاسم أمين: "وبالجملة فليسفي أحكام الديّانة الإسلاميّة ولا فيما ترمي إليه من مقاصدها ما يمكن أن ينسب إليه انحطاط المرأة المسلمة. بل الأمر بالعكس فإنها أكسبتها مقامًا رفيعًا في الهيئة الاجتماعيّة. لكن وأسفاه، قد تغلّبت على هذا الدّين الجميل أخلاق سيّئة ورثناها عن الأمم التي انتشر فيها الإسلام ودخلت فيه حاملة لما كانت عليه من عوائد وأوهام، ولم يكن العرف انقد بل غبت لك الأمم حدًّا يصل بالمرأة إلى المقام الذي أحلّتها الشريعة فيه. وكان أكبر عامل في استمرار هذه الأخلاق توالي الحكومات الاستبداديّة علينا"[1].

ومن ثم فالإشكالية التي تعالجها هذه الورقة هو التعارض الموجود بين شخصية المرأة في القرآن الكريم، وبين الواقع المعيش لدى بعض المسلمين، فكما أسلفت الأعراف والتقاليد كانت أكثر رسوخا في بعض المجتمعات الإسلامية، مما حد من الاستفادة من الإصلاحات التي جاء بها القرآن الكريم في موضوع النساء على مختلف المستويات[2]...

ويأتي اختياري لموضوع "شخصيات نسائية في القرآن الكريم"، قصد التعريف بالصورة المشرقة التي رسمها الله عز وجل في كتابه لشخصية المرأة وإبرازها، من أجل الإسهام في تغيير النظرة السلبية عن المرأة، ومساعدتها على اكتساب الثقة في نفسها، وفيما يسره الله عز وجل لها من سبل في هذه الدنيا،

وكذا أخرجه الترمذي في سننه في الطهارة باب ما جاء فيمن يستيقظ فيرى بللا ولا يذكر احتلاما، رقم الحديث 113، عن عائشة رضي الله عنها. قال الألباني في تعليقه على هذا الحديث في تحقيق حقوق النساء في الإسلام، ص8: "صحيح".

[1]– قاسم أمين، تحرير المرأة (القاهرة، دار الكتاب المصري، مكتبة الإسكندريّة، بيروت، دار الكتاب اللّبناني، 2012 (طُبِع لأول مرّة عام 1899م))، ص18.

[2]– على سبيل المثال في المغرب تتخلف المرأة عن الرجل في العديد من المجالات؛ فعلى المستوى التعليمي؛ نسبة الأمية في النساء تصل إلى 41,9 % بينما تصل عند الرجال إلى 22,1 % حسب الإحصاء العام للسكان والسكنى لعام 2014...

وعلى المستوى السياسي انتقلت نسبة حضور النّساء بمجلس النّوّاب من 10 % سنة 2007 إلى 17 % سنة 2011، ومن 0.56% سنة 2003 إلى 12 % سنة 2009 بالجماعات المحليّة...

والمرأة المغربيّة، في المتوسط، تعمل 13 دقيقة أو أكثر زيّادة على الوقت الذي يعمله الرّجل المغربي، ومع ذلك فهو يفوقها في تملك العقارات ب 64,6 %. ثرية اقصري، إشكالية خروج المرأة من البيت ودخولها العمل والمجال العام (المغرب أنموذجًا)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، 2019، الصفحات: 112–146–154 . بتصرف ..

وخلال التعديل الحكومي الأخير الذي أجري يوم 10 أكتوبر 2019 تم تعيين أربع وزيرات ضمن حكومة تتكون من 23 عضوا، بنسبة لا تتجاوز الخمس. في الوقت الذي يوصي الدستور المغربي الصادر عام 2011 بالسعي نحو تحقيق المناصفة في الفصل 19.

حتى تحيى حياة كريمة أسوة بأخيها الرجل، قال الله تعالى: {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (70)}.[1]

وتجدر الإشارة إلى أن معظم النساء اللواتي أشار إليهن القرآن الكريم مؤمنات خيرات المآل، باستثناء امرأتي نوح ولوط وأروى بنت حرب بن أمية التي ورد فيها وفي زوجها في سورة المسد قوله تعالى: {تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ (1) مَا أَغْنَى عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ (2) سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ (3) وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ (4) فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ (5)}.

كما تمت الإشارة إلى امرأة بطريقة سلبية عند التحذير من نقض العهود وتم تشبيه ذلك بعمل ناقضة غزلها[2] عند قوله تعالى في سورة النحل: {وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (92)}.

وسأعتمد في كتابة هذه الورقة على القرآن الكريم، كما سأستعين بأقوال بعض المفسرين والعلماء والباحثين، وسأعتمد في التنسيق بين مختلف هذه الأقوال على المنهجين التحليلي والمقارن...

وسوف أتحدث في بداية هذه الورقة عن تقرير مبدإ وحدة الخلق والتكليف والجزاء بين النساء والرجال على العموم في القرآن الكريم، ثم أتحدث عن مجموعة من النساء ذكرن فيه، محاولة استخلاص الدروس والعبر من قصصهن، وسأقتصر على نساء العهود السابقة للرسالة المحمدية تلافيا للتطويل. وسأعمل على ترتيب هؤلاء النسوة ترتيبا تاريخيا تصاعديا، وهكذا سأتحدث عن كل من حواء عليها السلام، وامرأة نوح وامرأة لوط، وامرأة العزيز، وأم موسى وأخته وزوجته، وآسية امرأة فرعون، وبلقيس ملكة سبأ، ومريم وأمها عليهما السلام.

مدخل تمهيدي: تقرير وحدة الخلق والتكليف والجزاء بين النساء والرجال على العموم في القرآن الكريم:

يقف القارئ للقرآن الكريم على عدة آيات كريمة تفيد بأن الرجل والمرأة بعضهما من بعض، وأن أصلهما واحد، وأهليتهما لإجراء مختلف التصرفات سواء تعلق الأمر بالعبادات أو المعاملات أو التبرعات... واحدة، وأنهما مكلفان معا، ومسؤولان عن كل ما يصدر عنهما من تصرفات... وكل إنسان

---

[1]– الإسراء: 70.

[2]– قال مقاتل بن سليمان بخصوصها: "امرأة من قريش... أسلمت بمكة تسمى ريطة بنت عمرو بن كعب بن سعد بن تيم ابن مرة، وسميت جعرانة لحماقتها، وكانت إذا غزلت الشعر أو الكتان نقضته قال الله عز وجل: {وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا}، [النحل: 91] كما نقضت المرأة الحمقاء غزلها مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ؛ من بعد ما أبرمته أَنْكاثاً يعني نقضا، فلا هي تركت الغزل فينتفع به، ولا هي كفت عن العمل. فذلك الذي يعطي العهد، ثم ينقضه، لا هو حين أعطى العهد وفى به، ولا هو ترك العهد فلم يعطه". تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق عبد الله محمود شحاته، ط1 (بيروت، دار إحياء التراث، 1423هـ)، ج2 ص484.

سيجزى عن عمله بغض النظر عن كونه ذكرا أو أنثى؛ قال الله تعالى {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ}.[1] وقال: {فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (7) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (8)}.[2] وميزان القرب عند الله يقوم على التقوى؛ قال الله عز وجل: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (13)}.[3]

ومن الآيات الدالة على أن المرأة والرجل من أصل واحد قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا (1)}.[4] ذكر راشد الغنوشي في تحليله لقوله تعالى: {وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا} : "فأصل البشر زوجان مخلوقان من جنس واحد أو مادة واحدة. فكأن الآية حسب هذا التفسير ابتغت أن تبرز فكرة التماثل والتساوي، وتضرب فكرة التمييز والمفاضلة بين شقي الإنسانية وتستبعد في نفس الوقت كل تفكير عنصري يقوم على تفضيل جنس أو شعب أو لون على جنس أو شعب أو لون آخر اعتمادا على مجرد هذا الوصف".[5]

ومن الآيات الدالة على أنمراحل خلقهما واحدة كذلك قوله عز وجل: {وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ (12) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (13) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (14)}.[6]وقال: {أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى (36) أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى (37) ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى (38) فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى (39)}.[7]

ومن الآيات الدالة على اشتراكهمافي المسؤولية عما يصدر عنهما من تصرفات، قوله تعالى: {كُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا (13)}.[8] وقوله: {كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ (38)}.[9]

ومن الأدلة القرآنية على أن الله عز وجل يجازي الإنسان على عمله سواء كان ذكرا أو أنثى قوله تعالى:{مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا

---

[1]– البقرة: جزء من الآية 286.

[2]– الزلزلة: 7–8.

[3]– الحجرات: 13.

[4]– النساء: 1.

[5]– راشد الغنوشي، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ط2 (لندن، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، 2000)، ص9.

[6]– المؤمنون: من الآية 12 إلى الآية 14.

[7]– القيامة: من الآية 36 إلى الآية 39.

[8]– الإسراء: 13.

[9]– المدثر: 38.

كَانُوا يَعْمَلُونَ (97)}.[1] وقولـه: {فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّـي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ}.[2]

كما أن أهليتهما للتصرف في المال إذا بلغا رشيدين واحدة؛ قال تعالى: {وَابْتَلُوا الْيَتَامَى[3] حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ}.[4]

والله عز وجل حمل النساء والرجال مختلف المسؤوليات والعبادات في سياق واحد وجعل بعضهم أولياء بعض عند قوله تعالى: {وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (71)}.[5]

فالله تعالى في كتابه أمرهم جميعا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اللذين يندرج تحتهما كل ما يحتاجه المجتمع، كما فرض عليهم نفس العبادات من صلاة وصوم وزكاة وحج، وإن أعطى بعض الرخص لبعض النساء والرجال في حالات خاصة؛ كحالات المرض والسفر...

والأحكام التي تطبق في الشريعة الإسلامية سواء تعلق الأمر بالعقيدة أو العبادات أو المعاملات أو الأحوال الشخصية أو الحدود أو الكفارات... تنصب على أفعال المكلف بغض النظر عن كونه رجلا أو امرأة. وخطاب الشارع موجه لهما معا؛ يقول الدكتور إدريس حمادي: "الأصل في خطاب الشارع قرآنا وسنة أنه موجه للرجال والنساء سواء، بدءا من تقرير الكرامة الإنسانية إلى تقرير المسؤولية الجنائية، على أن هنالك فوارق محدودة قررها الشارع في وضوح وجلاء، لكن يظل الأصل هو المساواة، والفوارق استثناء من الأصل، وإنه لخطأ فادح وعدوان على شرع الله أن يضيع هذا الأصل".[6]

وبعد تقرير مبدإ وحدة الخلق والتكليف والجزاء بين النساء والرجال على العموم في القرآن الكريم، أشير إلى أن "من عناية كتاب الإسلام بالنساء، أن خصهن بسور كاملة كآل عمران والنساء ومريم والنور

---

[1]– النحل: 97.

[2]– آل عمران: جزء من الآية 195.

[3]– قال ابن العربي في وجه تخصيص اليتامى بالذكر في هذه الآية: "وهو أن الضعيف العاجز عن النظر لنفسه ومصلحته لا يخلو أن يكون له أب يحوطه، أو لا أب له؛ فإن كان له أب فما عنده من غلبة الحنو وعظيم الشفقة يغني عن الوصية به والاهتبال بأمره.

فأما الذي لا أب له فخص بالتنبيه على أمره لذلك والوصية به، وإلا فكذلك يفعل الأب بولده الصغار أو الضعفاء، فإنه يبتليهم ويختبر أحوالهم". أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي (بيروت، دار الفكر، دون ذكر تاريخ الطبع)، ج1 ص319-320.

[4]– النساء: جزء من الآية 6.

[5]– التوبة: 71.

[6]– إدريس حمادي، آفاق تحرير المرأة في الشريعة الإسلامية (الرباط، دار أبي رقراق، 2001)، ص116.

والمجادلة والممتحنة والطلاق والتحريم، فضلا عن كثير من الآيات في سور أخرى كالبقرة ويوسف والأحزاب والقصص والنمل".[1]

و"القرآن لم يؤيد دورا محددا أو نمطيا بالنسبة إلى شخصياته ذكورا كانوا أو إناثا، حيث إن أدوار النساء اللاتي تمت الإشارة إليهن في القرآن تنقسم إلى ثلاث فئات:

1. الدور الذي يمثل البيئة التاريخية والحضارية والاجتماعية التي عاشت فيها النساء دون مدح أو ذم من النص القرآني.
2. الدور الذي يؤدي وظيفة مفهومة عالميا على أنها وظيفة أنثوية (على سبيل المثال؛ تربية الأبناء ورعايتهم) والذي يمكن أن تكون هناك استثناءات له، والتي وردت حتى في القرآن ذاته...
3. الدور الذي يؤدي وظيفة غير محددة بجنس؛ مثل الدور الذي يمثل سعي الإنسان على الأرض، وهذا مذكور في القرآن ليبين هذه الوظيفة المحددة وليس جنس القائم بالدور، والذي تصادف أن كان أنثى".[2]

وعموما "يعرض النص القرآني كثيرا وفي مناسبات متعددة، عند حديثه عن مراحل تاريخ الإنسانية شخصيات من النساء والرجال. والهدف من هذا العرض هو جعلهم دائما أمثلة حية يقتدي بها المؤمنون ويحذون حذوها،ويكون هؤلاء الرجال والنساء مرة نماذج للفضيلة التي يجب تأملها واتباعها ومرة نماذج رديئة وسيئة تحتاج إلى أن تعرف من أجل معرفة كيفية تجنبها".[3]

وأتحدث فيما يلي عن بعض الشخصيات النسائية التي وردت في القرآن الكريم منذ نزول آدم وحواء إلى مريم عليهم السلام.

أولاً–حواء عليها السلام:

قال الله عز وجل في قصة إسكان آدم وزوجه الجنة وهبوطهما إلى الأرض في سورة الأعراف: {وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (19) فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ (20) وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ (21) فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا

---

[1]– عائشة عبد الرحمن، الإسلام والمرأة الجديدة – واقع وآفاق–ورقة مقدمة في ندوة: وضع المرأة في العالم الإسلامي، الإيسيسكو–المنظّمة الإسلامية للتّربية والعلوم والثّقافة، القاهرة 19–1991/8/21، (الرباط مطبعة المعارف الجديدة، 1994)، ص138.

[2] – آمنة ودود، القرآن والمرأة: إعادة قراءة النصّ القرآني من منظور نسائي، ترجمة سامية عدنان، ط 1 (القاهرة، مكتبة مدبولي، 2006)، ص67.

[3] – أسماء المرابط، القرآن والنّساء: قراءة للتحرر، ترجمة محمّد الفران (2010)، ص34، شوهد بتاريخ 2019/8/31 على الموقع الإلكتروني www.asma-lamrabet.com › publications › pdf

ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ (22) قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ (23) قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ (24) قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ (25)}.

حيث يلاحظ أنه أسكنهما الجنة معا وخاطبهما معا، والشيطان وسوس لهما معا حتى وقعا في الخطيئة واستغفرا ربهما معا، والله عز وجل قبل توبتهما.

ذكر طه عبد الرحمن في قضية الأمر والنهي الموجهين لآدم وزوجه عليهما السلام: "فنهاهما أول ما نهاهما عن الأكل من شجرة بعينها، حتى لا ينقطع عنهما نعيمهما، محذرا لهما من شدة عداوة الشيطان لهما؛ فكان ما كان من قدر المخالفة للنهي الإلهي الأول، فجاء الأمر الإلهي الثاني، فأوجب عليهما الهبوط إلى عالم الملك؛ ثم توالى نزول أوامره ونواهيه إلى بني آدم، متخذة صورة شرائع متعاقبة؛ ولو أن لاحقها كان ينسخ سابقها، فقد بقيت تدعو جميعها إلى عقيدة واحدة وهي إسلام الوجه لله".[1]

وذكر محمد شركي في تحليله لقصة خروج آدم وزوجه عليهما السلام من الجنة "والمتأمل في كتاب الله عز وجل يلاحظ أن النماذج النسائية التي ذكرت فيه تتسم العلاقة بينها وبين الرجال بنوع من الظلم المتبادل بين الجنسين، فقصة خروج آدم وزوجه عليهما السلام من الجنة بسبب أول خطيئة بشرية تعكس من جهة ظلم كل منهما لنفسه بمخالفة أمر الخالق سبحانه، ومن جهة أخرى ظلم كل منهما للآخر حين لم يمنع كل منهما الآخر من الوقوع في الخطيئة، وقد وقعا فيها معا كما ورد ذلك في كتاب الله عز وجل. وقد تتكرر حكاية اشتراك الأزواج مع الزوجات في الخطايا إلى قيام الساعة، ولهذا وردت قصة آدم وزوجه في القرآن الكريم، وهي قصة فيها عبرة وأسوة، أما العبرة فهي وقوع الزوجين في الخطيئة دون تدخل أحدهما لمنع الآخر، وأما الأسوة فهي توبة الزوجين معا بعد الخطيئة".[2]

واختلف المفسرون في تحديد نوع الشجرة التي أكل منها آدم وحواء على عدة أقوال منها: الكرم، السنبلة، البر، الزيتونة، النخلة، التينة.[3] ولو كانت معرفة هذه الشجرة أمرا مهما لعرِّفت في القرآن الكريم أو في السنة النبوية الصحيحة، والمقصود من الشجرة وضع آدم وحواء عليهما السلام في وضعية اختبار «إن حرية الإرادة التي نشأت عند الإنسان بحكم جعله خليفة ينشأ عنها أول ما ينشأ رغبة التملك والاستحواذ على كل شيء محيط به، وهذه الرغبة ينبغي أن تضبط في إطار التعاملات الاجتماعية. إذن

---

[1] – طه عبد الرحمن، دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الانتمائي، ط 1 (بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017)، ج1، ص77.

[2] – محمد شركي، مقال تحت عنوان: النماذج النسائية المذكورة في القرآن الكريم بين التأسي والاعتبار، 2017/3/9، شوهد بتاريخ 2019/8/21 على الموقع الإلكتروني http://www.oujdacity.net/national-article-117859

[3] – إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة، ط2 (دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999)، ج1 ص234.

لابد أن يتعلم آدم مفهوم حق الغير وحدود إرادته الحرة وما ينتج عنها من ملكية قبل هبوطه من الجنة، لذلك كان نهي الله لآدم عن الاقتراب من الشجرة؛ هو نهي عن التملك والاستحواذ لهذه الشجرة. لقد تم تشخيص هذا التعليم بالشجرة والنهي عن الاقتراب منها، فإذا تعدى الإنسان حدوده مع الآخرين وتعدى على حقوقهم فإنه يرتكب عملا سيئا".[1]

وفي جميع الأحوال، سواء أكلا من الشجرة أم لم يأكلا، كان آدم وحواء سيهبطان إلى الأرض للاستخلاف فيها لقوله تعالى: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً}.[2] قال الشعراوي: "إن الله تعالى درب آدم عليه السلام قبل أن يباشر مهمة الاستخلاف في الأرض تدريبا يؤهله لمسؤولية الاستخلاف في الكون، وكان التدريب في مكان يكفل الحياة والراحة والأمن، وما كان الله تعالى ليزج بآدم في ذلك الكون الواسع دون أن يدربه أولا على مهمته".[3]

وعلى الرغم من أن معظم الباحثين المعاصرين يحملون الخطيئة لآدم وحواء معا في الأكل من الشجرة، تبعا لما ورد في القرآن الكريم، إلا أن القارئ لكتب التفسير القديمة فيما يتعلق بقصة الخروج من الجنة، يجد خطأ شائعا تسرب إلى المسلمين عن طريق الإسرائيليات، وهو تحميل أمنا حواء مسؤولية إخراج أبينا آدم من الجنة... ذلك أن الله تعالى في قرآنه الكريم حمل المسؤولية للجنسين معا كما ورد في الآيات السابقة. وفي سورة طه أشار الله تعالى إلى وسوسة الشيطان لآدم وحده ونسيانه وعصيانه، من غير الإشارة إلى عصيان حواء ونسيانها؛ وذلك في قوله تعالى: {وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا (115) وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى (116) فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى (117) إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى (118) وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى (119) فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَى (120) فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى (121) ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى (122)}.

مما يدل على أن مسؤولية الرجل في الخروج من الجنة لا تقل عن مسؤولية المرأة. وكل ما ذكر في تفسير هذه الآيات من إسرائيليات لتحميل المرأة وحدها المسؤولية يتعارض مع القرآن الكريم، ولا أساس له من الصحة. ومن ذلك ما نقله الطبري في شرح كيفية خروج آدم وحواء عليهما السلام من الجنة: "لما أسكن الله آدم وذريته أو زوجته... ونهاه عن الشجرة وكانت شجرة غصونها متشعب بعضها في بعض، وكان لها ثمر تأكله الملائكة لخلدهم، وهي الثمرة التي نهى الله آدم عنها وزوجته. فلما أراد إبليس أن يستزلهما دخل في جوف الحية. وكانت للحية أربعة قوائم كأنها بختية من أحسن دابة خلقها الله. فلما

---

[1]– محمد شحرور، القصص القرآني قراءة معاصرة، ط1 (بيروت، دار الساقي بالاشتراك مع مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، 2010)، ج1 ص325.

[2]– البقرة: جزء من الآية 30.

[3]– محمد متولي الشعراوي، قصص الأنبياء ومعها سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، ط1 (دار القدس، 2006)، ص21.

دخلت الحية الجنة، خرج من جوفها إبليس، فأخذ من الشجرة التي نهى الله عنها آدم وزوجته. فجاء بها إلى حواء، فقال: انظري إلى هذه الشجرة، ما أطيب ريحها وأطيب طعمها وأحسن لونها. فأخذت حواء فأكلت منها. ثم ذهبت بها إلى آدم، فقالت: انظر إلى هذه الشجرة، ما أطيب ريحها وأطيب طعمها وأحسن لونها. فأكل منها آدم، فبدت لهما سوآتهما".[1]

وتحميل المرأة مسؤولية إخراج الرجل من الجنة في الإسرائيليات، ونقل ذلك في كتب المفسرين القدامى، كرس من النظرة الدونية للمرأة وأنها رمز للشر، الأمر الذي يدعو إلى تهميشها وجعلها تحت الوصاية، وعدم اتباع ما تدعو إليه... ذكر محمد شحرور في هذا الإطار: "فكتب التفسير تعتمد على مرويات لا يخفى على القارئ أنها من الإسرائيليات التي وظفت في تكريس الصورة السلبية عن المرأة ابتداء من الاعتقاد بخطيئتها الأولى في إغواء آدم واحتيالها عليه بعد أن وسوس لها الشيطان... ويتكرر الحديث عن دور الأنثى في الخطيئة الأولى في العديد من كتب التفسير والتاريخ...".[2]

وقالت عائشة عبد الرحمن: "من قديم الزمان ظلت البشرية تتوارث صورة مشوهة للمرأة عقدت شخصيتها، فلنذكر ممّا منّ الله علينا نحن بنات الأم حواء، أن أبرأنا من لعنة الخطيئة الأولى".[3]

ثانيا –امرأتا نوح ولوط:

ضرب الله المثل للذين كفروا بامرأة نوح وامرأة لوط عند قوله تعالى في سورة التحريم: {ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ (10)}.

نقل الجوزي في شرح قوله تعالى: {فَخَانَتَاهُمَا}: "قال ابن عباس ما بغت امرأة نبي قط، إنما كانت خيانتهما في الدين؛ كانت امرأة نوح تخبر الناس أنه مجنون. وكانت امرأة لوط تدل على الأضياف؛ فإذا نزل بلوط ضيف بالليل أوقدت النار، وإذا نزل بالنهار دخنت. ليعلم قومه أنه قد نزل به ضيف. وقال السدي: كانت خيانتهما كفرهما. وقال الضحاك نميمتهما. وقال ابن السائب نفاقهما".[4]

وعموما "ذهب أغلب المفسرين القدماء إلى أن الانتقاد الذي وجه إلى هاتين المرأتين تعلق أساسا بسلوك الخيانة المعنوية وعدم الوفاء لزوجيهما. إن العلاقة الزوجية التي كانت تجمعهما تفرض عليهما احترام هذا الارتباط وبالتالي تفترض نوعا من الوفاء تجاه الالتزام الديني لهذين الرسولين اللذين وصفهما الله في القرآن بالصالحين. فالزوجتان لم تحترما رسالة العدل والقيم الأخلاقية النبيلة التي حاول كل واحد من هذين الرسولين تبليغها إلى أمته المشركة... إن القرآن هنا من خلال تجريمه لهذين المرأتين يجرم

---

[1]– محمد الطبري، تفسير الطبري (بيروت، دار الفكر، 1405ه)، ج1 ص235.

[2]– شحرور، مرجع سابق، ج1 ص86–87.

[3]– عائشة عبد الرحمن، مرجع سابق، ص134.

[4]– عبد الرحمن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ط3 (بيروت، المكتب الإسلامي، 1404ه)، ج8 ص315.

الخيانة العظمى، وهي الخيانة الأخلاقية التي تحارب إشاعة ونشر الرسالة الدينية الجديدة والتي تحاول محاربة العادات والتقاليد الفاسقة والماجنة في ذلك الوقت".[1]

وقال الشوكاني في شرح قوله تعالى: {فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا}: "أَيْ فَلَمْ يَنْفَعْهُمَا نُوحٌ وَلُوطٌ بِسَبَبِ كَوْنِهِمَا زَوْجَتَيْنِ لَهُمَا شَيْئًا مِنَ النَّفْعِ، وَلَا دَفْعًا عَنْهُمَا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مع كَرَامَتِهِمَا عَلَى اللَّهِ شَيْئًا مِنَ الدَّفْعِ... وَقِيلَ لَهُمَا فِي الْآخِرَةِ، أَوْ عِنْدَ مَوْتِهِمَا ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ لَهَا مِنْ أَهْلِ الْكُفْرِ وَالْمَعَاصِي".[2]

وقال الرازي: "وَأَمَّا ضَرْبُ الْمَثَلِ بِامْرَأَةِ نُوحٍ المسماة بوالهة. وامرأة لوط المسماة بواعلة فَمُشْتَمِلٌ عَلَى فَوَائِدَ مُتَعَدِّدَةٍ لَا يَعْرِفُهَا بِتَمَامِهَا إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى، مِنْهَا التَّنْبِيهُ لِلرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ عَلَى الثَّوَابِ الْعَظِيمِ، وَالْعَذَابِ الْأَلِيمِ، وَمِنْهَا الْعِلْمُ بِأَنَّ صَلَاحَ الْغَيْرِ لَا يَنْفَعُ الْمُفْسِدَ، وَفَسَادُ الْغَيْرِ لَا يَضُرُّ الْمُصْلِحَ، وَمِنْهَا أَنَّ الرَّجُلَ وَإِنْ كَانَ فِي غَايَةِ الصَّلَاحِ فَلَا يَأْمَنُ الْمَرْأَةَ، وَلَا يَأْمَنُ نَفْسَهُ، كَالصَّادِرِ مِنِ امْرَأَتَيْ نُوحٍ وَلُوطٍ".[3]

وضرب المثل بامرأتي نوح ولوط لأن الله تعالى أكرمهما بالزواج برجلين ينتميان إلى مرتبة النبوة، إلا أن ذلك لم يغن عنهما شيئا وبقيتا في كفرهما، ولم تستغلا الفرصة المتاحة لهما للدخول في الإيمان، باعتبار أنهما مطلعتان تماما على أحوال زوجيمها في السر والعلن، مما يجعلهما تعرفان جيدا إن كانا صادقين أم كاذبين، إلا أن ما وجدتا عليه آباءهما كان أكثر رسوخا في نفسيهما، من كل ما قد يمليه عليهما عقلاهما من صدق زوجيهما، وصدهما عن سلوك السبيل القويم. لذلك استحقتا أن يضرب بهما المثل للكافرين، فقد لا يوجد كافر أحاطه الله بدلائل الإيمان مثلهما، ومع ذلك تركتا كل ذلك اتباعا لأهوائهما. واستحقتا العذاب حيث لم يغن زوجاهما عنهما شيئا.

وذكر القرآن الكريم أن امرأة لوط أصابها ما أصاب قومه من رجز في سورة العنكبوت: {وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالُوا لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ إِنَّا مُنَجُّوكَ وَأَهْلَكَ إِلَّا امْرَأَتَكَ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ (33) إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلَى أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ (34) وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (35)}. قال ابن جزي: "رِجْزاً مِنَ السَّماءِ أي عذابا".[4]

ورغم ذلك يمكن القول إن المرأتين تتمتعان بشخصية مستقلة وقوية، لا تقبل اتباع حتى أقرب المقربين منها وإن كان على حق.

---

[1]– المرابط، القرآن، مرجع سابق، ص38.

[2]– محمد الشوكاني، فتح القدير، ط1 (دمشق، بيروت، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، 1414ه)، ج5 ص304.

[3]– محمد الرازي، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، ط3 (بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1420ه)، ج30 ص576.

[4]– محمد بن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق الدكتور عبد الله الخالدي، ط1 (بيروت، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1416ه)، ج2 ص125.

ثالثا–امرأة العزيز:

ذكرت قصة امرأة العزيز مع يوسف عليه السلام في سورة يوسف؛ حين اشتراه عزيز مصر وعهد به إلى امرأته قائلا لها أكرمي مثواه: {وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (21) وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (22) وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ (23) وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ (24) وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (25) قَالَ هِيَ رَاوَدَتْنِي عَنْ نَفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (26) وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ (27) فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ (28) يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ(29)}.

على الرغم من أنه تم التركيز في تفسير هذه الآيات فيما يتعلق بامرأة العزيز على الجانب السلبي في هذه القصة وهي مراودتها ليوسف عليه السلام عن نفسه، وبعد انكشاف أمرها ألقت التهمة عليه، إلا أن اعترافها بخطئها في نهاية القصة بجرأة وشجاعة نادرتين وتوبتها، رغم مكانتها الاجتماعية، ينم عن قوة شخصيتها وعن كونها وصلت مرحلة النضج. كما تظهر قوة شخصيتها حين وضعها للخطط من أجل الإيقاع بيوسف عليه السلام، وكذا في قدرتها على الخروج من الورطات بشتى الوسائل.

وعلى الرغم من أن العزيز كان حريصا على حصر الخبر في أضيق دائرة؛ حيث طالب يوسف بالإعراض عن الموضوع، وطالب زوجته بالاستغفار، شاع الخبر بين نساء المدينة، والذي يبدو من كلامهن أنهن عبن على امرأة العزيز النزول إلى مرتبة الخدم بالافتتان بفتاها، لا المراودة نفسها، مما جعلها تدعوهن لتبهرهن به حتى يعذرنها. فاعتدت لهن متكأ وأعطت كل واحدة منهن سكينا؛ قال الله تعالى في سورة يوسف أيضا: {وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (30) فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ (31) قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونًا مِنَ الصَّاغِرِينَ (32) قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ (33) فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (34) ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيَسْجُنُنَّهُ حَتَّى حِينٍ (35)}.

حيث لم تجد امرأة العزيز غضاضة في الاعتراف أمامهن بأنها راودته عن نفسه فاستعصم، لكن أكدت لهن أن الأمر بيدها، وأنه إن لم يفعل ما تأمره به ليسجنن. ذكر طارق حميدة: "ظهرت قوتها

وشخصيتها أولاً من خلال ضعف زوجها أمامها، وعلو مكانتها على زميلاتها، ثم في تهديدها بسجن يوسف، ومثلها قادرة لو استجاب لها يوسف، وحاشاه، أن توصي بترقيته في السلم الاجتماعي والسياسي، وحيث إن المنصب في البيئات الفاسدة يستدعي المال والغنى والثراء، فقد أصبح مفهوماً أن امتحان يوسف مع امرأة العزيز هو إغراء متعدد الأبعاد!!".[1]

ولبث يوسف عليه السلام بالسجن بضع سنين، ثم رأى الملك رؤيا احتاج في تأويلها إلى علم يوسف عليه السلام. إلا أن يوسف رفض الخروج من السجن إلا بعد ظهور براءته، مما جعل الملك يسأل النسوة عن قصتهن مع يوسف عليه السلام. فقلن ما علمن عليه من سوء، واعترفت امرأة العزيز بمسؤوليتها، وأعلنت توبتها.

قال الله تعالى: {وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَاسْأَلْهُ مَا بَالُ النِّسْوَةِ اللَّاتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ (50) قَالَ مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَاوَدْتُنَّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ قَالَتِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ (51) ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ (52) وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ (53)}.[2]

والآيات الواردة بخصوص امرأة العزيز وإن رسمت صورة المرأة التي تريد تحقيق رغباتها غير المشروعة دون مراعاة لمشاعر غيرها، إلا أن ما يشفع لها أنها تتمتع بالشجاعة الأدبية على الأقل، حينما اعترفت في آخر القصة بمسؤوليتها في مراودة يوسف معللة ذلك بأنها لا تريد أن توصم بالخيانة، ومرجعة خطأها إلى النفس الأمارة بالسوء؛ حيث "لم تمنعها مكانتها
الاجتماعية في قومها من الاعتراف بالخطيئة بل خافت من عقاب ربها، ولم تخش مقالة قومها، وفيها أسوة لكل امرأة تراجع نفسها إذا أخطأت مخافة خالقها".[3] كما ترسم شخصية زوجة الحاكم القوية المشاركة في الحكم وذات التأثير والنفوذ القوي.

وفي نهاية تحليل شخصية امرأة العزيز لا بأس من الإشارة إلى أنه تم استغلال قوله تعالى على لسان العزيز: {إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ}. للتدليل على عظم كيد النساء الأمر الذي يستوجب الحذر منهن، وسارت على الألسن عبارة "إن كيدهن عظيم".

والكيد في اللغة يعني: "الاحتيالُ وَالِاجْتِهَادُ".[4] وهو قد يستعمل في الخير كما قد يستعمل في الشر كما فعلت امرأة العزيز هنا... "والكيد صفة مذكورة في مواضع كثيرة من القرآن، بعضها منسوب إلى الإنسان

---

[1]– طارق حميدة، نظرات في سورة يوسف (3) يوسف وإخوته، مركز نون للدراسات القرآنية، شوهد بتاريخ 2019/8/22 على الموقع الإلكتروني http://www.islamnoon.com/TAREQ.htm.

[2]– يوسف: من الآية 50 إلى الآية 53.

[3]– شركي، مرجع سابق.

[4]– محمد ابن منظور، لسان العرب، ط3 (بيروت، دار صادر، 1414هـ)، ج3 ص383.

وبعضها منسوب إلى الشيطان، ومن الرجال الذين نسبت إليهم صالحون مؤمنون، ومنهم كفرة مفسدون، بل وردت وصفا لله سبحانه وتعالى مع المقابلة بين الكيد الإلهي وكيد المخلوقات، وبغير مقابلة في آيات".[1]

ولا ينقصمن قيمة النساء في شيء إذا كان كيدهن عظيما، لأن الله تعالى وصف كيده بالمتانة في موضعين من كتابه في سورة الأعراف وفي سورة القلم وذلك عند قوله: {وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ}.[2] بينما وصف كيد الشيطان بالضعف في قوله تعالى في سورة النساء: {إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا}.[3] كما وصف كيد فرعون بأنه في تباب في قوله تعالى في سورة غافر: {وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ}.[4]

ذكر راشد الغنوشي: "وعلى فرض التسليم بأن كيد النساء أي تدبيرهن واحتيالهن وبراعتهن في التوصل إلى أهدافهن هو أعظم مما لدى الرجال، فليس ذلك في حد ذاته خسة أو ثلمة في شخصية المرأة، بل إن دلالته على الضد من ذلك، ذلك أن المرأة أوتيت فعالية كبيرة وحيوية عظيمة وذكاء قادرا وصبرا مرابطا وثباتا وإصرارا كبيرين في التوصل إلى الهدف الذي تحدده لنفسها".[5]

كما أن القرآن الكريم لم يشر إلى كيد النساء فقط، بل تحدث عن مكر الرجال أيضا، والمكر في اللغة حسب اللَّيْث: "احْتِيَالٌ فِي خُفية".[6] وحسب ابن سيده: "الخَدِيعَة وَالِاحْتِيَالُ".[7] وقال الله تعالى عن مكر بعض الأقوام: {وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ (46)}.[8]

كما يمكن أن يكون قول العزيز{إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ}، مخصوص بتلك الحالة وملابساتها ونوعية العلاقات القائمة داخل القصر، وكون العزيز لم يرد مواجهة امرأته مباشرة حيث أدرج سلوكها المنحرف ضمن دائرة أوسع "كيد النساء"، ذكر طارق حميدة في تحليله للآية: "لعل الأعراف الفاسدة والتخلف الاجتماعي، وما يتضمنه من النظرة الدونية للمرأة التي كثيرا ما تعشش في أذهان الكثيرين، بجعلها كبش فداء، كونها الأضعف، فيُسقطون عليها وينسبون إليها كل الشرور والآثام، متناسين النصوص الشرعية التي تشيد بالمرأة، ويؤولون النصوص المشتبهة على غير وجهها، وبضمنها هذه الآية الكريمة ".[9]

---

[1]– عباس محمود العقاد، المرأة في القرآن، ط3 (القاهرة، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2005)، ص13.

[2]– الأعراف: 183؛ القلم: 45.

[3]– جزء من الآية 76.

[4]– جزء من الآية 37.

[5]– الغنوشي، مرجع سابق، ص45.

[6]– ابن منظور، مرجع سابق، ج5 ص183.

[7]– المرجع نفسه.

[8]– إبراهيم: 46.

[9]– طارق حميدة،نظرات في سورة يوسف (15) إن كيدكن عظيم!!، مركز نون للدراسات القرآنية، شوهد بتاريخ 2019/8/22 على الموقع الإلكتروني http://www.islamnoon.com/TAREQ.htm.

رابعا – أم موسى، وأخته، وامرأة فرعون، وبنتا الشيخ الكبير بمدين:

سأتحدث عن هؤلاء النسوة مجتمعات بسبب الجمع بينهن في الآيات المدروسة.

فقد أحاط الله موسى عليه السلام بمجموعة من النساء، كن له نعم الحامي منذ ولادته في مجتمع يقتل الصبيان، إلى أن صار رجلا.

نقل ابن حجر في بدء أمر موسى عليه السلام: "إن فرعون رأى كأن نارا أقبلت من بيت المقدس فأحرقت دور القبط إلا دور بني إسرائيل. فلما استيقظ جمع الكهنة والسحرة فقالوا: هذا غلام يولد من هؤلاء يكون خراب مصر على يده. فأمر بقتل الغلمان فلما ولد موسى أوحى الله إلى أمه أن أرضعيه، فإذا خفت عليه فألقه في اليم. قالوا فكانت ترضعه فإذا خافت عليه جعلته في تابوت وألقته في البحر. وجعلت الحبل عندها. فنسيت الحبل يوما فجرى به النيل حتى وقف على باب فرعون. فالتقطه الجواري فاحضروه عند امرأته. ففتحت التابوت فرأته فأعجبها، فاستوهبته من فرعون، فوهبه لها، فربته حتى كان من أمره".[1]

قال الله تعالى في سورة القصص: {وَأَوْحَيْنَا[2] إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ (7) فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ (8) وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (9) وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (10) وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ فَبَصُرَتْ بِهِ عَنْ جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (11) وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ (12) فَرَدَدْنَاهُ إِلَى أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (13)}.

حيث يتبين أن الله عز وجل هيأ لموسى عليه السلام مجموعة من النسوة يدافعن عنه ويحمينه في مجتمع فرعون، فبعد أن ولدته أمه أوحى الله عز وجل إليها أن ترضعه، فإن خافت عليه من أعوان فرعون الذين كانوا يقتلون كل مولود يزداد في بني إسرائيل في تلك السنة، فلتلقه في النيل، ووعدها الله بأن يرده إليها. وبعد أن ألقت أم موسى وليدها في اليم، طلبت من ابنتها أن تتبع أثره لمعرفة ما سيؤول إليه أمره. فلما استقر موسى في بيت فرعون، تدخلت امرأته لتتكفل بحمايته هناك؛ فطلبت من فرعون أن لا يقتله معللة ذلك بالأمل في أن ينفعهم أو يتخذوه ولدا. فاستجاب فرعون لطلبها. وبدأوا يبحثون له عن

---

[1]– أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت، دار المعرفة، 1379هـ)، ج6 ص422–423.

[2]– قال محمد القرطبي: "اختلف في هذا الوحي إلى أم موسى فقالت فرقة كان قولا في منامها. وقال قتادة كان إلهاما. وقالت فرقة كان بملك يمثل لها. قال مقاتل أتاها جبريل بذلك. فعلى هذا هو وحي إعلام لا إلهام". تفسير القرطبي، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2 (القاهرة، دار الكتب المصرية، 1964)، ج13 ص250.

المراضع. وبعد أن رفضهن كلهن تدخلت أخته التي تتابعه عن كثب لتدلهم عمن ترضعه. وبذلك رده الله إلى أمه كي تقر عينها ولا تحزن.

ذكرت آمنة ودود في شرحها للآية {وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ (7)}[1]: "إن أول بيان في هذه الآية يخاطب أم موسى بكلمات مريحة، إنه يعدها بإعادة الطفل الرضيع لها، ثم تعلن الآية بعد ذلك أن الله جاعله رسولا. ولاحظ الرقة التي يبديها القرآن نحو رغبة هذه المرأة في إرضاع وليدها. وعلى الرغم من عيش الطفل تحت تهديد أوامر فرعون بالذبح مثل سائر الأطفال، إلا أن الله نجاه لينفذ أمره. ورغبة هذه الأم نحو طفلها ليست جزءا مباشرا من ذلك الأمر... وإرجاع الطفل بحيث يرضع من ثدي أمه سوف يشبع رغبتها الأمومية، ويسهل سكوتها عنه".[2]

ومن خلال شخصية هؤلاء النسوة الثلاثة تتبين شخصية المرأة الرحيمة بالطفل، والحريصة على أن يتربى في أحسن الظروف، ومقابل ذلك تتبين قسوة فرعون وأعوانه الذين يقتلون الأطفال الرضع؛ حرصا على الملك.

وظل موسى في حماية امرأة فرعون إلى أن كبر... وبعد أن قتل أحد الأشخاص بعد أن استغاثه الذي هو من شيعته لنصرته على من هو من عدوه، خرج خائفا يترقب، إلى أن ورد ماء مدين فوجد أمة من الناس يسقون، ووجد امرأتين تذودان ماشيتهما في انتظار سقيها، فسقى لهما. وهذه القصة تدل على أن موسى بدوره كان رحيما بالنساء. وبعدما عادت البنتان إلى أبيهما أخبرتاه بفعل موسى فأراد أن يجزيه عن ذلك... قال الله تعالى في سورة القصص: {وَلَمَّا تَوَجَّهَ تِلْقَاءَ مَدْيَنَ قَالَ عَسَى رَبِّي أَنْ يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ (22) وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ (23) فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ (24) فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (25) قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ[3] (26) قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ(27)}.

---

[1]– القصص: 7.

[2] – آمنة ودود، القرآن والمرأة، ص78.

[3]– حيث لم تخطئ فراستها فيه، قال عبدالله بن مسعود: "أحسن الناس فراسة ثلاثة: العزيز حين تفرس في يوسف؛ فقال عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولدا. وبنت شعيب؛ حين قالت لأبيها في موسى: استأجره إن خير من استأجرت القوي الأمين. وأبو بكر؛ حين استخلف عمر". القرطبي، مرجع سابق، ج9 ص160.

وبذلك يتبين أن المجتمع الذي عاش فيه موسى عليه السلام وهو نموذج من نماذج المجتمعات الإنسانية التي ذكرها القرآن الكريم، كانت المرأة تشارك فيه بفعالية، وتبدي رأيها بوضوح. وأسجل هنا بأن الكلمة الأخيرة كانت لامرأة فرعون حين أمرت بعدم قتل موسى وهو في المهد، على الرغم من أن ذلك كان مخالفا لقانون من القوانين التي سنها فرعون، مما يدل على الشخصية القوية التي كانت تتمتع بها. هذه القوة تجلت بوضوح أيضا حين آمنت بموسى عليه السلام، متحدية بذلك زوجها الذي كان يرى بأنه هو الإله الذي لا إله غيره في قوله: {وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي}.[1] ومن أجل إيمانها تترك حياة الملوك وترغب فيما عند الله...

الأمر الذي جعل الله عز وجل يضرب بها وبمريم عليهما السلام المثل للذين آمنوا في قوله تعالى في سورة التحريم: {وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (11) وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ (12)}.

وضرب المثل بهاتين المرأتين للذين آمنوا يدل على كمال إيمانهما ورجاحة عقليهما، مما يدل على أن المرأة يمكن أن تصل إلى الذروة في كمال الإيمان، وذلك لأن المثل لا يضرب إلا بالنموذج الأكمل الذي يجب أن يقتدى به. وصدق الله العظيم إذ يقول: {وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ}.[2]

خامسا– ملكة سبأ:

تحدث الله عز وجل عن ملكة سبأ كملكة تتمتع بخبرة كبيرة في تسيير دفة الحكم، وتشاور قومها في كل ما يعرض عليها، ولا تقطع في أمر من الأمور دون أن تشهدهم. وبحنكتها هذه استحقت أن تذكر في كتابه عز وجل، وأن يثنى عليها. وذكرت قصة بلقيس في القرآن الكريم في سورة النمل، وتبدأ بعد أن تفقد سليمان عليه السلام الطير، فلم يجد الهدهد، وتوعده بأشد العقاب إذا لم يبرر غيابه، وحينما عاد الهدهد قال لسليمان عليه السلام: { أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ (22)إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ (23) وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ (24)}.

عند ذلك أراد سليمان عليه السلام أن يتأكد من صدق الهدهد وفي نفس الوقت دعوة هذه الملكة وقومها إلى عبادة الله وحده، فكتب لها رسالة حمل الهدهد توصيلها، والقصة بتمامها كما جاءت في القرآن الكريم: {قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (27) اذْهَبْ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانْظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ (28) قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ (29) إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (30) أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ (31) قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ

[1]– القصص: جزء من الآية 38.

[2]– النحل: جزء من الآية 60.

قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ (32) قَالُوا نَحْنُ أُولُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانْظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ (33) قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ (34) وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ (35) فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ فَمَا آتَانِيَ اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ (36) ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ (37)}.

ذكرت أسماء لمرابط: "إن القراءة المتأنية لهذه الآيات تبين لنا إلى أي حد كان قرار هذه الملكة مؤسسا تأسيسا سياسيا في الجوهر. إن الرسالة السياسية التي كانت تريد إرسالها هنا واضحة وضوحا كبيرا. فالملكة من خلال تصرفها هذا تقدم، نقدا لاذعا لكل أشكال الاستبداد والطغيان التي عرفها تاريخ البشرية، مع ما يصاحب ذلك من أنواع الذل والهوان التي تسام بها الشعوب والتي كما تقول قد تصل إلى درجة يفقدون معها كرامتهم الإنسانية تحت ظل حكم السلطة السياسية المستبدة. وفضلا عن ذلك، فإن التحليل السياسي الذي قدمته بلقيس، يتميز براهنية التصور بالنسبة للذي يراقب الإدارة السياسية الممارسة في أرض الإسلام والتي يطبعها الدمار والتهور. كما أن هذا التحليل السياسي بين بجلاء، إذا كان الأمر يحتاج إلى بيان، تأكيد الرسالة القرآنية على ضرورة نشر العدل والإنصاف. إن هذه الضرورة تمثل دون ريب حجر الزاوية لنسق القيم الأخلاقية والشرعية للدين الإسلامي".[1]

كما يتبين بأن بلقيس ملكة سبأ تتمتع بذكاء وحكمة بالغتين حيث تريثت ولم تتجر إلى الحل السريع، بل أرسلت الرسل لتعرف مدى قوة الخصم رغم استعداد جنودها القوية للقتال؛ حيث كانت "مثالا للمرأة الملكة ذات الفطنة السياسية والذكاء السياسي الواضح، الذي لم يفكر في منطق الذات المنفردة، بل في منطق الجماعة كلها"[2].

وبعد أن عادت الرسل بأخبار سليمان عليه السلام، قررت بلقيس السفر إليه لإنقاذ قومها من جيوشه التي لا طاقة لأحد بها، وبعد أن علم سليمان عليه السلام بقدومها قرر جلب عرشها قبل مجيئها إظهارا لمزيد من القوة: {قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ (38) قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ (39) قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ (40) قَالَ نَكِّرُوا لَهَا عَرْشَهَا نَنْظُرْ أَتَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ (41) فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَرْشُكِ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ (42) وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّهَا كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ (43) قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا

[1] – المرابط، القرآن، مرجع سابق، ص43.

[2] – كفاح حداد، المرأة والعمل السياسي، ط1 (بيروت، دار الهادي 2001)، ص58-59.

رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (44)}.[1]

واستعمالها لحرف "مع" للتعبير عن إيمانها بما جاء به سليمان، الذي يفيد المصاحبة دون تحت إمرة أو ما شابهها، يشعر بأنها لا تحس بأي نقص أمام أعظم ملك في التاريخ، بل هي معتزة بنفسها وتدرك تماما كل المجهودات التي بذلت من أجل إقناعها للدخول في دين الله، كما أنها تدرك أن العبودية لا تكون إلا لله وحده...

"فقد خضعت لإله الكون مع سليمان وليس لأجله، بشكل جعل إخلاصها لله تم في إطار من المساواة والحرية التلقائية والعميقة... أجل ما من شك أنها أعجبت بالقوة الخارقة للملك سليمان وقدراته الهائلة، ولكنها كانت تدرك أن كل هذه القدرات هبة من الله تعالى".[2]

"وتعد استجابة الملكة بلقيس لدعوة التوحيد استثناء مشرفا يكرمها ويكرم بنات جنسها، إذ إن أكثر أهل الجاه والترف المشركين الذين كان الله يبعث الرسل لهدايتهم إلى الطريق المستقيم، كانوا يرفضون الدعوة؛ قال تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ (34)}[3]. وقال: {وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ (23)}[4].

فلاغرو بعد ذلك أن يثني القرآن على هذه الملكة العظيمة التي تدل قصتها على أن المرأة قادرة على إدارة شؤون الحكم والسياسة والتفوق في ذلك حتى على الرجال؛ مادامت تتبع نظام الشورى والدفع بالتي هي أحسن"[5].

سادساً–مريم وأمها عليهما السلام:

سمى الله عز وجل سورتين من سور القرآن الطوال باسمين من العائلة التي تنتمي إليها مريم وأمها عليهما السلام؛ هما آل عمران ومريم. حيث تم الحديث فيهما عن هاتين المرأتين الطاهرتين.

ومما ورد في سورة آل عمران فيما يتعلق بقصة مريم وأمها عليهما السلام: {إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (35) فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ (36) فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا

---

[1]– النمل: من الآية 38 إلى الآية 44.

[2] – المرابط، القرآن، مرجع سابق، ص55.

[3]– سبأ: 34.

[4]– الزخرف: 23.

[5]– ثرية اقصري، الإمامة السياسية للمرأة (الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 2017)، ص166.

الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (37)}.

يتبين إذن أن مريم ولدت في أسرة مؤمنة؛ حيث نذرتها أمها لله وهي ما تزال في بطنها، وبعد ولادتها أعاذتها وذريتها من الشيطان الرجيم، مما يبرز حنان أم مريم وحرصها على تربية ابنتها في جو إيماني، واستجاب لها ربها في ذلك؛ قال ابن كثير: "يُخْبِرُ رَبُّنَا أَنَّهُ تَقَبَّلَهَا مِنْ أُمِّهَا نذيرة، وأنه {وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا} أَيْ: جَعَلَهَا شَكْلًا مَلِيحًا وَمَنْظَرًا بَهِيجًا، ويَسر لَهَا أَسْبَابَ الْقَبُولِ، وَقَرَنَهَا بِالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِهِ تَتَعَلَّمُ مِنْهُمُ الْخَيْرَ وَالْعِلْمَ وَالدِّينَ. وَلِهَذَا قَالَ: {وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا}... أَيْ جَعْلَهُ كَافِلًا لَهَا... وَإِنَّمَا قَدَّرَ اللَّهُ كَوْنَ زَكَرِيَّا كَافِلَهَا لِسَعَادَتِهَا، لِتَقْتَبِسَ مِنْهُ عِلْمًا جَمًّا نَافِعًا وَعَمَلًا صَالِحًا؛ وَلِأَنَّهُ كَانَ زَوْجَ خَالَتِهَا، عَلَى مَا ذَكَرَهُ ابْنُ إِسْحَاقَ وَابْنُ جَرِيرٍ وَغَيْرُهُمَا".[1]

وقال الجصاص في تفسيره للآية: "وقولها إني نذرت لك ما في بطني محررا إذا أرادت مخلصا للعبادة أنها تنشئه على ذلك وتشغله بها دون غيرها، وإذا أرادت به أنها تجعله خادما للبيعة أو عتيقا لطاعة الله تعالى فإن معاني جميع ذلك متقاربة كان نذرا من قبلها نذرته لله تعالى بقولها نذرت ثم قالت فتقبل مني إنك أنت السميع العليم... ويدل على أن للأم ضربا من الولاية على الولد في تأديبه وتعليمه وإمساكه وتربيته؛ لولا أنها تملك ذلك لما نذرته في ولدها، ويدل أيضا على أن للأم تسمية ولدها وتكون تسمية صحيحة وإن لم يسمه الأب؛ لأنها قالت وإني سميتها مريم وأثبت الله تعالى لولدها هذا الاسم".[2]

وذكرت أسماء المرابط في مسألة التّحرّر بالنسبة إلى مريم عليها السلام: "فرغم أن وضع "التّحرّر" لخدمة بيت المقدس كان مخصّصا للذّكور، اختار الله تعالى أنثى وأعطاها هذه المكانة الدّينية التي كانت تُمنح عادة للمختارين من "الذكور". واصطفى الله تعالى أنثى بشكل صريح لمعالجة ذلك الوضع التّمييزي والتّأكيد لبني البشر جميعا في كلّ زمن، على أن المسألة لا تتعلّق "بالجنس"، وإنما بالعفّة والتّقوى. وتجسّد مريم دون شكّ النموذج العالمي لهذه "التّقوى الإنسانيّة" الّتي أثارت دهشة معاصريها وجميع البشر في كلّ زمن".[3]

كما أن الحرص من أم مريم على أن تربى ابنتها في ظروف إيمانية؛ أثمر اصطفاء الله سبحانه وتعالى مريم عليها السلام على نساء العالمين؛ قال الله عز وجل: {وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ

---

[1]– إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة، ط2 (دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999)، ج2 ص35.

[2]– أحمد الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق محمد صادق القمحاوي (بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1405هـ)، ج2 ص291.

[3]– أسماء المرابط، مقال تحت عنوان: ميلاد مريم في القرآن... وليس الذكر كالأنثى، تقديم وترجمة بشرى لغزالي، 2015/9/4، شوهد بتاريخ 2016/4/5 على الموقع الإلكتروني: http://www.asma-lamrabet.com/articles/maryam/

اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ (42) يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ (43) ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ (44) إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ (45) {وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ (46) قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (47)}.[1] وبذلك تحققت معجزة خلق إنسان من غير أب...

ولا بأس في نهاية الحديث عن مريم وأمها عليهما السلام، من الإشارة إلى اختلاف المفسرين والباحثين في تفسير قوله تعالى: {وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى}.[2] حيث عد بعضهم هذه العبارة نص على تفضيل الذكور على الإناث وبنوا على ذلك أحكاما حاولوا من خلالها ترسيخ الأعراف الجاهلية المفضلة للذكر على الأنثى؛ ومن ذلك ما ذكره صالح الفوزان: "إن الذكر أفضل من الأنثى في القيام بالمهمات، فالذكر يستطيع ما لا تستطيعه الأنثى، لما جعل الله في خِلقة الذكر من الامتياز عن خِلقة الأنثى، وهذا من حيث الجنس، لا من حيث الأفراد، قد يكون في أفراد الإناث من هو خير من كثير من الذكور، أما من حيث الجنس فالذكور أفضل من الإناث، لأنهم يستطيعون من الأعمال ما لا تستطيعه الإناث، ولأن عقولهم أوفى من عقول الإناث، بلا شك".[3] وهنا أتساءل: إذا كان الذكر أفضل من الأنثى في القيام بالمهمات، والذكر يستطيع ما لا تستطيعه الأنثى، فهل هناك مهمة أشرف وأصعب من ولادة الإنسان وتربيته؟

وقال الماتريدي في نفس المنحى: "وقوله: {وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى}. اختلف فيه: قيل: إن ذلك قولها، قالت: {وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى} على إثر قولها: {إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى}؛ لما تحتاج الأنثى إلى فضل حفظ وتعاهد، والقيام بأسبابها ما لا يحتاج الذكر.

وقيل: إن ذلك قول قاله عَزَّ وَجَلَّ لما قالت: {إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى}، جوابًا لها، {وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى} فيما قصدت".[4]

بينما يرى بسام جرار في تفسيره للآية الكريمة: "اللافت في الآية الكريمة تقديم لفظة الذّكَر على لفظة الأنثى. وهذا يعني أنّ المُشبّه هنا هو الذكر والمُشبّه به هو الأنثى. ومعلوم أنّ وجه الشبه يكون أقوى في المشبّه به، وهو هنا الأنثى. ولو قيل: "وليس الأنثى كالذكر..."، لوافق ذلك ميل الناس إلى تفضيل الذكر على الأنثى، ولأصبحت الآية من مستندات من يريد أن يُفاضل بين متكاملين. ونحن لا نشكّ بأنّ المرأة تفضل الرجل في أمور، وأنّ الرجل يفضل المرأة في أمور، وكل ذلك من مقتضيات الوظيفة التي شاءها

---

[1]– آل عمران: من الآية 42 إلى الآية 47.

[2]– آل عمران: جزء من الآية 36.

[3]– صالح الفوزان، إعانة المستفيد بشرح كتاب التوحيد، ط3 (مؤسسة الرسالة، 2002)، ج1 ص63–64.

[4]– محمد الماتريدي، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، تحقيق، مجدي باسلوم، ط1 (بيروت، دار الكتب العلمية، 2005)، ج2 ص358–359.

العزيز الحكيم. وعليه لا يمكن المفاضلة بين الرجل والمرأة بالمطلق. ولكن لا بدّ عند كل مفاضلة من تحديد الوظيفة... بغض النظر عن كون جملة: {وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالأُنْثَى}، من كلام الله تعالى أو من كلام امرأة عمران، فإنّ الذي يهمنا هنا أن نلفت الانتباه إلى كون الأنثى هي المشبّه به، وبالتالي لا مجال لجعل هذه الآية مستنداً لتفضيل الرجل على المرأة، بل العكس هو الأظهر هنا".[1] وبذلك يتبين أنه في بعض الأحيان يتأثر المفسرون في تفسيرهم للقرآن بالأعراف السائدة، وإن كان النص يفيد عكس ذلك.

وبعد أن قدمت ملامح شخصية المرأة في القرآن الكريم انطلاقا من الآيات العامة الواردة بشأن ذلك، وانطلاقا من بعض الشخصيات النسائية المذكورة فيه، أنهي هذه الورقة بخاتمة ألخص فيها ما سلف مع بعض الاستنتاجات والتفسيرات حول التناقض الحاصل بين شخصية المرأة كما يرسمها القرآن الكريم، وشخصية المرأة كما يتصورها عامة المسلمين.

خاتمة واستنتاجات:

يتبين إذن أن الله عز وجل في قرآنه الكريم رسم صورة مشرقة للمرأة؛ حيث تبين من هذه الورقة، أن المرأة تتمتع بأهلية كاملة، وهي مسؤولة عما يصدر عنها، وستجازى على ذلك...

كما يتبين أن الشخصيات النسائية التي تحدث عنها القرآن؛ هي شخصيات قوية فاعلة ومتفاعلة مع مجتمعاتها في مختلف المجالات التي تتطلبها حياة الإنسان.

فرسم صورة المرأة المشاركة بفعالية في الحياة السياسية والمؤثرة فيها؛ وهو نموذج بلقيس ملكة سبأ، وآسية امرأة فرعون، وزليخا امرأة العزيز.

ورسم صورة المرأة من عامة الشعب المكافحة في الحياة من أجل لقمة العيش؛ وهو نموذج ابنتي الشيخ الكبير في مدين.

ورسم صورة المرأة المدافعة عن عائلتها وسط مجتمع يئد الأطفال الذين لا حول لهم ولا قوة؛ وهو نموذج أم موسى وأخته وامرأة فرعون.

وكذا رسم صورة المرأة التي تخطئ وتتوب إلى الله كما هو حال حواء عليها السلام وامرأة العزيز.

ورسم صورة المرأة المؤمنة الحريصة على أن تتربى بنتها في جو إيماني وتحررها لعبادة الله عز وجل، واصطفاء الله عز وجل لهذه البنت التي ضرب بها وبامرأة فرعون المثل للمؤمنين.

كما رسم صورة المرأة اللجوجة في كفرها والتي يضرب بها المثل للكافرين؛ والمتمثلة في شخصية كل من امرأتي نوح ولوط.

ويتبين مما قدمته أن الله عز وجل يرى بأن المرأة التي خلقها مساوية للرجل في الإنسانية، مؤهلة للمشاركة في الحياة العامة، وقادرة على أن يكون لها التأثير الكبير في مجتمعها. ولم يرسم لها صورة المرأة التابعة، كما هو واقع في بعض المجتمعات الإسلامية.

---

[1]– بسام جرار، سياحة الفكر، ط1 (البيرة – فلسطين، مركز نون للدراسات والأبحاث القرآنية، 2013)، ص298–299.

ولعل الأسباب التي جعلت هذا التناقض بين الصورة التي رسمها القرآن عن شخصية المرأة، والصورة التي ترسمها لها الأعراف والتقاليد ترجع إلى ما يلي:

_ أولا: الوضع المزري الذي كانت تعيشه معظم النساء في الجاهلية، والذي قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه في وصفه: "كنا بمكة لا يكلم أحدنا امرأته إنما هي خادم البيت".[1] وقال: "والله إن كنا في الجاهلية ما نعد للنساء أمرا حتى أنزل الله فيهن ما أنزل وقسم لهن ما قسم. قال فبينما أنا في أمر أتأمره إذ قالت امرأتي: لو صنعت كذا وكذا. قال فقلت لها: ما لك ولما ها هنا ؟ فيما تكلفك في أمر أريده ؟ فقالت لي: عجبا لك يا ابن الخطاب! ما تريد أن تراجع أنت، وإن ابنتك لتراجع رسول الله صلى الله عليه وسلم، حتى يظل يومه غضبان".[2]

_ ثانيا: دخول كثير من الشعوب في الإسلام محملة بعاداتها وأعرافها المهمشة للمرأة على العموم، مما جعلها لا تستوعب النظرة التحريرية للإسلام تجاه المرأة.

