



آفاق فكرية

مجلة فصلية أكاديمية مدكّمة تصدر عن مخبر البحوث ودراسات الفكر الإسلامي في الجزائر
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة جيلالي ليايس - سيدي بلعباس - الجزائر

العدد السادس
شتاء 2017

ردمك : 2353-0367

آفاق فكرية

06

Horizons Intellectuel



Horizons Intellectuels

Revue périodique académique réglementée, éditée par le Laboratoire
de Recherches sur la Pensée Islamique en Algérie
Université Djillali LIABES Sidi Bel Abbès - Algérie

Numéro 06
Hiver 2017

ISSN: 2353-0367

مخبر البحوث ودراسات الفكر الإسلامي في الجزائر
جامعة جيلالي ليابس - سيدي بلعباس -



مجلة آفاق فكرية

مجلة فصلية أكاديمية محكمة
العدد السادس
شتاء 2017

ISSN / ردمك
2353-0367

الايذاع القانوني : 2014/6060 : Dépôt Legal

بسم الله الرحمن الرحيم

مجلة آفاق فكرية

تصدر عن مخبر مخبر البحوث و دراسات الفكر الإسلامي في الجزائر بجامعة سيدي بلعباس،
الجزائر.

العنوان: مجمع المخابر العلمية. كلية العلوم التكنولوجية. سيدي بلعباس

الموقع الإلكتروني : <http://www.univ-sba/lrepia>

البريد الإلكتروني : labpenseeislamique@yahoo.fr

عدد السادس شتاء 2017

ISSN : 2353-0367

دار : الأصول للطباعة و النشر

العنوان : سيدي لحسن - سيدي بلعباس -

الهاتف : 0773 36 42 99

حقوق الطبع محفوظة:

لا يسمح بإعادة إصدار هذه المجلة أو أي جزء منها أو تخزينها في نطاق استعادة المعلومات أو
نقلها بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي مسبق من مدير المجلة.

آفاق فكرية

مجلة فصلية محكمة يصدرها مخبر دراسات الفكر الإسلامي في الجزائر

مدير المجلة:

رئيس التحرير:

أ.د. مكحلي محمد

د. فكروني زاوي

هيئة التحرير:

أ.د. قادة بن بن علي

د. بن ديدة مختار

د. مختار زواوي

د. بولوم محمد أمين

الهيئة العلمية:

- أ.د. / محمد مجاود (جامعة سيدي بلعباس)
- أ.د. / هلايلي حنيفي (جامعة سيدي بلعباس)
- أ.د. / شايب قدارة (جامعة قالة)
- أ.د. / مبخوث بودواية (جامعة تلمسان)
- أ.د. / صالح فركوس (جامعة قالة)
- د. بن حويديقة علي (جامعة سيدي بلعباس)
- أ.د. / سلاك بونوة (جامعة وهران 2، محمد بن أحمد)
- أ.د. / مولاي الحاج مراد (جامعة وهران 2، محمد بن أحمد)
- أ.د. / فغور دحو (جامعة وهران 1، أحمد بن بلة)
- أ.د. / محمد دادة (جامعة وهران 1، أحمد بن بلة)
- د. عبد المالك عدة بوجلال (جامعة وهران 2، محمد بن أحمد)
- د. حمداو بن عمر (جامعة وهران 1، أحمد بن بلة)

الهيئة الاستشارية

- أ.د. / التليلي العجيلي (جامعة منوبة تونس)
- أ.د. / سالم لبيض (المعهد الأعلى للعلوم الإنسانية تونس)
- أ.د. / قصي منصور عبد الكريم التركي (جامعة دهوك العراق)
- أ.د. / جمال الدين دراويل (جامعة القيروان تونس)
- أ.د. / المنصف الوناس (كلية 9 افريل جامعة تونس الاولى)
- أ.د. / الهادي غيلوفي (جامعة توزر)
- أ.د. / خالد شيات (جامعة محمد الاول وجدة المغرب)
- أ. زهير بن جنات (جامعة قفصة)

دعوة للنشر في مجلة

يسر اسرة مجلة آفاق فكرية دعوتكم للإسهام بنشر أبحاثكم العلمية الخاصة بمجال العلوم الإنسانية والاجتماعية المختلفة، التي تلتزم بمنهجية البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالمياً، والمكتوبة بإحدى اللغات العربية أو الفرنسية والتي لم يسبق نشرها.

شروط النشر

- ◀ آفاق فكرية، تعنى بنشر الأبحاث المتعلقة بالدراسات الانسانية و الاجتماعية المختلفة .وهي مجلة علمية أكاديمية محكمة ، تهتم بالأبحاث الأصلية، التي لم يتم نشرها سابقاً، و المعالجة بأسلوب علمي موثق .
- ◀ ترسل المقالات وجوبا في شكل ملف مرفق عبر البريد الإلكتروني للمجلة المدون أدناه، ويشترط أن يكون المقال مكتوبا ببرنامج Microsoft Word . نوع الخط بالعربية : Traditional Arabic قياس 14 ، أما اللغة الأجنبية فنوع الخط : Times New Roman قياس 12 .
- ◀ يراعى في حجم المقال كحد أقصى 15 صفحة ، بما فيها المصادر، الهوامش، ويجب أن ترقم الصفحات ترقيماً متسلسلاً ويرفق الباحث ملخصاً عن البحث لا يزيد عن 5 أسطر ، مع ضرورة إدراج الكلمات المفتاحية .
- ◀ يمكن أن تكون النصوص المقبولة محل طلب للتعديل أو المراجعة، ويبقى مضمونها تحت مسؤولية صاحب المقال وحده.
- ◀ على كل صاحب مقال أن يحدد رتبته الجامعية، الجامعة أو الهيئة، عنوانه الشخصي، الهاتف، البريد الإلكتروني، ومختصر للسيرة العلمية.
- ◀ يشترط في المادة المرسله أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية أخرى.
- ◀ تخضع المادة المرسله لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نشرت أم لم تنشر.
- ◀ للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة منفصلة أو ضمن كتاب.
- ◀ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- ◀ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.

◀ مادة النشر تكون موثقة كما يلي:

- بالنسبة للكتب : اسم المؤلف، " عنوان الكتاب"، دار النشر (الناشر)، مكان النشر وسنة النشر، رقم الصفحة.

- بالنسبة للمجلة : اسم المؤلف، " عنوان المقال"، عنوان المجلة، العدد، مكان النشر وسنة النشر، رقم الصفحة.

- بالنسبة لمراجع الانترنت : اسم المؤلف، " عنوان المقال"، تاريخ التصفح، العنوان الإلكتروني كاملاً (يشمل الملف).
 - بالنسبة لبحث في أعمال ملتقى أو مؤتمر :اسم المؤلف،"عنوان البحث"، ورقة عمل مقدمة إلى مؤتمر/ملتقى اسم ورقم الملتقى، المؤسسة المنظمة، تاريخ الانعقاد.
 - رسالة ماجستير أو دكتوراه :اسم المؤلف، عنوان الرسالة، رسالة دكتوراه/ماجستير، غير منشورة لنيل شهادة.....(في التخصص)، الجامعة، الدولة.
 - توضع الإحالات والمراجع والمصادر في آخر المقال، وترقم بالتسلسل حسب ظهورها في النص (مراجع المقال هي فقط تلك المراجع والمصادر المقتبس منها فعلاً).
- ◀ ترسل المقالات وتوجه المراسلات عن طريق البريد الإلكتروني فقط.

**البحوث المنشورة في هذه المجلة تعبر عن آراء أصحابها
ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة أو المخبر**

محتويات العدد

العدد السادس، شتاء 2017م، 1438هـ

كلمة مدير المجلة :

كلمة التحرير :

المحور الأول : الدراسات التاريخية والاجتماعية والنفسية

الموقف السوري من مفاوضات "واي بلانتيشن" والأزمة العراقية العام 1998 وتأثير ذلك على علاقاتها مع الولايات المتحدة الأميركية:

علي صالح حمدان حامد : 02

الأسرة والقيم - مقارنة سويولوجية لمسألة تغير القيم في الأسرة الجزائرية:

فيصل بوطوب 11

الإطارات الصناعية واتخاذ القرار، دراسة حول المفهوم والأدوار:

بلحاج وسيلة، بوحسون العربي 31

التراث العربي الإسلامي المخطوط وجهود المحققين، المستشرقين أنموذجاً:

عمر بن عراج 44

دور رجال التصوف في نشوء المدن، مدينة الأبيض سيدي الشيخ نموذجاً :

بوطيبة عبد الغني 56

صناعة أخلاقيات التربية والتعليم في مشروع ابن خلدون:

مروفل كلتوم زوجة أوزار 68

الرحلة الورثانية محطاتها ومصادرها المعرفية (1115 هـ - 1713 م / 1193 هـ - 1779 م):

بلعربي عبد القادر 81

انتقال التصوف إلى بلاد المغرب الإسلامي:

شرويك محمد الأمين 92

التغيرات الاجتماعية وظاهرة الحجاب العصري في المجتمع الجزائري:

مريوة حفيظة 102

مساهمة في سوسيولوجية البطالة:

حجال سعود 117

الصحراء الجزائرية من خلال، La revue Africaine - المقاومات الشعبية في الجنوب الشرقي

أنموذجاً:

جيجيك زروق 132

التحليل المنطقي للغة في فلسفة "رودولف كارناب":

144	بوزيان صليحة
	أزمة الموضوعية و مفارقات الأنا و الآخر ، تأملات في سوسيولوجيا الذات الباحثة:
152	بن لعوج لطفي، سيكوك قويدر
	قراءة أنثروبولوجية تحليلية لظاهرة الإقبال على العلاج بالرقية في الجزائر في ضوء التغير الاجتماعي:
165	حامق محمد
	مقياس التوافق الزوجي :
203	منصوري زواوي
	صورة المرأة في الخطاب الغربي والعربي:
216	بلجيلالي ثورية
	السلطة والممارسة السياسية للمرأة في الجزائر:
227	فقيير محمد راسم
	قيم المواطنة في الخطاب الدستوري من النشأة الأحادية إلى اقرار التعددية مقارنة سوسيو تحليلية لدستوري 1963 و 1996:
237	عبد الواحد حسني
	فاعلية الأنشطة الفنية في علاج السلوك العنيف لدى الأحداث الجانحين:
252	سالم بن عاشور
	مدى انتشار سمة التفاؤل و مركز التحكم الخارجي عند الطلبة:
264	بوثلجي أمال

المحور الثاني : الدراسات الفنية والأدبية

	الدلالة التوليدية التحويلية، وأثرها في فكر "مازن الوعر" اللساني:
278	قبايلي عبد الغاني

المحور الثالث : الدراسات القانونية

	مسؤولية الدولة عن الأخطاء القضائية والتعويض عنها في القانون الجزائري:
290	صحبي محمد أمين

كلمة مدير المجلة

أ.د. مكحلي محمد

- مدير المجلة -

انه لمن دواعي السرور ان تخطو مجلتنا العلمية الفتية بتاريخها ، الكبيرة بطموحها عددها السادس ، لتكون رافداً صافياً وعذباً يصب في نهر العلم الذي يرتوي منه طلاب العلم والمعرفة . ان اعتماد مجلة افاق فكرية طريق المجالات العلمية العريقة مع البحث عن الإبداع والتطوير ، رسالة لجميع الباحثين و المهتمين في الاختصاصات الاجتماعية والإنسانية اننا سنواصل مسيرتنا بمساهمات الباحثين القيمة وجهودهم والله من وراء القصد.

أ.د. مكحلي محمد

كلمة التحرير

وفاء لهدف المجلة ، احتوى العدد السادس على مجموعة متنوعة من المقالات الدولية و الوطنية قام بإنجازها أساتذة و طلبة دكتوراليين من مختلف الجامعات و المراكز الجامعية الوطنية و العربية، عالج فيها أصحابها مواضيع اجتماعية و انسانية مختلفة حول القيم ، الصوفية ، تاريخ الجزائر ، الازمة السورية ، الخطاب العربي ، الابيستمولوجيا ، فلسفة اللغة ، علم النفس ، السيرة ، و قام بتحكيما أساتذة و باحثين لهم من الخبرة و المعرفة ما زادها جدة و أصالة .

و أننا دائما كما عودناكم في انتظار أعمال الباحثين الشباب و طلبة الدكتوراه، أملين أن تكون المجلة هي المحفز على مواصلة نشرهم لنتائجهم الفكري المتميز.

كما لا ننسى أن نوجه خالص الشكر للباحثين والمحكمين وأعضاء الهيئة الاستشارية و العلمية على جهودهم المبذولة لإخراج هذا العدد.

وبالله التوفيق

الموقف السوري من مفاوضات "واي بلانتيشن" والأزمة العراقية العام 1998 وتأثير ذلك على علاقاتها مع الولايات المتحدة الأميركية.

علي صالح حمدان حامد

أستاذ تاريخ

جامعة زاخو/ هيئة العلوم الإنسانية/ قسم التاريخ

العراق

ملخص :

شهدت منطقة الشرق الأوسط خلال مدة قصيرة نسبياً في العام 1998، حدثين مهمين تمثل الأول بمفاوضات واي بلانتيشن Wye Plantation ، والثاني بالأزمة العراقية والمتمثل بشن الولايات المتحدة الأميركية سلسلة من الضربات الجوية على العراق بعد اجراءات طويلة من العقوبات، وكان لسوريا موقف محدد من الحدثين، كونها أكثر الدول تأثراً بها، الأمر الذي انعكس على علاقاتها الخارجية، وخصوصاً مع الولايات المتحدة الأميركية.

الكلمات المفتاحية : الأزمة العراقية 1998 ، العلاقات السورية الأميركية، مفاوضات واي بلانتيشن ، السياسة الخارجية السورية .

مقدمة :

يكتسب البحث في موقف سورية اتجاه الأزمة العراقية أهميته وحيويته في أنه يدرس تأثير الحدثين المهمين على طبيعة السياسة الخارجية السورية خلال العام 1998، وبخاصة أن الأول يتعلق بمفاوضات السلام في منطقة الشرق الأوسط ، ويرتبط الثاني بشن الولايات المتحدة الأميركية الهجمات على دولة عربية جارة، وعبر ذلك يمكن رصد العلاقات السورية – الأميركية بصورة واضحة.

اعتمد البحث على المنهج التحليلي الوصفي في سرده للوقائع وتفكيكها، بغية الوصول إلى الحقائق المرجوة، وإظهار تشابك الأحداث وارتباطها بعضها بعض، وتوضيح الموقف السوري منها وشرح أبعادها، كما استفاد البحث من المصادر المتوفرة والمتنوعة والتي أسهمت في سد العديد من الثغرات، ولاسيما التقارير الصحفية للبيت الأبيض، وكتب صناع الأحداث في المنطقة، علاوة عن الدوريات التي عملت على ذكر تفاصيل الأحداث وبيان رأي كل طرف منها، ومع ما تقدم، اعترض سبيل البحث مصاعب عدة، لعل من أبرزها عدم الحصول على الوثائق المتعلقة بالدراسة، كونها لا تزال طي الكتمان من قبل الحكومات المعنية.

أولاً / الموقف السوري من مفاوضات واي بلانتيشن:

حازت عملية السلام على نصيب وافر من السياسة الخارجية السورية مع مرور الوقت، وبخاصة أن الولايات المتحدة الأميركية شجعت سوريا للانخراط بمفاوضات السلام منذ بداية التسعينيات القرن المنصرم، ومع ذلك كانت تحولات مهمة في منطقة الشرق الأوسط قد حصلت مع وصول بنيامين نتانياهو

إلى السلطة في إسرائيل أواسط التسعينيات، والذي ضرب ما تحقق من السلام عرض الحائط، وبالرغم من أن الرئيس السوري حافظ الأسد كان غير راغب في تجاهل الدور الأميركي في نزع فتيل التوتر، لكنه لم يجد التشجيع المطلوب من قبل الرئيس الأمريكي بيل كلينتون، ولا سيما في المرحلة الثانية من حكمه، إذ قال بخصوص ذلك في إحدى المناسبات "احترم الرئيس كلينتون لأنه كان نشيطاً في دفع عملية السلام في ولايته الأولى ولكن في الولاية الثانية كما نرى جميعاً، لا توجد أي فعالية، إنما لا أعتقد أن الرئيس كلينتون في وضع مريح، أعتقد العكس أنه كان متحمساً لعملية السلام في البداية، ولا يوجد ما يبرر ألا يفعل ذلك في الدورة الثانية"⁽¹⁾.

مهما يكن الأمر، استأنف الجانبان الفلسطيني والإسرائيلي مفاوضات تحريك عملية السلام في واي بلانتيشن قرب واشنطن في 15 تشرين الأول 1998، في الوقت الذي تعثرت فيه المفاوضات السورية - الإسرائيلية، وكانت جلسات المفاوضات الفلسطينية - الإسرائيلية قد افتتحت بقمة ثلاثية للرئيس الأميركي مع الرئيس الفلسطيني ياسر عرفات وبنيامين نتانياهو في البيت الأبيض⁽²⁾، حيث أوضح الرئيس بيل كلينتون في بداية افتتاح المفاوضات، بأن هناك عملاً شاقاً من أجل الوصول إلى اتفاق سلام بين الإسرائيليين والفلسطينيين⁽³⁾. وأن السلام هو أكثر من مجرد عملية⁽⁴⁾. أما ياسر عرفات فقال " لقد وضع الرئيس كلينتون كل ما يملكه من القدرة والضغط لحماية سلام الشجعان"⁽⁵⁾. في حين أكد بنيامين نتانياهو " لقد نفذنا ما هو مطلوب منا"⁽⁶⁾.

وبسبب أهمية مفاوضات واي بلانتيشن، ألغى الرئيس الأمريكي ارتباطاته السياسية للتفرغ للمفاوضات في 20 تشرين الأول 1998 وبخاصة عندما أوشكت على الانهيار، بسبب تعنت الجانب الإسرائيلي، حيث أكدت وزارة الخارجية الأمريكية أن هدف الولايات المتحدة الأميركية هو إنهاء أكبر قدر من العمل يمكن إنجازه، وأن واشنطن ستعلن انتهاء المفاوضات عندما تصل إلى اقتناع بأن كل ما يمكن القيام به لتحقيق الهدف قد أنجز بالفعل⁽⁷⁾.

أسفرت الجهود الأميركية في نهاية المطاف، توقيع الرئيس الأمريكي وياسر عرفات وبنيامين نتانياهو بالأحرف الأولى على اتفاق جديد للسلام بين الفلسطينيين والإسرائيليين في احتفال جرى في 23 تشرين الأول 1998 في البيت الأبيض، جاء تنوياً لمفاوضات شاقة استغرقت تسعة أيام، إذ حصل الفلسطينيون بمقتضى الاتفاق على 13% من مساحة الضفة الغربية، مقابل تعهدات أمنية تقوم بتنفيذها تحت إشراف المخابرات المركزية الأمريكية⁽⁸⁾، هدفت لإعادة الانتشار الثانية للقوات الإسرائيلية في الضفة الغربية⁽⁹⁾.

تجلى الموقف السوري من مفاوضات السلام الإسرائيلية - الفلسطينية في واي بلانتيشن، بإيعازها لتحالف القوى الفلسطينية في دمشق في 24 تشرين الأول 1998 وهو تحالف فلسطيني محسوب على دمشق، اتهام بنود الاتفاق الذي تحقق بإشراف الولايات المتحدة الأميركية ورعايتها، بأنه تنازل كامل عن الوطن وهو طعنة جديدة لتاريخ كفاح الشعب⁽¹⁰⁾.

ومع المعارضة السورية الواضحة للاتفاق وكون ذلك يشكل خطراً جدياً في العمل على إفشائها، لم تهتم الولايات المتحدة الأميركية للموقف السوري، بل على العكس من ذلك، قامت بتمتين علاقاتها مع إسرائيل، حيث وقع الرئيس بيل كلينتون ورئيس الوزراء الإسرائيلي بنيامين نتانياهو على مذكرة الاتفاق في 31 تشرين الأول 1998، أوصى بإنشاء لجنة مشتركة للتخطيط الاستراتيجي لصياغة توصيات بشأن تحسين الإطار الأمريكي . الإسرائيلي العلاقات الإستراتيجية والعسكرية⁽¹¹⁾. حتى أن وزيرة الخارجية الأميركية مادلين أولبرايت أوضحت عن توفر الفرصة للولايات المتحدة لتشجيع الإسرائيليين والفلسطينيين على تلبية رغبتهم في السلام⁽¹²⁾.

الإهمال الأمريكي للموقف السوري الرافض للمفاوضات، دفع الموقف السوري إلى التشدد، حيث عبرت عن رفضها للدعوة الأميركية إلى الدول العربية لتطبيع علاقاتها مع إسرائيل، وجددت مطالبتها الحكومات العربية بتعزيز تضامنها، وجاء الموقف السوري عبر صحيفة البعث الرسمية التي قالت "لعل ما يثير الاستغراب أكثر فأكثر مطالبة وزيرة الخارجية الأميركية مادلين أولبرايت العرب بالعودة إلى سياسة التطبيع مع إسرائيل ناسفة بذلك الموقف العربي الذي تمثل بمقررات قمة القاهرة قبل عامين وبعدها مقررات وزراء الخارجية العرب ومقررات القمة الإسلامية في طهران". وأشارت الصحيفة إلى سياسة رئيس الوزراء الإسرائيلي بنيامين نتانياهو تجاه السلام قائلة "لقد تجاهلت أولبرايت كل العراقيل التي وضعها نتانياهو أمام مسيرة السلام لا بل جبرت العراقيين للعرب وكأنهم هم الذين لا يسعون للسلام رغم أن مقررات قمة القاهرة أكدت أن السلام العادل والشامل هو خيار استراتيجي لا عودة عنه. وقالت البعث "أن جهود الإدارة الأميركية يجب أن تركز على الأسس والمبادئ التي قامت عليها عملية السلام عندما انطلقت من مدريد عام 1991 وهي قرارات الأمم المتحدة ومبدأ الأرض مقابل السلام"، وقالت البعث "أن الدور الأوروبي الرصين والمتوازن يتكامل مع الدور الأمريكي فيما لو عملت واشنطن وفق المبادئ التي أسست لعملية السلام"⁽¹³⁾.

يتضح مما سبق، الامتعاظ السوري من قيام الإدارة الأميركية بانجاز اتفاق سلام آخر في المنطقة عبر تدخلها المباشر في المفاوضات بين الإسرائيليين والفلسطينيين، في الوقت الذي عجزت عنه في إنجاز اتفاق مماثل بين الجانبين السوري والإسرائيلي، لذا كان من الطبيعي أن يكون الاتفاق محل سخط الحكومة السورية، والتي وجدت فيه مهرباً من استحقاق أكبر يتمثل بتحريك المفاوضات على مسارها المتوقف منذ شهور، بل أنها وجدت فيه استمراراً لسلسلة الاتفاقات التي عقدها الفلسطينيون والأردنيون في أوقات سابقة مع إسرائيل، الأمر الذي عدته دمشق تضيقاً بالحقوق العربية لصالح تغليب الكفة الإسرائيلية في عملية السلام.

ثانياً/ الموقف من الأزمة العراقية:

كانت الأزمة الإقليمية الأخرى التي تركت بظلالها على السياسة الخارجية السورية، هي الأزمة العراقية، خصوصاً أن العراق يشكل الجار الشرقي لسوريا ويربط البلدان بوشائج وعلاقات تاريخية واجتماعية، لذا كان من الطبيعي تأثر سوريا بقرار الإدارة الأمريكية شن هجوم عليه عبر إصدار قانون تحرير العراق والذي كان وليد سلسلة من القرارات السابقة.

مهما يكن الأمر، بذلت إدارة الرئيس جورج بوش جهداً واضحاً في تشرين الثاني 1990، لحشد ائتلاف عسكري سياسي لحملة عاصفة الصحراء وذلك لإخراج القوات العراقية من الكويت بعد الاعتداء التي شنتها عليها⁽¹⁴⁾. وفي 17 كانون الثاني عام 1991 كانت مساعي الدبلوماسية العربية والدولية قد تجاوزت عمرها الافتراضي في محاولاتها الدائبة لإيجاد حل لقضية غزو العراق للكويت؛ لبدأ التحالف الدولي بقيادة الولايات المتحدة حرب تحرير الكويت فيما عرف بعاصفة الصحراء. ولنحو ستة أسابيع انفتحت على المنطقة النيران وتحولت "أم المعارك" إلى هزيمة محققة⁽¹⁵⁾. حيث نجحت الإدارة الأمريكية من حشد جيوش أكثر من ثلاثين دولة بينها عدد من الدول العربية ومنها سوريا، وتدمير قوة العراق العسكرية⁽¹⁶⁾. ومع أنه جرى إخراج الأخير من الكويت، لكن الصراع مع العراق لم ينته، وكان الرئيس جورج بوش قد رفض رفضاً قاطعاً جعل تغيير النظام هدفاً لإدارته، وصمم منذ البداية على الالتزام بحدود التحالف الدولي الذي عمل على إنشائه⁽¹⁷⁾.

وعندما تولى الرئيس الأمريكي الإدارة، اضطر للتعامل مع النظام العراقي. وعلى الرغم من تدمير القدرات العسكرية للعراق في عام 1991، عمل بسرية لإسقاط النظام العراقي عبر انتهاج الولايات المتحدة الأميركية لسياسة الاحتواء المزدوج، وفرض عقوبات من شأنها أن تشكل حجر الأساس لعزل الحكومات المناوئة⁽¹⁸⁾، ومما يعزز ذلك، أن مارتن أندريك يشير إلى ذلك بقوله " لقد وضع الرئيس كلينتون إستراتيجية تجمع بين السعي وراء السلام، وسياسة الاحتواء المزدوج للتعامل مع إيران والعراق"⁽¹⁹⁾.

واستمراراً لتدهور العلاقات بين الجانبين، تناقش الرئيس الأمريكي مع مستشار الأمن القومي الوضع في العراق في 8 تشرين الأول 1994، وأكد أنه من الخطأ الفادح السماح للعراق بتكرار أخطاء الماضي⁽²⁰⁾. وكرر في خطاب آخر إلى الأمة في 10 تشرين الأول 1994، بقوله "سياستنا واضحة، لن نسمح للعراق بتهديد جيرانه وتخويف الأمم المتحدة، ونضمن أن لا يملك العراق أسلحة الدمار الشامل مرة أخرى، وعلاوة على ذلك، سيتم الإبقاء على العقوبات المفروضة عليه حتى يمثل لقرارات الأمم المتحدة ذات الصلة"⁽²¹⁾.

وفي 4 كانون الثاني 1996، اعترض على تخفيف العقوبات عن العراق حتى يوضح نواياه السلمية من خلال الامتثال الشامل للقرارات الصادرة من الأمم المتحدة⁽²²⁾. كما أوضح في 5 آذار 1996 أنه حان الوقت للعراق الوفاء بالتزاماته لقرارات مجلس الأمن ولجنة الأمم المتحدة الخاصة بالعراق المسماة بـ "يونسكوم"، والمسؤولة عن تفكيك العراق لأسلحة الدمار الشامل⁽²³⁾.

أسفرت حالة الجذب والشد بين الولايات المتحدة الأميركية والعراق، إلى بدء المواجهة بينها، وذلك عندما قرر العراق طرد الخبراء الأميركيين ضمن فرق التفتيش الدولية، ورد الأمين العام كوفي عنان بإرسال وفد ثلاثي إلى بغداد برئاسة الأخضر الإبراهيمي الذي عاد بإصرار العراق على مواقفه، ثم زار نائب رئيس الوزراء العراقي مقر الأمم المتحدة لإجراء محادثات مباشرة مع الأعضاء الدائمين في مجلس الأمن الدولي والأمين العام للأمم المتحدة، وكان مستشار الأمن القومي الأميركي "ساندي بيرغر" قد أشار إلى أنهم يركزون على الدبلوماسية عبر حلفائهم ممن لهم علاقة وثيقة مع العراق، وأنهم إذا ما فشلوا تصبح كل الخيارات متاحة أمامهم، وعد المواجهة الأخيرة مع العراق بالرابعة منذ حرب الخليج الثانية، والقصف الصاروخي لبغداد بعد اتهام العراق بمحاولة اغتيال جورج بوش أثناء زيارته للكويت في عام 1993، ثم كانت المواجهة الثالثة عندما قصفت مواقع جنوب العراق لأن الجيش العراقي حرك قواته في أيلول 1996⁽²⁴⁾.

تضافرت الجهود الأميركية لتوجيه ضربة مؤلمة إلى العراق، حيث أعلنت وزيرة الخارجية الأميركية في مؤتمر صحفي عقده بواشنطن في 27 كانون الثاني 1998، والتي قامت بجولة لحشد التأييد وتهيئة الأجواء لضرب العراق، وبعد ساعات من تحذير الرئيس الأمريكي من نفاذ صبر بلاده إزاء العراق، الإصرار على تجريد الرئيس العراقي من أسلحة الدمار الشامل، وأن واشنطن مستعدة لتوجيه ضربة عسكرية بمفردها لإجبار بغداد على التخلي عن برنامج أسلحة الدمار الشامل دون الحاجة إلى تأييد من أحد⁽²⁵⁾.

اتهمت الإدارة الأمريكية العراق بمواصلة إتباع أسلوب المخادعة والإخفاء في ما يتعلق ببرامجه الخاصة بأسلحة الدمار الشامل، حيث أوقف التعاون مع "يونسكوم" في 5 آب 1998، ثم هدد في وقت لاحق بإيقاف نشاطات المراقبة طويلة الأمد التي تقوم بها اللجنة الدولية للطاقة الذرية، الأمر الذي دفع الرئيس الأمريكي إلى إصدار القانون العام رقم 105-235 في 14 آب 1998، وأكد فيه مخالفة العراق لالتزاماته الدولية، وحث على اتخاذ الإجراءات المناسبة بموجب دستور الولايات المتحدة الأمريكية وقوانينها، لحمل العراق على تنفيذ التزاماته الدولية⁽²⁶⁾.

صممت الحكومة العراقية على عدم التعاون مع الفريق الدولي للتفتيش عن أسلحة الدمار الشامل العراقية ومهمة المراقبين في هذا الفريق⁽²⁷⁾. وهذا ما دفع الرئيس الأمريكي إلى التوقيع على "قانون تحرير العراق" وهو قانون طالب بدعم المعارضة العراقية ضد النظام في بغداد⁽²⁸⁾. كما كرر الرئيس الأمريكي أنه طالما لم يتعاون الرئيس صدام حسين فإن العقوبات لن ترفع عنه⁽²⁹⁾. وحذر من أنه لا يستبعد أي خيار للتعامل مع العراق بعد قراره وقف التعاون مع اللجنة الدولية المكلفة بنزع أسلحة الدمار الشامل العراقية. ووصف الرئيس قبيل اجتماعه في 2 تشرين الثاني 1998، مع كبار مستشاريه لبحث الأزمة العراقية، قرار بغداد بغير مقبول⁽³⁰⁾.

أعلن الرئيس بيل كلينتون في 6 تشرين الثاني 1998، أنهم يواصلون دعم الجهود التي يبذلها المجتمع الدولي لتوفير احتياجات الشعب العراقي من خلال برنامج "النفط مقابل الغذاء"⁽³¹⁾. إلا أنه وبعد أقل من شهر على انتهاء الأزمة بين العراق والأمم المتحدة، قامت الولايات المتحدة الأمريكية طوال ليلة 16 كانون الأول 1998 ودون أي إنذار وبمشاركة بريطانيا بتوجيه سلسلة ضربات صاروخية إلى العاصمة العراقية بغداد، وعدد من الأهداف العسكرية الحيوية شمالها وجنوبها، في عملية أطلق عليها اسم "ثعلب الصحراء" إذ أعلن الرئيس الأمريكي أنه قرر شن الهجوم رداً على استمرار بغداد في منع خبراء لجنة نزع أسلحة الدمار الشامل العراقية من إجراء عمليات التفتيش ولتقويض قدرة بغداد على تهديد جيرانها وإجبار الرئيس العراقي على الالتزام بالقرارات الدولية⁽³²⁾. كما صرح الرئيس أن القوات الأمريكية ستبقى في المنطقة وأنها هي ضرورية لحماية مصالح الأمن القومي للولايات المتحدة⁽³³⁾.

لقد ترك الهجوم الجوي الذي شنته الولايات المتحدة الأمريكية على العراق على مدى أربعة أيام متواصلة نتائج مهمة مع أنها لم تكن الأولى من نوعها⁽³⁴⁾. كان من بينها قيام عدد من السوريين بالهجوم على السفارة الأمريكية بدمشق، احتجاجاً على الغارات الجوية والصاروخية والضربات العسكرية الأمريكية ضد العراق، حيث قاموا بإنزال العلم الأمريكي من على مبنى السفارة وحرقه⁽³⁵⁾.

وفي تطور مهم، ومع كونها من المرات القليلة التي فعلتها الولايات المتحدة الأمريكية فيما يخص علاقتها مع سوريا، احتجت رسمياً في 13 شباط 1999، على مقال نشره العماد أول مصطفى طلاس وزير الدفاع السوري، في مجلة تشرين السورية الأسبوعية. وصف فيه الذين اقتحموا السفارة الأمريكية بدمشق بالشجعان، وأنهم قاموا بعمل وجهوا به صفقة قوية للولايات المتحدة، الأمر الذي دفع وزيرة الخارجية الأمريكية إلى استدعاء سفير سوريا في واشنطن وليد المعلم، وإبلاغه احتجاجاً أمريكياً شديداً للتهمة على تلك التصريحات، وطلبت في اللقاء اعتذاراً وتوضيحاً سورياً سريعاً لما جاء في مقال وزير الدفاع، وهددت بأن الولايات المتحدة الأميركية إذا لم تتلق هذا الاعتذار والتوضيح خلال أيام قليلة، ستسحب سفيرها وارن كروفرد Warren Crawford لدى دمشق، أما السفير السوري فأبلغ الوزيرة بأن ما صرح به الأخير لا يعبر عن موقف سوريا الرسمي في دمشق، مؤكداً أن الرئيس السوري ونائبه ووزير خارجيته هم الذين يتحدثون رسمياً باسم سوريا، وتجدر الإشارة إلى أن المتظاهرين السوريين اقتحموا مبنى السفارة الأمريكية في دمشق، احتجاجاً على الضربات العسكرية الأمريكية ضد العراق، وقاموا بإنزال العلم الأمريكي من على مبنى السفارة وحرقه. مع العلم أن سوريا أعلنت وقتذاك وعلى لسان وزير الخارجية السوري، أنها اعتذرت للسفير الأمريكي بدمشق عن الحادث⁽³⁵⁾.

خلاصة

يتضح مما تقدم، بأن المفاوضات الإسرائيلية - الفلسطينية والأزمة العراقية ألفت بظلالها على العلاقات الخارجية السورية الإقليمية والدولية، وخلقت الشكوك لدى السوريين بخصوص أجندات الإدارة الأمريكية في المنطقة، بسبب تأييدها المعلن لإسرائيل على حساب القضايا العربية ومحاولة عزل سوريا لحساب عقد اتفاقات منفردة مع أطراف أخرى، كما أن ضرب العراق بعد سلسلة من القرارات بحقه، وشن الغارات الجوية عليه، أثارت السوريين فوجدوا في اقتحام سفارة الولايات المتحدة الأمريكية بدمشق رداً طبيعياً على هجومها على بلد عربي جار.

الإحالات والهوامش:

- 1 - نقلاً عن: مجلة الحوادث "التفاهم الفرنسي- السوري يخترق جدار الشلل الأميركي والغطرسة الإسرائيلية" العدد (2177)، 24 تموز 1998، ص 20.
- 2 - جريدة الأهرام، العدد (40857)، 17 تشرين الأول 1998.
- 3 - THE WHITE HOUSE, Office of the Press Secretary, REMARKS BY THE PRESIDENT AT BEGINNING OF MIDDLE EAST PLENARY SESSION Wye River Conference Center Wye Mills, Maryland, October 15, 1998 .
- 4 - THE WHITE HOUSE, Office of the Press Secretary, REMARKS BY THE PRESIDENT FOLLOWING MEETING WITH PRIME MINISTER NETANYAHU AND CHAIRMAN ARAFAT, October 15, 1998 .
- 5 - THE WHITE HOUSE, Office of the Press Secretary, REMARKS BY CHAIRMAN YASSER ARAFAT AT THE STAKEOUT, October 15, 1998.
- 6 - نقلاً عن: مجلة الدراسات الفلسطينية، المجلد 10، العدد 38 (ربيع، 1999)، ص 213.
- 7 - جريدة الأهرام، العدد (40861)، 21 تشرين الأول 1998.
- 8 - جريدة الأهرام، العدد (40864)، 24 تشرين الأول 1998.
- 9 - ينظر نص مذكرة واي ريفر بشأن إعادة الانتشار الثانية للقوات الإسرائيلية في الضفة الغربية، في مجلة الدراسات الفلسطينية، المجلد 10، العدد 37 (شتاء 1999)، ص 170.
- 10 - ينظر نص بيان تحالف القوى الفلسطينية بشأن مذكرة واي ريفر، في مجلة الدراسات الفلسطينية، المجلد 10، العدد 37 (شتاء 1999)، ص 201.
- 11 - THE WHITE HOUSE, Office of the Press Secretary, JOINT STATEMENT OF THE PRESIDENT OF THE UNITED STATES AND THE PRIME MINISTER OF ISRAEL, October 31, 1998.
- 12 - THE WHITE HOUSE, Office of the Press Secretary, PRESS BRIEFING BY SECRETARY OF STATE MADELEINE ALBRIGHT AND NATIONAL SECURITY ADVISOR SANDY BERGER, December 11, 1998.
- 13 - جريدة الديار، 24 تشرين الأول، 1998.
- 14 - إدوارد ب. دجيرجيان، الخطر والفرصة رحلة سفير أمريكي في الشرق الأوسط، ت: السيد عليوه، (بيروت، 2008)، ص 117.
- 15 - المصدر نفسه، ص 117.
- 16 - للتفاصيل ينظر: مادلين أولبرايت، السيدة الوزيرة سيرة ذاتية، ت: د. محمد توفيق البجيرمي، (لبنان، 2004)؛ جورج تينيت، في قلب العاصفة السنوات التي قضيتها في السي. آي. إيه، ت: عمر الأيوبي، (بيروت، 2007).
- 17 - دينس روس، فن الحكم كيف تستعيد أمريكا مكانتها في العالم، ت: هاني تابري، (بيروت، 2007)، ص 126.
- 18 - Timothy J Hurley, Leveraging with Friends :The Arab-Israeli Conflict under Clinton and its Significance for the Obama Administration . <http://www.thepresidency.org>.
- 19 - مارتن انديك، أبرياء في الخارج رواية شخصية لدبلوماسية السلام الأميركية في الشرق الأوسط، ت: عمر سعيد الأيوبي، (بيروت، 2009)، ص 15.
- 20 - THE WHITE HOUSE, Office of the Press Secretary, REMARKS BY THE PRESIDENT UPON DEPARTURE FOR CAMP DAVID, October 8, 1994.
- 21 - THE WHITE HOUSE, Office of the Press Secretary, REMARKS BY THE PRESIDENT IN ADDRESS TO THE NATION, The Oval Office, October 10, 1994 .
- 22 - THE WHITE HOUSE, Office of the Press Secretary, TEXT OF A LETTER FROM THE PRESIDENT TO THE SPEAKER OF THE HOUSE OF REPRESENTATIVES AND THE PRESIDENT PRO TEMPORE OF THE SENATE, January 4, 1996.
- 23 - THE WHITE HOUSE, Office of the Press Secretary, TEXT OF A LETTER FROM THE PRESIDENT TO THE SPEAKER OF THE HOUSE OF REPRESENTATIVES AND THE PRESIDENT PRO TEMPORE OF THE SENATE, March 5, 1996.

- 24 - مجلة المشاهد السياسي "المواجهة العراقية - الأميركية دبلوماسية موسكو تلجم أساطيل واشنطن " العدد(89)، 23. 29 تشرين الثاني 1997، ص15.
- 25 - جريدة الأهرام، العدد(40596)، 29 كانون الثاني 1998.
- 26 - ينظر النص الكامل لقانون تحرير العراق، في عدنان فارس، قانون تحرير العراق أقدس النصوص على الأرض، مجلة الحوار المتمدن الإلكترونية، العدد(548)، 30 تموز 2003. <http://www.ahewar.org>
- 27 - مجلة المشاهد السياسي " سراب السلام يختفي " العدد(139)، 8. 14 تشرين الثاني 1998، ص7.
- 28 - THE WHITE HOUSE, Office of the Press Secretary, JOINT STATEMENT OF THE PRESIDENT OF THE UNITED STATES AND THE PRIME MINISTER OF ISRAEL, October 31, 1998.
- 29 - مارتن انديك "عقد القمة العربية قرار عربي وليس أميركيا " مجلة المشاهد السياسي، العدد(127)، 16. 22 آب 1998، ص8.
- 30 - جريدة الأهرام، العدد(40874)، 3 تشرين الثاني 1998.
- 31 - THE WHITE HOUSE, Office of the Press Secretary, TEXT OF A LETTER FROM THE PRESIDENT, TO THE SPEAKER OF THE HOUSE OF REPRESENTATIVES AND THE PRESIDENT PRO TEMPORE OF THE SENATE, November 6, 1998.
- 32 - جريدة الأهرام، العدد(40918)، 17 كانون الأول 1998.
- 33 - THE WHITE HOUSE, Office of the Press Secretary, TEXT OF A LETTER FROM THE PRESIDENT TO THE SPEAKER OF THE HOUSE OF REPRESENTATIVES AND THE PRESIDENT PRO TEMPORE OF THE SENATE, December 18, 1998.
- 34 - جريدة الأهرام، العدد(40926)، 25 كانون الأول 1998.
- 35 - جريدة الأهرام، العدد(40977)، 14 شباط 1999.
- 36 - جريدة الأهرام، العدد(40977)، 14 شباط 1999.

الأسرة والقيم - مقارنة سويولوجية لمسألة تغير القيم في الأسرة الجزائرية

فيصل بوطوب.

أستاذ علم الاجتماع بالمدرسة التحضيرية في العلوم والتقنيات

جامعة وهران.

ملخص:

إن تغير النمط الأسري في الجزائر بانتقاله من النمط الممتد إلى النووي ، كذلك تغير بنية الروابط الأسرية ومسألة السلطة، ارتقاء المستوى التعليمي والثقافي للأفراد وخروج المرأة للتعليم والعمل، هي عوامل ساهمت بشكل كبير في تراجع قيم يمكن اعتبارها قيما تقليدية مقابل تبني قيم جديدة يمكن وصفها بالعصرية، لكن تبني هذه القيم الجديدة لا يعني اختفاء القيم التقليدية المذكورة، ولعل هذه العملية خلقت نموذج قيمي جديد يجمع ما بين ما هو تقليدي وما هو عصري أو ما يعرف بثنائية الحداثة/التقليد، من خلال عملية تكييف القيم، أي تبني القيم الجديدة وفي نفس الوقت الحفاظ على القيم التقليدية التي يراها الأفراد ضرورية للإبقاء على التوازن الأسري، بالأخص عندما ترتبط بمصادر مثل الدين أو العادات والتقليد وهي قيم لطالما سادت المجتمع الجزائري.

الكلمات المفتاحية: التغير الاجتماعي، الأسرة، القيم، السلطة الذكورية، المرأة، الثقافة، الدين، العادات والتقاليد.

مقدمة:

تبقى الأسرة مثلها مثل بقية البنى الاجتماعية الأخرى عرضة لعملية التغير الاجتماعي، فتغير بنيتها أو وظائفها هو في الواقع نتائج لعملية التغير الذي يمس المجتمع، فتطور المجتمع من خلال اقتصاده أو الحياة الاجتماعية والثقافية السائدة فيه يعني تغير في الحياة الأسرية هذه الحياة الأسرية وبطريقة مباشرة أو غير مباشرة، مقصودة أو غير مقصودة يكون عليها التكيف مع واقعها الجديد، فانتشار الصناعة مثلا ساهم بشكل كبير في تغير النمط الأسري بانتقاله من الممتد الواسع إلى النووي محدود الأفراد وطبعا كان هذا بهدف التكيف مع الحياة الاقتصادية المبنية على الصناعة وانتشار المدن بحيث يكون النمط الأسري النووي أكثر مرونة وملائمة مع هذا التوجه الجديد، كذلك أن انتشار مفاهيم وقيم جديدة مثل المساواة، العدالة، الاستقلالية، وارتقاء المستوى الثقافي لأفراد الأسرة ساهم بشكل كبير في تغير طبيعة الروابط الأسرية وطبيعة العلاقات السائدة في الأسرة حاليا بحيث صار الأفراد أكثر استقلالية وأكثر ديموقراطية مع تراجع ملموس للسلطة الأبوية في بنية الروابط الأسرية.

وبما أن الأسرة كمؤسسة اجتماعية حاملة ومنتجة للقيم فإنه من المؤكد أن أي تغيير يمس بنية ووظيفة الأسرة فإنه سيؤثر حتما على نسق القيم المرتبط بها، لهذا فالتساؤل هنا متعلق بطبيعة هذا

التأثير، أي إلى أي مدى أثر التغير الذي مس المجتمع والأسرة على المنظومة القيمية لهذه الأخيرة، وهل فعلا أن انتقال الأسرة في الجزائر من نمطها الممتد التقليدي إلى نمطها النووي العصري كان له أثره في تراجع القيم التقليدية مقابل ظهور قيم جديدة يمكن اعتبارها حضرية؟

أولاً: الأسرة الجزائرية كنموذج للتغير الاجتماعي:

يمكن تعريف الأسرة على أنها البيئة الأولى التي تحتضن الطفل بحيث تقوم بغرس العقائد والعادات والتقاليد والقيم والتراث الاجتماعي، وذلك من خلال وظائفها الدينية، الاقتصادية، الاجتماعية والتربوية، فهي مدرسة الفرد الأولى التي يتلقى فيها مبادئ التربية الاجتماعية والسلوك وآداب المحافظة على الحقوق والقيام الواجبات، هذا فضلا عن أن ما بها من عادات وتقاليد تربط بعضهم ببعض، ثم تربطهم بالتالي بالمجتمع الذي يعيشون فيه⁽¹⁾.

في حديثه عن تعريف الأسرة وبالأخص عندما يتعلق الأمر بالأسرة العربية يرى عنصر العياشي أن هذا التعريف جد معقد ويتطلب دراسة عميقة من أجل تحديد المفهوم ودلالته إذ يجب التفريق بين مفهوم الأسرة ومفهوم العائلة لأن لكل مفهوم دلالة فالأسرة حسب طاهر لبيب أو هشام شرابي تشير إلى أصغر وحدة اجتماعية في سلم النسب في حين مصطلح العائلة يشير إلى الجماعة القرابية الكبيرة أو العائلة الممتدة⁽²⁾ وما يميز المجتمع الجزائري أنه مجتمع لطالما ضم النمطين معا بحيث يمكن ملاحظة تواجد النمط الأسري النووي وكذا الممتد في نفس الحيز الجغرافي، الحضري أو حتى الريفي رغم التراجع النسبي للأسر الممتدة مقارنة بالنووية التي سجلت تزايدا مستمرا في فترة ما بعد الاستقلال، كذلك دراسة هذا الموضوع في المجتمعات العربية هو أكثر تعقيدا مقارنة بالمجتمعات الغربية، فالحيز الفاصل بين الأسرة والعائلة غير واضح المعالم ومعقد في بعض الأحيان إذ أن التحولات الاجتماعية والاقتصادية وحتى الثقافية التي غيرت من المشهد الأسري في الغرب لم تكن نفسها في المجتمع الجزائري والانتقال من نمط العائلة إلى الأسرة في الغرب ليس له نفس الوقع على بنية ووظيفة الأسرة لو قارناه في مجتمع مثل الجزائر. وحتى لو أقررنا أن هناك عوامل قد تتشابه مع عوامل ساهمت في انتشار النمط الأسري النووي في المجتمعات الغربية كالصناعة أو التمدن، أو عوامل التحضر فإنه يبقى من الصعب مقارنة الأسرة النووية الجزائرية بمثلتها في الغرب لاختلاف البيئة الاجتماعية، الثقافية، والمنظومة القيمية الخاصة بكل مجتمع، لذلك فتحول الأسرة يبقى مرهون بهذه العناصر لذلك فالتشابه يكون من حيث الشكل أكثر منه في المحتوى فتحول الأسرة في الغرب هو "تحول قطيعة"، لأن بنية الروابط تغيرت، مسألة السلطة، الحرية، الاستقلالية، كلها تغيرت بتغير النمط الأسري، ولعل هذا هو الإشكال القائم في تغير الأسرة

الجزائرية التي رغم تحولها في الشكل لا تزال مواضيع السلطة، الحرية، الديمقراطية، المساواة، الاستقلالية،... مطروحة في العلاقات القائمة بين أفراد الأسرة.

بالرجوع إلى الأسرة الممتدة (العائلة) وفي حال انطلقنا من النظرية التطورية فإننا سنجد أن الأسرة الممتدة هي سابقة للأسرة النووية وأن الأسرة النووية هي فقط تحول للأسرة الممتدة وتقلص في حجمها نتيجة التحولات والتطورات التي مست المجتمع، وتعتبر هذه النظرية وأفكارها أساس معظم الدراسات العربية حول موضوع الأسرة، وتجد مرتكزها الأساسي في "رصد المراحل" التي تمر بها الأسرة في صيرورة خطية للتحول بطريقة تجعل تلك المراحل إطارا مرجعيا لا غنى عنه (التطور من القبيلة إلى الأسرة مروراً بالعشيرة، أو من العائلة الممتدة إلى الأسرة النووية)⁽³⁾ أي اعتبار الأسرة الممتدة بمثابة الشكل الأولي أو البدائي للبناء الأسري في المجتمع وما الأنماط الأخرى للأسرة التي ظهرت فيما بعد إلا نتاج للتحولات التي مست المجتمع وأفرزت نماذج جديدة منبثقة عن الأسرة الممتدة. ولعل هناك إجماع على أن الأسرة الممتدة هي أسرة يرتبط فيها الأفراد بعضهم ببعض من خلال أصل قرابي واحد، وتحتوي على نماذج من الأسرة النواة، بحيث يعرفها روسر وهاريس «بأنها علاقة معينة بين مجموعة من الأفراد تربطهم المودة والتراحم من خلال الزواج والإنجاب، وهي أوسع من الأسرة النواة، بحيث تمتد لثلاثة أجيال بدءاً من الأجداد وحتى الأحفاد». وهذه الأسر هي جماعة متضامنة الملكية عامة، والسلطة فيها لرئيس الأسرة أو الجد الأكبر⁽⁴⁾ وهذا النمط الأسري غالباً ما ينتشر في المناطق الريفية أو القرى مقارنة بالمدينة والمناطق الحضرية.

لكن النظرية التطورية هذه لاقت نقداً كبيراً نتيجة الدراسات الديموغرافية التي أثبتت أن النمط الأسري الممتد والنووي هما نمطان لبناء أسري لطالما وجدا معاً عبر كل الحقب الزمنية، فحتى المجتمعات الصناعية المتحضرة التي لطالما شجعت الأسرة النووية هي الأخرى لا تخلوا من الأسرة الممتدة.

ما يهمنا في هذا الانتقال من النمط الأسري الممتد إلى النمط الأسري النووي لم يكن التغير في الحجم أو في عدد الأفراد المكونين للأسرة بقدر ما يصحب هذا التغير من آثار على الروابط الأسرية وبنيتها، وكذا تأثير القيم المرتبطة بالأسرة، فلو انطلقنا من فكرة أن التغير الاجتماعي هو بمثابة حتمية فإن كل ما يرتبط بالأسرة في عملية تغييرها سيكون عرضة للتغير وهنا قد يظهر الإشكال الحقيقي عندما يتعلق الأمر بالقيم، بحيث تعتبر هذه الأخيرة أساس بناء الروابط الأسرية بين أفراد الأسرة وعلى ضوءها تتحدد قوة العلاقات الأسرية وديمومتها، وتغيير في القيم سيكون له أثره الكبير على الحياة الأسرية.

ثانياً: القيم في علاقتها بالأسرة:

تبقى المجتمعات العربية الإسلامية مجتمعات ذات خزان قيم تقليدي متوارث عبر مختلف الحقب الزمنية على اختلافها واختلاف أحداثها هذا الخزان القيمي يلاحظ في مختلف مظاهر الحياة اليومية للأفراد والجماعات وعلاقاتهم، روابطهم وتفاعلهم. فالدين، العادات، التقاليد هي بمثابة مصدر القيم ومرجع للسلوكات والأخلاق التي يمكن أن تميز الفرد وتحدد العلاقات الاجتماعية والروابط بين أفراد الجماعة.

تقليدياً يمكن اعتبار كل من الدين، الأسرة والقبيلة اطار الانتماء والتنشئة الاجتماعية أين باستطاعة الفرد أن يحدد معاملة الاجتماعية والثقافية في المجتمع، بحيث يبقى كل من الدين والمعتقدات والممارسات الاجتماعية مصدر للنظام الأخلاقي وهذه المصادر هي في حد ذاتها جزء لا يتجزأ من بنية الأسرة فعملية نقل هذه القيم ونشأتها في المجتمع وبين أفرادها من الوظائف الأساسية للأسرة من خلال عملية التنشئة الاجتماعي لذلك فإن ارتباط الأسرة بمصادر قيم تقليدية يعكس الخصوصيات التقليدية للمجتمع الذي تشكله، ولعل العكس من ذلك أي أن ارتباط الأسرة بقيم يمكن اعتبارها قيم حداثة إنما ترمز في الواقع إلى مجتمع متحضر، لذلك عند محاولة تصنيف القيم أو ترتيبها فيجب الأخذ بعين الاعتبار مصادر هذه القيم وحتى أهدافها فالقيم التقليدية السائدة في الأسرة الجزائرية هي قيم غالباً ما يكون مصدرها إما الدين الذي يشكل الجانب الأساسي للحياة اليومية للأفراد والذي نجده متجذراً في مختلف مظاهر الحياة والروابط الاجتماعية السائدة، أو التقاليد والأعراف التي لا تزال ذات مكانة كبيرة عند أفراد المجتمع والتي تظهر أيضاً من خلال مظاهر الحياة اليومية للأفراد.

تبقى الأسرة المؤسسة الاجتماعية الأولية في انتقال القيم وإعادة إنتاجها فالنموذج الأسري التقليدي ونموذجه الممتد يعمل على الحفاظ على نظام قيمه السائدة من خلال إبقائه وحفاظه على مبدأ التراتبية القائمة ومبدأ السلطة... الذي يساهم بشكل كبير في تعديل وتنظيم العلاقات بين الآباء وأبنائهم، بين الرجال والنساء وبين الإخوة الكبار والصغار⁽⁵⁾، وهذه المصادر التي تعتبر خزان قيم الأسرة الممتدة وبحسب الدراسات تبقى سائدة حتى في الأسر النووية التي تعتبر نتاج لتحويلات يمكن وصفها بالحضرية بحيث لا يزال الدين والأعراف والتقاليد مصادر أساسية لهذا النموذج الأسري على الرغم من التحويلات التي كانت عرضة لها، وهذا يختلف عما هو سائد في المجتمعات الغربية التي نتج عن ظهور الأسرة النووية قطيعة مع هذه المصادر التقليدية فلم يعد للدين أو التقاليد دوراً هاماً في التأثير على بنية ووظيفة الأسرة فالروابط الأسرية صارت تحكمها قيم أخرى مختلفة مصدرها الحرية، العدالة، الاستقلالية،

المساواة، المبادرة،.... وهي قيم ترمز إلى مخلفات النمو الحضاري، الثقافي، الفكري، الذي مس هذه المجتمعات ومس الحياة الاجتماعية، والأسرية على الخصوص.

هذه القيم على اختلاف مصادرها تبقى ذات وظيفة أساسية تتمثل في الحفاظ على التوازن الأسري والحرص على أن تقوم الأسرة بالدور المنوط بها دون الإخلال بما هو سائد في المجتمع، ففي المجتمعات التقليدية وبنظام قيمه السائد تسعى القيم ليس فقط للحفاظ على البنية الأسرية ووظائفها بل العمل على إبقاء ما هو سائد لذلك تصعب مثل هذه القيم عملية التغير داخل الأسرة ونقص بالتغير على المستوى السلوكي والذهني لأفرادها، لذلك غالبا ما ترتبط القيم الموجودة في الأسرة بالدين وغالبا ما يسودها الطابع القدسي ما يصعب على الأفراد مواجهتها أو إنكارها كذلك وحتى تحافظ هذه القيم على تواجدها في الأسرة أنتجت آليات ومعايير لهذا الغرض، من محرمات وممنوعات وطابوهات، فطاعة الوالدين أو الزوج أو الأخ الأكبر هي واجب ذو طابع ديني فإما ينتج عنه الإحسان وحسن الجزاء عند الله أو السخط واللعنة في حال عدم الامتثال، لذلك قد ينتقل العقاب الرمزي من الوسط الأسري إلى الوسط الاجتماعي ليتحول إلى عقاب اجتماعي يصعب تفاديه، هذا ما يدفع الأفراد إلى الامتثال لمثل هذه القيم.

وعلى الرغم من اعتبار التحولات الاجتماعية مصدر أو عامل فعال في التأثير على القيم السائدة في المجتمع بصفة عامة والأسرة بصفة خاصة من خلال تهقر قيم في السلم القيمي وصعود أخرى أو ظهور قيم جديدة واختفاء أخرى، إلا أنه لا يجب إنكار دور هذه القيم السائدة في المجتمع أو الأسرة في عملية التغير الاجتماعي بحيث تتحول هذه القيم إما معيق لسير وديناميكية عملية التغير الاجتماعي أو محفز لذلك، فتمسك الأسر في المجتمعات التقليدية بقيم تقليدية ورفضها التخلي عنها تحول مع مرور الوقت إلى عائق كبير في تغير المجتمع من خلال اختلاق آليات اجتماعية وثقافية تهدف إلى الحفاظ على ما هو سائد عن طريق استغلال عملية التنشئة الاجتماعية أو الضبط الاجتماعية وحتى العقاب الاجتماعي، وظيفتها اختلاق الحواجز والمعوقات في وجه أي مبادرة لتغيير ما هو سائد، ومحاولة الحفاظ على ما هو سائد في وجود مظاهر التغير أنتجت صراعا بين هذه القيم التقليدية وقيم جديدة أنتجها هذا التغير صار يعرف بصراع القيم أو صراع الأجيال بحيث يحمل كل جيل قيما متناقضة، وعلى العكس من ذلك فقد تتحول الأسرة وبما تحمله من قيم إلى محفز فعال في عملية التغير الاجتماعي بحيث تجعل هذه الأسرة من قيمها وسيلة للوصول إلى أهدافها فانتشار قيم مرتبطة بالحرية والاستقلالية والنجاح والتدرج الاجتماعي والمساواة غالبا ما تنتشر في المجتمعات المتقدمة التي تتميز بديناميكية كبيرة بحيث لا يوجد عائق أمام طموح أفراد الأسرة، والوصول إلى أهدافهم مرتبط فقط بالإمكانيات المتاحة لذلك، فحاليا صار

الحديث عن ثنائية ما هو "ممكّن/غير ممكّن" بدلا من فكرة ما هو "مسموح/غير مسموح"، أي كل ما هو ممكّن تقنيا يبقى مسموح حاليا⁽⁶⁾ بعبارة أخرى فإن الأفراد في المجتمعات التقليدية لا يزالون خاضعين لفكرة ما هو مسموح وما هو غير مسموح بحيث أن طموح الفرد في الوصول إلى أهدافه حتى وإن كانت تلك الأهداف تخدمه، ترغمه على مراجعة شرعيتها في إطار ما هو متعارف عليه في مجتمعه وهل هذه الطموحات والأهداف تتعارض مع القيم والمعايير السائدة أم لا، لذلك ومع كثرة الممنوعات والطابوهات والمحرمات في المجتمعات التقليدية، فإن هامش حرية الأفراد في السلوك يبقى محدود وسبل الوصول إلى الأهداف يبقى هو الآخر ضيق، بحيث أن القيم السائدة هي التي تحدد طبيعة السلوك إن كان مقبولا ومسموح به أم لا، لذلك يميل الأفراد إلى التخلي عن الكثير من طموحاتهم وسلوكياتهم ليس لأنهم يرونها غير سوية بل لأنهم يدركون عواقبها الاجتماعية.

❖ الأسرة كقيمة اجتماعية:

تعد الأسرة كقيمة اجتماعية مركزية، ومكانتها لم تتدحرج ولم تتراجع بل أن كل ما حدث هو أن التحولات الاجتماعية التي ميزت المجتمعات وبناء مؤسسات اجتماعية جديدة كالمدرسة مثلا عوض جزء من وظائف الأسرة التي كانت في الماضي هي المكلفة بتلك العملية، فحتى في المجتمعات الغربية التي كانت عرضة للتغير الاجتماعي نتيجة التصنيع، التحضر والتطور والذي ساهم بشكل كبير في تغيير النمط الأسري وما يحمله من قيم إلا أن قيمة الأسرة ومكانتها بقيت تحظى بأهمية بالغة عند أفراد المجتمع بحيث تبين أن 57% من الفرنسيين يعتقدون حاليا أن الأسرة هي المكان الوحيد الذي يحسون فيه بالراحة... بالطبع النموذج الأحسن للأسرة ليس نموذج الماضي، بل أن النموذج الأسري يتنوع من خلال تطوير مرونة كبيرة لمختلف أنواع الأسرة⁽⁷⁾، فالقيمة الأسرية لم تمس أبدا،... بحيث وضعت الأسرة في الفترة المعاصرة في أعلى سلم القيم، فبالنسبة للأجيال الجديدة فإن الأسرة تأتي في أعلى هذا السلم لتتمكن بذلك من استعادة نوع من أصالتها، كما أن وضع الأسرة في أعلى سلم القيم يعود إلى اعتبار هذه الأخيرة بمثابة قيمة لجوء كونها المكان الذي نجد فيه كلمة "نحن"⁽⁸⁾، وهذا تأكيد على أهمية الأسرة بالنسبة لهؤلاء، الذين يرون أن الأسرة هي الملجأ الأكثر أمان في ظل ما قد يواجهه الأفراد من محن ومشاكل، لذلك فإن الحديث عن اختفاء القيم أو تراجعها يبقى كلام يجب إيجاد مبرراته، لذلك فالكثير من الباحثين يرون أن القيم لم تتغير ولم تختفي بل أن المؤسسات الاجتماعية (الأسرة نموذجا لها) المرتبطة بتلك القيم قد تغيرت بنيتها أو وظيفتها نتيجة لعوامل مختلفة وكان وجوبا للقيم أن تتكيف مع هذه التغيرات.

يمكن اعتبار فكرة الأسرة كقيمة مركزية ميزة عالمية فكل تصنيفات القيم على اختلافها واختلاف المجتمعات تقر بذلك، بالطبع يبقى هناك اختلاف في طبيعة وشدة هذا الاختلاف من مجتمع إلى آخر على حسب ما هو سائد من ثقافة إضافة إلى ما يرتبط بالأسرة من قيم أخرى، فإذا اعتبرنا مثلما ما ذكرنا أن الأسرة في الغرب هي بمثابة ملجأ بالنسبة لهؤلاء في ظل التحولات الاقتصادية والاجتماعية المتسارعة، فإن هذا قد يختلف في مجتمعات أخرى يكون هذا العامل أقل وقعا مثلما هو سائد في المجتمعات التقليدية بحيث ترتبط الأسرة بعوامل أخرى أو بالأحرى بقيم أخرى تزيد الأسرة مكانة وقيمة، بحيث تتحول هذه الأخيرة إلى شيء مقدس وجب الحفاظ عليه ووجب تقديمه على بقية الأشياء الأخرى، فقيم كالطاعة، الاحترام، التكافل، الدين،... كلها قيم مرتبطة بالأسرة وكلها قيم تزيد من قيمة هذه الأخيرة وعلى الأفراد حتى يثبتوا ارتباطهم بالأسرة فإن عليهم الالتزام بهذه القيم، لذلك فقيمة الأسرة في المجتمعات الغربية على أهميتها تبقى ذات قيمة مختلفة لو قارناها بالمجتمعات التقليدية.

رابعاً: القيم المنظمة للحياة الأسرية:

أ- القيم، ومصادر سلطة النظام الأبوي في الأسرة الجزائرية:

يرى عدي الهواري أنه لا يمكن أبدا اعتبار الروابط الاجتماعية عملية ميكانيكية بقدر ما تتحكم فيها مجموعة من القيم الاجتماعية الموجودة في المجتمع، فهي تحتكم في الكثير من الأحيان إلى تغيرات اجتماعية أو تاريخية تتفاعل وتتأقلم معها... فبمجرد الحديث عن طبيعة الرابط الاجتماعي في الجزائر فإن التفكير يتجه مباشرة كون الثقافة الأبوية هي الوسيلة التي تبنى من خلالها المعايير والقيم⁽⁹⁾، وبما أن الأسرة هي بمثابة مؤسسة اجتماعية وكبقية المؤسسات الاجتماعية الأخرى تبقى خاضعة لهذا المنطق القائم على الأبوية، فحتى القيم السائدة داخل الأسرة تعمل على الحفاظ واستمرارية هذه الثقافة الأبوية التي صارت محور وأساس العلاقات السائدة داخل الأسرة والتي تتغذى من قيم ساهمت بشكل كبير في الإبقاء عليها واستمراريتها. فهذه الروابط الاجتماعية غالبا ما تستعمل المقدس من أجل الحفاظ على مبرراتها وأعدادها ومنه مقاومة التغيرات... فالرجوع إلى المعايير الدينية في الفضاء المنزلي يهدف إلى الحفاظ على الثقافة الأبوية وتقديسها من أجل منع ظهور جو خاص يساعد على ظهور أي نوع من الفردانية⁽¹⁰⁾، ولعل هذا التمسك بمثل هذه القيم هو من العوامل الأساسية التي ساهمت في الإبقاء على النظام الأبوي، فحتى النظام الأبوي قد استعمل بنفسه مختلف الوسائل والطرق من أجل البقاء والاستمرارية فارتباطه بالدين مثلما أشار إليه عدي الهواري هو الوسيلة الأمثل من أجل إعطائه القيمة اللازمة بين الأفراد، لذلك وفي الغالب تستعمل المجتمعات التقليدية الدين في بلوغ أهدافها بحيث أن الدين

يمد أي شيء يرتبط به بما فيه النظام الأبوي تلك القدسية التي تدفع بالأفراد إلى الامتثال والطاعة والرهبة والانضباط.

لكن، ومع التغيرات الاجتماعية التي مست المجتمع الجزائري والأسرة الجزائرية المبنية روابطها على النظام الأبوي وفي ظل أيضا انتقال الأسرة من الممتدة إلى النووية بكل ما تحمله من اختلافات، خلقت هذه العوامل ما يسميه هشام شرابي "النظام الأبوي الجديد والذي يشير إلى البنية الاجتماعية، السياسية والنفسية التي يتميز بها المجتمع العربي المعاصر، بحيث أنه مفهوم ذو ازدواجية نظرية مهمة لأنه يعبر عن تشكيلة اجتماعية هجينة ناتجة عن الانتقال من نظام تقليدي إلى نظام حديث دون استكمال عملية التحول أو الانتقال بصفة نهائية. وهو الأمر الذي جعل المجتمع العربي المعاصر يبدو في هذه الصيغة المزدوجة التي يجمع فيها التقليد والحداثة دون أن يكون أي منهما. إنه نظام يعيش الماضي في الحاضر والحاضر في الماضي، إنه مزيج بين التراث والمعاصرة، نظام غريب يختلف عن أي نظام"⁽¹¹⁾، هذا التفسير الذي يقدمه هشام شرابي يعبر عن مدى التناقض الذي مس المجتمعات العربية بصفة عامة بحيث رغم التحولات الاجتماعية التي مستها إلا أن تمسكها بقيم تقليدية وفي نفس الوقت تبني قيم جديدة أدى إلى ظهور نظام اجتماعي أو نظام أسري هجين، بحيث تعيش الأسرة نمطين متناقضين في نفس الوقت، فالنظام الأبوي التقليدي بقي مترسقا في الحياة الأسرية رغم ظهور قيم جديدة في نفس الوقت مبنية على الديمقراطية مثلا. لذلك فإن الروابط الاجتماعية التي غالبا ما تتمحور حول ما يعرف بالنظام الأبوي تبقى مرتبطة بمجموعة من القيم التي شكلت وحددت طبيعة هذا النظام السائد في المجتمعات العربية على الرغم من التغيرات التي مست هذه المجتمعات ومست الأسرة العربية.

إن اختيار الأسرة النووية في دراسة بنية الروابط الأسرية في الجزائر قد يعطينا فكرة جيدة عن مدى التغير الذي مس بنيتها ووظيفتها كما يسمح هذا بالكشف عن مدى تأثير التغير الاجتماعي على القيم المرتبطة بالأسرة، وهل بالفعل أن تحول الأسرة من الممتدة وبما تحمله من قيم قد أثر بشكل ما على قيم الأسرة الجزائرية عند الانتقال إلى النموذج النووي؟ بالطبع يبقى هناك إجماع على بقاء وتجذر النظام الأبوي في الأسرة نووية كانت أو ممتدة، لكن هذا لا يلغي فكرة أن النظام الأبوي هذا قد تأثر بشكل أو بآخر بالتغيرات التي مست الأسرة الجزائرية عند انتقالها من الممتد إلى النووي، لذلك ومن أجل تحديد مدى تأثير التغير على بنية الأسرة وروابطها وقيمها، فإنه تم تحديد مجموعة من القيم التي لطالما ارتبطت بالأسرة الجزائرية والتي يمكن أن تقدم لنا مدى حدة التغيرات على مستوى هذه القيم، دون نسيان تقديم مجموع القيم التي يمكن وصفها بالقيم الحضرية أو قيم الحداثة، ففي الغالب وحينما نتحدث عن السلطة

الأبوية في الأسرة الجزائرية فإننا نتحدث عن مجموعة من القيم المحيطة بهذه الأخيرة، كالطاعة، الحشمة، الحياء، الرضا، التربية.

قبل الحديث عن علاقة القيم والسلطة الأبوية في الأسرة النووية التي نحن بصدد الحديث عنها، ارتأينا أولاً إثارة هذه النقطة بالذات من خلال تطرقنا للنظام الأبوي في الأسرة الممتدة أو بالأحرى الشكل التقليدي السابق للأسرة النووية وهذا حتى يسهل علينا فهم طبيعة التغير الذي حدث على مستوى السلطة والنظام الأبوي، فقد أثبتت مختلف الدراسات أن الأسرة الممتدة كانت بمثابة الوسط الأنسب لهذا النظام، بحيث خيم على الروابط الأسرية في البنية التقليدية الأسرية (الممتدة) الطابع الديكتاتوري. إذ يحتل الأب منزلة أعلى بكثير من منزلة الأم وغالبا ما ينفرد في الإجراءات والقرارات إزاء شؤون العائلة والأولاد. فهو يمثل رجل دين ضامن ومعلم وهو القائد الروحي ناقل لقوانين العادات والأحكام التقليدية، وهو السلطة الاقتصادية.⁽¹²⁾ فقد لعب هذا النظام الأبوي السائد في الأسرة التقليدية دورا كبيرا في منح الأب أو إن صح التعبير الذكر كل الصلاحيات للانفراد بالسلطة، مع وجود تقبل كبير لأفراد تلك الأسرة لهذه السلطة ذكورا كانوا أو إناثا كونهم تشبعوا من خلال تنشئتهم بتلك القناعة التي مفادها وجوب طاعة الأب أو الزوج مهما كان.

كذلك من ميزات الروابط الأسرية في الأسرة الجزائرية التقليدية هو القدر الكبير الذي يولي لقيمة الاحترام بين أفراد العائلة والمبني في الأساس على التراتبية، بحيث تنتقل مكانة الأفراد من أعلى الهرم إلى أسفله بحيث يكون أعلاه الأب وكل ما يمثله من هبة وسلطة (في الواقع سلطة ذكورية)، كما تسود علاقة احترام متبادلة خاصة بين الجيل الأصغر والجيل الأكبر.⁽¹³⁾ بحيث يكون الأخ الأكبر بمثابة الأب الثاني للعائلة من حيث المكانة والسلطة لتتدرج هذه المكانة والاحترام وفق التراتبية التي حددها المجتمع الذكوري، وهذا ما أكدته مصطفى بوتفنوشت في دراسته إذ يقول: "أن أساس العلاقات بين أفراد العائلة هو قيمة الاحترام العميق، وهذا الاحترام أساس الحشمة والخوف من الشيء المعيب". فعلاقة الأخوة بالأخوة كانت هي الأخرى قائمة على الاحترام والحشمة وكان هناك نوع من التفريق بين الجنس، إذ على المرأة أن تقف إزاء رجال العائلة موقفا متحفظا وعلى الرجل أن يتجنب الاجتماع مع نساء العائلة ولا حتى المناقشة الطويلة معهن. وعندما يكون الأطفال الذكور والبنات من نفس الجيل فإنه لا يوجد بينهم علاقات حميمية وودية؛ فالعلاقات بين الأخ والأخت ضعيفة، فالبنتين يلتحقون بالرجال منذ البداية، أما البنات فيبدأن في تعلم شؤون المنزل اليومية.⁽¹⁴⁾

بالنسبة للأسرة المعاصرة (النووية) فتشير معظم الدراسات إلى أن العلاقات الأسرية قد كان لها رصيدها من التغيير حتى وإن اعتبر تغير نسبي، فقد أصبحت للديموقراطية داخل الأسرة - وهي قيمة

أنتجتها التغيرات التي مست المجتمع وكذا الأسرة أكثر حضوراً في الروابط الأسرية كتعبير عن تراجع قيمة الطاعة والتسلط الذكوري الذي لطالما ساد الأسرة الجزائرية، فقد أصبحت العلاقة خاصة بين الرجل والمرأة أكثر مرونة. حيث تحولت تلك العلاقة المتمثلة في التسلط والاتجاه الديكتاتوري إلى علاقة أكثر ديمقراطية فقيم الحشمة والحرمة والعيب صارت تزاحمها قيم جديدة كالحوار أو المسؤولية للجميع، لكن هذا لا يعني تراجع كلي لسلطة الرجل أو خلل في التراتبية الأسرية بحيث بقي الأب في أعلى هرم السلطة مع منح الأولوية للذكور مقارنة بالإناث، كذلك بالنسبة للأبناء فإن تلك الصورة التي رسمتها العادات والتقاليد والقيم للابن المطيع البار الذي ينفذ أوامر والده دون مناقشة قد مسها التغيير هي الأخرى. وقد يظهر هذا من خلال فكرة أحمد بيومي الذي يرى "بأن هناك تغير ملحوظ في الأبعاد البنائية للأسرة حيث تغيرت المراكز والأدوار للزوج والزوجة بالتأكيد على الديمقراطية في العلاقات، كما بدأت أنماط جديدة من السلوك في الظهور بين أفراد الأسرة منها المساواة والمشاركة في القرارات، وأصبحت المسؤولية جماعية بين الرجل والمرأة⁽¹⁵⁾. فقد تغيرت السلطة التقليدية للرجل وأصبحت محل مناقشة، لذلك تقوم العلاقة داخل الأسرة هنا سواء بالنسبة للرجل أو أولاده أو زوجته على أساس التفاهم والتعاون في المحل الأول⁽¹⁶⁾، هذا التغيير الذي مس الروابط الأسرية وكذا التراجع النسبي في سلطة الأب قد تترجمه مجموعة من العوامل، أهمها ارتقاء المستوى الثقافي للأبناء الذي غير من نظرتهم لمفهوم السلطة، أيضاً ارتقاء المستوى التعليمي والثقافي للأبناء الأمر الذي دفعهم إلى تبني قيما أخرى مرتبطة بالافتتاح والاستقلالية والديموقراطية ما جعلهم أكثر تأثراً في الوسط الأسري، أيضاً إعطاء الفتاة فرصة التعليم ثم العمل وهي أشياء كانت محرمة أسرياً واجتماعياً في السابق، هذا التمدرس والعمل منح الفتاة فرصة الخروج من البيت ومن دائرة التبعية الاجتماعية والاقتصادية للذكور، هذه الوضعية الجديدة منحها حيزاً أوسع من السلطة والقدرة على التأثير في الحياة الأسرية وروابطها، وهي أمور لم تكن متاحة في السابق ولعل النموذج الأسري النووي ساهم وسهل بشكل كبير هذا التغيير كون الأسرة النووية أكثر مرونة وأكثر استقلالية مقارنة بالأسرة الممتدة، لكن هذا لا ينفي الفكرة التي قدمها هشام شرابي حول التناقض الذي مس الأسرة العربية بصفة عامة والأسرة النووية محل الدراسة بحيث صارت الأسرة النووية حالياً تجمع بين صنفين من القيم التقليدية منها والجديدة النابعة عن التغيرات التي مست المجتمع والأسرة وهذا خلق تناقضاً كبيراً ليس على مستوى القيم فحسب بل حتى بين حاملي القيم ما أنتج مصطلحات جديدة كصراع القيم أو صراع الأجيال، حتى أن عدي الهواري يذهب إلى أبعد من ذلك في دراسته للروابط الأسرية ومسألة التغيير الذي مس الأسرة الجزائرية من خلال تأكيده أن التغيير كان شكلاً أكثر منه مضموناً.

