الفكر المتوسطي

مجلة فصلية علمية محكمة تصدر عن "مخبر حوار الديانات والحضارات في

حوض البحر المتوسط"

جامعة أبي بكر بلقايد – تلمسان

الجزائر

جميع حقوق النشر محفوظة لمنشورات المخبر

أشرف على الطبع والاخراج الفني

مكتبة سليمان – تلمسان



الفكر المتوسطي
مجلة فصلية علمية محكمة تصدر عن "مخبر حوار الديانات والحضارات في حوض البحر المتوسط"
جامعة أبي بكر بلقايد – تلمسان
الجزائر

حقوق النشر محفوظة لمنشورات المخبر

مدير المجلة
أ.د. سعيدي محمد

رئيس التحرير:
د. بوخضرة بن معمر

المراسلات باسم:
مخبر حوار الحضارات والديانات في حوض البحر المتوسط
جامعة تلمسان

البريد الالكتروني
pensemegiterranenne@yahoo.fr

العنوان:
مجلة الفكر المتوسطي، مخبر حوار الحضارات والديانات في حوض البحر المتوسط – جامعة تلمسان

الطبع: مكتبة سُليمان
العنوان البريدي:
amiratsliman@yahoo.com

ISSN 2335-1543 :ردمد،
قواعد النشر

ترحب المجلة بمشاركة الأستاذة والباحثين في العلوم الاجتماعية والانسانية ويشترط في نشر المقال الشروط الآتية:

-ملخص للمقال مع كلمات مفتاحية باللغات التالية (العربية، الفرنسية، الانجليزية).

-تدون الهوامش وترتب في نهاية المقال حسب أسبقية ورودها في المتن.

-يقدم الباحث المقال وفق المقاييس التالية: حجم خط المتن 16 Traditional Arabic، حجم خط الهوامش 14 بنفس نوعية خط المتن .

-يجب أن لا يزيد عدد صفحات البحث المقدم للنشر على 25 صفحة بما في ذلك الأشكال والرسومات والمراجع والجداول والملاحق.

-ترفق المادة المقدمة للنشر في قرص مضغوط ونسخة ورقية مرفوقة بنبذة من سيرة الباحث مع عنوانه الإلكتروني.

-تتولى المجلة نشر المقالات وفق برنامجها وأجندتها العلمية الخاصة.

-قد تبلغ المجلة صاحب المقال عن نتائج الخبرة من أجل تصحيح أو إعادة النظر في قضايا علمية فقط .

-المقال الذي يتعذر على المجلة نشره لا يعاد إلى صاحبه.

-كل المراسلات توجه إلى السيد مدير التحرير على العنوان التالي:

pensemediterranenne@yahoo.fr

المقالات المنشورة في المجلة لا تعبر إلى عن رأي أصحابها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة

أعضاء إدارة المجلة

الرئيس الشرفي للمجلة: أ.د. جعفور مصطفى

مديـــــــــر المجلـــــــة : أ.د. سعيدي محمد

رئيـــــــس التحريـــــــــر: د. بن معمر بوخضرة

الهيئة الاستشارية:

-غنيمات مصطفى (الأردن) - منصف خميري (تونس)

-أوشاطر مصطفى (الجزائر) - اليعبودي خالد (المغرب)

-مجاود محمد (الجزائر) - وجيه حمد عبد الرحمن (الأردن)

-حاج سماحة (الجزائر) - محمد بن سعيد (الجزائر)

-محمد الناصر صديقي (تونس) - توفيق بن عامر (تونس)

-سارة بربوشي (فرنسا) - جلول صديقي (فرنسا)

-أ.د. محمد جمال ماضي أبو العزائم (المركز العربي للدراسات الاقتصادية والعربية الاجتماعية والنفسية — القاهرة- مصر).

اللجنة العلمية :

-أ.د. سعيدي محمد

-بن لباد الغالي - ملياني محمد

-زازوي موفق - بن معمر عبد الله

-بلقرنين عبد القادر - عطار عبد المجيد

-بن معمر بوخضرة - سنوسي فايزة

-عواج بن عمر - سعيدي محمد (مستغانم)

-مناد إبراهيم - ملوكي جميلة

اللجنة العلمية :

-سعيدي منال وسام - عباس رضوان

-شيخي مريم - وشاني مصطفى

محتويات العدد العاشر

العنوان	الصفحة
كلمة مدير المجلة	05
السياحة: التنمية المزدوجة مورد اقتصادي ومصدر للحوار	

أ.د.سعيدي محمد	07
قرائة مقاربية في مفهومي الشورى والديمقراطية المنطلقات والمواقف **د.حنان بشاوش**	27
المخيال الاستعماري ونظرته إلى المقاومة – أدب الرحلة نموذجا **د.بوخضرة بن معمر**	67
التعدد والاختلاف الثقافي وإمكانات التشييد والحوار عند فرناند دومون **أ. شاشو محمد / د.براهيم أحمد**	79
النوع الاجتماعي في صيغة المفرد: تمكين المرأة التونسية ودورها في التنمية (صاحبات المشاريع الصغرى كمثال تطبيقي) **هالة بن سويسي الهاشمي**	99
عبد المالك صياد (1933-1998) سوسيولوجي الهجرة: من الغياب المزدوج إلى الحضور المزدوج **الباحث: بلعباس عبد الله**	127
أزمة الجنس عند المراهقين أ.**سعدية قندوسي**	142
الزاوية الانبعاثية: أي معنى وأي تحديات أ.**يخلف الحاج**	165
إشكالية عمل المرأة في المجتمع الجزائري **د.زازوي موفق**	187
أنثروبولوجيا العلاجات التقليدية: التمثلات المرضية في المجتمعات المغاربية **حاج بن علو نور الدين**	210
المشكلات الصفية وطرق علاجها **د.عبد الرزاق سيب**	224
قناة الجزيرة في عالم متغير **صغير حياة**	236
صورة الآخر فيس الإثنوغرافيا الفرنسية ، رحلة شارل دي غالون أنموذجا **د.رحاب مختار / أ.سعيدي خميسي**	253
ثلاثية النسب والحسب والعصبية وعلاقتها بالرياسة والملك عند عبد الرحمان بن خلدون **أ.شواكري منير**	268

السكن الاجتماعي في الجزائر بين منطق المد والجزر – دراسة ميدانية لمدينة وهران – **د. زرقة دليلة**	288
الملخصات	306

كلمة مدير المجلة

أ.د/ سعيدي محمد

مدير مخبر حوار الحضارات والديانات في حوض البحر المتوسط

قال العماد الأصفهاني: "إني رأيت أنه لا يكتب إنسان كاتبا في يومه إلا قال في غده: لو غير هذا لكان أحسن، و لو زيد كذا لكان يستحسن، و لو قدم هذا لكان أفضل، و لو ترك هذا لكان أجمل. و هذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر". فنحن لا نختلف عن وعي و إحساس وموقف وهاجس البحث عن الأحسن. فترانا في كل مرة عند صدور أي عدد من مجلتنا هذه ينتابنا منطق لو الذي تحدث عنه العماد الأصفهاني. ففي كل مرة نكتشف بعض من ضعفنا و من نقائصنا ونسعى جاهدين و بكل قوة وعزيمة من أجل التدارك والتصحيح و عدم تكرار ما بدا لنا نقصا و ناقصا...نقولها وبكل تواضع أننا عقدنا العزم أن نجعل من هذه المجلة فضاء معرفيا بامتياز ونحن حريصون قدر المستطاع من أجل أن نقدم ما هو أحسن مادة و شكلا. نستقبل اليوم هذا العدد و بكل فخر واعتزاز شاكرين الأساتذة الكرام المشرفين على المجلة على المجهودات المبذولة سواء من حيث المتابعة للمقالات أو من حيث التصحيح والتقويم و التقييم و الإخراج و المتابعة التقنية. إن هذه العملية ليست سهلة و بسيطة. فهو اجتهاد بدون حدود وغير محدد في الزمان ولا في المكان. و لا يمكن أبدا التنكر لهذه التضحيات الكبيرة التي يقوم بها هؤلاء الأساتذة من أجل رفع لواء هذه المجلة. أقول تضحيات لأننا نعيش وقتا غريبا لم يعد فيه الأساتذة و يا للأسف يتطوعون و يجتهدون و يقدمون الإضافة العلمية مجانا...فكل عمل ليس له مقابل مادي تم إقصاءه من مخيلتهم. و من هذا المنطلق نفهم سبب غياب المجلات أو ضعف مستواها لأنها تتطلب اجتهادات وتضحيات كبيرة و مجانية و لا يقدر على ذلك إلا أولائك الذين يؤمنون بالبعث العلمي و المصابون بهاجس المعرفة و قد راهنو أنفسهم خدمة للعلم و للمعرفة. نستقبل اليوم العدد العاشر، وقد سجلنا فيه عدد من التجديدات و عدد من الاجتهادات و سوف يكتشف القارئ ذلك...مرة أخرى شكرا للزملاء الأساتذة أعضاء مخبر حوار الديانات و الحضارات في حوض المتوسط ،و شكرا للأساتذة الباحثين أصحاب المقالات على ثقتهم في المجلة، وشكرا للأساتذة الذين استجابوا لنا وساعدونا بقراءاتهم وخبراتهم في عملية تقويم و تقييم المقالات...

السياحة: التنمية المزدوجة
مورد اقتصادي و مصدر للحوار

أ.د. سعيدي محمد[1]

مقدمة:

لعلّه يكون من باب المنطق أن نعرف السياحة والتي تعدّدت تعاريفها واختلفت باختلاف رؤى ومقصدية المهتمين بها. لقد حملها كل باحث مهتمّ دلالات ووظائف تتجه حسب الاتجاه الذي أراده منها. فمنهم من حصرها في المجال الاقتصادي واعتبرها عاملا اقتصاديا يساهم في التنمية الاقتصادية وفي الإنعاش الاقتصادي من حيث المداخل والاستثمار... ومنهم من رأى في السياحة ظاهرة اجتماعية لها علاقة وطيدة بالمجتمع وبقيمه الاجتماعية واكتشاف عادات وتقاليد الآخر وأنماطه المعيشية، ومنهم من ربط السياحة بالبعد النفسي للإنسان السائح، فتحدث عنها وفق الأطروحات النفسية وما تثيرها من قضايا نفسية شاملة كالراحة والاستجمام ومنهم من اعتبر السياحة ظاهرة ثقافية، وحاول مقاربتها من حيث الحركية الثقافية التي تصاحب السياحة إبداعا واستهلاكا وممارسة واكتساب ثقافة جديدة[1].

ومن المهتمين من اعتبروا السياحة عنصرا أساسيا لابدّ من استثماره ضمن الأنظمة والعلاقات السياسية الدولية (سواء في الحرب أو في السلم).

[1]- كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية، جامعة تلمسان

ومهما يكن من أمر، فإننا نعتقد أنّ السياحة ظاهرة ثقافية، نفسية، اجتماعية، سياسية، اقتصادية، تسخرها الأنظمة والحكومات مساهمة منها في تحريك العلاقات الإنسانية الشاملة، فهي نشاط إنساني متعدّد الدلالات والوظائف.

وحتى نستطيع ضبط مفهوم السياحة ودورها الإيجابي في بناء السلم والحوار بين الشعوب والحضارات، لابدّ لنا من تحديد معناها على المستوى اللغوي و الاصطلاحي الثقافي والحضاري والإيديولوجي.

أن مصطلح السياحة مشتق من فعل ساح يسيح و الذي اتحدت معانيه في اللغة العربية حول معنى "الضرب في الأرض". و ساح الماء، أي جرى على الأرض. وساح في الأرض يسيح وسيوحا و سياحة و سياحا أي ذهب.

و قد تحيلنا كل هذه الاشتقاقات اللغوية من فعل ساح إلى عدد من الملفوظات و التي ورد ذكرها في القران الكريم:

"براءة من الله ورسوله إلى الذين عهدتم من المشركين ،فسيحوا في الأرض أربعة أشهر واعلموا أنكم غير معجزي الله و أن الله مخزي الكافرين"[2].

قد ذكر المفسرون في كتبهم أن معني قوله سبحانه و تعالى "فسيحوا" أي اذهبوا و اضربوا في الأرض. كما وردت إحدى مشتقات كلمة "ساح" في قوله سبحانه و تعالى: "التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف و الناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله و بشر المؤمنين."[3]

وقد جاء في تفسير كلمة "السائحون" في سياق هذه الآية أي المبتعدون عن الحرام والذين قاطعوا ما حرم الله و ابتعدوا و ذهبوا عنه.

إن فعل "ساح يسيح" هو الذهاب والابتعاد والتنقل المادي أو المعنوي أو الأخلاقي والسلوكي. ومن هذه المعاني صنع اللغويون كلمة السياحة لتدل على الذهاب والتنقل والابتعاد عن الموطن الأصلي.

وقد نجد في اللغة الفرنسية كلمة tourisme وهي المعادل الدلالي و الوظيفي لكلمة السياحة العربية. وقد يعود أصل الكلمة الفرنسية إلى فعل tourner et faire un tour أي القيام بدورة أو جولة أو تنقل. وقد تأسس أصلا هذا الفعل في اللغة الفرنسية من كون السائح أو فاعل الفعل من أنه يتنقل من مكانه الأصلي و يزور مكانا واحدا و يعود و يرجع إلى مكانه الأصلي و كأنه قام بدورة .

أما من حيث الاصطلاح، فان السياحة كما يعرفها الألماني "**جوبير فرويلر**" هي: "بمعناها الحديث ظاهرة من ظواهر عصرنا تنبثق من الحاجة المتزايدة إلى الراحة، وإلى التغيير الهواء، وإلى مولد الإحساس بجمال الطبيعة ونموه، وإلى الشعور بالبهجة والمتعة من الإقامة، في مناطق لها طبيعتها الخاصة، وأيضا نمو الاتصالات على الأخص بين الشعوب وأوساط مختلفة من الجماعة الإنسانية، وهي الاتصالات التي كانت ثمرة اتساع نطاق التجارة والصناعة سواء كانت كبيرة أو متوسطة أو صغيرة وثمرة تقدم وسائل النقل"[4].

وفي نفس السياق يعرف نائل موسى محمود سرحان السياحة بقوله أنها "عبارة عن ظاهرة فردية أو جماعية تهدف إلى تحقيق وإشباع الرغبات والحاجات المختلفة، وذلك من خلال عملية الانتقال من مكان الإقامة الدائمة إلى أماكن أخرى سواء كانت داخلية (داخل البلد نفسه) أو خارجه إلى دول أخرى و الإقامة فيها دون تحديد فترة من الزمن"[5].

تتحرك السياحة على عدّة مستويات، ولعلّ أهمها وأبرزها هي تلك المستويات الاقتصادية والثقافية والسياسية والحضارية، الأمر الذي أهلها بكل جدارة بأن تلعب دورا مهما في تقدم الشعوب سواء على المستوى الداخلي الوطني أو على المستوى الأجنبي الدولي.

ولكي تتحقق هذه الحركة السياحية المتعدّدة المستويات لابدّ من توفير خمسة عناصر منسجمة ومتكاملة وهي:

1- العنصر الجغرافي.

2_ العنصر النفسي.

3_ العنصر الثقافي

4_العنصر الاقتصادي.

5_العنصر السياسي.

1/ **العنصر الجغرافي**: يقصد به المكان والموقع الجغرافي المزار أي مكان الزيارة والسياحة. وقد تكون مدينة أو غابة أو موقع أثري أو حديقة أو شاطئ أو مركز ثقافي أو فني الخ... وبعبارة استفهامية، ما هي الأماكن التي يمكن زيارتها والتي تستهوي السائح و تجلبه؟ ما هي الأماكن التي يمكن استثمارها سياحيا على المستوى المادي والمعنوي؟ ما هي الأماكن التي يمكن لسياحتها أن تشيع المحبة والتعارف والتقارب بين السائح الأجنبي(سواء أكان أجنبيا أي ينتمي إلى بلد أخر أو كان أجنبيا عن المكان على الرغم من أنه ينتمي إلى نفس البلد ولكنه من مدينة أخرى) وصاحب المكان أي المقيم و المستقبل؟ كيف نصون ونحافظ على الأماكن السياحية من حيث الطرح المادي والمعنوي و السلوكي و الثقافي ؟

وقد يلعب العنصر الفضائي بجماليته و طيبة أهله وتوفير الظروف الاجتماعية والاقتصادية و الثقافية و السياسية والأمنية الايجابية و المريحة ضمن الصيرورة السياحية العامة والشاملة دورا أساسيا و بامتياز في إرساء قواعد التقارب والمحبة بين الزائر ومكان الزيارة والإطار العام للزيارة و أهل و أصحاب و سكان المنطقة المزارة . و من هذا المنطلق نقول أن السياحة قد تلعب دورا مهمّا في إرساء ثقافة الحوار الإنساني بين الشعوب والثقافات والحضارات و البلدان.

2/ **العنصر النفسي**: اقترن أساسا بالطرح النفسي للإنسان السائح. فالسياحة مهما كان مستواها ومهما كانت طبيعتها فهي توفر للإنسان الراحة والمتعة والاستجمام والمنفعة. كما تخلق لديه فرص المعرفة والصداقة مع الآخر. وتفتح له المجال واسعا للراحة وتغيير الأجواء ليعود إلى عمله ونشاطه بقوة جديدة متجدّدة بعد قطيعة دامت بعضا من الوقت.

3/ **العنصر الثقافي**: السياحة ثقافة، ومنتجة لثقافة جديدة، فالسائح يتحرك حسب ما تمليه عليه ثقافته الأصلية، يزور بلدا ويلتقي بآخرين و يتعرف على ثقافتهم كما قد تكون له فرصة التعريف بثقافته الأصلية.

فعن طريق الاحتكاك وعمليتي التأثير والتأثر يكتسب ثقافة جديدة، يعود إلى بلده محملا بقيم ثقافية جديدة أو ببعض ما تبقى له منها في ذاكرته. فيحاول استثمارها محليا مازجا بينها وبين ما قد يناسبها من ثقافته الأصلية، الأمر الذي يفتح المجال الثقافي والاجتماعي لظهور ثقافات جديدة والتي هي وليدة حوار الثقافات الأصلية مع الثقافات الأجنبية التي يسافر بعض أجزائها وبعض مظاهرها مع السائح أثناء عودته إلى وطنه.

وبصورة عامة، يتمحور العنصر الثقافي فيما يجنيه السائح من فوائد معرفية وثقافية سواء من خلال لقائه مع الناس أو من خلال زيارته للأماكن ثقافية مثل المسرح و السينما و المكتبات والآثار التاريخية والنوادي و كذا حضوره في مهرجانات وسهرات ومحاضرات وأمسيات فنية.

فالسائح ليس إنسانا تنقل من بلد إلى آخر فقط، فهو سلوك يسافر من بلد إلى آخر، فهو ثقافة تسافر من شعب إلى شعب آخر، فهو لغة تحاور لغة أخرى، فهو تاريخ يحاور تاريخا آخر، فهو ثقافة تعانق ثقافة أخرى.

4_العنصر الاقتصادي: قد لا يختلف اثنان حول الوظيفة الاقتصادية المادية للسياحة، فهي مورد اقتصادي بامتياز قد يعود على الشعوب موضوع الزيارة بالفائدة و ذلك من خلال ما يمكن للسائحين من دفعه من أموال مقابل ما يستهلكونه من أطعمة في المطاعم و الفنادق والتنقل الداخلي و شراء الهدايا وغير هذا من الأنشطة الاقتصادية التي تجعل السائح يدفع أمولا كبيرا مقابل تلك الخدمات التي يقدمها له السكان المحليون. كما قد يكون هذا النشاط الاقتصادي الاستهلاكي دافعا قويا لأصحاب القرار المحليين و الحكومات في التفكير في بناء المطاعم و الفنادق و المتاحف و المراكز الثقافية و الأسواق و خاصة تلك التي يروج فيها للصناعات التقليدية المحلية، هذا من جهة و من جهة أخرى قد تشكل هذه الأنشطة الاقتصادية المرتبطة بالسياحة موردا ماليا مهما في ضمان تنمية مستدامة قوية و التي تتجلى نتائجها على عدة مستويات وخاصة في مجال العمل و الشغل حيث يتم توفير مناصب عمل للشباب هذه المناطق وخاصة في المجال السياحي. كما أن الأموال المحصل عليها من ذلك النشاط السياحي قد يشكل قوة مالية لاستثمارات في مجالات أخرى كالفلاحة والتربية

والتعليم والصحة والسكن والتعمير والنقل والتجارة والبيئة والمحيط وفي كل القطاعات الممكنة و التي تستغل خدمة للسياحة وخدمة للأهالي من أجل البقاء في هذه المناطق وتعميرها وتفادي النزوح الريفي أو الهجرة.

وفي هذا الصدد نشير إلى أن هناك العديد من علماء الاقتصاد و التخطيط و السياسة والسياحة الذين ربطوا الفائدة الكبرى للسياحة في محاربة الفقر في كثير من المناطق في العالم والتي تمتاز بموارد سياحية كبيرة ولكن سكانها لا يزالون يعيشون تحت و قع و إيقاع الفقر.(6) .إن التسيير الجيد للسياحة و قوة الحكم الراشد الذي امتازت به بعض الحكومات في حسن استغلالها لهذا المورد و في حسن التصرف في المداخل قد اخرج سكانها من الفقر و وحول قراهم و مدنهم وما تمتاز به من مناظر و فضاءات سياحية جميلة إلى مواطن أهلة بالسياح على مدار السنة...

5_العنصر السياسي:

قد يكون الاستقرار السياسي و الأمن في بعض المناطق دعما قويا للسياحة، هذا من جهة ومن جهة أخرى ،قد تستثمر بعض الأنظمة السياسية أموالا كبيرة من أجل بناء ثقافة سياحية قوية. و قد يتجلى الدور السياسي لهذه الأنظمة في حسن التفكير و في حسن تسيير شؤون البلد من الناحية السياسية و السياحية و الاقتصادية كالتفكير في التكوين و في التعليم في المجال السياحي و الفندقة والإرشاد وقد يتجلى ذلك في بناء مدارس و مراكز ونوادي يلتحق بها الشباب قصد التخصص في المجال السياحي و في كل ما يدور في فلكه من علم و فن وثقافة وتربية و تسيير وغير ذلك مما له أثار بهذا المجال. كما قد يتجلى الفكر السياسي السياحي والذي قد تتبناه الأنظمة في حسن استقبال السياح على مستوى الحدود

وتبني نظام جمركي واع و متفتح وشفاف ومحترم ،و تسهيل العمليات المصرفية على مستوى المؤسسات المصرفية والبنكية وتشجيع الخواص في الاستثمار السياحي وغير هذا من الأنشطة التي تتحكم فيها الدولة ومؤسساتها. كما أنه لا يمكن أبدا أن ننسى الدور الأساسي والقوي والمدعم للسياحة والذي تقوم به وسائل الإعلام المختلفة في ترويجها للمنتوج السياحي سواء داخل البلد أو في خارجه. إن مسؤولية وسائل الإعلام المكتوبة والمسموعة و المرئية كبيرة. فهي التي تعرف الأخر بما يمتاز به البلد من مقومات سياحية، حيث تنقل صورا جميلة ومناظر خلابة و مظاهر ثقافية أصلية و أصيلة قد تؤثر في الأخر وتغريه وتدفعه تدفعا إلى التنقل و إلى الزيارة والى حب الاكتشاف. ومن هذا المنطلق تبقى العناية وإدماج و سائل الإعلام في السياسة السياحية أمرا ضروريا ومفيدا. وقد يتشعب الحديث عن علاقة وسائل الإعلام بالسياحة إلى قسمين اثنين: وسائل الإعلام العامة والتي قد تتكفل بنشر أو كتابة مقال أو روبورتاج أو ندوة أو برنامج إذاعي عابر حول موضوع سياحي أو حول منطقة أثرية أو سياحية ما بمناسبة من المناسبات. ووسائل الإعلام المختصة في مجال السياحي و متابعة كل شاردة و واردة عن السياحة وما يدور في فلكها من إشهار ودعاية وخدمة للنشاط السياحي الداخلي الوطني أو الخارجي الأجنبي وذلك وفق ثقافة إعلامية احترافية. فالإنسان العادي أو السائح المتعود على ذلك قد يكتشف ويتطلع على الأماكن السياحية المختلفة وفي بلدان بعيدة عن طريق ما تحمله له وسائل الإعلام من أخبار ومعلومات وتوجيهات وإرشادات ونصائح. وكأن هذه الوسائل الإعلامية المنخرطة في الفعل السياحي تقدم لهذا الإنسان دعوة لزيارة هذه الأماكن...

إنّ الطرح الفلسفي للسياحة وللسائح يتعدى المستوى المادي، فالسياحة هي إعلان صريح للقاء ثقافات وحضارات مختلفة ومتنوعة في أشكالها ومضامينها ومظاهرها المادية والمعنوية. وبالتالي فهي ترجمة لتقارب وتعانق الشعوب مع بعضها البعض وفق أطر المحبة والأمان والطمأنينة والترفيه والجمال والسلام، ومن هذا المنطلق قد يتنقل السائح محملا بقيم بلده وثقافته وحضارته وتاريخه ولغته، يصل عند الآخر الذي هو أيضا بدوره محمل بقيم مماثلة، ويتحقق اللقاء البشري والجغرافي والحضاري والتاريخي واللغوي ويتمّ الحوار ليخلق ثقافة جديدة ساهم في إرساء دعائمها الشعبان أو الشعوب المزارة بثقافتها وبحضاراتها وبلغاتها. فالسياحة هي حوار وتقارب الأقطاب التي تبدو بعيدة ومتباعدة بين الهنا والهناك، بين الأنا والآخر، بين المحلي والعالمي، بين البعيد والقريب، بين المعلوم والمجهول، بين الداخل والخارج. كما قد تكون هذه الأنشطة السياحية إذا فقدت منطقها وعقلها سببا من أسباب العداء والعداوة و المشاكل الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وما كان يفترض أن يكون موضوع تقارب ومحبة وتعايش قد يتحول إلى موضوع خلاف وحرب وعداوة. وقد يكون هذا نتيجة الانحراف السياحي والذي قد يكون موضوع تجسس أو اعتداءات على حرمة ثقافة السكان المحليين أو سرقة التحف الأثرية أو إثارة الفوضى و التحريض و عدم احترام قواعد الفعل السياحي الأخلاقي[7].

وقد تفطن لقيمة ولدور السياحة كثير من العلماء في الانثروبولوجيا و الاقتصاد والسياسة وعلم النفس وعلم الاجتماع والأدب والفنون والتاريخ والجغرافيا والأخلاق... فانكبوا عليها بالدراسة والتحليل و التدريس حيث أن عددا كبيرا من الدول تدرس السياحة كفرع عرفي وكاختصاص قد يفتح المجال واسعا للاستثمار وخاصة لدى فئة الشباب.

ولقيمتها العلمية استطاعوا أن يصنعوا منها اختصاصا علميا تقاسمت في تنشيطه المعرفي والمنهجي مجموعة من العلوم حيث ظهر علم الاقتصاد السياحي، وعلم النفس السياحي، وعلم الاجتماع السياحي، والأدب السياحي، والأنثروبولوجيا السياحية، واللسانيات السياحية، والتاريخ السياحي، والجغرافيا السياحية، والطب السياحي، والقانون السياحي...الخ.

لقد اهتمّ هؤلاء العلماء بالسياحة كنشاط إنساني شامل، فهي تشكل الواجهة الظاهرية والباطنية للإنسان من حيث الطرح الثقافي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي والحضاري والأخلاقي والإيديولوجي، فالسياحة هي كل هذا، فهي إنسان يتحرك نحو إنسان أخر، فهي علاقة إنسان بإنسان أخر، فهي صورة إنسان عند و عن إنسان أخر. "فالإنسان هو مركزها و محورها، و من هنا نتبين الحقيقة التي تبدو في أن السياحة تحقق رسالة إنسانية عظيمة، فقد أصبحت الوسيلة الأولى لخلق التفاهم بين الشعوب، فبهذه الوسيلة يتيسر للسائحين القادمين من أقصى المناطق والذين يتكلمون مختلف اللغات أو ينتسبون إلى مختلف الأجناس أو يعتنقون مختلف الأديان والمذاهب السياسية أو يخضعون لمختلف النظم الاقتصادية_ أن يعرف كل منهم الأخر."(8)

ومن هذا المنطلق اعتمدها الباحثون النفسانيون والاجتماعيون والأنثروبولوجيون والسياسيون ورجال قانون العلاقات الدولية مقياسا حيا وفعالا لدراسة نمط و طبيعة علاقات الشعوب فيما بينها "فالسياحة هي إحدى الوسائل العظمى للتقريب بين الشعوب، و بالتالي تصبح في النهاية وسيلة لحفظ العلاقات السليمة بين هذه الشعوب و بخاصة العلاقات مع الأقطار النامية"(9).

السياحة و المنظمات الدولية:

قبل الحديث عن السياحة والمنظمات الدولية الحكومية وغير الحكومية، لابدّ من الحديث أولا عن دور هذه المنظمات على المستوى السياسي العام. فهي "شكل من الأشكال بالغة الأهمية للعلاقات الدولية، وهي في نفس الوقت، عامل حاسم في نمو هذه العلاقات الدولية الذي يتعاظم شأنه ويتسع تشبعه يوما بعد يوم، وتعبير العلاقات الدولية ذو معنى واسع، فكما ينطبق على العلاقات بين الدول صاحبة السيادة، فإنّه ينطبق أيضا على العلاقات بين المنظمات والهيئات الوطنية التي تباشر نشاطها في دول مختلفة، وأخيرا فإنّه ينطبق أحيانا على العلاقات بين مجرد الأفراد العاديين الذين ينتمون إلى دول مختلفة الذين تنشأ بينهم صلات تستهدف تبادل الخبرات أو التعاون"(10).

إنّ حديثنا عن المنظمات الدولية الحكومية وغير الحكومية أفرزته التساؤلات التالية:

ما هي أسباب ودواعي اهتمام هذه المنظمات بالسياحة؟

مما لاشكّ فيه، أنّ رواد هذه المنظمات قد تفطنوا للدور الريادي الذي تؤديه السياحة في مجال تقارب الشعوب والتعاون فيما بينها اقتصاديا وثقافيا وسياسيا خاصة في نشر مبادئ السلم والحوار والمحبة بين الشعوب المزارة لبعضها البعض.

وقد أدرك هذا الدور الذي تقوم به السياحة كثير من المختصين في عالم السياحة منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وقد ترجموا إدراكهم ووعيهم بتأسيس جمعيات مهنية مختصة في التنشيط السياحي، نذكر على سبيل المثال أول جمعية دولية سياحية والتي تأسست سنة 1869 تحت اسم الاتحاد الدولي للفندقيين Union International des Hôteliers.

وعلى غرار هذا الاتحاد توالى ميلاد جمعيات واتحادات أخرى سواء على المستوى الدولي أو الإقليمي أو الوطني أو المحلي، كما فعل سكان بعض المدن المتوسطية الأوروبية التي تمتاز بثروة مائية وغابوية وطبيعية كبرى حيث أسس بعض رواد هذه المدن في مجال السياحة الفرنسية والإسبانية والبرتغالية سنة 1908 اتحادا يحمل اسم الفيدرالية الفرنسية والإسبانية والبرتغالية للنقابات السياحية Fédération Franco-Espano-Portugaise des Syndicats de Tourisme.

ولعلّ أهمّ مطلب تأسست من أجله هذه الفدرالية هي العمل من أجل التقارب والتعاون بين هذه الشعوب والاستفادة المطلقة من مواردها السياحية.

ولعلّ أهمّ محطة دولية من حيث الطرح السياحي الدولي هو ما أولته عصبة الأمم منذ تأسيسها للنشاط السياحي الذي اعتبرته عاملا أساسيا يساعد على نشر ثقافة السلم والمحبة والتضامن بين الشعوب والبلدان. لقد ركزت عصبة الأمم على هذا العامل وحملته دلالات السلم والحوار وقتئذ لأنّها كانت تعيش تحت وقع الحرب العالمية الأولى والتطاحن بين الشعوب والآثار السلبية للأزمة الاقتصادية العالمية. فكانت تجتهد في ذلك الوقت باحثة عن كل شيء قد يساهم في وضع حدّ للحروب وفي بعث روح المحبة والسلم بين الشعوب، وكان للسياحة دور مهمّ في هذه الحركة... وقد تزامن هذا الاهتمام مع ميلاد على مستوى عصبة الأمم الاتحاد الدولي للفئات السياحية الرسمية سنة 1925.

وقد ظل هذا الاتحاد حيا ونشطا منذ تأسيسه وذلك لقيمة المهمة التي أوكلت له من جهة وللآمال التي كان يعقدها حوله الممثلون الدوليون في إرساء قواعد السلم والحوار بين الشعوب وبين الثقافات من جهة أخرى.

وعرف هذا الاتحاد تطورات حيث تغير اسمه سنة 1927 ليصبح اسم: **المؤتمر الدولي للهيئات السياحية الرسمية.**

كما تغيّر اسمه سنة 1930 ليصبح يحمل اسم: **الاتحاد الدولي للهيئات الرسمية للدعاية والسياحية.**

ومع اتساع دائرة نشاطه على المستوى الاقتصادي والثقافي والسياحي عمل المشرفون على تدعيمه بالوسائل المادية والمعنوية وعلى إعادة النظر في تركيبته البشرية والإدارية ليصبح في سنة 1946 يحمل اسم: **الاتحاد الدولي للهيئات السياحية الرسمية.**

وقد صاحب نشاط هذا الاتحاد الدولي، ظهور اتحادات ومنظمات صغرى، هدفها العمل على الإنعاش السياحي وتوجيهه توجيها صحيحا وفق أطر اقتصادية وثقافية وأخلاقية منطقية ومعقولة.

لقد تعدّدت هذه الاتحادات وهذه المنظمات والتي تعدى نشاطها الفضاء الوطني الضيق ليمس كل مناطق العالم. ونذكر في هذا الصدد بعض هذه الجمعيات و المنظمات التي تأسست أصلا من أجل ترقية السياحة و تطويرها و العمل من أجل الاستفادة منها ماديا و اقتصاديا وثقافيا:

منظمة تطوير السياحة الافريقية و التي احتضنت مقرها دولة الكاميرون منذ تاريخ تأسيسها عام1961.

منظمة السياحة العالمية و التي تأسست عام1946 و مقرها بمدينة مدريد باسبانيا.

الأكاديمية الدولية للسياحة و التي تأسست عام 1951 و مقرها في مدينة موناكو.

الاتحاد العربي للسياحة و الذي تأسس عام 1954 و مقرها في مدينة عمان الاردنية.

لقد نما الاهتمام بالسياحة على المستوى الوطني وعلى المستوى الدولي وذلك للوعي العميق بالدور الذي تلعبه. كما ترك النشاط السياحي بصماته في كثير من التوجهات الدولية لكثير من الأنظمة ولكثير من الشعوب التي كانت تعيش تحت حصار سياسي واقتصادي أو عرقي، فالسياحة كانت عاملا ساهم بقوة في فكّ هذا الحصار وفي انضمام هذه الدول وهذه الشعوب إلى العائلة الدولية الكبرى.

ولعلّ ما يفسر هذا الدور الريادي للسياحة في نشر ثقافة السلم والتعاون والتحاور بين الشعوب وبين الثقافات وبين الحضارات هو ذلك الاهتمام الرسمي الوطني والدولي بها حيث إنّه قد يلاحظ في أنّ كثير من المنظمات التي تنص قوانينها على الاهتمام بالسياحة قد انقادت إلى إدماج السياحة في حقل عملها، كما أنّ مشاكل معينة أثارتها السياحة على المستوى الوطني والمستوى الدولي نبهت إلى وجوب إنشاء منظمات يكون هدفها الرئيسي تنظيم العلاقات و فق أسس قانونية دولية و خاصة ما بين الدول و الشعوب المتجاورة جغرافيا و التي تملك رصيدا سياحيا حدوديا قويا قد يؤدي إلى التنافس و التسابق والعمل من أجل امتلاكه باعتباره يقع بين الحدود وكل دولة تدعي الملكية و حق الاستثمار وهذا ما قد يسيء إلى العلاقات بين الشعوب المجاورة والى روح التعاون و التعايش.

- التخطيط السياحي:

لا يمكن لنا الحديث عن سياحة أكيدة وفعالة سواء على المستوى الوطني أو على المستوى الدولي إذا لم يسبقها تخطيط علمي ودراسة علمية وفق أطر وقواعد موضوعية بعيدة عن كل الاعتبارات العرقية والإيديولوجية الضيقة، فالسياحة ثقافة وفن وعلم و أخلاق واقتصاد، وحتى تتحقق فعليا هذه التجليات الثقافية و الفنية والعلمية و الأخلاقية و الاقتصادية

على المستوى النظري والتطبيقي لابدّ من التفكير الجدي والاهتمام المتواصل بالسياحة وبكل عناصرها المادية والمعنوية.

وحتى نتمكن من تأسيس سياحة جديرة بهذا الاسم لابدّ من توفر بعض الدعائم والمرتكزات. وقد حدّدها العلماء المهتمّون بخمسة دعائم، وهي:

1- الإغراءات.

2- التسهيلات.

3- العمل.

4- رأس المال.

5_الإنسان.

1- **الإغراءات:** أو كيفية تسويق .تشكل المنطق الأساسي لدعوة السائح إلى التنقل نحو مكان معين لزيارته، أي تغريه أشياء جديدة، مفيدة أو غريبة وعجيبة، أشياء غير موجودة وغير متوفرة في بلده الأصلي فهي التي تجذبه إليها ونحوها وقد صنف العلماء هذه الإغراءات ضمن خمس مجموعات وهي:

** **الإغراءات التاريخية:** كالآثار القديمة والرموز العمرانية التاريخية وما تحمله من دلالات حضارية ومن أسرار تاريخية وعقائدية وثقافية قديمة وفولكلورية وتراثية شعبية...

** **الإغراءات المعاصرة:** كالاكتشافات العلمية و التقدم التكنولوجي والبناءات العظمى والمدن المعاصرة، والمصانع الضخمة وآثار الحضارة المعاصرة ومراكز الأبحاث والمعارض والاستعراضات والمحلات والأسواق...

** **الإغراءات المائية:** كالشواطئ والأنهار والوديان والعيون والشلالات والمعادن المائية والحمامات والأحواض والسدود...

** **الإغراءات الطبيعية:** كالجبال، الحدائق، المناظر الطبيعية، الثلوج، الغابات، الصحاري، الواحات، المغارات...

** **الإغراءات الثقافية:** كقاعات السينما وقاعات المسرح والموسيقى والرقص والفنون والمعارض والمكتئبات وأماكن اللعب والفرح والمتاحف.

2- **التسهيلات:** تفرض ثقافة السياحة على الدول ضبط نظام إداري منطقي ومعقول يسهل عملية التنقل في الداخل بالنسبة للسياحة الوطنية وفي الخارج بالنسبة للسياحة الدولية. وقد تمس التسهيلات الجانب الإداري والأمني والجمركي والاتصالي والتواصلي والمصرفي. ولابدّ من توفير تسهيلات (منطقية ومقبولة) .

3- **العمل:** يندرج تحت النشاط العملي والمهني لكل من له علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالفضاء السياحي على مستوى التخطيط والتشريع والتنفيذ والإدارة العامة والمؤسسات السياحية من مطاعم وفندقة ووسائل النقل البري والبحري والجوي والتأمينات والبنوك. والفرق الثقافية والموسيقية وقاعات المسرح والسينما والنوادي والمحلات التجارية ومؤسسات الصيانة وترميم الآثار والساهرين على المناطق السياحية أي كل النشاط المهني الذي قد يكون له علاقة بالسياحة.

4- **رأس المال:** يلعب رأس المال دورا مهما في تأسيس سياحة فعالة وحقيقية، فالسياحة مهما كانت طبيعتها ومهما كان مستواها فأساسها المال أو رؤوس الأموال. أي لابدّ من فتح أسواق

الاستثمار في الحركة السياحية بصورة شاملة سواء على مستوى البنوك، أو على مستوى الإقامات والفندقة و المطاعم والنقل أو التجارة والتسويق السياحي.

5_الإنسان: إن الحديث عن الإنسان في مجال السياحي هو أصلا حديث عن الثقافة و التربية والتكوين و الأخلاق .و قد تتجلى هذه المظاهر عبر محطتين متكاملتين:

المحطة الأولى تخص الإنسان العادي المحلي الذي يستقبل السياح أو يلتقي به في الطريق أو في السوق أو في مكان اثري أو في حديقة أو على شاطئ البحر الخ... فلا بد و أن يتحلى بأخلاق الضيافة و أخلاق الاستقبال. و ان يكون على مستوى من التربية و الثقافة. فيستقبل ضيفه بكل فرح و سرور، و أن يسهل له عملية الاكتشاف والزيارة. و قد تتجلى هذه السلوكيات في ثقافة الاحترام والتقدير و الترحاب حيث لا يتعدى عليه أو يسرقه أو يبتزه أو يقسو عليه أو يغشه الخ...فلا "بد من نشر الوعي السياحي في البلد، من خلال تثقيف المواطنين بأهمية السياحة وكيفية التعامل مع السياح و استقبالهم، وما هي الفوائد التي يمكن أن تحققها من خلال الدخل السياحي، وتبادل الثقافات، ولا بد من التركيز على العاملين في هذا القطاع، ذلك لاتصالهم المباشر مع السياح، فلا بد من توعيتهم و تدريبهم على كيفية استقبال و التعامل مع السياح."(11)

المحطة الثانية تخص الإنسان العامل في مجال من مجالات السياحة كالمطاعم و الفنادق و النقل والأسواق و خاصة ما تعلق منها بالصناعات و الحرف التقليدية، فلا بد و أن يتحلى هذا الإنسان باحترافية سياحية و بأخلاق حميدة والتي تفرضها السياحة عقيدة وسلوكا وثقافة من حيث حسن الاستقبال و المعاملة و الاحترام... وكل هذه السلوكات والممارسات تعود بالخير على هذا الإنسان أولا وعلى بلده حيث أن السائح لما يحس بحسن الاستقبال وحسن المعاملة

وحسن المكان وأهله فانه لا محالة سيحبهم و يربط معهم علاقة مودة وحب واحترام وبدون أدنى شك سيعود و في عودته فائدة للبلد من حيث الاستفادة ومن حيث الاستثمار و من حيث التنمية المستدامة.

الخاتمة:

مهما يكن من أمر، لا يمكن لنا أن نتحدث عن السياحة وعن السائح ودورهما في توطيد ثقافة السلم والسلام بين البلدان وبين الشعوب وتأسيس حوار بين الحضارات والثقافات دون الحديث أولا وقبل كل شيء عن مفهوم السياحة ومفهوم السائح وعن العناصر الأساسية التي لابدّ من توفيرها للحركة السياحية وعن الدعائم الأساسية للسياحة.

إنّ هذه النظرية أردناها كذلك حتى نتمكن من معرفة الإطار الثقافي والاقتصادي والسياسي للسياحة والسائح. فالسائح لا يسافر ولا يفكر في السياحة إلاّ بعد أن يأمن على طعامه ومسكنه وصحته وعلى ثيابه. في هذه الحالة قد يبدي اهتماما أكبر بالعطلات وبالسفر داخل الوطن وخارجه... وبالتالي قد يسافر متحررا من قيود الجوع التي قد تؤهله للسرقة وتسقط عن صفة السائح.

ويسافر أيضا متحررا من هموم المرض، والتي قد تحوّل سفره الثقافي الترفيهي إلى معاناة وألم. ويسافر أيضا متحررا من الهموم الاجتماعية والاقتصادية، والتي قد تؤدي به إلى أمور غريبة كالسرقة وممارسة السوق السوداء والتهريب والتزوير.

فالسائح يسافر مكتمل الشخصية ماديا ومعنويا... يسافر تحت وقع السياحة النظيفة والنزيهة والشريفة، يسافر تحت وقع أخلاق الضيافة، يحل في البلد الآخر متحررا من قيود الخوف والجوع والمرض، يحل عند الآخر ونيته البحث عن العلاقات من أجل بناء مجتمع إنساني

كبير تحت وقع أواصر المحبة والتعاون والسلم... وقد لا يتحقق ذلك إلاّ إذا استطعنا أن نخطط للسياحة وأن نصنع السائح الحقيقي. فكما أشرنا سابقا و لا عيب أن نكرر هذا و ذلك لما يشيعه من دلالات أساسية ومهمة، "فالإنسان نفسه هو مركز السياحة ومحورها، ومن هنا نتبين الحقيقة التي تبدو في أنّ السياحة تحقق رسالة إنسانية عظيمة. فقد أصبحت الوسيلة الأولى لخلق التفاهم بين الشعوب. فبهذه الوسيلة يتيسر للسائحين القادمين من أقصى المناطق والذين يتكلمون مختلف اللغات أو ينتسبون إلى مختلف الأجناس أو يعتنقون مختلف الأديان والمذاهب السياسية أو يخضعون لمختلف النظم الاقتصادية أن يعرف كل منهم الآخر، وأن يتقرب كل واحد من الأخر" ، وأن يتعايش الجميع في كنف المحبة و الاحترام. فالسياحة تجمع الشعوب وتقربها إلى بعضها البعض وتتعارف و تتعاون و تتعايش." وبذلك يبدو المظهر الخارجي للسائح أو لمضيفه أقل غرابة عما كان عليه قبل أن يلتقي كل منهما بالآخر". ومن هذا المنطلق تذوب الفوارق والمتناقضات و النعرات والعداوة و ربما حتى الحروب الممكنة و ذلك بفعل و قوة السياحية . ولأنّ الإنسان هو العامل المركزي في السياحة، فإنّنا نستطيع أن نزعم أنّها إحدى الموارد الأساسية للتنمية المستدامة هذا من جهة و من جهة أخرى فهي تعد من الوسائل العظمى للتقريب بين الشعوب و تعايشها. وبالتالي تصبح في النهاية وسيلة حفظ العلاقات السليمة بين هذه الأمم وهذه الشعوب وهذه الثقافات وفق منطق الحب والحوار والتقارب والتفاهم والتعايش.

الهوامش:

1_سعيدي محمد: مخطوط نص محاضرة "أفاق تنمية السياحة" ضمن فعاليات الملتقى الوطني حول "المدن الأثرية و السياحية "فسم علم الآثار-جامعة تلمسان-يومي02و03 ماي 2005.

2_من سورة التوبة-الاية رقم 1 و2

3_من سورة التوبة-الاية رقم112

4_محمود كامل: السياحة الحديثة-علما وتطبيقا-الهيئة المصرية العامة للكتاب-1975-ص.13

5_ نائل موسى محمود سرحان: مبادئ السياحة_ دار عيداء لنشر و التوزيع_2011عمان-ص.11

_6TOURISME ET PAUVRETE :OUVRAGE COLLECTIF SOUS LA DIRECTION DE SAID BOUJROUF ET OUIDAD TEBAA-ED .LES ARCHIVES CONTEMPORAINES –PARIS 2011

7_JEAN_MARIE BRETON : »TOURISME ,SOCIETE ,CULTURE ET PAUVRETE :LES AMBIGUÏTES D'UNE POLITIQUE DEVELOPPEMENTALE _ IN TOURISME ET PAUVRETE-P.20

8_محمود كامل :م.س. ص.72

9_م.ن. ص.72

10_م.ن. ص.251

11_نائل موسى سرحان: المرجع السابق-ص.60

حنان بالشاوش[1]

مقدّمة

لا تزال كثير من قضايا الفكر السياسي العربي تحتاج إلى البحث والدراسة لإعادة بناء إشكالياتها وترتيب معطياتها والكشف عن إطارها النظري والتاريخي. فرغم كلّ الجهود التي بذلت للإحاطة بها وإدراك أهدافها، فإنّ نصوصها تقتضي على الدوام الترتيب، وتسمح بإعادة النظر والتفكّر فيما تنتجه من إشكاليات ومواقف عبر حقب متعدّدة. ومن هنا تأتي مساهمتنا التي تنخرط في هذا الفضاء بالتحديد لتقديم قراءة مقارنيّة لمسألتي الشورى والديمقراطيّة في المقاربة السياسيّة العربيّة الإسلاميّة، خاصة وأنّ هذا الضرب من المواضيع ينفتح على أزمنة متنوّعة فيوصل بالماضي دون أن يكون ماضويّا، وينشدّ بقوّة إلى الحاضر بأطروحاته ومفاهيمه وأسئلته التاريخيّة وإشكالياته السياسيّة المتجدّدة دون قطع مع المخزون السياسي الكلاسيكي الذي ظلّ مؤثّرا وفاعلا في سقفه النظري.

لقد تكاثرت القراءات التحليليّة والنقديّة في هذا السياق فاتّجه بعضها إلى دارسة قضيّة الشورى في التراث السياسي الإسلامي، وانفتح بعضها الآخر على عصور الحداثة السياسيّة وما بعد الحداثة، للتطرّق إلى منظومة الديمقراطيّة وأوجه حضورها في الفكر العربي[1]. ورغم ذلك فإنّ مثل هذه المسائل الفكريّة تظلّ قابلة للطرح والتشريح من جديد بآليات معرفيّة مختلفة وبصيغ متنوّعة تعاين فحوى نماذج النصوص التي أنتجها العقل السياسي العربي على امتداد فترات متعاقبة، وتقف عند عتبة أبعادها الإيديولوجيّة والذاتيّة، وتفكّر في محدوديّة كلّ متن خطابي تمّ تكريسه وذلك عن طريق البحث في سياقاته الحضاريّة وأبنيته

[1]- كليّة الآداب والفنون والإنسانيات منّوبة

النظريّة والعمليّة. فهذا الأمر من شأنه أن يساعدنا علىتبيّن المبادئ الفكريّة الناظمة لطبيعة الخطاب السياسي الدارس لقضايا الشورى "الإسلاميّة" أو الديمقراطيّة "الليبيراليّة".

فكيف تحدّد هذان المفهومان في التصوّر السياسي العربي الإسلامي؟

وإلى أيّ مدى يمكننا نسج قراءة تقارن بين أنماط عدّة من القول السياسي في الشورى والديمقراطيّة دون الوقوع في مزالقها الإيديولوجيّة؟

I. المحور الأوّل: الأسس والمنطلقات النظريّة للشورى والديمقراطيّة

إنّ كلّ متتّبع لمسار الفكر السياسي العربي والراصد لأهمّ تحوّلاته يتبيّن تواتر العديد من المفاهيم التي تتّصل بقضايا الدولة والمجتمع المدني وحقوق الإنسان، وتختزن أيضا معاني الحريّة والمساواة والعدالة والمشاركة والتداول على السلطة، وجميعها مسائل حاملة لقضايا فكريّة وسياسيّة لها أثرها في مؤسّسات الواقع السلطويوفي مختلف بناه المجتمعيّة والعلائقيّة، وبالتالي تستدعي دوما المراجعة والمتابعة وإعادة النظر وتقديم مقاربات مفاهيميّة مختلفة ورؤى نظريّة جديدة تستوعب أهمّ الإشكاليات التي يطرحها العقل السياسي في تطوّره وانفتاحه على تغيّرات الحياة وتحوّلاتها.

من هذا المنطلق خضعت ثنائيّة الشورى والديمقراطيّة إلى مساءلات متكرّرة، وخُصّص لها حيّز كبير من الاهتمام والمراجعة المتواصلة. وقد حاولنا بدورنا من خلال هذا المقال تقديم تحديد مفاهيمي لهذين المصطلحين المركزيين بالاستفادة من السقف النظري الذي أسّس له الفكر السياسي العربي الإسلامي في كلّ مرحلة من مراحله، واستقراء مختلف الآراء، وتقصّي جملة من المرجعيات الفكريّة والنظريّة التي تساعد على التحليل والمقارنة والاستنتاج.

1. في مفهوم الشورى

تعرف الشورى بكونها منهجا لإدارة الحوار وطلب الرأي. والشورى والمشورة والشوّار من فعل شاور، نقول: «**شاوره في الأمر مشاورة وشوارا أي طلب رأيه فيه**»[2]. وبالعودة إلى "لسان العرب" لابن منظور، نجد أنّ كلمة "شورى" تفيد معرفة حقيقة أمر ما من خلال طرحه وعرضه على أصحاب الرأي والحكمة وكذلك المشورة، فيقول: «**شاورته في الأمر واستشرته بمعنى، وفلان خير شير، أي يصلح للمشاورة، وشاوره مشاورة وشوارا واستشاره، طلب منه المشورة... وأشار عليه بالرأي، وأشار يشير إذا ما وجّه الرأي ويقال فلان جيّد المَشُورة والمَشْوَرة**»[3]. والشورى والمشاورة والمشورة: مصادر الفعل شاور، تقول شاورته في الأمر أي طلبت رأيه، واستخرجت ما عنده وأظهرته، فأصل المشاورة إذا: الاستخراج والإظهار[4].

ويتّفق المفهوم اللغوي مع المدلول الاصطلاحي فنجد تلازما وارتباطا وثيقا بين هذه المعاني وبين ما هو سياسي. فالشور بإظهار الحقّ في رأي ما، وهي أيضا استنباط المرء رأي غيره فيما يعرض له من المسائل التي قد تشكل عليه فيتردّد فيها بين فعلها وتركها. وبالتالي تبحث المشورة عن الحق، وتسعى إلى الصواب وتلافي الأخطاء، لذلك تتطلّب مستشيرا حكيما حصيف الرأي، يهدي به ضالة صاحب الأمر الذي بيده التنفيذ أو عدمه.

ويحثّ النصّ القرآني على أهميّة الالتزام بالشورى والتشاور والتداول في الرأي، فيأمر الله نبيّه بمشاورة قومه في الأمر وإقرار حقّهم في الاختيار وإبداء موقفهم. يذكر في سورة آل عمران: ﴿**فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ**﴾[5].

الدعوة واضحة إذن إلى ضرورة تطبيق مبدأ الشورى الذي ألحّ عليه الله أيضا في سورة الشورى، فجاءت في نطاق تأكيد فريضتين: الصلاة والزكاة، وفي هذا السياق تحديدا يمتدح الله القوم الذين يتشاورون في الأمور، يقول: ﴿**وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ**﴾[6].

والواضح انطلاقا من الآيتين أنّ الشورى لم تحدّد أشكالها وآلياتها، فقد ترك النصّ القرآني لهذا المبدأ المجال رحبا لينتظم ويتشكّل ويستقيم وفق متطلبات الواقع ومستلزماته. وإذا عدنا إلى جملة من الأحاديث النبويّة بخصوص هذه المسألة ألفينا تأكيدا على أهميّة الشورى والاستشارة وحرصا على الاهتداء بها والاعتماد عليها للتداول. ويبيّن القرطبي في "الجامع لأحكام القرآن" أنّ الرسول قال: «**ما ندم من استشار ولا خاب من استخار**»[7]. ويذكر أيضا رواية لـ"سهل بن سعد الساعدي" عن رسول الله قوله: «**ما شقى قطّ عبد بمشورة وما سعد باستغناء رأي. قال الحسن: والله ما تشاور قوم بينهم إلاّ هداهم لأفضل ما يحضر بينهم**»[8]. فالمعنى المستفاد من هذه الأحاديث يتمثّل في ضرورة الاحتكام إلى آراء الآخر وعدم التفرّد بالقرار والحثّ على تشريك الطرف المقابل، فهذا من شأنه أن يحقّق "أفضل" النتائج ويساهم إلى حدّ كبير في التقليص من الاستبداد بالرأي، ويفتح باب التداول والمشاركة، ويدفع الفرقة والاختلاف.

الشورى إذن خصيصة دينيّة إسلاميّة خالصة وذلك بمقتضى النصّ القرآني أوّلا والسنّة النبويّة ثانيا. وسيسعى العقل السياسي العربي في تلك الفترة إلى استثمار هذا المصطلح وتوظيفه في دائرة السياسي والسيادي والسلطوي لتنظيم هياكل الدولة الناشئة التي تستدعي كلّ الاليات اللازمة لإرساء كيانها وفرض وجودها الذي تريده أن يتطابق في بنيته وأهدافه

وطرق ممارسته للحكم مع المبادئ التي أوصى بها أو أقرّها الدين. ومن ثمّ يتّخذ مبدأ الشورى حيّزا هامّا في التصوّر السياسي الديني لأنّه يعبّر عن حقّ مشروع للفرد ويعكس اختيارا وممارسة لإرادة الاختيار العقليّة والفرديّة، وإنّ ذلك ما سيكسب المفهوم ديناميكيّة دلاليّة متجدّدة تحرّره من مجاله الضيّق الذي يقيّده للانخراط في أنظمة ومجالات وسياقات تاريخيّة ومرجعيات فكريّة وعقائديّة متنوّعة تضفي عليه ثراءً وتجدّدا يربك الكثير من الرؤى والمقاربات السياسيّة الحديثة أو المعاصرة التي تخال الشورى ديمقراطيّة وتمحي الفوارق العميقة والهامة الكائنة بين المصطلحين من حيث النشأة والمرجعيات والشروط والأهداف. فكيف يمكن توضيح ذلك؟ ما هي الديمقراطيّة؟ وهل بالإمكان تحديد دائرتها المفهوميّة في ظلّ هذا الزخم المعرفي الكبير وكثرة الدراسات والمؤلفات والمقالات المتّصلة بها وبالمواضيع المجاورة لها من قبيل المجتمع المدني والشورى والتعدّدية والمشاركة السياسيّة وحقوق الإنسان...؟

2. الديمقراطيّة

أ- الإطار المفاهيمي وفائض المعنى

شهد مسار الديمقراطيّة تحوّلات نوعيّة وجذريّة أثّرت بدورها في المفهوم ودلالاته التي أضحت متجدّدة بتجدّد الظروف والأوضاع. وللخروج من حالة التيه داخل هذا المجال السياسي الرحب والشاسع، ارتأينا الاعتماد على المعاجم السياسيّة والموسوعات الفلسفيّة والقواميس اللغويّة لرصد مادة "ديمقراطيّة" والإحاطة بمختلف المقاربات المؤسّسة لفكرة الديمقراطيّة ذاتها.

تجمع الموسوعات والمعاجم السياسيّة على كون كلمة ديمقراطيّة يونانيّة الأصل، وهنا تؤكّد الموسوعة البريطانيّة في فصل "Democracy" أنّ اللفظة الانجليزيّة مستمدّة من الأصل

اليوناني المكوّن من "Demos" بمعنى شعب و"Kratos" التي تفيد الطريقة والنهج[9]. وكذا الأمر بالنسبة إلى معجم اللغة الفرنسيّة "Le Grand Robert" الذي يعتبر أنّ أصل الكلمة هو "Demokratia" المتكوّن من "Demos" بمعنى شعب و"Kratia" المعبّر عن فعل يحكم[10].

وبالتالي تتعلّق عبارة الديمقراطيّة بمسألة الحكم والإدارة والتوجيه والتدبير، بل هي ترجمة لنظام سياسي تكون فيه السلطة للشعب مصدر السيادة. وهي كذلك شكل من أشكال النظم الاجتماعيّة والسياسيّة التي تقرّ المساواة بين المواطنين، وتهدف إلى ترتيب العلاقات بين الأفراد في إطار مجتمع مدني متماسك البنى، حيث يضمن النظام الديمقراطي لكلّ فرد من الأفراد المشاركة في «**صنع التشريعات التي تنظّم الحياة العامّة**»[11].

إنّ هذا الضرب من الأنظمة السياسيّة يثبّت حقّ الشعب في التدخّل في "السلطوي"، لذلك يضبطها دومينيك كولاس (Dominique Colas) بكونها: «**النظام السياسي الذي تكون فيه السلطة بيد الشعب باعتباره مجموعة من المواطنين**»[12].

الديمقراطيّة، من هذا المنطلق، ترتبط ارتباطا متينا بالسياسية على أساس كونها نشاطا اجتماعيا يمدّ جذوره في المجتمع المدني، ويجري في نطاق مؤسّسات دولة تفكّ العرى بين الدين والسياسي حتّى تضمن مسارا سياسيّا مستقلاّ، وتحقّق تنظيما للسلطات والصلاحيات على دعامة عقليّة واضحة ومعايير مضبوطة.

ويفترض النظام الديمقراطي الدقّة والشفافيّة في تحديد الفئات المشاركة في هذا الصنف من المسارات السياسيّة: فئة الحاكمين وفئة المحكومين، وهذا ما ألحّت عليه "مادة الديمقراطيّة"

في معجم المفردات القانونيّة التي تشير إلى أنّ «**الديمقراطيّة هي حكم الشعب بواسطة الشعب بما يفترض نظريّا ضبط فئة الحاكمين وفئة المحكومين بدقّة**»[13].

في فضاء الدولة التي تلتزم بالنظام الديمقراطي تنضج الهويّة الشخصيّة والجماعيّة للمواطنين، وتترسّخ جملة من القواعد الواضحة التي تفترض المساواة السياسيّة والمدنيّة بين الجميع في المشاركة المباشرة في تدبير شؤون المؤسّسات الدولويّة وفرض القانون بشكل صارم.

من هذا المنطلق تتّضح ملامح الأرضيّة الحاضنة لفكرة الديمقراطيّة والمهيّأة للعيش المشترك والجماعي. لكن هذا النظام السياسي المطلوب لن تثبت نجاعته وتتحقّق ديمومته إذا لم يطعّم منظومته بمفاهيم حداثيّة سياسيّة جديدة استوجبتها الحداثة الغربيّة ونصّت على وجوب إرسائها لضمان نجاح المسار السياسي الديمقراطي الذي لا يمكنه أن يتطوّر أو يتقدّم إلاّ إذا استوعب جملة من المفاهيم الجديدة والمجاورة مثل: مفهوم السيادة والتعاقد الاجتماعي ومبدأ فصل السلطات، فجميعها يعمل على تقريب الديمقراطيّة من إمكانيّة التحقّق الفعلي والتحوّل إلى «**أفق يبحث عنه كلّ نظام سياسي شرعي**»[14].

يتداخل مفهوم السيادة مع مفهوم التعاقد، ويعتبر الفرد أساس العقد وذلك ما أكّده "توماس هوبز" (Thomas Hobbes) من خلال مقاربته السياسيّة الفلسفيّة التي تبيّن أنّ الأفراد يستبدلون حرّياتهم طوعا بقوّة وسلطة مطلقة مجسّدة في كائن اصطناعي هو الدولة الضامن الوحيد والمتمكن من حماية هؤلاء الأفراد والذبّ عن وجودهم. الدولة لا تكون لدى "هوبز" إلاّ هذا "التنين" (Leviathan) الضخم صاحب السيادة اللامتناهية التي لا تقبل أن تتجزّأ أو تنقسم أو يهيمن عليها.

ويختلف "جون لوك" (John Locke) في ضبط مرجعيّة السيادة عن "هوبز"، فالشعب هو مصدرها بالتحديد ولا يمكن أن يحوزها الحاكم بمفرده. فهو مقيّد بنصّ التعاقد، يضطلع بمهامه السياسيّة وفق قانون واضح: السيادة إذن هي سيادة الشعب وسيادة الإرادة العامة، ونتيجة لذلك يرفض "لوك" نظريّة الحقّ الإلهي للملك[15].

ويدعم "جون جاك روسو" (Jean Jacques Rousseau) هذه الرؤية فيؤكّد على ضرورة تأسيس السيادة على أرضيّة التعاقد الاجتماعي الذي يتمّ بين أطراف الكيان السياسي، ويكون القانون وقتها هو المعبّر عن الإرادة العامة التي بدورها تأبى التجزئة. وبالتالي يعتبر "روسو" أنّ فكرة الديمقراطيّة هي أرقى أشكال النظام السياسي العادل والكامل الذي يصعب تجسّده في الواقع التاريخي لأنّه لا يوافق الطبيعة البشريّة بكلّ تناقضاتها: الديمقراطيّة نظام منشود غير قابل للتحقّق. يقول في هذا للسياق: «**لم يسبق أن وجدت ديمقراطيّة حقيقيّة ولن توجد أبدا**»[15]. ويضيف:«**لو وجد شعب من الآلهة لكان قد حكم نفسه بصورة ديمقراطيّة. إنّ حكما بهذا الكمال لا يناسب الآدميين**»[16]. ومهما يكن من أمر فقد أكّد "روسو" على مسألة هامة في نطاق تناوله لقضيّة الديمقراطيّة وهي السيادة التي يجب أن يحتفظ بها الشعب.

لقد أوكل المسؤوليّة له في أخذ القرار وتنفيذه وحثّه على عدم التنازل عليها لأيّة سلطة كانت لأنّه بفضل هذه السيادة يغدو قادرا على تغيير شكل الحكومة بكافة هياكلها وأعضائها، وإنّ هذه السيادة تتجسّد في الإرادة العامة الراعية لحقوق الأفراد. يقول في هذا السياق: «**فالسيادة ما هي إلاّ ممارسة الإرادة العامة ويستحيل أن تكون محلّ تنازل**»[17].

إنّ السيادة لا تقبل التجزئة، وتبعا لذلك فإنّ هذا الموقف يرفض مبدأ فصل السلطات على عكس ما نصّ عليه "مونتسكيو" (Montesquieu) الذي وعى بأهميّة فصل السلطات عن بعضها البعض من أجل غاية جوهريّة هي تحقيق الحريّة، وطبقا لذلك يصنّف السلطات إلى السلطة التشريعيّة والسلطة التنفيذيّة والسلطة القضائيّة: «**فالأمير أو الحاكم يضع القوانين بالسلطة الأولى لمدّة محدّدة أو لزمن مطلق، فيعدّل ويلغي ما سنّ. وبالثانية يقرّر السلم والحرب، ويرسل السفارات أو يتقبّلها، ويكرّس الأمن، ويقضي على الغارات. وهو بالثالثة يعاقب على الجرائم، أو يحكم فيما بين الأفراد من نزاعات، وتدعى هذه الأخيرة سلطة القضاء**»[18]. ومن ثمّ تكون كلّ سلطة منفصلة عن الأخرى، لكن ذلك لا ينفي وجود علاقة تفاعليّة ووظيفيّة بين السلطات. فالتعاون قائم بين كلّ جهة من الجهات، وكذا الرقابة تقوم بدورها لتدفع خطر الاستبداد. فلا شكّ أنّ تجميع السلطات في يد واحدة ينجم عنه الطغيان والجور وتعطيل مسار الديمقراطيّة، وبالتالي «**يؤدّي إطلاق السلطة إلى النيل من الحقوق والحريات. وإنّ السلطة المطلقة والحريّة لا يتفقان بل يعتبران من الأمور المتناقضة**»[19].

لقد شهد مفهوم الديمقراطيّة ديناميكيّة ملحوظة وكان مجاله الفكري رحبا شاسعا ومتنوّعا يعكس في الحقيقة قابليّة هذا المصطلح لمجاراة الواقع التاريخي والسياسي الذي يتنزّل فيه ومدى تفاعله مع مختلف التحوّلات الاجتماعيّة والسلطويّة وغيرها، الأمر الذي أجاز الحديث عن أشكال الديمقراطيّة التي تتحدّد وفقا لمرجعياتها النظريّة والتطبيقيّة.

ب- أشكال الديمقراطيّة

تصنّف الديمقراطيّة إلى أنواع كثيرة، نذكر من أبرزها:

*الديمقراطيّة المباشرة (Démocratiedirecte): وهي الشكل الكلاسيكيّ للديمقراطيّة الذي يستدعي أن «**يمارس الشعب بنفسه مهام سنّ التشريعات والقيام بمهام السلطة التنفيذيّة من تعيين للموظفين المكلفين بتطبيق القرارات التشريعيّة ومن إصدار الأحكام**»[20].

وتعتبر الديمقراطيّة المباشرة من أقدم صور الديمقراطيّة لأنّ الشعب هو الممثّل الحقيقي لإرادة الأمّة والممارس الوحيد للسيادة، وبالتالي فإنّها تتعارض مع النظام النيابي وتعتبر أنّ النوّاب لا يمكن أن يمثّلوا الشعب، بل سيعملون على سلب حريّة الأفراد بمجرّد انتهاء الانتخابات. لكن التطوّر التاريخي للمجتمعات واتّساع رقعة الدولة وكثرة مؤسّساتها وازدياد عدد السكّان جعل من العسير تنزيل هذا النموذج الديمقراطي حيّز الواقع. ففي ضوء تشابك المصالح وتعدّد الوظائف داخل أجهزة الدولة وما تتطلّبه من دراية وحنكة وتحصيل معرفي وعلمي، أصبحت الديمقراطيّة المباشرة «**طرافة تاريخيّة**»[21]، لا يمكن لها أن تتكرّر في المجتمعات التي شهدت تحوّلات نوعيّة وحداثيّة. لكن تتحوّل هذه الديمقراطيّة إلى شبه مباشرة أو "نصف مباشرة" (semi-directe) مثلما يشاء لبعض الباحثين تسميتها[22] لأنّها ترتكز على مبدأ سيادة الشعب وعلى النظام النيابي في الآن ذاته، وتتجلّى وظيفة الديمقراطيّة شبه المباشرة في[23]:

-الاستفتاء الشعبي: الشعب يساهم في أخذ القرارات الحاسمة مثل: قرار الاستفتاء التشريعي.

- الاعتراض الشعبي: اعتراض عدد من الناخبين على مشروع أو قانون أصدرته الهيئة التشريعيّة. فهذا من شأنه أن يلغي القانون ويوقف نفاذه.

– إمكانيّة إقالة النائب: وذلك وفقا لما سمح به الدستور وتعويضه بنائب آخر في الدائرة الانتخابيّة.

– إمكانيّة حلّ المجلس النيابي حلاّ شعبيّا إذا قرّرت نتيجة الاستفتاء ذلك.

*الديمقراطيّة التعدديّة (Démocratiepluraliste): تكرّس مبدأ التعدديّة الحزبيّة.

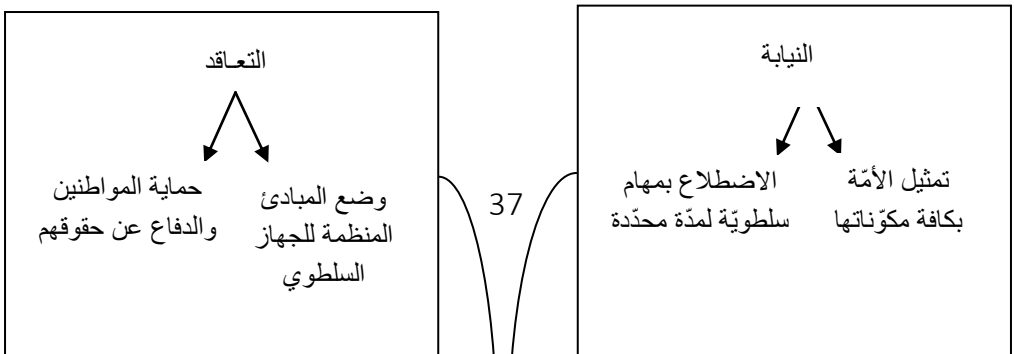
*الديمقراطيّة التمثيليّة (Démocratiereprésentative): تستقيم من خلال وجود فئة تمثّل الشعب وتنوب عنه.

*الديمقراطيّة الوفاقيّة (Démocratieconsentante): ترتبط خصيصا بالمجتمعات الصناعيّة المتقدّمة اقتصاديّا.

*الديمقراطيّة الاقتصاديّة والاجتماعيّة (Démocratieéconomique et sociale): لا يمكن لهذا الضرب من الديمقراطيّة أن يتحقّق إلاّ إذا توفّرت الأرضيّة الملائمة للمساواة الاقتصاديّة والاجتماعيّة بين الأفراد.

لقد حاولنا من خلال هذا القسم الذي أفردناه للإحاطة بمفهوم الديمقراطيّة وأشكالها استقراء دلالات هذا المصطلح، واستنطاق مختلف المفاهيم المتعلّقة به، والحفر في أسسه التاريخيّة والسياسيّة والفلسفيّة، وإبراز كيفيّات تطوّر الدائرة السياسيّة الاصلاحيّة التي احتضنت الديمقراطيّة بملامحها المتعدّدة وأصنافها وأطرها.

من هذا المنطلق، ننبّه إلى أنَ الديمقراطيّة تستقيم عبر مجموعة من القنوات التي تؤصّل تجربتها داخل الإطار السياسي، وهي على الشكل التالي:



لقد تمكّنا من خلال هذا القسم من عملنا من تفحّص الفوارق المتينة والعميقة الكامنة بين منظومة الشورى ومنظومة الديمقراطيّة. فلكلّ منها بيئته التي ترعرع فيها واستفاد منها وتأثّر بها، وله أيضا أهدافه وغاياته التي يصبو الوصول إليها.

إنّ الشورى منطلقاتها دينيّة خالصة، في حين أنّ الديمقراطيّة تنهض من خلال مسار فكري وفلسفي صرف. فالاختلاف كائن بينهما ولا مجال لاعتبارهما سيّان لانّ العوامل الفكريّة الاجتماعيّة والسياسيّة تعمّق هذا الاختلاف بشكل جذري، وتكشف عن خصوصيّة كلّ مصطلح منهما. والمتأمّل في أطروحات مفكّري الإسلام ممّن اهتمّ بالتصوّر

السياسي عموما يستشفّ تنوّعا كبيرا في الآراء، وتداخلا واضحا عند البعض في استخدام المصطلحين. ولعلّ الضبابيّة التي اكتنفت أغلبيّة المواقف الفكريّة السياسيّة كانت حافزا هامّا بالنسبة إليها لإعادة قراءة هذه المقاربات، والوقوف عند مواطن الغموض، ورفع اللثام عن توجّهاتها الإيديولوجيّة وطموحاتها السياسيّة التي ما فتئ خطابها يكشف عنها ويفضحها.

II. المحور الثاني: الشورى – الديمقراطيّة: تعدّد الخطابات واختلاف المواقف

نشير منذ البدء إلى أنّ ثنائيّة الشورى – الديمقراطيّة قد حظيت في الفكر السياسي العربي الإسلامي عبر حقبه المتتالية بدراسة الكثير من الباحثين ذوي التوجّهات الفكريّة المختلفة، الذين تباينت آراؤهم طورا وتوافقت طورا آخر. وقد أفرز كلّ ذلك خطابات سياسيّة متنوّعة تدعو حينا إلى تكريس الشورى واعتبارها أمرا واجبا ملزما، وتذهب حينا آخر إلى إحداث المواءمة بينها وبين الديمقراطيّة بصفة كونها مفهوما سياسيا حداثيا جديدا لا بدّ من مواكبته واستيعابه، وتحرص أحيانا أخرى على محو الفوارق بين المصطلحين، وإقرار التوافق الكلّي بينهما في المستوى النظري، ومخالفة ذلك على المستوى العملي.

انطلاقا من هذه الأرضيّة الخصبة ارتأينا إنجاز قراءة مقارنيّة بين مجمل هذه الخطابات، وتقصّي مشروع كلّ رؤية من هذه الرؤى، والبحث في دوافع هذه الاختلافات في الآراء والتقديرات.

1. الخطاب الديني الكلاسيكي ومبدأ الشورى

لم يغادر هذا الضرب من الخطابات الدائرة الدينيّة، بل تشبّث بالموروث الكلاسيكي الشرعي، وحاول الاستناد إليه وتوظيف مفاهيمه وتنزيلها حيّز الواقع التاريخي

والمادي للدولة العربيّة الإسلاميّة، ولقد تجسّم ذلك بوضوح من خلال دعمه لمبدأ الشورى واعتبارها من الأسس المركزيّة التي يحتاج إليها البرنامج السياسي الشرعي في مختلف مراحله.

بدأ الفكر الديني في تثبيت مقولة الشورى من خلال التطرّق إلى حكمها في النصّ القرآني، وقد كانت الآراء متباينة في هذا الباب، فليس ثمّة إجماع على كونها واجبة ولا قطع بأنّها مندوبة. ومن الضروري في هذا الإطار الرجوع أوّلا إلى مواقف المفسّرين، فمنهم من أكّد أنّ الشورى تدخل في باب الندب لأنّ قوله ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ**﴾[24] ليس فيه أمر مطلق. فالرسول، حسب "الرازي"، مؤيّد بالوحي ولا يحتاج بالتالي إلى الشورى لأنّه سيسلك المنهج القويم والصائب. ولم تكن هذه الآية إلاّ للتأثير في نفوس المسلمين بإظهار التقدير لآرائهم واحترام مواقفهم[25]. فالاستشارة تكون إذن من باب النصح والإرشاد وإنارة السبل، ولا يمكن أن تصبح أمرا واجبا وملزما للإنسان. فالتوكّل على الله يراد به على "الأرشد والأصلح" لأنّ «**ما هو أصلح لك لا يعلمه إلاّ الله لا أنت ولا من تشاور**»[26].

وبالتالي تُطلب الشورى لما فيها من دفع للمضرّة عن الفرد وجلب للنفع والإفادة للمجتمع بأكمله. في مقابل هذا الموقف، يلحّ جمهور آخر من المفسّرين على كون حكم الشورى هو الوجوب، وهي تلزم بالأساس السائس، فما ورد في سورة آل عمران دليل قاطع وراسخ على مسألة وجوبها. ويذكر مهدي فضل الله نماذج من المفسرين الذين نصّوا على إلزاميّة هذا المبدأ مثل: إبن جرير الطبري وإبن الكثير وأبو بكر الجصّاص والرازي وإبن تيميّة... وغيرهم ممّن أراد من خلال هذه الآية تحديدا التقيّد بها وفرضها.

ومن أبرز مسوّغات الوجوب كون الشورى اعتبرت فريضة توازي بقيّة الفرائض الأخرى. يقول في هذا الإطار: «**فإذا كان لا يمكن للمسلم المؤمن أن يترك الصلاة،**

فكذلك لا يمكن له أن يترك العمل بالشورى وخاصة في الأمور المتعلّقة بمصالح الأمّة»[27].