_ ثالثا: الجهل المطبق الذي كان يحيط بكثير من الرجال والنساء على حد سواء.

فهذه الأسباب حالت دون استيعاب معظم المسلمين للمكانة السامية التي رفع الإسلام إليها المرأة خصوصا، والإنسان عموما.

فالنظرة التحريرية للإسلام تجاه المرأة لم تجد لها إلا صدى يسيرا في حياة المسلمين، وقد صدق الإمام محمد عبده حينما قال: "ولكن الناس لا يأخذون من الوحي في كل زمان إلا بقدر استعدادهم، وإن ما جاء به القرآن من الأحكام لإصلاح حال البيوت بحسن معاملة النساء، لم تعمل به الأمة على وجه الكمال، بل نسيت معظمه في هذا الزمان، وعادت إلى جهالة الجاهلية".[3]

فهرس المصادر والمراجع:

1_ القرآن الكريم.

2_ ابن حجر العسقلاني، أحمد، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت، دار المعرفة، 1379هـ).

3_ ابن جزي، محمد، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق الدكتور عبد الله الخالدي، ط1 (بيروت، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1416هـ).

[1]– نور الدين الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق حسام الدين القدسي (القاهرة، مكتبة القدسي، 1994)، ج5 ص8.

[2]– أخرجه البخاري عن ابن عباس في صحيحه في كتاب التفسير، باب تبتغي مرضاة أزواجك قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم والله مولاكم وهو العليم الحكيم، رقم الحديث: 4629. كما أخرجه مسلم في كتاب الطلاق باب في الإيلاء واعتزال النساء وتخييرهن وقوله تعالى: وإن تظاهرا عليه، عن ابن عباس بنفس اللفظ تقريبا، رقم الحديث 1479.

[3]– محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972)، ج4 ص654.

4_ ابن سليمان، مقاتل، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق عبد الله محمود شحاته، ط 1 (بيروت، دار إحياء التراث، 1423هـ).

5_ ابن العربي، محمد، أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي (بيروت، دار الفكر، دون ذكر تاريخ الطبع).

6_ ابن كثير، إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة، ط2 (دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999).

7_ ابن منظور، محمد، لسان العرب، ط3 (بيروت، دار صادر، 1414هـ).

8_ أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد الخطيب (بيروت، دار الفكر، دون ذكر تاريخ الطبع).

9_ اقصري، ثرية، الإمامة السياسية للمرأة (الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 2017).

10_ اقصري، ثرية، إشكالية خروج المرأة من البيت ودخولها العمل والمجال العام (المغرب أنموذجًا)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، 2019.

11–الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزياداته (بيروت، المكتب الإسلامي، دون ذكر تاريخ الطبع).

12_ أمين، قاسم، تحرير المرأة (القاهرة، دار الكتاب المصري، مكتبة الإسكندريّة، بيروت، دار الكتاب اللّبناني، 2012 (طُبِع لأول مرّة عام 1899)).

13_ البخاري، محمد، صحيح البخاري، تحقيق الدكتور مصطفى ديب البغا، ط3 (بيروت، دار ابن كثير– اليمامة، 1987).

14_ الترمذي، محمد، سنن الترمذي، تحقيق محمد شاكر وآخرون (بيروت، دار إحياء التراث العربي، دون ذكر تاريخ الطبع).

15_ جرار، بسام، سياحة الفكر، ط1 (البيرة – فلسطين، مركز نون للدراسات والأبحاث القرآنية، 2013).

16_ الجصاص، أحمد، أحكام القرآن، تحقيق محمد صادق القمحاوي (بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1405هـ).

17_ الجوزي، عبد الرحمن، زاد المسير في علم التفسير، ط3 (بيروت، المكتب الإسلامي، 1404هـ).

18_ حداد، كفاح، المرأة والعمل السياسي، ط1 (بيروت، دار الهادي، 2001).

19_ حمادي، إدريس، آفاق تحرير المرأة في الشريعة الإسلامية (الرباط، دار أبي رقراق، 2001).

20_ الرازي، محمد، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، ط3 (بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1420هـ).

21_ رضا، محمد رشيد، حقوق النساء في الإسلام وحظهن من الإصلاح المحمدي العام، تعليق محمد ناصر الدين الألباني (بيروت، المكتب الإسلامي، 1404هـ).

22_ شحرور، محمد، القصص القرآني قراءة معاصرة، ط1 (بيروت، دار الساقي بالاشتراك مع مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، 2010).

23_ الشعراوي، محمد متولي، قصص الأنبياء ومعها سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، ط1 (دار القدس، 2006).

24_ الشوكاني، محمد، فتح القدير، ط1 (دمشق، بيروت، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، 1414هـ).

25_ الطبري، محمد، تفسير الطبري (بيروت، دار الفكر، 1405هـ).

26_ عبد الرحمن، طه، دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الانتمائي، ط 1 (بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017).

27_ عبد الرحمن، عائشة، الإسلام والمرأة الجديدة – واقع وآفاق–ورقة مقدمة في ندوة في موضوع: وضع المرأة في المجتمع الإسلامي المنظّمة من طرف الإيسيسكو في القاهرة في الفترة من 19 إلى 1991/8/21، منشورات المنظّمة الإسلامية للتّربية والعلوم والثّقافة –إيسيسكو–(الرّباط، مطبعة المعارف الجديدة، 1994).

28_ العقاد، عباس محمود، المرأة في القرآن، ط3 (القاهرة، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2005).

29_ عمارة، محمد، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972).

30_ الغنوشي، راشد، المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، ط2 (لندن، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، 2000).

31_ الفوزان، صالح، إعانة المستفيد بشرح كتاب التوحيد، ط3 (مؤسسة الرسالة، 2002).

32_ القرطبي، محمد، تفسير القرطبي، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط 2 (القاهرة، دار الكتب المصرية، 1964).

33_ الماتريدي، محمد، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، تحقيق مجدي باسلوم، ط1 (بيروت، دار الكتب العلمية، 2005).

34_ النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت، دار إحياء التراث العربي، دون ذكر تاريخ الطبع).

35_ الهيثمي، نور الدين، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق حسام الدين القدسي (القاهرة، مكتبة القدسي، 1994).

36_ ودود، آمنة، القرآن والمرأة: إعادة قراءة النصّ القرآني من منظور نسائي، ترجمة سامية عدنان، ط 1 (القاهرة، مكتبة مدبولي، 2006).

المواقع الإلكترونية

37_ حميدة، طارق، نظرات في سورة يوسف، مركز نون للدراسات القرآنية، شوهد بتاريخ 22 غشت 2019 على الموقع الإلكتروني http://www.islamnoon.com/TAREQ.htm

38_ شركي،محمد، مقال تحت عنوان: النماذج النسائية المذكورة في القرآن الكريم بين التأسي والاعتبار، 2017/3/9، شوهد بتاريخ 2019/8/21 على الموقع الإلكتروني http://www.oujdacity.net/national-article-117859

39_ المرابط، أسماء، القرآن والنّساء: قراءة للتحرر، ترجمة محمّد الفران (2010)، شوهد بتاريخ 2019/8/31 على الموقع الإلكتروني www.asma-lamrabet.com › publications › pdf

40_ المرابط، أسماء، مقال تحت عنوان: ميلاد مريم في القرآن... وليس الذكر كالأنثى، تقديم وترجمة بشرى لغزالي، 2015/9/4، شوهد بتاريخ 2016/4/5 على الموقع الإلكتروني: http://www.asmalamrabet.com/articles/maryam/

الأثر الثقافي على تكوين صورة المرأة
"قراءة في المدونات العلمية والدينية والفلسفية واللغوية"

الباحثة: م. د: فرح باقر أحمد الفاضلي

كلية المستقبل الجامعة / محافظة بابل

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق والمرسلين، محمد وال بيته الطاهرين وسلم تسليماً كثيرا، وبعد.

جاء اعتقاد المسلمين والذين قبلهم على اختلاف الديانات الأخرى، الموحدة وغير الموحدة، بأن الأنثى هي شخص تابع للذكر وأدنى منه؛ وذلك بسبب العوامل التي تظافرت لتحقيق ذلك المعتقد، ابتداءً بنشوء الحضارات الإنسانية الأولى وتحول السلطة من الأمومية إلى الأبوية، ومروراً بنشوء أولى الديانات، وزاد تلك المعتقدات رسوخا مباركة أهل الفلسفة من أفلاطون وأرسطو وغيرهما لذلك، ومن ثم دراسات فرويد ومن تبعه من أصحاب علم النفس_ كما وضحنا ذلك بالتمهيد مفصلاً_، وأخيراً بعض التصورات الخاطئة للآيات القرآنية والتي أدت جميعاً إلى إثبات كون المرأة مخلوق ناقص تابع للذكر.

يمكن القول بأن هذا الاعتقاد آت من ثلاثة مزاعم، الأول: الاعتقاد بأن أول مخلوقات الله من البشر هو آدم، وإن حواء خلقت بعد ذلك من ضلع آدم الأعوج! ويترتب على ذلك أُنطولوجياً أن وجودها وجود ثانوي ومشتق أو تابع، وأنها سُلبت خصيصتها في منح الحياة، وهذا يعني أن الأصل في الوجود الإنساني هو الرجل وليس المرأة. أما الثاني: الاعتقاد بأن حواء كانت العامل الأول في خطيئة الرجل وتسببت في طرده من الجنة، ومن هذا الاعتقاد تولدت أُسطورة الشر الأنثوي، وأن المرأة بوابة الشيطان، وهي كلمة أطلقها(ترتوليان) في وقت مبكر من التأريخ المسيحي. الثالث: إن المرأة خلقت للرجل، فوجودها ذرائعي، ولا قيمة جوهرية لها.

أصبحت المرأة تعيش حالة رعب مزمن خوفاً من غضب الله، فقد أوحي إليها أنها تغضب الله إذا لم تؤدي بعض الأمور أهمها طاعة الزوج، وأُقنعت أنها خلقت بمجموعة من العورات؛ لذا يجب حمايتها من نفسها، ولهذا فقد تولى الرجل هذه المهمة، ومن هنا بدأ تغليب الفكر الجاهلي على الفكر الإسلامي، وعاد العرب يمجدون القبيلة والعائلة ووجاهتها، وانغمسوا في ملذات الانفتاح الحضاري على الأمم

الأخرى، وبقيت المرأة في معزل عن كل ذلك، بحجة أنها ناقصة عقل ودين، ومحوا بذلك تلك المكانة التي منحها إياها الإسلام، فمُنعت من الصلاة في المساجد، ووضعت الأقاويل في أفضلية الصلاة في بيتها، بل في ركن محدد من البيت، في حين كانت المرأة في عهد الرسول لا تصلي في المسجد فحسب بل كانت تناقش أمور دينها ودنياها، فضلا عن أن الزواج يضفي على الرجل صفة القداسة المحفورة في ذاكرة المخيال العربي، فالأسرة بوصفها الخلية الأولى في المجتمع تجسد مفهوم الطاعة السياسية السلطوية لرب الأسرة وراعيها انطلاقاً من تجذرها في العقل العربي، فظل الخطاب الإسلامي عبر العصور نسيجاً اجتماعياً قائماً على الأيديولوجية المحفورة في أعماق الوعي الجمعي المحرضة على عبودية المرأة وقهرها وحصر وظيفتها في إرضاء رغبة الزوج، وحراسة البيت في غيابه من دون أن تكون صاحبة قرار، وان كانت تعيش في طبقة تتمتع بكل امتيازات الحكم الفردي المطلق مدعمّة بنصوص وتأويلات موضوعة والعمل على ترسيخها في الذهن العربي، وإقناع المرأة بها تارة، وبالعنف تارة أخرى، انطلاقا من الفهم الذكوري لبعض الآيات القرآنية(عظوهن)، (اضربوهن)، (انكحوا ما طاب لكم ....) وغيرها، فأُخذت الآيات بمفهوم سطحي، ودعمت أحاديث موضوعة تارة، ومقتطعة من سياق قولها تارة أخرى، مما ساعد على تركيز قاعدة التبعية التي كانت سائدة أصلا قبل الإسلام بآلاف السنين، ثم جاء أهل اللغة فرسخوا ذلك كما سنرى في البحث.

في الغالب يكون المجتمع بمؤسساته وأفكاره وأعرافه هو المسؤول الأول عن التفرقة والفصل والتهميش، وبناءً على ذلك يتولد هذا الإدراك أن ثمة مشاكل اجتماعية أو قانونية لا تعاني منها إلا فئة النساء فقط وهن اللاتي يعانينها ويعايشنها في الحياة اليومية، وهنا يكون الوعي النسائي باباً يقودنا إلى إيجاد حلول لهذه المشاكل وإنهاء للتفرقة والوصول إلى مرحلة الانخراط في الحياة بكل أبعادها وجوانبها– كنساء–ولكن على مستوى واحد من التكافؤ والعدل.

وهذا ما سيحاول البحث إثباته في صفحات الدراسة من أن المرأة بسبب التصور الثقافي الذكوري لم تكن تأخذ سوى صورة التابع الضعيف والأدنى، مما ترك أثره على كل الدراسات ابتداءً من دراسة النصوص الدينية ومرورا باللغة والأدب والفلسفة وعلم النفس وغيرها من العلوم، وكل ذلك ترك أثره في العقل اللاوعي الجمعي بشكل عام، وترك أثرا سلبيا مباشرا على الشخصية النسوية بشكل خاص.

ومما تقدم يمكن تقسيم البحث على أربعة نقاط وكما يأتي:

أولا: صورة المرأة في المدونات اللغوية.

ثانياً: صورة المرأة في المدونات العلمية

ثالثاً: صورة المرأة في المدونات الفلسفية

رابعا: صورة المرأة في المدونات الدينية

أولا: صورة المرأة في المدونات اللغوية

اقتسم كل من المؤنثة والمذكر اللغة قسمين، ويعود هذا الانقسام إلى جنس الموجودات وهذا الانقسامٌ الخلقي إلى أنثى وذكر، موجود في وقت مبكر وتواترت الأديان في ذكره، قال تعالى: {وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى}[1]، وتكاد الاعتباطية التي انقسمت على وفقها الأشياء والموجودات تأنيثا وتذكيرا أن تؤكد قضية اختلاط القواعد والمسافات الفاصلة وتنفيها.[2]

تعد اللغة الحاضنة الفكرية التي وثّقت كل ما ندين للثقافة به من ثوابت ومعتقدات، وهي–بعد ذلك–انعكاس للواقع الاجتماعي الذي نعيشه، ووسيلتنا في الكشف عن تراكمات ذهنية تواترت على طول الحقب التاريخية المتتالية. ونحن إذ نبحث في الروافد الحقيقية التي رفدت الثقافة العربية وصاغتها بالشكل الذي هي عليه في عصر ما قبل الإسلام –وما زالت إلى الآن لم تتبدل –فإننا كذلك نتقصى علامات التبدل التي طرأت على بنية الثقافة العربية بنزول الإسلام بمفاهيمه القيمية العظيمة.[3]

فالذكورة في اللغة مأخوذة من" التذكير خلاف التأنيث والذكر خلاف الأنثى والجمع ذُكُورٌ وذُكُورَة وذِكَارَة وذُكران وذِكَرَةٌ، والاسم الذِّكرى، والتي تكون بمعنى الذكر، وبمعنى التذكر، والذِّكر والذِّكرى بالكسر نقيض النسيان، وكذلك الذُّكرة، والذَّكرُ والذَّكيرُ من الحديد، أيبسه وأشده وأجوده، خلاف الأنيث، فالسيف ذو الذُّكرة أي الصارم، والذّكرة القطعة من الفولاذ تزاد في رأس الفأس وغيره.[4] ومن هنا وصف الرجل بأنه ذكر، بسب استحقاقه للذكورة بمعانيها التي تشمل الحفظ والتذكر والبروز والظهور والقوة؛ ذلك بأن المؤسسة الذكورية تجاهر وتعلن بطرائق مختلفة أن الذكورة مبنية اجتماعياً بقدر الأنوثة.[5] في حين تكون الأنوثة خلاف الذكورة ذلك بأنها لا جودة فيها ولا قوة، فمن يُحمد سيفه فهو ذكير ومن يرد له العكس

---

[1]– سورة النجم :45 .

[2] – إنصاف سلمان علوان، الذكورة والأنوثة في أدبي العصر الجاهلي والإسلامي، لسان العرب متنا، أطروحة دكتوراه (جامعة بابل: كلية التربية، 1434هـ–2013م) ص78

[3]– نفسه، 22.

[4] – أبو العباس المبرد، تحقيق: رمضان عبد التواب وصلاح الدين الهادي، المذكر والمؤنث، (القاهرة: 1970) 108 أبو بكر بن الأنباري(328هـ)، المذكر والمؤنث، تحقيق، محمد عبد الخالق عظيمة، جمهورية مصر العربية، ج1 (وزارة الأوقاف: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث، 1401هـ–1981) ص114–115، أبو الفتح عثمان ابن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، ج2 (دار الكتب المصرية، المكتبة العلمية، 1371هـ– 1952) ص201– 204، ابن منظور(711هـ)، لسان العرب، تنسيق وتعليق وفهرست، علي شيري،ج3، مادة (ذكر)، ط1 (بيروت: دار إحياء التراث العربي 1408هـ–1988م) ص1508– 1509

[5]– مي غصوب وإيما سنكلير ويب (إعداد)، الرجولة المتخيلة، الهوية الذكورية والثقافية في الشرق الأوسط الحديث، الطبعة العربية، ط1 (دار الساقي: 2002) ص13

يسمى أنيث. بل انطلقوا الى أن كل ما هو قوي وشديد وخشن فهو مذكر، وكل ما هو ضعيف ولين وقابل للكسر، فهو أنيث.

لقد توصل أهل اللغة الأوائل الى أن الأصل هو التذكير حين تطرق سيبويه لمفردة شيء زاعما أَن الشيءَ مذكَّر، وهو يَقَعُ على كل ما أُخْبِرُ عنه لجعل المذكر أصلا للغة، ومن هنا أسس أهل اللغة باعتبار المذكر هو الأصل والمؤنث فرع منه وتبعه جل العلماء في ذلك، حتى أن كل ما لا يعرف أمذكرا هو أم مؤنث فمن حقه التذكير، فضلا عن وجود العلامة في التأنيث.[1] فالعلامة هي من جعلت المؤنثة ثانيةً والمذكر أولا؛ ذلك بأن المذكر اتسم بالخفة، وعليها بني رأي اللغويين بخروج التأنيث من التذكير. تقرر الباحثة إنصاف سلمان أن ليس المذكر أصلا للمؤنثة وليست المؤنثة فرعا منه، وليست تلك القاعدة سوى حجة لتصنيف المادة اللغوية، وقد خرج هذا الأمر من المذكر إلى الذكر، ومن المؤنثة إلى الأنثى، وتشرب في الفكر اللغوي الأول، وسوف نجد لهذا الانحراف عن قصد التوثيق إلى غاية التطبيق آثاره أينما حلت اللغة، للاحتجاج بشواهدها ونصوص لغوييها.[2]

لقد سوغّت اللغة العربية ارتكازها إلى مركن واحد(المذكر) دون الاثنين (المؤنث والمذكر) لأن الأصل في اللغة التذكير، والتأنيث فرعٌ منه ومبني عليه، وعلى هذا الأساس عاملت اللغة المذكر على أنه الأصل الثابت، وعاملت المؤنثة على أنها مزيدةٌ عليه بعلامة من علامات التأنيث الثلاث–التاء المربوطة، والألف الممدودة والألف المقصورة–.[3]

ويعود سبب هذا التحيز بحسب(سبندر) إلى العامل الثقافي، فيرى أن سبب الازدواجية لا يعود إلى اللغة نفسها، وإنما إلى خلفيات ثقافية لها علاقة بالنظرة إلى المرأة تحت ظلال النظام الأبوي، وعلى النقد النسوي اللغوي أن يعيد صياغة العلاقة بين اللغة والجنس من خلال التغلغل في المفاهيم الأبوية السائدة، وإعادة النظر فيها أي (تفكيكها). [4]

إن من عادات الأكل وآدابه في أوربا أن يختص الرجال بأكل اللحم الصافي ليقوي فحولتهم، وليس للنساء إلا الفضلات ونفايات الطعام يشتركن به مع الخدم والعبيد، فالنساء لا يحتجن الى القوة والتغذية، وهذا ما ينطبق على قسمة اللغة ما بين الكتابة والحكي، فالكتابة هي اللحم الصافي الذي يختص به الرجال، وللمرأة العظم والفضلات فبقي لها فضلة اللسان.[5]

---

[1] – ابن منظور، السابق، ص1510

[2] – إنصاف سلمان، ص32

[3] – نفسه، ص24.

4– كورنيليا الخالد، المرأة العربية–الإبداع النسائي–النظريات النسوية (دراسة)، في خصوصية الإبداع النسوي؛ أوراق عمل الإبداع النسوي الأول 1997 (منشورات وزارة الثقافة، عمان، 2001) ص 21.

[5]- عبد الله الغذامي، المرأة واللغة، ط3 (المركز الثقافي العربي 2006) ص37.

إنَّ التمييز العربي وغير العربي على مستوى بنية اللغة وعلى مستوى دلالتها ينبع منه تميز آخر بين المذكر والمؤنث في الأسماء العربية، وهو تميز يجعل من الاسم العربي المؤنث مساويا للاسم الأعجمي من حيث القيمة التصنيفية، فبالإضافة إلى تاء التأنيث التي تميز المذكر والمؤنث على مستوى البنية الصرفية، يمنع التنوين عن اسم العلم المؤنث كما يمنع عن اسم العلم الأعجمي، نلاحظ أن اللغة تمارس نوعا من الطائفية والعنصرية لا ضد الأغيار فقط بل ضد الأنثى من الجنس نفسه كذلك.[1]

لا تقف أيديولوجيا اللغة عند حدود التمييز المشار اليهم بل تمتد لتشكل العالم بكل مفرداته من خلال ثنائية المذكر والمؤنث، فكل أسماء اللغة إما مذكر أو مؤنث ولا مجال في اللغة لما يسمى الأسماء المحايدة أي التي ليست مذكراً ولا مؤنثاً كما هو الشأن في بعض اللغات الأخرى كالألمانية –مثلاً– صحيح أن علماء اللغة يميزون بين المؤنث الحقيقي والمؤنث المجازي ،لكن هذا التمييز لا يعفي المؤنث المجازي من الخضوع لكل آليات التصنيف التي يخضع لها المؤنث الحقيقي، ومن جهة أخرى لا نجد التمييز الحقيقي بين مذكر حقيقي ومذكر مجازي وهو أمر يكشف عن تصور أن التذكير هو الأصل الفاعل، والمؤنث فرع لا فاعلية له وبحكم هذه الفاعلية للمذكر من حيث هو الأصل، تصر اللغة العربية على أن يعامل الجمع اللغوي معاملة جمع المذكر حتى ولو كان المشار إليه بالصيغة جمعاً من النساء بشرط أن يكون بين الجمع رجل واحد هكذا يلغي وجود رجل واحد مجتمعا من النساء، فيشار إليه بصيغة جمع المذكر لا بصيغة جمع المؤنث.[2]

ونحن إذا أردنا أن نعرف قوما فإننا ننظر في لغتهم لنعرفهم؛ لأن لغة أي قوم تشكل رؤيتهم للواقع، فاللغة هي من تمتلك مفتاح السلطة، ومن امتلك صاحبة المفتاح عرف كيف يوظفها حيث أصبحت لديه سلطة على العقل، وهي التاريخ الحقيقي لتاريخ العالم، فما كتبته اللغة ظل كما هو، وما لم تكتبه لم يظهر. ويزداد تعاظم أثر اللغة وتأثيرها عندما تقترن بالدين، ليكون الذكورة بهما جدار لا فرصة لاختراقه أو نقده من أجل زحزحة ثباتية القناعات القارة والراسخة في عمق الفكر العربي إناثا وذكورا.[3]

يتأسس الاعتراف بإنسانية المرأة على عدم تهميش التأنيث في لغة لا يخفى على العارف ذكوريتها، ويحظى التأنيث في اللغة بزيادة حروف في عدد من الكلمات يرى ابن عربي أنها توازي الدرجة التي أعطيت للرجل على مستوى الظاهر كما تنطوي اللغة على إيحاءات ترمز إلى المرتبة الفعلية للمرأة ومن ضمنها اشتراك اسم(الذات) الإلهية، كأعلى مراتب الوجود الإلهي والنساء في التأنيث، ولو لم يكن في شرف التأنيث إلا إطلاق الذات على الله وإطلاق الصفة وكلاهما لفظ التأنيث جبراً لقلب المرأة الذي يكسره من لا علم له من الرجال بالأمر.[4]

---

[1]- نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، ط1(المركز الثقافي العربي 2007) ص30.

[2]- نفسه، ص 31.

[3] – إنصاف سلمان، مرجع سابق، ص156

[4] – نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي نزهة ، ص149– 150 .

ثانياً: صورة المرأة في المدونات العلمية

إن فكرة فرويد وزملائه لا تختلف كثيراً عن فكرة رجال العصور الوسطى عن المرأة، إذ ورث فرويد أفكار أجداده عن النساء كما هي ،وورث فلسفتهم اليهودية التي يصلي فيها الرجل كل صباح ويشكر الرب لأنه لم يخلقه امرأة وبالرغم من إلحاد فرويد الفعلي إلا أنه ظل يهودياً في وجدانه وشعوره، وليس أدل على ذلك من النظرية النفسية التي وضعها عن المرأة والتي لا تختلف كثيراً في مضمونها عن نظرة كهنة العصور الوسطى إلى الساحرات الشريرات أو الحكيمات الساحرات.[1] إذ حاول فرويد أن يعثر على تشابهات بين نظرية الشيطنة أو الممسوسات بالجان، وبين نظرية التحليل النفسي لمرضى الهستيريا، دون أن يربط بين الظروف الاجتماعية الحقيقية التي عاشها هؤلاء النساء؛ منحازا بذلك إلى نشأته اليهودية لجنس الذكور الأسمى، وبحكم انتمائه لطبقة العلماء والأطباء يأخذ بوجهة نظر أصحاب السلطة الحاكمة وينسى وجهة نظر المحكومين من العبيد والنساء.[2]

يرى فرويد أن النساء أشباه رجال لا يملكن حياة الرجال ويحسدن الرجال بشكل دائم، وان «أناهن» الأعلى قليل النمو، وهن كائنات عبثية لا نستطيع الاعتماد عليها. كان فرويد يقر بالتفوق الذكوري ويرى أن دفع النساء للصراع من أجل الحياة مثل الرجال تماما فكرة محالة، ويعلن ذات يوم خلال مناقشة له «أن أكبر سؤال بقي دون إجابة ولم أستطع حله رغم سنواتي الثلاثين في دراسة نفسية المرأة هو: ماذا تريد المرأة؟.[3] ولأن فرويد يُعد أباً للطب النفسي الحديث ولأن الكثيرين من بعده اعتنقوا أفكاره تلك متأثرين بها ،شاعت نظريته المشوهة لسيكولوجية المرأة وطبيعتها النفسية إلى حد أن المرأة الطبيعية أصبحت هي المريضة، والمريضة هي الطبيعية[4]، لاسيما أن النساء عنده نوع غريب دوني أدنى من مستوى البشر، يراهن دمى طفلية توجد فقط على أساس حب الرجل وتلبية حاجاته ورغباته، وكبر فرويد بهذا الموقف الداخل عضوياً في ثقافته لا ثقافة أوروبا الفيكتورية فحسب، بل تلك الثقافة التي يتلو فيها الرجال صلواتهم يومياً: أشكرك يا الهي على أنك لم تخلقني امرأة، وتتلو المرأة صلاتها في خضوع: أشكرك يا الهي على انك خلقتني وفق إرادتك.[5]

وقد سيطرت هذه الفكرة على رواد علم النفس القديم سيطرة شديدة بدليل أنهم أطلقوا اسم الهستيريا على حالات الجنون التي صادفتهم، والترجمة الحرفية لهذا المصطلح(رحم المرأة)، كأنهم بذلك يقولون إن كل امرأة لها رحم، هي في حالة من حالات الهستيريا، ثم في القرن السابع عشر حين تضاءلت قوة

---

[1]) نوال السعداوي، الأنثى هي الأصل، المرأة والجنس، ط6(بغداد: المؤسسة العربية للدراسات والنشر–مطبعة الديوان 1986) ص101

[2]– نفسه، ص 32–33 .

[3]– حمدة خميس، المرأة في علم النفس الفرويدي: مقال على مجلة الاتحاد الإلكترونية (الإثنين 19 أبريل 2010)

[4] – نوال السعداوي، مرجع سابق، ص 33.

[5] –بيتي فريدان، اللغز الأنثوي، ترجمة، عبد الله بديع فاضل، ط1 (الرحبة للنشر والتوزيع، 2014م) ص153.

الكنيسة تضاءلت ظاهرة السحر والشيطنة بين النساء، لتحل محلها ظاهرة الجنون والمرض النفسي والعصاب والهستيريا، وتقول سجلات التأريخ إن معظم المصابين بهذه الأمراض العقلية والنفسية كانوا نساءً، ولهذا أطلقوا اسم هستيريا على تلك الأمراض، وتصورا من كثرة الحالات النسائية المصابة بهذه الأمراض بأن لها علاقة بالرحم.[1]

وبناءً على ذلك صارت المرأة أدنى من الرجل في كل شيء، وعليها أن تخضع ليس لتكون مغتصبة، بل لتكون محكومة؛ لأن الله وهب القوة والقدرة للرجل وهذه فكرة المؤرخين اليهود وهذا نفسه ما توصل إليه فرويد وأتباعه بعد عقود طويلة جداً من الزمن إذن فإخضاع المرأة هو إحدى المعطيات الاجتماعية ونتاج سياسة الأجناس "تقترن النساء بأولئك الذين يبتهلون ويحرثون ويحاربون وهن يخدمنهم"، وهذا ما كتبه بعضهم في القرون الوسطى ثم تعنينا التصورات الأخرى للدونية الأنثوية تلك التي تترك مجالاً لغربلة الرهانات اللاشعورية ويمكن جمعها باثنين من المساجلات يقرن الأول الدونية بعدم الاكتمال، فيما يقرن الثاني الدونية بالأجزاء السفلى.[2]

على كل حال كان انحطاط قدر المرأة أمراً مسلّما به من قبل فرويد، فهو مفتاح نظريته عن الأنوثة، وكانت القوة الدافعة لشخصية المرأة في نظر فرويد هي شعورها بالحسد لمصدر ذكورة الرجل مما يجعلها تشعر أنها أقل قيمة بكثير في عينيها هي كما في عيني الصبي، وربما فيما بعد في عيني الرجل، فهي مجرد رجل فاشل ينقصه شيء ما، ومن هنا لم يتحرر فرويد قط من الموقف الفيكتوري اتجاه النساء، لقد قَبِلِ كجزء محتوم من قدر المرأة ومحدودية النظرة والحياة في الحقبة الفكتورية، فمفهوما عقدة الخصاء وحسد الذكر، فكرتان أساسيتان في كامل فكره يقومان على الفرضية القائلة بأن النساء أقل من الرجال بيولوجياً.[3]

ولم يستطع أتباع فرويد رؤية المرأة خارج الصورة التي حددها فرويد، صورة التابعة والطفلية والعاجزة، وبلا أية إمكانية للسعادة ما لم تتكيف مع حقيقة انها غرض الرجل السلبي، فقد أرادوا مساعدة النساء في التخلص من حسدهن المكبوت ومن رغبتهن العصابية في أن يكن مساويات للرجل، أرادوا مساعدة النساء في إيجاد تحقيق التحقيق الجنسي بوصفهن نساء عن طريق تأكيد دونيتهن الطبيعية[4]. ثم أن انتشار الساحرات الشيطانات في العصور المظلمة لا تختلف في أسبابها الجذرية عن انتشار ظاهرة المريضات بالهستيريا في عصر فرويد، ولا تختلف عن انتشار ظاهرة المريضات نفسيا والعصبيات في النصف الأخير من القرن العشرين، فسجموند فرويد الذي قال بأن المرأة الطبيعية هي ذكر بدون عضو

---

[1] – نوال السعداوي، ص31.

[2] – جاك أندرييه، النزوع الجنسي الأنثوي: ترجمة، إسكندر مصعب، طريق المعرفة، ط1 (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1430هـ-2009) ص19.

[3] – بيتي فريدان، مرجع سابق، ص154.

[4] – نفسه، ص 159 – 160.

تناسل، وان جميع النساء يعشن حياتهن بحثاً عن استرداد ذلك العضو الضائع بلا جدوى، كما قال كهنة وأطباء العصور الوسطى، بأن جميع النساء بعن أنفسهن للشيطان، وان الإنسان يكفيه أن يكون امرأة ليصبح شريراً.[1]

لا يستطيع أحد أن يشكك بالعبقرية لاكتشافات فرويد وبالإسهامات التي قدمها للثقافة، إذ كان علم النفس الفرويدي بتأكيده على التحرر من الأخلاقية الكبتية بهدف تحقيق الاكتفاء الجنسي، جزءاً من ايديلوجية تحرير النساء، أصبح الفكر الفرويدي حصناً أيديولوجياً للثورة الجنسية المضادة في أمريكا، فبدون تعريف فرويد لطبيعة المرأة الجنسية لإعطاء الصورة التقليدية للأنوثة سلطة جديدة، لقد فُهم مفهوم حسد الذكورة الذي ابتكره فرويد لوصف ظاهرة لاحظها في النساء وكان ذلك لدى مريضاته من نساء الطبقة الوسطى في فينا في الحقبة الفكتورية، وكأنه شرح حرفي لكل ما لم يكن يسير على ما يرام مع النساء الأمريكيات، لم يعرف كثيرون ممّن بُشروا بعقيدة الأنوثة المعرضة للخطر عاكسين حركة النساء الأمريكيات نحو الاستقلالية والهوية، من المتفق عليه عموماً أن فرويد كان مراقباً حادّ الإدراك، ودقيقاً للمشاكل المهمة في الشخصية الإنسانية لكنه كان في وصف تلك المشاكل وتفسيرها أسير ثقافته وفي حين كان يكوِّن إطاراً جديداً لثقافتنا، لم يتمكن من التخلص من إطار ثقافته؛ ذلك بأنه لاحظ أن النساء في المجتمع المحيط به لا يظهرن الذكاء أو القدرات الذهنية التي يظهرها الرجال عامة وأنهن أقل من الرجال اهتماماً بالشؤون العامة في الحياة، واقل طموحا من الرجال واقل تعقلاً وموضعية وحكمة.[2]

تقول نوال السعداوي ربما كان فرويد" صادقاً لكن الخطأ الذي وقع فيه فرويد أنه فسر هذه الظاهرة كالذي فسر اختفاء خصيتي العبيد، وقال إن المرأة بطبيعتها أقل من الرجل في هذه النواحي الذهنية... وكم تبدو هذه الأفكار بعيدة كل البعد عن العلم حين تصدر هكذا وحدها بمعزل عن الظروف الاجتماعية"[3]، ذلك بأنه غالبا ما يتم استبعاد النساء عن مجالاتهن المختارة وذلك بتجاهلهن لصالح رجل ما على الرغم من أنهن جاهزات وقادرات على القيام بعمل أفضل، في بعض الأعمال كان على المرأة أن ترضى بالقيام بالعمل في حين يحصل الرجل على الفضل، أو كان عليها إذا حصلت على عمل أفضل أن تواجه الرجل وعدوانيته.[4]

---

[1]– نوال السعداوي، مرجع سابق، ص 34– 41.

[2] بيتي فريدان، مرجع سابق، ص 140– 142

[3] – نوال السعداوي، مرجع سابق، ص 143.

[4] – بيتي فريدان، مرجع سابق، ص23

يساعدنا استقطاب الجنسانية إلى نوعين: الأنوثة والذكورة ومساواتهما باللافعالية والفعالية في النظرية الفرويدية على فهم نظرية الإمام الغزالي التي تتميز تحديداً بغياب مثل هذا الاستقطاب، فهي تدرك جنسانية الذكر والأنثى باعتبارها تشترك في وتنتمي إلى النوع نفسه من الجنسانية.[1]

المفارقة أن النظريتين الإسلامية والأوربية تصلان إلى النتيجة الختامية ذاتها: المرأة عنصر مدمر للنظام الاجتماعي عند الغزالي بسبب فاعليتها، وعنصر مدمر عند فرويد بسبب لا فاعليتها! وعند مقارنة الغزالي بفرويد نواجه عقبة منهجية أو بالأحرى شيئاً يبدو كذلك فحين كان الغزالي يكتب العقل المتعلق بالنكاح في إحياء علوم الدين في القرن الحادي عشر سعى إلى كشف الاعتقاد الإسلامي الحقيقي حول الموضوع أما فرويد فقد حاول بناء نظرية علمية بكل ما تتضمنه كلمة علمي من موضوعية وشمولية، ولم يفكر فرويد أن يطور نظرية أوربية حول الجنسانية الأنثوية بل فكر أن يطور تفسيراً عالمياً شاملاً للأنثى البشرية لكن يمكن التغلب بسهولة على هذه العقبة المنهجية، إذا كنا مدركين لتأريخانية الثقافة فبإمكاننا رؤية فرويد باعتباره منتجاً محدداً تاريخياً لثقافته.[2]

وقد لاحظ لينتون أن المعطيات الأنثروبولوجية قد أظهرت أن الثقافة تحدد وتقرر إدراك الفوارق البيولوجية وليس العكس، وتبعاً للغزالي، المرأة: لهو خطير ينبغي استخدامه لغرض محدد يتمثل في تزويد أمة الإسلام بالولد والنسل، وإخماد التوتر الذي تسببه الغريزة الجنسية، فيوضح مفهوم الغزالي عن مهمة الفرد، حيث يكشف عن أن رسالة المسلم على الرغم من حسنها تعتبر الجنس البشري مكونا من الذكور فقط، أما المرأة فلم تعتبر خارج الإنسانية فقط، بل تهديد لها أيضاً.[3]

ثم بدأ علماء التأريخ والأنثرولوجيا في النصف الثاني من القرن العشرين يعيدون دراسة التاريخ بعين محايدة إلى حد ما بعد أن أثبتت علوم البيولوجيا والفسيولوجيا والتشريح كذب الافتراضات والنظريات التي تفرق بين الرجل والمرأة جسدا ونفساً وعقلاً[4]. إذ لاحظ "ليستروورد" أن الظاهرة الاجتماعية التي تقول بسمو جنس الرجال ليست طبيعية في الإنسان وليست طبيعية أيضاً في حياة الكثير من الفصائل الحيوانية والنباتية، فكتب يقول:" لو لاحظنا بعض النباتات كالمدقة والسدة لوضح لنا أنه في فصائل النباتات العليا عامة لا يكون الذكر إلا مخصباً للأنثى فحسب، أما الأنثى فتظل وتستمر وتنضج الثمرة. إن ذكور هذه النباتات تذبل وتموت بمجرد أن تفرز مادة الإخصاب فليس لهم وظيفة أخرى".[5] ويخرج من ملاحظاته في عالم النباتات والحيوانات أن الوظيفة الأصلية للذكر في الحياة الأولى كان مؤقتاً وثانوياً

---

[1] – بينار ايليكاركان، ترجمة: معين الإمام، المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية، ط1 (دار المدى للثقافة والنشر، 2004م) ص40.

[2]) نفسه، ص 37– 46.

[3] – نفسه، ص 47.

[4] – نوال السعداوي، سابق،ص 25.

[5] – نفسه، ص47– 48.

بالنسبة لوظيفة الأنثى، وان هناك بعض الأنواع من الذكور لم يكن يحتوي جسمهم إلا على تجويف كبير بداخله مادة الإخصاب، وأحيانا يتضاءل ليصبح مادة الإخصاب فقط، وأحياناً لا يكون إلاّ خصية تعيش طفيلياً على الأنثى، إذن يكوّن ليستر وورد نظريته من ملاحظاته الطويلة للحياة الطبيعية بين أشكال الحياة الأولى، ويقول إنه نتيجة لعملية الإنجاب الطبيعي فإن عملية الإخصاب، وقد حدثت أول الأمر بوساطة عضو داخل الكائن ذاته(خنثى) ثم انفصل هذا العضو عن الكائن الأساس وأصبح كائنا صغيراً جديداً يختلف عن الكائن الأصلي، وعاش هذا الكائن الجديد بادئ الأمر طفيلياً على الكائن الأصلي ثم أصبح ملحقاً به وحمل في كيس تطور لهذا الغرض، وعلى هذا يقول وورد بعد ملاحظاته في عالم النبات والحيوان: الأرقى أن الأنثى في الحياة منذ نشأتها الأولى هي الأصل والذكر فرع لها وهو بذلك يتبنى نظرية أن الأنثى في الحياة أسمى من الذكر ودورها أكثر أصالة وأهمية.[1]

ثالثاً: صورة المرأة في المدونات الفلسفية

ربما كان أرسطو أول من وضع نظرية فلسفية عن المرأة، وقد كانت نظريته مؤسسة على نظريته في الميتافيزيقيا، التي قام بتطبيقها في مجال البيولوجيا أولاً، ثم في مجال الأخلاق والسياسة، لتمتد بعد ذلك وتشمل موضوع المرأة ليثبت فلسفياً صحة الموضع الدوني للمرأة[2]، ويمكن تلخيص آراء أرسطو حول الذكورة والأنوثة بما يأتي[3]:

– إن الطبيعة هي المسؤولة عن تزويد الذكر بمتطلبات الحاكم وتزويد الأنثى بمتطلبات المحكوم، أي أن علاقة الزوج بالزوجة على نحو حاكم ومحكوم وهي حالة طبيعية، فهن بالطبيعة أدنى من الرجال، وكانت وظيفتهن خدمة الرجال ولهذا كان من الطبيعي أن يحكمهن الرجال، وكل هذه الوظائف والأوضاع والمراتب بالطبيعة لا بالعرف ولا بالعادات ولا بالتقاليد.

– الوظيفة الأولى للأنثى: الإنجاب والولادة، وما خلقت إلا لحفظ النسل، وهو مبرر لوجودها على الإطلاق. وعليها أن تخضع لحكم الرجل، وتتسم بالدونية والسلبية فيما يتصف بالعلو والإيجابية.

– ثمة فرق بيولوجي بين الذكر والأنثى، يجعل من كمية الحرارة في دم الرجل، أكبر منها في الأنثى، وعليه فالرجل يتفوق على الأنثى من جهة قوة الملكات النفسية.

– المرأة أقل من حيث العقل والذكاء من الرجل.

– النفس تنقسم الى جانب عقلي وجانب لاعقلي، وفي الرجل يغلب الجانب العقلي، أما في المرأة فيغلب الجانب اللاعقلي وهذا من مقررات الطبيعي.

– على الزوجة الصالحة أن تضبط نفقات المنزل ولا تسرف في الاهتمام بالزينة، وعليها أن تلبي جميع مطالب زوجها وكأنها قوانين فرضتها الإرادة الإلهية.

---

[1] – نفسه، ص48.

[2]- إمام عبد الفتاح، أرسطو والمرأة (مكتبة مدبولي الصغير 1996) ص7.

[3]- محمد الخباز، صورة المرأة في التراث الشيعي تفكيك لآليات العقل النصي: ط1 (بيروت-لبنان: 2009) ص19- 21.

يرى الفكر الأرسطي أنه أثناء الاتصال الجنسي تتقدم بذور الذكر في عملية التناسل بالمبدأ الفعال والروح العاقلة، أما الأنثى فهي أساسا رجل مجدب له روح حيوان، تسهم فقط بالمادة، إذا سار كل شيء على ما يرام ينتج عن الجماع نسل مذكر، ولكن إذا كان المبدأ الفعال معيباً ولم يتغلب على مقاومة المادة التي تتقدم بها الأنثى فسوف ينتج نسل مؤنث[1]، بمعنى: أن الطبيعة لا تصنع الأنثى إلا عندما تعجز عن صنع الذكر، وإذا كان الجنين أنثى، فهو خطأ الأم لأنها لم تمزج دماء الطمث جيدا، فالذكر هو الإيجابي النشط الباعث للحياة، أما الأنثى فيقتصر دورها على تقديم سائل الطمث، وعليه هي الجانب السلبي المستقبل فحسب.[2]

إنَّ الفروض الذكورية غزت الفكر القديم والوسيط والحديث، ولم تتفكك بسرعة فانتقلت إلى الفكر الاجتماعي الذي رسم فوارق كاملة بين الرجل والمرأة، ذلك بأن تركة أرسطو ورثها علماء ومفسرون وشاعت في الثقافات العامة مما لا يمكن الإحاطة بها وتقدير أثرها،[3] فمن وسط تراث ضخم من أدبيات الانتقاص من المرأة نورد قولا لجوان لوي فيف، أحد مفكري المذهب الإنساني في القرن السادس عشر، ورد في كتابه تعليم المرأة المسيحية، ذهب فيه إلى أنه لا يليق بالمرأة أن تدير مدرسة ولا أن تعيش وسط الرجال ولا أن تتحدث خارج البيت، ولا أن تنفض عنها حياءها وصدقها، سواء بصورة كلية أو جزئية. فإذا كانت امرأة صالحة فالأفضل أن تبقى في البيت كي لا يعرفها الآخرون، وان كانت بين الناس فالأفضل أن تمسك لسانها حياءً وألاّ يراها الا قليلون وألا يسمعها أحد مطلقاً؛ لأن آدم كان أول الخلق، وحواء خُلقت من بعده، وهي التي خالفت الوصية الإلهية، ولأنها كائن هش قليل الحصافة، يسهل خداعها، لذلك استطاع الشيطان أن يزل حواء ويخدعها، عمن هنا لا يمكن أن تكون الأنثى معلمة، لأنها لو آمنت برأي خاطئ واعتقدت به، لنشرته بين السامعين.[4]

تغلغلت هذه الفكرة في تضاعيف التأريخ منذ حقب قديمة وجرى تداولها ثم تكريسها كمسلّمة في الأديان والثقافات بفعل هيمنة الأبوية واستبعادها لسائر التصورات المغايرة من ذلك ما نجده في مطلع القرن التاسع عشر من تجليات مباشرة للتفسير الأرسطي للجنس، وما يحيط به من أفكار موروثة عند "جوليان فيريي" في كتاب له صدر في عام 1802، بعنوان في التربية، إذ تحدث عن إثبات شرعية جنس على آخر، انطلاقا من المبررات المستمدة من ملاحظة معطيات بيولوجية، تصاعدت من ثناياها فرضيات

---

[1]– ليندا جين شيفرد، أنثوية العلم، العلم من منظور الفلسفة النسوية، ترجمة، يمنى طريف الخولي (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب 1425هـ–2004) ص28.

[2]–إمام عبد الفتاح، مرجع سابق، ص 66.

[3]– عبد الله إبراهيم، السرد النسوي، الثقافة الأبوية–الهوية الأنثوية والجسد، ط1 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2011) ص14– 23.

[4] سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ترجمة، أحمد الشامي (المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، 2002.)ص25.

أرسطو، فالأنثى بالنسبة له كائن خامل بتكوينه وطبعه وحيوية السائل المنوي هي التي تمدها بالثقة والجرأة.[1]

إن حلقة أرسطو وفيريي يفصل بينهما أكثر من ألفي عام وتكشفان عن مدى تماسك الفكر الأبوي المدعم بحجج كثيرة وأساطير مضللة وتحيزات مكشوفة وخلاصات ثقافية وبيولوجية لا أساس لها من الصحة سرى مفعولها في المخيال الجماعي وغزا الثقافة العامة ووجد له أصداء في النظريات والأفكار العلمية والاجتماعية، وتجلّى في الأدوار المتباينة للوظائف الأنثوية والذكورية في الحياة فلم تحترم الخصوصيات البيولوجية بوصفها مكونات خلقيّة أصلية وطبيعية، بل جرى خفض مكانة جنس بشري كامل بناءً على تفسير مغلوط اقتضته شروط الثقافة الذكورية، وتورط فيه بلا وعي وربما بوعي فلاسفة كبار ومفكرون عظام.[2]

وحين نأتي للفلاسفة العرب، نجد مثلا ابن عربي يلح على فكرة أن الحب الإنساني هو الخبرة الأولى التي لابد أن يتأسس عليها الحب الإلهي وان حب النساء يعد من صفات الكمال الإنساني ، ولا نستنتج من ذلك أن ابن عربي جعل الأنوثة عنصراً مساويا للذكورة في نسقه الفلسفي؛ ذلك بأن تصور تجربة الحب ذاتها يعتمد على توهم إيجابية الذكر وفاعليته في مقابل سلبية الأنثى وانفعاليتها، بمعنى أن العلاقة سواء في جانبها النفسي أو الفيزيقي لا تقوم على التفاعل المستند إلى التكافؤ بقدر ما تقوم على إلقاء من جهة وتلقي من جهة أخرى.[3]

يرى ابن عربي أن الأنوثة تسري كتعبير عن الوجه الإمكاني للوجود المطلق في الكون والكائنات لكنها إن كانت واحدة في دلالتها على الانفعال فهي متعددة مختلفة، في مستويات تجليها في الوجود، مما يتطلب التمييز ضمن خطاب ابن عربي بين أنوثة أصلية تظل في عالم الغيب، وتدل على الإمكان الكامن في الأعيان الثابتة، وأنوثة كونية تظهر بأشكال مختلفة وقد تحقق أول تجلٍّ لها(الأنوثة الكونية) عبر ما يطلق عليه في الفكر الإسلامي: اللوح المحفوظ، أو النفس الكلية وتشكل النفس الكلية أثراً وامتداداً للإمكان الأنثوي الذي لا يفارق الغيب، لذلك فإنها لا تخلق بل تنبعث من أول موجود. ويقبل هذا الموجود الأول أسماء منها: القلم الأعلى والعقل والحقيقة المحمدية. ويقصد بالحقيقة المحمدية أو النور المحمدي حقيقة تتميز بالمعقولية والتجريد باعتبارها جوهراً او حقيقة كلية تصدر عنها كل الحقائق، وبها انفتح وجود الموجودات.[4] ويستند ابن عربي في نظريته تلك الى الحديث الشريف: (كنتُ نبيّاً وآدم بين الماء والطين) ممّا يعني تقدم روحانية محمد(ص) على وجوده المادي واقتران هذه الروحانية بالعقل الأول وعن هذا العقل ينبني تصوّر ابن عربي للإنسان على أساس تكونه من وحدة انشقت وظهر منها الرجل والمرأة

---

[1] – عبد الله إبراهيم، ص 24.

[2] – نفسه، ص 25.

[3] – نصر حامد أبو زيد، سابق، 32– 33.

[4] – نزهة براضة، مرجع سابق، ص 140– 141.

كشقين متماثلين ومتكافئين ماديا وروحياً، ويستدعي الحديث عن الشقين استحضار الأصل اللغوي الذي يفهم منه أن الشق هو النصف من كل شيء. وللتأكيد على غياب الفرق بين النساء والرجال يعتمد ابن عربي على الحديث النبوي (النساء شقائق الرجال) ويعرضه كأساس شرعي يبين من خلاله أن الأحكام التي تسري على النساء هي نفسها التي تسري على الرجال معتبراً أن كل ما يصح أن يناله الرجل من المقامات والمراتب والصفات يمكن أن يكون لمن شاء الله من النساء كما كان لمن شاء من الرجال.[1]

رابعا: صورة المرأة في المدونات الدينية.

يرى بعض المفسرين أن الكيد صفة ملازمة للنساء ويستدلون على ذلك من خلال بعض الآيات القرآنية التي وردت جميعها في سورة يوسف، قال تعالى: {فَلَمَّا رأى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ ۖ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ}[2]، وقوله تعالى: {قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ} [3]

وقوله تعالى: {فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ ۚ إِنَّهُهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيم}[4]. والمتابع لمفردة كيد في القران الكريم لا يجده صفة مصاحبة للنساء، إنما نُسب الكيد لأصناف كثيرة، والأكثر إلفاتاً أنه سبحانه وصف كيده بالمتين، ومن ذلك يتبين أن الكيد من حيث هو كيد ليس بالصفة المذمومة، إنما استعماله في الشر يكون مذموماً. وإذا استعرضنا آراء المفسرين في تفسير الآيات التي وردت في سورة يوسف(ص) حول كيد النساء، نجد إضافات وإسقاطات اجتماعية عديدة تتلبس بالتفسير، فالقرطبي يقول: وإنما قال. عظيم . لعظم فتنتهن واحتيالهن في التخلص من ورطتهن[5]. والكيد في اللغة هو: الاحتيال والاجتهاد، والتدبير سواء أكان ذلك في إحقاق حق أو إنزال باطل. والكيد: الحرب. وتأتي كاد بمعنى طلب وأراد. و(كَيَدَ) الشيء عالجه بشدة [6]. وقد ناقش الباحث جواد عيسى العدرة مبيناً أن هذه المعاني تدور حول: اتخاذ أعمال وتدبيرات توقع الآخرين بما يكرهون سواء بحق أم من غير وجه حق. وبأدنى تأمّل يتضح لنا أنّ اتخاذ مثل هذه الأعمال قد يكون في الخير وقد يكون في الشر، وجانب الخير منه لا يكون منافياً للكمال، بل هو من عناصره. والمتدبر في الآيات القرآنية المذكورة آنفا يتجلى له بوضوح عدة نقاط:

---

[1] – نفسه، ص 148.

[2]– سورة يوسف : من الآية 28 .

[3]– سورة يوسف : من الآية 33 .

[4]– سورة يوسف : من الآية 34 .

[5]– أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج9 (بيرت: دار الكتاب العربي، 2006) ص175.

[6]– ابن الحسين أحمد بن فارس(395ه)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون ، ج5 (الدار الإسلامية، 1410– 1990) ص149 ، ولسان العرب : ابن منظور، سابق، مادة (كاد)

أولها أن الكلام ورد في سياق قصة نبي الله يوسف(ص) وهي قصة تصف حال زمن من الأزمان الغابرة التي مرت، وان كانت الآيات تحدثت عن كيد النسوة فهي لا تصف بالضرورة كل النساء على مر الأزمنة، الأمر الآخر أن الآيات وردت على لسان العزيز ولسان يوسف الصديق(ص) وليس الله عز وجل، الأمر الآخر هو أن الكيد ليس بالصفة السيئة، هو وسيلة من وسائل القوة، تُستعمل في الخير وتستعمل في الشر، فما كان جيدا فهو ما يرضي الله، وما كان في الشر فإن {ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ}[1] لذلك وُصف (الكيد) في القرآن – في إطار تحقيق المراد – بأنه: متين، أو ضعيف، أو عظيم، أو أنه في تضليل أو ضلال أي لم يحقق المراد.[2] إذا شاع في تصورات العامة، أو في العرف العام، أو كان أحد المعاني اللغوية، تخصيص الكيد في الصورة القبيحة المستهجنة التي لا تليق بكمال صفات الله جلّ وعلا، فلا يصح أن يسيطر هذا المعنى على متدبّر ما نُسب إلى الله في القرآن من (الكيد)، حتى يلجأ إلى التأويل بالمشاكلة وغير ذلك، ما دام باستطاعته أن يجد في المعاني اللغوية الأصول ما لا ينافى مع كمال صفات الله عزّ وجل، بل هو ينطبق – على ما نعلم – بالنصوص القطعية الأخرى وبالبراهين العقلية من صفات الله تعالى.

وقد نسبه الله إلى نفسه في مواضع عديدة، يقول تعالى: {وَأُمْلِي لَهُمْ ۚ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ} [3] وقوله تعالى: {وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا} [4] وبناء على هذا نقول أن الكافرين يكيدون في الشر، لأنهم يعملون بمكايد لإدحاض الحق وإقامة الباطل في الأرض، أما الله تعالى فإنه يكيد في الخير، لأنه لا يُصلح عمل المفسدين، بل يرد كيد الكافرين إلى نحورهم وينصر أولياءه المؤمنين على أعدائه، ويؤيد ألأنصار الحق، ويأبى إلا أن يُتمّ نوره ولو كره الكافرون. وينتهي بذلك الأمر دون إشكال، ولا تأويل، وتستقيم عملية التدبر لكلام الله.[5]

وخلاصة القول نجد أن صفة عظمة الكيد عند النساء مدح للذكاء الذي تتمتع به المرأة، ولو أن بيان الآيات الواصفة لذلك مجتمعة في سورة يوسف وكانت تخص امرأة العزيز، إذ الكلام كان موجهاً لها فحسب.

ولو أننا أمعنا النظر في الآيات التي تتحدث عن الحيض وقبل الدخول إلى الموضوع من وجهة نظر المفسر وذهبنا إلى العلم القديم إذ يرى كل من أرسطو وسقراط _اللذين ظلت أفكارهما مهيمنة عدة قرون بعد وفاتهما_ فإنه عبر هذه الفترة يتم تطهير الجسد من التلوث، والبقايا العضوية وكل ما قد سبب ضررا صحياً لجسد المرأة البارد، عكس جسد الرجل الساخن فالدم الذي يخرج من المرأة الحائض يُعد فاسدا يفرزه

---

[1]- سورة يوسف : من الآية 52 .

[2]- جواد عيسى العدرة، الكيد والمكر في القران الكريم (بحث منشور في موقع ملتقى أهل التفسير)

[3]- سورة الأعراف : 183 ، وسورة القلم :45 ، وسورة الطارق 14 – 15 .

[4]-سورة الطارق 14 – 15 .

[5]- عبد الرحمن حبنكة الميداني، قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل، مرجع سابق ، ص 454 .

الجسد ليتطهر منه، وهذا ما ترك أثره على الطب التقليدي إلى حد الأن، حين نجد بعض المعتقدات السائدة، التي تعد إخراج الدم من جسد المريض يساعد على شفائه لأنه يطهر الجسد.[1]

وبالنسبة للمجتمعات العربية الإسلامية، فالأمر يعود لما قبل الإسلام، وتبعات ما خلفته الأقوام السابقة، ووجود قبائل اليهود، حيث الأحكام الصارمة على المرأة في تلك الفترة، ونسرد حديثاً نبوياً يبين كيف خفف الرسول من أحكام اليهود والمجوس على المرأة في فترة الحيض أنهم كانوا إذا حاضت المرأة فيهم لم يؤاكلوها، ولم يشاربوها، ولم يجالسوها على فرش، ولم يساكنوها في بيت، فسأله أصحابه(☺): فأنزل الله تعالى: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾)،[2] قال رسول الله(ص): ((اصنعوا كل شيء إلا النكاح)) فبلغ ذلك اليهود فقالوا: ما يريد هذا الرجل أن يدع من أمرنا شيئاً إلا خالفنا فيه،[3] ويروي الزمخشري ما يشبه ذلك، فيقول" فلما نزلت الآية أخذ المسلمون بظاهر اعتزالهن فأخرجوهن من بيوتهم، فقال ناس من الأعراب: يا رسول الله: البرد شديد، والثياب قليلة فإن آثرناهن بالثياب هلك سائر أهل البيت وإن استأثرنا بها هلكت الحِيّضُ، فقال عليه الصلاة والسلام: إنما أُمرتم أن تعتزلوا مجامعتهن إذا حضن ولم يأمركم بإخراجهن من البيوت كفعل الأعاجم"[4] فالحائض في الإسلام لا تعزل ولا يمارس عليها حصار مثل ما هو سائد لدى اليهود، فهي ليست كائنا لا يجب لمسه أو الابتعاد عنه وإبعاده فهي ليست نجاسة تنجس كل من حولها، حتى الممارسة الزوجية ليست محرمة كلياً، فإن للرجل مباشرة زوجه في فترة الحيض من فوق الإزار، الإسلام يحرم فقط الجماع المباشر،[5] وذلك لأسباب سنوضحها فيما بعد.

تقول إحدى النسويات المعاصرات: "بذلك استطاع الرجل أن يبعد المرأة عن المعبد وسلطته وربط عبادتها للرب به كواسطة، فلكي ترضي الرب يلزمها إرضاء الرجل كأب وزوج، لأن طاعة الرب الأصغر دليل على طاعة الرب الأكبر وهذا مضمون التشريع اليهودي وكذلك الأمر في المسيحية، وهذا ما نراه في بعض رسالات بولس[...] أما بالنسبة للإسلام فطاعة الزوج تؤدي لدخول الجنة فصار الرجل هو المشرع

---

[1]– رحال بوبريك، بركة النساء، الدين بصيغة المؤنث (أفريقيا الشرق 2010) ص36.

[2] – سورة البقرة: 222.

[3] – مسلم بن حجاج النيسابوري، صحيح مسلم، ج1 (الرياض: بيت الأفكار، الرياض، 1419هـ – 1998م) ص246، 262، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق، سامي بن محمد السلامة، ج1 (دار طيبة د.ط، د.ت) ص585.

[4] –جار الله أبو القاسم بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق وتعليق ودراسة، عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، شارك في تحقيقه: فتحي عبد الرحمن أحمد حجازي،ج1، ط1 (الرياض: مكتبة العبيكان، 1418هـ– 1998)ص432.

[5] محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القران، ط3 (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1973)ص 299، ، رحال بوبريك، مرجع سابق، ص 38– 40.