ب- القيم الدينية، و قدسية الأسرة:

يبقى الدين أحد العناصر الأساسية عند تناول موضوع التغير الاجتماعي أو تغير القيم، وهذا الموضوع بالذات كان أحد المحاور الأساسية التي اعتمدها علماء الاجتماع لتفسير مدى تأثير هذا العامل على عملية التغير الاجتماعي أمثال كارل ماكس، ماكس فيبر أو كست كونت، ابن خلدون،... بحيث حاول كل واحد منهم إبراز أهمية ودور هذا العمل في إعاقة أو تحفيز عملية التغير الاجتماعي، فإذا كان ماركس يرى أنه عفيون الشعوب أي كايح للتغيير، فإن ماكس فيبر يراه أحد محفزات التغير لما يحمله من قيم تشير إلى العمل، الجد، والكسب. أو كست كونت من جهته، يرى أن الدين وما يحمله من قيم تقليدية كانت تحافظ على توازن المجتمع بحيث جعلت هذه الأخيرة من القيم الدينية منظم آلي لنظام الاجتماعي، لكن هذه القيم قل شأنها من خلال مظاهر التقدم والسياسة، وهذا الفراغ الناتج عن تراجع القيم الدينية ساهم في إدخال المجتمع في وضعية أخلاق فوضوية عامة⁽¹⁷⁾، ما يعبر على أن التطور والتقدم الذي مس المجتمعات ضحى بمثل هذه القيم التقليدية التي رآها كعائق للتقدم، واستبدلها بقيم أخرى رآها أكثر تناسبا مع متطلبات هذا التغير.

مهما كان ارتباط الدين بالمؤسسات الاجتماعية الأخرى ومهما كانت صحة مقولة أن القيم الدينية امتداد للقيم العائلية، فإن الدين يشكل مصدرا مهما ومباشرا لعدد من الاتجاهات القيمية، مثلما أشار إليها حليم بركات⁽¹⁸⁾ هذا الطرح يبرر الارتباط الشديد للأفراد بالدين وما يحمله من قيم بالأخص في المجتمعات العربية، هذه القيم بدورها تصبح محددات للسلوك والتمثيلات، بحيث يعمل الفرد من خلالها على تبني سلوكات وذهنيات تتماشى وهذه القيم من جهة، ومن جهة أخرى يعمل على نقلها إلى الأفراد الآخرين من خلال العملية التربوية أو التنشئة الاجتماعية، هتين العمليتين لطالما ارتبطتا بالأسرة، فبقدر ما يمكن اعتبار الدين كمصدر للقيم في الأسرة وممونها فإنها لا يجب إنكار تحول الأسرة إلى حافظ للقيم الدينية وناشر لها.

ما يميز المجتمعات التقليدية على العموم بما فيها المجتمع الجزائري هو الارتباط بالدين، بحيث يمثل الدين أحد المصادر الأساسية للتوجهات الأخلاقية والسلوكية للأفراد بحيث لا يفصل الأفراد حياتهم الاجتماعية والثقافية عن الجانب الديني، فالدين يبقى كقيمة مركزية في مثل هذه المجتمعات، وفي نفس الوقت منبع للقيم الأخلاقية، ومؤطر للمعايير الاجتماعية السائدة والأبعد من ذلك فإنه يعتبر أحد مصادر التشريع في هذه المجتمعات، فحتى قوانين الأسرة التي على أساسها تحدد العلاقات بين أعضاء الأسرة مبنية هي الأخرى على طابع ديني، فحب الوالدين وطاعتهما من الإيمان، الحفاظ على شرف الأسرة

مرتبط بالدين من خلال تحريم أي علاقة خارجية عن الإطار الديني، الزواج لا معنى له وهو محرم إلا إذا توفر فيه الشرط الديني الذي إذا غاب صار زواجا محرما، الخيانة الزوجية عمل محرم يعاقب عليه دينيا أكثر منه قانونيا، بالطبع ليس كل ما هو مرتبط بالأسرة مرجعه ديني لكن الأفراد داخل الأسرة يحاولون ربط كل شيء بالدين حتى يمنحوا القدسية اللازمة للأسرة من جهة ومن جهة أخرى إعطاء شرعية لسلوكياتهم، مثل ما هو مرتبط بالسلطة الأبوية فحتى وإن اعتبرناها ظاهرة اجتماعية إلا أن المجتمعات المبنية على النظام الأبوي تعطي هذا الأخير شرعيته من خلال الدين حتى تبرر هيمنته وتحافظ على بقاءه.

ورغم وجود مستجدات غربية والتطورات التكنولوجية إلا أن الأسرة لازالت محافظة على القيم الروحية الأخلاقية الدينية، المتجسدة في الاحترام والأخلاق الحسنة، الحياء،.... وهذه الوضعية التي صارت تعيشها جعلتها تحت ضغط اجتماعي وقيمي مزدوج بحيث تعمل من جهة على المحافظة على كل ما له علاقة بالقيم الدينية أو الثقافية أو الاجتماعية ومن جهة أخرى تهدف إلى مسايرة العصر والمستجدات ، وهذا ما يسميه مصطفى بوتفشت جدلية التقليدي العصري.⁽¹⁹⁾ بحيث لم يسمح الأفراد - على الرغم من مظاهر التحضر والتفتح وظهور قيم متعلقة بالحرية أو الاستقلالية - لأنفسهم بتجاوز قيم تقليدية مثل الدين مثلا، بحيث يحاولون قدر الإمكان الجمع بين القيم الدينية التي لطالما سادت المجتمع الجزائري وارتبطت بالأسرة ومظاهر التحضر والعصرية بحيث يرون القيم الدينية قيما يستحيل الاستغناء عنها بل على حسب رأيهم أساسية حتى تقوم الأسرة بالوظيفة المنتظرة منها في المجتمع، وأن مظاهر التحضر والقيم العصرية لا يجب أن تؤثر على الحضور الديني داخل الأسرة، بل يجب عليها أن تتكيف معه.

ج- العادات والتقاليد والأعراف:

تلعب الأسرة في المجتمع دورا أساسيا في تثبيت جذور الضبط الاجتماعي وذلك عن طريق التنشئة الاجتماعية، حيث يفرض على الفرد منذ نشأته الأولى عناصر الثقافة عن طريق عادات وتقاليد وقيم دينية مما يجعله ملتزما التزاما شديدا بكل عناصر هذه الثقافة. فلقد كانت الأسرة الجزائرية التقليدية محافظة على عاداتها وتقاليدها باعتبار العادات معيار أو قاعدة للسلوك الجمعي، وهي جزء هام من دستور الأسرة والمجتمع بصفة عامة غير المكتوب بيد أنها مدونة في صدور الأفراد.⁽²⁰⁾ فالتقاليد عبارة عن طائفة من قواعد السلوك الخاصة بطريقة معينة أو طائفة اجتماعية أو بيئية محلية محدودة النطاق وهي تنشأ من الرضى والاتفاق الجمعي على إجراءات وأوضاع معينة خاصة بالمجتمع المحدود والتي تنشأ فيه.⁽²¹⁾ إذ تعمل التقاليد بما تحمله من قيم على تنظيم وتوجيه سلوكيات الأفراد ومواقفهم، وإن كانت ترمز التقاليد في

مجمّلها إلى الماضي إلا هذا لا يعني أن التقاليد مرتبطة بالمجتمعات التقليدية فقط بل أنها متعلقة أيضا بالمجتمعات المتحضرة، إلا أن الالتزام بها هو الذي يصنع الفارق فالمجتمعات التقليدية ونظرا لما تحمله من قوانين والتزامات وضوابط اجتماعية فإنها تفرض على أعضائها الالتزام بهذه التقاليد وبقيمها، ومن أجل ذلك خلق نظامها الاجتماعي ضوابط ومعايير يجب اتباعها من أجل الحفاظ على هذه التقاليد والامتثال لها.

• بعض نماذج التغيير على المستوى الممارسات الثقافية في الأسرة الجزائرية:

تبقى الأسرى كمؤسسة اجتماعية مرتبطة هي الأخرى بتقاليد مرتبطة بالمجتمع ككل، وهذه التقاليد المرتبطة بالأسرة والتي تعبر عن مجموعة من الممارسات والعادات لم تكن إلا لتنظم الحياة الأسرية وروابطها مع الحفاظ على بنية ووظيفة الأسرة وقيمها، لكن هذه الممارسات والعادات والتقاليد ليست بمنى عن التغيير لذلك نحاول تقديم بعض من نماذج التغيير التي مست الممارسات الثقافية على مستوى الأسرة الجزائرية:

❖ لو نرجع إلى ممارسات مثل مسألة الزواج الذي يعتبر أساس بناء الحياة الزوجية، فإن بناء علاقة أسرية جديدة سابقا لم يتم إلا وفق قواعد قائمة على أسس وقيم دينية، عرفية، وتقليدية، وهي عناصر إن افتقد فيها عنصر واحد فقط فإن الزواج يصبح باطلا دينيا واجتماعيا، فمن الناحية الدينية يجب أن يكون هناك رابط شرعي بين الزوج والزوجة بحضور الإمام الذي يعتبر ممثلا عن المؤسسة الدينية، ومن جهة أخرى وحتى يتم هذا الزواج فلا بد من توفر شرط الإعلان عن الزواج أو الاحتفال المرتبط بالعرف ما يضيف على الزواج طابعه الاجتماعي بحيث لا يخص الزوج والزوجة فقط بل أنه يخص العائلة، الأقارب والجيران لذلك أوجب إعلانه من خلال العرس أي الاحتفال، لكن مع التغييرات التي مست المجتمع الجزائري والتشريعات القانونية التي أقرتها الدولة ومن أجل تنظيم المجتمع والأسرة فإن الدولة أقرت عدة قوانين جديدة تنظم الروابط الأسرية، فعقد القران لا يتم قانونا إلا إذا مر عبر مؤسسة الدولة أين يعقد القران بين الزوجين، وهذا الشرط الأخير أضيف إلى شرطي الدين والعرف، لكن في تمثلات أفراد المجتمع فإن قوانين وضعية مثل التي أقرتها الدولة تبقى ثانوية وأقل أهمية في اعتقادهم مقارنة بالدين والعرف بحيث يولون هذين العنصرين قيمة وأهمية قصوى مقارنة بما هو وضعي من قوانين، لأن الدين والعرف ليسا مرتبطين بالقوانين بقدر ما هما مرتبطين بالمجتمع وكل ما يحمله من تعقيدات وضوابط تفرض على أفراد الالتزام بها والامتثال لها من أجل الحصول على شرعية من جهة وخوفا من العقاب الاجتماعي من جهة أخرى، فقد يلجأ الزوجين إلى عقد القران في البلدية وهو زواج جائز قانونا لكن إن لم يتوفر فيه

الشرط الديني وحضور الإمام وإن لم يتوفر فيه شرط العرف والإعلان عن الزواج والاحتفال فإنه زواج مرفوض اجتماعيا.

سابقا وقبل أن يطرأ على الروابط الأسرية ما سردناه من تغيرات وعند اختيار الزوج أو الزوجة فإن الزواج لا يتم بطريقة واحدة بالنسبة للبنات أو البنين، فكان الاختيار يتم بطريقة غير مباشرة عن طريق الأم والأب ولا يمنح للفرد الحرية في أن يختار الزوجة، وفي الغالب وبالنظر إلى الطبيعة القبلية للمجتمع الجزائري السابق وانتشار النمط الأسري الممتد فإن الزواج كان في الغالب زواجا داخليا أكثر منه خارجيا أي أن الزوجة المختارة يجب أن تكون لها صلة قرابة دموية مع الابن، لذلك فالاختيار لا يتم إلا في إطار القرابة الدموية بين الزوجين. فهذه المهمة في الأسرة التقليدية مهمة انضباطية عرفية توجه طاقة الفرد الجنسية حسب معايير الأسرة و ليس نحو غريزة الفرد، وهذا التدخل المباشر من قبل الأسرة دون أخذ رأيه أو مراعاة رغبته لكي يتمثل للمعايير الاجتماعية، أي العادات السائدة في مجتمعهم ويتولون السيطرة على الغريزة الجنسية باسم الخبرة والمعرفة الاجتماعية⁽²²⁾، وهي ظاهرة تراجعت بشكل كبير بعد التغيرات التي مست المجتمع الجزائري وانتشار النمط الأسري النووي الأكثر استقلالية عن العائلة والأقل امتثالا للروابط الأسرية الدموية، بحيث أن 80% من عينة البحث* أقرروا بأن الزوجة ليست من الأقارب مقبل 20% وهو فارق جد واسع يعبر عن ذلك التغير في بعض العادات التي كانت سائدة في المجتمع وتراجع مثل هذه العادات يعبر عن مدى الضغط الذي كانت تمارسه على حياتهم بحيث كانت تحد من حريتهم ومن خياراتهم الاجتماعية بمبرر الحفاظ على القرابة الأسرية، وصفاء السلالة أو الحفاظ على اسم العائلة أو شرف العائلة من خلال اختيار الزوجة التي يمكن التعرف على ماضيها وسلوكاتها وأخلاقها باعتبارها من المعارف أو من الأقارب، حتى وإن كانت هناك أبعاد أخرى مثل الاقتصادية، بحيث كان يفضل الآباء المنتمون إلى عائلة أو قبيلة ذات أراضي زراعية جيدة وواسعة أن تكون زوجة الابن أو زوج البنت من الأهل، أو من أهل القبيلة حفاظا على المكتسبات الاقتصادية التي هي بحوزتهم، وحتى تبقى الملكية للعائلة. وقد كان تغير النمط الاقتصادي في المجتمع الجزائري من الزراعي إلى الصناعي دور كبير في تراجع القبيلة ومنه تراجع القرابة الدموية نتيجة للتفكك الذي طرأ على بنية القبيلة التي انتقلت إلى الأسرة الممتدة ثم الأسرة النووية، هذه الأخيرة صارت أكثر استقلالية عن القبيلة ومنه أكثر استقلالية عما تحمله القبيلة من عادات وتقاليد وقيم يمكن اعتبارها في بعض الأحيان قيما قهرية.

مقارنة بالأسرة الممتدة، صارت الأسرة الجزائرية المعاصرة (النووية) وفي الكثير من الحالات تسمح للبنات باختيار زوجها وتعرف الشاب عليها في غير طريق الأسرة ثم يأتي بعد ذلك موافقة الأسرتين على إتمام عقد القران، وهذه الظاهرة حفرتها ظروف جديدة ناتجة عن التغير الذي مس مكانة الأفراد، فالبنات

صارت لديها القدرة على الخروج والدراسة والعمل ما فتح لها الأبواب لنسج علاقات اجتماعية بعيدة عن الأسرة عن طريق احتكاكها بالعالم الخارجي، وهذا ما أعطاها نوعاً من التأثير في اختيار الزوج المناسب، بعد أن كانت هذه الفكرة غير واردة تماماً وحديث البنت عن علاقاتها أو اختيار الزوج كان يعتبر مساساً بشرف الأسرة، ونفس الشيء بالنسبة للابن الذي صار لديه هو الآخر حرية في اختيار الزوجة بالطبع حرية اختيار هذا الأخير تفوق بكثير حرية الفتاة في الزواج للطابع الذكوري للمجتمع الذي بقي دائماً يرجح الكفة للذكر حتى وإن كان قد منح الفتاة نوعاً من الحرية، بالطبع فتح المجال للابن أو البنت لاختيار شريك الحياة لا يعني الحرية المطلقة في هذه العملية بل هي خاضعة لمجموعة من الشروط والمعايير التي يفرضها الوالدان والمرتبطة في الغالب بالدين وعادات وتقاليد المجتمع. القيم.⁽²³⁾

❖ فيما يخص اللباس - من منطلق الموضة- الجزائري فإنه لا يعبر فقط على طريقة لبس بل يعبر عن اتجاه ثقافي وديني مرتبط بقيم الأسرة، وعاداتها وتقاليدها وأن طريقة لبس الأنثى أو الذكر إنما يعبر عن قيم الحشمة، والحياء، والشرف، لذلك تولي الأسرة الجزائرية أهمية كبيرة لطريقة لبس الأفراد وأن تغيير طريقة اللباس هو في الواقع تغيير في القيم، فقد عرف هذا الأخير تطوراً سريعاً متأثراً بالاتصال بالمجتمع الجزائري بالثقافات الغربية. فقد اختفت مظاهر اللباس التي غالباً ما ميزت المجتمع الجزائري عن غيره من المجتمعات الغربية والعربية.⁽²⁴⁾ فالحايك والملاءة بالنسبة للمرأة التي كانت ترتديه ابتداءً من سن البلوغ وعوضهما الحجاب بمختلف مراحله ونماذجه، نتيجة للتحويلات التي مست المجتمع الجزائري، والتفتح الإعلامي على المجتمعات العربية الإسلامية الأخرى بحيث انتقلت بعض المظاهر الدينية والاجتماعية والثقافية ذات الطابع الديني إلى المجتمع الجزائري وتغلغلت فيه، ولعل اللباس الديني للذكور والإناث كان نموذج لذلك، هذا التغيير في المواقف لا يعني تغييراً كلياً إذ نجد الكثير من الأسر المعاصرة لا زالت محافظة على اللباس الجزائري التقليدي، بالطبع يبقى اللباس جزءاً لا يتجزأ من قيمة الشرف، فكل شيء مرتبط بالمرأة أو الفتاة لا يفصل أبداً عن شرف الأسرة.

لكن رغم هذه النتائج التي تشير إلى أن العلاقات الأسرية قد تحولت إلا أنه لا زالت بعض القيم والعادات والتقاليد راسخة لدى أفراد الأسرة المعاصرة. وبالتالي فإن هذا التحول ليس بتحول تام، بحيث لا يزال أفراد الأسرة النووية رغم هذه التحويلات يعملون على الحفاظ على مجموعة من التقاليد وهي تقاليد يرون أنها لا تتعارض مع حياتهم وما جابها من تغير، فالعادات والتقاليد بالنسبة لهم هي عبارة عن وسيلة للحفاظ على تماسك الأسرة، يجب الالتزام بها والحفاظ عليها، كما يعتبرونها همزة وصل بين ماضيهم وحاضرهم، فالقطيعة مع الماضي وما يحمله من قيم غير وارد في الأسر النووية، على عكس ما حدث في

المجتمعات الغربية، لأن هناك نوع من إعادة انتاج للقيم التقليدية عن طريق عملية التنشئة الاجتماعية وعن طريق الأسرة نفسها حتى وإن كانت نووية فعلى الرغم من عدم إعادة النظام التقليدي كما هو من حيث العادات والتقاليد والقيم نتيجة التحولات التي مست المجتمع والأسرة إلا أن مجموعة من القيم التقليدية المرتبطة بالعادات والتقاليد والدين والأعراف لا تزال متجذرة في الأسرة النووية المعاصرة.

خامسا: المرأة وقيمة الشرف في الأسرة الجزائرية:

ما يجب الإشارة إليه في هذا الموضوع هو اعتبار المرأة ووضعتها في المجتمع مؤشر أساسي وهام في تحديد ليس فقط طبيعة التغير الاجتماعي أو الأسري بل أيضا اتجاهه، لذلك فمعظم الدراسات التي تطرقت إلى موضوع التغير الاجتماعي أو الأسري أو القيمي أشارت إلى قضية المرأة وموقعها ودورها في هذه العملية.

إن منع المرأة سابقا من التمدرس أو العمل خارج البيت والحد من حريتها والمراقبة الدائمة لها والزامها السترة والحشمة والحياء إنما هو تعبير عما تحمله من قيمة عظيمة في نظر المجتمع ألا وهي الشرف، هذا الشرف لا يمسها وحدها بقدر ما يمس العائلة ككل، ومن المفارقات في هذه المسألة أن الفتاة رغم حملها لأهم قيمة في الحياة الأسرية والاجتماعية إلا أنها لا تزال قابضة في أسفل التراتبية الأسرية والاجتماعية، وهذا على عكس ما هو سائد من اعتقادات أن الفرد تزيد قيمته ومكانته كلما زادت أهمية القيمة التي يحملها.

يبرز الواقع أن الوضعية التي لطالما عاشتها المرأة داخل الأسرة أو في المجتمع هي تعبير عن مدى خضوع هذه الأخيرة للثقافة الذكورية السائدة في المجتمع، والتي لا زالت سائدة في المجتمع ولو بنسبة أقل مقارنة بالماضي، فالشرف يبقى إلى حد الآن قيمة مركزية في الأسرة الجزائرية، وتبقى الأنثى هي حاملة هذه القيمة، وعلى عكس ما هو سائد من اعتقاد أن المرأة هي الوحيدة الخاضعة لهذه الثقافة الذكورية، فإن الذكر يبقى هو الآخر خاضع لهذه الثقافة التي تفرض عليه انتهاج سلوك محدد اتجاه المرأة، لأن الفرق بين المرأة والرجل في قضية الهيمنة الذكورية وخضوع الذكر والأنثى لهذه الثقافة هو أن الرجل كان أكثر استفادة مقارنة بالمرأة، بحيث خدمت مصالحه أكثر من الأنثى⁽²⁵⁾، بالتالي فإن التزامه بهذه الثقافة مثله مثل المرأة يبقى التزاما قهريا وليس إراديا، فالتنشئة الاجتماعية الجنسية للمرأة تفرض عليها الحرص على عفتها وشرفها قدر المستطاع لأن هذا الشرف لا يخصها وحدها بقدر ما يخص الأسرة ككل، لذلك منح هذا النظام الذكوري الرجل أبا كان أو أخا كل الصلاحية من أجل مراقبة الفتاة ابنة كانت

أو أختا، دون نسيان مشاركة المرأة أو الأم في عملية الرقابة هذه بإقناع البنت بأن أهم ما تحمله في حياتها هي عفتها وشرفها. وهذا الشرف مرتبط في الغالب بالجانب الجنسي أكثر من أي جانب آخر بحيث يشكل الشرف والطهارة مفهوميين جد حساسين في "الهندسة الاجتماعية"، حيث انهما يرتبطان بطريقة شبه قدرية بين مكانة الرجل والسلوك الجنسي للنساء الخاضعات له (زوجات، أخوات أو قريبات عازبات)⁽²⁶⁾

لذلك فإن كل عمل مشرف يقوم به أي فرد من العائلة يصبح شرفا لجميع أفراد العائلة، وكل عمل مشين يقوم به أحدهم يصبح عملا مشينا للجميع. من هنا أن الفرد في العائلة يكون عضوا أكثر منه فردا مستقلا...وبموجب هذه العضوية والتوحد في الهوية يصبح كل فرد في الأسرة مسؤولا ليس عن تصرفاته الشخصية فحسب، بل تصرفات الأفراد الآخرين. من هنا مثلا أن انحراف البنت في العائلات التقليدية خاصة ينعكس على العائلة كلها ويمسها في الصميم ولا يمس الفتاة وحدها. هنا ترقد جذور جرائم الشرف التي هي بمثابة محاولة يائسة من قبل العائلة لاستعادة شرفها⁽²⁷⁾، فحينما تحمل البنت عذريتها فإنها تحمل في نفس الوقت رجولة الأبناء الذكور ورجولة بقية النساء أفراد أسرته، لذلك فإن عذرية البنت لا تعتبر ملكية أو حالة شخصية تخصها وحدها، فهي تتجاوز مفهوم التخصيص في معنى الاستمرارية وديمومة نظام قيم يرى فيها جميع أفراد الأسرة أنهم معنيون ويدعون الملكية والحماية⁽²⁸⁾ وهذا ما يحاول عدنان حب الله تفسيره في مسألة جنسانية المرأة بحيث يرى أنه بالرغم من أن الجسد هو جسد الفتاة والرغبة الجنسية رغبتها إلا أنها كانت تشعر بأن بكارتها (بيولوجيا هي تعبير عن غشاء داخل رحم المرأة يفض في الغالب عن طريق ممارسة الجنس، اجتماعيا وثقافيا تعبر عن عفة وشرف الفتاة بحيث لا تقض إلا من خلال عقد زواج) ليست ملكها، فهي منذ ولادتها قد عقدت عقدا مع المجتمع، مع الأب، مع الإخوة بأن جنسها ليس ملكها، فهو ملك العائلة لأنه اقترن بمفهوم الشرف⁽²⁹⁾، لذلك فإن المجتمعات العربية تجعل من عذرية المرأة قيمة أساسية في الحياة الأسرية والأكثر من ذلك شيء مقدس وجب على الفتاة وبقية أفراد الأسرة الحفاظ عليه بشتى الطرق، لكن وكما ذكرناه سابقا فإن الفتاة لم تستفد أبدا من قدسية العذرية التي تحملها وقيمة الشرف المرتبط بها حتى ولو حافظت عليهما، بل بالعكس كانت هذه العذرية سبب متاعبها في حياتها لذلك تتعجل الأسرة وحتى الفتاة في زواجها من أجل التخلص من هذا العبء الكبير.

بالتالي فإن المساس بالشرف إذا صار علنيا سيتحول إلى فضيحة تمس الفتاة والأسرة ككل وتهز الذكر بالدرجة الأولى بالحديث عن "ابنة فلان" بحيث يرتبط الشرف باسم الوالد والعائلة وليس اسم الفتاة، ومن المفارقات التي يمكن ملاحظتها وهو على الرغم من ارتباط الأسر في مجملها بالدين وبقواعده

إلا أن الأمر عندما يرتبط بالفتاة وبشرف الأسرة فإن حتى الدين يصبح في مرتبة أدنى مقارنة بالثقافة الذكورية السائدة، بحيث يتسامح المجتمع مع الذكر الذي قد يمارس علاقة جنسية محرمة خارج الزواج، بالمقابل تعاقب الفتاة التي هي الطرف الثاني في هذه العلاقة غير الشرعية عقابا اجتماعيا ومعنويا شديدا، بحيث يلغى شرفها تماما وتفقد أي فرصة ليتسامح معها المجتمع على الرغم من أن الدين الإسلامي في نصوصه يعامل الذكر والأنثى في هذه الحالة بنفس الشكل، لكن في الواقع يختفي العامل الديني هنا ويعوض بالعامل الثقافي السائد (الذكوري) الذي يحدد طبيعة الخطأ وما يقابله من عقاب وبما أن النظام السائد في المجتمع والأسرة هو نظام ذكوري فإن هذا الأخير لا يعامل الأنثى والذكر بنفس الشكل، فتسامحه في قضية الشرف مع الذكر دون الأنثى هو تعبير عن الانحياز الكبير للمجتمع اتجاه الذكر وعن دونية الأنثى التي لا تزال تعاني من هذا الاختلال في الحياة الاجتماعية، وما لا يمكن إنكاره في هذه القضية هو مساهمة المرأة بحد ذاتها في الإبقاء على هذا النظام وديمومته، إذ لا يلغي عدي الهواري فكرة مساهمة المرأة في لا مساواة السائدة في المجتمع، وذلك من خلال تقبلها لمكانتها ودورها في المجتمع وفي عملية التنشئة الاجتماعية (استنادا إلى القيم الدينية العادات والتقاليد...) ⁽³⁰⁾ بحيث لم يكن لها دور أو في بعض الأحيان رغبة في تغيير الأوضاع وحتى وإن كانت هناك بعض الحملات والنضال من أجل تغيير الأوضاع وحصولها على بعض المكتسبات إلا أن ذلك بقي محدودا، وحتى ما حصلت عليه من حقوق من خلال ما ذكرناه سابقا، فإنما كان ذلك نتيجة للتغيرات التي طرأت على المجتمع وفتحت لها بابا من أجل بلوغ ما هي عليه حاليا لأن الإشكال الحقيقي يكمن في أن المرأة تشارك إلى حد الآن في الإبقاء على وضعيتها الخاضعة للنظام الذكوري من خلال التنشئة الاجتماعية ومساهمتها في عملية إعادة إنتاج نفس النظام ونفس الوضعية، بحيث لديها قناعة واعتراف بأفضلية الذكور في المجتمع أو الأسرة، فهي كأم تعلم البنت أو الابن منذ السنوات الأولى لحياتهما أن الرجولة والسلطة والقوة هي للآب أو بالأحرى الذكر وعلى الابن أن يلعب هذا الدور ويكتسب رجولته في الحياة ومن جهة أخرى تعلم ابنتها كيف تكون ربة بيت صالحة عليها الاعتناء به وبأفراده وفي نفس الوقت تعلمها مدى قيمة الأب ومكانته في الحياة الأسرية، وهذا لا يعبر فقط عن تنشئة اجتماعية بل وحتى نفسية من خلال تهية الابن نفسيا لأن يكون رجلا فحلا وأبا والبنت كيف تكون امرأة وزوجة صالحة، وكل هذا في إطار النظام الأبوي السائد في المجتمع، ولعل هذا ما أخر تغيير المرأة لوضعيتها وبقيائها في وضعية دونية في المجتمع أو الأسرة، وهذا ما يطرح أيضا مشكل ديمومة علاقة التقاليد بالتحضر حتى في سياق المجتمعات المتحضرة، فالتقاليد تبقى كامنة بطريقة أو بأخرى ⁽³¹⁾، بحيث صعب تغيير تلك النظرة الذكورية للمرأة ليس فقط وجهة نظر الذكور فقط بل وأيضا من وجهة نظر المرأة في حد ذاتها من خلال قناعتها بأن مكانتها الدونية أو وارتباطها الدائم بالبيت أمران طبيعيين.

خاتمة:

إن التغيرات التي مست المجتمع الجزائري على العموم والأسرة على الخصوص كان لها أثرها على القيم المرتبطة بهذه الأخيرة وأن انتقال الأسرة من شكلها الممتد التقليدي إلى شكلها النووي المعاصر أظهر طبيعة هذه التغيرات وشدتها، لكن يبقى الإشكال قائم في طبيعة تغير القيم وحدتها بحيث أظهرت مختلف الدراسات التي تمت حول الموضوع مجموعة من المفارقات لا تزال قائمة إلى حد الآن، بحيث إذا اعتبرنا أن التغير هو حتمية تمس أي مجتمع فإن بناء مهما كانت ستكون عرضة لهذا التغير بما فيه البنية الأسرية، لكن الظاهر أن الأسرة العربية عامة والأسرة الجزائرية على وجه الخصوص كان لها موقف خاص اتجاه هذا التغير، بحيث صارت تمثل نموذج مميز، نموذج يجمع بين كل ما هو متناقض من قيم تقليدية سلفية تظهر من خلال القيم الدينية، التقاليد، العادات، ... وقيم أخرى يمكن وصفها بالعصرية والتي ترمز إلى كل ما هو جديد من قيم الحرية، المساواة، الديمقراطية، الفردانية، هذه المفارقات وهذا الجمع بين بين قيم متناقضة في نفس المجال (المجال الأسري) أنتج ظواهر جديدة صارت محور مختلف الدراسات التي تمت حول الموضوع بحيث أنتجت مفاهيم جديدة لم تكن مطروحة من قبل، كصراع القيم، أو صراع الأجيال أو قيم الحداثة مقابل قيم السلف....

ولعل الملفت للانتباه هو تلك المحاولة الدائمة لأفراد الأسرة الجمع بين تلك القيم الجديدة والتقليدية، بحيث لم يتمكنوا من ترك قيمهم التقليدية التي يرونها أساسية في حياتهم ولا يمكن الاستغناء عنها ومن جهة أخرى اقتناعهم بأن تبني القيم الجديدة هو أمر لا مفر منه وهذه العملية يظهر أنها تقوم على أساس تكييف الأفراد لقيمهم الجديدة مع قيمهم التقليدية من دون المساس بتوازن الحياة الأسرة بحيث توضع هذه القيم الجديدة في إطار ما هو تقليدي بمعنى آخر هل هذه القيم الجديدة تتناقض مثلا أو تتنافى مع الجانب الديني أو الجانب الثقافي السائد ، ولعل هذه العملية هي التي ساهمت في الإبقاء على القيم التقليدية وديمومتها ولعلها السبب في خلق نظام أسري وقيمي هجين حسب تعبير هشام شرابي.

الإحالات والهوامش :

- 1- محمد أحمد محمد بيومي- عبد العليم ناصر عفاف، "علم الاجتماع العائلي"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2003
- 2- عنصر العياشي، "الأسرة في الوطن العربي: آفاق التحول من الأبوية... إلى الشراكة"، عالم الفكر، المجلد: 36، العدد: 3، يناير-مارس، 2008، صص 281-325
- 3 - عنصر العياشي، نفس المرجع السابق، ص 287
- 4- حسين عبد الحميد رشوان، "الأسرة والمجتمع، دراسة في علم الاجتماع الأسرة"، مؤسسة شباب الجامعة، 2012، ص 24.
- 5 - Rahm a Bourqia, « Valeurs et changement social » au Maroc, Repère du développement, article publié 03/01/2013, P.106
- 6 – Rudolf Rezsomazy, Sociologie des valeurs, Armand colin, 2006, P90

- 7 –Julien Damon، «La valeur " famille " en tendances، un modèle en évolution»، in Information sociale، n136، 2006،Caisse nationale d’allocations familiales، pp112-120
- 8 -Théry Iren، "Le démariage"، Edition Oldile Jacob، Prism، 2001.
- 9 - Addi Lhaouari، "Les mutations de la société Algérienne (famille et lien sociale dans l’Algérie contemporaine"، Ed. La Découverte et Cyros، Paris، p14، 1999.
- 10 - Addi Lhouari،Ibid،p15.
- 11- هشام شرابي، "النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، ذكر في العياشي عنصر، مرجع سابق، ص288
- 12- مصطفى بوتفنوش، "العائلة الجزائرية التطور والخصائص الحديثة"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984، ص66
- 13- عبد الرؤوف الضبع، "علم الاجتماع العائلي"، دار وفاء لدينا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2002، ص169.
- 14- مصطفى بوتفنوش، نفس المرجع السابق، ص63-64.
- 15- محمد أحمد بيومي، ناصر عبد العليم عفاف، "علم الاجتماع العائلي (دراسة التغيرات في الأسرة العربية)"، دار المعرفة الجامعية الأزاريطة، 2003، ص75
- 16- نفس المرجع، ص214.
- 17 –Mostefa Boutefnouchet، " Société et modernité، les principes du changement social"، Office des publications Universitaires، Alger، 2004، p22
- 18- حليم بركات، "المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي"، مركز الوحدة العربية، بيروت، 2006، ص 328.
- 19- مصطفى بوتفنوش، نفس المرجع السابق، ص232.
- 20- محمد أحمد عبد الحميد رشوان: "علم الاجتماع التنظيم، مؤسسة الشباب الجامعية للنشر والتوزيع"، الإسكندرية، 2004، ص 185.
- 21- محمد خروف، جصاص الربيع، "علم الاجتماع الثقافية"، منشورات جامعة منتوري، قسنطينة، 2003، ص 81.
- 22- معن خليل عمر، "علم الاجتماع الأسرة"، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، 2004، ص 59.
- * هذه النسب والاستنتاجات هي نتاج لدراسة ميدانية تدخل في إطار إنجاز رسالة دكتوراه معنونة " التغير الاجتماعي ومسألة القيم في الأسرة الجزائرية- الأسرة النووية بمنطقة الغزوات نموذجا" من إنجاز الطالب بوطوب فيصل، جامعة وهران.
- 23- مصطفى بوتفنوش، نفس المرجع السابق، ص 53.
- 24- محمد خروف، جصاص الربيع: نفس المرجع السابق، ص: 74، 75.
- 25 - Addi Lhaouari، "Les mutations de la société Algérienne (famille et lien sociale dans l’Algérie contemporaine"، Ed. La Découverte et Cyros، Paris، p 108
- 26- ذكر في فاطمة المرنيسي، نفس المرجع السابق، ص 184 Wilhelm Reich، The Mass Psychology of Fascis
- 27- حليم بركات، "المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي" مركز الوحدة العربية، بيروت، 2006، ص 177.
- 28 - Zemmour Zine-Eddine، « Jeune fille، famille et virginité، Approche anthropologique de la tradition »، in Confluences Méditerranée-N41، printemps 2002
- 29- انظر، عدنان حب الله، مصطفى صفوان، "إشكاليات المجتمع العربي، قراءة من منظور التحليل النفسي"، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2008، ص 234
- 30 -Addi Lhouari، Opcit، p105
- 31 -Mostefa Boutefnouchet، " La société Algérienne en transition"، Office des publications universitaires، Alger، 2004، P39

الإطارات الصناعية واتخاذ القرار دراسة حول المفهوم والأدوار

بلحاج وسيلة (طالبة دكتوراه)
د.بوحسون العربي (أستاذ جامعة تلمسان)
قسم العلوم الاجتماعية - جامعة تلمسان

الملخص:

نتطرق في هذا البحث إلى مفهوم "الإطار" وأصل هذه الكلمة وكيف انتقلت إلى مجالات أخرى، من بينها المجال الصناعي، مما يقودنا إلى التعريف بالإطارات الصناعية كفئة مهنية تقع في أعلى هرم التنظيم، مع ذكر أهم أصنافها وظروف نشأتها، والمهام والمسؤوليات الملقاة على عاتقها، ودورها في قيادة المؤسسة الصناعية. ونتطرق كذلك إلى أنواع القرارات التي تصدرها في المؤسسة، مركزين في ذات السياق على العلاقة بين الإطارات الصناعية الجزائرية وعملية اتخاذ القرار. وللاشارة فإن هذا المجهود هو محصلة النتائج الأولية لبحث أكاديمي (أطروحة دكتوراه) يشرف على نهايته، الذي يعالج معايير قياس الكفاءة التسييرية لدى شريحة الإطارات الصناعية الجزائرية.

الكلمات المفتاحية: الإطار، الإطارات الصناعية، اتخاذ القرار، المسؤولية، المخاطرة في اتخاذ القرار

مقدمة:

تعتبر الإطارات الصناعية فئة مهنية واجتماعية من فئات المجتمع وشريحة من شرائحه الوسطى التي أفرزتها الصيرورة، أي التحول والتطور في المجال التقني الذي جعل من هذه الفئة تظهر التطور الاقتصادي والاجتماعي للمجتمعات الإنسانية المعاصرة، ولاسيما المجتمعات الغربية، في زمن أصبح فيه للعلم والمؤهلات التقنية والتعليمية دور أساسي في كل الأنشطة الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية. ومما لاشك فيه أصبحت المؤسسة الصناعية العصرية تحتاج أكثر فأكثر إلى الفرد الذي يقوم بالمبادرة وأخذ القرارات والرقابة الذاتية وتحمل المسؤوليات على درجة عالية من الوعي والتأهيل.

1-تطور مفهوم الإطار:

ترجع كلمة "إطار – Cadre" في الأصل إلى اللغة اللاتينية القديمة "Cadrum"، فقد دخلت الحقل الاجتماعي بعدما كانت محصورة في المجال العسكري، حيث تداولت سنة 1796 في عهد "نابليون" الذي كان يقسم جنوده إلى حلقات على شكل مربعات تحيط به حاشية من الضباط وضباط الصف، ونتجت عن ذلك وحدات محدودة العدد هي أشبه بالخلايا أو الكتائب⁽¹⁾. نجد هذا في تعريف "J. Doublet et Passeleq" يعرفان الإطار: "أصل كلمة الإطار يرجع إلى التعبير العسكري، إذ يعني مربع "Carre" الذي تعني تشكيل جماعة أو فرع على شكل مربع، حتى تستهل عملية تأطيره، وأنه يمكن أن نجد أصوله من جهة أخرى في تسجيل الإطار في لوائح القائمة حسب فئات المستخدمين الخاصة بالجيش".⁽²⁾ وفي سنة 1930 تولى لفظ "الإطار" عن معناه المتصل بالتنظيم العسكري ليدخل بدلالة اجتماعية في تحديد قواعد الحياة المهنية حيث أصبح يشير إلى:

- "فاعلين في مستويات ذو شهادات ودخل مرتفع، هؤلاء الأجراء يمارسون عن طريق تفويض من صاحب المؤسسة وظيفة المبادرة أو المسؤولية، التي يتميز فيها بالكفاءة والتقنية وهذا لضمان التنظيم والمراقبة وحتى تنفيذ العمل المطلوب".⁽³⁾

وأكد أيضا Carlo Parietti على هذا التعريف في دراسته للإطارات الصناعية في أوروبا سنة 2001، حيث ركز على الشهادة العلمية والمستوى العالي، والدخل المرتفع لهذه الفئة، إضافة إلى تحمل المسؤولية والتنبؤ، والتخطيط والمراقبة للعمال والتسيير الحسن للمؤسسة.⁽⁴⁾ كما عرفها أيضا Doublet et Passeleq: بصيغة أخرى وهي "أن الإطار أجبر يمارس وظيفة المبادرة أو القيادة ويتحمل المسؤولية في نشاط المؤسسة أو الإدارة، ويملك تكوينا عاليا، محصلا عليه إما عن طريق دبلوم أو مكتب شخصيا في الميدان التقني والإداري والقانوني والتجاري والمالي".⁽⁵⁾ ويعرفها Guy Groux في أدبيات التسيير "Managériale" فيحدد الإطار كجماعة مركزية، ونموذج يضطلع على مستوى المؤسسة بسلطة اقتصادية حقيقية، يركز على الملكية، وإنما للمعرفة، العقلانية، والكفاءة، والفعالية".⁽⁶⁾ وعرفها Hadj Hassan: "الإطار موظفا ساميا يستثمر لشغل وظيفة القيادة والمراقبة والإدارة ومن خلال تدخل مسؤوليته التي أوكلت إليه على أساس شروط معينة تتوفر فيه، ويتم ذلك في مؤسسة عمومية عامة أو إدارة خاصة أو مكتب بحيث يكون قد تلقى تكوينا إداريا أو قانونيا".⁽⁷⁾

2-بروز فئة الإطارات:

إن فئة الإطارات الصناعية تكتسي أهمية بالغة على أكثر من صعيد وفي المقدمة من ذلك موقع هذه الفئة في البناء الاجتماعي للمؤسسة بصفة خاصة والمجتمع بعامته. وهذا ما يدفعنا إلى محاولة

التطرق إلى الأسباب التاريخية التي أدت إلى بروز هذه الفئة. إن بروز فئة الإطارات، وترسيخ وظائفها قد ارتبط بتطور المؤسسات الصناعية والتجارية، لأن حاجة المؤسسات المتزايدة والمستجدة قد أدت في آخر المطاف وبالتدريج إلى ترسيخ وظيفة الإطارات، كما تم في قطاع السكك الحديدية في الـ 1880 و 1890، وقد أدت هذه الظاهرة فيما بعد إلى انتشار سريع لطرق جديدة في التسيير والتنظيم، وهذا ما أدى بدوره إلى بلورة وعي هؤلاء الإطارات بتواجدهم كمجموعة سوسيو اقتصادية.⁽⁸⁾

وفي هذا السياق يرى Perlo: "أن ظهور الإطارات يعود إلى إستراتيجيات الطبقات المالكة، التي توصلت من مراحل تطور المجتمع الرأسمالي إلى ضرورة إيجاد من ينوب عنها في تنظيم وإدارة المنشآت بعد أن عرف حجم ثرواتها نموا كبيرا ولم يعد من السهل تسييرها بالاعتماد على أنشطة إدارة المؤسسات المالية والمجتمعات العائلية التي يشرفون من خلالها على تسيير ثرواتهم الكبيرة⁽⁹⁾. ويعرف هذا في النظرية الاقتصادية بعامل الإنتاج "التنظيم" إضافة إلى العوامل الأساسية الأول (العمل، الأرض، رأس المال) الذي اشتق منه المنظم، أي المسير الذي كلفه صاحب رأس المال بتسيير شؤون المؤسسة، بعدما عجز المالك عن القيام بهذا الدور لوحده بسبب تطور وتعقد وكثرة الأعباء عليه⁽¹⁰⁾. ومهما اختلفت الأسباب الحقيقية التي أدت إلى بروز هذه المهنة، ومن ثم فئة الإطارات وترسيخ وظائفهم في التنظيمات والمجتمعات الحديثة فإنه من المؤكد أن مهنة الإطارات في جوانبها التقنية التنظيمية هي أول الشروط الأساسية لظهورها وتدعيم الركائز التي تقوم عليها وظيفتهم.

3- مفهوم الإطارات الصناعية:

هناك صعوبة في تحديد مفهوم الإطار الصناعي فإذا قمنا بالاقتراب على المستوى المعرفي والمنهجي، نلاحظ في التعاريف السابقة، ليس هناك اتجاه عام حول مفهوم الإطار، إذ كل مفهوم يحدده حسب الاختصاص أو المركز الذي يحتله، وكذا الوظيفة التي يشغلها في المؤسسة، حيث يقول "Bachy (J.P)" في هذا المجال: "إن التحدث عن الإطارات يجعلنا نترج في مجال كلامي واسع، لأن تحت هذا العنوان توجد مجموعة من المعاني المختلفة عن بعضها البعض، فالإطار أحيانا هو بيروقراطي، ومسير، وتقنوقراطي والبعض الآخر يدرجون الإطار في فئة النخبة. إذا اعتبرنا الإطار يمكن أن يشكل فئة النخبة، ففي هذا المجال نتكلم على النخبة الصناعية (رجال الأعمال) التي تتولى مهمة إنشاء القطاع الصناعي بفضل تحويل التكنولوجيا من البلدان المتقدمة إلى البلدان المتخلفة⁽¹¹⁾. وهذا ما نراه لا يوافق مفهوم الإطار الصناعي، الذي يعتبر الكفاءة التي تتولى عملية التسيير.

وإن كان كل هذه المجالات التي وظفت كلمة الإطار تحمل بوعي أو غير وعي محتوى إيديولوجي، وتؤدي كلها إلى نوع من الخلط في تحديد مفهوم الإطار، هذا راجع بدوره إلى عدم وجود تحديد متفق عليه

لمفهوم الإطار. حيث يقول "Bachy (J.P)": "إذا كانت كلمة إطار مستعملة في مجالات كثيرة فلا يوجد أي تعريف رسمي للإطار".⁽¹²⁾

ولاشك أن مفهوم الإطارات Cadres مثله مثل غيره من المفاهيم المستعملة في البحث الاجتماعي يكتنفه الكثير من الغموض، واللبس وهذا النقص الذي شهدته الأبحاث الاجتماعية حول ذلك، فكل التعاريف لمفهوم الإطار تبقى متباعدة ومختلفة على حد تعبير عنصر العياشي، الذي قدم مفهوما للإطار يحمل صعوبة، لأنه يعتبره -مفهوم الإطار- بمثابة الضريبة التي تدفعها كل المفاهيم المتداولة والشائعة وبخاصة التي تخرج إلى ميادين الاستعمال المكثف في مجالات عديدة. إن مفهوم الإطار قد يبدو ولأول وهلة كمفهوم مجرد يدل على شخص معين، له مكانة داخل التقسيم الاجتماعي للعمل، إلا أن هذه المكانة تبقى محصورة بمعايير مختلفة.⁽¹³⁾

- تعريف الإطار:

هو الشخص المتحصل على شهادة جامعية أو تكوين عال أو حامل لخبرة طويلة في ميدان معين، يمكن أن تعادل الشهادة الجامعية أو التكوين العالي ويشغل هذا الأخير مناصب عمل ذات مسؤوليات يمكن من خلالها أن يقوم ببعض المبادرات ويتخذ بعض القرارات".⁽¹⁴⁾ أما التعريف الذي يقترحه المعهد الوطني للدراسات الاقتصادية والإحصائية بفرنسا (INEES) يحدد الإطارات على النحو التالي: "هي فئة اجتماعية تتميز بمسؤولية قيادية تركز على تكوين عالي ونمط حياة وعلاقات اجتماعية خاصة بها". وهناك من يرى أن المسير الإطار هو الشخص المسؤول على المؤسسة أو إحدى وحداتها الفرعية، وهذا التعريف ينطبق أيضا على كل الرؤساء المسؤولين على المؤسسات (الإطارات السامية على رأس المصالح كالتسويق، الموارد البشرية)، أو إطارات التحكم المكلفين بورشة إنتاج.⁽¹⁵⁾

أما التعريف الثاني فتقدمه النصوص التشريعية الخاصة بالعمل في الجزائر التي تقول: "يعتبر إطارا كل من يتقاضى أجرا مطابقا للدرجة 14 وأكثر من سلم القانون العام".

- ظروف تشكيل فئة الإطارات في الجزائر:

الإطارات لفظة متداولة بكثرة تشير إلى فئة اجتماعية مهنية عرفت النور بفضل عمليات التصنيع الكبرى التي شهدتها الجزائر منذ استقلالها، وبخاصة منذ انطلاق مخططات التنمية الوطنية في بداية السبعينات (المخطط الرباعي الأول 1970-1973، والمخطط الرباعي الثاني 1973-1977).⁽¹⁶⁾ فقد كان للتصنيع في الجزائر الدور الأساسي لميلاد هذه الفئة المهنية التي تعد من الفئات النخبوية الموزعة على القطاعات الحيوية في البلاد. ومن بين هذه النخب نجد فئة الإطارات الصناعية التي تطورت تدريجيا منذ سنوات 1977 أين كان عدد الإطارات السامية لا يتجاوز 1,8% من مجمل السكان النشيطين في البلاد،

و2% من الإطارات التقنية المتوسطة، و6% من الإطارات المتوسطة غير التقنية.⁽¹⁷⁾ حيث ارتبط تاريخ نشأة هذه الفئة المهنية بتاريخ الجزائر الحديثة ما بعد الاستقلال التي كانت لها طموحات كبيرة للخروج من دائرة التخلف عن طريق التنمية والصناعات المصنعة كمشروع تحديثي للدولة.

4- أصناف الإطارات:

تختلف الإطارات فيما بينها، من حيث عدة عوامل تتجلى في نوعية التكوين الذي تتلقاها، ومن حيث الكفاءة التي تتمتع بها، ومن حيث مناصب العمل التي تحتلها في إطار التقسيم التقني للعمل داخل المؤسسة، يمكن تبيانها كالتالي:

أ- إطارات عليا:

إن الإطارات العليا هي الفئة التي حصلت على تكوين عالي ممثل بشهادة سواء تلقت هذا التكوين في الجامعة أو في معاهد تقنية عليا أو تكوين تتحصل عليه عن طريق التجربة. كما هو الحال بالنسبة لبعض الإطارات العليا التي تم الاعتراف بها بفضل الوظائف التي تشغلها في المؤسسات الإنتاجية، إن هذه الفئة تمارس مهامها في قمة الهرم التنظيمي، حيث أن عملها يتمثل في التخطيط، ورسم السياسات العامة للمؤسسة، وذلك بتنسيق جهود ونشاطات مع الإطارات المتوسطة، والتأكد من سلامة المخرجات (Output) النهائية في القاعدة. ولها سلطة التعبئة وجمع العمال حولها، وحتى في حالة الصراعات يملكون مهارة تنظيمية، أي القدرة على التخطيط والتنسيق، وتحقيق التكامل بين مختلف المصالح والأنشطة داخل التنظيم، ويندرج ضمن هذه الفئة.

- المهندسين: كإطارات المؤسسات الإنتاجية الصناعية، ويتميزون بامتلاكهم لشهادة جامعية أو من المعاهد العليا، إلا أنهم غالبا ما يمارسون وظائف إدارية وتجارية، ويمكن إدراجهم ضمن الإطارات المسيرة.

- الإطارات الإدارية والتجارية والقانونية: ويمثلون فئة المدراء ويطلق عليهم بالانجليزية "Mangers" المميزين، ومجموعهم يمثلون نخبة المؤسسة (منشطي المؤسسة).

ب- إطارات متوسطة:

وهم الذين يقومون بوظيفة ولهم نشاط ذو مستوى عالي. يمثلون حلقة الوصل بين الإطارات البسيطة والإدارة، يتمثل دورهم في تنظيم الاجتماعات وإجراء الاتصالات لتأمين وصول المعلومات من القمة إلى القاعدة والعكس، مع تقديم الشرح والإيضاح اللازمين. لهم سلطة تنظيمية حيث يضبطون العلاقة ما بين العمال، وأولئك الموجهين عن طريق الإجراءات واتخاذ القرارات، كما أن وظائف الإطارات الوسطى تقام على مستوى اتخاذ القرار الذي تقوم به الإطارات العليا.

ج- إطارات بسيطة:

يقومون بالإشراف على المستخدمين، وعلى استخدام الموارد في أدنى المستويات التنظيمية، تتمثل مهمتهم في التأكد من تنفيذ المهام الموكلة إليهم للعمال المنفذين بشكل مناسب، بالإضافة إلى دور التوجيه وتصحيح بعض الأخطاء الواردة في التصاميم مثلاً. كما أن لهم معرفة كبيرة وذلك من خلال خبرتهم وتفوقهم من الناحية التقنية، وهي القدرة على استعمال التقنيات، وتطبيق الإجراءات والأساليب المتخصصة في مجال عملهم. ويندرج ضمن هذه الفئة:

- التقنيون Techniciens: يحملون شهادة تقني من معهد تقني جامعي، لهم دور محدود من ناحية القيادة، ويتمتعون بسلطة وظيفية حسب الوظيفة التي يقومون بها، ويتموقعون عادة في مكان وسطي بين العمال المنفذين والإطارات المتوسطة العليا.

- رجال التحكم Agent de maîtrise: يظهرون في المؤسسات الصناعية كمراقبين، ورؤساء الفرق الذين يسهرون على سيرورة العمل، ويؤطرون العمال لأنهم أقرب إليهم من الأصناف الأخرى من الإطارات. وما يمكن الأخذ به في النهاية، هو أن الإطارات بالمؤسسات الإنتاجية يمثلون تلك الفئة المرتبطة مباشرة بالمؤسسة، وذلك من خلال الوظائف التي تحتلها ضمن إدارة المؤسسة وتسيير الأعمال ومراقبة التنفيذ.

- ظروف تغير هرم العمال:

عادة ما كان الهرم التنظيمي في المؤسسة في مراحل سابقة يضم ثلاث فئات مهنية متفاوتة العدد، تمثل قاعدتها الكبرى فئة المنفذين، والفئة الوسطى يمثلها المؤهلين وتأتي الفئة القليلة وهم الإطارات والمسيرين في قمة الهرم، لكن "ما يمكن قوله عن الهياكل التنظيمية، أنها ليست هياكل نموذجية، وتختلف باختلاف المؤسسات تبعاً لحجمها وطبيعة عملياتها"⁽¹⁸⁾.

لذلك يمكن أن يكون لمؤسسة ما هرماً عمالياً تمثله الأغلبية من الإطارات تفرضه نوعية التكنولوجيا المستخدمة في طرق الإنتاج والتسيير، التي تتطلب الكفاءة العالية في الموارد البشرية. مما يفرض تعديلاً على الهرم التنظيمي المعهود بالفئات العريضة من المنفذين. وقد بينت تجربة المؤسسات الصناعية في الجزائر أن الفئات المهنية، هي ليست ثابتة ونموذجية، فقد تزيد فئة عن أخرى أو تلغى تماماً وذلك حسب طبيعة أهداف المؤسسات ومستويات تطورها. وهذا ما حدث فعلاً في مؤسسة الاتصالات الرقمية بتلمسان عندما تطورت نوعية تكنولوجيا الإنتاج، حيث فرض على المؤسسة المزيد من المهندسين والإطارات السامية للاستجابة لمطلب المنافسة، بينما قلت أحجام الفئات الأخرى من العمال. فبعدما لم يكن للمؤسسة إطارات سامية أصبح لها 17 إطار سامي، وانتقل عدد الإطارات من 33 إلى 126، وكذلك صنف التقنيين

المؤهلين انتقل من 15 إلى 106، بينما انخفض حجم فئة المنفذين من 36 إلى 18 نظرا للتحويل المهني الذي فرض عليها الدخول في شراكة رفيعة المستوى مع شركة إيركسون السويدية لصناعة أجهزة الاتصالات الرقمية، الأمر الذي فرض على المؤسسة تعويض أغلب المنفذين بآلات أوتوماتيكية.⁽¹⁹⁾ وقد بينت بعض التجارب العالمية أن ارتفاع نسبة عدد المهندسين والإطارات على نسبة العمال المنفذين يؤدي إلى زيادة معدل إنتاجية، وهذا ما حدث فعلا في المصانع اليابانية. وتأكدت منه إحدى الدراسات التي أجريت على شركة Western Electric وتوصلت إلى نتيجة هامة، وهي أن كل مهندس يساهم في زيادة معدل إنتاجية العامل بهذه الشركة بحوالي 5% تقريبا.⁽²⁰⁾

5- مهام وأدوار الإطارات:

تقوم الإطارات بوظائف متعددة مثل تسيير الموارد البشرية والمادية والمالية، مع تقليد مسؤوليات وسطية بين المسيرين وأعوان التحكم وذلك من أجل تحقيق أهداف المصلحة العامة للمؤسسة وقبل التطرق إلى المهام التي تعد من صلاحيات الإطار، نلاحظ أن صاحب كتاب (الإدارة الصناعية- 1916) الفرنسي "هونري فايول" عندما وضع المبادئ الأربعة عشر للمناجمنت ذكر مبدئين أساسيين هما:

- السلطة: تتجلى في حق إصدار الأوامر، وهي تعد أكبر مهمة يقوم بها الإطار.
- المبادرة: تظهر في اقتراح أشياء جديدة، ومهمة كالاكتشافات والبرامج والخطط، التي تعود بالفائدة على المؤسسة، وهذه المهمة تعتبر أساسية في تطوير المؤسسة.

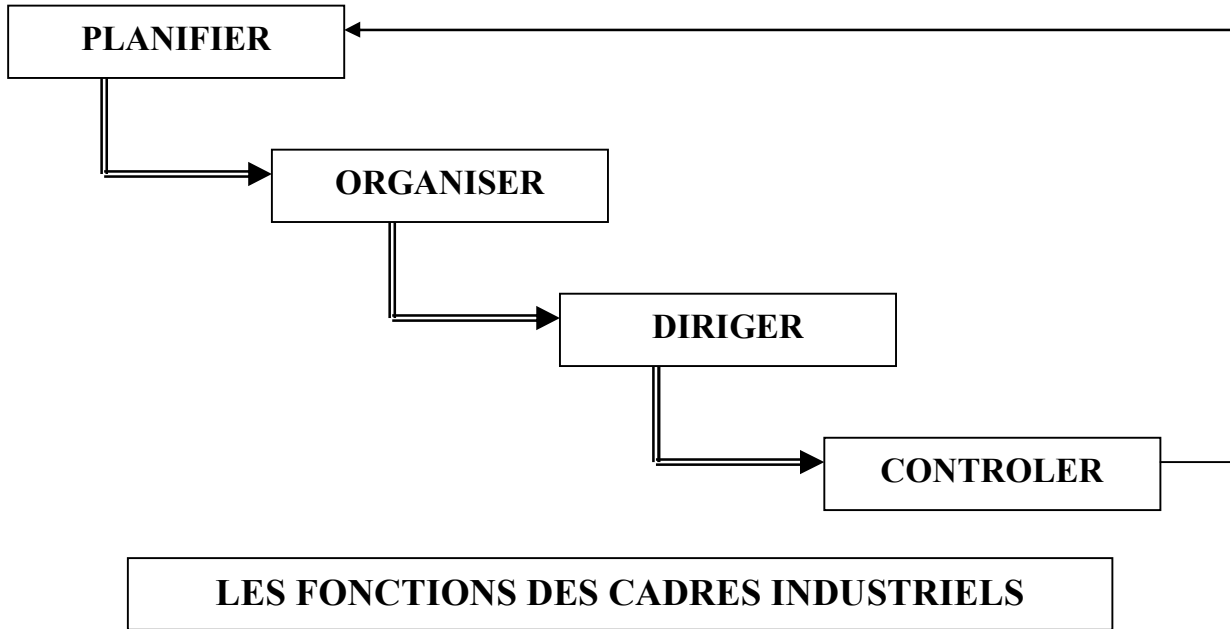
أما فيما يتعلق بالمهام التالية، فالإطار يبرز دوره فيها بحكم تقلده لمنصب الإطار، ومن أهمها، ما يلي:

1. التخطيط Planifier: يستعمل الإطار التخطيط كطريقة تفكير قبل اتخاذ أي عمل أو إجراء، أي وضع خطط وبرامج وميزانية المصلحة للمدى القصير والمتوسط لأهداف متوقع تحقيقها.
2. التنظيم Organiser: وتعني وضع كل في مكانه، الأفراد في وظائفهم، والآلات في أماكنها، وتحديد طريقة العمل المتبعة، والإستراتيجية المطبقة لتحقيق الأهداف وتحسين النشاطات وتوجيهها عن طريق، تحويل الصلاحيات وتحديد المسؤولية سواء للإطار أو للمرؤوس.
3. التوجيه Diriger: توحيد الجهود والعمليات أي تخطيطها وتنظيمها لتعمل بانسجام متكامل مع بعضها البعض. وهي تعبئة فريق عمل تحت قيادة إطار لتحقيق أهداف المؤسسة ووضع الخطة في التطبيق.⁽²¹⁾

4. الإشراف والمراقبة Encadrer et Contrôler: تعني معرفة الإطار لكل كبيرة وصغيرة في العمل مع إعطاء بعض النصائح للمرؤوسين ومتابعة العمل إذا كان قد أتم حسب المعايير المحددة وملاحظة أي

مشاكل التي يمكن إعاقة السير الحسن، حتى يتسنى التدخل في الوقت المناسب. وكذلك لمراقبة نوعية الإنتاج ومستوى الأزمة.⁽²²⁾

ويوضح المخطط التالي طبيعة هذا التسلسل في المهام التي يقوم بها الإطار.⁽²³⁾



إذن فوظيفة الإطار لها مهمة أساسية تتمثل في المساهمة الفعلية في تنظيم العمل، كما تعمل أيضا على متابعة ومراقبة التوجهات المعلنة عنها أو المعطاة واحترامها في نفس الوقت، فهي تعني المراقبة والمتابعة للعمل الخاص بالعمال، فهي إذن مهمة التأطير، تختص في مهام أقل ارتباطا مباشرة بالإنتاج. وتتضمن أدوار الإطارات إلى جانب ما سبق من مسؤوليات عدة مهام لا تقل أهمية عن الأولى وتتمثل فيما يلي:

1-أخذ القرار: من أجل تحقيق الأهداف، وحسن التنظيم والإشراف الجيد والمراقبة الصارمة، فإن كل هذه الأعمال تتطلب أخذ القرار الفعال، لأن الإطار كمسؤول يتدخل في التوجيه وهو محرك للنشاطات والتغيرات المتوقعة، لذلك يقرر في الوقت المناسب والمكان المناسب، حيث يعرف Fernandez اتخاذ القرار "هو الإشارة لنية واضحة لاتخاذ القرار، أما تنفيذ القرار ما هو إلا المرحلة الأخيرة والمرئية للقرار"⁽²⁴⁾ كما أن التطور الذي عرفته المؤسسة الصناعية، من حيث الحجم والعدد ومن حيث تنظيم العمل، أدى إلى توسيع وتطوير المهام التقنية والعلمية، ولهذا فإن التقنيات الحديثة ليست كيميائية أو ميكانيكية فقط وإنما تخصص:

- المهمة الإدارية: إن الكفاءة التقنية، ليس لها معنى بدون الذكاء الإداري للبعض الآخر ويمكن القول بأن فن استعمال التقنيات والتقنين وتنسيق جهودهم ومراقبتهم، أي المهام الإدارية أهم من المهام التقنية، بحيث أن التنبؤ والتنسيق والمراقبة هي الخصائص الأساسية للمسؤول.

- الدور الاجتماعي: لا يمكن للمؤسسة أن تسير سيرا حسنا، إلا إذا كانت هناك إرادة وقدرة على التعاون الجدي والكلّي بين أعضائها من أجل المصلحة العامة، ولذا يجب إعلامهم والحصول على موافقتهم، واختيار لكل منصب الرجل المناسب له، مما يدل على ضرورة تحليل الوظائف والمناصب، كما يجب تكوين مستخدمين تكويناً مهنياً وثقافياً وإيديولوجياً.⁽²⁵⁾ ويمكن أيضاً تقسيم الأدوار التي يؤديها الإطار باختلاف الوظائف وشكل الهيكل التنظيمي لأي مؤسسة تبعا لاختلاف الهدف إلى ثلاثة أنواع أهمها⁽²⁶⁾:

1- دور الاتصال: يتمثل في:

- التمثيل: دعوة زبون مهم.
- التسيير: تحمل مسؤولية العمل والمستخدمين المكلف بهم.
- ضمان الروابط والعلاقات: إعداد مختلف العلاقات خارج التراتبية العمودية، أي مع أشخاص خارج المؤسسة.

2- دور الإعلام: يتمثل في:

- التوجيه: يقوم دوماً مقام المترقب والمترصّد للأخبار النافعة والمعلومات الجديدة.
- النشر والتوزيع: توزيع القسم الأوفر من المعلومات.
- أن يكون ناطقاً رسمياً: إرسال المعلومات المسؤول عنها إلى جميع المتعاملين الخارجين عن المؤسسة.

3- دور القرار: يتمثل في:

- التعهد: يتعهد بتحسين نتائج المؤسسة أو الوحدة التي يشرف عليها وجعلها مسيرة لتحوّلات المحيط.
- التصحيح: التصرف إزاء التغيرات والأحداث المتوقعة والمفاجئة.
- منح الموارد: تخصيص الموارد وتوزيعها على أعضاء الوحدة أو المؤسسة.
- التفاوض: المشاركة في كل عملية تفاوض مهمة.

6- أنواع القرارات:

هناك 3 أنواع للقرارات وهي:

- 1- قرارات إستراتيجية: تتميز هذه القرارات بتوجهها المستقبلي واحتواءها على حد كبير من الغموض، تهدف إلى تحقيق غايات أو حل مشاكل ذات أبعاد وتأثيرات كبيرة على المؤسسة ومستقبلها ومن أجل اختيار أفضل الطرق فاعلية لتحقيق الهدف وتتطلب القرارات الإستراتيجية أساساً لوضع الأهداف المحددة

طويلة الأجل والأمثلة على هذه الأهداف مواقع العامل وقرارات متعلقة بمصادر رأس المال والقرارات الخاصة بالمنتجات.

2- قرارات تكتيكية: وهي قرارات تطبيقية للقرارات الإستراتيجية وتنفيذ الأنشطة المحددة من طرف الإدارة العليا على الموارد البشرية في كل وحدة من المستوى الأدنى وهي أقصر مدة زمنية من القرارات الإستراتيجية مثل قرارات متعلقة بالعاملين وجدول الإنتاج. ويندرج هذا أيضا في عمليات البرمجة لتخطيط المشاريع، أين يقوم المسير(الإطار) بدراسة العلاقة بين المتغيرات الأساسية كتحديد التكاليف والكميات لتحقيق الأهداف، والتحكم في الزمن، أي جدولة الأنشطة زمنيا، والسعي لتحقيق الزمن المتفائل، وهو أقصر وقت ممكن لإنجاز الأهداف.⁽²⁷⁾

3- قرارات تشغيلية (تنفيذية): وهي القرارات التي تهتم بتنفيذ مهام محددة لضمان إجراء التنفيذ بكفاءة وبفاعلية، تتخذ من قبل المشرفين في مستويات الإدارة الدنيا وغالبا ما تكون قرارات مبرمجة حسب معايير مسبقة لأغراض التنفيذ، مثل قبول أو رفض القروض حسب الملفات. أو تغيير عامل بأخر أكثر انسجاما مع المهنة. مثلا: تقرير مواعيد وكميات البضائع المعاد طلبها.

والمهم هنا أن هذه القرارات الثلاث متممة الواحدة للأخرى أو مكملتها كما هناك ترابط كبير بينهم وإنه لمن الضروري على المدير التمييز بين القرارات إذا كانت إستراتيجية أو تكتيكية. وهناك نوعين من القرارات مبرمجة، وأخرى غير مبرمجة:

- القرارات المبرمجة: القرارات هنا تكون القواعد التي تحكم فيها مباشرة، وهي نظم معلومات فورية، حيث تستطيع نظم الحاسب اتخاذ قرارات دون تدخل الإنسان إذا توفرت بعض الشروط، فإن مجموعة من الأفعال يتم اتخاذها مثلا: قرار إعادة الطلبات الخاصة بالتخزين، يقوم الحاسب على بنود التخزين آليا بالاعتماد على قواعد خاصة بكميات الطلبات الاقتصادية وسلامة المخزون، وهي قرارات روتينية.

- القرارات غير المبرمجة: تضم حالات المشاكل غير المكررة، التي ليست لها تعاريف محددة تتطلب قيام الإنسان بها على المستويات الثلاث (إستراتيجي، تكتيكي، تنفيذي) فإن نسبة كبيرة من القرارات المتخذة تصبح ذات طبيعة غير مبرمجة مثلا: دمج منتوج مؤسسات أخرى، تعيين عاملين. تتطلب القرارات غير المبرمجة قدرا كبيرا من المرونة من جانب نظام المعلومات وعلى متخذ القرار التخاطب مع نظام المعلومات للحصول على المعلومات اللازمة لاتخاذ القرار.

7- الإطار والمخاطرة في أخذ القرار:

يرى بعض الإطار أن المخاطرة بالقرار مرهون بمدى توفر حد أعلى من الضمانات واحتمال النجاح. بينما البعض الآخر يرى أن المخاطرة عامل أساسي في تجريب بدائل ناجحة في وضع تسود فيه

المنافسة. حيث توصلت مجموعة "ليجي" أن الجزائريين يرفضون أي مخاطرة في أي عمل أو في أي قرار، إذا لم يكونوا متيقنين بدرجة عالية من إمكانية النجاح في ذلك، حيث توصلت إلى ما يلي: "يظهر أن الأجراء يتحفظون على المجازفة بطريقة شخصية، إذ ترفض نسبة 86.9% قبول منصب جديد أكثر أهمية أو ترقية، إذا كانت غير متيقنة تماما من أنها تستطيع القيام بهذا العمل.⁽²⁸⁾ إن عدم استيعاب الإطار لفكرة المخاطرة، يرجع في الأساس إلى عدم استيعابه للثقافة الصناعية هذا من جهة. ومن جهة أخرى إلى هيمنة قوى إدارية على القرار، وهذا هو منطق التسيير الاشتراكي الذي أنتج ثقافة مركزية تعمل على قمع كل المبادرات الفردية. إن واضع القرار يعلم أنه سيواجه أنواعا مختلفة من الأخطار (risques) في بيئة غير مؤكدة النتائج، بينما لا ننتظر من المسير أو الإطار سوى مقدرته على أخذ القرارات⁽²⁹⁾. فهذا هو المطلوب من المقرر في ظل اقتصاد السوق. لكن يبدو لنا أن هذه المبادرات في أخذ القرار من جانب الإطار في مسؤوليته، لها علاقة قوية بعامل الحرية، وأيضا الكفاءة، ومحتوى المكتسبات المادية التي يتحصل عليها من عمله كالحوافز والأجور، وهذه الأخيرة هي بمثابة الترخيص والتحفيز في أن واحد على كل المبادرات.

يضعنا هذا التعريف في صف إطار مؤسسة ما بالموظف أو المسير الذي ينتمي إلى الرتبة العالية من حيث الأجر. وهذا تنتمي للتعريفات السالفة الذكر. بالاعتماد على هذا التعريف الأخير، نلاحظ أن الإطارات الصناعية في فرنسا تتمتع بوضع جيد من حيث الأجور مقارنة بإطارات الخدمات، فحسب دراسة أعدتها جمعية توظيف الإطارات - APEC بمناسبة الأسبوع الصناعي 30 مارس إلى 5 أبريل 2015 تبين أن الإطارات الصناعية تتقاضى في المتوسط أجرا إجماليا خاما يقدر ب 60000 أورو سنويا مقابل 51500 أورو لإطارات الخدمات. وقد تصل أجور 10% منهم إلى 90000 أورو، في حين لا ترتفع أجور نفس النسبة لدى إطارات الخدمات أكثر من 78000. (30) لقد اتضح من الواقع أن ثقافة المخاطرة ووضع المبادرات الابتكارية تعد العامل الغائب في مؤسساتنا، رغم المبالغ الهامة التي تدعم الحق في تكوين مستمر للمسيرين. وبالنظر أيضا إلى سياسة الأجور المعتمدة لمختلف أصناف الإطارات في الصناعة الجزائرية مقارنة بنفس الفئات لاسيما في الدول المتقدمة.

الخاتمة:

إن وضعية الإطارات الصناعية تقاس بمدى تمتعهم وممارستهم للسلطة داخل المؤسسة باعتبارهم فاعلين مساهمين في عملية الإدارة والتوجيه، لقد حاولنا التعريف بالإطارات الصناعية من كل الجوانب والتطرق إلى بعض التعريفات التي استخلصت لنا تعريفا شاملا، والكشف عن أهمية وأدوار هذه الفئة في المجتمع الصناعي، إضافة إلى موقعهم من عملية اتخاذ القرار وثقافة المخاطرة في المبادرة في وضع القرارات الفعالة بطريقة عقلانية عند وضوح الهدف من القرار أو تحديد معايير محددة له. على الإطار الكفاء

التأكد من أن الأمور تجري كما توقع، وذلك بمراقبة آثار القرار بعد تنفيذه، لأن مراقبة الآثار تتيح الفرصة للتعلم من الأخطاء ومن النجاح، وتقوي اتخاذ القرار وتزداد مع الخبرة والممارسة الفعالة في اتخاذ القرارات وعندئذ تكون له المسؤولية الكاملة وهو يواجه الحالات العادية، والطائفة التي ترتبط بوظائف المؤسسة التي يسيرونها.

الهوامش والاحالات :

- S. Madeline Lavocgie, les cadres et l'examen psychologie, Paris, Dunod économie, 1970, p 05.
- 2 - Doublet (J) et Passeleq (O), les cadres, Collections que sais-je? P.U.F, Paris, 1973, p.p. 5-6.
- 3 - Gille Ferréol, Dictionnaire de sociologie, Paris, Armand Colin, 2004, p 8.
- 4 - Carlo Parietti, les cadres en Europe, eurocadres, 2eme éditions, Bruxelles, 2001, p 6-7
- 5 - Doublet (J) et Passeleq (O), Op. Cit, p 5-6.
- 6 - G. Roux (G), les cadres, ed. La découverte, Paris, 1983, p 08.
- 7 - Hadj Hassan (F): contribution à une réflexion sur les cadres en Algérie, D.E.A, institut de sociologie, d'Alger, 1983, p 76
- 8 - ميراني حسان، الأبعاد الثلاثة لدور الإطارات، منشورات CRACK، دفاتر المركز رقم 02 - 2001، ص 41 - 42.
- 9 - عنصر العياشي، الإطارات الصناعية: مسارات وتمثيلات، مواقع وأدوار، منشورات crasc، دفاتر رقم 02 - 2001، ص 75.
- 10 - محمد دويدار، مبادئ الاقتصاد السياسي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 155.
- 11 - ميموني رشيد، النخبة في نظريات التنمية، مقارنة بين أمريكا اللاتينية وإفريقيا، المجلة السنوية لمعهد علم الاجتماع، جامعة الجزائر، العدد 2، 1986، ص 55.
- 12- Bachy (J.P): les cadres en France, Acollin, Paris, 1971, p 05.
- 13 - عنصر العياشي، المرجع السابق، ص 75.
- 14 - Spielman (M): quel avenir pour les cadres, l'encadrement dans l'entreprise de Domain, Edition l'Harmattan, Paris 1997, pp 12-13.
- 15 - J.r.Edighoffer et Autres, Economie d'entreprise ,savoir et technique, ed,Nathan,paris1995. P64
- 16- Ayachi Ancer, les cadres de l'industrie, positions, rôles, trajectoires, représentations, les cahiers de crasc,n2 2001.p.158.
- 17- العياشي عنصر، النخبة الصناعية في الجزائر، دراسة حالة إطارات مركب الحديد والصلب - الحجار، النخب الاجتماعية، حالة مصر والجزائر، ص 315.
- 18 - عمر صخري، اقتصاد المؤسسة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط3، 2003، ص 39.
- 19- بوحسون العربي، الشراكة والتسيير، دراسة مقارنة بين مؤسسة سيتال للاتصالات بتلمسان، وشركة هنكل لمواد النظافة بعين تموشنت، أطروحة دكتوراه، جامعة تلمسان 2005، ص 161.
- 20- عبد السلام أبو قحف، التجربة اليابانية في الإدارة والتنظيم، الدار الجامعية، بيروت ص 91.
- 21- Collectif EPBI – Diriger M. Belaid – Guide pratique pour la gestion des ressources humaines – Editions – Pages Bleus internationales, Alger – 2009, p 95.
- 22- محمد المهدي حسان، الإطاريين المصلحة الفردية والمصلحة العامة للمؤسسة، رسالة ماجستير في علم الاجتماع، معهد علم الاجتماع، جامعة الجزائر، 1996، ص 52.
- 23 - Collectif EPBI – Diriger M. Belaid – op.cit, p 95.
- 24 - Fernandez, Les nouveaux tableaux des managers, le projet décisionnel dans sa totalité, édition d'organisation, 3em édition, Paris. 2003

25 - Jaquin (M), les cadres de commerce et de l'industrie, Acollin, Paris 1955, p 07.

26 -J.r.Edighoffer et Autres, op.cit.p64

27- أحمد إسماعيل حجي، اقتصاديات التربية، والتخطيط التربوي، التعليم والأسرة والإعلام، دار الفكر العربي، 2002، ص154.

28 - Culture et gestion en Algérie, groupe léger et léger, Paris, éditions, Harmattan.1997, p129.

29 - A.Beltas, Le processus de prise de décision managériale en avenir incertain, IN, vers une nouvelle culture managériale, Ministère de la restructuration industrielle et de la participation, opu, 1996, p198.