لقد ظلّت مسألة الشورى، لدى بعض المفسّرين، في منزلة بين الندب والإلزام، ولم تحدّد مجالات تطبيقها أو شروط تنزيلها حيّز المستوى العملي. بالإضافة إلى ذلك تغيب الإشارة الصريحة والواضحة إلى الدائرة السياسيّة السلطويّة وكيفيات تمثّل هذه المقولة داخل مجالس بعينها تمارس في رحابها، فقد عدّت شأنا وأمرا إلهيّا بتحقّقه يستقيم وضع الأمّة ويستقرّ حالها، وباب الاجتهاد ظلّ بدوره مفتوحا أما الفرد يمارس المشاورة والتشاور، ويلتزم بهذا المبدأ بصفة كليّة خاصة وأنّ الأحكام القرآنيّة التي وردت بشأنه اتّسمت بالإطلاق والعموميّة، وذلك ما أكّده علي محمّد لاغا في غضون دراسته لمصطلح شورى في النصّ القرآني. يقول في هذا الصدد: «**إنّ جلّ الأحكام القرآنيّة لم تحدّد أشكالها [الشورى]، ولم تصب في قالب ضيّق، إنّما تركت للبيئة الملائمة لكلّ زمان ومكان، لتحقق ذلك الطابع الشوري في حياة الأمّة لا ليكون ذلك في قمّة الدولة فحسب إنّما هي، أي الشورى، صبغة شاملة لكلّ جوانب الحياة العامة والخاصة**»[28].

وتبعا لما بيّنا، فإنّ الشورى لم تأخذ المدى الكبير الذي من المفروض أن يخصّص لها، فلا نجد في نصوص المفسرين اهتماما مفصّلا بمثل هذا المبدأ الشرطي في اعتلاء السلطة: محدوديّة التراكم الفكري الذي اشتغل على قضيّة الشورى، الأمر الذي أدّى إلى خلو المصطلح من الشحنة الدلاليّة التي من المفيد أن يكتسبها ليتمكّن الدارس لهذه المسائل من الحديث عن خطاب سياسي ينهض من خلال دعائم جوهريّة أبرزها وأوكدها دعامة الشورى. بالإضافة إلى ذلك لم يسلم الفكر السياسي الفقهي الكلاسيكي من هذا الضعف

في التنظير للشورى والوقوف عند طبيعة الممارسة السياسيّة الشوريّة. فالماوردي يكتفي في أحكامه السلطانيّة بإبراز دور المشاورة الجماعيّة في تقوية السلطة الكائنة والكشف عن قيمتها وفاعليتها في التجربة السياسيّة بشكل خاص. فجهود الماوردي تنحصر في التأكيد على أنّ عقد الإمامة لا يتحقّق إلاّ عبر قناة الشورى، يقول: «**فكانت الشورى التي دخل أهل الإمامة فيها وانعقد الإجماع عليها أصلا في انعقاد الإمامة**»[29].

الولاية أو الإمامة لا تتمّ إلاّ إذا استجابت إلى مجموعة من الشروط الضروريّة والمتكاملة التي تحقّق لها المشروعيّة وتدعّمها، وتكون بذلك مواصلة لما حثَت عليه "دولة" الرسول والخلفاء الراشدين، ومن ثمّ أراد الماوردي أن ينمذج هذه التجربة ويسربلها بهالة من القداسة اللامتناهية لتغدو حسب تعبيره «**أمرا عظيما من أمور الإسلام**»[30]. فالشورى وفقا لمقاربة الماوردي كانت نظاما سياسيا متكامل الهياكل، له وجود متماسك ودور ناجع في المسار السلطوي للدولة الإسلاميّة الدليل على ذلك حديثه عن كيفيّة إجراء عمليّة الانتخاب ووجوب حضور جمهور "أهل الحلّ والعقد" أو "أهل الاختيار" أو "أهل الشورى" حسب اصطلاح صاحب الأحكام السلطانيّة. يقولفي سياق ذلك: «**فأمّا انعقادها باختيار أهل الحلّ والعقد، فقد اختلف العلماء في عدد من تنعقد به الإمامة منهم على مذاهب شتّى... وأمّا انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو ممّا انعقد الإجماع على جوازه ووقع الاتّفاق على صحّته لأمرين عمل المسلمون بهما ولم يناكروهما، أحدهما أنّ أبا بكر رضي الله عنه عهد بها إلى عمر رضي الله عنه فأثبت المسلمون إمامته بعهده والثاني أنّ عمر رضي الله عنه عهد بها إلى أهل الشورى فقبلت الجماعة دخولهم**»[31]. هنالك إذن تنصيص واضح على مثاليّة مسار الشورى في مرحلة الخلافة الراشدة واعتباره لحظة

حاسمة وتأسيسيّة في الوعي السياسي وفي التاريخ السلطوي للدولة العربيّة الإسلاميّة. وتعدّ التجربة العمريّة رائدة في هذا السياق لأنّ هذا الخليفة اشترط الشورى مبدأ لانتخاب الخليفة من بعده، فقد أوصى بأن يؤول أمر المسلمين إلى أحد كبار الصحابة الستّة الذين يذكرهم الطبري في تاريخه كالتالي: عبد الرحمان بن عوف وعليّ بن أبي طالب، وعثمان بن عفّان، والزبير بن العوّام، وطلحة بن عبيد الله، وسعد بن أبي وقّاص.

وفي نطاق هذه المجموعة يورد عمر بن الخطّاب وصيّته قائلا: «**تشاوروا في أمركم فإن كان إثناناثنان فأرجعوا في الشورى، وإن كان أربعة وإثنان فأرجعوا في الشورى وإن كان أربعة وإثنان فخذوا صفّ الأكثر وإن اجتمع رأي ثلاثة وثلاثة فاتّبعوا صفّ عبد الرحمان بن عوف واسمعوا وأطيعوا**»[32]. وبالتالي حاول عمر بن الخطّاب ترسيخ دعامة الشورى واعتبارها أرقى الآليات التي تمكّن من إدارة أجهزة الدولة وتتيح فرصة الانتخاب بصفة مباشرة. ورغم ما اخترق هذه التجربة من نقائص وتقلّبات، فإنّ مفكّري الإسلام أبوا تشويه صورتها المنمذجة أو الطعن في شفافيّة المجلس والتقليص من حجم الشرعيّة التي تمتّع بها[33]. فالفقيه السياسي الماوردي كان شديد الحرص على إهمال وحذف كلّ الاحداث التاريخيّة والوقائع التي من شأنها أن تسيء إلى المسار السياسي للدولة الناشئة آنذاك لأنّ هاجسه الوحيد هو الحفاظ على هيبة الخلافة وعلى الصورة النموذجيّة للشورى. فالسلطة المنتصبة حينها هي مشروعة وشفافة وخاضعة آليا لأسس وقواعد مضبوطة وصارمة غير قابلة للشكّ أو الدحض لأنّ مرجعها الرئيسي هو النص القرآني.

إنّ ما يمكن أن نستشفّه، انطلاقا من هذه المواقف الدينيّة الكلاسيكيّة المتنوّعة، هو ضعف التنظير لمسألة الشورى، فقد اعتبرت من القضايا الأصيلة في الفكر السياسي العربي

الإسلامي لأنّ النصّ القرآني حثّ، وفقا لهذه المقاربة، على ضرورة استحضارها والعمل به في كلّ شكل من أشكال الممارسة السلطويّة حتّى تترسّخ وتتدعّم وتقوى شوكتها. ومن ناحية أخرى يطمس الفكر السياسي الشيعي موضوع الشورى فلا نجد لها صدى في تلافيفه لأنّ الإمامة تنهض، حسب رأيهم، اعتمادا على قاعدة التعيين لا الاختيار.

النصب الإلهي هو القاعدة المتينة لاستقامة النظام السياسي في الدولة الإسلاميّة. ونتيجة لذلك يرفض الشيعة كلّ ما يحصل بمقتضى "مبدأ الاختيار": فالإجماع والشورى والبيعة هي أشكال جوفاء وليست أصلا من أصول الدين، بل إنّ الشورى ذاتها كانت إحداثا لاحقا لا صلة له بالأصول والنصوص الشرعيّة، وقد استدلّوا على ذلك بالرجوع إلى تاريخ الخلافة الإسلاميّة معتبرين خلافة أبي بكر لم تقم إطلاقا على مبدأ الشورى، وكذا الأمر بالنسبة إلى عمر بن الخطّاب، أمّا الخليفة عثمان بن عفّان فتقليده حام حوله الكثير من الغموض.

وبناء على ذلك وقع دحض مقولة الشورى عندهم لأنّها لا تمثّل ميزان الصواب والحق في شؤون الحكم. يقول الأنصاري: «**لا تكون شوراهم حجّة حينئذ على مسلك من يقول بحجيّتها، بل إنّ هذه الشورى صوريّة، لا شكل لها ولا مضمون...**»[34]. بهذا المعنى تتّضح منطقة هامة من التفكير السياسي العربي في مسألة الشورى جسّمها الخطاب الديني الكلاسيكي الذي وسم بفقر نظري ملحوظ في معالجته هذا الموضوع، الأمر الذي دفع بفئة هامة من المفكرين الحداثيين إلى الانزياح النوعي عن الحديث عن مبدأ الشورى والاتجاه نحو الاهتمام بمقولة سياسيّة حداثيّة جديدة تمثّلت في الديمقراطيّة. فكيف كان

تناولهم لها؟ وهل أنّ الطرح السياسي الجديد قطع تماما مع الشورى أو أحدث علاقة جديدة لكلّ معاييرها وأسسها بين الأطروحتين؟

2. الخطاب التوفيقي النهضوي

تشغل مسألة الديمقراطيّة في الخطاب السياسي العربي الحديث مساحة هامة نظرا لكونها تعدّ معيارا أوليّا وقاعدة أساسيّة بفضلها تتحقّق النهضة المنشودة التي تسعى المجتمعات العربيّة إلى إدراكها، لذلك نجد المفكّرين المحدثين أمام حيرة عظمى لا يمكن تبديدها نظرا لكونها تضع العقل السياسي إزاء خيارين: إمّا مجاراة الماضي بتفاصيله وجزئياته والاكتفاء بتمجيد ما انقضى من إنجازات تنظيميّة وهيكليّة، أو الانفتاح على تجارب حداثيّة غربيّة جديدة والسعي إلى استيعابها وهضمها وحسن استثمار مفاهيمها وتصوّراتها وأهدافها مثل مصطلح الديمقراطيّة الذي ترجم ما انتهى إليه الفكر السياسي الغربي من تقدّم ورقيّ وتمثيل لإرادات المواطنين واختلافاتهم وتطلّعاتهم.

انطلاقا من هذا السياق الحضاري والسياسي، ارتأى روّاد النهضة العربيّة وجوب المزاوجة والجمع بين الثقافتين الغربيّة والإسلاميّة وذلك بواسطة تبيئة المفاهيم السياسيّة الغربيّة الحديثة في إطار دائرة التراث العربي الإسلامي وإحداث المعادلة المطلوبة والمتمثّلة في المواءمة بين الديمقراطيّة والشورى، وإقامة الروابط بين المساواة والحريّة وفكرة العدل الإسلامي من ناحية، وبين المجالس النيابيّة الغربيّة وأهل الحلّ والعقد من ناحية أخرى.

من هذا المضمار تتحدّد ملامح المشروع الحضاري السياسي الذي يستلهم مبادئه من روح الحداثة الغربيّة، ويسعى جاهدا إلى إدخال العديد من التغييرات الراديكاليّة على المستويين المفاهيمي النظري والمادي التاريخي، وإعادة تأسيس "الدولة" في العالم الإسلامي في

ضوء التغييرات النوعيّة والتحديات الجديدة التي كرّسها عالم الغرب. وبالتالي بدأت معالم الرؤية الموجّهة للتصوّر الكامل للإصلاح تتبلور من ناحيتين:

الناحية الأولى: تتمثّل في الإيمان بأنّ الذات منخرطة في المجال الكوني، وهذا الانخراط يجعلها تقرّ بضرورة تعايشها وانفتاحها على الآخر، والوعي بأنّ سيرورة التقدّم لا يمكن لها أن تتمّ وتنجز في إطار الاعتكاف على الذات ونبذ فكرة الوجود المشترك بين مختلف الأمم لأنّ الحضارة إنتاج إنساني متطوّر يستدعي وجوبا تداول الشعوب على إنجازه وقيادته. يقول سهيل الحبيّب: «**الذات منخرطة في مجال كوني يصلها بغيرها من الجماعات البشريّة وأوضاعها تتحدّد من جهة هذا الاتّصال**»[35]. ولعلّ ذلك يعدّ من أوكد الشروط وأهمّها لفهم الذات وتبيّن مسالك تقويمها. وهنا يصرّح خير الدين التونسي أنّ الإصلاح لا يكون إلاّ بالاطّلاع على أحوال الأمم والنظر في سيرة الغير. يقول: «**إذا اعتبرنا ما حدث في هذه الأزمان من الوسائط التي قرّبت تواصل الأبدان والأذهان لم نتوقّف أن نتصوّر الدنيا بصورة بلدة متّحدة تسكنها أمم متعدّدة، حاجة بعضهم لبعض متأكّدة، وكل منهم وإن كان في مساعيه الخصوصيّة غريم نفسه، فهو بالنظر إلى ما ينجز بها من الفوائد العموميّة مطلوب لسائر بين جنسه**»[36].

أمّا الناحية الثانية الكاشفة عن اكتمال التصوّر السياسي النهضوي فتتجلّى من خلال المحافظة على المرجعيّة الإسلاميّة المحدّدة أوّلا لهويّتها والسعي إلى استعادة قوّتها ونفوذها وموقعها الحضاري الرائد، ولا يكون ذلك إلاّ بالوعي بضرورة انتشال الحضارة الإسلاميّة والخروج بها من مرحلة الانحطاط والتردّي الذي انتهت إليه لمسايرة بقيّة الأمم المتقدّمة واللحاق بها والأخذ بأسباب حداثتها. وتبعا لذلك يتحرّك المفكّرون المحدثون وسط فضاء

ثقافي محدّد هاجسه الرئيسي جعل المعيار الديني (الإسلام) المتحكّم الأساسي في المجتمع والانتقال من الإسلام المعيش إلى الإسلام المعياري الكوني الذي يجسّد السياق المستمرّ لوجود الذات. وإنّ ذلك ما يفسّر غلبة الطابع الديني الشرعي على تصوّراتهم ومقارباتهم الإصلاحيّة والسياسيّة.

ويمكننا في هذا الإطار الاستدلال على ما ذهبنا إليه بالمقاربة التي يعقدها خير الدين التونسي بين نبوغ العرب المسلمين القدامى وحالة الانحطاط التي صاروا عليها بين «مطلب بيان ما كان للأمّة من الثروة والشوكة والمعارف» و«مطلب شهادة غير المسلمين لهم بمزيد التقدّم في ذلك»، ويحتوي على عرض مفصّل للميادين التي نبغ فيها العرب قديما، وشهادات المؤرّخين الغربيين بذلك لا سيما "سديلو"، هذا من جهة. ومن جهة أخرى «**مطلب أسباب أخذ الأمّة في التراجع**»[37].

وبناء على ما تقدّم تتوضّح معالم الأرضيّة الفكريّة الخصبة التي احتضنت الخطاب السياسي الإصلاحي زمن الحداثة، وأسّست لفكرة المزج والتوفيق بين المقاربة السياسيّة الإسلاميّة والمقاربة السياسيّة الغربيّة، فقد أفرز ذلك مشروعا سياسيّا من طراز خاصّ وسمه البعض بالتلفيقي وعدّه البعض الآخر مشروعا إبداعيّا جديدا[38]. ومهما يكن من أمر فلا بدّ من فحص جوانب من هذا الخطاب ليتسنّى لنا إدراك طبيعة المعادلة الكائنة بين الشورى والديمقراطيّة. هذه المعادلة صاغها مفكّرو عصر النهضة اعتمادا على توظيف لغة السياسة التراثيّة، وبالعودة إلى المخزون الثقافي والسياسي الكلاسيكي. فلتأصيل مقولة الشورى بحث الروّاد في النصّ القرآني والسنّة القوليّة والعمليّة، ودعموا ذلك أيضا بالرجوع إلى النصوص

الفقهيّة للبرهنة على تجذّر هذا المبدأ في الحقل الديني الإسلامي، ولإضفاء المشروعيّة على برنامجهم الإصلاحي الذي يستلهم الكثير من مبادئه وبنوده من روح التنظيمات الغربيّة.

والملاحظ في هذا الباب أنّنا سنعتمد على نماذج محدّدة من المفكرين الذين درسوا الشورى واهتمّوا بها وخصّصوا لها مساحة في غضون نصوصهم. وتبعا لذلك نجد خير الدين التونسي يفرد فصلا كاملا في مقدّمة كتابه "أقوم المسالك" تحت عنوان "مطلب وجوب المشورة وتغيير المنكر ونتائجه"، ليبرز من خلاله قيمة المشورة وتقيّدها بالشريعة. ويدعم ذلك مرتكزا على ما ذكره ابن عربي في هذا الباب: «**المشاورة أصل في الدين وسنّة الله في العالمين، وهي حقّ على عامة الخليقة من الرسول إلى أقلّ الخلق**»[39]. بالإضافة إلى ذلك يعود إلى قول علي بن أبي طالب الذي يعتبر أنّ الصواب لا نهتدي إليه إلاّ بالمشاورة وقول الغزالي أيضا: «**الخلفاء وملوك الإسلام يحبّون الردّ عليهم ولو كانوا على المنابر**»[40].

يحاول خير الدين إذن إثبات وجوبيّة الشورى، فهي تقيّد السائس وتجبره على عدم التفرّد بالرأي. لقد جذّر وأصّل مبدأ الممارسة الشوريّة حتّى يمهّد لنفسه السبل لإقناع المتقبّل بأهميّة التجربة الديمقراطيّة الغربيّة وضرورة مجاراتها واقتباسها نظرا لعدم اختلافها عن الشورى الإسلاميّة. ويؤكّد مؤلّف "أقوم المسالك" على أهميّة انتصاب مجلس يحمي مثل هذه المبادئ، ويمنع كلّ ما من شأنه أن يعطّل مسارها التنفيذي. فالحاكم لا يمكن أن يضطلع بالعديد من الأدوار، ولا بدّ له من تشريك أهل الحلّ والعقد، وتوسيع دائرة أعمالهم السياسيّة. ولا يعدّ ذلك تقليصا من مسؤوليّة السائس، أو مساسا من وحدة الإمامة. وهنا يستشهد بآراء سعد الدين التفتازاني في كتابه "العقائد النسفيّة" الذي لا يرى مانعا من تعدّد الأشخاص في

الشورى لأنّ التعدّد فيها «**لا ينافي وحدة الإمامة التي مدارها على وحدة الأمر والنهي**»[41].

ويتّفق هذا الموقف مع ما أقرّه إبن أبي الضياف بشأن التأكيد على التشاور والمشاورة، واعتبار هذا المبدأ أصلا في الدين، وهنا يلتقي مع خير الدين في اعتماد نفس المرجعيات وتكريس الأهداف ذاتها. فإبن أبي الضياف كان مؤمنا بضرورة الانفتاح على تجارب سياسيّة غربيّة واستحداث المجالس النيابيّة بالبلاد العربيّة على شاكلة البلدان الأوروبيّة المتمدّنة.

إنّ الشورى في مقاربة ابن أبي الضياف ارتبطت بتفضيل الحكم المقيّد بقانون وإلزام الحاكم باستشارة أهل الحلّ والعقد في مختلف الأمور المتعلّقة بسياسة الدولة. يقول مستندا إلى رأي الطرطوشي: «**أمر المشورة ممّا تعده الحكماء من أساس المملكة وقواعد السلطنة ويفتقر إليها الرئيس والمرؤوس**»[42]. ويضيف: «**المشورة حصن من الندامة وأمن من السلامة**»[43].

ظلّ ابن أبي الضياف يلحّ على مزايا الحكومات المقيّدة بدستور، ويشيد بالتنظيمات الديمقراطيّة التي عرفتها أوروبا، فيثني على سياسة نابليون الثالث الذي استجاب لنصيحة وزيره، فلمّا احتاج "سلطان الفرنسيين" للمال أثناء "حرب قرم" أشار عليه وزيره بالاقتراض، فكان له أكثر من حاجته، فقال الوزير «**لا حاجة لنا بالزائدة ولا نأخذ إلاّ من الضعفاء الذين أتوا بالأعداد القليلة إيثارا لهم بربح الفائدة وإعانة على زيادة الثروة**»[44].

ويدعم عبد الرحمان الكواكبي أنظمة الحكم الخاضعة للدستور، فيقرّ أنّ «**الإسلاميّة مؤسّسة على أصول الديمقراطيّة**»[45]. وقد ساق ذلك في نطاق دفاعه عن الإسلام

ودحض فكرة الاستبداد التي رمى بها البعض الفكر الإسلامي، فيؤكّد مرّة أخرى «**أنّ لا يوجد في الإسلام نفوذ ديني مطلقا**»[46]. إنّ هذا المشروع الطموح، الذي أرسى دعائمه روّاد الفكر النهضوي، أخذ يتّسع شيئا فشيئا، فلم يكتفوا بخلق معادلة بين الشورى والديمقراطيّة بل طفقوا يطالبون بأنظمة دستوريّة وبمجالس نيابيّة أسوة بالتنظيمات الحاصلة في فرنسا التي تترجم عن درجة عالية من التمدّن والرقيّ الحضاري. هناك إذن تصوّر متكامل الجوانب لكيفيات استثمار هذه الآليات السياسية الجديدة وأدوات التقييد والدسترة والمراقبة والمحاسبة. وفي هذا السياق يؤكّد حمادي المسعودي أنّ خير الدين التونسي، مثلا، ما برح يلحّ على تطوير المؤسّسات السياسيّة الإسلاميّة وتنظيمها وفقا للأنموذج الأوروبي. وهكذا سوّى بين مؤسّسات الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأهل الحلّ والعقد ومجالس النوّاب التي سمّاها مجالس الوكلاء[47].

إنّ تشريح نماذج من مواقف مفكّري النهضة من مسألتي الشورى والديمقراطيّة قادنا إلى الغوص في جوهر خطابهم وتقصّي تجلّياته وأبعاده، لأنّ مقاربتهم السياسيّة وردت في سياق مشروع سياسي إصلاحي شامل وعى بدرجة التفاوت الحضاري، واعتبر أنّ مهمّته العاجلة هي إزالته، والوسيلة لذلك الاقتباس عن الآخر العناصر التي ساعدته على التميّز والتفوّق، بالإضافة إلى تسييج الاقتباس بما يوافق أهمّ أسس الحضارة الذاتيّة أي الشريعة. وقدّ تمّ توظيف المقاربة الخلدونيّة العمرانيّة[48] التي تنصّ على ركنين هامين، الأوّل: الدين الإسلامي باعتباره شرط الاستمراريّة الكونيّة، والثاني: الدولة السلطانيّة نظرا لكونها شرط الوجود السياسي التاريخي.

على هذه الشاكلة جرت عمليّة "التمثّل" من جهات متعدّدة قيميّة (الإصلاح والعدل)، وماديّة سلطويّة (الدسترة وتقييد السلطة بالقانون). وفي غضون ذلك تمّ التقريب بين مصطلحات جهاز الدولة الليبيراليّة ومصطلحات "النظريّة" السياسيّة الإسلاميّة، فوافقت الشريعة عندهم القانون، ووافقت آلية الشورى عندهم الديمقراطيّة والتداول، ووافقت، في مستوى أعضاء السلطة، المجالس النيابيّة أهل الحلّ والعقد.

وقد حرصنا على مزيد توضيح ذلك اعتمادا على جدول[49] يكشف لنا أوجه الازدواج في خطابهم والمؤدّي ضرورة إلى التلفيق.

دائرة الديمقراطيّة	دائرة الشورى
المساواة	العدل
الحرية	الحرية والإنصاف
الحرية والتسوية	العدل والإحسان
القانون – الدستور	الشريعة، شرع سماوي
المواطن – الشعب	الرعيّة – الأهالي
النواب	أهل الحلّ والعقد
المراقبة	الاحتساب
حاكم منتخب ومقيّد بدستور	حاكم مستبدّ عادل، حسابه على ربّه

إنّ الاختلافات العميقة الكائنة بين الحقلين تكشف عن استحالة الجمع بينهما، فتبرز محاولات جوفاء لبعث مصطلحات سياسيّة داخل الموروث الفكري العربي الإسلامي. وقد أكّد برنار لويس (Bernard Lewis) هذا الأمر منتهيا إلى نتيجة حتميّة تتمثّل في عسر ابتكار ألفاظ سياسيّة حداثيّة جديدة. ففي غضون حديثه عن "التغييرات السياسيّة

العربيّة الحديثة" يذهب إلى أنّ العرب لجؤوا إلى أربع طرق ليبتكروا نماذج من الألفاظ مثل الديمقراطيّة، وتتمثّل هذه الطرق في: استعارة اللفظ الأجنبي، وإيجاد لفظ جديد، وإحياء لفظ قديم، والترجمة المستعارة[50].

وبناء على ما توصّلنا إليه من نتائج نستطيع أن نجزم أنّ الخطاب التوفيقي، الذي أنجزه روّاد المشروع النهضوي، بات خطابا تلفيقيّا يستقي مفاهيمه ومصطلحاته من عمليّة نقل فوقي للتصوّرات، ويتشبّث بطوبى النظريات السياسيّة الخلافيّة، فيوهم نفسه بخلق توافق بين القديم والحديث والحال أنّه يقف عاجزا أمام محاولاته المتكرّرة لإنجاز علاقات قربى بين الشورى والديمقراطيّة وغيرها من المصطلحات السياسيّة الهامّة. ولعلّ السبب في الوقوع في التلفيق هو القصور عن استيعاب الآليات السياسيّة الحديثة بمجمل خلفياتها الفلسفيّة السياسيّة الحديثة والحداثويّة[51].

3. الخطاب الإسلامي والمعادلة المستحيلة

يجمع الفكر الإسلامي بمختلف تياراته على أهميّة مبدأ الشورى في المجال السياسي ودوره في إنتاج سلطة إسلاميّة متوازنة، وتمكين الأفراد من ممارسة حرّياتهم الأساسيّة. لكن هذا الاتفاق النسبي الظاهر لا يمكن أن يحجب عن أيّ دارس لهذا الفكر غياب التجانس والاختلاف في التعاطي مع مسألة الديمقراطيّة التي ترفض حينا وتوضع في نفس الدائرة الدلاليّة مع الشورى حينا آخر.

في ضوء الحداثة السياسيّة وما شهده المجتمع العربي الإسلامي من تحوّلات نوعيّة وتغيّرات سياسيّة، يطرح الخطاب الإسلامي إيديولوجيا الشورى لمواجهة جملة من التساؤلات

السياسيّة الجديدة التي تقتضي صياغة ردود واضحة بشأن قضيّة الحكم والدولة والسلطة وحقوق الجماعة وغير ذلك.

فكّر الإسلاميون في الشورى وحاولوا تقديم تعريف لها في إطار مقابلتها، مقابلة مقارنيّة، بالديمقراطيّة، وانتهت جهودهم إلى اعتبارها أصلا في الإسلام، وهي أيضا قاعدة عقديّة لا يمكن للمرء أن يتجاوزها أو يعطّل جهاز اشتغالها لأنّها تكليف ربّاني. ومن المهمّ أن نذكّر، في هذا المضمار، أنّ أمر إلزاميّة الشورى يعتبر قاسما مشتركا بين مختلف المنظّرين الإسلاميين، وهو ما تتجلّى ملامحه مع حسن الترابي الذي يقول: «**إنّ الشورى في الإسلام حكم يصدر عن أصول الدين وقواعده الكليّة قبل أن تقرّره الأدلّة الفرعيّة من نصوص الشرع. فمن عقيدة التوحيد إسلام الربوبيّة والحكم والسلطة لله، والإيمان بأنّ البشر سواسية في العبوديّة لله، وبذلك يتحقّق التحرّر السياسي الذي يستلزمه نظام الشورى... إذ يصبح الناس قاطبة هم المستخلفون على سلطة الأرض، ولكلّ منهم نصيبه المستحقّ من السلطة... فمبدأ حاكميّة الله المطلقة واستخلاف البشر على الأرض، وما آتاهم من حريّة وقوّة يمارسون بها سلطانا على الأشياء والأناس، كلّ ذلك يجعل العباد شركاء أحرارا سواسيّة لا يقومون إلاّ بالشورى، وهي التعاون، اجتماع الرأي على الأمر الخاص على أن يكون لصاحبه القرار، وعليه المسؤولية، وعلى الأمر العام بحيث لا يستبدّ به فرد ويسألون عنه جميعا**»[52].

الشورى إذن نظام للسياسة وتعبير عن فكرة الاستخلاف في الأرض، ولا يمكن لأيّ قيادة دينيّة أن تستقيم وتكتسب صلاحياتها اللازمة إلاّ إذا اتّبعت النظام الشوري وحافظت على أركانه. ويذهب الفكر الإسلامي إلى أبعد من ذلك ليجعل من هذه الشورى الدالة على

التعاون وتبادل الرأي ضربا من الاستبداد في الحكم والثيوقراطيّة. وقد اتّضح هذا من خلال ما نصّ عليه فتحي يكن في "مشكلات الدعوة والداعية" حيث يقول: «**إنّ القيادة في الإسلام فرديّة... والحقيقة التي لا لبس فيها أنّ القائد في النظام الإسلامي هو صاحب الصلاحيّة في تدبير شؤون الأمّة، إلّا أنّه ليس ملزما باتّباع رأي الأكثريّة في كافة الشؤون والأحوال، وتفسير آية الشورى واضح الدلالة على أنّ القول بعد المشورة، إنّما يعود إلى صاحب الصلاحيّة وليس إلى الأكثريّة**»[53].

ومن ثمّ ندرك أنّ تطبيق الشورى إجرائيّا ظلّ غير مقنّن لأنّ الشرع لم يلزم المسلمين بصيغة محدّدة، ولم يضبط لهم أجهزتها. فهل أنّ غياب التشريع مقصود في هذه الحالة؟ ولِمَ تجاوز المفكّر الإسلامي نظام الشورى النبوي والخليفي الراشدي؟ ألم تكن هذه التجارب محاطة بهالات من القداسة التي تنزّلها منزلة المقدّس والمتعالي الذي من المفروض محاكاته؟

لقد برّر الخطاب الإسلامي هذا الغياب بترك المجال للاجتهاد في وضع دعائم للنظام الشوري وفقا لطبيعة الواقع التاريخي المادّي وحسب ما تقتضيه الأوضاع والظروف. لكن هذا الضرب من الاجتهاد لا بدّ أن يتمّ على أساس قاعدة الدين ونواميس التشريع الإلهي، ولا يمكن له أن يتبلور أو يتجسّد إذا انزاح عن هذا الإطار المضبوط سلفا، ممّا يفيد أنّ الشورى لا يمكن أن تعني قيام حكم مدني ينهض بواسطة قوانين وضعيّة يضعها الأفراد بمقتضى إراداتهم وفي استقلاليّة تامّة عن مرجعيات الشريعة كما هو الحال مع الديمقراطيّة.

الشورى الدينيّة تتناسب بشكل آلي مع الجماعة الإسلاميّة المتديّنة والتي لم تكن مخيّرة في مدى التزامها بهذه الآلية السياسيّة: هي أمّة مجبرة على الأخذ بمبدأ الشورى، وتتعهّد بقبول نتائجها وتداعياتها. ولا يفوتنا في هذا الإطار أن نذكّر بجهود جيل هام من المفكّرين

الإسلاميين ممّن تشبّثوا بالشورى ورفضوا أيّ شكل من أشكال النظام السياسي الوافد، بل كفَروا مثل هذه الأنظمة وعدّوها من مظاهر "الفتنة". يقول أحمد موصلّلي: «**أمّا المنظّر الأوّل لكفر الديمقراطيّة فهو سيّد قطب (1906 – 1966) الذي يرتكز خطابه السياسي على مفهومين: حاكميّة الله وجاهليّة العالم**»[54]. ومن خلال هذا الموقف، تتجلّى معالم التيّار الإسلامي المعادي للديمقراطيّة الذي ضمّ الكثير من أسماء المنظرّين الإسلاميين منهم حسن الطبطبائي، وصالح حافظ، ومحمود الخالدي وخالد محمد خالد، ومحمّد قطب، وكاظم الحائري. هذا التيّار اختار لنفسه منهجا دينيا صرفا في التعامل مع منظومة الشورى التي تتسّم بالعمق والتماسك، وذلك ما أكّد تصوّر سيّد قطب في كتاب "تفسير سورة الشورى". يقول في هذا الشأن: «"**أمرهم شورى بينهم" ممّا يوحي بأنّ وضع الشورى أعمق في حياة المسلمين من مجرّد أن تكون نظاما سياسيّا للدولة، فهو طابع أساسي للجماعة كلّها، يقوم عليه أمرها كجماعة، ثمّ يتسرّب من الجماعة إلى الدولة بوصفها إفرازا طبيعيّا للجماعة**»[55].

من المؤكّد أنّ انتصاب أي نظام سياسي خارج نطاق الدين سيكون مشوّها وعاجزا عن الاشتغال والتعاطي مع واقع الأمّة الإسلاميّة. وتبعا لذلك تترسّخ مقولة "الحاكميّة" التي نادى بها "الجيل القطبي". يقول سيّد قطب: «**هما أمران لا ثالث لهما: إمّا الاستجابة لله والرسول، وإمّا اتّباع الهوى. إمّا حكم الله وإمّا حكم الجاهليّة. إمّا حكم بما أنزل الله كلّه وإمّا الفتنة عمّا أنزل الله**»[56]. ويشاطره محمّد قطب في موقفه نابذا الديمقراطيّة، محطّا من شأنها ومستنقصا من نجاعتها ورافضا لها. يقول: «**في الميزان الربّاني يوجد نوعان**

إثنان من الحكم: إمّا حكم الله، وإمّا حكم الجاهليّة... والديمقراطيّة حيث إنّها ليست حكم الله في ميزان الله جاهليّة»[57].

الرفض صارخ إذن لمقولة الديمقراطيّة في مقابل ذلك يعلى من شأن الدولة الدينيّة التي تتّخذ من منطق الحاكميّة منهجا لها، وبالتالي نكون إزاء مؤسّسة دولة طمست هويّتها وغاب نظامها السياسي، ولم يبق من وجودها سوى هذا الشعار الذي لا بدّ أن تلتزم به: "لا حكم إلاّ لله" و"الإسلام دين ودولة".

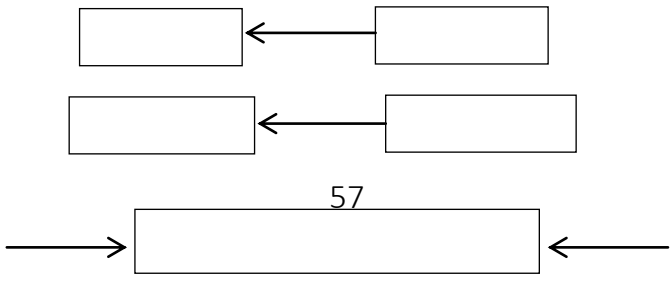
إنّ هذا الضرب من الخطابات الإسلاميّة، والذي تمتدّ جذوره إلى يومنا هذا، هو خطاب يعتمد على منطق الفصل لا الوصل، ويكرّس ثنائيّة حادّة: المجتمع المسلم في مقابل المجتمع الجاهلي، الكفر مقابل الإيمان، ويدعم الثورة على الواقع المتدهور دينيّا، حسب تصوّره، بالهجرة عنه والقطع مع مكوّناته قطعا نهائيا. فكر منغلق يرفض الآخر ويعدّ كلّ ما هو مخالف لخطابه فاسقا لا بدّ من التصدّي له ومحاربته ومجاهدته مجاهدة داخليّة وخارجيّة. فالديمقراطيّة، وفقا لهذه القراءة المتكلّسة و"العنيفة"، تشرّع عبوديّة الناس وتحوّل المجتمع إلى مجتمع كافر لأنّه يخضع لتعاليم وافدة من ديار الكفر تؤثّر فيه وتحوّل وجهته.

في مقابل هذا الموقف يحاول شقّ آخر استلهام مبادئ الديمقراطيّة الليبيراليّة وإحداث مواءمة بينها وبين الشورى الإسلاميّة إلى الحدّ الذي يذهب فيه البعض إلى خلق مصطلح جديد يعرف بـ"**الشورقراطيّة**" الذي يعود إلى المفكّر الإسلامي فتحي الشناوي. وقد أبدى خالدبن عبد العزيز الشريدة نقده لهذه الكلمة المركّبة معتبرا أنّها من «**طرائف نخبة من الإسلاميين الذين يريدون توقيع الإسلام على الديمقراطيّة الغربيّة**»[58].

ولا مراء في أنّ هذا المصطلح يلغي الحواجز التي أقرّها التيّار الإسلامي المتشدّد، ويبشّر بالمصالحة بينهما (شورى + ديمقراطيّة). بل إنّه يخلق ديمقراطيّة من طراز جديد هي "ديمقراطيّة الإسلاميين" أو "الديمقراطيّة الإسلامويّة"، إن استقام المصطلح، تبشّر بالجمع بين نظام يعتمد على آليات تعمل من أجل التغيير الإيجابي والفعّال في المجال السياسي، وقاعدة دينيّة عقديّة تخضع لضوابط النصّ وتكون حاضنة لهذا النظام الجديد.

وبالتالي تتبدّل رؤية بعض الإسلاميين بشأن الديمقراطيّة التي عدّت كفرا وفسقا وانسلاخا نحو إرساء منظومة حداثيّة تنهض على أساس علاقات القربى وتتحوّل معها الديمقراطيّة إلى أخت للشورى فتتعمد تغيير هويّتها لتغدو من جنس الشورى الإسلاميّة. فهناك اجتثاث للمقولة من فضائها الحضاري وواقعها التاريخي الذي أنتجها وترعرعت في أحضانه[59].

والحقّ أنّ المفكّر المغربي عبد السلام ياسين يدعم مثل هذه الرؤية ولا يستثني فكره من الخيار الديمقراطي، فيثني على وسائلها "النظيفة" ويعدّها البديل الشرعي والمعقول للعنف بل إنّه يصوغ معادلة صحيحة للديمقراطيّة وحكم الشعب المسلم. يقول: «**كلمة ديمقراطيّة تعني حكم الشعب واختيار الشعب والاحتكام إلى الشعب، وهذا أمر ندعو إليه ولا نرضى بغيره. على يقين نحن من أنّ الشعب المسلم... لن يختار الحكم إلاّ بما أنزل الله وهو الحكم الإسلامي، وهو برنامجنا العام وأفق مشروعنا للتغيير**...»[60].



إنّ الأشواط التي قطعناها من أجل إرساء قراءة مقارنيّة مكّنتنا إلى حدّ كبير من فهم إشكاليات الفكر السياسي العربي الإسلامي واستيعاب قضاياه على امتداد حقب متنوّعة ومختلفة من حيث السياقات وزوايا النظر، فحاولنا مراقبة التشكّل النصّي والغوص في أعطاف المحتوى المعرفي لكلّ خطاب من الخطابات المعتمدة، وتبيّن الوظائف الإيديولوجيّة المتحكّمة فيه. وبناء على ذلك انتهينا إلى جملة من النتائج التي حصرناها كالتالي:

– النتيجة الأولى: غياب نظام في النظر إلى المسألة السياسيّة يرتكز على بنية مفاهيميّة واضحة الملامح والأبعاد، ويشتغل وفقا لشروط ترعى التحوّلات النوعيّة والجذريّة التي تحكم المجتمعات العربيّة الإسلاميّة.

– النتيجة الثانية: هيمنة سيادة الشريعة والنصوص الدينيّة التأسيسيّة على الدولة ومؤسّساتها خاصّة على التشريعيّة منها. وهذا ما رامت المقاربة الإسلاميّة تركيزه، فقد مهّدت بشكل أو بآخر إلى هيمنة النفوذ السيادي للشريعة على الهيئات ومجالس الشورى وإنتاج القوانين في ظلّها وتحت مراقبتها. فالأحكام عندهم تتوزّع على نوعين: نوع يقدّم سلفا على أساس كونه أحكاما شرعيّة لا مجال لمناقشتها أو التفكير فيها، ونوع آخر يرتبط بالمسار العام (الاجتماعي والاقتصادي وغيره...) للجماعة في إطار الدولة الإسلاميّة.

– النتيجة الثالثة: لا بدّ من ابتداع نموذج سياسي في الحكم يستجيب لمتطلّبات العقلنة الفعليّة التي يفتقر إليها المجتمع العربي الإسلامي في كلّ مرحلة من مراحل تشكّله وعدم

الاكتفاء بنقل النموذج العلماني الوافد علينا من الغرب سواء في نسخته القديمة أو الحديثة. فهذا الأمر سيمكّننا من إصلاح التناقضات التي تهدّد المجتمع وتضعفه.

– النتيجة الرابعة: لقد ركن كلّ خطاب، من الخطابات التي أخضعناها للقراءة، إلى مبدأ الازدواجيّة المؤسسيّة التي تتمظهر من خلال الفصل بين سلطات الأفراد وسلطات الدولة، وتمّ التنصيص على سيادة الشعب وإعطاءه صلاحيات أوسع من التي تتمتّع بها الدولة، فتتحوّل وفقا لذلك إلى مجرّد جهاز إداري بعيد عن دائرة السياسي.

لا بدّ إذن من إنتاج محاولات جديدة تهدف إلى تنظيم التجربة السياسيّة والمدنيّة العربيّة الإسلاميّة، ومواكبة ما يحصل بالفعل من تطوّرات في الواقع التاريخي والمادي على صعيد الممارسة السياسيّة السلطويّة والدينيّة أيضا لأنّ الدين، مثلما يذكّر برهان غليون، سيظلّ عمادا هاما من أعمدة المجتمع العربي الإسلامي يصعب التغافل عنه أو تلافيه: «**إنّ الدين كان وسوف يبقى على الأكثر في مجتمعاتنا المنبع الأوّل للقيم، السياسيّة وغير السياسيّة، التي توجّه الإنسان**»[61]. فمن المهمّ إذن وضع منهج واضح وصارم في التعامل دون دحضه نهائيا أو السماح له بالهيمنة على المشروع السياسي.

الهوامش

1– لقد وجدنا أنفسنا أمام زخم من الدراسات الحضاريّة والنقديّة المهتمّة بقضايا الشورى والديمقراطيّة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

– أومليل، عليّ: الإصلاحيّة العربيّة والدولة الوطنيّة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1985.

– البشري، طارق: الحوار الإسلامي العلماني، دار الشروق، القاهرة، بيروت، 1996.

–بلقزيز، عبد الإله:

العنف والديمقراطية، الطبعة الثانية، دار الكنوز الأدبية، بيروت، 2000.

في الإصلاح السياسي والديمقراطيّة، الطبعة الأولى، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2007.

الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت 2004.

-عبد اللطيف، كمال: التفكير في العلمانيّة، إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، الطبعة الأولى، رؤية للنشر والتوزيع، 2007.

- العزي، سوسم: الديكتاتوريّة الاستبداديّة والديمقراطيّة والعالم الثالث، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1987.

- القبّي، مرشد: الديمقراطيّة من خلال منتخبات من منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، بحث لنيل شهادة الدكتورا في اللغة والآداب والحضارة العربيّة، تحت إشراف: د. محمّد الحدّاد، كليّة الآداب والفنون والإنسانيات منّوبة، 2008 – 2009.

2- المعجم الوسيط، طبعة مصر، 1380 هـ / 1960، الجزء الأوّل، ص: 501.

3- إبن منظور، جمال الدين: لسان العرب، الطبعة الثالثة، دار صادر، بيروت، لبنان، 1994، الجزء الرابع، ص: 437.

4- الألوسي، محمود: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د. ت، الجزء 25، ص: 46.

5- سورة آل عمران: 3، الآية: 159.

6- سورة الشورى: 42، الآية: 38.

7- القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري: الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، مصر، 1967، الجزء 4، ص: 251.

8- م. ن، الجزء 4، ص: 251.

9- Encyclopaedia Britannica, volume 7, U.S.A William Benton, publisher, 1960, p: 178.

10- Le Grand Robert, tome III, 2ème, Edition 1992, p: 327.

10- الكيالي، عبد الوهاب: الموسوعة السياسيّة، الطبعة الثانية، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، 1991، الجزء الثاني، ص: 751.

11- Colas, Dominique: Dictionnaire de la pensée politique, Larousse – Bordas, 1997, p: 59.

إنّ هذا الضرب من التعريفات المتكرّرة والنمطيّة يكاد يحضر في أغلب المعاجم والموسوعات مع بعض الاختلافات الطفيفة. فـ"معجم المصطلحات والشواهد الفلسفيّة "يؤكّد أنّ أصل الحكم الديمقراطي يعود إلى تنازل جميع الأفراد عن حقوقهم وحريّاتهم الطبيعيّة لصالح السلطة المنتخبة التي تعكس الإرادة العامّة للمجموعة، وتحرص على حماية الحقوق والحريات والواجبات المدنيّة. وقد تمّ تصنيف الديمقراطيّة في هذا الإطار إلى ديمقراطيات، فيتحدّث جلال الدين سعيد عن:

أ- الديمقراطيّة السياسيّة: التي تتمثّل في حكم الشعب نفسه بنفسه بشكل مباشر أو بواسطة ممثلين منتخبين.

ب- الديمقراطيّة الاجتماعيّة: التي ترتكز على مبادئ الحريّة والمساواة.

ج- الديمقراطيّة الاقتصاديّة: مهمّتها تنظيم الإنتاج والحفاظ على حقوق العمّال ودفع كلّ شكل من أشكال استغلالهم وظلمهم.

د- الديمقراطيّة الدوليّة: تعتبر أنّ العلاقات الدوليّة تنضج وتتبلور من خلال أرضيّة قيميّة أساسها السيادة والمساواة والحريّة.

راجع في هذا الشأن: سعيد، جلال الدين: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفيّة، سلسلة مفاتيح، دار الجنوب للنشر. تونس، 1994، ص: 197.

12- Lexique des termes juridiques, Raymond, Guillvem et Jean Yincent, 15ème édition, Dalloz, 2005, p: 215.

13- Dictionnaire de philosophie politique, publié sous la direction de Philippe Raynaud et Stéphane Rials, 3ème édition, Quadrige, P.U.F,1996 , p: 149.

14- راجع في هذا الشأن: إبراهيم، موسى: معالم الفكر السياسي الحديث والمعاصر، بيروت، مؤسّسة عز الدين للطباعة والنشر، 1994، ص ص: 115 – 116 - 117.

لوك، جون: في الحكم المدني: ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدوليّة لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، 1955، ص ص: 149 – 150.

15- Rousseau, Jean Jacques: Œuvres complètes; Du contrat social, bibliothèque de la pléiade, Edition Gallimard, 1964, livre 3, chapitre 4, pp: 403 - 404.

16- Ibid, livre 3, chapitre 6, p: 513.

17- Ibid, livre 2, chapitre 1, p: 198.

18- Montesquieu: L'esprit des lois, Garnier Flammarion, Paris, 1979, livre II, chapitre 3, p: 298.

19- خليل، محسن: القانون الدستوري والنظم السياسيّة، منشورات القاهرة، مصر، 1987، ص: 555.

20- الكيالي، عبد الوهاب: الموسوعة السياسيّة، الجزء الثاني، ص: 752.

21- محمّد لاغا، علي: الشورى والديمقراطيّة، بحث مقارن في الأسس والمنطلقات النظريّة، الطبعة الأولى، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، 1983، ص: 123.

22- القبّي، مرشد: الديمقراطيّة من خلال منتخبات من منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، ص: 35.

تقوم الديمقراطيّة شبه المباشرة بين أسس الديمقراطيّة المباشرة ومبادئ النظام البرلماني. ولا يمارس الشعب مختلف المهام السلطويّة، بل يعود هذا الأمر إلى مجلس منتخب يشغل بالتنسيق مع الشعب الذي يعدّ صاحب السيادة والفصل.

انظر: حلمي، محمود: المبادئ الدستوريّة العامة، الطبعة الرابعة، دار الفكر العربي، مصر، 1975، ص ص: 228 – 229 – 230.

23- محمّد لاغا، علي: الشورى والديمقراطيّة، بحث مقارن في الأسس والمنطلقات النظريّة، ص: 125.

24- سورة آل عمران: 3، الآية: 159.

25- انظر في هذ السياق:

- الرازي، فخر الدين: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب: الطبعة الأولى، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1990، الجزء التاسع، ص: 154.

- الزمخشري، جار الله: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الطبعة الأولى، دار الفكر للطباعة والنشر، 1997، الجزء الأوّل، ص: 474.

26- م. ن، الجزء الرابع، ص: 153.

27- فضل الله، مهدي: الشورى طبيعة الحاكميّة في الإسلام، الطبعة الأولى، دار الأندلس، بيروت، 1984، ص: 106.

يذهب هذا الدارس اعتمادا على آراء المفسّرين إلى أنّ الآية تثبت حكم الوجوب لا الندب، وقد تمّ الاستدلال على ذلك من خلال صيغة الآية التي جاءت جملة إسميّة خبريّة أفادت "الثبوت واللزوم"، فالآية حسب فضل الله مهدي «**جبر يراد بها الأمر والإلزام**». راجع ص: 105.

28- محمّد لاغا، علي: الشورى والديمقراطيّة، بحث مقارن في الأسس والمنطلقات النظريّة، ص: 18.

29- الماوردي، أبو الحسن: الأحكام السلطانيّة والولايات الدينيّة، الطبعة الأولى، مطبعة مصطفى باباي الحلبي وأولاده، مصر، 1960، ص: 12.

30- الماوردي، أبو الحسن: الأحكام السلطانيّة والولايات الدينيّة، ص: 10.

31- م. ن، ص ص: 6 - 10.

32- الطبري، أبو جرير: تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، إصدار سلسلة روائع التراث العربي، بيروت، لبنان، د. ت، ص ص: 228 - 231.

33- انظر في هذا الشأن عملنا الموسوم بـ: سياسة المدينة في الفكر العربي الإسلامي من القرن الثاني إلى منتصف القرن الخامس للهجرة، أطروحة دكتورا في اللغة والآداب والحضارة العربية، تحت إشراف د.

مصطفى التواتي، كليّة الآداب والفنون والإنسانيات منوبة، جامعة منّوبة 2012، الباب الثاني، الفصل الأوّل: السلطة السياسيّة في الدولة العربيّة الإسلاميّة ومسألة الشرعيّة، ص: 151.

34- الأنصاري، محمد حسين: الإمامة والحكومة في الإسلام، مطبوعات مكتبة النجاح، طهران، 1998، ص: 49.

35- الحبيّب، سهيل: في تشكيل الخطاب الإصلاحي العربي، الطبعة الأولى، مكتبة علاء الدين، 2009، ص: 20.

36- التونسي، خير الدين: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، الطبعة الثانية، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، 1985. انظر خطبة الكتاب، ص: 146.

37- التونسي، خير الدين: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص ص: 170 – 173 - 184.

38- عبد اللطيف، كمال: في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانيّة، الطبعة الاولى، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1999، ص: 273.

39- التونسي، خير الدين: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص: 11.

40- التونسي، خير الدين: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص: 11.

41- م. ن، ص: 16.

42- ابن أبي الضياف، أحمد: إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تحقيق لجنة من وزارة الشؤون الثقافيّة، الدار العربيّة للكتاب، 1999، الجزء الأوّل، ص: 53.

43- م. ن، الجزء الأوّل، ص: 76.

44- م. ن، الجزء الأوّل، ص: 56.

45- الكواكبي، عبد الرحمان: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تقديم أسعد السحمراني، الطبعة الاولى، دار النفائس للطباعة والنشر، بيروت، 1984، ص: 42.

46- م. ن، ص ص: 61 - 62.

47- المسعودي، حمادي: إشكالية النهضة في الفكر العربي الحديث، دار نهى للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، 2011، ص: 68.

48- م. ن، ص ص: 61 - 62.

49- راجع:

-التونسي، خير الدين: أقوم المسالك، ص ص: 12 – 75 – 83 – 89.

- الطهطاوي، رفاعة رافع: الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، الطبعة الأولى، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، 1973، ص ص: 101 – 215 – 469.

50- Lewis, Bernard: Islam in history: ideas, Men and events in the middle east, Alcovpress, London, 1973, p: 282.

51- Tlili, Bachir: Les rapports culturels et idéologiques entre l'orient et l'occident en Tunisie au XIXème siècle (1830 – 1880), Tunis, P.U.T, 1974, chap. XI, pp: 537 - 590.

52-الترابي، حسن عبد الله: نظرات في الفقه السياسي، الشركة العالميّة لخدمات الإعلام، الخرطوم، 1988، ص ص: 73 –74.

53- يكن، فتحي: مشكلات الدعوة والداعية، الطبعة الثالثة، مؤسّسة الرسالة، 1974، ص: 173.

54- الموصلّلي، أحمد: جدليات الشورى والديمقراطيّة، مجلّة المستقبل العربي، العدد: 265، السنة: 23، التاريخ 2001/03.

55- قطب، سيّد: تفسير سورة الشورى، الطبعة الرابعة، دار الشرق، مصر، بيروت، 1993، ص: 71.

56- هذا القول مذكور في الفصل التاسع من كتاب: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 191.

57- م. ن، ص: 191.

58- الشريدة، خالد عبد العزيز: الديمقراطيّة والتربية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة الأولى، الفصل الأوّل، مارس 2001، ص: 52.

59- راجع: بلقزيز، عبد الإله: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص ص: 178 ← 184.

60- ياسين، عبد السلام: حوار مع الفضلاء الديمقراطيين، الدار البيضاء، 1994، ص ص: 57 – 59.

61- غليون، برهان: نقد السياسة، الدولة والدين، الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، بيروت، 2004، ص: 527.

المخيال الإستعماري و نظرته إلى المقاومة
(أدب الرحلة نموذجا)

د: بوخضرة بن معمر[1]

مقدمـــة:

مـن بـاب القبيـل نجـد بـأن الكتابـة الاسـتعمارية قـد غـيرت وشـوهت القـيم الثقافيـة للمجتمـع الجزائـري. فالإنتـاج الأدبي الخـاص بـالفترة الاسـتعمارية ينـدرج ضـمن الأدب الاسـتعماري الفرنسـي، وعليـه لابـد مـن دراسـة تحليلـة لأثـر المخيـال الفرنسـي، المـنغمس في لعبتـه الايديولوجيـة مـع الآخـر، إذ أن الخيـال يبقـى دومـا في خدمـة الثقافـة، النـاظرة المفـترة لتفوقهـا، يحـول الحقيقـة ويشـوهها، فنتجـت عنهـا لازمـات تقويهـا الكتابـة الاسـتعمارية، ولهـذا نحـاول تقـديم قـراءة في الأدب الاسـتعماري أو كمـا يحلـو للـبعض تسـميته بـالأدب الكلونيـالي وبالتـالي علينـا أن نبحـث عـن أسـباب وخلفيـات الانحـراف المخيـالي، اتجـاه المقاومـة الجزائريـة ابـان الاسـتعمار الفرنسـي وكيـف كـان ينظـر الفرنسيون إلى الجزائريين أثناء فترة الاحتلال من خلال وصف الرحالة الفرنسيين؟.

أدب الرحلة وسيطا لمعرفة الآخر:

أدب الرحلـة هـو عبـارة عـن سـرد يقـوم داخـل فضـاء زمـاني ومكـاني حقيقـين، عـبر شـخوص ومسـارات لهـا مرجعتهـا الواقعيـة، وهـو مـا يعطـي لهـذا الجـنس الأدبي، خصوصـياته المميـزة لـه عـن سـائر أشـكال الكتابـة السـردية، كالروايـة والقصـة وغيرهـا، ممـا يقـوم علـى فكـرة الاحتمـال "الـتي تقـود إلى مشـروعية المتخيـل وحقـه في الوجـود الأدبي المفـارق بطبيعتـه للوجـود المـادي التـاريخي"[1]. لـذلك فـإن قيمـة أدب الـرحلات وأهميتـه أصـبحت تسـتهوي السياسـي، وعـالم الاجتمـاع والأنثولـوجي وعـالم

[1] استاذ: جامعة تلمسان، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية.

النفس على حد سواء، فهي شواهد تاريخية ووثائق انثوغرافية. لذلك كان ولا يزال لأدب الرحلات بالغ الأثر على إنتاج الآداب القومية في الغرب والشرق، فما من أحد تغيب عنه أو يجهل تلك الرحلات الجغرافية اللامتناهية، لأولئك المؤرخين والفلاسفة المسلمين على نحو ما كان شأن البكري، وابن بطوطة، ابن خلدون أو الرحالة الايطاليين من أمثال ماركو بولو MARCO POLO أو الفرنسيين من أمثال فولتير، روسو، مونتسكيبو، ستاندال STANTHAL وغيرهم من الرحالة والكتاب في عصرنا الحالي.

فقد تم بفضل تلك الرحلات "ميلاد البدع، والأساطير الخصبة عن الشرق بدعة الغرب"[2] والتي برع فيها التيار الرومانسي وبذلك دخلت عهدة جديدة لرومانسية غربية، نشأت في نهاية القرن التاسع عشر (19)، مع العلم أنأسفار كبار الرحالة الأوروبيين كانت بين القرنين الخامس عشر والعشرين، حيث شكلت هذه الفترة العصر الذهبي للرحلات*

إن هذه الرحلات كانت ذات أثر بالغ الأهمية، تمخض عنه أدب جديد، أو قدت فيه المخيلات وشحذت الأقلام في مجالات عدة من الأجناس الأدبية والفنون التشكيلية، برز إثرها أدباء سائحين، يحوبون أراضي الشرق منجذبين نحو الغرائبية من أمثال لامارتين LAMARTINE وايتيامبل ETIEMBLE شكل هذا الأدب اثنوغرافيا استعمارية عن الشعوب التي زارها هؤلاء الأدباء الرحالة

* – عرفت هذه المرحلة كبار الرحالة في الغرب من أمثال رابلي RABLAIS ومنتالي MONTAGNE وسان آمان SAINT AMANT وغيرهم.

فقد ارتبط أدبهم في مختلف الحضارات "الجغرافيا والتاريخ والسياسة وما يجري هذا المجرى"[3].

فلقد سار أدب الرحلة في هذه الفترة جنبا إلى جنب مع الاستعمار لأن العوامل التي مهدت لظهورها كانت واحدة تجسدت بشكل خاص في نظريتي الاستشراق والمركزية الأوروبية والصورائية الغربية.

- الاستشـــراق:

لعل أن أدب الرحلات الاستعماري قد بنى أفكاره وتصوراته على مجموع الدراسات التي قام بها الباحثون الأوروبيون في أوج النهضة الأوروبية، عندما أرادت أوروبا جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عن آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية أي عن المستعمرات خارج أوروبا، فهذه الكتابات من الشرق، لم تكن بريئة حسب أدوارد سعيد الذي يرى في الاستشراق "جهازا ثقافيا وعدوانية ونشاطا ومحاكمة واردة للحقيقة والمعرفة وهو أسلوب غربي للسيطرة على الشرق، واستيلابه، فهو ليس علما على الاطلاق، بل هو سلاح في أيدي الدول الغربية لتحجيم الأنا والهيمنة على الآخر"[4].خاصة إذا علمت أن الاستشراق، ظهر في فترة تاريخية مشحون بالعداء والصراع بين العرب وأوروبا، حتى أن المستشرق الايطالي كاباتن CABATON ذهب "إلى أن العرب منذ محمد (ص) يشكلون خطرا حقيقيا على كافة الأصعدة بالنسبة لأوروبا كلها، لذلك بات من الضروري تعلم اللغة العربية" [5].

- المركزية العرقية الأوروبية:

إن أدب الرحلة الفرنسي يعج بالكتابات الفارقة في الصورائية والغرائبية، والتي هي ثمرة النظرة المركزية العرقية (ETHNOCENTRIQUE) تبجل شخص الآنا، وتحط من الآخر، أي الأجنبي المنغلق على نفسه، في محيطه المغمور بالأساطير، وتستهين بالفضاء الآخر وبالأهالي الذين تصفهم تبعا لأحكام مسبقة، وليدة نظرة ايديولوجية، وبالتالي فإن صورة الأجنبي هذه تنم عن عناصر الثقافة الناظرة REGARDANTE باستنادها إلى صورة تشوه ذلك الأجنبي أو تلك الثقافة المنظورة Regardée، بحيث تبقى عناصرها الثقافية عن عمدا أو غير عمد في الضبابية والغموض.

فالكتابة الاستعمارية، تطفح بالأمراض الايديولوجية الناجمة عن النزعة العرقية، المتأثرة هي الأخرى بالنزعة العلموية، معبرة بأمانة عن أحاسيس الجمهور العريض الذي انطبع مخياله بالايديولوجيا الثقافية المهيمنة، وكتاباتهم متماثلة كل التماثل، وتنحو كلها نحو تحقير الآخرين وقدحهم ولا تعارض بينهما، إنها تفرض نفسها بوصفها ذوات مهيمنة من خلال ضمير المتكلم أنا Je أو نحن Nous على الآخرين المنبوذين الممقوتين.

تبعا لذلك يمكن تسجيل استثناءات عند أصحاب الكتابات الجادة والمعتدلة مثل كتابات A.gide والذي خرج عن مألوف الكتابة الكلونيانية من منطق ثقافته العالمية والانسانية، في حين أن الكثير من الكتاب الذين أبدوا عرقية فضة من أمثال عن دي موباسان وماسكري Gy de Maupassent.

ولهذا حاولت أن آخذ هذا الأديب الرحالة كنموذج عن أدب الرحلة الاستعماري ونظرته إلى المقاومة الجزائرية.

- الصورائية* والانحراف المخيالي:

الصورائية تأتي من الصورة التي شكلها المخيال عن بلد أو شعب ما، وهي بالتالي تلك النظرة التي طبيعتها ثقافتنا في أدهاننا منذ الطفولة على شكل سرابات "إن الصور هي عبارة عن أساطير أو سرابات(...) إن لها جاذبية ليست إلا انعكاسا لمحض أحلامنا وأهوائنا"[6] وهذه الصور يشكلها مخيال المجتمع المحمل بالتأثيرات الايديولوجية لأدبه من خلال عناصره المتراصة ببعضها، إلى حد يختلط فيه الصحيح بالخطأ والذاتي بالموضوعي، فتصبح العناصر العاطفية بطبيعتها أكثر استيعابا من العناصر الموضوعية، فهي بذلك تخلق "أغلاطا أسرع انتقالا من الحقائق"[7] فالصورة إذن هي التي تسمح بايضاح ايديولوجيا مجتمع ما ونظامه الأدبي ومخياله الاجتماعي ولذلك سنأتي إلى توضيح كيف تشكلت صورة العرب عند الغرب ؟

- صورة العرب عند الغرب:

إن المخيال الغربي قد أعطى صورة قاتمة عن المسلمين وعن العرب بشكل خاص، هذه الصورة بدأت تتضح معالمها بعد ظهور الإسلام وتصدع الامبراطورية الرومانية، وخاصة بعد فتح الأندلس فقد "كان العرب في نظر الأوروبيين مجموعة من الوثنيين (الكفار) الذين لا حضارة لهم، يرونهم متوحشين وبدائيين"[8] وازدادت

*- الصورائية (L'imagologie) مصطلح استعمله كثيرا الاثنوغرافيين والأنتروبولوجيين وأدباء الرحلة.

هذه الصورة قتامة بعد الفتوحات الاسلامية شرقا وغربا فقد "وصفوا بالغزاة والأعداء والخونة والمدعورين أمام قوة خصومهم"[9].وقد تعززت هذه الصورة عند المستشرقين والرحالة العرب قبل وبعد الحروب الاستعمارية كمقدمة لتبرير الاستعمار في سلبه ونهبه وقتله للشعوب العربية المستعمرة خاصة في المغرب العربي وبالأخص في الجزائر. وترسخت نظرة الغرب إلى العرب بأن تكونت عندهم صورة نمطية، اجتذبت العالم والأديب العسكري والمؤرخ والفنان على حد سواء، هذه الصورة تمثلت في وصف العرب بطابع الدونية إذا كانوا تابعين أو بطابع بدائي إذا نجحوا بالهروب من نطاق النفوذ، ويبدو نقصهم الخلقي والعقلي والاقتصادي والمهني والوظيفي واضحا"[10].

أصبحت هذه الصورة أكثر عدائية بعد دخول الاستعمار إلى البلدان واشتداد مقاومة العرب له وبالمقابل اشتد الحقد الاستعماري في وصفه للعرب بأنهم "فقراء يعيشون عيشة حرمان إلاههم بخيل، خدم أدلاء، يأكلون على جنوبهم، يشعرون بالخوف ولا يتكلمون وما دينهم الاسلام إلا دين مسخ ابتكره محمد الذي ادعى انه نبي"[11].

بل أن الغرب بكل أرمدته من علماء لاهوت، وفلاسفة ورحالة ومستشرقين يذهبّ إلى "حد النفي بوجود حضارة عربية اسلامية وتجاهل اسهام العرب والمسلمين في الحضارة الانسانية. "ويرى أن العرب والمسلمين، يتصفون بالتعصب والعدوان والتوسع"[12].

فقد كان الاستشراق كما يقول ""ادوارد سعيد"" في كتابه الاستشراق "أداة امبريالية اختزلت فيها الحضارة العربية الإسلامية، وما فيها من ثقافة وطريقة حياة إلى مجموعة من القوالب الثابتة التي يمكن التعامل معها بسهولة. والتي تجاوزت كثيرا التعميم العلمي المعقول، واتخذت مطية لتوسيع وتعزيز سيادة الغرب الاستعمارية الماضية على الشرق العربي، وكذلك مصالحها ومطامحها الحاضرة في هذا القسم من العالم"[13]. فقد تمكن المستشرقون سواء منهم العلماء أو الرحالة أو الكتاب تكوين صورا وأفكارا مقلوبة عموما عن الانسان العربي "إنه قاس، متخلف، شهوائي، مستاء، ولم يكتفوا بالوصف فقط بل خلقوا وألفوا بأنفسهم فراقات وصورا من نسج خيالهم وتصوراتهم"[14].

إن هذه الصورة ظلت مستمرة حتى وقتنا الحالي خدمة لمصالحهم الاستراتيجية وفي هذا السياق نذكر الباحث والأنتروبولوجي الفرنسي ""ليفرستروسي"" الذي رأى في المسلمين "أعداء تلقائيين للآخر وأن اللاتسامح الإسلامي يتبنى شكلا لا واعيا عند المسلمين لأنهم وإن لم يسعوا دائما وبطريقة فجة، إلى جذب الآخر لتبني حقيقتهم فإنهم مع ذلك عاجزون على تحمل وجود الآخر كآخر، إن وسيلتهم الوحيدة للبقاء في مأمن من الشك والاحتقار، هي عملية إلغاء الآخر كشاهد على ايمان آخر وسلوك آخر"[15]. وفي المقابل فإنه يصف الحضارة الغربية بالشمولية " التي تعترف جميع الحضارات الواحدة تلو الأخرى بتفوقها" [16].

- نموذج من أدب الرحلة:

1- جان دي موباسان *Gy de Maupassent:

ألف واحد من أهم مؤلفات أدب الرحلة في الحقبة الاستعمارية في كتابه المعنون بـ "رحلة إلى بلاد الجزائر إلى بلاد الشمس" والكتاب نال شهرة كبيرة في الأوساط الأدبية الفرنسية، فلغته راقية غارقة في السرد، كما أنه قدم تفصيلات مهمة تعكس رؤية النخبة الفرنسية إلى الانسان الجزائري.

فمو باسان يختلف عن غيره من الرحالة الأدب الاستعماري الفرنسي، فلم يكن عسكريا ولا تاجرا ولكنه كان أديبا ذائع الصيت، بمعنى آخر أن دوافع النزعة الاستعمارية لم تكن موجودة عنده. ولكنه كان يعبر عن قناعته الفكرية والابداعية عبر نافذة الرحلة.

قدم ""موباسان"" في كتابه هذا رؤيته إلى الآخر الجزائري، ثقافته ونفسيته وتفكيره وتاريخه. استعمل الكاتب تقنية العنونة لما تحمله من دلالات سيميائية "القائمة على الوظيفة الاغرائية لاجتذاب القارئ نحو النص[17]، فالعنوان ينشطر إلى قسمين:

رحلة إلى الجزائر التي تمثل المجهول لدى الغرب . وهي بصيغة الانكار والشطر الثاني إلى بلاد الشمس "التي تفيد بالإنجذاب نحو الطبيعة، نحو ذلك العالم الساحر الغرائبي العجيب كما يصوره المخيال الغربي، فهو مفتوح على معاني ايحائية

*- غي دي موباسان G de Maupassent كانت فرنسي (1850-1893)، رافق الجيش الفرنسي في حملته على الجزائر سنة 1881 فكتب على إثر ذلك رحلته المشهورة: رحلة إلى الجزائر – إلى بلاد الشمس.

عديدة، فبلاد الشمس أي الصحراء توحي بالمجهول والاتساع وصعوبه العيش وكأن هذا الشطر من العنوان هو مفسر للشطر الأول، فالعنوان هو نص مركز جدا يعكس مضمون الرحلة لأنه "يحمل مجموعة من العلاقات اللسانية من كلمات وجمل وحتى نصوص تدل على النص وتعينه وتجذب الجمهور"[18].

إن العنوان ليس وحده الذي يحمل هذه الدلالات بل أن العناوين الداخلية بما تحمله من خطاطات وسيناريوهات تحمل "أجوبة مؤهلة لسؤال الكينونة، العنوان الرئيسي لتحقق بذلك العلاقة التواصلية بين العناوين (الداخلية والرئيسية في النص) بانية سيناريوهات محتملة لفهمه"[19].

إلا أن العنوان الذي يجتذبنا في هذا البحث يتعلق بشخصية بوعمامة التي أخذناها كنموذج على الشخصية الجزائرية وكما يتصورها الكاتب وليس كما هي موجودة في الواقع.

إن بوعمامة كشخصية كريزماتية مما تمثله من رمزية دينية ووطنية، في الثقافة الجزائرية هي في نظر موباسان "ذلك المهرج الشيخ الذي أفزع جيشا في افريقيا ثم اختفى تماما حتى رحنا نشك في وجوده... على أي حال لم يكن هذا الجوال سوى رئيس عصابة قليلة العدد، دفعتها المجاعة للثورة، لم يقاتل هؤلاء الناس إلا لسلب صوامع القمح أو نهب القوافل"[20].

هذا التصوير يجعل من الجوع والفقر سببا للمقاومة وليس الاحتلال الفرنسي الذي شرد هذا الشعب. فهذه الصورة القاتمة لا تمثل بوعمامة الشخص ولا صورته كشخصية وطنية جزائرية ولكنها صورة من صنع خيال الكاتب المقتنع

بالطروحات الاستعمارية القائلة بفكرة التحضر هذه النظرة المتعالية التي اشترك فيها العسكري والعالم والأديب. ومما يؤكد هذا التواطؤ المدروس كيف أن ""موباسان"" كان قريبا من الجيش الفرنسي يتحرك معه ولذلك جاءت رحلته أشبه بروبورتاجات التحقيقات الصحافية التي هي أقرب إلى: الدعاية الاعلامية، ففي هذا الفصل الخاص بشخصية ""بوعمامة"" كان ""موباسان"" قريب من العسكر ومرافقا لهم في حملتهم على الجنوب الجزائري. فاستطاع أن يحاور السجناء ويحصل منهم على معلومات عسكرية، كما كانت له فرصة الاطلاع على بعض الوثائق السرية كتلك المراسلات التي كانت بين العسكر كما في قوله "أشارت الرسائل الرسمية إلى وجود بوعمامة في مكانين يبعدان مائة وخمسين كيلومترا عن بعضهما في الوقت نفسه"[21].

والسؤال المطروح هنا فهل يمكن للفنان المبدع الذي ينشد القيم الانسانية النبيلة التي حملتها الثورة الفرنسية، " الحرية، العدالة والمساواة" يمكن أن توفر له كل تلك التسهيلات بمرافقة الجيش والاطلاع على وثائقه السرية؟

- **الخـــاتمـــة:**

إن أدب الرحلات الاستعماري كان يهتم باثبات أن الأمر كان يتعلق بمغامرة غرائبية استعمارية لا غير، عاشها مخيال استعماري لا ينفك يصوغ مثالية قائمة على افتراضات ايديولوجية للثقافة المركزية الاستعمارية. إن هذه الضراوة الفكرية القاسية في التعامل مع الجزائريين كانت تماثل تلك الضراوة العسكرية التي جابهت بها فرنسا المقاومة الجزائرية التي قدمت كل ما تملك من رجال ومؤن ومال ولم يبق لها أي شيء، فأصبح الأمر سهلا على الاستعمار في انتزاع أملاك الشعب

وأراضيه، ثم راح ينزل من قيمة المقاومة الجزائرية إلى درجة جعلها دون مستوى البشر، أو ما أطلق عليه أهل الاختصاص اسم التماثل الحيواني Isotopie de l'animalité هذا ما يستوجب علينا كباحثين جزائريين، بل يفرض علينا من أن نعيد قراءة الأرشيف الاستعماري وإعادة محاكمته حتى لا تذهب التضحيات التي قامت بها المقاومة الجزائرية خلال حقب الاستعمار سدى من خلال كشفنا النقاب عن خبائث الأدب الاستعماري الذي زور التاريخ وشوهه.

الهوامش:

1- صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص سلسلة عالم المعرفة، الكويت ط1 1992 ص 279.

2- ادوارد سعيد: الاستشراق – ترجمة كمال أبو ديب ص 43.

3- نبيل راغب – فنون الأدب العالمي – الشركة المصرية العالمية للنشر ط1 1966 ص 23.

4- السعيد (ادوارد): الاستشراق – ترجمة كمال أبو ديب – مؤسسة الأبحاث العربية – بيروت 1977 ص 39.

5- علي شعيب: الاستشراق وكتابة التاريخ – الفكر العربي المعاصر – العددان 70-71 نوفمبر – ديسمبر 1989 ص 52.

6- أحمد درويش: الأدب المقارن – النظرية ولا تطبيق، القاهرة. دار الثقافة العربية ط2 1992 ص 24.

7- R.ETIEMBLE. L'orient philosophique « in » qu'est ce que la littérature comparée ? P64.

8- حسن العودات: الاخر في الثقافة العربية من القرن 6 – مطلع القرن العشرين دار السافي. ط1 2010 ص 250.

9- مارلين نصرا: صورة العرب والاسلام في الكتب المدرسية الفرنسية. مركز دراسات الحدة العربية – بيروت 1996 ص 57.

10- المرجع نفسه ص 250.

11- المرجع نفسه ص 250.

12- حسن العودات: الآخر في الثقافة العربية ص 252.

13- ادوارد سعيد الاستشراق ص 210.

14- حلمي حفر الساري: صورة العرب في الصحافة البريطانية، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت 1988 ص 57-58.

15- هشام جعيط: أوروبا الإسلام، دار الطليعة بيروت: 2007 ص 66.

16- كلود ليفر لستراوس: العرق والتاريخ، ترجمة سلم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت 1982 ص 39.

17- محمد بازي: العنوان في الثقافة العربية التشكيل ومسالك التأويل الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الائتلاف ط1 2012 ص 17.

18- عبد الحق بلعابد. عتبان: جيراد جينات من النص إلى لا تناص، الدار العربية للعلوم ناشرون. بيروت منشورات الائتلاف الجزائر ط1 2008 ص 67.

19- المرجع نفسه ص 127.

20- غي دو موباسان: رحلة إلى بلاد الجزائر إلى بلاد الشمس ص 27.

21- نفس المرجع ص 27.

التعدد والاختلاف الثقافي وامكانات التشييد والحوار عند فرناند دومون

شاشو محمد [1]

[1]- باحث بجامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم- مستغانم

د/براهيم أحمد [1]

– مقدمة :

ما معنى أن نعيد طرح مسألة الثقافة ،والحوار الثقافي وإمكانات البناء والتشييد من الاختلاف والتعدد ، وتحديدا من داخل كيان فلسفة الثقافة (la philosophiede la culture) كما تبدت مع **فرناند دومون** (**Fernand dumont**)[3] .

ألم تدفعنا الحاجة الى ذلك ؟ألم يدفعنا الواقع المأساوي الذي يشهده العالم الى إعادة تشريح أزمة الثقافة وفق المنظور الدوموني ؟ ألا يمكن اعتبار الرؤية الدومونية رؤية ملهمة لكل الفاعلين في هذا العالم من دون اغفال الاختلاف الزماني والمكاني أي التاريخي والاجتماعي لهذه الرؤية ؟

كيف يمكن لنا أن نحدد اليوم أكثر من أي وقت مضى رؤية تحتضن الكل وتثمن البعد الإنساني فينا ؟إن الغرض من خلال الإقامة بين ثنايا الفكر الدوموني ومحاورة فلسفته ليست لشيء إلاّ لغرض تتبع خطاه الفكرية حول الثقافة ،والانسان ،وإمكانات البناء من المختلف والمتعدد فينا ،من خلال البحث في المعنى كحضور وفاعلية يتبدى كمظاهر ثقافية مميزة لتلك الثقافة من تلك ،فالغاية اذن تقترن بالراهن والمعاش ،لفتح المنغلق وبعث آمال تكون في مستوى تطلعات مجتمعاتنا.

1/–في البدء تشخيص الأزمة:

[2]–أستاذ محاضر بجامعة عبد الحميد بن باديس

يرى دومون أن إمكانية فهم الواقع ومحاولة تشخيص العلل والأمراض الموجودة في المجتمع ومعالجتها ومن ثمة تغييره لا يمكن أن تمر من دون أن يكون المرء "قد تساءل عن الموضع الذي ينطلق منه من أجل أن يفضح الأوهام ويعيده الى الواقعي"[4]، ما يعني أن دومون انطلق وشخص من عالمه المعيش ،فالواقع الكيبيكي ومن ورائه الكندي مجموع انتماءات ،هويات ،وبالتالي ثقافات عديدة مختلفة المشارب ،بمعنى آخر إننا مع دومون أمام مجموع حقائق حفظتها الذاكرة ،هذه **الذاكرة** تحفظ **تجارب إنسانية حية ،ومعاني** لا تزال فاعلة حاضرة على أكثر من صعيد ومستوى ،كلٌ له زاويته ورؤيته الخاصة به اتجاه هذا العالم ،هذا الوضع زاده العقل الأداتي تأزما والذي لم يعمل على معالجة الوضع السائد وفق رؤية نقدية تعمل على احتضان وتثمين هذا التعدد والاختلاف ،أي من خلال ثقافة وقيم جديدة أكبر منفتحة على الكل .