للمرأة في أمو تخصها،[...] في فرض أوقات الاغتسال والاستحمام والطقوس المصاحبة لذلك، زيادة على تحقيرها، بعدم لمسه[لها] خلال فترة الحيض، كما هو الأمر في اليهودية".[1]

ويرى باحث آخر أن الحيض يبقى في كل الديانات والثقافات الإنسانية– بغض النظر عن الدين– من المظاهر الفزيولوجية التي تميز المرأة من الرجل وتجعلها نجسة، من هذا المنظور فإن هذه النجاسة المؤقتة متناقضة مع ما تفرضه الولاية من طهارة، وأن دم الحيض يمثل لعنة للمرأة وأنها تبحث عن خلاصها الروحي من خلال التصوف ناهيك على أن المرجعية الدينية الإسلامية والمسيحية واليهودية تأسست منذ البداية على ثنائية قائمة على طبيعة جنس الفرد، مع إعطاء الأفضلية للجنس الذكر، ويرى أن مرتبة المرأة في مستوى أدنى بإقصائها من الوظائف الدينية كالإمامة وحرمانها من ولوج المسجد إلى جانب الرجل، وإقامة شعائرها الدينية أبان الحيض ودم النفاس وعدم المساواة في الإرث والشهادة رغم ما يقدمن من تبريرات لهذه اللامساواة من طرف المدافعين عن فكرة مساواة المرأة بالرجل في الدين.[2]

ثم يقول: "نجد أنفسنا أما نصوص وتمثلات تجعل المرأة في حالة دونية بسبب عدم طهارتها، فهي دائمة التأرجح بين حالة الطهر pur والنجاسة impur عكس الرجل وهذان المفهومان أساسيان في المنظومة الدينية وعالم القداسة وتحضرنا هنا إشكالية الطهارة وعلاقتها بالجسد، فالجسد هو أداة الإنسان للتقرب الى الله فبواسطته يتعبد: يركع ويسجد ويقوم ويصوم؛ لذا كان واجباً إخضاعه لشروط أولها وأهمها الطهارة فقبل كل طقس ديني وجبت طهارة هذا الجسد بالاغتسال، والطهارة لها بعد رمزي أكثر مما هي مجرد مسألة تنظيف مادي hygiene؛ لأن في غياب الماء بإمكان المسلم التيمم باستعمال الحجر والتراب، وهي ممارسة لا تنظف بقدر ما لها بعد رمزي وطقس ديني يخضع له الجسد ليصبح أهلا للعب من دون الوسيط بين الروح الإنسانية والله إبان ممارسة الصلاة، فطهارة الجسد ليست مسألة نجاسة مادية فقط حتى ولو كانت دماً بل لها أبعاد أخرى"[3] ويقول في موضع آخر: "الجسد هو موضوع إكراهات الروح ومن هنا نفهم إلحاح النص الديني عليه في الطهرة عبر الاغتسال الجسدي لتعرضه الدائم للدنس، فالروح وهي تبحث عن الخلاص والدخول الى عالم التقوى تتطلب جسداً طاهراً"[4]. حتى يصل إلى حديثه عن المرأة يقول:" جسد المرأة هو الأكثر خضوعاً لمسألة الطهارة مقارنة بالرجل فتكوينها البيولوجي يجعلها في حالات تدنيس يدعوها للتطهر كي تصبح جديدة بممارسة طقوسها الدينية وتعتبر المرأة مدنسة مؤقتاً نظراً للدم الذي يسيل منها: دم الحيض ودم الاستحاضة ودم النفاس وهذه كلها مخصوصة بالمرأة. فالدم

---

[1] – حمودة إسماعيلي، لغز الأنوثة وعقدة الجنس (أفريقيا الشرق، 2015)ص101.

[2] – رحال بوبريك، مرجع سابق، ص19.

[3] – رحال بو بريك، مرجع ص 31.

[4] –نفسه، ص 31.

من المنظور الديني مادة مدنسة[...] وحين يتعلق بالرجل فهو مرتبط بالشرف والقرابة الأبوية والتضحية وعقد العهود، أما حين يتم الحديث عن دم النساء فإنه يوحي مباشرة إلى عالم مدنس".[1]

وأخيرا يقول: "دم لا يقصي المرأة من القداسة بل من حق السلطة أيضاً، فهي لا يحق لها تقلد مناصب القيادة في نظر بعض الفقهاء؛ نظراً لأن دم الحيض والنفاس يؤثران على نفسيتها، وفي الآن نفسه يحولان دون كمال دينها وتعتبر في عدِّة أيامه مقصية من الحقل الديني بفرائضه وطقوسه، وهو وضع لا ينطبق مع من يريد أن يتحمل مسؤولية ولقب إمارة المؤمنين، بأبعادها السياسي والديني، والرمزي من هذا المنظور الفقهي[...] ولم يقتصر ربط التدنيس بدم الحيض على المرأة فقط، فحتى الحيوانات صُنف بعضها في خانة الممسوخات لأنها تحيض، وفي هذا الباب اعتبر أكل لحم الأرنب مكروها[...] فحسب التأويل السائد أن الأرنب في فترة حيضها تتردى حالتها النفسية مما يؤثر على سلامة الإنسان وصحته في حالة أكل لحمها فالقول الغالب لدى بعض الفقهاء هو تحريم أكل لحوم الأرانب لأنها تحيض".[2]

ونجد في تعريف المفسرين للمحيض قول الزمخشري مثلاً:" المحيض شيء يستقذر ويؤذي من يقربه نفرة منه وكراهة له، فاعتزلوا النساء: اجتنبوهن، يعني فاجتنبوا مجامعتهن".[3]

أصبحت المرأة تعيش حالة رعب مزمن خوفاً من غضب الله، فقد أوحي إليها أنها تغضب الله إذا لم تؤدي بعض الأمور أهمها طاعة الزوج، وأُقنعت أنها خلقت بمجموعة من العورات؛ لذا يجب حمايتها من نفسها، ولهذا فقد تولّى الرجل هذه المهمة، ومن هنا بدأ تغليب الفكر الجاهلي على الفكر الإسلامي، وعاد العرب يمجدون القبيلة والعائلة ووجاهتها، وانغمسوا في ملذات الانفتاح الحضاري على الأمم الأخرى، وبقيت المرأة في معزل عن كل ذلك، بحجة أنها ناقصة عقل ودين، ومحوا بذلك تلك المكانة التي منحها إياها الإسلام، فمُنعت من الصلاة في المساجد، ووضعت الأقاويل في أفضلية الصلاة في بيتها، بل في ركن محدد من البيت، في حين كانت المرأة في عهد الرسول لا تصلي في المسجد فحسب بل كانت تناقش أمور دينها ودنياها[4]،وترى أحدى النسويات المعاصرات: تحول الخطاب الإسلامي إلى وصف المرأة الطائعة والاهتمام بها، مفهوم الطاعة بوصفه التعبير السلطوي المباشر للتبعية القائمة على منهج متفاوت بين الناس، وأن الزواج يضفي على الرجل صفة القداسة المحفورة في ذاكرة المخيال العربي، فالأسرة كخلية أولى في المجتمع تجسد مفهوم الطاعة السياسي السلطوي لرب الأسرة وراعيها انطلاقاً من تجذرها في العقل العربي، فظل الخطاب الإسلامي عبر العصور نسيجاً اجتماعياً قائماً على الأيديولوجية المحفورة في أعماق الوعي الجمعي المحرضة على عبودية المرأة وقهرها وحصر وضيفتها

---

[1] –نفسه، ص 33– 34.

[2] –نفسه، ص 40–41.

[3] – الزمخشري، مرجع سابق،ص 432.

[4] –محمد خليفة جميل، المرأة المسلمة وأوهام الرجال السلطوية والجنسية (أفريقيا الشرق، 2014) ص21– 28.

في إرضاء رغبة الزوج، وحراسة البيت في غيابه من دون أن تكون صاحبة قرار، وان كانت تعيش في طبقة تتمتع بكل امتيازات الحكم الفردي المطلق مدعمّة بنصوص وتأويلات موضوعة والعمل على ترسيخها في الذهن العربي، وإقناع المرأة بها تارة، وبالعنف تارة أخرى [1]، انطلاقا من الفهم الذكوري لبعض الآيات القرآنية(عظوهن)، (اضربوهن)، (انكحوا ما طاب لكم ....) وغيرها، فأُخذت الآيات بمفهوم سطحي، ودعمت أحاديث موضوعة تارة، ومقتطعة من سياق قولها تارة أخرى، مما ساعد على تركيز قاعدة التبعية التي كانت سائدة أصلا قبل الإسلام بآلاف السنين، ثم جاء أهل اللغة فرسخوا ذلك أكثر حتى أننا نجد صاحب معجم تاج العروس يعرف مفردة(الحِذَاء)" الحِذَاءُ: الزوجةُ؛ لأنها موطوءة كالنعل"[2]، أما أبو حامد الغزالي فيقول:" إن النكاح نوع من الرق، فهي رقيقة له، فعليها طاعة الزوج مطلقاً في كل ما طلب منها في نفسها مما لا معصية فيه"[3] ويقول: "القول الجامع في آداب المرأة من غير تطويل: أن تكون قاعدة في بيتها، لازمة لمغزلها، لا يكثر صعودها واطلاعها، قليلة الكلام لجيرانها، لا تدخل عليهم إلا في حال يوجب الدخول، تحفظ بعلها في غيبته، وتطلب مسرته في جميع أمورها، ولا تخونه في نفسها وماله، ولا تخرج من بيتها إلا بإذنه، فإن خرجت بإذنه فمختفية في هيئة رثة، تطلب المواضع الخالية دون الشوارع والأسواق، محترزة من أن يسمع غريب صوتها أو يعرفها بشخصها لا تتعرف إلى صديق بعلها في حاجاتها، بل تتنكر على من تظن أنه يعرفها أو تعرفه، همها صلاح شأنها وتدبير بيتها، مقبلة على صلاتها وصيامها، وإذا استأذن صديق لبعلها على الباب وليس البعل حاضراً، لم تستفهم ولم تعاوده في الكلام غيرة على نفسها وبعلها، وتكون قانعة من زوجها بما رزق الله، وتقدم حقه على حق نفسها وحق سائل أقاربها، متنظفة في نفسها مستعدة في الأحوال كلها للتمتع بها إن شاء الله"[4]!!.

إن ما ورد على لسان الغزالي، وإن كان يعود نزر منه إلى الخلق الإسلامي، بيد أن أكثره لا يعدو إلا أن يكون ثقافة ذكورية متراكمة لا علاقة لها بآداب الإسلام، فكيف للمرأة أن لا ترد على طارق الباب، والله سمح لنساء الرسول أن يجبن الرجال من وراء حجاب، وكيف تتحرز من أن يسمع صوتها أو تحتجب عن العالم، والله يقول: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾)[5]، ثم كيف تخرج بثياب رثة، والله يقول:(قُلْ مَنْ

---

[1] – خديجة صبار، المرأة بين الميثولوجيا والحداثة (بيروت: أفريقيا الشرق 1999) ص 27.

[2] محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: نواف الجراح، مراجعة، سمير شمس، ج3، ط1 (بيروت: دار صادر 2011)128، مادة (حذو).

[3] –أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين؛ وبذيله كتاب المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الأحياء من أخبار، تحقيق، عبد الرحيم العراقي، ج2 (بيروت: دار المعرفة، 1403هـ –1983) ص56.

[4] – الغزالي، سابق، ص 59.

[5] –سورة الحجرات: 13.

حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ۚ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣٢﴾)[1]، ويقول: (يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ)[2]، وإن خرجت في المواضع الخالية دون الشوارع والأسواق، فكيف يمكن تطبيق أمره تعالى(هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ ۖ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ ﴿١٥﴾).[3]

وحاول بعض الفقهاء أن يكونوا أكثر إنصافا من غيرهم، فقالوا: طاعة المرأة الواجبة لزوجها، تُحصر في أمرين فقط: التمكين الجسدي، والإذن في الخروج من المنزل، وأما سائر الأمور الأخرى كأداء الأعمال المختلفة فالطاعة فيها غير إلزامية، ولو وجب الحج على امرأة فلا يجب عليها استئذان زوجها لأداء تلك الفريضة الإلهية بل لها أن تسافر لأدائه حتى مع مخالفة زوجها أيضاً، حتى في الحج النذري،[4] بل أفتى جمهور الفقهاء[5] بلزوم تقييد حكم طاعة المرأة لزوجها بالشروط العامة المقيدة للأحكام الدينية كأن لا يكون الحكم فيه ضرر أو حرج أو مشقة على المكلف؛ وعليه فالزوجة التي تتسبب إطاعتها لزوجها في وقوعها في الضرر أو الحرج غير ملزمة بالطاعة في الحالة هذه. بل إنهم اختلفوا فيما بينهم حول مدى شرعية فرض أو إلزام الزوج بتوفير الخدمة المنزلية (إحضار خادم) إلى الزوجة، ففريق ذهب إلى أن عدم إلزام الزوج بذلك مرتبط بمكانة المرأة الاجتماعية، فلا إلزام إذا كان معروفاً أن مثل من في منزلتها وطبقتها يفعل ذلك، أما إذا لم يكن الوضع كذلك في بيت أبيها أو إذا كان لها خادم ولم يكن الزوج معسراً فعليه توفير من يخدمها أو ليس له الحق في تسريح خادمها. كما أشار بعض الفقهاء إلى حق الزوجة في الحصول على أجر أو نفقة لقاء قيامها بالخدمة. وهذه أمور فقهية معروفة. [6] لكن كمجتمع ذكوري، فقد أُعطي حق الزوج في المباضعة (العارضة) أولوية قصوى، إذ المتداول أنه يجب على المرأة أن تأخذ موافقة زوجها المسبقة إن أرادت أن تصوم ذات يوم، لتقضي ديناً، أو تؤدي نذراً، أو تتقرب إلى

---

[1] – سورة الأعراف: 32.

[2] – سورة الأعراف: من الآية 31.

[3] – سورة الملك: 15.

[4] –زين الدين بن علي العاملي 911هـ–965هـ، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، ج8، ط 3 (إيران –قم: 1425هـ) ص 361، الخميني، تحرير الوسيلة، ط10 (قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين 1425هـ)ص21، 351، و/ 273، علي الحسيني السيستاني، منهاج الصالحين، ج3، ط8 (بيرت: دار المؤرخ العربي1423هـ–2003م) ص 106.

[5] –الخميني، سابق، ص 351،21– 352، حسين بستان النجفي، الإسلام والجنوسة التمييز بين الجنسين في المؤسسات الاجتماعية، تعريب، رعد الحُجّاج، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، ط1(بيروت، 2012)ص111.

[6] – أميمة أبو بكر، وشيرين شكري، المرأة والجندر، الغاء التمييز الثقافي والاجتماعي بين الجنسين، مرجع سابق، ص38

الله؛ ذلك بأنها–حسب ما أورد الفقهاء–يجب أن تحسب حساب الزوج كونه يأخذ الأسبقية في الأولويات، ومن هنا توجه الاتهام إلى الرجل المسلم، [1] بأن لا هم له ولا يشغله تفكير إلا في هذا النشاط.

ومن هذا الاتهام جاء القول إن المرأة خلقت من أجل الرجل ومن أجل رغباته، ولكن ذلك مردود بدلالة النص القرآني، يقول تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)[2]، ويقول تعالى: (فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ ۖ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ ۖ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ ﴿١٩٥﴾)[3]، وقوله تعالى:(مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾)[4]. وغيرها كثير من الآيات التي تدل أن الذكر والأنثى متساويات في الجزاء والثواب والحياة والعمل، ولا توجد آية تصرح بأن الله خلق المرأة من أجل الرجل، إن كانت السماوات والأرض والكائنات خلقت لتعبد الله ولتقدس اسمه، أيخلق الله المرأة من أجل الرجل وليس من أجل عبادته؟.

إننا حين نتوجه إلى النص القرآني– دستور الإسلام– نجد أن بلقيس تضرب مثلاً سامياً للمرأة القيادية الفذة، وذلك من خلال قراءة القصة وعرضها على قصص القادة الآخرين المذكورين في النص القرآني، إذ تبدأ الحكاية حين يقول الهدهد: (إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴿٢٣﴾وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْدُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ ﴿٢٤﴾أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ ﴿٢٥﴾) (قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ ۖ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا ۚ قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ ۗ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٤﴾).[5]

إن قيادة بلقيس تختلف عن كل قادة الأقوام السابقة، كأمثال فرعون والنمرود وغيرهم، وتميزت منهم بميزات كثيرة منها: استعملت مبدأ الشورى (قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ (29) إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ (30) أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ (31) قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ (32))[6]ثم أنها لما رأت رد قومها (رد ذكوري): (قَالُواْ نَحْنُ أُوْلُواْ قُوَّةٖ وَأُوْلُواْ بَأْسٖ شَدِيدٖ وَٱلْأَمْرُ إِلَيْكِ فَٱنظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ(33))[7]بمعنى أنهم مستعدون

---

[1] –محمد خليفة، المرأة المسلمة وأوهام الرجال، مرجع سابق، ص 57.

[2] – سورة الذاريات: 56.

[3] – سورة آل عمران: من الآية 195.

[4] –سورة النحل : 97.

[5]– سورة النمل: 23– 25، 42.

[6]– سورة النمل: 32،30،29

[7]– سورة النمل: 33

للمواجهة والقتال، ولأنها فهمت ذلك، ناقشتهم بالأمر لأنها مرنة وتريد أن تحمي شعبها: (قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً ۖ وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ (34)). وقررت أن ترسل بهدية، وهذا هو التفكير الأنثوي، الممزوج بالميل الى السلام والمودة، والمحاولة للحد من النزاع. ثم أنها اعترفت فورا بالخطأ الذي كانت عليه ومملكتها فأقرت: (وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ (35))، ثم أنها لم تقل أسلمت لسليمان، وإنما قالت: (قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ ۖ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَن سَاقَيْهَا ۚ قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ ۗ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (44)). كل الأقوام الأخرى عادت الأنبياء ولم تدخل في الدين خوفاً على السلطة وقولها أسلمت مع سليمان لله، دليل على إدراكها قيمة الرسالة الحقيقية، كانت بلقيس الملكة الوحيدة التي دخلت في دين نبي من الأنبياء، وجنبت أهل مملكتها الضرر والهلاك، بخلاف باقي الأقوام التي أُبيدت بسبب تجبر ملوكها وتعنتهم. ولكي نخلص إلى أن المرأة ليست تابع للرجل يمكننا أن نذكر ثلاثة وقائع مترابطة مدونة في الأثر في الأثر وصحيحة تاريخيا:[1]

الواقعة الأولى: إن أم سلمة سمعت الرسول وهو ينادي من على المنبر: (يا أيها الناس)، فأرادت الذهاب، فقالت لها الجارية: إنما دعا الرجال ولم يدع النساء. فردت سريعا: إني من الناس.

الواقعة الثانية: تساءلت أم سلمة عن فضل الهجرة، هل هناك تخصيص الرجال بها من دون النساء، فأنزل الله تعالى:"﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ ۖ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ ۖ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَ لَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ ﴿١٩٥﴾)."[2]

الواقعة الثالثة: دخلت أسماء بنت عميس على نساء النبي(ص) بعد رجوعها من الحبشة مع زوجها جعفر بن أبي طالب، قالت: هل نزل فينا شيء؟ قلن: لا. فأتت إلى النبي(ص) فقالت يا رسول الله إن النساء لفي خيبة وخسار، قال: ومم ذلك؟ قالت: لأنهن لا يُذكرن في الخير كما يذكر الرجال. فأنزل الله تعالى: (إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٣٥﴾)[3]

تدل هذه الوقائع على حرص النساء في عصر الرسالة على أن يكون لهن مكان في الشؤون العامة للجماعة المؤمنة، وأن يذكرن في النص القرآني (أي يخاطبهن الله نفسه عز وجل) فيصبحن بذلك جزءاً مرئياً وظاهراً من حياة المجتمع الإسلامي في جوانبه الدينية والاجتماعية العامة، فضلا عن أن هذه الوقائع تعكس حرص النساء على أن يحظين بالمكانة والتقدير المعلن لجهدهن، وإلا يتم إقصاؤهن أو

---

[1]–أميمة بكر، وشيرين شكري، المرأة والجندر، إلغاء التمييز الثقافي والاجتماعي بين الجنسين، ص 14–15.

[2]– سورة آل عمران: 195.

[3] – سورة الأحزاب: 35

تجاهلهن. كذلك أن هذه الروايات تعكس مراعاة التنزيل لإحداث توازن بين شقي المجتمع، أي أن الإسلام قدّم رؤية تراعي الجنسين ومطالبهما وتتعامل بحساسية محمودة مع المرأة بتأكيد دورها لتحقيق المساواة الإيمانية لها. هي إذن رؤية أقرّت خصوصية مشكلات المرأة ولكنها في الوقت نفسه تسعى إلى دمج النساء وانخراطهن في صفوف المجتمع بعدالة وبدون تفريق. تؤكد أسباب نزول هذه الآيات على احترام وجهة نظر المرأة ومبادراتها الفعّالة في شكل تساؤلات وجدل حول موضوع يؤرقها.[1]

الخاتمة:

بعد هذا البحث المختصر عن صورة الأنثى في المدونة العلمية، أسفر البحث عن مجموعة من النتائج والملاحظات، وسنحاول تلخيصها على النحو الاتي:

- من اللحظة التي بدأ بها التدوين، كان صاحب تلك المدونة هو الرجل، فجاء كل ذلك بتصور ذكوري، وغابت الأنثى بوصفها المدون للعلوم حتى زمن قريب الا ما ندر من محاولات خجولة.
- حافظ الذكور على صورتهم الذكورية في المدونات العلمية التي تقر بحقهم في الحكم والسيطرة تارة، وبيان صورة الأنثى التابعة تارة أخرى.
- حين مثلت الأنوثة دور القيادة في القران(بلقيس) أدخلت شعبها في دين سليمان، في حين لم يحصل ذلك أبدا مع أي من الأقوام الأخرى التي كانت تقودها الذكور، وهذا يعني أن القيادة الأنثوية تتميز بالمرونة، وإننا اليوم بحاجة إلى أنثى للقيادة كي نتجنب ما أوقعتنا فيه الذكورة من حروب.
- بعض الأبحاث العلمية أثبتت أن الأصل هي الأنثى وليس العكس.
- يجب التنويه إلى ضرورة دراسة صورة الأنثى في الكتب المقدسة والحديث الشريف ونهج البلاغة، ومحاولة معرفة الأحاديث الصحيحة من الموضوعة.
- الدعوة الملحة إلى ظهور أنثنة العلم بمعنى رؤية العلم من وجهة نظر أنثوية، كالنحو والفلسفة ومختلف العلوم الأخرى.
- من الضروري مراجعة نظريات علم النفس التي درست الأنوثة والذكورة، ومحاولة إيجاد الفرق بين التأثر بسلطة الدين، وبين علم النفس.

[1] – أميمة أبو بكر، وشيرين شكري، المرأة والجندر، إلغاء التمييز الثقافي والاجتماعي بين الجنسين، ص 15– 16

قائمة المصادر

القران الكريم.

7. ابن الحسين أحمد بن فارس(395ه)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون (الدار الإسلامية، 1410- 1990)
8. ابن منظور(711ه)، تنسيق وتعليق وفهرست، على شيري، لسان العرب، ط1 (بيروت: دار إحياء التراث العربي 1408ه-1988م)
9. أبو العباس المبرد، تحقيق: رمضان عبد التواب وصلاح الدين الهادي، المذكر والمؤنث، (القاهرة: 1970)
10. أبو الفتح عثمان ابن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار (دار الكتب المصرية- المكتبة العلمية، 1371ه- 1952)
11. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق، سامي بن محمد السلامة (دار طيبة د.ط، د.ت)
12. أبو بكر بن الأنباري(328ه)، المذكر والمؤنث، تحقيق، محمد عبد الخالق عظيمة، جمهورية مصر العربية (وزارة الأوقاف: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث، 1401ه-1981م)
13. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين؛ وبذيله كتاب المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الأحياء من أخبار، تحقيق، عبد الرحيم العراقي (بيروت: دار المعرفة، 1403ه -1983)
14. أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (بيرت: دار الكتاب العربي، 2006)
15. إمام عبد الفتاح، أرسطو والمرأة (مكتبة مدبولي الصغير 1996)
16. إنصاف سلمان علوان، الذكورة والأنوثة في أدبي العصر الجاهلي والإسلامي، لسان العرب متنا، أطروحة دكتوراه (جامعة بابل: كلية التربية، 1434ه-2013م)
17. بيتي فريدان، اللغز الأنثوي، ترجمة، عبد الله بديع فاضل، ط1 (الرحبة للنشر والتوزيع، 2014م)
18. بينار ايليكاركان، ترجمة: معين الإمام، المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية، ط1 (دار المدى للثقافة والنشر، 2004م)
19. بينار ايليكاركان، ترجمة، معين الإمام، المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية، ط1 (دار المدى للثقافة والنشر، 2004)
20. جار الله أبو القاسم بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق وتعليق ودراسة، عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، شارك في تحقيقه: فتحي عبد الرحمن أحمد حجازي، ط1 (الرياض: مكتبة العبيكان، 1418ه- 1998)

21. جاك أندرييه، النزوع الجنسي الأنثوي: ترجمة، إسكندر مصعب، طريق المعرفة، ط1 (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1430هـ-2009)
22. جواد عيسى العدرة، الكيد والمكر في القران الكريم (بحث منشور في موقع ملتقى أهل التفسير)
23. حسين بستان النجفي، الإسلام والجنوسة التمييز بين الجنسين في المؤسسات الاجتماعية، تعريب، رعد الحُجّاج، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، ط1(بيروت، 2012)
24. حمدة خميس، المرأة في علم النفس الفرويدي: مقال على مجلة الاتحاد الالكترونية (الإثنين 19 أبريل 2010)
25. حمودة إسماعيلي، لغز الأنوثة وعقدة الجنس(أفريقيا الشرق، 2015)
26. خديجة صبار، المرأة بين الميثولوجيا والحداثة (بيروت: أفريقيا الشرق1999)
27. الخميني، تحرير الوسيلة، ط10 (قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين 1425هـ)
28. رحال بوبريك، بركة النساء، الدين بصيغة المؤنث (أفريقيا الشرق 2010)
29. زين الدين بن علي العاملي 911هـ-965هـ، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، ط 3 (إيران -قم: 1425هـ)
30. سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ترجمة، أحمد الشامي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، 2002.
31. عبد الله إبراهيم، السرد النسوي، الثقافة الأبوية-الهوية الأنثوية والجسد، ط1 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2011)
32. عبد الله الغذامي، المرأة واللغة، ط3 (المركز الثقافي العربي 2006)
33. علي الحسيني السيستاني، منهاج الصالحين، ط8 (بيرت: دار المؤرخ العربي1423هـ-2003م)
34. كورنيليا الخالد، المرأة العربية-الإبداع النسائي-النظريات النسوية (دراسة)، في خصوصية الإبداع النسوي؛ أوراق عمل الإبداع النسوي الأول 1997 (منشورات وزارة الثقافة، عمان، 2001)
35. ليندا جين شيفرد، أنثوية العلم، العلم من منظور الفلسفة النسوية، ترجمة، يمنى طريف الخولي (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب1425هـ-2004)
36. محمد الخباز، صورة المرأة في التراث الشيعي تفكيك لآليات العقل النصي: ط1 (بيروت-لبنان: 2009)
37. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القران، ط3 (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1973)
38. محمد خليفة جميل، المرأة المسلمة وأوهام الرجال السلطوية والجنسية (أفريقيا الشرق، 2014)

39. محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: نواف الجراح، مراجعة، سمير شمس، ط1 (بيروت: دار صادر 2011)

40. مسلم بن حجاج النيسابوري، صحيح مسلم (الرياض: بيت الأفكار، الرياض، 1419هـ – 1998م)

41. مي غصوب وإيما سنكلير ويب (إعداد)، الرجولة المتخيلة، الهوية الذكورية والثقافية في الشرق الأوسط الحديث، الطبعة العربية، ط1 (دار الساقي: 2002)

42. نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، ط1(المركز الثقافي العربي2007)

43. نوال السعداوي، الأنثى هي الأصل، المرأة والجنس، ط6(بغداد: المؤسسة العربية للدراسات والنشر–مطبعة الديوان 1986)

طبيعة العلاقات الهندية – الإسرائيلية حتى عام 1967
" دراسة تأريخية "
The nature of Indo-Israeli relations until 1967
"Historical Study"

أ.م.د. وسام هادي عكار
وزارة التربية: المديرية العامة لتربية بغداد؛ الكرخ الثانية
م.د. خنساء زكي شمس الدين
وزارة التربية: المديرية العامة لتربية بغداد؛ الكرخ الأولى

المُلخص:

هناك جذور تأريخية مشتركة أدتْ إلى تأسيس كلاً من الهند وإسرائيل، تلك الجذور تعود إلى مرحلة موغلة في القدّم، إذ سعى كل من الهنود والصهيونية–قبل تأسيس دولة إسرائيل–إلى تحقيق أهدافهما المشتركة، وأن تلك الأهداف متطابقة من حيث الجوهر والمظهر، إذ عمل كل طرف إلى تحقيقها بشتى الطرائق والوسائل، ولو إن تلك الوسائل تختلف بعض الشيء، إلا أنها تلتقي في نهاية المطاف بهدف رئيس هو إقامة كيان خاص لهما.

في ضوء ذلك جاء هذا البحث لكي يُميط اللثام عن طبيعة العلاقات الهندية – الإسرائيلية حتى حرب حزيران 1967. وعليه، قُسم إلى ثلاث محاور رئيسة، تناول الأول الجذور التأريخية للعلاقات الهندية –الصهيونية حتى عام 1947، في حين درس المحور الثاني السياسة الهندية حيال إسرائيل، لاسيما عقب الاعتراف الهندي بإسرائيل في السابع عشر من أيلول 1950، بينما ناقش المحور الثالث سمات السياسة الإسرائيلية حتى عام 1967.

إشكالية البحث: يهدف البحث إلى دراسة طبيعة العلاقات الهندية – الإسرائيلية ومدى تأثيرها على الصراع العربي–الإسرائيلي حتى حرب حزيران عام 1967، بأخذ بنظر الاعتبار وزن الهند الدولي ودورها الفاعل والواضح في النطاق الآسيوي والأفريقي بحكم كونها دولة بارزة بين دول عدم الانحياز والحياد الإيجابي.

فرضية البحث: هو محاولة لمتابعة نشاط وأسلوب العمل الإسرائيلي في الهند، كما أنه محاولة تهدف لفت الأنظار إلى مكامن الضعف والخطأ في السياسة حيال الهند أثناء مدة البحث.

There are common historical roots that led to the establishment of both India and Israel. These roots go back to an early stage. Before the establishment of the State of Israel, the Indians and Zionism sought to achieve their common goals. These goals were identical in substance and appearance. Is a party to its realization in various ways and means, although these means differ somewhat, but ultimately meet with the primary objective of establishing a special entity for them.

In the light of this, this research came to reveal the nature of the Indo-Israeli relations until the war of June 1967. Accordingly, it was divided into three main axes. The first dealt with the historical roots of the Indo-Zionist relations until 1947. We discussed the common factors that contributed to the establishment And the position of the leaders of India from the Zionist movement, and the emphasis is here on the position of Gandhi and Gemara of the Nehru, while the second axis examined the Indian policy towards Israel, and discussed the development of political relations between the parties, especially following the Indian recognition of Israel on September 17 1950, while ours The third axis of the Israeli policy until 1967.

أولاً: الجذور التاريخية للعلاقات الهندية الصهيونية حتى عام 1947

أ: تأريخ الوجود اليهودي في الهند:

شهد منتصف القرن العشرين ولادة دولتين، هما الهند وإسرائيل، وظهور هاتين الدولتين، لم ينتج عن مصادفة غريبة؛ بل جاء متزامناً مع صراع القوى الاستعمارية ودول العالم المتحرر، لاسيما بعد الحرب العالمية الثانية التي كانت تكافح في سبيل استرجاع حرياتها وسيادتها المفقودة، كما حصل في نضال الإندونيسيين ضد هولندا، وتحرك مسلمي الهند ضد بريطانيا.[1] نتيجة ذلك، أدرك البريطانيين ليس باستطاعتهم السيطرة على البلدان الإسلامية إلى ما لا نهاية، وان عليهم –عاجلاً أم آجلاً–أن يرفعوا

[1] – غسان العطية، الصهيونية حركة عنصرية واستعمارية، بحث في كتاب: الصهيونية والعنصرية، مج2، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1977)، ص 47-48.

أيديهم عن تلك البلدان.[1] لذلك، عملوا على إقامة بعض القواعد الحليفة في المنطقة تحفظ مصالحهم، وتمارس الدور ذاته الذي أدوه أنفسهم في القرنين الثامن والتاسع عشر.[2]

نجح البريطانيون في تنفيذ خططهم بزرع دولتين مساندتين لمصالحهم السياسية والاقتصادية، الأولى وهي الهند التي تقع على سواحل المحيط الهندي أهم بحار العالم، والثانية إسرائيل على شواطئ بحرين مهمين هما المتوسط والأحمر، إذ منح ذلك الوضع الجُغرافي لهاتين الدولتين أهمية استراتيجية بحفظ المصالح البريطانية.[3]

خضعت الهند للحكم الإسلامي زمناً طويلاً[4]وقد صرف البريطانيون مئة عام للقضاء على ذلك الحكم من عام 1757–1858. أما فلسطين، فقد كانت بأيدي أصحابها العرب المسلمين والمسيحيين، باستثناء مدة قصيرة من الزمن خضعت لحكم الصليبيين، والانتداب البريطاني عقب الحرب العالمية الأولى. ومن ثم وبتخطيط من الصهاينة وبمساندة كل من بريطانيا والولايات المتحدة الأميركية، فضلاً عن الاتحاد السوفيتي[5]، انتُزِعَتْ كلٌ من الهند وفلسطين من أصحابها الشرعيين، لِتُسَلَّم الأولى غنيمة (للهنادكة)[6] والثانية لليهود الصهاينة.[1]

---

[1] – محمد حامد، الحِلف الدَّنِس ضدّ العالم الإسْلامي، ترجمة، م–أ. صفا، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980)، ص 6.

[2] محمد جواد علي، العلاقات الهندية الإسرائيلية. الجذور–الإبعاد»، بحث في كتاب مستقبل الحركة الصهيونية والمشروع الحضاري، (بغداد: بيت الحكمة، 2001)، ص 336

[3] – مالك دحام متعب حمادي الجميلي، العلاقات الهندية–الإسرائيلية وأثرها على الوطن العربي 1992–2002، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 2002، ص7–8.

[4] – وصل الدين الإسلامي إلى الساحل الغربي من الهند مع قدوم التجار العرب في القرن السابع الميلادي إلى ولاية غوجارات، في حين وصل إلى الإسلام إلى شمال الهند بحدود القرن الثاني عشر الميلادي. للتفاصيل عن الحكم الإسلامي للهند. يُنظر: فيصل السامر، الأصُول التاريخّية للحِضارة العربيّة الإسلامية في الشرق الأقصى، (باريس: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1977)، ص 77–106؛ رمضان لاوند، مأساة المسلمين في الهند، (بيروت :1966)، ص 12–33.

[5] –وبهذا الصدد قال ضابط الاستخبارات العسكرية والمستشرق السوفيتي (ليونيد فيدكو): عندما عرضت مسألة الاعتراف بإسرائيل في الأمم المتحدة، عقد إجماع مهم لكبار قادة الحزب الشيوعي السوفيتي في موسكو بذلك الشأن، وسأل (ستالين) جميع الحاضرين عن رأيهم وكان الجميع متردد في الاعتراف من عدمه، فقال ستالين " سنعترف بإسرائيل وسنغرس شوكة في مؤخرة العرب بحيث يواصلون حكها إلى أخر الدهر". أما سبب ذلك الاعتراف فيذكر (فيدكو) أن العرب كانوا متعاونين مع أعداء السوفيت، إذ كان مفتي فلسطين (أمين الحسيني) على علاقة جيدة مع (هتلر) والتقى بهِ عِدّة مرات، كما أن مصر والأردن خاضعتان إلى الهيمنة البريطانية وسورية تابعة لفرنسا، وأن تلك الشوكة ستغرس لتلك الدول أولاً، إذ اعتقد (ستالين) مخطئاً أن إسرائيل ستكون قاعدة للاشتراكية في الشرق الأوسط، لاسيما بعد وصول آلاف اليهود السوفيت إليها.

[6]– الهنادكة: اختلف الباحثين في تعين الجهة التي جاء منها الهنادكة فقال بعضهم انهم جاؤوا من العراق وقال آخرون أنهم من سكان حوض البحر المتوسط وقال غيرهم أنهم من أوروبا الشرقية، ويسميهم بعض الكتاب خطأ بالبراهمة، وذلك من قبيل إطلاق الجزء على الكل، إذ أن البراهمة هم من الفرق الأربع الرئيسة التي تدخل تحت هذا الاسم، ولكنها أصغرها عدداً.

ومن الأهمية بمكان إعطاء لمحة تأريخية عن الوجود اليهودي في الهند، إذ استقرت جماعات يهودية متعددة في الهند، بلغ أجمالي عددهم عام 1947 نحو 26,500، وقد تأثرت تلك الجماعات بالبيئة الهندية وبنظام الطوائف المغلقة.(9) وهي لا تنتمي إلى أي من الكتل اليهودية الثلاث الكبرى: الأشكناز، والسفارد، ويهود العالم الإسلامي. لذا، فهم يُعدّون ضمن الجماعات اليهودية الهامشية مثل يهود الفلاشة في أفريقيا ويهود كايفنج في الصين.[2]

ويُلاحظ أن قبول اليهود في مجتمع ما واندماجهم فيه، يؤدي إلى ذوبانهم وانصهارهم. لكن يهود الهند يمثلون نمطاً مغايراً تماماً، إذ إن اندماجهم أدى إلى الحفاظ على هويتهم، ويعزى ذلك إلى طبيعة المجتمع الهندي، فهو مجتمع تُعدَّ الوحدة الأساسية فيه القرية والطائفة المغلقة إطاراً للتنظيم الاجتماعي، في الوقت ذاته، يُلاحظ أن الهُوية اليهودية أخذتْ في الاختفاء بعد عام 1947، بفعل الهجرة من الهند سواء إلى إسرائيل أو غيرها من الدول، إذ يعيش القسم الأكبر من اليهود الذين هاجروا إلى إسرائيل في القدس وتل أبيب وحيفا وبئر السبع وعسقلان[3]. والمُلاحظ على تلك المدن تمتعها بالتنمية الاقتصادية، ولاسيما الزراعة والتجارة.

أما أهم الجماعات اليهودية في الهند فهم يهود (بني إسرائيل Bene Israel)، التي هاجرت إلى الهند في القرن الأول الميلادي، حينما اضطرت بعض العناصر اليهودية إلى ترك أورشليم واستقروا في شمال بومباي، وقد انقطعت صلتهم برجال الدين(يهود الحاخامية) [4] حتى أُسس يهود بني إسرائيل أول معبد يهودي عام 1796، إذ بلغ عدد يهود بني إسرائيل 5,255 عام 1837، و7,000 عام 1881، و14,805 عام 1941، أما في عام 1947 فقد بلغ 17,500[5]. ويظهر إن عدد يهود بني إسرائيل في الهند أخذ في التناقص بفعل الهجرة إلى بريطانيا وكندا واستراليا.

ونظراً لانفصالهم عن اليهودية الحاخامية لعدة قرون، فإن شعائرهم الدينية اختلف عن شعائر باقي يهود العالم في كثير من النواحي، فهم لا يعرفوا التوراة ولم تُترجم إلى اللغة التي يتحدثونها، إلا في بداية القرن التاسع عشر. ومع ذلك يؤدون صلاتهم باللغة العبرية، ومن عاداتهم الدينية تُتلى بعض الصلوات اليهودية في مناسبات مهمة مثل الختان والزواج وعيد الفصح. وتزعم يهود بني إسرائيل في الهند

للتفاصيل عن أصل الهنادكة. يُنظر: حامد، المصدر السابق، ص280–307

[1] – ك.ب. ميسرا، الصهيونية في المنظور الهندي، بحث في كتاب: الصهيونية والعنصرية، مج2، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1977)، ص 141–142

[2] – أسعد عبد الرحمن، التسلّل الإسرائيلي في آسيه (الهند وإسرائيل)، (بيروت: مركز الأبحاث، 1967)، ص7–8.

[3] –ك.ب. ميسرا، الصهيونية في المنظور الهندي، بحث في كتاب: الصهيونية والعنصرية، مج2، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1977)، ص 141–142.

[4] أسعد عبد الرحمن، التسلّل الإسرائيلي في آسيه (الهند وإسرائيل)، (بيروت: مركز الأبحاث، 1967)، ص7–8.

[5] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج1، ط3، (القاهرة: دار الشروق، 2006)، ص 87

من الناحية الدينية والدنيوية شخص يلقب بـ"**الكاجي**"، وقد غدت الوظيفة وراثية حتى صارت كلمة كاجي هي اسم عائلة. وعقب احتكام يهود بني إسرائيل باليهودية الحاخامية في بقية العالم وتأسيسهم معابد يهودية، اقتصرت وظيفة الكاجي على القضايا الدنيوية.[1]

عمل يهود بني إسرائيل في الهند في الزراعة واستخراج الزيت وفي بعض الحِرف اليدوية، وعقب احتلال بريطانيا للهند، خدموا في الفرق العسكرية البريطانية وعملوا في المهن المختلفة التجارية والمالية، إي أنهم تحولوا إلى موظفين في خدمة الاستعمار، وحتى عام 1947 كان هناك نحو 10% من يهود بني إسرائيل يعملون في التجارة ، وكان أغلبهم يعملون ككَتَبة في الحكومة والمكاتب الخاصة لذا عرفوا (بطائفة الكتبة المغلقة) كما تضم الجماعة بعض الأساتذة الجامعيين، وبذلك استطاع يهود بني إسرائيل الحفاظ على هويتهم عن طريق نشاطهم واندماجهم داخل المجتمع الهندي لا ضده، مع ذلك فإن بعض أنماط سلوكهم يختلف عن أنماط سلوك يهود الغرب، وبرغم سمعة الأطباء اليهود الجيدة من بني إسرائيل في الهند، فإن أبناء الجماعات اليهودية الأخرى لا يترددون إليهم، ونادراً ما يستخدم أرباب العمل من يهود بني إسرائيل، عمالاً يهوداً من الجماعات الأخرى، على عكس ما كان الأمر في أوروبا.[2] ويبدو إن للتمايز الطبقي والعرقي أثر في ذلك.

فضلاً عن ذلك، فقد قسمَ يهود بني إسرائيل في الهند على قسمين: اليهود البيض الذي أطلق عليهم " **جورا إسرائيل**"، ويعدّون أنفسهم اليهود الحقيقيين والأكثر رقياً، واليهود السود المعروفين بـ " **كالا إسرائيل**"، وهم هنود مُتهودون أو نتاج زواج مختلط، ورأى يهود الجورا إسرائيل أنفسهم في مكانة اجتماعية أرقى من الكالا إسرائيل، ويحاولون الحفاظ على نقائهم ولا يتزوجون منهم؛ بل لا يتعاملون معهم إلا نادراً وفي مجالات محدودة .[3]

أنقسم يهود بني إسرائيل بعد عام 1947 على ثلاثة اتحادات دينية: أولها "**اتحاد الأبرشية الأرثوذكسية**"، وهو مرتبط بالاتحاد الذي يحمل الاسم نفسه في الولايات المتحدة الأميركية، والثاني "**معبد الهند المتحد**"، وليس هناك فرق واضح بين الاتحادين، وهناك اتحاد ثالث هو "**الاتحاد اليهودي الديني**"، وهو مرتبط بحركة اليهودية الليبرالية الإصلاحية في بريطانيا، وضم يهود بني إسرائيل الذين حققوا مكانة اجتماعية مرموقة. وعقب اتصال الحركة الصهيونية بيهود بني إسرائيل في بداية عام 1948، ليرسلوا

---

[1] –إحسان أديب مرتضى، الإثنيات، العرقيات والطوائف اليهودية في "إسرائيل"، ط2، (بيروت: باحث للدراسات، 2007)، ص 300–301.

[2] يُشير مصطلح اليهودية الحاخامية إلى العقيدة اليهودية السائدة بين معظم الجماعات اليهودية في العالم بدءاً من حوالي القرن التاسع الميلادي حتى نهاية القرن الثامن عشر. للمزيد من التفاصيل، يُنظر: المسيري، المصدر السابق، مج2، ص 32.

[3] – مرتضى، المصدر السابق، 305

مندوبين لهم في المؤتمرات الصهيونية، رفضوا في بداية الأمر، ولكن تحت تأثير "الوكالة اليهودية"،[1] هاجر بضعة آلاف منهم إلى إسرائيل، إذ عانوا من التفرقة العنصرية وأخفقوا في العثور على وظائف، وهو ما أضطرهم إلى التظاهر والمطالبة بالعودة إلى الهند، وقد عاد بعضهم بالفعل عام 1961. [2]

أما الفئة الثانية من اليهود الموجودين في الهند فهم (يهود كوشين Cochin Jews)، نِسبةً إلى مدينة كوشين الواقعة جنوب غرب الهند، إذ أدعى يهود كوشين أنهم وصلوا إلى تلك المنطقة عقب هدم هيكل سليمان، وفي حوزتهم وثيقة مكتوبة على ألواح من النحاس تتضمن حق الانتماء إلى طائفة النبلاء في الهند، وقد منحَ (الراجا الهندي–أي الملك) الزعيم اليهودي يوسف رابان، وحسبما جاء اللوح، إن الأخير له حق إن يركب فيلاً، وإن يُحمى من الشمس بمظلة، وله الحق في فرض الضرائب، بمقابل مساعدة يهود كوشين للراجا في حروبه مع الأقاليم المجاورة. وانضمت أليهم عناصر يهودية جديدة في القرن السادس عشر مع وصول الاستعمار الغربي من هولندا وإسبانيا والبرتغال، إذ وقعت كوشين تحت حكم البرتغاليين للمدة(1502–1663) وبعدها مرحلة الهولنديين للمدة(1663–1795)، التي اتسمت باستقرار اليهود النسبي إذ تحول بعض أعضاء الجماعة إلى وسطاء تجاريين، ونشأت علاقة بينهم وبين يهود هولندا. [3]

وبصورةٍ عامة، قُسم يهود كوشين في الهند على ثلاثة أقسام. (اليهود البيض) وهم من نسل يهود أوروبا الذين أتوا مع الاستعمار البرتغالي للمدة(1502–1663) والاستعمار الهولندي للمدة(1663–1795) لمدينة كوشين، وتزوجوا أثرياء اليهود المحليين، وكونوا طائفة مغلقة متميزة عن القسم الثاني وهم (اليهود السود)، فضلاً عن (اليهود المُعتقين) الذين هم من سلالة عبيد القسمين السابقين، أو من نتيجة التزاوج غير الرسمي بين اليهود البيض والسود من ناحية أو الجواري من ناحية أخرى. لذا ينتمي ذلك القسم إلى مُعتقين بيض ومُعتقين سود. وقد ترك نظام الطوائف المغلقة فيهم أعمق الأثر. وعليه، فإن الفرق الثلاثة لا تتزاوج فيما بينها إلا نادراً، ويعيش كلٌ في حيّ مقصور عليه، ولا يسمح لإفراد الجماعات اليهودية الأخرى السكن فيه، وحتى عام 1932 لم يكن من حق أعضاء يهود المعتقين إن يجلسوا في المعبد اليهودي أو الصلاة فيه. ومن جانب آخر، فإن يهود كوشين مُستوعبَون في مجتمعهم الهندي، فهم

[1] – كمال المنوفي، السياسة الهندية وأزمة الشرق الأوسط،" مجلة السياسة الدولية"، العدد، 33، القاهرة، حزيران 1973، ص 58

[2] – وليم فهمي، الهجرة إلى فلسطين المحتلة، (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، 1971)، ص 142

[3] – المسيري، المصدر السابق، مج1، ص 78

يرتدون الأزياء الهندية ويتحدثون لغة السكان الأصليين لمدينة كوشين، كما يتحدث اليهود البيض اللغة الإنكليزية إلى جانب لغتهم. [1]

بلغ عدد يهود كوشين عام 1819 نحو ألفيّ شخص، ونقص عددهم عام 1873إلى 1,039 حتى وصلوا عام 1931، إلى نحو 1,774، إذ كانوا مقسمين على النحو الآتي 1,600 يهود سود و144 بيض و30 مُعتقين، وبعد عام 1947 هاجر اليهود السود، ولم يهاجر اليهود البيض، لأن الحكومة الهندية لم تسمح لهم بأخذ أموالهم تحسباً لحدوث خلل اقتصادي نتيجة ذلك. [2]

في السياق نفسه، استقرت في الهند فئة أخرى من اليهود المعروفين بـ (يهود مانيبور Mainpur Jews)، نسبة إلى منطقة مانيبور على الحدود مع بورما، وأدعى يهود مانيبور أن أصولهم تعود إلى يهود الصين، وأنهم هربوا أثناء الغزو المغولي، واستوطنوا الكهوف الهندية حتى وصلوا إلى هناك في القرن الثامن عشر, ولم يمارسوا شعائرهم كالختان وحتى أنهم لا يعرفون التوراة، ورأى يهود بني إسرائيل في الهند أن يهود مانيبورا ليسوا يهوداً. [3]

أما الفئة الأخيرة من اليهود في الهند فهم "يهود البغداديBaggdadi Jews" وهم مجموعة من يهود بغداد ممن هاجروا إلى الهند في منتصف القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر أثناء حكم الوالي (داود باشا1767–1851) على بغداد، وكانوا على مستوى ثقافي مرموق، وتمتعوا بمكانة اقتصادية جيدة بالمقارنة مع المهاجرين الآخرين، كما حافظ يهود البغدادي على علاقاتهم الاجتماعية والاقتصاديةوالدينية مع بغداد، وأسسوا كثيراً من الصناعات التي خلقت عدداً كبيراً من الوظائف، إذ رحب بهم يهود بني إسرائيل في البداية، إلا أن اليهود البغدادية كوّنوا جماعة مستقلة عن يهود بني إسرائيل ويهود كوشين، بسبب شعورهم بالتفوق على الجماعتين. لذلك، أقام يهود البغدادي سياجاً من العزلة حولهم، وادّعوا إن الدماء اليهودية الخالصة لا تسري إلا في عروقهم وحدهم، كما أصبح لهم مؤسساتهم الدينية والخيرية المستقلة، فضلاً عن مدارسهم الخاصة التي يتم التدريس فيها باللغة الإنكليزية. [4]

---

[1] –أنشئت طبقاً للمادة الرابعة من صك الانتداب على فلسطين. وقد جاء في المادة المذكورة ما يأتي: "يعترف بوكالة يهودية ملائمة بوصفها هيئة عمومية لإسداء المشورة إلى إدارة فلسطين، والتعاون معها في الشؤون الاقتصادية والاجتماعية، وغير ذلك من الأمور التي قد تؤثر في إنشاء الوطن القومي اليهودي". يُنظر.

محمد عبد الرؤوف سليم، نشاط الوكالة اليهودية لفلسطين منذ إنشائها وحتى قيام دولة إسرائيل 1922–1948، (بيروت:د.نا، 1982)، ص22–23؛

T.R.Feiwel, No Ease in Zion, (London, 1938), P.137

[2] – مرتضى، المصدر السابق، ص 304

[3] – المنوفي، المصدر السابق، ص 58؛ المسيري، مج2، المصدر السابق، ص 88.

[4] – فهمي، المصدر السابق، ص 143

بلغ عدد يهود البغدادي نحو 6500 شخص عام 1947، وقد هاجرت منهم أعداد قليلة إلى إسرائيل، ويعزى ذلك لامتلاكهم مصالح اقتصادية كبيرة، والخبرات ما سمح لهم بالاستقرار في الغرب، تماما كما استقرت النخبة الثرية والمثقفة من يهود المغرب العربي في فرنسا ولم تتجه إلى إسرائيل. [1]

ب: موقف زعماء الهند من الحركة الصهيونية.

أدرك زعماء الهند تطلعات الحركة الصهيونية في فلسطين ورغبتهم في إقامة وطن قومي لهم. وبهذا الخصوص أوضح الزعيم (جواهر لآل نهرو Jawaharlal Nehru)، [2]موقفه من الحركة الصهيونية والقضية الفلسطينية في التاسع والعشرين من آيار 1933، قائلاً " أن السياسة البريطانية في فلسطين خلقت من اليهود الأقلية مشكلة، وساند اليهود البريطانيون في معارضة طلبات العرب بالاستقلال خوفا من أنْ يحكمهم هؤلاء، إذ يمتاز العرب بكثرة عددهم، ويمتاز اليهود بمواردهم المالية الضخمة، وتأييد المنظمات اليهودية العالمية، فكانت بريطانيا تضرب اليهود بالعرب وتقول انه لابد من وجودها لحفظ السلام بينهما. أنها نفس اللعبة التي نراها في سائر الأقطار التي ترزخ تحت نير الاستعمار، أما الغريب فيها أنها تتكرر وتعاد دائماً".[3]

ومن جانبهُ، أكد نهرو إن الحركة الصهيونية اتخذت طابعاً استعماريا منذ أواخر القرن التاسع عشر، وهاجر كثير من اليهود واستوطنوا فلسطين، وبدأوا في أحياء اللغة العبرية، وعندما دخلت الجيوش البريطانية فلسطين عام 1917، أعلنت الحكومة البريطانية تصريح بلفور في الثاني من تشرين الثاني 1917، إذ قصدت بذلك التصريح كسب صداقة اليهود العالمية، ولاسيما من الناحية المادية. غير أن الجميع لم يلتفتوا إلى مسألة مهمة، هي إن فلسطين لم تكن بلاداً جرداء أو خالية من السكان؛ بل كان يقطنها أصحابها العرب. ولذلك كان موقف البريطانيين على حساب سكان فلسطين الذين احتجوا على ذلك الوعد احتجاجاً صارخاً بما فيهم العرب وغير العرب، المسلمون والمسيحيون، وكل شخص آخر غير يهودي. ورأى نهرو أن صلب المشكلة تُعزى إلى الجانب الاقتصادي، إذ شعر سكان فلسطين إن اليهود سينافسونهم في معيشتهم ويغتصبون الأراضي من أصحابها، وأنهم –بفضل ثرواتهم الضخمة–سيصبحون سادة البلاد. [4]

في السياق نفسه، بَينَ نهرو أن تاريخ فلسطين منذ عام 1917، يدور حول النزاع بين العرب واليهود، أما موقف الإدارة البريطانية فهوَ في هذا الصف مرة، وفي ذلك الصف مرة أُخرى، ولكنها أجمالاً

---

[1] –مرتضى، المصدر السابق، ص 309

[2] –المسيري، مج2، المصدر السابق، ص 88

[3] –صومائيل أتينجر، اليهود في البلدان الإسلامية 1850(–1950)، ترجمة جمال أحمد الرفاعي، (الكويت: سلسلة كتب عالم المعرفة، 1995)، ص 21–22؛ حنا بطاطو، العراق. الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية في العهد العثماني حتى قيام الجمهورية الكتاب الأول، ترجمة عفيف الرزّاز، (تهران: منشورات فرصاد، 2005)، ص 286

[4] –مرتضى، المصدر السابق، ص 309؛ المسيري، مج2، المصدر السابق، ص 88

كانت تساعد اليهود أكثر من العرب، لذلك، أعترض العرب بشدة على الانتداب البريطاني وعلى السماح للمهاجرين اليهود بدخول فلسطين، وأوضح نهرو إن العرب متأكدون بأن الصهيونية مرادفة للاستعمار البريطاني، لاسيما وان الزعماء الصهاينة كثيرا ما نادوا بفائدة إيجاد وطن قومي يعتمد على البريطانيين لحماية طريقهم إلى الهند، وفي الوقت نفسه، والوقوف بوجه وحدة الدول العربية. [1]

وفي أواخر الثلاثينات من القرن العشرين حين أصبح الصراع بين اليهود والعرب أكثر حدة، لاسيما بعد الثورة الفلسطينية عام 1936، أدرك قادة (حزب المؤتمر الوطني الهندي)، [2] حقيقة ذلك الصراع وأعربوا عن رأيهم، إذ كتب نهرو موضحاً موقف الحزب في تشرين الأول عام 1938 قائلاً: " تطور النزاع المثلث في فلسطين بين القومية العربية من جهة وبين الصهيونية اليهودية والاستعمار البريطاني من جهة أخرى. وقد دفع انتصار النازية في ألمانيا أعداداً كبيرة من اليهود المهاجرين من وسط أوروبا الذهاب إلى فلسطين، مما زاد في مخاوف العرب من إن المهاجرين اليهود الذين سيغرقون البلاد ويسيطرون عليها. فهب العرب يدافعون عن أنفسهم، ولجأوا للأعمال الإرهابية، وردّ عليهم الصهاينة بإعمال مماثلة... ومما يؤسف له إن العرب قاموا بإعمال إرهابية كثيرة، وكذلك اليهود ولكن على نطاق محدود. أما البريطانيون فأنهم نفذوا سياسة التخريب والقتل...أنها لمأساة أن يتنازع شعبان مضطهدان العرب واليهود. يجب أن يعطف كل واحد على اليهود لما لاقوه من أهوال في أوروبا، لاسيما وأن عدداً كبيراً منهم أصبح بلا مأوى، ولا مرحب بهم في أية بلاد في الدنيا. ويمكننا فهم وجهة نظرهم القائلة بأن فلسطين تجذبهم أليها، وأن المهاجرين اليهود قد حسنوا البلاد وادخلوا الصناعات ورفعوا مستوى المعيشة. ولكننا يجب أن نذكر في الوقت نفسه أن فلسطين هي قطر عربي ويجب أن تبقى كذلك، ويجب ألا يُقضى على العرب فيها. ويمكن للشعبين التعاون مع بعضهما في سبيل بناء دولة تقدمية دون أن يضرّ أحدهما بمصالح الآخر". [3]

الحل الحقيقي ينبغي أن يقوم على استقلال فلسطين، والاعتراف بحقيقة أن فلسطين بلد عربي ومن ثم ينبغي إن يكون للعرب الصوت الغالب فيها، فضلاً عن ذلك الاعتراف بحقيقة إن اليهود في فلسطين جزء لا يتجزأ من البلاد، وينبغي حماية حقوقهم. وأني لعلى ثقةٍ أنه ليس ثمة نزاع داخلي بين

---

[1] – ولد في 14 تشرين الثاني 1889 في مدينة الله اباد الهندية، درس القانون، في جامعة كامبرج في بريطانيا، تتلمذ على يد غاندي وبدأ النضال معه لنيل استقلال الهند، أنضم إلى الحزب الوطني الهندي عام 1920. وهو أول رئيس وزراء هندي عقب الاستقلال، وشغل هذا المنصب عدة مرات حتى وفاته في 15 أب 1964. للتفاصيل يُنظر: انتصار علي عبد نجم المشهداني، جواهر لال نهرو ومواقفه من القضايا العربية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية ابن رشد، جامعة بغداد، 2002

[2] –جواهر لآل نهرو، لمحات من تاريخ العالم، ترجمة لجنة من الأساتذة الجامعيين، (بيروت: مطابع دار الكاشف، 1957)، ص 315

[3] –المصدر نفسه، ص 316

العرب واليهود، وأننا إذا عالجنا الأمر بروح التعاون فسنجد حلاً مرضياً للطرفين، ولا يمكن إن يقوم الحل على مصالح الإمبريالية البريطانية، فمصالح هذا الطرف الثالث يؤدي إلى توسيع الهوة بين العرب واليهود باسم حماية أحدهما من الآخر، ولكن في الواقع هو لحماية المصالح البريطانية في المنطقة".[1]

فضلاً عن ذلك، رأى نهرو أن العوامل الرئيسة لمعالجة الصراع العربي الصهيوني، تكمن في العوامل الآتية:

1- ضرورة استقلال فلسطين، لان تقسيمها ليس حلاً مرغوباً فيه للمشكلة.

2- أن على الطرفين العرب واليهود إن يحاولا تسوية النزاعات عن طريق المشاورات والتعاون المتبادل. وينبغي إلا يسمحا للإمبريالية البريطانية بأن تصطاد بالماء العكر في فلسطين.

3- من الضروري الاعتراف بأولوية العرب الذين يشكلون الأغلبية الساحقة.

4- ينبغي توفير الحماية الكافية لمصالح الأقلية اليهودية في فلسطين. [2]

يظهر أن معالجة نهرو للوجود اليهودي في فلسطين، كانت متعاطفة مع أمال العرب، وقد أدان بلا مواربة سياسة فرق تسد البريطانية بالبلاد، في الوقت نفسه، طالب بتوفير الحماية للأقلية اليهودية.

بعد ذلك غدتْ الهند في نهاية الثلاثينيات من القرن العشرين، "حلبة صراع" بين طرفين، الأول هو الجانب العربي، والثاني هو الجانب الاستعماري الصهيوني لاسيما وأن الهند غدتْ " **الجوزة الكبيرة**" التي ركز اليهود جهودهم لكسرها. وبهذا الصدد كان الاتصال ما بين الصهاينة والهنود عن طريق الزعيم (المهاتما غاندي)' [3] ففي ذلك الحين كان الأخير زعيم الهند بلا منازع، لذا فلم يكن أمرا غريبا بان يسعى إليه الصهاينة في محاولة منهم لكسبه إلى جانبهم لما كان يتمتع به من تأثير في الهند وخارجها.[4]

ومن جانبه، كان غاندي متعاطفاً نوعاً ما مع القضية اليهودية، إذ كانت له صداقات وطيدة مع بعض الشخصيات اليهودية، منذ أن كان في جنوب أفريقيا، وبعد عودتهِ إلى الهند عملت الصحافة اليهودية على رفع غاندي إلى مستوى مبعوث سلام، ولم يخفِ أبداً تعاطفه مع اليهود، إذ صرح لإحدى الصحف اليهودية في السادس والعشرين من تشرين الثاني 1938، قائلاً: إن ميولي مع كل اليهود الذين

---

[1] -المصدر نفسه، ص 317

[2] - أسس حزب المؤتمر الوطني الهندي عام 1885، بموافقة السلطات البريطانية، والهدف منه تشجيع التجارة والتخلي عن الفوارق الطائفية والدينية جمع المسلمين والهندوس والبوذيين، ترأس الحزب المهاتما غاندي عام 1919، وبعد استقلال الهند تطور الحزب في برنامجه وأخذ ينادي ويباشر بتأميم وسائل الإنتاج والسيطرة عليها لمصلحة المجتمع والمشاركة المتكافئة في الثروة العامة وتكافؤ الفرص. للتفاصيل. يُنظر.