30- Cécile MAILLARD, FRANCE , SOCIAL , LA SEMAINE DE L'INDUSTRIE PUBLIÉ
LE 30/03/2015 À 14H44.

التراث العربي الإسلامي المخطوط وجهود المحققين، المستشرقين أنموذجا

عمر بن عراج، أستاذ تاريخ ،
عضو بمخبر الفكر الإسلامي في الجزائر
جامعة الجيلالي اليابس.

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز الدور الذي لعبه المستشرقون، وجهودهم في تحقيق التراث العربي الإسلامي المخطوط؛ من جمع، وتحقيق، ونشر، وفهرسة، وترتكز على موقفهم من التراث العربي الإسلامي المخطوط، وتبيان أساليبهم فيه، كما يهدف هذا البحث إلى تحقيق مايلي: التعريف بالتراث، وكذا المخطوط، وتاريخه في الحضارة العربية الإسلامية، إلى جانب الاستشراق، و مفهومه، ومدى إسهام المستشرقين في التراث العربي الإسلامي المخطوط، وأشهر المدارس الإستشراقية التي عملت في هذا المجال؛ بذكر بعض من النماذج من إسهامات المستشرقين، وجودهم في خدمة التراث العربي الإسلامي المخطوط. الكلمات المفتاحية: الاستشراق، المخطوطات، التحقيق، المستشرق، التراث العربي الإسلامي.

مقدمة:

تتعدد مصادر المعلومات عن الإسلام والمسلمين من حيث المكان، والزمان، وأشكال الأوعية، ونوعية الاهتمام. ومن مميزات التراث الإسلامي كثرة المخطوطات التي خلفها المسلمون وراءهم، و احتاج هذا الوعاء التقليدي من أوعية المعلومات إلى عناية خاصة؛ من حيث مادته الورقية، ومحتواه. وكانت عناية المسلمين بهذا الوعاء المهم عناية فائقة، في الوقت الذي كان فيه الوعاء الأوحى لنقل المعلومات. فترات الأمة المخطوطة جزء أصيل من كيانه ووجودها، و بإحيائه، ونشره محققا تتسامى صعدا في مراقي المجد، والحضارة. والمسلمون يملكون من التراث في مختلف صنوف المعرفة تركة ضخمة، خلفها لنا آباؤنا، وعلماءنا الأوائل الذين ضربوا في كل علم و فن بسهم وافر، مما لم يشهد له مثيل عند أمة من الأمم.

وتتجلى أهمية المخطوطات، وتظهر مكانتها، من كونها جزءا من التراث العربي الإسلامي الذي قامت عليه الحضارة العربية الإسلامية، ودراستها تدفع إلى التعرف على أسباب النهوض، وعوامله والتطور، والتقدم، والإبداع عند العرب المسلمين، ومعرفة الطريق الذي سار عليه الأقدمون في مسيرة بنائهم الحضاري. وأصبحت المخطوطات محل اهتمام عدد كبير من المستشرقين، نظرا لقيمتها العلمية، والفنية، فضلا عن كونها جزءا مهما من التراث العربي الإسلامي العريق.

في العصر الحديث نشر بعض المستشرقين الكثير من التراث العربي، وتكلموا في مناهج التحقيق، كما قام العلماء العرب بالتسابق في تحقيق التراث، ونشره، وتكلموا في مناهج التحقيق، فنشر العلامة الجزائري ابن شنب⁽¹⁾ كتاب: "بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد"، لابن خلدون سنة 1903م، و"رحلة الورثاني" في سنة 1908م، فكان رائد المحققين الجزائريين بحق، وألف عبد السلام هارون⁽²⁾ "تحقيق النصوص ونشرها"، و لم يوقف علم لتحقيق على العرب والمسلمين فقط، فقد برزت اهتمامات المستشرقين بالتراث العربي الإسلامي من حيث الحفظ، والدراسة، والتحقيق والنشر، والترجمة، والفهرسة، والتكثيف، مما كان له أثر واضح أدى إلى أن تعد الظاهرة الإستشراقية مصدرا من مصادر المعلومات عن الإسلام والمسلمون، ولم تخل هذه الجهود من المآخذ التي تعرض لها الدارسون العرب والمسلمين عند نقاشهم لإسهامات المستشرقين في خدمة التراث، مما تولد عنه مدارس في مدى قبول هذه الإسهامات ورفضها. وتأتي هذه الدراسة من سلسلة من الدراسات التي تسعى إلى إنصاف ظاهرة تحقيق التراث، وباع المستشرقين فيها، ووضعها في الموقع المناسب؛ بذكر الجهود والمآخذ عليها رغبة في النظرة العادلة للظاهرة، دون إغفال الدوافع، والأهداف التي قادت أخصائيي التحقيق من العرب، والمستشرقين إلى الإهتمام بالتراث العربي الإسلامي، ودفعتهم إلى الإهتمام بمصادره.

وقد جاءت هذه الدراسة على قسمين: القسم الأول؛ يعني بالتراث العربي الإسلامي، ومفهومه، والتعريف بالمخطوط، وأوضاع المخطوطات في التاريخ العربي الإسلامي.

القسم الثاني عمد إلى إيراد إسهامات المستشرقين في نشر التراث العربي الإسلامي، وتحقيقه، وذلك من خلال أشهر المدارس الاستشراقية التي عملت في جال التراث العربي المخطوط، وعناية المستشرقين بتحقيق المخطوطات؛ بذكر نماذج مما أسهم به المستشرقون في خدمة التراث الإسلامي.

أولاً:

1/ ماهية التراث العربي الإسلامي:

لغة: ما ورث ما يخلفه الرجل لورثته⁽³⁾، والتراث اصطلاحاً هو ما خلقته لنا الأجيال السابقة من آثار فكرية مسجلة على الألواح، وأوراق البردي، أو مدونة في بطون الكتب التي خطتها أيديهم قبل أن تعرق الطباعة.

والإنسان بطبعه يحرص على ما تركه له أبائنه، وأجداده من آثار مادية، ومعنوية، بل إن هذه الآثار لتتزايد قيمتها، وتتضاعف بمرور السنين والأيام لأنها تكتسب قيمة تاريخية تضاف إلى قيمتها المادية. ولقد أخذ التراث العربي الإسلامي هذا الإطلاق، أو هذه التسمية من وجهتين؛ فهو تراث عربي لأنه كتب بالعربية ابتداءً أو نقلاً عن السريانية، والفارسية، والهندية، واليونانية، وغيرها، فلغة هذا التراث عربية بالدرجة الأولى، وهو تراث إسلامي لأنه يعبر عن الفكر الإسلامي، وينطلق من المنطلقات الإسلامية، و يخدم الثقافة الإسلامية وقام بين نشأ بين المسلمين⁽⁴⁾ وليس كل التراث الإسلامي عربياً من حيث اللغة؛ إذ أن هناك لغات غير عربية تحفل بالتراث الإسلامي.⁽⁵⁾

2/ تعريف المخطوط:

لم تكن كلمة المخطوط، أو مخطوطة المستخدمة حالياً في هذا العصر معروفة في القديم إطلاقاً بمعناها الاصطلاحي؛ إذ لم تكن مستخدمة، وكانوا يستعملون بدلاً منها اسم "كتاب"، أو "سفر"، أو "جزء"، أو "رسالة"، أو "مجلد"، وغير ذلك من المصطلحات، وكانت هذه العبارات تطلق على كل كلام مؤلف يبحث موضوعاً ما، أو عدة موضوعات مسجلة في أوراق مكتوبة بخط اليد.

وظهرت كلمة المخطوط في العصر الحديث لتقابل كلمة مطبوع، بعد أن عرف العالم الطباعة، و صارت تطلق على نسخة الكتاب التي خطها المؤلف، أو غيره من النساخ بخط اليد، والنسخة التي يدفعها المؤلف إلى المطبعة لطبع فيها ثم ينشر.⁽⁶⁾

3/ أوضاع المخطوطات في التراث العربي الإسلامي:

اهتم المسلمون منذ العصر الصدر الأول بالعلم، والشاهد على ذلك تنافس الخلفاء والأمراء على مر التاريخ في اقتناء الكتب، وتأسيس المكتبات، فمنهم من كان يطلق عليها بيت الحكمة، أو دار العلم، أو دار الكتب، أو الخزانة.

وقد أهدى الجاحظ نسخة من كتاب سيبويه إلى محمد بن عبد الملك الزياد خلال وزارته للمعتصم، فقال له ابن الزياد: "أو ما ظننتم أن خزائننا خالية من هذا الكتاب"، فقال الجاحظ: "ما ظننت ذلك، ولكنها بخط الضراء، ومقابلته الكسائي، وتهذيب عمرو بن البحر الجاحظ" فقال ابن الزياد: "هذه أجل نسخة توجد، وأغربها، وسرّ بها وقعت منه أجمل موقع"⁽⁷⁾، وقد أمد الخليفة المأمون المكتبة العربية بدخائر المخطوطات المترجمة عن اليونانية، وكان يحصل على الأطول أحياناً، ويرسل البعثات إلى بلاد الروم للحصول عليها.⁽⁸⁾

وكان الاستقرار السياسي النسبي في تلك الفترة من الخلافة الإسلامية، وتشجيع العلماء من أهم عوامل النهضة العلمية، ولكن تلك الفترة لم تدم، وكثرت الصراعات السياسية على الحكم داخل الدولة الإسلامية، وفي الخارج فآدى النزاع بين الملوك، والطوائف في الأندلس إلى سقوطهم واحد تلو الآخر، وأعمى الحقد ملوك الفرنجة، فأحرقوا مئات الآلاف من المخطوطات في ساحة قرطبة.⁽⁹⁾

ودفع التعصب الديني الصليبي إلى إحراق دار العلم في طرابلس الشام؛ التي كانت تحتوي على ثلاثة ملايين كتاب سنة 522هـ، ولم يمض على إنشاءها ثلاثون عاماً.

وأدت الخلافات المذهبية بين المسلمين إلى الهجوم عبيد المغاربة، والمناصرين للحكم الفاطمي في مقر الخلافة في القاهرة سنة 461هـ، وإحراق آلاف المخطوطات انتصاراً للمذهب الإسماعيلي.⁽¹⁰⁾

كما أحرقت خزانة الكتب في حلب التي أوقفها سيف الدولة الحمداني سنة 460هـ، وأحرقت المدرسة النظامية سنة 410هـ، أما جنكيزخان فقد بني من الكتب إسطبلات الخيول، وتغير لون دجلة لكثرة ما ألقي فيه⁽¹¹⁾، ولم تسلم المكتبة المستنصرية في بغداد وغيرها من دور الكتب من الطاغية هولاكو عندما دخل بغداد سنة 656هـ.⁽¹²⁾

وتعاقبت الحروب والفتن على تراث الأمة حتى قضت على أكثره، ولم تتوقف إلا بدخول محمد فاتح سنة 857هـ، وإحكام سيطرت آل عثمان على الخلافة الإسلامية، وفي هذا القرن أخذت الحروب الصليبية شكلا آخر فصدرت الأوامر من حكام الدولة الأوروبية بإنشاء المؤسسات التبشيرية بقصد دراسة الدين الإسلامي، وبدأت بوادر الكتب العربية المخطوطة تظهر مطبوعة في روما في مطلع القرن 16م، ونشطت حركة الطباعة في القرن 17م في عدد من مدن أوروبا، وكان انتشار الطباعة العربية فيها، فانتقلت نفائس المخطوطات إلى أوروبا، وخلال تلك الفترة بدأت الأطماع الاستعمارية الأوروبية، والشاهد على ذلك ما وقع في الجزائر خلال الحقبة الاستعمارية حيث قضى على المكتبات الشخصية والعمومية معا، فوضعوا أيديهم على المساجد، والزوايا فصادروا ما فيها كالجوامع الكبير بالعاصمة، ومساجد تلمسان، وقسنطينة، ومازونة، وبجاية، وعنابة...⁽¹³⁾.

وما كانت وفقا كالتى حبسها صالح باي على مدرسته قسنطينة، و محمد الكبير على مدرسته في معسكر، و مكتبة زاوية القيطننة الذي كانت ترافق الأمير عبد القادر لما فقد عواصمه، واستعمل مدينة الخيمة (الزمالة) فاستولوا على الزمالة، وأهدى الدوق دومال بعضها إلى مكتب شانتية بفرنسا، وذلك ما حدث سنة 1835م، وتلمسان سنة 1836م، ويروي بيبيدروج الذي رافق حملة كلوزيل على معسكر، و تلمسان، وكيف استولى على المخطوطات، وكيف نقلها إلى الجزائر على ظهور الحيوانات، وفي طريقه من معسكر إلى مستغانم سقط بعير من على هوة سحيقة، و على ظهره أربعون مخطوطا، فضاعت كلها معه، ويعترف أن ما جمعه بالطريق المذكور حوالي ألف مخطوط⁽¹⁴⁾.

ضف إلى ذلك هجرة بعض الجزائريين بالمخطوطات الثمينة أمثال " ابن العنابي" الذي نفاه المارشال كلوزيل سنة 1830م، وحمدان خوجة الذي هرب من دور فيقو سنة 1836م، ومصطفى الكباطي الذي نفاه المارشال بوجو سنة 1843⁽¹⁵⁾.

ثانيا :

1_ مفهوم الاستشراق والنظرة السلبية والإيجابية له:

الاستشراق ظاهرة محددة بدراسة علوم المسلمين من غير المسلمين، بغض النظر عن الوجة التي ينطلق منها المستشرق، سواء أتى من الغرب أم من المشرق، و أن العرب الغير المسلمين الذين يدرسون الإسلام يدخلون في مفهوم الاستشراق، ذلك أن هذا المصطلح قد أخذ مفهوما اصطلاحيا ارتبط بالكتابة عن الإسلام والمسلمين، مهما حاول المفكرون العرب، وبعض المفكرين المسلمين الدفاع عن هذه الظاهرة، وحاولوا إعطاءها قدرا علميا يتضح كثير عند الحديث عن خدمة تراث المسلمين من حيث حفظه، و نشره، وتحقيقه، ودراسته، وترجمته.

وهذه النظرة السلبية لظاهرة الاستشراق حجبت عن العيون والأذهان الجوانب الايجابية للاستشراق في خدمة التراث، وأصبح المتعذر على بعض المتابعين أي معلومة، ولو صحيحة مادامت صادرة من مشرق، أو منقولة عن مستشرق.

ومع ذلك فإن الاستشراق قد أسهم إسهاما في خدمة التراث مهما حاول بعض الباحثين والمفكرين التقليل من هذه الإسهامات؛ لاسيما فيما تعلق بحفظ المخطوطات، وتصنيفها، وتحقيقها، ونشرها، وبعض الدراسات، والترجمات حولها.⁽¹⁶⁾

كما أنه يعني بالضرورة أن الاستشراق قد أسهم إسهاما غير جيد في التصدي للتراث، لاسيما فيما يتعلق بالدراسات التراثية التي تعني بدراسة القرآن الكريم، وسنة المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم، وسيرته عليه السلام، والفقه الإسلامي، والعقيدة الإسلامية، والرموز الإسلامية التي كان لها أثر واضح في مسيرة التاريخ. يقول أحد المهتمين بالدراسات الاستشراقية: "يظهر واضحا أن الاستشراق أظهر منذ البداية خلطا عجيبا من الدوافع التنصيرية الدينية، والسياسية، والفكرية، والاهتمام العلمي المحض، ومع هذا فإن الاستشراق لم يستطع أن يتخلى عن هذا الخلط العجيب المتناقض حتى يومنا هذا؛ مع إصرار الاستشراق اليوم على اتخاذه الموضوعية دليلا في دراساته عن الإسلام، أو النتاج الفكري عند المسلمين.⁽¹⁷⁾

2- المستشرقون والتراث العربي الإسلامي:

للمستشرقين أثر واضح في خدمة التراث العربي الإسلام منذ أن استقام عودة الاستشراق، وتكونت لديه العراقة، وتحول من مجرد أداة هدم إلى ظاهرة لها كيانه، ومدارسها، وفئاتها، ومنطلقاتها، وأهدافها.⁽¹⁸⁾

هذا في الوقت الذي تأخر فيه العرب، والمسلمون عن خدمة التراث خدمة علمية ومادية، حتى خشي على ضياعه بينهم، عندما أصبح في كثير من دور الكتب قطعا متحفية تباع خفية لمن يدفع أكثر، ويبسط بها في الأسواق العامة، وعلى قارعة الطريق، هذا على أحسن الأحوال.

ولا ينكر المتابعون فضل المستشرقين في إثارة التراث، وخدمته حتى للباحثين العرب، والمسلمين، مع التفاتتهم العلمية للتراث، وفي هذا يؤكد محمد كرد علي أنه: "لولا عناية المستعربين بإحياء آثارنا انتهت إلينا تلك الدرر الثمينة التي أخذناها من طبقات الصحابة، وطبقات الحفاظ، ومعجم ما استعجم، وفتوح البلدان، وفهرست ابن النديم، ومفاتيح العلوم، وطبقات الأطباء، وأخبار الحكماء، والمقدسي، والاسطخري، وابن حوقل، والهمداني، وشيخ الرتبة، وابن جبير، وابن بطوطة إلى عشرات من كتب الجغرافية، والرحالات التي فتحت أمامنا معرفة بلادنا في الماضي، وبها وفقنا على درجة حضارتنا، ولولا إحيائهم تاريخ ابن جرير، وابن الأثير، وابن الفداء، واليعقوبي، والدينوري، والمسعودي، وابن أبي شامة، وابن الطقطقي، وحمزة الأصفهاني، وأمثالهم، لجهلنا تاريخنا الصحيح، وأصبحنا في عماية من أمرنا، ولو جئنا نعدد حسنات دواوين الشعر، أو الكتب الآداب، والعلم، التي أحيوها لطلال بنا المطال."⁽¹⁹⁾

بل إن المستشرقين من وقف نفسه على خدمة التراث العربي الإسلامي، ونأى بنفسه عن الولوج في أي مشروع يراد منه الإساءة للإسلام وأهله، بأي شكل من أشكال الإساءة⁽²⁰⁾، وإن لم تخل خدماته من الإساءة التي يتوقع منها أن تكون غير مقصودة، وإنما أدى إليها سوء فهم، أو سوء سيطرة على اللغة، أو سوى اتكاء على الأثراب، و الرواد المستشرقين السابقين، ولحمود محمد طانجي عشر ملحوظات على منهج المستشرقين في نشر التراث العربي، تعبر عن وجهة نظره هو وحده، ولم يتأثر فيها بأحد مادحا كان أو

ذاما، راضيا، أو ساخطا، فإن الحقيقة العلمية أعلى من الذم، والمدح، والرضى، والسخط⁽²¹⁾. ومجمل هذه الملحوظات المستشرقين اتخذوا ثلاثة اتجاهات في نشاطهم:

نشر النصوص، والتعريف بالمخطوطات، ودراسة الفنون، وأعلام التراث، وارتباط حركة نشر النصوص بالجامعات، والمعاهد العلمية، وأن فنون التراث لم تحظ منهم بقدر متساو من النشر، واتجاه المستشرقين، أو الأمر إلى أصول العلوم، والفنون واهتمامهم باستقصاء مخطوطات الكتاب المراد تحقيقه، وكثرة استعانتهم بأهل اللسان العربي في تحرير النصوص، وحرصهم على تأدية النص أداء صحيحا، وحرصهم على تكثيف الكتاب المحقق، واهتمامهم بعلاقة الكتاب المحقق بالكتب السابقة عليه في موضوعه، والكتب اللاحقة المتأثرة به، ووقوعهم في أوهام غليظة، لا سيما فيما يتعلق بألفاظ اللغة العربية، وتراكيبها، ودلالاتها، ومصطلحات العلوم العربية، وفنونها.

ويمكن حصر إسهامات المستشرقين في خدمة التراث في خمسة مجالات هي في النهاية المجالات المهمة التي يمكن أن يخدم التراث من خلالها وهي:

أولاً: البحث عن المخطوطات، والرحلة إليها، وجمعها، ونقلها، وحفظها، وصيانتها.

ثانياً: فهرسة المخطوطات⁽²²⁾ وتوثيقها، وضبطها وراقيا، ووعائيا، أو ببيلوجرافيا، وربما تكثيفها وتلخيصها.

ثالثاً: تحقيق كتاب التراث.⁽²³⁾

رابعاً: الدراسات حول التراث مع العناية بالمعاجم.

خامساً: ترجمة التراث إلى اللغات الأوروبية.

هذا بالإضافة إلى نسخ بعض المخطوطات، وتحريرها، أو تطويرها أو نشر اقتباسات من بعضها⁽²⁴⁾ فاستحدثوا لذلك وظائف النساخ، واستعملوا لها بعض الناسخين، والمحررين العرب ممن يتمتعون بحسن الخط؛ من أمثال ميشيل صباغ المصري، والشيخ حسن زيدان، ورزق الله حسون، ومحمد عياد الطنطاوي، وحسن العدل، وإبراهيم عبد الفتاح طوقان، وغيرهم، بل لقد استحدثوا وظيفة "قارئ نصوص" يقف إلى جانب الأساتذة والمحاضرين⁽²⁵⁾.

ويمكن أن يصنف اهتمام المستشرقين بالتراث العربي الإسلامي من حيث المقاصد من خلال تصنيف المستشرقين إلى أربع طوائف.

الطائفة الأولى:

طائفة قصدت إلى التعرف على أثر الفكر، والتراث العربي، والإسلامي على الحضارة الغربية.

والطائفة الثانية:

تلك التي اهتمت بالتراث العربي الإسلامي للتعرف على مدى تأثير الحضارة لأوروبية عليه.

الطائفة الثالثة:

وطائفة وقفت موقف العداء للتراث، وأهله، وحاربته علنية، وسرية.

والطائفة الرابعة:

تلك التي كانت منطقة إلى حد ما، لأنها تؤمن أن صناعة الفكر الحضاري مهمة الإنسانية جمعاء⁽²⁶⁾.

أما من حيث المنهجية التي اتبعها المستشرقون في دراسة التراث فلم تقتصر على المنهج التاريخي، بل شملت المنهج التحليلي، والمنهج الإسقاطي، ومنهج الأثر، والتأثر، ومنهج المطابقة، والمقابلة، وقد تجتمع هذه المناهج في دراسة واحدة، أو عند مستشرق بعينه، وقد تفترق، وهي نفسها قد استخدمها الأوروبيون في مجال الدراسات الإنسانية بصورة عامة، ولأنها تستند إلى المذهب الوضعي الذي طبقه المستشرقون على الدراسات الإسلامية في القرن التاسع عشر، والعشرون، ولم يحدوا عنه إلى الآن، بالرغم من نبذ هذا المذهب في الوقت الحاضر للدراسات الإنسانية⁽²⁷⁾.

ولم تخل هذه المناهج مجتمعة من المأخذ فيها، عدا منهج المطابقة، والمقابلة الذي يرع فيه المستشرقون، وأجادوا معرفتهم بالعديد من اللغات، واطلاعهم على العديد من المخطوطات، واكتشافهم للمئات من النقوش والآثار.

ومع ذلك لم يخل منهج المستشرقين من الخلط والخطأ في نقل النصوص ودراساتها مما يستحق التنبيه إليه لما فيه من قلب للحقائق يكاد يكون متعمدا في غالب الأحيان⁽²⁸⁾.

3/ أشهر المدارس الاستشراقية التي عملت في مجال التراث العربي المخطوط:

تعددت المدارس الاستشراقية التي عملت في مجال المخطوطات، وتحقيقها، ونشرها، والحفاظ عليها؛ صيانة، وترميمها، وأسهمت في عمل العديد من الفهارس، وقد اخترنا نماذج من هذه المدارس الاستشراقية⁽²⁹⁾ وأشهرها:

أولا: المدرسة الفرنسية:

تعد المدرسة الفرنسية من أهم مدارس الاستشراق، ولاسيما منذ إنشاء اللغات الشرقية الحية سنة 1795م، وقد نشط الاستشراق الفرنسي قبل الحملة الفرنسية على مصر، وبعدها، وأنشأ الفرنسيون الكثير من مراكز الدراسات، والبحوث والأقسام العلمية في الجامعات منها: جامعة السوربون في باريس، وجامعة ليون، وجامعة مارسيليا، وغيرها، ومن المراكز معهد الدراسات المجتمعات المتوسطية، ومركز دراسات وبحوث العالم العربي، والإسلامي⁽³⁰⁾، وقد عكف الفرنسيون على جمع المخطوطات في وقت مبكر منذ القرن

11 ميلادي، فحين سقطت طليعة سنة 1085م في يد الملك الإسباني لفونس السادس ALPHONSE VI⁽³¹⁾ سارع المطران ريمون Raymond إلى العكوف على الكنوز المخطوطات العربية في المدينة المستسلمة لدراستها، وترجمة جانب منها، واستمر سعي الفرنسيين نحو المخطوطات العربية، وبحثهم عنها، وأعطتهم الحروب الصليبية منفذا جديدا نحو معقل المخطوطات في الشرق⁽³²⁾، والمدرسة الفرنسية غنية بدراسي المخطوطات الكبار أمثال : كلول كامن⁽³³⁾ cl.cahen وريجيس بلاشير⁽³⁴⁾ L.Blache وسوفاجيه⁽³⁵⁾ Jean Sauvaget وسيلفستر دي ساسي⁽³⁶⁾ Silvester de Sacy وغيرهم.

ثانيا: المدرسة الألمانية:

إن الصفة البارزة للاستشراق الألماني أنه لم يزدهر نتيجة للاستعمار، كما هو الحال في فرنسا، وانجلترا، وهولندا أو يرتبط بأهداف دينية تبشيرية كسواه، فقد أسهم المستشرقون الألمان أكثر من سواهم

بجمع المخطوطات العربية، ونشرها وفهرستها، ولاسيما كتب المراجع و الأصول المهمة، ومن أهم ما قام به المستشرقون الألمان وضع المعاجم العربية، ولم يقتصر دورهم على حفظ هذه المخطوطات فحسب، بل عمدوا إلى تحقيقها تحقيقاً علمياً ذا فهارس متعددة، وتعد فهرسة المخطوطات العربية الموجودة في فينيا من المؤلفات الرائدة التي يعتمد عليها المحققون العرب، وقد حقق المستشرقون الألمان عدداً كبيراً من التراث العربي مثل: الكامل للمبرد، و تاريخ الرسل و الملوك للطبري الذي استمر تسعة عشر عاماً من العمل المتواضع، ومؤلفات البيروني، وبدائع الزهور لابن إياس، فضلاً عن عدد كبير من دواوين الشعر القدامي، ولا يمكن لأي دارس في الأدب، و النقد العربيين أن يتجاهل أعمال مستشرقين ألمان كبار مثل كارل بروكلمان.⁽³⁷⁾ وكتابه الأدب العربي، الذي له فضل السبق في التعريف بالتراث العربي الإسلامي المخطوط في مكتبات العالم جميعاً، و عونا بعلم البيبلوجرافية⁽³⁸⁾، وفهرسة المخطوطات، وتصنيف المعاجم العربية، وتحريها.⁽³⁹⁾ إن مجموع ما نشره الألمان وحدهم يفوق ما نشره المستشرقون الفرنسيون، والانجليز معا⁽⁴⁰⁾، ومن بين المستشرقون الألمان الذي عونا بالتراث العربي الإسلامي تحقيقاً؛ نذكر على سبيل المثال لا الحصر: وستنفد فردينند⁽⁴¹⁾ WUSTENFED ويوهان جاكوب رايسكة JOHAN JAKOB REISKE و كبار المستشرقين الألمان كارل بروكلمان.⁽⁴²⁾

ثالثاً: المدرسة الهولندية:

اهتم المستشرقون الهولنديون باللغة العربية ومعاجمها، كما اهتموا بتحقيق النصوص العربية، ومما يميز الاستشراق الهولندي وجود مؤسسة (برل) التي تولت طباعة الموسوعة الإسلامية، ونشرها في طبعتيها الأولى والثانية، كما تقوم هذه المؤسسة بطباعة كثير من الكتب حول الإسلام، والمسلمين، ومن أهم أعلام الاستشراق الهولندي الذي عملوا في مجال المخطوطات رانيهارت دوزي⁽⁴³⁾ rienhart dowy، وما يكال دي خويه⁽⁴⁴⁾ حيث شارك هذا الأخير، وأشرف على تحقيق تاريخ الطبري، وهو عزيز الإنتاج. ضف إلى ذلك المدرسة الروسية و الاسبانية و البريطانية لا يسعها الكلام عنهم للاختصار الواجب علينا.

الخاتمة:

مما سبق نخلص إلى أن ظاهرة الاستشراق التي صاحبت الاهتمام بالتراث العربي الإسلامي قد انطلقت من دوافع مختلفة، وهدفت إلى تحقيق غايات متفرقة يصعب تطبيقها جميعها، أو معظمها، على مستشرق بعينه، وفي الوقت الذي نريد أم نقر فيه بوجود فئات جعلت العالم غايتها، هناك فئات لم تراعى العلمية، وإنما سعت إلى تشويه التراث سعياً إلى تشويه المصادر التي انبثق عنها هذا التراث. ويمكن القول إن اهتمام المستشرقين بالتراث قد سبق اهتمام المسلمين المعاصرين لهم، وذلك لعدة عوامل من أهمها وجود هذا التراث بين ظهرائي المستشرقين، وبالتالي بعده عن المسلمين، هذا البعد الذي ربما تبت أنه بعد محمود، نظراً لسوء التعامل مع التراث المخطوط بين العرب، والمسلمين في الفترات المتأخرة المظلمة من تاريخ العرب، والمسلمين.

كما نخلص إلى أنه ومن باب "رب ضارة نافعة" قد استفاد التراث العربي الإسلامي في غربته عن دياره، وأهله بحفظه مادياً، وصيانتها، وترميمه، ثم استفاد علمياً من حيث تحقيقه، ونشره، وترجمته، وإعداد

الدراسات حوله، وإنما تدخل هذه الجهود من الملاحظات الجوهرية، والمنهجية التي أدى إليها فقدان عامل الانتماء الثقافى لهذا التراث.

كما ظهر أن العرب، والمسلمين لا يزالون غير متفقين على موقف إزاء إسهامات المستشرقين، ولكنهم يكادون يجمعون على فضل المستشرقين في حفظ التراث، وتختلف نسبة هذا الفضل بحسب الموقف من ظاهرة الاستشراق نفسها.

وقد أسهم المستشرقون في خدمة التراث العربى من حيث فهرسته، وتحديد أماكن وجوده في المكتبات، والمتاحف الغربية، فسهلت الفهرسة الوصول إلى هذه الكنوز بذاتها أو بالتصوير.

كما يمكن الخروج بنتائج نجملها في النقاط التالية:

1/ إن جهود المستشرقين العلمية الموجهة إلى الأعمال العربية، كشفت لنا بشكل واضح عن طريقتهم، ومنهجهم في التعامل مع المخطوطات.

2/ استفاد المستشرقون عند تحقيقهم للمخطوطات العربية من مناهج نشر النصوص اللاتينية، ومناهج المسلمين الأوائل في التوثيق، ولذا سبق العرب في هذا الميدان فعرفوا قيمة تلك النصوص، وسعوا إلى نشرها، وتحقيقها، وهم مع سبقهم للمسلمين في كثير من المسائل، أضافوا إضافات مهمة، جامعين بين مناهج الغربيين، والمسلمين.

3/ ليس كل ما حققه المستشرقون كان مقبولا، بل كان فيه الحسن، والردىء فضلا عن أنه كان في حينه مقبولا لعدم وجود البديل العربى، لكن عندما نهضت الحركة العلمية لإحياء التراث العلمى العربى، وبروز العديد من العلماء والمحققين في هذا الميدان، فإن العديد منهم فاقوا المستشرقين في هذا المجال.

4/ عني المستشرقون عناية جلية بحفظ المخطوطات، وصيانتها، وترميمها، وفهرستها، وتحقيقها، ثم نشرها، وفاقوا العرب في تلك المرحلة.

5/ من خلال اطلاعنا على مناهجهم في التحقيق، و النشر يظهر لنا الاختلاف الواضح، والتفاوت بين طبيعة أعمالهم، حينما كانت مناهج التحقيق في بداية ظهورها، وقبل استقرارها، فمنهم المتعصب، وغير المنعف، ومنهم المعتدل، ولا بد من الوقوف على بعض المؤلفات للنظر فيها.

6/ يسجل للمستشرقين السعى الحديث، والجدة في خدمة التراث العربى الإسلامى المخطوط، مما يدفعنا إلى ضرورة العناية بتلك المخطوطات، و حمايتها، وصيانتها، وتحقيقها، ونشرها باعتبارها ثرائنا الأصيل.

الإحالات والهوامش :

- هو محمد بن العربي بن محمد بن أبي شنب الجزائري الأديب الباحث، أحد أعلام المغرب العربي النابهن في نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين، وأحد رواد النهضة العربية الحديثة، أول عربي حامل لشهادة الدكتوراه في العصر الحديث، اشتهر في تحقيق مؤلفات غيره من بينها: "البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان" لابن مريم التلمساني، و"الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية"، وغيرها توفي عام 1929م بالجزائر. (ينظر: أبو القاسم سعد الله، حياة و تراث ابن أبي شنب، الجزائر، دار البصائر، طبعة: 2007م، ج4، ص156).
- 2- هو العالم المؤرخ عبد السلام هارون، أحد أشهر محققي التراث العربي في القرن العشرين ولد عام 1909م، من مؤلفاته: "صفوة الصفوة" لجمال الدين أبي فرج عبد الرحمان بن علي الجوزي، و "تحقيق النصوص و نشرها"، و"قطوف أدبية"، و"مجالس العلماء"، وغيرها، توفي عام 1988م، (ينظر: محمد مهدي علام، المعجميون في خمسين عاما، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، طبعة: 1986م، ص163 وما بعدها).
- 3- ابن منظور أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، بيروت، دار صادر، دت، ص201.
- 4- في محاولة التعريف الدقيق للتراث، ينظر التفصيل الذي أورده عبد الوهاب أبو النور في: مقترحات لجمع، وخدمة التراث العربي، الثقافة العربية، عدد 1976 م، ص196، 227.
- 5- عبد الستار الحلوجي، نحو خطة عربية لتجميع تراثنا المخطوط، في دراسات في الكتب والمكتبات، جدة، مكتبة مصباح، طبعة: 1988م، ص169 وما بعدها.
- 6- عبد القادر أحمد عبد القادر، صناعة الخط والمخطوط والوراقة والفهرسة في الحضارة الإسلامية، سوريا، دار الوثائق، الطبعة الأولى: 2006م، ص65.
- 7- ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج16، ص123.
- 8- محمد التونجي، المناهج في تأليف وتحقيق المخطوطات، دمشق، دار الملاح، طبعة: 1986م، ص263.
- 9- ينظر: كردي علي محمد، الإسلام والحضارة العربية، ج1، ص267.
- 10- محمد التونجي، المناهج في تأليف البحوث وتحقيق المخطوطات، ص263.
- 11- ينظر: كردي علي محمد، الإسلام والحضارة العربية، ج1، ص267.
- 12- المرجع نفسه، ص264.
- 13- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1830 - 1954، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ص327.
- 14- ينظر: بير بروجر، وصف حملة معسكر، باريس، الأرشيف الفرنسي 1837م، ص76، 77، 87.
- 15- المرجع نفسه في يوم 30 - 10 - 1830م.
- 16- يقول مصطفى هدارة: "غير أن الصفوة من الدارسين الذين يتابعون فكر المستشرقين، وكتاباتهم يعدون في ثنايا ذلك بعض الجهود الجيدة، و ربما المنصفة، فمجهودات بعضهم في تحقيق التراث الإسلامي، والعربي يعد لأمرًا حميداً....". (ينظر: الاستشراق سلبياته غالبية وقليل من المشرقين فيهم خير لا يحدد، حوار أحمد فضل شبلول، مجلة الأدب الإسلامي مج2، عدد: 5، 1995م، ص22 - 13.
- 17- قاسم السمرائي، الفهرس الوصفي للمنشورات الاستشراقية المحفوظة في مركز البحوث، الرياض، مركز البحوث، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، طبعة: 1988م، ص7.
- 18- ينظر: علي بن إبراهيم النملة، الاستشراق في الأدبيات العربية، الرياض، مركز الملك فيصل للدراسات والبحوث الإسلامية، طبعة: 1933م، ص390.
- 19- محمد كرد علي، أثر المستعربين من علماء المشرقيات في الحضارة العربية، دمشق، مجلة المجمع العلمي العربي، عدد7، سنة: 1927م، ص455.
- 20- محمود عمري زقزوق، في مواجهة الاستشراق، المسلم المعاصر، مج17/عدد: 65 - 1993/66م، ص11 - 40.

- 21- ينظر: محمود الطنجاوي، مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي مع محاضرة عن التصحيف والتحريف، القاهرة، مكتبة الخانجي، طبعة: 1984م، ص216، 230.
- 22- لا مقارنة بين الجهد الذي يبذل في فهرسة المخطوطة، وفهرسة المطبوعة، كما أن فهرسة المخطوطة أوسع من حيث البيانات عنها في المطبوعة، ولذا فإن فهرسة المخطوطات تحتاج إلى سعة علم، وإطلاع يفوق النظرة "الفنية" لهذا الوعاء من أوعية المعلومات. (ينظر: عبد الستار الحلوجي، فهارس المخطوطات، دراسات في الكتب و المكتبات، ص155- 168.
- 23- سامي الصقار، دور المستشرقين في خدمة التراث، المنهل مج5، عدد، 481 أبريل 1989م، ص142- 167.
- 24- محمود المقداد، تاريخ الدراسات العربية في فرنسا، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، طبعة: 1992م، ص76.
- 25- محمود محمد الطنجاوي، مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي مع محاضرة عن التصحيف والتحريف، مرجع سابق، ص215-222.
- 26- ينظر: عبد الكريم الحبيب، علاقة الأوروبيون بالتراث العربي، الآداب والفلسفة، بيروت، عالم الكتب، طبعة: 1994م، ص526-532.
- 27- ساسي سالم الحاج، الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، مالطا، مركز دراسات العالم الإسلامي، طبعة: 1991م، ج2، ص199.
- 28- علي بن إبراهيم النملة، أعمال المستشرقين مصدرا من مصادر المعلومات عن الإسلام و المسلمين، الرياض، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عدد 8 سنة 1992م، ص519- 564.
- 29- هناك الكثير من المدارس، والمستشرقين الذين عملوا في مجال المخطوطات مثل: المدرسة الأمريكية، والمدرسة الإيطالية، وغيرها وإنما اقتصرنا على نماذج منها خشية أن نطيل في هذا البحث.
- 30- ينظر: نجيب العقيلي، المستشرقون، القاهرة، دار المعارف، الطبعة 4: 1980م، ج1، ص138.
- 31- ألفونس السادس بن فرديناند الأول (1030، 1109م) تولى الملك سنة 1065م، و احتل طليطلة، واتخذها عاصمة له سنة 1085م، وانهزم في وقعة الزلاقة سنة 1086م، ثم في وقعة أقليس سنة 1108م، حيث مات ابنه الوحيد سانشو، ومات ألفونس على إثره. والعرب تسميه الأذفونش قره كند، ملك الإفرنج بالأندلس. (ينظر ترجمة: الزركلي خير الدين، الأعلام، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر: 2002م، ج6، ص181.
- 32- أحمد دوريش، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة: 1997م، ص9- 10.
- 33- أنظر ترجمته في عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة: 1993م، ص460- 461.
- 34- أنظر ترجمته في المرجع السابق، ص127.
- 35- المرجع السابق، ص356.
- 36- المرجع السابق، ص334- 339.
- 37- المرجع السابق، ص98- 105.
- 38- هي التصنيف لكل فرع من فروع المعرفة، وتصنيف العلم المعين إلى أقسام متعددة، والمفردة ذات أصل يوناني، مأخوذة من كلمة كتاب، أو كتابة، وتعني أيضا فهرس العناوين الشاملة لا كتاب من وجود قائمة بأسماء الأعلام، والإسم، والقبائل، والجماعات، والمواضيع الجغرافية، وعناوين الكتب وأقسامها. (ينظر: لويز ماكليس، البيبلوغرافيا، ترجمة بهيج شعبان، مراجعة هنري رغيب، بيروت، منشورات عويدات، الطبعة الأولى: 1974م، ص10- 11.
- 39- ينظر: صلاح منجد، المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية، بيروت، دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولى: 1998م، ص8- 10.
- 40- المرجع السابق، ص8.

- 41- ينظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 399 - 402.
- 42- ينظر ترجمه: يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ترجمة عمر لطفي العالم، ليبيا الطبعة الثانية: 2000م، ص 110.
- 43- ينظر ترجمته: عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 159 - 236.
- 44- المرجع السابق، ص 230 - 237.

دور رجال التصوف في نشوء المدن: مدينة الأبيض سيدي الشيخ نموذجاً

بوطيبة عبد الغني
أستاذ علم الاجتماع
عضو مخبر الفكر الإسلامي في الجزائر
جامعة ابن خلدون، تيارت

ملخص:

تهدف هذه الورقة البحثية إلى إلقاء الضوء على دور رجال التصوف في نشوء الحواضر، وذلك من خلال استعراض حالة مدينة الأبيض سيدي الشيخ بولاية البيض. هذه المدينة التي تميزت منذ تأسيسها باعتبارها مدينة التصوف. فقد مكنها تميزها الصوفي عن غيرها إذ أن مؤسسها سيدي الشيخ صوفي، ومن سبقه في اختيار موقع المدينة هو جده سليمان بن بوسماحة صوفي أيضاً. فمن خلال تسمية مدينة الأبيض سيدي الشيخ كونها تحمل شيقين الأول "الأبيض" وهي ترتبط بصفة تربة البئر الذي أنشأه الولي الصالح سليمان بن بوسماحة، أما الشق الثاني من تسمية المدينة "سيدي الشيخ" يرتبط بكنية الولي الصالح عبد القادر بن محمد بن سليمان بن بوسماحة، وبالتالي يمكن التطرق لمرحلتين في مراحل نشأة المدينة ارتبط كلاهما برجال التصوف وكان لهم الدور المباشر في ظهور هذه المدينة.

الكلمات المفتاحية : رجال التصوف، الحواضر، المدينة، الأبيض سيدي الشيخ، سيد الشيخ، الزاوية، القصر.

مقدمة:

إن تناول قضايا التحضر المرتبطة بالمدن الجزائرية يستوجب الأخذ بالاعتبار تلك الخصوصيات البيئية والتاريخية الثقافية للمدن ، ويتأتى ذلك من خلال قراءة سليمة لتاريخ تحضر المدن وكيفية نشأتها و نموها وكذا العوامل التي ساهمت في ذلك. كونها ثمرة لتطور تاريخي بعيد المدى نتجت عن غرس مدني نشأ تلقائياً أو بمطلب ذاتي ⁽¹⁾ ونظراً لطبيعة تكوين الدولة الوطنية ورقعتها الجغرافية المترامية الأطراف، وتباين أقاليمها وتنوع خصائصها المناخية والطبيعية، وكذا خصوصياتها التاريخية الثقافية، فقد تباينت مراكزها الحضرية من حيث النشأة والوظيفة حيث نجد مدن عسكرية وسياسية وإدارية ومدن دينية. وبالتالي يصعب فهم أي مدينة بدون الرجوع للخلفية التاريخية. وبما أن علاقة الدين بالمدن علاقة قديمة، حيث كان الدين عاملاً لنشأة كثير من المدن فقد ارتبط نشوء كثير من المدن الجزائرية بالعامل الديني .

مدينة الأبيض سيدي الشيخ إحدى هذه المدن الجزائرية المتميزة بطابعها الصوفي في صيرورتها التاريخية وخصوصيتها الاجتماعية، حيث كانت نشأتها دينية ارتبطت برجال التصوف. اعتبارا لكل ما ذكر تأتي هذه الدراسة للكشف عن الخصوصية الحضرية لمدينة الأبيض سيدي الشيخ من خلال قراءة سليمة لتاريخ تحضرها وكيفية نموها والعوامل التي ساهمت في ذلك.

1 - التصور التاريخي لنشأة المدن:

يُعتبر التصور التاريخي أحد اتجاهات علم الاجتماع الحضري والذي يهتم بتصوير تطور أشكال المجتمعات المحلية الحضرية الأولى، كما يُعنى بدراسة انتقال المناطق الريفية إلى مناطق حضرية وكذا التطور والانتشار الثقافي والحضري.

وأهم من تبني هذا التصور جراس N.Grass ولوتش Loche وهاريس وأولمان OlmanHarris

عندما تناولوا الجذور التاريخية للمناطق الحضرية وتتبع تطوراتها وطبيعتها وتنوعها وخصائصها. ويُعتبر إسهام جوردن تشيلد Child من أهم المحاولات وأشهرها حيث قام بتحديد ملامح (الثورة الحضرية المبكرة) التي من بينها الاستيطان الدائم في صورة تجمعات كثيفة وبداية العمل بالنشاطات غير الزراعية وإقامة المباني الضخمة وتطور الكتابة وبعض المعارف والعلوم.

كما اهتم لويس ممفورد L.Mumfor بالتطور التاريخي للحياة الحضرية والثقافة الحضرية؛ فقد أوضح في كتابه "ثقافة المدن" سنة 1938 أن مراحل تطورية ارتبطت بنماذج المجتمع الحضري اتسمت بخصائص ثقافية معينة.

2 - النظرية الحضرية الأوروبية:

اهتم الأوروبيون بجمع المادة التاريخية عن المدن القديمة من منطلق أن المجتمع الإنساني نتاج تاريخي تطوري وأن تفسير الأحداث الاجتماعية يكون باكتشاف أصولها الضاربة في أحداث الماضي، لذلك قدمت النظرية الأوروبية تفسيراً نظامياً عن المدينة، بمعنى أنها صورت الخصائص المميزة لأي وحدة من وحدات الحياة الاجتماعية بخاصة المدينة تتحدد عن طريقة الأولوية التاريخية لنظمها، وهذا ما أدى إلى تفرغ وتنوع النظرية في اتجاهات متعددة فتباينت من طلاقاتها المتخذة للأساس الذي نظر إليه كنظام محدد لحياة المدينة.⁽²⁾

فوستيل دي كولانج F.D.Coulanges: اتخذ من النظام الديني محددًا لتفسير نشأة ونمو المدن القديمة، فقد أوضح في كتابه "المدينة العتيقة" سنة 1956 أن النظام الديني هو أساس عملية التحضر، حيث انطلق من تناول الأسرة التي اعتبرها النواة الأساسية للمجتمع السابق على التحضر حيث أنها حققت تكاملها

من خلال الرموز الدينية. هذا التكامل الذي أدى بالتدريج إلى إتحاد الأسر الذي بدوره أدى إلى نشوء البطن أو العشيرة ثم القبيلة وأخيرا المدينة.⁽³⁾

ماكس فيبر Max Weber: انتهج فيبر في معالجته للمدينة من خلال كتابه "المدينة" سنة 1905 منهجا يختلف تماما عن ذلك الذي تبنته الدراسات السابقة والمعاصرة؛ فقد اتجه للبحث عن الظروف التي تجعل دور المدينة ايجابيا وابتكاريا في الحياة العامة للإنسان.⁽⁴⁾ كما حاول فيبر تبرير ظهور المدينة في ضوء السياق الاجتماعي، أي في ضوء الأشكال المختلفة للتنظيم الاجتماعي، حيث تطرق إلى عدد من المفاهيم الأساسية التي لها صلة "بالمجتمع المحلي" كالأفعال الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية والنظام الاجتماعي كما وضع فيبر "النموذج المثالي لظروف المدينة" محاولا من خلاله تقديم وصف عقلاني ورشيد لظاهرة اجتماعية مثل المدينة، يقوم أساسا على المنظور التاريخي والذي يسهم في إمكانية عقد مقارنات بين مدن مختلفة.

أما ابن خلدون، في تحليله لعملية التحضر، ميز ابن خلدون بين تحضر طبيعي وآخر سياسي، حيث يرتبط الأول بفئة البدو المزارعين الأقل تنقلا، وهذه الفئة من البدو هي التي تضاهي إلى حد كبير سكان المدينة، إذ أنها تتيح الانتقال الطبيعي من العمران البدوي إلى العمران الحضاري؛ حيث أن تجمعهم يقتضي ضرورة تأمين أمنهم، ولكي يتمكنوا من المدافعة على أنفسهم، يضطرون إلى بناء أسوار تصون أمنهم. وبهذا تكون قد تشكلت مدينة صغيرة داخل هذه الأسوار، "ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده عاج إلى الدعة وأمكن نفسه إلى قيادة المدينة، وبالتدريج يتم تحسين وتطوير أدوات العمل فتشيد مدينة حقيقية." وشكل هذا التحضر يخضع لقانون التطور الذي يستلزم كثيرا من الوقت، حيث يتم الانتقال من النمط البدوي إلى النمط الحضري بصفة تدريجية.⁽⁵⁾

3 - التعريف بمدينة الأبيض سيدي الشيخ:

تقع في الجنوب الغربي (منطقة القصور) من الجزائر على السفوح الجنوبية لجبال الأطلس الصحراوي . وهي أكبر دائرة بولاية البيض، عرف المكان قديما باسم تانكيرت..... كما أنها كانت تتربع على أربعة قصور محصنة على شكل قلاع . تقع مدينة الأبيض سيدي الشيخ في الجنوب الغربي الجزائري، يحدها شمالا ولاية البيض، غربا ولايتي النعامة و بشار . جنوبا ولاية أدرار أما شرقا فولاييتي الأغواط و غرداية .

تتربع مدينة الأبيض سيدي الشيخ على أربعة أحياء وهي :

- 1- الحي الشرقي : هو عبارة عن تجمع سكاني يقيم فيه قبائل أولاد سيدي الشيخ بالإضافة إلى أولاد سيد الحاج بوحفص و خدام أولاد سيد الحاج بوحفص . والذي يتوفر على قصر قديم له بوابة تدعى " ببوبة

سيدي الحاج بوحفص " بالقرب من ضريح الولي الصالح سيد الحاج بوحفص ، إلا أن هذا التراث الحضاري اندمل بفعل العوامل الطبيعية والإنسانية .

2- حي اليتامى : كان أغلبية سكانه يتامى لذا أطلق عليه هذا الإسم أما القبائل التي تقيم به هم : فرقة بن كامو وبن عطاء الله وبن الدين بالإضافة إلى فرقة الجرامنة وأولاد بلخديم وأولاد سيد النعيمي وأولاد سيدالحاج بحوص، كما أنها تحتوي على قصر قديم لكن هذا الأخير بفعل العوامل الطبيعية والبشرية اندثر .

3- الحي الغربي : يقيم به في الجهة الشمالية أولاد سيد الحاج أحمد وسيدي بن الشيخ وفي الجهة الشرقية بعض من الحميان وأولاد سيدي ابراهيم وأولاد سيد الحاج عبد الحاكم أما في الجهة الغربية فيقيم فيه أولاد مولاي يعقوب . ، كما أنها كانت تحتوي على قصرين قديمين " قصر أولاد سيد الحاج أحمد والقصر الغربي " لكن هذا الأخير بفعل العوامل الطبيعية والإنسانية اندثرا .

4- حي الشعب : بالنسبة لحي الشعب فأغلب سكانه نزحوا من المدن الخارجية أما القبائل التي تقطن به نجد أولاد عيسى ، أولاد زياد ، أولاد سيد الحاج بن عامر وآخرون.⁽⁶⁾

3 - 1 الخلفية التاريخية لنشأة المدينة:

يحدد مصطفى عباس الموسوي أربعة عوامل رئيسية لنشأة المدن العربية الإسلامية، وهي العامل الحربي، العامل الإداري والعامل السياسي والعامل الديني⁽⁷⁾، وبالرجوع لظروف نشوء مدينة الأبيض سيدي الشيخ يتضح أن نشأتها ارتبطت بالعامل الديني، حيث تحدد موضع المدينة - كنواة أولى للمدينة- بضريح الولي الصالح، حيث أن المدن الدينية تنشأ في الأغلب حول نواة صغيرة هي في الأصل حجر مقدس أو ضريح أو قبر، وتشكل هذه النواة أول مظهر لنشأة المدينة ثم تنمو أوجه النشاط الأخرى مع الزمن وتجذب السكان إليها تدريجيا، وينحصر كل النشاط المدني داخل هذا الإطار الديني الرئيسي⁽⁸⁾.

تحدد تأسيس مدينة الأبيض سيدي الشيخ بعد وفاة الأب الروحي لأولاد سيدي الشيخ في القرن 17م ، فبعد وفاة سيدي الشيخ سنة 1616 م حتى أصبحت القصور تشيد على شكل حصون متوزعة على أربعة (القصر الغربي . قصر أولاد سيد الحاج بحوص . قصر الرحامنة وقصر أولاد سيد الحاج أحمد) وتمركز أولاد ومحبي ومجدوبي ومريدي الطريقة الشيعية بالأبيض سيدي الشيخ بها. ومن لم يستقر أصبح ملزما بالقدوم سنويا إلى الأبيض سيدي الشيخ لإقامة ركب سيدي الشيخ.

وهذا لا يعني أنها نشأت في هذا العهد فقط بل كانت قبل هذا تتوفر على مصلى وبئر أسسه سيدي

سليمان بن بوسماحة حوالي منتصف القرن التاسع هجري حيث كانت تعرف المنطقة باسم واحة تانكرت كانت تعتبر بوابة الطريق لقوافل المسافرين والتجار الرابط بين الشمال والجنوب، ما بين جبال القصور، الى غاية اقليم توات وكذلك الخط الرابط بين الغرب والشرق⁽⁹⁾ ، بحيث أصبح كل من البئر والمصلى مقر لقاء تجار الجنوب وتجار الشمال للتبادل التجاري بين سكان أتوات وسكان مدن التل كتيارت التي كانت مشهورة بالفلاحة. كما بدأ بعض مواطني أتوات وغيرها من التمرکز في السهل لممارسة الفلاحة، فنشأ أول قصر الغربي ثم تعاقب بناء قصور أخرى على فترات زمنية ، القصر الشرقي، قصر أولاد بودواية وأولاد سيد الحاج بن الشيخ على الضفة الغربية من السهل.

بعد وفاة الإبن البكر السيد الشيخ الحاج والذي دفن بالربوة الغربية بدأ نزوح تدريجي نحوها وبناء منازل متناثرة هنا وهناك فمارس هؤلاء السكان الفلاحة حيث أنشأوا أربعة قصور محصنة (القصر الغربي - قصر أولاد سيد الحاج أحمد - قصر الرحامنة - القصر الشرقي.

إلا أن هذه القصور حطمت من طرف الإستعمار الفرنسي خلال حملة الكولونيل نيقيري كرد فعل على الإنهزام الذي أصاب صفوف الجيش الإستعماري في معركة مولاق في 19 ماي 1881 على يد الشيخ بوعمامة.

بدأت مدينة الأبيض سيدي الشيخ تذكر في المناقب منذ القرن 17م أي خلال رحلة الإمام العياشي وكتاب أبوا بكر السكوني . و لما توفي سيدي الشيخ (عبد القادر بن محمد) والذي أوصى أن يدفن في هذه المدينة التي سميت بالأبيض سيدي الشيخ نسبة إليه رحمه الله.⁽¹⁰⁾

3 - 2 مراحل النشأة:

يتضح من خلال تسمية مدينة الأبيض سيدي الشيخ أنها تحمل شيقين الأول "الأبيض" وهي ترتبط بصفة تربة البئر الذي أنشأه الولي الصالح سليمان بن بوسماحة ، أما الشق الثاني من تسمية المدينة "سيدي الشيخ" فيرتبط بكنية الولي الصالح عبد القادر بن محمد بن سليمان بن بوسماحة ، وبالتالي يمكن التطرق لمرحلتين في مراحل نشأة المدينة ارتبط كلاهما برجال التصوف وكان لهم الدور المباشر في ظهور المدينة.

المرحلة الأولى: اختيار الموقع وبناء المصلى وحفر البئر

ترتبط هذه المرحلة بالرجل الصالح والعلامة سيدي سليمان المولود سنة 1461م بقرية الشلالة ، وهو بن بوسماحة (جد سيد الشيخ) يعد أكبر علماء البوكرية واحد أحفاد سيدي معمر أبو العالية*، فهو خريج فاس وغرناطة، ومن أكبر علماء الحديث في عصره، من مؤلفاته الأسئلة الكتابية والأجوبة السماحية، كما

يعتبر أول من أدخل الحركة الصوفية للجنوب الغربي الجزائري سنة 1506⁽¹¹⁾ وهو أول من أقام بالأبيض بعد ما وقع اختياره للمنطقة "واحة تانكرت" والذي كان يقيم بضواحيها لمدة أربع سنوات بمنطقة أريا ، حيث كان يتردد على هذه الواحة الى أن بنى مصلى وحضر بجانبه بئرا .غير أنه لم يستقر بها ،فقد تميزت حياته بالتجوال في أماكن كثيرة من الأندلس وفاس و فتيق و الشلالة و اريا والأبيض وبوادي المنطقة. توفي ببني ونيف سنة 1539م.

يعتبر بناء البئر والمصلى (المسجد العتيق حاليا) من طرف سيدي سليمان بن بوسماحة خلال منتصف القرن الخامس عشر. أول نواة للمدينة، وقد ارتبطت تسمية "الأبيض" بصفة بياض تربة البئر، فتحديد هذا الموضع قد ارتبط منذ البداية بأحد رجال التصوف في المنطقة ، وقد شكل موضع البئر والمصلى نقطة التقاء التجار الوافدين من الجنوب إلى الشمال ومن الشمال للجنوب.

كما لفت المكان أيضا انتباه سيدي بودخيل بعد سيدي سليمان، حيث أقام بالأبيض مدة غير معلومة . وبالتالي كان أول ظهور لمدينة الأبيض سيدي الشيخ في القرن 16م حيث كانت تسمى بالحاسي لببيض نسبة لوجود بئر ذا ماء وتربة بيضاء ، إلا أنه كان مقراً للقاء التجار ، وقد ذكر الماوردي من بين أهم شروط تأسيس المدن بناء المساجد بالإضافة إلى توفر المياه العذبة وتحصين الموقع من الأعداء.⁽¹²⁾

- المرحلة الثانية: تأسيس الرباط و الزاوية ثم ظهور القصر

كان لاستقرار زاوية سيد الشيخ في الأبيض - بعد ارتحالها - بمثابة أول نواة عمرانية التفت حولها القصور من خلال استقطاب المريدين وسكان البدو الرحل من ضواحي المنطقة وخارجها في النصف الثاني من القرن 16م، فبعد ما وقع اختيار جده سيدي سليمان للموقع ببناء المصلى والبئر ، جاء اختيار حفيده سيدي الشيخ مكملًا له باختياره مكانا للاستقرار بالزاوية التي ظلت مرحلة لفترة من الزمن.

ارتبطت تسمية "الزاوية" بمقر المرباط في حياته أو بعد مماته، حيث يتم تأسيسها من طرف المرباط بنفسه أو تأسس على ضريحه من طرف أتباعه، كما أنها حلت تدريجيا محل الرباط واستمرت في التطور وخلق وظائف جديدة حيث استقرت على وظائف عديدة جمعت بين العبادة والتعليم والتوجيه.⁽¹³⁾ ارتبطت زاوية سيد الشيخ بالأبيض التي اختارها مكانا للاستقرار وتأسيس الزاوية حوالي سنة 1580 بالقرب من المصلى والبئر الذي أنشأهما جده سيدي سليمان، والتي بدأها بمجموعة من الخيم ثم انجاز مبنى وتوسيع المصلى إلى ظهور أول قصر بالمنطقة (القصر الغربي) . فبعد تردد سيد الشيخ على عديد المناطق تجولا واستكشافا وعبادة، فمن فيقيق غربا إلى قسنطينة شرقا ومن المدن الساحلية بجاية ،وهران، الجزائر إلى مدن الجنوب بسكرة وتيميمون ، كما جال قصور المنطقة التي كان مقيما فيها صفصيفة، الشلالة، بوسمغون، بريزينة، مغرار ، والتي أسس في بعضها زوايا غير أنه لم يستقر بها لعدم تلبيتها طموحاته وبقي مشروع

تأسيس زاوية للتعليم والتربية والتوجيه يراوده بعد عدة محطات من التنقل والتجوال ، فبعده تركه لمدينة فيقيق التي لم تلق ترحابا لزاويته التي أسس بها زاويتين سنة 1560 بسبب معارضة أهلها ، كانت الوجهة العودة للمنطقة لتأسيس زاوية متنقلة بين البدو الرحل ، مكنته هذه الأخيرة من ذياع صيته بين القبائل وأكسبته مكانة رفيعة، مما أدى إلى كثرة الوافدين والمريدين وهو ما دفع سيد الشيخ إلى اختيار مكان ثابت لزاويته ، وجاء الاختيار للأبيض حيث أنشأ الزاوية⁽¹⁴⁾ .

أدى استقرار الزاوية بعدما ذاع صيتها وانتشرت شهرتها إلى استقطاب السكان حول الزاوية ، بعدما قام سيد الشيخ بتوسعة المصلى الذي بناه جده سيدي سليمان، والذي لا يزال قائما إلى يومنا هذا وهو المسجد لعتيق ، كما قام بحضر بئر آخر شمال المصلى خاص بالزاوية وبقي البئر الآخر مجاورا للمسجد ، أدت التراكمات العمرانية لنشوء أول قصر بالمنطقة – القصر الغربي حاليا – وسمي بالقصر الأبيض.

✓ نسب سيدي الشيخ⁽¹⁵⁾

عبد القادر، المكنى بسيدي الشيخ، هو ابن محمد بن سليمان بن بوسماحة بن بوليلي (أو بن بلحيا) بن عيسى (أو بن عيسى بوليلي) بن معمر أبو العالية، ولد سنة 1533م بالشلالة الظهرانية (ولاية البيض). توفى يوم الجمعة 19 ماي 1616م.

يعتبر سيدي الشيخ الابن الثاني لعائلة كثيرة العدد. إخوته المعروفون هم ابراهيم، دفين الأبيض س/ش وامحمد بن بودريالة وأحمد، دفين بوسمغون وكذلك الطاهر وعبد الرحمان. إحدى أخواته تزوجت ابن عمه سليمان، وهو ابن سيدي أحمد المجذوب، أما الأخت الأخرى فتزوجت يحي ابن عمته، وهو ابن لالة صفية.

✓ رحلة سيدي الشيخ للتعلّم:⁽¹⁶⁾

في بداية حياته، تتلمذ سيدي الشيخ على يد والده حيث تعلّم منه أساسيات القراءة والكتابة. وتعلم القرآن الكريم تحت الخيمة المتنقلة، والتي باتت جزءاً لا يتجزأ من مخيم سيدي محمد بن سليمان. تضيف بعض المصادر أن الطفل كان تلميذا كذلك لعمه سيدي أحمد المجذوب وابن عمه سليمان بن أحمد والذي يكبره بحوالي ست سنوات.

عندما بلغ سيدي الشيخ السابعة من العمر، قاده والده الى الشيخ عبد الجبار الذي كانت له خلوة غير بعيدة عن قصر الشلالة الظهرانية. أن عائلة عبد الجبار وزاويتهم – وهم من فقيق المغربية – التي جاءها الطفل متعلما كانت تربطهم بعائلة البوبكرية علاقة وثيقة.

إضافة إلى دروسه بزاوية آل عبد الجبار، تابع سيدي الشيخ تعليمه أيضا بزاوية سكونية بقصر أوداغير التي أسسها الشيخ عبد الرحمن السكوني صاحب كتاب "المناقب". لاحقا ، وبحسب أحد المصادر غير المحققة، غادر سيدي الشيخ فقيق لبعض الوقت متجها الى فاس حيث أخذ عن عبد القادر الفاسي علوم القرآن والشريعة واللغة.

بعدها التحق سيدي الشيخ بزاوية سيدي محمد بن عبد الرحمان السهلي، وهي زاوية مشهورة تقع جنوب شرق المغرب. هناك تابع دروسه وتعمق في المذهب الصوفي للطريقة الشاذلية.

✓ العودة والاستقرار: (17)

في فترة عودته، وبعد إتمام دراسته، كان يبلغ سيدي الشيخ اثنان وعشرين عاما (نحو 1555م). ومادام الطريق يمر على فقيق توقف فيها لبعض الوقت ليزور زاوية آل عبد الجبار التي كان يتردد عليها في صباه، ويسأل عن احتمالات التوظيف أو امكانية الإقامة بها كما فعل جده سيدي سليمان بن بوسماحة قبله منذ ستين عاما عقب انتهاء دراسته في الأندلس والمغرب. لكن في الأخير لم يصل سيدي الشيخ لمبتغاه. بعد ذلك واصل الشيخ رحلته نحو الشمال أين وجد نفسه أخيرا في وسط اهله في الشلالة الظهرانية. ولكنه كان يحس أن مكانه ليس هنا...وبعد تفكير طويل قرر سيدي الشيخ الإقامة في منتصف الطريق بين فقيق والشلالة الظهرانية، في مغرار (جنوب العين الصفراء) حيث سينشئ زاوية هناك.

مهما يكن، وجد هذا المعلم المتحمس المكان ضيقا جدا حيث بدأ القلق يساوره وأخذ طموحه نحو تحقيق شيء آخر...تنقل سيدي الشيخ نحو كل الاتجاهات في بوادي المنطقة يلقي الوعظ ويصلي بالناس ويقدم المحاضرات في مختلف المواضيع وكان يستقبل المترشحين لطريقته؛ كان يتنقل نحو القصور مثل صفيصيفة، تيوت، بوسمغون، ربا التحتاني، ربا الفوقاني، الغاسول، ستيتن، بريزينة، جبال كسال وعمور. كما زار الشاب تسالة ومنطقة سيدي بلعباس ثم تلمسان أين كان هنه هو التوجه الى ضاحية العباد لزيارة ضريح سيدي بومدين، أحد شيوخ الطريقة الشاذلية.

3 - 3 مراحل إنشاء الزاوية:

قبل أن يأتي قرار سيد الشيخ بالاستقرار بزاويته بالأبيض عرفت تجربة إنشاء الزاوية ثلاثة مراحل:

- المرحلة الأولى: تمثلت في فترات تنقل سيد الشيخ في عديد المناطق محاولا بذلك إنشاء زاوية ابتداء من مغرار التي أسس فيها أول زاوية ثم مشرية، عين ماضي، تاسالة، ثم آخر تجربة بفيقيق، وهي كلها زوايا تجريبية لم تلق طموحات سيد الشيخ. (18)

- المرحلة الثانية: بعد عودة سيد الشيخ من فيقيق قرر أن ينشئ زاوية متنقلة مع قوافل التجار والبدو الرحل ، حيث كانت الزاوية مشكلة بمجموعة من الخيم، والواقع أن الفكرة لم تكن جديدة بل طبقها والده منذ عشرات السنين حيث كان يسافر موسميا مع زاويته في أماكن تخيم البدو الرحل. كان الحفيد سيد الشيخ أكثر البوبكرية الذين سبقوه خلال سبعة أجيال نزوحا للجنوب ، حيث اختار الأبيض التي أصبحت تسمى بعد وفاته بالأبيض سيد الشيخ.⁽¹⁹⁾

- المرحلة الثالثة: تعتبر أهم مرحلة حيث تم خلالها التأسيس الفعلي والاستقرار لزاوية سيدي الشيخ، فمع مرور الوقت ومع انتشار شهرة زاوية سيد الشيخ المتنقلة أخذ عدد الزوار العابرون ومريدو الطريقة في تزايد مستمر وكذا تلاميذ مختلف الأصقاع الذين كانوا يأتون لمتابعة دروس الشيخ ولمدة طويلة. اضطر هذا الأمر الشيخ عبد القادر لانجاز بناءات جديدة تسمح باستقبال كل هؤلاء، وهكذا تحولت مؤسسة حاسي الأبيض إلى الزاوية الأم لسيدي الشيخ وظلت كذلك إلى هذا اليوم.

يبدو أن هناك سببين أحدهما ديني والآخر اقتصادي هما اللذان دفعا سيدي الشيخ إلى أن يستقر في الأبيض (التي ستقترن اسنها باسمه). بعد وفاة أبيه سنة 1569 وطد الشيخ عبد القادر من مكانته؛ فعلاوة على صفته كشيخ الزاوية الشاذلية أصبح رئيسا للسلالة البوبكرية ، فقد ذكر جياكوبيتي أن أب عبد القادر قد عينه وصيا على إخوته الطاهر، أحمد وعبد الرحمان وهو ما لم يعجب إخوته الكبار. من جهة أخرى توجد رواية أخرى أوردتها صاحب كتاب المناقب تتحدث عن احتجاج أبنائه الكبار لسيدي محمد بن سليمان بخصوص بعض الترتيبات المدرجة في الوصية، والتي جاءت لصالح أخيهم عبد القادر. غير أنه وما إن حلت سنة 1571 عقب وفاة صهره وعمه سيدي أحمد المجدوب، فكر الشيخ عبد القادر بجد في إنشاء زاوية مستقرة قرب حاسي الأبيض. لقد تطفن الشيخ عبد القادر إلى النتائج المثمرة من وراء إقامته في هذا الموقع الذي هو مكان عبور لجزء كبير من المبادلات التجارية بين المنطقة الوهرانية والصحراء وانطلاق خط مركزي (وادي الغربي) للمسارات الثلاث لقوافل المنطقة. وهذا يخص جميع النشاطات الاقتصادية للقبائل الرحل لهذا الجزء من الأطلس الصحراوي.

3 - 4 تأسيس زاوية الأبيض :

أمام عدم انصياع أهل فجيج لحكم الشيخ سيدي عبد القادر بن محمد بخصوص مسألة الماء، وأمام العقلية المتحجرة للأعراب البدو وتعصب الفقهاء إلى الظاهر وعدائهم الأعمى والسافر لأهل التصوف،

ونظرا لإدراكه أيضا بأن نهاية الدولة السعودية قد قربت، وأن المنطقة ستكون عاجلا أم آجلا منطقة احتكاك وصراع، فقد أثر الابتعاد من فجيح إلى الحدود الشرقية، وقيل أنه كان ينوي الذهاب للعيش بعيدا في مكة المكرمة فرأى النبي صلى الله عليه وسلم في منامه في اليوم الرابع من فراقه فجيح فأشار عليه بالذهاب إلى الأبيض " الجزائر" وتأسيس زاويته هناك ومواصلة الجهاد، وأثناء طريقه مر على وادي الناموس وتلمسان ليستقر أخيرا بالحاسي الأبيض حيث أسس زاوية كبيرة وبنى أول قصر وهو القصر الغربي من القصور الستة المتواجدة هناك على بقعة أرضية تنازل له عنها شريف مغربي من ذرية الولي الصالح سيدي عبد القادر الجيلالي يدعى سيدي بودخيل وذلك في نهاية العقد الثاني من القرن الحادي عشر الهجري، واستمر رضي الله عنه في القيام بشؤون هذه الزاوية والتي كان لها هي الأخرى على غرار باقي زواياه بفجيح وغيره باع طويل في تلقين العلوم ونشر الطريقة الشيخية في أوساط القبائل من مختلف الجهات، وبموازاة مع ذلك استمر كعاداته في التصدي إلى المحتل الإسباني في عدة مناطق من الداخل والساحل كوهراة ومليدية و مطغرة وتحديدًا بتبحريت على الساحل الشمالي للمغرب وغيرها من الجهات، إذ رابط على الجهاد على فرسه المعروفة ب: (الشهباء) لمدة تزيد على عشرين سنة. وإبان الحروب والقتال التي نشبت بين أبناء المنصور حول السلطة، كان ينتقل في منطقة جبال القصور بين وادي الناموس والشلالة الظهرانية متخذًا من تلك المنطقة قاعدة متقدمة لشن هجماته الجهادية ضد الإسباني.⁽²¹⁾

✓ من الزاوية إلى القصر:

تأسس أول قصر في تاريخ الأبيض من طرف سيد الشيخ مع نهاية القرن 16م ، عقب ما أجراه من توسيع المصلى وإنشاء بئر آخر - غير الذي حفره سيدي سليمان - خصصه للزاوية ، وهذا ما أدى لجذب الوافدين من ضواحي الأبيض من سكان البدو الرحل ، ومن خارج المنطقة كمريدين وزائرين ملتفين بذلك حول الزاوية وشيخها سيد الشيخ. كما بدأ بعض الوافدين بممارسة الفلاحة من سكان أتوات ، وتيارت . إن هذه الفئة من الوافدين بالإضافة للبدو الذين استقروا ومارسوا الزراعة مكنهم ذلك من الانتقال الطبيعي من العمران البدوي إلى العمران الحضاري - حسب ما فسره ابن خلدون في تحليله للتحضر الطبيعي- حيث أن تجمعهم يقتضي ضرورة تأمين أمنهم، ولكي يتمكنوا من المدافعة على أنفسهم، يضطرون إلى بناء أسوار تصون أمنهم. وبهذا تكون قد تشكلت مدينة صغيرة⁽²¹⁾. فالتراكمات العمرانية للسكان المستقرين والمتمركزين حول الزاوية أدت إلى ظهور أول قصر في تاريخ الأبيض و الذي حمل اسم قصر الأبيض (القصر الغربي)، ثم القصر الغربي، وانتقل اسم المكان من الأبيض إلى قصر الأبيض⁽²²⁾، وتوالت التطورات العمرانية بمرور الوقت فظهر بعده بحوالي قرن ونصف القصر الشرقي ، ثم تلتها قصور أخرى كقصر أولاد بودواية وأولاد سيد الحاج بن الشيخ على الضفة الغربية من

السهل. والملاحظ أن عامل الجذب الرئيس لتمرکز السكان واستقرارهم بالمنطقة كان عاملاً دينياً كما أوضح فوستيل دي كولانج F.D.Coulanges حيث أكد أن النظام الديني يعتبر محدداً لتفسير نشأة ونمو المدن القديمة. كما تضافرت مع العامل الديني عوامل أخرى من توفر المياه والمسجد، فقد أوضح الماوردي شروط تأسيس المدن التي من أهمها بناء المساجد بالإضافة إلى توفر المياه العذبة وتحصين الموقع من الأعداء.⁽²³⁾

بعد وفاة الابن البكر السيد الشيخ الحاج والذي دفن باربا الغربية بدأ نزوح تدريجي نحوها وبناء منازل متناثرة هنا وهناك فمارس هؤلاء السكان الفلاحة حيث أنشأوا أربعة قصور محصنة (القصر الغربي - قصر أولاد سيد الحاج أحمد - قصر الرحامنة - القصر الشرقي).

إلا أن هذه القصور حطمت من طرف الاستعمار الفرنسي خلال حملة الكولونيل نيقيري كرد فعل على الانهزام الذي أصاب صفوف الجيش الاستعماري في معركة مولاق في 19 ماي 1881 على يد الشيخ بوعمامة.

تضمن التعريف الإجرائي الذي اعتمده محمد مفتاح للرباط في كتابة الخطاب الصوفي وهو أن الرباط: " عبارة عن موضع للعبادة، والجهاد، والاجتماع، أو مظلة لها، دائماً أو غالباً أو قليلاً". ويدخل ضمنه القصر حيث ذكر العديد من القصور واعتبرها مرادفة لكلمة الرباط.⁽²⁴⁾

✓ تأسيس المدينة الأبيض: بناء القصور والتطور العمراني:

تميزت الأبيض منذ تأسيسها بأنها مدينة الزاوية والتصوف خاصة بعد بناء القبة بها من طرف سيدي بن الدين، وبقيت محافظة على طابعها الثقافي الصوفي إلى غاية القرن العشرين، حيث نمت وازدهرت خلال القرون السابع عشر، والثامن عشر، والتاسع عشر، بارتباطها بأكبر زاوية بالصحراء فقد أضحت عاصمة دينية في حركة ونشاط مستمرين من المريدين والزوار الذين يتوافدون على الزاوية الشيخية بالإضافة للزيارة الموسمية - الركب - التي تقام كل سنة خلال فصل الصيف.

كما كان للدور الجهادي ضد الغزاة من سيد الشيخ ضد الاحتلال الإسباني مروراً بأبنائه و أحفاده سيد الحاج بحوص، سيدي أبو حفص الحاج، سيدي بن الدين، إلى غاية الصوفي المجاهد الشيخ بوعمامة.

بقيت زاوية سيد الشيخ قائمة بالأبيض تقدم الإقامة للطلبة وعابري السبيل، وبقيت بهذا الوضع كزاوية أكثر منها مدينة ما يزيد عن ثلاثة قرون، إذ لم يتجاوز عدد سكانها الألف نسمة، فمنذ نشوء النواة الأولى الأبيض ببناء الزاوية ثم تشكل أول قصر - قصر الأبيض - الذي أسسه سيد الشيخ مع نهاية القرن 16م، تلاه تأسيس القصر الشرقي الذي بناه سيدي بن الدين مع بداية القرن 18م، وهما أكبر

القصور مقارنة بالقصور التي ظهرت فيما بعد ، أما القصر الثالث فهو قصر " دار الرحامنة" الذي أنشئ في نهاية القرن 18 م، ثم تم بناء قصر أولاد سيد الحاج احمد في نهاية القرن 18 م من طرف السي معمر بن الجيلالي وسيد الحاج الشيخ بن يوسف، أما آخر قصر تم بناؤه - وهو خامس القصور - فهو قصر أولاد سيدي بودواية الذي بناه سي بوبكر المازوز وسي بن زيان المازوزي مع بداية القرن 19 م. اكتسبت المدينة مكانة ونفوذ على المستوى الإقليمي بتميزها الصوفي مما أدى لاستقطاب المريدين والزوار.