والعقل الأداتي امتداد للثقافة الحديثة التي اهملت البعد الإنساني على الرغم من زعمها العكس. "ثمة –والقول هنا لدومون – في هذا المجال ضرب من **قبلية** الثقافة الحديثة .فالثقافة الحديثة تنزع ،من حيث كونها ثقافة ،إلى ألاّ تتعين بوصفها واقعية .ولقد أوضح الكثيرون غالبا ،وبكل الوسائل ،أن للتقنية في حضارتنا كثافة ،وبالتالي استقلالا ذاتيا أكبر"[5]، فالعقل الاداتي بهذا وفق المنظور الدوموني زاد من الهوّة وخلق أزمة مضاعفة داخل المجتمع الكيبيكي ،أزمة أولى شبيهة بتلك التي شهدتها المجتمعات الغربية والتي كانت ضحية النزعة الوضعية (العلمية) ،ما جعلها تعاني أزمة قيم ،أي أزمة ثقافة كان الانسان ضحيتها الأول ،وأزمة ثانية كونه زاد في توسيع أزمة الاختلاف العرقي والثقافي داخل المجتمع الكيبيكي ومن ورائه الكندي .بمعنى آخر بقي العقل الأداتي وفيا لمبدئه الباحث عن تحقيق أهدافه ولو

على حساب البعد الإنساني في هذا العالم ،ومن دون الانخراط في معالجة الوضع القائم والمعاش.

إننا بهذا مع دومون أمام مشكلين :الأول يتمثل في التعددية التي اكتسبها المجتمع الكندي ،والتي اذا لم ينظر اليها بصورة مختلفة ومفارقة فإنها ستنعكس سلبا على المجتمع ،والثاني يتعلق بهيمنة العقل الأداتي الذي زاد من حالة التوهان داخل هذا المجتمع .وهو الأمر الذي دفع دومن الى أعاد طرح سؤال **الانتماء والهوية والتعدد والاختلاف** من منظور وزاوية مختلفة ،وهوما يعبر عنه صراحة في كتابه الموسوم ب :"مصير الثقافة"[6] (le sort de la culture) حيث ينادي الى ضرورة إيجاد انجع الطرق والسبل والميكانيزمات لمعالجة التعددية/ الكلية في ظل الفردانية التي يشهدها المجتمع الحديث "عمل يحترم ويساوي ،حتى تكتسب مجتمعاتنا التعددية ،وحتى ننشرها بين الأجيال "[7] ما يعني ضرورة إيجاد رؤية تتوافق وتطور المجتمع الحديث ومن زاوية تأخذ بعين الاعتبار **الانتماء** و**الهوية** التي حفظتها لنا الذاكرة الفردية والجماعية المكونة للنسيج الاجتماعي الكيبيكي ،فالأزمة التي شهدها مجتمعه أزمة **انتماء** ،**وهوية** ،**وقيم** ما يعني أنها **أزمة ثقافة** .حيث يسلم **دومون** بأن تجاوز هذا الاختلاف والأزمة التي يشهدها مجتمعه من خلال الثقافات لا يكون الا من خلال الثقافة نفسها من خلال خلق ثقافة جديدة تكون بمثابة الحاضن الأكبر لمختلف الثقافات الأخرى ،"فوحدة الثقافة هي مشروع جدال رهانه الثقافة حقا"[8]، وهذا لن يتأتى الا من خلال روح نقدية مسؤولة تأخذ بعين الاعتبار الوضع السياق التاريخي والاجتماعي الراهني الذي تشهده الكيبيك ."إن الأهمية الحاسمة التي اتخذها –والقول هنا لدومون–،في مجتمعاتنا ، الخطاب القيمي حول وحدة الثقافة ،إنما نشأ إذاً ،في نهاية الأمر ،بفعل الدمار الذي

أصاب الاجماع الاجتماعي والذي يزداد وضوحا .إن مهمة التعبير ،أي مهمة انتاج الوحدة تنبعث الآن مع أعماق الوجود الجماعي"[9]، وكأن دومون بهذا يعيش بيننا يعبر بصدق عن واقع الحال ،عن التشرذم والضياع الذي يعيشه عالمنا اليوم ،عالم ضاع بين تضارب المصالح السياسية والأيديولوجية، العنجهية والهيمنة.

2/–رؤية العالم وعلاقتها بالثقافة :

إن الثقافة ،أي ثقافة كانت هي الذاكرة التي تحفظها الذات عبر محطات التاريخ العديدة والمتعددة ،إنها مجموع المعاني التي لها فعاليتها بين جماعة من البشر ،والملهم الأول لهم في تصورهم للعالم ورؤيته له ،"فالعلاقة بالعالم هي علاقة تصورية في الادراك قبل أن تكون علاقة سلوكية في التفاعل"[10]، وبحكم التعدد والاختلاف الثقافي الذي يشهده المجتمع الكيبيكي فإننا بهذا مع **دومون** أمام مجموع رؤى مختلفة حول العالم ،هذه الرؤى تستمد من مختلف الأشكال الرمزية والتعبيرية للثقافة. "إن الرمز هو أول توزيع للمعنى في العالم لأنه يكشف صلة القربى بين ضروب الدال بالمدلول .وهو بالحركة نفسها ،توزيع للذوات :إنّه يجعل مرساها في أوضاع مشتركة بقدر ما يسمح لها أن تعطي معنى الى وضعها هذا "[11]، ما يعني أن الذات تستمد سلوكها ومختلف أفعالها من مختلف الاشكال التعبيرية الخاصة بالثقافة التي تنتمي اليها ،"فالعالم هو ثقافة ،ترميز تدريجي للتجربة التي يختبرها الناس حول ذواتهم وحول الأشياء .الثقافة بوصفها "طبيعة ثانية " هي فهم العالم ،ذلك الفهم الذي يضع نظاما ثابتا في الأعمال والمؤسسات"[12]، أي ما يتمظهر في سلوك البشر وعلاقاتهم الاجتماعية ،وكل ما يتبدى من عادات وتقاليد والتي تأخذ أبعادا ملموسة سواء كانت فكرية من خلال تثبيتها في اللغة كأحد أهم الرموز التعبيرية للثقافية فعالية ،أو في هياكل سياسية وقانونية .إن

الثقافة بهذا **الملهم** الأول لأي جماعة ما ،ليس فقط باعتبارها **معطى** بل باعتبارها **بناء** يتجدد باستمرار ،"فالفعل هو كشف مجال وكشف أفق .إنه يتجلى في حقل الممكن .ولا بد له أيضا من أن يغربل ويختار :ذلك أن عليه أن يرد المجال إلى وضع مرسوم والافق الى غاية محددة .وليست هذه السيرورة المزدوجة سابقة على الفعل ،بل انها بل انها ما يكتسب الفعل صورة "[13].

لقد وجد دومون بهذا نفسه أمام مجموع مختلف ،كلٌ ينهل من انتمائه ما جعل مجتمعه يعيش **أزمة** ،**أزمة انتماء وهوية** ،أو بالأحرى **أزمة ثقافة** بالمقام الأول .فهل ما يشهده الواقع الكيبيكي هو صراع ايديولوجيات؟

3/–من الثقافة الى الايديولوجيا :

من خلال ما تقدم فإننا مع دومون أمام مجموع رؤى وتصورات مختلفة داخل مجتمع واحد ، وكل طرف من هذه الأطراف عادة ما يسعى الى فرض رؤيته على الآخر المختلف والهيمنة على الحياة الروحية والعملية داخل هذا المجتمع ،على اعتبار أنه المالك الوحيد والأوحد للحقيقة ،وهذا ما يعتبره دومون أيديولوجيا ،فهي بهذا "المجتمع بوصفه مشاحنة .إنها المجتمع بوصفه مشاحنة .إنها المجتمع الذي يسعى إلى أن يحدد ذاته في صراعات وتناقضات"[14]. إننا بهذا مع دومون أمام مجموع ثقافات تعمل على تجسيد رؤاها من خلال الهياكل والمؤسسات التي تتخذها كأدوات ووسائل .

لقد مثل المجتمع اليبيكي بحق نموذجا حول الأيديولوجيا باعتبارها حقلا حاولت فيه مختلف الفاعلون فرض رؤيتهم على الآخر" فالإيديولوجيا هي بصورة رسمية ،فكرة الآخر

(...)إنها حقيقة ترمي إلى أن تؤمن الاجماع الذي لا بد منه للأعمال السياسية ،ولكنها تلبث بعيدة عن الشعور الذي تستقر فيه ،بصورة فرضية ،قناعات وضروب من المحاكمة ومبادئ أكثر رسوخا"[15]، ما يعني أننا أمام المستوى الثاني من الثقافة ،أقصد المستوى الوظائفي الذي يعمل على ترسيخ رؤاه من خلال الهياكل والمؤسسات الذي تمثله ،لكن تبقى هذه الوظائفية ضارة اذا اهملت البعد الإنساني ،وهذا ما يتجلى بوضوح مع العقل الأداتي .هناك قيم جديدة ،ثقافة جديدة ،أيديولوجيا جديدة "مقامة باسم الوظائفية "[13]، وظائفية استغلتها جهات سياسية لتحقيق أهداف معينة من دون التفات الى الانسان .إنها باختصار **ثقافة الهيمنة والسيطرة**.

بمعنى آخر أكثر اتساعا يرى دومون في الأيديولوجيا "**الصور الثقافية** الأكثر وضوحا، فيها تجد ضروب التحيز مبرراتها وتنمو **بالمعارف والرموز** .فالفئات الاجتماعية تعتنقها ، وهي تولّد حركات اجتماعية .إن لها **وسائلها في الانتشار** وأساليب معقدة في البرهنة **ودلالات جاهزة للوقائع** والأحداث التي تطرأ "[17]، فالايديولوجيا بهذا رؤى مستمدة من ثقافات معينة، هذه الثقافة تعتنقها الجموع على اعتبار أنها الحقيقة الواجب الوثوق بها لأنها تعمل من خلال ما تصوره لهم (مجموعة رؤى)، على تحقيق آمال الشعوب ،وهذا من خلال **خلق وترسيخ معاني** تتوافق **وتعبيرات الإرادة**، ولو أنها في واقع الحال تخدم أهدافا سياسية –والنماذج كثيرة لا حصر لها-.

إن دومون بهذا يجعلنا أمام معنى له فاعليته في الجموع يصعب نزع الأقنعة عنه بلغة هيدغر ،يوهم الناس على أنه في خدمة الإنسانية جمعاء لكنّه في الحقيقة يخدم **جماعة/ثقافة**

ما على حساب الأخرى .هذا هو المأزق الذي يشهده العالم ،فالايديولوجيات تقوّت مناعتها ،وأصبح الجهاز المناعي للبشرية عاجزا على كشف تلاعباتها وأطماعها **خاصة بالنسبة للمنتمين اليها** ،وأصبحت **الأيديولوجيا** كما **الإيدز** تتغير تحركاتها ووسائلها بتغير السياقات والظروف .**إذن فما العمل لتجاوز هذا المعطى ؟وأي طريق سيسلك دومون ؟**

4/–النقد كأفق لتجاوز الانسداد الثقافي والاجتماعي :

لا يخرج دومون في معالجته للأزمة الثقافية التي شهدها مجتمعه عن الروح السائدة في العلوم الاجتماعية والإنسانية ،أقصد **الروح العلمية النقدية** التي تتيح وتعطي امكتنية تناول **الظاهرة محل الدراسة (أقصد الاختلاف والتعدد الثقافي)** بوسائل وأدوات منهجية عديدة ومتعددة ،حيث يرى **سارج كانتين" (serge cantin)** أنّ **الروح نقدية لدومون** استقت معالمها من مختلف التيارات الفكرية والفلسفية التي شهدتها الحقبة المعاصرة ، "فهذه الروح الانفتاحية والحوار مع مختلف التيارات الكبرى في الفكر المعاصر ،روح يمكن اعتبارها مسكونيّة[18] (على طريقة المجمع المسكونيّ)"[19]، ووفق رؤية عقلانية يكون فيها العقل الميزان والفيصل (الحكم) لإزالة وكشف التلاعبات الظاهرة والخفية التي كان المجتمع الكندي مسرحا لها ."فليس للعقل الهادئ المتأمل من مهمة غير أن يكشف ويعكس العوامل الملائمة أو غير الملائمة لوظائفية غاية في الاتقان ،وظائفية واقع اجتماعي حريص على شرط وجوده"[20]. إننا بهذا بهذا مع **دومون** أمام **مهمة** شاقة يضطلع بها **العقل** –على الطريقة **الكانطية**–في قراءة **الواقع** انطلاقا من **المعنى** المتشكل عبر التاريخ وفق سياقات ومشارب عديدة ومتعددة ،والذي يتمظهر كسلوك مميّز لهذه الثقافة من تلك .إن **دومون** بهذا يحاول

إعادة اكتشاف الذات وبعثها من جديد نحو أفق جديد يراعي **التعدد والاختلاف** ويحفظ للجنس البشري إمكانية العيش معا ،كل هذا عن طريق محاكمة نقدية يكون العقل فيها المحقق والقاضي في نفس الوقت .إنّه "النداء الموجّه الى العقل كي يعود فيقوم بأشق مهماته جميعا ،عنيت معرفة الذات ،وينشيء معرفة تضمن له دعاويه المحققة ،لكن تخلصه في المقابل من كلّ الادعاءات غير المؤسّسة ،لا بقرارات تعسفية بل بقوانين خالدة وثابتة ،هذه المحكمة هي نقد العقل المحض نفسه"[21].

فنحن بهذا مع دومون أمام نقد مستويين لمعاجة الواقع :كعتبة أولى نقد المستوى الوظيفي (الفعل /البراكسيس) ،وكعتبة ثانية وهي نقد المستوى الرمزي والمعنوي لهذا الوظيفي ،أقصد أن العالم الموضوعي مجموع معاني لها فعاليتها ،لها حضورها ،في الواقع ،هذا الأخير تتطلب دراسته دراسة مختلفة تعنى بمختلف **الأشكال الرمزية** الحاملة لهذا المعنى خاصة **اللغة** .بمعنى آخر لقد سعى دومون الى دراسة ونقد المتعدد الموجود في مختلف الأشكال التعبيرية لكل ثقافة (الرمز) دراسة تؤدي الى المركز ،أي الى خدمة الواقع .هناك واقع معاش وجب دراسته ،هناك نسق منظم له ايقاعه داخل المجتمع يبغي التتبع والدراسة لفتح آفاق جديدة ،فالروح النقدية الدومونية غايتها هنا الكشف عن منابع كل ما هو وظيفي له تأثيره في الواقع ،أي الكشف عن الأذرع الثقافية الفاعلة وهذا من خلال الأشكال الرمزية التعبيرية الخاصة بكل ثقافة ،وهذا التوجه امتداد لتوجه معاصر جديد ساد الفكر الفلسفي الغربي مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ،ألا وهو الكانطية الجديدة والتي راحت تنقل النقد من البعد المعرفي نحو البعد القيمي ،وتتشكل الكانطية الجديدة "من تيارين كبيرين ،تيار مدرسة بادن الذي يتزعمه ريكرت أستاذ هيدغر، ووبندلبود ولاسك ،ويهتم هذا التيار

بشكل عام بمسائل القيم .وهناك تيار مدرسة مربورغ ويتزعمه كوهين وناتورب وكاسيرر .ويهتم هذا التيار عموما بمشكلة نظرية المعرفة ،وفكرة النظام المرتبطة بالمنهج المتعالي ومحاولة ربط المنهج بكل الوقائع الثقافية للعلوم والثقافة على حد السواء"[22]، فمعلوم أن أروبا قد شهدت أزمة ثقافية من خلال هيمنة البراديغم العلمي على كل مناحي الحياة ما استدعى نظرة أخرى تعمل على دراسة وفهم الواقع أمام عجز البراديغم العلمي (النزعة الوضعية) على فهم هذا الواقع ،اننا نقصد **فلسفة الاشكال الرمزية** كما تجلت مع **كاسيرر** من خلال محاولته انشاء ما يسمى ب: **النحو الثقافي** ،بحيث يصبح **العلم** نفسه أحد المظاهر **التعبيرية للثقافة.**

بهذا الشكل نفهم المنحى النقدي الدوموني الهادف الى فتح آفاق جديدة أمام المجتمع الكيبيكي. "فليس الخطاب القيمي مديحا مجانيا لقيم مقبولة بصورة إجماعية، بل هو المختبر الواسع الذي يتم فيه اعداد أشكال الوحدة الاجتماعية والثقافية ومناقشتها. ومن البديهي أن لغة التجميع هذه تتميز عن وحدة الثقافة أو وحدة البراكسيس التي تفترض أنها معاشة. ولم تبد المسافة في يوم من الأيام بهذا القدر من البعد كما بدت في أيامنا هذه بين الثقافة المتلقاة وبين الثقافة النتاج ،بين المعنى الطبيعي وبين الصنع المتجدد"[23].

5/–إعادة بعث الثقافة من خلال الرمز :

إننا بهذا أمام معطى سابق عنه له فعاليته على أرض الواقع ينبغي المراجعة ،فالذات العارفة الكيبيكية ومن ورائها الكندية مطالبة بدور يخدم وينطلق من واقعها وعالمها المعيش ،فهي أمام حتمية إعادة تكوين الذوات من خلال المعنى ،وهذا من خلال نقد مختلف الأشكال

الرمزية وخاصة اللغة، حيث يرى دومون أن "اللغة سمّت الأشياء قبل أن أقول ذلك بدوري"[24].

اننا بهذا مع دومون أما معطى سبقني أما سياق تاريخي واجتماعي وجدت نفسي فيه ما يحتم علي إعادة النظر ودور يخدم هذا الواقع في راهنيته الآنية أولا وتمهيدا لرؤية مستقبل أفضل لاحقا ، فدومون يرى في "اللغة بمثابة عنصر من عناصر الفعل ،الأمر الذي لابد من أن يؤخذ بالمعنى الأدق : إن اللغة هي أداة إذاً"[25]. للغة تأثيرها على المشاعر ،على النفوس ،لها فعاليتها على الواقع ،وعلى العلاقات الاجتماعية ،والمتصرف الدائم فيها هي الذات دائما .انها رؤية مشابهة لتلك التي جاء بها **كارل ماركس** والتي تعمل على نقل الفكر من النظر الى الفعل أي بجعله **براكسيس** له وقعه على المجتمع ،لقد سعى بهذا **ماركس** الى تأسي فلسفة تعمل على "تحويل الأفكار الى مشاريع والصور الى أفعال"[26].

يعتبر دومون "الثقافة برمتها على أنها براكسيس ،ويجب ذلك .إن علم الفعل هو علم الثقافة أيضا (...) وبما أن البراكسيس فعل فهي فكر، ولكنها فكر من حيث كونها أسلوب أو ،إذا شئنا ،من حيث كونها استعادة بنى الفاعلية المادية ونتائجها على العلاقات الاجتماعية المتبادلة"[27].

يضعنا دومون بهذا أمام فاعلية معنى تتمظهر في سلوك الأفراد وعلاقتهم ببعضهم البعض أي في **"النحن"** ،وفي علاقتهم مع الآخر المختلف .إننا أمام خصوصية هذه الثقافة من تلك ،من خلال السلوك ،أو بالأحرى من خلال **الرمز** بإعتبارها **المكون** الأول **للذات،** فالواقع المعاش في نظر **دومون** لا يمكن فهمه وفك طلاسمه الا من خلال "علم

شامل للفعل ،علم انساني طبيعي قدمت لنا الماركسية مخططاته الأولى"[28]. إنه كما يسميه دومون **علم الكلام** (**logologie**) "إنه هو أيضا **علم طبيعي** بما أن وجهة نظر الذات مستبعدة منه .فالذات هي من خلق اللغة بوصفها وسطا وبوصفها أداة على السواء، أو أنها ليست سوى الفاعل العرضي لها"[29]. اننا بهذا مع دومون أمام إعادة بعث **الأنا** من خلال فصلها عن **الذات وإعادة بعثها من خلالها أيضا** ."فالقيمة معزولة عن الآلية ،ولكنها تصبح ،على طريقتها ،نتيجة عملية ،نتيجة فعل .**والدلالة مصنوعة** في نهاية المطاف .وعلى **المعنى** أن يكون **مطروحا لا متلقى** مثلما كان من قبل .وينتقل **البحث عن المعنى** من **الاصغاء** الى **الكشف** الى **ملاحقة** الأهداف(...) بين **الكشف** وبين **النشأة** ،بين الأدوار الموروثة وبين الجغرافيا المجردة للأوضاع ،بين **مزج المعنى** و**العقلانية وبين فصلهما** ،**بين الأنا والفاعل**"[30].

6/–الثقافة بأي معنى؟ :

لقد كرّس دومون حياته لدراسة الثقافة في العديد من كتاباته ،ما جعله يتساءل في الكثير من المواضع عن مكان الانسان في هذا العالم وبالنسبة الى الثقافات العديدة والمتعددة ،خاصة في كتابه الموسوم بعنوان أول كبير: **مكان الإنسان**[31] (**le lieu de l'homme**) ،وعنوان ثانوي :**الثقافة بوصفها مسافة وذاكرة** (**– la culture comme distance et mémoire–**) ،الذي يعتبر الكتاب المرجع والاساسي في كيفية تعامل الانسان مع المختلف والمتعدد الثقافي الموجود في هذا العالم ،لكنها تسعى دائما الى إيجاد ما يلائم وضعيتها من دلالات وقيم ومعايير تتيح للإنسان

تلك الإمكانية من العيش ،لقد حاول دومون بهذا من خلال هذا الكتاب الى إعطاء نظرة فلسفية يراها كفيلة بمعالجة واقعة المتأزم ،آخذة بعين الاعتبار **ما سبق (الذاكرة ،المعنى أو المعطى الأول)** ،"ولهذا نحن نكرر القول باستمرار –والقول هنا لدومون –أن الثقافة هي بالنسبة للإنسان المسافة بين الذات وذاتها ،فهي في نفس الوقت أصل الكلام وموضوعه"[32]. إن دومون بهذا يجعلنا أمام إمكانية التطور والبناء وهذا عن طريق المسافة التي تضعها الذات مع ذاتها أي مع ما تمتلكه من معاني وتصورات حتى تستطيع تطويرها وفق الحاجة ووفق المقتضى .إننا بهذا أمام ثقافتين أولى موجودة أصلا وثانية تبنى وترسخ باستمرار ،فالإنسان هنا دائما ما يسعى لأقلمة الثقافة الأولى مع السياق العام والتحدي والوضعية التي تجد الذات نفسها فيها .يقول دومون :"عندما آخذ الكلمة فإنني لا أتقيّد بجعلها صدى اللغة السابقة التي توفر لخطابي عناصر النطق .آخذ أيضا لحسابي نوعا من المسافة بين معنى أول لعالم مشتت في الأفعال الخاصة بسياقي الجماعي وعالم ثان حيث يسعى مجتمعي التاريخي لإكتساب دلالة منسجمة مع ذاتها كأفق مطلوب .هذه المسافة والقطبان هي ما ينبغي إدراكه من مفهوم الثقافة "[33].

ومنه فالثقافة هي تلك المسافة التي تضعها الذات لنفسها بين الثقافة الأولى الموجودة سلفا بحكم الانتماء والثقافة الثانية التي تتجدد باستمرار وفق السياقات والتحديات والوضعيات ،ما يعني إمكانية التطور والتغيير من دون الانفصال عن ما هو موجود قبلا ،وقد اصطلح على هذه الثقافة ذات البعدين **بالثقافة المضاعفة ،أو الثقافة المزدوجة (le dédoublement de la culture)** ،فكل واحد فينا يجد نفسه أمام ثقافة ما والتي تشكل هويته وانتماءه ،إنّه بهذا أمام **معطى** معين ،لكنه في المقابل نجده دائم **التركيب**

انطلاقا من التحديات والوضعيات والسياق الذي تتواجد فيه الذات . "فالثقافة الأولى – والقول هنا لدومون- هي معطى .يتلقفها البشر بحكم الألفة (التعود) في شكل معاني ،نماذج ،وفي ذخائر شعبية (أمثال شعبية) متفق عليها :إنها مجموع الأفعال ، الأعراف والعادات والتقاليد كشبكة كاملة من قبل أو كل ما يعرف تلقائيا في هذا العالم كما في المنزل "[34].

يرى **جوليان ماسيكوت** (**julien massicotte**) **أن دومون** استند وانطلق من واقع معاش خاصة مفهومه المتعلق **بالثقافة المضاعفة** ،حيث يقول في كتابه الموسوم ب :الثقافة والهيرمينوطيقا .الترجمة في مجموعة فرناند دومون :"أن كل دراسة نظرية علمية مهما كانت ،تستند على مفترضات مستمدة من التجربة المعيشة :على سبيل المثال مفهوم العمل عند كارل ماركس ،مفهوم الاكراه عند دوركايم ....الخ ،وهو نفس حال دومون من دون شك بالنسبة لمفهومه حول المضاعفة"[35]

إننا بهذا مع دومون أمام بناء جديد للذات من هياكل ومؤسسات ووسائل موجودة في الثقافة نفسها يسميها دومون **بالثقافة الصريحة** في مقابل رؤى أخرى استترت واختفت بحكم تلك القوى والتي تتجسد في **الثقافة الخفية** الأكثر انتشارا وشيوعا على اعتبار انها الأولى ،والثقافتين بالنسبة لدومون متداخلتين ومتواجدين في مجتمعنا المعاصر ولا يمكن فصلهما عن بعصهما البعض ."لا يمكن للأشخاص-والقول هنا لدومون –إدراك كل القيم الضمنية في النماذج والمعايير التي تعمل فيهم ،فلا يمكن لوعيهم المفكر أن يساوي الثقافة الأولى .فكأنهم يختارون ويحبذون في هذه الثقافة بعض المعايير والقيم لجعلها مثال الرؤية الصريحة للعالم"[36]. اننا بهذا أمام **ثقافة أولى** هي بمثابة ذخر وانتماء وثقافة ثانية يرتكز بناؤها على هذا المعطى الأول.

بهذا فالثقافة بالنسبة لدومون كما لو أنها مسرحية تجسد في كل مرحلة من مراحل الحياة دورا معينا بما يخدم آفاق المجتمع وتطلعاته .يقول دومون :"يمكن أن نرى في التاريخ بوصفه دراما حيث تسعى الأدوار الاجتماعية لأن تتجسد في تصورات العالم أو أن تجسدها"[37].

7/–من المجتمع التقليدي الى المجتمع الحديث :

من خلال ما تقدم فإننا بهذا مع دومون أمام ثقافتين :ثقافة أولى سابقة تواجدت بالاتفاق في المجتمع في صورته الأولى أي في صورته التقليدية ،وهو ما يصطلح عليه بالمجتمع التقليدي (la société traditionnelle) وهو بالنسبة لدومون " تاريخ حي سابق يشير الى بداية حركة الزمن ،إنه بمثابة نموذج لسلوك بشري "[38] حيث تعتبر الأسطورة الملهم الأول لهذا المجتمع على اعتبارأنها شكل من أشكال التفكير الإنساني أعطى للإنسان مجموع أفكار شكلت بالنسبة اليه معنى وتصورات ورؤى حول العالم وكل ما يحيط به ،وأجابته على مختلف الأسئلة التي كانت مصدر القلق بالنسبة اليه.

أما الثقافة الثانية فهي التي تبنى وتركب باستمرار تبعا للضرورة التاريخية والاجتماعية ،أي تبعا لإفرازات العصر وإمكاناته ،وهي تنتمي بالنسبة لدومون الى المجتمع الحديث (la société moderne) الأكثر تنظيما والذي له هياكل عديدة تعمل على ترسيخ رؤيته ،"فهي في الواقع متعددة الأشكال .فلا يبدو بعضها إلاّ بوصفه قولا لا تمثله جماعة أو حزب أو دعامة ما ،إلا بصورة متوقعة "[39]، فالهياكل الحديثة تعمل على ترسيخ وتجسيد رؤاها المختلفة في المجتمع بما يخدم أهدافها وتطلعاتها الآنية والمستقبلية .إننا بهذا مع دومون

أمام رؤيتين **رؤية صريحة للعالم** لها هياكلها ومؤسساتها **ورؤية ضمنية خفية للعالم** موغلة في التاريخ تلقفتها الأوساط الشعبية عبر مراحل مختلفة منذ اللحظات الأولى للمجتمع.

8/–الثقافة وأفق الحوار والتجديد :

إن الغاية التي يريدها دومون هنا ليس التطابق بالمعنى الإكويني (توما الإكويني) الساعي والباحث عن الحقيقة المتطابقة كلية مع الواقع ،بل بالمعنى الغادامير (جورج هانز غادامير) الساعي "لدراسة سؤال الفهم كتطبيق (adoequatio)"[40]، فالأول أراد الوصول الى الحقيقة بالبحث عن تطابق كلي بين "العقل والأشياء للوصول الى الحقيقة ،لأن الحقيقة كانت تعني بأن يتطابق الذهن مع حالة العالم "[41]، أما الثاني فغايته تقريب الذات نحو العالم لفهمه واستيعابه للوصول الى إمكانية أكبر للانسجام معه ."فتقسيم المقولة (–ad equatio) من شأنه أن يبرز ليس التطابق التام بين الذهن والشيء ولكن العوم في **أفق مشترك** ،أي النقل (ad) الذي يسعى لأن يتناسب (equatio) مع الشيء المراد فهمه .تنتقل الذات نحو العالم لتتناسب معه (نسبة أو علاقة) وتسبح في **أفقه** وهذا هو **الفهم بالمعنى التأويلي** عند غادامير"[42]. ما يعني أن الذات بصدد استنطاق العالم بوصفه علامة لكشف المكنون فيه بما يخدمها داخل سياقها الثقافي والاجتماعي ،وهذا ما يجعل من تلك الرؤية رؤية نسبية لها زاويتها الخاصة بها ،فمهما علا الجهد البشري فهو نسبي يفهم أشياء وتخفى عنه أشياء أخرى .هنالك أمور تكون صالحة وأخرى لا ،ليحدث العكس في وقت لاحق. "ما أود قوله –والقول هنا لدومون–أن عالم "الحس المشترك" له استقبال مضاعف للمصطلح :بوصفه حقيقة ثابتة (comme vérité certaine) ،وبوصفه حقيقة

مجمع عليها (-comme vérité unanime-) .هنالك عالم آخر من التغيير ،من الممكن ،من عدم اليقين "[43].

إن دومون بهذا عمل على إيجاد أفق تكون فيه إمكانية للحوار والتسامح والعيش معا ،لأن تسبح مختلف الذوات وأن تستمع لبعضها البعض مغلبة مصلحة الانسان ومثمنة له على اعتبار أنه مكسب الثقافات جميعها .

-الخاتمة :

إن الغاية من دراسة وتوضيح الرؤى النقدية والتجارب التي عاشها الآخرون ،هو محاولة لتقريبها من وسطنا الفكري والمعرفي ،وأخذها كتنوير ودعامة تمكننا من دراسة واقعنا بأنجع الوسائل المتاحة لانتشاله من التخلف والتبعية التي يعاني منها على كل المستويات ،فدومون كمثال نقدي درس واقعة بكل الوسائل العلمية والمنهجية التي يمكن أن تساعده في تحقيق مبتغاه معرفيا وعمليا ،أي بما ينعكس على الواقع الكيبكي بالإيجاب ،وهذا ما نحتاج اليه لتجاوز النظرة المنكفئة على ذاتها والرافضة بحجة أو بأخرى لكل تنوير انساني يمكنه الاسهام في تطوير الواقع بما ينعكس بشكل ملموس على الفرد الجزائري ومن ورائه العربي الإسلامي .

الهوامش:

3- فيلسوف الكيبيك كما يلقب ،ولد في 24 جوان 1927 بمونتمورانسي بالكيبيك بكندا ،له كتابات عديدة في علم الاجتماع وفي اللاهوت والشعر ولكن أهمها كان في الثقافة ، أستاذ سابق وباحث بجامعة لافال بكندا ،توفي في 01ماي سنة 1997م ،تاركا وراءه دراسات مهمة حول الإنسان والثقافة.

4- fernand dumont ,les Idéologies ,dans œuvres complètes de fernand dumont ,tome 2 ,philosophie et science de la culture 1,PUL ,Québec , 2008,p607 .

5-ibid ,p609.

6- fernand dumont ,le le sort de laculture ,dans œuvres complètes de fernand dumont ,tome 2 ,philosophie et science de la culture 1,PUL , Québec ,2008.p337.

7-Ibid ,p 428 .

8-fernand dumont ,les Idéologies ,dans œuvres complètes de fernand dumont ,tome 2 ,philosophie et science de la culture 1,PUL ,Québec , 2008.p

9-Ibid ,p653.

10- محمد شوقي الزين ،التّقاف في الأزمنة العجاف ،فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب ،منشورات ضفاف ، منشورات الاختلاف ،دار الأمان ،المغرب ،الجزائر ،لبنان ،ط1 ،2014 ،ص431

11- fernand dumont ,les Idéologies ,dans œuvres complètes de fernand dumont ,tome 1,op.cit.P 670

12- محمد شوقي الزين ،التّقاف في الأزمنة العجاف ،فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب ،مرجع سابق، ص438.

13- fernand dumont ,les Idéologies ,dans œuvres complètes de fernand dumont ,tome 1,op.cit.P680

14-fernand dumont ,les Idéologies ,dans œuvres complètes de fernand dumont ,tome 1,op.cit.P601

15-Ibid ,p600.

16-Ibid ,p610.

17-Ibid ,p 600.

18- معناه اجتماع رعاة ومعلمي الكنيسة من جميع جهات المسكونة (العالم) لمناقشة أمر يخص الإيمان المسيحي بهدف حفظ النظام وسلامة العقيدة بين المسيحيين في شتى أنحاء العالم ذلك أن مجامع كنسية عدة إلتأمت في القرون الثلاثة الأولى لأهداف خاصة وفي ظروف طارئة لبحث أمور معينة تهمّ الجميع. غير أن ما يميز مجمع "نيقية" (اسم المدينة التي عُقد فيها المجمع المسكوني الاول) عمّا قبله هو أن المجامع الأولى "كانت أحداثا اكثر منها مؤسِسة"، كما يقول الاب جورج فلورفسكي .وكان مجمع نيقية، بالتالي، نموذجا للمجامع اللاحقة، وذلك لأن إهتداء الإمبراطورية الرومانية جعل الظروف تتغير عما قبل، فاستلزم وضع الكنيسة الجديد عملا مسكونيا هو بالحقيقة موجود وأصيل في الكنيسة ولكنه بان بشكل مرئي اكثر ،لكن **سارج كونتي** استعمله هنا اصطلاحا للدلالة على الروح النقدية المنفتحة على كل ما انتجته علوم الانسان من أدوات وعدة منهجية استعملها دومون لإنقاذ مجتمعه ودفعه نحو آفاق جديدة تحفظ كيانه وتؤمن مستقبله .

19-serge cantin ,une herméneutique critique de la culture ,dans l'horizon de la culture ,hommage à fernand dumont ,sous la direction de simon langlois et yves martin ,presse de l'université Laval ,Québec , 1998 ,p48.

20-Ibid ,p612.

21-كانط ايمانويل ،نقد العقل المحض ،ترجمة :موسى وهبة ،مركز الانماء القومي ،بيروت ،لبنان ،د ط ،د س ، ص 26.

22- الزواوي بغورة ،الفلسفة واللغة ،نقد النعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة ،دار الطليعة ،بيروت ،لبنان ، ط1، 2005 ،ص62.

23- fernand dumont ,les Idéologies ,dans œuvres complètes de fernand dumont ,tome 1,op.cit.P 654

24- fernand dumont ,le lieu de l'homme ,la culture comme distance et mémoire ,dans œuvres complètes de fernand dumont ,tome 1 ,op.cit,p10.

25-fernand dumont ,les Idéologies ,dans œuvres complètes de fernand dumont ,tome 1,op.cit.p608

26- محمد شوقي الزين ،التّقاف في الأزمنة العجاف ،فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب ،مرجع سابق، ص463.

27- fernand dumont ,les Idéologies ,dans œuvres complètes de fernand dumont ,tome 1,op.cit.p620.

28-Ibid ,p621.

29-Ibid ,p624

30-Ibid ,p 646-648.

31-fernand dumont ,le lieu de l'homme ,la culture comme distance et mémoire ,dans œuvres complètes de fernand dumont ,tome 1 , philosophie et science de la culture 1,PUL ,Québec ,2008.

32-Ibid ,p06.

33-Ibid ,p25

34-IBID ,p32

35-Julien Massicotte ,culture et herméneutique .L'interprétation dans œuvre de fernand dumont ,édition nota bene ,Québec ,2006, p15.

36-fernand dumont ,les Idéologies ,dans œuvres complètes de fernand dumont ,tome 1,op.cit.p81

37-Ibid ,p82

38-fernand dumont ,le lieu de l'homme ,la culture comme distance et mémoire ,dans œuvres complètes de fernand dumont ,tome 1,op.cit , p42

39-fernand dumont , les Idéologies ,dans œuvres complètes de fernand dumont ,tome 1,op.cit P657

40- محمد شوقي الزين ،التّقاف في الأزمنة العجاف ،فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب ،مرجع سابق، ص478.

41-المرجع نفسه ،الصفحة نفسها.

42- المرجع نفسه ،الصفحة نفسها

43-fernand dumont ,le lieu de l'homme ,la culture comme distance et mémoire ,dans œuvres complètes de fernand dumont ,tome 1 ,op.cit , p25.

النوع الاجتماعي في صيغة المفرد : تمكين المرأة التونسية ودورها في التنمية
(صاحبات المشاريع الصغرى كمثال تطبيقي)

هالة بن سويسي الهاشمي[1]

تمهيد:

يعد البحث في دور المرأة في التنمية من إحدى الاشكاليات الهامة المطروحة على الساحة العلمية منذ عهود بعيدة ولا تزال، إلا أن موضوع المرأة اليوم أصبح يطرح في صيغ جديدة تتناسب مع طبيعة العصر وبحسب خصوصيته والتي تستوجب من الباحثين توجيه الاهتمام والدراسة والبحث في كل الجوانب المتعلقة بوضعية المرأة وموقعها كفئة هامة في المجتمع بعد ما شهدته من تحولات في مكانتها وأوضاعها وأيضا حقوقها. ولقد بات من الواضح أن نجاح برامج التنمية وضمان استمراريتها قصد النهوض بأوضاع المجتمعات وإعطائها القوة والقدرة على مجابهة الصعوبات أصبح رهين مدى فاعلية مشاركة المرأة التي ما تزال شبه غائبة رغم تعالي الأصوات المنادية بأهمية دورها . فبحسب المؤشرات المتوفرة على أرض الواقع فأن وضعيتها ومشاركتها في التنمية لا تزال محدودة بالمقارنة مع أوضاعها في مجتمعات أخرى. فهي في وضعية لا تتناسب مع حجم قدرتها ودورها المستحق ويحتاج بالتالي إلى تطوير وتمكين متواصلين. فالمرأة لا تزال تعاني من كل أشكال الحيف والتمييز في الكثير من المجالات،و يبدو أن تغيير هذا الوضع–وضع الدونية والإقصاء اللذان تعاني منهما المرأة إلى يومنا هذا – هو رهين العديد من الشروط أهمها ضرورة

[1]– جامعة تونس

التطبيق الفعلي لمبدأ المساواة في الحقوق بين الجنسين من أجل النهوض بأوضاعها وبمجتمعها. لذلك كان من الضروري البحث عن طريقة علمية وممنهجة تساعد المرأة على النهوض بأوضاعها وكيفية اعدادها وإكسابها القدرات اللازمة وإعطائها بالتالي الدفع الملائم من أجل تحقيق أهدافها وطموحاتها وإبراز دورها الفعال في التنمية. ولعل مفهوم التمكين ""Empowerment" يعد أبرزها رغم حداثة نشأته ومن المناهج البحثية والمقاربات العلمية التي تسعى الى تنمية القدرات الذاتية للمرأة انطلاقا من دراسة واقعها المعيش مع السعي المتواصل الى تضييق الفجوة النوعية بين الجنسين بالنسبة لاحتياجاتهم العملية والإستراتيجية وبالنسبة الى توزيع الأدوار بينهما في الفضائين الخاص والعام. وبناءا على ذلك يقودنا هذا البحث الى جملة من التساؤلات التي تفرض نفسها علينا من أجل فهم وفكّ اللبس والغموض المحيط بهذا الموضوع والمتعلق أساسا بمسألة **"النوع الاجتماعي في صيغة المفرد: تمكين المرأة التونسية ودورها في التنمية (صاحبات المشاريع الصغرى كمثال تطبيقي)"**. والسؤال المطروح منذ البداية أين هي المرأة في بلادنا ؟ ما هو موقعها الفعلي؟ هل استطاعت أن تحصل في الواقع الميداني على نفس فرص المشاركة التي نجدها في مختلف النصوص والتشريعات الوطنية ؟ وهل تمكنت بالفعل من النهوض بأوضاعها الاجتماعية والاقتصادية وإبراز دورها الفعال في التنمية ؟ وهل بالفعل يمكن اعتبار "التمكين" منهج بحث متطور يتجاوز تكرار الخوض في مسألة حقوق المرأة؟ وهل استطاع عمليا ان يحل محل مفاهيم اخرى تبدو في الخطاب"النسوي"

تقليدية وغير اجرائية ؟ إذا كان كذلك فماهي الإضافة التي يقدمها لنا "التمكين" للنهوض بأوضاع المرأة ؟

أولا : الاطار النظري و المنهجي للبحث :

1. الاشكالية :

إنّ الهدف الأساسي من الاهتمام والعناية بالمرأة هو فهم واقع وضعيّتها ومحاولة تمكينها من النهوض بأوضاعها الاجتماعية والاقتصادية ، وبالتالي إدماجها في النّسق الاجتماعي الكلّي والإقرار بأهمية دورها في التنمية الشاملة. وهذه الأخيرة لا تتمّ إلا عن طريق البحث في آليات واستراتيجيات الإدماج والتمكين تحاول من خلالها تقليص حجم التفرقة بين "الرجل والمرأة " من النّواحي الحقوقية والإنسانية عامّة. وفي هذا الاطار تتنزل اشكالية بحثنا ففيم تتمثل العوامل الأساسية التي قد تساهم في تمكين المرأة التونسية من النهوض بأوضاعها الاجتماعية والاقتصادية وإبراز دورها في التنمية ؟ وإلى أي مدى يمكن أن نقوم ذلك الدور؟

2. الفرضيات :

- إن التمكين الاجتماعي والاقتصادي للمرأة التونسية من العوامل المساعدة على النهوض بأوضاعها وتغيير واقعها.
- إن المشاريع الصغرى كأداة لتمكين المرأة التونسية ستساعدها على إبراز دورها الفعال في التنمية .

3 .البراديغم و المقاربة المعتمدة :

سنعتمد في هذا البحث على براديغم "**الفردانية المنهجيّة** باعتبارنا سنتحدث عن المرأة ومدى مساهمتها في التنمية وباعتبارها أيضا فاعلا اجتماعيّا ديناميكيّا ومنتجا أساسيّا في الحراك الاجتماعي والاقتصادي. فالفردانية المنهجية تعد آلية منهجية فكريّة تحاول تفسير الظواهر الاجتماعيّة الميكروسوسيولوجيّة انطلاقا من السّلوكيات والاستراتيجيّات الفرديّة وأصبح بالتالي أهمية كبرى للفرد لذلك نجد أنّ "ريمون بودون" قد قدم لنا نظرية جديدة حول الفردانية المنهجية، ويرى أن موضوع علم الاجتماع يجب أن يكون الإنسان الاجتماعي فهو الفاعل الفردوي. وعلى هذا الأساس تقوم "الفردانيّة المنهجيّة" على المبدأ التالي هو "**إن تفسير ظاهرة اجتماعيّة معيّنة، يعني الأخذ بعين الاعتبار دائما إنّما نتيجة للأفعال الفرديّة**"[1].

كما سنتناول في هذا البحث مقاربة "**النوع الاجتماعي**" باعتبار أنّ الحديث عن المرأة يحيل الى شكل من أشكال العلاقات بين الجنسيين كما يحيلنا إلى التمييز بين الغريزي والمكتسب البيولوجي والاجتماعي الطبيعي والثقافي، إذ يختلف الحديث عن النّوع الاجتماعي عن الجنس الاجتماعي. وقد قامت"**Onkley Anne**" بأول تنظير للفظ "**الجندر**" "**Gender**"وفرّقت بين مفهومين في مؤلّفها " **sex Gender and society**" "**فالجنس هو كلمة ترجع إلى الاختلافات البيولوجية بين الذكور والإناث بينما يحيل النوع على الثقافة، أي التصنيف الاجتماعي للذكوري والأنثوي**"[2]. فلفظ "**النوع** "يعني "**رفض الحتمية البيولوجية الخفيّة داخل كلمات وتعبيرات مثل الجنس او اختلاف جنسي أي**

أنّ هذا اللفظ هو تأكيد على لطابع العلائقي بما هو أصل بناء هويات المرأة والرجل"[3]. إذا هذه التعريفات تبين لنا مدى أهميّة دور المجتمع والثقافة في تحديد النوع وتحديد الأدوار الاجتماعية للمرأة والرجل كما ذهبت الى ذلك كل من الباحثين " **Anne de Kervasdou et Janine Lavan Moussy**" اللتان اتفقتا حول تعريف المفهومين :**''يمكن تعريف النوع بالطريقة التي تبني بها الثقافة والمجتمع الاختلاف بين الأجناس بإعطاء كل واحد منهم اداء أو خصائص متراتبة، أما الجنس فعلى العكس، يعرف بالخصوصيات التشريعية الأناتومية''**[4]. إذا من هنا نفهم أن قضايا "النوع الاجتماعي" أصبحت أكثر ارتباطا بالمكانة والدور الاجتماعي للمرأة والرجل، **''وحمل مفهوم النوع في دلالاته الإجرائية إشارة للخصائص والصفات المرتبطة بالجنس كما تترجم عنها وتفرزها ثقافة المجتمع وقنواته التنشيئية**[5]. إذا تمثل مقاربة النوع الاجتماعي منهجا للتعرف عن مختلف العوامل الثقافية والاجتماعية والاقتصادية التي تحدد أدوار ووظائف المرأة في المجتمع والعلاقات بينهما والتي تؤثر بصفة مباشرة في وضع المرأة في الحياة والمجتمع وبالتالي مدى مساهمتها في التنمية.

4.المنهجية المتّبعة في البحث :

لقد اعتمدنا في هذا البحث على**''المنهج الوصفي التحليلي"** وذلك نظرا لما يمثّله من أهمية على مستوى التحليل البنيوي الوظيفي للعناصر المكوّنة للمجتمع من جهة، ونظرا

لما تملكه من أهميّة في عملية تحليل التفاعلات بين العناصر المتغيّرة ومعرفة علاقتها الوظيفية والسببية بتغيّر النسق المجتمعي من جهة ثانية. كما اعتمدنا على تقنيتين أساسيتين هما :

ا) **تقنية الملاحظة:** وتعرف على أنها **''المعاينة الدقيقة لظاهرة ما مع الإستعانة بأساليب البحث والدراسة التي تتلائم مع طبيعة هذه الظاهرة وهو المعنى العام للملاحظة''**[6]. فهذه الأداة هي عبارة عن نقطة الاتصال بين الباحث والمبحوثين حرصنا من خلالها على الاستفادة من مضامينها في هذا البحث.

ب) تقنية الإستبيان: يتضمن موضوع بحثنا العديد من المتغيرات وهو ما يملي علينا ضرورة اعتماد المنهج الكمي الذي يسمح لنا ب**''قياس الظاهرة موضوع الدراسة''**[7] من أجل حصر المعطيات وتكميمها بما يتناسب ومتطلبات البحث. **"إن هذه التقنية ستمكننا من خلق جو من المناقشة والمحادثة التي أوصلتنا إلى بناء ما يتصوره المبحوث وما يفهمه وما يعتقده حول العديد من الجزئيات التي تحيط به في حياته الاجتماعية"**[8].

5. عينة البحث:

نظرا لأن موضوع دراستنا يهدف إلى التعرف على واقع المرأة التونسية وتمكينها من النهوض بأوضاعها الاجتماعية والاقتصادية والكشف عن مساهمتها في التنمية ، ولهذا يصبح من الضروري اللجوء إلى العينة فهذه الأخيرة تختلف تباعا لاختلاف الطرق التي تتبع في اختيارها وإن كان جميعها تهدف إلى **''تمثيل المجتمع الأصلي وذلك بأن يراعي احتواء العينة على كل مميزات وخواص هذا المجتمع''**[9]. ولقد ركزنا في بحثنا هذا على المرأة الحضرية بالتحديد، فكان بالتالي مجتمع الدراسة

يتكون من 151 إمرأة موزعة على اقليم تونس الكبرى والتي تضم الولايات التالية(تونس، أريانة، منوبة وبن عروس) لقد وقع الاختيار على إقليم تونس الكبرى لأهميتها على جميع الأصعدة سواء كان من النّاحية الاقتصادية والاجتماعية وأيضا السّياسية، وبالتآلي يمكن أن نصادف فيها أغلب التّشكيلات والانتماءات الاجتماعية داخل النّسيج المجتمعي التونسي، ونتوقع بالتالي أن تساعدنا هذه العينة على الإجابة عن مختلف المسائل التي سنحاول الإجابة عنها في كامل ردهات هذا البحث. ولقد تم تصنيف العينة حسب العديد من المتغيرات نذكر بالأساس من اهمها متغير الفئة العمرية، متغير المستوى التعليمي، متغير الحالة المدنية، متغير مكان إقامة المشروع ومتغير قطاع العمل .

6. تحديد المفاهيم :

لقد استعنا في هذا البحث بجهاز من المفاهيم السوسيولوجية وأهمها مفهوم التمكين ومفهوم دور المرأة ومفهوم الفاعل الاجتماعي إضافة الى مفهوم المشروع ومفهوم التنمية.

1. مفهوم "التمكين" :

لقد تعددت التعريفات لمفهوم "التمكين" و تنوعت دلالاته من قبل العديد من الباحثين المختصين ،ولكننا سنقتصر على أهمها وخاصة تلك التي جاءت في بعض المعاجم العربية والغربية إضافة إلى تلك التي جاءت في الأدبيات الغربية والعربية ومن أهمها:

- **التمكين في المعاجم العربية والغربية: حيث** قدم لنا المعجم " الوسيط " تعريفا واضح المعالم لمفهوم **التمكين** للدلالة على القدرى والاستطاعة فهو لغويا مصدر من تمكن (مكن) فيقال فلانا تمكن عند الناس أي علا شانه وتمكن من الشيئ اي قدر عليه او ظفر به والمكنة اي القدرة والاستطاعة والنصرة والشدة[10]. أما معجم **" الميراث الامريكي" "The American Heritage"** أنه بالرغم من كون لفظ **" Emopwerement "** لفظا معاصرا استعمل خلال نصف القرن السابع عشر وهو يعني **" توظيف السلطة او التفويض"**[11] . ثم أصبح للمفهوم فيما بعد استعمالات في مجالات عامة خارج الحقل السياسي كمعنى **" To enable" اي" يخول"، "يقدر على" ، "يمكن من "** اوكذلك **" To permit" اي "يسمح" " يجيز"** .وبدا استعمالها العصري في حركة الحقوق المدنية ثم فيما بعد تناولته الحركات النسوية.

- **التمكين في الأدبيات الغربية والعربية:** يعرف **"التمكين على أنه توسيع قدرات الناس لاتخاذ اختيارات استراتيجية في حياتهم وقد كانوا سابقا محرومين من مثل هذه القدرة "**[12]. وباعتباره كذلك يعد **"** التمكين عملية مستمرة تنتقل بالفرد من وضعية الى اخرى بمعنى من وضع الضعف ونقصد وضع(الحرمان او افتقاد القدرات ويمكن ان نسميه وضع (اللاتمكن)) الى وضع تملك للقدرات ويمكن ان نسميه وضع (التمكين) بهذا المعنى يقف " التمكين" عند مكون اساسي على غاية من الاهمية وهو"امتلاك القدرة عل الفعل" وعموما

''التمكين هو المصادر المادية والبشرية و القدرة على تحديد الهدف والعمل على تحقيقه ''[13] .

أما تعريف التمكين في الأدبيات العربية فنجد أن**''التمكين هو استراتيجية تنظيمية ومهارة تهدف الى اعطاء العاملين الصلاحيات والمسؤوليات والحرية في ادائهم للعمل دون تدخل مباشر من الادارة وتوفير الموارد وبيئة العمل المناسبة لتاهيلهم مهنيا ومسلكيا ''**[14].

2.مفهوم دور المرأة والفاعل الاجتماعي:

سنعتمد في هذا البحث على مفهوم "دور المرأة "نظرا لكوننا لا نستطيع أن نتناول موضوع المرأة بمعزل عن المجتمع باعتبارها فاعلا اجتماعيا ومساهما إيجابيا في التنمية الشاملة ، فالمرأة تعدّ وسيلة هذه التنمية وغايتها في نفس الوقت، وبالتالي **'' فالدور هو الأفعال المتوقعة التي يقوم بها الشخص ليؤكّد احتلاله لمكانة ما''**[15] **''وهو مفهوم كليّ جاء لتعريف الهوية الاجتماعية للأفراد فتصبح الأدوار التي يقوم بها الأفراد أنظمة التزامات معياريّة يفترض بالذين يقومون بها الخضوع لها مع وجود حقوق مرتبطة بهذه الالتزامات والدور الاجتماعي يحدّد منطقة موجبات والتزامات مرتبطة خاصة بمنطقة استقلال ذاتي مشروط''**[16].

أما فيما يخص مفهوم **''الفاعل الاجتماعي''** « **l'acteur social** » فقد أقر **"توران" بعودة الوعي بالفاعل الاجتماعي"** على مختلف أصعدة الحياة الاجتماعية في الخطاب السوسيولوجي ، بعد أن كان شبه مقصيا في التفسير

الوضعي الدوركايمي. لأنه في نظره "كلّما نتحدث أكثر عن المجتمع تحدّثنا أقلّ عن الفاعلين الاجتماعيين (الأفراد) بما أنّ هؤلاء لم يقع تصوّرهم إلا كحاملين لخاصيات الموقع الذي يحتلونه داخل النسق الاجتماعي"[17].

3.مفهوم المشروع:

"المشروع هو وحدة اقتصادية تبعث لتحقيق الربح لكن في حالة بعث المشروع لا يمكن ضمان النجاح وتحقيق الربح منه بالمائة، فيمكن أن يتوج أي مشروع إما بالنجاح أو بالفشل لذلك فإن كل باعث مشروع يجب أن يتحلى بالشجاعة وأن يكون مقداما ليقد على أخذ هذه المبادرة. أي بعث مشروع وتحمل النتائج "[18].

4,مفهوم التنمية:

لقد تعدد التعريفات التي قدمت لمفهوم التنمية، إلا أننا سنعتمد تعريفا يتّفق وأهداف بحثنا فضلا عن تبنيه لكل الجزئيات التي يركّز عليها علم الاجتماع في تناوله لمثل هذا الموضوع. **""فالتنمية هي عملية تغيير جذري في المجتمع من نواحي مختلفة سواء اقتصادي أو اجتماعي او ثقافي أو غيره "**[19]. "فهي **عبارة عن مجموعة من الوسائل والطرق التي تستخدم بقصد توجيه جهودا لأهالي مع السلطات العامة من أجل تحسين مستوى الحياة من النواحي الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في المجتمعات القومية والمحلية وإخراج هذه المجتمعات من عزلتها تتشارك ايجابيا في الحياة القومية ولتساهم في تقدّم البلاد"**[20]، إن التنمية إذا هي عملية منظمة متشابكة الحلقات تتطلّب مشاركة كل القوى البشرية والمادية باعتبارهم فاعلين اجتماعيين لتحقيق الأهداف المنشودة وإشباع حاجيات

الأفراد. وهي بهذا المعنى **"الشّكل المعقّد من الإجراءات والعمليات المتتالية والمستمرّة التي يقوم بها الإنسان في مجتمع ما، من خلال عمل تغيير مقصود وموجّه تهدف إلى إشباع حاجاته "**[21]. وعليه تقوم العملية التنموية على الاستغلال الأفضل للموارد لتحقيق الهدف بمعنى أن التكنولوجيا المتطورة والتحضّر ووسائل الرفاه الاجتماعي والحراك الاجتماعي دون التخلّي عن الخاصيات الذاتية للمجتمع وخلاصة القول ،لا يمكن حصر التنمية في مفهومها الاقتصادي ونظريات النموّ الاقتصادي فحسب، بل يجب الانفتاح على ذلك الجانب الاجتماعي والثقافي، وتتم بالتالي عملية التفاعل بينهم، فلا يمكن بالتالي تحقيق تنمية اقتصادية دون تنمية بشرية اجتماعية أوثقافية ، فمن الضروري أن تتم عملية التفاعل هذه لتحقيق ما يسمى بالتنمية الشاملة والمستديمة.

ثانيا : نتائج البحث واهم الاستنتاجات :

1) المرأة التونسية بين الوضع القانوني والواقع السوسيو اقتصادي:

ان الحديث عن دراسة الوضع القانوني للمرأة التونسية وانعكاساته على المستوى الاجتماعي والاقتصادي يستمد شرعيته من الواقع الخاص والمعاناة اليومية التي ترزح تحت ثقلها هذه المرأة،هذا الوضع الذي يتميز بتداخل وتعقد مستوياته، فالمرأة لا زالت تعاني من إشكاليات متعددة أهمها التهميش والتشييء والتغييب رغم ما شهد العقد الماضي من اعتراف متزايد بحقوق وخصوصية المشاكل المميزة للمرأة التونسية.

1.1. وضع المرأة القانوني من خلال مجلة الاحوال الشخصية والمواثيق الدولية:

لقد مثلت **"مجلة الأحوال الشخصية "** الصادرة في 13 اوت 1956 من أهم المكاسب التي حققتها المرأة التونسية في مجال التمتع بحقوقها، وهي بمثابة

التتويج القانوني للنقاش حول وضع المرأة استمر أكثر من نصف قرن. **''وهي ثمرة قراءة جديدة للنصوص المقدسة''**[22]، ذات نزعة تحديثية وإرادة سياسية .

أما بخصوص أهم الاتفاقيات والمواثيق الدولية ، فلم تبق البلاد التونسية بمعزل عن هذه الحركة الكونية ، فلقد صادقت على جل الاتفاقيات بشأن الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمرأة دون تمييز جنسي أو عرقي. ومن أهم هذه الاتفاقيات نذكر **"اتفاقية كوبنهاقن"** سنة1980و**"اتفاقية سيداو''** سنة 1979 والتي تتعلق بالقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة والتي صادقت عليها تونس سنة 1985،وبالتالي تحول الإهتمام من النهوض بالمرأة الى إدماج مفهوم **''النوع الاجتماعي ''** ومنه إماج مفهوم **''تمكين المرأة''**، لتتغير بذلك النظرة للمجتمع وهيكلته وللعلاقة بين النساء والرجال بحيث أصبحت المنظومة التقليدية للعلاقات الإجتماعية قابلة للتقييم والمراجعة.

2.1. وضع المرأة الاجتماعي وتطوره من خلال الفكر الاصلاحي :

لم يكن وضع المرأة التونسية بأحسن حال من وضع المرأة في مختلف الدول العربية التي كبلت بقيود شتي جعلت منها عنصرا مقصيا ومهمشا، وقد زاد في تعقد وضعيتها الفقر والتعصب والأمية. ولكن عرف المجتمع التونسي حركات اصلاحية تحديثية متأثرا بما عرفته أوروبا الغربية من تحولات الى قيام حركة ثورية فكرية في مختلف المجالات الإجتماعية والإقتصادية والسياسية أيضا، ومن أهم هذه الحركات الإصلاحية نذكر إصلاحات "خيرالدين التونسي" و"الطاهر الحداد" والتي نادت

وعملت على إعادة هيكلة المجتمع التونسي وتهيئته والسعي المتواصل لرد الإعتبار للمرأة التونسية والمطالبة بتحريرها من مختلف أشكال الإقصاء والتمييز والتهميش.

2) الواقع السوسيواقتصادي للمرأة التونسية :

1.2.2 المرأة والتعليم ورفع الامية : تشير آخر الإحصائيات أن**"هناك تحسنا ملحوظا ومستمرا لمكانة المرأة في مختلف المجالات ومراحل المنظومة التربوية كتلميذة وطالبة ومعلمة وأستاذة ومكانتها في الرقي الاجتماعي فلقد سجلنا تطورا نوعيا ملحوظا في مختلف المراحل التعليمية وتألّق الفتاة في الدّراسة مقارنة بالفتيان"**[23]، ويتبين ذلك من خلال المؤشرات المسجلة لسنة(2012 – 2013) التالية:

- بلغت نسبة تمدرس الفتيات من الشريحة العمرية [6-11 سنة] 99.2% مقابل 98.9% لفتيان و99% على الصعيد الوطني خلال السنة الدراسية 2012-2013.
- بلغت نسبة تواجد الفتيات في التعليم العالي قرابة 61.6% خلال السنة الجامعية 2011-2012.

2.2.2.المرأة والصحة : لقد شهد القطاع الصحي في تونس منذ التسعينات تطورا كميا ونوعيا على مستوى التغطية الاجتماعية والارتقاء بجودة الخدمات وذلك من خلال المؤشرات المرتبطة بمؤمل الحياة عند الولادة ونسب الوفيات والخصوبة والخدمات الصحية. ، إذ شهد منذ سنة 1966 زيادة بقرابة 25 سنة للنساء و22 سنة للرجال وذلك بمتوسط زيادة سنوية تقدر بـ0.6 عاما

للنساء و0.5 عاما للرجال، وتراجع معدل الوفيات العامة لدى النساء والرجال ليبلغ 5.9 في الألف سنة 2011 مقابل 15 في الألف سنة 1966 [24].

.3.2.2. المرأة والمشاركة الاقتصادية : لقد مثل التشغيل أحد أهم أولويات المخططات التنموية الوطنية بما يتماشى وارتفاع المستوى التعليمي للمرأة وتطور مهاراتها المهنية فبلغت نسبة المشتغلات حوالي 23,7 % أي حوالي 745,7 ألف مشتغلة سنة 2011 يتوزعن حسب القطاعات الاقتصادية كالآتي[25]:

- الفلاحة: 27,9 % من جملة المشتغلين في القطاع
- الصناعات التحويلية: 42,2 % من جملة المشتغلين في القطاع
- المناجم والطاقة: 0,28 % من جملة المشتغلين في القطاع
- الخدمات: 11,9 % من جملة المشتغلين في قطاع الخدمات

لكن هذه النظرة لمساهمة المرأة في التنمية كانت معزولة عن مساهمة الرجل في التنمية . وبحكم التطور الذي شهده المجتمع التونسي والوعي الذي أصبح يمتاز به، تبين أن هذه الطريقة غير كافية لتقليص الفجوة النوعية بين الرجل والمرأة والتي لا تزال قائمة رغم تضافر المجودات في كل المستويات. وبالتالي كان من الضروري البحث عن آليات ومقاربات جديدة لتحقيق للمساواة الفعلية بين الرجل والمرأة وحتى يصبحا شريكين متكافئين في الحياة الخاصة والعامة بما يضفي التوازن والرفاه الأسري. ولعل مقاربة التمكين كانت من أهم المقاربات العلمية الي ساعدت المرأة التونسية على النهوض بأوضاعها الاجتماعية والاقتصادية وإبراز دورها في التنمية

من خلال بعث مشاريع تنموية خاصة كأداة لتمكينها فأين تتجلى أهمية هذه المقاربة وفيم تتمثل أهم مرتكزاتها ؟

2) مقاربة التمكين : الأهمية والمرتكزات الأساسية :

1.2. المرتكزات الأساسية للتمكين:

لقد بين مجموع الفاعلين الاجتماعيين الذين شاركوا في الدراسة الميدانية أن المرتكزات الأساسية التي ساعدت المرأة التونسية على النهوض بأوضاعها وتمكينها اجتماعيا واقتصاديا وبالتالي تفعيل دورها في التنمية ، تتمثل أساسا في ثلاث مقومات رئيسية مرتبة حسب الأهمية والأولوية وهي أهمية التعليم والحصول على الشهائد العلمية وأهمية العمل ثم تقليص الفجوة النوعية في مستوى توزيع الأدوار بين الجنسين وهذا ما يوضحه الجدول رقم(1)التالي:

جدول رقم(1) : موقف العينة من مرتكزات تمكينها اجتماعيا واقتصاديا:

مرتكزات تمكين المرأة من العمل والنهوض بأوضاعها	العدد	النسبة %	النسبة الصحيحة %	النسبة التراكمية %
التعليم والديبلوم	133	88.1	88.7	88.7
إيمان المرأة بحق العمل	6	4.0	4.0	92.7
الاستعانة بشخص بديل (الزوج أو المعينة المنزلية)	6	4.0	4.0	96.7
الإعداد المهني	2	1.3	1.3	98.0
تشجيع العائلة وإيمانهم بقدراتها ومؤهلاتها المهنية	3	2.0	2.0	100.0
المجموع	150	99.3	100.0	
الأجوبة الناقصة	1	7		
المجموع	151	100.0		

المصدر: الدراسة الميدانية

يظهر الجدول رقم (**1**) المواقف المتباينة للعينة حول العوامل التي تساعد المرأة التونسية على النهوض بأوضاعها الاجتماعية الاقتصادية وقد أقر أكثر من نصف العينة بنسبة 88.1% من مجموع العينة أن التعليم والديبلوم من المرتكزات

الأساسية التي تساعد أي فاعل اجتماعي أن يحقق ما يصبو اليه. فالتعليم ساعد المرأة على اكتساب الوعي لديها والإيمان بكونها انسان فاعل في المجتمع لا يقتصر دورها على انجاب الأبناء والقيام بالأعمال المنزلية فحسب، بل يتجاوز دورها الى أكثر من ذلك. وبالتالي استطاعت المرأة بفضل التعليم وحصولها على الشهائد العلمية من الخروج من بوتقة الاقصاء والتهميش، محاولة بكل جهد تغيير تلك الصورة النمطية السلبية التي طالما اتسمت بها لعقود طويلة. اذا اعتبر التعليم والحصول على الديبلوم من العوامل المساعدة على التغير ،وهو من العوامل التي وقع الإجماع عليها ،ولكنه ليس العامل الوحيد فهناك عوامل أخرى ساهمت بشكل أو بآخر في تمكين المرأة التونسية اجتماعيا واقتصاديا وأهمها تمكينها من العمل، فقد صرح 4.0% من مجموع العينة المبحوثة أن ايمان المرأة بحقها في العمل أيضا يساعدها في النهوض بأوضاعها وتغييرها وتحسينها الى الأفضل .إن عمل المرأة أصبح ضرورة وطنية[26]، واعتبر بالتالي من أحد وأهم أولويات المخططات التنموية بالنسبة للذكور والإناث على حد السواء والحرص على انشاء علاقات هامة بين الفاعلين الاجتماعيين ، وهذه الأخيرة أي العلاقات **"لا تكون منعزلة عن النسق المتواجدة فيه "** [27]، فهي مستمدة من الأدوار التي يقوم بها الفاعلون الاجتماعيون ضمن عملية التفاعل محدثين بذلك تغيرا على مستوى النسق الاجتماعي. اضافة الى الحرص التام على توفير المبادئ الأساسية لتمكين المرأة من العمل وضمان نجاح واستمرارية هذا النجاح الا وهي **اهمية مبدأ الاستقلالية 'Autonomisation' والمشاركة في اتخاذ القرار**

Participation au niveau de la prise du décision دون ان ننسى اهمية مبدأ الالتزام'' L'engagement'' ومبدأ التأسيس (المأسسة) اي تنظيم الفعل التنموي في مؤسسة ''Institutionnalisation''.

إضافة الى هذه العوامل المساعدة على تمكين المرأة من العمل والنهوض بأوضاعها الاجتماعية الاقتصادية نجد ان4.0% من العينة تبين أن الاستعانة بشخص بديل كالزوج أو المعينة المنزلية هي من بين المرتكزات الأساسية الي ساهمت في تمكين المرأة من العمل، وبالتالي يمكن اعتبار أن تقليص الفجوة النوعية في توزيع الأدوار بين الجنسين هي العامل المساعد أيضا على تمكين المرأة التونسية اجتماعيا واقتصاديا ، ولقد لعبت التنشئة الاجتماعية الجديدة دورا أساسيا في اعادة توزيع الأدوار والوظائف داخل الأسرة التونسية .ومن وجهة نظر سوسيولوجية، تعرف التنشئة الاجتماعية على **''أنها التمشي الذي يتمكن الفرد من خلال تعلم الضوابط، القيم، القواعد الخاصة بمجموعة ما أو بمجتمع مما يخول له إمكانية الفعل فيه، وهذا التمشي يمكن إعتباره كنسق تطوري وتراكمي، يتمكن من خلاله الطفل استيعاب مختلف السلوكات والقيم، المعايير طوال فترة نموه إلى جانب استيعاب مختلف الرموز، الأدوار، التقاليد وأنماط التفكير الخاصة بمحيطه السوسيوثقافي الذي ينتمي إليه"**[28]. إن عملية التنشئة الاجتماعية تساهم بقدر كبير في ترسيخ ذلك المورث الثقافي في أذهان الأفراد ذكرا كان أو أنثى. وعليه تحتل المكانة حسب أدوار المرأة وأدوار الرجل **"البنت تصبح كائن**

الداخل "الخاص"، ذكاؤها ومواقفها (...) تتمحور حول هذه الوضعية (...) الرجل ما يعنيه فقط هو "الخارج" و"العام"[29]. وهذا بالضبط ما ينعكس على وضعية الأسرة التونسية التقليدية فقد خضعت هذه الأخيرة، لعقود عديدة إلى ما يسمى بـ"الهيمنة الذكورية" لرب الأسرة (الأب، الأخ، الجد) واتخاذ القرارات الهامة داخل المنزل وخارجه.

إذا إن هذه الصورة النمطية السلبية تعكس الوضع الاجتماعي الذي كان يميز الرجل والمرأة. ومختلف الأدوار التي تمارسها المرأة ضمن نظام هرمي المراتب، مكنها من أن تحتل مرتبة ومكانة أقل مكانة من مكانة الرجل، وبهذا تصبح المرأة إمرأة اجتماعيا وليس طبيعيا أو فيزيولوجيا. وهذا ما عبرت عنه "سيمون دي بوفوار" **"المرأة لا تولد إمرأة وإنما تصير كذلك"**[30]. ولكن بفضل التغير الاجتماعي والتطور الحضاري الذي شهده المجتمع التونسي، قد أثر بشكل كبير ومباشر على الأسرة التونسية وتحولت من الأسرة الممتدة التقليدية إلى الأسرة الحديثة، مما انعكس إيجابيا على الأدوار الاجتماعية وتقسيم الوظائف داخل الأسرة ، وأصبح للمرأة مكانة جديدة في العائلة تقوم على أساس تقسيم الأدوار أو ما يسميه دوركايم **"بالتضامن العضوي" الذي يرتكز على "تقسيم العمل وتكامل الأدوار (...) يركز النظام الاجتماعي على التمفصل العضوي للأفراد حيث أن الوظائف تكون في نفس الوقت مختلفة ومكملة لبعضها"**[31].

2.2. دور المرأة التونسية في التنمية من خلال المشاريع كأداة لتمكينها وتنميتها:

.1.2.2. موقف العينة من دور المرأة في التنمية ومن دوافع بعث المشروع:

إن مسألة تنمية المجتمع والنهوض بأوضاعه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية أيضا أصبح هدفا تتمحور حوله مختلف الجهود على المستوى الوطني والعالمي وتجمع على أن المرأة التونسية لها دورا فعالا في التنمية وشريكا أساسيا في تحقيق التنمية . حيث أصبحت توكل بعاتقها العديد من المسؤوليات وهذا ما يوضحه الجدول رقم(2) :

جدول رقم(2): موقف العينة من دورها في التنمية حسب متغير المستوى التعليمي:

رأي العينة / المستوى التعليمي	نعم	المجموع
أمي	16	16
النسبة المائوية	% 10.7	% 10.7
ابتدائي	45	45
النسبة المائوية	% 30.0	% 30.0
ثانوي	39	39
النسبة المائوية	%26.0	%26.0

مهني	26	26
النسبة المائوية	%17.3	%17.3
عالي	24	24
النسبة المائوية	%16.0	%16.0
المجموع	150	150
النسبة المائوية	%100.0	%100.0

المصدر: الدراسة الميدانية

يظهر الجدول رقم(**2**) أن أغلب المعاني التي صاغها أفراد العينة المبحوثة حول مدى فاعلية دور المرأة التونسية في التنمية من خلال المشاريع التنموية كأداة لتمكينها اقتصاديا ، حيث صرح 100.0% منهن من ذوي مستويات تعليمية مختلفة بأن المرأة لها دورا فعالا وايجابيا في تحقيق التنمية ولقد مثل30.0 % من ذوي المستوى التعليمي الابتدائي ثم تليها 26.0% من المستوى التعليمي الثانوي من مجموع أفراد العينة. كما نلاحظ من خلال نفس هذا الجدول أن 16.0% من المستوى التعليمي العالي في حين نجد أن 10.7 % فقط من مجموع نساء العينة من الأميات.

اذا نلاحظ تفاوتا في النسب ولكنها تجمع على أن المرأة التونسية لها دورا فعالا في التنمية وشريكا أساسيا في تحقيق التنمية . حيث أصبحت توكل بعاتقها العديد من المسؤوليات وذلك يعود الى عدة أسباب كنا قد أشرنا اليها سابقا لعل أهمها مقاربة التمكين التي ساهمت مساهمة فعالة في تنمية قدرات المرأة التونسية

فالتمكين هو عملية اجتماعية متعددة الجوانب تساعد الأفراد في التحكم بحياتهم وضبطها كما أن عملية تمكين المرأة اجتماعيا واقتصاديا هو إحساسها بقيمتها وحقها بتحديد خياراتها بعد أن تمنح لها الخيارات وحقها في الوصول إلى الفرص والموارد. وقد وجدت في تأسيس المشاريع أهم أداة لتمكينها اجتماعيا واقتصاديا وأثبتت جدارتها على القيام بهذه المسؤولية، ولقد تبينا من خلال نفس هذا البحث الميداني من معرفة مختلف الدوافع الأساسية التي كانت وراء بعث المشاريع التنموية وخوض تجربة الأعمال الحرة، ولقد اختلفت الآراء والمواقف وتباينت فيما بينها، إذ كانت تختلف من صاحبة مشروع الى أخرى، فلكل منها أسبابها ومبرراتها الخاصة، وهذا ما نتبينه من خلال الجدول الموالي:

جدول رقم(3): موقف المبحوثات من أسباب بعث المشروع:

الأسباب	العدد	النسبة	النسبة الصحيحة	النسبة التراكمية
الحاجة إلى موارد مالية أخرى	4	2.6	30.8	30.8
رغبة رب المنزل	4	2.6	30.8	61.5
رغبة ذاتية	4	2.6	30.8	92.3
لملئ أوقات الفراغ	1	7	7.7	100.0
المجموع	13	8.6	100.0	
الأجوبة الناقصة	138	91.4		
المجموع	151	100.0		

المصدر: الدراسة الميدانية

يبرز الجدول رقم(**3**) التوزيع التكراري لدوافع بعث المرأة لمشروعها الخاص مرتبة حسب أولويتها. ونلاحظ أن30.8% من مجموع العينة التي أجريت عليها الدراسة، تقر بأن الحاجة الى موارد مالية كانت وراء تأسيسهن للمشاريع الخاصة . كما ترى مجموعة أخرى من العينة المبحوثة أن رغبة رب المنزل وتشجيعها لها من أهم الأسباب التي دفعتها لبعث المشروع متحصلة بذلك على نفس النسبة 30.8% من العينة الاجمالية للبحث .ثم نجد مجموعة أخرى من نساء العينة تقر بأن رغبتها الذاتية كانت الدافع الرئيسي لبعث مشروعها الخاص بنسبة 30.8%أيضا في حين أقر 7.7% منها من أن الأسباب تعود الى رغبتها الى ملأ أوقات الفراغ. إذا نستنتج من خلال هذه النتائج أن الدوافع التي كانت وراء تأسيس المرأة لمشروعها الخاص لا تخرج من إطار ثلاث أهداف تتمثل أساسا في أهداف ذاتية ،أهداف اجتماعية وأهداف اقتصادية. إذا لم يعد العائد الاقتصادي هو السبب الرئيسي والمباشر لتأسيس المشروع، بل أن تحقيق المرأة لطموحها وثقتها بنفسها وبمؤهلاتها وقدراتها أصبح الدافع الأول لإنشاء مشروعها الخاص ومن خلاله تتحرر من كل أشكال التبعية والقيود التي كانت تكبلها منذ عقود. اضافة الى كون هذه المشاريع الخاصة تساعدها على تحقيق الاندماج الاجتماعي وتكوين شبكة من العلاقات الاجتماعية وتسهل عليها عملية التواصل الاجتماعي داخل الانساق الاجتماعية.