نورمان. د. بالمر، النظام السياسي في الهند، ترجمة محمد فتح الله الخطيب، (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة 1965، ص254 -260؛ ليلى ياسين حسين، حزب المؤتمر الوطني الهندي 1919-1930، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة البصرة، 1983

[3] - نهرو، المصدر السابق، ص 320-321

[4] -المصدر نفسه، ص 321-322

عرفتهم عن قرب في جنوب أفريقيا، والذين كثيرون منهم صاروا رفقاء العمر، وقد صرت اعرف، بواسطة هؤلاء كثيراً عن الاضطهاد الذي لحق باليهود عبر الزمن... وعلاوة عن صداقاتي فهناك اعتبار عالمي مشترك للتعاطف مع اليهود، وإذا كان لابد من حروب مبررة تُشن ضد ألمانيا النازية لإيقاف أصطادها الأهوج لشعب بكامله.. أن حرب كهذه هي حرب عادلة وواجبة".[1] كما صرح في مناسبة أخرى " إنني نصف يهودي".[2]

في ضوء ذلك، قام الصهاينة بأربع محاولات منفصلة لإقناع غاندي بوجهة نظرهم في إقامة وطن قومي لليهود في فلسطين.المحاولة الأولى قام بها (هيرمان كالنباخ Herman Kalenbach) في نهاية عام 1938، وهو يهودي ألماني كان زميل غاندي في جنوب أفريقيا، فردّ عليه غاندي بهذا الخصوص بمقالة جاء فيها" أن كل مشاعري مع اليهود. ومع ذلك فان المشاعر لا تعميني عن مقتضيات العدالة. أن الدعوة لإقامة وطن قومي لليهود لا تستهويني كثراً، لأن فلسطين ملك للعرب تماماً مثلما إنكلترا ملكاً للإنكليز وفرنسا للفرنسيين. انه من الخطأ إن يُفرض اليهود على العرب، ولكن إذا كان عليهم إن يُعدوا فلسطين وطناً قومياً لهم، فإنه لمن الخطأ إن يدخلوها تحت ظلال البنادق البريطانية".[3]

أما المحاولة الثانية كانت في نهاية الثلاثينيات من القرن العشرين حين حاول الصهيوني الأميركي(جون هينز هولمز John Hynes Holmes) إقناع غاندي بتأييد الصهيونية، إلا أن تلك المحاولة باءت بالفشل. في حين جاءت المحاولة الثالثة في آذار عام 1946، من قبل (سيدني سيلفرمان Sydney Silverman) العضو في البرلمان البريطاني واحد كبار مؤيدي استقلال الهند، بيدَ أن غاندي أبدى أسباب عدم تأييده للصهيونية عبر حوار طويل خاضه مع سيلفرمان.[4]

في حين كانت المحاولة الرابعة قام بها (لويس فشر Louis Fischer) الصحفي اليهودي الأميركي في تموز عام 1947، إذ أشاع الصهاينة بعدها أن غاندي يؤيد الدعوة الصهيونية في فلسطين، إلا أن غاندي أعلن في آب من العام نفسه، رفضه للادعاءات الصهيونية وبشكل أعنف من أية مرة سابقة قائلاً:" لا عجب أن أتعاطف مع اليهود في محنتهم الأليمة التي لا يُحسدون عليها، لكن علينا أن

---

[1] –ميسرا ، المصدر السابق، ص 144

[2] – (33) أسمه (موهانداس كرمشاند غاندي(Mohandas Karamchand Gandh، ولد في الثاني من تشرين الأول 1869، قاد حركة الاستعمار البريطاني بطريقة سلمية وتعرض للاعتقال لعدة مرات ويثير حماس الشعب الهندي والرأي العام، وقد ربط غاندي بين استقلال الهند واستقلال العرب، قتل في 30 كانون الثاني 1948 على يد هندوسي متطرف. للتفاصيل. يُنظر.

قدري قلعجي، غاندي أبو الهند،(بيروت: دار العلم للملايين، 1948)؛ نبراس بلاسم كاظم الطائي، المهاتما غاندي ودوره في جنوب أفريقيا والهند 1869–1918، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية، الجامعة المستنصرية، 2010

[3] –حامد، المصدر السابق، ص 164

[4] – عبد الرحمن، المصدر السابق، ص53

نأمل بان الحرب تُعلمهم دروساً للسلام. لقد أخطأ اليهود كثيراً في محاولتهم فرض أنفسهم على فلسطين بمساعدة أميركية وبريطانية أولاً، وبالاعتماد على الإرهاب الصريح ثانياً. لماذا يعتمدون–أي الصهاينة– على أموال أميركية لفرض أنفسهم على ارض غير مرغوب بهم فيها؟".[1]

يتضح في موقف زعماء الهند، ولاسيما غاندي كان متعاطفاً مع مطالب اليهود في إيجاد وطن قومي لهم، ولكن في الوقت نفسه، كان رافضاً إقامة ذلك الوطن على حساب السكان العرب الفلسطينيين.

ثانياً: السياسة الهندية حيال إسرائيل.

سارتْ السياسة الخارجية الهندية حيال إسرائيل مع الآراء التي عبر عنها كل من غاندي ونهرو، فهما لم يوافِقا على الفكرة الأساس في إقامة دولة يهودية، وأدركت الهند عقب استقلالها في الخامس عشر من آب 1947، تلك الحقيقة بشكل واقعي، نتيجة ذلك صوتت الهند ضد قرار تقسيم فلسطين في التاسع والعشرين من تشرين الثاني 1947، كما رفضت قبول إسرائيل عضواً في الأمم المتحدة على أساس أنها دولة خلقت" بقوة السلاح وليس عن طريق المفاوضات". ولم تكتفِ بعدم الموافقة فحسب؛ بل أعربت عن رفضها الشديد لسياسة إسرائيل التوسعية ضد جيرانها العرب الذين تحسنت علاقتهم الودية مع الهند. [2]

بالرغم من ذلك، بدأت السياسة الخارجية الهندية تتغير حيال إسرائيل بعد عامين من تأسيس الأخيرة واغتيال غاندي، وتحت الضغوط العنيفة التي تعرض لها نهرو من الجناح اليميني ذي الميول الهندوسية داخل حزب المؤتمر الوطني، المُطالب بإقامة علاقات دبلوماسية كاملة مع إسرائيل، إلا أن نهرو قد أتخذ حلاً وسطاً لا يستفز مشاعر المسلمين في الهند، مما يؤدي إلى تركهم حزب المؤتمر الهندي. في الوقت نفسه، يرضي الجناح المتطرف الهندوسي، وبعد حدوث وساطات دولية كبيرة اعترفت الهند رسمياً بإسرائيل في السابع عشر من أيلول 1950. [3]

جاء في نص كتاب الاعتراف الذي أعلنته وزارة الشؤون الخارجية الهندية" قررت حكومة الهند منح اعترافها بحكومة إسرائيل. والهند وبهذا القرار تنضم إلى جانب أربعين دولة أخرى قد سبقتها إلى هذا الاعتراف، وان دولة إسرائيل التي ولدت منذ سنتين تقريباً، قد قُبلت في عضوية الأمم المتحدة، وموضوع اعتراف الهند قد أثير أكثر من مرة في البرلمان، وان هذا القرار يُعد اعترافاً بالأمر الواقع. وقد تأخر الاعتراف، بسبب الاضطرار بأخذ جميع أوجه الموضوع بعين الاعتبار، بما في ذلك مشاعر البلدان العربية. وأن الهند وإسرائيل كانتا تعملان يداً بيد في الأمم المتحدة، لإعطاء الهند دور الوسيط بين إسرائيل ودول أخرى".[4]

---

[1] – المصدر نفسه، ص 54

[2] –G.H. Jansen, Afro–Asia and Non–Alignment,(London: Faker and Faker, 1966), p.32

[3] – ميسرا، المصدر السابق، ص 143

[4] –علي، المصدر السابق، ص 338

في السياق نفسه، سمحت الحكومة الهندية بإقامة قنصلية إسرائيلية في بومباي، إلا أن نهرو أصرّ على رفض فكرة تبادل الدبلوماسيين بين البلدين ووصف قراره بأنه "اتخذه بعد تفكير حذر"، وكان وجود القنصلية في بومباي يُسوغ بأنه لخدمة اليهود في تلك المنطقة[1]. من جانب آخر، رأى السفير الهندي في القاهرة للمدة(1948–1952) (ج.هـ.جانس J.H. Jans) إن السبب المنطقي والمعقول لاعتراف الهند بإسرائيل يرتبط بالشرق الأقصى، ولاسيما موقفها من الصين الشعبية. فقد كانت الهند تحاول في ذلك الوقت نشر الفكرة القائلة بأن الصين الشعبية يمكن أن تغدو أقل ميلاً للحرب إذا أعترف العالم بها، لان الاعتراف الدبلوماسي يعني مجرد قبول بالواقع. وبالمقابل لو امتنعت الهند بصورة واضحة عن القبول بواقع وجود إسرائيل لأصبح من غير المنطقي أن تتكلم الهند بتلك الطريقة عن الصين[2].

من الواضح إن تلك المقارنة خطأ، لأن الوضع في الصين يختلف جذرياً عن الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين، ولاسيما أن الاعتراف بذلك الاحتلال فيه الكثير من الغبن والإجحاف بحق الشعب الفلسطيني، فضلاً عن ذلك هو منافي لكل الأعراف والقوانين الدولية والإنسانية.

كما استنكر الإسرائيليون والأميركيون المؤيدون للصهيونية رفض الهند التقرب من الدولة اليهودية، وعدوا ذلك الرفض نوع من النفاق والتشكيك، وخيانة لعدم الانحياز الذي طالما نادت به الهند، وللزعم القائل بأنها تنظر لكل المسائل بطريقة موضوعية. بالمقابل، أعلنت الهند من جانبها أنها نظرت إلى المسألة بطريقة موضوعية، واستنتجت من حيث المبدأ والمصلحة القومية الهندية، انه من الأفضل الاحتفاظ بأقل ما يمكن من العلاقات مع إسرائيل. [3]

على الرغم من ذلك، عزز الاعتراف الهندي بإسرائيل العلاقات بين البلدين، وبدت الوفود تتبادل الزيارات لترسيخ تلك العلاقات، إذ سمحَ لإسرائيل في عام 1951 بتعيين ممثل تجاري في بومباي، وفي شباط عام 1952 وصل مدير عام وزارة الخارجية الإسرائيلية(وولتر إتيان Walter Etienne)، على رأس وفد رفيع المستوى للحصول على الاعتراف الكامل، واجتمع مع نهرو وزعماء هنود آخرين، وتم الاتفاق على إقامة أسس متينة للتعاون بين الطرفين، فضلاً عن ذلك أتفق على أيفاد بعثة دبلوماسية هندية إلى إسرائيل، إلا إن الهند أعلنت في وقت لاحق أن قرار نهرو لم يَنل موافقة مجلس الوزراء بفعل معارضة الوزراء المسلمين. ويبدو أن نهرو رأى –بعد قيام دولة إسلامية في باكستان–أن عليه أن يتبارى مع تلك الدولة للظفر بصداقة البلدان العربية، فكان ذلك هو السبب الذي حمله على عدم إقامة علاقات

[1] –حامد، المصدر السابق، 193–194

[2] –الجميلي، المصدر السابق، ص 24

[3] –ج.هـ. جانس، الصهيونية وإسرائيل وآسيا، ترجمة راشد حميد،(بيروت، منظمة التحرير الفلسطينية، 1971)، ص 160–161.

دبلوماسية مع إسرائيل[1]. وفي عام 1953 استطاعت إسرائيل وعن طريق منظمة (الهستدروت Histadrut)[(46)] المشاركة في المؤتمر الاشتراكي الآسيوي الذي عُقد في الهند. [2]

كما وصل وفد هندي في مطلع عام 1953، إلى إسرائيل لقضاء ثلاثة أشهر في دراسة الحركة النقابة ونظام (الكيبوتزات) –هو تجمع سكني تعاوني يَضمُّ جماعة من المزارعين أو العمال اليهود الذين يعيشون ويعملون سَويّةً– إذ استنتج الوفد أن الكيبوتز لا يناسب الهند وذكر في تقريره" إن التجربة الإسرائيلية غير ملائمة من جهة ومضللة من جهة أخرى"[3]. وعلى الرغم من إصدار الحكومة الهندية قوانين تحدّ من ذهاب الوفود الهندية إلى إسرائيل؛ إلا أن القنصلية الإسرائيلية في بومباي عملت بنشاط كبير في مجال الدعاية وأبدت سخاء في توجيه الدعوات. [4]

واصلت إسرائيل التودد للهند، إذ زار وزير الخارجية الإسرائيلي (موشي شاريت Moshe Sharett) [5] الهند في تشرين الثاني عام 1956، والتقى الزعماء الهنود وفي مقدمتهم نهرو، فقام الأخير بالتنديد بالعدوان الثلاثي على مصر، والشروع بتشديد القيود على الأنشطة الإسرائيلية في الهند، وعلى زيارات المتبادلة بين الطرفين، ومعارضة أية اتصالات معها، وتحديداً في الجمعية العامة للأمم المتحدة التي كانت مكان رحب لأجراء الاتصالات بين إسرائيل ودول العالم الثالث التي لا تقيم معها علاقات دبلوماسية. [6]

وفي الدورة الطارئة الأولى للجمعية العامة للأمم المتحدة في تشرين الثاني عام 1956، أكد مندوب الهند، إن قانون الغاب قدّ سلط على مصر وشعبها عوضاً عن قانون السلام، كما عبر عنه ميثاق الأمم المتحدة. برغم ذلك، لم ييأس الإسرائيليون بالتقرب من الهند، إذ حاول (*دافيد بن غوريون* David

---

[1] –المصدر نفسه، ص 161

[2] –صبيح بشير عذاب، العلاقات الهندية الإسرائيلية وانعكاسها على الصراع العربي الإسرائيلي،" مجلة مركز دراسات فلسطينية"، جامعة بغداد، العدد 12، كانون الأول 2010، ص 137

[3] –حامد، المصدر السابق، ص 58

[4] – يُعدّ من أنشط الأجهزة الإسرائيلية وأكثرها فاعلية فيما يختص بتنفيذ السياسة الإسرائيلية في الخارج، وهو مؤسسة غير حكومية، ويمارس دوره عن طريق العديد من الأجهزة والإدارات التابعة له، وهي إدارة التعاون الدولي والعلاقات الدولية والشركات التي يمتلكها والمؤسسات العلمية، إذ تقوم بالاتصال بنقابات العُمال العالمية وتقديم المنح الدراسية والتدريسية ودعوة الشخصيات الدبلوماسية وتشجيع الهجرة اليهودية إلى إسرائيل.

ليلي القاضي، الهستدروت، (بيروت: مركز أبحاث منظمة التحرير الفلسطينية)، 1967، ص35؛ عبد الرزاق محمد أسود، الموسوعة الفلسطينية، مج1، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 1978)، ص265

[5] – علي، المصدر السابق، ص 338–339؛ الجميلي، المصدر السابق، ص 24

[6] – المنوفي، المصدر السابق، 73

(Ben Gurion [1]، مساندة الهند في مشاكلها الخارجية، لكن نهرو رفض ذلك، مؤكداً إن الهند ليست في حاجة إلى إسرائيل. [2]

هناك أسباب عديدة من وجهة نظر الإدارة الهندية لأن تبقي علاقاتها الرسمية والعلنية مع إسرائيل على الحياد، منها مشاركة الهند ومصر في حركة عدم الانحياز، والصداقة الشخصية التي ربطت نهرو بجمال عبد الناصر، وحالة الانقسام الدولي بين المعسكرين الشرقي والغربي، والعلاقات الطيبة بين الهند والاتحاد السوفيتي، ثم العدوان الثلاثي على مصر الذي نددت به الهند. [3] فضلاً عن ذلك، تنافس الهند مع الباكستان في سبيل الحصول على دعم أو على الأقل تحقيق حياد الدول الإسلامية، لاسيما في النزاع حول كشمير[4]، آخذة بالحسبان حقيقة أن مسألة كشمير مدرجة في جدول أعمال الأمم المتحدة، إذ بلغ عدد أصوات الكتلة العربية ثلاثة عشر صوتاً. في السياق نفسه، فأن مواصلات الهند البحرية وفي مقدمتها قناة السويس، والجوية مع الغرب كانت تمر بالدول العربية. [5] كل تلك الأسباب مثلتْ ورقة ضغط على السياسة الخارجية الهندية حيال إسرائيل.

من جانب آخر، هناك عدد من الدول العربية مثل العراق ومصر وسورية والجزائر تؤيد بإصرار سياسة عدم الانحياز التي أعلنتها الهند، ويبدو أن السبب الاقتصادي يُعد من أهم أسباب تفضيل الهند علاقتها مع الدول العربية على حساب إسرائيل، إذ تحصل الهند على النفط الخام بصورة رئيسة من دول الخليج، فضلاً عن ذلك، هناك جاليات كبيرة من التجار الأثرياء الهنود الموجودين في تلك الدول، كما مثلت الدول العربية بصورة عامة سوقاً ضخماً لصناعة الهند النامية في مطلع الخمسينيات من القرن العشرين، بالمقابل تشتري الهند من الدول العربية كميات كبيرة من القطن والقمح والرز والتمر والفوسفات،

---

[1] – جانس، المصدر السابق، ص 162

[2] –هو موشيه شورتوك، ولد في أوكرانيا غيّر أسمه إلى الاسم العبري موشيه شاريت، قدم الأخير للحركة الصهيونية جهودا كبيرة، ولاسيما في تدعيم العلاقات والروابط السياسية والاقتصادية مع بريطانيا وساهم في تأسيس قواعد الدبلوماسية الإسرائيلية حينما اختير أول وزير خارجية لها تولى رئاسة الوزراء للمدة(26 كانون الثاني 1954– 3 تشرين الثاني 1955)، ومن أهم إنجازاته هو إعادة تنظيم الوكالة اليهودية التي اختير رئيسا لها عام 1960. يُنظر: دليل إسرائيل عام 2004،(بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2004)، ص 45

[3] – المنوفي، المصدر السابق، 73

[4] – ولد في بلدة بلونسك (Plonsk) البولندية في16 تشرين الأول 1886، وبن غوريون كلمة تعني "ابن الشبل". هاجر إلى فلسطين في عام 1906. وتولى رئاسة الـ"هستدروت" ، وهو اتحاد عمالي، في المدة الواقعة بين عامي 1921 و1932. اكتسب عضوية "الوكالة اليهودية" في عام 1937. وفي الرابع عشر من أيار من عام 1948 ألقى بياناً أعلن فيه تأسيس دولة إسرائيل، واختير ليكون أول رئيس وزراء للدولة الجديدة، وهو المنصب الذي شغله مرات متعددة، كان آخرها عام 1963، توفى في كانون الأول 1973.

The New Jewish Encyclopedia, Behrman House,(New York: Behrman House 1976), P.47

[5] – علي، المصدر السابق، ص 339

بينما تشتري من إسرائيل بعض أنواع السماد والماس الصناعي فقط، التي لا تشكل إلا نسبة ضئيلة من تجارتها الخارجية[1].

ثالثاً: سمات السياسة الإسرائيلية حيال الهند حتى عام 1967.

لا تختلف السمات التي اتبعتها إسرائيل حيال الهند، من حيث خطوطها العامة عن أساليبها ونشاطها في أي مكان آخر تريد أن تتسلل أليه، إذ عملت الدبلوماسية الإسرائيلية الرسمية في الهند، في كسب الأخيرة إلى جانبها، والتأكيد هنا على كلمة رسمية، نابع من حقيقة مؤداها أن الدبلوماسية الإسرائيلية لا تعتمد الأجهزة الحكومية الرسمية فقط؛ بل أنها تجند لإنجاح دبلوماسيتها بعضاً من الأجهزة الأخرى غير الرسمية.

فالسمة الأولى والبارزة في الدبلوماسية الإسرائيلية هي أنها "ذات نفس طويل"، وهذا يعني أنها لا تنظر إلى الحوادث المختلفة كحوادث منفصلة مقطوعة الجذور. وعليه، فأن مواقفها وردت إزاء تلك الحوادث لا تصدر عن معالجة مجزأة؛ بل تخضع بالأساس لخدمة الاستراتيجية الإسرائيلية، وأدراك الأخيرة وجود عوامل موضوعية عديدة، تفسر موقف الهند منها، جعلها لا تستعجل النتائج من وراء محاولاتها وضغوطها المختلفة. وقد تكون هذه النقطة بالذات وراء مقال لمجلة (جويش اوبزرفر *Jewish* Observer) الإسرائيلية، ذكرت فيه" أن فتور العلاقات الإسرائيلية–الهندية عن موقف مصلحي. فطالما قضية كشمير قائمة، سيبقى موقف الهند كما هو لا يتغير، كي لا تخسر الهند الأصوات العربية التي تحتاجها في الأمم المتحدة. ولا تستطيع إسرائيل أن تفعل الكثير إزاء ذلك، والوقت وحده أو تغيير ايجابي في طبيعة العلاقات الهندية الباكستانية هو القادر على إحداث تغيير لصالح علاقات أفضل".[2]

وبهذا الصدد، مارست (جماعات الضغط Pressure Groups أو اللوبي Lobby)[3] الصهيوني دوراً فاعلاً في الهند للوصول إلى أهدافه، ويظهر أن جو السرية والغموض الذي تميزت فيه العلاقات بين البلدين، أستدعى قيام لوبي فاعل يحلّ محل النشاطات المعتادة على المستوى الدبلوماسي. وبهذا الصدد

---

[1] – المصدر نفسه، ص 340

[2] – للتفاصيل عن الصراع الهندي الباكستاني على كشمير. يُنظر: كاظم هيلان محسن السهلاني، الصراع الهندي – الباكستاني حول ولاية كشمير 1947–1949، رسالة ماجستير غير منشورة كلية التربية ، جامعة البصرة، 2001؛ محمد سلمان حمد الجنابي، أزمة كشمير وأثرها على العلاقات الهندية الباكستانية، رسالة ماجستير، كلية العلوم السياسية جامعة بغداد، 2005، ص 30–40

[3] – هي جماعات مُنظمة شكلتْ لخدمة مصالحها وممارسة التأثير والضغط غير المباشر في صُنع القرار السياسي، وتختلف مصالحها باختلاف أهدافها وأشكالها (السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، المهنية وغيرها)، وتتخذ لها صيغاً وأنماطاً مختلفة من المسميات، منها الجمعيات والمؤسسات والاتحادات والنقابات، كما أطلقت عليهم عدد من المصادر بـ(جماعات المصلحة Interest Groups)، وتعتمد في أداء مُهماتها على أفراد يُعرفون بـ(لوبي Lobby)، الذي أصبح أسماً مرادفاً لها.

ذكر الخبير في السياسة الهندية(بنديوبد هايا Bendyubd Haya) أن اللوبي حقق نجاحات متميزة في الهند، إذ دعمت السفارات والقنصليات دون أن تكون لها اتصالات معروفة وظاهرة مع جهات رسمية. مضيفاً أن اللوبي الصهيوني المتميز بنشاطه الفاعل في الهند تمتعت بنفوذ واسع. [1]

وبتأثير من اللوبي الإسرائيلي في الهند، وصلَ رئيسا بلديتي تل أبيب والناصرة إلى نيودلهي في الثامن عشر من تشرين الثاني 1961، بدعوة من رؤساء البلديات في الهند، وزارا عدة مدن هندية، لتعزيز العلاقات الثقافية والاجتماعية بين البلدين. بالمقابل وصلت عدة بعثات دبلوماسية هندية إلى إسرائيل، منها بعثة برئاسة سكرتير الحزب الوطني الهندي مطلع عام 1962، وعلقت إحدى الصحف الإسرائيلية على تلك الزيارة" بأن على إسرائيل أن تبدي اهتماما أكثر بصديقتها الهند".[2]

أسهم اللوبي الصهيوني في الهند تدعيم العلاقات العسكرية والنووية بين البلدين، إذ حصل تعاون خفيّ وسري بينهما على غرار صفقة الأسلحة التي حصلت عليها الهند من إسرائيل عام 1962 أثناء حرب الحدود(الهندية –الصينية)، [3]وفي نيسان عام 1963 قام رئيس أركان الجيش الإسرائيلي الجنرال (دافيد شلتييل David Shaltiel)، بزيارة الهند لإجراء محادثات مع رئيس أركان الجيش الهندي الجنرال(تشودري Chowdhury)، وقد أدت تلك المحادثات إلى توقيع اتفاقية سرية، كان من بنودها تزويد إسرائيل للهند بالأسلحة، وتعاون البلدين في تدريب الضباط في المؤسسات والمعاهد العسكرية، وقام الجنرال الإسرائيلي بعد ذلك بزيارة استطلاع للمصانع الحربية الهندية. وعلى إثر تلك الاتفاقية حصلت الهند على خمسين مدفع هاون ثقيل، و(90190) قنبلة لذلك السلاح. [4]

يظهر أن الجهود الدبلوماسية الرسمية الإسرائيلية في الهند أتخذ المعنى الحرفي لكلمة "تسلل". فبدءاً من سعيها لكسب القوى المعارضة للحكم، مروراً بإرسال بعض الفرق الموسيقية إلى الهند مطلع الستينيات من القرن العشرين، انتهاءً بمحاولتها تشجيع العناصر اليمينية داخل الحزب الوطني الحاكم، على أمل بناء مواقع الانطلاق والهيمنة على مصادر صنع القرار السياسي في الهند. ورسالة الدكتور(كلوفيس مقصود 17 كانون الأول 1926–15 آيار 2016) رئيس بعثة الجامعة العربية في الهند

---

[1] – حسين عبد الحميد أحمد رشوان، في القوة والسلطة والنفوذ.دراسة في علم الاجتماع السياسي، (الإسكندرية: مركز دراسات الإسكندرية، 2007) ص 213–218؛ انمار لطيف نصيف، جماعة الضغط اليهودية في أربع إدارات أمريكية، (بغداد: شركة المنصور للطباعة المحدودة، 1989)، ص 17–19.

[2] – حامد، المصدر السابق، ص 202

[3] –المصدر نفسه

[4] – حصلت تلك الحرب نتيجة الصراع الهندي الصيني على إقليم التبت في المدة(20 تشرين الأول –21 تشرين الثاني 1962) وانتهت بانتصار الصين الشعبية. للتفاصيل عن تلك الحرب. يُنظر:

محمد محمد سطيحة، حرب الحدود الهندية الصينية، " مجلة السياسة الدولية"، العدد 10، تشرين الأول 1967، ص 80–102

إلى الأمين العام المساعد في جامعة الدول العربية تكشف لنا المخطط الإسرائيلي الطويل المدى ليس في الهند فحسب؛ بل وفي جنوب شرق آسيا كلها، إذ ذكر الدكتور مقصود" إن معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية(64) في الجامعة العبرية، قرر توسيع نطاق عمله وبرامجه في الدراسات عن جنوبي شرقي آسيا وأفريقيا. وان هذا المعهد بصدد تزويد مكتبته بأحدث الوثائق والكتب عن المنطقة، فضلاً عن ذلك تصميمهُ إرسال أساتذة للتدريب الإضافي في دول المنطقة، ولاسيما الهند واليابان والصين، وأن المعهد المذكور ينوي جعل التخصص في شؤون المنطقة جزاءً من البرامج الدراسية الجامعية المؤهلة للشهادات العلمية العليا. إذ وجد في فصول الدراسة منهاج لتعليم اللغة الهندية واليابانية والصينية".[1]

أما السمة الثانية البارزة في الدبلوماسية الإسرائيلية فهي دبلوماسية لا " تستفز بسهولة". والدلائل على ذلك كثيرة. فالقنصل الإسرائيلي في بومباي منع نشاطه وألغيت حفلات لتكريمه أكثر من مرة، كما تم تقليل تأشيرات الدخول للمسافرين من إسرائيل إلى الهند، فضلاً عن ذلك، منعت السلطات الهندية هبوط الطائرة التي تقل وزير الخارجية الإسرائيلي (موشي شاريت) في مطار نيودلهي، ورفض استقباله رسمياً من الخارجية الهندية، وإرغامه على دفع فاتورة تنقله بين الفندق والمطار، كلها، لم تكن كافية" لاستفزاز" الخارجية الإسرائيلية. في السياق نفسه، عملت الدبلوماسية الإسرائيلية على إغراق الهند بطوفان من الزائرين الرسميين وغير الرسميين، لكي تبقى الدبلوماسية العربية في مواقع التشكي الدائم من تلك الزيارات إلى الهند. [2]

من جانب آخر، فأن للدبلوماسية الإسرائيلية إجراءات عديدة لكسب الهند أو لتعطيل موقفها المؤيد للقضايا العربية، حاولت تبلورها وتقدمها مباشرة – أو عن طريق المعارضة الهندية–على شكل حجج تبين ضرورة إحداث تغيير في الموقف الهندي حيال إسرائيل.

وفي طليعة تلك الإجراءات ما يمكن تسميته بـ" الإقناع عن طريق الأمثلة"، وبهذا الصدد ركزتْ الدبلوماسية الإسرائيلية على القول بأن عدداً كبيراً من الدول، ولاسيما في آسيا وأفريقيا أقامت علاقات دبلوماسية كاملة مع إسرائيل دون أن يؤدي ذلك إلى تدهور علاقاتها مع العرب. فقد بدأت حملة من بعض الأوساط السياسية الهندية المؤيدة لإسرائيل في أعقاب (النزاع الهندي –الباكستاني) [3]عام 1965،

---

[1] – حامد ، المصدر السابق، ص 29–31

[2] – أسس هذا المعهد في 18 تشرين الأول 1960، ومقره في تل أبيب، وظيفته تدريب الشباب في أفريقيا وآسيا بكل ما يتصل بشؤون التنمية الاقتصادية على ضوء التجربة الإسرائيلية، وبلغ عد الطلاب المنظمين إلى المعهد 875 طالب في نهاية عام 1964، من 62 بلداً أفريقيا وأسيوياً .

فايز صايغ، المعهد الأفرو –آسيوي في تل أبيب، (بيروت: مركز الأبحاث منظمة التحرير الفلسطينية، 1967)، ص 13–16

[3] –هي الحرب التي نشبت في 5 آب 1965، نتيجة الصراع على كشمير، وانتهت بتوقيع (اتفاقية طشقند) في 10 كانون الثاني عام 1966، بمدينة طشقند السوفيتية بين الهند وباكستان ، تضمنت على تسعة بنود تستهدف حل مشكلة كشمير،

طالبت بمراجعة علاقات الهند بالعالم وبإعادة النظر في قواعد السياسة الخارجية الهندية، بما في ذلك علاقاتها مع الدول العربية من جهة، وإسرائيل من جهة ثانية، إذ ادعت تلك الأوساط إن إسرائيل ساندت الهند في تلك الحرب عن طريقإعطاء كميات كبيرة من الأسلحة والمعدات العسكرية مثل الصواريخ المضادة للدبابات وقذائف المدفعية وأجهزة الاتصال. بالمقابل نفت الدبلوماسية الهندية في الثلاثين من كانون الثاني 1967، تلك الادعاءات معلنةً "إن أية مفاوضات سرية أو علنية لم تتم لا في الماضي ولا في الوقت الحاضر بين الهند وإسرائيل حول شراء طائرات ودبابات أو مدافع كما وأنه ليس في النية القيام بمثل تلك المفاوضات في المستقبل".[1]

حاولت إسرائيل تصوير معارضة الهند لقبول علاقات دبلوماسية مع إسرائيل على أنه موقف فردي ذاتي نابع من بعض الزعامات الهندية مثل جواهر لآل نهرو و(أنديرا غاندي*Indira Gandhi)* [2]. لذلك سعت إلى أن تظهر معارضة الهند لها كأنها ليست سياسة عامة للحزب الوطني الحاكم ككل، إذ سعت إسرائيل إلى أثارة أنصارها من اليمين المتطرف في الحزب، وعملها ولو بشكل غير مباشر على زرع الخلاف أو توسيعهُ بين طرفي الحزب الوطني عبر تصوير موضوع معارضة التعاون مع إسرائيل، على أنه ناجم عن دكتاتورية فرضها فرد أو مجموعة قليلة من القياديين داخل الحزب.[3] وحتى عام 1967، صورت إسرائيل موضوع إقامة التبادل الدبلوماسي مع الهند على انه ضرورة لا بد منها. فإسرائيل أثارت مسألة كون كل من البلدين بلدا ناميا تواجهه مشكلات واحدة، على الصعيدين السياسي

وانسحاب قوات الطرفين إلى مواقع قبل بدء النزاع ، وان يحترم كل من الطرفين وقف إطلاق النار وعدم التدخل في الشؤون الداخلية لكل منها ، وعودة العلاقات الدبلوماسية بينهما مع استمرارها في التفاوض من اجل السلام الدائم وتبادل الأسرى وإعادة الروابط التجارية والاقتصادية وتجنب العنف. للتفاصيل. يُنظر:

على الدين هلال، اتفاقية طشقند والسلام في آسيا، " مجلة السياسة الدولية"، العدد 4، نيسان 1966، ص 125-128؛ علية عبد الحسين سعيد نصر الله، مشكلة بنغلادش وموقف الولايات المتحدة الأمريكية منها 1969-1971، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية، جامعة البصرة، 2010، ص 54

[1] – عبد الرحمن، المصدر السابق، ص 69-70

[2] – The New York Times," New York:14 May, 1965

[3] – (هي الحرب التي نشبت في 5 آب 1965، نتيجة الصراع على كشمير، وانتهت بتوقيع (اتفاقية طشقند) في 10 كانون الثاني عام 1966، بمدينة طشقند السوفيتية بين الهند وباكستان، تضمنت على تسعة بنود تستهدف حل مشكلة كشمير، وانسحاب قوات الطرفين إلى مواقع قبل بدء النزاع، وان يحترم كل من الطرفين وقف إطلاق النار وعدم التدخل في الشؤون الداخلية لكل منها، وعودة العلاقات الدبلوماسية بينهما مع استمرارها في التفاوض من اجل السلام الدائم وتبادل الأسرى وإعادة الروابط التجارية والاقتصادية وتجنب العنف. للتفاصيل. يُنظر:

على الدين هلال، اتفاقية طشقند والسلام في آسيا، " مجلة السياسة الدولية"، العدد 4، نيسان 1966، ص 125-128؛ علية عبد الحسين سعيد نصر الله، مشكلة بنغلادش وموقف الولايات المتحدة الأمريكية منها 1969-1971، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية، جامعة البصرة، 2010، ص 54

والاقتصادي. لذلك روجت الدبلوماسية الإسرائيلية ومؤيدوها أن في حالت قبول الهند بالتبادل الدبلوماسي مع إسرائيل، فأن الأولى ستحصل على مساعدات اقتصادية لتطوير نفسها[1].

الخاتمة:

يظهر مما تقدم في طبيعة العلاقات الإسرائيلية–الهندية حتى عام 1967، إن إسرائيل سعت إلى مدّ جسور التواصل مع الهند في تلك المدة، عن طريق مجموعة من الإجراءات والوسائل لتشكل قوة ضاغطة على الحكومة الهندية، وقوة مغيّرة لطبيعة العلاقات الفاترة بين الطرفين. في الوقت نفسه، ينبغي النظر إلى مكانة الهند في الساحة الدولية، فمن ناحية أكتسبتْ نفوذاً جديداً، وأصبحتْ الدولة الأولى بلا منازع في جنوب آسيا، إلا إنها كانت تواجه في مقابل ذلك مشكلات في إعادة البناء الاقتصادي والعسكري. ويتضح أن الأساليب الإسرائيلية ونشاطها في الهند لا تختلف من حيث خطوطها العامة عن أساليب الصهيونية ونشاطها في أي مكان آخر تريد أن تتسلل أليه، إذ عمل الدبلوماسية الإسرائيلية "**الرسمية**" في الهند، في كسب الأخيرة إلى جانبها، والتأكيد هنا على كلمة رسمية، نابع من حقيقة مؤداها أن الدبلوماسية الإسرائيلية لا تعتمد الأجهزة الحكومية الرسمية فقط؛ بل أنها تجند لإنجاح دبلوماسيتها بغضاً من الأجهزة الأخرى غير الرسمية.

كما عملت الدبلوماسية الإسرائيلية حتى عام 1967، بصورة مباشرة أو عن طريق اللوبي الصهيوني في داخل الهند، على إظهار العرب بمظهر عدم المخلص للهند وقضاياها، لاسيما في نزاعها مع الصين والباكستان، إذ وصف الموقف العربي بغير الحيادي حينذاك. لذلك أكدت الأوساط المؤيدة لإسرائيل بأن إقامة علاقة وثيقة بين الهند وإسرائيل هو بمثابة ردّ على سياسة العرب الفاترة إزاء المشكلات الهندية. ولتعزيز تلك الفكرة خلقتْ الدبلوماسية الإسرائيلية أوهاماً عن وجود تكتل إسلامي يضم باكستان والدول العربية، موجه ضد الهند وإسرائيل. إذ حاولت إسرائيل الترويج لتلك الفكرة بشكل واضح حين أدعت أن هناك بعض الدول العربية أيدت باكستان في النزاع حول كشمير. ومن أجل التقارب مع الهند قدمت إسرائيل نفسها أحياناً على أنها دولة "معادية للشيوعية".

تأسيساً على ما تقدم، هناك مجموعة أسباب وضعت الهند بالذات "تحت المجهر"، من قبل إسرائيل وليس غيرها من دول آسيا للأسباب بالآتية:

أولاً: وزن الهند الدولي ودورها الفاعل والواضح في النطاق الآسيوي بحكم كونها دولة مهمة في كتلة عدم الانحياز والحياد الإيجابي.

---

[1] – ابتهال مالك جليل محمد، إثر العلاقات الإسرائيلية –الهندية على الأمن القومي الباكستاني، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة النهرين، 2014، ص 3–4؛ عبد الرحمن، المصدر السابق، ص 118

ثانياً: غدتْ الهند ساحة للتنافس في مدة الخمسينات والستينات من القرن العشرين بين الدبلوماسية العربية من جهة، والدبلوماسية الإسرائيلية من جهة ثانية.

ثالثاً: إن سياسة إسرائيل "التوسعية" في آسيا ركزت على الهند كموطئ قدم لها للتسلّل إلى آسيا ككل بشكل مباشر وإلى العالم الثالث بشكل غير مباشر.

رابعاً: تصورت الدبلوماسية الإسرائيلية إن احتمالات نجاحها في جعل الهند مرتعاً لها واستخدامها أداة في حقن عدد من الدول الآسيوية بالسموم الصهيونية ممكناً، لاسيما وجود عوامل تعزز نجاحها مثل بعض الثغرات في النظام السياسي الهندي، وسعي إسرائيل المكثف لكسبها.

المصادر والمراجع:

أولاً: الكتب العربية:

1- إحسان أديب مرتضى، الإثنيات، العرقيات والطوائف اليهودية في "إسرائيل"، ط2، (بيروت: باحث للدراسات، 2007).

2- أسعد عبد الرحمن، التسلّل الإسرائيلي في آسيه (الهند وإسرائيل)، (بيروت: مركز الأبحاث، 1967).

3- انمار لطيف نصيف، جماعة الضغط اليهودية في أربع إدارات أمريكية، (بغداد: شركة المنصور للطباعة المحدودة، 1989).

4- ج.هـ. جانس، الصهيونية وإسرائيل وآسيا، ترجمة راشد حميد، (بيروت، منظمة التحرير الفلسطينية، 1971).

5- جواهر لآل نهرو، لمحات من تاريخ العالم، ترجمة لجنة من الأساتذة الجامعيين، (بيروت: مطابع دار الكاشف، 1957).

6- حسين عبد الحميد أحمد رشوان، في القوة والسلطة والنفوذ. دراسة في علم الاجتماع السياسي،(الإسكندرية: مركز دراسات الإسكندرية، 2007).

7- حنا بطاطو، العراق. الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية في العهد العثماني حتى قيام الجمهورية، الكتاب الأول، ترجمة عفيف الرزّاز، (تهران: منشورات فرصاد، 2005).

8- دليل إسرائيل عام 2004، (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2004).

9- رمضان لاوند، مأساة المسلمين في الهند، (بيروت :1966).

10- صومائيل أتينجر، اليهود في البلدان الإسلامية 1850(-1950)، ترجمة جمال أحمد الرفاعي، (الكويت: سلسلة كتب عالم المعرفة، 1995).

11- عبد الرزاق محمد أسود، الموسوعة الفلسطينية، مج1، (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 1978).

12- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج1، ط3، (القاهرة: دار الشروق، 2006).

13- غسان العطية، الصهيونية حركة عنصرية واستعمارية، بحث في كتاب: الصهيونية والعنصرية، مج2،(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1977).
14- فايز صايغ، المعهد الأفرو –آسيوي في تل أبيب، (بيروت: مركز الأبحاث منظمة التحرير الفلسطينية، 1967).
15- فيصل السامر، الأصُول التاريخّية للحِضارة العربيّة الإسلامية في الشرق الأقصى، (باريس: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1977).
16- قدري قلعجي، غاندي أبو الهند، (بيروت: دار العلم للملايين، 1948).
17- ك.ب. ميسرا، الصهيونية في المنظور الهندي، بحث في كتاب: الصهيونية والعنصرية، مج2، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1977).
18- ليلي القاضي، الهستدروت، (بيروت: مركز أبحاث منظمة التحرير الفلسطينية، 1967).
19- محمد جواد علي، العلاقات الهندية الإسرائيلية. الجذور–الإبعاد»، بحث في كتاب مستقبل الحركة الصهيونية والمشروع الحضاري، (بغداد: بيت الحكمة، 2001).
20- محمد حامد، الحِلف الدَّنِس ضدّ العالم الإسْلامي، ترجمة، م–أ. صفا، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980).
21- محمد عبد الرؤوف سليم، نشاط الوكالة اليهودية لفلسطين منذ إنشائها وحتى قيام دولة إسرائيل 1922–1948، (بيروت:د.نا، 1982)
22- نورمان. د. بالمر، النظام السياسي في الهند، ترجمة محمد فتح الله الخطيب، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1965).
23- وسام هادي عكار التميمي، سياسة الصين الشعبية الخارجية حيال المشرق العربي(1949–1976) " دراسة تاريخية"،(بغداد: مطبعة الناعور، 2017).
24- وليد محمد سعيد الأعظمي، إسرائيل ودول جنوب شرق آسيا، بحث في كتاب: علاقات إسرائيل الدولية،(بغداد: مطبعة دار الحكمة ، 1990).
25- وليم فهمي، الهجرة إلى فلسطين المحتلة، (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، 1971).

ثانياً: الرسائل والأطاريح الجامعية:

1- ابتهال مالك جليل محمد، أثر العلاقات الإسرائيلية –الهندية على الأمن القومي الباكستاني، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة النهرين، 2014.
2- انتصار علي عبد نجم المشهداني، جواهر لال نهرو ومواقفه من القضايا العربية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية ابن رشد، جامعة بغداد، 2002.
3- علية عبد الحسين سعيد نصر الله، مشكلة بنغلادش وموقف الولايات المتحدة الأمريكية منها 1969–1971، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية، جامعة البصرة، 2010.

4- مالك دحام متعب حمادي الجميلي، العلاقات الهندية-الإسرائيلية وأثرها على الوطن العربي 1992-2002، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 2002.

5- ماهر مجهد جيجان، العلاقات العراقية-الهندية 1963-1980، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية ابن رشد، جامعة بغداد، 2008.

6- ليلى ياسين حسين، حزب المؤتمر الوطني الهندي 1919-1930، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة البصرة، 1983.

7- محمد سلمان حمد الجنابي، أزمة كشمير وأثرها على العلاقات الهندية الباكستانية، رسالة ماجستير، كلية العلوم السياسية جامعة بغداد، 2005.

8- نبراس بلاسم كاظم الطائي، المهاتما غاندي ودوره في جنوب أفريقيا والهند 1869-1918، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية، الجامعة المستنصرية، 2010.

ثالثاً: البحوث المنشورة:

1- أحمد علي إسماعيل، التسلل الإسرائيلي في آسيا «مجلة السياسة الدولية"، العدد6، تشرين الأول 1966.

2- صبيح بشير عذاب، العلاقات الهندية الإسرائيلية وانعكاسها على الصراع العربي الإسرائيلي،" مجلة مركز دراسات فلسطينية"، جامعة بغداد، العدد 12، كانون الأول 2010.

3- على الدين هلال، اتفاقية طشقند والسلام في آسيا، " مجلة السياسة الدولية"، العدد 4، نيسان 1966.

4- كمال المنوفي، السياسة الهندية وأزمة الشرق الأوسط،" مجلة السياسة الدولية"، العدد، 33، القاهرة، حزيران 1973.

5- محمد محمد سطيحة، حرب الحدود الهندية الصينية، " مجلة السياسة الدولية"، العدد 10، تشرين الأول 1967.

رابعاً: المصادر الأجنبية:

1. G.H. Jansen, Afro-Asia and Non-Alignment (London: Faker and Faker, 1966).

2. Jewish Observer and the Middle East Review, London, Vol .XV. No.10. March11, 1966)

3. T.R .Feiwel, No Ease in Zion, (London, 1938).

4. The New Jewish Encyclopedia, Behrman House,(New York: Behrman House 1976).

التعريب: الفرصة الضائعة لتطوير التعليم في المغرب

أ.د. بوجمعة وعلي

باحث في اللغة والمجتمع

أستاذ مكون بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين بني ملال خنيفرة– المغرب

مقدمة:

كان التعريب كاختيار سياسي يهدف إلى تحقيق الاستقلال الثقافي واللغوي للبلدان العربية عن ثقافة ولغة المستعمر، من خلال فرض اللغة العربية الفصحى لغة أساسية ووحيدة في كل المؤسسات الحكومية، وجعلها تشغل كل مجالات التواصل الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والتربوي.. . لأن التدريس باللغة العربية والتواصل بها يحافظ على الهوية الثقافية والحضارية للأمة، ويساهم في تطوير اللغة وتنميتها عبر اتصالها بتطورات العلم والمعرفة وإنجازاتهما، بل إن دراسة العلوم باللغة العربية وفقا للعديد من الدراسات العلمية[1] تحقق للطالب العربي فهما أسرع وأعمق ونتائج أفضل.

1 –مفهوم التعريب

التعريب هو إحلال اللغة العربية محل اللغات الأجنبية وتوسيعها بإدخال مصطلحات جديدة، وإلزام الإدارات باستعمالها، والحرص على أن تكون لغة التخاطب الأساسية في الفضاء العمومي، بما يجعلها أداة صالحة للتعبير عن كل ما يقع تحت الحس والعواطف والأفكار والمعاني التي تختلج في ضمير الإنسان الذي يعيش في عصر الذرة والصواريخ. [2] ويعني التعريب ترجمة العلوم والثقافات الكونية إلى العربية وإخضاعها للغة العربية اصطلاحا وتدريسا وبحثا وفكرا،[3] حتى تأخذ الطابع العربي الأصيل، وهو ما يسمى ب "توطين المعرفة".

إن التعريب هو القدرة على التفكير باللغة العربية والتأليف بها، وجعلها لغة التعليم والعلم والإدارة والثقافة والإعلام، وما إلى ذلك من أوجه النشاط الإنساني، استنادا إلى ما تمتلكه العربية من وسائل كثيرة لإيجاد المعادل اللغوي العربي للكلمات والمصطلحات الأجنبية، بشرط أن تبتكر المعادل العربي للفظ

---

[1] – نورالدين، الزاهيدي، (1997)، سياسة تعريب التعليم بالمغرب: التطور، الواقع، الآفاق، منشورات الفرقان، سلسلة الحوار 10، الطبعة1، الدار البيضاء، 1993، ص.12.

[2] – السيد، حامد عبد السلام، (2011)، تلازم الترجمة والتعريب وعلاقتهما بالتنمية، اللغة العربية والتنمية البشرية: الواقع والرهانات، الجزء الأول، مرجع سابق، ص. 593

[3] – دنياجي، نور الدين، 2006))، مقدمات في مسألة التعريب، مجلة آفاق، العدد 70–71، مرجع سابق، ص. 170.

الأجنبي أي "نقل اللفظ من العجمية إلى العربية" [1] وإيجاد النسخة العربية لأنواع الثقافات المزدهرة عالميا والمرغوب فيها محليا كالثقافة الصناعية والتقنية والإنسانية المشتركة، وهو يشمل استحداث المصطلحات المفقودة، وصناعة القواميس المتخصصة وترجمة الكتب العلمية وتعريب الثقافة. [2]

فالتعريب إذن هو تحكم اللغة العربية في الوظائف العليا للسان، بحيث تكون اللغة الرسمية في كل من التعليم والإعلام والإدارة والاقتصاد والبحث العلمي،[3] مما يقتضي إسباغ طابع عربي على العلم بجعله يبدو وكأنه ينبثق من بيئة عربية وفكر عربي. [4]

2- أهمية التعريب

يعتبر التعريب من أهم القضايا حساسية وخطورة في الوطن العربي منذ استقلال الدول العربية، لأن العامل اللغوي أساسي ومؤثر في حياة الأفراد والمجتمعات، بل وحاسم في تحديد مستقبل الأمة. فالتعريب معركة حضارية ومصيرية لمجابهة الاختراق الثقافي والحضاري الذي يجري باسم العولمة والحداثة والكونية. وهذا الاختراق يمر عبر اللغة، مما يستدعي الانتصار للغة العربية الحفاظ على الهوية والأصالة الحضارية من جهة، وفي بناء النهضة العلمية والحضارية المطلوبة من جهة ثانية. [5]

إن الصراع في قضية التعريب في المغرب مثلا، هو بين لغة أجنبية وافدة (الفرنسية) تحتل مقام السيادة في البلاد في كل المجالات، ولغة وطنية أصيلة وعريقة (العربية) تعتبر أن شرعيتها قد انتهكت ومكانتها قد سلبت، وحقها في تبوء الصدارة في الإدارات قد ضاع، وتحاول استرداده. فهو صراع حضاري ضد التغريب والاستلاب والتبعية الفكرية والثقافية واللغوية والاقتصادية لبلادنا.[6] وبالتالي، فإن التعريب بوصفه مشروعا حضاريا لا يجب أن يبقى مجرد أمنيات وعواطف وأحلام، بل فعلا واقعيا على الأرض، يتحمل فيه الجميع مسؤوليته ودوره في النهوض من سبات التخلف الذي طال، خصوصا وأننا في زمن يتطور علميا ومعرفيا ومعلوماتيا بسرعة فائقة.[7] وهذا ما يجعل منه ضرورة حضارية وتنموية باعتبار اللغة العربية عامل توحيد المجتمع والثقافة رغم تعدد اللهجات واللغات، والتي كانت وما تزال تربطها باللغة

---

[1] – نهر، هادي، (2010)، اللغة العربية، وتحديات العولمة، الطبعة الأولى، إربد، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، ص. 56

[2] – الأوراغي، محمد، (2002)، التعدد اللغوي وانعكاساته على النسيج الاجتماعي، الطبعة الأولى، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مطبعة النجاح الجديدة، ص. 170.

[3] – الطلابي، امحمد، (2010)، التعريب بين الوعي المفوت والوعي المطابق، مجلة الفرقان، العدد 65، ص. 6.

[4] – العمري، لبنى توفيق، (2011)، جهود مجمع اللغة العربية الأردني في تعريب التعليم الجامعي، اللغة العربية والتنمية البشرية: الواقع والرهانات، الجزء الأول، مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، وجدة، ص. 735.

[5] – نهر، هادي، (2010)، اللغة العربية وتحديات العولمة، مرجع سابق، ص. 45.

[6] – الودغيري، عبد العلي، (2008)، اللغة والدين والهوية، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة. ص. 105.

[7] – نهر، هادي، (2010)، اللغة العربية وتحديات العولمة، مرجع سابق، ص. 55.

العربية علاقة التفاعل والتعايش والتكامل في الأدوار والمهام، فشكلت معها على مر التاريخ مجموعا لغويا مميزا للشخصية الوطنية، وعاملا داعما للذات الحضارية. [1]

إن التعريب ليس غاية في حد ذاته، وإنما وسيلة من وسائل النهوض الحضاري، لأن الهدف هو تمثل وفهم واستيعاب ما يترجم ويعرب، وتحويله إلى عامل حضاري، وإلى عمليات إبداعية وابتكارية وتنموية. [2]

وختاما، فإن التعريب ليس قضية لغة تنتهي بتعريب المصطلحات أو ترجمة العلوم والآداب والفنون إلى اللغة العربية فحسب، بل يتجاوزه إلى جعل اللغة العربية لغة الحياة لدى الإنسان العربي المسلم، لغة الفكر والوجدان والعلم والعمل، لغة يعبر بها الفرد عن جميع الرغبات والمقاصد، دون أن يمنع ذلك من تعلم اللغات الأجنبية الضرورية، أو استعمال اللغات الوطنية الأخرى (الأمازيغية في دول شمال أفريقيا مثلا) واللهجات المحلية العاميات وتطويرها وجعلها وسيلة للتواصل والتفاهم والتعلم.

3 –أسباب التعريب

كانت وراء إقرار سياسة التعريب في العالم العربي عموما والمغرب على وجه الخصوص أسباب ودوافع كثيرة ومتعددة، من أهمها: [3]

– الوعي بأن اللغة من أهم مقومات الأمم، وعوامل تميزها، وحفظ هويتها، وصيانة حضارتها، واللغة العربية ليست بدعا عن ذلك.

– إن العلم والمعرفة والثقافة لابد أن يكونوا بلغة الوطن، ذلك أن توطين العلم في بلادنا، في مصانعنا وحقولنا، لن يتأتى إلا إذا صارت المعرفة العلمية خلايا في الأجسام وأفكارا في العقول، وليست حليا توشح بها الأعناق.

– الوعي بأن استيعاب المتعلم للعلم والمعرفة بلغته الأم أفضل وأفيد من تلقيهما باللغة الأجنبية أيا كانت درجة تقدمها وتطورها، وقد أثبتت التجارب العلمية الميدانية والتاريخية ذلك.

– الاقتناع بأن التعريب ليس معناه رفض وإهمال تعلم اللغات الأجنبية أو دعوة إلى الانغلاق والانزواء، بل هو إحلال اللغة الوطنية مكانتها اللائقة للقيام بدورها الرئيسي في مختلف الميادين والقطاعات، وعلى رأسها التعليم والبحث العلمي، مع التأكيد على تعلم اللغات الأجنبية للانفتاح على العالم الخارجي وما ينتجه من علوم ومعارف.

كما أن التعريب فرضته دوافع وأسباب عديدة أهمها: [4]

---

[1] – العضراوي، عبد الرحمان، (2001)، اللغة والتنمية الثقافية، العدد 4، بني ملال، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ص. 252

[2] – نهر، هادي، (2010)، اللغة العربية، وتحديات العولمة، مرجع سابق، ص. 61.

[3] – دنياجي، نور الدين، (2006)، مقدمات في مسألة التعريب، مجلة آفاق، العدد70–71، مرجع سابق، ص. 286.

[4] – دنياجي، نور الدين، (2006)، مقدمات في مسألة التعريب، مجلة آفاق، العدد70–71، مرجع سابق، ص. 286.

– إن اللغة العربية، بصفتها لغة وطنية، أداة موحدة للتواصل بين مختلف فئات ومستويات المجتمع (لغة الوحدة).

– إن اللغة حافظة للتراث والحضارة، وهي بمثابة شريان حضاري يبلور الهوية، ويغذي حياة الأمة، واللغة العربية تختزن تراثا ضخما وحضارة عريقة.

– إن المجتمع العربي بحاجة إلى رؤية موضوعية، وتفكير علمي، وهذا لن يتأتى له إلا من خلال لغته العربية.

– إن التعريب سيقود حتما إلى التغيير الفعلي في العقلية المجتمعية، ويتيح إمكانية النهوض والخروج من التخلف الحضاري.

4 –أهداف التعريب

يرى **نزار الزين** في كتابه "تعريب التعليم وتعلم اللغات الأجنبية: مدخل إلى نهضة الوطن" أن التعريب يتوخى تحقيق العديد من الأهداف، من بينها: [1]

– تعزيز الشعور بالانتماء الثقافي والقومي والحضاري.

– بلورة الهوية الوطنية على أسس قومية وحضارية.

– التفاعل المتكافئ مع الثقافات واللغات والحضارات الأخرى.

– تمتين أواصر الوحدة بين الأقطار العربية.

– تنمية المواقف الموضوعية بإدخال الصيغ العلمية إلى الصميمات الدماغية وإلى أذهان كل شرائح المجتمع.

– إعادة النظر في الواقع والتفاعل معه.

– تغيير العقلية وتنمية الأحكام الموضوعية، بدل الأحكام الخطابية والانفعالية.

– تعزيز التنمية الشاملة في الأقطار العربية.

– استيعاب العلوم والتكنولوجيا باللغة الوطنية، والانتقال إلى الإنتاج عوض الاستهلاك، والحفاظ على الوحدة الوطنية وترسيخ الهوية العربية الإسلامية، وتحقيق الاستقلال اللغوي والثقافي.

وقد أثبتت بعض الدراسات أن التدريس باللغة العربية في الكليات العلمية –كليات الطب والهندسة والعلوم–في العديد من الجامعات العربية، النتائج التالية: [2]

– زيادة القدرة على الاستيعاب وعمقها.

– زيادة حجم المادة المستوعبة.

---

[1] – الزين، نزار، (1997)، تعريب التعليم وتعلم اللغات الأجنبية: مدخل إلى نهضة الوطن، الطبعة الأولى، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ص. 8

[2] – الزين، نزار، (1997)، تعريب التعليم وتعلم اللغات الأجنبية: مدخل إلى نهضة الوطن، مرجع سابق، ص. 8.

– زيادة سرعة القراءة والكتابة.

– زيادة فرص المشاركة الصفية في الحوار والنقاش.

كما أظهرت دراسة تقويمية أجراها مجموعة من المختصين، بتكليف من مجمع اللغة الأردني عن نتائج باهرة، حيث تراجعت نسبة الرسوب في مادة الأحياء من 35% إلى 3% بعد تغيير لغة التدريس من اللغة الإنجليزية إلى اللغة العربية،[1] مما يعني أن تدريس العلوم باللغة العربية أكثر إفادة ونفعا للطلبة، واستيعابا لمضامين ومفاهيم المادة الدراسية.

5 –التعريب والتمكين للغة العربية

يرى واضعو سياسة التعريب والمدافعون عنها، أنها جزء لا يتجزأ من النضال المجتمعي من أجل اللغة الوطنية، ومن أجل خلق الشروط السياسية والثقافية والاقتصادية والعلمية واللغوية التي تمكن الشعوب العربية من توجيه الإنتاج الاقتصادي والعلمي إلى ما يخدم حاجاتها ومصالحها، والمشاركة في إنتاج علمي وثقافي وفكري يعكس حقيقة مشاكله وطموحاته.

فالتعريب نضال سياسي وثقافي ولغوي من أجل التحرر من هيمنة اللغات الأجنبية على معظم المجالات والقطاعات والمعاملات الحيوية في البلدان العربية، وهو نضال مستمر وطويل، مادامت الأوساط الغربية عموما والفرنسية خصوصا، والنخب الثقافية والإعلامية والاقتصادية والسياسية التي تدور في فلكها، ترفض أن تعود المستعمرات القديمة – ومن بينها المغرب– إلى أصلها ولغتها " اللغة العربية"،[2] مما يجعلها توظف كل إمكاناتها السياسية والاقتصادية والإعلامية لإفشال عملية التعريب وإفراغها من محتواها، وقد تحقق لها ذلك في كثير من البلدان ومن بينها المغرب

إن سياسة التعريب تهدف إلى وضع اللغة العربية في المكانة التي تستحقها، وذلك بجعلها تقوم بسائر الوظائف الأساسية التي كانت تضطلع بها اللغات الأجنبية (اللغة الإنجليزية في الشرق والخليج واللغة الفرنسية في شمال إفريقيا ولبنان وسوريا)، لأنه لا يمكن للأمة العربية أن تنهض وتتقدم إلا من خلال لغتها العربية كلغة وطنية أصيلة وعريقة في التاريخ والحضارة، والتي وفت بمتطلبات أهلها عبر العصور، ولم يسجل عليها أي قصور أو ضعف في الترجمة والتعريب، أو في أنظمتها البنائية والاشتقاقية، أو في مجالاتها وحقولها اللغوية، أو في تراكيبها وطاقتها التعبيرية. [3] وبالتالي، فإنه لا يمكن أن تكون لنا مصادر علمية باللغة العربية بدون تعريب، وبدون تأسيس جيل عربي متمكن من لغته،

---

[1] – الغربي، المصطفى، الفرنكوفونية والتعريب وتدريس اللغات الأجنبية بالمغرب، ترجمة محمد أسليم: http://www.aslimnet.free.fr/cv.htm

[2] – غرانغيوم، جلبير، (1995)، اللغة والسلطة في المجتمع في المغرب العربي، ترجمة محمد أسليم، مكناس، الفرابي للنشر، ص. 22.

[3] – نهر، هادي، (2010)، اللغة العربية وتحديات العولمة، مرجع سابق، ص. 66.

ويدرس وينشر ويبدع بها، كما تفعل الأمم الأخرى، كالأمة الصينية واليابانية والروسية والكورية والإيرانية والتركية.

لقد جاء التعريب كرد فعل على حركة التغريب التي خلقتها سياسية الاستعمار الثقافية واللغوية والتعليمية، وذلك من أجل إعادة الاعتبار إلى اللغة الوطنية الرسمية (اللغة العربية)، وإقرارها في مكانتها على رأس الهرم اللغوي بالمغرب، في أفق أن تعود كما كانت لغة العلوم والمعارف والتعليم والإدارة والاقتصاد والتجارة. [1] وبالتالي فإن التعريب ليس مسا بحق اللغات واللهجات الوطنية في العيش والبقاء والتطور والنماء، ولم يكن في يوم من الأيام موجها ضد اللغة الأمازيغية التي أصبحت منذ2011م لغة رسمية، لإقصائها أو اجتثاث أصول ثقافتها، ولكن المقصود منه هو وضع اللغة الأجنبية (الفرنسية أساسا) في موضعها الصحيح والطبيعي كلغة انفتاح، يتوسل بها،- كغيرها من اللغات العالمية المتطورة وخاصة الإنجليزية- في اكتساب العلوم والمعارف والانفتاح على الثقافات والحضارات الأخرى، واعتبار اللغة الوطنية (اللغة العربية أساسا) لغة الوطن والسيادة في كل المجالات والقطاعات دون استثناء. [2]

ومن ثمة، فإن التعريب لم تختص به الدول التي توجد فيها اللغة الأمازيغية فقط، بل هو قضية كثير من الدول التي لا تعاني أصلا من الثنائية أو التعدد اللغوي كمصر ودول الخليج العربي التي ما تزال الإنجليزية فيها هي اللغة الأساسية في التعليم والاقتصاد والبحث العلمي.