الإحالات والهوامش:

- مصطفى عباس الموسوي، العوامل التاريخية لنشأة وتطور المدن العربية الإسلامية، دار الرشيد للنشر، العراق 1982. ص16.
- 2- السيد عبد العاطي السيد، علم الاجتماع الحضري، دار المعرفة، الإسكندرية، 2008. ص299.
- 3- السيد عبد العاطي السيد، مرجع سابق.
- 4 - محمد عاطف غيث، علم الاجتماع الحضري، دار المعرفة، الإسكندرية، 2006. ص35.
- 5- عبد الغني مغربي، الفكر السوسيولوجي عند ابن خلدون، دار القصة، الجزائر، 2006.
- 6 - <http://www.elabiodhsidicheikh.o-f.com>.
- 7 - مصطفى عباس الموسوي، مرجع سابق، ص56.
- 8 - مصطفى عباس الموسوي، مرجع سابق، ص159.
- 9- الطيب بن براهيم، إمارة الأبيض سيد الشيخ، دار صبحي للطباعة والنشر، غرداية، 2016. ص70
- 10- <http://elboidhsidicheikh.alafdal.net/t25-topic>
- 11- الطيب بن براهيم، مرجع ، ص66.
- 12- بلغيث، محمد الامين. (1986). الربط بالمغرب الإسلامي ودورها في عصري المرابطين والموحدين. م ماجستير ، جامعة الجزائر، 1986. ص297.
- 13- فيلاي مختار، نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرهما في الجزائر خلال العهد العثماني، دار الفن القرافيكي للنشر، باتنة 1976، ص27.
- 14- الطيب بن براهيم، مرجع سابق، ص110.
- 15- خليفة بن عمارة، سيرة البوبكرية: سيدي الشيخ، ج2، مكتبة جودي مسعود، وهران، 2011، ص16.
- 16- خليفة بن عمارة، مرجع سابق، ص17.
- 17- خليفة بن عمارة، مرجع سابق، ص38- 43.
- 18- الطيب بن براهيم، مرجع سابق، ص163.
- 19- الطيب بن براهيم، مرجع سابق، ص68.
- 20- عبد الغني مغربي، مرجع سابق.
- 21- الطيب بن براهيم، مرجع سابق، ص110.
- 22- الربط بالمغرب الإسلامي ودورها في عصري المرابطين والموحدين، مرجع سابق، ص297.
- 23- محمد مفتاح، الخطاب الصوفي في المغرب الإسلامي، رؤية للطبع والنشر، القاهرة 2014، ص54.
- 24- الطيب بن براهيم، مرجع سابق ، ص201.

صناعة أخلاقيات التربية والتعليم

في مشروع ابن خلدون

مروفل كلتوم

أستاذة فلسفة

عضوة بمخبر الفكر الإسلامي في الجزائر

جامعة جيلالي ليابس

ملخص :

يتناول المقال الفلسفة الأخلاقية للتربية في مشروع ابن خلدون، من حيث التأصيل لفلسفة أخلاقية موضوعها تنظيم مفهومي السلوك الصائب والخاطئ، وتعريفهما، والتوصية بهما. فقد قدم ابن خلدون أفكار تربوية لرجال التربية والتعليم في عصره، وهي جديرة بالأخذ في عصرنا؛ لأنها لا تقل أهمية عما يذهب إليه العلم التربوي الحديث. وهذا بعد نقده اللاذع للطرائق التعليمية التي كانت سائدة في عصره. و بدل ذلك حرص على رسم معالم مشروع تربوي أكثر فاعلية مع شروط الحياة الاجتماعية ومتطلباتها.

الكلمات المفتاحية: أخلاقيات التربية، ابن خلدون، المنهاج، صفات المعلم، المتعلم.

مقدمة:

الأخلاقيات، أو الفلسفة الأخلاقية، هي فرع من الفلسفة يتضمن تنظيم مفهومي السلوك الصائب والخاطئ، وتعريفهما، والتوصية بهما. ومصطلح الأخلاقيات بالإنجليزية "ethics" مشتق من الكلمة اليونانية ethos، التي تعني "الشخصية". والأخلاقيات متممة لمفهوم الجماليات في مبحث الأكسيولوجيا الفلسفي. تعني الأخلاقيات في الفلسفة: السلوك الأخلاقي لدى البشر، وكيف ينبغي عليهم التصرف⁽¹⁾. وإيماننا منا بالتواصل المعرفي مع الماضي، ارتأيت استحضار النموذج الخلدوني الذي وضع بصمات هامة على المنهج التربوي والتعليمي وخط لنا أهم ميثاق في أخلاقيات التربية والتعليم، فما مضمون هذا الميثاق وما أهدافه ؟ .

كلمة أخلاقيات تعني: "وثيقة تحدد المعايير الأخلاقية والسلوكية المهنية المطلوب أن يتبعها أفراد جمعية مهنية. وتعرف بأنها بيان المعايير المثالية لمهنة من المهن تتبناه جماعة مهنية أو مؤسسة لتوجيه أعضائها لتحمل مسؤولياتهم المهنية." ولكل مهنة أخلاقيات وآداب عامة حددتها القوانين واللوائح الخاصة بها، ويقصد بآداب وأخلاقيات المهنة مجموعة من القواعد والأصول المتعارف عليها عند أصحاب المهنة الواحدة، بحيث تكون مراعاتها محافظة على المهنة وشرفها.

تختلف المسؤولية القانونية على المسؤولية الأخلاقية باختلاف أبعادهما، فالمسؤولية القانونية تتحدد بتشريعات تكون أمام شخص أو قانون، لكن المسؤولية الأخلاقية فهي أوسع واشمل من دائرة القانون لأنها تتعلق بعلاقة الإنسان بخالقه وبنفسه وبغيره، فهي مسؤولية ذاتية أمام ربه والضمير. أما دائرة القانون فمقصورة على سلوك الإنسان نحو غيره وتتغير حسب القانون المعمول به، وتنفذها سلطة خارجية من قضاة، رجال أمن ونيابة، وسجون. أما المسؤولية الأخلاقية فهي ثابتة ولا تتغير، وتمارسها قوة ذاتية تتعلق بضمير الإنسان الذي هو سلطته الأولى. هنا يمكن القول أن الأخلاق بقوتها الذاتية لا تكون بديلاً عن القانون ولكن كلا من المسؤولية الأخلاقية والمسؤولية القانونية متكاملتان ولا يمكن الفصل بينهما في أي مهنة مهما كانت.

الميثاق الأخلاقي لأي مهنة يضم القواعد المرشدة لممارسة مهنة ما للارتقاء بمثالياتها وتدعيم رسالتها، ورغم أهميته في تحديد الممارسات والأولويات داخل مهنة معينة إلا أننا لا يمكن أن نرضيه بالإكراه ولكن بالالتزام وإن الطريقة الوحيدة للحكم على مهنة معينة هو سلوك أعضاء تلك المهنة إزاءها، والحفاظ على قيم الثقة والاحترام والكفاءة والكرامة⁽²⁾.

أما مفهوم أخلاقيات التربية والتعليم فهي تشترك مع مفهوم أخلاقيات العامة والخاصة وهي السلوكيات الحسنة التي يجب أن يتحلى بها الجميع مهما كانت مهنتهم أو حرفهم أو أعمالهم. وعليه فمفهوم أخلاقيات التربية والتعليم تعني الصفات الحميدة، وأنماط السلوك الطيبة التي يجب أن تتوافر في عضو هيئة التدريس و يلتزم بها في أداء رسالته ويكون ذلك وفق ميثاق يلتزم به أعضاء هيئة التدريس في أداء مهمتهم بالطريقة المثلى يتضمن أعراف و تقاليد تحافظ على شرف المهنة و مبادئ و قيم سامية تكفل رفعة المهنة و صفات و سجايا حميدة يتحلى بها أعضاء هيئة التدريس⁽³⁾.

وقد غدت اليوم قضية النظر في أخلاقيات التربية والتعليم إحدى القضايا المطروحة على كافة الأصعدة، العالمية، والإقليمية، والمحلية، وهي ليست بالجديدة على ساحتنا العربية، فقد كان النظر في الأخلاقيات التربوية هاجسا ملحا لدى النخب السياسية والثقافية منذ مطلع النهضة في القرن التاسع عشر، وإن تعددت منظوراته وتباينت الوسائل المطروحة لتحقيقه. غير أن ما شهده العالم في الحقبة الأخيرة فيما صار يعرف بـ"العولمة" وما كشفت عنه الأحداث في المجال العربي، جعل خطاب الإصلاح يبرز من جديد، متفاعلا مع معطيات العصر ومتغيراته، مشتملا على إشكالات كثيرة، منها الحكم الصالح والديمقراطية والشفافية وحقوق الإنسان والتربية.

2 - أخلاقيات التربية في مشروع ابن خلدون :

لقد قدم ابن خلدون أفكار تربوية لرجال التربية والتعليم في عصره، وهي جديرة بالأخذ في عصرنا؛ لأنها لا تقل أهمية عما يذهب إليه العلم التربوي الحديث. وهذا بعد نقده اللاذع للطرائق التعليمية التي كانت سائدة في عصره، وكيفية تأدية المعلمين لها: "وقد شاهدنا كثيرا من المعلمين لهذا العهد الذي أدركنا، يجهلون طرق التعليم وإفاداته ويحضرون للمتعلم في أول تعليمه المسائل المغلفة من العلم ويظالبونه بإحضار ذهنه في حلها ويحسبون ذلك مرانا على التعليم وصوابا فيه ويكلفونه وعي ذلك وتحصيله، ويخلطون عليه بما يلقون له من غايات الفنون في مبادئها".⁽⁴⁾

لقد حرص المصلح الاجتماعي والتربوي على صناعة أخلاقيات التربية، تلك الأخلاقيات التي لا تختلف أسسها ومبادئها عما يدعو إليه العلم التربوي الحديث، بل تتميز عن الأخلاقيات الجديدة ببساطتها التي ترتبط أساسا ببساطة المعلم .

وتظهر معالم هذه الصناعة في الطريقة الناجعة التي رسمها في تعليم الناشئة، وفي تحديده للأخلاقيات والشروط الواجب توفرها في المعلم والمتعلم، فقد أكد صراحة أن عملية التعلم والتعليم طبيعية في العمران البشري، حيث يقول : "...ذلك أن الإنسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانته من الحس والحركة والغذاء والكن وغير ذلك ، وإنما تميز عنها بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه والتعاون عليه بأبناء جنسه والاجتماع المهيئ لذلك التعاون،...ثم لأجل هذا الفكر وما جبل عليه الإنسان بل الحيوان من تحصيل ما تستدعيه الطبائع فيكون الفكر راغبا في تحصيل ما ليس عنده من الإدراكات ، فيرجع إل من سبقه بعلم أو زاد عليه بمعرفة فيلقن ذلك عنهم ويحرص على أخذه وعلمه ... قفد تبين بذلك أن العلم والتعليم طبيعي في البشر".⁽⁵⁾

فالإنسان متميز عن سائر خلق الله بالفكر الذي يهتدي به، فهو تواق إلى تحصيل ما ليس عنده من الإدراكات، فينشأ عن ذلك موقف تعليمي. وتقوم عملية التعلم عادة على ثلاثة أعمدة، وهي المعلم والمتعلم والطريقة. وتتحقق الأهداف التربوية والتعليمية بمقدار ما يتوفر لهذا الموقف التعليمي من شروط. ذلك أن التعلم عموماً هو "اكتساب العلوم واجتلابها إلى القلب"⁽⁶⁾، قال ابن خلدون: "اعلم أن العلوم البشرية خزانتها النفس الإنسانية بما جعل الله فيها من الإدراك الذي يفيدها ذلك الفكر المحصل لها التصور للحقائق أولاً، ثم بإثبات العوارض الذاتية لها أو نفيها عنها ثانياً"⁽⁷⁾.

2 - 1 أخلاقيات المعلم :

من الصعب الفصل في أي علم بين المنهج والموضوع، والأخلاقيات فبدون منهج تصبح كل دراسة علمية لأي موضوع أو ظاهرة مستحيلة، فلا يمكن تطبيق أي منهج، دون توفر موضوع ولا يمكن تلقين أو ممارسة أي موضوع بدون أخلاقيات .

وفي ضوء هذا أورد ابن خلدون في أثناء تحديده للمنهج التربوي السليم أخلاقيات دينية، ودينية، ينبغي على المعلم والمتعلم التحلي بها، حتى تكون عملية التعليم ناجحة، ومثمرة، فمن البديهي أن الإنسان لا يتعلم أية خبرة أو مهارة فكرية إلا إذا كان حاصلًا على الشروط اللازمة للقيام بمثل هذه العملية، فدعا إلى اصطناع تربية راقية، مبنية على العدل، والرفق، والحرية، تلخصت هذه الأخلاقيات فيما يلي :

✓ إخراج رجال التعليم من الطبقة السياسية :

أولى أخلاقيات التربية والتعليم قداسة رسالة التعليم، لذا أخرج ابن خلدون رجال التعليم من الطبقة السياسية، لإيمانهم بمنطق المبادئ والثوابت، لا بمنطق المصالح والمتغيرات، ولانقطاعهم في نكران ذات، لمهمة تكونهم الخاص، للاستجابة لانتظارات متعلميهم وانشغالهم المعرفية، والعقلية والنفسية والاجتماعية حيث يقول ابن خلدون : "فهم متعودون -العلماء- في سائر أنظارتهم الأمور الذهنية والأنظار الفكرية لا يعرفون سواها والسياسة يحتاج إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فإنها خفية"⁽⁸⁾ لذلك جنع منهج ابن خلدون التربوي والأخلاقي، نحو التفرغ من أجل الإبداع والأخذ بالأسباب، والتعليل، والعقلانية، والطابع العلمي، في عملية التعليم والتعلم، للمرور من القدرة الفطرية، والوراثة، إلى الملكة القابلة للتنمية، المؤمنة للاكتساب المستمر، عبر تجنب مسار الاقتباس والتقليد، والنقل، الذي يقتل العملية التعليمية، وتذوب فيه ذات المتعلم وعليه يؤكد ابن خلدون أن العلوم البشرية خزاناتها النفس الإنسانية بما جعل الله فيها من الإدراك الذي يفيدها .

✓ التروي والصبر على المتعلم :

على المعلم أن يذكر للمتعلم إلا ما يستطيع تحمله، مراعيًا قدراته واستعداداته على تلقي تلك المادة العلمية، إذ يقول : " اعلم أن تلقين العلوم للمتعلمين إنما يكون مفيداً إذا كان على التدرج شيئاً فشيئاً ، وقليلًا قليلًا ، يلقي عليه أولاً مسائل من كل باب من الفن هي أصول ذلك الباب ويقرب له في شرحها على سبيل الإجمال ، ويراعي في ذلك قوة عقله واستعداده لقبول ما يرد عليه حتى ينتهي إلى آخر الفن وعند ذلك تحصل له ملكة في ذلك العلم ⁽⁹⁾ . فمن أخلاقيات المعلم الصبر والتروي وهذا ما لخصه في التقيد بالتدرج في عرض أية مسألة علمية، باعتبار التدرج أحد المبادئ المساهمة في نجاح العملية التعليمية، ويكون ذلك ببدء المعلم بالشيء الواضح من العلم قبل الغامض، وبالبسيط قبل المعقد، وبالجزء قبل الكل، وبالعلمي قبل النظري، وبالمحسوس قبل المجرد، فلا يبدأ بالعويص من المسائل فيغرق في أمور لا يحتملها، فيؤدي به إلى الفشل.

كما ينبغي على المعلم الاستيفاء بالشرح والبيان، ويخرج عن الإجمال ويذكر له ما هناك من الخلاف ووجهه إلى أن ينتهي إلى آخر الفن فتجود ملكته ، ثم يرجع به وقد شدا ، فلا يترك عويصا ولا مبهما ولا مغلقا إلا وأضحى ، وفتح له مقفله فيخلص من الفن وقد استولى على ملكته. هذا وجه التعليم المفيد. ⁽¹⁰⁾ .

الملكة لا تحصل إلا بممارسة كلام العرب وتكرره على السمع والتفطن لخواصه تركيبه يقول ابن خلدون: "...وهو كما رأيت إنما يحصل في ثلاث تكرارات وقد يحصل للبعض في أقل من ذلك بحسب ما يخلق له ويتيسر عليه ⁽¹¹⁾ ، فالتكرار إذن مبدأ ضروري لتكوين الملكة؛ لكونه عاملاً أساسياً لتحقيق عملية التعلم ، فهذا التحديد للملكة اللسانية من قبل ابن خلدون نراه صالحاً لأن يكون المقابل العربي لمفهوم الكفاية عند نوام تشو مسكي، وكثرة التكرار تؤدي إلى الحفظ الذي يزيد صاحب الملكة رسوخاً وقوة، ولا يحصل ذلك إلا بعد فهم كلام العرب. ولعل هذا ما تقره اللسانيات التربوية الحديثة، حيث يعمل المربون حديثاً بهذه المبادئ- التدرج، والتكرار والحث على الممارسة- في تلقين العلوم.

✓ الكفاءة والإحاطة بمبادئ التعليم :

أن يكون المعلم ذا ثقافة عامة تمكنه من إفادة المتعلمين إفادة متنوعة، توسع في الوقت نفسه من أفقه المعرفي وتحفظه من بلبلة أفكارهم بالمعلومات الخاطئة أو المعارضة أو من مغبة التعصب الأعمى ضد العلوم

التي لم يعرفها عن قرب أو بعد، قال ابن خلدون في هذا الصدد : " ذلك أن الحذق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق في ذلك التناول حاصلًا وهذه الملكة هي غير الفهم والوعي ، لأننا نجد فهم المسألة الواحدة من الفن الواحد ووعياها مشتركا بين من شدا في ذلك الفن وبين من هو مبتدئ فيه ، وبين العامي الذي لم يحصل علما وبين العالم النحرير، والملكة إنما هي للعالم أو الشادي في الفنون دون من سواهما"⁽¹²⁾. باعتبار التعلم صناعة شأنها شأن باقي الصناعات الأخرى كما ورد على لسان ابن خلدون، فنجاحها وفشلها يرتبطان بالقائمين عليها، والمعلمون هم سند هذه الصناعة، فالتعليم والتربية عند ابن خلدون من الصنائع؛ بمعنى وجوب امتلاك كفاياتها النظرية والتطبيقية عبر التمرن والمراس والبحث والدراسة. وبذلك تنتفي العشوائية والارتجال عن فعل التربية والتعليم عند ابن خلدون؛ لما يتطلبه من المعرفة العلمية الدقيقة بما هي التربية، وهذا المبدأ يمثل اليوم إحدى الاهتمامات الرئيسة للمشرفين على قطاع التربية والتعليم، حيث سنت الوزارة برامج تخص تكوين المكونين، وأحدثت المراكز والهيئات لاستقبال رجال التربية والتعليم؛ وهذا كله بهدف توسيع وتجديد معلومات المربين، وتدريبهم على استخدام التكنولوجيا في العملية التعليمية.

✓ المعاملة الحسنة وعدم الشدة على المتعلمين:

فقد أورد ابن خلدون في كتاب " المقدمة " فصل بعنوان " الشدة على المتعلمين مضره بهم " حيث يقول : " وذلك أن إرهاف الحد في التعليم مضر بالمتعلم : ولا سيما في أصاغر الولد لأنه من سوء الملكة . ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم سطا به القهر ، وضيق على النفس في انبساطها ، وذهب بنشاطها ودعا على الكسل وحمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه، وعلمه المكر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقا وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمرن"⁽¹³⁾. إذن المعاملة الحسنة من شأنها توطيد العلاقة بين المعلم والمتعلم من جهة وترسيخ المبادئ والأفكار من جهة أخرى.

✓ الإيجاز المفيد في تقديم المسائل العلمية وحسن الانتقاء:

دعا ابن خلدون المربين إلى عدم الاستكثار من العلوم الآلية التي لا ينبغي أن توسع فيها الأنظار ولا توسع فيها المسائل، منها على سبيل المثال لا الحصر علم النحو، ويرر ذلك بأن التعمق والاستكثار من مسائله المقفلة سيخرجها عن المقصود، ويصير الاشتغال بها لغوا، خاصة ونحن نعلم أن النحو العربي أنحاء

ومدارس مختلفة، وأن الهدف الأسمى منه هو معرفة صواب الكلام من أخطائه، وإصلاح الألسنة من اللحن أو اللكنة كما قال الشاعر⁽¹⁵⁾:

النحو يصلح من لسان الألكن
والمرء تكرمه إذا لم يلحن
وإذا طلبت من العلوم أجلها
فأجلها نفعاً مقيم الألسن.

وهو في هذا المذهب ينحو نحو "الجاحظ" الذي دعا إلى ضرورة تعليم النحو الوظيفي الذي يجري في المعاملات، والتمييز بين النحو كعلم والنحو كتعليم، تضمن ذلك قوله: "وأما النحو فلا تشغل قلبه (قلب الصبي) منه إلا بقدر ما يؤديه إلى السلامة من فاحش اللحن، ومن مقدار جهل العوام في كتاب إن كتبه، وشيء إن وصفه، وما زاد على ذلك فهو مشغلة عما هو أولى به"⁽¹⁵⁾.

وعليه فإن الاشتغال والإكثار من المسائل، يصير في رأيه من باب اللغو، جاء ذلك في قوله: "... وهذا كما فعله المتأخرون في صناعة النحو... لأنهم أوسعوا دائرة الكلام فيها نقلاً واستدلالاً، وأكثروا من التفاريع والمسائل بما أخرجها عن كونها آلة وصيرها مقصودة لذاتها. وربما يقع فيها لذلك أنظار ومسائل لا حاجة بها في العلوم المقصودة بالذات فتكون لأجل ذلك من نوع اللغو، وهي مضرة أيضاً بالمتعلمين على الإطلاق"⁽¹⁶⁾.

كما نبه ابن خلدون أيضاً إلى أن الاختصار المخل سيحدث لا محالة ضرراً في إيصال المعاني، والإكثار منها في العلوم يخل بالتعليم: "ذهب كثير من المتأخرين إلى اختصار الطرق والأنحاء في العلوم يولعون بها ويدنون منها برنامجاً مختصراً في كل علم يشتمل على حصر مسائله وأدلتها باختصار في الألفاظ وحشو القليل منها بالمعاني الكثيرة من ذلك الفن وصار ذلك مخلاً بالبلاغة وعسيراً على الفهم... وهو فساد في التعليم"⁽¹⁷⁾.

حذر ابن خلدون من كثرة التأليف في العلوم: ومن ذلك ما يقرره بشأن دراسة كتب كثيرة تتكرر فيها الحقائق العلمية نفسها بعبارات وأساليب مختلفة، وهي الطريقة التي كانت سائدة في عصره حيث يقول: "اعلم أن مما أضر بالناس في تحصيل العلم والوقوف على غاياته كثرة التأليف، واختلاف الاصطلاحات في التعليم، وتعدد طرقها، ثم مطالبة المتعلم والتلميذ باستحضار ذلك، وحينئذ يسلم له منصب التحصيل، فيحتاج المتعلم إلى حفظها كلها أو أكثرها ومراعاة طرقها، ولا يفي عمره بما كتب في صناعة واحدة إذا تجرد لها فيقع القصور"⁽¹⁸⁾. إذن كثرة التأليف من شأنه أن يصعب عملية الاستيعاب.

✓ الاستقامة والاستمرار في تلقين العلم وعدم الخلط بين الفنون:

ألح ابن خلدون على عدم الانتقال من مسألة علمية إلى مسألة أخرى قبل فهم المتعلم للمسألة الأولى، ولذا يجب عليه الاستمرار في تلقين المسألة الواحدة إلى أن ينتهي منها، ويتحقق أن المتعلم قد استوعبها، وحذر من انقطاع المجالس والتفريق فيما بينها؛ لأن ذلك يؤدي إلى النسيان أولاً، ويؤول إلى عدم تعلق المسائل بعضها ببعض ثانياً، جاء ذلك في قوله: "وكذلك ينبغي لك أن لا تطول على المتعلم في الفن الواحد بتفريق المجالس وتقطيع ما بينها لأنه ذريعة إلى النسيان وانقطاع مسائل الفن بعضها من بعض فيعسر حصول الملكة بتفريقها"⁽¹⁹⁾، وهنا إشارة من ابن خلدون على الالتزام والاستقامة في العمل لأن الملكات تحصل بتتابع الفعل وتكراره وهذا لا يحدث إلا بالحضور المستمر للمعلم.

كما نبه إلى عدم الخلط بين المسائل في قوله: "... ومن المذاهب الجميلة والطرق الواجبة في التعليم أن لا يخلط على المتعلم علمان معاً، فإنها حينئذ قل أن يظفر بواحد منهما، لما فيه من تقسيم البال وانصرافه عن كل واحد منهما إلى تفهم الآخر، فيستغلطان معاً ويستصعبان، ويعود منهما بالخيبة..."⁽²⁰⁾ وهو بهذا يؤكد على الجانب المنهجي في طريقة التلقين، بعدم الخلط بين علمين؛ لأن ذلك من شأنه يؤدي إلى خيبة الأمل لدى المتعلم، حيث يصرف باله، ويضعف ملكته في النفس أو يؤخرها على الأقل؛ لانصراف الذهن، مما ينبغي الاهتمام بمسائل العلم المولدة للملكة العلمية وعدم الخلط بينها. وإذا تفرغ الفكر لتعليم ما هو بسبيله مقتصر عليه، فربما كان ذلك أجدر بتحصيله"⁽²¹⁾، هذا الموقف يتوافق مع علم النفس الحديث الذي يؤمن بمبدأ قليل عميق خير من كثير سطحي.

✓ ضرورة مراعاة الفروق الفردية بين المتعلمين:

ينبه ابن خلدون في صناعة أخلاقيات تربوية إلى ضرورة الإقرار بمراعاة الفروق الفردية بين المتعلمين، فالعوامل النفسية والجسمية والبيئية تؤدي دوراً أساسياً في تحديد حجم التعلم، بحيث يتفاوت ذلك الحجم بين فرد وآخر، فالأفراد يختلفون في درجة الذكاء وفي قدرة الاستيعاب: "... وهو كما رأيت إنما يحصل في ثلاث تكرارات وقد يحصل للبعض في أقل من ذلك بحسب ما يخلق له ويتيسر عليه"⁽²²⁾.

ومراعاة هذا المبدأ أكدّه العلم اللساني الحديث؛ ذلك أن الأنما لا يتكلمون على منوال واحد، بل تجدهم، حتى في حالة انتمائهم إلى المحيط الاجتماعي نفسه، يختلفون في سرعة السرد، ويتفاوتون في رصيدهم من المفردات⁽²³⁾ ويتميزون من حيث الصوت، ومن جملة تلك الفروق، ما يلاحظ لدى الناس من

أن لكل واحد منهم أسلوبا ينفرد به في الإنشاء الأدبي، وفي سرعة تحصيل العلم والمعرفة. ومن هنا طوّل القائلون على عملية التعلم ابتداء من الأنبياء إلى الأساتذة والمربين بأن يخاطبوا الناس على قدر عقولهم وهذا بمراعاة المستوى العقلي، وتنمية العمليات الذهنية، ليرتقي المتعلم في مستويات الفهم، والحدق عن طريق تعليمه الكتابة أو الخط، لأنه يقوي النظر العقلي، ويمهر المتعلم على الانتقال. على ذكر المتعلم يرصد لنا -ابن خلدون - جملة من الأخلاقيات التي ينبغي على المتعلم الالتزام بها .

2 - 2 أخلاقيات المتعلم:

الحفظ: على المتعلم أن يكثر من الحفظ حيث يقول ابن خلدون: "لابد من كثرة الحفظ لمن يروم تعلم اللسان العربي وعلى قدر جودة المحفوظ وطبقته في جنسه وكثرته من قلته تكون جودة الملكة الحاصلة عنه للحافظ ... وعلى مقدار جودة المحفوظ أو المسموع تكون جودة الاستعمال من بعده ثم إجادة الملكة من بعدهما"⁽²⁴⁾، فمن أخلاقيات المتعلم التعود على الحفظ ويروم ابن خلدون إلى ضرورة حفظ الشعر الذي يجعل الملكة أكثر جودة وأعلى مقام .

✓ الإصغاء أو السمع الجيد :

إن المتعلم مطالب في بداية تعليمه بالإصغاء لمعلمه واستيعاب العلوم المختلفة عنه قبل أن يتطرق للاختلافات من المذاهب، ذلك أن السمع أو الإنصات هو أبو الملكات اللسانية في نظر "ابن خلدون"، فالشيء الذي يعين المتعلم على فتح لسانه بالمحاور والكلام والمناظرة، هو الانغماس الكلي في وسط لغوي عفوي، إذ يسمع ثم يقلد أو يردد ما يسمعه، وهذا ما طرقه "ابن خلدون" في معرض تفسيره لقول العامة أن اللغة للعرب بالطبع، حيث يقول: "فالمتكلم من العرب حين كانت ملكة اللغة العربية موجودة فيهم يسمع كلام أهل جيله وأساليبهم في مخاطباتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم كما يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها... ثم لا يزال سماعهم لذلك يتجدد في كل لحظة ومن كل متكلم، واستعماله يتكرر إلى أن يصير ذلك ملكة وصفة راسخة ويكون كأحدهم"⁽²⁵⁾ "فالتعليم في الصغر أشد رسوخا وهو أصل لما بعده" لأن السابق الأول للقلوب كالأساس للملكات وعلى حسب أساس وأساليبه يكون حال من ينبنى عليه."⁽²⁶⁾ وقد أكد علم اللسان التربوي الحديث على ضرورة الاهتمام بملكة السمع باعتبارها الحاسة الأولى المساهمة في عملية التعلم، وهو من المبادئ اللسانية التربوية التي أقرها، ويسمى عند جمهور اللسانيين التطبيقيين "الحمام اللغوي أو الانغماس اللغوي *bain linguistique*" *⁽²⁷⁾ وهي تأتي في المرتبة الأولى: ذلك أن الإنسان يسمع قبل أن يتكلم.

وهذه الملكة تحصل في رأي ابن خلدون: "... بممارسة كلام العرب وتركه على السمع والتفطن لخواص تراكيبه وليست تحصل بمعرفة القوانين العلمية في ذلك" (28).

والظاهر لنا جليا أن ابن خلدون قد أعطى السمع الأولوية في امتلاك ناصية العلم، معتبرا إياه أبا لجميع الملكات بذلك: "إن الطبيعة وهبت الإنسان لسانا واحدا، ولكنها وهبتة أذنين... والحكمة في ذلك هي أن يسمع ضعف ما يتكلم" (29) ونجد "ل. بلومفيلد" يشارك ابن خلدون في إعطاء ملكة السمع درجة من الأهمية، حيث استغل المنهجية السمعية الشفهية في تحليله التوزيعي للغة وفق المحورين الصري والتركيبي، إذ من خصائص هذه المنهجية: الاهتمام بالمنطوق والمسموع قبل المقروء والمكتوب ومن ثمة العمل على تنمية اللغة الشفهية، أو تقديم اللغة المراد تعليمها في شكل حوار يسجل على أشرطة مغناطيسية تتحول بعد ذلك إلى مخابر اللغات ثم الاعتماد على التكرار الشفهي المكثف من أجل ترسيخ الجمل المثالية، وأيضا التكثيف من المحاكاة والحفظ ثم استعمال التمارين البنوية.

✓ الاستعداد:

على المتعلم الاستعداد للتعليم والتفرغ للعلم، والابتعاد عن إغراءات الدنيا وشهواتها: "فإن قبول العلم والاستعدادات لفهمه تنشأ تدريجا ويكون المتعلم أول الأمر عاجزا عن الفهم بالجملة إلا في الأقل وعلى سبيل التقريب والإجمال والأمثال الحسية ثم لا يزال الاستعداد فيه يتدرج قليلا قليلا بمخالفة مسائل ذلك الفن وتكرارها عليه والانتقال من التقريب إلى الاستيعاب الذي فوقه" (30) ولن يتأتى ذلك إلا بإقامة علاقة وطيدة بين المعلم والمتعلم، والتدرج بالمتعلم مع تشويقه للمادة المراد تلقينها، وهذا بعد دراسة نفسيته واستعداداته العقلية: "واعلم أيها المتعلم أنني أتحفك بفائدة في تعلمك فإن تلقيتها بالقبول وأمسكتها بيد الصناعة ظفرت بكنز عظيم وذخيرة شريفة وأقدم لك مقدمة تعينك في فهمها وذلك أن الفكر الإنساني طبيعة مخصوصة فطرها الله كما فطر سائر مبتدعاته وهو وجدان حركة للنفس في البطن الأوسط من الدماغ.... ثم الصناعة المنطقية هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية النظرية تصفه لتعلم سداه من خطئه" (31).

ويعد قانون الاستعداد من المبادئ التي اعتمدها العالم "ثورندايك" في نظريته التعليمية، والهدف من ورائه هو توضيح معنى الارتياح والانزعاج، ورأى أنه مفيد بالنسبة للتعلم الإنساني بصورة خاصة.

وكما دعا ابن خلدون المتعلم إلى ضرورة التحلي بالمنطق مع صدق النية والاستمطار برحمة الله متى أقفلت وأعوز عليه فهم المسائل ، فالعلم من عند الله.

✓ ضرورة مرافقة وملازمة الطلبة لشيخ العلم والرحلة في طلب العلم:

إن ترسيخ ملكة العلم يكون بملازمة رجال العلم؛ ذلك أن طرائق شيوخ العلم متعددة؛ فلكل طريقته الخاصة في تلقين العلوم؛ ومن أخلاقيات المتعلم الذي يريد الاستزادة من العلم وتقوية ملكته ملازمة الشيوخ؛ والرحلة إن اقتضى الأمر للقاء بشيوخ العلم؛ "فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكات ورسوخها والاصطلاحات أيضا في تعليم العلوم مخلطة على المتعلم حتى لقد كثير منهم أنها جزء من العلم . ولا يدفع عنه ذلك إلا مباشرته لاختلاف الطرق فيها من المعلمين. فلقاء أهل العلوم وتعدد المشايخ يفيد تمييز الاصطلاحات بما يراه من اختلاف طرقهم فيها فيجرد العلم عنها ويعلم أنها أنحاء تعليم وطرق توصل وتنهض قواه إلى الرسوخ والاستحكام في المكان وتصحح معارفه وتميزها عن سواها مع تقوية ملكته بالمباشرة والتلقين وكثرتها من المشيخة عند تعددهم وتنوعه"⁽³²⁾. لذا أكد - ابن خلدون - اعتماد مبدأ المصاحبة ، والاغتراف من المصدر، لأنه يمكن من المرافقة العلمية عن قرب، والتعلم على يد المشايخ، استيعاب الاختلافات بينهم في مناهج التدريس، وتجريد العلوم بعد استيعابها من الميدان، ثم تمييزها، والتعالي على الاصطلاحات العلمية، بين شيوخ العلم.

فالتعليم المفيد في نظر- ابن خلدون- يمر عبر- 1. التعلم، وحياسة المعرفة، لإشباع حاجة فطرية في عقل الإنسان- 2. التعمق في العلوم، والتخصص فيها، والانتقال من الهواية إلى الاحترافية، والصناعة- 3. تعليم المتعلمين، وتكوين الأجيال ونشر الإشعاع العلمي، لنقل الحضارة ، لأن الفكر الإنساني يتطور بالتعلم، ويطور المجتمع بالتعليم وكل هذا لا يتأتى إلا بصناعة أخلاقيات المهنة التربوية والتعليم التي هي في الأساس مسؤولية أخلاقية تعبر عن خطاب المعلم والمتعلم مع ضميرهما الإنساني الحي.

خلاصة:

خلاصة القول إن العلامة "ابن خلدون" يعد بحق موسوعة علمية، تناولت شتى حقول المعرفة العلمية، فصناعة أخلاقيات تعليمية و تربوية لا تقل أهمية عما يذهب إليه العلم التربوي الحديث؛ بل يمكننا القول أن له فضل السبق إلى كثير منها، وبخاصة ما تعلق بأخلاقيات التدريس وطريقاتها، والتي نبه فيها المعلم إلى ضرورة توخي التروي المتمثل في التدرج والتكرار في عرض المادة العلمية، والتحلي بمبدأ التشويق مع مراعاة استعدادات المتعلمين، والأخذ بعين الاعتبار الفروق الفردية بين المتعلمين في أثناء تلقين

العلوم، فقد تنبه إلى عديد من الأفكار التربوية التي يدعو إليها علم التربوي الحديث، وبخاصة ما تعلق بالشروط الواجب توفرها في المعلم والمتعلم، كما أسلفنا الذكر .

إن ابن خلدون غلبت عليه سمة المصلح الاجتماعي الذي يضحى بقوته كلها وإمكاناته في سبيل تقدم الفرد والمجتمع على السواء؛ لذلك كان في أقواله وأعماله مرآة تعكس أوضاع المجتمع وحاجياته، فهو يقوم أولاً بتشخيص أمراض مجتمعه وعمله وأسقامه، ثم يشرع في الدعوة إلى الإصلاح، بتقديم شتى الأساليب والحلول التي تستند إلى رجاحة العقل والتفكير، وصدق النية لدى المعلم والمتعلم على حد سواء ، ولعل هذا إن دل على شيء، إنما يدل على أصالة فكره وقدرته الإبداعية في صياغة فكر إنساني أصيل، أسهم مساهمة فعالة في المعرفة الإنسانية.

الإحالات والهوامش:

- 1- الهوش، محمود أبوبكر، التقنية الحديثة في المعلومات والمكتبات ، نحو استراتيجية عربية لمستقبل مجتمع المعلومات، القاهرة ، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2002، ص200. نقلا عن موقع فلسفة <https://ar.wikipedia.org/wiki/>
- 2- المرجع نفسه ، ص 95.
- 3- العنزي سعد والساعدي مؤيد ، أخلاقيات الإدارة : مداخل التكوين في منشآت الأعمال ، المجلة العراقية للعلوم الإدارية ، (2002)، المجلد (1) ، العدد (3) ، ص 113.
- 4- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد ، مقدمة ابن خلدون ، تحقيق : علي عبد الواحد وايفي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، الإسكندرية ، [دت : دط]، ج1 ، ص 127.
- 5- ابن خلدون ، المصدر نفسه ، ج3 ، ص924 - 925.
- 6- أبو حامد الغزالي، الإحياء، طبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1957، [دط] ج 3، ص21.
- 7- ابن خلدون ، المصدر السابق ، ج3 ، ص 924 .
- 8- ابن خلدون ، المصدر نفسه ، ج3، ص1121.
- 9- المصدر نفسه ، ج1 ، ص128.
- 10- المصدر نفسه ، ج1 ، ص128 .
- 11- المصدر نفسه ، ج1 ، ص128 .
- 12- المصدر نفسه ، ج3 ، ص925.
- 13- المصدر نفسه ، ج1 ، ص131.
- 14- أحمد الهاشمي، القواعد الأساسية للغة العربية حسب منهج "الألفية" لابن مالك وخلاصة الشراح لابن هشام وابن عقيل الأشموني، دار الكتب العامة، بيروت، [دت : دط]، ص 4.
- 15- الجاحظ، رسائله، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، مصر، 1979، ط 1، ص 38.
- 16- ابن خلدون ، المصدر نفسه ، ج3، ص1131.
- 17- المصدر نفسه ، ج1، ص128.
- 18- المصدر نفسه ، ج1، ص129.
- 19- المصدر نفسه ، ج3 ، ص1111.
- 20- المصدر نفسه ، ج3 ، ص1111.
- 21- المصدر نفسه ، ج3 ، ص1111 .
- 22- المصدر نفسه ، ج1، ص128.

- 23- حنفي بن عيسى، محاضرات في علم النفس اللغوي، المؤسسة الوطنية للكتاب وديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، [دت]، ط 3، ص 225.
- 24- ابن خلدون، المصدر السابق، ج3، ص 1169 .
- 25- المصدر نفسه، ج 3، ص 1140.
- 26- المصدر نفسه، ج 3، ص 1141 .
- 27- بشير ابرير، الخطاب اللساني العربي بين التراث والحداثة، الملتقى الوطني الثاني "الصوتيات بين التراث والحداثة" قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة سعد دحلب، البليدة، نيسان 2002، ص 38.
- ❖ المقصود بـ "Bain linguistique" "الانغماس اللغوي" وهو مصطلح عربي أصيل.
- 28- ابن خلدون، المصدر السابق، ج3، ص 1140.
- 29- المصدر نفسه، ج 3، ص 1141.
- 30- المصدر نفسه، ج 3، ص 1110 .
- 31- المصدر نفسه، ج 3، ص 1112 .
- 32- المصدر نفسه، ج 3، ص 1120 .

الرحلة الورثانية محطاتها ومصادرها المعرفية

(1115 هـ - 1713 م / 1193 هـ - 1779 م)

بلعربي عبد القادر

طالب دكتوراه .

عضو مخبر دراسات الفكر الإسلامي في الجزائر

جامعة سيدي بلعباس

ملخص :

تعتبر الرحلة الورثانية من أبرز الرحلات الجزائرية خلال العهد العثماني، فهي تصور لنا الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية خلال الفترة العثمانية، فوصف الحسين الورثاني العديد من الحواضر والمدن ابتداء من الجزائر وصولاً إلى بلاد الحجاز، فالرحلة الورثانية تعتبر مصدراً من مصادر التاريخية للجزائر. الكلمات المفتاحية: الرحلة ، حسين الورثاني ، التصوف، الرحلة الورثانية.

مقدمة :

تعتبر الرحلة وسيلة هامة لكتابة التاريخ لأنها من المصادر الأولية، فقد شهد العالم الإسلامي ميلاداً عدداً من الرحالة المسلمين الذين جابوا العالم شرقاً وغرباً، فتركوا أثراً رحلاتهم في مدونات دليلاً عن جهودهم و شقاؤهم وهديا إلى الخلف، وبعد انطواء الجزائر تحت لواء الدولة العثمانية خلال مطلع القرن السادس عشر 16م، صار الجزائريون علي نهج الأسلاف حيث شددوا الرحال ضرباً في الأرض شرقاً وغرباً ومن بين أهم وأبرز الرحلات الجزائرية في العهد العثماني رحلة الحسين الورثاني حيث تعتبر هذه مصدراً تاريخياً مهماً في دراسة الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية ليس الجزائر فحسب بل جميع الأقطار التي مروا بها ، كما أن الورثاني استمد معلوماته من مصادر معرفية سابقة .

أولاً: تعريف الرحلة

1 . التعريف اللغوي:

يرتبط مفهوم الرحلة في الأصل اللغوي العربي بركوب الإبل أو الجياد ونحوها وترويضها، يعرفها صاحب "لسان العرب" قائلاً الرحلة: الارتحال و الترحال الرحلة بالضم الوجه الذي تأخذ فيه وتريده⁽¹⁾، فالرحلة هنا بمعنى السير والضرب في الأرض والارتحال من مكان إلى آخر⁽²⁾.

إن الرحلة أكثر المدارس تثقيفا للإنسان وقد جاء الحث على السفر والارتحال نتيجة لذلك، و
ها هو القرآن الكريم يأمر بالسير في الأرض في قوله تعالى : "قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ
عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ"⁽³⁾

و قال عز وجل أيضا : " هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه
النشور".⁽⁴⁾

وقال سبحانه تعالى : " التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون "⁽⁵⁾

2، التعريف الاصطلاحي للرحلة :

هي انتقال واحد أو جماعة أو عائلة أو قبيلة من مكان الى آخر لمقاصد مختلفة وأسباب متعددة، و
هي فن أدبي يعبر الأديب من خلاله عما يعتره من مشاهدات و خواطر تجمع بين النثر والشعر خصوصا
فئة علماء الدين وأما أن الحج وسيلة لتأدية الفريضة المقدسة ووطأة أرض الحرمين و لقاء العلماء والمشايخ
و تحصيل العلم والإجازات بجمع الكتب والمتون.⁽⁶⁾

كما أن الرحلة أكسبت أصحابها تجارب عديدة قومت من سلوكهم حتى قال الرحالة المغربي
الشهير ابن زكور المتوفى عام (1120 هـ / 1708م) "فإن الرحلة منة من الله نحلة تكسب غليظ الطباع
غاية الرقة والانطباع وتعقب من كابدها تصيبا و علما غزيرا"⁽⁷⁾

و تختلف الرحلة باختلاف أعراسها البشرية و قد استمر فيها التأليف الى أن أصبحت فنا أدبيا
مميزا يجمع بين قيمتين، الأولى علمية و الثانية أدبية، يتوفر على مادة وفيرة تفيد المؤرخ و الجغرافي و
الأديب و عالم الاجتماع غير أن الرحلات العربية على الأقل تعرف تفاوتاً نسبياً في القيمتين فالبعض يغلب
عليها الجانب العلمي، الجغرافي، التاريخي، و البعض الآخر غلبت عليها الجانب الذاتي و الوجداني⁽⁸⁾ . و
عليه ترتبط الرحلة ارتباطاً وثيقاً بالظروف السياسية، الدينية، الثقافية و الاجتماعية المحيطة و ترجع الى
عدة دوافع و بواعث.

ثانياً: ترجمة لصاحب الرحلة:

1- مولده: حسين الورثاني ابن محمد السعيد الشريف الورثاني عاش في القرن الثاني عشر هجري و
الثامن عشر ميلادي (12هـ - 18م) ينحدر أصله من بني ورثان شمال غرب سطيف⁽⁹⁾ ينتسب الى مسقط
رأسه قرية بني وثران، حيث استقرت عائلته التي كانت تنتسب الى الإشراف و تتوارث العلم و تشتهر
بالتقوى و الصلح، و لد الشيخ الورثاني عام (1115 هـ / 1713 م) تلقى تعلمه الأول بمسقط رأسه بني
ورثان حفظ القرآن و درس الفقه، اللغة و بقية العلوم الظاهرة و الباطن و انتقل بعد ذلك الى زوايا
جرجرة - دلس - الجزائر.⁽¹⁰⁾

و ينتسب الإمام العلامة شيخ الإسلام الورع الزاهد الصالح العابد الحسين بن محمد بن سعيد الحسين بن محمد بن عبد القادر بن أحمد الشريف نجل الولي الصالح سيد علي البكاي البجائي الذي أصله من تافيلات بالمغرب الأقصى و هذا الأخير الذي انتقل من بجاية الى بني ورتلان و استقر بالقبائل الصغرى.⁽¹¹⁾

2- تعلمه: تعلم الفقه و النحو ثم أضاف إلى ذلك علمي التصوف و التوحيد، و لاشك انه نال حظا من اللغة و الأدب و العروض و التاريخ و هكذا أصبح الورثلاني⁽¹²⁾ كجده و والده من علماء المنطقة البارزين و من الذين يدين لهم الناس بالطاعة الروحية و الاحترام و قد أصبح بعد ذلك من المدرسين و شيخ زاوية و كان يذهب للتدريس في بجاية و غيرها.⁽¹³⁾

و كان يدرس بزاوية بني ورتلان مختلف العلوم الشرعية التي أخذها عنه عدد كبير من الطلاب الذين أصبحوا فيما بعد بعض قضاة و رجال فتوى ببجاية و غيرها من مدن الجزائر في العهد العثماني، و اقتدى بأخلاقه و لم يكن يرضى بالأوضاع التي ألت إليها الجزائر خاصة بعد أن أصبحت المناصب الدينية كالإفتاء و القضاء تشتري بالمال و وصل الأمر إلى الامتناع عن أداء الصلاة و منها الجمعة خلف هذا النوع من العلماء و الأئمة.⁽¹⁴⁾ و قد ارتبط الورثلاني بالطريقة الشاذلية⁽¹⁵⁾، و عدد من المرابطين و ظل ملتزما بالزهد و التقشف.⁽¹⁶⁾

3- شيوخه: حرص الورثلاني على توسيع معارفه و نشر معلوماته و ثقافته سواء كان ذلك في قرية بني ورتلان أو خارجها، و قد درس على يد مجموعة من الشيوخ أخذ العلم على يد والده خاصة ما يتعلق بالفقه، كذلك علي بن أحمد بن عبد الله⁽¹⁷⁾ و الشيخ اليعلاوي إضافة إلى الشيخ أحمد زرق بن أحمد بن الشيخ الغنائي، قد نال لذلك حظا وافرا من العلم و المعرفة إلا إن تلهفه إلى المزيد جعله يتوجه نحو مراكز علمية أخرى خارج وطنه الجزائر، و هكذا استفاد من حجاته المتعددة إلى ارض الحجاز و اتصالة بالعلماء هناك⁽¹⁸⁾ و قد أدى فريضته الدينية ثلاثة مرات الأولى (1113 هـ / 1740 م) و الثانية (1166 هـ / 1752 م) و الثالثة (1179 هـ / 1761 م).

و نذكر شيوخه أيضا، الجوهرى، النفزواي، الملووي و خليل الأزهرى، و حتى نبرر تأثيره الشديد بأذكار الطريقة الشاذلية، نشير الى تتلمذه على يد الشيخ عبد الوهاب العيفى مربى المريدين على هذه الطريقة و هناك شيوخ آخرين أجازوه في مختلف العلوم الشرعية مثل الشيخ أبي القاسم الربيعي القسنطيني⁽¹⁹⁾ و علي الصعيدي الزياتي.⁽²⁰⁾

4- تصوفه⁽²¹⁾: تتضمن الرحلة اتجاها اقرب الى النزعة الصوفية الغزالية الى حد كبير رغم إننا لم نعثر في الرحلة على أية إشارة إلى الغزالي أبو حامد، فان فكرة انتقالها الى الورثلاني ربما عن طريق الشيخ عبد

الرحمن الوغليسي⁽²²⁾ صاحب الوغليسية التي يرد ذكرها في الرحلة عدة مرات⁽²³⁾، يُقدّر العلماء والأولياء ويلاحظون أنه على الرغم من الحالة النسبية من التفكك الاجتماعي وانتصار سلطة الولاية العثمانية على بعض المدن الساحلية فإن احترام العلماء كان في تلك الفترة قيمة بارزة و خاصة بين العلماء أنفسهم ويشير تعبير "العلم" إلى "العالم الرباني" أو "العالم النوراني" على النحو الذي يتكرر في وصف العلماء في الرحلة ويرتكز نص الرحلة على ذكر سمات العالم أما استخدام "سيدي" فإشارة إلى المكانة الرفيعة، أما الوالي تشمل صفات العلم الكبير في قوله "العالم" "الكامل".

و يرى الورثلاني بأن الذي يختاره الله للعبد أولى مما يختاره لنفسه، ولعل الله ينظر إليه بنفس الرحمة لذا فإنه متأثر بالوغليسية أما نظرة الشيخ عبد الكريم الزواوي للوغليسية فإنه جاء نفع العبد و أعانته على ما فيه رضاه.⁽²⁴⁾

5/ مكانته الدينية والسياسية : تمتع الورثلاني بمكانة مهمة سواء عند السلطة أو عند عامة الناس، و قد وصف نفسه بالمحقق الكامل، العالم العامل، العارف بالله تعالى، إمام المحقق والمريدين ذوو الرتبة الإلهية و العلوم الربانية و هو الولي الصالح الجامع بين الطريقة و الشريعة، و كان إماما محققا بارعا في العلوم و القفه حتى وصل الغاية في مذهب المالكية.⁽²⁵⁾

و لما عاد الورثلاني إلى الجزائر استقبله أهل القبائل استقبالا بالغا بمقامه و مكانته و ظل يستقبل الزوار الذي فاق عددهم الألف أحيانا لأكثر من شهرين، و لم تقتصر مكانته الدينية على الجزائر فحسب و أنما الدول و الأقطار التي مر بها، فباشا طرابلس مثلا، و أهلها نظروا إليه بمنظار العالم الجليل و الولي الكبير و الواجب طاعته و خدمته، و مهابته بالإضافة إلى أنه عالم من أعلام المذهب المالكي الذي كان يشرف على حلقاته أينما حل⁽²⁶⁾

أما في المجال السياسي فقد اعتمد عليه حكام قلعة بني العباس و آل القاضي في تهدئة الأوضاع الخارقة بين القبائل و إصلاح ذات البين و غالبا ما كان يتدخل بسبب عدم توقف القتال بين المسلمين في المناطق التي انتقل إليها.⁽²⁷⁾

هذا و قد استغل الورثلاني صداقته مع مختلف الحكام للإصلاح مثل محمد بن أحمد حاكم بجاية و نواحيها مع محمد بن القاضي الشريف حاكم زواوة كما وضع الباي احمد القلي (1736م- 1771م) تحت تصرف الورثلاني المحلة لتأديب الاعراش المتمردين و السعي إلى إخضاعهم إلى السلطة الحاكمة.⁽²⁸⁾

6- مؤلفاته: لقد ازداد نشاط الورثلاني من خلال سفرياته داخل و خارج الوطن رغم الأوضاع السياسية الخطيرة التي شهدتها القرن الثاني عشر هجري و الثامن عشر ميلادي (12هـ - 18م) خاصة

انتشار الثورات في الشرق والغرب،⁽²⁹⁾ وقد ألف كتب في الفقه والتوحيد والتصوف والنحو والبلاغة وما الى ذلك و تعتبر رحلته التي سماها "نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار" اكبر عمل ألفه هو الرحلة و هناك مؤلفات عديدة نذكر منها شرحه لقصيدة القدسية لعبد الرحمن الأخطري⁽³⁰⁾ 920هـ/1515م⁽³¹⁾ من أهم أعماله التي خصصت للتصوف شرح كتاب عن الصلاة و قد أوصاه مؤلفه القرشي المدني بشرحه، و قد ذكر الحفناوي في كتابه تعريف الخلف برجال السلف فقال " فمن بأليافته السنة التي سارت بها الركبان، و قد دعانا الى نسخها "و ما لكنها و ناظرها في حزن حصين و درع متين" و هنا شرح المنظومة القدسية للأخطري عبد الرحمن في التصوف و حاشية علي السكتاني⁽³²⁾.

كما خصص قصيدة في مدح الرسول صلى الله عليه و سلم، تتألف من 500 بيت على وزن البردة و قصيدة " الكواكب العرفانية و الشوارق الإنسية في شرح ألفاظ القدسية"⁽³³⁾
7- وفاته: توفي بمسقط رأسه "انو" عام 1193 هـ - 1779 م عن عمر يناهز التاسعة و الستين و ظل ذكره عطرا بما تركه من مؤلفات و مصنفات⁽³⁴⁾

ثالثا: التعريف بالرحلة الورثانية:

تعتبر رحلة الشيخ الحسين الورثاني الموسومة " بنزهة الأنظار في فضل علم التاريخ و الأخبار" احد الرحلات البارزة في القرن الثامن عشر ميلادي و القرن الثاني عشر هجري (18م / 12هـ) بالجزائر تحت حكم الاتراك العثمانيين آنذاك.⁽³⁵⁾

تظهر الرحلة في شكلها الخارجي كاملة مرتبة ترتيبا زمنيا على حسب الأحداث و قد جاءت ثرية، تتخللها بعض الأبيات الشعرية استهلها مؤلفها بديباجة خاصة، و قد جاءت كبيرة في حجمها و قد اشتهرت الرحلة منذ كتابتها، و قد نسخها سعيد بن احمد بن بدير العباسي القلعي في سنة (1182هـ - 1768م) و ربما يكون قد نسخها مرة أخرى و توجد منها حاليا بالمكتبة الوطنية في الجزائر العاصمة عدة نسخ منها ثلاثة تحت رقم 2171 - 2743 - 2968 و كانت قد صدرت أول طبعة مجربة لها في تونس 1903، ثم طبعت بمطبعة بيارفور نتانا بمدينة الجزائر 1908 بعد أن صححها محمد بن شنب الذي قابل ثلاث مخطوطات و النسخة المطبوعة على 713 صفحة بالإضافة آل خمس صفحات تشمل مقدمة الناشر و المصحح و هناك 105 صفحة من الفهارس الخاصة بالأعلام و أسماء الأماكن و القبائل و الاعراش و أخيرا أسماء المصادر⁽³⁶⁾، ثم تم طبع الرحلة في مجلدين بمكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة عام 2008 يقع حدود صفحاتها حوالي 800 صفحة⁽³⁷⁾، و كما أن الرحلة كانت موضوع تعليق و دراسة تحليلية نشرها الأستاذ صدوق الحاج في المجلة الإفريقية تحت عنوان مع الرحلة الورثانية عبر المغرب الأدنى في القرن الثامن عشر ميلادي⁽³⁸⁾ 18م

لقد لخص مصصح الرحلة محمد بن أبي شنب من جهته هذه الوثيقة التاريخية أنفس تصنيف رصعت جواهره في وطن الجزائر، وأعلق تأليف اشتهر بين البوادي والحواسر، لاشتماله على عوارف المعارف وطرائف الطرائف، وأوابد العوائد، وفرائد الفوائد، ونسق الأوصاف الكاملة و حل المسائل الشائكة تارة رائعة في رياض الفقه والحديث والتوحيد وتارة واردا حياض التفسير والتاريخ والتجويد وأونة طامحا إلى التصوف والنصح والدعوة⁽³⁹⁾

لقد طغى على الرحلة الورثانية موضوع واحد هو الأمن العام ذلك انه كلما تحدث عن قافلة أشار إلى اللصوص الذين كانوا يتربصون بها أو أخبار الاعتداءات التي وقعت على القوافل السابقة.⁽⁴⁰⁾

لقد شملت الرحلة معلومات تتصل بالحياة اليومية والحالة المعيشية وأسلوب الحكم ومستوى الثقافة وطبيعة العادات، البلدان التي تعرف عليها في سفره أثناء إقامة ذهابا وإيابا⁽⁴¹⁾. كما جاءت الرحلة الورثانية بعدد كبير من هؤلاء المتصوفة مع ذكر زواياهم وكرماتهم والاساطير المنسوجة حولهم⁽⁴²⁾

كان الورثاني يدون كل ما يشاهده أو يسمع له في كتابات واوراق غير منظمة خلال حجاته الثلاثة الأولى (1153 هـ - 1740 م) والثانية (1168 هـ / 1752 م) والثالثة (1179 هـ - 1765 م) وبعد عودته الى الوطن قام بإعادة ترتيبها وكتابتها وانتهى من ذلك سنة (1182 هـ - 1766 م).⁽⁴³⁾

رابعا - المحطات الرئيسية في الرحلة:

يقصد بالمسار في الرحلة الاتجاه أو الخط الناتج عن حركة تنقل رحالة من مكان الى مكان و يتضمن المسار الطرق التي سار عليها الرحالة و من المعلوم إن الوجة الأساسية للرحالين الجزائريين كانت واحدة هي بلاد المشرق وهذا مسار الأساسي أراد فريضة الحج بالحجاز و كل واحد له نقطة انطلاق و طرق متبعة⁽⁴⁴⁾ و من خلال هذا يمكن أن نذكر أهم محطات التي حل بها الورثاني.

أ/ بسكرة: تعتبر اكبر محطة توقف عندها الورثاني و تكمن أهميتها في ثلاثة أبعاد أنها موطن صاحب الطريقة الشاذلية و قبر احد الأولياء الصالحين عبد الرحمن الاخضري مؤلف "السم المرونق" و قصيدة القدسية.⁽⁴⁵⁾

وثانيها أنها توجد بها مساجد عظيمة لا تجد لها مثيل إلا مدن كبرى مثل القاهرة و من ذلك الجامع الأعظم ثم يصنف الورثاني و هو منم بسكرة داخل المدينة جنات يدخل إليها الماء من النهر جبل ملح يقطع منه صخور حليلة و ثالثها وجود قبر احد الصحابة عقبة بن نافع الذي يقع في منطقة سيد عقبة بالقرب من المدينة.⁽⁴⁶⁾

ب/ بلاد الجريد و قابس (تونس) بعد ذلك توجه إلى تونس و أقام بها متعلما و معلما و ناويا للحج من هناك و لكن الحظ لم يسعفه في البداية ، فعاد إلى وطنه و في المرة الأخيرة أقام فيها خمسة أشهر و نيف ، "

قام تدريس الفنون و ضبط القواعد من العلوم " و قد اخذ عنه كثير من الطلبة من كتاب " المعالم " للإمام " الفخر الرازي " و "الفتوحات " لابن العربي و " عقيدة بن الحاجب " و غيرها ، و عقد حلقات بحث مع المشايخ و الطلبة في كل من : صفاقس و قابس في مختلف العلوم و لقي عددا كبيرا من العلماء الأجلاء بتونس و اجتمع معهم و ربط الصلة المتينة بهم فيذكر لنا منهم : الشيخ الهادي السنوسي و كان آنذاك تحت الإقامة الجبرية في جامعة الزيتون بامر من الباشة علي ، و الشيخ الغرياني و المفتي بن محجوبة و الشيخ حمودة بن عبد العزيز ابن شيخه محمد بن عبد العزيز و الشيخ حسن الترجمان و الشيخ الكبير الشريف و احمد بن عبد الصادق و صالح الكواشي و ناصر القابوسي و احمد السنوسي و احمد التيجاني و محمد المغربي و احمد الباهي و كلهم من مشايخ جامع الزيتونة و من تونس⁽⁴⁷⁾

لقد ذكر الورثلاني في هذه المحطة الممتدة من توزر الى قابس عامرة بتجمع بين طيبة أهلها و التفكك الاجتماعي من جراء غياب الوازع الديني و الاختلاط الشائع بين الرجال و النساء و الظلم الناتج عن الخراج الذي يفرضه حكم الأتراك و والي تونس على المنطقة و يقول الورثلاني اضر بأهلها جور الولاة حتى كاد الخراب يستولي عليها لضعف أهلها بالجبايات الظلمية.⁽⁴⁸⁾

ج/ طرابلس ليبيا :

وردت في رحلة الورثلاني بعض الاعتبارات المتعلقة بأسلوب حكم و نوعية إدارة العلاقات بين الحكام و الأهالي، لقد تعرض الى ما كانت تتمتع به الأقلية الحاكمة من أبناء مماليك الكراغلة و الأتراك و سيطرة الأسرة القرمانلية على معظم الأراضي الليبية، كما يشير لذلك الى حدود ايالة طرابلس الغرب مع ايالة تونس هي المنطقة التي تتلقى فيها فسميت النوازل ورغة إذ يقول " و ورغة هي منتهى عمل تونس الشرقية و النوازل هي منتهى عمل طرابلس الغرب".

بالإضافة إلى ذكره لحلول قحط و ظهور المجاعة و الأمراض الفتاكة في سنوات 1767 -

1794 - 1795 - 1786 بالإضافة إلى انعدام الأمن و كثرة الظلم و النزاع بين القبائل البدوية من أجل المياه و المراعي.⁽⁴⁹⁾

د/ مصر: زار الورثلاني العديد من العلماء و الشيوخ بالأزهر و منهم العلماء من وطنه الذين كانوا بالأزهر في هذه الفترة من رحلته أمام كشف تعسف والي بولاق و ظلمه للحجاج اذ يقول : " إن ظلم ولاتها قد وصل الى كل جنس من أجناس الأدميين حتى بلغ ظلمه الحاج المغربي و العلماء و الطلبة و الفقراء و الأشيخ و التجار و سائر الناس قاطبة و لذلك ابتلاههم الله بالشقاق و القسمة فكانت مصر لمن غلب، كما اخبرنا عن الصفات القبيحة كالمكر، الغدر و الاحتيال على حجاج بيت الله دون خوف و رهبة⁽⁵⁰⁾

ه/ الحجاز: حكم الورثاني حكما قاسيا على النظام السياسي في الجزيرة في زمنه و قال إن الأوضاع فيها كانت تسير من سيء الى الأسوأ و من هنا كان الورثاني موفقا في وصف هذا النظام، كانت هذه الفترة تتزامن مع بداية انتشار الحركة الوهابية⁽⁵¹⁾ و ذكر من الأمراء في حجته الأولى الأمير مسعود بن سعيد 1165 هـ أما حجته الثانية و الثالثة فقد كان الأمير هو مساعد بن سعيد 1184 هـ و السبب في هذا الفساد راجع بالدرجة الأولى الى عجز الولاة عن توفير الأمن بل نسب إليهم الظلم.⁽⁵²⁾

خامسا - المصادر المعرفية في الرحلة الورثانية :

مما لا شك فيه إن الورثاني اعتمد على مصادر حيث يقول " أن اعتمادي في ذلك على رحلة شيخنا و قدوتنا و من على الله اعتمدنا سيد احمد بن محمد ناصر الدرعي و الرحلة الناصرية متوفى 1717م⁽⁵³⁾ و يمكن أن نجمل أهم المصادر فيما لي :

أ/ الرحلات السابقة: يبدو أن الورثاني قد اطلع على الرحلات السابقة التي سارت في نفس المسار الى مكة بحيث انه عندما يتوقف عند قرية أو مسجد أو مقبرة يذكر ما ذكرته الرحلات السابقة رحلة أبي سالم محمد العياشي⁽⁵⁴⁾ و رحلة احمد بن ناصر و رحلة التجاني.⁽⁵⁵⁾

ب/ كتب الفقه و التفسير: يتضح في نصوص الرحلة إن الورثاني كان على دراية واسعة بالفقه و أصوله و مدارسه و أحيانا يقدم الفتاوى، فقد اطلع على المؤلف الموسوم بالوغلانية حيث زار شارحها سيد عبد الرحمن الصباغ.⁽⁵⁶⁾ و هي وثيقة فقهية بارزة تجمع الفقه المالكي و النزعة الصوفية، و يبدو إن الوغلانية (صاحب الوغلانية) أول من سعى الى إدخال النظرة الصوفية و يذهب البعض الى إن الوغلانية يكون قد تأثر بأفكار أبو حامد الغزالي الذي نال في أواخر حياته إلى النهج الصوفي مثلما نقرأ ذلك في كتابه " المنقذ من ضلال"⁽⁵⁷⁾

ج/ كتب التاريخ: اعتمد على مصادر كان يوظفها في العلاقة مع المناطق التي شملتها الرحلة و يخوض أحيانا في تفاصيل تاريخية كثيرة على النحو الذي نجده في وصفه حملة عقبة بن نافع الذي قتل و دفن بمنطقة سيد عقبة ناحية بسكرة و النزاع الذي وقع بينه و كسيلة احد أمراء البرابر آنذاك. و أحيانا كان يمارس بعض التاريخ عندما يتحدث عن حال ولاة المناطق التي كانت تحت الخلافة العثمانية، و لعل هذا البعد التاريخي هو الذي يجعل الكاتب يضيف تعبير " علم التاريخ و الأخبار" إلى عنوان الرحلة.

خاتمة :

إن رحلة الجزائريين ساهمت في تكوين طبعة من العلماء لمعت أسمائهم وذاع صوتهم في المشرق و المغرب ، فقد تناولوا موضوعات كثيرة فتحدثوا عن العلوم و الأدب في المدن و المراكز العلمية التي شدد وعيها و ساهمت الرحلة في التواصل الثقافي بين المشرق و المغرب العربي حيث أصبح الرحال رسل علم ومعرفة وحلقه اتصال علمي إلى المشرق ومظاهر نشاطه و أحواله، لقد كانت رحلة الورثاني دينية فكان التصوف و الزهد الغالب على الرحلة واتسمت بالطابع الاجتماعي ووصف الحجيج و الأمن ،وعليه فان الرحلة تعتبر من الوثائق هامة حيث تفيد الباحث في مجال التاريخ والآثار والجغرافيا والديمقراطية وتمكنه من استقراء المضامين الغائبة في المصادر.

الإحالات والهوامش:

- 1 - قنديل فؤاد، أدب الرحلة في التراث العربي، مكتبة الدار العربية للكتاب، ط2، القاهرة، 2002، ص.23
- 2 - ابن منظور جمال الدين، لسان العرب، المجلد الحادي عشر، دار بيروت للطباعة، بيروت، 2001، ص.259
- 3 - سورة الأنعام، الآية: 105
- 4 - سورة الملك، الآية: 15
- 5 - سورة التوبة، الآية: 112.
- 6 - القايم أسماء، الرحلات الجزائرية خلال العهد العثماني الحج أنموذجا، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الأدب و العلوم الإنسانية، جامعة سيدي بلعباس 2008- 2009 ص.15
- 7 - بلحمسي مولاي، الجزائر من خلال رحلات المغاربة في العهد العثماني، ط2، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، 1981، ص.9
- 8 - أنساعد سميرة، www.chihab.net
- 9 - سويدي جمال، الشخصيات البارزة في تاريخ الجزائر من القديم الى 1830، (ترجمة: بوردوز فايزة)، منشورات التل، الجزائر، 2007، ص 40
- 10 - سعيدوني ناصر الدين، ورقات جزائرية، دار الغرب الإسلامي ط2، بيروت، لبنان، 2000، ص 718
- 11 - ألقاسمي عبد المنعم الحسني، أعلام التصوف في الجزائر منذ البدايات الى غاية الحرب العالمية الأولى، ط1، دار الخليل، الجزائر، 2007 ص 143. ينظر كذلك: بوعزيزيحي، أعلام الفكر و الثقافة في الجزائر المحروسة، ج1، دار الغرب الإسلامي، ط1، الجزائر، 1995، ص 44
- 12 - سعد الله أبو القاسم، المرجع السابق، ص 394.
- 13 - فيلا لي مختار بن الطاهر، رحلة الورثاني، عرض و دراسة، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، د ت، ص 10.
- 14 - نفسه، ص 15.
- 15 - الطريقة الشاذلية: أسسها أبو الحسن الشاذلي من كبار المتصوفة السنيين عرف شهرة كبيرة و التف حوله الناس قرب زعوان بتونس / انظر: الشيخ أبو عمران و آخرون، معجم مشاهير المغاربة، منشورات دحلب، الجزائر، 2007، ص 427.
- 16 - فيلا لي مختار، المرجع نفسه، ص 19.
- 17 - وهو العلامة الجليل و الصوفي الشهير صاحب الزاوية المعروفة بمدينة الجزائر ،كانت له مكانة مرموقة لدى الاتراك العثمانيين وهو صاحب المنظومة المشهورة في علم التوحيد والتي تالت شهرة كبيرة علة مستوى العالم الاسلامي ،وتسمى "كفاية المرید في علم التوحيد "، و تعرف أيضا بالجزائرية توفي سنة 884هـ بمقبرة الابيار بمدينة الجزائر ينظر : صلاح مؤيد ، المرجع السابق ،ص 352.
- 18 - هلايلي حنيفي، المرجع السابق، ص 217/ يحي بوعزيز، المرجع السابق، ص 45.

- 19 - عزي عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 17
- 20 - هو الفقه الاصولي المحدث المفسر عمدة أهل زمانه، شيخ الجماعة في بجاية تلامذته علماء أجلاء مشهورين وتأليفه كثيرة منها الجامعة في الاحكام الفقهية على مذهب الامام مالك، تسمى الوغليسية نسبة الى بني وغليس، توفي في أواخر القرن الثامن 8م وعلى قبره قبلة ظاهرة بينه وبين سيدي عيش نحو ميل، يقول ابن الخطيب القسنطيني أنه توفي سنة 786هـ ببجاية، ينظر: صلاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها، دار البصائر، الجزائر، 2009، ص 494
- 21 - المتصوف: هو علم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة وهي طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله والإعراض عن زحف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه وانفراد عن الحق والخلو عن العبادة وأختص هؤلاء باسم الصوفية والمتصوفة ينظر: ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر للطباعة بيروت، 2003، ص 462
- 22 - الفقه المحدث والمفسر شيخ الجماعة في بجاية تلاميذه علماء أجلاء تأليفه كثيرة منها الجامعة في الاحكام الفقهية على مذهب الامام مالك، وتسمى الوغليسية نسبة الى بني وغليس، توفي في أواخر القرن الثامن الهجري حوالي 786هـ ينظر: صلاح مؤيد العقبي، ص 494.
- 23 - عزي عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 69
- 24 - الحسين الورتلاني، الرحلة الورتلانية الموسومة بنزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار، ج 1، مكتبة الثقافة والدينية القاهرة، 2008، ص 48.
- 25 - نفسه، ص 41.
- 26 - صحراوي عبد القادر، التصوف والمتصوفة في الجزائر ما بين القرن السادس عشر والثامن عشر (16 - 18م)، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي بلعباس، 2008 - 2009، ص 192.
- 27 - عزي عبد الرحمان، المرجع السابق، ص 7.
- 28 - صحراوي عبد القادر، المرجع السابق، ص 192.
- 29 - فيال لي مختارين الطاهر، المرجع السابق، ص 26.
- 30 - ولد الأخضرى سنة 910هـ/1512م من عائلة علمية شهيرة من قبيلة بني سليم العربية نال العلم الشرعي من محيط أسرته اتصف بالزهد والصلاح والتقوى له العديد من المؤلفات في النحو والمنطق. التصوف أبزها القدسية، السلم المرونق توفي 953هـ/1546م ينظر: مصمودي فوزي العلامة الموسوعي عبد الرحمن الأخضرى شخصيته ومواقفه، موقف للنشر، الجزائر 2005، ص 17 - 53.
- 31 - مصمودي فوزي، "العلامة الاخضرى في عيون الرحالة العرب العياشي، الورتلاني، الزياتي" المجلة الخلدونية، عدد خاص، 6/12/2008، ص 113.
- 32 - الحفناوي أبو القاسم، تعريف الخلف برجال السلف، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1982، ص 145.
- 33 - شارف رقية، الكتابات التاريخية الجزائرية الحديثة، خلال القرن 18 وبداية القرن 19 دراسة تحليلية نقدية، الدار الملكية، ط 1، الجزائر، 2007، ص 280.
- 34 - القاسمي عبد المنعم، المرجع السابق، ص 143.
- 35 - عزي عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 09.
- 36 - القايم أسماء السابق، المرجع السابق، ص 116.
- 37 - عزي عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 16.
- 38 - Hadj sadouk (M): "A travers la berbère orientale au XVIII siècle, avec le voyageurs EL Wartileni, RA N 95, 1995, pp 364- 382.
- 39 - الورتلاني الحسين، المصدر السابق، ص 3.
- 40 - سعد الله أبو القاسم، أبحاث وأراء في تاريخ الجزائر، ج 2 ... المرجع السابق، ص 193.
- 41 - عزي عبد الرحمن، المرجع سابق، ص 26.
- 42 - مكحلي محمد، "ارتباط المدن بالأولياء"، مجلة الآداب والعلوم الانسانية، العدد 1، ديسمبر جانفي 2001 - 2002، دار الغرب للنشر والتوزيع، 2002، ص 260.
- 43 - انساعد سميرة، المرجع السابق، www.chihab.net

- 44 - نفسه
- 45 - مسمودي فوزي، المرجع السابق، ص 114.
- 46 - عزي عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 37.
- 47 - مختار بن الطاهر الفيلاي، المرجع السابق، ص 24.
- 48 - الورثاني الحسين، المصدر السابق، ص ص. 156 - 157.
- 49 - سعيدوني ناصر الدين، المرجع السابق، ص 217.
- 50 - هلايلي حنيفي، المرجع السابق، ص 226.
- 51 - **الحركة الوهابية**: ظهرت في الحجاز عرفت باسم صاحبها محمد ابن عبد الوهاب (1703م، 1792م) نادي بنيد البدع و الخرفات، اتهمت العثمانيين بالتهاون في الدين. **أنظر**: سيف الدين الكاتب، **أطلس تاريخ العرب والعالم**، دار الشرق العربي، بيروت، ط2، 2008، ص 111.
- 52 - هلايلي حنيفي، المرجع نفسه، ص 277
- 53 - الورثاني الحسين، المصدر السابق، ص 13.
- 54 - **للمزيد ينظر**: عبد الله بن محمد العياشي، **الرحلة العياشية 1661 - 1663** (تقديم وتحقيق: سعيد الفاضلي و سليمان) دارالسويدي للنشر والتوزيع، ط1، الامارات، 2006.
- 55 - عزي عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 16.
- 56 - الورثاني الحسين، المصدر السابق، ص 19.
- 57 - عزي عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 24.

انتقال التصوف إلى بلاد المغرب الإسلامي

شرويك محمد الأمين

طالب دكتوراه تخصص تاريخ

جامعة جيلالي نيايس

ملخص :

يأتي هذا العمل الذي يتناول انتقال التصوف إلى بلاد المغرب الإسلامي كمحاولة منا لإضافة لبنة في الدراسات التي تناولت هذا الموضوع، حيث أنجزت عدة بحوث ودراسات كما نشرت مقالات في بعض المناسبات وكان ضمن هذه الدراسات إشارات إلى انتقال التصوف إلى بلاد المغرب الإسلامي، ولكن لا توجد حسب علمنا دراسة تاريخية متخصصة تتضمن فكرة شاملة عن التصوف المغربي وعوامل انتشاره، ومن هنا يكمن سبب اختيار هذا الموضوع لنجعل منه دراسة خضنا من خلالها في مراحل انتقال التصوف ومعايشة أهله وإبراز أدواره، هذا بالإضافة إلى دافع الرغبة في استجلاء بعض الحقائق التاريخية والمساهمة قدر الإمكان في عملية البناء التاريخي لحقبة من تاريخنا الإسلامي المغربي.