2.2.2 مقاربة التمكين تزيد في تفعيل دور المرأة في التنمية :

إن مقاربة التمكين (الإجتماعي والإقتصادي) لها آثار إيجابية على المرأة التونسية باعثة المشروع من أهمها ينمي التمكين للمرأة الشعور بالاستقلال الذاتي ويمكنها من تنمية مهاراتها وقدراتها . كما يساعدها على التوسيع من مجال حريتها الاجتماعية والفكرية اضافة الى تمكينها من تكوين علاقات اجتماعية هامة مع مختلف الشرائح الاجتماعية داخل محيطها الاجتماعي. بمعنى تستطيع المرأة الانتقال من حالة التهميش والاستضعاف التي طالما اتسمت بها، إلى حالة اكتساب الوعي والشعور بالمسؤولية والحرية في اتخاذ القرارات الهامة وخاصة تلك المتعلقة بأسرتها وبمشروعها الخاص. كما أن أساس التمكين الاجتماعي للمرأة التونسية هو التمكين الاقتصادي، فهناك علاقة جدلية تفاعلية بين المفهومين لكي تحصل الفائدة وعلى هذا الأساس يجب أن تكون عملية التمكين شاملة لكي تتم عملية النهوض بأوضاع المرأة، فمقاربة التمكين تسعى دائما إلى الإعتراف بها كعنصرا أساسيا وفعالا في التنمية بصورة فعلية لا شكلية. وبالتالي تسعى هذه المقاربة إلى القضاء على كل مظاهر التمييز ضدها، من خلال توفير الأدوات التي تضمن إنجاح مشاركتها بالإعتماد على الذات، كما تعزز مكانتها في المجتمع، **"وتزيل المعوقات القانونية التي تعرقل مسيرتها التنموية"**[32].

الخاتمة :

اذا لقد حاولنا في هذا البحث التطرق إلى مسألة جد هامة تتعلق بمدى مساهمة المرأة التونسية في التنمية من خلال بعثها للمشاريع الخاصة باعتبارها أداة

لتمكينها اجتماعيا واقتصاديا مشيرين منذ بداية هذا البحث إلى مختلف العوامل المساعدة على تمكينها وتغيير أوضاعها الإجتماعية والإقتصادية.

ولقد توصلنا إلى نتائج هامة مفادها أن مقاربة التمكين تعتبر على قسط من الأهمية باعتبارها عنصرا حيويا وديناميكيا لا يمكن تجاهلها في عملية التنمية، كما يعتبر التمكين أحد المناهج المستعملة لإدماج المرأة في التنمية، ويعترف بها عنصرا فاعلا في التنمية. وينمي التمكين إحساسها بقيمتها وحقها بتحديد خياراتها بعد أن تمنح لها الخيارات وحقها في الوصول إلى الفرص والموارد، وحقها في الوصول إلى ضبط سير حياتها في الأسرة والمجتمع. إضافة الى إبراز قدرتها على التأثير على التغييرات الاجتماعية لخلق وضعية اجتماعية واقتصادية تتناسب مع الحقوق والمكاسب التي جاءت بها مجلة الأحوال الشخصية. لذلك فقد أبرز هذا المنهج أهمية المرأة كفرد فعال في المشاركة والمساواة مع الرجل وفي دفع عجلة التنمية. وفي حقيقة الأمر لا يحتاج التمكين إلى المزيد من الوعود والنظريات بقدر ما يحتاج الى ضرورة تفعيل القوانين لصالح المرأة التونسية وبالتالي لا يجب أن ينحصر هذا المفهوم في بوتقة الشعارات. كما لا يراد الغلو في الحديث عن المرأة وبالتالي يتم اقصاء الرجل والوصول الى ترسيخ النزعة الفردانية المطلقة في النظر إلى الأشياء وإلى الاخر، وبناءا على ذلك من الضروري وجود الجنسين معها والإقرار بأهمية أدوارهم المختلفة جنبا الى جنب لتحقيق التنمية الشاملة .

الهوامش:

1- Quivy (Raymond) et Campenhoudt (Luc), Manuel De Recherches En Sciences Sociales, Bordas, paris, 1998,p10.

2- Guionnet (Christine) Et Erik, Féminins Masculins Sociologie Du Genre, Ed, Armand Colin, 2004, p23.

3- Moussy Lavan(Janine) Et Anne(Detervasdpi), Les Femmes Ne Sont Pas Comme Les Autres, Ed, Odite Jalots, p 284.

4- Guionnet (Christine) et Erik, Féminins ,IBID, p23.

5- عائشة التايب، التمأسس العلمي لحقول الدراسات حول المرأة و ظهور مقاربات النوع الاجتماعي، الحياة الثقافية، سبتمبر 2006، ص ص 25-26.

6- محمد السيد واحمد غريب،علم اجتماع الريفي، دار المعرفة الجامعة الاسكندرية،1984 ص81.

7- موريس انجرس،منهجية البحث في العلوم الاجتماعية، ترجمة كمال بوشرف وبوزيد صحراوي،دار القصبة للنشر،الجزائر،2004 ص 100.

8- Abric (Jean Claude), Pratiques Sociales et Resprésentations, Paris, Presses Universitaires De France, 1994, p61.

9- عبد المجيد فرج وسعد برغوتو، تجميع البحوث،دار النهضة العربية، القاهرة، ، 196،ص 54.

10-المعجم الوسيط، مصطلحات المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الثانية، 1982، ص84.

11-The American Heritage, dictionnary of the English language, fourth edition copyright, by Houthen Mifflin Company, Updated in 2003, p462.

12- Kabeer (Naila), ressource, agency achievements: Reflexion the measurement of women empowerement, development and change, volume 30, jul, 1990, p435.

13 - Ibid, p 4.

14- سعيد ابو هتلة خالد،أثر السياسات التنظيمية على التمكين الوظيفي،بدون طبعة دار المامون ،الاردن ، 1430 هـ، ص ص 10-11 .

15- كاميليا ابراهيم عبد الفتاح،سيكولوجية لمرأة العاملة،الدار العربية للطباعة والنش،بيروت، ص 110.

16- بودون ريمون وبوريكور فرنسوا، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حدّاد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1986، ص ص 289-290.

17- Touraine (Alain) , Le Retour De L'acteur, Ed Forgard, 1984, p28.

18- مجموعة من الباحثين، دليل إدارة المشروع، مجموعة المعارف، بمبوك الدليل، الطبعة الثالثة، معهد إدارة المشاريع ص15.

19- الجوهري محمد وآخرون: ميادين علم الاجتماع، دار المعارف ط5،القاهرة، 1980،ص 353.

20- ابراهيم عيد حسن، دراسات في التنمية والتخطيط، دار المونة الجامعيّة، مصر، 199، ص 42.

21 - شوقي عبد المنعم، الدفراوي أحمد، تنمية المجتمع الريفي، الشركة المتحدة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1976،ص 2.

22 - محمد الشرفي،الأحوال الشخصية بين التشريع والقضاء وبين الإصلاح في الماضي والإصلاح المنشود في المستقبل مركز النشر الجامعي، 2008، ص 427.

23- التقرير الوطني لتقييم تنفيذ برنامج عمل بيجين، الجمهورية التونسية، 2012، ص80.

24 -التقرير الوطني لتقييم تنفيذ برنامج عمل بيجين، الجمهورية التونسية، 2012، ص 84.

25- نفس المرجع والصفحة .

26- التقرير الوطني لتقييم مستوى تنفيذ الجمهورية التونسية لبرنامج عمل المؤتمر الدولي للسكان والتنمية + 20، الجمهورية التونسية بدعم من صندوق الأمم المتحدة للسكان (UNF.P.A) جوان 2013، ص 84.

27- Tourraine Alain , pour la sociologie, édition le seuil, paris, 1974, p33.

28- Dubar (C), la socialisation: construction des identités sociales et professionnelles, éd Armand Colin, Massar, paris, 1996, p132.

29- Camilleri (Carmel), Antropologie Culturelle Et Education,édition De Saivre Denyse,Journal Des Africanistes,1986,p21.

30- Simon Di Bouvoir, le Deuxieme Sexe, 1édi Gallimard,1949,p 285.

31- Bawin –le gros (Bernadette), L'ordre sentimental : A quoi sert la famile aujourd'hui ?, Edition Payot, 2003, p31.

32- النوع الاجتماعي، مسرد مفاهيم ومصطلحات، منشورات مفتاح 2006،مشروع النوع الاجتماعي، السلام والأمن بالتعاون مع صندوق الأمم المتحدة للسكان، الطبعة الأولى حيزان 2006 ص 32.

عبد المالك صياد (1933-1998)

سوسيولوجي الهجرة : من الغياب المزدوج إلى "الحضور" المزدوج

الباحث: عبدالله بلعباس[1]

1- مقدمة:

إن الطبيعة كثيرا ما تدفع بأشخاص في الحياة لا يحملون همومهم الشخصية فحسب، وإنما يحملون هموم أوطانهم وشعوبهم بل والبشرية جمعاء، حتى لو لم يعيشوا في كنف هذه الأوطان وبين ذويهم لظروف أو لأخرى، بل إنهم يعيشون بكل وجدانهم، وبكل ما أتوا من قوة نفس، قضايا الوطن من خلال كتاباتهم في كل العلوم، ومن خلال أعمالهم في جميع الميادين.

عندما نتكلم عن علم الاجتماع في الجزائر، فإننا نذكر على سبيل المثال عمالقة أمثال جاك بيرك، بيار بورديو... وغيرهم، ولكن لا مناص من ذكر اسم عبد المالك صياد بينهم، فهو السوسيولوجي المعروف والمعترف به في العالم من خلال أبحاثه ودراساته التجديدية حول الهجرة، لكن أعماله ظلت غير معروفة وغير مقروءة كثيرا عند القرّاء باللغة التي كان يكتب بها وهي اللغة الفرنسية، ناهيك عن القرّاء باللغة العربية، الذين قد يعذروا لعدم وجود ترجمة لأعماله إلى ذلك. عندما نتحدث عن عبد المالك صياد المفكر، الغائب الحاضر، الذي هاجر وكتب عن الهجرة وعاش في الغربة وكتب عنها، فلا مفر من الحديث عن الهجرة كما ذكرنا باعتباره أحد رواد تناولها من خلال هجرة الجزائريين إلى فرنسا.

[1]- مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية – وهران-

إن مصطلح الهجرة يقابله باللاتينية مصطلحين هما (émigration)، التي يمكن ترجمتها إلى 'الهجرة'، وتكون من البلد الأصلي نحو بلد آخر؛ و(immigration) الذي يعني أن تكون في بلد آخر، الذي هو البلد المستقبل، ويمكن ترجمتها إلى مصطلح 'الغربة' للتمييز بينهما. إذن تكون هجرة نحو وغربة في. وقد عرف العهد الحديث تفاقما لهذه الظاهرة **"ليست الهجرة ظاهرة جديدة، غير أنها أخذت بالتسارع المتزايد في العقود الأخيرة لتصبح جزءا لا يتجزأ من عملية التكامل العالمي. وأصبحت أنماط الهجرة تعبّر عن التغيرات التي طرأت على العلاقات الاقتصادية والسياسية والثقافية بين دول العالم. وتشير بعض التقديرات إلى أن المهاجرين في مختلف انحاء المعمورة عام 1990 بلغوا نحو ثمانين مليون شخص يشملون نحو عشرين مليونا من اللاجئين. ويُعتقد أن هذه الأعداد ستتزايد في أوائل القرن الحادي والعشرين، بل إن بعض علماء الاجتماع يُطلقون على أيامنا هذه "عصر الهجرة"**[1]

استطاع صياد توظيف التاريخ وعلاقة الجزائر بفرنسا ليصل بنا إلى أن المهاجرين كانوا في نفس الوقت نتاجا وضحايا لهذا التاريخ المزدوج. فدراسة ظاهرة الهجرة عند هذا السوسيولوجي الذي أحدث تغييرا جذريا في الأدوات والوسائل التي كانت محكومة بنظرة أحادية هي نظرة المجتمع المستقبل، هو تناول لظاهرة تخص مجتمعين وتاريخين هما المجتمع الأصلي (الجزائري) والمجتمع المستقبل (الفرنسي)

ففي طيات مؤلفه **"الغياب المزدوج من أوهام المهاجر إلى معاناة المغترب** نجد أنه يكرّس كل حياته لموضوع الهجرة / الغربة انطلاقا من حالة الجزائريين، محاولة منه تعميق هذا الموضوع، لكنه مات قبل أن يعطيه شكله الأخير و ينظم نصوصه المنشورة في مجلات علمية

مختلفة وإخراجه في مؤلف متماسك، لأنه كان في صراع مع المرض، فقد عهد بذلك إلى صديقه بيار بورديو الذي يقول في مدخل هذا المؤلف عن عبد المالك صياد: " **في واحد من أصعب أوقاته من حياته الصعبة – لم نكن نعدّ أبدا الأيام التي قضاها في المستشفى والعمليات التي أجريت له –، وعشية تدخل جراحي خطير جدا عليه، ذكّرني بهذا المشروع بوقار معهود بقليل بيننا. لقد عهد إليّ قبل شهور قليلة، بمجموعة من النصوص منها ما هو منشور سلفا ومنها ما هو غير مطبوع، مرفقة بتوضيحات مثلما هو حال مخطط، مشاريع مدونات أو مسائل لأجل أن أعيد قراءتها ومراجعتها كما فعلت ذلك مرارا، بهدف نشرها**".[2]

2- الخطى الأولى

ولد عبد المالك صياد سنة 1933 بأغبالة (سيدي عيش) قرية من قرى القبائل الصغرى. تدرّجا، يعتبر الابن الثالث لكنه الذكر الوحيد في العائلة المتكونة من خمسة أطفال. كانت بدايات دراسته بمسقط رأسه، ثم التحق بالتعليم الثانوي بمدينة بجاية، تلقى بعدها تكوينا في التدريس ببوزريعة بالجزائر العاصمة، ثم عيّن مدرّسا بمدرسة بحي بربروس بالقصبة، بعد ذلك التحق بالجامعة لإتمام دروسه، لتبدأ مرحلة جديدة في حياته بالتقائه ببيار بورديو. لم تكن هذه العلاقة مفيدة لعبدالمالك صياد وحده، ولكن كانت أيضا بالنسبة لبورديو، حيث كان صياد هو البوابة التي عبر من خلالها بورديو إلى عالم القبائل، الذي وجد فيه الحقل الأمثل لتبلور مفاهيم جديدة مثل الأبيتوس والحقل (l'habitus et le champ)، لم تكن هذه المفاهيم لتتبلور عند بورديو لولا مساعدة عبدالمالك صياد وبفضله أيضا "**إذا كان من الثابت أنه دون التقاء عبدالمالك صياد ببورديو في 1958، سوف**

لن يكون لسوسيولوجيته امتداد عالمي؛ فإنه الآن من الثابت أنه دون مشاركة عبدالمالك صياد، فإن أعمال بيار بورديو حول الجزائر، خاصة الأعمال الإثنولوجية حول القبائل سوف لا تكون كما هي عليه"[3]. وفي سنة 1963، رحل إلى فرنسا ليقيم بها، حيث عمل كمتعاقد بمركز السوسيولوجيا الأوروبي التابع لمدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية(EHESS)، ليدمج بعد ذلك سنة 1977 بالمركز الوطني للبحث العلمي (CNRS)، بعدها عيّن مديرا للبحث في السوسيولوجيا بنفس المركز، لتنطفئ شمعة حياته في 13 مارس 1998.

لقد ترك عبد المالك صياد مؤلفات وعشرات من المقالات المنشورة وغير المنشورة، بالإضافة إلى المخطوطات، والمقابلات وغيرها. كانت بدايات دراسته في الحقل الاجتماعي مع بورديو متمحورة حول تعميم التبادلات النقدية وتوحيد الحقل الاقتصادي في الجزائر، ثم تعيّن لديه انشغال أنثروبولوجي تمثل في الريفيين الذين تحولوا إلى حضريين ولكنهم بقوا أوفياء لظروفهم كفلاحين. بعد إقامته بفرنسا نشر مقالا له بعنوان ("الأعمار الثلاثة" للهجرة الجزائرية إلى فرنسا") والذي كان فاتحة لبناء مشروع بحث تاريخي – اجتماعي حول الهجرة والغربة، لمحاولة فهم مسار المهاجرين الذين أصبحوا مغتربين دون أن يتخلّوا نهائيا عن أحوالهم كمهاجرين.

3- مشروع الدراسة و"الغياب المزدوج"

عندما شرع عبد المالك صياد في دراساته الاجتماعية ركّز في عمله بالخصوص على مسالة الهجرة /الغربة، واعتبرهما ظاهرتين غير منفصلتين، وجهين لعملة واحدة، فأوجد بذلك قطيعة مع التحليلات الاجتماعية السابقة التي كانت تنظر للمهاجر/المغترب بنظرة أحادية

دونية لا إنسانية، فهو يستبدل هذه النظرة الأحادية بنظرة مزدوجة جديدة لا كما عهدها الدارسون من قبل. إن عبد المالك صياد يحاول أن يضع بصمته، تحليله ونظرته المنطلقة من تجربته، من خصوصياته، من المعاناة التي كان يراها في أعين المغتربين وفي يومياتهم، وربما من معاناته هو وما اعترضه من مشاكل وتمييز، وغياب مزدوج، فلا هو حاضر في بلده الأصلي ولا هو حاضر في بلد الاستقبال، فهو يضع المهاجر/المغترب في قلب تحليلاته، كما يتطلع من خلال تحليله إلى جعل المهاجر/المغترب حاضرا بصورة مزدوجة . إن النظرة الجديدة التي يقدمها تتمثل في أنه لم يعد يعتبر المهاجر/المغترب مجرد قوة عمل، بل يعتبره حدثا اجتماعيا.

إن مؤلف الغياب المزدوج، الذي وضع مدخله بيار بورديو يحتوي على ثلاثة عشر نصا، كانت منشورة في مجلات علمية، تشعر وأنت تقرأها بنشوة القراءة ومتعة اختيار المقابلات التي تأخذك معها والتي تعطي حيوية لتحليلاته.

باعتبار عبد المالك صياد عالم اجتماع، فهو يحاول أن ينظر إلى مواضيعه بالعين العلمية التي تحاول قدر الإمكان الالتزام بالضوابط والشروط الموضوعية، ولذلك فهو عندما يتناول موضوعا/ مشروعا مثل الهجرة الجزائرية، يحاول بناءه كموضوع سوسيولوجي، كظاهرة يمكن أن تحلل وتعرف أسبابها وخلفياتها ومساراتها ومآلاتها. إنه يحاول مثلا في أول فصل من هذا الكتاب والمعنون بـ: الخطأ الأصلي والكذب الجماعي والذي ظهر في مجلة «Actes de la recherche en sciences sociales » تحت عنوان " الغربة: ميكانيزم إعادة إنتاج الغربة " وانطلاقا من سرد لأحد المهاجرين من منطقة القبائل، أن يتقمص دور الكاتب العمومي الذي ليس له إلا أن ينصت لزبونه، تستشف فن الإنصات لديه، فهو ينقل الأحداث كما هي، دون تحريف أو تزييف أو تغيير للواقع، بل بصورة موضوعية، وهذا

بهدف فهم ما وراء هذه الأحداث من أسباب كامنة وراء الهجرة، لأجل فهم صورة فرنسا لدى المهاجرين قبل مجيئهم إليها، لأجل فهم الحياة التي يعيشها المغتربون في فرنسا والمشاكل الصعبة والمتعددة التي يجابهونها في يومياتهم، لأجل فهم العلاقات التي تنسج بين من هم في البلد الأصلي ومن هم في بلد الغربة. إنه يحاول فهم حياة المهاجر/المغترب والعوامل المكوّنة لهذه الحياة. عندما يعرض سرد هذا المهاجر فإننا نلمس منذ البداية كيف يطرح بعض القضايا، وكيف يقدّمها، مثل الوهم الجماعي والكذب الجماعي حول الهجرة اللذين تصونهما الجماعة من أجل إدامتها " **في الواقع، كل هذا لم يكن إلا كذبا، كما يقال، "كذب فوق كذب". كم أنت مرّة، يا بلد، عندما نحلم بمغادرتك ! وكم أنت مرغوبة يا فرنسا، قبل أن نعرفك! ..كل هذا لأن قريتنا ليست مملوءة إلا بفرنسا. الناس ليس لهم في الأفواه إلا فرنسا"**[4].

أما في الفصل الثاني من الكتاب، فله مقال بعنوان " **الأعمار الثلاثة " للهجرة الجزائرية إلى فرنسا**[5] ظهر في مجلة *«Actes de la recherche en sciences sociales »* تحت رقم 15 في شهر جوان من سنة 1977 ، يعتبر انطلاقة لمشروعه حول الهجرة، وهو نص معروف بطابعه المؤسس لمسار الدراسة المستقبلية لعبد المالك صياد حول مسارات هجرة الجزائريين إلى فرنسا، من جميع النواحي، خاصة الناحية المنهجية التي يدق من خلالها الناقوس من أجل ضرورة إعادة بناء مسارات المهاجرين بصورة أساسية **"إن مسارات المهاجرين، التي يعاد إنشاؤها بصورة جذرية والتي تستطيع وحدها تسليم النسق الكامل للحتميات، التي فعلت فعلها قبل الهجرة وواصلت هذا الفعل تحت شكل معدل طيلة الغربة، هي التي قادت المهاجر إلى نقطة الانتهاء الحالية"**[6] .

وعليه فإن التحليل الذي يضمّنه صياد لهذه الدراسة، هو الذي يمكننا من التمييز بين ما يسمى بالمتغيّرات الأصلية وهي مجموعة الخصائص الاجتماعية المتمثلة في الاستعدادات المحددة اجتماعيا والتي يحملها المهاجرون قبل هجرتهم من بلدهم الأصلي، ومتغيرات الوصول وهي مجموعة المتغيرات التي ستحدد مآل المهاجرين في بلد الاستقبال. ومن هنا فإن صياد يبدأ في صناعة قطيعة مع النظرة الأحادية للمهاجرين والقائمة على تمركز إثني لا يؤدي في النهاية إلا إلى دراسة سطحية للظاهرة " **كل دراسة حول الهجرة تتجاهل الظروف الأصلية للمهاجرين ستحكم على نفسها بأنها لا تعطي في نفس الوقت لظاهرة الهجرة إلا رؤية سطحية وقائمة على تمركز إثني**"[7] ليستبدلها بنظرة ثنائية كما سبق الذكر، محاولا بذلك البحث في الأسباب التي أدت إلى هذا التنوع في مسارات المهاجرين الجزائريين، والتي أحصاها في هذه الدراسة بثلاثة أعمار، تداولت عليها ثلاثة أجيال. كما أنه لا يبحث في أسباب الهجرة لذاتها، وإنما من أجل فهم تطور نسقها خلال هذه الأعمار الثلاثة ومن خلال الأجيال التي تعاقبت عليها. إنه يطرح بصورة سافرة وضمنية القطيعة التي ولّدتها الهجرة بكل أشكالها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وغيرها...، إنها قطيعة نتجت ضمن صيرورة متواصلة ولم تتم في لحظة آنية محددة. عندما يتطرق صياد للهجرة، فهو لا يبيّن وجهها التاريخي فقط، من خلال العلاقة الكولونيالية التي تربط الجزائر بفرنسا، وإنما أيضا وجهها السياسي من خلال بروز الوعي السياسي وظهور التنظيمات السياسية والاجتماعية مثل الحركات الجمعوية والنقابية. " **إن الجماعة المهاجرة بشكل ما ضامنة بأن تستطيع أن تجد في نفسها كل ظروف تماسكها، لأن تقاليد الهجرة سمحت لها بنسج شبكة من علاقات التضامن، في وسطها، بدونها يستحيل عليها الدوام. البحث عن العمل، الرعاية أثناء البطالة والمرض،**

أمام الموت أو الحوادث، أمام المصاعب الأخلاقية خاصة وليست المادية فقط، كل ميكانيزمات التضامن هذه تقوم بدورها كعوامل قوية للتماسك."[8]

ثم تتدرج بقية الفصول ليتطرق فيها إلى العلاقة التي تربط بين المغترب ومجتمع الاستقبال، عن ثقافتين تنعت إحداهما بالمهيمنة والأخرى بالمهيمن عليها، وكيف يمكن في ظل هذا، الحديث عن الإدماج، إدماج المغتربين داخل مجتمع الاستقبال، إنه المرض الذي يسكن المغترب، إنه مرض الغربة على حد تعبير عبد المالك صياد.

4- نتائج ما قدّمه صياد

إن اعتبار الدراسات التي قام بها عبدالمالك صياد والتحليلات التي أعطاها لظاهرة هجرة الجزائريين إلى فرنسا وارتباطها بالسياق التاريخي للجزائر في علاقته بالوضع الاستعماري مثالا، يجعل الانتقال بها إلى السياق السوسيولوجي ممكنا لتكون نموذجا لدراسات أخرى تختلف زمانا ومكانا وثقافة مع احتفاظ كل هجرة بخصوصياتها.

فلو تطرقنا للناحية المنهجية في دراساته التي قدّمها حول ظاهرة الهجرة/الغربة، نجد أن صياد أحدث تغييرا جذريا في طريقة التفكير حول ظاهرة الهجرة ودراستها فقد:

1- قدم نظرة نقدية للأدبيات الموجودة حول الهجرة، هذه الأدبيات كانت محكومة بنظرة أحادية هي نظرة المجتمع المستقبل، فهو يميّز إذن بين نوعين من الأدبيات: الأدبيات التي تركّز على البعد الاقتصادي والتي تتساءل تقريبا حول المغتربين كقوة عمل وحول تكاليف ومزايا هذه الغربة من طرف مجتمع الاستقبال، والأدبيات التي تركّز على البعد السوسيولوجي التي تهتم من جهتها بمسائل "**إدماج**" المهاجرين، بالعمل أولا، وبعد ذلك بالنشاطات الاجتماعية، النقابية، السياسية .الخ.

2- انتقد صياد على مستوى المفاهيم الاستعمال غير البريء لمفهوم الهجرة الذي يشير أحيانا إلى الغربة وأحيانا إلى الهجرة. فمن الضروري بالنسبة لصياد، أن يكون هناك تغيير جذري في حقل الدراسات حول الهجرة، هذا التغيير يجب أن يتضمن الأخذ بعين الاعتبار العوامل المتجاهلة من طرف الأدبيات المهيمنة في ميدان البحث حول الهجرة.

3- يأخذ صياد، كمثال من أجل تطبيق وجهة نظره هذه، الهجرة الجزائرية نحو فرنسا. ولذا فمن أجل فهم هذه الظاهرة عبر كل مراحلها، يجب فهم المجتمع الأصلي في جميع حالاته الاجتماعية، الاقتصادية، وخاصة الثقافية، يعني بذلك المجتمع الريفي الجزائري وتاريخه.

4- استنتج أن إقحام النظام السوسيو- اقتصادي الجديد للنظام الاستعماري بالقوة، انتهى إلى انهيار النظام الاجتماعي والثقافي القديم للمجتمع الريفي الجزائري، وبهذا أصبحت الهجرة حلا ضروريا مع أنها لم تكن مقبولة لولا هذا الانهيار.

5- أعطى صياد تصنيفات للهجرة حسب المراحل التاريخية أو حسب تحول المجتمع الأصلي: هجرة إدامة الجماعة؛ هجرة تحقيق الذات وهجرة الإسكان.

6- أحصى عبدالمالك صياد عوامل متعددة غيّرت من نظام المجتمع الريفي منها: العمل المأجور بالخصوص في فرنسا، المبادلات النقدية أي التعاملات النقدية، الاستهلاكات الحضرية الجديدة، التمدرس.. الخ.

7- إن ما نسميه بتغيير جذري في تناول عبد المالك صياد لظاهرة الهجرة بالدراسة والتحليل، هو تركيزه وأخذه بعين الاعتبار لما يسميه بالمجتمع الأصلي، وليس التركيز على المجتمع المستقبل فقط، كما كانت تفعل الدراسات قبله. هذا الطرح الجديد الذي طبقه على حالة الهجرة الجزائرية نحو فرنسا بالارتباط بمجتمعه الأصلي وانعكاس ذلك على هذا المجتمع،

هو الذي مكّن صياد من إحداث تغيير في النظرة السوسيولوجية لظاهرة الهجرة، بوضع المجتمع الأصلي في مكانه اللائق. وهكذا نلمس على مستوى المنهجية كيف يتحقق فعل القطيعة الإبستيمولوجية بين مشروع سابق ومشروع لاحق جديد قائم على الفهم والتفسير.

8- عندما يتناول ظاهرة الهجرة بالدراسة العلمية السوسيولوجية، فهو يزن الكلمات والمفاهيم التي يستعملها، فهو يستخدم مصطلحات من مثل التكيف، الاندماج، الالتزام، ويعطيها معاني محددة جدا، كما يتحدث عن المجتمع الريفي، عن التقاليد الزراعية، عن الجماعة، هذا المصطلح الذي يعود إليه دائما. إذن فهذه المصطلحات ليست بسيطة، أو من قبيل الحس المشترك، فهناك تقاليد سوسيولوجية وراء هذه المفاهيم ، بحيث تكون كل المعارف مجنّدة عبر المصطلح. إنه يستدعي أن يكون المصطلح عربة تحمل معارف كثيرة ومتعددة.

9- رأى ضرورة تناول إعادة تكوين مسارات المهاجرين بصورة جذرية. فهو يستعمل مفهوم المسار، لذا فهو يدرس الحركة الاجتماعية لسكان، لجيل، للآخر، حتى داخل نفس الجيل، حالة الذهاب عندما يكون المهاجرون شبابا، وضعية الوصول عندما يُحالون على التقاعد. إن صياد يحاول الأخذ بعين الاعتبار التحولات التي تجمع في نفس الوقت تحولات المجتمع وتحولات الفرد ومجموعة الأفراد. فهو عندما يستعمل مصطلح مسار، فهو يشير بذلك إلى أن الانتقال لا يكون ضمن فضاء ثابت، لكن الانتقال يكون ضمن فضاء هو في حد ذاته يتغير. إذن يجب أن نصل إلى معرفة وفهم كيف يحصل هذا التغير لوضعية فاعل في فضاء هو نفسه في حالة تغير.

10- ركّز صياد على التمييز بين **المتغيرات الأصلية** وهي مجموعة الخصائص الاجتماعية المتمثلة في الاستعدادات المحددة اجتماعيا والتي يحملها المهاجرون قبل هجرتهم من بلدهم

الأصلي، و**المتغيرات النهائية** وهي مجموعة المتغيرات التي ستحدد مآل المهاجرين في بلد الاستقبال.

11- بيّن الطابع النموذجي للهجرة الجزائرية إلى فرنسا من خلال النصوص المتواجدة في كتابه الغياب المزدوج والذي يؤهّل أن يكون مثاليا ، وهكذا بالنسبة إليه:

أ) فالهجرة الجزائرية بدأت غداة الاحتلال الفرنسي للجزائر، ولكنها بقيت محدودة، موسمية ومنظمة بأمر من الجماعة.

ب) بعد ذلك أصبحت هجرة عمل منظمة ومهيكلة ودخلت في سلسلة الهجرات الأوروبية، وبذلك غيّرت من طابعها وطبيعتها.

12- عمّق البعد السياسي في إعادة التكوين التاريخي للهجرة، وإن لم تكن في أصلها كذلك، فهي توقظ الوعي السياسي والاجتماعي (الحركات الجمعوية، النقابات، تطوير الأفكار).

هكذا يمكن اعتبار ما قدمه صياد من دراسات للهجرة، وتقسيمه لمسارات هجرة الجزائريين إلى أعمار مختلفة؛ نموذجا يعتبر وسيلة لدراسة وتحليل هجرات شعوب أخرى. وعليه فقد قدّمت الباحثة **داريا فرات** التركية الأصل دراسة عن هجرة الأتراك عنونتها بـ "**الأعمار الثلاثة للهجرة التركية إلى فرنسا**"[9]، في مدة لا تتجاوز 40 سنة درست فيها أعمار الهجرة التركية نحو فرنسا وقسّمتها إلى ثلاثة أعمار على غرار ما فعل صياد.

13- إن النموذج المقترح من طرف عبدالمالك صياد يمتلك فائدة منهجية هامة لأنه يقترح علينا أداة تحليل لدراسة تطور المعنى المعطى عبر الزمن للهجرة من طرف المغتربين في نفس الفترة وأيضا المعنى المعطى للهجرة في البلد الأصلي .

إن نموذج التحليل والمتمثل في ضرورة تناول إعادة تكوين مسارات المهاجرين بصورة جذرية من أجل فهم ظاهرة أي هجرة بإعادة رسم مسار المهاجر والمغترب، لا يجعل تاريخ البلد الأصلي يتدخل في موضوع الظروف السوسيو اقتصادية السابقة لفعل الهجرة، ولكنه يساعد على فهم التحولات التي عاشها المغتربون في بلد الإقامة وكذا التغيرات التي حصلت للمعنى المعطى للغربة من طرف هؤلاء الأخيرين.

كما أن عبد المالك صياد حاول في دراساته:

القيام بإجراء مجموعة كبيرة من المقابلات لمدة تقارب الثلاثين سنة مع المهاجرين/المغتربين من مختلف الأجيال وحتى مع الجيل الذي ولد في فرنسا لمعرفة تطور سياقات الهجرة الجزائرية ومآل ووضعيات وظروف المغتربين، التي أدت إلى تجديد دراسة ظاهرة الهجرة. فهو يترك الحديث للمغترب دون أن يتحدث، الأمر الذي مكّنه من ربط التاريخ الفردي بالتاريخ الجماعي، ويعتبر ذلك مقاربة سوسيولوجية ضمن رؤية كشفية لعلاقات اجتماعية معقودة على مستويات وتراتبات مختلفة (فرد، عائلة، مجموعة، مجتمع، دولة، وطن، أمة، فضاءات جغرافية....الخ. وهكذا نجد أن هناك روابط مشتركة ومتشابهة بين مختلف الهجرات في العالم تعرض لها صياد (تعدد المسارات، المتغيرات الأصلية، المتغيرات النهائية...الخ).

5- من الظل إلى النور

إن الغياب أو الغيبة أو المغيب لا بد أن يعقبه حضور أو ظهور أو إشراق. فقد ظهرت في فرنسا جمعية أصدقاء عبد المالك صياد في 09 سبتمبر 1999 للتعريف بأعماله ونشرها وتشجيع البحث في مجال سوسيولوجيا الهجرة، ومساندة الشباب الباحثين في حقل العلوم الاجتماعية، كما أطلق اسم عبد المالك صياد على مؤسسة تعليمية بنانتير (Nanterre)

بفرنسا اعترافا بمجهودات هذا المفكر رغم أنه لم يكن يمتلك الجنسية الفرنسية ولم يطلبها. وفي الجزائر أنشئت الجمعية الثقافية والعلمية عبد المالك صياد في 15 مارس 2008 بأغبالة، بلدية بني جليل دائرة أميزور ولاية بجاية، كما أجرى المركز الوطني للبحث ما قبل التاريخ (CNRPH) في الجزائر العاصمة سنة 2007 ملتقى بعنوان الهجرة الجزائرية إلى فرنسا، حالة مثالية. أيضا احتضن المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية بوهران ملتقى دوليا يومي21و22 ماي 2013 تحت عنوان "عبدالمالك صياد، الهجرة والعولمة"؛ سبقته ملتقيات تكوينية تحت عنوان "حيازة المفاهيم الأساسية المعدّة من طرف عبد المالك صياد " للتعريف بالمفاهيم المستعملة في أعمال هذا المفكر و قراءة تحليلية لبعض من أشهر نصوصه المنشورة.

إن الغياب المزدوج للمهاجر/ المغترب الذي شكل أحد المحاور الأساسية في أعمال عبد المالك صياد كان – في رأينا – إسقاطا لوضعية عاناها هو بدوره كمفكر وباحث في حقل العلوم الاجتماعية رغم أنه تبوأ مكانة أواخر حياته في فرنسا أهلتها له كفاءاته، مع أنه كما أشرنا سابقا بقي وفيا لجنسيته الوطنية.

إن عبد المالك الذي عاش بأعماله في الظل خلال حياته، مكّن – وهو ميت – لأعماله أن ترى النور، وهذا هو دائما حال العظماء من الرجال المفكرين، إنهم يخلدون بخلود أعمالهم، ويعيشون في الذاكرة الجماعية بأفكارهم ومآثرهم.

الخاتمة: لقد عاش صياد مع المغتربين وعانى مما يعانونه لأنه كان المثقف الملتزم بما يمليه الضمير العلمي والمهني. هذا الالتزام كلفه العيش في التهميش حتى ضمن المركز الوطني للبحث العلمي بباريس الذي كان يعمل به لولا مؤازرة بعض الأصدقاء كما يحكي عن سيرته؛ ومع

كل هذا لا يمكن الادعاء بأن أعمال عبدالمالك صياد كانت كاملة لا يشوبها نقص، فهذا من الكلام الذي لا يقبله العلم ولا يقبله صياد نفسه. فأعمال صياد جديرة بالدراسة وجديرة بالنقد أيضا. فالبحث في الهجرة يعتبر موضوعا لا ينفك عن التغير والتبدل، إن غفلت عنه مدة لا تستطيع معه تدارك ما فاتك. لقد كان صياد يعترف بأن ظاهرة الهجرة في تغير بوتيرة سريعة في مساراتها وتجري ضمن سياقات جديدة. ومن هنا فإن التغير الذي يحصل في مسارات الحركة الجديدة للهجرة لدى الجزائريين، صاحبه تغير في اهتماماتهم من خلال ظهور أشكال الجديدة للهجرة. هذا التنوع والتعدد يفتح الهجرة على آفاق واسعة وجديدة يجب على السياسات المحلية للبلدان الأصلية أن تتماشى معه بما يتطلّبه البحث العلمي.

الهوامش:

1– أنطوني غدنز علم الاجتماع، ، ترجمة الدكتور فايز الصياغ، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، أكتوبر 2005 بيروت لبنان ص 331

2– Sayad Abdelmalek, La double absence, Edition du seuil , France, octobre 1999 p.09.

3– Kamel CHACHOUA, Abdelmalek Sayad, sociologue émigré et sociologue de l'immigration, Actes du colloque, l'émigration Algérienne en France, un cas exemplaire, (Alger, 2,3 et 4 juin 2007), en hommage à Abdelmalek Sayad (1933-1998) CNRPAH 2012. P 18

4- Sayad Abdelmalek, La double absence, Edition du seuil ,France, octobre 1999 p32

5- المرجع نفسه ص 55

6– المرجع نفسه ص 57

7– المرجع نفسه ص 56

8– المرجع نفسه ص 92

9– Derya Férat, Les trois âges de l'immigration turque en France, Actualité de la pensée d'Abdelmalek Sayad, Actes du colloque international 15 et 16 juin 2006 –, Edition Le Fennec, Paris 2010 P259

مؤلفات عبد المالك صياد:

1- La double absence, édition du seuil,1999.

2- Histoire et recherche identitaire avec Hassan Arfaoui Bouchène 2002

3- Un Nanterre algérien Terre des bidonvilles (avec la collaboration d'Eliane Dupuy) Autrement, 1995

4- L'Immigration ou les paradoxes de l'altérité De Boeck-Wesmael, 1991 et Raison d'agir éditions, 2006

5- L'Immigration algérienne en France (Avec Alain Gillette) Entente, 1984

6- Le Déracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie (Avec Pierre Bourdieu) Minuit, 1977

أزمة الجنس عند المراهقين

أ.سعدية قندوسي[1]

مقدمة:

لا شك أن مرحلة المراهقة من أهم مراحل نمو الإنسان ، ففيها يتعرض المراهق لكثير من المشكلات والأزمات و يعاني الصراعات والتوترات، لأنها المرحلة الحاسمة التي تثمر فيها العواطف الجنسية والأخلاقية فتصل إلى حالة النضج، كما أنها المرحلة التي يتم فيها نسج الماضي والحاضر والمستقبل ونظمهم معا في خيوط الخيال والرغبة، فهي مرحلة انتقال خطيرة بين الطفولة والرشد من طور يعتمد فيه على غيره إلى طور يعتمد فيه على نفسه، ومن علاقة محددة بالأسرة إلى حياة اجتماعية خارجية على امتداد أوسع.

ولا شك أن الأزمة التي يتعرض لها المراهق لها أسباب متنوعة، تتعلق بتعقد الحياة الاجتماعية وزيادة التأثيرات المتبادلة بين الشعوب في غياب المعايير الثابتة للسلوك والعلاقات المتبادلة، في عالم غابت فيه العلاقات الأسرية الحميمة واستبدلت بأنانية فردانية وإعلاء المصالح المادية، فقد ترتب على ذلك ظهور أوضاع كثيرة كان لها أثرها في حياة الطفل والمراهق إذ انصرفت الأم في رعاية أبنائها لتلوج عالم الشغل وأنكمش دور الأب في حياة الأسرة الحديثة، أو على الأقل لم يعد له دور السلطة داخل أسرته، وهو تعبير يكشف عن كثير من المخاطر والمشكلات التي يعاني منها المراهق داخل أسرته وفي مجتمعه، ; و ما الجنس إلا أزمة من بين الأزمات المتعددة التي أصبحت تصاحب الفرد طيلة فترة مراهقته ، وطبعا تختلف درجة الأزمة

[1]- كلية العلوم الاجتماعية و الانسانية، قسم علم الاجتماع، جامعة الأغواط

من مجتمع لآخر، طبقا لتنوع الثقافة أو الحضارة السائدة في المجتمع، فالحضارة تفرض على أبنائها نمطا معرفيا نوعيا يميزهم عن غيرهم .

فماهي الخلفية الفكرية للجنس ؟ وما وقعها على مراهق اليوم في ظل التغيرات الراهنة؟

الأصول البدائية والأسطورية لنظرية فرويد حول الجنس:

ما هو الجنس...؟ إن الحديث عن الجنس هو بالضرورة حديث عن نظرية التحليل النفسي عند سيغموند فرويد رغم أن ثيودور رايك في كتابه الدافع الجنسي يرى أنه ليس بمقدور السيكولوجيين أن يجيبوا على سؤال ما هو الجنس؟ فهذه إشكالية لا يمكنهم التنطح بها.

ولا بد من أن يضطلع بذلك علماء البيولوجيا و الكيمياء الحيوية والفيزيولوجيا وبقدر ما يمكن لنا ان نستنتج، فإن الدافع الجنسي الخام هو حاجة بيولوجية تمثل الغريزة ومشروط بتغيرات كيميائية التي تنزع إلى إحداث تفريغ أو إطلاق يمكن مقارنته بالإطراح فتلك هي طبيعته الدافع الخام"[1]

و يرى ثيودور رايك أنه ما يمكن للسيكولوجيين تقديمه سوى وصف مشاعر اللذة والألم لكن هناك من يرى أن التحليل النفسي ليس طريقة في معالجة الأمراض والاضطرابات الذهنية فحسب إنما هو أيضا نظرية في العقل البشري، فضلا عن كونه محاولة في تفسير نشوء الحضارة والمجتمع، ودراسته ما فيهما من ظواهر[2] فمنذ البداية ينبغي الاعتراف بأن فرويد أحس بوطأة الأنظمة الاقتصادية التي تتلاعب بمصير الإنسان فأراد أن يبحث عن جذور هذه الأنظمة لا في تاريخ الأرض الاجتماعية التي أنبتتها، وإنما في أعماق الإنسان نفسه

الذي رآه بنظرة سطحية ،فلم يكتشف فيه إلا جسدا تقوده غريزة صارحة في الحياة اعتبرها القوة الوحيدة الصانعة للإنسان ومصيره ومجتمعه وتاريخه"[3].

كتب فرويد طوال حياته عن الجنس وأهميته وتطوره منذ الطفولة، فدرس الجنس في زاويتين أساسيتين :الأولى وهي تاريخية منذ بداية البشرية ،و الثانية وهي موضوعية متجاوزا الموضوع إلى ما يحيط به [4]، كما تبنى نظريته على مبدأين للنشاط النفسي (هما مبدأ اللذة ومبدأ الواقع)[5].

يقدم فرويد فرضا نخاله فرضا خياليا ،فيستهل عرضه بطرح مفهومه الأساسي حول الطوطمية ،بحيث يقول في كتابه الطوطم و التابو:" أن أكثر ما اجتذبني للطوطمية أولى أساليب النظام الاجتماعي في القبائل البدائية ، أسلوب اتّحدت فيه بدايات النظام الاجتماعي بدين ساذج وسيطرة صارمة لعدد ضئيل من نواهي التابو .

في ذلك النظام الكائن المقدس هو دائما وأبدا حيوان "تدّعي القبيلة" أنها انحدرت منه و من الدلائل ،كثيرا ما يثبت أن كل جنس من الأجناس، أيّا كانت درجة رقيه، قد مرّ لا محالة بطور الطوطمية هذا"[6].

كانت نقطة بدايته هي ذلك التقابل البارز بين الأمرين الذين حرّمتهما الطوطمية ،تحريم قتل الطوطم وتحريم الاتصال الجنسي بأيّ امرأة من عشيرة الطوطم نفسها، وعنصر عقدة أوديب.

و حتى نفهم هذه العلاقة بين قتل الطوطم و غشيان المحارم و عقدة أوديب ،يجب أن نأتي على ذكر الافتراض الذي قدمه فرويد ،و الذي يؤكّده في كتابه "التابو و الطوطم "على أن المصادر التي اعتمدها هي كتاب جيمس فريزر حول الطوطمية و الزواج الخارجي، و كتابه

المشهور الغصن الذهبي، و كتاب روبرتسون سميث حول (ديانة الساميين بشأن وليمة الطوطم) ، في الحقيقة كان فرويد يتلقف أي نظرية إثنولوجية يتراءى له أنها تتلاءم وأغراضه على أنها أصبحت موضع استهجان من قبل علماء الإنثولوجيا، حيث قال مدافعا عن منهجيته هذه".

" وإنني أولا و قبل كل شيء لست عالم إثنولوجيا بل عالم تحليل نفسي، و من ثم كان من حقي أن أنتقي من بين المعطيات الإثنولوجية كل ما أراه مفيدا لأبحاثي التحليلية"[7]

وبالرغم من أنه يؤكد على أنه اعتمد في مصادره على كتب جيمس فريزر ، فيعود ليقول ما نصه "لكن فريزر لم يكن غير أثر ضئيل في توضيح مشاكل الطوطمية، فكثيرا ما عدّل تعديلا جوهريا في آرائه في هذا الموضوع، وكذلك بدا علماء الأجناس وما قبل التاريخ في شك وخلاف فيما بينهم...."

يزعم فرويد أن الإنسان كان في البدء يعيش وسط عشيرة بدائية متنقلة تخضع لنظام أبوي، و لم يكن ثمة غير أب فقط غيور يستأثر بكل الإناث ولا يكاد أبناؤه يشبون عن الطوق حتى يطردهم خارج العشيرة ، وحدث ذات يوم أن إلتأم شمل الإخوة المطرودين واجتمعت كلمتهم على قتل أبيهم، وحيث أنهم كانوا أفظاظا من أكلة لحوم البشر، فمن البديهي أنهم التهموا فريستهم بعد أن قتلوه، وقدّر للوليمة الطوطمية والتي ربما كانت أول احتفال بشري أن تصبح تذكارا يتكرر معه هذه الفعلة الشنعاء التي كانت بداية لأفعال أخرى كثيرة"[8].

فيساوي فرويد بين الطوطم الحيوان والأب بحيث يقول : "فأغراني ذلك ،أن أساوي الطوطم الحيوان بالأب والواقع أن الشعوب البدائية ذاتها تفعل ذلك صراحة،إذ تقدسه بوصفه الأب الأول للعشيرة (أي الطوطم) ثم يستوفي فرويد قصته المزعومة فوليمة الطوطم

جزءاً رئيسياً في الديانة الطوطمية، يُقتل الحيوان الطوطم الذي كان من قبل مقدسا، مرة كل عام، ويُقتل في مراسم خاصة على مرأى من جميع أعضاء العشيرة ويُلتهم ثم يُناح عليه ،بعد ذلك يَعقب الحداد احتفال كبير"[9].

و ذهب فرويد إلى أن جريمة قتل الأب ، زعيم العشيرة أدّت إلى بناء مجتمع على أساس عقد اجتماعي من نوع خاص ، إذ أدرك الأبناء و كل الإخوة غير الأشقاء أن المصير الذي حل بالأب سوف يحل بالضرورة بأبنائه من بعده، ما لم يُؤلفوا حلفا فيما بينهم"[10]. ويصلحوا ذات بينهم، و ينتظموا في قبيلة من الإخوة مستعينين بقوانين الطوطمية التي تهدف إلى تجنب تكرار مثل هذه الفعلة وأجمعوا أمرهم على أن يتخلوا عن امتلاك النساء اللاتي من أجلهن اغتالوا أباهم ،و كان عليهم بعدئذ أن يلتمسوا نساء ا غريبات، وذلك هو الأصل في الزواج الخارجي الذي يتصل اتصالا وثيقا بالطوطمية "[11].

يفسر فرويد الدين بأنه إحساس بالذنب، نشأ لدى جماهير الناس منذ عصور ما قبل التاريخ إثر جريمة قتل الأب، و تحول الأب البدائي القتيل إلى صورة إله وما الخطيئة الأولى إلا ذكرى جريمة قتل الأب الإله"[12].

والوليمة الطوطمية و التناول المسيحي ما هما إلا شعيرتين يعيد بهما الإنسان تمثيل الجريمة و التهام الأب البدائي، و يسمي فرويد مثل هذه الشعائر الأسطورة العلمية عن أب العشيرة البدائية"[13].

أما عن عقدة أوديب ففرويد يرى أنها منبع المجتمع والأخلاق والدين ، لأنها تعكس العلاقة بين الإنسان وأبويه، يعقّب الدكتور راموس وهو أحد أتباع فرويد على هذا فيقول: "يخيل إلي أنه من الأشياء المفتعلة وغير الطبيعية أن نفسر العلاقة الشديدة بين الابن و الأم

بأنها رغبة مضاجعة المحارم سواء بشعور أو بلا شعور، و هي توحي بأن فرويد وأيّا كان أول من فكر فيها على هذا الأساس، قد بحث عمدا عن أسطورة يلصق بها نظريته الجديدة بشأن مضاجعة المحارم فلما عثر على أسطورة أوديب تبناها على أنها أقرب أسطورة تتفق مع هواه"[14].

وأسطورة أوديب يرويها فرويد على أنها مأساة إغريقية ، يحذّر المنجمون الملك مما سيفعله به إبنه، فيأمر الملك بأن يقتل وليده ، ولكن الأم تهربه من القصر إلى بعض الرعاة، فيربونه بينهم عارفين بحقيقته، حتى يشب عوده ويقوى جسده ويلمع ذهنه فحينئذ يتمكّن الابن من العودة ، وإغتصاب عرش أبيه ، و الزواج من الملكة والدته ، وينجب منها أبناؤهما، ثم يجيء من يُفتّح عيونهم بالحقيقة ويُثبتها لهم فتقتل الأم نفسها، ويفقأ الابن عينه"[15].

وتكمن وراء هذه الأسطورة نظرية فرويد، تشير عقدة أوديب إلى تعلق الطفل بالوالد من الجنس الآخر تعلقا يتناوله الكبت بسبب الصراع الذي نشأ من اصطدام هذا التعلق بمشاعر الحب والكره والخوف التي يشعر بها الطفل اتجاه الوالد من نفس الجنس، و هو ما يسمى بعقدة أوديب الإيجابية ،أما عقدة أوديب السلبية فتكون حين يحل التعلق الّشبقي محل مشاعر العدوان التي يستشعرها الطفل حيال الوالد من نفس الجنس"[16].

وتنتج عقدة أوديب الفرويدية نسلا من العقد الثانوية ، ففرض مضاجعة المحارم بوصفه حبا للأم، تضمن أيضا حسد الأب و هو بدوره خلق حالة عداء، "ورغبة في استبعاده واحتلال مكانته ، و لكن الوالد شيء مرهوب الجانب لما يُسمح له من سلطة ولأنه يهدد...؟ ولكن ماذا يهدد؟ ... في اعتقاد فرويد طبعا التهديد الجنسي، ومن هنا تظهر عقدة عجيبة أخرى وهي قوة الخصاء"[17] وثمة علاقة وطيدة بين العقدتين، إذ تدل عقدة

الخصاء على الخوف اللاشعوري من فقدان الأعضاء التناسلية، أو ما يقابلها من أعضاء، عقابا على إتيان الفرد بعض الأفعال الجنسية المحرمة أو شعوره ببعض الدوافع الجنسية اتجاه موضوع محرم، فالخوف من الخصاء ينشأ نتيجة لوجود الموقف الأوديبي"[18].

وبهذه الطريقة تعمم بنجاح عقدتي أوديب والخصاء، و تطبقان على الجنسين وهنا تتقدم إلكترا لإنقاذ الموقف، ويزعم أنها المخلوق الذي أصابه الخصاء، و بالتالي جميع النساء يشعرن بأنهن أوذين في طفولتهن وأنهن لخطأ لم يرتكبنه، كن موضع الاستهانة كما أنهن سلبن جزءا من جسمهن ، فتمتلئ نفوس الكثيرات من الفتيات بالمرارة حيال أمهاتهن ، و يلمنهن لسبب لا مفر منه وهو أنهن جُلبن إلى هذا العالم إناثا بدلا من أن ينجبهن ذكورا"[19].

فالفتيات يرجعن افتقارهن إلى التكوين التشريحي الذكرى إلى الخصاء كعقوبة عن خطيئة وإذا كان لهن أن ينتقلن إلى الأنوثة بصورة سوية فعليهن أن يقبلن وضعهن الذي يتسم بالدونية والسلبية"[20].

و ينتهي هذا إلى غيرة الصبي من والده وغيرة الصبية من والدتها، ورغبة كل منهما في الاستحواذ على مكان الوالد أو الوالدة"[21].

قال فرويد أن الجنس يولد في الطفل قبل الولادة ، وأنه يمر قبل البلوغ بمراحل مختلفة وأن الجنس لا يخدم في بدايته غرضا محددا، ولكن هذا الغرض يكتسبه الوليد من حاجاته الضرورية، يبدأ بإمساك ثدي أمه ومصه مصا منتظما وتسمى هذه المرحلة التي تستمر حوالي العام بالمرحلة الفمية"[22] و يذكّرنا فرويد أن اكتشاف المولود لذة الرضاعة من ثدي أمه تخلق عنده أولى مراحل الغريزة الجنسية"، وقد عدد فرويد بعد ذلك ثلاث مراحل أخرى للغريزة الجنسية هي:

المرحلة الشرجية :تكون بين السنة الأولى والثانية من عمر المولود ينتقل اهتمام الطفل إلى عادات التبول والتبرز وغيرها من مظاهر النظافة ، و ينتقل اهتمام الطفل نتيجة تلك الاهتمامات تدريجيا إلى منطقة الشرج وتنشأ عند الطفل لذة خاصة من ملاحظته لتأثير التبول والتبرز، ويتولد عن هذه اللذة ظهور علامات السرور والغضب لنجاحه أو فشله في التحكم في إخراج بوله أو برازه.

في **المرحلة الشبقية** :تستمر نشاطات الطفل الجنسية في المنح و المنع والسرور و الغضب....الخ و قد ترسخ تلك النشاطات فيما بعد بما لها من قدرة على التوتر و الارتخاء، أو تتطور عنها مشاعر العدوان والشعور باللذة من الألم كما بين المحبين.

في **المرحلة القضيبية** :يبدأ الطفل من سن الثالثة إلى حوالي السادسة في الانتباه إلى الاختلافات البيولوجية بين الجنسين ، ويؤدي به اهتمامه إلى الانتقال إلى مرحلة جديدة يشعر خلالها الذكر بالخوف على عضوه الذكري من الخصاء لخيالات جنسية طفلية من أهم أسبابها المحارم الاجتماعية و الخوف من الأنا ، في المرحلة الجنسية الأخيرة تتعلق الصبية بوالدها ، ويستمر الصبي في التعلق بوالدته "مركب أوديب ولكن تأثير هذا المركب يضعف بعد ذلك طبيعيا عند خروج الطفل إلى المدرسة واختلاطه بالمجتمع"[23] ولكي يمكن لهذا الطفل أن ينخرط في المجتمع لاحقا وينفصل عن أهله لابد أن يخرج من هذه العقدة التي دخل فيها ، أي لابد من أن تنحل عقدة أوديب و هكذا يكبت رغبته المحرمة باستسلام قلق، ويتكيف مع مبدأ الواقع و يميل للأب و ينفصل عن الأم ويعزي نفسه بعزاء واع مفاده أن أباه يرمز إلى فرصة وإمكانية سوف يكون هو نفسه قادرا على انتهازها وتحقيقها في المستقبل"[24].

يذهب فرويد إلى أن جذور النوازع الجنسية الطفلية وعقدة أوديب هي جذور فطر عليها الإنسان منذ زمان سحيق و توارثها حتى يومنا هذا و ترجع أصولها إلى الذكرى المكبوتة عن تلك الأفعال البدائية ، فالإحساس بالذنب الناشئ عن جريمة قتل الأب البدائي ، أصبح على مدى آلاف السنين بمثابة ذاكرة سلالية لها شحنتها القوية الفعالة و هكذا فإن كل فرد يرث مع تعاقب الأجيال الإحساس بالذنب في شكل ذاكرة مكبوتة داخل اللاشعور"[25] فعقدة أوديب ليست فقط علة لنشأة المجتمع و الأخلاق والدين بل علة حركتها جماعيا ،إنها في رأي فرويد هي القوة المحركة للتاريخ"[26]. فلقد استخدم فرويد التحليل النفسي في صياغة فلسفة الحضارة والتاريخ، وقد انطلق فرويد من أن التطور النفسي للفرد يكرر سير تطور البشرية، وأن سير العمليات اللاشعورية يحدد خاصية نشوء المعايير الأخلاقية للسلوك والإنجازات الحضارية"[27] لقد كان فرويد يفسر الفن والعلم والثقافة بوجه عام في ضوء مصطلحاته عن كبت الحياة الغريزية و ما يتبع ذلك من نجاح المرء بقدر أو بآخر في تحويل الطاقة الجنسية إلى أعمال ذهنية إبداعية"[28] بل إن فرويد يرى أن الحضارة ذاتها قد نشأت بفضل هذا الإعلاء (التسامي)حيث خُلق التاريخ الثقافي من تحويل غرائزنا وتسخير طاقاتنا لخدمة الأهداف السامية"[29]. فالحضارة في اعتقاد فرويد تتطلب الحد من الحرية واكتساب النظام، كما تتطلب كبت النزوات الجنسية و نكرانها، هذا النكران الثقافي يحرك ميدان العلاقات الاجتماعية وهو أيضا السبب للنزعة العدوانية الدائمة"[30] و يذهب فرويد إلى حد القول إن الحضارة لا تنزع إلى توسيع المجالات الثقافية فحسب بل تسعى أيضا إلى تقييد الحياة الجنسية بشكل لا يطاق، و تختلف الحضارة عن بعضها البعض باختلاف المدى الذي تذهب إليه في فرض القيود على الممارسة الجنسية"[31].

تطور العلاقات الجنسية و تنظيمها عبر العصور:

يتفق معظم علماء النفس على أن اللبيدو طاقة طبيعية ، فهي غريزة تتولد مع الطفل، شأنها شأن الغرائز الأخرى، كالخوف و حب البقاء و.... تتولد أولا وقبل كل شيء للقيام بخدمة لأغراض الحياة"[32] لكن قدرا معينا مما يفيض عن حاجتنا منها لتلبية أغراض غريزية قد تتحول فعلا إنتاجيا أو ينجز لأغراض ثقافية، و قد كشفت لنا بحوث العلماء عن معنى الجنس الذي رافق المجتمع الأول وفي ظل الزواج الجماعي، لقد استطاع الإنسان أنذاك أن يعبر عن ذلك المعنى في بواكير فنونه و في أحد طقوسهم السحرية كانوا يرمزون للعضو الذكري بسيف أو بحربة و يرمزون للعضو الأنثوي بحفرة ، ويمارسون رقصات سحرية يعتقدون أنها تحدث الخصب بتمثيل العملية الجنسية"[33].

يروي يونغ عن احتفال الربيع الذي تقيمه قبيلة "الونشاندس" البدائية حين يعمدون إلى حفرة في الأرض ويجعلون لها سياجا من العوسج محاكاة لعضو الأنثى ثم يرقصون حولها والرماح في أيديهم مصوبة إلى الأمام بما يشبه قضيب الذكر منتصبا و أنهم ليرقصون إذ يأخذون في طعن الأرض بالرماح صائحين "بولي نيرا أوطاكا" (ماهي... حفرة ماهي حفرة ... هي فرج). و لا يسمحون لأحد منهم أن ينظر إلى امرأة في أثناء الاحتفال.

فيونغ يعالج جانبا أوسع من النشاط البشري ، فهو يركز على الرمزية"[34] فالرمز هنا يمثل المرأة الأرض التي ينبغي لهم إخصابها، وهو الرمز الذي يحول اللبيدو عن وضعها الأصلي، فحفرة الونشاندس يمكن اعتبارها تمثيلا ، تنطوي على معنى أعمق يتبدّى في الاشتراك مع الطبيعة في إخصاب الأرض أو في استثارة عنصر الإخصاب في الطبيعة"[35].

فالمفهوم الجنسي الذي نتعرف عليه من خلال هذا التمثيل هو أن العلاقة الجنسية لم تعد هذه الحاجة الملحة وإنما أصبحت وسيلة للتكاثر العددي الذي يزيد من قدرة الجماعة على مواجهة الأعداء في الغابة، فالجنس لم يكن إحدى مشكلات هذا المجتمع في ظل الزواج الجماعي الذي يتيح فرصا متساوية لأعضاء الجماعة ، و من ثم كان التعبير الفني المباشر عن هذه العلاقة هو الرمز لها إلى الخصب و النماء و الحياة"[36].

فالشيوعية الجنسية كانت مؤداها أن جميع النساء في المجتمع تكن حقا مشاعا لجميع الرجال و العكس صحيح، و يرى باخوفن أن وجود النظام الأمومي قد انبثق من نظام الشيوعية الجنسية وأصبح وجود هذا النظام في بعض المجتمعات البدائية، كقبائل الباري و الكينانا في شرق إفريقيا ، لا ينظر إلى الاتصال بفتاة غير متزوجة على أنه عمل شائن بل إن حمل الفتاة من السفاح قبل زواجها لا ينقص من قيمتها...."[37]

وفي عشائر الباكونجو يقاس شرف المرأة بمبلغ الرغبة فيها ، و ما يعرضه الراغبون في شرائها أو الزواج بها من ثمن... و في عشائر الأنجامي ناجاسا Nagas, Angami لابد أن تحمل الفتاة قبل زواجها بل أن الزوج في هذه العشائر يحرص على ألا تزف إليه عروسه إلا و قد أقامت الدليل العملي من قبل على أنها ليست عقيما ، ولا تكون العفة فضيلة عند هذه العشائر إلا بعد الزواج و في بعض المناطق الهندية يباح للأرملة و للزوجة التي يضارها زوجها أن تتصل بمن تشاء شرط أن تقدم قبل ذلك أضحية لأحد معابد تولافا Tulafa ،لكن رغم ذلك كان الزواج هو الأصل و هو الوضع العادي لكل من الرجل و المرأة، ويباح لهما في خارج نطاق الزوجية اتصال الرجال بالنساء في بعض الأحوال و الشروط".[37]

أما الزواج الجماعي فهو شكل غير منتشر و يوجد بصفة أساسية بين قبائل الديري Dieri في استراليا حيث كان يسود بينهم زواج عدة رجال بعدة نساء، ولكل منهم حق الاتصال الجنسي بالآخر ، وقد دافع قائد هذه الجماعة عن ممارستها بقوله"نحن نؤمن بأننا عندما نتبادل الشركاء فإن ذلك يتم وفقا لإرادة الله و نحن لا نفعل ذلك عن الدافع الشهوة و لكن بدافع الحب وأحيانا نصلي طوال الليل من أجل الهدايا و التوفيق".[38]

وأما الزواج المرأة الواحدة من عدة رجال أشقاء، فيتم إما بعدة رجال أشقاء ، مما يتيح للإخوة الأصغر حق الاتصال الجنسي بالزوجة ،وإما زواج المرأة الواحدة من عدة رجال ليسوا أشقاء ،ففي قبائل ألوهوماس شرق إفريقيا يحدث هذا النوع من الزواج عندما يكون الرجل فقيرا جدا لدرجة لا يستطيع شراء زوجة، فيقوم إخوته بمساعدته ماديا و من ثم يشاركونه حقوقه الزوجية حتى مرحلة الحمل... ففي هذه الحالة يعتبر الأخ الأكبر بمثابة أب لكل الأطفال، وأحيانا يمنح دور الأب بالنسبة للطفل الأول ،أما الأخ الثاني فيعتبر والد الطفل الثاني وهكذا...، و إذا لم يكن الأزواج من الإخوة فإن المرأة هي التي تحدد من هو الأب و من ثم يتعين عليه تولي مسؤولية تربية الطفل"[39].

كما أن تعدد الأزواج قد يؤدي في كثير من الأحيان إلى زواج الجماعة ، و هناك كثير من القبائل التي يوجد فيها هذا النمط منها قبيلة التودا و هي قبيلة هندية غير هندوسية وسكان جزر ماركوسان من البوليزيين في جنوب المحيط الهادي ومجتمع التبت واليمن القديم ....[40].

في حين ينتشر الزواج الخارجي في الكثير من المجتمعات البدائية التي تحمل اسم نفس الطوطم يختار فرويد في كتابه الطوطم والتابو تلك القبائل من الأقوام التي توصف من قبيل الاثنوغرافيين بأنها أكثر المتوحشين تخلفا وبأسا و هم سكان استراليا الأصليون ، ولاشك أننا

لا نستطيع أن نتوقع من هؤلاء الكانباليين الفقراء العراة أن يكونوا قد أخضعوا دوافعهم الجنسية لضوابط عليا ،لكننا نجد أنهم وضعوا نصب أعينهم ببالغ الاهتمام تجنب العلاقات الجنسية بين الأقرباء، نجد عندهم نظام الطوطمية بحيث تتفرغ القبائل الاسترالية إلى عشائر و كل عشيرة تسمى باسم طوطمها، الطوطم في العادة هو حيوان يؤكل لحمه مسالم أو خطر مخيف ، و في النادر شجرة أو قوة طبيعية (مطر، ماء....) ذو علاقة خصوصية مع كامل العشيرة، فالطوطم هو الأب الأول للعشيرة و الروح الحامية لها والمعين .... من أجل ذلك يخضع أبناء الطوطم لالتزام مقدس، رادع ذاتيا يقضي بأن لا يقتلوا طوطمهم وأن يستغنوا عن لحمه"[41] و لا ينحصر الطوطم بحيوان معين أو كائن مفرد بل يشمل جميع أفراد النوع ، و الطوطم ليس مرتبطا بالأرض و المكان فيمكن لأبناء الطوطم الواحد أن يكونوا منفصلين عن بعضهم و يعيشون بسلام مع أتباع الطوطم الآخر[42] . و في كل مكان تقريبا يسود فيه الطوطم، يسود قانون بأن أتباع نفس الطوطم لا يجوز أن ينشأ بينهم علاقات جنسية (لا يتزوجوا وهذا هو التزاوج الخارجي المرتبط بالطوطم).

و الطوطم وراثي لا يتغير بالزواج فإذا كان الرجل على سبيل المثال ينتسب إلى عشيرة طوطمها الكنغر و تزوج امرأة طوطمها النعام، فإن الأطفال ذكورا وإناثا جميعهم طوطمهم نعام ،وبذلك يستحيل على ابن من هذا الزواج حسب قانون الطوطم أن يتصل جنسيا بأمه و إخوته اللواتي هن نعام مثله ،بل من السهل أن الزواج الخارجي المرتبط بالطوطم يحقق أكثر، وبالتالي يهدف إلى أكثر من منع الاتصال مع الأم و الأخوات، إذ أنه يجعل من المستحيل على الرجل أن يمارس الجنس مع أية امرأة من عشيرته[43].

فيتسع نطاق المحارم في المجتمعات البدائية بحيث يشمل جميع أقارب العصبة التي ينتمي إليها الفرد و تختلف المجتمعات في تحديد العقاب لحالات مخالفة نظام المحارم، فعند قبائل سكان استراليا الأصليين ومجتمعات أخرى كثيرة ،يعاقب المخالف بالإعدام ، وتفسر قبيلة الأشاتسي بالسودان سبب فرضها عقوبة الإعدام على مخالف نظام المحارم ،بأن ترك تلك الجريمة يعتبر عقابا سيؤدي إلى عدم قدرة الرجال على صيد الحيوانات ،وستصاب جميع النساء بالعقم، و لن تثمر الأشجار، وستغيب أرواح الموتى، كذلك الآلهة ،و ستموت وتختفي قبيلتهم.

يوجد مجتمعات قليلة جدا من المجتمعات القديمة التي كانت تتيح الزواج بين الأخ والأخت بالنسبة للعائلة المالكة فقط، و ليس لعامة الشعب، وذلك أن الاعتقاد أن العائلة المالكة عائلة مقدسة خالدة لا تموت، مثل تلك المجتمعات هي مصر الفرعونية ومجتمع هاواي القديم، ومجتمع الأنكا من الهنود الحمر، وفي مجتمع "بالينير" Balinere يفرضون الزواج بين التوأمين إذا اختلف نوعهم على أساس أنهما قد تزوجا في داخل رحم الأم قبل الولادة[44].

لكن طورا تقدميا جديدا كان في انتظار الإنسان، كانت العلاقات الجنسية بين الأفراد تتطور مع نمو المجتمع الجديد (من الزواج الجماعي) إلى الزواج الفردي فالجنس ليس كما كان منذ آلاف السنين، الدافع الخام هو ذاته بالطبع لكن تظاهرته خضعت لكثير من التغيرات[45] فقد مر زمن كان الدافع الجنسي طابع جنسي صرف شأنه لدى البهائم كونه مقتصرا على فصول الحر"يستغل لتلبية حاجة ملحة، و بالرغم من أن الدافع الجنسي لازال محتفظا بشيء من طبيعته الأصلية إلى الآن ،إلا أن التغيرات القبتاريخية في البيئة و المناخ و

القشرة الأرضية والعظام، قد تركت جميعها أثرا على عادات البشرية الجنسية، ذلك أن الإنسان يصوغ نفسه على غرار العالم الخارجي، فقد تلقى الدافع الجنسي تنبيهات جديدة كارتداء النساء للملابس، فلقد عمل هذا العامل غير الجنسي على تغيير طابع الموضوع المرغوب فالذي تحول ليس طبيعة الدافع الجنسي الخام وإنما شروط إثارته وتغيراتها"[46] وأصبح لأول مرة الجنس مشكلة يومية في حياة الناس عبرت عنها أخلص تعبير أساطيرهم وطقوسهم".[47]

المراهق والجنس:

يمر النمو الجنسي بمراحل تبدأ من الطفولة، تعرف بمراحل التطور الجنسي، فالسمات البيولوجية في جنسيه المراهق ماثلة عند الولادة، وهناك في الطفولة المبكرة دلائل على حساسية خاصة في المناطق التناسلية وكذلك للعوامل السيكولوجية التي تؤثر في مواقف المراهق حيال الجنس تاريخا يعود إلى بواكير الحياة[48].

ففي مرحلة المراهقة يكون الفرد قد مر بخبرات استكشف خلالها الفروق التشريحية بين الجنسين و عرف بعض المعلومات عن وظائف أعضاء التناسل عن السلوك والجنس والتكاثر...إلخ[49] يذكر كينسي وزملائه أن هناك أطفالا من الصبيان والبنات على السواء قادرين على استجابة جنسية حقيقية قبل بلوغهم المراهقة وأثناء المراهقة يزود المراهقون بتجارب جنسية تختلف حسب الجنس والعمر والشروط الحضارية والعائلية[50].

أوضحت دراستي فورفي 1930Furfy و كامبل 1939 Campbell أن الفرد في وقت البلوغ إنما يقف على مشارف العلاقات الجنسية الغيرية – حيث يكون الفرد وقتئذ في نهاية مرحلة ما قبل المراهقة ،و هي فترة يزعم فيها كلا الجنسين أنهم يكرهون الجنس

الآخر، و يميل فيها أفراد كل جنس بوضوح إلى تجنب أفراد الجنس الآخر[51] ففي الأغلبية العظمى من الحالات يكون الحب الأول موجها نحو شخص من نفس الجنس ،فبالنسبة للفتى يكون المحبوب أحد الأبطال بالرغم من أنه قد يهبط إلى مستوى معلم الرياضة الشاب أو رئيس فرقة كرة القدم ،أما بالنسبة للفتاة فقد يكون موضوع الحب فتاة أكبر منها سنا ،في أول الأمر يعبر عنه في شكل إخلاص وولاء ،وإعجاب و إعزاز، وحب لشخص أكبر سنا، من نفس الجنس غالبا كالمدرس أو المدرسة[52] تعرف بالجنسية المثلية بمعنى أن يتوجه المراهق انفعاليا و يميل عاطفيا بدرجة تزيد عما هو مألوف نحو أفراد جنسه وطبيعي أن أقصى درجات الجنسية المثلية تزداد في بعض المجتمعات والبيئات دون الآخر، ويعتقد أن زيادة الجنسية المثلية في المجتمع ترتبط بقلة فرص الاختلاط الاجتماعي البريء بين الجنسين[53] ومع حلول فترة البلوغ يبدي الفرد ميلا مقنعا أو مستترا نحو الجنس الآخر ويعبر هذا الميل المستتر عن نفسه باتخاذ صور متعددة منها اختلاس النظرات أو إتيان سلوك معاد نحو أفراد الجنس الآخر بهدف استثارتهم ومضايقتهم، و تنخرط مجموعات كل من البنات والصبيان في مثل هذه الممارسات السلوكية ،ويهدف كل طرف من وراء استخدام ما قد ينتهجه منها إلى استشارة الطرف الآخر وجذب اهتمامه"[54].

وبعد ذلك يأخذ الشعور الجنسي مجراه الطبيعي فيحب الفتى فتاة أو أكثر في مثل سنه و تفعل الفتاة مثل ذلك مع أفراد الجنس الآخر[55] وتمتاز العلاقات الجنسية بين الجنسين في هذه المرحلة بسيادة الروح الرومانسية الخالية من أي إثارة جنسية ...يقول صمويل مغاريوس 1957 أن مثل هذا الحب العذري لا يزيد عن كونه تأثرات جنسية لم تخلّص بعد من آثار العلاقات العاطفية في الأسرة (نحو أفراد الأسرة من الجنس الآخر)[56] وعادة ما لا

يستمر هذا الحب الرومانتيكي والذي هو عاطفة خالصة إذا دامت العلاقة بين الجنسين ،فقد يؤدي الاختلاط و التلامس إلى شعور المراهق بالميل الجنسي الذي يظهر بوضوح لدى الفتى أكثر منه لدى الفتاة ،فالتطور الجنسي في هذه المرحلة بالنسبة إلى الفتاة ينصب أساسا على إحساسها برغبتها في أن تثير إعجاب الآخرين دون أن يكون ذلك مرتبطا بالرغبة الجنسية بمفهومها عند الشباب[57].

يعرف النشاط الجنسي في هذه الآونة (بالاستمناء) فمن المعروف أن المراهق لكي يخفف من التوتر الجنسي لديه فإنه قد يمارس النشاط الجنسي الذاتي أو ما يسمى بالعادة السرية وقد دلت بحوث ألفريد كينزي وآخرون (1948-1953) في أمريكا أن حوالي 10% من الذكور يتعلمون العادة السرية سواء من تلقاء أنفسهم أو من أقرانهم في سن التاسعة حين يعمدون إلى تناول أعضائهم بأيديهم بغية الحصول على الاستمتاع الجنسي[58].

- و يعرض بلوسBlos1962 وجهة نظر مدرسة التحليل النفسي في هذا الصدد حيث يرى هذا الباحث أن عملية الاستمناء تلعب دورا ضروريا ،وإن كان وقتيا في النمو النفسي الجنسي للفرد ، فمن خلال الاستمناء يربط المراهق خبراته الجنسية التي مر بها في طفولته بحاضره و مستقبله ،و تصبح اللذات الجنسية الطفلية ليست هدفا في حد ذاتها بل جانبا من جوانب الفعل الجنس الغيري الناضج فيما بعد، و يربط المراهق _بواسطة الخيال و التوهم الذي يعيشه في عملية الاستمناء_ الخبرة الجنسية الانفرادية بأفعال ونشاطات الجنسية الغيرية[59] و يلاحظ في هذه الفترة لدى المراهق الفضول الجنسي و نشاهد الفضول الجنسي وشدة الشغف الجنسي بالتعرف على حقيقة الحياة الجنسي و شدة الشغف بالتعرف على حقيقة الحياة الجنسية و يتلهف المراهقون على معرفة أخبار السلوك الجنسي لرفقائهم[60].

ويلاحظ زيادة الحلم الجنسي (الاحتلام) يقول آرثر جيرسيلد 1968 إن الدراسات المعملية للعمليات الفسيولوجية المصاحبة للحلم ثثبت دراميا صحة آراء سيغموند فرويد عن دور الجنس في الأحلام ،فقد وجد أن الحلم يرافقه غالبا الانتصاب، وقد حلل هؤلاء الباحثون محتوى أحلام المراهقين فوجدوا أنها تحتوي على نشاط جنسي[61]. وهذا للتخفيف من التوترات الجنسية بالنسبة للأفراد الذين لا تتوفر لديهم أو تتاح لهم سبل الجنسية الغيرية ومنافذها و تأتي ضمن هؤلاء الأفراد أولئك الذين يحرصون على مسايرة مقتضيات الواقع الثقافي الاجتماعي بخصوص إشباع الدافع الجنسي ، ويلزمون أنفسهم بأحكام هذا الواقع ومتطلباته في هذه الناحية ،ويأتي ضمنهم كذلك أولئك الأفراد الذين يختارون تجنب ممارسة الاتصال الجنسي كيفما اتفق.مفضلين إرجاء بدأ هذا الاتصال إلى أن يستطيعوا إتيانه مع شريك دائم يجمعهم وإياه علاقة حب عميق[62].