6 -التعريب قرار سياسي غير مكتمل

إن اللغة العربية كما تنص على ذلك دساتير الدول العربية عموما والمغرب بشكل خاص، وتجمع كل الفعاليات الحية بها اختيار محسوم ومسألة تاريخية واجتماعية وحضارية بعيدة عن كل المزايدات والرهانات. [3] ومن ثمة فإن العلاقة بين التعريب والسياسة علاقة قوية، كل منهما يؤثر في الآخر ويتأثر به، وإن كان تأثير السياسة في التعريب أقوى، لأن السياسة هي الحاكمة والمسيطرة. فالقرار السياسي في الدولة الإسلامية مثلا هو الذي فرض اللغة العربية لغة للدين والدولة منذ الفتوحات، وبه صارت اللغة الرسمية منذ العصر الأموي.[4] وفي هذا الإطار، يقول المفكر المغربي المهدي المنجرة (1933-2014م): "لا أقبل من أي أحد أن يقول إن التعريب قضية بيداغوجية وإن لنا مشاكل، وإن التعريب صعب، وصعب أن تستعمل العربية في تعليم الكيمياء والبيولوجيا، فهذا كلام لا أساس له، لأن التجارب في العالم بأسره برهنت أنه بدون الاعتماد على اللغة الوطنية وبدون لغة الأم في تعليم العلوم لن يكون

---

[1] – الودغيري، عبد العلي، (2008)، اللغة والدين والهوية، مرجع سابق، ص. 103

[2] – الودغيري، عبد العلي، (2008)، اللغة والدين والهوية، مرجع سابق، ص. 104

[3] – القاسمي، خالد، (1999)، نحن والتعليم، سلسلة شراع، العدد 50، مارس، ص. 12

[4] – المسدي، عبد السلام، (2011)، تلازم الترجمة والتعريب وعلاقتهما بالتنمية، اللغة العربية والتنمية البشرية، الجزءالأول، مرجع سابق، ص. 611.

هناك تقدم حقيقي. وأستطيع أن أقدم نماذج من كوريا وتايوان واليابان وماليزيا والصين (...) وأظن أنه لم يبق وقت للكلام في هذا الموضوع –التعريب–، لأنه ليس قضية تقنية أو فنية، يجب أن نثق على بأنه قضية سياسية".[1] وبالتالي، فإن التعريب قرار سياسي كبير يحتاج إلى إرادة سياسية واضحة ومستقلة، والباقي مجرد تفاصيل صغيرة يمكن التغلب عليها بالتدريج.

إن قضية التعريب وتعميم اللغة العربية، في مختلف المجالات وخاصة مجال التعليم والبحث العلمي، ليست قضية تتصل باللغة من حيث كونها لغة، ولكنها قضية تتعلق بإرادة سياسية تقررها الدولة – نيابة عن المجتمع – في أعلى مستوياتها. وهذا ما ذهب إليه المفكر العربي ابن خلدون حين ربط بين اللغة والهيمنة، حيث تتحدد اللغة بروابط القوة. فهي ليست قوية في ذاتها وإنما في أهلها ومتكلميها، فالهيمنة هي التي ترفعها أو تخفضها،[2] ومن ثمة، فإن اللغة مظهر من مظاهر قوة الأمم وضعفها. واللغة العربية كانت متقدمة ومتطورة لما كانت الأمة الإسلامية في أوج قوتها الاقتصادية والعلمية والثقافية والسياسية والعسكرية. وهي الآن تعاني لما أصبحت الأمة العربية والإسلامية في ذيل قائمة الأمم على جميع الأصعدة.

إن التعريب، إذن، فعل سياسيوثقافي واع هدفه جعل اللغة العربية على رأس الهرم اللغوي، لتقوم بالوظائف العليا للغة في الإدارة والتعليم والاقتصاد والقضاء.

7 –التعريب والسيادة اللغوية والثقافية

عملت الأنظمة الاستعمارية في مستعمراتها وخاصة في الدول العربية والإسلامية على تفكيك بنياتها الاجتماعية والاقتصادية وتشويه ومسخ مقوماتها اللغوية والثقافية والحضارية، لذلك كان تعريب الإدارة والمعاملات الرسمية في كل الأجهزة والمؤسسات قضية جوهرية في استقلال الدول وسيادتها،[3] فجاءت الدساتير العربية عموما لتفرض على الدولة والمجتمع أن تكون اللغة العربية هي اللغة الرسمية في كل المؤسسات والإدارات والأجهزة والمجالات العامة منها والخاصة باستثناء المغرب والجزائر الذين جعلا اللغة الأمازيغية لغة رسمية ثانية منذ 2011 بالنسبة للمغرب و 2016 بالنسبة للجزائر. وعليه فإن استعمال لغة غيرهما في المؤسسات الرسمية والقطاعات الاستراتيجية هو مخالفة صريحة لمنطوق ومفهوم الدستور وسلطته، تستوجب المحاسبة والعقاب كما في الدول التي تحترم لغاتها وتحميها. لذلك، فإن الهدف من التعريب، حسب عبد العلي الودغيري (1944م)، هو "إحلال اللغة الوطنية الرسمية للبلاد

---

[1] – المنجرة، المهدي، (1996)، قضايا التربية والتعليم بالمغرب، حوار، مجلة علوم التربية، العدد المزدوج، 2– 3، ص. 45.

[2] – عواطف، حسن عبد المجيد، (2011)، استخدام اللغة العربية في التعليم الجامعي، اللغة العربية والتنمية البشرية: الواقع والرهانات الجزء الثاني، مرجع سابق، ص. 897.

[3] – العكرة، أدونيس، (2011)، الفرنكفونية: إيديولوجيا سياسات، تحد ثقافي– لغوي (المناقشات)، مرجع سابق، ص. 96.

محل اللغة الأجنبية في التعليم والإدارة والإعلام والاقتصاد والتجارة، على اعتبار أن مسألة اللغة مسألة سيادة وكرامة يجب أن تحفظ لشعب ناضل من أجل نيل حريته واستقلاله وسيادته، ليتخلص من كل تبعية ثقافية لأي جهة كانت".[1] وهذا ما جعل بعض المسؤولين والمثقفين يصفون التعريب بأنه الوجه الثقافي واللغوي للاستقلال، والعنصر المكمل للتحرر السياسي والاقتصادي،[2] والعامل الحاسم في الإنتاج الأدبي والفني والعلمي، المنطلق من الذات المفكرة والمبدعة والعالمة.

8-التعريب والهوية الثقافية والحضارية

يسعى التعريب إلى خلق وتحقيق التطابق مع الشخصية الوطنية المغربية الإسلامية والعودة إلى الهوية الثقافية، والحفاظ على الأصالة الحضارية. غير أن إشكاليته تتعلق أساسا بالعلاقة بين اللغة والسلطة. وهذا يطرح العديد من القضايا الأساسية من بينها: [3]

- دور اللغة العربية كعامل موحد للبلاد (المغرب) وللوطن العربي.
- دور اللغة العربية كلغة ضامنة لهوية ثقافية وحضارية ودينية عربية إسلامية.
- العلاقة بين اللغة والقانون باعتبار اللغة دائما تفرض قانونا معينا.
- دور اللغة العربية كلغة دين ورسالة سماوية.

فالتعريب، إذن، يهدف إلى جعل اللغة العربية لغة الحضارة العصرية، تحتل سائر المواقع التي تحتلها اللغات الأجنبية في مختلف المجالات. وهذا سيساهم في بناء الشخصية الوطنية بهويتها العربية والإسلامية.

9 -التعريب وتعلم اللغات الأجنبية

إن التعليم الذي يشكل المنطلق الأساسي نحو التنمية والتقدم، سيظل مسؤولا عن مكانة اللغة العربية فيه والتي يجب أن تكون فاعلة ومؤثرة ووظيفية، لأن تدعيم الهوية وتقوية عناصرها يرتبط بمعرفة لغة وثقافة الأخر والاستفادة من مكاسبها العلمية والتقنية والحضارية. [4] فالتعريب لا يعني الانغلاق على الذات ولغتها والانقطاع عن تعلم وتعليم اللغات الأجنبية والتفاعل مع كل الثقافات والحضارات الأخرى، لأن اللغة العربية تاريخيا ولسانيا معدة ومهيأة لاستيعاب كل العلوم والمعارف والتكنولوجيات والتعبير

---

[1] – الودغيري، عبد العالي، (2008)، اللغة والدين والهوية، مرجع سابق، ص. 141.

[2] – غرانغيوم، جلبير، (1995)، اللغة والسلطة في المجتمع في المغرب العربي، ترجمة محمد أسليم، مكناس، الفرابي للنشر، ص. 20.

[3] – غرانغيوم، جلبير، (1995)، اللغة والسلطة في المجتمع في المغرب العربي، ترجمة محمد أسليم، مكناس، الفرابي للنشر، ص. 27.

[4] – خالد، البقالي، (1999)،نحن والتعليم، سلسلة شراع، العدد 50، ص.10.

عنها. وفي هذا الصدد يرى عبد القادر الفاسي الفهري أن التعريب المطلوب والمفيد هو التعريب المدعوم باللغات الأجنبية، لأن هناك لغات عديدة لا تكتمل فيها الجوانب المرجعية والمعلومات إلا بالاستعانة باللغات الأخرى. وهذا ينطبق على اللغة العربية في هذه المرحلة، التي تحتاج إلى لغة أو لغات داعمة، كاللغة الإنجليزية مثلا، للوصول إلى المعلومات المطلوبة. [1] والحقيقة، أنه لا يوجد من بين الداعين – وخاصة العلماء والمفكرين– والمؤمنين بالتعريب، كضرورة حضارية وتنموية، من يناصب العداء للغات الأجنبية، بما في ذلك اللغة الفرنسية كلغة وثقافة، أو يطالب باجتثاثها وإبادتها، بل القضية الأساسية هي أنهم جميعا يطالبون بأن يتم احترام اللغة العربية في وطنها بما فيه الكفاية، وتعطى لها الأولوية والسيادة لتمارس وجودها التاريخي المشروع والمطلوب، على مختلف مجالات الحياة، مع الاعتناء الواجب والضروري بتعلم وتعليم اللغات الأجنبية العالمية، ومنها اللغة الفرنسية قصد الانفتاح على العالم. [2]

إن التعريب لا يتنافى مع تعلم اللغات الأجنبية، وخاصة ذوات الحضور العلمي والتكنولوجي العالمي، بل إن تعلمها يعتبر شرطا ضروريا للانفتاح على الحضارات والثقافات والعلوم الأجنبية، وما يمكن أن تتضمنه من فوائد علمية وتكنولوجية. وهذا يتماشى مع المنظور المفترض للتعريب، الذي هو الانفتاح على التراث الفكري والتقدم العلمي والتكنولوجي الإنساني.[3] ولذلك، ارتكزت حركة التعريب بشكل واضح على تعلم اللغات الأجنبية، باعتماد فلسفة اكتساب التقنيات والمعلومات باللغة الأجنبية ثم تعريبها ونشرها تدريجيا باللغة العربية. غير أن هذه السياسة لم تنجح في معظم الدول العربية، لأن معظم جامعاتها لا تعتمد اللغة العربية في تدريس المواد العلمية مع بعض الاستثناءات في كل من سوريا ومصر ولبنان والعراق.

10 –التعريب والترجمة

أسهم كل من التعريب والترجمة بشكل كبير وحاسم في خلق ثورة علمية وأدبية وفكرية كبيرة، ليس لأنهما أدخلا علوما جديدة من اللغات الأخرى إلى اللغة العربية فحسب، بل أيضا – وهذا هو الأهم– لأن حركة التعريب والترجمة دلتا بوضوح على تفوق حضاري وفكري ولغوي كبير لدى أبناء الأمة العربية الإسلامية، ومن سماته البارزة ما ألفيناه من مدارس وجامعات ومكتبات ومؤلفات وأبحاث واختراعات واكتشافات ونظريات، وأيضا الأسماء اللامعة للعلماء والفلاسفة والمفكرين في تاريخ الحضارة الإنسانية، والتي أبدعت وأنتجت في مختلف العلوم والمعارف، أمثال الخوارزمي والبيروني وابن رشد وابن النفيس

---

[1] – الفاسي الفهري، عبد القادر، (2007)، حوار للغة، مرجع سابق، ص. 27.

[2] – الودغيري، عبد العالي، (2008)، اللغة والدين والهوية، مرجع سابق، ص. 135.

[3] – الغربي، المصطفى، الفرنكوفونية والتعريب وتدريس اللغات الأجنبية بالمغرب، ترجمة محمد أسليم:
http://www.aslimnet.free.fr/cv.htm

وابن سينا،[1] بل إن العلماء والمسلمين القدامى لم يتحرجوا من ترجمة نصوص وثنية إلى اللغة العربية مثل كتاب "الصلاة" ل"**باسيميتوس**" الوثني حول شعائر القدامى من عبدة الأصنام والظواهر الطبيعية.

إن النظر إلى التعريب والترجمة من موقع النقص والضعف فيه تجن وقصور، لعدم مطابقته لطبيعة العمليات الحضارية في عالم تتنافس فيه اللغات والثقافات والحضارات. فاليابان مثلا، وهي القوة الاقتصادية والعلمية الثانية في العالم، تترجم 50% من الإنتاج العالمي إلى لغتها الوطنية "اليابانية"، لأن الأمة اليابانية تجد في النقل والترجمة والتمثل والإبداع والمحاكاة مسارات متوازنة غير منفصلة تتجه نحو الإبداع والكشف عن الجديد بما يجعلها مصدرا ومركزا عالميا يعطي أكثر مما يأخذ. وهكذا كان الأمر قديما حين التقت الحضارة العربية الإسلامية بالحضارة اليونانية والفارسية والهندية، حيث لا يمكن النظر إلى هذا اللقاء على أنه لقاء حضارة ناشئة مبتدئة بحضارات وافدة عريقة، لأن هذا التصور يجعل الحضارة الوافدة هي الأصل والمركز، والحضارة الناشئة هي الفرع والمحيط، بينما العكس هو الصحيح.[2]

إن الترجمة في أوائل القرن الثالث الهجري لم تكن تعني حب الاستطلاع والتعرف على ثقافات الشعوب الأخرى فحسب، بل كانت تهدف إلى نقل علوم الطب لمداواة الجنود في مجتمع الفتح، وعلوم الكيمياء لصناعة السلاح في مجتمع جديد مهدد في وجوده وبقائه. لذلك، لم يقف العلماء القدامى عند حدود تعريب كتب الأعاجم وترجمتها، وإنما تعداه إلى الشرح والتأليف، حيث لا يوجد آنذاك فصل بين الترجمة والتعريب والتأليف والشرح، بل كان عملا حضاريا متكاملا،[3] يتمم ويكمل بعضه بعضا، في إطار مشروع حضاري وسياسي وديني وثقافي كوني.

فالتعريب والترجمة يوصلان إلى المصادر العلمية الأجنبية باللغة العربية بدلا من أن يكون حكرا على من يتقن اللغات الأجنبية، كما يسهلان سبل البحث العلمي، وتبادل الخبرات العلمية بين الباحثين والجامعات والمعاهد العربية، ومن ثمة تحقيق الوحدة الفكرية والثقافية والعلمية بين أبناء الأمة الواحدة. فالعلاقة بين التعريب والترجمة توضحها دعوة يعقوب صروف (1852–1975م) في مقالة له سنة 1929م حول اعتماد تعريب المصطلحات العلمية في ظل صعوبة أو استحالة ترجمتها، نظرا لضخامة أعدادها (500 ألف اسم حيوان ونبات)، حيث إن ترجمتها تقتضي سنوات طوالا وعددا كبيرا من العلماء والمختصين، وقبل أن يتفقوا على ترجمة ألف أو ألفي سيكون قد تم اكتشاف عدد كبير من الأسماء الجديدة ليظل الفارق دائما في اتساع، ولا تتحقق الغاية المطلوبة (وهي ترجمة كل الأسماء الجديدة)، بينما التعريب يكون تلقائيا من خلال كتابة الأسماء الأجنبية بحروف عربية.[4]

---

[1] – نهر، هادي، (2010)، اللغة العربية وتحديات العولمة، مرجع سابق، ص. 90.

[2] – نهر، هادي، (2010)، اللغة العربية وتحديات العولمة، مرجع سابق، ص. 625.

[3] – نهر، هادي، (2010)، اللغة العربية وتحديات العولمة، مرجع سابق، ص. 61.

[4] – تورابي، عبد الرزاق، (2011)، اللغة العربية ورهانات توطين المعرفة العلمية، اللغة العربية والتنمية البشرية: الواقع والرهانات، الجزء الأول، مرجع سابق، ص. 160.

11 –التعريب والتنمية

أكد تقرير التنمية الإنسانية العربية لسنة 2003م على أهمية التعريب، وخاصة تعريب التعليم الجامعي، حيث اعتبره مفتاح النهضة الثقافية والعلمية أكثر من كونه قضية قومية، لأنه أضحى أحد المستلزمات الأساسية لتنمية أدوات التفكير والقدرات الذهنية والملكات الإبداعية، فضلا عن استيعاب العلوم والمعارف المتجددة والمتسارعة.[1] فالتعريب كما يراه العديد من المختصين والخبراء، بقدر استجابته للأغراض القومية والاجتماعية والحضارية، بقدر استجابته لأغراض التنمية والنهضة، وإمكان الخروج من طوق التبعية والتخلف،[39] الذين تتخبط فيهما الدول العربية عموما وبلادنا المغرب على وجه الخصوص.

إن التعريب له دور أساس وحاسم في قضية التنمية، وله فوائد ثقافية وعلمية، كما أن ظروف الغزو الثقافي للأمة، ومقتضيات العصر الذي يرزح تحت ثقل العولمة الكاسحة، والتغيرات المتسارعة في مجال العلوم والتقنيات الحديثة، تفرض علينا التعريب كاختيار استراتيجي لا محيد عنه للمحافظة على الانتماء الحضاري المعتز بما أنجزته الأمة العربية والإسلامية في كل ميادين العلم والمعرفة. فهو "ليس حنينا إلى الماضي، كما يتوهم أصحاب الوعي المفوت (***decolée***)، ولكنه ضرورة حضارية، وتنموية ومستقبلية، وأحد المداخل الأساسية لبناء التكتلات الجهوية السياسة والاقتصادية، وبناء الدولة العابرة للأقطار، كبديل للدول القطرية التي ما فتئت تتآكل سيادتها يوما بعد يوم في عصر العولمة الجارفة".[2] وفي هذا الإطار، يؤكد المفكر المغربي عبد الله العروي (1933م) أن التعريب ليس خيارا لغويا وتقنيا فحسب، بل هو في الأساس أداة فكرية وثقافية بمقدورها بناء المعرفة وإنتاجها، وتحقيق مشروع النهضة العربية المنشود وتوسيعه.[3]

إن تأثير التعريب في التنمية يتمثل في أربعة جوانب أساسية:[4]

أ –الحفاظ على الذات والهوية.

ب –تعريب التعليم أفقيا وعموديا.

ج –التنمية الحضارية بمفهومها الشامل.

د –تنمية اللغة نفسها دراسة وتدريسا ومعجما.

---

[1] – الزين، نزار، (1997)، تعريب التعليم وتعلم اللغات الأجنبية، مدخل إلى نهضة الوطن، مرجع سابق، ص. 103.

[2] – الطلابي، امحمد،2010)، التعريب بين الوعي المفوت والوعي المطابق، مجلة الفرقان، العدد 65، مرجع سابق، ص. 8.

[3] – العروي، عبد الله، (1997)، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، ط 4، ص. 209

[4] – المسدي، عبد السلام، (2011)، تلازم الترجمة والتعريب وعلاقتهما بالتنمية، اللغة العربية والتنمية البشرية: الواقع والرهانات، الجزء الأول، مرجع سابق، ص. 615.

غير أن هذا التعريب لا يمكن أن يسهم بفعالية في التنمية والنهضة إلا من خلال بعض الشروط الأساسية ومن بينها:

- اعتبار التعريب مشروعا تنمويا كبيرا.
- الوعي بإمكان الولوج من خلاله إلى عالم الخلق والإبداع والابتكار.
- الرهان على توظيف طاقة المواطن اللغوية في التعبير عن حاجاته وهمومه، ومن ضمنها المفاهيم العلمية والحضارية التي يجب أن تكون في متناول الجميع.
- تطوير المعجم العربي وتنميته.
- تنشيط وسائل الإعلام وتشجيعها على الارتقاء باللغة العربية وتوظيفها على أوسع نطاق وإشاعتها على ألسنة الخاصة والعامة.
- العناية بالترجمة وتشجيع النشر العلمي في المجلات العلمية المحكمة.
- توفير الكتاب الجامعي المعرب والمعاجم اللغوية العلمية والتقنية.
- الارتقاء بتعليم اللغات الأجنبية وتطوير أساليب التدبير في كل مراحل التعليم.

وعليه، فإن التعريب ينمي اللغة العربية ويزيد من مفرداتها، ويوسع الفرص أمام متكلميها في البحث والابتكار. وقد عملت العديد من الدول على إنشاء مراكز خاصة بتعريب العلوم الحديثة، وعلى رأسها مكتب تنسيق التعريب ومجلة اللسان العربي.

خاتمة:

إن فشل مشروع التعريب أو بالأحرى إفشاله في معظم الدول العربية، يجد تفسيره في غياب مشروع سياسي وفكري وعلمي وثقافي وتربوي تعليمي وطني مستقل وواضح ومتكامل لدول ما بعد الاستقلال، ذلك المشروع الذي يؤطر السياسات العامة في كل المجالات ويحدد مقاصدها وغاياتها وأهدافها ويضع الخطط والتدابير والاستراتيجيات لتحقيقها.

قائمة المصادر

1- نهر، هادي، (2010)، اللغة العربية وتحديات العولمة، الطبعة الأولى، إربد، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع.

2- حوار اللغة، (2007)، عبد القادر الفاسي الفهري، إعداد حافظ الاسماعيلي العلوي، الطبعة الأولى، منشورات زاوية.

3- العروي، عبد الله، (1997)، ثقافتنا في ضوء التاريخ، الطبعة الرابعة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

4- نور الدين، الطاهري، (1997) سياسة التعريب بالمغرب: التطور، الواقع، الآفاق، سلسلة الحوار10، منشورت الفرقان، الطبعة1، الدار البيضاء.

5- الأوراغي، محمد، (2002)، التعدد اللغوي وانعكاساته على النسيج الاجتماعي، الطبعة الأولى، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مطبعة النجاح الجديدة.

6- الودغيري، عبد العلي، (2008)، اللغة والدين والهوية، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة.

7- الزين، نزار، (1997)، تعريب التعليم وتعلم اللغات الأجنبية، مدخل إلى نهضة الوطن، الطبعة الأولى، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر.

8- غرانغيوم، جلبير، (2010)، اللغة والسلطة والمجتمع في المغرب العربي، ترجمة محمد أسليم، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق.

9- اللغة العربية والتنمية البشرية: الواقع والرهانات، (2011)، الجزء الأول، الطبعة الأولى، وجدة، مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية.

10- اللغة العربية والتنمية البشرية: الواقع والرهانات، (2011)، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، وجدة، مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية.

11- الفرنكفونية: إيديولوجيات، سياسات، تحد ثقافي- لغوي، (2011)، حلقة نقاشية، تحرير عبدالإلاهبلقزيز، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية.

12- فك، يوهان، (1980)، العربية، دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، ترجمة رمضان عبد التواب، القاهرة، مكتبة الخانجي.

13- الغربي، المصطفى، الفرنكوفونية والتعريب وتدريس اللغات الأجنبية بالمغرب، ترجمة محمد أسليم: ***http://www.aslimnet.free.fr/cv.htm***

14- مجلة علوم التربية، (1996)، العدد المزدوج 2 و3، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب.

15- مجلة آفاق، (2006)، اتحاد كتاب المغرب، العدد 70- 71، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب.

16-البقالي، خالد، (1999)، نحن والتعليم، سلسلة شراع، العدد 50.

17- مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، (2001)، العدد الرابع، بني ملال، المغرب.

18- مجلة الفرقان، (2010)، العدد 65،مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب

مبادئ تعلم السيرورات الصرفية للناطقين بغير العربية

Principles of learning morphological processes for non – Arabic speakers

د. **عبد الرحيم ناجح**
مفتش تربوي ممتاز بأكاديمية مراكش آسفي-
باحث بكلية الآداب جامعة شعيب الدكالي الجديدة-المغرب

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى الوقوف على المبادئ التي تنتظم تعلم السيرورتين الصَّرفيتين لدى متعلمي اللغة العربية غير الناطقين بها: الصَّرف الصُّرفي والصَّرف الاشتقاقي. وهو منظم كالتالي: في الفقرة الأولى، نرصد المبادئ ذات الصلة بتعلم الصَّرف الصُّرفي. ونسلط الضوء على القيود المفروضة على تعلّمه. ثم نتناول العوامل المسهمة في تعلم سيرورة الصَّرف الصُّرفي. وفي الفقرة الثانية، نرصد المبادئ الخاصة بتعلم سيرورة الصَّرف الاشتقاقي. ثم نستجلي العوامل التي تسهم في تعلمه.

الكلمات المفتاح: سيرورة الصَّرف الصُّرفي-سيرورة الصَّرف الاشتقاقي-اللغة العربية لغة أجنبية-تعلم.

Abstract :

The aim of this research is to identify the principles that govern the learning of the two morphological processes in non-native Arabic learners: inflectional and derivational morphology. It is organized as follows: In the first paragraph, we control the principles governing the learning of the process of inflectional morphology. We highlight the constraints imposed on this learning. Next, we discuss the factors contributing to learning the process of inflectional morphology. In the second paragraph, we observe the principles to learn the process of derivational morphology. Next, we explore the factors that contribute to this learning.

Keywords : inflectional morphology process- derivational morphology process- arabic as foreing language.

مقدمة

لم يحظ تعلّم الصّرف وتعليمه بالأهمية اللازمة في مناهج ومقررات تعليم اللغة العربية وتعلمها. ويرجع السبب إلى الأهمية التي حظي بها تعليم قواعد النحو وتعلمها نظرا للأهمية التي تضطلع بها في تجنيب المتعلم من الوقوع في اللحن على حساب تعلم الصرف والمعجم بوصفهما مستويين لسانيين لا علاقة لهما بتفادي ارتكاب أخطاء لغوية. إلى جانب هذا، ساد الاعتقاد الذي يفيد أن تعليم الصَّرف ينبغي أن يقتصر فقط على تعليم تصريف الأفعال في الأزمنة، أو تحويل جمل حسب الضمائر المطلوبة. وبذلك تم إغفال جوانب مهمة من السيرورات الصرفية التي تعنى بتكوين الكلمات واشتقاقها. ويستمر تعليم صرف العربية في الوطن العربي وخارجه استنادا إلى آراء النحاة القدامى في الظواهر الصَّرفية، رغم ظهور توصيفات أخرى جديدة، انبثقت عمّا يعرفه الدرس اللساني من تطورات في مختلف أبعاده الصَّرفية والتركيبية والدلالية والمعجمية والتداولية.

يقتضي تعلم الصَّرف تعلم سيرورتين صرفيتين[1] لهما علاقة بتكوين الكلمات وبنياتها. وهما الصَّرف الاشتقاقي (derivational morphology)، والصَّرف الصُّرفي (inflectional-morphology)[2]. يهتم الصرف الاشتقاقي بتكوين كلمات جديدة اعتمادا على سيرورات اشتقاقية، كأن يُشتق اسم الفاعل أو اسم الآلة من الفعل. وبالتالي فهو صرف مرتبط بالمعجم؛ لأن وظيفته الرئيسة تتمثل في خلق وحدات معجمية. وتشتغل سيرورة الصَّرف الصُّرفي بتحديد الصيغ التي ينبغي أن تكون عليها الكلمات عند دخول النسق التركيبي؛ فالصيغ (مدرسون، ومدرِّسات، ومدرِّسة، ومدرسان، ومدرستان) تمثل صيغا صُرفية مختلفة لنفس المعجمية[3] "مدرس". كما أن (دخل، ودخلت، ودخلوا، ودخلن، ودخلا) صيغا مختلف لنفس المعيجم "دخل". وبالتالي، فالصَّرف الصُّرفي مرتبط بالمقولات الوظيفية المتمثلة في الزمن والجهة[4] والوجه[1] والعدد والتطابق والموجه والإعراب، وغيرها (شينكويه (Cinque,1997 :119)). وهو

---

[1]. يقصد بالسيرورة الصرفية مجموع القواعد التي يوظفها الذهن من جل تكوين الكلمات واشتقاقها (الاشتقاق) أو صيغها المختلفة (التصريف).

[2]. يقسم النحاة القدامى الصرف إلى التصريف والاشتقاق . إلاّ أنّ التصريف وسيطة بين النحو واللغة يتجاذبانه، والاشتقاق أقعد في اللغة من التصريف كما أنّ التصريف أقرب إلى النحو من الاشتقاق، فالتصريف إنما هو لمعرفة أنفس الكلمة الثابتة، والنحو إنما لمعرفة أحوالها لمتنقلة (ابن جني،المنصف:صص15-16).". ونورد الصرف الصّرفي مقابلا ل(**inflectional morphology**)، لتداول المصطلح بين مختلف اللسانيين المحدثين.

[3]. يورد الفاسي الفهري(171:1997). المعجمية مقابلا ل(**lexeme**). وهو ما يقصده ابن جني بالكلمة الواحدة التي تصرف على وجوه شتى.

[4].يعرف الفاسي الفهري الجهة بوصفها مجموع سمات الحدث التي تمكن قياسه ووصفه زمنيا. فهو ممتد (**Durative**) أو غير ممتد أو لحظي، وهو محدود (**Bounded**) وغير محدود، وهو تام (**Perfective**) وغير تام، إلخ. وقد نفرق بين جهة الوضع أو الحدث التي تدعى (**Aktionsart**)، وهي لازمة للفعل (قبل تصرفه)، وجهة البناء أو التصرف، وهي ما

بذلك، يرتبط بتركيب الجملة وهندستها (الرحالي ،50:2003). انطلاقا مما تقدم، نطرح التساؤل التالي: ما المبادئ الناظمة لتعلم صرف اللغة العربية للناطقين بغيرها؟ للتصدي إلى هذا السؤال الإشكالي نقترح الفرضية التي تفيد أن تعلم الصرف في العربية يستند إلى تعلم سيرورتين: سيرورة الصرف الاشتقاقي والصرف الصُّرفي.

وتكمن أهمية البحث في تحديد الصرف الذي ينبغي أن يشكل موضوع التعلّم والتعليم. فالتوصيف الصرفي الذي قدّمه القدماء قد يسعف في فهم الظواهر الصرفية في اللغة العربية، إلا أنه لا يمكن أن يشكل بأي حال من الأحوال موضوع تعلم وتعليم؛ لأنه يحتاج إلى الملاءمة وفق ضوابط ديداكتيكية تراعي وضع المتعلم وحاجاته. وتتجلى أهمية البحث أيضا في الوقوف على المبادئ والقيود التي تنتظم تعلم السيرورتين، وفي رصد العوامل المسهمة في تعلمهما. وقد تسعف نتائج هذا البحث في مد الساهرين على وضع برامج تعليم اللغة العربية ومناهجها بالموجهات الكبرى التي يتعين الاستناد إليها من أجل بلورة المقاطع التعليمية لتعلم صرف اللغة العربية.

البحث منظم كالتالي: في الفقرة الأولى، نرصد المبادئ ذات الصلة بتعلم الصرف الصرفي. ونسلط الضوء على القيود المفروضة على تعلمه. ثم نتناول العوامل المسهمة في تعلم سيرورة الصرف الصرفي. وفي الفقرة الثانية، نرصد المبادئ الخاصة بتعلم الصرف الاشتقاقي. ونتناول المعرفة الاشتقاقية في اللغة العربية. ونستجلي العوامل التي تنتظم تعلمه.

1.مبادئ تعلم الصرف الصُّرفي

لقد بيّنت بعض الدراسات أن اكتساب سيرورة الصَّرف الصُّرفي من قبل المتعلم يستند، في البداية، إلى قواعد متماسكة ومطردة وبسيطة. في هذا الصدد، تقول بيركو: "لا يقوم الأطفال بمعالجة الكلمات الجديدة بناء على نموذج الفراديات[2]. ولا يقومون بتشكيل الكلمات الجديدة على نماذج غير مترددة. فعندما

يدعى عادة بالجهة (**Aspect**) في دلالتها الضيقة. وهذه الجهة ليست ممعجمة عادة، وإنما يرثها الحمل المتصرف (الفعل أو الصفة)، عندما يدخل التركيب. ومعلوم أن الجهة تختلف عن الزمن من عدة وجوه.فالزمن، مثلا، لايمكن أن يكون معجما، وهو إشاري (**Deictic**)،بخلاف الجهة."(80:1989).

[1]. يراد بالوجه (**mode**) عنصر من العناصر الصرفية التي تلتصق بالفعل فتغير صورته (الفاسي الفهري، 80:1989)، مثل الوجه التعييني (**indicative**)، أو الوجه الشرطي (**conditional**)، أو الوجه الافتراضي (**subjonctive**) ، أو الوجه التوكيدي (**energitic**).

[2]. يراد بالفراديات (**idiosyncratics**) المفردات التي لا تنتج عن سيرورة حوسبية، وإنما تخزن في المعجم الذهني بوصفها كذلك؛ فالكلمة "إبريق" تمثل فرادية؛ لأنه غير ناتجة عن سيرورة اشتقاقية في العربية على الأقل، بخلاف كلمة "مفتاح" التي تعد كلمة غير فرادية؛ لأنها نتيجة لاشتغال سيرورة اشتقاقية تم بموجبها اشتقاق اسم الآلة على وزن "مفعال" من الجذع.

يقدمون نهايات صرفية[1]، فإن أفضل إنجازاتهم تتصل بالصيغ الأكثر إطرادا، والتي تتوفر على بدائل قليلة. وعندما يتعلق الأمر بصَرفيات تتوفر على بدائل صَرفية متعددة، فإن الأطفال يتعاملون مع البدائل الصرفية التي تتوفر على توزيع محدود" (بيركو (Berko,1958 :176-177)). يبدو من خلال ما أوردته بيركو أن الطفل يميل، خلال تعلم سيرورة الصرف، سواء الاشتقاقية أو الصُّرفية، إلى تجنب الفراديات، وتفادي الصيغ غير المطردة. في هذا الصدد، بينت الدراسات أن الأطفال يستعملون قواعد الصّرف الصُّرفي في مراحل متقدمة من التعلم. وقد وظفت بيركو رائز ووغ (wug test)؛ حيث قدمت إلى طفل كلمة تم اختلاقها لغرض تجريبي (wug) كاسم لطائر، ثم قدمت إلى نفس الطفل طائرين، وطلبت منه أن يُعيِّنهما. وتبيّن أن الطفل وظف قاعدة الجمع بإضافة الصَّرفية (s-) التي ترمِّز الجمع بوصفها قاعدة مطردة في اللغة الإنجليزية. ولم يلجأ إلى اشتقاق الجمع استنادا إلى القواعد غير المطردة التي توظفهما اللغة الإنجليزية من أجل اشتقاق الجمع. ونفس الأمر قد يحصل إذا طلبنا من متعلم اللغة العربية أن يصوغ جمعا أو مؤنثا، فإنه سيميل إلى توظيف القواعد المطردة، ويتفادى القواعد غير المطردة.

إضافة إلى هذا، عندما يكون الطفل بصدد بدائل صرفية (allomorphes)[2] لنفس الصَّرفية (morpheme)، فإنه يميل إلى التعامل مع الصَّرفية ذات التوزيع المحدود. ومن ثم، فإن تعلم السيرورات الصرفية تنتظمه مجموعة من المبادئ يتعين معرفتها والانضباط إليها خلال تعليمها ، سواء لمتعلم اللغة العربية غير الناطق بها، أو لمتعلم أية لغة من اللغات.

يتطلب تعلم سيرورة الصرف الصرفي أولا، معرفة أنواع الصرفيات التي توظفها السيرورة الصرفية (الجهة، الزمن، الإعراب، الجنس، العدد...). ثانيا، معرفة الجذوع التي ينبغي أن ترتبط بها، وقواعد التكوين؛ أي كيف ترتبط مع بعضها. ثالثا، معرفة أنواع المعلومات التي ترمِّزها كل صَرفية.

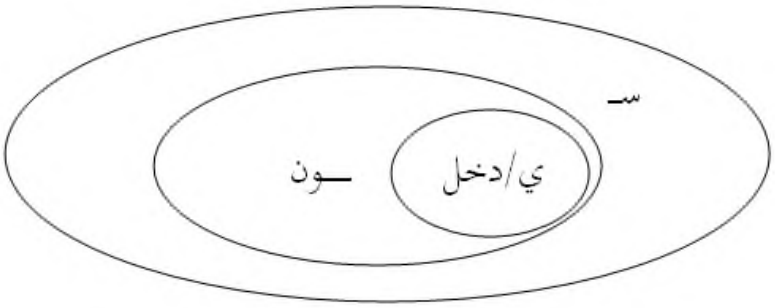
فالسيرورة الصَّرفية الصُّرفية التي أنتجت"سيدخلون" وظفت الصرفيات الصُّرفية التالية "س-"، و"-ي"، و"-ون". تدل الصَّرفية "س" على الموجه. وترمّز الصَّرفية الثانية "-ي" جهة التمام والشخص الغائب. وترمّز الصّرفية "-ون" العدد (الجمع)، والجنس(مذكر)، والإعراب (الرفع). ويخضع ربط هذه الصرفيات بالجذع "دخل" لترتيب معين، حيث ترتبط صرفة الجهة والغائب أولا، ثم الصرفية(-ون) التي ترمِّز العدد والجنس والإعراب. ثم تلتصق بعد ذلك صرفية الموجه، كما هو موضح في الشكل التالي:

---

[1]. نورد الصَّرفية مقابلا ل(**morpheme**) (راجع ترجمة الفاسي الفهري (202:1997)). ويُقصد بها أصغر وحدة لها معنى تدخل في تكوين الكلمة؛ فكلمة (**roses**) "ورود" في اللغة الفرنسية تتكون من صرفيتين هما : (**rose**) "وردة" و (**s**) "صرفية الجمع".

[2]. يراد بالبدائل الصرفية الوحدات الصرفية التي توظف لاشتقاق نفس المفردة.فالصَّرفيات (**in-**) و (**im-**)و(**il-**)و(**ir**) توظفها السيرورة الصرفية الاشتقاقية في اللغة الفرنسية لاشتقاق الضد.

البنية الصُّرفية (inflectional) للكلمة "سيدخلون"



يتم تعلم الصرف الصُّرفي قبل الصرف الاشتقاقي؛ حيث يتم تعلم القواعد الاشتقاقية ببطء وبنسقية أقل، مقارنة بالقواعد الصُّرفية. ويرجع هذا الأمر إلى مجموعة من الأسباب. أولا، يفترض أن يكون الصرف الاشتقاقي أعقد من الصرف الصُّرفي؛ لأن الصرفيات الصُّرفية قليلة، مقارنة بالصرفيات الاشتقاقية، وأن الصرفيات الصُّرفية تكون، نسبيا، مطردة بخلاف الصُّرفيات الاشتقاقية. كما أن الصرف الصُّرفي عادة لا يترتب عنه تغييرات في الصورتين الصوتية والإملائية، وتغيرات في المعنى، وكذا في المقولة النحوية مثل، (داخل، داخلة، داخلون، داخلات)، مقارنة بالصرف الاشتقاقي مثل، (ضرّاب، مضرب، مضروب، ضارب) التي تكون موسومة بتغييرات تمس الكتابة الإملائية والمعنى.

وإذا كانت السيرورة الاشتقاقية ينظر إليها بوصفها مصدرا للجذوع المعجمية، فإن السيرورة الصُّرفية تضيف عناصر إلى سطح الكلمة. لذا، يفترض أن يكون الصرف الاشتقاقي نسقا مفتوحا، مقارنة مع الصرف الصُّرفي الذي يمكن اعتباره إبدالا مكتملا، حيث نجد، مثلا، في العربية الصَّرفيات الصُّرفية الخاصة بالتأنيث مكتملة، ولا نتوقع إضافة صرفية أخرى، وذلك بخلاف تكوين كلمات جديدة. ورغم أننا نفتقر إلى دراسات في اللغة العربية تسلط الضوء على تعلم الصرفيات الاشتقاقية في علاقتها ببعضها، وبسن المتعلم، وبالمهارات القرائية والكتابية، فإننا نفترض أن تعلم الصَّرفيات الصُّرفية محدود في الزمن؛ لأنها غير قابلة للتغيير.

وهذه بعض أوجه الخلاف بين السيرورتين الصرفيتين نوردها في الجدول التالي:

الفروقات بين الصَّرفيات الصُّرفية والصَّرفيات الاشتقاقية (ليبر(Leiber,2009 :108))

الصَّرفيات الصُّرفية	الصَّرفيات الاشتقاقية
لا تحدث تغييرا في المقولة	تحدث تغييرا في المقولة في بعض الأحيان
تضيف معنى نحويا	تضيف معنى معجميا
مهمة بالنسبة إلى التركيب	مهمة بالنسبة إلى المعجم

منتجة[1] دائما	يمكن تصنيفها إلى منتجة وغير منتجة

2.1..قيود على تعلم سيرورة الصرف الصُّرفي

يقوم تعلم الصرف الصُّرفي على تعلم مجموعة من القيود منها:

- ***قيد المحلية الوظيفية***: ويقصد بقيد المحلية الوظيفية أن المتعلم ينبغي أن يعرف أن صرفية ما يقابلها معنى واحد ووحيدا. فالمقولات الوظيفية، مثل الزمن والعدد والجهة، لا يمكن أن ترمِّز أكثر من معلومة، ولا يمكن أن يجمع بين معلومتين. فالصَّرفية تنتقي معلومة واحدة من البراديغم (Paradigm)[2] المتاح لها، كما هو موضح في (1):

(1) الإعراب { الرفع، النصب، الجر، الجزم}$_1$

الجهة{التمام، اللاتمام}$_1$

العدد{ المفرد، المثنى، الجمع}$_1$

الجنس {مذكر، مؤنث}$_1$

تدل القرينة ($_1$) على أنه ينبغي أن تنتقى معلومة واحدة ووحيدة من البراديغم المتاح بين ({...})، ولا يمكن أن تنتقي معلومتين من نفس البراديغم.

- ***قيد الموافقة***: ويقصد به أن المتعلم يتعيّن أن يعرف أن صرفية ما تتضمن معلومات موافقة لها؛ بحيث توافق صرفية العدد مثلا، (المفرد والجمع)، ولا يمكن أن يوافقها الماضي أو الرفع، كما هو موضح في (2):

(2) أ. العدد { المفرد، الجمع، المثنى}

---

[1]. يراد بالصرفية المنتجة أن ارتباطها ممكن بأية قاعدة (**Base**)؛ فإذا اختلقنا فعلا في اللغة الفرنسية، مثل (**splotzer**)، وأردنا أن نقوم بتصريفه في زمن الحاضر، فإنه ليس هناك ما يمنع من ذلك، بحيث نتوقع من الناطق الفطري بالفرنسية أن يقوم بتصريفه كما يلي: **.../je splotze/tu splotzes**. وذلك بخلاف الصرفيات الاشتقاقية، بحيث إذا أردنا أن نشتق الاسم من الفعل المختلق (**splotzer**)، فقد تكون صرفية واحدة فقط منتجة في هذه الحالة والصرفيات الأخرى غير منتجة. بحيث نتوقع من الناطق الفطري بالفرنسية أن يوظف صرفية واحدة من صرفيات تكوين الاسم، مثل (**tion/age/ement**).

[2]. تقابل كلمة (**Paradigm**) في اللغة الإنجليزية كلمة "أنموذج" أو "أمثول". ويترجمه البعض بكلمة "الأبدال" (ينظر الفاسي الفهري،237:1997). نتخلى عن كلمة الإبدال لإمكانية التباسه بالإبدال الصرفي، خصوصا أننا نتناول تعليم الصرف. ونتخلى أيضا على كلمة "أمثول"؛ لأنها توظف في اللسانيات مقابلا لكلمة (**Handout**). ونتخلى أيضا عن كلمة "أنموذج"؛ لأنها لا تعكس مفهوم الخيار الذي تعتمده لغة من اللغات على المستوى الصرفي. ويوظف أبو عشمة (2008) مقابلا للنمط، وهو مصطلح يوظف في علم النفس المعرفي مقابلا ل(**prototype**) . ونؤثر تعريب الكلمة الإنجليزية لوفائها بتقديم المفهوم المراد في البحث.

ب. *[1]الإعراب {التمام، الشخص الغائب...}

- ***قيد الهوية:*** نقصد بقيد الهوية أن المتعلم ينبغي أن يعرف أن صرفية الصرف الصُّرفي ترمِّز معلومات بعينها، مثل (الزمن، الجهة، الإعراب، الشخص، البناء....)، ولا يمكن أن ترمِّز معلومات أخرى لا تتعلق بالصرف الصُّرفي، مثل اللون أو الحجم، كما هو موضح في (3):

(3) أ. الصرفية{ الزمن، الجهة، الإعراب، الوجه، البناء...}

ب.* الصرفية {الكتلة، اللون، الحجم،....}

- ***قيد البراديغم***: نقصد بقيد البراديغم (paradigm) أن المتعلم ينبغي أن يعرف أن الصرفية يمكن أن ترمِّز عددا محدودا من المعلومات. فصرفية العدد في العربية يمكن أن ترمِّز ثلاثة معلومات فقط، ولا تزيد عنها ولا تنقص. ويتعلق الأمر بالمفرد والمثنى والجمع، أما صرفية العدد في الإنجليزية فترمز المفرد والجمع فقط.
- ***قيد المقولة:*** نقصد بقيد المقولة أن المتعلم ينبغي أن يعرف أن صرفية الصرف الصُّرفي تنتقي المقولة المعجمية التي ترتبط بها. فصرفية الزمن والجهة تُرمّزان في الأفعال مثلا، ولا يمكن ترميزهما في الأسماء. كما أن صرفية العدد تُرمَّز في الأسماء، كما في الأفعال (معلمون، يدخلون/ معلّمان/ يدخلان).

3.1.العوامل المسهمة في اكتساب الصرفة

من الصعوبات التي يطرحها تعلم الصرف الصُّرفي أنه لا يترك للمتكلم حرية الاختيار؛ لأنه مرتبط بالتركيب، وذلك بخلاف الصرف الاشتقاقي الذي يرتبط بالمعجم، وأن اللغات ترمّز مختلف معلومات الصرف الصُّرفي، ولا تترك مجالا لتغييرها أو خلق جديد فيها. وبالتالي فإن المتعلم لا يختار أية صرفية في الإنتاج، ولا يمكن أن نختلف في تأويل المعلومات الصرفية الخاصة بالصرف الصُّرفي المُرمّزة في المقولة المعجمية. فالعربية تُرمِّز المثنى والمفرد والجمع في صرفية العدد، ولا يمكن إضافة المحايد أو التخلي عن المثنى على سبيل المثال. ومن ثم، فالصَّرفيات الصُّرفية، سواء كانت حرة أو مربوطة تبقى ثابتة لا تتغير، ولا يمكن اقتراضها من لغات أخرى. أما بالنسبة للوحدات المعجمية التي يتم خلقها استنادا إلى سيرورة الصرف الاشتقاقي، فهي عبارة عن وحدات معجمية يمكن خلقها، كما يمكن اقتراضها من لغات أخرى.

يختلف النسق الصُّرفي من لغة إلى أخرى. فهناك أنساق صُرفية غنية، وأخرى فقيرة. ويؤثر غنى النسق الصُّرفي على اكتسابها؛ حيث يفترض أن الأنساق الصُّرفية الغنية يتم اكتسابها بسهولة، مقارنة بالأنساق الصُّرفية الفقيرة؛ لأنها تنبه الطفل إلى التركيز على اكتسابها. ويتأثر اكتساب الصَّرفيات بعدد السمات/المعلومات التي يمكن أن ترمّز. فصرفية الجمع "ون" في اللغة العربية ترتبط بالأسماء، مثل

[1]. تدل (*) على أن مثل هذا البراديغم غير مقبول.

(معلمون)، وبالأفعال، مثل (يلعبون)، وبالصفات، مثل (فرحون)، وذلك بخلاف صرفية المؤنث (–ة) التي ترتبط بالأسماء (شجرة)، وبالصفات (حزينة)، ولا ترتبط بالأفعال (* لَعِبَةْ). لذا، يفترض أن يتم اكتساب الصرفيات الحساسة لعدد كبير من السمات (شخص، عدد، زمن...) قبل الصرفيات الحساسة لعدد قليل من السمات النحوية؛ لأن الصرفيات التي ترمّز عدد قليل من السمات النحوية تحتاج إلى وقت أطول لإسقاط الفرضيات غير الممكنة. وبالتالي يفترض أن يتم اكتساب الصرفيات في اللغات الرَّاصة (agglutinative languages)، مثل اللغة التركية واللغة الفيتنامية/حيث ترمِّز صرفية معنى واحدا ووحيدا، قبل صرفيات اللغات الإصْهارية (fusional languages)، مثل اللغة الصرب–كرواتية، بحيث تُرمّز كل صرفية مجموعة من السمات المختلفة (ليبر،133:2009).

يلعب موقع ورود الصَّرفية الصُّرفية دورا مهما في اكتسابها؛ حيث يفترض أن يتم اكتساب الصَّرفيات السابقة واللاحقة قبل الصَّرفيات التي ترد في وسط الجذر، أو ما يسمى ب(الواسطات) (infix). ومن تم، يمكن أن يتم اكتساب حروف المضارعة وهمزة التعدية، ونون انفعل، وصَرفية المؤنث في العربية (–ة)، وصرفية الجمع (–ون)، بوصفها صرفيات ترد في محيط الجذع (يخرج، أكرم، انفصل، عاملة، سعيد، فلاحون، مديرون) قبل الواسطات، شأن التاء في (افتعل، والتضعيف في مضعف العين من الثلاثي، والفاء المكررة نحو(هدهد) وغيرها. ويقوم افتراضنا هذا على سهولة إدراك الجذع في الحالة الأولى، مقارنة مع الحالة الثانية.

يتم اكتساب الصَّرفيات المطردة قبل الصرفيات غير المطردة؛ لأن الصرفيات المطردة تتم حوسبتها من خلال قواعد، في حين يتم تخزين الصرفيات غير المطردة في المعجم الذهني بوصفها فراديات. هب أننا طلبنا من متعلم أن يصوغ المؤنث من صفة نختلقها لغرض تجريبي، ولتكن (قسع). سيلجأ إلى استعمال القاعدة المطردة (صفة مذ+ة← صفة مؤ) في العربية، وستكون النتيجة (قسع+ة←قسعة). ولا نتوقع أن يقدم مؤنثا مختلفا، مثل مؤنث "ثور" عن "بقرة".

يتم اكتساب الصرفات البسيطة قبل اكتساب الصرفات المركبة. لاحظ أن صرفية المؤنث (ة) بسيطة، حيث تتضمن سمتين فقط (المفرد/المؤنث)، مقارنة بالصرفية (–ون) التي تتضمن الجمع والإعراب والمذكر. لذلك، يستحسن أن يقدم إلى متعلم اللغة العربية غير الناطق بها الصرفيات البسيطة قبل الصرفيات المركبة.

ويُفترض أن يتم اكتساب الصرفيات الصرفية المرتبطة بالأشياء المحسوسة، أو الكيانات القابلة للعزل، شأن العدد والجنس قبل اكتساب الصرفيات الصرفية المرتبطة بما هو مجرد، كما هو الحال بالنسبة إلى صرفيات الإعراب والجهة والبناء؛ لأن هذه الصرفيات مرتبط بقدرة المتعلم على تركيب الجمل. وتلعب دورا في هندستها (الرحالي،50:2003)، وذلك بخلاف صَرفتي العدد والجنس اللتين يمكن أن يستعملهما المتعلم، ويوظفهما دون أن تكون قد تطورت لديه المعرفة التركيبية.

كما أن اكتساب الصرفيات مرتبط بترددها في اللغة المكتوبة والشفهية. فالصرفيات الأكثر ترددا في اللغتين الشفهية والمكتوبة يتم اكتسابها قبل الصرفيات ذات التردد المنخفض. في هذا الإطار، نحتاج إلى أبحاث ترصد تردد الصرفيات في المتون اللغوية.

صحيح أن الصرفيات الاشتقاقية ترتبط بالكلمات قبل الصرفيات الصرفية؛ أي أن الصرفيات الصرفية لا ترتبط بالكلمات إلا بعد ارتباط الصرفيات الاشتقاقية؛ لأن خلق مفردة معجمية سابقة على دخولها النسق الحاسوبي لاشتقاق الجملة تركيبيا. لاحظ أن الصرفية (–ة) ترتبط بعد أن يتم اشتقاق الكلمة، مثل (عامل)، ولا يتم ربط صرفية التأنيث قبل اشتقاق اسم الفاعل، كما هو موضح في (4):

(4) أ . *عمل+ة← عملة+ اشتقاق اسم الفاعل← عاملة

ب. عمل+ اشتقاق اسم الفاعل←عامل+ة←عاملة

لذلك، نفترض أن اكتساب الصرفيات التي ترتبط بالجذوع مباشرة يتم قبل اكتساب الصرفيات التي ترتبط بالمشتقات؛ لأن الصرفيات التي ترتبط بالمشتقات تشترط معرفة المشتقات. بتعبير آخر، يفيد هذا الافتراض أن "رجلان" ينبغي أن يتم اكتسابها قبل "عاملان"؛ لأن الأولى تقتضي معرفة الجذع "رجل" واللاحقة "–ان"، في حين تشترط معرفة "عاملان" معرفة الجذر، ومعرفة الصيغة، ومعرفة اللاحقة.

ويلعب البراديغم الصّرفي دورا مهما في اكتساب الصَّرف الصُّرفي . فكلما كان البراديغم بسيطا كلما تيسر اكتسابه. فإذا لاحظنا البراديغم الصرفي الخاص باللغات العربية والفرنسية والإنجليزية الخاص بتصريف الفعل 'لعب' في (5):

(5) أ. ألعبُ/تلعبُ/تلعبين/يلعب/ تلعبان/يلعبان/تلعبون/يلعبون/تلعبن/يلعبن

ب.joue/joues/jouons/jouez/jouent

ج.play/plays

فإننا سنكتشف أن البراديغم الصرفي الخاص بالإنجليزية أبسط من البراديغم الخاص بالفرنسية، وأن هذا الأخير أبسط نسبيا من البراديغم الخاص بالعربية. لذا يفترض أن يتم تعلم البراديغم الصرفي الخاص بالإنجليزية، في وقت أقل مقارنة بالبراديغم الصرفي الخاص باللغة العربية، أو باللغة الفرنسية.

وبما أن البراديغم الصُّرفي يختلف من لغة إلى أخرى، فإن المتعلم يستبطن مجموعة من القوانين الناظمة للإبدال. ويتعلق الأمر بمبدأ المدخل الوحيد (The Unique Entry Principle) (بينكر (Pinker,1984)، حيث يخصص لكل خلية داخل البراديغم مدخل صرفي واحد ووحيد، عدا بعض الحالات في بعض اللغات. لاحظ مثلا أن متعلم اللغة العربية يعرف أن الصرفية التي تنصهر فيها السمات (الجمع، المذكر، إعراب الرفع) هي (–ون)، ولا يمكن أن تكون صرفية أخرى تلبي هذا الشرط.

ينضاف إلى هذا، أن البراديغم الصُّرفي يقوم على مبدأ الإقصاء التبادلي. ويقصد به أن المتعلم يدرك أن وجود صيغ مطردة يلغي وجود الصيغ غير المطردة، والعكس صحيح. فوجود (je–vais) يلغي وجود (*j'alle) في اللغة الفرنسية، ووجود صيغة جمع مذكر السالم "فلاحون" يقصي وجود جمع التكسير[1].

إن إصهار (syncretism)[2] الصُّرفة بدوره يخضع لمبدأ التناسب؛ حيث يفترض أن يتم إصهار الصرفيات المتناسبة، ولا يمكن إصهار الصرفات غير المناسبة. لاحظ مثلا، أن الصرفية(–ين) تصهر (الجمع المنصوب والجمع المجرور)، وأن (يْن) تصهر (المثنى المنصوب والمجرور)، ولا يمكن أن تصهر (الجمع المرفوع، والمفرد المنصوب). وعليه، يفترض أن اكتساب الصرفيات خاضع للمبادئ التي تنتظم الصُّرفة.

2.تعلم الصرف الاشتقاقي

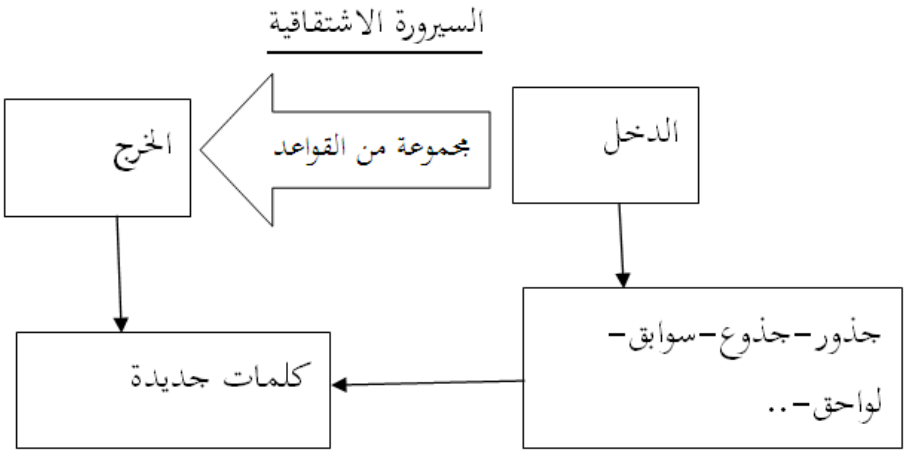
يشكل تعلم الصرف الاشتقاقي دورا مهما في تعليم اللغات وتعلمها؛ لأنه يعد سيرورة لتكوين كلمات جديدة انطلاقا من كلمات موجودة مسبقا. فهي سيرورة تعمل على خلق وحدات معجمية انطلاقا من قواعد مضبوطة.لذا، يبدو أن تعلم مختلف السيرورات الاشتقاقية المرتبطة بتكوين الكلمات من قبل متعلم اللغة العربية ، يمكنه أولا، من ابتداع كلمات جديدة، وثانيا، الحكم على كلمات موجودة بوصفها كلمات يقبلها النسق اللغوي أو لا يقبلها.

لانقصد بالسيرورات الاشتقاقية السيرورات التي تعمل على إنتاج المشتقات في العربية، مثل سيرورات اشتقاق اسم الفاعل واسم التفضيل واسم الآلة فحسب، وإنما نريد بها خلق مفردة جديدة انطلاقا من قاعدة (base)موجودة سابقا باستعمال مجموعة من القواعد(règles). قد تكون هذه المفردة اسما أو صفة أو مشتقا، كما هو مبين في الخطاطة التالية:

---

[1]. وُظف مبدأ الإقصاء التبادلي (**Mutual–Exclusivity–Principle**) للتدليل على المبادئ المتحكمة في تعلم المعجم من قبل المتعلم. ويقصد به أن المتعلم يطلق الاسم غير المعرف على الشيء غير المعروف. لذا، اذا افترضنا التجربة التالية: توضع مجموعة من الأشياء أمام المتعلم معروفة إلا شيئا واحدا، ثم يطلب منه أن يصل كل اسم (جميع الأسماء معروفة من قبل المتعلم) بالشيء المناسب له. يتوقع أن يربط المتعلم الشيء غير المعروف بالشيء غير المعروف (ماركمان (**Markman,1990**))

[2]. يقصد بإصهار الصرفة دمج معلومتين فما فوق في صرفية واحدة.



نتناول في هذه الفقرة بعض مبادئ تعلم الصرف الاشتقاقي. ونستجلي بعض مظاهر المعرفة الاشتقاقية في العربية من خلال الوقوف على توليد الجذور والصيغ والجذوع البسيطة والمركبة. ثم نختم بالعوامل المسهمة في تطور تعلم الصرف الاشتقاقي برصد كل من التردد والإنتاجية، والشفافية، والحياد.

1.2.مبادئ تعلم الصرف الاشتقاقي

يقوم اشتقاق الكلمة الجديدة على معرفة الكلمات القواعد (Bases)، أي الكلمات الموجودة سابقا، وعلى معرفة القواعد الاشتقاقية. وبما أن اشتقاق لغة ما يختلف عن اشتقاق لغة أخرى، فإننا نفترض أن معرفة متعلم اللغة العربية غير الناطق بها قائم على معرفة المبادئ التي تنتظم الاشتقاق الصَّرفي في اللغة موضوع التعلم. وأن هذه المبادئ تختلف عن المبادئ التي تنتظم الاشتقاق الصرفي في اللغة الأم.

وبما أنه لا يمكن أن يتعلم المتعلم اشتقاق جميع الكلمات دفعة واحدة، فإننا نفترض وجود مشتقات يتعلمها الطفل قبل المشتقات الأخرى. ويرتد هذا الأمر في نظرنا إلى مجموعة من العوامل. أولا، هناك قواعد اشتقاق مُطَّردة وأخرى غير مطردة، وبدهي أن يتعلم المتعلم القواعد الاشتقاقية المطردة قبل القواعد الاشتقاقية غير المطردة؛ لأن الأولى قائمة على الحوسبة، في حين تستند الثانية إلى التخزين. ثانيا، هناك كلمات قواعد مترددة، وأخرى غير مترددة في الخطاب الشفهي والمكتوب، ونفترض أن الكلمات التي توظف في عملية الاشتقاق هي الكلمات ذات التردد العالي. ثالثا، هناك مشتقات تتردد في الخطاب الشفهي والمكتوب أكثر من مشتقات أخرى، ويفترض أن يتعلم المتعلم المشتقات ذات التردد العالي.ينضاف إلى هذا، وجود لواصق تستعمل لاشتقاق أكثر من مشتق، ووجود لواصق تستعمل فقط لاشتقاق مشتق واحد.كما أن هناك صيغ مخصوصة وأخرى مشتركة في العربية، حيث يشتق المنفذ واسم الآلة في اللغة الإنجليزية باستعمال الصرفية (**er**-) التي تقع لاحقة للجذع، كما في (6):

(6) أ.(**writer**) 'كاتب'

ب.(**eraser**) 'ممحاة'

ويشترك اسم الآلة وصيغة المبالغة في وزن'مفعال'، كما في (7). إضافة إلى صيغ أخرى مختلفة في اللغة العربية.