الكلمات المفتاحية: التصوف، الصوفية، المغرب العربي، عوامل انتشار الصوفية،

مقدمة:

إن بلاد المغرب الإسلامي كبقية أقطار العالم الإسلامي عرفت انتشارا لظاهرة التصوف ولا يختلف اثنان حول الدور الهام الذي قامت به أقطار المغرب الإسلامي في إثراء التجربة الصوفية في العالم الإسلامي، ومساهماتها في هذا الميدان لا تقل عن مساهمات كبريات البلدان الإسلامية مثل العراق وبلاد الشام ومصر وما لهذه الدول من السبق في المشاركة الفعالة والهامة في التأسيس لهذا العلم والتنظير له بالإضافة فيه وتطويره وخدمته.

وفي هذا السياق يأتي هذا العمل الذي يتناول انتقال التصوف إلى بلاد المغرب الإسلامي محاولة منا إضافة لبنة في الدراسات التي تناولت هذا الموضوع، حيث أنجزت عدة بحوث ودراسات كما نشرت مقالات في بعض المناسبات وكان ضمن هذه الدراسات إشارات إلى انتقال التصوف إلى بلاد المغرب الإسلامي، ولكن لا توجد حسب علمنا دراسة تاريخية متخصصة تتضمن فكرة شاملة عن التصوف المغربي وعوامل انتشاره، ومن هنا يكمن سبب اختيار هذا الموضوع لنجعل منه دراسة خضنا من خلالها في مراحل انتقال التصوف ومعايشة أهله وإبراز أدواره، هذا بالإضافة إلى دافع الرغبة في استجلاء بعض الحقائق التاريخية والمساهمة قدر الإمكان في عملية البناء التاريخي لحقبة من تاريخنا الإسلامي المغربي.

ومن هنا أمكننا أن نطرح إشكالية متمثلة في: ماهي عوامل ومراحل انتقال التصوف إلى بلاد المغرب الإسلامي؟ وما هي أهم خصوصيات التصوف المغربي؟

1 - ظهور التصوف ببلاد المغرب الإسلامي

إهتم جملة من الباحثين والدارسين عوامل ظهور التصوف في بلاد المغرب الإسلامي بحيث أرجأ الهادي روجي ادريس - Hadi Roger Idres - الظاهرة إلى النهضة المالكية في القيروان منذ القرن الثالث الهجري - التاسع ميلادي - في مواجهة الشيعة،⁽¹⁾ واختزل روبال برنشفيك - Robert Brunshvig - أسبابها في تأثير المشرق على المغرب، وحصرها ليفي بروفنسال - Lévi provincial - في تأثير المعتقدات الوثنية على البربر وحركة الجهاد ضد الاسترداد المسيحي،⁽²⁾ واعتبرها جاك كريت - Jaques Cret - نتاج انتشار أفكار أبي حامد الغزالي (ت 505هـ) الصوفية الذي أعطى للتصوف مكانة مرموقة في الإسلام، ويضاف إلى ذلك أيضا بسبب اتساع دائرة الفقهاء وسيطرة الفقه على النشاط الفكري. لقد ربطت أغلب الدراسات التي أرخت للموضوع ظهور التصوف ببلاد المغرب الإسلامي بعوامل منها: التواصل بالمشرق عن طريق الرحلات العلمية والحج إضافة إلى مساهمة الدولة الموحدية والتأثير الأندلسي وانتشار الرباطات.

2- انتقال التصوف إلى بلاد المغرب الإسلامي:

يرجع أغلب الباحثين ظهور التصوف في بلاد المغرب إلى مؤثرات متنوعة أهمها:

2-1 - التواصل بالمشرق:

عرفت العلاقة بين المشرق والمغرب الإسلاميين تفاعلا في ميادين مختلفة أهمها الميدان الصوفي حيث انفتح المغرب الإسلامي على التطور الإسلامي الذي أدى إلى ظهور المدرسة الصوفية. حيث ساهمت الرحلات من المغرب إلى المشرق لدواعي مختلفة ومتنوعة كطلب العلم وأداء مناسك الحج أو للعمل التجاري في التواصل الصوفي بالمشرق والاتصال بأعلام التصوف عن طريق التتلمذ عليهم أو الإطلاع على مذاهبهم واتجاهاتهم في هذا المجال أو الاستفادة من الكتب والمؤلفات الصوفية " كالرسالة القشيرية " للقشيري، و" قوت القلوب " للمكي، و" إحياء علوم الدين " للغزالي.⁽³⁾ ويرجع الباحثون انتشار التصوف في بلاد المغرب إلى القرن الخامس والسادس للهجرة/الحادي عشر والثاني عشر للميلاد عندما بدأ كتاب إحياء علوم الدين للإمام الغزالي يثير جدلا كبيرا في المجتمع المغربي خلال فترة حكم المرابطين نظرا لما يحمله من أبعاد صوفية وتأويلات لآيات القرآن والأحاديث النبوية، فطلب "يوسف بن تاشفين"⁽⁴⁾ من قاضي قرطبة بإحراق كتاب " الإحياء " وأفتى الفقهاء بذلك وتوعد من وُجد عنده.⁽⁵⁾

وقد ذكر بن الزيات في "التشوف" بقوله: ((وحدثني علي بن عيسى عن شيوخه أنه لما أفتى الفقهاء بمراكش بإحراق كتاب الإحياء للغزالي أحرق بصحن جامع السلطان))⁽⁶⁾.

وكان لهذه السياسة نتائج عكسية تدعم مكانة رجال التصوف وزيادة الإقبال عليهم في كنف الدولة الموحدية، والاهتمام بكتاب الإحياء للغزالي نظرا لما تضمنه من مظاهر الابتعاد عن الدنيا وحب الله والدعوة إلى الاهتمام بالجانب الروحي والتقشف والصلاة والتأمل الدائم، فحاول الكثير من الأتقياء والعلماء إتباع هذا الجانب.⁽⁷⁾

ومما يتضح أيضا الترابط الصوفي بين بلاد المشرق والمغرب بسند أو سلسلة روحية تتمثل في سلسلة من الشيوخ تبدأ من الشيخ المرشد إلى شيخه المباشر وتتدرج لتترقى إلى بعض كبار من أمثال الجنيد ثم التابعين وإلى أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم.⁽⁸⁾

واستنادا إلى رواية أبي مدين شعيب بقوله: ((وطريقتنا هذه أخذناها عن أبي يعزى بسنده عن الجنيد عن سري السقطي عن حبيب العجمي عن الحسن البصري عن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم عن جبريل عليه السلام عن رب العالمين))⁽⁹⁾.

ومما يجدر ذكره في الرجوع إلى الأصل المشرقي والتفاعل المغاربي في الميدان الصوفي قصة ذكرتها "زكية زوانات" نقلا عن ابن مبارك اللمطي (ت1156هـ، 1743م) في كتابه "الذهب الإبريز من كلام عبد العزيز" أن رجلا كان شيخ ركب الحجيج وكان من بلاد المغرب وكان يعتني كثيرا بلقاء الصالحين ويحبهم ويفتش على الذي يربح على يديه، فكان هذا دأبه إذا طلع إلى المشرق وإذا رجع إلى المغرب، فالتقى بمصر مع بعض الصالحين فأعطاه أمانة وقال له الرجل الذي يطلبها منك هو صاحبك، فما زال يطوف على الصالحين الذين يعرفهم واحدا واحدا حتى قدم لبلده ودخل داره وبقي ماشاء الله، فلقبه ذات يوم جاره فقال له أين الأمانة التي أعطاك فلان بمصر" فعلم أن جاره صاحب الوقت"، وهذا دلالة على عمق العلاقة الصوفية بين المشرق والمغرب.⁽¹⁰⁾

2-2 - مساهمة الدولة الموحدية:

ساهمت دولة الموحدين في نشأة الحركة الصوفية في بلاد المغرب وانتشارها، حيث أن المهدي بن تومرت (527هـ/1125م) تتلمذ على يد أبي حامد الغزالي وحمل أفكاره ونشرها في المغرب إضافة إلى الذي لعبه حكام الدولة في إزالة العداوة نحو كتاب "إحياء علوم الدين" بزوال الدولة المرابطية، وقد وجد هذا الكتاب رواجاً في المغرب فألف بعض العلماء كتباً على منواله مثل كتاب "التفكير فيما تشتمل عليه السور والآيات من المبادئ والغايات" لأبي الحسن بن علي بن محمد المسيلي (ت580هـ).⁽¹¹⁾

كما ساهم الموحدون في فتح المجال أمام التطور الفكري والعقلي وحتى العقدي في إدراك الله وصفاته التي وردت في مؤلفات بن تومرت وكانت تعتمد على العقل كوسيلة للوصول إلى التوحيد والعبادة الصحيحة والأخذ بالعقيدة الأشعرية.

كما حاولوا إزالة القيود التي وضعها فقهاء الدولة المرابطية،⁽¹²⁾ مما كان له الأثر في انتشار التصوف في بلاد المغرب وأصبحت الكتب الصوفية "كالإحياء" و"الرسالة القشيرية" تدرس في المؤسسات التعليمية وفي المجالس الفقهية والفكرية.⁽¹³⁾

ويرجع بعض الكتاب ازدهار الفكر الصوفي وتبلور اتجاهاته ومدارسه وانتشاره في الأوساط الشعبية والبوادي إلى مذهب التوحيد الذي جاء به "بن تومرت" لم يلَبَّ حاجة الناس الروحية وأفرط في الجانب العقلاني وفرض على الناس القوة مما كان له نتائج عكسية بانضواء القبائل في هذا المجال واندماجهم فيه كلية وتخليهم عن المال والعز والنفوذ.⁽¹⁴⁾

كما يرى بعض الباحثين أن مذهب الأشاعرة الذي يفضل الموحدون هو مذهب يقر بالأولياء والصالحين ويرى في كراماتهم تصديقا بمعجزات الأنبياء.

وتجدر الإشارة أن المتصوفة أصبحوا يشكلون شريحة واسعة في المجتمع الموحد مما جعل الحكام يتقبلون التعامل مع هذا الواقع، ووجدوا غطاء سياسيا يبرر سلوكياتهم وتصرفاتهم وساعدهم ذلك في حرية نشاطهم، ولكن هذا لا ينفي وجود مراقبة وتقصي لأخبارهم في الفترات الموالية إذا لزم الأمر.⁽¹⁵⁾

2- 3- التأثير الأندلسي؛

شكلت الهجرة الأندلسية إلى بلاد المغرب وخاصة هجرة رجال التصوف إما عائدين من المشرق واستقرارهم ببلاد المغرب أو قادمين من الأندلس عاملا رئيسيا في انتشار التصوف حاملين معهم أفكار ومصنفات صوفية ويأتي في مقدمتهم أبو مدين شعيب⁽¹⁶⁾ (ت594هـ/1198م) الذي نزل بجاية سنة 559هـ واستقر بها بعد رحلة مشرقية حاملا إليها كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي والرسالة القشيرية لأبي هوزان القشيري وتدرسه لكتب الصوفية بها، إضافة إلى اتصاله بالشيخ عبد القادر الجيلاني وأخذ عنه طريقته الصوفية ونشرها في كل أرجاء المغرب.⁽¹⁷⁾

ويبدو أن الأندلسيين ساهموا بقسط وافر في نشر التصوف وازدهاره وإقبال الناس على أفكاره وأعلامه، فبالإضافة إلى أبي مدين شعيب هناك شخصيات أخرى نذكر منها على سبيل المثال الشيخ "بن عريف" (ت610هـ/1215م)⁽¹⁸⁾، وابن عربي وابن سبعين (ت590هـ/1195م) الذين ساهموا في بلورة اتجاهات التصوف وأفكاره المعروفة ببلاد المغرب.

2- 4- تأثير الرباطات:

انتشرت الرباطات بسواحل المغرب الإسلامي وكانت تهدف بالدرجة الأولى إلى الدفاع عن السواحل المستهدفة من طرف الغارات الأجنبية⁽¹⁹⁾، لكن هذا لم يمنع المسلمين المرابطين بهذه المراكز الاشتغال بالعبادة والاهتمام بالزهد، فقد كان المسلمون من مختلف الشرائح يجتمعون فيها واشتهرت بها المبادئ التربوية والعلمية فقد كانت الحلقات العلمية تؤدي رسالة أدبية وعلمية ودينية.⁽²⁰⁾

ونظرا للتطورات التي عرفها الرباط فإنه أصبح مأوى للصوفية خاصة عندما شكل ما يعرف بالرباط ذو النشاط الديني والتربوي، وازدهر النشاط الصوفي بها حيث اشتغل الشيوخ بتكوين المريدين وتربيتهم على المجاهدات والزهد والتجرد من الدنيا وملذاتها مع التركيز على الأوراد والأذكار.

فقد عرف المغرب الأوسط انتشارا لهذه المراكز وخاصة في بجاية وإفريقية وقامت بأدوار كبيرة في نشر التصوف بالمنطقة، وقد عبر عن ذلك الطاهر بونابي بقوله: "أن الحركة الصوفية التي شهدتها المغرب في القرنين السادس والسابع الهجريين 12 و 13 للميلاد هي نتاج عمل الرباط والرابطة."⁽²¹⁾

عوامل ومراحل انتشار التصوف ببلاد المغرب الإسلامي.

كان لظهور التصوف وانتشاره ببلاد المغرب الإسلامي ارتباط كبير بظروف وعوامل متنوعة أهمها⁽²²⁾

أ- عوامل الانتشار:

1- العوامل السياسية:

الوضع السياسي العام الذي عرفته المنطقة من اضطراب وفوضى وعدم الاستقرار خاصة في ظل الدويلات الثلاث، الدولة المرينية في المغرب الأقصى⁽²³⁾ والدولة الزيانية في المغرب الأوسط⁽²⁴⁾ والدولة الحفصية في المغرب الأدنى⁽²⁵⁾، والصراع المستمر بين الأسر الحاكمة⁽²⁶⁾ والفتن الداخلية مما جعل الطبقة الشعبية تؤثر اللجوء إلى التصوف كوسيلة للتخلص من الأوضاع المتردية وهذا ما كان له الأثر في التصديق بالكرامات وتقديس الأولياء⁽²⁷⁾ وانتشار ظاهرة التصوف.

إن تدخل القوى المسيحية الإسبانية والبرتغالية واحتلالها لبعض الثغور والسواحل بالمنطقة وعجز الدويلات المتصارعة على مواجهة هذا الخطر، جعل من رجال التصوف والمرابطين يعتمدون على أنفسهم في الدفاع عن المناطق المحتلة، فأصبحت الرباطات والزوايا تشكل تجمعا للمجاهدين ومراكز للعبادة وخلوة للعزلة والابتعاد عن صخب الدنيا فكان ذلك عاملا هاما في انتشار التصوف في هذا الإطار الجغرافي.

2- العوامل الفكرية:

كان لظهور أعلام التصوف ببلاد المغرب وأثرهم الكبير في ازدهار الحركة الصوفية بالمنطقة ومنهم أبو مدين شعيب (ت594هـ) وأبو الحسن الشاذلي (ت656هـ) وأبو العباس مرسي (ت686هـ) وعبد الرحمن

الثعالبي(ت875هـ) وإبراهيم التازي(866هـ)، كان لهم أثر كبير في انتشار التصوف إضافة إلى الاتصال بالشرق وأعلامه الصوفية الكبار وكانت لهم في ذلك مذاهب واتجاهات.

تنوعت المؤلفات الصوفية المشرقية والأندلسية والمغربية والتي كانت تدرس للطلبة في الزوايا والمعاهد واستفاد منها الموحدون في تكوينهم الصوفي، ومن هذه المؤلفات كتاب "إحياء علوم الدين" للغزالي أبي حامد، و"الرسالة القشيرية" للقشيري، و"قوت القلوب" لأبي طالب المكي و"حلية الأولياء" لأبي نعيم الأصفهاني، وكتاب "فضل قيام الليل وتلاوة القرآن" لأبي بكر الأقرعي وكتاب "الإرشاد" لأبي المعالي، وغيرها من المؤلفات التي تضمنت الحث على الزهد والتصوف وما فيه من فضائل ومزايا.⁽²⁸⁾

3- العوامل الاقتصادية والاجتماعية:

إن الثراء الاقتصادي الذي عرفه المغرب الإسلامي في فترات مختلفة وما ينتج عنه من ترف ويزخ كان له الأثر الكبير في تغير البنية الاجتماعية بظهور طبقة الأثرياء والتجار والطبقة الشعبية العاملة التي قد تلجأ إلى التصوف للتعبير عن الزهد في الدنيا والمال، واعتبار أن التقوى والصلاح هو أساس المكانة الاجتماعية، إضافة إلى ما قد ينتج عن الترف من انحراف خلقي وانتشار الآفات الاجتماعية وإنكار العلماء ورجال التصوف لهذه التصرفات بالدعوة للتغير أو الانعزال ابتعادا عن صخب الحياة الدنيا وتأثيرها.

كما أدى أيضا انعكاس الأوضاع الاقتصادية المتردية والذي عرفته المنطقة وما ترتب عنه من مجاعات ومشاكل كان له الأثر الكبير في انتشار التصوف على أساس أن الفقر والحاجة يعتبر من خطوات التصوف، وهذا الاسم اقترن باتباع الطرق الصوفية فأصبح يطلق عليهم الفقراء.

ولعل خير مثال على تأثير الوضع الاقتصادي على السكان ما حدث في الجزائر خلال العهد العثماني من سياسة جباية الضرائب التي اتبعتها الحكومة والتي كان لها الأثر الكبير على الأوساط الشعبية التي أضحت تبحث عن طرق أو قوة جديدة تحميها وتلتف حولها، فتجلى ذلك في رجال التصوف والطرق الصوفية التي كانت بمثابة المدافع عنها.

ب- مراحل الانتشار:

يمكن تقسيم مراحل انتشار التصوف إلى مرحلتين أساسيتين هما:

1- مرحلة التصوف النخبوي:

يرجع بعض الباحثين ظهور التصوف ببلاد المغرب إلى فترة الفتوحات الإسلامية ابتداء من القرن الثاني الهجري إلى وجود بعض الشخصيات التي اختارت الزهد والتعبد ومن بينها بكر بن حماد التاهرتي(ت295هـ) والذي درس على يد الإمام سحنون وتأثر بالتصوف والزهد في أشعاره، وأبي القاسم عبد

الرحمن الهمذاني المعروف في الجزائر بالوهراني (ت411هـ/1018م) والذي استقر بالقيروان وتميز بالورع والسخاء والزهد وغيرهم كثير.⁽²⁹⁾

غير أن الانتشار الحقيقي للتيار الصوفي بالمغرب الإسلامي ارتبط بفترة الحكم المرابطي والموحدي الذي عرف فيه تأثرا بالتيار المشرقي وفكر أبي حامد الغزالي، وما ميّز التصوف في هذه المرحلة والتي امتدت إلى القرن 08هـ ظهور شخصيات صوفية حملت لواء التصوف كتجربة عملية وكأفكار وتوجهات فلسفية والتي اقتصر على الطبقة المتعلمة وارتبطت بالحوضر الكبرى ببلاد المغرب الإسلامي كالقيروان وتلمسان وبجاية وفاس وتبادل التأثير من خلال الرحلات.

ومن بين أبرز الشخصيات التي مثلت التصوف السني خلال هذه المرحلة نذكر أبا مدين شعيب الإشبيلي وأبو الحسن الشاذلي وأبو العباس مرسي وأبو العباس السبتي. كما ظهر في هذه المرحلة شيوخ مثلوا التصوف الفلسفي منهم ابن مسرة الأندلسي، وابن عريف وأبو بكر بن عربي وأبو الحسن الششتري (668هـ).

ومن خصوصيات التصوف في هذه المرحلة طابع المجاهدة العملية والاهتمام بالعلوم الدينية والالتزام بالفرائض والاعتكاف في البوادي والأرياف، خاصة خلال القرن 07هـ/13م بفضل الشيوخ الذين تكونوا في الحواضر ورجعوا إلى مواطنهم وأسسوا الزوايا لتعليم مبادئ التصوف من خلال المصنفات الصوفية، وما تضمنته من أساليب روحية تربوية وتبسيطها للعامة.⁽³⁰⁾

ولم تكن لرجال التصوف في هذه المرحلة تدخلات في شؤون الحكم أو مواجهة الأمراء والسلطين أو عصيانهم زهدا منهم في السلطة وتجنباً للفتنة مثل ما فعل أبو مدين شعيب وأبو يعزى وأبو العباس السبتي، وهذا لا ينفي تخوف الحكام منهم نظرا لارتباطهم بالطبقة الشعبية والتجاء الناس إليهم مثل ما هو الحال بالنسبة للسلطان المنصور الموحدي⁽³¹⁾ الذي تخوف من نفوذ أبي مدين شعيب فاستدعاه إليه رغبة في لقائه واختباره لكن ذلك لم يتحقق، وكانت إجراءات الحكام ضد رجال التصوف خوفا من قيام ثورة ضد سلطانهم.

لكن هذا لا ينفي وجود جهود مبذولة من طرف بعض المتصوفة لإصلاح فساد السلطين وبذل النصح لهم، وإتباع كذلك بعض الخاصة من الأمراء والسلطين للاتجاه الصوفي والإقبال عليه.

2- مرحلة التصوف الشعبي:

عرف التصوف ببلاد المغرب تطورا خلال القرن 10هـ/16م وذلك بانخراط عدد كبير من الناس في الزوايا والاهتمام بتقديس الأولياء، وأصبحت الظاهرة الصوفية تستوعب مختلف الفئات الاجتماعية ومن مستويات ثقافية متنوعة، فعم هذا الفكر أغلب شرائح المجتمع.⁽³²⁾

كما تميز هذا القرن بتأليف شيوخ التصوف لمصنفات وتراجم صوفية اهتمت بأعلام التصوف من مختلف الطبقات والتركيز على مناقبهم وآثارهم وكراماتهم.

وارتبط انتشار التصوف ببلاد المغرب خلال هذه المرحلة بظهور الاهتمام بالأسر الشريفة التي ينحدر نسبها من البيت النبوي الشريف، وفكرة المراتب التي تقوم أيضا على انتماء قبلي والأصل الشريف، وهذا ما جعل المجتمع المغربي يعتقد في سلطة المراتب واتخاذها واسطة له، مما ساهم في انتشار التصوف في الأوساط الشعبية.⁽³³⁾

وقد أخذت الحركة الصوفية تنمو ببلاد المغرب وتنتشر انطلاقا من القرن الخامس عشر لتعرف توسعا خلال القرن السادس عشر نتيجة لأحداث هامة أهمها:

سقوط الأندلس والغزو الأجنبي الذي تمثل في احتلال إسبانيا والبرتغال للسواحل المغربية إضافة إلى تراجع الدويلات الثلاث مما أدى إلى سقوطها، دولة بني مرين 1549م، دولة بني عبد الواد 1555م، والدولة الحفصية 1574م.

وقد كان للأوضاع السياسية المذكورة أثر كبير في ازدهار التصوف الشعبي وظهور الطرق الصوفية التي وجدت مناخا ملائما لنشاطها، حيث قامت الطريقة الشاذلية بإفريقية بمواجهة الاحتلال الإسباني والملك الحفصي المتحالف معهم، واضطلعت الطريقة الجزولية في المغرب الأقصى ببعث المقاومة ضد الاحتلال المسيحي البرتغالي عن طريق مؤسسها محمد الجزولي (1465 - 1470م) بدعم من الأسرة السعدية والتي قامت على أساس ديني مستندة إلى الأصل الشريف وتمكنت من الوصول إلى الحكم.

كما عرفت الحركة الصوفية في الجزائر ازدهار بمجيء العثمانيين نظرا لما تميزوا به من ولاء لرجال التصوف والتبرك بهم، مما ساهم في ازدياد وانتشار التصوف والطرق الصوفية، وكذا الدعم الذي وجدوه من الطريقة القادرية والتحالف معها لمواجهة الخطر الإسباني حتى أواخر القرن السابع عشر⁽³⁴⁾ مظهرا من مظاهر النفوذ الصوفي.

وكان لازدهار الحركة الصوفية في بلاد المغرب دور أساسي في تحديد معالم الحياة العامة بأبعادها السياسية والاجتماعية، فتغلغل في الأوساط الشعبية فأصبحت سمة العصر والمناخ السائد يتنفس من خلاله العامة والخاصة في المدن والقرى والأرياف، وانتشرت معه ألقاب مثل: الولي، الغوث، القطب وانخرط الناس في الزوايا واشتغلوا بالذكر والخلوة وآداب الصلوة.⁽³⁵⁾

ولم يتوقف الازدهار الذي عرفه التصوف في القرن السادس عشر عند هذا الحد بل انتشرت معه الطرق الصوفية على نطاق واسع في القرن الثامن عشر والرابع الأول من القرن التاسع عشر، وتعددت

أسماءها وفق أسماء مؤسسيها وأهمها الشاذلية والقادرية والخلوتية، وتنوعت أدوارها في المجتمعات المغاربية في ميدان الرعاية والتعليم وأصبحت البديل عن الحكومة.⁽³⁶⁾

خاتمة:

أرجع الكثير من الباحثين والمهتمين أسباب وعوامل انتقال التصوف إلى بلاد المغرب الإسلامي إلى النهضة المالكية في القيروان منذ القرن الثالث للهجرة، كما أرجعها البعض الآخر إلى نتاج انتشار أفكار أبي حامد الغزالي، لكن الرأي الأرجح لدى أغلب الدراسات التي أرخت لهذا الموضوع أرجعتها لعوامل عدة منها التواصل بالمشرق عن طريق الرحلات العلمية والحج إضافة إلى مساهمة الدولة الموحدية والتأثير الأندلسي وانتشار الرباطات التي ارتبطت أولا بالنشاط العسكري ثم نمت سريعا لتصبح فيما بعد أماكن يفزع إليها الناس لتحقيق أمنهم الدنيوي، إلى جانب أنها أصبحت أيضا مراكز للحياة الدينية والصوفية. انتشرت الطرق الصوفية في بلاد المغرب الإسلامي منذ القرن الخامس الهجري نتيجة الاتصال بالمشرق عن طريق الحج والرحلات العلمية والتتلمذ على أعلام التصوف وانتشار مؤلفاتهم فظهرت ببلاد المغرب عدة طرق صوفية انبثقت أساسا من طريقتين أساسيتين هما الطريقة القادرية والطريقة الشاذلية.

الإحالات و الهوامش:

- 1- الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7 الهجريين/12 و13 للملايين، عين مليلة، الجزائر: دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، 2004، ص: 46.
- 2- نفسه، ص: 46.
- 3- عبد الرحمن تركي: نشأة الطرق الصوفية بالجزائر دراسة تاريخية، الملتقى الدولي الحادي عشر حول التصوف والتحديات المعاصرة، منشورات جامعة آدرار: المطبعة العربية غارداية، 2008، ع: 1، ج: 2، ص: 352.
- 4- يوسف بن تاشفين من أمراء المرابطين حكم في فترة (500 - 537هـ)، (1106 - 1142م) تميز عهده بالإضطراب وقيام ثورات في الأندلس وقيام حركة المهدي بن تومرت، أنظر: عبد الواحد ذو نون طه وآخرون، تاريخ المغرب العربي، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط: 1، 2004، ص: 323.
- 5- بن حيدة يوسف، الطرق الصوفية في الجزائر وبلاد المغرب ودورها في نشر الوعي والإخاء والتضامن الاجتماعي، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، تحت إشراف أ.د. مكحلي محمد، جامعة سيدي بلعباس: كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، قسم التاريخ، 2010/2011م، ص: 17.
- 6- ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق: أحمد توفيق، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1997، ط: 2، ص: 145.
- 7- بن حيدة يوسف، المرجع السابق، ص: 18.
- 8- بوداود عبید، ظاهرة التصوف في المغرب الأوسط مابين القرنين السابع والتاسع الهجريين ق 13 - 15م، وهران: دار الغرب للنشر والتوزيع، 2003، ص: 43.
- 9- ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1986، ص: 115.
- 10- بن حيدة يوسف، المرجع السابق، ص: 19.

- 11- نفسه، ص: 19.
- 12- دولة المرابطين (448- 511هـ/1066- 1147م) أنظر: ذو نون طه وآخرون المرجع السابق ص- ص: 286- 303. أنظر كذلك: عصام الدين عبد الرؤوف الفقي دراسات في المغرب والأندلس، القاهرة: دار الفكر الأندلسي، 1999، ص: 251- 255.
- 13- عبد العزيز فيلاي، تلمسان في العهد الزياني، الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 2002، ج: 2، ص: 384.
- 14- يوسف عابد الموحدين في بلاد المغرب (515- 595هـ/1120- 1199م) دراسة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، دراسة مقدمة لنيل درجة دكتوراه دولة في التاريخ الإسلامي، قسنطينة: جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإسلامية، 2006، ص: 138.
- 15- بن حيدة يوسف، المرجع السابق، ص: 20.
- 16- عبد الله الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، الجزائر: دار البصائر للنشر والتوزيع، 2007، ط: 1، ص: 11، 12.
- 17- بن حيدة يوسف، المرجع السابق، ص: 20.
- 18- أبو العباس أحمد عطا الله الصنهاجي، ولد في الأندلس وتوفي بها. أنظر الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، الجزائر: بيير فونتانه الشرقية، 1906، ص: 296.
- 19- حميدي خميسي، التصوف الفلسفي في المغرب الإسلامي الوسيط إتجاهاته، مدارسه، أعلامه، الجزائر: وزارة الثقافة، 2007، ص: 20.
- 20- بن حيدة يوسف، المرجع السابق، ص: 21.
- 21- نفسه، ص: 21.
- 22- عبد المنعم القاسمي، أعلام التصوف في الجزائر، الجزائر: دار الخليل القاسمي، 2007، ط: 1، ص: 26.
- 23- دولة بني مرين أو الدولة الوطاسية: قامت ببلاد الريف حوالي 610هـ في عهد عبد الحق بدخولهم مراکش 668هـ بداية تاريخ دولتهم.
- 24- دولة بني زيان: أسسها يغمراسن بن زيان في تلمسان عام 613هـ.
- 25- الدول الحفصية نسبة إلى عبد الله بن عبد الواحد أبي حفص استقلوا عن الموحدين سنة 623هـ أنظر: ذو النون طه وآخرون: المرجع السابق، ص: 372، 395.
- 26- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزائر: دار البصائر، 2007، ج: 1، ص: 466.
- 27- بوداود عبيد، المرجع السابق، ص: 162.
- 28- بن حيدة يوسف، المرجع السابق، ص: 23.
- 29- نفسه، ص: 24.
- 30- نفسه، ص: 25.
- 31- تولى منصور الموحدي الحكم (580هـ- 595هـ) نظم شؤون دولته، وعبر الأندلس في عام 586هـ، أنظر: ذو النون طه: المرجع السابق، ص: 370.
- 32- بن حيدة يوسف، المرجع السابق، ص: 25.
- 33- فيلاي مختار الطاهر، نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرها في الجزائر خلال العهد العثماني، باتنة، الجزائر: دار الفن الجغرافيكي، (د.ت)، ط: 1، ص: 64.
- 34- ناصر الدين سعيد وني، الجزائر في التاريخ، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984، ص: 38- 39.
- 35- بن حيدة يوسف، المرجع السابق، ص: 27.
- 36- ناصر الدين سعيد وني، المرجع السابق، ص: 38- 39.

التغيرات الاجتماعية وظاهرة الحجاب العصري في المجتمع الجزائري

مريوة حفيظة

طالبة دكتوراه

جامعة وهران جامعة وهران2، محمد بن احمد

ملخص :

إن موضوع التغيرات الاجتماعية وعلاقتها بالحجاب في المجتمع الجزائري ارتبط بمجموعة من القيم والمعتقدات الدينية و انحصر كموضوع و ظل يتطور نتيجة التحولات والتغيرات الاجتماعية، والثقافية والاقتصادية، والسياسية مما أدى إلى إحداث تغيرات هامة في ظاهرة الحجاب فتحوّل من حجاب شرعي إلى حجاب عصري و موضه في عدد من المجتمعات الإسلامية والسبب في ذلك ظهور عوامل مؤثرة بفعل الحراك الاجتماعي الذي شهده مجتمعنا مما انجر عنه عدم الثبات أو الاستقرار، فما هو ملاحظ في المجتمع الجزائري أنّه اتسم بطابع الحداثة وأثر في هيكل النظام الاجتماعي ككل فقد أثر على الأسرة عامة، والفتاة خاصة ترسيخ بعض الأفكار والتصورات في تفكيرها وجعلها تتماشى مع متطلبات العصر واستعارة نماذج و موضات مستحدثة من أجل إبراز شخصيتها وأناقتها وجمالها و موضه الحجاب من أكثر الموضات انتشارا ، فالفتاة الجزائرية المسلمة غيّرت من طريقة لباسها للحجاب الشرعي حتى أصبحت لا تختلف عن الفتيات الغير متحجبات بلباسها و تصرفها بثياب عصرية ذات أشكال وألوان متنوعة حسب طبيعة الفصول بحثا عن التحضر والتكيف والتوافق مع الواقع مما شكّل لها المجال للتعبير عن التقدم بإتباع آخر الصيحات والأزياء التي تمثل صراع فكري، وثقافي، و اجتماعي على اعتبار أنّها ظاهرة اجتماعية اتخذها مجتمعنا و اكتسبها من مجتمعات غربية ظهرت و تطورت عن طريق تكنولوجيا الإعلام والاتصال بحيث لا يمكن حصرها و التحكم فيها لأنها مظهر من مظاهر الحضارة.

الكلمات المفتاحية : التغير ، اللباس ، الحجاب ، الحجاب العصري ، الهوية ، الانتماء .

مقدمة:

يُعتبر التغير الاجتماعي تلك التحولات التي تحدث في العلاقات والبنى الاجتماعية و المجتمع بطبيعته متغير، فالأسرة تعتبر من أهم البنى التي يقوم عليها المجتمع وهي النواة لبنائه لما تقدمه من وظائف التنشئة، وأساس وجود المجتمع وناقل الأخلاق والدعامة الأولى لضبط السلوك الاجتماعي والإطار الذي يتلقى فيه الأفراد أول أصول الحياة وفقا لنظام متجانس و منسجم مضبوط بمعايير اجتماعية و دينية وأخلاقية، باعتبارها ضرورية لبناء أسرة ذات ضوابط سلوكية و تصب في قالب ينسجم مع عادات و تقاليد و قيم المجتمع و جميع أفرادها ملزمون بإتباع هذه الضوابط والمبادئ الأخلاقية .

إنّ المجتمع الجزائري كباقي المجتمعات عرف تغييرات في مختلف المجالات، هذا التغير الذي أثر على نمط الحياة الأسرية، بما في ذلك التنشئة المبنية على القيم والعادات، والتي على أساسها يتم اكتساب الفرد ثقافة المجتمع والتفاعل الاجتماعي من خلال مؤسساته المختلفة حيث يجعل أفرادها يكتسبون الرموز والقيم التي تحكم سلوكهم.

فمن الناحية الواقعية ترى أن كل شيء داخل المجتمع ينمو ويتغير بالصورة التي نسميها بالتغير الاجتماعي والبناء الاجتماعي خاضع لتغير دائم إذ أنّه ينمو ويتجدد و يضمحل ويمرُّ بتحوّلات واسعة.

إنّ موضوع الحجاب في المجتمع الجزائري ارتبط بمجموعة من القيم والمعتقدات الدينية و انحصر كموضوع و ظل يتطور نتيجة التحوّلات والتغيرات الاجتماعية، والثقافية والاقتصادية، و السياسية مما أدّى إلى إحداث تغييرات هامة في ظاهرة الحجاب فتحوّل من حجاب شرعي إلى حجاب عصري و موضّة في عدد من المجتمعات الإسلامية والسبب في ذلك ظهور عوامل مؤثرة بفعل الحراك الاجتماعي الذي شهده مجتمعنا ممّا انجر عنه عدم الثبات أو الاستقرار ، فما هو ملاحظ في المجتمع الجزائري أنّه اتسم بطابع الحداثة و أثر في هيكّل النظام الاجتماعي ككل فقد أثر على الأسرة عامة، والفتاة خاصة ترسيخ بعض الأفكار و التصورات في تفكيرها و جعلها تتماشى مع متطلبات العصر و استعارة نماذج و موضات مستحدثة من أجل إبراز شخصيتها وأناقته وجمالها و موضّة الحجاب من أكثر الموضات انتشارا ، فالفتاة الجزائرية المسلمة غيّرت من طريقة لباسها للحجاب الشرعي حتى أصبحت لا تختلف عن الفتيات الغير متحجبات بلباسها و تصرفها بثياب عصرية ذات أشكال وألوان متنوعة حسب طبيعة الفصول بحثا عن التحضر و التكيف و التوافق مع الواقع ممّا شكّل لها المجال للتعبير عن التقدّم بإتباع آخر الصيحات و الأزياء التي تمثل صراع فكري، وثقافي، و اجتماعي على اعتبار أنّها ظاهرة اجتماعية اتخذها مجتمعنا و اكتسبها من مجتمعات غربية ظهرت و تطورت عن طريق تكنولوجيا الإعلام والاتصال بحيث لا يمكن حصرها و التحكم فيها لأنها مظهر من مظاهر الحضارة .

ومن خلال كل هذا حصرنا بحثنا السوسيولوجي في السؤال التالي :

ما مدى تأثير التغيرات الاجتماعية على ظاهرة الحجاب في المجتمع الجزائري ؟ وهل الحجاب الذي ترتديه

المرأة اليوم هو حجاب مبني على ضوابط شرعية أم موضّة عصرية ؟

ولتفكيك محور هذا شكال قمنا بطرح جملة من التساؤلات من بينها :

- هل الحجاب الذي ترتديه المرأة المسلمة اليوم التزام ديني أم موضّة ؟

- كيف يمكن أن تُحافظ العائلات على دينها و بنيتها الثقافية والفكرية التي أصبحت تعاني من ازدواجية

التقليد والعصرنة ؟.

- هل يمكن للمجتمع الجزائري أن يضع حداً للتغييرات التي ظلت تلاحق الفتيات ؟

مفهوم التغييرات الاجتماعية les changements sociales :

إن أبرز سمة يتميز بها مجتمعنا الجزائري في المرحلة الراهنة أنه مجتمع متغير فهو في حالة تغير سريع و قوي و إذا أردنا أن نعرف معنى التغير الاجتماعي فهو: "كل تحول يحدث في النظم و الأنساق و الأجهزة الاجتماعية سواء كان ذلك في البناء أو الوظيفة خلال فترة زمنية محددة " فالنظم مترابطة و متداخلة و متكاملة بنائيا ووظيفيا⁽¹⁾. وان أي تغير يحدث في ظاهرة لابد أن يؤدي إلى سلسلة من التغييرات الفرعية التي تصيب معظم جوانب الحياة بدرجات متفاوتة بما في ذلك الأسرة .

اهتم علم الاجتماع بدراسة التغير الاجتماعي في النصف الأول من القرن التاسع عشر عندما قام أوكست كونت و هريت سبنسر و أتباعهما بتفسير أسباب و نتائج التغير الاجتماعي في ضوء أحداث الثورة الفرنسية و الصناعية في انكلترا وما نتج عنها من تغيرات في نظام الحكم والمعتقدات الفكرية للشعوب وأنماط الحياة الاجتماعية لذا فقد كان من الضروري إيجاد نظرية خاصة بالتغير الاجتماعي أو الديناميكية الاجتماعية⁽⁵⁾.

فالتغير هو التحول و التبديل مما كان عليه لِقَوْلِهِ تَعَالَى: "...ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم و أن الله سميع عليم".⁽³⁾

فالتغير يشير إلى الاختلاف الكمي أو الكيفي ما بين الحالة الجديدة و الحالة القديمة أو اختلاف الشيء عما كان عليه في فترة زمنية محددة و عندما نضيف كلمة اجتماعي يصبح ما يسمى بالتغير الاجتماعي فهو ذلك التغير الذي يحدث داخل المجتمع أو التحول الذي يطرأ على جانب من جوانب المجتمع أو مؤسسة من مؤسسات التنشئة الاجتماعية خلال فترة زمنية محددة .

و يعرفه G.ROCHER "التغير الاجتماعي هو ذلك التحول القابل للملاحظة الذي يمس كل تشكيل اجتماعي لجماعة ما سواء كان استثنائيا أو مؤقتا و يعمل على تغيير مسار تاريخ هذه الجماعة"⁽⁴⁾

فالتاريخ مليء بالعديد من التغييرات التي مست الأحوال الاجتماعية و الاقتصادية والمعتقدات و النظم الاجتماعية و البناء الاجتماعي حيث أدى الانتقال من المجتمعات البسيطة الى المجتمعات الحديثة

تغيرا جذريا في مختلف الميادين والمجالات ويشير عاطف غيث: "إلى أن التغيرات الاجتماعية هي التي تحدث في التنظيم الاجتماعي، وتأتي على عدة أشكال و هي التغير في القيم الاجتماعية تلك القيم التي تؤثر بطريقة مباشرة في مضمون الأدوار ومعايير التفاعل الاجتماعي".⁽⁵⁾

ظهر التغير من خلال الأجيال و تطورها فالمدينة عرفت حراكا و إيقاعا متصارعا و مدخل فسيح لتجدد القيم و كيفية ترجمة العلاقات الاجتماعية الموجودة ما بين الأجيال و قد مست كل جوانب الحياة و كل المنظرين في علم الاجتماع اقروا بأنه العامل الأساسي لتطور المجتمعات من شكلها البسيط الى الأكثر تعقيدا .

التغير الاجتماعي هو تغير أو تبدل الأبنية الاجتماعية أي أنماط الفعل الاجتماعي والتفاعل بما فيها من نتائج ومظاهر لهذه الأبنية متجسدة في معايير وقيم ثقافية وقيم نتائج ثقافية . ويحددها ولبرت مور الملامح الرئيسية للتغير في المجتمع المعاصر على النحو التالي⁽⁶⁾ .

❖ يحدث التغير في أي مجتمع وفي أي ثقافة بوضوح و استمرار. لا يمكن عزل التغيرات من حيث الزمان و المكان لأنها تحدث في سلسلة متعاقبة و متصلة الحلقات أكثر من حدوثها في شكل أزمات وقتية تتبعها مراحل إعادة البناء، كما ان النتائج التي تترتب عليها تميل إلى أن تسود المجتمع كله .

❖ التغيرات المعاصرة يمكن أن تحدث في أي وقت و يمكن أن تنتشر نتائجها و تؤثر في أي مكان .

❖ حجم التغيرات المعاصرة سواء كانت مخططة أو كانت نتائج ترتبت على التجديدات الحديثة اكبر بكثير من التغيرات التي حدثت من قبل .

❖ يؤثر الحدوث المعياري للتغير تأثيرا كبيرا وواسعا في التجربة في التجربة الفردية في النواحي الوظيفية للمجتمعات في العالم الحديث و معنى ذلك انه ليس هناك جانب من جوانب واحد من الحياة يفلت من التغير .

فالتغير الاجتماعي في نظرة علماء الاجتماع هو تغير في البناء الاجتماعي و اهم تغير بنائي هو ذلك الذي يترك آثاره في النسق الاجتماعي بما في ذلك التغيرات التي شهدتها الأسرة الجزائرية في منظومة القيم والعادات و التقاليد فالتغير الاجتماعي والتغير الثقافي يشير الى التغير في الأنساق و الأفكار المتنوعة من قيم و معايير ومعتقدات .

فهناك فرق بين التغير الاجتماعي والتغير الثقافي فالأول عبارة عن تغير يحدث في التنظيم الاجتماعي أي بناء المجتمع ووظائفه وأدواره فالتغير لا يشكل إلا جزء من دائرة أوسع تسمى التغير الثقافي و التغير الثقافي يعم جميع التغيرات التي تحدث في أي فرع من الثقافة كالكنولوجيا .

فالتغير الاجتماعي يكون نتيجة من نتائج التغير الثقافي ،لأن هذا الأخير يؤدي بدوره إلى إحداث تغيرات عديدة في صور التفاعل في المجتمع عامة والأسرة خاصة مما يهيئ الفرصة لظهور قيم مختلفة و جديده وخلق هذه القيم الجديدة يتم عن طريق إحداث تغيرات في الثقافة الكلية للمجتمع كما يحدث في مجتمعنا الجزائري .

إن التغير مصطلح يشير إلى أوضاع جديدة تطرأ على البناء الاجتماعي و النظم والعادات والقيم و أدوات المجتمع نتيجة للتشريع أو عادات جديدة لضبط السلوك⁽⁷⁾ . ويحدث هذا التغير في أي مجتمع و أي ثقافة بحيث تؤثر نتائجها على أفراد المجتمع. فقد حاولت عدة نظريات تفسير التغير الاجتماعي باعتباره ظاهرة و بأنه ضرورة حتمية لكل مجتمع ولا بد أن يحدث نوع من الاتزان و التوافق في البناء الاجتماعي بشكل متناسق ،بهذا يعد التغير الاجتماعي كل تغير يطرأ على البناء الاجتماعي في الكل والجزء أو في الشكل أو النظام الاجتماعي و أن الأفراد يمارسون أدوار اجتماعية مختلفة عن تلك التي كانوا يمارونها خلال حقبة من الزمن .

فالواقع أن كل شيء داخل المجتمع يتغير وينمو بالصورة التي نسميها بالتغير الاجتماعي ،ولقد اهتم بعض المفكرين والعلماء للتمييز بين أنماط التغير ،حيث حصرها في ثلاثة أنماط أساسية تم تحديدها من قبل المتخصصين⁽⁸⁾ .

❖ التغير الحضاري: مثل المخترعات التكنولوجية و الأشكال المتقدمة للإعلام والإتصال .

❖ التغير الثقافي: يتعلق بالتغير في المعرفة و في الطقوس و أشكال الفنون و الآداب .

❖ التغير الاجتماعي : ويشير لتلك التغيرات المنحصرة في تغير العلاقات الاجتماعية و أشكال توزيعها وقد عرفها ماكس فيبر على مثل تلك الأشكال للتغيرات الاجتماعية و الحضارية والثقافية ومما لا شك فيه أن تلك التغيرات تترك بصماتها في المجتمع سواء بتحقيق قدر من التوازن أو عدم التوازن .

و تُعدّ ظاهرة الحجاب من أبرز الظواهر الكبرى التي تناولتها النظرية الاجتماعية، حيث تمتد جذورها الاجتماعية والنفسية والسياسية والاقتصادية إلى أعماق التاريخ، وتُعتبر ظاهرة يرجع تاريخها إلى ظهور الإنسان أي بظهور الملاية والحايك ومنذ ذلك الحين وما تزال هذه الظاهرة موضوع التأملات والبحوث الاجتماعية، ومن أقدم القضايا التي عرفها الإنسان ومارسها في حياته، و عرفت الكثير من الجدل و النقاش، حيث أكد عليها الإسلام وأصر على تطبيقها .

و قد وقف على أروع موقف عرفته البشرية في تاريخها الطويل الذي مرّ الحجاب فيه بمختلف الأشكال و التطورات (من عهد الحايك) الذي أُعتبر رمز من رموز الثقافة الجزائرية و جزء من موروثنا الشعبي المفتخر به عبر الزمن، والزي التقليدي المسمى بالحايك الجزائري أو حايك المرمّة، وهو عبارة عن غطاء أبيض ناصع ترتديه المرأة لتستر كل عورتها و لا يظهر منها إلا عيناها . إضافة إلى ما يسمى "بالعجار" الذي هو عبارة عن نقاب ترتديه المرأة . إلى أن انتشرت إدعاءات وأفكار لنزع هذا الزي باعتقاد أنّ الحجاب ليس في الزي وإنما في الأخلاق الحميدة وهذا الحجاب لا علاقة له بالإسلام وأفضل حجاب هو حجاب الصفات الدينية والخلقية الحسنة .

لكن منذ بداية الثمانينات بدأ الحايك ينسحب من الفضاء العام نتيجة التغيرات السياسية والاجتماعية والثقافية التي عرفتها الجزائر حيث بدأ في الاختفاء و الاندثار شيئا فشيئا و كان غزو الجلابة و الجلباب، و الموضة المستوردة بسبب ما شهدته الساحة الجزائرية من غليان بين الأحزاب الإسلامية، و الأحزاب العلمانية حول ظاهرة الحجاب حيث أشد الصراع بين هذين التيارين و إتخذ كل طرفٍ محور خطابه المنبرية . فتغير شكل الحجاب من التقليدي "الحايك" الذي سيطر سنين طويلة على مظهر المرأة الجزائرية بكل ما يحمل من قيم ثقافية محلية إلى اللباس العصري الذي يتوافق مع مُتطلبات الحياة .

و كانت الصيغة التي قدمها الإسلام في هذا المجال مُنسجمة مع واقع الحياة الإنسانية ومتطلباتها ، فجاء القرآن الكريم و أكدّ شرعية الحجاب، و المولى عزّ وجلّ خلق المرأة وجعل فيها لمسات جمالية عدة في سائر الجوانب ، فلمّا كانت المرأة محلّ جلب الانتباه والفتن كرّمها الله بلباس يمتلك من المقومات ما يؤهلها لاكتساب جمال حقيقي باعتباره سياج واقٍ لحفظ كرامتها و يستر عورتها وفق شروط لتحقيق اللباس الشرعي الذي فرضه الله على المرأة و أمرها بارتدائه وفق شروط ومقاييس جاء بها النص القرآني طبقا لقوله تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَ بَنَاتِكَ وَ نِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكُمْ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ" (9) .

وقوله تعالى: "وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُورِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ"⁽¹⁰⁾.

فالحجاب عنوانٌ لتلك المجموعة من الأحكام الاجتماعية التي تتعلق بوضع المرأة في النظام الإسلامي، والتي شرعها الله لتكون الحصن الحصين الذي يحمي المرأة والسياس الواقعي الذي يعصم المجتمع من الافتتان، والإطار المنضبط الذي تؤدي المرأة من خلاله وظيفة صناعة الأجيال وصياغة مستقبل الأمة، والمساهمة في نصب الإسلام والتمكين له في الأرض.

إنَّ الحجاب الذي ذُكر في القرآن الكريم هو الحجاب الشرعي فالمولى عزَّوجلَّ خلق المرأة وجعل فيها لمسات جمالية عدة في سائر الجوانب، ولما كانت المرأة مركز لجلب الانتباه والفتن كرمها الله بزي يمتلك من المقومات ما يؤهله لاكتساب جمال حقيقي.

و لقد انحصر كموضوع في نطاق علم الاجتماع حتى أصبح مركز اهتمامات عديدة على المستوى النظري والتطبيقي، إلا أنَّ التحولات الثقافية والاجتماعية الاقتصادية وحتى السياسية أدت إلى إحداث تغيرات هامة في المجتمع الجزائري، وهذا باختلاف الأنماط مما أكسب المرأة المسلمة نوعاً من الخروج عن النمط التقليدي نتيجة لما عرفه مجتمعنا من غزو فكري وعولمة وتغيرات أصابت بنياته بسبب التفاعلات للأفراد فيما بينهم حيث اضطرت المرأة إلى انفتاحها على العالم الخارجي، وبدأت تتخلى عن قيَمها وتقاليدها ونشأت لديها أفكار وتصورات عديدة نحو الحقيقة الاجتماعية ومواكبة العصرنة، والتطورات وتأثيرها بالفكر الغربي خاصة في تجديدها للباس مما نجد أنَّ الحجاب أخذ في هذه الحالة بُعداً اجتماعياً أكثر منه دينياً.

فانتشار ظاهرة الحجاب العصري راجع إلى التفتُّح والحداثة واتساعها بين يوم وآخر مثيراً جدلاً واسعاً في الأوساط الدينية وتحول الحجاب من التزام ديني إلى موضوعة عصرية أخذت أشكالاً مختلفة، وأصبحت المرأة المسلمة اليوم في مجتمعنا الإسلامي تواجه نوعاً من التضارب الثقافي الذي ترتب على التغيرات الجذرية التي تتعرض لها تلك المجتمعات وهو وضع ينشأ من ناحية عن استمرار التمسك أو الشعور بالالتزام بالقيم الدينية التي تحيط جسم المرأة بتحريمات فتجد أصحاب التيارات الإسلامية أنَّ هذا الزِّي المعاصر يُعدُّ تهديداً للهوية الإسلامية لأنه يفقد لشروط الحجاب كما حددتها الشريعة الإسلامية والتي تنبع من الحياء الذي يكمن في السلوك للمرأة ومظهرها وزينتها.

لقد اضطرت المرأة إلى انفتاحها على العالم الخارجي وتأثرت بالعلاقات الاجتماعية التي أنسجها أفراد المجتمع فيما بينهم داخل المدينة باعتباره وحدة لفهم مجالاتها المختلفة، ويجب النظر إلى المجال المشترك والمستخدم بين الأفراد من جهة، وفي الأفكار والمعتقدات من جهة أخرى، التي تؤدي بالأفراد إلى

محاولة الحفاظ على التأقلم مع كل تغير يطرأ على البنيان الاجتماعي من خلال إيجاد نمط للعيش معا. فنجد أنّ التغيّر يحدث داخل أي نظام اجتماعي أو مؤسسة اجتماعية كالأسرة في جميع المواقع والأزمنة وذلك نتيجة جملة من التحولات في مختلف المجالات والميادين التي تُعرض لها الأفراد في المجتمع من خلال أنماط علاقاتهم اليومية واحتكاكهم وتفاعلهم مع المجتمع.

فالتغيّر الاجتماعي يُعتبر ذلك الاختلاف ما بين الحالة الجديدة والحالة القديمة وهو التحول الذي يطرأ على البناء الاجتماعي في الوظائف والقيم والأدوار الاجتماعية، وهذا التغيّر يكون إما ايجابيا أو سلبيا، فالتغيرات الاجتماعية تُعتبر تغيرات جوهرية في البنيان الاجتماعي من خلال التفاعل بين الأفراد والعلاقات الاجتماعية بينهم، والتي تحكمها معايير اجتماعية .

إنّ التحولات والتطورات في شكل الحجاب وتغيّره يُعتبر نوعاً من التكيّف الاجتماعي خصوصاً مع الغزو الفكري والعولمة وعوامل جدّ مؤثرة وكذا استعدادات وقابلية المرأة نحو التغيير من شكل لباسها وتطويره مع الإبقاء على الشخصية الإسلامية .

فبالرغم من أنّ مُجتمعنا مُجتمع عقائدي يرتكز على التوحيد الخالص ويحتكم إلى الشريعة عن سائر المجتمعات الجاهلية بكل مناهجه، ونظمه وعلاقاته، وروابطه، وقيمه وتقاليده وأغراضه إلا أنّه تعرض إلى هدم الأسرة المسلمة بشتى أنواع التغيرات والوسائل الإعلامية إذ أنها تعتبر نظام اجتماعي و الخلية الأولى لتكوين المجتمع، وتُحدد من حيث البناء والوظائف ومجموعة قواعد تنظيمية دينية .

فالحجاب من الناحية الدينية فرض على المرأة من باب حفظها وصونها وحمايتها، وهو طاعة لأوامر الله تعالى حيث يأمرها بالحياء وارتداء الزي المحتشم حتى لا تكشف المرأة عن صفاتها أو معالم جسمها . فالحجاب شرعاً هو ستر جميع بدن المرأة وزينتها بما يمنع الأجانب من رؤية شيء من بدنّها او زينتها التي تتزين بها ،أمّا من الناحية الاجتماعية فيعتبر زي احترام المرأة و كل واحدة ولديها نظرة للحجاب حسب تنشئتها الاجتماعية، وعلى المرأة المسلمة في عملها خارج البيت أن تلتزم بالحجاب إذ يجب أن تصان وتحفظ بما لا يجب مثله في الرجل .

ويبقى الحجاب جملة من الآداب شرعها الإسلام ليبطل ما كانت تموج فيه الجاهلية من عشوائية الصلات بين الرجال والنساء ،و ليفصل الحدود التي تحدد علاقة كل من الجنسين بالآخر ،فهو يمنع التبرج والإبتدال ويحوي معاني العفة والحياء والمحافظة على الحرمات داخل المجتمع⁽¹¹⁾ . فمن الناحية الدينية يعتبر الحجاب فرض على المرأة من باب حفظها وصونها وحمايتها من مرض النفوس والقلوب .فالتحجب أظهر لقلوب الرجال والنساء وأبعد عن الفاحشة وأسبابها

أما بالنسبة للحجاب العصري فقد أدخلت على لباس المرأة تعديلات بحيث أصبح الزي التقليدي ذو طابع عصري متأثرا بأشكال جديدة ومتطورة و السبب في هذا أنه ظهرت في مجتمعنا الجزائري موجات من الموضة و التغيرات إكتسحت كافة الميادين مما جعل الفتيات تأخذن عدة أساليب في لباسها للحجاب ، وهذا ما أدى إلى الانفتاح على ثقافات و أنساق قيمية حديثة من خلال الأفكار التي جاءت بها الحياة العصرية الحديثة، ومجتمعنا يعيش مرحلة انتقالية تنطوي على التداخل التقليدي الحديث و اتسم بطابع الحداثة الذي أفرزه التطور التكنولوجي مما نجم عنه المساس بمختلف جوانب الحياة ونظمها .

و هذا ما شهدته السنوات الأخيرة بانتشار كبير للحجاب العصري الذي أصبح له سمة الموضة للتكيف أكثر مع المجتمع وعقليته خصوصا مع الغزو الثقافي والفكري والاستعدادات للفتاة بتغييرها من شكل لباسها مقابل إبقائها على الشخصية الإسلامية ، فالحجاب في المجتمعات الإسلامية جاء نتيجة لما اتسمت به الحياة الاجتماعية والثقافية والدينية في مجتمعنا من شرف وفضيلة .

3 - ظاهرة الحجاب العصري وعلاقتها بالتطور والعصرنة:

إنّ التغيرات والتطورات التي طرأت على مجتمعنا حاليا أصبحت تتجسّد في بناء مجتمع عصري نتيجة التقدم التكنولوجي و التطور الحديث الذي أدى إلى مجموعة من الخصائص و الممارسات والانعكاسات على سلوكيات أفراد المجتمع ، حيث اتسمت ظاهرة الحجاب بالصراع بين ما هو تقليدي و ما هو حديث مما أدى إلى الانغراس في مجتمعنا الحديث بقيم جديدة تأثرت بالحداثة التي مسّت بنية الأسرة و القيم والمعايير والعادات والتقاليد والسلوكيات وهذا ما أدى إلى إنتشار عدّة ظواهر إجتماعية أثّر التطورات والعصرنة في شتّى المجالات بما في ذلك تجديد الفتيات للباس وطريقة ارتدائهنّ للحجاب لمواكبة تغيّرات العصر .

فإنّ التغيرات التي عرفها مجتمعنا في مختلف الميادين أثرت بشكل سلبي في نمط الحياة وهذا ما نشهده من خلال لباس الفتيات و حجابهنّ حيث أصبحنّ يبدن الموضة ولا يبالون بدينهم و قيمهم و عاداتهم واتسعت هذه الظاهرة لعدّة أسباب منها :

✓ غياب دور مؤسسات التنشئة الاجتماعية التي تعد من بين المصادر الموجهة لسلوكيات و تصرفات الأفراد في مختلف المجالات الاجتماعية .

✓ ظهر عامل كسر جدران الحدود الجغرافية وهو عامل التقنيات الحديثة، عامل القنوات الفضائية، عامل الانترنت، و بالتالي فإنّ وسائل الإعلام و الإتصال أصبحت تؤثر على سلوك فتياتنا بشكل سلبي، هذا من ناحية تقدم وسائل المواصلات و زيادة سرعتها أحدثت تغييرات عديدة على طريقة اللباس عند الفتيات .

✓ غزو الثقافة الغربية ممّا أدّى إلى الابتعاد عن القيم و التقاليد بإعتبارها لا تتماشى مع متطلبات العصر.

✓ مجيء سياسة الانفتاح والحداثة و التي ترتب عنها نتائج وآثار خطيرة خصوصا على منظومة القيم في المجتمع الجزائري، التقدم والتطور دليل قاطع لانتشار ظاهرة تجديد الفتيات للباس و طريقة ارتدائهن للحجاب لمواكبة تغييرات العصر .

✓ عدم قيام مؤسسات التنشئة الاجتماعية بدورها من بينها الأسرة والمسجد، مما أنتج لدى فتياتنا نقص في الوعي واللامبالاة.

إنّ التغييرات التي عرفها المجتمع في مختلف الميادين تجسّدت بكل وضوح في نمط الأسرة منها التحديث ، وهذا من خلال التخلي عن الأسرة الممتدة التي كانت شائعة في الماضي ، و السبب راجع الى التحولات التي شهدتها مجتمعا . ممّا أدّى إلى إنهيار الروابط الأسرية الممتدة و الميل إلى الأسرة النووية . فقد أثر الغرب في عقليات وأفكار أفراد مجتمعا ما ترتب عنها مجموعة من الآثار العميقة منها الابتعاد عن التقاليد و القيم و العادات و الأخلاق و على هذا فقد أصبح المجتمع الجزائري يعيش مرحلة إنتقالية تنطوي على التداخل بين ما هو تقليدي و حديث سواء من ناحية القيم و العادات و التقاليد الاجتماعية السائدة أو الثقافية و غيرها ، ممّا جعل ظاهرة الحجاب العصري في المجتمع الجزائري أكثر انتشارا فقد أصبحت فتياتنا يعمدن التقليد دون مراعاة العرف أو الدين⁽¹²⁾ .

4 - القيم الاجتماعية في المجتمع الجزائري و الحجاب العصري :

تعتبر القيمة في الواقع إهتمام أو إختيار يشعر معه صاحبه أن له مبرراته الخلقية أو العقلية وكل هذه المبررات تجتمع على معايير تكتسب من الجماعة . فالقيمة تعرف على أنها عبارة عن مفاهيم وتصورات تميّز الفرد أو الجماعة و تحدد ما هو مرغوب و غير مرغوب اجتماعيا و القيم تؤثر في إختيار الأهداف و أساليب الفعل وتتجسّد في اتجاهات الأفراد و الجماعات و أنماط سلوكهم ومعتقداتهم و ترتبط بالبناء الاجتماعي و تؤثر وتتأثر به .

فالقيمة هي الأساس العام للأخلاق والجمال والتشريع والتعليم الديني والمعرفة ،و على هذا فإنّ فكرة النسق القيمي انبثقت من تصور مؤدي أنه لا يمكن دراسة قيمة معيّنة أو فهمها بمعزل عن القيم الأخرى . وبالتالي فإن النسق القيمي عبارة عن نموذج متكامل من التصورات والمفاهيم الديناميكية الصريحة أو الصامتة يحدّد ما هو مرغوب فيه اجتماعياً و ما يؤثر في إختيار الوسائل والطرق والأساليب والأهداف الخاصة بالفعل في مجتمع ما أو جماعة ما ،و تحديد مظاهره وإتجاهات الأفراد والجماعات و أنماط سلوكهم ،فالقيم الدينية كقيم ملزمة في حياة عامة الناس ،و بالتالي فإنّها تعتبر من المفاهيم الجوهرية في جميع ميادين الحياة و هي تمس العلاقات الإنسانية بكافة صورها ،ذلك لأنها ضرورة إجتماعية⁽¹³⁾ . ولأنّها معايير وأهداف لا بدّ أن نحددها في كلّ مجتمع منظم .

القيمة عند مالمينوفسكي : هي اتصال قووي و حتمي بموضوعات و قيم و معايير لديها ثلاثة شروط من بينها :

- ❖ أن يكون للفرد وعي يتبلور حول وجود شيء أو فكرة أو شخص .
- ❖ هذا الوعي يهمه بمعنى أنه يحدث عنده إتجاهاً إنفعالياً مع الفكرة أو الشخص ،فينظر إليه على أنه خير أو شر الى حدّ ما .
- ❖ أنّ هذا الوعي و الإتجاه الإنفعالي يدومان بعض الوقت فالفرد داخل المجتمع مجبر و ملزم على إتباع مجموعة من القيم والمعايير و المبادئ⁽¹⁴⁾ من بينها القيم الدينية التي تعمل على حماية الفرد من الوقوع في الخطأ و الشهوات و النزاعات و الانحرافات إذ أنّها تعتبر عامل وقائي حيث يؤكد "مالك بن نبي " أنّ مستوى أخلاق المجتمع ينخفض كلّما كان هناك نقص في الفعاليّة الإجتماعيّة للفكرة الدينيّة فكّلما انخفض المستوى الأخلاقي للمجتمع كلّما إتجه الى التفكك⁽¹⁵⁾ .

والقيم الأخلاقية ضرورية لبناء المجتمع ،إذ أنّها تنظم سير الحياة فيه ،و تكفل لكل فرد سعادته،فهي تعمل على ربط أجزاء الثقافة بعضها ببعض الآخر فترتبط العناصر المتعددة والنظم حتّى تبدوا متناسقة ،و تساعدنا على مواجهة التغيّرات التي تحدث في المجتمع بتحديدّها للاختيارات الصحيحة ،فالإختلاف في القيم يمثل جانبا رئيسياً من جوانب التباين في الثقافة ،كما يتأثر الأفراد بهذه الثقافة التي يعيشون فيها .

إن موضوع الحجاب العصري في مجتمعنا يرتبط بمجموعة من القيم أو منظومة معينة حيث تشهده في حياتنا اليومية أنه ظهرت تحولات مختلفة نتيجة الحراك الاجتماعي الذي يشهده مجتمعنا ، مما إنجر عنه عدم الثبات أو الاستقرار في منظومة القيم الخاصة بهذه الظاهرة . وما هو ملاحظ في واقعنا المعاش أننا أصبحنا نتسم بطابع الحداثة و العصرنة نتيجة التطور التكنولوجي الذي مسّ جوانب مختلفة مما نجم عنه تحول وتغيير في المنظومة القيمية للحجاب كظاهرة و بالتالي فإننا نعيش مرحلة إنتقالية تنطوي على التداخل التقليدي والحديث سواء من ناحية القيم والعادات الاجتماعية السائدة أو الثقافية .

لذا فإن القيم تعمل على وقاية أفراد المجتمع من الانحراف وتحميه من الوقوع في الخطأ⁽¹⁶⁾ إذ أنها تشكل أحد أهم ضوابط السلوك الاجتماعي ولها أهمية كبيرة في الحفاظ على تماسك المجتمع ، وعلى مبادئه وأفكاره ، وتعمل على ربط أجزاء الثقافة وتجعلها متانسقة ومتجانسة .

خلاصة :

كحوصلة يمكننا القول أن التغيرات الاجتماعية الهائلة التي عرفها المجتمع الجزائري كانت نتيجة أسباب وعوامل وتأثيرات خاصة في مختلف المجالات نتيجة ديناميكيته، تركت بصماتها على مختلف الأصعدة والأبنية التي تنظم الحياة الاجتماعية بما في ذلك الأسرة الجزائرية. فالتغيرات التي شهدتها مجتمعنا الجزائري بمختلف أشكالها أثرت على تركيبة البنية والوظيفة، على اعتبار أن المجتمع مكون من مؤسسات وهذه المؤسسات متصلة ببعضها البعض ، وتظهر فيها أفكار إيديولوجية نتيجة لعلاقات الأفراد مع غيرهم من جماعات وهذه الأفكار محرك ومثيرة للتغيرات التي تحدث في المجتمع لارتباط هذه الإيديولوجية بحياة المجتمع الثقافية.

إن ظهور الإبداعات والثقافات الجديدة تؤدي بالضرورة إلى التغيرات والتحولات، ومن خلال دراستنا السوسيوقulturelle والدينية توصلنا إلى أن المجتمع الجزائري أصبح يعيش بعض التطورات النوعية التي مست البنى الثقافية والفكرية للأفراد والجماعات ، بما في ذلك بالثقافة الفرعية التي تميز جماعة عن جماعة أخرى، بحيث تتجسد هذه الثقافة في تصورات وتمثلات وسلوكات وممارسات ، الأفراد في إطار الجماعة ومن هذا يمكننا القول إلى أن انتشار ظاهرة الحجاب العصري في المجتمع الجزائري مرتبطة بالتغيرات الاجتماعية والثقافية التي عرفها المجتمع في الآونة الأخيرة ، مما أدى إلى تطورها واختلافها من فترة لأخرى نتيجة ظهور عوامل مؤثرة في شتى المجالات .

فالفتاة داخل الأسرة الجزائرية لها مجموعة من العادات و القيم و المعتقدات التي تتطبع عليها بفعل التنشئة الاجتماعية و الأسرية ، مما يميز سلوكها داخل المجتمع و يجمع مصيرها المشترك. فقد تكتسب القواعد و السلوكات المبنية على الضوابط و القيم و المبادئ الأخلاقية و الدينية و بالتالي هي مجبرة و ملزمة على إتباع هذه القواعد و السلوكات ، لأنّ مجتمعنا مجتمع عقائدي يرتكز على الشريعة الإسلامية بكل مناهجها و قيمها ، والأسرة هي التي تحدّد تصرفات أفرادها عامة و الفتاة خاصة و تشكل حياتها و مصدر عاداتها و تقاليدها و قواعدها من خلال أساليب و قواعد الضبط الاجتماعي .

لكن ما نجده أنّ الأسرة الجزائرية تغيرت بشكل ملفت للانتباه مما أدّى إلى تحولات عميقة مسّت أنماط عيش أفرادها ، ووظائفها ، نتيجة ما نشهده اليوم من تطورات في شتى الميادين و تأثيرات بالانفتاح و العصرية مما أثر بشكل سلبي على سلوكات فتياتنا اللواتي أصبحن يعشن الواقع الاجتماعي وفقا لمستجدات الحداثة، هذه الظاهرة الجديدة التي اتسعت و تفاقمت في مجتمعنا ، حيث شهد ارتفاع عدد المتحجبات بالصورة العصرية و الحديثة .

السبب في انتشار هذا النوع من الحجاب نجد أولا التأثيرات و التغيرات التي أثرت على ثقافتنا بما في ذلك طريقة اللباس للحجاب ، بحيث نجد أنّ للدين الإسلامي بيان واضح حول ضرورة اقتناء الفتاة للحجاب الشرعي عند بلوغها السن المحدد للحفاظ على طهارتها و سلامة المجتمع لكن ما هو ملاحظ في واقعنا المعاش غياب الوازع الديني و الخلقي هو الأساس و الدليل قاطع لهذا الانحطاط الخلقي ، إذ أنّه أصبح يعدّ من أبرز الموضوعات التي كثر فيها الجدل و من أهم القضايا الاجتماعية ، لما يعرفه من تطورات مع واقع الحياة الاجتماعية و متطلباتها مع الغزو الثقافي و العولمة و عوامل جديدة مؤثرة تغيرت و أشكال الحجاب في المجتمع الجزائري من حجاب شرعي إلى حجاب عصري و حديث يعتمد على موضة.

فالحجاب تأثر بفعل تنوّع الثقافات بعدما كان يمثل للفتاة الجزائرية رمز للدلالة على علاقتها بالشعائر الدينية و الطقوس و الانتماءات الثقافية و الاجتماعية .

إنّ تنوع في كيفية ارتداء الحجاب و التناقض في أشكاله حملت معالم الصراع و تحول من حجاب بسيط إلى حجاب ذي موديلات عديدة و أشكال و ألوان متنوعة متماشية مع الحداثة و آخر الصيحات. و مجتمعنا أصبح مسرحا لمنافسة الفتيات المتحجبات في اقتناء أحسن الثياب في كل المواسم ، فبعدما كان الحجاب تعبير على عقيدتها و قيمها و إيمانها الديني ، تغير و هذا راجع لتغير بنية الأسرة ووظيفتها ، فقد أصبحت الأسرة تميل إلى النمط المفتوح (الحديث) ، بعدما كانت الأسرة ممتدة لها قيم و عادات و تقاليد، إلّا أنّه نتيجة لتحولات تدريجية التي شهدتها مجتمعنا نجد أنّ الأسرة اختلفت من ممتدة و مركبة إلى النووية وهذا راجع إلى الآثار العميقة من ابتعادها عن التقاليد و القيم ، و تجسيد نمط الأسرة

النواة، فقد أثر الغرب في عقليات و أفكار مجتمعا ، و تقلصت القيم و العادات التي نشأت عليها الفتاة ، أظهر ما يسمّى بحتمية التحضر و الموضة ، فقد بدأت تستغني عن الصفات التقليدية و ترتبط بفكرة العصرية لمواكبة التطور.

فالمرأة دخلت عالم الموضة و الجمال و أصبحت تُبدع في كيفية ارتدائها للحجاب على اعتبار أنّه حجاب شرعي و سترة لها ، لكنها أصبحت لا تختلف عن الفتيات الغير متحجبات بلباسها العصري و الضيق تكاد احيانا أن تُظهر مفاتها و هذا باختلاف الأنماط الثقافية و الاجتماعية و الاقتصادية و مجئ الاستعمار الحديث الحديث بكل وسائله حصل للحجاب تغيرات مما تعدّ من شكله التقليدي و الديني .

و لأنّ مجتمعا الجزائري تأثر بالتغيرات و أصبح ينظر في اللباس اكثر منه في الجانب الأخلاقي و القيمي زاد من ارتفاع نسبة المتحجبات بالطريقة العصرية على غرار أنّ هذا اللباس حسب رأي الفتاة في المجتمع يرفع من قيمتها و يظهرها في مظهر جميل و فاتن و أنيق مما أصبح لا يستغني عن الموضة و ظهر هذا من خلال ارتدائها للملابس الضيقة و المغرية و ترتدي معها الخمار بالإضافة إلى استعمال مختلف أنواع الزينة من ملحقات تجميلية و غيرها من الموديلات و الألوان و الأشكال .

فقد أصبح مجتمعا عامة و أسرنا خاصة يعيش مرحلة انتقالية تنطوي على التداخل التقليدي و الحديث الذي افرزه التطور التكنولوجي و هذا ما يمكن تسميته بالغزو الثقافي الذي أدّى إلى الابتعاد عن القيم و التقاليد باعتبارها لا تتماشى مع متطلبات العصر .

إنّ التنشئة الاجتماعية للفتاة داخل الأسرة الجزائرية كانت مبنية على نمط تقليدي مبنيا وفقاً لأخلاق و معايير وقيم دينية ، لكن التغيرات الاجتماعية و الثقافية و الاقتصادية أثرت على سلوكيات الفتاة الجزائرية و أكسبتها هذه التغيرات الخروج عن النمط التقليدي و إتباع النمط العصري الحديث ، فقد بدأت تتخلّى عن قيمها و تقاليدها و نشأت لديها أفكار و تصورات و سلوكيات عديدة ، خاصة من ناحية تجديدها للباس ، حتى لا تظل حبيسة في المجتمع و تندمج فيه بصورتها العصرية ن فالتنشئة الاجتماعية لها علاقة بالتربية الأسرية حيث تكتسب السلوكيات و العادات ، التي تنقلها الأسرة و المجتمع ، و دور منظومة القيم في التنشئة الاجتماعية التي تقوم بها الأسرة هي من أهم المصادر الأولية التي تتولّى غرس قيم التربية و الثقافة العامة للمجتمع ككل ، لتضبط سلوكيات أفرادها داخل المجتمع و تماسك العلاقات و تضع حدّ للتغيرات ، و ما نشهده في الآونة الأخيرة أنّ الفتاة أصبحت تمشي في الاتجاه المعاكس فما يرسخه البيت و الوالدين تقتلعه التغيرات بما في ذلك وسائل الإعلام و غيرها من التكنولوجيات الحديثة .

- 1 - دلال ملحس استيتة، التغير الاجتماعي والثقافي، دار وائل للنشر والتوزيع، الأردن، ط2، 2008، ص19
- 2- احسان محمد الحسن، عدنان سليمان الأحمد، المدخل الى علم الاجتماع، دار وائل للنشر والتوزيع، ط2، 2009، ص226
- 3 -القران الكريم/سورة الاحزاب، الاية 53 .
- 4- rocher.guy, introduction a la sociologie générale, le changement social ;t3,2000.p71
- 5- احمد زايد، التغير الاجتماعي، المكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، ط2، 2000، ص18
- 6- نخبة من المتخصصين، مبادئ علم الاجتماع، الشركة العربية المتحدة للتسويق والتوريدات، مصر، ط2، 2008، ص306 .
- 7- محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط2، 1990، ص44
- 8- محمد إسماعيل قباري، علم الاجتماع والفلسفة، دار المعرفة الجامعية، ط2، د.س، ص227.
- 9- سورة الأحزاب، الاية 59 .
- 10- سورة النور، الاية 31
- 11 - محمد أحمد الزعبي، التغير الاجتماعي، دار النهضة العربية، ط3، 1984، ص34
- 12- عاطف غيث، التغير الاجتماعي في المجتمع القروي، دار القومية للطباعة والنشر، ط2، 1965، ص34.
- 13- محمد أحمد بيومي، علم اجتماع القيم، دار المعرفة الجامعية، ط2، 2002، ص107
- 14- عبد الرب نواب الدين، عمل المرأة وموقف الاسلام منه، دار الشهاب للطباعة والنشر، ط2، د.س، ص114 .
- 15- بثينة عبد الرؤوف رمضان، مخاطر التعليم الاجنبي على هوية الثقافة وقيم المواطن و الانتماء، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 2007، ص23.
- 16- فوزية دياب، القيم والعادات الاجتماعية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1980، ص16.