إذن تتركز مشكلات المراهق أساسا في إدراكه الجنسي، وفي المراهقة ينبثق الدافع الجنسي بحدة وصراحة ،فيلهب الإحساس بالذنب و يثير المكبوت من الدوافع الجنسية الطفلية فيمتلئ قلبه خوفا من أن تتحقق ،فيتجه بكل قوته إلى مقاومتها بكافة القوى والإمكانات الشعورية ، من ذلك أنه قد يلجأ إلى الدين حيث يجد فيه وسيلة دفاعية مقبولة ضد الميول الجنسي[63] فسواء كان الاتجاه نحو الدين موجبا أو سالبا فإن الدين يعتبر قوة دافعة خلال فترة المراهقة بصفة خاصة[64]. و يرجع علماء النفس أسباب الحماس الديني لدى المراهق إلى الشعور بالذنب الذي يسود فترة المراهقة وخاصة مع انبثاق الدافع الجنسي ،لذلك يشعر المراهق بالعجز الشديد إزاء هذه الدوافع وتشتد حاجته إلى المعاونة الخارجية حتى يقف ضد هجمات هذه القوى الغريزية ،ورغبة المراهق العارمة في الاستقلال عن الوالدين يجعله يواجه

الحياة وحيدا فيدفعه ذلك إلى التماس الأمن في رحاب الدين[65] وقد يأخذ هذا الحماس الديني شكل عمل جماعي يقوم به المراهقون في شكل جماعات دينية لإقامة دعائم الفضيلة في المجتمع و تحطيم أماكن اللهو والفساد ومهاجمة الإباحية والاختلاط[66] فالمرحلة طويلة وتطول مع المدينة وأزمة المساكن وأزمة العمل، والشباب يستغلها للتجربة والخطأ لما يعده للاختبار النهائي ... و الفتاة أحرص على حفظ المسافة بأن تحافظ على جسدها فقيمتها كموضوع للزواج ترتفع كلما خفضت من قيمتها كموضوع للإشباع الجنسي القوي.[67]

خاتمة :

في الأخير لا يسعنا إلا أن ننوه بدور الأسرة الجد هام في بلورة النمو النفسي و الاجتماعي و الجنسي عند المراهقين، لأن المراهق في هذه المرحلة يعرف تحولا في غرائزه الجنسية ، و تبقى المهمة الأساسية للتربية كعملية اجتماعية هو ضبط الغريزة الجنسية و كبحها حين يصبح الفرد بالغا و قادرا على التناسل ، ففي مرحلة البلوغ التي تعد المدخل الطبيعي للمراهقة، يتجه المراهق في ميولا ته الجنسية نحو الموضوع ، بعد أن كان الاتجاه نحو الذات ، وهو أمر طبيعي إذا فهم في إطاره، لأنه قد تشتد وتقوى حساسية المراهقين لأي تدخل في حياتهم الشخصية ، بل يرفضون هذا التطفل حتى من أبائهم، و الواقع أن تدخلهم يعكس خوفهم و حرصهم الشديدين على نشأة أبنائهم التنشئة السليمة بعيدا عن الانحراف و الوقوع في براثن الخطأ.

بل يفضل المراهقين البوح بأسرارهم لرفاقهم بدل آبائهم عندما يتعلق الأمر بعلاقاتهم العاطفية و مشكلاتهم الجنسية، و قد يحلوا للبعض البحث و التصفح في الكتب و المجلات

و مواقع الانترنيت عن كل المعلومات التي تسدّ ما يشعرون به من حاجة و نقص في مجال المعرفة الجنسية.

ومع انتشار وسائل الإعلام و التكنولوجيات أصبح شبابنا اليوم مستهدفين لقنوات الإغراء و التضليل، و هذا طبعا في ظل غياب دور الأسرة كمؤسسة تنشئة في توفير التربية أو الثقافة الجنسية لدى المراهقين، و رفض فتح مجالا للنقاش مع الأبناء حول المسائل الجنسية.

الهوامش:

1- ثيودور رايك ترجمة (ثائر ذيب): الدافع الجنسي: ط1، دار الحوار، اللاذقية: سورية: 1992، ص19.

2-بول روزون ترجمة ثائر ذيب: الحريم الفرويدي، فرويد وأتباعه من النساء، ط1، دار كنعان للدراسات والنشر ، دمشق :1995ن ص 9.

3-غالي شكري، أزمة الجنس في القصة العربية، دار الشروق الأندلس، 1991، ص 44.

4- سيغموند فرويد ، م(راجعة أحمد عكاشة) فرويد حياته و تحليله النفسي ، دار و مطابع المستقبل بالفجالة و لاسكندرية ، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر ، بيروت ، ص50.

5-بول روزون ترجمة ثائر ذيب : المرجع السابق : ص8.

6-سيغموند فرويد ، الموجز في التحليل النفسي، ترجمة سامي محمود علي وعبد السلام القفاش، مكتبة الأسرة : بدون سنة ، ص 7.

7-هاري ويلز ترجمة شوقي جلال : بافلوف وفرويد ، دراسة نقدية ، الجزء الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب : 1978، ص 20.

8-هاري ويلز ، المرجع نفسه، ص 21.

9-هاري ويلز ، المرجع نفسه، ص 70.

10- هاري ويلز ، المرجع نفسه، ص 21.

11- هاري ويلز ، المرجع نفسه، ص 21.

12- هاري ويلز ، المرجع نفسه، ص 21.

13- هاري ويلز ، المرجع نفسه، ص 21.
14- جوزيف جاستروا، ترجمة فوزي الشتوي، الأحلام والجنس ونظرياتها عند فرويد، الجزء الثاني ، دار الكتاب المصري ص 22.
15- فرويد حياته ، و تحليله النفسي، م ، س ، ص 59.
16-سيغموند فرويد : الموجز في التحليل النفسي ، م س ، ص 143.
17-جوزيف جاستروا: الإعلام و الجنس ونظرياتها عند فرويد، م س ، ص 108.
18- سيغموند فرويد : الموجز في التحليل النفسي ، م س ، ص 143.
19- جوزيف جاستروا: الإعلام و الجنس ونظرياتها عند فرويد، م س ، ص 110.
20- هاري ويلز ترجمة شوقي جلال : بافلوف وفرويد ، مرجع سابق، ص 24.
21- فرويد حياته و تحليله النفسي، م س، ص54
22- فرويد حياته و تحليله النفسي، م ن ص ص 50-51.
23--فرويد حياته و تحليله النفسي، م ن، ص 12.
24- هاري ويلز ترجمة شوقي جلال : بافلوف وفرويد ، مرجع سابق، ص 22.
25- هاري ويلز ، المرجع نفسه، ص 22
26- هاري ويلز ، المرجع نفسه، ص 22.
27- هاري ويلز ، المرجع نفسه، ص 42.
28- هاري ويلز ، المرجع نفسه، ص 24.
29-بول روزر، الحريم لفرويدي ، م س، ص10.
30- بول روزر، الحريم لفرويدي ، ن س، ص10
31- فيصل عباس، التحليل النفسي و الاتجاهات الفرويدية ، المقاربة العيادية ، ط1، دار الفكر العربي، بيروت: 1996.ص44.
32- فرويد، التحليل النفسي و الفلسفة العربية المعاصرة، ترجمة زياد الملا : دار الطليعة الجديدة ، سوريا ، دمشق، 1997، ص 24.
33-غالي شكري ، أزمة الجنس في القصة العربية ، م س ، ص 07.
34- غالي شكري ، م ن ، ص 139.

35- غالي شكري ، م ن ، ص 25.

36- غالي شكري ، م ن ، ص 25.

37- يحي مرسي عيد بدر، أصول علم الإنسان، الانثروبولوجيا ، الجزء الأول : دار الوفاء : الاسكندرية 2007، ص 249.

38-يحي مرسي عيد بدر ، م ن، ص ص 248، 249.

39- يحي مرسي عيد بدر ، م ن، 249.

40- يحي مرسي عيد بدر ، م ن، 250.

41- يحي مرسي عيد بدر ، م ن، 251.

42- سيغموند فرويد ، الطوطم والتابو، مرجع سابق، ص 23.

43- سيغموند فرويد ، ن م، ص 24.

44- سيغموند فرويد ن م ،ص 24.

45- عاطف وصفي ، أثر ثقافية مع دراسة ميدانية للجالية اللبنانية الإسلامية، مدينة دير بورن الأمريكية، دار النهضة العربية ، بيروت، ص 213.

46- ثيودور رايك ، م س، ص 23.

47- ثيودور رايك ، م ن، ص 25.

48-غالي شكري، م س.ص 10.

49-حسين فيصل العزي : علم نفس الطفولة والمراهقة: مطبعة خالد بن الوليد، دمشق، 1985-1986 ، ص 221.

50-حامد عبد السلام زهران: علم نفس النمو و المراهقة ط5، دار حرير للنشر، القاهرة، 2001، ص362.

51-حسين فيصل العزي، م س، ص 122.

52- ابراهيم قشقوش، سيكولوجية المراهقة، ط1، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة، 1980، ص 287.

53- دوريس أود لم ترجمة فاخر عاقل: رحلة عبر المراهقة، ط2، دار طلاس، دمشق، 1987، ص202.

54-حامد عبد السلام زهران، م ن، ص362.

55- إبراهيم قشقوش ،م س ، ص 287.

56- حامد عبد السلام زهران ، ن م ، ص ص 362، 363.

57- حامد عبد السلام زهران ، ن م ، ص 363

58- وليم ماسترز ورالف سيتشز (ترجمة خليل رزوق): المراهقة و البلوغ ، دار المناهل، دار الحرف العربي ط1، بيروت ، لبنان، 1998، ص20.

59- حامد عبد السلام زهران ، م س ، ص 364.

60- إبراهيم قشقوش، ن م ، ص 290.

61- حامد عبد السلام زهران ، م س ، ص 363

62- حامد عبد السلام زهران ، ن م ، ص 418.

63- إبراهيم قشقوش ، م س ، ص 295.

64-كاميليا عبد الفتاح : المراهقين وأساليب معاملتهم : دار قباء ، القاهرة ، 1998، ص71.

65- حامد عبد السلام زهران ، م س ، ص 397.

66-كاميليا عبد الفتاح ، م س، ص 79.

67- حامد عبد السلام زهران ، م س ، ص 421

68-أحمد الناجي وآخرون ، أنت ومتاعب المراهقة ، دار الهلال، اليرموك ، الأردن ، ص 43.

الزاوية الانبعاثية : أي معنى و أي تحديات

أ.يخلف الحاج[1]

مقدمـة:

تعالج الدراسة نموذج لمؤسسة تقليدية هي الزاوية، وذلك من خلال تحليل أسسها الانثروبولوجية المعتمدة في التأسيس، وتتمثل هذه الأسس في: الأساس التصوري و الأساس الخطابي ثم الأساس الممارساتي. حدد البحث هذه الأسس كمؤشرات، وأول مؤشر هو، المشروعيات التأسيسية الرمزية, و هذه الأسس هي التي تغذي شرعيتها الروحية في الوسط المحلي، أما المؤشر الثاني فهو الحث و الكشف عن الرموز الصوفية للأساس الخطابي الذي تنتجه الزاوية و تقدمه لمريديها، أما الأساس الثالث فهو الأساس الممارساتي، أي ترجمة للخطاب الذي تنتجه الزاوية لنفسها إلى ممارسات و ما مدى تطابقها بالخطاب.

تعتبر الزاوية بنية سوسيو- دينية معقدة تظهر قدرة ذاتية على التأقلم[1]، مع مختلف ظروف الحياة العامة حسب نجيب مهتدي. إذ لعبت الزاوية أدوارا سياسية عبر محطات تاريخية مختلفة، إما موالية أو متمردة لسلطة سياسية على حساب أخرى، و كان هدا الدور قبل ظهور وتطور الحركات الوطنية. و بعد الاستقلال ظلت الزاوية محافظة على وجودها ومسايرة للمعطى السياسي الجديد إما مدعمة لمواقف هذه الأحزاب أو معارضة لها، مثل تحالف الزوايا مع حزب فيدرالية المنتخبين الذي أسسه الدكتور بن جلول[2]، أو في الصراع الإيديولوجي بين جمعية العلماء المسلمين و الزوايا، حيث أظهرت الزوايا في هذا الصراع قدرة على تأقلمها مع الفكر الإصلاحي. وحسب محمد القورصو[3] (1989) فاعتبر، أن اندماج

[1] باحث بالمركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ، علم الإنسان و التاريخ.

أعضاء مع الطريقة القادرية أو الدرقاوية في وسط جمعية العلماء كان بهدف المحافظة على كيانهم الديني من خلال الابتعاد عن الجدل القائم بينهم، و هذا ما يسمح لهم بالعمل بحرية اكبر في إعادة إنشاء زوايا، تدخل عليها بعض الإصلاحات أو زوايا ضد الإصلاحات. وهكذا تكون الزوايا قد ضمنت عدم اندثارها من الساحة السياسية الكلية، وتظهر هذه النقطة مدى تأقلم الزوايا من الجانب السياسي.

فالزاوية مؤسسة اجتماعية دينية تقليدية النشأة، نتاج لحركية ثقافية واجتماعية ميزت المجتمعات المغاربية والجزائر بالخصوص منذ القرن الثالث عشر ميلادي[4]. وأطرت مجالات واسعة من الحياة الاجتماعية من خلال الأدوار و الوظائف المنوطة بها، كالتربية الروحية المشبعة بقيم الدين الإسلامي من خلال تعليم للقرآن و السنة النبوية و احترام الآخر مهما كانت صفاته و تعليم قيم الجهاد.

مرت هذه المؤسسة بمراحل تاريخية عصيبة كان لها الأثر العميق على ماضيها ووجودها، و لعل اكبر التحديات التي واجهتها الزوايا في تاريخها المعاصر هو الاحتلال الفرنسي، الذي كلف قادته العسكريين بدراسات ميدانية شاملة للحياة الاجتماعية من اجل معرفة نقاط قوة المجتمع لتدميرها و نقاط ضعفه للاستثمار فيها. فأدرك المستعمر منذ الوهلة الأولى ماهية هذه المؤسسة في الوسط الاجتماعي عندما اصطدم بها، فسعى بكل زاده للقضاء عليها و هكذا اعتبر تدمير الزوايا عامل رئيسي في استئصال جذور هوية الشخصية المحلية. و لعبت الزاوية دورا كبيرا في المحافظة على الانتماءات للهوية في شقيها الإسلامي و العربي، ففي ظل غياب المدرسة بمناهجها التعليمية كانت الزوايا تسهر على تدريس اللغة العربية و تحفيظ

القرآن و تلقين الطريقة للأجيال المتعاقبة، و بهذا كانت القائم الأول على محافظتها للهوية الوطنية.

ولدت أول المقاومات الرافضة للاستعمار الفرنسي من رحم الزوايا، و سجل التاريخ مقاومة الأمير عبد القادر، القادري الطريقة[5]، والشيخ الحداد والمقراني ولالة فاطمة نسومر من الطريقة الرحمانية بالقبائل، و الشيخ بوعمامة من الطريقة الشيخية بالجنوب الوهراني[6].

في ثلاثينيات القرن الماضي عرف المجتمع، موجة ثقافية دينية جديدة حاملة في مدها أفكار و اتجاهات وصفت بالإصلاحية من أتباع الشيخ عبده، و في نهاية سنة1931 تأسست جمعية العلماء المسلمين[7]، بقيادة الشيخ عبد الحميد بن باديس المتخرج من صلب مؤسسة الزاوية[8]، و ميزة هذا التيار دخوله في مواجهة السلطة القدسية لأولياء الزوايا[9].

معظم الفاعلين الأوائل للحركة الوطنية ينحدر من صلب الزوايا، مثل: مصالي الحاج الذي ينتسب للطريقة الدرقاوية هو و عائلته[10]. و عند اندلاع الثورة التحريرية كانت الزوايا بمثابة الخزان الذي غذى الثورة بالمجاهدين، وهذا ما دفع بالإدارة الاستعمارية للانتقام من هذه المؤسسات بقصفها وتدميرها[11]، مثل ما جرى مع زاوية الصباغين بالعاصمة التي هدمت، و زاوية شختوت التي حولت لثكنة عسكرية[12].

بعد الاستقلال و بقيام الدولة الوطنية، أصبح مصير مؤسسة الزاوية يتحدد حسب موقف السلطة السياسية الحاكمة منها، فالزوايا في سنوات الستينات و السبعينات أو الثمانينات لا تتشابه في ظروفها العامة مع زوايا بداية القرن الواحد والعشرين، إذ يتحدد موقف كل سلطة سياسية من الزوايا حسب أولويات هذه السلطة السياسية، وتظهر هذه الأولوية حسب الظروف السياسية و الاجتماعية السائدة و الغالبة.

ظلت الزوايا في ظل هذه الظروف و لمدة زمنية معتبرة، إما غائبة أو مغيبة عن المشهد العام للحياة الاجتماعية. فبادرت السلطة السياسية خاصة، لإعادة تفعيل دور الزوايا بهدف إعادة صياغة تركيبة الحقل الديني الإسلامي في الجزائر من جديد، يكون فيه النظام التقليدي الطرقي هو العنصر الفاعل و المحرك، لصد الأفكار الدينية المستوردة من جهة، و من جهة أخرى خلق انسجام بين هذه الزوايا رغم تنوع طرقها، فالرابط المشترك بينهما هو التصوف الشعبي[13] كما يسمية جاك بيرك .

تدرس إشكالية البحث، مؤسسة الزاوية كبنية من الداخل، و تحليل عناصرها المكونة لها. و يتناول أول عنصر، الواقع التأسيسي للزاوية و المشروعيات التي تبنتها و اعتمدت عليها كمرجعية تأسيسية في وسطها المحلي. وثاني عنصر من بين العناصر المكونة لداخل الزاوية يبرز عنصر الخطاب، الذي توظفه الزاوية للتعبير عن هويتها التصوفية من جهة و لاستقطاب جموع المريدين من جهة أخرى. و ثالث عنصر مكون لداخل الزاوية هو الفعل الممارساتي، أي النشاطات الدينية والاجتماعية التي تقوم بها الزاوية، و التي تؤدي وظيفة ترويجية للزاوية ولطريقتها.

وعلى هذا الأساس ارتأت الدراسة طرح التساؤل على النحو التالي: ما هي الاعتبارات الانثروبولوجية الفعلية لتأسيس زاوية في الوسط المحلي ؟.

حدد مجال الدراسة و ميدانها، الزاوية القادرية بمدينة عين تموشنت، و التي استمرت الدراسة على مستوى هذه الزاوية ثمانية عشرة شهرا.

وللإجابة على الإشكالية المطروحة، ارتأت الدراسة عرض الفرضيات الآتية:

- ✓ تستند مشروعيات الرجل الصالح إلى ثلاثة مستويات: مشروعية النسب الشريف و مشروعية العلم بالكتاب والسنة ومشروعية المعجزات[14]. فهل لازالت الزوايا حاليا، تقوم على مثل هذه المستويات من المشروعية أم طرأ عليها تغيير؟.
- ✓ تقوم للزاوية بوظائف اجتماعية متنوعة يشارك فيها عدد كبير من أعضائها، و تقدم خطابا قدسيا جذابا لمريديها، فما هي رموز هذا الخطاب و ما هي وظائفها؟.
- ✓ صنف نجيب مهتدي في كتاب" pouvoir et religion au Maroc"[15] المكانة التي تحتلها الزاوية في الحقل السياسي إلى قسمين: زاوية متحولة وزاوية متوقفة، ولما أرادت الدراسة تصنيف الزاوية المدروسة ضمن طرح نجيب مهتدي، افرز ميدان البحث لهذه الدراسة تصنيف آخر، اصطلحت عليه الدراسة: بالزاوية الانبعاثية.

1. مفهوم الزاوية:

عرفت الزاوية على أنها بنية تجمع في فضائها الأعضاء المنتسبين إليها، أين يمكن لهم ممارسة شعائرهم وطقوسهم في كنفها، بالإضافة لقيامها بمختلف الأدوار الاجتماعية لفائدة المجتمع المحلي.

حسب المعجم التاريخي للإسلام[16] فان أول ظهور لها هو ببلاد المغرب في القرن14م، وكان مفهوم الزاوية يدل في بداية استعماله على مقام بداخله مكان مخصص لذلك، أو ركن منعزل يأوي إليه المتعبد مع بعض أتباعه (...)، فالزاوية ككل جامعة للدين و مكان مجاني للمبيت. و ارجع كمال فيلالي[17] أصل الزاوية بالجزائر بعدما تأسست أوائل القبائل المرابطية، حيث اجتمعت الزوايا تحت لواء الرباط بغرض الجهاد منذ القرن 17م، و بعد انقضاء الملكية

تحول الرباط إلى زاوية ضمنت و وحدت الروابط المشتركة لهذا الرباط، و الزوايا نوعان: الزاوية الأصلية المرتبطة بالشيخ مؤسس الطريقة، و الزاوية الفرعية التابعة و قد يؤسسها شيخ الطريقة أو احد أتباعه الأغنياء، أو بمساهمة جماعة من المنتسبين القاطنين بجوار الزاوية و يشرف عليها مقدم[18].

I. الأساس التصوري لمشروعيات تأسيس زاوية:

تعتمد المؤسسات الدينية التقليدية على مشروعيات تكون بمثابة سند وحصانة لها، لاسيما الجانب الروحي الذي يستلهم مبادئه من الدين الإسلامي، فما هي آليات المشروعية الروحية والانثروبولوجية التي تستند إليها مؤسسة مثل الزاوية ؟.

1) مشروعية النسب الشريف:

ظهرت في القرن السادس عشر الميلادي طائفة جديدة من الأولياء و هم الشرفة القادمين من الساقية الحمراء، و هم من نشروا الصوفية في الأواسط الريفية[19]. يقصد بالنسب الشريف الانتماء لسلالة الرسول محمد صلى الله عليه و سلم، و يعتبر نجيب مهتدي، أن للشرفة مكانة اجتماعية مرموقة نظرا للاحترام الذي يحظون به و القداسة التي تتمتع بها عائلاتهم، إذا أهلتهم هذه الوضعية أن يكونوا موضعا للسيطرة التامة، و سلطتهم ليست اقتصادية فحسب بل دينية و ثقافية و سياسية. و أي شخص يكون نسبه للرسول محمد صلى الله عليه وسلم، يملك شرعية اكبر في إنشاء زاوية، و له سلطة في طاعة الناس له عكس الذي لا ينتسب لنسب الرسول فعليه بالبرهان[21].

و إذا عكسنا هذا العامل على الزاوية موضوع الدراسة، و رجعنا إلى أصل الزاوية التي أسسها جد *لمقدم* في القرن الثامن عشر فهي لا تخرج عن هذه القاعدة، أي الانتماء لسلالة

النبي محمد صلى الله عليه و سلم ، و هذا ما يؤهلها أن تنال رمزية شرف تأسيس زاوية مقارنة مع من ليس شريف النسب.

2) مشروعية البرهان:

تعتبر آلية الرؤى في المنام من الآليات الانثروبولوجية و الروحية القديمة، التي تستند إليها جموع المتصوفة فهي تكرس السلطة الروحية للشيخ على أتباعه. فثقافتنا الشعبية الإسلامية تنظر إلى بعض الرؤى، أنها إما اطلاع بالغيب و إما رسالة ربانية (الهام)، خاصة إذا تزامنت هذه الرؤية مع الثلث الأخير من الليل أي مع موعد صلاة الصبح. فيتصور للشخص الذي يتصادف مع هذه الرؤية، أن رويته صادقة و لا مجال للتشكيك في مشروعيتها وهو في درجة إيمانية عالية أي في مرتبة الصالحين، و هذا ما يعطي لهذه الرؤى جانبا قدسيا لا مجال في التشكيك في صحتها. و هكذا يكون هذا الإجراء ذا قيمة استراتيجية فعالة، تستخدمها الصوفية خصوصا من اجل تكريس سلطتهم الروحية على أتباعهم. وحالة الزاوية المدروسة لا تستثني هذه القاعدة، باعتبار أن *لمقدم* رأى في المنام الشيخ عبد القادر الجيلاني يأمره بإعادة فتح الزاوية التي كانت قد أغلقت و هدمت في الفترة الاستعمارية.

3) مشروعية التوارث:

ينقسم رأي الدارسين لهذا الموضوع إلى قسمين: بين من يرى في الوراثة عاملا حاسما في تثبيت المشروعية مثل ما يعتبره ابن خلدون: "القطب و معناه راش العارفين (...)، لا يساويه احد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان[21]. و يقول: ا. درمنغهام أن الوراثة تلعب دورا مساعدا في تثبيت مشروعية الولي"[22]. و نفس الأمر عند اندرزيان، التي اعتبرت بدورها أن القداسة وراثية[23].

ويرى القسم الثاني القداسة أنها فعل مكتسب و لا علاقة له بالوراثة و التوريث، و على هذا الرأي تقف حليمة فرحات قائلة: "الأولياء الأولون هم مؤمنون متحمسون، استحوذوا على الفضل الرباني بالعمل و التقوى (...)، لم يرثوا الكارزمية و لا تورث"[24].

و الملاحظة في الزاوية موضوع الدراسة حضور عامل الوراثة في عملية التأسيس، و يعتبر *لمقدم* إن أمر إعادة إحياء الزاوية كان معه دون إخوته الآخرين، أو أبناء العم بصفتهم الأقرب إلى التقديم أكثر من أبناء الخال أو الخالة، فهو اختيار من القدر و عناية إلاهية لشخصه.

4) مشروعية العلـم:

يشكل التكون الروحي الظاهري إجراء مهم في عملية البناء الرمزي و الروحي للزاوية، واعتبره رحال بوبريك، أنه ثاني عامل في تكوين القداسة بعد الشرفة. ويقصد بالتكوين الروحي الظاهري، "المعرفة الفقهية للدين أي الإلمام بعلم الفقه"[25]، أما كولونا "فاعتبرت إن العلم نافع هو شرعية لمن يريد القداسة[26]. " و لما أرادت الدراسة التأكد من مدى مطابقة هذا العامل على مستوى الزاوية موضوع الدراسة، لاحظت الاهتمام الكبير *للمقدم* الذي يوليه في ترتيل الورد الأساسي للطريقة، بعد أداء كل فريضة صلاة من كل يوم إما فرديا أو جماعيا و ترتيل راتب أذكار القرآن و السنة. و يتألف الراتب من سورة قرآنية، و أذكار المسلم اليومية و هذا حال المتصوفة عموما.

5) مشروعية البركـة:

يقصد بالبركة تلك الكرامات التي يخصها الله لعباده الأتقياء، "فالكرامة ترتبط بالمعتقدات الدينية فتعيد وتثبت ما جرى من معجزات الأنبياء وما حصل عند نشوء

الاحتفالات و الطقوس و العبادات (...)، تظهر تعبيرا رمزيا عن رغبات مكبوثة عند الإنسان يسعى لتملك مثل عليا بواسطة تجربة التحقق"[26]." "تتجلى رمزية البركة الربانية في العالم و الوجود، في شكل عطاء يخص به بعض الأفراد"[27].

ينظر لمشروعية البركة أنها عامل محدد و مقرر لمشروعية الشيخ، و عرفها درمنغهام: "إنها قوة نفسية قابلة للتوارث،"[28] و ربطت كولونا "البركة بحضور العلم و هذا ما يؤهل المرابط أن يكون شخصية كارزمية.[29] " و يرى ر. بوبريك في بركة الشيخ: "إنها الكرامات، و هي أمر خارق للعادة يتمتع بها الشيخ، و عموم الناس يبحثون عن هذا الجانب الخارق ليتحول إلى قاعدة زبونية واسعة"[30].

لا يدعي مقدم الزاوية انه يملك الخوارق و المعجزات، فبركته تتمثل في امتلاكه لمفاتيح التسريح لكل من يأتيه مؤمنا و مسلما له.

6) مشروعية الرابطة الطرقية:

القصد بهذه المشروعية هو اعتبار الزاوية كمؤسسة تقليدية تعتمد على المنهج التصوفي الطرقي للتقرب إلى الله، وتجنيد رأس مالها الاجتماعي خدمة لكل من يأتيها لطلب حاجة دينية أو دنيوية. و انطلاقا من هذا التعريف، فأي زاوية ربانية لا بد أن تتبع طريقة صوفية لكي تستكمل البناء الرمزي الروحي لها، من خلال اكتساب هوية إسلامية صوفية، فما هي طريقة الزاوية موضوع الدراسة؟، للإجابة على هذا التساؤل فقد قسمت الدراسة الإجابة إلى جزئيين يمثل كل جزء مرحلة و هما:

6)1. المرحلة الأولى: فترة الهوس الطرقي

تمتد فترة الهوس الطرقي و الانقباض منذ إعادة تأسيس الزاوية بتاريخ: 1989م إلى غاية، فترة الاحتفال بالمولد النبوي الشريف من سنة 2010م أي واحد و عشرون سنة. و فترة الانقباض هي المدة التي قضتها الزاوية من دون طريقة من أصل الطرق القادرية، و ميزة هذه الفترة هو حالة القبض التي كانت تلازم *لمقدم* من فترة إلى أخرى. و حالة القبض هي حالة نفسية يدخل فيها *لمقدم* في الخلوة و الاعتزال و التفرغ إلى الذكر ليلا و نهارا، وقد تستغرق ساعات أو أياما معدودة و قد تطول إلى سنوات.

6)2. المرحلة الثانية: فترة التحرر الطرقي

تشهد فترة التحرر الطرقي ديناميكية في الترويج للطريقة و جمع المزيد من *الفقرا* و ترتيل الورد الأساسي بعد كل فريضة صلاة، و كذلك ترتيل راتب أذكار القرآن و السنة، من كل يوم جمعة، و جمع الطلبة لتحفيظهم القرآن، فهي مرحلة يسودها النشاط الصوفي الروحي، إضافة لنشاطها الاجتماعي الذي يبقى الإجراء المشترك بين المرحلتين. و الزاوية الأم للزاوية المدروسة، هي الطريقة القادرية بالحرمين الشريفين في المدينة المنورة. كما سعت هذه الفترة في تعزيز عملية البناء المؤسساتي، من خلال الانخراط في الشبكة الإقليمية و الدولية للزاوية المدروسة في الطريقة القادرية.

مما لاشك فيه أن مرحلة التأسيس و التكوين هي مرحلة حرجة، و ينعكس هذا الحرج في الكم المعتبر من الشرعيات التي استند عليها *لمقدم* في عملية البناء الرمزي، بغرض تثبيت الزاوية كمؤسسة دينية– اجتماعية.

II. الأساس الخطابي للزاوية:

تعتبر هذه المرحلة بمثابة فترة الإنتاج بشكله الرمزي، الذي يتمثل في الخطاب الذي تنتجه الزاوية لاستقطاب المريدين و توسيع قاعدتها الزبونية بالمفهوم الفيبيري. فما هي رموز الخطاب الديني للزاوية ؟.

1. رموز الخطاب الديني:

يقول نذير معروف: "طرق القداسة متعددة لكن في كل الحالات، الولية أو الصالحين هم وسطاء بين الله والناس، حيث يعترف الناس بالبركة التي يوزعها أو يورثها المرابطين"[31].

يتضح على هذا الأساس، أن الخطاب رباني تظهر أولى معالمه في تموضع الزاوية كوسيط بين الديني والدنيوي، بين الله و عباده. و قد يتخذ التوسط شكلا دنيويا محضا باعتبار أن ثقافة التوسط أو التدخل لدى فرد أو هيئة لقضاء حاجة ما، من الأمور الشائعة و المعقدة في حياة الأفراد. فتشكل لدى الأفراد تصور عن ماهية و فعالية الجهة التي تؤمن لهم حوائجهم، فأي شخص يريد قضاء حاجة لدى هيئة ما، إلا و تجده يبحث عن أي طريقة أو جماعة تسهل له قضاء حاجته خاصة إذا كانت شخصية دينية.

وثاني معالم رمزية الخطاب الديني الذي ينتجه *لمقدم* يتمثل في قدسية المكان وهو الزاوية ذات السر الرباني، التي أسسها جد *لمقدم* ثم اندثرت بفعل عوامل الاستعمار الفرنسي، الذي سعى لطمس خصائص الهوية المتشبعة بتعاليم الدين الإسلامي. و بعد ما يقارب قرن من الزمن أو أكثر من اندثار هذه الزاوية و مسحها من المخيلة الشعبية للمجتمع المحلي كلية، برز حفيد المؤسس يحمل في ثناياه أمر إعادة إحياء زاوية جده و هذا ما حصل مع الحفيد

الذي أعاد تأسيس زاوية الجد. و هذا ما يعتبره *لمقدم* في حد ذاته سرا ربانيا لا يزول مادام الدهر باقيا، فلولا بذور الخير التي تحملها الزاوية في طياتها لما كتب الله لها بمعاودة نشاطها.

وثالث آلية ترتكز على رمزية الخطاب الديني *للمقدم* هو الذي تتجلى معالمه في تصور *لمقدم* للمشروعية الانثروبولوجية في تأسيس الزاوية، و بالخصوص آلية الرؤى و المنامات التي كانت تراود *لمقدم* قبل أن يحمل على عاتقة أمر التأسيس. و تبرز معالم الخطاب الرمزي أيضا، في امتلاك لمقدم مفاتيح التسريح لكل من لديه مشكل دنيوي و يأتي *لمقدم* بنية حسنة إلا و تيسر له أمره.

يعكس الجانب الرمزي في الخطاب الديني وجها زبونيا (على حسب التعبير الفيبيري) بين القاصد لطلب حاجة (المريدين) و بين المسهل لتلبية الحاجة (*لمقدم*)، و هذا ما أكده بوبريك قائلا: "أولى الزبائن هم المريدون من القاعدة الزبونية."[31] فمستوى حجم تلبية الحاجات للسائلين هو القاعدة التسويقية لكرامات الشيخ في الأوساط الباحثة عنها، وهذا ما سينعكس على القيمة الروحية للزاوية بشكل عام و الحالة الاقتصادية بشكل خاص.

تعكس رمزية الخطاب للزاوية المدروسة، الأبعاد الإسلامية و التي تأخذ شكلا تصوفيا طرقيا، مبني على ضرورة احترام السلطة الروحية لأولياء الله.

III. الأساس الممارساتي للزاوية :

يحدد نجيب مهتدي المهام الاجتماعية للزاوية بقوله: "فهي مأوى للطلبة والمسافرين ومكان هروب للمعارضين، ومكان لفض النزاعات بين الأفراد و الجماعات."[32] أما كمال فيلالي: فيحصر وظائف الزاوية بداية من القرن السادس عشر ميلادي إلى ثلاث وظائف و هي:

"الوساطة في النزاعات اليومية للانفراد، و تقسيم الأراضي والماء، التحكيم في النزاعات القبلية و الترابط بالمصاهرة عن طريق الزواج".[33]

1. نشاطات الزاوية الاجتماعية

تستقبل الزاوية كل وافد إليها من الجنسين من داخل الوطن أو خارجه، فالزاوية تستقبل النساء و الرجال من دون تمييز. وسر جعل الزاوية فضاء مختلط يستقبل الجنسين، يرجع إلى تصور *لمقدم* الذي لا يخرج عن القاعدة العامة للدين الإسلامي، والتي تعتبر الناس سواسية دون تمييز، و لا يجب الحكم على الأفراد حسب مظهرهم لان أولياء الله لا يعرفون من مظهرهم، لكن الكرامات التي يخصها الله بهم باطنية و لا يفقهها عامة الناس. فمن مبدأ السلامة و التسليم لأولياء الله غير المعروفين ظاهريا، يحدد *لمقدم* مبدأه في استقبال كافة الناس ومعرفة حوائجهم، فقد يكون احد الزائرين رجلا كان أم امرأة من أولياء الله.

2. النشاطات الدينية للزاوية:

ما يميز الزوايا عن باقي مؤسسات المجتمع المدني هو بعدها الديني الصوفي، لذا وجب عليها مراعاة الجانب الديني من نشاطاتها. وعن نشاطاتها الدينية فيتم قراءة الورد الأساسي بعد كل فريضة صلاة إما فرديا أو جماعة، بالإضافة إلى قراءة راتب الطريقة كل يوم جمعة بعد صلاة الجمعة و بالحضور الإجباري لكل الفقرا. وهذه القراءة للورد و الراتب هي للزاوية القادرية بالحرمين الشريفين، بعد الإجازة التي تحصل عليها *لمقدم* من شيخ الطريقة بالحرمين الشريفين.

والفرق الجوهري بين راتب هذه الأذكار و الذكر الذي كان يتلى في القرن التاسع عشر، هو اختفاء لفظ تعظيم الشيخ الجيلاني حيث كان يلقب في أذكار القرن التاسع عشر بشيء

لأجل الله، و يرتل مئة و واحد و عشرون مرة (121)، وهذا ما ورد في كتاب لويس رين[34]. غير أن الملاحظ في أذكار القران الواحد و العشرين هو زوال لقب الشيخ الجيلاني من أذكار الطريقة المنزوية تحت نهجه و يرجع هذا، للتغيير الذي شهده التصور الطرقي المتأثر بالمنهج الإصلاحي للعصر الحديث. كما أن الطريقة التي اتبعتها الزاوية المدروسة مقر خلافتها بالحجاز التي يسيطر عليها الفكر السلفي الوهابي، الذي يعتقد في إتباع شيوخ الطرق الصوفية من المبتدعين في الدين و لا يجوز تقديس المخلوق على الخالق. فمالت الطريقة القادرية بالحجاز إلى مسايرتها للمعطى الجديد أي التيار السلفي الوهابي، عن طريق تغيير داخلي و الذي مس ورد الطريقة، و يظهر هذا جليا في عنوان الراتب نفسه راتب في أذكار القران و السنة، حتى يبين لعامة الناس خلو الذكر من أي شكل مشبوه أو خارج الحدود الإصلاحية الإسلامية. و هذا ما يظهر مرة أخرى قدرة الزاوية على التأقلم بمختلف ظروف الحياة العامة، محافظة بذلك على وجودها و بقاء هويتها الدينية و ديمومتها.

تعتبر الممارسات التصوفية الداعية إلى إطعام الطعام و إكرام القاصدين إلى الزاوية بغض النظر عن ظواهر الأمور، لان السر التصوفي يسعى للنظر و الكشف و تلبية الماورائي الباطني من الآليات الأساسية و التي لازالت الزاوية متمسكة بها إلى اليوم.

IV. الزاوية الانبعاثية:

صنف "نجيب مهتدي" في كتابه "Pouvoir et religion au Maroc" ، المكانة السياسة للزاوية إلى قسمين زاوية متحولة و زاوية متوقفة.

"فالزاوية المتوقفة هي بنية لا تعني أنها جامدة بل شهدت تغيرات داخلية دون المساس بقالبها الخارجي (...)، وهي تكبر و تتطور في حدود مسارها المخطط له من قبل (...).

ومن مظاهر التغيير الداخلي أن تدخل بعض التغيرات على الورد (...)، و هي على هذه الوضعية إلى غاية بداية تفكير هذه الزاوية بإعادة تموقعها اتجاه الزوايا الأخرى وباتجاه السلطة السياسة و تنتج وعيا جديدا لها."[35] و مع هذا التحول، تصبح الزاوية متحولة.

أما "الزاوية المتحولة فهي لا تعني القطيعة بل تحافظ على شكلها الأولي لكنها تحاول التأقلم مع ظروف وحالات محددة أو تعتاد على اتجاهات جديدة و في بعض الأحيان خارجية (...)، و لا يخرج نطاق و مجال فعلها عن دائرة اهتمام السلطة السياسية"[36] كما رأيناه سابقا.

فأين محل الزاوية المدروسة من هذين التصنيفين، أم لها ظروف خاصة بها تصنفها في خانة الزاوية الانبعاثية، وهذا التصنيف الثالث هو الذي صاغته الدراسة و ستعتمده كمصطلح يميز الزاوية المراد دراستها.

من خلال العرض السابق و الذي حاول أن يظهر الجوانب المرئية و المخفية للزاوية موضوع الدراسة، و التي تحمل في طياتها خصوصية تتمثل في إعادة بعث نشاطها من جديد بعدما اختفت كلية من الساحة الاجتماعية المحلية، و هذا ما يميزها عن باقي الزوايا المتواجدة بالمنطقة. و تصنفها هذه الخصوصية في خانة ما اصطلحت عليه الدراسة بالزاوية الانبعاثية، فما هو هذا النوع؟

مفهوم الزاوية الانبعاثية هي التي أعادت صياغة آليات جديدة لإعادة بعث كيانها من جديد، في ظل مسايرتها لمتطلبات الوقت الراهن أي الظروف السياسية العامة المشجعة. فظهرت للوجود بعد اندثارها كليا بسبب ظروف تاريخية خارجية، و أنتجت لنفسها ماضي تصوفي مبني على الشفوية، بسبب الغياب الكلي لمصادر مادية مكتوبة تحدد هويتها التصوفية

الداخلية، كالطريقة المتبعة أو الورد الخاص بها. و بعد ما ذابت عناصرها في عمق نسيان المخيلة الشعبية المحلية عبر الزمن الغابر، أعادت تركيب عناصرها و انخرط عنصرها الروحي تحت لواء مناهج تصوفي يعطيها المشروعية التصوفية ليتقبلها المجتمع المحلي في صورة المؤسسة التصوفية الطرقية و في الزمن الراهن. و بعد مرحلة البناء الرمزي و تقوية هياكلها داخليا تأتي علاقتها الخارجية كإجراء يعزز بناءها الروحي.

و جاءت هذه الخلاصة كنتيجة للتجربة الفريدة التي عاشتها الدراسة أثناء مراحل الإشراف على البحث في الميدان، و هي لا تعكس بصفة دقيقة الحقيقة المعقدة للزاوية موضوع الدراسة.

V. النتائج:

تسجل المحاولة البحثية لموضوع الدراسة ضمن نسق جاء لفهم ديناميكية الظاهرة الثقافية (الزاوية)، في إعادة الإنتاج الفعلي للآليات و الدوافع المحركة لإعادة بعث الحياة للزاوية كمؤسسة دينية اجتماعية، أي البحث في ماهية المشروعيات الانثروبولوجية المتمثلة في الجانب الروحي و المادي و ما تحمله هذه المشروعيات من رموز و دلالات.

تستند الإجراءات الانثروبولوجية في عملية تأسيس زاوية إلى مجموعة من الآليات الروحية الرمزية تكون بمثابة الدعائم البنائية لها، و نجد مشروعية النسب الشريف، مشروعية البرهان، مشروعية التوارث، مشروعية العلم، مشروعية البركة و مشروعية الطرقية أو النهج التصوفي. فمجموع هذه الإجراءات هي التي اعتمدتها الزاوية لصياغة جوهرها التصوفي، و مجموع هذه الآليات هي تكريس للمشروعية الإسلامية التصوفية و بهذه الشرعية تحدد و تصنف الزاوية كمؤسسة دينية الانتماء. حدد كوبلاني و ديبون مستويات مشروعيات الرجل الصالح أنها

تستند إلى ثلاثة مستويات، مشروعية النسب الشريف و مشروعية العلم بالكتاب و السنة ومشروعية المعجزات كما ذكر سابقا، و حال الزاوية المدروسة يظهر تعدد و تعقد مرجعيات المشروعية التأسيسية، و هذا ما يؤشر للمستوى التغييري الذي عرفه الجانب التأسيسي في الزاوية الحالية. و خاصية هذه الآليات هو اعتمادها على الشفوية كمصدر تستلهم منه الزاوية ماضيها، فهو في حد ذاته آلية دفاعية لأنه يقوم باستخراج مرجعية الماضي لاستهلاكها في الحاضر و من دون دليل، و بالتالي هو عملية انتقاء لهذه الذكريات التي تحتمل الصواب و الخطأ عكس الكتابي الجامد.

و المؤشر الثاني فهو الأساس الخطابي و يعني الخطاب الذي تنتجه الزاوية و تقدمه لمريديها من خلال البحث والكشف عن رموز الصوفية، و يعتمد الأساس الخطابي للزاوية على المبدأ الرباني المتمثل في استخدام أبجديات الخطاب الإسلامي لاسيما الخطاب الصوفي المعتمد على آليات البركة و المعجزات التي تتمتع بها هذه المؤسسة. وتتجلى مدى ربانية الزاوية في الكرامات التي يخصها الله بها كثواب من عنده، و تنعكس هذه الكرامات في مدى إقبال المؤمنين بها ذكورا كانوا أم إناثا، و مدى انتفاعهم بهذه الكرامات يكون حسب درجة إيمان هؤلاء المريدين على الزاوية بنية خالصة (التسليم).

أما المؤشر الثالث فهو الأساس الممارس و هو ترجمة للأساس الخطابي الذي تنتجه الزاوية لنفسها و هذا حتى لا تتناقص أقوالها مع أفعالها، و إذا حدث هذا التناقص فسيترتب عنه انعكاسات سلبية وخيمة تهدد المستقبل الوجودي للزاوية بأكمله. و إذا حدث العكس أي تطابق الأساس الخطابي بالأساس الممارس، فهو انعكاس فعلي ايجابي على المستقبل الوجودي للزاوية من خلال توسع قاعدتها الزبونية التي تعتبر مصدرا لرقي القيمة الرمزية للزاوية، و عاملا

اقتصاديا يساهم بطريقة مباشرة في تحسين الوضعية المالية للزاوية حتى تستطيع تلبية حاجاتها وحاجات القاصدين إليها للمبيت و الإطعام.

تعي الزاوية حجم هذه التحديات، و يظهر وعيها في سلوكيات شخصية *لمقدم* الذي وظف مختلف الآليات، كإستراتيجية تتبعها الزاوية من اجل إعادة بعث كيانها كمؤسسة دينية تتبع طريق تصوفي محض. و إعادة بعث الكيان، ما هو إلا عملية بناء رمزي يدخل في تقوية دعائمه مجموع الإجراءات أو الآليات الروحية الرمزية.

الهوامش:

1-Najib MOHTADI, Pouvoir et religion au Maroc, essai d'histoire politique de la zaouïa, Ed. Eddif ,1999, Casablanca ,p .115.(traduise par l auteur).

2-Robert MONTAGNE , « La fermentation des partis politique en Algérie » , volume 2,numero 2, annee 1937 , p. 133 , www.peresse.fr , consulté le :05/01/2001.(traduise par l auteur).

3-Korso cité in Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine- Adeptes des saints de la région de Tlemcen, par Sossie ANDEZIAN , Ed. CNRS Paris ,2001 , p .25.(traduise par l auteur).

4-Kamel FILLALI ,Sainteté maraboutique et mysticisme , « Contribution à l'étude du mouvement maraboutique en Algérie sous la domination Ottomane » ,in revue insaniyat.(traduise par l auteur).

5-Octave DEPONT, Xavier COPPOLANI ,Les confréries religieuses musulmanes , Ed. Typographie et lithographie Adolphe Jourdan, Alger 1897 .Livre numérisé en monde texte par :Alain Spenatto, spenatto@club-internet.fr. www.alger-ancienne.com p .258.(traduise par l auteur).

6-OP.cit. p.265.(traduise par l auteur).

7-Rodert MONTAGNE,Op.Cit, p 129, consulté le :05/01/200.(traduise par l auteur).

8-Kamel BOUCHAMA, Algérie, terre de foi et de culture, Ed. El maarifa, Alger,2000, p.115.(traduise par l auteur).

9-Mohamed BRAHIM SALHI, «éléments pour une réflexion sur les styles religieux dans l'Algérie d'aujourd'hui », in revue, insaniyat, n° 11(mai-aout 2000) . (traduise par l auteur).

10-جورج الراسي، **الدين و الدولة في الجزائر من الأمير عبد القادر إلى عبد القادر**، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2009، ص117.

11-Kamel BOUCHAMA, Op.cit, p. 105-106.(traduise par l auteur).

12-صلاح مؤيد العقبي، **الطرق الصوفية و الزوايا بالجزائر تاريخها و نشأتها**، دار البراق، بيروت، 2002، ص 313.

13-Jacques BERQUE cité in Ksour et saints du Gourara ; dans la tradition orale, l'hagiographie et les chroniques locale, par Rachid

BELLIL, mémoire du CNRPAH , n°3, Ed. Enal, Reghaia, 2003 .p.99.(traduise par l auteur).

14-Octave DEPONTE , Xavier COPPOLANI, cité par NADIR MAROUF ,Les fondements anthropologique de la norme maghrébine, Ed. L'Harmattan, Paris, 2005, p. 104.(traduise par l auteur).

15-Najib MOUHTADI, Op.cit.P :71.(traduise par l auteur).

16-Jamine , et Dominique SOURDEL, dictionnaire historique de l'islam, PUF,1996, p :864.(traduise par l auteur).

17- Kamel FILALI, L'Algérie mystique : Des marabouts fondateurs aux khouan insurgés, 15 -19 , Ed. Publisud , paris, 2002, p .104.(traduise par l auteur).

18-رضوان لحسن، **الدور التربوي و الاجتماعي لزاوية سيدي بلكبير**، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، جامعة تلمسان، 2004 -2005 ص 113.

19-Sossie ANDEZIAN, Op.cit. P.21.(traduise par l auteur).

20-Op.Cit. p : 137-138.(traduise par l auteur).

21-عبد الرحمن ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق، درويش جويدي، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، 2002، ص 455

22-Emile DERMENGHEM, le culte des saints maghrébin Edit. Gallimard, Paris 8, 1954, p.26, (traduise par l auteur)

23-Sossie ANDEZIAN, Op.cit. p. 21.(traduise par l auteur).

24-Halima FERHAT , Le soufisme et les zaouyas au meghreb, mérite individuel et patrimoine sacré, Ed. Toubkal, Casablanca, 2003, p.24.(traduise par l auteur).

25-Rahal BOUBRIK, saint et société en islam, la confrérie ouest saharienne fadiliyya, Edit, CNRS, Paris, 1999, P.72.(traduise par l auteur).

26-Fanny COLONNA, Les versets de l'invincibilité : permanences et changements religieux dans l'Algérie contemporaine, Ed. Presse de science po, paris, 1995, P .252. (traduise par l auteur).

27-علي زيعور، **الكرامة الصوفية و الأسطورة و الحلم القطاع اللاواعي في الذات العربية التحليل النفسي و الأناسي للذات العربية**، دار الأندلس للطباعة و النشر و التوزيع، ط2، بيروت 1984، ص 19-20.

28-Zakaria RHANI, « sainteté, rituel et pouvoir au Maroc « ,l'Homme revue française d'anthropologie ,Ed. EHESS, n° 190 , avril /Juin 2009, p. 29.(traduise par l auteur).

29-Emile DERMENGHEM, Op .cit. p.254.(traduise par l auteur).

30-Fanny COLONNA, Op.cit. p.254.(traduise par l auteur).

31-Rahal BOUBRIK, Op.cit. p.85.(traduise par l auteur).

32-Nadir MAROUF ,Op.cit, p. 103.(traduise par l auteur).

33-Rahal BOUBRIK, Op.cit, p .88.(traduise par l auteur).

34-Najib MOUHTADI, Op.cit, p.25.(traduise par l auteur).

35-Kamel FILALI , Op.cit, Insaniyat n°3.(traduise par l auteur).

36-Louis RINN, Op.cit. p. 184.(traduise par l auteur).

37-Najib MOUHTADI, Op.cit. p.58.(traduise par l auteur).

38-Ibid.(traduise par l auteur).

د/ زازوي موفق[1]

تمهيد:

تشغل المرأة طاقة بشرية كبيرة في المجتمعات البشرية، إلا أن هذه الطاقة بقيت معطلة في بعض المجتمعات وخاصة العربية منها. وقد يكون العامل الأساس الذي يكمن وراء ذلك يعود إلى البعد الثقافي، ولكن مع التغيرات والتحولات التي طرأت على البنيات الاقتصادية والاجتماعية و السياسية للمجتمعات العربية نتيجة الحداثة الوافدة اليها، كانت وراء تغير وضعها، فأصبح الاهتمام بهذه الطاقة من الأولويات لما لها من دور في عملية التنمية و من أهمية في تطور المجتمعات، الأمر الذي جعل المرأة العربية عامة و الجزائرية خاصة تشارك الرجل في العمل خاصة خارج المنزل، مما طرح مجموعة من الإشكالات تخص ازدواجية العمل الذي تقوم به داخل البيت وخارجه وكيفية التوفيق بينهما.

لقد أصبح خروج المرأة للعمل ضرورة إلزامية يفرضها واقع هذه المجتمعات الراغبة في الالتحاق بركب المجتمعات الحداثية. غير أن الثقافة الذكورية و المهيمنة في هذه المجتمعات أصبحت تشكل حجرة عثرة أمام المرأة الجزائرية. و لكن عزمها للخروج للعمل كان وراء كسر بعض عادات وتقاليد المجتمع الجزائري المتميز بثقافته الأبوية و بذهنيته المشبعة بالثقافة التقليدية والتي يمكن اعتبارها العائق الأول أمام تطور المجتمع الجزائري ودخوله عالم الحداثة.

أمام هذا الوضع أصبحت المرأة الجزائرية تواجه الكثير من الصعوبات التي تعود في الأصل إلى الصراع القائم بين ثقافتين إحداهما تقليدية و الأخرى حداثية. الأولى تمثل ما هو

[1] – كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية ، جامعة تلمسان

متوارث ومتواصل فينا أما الثانية تعود إلى ما هو وافد ودخيل علينا، هذا الأخير الذي شكل لنا صدمة. كانت وراء خلق وضع معقد لدى المرأة العربية عامة والجزائرية خاصة. ولكن رغم كل ذلك فقد دخلت غمار المواجهة و ظلت تكافح من أجل التوفيق بين ازدواجية نشاطها خارج المنزل والأشغال المتعلقة بالبيت ... في انتظار ما يسن من أحكام وقوانين ، قد تكون لها السند القوي في حمايتها. و لعل ذلك يجعلها قادرة على أن تدخل عالم الحداثة.

الأمر الذي يجعلنا نتساءل عن أي نوع من الحداثة ستلجه المرأة الجزائرية؟ و هل المرأة في عملها تستطيع أن تأخذ بعين الاعتبار خصوصياتها الثقافية (التقليدية) أم أن عملها سوف لا يختلف عن مثيلاتها في المجتمعات الغربية المسماة حداثية؟

I–تحديد المفاهيم:

1– في مفهوم العمل:

يعرف العمل في المعجم الفلسفي جميل صليبا على "أنه الفعل والمهنة والصنعة، غير أن هناك فرق بين الفعل والعمل ،فالفعل أعم والعمل أخص، فالفعل قد ينسب إلى القوى المادية كفعل الطبيعة وما تحدثه من آثار كالزلازل والبراكين والفيضانات.

والعمل فهو الفعل الصادر من العاقل المفكر بروية وقصد، حيث يحتاج إلى امتداد في الزمان .أما الفعل فيتم دفعة واحدة[1].

يمكن القول أن العمل ظاهرة تخص الإنسان دون الحيوان أو الجماد لأن كل فعل خال من الفكر لا يمكن إدراجه ضمن العمل.

أما زكي بدوي يرى أن العمل "يتضمن كل نوع من أنواع العمل البدني أو العقلي، أو عمل الآلة أو القوى الطبيعية ،بينما تقتصر كلمة "labour" على العمل البشري وحده وينقسم العمل بطبيعته إلى العمل اليدوي والعمل العقلي ،كما تنقسم أشكال العمل إلى عمل الإدارة وعمل التنفيذ، وحسب صعوبته إلى عمل بسيط ومتخصص."[2] ويعرف على أنه النشاط العقلي الذي بفضله ينسق الإنسان بين الأشياء المادية الموجودة في الطبيعة وحاجاته الخاصة، وخلال العمل يصرف الإنسان طاقته الجسدية و العصبية والفكرية في ما يقدمه من منتوج. أو من مواد نافعة، ولكن دوره لا يقتصر على ضمان الحياة والوجود والتطور للإنسان، لذلك فهو لا يمكن عده منبع قوته وثروته فقط. بل قد يتعدى ذلك حينما يلامس طبيعته فيغيرها فبالعمل يغير الإنسان من طبيعته ويضمن تقدم ثقافته المادية والروحية ويطور قدراته الجسدية والعضلية"[3].

هذا يعني أن الشغل نشاط يقوم به الإنسان لتحويل المادة من صورتها غير نافعة إلى صورة نافعة يريدها حسب وسائله وغاياته مستخدما في ذلك قواه الجسمية والعقلية، مؤثرا في الطبيعة ومتأثرا بها. ولهذا قيل أن الإنسان بالشغل يؤنسن الطبيعة ويؤنسن نفسه.

ويتفق الفكر الاقتصادي الحديث أن العمل هو المصدر لكل الثروات التي ينتفع بها الإنسان وهو العامل الأساس للإنتاج فقد تكلم هيجل عن العمل واعتبره أساس ثروة الأمم، ورسخ كارل ماركس هذه النظرية واعتبره أساس القيمة. فقيمة بضاعة ما، هي ما يبذل في إنتاجها من جهد بشري.

إن العمل يأخذ هذا المفهوم في كل الأنظمة، ففي النظام الرأسمالي نجده يأخذ شكل العمل المأجور "فالإنسان لا يستطيع العمل إلا بشرط بيع قوة عمله لمالك وسائل الإنتاج أو رأس المال أي الرأسمالية"[4].

وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار العمل قوة عقلية وعضلية يبيعها الإنسان لمتلك وسائل الإنتاج مقابل أجرة يعيد بها الإنسان قوة عمله. فحسب ماركس أن "ثمن العمل يحدده أصحاب الأعمال وفقا لأقل ما يكفي لبقاء العمال على قيد الحياة و لضمان تناسلهم و بقائهم، لكن العمل قد ينتج سلعا تزيد قيمتها عن أجور العمال والفارق بين المقدارين، مقدار السلع ومقدار أجور العمال يذهب إلى أصحاب رؤوس الأموال"[5]، وانطلاق من هذه النتيجة فإن ماركس يرى أن الشغل في النظام الرأسمالي ما هو إلا وسيلة من وسائل تحقيق الاستلاب والبؤس للعمال.

2- في تقسيم العمل:

إن مفهوم "تقسيم العمل "يعود في أول أمره إلى الفكر اليوناني وخاصة أفلاطون وقوله بنظام الطبقات في الدولة[6]، هذا النظام الذي يخضع في أصله إلى مبدأ التخصص، ومبدأ الطبائع المختلفة. فالحاجات الأساسية عند الإنسان تؤدي إلى ظهور الزراع والصناع ولكن هؤلاء لا يستطيعون تسويق منتجاتهم طبقا لمبدأ التخصص فتظهر إلى جانبهم مجموعة تقوم بتوزيع منتجاتهم وهم التجار. فالزراع والصناع والتجار هم القاعدة الأساسية للمدينة وهم أول الطبقات في المجتمع (أو ما تعرف بطبقة الإنتاج والخدمات).

فللمدينة حاجات أخرى منها الحاجة إلى الحرب أو الدفاع عن المدينة، فالحرب فن ولا يمكن أن يقوم بها إلا من درب عليها هذا بالإضافة إلى جملة من الصفات التي ينبغي أن تتوفر في

الجندي من الشجاعة وقوة الاستثارة. ثم تأتي في المرحلة الأخيرة طبقة الحكام الفلاسفة والتي تخص بالمعرفة والإشراف على المدينة وإدارتها.

وفي إطار هذا التقسيم فإن أفلاطون لا يرى فارقا بين الرجل والمرأة في العمل، فطبقا لمبدأ التخصص الذي يقول به، أن الطبائع المختلفة تؤدي إلى وظائف مختلفة. لكن أفلاطون يرى أن النظرة السطحية هي التي تبين أن هناك اختلافات في الطبيعة بين الرجل والمرأة. فيرى أن الفرق بينهما يكمن في كون الرجل ينجب والمرأة تلد، و هذا الفرق لا يمكنه أن يكون الأساس في وضع وظائف خاصة لكل منهما.

وبمجيء آدم سميت شاع هذا المفهوم "تقسيم العمل" على يديه في علم الاقتصاد ،فقد كان يرى أن تقسيم العمل هو الوسيلة لتخصص كل فرد في مرحلة من مراحل الإنتاج، ويرى في تقسيم العمل ثلاثة خصائص أساسية:

أ- زيادة مهارة العامل.

ب- اقتصاد الوقت.

ج- اختراع الآلات التي تسهل وتقلص كمية العمل التي تسمح للعامل الواحد للقيام وتعويض عدة عمال[7] .بهذه الطريقة في تقسيم العمل تتضاعف الثروة وتزداد قدرات العمال من خلال تخصص كل واحد في آداء مهمته الموكلة اليه.

أما ولامز اميليو willeums emilio يرى أن" تقسيم العمل هو توزيع للنشاط بين الأشخاص أو الجماعات المنتمين إلى المجتمع نفسه ،وكلما تطورت حضارة ما، تصبح النشاطات المرتبطة في استعمالها أكثر تعقيدا فتوزيعها بين الأفراد وبين الجماعات يتطلب درجة من التخصص ومستوى عالي للاندماج"[8].

ويخضع هذا التقسيم إلى نمطين:

-النمط الأول مهني: حيث يكون التخصص حسب حاجة الجماعة مما يخلق جملة من الوظائف المتنوعة، ومن شروطه:

1-خضوع التخصص للاستعدادات الشخصية.

2-الأخذ بعين الاعتبار طبيعة النوع (ذكر، أنثى)

3-مراعاة المهن المتوارثة.

-أما النمط الثاني تقني: يقوم على التجزئة العمل إلى سلسلة من الحركات المتزايدة في التبسيط بحيث تصبح أكثر سهولة لكنها مملة بالنسبة للعامل لاستمراريتها[9].

فإذا كان ولامز إميليو يرى أن الأثر الرئيسي في تقسيم العمل يمكن في الزيادة في الإنتاج باعتباره تقنية تساعد على تسهيل القيام بمهمة العمل والتخفيف من كثافتها وتراكمها، إنه يساعد على تقليص الكلفة في الإنتاج مع زيادة النوعية والكيفية والكمية في المنتوج، وقد أشار إليه آدم سميث في فرضيته حول "الدبابيس التي تنتج بكلفة أقل بمقدار ما تكون مهام العمال أكثر تخصص والكمال أكثر كفاءة"[10].

على خلاف ذلك فإن دوركايم يرى في تقسيم العمل تلك العملية التي من خلالها يتم خلق التضامن والتكافل والتقارب بين الأشخاص ،وهذا ما دعاه إلى القول بأن "تقسيم العمل ينتج عنه تأثير معنوي كبير وظيفته الحقيقية تتمثل في خلق الإحساس بالتضامن بين شخصين أوعدت أشخاص"[11].

ويشاركه في هذه الفكرة ميشال بارنيه وبيار تربييه من خلال الإشارة إلى أن "تقسيم العمل ينتج أخوة بين الأشخاص ، كما ينتج نظام تعاوني يربط البعض بالبعض بطريقة دائمة، فتقسيم العمل يولد عنه قوانين تضمن المسيرة المنتظمة للمهام المقسمة"[12].

يتضح لنا من هذه الآراء أن تقسيم العمل يتجاوز حدود التنظيم التقني إلى نوع من التكافل والتضامن والشعور بالروح الجماعية.

3- في مفهوم التقسيم الجنسي للعمل:

إذا كان القصد من تقسيم العمل، التخصص الذي يطرأ على الجانب التقني للنظام الاقتصادي ، فإن بعض العلماء الاجتماع المعاصرين أضافوا إليه مفهوم آخر يتضمن التقسيم الجنسي للعمل والذي "يقصد به النشاطات والأدوار الذكرية والأنثوية، وقد أعطى البيولوجيون وجهة نظرهم قائلين أن أساسه هو الدور التناسلي الذي أعطي للمرأة"[13].

أما الباحثة فتيحة تلاحيت حقيقي Fatiha Talahit Hakiki فتزيد هذا المفهوم إيضاحا و ذلك عندما تعيد هذا التقسيم الى الجانب البيولوجي حينما تقول "يفرق بين نشاطات الرجال والنساء، هذه التفرقة أعطت للمرأة المكانة الثانوية التي تحتلها في المجتمعات الحديثة، فهذا الشكل من تقسيم العمل يظهر التفرقة الواضحة بين مجال الإنتاج ومجال إعادة الإنتاج، أي بعبارة أخرى بين عمليتي العمل الصناعي والعمل المنزلي"[14].

أما gean Michel Morinفقد نظر الى هذا المفهوم من زاوية أخرى عندما ربطه بالمجال العائلي ." فالتقسيم الجنسي للعمل ضمن عائلة ما هو إلا تقسيم الوظائف، والذي يمثل داخل العائلة المخطط الثلاثي الذي يتضمن:

أ-الوظائف الموكلة للرجل. ب-الوظائف الموكلة للمرأة. ج-ما يتقاسمانه من أعمال.

هذا المفهوم للتقسيم الجنسي للوظائف داخل المحيط العائلي يعطينا نظرة عن الاهتمامات الحالية للمرأة الحديثة والأعمال التي تقوم بها يوميا والمسؤوليات التي تواجهها في عصرنا هذا ،والتي تختلف عن المسؤوليات القديمة.

ولا يمكن للمرأة اليوم التخلي عن هذه الاهتمامات على الرغم من أنها تتكفل بالمسؤوليات المهنية.

II–نظرة تاريخية عن عمل المرأة:

يعود عمل المرأة لزمن بعيد جدا، فقد كانت تساهم في العمل جنب إلى جنب مع زوجها، من خلال مشاركتها في الإنتاج الحرفي التقليدي داخل البيت إلى جانب النشاط الزراعي هذا زيادة عن الاعتناء بالبيت في تحضير الأكل وتربية الأطفال لكن عملها هذا لم يكن معترفا به اجتماعيا لأنه لا يدخل في نطاق العمل المأجور ، هذا الأخير الذي لم تعرفه المرأة إلا في ظل تطور العلوم والصناعة.

ومع مرور الزمن وظهور البوادر الأولى للرأسمالية والملكية الخاصة، ابتعدت المرأة عن ميدان العمل، وتميزت مرحلة الصناعة باستئثار الرجال بالعمل فأصبح هناك تقسيم للعمل بمعنى أن الرجل أصبح يخرج لأداء واجبه كعامل، واقتصر عمل المرأة في قيامها بوظيفتها الممثلة في الاعتناء بالبيت وتربية الأطفال.

وابتداء من القرن التاسع عشر، وظهور الثورة الصناعية، تغيرت الأوضاع وبدأ نفوذ المرأة إلى عالم الشغل يتزايد مما خلق فضائين مختلفين لعمل المرأة، عملها المأجور وعملها داخل البيت.

ونظرا لتطور العمل المأجور وخاصة العمل النسوي خصصت المنظمة الدولية للعمل مجالا تعالج فيه قضايا ومشاكل النساء العاملات، وصدرت قوانين تراعي ظروف المرأة في عملها المزدوج ومحاولة تكييفها فيزيولوجيا مع الأعمال التي تخصص لها.

1- المرأة و العمل المأجور في المجتمعات الرأسمالية:

إن ظاهرة خروج المرأة إلى العمل المأجور في المجتمعات الرأسمالية تعود إلى القرن التاسع عشر. أين لعبت الثورة الصناعية دورا كبيرا في ذلك حيث "اليد العاملة النسوية دخلت قطاعات لم تدخلها من قبل، فنشوء الرأسمالية وبروزها أدى إلى توجه العديد من النساء والأطفال إلى العمل، لأنهم كانوا يعتبرون ا يدا عاملة رخيصة"[15].

كما نتكلم عن هذه الظاهرة كاميليا عبد الفتاح قائلة "لقد لعبت الثورة الصناعية دورا كبيرا في إحداث التغيرات الاجتماعية التي أدت إلى نهضة المرأة وكان لظهور الرأسمالية الصناعية آثار كبيرة على المرأة في مختلف الطبقات الاقتصادية ، ففي الطبقة العليا زادت هذه الثورة من وقت الفراغ لدى المرأة ، بينما حدث العكس لدى زوجات الطبقة العاملة، وقد أعطاها عملها بعض المزايا مع الرجل التي حققتها تدريجيا .

ففي إنجلترا عرفت الحركة النسائية تقدما حقيقيا وظهرت للمرأة بعض الحقوق ولكن لم يأخذ برأيها وشهادتها إلا في القرن العشرين[16].

وبانتهاء الحرب العالمية الثانية تزايدت أعداد النساء في سوق العمل الرسمي في المجتمعات الغربية، وهذا بسبب تزايد المسؤوليات الاقتصادية على الأسرة، بالإضافة إلى رغبة المرأة في تحقيق لاستقلال الشخصي المتميز لديها وسعيها الوصول إلى نوع من المساواة في

المجتمع الحديث. ثم إن فناء الشباب والرجال في الحرب بالملايين وقد حتم على الشابات والأرامل الاستمرار في العمل والبداية في العمل إذا كن لم تعملن من قبل"[17].

كما أن دخول الإناث المدارس، رفع المستوى الثقافي للمرأة، وأدى إلى بروزها في جميع الميادين الاقتصادية والسياسية والثقافية فهذا أوجد لها وعيا بذاتها ومركزها ومكانتها ودورها في المجتمع مما سمح لها باستغلال مؤهلاتها العملية خارج محيط البيت من خلال مشاركتها في سوق العمل.

ولكن إذا نظرنا إلى مساهمة المرأة في النشاط الاقتصادي، فإنها تعرف انخفاضا شديدا وإن اختلفت بين الأقطار العربية فهي تبلغ 55% في المتوسط، في الكويت والإمارات، السعودية، قطر، عمان، عام 1990 وتونس بـ 29.9% وتنخفض في اليمن بـ 7% وفي السودان وموريتانيا 14% وترتفع في مصر ب27.8% وهذا من خلال الدراسة التي أعدتها وزارة التنمية الإدارية في مصر حيث بينت أن النساء يمثلن 15% من قوة العمل الحالية في البلاد ويصل عددهن إلى 3.7 مليون من 17.3 مليون عامل وعاملة ويستوعب القطاع الحكومي وحده أكثر من 53% من النساء العاملات[18]. وقد يعود سبب هذا الانخفاض مقارنة بالمرأة الأوروبية إلى عوامل عدة أهمها طبيعية الذهبية العربية التي ما زالت تنظر إلى المرأة بالدونية والتقليل من شأنها مقارنة بالرجل.

2-المرأة والعمل في الجزائر:

تختلف ظروف خروج المرأة للعمل في المجتمعات المتطورة عن المجتمعات السائرة في طريق النمو. فقد كان الباعث الأول لخروج المرأة إلى العمل يعود إلى الثورة الصناعية بالدرجة الأولى، بينما في المجتمعات النامية وبالخصوص المجتمعات التي خضعت للاستعمار في فترة من

تاريخها كالجزائر، يعود إلى أسباب أخرى منها الثورة التحريرية، وما خلفته الحرب من ضحايا الأمر الذي أدى إلى بحثها عن عمل مأجور لتلبية حاجيات عائلتها. فخرجت للعمل كأجيرة وأصبحت لها مكانة جديدة زيادة على مكانتها كأم وربة بيت.

إن المرأة الجزائرية كما هو معروف تنتمي إلى أسرة تقليدية والتي تعرف بنمط العائلة الموسعة والتي قد تمتد إلى ثلاثة أجيال أحيانا(الأجداد-الآباء-الأبناء)، وتعتبر القيم الروحية والأخلاقية مجال اهتمام الأسرة الجزائرية فكان لكل فرد مكانته الاجتماعية ودور خاص يحدده له المجتمع. ودور المرأة يقتصر على: ضمان السيرورة الجيدة للمنزل الكبير أين يعيش العديد من الأشخاص، وتسيير الاقتصاد العائلي، كما تؤدي دورها البيولوجي والذي يكمن في الإنجاب وإعطاء أحسن تربية لأبنائها والحماية والحب والحنان[15]. إن هذا الدور يكمن في المشاركة في الأشغال المنزلية واقتصاد العائلة كخروجها لجلب الماء والحطب وقطف الثمار والزيتون أما في المدن فكانت تعمل في صناعة الفخار والخياطة والطرز و النسيج. يمكن القول أن مشاركة المرأة في اقتصاد العائلة كان له أهمية كبرى وإن كان لا يدخل في إطار العمل المأجور.

أما بعد الاستقلال فقد نتجت عدة تغيرات اجتماعية، اقتصادية ثقافية كان لها أثرها الكبير في ظهور قيم جديدة في المجتمع الجزائري كالسماح للمرأة بولوج التعليم و الصحة ودخول الشغل بمختلف جوانبه، هذا بالإضافة إلى الوعي الذي تركته الثورة التحريرية في إزالة الحواجز الاجتماعية التي كانت قائمة بين الذكور والإناث .

وقد ورد في إحصائيات رسمية أن نسبة العمل النسوي في الجزائر تزايد بشكل مطرد، حيث ارتفعت من 2.4% سنة 1970 إلى 7.1% سنة 1976 ثم إلى 15% سنة 2003[20] ورغم هذا الارتفاع إلا أنه يبقى نسبيا مقارنة مع بقية البلدان العربية المجاورة.

لقد قامت عدة دراسات في الجزائر حول عمل المرأة وتحدياتها الاجتماعية بحثا عن الضغوط والضوابط التي تتعرض لها المرأة باختلافها عن الرجل، في عدة نواحي من بينها نجد التحقيق الوظيفي الذي قامت به المنظمة الوطنية للإحصائيات Lons تحت عنوان النساء ومشاركتهن السوسيو اقتصادية، ذلك سنة 2004 فتمكنوا من جمع نسبة مهمة حول واقع المرأة الجزائرية المعاصرة ومن بين ما توصلوا إليه[21] أن المرأة تشغل من بين جميع العمال في الجزائر نسبة تقدر ب 14.6% في حين يمثل الرجال نسبة 85.4%، هذا ما يوضح المشاركة الضعيفة لدى المرأة الجزائرية في ميدان الشغل. أما عن توزيع النساء العاملات فمن بين جميع النساء العاملات المبحوثات والمقدر عددهن 2570 وجدوا 1498 عاملة في القطاع العام بنسبة 58.28% و497 عاملة في القطاع الخاص الرسمي بنسبة 19.33% بينما العاملات في القطاع غير الرسمي فكان عددهن 55 امرأة بنسبة 21.55%، وهذا التوزيع متقارب مع نسب التوزيع الخاص بالتأمين. فالنساء اللواتي تعملن فترة دائمة كانت نسبتهن 47% أما البقية فتتوزعن بين العمل بالتقاعد وما قبل التشغيل ب 4.9% والبقية في الأعمال الاجتماعية غير الرسمية.

وأما في ما يخص ربات البيوت فأغلبهن متزوجات بنسبة 60.57% و9.55% منهن أرملة و260 مطلقة ،تتراوح أعمار ربات البيوت كالآتي 40% منهن أقل من 40 سنة ،وتقريبا 30% ما بين 40 و54 سنة.

ومن بين ربات البيوت من تعملن من قبل، فيما يقارب الثلث تعملن ما بين 1 إلى 3 سنوات ،أغلبهن ضمن القطاع الخاص أو تشغيل الشباب. وحسب تصريحاتهن فإن توقفهن عن العمل كان عن "رغبة شخصية، أو بسبب ظروف العمل" أو تفرغنا للمسؤولية العائلية، وكثيرا ما كان قرار التوقف يعود إلى الزوج.

يظهر من هذه النتائج أن الحاجة والظروف الاجتماعية الصعبة كانت وراء خروج المرأة للعمل، ويتضح كذلك أن المرأة الجزائرية ما زالت خاضعة لزوجها وهذا يؤكد لنا تبعيتها وعدم استقلاليتها في قراراتها الشخصية .يبرز هذا العامل من خلال طلب بعض الأزواج بتوقف نسائهم عن العمل.

3-دوافع خروج المرأة للعمل:

واجهت المرأة تحديات وصعوبات فرضها عليها المجتمع ،هذا فضلا عن الجدل المثار حول قضية عملها، باعتبار هذا الأخير يتعارض وطبيعتها وتكوينها النفسي وانطلاقا من هذا يتوجب علينا معرفة ما الذي يدفع المرأة للخروج لميدان العمل ولعب أدوار مختلفة كانت حكرا على الرجل.

إن معرفة الأسباب التي تدفع المرأة للخروج للعمل تدفعنا للبحث في أهم الدراسات التي اهتمت بهذا الجانب وخاصة الأم العاملة.

فإذا كانت الحوافز التي تدعو إلى المرأة ليست في مجموعها مادية بحتة، فان هناك دوافع اجتماعية وسياسية وأخرى كانت وراء ذلك.

لقد كان خروج المرأة للعمل في بادئ الأمر نتيجة الحاجة لليد العاملة، أما ما يخص المرأة في بعض الدول العربية فقد كان بدوافع إنسانية. وقد يعود العامل الأساس يعود الى التأثر الناجم عن تقليدها للمرأة الغربية(الأوروبية).

أما عمل المرأة في الريف العربي فهو أصيل كل الأصالة ويتم أغلبه في محيط أسرتها، كما كان يتناسب مع حاجة الأسرة وظروف المجتمع الملحة. ولهذا أصبحت المرأة في بعض المجتمعات بمثابة عنصر هام للعلاقات الذكرية والأنثوية التي توحي نتائجها بالتأثير الكبير على مستقبل التنمية وتوزيع الأدوار[22].

أ–الدافع الاقتصادي:

إن التطور التكنولوجي للمجتمعات الحديثة كان له دور في نزول المرأة للعمل. ونتيجة للظروف الاقتصادية المتأزمة التي كانت تعيشها مجتمعاتنا دفعتها إلى العمل لتساعد أسرتها، وتساهم في بناء المجتمع عامة. ففي أواخر القرن 18 طرأت تغيرات هامة من بينها الثورة الصناعية التي فتحت المجال للعمل.

وقد ساعدت الحاجة إلى اليد العاملة في مجال التصنيع على اجتذاب قوة العمل النسائية، لا سيما أنها قليلة المطالب رخيصة الأجر هذه الخصائص تعتبر إيجابية بنظر أرباب العمل وفي مقابل ذلك ظهرت عدة حركات تطالب بحقوق الإنسان كإزالة التفرقة بين الإناث والذكور، وتوفير غرض التعليم للجميع، ونادت منظمات عمالية بضرورة مساواة الأجر بين الرجل والمرأة الأمر الذي أدى إلى تشجيع المرأة للعمل في مختلف المجالات، خصوصا مجال التربية حيث سعى المسؤولين إلى مضاعفة الميزانيات المخصصة للتربية والتعليم وربط التربية بالتنمية الاقتصادية والاجتماعية، وجعلها من بين أولى الأهداف القومية.