(7) أ.مضراب (صيغة مبالغة)

ب.مفتاح (اسم آلة)

يسهل تعلم البراديغمات الاشتقاقية البسيطة مقارنة من البراديغمات الاشتقاقية المركبة. فالبراديغم الاشتقاقي لاسم الفاعل في العربية، يختلف عن البراديغم الاشتقاقي الخاص بالتصغير، وعن البراديغم الاشتقاقي الخاص باسم الآلة. لذلك يحسن، من الناحية الديداكتيكية، أن يتم تقديم البراديغمات الاشتقاقية البسيطة على البراديغمات المركبة الموسومة بالتعقيد.

يتم اكتساب الصيغ المشتقة الشفافة (transparent) دلاليا؛ أي الكلمات التي يخمن معناها انطلاقا من الأجزاء المكونة لها(8)، قبل الصيغ المشتقة المغلقة (opaque) دلاليا التي توحي لمتعلم اللغة العربية غير الناطق بها أنها تندرج ضمن صيغة معينة، وهي عكس ذلك، كما في (9). فالصيغة "استكان" قد توحي باندراجها لدى متعلم العربية غير الناطق بها، تحت صيغة "استفعل"، وهي في الحقيقة على وزن "افتعل". لذلك، تعد مثل هذه الصيغ مغلقة دلاليا، يحسن تأخير تقديمها لدى المتعلمين.

(8) الفرنسية

أ.**refaire**

ب. **demonter**

العربية

أ.استفسر

(9) العربية

أ. استكان

ب. استوى

ويتم اكتساب الكلمات المشتقة الشفافة صواتيا؛ أي الكلمات التي لم يحصل أي تغيير صوتي على الصيغة القاعدية، كما في (10)، قبل الكلمات المشتقة المغلقة صواتيا، كما في (11). لذلك يحسن، من الناحية الديداكتيكية، تقديم الصيغ الاشتقاقية الشفافة صواتيا على الصيغ المغلقة.

(10) الفرنسية

أ.(chat+on) chaton

ب. (éléphant+eau) éléphanteau

العربية

مضروب (ض ر ب+ مفعول)

مقتول (ق ت ل+ مفعول)

(11) الفرنسية

أ.(lapereau) lapin

ب.(visible) voir

ج. (divine) dieu

العربية

أ. قصب (قصبجي)

ب.قهوة (قهوجي)

2.2.المعرفة الاشتقاقية في العربية

إذا كان الاشتقاق في اللغات ذات الصرف السلسي[1]، مثل الإنجليزية، يقتضي معرفة اللواصق ومعرفة الجذوع، فإن الاشتقاق في اللغات ذات الصرف غير السلسلي، مثل العربية، يقتضي معرفة توليد الجذور والصيغ وبناء الجذوع البسيطة من خلال تأليف الصوامت والحركات، وبناء الجذوع المركبة من خلال تأليف الجذوع المركبة واللواصق.

أ. توليد الجذور

وبما أن الصرف يختلف عن النحو؛ حيث يعمل النحو على تمييز البنيات المقبولة عن البنيات غير المقبولة، ويقوم الصرف على معرفة الكلمات الممكنة الموجودة، والكلمات الممكنة غير الموجودة، والكلمات غير الممكنة الموجودة، والكلمات غير الممكنة غير الموجودة، فإن توليد الجذور يقتضي التوليف بين الصوامت، ثم إقصاء الجذور غير الممكنة من خلال مصفاة الجذور، حيث:

-يجب ألا تكون فاء الجذر وعينه صوتين متماثلين أو من نفس المخرج، أو من مخارج متقاربة، مثل *ععب،*بمت،*سصد، *ثتخ، إلخ.

-يجب ألا تكون عين الجذر ولامه من نفس المخرج، أو من مخارج متقاربة نحو *سدت،*دعح،*دفب،إلخ. وبعد توليد الجذور الممكنة يتم تحديد الجذور الموجودة والجذور غير الموجودة.

ب. توليد الصيغ

يتم توليد الصيغ في العربية من خلال التوليف بين الحركات، هي الفتحة والضمة والكسرة وغياب الحركة؛ أي السكون. ويشترط توليد الصيغ عدم تجاور الأماكن الصامتية المتغيرة دون حركات، شأن: *فْعْل، *فْعْلْ...إلخ، وتوليد الصيغ التي يتجاور فيها أكثر من متحركين، نحو :فَعَلَ،فُعَلْ...إلخ.

---

[1]. يراد بالصرف السلسلي (**contenative**) الصرف الذي يعتمد في تكوينه للكلمات على صرفيات متسلسلة خطيا. فكلمة (**répartition**) "توزيع" في اللغة الفرنسية تتألف من ثلاث صرفيات (**ré+parti-tion**) متسلسلة خطيا. أما بالنسبة للصرف غير السلسلي (**noncontenative**)، مثل صرف العربية، فلا يعتمد في تكوينه للكلمات على صرفيات تكون متسلسلة خطيا؛ فكلمة "رجال" في العربية لا يمكن تقطيعها خطيا، كما تم تقطيع (**répartition**).

ج.توليد الجذوع

يتم توليد الجذوع بواسطة تأليف الجذور والصيغ. وتشترط هذه العملية مراعاة مجموعة من القيود الصواتية، وذلك بإدغام العين واللام، كما في (مدد←مدّ)، أو حذف العلة إذا وقعت بين فتحتين، كما في (قَوَل←قال)، أو تبدل ضمة الصيغة مفعول كسرة، إذا كان الصامت الثاني من الجذر ياءً، وتبدل الواو ياء بعد ذلك، كما في (معيوش←معيش).

بعد توليد الجذوع البسيطة يتم توليد الجذوع المركبة من خلال إضافة لواصق، فنحصل على جذوع مسبقة أو ملحقة أو موسّطة، أو مسبقة وملحقة إلخ. وتقتضي معرفة توليد الجذوع المركبة:

–التحديد المقولي للاصقة: السابقة (س–) ترتبط بالأفعال (سيدخل...)، والسابقة (م–) ترتبط بالأسماء (معول، مغزل...)؛

–التمييز بين اللواصق الاشتقاقية واللواصق الصُّرفية؛

–ترتيب اللواصق: اللواصق الاشتقاقية تسبق اللواصق الصُّرفية: *استيخرج، *تتكاتب.

3.2.العوامل المسهمة في تعلم الصرف الاشتقاقي

يرتبط الصرف الاشتقاقي بالمعجم ارتباطا وثيقا؛ لأنه يمثل سيرورة تعمل على خلق معيجمات جديدة. ويتأثر تعلم الصرف الاشتقاقي بالتردد والشفافية اللتين تسمان الجذور والصيغ واللواصق. إضافة إلى الحياد. إن مثل هذه العوامل ينبغي أن تؤطر تعليم الصرف لدى متعلمي اللغة العربية غير الناطقين بها من أجل رفع مردودية التعليم والتعلم.

أ. التردد

توجد جذور ذات تردد عال في اللغة المكتوبة والشفوية، وأخرى ذات تردد منخفض. ويرجع تردد الجذر إلى الاستعمال، وإلى المعاني التي يسمح بها الجذر، وإلى عدد الصوامت التي يتكون منها الجذر. وتقبل بعض الجذور معان التعدية والمطاوعة والمشاركة،...، نحو فتّح، انفتح، فاتح. في حين توجد جذور تقبل بعض المعان، ولا تقبل معان أخرى، شأن الجذر (ك ت ب) الذي يقبل معان مختلفة، لكنه لا يقبل معنى المطاوعة، فيقال:*انكتب. لاحظ أن جميع الجذور مثلا، تقبل اشتقاق اسم الفاعل؛ لأن البنية الموضوعية لأي جذر تفرض موضوعا خارجيا بالضرورة. ويشتق اسم المفعول من الجذور التي تقبل موضوعا داخليا فقط، نحو مقتول،مأكول،*مضحوك ...لذلك نعتبر أن صيغ اسم الفاعل أكثر تردد من صيغ المفعول. كما أن ضمن صيغ اسم الفاعل هناك صيغ مترددة أكثر من صيغ أخرى.

وتعد الجذور المكونة من ثلاثة صوامت أكثر الجذور ترددا في اللغة العربية. ويفوق تردد الصيغة (فَعَلَ) تردد صيغتي الفعل (فَعِل وفَعُل). لذا، يتعيّن، من الناحية الديداكتيكية، أن يبدأ متعلم اللغة العربية غير الناطق بها بتعلم الجذور والصيغ الأكثر ترددا في اللغة في المراحل الأولى، ثم يتعلم الجذور والصيغ ذات التردد المنخفض في المراحل الموالية.

ب. الشفافية

يفترض أن تكون هناك جذور شفافة صواتيا، يمكن أن يخمن المتعلم معانيها انطلاقا من الصوامت المكونة لها، وجذور مغلقة صواتيا؛ أي أن الصوامت المكونة لها لا توحي بمعناها. وقد تنبه ابن جني إلى هذه المسألة عندما قال: إن"كثيرا من هذه اللغة وجدته مضاهيا بأجراس حروفه أصوات الأفعال التي عبر بها عنها ، ألا تراهم قالوا : قضم في اليابس ، وخضم في الرطب. وذلك لقوة القاف وضعف الخاء، فجعلوا الصوت الأقوى للفعل الأقوى، والصوت الأضعف للفعل الأضعف" (ابن جني، الخصائص،65 :ج1). لذلك، يتعيّن أن يبدأ المتعلم بتعلم الجذور الشفافة صواتيا في المراحل الأولى من التعلم.

ت. الحياد

تعتمد اللغات ذات الصرف السلسلي على سيرورة الإلصاق لتكوين كلمات جديدة. وتوجد لواصق محايدة وأخرى غير محايدة. ويقصد باللواصق المحايدة اللواصق التي تتسبب في تغيير نبر الجذوع التي ترتبط بها، أو صفات الأصوات المكونة لها، نحو اللاصقتين (ness–) و(er–) في اللغة الإنجليزية (ليبر،2009). أما بالنسبة للواصق غير المحايدة، فيقصد بها اللواصق التي تحدث تغييرا في نبر الجذوع التي ترتبط بها، كما تعمل على تغيير بعض صفات الأصوات المكونة لها، شأن (ity–) و(ive–) (تايلر وناكَي،8:2007).أما بالنسبة للغة العربية، فتعد اللاصقة (أ) محايدة التي تنقل الحمل إلى حمل جعلي، طالما أن كل الأفعال التي ترتبط بها يقع النبر فيها على المقطع الأول القصير، ولا ينتقل، مثل(ذ'هب←أذ'هب؛ س'كت←أس'كت). وتعد اللاصقة (ان–) محايدة؛ لأن النبر لا يتغير؛ فالنبر يقع على المقطع الأول في كلمة (ط'لق)؛ لأنها مكونة من المقاطع التالية: (سح سح سح)[1]، ويقع النبر على المقطع الذي يسبق ما قبل الأخير اذا كانت الكلمة تتكون من (سحس سح سح سح) 'انطلق'؛ أي على (طَ) (ط'لق← ان'طلق، غ'لق←ان'غلق). وتعد اللاصقة (ي–) في "يفعل" غير محايدة؛ لأنها تعمل على نقل النبر. لاحظ مثلا، أن النبر يقع في 'ذهب' على المقطع الأول، وينتقل إلى المقطع الذي قبل الأخير في 'يذهب'؛ أي على (هَ).

[1]. يقصد ب(س) الساكن أو الصامت، وب(ح) المتحرك أو الصائت.

خاتمة وتوصيات

تناولنا في هذا البحث تعلم سيرورة الصرف في اللغة العربية لدى المتعلمين غير الناطقين بها، حيث وقفنا على بعض مبادئ تعلم سيرورة الصرف الاشتقاقي. وسلطنا الضوء على بعض القيود التي تنتظم تعلمه. وختمنا الفقرة الأولى برصد بعض العوامل التي يمكن أن تسهم في تعلم سيرورة الصرف الصرفي. وفي الفقرة الثانية، تناولنا تعلم سيرورة الصرف الاشتقاقي، حيث وقفنا على بعض المبادئ التي تنتظم تعلمه. واستقصينا بعض مظاهر المعرفة الاشتقاقية في العربية من خلال الوقوف على توليد الجذور والصيغ والجذوع البسيطة والمركبة. ثم ختمنا بالعوامل المساهمة في تطور تعلم الصرف الاشتقاقي برصد كل من التردد، والشفافية، والحياد.

نعتبر أن مراعاة هذه المبادئ التي تنتظم تعلم السيرورتين، والعوامل المساهمة في تعلمها تدخل في جملة المبادئ العامة التي يتعين أن ينضبط إليها تعلم الصرف وتعليمه لدى متعلمي اللغة العربية غير الناطقين بها. وبناء عليه يوصي البحث بما يلي:

أولا، ضرورة تجاوز النظرة الاختزالية لتعليم الصرف التي تقضي بتعليم تصريف الأفعال في الأزمنة المختلفة، إلى نظرة تعتمد في تعليم الصرف تمكين المتعلمين من السيرورات الذهنية المعتمدة في تكوين الكلمات، سواء الصرفية أو الاشتقاقية؛

ثانيا، بناء مناهج وبرامج تقوم على مبادئ واضحة في تعليم الصرف العربي لدى متعلمي اللغة العربية غير الناطقين بها من أجل تجاوز تعليم الصرف القائم على توصيف النحاة القدامى للظواهر الصرفية؛

ثالثا، إيلاء تعليم الصرف العربية لدى متعلمي اللغة العربية غير الناطقين بها ما يلزم من العناية، وذلك من خلال الاستفادة من الأبحاث المختلفة في العلوم المعرفية، ومما استجد من توصيفات في الدرس اللساني في مختلف المستويات.

قائمة المصادر

1. ابن جني، أبو الفتح عثمان. (ت 392هـ). الخصائص، ج1، تحقيق محمد النجار، المكتبة العلمية.
2. ابن جني، أبو الفتح عثمان. (ت 392هـ). المنصف، ج1، تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، الطبعة الأولى، الناشر مصطفى البابي الحلبي.
3. الرحالي، محمد. (2003). تركيب اللغة العربية مقاربة نظرية جديدة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب.

4. أبو عمشة، خالد حسين .(2008). بنية الكلمة وكيفية تقديمها للناطقين بغير العربية في ضوء اللسانيات التطبيقية، قدم ضمن أوراق المؤتمر العالمي الأول لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها الذي انعقد في مقر المعهد الدولي لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في الجامعة الأردنية.

5. الفاسي الفهري، عبد القادر. (1990). البناء الموازي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب.

6. الفاسي الفهري، عبد القادر. (1997). معجم المصطلحات اللسانية، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان.

المراجع الأجنبية

7. Berko, J. (1958). The Child's Learning of English Morpholog. *WORD*. 14 (2–3) : 150–177.

8. Comrie, B.(1976). *Aspect*, Cambridge university press,

9. Cinque, G . (1997). *Adverbs and functional heads: a cross-linguistic perspective*. Oxford University Press

10. Grimshaw, J.(1990). *Argument Structure*. MIT Press, Cambridge, MA.

11. Lieber, R. (2009). *Intoducing to morphology* ,(1th ed), Cambridge University Press

12. Nagy, W. E., & Anderson, R. C. (1984). The number of words in printed school English. *Reading Research Quarterly*, 19, 304–330.

13. Markman, E.M. (1990). Constraints Children Place on Word Meanings. *Cognitive science* 14, 57–77.

14. Pinker, S. (1984). *Language Learnability and Language Development*, Harvard University Press (second ed).

15. Tyler, A., & Nagy, W. (1989). The acquisition of English derivational morphology. *Journal of Memory and Language*, 28, 649–667.

تعريف بأسماء بعض المواقع الأثرية التي تؤرخ بعصور ما قبل التاريخ في بلاد الشام

Definition of the names of some archaeological sites during prehistoric times In the Levant

د. زينب عبد التواب رياض

أستاذ محاضر في كلية الأثار–جامعة أسوان

ملخص

تعد بلاد الشام من أقدم مناطق العالم حضارة، وتضم الشام بين جنباتها بلاد عده هي فلسطين وسوريا ولبنان وشرقي الأردن، ونظراً لتعرض العديد من مواقعنا العربية الأثرية ببلاد الشام لحركة تهويد وتغيير لمسمياتها الأصلية من العربية إلى الإسرائيلية، حاولت الدراسة إلقاء الضوء على بعض مسميات تلك المواقع الأثرية التي حدث تغيير لمسمياتها الأصلية من العربية إلى الصهيونية، وكان الحرص على الإتيان بمواقع أثرية أخرى لا زالت تحتفظ بمسمياتها الأصلية، ومناطق أخرى تم عمل تبديل لمسمياتها الأصلية، ولا أدعي الإلمام بجميع المواقع التي تعرضت لهذا التهويد، ولكني فقط حاولت إلقاء الضوء إلى بعض المواقع الأثرية التي تعرضت إليها بحكم دراستي السابقة.

فبلاد الشام.. ذلك الكيان الحضاري العظيم، الذي أصيب جزء كبير منه بسرطان يعرف باسم الصهيونية، ولا بد أن نعترض على تواجده المفروض ولو بالكلمة؛ وإلا ضاع تاريخ أمة أسست لحضارة يحاول البعض سرقتها تحت مسمى إعادة الاكتشاف؛ فكل حالات التبديل في المسميات إنما مرجعه هو عمليات إعادة الاكتشاف للعديد من المواقع الأثرية (اكتشاف ما هو مُكتشف).

Abstract

Levant is one of the oldest Centers of civilization in the ancient world, Levant includes Syria, Palestine, Lebanon and eastern Jordan, Due to the exposure of many of our Arab archaeological sites in the Levant to the movement of Judaization and change of its original names from Arabic to Israeli; I tried to shed light on some of the names of these archaeological sites

whose original names changed from Arabic to Zionism, I was keen to bring to other archaeological sites that still retain their original names, and I do not pretend to know all the sites that have been subjected to this Judaization. But I just try to shed light on some of the archaeological sites that I have been exposed by my previous study.

Levant. That great civilized entity,it is now sick; Many sites in the Levant was hit by Zionism,We must object to the existence of Zionism, even by word;To preserve our history, The Zionists are trying to change The names of the most expensive archaeological sites through rediscovery processes; All cases of counterfeiting were caused by rediscovery (discovery of what is discovered).

مقدمة

لا شك أن للأسماء أهمية عظمى في تحديد معالم أي شيء، فسواء كانت أسماء الأماكن والمعالم الجغرافية؛ أو أسماء الأشخاص والأيام والشهور.. جميعها بمثابة الهوية التاريخية للمكان، والزمان والمعالم التاريخية على اختلافها. وتأتي أهمية الأسماء لدلالتها الواضحة على الهوية الثقافية التي يجب المحافظة عليها وترسيخها؛ فهي تحمل في طياتها انعكاسًا واضحًا للموروث الثقافي والحضاري لكل بلد ولكل مكان.

وانطلاقاً من أهمية الاسم كانت ضرورة الإشارة إلى ما يُعرف حالياً "بتهويد المواقع الأثرية" فلقد تغيرت العديد من الأسماء العربية للعديد من المواقع الجغرافية في بلاد الشام بوجه عام وفلسطين بوجه خاص في الآونة الأخيرة. فبعد إقامة دولة إسرائيل دمرت مئات المدن والقرى الفلسطينية، ولم تكتف الحركة الصهيونية بالاعتداء على الإنسان والأرض، بل غَيرتْ أسماء القرى والمدن الفلسطينية؛ لأن الاسم يحمل ذاكرة المكان، فأرادت الحركة الصهيونية محو الذاكرة، وطمس الهوية وتزييفها. وهذا ما فعلته الحركة الصهيونية تجاه أسماء المواقع الجغرافية؛ فقد محت الأسماء القديمة، ووضعت مكانها أسماء، لا علاقة لها بتاريخ المكان.[1]

[1] – ناصر الدين أبو خضير، أسماء قرى القدس، دراسة لغوية دلالية، مجلة اتحاد الجامعات الغربية للآداب، المجلد 13، العدد2، 2016، ص 355.

فالوطن العربي يواجه العديد من التحديات والمعوقات والأطماع الخارجية لتكريس الوضع الراهن الذي يتمثل في التخلف والانقسام والتزييف لكي يكون فريسة سهلة للاستغلال والصهيونية والقوى الطامعة[1].

ولأن عصور ما قبل التاريخ تمثل مرحلة التكوين الحضاري للمجتمع، فقد آثرت تناول الموضوع في تلك الحقبة الزمنية كي أوضح أن مسميات تلك المواقع الأثرية قد عرفت بهويتها تلك منذ العصور الأولى للحضارة.

تعريف الشام

للكلمة عدة كتابات هي (الشأم، الشآم والشام) وهو اسم قطر عربي يتناول عامة الأقاليم الداخلة اليوم في فلسطين وسورية بسبب الاصطلاح الحديث، ويدخل فيها كذلك اسم لبنان وشرقي الأردن.[2](شكل:1)

– ولأن اللغة هي عامل الوحدة فلابد من معرفة المعنى المقصود من كل بلد من هذه البلاد التي تشكل قطاع بلاد الشام.

اسم سوريا:

لعل أقدم تسمية أطلقت على هذه المنطقة العربية هي "بلاد عمورو" أي الغرب من الرافدين، ثم ظهرت تسمية أخرى لها هي "آسورا عرباية" في العصر الفارسي، وتحرف اسم "آسورا" إلى اسم سورية، وكان الإغريق أول من استعمل هذه التسمية التي وردت على لسان هيرودوت[3].

ولقد ظهر اسم سوريا لأول مرة في الأدب الأوغاريتي في النصف الثاني من الألف الثاني ق.م باسم "شرين" وفي العبرية أطلق اسم سيريون على المنطقة الواقعة الى الشرق من لبنان.[4]

اسم فلسطين:

طبقاً لما جاء في قاموس الأسماء والمعاني فإن كلمة فلسطين تعود لقوم اسمهم الفلسطر سكنوا فلسطين في القدم، أما الاسم الحقيقي لها هو أرض كنعان نسبةً لأهلها الأصليين الكنعانيين العرب.[5] وفلسطين في معجم الأسماء يشير إلى اسم كنعاني قديم للمنطقة الواقعة جنوب بلاد الشام بين الأردن ومصر.[6]

---

[1] – سليمان سعدون البدر، التكامل الأثري والحضاري في الوطن العربي في العصور القديمة، دراسات، المجلد التاسع، العدد الأول، 1982، ص 98.

[2] – محمد فاروق الخالدي، المؤامرة الكبرى على بلاد الشام، دراسة تحليلية للنصف الأول من القرن العشرين، دار الراوي، الدمام، الطبعة الأولى، 2000، ص 13.

[3] – عفيف البهنسي، التراث الأثري السوري، وزارة الثقافة الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2014، ص9.

[4] – تغريد شعبان، ممالك سوريا القديمة، مكتبة إيبلا، بلاد الشام، (د.ت)، ص 4.

[5]– قاموس الأسماء والمعاني، نسخة الكترونية، https://meaningnames.net/of–

[6] – معجم الأسماء، حرف الفاء، ص 53.

اسم لبنان: يُعرف قاموس الأسماء والمعاني اسم لبنان بأنه لفظ مستمد من اللغات السامية وهو مشتق من جذر ثلاثي مشترك بين جميع اللغات السامية وهو لبن ومعناه الأبيض. ويقال أيضاً أن معنى الكلمة هو الجبل الأبيض ذو الصخور البيضاء.[1]

اسم الأردن:

أما معنى اسم الأردن فيعرفه قاموس الأسماء والمعاني بأنه الشدة والغلبة، ويقال أن العرب أطلقوا عليها هذا الاسم ومعناه المنحدر أو السحيق.[2]

أثارت منطقة بلاد الشام، خاصة فلسطين، اهتمام علماء الآثار الأجانب للعمل فيها منذ منتصف القرن التاسع عشر، إلا أن اهتمامهم اقتصر في بادئ الأمر على التنقيب عن الآثار العائدة للفترات التاريخية، ولم يبدأ الاهتمام بفترات العصور الحجرية إلا في بداية الثلاثينات من القرن العشرين[3].

وكانت أغلب الاكتشافات الأثرية الحديثة لا سيما بالأراضي الفلسطينية، والتي تجريها سلطات الاحتلال الإسرائيلي تسعى جاهدة إلى تغيير الملامح الجغرافية للأرض الفلسطينية؛ وذلك في محاولة منها لتزييف الحقائق التاريخية لهوية الأرض الفلسطينية[4].

وفي دراسة قام بها إبراهيم عبد الكريم عن تهويد الأراضي الفلسطينية، يتبين الكيفية التي تم بها تهويد المسميات من العربية إلى الصهيونية وذلك وفق عشرة أنماط رئيسية هي: -

1- أسماء العهد القديم
2- أسماء تلموديه
3- أسماء نسبة إلى حاخامات وأدباء
4- تسميات لرموز صهيونية
5- تسميات لمحاربين صهاينة
6- تسميات منسوبة لمستعمرات صهيونية
7- تسميات محرفة عن العربية
8- تسميات مترجمة إلى العبرية
9- تسميات حسب طبيعة المكان
10- تسميات لزعماء إسرائيليين أو أجانب[1].

---

[1] – قاموس الأسماء والمعاني، نسخة الكترونية، https://meaningnames.net/of

[2] – قاموس الأسماء والمعاني، نسخة الكترونية، https://meaningnames.net/of

[3] – خالد محمود أبو غنيمة، أضواء جديدة على تاريخ البحث الأثري لعصور ما قبل التاريخ في الأردن، المجلة الأردنية للتاريخ والآثار، المجلد الخامس، العدد الثاني، 2011، ص 63.

[4] – عبد الرحمن المزين، فلسطين عبر التاريخ، الجزء الأول، التراث العربي، سوريا، مج 1، ع 2، 1980، ص 144.

ولقد بدأت سياسة تهويد أسماء المعالم الجغرافية الفلسطينية في ستينيات القرن الحالي واستمرت الى يومنا الحالي وركزت في هذا المضمار على حقبة عصور ما قبل التاريخ، كي توجد لنفسها جذور أولى في أرض لا تملكها، ومن ثم سارعت إلى تغيير أسماء العديد من المواقع الأثرية وأعطتها أسماء عبرية وتوراتية، وإني كدارسة لحقبة آثار ما قبل التاريخ جئت بأسماء أصلية لعدد من المواقع الأثرية التي ترجع لتلك الحقبة الزمنية، وآمل أن تتوالي الكتابات الرصينة كي نشيد معاً جدار متين تستند عليه الأرض الفلسطينية ضد تيار جارف يسعى إلى التزوير لا التطوير.

بعض المواقع الأثرية الهامة التي تؤرخ بعصور ما قبل التاريخ ببلاد الشام

إن عصور ما قبل التاريخ تمثل أكثر المراحل غموضاً في حياة الإنسانية بوجه عام، وقد زاد الاهتمام على دراسة تلك العصور في أوروبا بخاصة، حيث جرت دراسات عديدة كان معظمها في فرنسا هدفت تلك الدراسات إلى توضيح صورة مجتمعات عصور ما قبل التاريخ في تلك المناطق.

ولا شك أن البحث في عصور ما قبل التاريخ فيه من الصعوبة ما لا يخفى على أي متخصص، إذ أن البحث في تلك الحقب الزمنية يطمح إلى الرد على أسئلة معقدة تتعلق بأصل الإنسان وأصل الحضارة وطرق التطور وأشكاله على هذين الصعيدين، لا سيما وأننا نشير إلى ماضٍ بعيد لم يبق من معطياته الأولى إلا شواهد بسيطة نستقرأها.

تنقسم عصور ما قبل التاريخ إلى عدة حقب زمنية هي باختصار: –

1– العصر الحجري القديم الأسفل
2– العصر الحجري القديم الأوسط
3– العصر الحجري القديم الأعلى
4– العصر الحجري الوسيط
5– العصر الحجري الحديث
6– العصر الحجري النحاسي

كانت أشهر مواقع العصر الحجري الحديث التي ذكرها كوفان في سورية وفلسطين هي (الجديدة؛ حماه؛ رأس الشمرة؛ تبة الحمام؛ جبيل؛ تل لبوة؛ تل نبع فاعور؛ هاغو شيرم؛ شاهاغولان؛ ناحال أورن؛ منهاتا؛ أريحا؛ أبو غوش؛ البيضا؛ تل الرماد)، إلا أن الوثائق ذات الطابع الديني فقد أتت فقط طبقا لما ذكره كوفان من أريحا والخيام وناحال أورن والخيام.[2]

---

[1] – إبراهيم عبد الكريم، تهويد الأرض وأسماء المعالم الفلسطينية (دراسة ودليل) من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001، ص 76–82.

[2] – جاك كوفان، ديانات العصر الحجري الحديث في بلاد الشام، مترجم، دمشق، 2000، ص 40، 42؛ جاك كوفان، الألوهية والزراعة ثورة الرموز في العصر النيوليتي، مترجم، دمشق، 1999، شكل 23، ص 125.

أما في الأردن فكانت عين غزال والبيضا من أهم مواقع ذلك العصر التي وضح فيها وجود هياكل العبادة المنزلية في العصر الحجري الحديث[1].

بعض مواقع ما قبل التاريخ بفلسطين

تعد فلسطين جزءً طبيعياً من بلاد الشام (سوريا) وتشكل القسم الجنوبي الغربي منها، جاء تسميتها بهذا الاسم نسبة إلى الفلسطينيين الذين عاشوا فيها في القرن الثاني عشر ق.م، فلسطين جغرافياً يحدها من الغرب البحر المتوسط، ومن الشرق سوريا والأردن ومن الشمال لبنان ومن الجنوب مصر وخليج العقبة.[2] (شكل:2)

وكان من بين مواقعها الأثرية التي تؤرخ بعصور ما قبل التاريخ:

1- أريحا

أريحا مدينة فلسطينية قديمة تقع على الضفة الغربية، بالقرب من نهر الأردن شمال البحر الميت ويعود تاريخها إلى حوالي عشرة آلاف سنة ق.م. ولقد احتفظت أريحا إلى الآن بتسميتها الأصلية.

يعود أصل تسمية أريحا إلى أصل سامي، وأريحا عند الكنعانيين تعني القمر والكلمة مشتقة من فعل (يرحو) أو (اليرح) في لغة جنوبي الجزيرة العربية تعني شهر أو قمر، أي أنها (يريحو) بمعنى مدينة القمر[3]، وفي العبرانية (يريحو) أقدم مدينة معروفة في التوراة اليهودية، وأريحا في السريانية معناها الرائحة أو الأريج.[4]

تعرف أريحا أيضاً باسم تل السلطان وهي تقع على بعد 5 كم شمال البحر الميت بفلسطين[5]، وقد نشأت أريحا في تل السلطان ويؤرخ الموقع بحوالي 7500 ق.م، ويعد من أوائل قرى العصر الحجري الحديث، وتعود أقدم البيوت الظاهرة في أريحا إلى حوالي 6500 ق.م.[6]

---

[1]- Peterson, J., Khirbet Hammam (WHS 149): A Late Pre-Pottery Neolithic B Settlement in the Wadi el-Hasa, Jordan, in Bulletin of the American Schools of Oriental Research, No. 334 (May 2004), pp.1-2; Kuijt, I., The Regeneration of Life Neolithic Structures of Symbolic Remembering and Forgetting, Current Anthropology, Vol. 49, No. 2 (April 2008), p.180, fig.6.

[2] - نداء محمد كشكو، الممارسات الإسرائيلية لتهويد الجليل، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، قسم التاريخ والآثار، الجامعة الإسلامية، غزة، 2016، ص 2.

[3] - عبد الحكيم الذنون، تاريخ الشام القديم، دار الشام القديمة للطباعة والنشر، دمشق، 1999، ص 48.

4- مرعي توفيق، قصة مدينة أريحا، سلسلة المدن الفلسطينية (17)، المنظمة العربية للتربية والثقافة والفنون، دائرة الثقافة بمنظمة التحرير الفلسطينية، (د.ت)، ص 9.

[5]- سلطان محيسن، المرجع السابق، ص 53.

[6] - سونيا كول، ثورة العصر الحجري الحديث، مترجم، بغداد، 1988، ص 40.

2- كفر حاوريش بفلسطين

يُقرأ أيضاً (كَفار حوريش) أو كيبوتس يقع شمال إسرائيل بالقرب من الناصرة، وهو يخضع لسلطة مجلس وادي يزرعيل الإقليمي. عثر في كفر حاوريش الذي يقع أسفل الجليل بفلسطين[1] على أدلة وجود ممارسات جنائزية ودينية مرتبطة بأنواع من الحيوانات ببعض المباني السكنية وذلك ما جسد شكل العبادة الحيوانية هناك في بداية العصر الحجري الحديث[2].

3- منطقة الحولة

تقع الحولة شمال فلسطين وقد تم تغير اسمها لمسميات عده هي: عين أو جال، وعين ديبة، وعين مرجليوت، عين لهفوت، عين مأمون، عين جونين وذلك نسبة إلى مستعمرات صهيونية في المنطقة.[3]

4- وادي الفلاح

يقع في جبل الكرمل بفلسطين ويسمى أيضاً "نحال أورين" يقع غرب منحدرات جبل الكرمل، يعود الى المرحلة أ من العصر الحجري الحديث السابق للفخار المبكر[4].

5- (تل عين الصابون)

يقع بمنطقة الحولة، ويعرف حاليا باسم (تل روعيم) لذكرى مجموعة الرعاة الصهاينة الذين أسسوا مستعمرة تل حاي[5].

6- الخيام:

قرية ظهرت بها حضارة عرفت باسم الحضارة الخيامية على ساحل البحر الميت بالضفة الغربية بفلسطين، وكانت بدايتها معاصرة للمريبط (9000ق0م) 0 واستمرت بعد ذلك بكثير، واتسمت ببعض المزايا الدينية تماما كالمريبط.[6]

7- مجدو

---

[1]Horwitz, L. K, and Gorgin –Morris, N., "animals and ritual during the Levantine PPNB: a case study from the site of KFAR HAHORESH, Israel ": arthropodological, vol. 93 (1) ,2004, p172-173.

[2]- Goring-Morris, A.N., Aspects of the PPNB Lithic Assemblage from Kfar Hahoresh, Near Nazareth, Israel, in: Gebel, H. -G. & Kozlowski, S. K., (eds), Neolithic Chipped Lithic Industries of the Fertile Crescent, Berlin, 1994, pp. 427-444.

3- إبراهيم عبد الكريم، المرجع السابق، ص 85.

4 - عبد الحكيم الذنون، المرجع السابق،ص 51.

5- إبراهيم عبد الكريم، المرجع السابق، ص 84.

[6]Cauvin, J " le Moyen Euphrate syrien et les premieres societe's Agro – pastorals " in: AAAS, Vol. 43, 1999, p. 56

تقع على بعد حوالي 17 كم شمال شرق تل الأساوير، إلى الجنوب الشرقي من حيفا بفلسطين (ويعرف سهل حيفا حالياً بعميق زبولون) وهو من التسميات اليهودية الإسرائيلية.[1]

8- وادي الحنداج (الجليل الأعلى)

ويعرف حالياً باسم نحال بيسور أو ناحل بسور (من التسميات اليهودية)[2]، وهو يقع شمال غرب صحراء النقب بوادي غزة، وبها عثر على ثلاث مستويات للإشغال تؤرخ بالعصر البرونزي المبكر[3].

9- البيضا أو عين البيضا

هي من قرى الضفة الغربية وكانت أقدم بيوت البيضا تؤرخ بالعصر الحجري الحديث ما قبل الفخار(ب) قد جاءت مبنية بشكل شبه دائري واستعملت الحجارة والقضبان الخشبية في عملية البناء، وقد بنيت هذه البيوت ملاصقة لبعضها مما حدا ببعض العلماء أن يشبهها بخلية النحل، وتختلف بيوت المرحلة اللاحقة عن تلك البيوت إذ جاءت مبنية بشكل منفصل عن بعضها كانت إما دائرية أو مستطيلة ذات أركان دائرية[4].

يُعرف الموقع حالياً بـ (عين كو فشيم) لذكرى الصهاينة اللذين احتلوا قرية حانوتا العربية وهجروا سكانها العرب أيام الانتداب البريطاني.[5]

10- عين الملاحة أو تل المالحة

تقع بوادي الأردن الأعلى، في حوض بحيرة الحولة بفلسطين، ويؤرخ هذا الموقع بالألف العاشر ق 0م وهو من أهم المواقع النطوفية.[6]

---

[1]- إبراهيم عبد الكريم، المرجع السابق، ص 81.

[2]-إبراهيم عبد الكريم، المرجع السابق، ص 82.

[3]Horwitz, L. M., and Tehernov, E., " the archaeozoology of three early Bronze age sites in Nahal Besor, north western Negev " in: Vanden Brink and Eliyannai, inquest of ancient settlements and lands capes, Tel Aviv university, 2002, p. 112 – 116, 124.

[4] - زيدان كفافى، المرجع السابق، ص 74.

[5]- إبراهيم عبد الكريم، المرجع السابق، ص 84.

[6]Perrot, J., Eynan (Mallaha) 1975, Israel, Exploration Journal, 1975, p. 47; Le Roi-gourhan, A., " le' nvironnement de Mallaha (Eynan) Annatoufien" in: Paléorient, vol. 10/2 – 1984, p. 103 – 105; Simon, j. m., Davis " why did prehistoric people domesticate food animals? " in Bar Yosef, o., investigations in south Levantine prehistory, great B retain, 1989, p .43- 44; Clark, T., "the dogs of the ancient near east" in: Brewer, D., and Clark, T., 2001, p. 51.

ولقد ورد اسم "المالحة" في مراسلات تل العمارنة من القرن الثالث عشر قبل الميلاد: وورد في العهد القديم منوخو وفي اللغة العبرية مناحتْ، ويبدو أن الاسم العربي الذي أطلق على المكان "المالِحة" لاحقا جاء لإعطاء اسم المكان معنى مفهوما في اللغة العربية لدى السكان[1].

يعرف التل حاليا باسم (ملحاه) وهو تسميه محرفه من العربية إلى العبرية.[2]

11- كهف هايونيم:

يقع شمال فلسطين، غرب الجليل وقد استخدم النطوفيون هذا الكهف لأغراض صيد الغزال، ويفترض استخدامهم له مرتين في العام، وهذا يبرر ضخامة ما عثر علية من بقايا عظمية للغزلان في الكهف.[3]

12- كهف وادي الحلزون:

وادي الحلزون واحد من أودية الجليل الأدنى بسهل عكا في شمال فلسطين، وأحد روافد نهر النعامين، يقدر طوله بنحو ٣٠ كم، واتجاههم العام شرقي- غربي، وتظهر عليه تعرجات وانعطافات كثيرة، خاصة في قسمه الشرقي ضمن جبال الجليل الأدنى ويقع كهف الحلزون شرق قرية مجدل بني فاضل وهو داخل حدود معالي افرايم المغتصبة، وهذا الكهف تم اكتشافه أوائل التسعينات جنوب معالي افرايم، ويعتبر من أهم المعالم السياحية في الغور، ويتميز الكهف بالهوابط المذهلة وهو مغلق حاليا وغير مسموح بالدخول اليه إلا بالحصول على إذن لذلك[4].

13- نحال بيسور

تقع شمال غرب صحراء النقب بوادي غزة وبها عثر على ثلاثة مستويات للإشغال تؤرخ بالعصر البرونزي المبكر.[5]

14- عين الأساوير أو تل الأساور

تقع إلى الجنوب الغربي من مجدو بحوالي 20كم – بفلسطين[6] بوادي يعرف باسم وادي عرعرة أو عارة بمحافظة حيفا.[7]

15- هارتوف (عرتوف)

---

[1] – ناصر الدين أبو خضير، المرجع السابق، ص 364.

[2] – إبراهيم عبد الكريم، المرجع السابق، ص 85.

[3]Sillen, A., op.cit., p. 19.

[4] مصطفى مراد الدباغ، فلسطين بلادنا، ج ٢، بيروت، ١٩٧٤

[5]Horwitz, L.K., and techernov, E., and others, " the archaeology of three early Bronze Age sites in Nahal Besor North – Western and Negev " in: van den Brink, inquest of ancient settlements and Landon copes, Tel Aviv, 2002, p. 107 – 110.

[6]Yannai, E., " the northern Sharon in the Chalcolithic period and the Beginning of the early Bronze Age in light of the excavation at " En Assawir " in: van den Brink, 2002, p. 73.

[7] – عبد الله محمد أبو علم، أسماء ومسميات فلسطينية وعربية وأجنبية، الأردن، 2012، ص 106.

موقع من مواقع العصر البرونزي المبكر الأول بفلسطين، تقع شمال بيت شماس غرب القدس، وعرتوف موقع أثرى يحتوي على العديد من اللقى والأكوام الأثرية والمقابر[1]، وللأسف دمرت معظمها، وأُقيم على أطلالها مستعمرة يهودية عُرفت باسم هرتوف.

بعض مواقع ما قبل التاريخ بسوريا

تقع سوريا في مركز الشرق الأدنى الذي يشكل قلب العالم القديم، لذلك فإنها كانت وما زالت جسراً حضارياً هاماً بين الشرق والغرب،[2] وتضم سوريا بين جنباتها مواقع عديدة كان منها:

1-تل المريبط

يقع تل المريبط على الضفة اليسرى للفرات الأوسط بنحو مائة كيلو متر غرب مدينة الرقة في سوريا، وعلى بعد 86 كم شرق البحر المتوسط، وعثر فيه على العديد من اللقى والتلال الأثرية.

ويمتد هذا الموقع زمنيا من المرحلة النطوفية حتى العصر الحجري الحديث الفخاري، أي من 9000-7000 ق. م.[3]

2-تل أسود

يقع تل أسود في غوطة دمشق في منطقة تكثر فيها المستنقعات بين بحيرتين[4] في حوض البليغ بسوريا، ويؤرخ بمنتصف الألف السادس ق 0 م تقريبا 0[5]وهي من أهم مواقع العصر الحجري الحديث.

3-موقع جرف الأحمر

يقع في الحوض الأعلى لنهر الفرات السوري النموذج الأهم والفريد على تطور القرى النيوليتية الباكرة في بلاد الشام التي جمعت بين المخازن وأماكن السكنى والتعبد، اذ كشفت التنقيبات عن تطور معماري مهم جسدته العديد من البيوت الدائرية الكبيرة المبنية من الحجارة المنحوتة واللبن والمقسمة أو غير المقسمة والتي تسندها الأعمدة والعضادات، والتي يجمع الباحثون أنها كانت ذات وظيفة اجتماعية مشتركة، ويمكن عدها من المعابد الأولى في المنطقة.[6]

4-تل أبي هريرة

---

[1]- Mazar, A., and De Miroschedji, p. " Hartuv, an aspect of the Early Bronze 1 culture of southern Israel " in: BASOR, 302, 1996, p. 1-9.

[2] - تغريد شعبان، المرجع السابق، ص 4.

[3]Shaw, I., dictionary of archaeology, Great Britain, 1999, p.411; Mellaart, j., the Neolithic of the near east, London,1981, p.274.

[4] - عبد الحكيم الذنون، المرجع السابق، ص 53.

[5] سلطان محيسن، عصور ما قبل التاريخ، دمشق، 1999، ص 374 0

[6]- سلطان محيسن، المرجع السابق، ص53-54.

يقع على ضفاف نهر الفرات شمال سوريا وكان يقطن هذا المكان مجموعة من الصيادين، اعتمدوا على صيد الغزال في معيشتهم، وبناء على كثرة ما عثر عليه بالموقع من بقايا عظمية للغزال، يمكن اعتبار تلك المنطقة مصدرا لكثير من المعلومات عن هذا الموضوع.[1] ويُعرف التل حالاً باسم: (هارور) وهو تسميه محرفه من العربية إلى العبرية.[2]

5-موقع تل أم المرة:

هو موقع قديم يوجد على الطريق الرئيسي الذي يربط شمال شرق سوريا ببلاد النهرين، ويؤرخ هذا الموقع بالعصر البرونزي المبكر بمراحله الثلاثة.[3]0

6-كهف الدوارا

يقع على بعد 15 كم شمال شرق بالميرا، بوسط سوريا، يقع الكهف على المنحدر الشرقي لجبل الدوارة شمال شرق تدمر بحدود 20 كم وهو عبارة عن فجوة كبيرة طبيعية في جسم الجبل عثر بداخله على العديد من الأدوات الصوانية والبقايا العظمية والعضوية (حبيبات بطم متفحمة) وموقد نار جميعها تعود للعصور الحجرية ، والكهف عبارة عن فجوة كبيرة طبيعية في جسم الجبل مدخله يتجه نحو الجنوب الشرقي وهو مطل على السهل الواسع الذي تقوم عليه واحة تدمر، وتعود اللقى التي عثر عليها في الكهف جميعها للعصور الحجرية (القديم والوسيط والحديث).[4]

بعض مواقع ما قبل التاريخ بالأردن

لم تستمتع الأردن بقدر كبير من الثروة كما استمتعت لأقطار المجاورة لها كسوريا والعراق ومصر، وتعود الأسباب إلى عزلتها الجغرافية وعدم وجود موارد طبيعية كبيرة فيها، ورغم ذلك فقد أقام الإنسان في الأردن منذ عصور ما قبل التاريخ قرى ومستوطنات عدة كانت شاهدة على وجود حضارة هامة بها منذ عصور ما قبل التاريخ.[5] (شكل:3).

---

[1] أ 0ج 0 ليك، ب 0أ 0 ر – كونوى، " صيد الغزلان في العصر الحجري في سورية "، مجلة العلوم، المجلد الرابع – العدد الثالث، 1988، ص 66 – 71 0

[2]– إبراهيم عبد الكريم، المرجع السابق، ص 85.

[3] Schwartz, G.M., and Curvers, H., " 3rd. millennium B.C elite tomb from tell umm el – Marra, Syria " in: Antiquity, vol. 74, 2000, p. 772.

[4] – تقارير أعمال البعثة العاملة في الموقع المحفوظة لدى سجلات دائرة آثار تدمر، مديرية آثار ومتاحف تدمر، المديرية العامة للآثار والمتاحف بالجمهورية العربية السورية، تدمر، سوريا، 2009.

[5] – لانكستر هاردنج، آثار الأردن، ترجمة سليمان موسى، من منشورات اللجنة الأردنية للتعريب والترجمة والنشر، اخرجته مجلة رسالة العلم، عن العددين (1–2) من السنة الثامنة، ط1، الأردن، 1965، ص 18.

1- عين غزال

تقع على الجانب الغربي لوادي الزرقاء بالأردن[1] وهي من أكبر قري العصر الحجري الحديث في الشرق الأردني القديم[2]، ويعد موقع عين غزال من أهم وأكبر مواقع العصر الحجري الحديث المعروفة في الشرق الأدنى القديم، وعثر على بقايا العديد من مساكن العصر الحجري الحديث.[3]

يُعرف الموقع حالياً بـ (عين إيالاه) بمعنى الغزالة، وهو ترجمه عبريه للاسم العربي للموقع.[4]

2- وادي شعيب

يعد موقع وادي شعيب من أكبر مستوطنات العصر الحجري الحديث في وسط الأردن،[5] ولقد جرت فيها العديد من أعمال الكشف الأثري، وتم إشعال الموقع في شتى مراحل العصر الحجري الحديث (خلال منتصف العصر الحجري الحديث ما قبل الفخار ب MPPNB، ونهاية العصر الحجري الحديث ما قبل الفخاري ب LPPNB، ثم في العصر الحجري الحديث ما قبل الفخار PPNC، واستمر الأشغال حتى العصر الحجري الحديث الفخاري PN.[6]

3- المنحطة

تقع في وادي الأردن، وهي من مواقع العصر الحجري الحديث[7].

4- باب الدهرة أو الزهرة:

من مواقع العصر البرونزي المبكر المكتشفة جنوب الأردن، على الجانب الجنوبي الغربي من البحر الميت[1].

---

[1]Rollefson, G.O., " ritual and ceremony at Neolithic Ain ghazal" in: Expedition, vol.,39, 1997, p. 52; Rollefson, G.O.," ritual and ceremony at Neolithic Ain ghazal (Jordan)" in: palèorient, vol.9/2 ,1983, p.29,55-56.

[2]Schmandt – Besserate, D., "animal symbols at Ain Ghazal " in: Expedition, vol.39, 1997, p.52

[3]– Rollefson, G. O., Simmons, A. H., and Kafafi, Z., Neolithic Cultures at 'Ain Ghazal, Jordan, in: Journal of Field Archaeology, Vol. 19, No. 4 (winter, 1992), p.444.

[4]إبراهيم عبد الكريم، المرجع السابق، ص 86.

[5]– Banning E. B., Op.Cit., p.12.

[6]– Simmons, A.H., Rollefson, G.O., Kafafi, Z., and others, Wadi Shuʿeib, A Large Neolithic Community in Central Jordan: Final Report of Test Investigations, in: Bulletin of the American Schools of Oriental Research, No. 321 (Feb., 2001), p.2; Kafafi, Z., Rollefson, G.O., and Simmons, A.H., Test Excavations at the Neolithic Community of Wadi Shu'eib, Central Jordan, June 25,1991, in: Syria, T. 70, Fasc. 1/2 (1993), pp. 235-239

[7]–جاك كوفان، ديانات العصر الحجري الحديث، ص 62 0

الخاتمة والتوصيات

– تواجه المواقع الأثرية العربية في بلاد الشام بوجه عام وفلسطين بوجه خاص لعملية تزييف وتبديل على أيدي الصهاينة لطمس الهوية العربية لتلك المواقع الأثرية، واختلاق تاريخ زائف لهم في المنطقة، وذلك في محاولة منهم لمد جذورهم الوهمية في كيان هذا الوطن العربي الذي بات لا يملك إزاء هذه الإهانات التاريخية إلا الرفض والشجب، أصبحنا مع ماضينا مثل أبطال قصص ألف ليلة وليلة، أبطال حبسوا داخل صفحات من ورق، لا أحد يعي، ولا أذن تسمع...

– مئات الدراسات وعشرات القواميس اليهودية حرص الصهاينة على إخراجها في الآونة الأخيرة، جميعها تعطي حقوق لهم كاذبه في أرض ليست أرضهم، أرض منحها الاحتلال هديه لمغتصب (أعطى من لا يملك لمن لا يستحق!!)

فلنحاول أن نعيد ماضينا ونتمسك بما تبقى لنا منه، وليحرص كل دارس على التأكد من هوية كل بقعة في كيان وطننا العربي، ولا نأخذ الأمور بعلاتها.. علنا نبدأ في وضع قاموس موحد أو سلسلة من أطالس وقواميس عربية لكل بلد على حده، كي ندرك ما لنا من حقوق وما علينا من واجبات.

ومن ثم كان لزاماً علينا العمل على الخروج بقاموس جغرافي عربي لجميع المواقع الأثرية لاسيما ببلاد الشام بوجه خاص، والوطن العربي بوجه عام حفاظاً على هويتنا العربية، وتذكيراً للأجيال القادمة بماضينا الذي قد يغيب لو أننا تناسيناه..

– فعلى كل متخصص في علم الجغرافيا والتاريخ والأثار القديمة أن يساهم في وضع هذا القاموس الجغرافي العربي بالأسماء الأصلية لكل المواقع الأثرية العربية، حتى نحافظ على تاريخ وطننا العربي دون تغيير أو تبديل.

وفي محاولة متواضعة أضع اللبنة الأولى في هذا القاموس الجغرافي العربي وأبدأ ببعض المواقع الأثرية ببلاد الشام لاسيما خلال عصور ما قبل التاريخ، خاصة تلك المواقع التي صبغ البعض منها بالصبغة اليهودية وضاعت مسمياته وطمست معالمه العربية.

وأفسح الطريق بعدها لكل المتخصصين بالمساهمة في إثراء هذا القاموس الجغرافي العربي لنغطي به كافة المواقع الأثرية العربية بمشيئة الله تعالى.

– وأخيراً وليس آخراً.. لا أزعم أني قد أتيت بجميع المواقع الأثرية ببلاد الشام، وإنما جئت بالبعض فقط، وأوصي كل باحث أثري وكل مؤرخ وجغرافي أن يأتي بالمزيد، حفاظاً على هويتنا التي لو طمست لضاعت أجيال قادمة دون أن تعرف جذورها وتاريخها القديم.

---

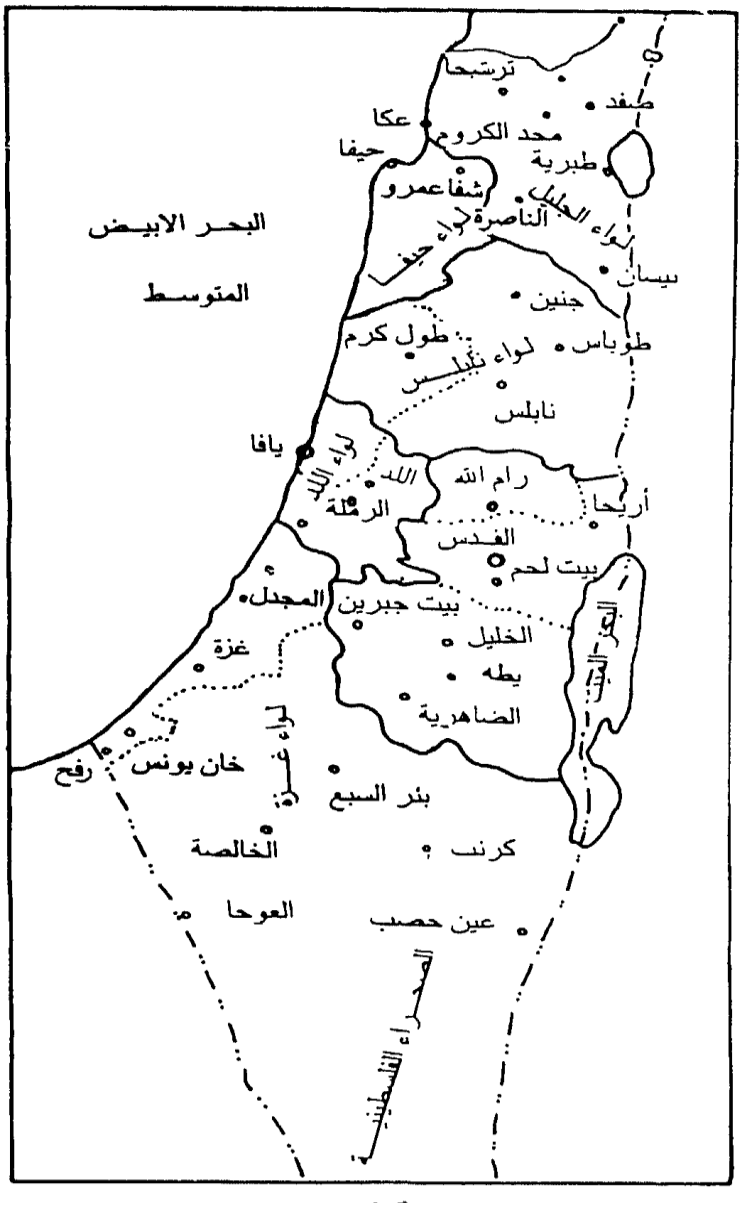
[1]Rast, W.E., and Schaub, R.T., " the 1977 expedition to the south eastern dead sea plain, Jordan " in: AASOR, vol. 46, 1979, p. 1, ff; Rast, W.E., " patterns of settlement at Bab edh – Dhra " in: AASOR, vol. 46, 1977, p. 7.

قائمة الخرائط والأشكال

(شكل:1) – خارطة بلاد الشام

نقلاً عن: مركز الوثائق والمخطوطات ودراسات بلاد الشام

http://centers.ju.edu.jo/ar/Manuscripts/Lists/HomeIcons/Disp_Project.aspx?ID=5



(شكل:2) –خارطة فلسطين

نقلاً عن: مرعي توفيق، قصة مدينة أريحا، سلسلة المدن الفلسطينية (17)، المنظمة العربية للتربية والثقافة والفنون، دائرة الثقافة بمنظمة التحرير الفلسطينية، (د.ت)، ص 6.

(شكل:3) – خارطة الأردن

نقلاً عن: فهد الخيطان، الأردن الكبير يتشكل، موقع الدرر الشامية، 10 أغسطس 2015، 11.00

https://eldorar.com/node/83403

قائمة المراجع العربية والمترجمة

- إبراهيم عبد الكريم، تهويد الأرض وأسماء المعالم الفلسطينية (دراسة ودليل)، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001.
- أ 0ج 0 ليك، ب 0أ 0 ر – كونوى، " صيد الغزلان في العصر الحجري في سورية "، مجلة العلوم، المجلد الرابع – العدد الثالث، 1988، ص 66 – 71 0
- تغريد شعبان، ممالك سوريا القديمة، مكتبة إيبلا، بلاد الشام، (د.ت).
- تقارير أعمال البعثة العاملة في الموقع المحفوظة لدى سجلات دائرة آثار تدمر، مديرية آثار ومتاحف تدمر، المديرية العامة للآثار والمتاحف بالجمهورية العربية السورية، تدمر، سوريا، 2009.
- جاك كوفان، الألوهية والزراعة ثورة الرموز في العصر النيوليتى، مترجم، دمشق، 1999.
- جاك كوفان، ديانات العصر الحجري الحديث في بلاد الشام، مترجم، دمشق 2000.
- خالد محمود أبو غنيمة، أضواء جديدة على تاريخ البحث الأثري لعصور ما قبل التاريخ في الأردن، المجلة الأردنية للتاريخ والآثار، المجلد الخامس، العدد الثاني، 2011.
- سلطان محيسن، عصور ما قبل التاريخ، دمشق، 1999.

- سليمان سعدون البدر، التكامل الأثري والحضاري في الوطن العربي في العصور القديمة، دراسات، المجلد التاسع، العدد الأول، 1982.
- سونيا كول، ثورة العصر الحجري الحديث، مترجم، بغداد، 1988.
- عبد الحكيم الذنون، تاريخ الشام القديم، دار الشام القديمة للطباعة والنشر، دمشق، 1999.
- عبد الرحمن المزين، فلسطين عبر التاريخ، الجزء الأول، التراث العربي، سوريا، مج 1، ع 2، 1980.
- عبد الله محمد أبو علم، أسماء ومسميات فلسطينية وعربية وأجنبية، الأردن، 2012.
- عفيف البهنسي، التراث الأثري السوري، وزارة الثقافة الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2014.
- فهد الخيطان، الأردن الكبير يتشكل، موقع الدرر الشامية، 10 أغسطس 2015، 11.00 https://eldorar.com/node/83403
- لانكستر هاردنج، آثار الأردن، ترجمة سليمان موسى، من منشورات اللجنة الأردنية للتعريب والترجمة والنشر، اخرجته مجلة رسالة العلم، عن العددين (1-2) من السنة الثامنة، ط1، الأردن، 1965.
- محمد فاروق الخالدي، المؤامرة الكبرى على بلاد الشام، دراسة تحليلية للنصف الأول من القرن العشرين، دار الراوي، الدمام، الطبعة الأولى، 2000.
- مرعي توفيق، قصة مدينة أريحا، سلسلة المدن الفلسطينية (17)، المنظمة العربية للتربية والثقافة والفنون، دائرة الثقافة بمنظمة التحرير الفلسطينية، (د.ت).
- مصطفى مراد الدباغ، فلسطين بلادنا، ج ٢، بيروت، ١٩٧٤.
- ناصر الدين أبو خضير، أسماء قرى القدس، دراسة لغوية دلالية، مجلة اتحاد الجامعات الغربية للآداب، المجلد 13، العدد2، 2016.
- نداء محمد كشكو، الممارسات الإسرائيلية لتهويد الجليل، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، قسم التاريخ والآثار، الجامعة الإسلامية، غزة، 2016.

قائمة المراجع الأجنبية

- Goring-Morris, A.N., Aspects of the PPNB Lithic Assemblage from Kfar Hahoresh, Near Nazareth, Israel, in: Gebel, H. -G. & Kozlowski, S. K., (eds), Neolithic Chipped Lithic Industries of the Fertile Crescent, Berlin, 1994, pp. 427-444.

- Horwitz, L. K, and Gorgin –Morris, N., "animals and ritual during the Levantine PPNB: a case study from the site of KFAR HAHORESH, Israel ": arthropodological, vol. 93 (1) ,2004, p172-173.
- Kafafi, Z., Rollefson, G.O., and Simmons, A.H., Test Excavations at the Neolithic Community of Wadi Shu'eib, Central Jordan, June 25,1991, in: Syria, T. 70, Fasc. 1/2 (1993), pp. 235-239
- Kuijt, I., The Regeneration of Life Neolithic Structures of Symbolic Remembering and Forgetting, Current Anthropology, Vol. 49, No. 2, April 2008.
- Mellaart, J., The Neolithic of the near east, London, 1981.
- Peterson, J., Khirbet Hammam (WHS 149): A Late Pre-Pottery Neolithic B Settlement in the Wadi el-Hasa, Jordan, in Bulletin of the American Schools of Oriental Research, No. 334 (May 2004), pp.1-2
- Rollefson, G.O.," ritual and ceremony at Neolithic Ain ghazal (Jordan)" in: *palèorient*, vol.9/2 ,1983, p.29,55-56.
- Rollefson, G. O., Simmons, A. H., and Kafafi, Z., Neolithic Cultures at 'Ain Ghazal, Jordan, in: Journal of Field Archaeology, Vol. 19, No. 4 (winter, 1992), p.444.
- Rollefson, G.O., " ritual and ceremony at Neolithic Ain ghazal" in: Expiditon, vol.,39, 1997, p. 52; Rollefson, G.O.," ritual and ceremony at Neolithic Ain ghazal (Jordan)" in: palèorient, vol.9/2 ,1983, p.29,55-56.
- Rollefson, G.O., " ritual and ceremony at Neolithic Ain ghazal", in: *Expiditon*, vol.,39, 1997
- Schmandt – Besserate, D., "animal symbols at Ain Ghazal" in: *Expedition*, vol.39, 1997.
- Shaw, I., Dictionary of Archaeology, Great Britain, 1999.