مساهمة في سوسيولوجية البطالة

حجال سعود

أستاذ علم الاجتماع

عضو بمخبر المؤسسة الصناعية و المجتمع في الجزائر

جامعة تلمسان

ملخص

يجد الباحث نفسه في المجتمع الجزائري بخصوص دراسته لظاهرة البطالة أمام عائق ابستمولوجي يتمثل في تحديد ماهية البطال حيث يحيلنا الواقع المحلي إلى أصناف مختلفة من البطالين تتجاوز حدود التعريف الكوني الذي قدمه لنا المكتب الدولي للشغل نود من خلال هذه المساهمة أن نتعرف أكثر على ظاهرة البطالة، القياس الكمي لها، تجلياتها في الواقع خصوصيتها الكيفية و تجاربها الحياتية .
الكلمات المفتاحية : سوسيولوجيا، البطالة، البطال، الابستمولوجيا، المنظر .

تمهيد:

يجد الباحث نفسه في المجتمع الجزائري بخصوص دراسته لظاهرة البطالة أمام عائق ابستمولوجي يتمثل في تحديد ماهية البطال في واقع محلي يمتاز بخصوصياته السوسيو تاريخية يختلف عن واقع ثقافي آخر مغاير في تركيبته البنيوية يعد بالضرورة المصدر الأساسي الذي انبثق منه مفهوم البطال والذي نجد بصماته في الأدبيات السوسيولوجية الغربية . بعبارة أخرى نجد أنفسنا أمام تعارض نوعين من المعارف: الأولى عالمية، غربية المنشأ، جاهزة انطلاقا من التراكمات المعرفية المنجزة حول الظاهرة و هذه المعرفة علنية مسجلة في خانة المجتمعات الغربية الحداثية، أما الثانية فهي محلية تبدو ضرورية لفهم الواقع بتجلياته المختلفة ليست بعد جاهزة تتطلب منا إنتاجها بوسائل غربية لأننا لم نستطع أن ننتج حتى وسائل إنتاجها، تتطلب منا تكييف المفهوم الغربي وإسقاطه في الواقع المحلي بعبارة أخرى إننا بحاجة إلى إعادة النظر في مفهوم البطال بل وإعادة بلورته في سياق ثقافي جديد يقودنا إلى إنتاج معرفة محلية تقربنا بعض الشيء إلى الحقيقة النسبية لماهية البطال، انطلاقا من هذا الإشكال الابستمولوجي نحاول أن نقدم هذه المساهمة العلمية.

1 - إشكالية المفهوم:

يظهر لنا أن جلّ التعاريف المقدمة بخصوص "البطالة" تتبنى في مرجعيتها التعريف المقدم من طرف المكتب الدولي للشغل كهيئة عالمية باعتبار أن البطالة هي "الحالة التي يكون فيها الأشخاص بدون شغل وهم في حالة البحث عنه، مهينين لممارسته في حال الحصول عليه"⁽¹⁾ هذا التعريف هو الذي تعتمده أيضا المؤسسات الرسمية في بلادنا خاصة تلك المكلفة بالجانب الإحصائي كوكالات التشغيل، المجلس الوطني الاقتصادي والاجتماعي والديوان الوطني للإحصائيات، هذا الأخير يمثل الهيئة الرسمية الأولى في إحصاء البطالين ويعرفهم كما يلي: "الأشخاص من كلا الجنسين تتراوح أعمارهم ما بين (16- 59 سنة) صرحوا بأنهم بلا شغل إبان الفترة المرجعية للبحث، في حالة البحث عنه وصرحوا بأنهم بحثوا عنه من قبل"⁽²⁾

انطلاقا مما قيل فإننا نتحفظ على هذه التعاريف كونها لا تغوص في عمق المجتمع ولا تأخذ بالخصوصية الثقافية للمجتمعات ولا يخدمنا من الناحية السوسيولوجية باعتبار ما ذكر يصنف من قبل الطرح الإداري والقانوني لمفهوم البطالة، هذا التعريف العالمي لا يحل المشكلة بقدر ما يطرح إشكالات معرفية أخرى من حيث الضبط الدقيق للمفهوم وتكسيمه والمقاربة المنهجية المعتمدة لذلك وعلى سبيل المثال كيف يمكن اعتبار الشخص بطالا وهو يزاول عملاً غير رسمي على هامش الحياة الحضرية ومسجل في وكالات التشغيل ولدى الجماعات المحلية على أساس أنه بدون شغل؟ فهل هو بطل حقيقي أم بطل مزيف؟

كشف لنا الواقع المحلي عن زيفه خاصة وأن بعض البطالين في هذه الحالة اكتسبوا ثروة لا بأس بها حتى أصبحوا يقارنون بغيرهم من الأجراء العاملين في القطاع الرسمي وربما في مرتبة مادية واجتماعية أحسن منهم، أكثر من هذا فإننا بحاجة إلى إعادة النظر في المستويات الاجتماعية -الطبقية- بحيث نتساءل أين يمكن إدراج هذه الفئة - البطالين - في السلم الاجتماعي، فهل هي في مرتبة الكدح أم في الوسط أم في مرتبة راقية ؟ باعتبار أن البطالة هي اقرب إلى الفقر منها إلى الثراء وفي هذه الحالة نتكلم عن البطال الثري مقارنة ببطالين آخرين مختلفين ماديا واجتماعيا، كما أننا نطرح تساؤل آخر بخصوص هل يمكن إخراج هذه الفئة (البطالين المزيفين) من دائرة البطالة بصفة نهائية أم أ جانب التمثلات الاجتماعية مهم في تفسير مفهوم الوضعية؟ بحيث إذا رأى هذا الشاب البطال أن ما يقوم به من نشاط ذو مدخول مادي غير مصرح به هو بمثابة انحطاط في المكانة الاجتماعية أو رد فعل عن اللاتأهيل الاجتماعي خاصة إذا كان من حاملي الشهادات الجامعية ويشغل في أعمال تبدو له أنها دونية وقبل بها تحت ضغط وقهر البطالة كظاهرة اجتماعية في هذه الحالة يمكن أن نطلق عليه صفة بطل أما إذا قارن نفسه بضئ

مهنية أخرى من حيث المستويات الاجتماعية و المادية ورأى انه أفضل منها فان هذه الوضعية قد تخرجه من دائرة البطالة أم أن ما يقوم به البطال من عمل غير رسمي يدخل في خانة الحصول على مصروف جيب حسب طبيعة النشاط الممارس والظرفية والتأقيتية كما قد يتحصل أيضا على موارد مادية مكمله من الأسرة أو الأخوات والأخوة العاملين بهدف العيش و في هذه الحالة فهو بطل بالمعنى الحقيقي للكلمة في كل الحالات نحن أمام صنفين من البطالين .الأول نشيط يحاول معايشة البطالة بشكل إيجابي بالرغم من عدم قانونية العمل الممارس إلا أن البطال يبرر هذه الوضعية ويشجعها أي شرعية من الناحية الاجتماعية لان المسألة في هذه الحالة هي- بقاء او موت- أما الثاني فهو البطال السلبي نراه يقتل الوقت بطرق مختلفة غير مهياً للقيام بنشاط ذو مدخول مادي غير مصرح به ربما لأنه غير قادر عليه أو لأنه ينظر من العمل خاصة لدى الغير وبالتالي نراه لا يغامر كثيراً وربما أن شبكة علاقاته الشخصية تمتاز بالضعف في هذه الحالة نرى بعض الأشخاص بدون عمل يقضون وقتاً طويلاً في الجلوس على الحائط (لجدار)، نراهم كذلك بالقرب من العمارات (بهوة العمارة)، بعضهم يقضون وقتاً طويلاً في النوم في النهار وينشطون في الليل في ممارسات انحرافية مختلفة يتحصلون على مواردهم المادية من الشبكة الاجتماعية (الجماعات المحلية) ومن الأسرة كذلك من بعض الأصدقاء عن طريق التسول المهذب إن صح التعبير أو من السرقة والاعتداء على ممتلكات الغير .

من زاوية أخرى يُعد مفهوم البطال مفهوماً زئبقياً يعسر علينا ضبطه من الناحية الكمية فهو ينفلت من هذه العملية من حين لآخر باعتبار أن الشخص البطال يشتغل مؤقتاً ثم يعود إلى حالة البطالة لأسباب مختلفة ثم العمل من جديد وهكذا دواليك زيادة على هذا بعضهم غير مسجلين كبطالين ربما لعدم اقتناعهم بهذه العملية أو لعدم اكتراثهم بها ويرون أنها لا تمثل لهم شيئاً. هذا بالإضافة إلى مشكلة اجتماعية أخرى تتعلق بالعاملين في إطار عقود ما قبل التشغيل أو في إطار جهاز الإدماج المهني للشباب وهم يتحصلون على مدخول مادي شهري أقل من الأجر الوطني الأدنى المضمون فالبعض يعتبرها بمثابة إعانة مالية أو مساعدة اجتماعية من طرف الدولة فهو لا يقتنع بها و لا يحس بأنه مدمج مهنيًا فوضعيته كشبه البطال ظاهرياً هو يشتغل ولكن في الحقيقة لا، ناهيك أن بعضهم يأتي إلى مؤسسة العمل يمضي بنفسه أو عن طريق آخر استئناف العمل ثم لا يمارس مهامه كما ينبغي فهل يمكن تصنيف هذه الفئة بأنها عاملة حقا وإن كان الجواب ب "لا" فهل هي في حالة بطالة مقنعة؟ في هذه الحالة نحن أمام فئة من الأشخاص لهم هويتين متناقضتين أحدهما ظاهريية وهي الأجير المتعاقد وأخرى متخفية وحقيقية هي (اللاعامل) الذي يشبه البطال بحيث يتجه الى مؤسسة العمل -الخدمة- يتماثل مع غيره من الأجراء في حين انه لا يتجه إلى العمل في حد ذاته و هو المطلوب .

أما من زاوية العوائق الثقافية يجدر بنا الحديث عن البطالة النسوية في بلادنا تحت غطاء الهيمنة الذكورية وفي إطار النظام البطرياركي تجد بعض النساء صعوبة في البحث عن العمل باعتبار أن الأب يرفض خروجها من البيت لكي تشتغل أو من طرف الأخ على سبيل المثال بالرغم من أنها وصلت إلى السن القانوني الأدنى للعمل وترغب في الشغل إلا أنها لم تبحث عنه نظراً للمقاومة التي تتلقاها من الأسرة وربما حتى المحيط، تزداد هذه الظاهرة كلما ابتعدنا عن الأوساط الحضرية تحت قوة الضبط الاجتماعي الذي يحدّ من حراك الإناث في الفضاء العمومي، تزداد الصعوبة أكثر في حال خروجها مبكراً من التمدرس ليصبح المبرر إزاء بقائها في البيت قويا من أي ظرف آخر. فهل يمكن تصنيف هذه الفئة ضمن البطالين؟ باعتبار أن الفتاة التي ترغب في العمل ولا تبحث عنه هي تختلف عن تلك التي لا تبحث عن الشغل لأنها لا ترغب في العمل خارج البيت أصلاً بل تكتفي بعملها المنزلي الذي يؤهلها لأن تصبح ربّة بيت متفوقة أما في حالة تحول العمل المنزلي إلى نشاط دو مدخول مادي غير رسمي فإن الفتاة البطالة ستتحول إلى عاملة غير رسمية .

2- البطالون من الناحية الكمية:

لا يمكن الحصول على فئة البطالين من الناحية الكمية إلا إذا عرفنا كيفية ارتباطها مع فئات أخرى كالسكان غير النشيطين والأجراء في مختلف القطاعات الرسمية في القطاع العمومي أو الخاص ونجد أن مجموع السكان العام في بلد ما ينقسمون إلى قسمين: يختص القسم الأول بأولئك الذين وصلوا إلى السن القانوني الأدنى للعمل الذي يختلف من مجتمع إلى آخر حسب الخصوصية الثقافية والمنظومة التشريعية كما هو الشأن في المجتمع الجزائري حيث حدد السن القانوني للعمل بـ 16 سنة حسب القانون الأساسي العام للعامل الجزائري، كما يختص القسم الثاني بمن هم أدنى من هذا السن ولا يمكن اعتبار هؤلاء قادرين على الشغل ليس فقط حسب المعطى القانوني وإنما أيضا حسب القدرة البيولوجية – الجسدية والذهنية – بالرغم من أن حتمية الواقع الاجتماعي يدفع هؤلاء للبحث عن الشغل خاصة في القطاع غير الرسمي لأسباب مختلفة منها ما هو مرتبط بالجانب المادي للأسرة حيث تبقى مساهمة القاصر في هذه الحالة بمثابة إعالة لعائلته التي تدعمه وتسانده بل وتتستر عن أفعاله ومنها ما هو مرتبط بالجانب الثقافي كتعويد الطفل على الاتكال على النفس منذ الصغر وغرس قيم الفحولة والمخاطرة فمع مرور الوقت يكتسب القبول الاجتماعي خاصة إذا طالت الوضعية السوسيو- اقتصادية المتدهورة.

يضم القسم الأول السالف الذكر بدوره مجموعتين يطلق على الأولى منها بالسكان الغير نشطين يشمل الذين ليس لديهم نشاطا مهنيا محدداً بصورة رسمية فلا يبحثون عن الشغل، هذا لا يعني أنهم لا يعملون ولكن عملهم غير مأجور ولا يعتبر إنتاجياً⁽¹⁾ منهم الطلبة في الجامعة والمتدربين في مختلف

الأطوار التعليمية ومراكز التكوين حتى ولو مارسوا أعمالاً غير رسمية يعتبر ذلك مكملًا لنشاطهم البيداغوجي بينما هويتهم الأصلية هي المتدريس غير الأجير، لكن نلاحظ في مجتمعنا في السنوات الأخيرة بروز ما يمكن تسميته بالطالب الشائع الذي يدرس ويعمل في القطاع الرسمي في آن واحد أي الطالب العامل بهويتين مختلفتين لا يكمن هدفه في تثمين المعارف المكتسبة بل يجعل من الجامعة وسيلة لترقيته المهنية بالدرجة الأولى. في الغالب تعمل هويته كعامل رسمي من عرقلة الهوية الأصلية له (الطالب) حيث يجد هؤلاء الطلبة صعوبة في مواصلة مشوارهم الدراسي والتوفيق بين الهويتين لكن الصعوبة تكمن في إحصاء هؤلاء بإدماجهم في منظومة التشغيل كأجراء أو عدّهم ضمن فئة السكان غير النشطين كما أسلفنا الذكر، يضاف إلى هذه الفئة النساء اللواتي يزاولن أعمالاً منزلية حتى لو كانت المرأة في هذه الحالة تتحصل على أجر مقابل نشاطها المهني إلا أن هذا الأخير في الغالب غير مصرح به تغيب فيه الحماية الاجتماعية وبالتالي يمكن عدّه ضمن النشاطات غير الرسمية كما يمكن أن نضيف إليه فئة العجزة الذين لا يقدرّون على العمل بسبب كبر السن والمعاقين إعاقة تمنعهم من أن يقوموا بأعمال إنتاجية سواء أكانت الإعاقة جسدية أو ذهنية، أمّا المجموعة الثانية فهي تشمل السكان النشطين الذين ينقسمون بدورهم إلى قسمين يخص القسم الأول المستخدمين أي الأجراء الذين يشتغلون في سوق العمل الرسمي مهما كانت طبيعة مناصب عملهم دائمة، بعقد أو مؤقتة وسواء أكان الاستخدام بالوقت الكامل أو بالوقت الجزئي وسواء أكان للحساب الخاص أو عند الغير، عمومي أو خاص فهوية هؤلاء هي الأجير الذي يقوم بنشاط مهني مقابل مكافئة مادية في إطار منظومة تعاقدية تشريعية واضحة ومؤطرة. أما القسم الثاني من السكان النشطين فيشمل البطالين أي أولئك الذين وصلوا إلى السن القانوني الأدنى للعمل، قادرين عليه، يبحثون عنه ويرغبون فيه لكن لا يجدونه عند مستوى الأجر السائد في ذلك البلد، تستخرج هذه الفئة من الناحية الكمية انطلاقاً من الفرق بين مجموع السكان العام النشطين ومجموع السكان النشطين المستخدمين.

لكن الواقع الاجتماعي يشير إلى تعارض هويتين مختلفتين وربما متناقضتين، الأولى هي حالة البطالة أي فقدان العمل والثانية هي حالة العامل غير الرسمي الذي يصنع إعادة التراتبية الاجتماعية في بعض الأحيان في محاولة لإعادة الاعتراف الاجتماعي المفقود سابقاً عندئذٍ يطرح إشكال ابستمولوجي في ماهية البطال عندنا وفي عملية تكميم هذه الفئة.

3- البطالة كظاهرة اجتماعية:

نحاول من خلال هذا المبحث أن نتعرف على الخصائص الأساسية التي تجعل من البطالة ظاهرة اجتماعية تختلف عن الظواهر الطبيعية العضوية والسيكولوجية انطلاقاً من الأفكار التي قدمها لنا إيميل دوركايم حول خصائص الظاهرة الاجتماعية التي تظهر في هذا التعريف: "كل ضرب من السلوك، ثابتاً

كان أم لا، يمكن أن يمارس نوعاً من القهر على الفرد، أو أيضاً، الذي يكون عاماً على امتداد مجتمع معين بحيث يكون له وجود خاص، مستقل عن مظاهره الفردية.⁽⁴⁾

إن أول خاصية تنطبق على ظاهرة البطالة هي العمومية بمعنى أنها تظهر في كافة المجتمعات البشرية فهي مشكلة وواقعة لا وجود لها إلا في المجتمع، كانت ولا زالت موجودة بنسب مختلفة ويرجع هذا التفاوت إلى عدة عوامل منها، مدى فعالية السياسات المنتهجة في ميدان التشغيل، طبيعة نظام الحماية الاجتماعية، القيمة التي يوليها المجتمع للعمل، درجة تطوره، ثرواته البشرية، المادية وتشريعاته في ميدان الشغل...إلخ.

ما دامت الحياة الاجتماعية مستمرة فهي التي تشهد لظاهرة البطالة ببقائها في هذا الكل المجتمعي ومؤشراً على الصحة العمومية للنظام الاجتماعي كما أن العمومية كذلك تجعل من البطالة سلوكاً لا يستثني أحداً. تشمل الأفراد القادرين على العمل والراغبين فيه والباحثين عنه لكن بدون جدوى فهي عندئذ ظاهرة اجتماعية عادية وتصبح باثولوجية عندما ترتفع نسبتها إلى أكثر من المعدل أو المتوسط فتصطبغ معها خطر الأنوميا أو تلاشي المعايير وفقدانها مما يجعل السلوك مضطرباً في إشارة إلى ضعف أو خلل في النظام الاجتماعي المكلف بالمراقبة الاجتماعية باعتبار أن هذه الحالة مؤقتة إذا استطاع النظام أن يرجع إلى حالة التوازن مرة أخرى.

أما الخاصية الثانية التي تنطبق على ظاهرة البطالة فهي "القهر" بمعنى أننا نتساءل في العديد من المرات عن السبب الذي يجعل البطال يبحث بشتى الطرق عن الشغل أو العمل، لا شك أنه يحاول أن يخرج من البطالة بعبارة أخرى الشعور بنوع من الضغط الذي تمارسه عليه ووجود هذا النوع من السلوك يجعل في الحالة المغايرة -حالة العمل- من العامل أن لا يشعر بها ولكن عند الامتثال لهذا القهر الذي تفرضه الظاهرة على البطال قد تخرجه من كونه بطالاً لأنه لم يبدي مقاومة لها، هكذا يكون القهر فعلاً خاصية جوهرية لمثل هذه الظواهر، إنها علاقة جدلية - دياليكتيكية - بين الفرد البطال من جهة وخاصية القهر للبطالة نفسها من جهة أخرى فهذه الأخيرة تحاول جرّ البطال إلى الوقوع في التعطل لقوة العمل واستمراريته وديمومته مع مرور الزمن قد تنجح في ذلك إذا قادته نحو السلوكات الانحرافية وربما الإجرامية كإجراء تعويضي عن حالة التعطل من جهة أخرى يحاول البطال أن يقاوم بطرق مختلفة كالبحث عن الشغل، الاتصال بالمستخدمين، القيام بمسابقات توظيف، العمل في القطاع غير الرسمي...إلخ. وقد ينجح في المقاومة بحيث تتغير هويته من حالة كونه بطال إلى حالة العامل.

أما الخاصية الثالثة التي تنطبق على ظاهرة البطالة فهي الخارجية بمعنى أنها تختلف عن الظواهر العضوية والنفسية التي تتواجد في الضمير الفردي الذي من أجله وجدت، بينما البطالة تتواجد في الضمير

الجمعي عن طريق المراقبة التي تمارسها على سلوك البطالين التي يمكن أن تتجسد في عملية الوصم التي تلحق بهم من طرف غيرهم من الناس الذين لا يماثلونهم في نفس الوضعية. يظهر الضمير الجمعي في هذه الحالة كأنه شكل من أشكال العقاب الخاص بحيث لا يحبذ البطال أن يكون عالة على الآخرين فيقاوم هذه الوضعية حتى يعود إلى حالة الاستخدام، إنها الحالة الطبيعية التي تؤدي إلى زوال مؤقت لحالة القهر، هكذا يجد الداخلون الجدد لسوق العمل صعوبة في عملية إدماجهم في منظومة الشغل ويجد العامل الأجير نفسه مسرّحاً أو مطروداً من الحياة المهنية بفعل عوامل خارجة عنه بعبارة أخرى تتواجد البطالة كحالة قبلية قبل أن يجد الفرد نفسه بطالا، فهي تنتظره ولهذا نقول عن البطالة بأنها ظاهرة اجتماعية إجبارية، أمّا في حالة الاختيار بين منصب عمل وآخر لدى بعض البطالين والذين يمكن إدراجهم في حالة البطالة الاختيارية فإن عملية الاختيار في حد ذاتها ظاهرة خارجية عن الضمير الفردي فهي من صنع سوق العمل نفسه وليست من صنع الفرد في حد ذاته.

4- الأشكال المختلفة للبطالة:

بالنظر إلى مختلف الأطر النظرية التي تقف وراء تفسير ظاهرة البطالة فإن ما ينتج عن ذلك أنواع مختلفة من البطالات وإن كانت ظاهرة البطالة شكليا هي واحدة فإنها تتخذ عدّة صور أو أوجه في الواقع عندئذ يمكن تخيص هذه الأشكال كما يلي:

أ- البطالة الاختيارية:

تنطبق البطالة الاختيارية على الأفراد بدون عمل، يبحثون عنه وقادرون عليه نراهم في البداية يتخبرون بين شكل وآخر في فترة الإنعاش الاقتصادي على وجه الخصوص، يملكون معلومات كافية عن مناصب العمل المطروحة كعروض نتيجة احتكاكهم المستمر بسوق العمل، أمام هذا الوضع نرى أن البطالين في هذه الحالة يستفيدون من منح إعانة البطالة أو يزاولون نشاطات مؤقتة ذات مدخول غير مصرح بها في مقابل التعطل الجزئي لقوة عملهم. ينطبق هذا النوع على أولئك الذين غيروا مناصب عملهم، أو الذين انتقلوا إلى مؤسسة أخرى أو من منطقة جغرافية إلى أخرى، كما تنطبق على الفئة التي تبحث عن شغل لأول مرة خاصة الذين لديهم مستوى تأهيل عالي بالإضافة إلى النساء اللواتي يبحثن عن شغل بصفة عامة خاصة بعد تربية الأبناء.

ب- البطالة الهيكلية:

تحدث البطالة الهيكلية نتيجة تغيّرات تصيب النظام الاقتصادي لبلد ما كالانتقال من نظام اشتراكي إلى نظام رأسمالي على سبيل المثال فتحدث تغيرات هيكلية تمس عدّة جوانب من النسق الإنتاجي كالتسريح مثلاً، وقد تحدث كذلك نتيجة التقدم التكنولوجي التي تتسبب في إحداث تغيير في بنية اليد

العاملة بسبب التباين بين مؤهلات قوى العمل من جهة و المتطلبات الجديدة في منصب العمل هذا بدوره يؤثر على طالبي الشغل الجدد نظراً لعدم التوافق بين عرض العمل والطلب عليه، الشيء المميز لهذا النوع من البطالات هي أنها "بطالة طويلة الأجل لا تزول رغم عودة النشاط الاقتصادي وزيادة معدلات النمو لأنها ترتبط بنوعية وطبيعة تنظيم الجهاز الإنتاجي"⁽⁵⁾

ج- البطالة الدورية:

تحدث البطالة الدورية نتيجة تدني الطلب الكلي الفعّال على السلع والخدمات المعروضة في سوق السلع، المرتبطة أساساً بضعف الميل إلى الاستهلاك بسبب تدني القدرة الشرائية الأمر الذي يجعل من السلع تتكدّس وترتفع معدلات التضخم بفعل السياسة الانكماشية المعتمدة من طرف الدولة خاصة إذا كان يعيش المجتمع حالة ركود بحيث يقل حجم الدخل والناج المحلي تبعاً لهذا ينخفض الطلب على اليد العاملة فتنتج البطالة، يبقى على الدولة أن تتدخل لا للتخطيط الاقتصادي وإنما من أجل زيادة الطلب الكلي وذلك بخفض الضرائب وتذليل العراقيل البيروقراطية والمالية في وجه المستثمرين ورفع نسب الفائدة حتى نشجع الادخار بالنسبة للمواطنين، فينتعش الاقتصاد مرة أخرى وترتفع القدرة الشرائية مما يؤدي إلى تقوية الميل إلى الاستهلاك من جديد فتخفّض البطالة.

د- البطالة المقنعة:

تعرف البطالة المقنعة كما يلي : "هي الحالة التي يكتسب فيها عدد كبير من العمّال بشكل يفوق الحاجة الفعلية للعمل مما يعني وجود فائض لا ينتج شيئاً تقريباً، بحيث إذا ما سحبت من أماكن عملها فلا ينخفض الإنتاج".⁽⁶⁾

من خلال هذا التعريف نستخلص أن الفئة المعنية بالدرجة الأولى هي تلك التي تشتغل من الناحية النظرية لكن من الناحية العلمية فهي لا تضيف إلى الإنتاج شيئاً والسبب في ذلك يرجع إلى سياسة التوظيف المعتمدة من طرف الدولة والغير معقلنة بحيث تعتمد على التسيير الاجتماعي بخلق مناصب عمل من أجل امتصاص العدد الهائل من طالبي الشغل ربحاً للوقت وجلباً للسّلم الاجتماعي أكثر من اعتمادها على ما يطلبه المحيط الاقتصادي من كفاءات تناسب متطلبات مناصب العمل المطروحة كعروض في سوق العمل، تبقى الفئة المعنية بهذا النوع من البطالات تملك هويتين مختلفتين من جهة عاملة في القطاع الرسمي ومن جهة أخرى تشبه البطالين لأنها فعلياً لا تعمل وإذا ما انسحبت من مناصب عملها فلا تؤثر في العملية الإنتاجية لكنها في الواقع تُعوض بالشقاء، الفقر والبؤس كما كان عليه الأمر سابقاً في الاتحاد السوفيتي والصين الشعبية.

5- البطالون فئة غير متجانسة:

سنحاول من خلال هذا البحث القيام بتصنيف البطالين حسب الوزن المعطى للخصائص الشخصية لطالب الشغل آخذين بعين الاعتبار بعض المتغيرات التفسيرية: كالجنس، مستوى التأهيل، مدة البطالة، الأصل الجغرافي والخبرة المهنية.

♦ البطالون حسب متغير الجنس:

إن التقسيم الجنسي للأدوار لا يتم بنفس الطريقة في جميع المجتمعات فكلما كانت الأدوار مختلفة كانت المجتمعات تظهر علامات بخصوص هيمنة القيم الذكورية على شتى نواحي الحياة الاجتماعية وكلما كانت الأدوار قابلة للتداول والتبادل في المجتمع تظهر علامات بخصوص المساواة بين الجنسين، تدخل هذه المسألة في خضم جدلية الحداثة والتقاليد، بمعنى آخر كلما اتجه المجتمع في تغيراته البنوية نحو الحداثة الغربية كلما تقلصت الهيمنة الذكورية لصالح القيم الأنثوية أمّا إذا كانت الثقافة التقليدية مسيطرة على البرمجة الذهنية للأفراد ومقاومة أكثر لكل ما هو تجديدي بالمعنى الحداثي هنا تزداد الهيمنة الذكورية، هذه الأخيرة تظهر مؤشرات أكثر كلما ابتعدنا عن الأوساط الحضرية في اتجاه الأوساط شبه الحضرية وخاصة الريفية عندما يزداد الضبط الاجتماعي الذي من شأنه كبح درجة حراك النساء خارج البيت، لكن في هذه الحالة تقاوم المرأة هذه الهيمنة بالعمل المنزلي المأجور الذي يساهم بدوره في العائد المادي للعائلة أو غير مأجور بالمفهوم المادي عند ما يعبر نشاط نسوي محض، حيث "يرتبط العمل المنزلي تاريخياً بالاحتجاب لعدم الظهور الاجتماعي للقائمات فيه منذ التواجد التاريخي للعائلة البطريركية، التي عملت تدريجياً حسب مراحل تطورها على فصل الفضاءات والمهام وفق الجنس".⁽⁷⁾

في هذه الحالة -العمل المنزلي المأجور - نتساءل على وضعية المرأة في سوق العمل فهل هي بطالة؟ باعتبار أن نشاطها هنا يدخل ضمن الفضاء غير الرسمي وغير المصرح به، غير قانوني في بعض الأحيان أم أنها عاملة غير رسمية وبالتالي خرجت من كونها بطالة حسب طبيعة التمثلات التي تبنيها؟ بحيث أنها تقبل بالشروط الموضوعية القائمة لتحقيق ذاتها وترفض الخروج إلى الفضاء العمومي نظراً للعوائق المرتبطة به ربما لعدم الاقتناع به أو لعدم وجود الفرصة لذلك.

من جهة أخرى يمكن تفسير البطالة النسوية بظاهرة التمييز في سوق العمل حيث تعد المرأة أكثر عرضة من الرجل لهذا السلوك في بناء العلاقات السوقية فإن كل من بائع ومشتري قوة العمل يأتون إلى سوق العمل حاملين معهم هبات أصلية في برمجتهم الذهنية مبنية على الهبة ورد الهبة وتتغذى هذه العملية أكثر بجانب التمثلات الاجتماعية كطريقة التفكير والإحساس وكيفية العمل أثناء التوظيف

وهو النقاش الذي يدور حالياً حتى في البلدان الصناعية المتطورة حول "عدم الاستقرار في سوق العمل كونه يتميز بالانقسام بين جزء ثابت مركزي وآخر هامشي يتسم بعدم الثبات وتأقيتية المنصب، يشمل فئة الشباب الباحث عن الشغل لأول مرة والنساء"⁽⁸⁾

♦ البطالون حسب مستوى التأهيل:

تطرح المسائل المتعلقة بالتكوين، الشهادة (دبلوم)، الكفاءة إشكالات عميقة ففي مجتمعنا كثيراً ما نسمع بخطاب التهم المتبادلة بين قطاع التكوين عموماً والمحيط الاقتصادي المرتبط به فيما يتعلق بمفهوم الكفاءة، فالأول يصنفها في خانة ثمار التكوين الذي يتوج صاحبه في نهاية المرحلة بدبلوم يصرح من خلاله طالب الشغل بأنه أصبح جاهزاً للدخول في سوق العمل وما يبقى على المحيط إلا إدماجه بصفة مؤقتة قادراً على اكتساب الخبرة المهنية بعد مرور الوقت في حين يرفض المحيط هذا الخطاب ويناقضه في بعض الأحيان. باعتبار أن مقياس كفاءة طالب الشغل لا يتحدد بالقيمة الرمزية للدبلوم فحسب بل بما يمكن إنجازه فعلياً في الميدان وبقوة الإنجاز نفسها وهذا ليس متاحاً لأي حامل شهادة ما بحيث إنّ مصداقية هذه الأخيرة توضع على محك الواقع ووفق هذه المشكلة يمكن تفسير بطالة حملة الشهادات أي وفق التنافر وانعدام الحوكمة بين القطاعين هذا من جهة ومن جهة أخرى يتسم قطاع التكوين بالشعبوية وسيطرة السياسي والإداري على ما هو علمي يمثل جهاز بيروقراطي ضخّم يحدد بصورة سلطوية مدّة محتوى التكوين وطبيعة الشهادة المتخرج بها وفي هذه الحالة نلمس التدفق الكبير للمتخرجين سنوياً ينجم عنه هدر الطاقات بمعنى أننا نكون من أجل التكوين فقط ربما من أجل ربح الوقت وشراء الأمن الاجتماعي بعيداً عن كل عقلانية التي تتطلبها هذه المسائل.

أما عن المحيط الاقتصادي فإنه يتسم هو الآخر بشح مناصب العمل نظراً لضعف عملية الاستثمارات من الناحية الاقتصادية وعدم تغيير الذهنيات من الناحية الثقافية، حيث يظهر المستخدم بأنه رأسمالي يتمشى واقتصاد السوق ظاهرياً فقط بل ذهنيته لا زالت عشائرية، زبانية مرتبطة بالولاء والخضوع أكثر منها ارتباطاً بالمنطق والعقلنة وكأنه شخص شبه إقطاعي

في خضم هذا الديالكتيك تنتج البطالة حيث يزودنا الديوان الوطني للإحصائيات بأن "بطالة حملة الشهادات الجامعية انتقلت من 16.4% سنة 2014 إلى 14.1% سنة 2015 أما عن بطالة الذين هم بدون تأهيل فقد انتقلت من 8.6% سنة 2014 إلى 9.8% سنة 2015 في حين تنتقل نسبة بطالة حاملي شهادات التكوين المهني من 12.7% سنة 2014 إلى 13.4% سنة 2015م."⁽⁹⁾ يظهر من خلال هذا المعطى الإحصائي أن نسبة بطالة حاملي الشهادات الجامعية في تراجع نسبي مقارنة بالفئات الأخرى وهذا راجع للتسيير الاجتماعي للتجارب المعدة لغرض تقليص بطالة خريجي الجامعات كعقود ما قبل التشغيل

وجهاز الإدماج المهني للشباب حيث تعطى الأولوية لهذه الفئة مقارنة بالفئات الأخرى فيما يتعلق بالتوظيف.

♦ البطالون حسب مدة البطالة:

يكشف لنا الديوان الوطني للإحصائيات أن "71.2% من السكان البطالين تزيد بطالتهم عن السنة أو ما يمكن تسميتهم "بالبطالين لمدة طويلة"⁽¹⁰⁾ هذا المصطلح ظهر بقوة في نهاية الستينات من ق 20 م، انطلاقاً من البحث الذي قامت به الوكالة الوطنية للتشغيل في فرنسا حيث ينطبق على "جل الأفراد الذين تجاوزت مدة أقدميتهم في البطالة سنة فأكثر وأن ما ينجر عنها انعكاسات نفسية واجتماعية كالانحطاط في ظروف التواجد الاجتماعي، إمكانية مغادرة البحث عن الشغل لفقدان الأمل، أعراض الفشل، الانعزالية والتشاؤم."⁽¹¹⁾

من بين العوامل التي تساهم في تمديد البطالة نجد ضعف الرأسمال الاجتماعي الذي يظهر في مستوى الروابط الضعيفة (المهنية) أو الروابط القوية من علاقات عائلية، جوار، قبيلة... إلخ، كذلك تدني مستوى الرأسمال الثقافي الذي يظهر من خلال مختلف التكوينات والشهادات والألقاب المحصل عليها. أيضاً قلة ونوعية مناصب العمل المطروحة في سوق العمل فمن حيث القلة هذا مرتبط بضعف الاستثمارات عموماً أمّا من حيث النوعية فإن المشكلة تتعلق بمدى ملائمة طموحات طالبي الشغل ومدى تناسبها مع مؤهلاتهم مما يجعل البعض يتخير بين عمل وآخر حسب الانتظارات التي يطمح إليها كل واحد ويمكن أن نضيف متغير آخر يتعلق بالثقل الديمغرافي نقصد به التدفق الهائل لطالبي الشغل بصورة تجعل من البطالين يشكلون ما يشبه الطّابور والازدحام هذا بالإضافة إلى نظرة المستخدم وتعدد شروطه في بعض الأحيان بحيث يجعلنا نتساءل عن ماهية الشخص المطلوب في الوظيفة والمنصب الشاغر كأن البحث يتجه إلى طالب شغل ككيان اجتماعي، اقتصادي وثقافي معقد وليس إلى كفاءة محددة أكثر من هذا عندما ترتسخ النظرة إلى الجزائري عموماً بأنه كسول لا يحب العمل ويصبح هذا الأمر عبارة عن فكرة يؤمن بها المستخدم مما يجعله في بعض الأحيان يفضل العمالة الأجنبية التي أصبحت متواجدة بقوة في قطاع البناء والأشغال العمومية في بلادنا.

♦ البطالون حسب الأصل الجغرافي:

نميز في هذا المتغير نوعين من البطالين وهما: البطالون الريفيون والبطالون الحضريون. بالنسبة للنوع الأوّل تنطبق عليهم البطالة الموسمية تحدث عندما تعرف بعض القطاعات تقلصاً في حجم نشاطها بعد انتهاء الموسم كما هو الشأن بالنسبة للقطاع الزراعي نتيجة عدم انتظامه بصورة متساوية على مدار السنة فإن الطلب يشتد عليه في الموسم الصيفي ويقل في الشتاء فينقطع العمّال الفلاحين مؤقتاً فترة

زمنية معينة ثم لا يلبث أن يعاود نشاطه من جديد بحلول الموسم. نذكر هنا بأن البطالة الموسمية ظهرت هي الأخرى بعد التغيير الهيكلي في بنية اليد العاملة الريفية حيث انتقلت العلاقات من طابع المياضية إلى الطابع النقدي (الأجري) بوجود الرأسمالية الزراعية إلا أنها تتميز بحراك جغرافي ملفت للانتباه نحو المدينة أين تتميز هذه الأخيرة بحوض كبير للشغل مقارنة بالريف. كانت المدينة ولا زالت دوماً في قالب النشاط الاقتصادي المنتج للثروة حيث ارتبطت دوماً بظهور و تطور النظام الرأسمالي "فالشباب الحضري عادة يكون حصوله على شغل أسهل من الريفي لأن الشباب عادة عندما يجد عمل فإنه يجد في المناطق الحضرية أو الشبه الحضرية الصناعية أو في الخدمات على العموم، أي لا بد أن يهاجر من الريف إن كان ريفياً"⁽¹²⁾ ينتقل الصراع في المدينة بين المركز والهامش أي بين المندمجين وأولئك المهمشين كالبطالين. فالعلاقة لا تكون دائماً ذات شكل شاقولي، بل تأخذ شكل صراع جنب إلى جنب (أفقي) وهي سمة المجتمعات المعاصرة.

♦ البطالون حسب الخبرة المهنية:

نميز في هذا المتغير بين نوعين من البطالين: طالبي شغل لأول مرة وطالبي شغل سبق لهم أن اشتغلوا من قبل، بالنسبة للفئة الأولى تنطبق عليهم البطالة الانتقالية التي تشرح لنا وضعية فئة من الشباب يلتحقون لأول مرة بسوق العمل والميزة التي تنطبق عليهم هي الصعوبة في الاستقرار، حيث نراهم ينتقلون ويتخبرون بين منصب وآخر كي يستقروا بعد مدة من الزمن هذا بالإضافة إلى الصعوبة في الاندماج المهني نظراً لفقدانهم الخبرة المهنية المطلوبة عادة في التوظيف وبالتالي يجدون أنفسهم منافسين من قبل طالبي الشغل الذين سبق لهم وأن اشتغلوا من قبل. هؤلاء بدورهم ينقسمون إلى عدة فئات فمنهم من انتهت آجال عقودهم المهنية وأصبحوا بطالين يملكون خبرة مهنية، اعتادوا على تمط من الحياة المهنية ومن تنظيم للوقت والاستفادة من الحماية الاجتماعية والمدخول المادي ليجدون أنفسهم بدون هذه الترقية الاجتماعية أنها حالة عدم الانتساب وقطع الرابط المهني، لهم صعوبة كبيرة في تقبل الوضع الجديد لأنهم عاشوا من قبل بهوية العامل الأجير لتتحط هذه الهوية ويبدأ إعادة بناء الهوية الجديدة أمّا عن المسرحين وإن اشترك هؤلاء مع سابقهم في تماثل الحالتين في الخصائص المذكورة فإن ما يميزهم هو عدم الاعتراف الاجتماعي بعد قطع الرابط المهني أي أن الآثار السلبية للبطالة أكثر من الذين انتهت عقودهم المهنية وكانوا يعملون بانتهائهما مسبقاً فانطلاقاً من دراسة ميدانية حول خطابات العمال المسرحين بينت أنها "ليست مرادفة فقط لنهاية عقد العمل رسمي بين طرفين وإنما هي خطابات حول تزعزع العلاقات السلطوية داخل الأسرة وعن تأثيرها في تلبية الحاجيات الآنية لأفرادها وبداية زوال السلطة الرمزية للمسرح"⁽¹³⁾

تعد المعارف السوسيولوجية المتراكمة حول البطالة مهمة من أجل فتح نوافذ وطرق التفكير بخصوص معايشة البطالة. هنا يتجه البحث إلى فهم التأويلات المختلفة التي يقدمها البطالون عن وضعيتهم الهامشية بعبارة أخرى الوقوف على الاستعمالات المختلفة لكلمة "بطالة" والمعاني المرادفة لها في وضعيات متباينة. نبدأ بالبطال "طالب الشغل لأول مرة" نراه يعيش بنموذج مثالي نوعاً ما عن الواقع، لم يحتك به جيداً، يريد أن يكتشف اللعبة الاجتماعية لأنه لم يدخل بعد إلى منظومة الحياة المهنية التعاقدية الرسمية ولم يلتمس مزاياها الاجتماعية والمادية بخلاف البطالين الذين سبق لهم وأن اشتغلوا من قبل وأصبحوا عاطلين عن العمل لأسباب مختلفة، هؤلاء نراهم يقارنون وضعيتهم الحالية بالوضعيات السابقة وقد قابلوا من قبل النموذج المثالي عن الحياة المهنية بالواقع الدرامي بعد انقطاع سيروية الحياة المهنية. مما ينجر عن هذه العملية انحطاط في المكانة الاجتماعية نتيجة عدم الاعتراف الاجتماعي والوصم الذي يلحق بهم وفي كلا الحالتين نرى بأن البطالة تمثل بداية انكسار الرابط الاجتماعي نتيجة خلل في مسار التنشئة الاجتماعية للفرد الذي يبدأ بالأسرة فالمدرسة ثم عالم الشغل.

أما من زاوية العمل في القطاع غير الرسمي نجد فئة من البطالين تحاول أن تبتذل البطالة بشكل إيجابي في ممارسة نشاطات ذات مدخول مادي غير مصرح بها، لا تتطلب تأهيلاً عالياً، في بعض الأحيان غير قانونية لكنها شرعية من الناحية الاجتماعية، يتمركز هؤلاء في الأوساط الحضرية أو شبه الحضرية والبعض في الأوساط الريفية، لم يعد بإمكان هؤلاء الحصول على مقابل مادي إلا عن طريق نشاطات هامشية ضعيفة من حيث التأطير تتمركز في سطح الروابط السوقية والعيش الحر، قد يصنع العمل غير الرسمي إعادة التراتبية الاجتماعية أو يبني مسألة الاعتراف الاجتماعي حسب طبيعة النشاط الممارس، أشكال ممارساته والمدخول المادي المنجر عنه. هنا قد تتغير منظومة التمثيلات الاجتماعية لصالح الواقع الحالي - الحقيقي - مقارنة بسابقه وقد تخرج هذه الوضعية السوسيواقتصادية الجديدة التي تصنع تغييراً في بنية اليد العاملة للبطال من وضعيته الهامشية إلى وضعية العامل غير الرسمي المرقى مادياً واجتماعياً بخلاف البعض الآخر الذي لا زال ينظر على القطاع غير الرسمي بأنه هامشي ولا يمثل مؤشراً على الاندماج المهني ثم المجتمعي نظراً للمشاكل والعوائق المرتبطة به بعبارة أخرى ينظر إليه باعتباره مرحلة مؤقتة فقط أو انتقالية في انتظار الحصول على منصب عمل قار في القطاع الرسمي يناسب مؤهلات أو/وظمومات طالب الشغل. على النقيض من ذلك تظهر فئة من البطالين يحاولون "العيش بدون عمل" إما لأنهم فقدوا الأمل في الحصول على شغل أو لأن مؤهلاتهم لم تسمح لهم بالاندماج المهني أو لأن حراكهم في البحث عن منصب عمل ضعيف نوعاً ما، نراهم ينظمون أنفسهم في محاولة للعيش بمنحة البطالة، دعم العائلة بشبه

مصرف يومي، قضاء حاجات مختلفة للعائلة كالتسوق أو قضاء أوقات معتبرة في مشاهدة التلفاز أو الاتصال الإلكتروني عبر شبكات التواصل الاجتماعي على سبيل المثال، البعض يقتلون الوقت على حدّ تعبيرهم بالجلوس مطولا في أماكن معينة، هناك من يلجأ إلى الانحراف بشتى صوره كالسرقة، شرب الكحوليات، تناول المخدرات، فهي علامات على تخريب الذات وتغيرا في الهوية من بطال عادي إلى بطال منحرف أو مجرم ناهيك عن إنتاج مخيال اجتماعي للهروب من الوضعية المزرية نحو الخارج عن طريق الهجرة غير الشرعية، هذه الظاهرة الاجتماعية غالبا ما تكون مؤيدة من طرف الأسرة ومشجعة من طرف المحيط الاجتماعي" يؤكد هوجو أن قرارات الهجرة لا يتخذها الأفراد وحدهم وإنما هي كثيراً ما تمثل الاستراتيجية الأسرية لزيادة الدخل وتوفير فرص البقاء⁽¹⁴⁾

أمّا من زاوية البحث عن الشغل فإن هذه العملية لا تتوقف فحسب على الطرق الوصفية في الحصول عليه بل تتعداها إلى عملية توزيع القوة، تحريك الموارد المختلفة، الموازنة بين الفائدة والتكاليف من الفعل. درجة الاستقلالية أو التبعية للبنى الاجتماعية... إلخ، انطلاقا من هذه المؤشرات نحصل على عدّة أصناف من البطالين فمنهم من يتحرك أكثر بحيث يستنفر موارده المختلفة من تكوينات قاعدية وإضافية، علاقات شخصية قوية أو ضعيفة، التعامل مع مختلف الوسائط الإعلامية بحيث يضاعفون من حظوظهم في اجتياز مسابقات التوظيف وإمكانية الحصول على منصب عمل ملائم نظراً لاحتفاظهم بشبه وعاء للمعلومات حول سوق العمل، بالمقابل تظهر فئة أخرى من البطالين تجد صعوبة أكثر في الاندماج المهني كلما طال بهم السن، قلت مؤهلاتهم ومواردهم، ضعفت شبكة علاقاتهم الشخصية، طالت مدة بطالتهم، نراهم في تبعية لأسرهم ولغيرهم، فقدوا الأمل نسبيا في الحصول على عمل قار بمعنى آخر تتميز استراتيجياتهم في عملية البحث عن الشغل بالضعف مقارنة بسابقتها، أمّا الفئة الأخرى من البطالين فهم المهمشين غير النشطاء أو السلبيين كالذين لا يرغبون في العمل أصلاً، الكسالى، يستسلمون للأمر الواقع، شخصياتهم هشة تسودها النزعة التشاؤمية، كما تنطبق هذه الحالة أيضا على المعاقين جسدياً أو ذهنياً والبطالة هنا مرادفة للإعاقة الاجتماعية. أمّا من حيث النظرة إلى العمل مستقبلا فقد تتباين الآراء بخصوصه فمنهم من يطمح للحصول على منصب عمل في القطاع العمومي لغرض الاستفادة من المزايا الاجتماعية المرتبطة به بخلاف آخرين يطمحون للعمل في القطاع الخاص انطلاقا من مبدأ المنفعة المادية المرتبطة به في حين يحاول آخرون الاشتغال بصفة رسمية لحسابهم الخاص، الشيء الذي يمكنهم من التحكم في الوقت والجهد والمال لهذا الغرض يتجه بعض البطالين أصحاب رؤوس الأموال للاستثمار في إنشاء مؤسسات مصغرة تبقى مسألة النظرة إلى الوقت الخاص بالبطالة فإنّ الأمر يختلف حسب طبيعة التمثلات الفردية والاجتماعية بحيث إذا كان البطال يقوم بنشاطات مادية أو غير مادية في محاولة منه

لمقاومة تعطل قوة عمله فإنّ الوقت هنا يصبح وقتاً حُرّاً وهو المتبقي خارج هذه النشاطات، أمّا إذا قلت هذه الأخيرة وكانت فضاءات الممارسات الثقافية محدودة وكانت الوضعية السوسيواقتصادية هشة فإنّ الوقت العادي يتحول إلى وقت باثولوجي تنخرّب معالمه التنظيمية، يبدو طويلاً، غير محدود وروتيني مليء بالملل.

الإحالات والهوامش:

- 1- Vasseur (PH) : Le chômage c'est les autres, Ed ; Belfond, Paris, 1985, p 223.
- 2- O-N-S « L'emploi et le chômage en Algérie, in revue des statistiques N° 226. Alger, 1995, p 02.
- 3- Marcel (B) et Jaques (T) : Le chômage d'aujourd'hui, Ed Nathan, Paris, 1991, p 14.
- 4- إيميل دوركايم، قواعد المنهج السوسيولوجي، تر (سعيد سبعون)، دار القصة للنشر، الجزائر، 2008، ص 40.
- 5- عبد الله بولناس: "البطالة والتشغيل في الجزائر بين الطرح النظري والواقع العملي" في -البطالة أسبابها، معالجتها وأثرها على المجتمع، ج1، أوراق عمل ندوة عربية منعقدة خلال الفترة 26 إلى 28 أفريل 2006، جامعة البليدة ص 297.
- 6- رمزي زكي: الاقتصاد السياسي للبطالة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 1997، ص 33.
- 7- دليلة مطير شارب: إشكالية العمل المنزلي في العلوم الاجتماعية، الملتقى الوطني حول علم الاجتماع والمجتمع في الجزائر، ماي 2002، تقديم عبد القادر لقجع، دار القصة، الجزائر، 2004، ص 117.
- 8- Bolle (P) : « Le travail féminin dans le monde » revue problèmes économiques, N 2759, 2002, p 04.
- 9- O.N.S, « activité, emploi et chômage, Septembre 2015 » N° 726, p 2.
- 10- Ibid., p 02.
- 11- Demazière (D) : Sociologie des chômeurs, éd ; la découverte, Paris 2006, p 54.
- 12- عبد الناصر جابي، الشباب والعمل الصناعي، الجزائر، مجلة CREAD، عدد 26، 1991، ص 210.
- 13- فؤاد نوار: العمل والأسرة في خطابات العمال المسرحين من ظرف العمل المأجور العمومي، مجلة إنسانيات، عدد مزدوج، 65- 66 جويلية، ديسمبر 2014، ص 52.
- 14- كيم صبيحة: ظاهرة الحرقة والشباب، مجلة التدوين، عدد 2، 2010، ص 30.

جيجيك زروق

عضو بمخبر الفكر الإسلامي في الجزائر

جامعة جيلالي ليابس

أستاذ تاريخ

جامعة بجاية

ملخص:

ساهمت الكتابات الفرنسية في التعريف بتاريخ الجزائر عبر مراحلها المختلفة، و نجد من الأبحاث و الدراسات في المدونة الفرنسية التي نُشرت خلال الفترة الاستعمارية المجلة الإفريقية، هذه الأخيرة التي اهتمت بكل ما يهم الجزائر من جوانبه المتعددة منها التاريخي و الأثري و الأنثروبولوجي الفلكلوري... الخ و كذا بمختلف مناطق الجزائر نستعرض منها الجنوب الجزائري الذي اشتملت عليه دراسات المجلة من جانيبه الأثري و التاريخي اللذان يبينان العمق التاريخي عبر العصور للمنطقة و كذا تطرقهم لمختلف المقاومات و الثورات الشعبية ضد المحتل الفرنسي. الكلمات المفتاحية: المجلة الإفريقية، الصحراء الجزائرية، الجنوب الجزائري، المدونة الفرنسية.

مقدمة :

كثيرا ما اعتنت الكتابات الفرنسية بتاريخ الجزائر عامة بمختلف مجالاته و عبر مختلف مراحلها التاريخية، فنجد اهتمامها بالصحراء الجزائرية كثيرا سواء من الجانب الأثري لغنى المنطقة بالشواهد الأثرية الدالة على العمق التاريخي للمنطقة و لإنسان المنطقة، و كذا بالجانب التاريخي بتدويتها لمختلف المقاومات الشعبية التي قادها مشايخ الطرق الصوفية و مرابطي المنطقة و اعتنائها بالرحلات التجارية التي تعد طرقا للقوافل التجارية التي ساهمت في تنشيط الحركة التجارية و العلمية. فنجد المجلة الإفريقية أولت مجالا كبيرا للصحراء عبر فترتين مختلفتين من الكتابات على يد الضباط العسكريين و على يد المختصين، فما هي دواعي وأسباب اهتمامهم بالصحراء الجزائرية؟ ما مدى مساهمة المجلة الإفريقية في إبراز تاريخ الصحراء الجزائرية من خلال المقالات التي أوردها الكتاب الفرنسيون؟ فيم تمثلت مقاومات الجنوب الشرقي؟

فمن خلال أبحاثنا في الكتابات الفرنسية وجدنا العديد من المؤلفات التي تناولت الجنوب الجزائري أو بالأحرى الصحراء الجزائرية⁽¹⁾ معظمها نشرت في بدايات الاحتلال الفرنسي فهي عبارة عن

دراسات وصفية للمنطقة تمهيدا لاحتلالها ،أما المجلة الافريقية فقد صادفها في ثانيا أعدادها العديد من المقالات التي احتوت مواضيع عن الصحراء ، سنحاول في هذه الدراسة المتواضعة التعريف بهذه المجلة و بأهدافها المنشودة في دراسة تاريخ الصحراء، مع جرد المقالات التي اهتمت بموضوع بحثنا مع اعطاء القيمة العلمية لهذا النص التاريخي ، و التعرّيج بصفة معمقة عن المقالات التي تناولت المقاومات الشعبية في منطقة الجنوب الجزائري.

تعد المجلة الافريقية عصارة الكتابات الفرنسية كون جلّ الكتاب و المؤرخين نشروا مقالاتهم المتعلقة بتاريخ الجزائر العام في أعدادها سواء عبارة عن دراسات متفرقة متواجدة في مقالات العمق و التي يطلق عليها بالقسم الاساسي (Partie Officielle) أو تكون عبارة عن ملخص لتلك الدراسة و تنشر في الجزء الخاص بالكشاف الببليوغرافي (Bulletin bibliographique) .

بهذا تكون المجلة قد ألت بمختلف المنشورات و المطبوعات الفرنسية و كذا لدعم وزارة الحرب للمنشورات العسكرية السالفة الذكر ، و دعم أيضا المجلة ما جعل هناك توافق بين المؤلفين العسكريين ووزارة الحرب.

جلّ الكتاب الفرنسيين ساهموا بمقالاتهم في هاته المجلة و التي اعتبرها رئيسها الشريف 'كونت راندون' بمثابة الموسوعة التاريخية للجزائر ، بل هي مكتبة الجزائر لاشتمالها على العديد من التخصصات و الفروع.

1 - نشأتها :

تأسست المجلة الافريقية بعد انعقاد الجمعية التاريخية الجزائرية في مارس 1856م و التي أعلن فيها عن تأسيس مجلة تاريخية تهتم بجمع و تدوين كل ما يعني بتاريخ الجزائر⁽²⁾ رغبة في إثراء البحث و التعرف على هذه المنطقة و عن الحضارات الأوروبية التي مرت على الجزائر، بل و جعلها جزء لا يتجزأ منها و أن فرنسا هي الوريثة الشرعية لهذه الأرض فقامت بالتغاضي عن التاريخ الإسلامي و الفترة الوسيطة على العموم فجعلتها فترة غامضة و مبهمه (العصور الوسطى، العصر المظلم للجزائر) ،مقارنة بالفترة القديمة(الرومانية، البيزنطية، الوندال) .

فعملت على جمع العديد من البقايا الأثرية الرومانية ووضعتها في متاحف خاصة ،بل قامت بتكوين فرق من المختصين مهمتهم التنقيب عن الآثار القديمة⁽³⁾ و أن الممالك البربرية عبارة عن كيانات سياسية تابعة لروما .

تنوعت مواضيع المجلة بتنوع أغراضها العسكرية و الاستيطانية فاهتمت بالآثار و التاريخ الجغرافيا ، اللغات و اللهجات ، الدين و المعتقدات ، الفنون ، الإثنوغرافية ، الفلكلور ، العادات و التقاليد ، السير و التراجم ، الأدب ، علم الاجتماع ، الرحلات و التقارير ، الاساطير ، الفنون الجميلة⁽⁴⁾ ...

فأولى "بيربروجر" اهتماما كبيرا لهاته المجلة فعرفت مشاركة العديد من الضباط و المستشرقين الفرنسيين ففي المرحلة الأولى عرفت الجزائر ظهور كتابات عسكرية تهتم باثنوغرافية المجتمع و معرفة أصوله متمثلة في العادات و التقاليد و الاعراف و الديانة و الرحلات الاستكشافية لمختلف المدن الجزائرية ، فرغبت في معرفة المجتمع الجزائري باعتبارهم جنس مختلف عن الأجناس الأوروبية المعروفة فنجد منهم ريني باصيه (Basset) دوسلان (De Slane) جورج مارسيه (G.Mercier) بيربروجر (Berbrugger) شارل فيرو (Ch. Féraud)

أما عن صدورها و أعدادها فبدأت في عام 1856م بظهور العدد الأول فاستمرت إلى غاية 1962 توقفت فترة الحرب العالمية الأولى 1914 - 1919 ، أما باقي ذلك فعرفت بانتظامها ووصل عدد أعدادها إلى 106 مجلد ، نتيجة الدعم المادي و المعنوي المقدم من طرف الحكومة الفرنسية و كذا الجامعة الجزائرية⁽⁵⁾ .

2 - أهداف الكتابات الفرنسية من دراستها للصحراء الجزائرية :

تعددت أهداف الكتابات الفرنسية من علمية و عسكرية و ثقافية إلا أنها تصب في مجال خدمة الاستعمار فنجد منها :

✓ اعتبار الآثار و النقوش الأثرية التي وجدت في الصحراء الجزائرية إرثا حضاريا عالميا و جب استكشافه و العمل على صيانتها و المحافظة عليه بعدما أن رأي أن الجزائريين لا يهتمون بالآثار العالمية التي تؤرخ لوجود الانسان ، و العمل على جمعها في متاحف خاصة بعد تدوينها و درستها و التعريف بها⁽⁶⁾ .

✓ الرغبة في استكشاف المنطقة لقلة المصادر الأجنبية التي تناولت الموضوع عكس المناطق الأخرى التي كتب عنها جواسيس و أسرى أوروبيين أثناء العهد العثماني ، على الرغم من الحملات الأوروبية لأدغال إفريقيا أما الصحراء الجزائرية بالتحديد فقلما تتطرق إليها .

✓ أولى الفرنسيون اهتماما كبيرا بالصحراء الجزائرية خاصة بعد أحداث انتفاضة الزعاطشة و حركة الشريف محمد بن عبد الله بالأغواط و الجنوب الشرقي ، فكثرت الحملات الاستكشافية لمعرفة سكان هاته المنطقة و التغلغل في مجتمعهم لإيجاد الحل المناسب للسيطرة ، فمعرفة ذهنية مجتمع ما يُسهل احتلاله .

✓ بعد السيطرة على المناطق الساحلية والداخلية ، جاء الدور للتوسع نحو الجنوب فأقامت في بداية الأمر حاميات عسكرية لاستطلاع المنطقة، و استخدام المعلومات التي يقدمها المستكشفون (حملات استطلاعية) ، فانتهجت فرنسا في احتلال الجزائر فكرة نابليون بمصر فأقامت مترجمون و كُتاب و مؤرخين عسكريين مهمهم استقصاء الوضع و ارسالها على شكل تقارير عسكرية لتسهيل مأمورية التوسع و الاحتلال باعتبارهم واسطة بين الجيش الفرنسي والسكان المحليين⁽⁷⁾ (الأهالي).

✓ دراسة خصوصيات المنطقة من مناخ و تربة و أماكن تواجد الواحات و مسالك الطرق التجارية الممتدة من السودان الشرقي إلى السودان الغربي مروراً بالصحراء الجزائرية ، ما مكنت فيم بعد من تحويل هاته الدراسات إلى مشاريع استعمارية⁽⁸⁾ منها ربط الجنوب الجزائري بالسكة الحديدية و ربطها بالكهرباء و الهاتف لتسهيل تنقل الجيوش و السلع و المؤن ومراقبة مسالك القوافل التجارية ، أما عن اهتمامهم بمناخ المنطقة و تضاريسها ما جعلها تمهد لا نشاء بحر داخلي يعمل على تعديل المناخ و جعلها منطقة فلاحية و ربطها بالجريد التونسي .

✓ دراسة المجتمعات الدينية المنشرة و خاصة الطرق الصوفية و مرابطي المنطقة بسبب الثورات التي يثيرونها ضدهم و العمل على استمالتها لخدمة مصالحهم ، ما نتج العديد من المقاومات بدءاً من 1837 بعد توجه أحمد باي لمنطقة الزيبان و منطقة الجنوب الشرقي.

✓ تحول منطقة الجنوب الشرقي معقلاً للثوار و المجاهدين الفارين الذين فشلوا في مقاومة فرنسا و انتقائهم للجنوب لاستمالة السكان ، خاصة بعد فشل مقاومة أحمد باي و التجائه إلى الصحراء الجزائرية و نفس الشيء نجده في مقاومة المقراني و الشيخ الحداد فبعد فشلها و زج زعمائها ففرّ العديد منهم إلى الجنوب الشرقي لتحريض السكان على مواصلة المقاومة ، من جهة أخرى الرغبة في الانتقال إلى تونس عبر الحدود الشرقية الجنوبية فهذا ما نجده في شخصية ناصر بن شهرة فسهل مأمورية العديد بالتنقل إلى تونس .

و قد اعتمد في تأليفها على الذاتية الجارحة والتزييف و التضليل الاستعماري ، فهي ذات توجه استعماري استيطاني من خلال إشراك و تدعيم الجهات العسكرية و النظامية . بل المساهمة في تأسيسها هذا و إضفاء الأيديولوجية الاستعمارية.

فلم تقتصر الكتابات على المؤرخين العسكريين فقط فساهم فيها المؤرخون المختصون الذين ساهموا بدراسات يمكن اعتبار بعضهم موضوعيين في كتاباتهم لكونهم أساتذة و خريجي الجامعات إلا أنهم حافظوا على الفكر الاستعماري الاستشراقي الذي يخدم مصالحهم الخاصة، فقد أفقدتهم روح البحث العلمي الموضوعي.

3 - اهتمام المجلة الإفريقية بالصحراء الجزائرية:

اهتمت المجلة الإفريقية بالجنوب الجزائري عموما في مقالات بعناوين "الصحراء" و التي كانت دراسات شاملة و عامة عن المنطقة ،و أفردت في ثناياها مقالات خاصة بمناطق ذات أهمية منها توقرت الأغواط ، عين ماضي ،ورقلة ،أدرار ،بسكرة . فمن خلال هذا الجدول⁽⁹⁾ نوضح المقالات التي تصب في الموضوع:

Auteurs	Article	v	Page	Année
Berbrugger(A)	Les Romain dans le sud de l'Algérie – haute plateaux et Sahara du centre-	02	276-294	1857
Berbrugger(A)	Observation archéologiques sur les oasis de méridionales du Sahara algérienne	02	295-300	1857
Berbrugger(A)	Domination romaine dans le sud de l'Afrique septentrionale	03	379-390	1858
Coyne (A)	Le Sahara du l'ouest étude géographique sur l'Adrar et une partie du Sahara occidental	33	1-96	1889
Coyne (A)	Le Sahara du l'ouest étude géographique sur l'Adrar et une partie du Sahara occidental	34	43-54	1890
Alfred Martin(G)	L'action française dans le Sahara	37	330-351	1893
Laquiere (E)	Nouvelles recherches sur le préhistorique dans le Sahara	50	204-233	1906
Voinot (L)	Quelque dessin et inscription rupestres du Sahara centre	70	347-357	1929
Lhote (H)	L'expédition de Cornelius Balbus au Sahara en 19 av.-C d'après le texte de Pline	98	41-81	1954

فالملاحظ من خلال القراءة الأولية لعناوين المقالات نجد أن جلها يتناول الصحراء من الجانب الأثري و خاصة منطقة الطاسيلي و الهقار ، فقدمت لنا دراسة شاملة عن تاريخ الصحراء منذ فترة ما قبل التاريخ إلى الفترة المدروسة، و تطرقها للهجرات البشرية من أدغال إفريقيا إلى أوروبا مروراً بالصحراء. أما تطرقها للجوانب العسكرية ، السياسية ، الدينية و الثقافية ، الاقتصادية و الاجتماعية فكانت في المقالات المخصصة للمدن المذكورة باعتبار أن الكتاب زاروا المنطقة في إطار الحملات الفرنسية فدونا ما وجدوا من معلومات شفوية و جلبهم للمخطوطات المحلية من الزوايا⁽¹⁰⁾ و مساجد بعد إخضاع المنطقة تحت سيطرتهم فمن أهم المدن الجنوبية الشرقية التي تطرقوا إليها نجد منطقتي الأغواط و عين ماضي ، ورقلة ، بسكرة ، الجلفة ، وادي ميزاب ، تقرت ، الهقار ، أدرار ، تؤرخ لها الكتابات الفرنسية بالجنوب القسنطيني . Le sud constantinois

– منطقة الأغواط وعين ماضي :

Gorguos	Expédition de Mohammed el kebir, bey de Les contrées du sud terminé par mascara, dans le siège de l'Laghouat et la soumission d'Ain Madhi	03	185-192	1858
Gorguos	Expédition de Mohammed el kebir, bey de mascara, dans Les contrées du sud terminé par le siège de l'Laghouat et la soumission d'Ain Madhi	04	347-357	1859-1860
Mangin (e.)	Notes sur l'histoire de Laghouat	37	355-396	1893
Mangin (e.)	Notes sur l'histoire de Laghouat	38	79-108 273-324	1894
Mangin (e.)	Notes sur l'histoire de Laghouat	39	5-54 109-163	1895
Sidoun(m)	Chants sur la chasse au faucon attribués à Sid El Hadj Aïssa Chérif de Laghouat	52	272-294	1908
Arnaud	siège d'Ain Madi par abd-el-Kader ben mohi ed-din.	08	354-371 435-453	1864

منطقة ورقلة :

Féraud (l. CH)	Pointes de flèches en silex, de Ouargla (avec planche).	16	136-145	1873
Gognalons(L)	Fêtes principales des sédentaires d'Ouargla (Rouagha).	53	86-100	1909
	Notes pour servir à l'histoire d'Ouargla	64	381-442	1923

منطقة بسكرة :

Féraud (l. CH)	Entre Sétif et Biskara.	4	187-200	1860
SIMON(H)	Notes sur le Mausolée de Sidi Okba	53	26-	1909

منطقة الجلفة بمقالين :

Berbrugger(A)	Note archéologique sur les ruines de Djelfa	1	25-40	1865
Hartmayer	Notice sur le cercle de Djelfa.	29	141-150	1885

منطقة وادي ميزاب بمقالين:

COÿNE (A.)	Le Mzab.	23	172-210	1879
MOTYLINSKI	Notes historiques sur le Mzab	28	373-391	1884

منطقة توقرت نشرت في مقال⁽¹¹⁾ عبر حلقات متسلسلة من العدد 23 إلى 31:

Féraud (ch.-l.)	Ben- Djellab, sultans de Touggourt Notes riques sur la province de Constantine	23-31	1889-1897	
-----------------	---	-------	-----------	--

منطقة الهقار :

LAPERRINE	Les noms des années chez les Touareg du Ahaggar, de 1875 à 1907	53	193-198	1909
LAPERRINE	Noms donnés par les Touareg Ahaggar aux diverses années 1860-1874	54	191-194	1910
BASSET(H)	Les Proverbes de l'Ahaggar	63	489-502	1922

منطقة أدراار يتواجد مقالين منطوية ضمن المقالات التي أدرج تحت عنوان الصحراء ينظر الجدول الخاص بالصحراء ، للمؤلف COYNE.

أوردت المجلة الإفريقية مقالا حول الجنوب الشرقي الجزائري و اهتم كثيرا بالصحراء الشرقية من خلال سرده لتاريخ المنطقة عامة و للمناطق المتواجدة بها ، و اهتم كثيرا بأحداث ووقائع الحملة الفرنسية و ردود الفعل ، فتناول انتفاضة الزعاطشة و المناطق المجاورة لها ، يقع هذا المقال تحت عنوان " الجنوب القسنطيني 1830 - 1855⁽¹²⁾ .

4 - المقاومات الشعبية بالجنوب الشرقي من خلال المجلة :

اهتمت المجلة الإفريقية بالعديد من المقاومات التي كانت سدا منيعا في سياسة التوسع و الاستيطان ، فهذا ما تذكره التقارير العسكرية الصادرة من ضباط المكاتب العربية والمترجمين العسكريين و حتى المستكشفين و الرحالة فقاموا بنشرها في المجلة ، فكانت كتاباتهم على كامل القطر الجزائري ، فنجد منها ، مقاومة " أحمد باي " و " الأمير عبد القادر " ، مقاومات الشرق الجزائري و بالخصوص " الشيخ الحداد " و " المقراني " ، و مقاومة " أولاد سيدي الشيخ بالبيض " ، انتفاضة الزعاطشة ... فالكثير منها دُون و أرخ عنها فارتأينا من هذه الدراسة تسليط الضوء على إحدى أهم مقاومات الجنوب الشرقي و بالتحديد بالأغواط ورقلة .

فكتاب المجلة لم يقدموا دراسة خاصة عن هاته المقاومات و إنما أدرجت ضمن مقال حول الجنوب

القسنطيني و الذي تطرق إلى مقاومة الشريف محمد بن عبد الله تحت عنوان : Notes historiques

sur la province de Constantine. Les Ben- Djellab, sultans de Touggourt ، كون هذه الشخصية انتقلت إلى منطقة ورقلة و حاربت الاستعمار الفرنسي و أيدت المقاومات الشعبية التي اندلعت في الجنوب الشرقي منها مقاومة ابن ناصر بن شهرة و التي دُوت في المجلة تحت عنوان ملاحظات حول تاريخ الاغواط .Notes sur l'histoire de Laghouat.

5 - مقاومة الشريف محمد بن عبد الله:

تعود أصوله التاريخية حسب الروايات إلى أولاد سيدي أحمد بمنطقة عين تيموشنت بعمالة وهران ، انتقل إلى تلمسان للتدريس بإحدى زواياها باعتباره من أحد أتباع الطرق الصوفية ، كان حليف الفرنسيين في بداية الأمر إلا أن الحملة التي قادها "بيجو" على تلمسان جعلت منه يغير موقفه نتيجة المجازر التي قام بها بيجو و على الرغم من ذلك قلده رتبة "خليفة " ، كما يذكر "فيرو" من خلال مدونة " تروملت " الفرنسيين في الصحراء⁽¹³⁾ .

على الرغم من مساندته للفرنسيين في بداية الأمر إلا أن "بيجو" كان يشك في ولائه منذ البداية ، فهذا ما جعل محمد الشريف يتفرغ للعبادة و الصلاة ، فكان يقوم الليل بأكمله في منطقة العباد أين يتواجد ضريح أبي مدين شعيب إلا أنها كانت حيلة لتفادي شكوك الفرنسيين و التقرب من الجزائريين و خاصة أتباع الأمير عبد القادر المعارضين للتوسع الفرنسي ، و في سنة 1864 قام بتأدية الحج فانتقل إلى مكة، هناك تعرف و التقى بمحمد السنوسي (صاحب الطريقة السنوسية ،أصوله من مستغانم ،عُرف بمعارضته الشديدة للفرنسيين) ما جعل الشخصيتان تنفقان بالرجوع إلى الجزائر و تنظيم مقاومة⁽¹⁴⁾ ، و كان كثير الاتصال بالجزائريين و خاصة عند وصوله إلى طرابلس فكانت انتفاضة الزعاطشة ووصول أنباء بفشل مقاومة "أحمد باي" ، ما جعله يتحمس لتنظيم مقاومة جديدة بالجنوب الشرقي .

فعند دخوله الأراضي الجزائرية من وادي سوف عام 1850 استقر بزاوية الرويسات و بدأ في نشر أفكاره و رغبته في إصلاح الأوضاع فبدأ صوته يعلو فاستطاع أن يكسب قلوب الناس و يدفعهم للجهاد و خاصة بعدما أن دعا أنه مبعوث من الله لتحرير العباد من قيود الناس فبايعه الناس و انضمت تحت لوائه العديد من القبائل و الأعراس و لكن لم يستقر أمره على ورقلة و فقط بل أراد أن يقضي على إمارة بنو جلاب بتقوت ما جعله يحاصر أميرها عبد القادر ابن جلاب بعدما أن بايعه الأمير السابق سليمان⁽¹⁵⁾ ما جعله يهاجم الفرنسيين في جنوب بسكرة ، فواصل توسعه و كسب الأنصار بالصحراء الشرقية ، إلا أنه فشل في العديد من المواطن منها غرداية ،مليكة، بني يزقن، العطف، بنورة ، بريان ،و قورارة التي رفضت الانضمام إلى محمد الشريف فجابهته بالقتال فعهدوا معاهد مع الفرنسيين عن طريق الجنرال "بيليسي" بإعطاء الأمان شرط عدم مجابهة فرنسا مع الائتمان على سفرهم و تجارتهم⁽¹⁶⁾ .

كل هاته التوسعات بالمنطقة جعلت السلطات الفرنسية تشدد الرقابة عليه و جعلت من أكبر أعدائها فرغبت في القضاء على ثورته قبل أن تمتد إلى كامل الجنوب القسنطيني، فكان النصر حليف الشريف محمد بن عبد الله ما جعله حقا سلطان الجنوب الشرقي و أستقبل بحفاوة من طرف سكان الأغواط و تقديرا له باعتباره بطلا من أبطال الجزائر فاستطاع أن يهزم الفرنسيين في أول مرة يتصادف معهم (معركة الرق)، ما جعل شهرته تزداد و القبائل تخضع له ، فغنم في هذه المعركة 20 ألف رأس غنم و ألفي جمل.

ما جعل الفرنسيون يحشدون قوات إضافية من الجلقة بقيادة الجنرال يوسف عام 1852، و القوة الثانية قادمة من منطقة البيض بقيادة Pelecier ، الثالثة بقيادة "ماكماهون" Mac-Mahon الذي كُلف بحماية مراقبة منطقة الزيبان و الصحراء الشرقية، و مساندة القبائل المتحالفة مع فرنسا مما أضعف الشريف فاستباحوا الاغواط و جُرح محمد الشريف ما جعله يفر الى ورقلة⁽¹⁷⁾ ، و حسب احصائيات التي أوردتها "فيرو" أن عدد القتلى في صفوف محمد الشريف حوالي 800 قتيل⁽¹⁸⁾ تعود أسباب انهزامه إلى تعاون بعض من قبائل "أولاد سيدي الشيخ" الشراقة "سي حمزة ولد سيدي الشيخ" و الذي أصبح خليفة على منطقة الجلقة إلى غاية الحدود المغربية.

عرف "محمد الشريف" بتردده الكثير على الجريد التونسي ، فتضايقت منه السلطات التونسية ما جعله يعود إلى الجزائر إلا أن عودته هذه المرة أفقدته مكانته بانهزامه أمام الفرنسيين و استولوا على ورقلة و تقرت في نوفمبر 1854 على الرغم من تحالفه مع "ابن ناصر بن شهرة" و "سليمان بن جلاب" ، فعاد لتنظيم المقاومة في أقصى الجنوب الجزائري بإقليم توات فكان الباشا غا "سي بوبكر" ولد حمزة ولد سيدي الشيخ بالمرصاد له فاعتقله و سلمه للسلطات الفرنسية .

فظهر مجددا في مقاومة "المقراني" فصال بين الشرق و الغرب و الجنوب طلبا للدعم و المدد و كسب الأنصار رغبة في الانتقام و تحرير البلاد ، إلا أن كل محاولاته بائت بالفشل فاتجه إلى مدينة الكاف التونسية و قبض عليه الباي و سجنه عام 1876 بعد حادثة مقتل المملوك قائد وادي سوف و أخفى اللصوص ممتلكاته في دار محمد الشريف بقرية العوينة جنوب تونس و بعد اكتشاف أمر الحادثة اعتقله كاهية المرازيق و أطلق سراحه و فرضت عليه الإقامة الجبرية و ظل مترددا بجنوب تونس بين بوفليجة و الجفارة حتى توفي عام 1896م و نقلت جثته إلى قرية دوز التونسية⁽¹⁹⁾ .

6 - مقاومة ابن ناصر بن شهرة:

يعد "ابن ناصر بن شهرة" بن فرحات من رواد حركة المقاومة بالجنوب القسنطيني عامة و في الشرق الجزائري لمساندته للعديد من المقاومات المحلية منها مقاومة "محمد الشريف بن عبد الله"، مقاومة "أولاد سيدي الشيخ" بالجنوب الغربي، مقاومة "الرحمانيين" بالجنوب الشرقي بعد انهزامهم في منطقة القبائل و الشرق عامة انسحب زعماءها إلى الجنوب فانضم إليهم ابن شهرة، فهذا ما جعله يدخل في صراع مع السلطة الفرنسية التي قامت بدورها بتضييق الخناق عليه و خلق أعداء له من بني جلدته و على رأسهم صهره سلطان مدينة الأغواط "أحمد بن سالم" الذي خضع للفرنسيين⁽²⁰⁾، ما جعل "ابن شهرة" يحمل لواء الجهاد .