ومن هذا المنطلق أتيحت الفرصة لإعداد متزايدة من الإناث للمساهمة في بناء الاقتصادي لهاته البلدان.

تبين من خلال دراسة أجريت على 5 آلاف حديثة التخرج أن ثلث مجموعة الزوجات يعملن من أجل رفع مدخول أزواجهن. وقد خلصت الدراسة إلى أن نساء الطبقات الدنيا يعملن من أجل الحاجة المادية أما المعاملات من الطبقة المتوسطة كان دافعهن الاستمتاع وحب ظهور لتبيان مكانتهن في المجتمع.

ومن هنا أتيت نتائج البحث أن الحاجة المادية الملحة هي التي كانت وراء عمل المرأة[23].

ب–الدافع الاجتماعي:

يعتبر العامل الاجتماعي مكملا للدافع الاقتصادي، وذلك أن المرأة خرجت إلى ميدان العمل ليس فقط من أجل تلبية رغبة لأسرتها الاقتصادية وإنما كسر وتحطيم العادات والتقاليد والتي تمثل النظرة السلبية للمجتمع اتجاهها. فبفضل مستواها الدراسي استطاعت أن تثبت للمجتمع أن خروجها كان من أجل إثبات الذات، والشعور بالانتماء للمجتمع.

يقترح فاروق بن عطية في كتابه .le travail féminin en Algérie فرضيتين مهمتين حول العمل النسوي في الجزائر.

الفرضية الأولى: ترى أن العمل المأجور هو وسيلة المرأة من أجل إثبات فرديتها وهذا يعني :

1–أن العمل هو أساس ظهور علاقة جديدة بين الرجل و المرأة قائمة على المساواة، تختلف عن تلك العلاقة الأحادية في المجتمعات التقليدية و التي تكرس الهيمنة الذكورية.

2-اختيار المرأة لمهنة معينة، يدل أن هناك شخصية تنشأ عندها وهي شخصية المرأة الجزائرية.

3-العمل المأجور يجعلها تتأكد من وجود صعوبات ينبغي عليها تجاوزها.

أما **الفرضية الثانية:** توحي بأن العمل المأجور هو وسيلة في فرض وإثبات وجودها بالنسبة للمجتمع وهذا يعني أن:

أ-هناك اغتراب للمرأة غير العاملة.

ب-العمل يحرر المرأة.

وهناك عدة عوامل تدخل في نطاق تقبل دخول المرأة عالم الشغل وسوف نوضح هذه العوامل بحالات نموذجية"des ces type"

1)-حالة الفئات التي لها تأهيلات عالية، بفضل مستوى التعليمي الجامعي مثل المرأة الطيبية والأستاذة والمهندسة.....الخ فهي ضمنت مكانة مهنية، وهذه المكانة تضمن بدورها استقرار ماديا لعائلاتها.

2)-حالة الفئات التي تتوقف عن الدراسة في المستوى الثانوي، حيث تبقى مرتبطة بعائلتها، تخضع لقراراتها فيما يخص عملها المهني.

ففي هذه الحالة يعاد النظر من قبل العائلة في حالتها الاقتصادية وفي القيم والمعايير السائدة في المجتمع، وهنا نجد ثلاث حالات:

أ-في حالة الدخل الضعيف للعائلة، فان الفتاة تكون الوحيدة التي تتمكن من خلال عملها الرفع من المستوى المعيشي للعائلة، وهنا فان دخل المرأة يعود مباشرة إلى رب العائلة.

ب-في حالة الدخل العائلي المتوسط، فان المرأة لا تكون في حاجة إلى عمل مأجور، وفي هذه الحالة إذا كان الأب متمسكا بالقيم والمعايير السائدة في المجتمع، سيمنع إبنته من العمل، أما إذا كان غير متمسك بهذه القيم سيختار لها أحسن منصب يكون أكثر إستقرار ورفع دخل إذا أمكن ذلك.

ج-وفي حالة إذا ما كان الدخل العائلي مرتفع ،لا يكون لرب العائلة أي مانع في عمل إبنته، سيتركها تقرر رغبتها عن العمل، وهي تتصرف في دخلها كما تشاء.

3-حالة الفئات غير المتعلمة، والتي تتكفل كلية بعائلتها.

ويمكن أن نخلص إلى أن المرأة كلما زادت ثقافتها زاد وعيها وبالتالي تمكنت من فرض وجودها داخل المجتمع.

-وعلى نقيض ذلك هناك من يرى أن ثمة دوافع أخرى تجعل من النساء يتوجهن إلى العمل، منها الاستمتاع به كقيمة وشغل وقت الفراغ والوصول مكانته اجتماعية أرقى ورغبة في تحقيق بعض الكماليات.

وتلعب الرغبة في صحبة الآخرين دورا كبير لأن بعض النساء يشعرن بالملل والفجر عند مكوثهم في البيت الأمر الذي دفعهن إلى تفضيل العمل الخارجي عن عمل البيت.

IV-الصعوبات والمشاكل التي تواجه المرأة للعمل:

إن لب المشكلة يكمن في التمييز بين المرأة والرجل في ميدان العمل وهذا ما يشكل خطورة على درجة الاستقرار الاجتماعي والسياسي

إن تحديد المعوقات التي تواجه خروج المرأة للعمل ترتبط في جوهرها بطبيعة وظروف العمل. ويمكن جلها في المشاكل التي تعاني منها المرأة في التوفيق بين العمل وأعباء المنزل.

فحسب robert gubbels يرى أن هذا التمييز راجع إلى عدة عوامل منها:

1-تعدد غايات المرأة الذي سببه يكون إما اجتماعي أو جسدي ،أي من جهة صعوبة التوفيق بين نشاطي (عائلي ومهني)،ومن جهة أخرى طبيعتها الجسدية تجعلها تعفى من العمل.

2-إن النساء يطالبن بمدة عمل أقل، لأنهن خاضعات لمسؤوليات أخرى(المسؤوليات العائلية المتعددة).

-ومن الصعوبات التي تشكل حجرة عثرة أمام عمل المرأة التصور التقليدي لعمل المرأة الذي ينظر إليه على أنه تابع طبيعيا لجنس المرأة" فالعلاقة بالعمل مهما كان نوعه هي علاقة تبني اجتماعيا، مما يفرض فهمه وتحليله كواقع اجتماعي يبرز المكانة الواضحة للمرأة في التقسيم الجنسي للعمل الذي لا يزال خاضعا للقوى الرمزية للثقافة البطرياركية المهيمنة على المجتمع والمتجسدة في البنى الفكرية لأفراده".

إن ارتباط العمل المنزلي بالمجانية والاحتجاب جعله يرتبط بديهيا في الوعي الاجتماعي على أنه طبيعة ملتصقة بالنساء لا يختلف عن بقية الوظائف الأخرى البيولوجية التي تقوم بها المرأة كالرضاعة والولادة... .

ولهذا فان النظرة الحديثة في علم الاجتماع تسعى إلى دراسة هذه الظاهرة (العمل المنزلي)على أنه عملا وليس مجرد مهمة أوكلت للمرأة طبيعيا.

وحسب دراسة تحقيق أجرته إحدى الباحثات في علم الاجتماع حول 25 أستاذة جامعية ، تبين أن عمل المرأة يخضع لتوجيه الثقافة الأبوية السائدة في المجتمع نحو المهن النسوية المتناسبة مع جوهر طبيعتها الأنثوية مما يعمل على تدجيتها داخل الهوية الأنثوية.

وهذا ما سبب عائق أمام تفتح قدرات المرأة وتفتق مهاراتها في وظائف وتخصصات خارج مهن التدريس والتمريض.

وهذا ما عبرت عنه عبلة محمود "إن طبيعة جنس المرأة قد حدد نوعية نشاط المرأة وقيدها وفرض عليها نوعية عملها وأعاق إظهار قدراتها المهنية التي يمكن أن تتفوق بها أو بالأحرى تنافس بها الرجل.

-إن عمل المزدوج الذي تقوم به المرأة الجزائرية (داخل البيت: العمل المنزلي، وخارجه: العمل المهني)الذي أصبح اليوم محل نقاش في البلدان الصناعية ،يعد أكثر صعوبة عند المرأة الجزائرية.

فبالإضافة إلى العمل الشاق والمتعب في البيت تقوم المرأة بتربية الأبناء، فالطفل يحتاج إلى تواجد أمه بجنبه خاصة في المرحل الأولى من حياته فهو يتطلب مزيدا من الحنان والحب والعاطفة حتى يستقيم توازنه النقي وهذا ما لم تستطيع الأم العاملة توفيره لأطفالها مما يجعلها تستعين بالمؤسسات الخاصة ، كدور الحضانة، ورياض الأطفال قصد تعويض النقص الناجم عن غيابه.

يقول علي عبد الوفي "لا تستطيع أية مؤسسة عامة أن تسد ما سد المنزل في شؤون التربية، فدور الحضانة أو الكفالة التي تنشئها الدولة أو الهيئات لإيواء الأطفال في مراحلهم الأولى لا تؤدي إلا بتداركهم أنهم حرموا من أسرتهم ،فهذه المؤسسات مهما حرصت على تحسين أعمالها لا تستطيع أن تحقق ما يحققه المنزل في هذه الأمور".

هذا ما يبين ضرورة المحيط العائلي للطفل والذي يمنح للطفل أكبر عنصر أساسي في توازنه النفسي والذي يعرف ب"فيتامين الحنان".

وخروج المرأة عالم الشغل قد صاحب ذلك قيامها ببعض الأشغال الأخرى فأصبحت "تأخذ على عاتقها مسؤوليات كانت خاصة بالرجل مثل التكفل بكل ما يخص الأوراق الإدارية ،ودفع الفاتورات، ومرافقة الأطفال إلى المدارس وعند الطبيب"

وفي المقابل هذا يقوم الرجل بمساعدة زوجته تحت ما يعرف بتغيير الأدوار لكن هذا يتوقف على تفتح الزوج ومدى قدرته على تجاوز "الاديولوجيات التقليدية للأدوار الذكرية والنسوية في المحيط العائلي "هذه الاديولوجية التقليدية التي تعد من أهم العوائق الرئيسية أمام عمل المرأة والتي من مؤشراتها أن الذكورة في الثقافة العربية الجزائرية تعني القوة والسيطرة والسيادة ،أما الأنوثة فتعني الضعف والخضوع والاستسلام لسيطرة الرجل.

خلاصة:

يمكن القول أن خروج المرأة للعمل أصبح ضرورة إلزامية كانت وراء كسر بعض العادات وتقاليد المجتمع الجزائري المتميز بثقافته الأبوية ذات الطابع الذكوري وبذهنيته التقليدية المتحجرة والتي كانت عائقا أمام تطور المجتمع الجزائري ودخوله عالم الحداثة.

ورغم كل الصعوبات التي تواجهها المرأة الجزائرية إلا أنها تبقى تكافح من أجل التوفيق بين ازدواجية نشاطها خارج المنزل والأشغال المتعلقة بالبيت، في انتظار ما يسن من أحكام وقوانين لحمايتها.

الهوامش:

1-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، د ار الكتاب اللبناني، لبنان، د ط، 1982، ص 104.

2-Zaki badaoui , A dictionary of the social, Librairie de liban, 1998, P10.

3-Savtchenko,qu'est ce que le travail ,édition des progré,moscou, 1987, P08.

4-Ibid,P 04.

5-عبد الرحمن بدوي ،موسوعة الفلسفة، الجزء الأول ، الطبعة 1،المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1984، ص422.

6-انظر عزت قرني، الفلسفة اليونانية في أفلاطون، تنفيذ وإخراج وطبع ذات السلاسل، الكويت، 1993، ص 178-179.

7-Dictionnaire de la sociologie, la rousse, librairie larousse, paris, 1990 .P65-66.

8-Willeums emilio,dictionnaire de la sociologie, librairie, marcel et a cie, paris 1970, P37.

9- ربدون، و ف بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة الدكتور سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الطبعة الأولى، ص189.

10-عبد الرحمن البدوي، الموسوعة الفلسفية، ص 481.

11- Emile durkhiem,de la division de travail social, édition pub, paris 1978, P01.11

12- M.perrin, p.tripier et d'autre, dictionnaire des sciences humaines, édition nathan, paris 1990,P 26

13- Nicolas abercrombie, stephen hill, brayen, s.turner, dictionary of sociology, the penguin reference books, great britain,1994 , P73.

14- Fatiha talahit hakiki, femmes et salariat urbain en algerie, critique de l'économie politiques, octobre, decenbre 1981, P13.

15- Robert gubbels :le travail au feminin,la femme et le couple dans la société coutemporaire, édition gerard et co,1967, P78.

16-كاميليا عبد الفتاح، سيكولوجيا المرأة العاملة، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت 1984.

17-حسن الساعاتي ، علم الاجتماع الصناعي، دار النهضة العربية، بيروت 1980.

18- http :www.llo.org.search3.search en fast.do-.

19- Mustapha boutefnouchet, la famille algerienne, évolution et caractéristique récente, société national d'édition et de diffusion ,Alger ,1982, P71.

20-http://www.wluml.org/arabic/news/news. full txt.shtm.

21- Le crasc enquete nationale, femmes et intégration socio éconimique pour compte du ministére chargé de la famille et de la condition féminine. mai 2004.

22-سامية محمد فهمي، مشاركة المرأة في تنمية المجتمع، دار المعرفة الجامعية الازارطية، مصر، 2001.

23-عبد المنعم عبد الحي، علم الاجتماع الصناعي، المصنع ومشكلاته الاجتماعية، المكتب الجامعي الحديث للنشر الإسكندرية، ب ط 1984.

24- Farouk ben atia,le travail féminin en Algérie ,sned,1970, cité par Mustapha boutefnouchet, op.cit, P244.

25-عبلة محمود أبو علة، المرأة العربية العاملة، المنظمة العربية للتنمية الإدارية، القاهرة، مصر، 2004، ص91.

26- P.m.daiton :personnel management ,vol n 379,maro,1967, cité par robert gubbels,le travail au féminin ,collection merbout, service édition, gerard et co,1967, P90.

27-دليلة شارب، مطير، إشكالية العمل المنزلي في العلوم الاجتماعية، ص 116، مقال في علم الاجتماع والمجتمع في الجزائر أعمال الملتقى الوطني حول علم الاجتماع والمجتمع في الجزائر، أية علاقة ، وهران أيام 4.5.6. ماي 2002، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2004.

28- دليلة شارب، مطير، المرجع السابق، ص 131.

29- عبلة محمود أبو علة، المرأة العربية العاملة، المنظمة العربية للتنمية الإدارية، القاهرة، مصر، 2004، ص33.

30-علي عبد الوفي، الأسرة والمجتمع، دار النهضة للطباعة والنشر، مصر 1982، ص 22.

31-Souad khoudja, les algériennes du quotidien, entreprise nationale du livre, 1998, P55.

32 -Andre michel, activité professionnel de la femme et vie familiale, centre national de recherche scientifique, paris 1974, P65.

أنثروبولوجية العلاجات التقليدية:
التمثلات المرضية في المجتمعات المغاربية

حاج بن علو نورالدين[1]

لا شك أن العلاجات التقليدية كانت وما تزال موضوعا خصبا للكثير من الدراسات في العلوم الاجتماعية. وحسب رأينا يمكن تصنيفها إلى قسمين :

1. العلاجات التقليدية و المرض العقلي
2. العلاجات التقليدية و السّحر

ويمكننا أن نقول إن هذا التقسيم يستجيب لمعيارين اثنين. فأولا معيار منهجي حيث يُيسر علينا جمع و حصر كل المقاربات حسب تعاملها مع هذا الموضوع. وثانيا ان هذا التقسيم يخضع حقا لواقع هذه الدراسات في تعاملها مع هذا الموضوع، حيث ربط تارة بموضوع الأمراض العقلية وتارة أخرى بموضوع السّحر .

1_ العلاجات التقليدية و المرض العقلي

كان من الواضح أنه رغم تعدد الدراسات و اختلاف تخصصاتها، فإنها غالبا ما ربطت العلاجات التقليدية بإشكالية المرض العقلي. ففي البلدان المغاربية مثلا اغلب الدراسات ركزت على مقاربة "طب عقلية" أو "اثنو . طب عقلية"، محاولة إبراز التصورات و التمثلات الثقافية الخاصة بالمرض العقلي أو كما عرفها لابلانتين على انها:" دراسة العلاقات بين السلوكيات المرضية و الثقافات التي تنتمي اليها"[1]. فلم تكن العلاجات التقليدية، إلا

[1] باحث في المركز الوطني للبحوث في ما قبل التاريخ و علم الانسان والتاريخ

استجابة لمنظومة نوزوغرافية وإيثيولوجية مبسطة أساسها مفاهيم محصورة في مفهوم الجن والمس أو التملك الجني و رقصات ليالي الحضرة...الخ.

. **بين مس الجن و المرض العقلي**: إذا أردنا أن نحدد مفهوم المرض العقلي في منظور الطب العقلي الاثني، فيمكن تحديده في تلك العلاقة الموجودة بين الاضطراب النفسي، والثقافة التي ينتمي إليها. وعلى هذا الأساس، اعتبر المس أو التملك الجني، كنوع من الأمراض العقلية في مجمل الدراسات المغاربية. بل اعتبر كالنموذج الوحيد لدراسة التصورات الثقافية للمرض العقلي في هذه البلدان، لأنه "النموذج السائد في المجتمع المغربي" كما يقول علي وطاح. لكن هذا النموذج للتملك حسب رأيه ينحصر فقط في "التملك الضار" أو السلبي. أي تملك عدواني من قبل عامل خارجي يُعتبر:"...كأرواح غزاة متملكة تسيطر على الفرد ضد إرادته"[2] مع محاولة إلحاق الأذى والضرر به. ويطلق على هذا العامل العدواني الخارجي في الثقافة المغاربية اسم "الجن". ويعبر الخطاب الثقافي عن المس والتملك الجني للإنسان، بعدة الفاظ و معاني تعود غالبا إلى نوع معين من هذا المس. فنجد "المسكون" الذي يتميز بأعراض "فقدان الوعي، ارتعاش، تشنجات، هذيان، هلوسة، و شرود فكري". أما الأعراض العامة لـ "المضروب" فهي "شلل مفاجئ لبعض أجزاء الجسم" أو " صمم، فقدان البصر، شلل الشفتين أو جهة من الوجه".

إن هذه المظاهر العرضية لا تكاد تبتعد عن أساس إيثيولوجي واحد كثيرا ما يتردد في الخطاب الثقافي. وقد اعتبره الكثير من الباحثين من الأعراض الإثيولوجية "الاضطهادية" التي تميز الثقافة المغاربية .بل حتى الثقافة الإفريقية كما يقول م.ديوب :"يعتبر الاضطهاد السيمة الأساسية في الطب العقلي الإفريقي. سواء كان على شكل هذيان، أو تأويلا و تفسيرا

ثقافيا، فانه الجواب الغالب لكل ما يخل بالنظام والعلاقات، و ما يمس الفرد في جسده وعقله وحتى في روحانياته" (م.ديوب وشركاؤه(.M.Diop et coll).ذكر من قبل أورتيغ (Ortigues)1984 وفاسان(Fassin) 1992).

وسواء كان المريض من نزلاء مستشفى الأمراض العقلية، أو من قاصدي الزوايا، والمرابط المختص في علاج المس، فان الأعراض المرضية تفسر دوما كأعراض طب . عقلية حسب النفساني و الطبيب . العقلي . أي أعراض لمرض عقلي قد يكون الفصام، الهوس الاكتئابي أو الذهان.

ضإن هذه المقاربة هي نتيجة تداخل بين نظامين تأويليين. وقد أدى هذا إلى نوع من الخلط والإبهام. فحتى" دوفورو" (Devereux)مؤسس الطب العقلي الاثني، اعتبر "الشامان" مريضا عقليا. ويرجع هذا إلى كون المرجعية التأويلية تبقى دوما خاضعة للتنظير الطب العقلي، حتى في تعاملها مع الظاهرة الثقافية. فاعتبار التملك أو المس الجني، كظاهرة اثنولوجية و طب . عقلية في آن واحد، كان على حسب رأينا ، نقطة البداية لهذا الخلط و الغموض. فحسب "لابلانتين" قد يرجع هذا في رغبتنا أن نكون أطباء عقليين و اثنولوجيين في آن واحد، مما يأثر على الدقة العلمية للمنهجين أو المقاربتين، وتعرضنا إلى استحالة إبستيمولوجية كبرى.

وبناءا على هذا التداخل . كان التملك الجني أو المس يعالج في مستشفى الأمراض العقلية كمرض عقلي ذهاني أو فصامي. لكن في الغالب ما يعالج هذا المس في مجتمعاتنا المغاربية ،في فضاء تقليدي مثل "الزوايا" أو "الولية" و"المرابط". ويلتمس الناس العلاج من عند هؤلاء، ليس للتبرك فقط، بل لاعتقادهم (حسب التصورات الإثيولوجية ان الجن هو

المسؤول) ان هؤلاء الولية و المرابطين لديهم سلطة و غلبة على الجن حسب التسلسل الهرمي لموازين القوى.

. الأسس الأنثروبولوجية لإثيولوجية المرض:

لا شك أنه أمام هذا الخطاب الثقافي حول الأسباب المرضية، الذي أقل ما يقال عليه أنه خطاب يتميز بالشح و الاختزال، قد تطرح عدة تساؤلات حول ماهية الأسباب التي جعلت المجتمعات المغاربية، تحصر الأسباب المرضية للمرض العقلي في عوامل خارجية غيبية مثل الجن.

قبل كل شيء، علينا أولا التذكير بأن أساس هذه الإثيولوجية المرضية هو العامل الاضطهادي الذي تتميز به البنية الإثنو. طب عقلية للمرض. بمعنى آخر نحن أمام عامل خارجي اضطهادي، يعتبر في الخطاب الثقافي المسبب الرئيسي للمرض.

وقد حدد ''محمد بوغالي'' الإثيولوجية المرضية في الفئات التالية:

. الإصابة عن طريق الجن

. اللعنة الملحقة من قبل الله والأولياء

أسباب عادية مثل حوادث الحياة

وقد أوضح محمد بوغالي أن هذه الأسباب و إن اختلفت فإنها غالبا ما تبين تجذر "الطابع الاضطهادي/ العقابي للإصابة العقلية" و يكون الجن هو المسبب الرئيسي أو موكلا كما في حالات الأولياء.

وعلى هذا الأساس فإن المجتمع يعتمد على هذه الإثيولوجية كذريعة تبرؤه من مسؤولياته اتجاه الإصابة العقلية : "إن المجتمع المغربي يتكتم عن مشاركته المحتملة أو الفعلية في الإعداد لهذه الإصابة"[3].

فمن الناحية الأنثروبولوجية تُعتبر هذه التمثلات الخاصة بالمرض العقلي كبنية اثنو. طب . عقلية تسمح للمجتمع وللفرد من عدم الشعور بالذنب أو المسؤولية وإلقاء اللوم على عامل اضطهادي غيبي مثل الجن.

. **العلاجات التقليدية و السّحر:**

إذا أردنا أن نعرف السّحر في اللغة العربية فيمكن القول أنه لا يوجد مرادفات أخرى لكلمة السّحر. فمفهوم السّحر في اللغة قد يطلق على مفهوم la magie أو على مفهوم la sorcellerie. وقد عُرّف السّحر في لسان العرب عن الازهري بأنه:" صرف الشيء عن حقيقته" و أنه:" عمل تقرّب فيه إلى الشيطان و بمعونة منه". ويقال رجل ساحر أو سحّار وجمعه سحّارين أو سحّار. و يعتبر السّحر في المغرب العربي كفكر قد يعم مختلف جوانب الحياة اليومية حيث يظهر كما يقول مالك شبال:" كعامل جد مهم في تصور الانسان المغاربي للعالم"[4]. وبين علي أووطاح ان السّحر في المغرب العربي غالبا ما يقترن بمفهوم السّحر العدواني الذي يهدف إلى الحاق الاذى و الضرر بالآخر اي بمفهوم la sorcellerie. وعلى هذا الأساس يرتبط السّحر بالمنظومة العلاجية التقليدية من جانبين: الجانب الإثيولوجي و الجانب العلاجي.

1 . الإثيولوجية السّحرية:

إن الاعتقاد في العمل السّحري كعامل اضطهادي فيما يلحق بالفرد من سوء و ضرر قد يُعتبر كمنظومة تأويلية أو تفسيرية أخرى منتشرة في الممارسة العلاجية. وقد يتحدد العامل الاضطهادي هنا أولا في الآخر الذي يلجأ إلى الساحر من أجل الضرر الجسمي أو المعنوي. فالمرض أو المعاناة الاجتماعية و النفسية قد يكون وراءها عمل سحري قام به ساحر بطلب من أحد ،غالبا ما يكون من الأقارب أو الجيران أو المحيط القريب. وقد ربط ايفانس بريتشراد الرجوع إلى السّحر من قبل الأزندي بمفهوم الوضعية اي أن السّحر هو إجراء اتهامي يسمح للفرد ان يفسر وضعية مؤلمة. وقد تحددت هذه الإثيولوجية السّحرية(في المغرب) حسب ما ذكر علي أووطاح في الكتابة الضارة أو ما يسمى عندنا بالكتبة (les mauvaises écritures)، والتي تتمثل خاصة في :" استعمال الارقام، الجداول والحروف...التي تأخذ من بعض الكتب القديمة(السّحرية)... وايضا من المراجع و العلوم الدينية"[5].

العلاج السّحري:

قد ارتبط العلاج السّحري في علم الأنثروبولوجيا خاصة بمفهوم الفعالية الرمزية " l'efficacité symbolique" الذي يعتبر ليفي . شتراوس أحد المنظرين لها. وقد انطلق هذا الأخير من المقارنة بين التقنية العلاجية عند الشامان و عند المحلل النفسي من خلال عدة مقالات[6] أهمها "الساحر وسحره" و " الفاعلية الرمزية". وقد اعتبر أن العلاج الشاماني (مثل التحليل النفسي) نوع من العلاج النفسي. فكلأهما يعتمدان على الكلام للعلاج دون استعمال عقاقير أو مخدرات، على الرغم من ان في التحليل النفسي المريض هو

صاحب الكلام .أمّا في العلاج السّحري فالساحر هو ما يستحوذ عليه. لكن في الحالتين يعتبر العلاج رمزي يتطلب عملا تأويليا و مؤسسا للواقع. وقد اعتمد ليفي . شترواس لتحقيق هذا التقارب بين العلاج السّحري و علاج التحليل النفسي على بعض مصطلحات التحليل النفسي التي وجدت في الكتابات الأولى لفرويد خاصة في كتابه "دراسات حول الهستيريا". فمثلا مصطلح التصريف الانفعالي الذي يعتبر ان الصراعات النفسية قد تأخذ نظاما معينا وسيرورة محددة في العملية العلاجية التحليلية مما يسمح بتحريرها في الواقع العلاجي عن طريق اعادة ردها من اللاشعور. ويعتمد ذلك على ماضي المريض لمعرفة اصل الاضطرابات المرضية. اما عند السّحر الشاماني فتهدف هذه العملية إلى مسح هذه الصدمات النفسية من ذاكرة المريض عكس التحليل النفسي الذي يذكر المريض بماضيه المنسي. واذا كان المريض في التحليل النفسي هو الذي يعمل على هذا الرجوع إلى الماضي فإن الشامان هو ما يقوم بذلك في مكان المريض :" ان الشامان لا يكتفي بإعادة إنتاج أو تمثيل بعض الأحداث بل يعيشها بكل قوة و عنف. وبعد الحصة العلاجية يمكن ان نقول مع التحليل النفسي انه صرفها....وبهذا المعنى يمكن القول ان الشامان يعتبر ممتهن التصريف"[6]. لكن ما يأخذ على ليفي . شترواس في استعماله لهذا المصطلح الفرويدي هو أن فرويد يعتبره كآلية نفسية دفاعية عادية و ليس كما اعتقد ليفي . شترواس على انها آلية مرضية فحسب. ثم ان فرويد تخلى عن هذا المصطلح لاحقا واعتمد على مفهوم الكبت و رجوع المكبوت . اما ليفي . شترواس فانه تابع استعمال هذا المصطلح. وقد انتقل ليفي . شترواس من الفاعلية الرمزية إلى التحقيق الرمزي و الذي يقصد به وجود في العلاج النفسي تحقيق مؤكد للحاجيات أو الرغبات النفسية و الربط بينهما على اساس "سحري . رمزي" يسمح بعلاقة بين موضوع الرغبة

والرمز، مثلا بين التفاحة وثدي الأم كما بينته المحللة السويسرية سيشهاي. وعلى هذا الأساس يضع العلاج الشاماني و العلاج التحليلي في الواجهة تأريخا للتمثلات ما بين الشامان والمريض من جهة وبين المحلل و المريض من جهة ثانية، انطلاقا من التقنية التحليلية أو التمثلات الثقافية عند الشامان. فالساحر بعمله السّحري يعطي معنى لكل ما يخفى عن المريض. فالأعراض المرضية تأخذ معناها في إطارها الطبيعي الثقافي المرتبط بنوع من التحكم المطلق في المنظومة الطبيعية ككل:" إن المنظومة العلاجية ترتكز أساسا على الاعتقاد في قدرة الانسان على التدخل في الحتمية الطبيعية إمّا بتكملة أو تغيير مسارها. ولا يهم إن فعل ذلك بالقليل أو الكثير". أي أن هناك ربط بين الفعل الانساني و الفعل الطبيعي، فالأول قد يضيف أو يغير الثاني:" لأن السّحر هو تطبيع الاعمال الانسانية، فالعمل السّحري يعتبر كأنه جزء ينتمي للحتمية الفيزيائية (الطبيعة)".

. الأسس الأنثروبولوجية للسحر:

ان السّحر كان و ما يزال من أهم المواضيع التي تطرقت اليها مختلف العلوم الاجتماعية و خاصة الأنثروبولوجيا. لكن ما ركزنا عليه ليس النظريات العامة حول موضوع السّحر و لكن فقط ما يربط هذه الظاهرة بالعلاجات التقليدية و بالأخص تلك المنتشرة في بلاد المغرب العربي. ويمكن إعتبار السّحر أساسا كمنظومة عامة تُؤّطّر لمفهوم المرض أو المعاناة بمختلف انواعها ،أو كما يقول مارك أوجي:" انه نموذج اضطهادي يتمثل في تأويل أو تفسير اجتماعي معترف به و شرعي يسمح للفرد البحث في ماضيه أو محيطه سبب معاناته"[7]. ويظهر جليا أن السّحر كمنظومة إيثيولوجية هو مجال علائقي اجتماعي يتحدد فيه المعتدي و الضحية على اساس صراع بينهما تم اللجوء إلى السّحر كوسيلة لحله وفكه.

وقد ذهب علي أووطاح إلى هذا المعنى حيث قال:" إن المنظومة السوسيو . الثقافية للسحر تسير في علاقة ثلاثية، أقطابها هم المعتدي(كوعاء لإسقاطات السيء)، الضحية (موضع القلق) ومعالج (يعمل كعامل ربط بين الاثنين مقرا لقلق اضحية و ملغيا لسحر المعتدي)". وبهذا يظهر السّحر على انه منظم للعلاقات الاجتماعية و تحديد طبيعتها، حيث يبعدها عن العنف و الصدام المباشر بين أفراد المجتمع. ولا شك إن السّحر يُظهر تلك الديناميكية الموجودة التي تسمح له بالتواجد في كل عصر وعند مختلف الشعوب، وأيضا قدرته على مقايضة مكانته في تفسير الحوادث، بعيدا عن المنظومات الكبرى كالعلم والدين و مستفيدا ومستعينا به في الكثير من الأحوال. وقد ظهر جليا أن السّحر في تأقلم مستمر و في كر وفر مع المجتمع الإنساني تارة منبوذا و تارة مقبولا. لكن الرجوع إليه يبقى دائما محل استفسار وتساؤل خاصة في المجتمع المعاصر.

2 . الأنظمة العلاجية و النماذج الإثيولوجية :

تزخر المجتمعات المغاربية بتنوع كبير في مجال العلاجات التقليدية. وعليه كان من الضروري تحديد بعض الأنظمة العلاجية والإيثيولوجية التي يعتمد عليها المجتمع في اطار منظومة صحية اساسها المرجعية الدينية ،مثل ما نجد عند الراقي و الطالب.

1.2 . الأنظمة العلاجية les systèmes thérapeutiques:

ان اللجوء إلى العلاجات التقليدية يعتمد على بعض التصورات الخاصة بمفهوم المرض أو المعاناة. ويرتبط هذا أساسا بالعوامل الثقافية التي تتحدد بها وفيها كل أشكال و أنواع الإثيولوجية المرضية والمسار العلاجي المناسب لها. و قد ذكر علي أوطاح ثلاث تنظيمات اساسية تعتبر كأهم ما يمثل هذه الخدمات العلاجية التقليدية:

1.1.2. النظام المرابطي les systèmes maraboutiques : ويقصد به تلك العلاجات التقليدية التي ترتبط بطلب العلاج عند أماكن مقدسة مثل الزوايا و أضرحة الأولياء بناءا على اعتقادات لها علاقة بالقدرة الشفائية لهؤلاء. وترتبط هذه الاعتقادات بمفهوم البركة كما يقول علي أوطاح :" ان المرابطين كفاعلين متميزين في السيرورة العلاجية يرجع أساسا إلى مفهوم البركة الذي يعتبر أهم محرك للتصورات المتعلقة بالعلاج"[8]. وقد تتنوع الطلبات العلاجية من أمراض عضوية أو اختلالات نفسية أو مشاكل اجتماعية. ويقتضي كل طلب للعلاج إلى ما يسمى بالزيارة اي ضرورة الذهاب إلى هذه الأماكن وقصد صاحبها بأدعية أو طقوس أو أضحيات أملا في الشفاء أو الاستجابة. و قد نجد ان هناك بعض التخصصات العلاجية لهؤلاء الولية مثل ما ذكرت-R.Claisse Dauchy[9] حول سيدي موسى (الامراض العقلية) وسيدي الحاج بن براهيم (العقم).

النظام الخاص باخراج الجن système exorcistique : ويتعلق بكل عمل علاجي يهدف إلى إخراج الجن أو إبطال سحر أو رد العين .انه المجال العلاجي الذي يختص به كل من الفقيه(fquih) والطالب والراقي وحتى الشوافة كما ذكرت ذلك سعدية راضي[10]. لكن بصفة عامة يمكن القول ان هذا النظام يعني كل المعالجين الذين لا يعملون في اطار مؤسساتي كالزاوية أو الطريقة أو الاخوانية.

ج . النظام الإخوانية le système confrérique : ويقصد بها تلك العلا جات التي تعرف بها بعض الطرق الصوفية كـ ڤنأوة و عيسأوة أو الحمادشة. وتعتمد العملية العلاجية كثيرا على ما يسمى بالحضرة و الجدبة مصحوبة ببعض الآلات الموسيقية مثل الدف. انه نوع من العلاج الجماعي اختص خاصة في إخراج الجن أو التعامل مع هذا

الكائن الغيبي . إن طلب العلاج عند هؤلاء يرجع أساسا إلى فكرة أن لديهم تحكم (سواء بالتفأهم والتراضي أو الاكراه) بالجن.

1.2. 2. الانظمة الاثيولوجية :

وترتبط بتلك التصورات الثقافية الخاصة بالمرض و المعاناة من حيث الأسباب والعوامل التي أدت إلى ظهورها. وتتمثل خاصة في العوامل التالية:

أ . العين le mauvais-œil : ويخص تلك الإصابة أو المعاناة التي لحقت بالفرد عن طريق الآخر. إنها الفعل الضار الذي يتحقق من خلال النظر . و لا تحتاج العين كعامل عدواني إلى أية وساطة أو وسيلة مثل ما نجد في السّحر. إنها عمل عدواني لاشعوري أو بدون قصد ناجم عن حب امتلاك ما عند الآخر. اي علاقة مع موضوع مفقود سواء كان مادي أو معنوي. واعتبر ابن خلدون الإصابة بالعين على انها تأثير من نفس المعيان عندما يستحسن بعينه مَدركا من الذوات أو الأحوال ويفرط في استحسانه ، وينشأ عن ذلك الاستحسان رغبة في سلب او حيازة ذلك الشيء. و ذكرت *نادية بلحاج* عن وستر مارك ان هذا الاعتقاد ينتشر في مختلف بلدان البحر المتوسط:" العين يخشاها شعوب مختلفة، ويبدو الإيمان في التأثير الفعلي للعين الشريرة متشابها عند الساميين والأوربيين وشعوب البحر الأبيض المتوسط، واستعمال الخامسة(اليد)منتشر في بلدان البحر الأبيض المتوسط والهند ووُجد في قبور ومعابد المصريين والبابليين والفينيقيين و القرطاجيين وفي الهند القديمة"[11].

ب . السّحر : يعتبر السّحر من أهم الأسباب المرضية التي تمثلها هذه الإثيولوجية التقليدية. إنه عمل عدواني مقصود يهدف إلى الحاق الاذى و الضرر بالآخر. و لا يحصل العمل السّحري إلا بتدخل الساحر. إنها علاقة ثلاثية يتحدد فيها المعتدي و الضحية و الساحر

كوسيط. ويتعدد السّحر في الخطاب الثقافي من حيث الأهداف و الوسائل حيث نجد سحر التوكال و التخطي وسحر التفريق و المحبة.

ج . الجن: كما ذكرنا سابقا ترجع بعض الاصابات مثل المرض العقلي إلى عمل عدواني من الجن . فهذه الأخيرة هي أرواح خفية يمكن ان تتملك جسم الإنسان او جزءاً منه او عقله. و يفترض هذا أن الجن ككائن غيبي له القدرة على إلحاق الأذى بالإنسان . وقد نجد الكثير من الدلالات اللّغوية التي تحدد نوع الإصابة التي تسبب فيها الجن. فنجد المضروب والمسكون و المملوك ، كلها دالة على نوع الإصابة ومدى تأثيرها في جسم الانسان المصاب.

. اللّعنة la malédiction : ويقصد بها خاصة تلك الإصابة المحتملة نتيجة اخلال بما هو مقدس مثل الاستهزاء بولي صالح أو الاعتداء على حرمات الله كعدم صيام شهر رمضان أو عقوق الوالدين[12]. إن اللّعنة هي تأويل افتراضي لما قد يصيب الإنسان من ضرر او مصيبة. إنها :"تفسير لوضعية مأساوية أساسها عقاب يلحق بكل من يعتدي على ما هو محرّم و مقدّس"[13].

الخاتمة:

يعتمد التصور الثقافي للمرض أو المعاناة على إيثيولوجية مرضية بسيطة اساسها النموذج الخارجي. ويتمثل خاصة في عامل اضطهادي عدواني يكون السبب في الإصابة أو المعاناة، و إن اختلفت أو تنوعت في طبيعتها. إن الإصابة سواء كانت مرضا عضويا أو معاناة اجتماعية، فغالبا ما يكون الاضطهاد هو ميزتها الأولى. ويتمثل هذا الاضطهاد في غالب الأحيان في الآخر. وقد يتحدد هذا الآخر في البعيد أو الغيبي كالجن، او في القريب سواء كان جارا أو زميلا في العمل، أو من الأهل و الأقارب. إن هذا الآخر يتحدد في

علاقة تجاورية une relation de proximité قد تبنى على الصراع الدائم حول مكاسب مادية أو معنوية. وإذا أردنا ان نتكلم بمصطلح الفئات فإن هذا الآخر هو الشبيه أو الند le semblable.فالجار يقابله الجار والأم زوجة ابنها، والزوجة أم أو اخت زوجها(علاقة القرابة liens de parenté) و التاجر شريكه التاجر أو جاره التاجر الخ...

إن ثقافة هذه المجتمعات المغاربية قد وضعت سبلا معينة تكاد تكون رمزية، تسمح بحل هذه النزاعات بعيدا عن المواجهة العنيفة. وبتعبير آخر يعتبر اللجوء إلى العلاجات التقليدية كتسوية سلمية و رمزية لبعض الصراعات الاجتماعية ، تمكن أطراف النزاع أو على الاقل أحدها أن يستغنى عن أية مواجهة حقيقية مع الطرف الآخر.

الهوامش :

1-Laplantine François، Ethnopsychiatrie، éd Puf (Que-sais-je)، Paris، 1988، p4

2-OUITTAH Ali، Ethnopsychiatrie maghrébine، représentations et thérapies traditionnelles de la maladie mentale au Maroc، éd l'Harmattan، Paris، 1994، p35

3-Boughali(Mohamed)، Sociologie des maladies mentales au Maroc، Ed Afrique Orient، 1988، p26

4-Malek Chebel ، Le corps dans la tradition au Maghreb، éd Puf، Paris، 1984، p167

5-AOUITTAH Ali، op.cit.p84

6-Lévi-Strauss Claude، Anthropologie structurale، éd Plon، Paris، 1958

7-ibid،p268

8-Augé Marc ، Pouvoir de vie، pouvoir de mort، éd Flammarion، Paris، 1977، p147

9-AOUITTAH Ali، op-cité،p141

10-Renée Claisse-Dauchy : Médecine traditionnelle au Maghreb، éd l'Harmattan،Paris، 1996، pp87-94

11-Saadia Radi ، Croyance et référence، utilisation de l'islam par le fqih et par la Šuwãfa à Khénitra (Maroc)، Annuaire de l'Afrique du nord، éd CNRS، Paris،1996،Vol 33، pp189-199

12-نادية بلحاج، التطبيب والسحر في المغرب، الشركة العربية للناشرين المتحدين، الدار البيضاء، المغرب، 1984، ص69

13- انها تمثل ما يطلق عليه في مجتمعنا " دعوة الشر" والتي تعبر عن تغيّر سلبي في احوال الشخص سواء ماديا او معنويا

14-Hugues Berton، Médecine et sorcellerie en milieu rural، formes et structures des thérapeutiques traditionnelles، Dangles édition، Labège، 2008، p36

المشكلات الصفيةوطرق علاجها:

د: عبد الرزاق سيب[1]

مقدمة:

من المسلم به أن العملية التربوية تقوم بالأساس على التفاعل الناتج بين المعلم والمتعلم، لكن كثيرا ما تطرأ سلوكات تعيق هذه العملية لأسباب مختلفة، هذا ما يتطلب التدخل العاجل للمعلم من أجل تعديل هذا السلوك والحد منه، ولا يكون ذلك إلاّ بالتدرب على حل المشكلات الصفية ومعرفة أسبابها الحقيقية واختيار الطريقة اللائقة لتدخل المعلم.

1-المشكلات الصفية:

المشكلات الصفية من أبرز التحديات التي يواجهها المربي، وهي عامل من عوامل إظهار قدراته في التحكم في الصف التربوي الذي يشرف عليه، وذلك بالطرق التي ينتهجها في التعامل مع المتعلمين وكذلك تحفيزهم على القيام بالسلوكات الإيجابية.

فالمشكلات الصفية هي السلوكات السيئة التي يقوم بها المتعلم داخل غرفة الصف، وقد تهدد سلامته أو سلامة زملائه أو حتى المعلم[1].

2-مصادرها :

تختلف المصادر المسببة للمشكلات الصفية التي تعيق عملية التعلم ومن أهم هذه المصادر:

* مشكلات تنجم عن سلوكيات المعلم:

- القيادة المتسلطة جدا.

[1] استاذ جامعة تلمسان

- القيادة غير الرشيدة.
- تقلب قيادة المعلم.
- انعدام التخطيط.
- حساسية المعلم الفردية.
- الاضطراب في إعطاء الوعود والتهديدات.
- استعمال العقاب بشكل خاطئ وغير مجد.

* مشكلات تنجم عن تركيب الجماعة الصفية:

إن الجماعة الصفية تعتبر من السلوكيات الأولية التي تهدد سلوك الأفراد ضمن جماعة وخصوصا الأفراد ضمن جماعة، وخاصة أن الطالب قد يقوم بسلوك داخل الجماعة، ولا يمارسه عندما يكون بمفرده، ومن أهم الأسباب التي تجعله يمارس هذا السلوك:

- تقليد الطلاب لبعضهم البعض.
- الجو العقابي الذي يسود الصف.
- الجو التنافسي العدواني.
- الاحباطات الدائمة والمستمرة.
- شيوع جو الديكتاتورية في الصف.
- غياب الطمأنينة في الصف[2]

3- أسباب المشكلات الصفية:

المشكلات الصفية هي ناتجة عن سلوكيات يصدرها الطلبة بفعل عومل يفرضها الجو السائد في غرفة الصف، أو عوامل غير محددة لدى الطلاب، فالمعلم في الصف هو الذي

يحدد السلوك المقبول والسلوك المرفوض، وتختلف النظرة للسلوكيات الطلابية من معلم إلى آخر، وهناك أسباب عدة للمشكلات الصفية أهمها:

– الملل والضجر:

إن الملل في الصف يعكس اتجاهات سلبية نحو التعليم وانعدام الاهتمام به لذا يكون هؤلاء الطلاب الذين يشعرون بالملل والضجر مصدرا رئيسيا للمشكلات الصفية. " فعندما سيطر المعلم على النقاش أثناء الحصة، أو يقوم الطلاب بنشاط يستغرق وقتا طويلا، عندئذ يتحول اهتمام الطلاب وتفكيرهم نحو شيء آخر يشد اهتمامهم أكثر من الدرس". (3)

وفي هذه الحالة تقوم المسؤولية على عاتق المعلم لتفادي هذا الجو، للتقليل من المشكلات الصفية، فكلما انشغل الطلاب بالدرس وتفاعلوا مع المعلم قل الإحساس بالملل والرتابة، وبالتالي قلت المشكلات الصفية.

– الإحباط والتوتر:

يثير بعض الطلاب المشاكل نتيجة شعورهم بالإحباط والتوتر أثناء الحصة. ويرجع التوتر والإحباط إلى عدة أسباب، كأن يسرع المعلم في شرح الدرس دون انقطاع، أو أن تكون الوظائف المطلوبة على الطلاب تفوق قدراتهم مما يؤدي إلى إرباك الطلاب وتوترهم. (4)

وعادة ما تكون نتيجة الإحباط عدم قدرة الطلاب على التفاعل مع الدرس وعدم القدرة على الانسجام داخل الجو الصفي.

- **ميل الطلاب إلى جذب الانتباه:**

عندما يعجز الطالب عن النجاح في التحصيل المدرسي، يسعى إلى جذب انتباه المعلم والطلاب عن طريق التصرف السلبي والسيئ، كالتشويش والصراخ، والقيام بالشغب والتهريج، وغيرها من السلوكيات اللافتة للنظر، "والمعلم الفعال هو الذي ينتبه لهذه السلوكيات ويعمل على تحويلها إلى سلوكيات مرغوبة، كأن يكلف الطلاب بالقيام بنشاط محبب لهم. فتحقق لهم رغبتهم بجذب انتباه الآخرين. (5)

- **العدوان:**

قد يقوم الطلاب بسلوكيات عدوانية نتيجة إحساسهم بالملل، "كالنقد الجارح للزملاء، وتبادل الشتائم، والألفاظ السيئة، وتمزيق الكتب والدفاتر. وإتلاف المقاعد الصفية."(6)

وتعود السلوكيات العدوانية إلى التنشئة الأسرية للطفل، "فكيفية تعامل الوالد مع الأطفال داخل المنزل يؤثرا سلبا أو إيجابا في إيجاد المشكلات الصفية، وذلك من خلال مجموعة الأنظمة والقوانين التي تفرضها الأسرة على الأطفال من حيث ما هو مسموح وما هو ممنوع، وما يجوز وما لا يجوز، فهذه الأنظمة والتعليمات يكون لها مردودها الانعكاسي على الأطفال داخل المدرسة". (7).

وقد يعمل المعلم على التقليل من السلوكيات العدوانية للطالب بالتعزيز وغرس ثقة الطالب في نفسه، والتشجيع عند إبداء أي سلوك جيد مهما كان بسيطا.

-القوانين والأنظمة المدرسية:

قد تكون الأنظمة والقوانين التي تفرضها الإدارة المدرسية، فمثلا" عند عدم السماح للطلاب بالقيام برحلات مدرسية، أو إجبارهم على ارتداء ملابس معينة، قد يؤدي هذا إلى التمرد على قوانين المدرسة، وإحداث مشكلات صفية انتقاما من الصرامة المفروضة عليهم". (8)

4- أنواع المشكلات الصفية:

هناك عدة مسوغات لحدوث المشكلات الصفية، وهي تختلف من مشكلة إلى أخرى. وعلى المعلم أن يدرك أن يدرك نوع المشكلة لكي يستطيع التعامل معها بإيجابية ومحاولة إعطاء الحل الانجح في كل مرة. ومن أهم أنواع المشكلات الصفية، ما يلي:

أولا: المشكلات الكامنة:

وهي المشكلات التي تظهر إذا فشل المعلم في اتخاذ إجراء وقائي ضدها، فالمعلم الفعال هو الماهر في توقع المشكلات قبل حدوثها. فمثلا إذا قرر المعلم أنه سيغيب عن عمله ثلاثة أيام، وسيحل محله معلم آخر في تلك الفترة. فعلى المعلم أن يعد طلابه للتعامل مع المعلم البديل، والطلب إليهم أن يتعاونوا معه، وإعداد الخطط الكفيلة بسير العمل داخل الصف كأنه موجود" (9)

وبذلك يتفادى المعلم أي مضايقات قد يتعرض لها المعلم البديل ويقضي على المشكلات الصفية قبل حدوثها.

ثانيا: المشكلات التي تتطلب معالجة فورية:

إن المشكلات التي يتعرض فيها أفراد المجموعة لتهديد نفسي أو جسدي تقتضي من المعلم أن يقدم إجراء سريعا لحلها لتفادي الخطر الذي قد ينجم عنها، فمثلا " إذا وقع عراك بين طالبين في الصف يتوجب على المعلم أن يتحرك بسرعة ويعمل على فك العراك بين الطالبين أولا، ثم يطلب من كل منهما أن يصف ما حدث، وفي غضون ذلك يكون المعلم قد جمع أفكاره، ورسم تصور بالخطوات التالية التي يمكن أن يقوم بها" [10]. وبذلك تكون الأمور قد هدأت. فيعمل على حل المشكلة بسرعة.

ثالثا: المشكلات التي تتطلب مراقبة مستمرة:

من المشكلات التي لا تتطلب حلا فوريا، بل تحتاج مراقبة مستمرة وتحليل دقيق للوقوف على الأسباب، ومن ثم اتخاذ الإجراءات اللازمة لحلها مثلا" إذا اكتشف المعلم أن أحد الطلبة لا يحظى بقبول بقية الطلاب، عليه أن يراقب الموقف باستمرار وبدقة، لتحديد العوامل التي تحول دون تقبل المجموعة له، وتحديد أسباب ذلك، ثم اختيار الاستراتيجية المناسبة بحيث تقود إلى حل أفضل للمشكلة" [11]

ويعتبر اتخاذ أي إجراء في هذه الحالة منوط بالمعلم، فالمعلم الفعال هو الذي يستطيع تقدير متى يتدخل، وكيف يتدخل.

رابعا: المشكلات الفردية:

إن المشكلات التي يقوم بها فرد واحد داخل الصف، هي مشكلات فردية، وقد حدد العلماء أربعة أنماط سوء التصرف التي تؤدي إلى إحداث المشاكل الصفية الفردية وهي كما يلي:

"–أنماط سلوكية للفت الانتباه.

– أنماط سلوكية لإظهار السلطة والقوة.

– أنماط سلوكية تهدف إلى الانتقام.

– أنماط سلوكية تظهر عدم القدرة أو الكفاءة" [12]

وقد حددت خطوات لتمييز المعلم بين هذه السلوكيات، لمعرفة المقصود من وراءها وبالتالي إمكان حلها بالوسائل المطلوبة وهي كالتالي:

" * إذا شعر المعلم بالانزعاج من سلوك الطالب، فالأغلب أن هدف الطالب لفت الانتباه.

* إذا شعر المعلم بالتهديد، أو بأنه مغلوب على أمره، فإن الطالب على الأغلب يبحث عن القوة والسلطة.

* إذا شعر المعلم بالإيذاء العميق، فإن هدف الطالب هو السعي إلى الانتقام والثأر.

* إذا شعر المعلم بأنه لا يستطيع تقديم المساعدة، فإن هدف الطالب هو عرض سلوك عدم القدرة أو الكفاءة" [13].

وبالتالي إذا ميز المعلم بين هذه السلوكيات، استطاع أن يواجهها بما يحد من تفاقمها، وإعطاء حلول إما فورية أو تدريجية.

خامسا: المشكلات الجماعية:

وفي المشكلات الجماعية، تكون الجماعة هي المسؤولة وليس عنصرا واحدا منها ومن أهم المشكلات الجماعية:

- **انعدام الوحدة:**

يتميز هذا النوع من المشكلات بعدم وجود تجانس بين أفراد الجماعة، وتفشي الصراعات بين الطلاب. مما يولد التوتر والقلق داخل الصف، فينعدم التعاون بين أفراد المجموعة. وهذا ما يصعب عملية التعلم.

- **عدم التقلد بالقواعد السلوكية:**

يظهر جليا عندما يعرض طلاب الصف تصرفات مناقضة للقواعد السلوكية الواضحة، ومن ذلك الضوضاء في أوقات يتوقع من الطلاب الهدوء، والدفع والتزاحم أثناء الاصطفاف...

- **ردود فعل سلبية نحو فرد من أفراد الجماعة:**

يتصف هذا النوع من المشكلات بظهور مشاعر العداء نحو شخص غير مرغوب فيه من طرف الجماعة لأسباب مختلفة.

– تشتيت الانتباه والتوقف عن العمل:

تستجيب الجماعة لمشتتات الانتباه البسيطة، ومن ثم تتيح للمشكلات أن تعوق الإنتاجية، ويتوقف العمل ويشد الانتباه إلى أمر آخر يعيق تقدم الدرس.

- **تدني الروح المعنوية وظهور الضجر:**

ويعتبر هذا النوع من أخطر المشكلات الجماعية، ويظهر عندما ينشغل الطلاب بإظهار الاحتجاج والمقاومة، كأن يبدو ضجرا من الوظائف التي تقدم له. أو الاحتجاج على ضياع الأقلام... وهذا ما يعيق العمل الصفي. ويرهق المعلم في السيطرة على الجو الصفي.

- **العجز عن التكيف لتغيير بيئي:**

ويظهر هذا في ردود فعل الصف على نحو غير ملائم لقانون جديد. أو ظرف طارئ، وتغيير في الجدول الدراسي، أو قدوم معلم بديل. ويمكن القول بشكل عام أن طلاب الصف يتصرفون كرد فعل التوتر ناجم عن التغيير. (14)

5- أساليب معالجة المشكلات الصفية:

تشير الدراسات أن الأمور التالية تقلل من حدوث المشكلات الصفية وتؤدي إلى الانضباط الجيد:

"-التشجيع والسكينة اللذان يسيطران على البيئة الصفية.

- تدريس قوانين السلوك الصفي ونتائجه.

- استجابة المعلم السريعة للسلوك السيئ.

- تبادل المعلم والطلاب لمسؤولية الانضباط الذاتي، والانتماء، وتحمل المسؤولية.

- إبقاء الصف في حركة دؤوبة، والانتقال بهدوء من نشاط إلى آخر، والتنويع في الأنشطة.

- المراقبة والتعليق على سلوك الطلاب، وتعزيز السلوك الجيد بالإشارة والزمن والكلمة وغيرها." (15)

ومن أهم الأساليب المتخذة في حل المشكلات الصفية ومعالجتها الأساليب التالية:

❖ **أساليب الوقاية:**

حيث أن أسهل المشكل السلوكية التي يتعامل معها المعلم هي التي لا تحدث أولا. وهي التي يمكن تجنبها بوضع قواعد للنظام الصفي وصياغة تعليمات صفية وجعل الطلبة

مندمجين في أعمال مفيدة واستخدام تقنيات مختلفة. هذه الممارسات قد تقلل من المشاكل الناتجة عن الملل وعدم الرغبة، ويمكن أن تقلل من الإحباط.

❖ **استخدام التلميحات غير اللفظية:**

وذلك باستخدام النظر إلى الطلبة المنشغلين بالحديث إلى بعضهم البعض، أو التربيت على الكتف، فهذه من الاستراتيجيات المبنية على التلميحات غير اللفظية يمكن أن تؤدي إلى تحقيق الهدف.

❖ **مدح السلوك غير المنسجم مع السلوك السيئ:**

تؤدي استراتيجية المديح إثارة دوافع قوية لإيقاف السلوك الذي ينسجم مع سلوكيات الطالب الجيدة، حيث يمدح الطلبة على السلوكيات المرغوبة.

❖ **مدح الطلبة الآخرين:**

يقوم المعلم بمدح طلبة الصف مجتمعين، ثم يقوم بمدح طالب ما لأدائه وممارسته لحل واجبه ومثابرته.

❖ **التذكير اللفظي البسيط:**

إذا لم يجد التلميح لدى الطالب استجابة، فإن استخدام ألفاظ كلامية يمكن أن تعيد الطالب إلى المسار الصحيح، والانتظام مع زملاءه في إكمال النشاط، على أن يركز المعلم على ما ينبغي أن يكون من سلوك دون أن يذكر السلوك السيئ.

❖ **التذكير المتكرر:**

حيث ينبغي على المعلم أن يقرر ماذا يريد وبصيغة جيدة واضحة ويكررها مرات حتى يستجيب الطلاب، وتجنب النقاش والاستماع للتسويغ لأن ذلك يهدف منه الطالب منه تجنب العمل.

❖ **تطبيق النتائج:**

إذا كانت الاستراتيجيات السابقة غير مجدية، فإن على المعلم أن يفرض الخيار على الطالب، إما أن يطيع وإما أن يتحمل النتائج. كأن يبقى جزءا من الوقت في آخر الصف(16)

خاتمة:

إن العملية التربوية من أصعب المهام وأعقدها، لأن المعلم يتعامل مع مجموعة من المتعلمين يختلفون في استعداداتهم وميولاتهم، هذا ما يخلق في بعض الأحيان بعض المشاكل داخل الصف الدراسي فيستوجب على المعلم أن يحسن تشخيص المشكلة، واختيار الحلول المناسبة، دون أن يؤدي إلى نفور المتعلم أو احساسه بالحرج أمام زملائه لأن ذلك قد يتسبب في خلق مشاكل للمتعلم خاصة من الجانب النفسي. ومهما اختلفت أسباب ومصوغات المشاكل الصفية، فإن المعلم هو الذي يخبر هذه المشاكل بتعامله مع أنماط مختلفة من الطلبة وهذا الاحتكاك يعطي المعلم الخبرة في التعامل مع مختلف المشكلات الصفية، واتخاذ الاستراتيجية المناسبة لحلها.

فكثيرا ما يكون السبب في المشكلات الصفية عدم فهم المعلم لطبيعة غرفة الصفّ الشديدة التعقيد، أو سبب افتقاره للمهارات اللازمة للتعامل معها.

الهوامش:

1- إبراهيم مجدي عزيز:" التدريس الفعال"، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 2002، ص12

2- السفاسفة عبد الرحمان:" إدارة التعليم والتعلم الصفي"، مركز يزيد، الكرك، 2005، ص283.

3- المرجع نفسه: ص 284.

4- التكروري هيفاء حافظ:" المشكلات الصفية"، وزارة التربية والتعليم، عمان،2000، ص132.

5- بلقيس أحمد:" المهارات الأدائية النفس حركية وتعلمها"، معهد التربية، الأونروا، 1988، ص222.

6- المرجع نفسه ص 232.

7- الخطايبة ماجد والطوسي أحمد والسلطاني عبد الحسين: "التفاعل الصفي"، دار الشروق، عمان، 2002، ص131.

8- التكروري هيفاء حافظ: المرجع نفسه، ص128.

9- الزيود ناذر فهمي:" التعلم والتعليم الصفي"، دار الفكر،ط3 ، عمان، 1993، ص95

10- السفاسفة عبد الرحمان: المرجع نفسه، ص 288.

11- الحيلة محمد محمود:" مهارات التدريس الصفي"، دار الميسرة، عمان، 2002، ص 105.

12- جابر عبد الحميد جابر: "التدريس والتعلم"، دار الفكر العربي، ط1 ، القاهرة، 1998، ص203.

13- السفاسفة عبد الرحمان: المرجع نفسه، ص293.

14- المرجع نفسه، ص 294.

15- جابر عبد الحميد جابر:" الشخصية في ضوء التحليل النفسي"،دار الميسرة، عمان، 1986، ص 175.

16- المرجع نفسه، ص 180

قناة الجزيرة في عالم متغير

صغير حياة[1]

مقدمة :

تأسست قناة الجزيرة بدولة قطر التي تنتمي لدول الخليج العربي، وقد تحولت شعوب هذه المنطقة من جغرافية صحراوية ونمط ثقافي تقليدي إلى نمط ثقافي عصري وذلك نتيجة اكتشاف النفط والتنقيب عنه من قبل الشركات الأجنبية، التي قامت وعلى مراحل متعاقبة ببناء وتشييد المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، وكان المجتمع القطري من بين المجتمعات العربية التي عرفت تحولا كبيرا على جميع هذه المستويات والأصعدة.

ويبدو أن أكبر حدث وأرقى إنجاز يرتبط بهذا المجتمع على الرغم من صغر مساحته وقلة عدد سكانه يتمثل في تشييد قناة الجزيرة، وهي مؤسسة إعلامية متطورة ومزودة بأرقى وسائل التكنولوجيا الحديثة التي مكنتها في المرحلة الراهنة من منافسة كبريات القنوات الفضائية الأجنبية والعربية .

وعلى هذا الأساس فإن المجتمع القطري قد انتقل من المجتمع التقليدي إلى مجتمع المعرفة الذي يقوم على استثمار واستعمال وسائل الإعلام الحديثة ، وتتمثل بعض ملامح هذا المجتمع العربي الجديد في تشكل قناة الجزيرة، التي صارت وسيلة اتصال مهمة تلبي حاجات الرأي العام على المستوى الإقليمي والدولي، من خلال تغطيتها الإعلامية لمختلف القضايا والأحداث الدولية : " **أفرزت ثورة تكنولوجيات الاتصال تأثيرات بارزة في العملية الإخبارية برمتها ومست مختلف جوانبها بدءا من جمع المعومات وتغطيتها إلى**

[1]- طالبة دكتوراه في علم اجتماع الاتصال، جامعة تلمسان

معالجتها وعرضها على جمهور المشاهدين . وتبدو هذه التأثيرات أكثر وضوحا في نشرات الأخبار باعتبارها المنتوج النهائي والرئيسي لمختلف العمليات الإخبارية ، وهذا التأثير يلاحظه حتى المشاهد العادي إذ ما انفكت أساليب العرض والتقديم تتطور بشكل سريع ملفت للانتباه . وقد ساعد على ذلك .. وتعدد القنوات التلفزيونية، وازدياد حمى المنافسة فيما بينها لخدمة جمهور ما انفك يتطور وتتنوع رغباته وحاجاته الإعلامية."[1]

نحاول في هذا المقال الكشف عن أهم الخصائص التي تميز قناة الجزيرة متمثلة في : طبيعة التغطية الإعلامية للخبر الإعلامي ومصادره ، والمقومات المهنية والشخصية للصحفيين والمراسلين ، ونوعية البرامج التي تبثها ، وموقفها من الأحداث العالمية وخاصة الأحداث العربية الراهنة التي أطلقت عليها تسميات عدة أهمها : الربيع العربي والحراك الاجتماعي والانتفاضة والثورة ...

التحليل:

1 – التغطية الإعلامية للخبر الإعلامي ومصادره :

تتميز قناة الجزيرة بخصائص متميزة جعلتها أرقى من القنوات الفضائية الأخرى ، وتتمثل هذه الخصائص في المهنية والاحترافية ، حيث تعددت وجهات النظر بين المتتبعين والمراقبين بين مؤيد ورافض لمسألة مهنية وصدقية القنوات الفضائية العربية وبخاصة قناة الجزيرة حيث: " **لا تعني الاستقلالية النسبية بالضرورة ترقي الإعلام العربي إلى مستوى مرتفع من المهنية بما يمكنه من إشباع حاجة المواطن العربي إلى المعلومات ذات الصدقية، وتوسيع دائرة الاختيار، وتسليط أضواء حقيقية وليست خادعة على الأوضاع**

والسياسات القائمة وتزويد القارئ العربي الأدوات الثقافية الضرورية لفهم ما يجري في بلده ووطنه العربي الكبير والعالم من حوله . وتتعرض قضية المهنية والصدقية لمبالغات شعبية وسياسية كثيفة . فالبعض لا يكاد يصدق الانجازات المهنية التي حققتها تحديدا الفضائيات العربية ، ويبالغ هؤلاء في مدى التغير الذي فرضته محطة مثل الجزيرة على الحياة السياسية والبيئة الثقافية العربية . أما البعض الآخر فينعتها بكل النعوت السلبية . ولا تزال مثل تلك المناظرات تحتدم في كل أرجاء المنطقة العربية." (2)

يتسم الخبر الإعلامي بقناة الجزيرة بسرعة نقل وبث الخبر ومن أي مكان في العالم وفي وقته المحدد وتبث الأخبار الساخنة بجرأة كبيرة في عرض الحدث والتعليق عليه سواء داخل القناة أو في عين المكان هذا ما يسمى بالسبق الصحفي ، كما تتميز الأخبار الإعلامية بالقناة بالتنوع والتدفق الإعلامي ، ويتجلى ذلك في قيام الصحفيين بالإستديو المركزي والمراسلين المنتشرين بعرضها على المشاهدين ، ويستضيفون أساتذة مختصين وكتابا ومحللين سياسيين وإعلاميين ، وخبراء في مختلف المجالات ، ومن مختلف البلدان العربية والأجنبية لتحليلها ، وهذا ما يجعل المشاهد أو المستهلك للخطاب الإعلامي يكون تصورا مفاده أن قناة الجزيرة تبث أخبارا تتميز بالمصداقية، حيث : " **خاضت ثلاث تجارب مهمة نجحت من خلالها في بناء مصداقيتها في العالم العربي، لتصبح القناة الأكثر مشاهدة والأكثر قيمة في العالم لدى العرب المنتشرين في أوروبا وفي آسيا والأمريكيتين . التجربة الأولى عندما دخلت الأراضي الفلسطينية في عام 2000 لتغطية الانتفاضة الثانية، ثم تجربة أفغانستان في 2001 عندما قامت بتغطية الغزو الأمريكي لإسقاط حكم**

طالبان، والثانية حرب العراق في 2003 .. وخلصت دراسة أجراها مركز بحوث المؤتمر الدولي لبحوث المشاهدين في عام 2003 أن الجزيرة صنفت في العالم العربي على مقياس المصداقية بنسبة 61 بالمائة من جانب 57 بالمائة من مالكي أجهزة التلفزيون في مصر والأردن والمغرب والإمارات والكويت وقطر الذين يعتبرون القناة مصدرهم الرئيس للمعلومات."[3]

كما تنفرد قناة الجزيرة عن باقي القنوات الفضائية الأخرى بقدرتها على رصد الخبر ونقله بسرعة فائقة للرأي العام مما يجعلها في سوق المنافسة الإعلامية أرقى وأفضل من الفضائيات العربية الأخرى. هذه الميزة جعلت من المشاهد زبونا بامتياز لقناة الجزيرة على الرغم من أن قناة العربية حاولت أكثر من مرة أن تجعل من نفسها بديلا لها في تغطيتها للأخبار والأحداث العالمية والإقليمية ، وفي إنجاز صفقات صحفية مع بعض الرؤساء والسياسيين . [4]

وكثيرا ما تعتمد القنوات الفضائية الأخرى على قناة الجزيرة للحصول على الأخبار والمعلومات ذلك يعني أن قناة الجزيرة صارت بفضل تقنياتها التكنولوجية الحديثة مصدرا لنقل الأحداث العالمية والإقليمية ، ولأنها تعتمد في جمعها للمعطيات الإعلامية من أحداث وأخبار عالمية وإقليمية على المعالجة والتصنيف والعرض بناءا على أهمية الخبر وقدرته على التأثير واستقطاب الرأي العام العالمي ،حيث أصبحت في المرحلة الراهنة تفتح أخبارها بالقضية السورية والعراقية ، والمصرية ، والأزمة اليمنية ... والصراع على الحدود بين الشمال والجنوب في السودان ،والمفاوضات بين الدول الكبرى وإيران حول برنامجها النووي ، والصراعات والمواجهات المسلحة في ليبيا بين قوات الجيش الليبي وجيش القبائل من جهة

وقوات فجر ليبيا ، وقوات ثوار مجلس شورى ليبيا وأخبار متفرقة من أفغانستان وكوريا الشمالية والصومال ..

2 – المقومات المهنية والشخصية للصحفيين بالقناة :

تظم قناة الجزيرة مجموعة كبيرة من الصحفيين والمراسلين من مختلف الدول العربية حيث يمارس الصحفيون العمل الصحفي بالاستديو المركزي للقناة بينما يمثل المراسلون نقاطا إعلامية موزعة ومنتشرة في جميع أنحاء العالم، ويمارسون جميعهم على اختلاف مهامهم وظيفة مشتركة تتمثل في التغطية الإعلامية للأخبار والأحداث العالمية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والرياضية ، ويشترط في هؤلاء الصحفيين والمراسلين الالتزام بالنظام الداخلي للقناة ويسمى ب" ميثاق الشرف الصحفي ". وتركز قناة الجزيرة في بث الخبر الإعلامي على التشويق والإبداع ويرتد ذلك إلى المؤهلات العلمية والخبرة المهنية في العمل الصحفي للطاقم الصحفي الذي يؤطر التغطية الإعلامية للأحداث الدولية .

لقد وجدت قناة الجزيرة صحفيين ومراسلين جاهزين سبق لهم ممارسة العمل الصحفي في قنوات تلفزيونية ببلدانهم أو في بلدان أخرى ، ولكن ولأسباب مختلفة منها ضعف الدخل الشهري والتهميش وهشاشة العمل الصحفي والبحث عن تحسين الوضع المادي والمكانة الرمزية دفعت بهؤلاء الصحفيين للعمل في قناة الجزيرة التي تقدم كل الامتيازات المادية والمعنوية للصحفيين والمراسلين ولكل العاملين بالقناة ، ويخضع هؤلاء الصحفيين عند قبولهم للعمل الصحفي بالقناة لدورات تدريبية ، وهذا التدريب يستفيد منه كل الصحفيين والمراسلين الذين يشتغلون في قنوات فضائية عربية أو أجنبية أخرى "[5]

ولكن إذا كان الصحفيون يمارسون عملهم الصحفي داخل القناة، فإن المراسلين الصحفيين هم عادة يتعرضون لأخطار كبيرة وخاصة في تغطيتهم للحروب بين الدول وخاصة إبان حرب الخليج وغزو العراق، وأفغانستان، وفي سوريا وليبيا واليمن والعراق .. وتصل هذه الخطورة إلى درجة القتل فقد فقدت الجزيرة بعض المراسلين أثناء تغطيتهم للحروب ، وفي المقابل استطاع المراسلون من جمع أخبار دقيقة من مكان الحدث وهذا يعود إلى عامل الخبرة والكفاءة المهنية .

ويملك هؤلاء الصحفيون القدرة المهنية على تأطير برامج القناة التي تتميز بالتعدد والتنوع . هذا التأطير الناجح يعود بالدرجة الأولى إلى الخبرة والتكوين العلمي حيث إن الصحفيين يحملون مؤهلات علمية كبيرة ويحسنون على المستوى التقني الربط بين الصورة والصوت والوضوح ذلك أن الصورة والمساحة البصرية التي تنقلها قناة الجزيرة للمشاهد لها أهمية كبيرة في إيصال الخبر أو الحدث الإعلامي لأن الصورة تعمل على نقل وقائع متحركة وهذا ما دفع بالباحثين في الإعلام والاتصال إلى اعتبار أن حاسة البصر عادة ما تكون هي الأقرب للكائن البشري في تحديد علاقته وتفاعله بالواقع[6] . وتتمثل بعض هذه البرامج في : "الاتجاه المعاكس" "بلا حدود" ما وراء الخبر "شاهد على العصر" "الواقع العربي" "حديث الثورة" "في العمق" "تحت المجهر" "من واشنطن ... التي تركز وتهتم بالحراك السياسي والإجتماعي الذي تشهده المنطقة العربية، حيث تقوم بعرض قضايا ساخنة وتفتح المجال للمستضيفين من الشخصيات السياسية والدينية والعلمية والتاريخية للتعبير عن مواقفهم وتصوراتهم لمختلف القضايا الاجتماعية والسياسية والدينية والاقتصادية.

وقد ارتبط كل برنامج من برامج قناة الجزيرة بصحفي مكلف بتأطيره وتنشيطه حتى أنه يكفي بالنسبة للمشاهد أن تذكر اسم الصحفي ليعرف اسم البرنامج أو العكس حيث إن كل صحفي يريد من ذلك أن يضع لنفسه اسما صحفيا أو مكانة رمزية في عالم الصحافة، ومن خلال قناة الجزيرة ومن خلال أيضا الإشراف على برنامج متميز يستقطب كثيرا من المشاهدين: " **يبدو أن الجزيرة تمكنت بفضل تجربتها أن تغدو بمثابة نموذج يتماهى به الكثير من الفضائيات العربية ، ولا سيما الإخبارية منها ، فضلا عن أنها تمكنت خلال عقد من الزمن أن تفرز طبقة جديدة من النجوم الإعلامية التي راحت تمارس سلطتها في الساحة العربية ، خصوصا مقدمي البرامج الحوارية الذين روجت لهم المحطة بطريقة لافتة ، إن كان من خلال اعتماد شخصنة البرنامج ، أو تحويل صورة المقدم نفسها إلى علامة على للبرنامج .. فالموضة هذه الأيام هي في استنساخ صورة فيصل القاسم في الإعلان عن برنامجه " الاتجاه المعاكس " الذي يقوم على سيل من الأسئلة لا تنتهي ، ويدعي صاحبها أن البرنامج سيجيب عنها ، فتكون النتيجة أن الحوار يتحول إلى حالة من الصراخ.**"[7]

قناة الجزيرة قبل الحراك الاجتماعي في الدول العربية :

سعت قناة الجزيرة منذ نشأتها وقبل بداية موجة الاحتجاجات والاضطرابات التي تشهدها دول عربية كثيرة في المرحلة الراهنة في مساندة القضايا العربية والإسلامية ، وكشف معاناة شعوبها ، والتنديد بالغزو الأجنبي لها حيث ساهمت هذه القناة في الدفاع عن القضية الفلسطينية ونقلت أخبارا عديدة عن معاناة الشعب الفلسطيني، وخاصة العدوان الإسرائيلي على قطاع غزة وقصفه للمدنيين وتدمير البنيات التحتية التي ارتك، وقامت بتغطية انتفاضته

في القدس والضفة الغربية ... ، كما سبق وأن قام المراسلون الصحفيون للقناة بتغطية الهجمة الأمريكية والغربية على العراق ونقلت صورا للعديد من القتلى من الأطفال والنساء والمدنيين وأبرز حدث نقلته الجزيرة في تغطيتها للعدوان الأمريكي وحلفاؤه وكشفها لجرائمه على العراق مجزرة ملجأ العامرية .

لقد كانت قناة الجزيرة مصدر قلق وإزعاج لأمريكا وحلفائها في منطقة الشرق الأوسط وبخاصة أثناء غزو العراق بذريعة امتلاك النظام العراقي لأسلحة الدمار الشامل ، وتعامله مع ما يسمى ب " تنظيم القاعدة " ، فقد كانت تغطيتها الإعلامية في العراق تؤثر على الرأي العام العالمي وخاصة الشعوب العربية والإسلامية ، وربما هذا ما دفع بما يسمى بالمتطوعين العرب والمسلمين للمشاركة في هذه الحرب إلى جانب الجيش العراقي بدعوى " الجهاد ضد الغزاة الصليبيين " يقول محمد السيد السعيد :" **بدأت الضغوط والتدخلات الأجنبية بالارتباط مع الصراع السياسي المشتعل في المنطقة العربية وعلى المستوى العالمي تؤثر بصورة ملموسة في أداء الإعلام العربي ، خصوصا بعد الغزو الأمريكي للعراق ، وبمناسبة الحرب الإعلامية بين العرب والأمريكيين ، إذ صار الإعلام العربي نفسه مادة للتجاذب بين الطرفين ، فانتشر في الإعلام العربي القول بأن المواقف والأفعال الأمريكية هي هجوم صليبي على الأمة العربية والإسلامية ، بينما اتهم الأمريكيون الإعلام العربي ، وخاصة الفضائيات وعلى رأسها قناتا الجزيرة وأبو ظبي بعدم المهنية .. ولأن الأمريكيين أكدوا أن تغطية الحرب في العراق من جانب وسائل الإعلام العربية لم تكن منصفة، أو أنها اتسمت بالتحريض... لا بد من تأكيد هذه الحقيقة . لقد حدثت ثورة حقيقية في مستوى أداء الميديا العربية ، وخاصة مع بداية**

عمل قناة الجزيرة ، وهي ثورة ظهرت بالفعل في تغطية الحرب الأمريكية على العراق."[8]

كما قامت الجزيرة بنقل صور حية عن الأوضاع التي تعيشها الشعوب العربية من أمية وفقر وحرمان ومن غياب فتح الحوار الديمقراطي بين الأنظمة العربية وشعوبها، ومن استغلالها لوسائل الإعلام لخدمة مصالحها وقمع الحريات الفردية والجماعية والتصدي لكل محاولة لتغيير الأوضاع، حيث سعت نظمها السياسية إلى تزييف واقع هذه الشعوب وما تعانيه من تضليل إعلامي لواقعها السياسي والإجتماعي المعيش ، فكان لقناة الجزيرة الجرأة في تعرية هذا الواقع ، ونقله للرأي العام العالمي ، وتحرير المشاهد العربي من قيود وهيمنة النظام الإعلامي السلطوي : " **هذه القناة شعارها الرأي والرأي الآخر التي تبث من قطر كسرت بجرأة جمود الإعلام العربي وسكونه إزاء القضايا والأحداث الراهنة والكسل المتعمد أحيانا في التغطية الإخبارية المثيرة وغياب الحقيقة عن الجمهور العربي الذي تذمر من السطوة الخانقة للإعلام ورقابتها وحارس البوابة . فراح يبحث عن ضالته في مكان آخر صارت الجزيرة .. مصدرا للمشاهد العربي تغذيه بالأخبار برؤية عربية متزنة بعيد عن التشويه والزيف والمبالغة التي اعتمدتها مصادر أجنبية مدسوسة."**[9]

– قناة الجزيرة والحراك الاجتماعي والسياسي في البلدان العربية في المرحلة الراهنة:

يشهد العالم العربي في المرحلة الراهنة تحولات كبيرة حيث انتشر وفي مراحل زمنية متعاقبة وقياسية حراكا اجتماعيا وسياسيا تمثل في تلك الاحتجاجات التي خرجت إلى الشارع تندد بالأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية المزرية ، فقد كانت لكل انتفاضة شعبية مطالبها وهذا يعود إلى خصوصية المجتمعات العربية التي شهدت هذا الحراك ذلك أن

الانتفاضة في تونس ومصر كانت اجتماعية ثم تحولت إلى انتفاضة سياسية ، والانتفاضة في ليبيا واليمن وسوريا كانت سياسية بالدرجة الأولى.