Simmons, A.H., Rollefson, G.O., Kafafi, Z., and others, Wadi Shu'eib, A Large Neolithic Community in Central Jordan: Final Report of Test Investigations, in: Bulletin of the American Schools of Oriental Research, No. 321 (Feb. 2001)

البناء بالطين: قراءة في الفكر الهندسي والتراث الحضاري

م. سحر هاشم محمد السيد
وزارة التخطيط العمراني –الخرطوم

المستخلص:

الطين هو عبارة عن التراب الذي اختلط به الماء فأصبح كالعجينة بعد أن كان جافاً، فهو يتكوّن من المعادن التي تكون في التراب، والماء والسليكا[1]، قمنا بدراسة لمميزات وعيوب الطين وطرق تشييده وكيفية معالجته ليكون مادة فعالة للبناء وأخذ نماذج لمباني من الطين.

توصلنا إلى أنه كمادة للبناء قليل التكلفة مادة مرنه يمكن تشكيله وتعيش طويلا وصيانته سهلة وبسيطة لبساطة المادة صديق للبيئة يساعد على الحد من استنزاف الموارد الطبيعية ومن الممكن إعادة تدويره وتتركز سلبيات الطين للبناء فهو ضعيف في مقاومة المياه وضعفه في تحمل الأوزان الثقيلة وقابلية أسطح الطين للتعرية بسبب المؤثرات البيئية، الإصلاح والصيانة المستمرة.

مقدمة:

يعتبر البناء بالطين من أقدم أنظمة الإسكان التي صاحبت انتقال الإنسان من حياة الكهوف والخيام إلى حياة الحضارة والارتباط بالأرض[2] وتتهدد نمط الطين المعالم المعمارية الحديثة مع القائمة على التقنية العامة وخلق معها تصادما معماريا حضاريا[3]، وفي الوقت ذاته تشهد استمرارا وإن كان ضعيفا[4]وقد بدأ العالم يعي مشاكل البيئة من حيث التلوث الصناعي والاحتباس الحراري نتيجة انبعاثات غازات الدفيئة؛

---

[1]–http://mawdoo3.com 01/16/2009

[2]– عبد الرقيب طاهر، الخصائص والقيم المعمارية لعمارة الطين في اليمن، مؤتمر الحضارة الإنسانية من (1) المغارة إلى العمارة، دراسات وبحوث المؤتمر، جمعية بيروت التراث ،6 –8 نوفمبر، 2001م، ص105.

[3]–] Mehta ،Deepa, 2009, On Conservation and Development: The Role of Traditional MudBrick Firms in Southern Yemen, Paper prepared for GLOBELICS: Inclusive Growth,Innovation and Technological Change: education, social capital and sustainabledevelopment, Dakar, Senegal.

[4]–Oshike, Emmanuel E, 2015, “Building with earth in Nigeria: A review of the past and present to enhance future housing development” Enternational Journal of Science, Environment and Technology, Vol4, No1, 2015

فتوجه إلى تطبيق ما يعرف اليوم بمبادئ الاستدامة التي تحاول أن تعالج جملة المشاكل الاجتماعية والبيئة بطريقة اقتصادية على المستوى العالمي والمحلي ومن أهم هذه المبادئ:

- رفع المستوى المعيشي لكافة فئات المجتمع.
- الاقتصاد في استهلاك الطاقة، تطبيق الاقتصاد الدائري على المنتجات الصناعية.
- والمحافظة على الموارد وحماية البيئة الطبيعية[1]

(لتحقيق ذلك في منطقتنا فإنه من الضروري الاقتباس من الخبرة والإرث المعماري التقليدي الذي قدم نماذج سكنية اقتصادية وبيئية واجتماعية مثالية ومن الخطأ نقل الأفكار المعمارية من بلد إلى اخر دون احترام الواقع المناخي المحلى)، وفي الماضي تعتبر مشاركة الأهالي في تصميم وبناء مساكنهم أحد أهم أسباب نجاح المشروعات الإسكانية والتي تضمن في نفس الوقت تحقيق مساكن اقتصادية كونها تلبي احتياجات السكان بشكل مباشر.

منهجية الدراسة:

استخدمنا في هذه الدراسة المنهج الوصفي والتحليلي والمقارنة ومعرفة خصائص وعيوب مادة الطين وكيفية معالجتها وطرق البناء بها اعتمادا على الدراسات ذات الصلة وتقديم بعض النماذج.

الهدف:

التوصل إلى معرفة خواص الطين (المميزات والعيوب) وطرق تشييده وسبل معالجته ليكون مادة فعالة للبناء في منطقة الدراسة.

أهمية الدراسة:

تهدف الدراسة بالرجوع لمادة الطين كمادة بناء وذلك بسبب التكلفة العالية للمباني والنداءات المتكررة بسبب المشاكل البيئية والطاقة المهدرة في عملية البناء لان الطين مادة مناسبة لمناخنا الحار، ويعزز الطين الروابط الاجتماعية لان الناس تتكاتف في بناء المباني التعليمية والدور الخاصة والعامة في المنطقة الواحدة.

المناقشة:

أولا: مميزات الطين كمادة للبناء[2]

- قليل التكلفة.
- مادة مرنه يمكن تشكيله وتعيش طويلا.
- الصيانة سهلة وبسيطة لبساطة المادة.
- صديٌق للبيئة يساعد على الحد من استنزاف الموارد الطبيعية.

[1] –https://albenaamag.com 2017 مجلة البناء، 13يوليو

[2]–www.al–jazirah.com11/02/ 2019

- طريقة البناء بالطين تربط بين الناس هناك متطوعون يساعدون في البناء مما يخلق مجتمعا مترابطا.
- مقاوم للحرائق والزلازل.
- تنوع طرق التشييد باستخدام الحد الأدنى من الآلات والأدوات البسيطة.
- سهولة تدوير العناصر الطبيعية وإرجاعها إلى أصلها وهو التربة.
- عدم وجود تراكم المخلفات الناتجة عن أعمال البناء والهدم.
- الراحة لا يحتاج إلى تدفئة أو تكيف وبالتالي توفير الطاقة المستهلكة لتميزه في القدرة على تخزين الحرارة والبرودة وضعف توصيل الحرارة الداخلية[1]
- توفير فرص عمل.

ثانيا: سلبيات الطين كمادة للبناء[2]:

- ضعفه في مقاومة تأثير المياه سواء الناتجة من الأمطار والسيول أو الصاعدة من الأرضيات والقواعد (مياه سطحية) عن طريق الخاصية الشعرية.
- ضعفه في تحمل الأوزان الثقيلة.
- قابلية أسطح الطين للتعرية بسبب المؤثرات البيئية مثل الأمطار والرياح المحملة بالرمال أو التآكل بسبب الاستخدام.
- الإصلاح والصيانة المستمرة.

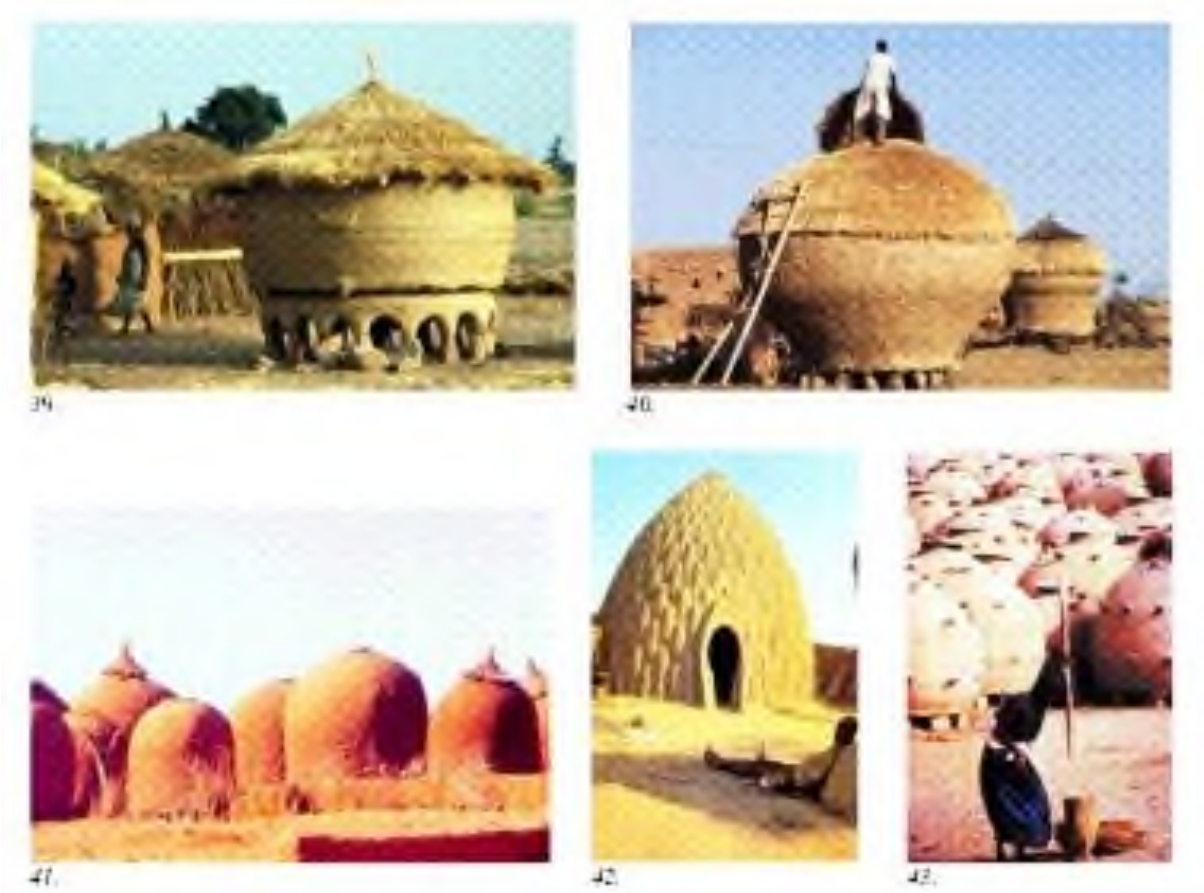
ثالثا: آراء معماريين:

- تبنى المهندس حسن فتحي في وقت مبكر عالميا هذا الفكر البيئي بما يشمله من تجارب وتطبيقات شعبية مشجعا إياها على الرجوع إلى دورها الطبيعي التاريخي بالمشاركة في العملية الإبداعية، وقد دعا إلى استخدام مواد البناء المحلية (أنظر تحت أقدامك وابني)، الهدف من ذلك استعادة تراث البناء مما يتطلب تعاونا بين المهندسين والحرفيين ذوي المهارة.
- مفهوم كريستوفر ألكسندر للبناء الشعبي بانه حضارات اللاادراك بالذات المبدعة ويسمى ذلك الطريقة الخالدة للبناء، حيث يقول (أن الجماعات تشكل مبانيها بمعرفة أفرادها وذلك لقرون عديدة مستعملين لغات الانسحاق، هذه اللغة تعطى مستعملها قوة خلق مباني جديدة وفريدة بلا حدود، تماما كما تعطيه لغته العادية إمكانات لتكوين جمل بلا حدود)

---

[1]– ديالا عطيات، ميزات العمارة الطينية وفرص تطبيقها، عمارة واحة سيوة أنموذجا، المجلة الإلكترونية الشاملة متعددة التخصصات، ع3 (2017/12)، https://www.eimj.org/uplode/images/photo

[2]– ايجابيات وسلبيات البناء الطيني وطرق تطويره اكتوبر 27, 2011)

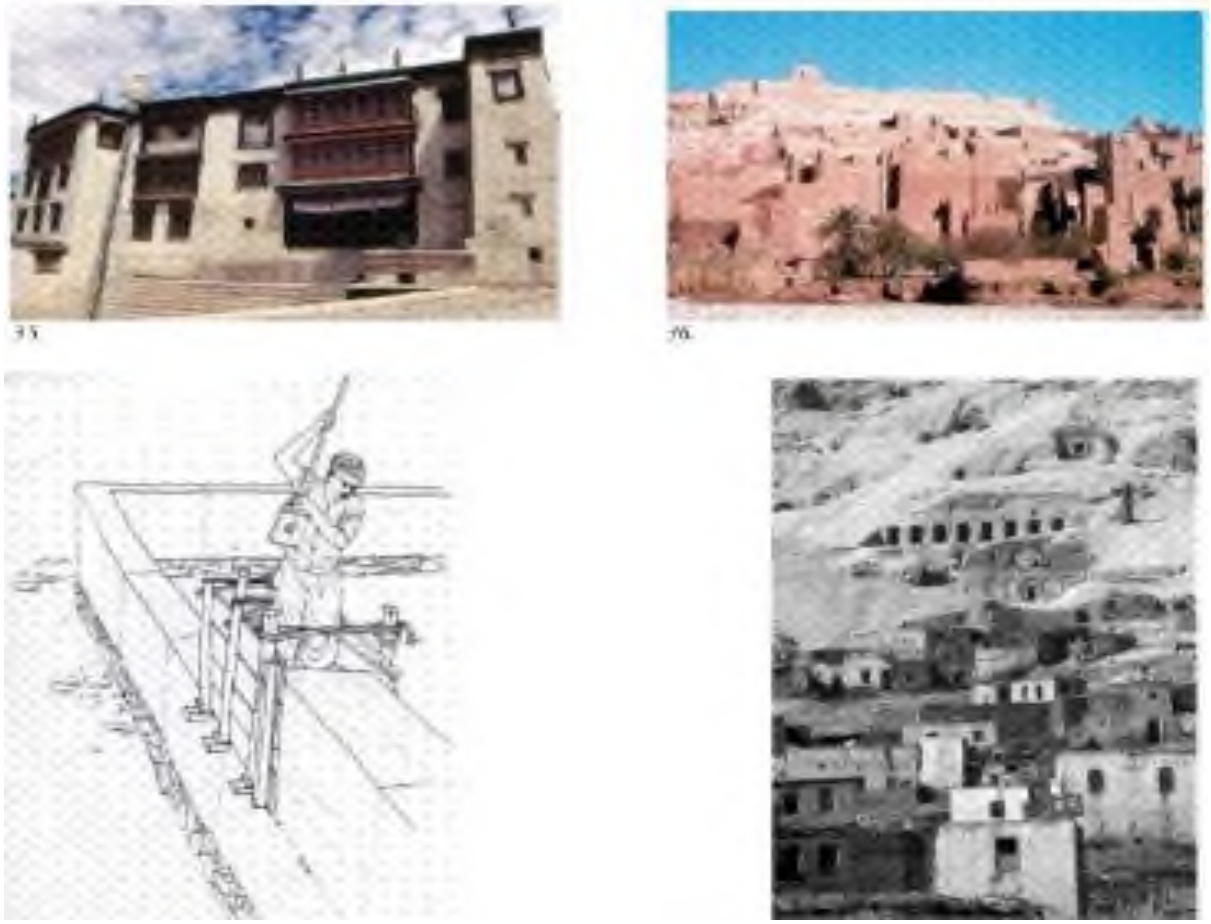


صور تبين بعض من المباني التقليدية (نيجيريا – توقو–النجير–الكاميرون) المصدر ERTH ARCH.

مفهوم العمارة المستدامة:

حددت لجنة الأمم المتحدة لشئون البيئة في مؤتمرها عام 1986 والذي رأسه رئيس وزراء النرويج مفهوم الاستدامة الاجتماعية كالتالي (طرق التقدم الاجتماعي والاقتصادي التي تلبى الاحتياجات الحالية بدون التضحية بقدرة الأجيال المستقبلية على مواجهة احتياجاتها).

في الماضي تعتبر مشاركة الأهالي في تصميم وبناء مساكنهم أحد أهم أسباب نجاح المشروعات الإسكانية والتي تتضمن في نفس الوقت تحقيق مساكن اقتصادية كونها تلبي احتياجات السكان بشكل مباشر وأنها تعتمد على الموارد الموجودة بالبيئة التي حوله وهي غالبا ما تكون من الطين أو الحجر أو المخلفات الزراعية وعلى الجهد الذاتي لأهالي المنطقة.



صور تبين بعض من المباني التقليدية (الهند – المغرب) – المصدر .ERTH ARCH

رابعا: تقنيات البناء بالطين:

تقنية الطوب الطيني:

تقوم فكرة هذه التقنية على استخدام التربة الطينية بعد ترطيبها وعجنها إلى حالة شبه سائلة وخلطها مع التبن ثم تشكيلها في شكل قوالب خشبية تزال مباشرة ويترك الطوب ليجف بشكل طبيعي تحت الشمس لعدة أيام ويسمى بالطوب اللبن.

الإنشاء بالطوب اللبن من أقدم أساليب البناء بالطين في السودان فقد استخدم ولازال يستخدم في المناطق ذات الأمطار الخفيفة والمتوسطة.

هناك أنواع من التربة الطينية تحتوي على نسب عالية من الطين المتمدد والذي من خصائصه ازدياد حجمه عند امتصاص المياه وانكماشه عند فقدانه هذه الظاهرة تؤدى إلى حدوث إنكماشات وتشققات، لذلك لابد من وضعها في قوالب صغيرة الحجم للتحكم في عملية الانكماش والتشقق خارج البناء.

إضافة التبن يساهم في تماسك الطوب وفى أثناء عملية البناء تستخدم المونة الطينية وهي عجينة مصنوعة من نفس الخليط مع التبن أو بدونه.

من محاسن البناء بالطوب اللبن هو أن الحواط المشيدة تكون نسبيا خالية من الشروخ وذلك أن التشققات تحدث للطوب أثناء عملية الجفاف وبالتالي يمكن تفادى الطوب التالف أثناء مراحل البناء[1].

صورة 1-2 تبين شكل الطوب اللبن المصدر: البناية الطينية وصيانتها بوادي مزاب الجزائر

تقنية قِطع العجين:

هذه التقنية لا تحتاج أي أدوات أو قوالب أو تجهيزات مسبقة خاصة، فهي عملية بناء تشبه التشكيل بالطين لدى الخزفيين .وكان الناس قديمًا يقومون الطينية مع التبن بالأقدام أو باستخدام الحيوانات (وبالآلات حديثًا) ومن ثم تشكيلها إلى قطع صغيرة يقوم أحد العاملين برميها إلى عامل البناء الذي يقوم برصها إلى جانب بعضها ثم فوق بعضها، لتشكيل شكل المبنى.

هذه التقنية تناسب المناطق التي تحتوي على تربة طينية ذات نسبة طين عالية غير متمددة، وذات نسبة انكماش بسيطة. ونقاط قوة هذه التقنية هو أن البناء النهائي يكون عادة من كتلة واحدة موحدة غير منفصلة الأجزاء، الأمر الذي يعطيها قوة لتحمل الزلازل بدرجة أعلى من مباني الطوب الطيني، ولأن هذه التقنية تشبه عملية التشكيل بالطين، فقد تميزت أيضًا بأشكالها الفنية والغريبة، حيث يسهل بها بناء الحوائط المنحنية والمتعرجة والأقواس، ونحتها لتشكيل الأرفف والدواليب الحائطية. ولكن هذه التقنية بالمقابل تعتبر نسبيًا أكثر بطء من ناحية سرعة الإنجاز، كما أن على عامل البناء التوقف كلما ارتفع ببنائه ارتفاع 30 سم ليعطي فرصة للطبقة العليا أن تتصلب والمقدرة على تحمل مزيدًا من الوزن، مدة الانتظار تبدأ من يوم إلى يومان في المناطق الحارة وقد تصل إلى أسبوع في المناطق الباردة والممطرة.[2]

[1] –https//amshoosh.wordpress.com. 11/02/ 2019

[2] –http://www.alnilin.com/12776565.htm. 11/02/ 2019

شكل 3-4 يبين شكل المباني بطريقة قطع العجين المصدر: تقنيات البناء بالمواد الطبيعية

تقنية الطوب المثبت:

الطوب المثبت عبارة عن طوب مصنوع من خليط من التراب ونسبة قليلة من (5-10 % (من أسمنت وجير كما يعتبر بديلا للطوب الأحمر الذي له عدة آثار سلبية على البيئة حيث أن كمائن صناعته تتركز على ضفاف النيل مما يتسبب في جرف الأراضي الخصبة فضلا على أن عمليه حرقه تتم بواسطة حطب الأشجار وهذا يعرض الغطاء النباتي للإزالة ويلوث الجو[1].

يعتبر الطوب المثبت من أحدث أنماط البناء بالطين وأكثر شيوعا في معظم الدول وأحد الخيارات المتوفرة لبناء المباني قليلة التكلفة وهو تقنية للاستفادة من مكونات الأرض التي نعيش عليها مثل الحصى والرمل والطين، تعتبر تقنية الطوب المثبت من أرخص التقنيات التقليدية المستخدمة بنسبة 40 %من تقنيات البناء الأخرى المستخدمة وتجرى عليه عملية ضغط معينة بواسطة ماكينة كبس يدوية أو هيدروليكية للحصول على الشكل المطلوب ويتراوح إنتاجها في اليوم ما بين 300. 400 بلكة كما أنها تمتاز بسهولة التحريك من مكان إلى آخر.

يتم تخمير الطوب لمدة أسبوعين وتعتبر طريقة التخمير من أحد سلبيات تقانة تصنيع الطوب المثبت. ومعلوم أن هناك تقنية أحدث تعمل بالتخمير عبر بخار الماء وتستغرق العملية يومين ويمكن استجلابها ومن شأنها الحد من سلبية التقنية الموجودة حاليا خصوصا فيما يتعلق بزمن التخمير للطوب.

تمتاز التقنية بأنها قليلة التكلفة وصديقة للبيئة ولا حاجة لها لمواد مستوردة ولا لدرجات وتقنية الطوب المثبت معروفة منذ عهد الرومان وكانت تستخدم في تعبيد الطرق وظهرت في السودان في التسعينات من القرن الماضي واستخدمت في تشييد وإنشاء عدة مباني وقرى في السودان[2].

[1]-https://alsahafasd.com/5872023 11/02/ 2019

[2] -Journal of engineering sciences Assiut University vol.45 no.5

صورة 5 تبين جزء من المباني التي تم عملها بالطوب المثبت قليل التكلفة بحي الدمازين شمال علي الطريق القومي المصدر:Blue Nile Organizations Network

صورة 6 تبين جزء من مباني تم تنفيذها بواسطة الطوب المثبت قليل التكلفة في منطقة بابنوسة المصدر:Blue Nile Organizations Network .

صورة 6 تبين مدرسة الحاج يوسف التجريبية المصد(8):Earth block manufacture in Sudan

صورة لأحد المباني بتقنية الطوب المثبت–المصدر ERTH CONSTRUTION

صورة لأحد المباني بتقنية الطوب المثبت–المصدر ERTH CONSTRUTION

تقنية التراب المدكوك:

حيث تقوم فكرة هذه التقنية، بإنشاء قوالب خشبية متينة تأخذ شكل حوائط المبنى، ويتم وضع التربة الطينية داخل هذه القوالب ومن ثم يتم دكها وضغطها بمجموعة من الأدوات لزيادة كثافتها إلى مرحلة التصلب التام، هذه التربة في أحيان كثيرة كان يتم إضافة بعض المواد المثبتة إليها مثل الجير بسبب ضعف نسبة الطين. وبعد ملء تلك القوالب، يتم إزالتها ومن ثم رفعها إلى مستوى أعلى لإكمال باقي ارتفاع المبنى.

نشأت هذه التقنية في المناطق التي تتمتع بتربة ذات نسبة طين ضعيفة، ولهذا يتم تعويض ضعف تماسك هذه التربة بالدك والضغط، وباستخدام المواد المثبتة كالجير.

تعتبر هذه التقنية من أصعب التقنيات في التنفيذ، وتحتاج إلى خبرة مسبقة، وتجهيز القوالب الخشبية وجعلها ثابتة وذات قدرة لتحمل الضغط يحتاج إلى وقت طويل نسبيًا.

هذه التقنية انتجت خصائص خاصة بها، حيث أن تقارب حبيبات التربة المضغوطة تقلل من مسامية هذه الحوائط وكان لهذا بعض الآثار منها قدرة أعلى على تحمل عوامل التعرية وخاصة تأثير المياه، وأيضًا قدرة على تحمل ضغط الشد الأفقي الناتج عن الزلازل، وهذه المباني المبنية بهذه التقنية هي الأفضل أداء في الزلازل مقارنة بسابقاتها من المباني. ولكن فقدان هذه المسامية يقوم أيضًا بتقليل نسبة

الرطوبة التي تستطيع العبور من وإلى الحوائط الأمر الذي أفقد هذه الأبنية خاصية من خصائص التكييف الطبيعي وهو التحكم في مستوى الرطوبة داخل البناء والحفاظ على مستوى مريح.

صورة 7 –8 تبين تقنية وشكل البناء المدكوك المصدر تقنيات البناء بالمواد الطبيعية

صورة لاحد المباني بتقنية البناء المدكوك –المصدر ERTH CONSTRUTION

خامسا: المعالجات:

- يعتمد البناء بالطين على اختيار التربة المناسبة مع طبيعة المنطقة ومناخها.
- الاهتمام بالأساس وخاصة في المناطق المنخفضة وذلك برفعها وتضمينها بمادة مقاومة للمياه.
- من الصعوبات الأساسية في استخدام مادة الطين إنشاء فراغات ذات بحور واسعة ومباني متعددة الطوابق، ولكي تتوافق العمارة الطينية مع المستجدات المعاصرة لابد أن يتحقق بها عدد من العوامل الإنشائية من مواد ذات قدرة عالية على التحمل، مع الحفاظ على الحوائط الطينية للمبنى وذلك باستخدام المواد الخشبية ذات الجودة العالية في الأسقف والاعتماد على الكمرات الحديدية.
- استخدام الآلات الحديثة في تنفيذ الجدران الطينية إما عن طريق استخدام تقنية الطوب المثبت أو تقنية التربة المدكوكة فهي تعطى متانة أكبر وأسطح أكثر انتظاما ودقة لسماكة واستقامة للحوائط وحوافها، كما تكون بسمك أقل مما يوفر المساحات الداخلية مع الاحتفاظ بخصائص المادة الطينية.

- توفير الحماية للمباني الطينية من العوامل البيئية والمناخية التي تساهم في تأكل جسم المبنى عن طريق البروز بالأسقف لحماية الجسم.[1]
- استخدام مادة مقاومة لمياه الأمطار في الأسقف والأسطح الخارجية.[2]

الحفاظ على البيئة:

العمارة الطينية تعد أحد أنواع العمارة البيئية النظيفة التي لا تسبب تلوث بيئي كونها مادة طبيعية متوازنة بيئيا؛ حيث أن استخدامها يحد من التلوث الناتج من حرق الطوب أو صناعات الإسمنت أو صناعات مواد البناء الأخرى وأيضا بسبب التفاعلات أو انبعاثات الغازات السامة مما يوفر مناخا داخليا وخارجيا صحيا.

لكن هناك جانب سلبي ألا وهو أن مادة الطين في بعض المناطق يتم الحصول عليها عن طريق تجريف بعض الأراضي الزراعية، لذلك لابد من وضع بعض القواعد لاستخدام الطين بان يتم في المناطق التي يكون بها وفرة في التربة.

صورة 9 تبين مثال لأحد المباني الطينية المصنفة عمارة خضراء في مدينة سنتافيه عاصمة نيومكسيكو المصدر: المباني الطينية بمنظور معاصر

أهم النتائج:

للطين مميزات وعيوب من الممكن الاستفادة من مميزاته ومعالجة عيوبه وذلك بإضافة بعض المواد التي تحسن من خصائصه الفيزيائية وإضافة الأسقف المناسبة له الجداول التالية تبين ذلك:

[1]–Earth block manufacture in Sudan.D.E.Adam in collaboration with professor A.R.A.Agib

[2]– إيجابيات وسلبيات البناء الطيني وطرق تطويره أكتوبر 27, 2011

https//amshoosh.wordpress.com. 11/02/ 2019

مميزات الطين كمادة بناء	
قليل التكلفة	
المرونة يمكن تشكيله	
سهل الصيانة	
صديٌق للبيئة	
طريقة البناء بالطين تربط بين الناس	
مقاوم للحرائق والزلازل.	
سهولة التدوير	
عدم وجود تراكم المخلفات الناتجة عن أعمال البناء والهدم.	
الراحة لا يحتاج إلى تدفئة أو تكيف	
توفير فرص عمل	
عيوب الطين كمادة بناء	**المعالجات**
ضعفه في مقاومة تأثير المياه	اختيار التربة المناسبة مع طبيعة المنطقة ومناخها
ضعفه في تحمل الأوزان الثقيلة.	باستخدام المواد الخشبية ذات الجودة العالية في الأسقف والاعتماد على الكمرات الحديدية
قابلية أسطح الطين للتعرية بسبب المؤثرات البيئية	استخدام الآلات الحديثة في تنفيذ الجدران الطينية
الصيانة المستمرة	توفير الحماية للمباني الطينية من العوامل البيئية والمناخية
تجريف بعض الأراضي	استخدام مادة مقاومة لمياه الأمطار في الأسقف والأسطح الخارجية
عدم وجود عمالة متخصصة للبناء به	تفعيل القوانين للمحافظة على الأراضي من التجريف
	إدخال مناهج البناء بالطين في الجامعات والمعاهد الفنية

أهم التوصيات:

- تقديم الطين مادة للبناء كبديل من البدائل المعمارية بهدف تطبيقها مقارنة مع مواد البناء الأخرى من حيث قوة المقاومة وعزل الصوت والخواص الفيزيائية الأخرى والمميزات البيئية.
- إجراء التجارب بغرض تحسين مادة الطين وإدخال البناء بالطين في مقررات الجامعات والمعاهد الفنية وذلك لملائمته لطبيعة مناخ بلادنا.

- الرجوع إلى تاريخنا وحضارتنا التي استخدمت هذه المادة فى فترات قديمة ومتباعدة من تاريخ السودان خاصة الحضارة النوبية فقد استخدمت هذه المادة بصورة فنية جميلة وهي مطبقة في بعض الدول الأفريقية.

قائمة المصادر

المراجع العربية:

1- عبد الرقيب طاهر، الخصائص والقيم المعمارية لعمارة الطين في اليمن، مؤتمر الحضارة الإنسانية من (١ (المغارة إلى العمارة، دراسات وبحوث المؤتمر (جمعية بيروت التراث ،6 -8 نوفمبر، 2001م)

المراجع الأجنبية:

1. Earth block manufacture in Sudan.D.E.Adam in collaboration with professor A.R.A.Agib

2. Journal of engineering sciences Assiut University vol.45 no.5

3. Mehta, Deepa, 2009, On Conservation and Development:The Role of Traditional MudBrick Firms in Southern Yemen, Paper prepared for GLOBELICS: Inclusive Growth,Innovation and Technological Change: education, social capital and sustainabledevelopment, Dakar, Senegal.

4. Oshike, Emmanuel E, 2015, “Building with earth in Nigeria: A review of the past and present to enhance future housing development” Enternational Journal of Science, Environment and Technology, Vol4, No1, 2015.

مراجع الانترنت

1- http://mawdoo3.com 2009/16/01

2- ديالا عطيات، ميزات العمارة الطينية وفرص تطبيقها، عمارة واحة سيوة أنموذجا، المجلة الإلكترونية الشاملة متعددة التخصصات، ع3 (2017/12)، https://www.eimj.org/uplode/images/photo

3- https://albenaamagمجلة البناء، 13يوليو 2017

4- www.al-jazirah.com 2019 /02/11

5- إيجابيات وسلبيات البناء الطيني وطرق تطويره أكتوبر 27, 2011)
11/02/ 2019.https//amshoosh.wordpress.com

6- 11/02/ 2019.http://www.alnilin.com/12776565.htm

7- https://alsahafasd.com/5872023 2019 /02/11

محاسبة التكاليف كآلية لتفعيل القرار على مستوى المؤسسات الصحية

"دراسة حالة المؤسسات الصحية بالجزائر"

د.أ.م. على دحمان محمد

أستاذ محاضر –ب–، المركز الجامعي عين تموشنت

د.أم . بن قرين جمال

أستأد محاضر –ب–المركز الجامعي البيض

الملخص:

تعتبر المؤسسات الصحية النواة الأساسية للقطاع الصحي بالجزائر، لكن وخلال السنوات القليلة الماضية فقد لاحظنا ارتفاع هائل في نفقات القطاع.

وعلى هذا الأساس فإدراك أهمية وضرورة إقامة نظام لحساب التكاليف الصحية بتزايد النفقات مقارنة بحجم الموارد المتوفرة قد تجسد في شكل جهود لإيجاد الأساس والوسيلة المثلى وذلك استنادا على طريقة محاسبة التكاليف على أساس الأنشطة لتحقيق فاعلية أكبر على مستوى القطاع.

لكن مع إعادة نظر في مختلف النقائص من أجل التوصل إلى رفعها ولو بصفة نسبية وهذا خاصة من خلال التركيز على عنصر التسيير داخل الهياكل مما يعني إعطاء اهتمام أكبر للعنصر البشري ليكون بدوره عنصرا فعالا في تجسيد هاته المنهجية وفق طريقة سليمة انطلاقا من اقتناعات فردية بأهمية هاته المنهجية للموظف أولا وللمؤسسة ثانيا وللمنظومة الوطنية للصحة ثالثا.

الكلمات المفتاحية: النظام الصحي، محاسبة التكاليف، المؤسسات الصحية

Summary:

Health institutions are the main nucleus of the health sector in Algeria, but over the past few years we have noticed a huge increase in the expenses of the sector.

On this basis, recognizing the importance and necessity of establishing a system of costing health with increasing expenditures compared to the volume of available resources may be reflected in the efforts to find the basis and the optimal method based on the method of cost accounting based on activities to achieve greater efficiency at the sector level.

But with the reconsideration of the various shortcomings in order to reach a lift, even if relatively, especially by focusing on the element of governance within the structures, which means giving greater attention to the human element to be an effective element in the embodiment of this methodology in a sound manner based on individual convictions of importance This methodology for the employee first and for the institution second and for the national health system.

Key words: health system, cost accounting, health institutions

مقدمة:

إن المؤسسة الصحية والتي ليست سوى أداة وتنظيم يستمد حيويته من فئة مسخرة لخدمة فئة أخرى يجب أن تتمتع بالقدرة على تقديم خدمات نوعية وبأقل التكاليف الممكنة مع العلم أن هاته النوعية لا يمكن إدراكها إلا بتكاثف جهود كل العناصر الفاعلة في اتخاذ القرارات المقترنة بمستويات الاستهلاك والإنتاج لدى المصالح أو الوحدات المسيرة من طرفهم، وكذا مدى انتهاجهم لأحدث أساليب التسيير الرامية لذلك.

ورغم جميع المجهودات المبذولة من طرف السلطات العمومية في الآونة الأخيرة المتبلورة في عمليات التكوين وإنشاء المؤسسات الصحية؛ إلا أن هاته الأخيرة تبقى بعيدة كل البعد عن تغطية جميع متطلبات الحجم السكاني المتزايد يوما بعد يوم، هذا إضافة إلى اعتمادها على أساليب تسيير غير قادرة على التحكم في النفقات الصحية المتزايدة هي الأخرى بمقابل ثقل آخر يكمن في عدم الاستقلالية المالية المحصورة في تنفيذ الميزانية وحسب.

وعلى هذا الأساس تعتبر محاسبة التكاليف الاستشفائية بمختلف طرقها أداة من الأدوات التسييرية الهامة التي تمكن المسيرين من معرفة سيرورة تكوين التكلفة، وبالتالي التمكن من مراقبة تطورها والتحكم فيها واتخاذها كمقياس للنجاعة وحسن الأداء.

- **إشكالية البحث:** إن ضمان الجودة والفعالية في تقديم الخدمات الصحية مرهون بمدى فعالية القرارات المتخذة على مستوى القطاع. وعلى هدا الأساس فإشكالية الدراسة التي يمكن صياغتها تتمحور حول التساؤل التالي:

إلى أي مدى يمكن لمحاسبة التكاليف أن تساهم في تفعيل مستوى القرارات؟ وهل أن توظيف هده الآلية على مستوى القطاع الصحي بالجزائر من شأنه تفعيل قرارات الإنفاق؟

- **فرضيات الدراسة:**

- ارتفاع التكاليف التي تعاني منها المنظومة الصحية لا ينحصر فقط في ارتفاع نفقات التجهيز ونفقات التسيير، بل يرجع أيضا إلى سوء التسيير وضعف نظام المعلومات في المؤسسات الصحية.

- وضع نظام محاسبي يأخذ بعين الاعتبار خصوصية النشاط الاستشفائي من جهة، ووضعية نظام المعلومات في المؤسسة الاستشفائية الجزائرية من جهة أخرى سيمكن من بناء قاعدة معلومات يمكن على ضوئها للمسير بلورة قرارات صائبة.

- **أهمـية البحث:** للبحث كما أعتقد أهمية كبرى من الناحيتين العملية والعلمية:

- من الناحية العملية فان أهميته تنبع من كون البحث يحدد مشاكل تطبيق محاسبة التكاليف ويحدد من الناحية العملية في أحد أهدافه تطوير تلك الأنظمة والمقاييس بحيث يخدم تطبيق محاسبة التكاليف تطور سرعة العمل ودقتها لخدمة المريض والموظفين وزيادة كفاءة تلك الأنظمة من الناحية العملية.

- ومن الناحية العلمية فإن أهميته تنبع من كونه يدقق في تطوير النظام المحاسبي بالمستشفيات وما لهذا من آثار جيدة في تطوير نظم المحاسبة في خدمة المجال الطبي بالقطاع الصحي.

- **أهداف الدراسة:** يهدف هذا البحث إلى إبراز:

- إبراز خصوصية التسيير المالي في المؤسسة الاستشفائية.

- تقييم عام لتطبيق طريقة الأقسام المتجانسة في المستشفيات الجزائرية ومحاولة إبراز النتائج، النقائص وإعطاء بعض الحلول.

- تبيان أن طريقة الأقسام المتجانسة يمكن تطبيقها وذلك بالأخذ بعين الاعتبار خصوصيات النشاط الاستشفائي من جهة والمؤسسة الاستشفائية

- إمكانية استعمال نتائج المحاسبة التحليلية من طرف أصحاب القرار من أجل تقييم ما حقق، ورسم خطط لما نصبو إلى تحقيقه.

- **منهج الدراسة:** اعتمدنا في هذه الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي الذي يعتمد على أسلوب الاستقراء والاستنتاج.

- **الدراسات السابقة:** استندنا من خلال هدا البحث على سلسلة من الدراسات السابقة والمتمثلة فيما يلي:

- **نصر الدين عيساوي: مراقبة التكاليف في مؤسسة استشفائية** (مدكرة ماجستير، جامعة قسنطينة 2005/2004): لقد استخدم الباحث طريقة الأقسام المتجانسة في إطار تحسين تسيير المستشفيات في الجزائر مع دراسة حالة مستشفى حي البير بقسنطينة وذلك عن طريق مراقبة تطور التكاليف داخل هذا النوع من المؤسسات.

ولقد أظهر نتائج الدراسة عدت فروقات فيما يخص تطبيق الطريقة ذاتها، بالإضافة إلى النتائج المتعلقة بتكلفة وحدات قياس الأقسام الطبية. وعلى هدا الأساس فتطبيق مثل هذه الطريقة وبصفة فعالة يتطلب تداخل جهود عمال الفريق الطبي، الإداري والتقني.

- **جبار محفوظ، بومعراف الياس، دور محاسبة التكاليف الاستشفائية في الرقابة على المستشفيات العمومية الجزائرية**، مقال مقدم بمجلة العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، العدد 05، 2005.

لقد حاولت هده الدراسة تحديد مفهم محاسبة التكاليف انطلاقا من معيار قياس النشاط الاستشفائي من أحل تحديد سعر اليوم الاستشفائي، كما تعرضت إلى دورها في الرقابة والتخطيط واتخاذ القرارات في تلك المؤسسات، وقد توصلت الدراسة أنه بصدور التعليمة الوزارية رقم 01/15 المؤرخة في 03 أكتوبر 2001 أصبح لزاما على كل القطاعات الصحية (مراكز استشفائية جامعية، مؤسسات استشفائية متخصصة، قطاعات صحية) تطبيق هده الطريقة ابتداء من جانفي 2002.الا أن ذلك لم يتم بالمستوى المطلوب لحد الآن ودلك راجع إلى الصعوبات الكثيرة التي تواجه القطاع بصفة عامة[1] .

تهدف هده الدراسة إلى محاولة تطبيق طريقة التكاليف على أساس الأنشطة في المؤسسات الغير ربحية مع دراسة حالة المؤسسات الاستشفائية، وذلك باستخدام الوثائق التي تم إنتاجها بين عامي 1996 و2002.

وقد توصلت نتائج الدراسة إلى أن مختلفة القيود المفروضة على سلوك البحث عن الكفاءة في تنفيذ التكاليف على أساس النشاط بالمؤسسات الاستشفائية قد يؤدي إلى حلول مختلفة بشأن التنفيذ ودلك نتيجة اختلاف الظروف والعوامل المؤسسية.

أولا: ماهية محاسبة التكاليف والتسيير المالي في المؤسسة الاستشفائية

أ. محاسبة التكاليف

يرى المجلس الوطني للمحاسبة المالية الفرنسي[2] " بأن المحاسبة التحليلية ل تهدف إلى جعل كل العناصر المكونة للتكاليف في ترابط والنتائج التي تمثل أكثر الفوائد لأجل إدارة وتسيير المؤسسات ". ويعتبره البعض[3] وسيلة منظمة لتسجيل وتحليل البيانات الخاصة بالمؤسسة طبقا لأسس ومبادئ علمية، وعرض هذه البيانات بطريقة منظمة وذلك لتحقيق أهداف التكاليف في تحديد تكلفة الإنتاج لغرض التسعيرة، التخطيط والرقابة

ونستخلص من هذا أن نظام المحاسبة التحليلية أو نظام محاسبة التكاليف أو المحاسبة الصناعية يعني جملة من الطرق والنماذج والوثائق المحاسبية التي وضعت وفقا لأصول علمية والتي

---

[1]-JANNEJÄRVINEN، RATIONALE FOR ADOPTING ACTIVITY–BASED COSTING IN HOSPITALS, Faculty of Economics and Business Administration, Department of Accounting and Finance, University of Oulu;2005

[2] – محمد كمال عطية ، نظم محاسبة التكاليف (دار الجامعات المصرية،1975) ص 22

[3] MARGERIN .J et AUSSET .G:comptalilité analytique , outil de gestion aide à la décision (Edition Sedia .paris 1984) p34

تسمح بتسجيل وتبويب وتحليل البيانات الخاصة بالاستغلال الداخلي للمؤسسة من أجل تحديد أهداف التكاليف.

وقد استعمل هذا النوع من المحاسبة وقتا طويلاً في المؤسسات الصناعية الكبرى التي تسعى إلى تحقيق الربح، لكن نقص الموارد المالية في السنوات الخيرة هذا ما أدى بالعديد من المؤسسات وحتى الخدماتية منها لاعتمادها، نظرا لما تحققه من إيجابيات وما توفره من تسهيلات من خلال ما تهدف إليه من:

- ✓ حساب التكاليف وأسعار تكلفة المنتجات ومن ثم اقتراح قاعدة تقييم لتثبيت سعر البيع.
- ✓ يؤدي نظام التكاليف إلى ضبط ومراقبة التكاليف وتنظيم المخازن وعملياتها بالإضافة إلى ذلك فإنه أداة تحقق المراقبة الداخلية للمؤسسة مما يساعد على تحديد المسؤوليات وكشف حالات التلاعب والاختلاسات.
- ✓ ترشيد القرارات حيث يمد نظام التكاليف الإدارة (على اختلاف مسؤولياتها) ببيانات تساعدها في اتخاذ القرارات الرشيدة والاختيار بين البدائل المختلفة.
- ✓ تحقيق دورة الرقابة إذ يوفر هذا النظام البيانات التي يمكن مقارنتها بالأنماط المقررة وتحقيق دورة الرقابة في المشروع وهي الرقابة المانعة عند التخطيط وعند التنفيذ والرقابة المخصصة في مرحلة تقويم النتائج كقياس الانحرافات وتحديد أسبابها.
- ✓ تحديد الأهداف الاقتصادية من خلال القضاء على نواحي الإسراف والتبذير وتحقيق النجاعة ومنه الوصول إلى أعلى كفاية إنتاجية وبأقل تكلفة ممكنة بالنسبة للمؤسسات التابعة للدولة أي القطاع العام.

وتجيب محاسبة التكاليف بصفة عامة على مشكل خاص في إطار خاص، ونظامها يختلف من مؤسسة إلى أخرى ولا يمكن أبدا اعتبارها كأداة لحساب التكاليف للنتائج السابقة ولكن كتقنية مساعدة على اتخاذ القرار والتخطيط، ويجب تطوير نظامها الإعلامي حسب حاجيات وخصائص كل مؤسسة. وتتميز محاسبة التكاليف بمبادئ عامة هي:

- **مبدأ التقسيم الإداري:** حيث أن المحاسبة التحليلية لا تنظر إلى المؤسسة باعتبارها وحدة محاسبية واحدة كما هو الحال في المحاسبة العمومية، بل تنظر ليها على أنها مجموعة من أقسام مستقلة محاسبيا، لها مدخلاتها (عمال، مواد، موارد مالية...) ولها مخرجاتها (المنتجات التقارير...الخ.) وبذلك يتسنى لها حساب وقياس تكلفة كل قسم والحكم على كفاءته واتخاذ القرارات بشأنه.
- **مبدا تحليل البيانات:** ويرتبط هذا المبدأ بمسابقة حيث أن تصميم الوثائق المحاسبية كالمستندات والقوائم المختلفة يتم على أساس الأقسام، بحيث يسمح بـ:
  - تحليل البيانات لتخصيصها وتوزيعها على الأقسام.
  - تحليل البيانات لتحديد العناصر المباشرة التي تدخل ضمن تكلفة المنتوج.

- تحليل البيانات لتحديد عناصر التكاليف المتغيرة والثابتة لأغراض التخطيط ودراسة البيانات البديلة.

- **مبدأ التنبؤ وتقدير التكاليف:** نظرا لعدم وجود التكاليف الفعلية، فإننا نستعمل التكاليف التاريخية للفترة المنتهية لتسعير المنتوج للفترة الحالية على أن تعالج الانحرافات التي قد تظهر في نهاية الفترة. ولتقوية المفاهيم أكثر لابد أن أستعين ببعض التعاريف التي جاءت عند اغلب المنظرين في هذا الميدان والمستعملة غالبا في لغة المحاسبة كالتكلفة، التكلفة الكلية، الإهلاك، المخزون.... في مواضع مختلفة في هذه المذكرة.

ب-مفهوم التسيير المالي وأهم أهدافه على مستوى المؤسسات الصحية

يعد التسيير المالي من أهم الوظائف داخل أي مؤسسة مهما كانت طبيعتها: عامة أو خاصة ومهما كان نوع نشاطها: تجاري، صناعي أو خدمات، لذا فلا يمكن أن تنطلق أي مؤسسة في مباشرة نشاطاتها من دون رصد مجموعة الأموال اللازمة لذلك، لذا فإن التسيير المالي يضطلع بوظيفة تحضير وتنفيذ القرارات المالية المتعلقة بالوظيفة المالية داخل المؤسسة، وقد تطورت هذه الوظيفة إلى وظيفة تختص بالدراسة، التحليل، التخطيط والمراقبة"[1].

أما وظيفة التسيير المالي في المؤسسة الصحية فهي من صلاحيات المدير، والتي تبدأ بالتحضير للميزانية وإعدادها من خلال التوقعات المالية المستمدة من التكلفة الحقيقية لنفقات المؤسسة، والتخطيط المالي السليم، مرورا بتنفيذ هذه الميزانية مع مراعاة مبدأ " تكلفة أقل، خدمة علاجية أحسن ووصولاً إلى مراقبة تنفيذها، وهذا كله باستخدام مختلف أدوات ووسائل التحليل المالي.

ويهدف التسيير المالي بصفة عامة إلى الاستعمال الرشيد والأمثل للمال العام وإجراء مقارنة فعالة بين مختلف التكاليف ومصادر التمويل، وذلك لبلوغ الأهداف المالية التي حددتها المؤسسة عن طريق الدراسات التفصيلية للبيانات المالية لفهم ومحاولة تفسير الأسباب التي أدت إلى ظهورها بالكميات والكيفيات التي هي عليها، مما يساعد على اكتشاف نقاط الضعف والقوة في السياسات المالية التي تعمل في إطارها المؤسسة.

كذلك فالتسيير المالي داخل المؤسسة الاستشفائية يلعب عدة أدوار فنجد دور عملي، وظيفي، وآخر سياسي، إذ يعتبر الدور العملي من أهم الأدوار في المؤسسة، فهو يعمل على تسيير موارد المؤسسة، ويسعى إلى توفير السيولة التي تشترط التوازن المالي باستعمال مختلف طرق التحليل، وفي هذا الدور يعمل كذلك التسيير المالي على تحديد أولويات المؤسسة الاستشفائية من خلال تقييم التكاليف وتحليلها، حيث تعتبر التكاليف وسيلة أساسية لتقييم مدى التحكم في التسيير.

[1] – نصر الدين عيساوي، مراقبة التكاليف في مؤسسة استشفائية، رسالة ماجستير (جامعة قسنطينة: كلية العلوم الاقتصادية، تخصص اقتصاد مالي، 2004-2005) ص 169

أما عن الدور الوظيفي للتسيير المالي فيتمثل في تسيير جهاز التخطيط والمراقبة، والدور الأخير للتسيير المالي يتمثل في الدور السياسي الذي يعمل على البحث عن مكمن الصعوبات المالية التي تتلقاها المؤسسة وحلها من خلال اتخاذ القرارات المناسبة والضرورية. وعلى الرغم من اختلاف أهمية التسيير المالي من مؤسسة صحية إلى أخرى، إلا أن الغاية منها هو تحقيق الأهداف الأساسية التي أنشأت من أجلها هذه المؤسسات والمتمثلة فيما يلي[1]:

- **استراتيجية المكاسب:** زيادة المكاسب الصحية من خلال التقليل من أعباء الأمراض والتركيز على الأولويات الصحية وخصوصا الأمراض المسببة للوفيات بصورة رئيسية كأمراض القلب والشرايين، أمراض السرطان، السكري والأمراض المزمنة...الخ. وذلك من خلال تطوير المعايير والبروتوكولات الطبية والعلاجية الموحدة، وتنفيذ البرامج الوقائية الشاملة لهذه الأمراض.
- **استراتيجية الجودة وتطوير الأداء:** تطوير جودة استجابة الخدمات الصحية لحاجات الأفراد والمجتمع وتقوية دور الوزارة كمنظم ومراقب للجودة، واعتماد الخدمات العلاجية المبنية على القرائن المثبتة علميا، وعلى إدارة الأداء المؤسسي عند تقديم وتطوير هذه الخدمات.
- **استراتيجية الرعاية الصحية الأولية:** الاستمرار في اعتماد الرعاية الصحية الأولية كعماد وركيزة أساسية للخدمات الصحية في الجزائر وتوفير الرعاية الشاملة لجميع فئات المجتمع.
- **استراتيجية الخدمات الصحية الشاملة والمتكاملة:** تطوير نظام صحي متكامل للربط بين المستويات الأولية والثانوية والثلاثية وذلك لتقديم رعاية صحية عالية الجودة وسهلة المنال من قبل الجميع.
- **استراتيجية الاستثمارات المستقبلية:** الاعتماد على التوجيهات الاستراتيجية كمرجع أساسي عند الاستثمار في المشاريع الجديدة، وتطوير القوى العاملة لبناء المنشآت وشراء المعدات الطبية الأولية وجميع المستلزمات الأخرى.
- **استراتيجية العمل المشترك:** الشراكة في العمل مع الأطراف ذات العلاقة بالصحة محليا وإقليميا وعالميا وذلك من أجل تقنين الخدمات والاستخدام الأمثل للمهارات والموارد الشاقة.
- **استراتيجية الإدارة والتنظيم:** إجراء التعديلات والإصلاحات على الهيكل التنظيمي بما يتناسب وتطبيق التوجيهات والاستراتيجيات الصحية المستقبلية، ونشر اللامركزية كنموذج للإدارة ليتم الفصل بين مهمة رسم السياسات والاستراتيجيات العامة وبين مهمة تنفيذ هذه السياسات والاستراتيجيات على المستوى الإداري اليومي.

[1] – زميت خدوجة، تحليل تكاليف الصحة في الجزائر، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العلوم الاقتصادية فرع تسيير(جامعة الجزائر 1999 – 2000) ص49

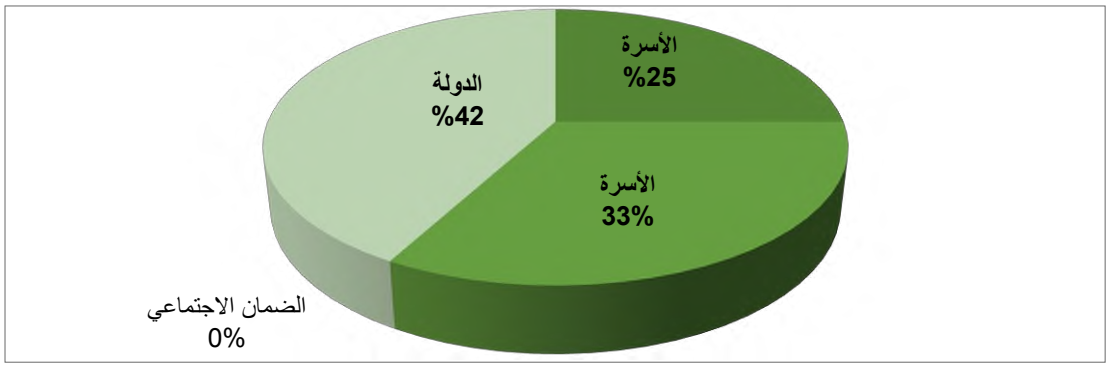
- **استراتيجية الموارد البشرية:** تقوية وتطوير إدارة الموارد البشرية والتخطيط للقوى العاملة ورفع مستوى الأداء لدى جميع العاملين في القطاع الصحي، وتقدير دورهم وتحفيزهم لتقديمهم أفضل الخدمات.
- **استراتيجية التنمية والتعليم وإجراء البحوث:** تطوير دور الخدمات الصحية في التنظيم والتدريب وإجراء البحوث والدراسات، والتركيز على بحوث النظم الصحية وذلك بالشراكة مع المؤسسات والمنظمات ذات الاهتمام المشترك.
- **استراتيجية الإدارة المالية:** تطوير النظم المالية والكفاءة والمهارات الإدارية لتنفيذ الاستراتيجية والعمل على التوظيف الأمثل للموارد المتاحة.

ثانيا: واقع التسيير المالي في المؤسسة الاستشفائية في الجزائر

1- مصادر تمويل المؤسسة الاستشفائية.

ترتكز المؤسسات الصحية في تمويلها عبر كافة المراحل التي مرت بها المنظومة الوطنية للصحة على ثلاث مصادر أساسية هي: الدولة، هيئات الضمان الاجتماعي والتمويل الذاتي.[1]

الشكل رقم (01): مصادر تمويل المنظومة الصحية في الجزائر[2]



2- مساهمة الدولة والجماعات المحلية في تمويل القطاع الصحي.

تمثل في بداية الأمر في المرحلة التي تلت الاستقلال 60% من مجموع ميزانية المؤسسات الصحية والتي كانت موجهة خصيصاً لتغطية النفقات الصحية المقدمة للمحتاجين والمعوزين (les malades indigents) وكانت الميزانية حينها مبنية على أساس السعر اليومي للاستشفاء، وبعد صدور الأمر 73-65 المؤرخ في 1973/12/28 الذي جاء بمبدأ مجانية العلاج[3]، ظهر مفهوم جديد تمثل في شمولية الميزانية (budget global)، حيث يكون التمويل بطريقة جزافية بواسطة مساهمات سنوية، ولقد كانت

---

[1] – عياشي نور الدين، تطور المنظومة الصحية الجزائرية، مجلة العلوم الإنسانية، ع31، جوان 2009(قسنطينة: منشورات جامعة منتوري) ص 300

[2] Source: Brahmia brahime, quelle alternative de financement de l'assurance maladie dans la transition sanitaire en Algérie, communication présentée au cours du séminaire pour le financement de l'assurance de maladie, ministère de travail de l'emploi et de la sécurité social Alger 2008.

[3] – Brahmia brahime, quelle alternative de financement de l'assurance maladie dans la transition sanitaire en Algérie, communication présentée au cours su séminaire pour le financement de l'assurance de maladie, ministère de travail de l'emploi et de la sécurité social Alger 2008

مساهمة الدولة هي الأساسية في الخمس سنوات الأولى التي تعاقبت إرساء مبدأ مجانية العلاج، لتبدأ في الانخفاض تاركة الأفضلية لهيئات الضمان الاجتماعي، ولكن لوحظ خلال السنوات الأخيرة عودة الدولة للمساهمة بنسبة كبيرة في تمويل ميزانيات مؤسسات قطاع الصحة.

أما عن مساهمة الدولة في الميزانية القطاع الصحي فقد تراوحت بين 58 % سنة 2000 و87 % سنة 2012، ولعل ذلك مرده إلى العجز الدائم الذي أصبح يعاينه صندوق الضمان الاجتماعي[1]، كما ساهمت الوضعية المالية الجديدة التي تعيشها البلاد نتيجة ارتفاع أسعار البترول من 28.73 دولار أمريكي سنة 2003 إلى 112.92 دولار أمريكي سنة 2011 و109.96 دولار أمريكي سنة 2014[2] في تزايد نسبة الاعتمادات المالية المخصصة لقطاع.

3- **مساهمة هيئات الضمان الاجتماعي.**

يعتبر تمويل الصحة في الجزائر عن طريق الضمان الاجتماعي من أهم النقاط الواجب التطرق إليها وذلك نظرا لوزن الضمان الاجتماعي كممول رئيسي، فهيئة الضمان الاجتماعي كانت تلتزم بمساهمة إجمالية جزافية تدفع حسب التقديرات التي تتقدم بها المستشفيات، وهذا ما تجلى في السنوات الأولى لمجانية العلاج، أين كانت هيئات الضمان الاجتماعي تتمتع برصيد مالي هائل، نظراً لكثرة المؤسسات الاقتصادية وبالتالي كثرة اليد العاملة المساهمة في تمويل هيئات الضمان الاجتماعي، إلا أنه بعد الأزمة الاقتصادية التي مرت بها الجزائر نهاية سنوات الثمانينات التي أدت إلى حل العديد من المؤسسات الاقتصادية وتسريح عدد هائل من العمال أثر سلباً على هيئات الضمان الاجتماعي، وبالتالي أضعف من مساهمتها في تمويل المؤسسات الاستشفائية، لتدع المجال للدولة لتساهم بأكبر نسبة في ميزانيات المؤسسة الاستشفائية.

4- **التمويل الذاتي:** عند الحديث عن التمويل الخاص فهناك مصدرين خاصين بالتمويل[3]:

- **التمويل الذي مصدره مؤسسات خاصة أو عامة:**
- تسعى إلى إنشاء مراكز صحية من أجل تقريب الخدمات الصحية من عمالها من جهة، ومن جهة أخرى التحكم في النفقات التي كانت تعطى لمصادر أخرى من خارج المؤسسة من أجل تسييرها.
- **التمويل الذي مصدره الأفراد:** والمتأتي من نشاطات المؤسسات الصحية إما من مساهمة المرضى المعالجين بدفع تكلفة العلاج بصفة مباشرة أي المرضى الذين لا تغطى تكاليف علاجهم من طرف الدولة

---

[1] – منظمة الأقطار العربية المصدرة للبترول، التقرير الإحصائي السنوي 2014(الكويت: 2014)

[2] – الإيرادات الإجمالية : يقصد بها إجمالي الإيرادات بالميزانية العامة بالإضافة إلى الجباية البترولية المودعة بصندوق ضبط الموارد

[3] – تقرير المجلس الاقتصادي والاجتماعي حول الإحصاء الاجتماعي، الدورة العامة السابعة عشر(28 فيفري 2001) ص 28

وغير المؤمنين (لدى هيئات الضمان الاجتماعي) أو من ذوي الحقوق، وبصفة أخرى المرضى الذين لهم دخل كافي لدفع تكاليف الخدمات الصحية المقدمة لهم كالتجار مثلاً، وهذا لضمان تكافؤ اجتماعي بين مختلف الفئات الاجتماعية في مجال الصحة ويتم التحصيل عن طريق صندوق التحصيل انطلاقاً من ورقة المتابعة (la fiche navette) المعدة من قبل مكتب الدخول، أو الإيرادات المتأتية من بيع النفايات والعتاد الطبي غير الصالح للاستعمال الموارد الأخرى والتي لا تمثل سوى نسبة ضئيلة من ميزانية المؤسسات الصحية من خلال تسديد المستهلكين للخدمات الصحية من مصادرهم المالية الخاصة، وهذا مقابل الخدمة المقدمة، إذ يكون التسديد كليا أو جزئيا.

وعموما تظل النفقات الصحية التي تتحملها الأسرة الجزائرية أقل مما هو مسجل في تونس والمغرب إلا أنها تظل معتبرة ببلوغها 29.5 %سنة1997، بل وقد سجلت مستوى قياس في فترة الأزمة الاقتصادية والصعوبات المالية التي عرفتها الجزائر في التسعينات بحيث وصلت إلى حدود 28.1%من إجمالي النفقات الصحية سنة 1999، أما خلال العشرية الأخيرة فقد استقرت نسبة مساهمة الأفراد في الإنفاق الصحي إلى حدود 20%.[1]

ثانيا. تطور التسيير المالي في المؤسسة الاستشفائية في الجزائر:

لقد مر التسيير المالي في الجزائر بثلاث مراحل أساسية، فبعدما كان مبني على أساس التسعيرة لليوم الاستشفائي، ونظراً للاستمرار بالعمل بنظام الحماية من الأمراض، وتماشياً مع التوجه الإيديولوجي جاء الأمر رقم: 73-65 والمتضمن مبدأ مجانية العلاج على مستوى الهياكل الصحية العمومية، وصاحب ذلك تبني نظام تمويلي أساسه الدفع الجزافي مما فتح المجال لتسيير ارتجالي دون مراعاة التكلفة الحقيقية لنفقات المؤسسة الاستشفائية، ولكن مع التحول نحو اقتصاد السوق التي انتهجته الدولة مع مطلع التسعينيات، لوحظ عودة المؤسسات الاستشفائية تدريجيا إلى العمل بقواعد التسعيرة لليوم الاستشفائي من خلال تطبيق مجموعة من الإجراءات كانتهاج النمط التعاقدي، اعتماد أدوات التحليل المالي...إلخ.