فهو من مواليد عام 1804 م بالأرياع قرب ورقلة، فعرفت أسرته أبا عن جد أنهما كانا قائدين بالمنطقة ما ولد صراع قديم بين "بن شهرة" قائد الأرياع و "أحمد بن سالم" فقام الأخير بقتل "بن شهرة"⁽²¹⁾، أما "ابن ناصر" قام بتطليق زوجته بنت سلطان الأغواط وفرّ إلى الجنوب و استطاع أن يكسب تحالفات مع سلاطين الجنوب الجزائري لرد الحملة الفرنسية القادمة من الجلفة و المدينة بعد اخضاع منطقة الزيبان و فشل انتفاضة "الزعاطشة"، فانظم إليه سكان الأغواط و مختلف القبائل الصحراوية إلا أن قوة و عتاد الجيش الفرنسي و اعتمادهم على قياد المنطقة و على رأسهم الشريف محمد بالأحرش باشاغا أولاد نايل و الخليفة السابق للأمير عبد القادر الذي اتصل به ابن شهرة و لكن رفض الانضمام إلى صفه بل ساند الفرنسيين في احتلالهم للأغواط و نفس الأمر بالنسبة لسلطان ورقلة الذي تحالف أيضا مع الفرنسيين .

كسب "ابن شهرة محمد الشريف" بن عبد الله حليفا له في مقاومة الفرنسيين و آغا أولاد سيدي الشيخ الشراقة و آغا الأغواط السابق يحي بن معمر بن سالم، على الرغم من كل المجهودات التي قام بها ابن شهرة لرد الحصار الفرنسي المفروض على الأغواط منذ ديسمبر 1852 و لاستمالة السكان فبعدها تمكن الجيش الفرنسي من دخول المدينة باستعمال المدفعية و دك أسوار المدينة فسقطت في أيدي الفرنسيين عام 1853م ما جعل ابن شهرة يلتجئ إلى الجريد التونسي، فهذا لم تنسه المقاومة عن وطنه بل كان كثير التواصل مع الجزائريين المهاجرين إلى تونس، فأزر ثورة سيدي الشيخ عام 1864 فقام بحبوس الصحراء لتجنيد السكان فوصل إلى المنيع، توات، و عين صالح

واصل تحريض السكان على الانتفاض، فأحيانا ينجح في استمالتهم لصفه و أحيانا يخفق، فتعاون مع "الشريف بوشوشة" الذي كان يقود ثورا متليلي و شعانبة المواضي و السوافة و قد عينه بوشوشة آغا خليفته في تقرت، ساند أيضا ثورة المقراني و الحداد في جبهته بالجنوب الشرقي و أنقذ العديد من أفراد

أسرتي المقراني و الحداد فاتخذوا قرية بني يزقن الميزابية مستودعا لهم و من ثمة إلى تونس⁽²²⁾. توفي عام 1884 بدمشق فعاش بجوار الأمير عبد القادر.

خاتمة :

في الأخير لا يمكن دور الكتابات الفرنسية في إبراز التاريخ المحلي للجزائر و خاصة فيم يتعلق بالمقاومات فكثيرا ما تنطرق إلى التفوق الفرنسي على الجزائري و أن المقاومين المحليين عبارة عن متمردين نظام الحكم ، فعلى الباحث توخي الحذر بمقارنة هاته الكتابات و التدقيق في معلوماتها و تقويمها و التحقيق ، فبحق أرخت الكتابات الفرنسية للمقاومات بالجنوب الشرقي الجزائري فمعظم الباحثين الجزائريين اللذين تطرقوا لدراسة هاته المقاومات و بالخصوص حركة "محمد الشريف بن عبد الله" و ابن "ناصر بن شهرة" و "الشريف بوشوشة"....اعتمدوا على هاته المصادر باعتبارها عايشة الأحداث و على رأسهم "فيرو" و الذي كتب بتفصيل ممل عن هاته الأحداث و يمكننا الرجوع إليها.

فتعد مقاومتي "محمد الشريف" و "ابن شهرة" مثلا يُقتدى بها في الجهاد فجابوا الصحراء من الجريد التونسي إلى جنوب عمالة وهران لمحاربة الفرنسيين ، فكثيرا ما هزموا الفرنسيين و في أماكن عديدة ما جعل السلطات الفرنسية تُدرك تمام الإدراك أنها حيثما حلت تجد مقاومة من السكان .

الإحالات والهوامش :

- من بين الدراسات والأعمال الفرنسية حول الصحراء نجد:

- Daumas (E), Le Sahara Algérienne étude géographique, statistique et historique sur la région au sud des établissements Français en Algérie. Alger.1845.
- Léon Roches, Trente-deux ans à travers de l'islam (1832-1864).T1.Paris.1884.
- Trumelet (c), l'Algérie légendaire en pèlerinage ça et là aux tombeaux des principaux de l'islam (telle et Sahara).Alger.1892.
- Brosselard(H), Les deux missions au pays des Touareg Azdjer et Hoggar. Paris 1889.
- Soleillet (P), voyage de Paul de soleillet de Alger a l'oasis d'in – Salah –rapport présente a la chambre de commerce d'Alger.1875.
- Soleillet (P), l'Afrique occidentale Algérie, Mzab, Tidikelt.1877.
- 2 - Berbrugger. société historique algerienne.R.AF.V01.(1856).P.11.
- 3 - Berbrugger. But de la société historique Algérienne, R.AF.V.9. (1865).P.13.
- 4 - Seddiki(L), La revue Africaine de 1856 a 1961, Étude bibliométrique .mémoire présente pour obtenu du magistère en bibliothéconomie, Université Constantine.2008.P.40.
- 5 - Revue Africaine. Assemblée général du 15 JANVIER 1928.V69(1928).P.P17.18.
- 6 - Revue Africaine. Assemblée général .1856 . V1. P.13.
- 7 -Féraud (ch. – L), les interprètes de l'armée de l'Afrique .Edition Adolphe Jordan. Alger. 1876. P.P.8.9.

8- يحي بوعزيز، مع تاريخ الجزائر في الملتقيات الوطنية و الدولية ،دار البصائر للنشر و التوزيع ،الجزائر . 2008.ص.79.

9- اعتمدنا في جرد المقالات التي تضمنت الصحراء الجزائرية :

-Berbrugger (A), catalogue de la revue africaine 1856 – 1881.

- Jean bevia, catalogue de la revue africaine 1882 – 1921.
 -Jeanne Alquier et Jean Nicot, catalogue de la revue africaine 1922 – 1950.
 - Fatiha chergui, catalogue de la revue africaine 1951 – 1961.
 -Seddiki(L), La revue Africaine de 1856 à 1961, Étude bibliométrique .mémoire présente pour obtenu du magistère en bibliothéconomie, Université Constantine.2008.
 - Ait Saïd(R), Répertoire général des articles de fond de la revue africaine 1856 – 1962 bibliothèque universitaire d'Alger.1992.
10- Laloe (F), A propos de l'incendie de la bibliothèque d'Alexandrie par les arabes .Les manuscrits arabes de constantine.Rev.Af.V.66.1925.P.103.

11 - نشر هذا المقال في الأعداد :

V23(1879),V24(1880),V25(1881),V26(1882),V27(1883),V28(1884),V29(1885),V30(1886),
 V31(1887)

- 12-** Seroka, le sud constantinois, de 1830 à 1855.rev.Af.v.56.1912.P.501-565.
13 - Féraud (ch.-l.), Les Ben- Djellab, sultans de Touggourt Notes historiques sur la province de Constantine.Rev.Af.V.25(1881).P.P.121.122.
14- Mangin (E.), Notes sur l'histoire de Laghouat.Rev.Af.V38.1894.275.
15- Féraud (ch.-l.), Les Ben- DjellabOp-Cit.P.126.127.
16 - Mangin (E.), Notes sur l'histoire de Laghouat.Rev.Af.V39.1894.07.
17- يحي بوعزيز، كفاح الجزائر من خلال الوثائق، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص.120. حول الموضوع أكثر ينظر:
 - Féraud (ch.-l.), Les Ben- Djellab, sultans de Touggourt Notes historiques sur la province de Constantine .Rev.Af.V.30. 1886. P.P.419-426.
18 - Mangin (E.), Notes sur.Rev.Af.V38....Op - Cit.P.318.
19- يحي بوعزيز، وثيقتان جديدتان عن كفاح الشريف محمد بن عبد الله، مجلة الثقافة، العدد 33. منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، جويلية 1976. ص – ص 27.28. ينظر ايضا :
 - Trumelet, les français dans le désert .Paris.1865.P.426.
 -Walsin Esterhazy, notice historique sur maghzen d'oran.Paris.1849.
20- Mangin (E.), Notes sur l'histoire de Laghouat.Rev.Af.V38.1894.105.
21- Ibid.P.98.
22- يحي بوعزيز، كفاح الجزائر من خلال الوثائق، المرجع السابق، ص.154.155.

التحليل المنطقي للغة في فلسفة "رودولف كارناب"

بوزيان صليحة

طالبة دكتوراه فلسفة

جامعة جامعة وهران 2 ، محمد بن احمد

ملخص:

ضمن التوجه الوضعي المنطقي الذي أسست له حلقة "فيينا"، أقام "رودولف كارناب" مشروعه الفلسفي، وهو المشروع الذي التفت إلى فكرة التحليل المنطقي للغة، وذلك لأجل التأسيس لفلسفة علمية تسمح بتقديم حل لكل المشكلات الفلسفية القديمة، بما فيها مشكلة الميتافيزيقا، التي عدّ كارناب عباراتها قضايا فارغة من المعنى. فعلى أساس هذا التمييز بين ما له معنى، وما ليس له معنى استطاع كارناب أن يستبعد الميتافيزيقا جذريا بالطرق المنطقية والعلمية، وهكذا وجّه البحث الفلسفي نحو غاية مشتركة، هي تحقيق وحدة العلم، وهي الغاية الأساسية التي سعت الوضعية المنطقية إلى تحقيقها باختلاف توجهاتها.

الكلمات المفتاحية : فلسفة كارناب، اللغة، التحليل المنطقي، السيمانطيقا

مقدمة :

يمثل "كارناب" ⁽¹⁾ أحد أبرز أعضاء جماعة فيينا المنطقية، وهو اتجاه في الفلسفة العلمية انبثق عن الوضعية، غايته تحقيق الدقة والبناء المنطقي للمعرفة العلمية، وذلك بهدف تنظيم المعرفة داخل نسق "وحدة العلم"، بإزالة الفروق بين مختلف فروع العلوم المختلفة يشترط قيام فلسفة علمية أصيلة لا يمكن تحقيقها إلا بواسطة التحليل المنطقي للعلم.

1 – لمحة عن مشروع "كارناب" الفلسفي:

ارتبط المشروع الفلسفي لـ "كارناب" بالخطاب النقدي الذي وجّهته "حلقة فيينا" ⁽²⁾ لمضامين الفلسفة الكلاسيكية، وهو الخطاب الذي التفت إلى إيجاد حلول لتلك المعضلات التي تعلّقت بمشكلات اللغة وقضايا التحقق وأنواع القضايا مقابل رفض الميتافيزيقا. فتحرير الفلسفة والعلوم من قضايا

الميتافيزيقا ضرورة لبناء قاعدة علمية لجميع أنماط المعرفة، ومثلت هذه القضايا الرئيسة الحجر الأساس للبناء التركيبي المنطقي للغة العلمية.

إن معالجة هذه المشكلات ضمن الخطاب العلمي المعاصر، وما يطرحه من رهانات وما يواجهه من عوائق ابستمولوجية، مثل بداية حقبة معرفية في تأريخ الفلسفة المعاصرة بأطروحاتها المختلفة، وقد كان "كارناب" ينتمي إلى تلك المدرسة، ومن أهم ممن أسهموا في إرساء دعائمها. فانضمام "كارناب" لجماعة "فيينا" عام 1926 كان له أكبر الأثر في تطور نشاط هذه الجماعة، حيث حاول جعل الذرية المنطقية (بتراند راسل) في توافق وانسجام مع الوضعية المنطقية⁽³⁾

وتنقسم حياة "كارناب" إلى ثلاث مراحل بحسب اهتماماته والقضايا التي شغلته⁽⁴⁾:

_ المرحلة الأولى: تتميز بإقامة التركيب المنطقي للعالم وللغة، ومحاولة استبعاد الميتافيزيقا بطرق منطقية؛

_ المرحلة الثانية: تبدأ ببداية الأربعينيات، وتتميز باهتمامه بالسيمانطيقا (علم المعاني)؛

_ المرحلة الثالثة: كانت مع بداية الخمسينيات، وتتميز باهتمامه بالمشكلات الفلسفية للعلم ومناقشته لمشكلات تتعلق بالأسس الفلسفية للفيزياء ومشكلة الاستقراء والاحتمال وكيفية تكوّن النظريات العلمية، وكان كتابه: "الأسس الفلسفية للفيزياء ضمن هذا المضمون".

وتبعاً لهذه الكرونولوجية، يمكن الوقوف على أهم المفاهيم المركزية التي تمحورت حولها فلسفة "كارناب" وهي:

1. التحليل المنطقي (البناء المنطقي للغة)؛

2. - مبدأ قابلية التحقق؛

3. - توحيد العلم؛

4. - استبعاد الميتافيزيقا؛

5. - السيمانطيقا أو علم المعاني.

2 - التحليل المنطقي (البناء المنطقي للغة):

اضطلع "كارناب" بتكوين تصور جديد للفلسفة ينسجم مع معتقدات الوضعية المنطقية، فمهمة الفلسفة لا تنحصر فقط في تحليل الأفكار وتوضيح المبادئ الخاصة بالعلوم ، فطالما أن للفلسفة معنى معرفي، وإن لم يكن لها معنى تجريبي، فإن لها أن لا تتوقف على التوضيح والتحليل، وإنما أن تنتج معرفة جديدة لا تخرج عن لغة العلم . فقد انتهى "لودفيج فتجنشتاين" في كتابه "رسالة منطقية فلسفية" إلى أن مهمة الفلسفة هي توضيح الأفكار ومبادئ العلوم من دون أن يكون لها الحق في بناء المبادئ العلمية ، ومن ثم فقد حصر "فتجنشتاين" مهمة الفلسفة في دائرة ضيقة جداً، فوظيفة التحليل المنطقي هي تحليل كل المعرفة دون الاهتمام بالبحث عن الحقيقة في ذاتها أو إعطاء اعتبارات سيكولوجية لأصول أفكارنا وقوانين ترابطها.⁽⁵⁾

حاول " كارناب" في كتابه "البناء المنطقي للعالم" أن يبرهن على إمكان إعادة بناء مفاهيم كل حقول المعرفة بناءً عقلياً على أساس إحالتها إلى المعطى المباشر. والمقصود بإعادة البناء المنطقي، البحث عن تعريفات جديدة لمفاهيم قديمة كانت قد نشأت بفعل تطور تلقائي وغير مفكر فيه، مما جعلها تفتقر إلى الوضوح والدقة، أما التعريفات الجديدة، فيجب أن تتمتع بهاتين الخاصيتين (بناء جديد لمفاهيم العلم)، فالمعرفة عند "كارناب" يجب أن تتحوّل إلى أنساق منطقية سواء كانت معرفة صورية أو أو علمية تجريبية، ومن خلال هذه الأنساق يتم تحديد خواص ومقومات معارفنا، وأي معرفة لا يمكن إقامة نسق منطقي لها، فهي معرفة خالية من المعنى، ولا بدّ من استبعادها من دائرة العلم والفلسفة. أعلن "كارناب" عن بداية عصر جديد، تغيّرت فيه وظيفة الفلسفة إذ انتقلت من بناء الأنساق الميتافيزيقية والتأملية إلى بناء الأنساق المنطقية التي تعنى بتحليل قضايا العلم والفلسفة معا ، واستند "كارناب" في ذلك إلى استخدام المنطق الرمزي كأداة مثلى للاستعمال في مجال الفلسفة. إن الدقة شرط أساسي في إقامة الأنساق وفي اشتقاق القضايا، وهو ما توفّره اللغة الرمزية. وكان هذا نتيجة لتأثره بمحاضرات ودروس "غوتلوب فريجه" (1848_1925) في وضعه لنظامه المنطقي الرمزي في الرياضيات.⁽⁶⁾

3 - مبدأ إمكان التحقق:

لقد جعل الوضعيون المناطق معيار التحقق جزءاً لا يتجزأ من نظرية المعنى لديهم، ونظرية المعنى تفصل بين ما له معنى من العبارات وبين ما لا معنى له. وعادة ما يردّ هذا المبدأ بمعناه المعاصر إلى الفيلسوف النمساوي "لودفيج فتجنشتاين"، ومفاده أن معنى القضية مطابق لطريقة تحقيقها، أي أن

القضية تعني مجموعة من الخبرات أو التجارب التي تكون مجموعها معادلة أو مكافئة لكون القضية قضية صادقة⁽⁷⁾.

ويقسّم "كارناب" الخالي من المعنى النظري إلى ثلاث فئات:

1 - الكلام غير المفهوم كلية (كلام الطفل مثلا)؛

2 - أساليب الكلام التي تخلّ بقواعد بناء الجملة الصحيحة، مثل العبارة التي أوردها الفيلسوف الوجودي "مارتن هايدغر" في قوله: ما هي الميتافيزيقا؟ فيقول: "إنّ العدم يعدم نفسه". فهذه العبارة حسب "كارناب" تخطيء من ناحيتين: الأولى، هي أنّها تستخدم فعل مثل "يعدم" وهو فارغ من المعنى، والثانية أنّها تتعامل مع كلمة "عدم" بوصفها اسما وهي فارغة من المعنى أيضا.

3 - التعبيرات الانفعالية، ويدخل تحت المعنى "الانفعالي" كل الجمل الميتافيزيقية، بالإضافة إلى الشعر والأخلاق المعيارية والدراسات الدينية.

أما العبارات التي تتصّف بالمعنى النظري، فتنقسم إلى قضايا تخضع إلى معيار التحقق من جهة، وتحصيلات الحاصل، ولا يسمح بالصدق الضروري في النسق الوضعي إلا لتحصيلات الحاصل، وعلى هذا الأساس ميّز "كارناب" بين ثلاث فئات من العبارات:

- عبارات شيئية (Object sentences)، عبارات شبه شيئية (Pseudo object sentences) ،
وعبارات بنائية (Syntactical sentences) .

إنّ عبارات الرياضيات والعلوم هي عبارات شيئية (5 عدد أولي، النمرور مفترسة)، أما العبارات البنائية ، فهي تلك التي تتكلّم عن ألفاظ ، وعن القواعد التي تحكم استخدام تلك الألفاظ.

أخذ "كارناب" بمبدأ إمكانية التحقق للتمييز بين ما له معنى من العبارات، وبين ما ليس له معنى. ولكن لو نظرنا إلى المبدأ نفسه، هل يكون هو نفسه عبارة صادقة أو حتى عبارة ذات معنى؟

مما لا شك فيه أنّ هذا المبدأ ليس قضية علمية لأنّ القول بأنّ معنى القضية هو طريقة تحقيقها ليس قضية علمية، ومن ثمّ لا يمكن تحقيقها، وبالتالي يكون المبدأ نفسه خاليا من المعنى، ولا يمكن استخدامه معيارا للصدق أو للتفرقة بين ما له معنى من العبارات وما لا معنى له.

4 - توحيد العلم:

اتجه التحليل المنطقي للغة عند "كارناب" نحو تحقيق غاية مشتركة بين كل الوضعيين، وهو مشروع العلم الموحد الذي كان يهدف إلى توحيد الألفاظ العلمية، فاستحداث لغة علمية واضحة وضوحاً كاملاً أمر ممكن، لذا، فمن الممكن تحقيق وحدة لكل العلوم، وهذا ما تحقق بالفعل في الرياضيات والعلم الطبيعي، لقد اهتم "كارناب" بفكرة توحيد العلم حين شدد على التحليل المنطقي للغة كمنهج، يهدف من خلاله إلى إقامة نسق واحد لجميع الأفكار العلمية، فلا وجود لعلوم مختلفة ذات مناهج متباينة، ولا وجود لمصادر مختلفة للمعرفة، بل هناك علم واحد فقط، وما المظهر الخارجي للخلافات الأساسية بين العلوم إلا نتيجة مضللة لاستخدامنا لغات فرعية للتعبير عن هذه العلوم، ولقد وضّح "كارناب" ذلك في صورة بحث مؤداه أن جملة لغة العلم يمكن إقامتها على أساس فيزيائي. ويذكر عبد الرحمن بدوي عن وحدة العلم ما يلي: "اهتمت دائرة فيينا بفكرة وحدة العلم، وفي سبيل ذلك طالبت بلغة موحدة، بها يمكن التعبير عن كل قضية علمية. ولغة كهذه لا بد أن تحقق شرطين: أن ينبغي أولاً أن تكون لغة بين الأفراد، أي لغة ميسورة لكل إنسان وعلاماتها تدلّ على نفس المعنى بالنسبة للجميع، وينبغي ثانياً أن تكون لغة عالمية يمكن بها التعبير عن أي موضوع".⁽⁸⁾

5 - استبعاد الميتافيزيقا:

يتصور "كارناب" أن العلم يشتمل على الكل من حيث المبدأ، فهو بصفته معرفة مفهومية ليس لها حدود، ولا محدودية المعرفة العلمية دليل على كلية العلم، وهذا ما يجعلنا في غنى عن الميتافيزيقا، ويميّز "كارناب" بين استبعاد الميتافيزيقا الذي قامت عليه الوضعية المنطقية وبين المحاولات السابقة الفاشلة في رأيه، والتي يمتد تأريخها من الشكاك اليونان إلى تجريبي القرن التاسع عشر، فهؤلاء حاربوا الميتافيزيقا باعتبارها عقيدة كاذبة أو غير يقينية، أما الوضعية المنطقية فقد استفادت من تطور المنطق الحديث الذي سمح بتقديم حل أكثر دقة فيما يتعلق بالسؤال عن قيمة الميتافيزيقا، فعن طريق التحليل المنطقي للغة وللعالم تم الاستبعاد الجذري للميتافيزيقا، وصنّفت كل الأحكام الميتافيزيقية على أنها أحكام مزيفة، أو عبارات خالية من المعنى بالاصطلاح التحليلي المعاصر. إن المشاكل الكبرى التي شغلت الميتافيزيقا نفسها منذ القدم، فهي في رأي "كارناب" ليست مشكلات علمية على الإطلاق، لأن المشكلة تقوم حين تصاغ قضية، وينظر هل هي صحيحة أم باطلة، أما إذا كانت القضية بغير معنى، فإن المشكلة التي تعبر عنها هي مشكلة وهمية زائفة⁽⁹⁾. كان هذا القول دحض مباشر لما انتهت إليه الهيكلية الجديدة على يد "يرادلي" في انجلترا، وهو الاكتساح الذي عرفته الفلسفة المثالية الهيكلية على المشهد الثقافي الغربي

في النصف الثاني من القرن 20م، حيث رأى هذا المؤيد للهيجلية أنّ الفلسفة أو الميتافيزيقا لا يمكنها أن تبرهن على نتائجها إلاّ بافتراض هذه النتائج أولاً، أي بوضعها كفروض، فكما يفترض العلماء أنّ هناك قوانين تحكم الطبيعة، ثمّ يقومون بالبحث عنها، كذلك تفترض الميتافيزيقا نتائجها ثم تحاول البرهان عليها.

كان الهدف الرئيسي للميثاق العلمي لجماعة فيينا تخلص الفلسفة والعلوم من الميتافيزيقا، وتكوين قاعدة علمية لجميع العلوم تصلح لأن تكون أساساً لوحدة العلم. ولتحقيق هذه الغاية لجأ "كارناب" لاستخدام طريقة التحليل المنطقي للغة. ولم يكتف برفض الميتافيزيقا، بل عمد إلى البرهان على ذلك بوسائل منطقية وتجريبية.

وقد كتب د. عبد الرحمن بدوي عن (رفض الميتافيزيقا)، وعن "كارناب" قائلاً: "يعدّ كارناب ممن أسهموا في الوضعية المنطقية، وهي نزعة يصعب جداً إدراجها بين النزعات أو المذاهب الفلسفية بالمعنى الصحيح لأنّها تقوم أساساً على رفض الميتافيزيقا، مع أنّ الميتافيزيقا هي جوهر الفلسفة بالمعنى الصحيح".

6 - السيমানطيقا (علم المعاني):

أخذ "كارناب" عن " فريجه" الاعتقاد بأنّ المعرفة الرياضية تحليلية ⁽¹⁰⁾، وأنّ أساسها طبيعة المعرفة المنطقية ذاتها، وبهذا فإنّ مهمة المنطق والرياضيات ضمن جملة نسق المعرفة هي التي تزودنا بصورة المفاهيم والأحكام والاستدلالات، وفي التشديد على أهمية التحليل، جاء اهتمام "كارناب" بالنحو المنطقي من جهة وبعلم الدلالة من جهة أخرى، ومثّل هذا الانشغال المجال الرئيسي لمبحث السيمانطيقا لديه، وفي تشخيص "كارناب" أنّ المشكلة الفلسفية في حقيقتها هي مشكلات تتعلق ببناء اللغة، أقنعت أبحاث "الفرد تارسكي" في مجال علم السيمانطيقا أو علم المعاني بضرورة توسيع وجهة نظره، لذا كان من الضروري في التحليل المنطقي للغة تجاوز دراسة البناء، أي دراسة صور التعبيرات بغض النظر عن معناها، ليشمل دراسة المعاني، وهي نظرية المفاهيم أو التصورات الخاصة بالمعنى أو الصدق. ومثّل هذا المجال الإهتمام الرئيسي لـ "كارناب"، فنشر حين استقرّ في أمريكا بحثاً في (الموسوعة الدولية للعلم الموحد) بعنوان "أسس المنطق والرياضيات" عام 1939، ثم سلسلة من الدراسات سميت (دراسات في علم المعاني).

ضمن هذا الإطار، يرى "كارناب" على أنّ عمل الفلسفة أصبح هو التحليل المتعلّق بالمعنى، أو ما اصطلح عليه بالتحليل السيمانطيق، وعلى غرار الطريقة التي أقامها "كارناب" في إقامة البناء المنطقي

للغة، أي الاهتمام بفكرة "السنتاكس المنطقي للغة" كنظرية تحليلية لتراكيب العبارات اللغوية والتي كان يهدف من ورائها إلى بناء النظرية العامة للأشكال اللغوية، أخذ "كارناب" على عاتقه أن يقسم آلية علم المعاني بطريقة مماثلة للطريقة التي أقام عليها البناء، وعلى هذا الأساس قدم "كارناب" تفسيرات ناجحة بواسطة التكافؤ المنطقي للتصورين القديمين الخاصين بالمفهوم والمصدق، وقد استخدم "كارناب" هذين المفهومين كأساس لمنهج جديد في التحليل السيمانطيقي الذي قدمه بدلا من المنهج المألوف استخدامه، والخاص بعلاقة الاسم الذي كان سائدا في مناقشات المعنى عند "فريجه".

خلاصة :

ومما يمكن استخلاصه انطلاقا من هذا البحث، الذي اهتم بالتحليل المنطقي للغة في فلسفة "رودولف كارناب"، أن اهتمام فلاسفة الوضعية بمشروع العلم الموحد الذي أسست له الفلسفة العلمية لأجل تحقيق مطلبي الدقة والموضوعية، لم تكن الغاية الأبعد منه سوى تجاوز الميتافيزيقا واستبعادها استبعادا جذريا بالطرق المنطقية⁽¹⁵⁾، وهذا ما جعل "كارناب" يشدد على ضرورة استخدام المنطق الرمزي كلغة أساسية للتعبير عن محتوى نسق العلم، فمهمة التحليل المنطقي هو الوظيفة التي وجدت لأجلها الفلسفة العلمية، والتي من المفترض أن تكون بديلا كافيا لمشكلات الفلسفة الكلاسيكية وما تضمنته من قضايا ميتافيزيقية فارغة من المعنى، وبهذا تجاوز "كارناب" المبدأ الذي حددته الوضعية المنطقية، حين حصرت مهمة الفلسفة في تحليل مفاهيم العلم إلى توجيه العمل الفلسفي نحو بناء أنساق منطقية تسمح باستبعاد الميتافيزيقا بالفعل من دائرة القول الفلسفي العلمي⁽¹⁶⁾. وضمن هذا الإطار أسس "كارناب" لفكرة الفهم العلمي للعالم، وهي الرؤية التي لا تقتنع إلا بالقول العلمي الذي تمّ اختزاله في منهج التحقق الوضعي الذي استند إلى منهج التحليل المنطقي الذي يستثمر آليات المنطق الرمزي وفلسفة التحليل للوصول إلى الهدف الأكبر المتمثل في صنع فلسفة علمية خالية من الشوائب الميتافيزيقية، وهو الأفق الذي تطلّع إليه "رودولف كارناب" من خلال التحليل المنطقي للغة.

الإحالات والهوامش:

1- رودولف كارناب Rudolf Carnap (1891-1970)، فيلسوف ومنطقي نمساوي، يعدّ أحد أبرز زعماء الفلسفة التجريبية المنطقية Logical empiricism أو الوضعية المنطقية Logical positivism، ولد في رونسدورف Ronsdorf بالقرب من بارمن في ألمانيا، وتوفي في كاليفورنيا. درس في جامعتي "فرايبورغ وينا (1910-1914)، حيث تخصص في الفيزياء والرياضيات والفلسفة، وتأثر كثيرا في "ينا" بأستاذه الرياضي المنطقي "غوتلوب فريجه"، وحصل في عام 1929 على الدكتوراه من الجامعة نفسها برسالة عنوانها "المكان" إسهام في نظرية العلم من أهم مؤلفاته: "البناء المنطقي للعالم"، "التركيب المنطقي للغة"، "الأسس الفلسفية للفيزياء" و"مقدمة في علم المعاني (السيمانطيقا).

- 2- في سنة 1929، أطلقت جماعة فيينا على نفسها " حلقة فيينا"، وأصدرت منشورا " مانيفستو" بعنوان " وجهة نظر علمية إلى العالم"، تحدّد فيه موقفها من المشكلات الفلسفية والمنطقية والفيزيائية والاجتماعية.
- 3- رودولف كارناب: الأسس الفلسفية للفيزياء. ترجمة: د. السيد نفاذ. دار الثقافة الجديدة. القاهرة. 2003. ص: 06.
- 4- د. رشيد الحاج صالح - النظرية المنطقية عند كارناب . دار الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق. 2009. ص: 20.
- 5- رودولف كارناب - الأسس الفلسفية للفيزياء - ص: 09.
- 6- الحاج حسن و داد: رودولف كارناب والوضعية المنطقية . المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ط1. 2001. ص: 31.
- 7- لودفيغ فتنجشتاين : رسالة منطقية فلسفية. ترجمة : عزمي إسلام . المكتبة الأنجلو مصرية. 1968. العبارة رقم: 4.031. ص: 83.
- 8- فؤاد كامل. الموسوعة الفلسفية المختصرة. دار القلم. بيروت. لبنان. د. ت. ص 44 .
- 9 - عبد الرحمن بدوي . موسوعة الفلسفة. ج2. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ط1. 1984. ص 56 .
- 10- وايت سورتون - عصر التحليل. ترجمة : أديب يوسف شيش. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. 1975. ص 61 .
- 11- رشيد الحاج صالح: النظرية المنطقية عند كارناب. دار الهيئة العامة السورية للكتاب. دمشق. 2009. ص 83 .
- 12- رودولف كارناب: الأسس الفلسفية للفيزياء. ترجمة : د. السيد نفاذ. دار الثقافة الجديدة . القاهرة . 2003. ص 102 .
- 13- حسين علي : الميتافيزيقا والعلم . دار قباء للطباعة والنشر. ص: 66.
- 14- كارل بوبر: منطق البحث العلمي . ترجمة: محمد البغدادي . المنظمة العربية للترجمة. ص: 63.
- 15- محمد قاسم : في الفكر الفلسفي المعاصر - رؤية علمية - دار النهضة العربية. ص: 274.
- 16- كارل بوبر: منطق الكشف العلمي. ترجمة : ماهر عبد القادر محمد علي. دار النهضة العربية . ص: 147.

أزمة الموضوعية و مفارقات الأنا و الآخر -تأملات في سوسيولوجيا الذات الباحثة-

بن لعوج لطفي، سيكوك قويدر
طالب دكتوراه تخصص علم الاجتماع ، أستاذ تعليم عالي
جامعة عبد الحميد بن باديس - مستغانم

ملخص :

لقد شهد العقد الأخير تطورا معرفيا علي مستوى الأنساق المعرفية في العالم الغربي و كان لهذا الأخير عدة انعكاسات ثقافية واجتماعية و فكرية علي طبيعة تركيبة و بنية العقل العربي و بالخصوص التيار الوضعي الذي هو وليد الثورة العلمية المتجسدة في المشروع الحداثي الاروبي وهنا سيجد الباحث العربي و بالخصوص في ميادين العلوم الاجتماعية نفسه أمام وضعية و مفارقات ابستمولوجية يحاول تارة التحرر منهجيا من الآخر أي (الغرب) وتارة أخرى يستهويه العودة إلي الأصول فيسلك سلوكا ذاتيا في التعامل مع التراث ليجد نفسه أمام قطيعة لا يمكن تجاوزها إلي بإعادة التفكير في الأطر النظرية و المفاهيمية مع تقبل الاختلاف و الانفتاح علي الآخر.

الكلمات المفتاحية : الانوية ، الشخصانية الإسلامية ، دياكتيك التدخيل و التخريج ، النمذجة ، الذات الفاعلة ، العدمية ، البناء و الهدم ، التعارض ، الاختلاف المتعالي.

مقدمة:

ينظر العالم المتخصص إلي العلم على أنه الطريق إلى فهم العالم و أنه وسيلة للشرح و الاستيعاب، تمكنه من التنبؤ و التحكم في ظواهر هذا العالم ، و يمكننا القول بأن هدف هذا العالم النهائي بالنسبة له هو التنظيم أو الوصول إلى نظريات معينة ⁽¹⁾ ففي كتابه " أفول الغرب" ينتهي " اوزوالد شينغلر" (1880- 1936م) إلى نتيجة مؤداها أن المجتمعات الغربية عاجزة أن تتقدم إلى أكثر مما بلغته (...). فقبولت بالرفض من أولئك الذين يعتقدون إن قضاء التاريخ لا يمكن رده و أن المستقبل لا يمكن أن يكون قصة محددة سلفا. و إنما في وسع الناس ما لو عرفوا أكثر عن ذواتهم و مجتمعاتهم و مدى تأثيرهم فيها وعليه فالبحث يجب أن يتوجه صوب نظرية للمجتمع تندرج من مجرد تأملات نفسانية بالمعنى الواسع نحو نتائج ملموسة ⁽²⁾ كما شهد العقد الأخير دراسة ابستمولوجية لعلم الاجتماع بمعنى دراسة الإنتاج المعرفي لأقسام علم الاجتماع... فالفرق بين الدراسة السوسيولوجية و دراسة ابستمولوجيا السوسيولوجيا في الكون الأول يحاول بحث الظواهر الاجتماعية من خلال الأدبيات و الأنساق المعرفية في علم الاجتماع؛ بينما يبحث

الثاني في إنتاج المعرف في نفسه، تطوره، سياقاته، الباحثين و الدارسين له⁽³⁾ و علم الاجتماع كعلم حديث النشأة نسبيا طبعي أن يتميز نموه و تطوره بظهور النظريات المتصارعة و المتضاربة و إذا كان هذا الموقف لم ينتهي فإن الصراع لم يعد على نفس الدرجة من المودة و العداوة التي كانت عليها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر... فالبرغم من هذا فعلماء الاجتماع اليوم متفقون حول نظرية سوسيولوجية شاملة لكن يلجئون للتعبير عن قضاياها باصطلاحات و تعابير مختلفة⁽⁴⁾؛ فمن واجبنا أن ندرك أن الأبحاث المنهجية العملية ليست نافعة فقط، بل إنها ضرورية كذلك فنحن لا نزداد علما إلا من تطور المنهج و إصلاحه و ذلك عن طريق المحاولة و الخطأ⁽⁵⁾؛ فالباحث السوسيولوجي العربي مرتهن بالموضوع و العلاقة اللامتساوية بالآخرين ك لحظة ضرورية و كصيرورة تعبر عن فعل التحول إلى الآخر أي تلك اللحظة التي يتجاوز فيها الإنسان ذاته ليضيع ظاهريا في الموضوع المكون أو في علاقته بالآخرين، مستحوذا على أبعاد جديدة من ذاتيته من خلال الابتعاد عن الموضوع أو عن الغير⁽⁶⁾ هكذا يحصر النموذج النظري من حيث كونه يعبر عن نقاط القوة و نقاط الضعف، مناهضا تجاوزاتها الثنائيات المنهجية الرئيسة في علم الاجتماع و الممزقة بالتناقضات المتكررة لكل من الفرد/ المجتمع، الذاتية/ الموضوعية...⁽⁷⁾

كما فتح هذا كله مجالا لصراع إيديولوجي كان ضحيته الباحث في ميادين العلوم الإنسانية فقد نبأنا إذا ما قلنا إنه يجب استحضار الذات الباحثة و تجاوز روتين العملية النقدية في ظل هيمنة الآخر الذي يسعى دائما لتشكيل صورة قاتمة و مليئة بالنزعة الاثنوجرافية الكامنة تحت ستار العولمة أو ما بعد الحداثة و بالتالي هناك فشل مؤقت على المستوى، الإدراكي و الاستمولوجي، قد يستديم إذا لم نجد تصوراتنا اتجاه الآخر و اتجاه ذاتنا التي لا تزال رهينة الجمود و التحيز الثقافي و عليه فهل وجب على الباحث السوسيولوجي العربي أن يتحرر من الآخر فكريا ليصل إلى فك لغز التبعية؟ أم أن هناك واقعا موضوعيا وجب التعامل معه بمرونة و بصيرة؟ واقع له من الدلالات الزمكانية و السوسيو معرفية ما يجعلنا نعيد النظر في كل المقاربات و الرهانات التي تبناها الآخر على حساب (الأنا) ثم (نحن) الذي لم يستوعب بعد تلك المفارقة الثنائية المتعلقة ب (الذات/ الموضوع) (السلطة/ المعرفة)، (الماركسية/ النيوليبرالية)، (الدين/ التدين)، (الوجودية/ البنائية)، (الأنا/ الانوية)⁽⁸⁾، مع بعث النماذج التقليدية و تكييفها مع التحولات المعرفية المستحدثة و في هذا الإطار يتم تطويق شامل لتلك المتغيرات ذات الأبعاد الميتولوجية و الفلسفية من جهة و السلوكية من جهة أخرى في قراءتنا الواعية للتراث سواء أكان ذلك نصا منقولا أو فعلا مقصودا أو منهجا مدروسا أو مطبقا، كل هذا لبناء النموذج المعرفي المنشود مع تحرر من قيود الفكر المحدود.

1 - هيمنة الآخر (نحو تحليل ابستمولوجي جديد):

تطمح الدراسات الإنسانية الوضعية إلى أن ترفع مستوى الإنسان إلى درجة يستطيع معها استثمار قدراته... فهل لطموحه هذا مبرر؟

إن القضية هنا ليست الدخول في تصنيف المعارف الإنسانية بل استعراض وجهة نظر الدراسات الإنسانية الوضعية أو التعرض لفلسفتها، أو القاعدة النظرية التي تقوم عليها دراسة الإنسان و سلوكه، بحيث يؤدي بنا هذا التعارض إلى الإجابة نفيًا أو إيجابًا على السؤال التالي: هل تقوم الدراسات الإنسانية الوضعية على قاعدة سليمة إذا ما قورنت بما تطرحه الرؤيا الإسلامية من مفاهيم و قواعد يمكن أن تقوم عليها الدراسات الإنسانية؟⁽⁹⁾

إن استلزام الفكر السوسيولوجي العربي يعيد بنا النظر... في ما ذا كان الحصر الموضوعي قد أزال العلوم النظرية و العملية (الجهاد المبثور) فباتت الأمة كسيحة ليس لها فكر نظري و لا عملي و لا تطبيقات مبدعة لنوعين فآل بها الأمر إلى التسول من الثقافات الأخرى لتستعير منها حلولاً ملفقة يكتفي علماءها المزعمون بتبرير ما يستورده الموهومون⁽¹⁰⁾... فبدلاً أن يرى الباحث صورة الآخر في ذهنه رأى صورته في ذهن الآخر وذلك بدلاً أن يرى الآخر في صورة الأنا... و لما كان الآخر متعدد المراتب ظهر الأنا متعدد الأوجه فبدأ بصورة الآخر ثم صورة الأنا فيها مثل "الشخصانية الإسلامية" و "الماركسية العربية في العلوم الإسلامية" و "الإنسانية الوجودية في الفكر العربي" كما يمكن أن يستعار المنهج الغربي وحده بدلاً من أي مذهب و بالتالي يدرس التراث بمنهج "ماركسي" أو "بنيوي" أو "ظاهراتي" أو "تحليلي" فيضحي بالموضوع في سبيل المنهج و كأن الموضوع لا يفرض منهجه من داخله و كأن الحضارة التي ينتمي إليها الموضوع لا منهج لها⁽¹¹⁾.

فمجموعة الأفراد - الذين ينظر إليهم من خلال خصوصيتهم الفردية باعتبارهم أشخاصاً متميزين عن غيرهم يضع... نوعاً من الاعتراف المتبادل، هذا و في مضمار تحليله لهذا النمط من الاعتراف - بين "جورج هربت ميد" - أن الفرد الذي يقيم علاقة عملية مع ذاته يؤكد من تلقاء نفسه أنه ليس فقط كائن مستقل بذاته و إنما متفرد و أنه قادر على اتخاذ موقف "الآخر المعمم" الذي يسمح له بتحقيق التوافق التداوتي⁽¹²⁾.

هكذا يجد الباحث نفسه وجهاً لوجه أمام ذاته التي يمزقها و عيه الشقي بالتناقض الحاد بين الكوني و الخصوصي ، الأسطوري و الحقيقي، الذي يتكون منه وجوده ، بوصفه فرداً من تقنيي المعرفة العلمية، فيدفعه شقائه إلى أن يصبح (باحثاً ميدانياً)، باحثاً عن ذاته كيفما يجعل منه كلا منسجماً متناغماً (...)

لكن ما أن يبدأ البحث في ذاته، حتى ينتهي إلى أنه لن يكون قادرا على فك ألغاز تناقض ذاته، و التحرر من آلام هذا الأخير إلا بالبحث في المجتمع و أديولوجيته و بنيته... و ممارسته الاجتماعية لأن ذاته لا وجود لها بمعزل عن ذلك المجتمع... إنها وجهه الآخر⁽¹³⁾ و في هذا الإطار قد نلتمس عزلا للموضوع بكيفية يعبر على ذلك " دوسارتو": " من جهة لابد للخطاب التاريخي من إقصاء الموضوع الذي يدرسه لتتأسس حصانته العلمية، لكن من جهة أخرى، يستحيل على هذا الخطاب أن يتأسس دون الموضوع الذي يستحضره، فهذا الموضوع، هو في الوقت نفسه، ما يجب عزله لضمان الموضوعية(...) فيتوجب استبعاده (المسافة الضرورية بين الذات و الموضوع)..."⁽¹⁴⁾.

في تقديرنا إن "التعارض" بين الأنا و الآخر. أو بين "الإسلام" و "أوروبا المسيحية" بدأ يتبلور مع انكشاف الطابع الاستعماري الامبريالي لأوروبا السياسية في علاقتها بالعالم العربي الإسلامي، و بعد أن كان الخصم المتفوق يحتفظ بالمسافة التي تبعده عن الأنا، و تسمح له من ثم بإدراكه إدراكا مكتملا أو شبه مكتمل، اقترب من حدود تهديد الذات بالاحتلال المباشر للأرض، فتحوّل "الخصم المتفوق" إلى خطر ماثل (...). ومع تبلور هذا "التعارض" نشأت الحاجة إلى "التوفيق" وبدأ التفتيش داخل تراث الذات الإسلامي⁽¹⁵⁾ وهذا لا يعني الاستغناء عن شبكة تداخل الذات و التفاعلات فان عودة الأنا (je) "عودة الفاعل" (A.Touraine, 1983) تكرر عودة "الأنت" أي الشرط العلائقي للانا (moi) (f,jacques,1982)، إنها الغيرية التي تسبق العلاقة و ليس العكس، إن منطق الاختلاف يحاول أن يكمم الغيرية بتبنيها، فخطاب التداخل الثقافي يتوقف على التفاعلات بمعنى المقاربة الاتصالية للشخص⁽¹⁶⁾. ويعرض "سارتر" آخر موضوع لديه وهو العلاقة بين الذوات أو وجود الأنا مع الآخرين ويرى أن الآخر لدي "هوسرل" مازالت له وظيفة معرفية لإقامة الخبرة المشتركة وليس آخر بلحمه (...). ففي نظره إن العالم كما يكشف عن نفسه للشعور هو علم الذوات مشتركة لا يكون للآخر فيه حضور كمظهر محسوس بل يكون فيه الآخر شرطا دائما لوجوده... فيوجد على شكل طبقة من الدلالات المكونة والتي تتعلق بالموضوع الذي أخذه في الاعتبار أي أنه هو الضامن الحقيقي لموضوعيته⁽¹⁷⁾.

وفي هذا الإطار فان ما يسمى سوسيولوجيا المعرفة والتي تري الموضوعية في سلوك الأفراد... قد أغفلت النقطة الحاسمة التالية : حقيقة أن الموضوعية ترتكز كلية على النقد... إن الموضوعية لا يمكن أن تقسم إلى بلغة الأفكار الاجتماعية مثل التنافس (بين علماء الأفراد كما بين المدارس الفكرية المختلفة و التقاليد) بمعنى التقاليد النقدية، والمؤسسات الاجتماعية (النشر... المؤتمرات...) وقوة الدولة، القدرة السياسية للدولة على تحمل النقد الحر⁽¹⁸⁾ وهكذا فان مؤسسة العلم تعبر عن تزواج الحياة الحديثة مع ديناميكية تجديد وتغيير مضمرة لا تستطيع وحدها إضفاء "معنى" إلى بالنسبة لممارسي العلم المحترفين

من يضطلع نشاطهم بخدمة البحث العلمي بوصفه معياراً منظماً...مع استحداث أساليب حساب عقلانية...تعزز ذلك التصرف المنهجي للنشاط المباشر المميز كثيراً للرأس مالية المعاصرة و العقلانية التي تنطوي بدورها على عواقب يتعذر تجنبها في ميدان التنظيم الاجتماعي⁽¹⁹⁾ وعليه وفي قراءتنا لسلوك الباحث السوسيولوجي العربي كان لزاماً علينا أن نتوقف عند المفارقات التالية :

1 - 1 هيمنة الآخر والاعتراب :

لكي يدخل عالم الاجتماع إلى العالم الأكاديمي كان عليه إن يقطع طريقاً طويلاً من الأهلية والممارسة مع الاعتراف له من الآخرين مما يتيح له العمل في وسطه الأكاديمي، والأكثر من ذلك فهو عالم متمأسس بقوة (جامعات، مراكز البحث،...) فيجب عليه أن يحصل على اعتراف مؤسساتي لتجنب مخاطر الاعتراب⁽²⁰⁾ كما نجد أن هناك اتساع الفجوة بين عالمي الواقع واليوتوبيا الذي يتزايد في ظل صراع الأهداف وعدم الشعور بالولاء، وعدم القدرة على فهم الأحداث والشعور بعدم القدرة على التأثير فيها... حيث يزداد الاعتراب في ضوء إقرار حقيقة مفادها أنه عندما يكون هذا الأخير في وضع المجرى على الاختيار بين البدائل التي لا يكون بينها اختلافات حقيقة أو عندما يمنع من بلوغ قرار ما... فهو في حالة أين يمكن تصنيفه ضمن الأنماط المتعددة للإغراب⁽²¹⁾ وفي هذا السياق يستقي "هيجل" مفهوم الاعتراب من (فلسفة العقد) والذي ينصب على استسلام الفرد وتنازله عن حقه في السيادة لآخرين قد يمارسون هذا الحق في إطار المجتمع المدني... بمعنى تنازل الفرد عن استقلاله الذاتي وتوحيده مع الجوهر الاجتماعي حينها تنتهي مرحلة اغترابه عنه⁽²²⁾ ومن نقاد التيار الموضوعي الذين تناولوا مسألة الاعتراب "الدكتور روزاك" يقول هذا الأخير :

"...نجد العلوم في دأبها الدائم لتحقيق الموضوعية فيرتفع الاعتراب إلى أعلى درجات الأهمية، وكأنه السبيل الوحيد لتحقيق علاقة صادقة مع الحقيقة فيصبح الضمير الموضوعي هو حياة اغتراب وصلت إلى أعلى مستوياتها من التقدير وسميت بالطريقة العلمية، وتحت لواء هذه الطريقة تخضع الطبيعة لإرادتنا، حتى تصبح الحقيقة في النهاية عالماً من الاعتراب المتحجر..."⁽²³⁾

1 - 2 جدلية الذات والموضوع وتطرف العدمية:

إن علم اجتماع الفهم مهدد بالوقوع في ذاتية متطرفة (عدمية): لأن كل النظريات ما هي في النهاية سوى تعابير تأويلية لفرد باحث في العالم الاجتماعي الثقافي بطريقة مختلفة (...). فالنظرية هنا ليست سوى رؤية ذاتية و خصوصية، لفكرة نفسية ذهنية و ليست مقولة ابستمولوجية (معرفية). في هذه

الحالة، ليست هناك لا قطيعة وضعية و لا ذهاب و إياب جدلي بين الذات و الموضوع فالباحث يعيد صياغة عالمه المعقول في السياق الاجتماعي- الثقافي الخصوصي حيث هو نموذج⁽²⁴⁾ و من أهم القراءات العربية في هذا المضمار تلك التي نجدها عند الأستاذ - عبد الوهاب المسيري- الذي يلح على أنه كما يطلب من الباحث أن يكون "موضوعيا" بمعنى أن يتجرد من ذاته و التي تعني أن يسكت عن ذاكرته الحضارية و قيمه و ضميره و خياله، و من ثم إلى إبداعه فيتحول إلى صفحة بيضاء، تتلقى معطيات الواقع و تراكمها، وحدة بسيطة فوق بسيطة معلومة فوق معلومة وثيقة فوق وثيقة (...). مما يفقده القدرة على الربط بين التفاصيل و على رصد الظواهر في كليتها و تركيبها و تناقضها⁽²⁵⁾.

إن البحث عن علل الفاعل الاجتماعي يعني نمذجته بوصفه موضوعا يتحرك وفقا للدواعي كما يعني التأكد بأن الفاعل واعي، عقلائي، قصدي و استراتيجي يعني نمذجته بوصفه كذلك. إن التحليل الكيفي، ليس تطابقا خالصا بين التأويل و الموضوع و ليس أكثر مما هو عليه التحليل الإحصائي فكلاهما يندمجان العالم الملاحظ فلا واحد منهما رغم ذلك، لا ذاتيا خالصا و لا موضوعيا صرفا⁽²⁶⁾ لقد حاول سارتر J.p - sartre في كتاباته أن يخفف من وطأة النزعة العدمية التي تغمر كيان الإنسان الوجودي بإعطائه بعدا تاريخيا، جدليا، ماركسيا يمنح تفسيراً آخر للذاتية المتعالية⁽²⁷⁾ فأى تطبيق لمناهج البحث و التفكير الكوني على الذات بغرض فهم تناقضها و فهمها موضوعيا يتطلب بالضرورة تطبيق تلك المناهج الكونية عينها على الموضوع أي على المجتمع الحديث الذي يمزقه هذا التناقض نفسه. فمن خلال هذا الانقلاب الدائم: "إعادة إرسال الذات إلى العالم و إعادة إرسال العالم إلى الذات" وفق دياكتيك يصفه " سارتر" ب " دياكتيك التخريج و التدخيل" الذي يتم من خلاله تحديد وجود الذات و المجتمع⁽²⁸⁾.

1 - 3 مسألة الاختلاف و الهيمنة الثقافية:

إن آليات الإقصاء الثقافي المهيمن تتطور من خلال حقل من الثقافات ذي بالغ أهمية للثقافة المهيمنة عليها: الدين، اللغة، المعرفة العلمية فالحقل الثقافي يتموضع من جديد كمنطق علائقي من المسيطر إلى المسيطر عليه⁽²⁹⁾ و ربما إذا حاولنا تعريف الثقافة العربية لن نجد تعريفا أحسن من التعريف الذي ذكره الأستاذ " عبد السلام المسدي": " الثقافة العربية هي مناط الشخصية العربية و مستودع قيمها ووعاء حكمتها و حقيقة هويتها الحضارية (...). شاملة لمظاهر المادة و الروح. ذات عراقة تاريخية تتميز بقيم فكرية عالية و قيم الحق و العدل و المساواة و احترام المعرفة... فهي تمثل الثقافات الأخرى (دون إذابة و ذوبان) تنفرد بجهاز لغوي ليس له مثيل في السعة و المرونة⁽³⁰⁾ فبالنسبة ل"تورين (1978) - A. Touraine " كل الحركات التي تنادي بالاختلاف أو بالهوية تستغني بكل سهولة عن أي تحليل للعلاقات

الاجتماعية" أفق تراتبي و تفاوتى بقدر ما تكون الجماعة المسيطرة هي التي تدعى حق و سلطة إخلاف الآخر. فليس القصد هو الاعتراف أو الاحترام (...) كل اختلاف يعلن بالنسبة إلى قاعدة ما، ضمنية أو خارجية ولا يتحقق إلى من قبل جماعات أو أفراد هم في موقع الشرعية...⁽³¹⁾. وفي هذا السياق ففى مجال أنماط الحياة الاجتماعية نجد تموضع نسق البنية الاجتماعية يتحدد وفق شروط أساسية بنائية يعبر عليها بثنائيات (الأعلى/ الأدنى، الغنى/الفقر) و التي تأول كبناء أساسي لممارسة و إدراك هذا الأخير وفق طرق آلية تمنح أولوية الحريات متجاهلة شروط الطبقة الاجتماعية كمحتوى تختلف فيه هذه الوضعية فالطبع (habitus) كمنتوج يضبط شروط الاختلاف الذي يمكن تناوله كمفارقة بين الممارسة التصنيفية و التراتبية⁽³²⁾.

إن اختلاف المبحوث عنه هو اختلاف شيء يتميز...وهو ما يسميه "جيل دوولوز" (بالاختلاف المتعالي) يعني ذلك أنّ الكائن يعبر عن اختلاف يوجد في كل شيء وراء كل شيء ولكن وراءه هو لا يوجد شيء، ومن مقتضيات الاختلاف أن يمر من خلال كل الأشياء و أن يوجد من داخل كل الأشياء، إن الاختلافات وحدها هي التي تتشابه و تتماثل و تتعارض أو تتماها⁽³³⁾ فأى تقسيم قد يكون عائقا معرفيا يحجب عنا منطق الاتحاد الذي يكشفه حيث يمكننا أن نفكك بنيته و نعرف تهافتة (...) يجري العادة في تصنيف الاتجاهات النظرية و السياسية أو الفصل بين السلطة و المعارضة و إن كان هذا التصنيف طبعا ضروريا- فقد يتحول بحكم الاستعمال و البقاء إلى عائق منهجي و معرفي ذهني يوهم المختلف أنه مختلف عن الآخر، في حين أنّ كلاهما محكوم بالمنطق نفسه و يخضع للآليات نفسها⁽³⁴⁾ فكل فعل يندرج في شبكة من تداخل الذاتيات و التفاعلات، فتتقاطع مع محور (الذات/الفرد) فهذا التمرکز الفلسفي و السوسيولوجي يؤدي إلى تساءل حول الموضوع و بنفس القدر حول "المراقب" حول (الأنا) و بنفس القدر حول (الأنثى) أو (الهم) فكلما وضع الآخر موضع سؤال تضاعف بتساؤل حول الأنا، حيث لا تهدف المقاربة التداخلية الثقافية إلى تحديد هوية الغير بسجنه، في شبكة معاني أو مقارنات على سلم اثنوي مركزي بل أكدت على العلاقات أكثر منها على الثقافات في حالتها المنفردة⁽³⁵⁾.

2 - تجاوز الآخر تسليم بمبدأ العقلانية أم مسألة تجديد الأبنية النظرية؟

إذا كانت الأبنية النظرية في الغرب خاضعة لمنطق التجريب و المحاولة و الخطأ فإن النموذج النظري للمجتمع العربي القائم في الطبقات الفكرية للإسلام بكل اجتهاداتها (...) و على هذا النحو تصبح نظرية المجتمع من منظور إسلامي قائمة فعلا كموقع اتفاق فعلي، لنّ الدين متفق عليه و معتقد فيه...حينها يمكن اكتساب ميزة لم تتوفر للنظرية الغربية، فليس هناك فوضى نظريات أو تباين يصل إلى حد التناقض بين هذه النماذج النظرية الغربية⁽³⁶⁾ و مما يعزز هذا التصور ما دعا إليه "بول فايربند" في

مؤلفه "ضد المنهج" 1975م إلى ما سماه (النظرية الفوضوية في المعرفة) والتي تنطلق من مقولة " أي شيء يؤدي الغرض" ففي نظره أن ما نعتبره عادة بالمنهج العلمي، إنما هو قيد علينا فلو نظرنا إلى تاريخ العلم لأفينا أن ممارسات شتى قد ساهمت في تطوره (...) و في هذا الإطار يدعوا "فايربند" الى تشجيع الأفكار الغريبة عن العلم كدعوته إلى عدم الاستغناء عن أي نظرية قديمة و عدم رفض أي نظرية جديدة و إنما استخدامها و بلورتها.⁽³⁷⁾

فمجتمعاتنا اليوم تسعى للنهوض بنفسها من جانبين: جانب العناصر التقليدية الممتدة بجذورها في عوالمها الثقافية و جانب العناصر المستحدثة المستعارة من المجتمعات المعاصرة لها و الأكثر تحضرا منها، فيجب في هذه الحالة أن لا تكس هذه العناصر المستحدثة إلى جانب عناصرها التقليدية بل و جب تحليلها و تكييفها مع متطلبات واقعها⁽³⁸⁾ و يعبر " طه عبد الرحمن" عن هذا الجانب من العناصر بالتقليد النظري الذي هو العمل بقول الغير مع تحصيل دليل نظري لا عملي يصحح هذا القول بناء على هذا التعريف فإن طائفة ممن ينتسبون إلى الاجتهاد ينالهم وصف التقليد و أولئك الذين يقفون عند حد اشتراط إقامة العمل على الاستدلال بل إنهم يذهبون إلى مذاهب أهل العقل المجرد فيشترطون الأخذ بطرقهم في التجريد و التركيب و هم في هذا غير محقين لعدة أوجه من الأسباب⁽³⁹⁾ ثم إن سر الفلسفة و انتقالها من موضوع إلى موضوع آخر و طريقتها في البرهنة العلمية بمرادف لما هو نظري... يمثل المعرفة النظرية كلها و الحقيقة أن هذا السبيل هو الذي يرفع من انحطاطها المستمر الذي عاشته منذ انحطاط الحضارة الإسلامية (...) فلا زالت مواقفها من الواقع و الإنسان مبهمة كما لا تزال تخضع للفهم الحسي المباشر الذي يشكل البنية الثقافية للمجتمعات العربية اليوم، بينما نجد الكثير من الشعوب خاصة منها الغربية تجاوزته منذ زمن بعيد وصولا إلى الوعي العلمي المنظم⁽⁴⁰⁾ ففي الربع الأول من القرن السابع عشر وضع "فرنسيس بيكون" البنية الأولى في صرح الفكر المعاصر بوصفه الطريقة التجريبية في تكوين المعرفة و هي تقضي بأن تبني المعرفة على الخبرة و الاختيار أي عمل التجارب و القياس و الإحصاء و رصد النتائج... و خلق تجارب جديدة و في الربع الثاني من القرن وضع "ديكارت" البنية الثانية في صرح الفكر بطريقته العقلانية⁽⁴¹⁾ حيث أكد في جل أبحاثه المعرفية عن ممارسة الشك في كل ما يتعلق بالمعرفة والوجود... فكلما مارس عملية الشك و التي هي نوع من التفكير يدرك بشكل يقيني بأنه موجود بالفعل إلا أن هذا الوجود لا يعني نفي وجود الفكر أو الذات المفكرة التي تشك و تتعقل و تثبت و تنفى و تتخيل و تتصور فالتفكير يصقل عنده ماهية هذه الذات الموجودة. فمن هنا كان اليقين ذا طبيعة عقلية خالصة⁽⁴²⁾.

فعندما يقوم "ديكارت" بإثبات "الأنا أفكر" فإنه يفعل ذلك مقترنا بالشك المنهجي طامعا في "تقديم العلوم".... و لهذا يهب المنهج الديكارتي أي الشك...بطبيعته كمشروعات أنا (...) فيرى إلى الأنا

أفكر الذي يظهر مع هذه المشروعات و الذي يهب بنفسه بوصفه مرتبطا ارتباطا منطقيا بالشك المنهجي) أنا ظاهر في أفقه) هذا أنا هو صورة من صورة الربط المثالي و طريقة تثبت أخذ أنا أفكر في نفس الصورة التي أخذ فيها الشك⁽⁴³⁾ و من هذه المنطلق أصبح البحث العلمي يسعى إلى عقلنة الواقع و هنا نجد الفكرة القديمة نفسها بان (الطبيعة و الإنسان و سلوكه و أفعاله أجزاء الطبيعة) نسقا يسير وفقا للقوانين منتظمة، و لكن الانتقال من العبارات الوصفية لما هو قابل للملاحظة إلى عبارات عامة ترتبط بعبارات عام أخرى ترفع العلم من العالم الأرضي... إلى (عالم الوصف الجاف للواقع الملاحظ) و العبارات العامة للقانون أو النظرية⁽⁴⁴⁾.

و عليه أين يكمن التصور الكلاسيكي لتلك الذات التي ترفض المعطيات الأنطولوجية الخاصة بكل ما يعبر عن ثنائية (الصحيح/الخطأ)؟

هنا يشير "هاربرت ماركيز" إلى ذلك المرور نحو التأمل (الصرف) للنظرية... و الذي قد يضطرنا للمرور نحو الممارسة التطبيقية أي المعرفة التي يكتسبها (الفيلسوف/رجل الدولة)... و يحاول افتراضها⁽⁴⁵⁾ فان نظرة مقارنة لتطور العلوم الاجتماعية تسمح بتناول نموذج يأخذ بعن الاعتبار تنوع حالات ومجالات الدول حسب وصفية الأمم والحقب. ابن يفترض أن يأخذ في حساباتها عاملين أساسيين من جانب الشكل الذي يكتسبه الطلب الاجتماعي من معارف العالم الاجتماعي استنادا إلى الفلسفة السائدة في ارسطراطية الدولة الليبرالية... حيث إن طلبا شديدا من جانب الدولة يمكنه إن يضمن ظروفًا محبذة لتطور علم الاجتماع مستقل نسبيا عن القوي الاقتصادية ولكن خاضع بشدة لإشكالية الدولة⁽⁴⁶⁾ ففي نظر "ماكس فيبر" محتوى القانون الإسلامي لم يجد في عملية العقلانية ما يناسبه وعليه لم يزودنا بالمتطلبات الضرورية لظهور اقتصاد عقلائي يقوم على الحسابية (calculabilité) التي كانت لب مفهوم- الرأس المالية العقلانية⁽⁴⁷⁾ ففي المعرفة العلمية التركيز على كل ما هو عقلائي مقصى، وكل ما هو مفاهيمي سابق في هيمنة على الامبريقي والشكل الجماعي أكثر أهمية، بينما سنجد من جانب آخر "الايجابي" تأملي، نفسه الرمزي متطابق له ويؤول إلى التوازن⁽⁴⁸⁾. إلا انه إذا كان أصل المعرفة عندهم هي العقلانية فلماذا يختلف الناس النظر؟ بمعنى آخر لماذا تختلف النظرات؟. إن الإجابة عن هذا السؤال يقتضي ضرورة التمييز في البحث العلمي بين البحث التجريبي انتفاعي وبحث (مباحث) نظري متمثل في كل فروع البحث الإنساني، من الفيزياء ولسانيات ومنطق تاريخ... وشروط هذا الأخير هي شروط فردية... تاريخية وليست شروطا خيالية أو مثالية، كما يظن بعض الناس، فلكونها شروطا تاريخية، ذلك لأنها جملة الحوار القائم بين أصناف من البشر حول مواضيع معينة لا يستطيعون فيها قولاً من ناحية اليقينية فيضطرون إلى أن يتنافسوا حولها بطريقة نظرية⁽⁴⁹⁾ وهنا يستوقفنا "توماس كون" ففي نظره

العلم في فترة من الفترات يحقق ارتباطا كليا بين نظرياته المختلفة بمعنى ان هذه النظريات تؤلف كلا متماسكا هو ما نطلق عليه مصطلح النموذج -paradigme- فالعلماء في هذه الفترة يسيرون في أبحاثهم العلمية وفق هذا الأخير (...). إلا انه قد يأتي احد العلماء ويضع يديه بطريقة أو بأخرى على كشف علمي..هام يخالف به الآراء السائدة في النموذج العلمي السابق،فتتغير نظريات العلماء المعمول بها في ظل النماذج السائدة،لتحل مكانها نظريات جديدة ترتبت على كشف لجديد⁽⁵⁰⁾ بكلام آخر إنها ليست مسألة أفكار جاهزة ومسبقة عن مناهج ونماذج يمكن تطبيقها بقدر ما هي مسألة الجودة والأصالة أو الابتكار في الخطاب أو طرح أي مسألة افتتاح أفق للتفكير و اجترح لغة مفاهيمية أو ابتداع ممارسة فكرية أو صياغة إشكالية وجودية، المهم أن تهجم على المرء الأفكار و بعدها يأتي دور المنهجية و النمذجة، و ما سوي ذلك من تقنيات البرهنة و أساليب التوليف و الترتيب⁽⁵¹⁾. ففي نظر ابن خلدون العالم في أي فرع من فروع العلم إذا سلم قياد عقله لكتابات القدماء دون أن يعمل النقد في محتواها فيفقد الحقيقة من أمام عينيه و من ثم سوف تغرس في نفسه الحقائق (الأخبار لذاتها) أو المعاني التي أوردها القدماء و هو في هذه الحالة لن يكشف لنا ما هو جديد و إنما كلامه سيأتي مجرد ترديد لما سبق أن ذكره القدماء⁽⁵²⁾ و يقول ابن خلدون في هذا السياق: " التشيعات للآراء و المذاهب، فإن النفس... إذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة، قبلت ما يرافقتها من الأخبار لأول وهلة، و كان ذلك الميل و التشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد و التمهيص، فتقع في قبول الكذب و نقله."⁽⁵³⁾

خاتمة: (نحو نظرة استشرافية):

يعتبر البحث السوسيولوجي ركيزة أساسية في ترسيخ النماذج التنموية في الوطن العربي و اليوم يعيش الباحث السوسيولوجي عدة إكراهات هي وليدة الإيديولوجيات الغربية التي تحاول عزل منظومتنا الفكرية و الثقافية حان الوقت لنعيد النظر في هذه المنظومة و ذلك بتحليل عقلاني يراعي الأهداف التالية:

- (1) إعادة النظر في التطورات الإيستمولوجي المتعلقة بكل ما هو تراثي يمجّد النماذج التقليدية كمعتقدات أساسية يمكن من خلالها استحداث نماذج جديدة و متطورة متكيفة مع الواقع.
- (2) تجديد الأدوات البحثية وفقا لمنظور معرفي و ذلك بتفكيك ثنائية (المعرفة/ المعرفي) أي إعادة النظر في الهيكل الكلية للمناهج في إطارها الأدوات و العقلاني أي (ديناميكية الأداة في سياقها البنائي).

- (3) إعادة إنتاج مفاهيمي و توليد التصورات المعرفية للمفاهيم الخاصة بالعلوم الإنسانية وفق رد اعتبار للمفكر فيه.
- (4) تكريس الوظيفة النقدية و الهجوم على النزعات الاثنوجرافية الهدامة و ذلك بتبني مدارس سوسيولوجية عربية تجمع بين التقليد و الحداثة.
- (5) توجيه البحوث الاجتماعية وربطها بسوسيولوجيا الدولة أي تسهيل الوظيفة التواصلية للنخب في ظل الانفتاح السياسي و بعث النزعة الإرادية.
- (6) الدخول في ما يسميه البعض بحوار الحضارات و الغرض تثبيت الهوية و تقدير الذات.
- (7) تجاوز المفارقة الاستعمارية بين التوجهات المنهجية (الذاتية/ الموضوعية) و ذلك بالتشجيع على التحرر و النقد و الاستقلالية المعرفية.
- (8) القضاء على كل أشكال الهيمنة المؤسساتية و إضفاء الشرعية و العقلانية في جامعاتنا تحت شعار "تقبل الاختلاف و النقد".

الإحالات و الهوامش:

- 1 - لويس كوهن، لورانس مانيون. **مناهج البحث في العلوم الاجتماعية و التربوية**، الدار العربية، ترجمة د. حسين كوجك - تاو ضروس عبید، ط1، القاهرة مصر: 1990، ص 34
- 2 - ف.ج. رايت. **مبادئ علم الاجتماع**، دار الحداثة، ترجمة د. محمد شيا، ط1، القاهرة، مصر: 1996، ص 74
- 3 - محمد امارة " الأبعاد الاجتماعية لإنتاج و اكتساب المعرفة حالة علم الاجتماع في الجامعات المصرية - مجلة الحصاد، دار الأركان، الكلية الأكاديمية: بيتر بيرل 1 (2011): ص 171
- 4 - صالح علي الزين - زينب محمد زهري، قضايا في علم الاجتماع و الانثروبولوجيا - أطر نظرية و أسس منهجية و تطبيقية، دار الكتب الوطنية، ط1، بن غازي: 1996، ص 35
- 5 - كارل بوبر، عقم المذهب التاريخي - دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية، دار المعارف، ترجمة عبد الحميد صبرة، لندن: 1959، ص 77
- 6 - فيليب لافورت، تولرا - جان بيار فارينين، **اثنولوجيا انثروبولوجيا**، مجد المؤسسة الجامعية للطباعة و النشر، ترجمة مصباح الصمد، ط1، بيروت، لبنان: 2004، ص 355 - 356
- 7 - Lahouri Addi , **sociologie et anthropologie chez pierre Bourdieu- le pardi Gme anthropologique kabyle et ses conséquences**- Ed el maarif ,Alger :2014,p 112
- 8 - يذهب المفكر الاجتماعي العراقي "علي الوردي" في تعريفه للانوية؛ إلى أنها الشعور بالذات اتجاه الآخرين و التي تجعل الإنسان في سعيه الدائم لإتباع ذاته من أجل رفع مكانته الاجتماعية في نظر الآخرين و كسب ودهم و رضاهم فهو شعور يرتبط بمراقبة و مودة الآخرين له و ردود فعله عليهم لأنه يعيش في مجتمع يفرض عليه علاقات اجتماعية معينة فالإنسان "نوي" و ليس "أناني" و الفرق بينهما هو أن الانوية احساس اجتماعي، بينما الأنانية إحساس فردي يجعل الإنسان يهتم بمصلحته دون غيرها فهي إحساس أناني فردي - انظر حيدر ابراهيم الحيدري - علي الوردي و نقد العقل البشري ص 15- 16
- 9 - عبد القادر هاشم رمزي، الدراسات الإنسانية - دراسات مقارنة - دار اليازوري العلمية، ط1، عمان، الأردن: 1999، ص 62
- 10 - أبو يعرب المرزوقي، استلهام ابن خلدون و الفكر الاجتماعي، منتدى الفكر العربي - بمناسبة المئوية السادسة، العدد 2، عمان الأردن: 2006، ص 100

- 11 - حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط3، بيروت، لبنان: 2006، ص56
- 12 - اكسل هونيث، التشئ - بحث موجز في نظرية النقدية، دار الأصل، ترجمة: د. كمال بومير، الجزائر: 2013، ص20
- 13 - عبد السلام حيمر. في سوسيولوجيا الثقافة و المثقفين - من سوسيولوجيا المتمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل الاجتماعي و من منطق العقل إلى منطق الجسد - الشبكة العربية للأبحاث و النشر، ط1- بيروت، لبنان، 2009، ص ص 235 - 236
- 14 - محمد شوقي الزين، ميشال دوسارتو - منطق الممارسات و ذكاء الاستعمالات - مدخل إلى قراءة تداولية، ابن النديم للنشر و التوزيع، ط1، الجزائر العاصمة، الجزائر: 2013، ص 241
- 15 - نصر حامد ابو زيد. النص والسلطة والحقيقة - ارادة المعرفة و ارادة الهيمنة - المركز الثقافي العربي - ط3، الدار البيضاء ن المغرب : 2006، ص: 28
- 16 - عبد الله بريستاي، التربية و التدخل الثقافي، عويدات للنشر و الطباعة، تعريب د، جورجيت الحداد، ط1، بيروت، لبنان : 2003، ص 60
- 17 - جان بول سارتر، تعالي الأنا موجود، دار التنوير - الطبعة الأولى، ترجمة حسن حنفي، بيروت، لبنان : 2005، ص ص 28 - 29
- 18 - كارل بوبر، بحثا عن عالم، ترجمة د، احمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر : 1996، ص 95
- 19 - انطوني غيدنز، الرأس المالية و النظرية الاجتماعية الحديثة، تحليل لكتابات ماركس و دور كهام و ماكس فيبر "دار الكتب العربية، ترجمة فاضل جنك، بيروت، 2009، ص ص 357 - 358 .
- 20 - ليان سبورك، اي مستقبل لعلم الاجتماع - في سبيل البحث عن المعنى و فهم العالم الاجتماعي، ترجمة د. حسن منصور الحاج، كلمة و مجد - المؤسسة للدراسات و للنشر و التوزيع، الإمارات (eup) : 2009، ص ص 27 - 28 .
- 21 - العياشي عنصر، الإطارات الصناعية، مواقع ادوار، مسارات، تمثلات - cracs وقائع الأيام الدراسية 25 - 26 أفريل، دفاقر المركز رقم 2- 2001، ص 115 .
- 22 - نبيل رمزي، النظرية السوسيولوجية المعاصرة، أصولها الكلاسيكية و اتجاهاتها المحدثة، دار الفكر الجامعي، مصر : 1999، ص 75 .
- 23 - لويس كوهن، لورانس ما ينون . نفس المرجع السابق ، ص ص 45 - 46
- 24 - جاك هرمان، خطابات علم الاجتماع في النظرية الاجتماعية، دار المسيرة، تعريب أ.د العياشي عنصر، ط 1، عمان، الأردن: 2010، ص 76.
- 25 - سوزان حريفي، الثقافة و المنهج - حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الفكر، دمشق، سوريا: 2009، ص 235
- 26 - بوخريسة بوبكر - علم الإنسان بين الهوية و السؤال . نفس المرجع السابق ص 159
- 27 - د. عمر مهيبيل. من النسق إلى الذات. قراءة في الفكر الغربي المعاصر - منشورات الاختلاف، ط1. الجزائر العاصمة. الجزائر: 2007 ص 26
- 28 - عبد السلام حيمر. نفس المرجع السابق. ص 236
- 29 - Mostafa Bouteffnouchet. la culture en Algérie- mythe et réalité-études culturelles- société nationale d'Édition et de diffusion, Alger :1982.p 35
- 30 - بن عبد الله محمد، سيكوباتولوجيا الشخصية المغاربية، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، الجزائر العاصمة، الجزائر: 2010، ص 69 .
- 31 - عبد الله بريستاي، نفس المرجع السابق. ص ص 26 - 27
- 32 - Pierre Bourdieu. La distinction-critique social du jugement, les Edition de minuit, paris, France : 1979, pp. 191-192
- 33 - خميس بوعلي، جيل دوولوز - صورة الفيلسوف - منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر العاصمة، الجزائر: 2014، ص 17
- 34 - بومدين بوزيد، نفس المرجع السابق، ص 15
- 35 - عبد الله بريستاي. المرجع سبق ذكره. ص 61
- 36 - ندوة - علم الاجتماع من منظور إسلامي، مركز الدراسات المعرفية، قاعة رواق المعرفة - 2007 القاهرة، مصر 17 - 20 فبراير : ص 126
- 37 - ايان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هيرماز، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية، ترجمة د.م حسين غلوب. العدد 244، ذو الحجة 1419، الكويت: ص ص 372 - 373
- 38 - محمد عاطف، معوقات النهضة و مقوماتها في فكر مالك بن نبي - دار قرطبة، ط1، الجزائر: 2009، ص 179

- 39 - طه عبد الرحمن، العمل الديني و تجديد العقل، المركز الثقافي العربي، ط2، الرباط، المغرب: 1997، ص ص. 85- 86
- 40 - مونس بو خضرة. تاريخ الوعي، مقاربات الفلسفة حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر العاصمة، الجزائر: 2009، ص 20.
- 41 - ضياء، مجيد الموسوي، نظرية المعرفة - مناهج وطرق البحث العلمي، دار هومة، ط4، الجزائر: 2012، ص 16
- 42 - أبو بكر إبراهيم التلوغ. مدخل إلى علم التفسير، منشورات جامعة السابع ابريل، ط1، ليبيا: 1993، ص 165
- 43 - جان بول سارتر، مرجع سبق ذكره. ص 93
- 44 - احمد عطية احمد. مناهج البحث في التربية و علم النفس. رؤية نقدية - الدار المصرية اللبنانية، ط1، القاهرة، مصر: 1999، ص 65
- 45 - Herbert Marcuse .l'homme unidimensionnel, les Edition de minuit, 1ere Edition ,paris France ; 1964, p153
- 46 - بيار بورديو. أسباب عملية - إعادة النظر في الفلسفة، دار الأزملة الحديثة، الطبعة الأولى ، بيروت ، لبنان : 1998، ص 123 .
- 47 - براين تيرنر. علم الاجتماع والإسلام. دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر - دار القلم، ترجمة د. ابوبكر احمد بالقادر، ط1، بيروت، لبنان : 1987، ص 169.
- 48 - Georges Gurwitsch. le cadres sociaux de la connaissance, puf, 1re edition, paris, France : 1966, p 187
- 49 - حفيظ إسماعيل يعلى. اللسانيات - القرآنية - بحث في ابستمولوجيا اللسانيات عند الدكتور. احمد العلوي - مجلة الساتل ص 49
- 50 - ماهر عبد القادر محمد علي، نظرية المعرفة العلمية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان : 1985، ص ص. 76 - 77
- 51 - علي حرب، أوهام النخب أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، ط3، بيروت، لبنان: 2004، ص 189
- 52 - ماهر عبد القادر محمد، الاستقراء العلمي في الدراسات الغربية و العربية - دراسة ابستمولوجية لمنهجية التصورات و المفاهيم، ط1، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر : 1994، ص ص. 52 - 53
- 53 - حسن الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني - قواعد المنهج - دار النهضة العربية - ط1، بيروت، لبنان: 1972، ص 49

قراءة أنثروبولوجية تحليلية لظاهرة الإقبال على العلاج بالرقية في الجزائر في ضوء التغير الاجتماعي

حامق محمد.