إن موجة الاحتجاجات والانتفاضات التي تشهدها بعض الدول العربية قد كشفت عن الوجه الآخر أو الوجه الخفي لقناة الجزيرة في طريقة تغطيتها لهذه الأحداث، وفي تدخلها في شؤون هذه الدول ، وهذا يعني أنها خرجت عن وظيفتها الإعلامية التي تتطلب المصداقية والحياد ، كما اخترقت النظام الداخلي أو ميثاق الشرف الصحفي للقناة الذي ينص على النزاهة والموضوعية والشفافية في التعامل مع الأخبار ومصادرها ، وتغير خطابها الإعلامي من النقيض إلى النقيض حيث إنها سخرت كل وسائلها وطاقاتها للوقوف بجانب ما أسمتهم بالثوار و سوقت لانجازاتهم السياسية والعسكرية ، وناهضت أغلب الأنظمة العربية وأخفت ما يحدث من احتجاجات وتظاهرات في بلدان عربية مثل دولة البحرين .

إن قناة الجزيرة ليست وسيلة إعلامية محايدة ، بل إنها جهاز إيديولوجي ينتج خطابا إعلاميا موجها يقوم بوظيفة تشكيل الرأي العام وتوجيهه ، ويخدم مصالح فئة اجتماعية ، ويساهم في تثبيت هذه الفئة والنظام السياسي الذي تنتمي إليه ، كما تقوم هذه القناة بعرض بعض الحقائق وتزيف البعض الآخر منها، ويتجلى ذلك في عملية انتقاء وترتيب الأخبار الإقليمية والعالمية ، كما تسكت وتتكتم عن الأحداث في دولة قطر والسعودية والإمارات والكويت .. منها مسألة حقوق الإنسان و استغلال العمال الأجانب ، وحالات الفقر المنتشرة في هذه البلدان ويبدو عدم حيادها خاصة في مواقفها المعارضة للنظم السياسية العربية التي شهدت موجة الاحتجاجات، حيث إنه أثناء المواجهات العسكرية المسلحة في ليبيا سمت المعارضة المسلحة بالثوار " قوات فجر ليبيا " و مجلس شورى ثوار

بنغازي "وهي عبارة عن جماعات مسلحة ذات توجهات إسلامية مختلفة ، والجيش الليبي ب: " كتائب القذافي " وقوات الجنرال خفتر " " وحكومة الثني المنحلة " ، وسمت الجيش السوري الحر بالمعارضة المسلحة و" الجيش العربي السوري " بالجيش الأسدي والقوات النظامية ، ونظام الأسد ، وسمت حركة الإخوان بمصر بالمناهضين للانقلاب ، والنظام المصري الجديد ب" حكم العسكر " وحكم الانقلاب " وفي اليمن سمت الجيش اليمني ب: " قوات صالح " وحزب أنصار الله ب " الحوثيين ، جماعة الحوثي " مليشيات الحوثيين " وسمت أنصار الرئيس السابق " عبد الله هادي " بالمقاومة الشعبية" ... وقامت قناة الجزيرة بدعم هذه الاحتجاجات في المنطقة العربية بعرض صور مزيفة كشفت عن عدم صدقها وسائل إعلامية أخرى .

ولم تعترف قناة الجزيرة بمشاركة جيش دولة قطر بجانب قوات النيتو إلا مؤخرا فقد كرم حسب قناة الجزيرة ولي العهد القطري ما سمته ب " قوات الواجب القطرية " مقاتليها في ليبيا . كما أن قناة الجزيرة تعتمد في نقل الأحداث والأخبار من المعارضين السوريين في داخل سوريا وخارجها مما يؤدي ذلك في التشكيك والطعن في مصداقية هذه الأخبار والأحداث ، وتتمثل هذه المصادر في : لجان التنسيق ، الهيئة العامة للثورة، الشبكة السورية لحقوق الإنسان ، مكالمات هاتفية من نشطاء سوريين ، أخبار من بعض عناصر المجموعات المسلحة المنتمية لما يسمى ب: الجيش السوري الحر " ، آراء ومواقف لأعضاء وممثلين عن ما يسمى ب " المجلس الانتقالي السوري "والائتلاف السوري المعارض والمرصد السوري المعارض...

كما نقلت قناة الجزيرة صورا عن مداهمات للجيش السوري لبعض المدن والمحافظات منها حمص ودوما وحلب وريف دمشق ودير الزور... و روجت لاستعماله غاز السارين

والكلور واصابة مدنيين وأطفال بحالات اختناق قاتلة في ريف دمشق و ورمي براميل متفجرة على مناطق وبلدات بإدلب وحلب وحماه ...

ويظهر الانحياز الإعلامي لقناة الجزيرة في التعتيم الذي تمارسه على الانتفاضات والاحتجاجات التي تشهدها دولة البحرين وفي بعض مناطق السعودية وخاصة في المنطقة الشمالية منها القطيف والأحساء .. ، وساندت الثورة في مصر ضد نظام مبارك ، ووقفت بجانب حركة الإخوان ، وناهضت سقوط الإخوان بعد سنتين من الحكم وسمته انقلابا على الشرعية ، كما أن هذه القناة لا تكشف عن الصراع داخل العائلة الملكية الحاكمة ولا تنقل الأحداث داخل قطر كان آخرها احتراق مستودع وإصابة بعض المقربين من النظام الملكي الحاكم بقطر .

لقد وظفت قناة الجزيرة الخطاب الديني لدعم الاحتجاجات في المنطقة العربية وتداخل هذا الخطاب مع الخطاب الإعلامي والسياسي والاديولوجي وللتدليل على ذلك فإن شخصية القرضاوي قد لعبت دورا كبيرا في تأطير ما يسمى " الربيع العربي " فقد كان يستمد من الدين ما يبرر شرعية هذه الاحتجاجات ، وقد ساهم بقسط كبير في التأثير على المتمردين في ليبيا ، وفي سقوط النظام السياسي الليبي ويقف اليوم بجانب الجماعات المسلحة في سوريا للقضاء على النظام السياسي السوري ، ويدعم حركة الإخوان في مصر ويسمي ما حدث في الثلاثين من يونيو ب " الانقلاب على الشرعية "، كما أفتى بقتال كل من يقف مع الأنظمة العربية ويساندها من سياسيين وعسكريين وعلماء ... وناهض المد الشيعي في سوريا واليمن والبحرين ...

وفي هذا الاتجاه يجب أن نشير أن الاحتجاجات التي تعرفها المنطقة العربية قد كشفت عن نوع جديد من العلاقات الدولية والتكتلات السياسية والصراعات الطائفية تتمثل في عودة الحرب الباردة من جديد وانقسام القوى المتصارعة إلى كتلتين : كتلة تقودها روسيا والصين وكوريا الشمالية تحالفت مع إيران وسوريا ولبنان وخاصة حزب الله وكتلة تتزعمها أمريكا والاتحاد الأوروبي وأغلبية دول مجلس التعاون الخليجي التي تقودها السعودية في حربها على اليمن التي سميت ب :" عاصفة الحزم "

ويبدو أن الصراع الطائفي قد هيمن على المنطقة العربية وقد تجلى في الصراع بين التيار السني والتيار الشيعي، وتتمثل أيضا مؤشرات هذا الصراع في تعدد القنوات الفضائية التي تدعم هذا أو ذاك حيث إن القنوات التي تدعم التيار السني بشقيه السلفي والإخواني تتمثل أساسا في قناتي الجزيرة والعربية أما قناة سوريا الفضائية وقناة المنار وقناة العالم وقناة الميادين فإنها تسوق للتيار الشيعي حيث عرضت هذه القنوات في أكثر من مرة إنجازات عسكرية لحزب الله في بلدة القصير وجبال القلمون والجولان المحتل ودرعا بسوريا وقوات الحشد الشعبي بالعراق وحزب انصار الله باليمن ...

لقد كان الهدف من استعمال هذه القوى المتصارعة لوسائل الإعلام توسيع رقعة ومستوى النزاع على مستوى الخطاب الاديولوجي والسياسي يحاول فيه كل طرف الهيمنة على خصمه وحشد الرأي العام حوله وصد عدوه سعيا لتشويهه وإظهاره في صورة الخطر الذي يهدد كيان الأمة العربية والإسلامية يقول فؤاد بن حالة : " **يجب أن نسجل أيضا بأن مراقبة وسائل الإعلام أصبح عنصرا أساسيا في استراتيجيات السيطرة . في صلب هذا النشاط توجد عملية بناء صورة الآخر وتشويهها والتشنيع بها. يهدف الفاعلون من**

خلال تشويه صورة الآخر إلى إحداث حالة عدم استقرار لدى العدو المفترض، وفي نفس الوقت إزالة إرادة المقاومة لديه واكتساب الشرعية لتدميره."[10]

وأما المضمون الاديولوجي لقناة الجزيرة والفئة التي توجهها وتتحكم في طبيعة الخطاب الإعلامي الذي تنتجه يتضح أن ثمة فرق شاسع بين التكنولوجيا والاديولوجيا ذلك أن قناة الجزيرة تعد مؤسسة إعلامية مزودة بأحدث الوسائل التكنولوجية التي جعلتها تنافس كبريات الفضائيات الغربية والأمريكية ، وتنقل الأحداث والأخبار بأحدث التقنيات ، ولكن هذه التكنولوجيا تمارس وظيفة أخرى تتمثل في التلقين الاديولوجي وهنا تكمن العلاقة بين التكنولوجيا والايديولوجيا وهذا ما تقوم به قناة الجزيرة حيث تنتج خطابا إعلاميا موجها يهدف للتأثير على الرأي العام وتوجيه يقول بورديو : " **إذا كان من الممكن اعتبار أن العلم محايد ، فإن استخدامات العلم وتطبيقاته أي التكنولوجيا ليست محايدة ، فيما يتعلق بتكنولوجيا الاتصالات والمعلومات فإن التوظيف والمضمون الإيديولوجي لهذه التكنولوجيا يجد اوضح مثال له في الدور الذي يلعبه التلفزيون .. مما لا شك فيه أن المواجهات الايديولوجية التي كانت سائدة طوال فترة الحرب الباردة قد انتهت بصورتها القديمة ، أي المواجهة وجها لوجه وسيادة الخطاب الايديولوجي المباشر . لكن التحول الجديد الذي طرأ خلال السنوات العشر الأخيرة من القرن المنصرم وحتى الآن هو انفراد ما يمكن أن نسميه بالايديولوجيا الناعمة بموقع الصدارة في وسائل الإعلام المختلفة . الايديولوجيا الناعمة تتمثل في تلك الجرعات اليومية بل اللحظية التي تبثها وسائل الإعلام الحديثة وكذلك الوسائط المتعددة وانتشار شبكة الأنترنيت على المستوى العالمي. هذه الجرعات تتغلغل وتنساب إلى عقول**

المشاهدين والقراء والمستمعين ومستخدمي الوسائط المتعددة والانترنيت بهدوء وبلا ضجيج على عكس ما كان يتم في السابق."[11]

ويقف وراء هذه القناة النظام السياسي القطري الذي يقوم بتمويل هذه القناة ماديا وبأموال ضخمة على الرغم من أن المشرفين على القناة يدعون استقلالية القناة واعتمادها على ما تروجه من أخبار عن طريق الإعلانات والإشهار ، ويبدو أن المناصب التي لها تأثير وفعالية في التسيير والمراقبة يستحوذ عليها المقربون من هذا النظام ومن العائلة الملكية القطرية حيث يقومون بعرض الأحداث والأخبار الإقليمية والعالمية وتشديد الرقابة على الأخبار التي ترتبط بدولة قطر أو حلفائها في العالم العربي والأوروبي والأمريكي .

وتذهب بعض الدراسات إلى أن قناة الجزيرة يهيمن عليها تياران بارزان في توجيه خطابها الإعلامي والإيديولوجي: أحدهما لبيرالي وآخر إسلامي يسعى النظام السياسي إلى إحداث التوازن بينهما : " **التفاوت الكبير بين مقدمي نشرات الأخبار والمراسلين يفسره بعض المطلعين على أوضاع الجزيرة الداخلية بأنه صورة الانقسام الداخلي في المحطة ، الذي يوازي بين أطرافه السياق العام الذي أراده أصحابها لها ، إذ أصبح من المعروف ان اتجاها إعلاميا ليبيراليا متمثلا في المدير العام محمد الجاسم هو الذي يقف وراء نزوع المحطة إلى التفلت من القيود السياسية ، وتغليب المعطيات الإعلامية على السياسية ، في حين يوازي هذا الاتجاه ويغلبه أحيانا اتجاه آخر يمثله عضو مجلس الإدارة محمد السهلاوي ، المعروف بميوله الإسلامية ، والذي يمتد نفوذه إلى استديوهات الأخبار والبرامج ، ويقوم وزير الخارجية القطري ، محمد بن جاسم بن جابر، وهو أحد المالكين الرئيسيين للمحطة بالموازنة بين الاتجاهين."[12]**

الخاتمة:

تعتبر قناة الجزيرة من بين أبرز القنوات الفضائية العربية التي أحدثت قفزة نوعية في نقل الأحداث والأخبار الإقليمية والعالمية وذلك بفضل ما تمتلكه من إمكانات تكنولوجية عالية تضاهي بها القنوات الغربية والأمريكية ، كما تملك هذه القناة نخبة من الصحفيين والمراسلين المتمرسين والمحترفين في مجال العمل الصحفي ، وهذا يبرز قدرة القناة على التغطية الإعلامية للأحداث باحترافية ، ولكن التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية التي يشهدها العالم وبخاصة العالم العربي دفع بقناة الجزيرة إلى اتخاذ استراتيجية معينة للدفاع عن مصالح النظام القطري ومصالح حلفائه ويتجلى ذلك في طبيعة الخطاب الإعلامي الذي تنتجه وفي أهدافه السياسية والايديولوجية .

الهوامش:

([1])- محمد شطاح، قضايا الإعلام في زمن العولمة بين التكنولوجيا والإيديولوجيا، دراسات في الوسائل والرسائل، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2006،ص38

(2) – محمد السيد سعيد، الاتجاهات والقوى الجديدة في فضاء الإعلام العربي، مقال بكتاب الاعلام العربي في عصر المعلومات، مركز الامارات للدراسات و البحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، ط1، 2006،ص48

([3])-محمد إبحرين، التواصل مع العالم العربي والإسلامي: الدبلوماسية الشعبية الأمريكية ودبلوماسية الحوار الألمانية، مقال منشور بكتاب الاعلام العربي في عصر المعلومات ،مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، ط1، 2006، ص327

(4)- نهوند القادري عيسى، قراءة في ثقافة الفضائيات العربية الوقوف على تخوم التفكيك، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1،2008،ص112

([5])-مفيد الزيدي، قناة الجزيرة كسر المحرمات في الفضاء الإعلامي العربي، دار الطليعة، بيروت،ط1، 2003 ، ص443-444

([6])- مي العبد الله، التلفزيون وقضايا الاتصال في عالم متغير، دار النهضة العربية، بيروت ،لبنان،ط1، 2006، ص275

([7])- نهوند القادري عيسى، مرجع سابق ،ص78

(8)- محمد السيد سعيد، مرجع سابق ، ص43

(9)- هالة محمد اسماعيل بغدادي، الإخباريات الفضائية العربية الواقع والطموح، دراسة ميدانية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2009 ، ص67

(10)- فؤاد بن حالة، صدمة الاتصال الشمولي الأنظمة والمجتمعات العربية في مواجهة التحدي، منشورات،ANEP ، 2005، ص40

(11)- بيار بورديو، التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، تر: درويش الحلوجي، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية،ط1،2004،ص23-24

(12)- نهوند القادري عيسى، مرجع سابق،ص76- 78

صورة (الآخر) في الاثنوغرافيا الفرنسية
رحلة شارل دي غالون أنموذجا.

د: رحاب مختار[1] أ: سعدي خميسي[2]

المقدمة:

يبرز هذا المقال صورة الجزائري(الآخر) في منطقة من مناطق وطننا الجزائري، إنها منطقة الحضنة*[3] "المسيلة" إبان الاحتلال الفرنسي، وقد تم الاعتماد في ذلك على تحليل مضمون لبعض الاثنوغرافيات التي أنتجها الفرنسيون خلال فترة احتلالهم للجزائر ومن أبرزها ما ألفه الاثنوغرافي و الرحالة الفرنسي شارل دي غالون.

وعلى الرغم مما تميزت به الأعمال الاثنوغرافية والأنثروبولوجية الفرنسية في غالبيتها خلال فترة الاحتلال الفرنسي للجزائر من تناقضات مع أخلاقيات البحث الأنثروبولوجي، غير أنها تشكل في مجملها تراثا يمكننا الاستفادة منه في تشكيل معرفة أنثروبولوجية وسوسيولوجية حول المجتمع الجزائري، وذلك بعد إخضاعه لمعايير النقد العلمي الدقيق، وعلى كثرة ووفرة الأعمال الاثنوغرافية الفرنسية حول الجزائر أرضا وإنسانا، فقد وقع الاختيار على العمل الاثنوغرافي لشارل دي غالون من خلال رحلته إلى المسيلة وبوسعادة سنة 1897 م.

---

[1] استاذ بجامعة المسيلة

[2] استاذ بجامعة المسيلة

* – وسميت بالحضنة لأنها تحتضنها سلسلة جبال الأطلس التلي من الشمال وسلسلة جبال الأطلس الصحراوي من الجنوب.

أولا: الرحلة كعمل اثنوغرافي:

لقد ترك الرحالة في مختلف العصور سجلات وكتابات لم تقتصر على مجرد التصوير والوصف لعادات وقيم وحياة المجتمعات والأمم التي زاروها، وإنما اشتملت شرحا وتحليلا وتفسيرا قيما للظواهر التي لاحظوها، وبذلك يمكننا القول أن هذا التراث الاثنوغرافي الذي خلفه الرحالة خصوصا ما ترجم منه للغات أجنبية سيما الأوربية منها، قد كان له أثر كبير في تطوير الدراسات الأنثروبولوجية. سيما وأن أغلب الاثنوغرافيين والرحالة لم يكونوا من أصحاب الكراسي الوثيرة كما سمي بعض الأنثروبولوجيين الغربيين خلال القرن التاسع عشر، مع فارق الزمن والإمكانيات، وإنما كان أغلبهم ينطبق عليهم ما قاله أحد الرحالة العرب ، ليس من لزم جهة وطنه وقنع بما نمى إليه من الأخبار من إقليمه كمن قسم عمره على قطع الأقطار ووزع بين أيامه تقاذف الأسفار واستخراج كل دقيق من معدنه، وإثارة كل نفيس من مكمنه.

ويمكننا القول أن المؤلفات الموسوعية لدى العديد من الرحالة في عصور مختلفة قد شكلت مادة اثنوغرافية غنية وذات قيمة في دراسة الأجناس والثقافات، كما تميزت أن تحصيل المعطيات كان من خلال الاعتماد على الملاحظة والمشاركة والمعايشة، وهذا ما يضفي على المادة المحصلة الموضوعية والدقة والمصداقية من ناحية الشروط العلمية للقيام بالدراسة الحقلية أو الميدانية في مجال الأنثروبولوجيا.

كما كان عدم الاقتصار على الرواية فقط وإنما التزام الملاحظة والمشاهدة والتقصي وتسجيل الأحداث بأمان وصدق، الأثر الايجابي في صحة الأخبار من جهة، ومن جهة أخرى وضع قواعد العمل الأنثروبولوجي الحقلي في فترات لاحقة.

كما شكلت الرحلة العربية تراثا زاخرا يعتبر مصدرا من مصادر دراسة الثقافة العربية في إحدى فترات تاريخها و ماضيها، والوقوف على البنى العقلية للإنسان العربي المسلم وللإنسانية جميعا في ذلك الوقت.

لقد كان للرحلة فوائد وأهداف عديدة للإنسان العربي بل وللإنسانية جمعاء، فزادت من معرفته بجغرافية الأرض التي يسكنها، ومدى الاختلاف والتباين الحاصل بين بني الإنسان في عاداتهم وألسنتهم ومللهم ونحلهم وطرائق تفكيرهم، وأساليب عيشهم، وتباين ثقافتهم عموما، فقد كانت ذات هدف تثقيفي للإنسان.

تعد الرحلة لونا ادبيا وفنا قائما بذاته تهدف الى القيام فرديا او جماعيا الى التنقل في مختلف الاماكن وتخطي الحواجز القائمة بينها من اجل هدف معين ، ويعتبر ما ينتج عن هذه الرحلة من ملاحظات ومشاهدات واحيانا خواطر نفسية وخلجات شعورية وثيقة مهمة لمختلف الدارسين سواء كانوا ادباء او مؤرخين او علماء اجتماع أو انثربولوجيين، يستخلص منها الكثير من المعلومات التاريخية والجغرافية و الاجتماعية[1].

وفي هذا الإطار ترك لنا الأوربيون رحلات لا تعد ولا تحصى حول المجتمعات العربية والإسلامية، ولاسيما خلال القرن التاسع عشر، فلقد شكل الشرق العربي الاسلامي وجهة مفضلة وقبلة مقصودة لمعظم الرحالة الاوربيين لاستكشافه ومعرفته خاصة بعد بداية التوسع الاستعماري حيث اصبحت الضرورة ملحة لمعرفة الاخر[2].

والجزائر واحدة من البلدان العربية والاسلامية التي عرفت الاستعمار مبكرا، فكانت ميدانا خصبا للعسكريين وللفنانين وللأدباء والرحالة الذين تركوا انطباعات وكتابات مهمة

عن الجزائر ثم اعقبتها موجة من الدراسات المتخصصة تاريخية انثربولوجية اثنوغرافية حول المجتمع الجزائري[3].

واستقطبت الجزائر مجموعة من الرحالة الاوربيين منهم الفرنسيين على سبيل المثال : فرومنتان واندريه جيد وايزابيل ابرهاردت ولويس برتران ومن الألمانيين :فيلهم شيمبروفاغنر وفريدناند فينكلمان، ومن الانجليز م . د. ستوت وكيني، والرائد قوردونكاسلي[4].

ومن جملة التساؤلات التي يمكننا طرحها في ثنايا هذا المقال نذكر:

- كيف تبدو صورة الجزائري (الآخر) من خلال المنظور الاثنوغرافي الفرنسي شارل دي غالون خلال فترة الاحتلال؟.
- ما هي صورة المجتمع المحلي في بعدها الاجتماعي من خلال رحلة شارل دي غالون الاثنوغرافية ؟
- هل هناك علاقة بين الاثنوغرافي والعسكري في رسم استراتيجيات التعامل مع الآخر الجزائري؟.

ثانيا :التعريف بشارل دي غالون

ومن بين الرحالة الفرنسيين الذين اهتموا بالجزائر وترك عنها عدة مؤلفات شارل دي غالون الذي ولد بالدويرة يوم 17 ديسمبر 1851 م درس بالجزائر ثم أكمل دراسته بفرنسا، اشتغل في ميدان التعليم وانتخب رئيسا لبلدية الجزائر سنة 1908 إلى غاية 1919، بعدها تفرغ للفن والموسيقى والأدب ، توفي يوم 22 مارس 1923م[5].

من بين أهم انجازاته العمرانية أثناء فترة رئاسته لبلدية الجزائر حديقة الحرية التي أنشأها سنة 1915 بشارع ديدوش مراد حاليا و تتربع على مساحة ثلاث هكتارات، تضم

عدة أجنحة منها : المتحف الوطني للآثار القديمة والإسلامية، المكتبة، مدرسة ابتدائية، حديقة ومساحات خضراء وفضاءات للاستراحة مزينة بمربعات خزفية يرجع تاريخها للعهد الإسلامي و نصب تذكاري أقيم بعد وفاته تخليدا له[6].

ترك لنا هذا الرحالة عدة مؤلفات أهمها :

- Alger pittoresque - Bougie - L'histoire du lycée d'Alger- Ascensions dans le Djurjura- Excursion de Bou-Saada à M'sila

ثالثا: التعريف برحلته

ما يهمنا في هذا الموضوع هو رحلته إلى المسيلة وبوسعادة سنة 1897 م التي قام بها مع مجموعة من أصدقائه ودامت أكثر من سنة وقد طبعت هذه الرحلة في باريس سنة 1899م ، وقد طاف الرحالة بمناطق الحضنة التالية :سور الغزلان، سيدي عيسى،عين الحجل، بوسعادة ، الهامل، المسيلة[6].

أما عن طبيعة الرحلة فهي شكل من أشكال أدب الرحلات الذي يغلب عليه أسلوب الوصف والتقرير المعتمد على المشاهدة المباشرة للوقائع الموصوفة، وفيما يخص الهدف من الرحلة فانه الطموح و الرغبة في معرفة الجنوب الجزائري (الصحراء، الواحة، وصورة الإنسان الذي يسكن هذه البيئة) هذا الفضاء المجهول لدى الكثير من الأوربيين[7].

رابعا: الأعمال الاثنوغرافية وسياسة التوسع الاستعماري الفرنسي:

لقد اعتمدت السلطات الاستعمارية الفرنسية على جهود الاثنوغرافيين والأنثروبولوجيين عند قيامهم بدراسات وأبحاث حول المجتمع الجزائري من خلال تركيزهم على المكونات الثقافية وجزئيات الحياة الاجتماعية، وكذا التركيبة السكانية، وقد أقدمت السلطات

الاستعمارية الفرنسية في تلك الفترة على توظيف نتائج الأبحاث في رسم خطط التوسع، وابتكار آليات التحكم والسيطرة.

فيرى بعض الباحثين أنه بعد مرور عقد من الزمن على نزول الجيوش الفرنسية، وبعد أن تم اختيار توسع عسكري بعينه أقدمت الحكومة على تحرى enquête واسع النطاق، وقد تم جمع معطيات في قرابة أربعين مجلدا بين 1844و 1867، وقد اضطلع العسكريون بنصيبهم في هذا التحدي، وكان على رأسهم "كاريت Carette وبوليسي Pelissier" وقد استدعيت التخصصات والعلوم كالتاريخ والجغرافيا والعلوم الطبية والفيزياء والحفريات لكي توفر نظرة أمينة ما أمكن عن الآخر أي هذا العربي أو هذا البربري بما أنهم ينكرون عليه أية تسمية أخرى[8].

وفي أكثر من نصف قرن بقليل وجدت الاكتشافات الأولية نفسها حيال حدودها الأولية، كما شهدت الاثنوغرافيا الاستعمارية انزلاقاتها الأولى، فهناك أربع فترات فرعية لها من الوضوح بحيث يمكن التمييز بينها مما يسمح بإقامة قطائع واضحة، وتحديد هذا المقصد من ورائه النظر ثانية في تطورها بكيفية أكثر رخاوة أي بشكل أقل انتظاما، وإظهار استمرارها النسبي لاحقا، فقد كانت حوليات بوليسيي ورينو الجزائرية les Annales Algérienne تمثل الإحصائيات الأولى المنتظمة، التي بفضلها يمكن استقاء المعلومات وصياغة إستراتيجية الهيمنة النشطة التي ليست فقط أثرا بسيطا مما أثار ضخامة الدولة الاستعمارية وأشعر الفرنسيين بقيمتهم، بل هي نتاج إرادة القوة التي تطول جميع جوانب المقاومة المحتملة التي قد تصدر عن الخصم[9].

فهناك فرق كما يذكر "جيرار لوكلرك، G, Leclerc" بين الرحالة الألمعي والمستكشف فالدور الذي يقوم به هذا الأخير هو القيام بفتح الباب وتمهيد الطريق للباحثين والعساكر ورجال الأعمال والحرف، فهو مقام دولته ويمثل الحضارة التي ينتمي إليها، كما تصاحبه دوما طريقة المقارنة بين الشعوب التي يكتشفها وما هي عليه من بدائية مع مجتمعه الأوربي المتحضر ويأتي مبشرا بالتقدم، أما الرحالة الألمعي فيقوم بدور علمي لأنه يأتي متسلحا بالتأمل في مكونات المجتمعات المتوحشة[10].

خامسا: صورة الجزائري في منطقة الحضنة من خلال الرحلة

1- **المجتمع المحلي** :

صنف الرحالة سكان المنطقة الى صنفين اثنين هما البدو والحضر ووصف البدو انهم اميون ونادرا ما تجد بينهم من يحسن القراءة والكتابة (الطلبة بضم الطاء)، وكان الطلبة على قدر من التعليم باللغة العربية كما كانوا يحفظون متونا في العقيدة والفقه والحديث، ونظامهم الاجتماعي تقليدي يقوم على الأبوة ، حيث يتولى تسيير شؤون العائلة الكبيرة رب الاسرة (في غالب الاحيان الاب) وهم يتبعون المذهب المالكي في ممارسة عباداتهم وعقائدهم ويحرمون الانثى من الميراث .

ويقيم البدو في مجموعة من الخيام (تصنع من شعر الماعز او وبر الابل) تسمى نزلة و النزلة تتكون من اربعة خيم الى ثمانية، وطبيعة نشاطهم مرتبطة بتربية الماشية وفلاحة الارض، ففي فصل الخريف يقومون بأعمال الحرث والزرع تاركين باقي الاعمال والاشغال للخماسين، وحين يحل فصل الشتاء يتنقلون بقطعانهم (المواشي، الإبل، الخيول) الى شط الحضنة لدفء المناخ ولتوفر المرعى والكلأ بشكل كاف. و بحلول فصل الربيع يعودون الى

مضاربهم لبيع الشعير، القمح، الصوف و مع دخول فصل الصيف يرتحلون نحو المناطق التلية[11].

ومن بين القبائل البدوية التي ذكرها الرحالة قبيلة اولاددراج بأنها تقيم على أطراف مدينة المسيلة وبالقرب من المناطق المجاورة لها ووصفهم بأنهم قوم متعصبون الا انه يحوزون على احترام كبير وتقدير لدى كل القبائل والاعراش في منطقة الحضنة وذلك بفضل الكرامات التي امتاز بها مرابطوهم[12].

أما عن الحضر فيقيمون في مدينتي المسيلة وبوسعادة في منازل مبنية في الغالب من الطوب (الطين المخلوط بالتبن والمجفف بتعريضه للهواء والشمس) وسقوفها مزودة بعوارض من جذوع النخيل أو شجر العرعار عليها جريد النخيل والتراب المبيض او المطلي بالجير، يملكون قطعانا من الماعز والثيران .

وإلى جانب هذه الفئة توجد جماعة بني ميزاب التي تقيم في بوسعادة وتمارس تجارة كبيرة سواء تلك المتنقلة او القارة في حوانيت يملكونها في مدينة بوسعادة، واليهود موجودين في مدن الحضنة بكثرة ويمارسون التجارة والصياغة منذ مدة طويلة وساعدهم في هذا الوجود التعايش وفسحة الحرية التي وجدوها في بوسعادة مثلا بإمكان اليهودي أن يحمل سكينا وعدم الزامهم بلباس معين يميزهم عن غيرهم او يدل على هويتهم[13].

والى جانب شارل دي غالون فنجد كذلك من بين الاثنوغرافيين الفرنسيين بول أودال Paul Audel في وصفه للمجتمع المحلي لمنطقة الحضنة كذلك في إحدى رحلاته فيذكر أنه بدأ يعيش لحظات أحس من خلالها وشاهد السراب الذي طالما تحدث عنه الشعراء بوصفهم إياه كطبقة من ماء ناصع البياض هذا قبل المسيلة بقليل فلم تتأخر هذه

الأخيرة في الإعلان عن كينونتها. يصفها Paul Audel قائلا:" إنها المسيلة في واحة من بساتين المشمش، فيها كل الأنواع من أشجار الفاكهة في الجزائر سرعان ما ترى على يمين الطريق ساقية ذات خرير عذب، تتدفق مياهها الآن على جانب الطريق المحفوفة كلها بأشجار توت، ودلب من الأقاسيا، والصفصاف والفلين، فضلا عن هذا هناك ممر طويل تحفه أشجار متنوعة ذات ألوان مختلفة بمجرد الوصول أرادت المسيلة أن تعرض على زوارها خصوبة أرضها المسقية بمهارة، فتقدمت في زهو واهتمام بخصوصيتها الملائمة، حتى في الدخول إليها من الطريق التي يحفها قوس النصر الذي أعد بأغصان خضراء[14].

بعد هذا الوصف والإعجاب بالطبيعة الخلابة يقدم لنا الرحالة وصفا لحياة الجزائري بمدينة المسيلة مجسدا مفارقة المنظر الجمالي من البعيد وتفاصيل المعيش اليومي من قريب، فعن قرب يسجل الرحالة ندرة المياه لدى سكان الغيتو بالمسيلة ويصفه بالكريه، ويذكر حيث في هذا الغيتو ينتشر الأطفال فيه من كل جانب، بأشكال قبيحة هم موشمون، متورمون، مصابون بداء الخنازير، أسراب الذباب تطن حولهم من دون أن يحاولوا دفعها عنهم[15].

كما يتناول الرحالة وصف بعض المظاهر المنافية للنسق الخلقي النابع من ديانة الإسلام الذي يتمسك به الجزائري ومن هذه المظاهر بعض الصور المخزية لبائعات الهوى، إضافة إلى وصف لمظاهر شباب بطال قتلته أوقات الفراغ الطويل عليهم علامات السل، ويدمنون المخدرات.

ثم ينتقل الرحالة إلى الحي العربي حيث تنتشر المساكن المبنية بالطوب الممزوج ببقايا التبن... وتبدو في أزقة الحي العربي الكلاب الهزيلة الجائعة... وكل المباني تبدو متهالكة وأبوابها مهترئة.

وفي وصفه للحياة الاجتماعية بالمسيلة يسجل الرحالة نوعا من التراخي من الفرد الجزائري للتمسك بتعاليم الإسلام حيث سجل التمسح بالأضرحة وتوسل المرأة العقيم لدى البعض من هذه الأضرحة.

2- العادات والتقاليد :

من العادات التي اعجب بها الرحالة واثارت انتباهه وتدل على الجود والكرم وحسن الاخلاق هي الضيافة، فكل سكان الحضنة يفرحون لمقدم الضيف وسعادتهم اكبر لما يقومون على اطعامه او تفضل بالبقاء عندهم لأيام، ولا فرق في ذلك بين أعيان المدن وأثريائها وبين عامة الناس. و لا يتوقف الامر عند هذا الحد فللضيوف الموصى عليهم أو المهمين تقدم لهم الضيفة التي تتزين بأفضل انواع الطعام و أشهاه كاللحم المشوي والحميس والكسكس المزين بالزبيب والمشمش والتمر و يتبع ذلك بطبق من الدجاج ، اما في السهرة فيتم تقديم المصور وهو عبارة عن خروف يتم شواؤه على النار في الهواء الطلق[16].

ومن العادات التي اعجب بها الرحالة ايضا مشاهد الفروسية، حيث يقوم الفرسان المرتدين للبرانيس الحمر بأسلحتهم على جياد مسرجة بالأحمر بإرسال الصيحات وإطلاق البارود، والفارس عنده هو كل من يمتطي جواده ويشحن سلاحه وهو يعدو ثم يصوب على الهدف[17].

ولاحظ الرحالة ان بعض الاعيان والقياد يمارسون هواية صيد الصقور خاصة في شهر اكتوبر الذي يعد موسما مناسبا لصيدها خاصة في منطقة عين الحجل، حيث يتوجه الصيادون الى الاماكن المعروفة بوجود الصقور ومعهم طيور من الحجل مربوطة توضع على الارض وحولها شبكة من خيوط الصوف الرفيعة ثم يثقلها بشيء ما يجعلها تطير في الهواء

لارتفاع محدود ولما يرى الصقر ذلك يحسب انها فريسة فيقع في الشرك المنصوب له فيأخذه الصياد ويقوم على تربيته وتدريبه[18].

ومن العادات والتقاليد التي وقف عليها الرحالة هي رقصة النساء النايليات التي عند الحديث عنها تطرق إلى الدعارة المنتشرة آنذاك بشكل رسمي و منظم، إلا انه لم يبين لنا ان كانت ظاهرة الفتيات بائعات الهوى ظهرت بقدوم الاستعمار ام كانت موجودة من قبل؟ ولقد زار الرحالة النادي الذي تعرض فيه الرقصة النايلية والسعداوية وهي رقصة جماعية يتقابلن فيها مثنى مثنى ثم يتداخلن ذهابا وايابا ويشبكن ايديهن ببعض في حركة متكررة وابدى تعاطفا معهن حيث قال ان النساء بصفة عامة هن ضحايا اراء يتداولها الناس بأن المرأة النايلية غير وفية تماما و لا يصلحن لتكوين أسرة، مع أن هذا مجرد رأي لا يستقيم مع واقع الحياة في شئ ، فمثيلاتهن من المسيلة وبسكرة اقمن اسر وهن ناجحات في حياتهن ولا يجدن صعوبة في التعايش مع المجتمع[19].

3- الحياة الدينية :

شكل الجانب الديني في الرحلة حيزا مهما، حيث قدم الرحالة وصفا و حصرا لها رغم كثرتها ، مما يدل على تمسك المجتمع بدينه، وقدم الرحالة معلومات قيمة عن هذه المساجد والزوايا، ومن أهم المساجد التي ذكرها مسجد اولاد عتيق ببوسعادة وانه توجد به قبتين قبة لسيدي ابراهيم وقبة لسيدي عطية، ومسجد آخر يسمى بمسجد النخلة، وانه لكل حارة في بوسعادة مسجدها الخاص بها[20]. أما في مدينة المسيلة فيوجد اكثر من 17 مسجدا أهما مسجد بوجملين ومسجد سيدي عمر بن عبيد[21].

أما عن الزوايا فقد زار زاوية الهامل كأكبر زاوية بالمنطقة ويعود تأسيسها الى الشيخ محمد بن بلقاسم الذي اخذ العلم والمشيخة من الشيخ المختار بن خليفة مؤسس زاوية أولاد جلال ببسكرة، تعد زاوية الهامل من اشهر الزوايا التابعة للطريقة الرحمانية يشرف على تسييرها الشيخ ونائبه الخليفة ويعاونه في ذلك المقدم الذي يتولى شؤون المريدين. وتتولى الزاوية تحفيظ القرآن الكريم وتعليم الناس أمور دينهم والقيام بالإصلاح بين الناس في حالة النزاع وايواء الفقراء والمساكين وعابري السبيل[22].

وأشار الرحالة إلى نقطة مهمة تتعلق بموقف الزوايا من الاستعمار، فهناك زوايا حاربت الاستعمار وخاضت ضده حروبا طويلة ومازالت الى عهد الرحالة (ثورة بوعمامة) واخرى ساندته ووقفت الى جانبه وساعدت على ايهام الناس بان الاستعمار امر مكتوب من الله أي قضاء وقدر وعلينا التسليم بذلك[23].

وقد لاحظ الرحالة كيف ان المسلمين مبتعدون عن دينهم خاصة في بعض الامور البسيطة والاساسية خاصة فيما يتعلق بنظافة الجسد فالبرغم من أن الإسلام يحث على استحباب الغسل كل جمعة والوضوء للصلاة خمس مرات يوميا الا انهم يبقون شهورا لا يلمس الماء اجسادهم[24].

وأمر آخر لاحظه الرحالة دو غالون على نساء المسيلة بأنهم يأتون ما يخالف العقيدة الاسلامية مثل السحر والشعوذة والتمسح والتبرك بقبور الاولياء كالنساء المتزوجات الراغبات في الانجاب او طلبا للحظ (الزهر) أو للشفاء فإنهن يقدمن هدايا للأضرحة وللقائمين عليها بعض التبجيل والتقدير[25].

4- النشاط الاقتصادي :

يتميز النشاط الاقتصادي للسكان في ابرز مظاهره في المبادلات التجارية التي تقوم في المدينة خاصة ايام السوق الاسبوعي الذي يعقد ثلاث مرات في الاسبوع ، الاحد ، الاربعاء، الخميس، الذي يبيعون فيه كل شئ ويأتي إليه التجار و المتسوقون من المناطق القريبة من المسيلة، وأحيانا حتى منطقة القبائل الذين يحملون معهم الزيت والتين المجفف ويأخذون الصوف و الحبوب والجلود .

و تعد بوسعادة مركزا للتجارة و الاسواق الاسبوعية والمبادلات المعتبرة، حيث تباع كل سنة 130 الف رأس من الماشية و 150 الف جزة من الصوف يجلبها اهالي وادي ريغ وتتم مبادلتها بالحبوب الاتية من سهول الحضنة وسطيف في السوق الاسبوعية التي تنعقد كل يوم ثلاثاء.

أما عن الحرف فهي عديدة بالمسيلة وبوسعادة خاصة صناعة الجلد فهي مشهورة و جلد المسيلة مطلوب في كل مكان، فهو مطرز ذهبيا و فضيا وبالحرير المتعدد الألوان، وأشهر أنواعها جودة وطلبا النوع المعروف بالفيلالي، فهو جلد احمر لين من نوعية جيدة، تصنع منه الجبيرة، الخف، الأحذية بمختلف أنواعها ، سروج الخيل، وفي الغالب يكون مزودا بزخارف عربية اشهرها الزخرفة الوردية[26].

الخاتمة:

لقد كانت أغلب الأعمال الاثنوغرافية التي قام بها الفرنسيون من مدنيين وعسكريين أثناء مرحلة الاحتلال الفرنسي للجزائر خصوصا في العقود الأولى منها، هدفها معرفة مكونات المجتمع الجزائري، حيث تم التركيز على دراسة التركيبة السكانية وتوزيعاتها الجغرافية،

وأبرز القواعد التي تنظم مجال الحياة الاجتماعية بكل مكوناته خاصة الجانب السياسي منه. كما يمكننا من خلال الرحلات والأعمال الاثنوغرافية الفرنسية أن نكتشف نظرة الفرنسي الأوربي المتشبع بأيديولوجية المركزية الأوربية تجاه الآخر المحتل الذي كان محل نظرة دونية من الآخر المتحضر الاستعلائي.

الهوامش:

1- صلاح الدين الشامي : الرحلة العربية في المحيط الهندي ودورها في خدمة المعرفة الجغرافية ، مجلة عالم الفكر ، مج 13 ، ع4، وزارة الاعلام ، الكويت ، جانفي ، فيفري ، مارس 1983، ص 23.

2- الطيب بودربالة : صورة الجزائر في الرواية الفرنسية الحديثة ، مجلة علوم اللغة العربية و آدابها ، العدد 2 ، مارس 2001 ، ص07 .

3- كلود فاتانوفيليب لوكا : جزائر الانثربولوجيين، نقد السوسيولوجيا الكولونيالية، ترجمة: محمد يحياتن وآخرون، 2002

4- ابو العيد دودو : الجزائر في مؤلفات الرحالة الالمان (1830-1855) ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر، 1975، ص 11،30 . وانظر ايضا ،عبد الله ركيبي : الجزائر في عيون الرحالة الانجليز ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر و التوزيع ، الجزائر ، 2009 ، ص 22 .

5- Edmond Berlureau :UndeuilAlgeroisM.Charles De Gallandest mort , Écho d'Alger, N°4915, 22Mars1923,p 02

6- Sabrinal : Alger un lieu d' histoire le Parc de la Liberté (ex- Parc De Galland), le Soire d'Alger, N° 5334,Alger, 15/06/2008,p07

8- Charles De Galland : Excursion de Bou-saada à M'sila,Ollendorf ,Paris, 1899.

9- عبد العزيز راجعي : الحضنة من خلال كتابات الرحالة الاوربيين رحلة شارل دو غالون 1897 م نموذجا ، رحلة إلى بوسعادة والمسيلة ، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في التاريخ ، قسم التاريخ ، جامعة المسيلة ، 2014/2013 ، ص 31 .

10- فيليب لوكا وآخر: جزائر الأنثروبولوجيين، نقد السوسيولوجيا الكولونيالية، ترجمة: محمد يحياتن وآخرون، 2002، ص09

11-المرجع نفسه: ص11.

12- G,Leclerc; Anthropologie et colonialisme, Essai sur l histoire de l africanisme; Fayard; Paris;p21

13- Charles de Galland :Op.Cit,p84.

14- Ibid,p84.

15- Ibid , p 38,63.

16 - Paul Audel; d Alger a bou-saada; Augustin challamel editeur librairie et coloniale; Paris;1904,p26

نقلا عن عمر بن قينة: صورة الجزائر، أرضا وإنسانا لدى رحالة فرنسي 1899 من الجزائر إلى بوسعادة عبر برج بوعريريج والمسيلة، منشورات تالة، الأبيار، الجزائر،2010

17- نفس المرجع: ص29

18- Charles (DE): Op.Cit,p19.

19- Ibid,p 16.

20- Ibid, p 24

21- Charles (DE): p ,35.

22-Ibid , p 45.

23- Ibid,p 92

24-Ibid ,p 68,69

25-Ibid ,p 65,66.

26-Ibid, p 69.

27-Ibid , p 89

28- Ibid , p88,89.

ثلاثية النسب والحسب والعصبية وعلاقتها بالرياسة والملك عند عبد الرحمن بن خلدون

أ.شواكري منير[1]

مقدمة:

لا يمكن البحث في موضوع الرياسة والملك لأي مجتمعٍ كان دون الرجوع إلى بداية هذا المجتمع محلّ الدراسة، ذلك أن عبد الرحمن بن خلدون وهو المفكّر والمؤرّخ الذي عاش في القرن الثامن هجري الرابع عشر ميلادي، وفي خضمّ دراسته للمجتمع البشري في كتابه المقدّمة، بيّن هذا المبدأ حين نبّه إلى تناسي عهد الدولة منذ بدايتها بفعل أن المتأخرين قد طال أمدهم في الحضارة جيلا بعد جيل، وأدركوا أصحاب الدولة وقد استحكم لهم الأمر فاستغنوا عن العصبية[1].

إنّ الاجتماع الإنساني لا يصلح إلاّ بوجود نظام يردع المتطاولين ويحفظ الحقوق، حيث إن «...من أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض، فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه إلاّ أن يصدّه وازع»[2]، ولكي تستقيم حياة البشر يتوجّب عليهم الاحتكام إلى سلطة يخضع لها الكل، تحفظ للمجتمع تماسكه وتعمل على تقوية التعاون بين أفراده، وكبح عدوان بعضهم على بعض سواء كأفراد أو جماعات[3]،وهذا ما عرّفه عبد الرحمن بن خلدون بالوازع.

هذه السلطة التي يحتكم لها الجميع تتطور وفق نحلة المعاش(بدوي أو حضري)، وتبعا لذلك يتحدّد لنا نوع المجتمع، من مجتمع بدويٍّ يُبنى أساسا على القبيلة كوحدة

[1]- طالب دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة تلمسان.

مركزية تحفظ للتجمع البشري استمراريته، وهي بدورها_ أي القبيلة_ تعتمد على رابطة العصبية ومن خلال قوّتها أو ضعفها تُحدّد القبيلة موقعا لها في هذا التجمّع الذي هو لبنة العمران البدوي، يمكن لهذا المجتمع أن يعرف الملك والدولة حتى وهو في طور البداوة ، إذا ما توافرت له مجموعة من الشروط أهمها عصبيّة قويّة غالبة لغيرها من العصبيات، ودولة في طور الهرم لا يرجى بُرؤُها .

وإذا ما توافرت هذه الشروط حسب عبد الرحمن بن خلدون وتأسست الدولة الجديدة، فإنّ هذا المجتمع سوف يرقى للحضارة أو ما يصطلح عليه بالعمران الحضري وكل هذا وذاك يحدث في المجتمع بمقتضى طبعه.

وبالتالي الإشكالية المطروحة حول هذا الموضوع تتلخص حول العلاقة المفترضة بين العصبية القبلية والحاكم من جهة، وبين الملك والدولة من جهة أخرى؟ ما هي عوامل التي ترفع من عصبية قبلية فتجعلها غالبة على غيرها من العصبيات؟ وما هي الخصال التي ترقى بفرد من هذه العصبيّة إلى مرتبة الملك؟ وهل تستمر هذه العوامل والمؤهّلات على وتيرة واحدة أم تتعرض للتغيير؟

من المعلوم أن طرق العيش والكسب تختلف من البادية إلى المدينة، وبالتالي فالوازع نفسه يختلف باختلاف العدوان (داخلي وخارجي)، حيث يقول عبد الرحمن بن خلدون:« فأما المدن والأمصار فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة- **وازع داخلي**- فإنهم مكبوحين بِحَكَمةِ القهر والسلطان عن التظالم، .... وأما العدوان الذي من خارج المدينة فيدفعه سياج الأسوار....، أو يدفعه ذيادُ الحامية من أعوان الدولة(ومنهم العصبية خاصة في الطور الأول للدولة) – **وازع خارجي**- وأمّا أحياء البدو فيزع

بعضهم عن بعض، مشايخهم وكبراؤهم- **وازع داخلي**- وأما حللهم فإنما يذود عنها من خارج الحامية الحيّ من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم- **خارجي**- ولا يصف دفاعهم — هنا الشاهد على أن العصبية خاصة بالبادية وهي من الوازع الخارجي- وذِيادُهم إلاّ إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتدّ شوكتهم ويخشى جانبهم»[4]. وعليه يفسّر الجابري الوازع عند ابن خلدون بأنه بدوي وحضري حسب نحل المعاش والرزق، كما أنه داخلي وخارجي حسب طبيعة العدوان[5].

توصّل ابن خلدون إلى نظريته من خلال مجتمعه الذي عاش فيه، والذي بدوره كان قبليا صرفا بحيث شكلت القبيلة الوحدة الاجتماعية الأساسية التي يقوم عليها المجتمع، وبالتالي فالأسرة الحاكمة تكون ذات طابع قبلي، ومن ثمّ فالوازع الذي تستند عليه هذه الأسرة يستند بدوره على قوة تُعِينه لاستيلائه على السلطة والحفاظ عليها ولا يمكن أن تكون هذه القوّة إلاّ العصبية القبلية. ومن ثم نستنتج أن قوام القبيلة في الوسيط الإسلامي هي العصبية، وهي من الوازع الخارجي للقبيلة والتي بدونها تسقط القبيلة وتضمحلّ، مع أنّها لا يمكن أن تستغني عن الحاكم والذي هو من الوازع الداخلي، ويتحكّم في هذا وذاك النسب والخلال الحميدة أو ما يعرف بالشرف.

آن لنا الآن أن نتساءل عن الرابطة التي تجمع بين مكوّنات الوازع إن صحّ التعبير، بحيث باجتماعها تتحقّق الرياّسة والملك؟.

1- أساس العصبية القبلية وقوامها:

أ- العصبية وعلاقتها بالنسب :

لقد عرّف عبد ابن خلدون العصبية بقوله « النُعْرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكةٌ ....،ومن هذا الباب الوَلاَءُ والحِلْفُ، إذْ نُعْرة كلِّ أحد على أهل ولائه وحلفه.. » [6] ويؤكد بعضهم أن جميع الشراح يتفقون على أن العصبية تعني "التماسك الاجتماعي" أو"روح التضامن"[7]. ثم يبيّن عبد الرحمن بن خلدون أن العصبية تنتج عن الالتحام بين مجموعة من الأفراد بعامل النسب أو ما يحلّ محلّه[8]، وبالتالي التلاحم بالنسب أمر طبيعي في البشر ملازم للاجتماع البشري فهو أحد العوارض الذاتية لهذا الاجتماع[9].

هذه النعرة والتناصر تكونان أقوى بين أفراد النسب الواحد القريب، لكنها لا تنعدم في النسب البعيد أو غيره من وجوه الانتساب، كالولاء والحلف غير أنها تنقص حدّتها «والنعرة تقع من أهل نسبهم المخصوص ومن أهل النسب العام، إلاّ أنها في النسب الخاص أشدّ لقرب اللحمة»[10].

ب- مفهوم النسب الخاص والنسب العام:

لكن عبد الرحمن بن خلدون يريد أن يوسّع نظريته في هذا المجال، لأن النسب الخاص أو ما يسمّيه بصريح النسب« إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معناهم»[11]، وهو يبين أن هذا الأخير ليس ضروري كأساس للعصبية فيقول:« وإذا بعُدَ النّسب بعض الشيء فربما تونسي بعضها ويبقى منها شُهْرة فَتَحْمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه،....، ومن هذا الباب الولاء والحلف، إذ نعرة كل أحد على

أهل ولائه وحلفه للأنفة التي تلحق النّفس من اهتضام (ظلم) جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب »[12].

وبالتالي فالنسب بشقيه القريب والبعيد ضروري في العصبية فهو موجب للالتحام الذي هو فائدته، حيث إن «النسب أمر وهميّ[13] لا حقيقة له ونفعه إنما هو في هذه الصلة والالتحام»[14]. وعليه يعتمد في القبيلة على ثمرة النسب لا النسب بحدّ ذاته, ومن ذلك يدخل الحلف والولاء، والفرار والاحتماء وحتى أنّه يمكن أن يلتحق بها المصطنعين والعبيد[15]. وقد اعتبر الجابري أن الأساس الحقيقي الذي تقوم عليه العصبية هو شيء آخر أوسع من النسب حقيقيا كان أو وهميا، إنه **المصلحة المشتركة الدائمة للجماعة**[16]، وبالتالي فأساس العصبية هو النسب (حقيقي كان أو وهمي) ومحرّك كل هذا هو المصلحة المشتركة التي تدعو إلى التلاحم والتناصر.

ج- علاقة الدّين او الدعوة الدينية بالعصبية:

ومن أهمّ المصالح التي يمكنها أن توحّد العصبّية داخليا وخارجيا مع غيرها من العصبيّات وهي الدّين أو الدعوة الدينيّة، فقد وجد في تاريخ البشرية مجتمعات لم تكن عصبيّاتها هي الغالبة إلاّ أنها تمكنت من تأسيس الملك والدول، حيث يقول عبد الرحمن بن خلدون: « الدّعوة الدّينية تزيد الدّولة في أصلها قوّة على قوّة العصبية التي كانت لها من عددها»[17]، لأن الدّعوة الدينية تضاعف قوّة العصبية حتى وإن قلّ عدد أفرادها لأنهم سوف لا يضيعون فالغاية واحدة، وهي نصرة الدعوة « فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم –أي تحدّد مرادهم- لم يقف لهم شيء، لأنّ الوجهة واحدة والمطلوب متساوٍ

عندهم، وهم مستميتون عليه»[18] ، غير أن هذه الدعوة لا تستقيم بدون عصبيّة تحتضنها وتحميها ذلك أنّ « الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتمُّ»[19]، ومردّ ذلك إلى استحالة نجاح الدّعوة الدّينية التي يُدعى لها الناس دون عصبيّة تحميها حيث يقول عبد الرحمن بن خلدون: « وفي الحديث الصحيح كما مرّ (ما بعث الله نبيّا إلاّ في مَنَعَةٍ من قَوْمِه) وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى النّاس بِخَرْقِ العَوَائِد، فما ظنُّك بغيرهم ألاّ تُخرقَ له العادة في الغَلَبِ بغير العصبية»[20].

2-: شروط الزعامة في المجتمع البدوي

أ- النسب والحسب من ضروريات الملك:

هنالك أمر آخر ضروري في القبيلة غير العصبية التي تجمع أفرادها من أجل تحقيق المصلحة المشتركة، ألا وهي الزعامة أو الرياسة، بحيث لا يمكن لأي اجتماع إنساني قلّ عدد أفراده أو كثر أن يبقى دون رئيس، فقد صحّ عن النبيّ صلى الله عليه وسلّم أنه أمر أصحابه بأن يأّمّروا على أنفسهم أحدهم حين سفرهم كي لا يختلفوا[21]، كذلك قال صلى الله عليه وسلّم(من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية)[22]، ومن ثمّ أصبح من الضروري أن يتزعّم أحد القوم على قومه، وليكن من أشرف العائلات حسبا ونسبا وهو أمر جُبلت عليه النفوس، فلا يعقل أن يكون سيّد القوم أوضعهم، كما قال صلى الله عليه وسلّم(أنزلوا الناس منازلهم)[23]. ونفس الأمر ينطبق على المجتمع الذي يتكوّن من مجموعة عصبيّات، (فلا بدّ في الريّاسة على القوم أن تكون من عصبيّة غالبة لعصبيّاتهم واحدة واحدة)[24]، وعليه فالرئيس يكون رئيسا في عصبيته الغالبة على

العصبيات الأخرى، سواء كانت هذه الرئاسة متناقلة من منبت واحد أو طارئة، كما يشترط أن يكون أشرفهم حسباً.

والحسب أو كما يُطلق عليه (بيتاً): (أن يَعُدَّ الرَّجُل في آبائه أشرافا مذكورين، تكون له بولادتهم إيّاه والانتساب إليهم تجلّةٌ في أهل جِلدتِه، لِمَا وقر في نفوسهم من تجلّة سلفه وشرفهم بخلالهم)[25]، سبق لنا الحديث عن النسب ودوره في العصبية ، وخلصنا أن عبد الرحمن بن خلدون لا يرى أهمية النسب بذاته، بل ينظر إليه من حيث إنه الوسيلة المفضية إلى تحقيق المصلحة المشتركة الدائمة للجماعة، وبالتالي فالنسب حقيقيا كان أو وهميا، ما دام يحقق هذه المصلحة فهو مفيد للعصبية، بل هي تسعى إليه[26].

إلاّ أنّ الحسب هو أمر آخر يتعلّق أساسا بالحاكم رئيسا كان أو ملكا(الملك وما في معناه)، حيث كنّا وضّحنا أن «الرياسة لا تزال في نصابها المخصوص من أهل العصبية»[27]، وأن الالتحام يكون من النسب العام والخاص إلاّ أنه في النسب الخاص يكون أشد لحمة، وأنّ الرياسة لا تكون إلاّ من العصبية المتغلبة على جميع العصبيات، وعليه فَحَسَبُ ذلك الرئيس يجب أن يكون **من أشرف الأنساب**، لتبقى الرّياسة في ذلك النّصاب وتتنقّل فيه، وعليه فإن للحسب دوراً مهماً خاصة لرئيس العصبية، «فالرياسة لابد وأن تكون موروثة عن مستحقّيها لما قلناه من التغلّب بالعصبية»[28] أي أنها— أي الرّياسة– لا تكون في غير نسب العصبية، ويضرب لنا عبد الرحمن بن خلدون أمثلة عن الغلط الذي يقع فيه كثيرٌ من رؤساء القبائل والعصائب يسعون إلى أنساب ينتسبون إليها، إمّا لخصوصية كانت في ذلك النسب من شجاعة أو كرم أو شرف، ومن ذلك ما يدّعيه زناتة جملة أنهم من العرب، وإدّعاء بني زيّان خاصة من أنهم من ولد القاسم بن

إدريس[29] (أو القاسم بن محمد ين إدريس)وغير ذلك كثير، وهم كما قال عبد الرحمن بن خلدون غير محتاجين لذلك، فإنّ منالهم للملك كان بسبب عصبيتهم لا أصالة شرفهم[30].

ب- إشكالية النسب الشريف وعلاقته بالرياسة والملك:

هنا حريٌّ بنا شرح معنى اشتراط النسب والحسب والخلال الحميدة في الحاكم. يقول الجابري عمّن تولى الرياسة في المجتمع القبلي يتوجب عليه أن يحمل ثلاث صفات أو مؤهلات[31] وفق المفهوم الخلدوني أولها:

النسب الصريح: حيث إن العصبية وإن أمكنها أن تضم إليها أفرادا بعيدين عنها دما (الحلف والولاء والجوار)، إلاّ أنهم في المرتبة الثانية. لكن الجابري يبيّن أن هذا الشرط ليس مطلقا عند عبد الرحمن بن خلدون، فصراحة النسب لا تعني بالضرورة نقاوة الدم إنما تعني أن الشخص المرشح للرياسة قديم الانتماء للعصبية، ذو مركز فيها وبالتالي فالمقياس عنده " طول المعاشرة "لا " صراحة النسب".

هنا تستوقفنا إشكالية تتعلّق بقول الجابري في مسألة النسب ومدى اشتراط صحته من عدمها، فهو لا يرى ضرورة في النسب الصريح فالمغزى هو قدم الانتماء إلى العصبية أو ما أطلق عليه طول المعاشرة، لكننا نجد في مكان آخر اشتراط النسب الصريح في الرئيس مثل قول عبد الرحمن بن خلدون: «والساقط في نسبهم بالجملة لا تكون له عصبية فيهم بالنسب، إنّما هو ملصق لزيق، وغاية التعصّب له بالولاء والحلف وذلك لا يوجب له غالبا عليهم البتّة»[32]، كذلك قوله حول المصطنعين حيث ينتظمون في العصبية كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم ﴿ مولى القوم منهم﴾[33] سواء كان مولى رقّ أو

اصطناع وحلف « فإذا تعددت له الآباء في هذه العصبية كان له بينهم شرفا وبيت على نسبته في ولائهم واصطناعهم لا يتجاوزه إلى شرفهم، بل يكون أَدْوَنَ- أي أقلّ- منهم على كل حال»[34].

من كل هذا يمكن، وجمعا لما سبق، أن نخلص إلى أن عبد الرحمن بن خلدون يشترط النسب الصريح في الرئيس، إلاّ أن هذا لا يعني اتصاله بحسب شريف من العرب كنسب الرسول صلى الله عليه وسلم أو آل بيته أو حتى القبائل العربية المشهورة، كما توهّم كثيرٌ منهم وأصبحوا يُسْقِطون أنفسهم في هذا الإحراج، بل يكفي أن يكون من بيت شريف في الحسب والخلال الحميدة، أي« أن يُعَدَّ الرجل في آبائه أشرافا مذكورين، تكون له بولادتهم إيّاه والانتساب إليهم تجلة في أهل جلدته، لما وقر في نفوسهم من تجلّة سلفه وشرفهم بِخِلالهم »[35].

لذلك الصفة الثانية اللازمة حسب الجابري هي الشرف والحسب والمجد التي تطلبها الرياسة، لأنه لا معقول أن ينتسب الرئيس إلى بيت شريف في الحسب ثم لا يستفيد هو منه، حيث إن «من علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة»[36]، وبالتالي فالنسب حتى ولو كان صريحا لا يكفي وحده كمؤهّل للرياسة، بل لا بد من الحسب والشرف، وباجتماع النسب والحسب بما فُسّر آنفا يتحقق للرئيس شروط الرياسة، لكن دون أن ننسى شرطاً أساسياً ألا وهو عصبية قويّة، «فحيث تكون العصبية مرهوبة ومخشيّة، والمنبت فيها زكيّ محميّ، تكون فائدة النسب أوضح وثمرتها أقوى ،وتعديد الأشراف من الآباء زائد في فائدتها،....»[37]، إذن دون عصبية قويّة لا معنى للحسب أو

النسب أو حتى الخلال الحميدة، سواء في الرئيس وحتى في العصبية، لأن الهدف كله هو قيام الدولة.

وبالتالي نحن أمام الشرط الثالث عند الجابري ألا وهو الغَلَب، وهو أمر مصيري للعصبية فلا نفع لها دون أن يكون لها الغلبة، فلا تنفع الرياسة الخاصة دون الرياسة العامة التي تكون بالغلب« لا بد في الرياسة على القوم أن تكون في عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة»[38].

هناك رابطة قوّة وتوافق داخل القبيلة بين النسب– نقصد ثمرة النسب أي المصلحة المشتركة – والعصبية والحاكم فمن خلالهم تتمكن من الصمود والمواصلة، لكن هذه الرابطة لا تستمرّ على وتيرة واحدة وذلك من« طبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ..... »[39]، حيث أن الخير والشرّ في تجاذب دائم إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وعليه مادام الاشتراك في المجد باقيا «بين العصابة وكان سعيهم له واحدا، كانت همُمهم في التغلّب على الغير والذّبِّ عن الحوزة أُسوة في طموحها وقوّة شكائمها، ومرماهم إلى العزّ جميعا، وهم يستطيبون الموت في بناء مجدهم، ويُؤثرون الهلكة على فساده، وإذا انفرد الواحدُ منهم بالمجد قرع عصبيّتهم وكَبَح من أعنَّتهم، واستأثر بالأموال دونهم، فتكاسلوا عن الغزو، وفَشِل ريحهم ورئموا المذلّة والاستعباد، ثم ربي الجيل الثّاني منهم على ذلك، يحسبون ما نالهم من العطاء أجراً من السّلطان لهم على الحماية والمعونة، لا يجري في عقولهم سواه، وقلَّ أن يستأجر أحدٌ نفسه على الموت، فيصير ذلك وهناً في الدولة ، وخضْداً من الشوكة، وتُقْبِلُ به على مناحي الضَّعفِ والهرَمِ لفساد العصبيّة بذهاب البأس في أهلها »[40].

3- مستويات تطور الدولة وفق النظرية الخلدونية:

يتعيّن علينا بعد ما سبق توضيح التطور الحاصل في أركان الملك (السلطان، العصبية ، الرعيّة)[41]، والذي من خلاله تتحدّد معالم الدولة من حيث القوّة أو الضعف, وهذا التطور هو انتقال الرياسة والملك من فرع إلى آخر داخل العصبية الغالبة، وهذا التطور يعرف بالدورة العصبية وهو مرتبط بعنصر الوقت (الزمان).

لاحظ الجابري أن عبد الرحمن بن خلدون درس هذا التطور على ثلاثة مستويات تسير على وتيرة واحدة، المستوى الأول متعلّق بالتطوّر الحاصل في حسب الحاكم من تأسيس الدولة إلى سقوطها وميّز فيه خمسة أطوار، أما المستوى الثاني درس فيه تطور الدولة من جانب أنها جماعة تحكم وذلك بدراسة حالة عصبيتها، أي انتقالها من حالة القوّة إلى حالة الضعف من الالتحام إلى الانحلال، وحدّد فيه ثلاثة أجيال، أما المستوى الثالث فيحاول عبد ابن خلدون أن يبيّن فيه النتائج المترتبة على الدولة ككلّ في كل مرحلة من المراحل التي تمرّ بها في المستوين الأولين.

أ- المستوى الأول :التطور الحاصل في حسب الحاكم

لا تكون الرياسة حسب عبد الرحمن بن خلدون إلاّ بالغَلَب الذي من ورائه عصبيّة، إلاّ أنها أي الرياسة تكون أقلّ درجة من الملك، لأن الملك هو التغلّب والحكم بالقهر، بينما الريّاسة هي سؤدد وصاحبها متبوع، وليس له عليهم القهر في أحكامه[42]، فحاكم الدولة في مرحلتها الأولى يكون إلى مرتبة الرئيس أقرب إليه من مرتبة الملك، وهذا ما يستوجب منه أن يكون أسوة في قومه بخصال الحاكم العادل، لكن دون أن ينفرد بشيء عنهم، لأن العصبية التي أوصلته إلى الحكم تكون قوية، كذلك لأنه «يتم أمره

بقومه فهم عصابته وظهراؤه على شأنه وبهم يقارع الخوارج على دولته، ومنهم من يقلّد أعمال ملكته ووزارة دولته، وجباية أمواله، لأنهم أّعوانه على الغلب وشركاؤه في الأمر، ومساهموه في سائر مهمّاته»[43].في هذا الطور يكون لِحَسَب الرئيس على العصبية دور كبير في زعامته عليهم، لما يحتويه من «الخلال التي منها التواضع لهم – أي أهل عصبيته– والأخذ بمجامع قلوبهم»[44]، فتظهر صفة المساهمة والمشاركة بين الطرفين ويكون الحكم مشتركا بين الطرفين[45].

ثم لا يلبث الأمر أن يتبدّل فَيَمِيلُ الحاكم إلى الاستبداد على قومه[46] والإِنفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة[47]، ولا يكون له ذلك إلاّ بآليات منها أن يعتني « باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع، والاستكثار من ذلك لجدع أنوف أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبه، الضاربين في الملك بمثل سهمه»[48] ،فيصير قومه من أعدائه لما أظهر لهم من جفاء وإقصاء، كيف لا وهو الذي استخلص غيرهم لنفسه وقلّدهم جليل الأعمال والولايات من الوزارة والقيادة والجباية[49]، وهنا تأتي المرحلة الثالثة التي تزيد في الهوّة بين الحاكم وعصبيّته لكن دون أن يُشْعر بذلك، فقد آن الأوان لتحصيل ثمرات الملك من جمع المال وتخليد الآثار[50]، فيستعمل لأجل ذلك قوّته وسلطانه في تحصيل الجباية وتنظيم بيت المال، ويظهر كل ذلك في مراسيم الدولة وأعيادها وسلمها وحربها، تكون هذه المرحلة ذروة الدولة من حيث القوّة والتوسّع.

ثم تأتي المرحلة التي سمّاها عبد الرحمن بن خلدون بطورُ القنوع والمسالمة[51]، ويمكن أن نطلق عليها نحن مرحلة الاستقرار, وهي المرحلة التي يتوقّف فيها التطور ويكثر فيها التفاخر بالأسلاف وإنجازاتهم[52]، وهذا يفضي إلى المرحلة الأخيرة وهي حتمية الوقوع

وفيها يكون صاحب الدولة «مخرّبا لما كان سلفه يؤسّسون، وهادما لما كانوا يبنون»[53] ، فتقع الدولة في الهرم ما لم يجد لها صاحب الدولة دواء لدائها وذلك باختياره لأنصار له وشيعة من غير قبيله، ممن تعوّد الخشونة فيتّخذهم جندا له مستغنيا عن أهل الدولة المترفين[54].

ب- المستوى الثاني :التطور الحاصل في العصبية

التطور الحاصل في صاحب الدولة لا يكون في معزل عن عصبيّته، بل يؤثّر فيها إيجابا وسلبا وهذا ما بيّنه عبد الرحمن بن خلدون ابن خلدون في «أنّ الدولة لها أعمار طبيعيّة كما للأشخاص»[55] ، حيث بيّن الأجيال الثلاثة التي تمرّ بها الدولة فيكون الجيل الأوّل لا يزال على خُلُق البداوة وخشونتها وتوحّشها ويتمثّل ذلك في شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فكل هذا يحفظ من سَوْرة العصبيّة ويجعلها مرهوبة والناس لها مغلوبون[56]، أمّا الجيل الثاني فيمثّل مرحلة التحوّل في العصبيّة نتيجة مخالطتها للملك ومزاياه، فتعرف الحضارة وتستطيب ترفها وخصوبة الحياة في خضمّها، فيتفرّد رئيس العصبية بالمجد ويتكاسل عنه البقيّة مكتفون بما حقّقوه, فتضعف قوّة العصبية بعض الشيء دون الخضوع المطلق لما ذاقوه من عزّ ومجد[57]، ثم يأتي الجيل الثالث الذين يتنصّلون لما عرفه سابقوهم من البداوة والخشونة، بفعل النعيم والترف فتنكسر عصبيّتهم ويصيبها الوهن، وقد يكون لصاحب الدولة نصيب فيه لما سلّطه عليهم من القهر والتهميش ثم لا يفتأ أن يحاول جبر ذلك الشرخ باستظهاره بمن سواهم، ممن لا يزالون محافظين على أسباب العزّ والنصر (البداوة وخشونتها)، فيعتبر هذا دواء للدولة بعض الوقت حتى يتأذّن الله بانقراضها[58].

ج- المستوى الثالث: نتائج العلاقة بين العصبية والحاكم وأثر ذلك على الدولة والرعية

لا بدّ أن هذا التطوّر الحاصل في حسب الحاكم وعصبيّته والذي أعطينا نبذة مختصرة عنه في المستويين الأوليين، أن ينتج عنه تفاعل يفضي إلى نتائج تعود على الدولة، سلطة ورعيّة، حيث تتميّز المرحلة الأولى بسيطرة المصلحة العامة على الخاصة عند الحاكم وعصبيّته، فهي علاقة مساهمة ومشاركة في الثروة[59]، ففي هذا المستوى يكون فيه ارتباط وثيق بين الرئيس وأهل عصبيته المتغلّبة في تسير الحكم وتقاسم الرَيْع، وهذه المصلحة المشتركة هي التي تُقَوّي شَكِيمة العصبية وتقوي سلطان رئيسها، وبالتالي تكون الدولة الناتجة عنها قويّة ومرهوبة، مسيطرة على جميع المناطق التي تبسط نفوذها عليها[60].

كما تتعامل العصبية الحاكمة مع غيرها من العصبيات التابعة أو المغلوبة بكثير من التسامح، حيث قال عبد الرحمن بن خلدون: ،«فإذا نظرنا في أهل العصبية ومن حصل لهم الغلب على كثير من النواحي والأمم، فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله»[61]، ومن بين هذه الخلال، «إكرام العلماء والصالحين والأشراف وأهل الأحساب وأصناف التجار والغرباء وإنزال الناس منازلهم»[62]، ثم يوضّح سبب ذلك قائلا:« لأن إكرام أقتاله وأمثاله ضروري في السياسة الخاصة بين قبيله ونظرائه، وإكرام الطارئين من أهل الفضائل والخصوصيات كمال في السياسة العامة... »[63]. ومردّ ذلك راجع إلى الخلال الحميدة التي تتصف بها العصبية الحاكمة ورئيسها، والتي تدفعهم للإحسان إلى الغير والعطف عليهم[64]، كذلك السعي إلى توضيح أحقيتهم في الملك بعد أن تحصّلوا عليه، أي بمعنى ما هو الجديد الذي أدخلوه على هذه العصبيات المغلوبة أو المسْتَتْبَعة، بعد أن كانوا

خاضعين إلى دولة كانت تعيش مرحلتها الأخيرة من الهرم والانحلال وبالتالي الإقصاء والتهميش.

كل ما ذُكِر سابقا يعطينا فكرة عن السياسة المالية المتّبعة من قبل الدولة في مرحلتها الأولى، فهي في الغالب سياسة تسامح وإكرام وتجافٍ عن الأموال وخفضٍ للجناح، وهذا مهما يكن الأساس الذي تقوم عليه الدولة(ديني أو عصبي) حيث قال عبد الرحمن بن خلدون:« أنّ الدولة إذا كانت على سنن الدّين فليست تقتضي إلاّ المغارم الشرعية من الصدقات والخراج والجزية، وهي قليلة الوزائع، لأن مقدار الزكاة من المال قليل كما علمت، وكذا زكاة الحبوب والماشية، وكذا الجزية والخراج وجميع المغارم الشّرعيّة، وهي حدود لا تُتَعَدَّى، وإن كانت على سنن التغلّب والعصبية فلا بدّ من البداوة في أوّلها كما تقدّم، والبداوة تقتضي المسامحة والمكارمة وخفض الجناح والتّجافي عن أموال النّاس....»[65].

بطبيعة الحال هذه العلاقة بين الحاكم وأهل عصبيّته والعصبيات الأخرى وكما أنها تميل إلى الإيجابية في الفترة الأولى لتأسيس الدولة، فلا بدّ وأن تتّبع سنن العمران البشري في المراحل الأخرى فتنتج لنا مرحلة التطوّر والتوسّع، ومرحلة الاضمحلال والسقوط، وكل ذلك يكون بوتيرة معاكسة للمرحلة الأولى ولكن بشكل تدريجي، أساسها تأثير الترف والتقلّب في النعيم، كذلك ظهور المصلحة الخاصة على حساب المصلحة العامة.

الخاتمة :

المجتمع الذي درسه عبد الرحمن بن خلدون هو مجتمع بدوي بالأساس، يعتمد في تكوينه على مجموعة من المقوّمات تميّزه عن مجتمع المدينة، بيد أنه ليس كل اجتماع

يفضي إلى الملك بل يجب أن تتحقّق فيه شروط هي من طبيعة العمران البشري، كالعصبيّة القويّة المتغلّبة على غيرها من العصبيّات، مع أن يوافق هذا التغلّب دولة ضعيفة متهاوية، كذلك رئيس طموح قادر على قيادة قبيله للنصر والظهور، يكتسب من الخلال ما تخوّله ذاك المنصب، فإذا اجتمعت مثل هذه الصفات في مجتمع قبلي فلا محالة سوف يسعى إلى الملك دافعه إلى ذلك الصراع من أجل البقاء (الصراع على المعاش)، قد يتحقّق الاجتماع وتجتمع الأهواء بدين أو دعوة دينيّة تحقّق لمجتمع بشري ما عجزت أن تحقّقه العصبيّة. غير أن عبد الرحمن بن خلدون أكّد على سنيّة التطور في المجتمع البشري حيث قال: «إن أحوال العالم والأمم وعَوائِدِهم و نِحَلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر, إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال, وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع في الأفاق والأقطار والأزمنة والدول»[66]، وكل هذا يحدث في العمران بمقتضى طبعه، إذن حتى الأسس التي ترتكز عليها القبيلة من عصبيّة وحاكم وحسب وخلال يطرأ عليها التغيّر والتبدّل، وتتغيّر العلاقة الرابطة بينهم وفقا لذلك, وهذا ما يحدّد لنا طبيعة الدولة في كل مرحلة من مراحل هذا التطوّر.