ت-مشاكل وعراقيل التسيير المالي:

هنالك مجموعة من العراقيل التي تواجه الأعوان المكلفين بوظيفة التسيير المالي على مستوى المؤسسات الاستشفائية) أي عملية اتخاذ القرارات الصحيحة) والمتمثلة فيما يلي: [2]

شمولية الميزانية: إن فكرة شمولية الميزانية ظهرت مع صدور الأمر 73-65 المؤرخ في 28 ديسمبر1973، الذي جاء بمبدأ مجانية العلاج، حيث يتم تمويل ميزانية المؤسسة الاستشفائية، تمويلاً جزافياً من قبل الدولة وهيئات الضمان الاجتماعي أي أنه يتم تزويد المؤسسات الاستشفائية بميزانية شاملة تحدد سنويا بموجب قانون المالية، دون الأخذ بعين الاعتبار حجم العلاج الذي تقدمه المؤسسة

[1] – OMS: Rapport sur la santé dans le monde، septembre 2010. In www.who.int

[2] – على دحمان محمد، تقييم مدى فعالية الإنفاق الصحي بالجزائر، رسالة دكتوراه (كلية العلوم الاقتصادية: 2016-2017) ص281

الاستشفائية، فالمؤسسات الصحية تسير وفقاً لمخطط مالي محدد بقواعد قانون المالية والمحاسبة العمومية؛ فإن كان من الطبيعي أن تساهم الدولة في تغطية نفقات البحث الطبي، التكوين والوقاية، فالأمر ليس كذلك فيما يخص تغطيتها الجزافية لنفقات العلاج للمرضى المعوزين والمحرومين، كذلك الأمر بالنسبة لهيئات الضمان الاجتماعي فمساهمته الجزافية لا تعبر فعلاً عن حجم النفقات التي من المفروض أن تغطيها، هذا إلى جانب العديد من المشاكل التي تواجه المؤسسة من جراء شمولية الميزانية، من ناحية التنظيم والتسيير المالي بسبب عدم قدرة الموارد المالية الحالية على تغطية كل الاحتياجات الصحية، فلهذا لابد من البحث عن طرق لإنعاش هذه الموارد من خلال النظام التعاقدي وكذا البحث عن مصادر أخرى بديلة للتمويل (كالتمويل عن طريق الضرائب وكمثال عن ذلك مصر بحيث تساهم الضرائب بنسبة 25 % في تمويل القطاع الصحي.[1]

1- التسيير الممركز للميزانية:

إن أهم انشغال للمؤسسة الاستشفائية في الوقت الراهن هو تقديم خدمات علاجية ذات نوعية بأقل التكاليف، لكن ومن خلال تحليلنا للتسيير المالي الحالي في المؤسسات الصحية سواء من ناحية مصادر التمويل أو طرق تحضير وإعداد الميزانية، وكذا تنفيذها والرقابة عليها، نلاحظ وجود مجموعة من العراقيل تحول دون تقديم خدمات صحية أحسن للمرضى وإعطاء مستوى ملائم للتكفل بهم، وهذا بالنظر للتسيير المالي المقيد بمختلف القوانين والإجراءات الثقيلة والبطيئة، الأمر الذي يعكس على الواقع غياب استقلالية المستشفيات خاصة من الناحية المالية على الرغم من أن النص المنشئ لها يقر بإضفاء الشخصية المعنوية والاستقلال المالي عليها.

ففي الجانب المالي نلاحظ التدخل المباشر للوصاية ليس فقط في إعداد الميزانية بتقسيم الاعتمادات بين عناوين الميزانية، بل وعدم ترك المجال لإدارة المؤسسة الاستشفائية في توزيع هذه الاعتمادات على الفصول والمواد، ووجوب المصادقة عليها من قبل الوصاية والمصادقة على أي تعديل يخص تحويل مبلغ من عنوان لآخر، وهذا ما يؤدي إلى عرقلة عمل القطاع الصحي والسير الحسن لمصالحه بوضع النفقة في المكان المناسب. إضافة إلى الإجراءات المعقدة والطويلة للحصول على رخصة برنامج بالنسبة لميزانية التجهيز.

2- عائق المحاسبة العمومية:

إن اعتبار المؤسسة الاستشفائية، مؤسسة ذات طابع إداري، يتماشى مع اعتمادها لمبادئ المحاسبة العمومية في تسييرها المالي، هذه المحاسبة التي تتمي بالجمود والركود، الأمر الذي يعرقل السير الحسن والفعال، بحيث نجد القانون رقم90/21 المؤرخ في15 أوت 1990المتعلق بالمحاسبة لم يعد مسايرا

[1] – مديحة محمود خطاب، تحديد أولويات الإنفاق العام في مجال الصحة، مؤتمر أولويات الإنفاق العام في مصر(القاهرة، ديسمبر 2009) ص 09

للتسيير الحديث خاصة وأنه لا يسمح بتحديد التكاليف بدقة، بالإضافة إلى القانون 84-17 المؤرخ في 07 جويلية 1984 المتعلق بقوانين المالية يتضمن هو الآخر أحكام تقليدية متجاوزة فيما يخص إعداد وتنفيذ الميزانية.

كما أن التخلي عن حساب السعر اليومي الاستشفائي أنقص أعباء التسيير المالي على المسيرين الذين أصبحوا مجرد منفذين للميزانية المقدمة لهم، لذلك فإن إعادة الاعتبار لنظام تحليل وحساب التكاليف للميزانية الذي يعرف تطوراً كبيراً في المؤسسات الاقتصادية والقطاع الخاص أمر ضروري من أجل التمكن من:

- ✓ التحكم العقلاني في استعمال الموارد الممنوحة.
- ✓ تقييم نشاطات وفعالية مختلف المصالح.
- ✓ الإنقاص من تبذير المال العام.
- ✓ التمكن من اتخاذ القرار المناسب.

3- **جهود الهيكل التنظيمي:**

يلعب التنظيم الهيكلي للمؤسسات العمومية دورا هاما في إنجاح مهامها وسرعة تنفيذها وضمان التنسيق بين مختلف المصالح، إلا أنها تتطلب في معظم الأحيان تدخل الوصاية ممثلة في وزارة الصحة ووزارة المالية، وهو ما يجعلها في أغلب الأحيان تتميز بالجمود وعدم مسايرة مستحدثات التسيير والمهام بمرور الزمن.

4- **غياب سياسة فعالة لتسيير المستخدمين:**

يعتبر قطاع الصحة ثاني قطاع من حيث حجم التوظيف بعد قطاع التربية وهو ما يعكس أهمية تسيير المستخدمين بالمؤسسات العمومية للصحة والذي يعرف عدة صعوبات نتيجة التسيير البيروقراطي بموجب قوانين الوظيف العمومي، بالإضافة إلى نقص تحفيز الموظفين في المؤسسات الصحية والذي يعتبر أهم عنصر في تسيير الموارد البشرية.

ثالثا: آليات تحسين وظيفة التسيير المالي وعملية اتخاذ القرار على مستوى المؤسسات الصحية.

أ- **منهجية الفروع المتجانسة كأساس لحساب التكاليف الصحية:**

تعتبر منهجية الأقسام المتجانسة من بين الدعائم والأسس المتضمنة في المحاسبة التحليلية والتي يقوم عليها نظام حساب التكاليف بشكل عام لأجل تحقيق مختلف الأهداف المرجوة من هذا النظام بصفة إجمالية ومن ثم فقد سعت وزارة الصحة إلى تجسيدها بشكل تدريجي لدى مختلف المؤسسات الصحية بالجزائر.

تهدف منهجية الأقسام المتجانسة إلى تحديد التكلفة الكلية لكل مصلحة والمتضمنة التكاليف الغير مباشرة من جهة و نسبة من التكاليف الغير مباشرة من الجهة المقابلة والمحددة على أساس مفاتيح التوزيع Clés de répartition، وتجسيد هاته المنهجية يستوجب تقسيم الهياكل إلى" مراكز لتحليل التكاليف" والتي

يعبر عنها بالأقسام المتجانسة (مثل المصلحة الاستشفائية service d'hospitalisation) التي تمثل أحد الأقسام المتجانسة القائمة على أساس وحدة العمل الممثلة في اليوم الاستشفائي.

ويجدر الإشارة إلى أن هاته المنهجية قد استقطبت قدرا كبيرا من الاهتمام من طرف المختصين والعناصر الفاعلة في المنظومة الوطنية للصحة، خاصة مع المشاكل المشهودة مؤخرا مما أوجب إيجاد حلول مناسبة تجسدت في مشروع إعادة الهيكلة والذي يتضمن في جوهره منهجية الأقسام المتجانسة كحل نسبي يسمح بتجاوز الهفوات والتجاوزات لدى المؤسسات الاستشفائية مما استدعى إقامة عدة ملتقيات ودورات تكوينية تخص هاته الطريقة ومن ثم محاولة إدراجها داخل مختلف المؤسسات بصفة تدريجية استنادا لمزاياها الحسنة.

إن تجسيد منهجية الفروع المتجانسة من طرف وزارة الصحة منذ أواخر التسعينيات قد بنيت على أساس هدف أساسي مفاده حساب التكاليف الصحية وذلك من أجل تحقيق الأهداف التالية:

1- **قياس تكلفة الإنتاج:**

تعد هذه المهمة المنطلق الذي أدى إلى ظهور المحاسبة التحليلية، بحيث تهدف إلى متابعة أعباء المنتج عبر المراحل المختلفة لنشاط المؤسسة، وتخصيص مختلف الأعباء لكل منتج حسب ما تم استهلاكه من مواد واستغراقه من وقت، وكذلك مدى استفادته من الخدمات واللوازم المشتركة التي ساهمت في عملية الإنتاج، للقيام بالتسعير وتقييم المخزون السلعي.

2- **ضبط ورقابة عناصر التكاليف:**

إن استخدام هذه المنهجية يساعد على وضع الإجراءات التنظيمية لضبط ورقابة تداول واستخدام المواد واللوازم ومتابعة نشاط العمال، وتحديد الأعباء الغير مباشرة حسب مستويات الطاقة الإنتاجية واستفادة كل منتج من الخدمات واللوازم المشتركة، ذلك يؤدي إلى الضغط على التكاليف عن طريق القضاء على التبذير والإسراف في المواد، مما يؤدي إلى زيادة فعالية المؤسسة.

3- **تحليل الانحرافات وإعداد التقارير:**

إن القيام بتجميع وتحليل البيانات المتعلقة بالتكاليف من خلال مقارنتها بالمعايير المعتمدة تمكن القائمين على المؤسسة من عدة استنتاجات ومقارنة مختلف عناصر التكلفة، ومن ثم تحديد الانحرافات والعمل على تحليلها وتحديد أسبابها والمسؤولين عنها، واتخاذ الإجراءات والقرارات الكفيلة بتصحيح الوضعيات وتدارك النقائص المسجلة، ويتم ذلك بإعداد تقارير دورية تمكن المستويات الإدارية العليا من مراقبة مدى نجاح الخطط المعدة ونجاعة الأساليب المطبقة في قياس التكلفة والموازنات التقديرية، وحسن الأداء على مستوى كل المراكز الإنتاجية والخدماتية.

4- **ترشيد قرارات الإدارة وإعداد الخطط:**

إن لاتخاذ القرارات أثر على مستقبل المؤسسة ويمس كل الأنظمة المسيرة لها، لذا فإن توفير وإعداد البيانات والمعلومات الضرورية التي تتوفر فيها الدقة في الوقت المناسب لاتخاذ القرارات وإعداد السياسات والخطط والموازنات التقديرية يعد مطلبا حيويا في المؤسسة لمختلف مستويات الإدارة[1]

ب-مراحل حساب التكاليف بطريقة الأقسام المتجانسة:

إن تجسيد منهجية حساب التكاليف بطريقة الأقسام المتجانسة يستوجب المرور بمختلف المراحل التالي:

1-تقسيم المؤسسة إلى أقسام متجانسة: يتم في هذه الخطوة تقسيم المؤسسة الصحية إلى عدة مراكز وأقسام، ويكون التقسيم حسب الهيكل التنظيمي وحسب التسيير والتوظيف في المؤسسة، وحتى تعتبر المصلحة كقسم أو فرع يجب أن تتوفر على الشروط التالية:

- ✓ تكون المصلحة مجمعة للعديد من عناصر التكلفة، وبهذا تعد مركزا للتكلفة (**centre de coût**).
- ✓ أن تتناسب مع نشاط محدد بدقة من أجل تقييمه بمعيار كمي وحيد يسمى وحدة القياس (**unité de mesure**).
- ✓ أن يكون لها مقر محدد ومستخدمين معينين.
- ✓ أن يشرف عليها موظف دائم.
- ✓ أن تكون تحت مسؤولية رئيس مصلحة.
- ✓ أن تحدد وتحسب نفقاتها المباشرة: الدواء، التجهيز، الغذاء...

ومن ثم فإن تحديد الفروع الرئيسة والثانوية يكون على أساس: موقعها بالنسبة للمستشفى، حجم نفقاتها والاتصال المباشر بالمرضى.

- **الأقسام الرئيسية (Les sections principales)**: وتتمثل في الأقسام التي تساهم بشكل فعلي في عملية إنتاج الخدمة الصحية، ويكون نشاطها موجه مباشرة لإنتاج وحدات عمل كاليوم الاستشفائي. وتكون هذه الفروع موضوع حساب التكلفة، حيث يتم تحميل هذه الأقسام بكافة عناصر التكاليف المباشرة وغير المباشرة، ويتم حساب تكلفة الخدمة الصحية بقسمة مجموع تكاليف القسم على عدد وحدات القياس المنتجة للقسم.
- **الأقسام الثانوية (Les sections auxiliaires)**: هي فروع لا تقوم بنشاطات محددة وإنما تعمل لصالح الفروع الرئيسة من خلال وحدات عمل ثانوية وتنقسم هاته الفروع إلى قسمين أساسيين[2]:

♦ فروع ملحقة ذات طابع طبي.

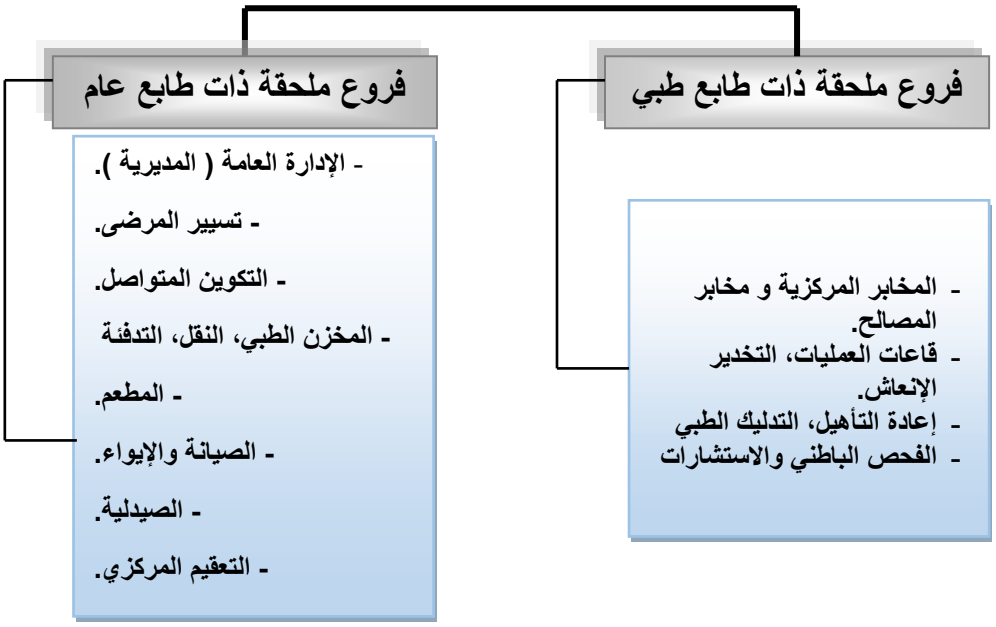
---

[1] – عرابي محفوظ، بعلة طاهر، آليات التحكم في الإنفاق الصحي الوطني وانعكاساته على نوعية ومردودية القطاع الصحي، مداخلة مقدمة في طار الملتقى الدولي الخاص سياسات التحم في الإنفاق الصحي في الجزائر –الواقع والآفاق(المسيلة، يومي 24-25 نوفمبر 2015) ص 15.

[2] – منور محمد أمين، حساب التكاليف الصحية، مذكرة تربص، المدرسة الوطنية للصحة، دفعة 37، تخصص إدارة الصحة (2004) ص30

♦ فروع ملحقة ذات طابع عام

الشكل رقم (02): الهيكل التقسيمي للفروع الثانوية



المصدر: منور محمد أمين، حساب التكاليف الصحية، مرجع سابق، ص 32

أ. تصميم الوثائق وجمع المعطيات

- **التصميمA (Canevas A)**: وهو مجموعة من الجداول توضح حالات الاستهلاك والأعباء الخاصة بكل مصلحة والمقدمة من طرف مختلف المخازن، ويحتوي هذا التصميم الجداول المرقمة من A1 إلى A9، وتنقسم الأعباء إلى ستة أصناف هي: المستخدمين، التغذية، اللوازم المختلفة، الصيانة والأعباء المشتركة.
- **التصميمB (Canevas B) "النشاطات"**: ويتعلق الأمر بالجداول من B1 إلى B10، والتي تبين نشاطات المصالح الطبية والتقنية، والمتمثلة فيما يلي: نشاطات المصالح الاستشفائية والفحوصات، نشاطات بعض المصالح الخاصة، نشاط المخبر، نشاط مصلحة الأشعة، نشاط قاعة العمليات، نشاط طب الأسنان، نشاط الكشف الوظيفي، نشاط المجمع التقني.
- **التصميم C (Canevas C) "التوزيع"**: ويتعلق الأمر بالجداول التي تختص بالتوزيع الأولي والثانوي للنفقات، ويتكون من C1 إلى (C4 التوزيع الأولى للأعباء، التوزيع الثانوي للأعباء، الجدول التلخيصي للتوزيع الأولي والثانوي، مفاتيح التوزيع).

أما فيما يخص جمع المعطيات فيتم ملئ كل من التصميم A وB، حيث تسجل في كل وثيقة الاستهلاكات بالكمية والسعر أي التكاليف المتعلقة بكل مصلحة، ويتم ذلك شهريا من قبل رؤساء المصالح المختلفة، وبالتالي خلال هذه المرحلة يتم تقييم المنتجات المستهلكة لكل مصلحة.

ج. تحديد مفاتيح التوزيع: إن اختيار وحدات العمل التي تمثل نشاط كل قسم يقتضي ملاحظة دقيقة للواقع ودراسة تحليلية لعدة فترات لمدى العلاقة بين التكلفة المتغيرة لكل قسم ولحجم وحدة العمل المقترحة،

لنصل إلى تبني وحدة العمل التي لها ارتباط وثيق بمختلف مستويات التكلفة المتغيرة، والجدولين المواليين يوضحان وحدة العمل للأقسام الرئيسية والثانوية على التوالي:

الجدول رقم (01) وحدة العمل للأقسام الرئيسية

الأقسام الرئيسة	وحدة العمل
مصالح مجهزة بأسرة استشفاء	**يوم استشفائي**
Stomatologie	**عددD**
Consultation Ext	**عدد الفحوصات**
Soins Ext	**عدد الفحوصات**
طب العمل	**عدد الفحوصات**

من إعداد الباحثين بالاعتماد على: الجداول الخاصة بحساب التكاليف للمؤسسات العمومية الصحية لسنة 2015.

وحدة العمل للأقسام الثانوية02 الجدول رقم(1)

الأقسام الثانوية ذات الطابع الطبي		الأقسام الثانوية ذات الطابع العام	
المصالح	**مفاتيح التوزيع**	**المصالح**	**مفاتيح التوزيع**
غرفة العمليات	**عددK**	**إدارة**	**بالدينار**
الأشعة	**عددR**	**مصالح اقتصادية**	**بالدينار**
المخابر	**عددB**	**مصالح اجتماعية**	**بالدينار**
		أعباء مشتركة	**بالدينار**

المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على: الجداول الخاصة بحساب التكاليف للمؤسسات العمومية الصحية لسنة 2015.

يتطلب إعداد التوزيع الثانوي للنفقات الصحية حساب تكلفة وحدة عمل كل فرع من الفروع الثانوية ذات الطابع الطبي والذي يتم التحصيل عليه من خلال العلاقة التالية[1] ":

$$\text{Coût de l'unité d'œuvre} = \frac{\text{Coût total des charges des section auxiliaire}}{\text{Nombre d'unité d'œuvre réalisé}}$$

[1] – منور محمد أمين، حساب التكاليف الصحية، مرجع سابق، ص 32

ولمعرفة قيمة الأعباء الخاصة لكل فرع ثانوي على حدا والذي يعود لفرع أساي نقوم بالعملية التالية

عدد وحدات العمل المستهلكة من طرف الفرع الأساسي × تكلفة وحدة العمل.

وفيما يخص الفروع الثانوية ذات الطابع العام فإن توزيع أعبائهم على مختلف الفروع الأساسية يتم بما يتوافق ونسبة هذا الفرع مقارنة بمجموع أعباء الفروع الأساسية ولأجل ذلك يتم المرور بالعمليات التالية:

حساب مجموع أعباء الفروع الأساسية.

$$\frac{\text{أعباء الفرع الرئيسي}}{\text{مجموع أعباء الفروع الرئيسية}}$$

–استخراج النسبة المئوية لكل فرع رئيسي × 10

– تحميل نصيب كل قسم رئيسي من أعباء القسم الفرعي من خلال العملية التالية: النسبة المئوية السابقة × أعباء القسم الفرعي.

2– العراقيل الضمنية لحساب التكاليف وفق منهجية الأقسام المتجانسة:

على الرغم من الأهمية التي تتخذها منهجية الأقسام المتجانسة كأساس لحساب التكاليف الصحية إلا أنها لا تخلو من مجموعة من النقائص والعراقيل على مستويات مختلفة، والمتمثلة أساسا فيما يلي:

- عند تحديد التكلفة الكاملة (le coût complet) تظهر عدة مشاكل في مرحلة توزيع بعض الأعباء وخاصة الغير مباشرة. وإن تقسيم هاته الأعباء على مختلف المصالح من خلال توزيع المبالغ الإجمالية للتكاليف الغير مباشرة يخلق في بعض الأحيان تجاوزات ملموسة حيث أن هذا التوزيع يمكن أن يدرج تكاليف معينة لمصالح لم تستفد أصلا من هاته الأخيرة، مما يرفع عن عملية حساب التكاليف طابع الدقة الذي يجب تتسم به.
- إن نظام حساب التكاليف الذي من المفروض أن يقوم على أساس معلوماتي يجسد السرعة والدقة هو على عكس ذلك على أرض الواقع خاصة مع غياب مؤشرات هاته الدقة بداية من شبكة الإعلام الآلي التي وفي أغلب الأحيان لا وجود لها على مستوى المؤسسات الصحية.
- ومن جهة أخرى يواجه نظام حساب التكاليف وفق منجية الأقسام المتجانسة صعوبات إضافية على مستوى التطبيق من خلال ذهنيات المستخدمين والعمال الغير مدركين لأهمية العملية مما يرفع عنها صفة الدقة في التنفيذ، وعلى مستوى أخر فإن التطرق لما يتعلق بوحدة العمل) المتمثلة أساسا في اليوم الاستشفائي) يثير ملاحظتين أساسيتين:

– من الناحية الاقتصادية فإن اليوم الاستشفائي لا يعتبر وحدة عملية لتحليل التكاليف

– ومن الناحية الطبية فإن اليوم الاستشفائي يغطي كم هائل من الحالات المختلفة لدى نفس المصلحة مما يستبعد اعتباره مؤشرا عمليا للتكلفة المتوسطة.

- أن الاعتماد على هاه الطريقة يتطلب الانتظار حتى نهاية الدورة للقيام بحساب مجمل الأعباء، وهذا لا يساعد الإدارة على الحصول على المعلومات في الوقت المناسب لاتخاذ القرارات أو القيام بدراسة الوضعية.
- هذه المنهجية لا تأخذ بعين الاعتبار تغيرات مستوى النشاط، وبالتالي عدم معرفة مدى استغلال الطاقة الإنتاجية وما يقابلها من المستوى المستغل والغير مستغل.

– تقسيم المؤسسة إلى أقسام متجانسة يرتكز أساسا على مبدأ مراكز المسؤولية وعلى التنظيم الهيكلي للمؤسسة، غير أن هناك مصالح غير مدرجة في التنظيم الهيكلي مما يؤدي إلى تحميل تكاليفها إلى أقسام أخرى، وبالتالي عدم دقة تحميل التكاليف.

ت– الانتقال من الأقسام المتجانسة إلى حساب التكاليف على أساس الأنشطة (ABC)

إن نظام حساب التكاليف على أساس الأنشطة يعتبر أحد التطورات الحديثة في أساليب المحاسبة الإدارية، ويرتكز على فكرة أساسية تعتمد على الربط بين الموارد المستخدمة والأنشطة التي تستخدم هذه الموارد، ثم الربط بين تكاليف الأنشطة والمنتج النهائي، حيث يقوم هذا النظام بتجميع التكاليف غير المباشرة للمؤسسة في مركز التكلفة ليتم توزيعها على المنتج النهائي بواسطة مسببات التكلفة، وذلك من أجل الوصول إلى التكلفة الحقيقية للمنتج النهائي مما يؤدي إلى دعم عملية اتخاذ القرارات.

1. خطوات تطبيق نظام محاسبة التكاليف على أساس الأنشطة في المؤسسات الصحية:

إن آلية عمل نظام محاسبة التكاليف المبني على الأنشطة تتم وفق الخطوات التالية[1]":

– **تحديد الأنشطة:** بحيث يتم دراسة المؤسسة والتعرف على العمل في كل قسم منها، وتحليل العمليات التي تقوم بها المؤسسة من أنشطة رئيسية وفرعية. فكلما زاد عدد الأنشطة كلما زادت درجة تعقيد وصعوبة تحديد العلاقة بين النشاط والخدمة المقدمة، مما يزيد من تكلفة تطبيق النظام، وهذا يتطلب من مصمم نظام التكاليف تجميع العديد من الأنشطة في مجموعات متجانسة أو ما يسمى بمجمعات التكلفة. ويمكن التمييز بين عدة أنواع من الأنشطة في المؤسسات الصحية والتي تتمثل فيما يلي:

– **أنشطة مرتبطة بالوحدات مباشرة (المرضى):** وتحدث هذه الأنشطة عند تقديم كل خدمة، حيث تتناسب بشكل طردي مع حجم الخدمات المقدمة، وتشمل هذه المجموعة المواد المباشرة من أدوية أو مستهلكات والأجور المباشرة، مما يعني بأن استخدام الموارد المتاحة للمؤسسة الصحية تزداد بنسبة مساوية لزيادة

[1] – عرابي محفوظ، بعلة طاهر، آليات التحكم في الإنفاق الصحي الوطني وانعكاساته على نوعية ومردودية القطاع الصحي، مرجع سابق، ص 16

عدد المرضى، ويتم ربط تكاليف هذه الأنشطة مع عدد المرضى بشكل سهل ومباشر استنادا إلى استخدام أو استهلاك المريض لهذه الأنشطة.

- **أنشطة تختص بمجموعة من الوحدات (المرضى):** وهي تكاليف الأنشطة التي تتحملها المؤسسة الصحية لتقديم الخدمة لمجموعة من المرضى، ونجد على سبيل المثال تجهيز أدوات الفحص والتشخيص للبدء بعمليات الكشف السريري، طباعة النشرات التعريفية الخاصة بالمؤسسة الصحية للتعريف بها أو بخدماتها.
- أنشطة ترتبط بالإنتاج بشكل عام: وهي تكاليف الأنشطة التي تنفقها المؤسسة الصحية لدعم وتجهيز خدمة معينة بغض النظر عن عدد الوحدات (المرضى) المرد خدمتهم أو عدد المجموعات من هذه الوحدات، والتي من أمثلتها تكلفة التقييم للخدمات المقدمة وفحصها للتأكد من مطابقتها للمواصفات والمقاييس المحددة.
- أنشطة ترتبط بالمؤسسة ككل: وهي تلك الأنشطة التي لا يمكن تتبعها أو تحميلها على مريض بحد ذاته، وإنما هي التكاليف أو الموارد التي تستخدمها المؤسسة لدعم جميع عملياتها دون استثناء، ومن أمثله هذه الأنشطة نجد نفقات الصيانة والكهرباء، المصاريف الإدارية المختلفة، إلا أن هذه المصاريف ضرورية لاستكمال عمليات تقديم الخدمات، حيث تستفيد جميع المخرجات النهائية في الاستفادة منها.

2-حساب تكلفة الأنشطة: بعد تحديد الأنشطة المختلفة التي تقوم بها المؤسسة الصحية، يتوجب توزيع تكاليف الموارد المستخدمة ضمن فترة معينة على هذه الأنشطة، وذلك بهدف تحديد التكاليف التي تحملتها المؤسسة للقيام بهذه الأنشطة، حيث أن العديد من هذه الموارد يمكن تحميلها بشكل مباشر إلى الأنشطة التي استهلكتها مثل الأدوية، الفحوص الطبية، صور الأشعة...وغيرها، غير أن هناك تكاليف لا يمكن تتبعها بشكل مباشر مثل تكاليف خدمة الغرف، الغاز والكهرباء...وغيرها. وعليه يتوجب عل مصمم نظام محاسبة التكاليف حسب الأنشطة في هذه المرحلة مراعاة علاقة السبب والنتيجة لتوزيع هذه التكاليف على مختلف الأنشطة، وهنا لابد من الإشارة إلى أن بعض الموارد قد يتم استهلاكها من قبل عدة أنشطة، حيث يتم تحميل تكلفة هذه الموارد إلى الأنشطة عن طريق موجه التكلفة أو مسببات التكلفة. ويعبر هذا الأخير مقياس كمي يحقق علاقة الارتباط بين حجم النشاط معبر عنه بوحدات القياس ومقدار التكلفة. ومن الجدير بالذكر أن مدى نجاح وفعالية نظام محاسبة التكاليف على أساس الأنشطة يعتمد إلى حد كبير على مدى سلامة مسببات التكلفة.

3- **تحديد مسببات التكلفة:** المقصود بمسببات التكلفة السبب الجوهري الذي أدى إلى خلق أو تكوين التكلفة، ويتم تحديدها انطلاقا من علاقة السبب والنتيجة، وذلك استنادا إلى دراسات ومشاركات القائمين على إنجاز الأنشطة المختلفة. وتنقسم مسببات التكلفة إلى قسمين أساسين هما:

✓ موجهات كمية: حيث تعتمد على عدد مرات ممارسة النشاط، مثل عدد الفحوصات، عدد الوجبات المقدمة للمرضى، عدد صور الأشعة...وغيرها.

- ✓ موجهات زمنية: حيث تعتمد على الوقت اللازم للقيام بنشاط ما، فعلى سبيل المثال احتساب الوقت اللازم لتجهيز وإعادة تجهيز غرفة العمليات بعد القيام بعملية جراحية معينة.

4- . **تحديد التكلفة الكلية للمنتوج:** تتكون تكلفة الخدمة المقدمة للمريض من العناصر الآتية:

- **تكلفة المواد المباشرة:** والتي تتضمن مقدار العلاجات أو الأدوية التي تم استخدامها للحالة المرضية الواحدة، مثل عدد ونوع الفحوص المخبرية التي تم إجراؤها، وباقي الفحوصات السريرية الأخرى كصور الأشعة وغيرها، حيث يتم تحديد الاستهلاك من هذه المواد بواسطة البيانات المسجلة في بطاقة الاصطحاب، بالإضافة إلى تكلفة العمل المباشر (الأجور).
- **تكلفة الأنشطة المستهلكة (التكاليف غير المباشرة):** وتتضمن التكلفة التي تخصيصها من مجمعات التكلفة المختلفة مثل خدمات التمريض، والخدمات الفندقية، والطاقم الإداري...وغيرها.

ثالثا. مزايا نظام محاسبة التكاليف على أساس الأنشطة: إن الانتقال من الأقسام المتجانسة إلى حساب التكاليف على أساس الأنشطة يسمح باتخاذ قرارات صحيحة على مستوى للمؤسسات الصحية ودلك من خلال:

- تحقيق العدالة في توزيع التكاليف غير المباشرة بين مختلف المصالح الاستشفائية والخدمات المقدمة.
- تخفيض التكاليف من خلال إخراج الأنشطة التي لا تضيف أي قيمة أو تخفيضها إلى أدنى مستوى ممكن.
- قياس وتحسين كفاءة أداء أقسام المؤسسة الصحية، وذلك عن طريق تحديد فرص تخفيض التكلفة، خاصة المرتبطة بالأنشطة السائدة من خلال المتابعة المستمرة لاتجاهات تكلفة النشاط.
- قياس وترشيد تكلفة الخدمات الصحية، وتحديد أسعار الخدمات الصحية المقدمة بالمستشفيات على أسس علمية دقيقة.
- يسمح بقياس الموارد الكلية اللازمة لإنتاج منتج معين، وبالتالي التنبؤ بالإنفاق المستقبلي.
- يؤدي استخدام طرق مختلفة لتوزيع التكاليف إلى تقديم تقارير مختلفة عن تكاليف المنتج.

خاتمة:

إذا ومن خلال ما سبق يتضح أن نقص الموارد بالقطاع ليس بالسبب الوحيد أمام تدني مستوى الخدمات التي يقدمها القطاع الصحي بالجزائر وإنما هناك عدة عوامل أخرى ساهمت في دلك وعلى رأسها سوء في تسيير الموارد المتاحة ودلك باعتبار أن دول الجوار (المغرب، تونس، الأردن ...الخ) قد استطاعت أن تحقق نتائج مبهرة مقابل استنزاف موارد مالية أقل وهو ما يتماشى مع الفرضية المطروحة.

من جهة أخرى واقع التسيير المالي الحالي في المؤسسات الاستشفائية بالجزائر يستلزم مجموعة من الإصلاحات تتمحور في مجملها حول فكرة تجسيد استقلالية حقيقية للمؤسسة، هذه الإصلاحات المتعلقة أساسا بنظام تمويل الخدمات الصحية، مع منح و إعطاء صلاحيات أكبر للمسير المالي من أجل اتخاذ

القرارات المناسبة، أضحت أكثر من ضرورية موازاةً مع التوجه الاقتصادي الجديد الذي يشجع مبادرات القطاع الخاص، الأمر الذي يخلق جو من المنافسة، أين أصبح القطاع العمومي مجبر للوصول إلى مستوى من الفعالية في العلاج بأقل التكاليف والتركيز على النوعية و ليس على كمية الخدمات الصحية.

وعلى هذا الأساس تظهر لنا أهمية النظام المحاسبي الفعال من أجل اتخاذ قرارات مناسبة ومن خلال التزام إدارة المؤسسات الصحية بتبني أنظمة لمحاسبة التكاليف مبنية على الأسس العلمية والعملية السليمة مع توفير المستلزمات والمقومات التي تقوم عليها هذه الأنشطة.

نتائج الدراسة: لقد توصلت هده الدراسة إلى النتائج التالية:

- كان إدخال المحاسبة التحليلية في التسيير الصحي أمرا ضروريا لابد منه، وذلك نتيجة للأوضاع الاقتصادية، السياسية والاجتماعية التي شهدها العالم وما كان في العشرية الماضية في الجزائر خاصة. فأصبح تطبيق إصلاح جذري لمؤسساتنا الصحية أمرا ضروريا ومسلما به.
- كان لزاما على الفاعلين بالقطاع تبني قيادة وتسيير حديث للمؤسسة الصحية (hospitalier) (Managemen) بهدف التحكم و السيطرة على مختلف الأوضاع التي تعيشها المؤسسة , و ذلك باعتماد أدوات و تقنيات عملية علمية دقيقة و عصرية و التي أهمها: الاعتماد على لوحة قيادية (Tableau de bord) لتوفير مختلف المعلومات اللازمة وفي الوقت المناسب للمسير لتمكينه من توجيه المؤسسة صوب تحقيق الأهداف المسطرة واجتناب المخاطر المحدقة بها, و هنا تكمن أهمية النظام الإعلامي ككل و النظام المحاسبي خاصة في اعتماده و تبنيه للمحاسبة التحليلية كتقنية و أداة توفر العديد من المعلومات في صيغة ملخصة يمكن اعتمادها كمعايير و مؤشرات لمتابعة و مسايرة اختيارات و أهداف المؤسسة.
- شهدت الألفية الثالثة، توجها وإصلاحا صحيا لتسيير المؤسسات الصحية نتيجة ما كانت تعرفه البلاد وذلك بتصميم نظام محاسبي تحليلي قصد عقلنة المصاريف والتحكم فيها هذا النظام المحاسبي التحليلي الذي من شأنه أن يُعلمنا أين نحن وإلى أي مدى يمكننا الذهاب وكيف يتحقق ذلك.
- بادرت الوزارة بتطبيق حساب التكاليف منذ سنة2002. هذه التجربة الفتية التي لاحظنا عليها ما يلي:
  - غياب الأنظمة الإعلامية الفرعية داخل المؤسسة كنظام التخزين.
  - عدم التفرقة بين ما هو استثمار ونفقة جارية أو استثمار ومخزون.
  - ضعف التكوين في الجانب الاقتصادي لدى أغلبية الشركاء.
  - سوء انتقال المعلومات داخل المؤسسة وما بين المؤسسات والسلطة المركزية.

التوصيات

على الرغم من الصعوبات التي صادفت تطبيق هدا الأسلوب لكن يمكن اعتبار هذه الإجراءات بذرة تغيير وتسيير حديث من شأنها أن تتجه إلى مواجهة أحسن لمتطلبات المواطنين والعقلنة والحكمة في

تسيير الموارد خاصة. فهذه التجربة الفتية حققت تحكم أفضل وأحسن للتكاليف عما كان في السابق وتحتاج إلى:

- التكوين المتواصل عن طريق برامج تكوينية دقيقة وهادفة لمختلف فئات المستخدمين (إداريين، طبيين وشبه طبيين) بهدف تحسيس الجميع وتغيير الذهنيات بصفة عامة. والتكوين في المجال الاقتصادي للمحاسبين والمسؤولين عن ذلك خاصة، أي خلق ثقافة عمادها الاقتصاد والعقلنة.
- الاستعانة بالإعلام الآلي من أجل السرعة في معالجة، تداول وتحليل المعلومات مما يزيد في فعالية هذا النظام الإعلامي عموما والمحاسبي خصوصا.
- دماج المحاسبة التحليلية في المخطط الوطني للمحاسبة (PCN) في إطار مخطط محاسبي قطاعي خاص بالصحة. إذن توجه الدولة إلى إيجاد تسعيرة للمنتوج الصحي أمر ضروري في الوقت الراهن ومربوط بالتحكم بالتكاليف واعتماد نظام محاسبي تحليلي في مؤسساتنا الصحية.
- تحسيس كل الشركاء في التحكم في التكاليف التي تزداد دائما وتجنب زيادة النفقات والتبذير من شأنه أن يحسن نوعية وكمية الخدمات المقدمة. لذا فالصحة اهتمام الجميع وعلى الجميع المشاركة في حفظ وتحسين الحالة الصحية للمواطنين.

قائمة المصادر

المراجع العربية:

1. تقرير المجلس الاقتصادي والاجتماعي حول: الإقصاء الاجتماعي، الدورة العامة السابعة عشر(28 فيفري 2001)
2. زميت خدوجة، تحليل تكاليف الصحة في الجزائر، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العلوم الاقتصادية فرع تسيير(جامعة الجزائر 1999 – 2000)
3. عرابي محفوظ، بعلة طاهر، آليات التحكم في الإنفاق الصحي الوطني وانعكاساته على نوعية ومردودية القطاع الصحي، مداخلة مقدمة في طار الملتقى الدولي الخاص سياسات التحم في الإنفاق الصحي في الجزائر –الواقع والآفاق (المسيلة، يومي 24–25 نوفمبر 2015)
4. على دحمان محمد، تقييم مدى فعالية الإنفاق الصحي بالجزائر، رسالة دكتوراه (كلية العلوم الاقتصادية: 2016–2017)
5. عياشي نور الدين، تطور المنظومة الصحية الجزائرية، مجلة العلوم الإنسانية، ع31، جوان 2009(قسنطينة: منشورات جامعة منتوري)
6. محمد كمال عطية، نظم محاسبة التكاليف (دار الجامعات المصرية،1975)
7. مديحة محمود خطاب، تحديد أولويات الإنفاق العام في مجال الصحة، مؤتمر أولويات الإنفاق العام في مصر (القاهرة، ديسمبر 2009)

8. منظمة الأقطار العربية المصدرة للبترول، التقرير الإحصائي السنوي 2014(الكويت: 2014).
9. منور محمد أمين، حساب التكاليف الصحية، مذكرة تربص، المدرسة الوطنية للصحة، دفعة 37، تخصص إدارة الصحة(2004)
10 نصر الدين عيساوي، مراقبة التكاليف في مؤسسة استشفائية، رسالة ماجستير (جامعة قسنطينة: كلية العلوم الاقتصادية 2004-2005)

المراجع الأجنبية

10- - MARGERIN .J et AUSSET .G:comptalilité analytique , outil de gestion aide à la décision (Edition Sedia .paris 1984)

11- Brahmia brahime, quelle alternative de financement de l'assurance maladie dans la transition sanitaire en Algérie, communication présentée au cours su séminaire pour le financement de l'assurance de maladie, ministère de travail de l'emploi et de la sécurité social Alger 2008.

12- -OMS: Rapport sur la santé dans le monde، septembre 2010. In www.who.int

اللائحة التنظيمية للمجلة

انطلاقا من الإيمان بأهمية البحث العلمي وضروراته لمعالجة القضايا الإشكالية من مبدأ العمل الجماعي والتنظيمات المؤسسية والوعي الكامل بأهمية المنهج وضروراته لمواكبة التطورات العالمية وأهميته في البناء الحضاري ودعم الباحثين وتطوير مهاراتهم المنهجية ولفت الانتباه إلى أهمية التفكير الاجتماعي وتشكيل مجتمعات بحثية أو مدارس منهجية تتبنى طرقا منهجية متجددة أو مواكبة للظواهر الإشكالية المتغيرة ودعما لصناع القرار والمؤثرين على الرأي العام وقد تم تأسيس المجلة **Revue des lumières** بداية عام 2019 بموجب الرقم الدولي**ISSN 2649-4744** وفقا للبيانات التالية

اسم المجلة

(Revue des lumieres) وتُرجم إلى العربية تحت أسم مجلة الإصباح حيث تبنى المترجمون المعنى الحقيقي متجاوزين روتينية الترجمة الحرفية التي تعني الأنوار عند البعض ويحمل اسم المجلة بالعربية معنى التجديد والاستمرار والتنمية والفاعلية والنشاط الدائم.

التعريف بالمجلة

هي مجلة علمية دولية تهتم بالعلوم الإنسانية والفكر والسياسة والمجتمع وكل ما يتعلق باحتياجات الإنسان الفكرية والتنظيمية والتنموية والإدارية انطلاقا من رؤية مؤسسيها بأهمية التكامل المعرفي وتشكيل المجتمع الأكاديمي وفتح نوافذ الاتصال والتعاون بين مختلف الكوادر العلمية وفقا للرؤية الموسوعية المنطلقة من مبدأ التخصص في إطار الرؤية الكلية.

أهداف المجلة

- دعم الباحثين وأعضاء هيئات التدريس والمنشغلين بالبحث العلمي في مختلف المؤسسات والجامعات والهيئات البحثية والتعليمية على نشر بحوثهم بطرق منهجية علمية واعية ونافعة ومنظمة.
- فتح باب التواصل العلمي بين الباحثين والأساتذة والطلاب كضرورة لتشكيل مجتمعات البحث العلمي وتنظيم تواصلهم مؤسسيا من خلال قوانين ولوائح وأنظمة مركز الإصباح للتعليم والدراسات الحضارية والاستراتيجية
- انتقاء الباحثين المتميزين والفاعلين وتضمينهم ضمن مجتمع البحث العلمي للمركز وتطوير الإجراءات البحثية بما يسهم بمزيد من الإنتاج المنظم ومعالجة القضايا العلمية والبحثية والمجتمعية والسياسية والتنموية برؤية جماعية مشتركة.
- اعتماد المجلة كمرجع علمي للطلاب والباحثين والجامعات والمؤسسات ذات الاهتمام والمجالات المشتركة
- الربط المنهجي بين جانبي النظرية والتطبيق وفق دراسات متخصصة بما يخدم التنمية والمجتمع والدول الراغبة في معالجة إشكالياتها المجتمعية والتنموية والسياسية.

الهيكل الإداري

يتكون الهيكل الإداري من رئيس التحرير ومساعديه وأمنائه وأعضاء اللجنة العلمية بالإضافة إلى عضوية اللجنة الاستشارية.

مهام رئيس التحرير

- مسؤولية تسيير المجلة وتنظيم إصداراتها ومتابعة آليات تطويرها
- النظر في البحوث المقدمة للنشر وتقديم الجيد منها لأعضاء اللجنة العلمية والتحكيم وفقا للقواعد المحددة لشروط القبول والنشر.

- الاطلاع على استمارات التحكيم ومعرفة البحوث المقبولة للنشر والبحوث المرفوضة.
- الإشراف على المجلة لغة ومحتوى وإخراجا
- تحديد اجتماعات هيئات التحرير وتقديم الخطط واقتراح جدولة الأعمال وخطط تنفيذ وتطوير المجلة
- توزيع المهام والمسؤوليات بين أعضاء هيئات التحرير
- متابعة الإجراءات الإدارية والمالية المتعلقة بالمجلة.

مهام أعضاء هيئات التحرير

- الإنابة عن رئيس التحرير عند غيابه
- متابعة البريد وتنظيمه
- تنظيم ملفات المجلة وترتيبها وتخزينها
- التواصل بين المجلة والباحثين
- استقبال البحوث ومتابعة استكمال متطلباتها
- رفع المقترحات والتوصيات لرئيس التحرير
- الإشراف على العمليات الإدارية والمراسلات والإخراج الفني
- التحضير لاجتماعات المجلة وإعداد محاضرها ومتابعة تنفيذ قرارتها
- متابعة المحكمين في إرسال البحوث واستقبالها ومتابعة التعديلات المطلوبة
- القيام بالمهام التكليفية المقدمة من رئيس التحرير
- استلام البحوث العلمية وتقديمها للمراجعة والتقييم
- التطوير المستمر للمجلة وتحديد قواعد النشر
- رسم السياسات العامة للمجلة وتحديد مجالات الاهتمام
- التواصل مع الباحثين ومنحهم شهادات القبول بالنشر أو تحديد الموضوعات البحثية المرشحة للبحث والدراسة
- تنفيذ المهام التي تكلفها هيئة التحرير في حدود مسؤولياتها.

مهام أعضاء اللجنة العلمية

- تقديم مقترحات من شأنها تطوير أعمال المجلة ونشاطها للارتقاء بمستواها وتعزيز آلياتها
- تحكيم البحوث العلمية المقدمة من المجلة ومتابعة إجراءات التعديل والتوصيات المقدمة.
- تمثيل المجلة اجتماعيا ومؤسسيا وثقافيا بموجب التعاون والتكليف المقدم من رئيس اللجنة العلمية
- القيام بالمهام التكليفية المقدمة من رئيس التحرير
- رفع المقترحات والتوصيات لرئيس التحرير
- الحق في طلب استصدار مجلات أخرى لدعم البحوث العلمية في نطاق الجهة الجغرافية لعضو اللجنة العلمية بالتنسيق مع رئيس التحرير.
- فتح علاقات شراكة وتعاون أكاديمي وتدريبي مع المؤسسات العلمية
- فتح مراكز فرعية أخرى للمركز في نطاق المنطقة بالتعاون مع رئيس التحرير

مهام أعضاء اللجنة الاستشارية

تتكون اللجنة الاستشارية من الخبراء والباحثين والأساتذة المختصين في دعم وتطوير المجلة وتخصص مهامهم بالآتي:

- الإعلان عن المجلة بحكم عملهم في مؤسسات وجامعات منشغلة بالبحوث العلمية

- تشجيع النشر العلمي في المجلة وفتح مجال التعاون العلمي مع مؤسساتها ومجتمعاتها العلمية.
- تقديم الدعم الفني والعلمي والاستشاري.

لغة المجلة

تعتمد المجلة اللغة العربية بالنشر لضمان التواصل العلمي الأكاديمي بهذه اللغة بين أقطار البلدان العربية والإسلامية وتعتبر اللغة الأسمى في تناول البحوث لأهميتها في النهوض باللغة كلغة علمية أكاديمية ولغة متطورة قابلة للاستجابة والتوائم مع مختلف المصطلحات التقنية والطبية والتكنولوجية والهندسية كرسالة ابتعاث تسعى إليها المجلة وحرصا من المجلة باعتبار منشأها في دولة أجنبية فإنها تقبل نشر البحوث العلمية المقدمة باللغتين الفرنسية والإنجليزية لضمان فتح أفاق التعاون المستقبلي مع المؤسسات الأجنبية.

الشروط العامة للنشر

أولا: الإجراءات العامة

أن يكون البحث قد كتب لمجلة الإصباح وألا يكون قد أرسل لمجلة قبلها أو نشر كلاً أو منه شيئا أو ما يشبهه في أية وسيلة نشر ورقية أو إلكترونية أو قدم في أحد المؤتمرات العلمية أو بأية طرق من الطرق التي تنفي عنه خصوصية إعداده للمجلة.

- أن يرفق البحث بصورة من الوثيقة الشخصية وصورة من المؤهل والسيرة ذاتية (CV) بأحد اللغات العربية والفرنسية والإنجليزية.
- أن يكتب عنوان البحث مدونا باللغة العربية والإنجليزية أو العربية والفرنسية.
- أن يحدد الباحث الجهة التي يعمل بها ويقدم تعريفاً موجزاً عنها بلغته الأم.
- أن يكتب ملخصاً عن الموضوع باللغة العربية والإنجليزية أو العربية والفرنسية بما لا يزيد عن (1000) كلمة.
- أن يحدد المفاهيم الرئيسية والإشكالية البحثية وكيفية التناول المنهجي والنتائج البحثية بأسلوب الباحث دون اجتزاء من البحث المكتوب.
- أن يرفق البحث بقائمة النقول وفق تقسيماتها إلى (المراجع "الكتب التي لها اعتبارات مقدسة كالكتب الدينية والتاريخية والأصولية، المصادر "الحديثة والمعاصرة، ثم المترجمة، فالمصادر بلغاتها الأجنبية.
- أن يتقيد الباحث بلائحة التوثيق وفقاً لاختيارات المجلة والتي يقوم عليها المركز.
- لا تنشر المجلة أي بحوث قدمت من قبل لنيل درجة علمية أو قد سبق نشره في أي من المجلات السابقة أو تم إرساله إلى أية مجلات أخرى.
- أن يكون البحث معداً وفقاً لأهداف المجلة ومشروعها الحضاري ورسالتها البحثية.
- تنشر المجلة المراجعات النقدية للكتب الحديثة والمهمة التي تتناول بعضا من اهتمامها بأية لغة أجنبية بما لا يزيد عن 3500 كلمة وتخضع هذه المراجعة لقواعد التحكيم.
- تنشر المجلة الكتابات التي تتعلق بالمناهج والنظريات والإقترابات والمناقشات أو الأفكار الجديدة وفقاً لقواعد التحكيم
- تنشر المجلة البحوث العلمية بما لا يزيد عن 15000 كلمة وتستثني البحوث المهمة التي لا يمكن اختصارها ولا تكتمل الرؤية دون ذلك.
- لا تقبل الأشكال والرسوم والجداول التي ترسل صوراً دون وضعها الأصلي المخصص للمجلة وأن تكون بحسب اكسل (Excel)أو وورد(Word) .

- تنشر المجلة البحوث وفقاً لمضمونها وفائدتها ومنهاجيتها ولا تأخذ بعين الاعتبار مكانة الباحث الاجتماعية والسياسية والأكاديمية والسيرة الذاتية.
- تتبنى المجلة نشر البحوث باللغتين الفرنسية والإنجليزية مع إرفاق ملخص مستوفي المعايير باللغة العربية.
- تتبنى المجلة نشر البحوث العلمية بأحد اللغات الثلاث أو بها جميعا.
- تختلف معايير التقييم بالنسبة للمجلتين الصادرتين عن المركز في كل من مجلة توازن ومجلة الإصباح.

ثانيا: الإجراءات البحثية

- أن يتبع المؤلف الأصول العلمية المتعارف عليها في إعداد وكتابة البحوث فيما يتعلق بإحالة المعلومات إلى مصادرها وتوثيق الاقتباس والأمانة العلمية في النقل والتهميش.
- للمقالات باللغة العربية، يتم تنسيق الورقة على قياسA4 وبخط 12 ونوع (**simplified Arabic**) للمتن، وخط الهامش 9. أما بالنسبة للعناوين تكون بخط **Gras**16 وبمسافة 1.00.
- للمقالات باللغة الأجنبية، يتم تنسيق الورقة على قياس A4 وبخط 12 ونوع (**Times New Roman**) للمتن. أما بالنسبة للعناوين تكون بخط Gras16 وبمسافة 1.00.
- هوامش الصفحة من أعلى 2.5 وأسفل 2.5 وأيمن 3 وأيسر 3، رأس الورقة 2، أسفل الورقة 2 حجم الورقة عادي.(A4)
- **أن تكون الهوامش أسفل الصفحة أوتوماتيكيا (ضروري جدا)**
- أن يكون المقال خاليا من الأخطاء الإملائية والنحوية واللغوية والمطبعية قدر الإمكان.
- أن تلتزم الدراسات الميدانية بالمنهجية المعروفة في عرض المشكلة، والخطوات المنهجية، والموضوعية والتثبت، وما يتعلق بالمنهج والعينة وأدوات الدراسة والأساليب الإحصائية وعرض النتائج ومناقشتها.
- أن ترسل مادة البحث في صيغة (**Word**) ويتم توكيد الاستلام في أمدة أقصاها عشرة أيام، ويتم إعلان الباحث عن نتائج التحكيم أو التعديل في مدة تتراوح بين عشرين يوما وشهر ونصف من تاريخ توكيد الاستلام.
- ألا يتأخر الباحث عن إجراءات التعديل عن مدة أقصاها أسبوعين من تاريخ إعلامه بذلك.
- لن يتم النظر في أية بحوث تخالف الشروط الإجرائية.
- أية بحوث تحتاج للتصحيح والمتابعة والتقييم المستمر والتواصل بين الباحث وأحد أكاديمي المركز من أجل إخراج مادة البحث وفقا لمعاييره المنهجية أو أقل المعايير المطلوبة للنشر تخضع للرسوم بحسب الحالة.
- ستتغير معايير قبول البحوث في مجلة الإصباح من أدنى المعايير التي كانت في أعدادها الثلاثة الأولى محددة نسبة القبول بين 15-30 في المائة إلى 30-50 في المائة في الأعداد القادمة والتي ستبدأ من العدد الرابع.
- لا تفرض مجلة الإصباح أية رسوم مجانية على النشر باعتبارها مجلة رافدة للبحث العلمي ويمكن أن تتغير سياسات المركز بعد ذلك.
- لا تقبل البحوث في مجلة توازن السنوية إلا أن تستوفي نسبة القبول بين 70-100 في المائة في جميع أعدادها ويمكن توقيفها عن النشر إلا أن ترتقي مستويات البحوث العلمية إلى المستوى المطلوب.
- يتم إعلام الباحث باستلام مادة البحث في مجلة توازن في مدة أقصاها أسبوعين، ويتم إعلان الباحث عن تحويل اللجنة العلمية البحث المقدم للتحكيم والنشر إلى أحد المحكمين في مدة أقصاها شهرا ويعلن نتائج التحكيم في مدة لا تزيد عن شهرين.
- يتم نشر البحوث في مجلة توازن برسوم رمزية ويتم إرسال نسخة مجانية للباحث شريطة التزامه برسوم الإرسال.

- يُعفى الباحث عن الرسوم في حالة تقديمه البحث الحاصل على نسبة مائة بالمائة فيما يخص البحوث المتعلقة بقضية التعليم.

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع: (ضروري لقبول استقبال المادة العلمية)

- **الكتب:**

1- اسم المؤلف، عنوان الكتاب، مج، ج، ط (مكان النشر: الناشر، تاريخ النّشر) رقم الصّفحة

2- مختصرات مج (مجلد)، ج (الجزء)، ط (الطبعة)

3- اسم المؤلف، عنون الكتاب، اسم المترجم أو المحرّر، ط (م.ن: د.ن، ت.ن) رقم الصّفحة.

4- اسم المترجم أو المحرر " محررا أو "مترجما" إذا كان المؤلف مجهولا، ثم عنوان الكتاب.. إلخ.

إذا وجد أكثر من مؤلف أو محرر أو مترجم يكتب:

1- اسم الأول منهم ويتبع بين علامتين "وآخرون."

وإذا تعدد الاقتباس من نفس المرجع يكتب:

1- المرجع نفسه، ص. إذا تُلي مباشرة للمرجع؛ يكتب: مرجع سابق، إذا فصل عنه بمرجع آخر، ويضاف لقب المؤلف فقط دون تكرار الاسم كاملا، ويلحق، مرجع سابق، ص 20. أما إذا وجد للمؤلف أكثر من مرجع فيكتب لقب المؤلف مع الكلمة الأولى من عنوان الدراسة.

- **الدوريات**

اسم المؤلّف، "عنوان الدّراسة أو المقالة"، **اسم المجلّة**، رقم المجلد، رقم العدد (مكان النشر: سنة النّشر) رقم الصّفحة.

- **مقالات الجرائد**

اسم الكاتب، العنوان، اسم الجريدة، (دولة النشر: هيئة النشر، التاريخ/ اليوم/ الشهر/ السن).

- **المنشورات الإلكترونية**

اسم الكاتب إن وجد، عنوان المقال، رقم العدد إن وجد، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر الإلكتروني، رابط الموقع، تاريخ الاقتباس ملاحظة: إذا قام الباحث بالنسخ الإلكتروني فيجب كتابته بيده وليس القص واللصق المباشر، عدم نشر الرابط الطويل ويكتفي باختصاره بالكتابات اللاتينية الواضحة.

- **النقولات باللغات الأجنبية.**

يتبع نفس النظام والترتيب المتبع في كتابة المراجع بالعربية.

- **المؤتمرات والملتقيات**

اسم المشارك، عنوان المشاركة، محور المؤتمر، جهة أو منظم المؤتمر (دولة المؤتمر: مكان المؤتمر، زمانه) الصفحة

- المقابلات التلفازية وما شابهها.

ضيف المقابلة، موضوع المقابلة، منظم المقابلة (هيئة النشر: التاريخ) وإن كانت على اليوتيوب يضاف الرابط مع تاريخ الاقتباس.

- ذكر قائمة المراجع في نهاية البحث وترتيبها هجائيا وفق للنظام الذي أشرنا إليه دون كتابة رقم الصفحة

رابعا: إجراءات التحكيم. والنشر

- يستقبل القسم المتخصص المادة المرسلة للنشر يُعلم كاتبها في غضون خمسة أيام من استلام المادة.
- تفرز اللجنة العلمية في كل قسم من الأقسام المتخصصة بالمركز الدراسات والكتب القابلة للتحكيم بعد قراءتها الأولية.

- يخضع كل بحث لعملية تحكيم يقوم به أحد المحكمين المختصين بالموضوع البحثي، ومن ذوي الخبرة العلمية والمعتمد في لجان التحكيم للمركز والموثوق به، ثم يقدم اقتراحاته وتوصياته مع المخطوطة إلى محكم آخر لا يقل عنه درجة وخبرة وعلماً وتخصصاً، ومن ثم تعاد إلى مدير تحرير المجلة للنظر والموافقة النهائية ويكون هو المرجح في حال تباين المحكمين حول الدراسة موضوع البحث.
- تعتذر الجهة المستقبلة عن نشر المواد التي لا تتناسب مع شروط النشر ومعاييره، وترسل المواد المقبولة للتحكيم العلمي.
- يعلم القسم المعني بالمركز الباحثين بنتائج التحكيم (رفض الورقة، قبولها، أو قبولها المشروط بالتعديل).
- يلتزم الباحثون بالتعديلات المطلوبة المقررة من قبل القسم الأكاديمي المعني بالأمر.
- يقرر القسم بالمركز المعني بالدراسة نشر المادة، ويرسل النص إلى قسم التحرير والتدقيق اللغوي، ويأخذ موقعه في التدقيق حسب التدرج الزمني، ثم تنشر الورقة.

خامسا: مقتضيات عامة

- يتعهد القسم باحترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية.
- تنشر البحوث وفقاً لطريقتها المنهجية والمنطقية ولا علاقة لها بالنتائج التي تتوصل إليها الكتابات المنهجية.
- لا تنشر المجلة البحوث التي تخالف الحياد والموضوعية والأمانة العلمية.
- لا تدفع المجلة مكافآت مالية على البحوث والدراسات والمقالات المقدمة إليها.

شروط النشر في الدوريات:

❖ **مجلة توازن الورقية**

- يسري عليها الشروط والمعايير السابقة كاملة مع الاستثناء المشار إليه.
- ترسل مقالات المجلة على البريد revueequilibre@gmail.com

❖ **مجلة الإصباح الإلكترونية.**

- يسري عليها الشروط المعايير السابقة ويستثني منها مقاس الخط بالنسبة للبحوث المكتوبة بالعربية وذلك بمقاس 14، نوع (simplified Arabic) والهامش بمقاس 12 والاستثناءات المشار إليها في المتن لتبين الأسماء والأماكن أو لإضافة معرفية مكملة عن شيء مبهم في متن البحث.
- ترسل المقالات على البريد les.lumieres@yahoo.com

❖ **الكتابات الأخرى المخصصة للموقع (تقارير، موقف، رأي، تحليل، مقالات صحفية)**

- تكتب بمقاس 14، نوع (simplified Arabic) والهامش بمقاس 12.
- ترسل المواد على البريد alisbaahcenter@gmail.com

ةةةةةةة

Revue spécialisée en sciences humaines, pensée et communauté,
Publiée par centre Al-Isbaah pour les études civilisationnelles et stratégiques

مجلة مختصة بالعلوم الإنسانية والفكر والسياسة والمجتمع
مجلة علمية نصف سنوية محكمة تصدر عن مركز الإصباح للتعليم
والدراسات الحضارية والاستراتيجية – فرنسا

مجلة الإصباح

العدد 04 يناير 2020

(online) ISSN 2649-4744

الرقم المعياري الدولي لمجلة الإصباح (des lumières)