الهوامش:

1- ابن خلدون عبد الرحمن (ت808 هـ-1406م): مقدمة ابن خلدون، اعتنى به: مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون، سوريا،ط1 ، 1433هـ - 2012م، ص163-164

2- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر نفسه،ص.136

3- عابد الجابري محمد: فكر ابن خلدون العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في الفكر الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية،ط6 1414هـ-1994م،ص.163-164

4- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق،ص.137

5- الجابري: المرجع السابق،ص.165

6- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق ،ص.138

7- مغربي عبد الغني: الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ترجمة محمد الشريف بن دالي حسين، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائرية، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر1408هـ-1988م، ص.144

8- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق ،ص.138

9- محمد عابد الجابري: المرجع السابق ،ص.171

10- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق، ص: 140

11- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق، ص139

12- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق، ص.138

13- النسب الصريح لا يوجد إلى في القفر، حيث إن أهل المدن اختلط بعضهم ببعض (فكثر الاختلاط وتداخلت الأنساب)، ثم إن هذا الاختلاط وقع في المدن مع العجم وغيرهم، "وفسدت الأنساب بالجملة وفُقِدت ثمرتها من العصبية فاطُّرِحت"، عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق، ص.139

14- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق، ص.139

15- هناك نوعان من المصطنعين ،قبل الملك ويتنزّلون- من أصحاب العصبية- منزلة ذوي قرابتهم وأهل أرحامهم، وإذا اصطنعوا بعد الملك كانت مرتبة الملك مميّزة للسيّد عن المولى، دراجي بوزيان :العصبية القبلية ظاهرة اجتماعية وتاريخية(على ضوء الفكر الخلدوني)، دار الكتاب العربي 1423هـ-2003م،ص.253

16- محمد عابد الجابري: المرجع السابق ،ص.172

17- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق، ص.167

18- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق، ص.167

وهنا تصل العصبية إلى قاعدة الالتحام الأقصى بفعل عامل مؤثّر وهو الدعوة الدينية. محمد مراد: المدارس التاريخية الكبرى(دراسة نظرية في مناهج البحث وفلسفة التاريخ)، مكتبة الفقيه، لبنان،ط1 ، 1416هـ-1996م، ص.152

19- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق، ص:168

20- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق، ص.167

21- عن أبي سعيد الخدري مرفوعا: (إذا خرج ثلاثة في سفرٍ فليؤمّروا أحدهم)، محمد ناصر الدين الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة، اعتنى به أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف للنّشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الاولى،1428هـ-2004م ، ص.308

22- مسلم ك 33 الإمارة ب13 وجوب ملازمة الجماعة، ج: 1478/1851:3/58 منقول من كتاب احمد محمود آل محمود: البيعة في الإسلام تاريخها وأقسامها بين النظرية والتطبيق، دار الرازي، كلية الآداب، جامعة البحرين ص.8

23- الحديث رواه أبو داود ، غير انه قال ميمون لم يدرك عائشة، كما ذكر الحديث مسلم تعليقا بلفظ (ذُكِرَ عن عائشة رضي الله عنها)، وصحّحه الحاكم، كما ضعّفه الألباني لعلل أخرى غير عدم إدراك ميمون لعائشة. ينظر يحي بن شرف النووي الدمشقي أبو زكريا: رياض الصالحين من حديث سيد المرسلين، ت محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي1399هـ-1979م

24- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق ،ص.141

25- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق ، ص 143

26- إذ أن أهل العصبية يتقوّون بمن هو من غير نسبهم على سبيل الحلف والمظاهرة وغيرها وذلك تحقيقا لمصلحة العصبية.

27- عبد الرحمن بن خلدون ابن خلدون: المصدر السابق ،ص.140

28- عبد الرحمن بن خلدون ابن خلدون: المصدر السابق ،ص.141

29- وإدريس هو مؤسس الدولة الإدريسية العلوية بالمغرب الأقصى.

30- عبد الرحمن بن خلدون : المصدر السابق ،ص.142

31- الجابري: المرجع السابق،ص.180-181

32- عبد الرحمن بن خلدون :المصدر السابق،ص.141

33- الخطيب التبريزي: مشكاة المصابيح، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية1399هـ-1979م بيروت، رقم الحديث: 1829،ص573

34- عبد الرحمن بن خلدون : المصدر السابق، ص.145

35- عبد الرحمن بن خلدون : المصدر السابق، ص.143

36- عبد الرحمن بن خلدون : المصدر السابق، ص.151

37- عبد الرحمن بن خلدون : المصدر السابق، ص.151

38- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق ،ص.141، فليرجع حول كل هذا إلى الجابري: المرجع السابق،ص.180-182

39- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق ، ص.17

40- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق ، ص.177

41- هو تطور الأساس الذي قامت عليه الدولة أي العصبية والحسب، محمد عابد الجابري: المرجع السابق ،ص.220

42- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق ، ص141 و148

43- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق ، ص.192

44- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق ، ص.146

45- الحصري ساطع: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي، دار الكتاب العربي،ط3. 1386هـ-1967م، ص.367 46- في الطور الأول كان أهل عصبية الحاكم ظهراء له، لكن في هذا الطور يخالفونه ويعارضون أعماله ، ويستمر ذلك حتى يتفرّد عنهم الملك بآليات أخرى. ساطع الحصري، المرجع نفسه،ص.368 ، إن هذا القائد القوي أخذ يعتبر نفسه صاحب الملك في هذه المرحلة، ولم يعد يحتمل المشاركة ، عبد الغني مغربي: المرجع السابق،ص.172

47- الإنفراد بالملك وكبح أهل العصبية عن المساهمة والمشاركة قد يكون في عهد أول ملوك الدولة، وقد لا يتم إلاّ للثاني و الثالث على قدر ممانعة العصبيات وقوّتها، وهذا ما عرفه عبد الرحمن بن خلدون بالإنفراد بالمجد وجعله من طبيعة الملك، عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق،ص.175

48- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق، ص.184

49- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق،ص.192

50- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق ،ص.184-185

51- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق ، ص.185

52- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق ، ص.176

53- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق ، ص.185،
54- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق ، ص.178
55- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق ، ص.179
56- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق ، ص.179
57- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق ، ص.179-180
58- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق ، ص.179-180
59- عابد الجابري: المرجع السابق،ص.222
60- حيث يكون (المجد مشتركا بين العصابة وكان سعيهم له واحدا، كانت هِمَمُهم في التَّغَلُّب على الغير والذّبِّ عن الحوزة أُسوة في طُمُوحها وقوّة شكائمها، ومرماهم إلى العزّ جميعا، وهم يستطيبون الموت في بناء مجدهم ويؤثرون الهلكة على فساده)،عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق،ص.177،وهنا تصريح صارخ على مبدأ المساهمة والمشاركة بين العصبية الحاكمة ورئيسها، فلا ينفرد الواحد على الأخر بالمجد، وهذا ما يضاعف قوّة الكل فيضاعف من مطالبتها وغلبتها.
61- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق،ص.152
62- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق،ص.153
63- عبد الرحمن بن خلدون، المصدر السابق، ص.153
64- عابد الجابري: المرجع السابق، ص.223
65- عبد الرحمن بن خلدون: المصدر السابق ،ص.286،
66- عبد الرحمان بن خلدون: المصدر السابق,ص.38

دراسة ميدانية لمدينة وهران

د.زرقـــــة دليلة •

المقدمة :

لقد اتجهت سياسة الجزائر غداة الاستقلال نحو التصنيع بشكل أساسي[1] نتيجة التوجه الاشتراكي ، الأمر الذي استوجب غلافا ماليا مهما حظى به جانب التصنيع أكثر من غيره، إضافة إلى أن الصناعات الثقيلة التي تم التركيز عليها تطلبت نفقات ضخمة ، كما أن الرغبة في رؤية نتائج هذا التوجه تتحقق على أرض الواقع و بأي ثمن كتعزيز للإيديولوجية التي تبنتها آن ذاك الدولة ، تطلب هو الآخر إنفاقا لا محدودا مما ألحق ضررا بالصناعة نفسها ، وأدى إلى غياب الاستثمار في جوانب موازية للصناعة ومن ضمنها مجال السكن ،الذي حظى بالحصة الأقل لا من حيث الغلاف المالي أو تركيز الاهتمام مقارنة بالقطاعات الأخرى .

إلا أنه معمجئ ميثاق 1986 أضحت إشكالية السكن من بين الانشغالات الكبرى للسلطات السياسية ، حيث اعتبرت مسألة السكن حتمية يصعب تجاهلها، هذا ما جعل الدولة تسعى جاهدة لتجاوز هذه المسألة، وهذا بالتركيز على دمج جهود الدولة ، والسلطات والمؤسسات وكذا المواطن .

ويتجلى ذلك من خلال اعتبار قطاع السكن قطاع أولي ابتداءا من المخطط الخماسي الأول (84/80)[2] وهذا بتنمية قطاع السكن وتعدد صيغه .

•أستاذة مساعدة قسم "أ" جامعة مولاي الطاهر سعيدةzergadalila@gmail.com

ومن الصيغ الأكثر رواجا هو السكن الاجتماعي حيث حظي بالأولوية ، في عملية تخطيط وتوسيع مدينة وهران ، واستعملت النظريات التي وجدت من أجل تطوير المدينة على مستوى التصاميم الهندسية، والتي كان لها الفضل في توسيع النسيج الحضري، من خلال تخصيص مجمعات سكنية حضرية، ساهمت في تكوين حزام جديد لمدينة وهران. ومن ذلك الوقت شكل السكن الاجتماعي العرض السكني المسيطر خلال فترة ما قبل التسعينات، موجه للإيجار ومطلب أغلبية السكان، اعتبرته الدولة منتوج اجتماعي وليس اقتصادي. إذ كانت لها مقاربة اجتماعية محضة. فقد كان جزء مهم من السياسة الاجتماعية التي اتبعتها البلاد منذ الاستقلال.

إلا أن عمليات تعليق القوائم الاستفادة من السكنات الاجتماعية بمدينة وهران، تحولت إلى فترة غليان احتجاجي عارم واحتقان شعبي متنامي نتيجة تفاقم الأزمة الاجتماعية والاقتصادية بسبب انتهاج السلطات المحلية للسياسات اللاشعبية[3] الرامية إلى التفقير والتهميش والإقصاء وعدم التعاطي الإيجابي مع ملف السكن الاجتماعي. إن تنامي الحركات الاحتجاجية بالعديد من مناطق مدينة وهران تعتبر ظاهرة اجتماعية تستحق الدراسة. فنحاول في هذه الورقة أن نبين إلى أي درجة يمكن لهذا النوع من السكن أن يكون مهدد للسلم الاجتماعي للبلد، في حالة عدم وجود سياسة غير رشيدة في عملية التوزيع ؟

1_مفهوم السكن :

يكتسي السكن أهمية كبيرة في حياة الفرد باعتباره حاجة ضرورية لا يمكن أن يستغني عنها، فهو يعتبر من إحتياجات الإنسان الأساسية[4]، فإلى جانب أنه فضاء يحتمي به الإنسان من العوامل الطبيعية ، فهو في الحقيقة يوفر لقاطنيه الراحة النفسية و الجسدية ،

حيث يشعر الفرد من خلاله بإنسانيته وكرامته .ليشير الباحث حجيج[5] "أن الفضاء السكني لا يعبر فقط عن وظيفة بيولوجية أي الحماية بل هو تعبير إجتماعي ".

إن الفضاء السكني ليس عملية ممارسة لوظيفة عضوية فقط ، إنما هو أيضا عنصرا أساسيا في ارتباط العائلة و الفرد مع الوسط الإجتماعي الذي ينتمي إليه . و يعد الفضاء السكني نسقا للاتصال[6]، فحاجة الانسان الطبيعية تحتم عليه العيش داخل النسق الاجتماعي ، ولا يمكنه العيش بمعزل عن الآخرين. وعليه يعد المسكن مكان لاحتضان الحياة الأسرية من بين أهم ما يقدمه ،فإضافة إلى احتضانه المادي والملموس من خلال فضاءاته، ومكوناته المادية و أثاثه. يقوم بجمع أفراد الأسرة من خلال العيش بداخله، أين يتواجد معا أثناء القيام بالأنشطة الحياتية اليومية المختلفة كتناول الواجبات ،مشاهدة التلفاز، النوم .....الخ ،كل هذا يجعل من المسكن مكانا تتوفر به الراحة[7] بعد فترة العمل أو الدراسة للالتقاء بأفراد الأسرة ، الذين نتصرف بحرية أكبر أمامهم .ومنه نرتبط به عاطفيا وتصبح الذكريات المرتبطة بالطفولة ثم مراحل العمر الأخرى خير دليل على ذلك .

وينوه ابن خلدون Ibn Khaldoun"اعلم أن المدن قرار تتخذه الأمم عند الغاية المطلوبة، .....وتتوجه إلى اتخاذ المنازل للقرار ، ولما كان ذلك للقرار و المأوى ، وجب أن يراعى فيه دفع المضار بالحماية من طوارقها[8] ". فيعتبره ذلك المأوى الذي يحمي الأفراد والأسر من قساوة العوامل الطبيعية كما يعتبر السكن المكان الذي يمارس فيه الإنسان نشاطاته الخصوصية ويحس داخله بالراحة والأمن والاطمئنان.ويرى G.Bachlard[9] أن البيت هو واحد من أهم العوامل التي تدمج أفكار و ذكريات و أحلام اليقظة ، ويمنح الماضي والحاضر والمستقبل ديناميات مختلفة، فالبيت جسد وروح وهو عالم الإنسان الأول .

فيقول أن " لو درسنا بدايات الصور ظاهراتيا فإنها سوف تعطينا الدليل الملموس لقيم المكان المسكون ، للأنا الذي يحمى الأنا"[10]. فالبيت يحمي أحلام اليقظة والحالم ، ويتيح للإنسان أن يحلم بهدوء ، إن الفكر و التجربة لا يكرسان وحدهما القيم الانسانية .

2ـ السكن الإجتماعي في السياسة الحضرية :

يعتبر مفهوم السكن الاجتماعي الحضري ،مفهوم متقارب مع مفهومH.B.M[11] أي السكنات بتكلفة زهيدة، أو السكنات للعمال. ففي 1904 السنة التي تعتبر علامة في تاريخ السكن الاجتماعي على مستوى فرنسا ، في الواقع هذه الفترة كانت بداية انطلاق مشاريع ثرية فيما يخص السكن ، على مستوى الطوبوغرافية ، وأيضا على مستوى حجم تنفيذ العمليات .حيث كان يجب البحث عن حل لإسكان أكبر شريحة من الناس ، في مجمعات سكنية لائقة ، وكذا متوفر على الشروط الصحية و النظافة .

وكان أكبر حدث هو خلق مؤسسة البناء[12] "la fondation Rothschild "، الفرق بين هذه المؤسسة والمؤسسات الأخرى، يتمثل في ضخامة هياكلها . حيث اهتمت بالسكن باعتباره المحرك و المغير الجذري في سيرورة وتكوين المدينة .

كما أن السكن الاجتماعي أخذ الرّواج و الأولوية ، في عملية تخطيط و توسيع مدينة وهران، واستعملت النظريات التي وجدت من أجل تطوير المدينة على مستوى التصاميم الهندسية ، والتي كان لها الفضل في توسيع النسيج الحضري ، وهذا بتخصيص مجمعات سكنية حضرية، ساهمت في تكوين حزام جديد لمدينة وهران .

ومن ذلك الوقت شكل السكن الاجتماعي العرض السكني المسيطر خلال فترة ما قبل التسعينات، موجه للإيجار ومطلب أغلبية السكان، اعتبرته الدولة منتوج اجتماعي وليس

اقتصادي. إذ كانت لها مقاربة اجتماعية محضة. فقد كان جزء مهم من السياسة الاجتماعية التي اتبعتها البلاد منذ الاستقلال .وهذا ما أكده" J.P FLAMAND وB.BOUBLI[13] و يعتبر السكن الاجتماعي ، هو السكن الذي يستفيد في إنجازه من مساعدات مباشرة أو غير مباشرة من قبل السلطات المحلية، والجماعات المحلية، والذي يخصص لإسكان الأشخاص ذوي الدخل المتدني وبإيجار يتماشى مع دخلهم ".

وعليه فقد كان من أولوياته القضاء على الأزمة السكنية، أين أولته الدولة اهتمام كبير إذ تعدى دوره من الاستجابة لاحتياج اجتماعي إلى ركيزة لسياسة تنموية أساسها التصنيع حتى الثمانينات إلى عنصر بنيوي للمجال مع نهاية الثمانينات.

احتكرت الدولة إنتاج السكن الاجتماعي عن طريق دواوين الترقية والتسيير العقاري ابتداء من سنة 1973 ، وتكفلت بكل جوانبه من حيث التمويل، الانجاز، " OPGI " التوزيع، كما احتكرت الجماعات المحلية التعاملات العقارية لصالح الدولة.

حيث ظهرت سياسة السكن الاجتماعي في الفترة ما بين 1962_1977 كوسيلة لتلبية الحاجات الضرورية للسكان آنذاك وهو ممول من طرف الدولة بواسطة الخزينة العمومية، وفقا لميزانية تحدد حسب حجم المشروع ،لكنه أصبح في الوقت الراهن موجها فقط للفئة التي تسكن البيوت القصديرية، أو تلك التي تعرضت منازلها للتخريب .نتيجة لحدوث كوارث طبيعية او غيرها كما يجب ألا يتجاوز الدخل الأسرة المستفيدة من هذه الصيغة من السكن متوسط الدخل الفردي الوطني المقدر ب24000دج شهريا.

2. كيفية الحصول على السكن الإجتماعي

في دراسة قام بها الباحث "حجيج الجنيد"[14] خاصة بمدينة وهران. أين يعطي تحليل وصفي سوسيولوجي لكيفية الحصول على السكن الاجتماعي بهذه المدينة. حيث يذكر أن الظلم الاجتماعي بالإضافة إلى السياسة السكنية المتبعة الغير منسقة ، أدى بالمقابل إلى سياسة غير رشيدة في توزيع السكن الاجتماعي ، بالإضافة إلى أن مفهوم « Hogra » هذا المفهوم بمدلوله المثقل الذي رافق الطبقة المعوزة من المجتمع التي تنتظر الفرج القريب من الدائرة، باعتبار أن الدائرة هي التي تقوم بهذه العملية وفقا للمرسوم التنفيذي 08/142. [15]

ويتم على أساسها بتكليف لجنة من الدائرة ، يترأسها رئيس الدائرة باختيار المستفيدين وتتكون من الأعضاء التاليين:

-رئيس الدائرة رئيسا / رئيس المجلس الشعبي البلدي المعني / ممثل المدير الولائي المكلف بالسكن.

-ممثل المدير الولائي المكلف بالشؤون الاجتماعية / ممثل ديوان الترقية والتسيير العقاري.

-ممثل الصندوق الوطني للسكن.

ويتم تعيين أعضاء اللجنة بقرار من الوالي المختص ترابيا وماعدا رئيس المجلس الشعبي البلدي فإنه تم تحديد عضوية الأعضاء الأخرين لمدة سنة واحدة.

هذه اللجنة التي تحمل على عاتقها " قنبلة موقوتة "،إلا أنها مجبورة على القيام بعملية توزيع عندما يطلب منها القيام بذلك[16]. فتجد نفسها أمام عشرات الألاف من الطلبات السكن مقابل برنامج سكني لا يتجاوز خمسة مئة وحدة سكنية ،وكمثال عن هذه العملية بلدية سيدي الشحمي عدد الملفات المدروسة بلغت حوالي 15.663 هذه الملفات ممتدة من سنة

2001 إلى غاية سنة 2013.أمام 500وحدة سكنية ، تم تسليم قرار إنهاء المشروع سنة 2011 ، وبقي أسير المكتب إلى غاية سنة 2013. و المواطن وحده من يدفع الثمن الباهض ، حيث أن أزمة السكن ، تخلق أزمات اجتماعية ، ونفسية كثيرة وكبيرة مثل: التأخر في الزواج ، الطلاق ، الشجار العائلي .....وهذا الرقم الضخم لطالبي السكن بمدينة من مدن وهران ، ما هو إلا دليل وجود "انفجار سكاني "حيث تعرف المدينة توسع حضري سريع ،وهو ناتج لعدد من العوامل من بينها النزوح الريفي ، والنزوح الأمني .... وغيرها مقابل تطور اقتصادي ضعيف هذا ما وسع شريحة الطبقة المعوزة الطالبة لهذا النوع من البرنامج .

بالإضافة إلى ما لاحظنا هو تهافت العنصر النسوي في وضع ملفات السكن، وعند التقرب منهن وجدنا أن الظروف الاجتماعية و كذا الاقتصادية قست عليهن ، هذا ما جعل المرأة تبحث عن الاستقلالية و الخروج من السلطة الأبوية بعد طلاقها أو في كثير من الأحيان تبين لزوجها انها قادرة على خوض معارك سلمية مع الإدارة التي في كثير من الآحيان يعجز أو بالأحرى يمل أمام روتينية تلك المواجهة .وبالتالي تضمن سقف يحميها من برودة الشتاء وحر الصيف كما يقال "الدار قبر الدنيا"[17] حيث لايبدو تمثيل السكن بالقبر نوعا من الإستعارة قائمة على مقتضيات البلاغة ، و إنما يعكس صلة أنتربولوجية عميقة بينهما تتردد العديد من صورها ضمن تخيلات الراحة والحميمية ، فكلاهما مستقر .

وتدرس ملفات الطلبات من طرف اللجنة بعد تحقيق ميداني تقوم به فرقة تابعة للبلدية ، ويشرع في دراسة الملفات ثلاثة أشهر قبل تاريخ استلام السكنات. ويتم نشرها لمدة 8 أيام ليتمكن المواطنون الذين يرون إجحافا في حقهم من تقديم الطعون لدى اللجنة

الولائية، و على لجنة الطعن التي يترأسها رئيس المجلس الشعبي الولائي أن تقرر في أجل لا يتعدى 15 يوما وما هو ملاحظ من إحتجاجات و مظاهرات بعد صدور قائمة المستفيدين ،ينفي حقيقة ما جاء به المرسوم التنفيذي 08/142 و أن هذه المراسيم تضرب عرض الحائط أمام المجابهة و المحسوبية.

3. توزيع السكن الاجتماعي والوقفات الاحتجاجية:

يمكن اعتبار زمن ما بعد الحرب العالمية الثانية نقطة البدء في مسار الدرس المعرفي للحركات الاجتماعية فقد عرفت السنوات الأولى لما بعد الحرب احتداما قويا للنقاش السوسيولوجى والسياسي بشأن تفسير الفعل الاحتجاجي الذي تمارسه هذه الحركات وهذا على حسب H Blummer.[18]

كما تعد الحركة الاجتماعية في بعدها الاحتجاجي ممارسة قديمة في التاريخ البشرى، إلا أن استعمالها كمفهوم نظري يظل حديثا فقد كان على قارئي اللحظات التاريخية الاحتجاجية أن ينتظروا سنة 1842 لينحت المؤرخ الألماني لورينز فون ستاين L V STEINEمصطلح الحركة الاجتماعية للدلالة على أشكال وصيغ الاحتجاج الانسانى الرامية إلى التغيير وإعادة البناء.

وفي هذا الإطار يشير H Blummer [19] إلى أن الحركة الاجتماعية هي ذلك الجهد الجماعي الرامي إلى تغيير طابع العلاقات الاجتماعية المستقرة في مجتمع معين. فالحركات الاجتماعية هي في نظره مشاريع جماعية تستهدف إقامة نظام جديد للحياة، وتستند إلى إحساس بعدم الرضا عن النمط السائد، والرغبة في إقامة نسق جديد. والشرط المؤسس لأية حركة اجتماعية يظل مرتبطا بفعل التغيير المستمر " كتحول فى الزمان يلحق بطريقة لا تكون عابرة بنية

وسيرورة النظام الاجتماعي، لمعرفة ما يعدل أو يحول مجرى تاريخها"، والحركة الاجتماعية لا تكتس شرعية الوجود إلا إذا جعلت التغيير شرطا وجوديا لها، وإلا سقطت عنها عناصر المعنى.

كما أن نظرية السلوك الجماعي في تفسيرها للحركات الإجتماعية تدين لبعض الوظفيين من أمثال سمسلر SMELSER [20] وبعض الباحثين القريبين من علم النفس الإجتماعي ، مثل غور GURR وتستند إلى خلاصات علم النفس الإجتماعي وسيكولوجية الجماهير . وتربط هذه النظرية ميلاد الحركات الإجتماعية بحدوث مظاهرات وأشكال من الهستريا الجماعية، حيث تنتقل العدوي الجماعية التي تجعل الفرد منساباً مع السلوك الاندفاعي، بمعني أن الحركات الاجتماعية، وفقاً لهذا الفهم ، تنطوي على ردود أفعال ليست بالضرورة منطقية تماما في مواجهة ظروف غير طبيعة من التوتر الهيكلي بين المؤسسات الاجتماعية الأساسية ويؤكد أنصار هذه النظرية المسار الإنحرافي الذي قد يسير فيه الحركة الاجتماعية.

كما تهدف الحركة الاجتماعية الحديثة عند ألان تورين[21] Touraine ضمن أبجديات الماركسية ، وهذا عندما تقاس الحركة الاجتماعية برتباطها مع الصراع الطبقي . ولكن تتجاهل أهمية الدور للفاعلين و بعدهم الثقافي ، "الرجال يصنعون تاريخهم ، و يبتكرون ثقافتهم وكذا صراعاتهم الاجتماعيةّ ، كل هذا ينتج الحياة الاجتماعية و في خضم هذا المجتمع يصبح غليان للحركة الاجتماعية "فالحركة الاجتماعية تهدف إلى تحرير الذات التي تمثل إليه مفهوم «الفاعل الاجتماعي»، أي المفهوم الذي يجعل للعلاقة الاجتماعية بعدًا أصيلاً في الفرد. كما يقول تورين على أن الحركة الاجتماعية تكون عن إرادة ووعي الأفراد

بذواتهم في غنى عن تشكل نِقابة سياسية من أجل الدفاع عن مطالبهم . وعليه يؤكد تورين: "أن الحركة الاجتماعية الجديدة" لا تتشكل بالعمل السياسي والصدام، ولكن بتأثيرها في الرأي العام[22].

إن هذا المفهوم السوسيولوجي للحركة الاحتجاجية ، يعطينا تصور عام وشامل عن ما يحدث في الجزائر خاصة وأن التقرير السنوي لحقوق الإنسان بالجزائر[23] أقر على أن الاحتجاجات والمظاهرات الشعبية العديدة والمتكررة التي سجلت ب2011 في مناطق عديدة من البلاد، وهذا راجع إلى تفاقم المشاكل المتعلقة بندرة السكن، البطالة وتدهور المعيشة « وهي من الآفات التي أثقلت كاهل المواطن الجزائري ودفعت به إلى التعبير عن سخطه وغضبه باللجوء إلى العنف والشغب."لقد تم تسجيل حوالي 974حركة احتجاجية متعلقة بطلب السكن[24]، وهذا في الثلاثي الأول من سنة 2015ليقابله حوالي 710حركة احتجاجية لسنة 2014 ، إن هذا الارتفاع او الصعود للحركات الاحتجاجية يدخل في اطار العديد من عمليات إعادة الاسكان أو عمليات توزيع السكنات وهذا خلال بداية سنة 2015. إن الحركات الاحتجاجية ارتفعت بشكل مقلق مقارنة لسنة 2014. وأخذت هذه التظاهرات عدة أشكال ونماذج وهذا للتعبير عن سوء المعاملة للإدارة، وكذا عن زيادة الرشوة والمحسوبية في قائمة المستفيدين .

وعلى الرغم من برنامج بناء 2 مليون سكن وكذا آليات الدعم لاقتناء السكنات الجديدة، قد دافعت بالمطالبين بالسكنات إلى الخروج إلى الشارع للتنديد وللمطالبة بحلول عاجلة للحد من السكنات القصديرية الهشة والبنايات القديمة الآيلة للسقوط، وكذا المطالبة بالتوزيع العادل للسكنات الاجتماعية كما أن وجود أسباب أخرى نذكر منها :"الندرة في مواد البناء التي

تعرقل من حين لأخر المشاريع السكنية الكبيرة، التكفل بضحايا الفيضانات بإعادة إسكانهم بطريقة مؤقتة تدوم في الزمن، ارتفاع أسعار العقار بسبب السوق الموازية."

بالإضافة إلى غياب المرافق الحياتية من المجمعات السكنية وإهتراء البنية التحتية للعديد منها تعكس بشكل واضح الإطار المعيشي المتدهور لسكان هذه الأحياء، الأمر الذي جعل منها مصدر للإحباط وأوكار للانحراف، كما أن تسجيل 1500 احتجاج وعمل شغب لسنة 2011 والذين أدوا إلى الإخلال بالنظام العام[25].

ليرى الباحث في علم الاجتماع، نصر الدين جابي[26]، أن استقرار الأوضاع الأمنية بوابة لطرح الانشغالات الاجتماعية "هذه الحركات الاحتجاجية كانت متوقعة لسبب بسيط هو أن الجزائر خرجت من مرحلة اختلال الأوضاع الأمنية، لذلك فقد أحدث المواطن قطيعة بينه وبين التفكير فيها، بل انتقلت جل انشغالاته إلى المشاكل الاجتماعية التي كانت مؤجلة في الماضي.

واعتبر جابي أن "السياسات الاقتصادية" تعد من بين العوامل التي حركت الإضرابات في عدة قطاعات وأفرزت استقطابا اجتماعيا، مشيرا إلى أن "المجتمع الحالي قد صار طبقيا على أساس علامات الثراء الفاحش المسجلة لدى طبقة معينة، في حين تتخبط طبقة الأجراء والتي تمثل الأغلبية في مشاكل اقتصادية واجتماعية لم توجد لها حلول بعد". وأكد الباحث الاجتماعي "إن الأجراء لم يستفيدوا من السياسات المنتهجة على مستوى الحكومة فيما يخص الأجور التي أعلن عنها في وقت سابق"، مرجحا انتقال الإضرابات إلى العديد من القطاعات خلال السنة الجارية وحتى القادمة، مضيفا "لقد تعود الجزائري ونعلى مطالبة الحكومة باستمرار ورفع مطالبها إليها".

لقد تحولت عمليات تعليق القوائم الاستفادة من السكنات الاجتماعية بمدينة وهران ،إلى فترة غليان احتجاجي عارم واحتقان شعبي متنامي، نتيجة تفاقم الأزمة الاجتماعية والاقتصادية وهذا على حسب رأي مجتمع البحث بسبب انتهاج السلطات المحلية للسياسات اللاشعبية الرامية إلى التفقير والتهميش والإقصاء وعدم التعاطي الإيجابي مع ملف السكن الاجتماعي. إن تنامي الحركات الاحتجاجية بالعديد من مناطق مدينة وهران تعتبر ظاهرة اجتماعية تستحق الدراسة[27] والتحليل مع ضرورة ربطها بالسياقات العامة التي أفرزتها. إن الوقفات الاحتجاجية والإضرابات والاعتصامات أخذت عدة أشكال من بينها ، قطع الطرق بوضع عجلات السيارات في وسط الطريق وحرقها ، أو بالتجمهر وتجمع عدد هائل للمتظاهرين في الطريق من أجل حركة السير[28]، كتابة لافتات، واستدعاء الصحافة الخاصة لتغطية هذا الشكل من أشكال الاحتجاج وهذا من أجل التشهير به، وبالتالي لا يبقى على المستوى المحلي .هناك أيضا شكل أخر وهو إحضار البنزين و سكبه على أحد المتظاهرين لحرق نفسه، وهذا ما يستدعي دخول السريع لقوات الأمن و السلطات المحلية . وفي حقيقة الأمر أن هذه الأشكال احتجاجية ليست في واقع الأمر إلا تقنية ووسيلة محددة مسالمة نسبيا يهدفوا من خلالها منظموها إلى تحقيق مقاصد ومطالب معينة.

فعلى سبيل المثال لا الحصر تجمع مئات الشبان[28] حيث قاموا بغلق كل الطرق و المنافذ المؤدية إلى ساحة أول نوفمبر وقاموا بشل الحركة، واختلفت أسباب هذا الاحتجاج من رافض لمنطقة الإسكان (منطقة الشهايرية –دائرة قديل).

حيث يقول أحد المبحوثين السن 39 متزوج (يسكن في حي سيدي الهواري).

" أنا ما نسكنش في طرف الدنيا ، نخلي وهران و نروح لآخر الدنيا ، علاش نقعد وراني ويسكمولي الوضعية نتاع السكنة نتاعيبزاف عليا".

فعلى حسب هذا المتحدث أنه معارض لنوعية المنطقة التي ينقل لها ، فتعدى بالنسبة له طموح الحصول على السكن إلى نوعية المكان الذي يسكن فيه .

في هذا الصدد يرى الباحث حجيج[29] عن عمليات الشغب والاحتجاجات التي تحدث في مختلف مناطق الوطن، هي ردود فعل عفوية نتيجة تراكم لعمليات إحباط يومية، أين تتعطل أو تنعدم كل قنوات الاتصال و الحوار .

وعليه فإن كل عملية شغب تأتي لتؤكد رغبة الشباب (شباب ما بعد أحداث أكتوبر 1988) في التغير الجذري، في ظل جو يسوده خلط بين الغضب والشك، والحقرة وكذا التهميش .

وما يزيد من حدة التوتر في أوساط المتظاهرين هو تزايد في عدد الطلبات مقابل عرض منخفض ، حيث أن تقديم 1333 وحدة سكنية إجتماعية مقابل 80.000طلب في النوع من السكن أرغم والي ولاية وهران على تأجيل عملية التوزيع مرتين على التوالي ، وهذا راجع لنقص حصة التوزيع[30] .

انه على الرغم من المجهودات التي تسهر الوزارة على رفع التحدي بها، وانطلاق برنامج ضخم في مختلف البرامج السكنية ، إلا أن الأزمة متواصلة والطلب على السكن جد مرتفع، وهذا نتيجة أسباب سبق ذكرها منها الانفجار الديمغرافي و النزوح الريفي و كذا السكن الهش ....الخ .

ولتخطي الأزمة تشير بعض التقارير ، انه يجب انجاز مابين 20.000إلى 25.000وحدة سكنية في السنة ، وعليه يجب انتظار سنوات وسنوات لتدارك التأخر على مستوى وتيرة الانجاز . على حسب قول إحدى المبحوثين رقم 06:" يجب وجود معجزة لتغطى هذا العجز".

إن السكن الاجتماعي هو إستراتيجية تبنتها الجزائر من أجل إنجاح سياسة اجتماعية ،كما أنه على حسب السلطات أن الدولة الجزائرية هي الدولة الوحيدة التي توزع السكن بصفة مجانية . إن مجانية السكن أثارت عوامل أخرى ساعدت على زيادة أو بالأحرى تعقد الأزمة في حد ذاتها .فمثلا :

ـ عملية توزيع السكن الذي يعتبره البعض مهزلة متواصلة تقابل باحتجاج مستمر من قبل المرفوضين من القائمة .

ـ عملية الثراء السريع للبعض على حساب تفقير عدد كبير، حيث أن عدد هائل من السكنات يمنح لأناس لا يستحقونها ، ومن تم تباع بأموال باهظة أو يقومون بتأجيرها في إطار غير رسمي.

إلا أن هذا النوع من السكن شجع على تنامي هذه الظاهرة. وخرج من الإطار الذي وضع فيه، حيث أنه يعتبر مشروع سياسي من أجل البلوغ إلى هدف نبيل، وهو حماية العائلات المعوزة، وليس إستعماله (كورقة) ضغط من قبل بعض المترشحين المحليين في حملاتهم الانتخابية ، فمن هنا تبدأ بما يسمى بتكوين الشبكة العلائقية مع المنتخبين المحليين .

إلا أن هذه الاحتجاجات الشعبية على السكنات قد تكون ورقة ضغط في حد ذاتها ، وتوقف قائمة المستفيدين من تلك السكنات ، وتطالب اللجنة إعادة النظر فيها .مثل ما حدث في بلدية سيدي الشحمي –دائرة السانية أفريل 2013.

كما أن المغالطة الصحفية ، أو ما يسمى أيضا بالإشاعة لها تأثير سلبي ، في اشتعال فتيل هذه الاحتجاجات . خاصة ما إذا ظهر مقال صحفي يشير إلى ظهور القائمة الاسمية للمستفيدين في أي بلدية من بلديات ولاية وهران، فنجد تدفق الآلاف من المواطنين أمام مقر الدائرة ، متسلحين بالغضب .

ومن أجل تفادي هذه الاحتجاجات ، والتي تعود بالخسائر المادية في كثير من الأحيان على مقر الدائرة و كذا مقر البلدية ، فإن أحسن مكان لتعليق هذه القوائم على حسب رأي أحد المسؤولين هو جدران مدخل المسجد ، وكذا في الساحات العمومية ، وهذا باعتبار أن المواطن الجزائري يحترم حرمة المسجد ، ولا يمكن له الإساءة لهذا المكان.

لهذا أقرت مبعوثة الأمم المتحدة إلى الجزائر راكيلرولنك[31] R.Ronlik حول السكن اللائق في الجزائر ، أن مفهوم السكن كحق أساسي مفهوم راسخ في المجتمع الجزائري.

الخاتمـــــة :

ان السكن الاجتماعي هو مشروع سياسي من أجل تحقيق أهداف سامية ، من بينها حماية العائلات المحتاجة والمعوزة ، إلا أنه تحول إلى منطق معادي لهذه السياسية ، من خلال شكل العقليات المسؤولين المحليين والمسؤولين الادراايين الهادفة لخدمة مصالح فئة معينة دون الإكتراث للوضعية الاجتماعية للاغلبية، ومنه فان السكن الاجتماعي خرج من الإطار الاجتماعي و الأخلاق الانسانية ، وأصبح منبع رزق الطبقة الطفيلية للمجتمع .

إن هذه المسألة المتمثلة في عدم التوزيع العادل للسكنات الاجتماعية هي التي تهدد السلم و الأمن الاجتماعي .

كما أن العجز في السكن هو من دون شك أحد العناصر التي كان لها دور رئيسي في تفجير الأزمة الاجتماعية في الجزائر، والتي لا يمكن فصلها عن الجانب السياسي والأمني في فترة العشرية السوداء .

الهوامش:

1-Sidi Boumediene.Messaoudt, « La Recherche Urbaine en Algerie un état de la question », Urbana ,N° 365, Université de Tour ,Juillet 1996,P06.

2-محمد بلقاسم حسن بهلوم، سياسة تخطيط التنمية و إعادة مسارها في الجزائر ، الجزء 2، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1999 ، ص 60 .

3-خالد جلال ،تنامي الحركات الاحتجاجية كرد فعل على سوء تدبير الملفات الاجتماعية ، الحوار المتمدن-العدد: 1542 – 2006،ص

4-سوالمية ن ، الساكن ، السكن ،والمحيط ،جامعة وهران ،2003 ، ص 55.

5-HadjidjD, . « Urbanification » et appropriation de l'espace, le cas de la ville d'Oran,thèse de doctorat d'Etat en sociologie, Université d'Oran, juin 2001.P403.

6-سوالمية ن ، مرجع سابق ، ص 81.

7-Cf ,BonettiM, , Habiter le bricolage imaginaire de l'espace ,Hommes et perspectives , paris ,1994,P3.

8-ابن خلدون عبد الرحمن ، المقدمة ، تاريخ العلامة ابن خلدون ، المجلد الأول ، الطبعة الثالثة ، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، 1986،ص 636.

9-Bachlard.G,La Poétique de l'espace , Paris ,Puf ,1981,P27 .

10-Ibid P.29

11-Habitation à bon marché هذا الشرح

12-Taibis,la Fabrication de la ville par le logement social : cas des HBM D'Oran, Mémoire pour l'obtention du magistère en architecture,Usto-Oran,2012,P32.

13-Jean-Marc Stebe, Le logement social en France, Ed PUF,Paris,,P5.

14-HADJIJ el- Djounid « Urbanification et Appropriation de l'espace» le cas de la ville D'Oran ,Thèse pour l'obtention du doctorat d'Etat ,juin 2001,P323-328.

15-Textes de Mise en œuvres des différentes formes de logement P32

16-إن رئيس اللجنة يجد نفسه مضطر للقيام بهذه العملية ، وهذه العملية لا تقام وفق إستلام مقرر إستلام البرنامج السكني ، وإنما وفق قرار وزاري أو وفق قرارات يصدرها الوالي.

17-عماد صولة ، من سيرورة الرمز من العتبة إلى وسط الدار : قراءة انتربولوجية في السكن التقليدي التونسي، انسانيات عدد28 أفريل-جوان 2005 ،ص 08

18-Etienne .J,(s/d),Dictionnaire de sociologie .les notions , les mécanismes et les auteurs ,Hatier ,Paris ,2002,P216

19-Ibid ,P217

20-عبد الرحيم العطري، سوسيولوجيا الحركات الاجتماعية ، إضافات، العدد الثالث عشر، 2011، ص17

21-Cf , Alain Touraine, le retour de l'acteur, Paris, Fayard, 1984 .

22-يعتبر أن الموضوع الرئيسي للسوسيولوجيا هو " دراسة التصرفات الاجتماعية وفي الدرجة الأولى دراسة التصرفات التي ترتبط مباشرة بالنواحي التاريخية أي بعلاقات وصراعات الطبقات تصرفات ندعوها بالحركات الاجتماعية وكان هذا الفهم الخاص لغايات السوسيولوجيا هو ماجعله يراهن منذ البدء عل

تجذير سوسيولوجيا الفعل التي تركز اهتمامها على الفعل والعلاقات والصراعات والبني والأنساق الاجتماعية.

23-http://www.djazairess.com/echchaab/19612

24-Direction générale de la Sûreté nationale ? معلومات مستقاة من المديرية العامة للأمن الوطني

25-Direction générale de Sûreté nationale

26-جابي نصر الدين ، لماذا تأخر الربيع العربي الجزائري، منشورات الشهاب ، 2012، ص 32.

27-خالد جلال ،تنامي الحركات الاحتجاجية كرد فعل على سوء تدبير الملفات الاجتماعية ، الحوار المتمدن-العدد: 1542 – 2006،ص

28-هذا الشكل سجل على مستوى منطقة سيدي معروف التابعة لبلدية سيدي الشحمي . وهران .

29-بتاريخ 10*/2012/01 بحي الدرب ولاية وهران .

30-Hadjidj D, La jeunesse algerienne : un contre pouvoir en émergence ?(S/d) Ali Sedjrari, Pouvoir et contre pouvoir à l'heure de la démocratie et des droits humains , L'Harmattan ,2014,P430:

31-www .le matin.dz.net,14/10/2015.

32-راكيلرولنك، تقرير المقررة الخاصة المعنية بالسكن اللائق ،الأمم المتحدة ، مجلس حقوق الإنسان ، الدورة التاسعة ، 2011/12. ص09.

الملخصات

السياحة: التنمية المزدوجة
مورد اقتصادي و مصدر للحوار

(أد: سعيدي محمد)

ملخص:

نسعى في هذا البحث إلى الإجابة على بعض التساؤلات و التي اقترنت بالمسيرة المادية والمعنوية و الثقافية للسياحة من حيث كونها موردا اقتصاديا مهما للتنمية المستدامة وكذلك وسيلة فعالة في تدعيم و توطيد أواصر المحبة و التعايش بين الشعوب.

Résumé

L'objet majeur de cette étude est une tentative de réponse à un certain nombre de questions relatives à l'aspect matériel ,moral et culturel du tourisme autant que source économique importante pour le développement durable et aussi autant que moyen efficace pour le rapprochement , le dialogue et le respect des peuples .

Abstract:

We intend in this research to find answers to some questions regarding the physical, moral and cultural aspects of tourism being an important and effective economic means for strengthening and consolidating dialogue, respect, and coexistence among communities.

قراءة مقارنية في مفهومي الشورى والديمقراطيّة
المنطلقات والمواقف

(د.بشاوش حنان)

الملخّص:

ولجت الحداثة مجال الفكر السياسي العربي وأثّرت فيه وفي مقولاته وأدخلت مفاهيم جديدة تواكب تطوّر بنية الدولة العربيّة الإسلاميّة، وتسعى إلى التأقلّم مع متغيّرات الواقع.
بناء على ذلك ارتأينا التوقّف عند جانب هام من الجوانب السياسيّة تعلّق بمسألة الدولة والفكر السياسي الذي أردناه أن يكون مؤشّرا هامّا على انخراط المؤسّسة السياسيّة في المسار الحداثي وسعيها إلى اكتساب ثقافة سياسيّة جديدة ومتينة تواجه من خلالها موجة التحديّات الناشئة التي فرضها الغرب، وترمي إلى إرساء مشروع الحداثة السياسيّة وذلك من خلال الوعي بضرورة إدخال مفاهيم جديدة مرنة تتجاوز أطر السقف النظري السياسي الكلاسيكي وتواكب التغييرات اللازمة لبناء الدولة العصريّة.
بهذا المعنى تمحورمقالنا حول مفهومين أساسيين هما: الشورى والديمقراطيّة، فكان تحت العنوان التالي:

Abstract

Modernity has pervaded the Arab politico-intellectual field and influenced it and its literatures, in addition to introducing new meanings which fit the developing structure of the Islamic Arab state. Such modernity also strives to adapt to a changing reality.
Based on these assumptions, it is essential to focus upon an important political aspect, related to issues of state and political thought, as a crucial telltale sign of the political institution's commitment to modern processes as well as its efforts at gaining a new and stable political culture through which it could face the growing wave of challenges imposed by Western countries. Such a political institution also aims at establishing a project of political modernity

thanks to an awareness of the necessity to incorporate new, flexible meanings which go beyond the limitations of traditional political theories and adapt to the developments necessary to build a modern state.

The main arguments of this paper will revolve around two basic concepts: "Shurah" and democracy and will be entitled as follows:

A Comparative Study of the Concepts of "Shurah" and democracy:

Origins and Viewpoints

Such a comparative study has participated in clarifying the theoretical bases and historical origins of the aforementioned concepts by relying on a detailed overview of the political experience witnessed by the Arab Islamic state through successive eras, each of which went through a variety of differing political viewpoints, most of them dominated by a division between modernity and traditionalism.

المخيـال الإستعمـــاري و نظرته إلى المقاومــة
أدب الرحلـــة نموذجـا

(د.بن معمر بوخضرة)

لقد عملت الكتابة الاستعمارية مع سبق الاصرار والترصد على الحط من شأن المقاومة الجزائرية، ساعية في خضم ذلك، إعطاء صورة خاطئة عن الإسلام بأنه دين العنف و اللاتسامح، هذه الصورة النمطية، لا تزال ومع الأسف حتى يومنا هذا تتكرر مع جميع المجتمعات الإسلامية صاغها مخيال غربي متجذر، وروجت لها عولمة جامحة.

Résumé

Écrit Colonial fait avec préméditation pour discréditer la résistance algérienne, cherchant au milieu de celui-ci, donnant une mauvaise image de l'islam comme une religion de violence et d'intolérance, ce stéréotype, toujours Malheureusement, à ce jour est répété avec toutes les sociétés islamiques a écrits (**Mikhial**) ouest enraciné, et promu par la mondialisation indiscipliné

Abstract:

Colonial writing done with premeditated to discredit the Algerian resistance, seeking in the midst of it, giving a wrong picture of Islam as a religion of violence and intolerance, this stereotype, still Unfortunately, to this day is repeated with all Islamic societies penned Mkhial west rooted, and promoted by globalization unruly

التعدد والاختلاف الثقافي وامكانات التشييد والحوار عند فرناند دومون

(أ.شاشو محمد / د. براهيم أحمد)

الملخّص:

تهدف هذه دراسة الى توضيح رؤية نقدية عن تجارب عاشها الآخرون، بمجتمع غير مجتمعنا الا وهو مجتمع الكيبك الذي استطاع ان يكون مجتمعا ايجابيا، محاولة منا تقريب المفاهيم الفكرية والمعرفية ،وجعلها دعامة تمكننا من دراسة الواقع بأفضل الوسائل المتاحة لانتشاله من التخلف والتبعية التي يعاني منها على كل المستويات.

Résumé

Cette étude vise à clarifier la vision critique sur les expériences vécues autres, la société est notre société, mais une communauté québécoise qui pourrait être une société positive essayer nous rapprocher des concepts intellectuels et cognitifs, et en faire un pilier nous permet d'étudier le fait que les meilleurs moyens disponibles pour le sortir du sous-développement et de dépendance vécus par la tous les niveaux,

Abstract

This study aims to clarify the critical vision about the experiences lived others, society is our society, but a Quebec community who could be a positive society, try us closer intellectual and cognitive concepts, and make it a pillar enables us to study the fact the best means available to bail him out of underdevelopment and dependency experienced by the all levels,

عبد المالك صياد (1933-1998)

سوسيولوجي الهجرة : من الغياب المزدوج إلى "الحضور" المزدوج

(د. الباحث عبدالله بلعباس)

الملخص:

إن مشروع عبد المالك صياد في دراساته الاجتماعية يركّز بالخصوص على مسالة الهجرة /الغربة، ويعتبرهما ظاهرتين غير منفصلتين، وجهين لعملة واحدة، حيث أوجد بذلك قطيعة مع التحليلات الاجتماعية السابقة التي كانت تنظر للمهاجر/المغترب بنظرة أحادية دونية لا إنسانية، و يستبدلها بنظرة مزدوجة جديدة لا كما عهدها الدارسون من قبل. إن عبد المالك صياد يحاول أن يضع بصمته، تحليله ونظرته المنطلقة من تجربته، من خصوصياته، من المعاناة التي كان يراها في أعين المغتربين وفي يومياتهم، وربما من معاناته هو وما اعترضه من مشاكل وتمييز، وغياب مزدوج، فلا هو حاضر في بلده الأصلي ولا هو حاضر في بلد الاستقبال.

Résumé

Le de projet d'Abdelmalek Sayad dans ses études en sciences sociales se concentre en particulier sur la question de l'émigration / immigration, et les considère comme deux phénomènes indissociable, deux côtés d'une même monnaie. il crée alors alors une rupture avec les analyses sociales antérieures qui étudiaient l'émigrant / immigrant à partir d'une seule vision qui est inférieure et inhumains, et la remplace par une nouvelle vision à double regard, différente d'auparavant. Abdelmalek Sayad essaye de mettre sa marque, son analyse et sa vision émanant de son expérience, de sa vie privée, de la souffrance qu'il a vu dans les yeux des émigrés dans leur quotidien, et peut-être dans sa souffrance et des problèmes de la discrimination qu'il a subit , d'une double absence, d'être n'est ni présent dans le pays d'origine, ni dans le pays d'accueil.

Abstract:

The project Abdelmalek Sayad in social science research focuses in particular on the question of emigration / immigration, and considered the two inseparable phenomena, two sides of the same coin, where he then created a break previous social analyzes that studied the emigrant / immigrant from a single vision and less inhuman, and replaces it with a new vision dual different look of before. Abdelmalek Sayad tries to put his mark, his analysis and his vision from his experience, his private life, the suffering he saw in the eyes of migrants in their daily lives, and perhaps in its suffering and problems discrimination he suffers from the absence, it is neither present in the country or in the host country.

أزمة الجنس عند المراهقين

(أ.سعدية قندوسي)

الملخص :

حاولت في هذا المقال رفع الحجاب عن موضوع طالما اعتبر من المواضيع المحرمة (تابو)، و هو موضوع الجنس ،رغم أن الجنس غريزة طبيعية مثلها مثل بقية الغرائز الأخرى لدى الإنسان (كالخوف و الجوع و الدفاع عن النفس...الخ).

والحديث عن الجنس هو بالضرورة الحديث عن نظرية فرويد لكننا لم نتعمق في محتوى النظرية و تفاصيلها ، بل تعمدنا معالجتها انثروبولوجيا ، حتى نفسر التطور التاريخي لموضوع الجنس نظريا من خلال تحليل فرويد، و عمليا من خلال تطور العلاقات الجنسية و تنظيمها عبر العصور، حتى نستدل في الأخير عن موضوع الجنس عند المراهقين في ظل التغيرات الثقافية.

Résumé

Dans ce modeste travail, nous avons essayé de mettre en exergue un sujet qui était et reste toujours un des sujets sensibles à traiter : celui du sexe, bien que ce dernier soit un instinct humain comme tout instinct (la peur, la famine, auto-défense..... etc.).

Pour pouvoir traiter ce sujet, nous devons avoir recours à la théorie de Freud dans l'analyse psychologique. Du coté théorique, nous allons traiter notre sujet par l'anthropologie tout en arrivant à l'explication historique du sexe. Du coté pratique, nous allons le traiter à partir du développement des relations sexuelles au cours des siècles jusqu'au concept du sexe chez les adolescents dans le cadre des changements culturels.

Abstract:

In this article, I tried to open up a subject that has been considered as a taboo for a long. It is the subject of sex, despite the fact that sex is a natural instinct just like any other instincts of mankind (fear, hunger and self-defense etc....). Talking about sex is necessarily talking about Sigmund Freud's theory

of psychoanalysis. But I do not want to delve deeper into the content and details of the theory itself, rather, I will tackle it from an anthropological angle, so that i can explain the historical development of the subject of sex theoretically and scientifically through the evolution of sexual relations through history. All these steps are to be taken to deduce facts about the subject of sex in the case adolescents (teenagers) under the cultural changes.

الزاوية الانبعاثية : أي معنى و اي تحديات
دراسة ميدانية أنثروبولوجية لحالة الزاوية القادرية بعين تموشنت (بالغرب الجزائري)

(أ.يخلف الحاج)

الملخص:

يستعرض هذا المقال جانبا لمؤسسة دينية تصوفية إسلامية و هي الزاوية التي احتلت مكانة ريادية في تنظيم و تأطير الحياة الاجتماعية للمجتمع الجزائري، لاسيما في ظروف لم تكن مؤسسات الدولة قائمة بعد، غير أن هذا الدور يعتبر ثانويا مقارنة بالدور الروحي الذي جاءت الزاوية في خضمه، كفضاء تعبيري و ممارساتي للفيض الرباني الذي خصه الله للشيخ التقي. و من هنا نميز بين الدور الديني و الدنيوي الذي اجتمعا في كنف مؤسسة الزاوية، و مع مسايرتها لمختلف المحطات التاريخية تعزز مفهوم مؤسسة الزاوية في الوسط الاجتماعي و اتخذ شكلا وجوديا هاما في الحياة اليومية للأفراد. فهل لازالت نفس المكانة الاجتماعية للزاوية في الوقت المعاصر؟، و هل لازالت نفس ظروف نشأة زاوية في وسط محلي قائمة إلى اليوم؟، و هذا ما جاء في عرض وجيز لهذا المقال.

Résumé

Cet article présente une institution religieuse musulmane soufie nommée « la zaouïa », qui occupait la position de leader dans l'organisation et l'encadrement de la vie sociale de la société algérienne. Son rôle est illustré en particulier dans l'absence des institutions de l'Etat, mais ce rôle est mineur par rapport au rôle spirituel que la zaouïa est venue incarner .La zaouïa est un espace expressif et pratique de la loi divine que Dieu a résumé au Cheikh de la zaouïa. Et à partir de là, nous distinguons entre le rôle du religieux et du profane réunis au sein de la zaouïa. A travers les diverses stations historiques, le concept de la zaouïa a été renforcé dans le milieu social et a pris une forme existentielle importante dans la vie quotidienne des individus. La Zaouia a-t-elle toujours le même statut social à l'époque contemporaine? Les mêmes

conditions de la genèse de la zaouïa sont-elles préservées dans le milieu local? C'est ce que cet exposé va étudier.

Abstract:

This article presents a Sufi Muslim religious institution of the Zawiya, which occupied the leading position in the organization and supervision of the social life in Algerian society. Its role is illustrated in particular the absence of state institutions, but this role is minor compared to the spiritual role that came to zaouïa. The Zaouia is an expressive and practical space when divine law that God summarized in the Cheikh ofZaouia. And from there, we distinguish between the role of religious and secular, who are associated in the Zawiya. And through various historical stations reinforce the concept of Zawiya in the social environment and took the form of an existential importance in the daily lives of individuals. Is it still the same social status of contemporary zaouïa?, and is always the same conditions of the genesis of Zawiya in the local ?, And that this article wants to answer it.

اشكالية عمل المرأة في المجتمع الجزائري

(د. زازوي موفق)

ملخص:

أصبح خروج المرأة للعمل ضرورة يفرضها الواقع الاجتماعي لهذه البلدان للالتحاق بركب المجتمعات الحداثية. غير أن الثقافة التقليدية المهيمنة في هذه المجتمعات أصبحت تشكل عائقا أمام المرأة الجزائرية. ولكن عزمها للخروج للعمل كان وراء كسر بعض عادات وتقاليد المجتمع الجزائري المتميز بثقافته الأبوية للدخول الى عالم الحداثة.

الأمر الذي يجعلنا نتساءل عن أي نوع من الحداثة ستلجه المرأة الجزائرية؟ و هل المرأة في عملها تستطيع أن تحافظ على خصوصياتها الثقافية (التقليدية) أم أن عملها سوف لا يختلف عن مثيلاتها في المجتمعات الغربية المسماة حداثية؟

Résumé:

la nécessité pour les femmes algériennes de sortir pour le travail est devenu plus qu'une nécessité sociale de nos jours, malgré les normes traditionnelles et les rites qui représentent un obstacle réel à l'égard de l'emploi des femmes dans ce monde contemporain. À cet égard, la présente recherche examine le genre de modernisation les femmes algériennes adoptent dans cette société dite traditionnelle. EIle explore en outre dans quelle mesure ces femmes algériennes conservent leur identité traditionnelle et culturelle et si elles tiennent à leurs traditions ou suivent des sociétés les plus occidentales comme un modèle de la modernité?

Abstract:

This article presents a Sufi Muslim religious institution of the Zawiya, which occupied a leading position in the organization and supervision of the social life in the Algerian society. Especially when the state institutions have not come to exist yet. Although, the role of the organization and supervision is

minor compared to the spiritual role that the Zawiya was established to do. The Zawiya is an expressive and practical space where Sheikh of Zawiya acts as a projection of God. On the light of this, we distinguish between the religious and secular roles for which the Zawiya was established in the first place. Through various historical stations, the concept of Zawiya was reinforced in the social environment generally and took an important existentialist form in the daily lives of individuals specifically. These facts raise key questions such as, Is the contemporary Zawiya still have the same social status? Are the conditions that coincided the genesis of Zawiya still the same? This article aims at answering these questions.

أنثروبولوجية العلاجات التقليدية:
التمثلات المرضية في المجتمعات المغاربية

(حاج بن عالو نور الدين)

الملخص:

قد لا يختلف اثنان في كون العلاجات التقليدية، من الأمور التي شاعت في المجتمع الجزائري منذ أمد بعيد. وأصبح الرجوع إليها أمرا عاديا، صنفه البعض ضمن التقاليد والعرف، وصنفه آخرون ضمن الطقوس السّحرية والشعوذة، وآخرون اعتبروه نوع من الطب المتداول من جيل إلى جيل.

حاولت الكثير من الدراسات في مختلف تخصصات العلوم الاجتماعية إظهار الجوانب المتعددة لهذه الظاهرة الاجتماعية. فقد ظهرت في الجزائر وفي الدول المغاربية منذ السبعينات الكثير من الأبحاث والكتابات، في الأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، وعلم النفس و في الطب العقلي .لكن رغم اختلاف تخصصاتها إلاّ أن هذه الدراسات في مجملها ربطت العلاجات التقليدية بالمنظومة الصحية بصفة عامة و بإشكالية المرض العقلي بصفة خاصة.

Résumé :

Le recours aux thérapies traditionnelles est considéré comme une démarche « normale » dans notre société. Cette demarche s'inscrit dans un processus thérapeutique admis, et reconnu par notre culture. Aujourd'hui encore, ces therapies n'on trien perdu de leurs pertinences. On peut même dire qu'ils ont conquis d'autres terrains et d'autre smilieux « le milieu urbain ». Beaucoup d'études sur les therapies traditionnelles ont essayé de démontrer les multiples facettes de ces pratiques en Algérie et au pays du Maghreb. Depuis les années quatre-vingt jusqu'aujourd'hui, on assiste à une bibliographie variée, et diverse, voire pompeuse. Mais la preoccupation primordiale, était la recherché d'une sorte de « psychiatrie culturelle » ou « transculturelle »,

fondée sur la découverte des étiologies et des classifications propres à chaque culture, dans sa conception de la maladie. Le rapport « maladie-culture »se conjugue avec le changement social, l'inconscient, l'inconscient ethnique et le couple modernité/tradition.

Abstract :

It goes without saying that the use of has become common in the Algerian society, these therapies have not lost their relevance and. Traditional therapies have been classified differently by people, some see them as tradition and custom, others see them as magical rituals and witchcraft and others saw them as a kind of inherited medicines passed from generation to another. Since the Eighties until today, many studies on traditional therapies have tried to demonstrate the many facets of these practices in Algeria and the Maghreb countries through a series of books in anthropology, sociology, and psychology. Although the fields that discussed this issue of are varied, yet all of them linked traditional therapies to health generally and mental health specifically.

المشكلات الصفيةوطرق علاجها

(د. سيب عبد الرزاق)

ملخص:

من أخطر الأشياء التي أدت إلى ظهور العنف المدرسي المشكلات الصفية، والطريقة التي ستدخل بها المعلم في الكثير من المشكلات التي تواجهه داخل الصف، ولا سيما نلك التي تتطلب تدخلا آنيا مما يجعل بعض المتعلمين يتضمرون بحجة أنهم وضعوا في موقف حرج، لذا يجب على المعلم التعرف على أهم تلك المواقف وكيفية التدخل الإيجابي، وتختلف المشكلات الصفية باختلاف المسببات، فالمشكلات الاجتماعية التي يعاني منها البعض قد تخلق نوعا من هذه المشكلات، كما قد يكون الحرمان العاطفي والاضطراب النفسي من أهم الأشياء التي تنشط هذه الظاهرة، كما أن عنصر ضعف التحصيل الدراسي يعتبر سببا رئيسيا في ظهور المشكلات الصفية، وللتقليل منها لا بدّ من تدخل كل من الأسرة والمربي والمرشد النفسي، ولا بد لإدارة المدرسة من تخصيص ملف لكل متعلم واطلاع مدرسيه عليه بغية معرفة الأحوال العائلية والصحية والنفسية للمتعلم، كما عليها توفير الرعاية النفسية للتلاميذ لاسيما الأقسام المعنية بالامتحانات.

Résumé:

Les rangs scolaires révèlent des problèmes dangereux qui ont conduit à l'apparition de la violence scolaire en classe. La manière avec laquelle l'enseignant va réagir aux problèmes est déterminante surtout dans l'immédiat. Certains enseignants se trouvent effondrés à cause de l'humiliation qu'ils reçoivent dans ce genre de situation. L'enseignant doit donc connaître les différentes situations et les méthodes d'interventions positives qui s'y adaptent.

Ces problèmes diffèrent selon les causes ; les problèmes sociaux dont souffrent certains peuvent en être à l'origine comme la carence affective ou les troubles de la personnalité qui sont en tête des problèmes qui nourrissent ce phénomène, en plus de l'échec scolaire.

Afin d'y remédier, l'intervention de la famille, de l'éducateur et de l'assistant psychologique est nécessaire. L'administration de l'école doit consacrer un dossier pour chaque enseignant comportant sa situation familiale, psychologique et physique. Elle doit également fournir la bienveillance psychologique aux élèves, surtout ceux des classes d'examens.

Abstract:

One of the most dangerous things that led to the emergence of school violence is classroom problems, and the improper ways teachers react to the problems in the classroom, especially those that require simultaneous intervention, these troublesome phenomena make teachers claim that they have been put in a puzzling position. Thus, the teacher must identify these major attitudes and how to positively intervene. Classroom problems differ depending on the reasons behind; social problems experienced by some people might create some kind of these problems, it may also be the emotional deprivation and psychological turmoil of the most effective factors activating this phenomenon. In addition, the weakness of the academic achievement can be a key reason in the emergence of classroom problems. To mitigate this phenomenon, an intervention must be taken by the family, the teacher and the psychological counselor. Not only that, but also the school administration should customize a file for each learner and provide teachers with it in order to know the familial, health, psychological conditions and every single detail of each learner, it also should provide mental health care for pupils especially those who are to pass final exams.

قناة الجزيرة في عالم متغير

(صغير حياة)

الملخص:

إن المتحول في قناة الجزيرة على الرغم من تفوقها الإعلامي ومنافستها لكبريات الفضائيات الأجنبية يتمثل في تغير خطابها الإعلامي وبخاصة في المرحلة الراهنة التي تشهد فيها المنطقة العربية حراكا اجتماعيا وسياسيا لا نظير له ، فقد ساندت ودعمت حركات سياسية وأنظمة عربية، وقضايا دولية ... ، وقاومت بأشكال خفية وعلنية حركات سياسية وأنظمة عربية أخرى .

Résumé :

Les tendances dans le discours informationnel de la chaine d'information Al-djazira, outre ses performances et son poids de diffusion ainsi que ses capacités d'influence parmi les grands médias mondiaux, représentent un type de discours informationnel particulièrement orienté dans le monde arabe. Cette chaine s'est alignée sur des régimes et des mouvements politiques extérieurs et s'est opposée à d'autres états.

Abstract:

Despite its media superiority and rivalry to major foreign satellites, Al Jazeera channels is in a continuous change in terms of discourse, especially at the current crucial era in which the Arab region is experiencing a period of social and political instability. This change in the attitudes is clearly seen in the support of some movements and regimes and by contrast in the overt and covert sabotage to some political movements and regimes at the Arab and the international levels.

صورة (الآخر) في الاثنوغرافيا الفرنسية
رحلة شارل دي غالون أنموذجا.

(د. رحاب مختار/ أ.سعدي خميسي)

الملخص:

لقد شكلت النظرة للآخر الأجنبي اللامنتي لثقافة الناظر المتمركز حول ذاته الثقافية محور اهتمام الدراسات الأنثروبولوجية والتاريخية منذ وقت مضى، وألقت بنتائج أبحاثها على واقع العلاقات بين الشعوب والدول والحضارات على مختلف الأصعدة، وفي وقتنا الحديث والمعاصر ساهمت المركزية الثقافية الأوربية في رسم صورة الآخر في بلدان متباينة ولدى شعوب عدة، وبلا شك فقد كان للأعمال الاثنوغرافية الأوربية دور كبير في رسم معالم صورة الآخر.

Résumé:

La vision de l'autre "étranger", qui ne fait pas partie de la culture de l'observateur centré sur son moi culturel, a constitué un intêret particulier pour les études anthropologiques et historiques depuis un bout de temps. Les resultats de ces recherches ont été visibles à travers la réalité des relations entre les peuples, les nations et les civilizations à différents niveaux. A notre époque, moderne et contemporaine, la centralité culturelle de l'Europe a contribué à dessiner l'image de l'autre dans differents pays et pour plusieurs peuples. Nul doute sur le fait que les travaux ehtnographiques de l'Europe ont eu un grand rôle dans le dressage des contours de l'image de l'autre.

Abstract:

The view towards the foreign cultures through the lenses of the ethnocentrist has created a central concern in the anthropological and historical studies long time ago. The results of these studies are palpably seen on the reality of relations between peoples, nations, civilizations and cultures at different levels. In our modern era and contemporary times, European

ethnocentrism contributed in creating images and shaping perceptions of several different countries and peoples. Therefore, one can argue that the ethnographic studies have; relatively, played a key role in the European development others' perception

ثلاثية النسب والحسب والعصبية وعلاقتها بالرياسة والملك عند عبد الرحمن بن خلدون

أ.شواكري منير

ملخص:

أعطى عبد الرحمن بن خلدون مفهوما للنظام القبلي في كتابه المقدّمة، بأنه ذلك الاجتماع البشري البسيط، والذي أساسه تلك الرابطة الاجتماعية القويّة التي تجعل أفراده يتّحدون تحت رئاسة حاكم واحد هو أشرفهم حسبا، من أجل تحقيق المصلحة العامة لأفراد القبيلة، وكلّما زادت وتقوّت تلك الرابطة سواء بفعل وضوح المصلحة المشتركة للجماعة، أو بسبب أثر عظيم من الدّين أو دعوة دينية، كلّما تسنى لهذه الجماعة تأسيس الدولة والملك، ثم إن الملك في بدايته يتحلى بصفات عديدة منها خفض الجناح ويتميّز عن غيره بخلاله الحميدة، وهي شهادة على وجوده، غير أن طول الأمد وكثرة الترف والدّعة يفسد من خلق وخلال العصبيّة والحاكم، بانغماسهم في الرذائل والمذمومات سنّة الله في خلقه، فيصبحون يخربون بيوتهم بأيديهم، فتدخل الدولة طور الهرم الذي يمكن أن يُجبر باتخاذ صاحب الدولة أنصارا وشيعة من غير جلدتهم- قد يكون هذا أول الدولة- هم أصبر على الحرب لخشونتهم وصبرهم على الشدائد، يزيدون في عمر الدولة حتى يأذن الله فيها بأمره، وهذا كله تحقيقا لسنن الله الكونية في خلقه.

Résumé :

Abdul Rahman Ibn Khaldoun a donné le concept du système tribal dans son livre el mokaddima, on le définissons étant une concentration simple d'humains, structuré par le lien social fort qui réunit ses membres sous la présidence d'un gouverneur qui est d'une noblesse incontestée , afin de parvenir à l'intérêt public des membres de la tribu ; et chaque foi ce lien est renforcé, soit par Clarté intérêt commun du groupe, ou en raison de la grande influence de la religion ou de l'appel religieux, en résulte la fondation par ce

groupe de l'État (royaume), le roi au début et appelé à être digne de ce titre par sa bravoure et sa haute éthique, un témoignage de sa présence ; mais la longueur de la durée et du grand nombre de luxe et de commodité butin de la création, va leur amené à détruire leurs maisons par leurs propres mains – Dieu et sa nature de création– et cela nous prévoie les grands signes de la chute de cet état, toutefois cela peut être évité si le sultan fait pacte avec autres tribus, qu'elles peuvent endurer guerre et patience à l'adversité, afin d'augmente l'âge de l'État, les lois cosmiques de Dieu dans sa création.

Abstract:

Abdul Rahman Ibn Khaldun gave the concept of the tribal system in his book *El Mokaddima*, he defined it as the simple concentration of men, structured by the strong social ties that unite its members chaired by a governor who is of unquestioned nobility, in order to achieve the common interests to members of the tribe. The more these ties are reinforced; either by clarity of the common interests of the group, or because of the great influence of religious beliefs, the group gets to establish the state or the kingdom. King at the beginning of his rule and happens to prove his worth, bravery and high ethical quality; these attributes are the marks of his presence, but by the running of time, the large number of luxury and immoral abuses spoils of creation, would lead them to the destruction of their homes with their own hands – consequently the state enters a phase of deterioration, which in turn would force the leader to have foreign hands in the state's internal affairs. While his same-ethnic followers would've done much better for they are more enduring, tough, patriotic, this may result of a longer reign of their own state as the pace of the cosmic law continues to take its own natural course

السكن الاجتماعي في الجزائر بين منطق المد والجزر
دراسة ميدانية لمدينة وهران

(د. زرقة دليلة)

ملخص:

تعتبر مسألة السكن حتمية يصعب تجاهلها في الجزائر، هذا ما جعل الدولة تسعى جاهدة لتجاوز هذه المسألة ، وهذا بالتركيز على دمج جهود الدولة ، والسلطات والمؤسسات وكذا المواطن من خلالالصيغ الأكثر رواجا هو السكن الاجتماعي حيث حظي بالأولوية ، في عملية تخطيط و توسيع مدينة وهران.

Résumé:

La question du logement est inévitable en Algérie. A cet effet, l'état cherche à surmonter ce problème, et cela en mettant l'accent sur l'intégration des efforts de l'État, des autorités, des institutions, ainsi que du citoyen à travers des formules les plus populaires représenté par le logement social qui occupe la priorité dans le processus de planification et d'extension de la ville d'Oran.

Abstract:

The issue of housing is an inevitable problem and difficult to ignore in Algeria. It led the state to attempt to overcome this problem. That is by focusing on the integration of the efforts of the State, the authorities, institutions and the citizens through the most popular plan namely Social Housing System to expand Oran City.

Title of the communication: Behind the Intellectual Decline of the Islamic World: Factors and Remedies.

SENOUCI MEBERBECHE Faiza

ملخص

الهدف من هذه الدراسة هو استكشاف العوامل التي كانت وراء تألق و ازدهار العالم العربي و الاسلامي بين القرني الثامن ومنتصف القرن الثالث عشر. كما يناقش الأسباب التي أدت إلى التراجع الفكري و العلمي للعالم الإسلامي بعد عدة قرون من المجد. بالإضافة إلى ذلك يسعى هذا البحث إلى دراسة الأسباب الحقيقة التي أدت إلى تراجع الحضارة الإسلامية في القرون الوسطي ويحاول إيجاد حلول عملية تسمح للعالم العربي والاسلامي من استرجاع التفوق الفكري العلمي و الديني.

Résumé :

L'objectif de cette étude est d'explorer les facteurs qui étaient derrière l'apothéose du monde arabo-musulman entre VIIIe siècle et le milieu du XIIIe siecle. Il aborde également les causes qui ont conduit au déclin intellectuel du monde islamique après plusieurs siècles de gloire. En outre, le présent article cherche à examiner les véritables causes qui ont mené au déclin de la civilisation musulmane médiévale et essaye de trouver des solutions pour qu'enfin le monde arabo-musulman puisse renaitre de ses cendres dans un âge d'or déjà révolu.

Abstract:

For many centuries the Muslims enjoyed absolute ascendancy in the sciences. Indeed, from the seventh to the thirteenth centuries C. E., the Islamic world was in the midst of its "golden age", paving the way for modern sciences. It had become one of the dominant civilizations of the world, characterized by a diversity of literary and intellectual traditions in various fields of learning.

Favoriser la participation des citoyens pour favoriser leur adhésion aux projets urbains- exemple des tramways en Algérie

Dr. Alili Abdessamad

Dr. Belkaid Esma

الملخص:

سواء تعلق بالتخطيط العمراني أو بإنجاز البنيات التحتية الكبرى فإن انضمام أصحاب المصلحة (جمعيات، منتخبين، مؤسسات محلية، مؤسسات عمومية ....) وبالأخص المواطنين فيها يعد شرطا ضروريا لا غنى عنه لنجاح هذه المشاريع العمرانية.

إن إشراك المواطنين في إتخاذ القرارات في الوقت الحاضر يعد جد حيوي لأنه يتيح في آن واحد نجاعة المشاريع وقبولها بشكل جيد من طرف المعنيين باستغلالها مباشرة وهذا بعد اطلاعهم عليها سلفا وإبداء رأيهم فيها بما يسمح بتعديلها. في مداخلتنا هذه نحاول دراسة مفهوم مشاركة المواطنين وذلك بالتعرض للتعريف المسند إليها، مستوياتها ووسائلها وكذلك بالبحث عن الآثار المترتبة على غيابها في إنجاز مشروع عمراني. وبناءا على ما سبق فإن إجراءنا لدراسة إستطلاعية حول مشاريع تراموي في الجزائر مكننا من تأكيد غياب مشاركة المواطنين في إنجاز مثل المشاريع وما ترتب عن ذلك من آثار وخيمة في إستغلالها. إن هذه المداخلة تقدم مجموعة من الإقتراحات التي من شأنها أن تمكن المؤسسات المشرفة على إنجاز هذه المشاريع (خصوصا تلك التي في طور الإنجاز) على تسييرها بشكل جيد بمشاركة المواطنين فالإستثمارات الكبيرة والميزانيات الضحمة لا تعد بالضرورة ضمانة لنجاح المشروع.

كلمات مفتاحية : مشاركة المواطنين، التسيير الحضري، المشاريع العمرانية، النقل الحضري، تراموي، الجزائر.

Résumé

Qu'il s'agisse de la planification urbaine ou de la réalisation de grandes infrastructures, l'adhésion des parties prenantes (associations, élus, entreprises locales, institutions publiques…), et plus encore, celle des citoyens, est la condition *sine qua non* de la réussite des projets urbains. Associer les habitants à l'élaboration des décisions est de nos jours indispensable car cela permet une réelle amélioration des projets ainsi qu'une meilleure acceptation de ceux-ci par les personnes visées qui ont pu se l'approprier après l'avoir étudié, compris et éventuellement modifié. Dans le présent article, nous tentons d'étudier la notion de participation citoyenne à travers sa définition, ses niveaux et ses outils et de rechercher les effets de son absencesur la conduite d'un projet urbain. En effet, une étude exploratoire des projets de tramway en Algérie nous permet de confirmer le manque d'implication des citoyens dans ce type de projets ce qui n'est pas sans conséquences néfastes sur leur bon essor. L'article se propose aussi de fournir certaines suggestions afin de permettre aux organismes en charge de ces projets (notamment ceux en voie de réalisation) de mieux les gérer en collaboration avec les citoyens car les grands investissements et les budgets colossaux ne sont pas toujours le gage de succès d'un projet.

Mots clés : participation citoyenne, gouvernance urbaine, projets urbains, transport urbain, tramway, Algérie

ABSTRACT

Whether it concerns urban planning or realization of major infrastructure, the involvement of stakeholders (associations, elected officials, local businesses, public institutions ...), and more IMPORTANT, that of the citizens is a prerequisite for the success of urban projects. Involve residents in when taken decisions are crucial Nowadays because it allows a real improvement OF projects and better acceptance thereof by the persons referred whom were able to appropriate it after studying it and possibly

modified. In this article, we attempt to study the concept of citizen participation through its definition, its levels and its tools and research the effects of its absence on the conduct of an urban project. Indeed, an exploratory study of tram projects in Algeria allows us to confirm the lack of citizen involvement in this type of project which is not without negative consequences for their proper growth. The article also proposes to provide some suggestions to enable the bodies responsible for these projects (including those in progress) to better manage them in collaboration with citizens since large investments and huge budgets are not always the guarantee of success of a project.

Keywords: citizen participation, urban governance, urban projects, urban transport, tram, Algeria.

LES RÉSUMÉS