أستاذ علم النفس

جامعة ابن خلدون - تيارت

عضو باحث بمخبر الأنثروبولوجيا التحليلية وعلم النفس المرضي

بجامعة الجزائر 2

ملخص :

تشهد الجزائر حاليا انتشارا واسعا لأنماط العلاجات التقليدية على اختلاف ممارساتها، حيث بدأت نسبة الإقبال عليها في تزايد مستمر يوما بعد يوم من مختلف فئات المجتمع. الأمر الذي أصبح يشكل ظاهرة نفسية - اجتماعية ثقافية متماسكة بعد أن كانت خجولة وهامشية. مما جعلها تعتبر مصدر تحدي هام لكل أشكال الممارسات العلاجية الحديثة (الطبية والنفسية والعقلية) بوجه عام والممارسة النفسية بوجه خاص. تكفي نظرة سريعة في الواقع لتبين التطورات الملحوظة التي طرأت على هذه الممارسات من حيث ممارسيها ووسائلها والأماكن التي تمارس فيها. إذ عرفت قفزة نوعية كبيرة جدا فلم تعد تقتصر على أئمة المساجد وطلبة الزوايا وشيوخها. بل أصبح لها ممارسين متخصصين ذوي مستويات علمية رفيعة ويتقاضون عليها مبالغ مالية تضاهي تلك التي يتقاضاها أطباء متخصصون. وهكذا أصبحت هذه الممارسات التقليدية تمارس في واقعنا بشكل عفوي منظم ولكن بصفة غير رسمية. حيث لا يكاد يخلو شارع ولا قرية إلا وتواجد فيها ممارس أو أكثر لها. وبهذا أصبحت تشكل توجها جماهيريا منافسا لكل الممارسات الحديثة وخاصة الممارسة النفسانية. والأعقد من ذلك كونها تقوم على العزو الميتافيزيقي ذو البعد الروحي الغيبي للأمراض النفسية والعقلية ومن ثمة طرق العلاج. وخاصة فيما يتعلق بقضايا السحر والمس الجني والعين. التي تلقى اقبالا واقتناعا كبيرا لدى قطاعات واسعة من الأوساط الشعبية. وهذا ما بات يشكل مسألة في غاية الخطورة والأهمية بالنسبة لواقع الممارسة النفسانية في الجزائر. وذلك باعتبار أن هذه الممارسات التقليدية تستمد شرعيتها في غالبيتها من الدين الإسلامي الذي يشكل المرجعية الرسمية للبلاد والأفراد، وهذا ما يزيد المسألة أكثر تعقيدا. ومن هنا يمكننا طرح الإشكاليات التالية: ما هي رهانات الممارسة النفسانية في ضوء تحديات الممارسات التقليدية في الجزائر؟ وما هو موقف النفساني الجزائري من هذه الممارسات وما تنطوي عليه من عزو ميتافيزيقي للأمراض النفسية وطرق علاجها؟ وما مدى انعكاس ذلك على مصير مهنته سواء على الصعيد التكويني أو التطبيقي؟

الكلمات المفتاحية: الممارسات التقليدية، العزو الميتافيزيقي، المرض النفسي والعلاج.

مقدمة :

تزودنا أطروحة الباحث نور الدين طوالي عندما نطلع على البحث الذي أنجزه تحت عنوان: «انسلاخ ثقافي، صراعات القيم وممارسة الطقوس» ندرك خصوصية العمل الذي قام به كي يلاحظ أولاً، ويفسر ثانياً الوقائع التي تبدو وكأنها مرتبطة بعمق، بحالة المجتمع الجزائري الحالية، دون أي قياس مشترك، من هذه الناحية مع الوقائع التي تعيشها المجتمعات العربية والإسلامية أو المجتمعات الغربية، إلا أنني لا أجد هناك فوارق بما توصل إليه ن. طوالي من نتائج حول دراسته للمجتمع الجزائري، وبين ما تعيشه كل المجتمعات البشرية، ولا سيما المجتمعات المتخلفة منها.

لقد قام ن. طوالي بملاحظة ودراسة ممارسة الطقوس السحرية التي كثيراً ما تستخدم في الشفاء من الأمراض والعلل. التي تنتشر في المجتمع الجزائري سواء في الريف أو المدينة، وتبدو إلى حد ما "عفوية"، غير رسمية وغير ممنوعة، ومنظمة في الجماعات بحرية، وكي يفسر وجودها، وتداعيات اللجوء إليها من طرف الجماعات، يلجأ إلى مفهوم "التقاطب" (l'ambivalence) باعتباره يقدم مساهمة سيكولوجية قيمة لنظرية التغير الاجتماعي (théorie de changement social) ⁽¹⁾، حيث وسع ن. طوالي هذا المفهوم من المجال الضيق الذي عرف ضمنه من طرف النظرية التحليلية. ليصل به إلى «التقاطب الثقافي» ^(*)، محدداً على أرضية علم النفس الاجتماعي العيادي مجال تطبيق مفهوم محصور أولاً في التفسير الذي يقدمه لنا يقنعنا بأن الوقائع التي لاحظها ترتبط تماماً في الواقع بالتقاطب البشري ⁽²⁾.

ومن هذا المنظور الجديد، فإن المجتمع الذي يجب أن يتكيف مع ظروف حياتية جديدة مقابل ارتباطه الوثيق بتقاليده وثقافته وعاداته الموروثة من أسلافه وامتداده التاريخي المتجذرة في وعي أفراد، إن التوفيق العملي بين هذين المطلبين، المقبولين كليهما بالطبع، بل وحتى المرغوبين، ليس أمراً سهلاً، ويزيد الأمر خطورة إذا كانت هذه الظروف الجديدة مفروضة على المجتمع وفي ذات الوقت تحمل في طياتها انعكاسات سلبية على الموروث الثقافي والديني لهذا المجتمع، فهنا يظهر التقاطب بشكل جلي ومأساوي، بحيث أن هذا التقاطب يكون مصحوباً بالشعور بالذنب والقلق الذي يصل إلى حد القلق العصابي المعروف في علم النفس المرضي، وهذا الذي توصل إليه ن. طوالي يعد اكتشافاً رائعاً ومهماً للغاية، ونحن نهنته لأنه أدرك كيف تنطرح مشاكل المجتمع المعاصر من الناحية المرضية، والتي يصعب معالجتها على الصعيد السيكولوجي وحتى الطبي، وبهذا يكون الوضع النفسي لأفراد المجتمع المنجرفين في حركة تغير سريع جد مأساوياً لأن أهم عنصر افتقده الإنسان المعاصر في ضل الحداثة هو الغذاء الروحي الذي يسمو بروحه ويشعره بإنسانيته كإنسان مركب بين مادة وروح، حيث أن نمط الحياة المادي الاستهلاكي الذي تتميز به الحداثة انعكس

سلباً على النمط الروحي للحياة الذي يشعر الفرد من خلاله بلذة الحياة ونشوتها، ولكن للأسف غاب هذا المطلب ولم يعد الإنسان المعاصر يشعر به وأصبحت حياته جافة لا روح فيها، وهذا ما أفقده توازنه النفسي في ظل هذا التغير الاجتماعي ولم يجد له إشباعاً خارج إطار الإيمان بهذه المعتقدات (الحلول السحرية أو العلاج بالرقية)، ومن المعلوم أن الجانب الروحي الديني يملأ الخيال عند الإنسان الذي يشكل مظهراً هاماً من مظاهر نمو الشخصية وتوازنها، وهذا ما دفع بأفراد المجتمع الإنساني المعاصر جماعات وأفراد إلى السعي من أجل الخروج من هذا المأزق الوجودي المأساوي الذي فقد من خلاله طعم الحياة ولذتها المعهود في القديم لما كانت حياتهم تسودها البساطة والتواضع، ولهذا لم يجدوا أمامهم كبديل عن فاقتهم إلا تلك العلاجات التقليدية لأنها تعود بهم إلى الوراء وتربط حاضريهم الغريب بماضيهم الحي وتوفر لهم إشباعاً روحياً نوعاً ما⁽³⁾، وفي الحقيقة أن ما قدمته لنا أطروحة ن. طواليبي سيبقى شاهداً مهماً ودراسة غنية بالمعلومات، بحيث تشكل وثيقة مفيدة للباحثين في علم النفس الاجتماعي وعلم النفس بصفة عامة للانطلاق منها في تفسير ما يعترى مجتمعنا من ظواهر غير مألوفة ويدفعني ذلك بدوري كأحد الباحثين في مجال علم النفس العيادي الانطلاق من هذه الرؤية العلمية في تفسير تداعيات العلاج بالرقية وما يحمله في طياته، والذي يعد أحد أكثر العلاجات انتشاراً في عالمنا العربي في الآونة الأخيرة، حيث تتزايد نسبة الإقبال عليه بكثرة يوماً بعد يوم، ومن هنا يمكنني القول، بأن الحداثة وما نجم عنها من تغير اجتماعي كبير على جميع البنى والأصعدة، والذي يتميز بالتعقيد والتناقض: هناك من جهة تعقيد هائل ومتزايد على مستوى الحاجات الاستهلاكية والمفروضات الثقافية - الاجتماعية، حيث يطلب من الفرد المعاصر تأكيد ذاته واستقلاليته إنما، وينفس الوقت، المحافظة على درجة كبيرة من الاتصال التفاعلي مع الآخرين، وذلك دون أن تقدم له الحداثة حتى الحد الأدنى الذي يساعده على تحقيق ذلك.

ومن هذا المنطلق، فإن علم النفس المرضي الحالي سيجد نفسه أمام حقيقة تتعدها، عليه أن يعيد النظر في نتائجه وإمكانياته للتصدي لها، وهي أننا اليوم كنفسانيين في المجال العيادي لسنا بصدد أمراض فردية كما هو معهود في التقسيم الكلاسيكي للأمراض، وإنما نحن أمام أعصبة جماعية وذهانات جماعية، ومن هذا المنطلق فعلينا أن نعيد النظر في كل المفاهيم النفسية وإخراجها من دائرتها الضيقة التي عهدتها ورأت النور وترعرعت فيها، إلى دائرة أكثر شمولاً وأكثر اتساعاً، تماماً كما فعل ن. طواليبي ❖❖ في أطروحته القيمة، أضف إلى ذلك كما يشير فرويد⁽⁴⁾ في كتابه (قلق في الحضارة)، أن تشخيص الأمراض العصابية الجماعية يصطدم بعقبة خاصة، ففي حالة العصاب الفردي نجد أول صورة تفيدنا في الاهتمام إلى الطريق الصحيح هي التضاد الملحوظ بين المريض وبين محيطه المنظور إليه على أنه «سوي»، ومثل هذه المقارنة هي ما نفتقده في ظل الحقيقة التي نحن بصدد مواجهتها، حيث أن العصاب الجماعي لا يُيسر لنا

هذه المقارنة، وعليه لا مفر لنا من استبدالها بوسيلة أخرى من وسائل المقارنة، أما عن التطبيق العلاجي لمعرفتنا..يقول فرويد: «ما الفائدة من تحليل العصاب الاجتماعي مهما يكن ثاقباً ونافذاً ما دام أحد لن يملك السلطة اللازمة ليفرض على الجماعة العلاج المناسب؟»، ولهذا كي نتصدى لهذه الحقيقة التي تعتبر أحد إفرازات التغير الاجتماعي، لا بد لنا من تأسيس علم جديد في دراسة الأمراض يدعى: «علم أمراض المجتمعات المتمدنة»، ذلك أن التغير الاجتماعي الناجم عن النمو المستمر للحضارة ليس من شأنه أن يؤدي إلى حالة لا تطاق بالنسبة للإنسان المعاصر وخاصة فيما يخص جانبه الروحي والأخلاقي.

وهذا يقودنا إلى التساؤل حول مصير الجنس البشري في ظل التغير الاجتماعي المتسارع يوماً بعد يوم، هل سيكون في استطاع تقدم الحضارة وإلى أي مدى، أن يسيطر ويتغلب على الخلل الذي يحدثه التغير الاجتماعي في الحياة المشتركة دوافع البشر الغريزية إلى العدوان وتدمير الذات؟ وربما كان العصر الحالي يستحق، من وجهة النظر هذه، اهتماماً خاصاً من طرف الباحثين في علم النفس وأن ينظروا إلى قضاياهم بعين ثاقبة وبصيرة، فأهل هذا العصر قد قطعوا شوطاً بعيداً في السيطرة على قوى الطبيعة بحيث بات من السهل عليهم بالاستعانة بها، أن يفتنوا بعضهم بعضاً عن بكرة أبيهم. وهم أدري من يدري بذلك وهذا ما يفسر قدراً غير قليل من اضطرابهم الحالي وشقاوتهم وقلقهم، ولعل هذا الطرح الذي يراه فرويد⁽⁵⁾ يتوافق تماماً مع ما يراه جان بيار شانجو (J.P.Changeux) في كتابه «الإنسان العصبي»⁽⁶⁾، فبعد عرضه الشيق في هذا الكتاب لقدرات الجهاز العصبي البشري الخارقة، التي تكفي لتبيان كل إمكانيات الإنسان العقلية، كما يرى، يصاب المؤلف رغم ذلك بالقلق من المستقبل حيث يقول في الصفحة الأخيرة من كتابه: «بعد تخريبه للطبيعة، هل يكون الإنسان في طريقه لتخريب دماغه؟، خصوصاً لدى تناوله ملايين علب المهدئات ضد القلق والأرق!»، ثم يستنتج قائلاً: «أمن المفروض أن ينام الإنسان المعاصر ليتغاضى عن تأثيرات محيط هو أوجده؟. فلقد حان الوقت لاتخاذ الأمر على محمل الجد، كذلك يجب أن نبني في دماغنا صورة عن الإنسان، أي فكرة تكون بمثابة نموذج يمكننا التفكير به، وتوافق مستقبلاً»، ومن خلال هذه الرؤى الثلاثة لكل من: ن. طواليبي، فرويد، شانجو، حول طبيعة الحداثة وما ينجر عنها من تغير اجتماعي كبير وسريع على جميع المستويات والتي تنعكس سلباً على البنية السيكلولوجية للفرد فإنها هي الدافع الرئيسي الذي يدفع بالفرد للالتماس الحلول السحرية والعلاجات التقليدية لمقاومة هذا التغير الاجتماعي للحفاظ على التوازن النفسي، ذلك لأن هذه الممارسات العلاجية التقليدية لها وظيفة سيكلولوجية ذات خصوصية، حيث تسهم في مقاومة الانسلاخ الثقافي (l'acculturation) الذي تحدثه التحولات السريعة، في عملية معقدة من اللاشعور الجماعي بالذنب، ويسمح لدى اللجوء إليه إلى نوع من الاستقرار والهدوء والإشباع الروحي المفقود، ذلك لأن هذه العلاجات وإن كان بعضها سحري لها دلالة دينية روحية تهدف إلى تلطيف آثار

الانسلاخ الثقافي المتزايد المؤدية إلى الفراغ الروحي، وبالتالي الشعور بالذنب بحيث عند الخضوع لهذه العلاجات وما يحيطها من طقوس، تتبدد لدى المريض التوترات البيثقافية (intercultural) أي هذا القلق من الازدواجية، حيث تقوم التقليدية بمنافسة التحديثية على الأولوية إن لم يكن على البقاء، وعلى هذا الأساس تتدخل العلاجات التقليدية، بمختلف أشكالها، وبصورة أساسية، كعامل جماعي في مقاومة التغيير. وإعادة التوازن إلى الأنا التي زعزع أوصالها الانسلاخ الثقافي وأفقدتها هويتها كما يشير إلى ذلك باستيد (R.Bastid) (7).

وتأكيد هذا البرهان يتجلى أيضاً عبر التعرف على أهمية المذهب وإيمان من يلجأ إليه ترتبط هذه الأهمية، في الحقيقة بإيمان الملتزم بفعالية الشفاءات التقليدية (إيمان ينتج في جزء منه عن فشل الطب الحديث بشقيه الجسدي والنفسي في التعاطي مع الأمراض خاصة تلك الغامضة منها) (8)، وفي جزء آخر منه بالموروث الثقافي والديني وكذلك من جهة أخرى بالفاعلية الرمزية التي يركز عليها المذهب محور مهمته العلاجية تماهياً بالإيحاء. والذي يملك العلم حول مفعول الإيحاء في عملية الشفاء والعلاج، لا يفاجأ بفعالية العلاجات التقليدية رغم ما يحيطها من خرافة أحياناً، إلا أنها تملك قدراً من المعطيات السيكلوجية التي لها فعالية علاجية (9).

يضاف إلى ذلك ما تشير إليه الدراسات في المعتقدات الشعبية والدينية في المجتمعات العربية والإسلامية على وجه الخصوص أن المرض النفسي والآلام الجسدية التي لا أساس عضوي لها، هي إلى حد كبير، غيبية ولا يملك المريض مجالاً واسعاً لتفاديها، وبما أنها قدرية وغيبية، هناك حاجة ماسة إذن لتوسيط بين الإرادة الإلهية والناس، وسيط ينفذ هذه الإرادة، إنما يملك بعض الحرية الذاتية إلى جانب حيز من التأثر بإرادة الشخص (صاحب المشكلة) وظروفه، تشكل المخلوقات الماورائية ك: الجن، العفاريت، الشياطين، الأرواح الشريرة... الخ، هذا الوسيط، فتقوم بإيذاء الإنسان وتسبب له المرض النفسي (10)، ومسألة عزو المرض أو الآلام إلى هذه المخلوقات، يشعر المريض بنوع من العزاء ويرفع عنه المسؤولية الذاتية في ما يسببه لنفسه من مشاكل جراء تصرفاته وتخطيطه وعلاقاته وتفكيره لأن الإنسان إذا شعر بأنه السبب في ما ألم به من أمراض وعلل ونوائب فإنه سيتألم أكثر وهذا يؤزم وضعه، ولكن إذا وجد من يقنعه بأن مرضه هذا خارج عن قدرته بحيث أن هناك مخلوقات أخرى سببت له ذلك، فهذا يريحه ويجعله يتملص من المسؤولية، وهذا ما يفسر تفضيل الناس للذهاب عند هؤلاء المعالجين التقليديين بدل الذهاب عند المختصين والأطباء النفسانيين، وخير دليل على ذلك ما نراه في واقعنا المعاصر من إقبال كبير على الرقاقة ❖❖، بالإضافة إلى ما تنشره وسائل الإعلام بمختلف أنواعها، حول ظاهرة العلاج بالرقية والإقبال المتزايد عليه من طرف جميع الشرائح وعلى اختلاف مستوياتهم الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، ولا

يقتصر هذا الأمر على العالم العربي والإسلامي فقط، بل إن الظاهرة مستفحلة في كل أرجاء العالم بما فيه الدول الأكثر تقدماً، التي تشهد هي الأخرى تنامياً كبيراً لظاهرة العلاج عند العرافين والكهنة ورجال الدين، وبهذا، أصبح العلاج بالرقية في عالمنا المعاصر الأكثر تمدناً من كل العصور السابقة، يشكل نموذجاً مستقلاً، له رواده ومنطلقاته وآلياته الخاصة في تفسير وتشخيص وعلاج مختلف الأمراض سواء كانت نفسية أو عضوية، مثله كمثل باقي النماذج العلاجية الحديثة المعروفة، وهذا كله يعود لعدة أسباب جاءت نتيجة التغير الاجتماعي الكبير الذي يشهده العالم المعاصر كل يوم نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

أولاً: تخلق الاكتشافات المتسارعة حاجات تدفع بالإنسان إلى تلبيتها عبر نظامها شديد التماسك والمهيمن، الذي يربط معيشة الفرد به، لتفرض عليه بالتالي، سلوكيات ونظام حياة، لا يؤمنان له بالضرورة الصحة والتوازن النفسيين، لا بل على العكس وفي معظم الأحيان، قد يسببان له اختلال التوازن وانعدام الانسجام مع الذات ومع المعطيات الثقافية والاجتماعية المحيطة به، يكفي لإدراك ذلك؛ ملاحظة تأثير الإعلام بما تثيره برامجه التلفزيونية المثيرة والمتنوعة، التي تستهدف في مضمونها الجانب النفسي للإنسان، ومحاولة الضغط على عناصر الضعف فيه، حتى يصبح هذا الإنسان تابعاً وخاضعاً لما تمليه عليه تلك البرامج التي تحمل في طياتها مشاهد العنف وإثارة الغرائز وغيرها من السموم التي تهيج الإنسان وتسبب له الانفعال الدائم، في حين تتطلب الضوابط والقوانين الاجتماعية المفروضة تحت شعار تمدين الأفراد وتحضرهم كبت غرائزهم وانفعالاتهم المثارة عندهم وبشكل دائم، بفعل معاشتهم لهذه الحضارة، حيث يطلب منهم تحقيق الكبت الدائم للمشاعر التي تنتجها الحداثة بشكل دائم⁽¹⁰⁾.

ثانياً: يبدو المسار غير متكافئ بين التقدم التقني الناتج عن تراكم المعلومات والمعارف التي تمت.. وبين الفرد واستعابه لهذه المعلومات وممارسته لهذه التقنيات، وتأثير هذا على مختلف مكونات شخصية الإنسان، وبهذا فإن مسيرة الحداثة والعلم لم تخلق، بالضرورة، أفراداً مهينين للتفكير العقلاني والعلمي⁽¹²⁾.

ثالثاً: إن التغير الاجتماعي الذي أحدثته الحضارة على جميع المستويات المرتبطة بحياة الإنسان، ومن الطبيعي أن تشكل هذه التغيرات المتجددة يومياً، دون أن يستوعبها الإنسان بشكل جيد ويندفع فيها حتى يجد نفسه في مجال آخر، وهذا التغير المستمر، يشكل خطراً يهدد الدفاعات النفسية التي اعتاد عليها، الأمر الذي يتطلب منه إيجاد البديل السريع الذي يجعله يتكيف مع متطلبات الوضع الجديد، وهكذا مع كل وضع فيستنفذ كل طاقاته وإستراتيجياته الدفاعية، فيختل بذلك توازنه النفسي⁽¹³⁾.

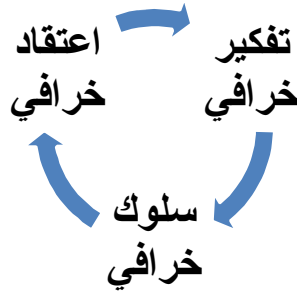
رابعاً: إن إفرازات الحضارة أرهقت الإنسان المعاصر بالماديات، على حساب قيمه الأخلاقية التي ترى تدهوراً كبيراً جداً وبهذا فقد الكثير من الناس طعم الحياة ولذتها لأن الماديات طغت على الروحيات، مما أدى إلى

ظهور حالة ضياع أفقدت الإنسان معنى الحياة، وهذا ما يسميه العالم النفسي الشهير فرانكل ب: "عصاب اللامعنى"، وهو حالة يشعر فيها الإنسان بعدم معنى لوجوده في هذه الحياة وهذا دليل صريح على أن الإنسان المعاصر يعاني من خواء روحي شديد وما يدعم هذا كثرة الإنتحارات الشنيعة، والاعتداءات الخطيرة على الذات، والإدمان على المخدرات بشتى أنواعها، وكثرة العنف والإجرام... الخ⁽¹⁴⁾ ، وأمام هذه الأسباب، وأخرى كثيرة، يمكننا طرح التساؤل الآتي: هل هذه الأسباب هي التي تقف وراء انتشار العلاج بالرقية وزيادة الإقبال عليه؟ وإذا كان الجواب بنعم، فما هي الحلول التي يقدمها هذا العلاج في ظل هذا التغير الاجتماعي؟.

1- التفسير السيكولوجي للعلاج بالرقية من منظور علم النفس الاجتماعي - العيادي:

لا شك أن الإنسان لا يستطيع أن يتحمل وضعية القهر والعجز أمام ما تفرضه عليه الحادثة من قيم ومبادئ، تنافي بل أحياناً تعارض قيمه ومبادئه التي نشأ عليها وترعرع في أحضانها أو أن يتقبلها بواقعيتها المادية الخام. ببساطة لابد له في كل الحالات من الوصول إلى حل ما يستوعب مأساته الوجودية في ظل هذه الحادثة التي أفقدته طعم الحياة وبهجتها ويقضي له شيئاً من السيطرة عليها؛ وإلا أصبحت الحياة التي يؤملها مستحيلة، فإذا لم تيسر له الحلول الناجعة فيما يقدمه العلم الحديث، والتي تمكنه من التحكم الفعلي بالواقع على مستوى ما، لجأ إلى بدائل أخرى ربما تأمل له ما يريد، فبدأ يبحث في تاريخه وثقافته ودينه، لعله يجد حلاً ناجعاً تخلصه من مأزقه، إذا عزت السيطرة المادية والنظرة العلمية العقلانية على معالجة مصيره المأساوي⁽¹⁵⁾ ، وبذلك لا يجد أمامه إلا الحلول التقليدية فيلجأ إليها، ويحاول من خلالها توسل الأوهام ليعلل بها النفس ويجمل بها واقعه المر ويستعين بتلك الأوهام والحلول السحرية التي تغذي خياله على تحمل أعبائه، بذلك يصل إلى شيء من التوازن الوجودي الضروري لاستمراره وبالتالي تنمو ملكة التفكير الخرافي (superstitious thinking) في عقل الإنسان، والتفكير الخرافي هو تفكير غيبي بدائي يستند على الاعتقاد الخرافي (superstitious belief) كمحصلة فعلية مبنية على هذا التفكير وذلك الاعتقاد، وهذا ما تذهب إليه المدرسة الإشتراكية الإجرائية عند سكينر "SKINER" (1940) الذي يرى بأن السلوك الخرافي من تأثير التدعيم للاستجابات العشوائية، والتزامل الجزائي بين ظهور فعل ما وحدوث عملية التدعيم، ويُشبه سكينر السلوك الخرافي بسلوك الفلاح الذي قد يحدث أن يؤدي طقوساً معينة طلباً لنزول المطر، ومن ثم يظل يؤدي هذه الطقوس من بعد كلما أعوزه المطر، وبالطبع فقد يحدث أن ينزل المطر مرة ثانية وثالثة، وفي كل مرة يزيد التدعيم وهكذا تصبح تلك الطقوس عبارة عن اعتقاد خرافي واضح في ذهن الفلاح رغم أنه هو الذي أنتجه بنفسه، ويكون الأمر عبارة عن حلقة مغلقة

خرافية تبدأ بفكرة خرافية لتتبلور في شكل اعتقاد خرافي ثم تتجسد في سلوك خرافي، وبالتكرار يحدث تدعيم للفكرة وبالتالي ترسيخ للاعتقاد الخرافي.



والتفكير الخرافي تفكير إيحائي (animistic)، بمعنى أنه يُنسب للأشياء التي لا تحس إحساساً ويجعل لها أرواحاً وانفعالات، وقد ساد هذا التفكير في فترة غياب الوعي، بتعبير هيجل (1770-1831) في كتابه: «فينومينولوجية العقل phenomenology of mind»، وكذلك فسره توفيق الحكيم من بعده في كتابه: «غياب الوعي»، ففي الحضارات كلها، وخاصة القديمة، كانت للأشياء كلها، للوديان والأنهار والجبال وغيرها من الأشياء، وصاحب التفكير الخرافي استهوائي، يميل إلى التشاؤم ولا يشعر بالرضا، ويغلب عليه الحزن، والتوتر الانفعالي ويعاني من الصراعات، وميال للإيحاء ومصداق للقصص الخرافية والأساطير، حتى ليتمكن أن يؤثر عليه دجال أو مشعوذ لأنه شخص ضعيف⁽¹⁶⁾، وهكذا، فإن السيطرة الخرافية على الواقع، والتحكم السحري بالمصير، هما آخر ما يتوسلها الإنسان الضعيف الإستهوائي، عندما يعجز عن التصدي والمجابهة الموضوعية للواقع، قبل أن ينهار ويستكين، وتشكل هذه السيطرة بالتالي أحد خطوط الدفاع الأخيرة له ويتناسب انتشار الخرافة والتفكير السحري في وسط ما، مع شدة القهر والحرمان وتضخم الإحساس بالعجز، وقلة الحيلة، وانعدام الوسيلة، وعموماً يروج التفكير الخرافي في المجتمعات المتأزمة نفسياً وأخلاقياً، وأينما تدنت الأحوال الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وكلما زادت مأساة مجتمع ما، وطال عهده بها، ينصب عليه من الطبيعة والحكم، وضائق أمامه فرص الخلاص، اندفع أفرادها إلى التماس النتائج من غير أسبابها، واستبدال السببية المادية بالسببية الغيبية، ذلك هو كنه السيطرة الخرافية على المصير⁽¹⁷⁾، وهاهي قد عادت لتزدهر في عصرنا من جديد بمختلف أشكالها، وبشكل أقوى من ذي قبل لأنها تستخدم وسائل حديثة مناهضة للحضارة ولاسيما في المجتمعات التي تعاني من الهدر والتخلف الاجتماعي، وتلك المجتمعات المتحضرة مادياً والمتخلفة أخلاقياً وروحياً، حيث تنتشر ممارسات سحرية خرافية، وشعوذات تتلاعب بأمل الإنسان في الخلاص أو تحرك خوفه من الحاضر وقلقه على المستقبل، ويقدر ما تدخل الاطمئنان الوهمي إلى نفس الإنسان المقهور، فإنها تستخدم كأداة للارتزاق

من قبل المشعوذين والدجالين، الذين يدعون العلم بها، والقدرة على تغيير أحوال الناس، ومساعدته على التحكم بمصيره المأساوي من خلالها.

تتحول هذه الممارسات إلى تجارة رائجة تنتشر في أوساط البسطاء من الناس، تسلبهم القليل الذي يمكن أن يملكوه، على أمل الخلاص مما يحل بهم من أرزاء الحياة ويحيط المشعوذون أنفسهم عادة ببعض المظاهر الغريبة في الملبس والمسلوك والحديث ويضعون ضحيتهم أثناء ممارسة هذه الوسائل في جو غريب فيه الإعجاب الكثير والرغبة الكبيرة، يحرك الأمل ويثير الخوف يتوسلون مواد وأدوات وطقوساً وأدعية وظيفتها الأساسية أن تبهر صاحب الحاجة، أي أنها تتضمن وظيفة إيحائية؛ بحيث تشل مقاومته، وتعطل تفكيره، وتدفع به إلى الاستسلام لممارساتهم وطلباتهم الكثيرة والمعجزة. إنها تخلق لديه حالة من التبعية النكوصية عليهم وعلى قدراتهم، التي تضخم من خلال ما أحيطت به من غريب اللفظ والطقس⁽¹⁸⁾، وهذه تسمى بالفاعلية الرمزية التي يركز عليها المعالج بالرقية، لأنها محور مهمته العلاجية، كما كانت تمارس في المجتمعات البدائية. فلا تفاجئنا إذن، الحركة الهامة التي يشهدها العلم في محاولة البحث عن تأثير الإيحاء الذي يتضمن الفاعليات الرمزية على جهاز المناعة في الجسد، ومن هذا تم اكتشاف أثر العلاج البديل « placebo » ودوره في عملية الشفاء⁽¹⁹⁾.

نفهم على ضوء ما سبق ذكره، ملاحظة بعض الباحثين اللبنانيين، ملاحظة راسي «Racy» (1970)⁽²⁰⁾ مثلاً، التي تشير إلى أن الطب النفسي الشعبي هو الأكثر فاعلية من كل أشكال الطب، فهو يحوي، رغم ما يحيط به من خرافة وجهل وتعصب وتلاعب بأذهان الناس، على جسم من المعطيات السيكلولوجية الأولية المتوافرة بين يدي الشخص العادي، وتشكل قاعدة تسمح للمريض بأن يبادر ويتصرف إزاء مشاكله النفسية بدرجة أكبر مما تتيحه له المجالات الطبية الأخرى، يضاف إلى ذلك، ما تشير إليه الدراسات في المعتقدات الشعبية والدينية في مجتمعاتنا العربية الإسلامية حول الباتولوجيا النفسية (المرض النفسي)، ومفاده أن التعرض للضائقة النفسية التي تتخذ، غالباً شكل أوجاع جسدية لا أساس عضوي لها، هي إلى حد كبير، قدرية ولا يملك المرء مجالاً واسعاً لتفاديها وبما أنها قدرية، هناك حاجة ماسة إذن لوسيط بين الإرادة الإلهية والناس؛ وسيط ينفذ هذه الإرادة، إنما يملك بعض الحرية الذاتية إلى جانب حيز من التأثير بإرادة الشخص (صاحب المشكلة) وظروفه، حيث تشكل المخلوقات الماورائية ك: الجن، لعفاريات والشياطين، الأرواح الشريرة، هذا الوسيط فتقوم بمس الإنسان وتسبب له أنواعاً من الضائقة النفسية أو المرض النفسي⁽²¹⁾، يعتبر "المس" إذن، أحد أهم المسببات للضائقة النفسية حسب النظرية الأكثر شيوعاً في الباتوبوجيا النفسية الشعبية، يأتي بعده السحر الذي يشكل هو الآخر عاملاً مهماً بالنسبة للطب الشعبي في إحداث الأمراض النفسية والعضوية، ويأتي بعده "الإصابة بالعين" المسببة، هي الأخرى للمرض بمختلف أنواعه بما

فيه المرض النفسي، والتي يعزى إليها الكثير من الإخفاقات في الحياة أو الإعاقات الجسدية والنفسية⁽²²⁾، ومن هنا يفهم السبب الرئيس الدافع بالمطبيين الشعبيين عندنا لاعتماد الدين كلغة تمكنهم من فتح أبواب مجتمع يشكل فيه الدين الأداة الأمثل للدخول إلى العالم الروحي وما فوق طبيعي الخاص بأفراده ويُفهم أيضاً السبب في كون جزء كبير من طقوس هؤلاء الروحانيين المعالجين، (مكتوبة كانت أو شفوية) هو ديني⁽²³⁾، وبهذا تتأصل السيطرة الخرافية على المصير في نفسية الإنسان المتخلف، كي تبلغ مرتبة الإيمان الذي لا يتزعزع، والعقيدة التي لا تمس ويساعد على هذا الأمر كما قلنا ما تحاط به هذه الممارسات العلاجية الروحية على اختلافها من طابع ديني يجعلها تدخل في فئة المقدس الذي يجب الإيمان به دون مناقشة، والذي يتحول التساؤل حوله إلى تشكيك بالإيمان ومساس بالمقدسات، وهذا ما يفسر نجاح تلك الممارسات العلاجية في الأوساط الشعبية، والإقبال الكبير عليها في عصر يتسم بالموضوعية العلمية والتفسير العلمي لكل شيء، حيث نجد هناك دائماً محاولة لإلباس الممارسات السحرية والمعتقدات الخرافية لباساً دينياً يجعلها تصل مباشرة إلى قلب الإنسان المسحوق، ويربطها بإيمانه الديني، مما يزيد من سطوتها عليه، ويدفعه إلى التمسك بها، وتصل الخرافة إلى مرتبة تعطيل الفكر النقدي والتحليل الموضوعي للواقع، واصطناع السببية المادية في التصدي له، مشكلة عقبة فعلية أمام التغير وعاملاً قوياً في استفحال الجهل والتخلف⁽²⁴⁾.

2- التفسير السيكولوجي لبعض الوسائل العلاجية التي تستخدم في العلاج التقليدي:

من المؤلف في المجتمعات العربية، نجد بقايا كثيرة للوسائل الأسطورية التي تستخدم في العلاج والوقاية من الأمراض والعلل. مثل أن يخز المرء صورة الشيطان أو الخصم، أو يدوسها ويهينها، أو يخدشها بالإبرة أو الدبوس، كما أنه عندما يريد التخلص من روح شرير يسكن المريض أو النائم (الكابوس ويسمى أحياناً القرينة)، قد يلجأ لكتابة: «الحجاب»، ووضع القرآن فوق رأس النائم أو المريض، وإجراء «منديل» يعلقه المريض، ولكل منها - من تلك الوسائل العلاجية - يشتمل على أكثر من وظيفة واحدة معينة، فالرقية مثلاً، تشفي من لسع العقرب، وتقي من سم الحية، وتنقذ من السحر، وتمنع من العين، وتمنح القوة، حيث أن مسألة علاج المريض بالرقية في مجتمعاتنا العربية، مازالت مرتبطة في أكثر الأحيان بأساليب تعود إلى البابليين والمصريين القدامى عموماً، حيث تمارس عدة طقوس للعلاج مثل: كسر جرة، إحراق قطعة من ثوب الذي أصاب المريض بالعين، صب قطعة رصاص، استعمال دماء بعض الحيوانات التي تقدم كقربان، التبصير لمعرفة الحاسد أو السارق... الخ، من الوسائل المماثلة الأسطورية والخرافية، ربما يكون القصد، تلك الطريقة العلاجية إبان الجاهلية والتي ما تزال، ذا منشأ أسطوري أكثر مما هو تجريبي، حيث كانت مثل هذه الطقوس تفرض على المريض، لإخراج الروح الشريرة التي تسبب مرضه، أو طلبا

للشفاء، تقديم قربان بهدر دمه استرضاء للأرواح الشريرة كالجن والشياطين، ولا تزال الرقية أسلوب علاجي واسع الانتشار في عالمنا المعاصر. تستخدم فيه التعاويذ والتماثل، والأحجبة المتعددة الوظائف، واللجوء للدعوى إستجلاً للشفاء، وتكون الرقية للمريض وفقاً لأقوال محددة يرددّها الراقي، وأحياناً تلقن للمريض وتحفظ له ليرددّها حسب طبيعة الألم، فمنها تلك التي تردد عند الفزع من النوم، وأخرى للملذوغ، والمصاب بالعين، وهناك ما يكتب للحمى والأوجاع، وكذلك عند تعسر الولادة لدى المرأة... إلخ.

إن أدهى ما في هذه العلاجات والأساليب هو ارتكازها على الآيات المقدسة من القرآن الكريم والأحاديث النبوية التي قد تناسب الحال، فالمصاب بالحمى، مثلاً تكتب به رقعة فيها: «باسم الله وبالله، ومحمد، قلنا يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم وأرادوا به كيداً فجعلناهم الأخسرين» إلخ. وتعطى للمريض كي يعلقها في عنقه، وكذلك في مجال الوسائل الأسطورية لحماية المزروعات، حيث يلجأ الفلاح إلى ترديد بعض التعاويذ وممارسة بعض الطقوس لحماية المحاصيل من العين الشريرة كتعليق حذاء أو عجلة سيارة، أو هيكل عظمي لحيوان ما... إلخ، وهذا ما نشاهده يومياً في واقعنا المعاش حيث نجد معظم سائقي السيارات يعلقون بعض الأشياء والأشكال في سياراتهم لحفظ العين أو ما شابه حيث تستعمل هذه الطقوس المتأتية من عهود سحيقة جداً، من أجل تنفير الأرواح الخبيثة، ومنع إصابة العين، ورد خطر الجن، والشياطين، أي أن هذه القوى الخفية حينما ترى الحذاء المعلق أو عظماً أو أقداراً ما، أو قطعة صوف مصبغة بالأزرق يجعلها ذلك تبتعد وتنفر، وبالتالي تزرع الاطمئنان في الشخص لأنها تحسسه بالأمان وبأنه تخلص من شرها وأذاها⁽²⁵⁾، وهكذا هي الوسائل التي تستخدم في العلاج بالرقية كثيرة ومتنوعة ومتعددة ولها وظائف مختلفة ولا يسعنا في هذا المقام سردّها جميعاً وإلا وجدنا أنفسنا أمام مجلدات لعرضها، بحيث لا تزال معظم هذه الوسائل والأساليب تمارس إلى يومنا هذا في مجتمعاتنا العربية والإسلامية. وكان الزمان استدار كهيئته يوم نشأت الحياة على هذه المعمورة. والغريب في الأمر. هو الإقبال الكبير الذي تلقاه هذه الوسائل من طرف فئات المجتمع على اختلافها.

إن هذه الوسائل والأساليب العلاجية التي ذكرنا بعضها سابقاً، هي عبارة عن سيطرة خرافية على المصير المجهول، والواقع المأساوي الذي يعيش في كنفه الناس في المجتمع المتخلف إلا أن هذه الوسائل العلاجية تقوم على أسس نفسية نكوصية يتقهقر الإنسان المتخلف الذي يؤمن بها من العقلانية التي يجب أن تميز حياة الراشدين، إلى مرحلة التفكير الطفلي الذي يخلط الواقع بالخيال، والحقائق بالرغبات، والصعاب المادية بالخاوف الذاتية. تطغى عليه الذاتية الطفلية ويقع في شرك التفكير الجبروتي إنه يسقط على ممارسي العلاج بالرقية، وعلى وسائل التصدي الخرافة للواقع، القدرة المطلقة التي كان يعتقد أنها تميز والديه اللذين يبدوان له، قادرين على كل شيء، مالم يكن لزام كل أمر، ويقوم مع عوامل السيطرة

الخرافية ورموزها نفس علاقة الإتكال الطفلي التي كانت له مع والديه، والتي تستبدل فيما بعد بعلاقة الإتكال الديني. في كل هذه الحالات، هناك احتماء برموز القوة التي تسيطر على القدرة وتسييره من الأخطار العديدة التي تهدد الوجود (وجود الطفل، كوجود الإنسان المتخلف) يشكل هذا الإحتماء الضمانة الوحيدة له نظراً لعجزه وقلة حيله، مما يعطل الاعتماد على القوى الذاتية، وينفي المسؤولية الشخصية في تحمل أعباء المصير وبمقدار هذا الانتفاء وذلك التعطيل لا بد لإتكاليته من التفاقم مما يدفع به إلى مزيد من توسل الممارسات الخرافية، وهذا ما يفسر الإقبال الكبير على طلب العلاج بالرقية في مجتمعنا. لأن الرقية تلعب وظيفة الرحم الحامي والمغلف وهذا ما يطلق عليه الباحث الكبير ديدني أنزيو (D. ANZIEU) باسم: «الغلاف النفسي» الذي يقوم على وظيفة الحماية والأمن حيث أن العلاج بالرقية هو عبارة عن غلاف نفسي بالنسبة للشخص المقهور الذي لم يتحمل أعباء الحياة ولم يتمكن من مقاومة التغير الاجتماعي الذي بات يشكل له مصدر تهديد.

إن الجبروت المسقط على رموز القوة، يقابله جبروت آخر هو الذي يميز الرغبات والأفكار والهوامات عند الطفل فهو يعيش رغباته كواقع، ويعتقد أن لها ولأفكاره قوة الفعل المنجز ذلك هو السند النفسي الطفلي لسيطرة الخرافة على الإنسان المتخلف، الذي يجعله يعتقد بقوة وفعالية أدعيته لإسترضاء الأولياء، ولعناته يصبها على الأعداء، وتضحياته لإشباع طلبات الوسطاء (الرقاة)، وهو نفسه السند الذي يجعل للسحر عليه تأثيراً، وللتطير إليه سبيلاً، ولقراءة الطالع (على اختلاف أساليبه)، طريقة لاستشفاف المستقبل والاحتياط له والجبروت الطفلي سواء منه الذي يسقط على الخارج، أو يميز الأفكار والرغبات الذاتية، لا يعرف حدود المنطق والزمان والمكان. وهذا ما يعطي ممارسات العلاج بالرقية القوة المطلقة، ويعزز من سطوتها طالما تستمد طاقتها النفسية من تلك المنابع الطفلية تأخذ السيطرة الخرافية على المصير، على اختلاف أساليبها، طابعاً ثنائياً في محتواها، فهي تتلخص على الدوام بأزواج من الأضداد: استجلاب الحظ، وتجنب النحس، الحصول على الخير وإبعاد الشر، الأمل المتفائل بالمستقبل والخوف المتشائم منه، إثارة الحب لدى الآخر والحرب ضد عدوانيته، وهكذا كل ممارسة خرافية تهدف إلى تحقيق الأمرين معاً بشكل ما وهي في جميع الحالات تدور حول القضايا الوجدانية الأساسية التي تميز وجود الإنسان المتخلف هناك رابطة وظيفية دينامية تجمع مختلف هذه الممارسات في بنية متماسكة مكونة من أقطاب تتمم بعضها بعضاً⁽²⁶⁾.

1- المحددات السيكلوجية للقطاع العلاجي التقليدي في الجزائر:

1-1- الانسلاخ الثقافي وصراعات المعايير في المجتمع الجزائري:

إن المُحصّلات الكلية للتغير الاجتماعي الذي يشهده المجتمع الجزائري وخصوصا محصلات سياسة العولمة في جميع القطاعات، نتج عنه إنعكاسات سلبية كبيرة على البنية الثقافية للمجتمع ، بحيث أن سياسة العولمة تحمل في طياتها أزمة ثقافية كبيرة دفعت بالشعب الجزائري إلى العيش في جو عام من "التشوش الثقافي"، تمخض عنه إرتباك أو إبهام ثقافي لن يمضى حتما دون إنعكاسات على العنصر الاجتماعي الذي يشعر بأثره الحاسم على مستوى معاشه السوسيولوجي وكذلك السيكلوجي وهذا ما يقوله دور كهايم بأن التغيرات الاجتماعية السريعة تترافق حتما مع ظواهر من الخلل الاجتماعي، والفوضوية، يستتبع ذلك حولا مأساوية كانتشار العنف، الانتحار، الانحراف بمختلف أشكاله⁽²⁷⁾. هذا الوضع المأساوي الذي أشار إليه دور كهايم (1969) هو فعلا ما يميز واقع المجتمع الجزائري حيث نلمس إنعكاس سلبى كبير على الجانب السيكلوجي والاجتماعي للذات الجزائرية، ويتجلى لنا ذلك لما نتفحص هذه الذات في سلوكها وطريقة كلامها وعلاقاتها... الخ، وبهذا نفهم حالة عدم التوازن بين الذات العربية وحقلها، أو الخلل في صحتها النفسية والعقلية الذي يتمثل في عدم الشعور بالرضى عن الذات إزاء نفسها، وعن الذات في المجتمع، وعن المجتمع أمام "الحضارة العالمية" كأن إنساننا اليوم مطروح في حقل هو في موقف العدو له: لا ينال الفرد من مجتمعه قيمة، ولا يأخذ إشباعا لحاجياته الحياتية بمختلف مستوياتها، ولا لمشاعره بالأمن ثم الثقة بالمستقبل، ولا تحقيقه لذاته⁽²⁸⁾.

1-2- الانعكاسات النفس - اجتماعية على الصحة النفسية للذات الجزائرية:

إن الشخصية الجزائرية مصابة بتقاطب، وقلق، وتخلخل في القيم لأنها محصورة بين فكين هما: الواقع القاسي الذي تفرضه الحداثة، والمثل الأعلى المرتبط بالتراث الصعب المنال في ظل هذه الحداثة، وبهذا فإن الذات الجزائرية تعاني من إنجراح في مشاعر الأمن والانتماء، حيث نلاحظ اضطرابها بلا صعوبة في سلوكها اليومي: هناك الوعي بالتخلف، وبتسلط الأقوياء، وبفشل التجارب التنموية والنهضوية، أما أسباب عدم استقرارها، ونقص توافقها، فتكمن في: التقلبات السريعة للحوادث، التغير الهائل في كل مجال في العالم، المخاوف على المستقبل، ضغوط السلطة والأنا الأعلى والعالم القوي، الازدواجيات بين المبادئ والواقع، الانشطار في السلوك، الانفصامات في الثقافة والحضارة والقيم، تعدد الأفكار بل وتناقضها داخل القطر الواحد، كما أن الحياة المدنية وتأثير الثقافة غير العربية وتجريح الوعي والحاملات التاريخية. كل هذه العوامل تجتمع وتتضافر لتشكل لنا ما يسمى بـ: "العصاب الثقافي" في الذات الجزائرية⁽²⁹⁾، وهذا ما يؤكد ج . ديفرو (1970) G. Devereux⁽³⁰⁾. لدى توسيع دائرة ملاحظاته على

المجتمعات المعتبرة في طور الانتقال، من خلال الظهور المنظم، في هذه الأخيرة، لباتولوجيا فريدة عصابية المظهر وتالية لموقف الانسلاخ الثقافي. هذه الاضطرابات كما يقول G. devereux، تلي فشل آليات الدفاع التي تضعها عادة كل حضارة معرضة لخطر التفكك، في خدمة أعضائها من أجل إعادة تدعيمها.

1-2-1- نحو مخطط دفاعي لاسترجاع التوازن النفسي في المجتمع الجزائري:

إن هذا الوضع المأساوي الذي يعيشه المجتمع الجزائري، يدفع بأفراده إلى بناء مخطط دفاعي يحتوي على إصلاحات ثابتة تهدف إلى تحقيق انضباط ذاتي، على مستوى الأفراد والجماعات، وضروري لإستمراريتها، بحيث يسعى الأفراد من خلال هذا المخطط الدفاعي، لمواجهة الأخطار العديدة المنجرة عن هذا الانسلاخ الثقافي، حفاظا على الصحة النفسية والعقلية، بحيث أن آليات الدفاع هذه تتعلق بدوافع هؤلاء الأفراد، الرامية إلى تجديد الثقافة الأصلية المتضمنة للسيطرة الخرافية...، يعد القطاع التقليدي أحد أهم وسائل الدفاع هذه التي تندرج ضمن الإصلاحات التي يسعى إلى تحقيقها ذلك المخطط الدفاعي في المجتمع الجزائري، ومن بين هذه الوسائل الدفاعية نذكر الممارسات العلاجية التقليدية وكذلك الطقوس الدينية ذات المنحى الوقائي والعلاجي التي تمارس في إطار الجماعة وبشكل كبير وواسع أكثر من ذي قبل، حيث لا يكاد يخلو شارع من شوارعنا، ولا قرية من قرانا من وجود مثل هؤلاء الممارسين لتلك الطقوس والعلاجات، وهذا إن دل فإنما يدل على تغير اجتماعي- ثقافي عنيف يصعب أو يستحيل التغلب عليه يشهده مجتمعنا الجزائري⁽³¹⁾، لأن الإنسان الجزائري لا يقدر على التخلي، عن تراثه والانسلاخ من ثقافته إذ بذلك تتزعزع ثقته بنفسه، وثقته بالنحن، ويختل التوازن بين أناه وحقلها الحضاري الذي يعطيها عمقا وقيمة وشعورا بالانتماء، ومن ثمة الشعور بالأمن والاطمئنان؛ أي بالقدرة على الاستمرار والتكيف، والمعروف في التحليل النفسي أن التجرد من العوامل الثقافية وصدع المهاد التراثي يؤدي إلى إضعاف الذات الفردية ودفعها للعصاب⁽³²⁾، ومن خلال هذا المخطط الدفاعي المتمثل في القطاع التقليدي العلاجي الذي ينتهجه الفرد العربي يمكننا التساؤل: هل يلجأ العنصر الاجتماعي الجزائري للتخلص من وضعه المأساوي المعاش إلى القطاع التقليدي العلاجي كوسيلة دفاعية ؟ وهل يعتبر ذلك حلا ناجعا لتحقيق التوازن النفسي؟.

2- البنى والممارسات العلاجية التقليدية في المجتمع الجزائري:

يتوسل الإنسان الجزائري الذي يعيش حالة القهر أساليب علاجية متعددة للسيطرة الخرافية على وضعه المأساوي، وإدخال شيء من الطمأنينة إلى نفسه المضطربة، والتوازن إلى حياته المأزقية، إنه يتعلق ببعض الرموز الأسطورية، ويتقرب منها بطرق وأساليب محددة، والتي يعتقد فيها الخير، ويخشى بعض رموز الشر التي يعتقد بأنها مصدر التهديد الوجودي، ويلتمس سبيله إلى تجنب أذاها بممارسات محددة

أيضا، أما رموز الخير فهي الأولياء وكراماتهم وأضرحتهم، وأما رموز الشر فهي تلك المخلوقات الغيبية كالجن والعفاريت والشياطين. فأما التقرب من الأولى فيتم من خلال ممارسة بعض الطقوس كالوعادات، والزردات التي تتضمن ترديد بعض الأدعية والندور والقرايين، وأما تجنب الثانية فيتحقق من خلال السحر والرقى والتعاويذ... الخ⁽³³⁾.

ونحن في هذا المقام، نحاول أن نستكشف اللاوعي الثقافي، الذي تنبع منه أليات الدفاع السلبية تجاه تحديات العقلية العلمية، وينشأ سوء التوافق بين الذات الجزائرية والأخذ الموضوعي للواقع، ونكون بهذا أمام ظاهرة إنشطار نفسي للوجود أو لنسميها بحالة "انفصام اجتماعي"، وبناءا عليه نقف الآن قليلا عند كل من هذه الممارسات الأسطورية كي نتناولها بالعرض والتحليل.

2-1- الأولياء ومقاماتهم وأضرحتهم⁽³⁴⁾:

تنتشر ظاهرة التعلق بالأولياء وأضرحتهم، واللجوء إليهم لإستجلاب الخير والعلاج ودرء الشرور بكثرة في العالم الإسلامي، وتتفشى هذه الظاهرة على وجه الخصوص في القطاعات المسحوقة، حيث يعم الجهل والعجز والغبن وقلة الحيلة، وحيث يتعرض الإنسان لأقصى درجات الإحباط من الطبيعة يأتيه كتهديد لقوته وصحته وولده وماله، ومن هذا المنطلق، يلجأ الإنسان المسحوق إلى هؤلاء الأولياء. طلبا للمعونة وذلك لشدة شعوره بعجزه وقصور إمكاناته على التصدي والمجابهة والتأثير، وبذلك فهو يحتاج إلى حماية من طرف هؤلاء الأولياء نظرا لشدة إحساسه بالعزلة والوحدة في مجابهة مصيره المحفوف بالمخاطر حين تلم به النوائب أو يصاب في نفسه أو ذويه أو أمنه أو قوته. فالولي عبارة عن ملاذ ومحام يتقرب إليه الإنسان المسحوق ويتخذ حليفا ونصيرا، كي يتوسط له لدى العناية الإلهية، ذلك لأن هذا الولي هو شخص مقرب إلى الله، ومن خلال التقرب إليه تتحقق الحاجات وتعم الرحمة الإلهية، وتسقط على الولي قدرات خارقة لها علامات، هي الكرامات والبركات التي تميزه عن سائر البشر⁽³⁵⁾.

وهذا الاعتقاد في نظر الدين الإسلامي، يعتبر أمرا محظورا قطعاً، لأنه يدخل في باب الإشراك بالله الذي بيده الحل والعقد دون سواه من باقي المخلوقات مهما كان المستوى الذي يتموضعون فيه، ومهما تكن الصفة الحقيقية للنعمة التي استحقوها من الله، وفي الواقع يحكم الإسلام "بالحرام" كل دال يعود إلى عبادة أي إنسان ميت أو حي، ومن ذلك مثلاً، بناء "القباب" على أضرحة الأولياء إكراما لهم، والزيارة الطقسية لأضرحة الأولياء، وفوق ذلك إطلاق العبارات التعزيمية الدينية المرافقة لها، ويعتبر ذلك في نظر الدين الإسلامي حالات هرطقة (كفر) نموذجية، ولهذا السبب تم إدانتها بشدة لأنها تعتبر حالة تبشيرية وثنية أكثر من كونها تدل على الإشراك بالله⁽³⁶⁾، إلا أن ج. شيلهود (1964) "J. Chelhod" يدعى أن الإسلام يقر لبعض الأشخاص الذين يتميزون بالتقوى بحقهم في معيار القداسة، ويضاف إلى هذا الامتياز

امتياز آخر وهو البركة، أي تلك الصفة «المستترة وغير المرئية»، أو أيضا « سر الله هذا في الأشياء وأنبيأه وأولياءه » الذي يؤمن الخليفة، والذي يحمي من الأمراض أو يشفيها والذي يقود إلى النجاة والازدهار⁽³⁷⁾، وبهذا تعترف الجماهير إجمالا بحدوث ظواهر خارقة على أيدي هؤلاء الأولياء، تدل على ما يتمتعون به من امتياز عن سائر الناس، ومن قوة فائقة نظرا لقربهم من الإله، فالأنبياء تقع على أيديهم المعجزات، أما الأولياء فتظهر على أيديهم كرامات وخوارق هي في المرتبة الثانية بعد المعجزات، والكرامات قد تكون إجابة دعوة (تحقيق أمنية أوجاء)، أو شفاء من مرض خطير، وكلها بالطبع تدل على قوة وارتفاع مكانة وحظوة الولي⁽³⁸⁾ لأنه عبد متفاني في طاعة الله وذكره، فاستحق مرضاة الله وعلو المكانة عنده، لأن العبد الذي يداوم على طاعة الله وذكره بإخلاص والفناء فيه يرفع هذا الإنسان المطيع المتفاني في العبادة إلى مرتبة عالية تجعل له هو نفسه قوة روحية، كما هي حال الأولياء الصالحين حسب اعتقاد الناس. فبفضل مجاهداتهم في عبادة ربهم يمنحهم الله قوة روحية تجعلهم أصحاب كرامات كجلاء القلب وجلاء البصر وجلاء السمع وقطع المسافات الشاسعة في لحظات والسير على الماء والطيران في الهواء وشفاء المرضى، وغيرها من الأفعال الخارقة⁽³⁹⁾، وفي هذا يقول الشيخ عبد القادر الكيلاني⁽⁴⁰⁾: « من الأولياء من يأكل في نومه من طعام الجنة ويشرب من شرابها، يرى جميع ما فيها، ومنهم من يستغنى عن المأكول والمشروب وينعزل عن الخلق، ويحجب عنهم ويعمر في الأرض (...) الأولياء فيهم كثرة والأعيان فيهم قلة آحاد أفراد مفردون والكل يأتونهم يتقربون إليهم هم الذين بهم تنبت الأرض وتمطر السماء ويرفع البلاء عن الخلق».

ينقل الدكتوران بدران والخماش⁽⁴¹⁾ عن التاج السبكي في (طبقاته الكبرى) أن أهم الكرامات أربع وعشرون: «إحياء الموتى، كلام الموتى، انغلاق البحر، المشي على الماء، انزواء الأرض، كلام الجمادات والحيوانات، إبراء العلل، طاعة الحيوانات، طي الزمان ونشر الزمان، استجابة الدعاء، إمساك اللسان، جذب بعض القلوب، الإخبار ببعض المغيبات والكشف، الصبر على عدم الطعام والشراب، القدرة على تناول الكثير من الغذاء، الحفظ عن أكل الحرام، رؤية المكان البعيد من وراء الحجب، الهيبة، كفاية الله لهم الشر، التصور بأطوار مختلفة، إطلاع الله إياهم على ذخائر الأرض، عدم تأثير المسمومات»، وهذا هو فعلا ما يدعو ج. شيلهود⁽⁴²⁾ إلى القول بأن « الإسلام إذا يقبل بعض مظاهر التقديس عند بعض الأشخاص الذين وهبهم الله حظوة خاصة تخولهم إجتراح المعجزات» ويضيف أيضا. وهذه مسألة مهمة ".... إن الإسلام ينكر بالمقابل تقديس الأشخاص «، وبهذا الصدد يشير ن. طواليبي⁽⁴³⁾ أن ذلك يدل بوضوح على أنه لو كانت هذه البركة التي يحظى بها هؤلاء الأشخاص جوهر دينيا حقيقيا فعلا في العرف الإسلامي، لاستمرت عند بعض الناس كامتياز لا تنازل عنه، ولما بررت بأي شكل، إذ يجب التأكيد على ذلك، تبقى القدسية في أي شيء حظوة الله المطلقة، ومن هنا ينطلق العلم التقليدي، في تحريم عبادة الأولياء، أي هؤلاء الحاملين للبركة

الذين توصل التدين الشعبي إلى اعتبارهم وسطاء شرعيين مع الله، ويتجمع هؤلاء الأولياء الذين يرى ج. بيرك "Berque" (1978)⁽⁴⁴⁾ «أنهم ينخرطون في تراتبية الانتقال المساري، الذي يندمج مع وراثة البركة»
"الهبة اللدنية" في ثلاث مستويات :

■ على صعيد الشرفاء، هناك أولئك المنحدرين المشهورين من سلالة النبي محمد (ص) وهم بالطبع، الأولى بالحق في خلافته.

■ على صعيد الأشخاص العارفين بشكل عام، المحترمين، والذين هم في نهاية حياة مثالية في التدين يطلقون البرهان على المقدرة التي حاباهم الله بها. عندئذ يصبحون موضوع عبادة متفاوتة الانتشار، تبعاً للوعي الذي بواسطته يستجيبون لدعوات وتمنيات الذين يلتمسون وساطتهم، وهؤلاء يطلق عليهم اسم "ولي"⁽⁴⁵⁾.

■ هناك أولياء شعبيون كما يسميهم درمنغهام "Dermenghem" (1954) (46)، وهم أشخاص مبالغون نحو شطحات صوفية، ونماذج بها مس، لكنهم لا يتطابقون مع المجانين، يقول الباحث أنهم « تعرضوا للإغراء أي للجذبة لدرجة أنهم لم يعودوا إلا دُمى مستسلمة» لإرادة الله وهؤلاء هم مشايخ الطرق الصوفية، ويدخل معهم هؤلاء الذين يطلق عليهم فنديلين شلوصر⁽⁴⁷⁾ اسم (الدراويش)، وهؤلاء الأشخاص الذين ذكرناهم في هذه المستويات بالترتيب، يتميزون عن باقي الناس بحصولهم على الكرامة، وهذه الخطوة إنما حصلوا عليها عن طريق الفناء في الله بطاعته وعدم معصيته ولذلك فإن الله يسخر هذا الإنسان الذي آتاه قوة روحية للقيام بمختلف الأعمال التي أشار إليها الدكتوران بدران والخماش، وهذه الكرامات التي يقوم بها هؤلاء الأشخاص الذين يحظون بالقدسية منيعة على الإدراك العلمي ولا تخضع لأي قانون من القوانين التي ألها العقل البشري⁽⁴⁸⁾.

و من هذا المنطلق، الذي وضعنا فيه مجال قدسية هؤلاء الأشخاص وما يحظون به من كرامات كما هو الحال في المعتقد الشعبي نستطيع أن نفهم بكل وضوح سبب إقبال الناس على أضرحة هؤلاء الأشخاص بشكل كبير والتماس حاجياتهم منهم وعندهم، بحيث أن هؤلاء الأولياء يمثلون رموز الخير لدى الناس ومن ثمة يُركز الخير كله والرجاء كله والبحث عن الملاذ فيهم، ومن هنا يسقط الناس عليهم الصور المثالية الطيبة التي تكمن في لاوعيهم، فالولي بمقاماته وكراماته التي يتداولها الناس فيما بينهم، ليس سوى إسقاط (projections) للصور المثالية للألم الحنون المعطاء، والأب الحامي الرحيم، الصور التي تغرس جذورها في أعماق لاوعي طفولتنا، وتشكل نموذج كل خير ومحبة وأمل ورجاء وملجأ وملاذ فيما بعد، كي تمكننا من مجابهة ظروف الدهر وخطوب الحياة وهكذا يضع الإنسان المسحوق أمله في الصور الخيرة ورموزها الخرافية، ومن خلال التقرب من تلك الرموز تتم له السيطرة الخرافية على حاضره المعقد

والصعب، ويشعر بذلك بشئ من التحكم بالقوى التي تحرك مصيره لأن هذه الرموز المملوكة للقوة المتمثلة في الكرامات تشكل النقيض تماما لوضعية الإنسان المقهور فهي ترسم صورة الإنسان الفائق الذي يعوض صورة الإنسان المهان واقعيًا وهي تجسد أمانى الجماهير المغلوبة على أمرها في أمل الخلاص من خلال وجود نموذج الجبروت الطفلي هذا، ومن خلال إمكانية التقرب من الولي صاحب القوى الخارقة (الكرامات)، الذي يفلت من قيود الواقع والزمان والمكان، بواسطة الأدعية، النذور والقرايين تلك أوالية ضرورية للتوازن النفسي لهذه الجماهير العطشى إلى إرضاء حاجاتها لمصير مغاير لمصيرها، العطشى لمظاهر الجبروت (القدرة على تحقيق الأمانى) فقط من خلال أمل كهذا تظل حياة القهر ذات الآفاق المسدودة والتهديد الدائم ممكنة⁽⁴⁹⁾.

2-1-1- طلب العلاج والتماس الشفاء وعلاقته بأضرحة الأولياء:

تنتشر أضرحة الأولياء ومقاماتهم في كل أرجاء المجتمعات العربية والإسلامية وكذا المجتمعات المتخلفة في العالم كله ولا تكاد تخلو منه قرية، أو حي في مدنا وتشكل هذه الأضرحة نواة التجمعات السكانية، تقوم حولها أماكن العبادة ثم تحيط بها المساكن والمنازل والفنادق، وتنتشر الأسواق التجارية، فهي إذا محج وملجأ وأماكن للتبرك والتماس العلاج والشفاء من مختلف الأمراض، كما أنها أماكن للحماية من غوائل الطبيعة والناس، حيث من جاور ضريح الولي فهو في مأمن، ولا بد أن يناله قسط من بركته تتجمع الجماهير المقهورة سكانيا حول أضرحة الأولياء ومقاماتهم، كما يتجمع أعضاء حزب معين حول شخص الزعيم طلبا للهداية والحماية، وتقربا من مصدر الخير⁽⁵⁰⁾، وهناك، كما يقول الدكتوران بدران وخماش، أسطورة تخصص الأولياء في مسألة العلاج والشفاء من الأمراض فهناك من يشفي الصداع، وآخر من العقم، وثالث من الحسد، ورابع يرد الكيد، وخامس يخلص الإنسان من السحر، وسادس يطرد الجن والشياطين التي تسكن بدن المريض وهكذا⁽⁵¹⁾.

ومن هذا المنطلق، سينصب اهتمامنا في هذا المقام على الممارسات العلاجية التي تستدعي احتفالا جماعيا وتتعلق بأضرحة الأولياء لإلتماس الشفاء من بركتهم وكراماتهم الخارقة، حيث تعتبر هذه الممارسات العلاجية الجماعية الأكثر ذيوعا في العالم العربي والإسلامي تحت تسمية الزردة، الوعدة، الزار، وسنقوم بتحليل كل واحدة منها على حدة.

2-1-2- الزردات: هي عبارة بريرية، تختلف تسميتها من بلد عربي أو إسلامي إلى آخر، إلا أن دول المغرب العربي تشترك في هذه التسمية. تأخذ الزردة دائما، طقسا جماعيا يتم إعداده لإكرام أحد الأولياء، يكرس مرة واحدة أو عدة مرات كل عام، وهو طقس تقوم خلاله العائلات بزيارة الضريح الذي يضم مقام أحد الأولياء وذلك بالطواف حوله، والتبرك به، حيث يتم التماس الشفاء والدعاء لقضاء الحوائج... الخ، وفي

هذه الحال تقع التكاليف المطلوبة إزاء هذه الاحتفالات على عاتق الجميع بالتضامن⁽⁵²⁾، ويقوم على هذه المقامات خدام، وعلماء (طلبة) ❖❖❖ يدعون أنفسهم علماء يسهرون عليها، ويلعبون دور الوساطة بين صاحب الحاجة وبين الولي، ويقودون خطاه في التقرب من ضريحه والدخول على مقامه، من خلال مجموعة من الطقوس والأدعية والابتهالات وهم ينسجون الأساطير حول الخوارق والكرامات التي تخص هذا الولي، ويروجون لزيارته وتقديم النذور إلى مقامه، مستفيدين من ذلك أكبر فائدة مادية ممكنة، ومستغلين صاحب الحاجة لاسيما إن كان مريضا بعلّة ومتشبث بآمال الخلاص بعد أن حلت به هذه العلة التي لا يستطيع لها دفعا ولم يجد له فيها عونا، أبشع استغلال وأبرز دليل على ذلك، وجود مقامات أولياء يدعي خدامها تخصصها بحل مشكلات النساء على اختلافها (زواج، إنجاب مساعدة على ضرة، رد الحبيب أو الزوج إلى المنزل، إبعاد خطر الطلاق... الخ). بالطبع تشكل المرأة ضحية مختارة، ولقمة صائغة لهؤلاء الخدام نظرا لتفاقم حاجاتها، وقصر حيلتها، ووطأة القيود التي تفرض عليها في المجتمع المتخلف، نظرا لجهلها وسيطرة الخرافة على عقلها. بعد أن وقعت ضحية نظام اجتماعي فرض عليها أقصى درجات الغبن، وهكذا الحال عموما، فيأس الإنسان المقهور من إنصاف الحاكم وعون القوي هو الذي يلجئه إلى مقامات الأولياء، يلتمس بركتها وعونها، ودلالة البركة تعني بالضرورة الشعور بالعجز في الإبداع والتغلب والمواجهة والتفوق⁽⁵³⁾، حيث تقوم الزردة على تقديم النذور والقربان إلى الولي، حيث تتم التضحية بعجل عادة أو ثور يشترك جميع أعضاء الجماعة في شرائه، مع ذات النزوع الديني إلى التضحية السائد في ذبيحة عيد الأضحى وبالطبع تقدم الأضحية المذبوحة إلى الولي، وإنما ليس ثمة أية منفعة فمّية من دم الأضحية، أحيانا لا يتم الاشتراك في أضحية واحدة، وإنما تكلف كل عائلة بشراء أضحية وذبحها كقربان للولي حتى تنالها البركة والقبول وتحقق حاجتها المطلوبة⁽⁵⁴⁾، وبالإضافة إلى النذور والقربان تحتل الأدعية والابتهالات مكانة خاصة في التقرب من الأولياء والتماس قضاء الحاجات على أيديهم وببركتهم. تتنوع الأدعية لتشمل مختلف الأغراض وتصلح لقضاء الحاجات المتنوعة للفئات المغبونة {فهناك أدعية للشفاء من المرض وأخرى لتفريغ الغم وثالثة لتخفيف كرب مصيبة ورابعة لتوسيع الرزق وخامسة لتوكيد المحبة وسادسة للخلافات الزوجية وهكذا...}⁽⁵⁵⁾. بالطبع يعمل خدام المقامات على تعقيد الأدعية وإدخال التكلفة والتحذلق اللغوي عليها، وإسباغ طابع الغرابة عليها التي توهم الإنسان المقهور الجاهل بعلم وفير يقوم وراءها، وسردفين يكمن فيها، ويجعلها مفتاحا للوصول إلى بركة الولي، من خلال ترك هذا الأثر الباهر في نفوس الجماهير وإشعارها بالعجز أمام قوة علم هؤلاء الخدام أو الشيوخ، يرسخ هؤلاء مكانتهم كوسطاء لدى الأولياء واسترضائهم ويدفعون الجماهير إلى الاستسلام لهم والرضوخ لاستغلالهم⁽⁵⁶⁾، والأدعية في أساسها، تقوم على أمل سحري في الخلاص من خلال الاعتقاد بجبروت الأفكار والكلمات وما تتضمنه من

رغبات، فالدعاء هو تعظيم محل الدعاء وإظهار الاحترام والتسليم له، تمهيدا للابتهال إليه بالسؤال والرغبة فيما عنده من الخير العميم والعون الخارق، والدعاء هو مظهر الإيمان وآيته، فحيثما آمن الإنسان بقوى خفية تسيطر على قدره، توجه إليها بالسؤال والدعاء.

ولا يزال الدعاء أسلوبا يستخدمه مئات الملايين من البشر، لا في الشعوب المتخلفة فحسب، بل في أوروبا، أمريكا وآسيا، أي في المجتمعات الأكثر تقدما، تشهد بذلك الشموع المضاءة بالليل والنهار في الكنائس ويقرر علماء النفس والاجتماع في العصر الحديث، أن إقامة هذه الأدعية والابتهالات الجماعية، تحدث أثرا طيبا في نفوس الجماهير التي تمارسها إذ ترفع معنوياتهم وتغرس فيهم الاطمئنان بروح الاتصال بهذه القوى الخفية التي يتوجهون إليها بالدعاء⁽⁵⁷⁾، ويشير الدكتور مصطفى حجازي⁽⁵⁸⁾، أنه بمقدار انتشار هذه الأدعية ينتشر العجز عن التصدي للواقع بالموضوعية والعقلانية المطلوبين، ويمكن اعتبارها كمرآة تعكس أعماق المجتمع من حيث شعور أفرادها بالعجز والضياع والوحدة وبحثهم عن معجزة للخلاص، ولذلك فإنها تحتل مكانة هامة جدا في سلوك المرأة في العالم المتخلف، في تعاملها مع مأساتها، لأنها الأكثر غبنا وعجزا وانسحاقا في المجتمع ولأنه من ناحية ثانية لم يترك لها مجالا للتأثير في الواقع، سوى مجال التعلق الخرافي بجبروت الأفكار، من خلال أدعية الرجاء والتمني، وأدعية اللعنة والسخط سواء بسواء، إلا أنه في ذات الوقت يشير د. مصطفى حجازي أن الأدعية لها دلالة نفسية قوية، فهي تبعث نفسيا نوعا من الاطمئنان إلى القدر والمصير، وتبث هدوءا في وجود الإنسان المتأزم من خلال القناعة بأن هناك دائما جهة ما ستتولى حل الأزمة وتخليصه منها ثم هي تمتص، إذا كانت مطولة جزءا من القلق والتوتر النفسي وقد تتحول إلى طقس هجاسي**** مكتسبة كل خصائصه ووظائفه (التكرار والإعادة واتباع نمط محدد وتسلسل دقيق، واحتوائها على موضوعات ضد خوافية***** وأخرى تجنبية)، من خلال هذه الصور الخيرة للأولياء وكراماتهم وبركتهم والأدعية وغيرها من وسائل التقرب منهم يملأ الإنسان المقهور خواء عالمه العاجز المحدد بأمل القدرة على التصدي لواقعة والتحكم بمصيره، بمقدار ما يتخذ من هذه الرموز حلفاء له. جبروت الرجاء يحل محل قوة الفعل التغيري روحية الاستجداء والاحتماء تحل محل المطالبة بالحق والتصدي لانتزاعه⁽⁵⁹⁾.

2-1-3- الوعودات: يشير د. نور الدين طوالي⁽⁶⁰⁾، أن الوعدة تشتق تسميتها في اللغة العربية من فعل (وعد)، والتي تعني اصطلاحا {تعهد بشئ ما، أخذ على عاتقه شيئا ما} وهي تبدو في الممارسات الدينية الإسلامية الشرعية، أن يأخذ العبد على عاتقه جهارا أمام الخالق تنفيذ وعدة وهذا يسمى في الشريعة الإسلامية بـ: "النذر" تكون في هذه الحال اعترافا بالجميل، إذا تحققت إحدى الأمنيات، أو تم الحصول على بعض الرغبات، كزيادة مولود طال انتظاره، أو شفاء من مرض خطير، أو عودة غائب طال فقده... الخ، فإذا تم لهذا الإنسان

ما أراد، يكون عندئذ ملزماً باحترام تعهده وإلا خضع إلى عاقبة كفارة أي النكث بالعهد. وهذا أمر منصوص عليه في الشريعة الإسلامية وتكون هذه الوعدة من أمور الهرطقة والشعوذة إذا خرجت عن هذا الإطار وصرفت لغير الله بأن تنفذ وتصرف لأحد الأولياء، وفي هذه الحال، لا تقدم الممارسة الطقسية للوعة للملاحظة شيئاً من التوافق مع هذه الحيشيات الدينية عدا أنها تبقي على تسميتها المقدسة من أجل الوصول إلى هدف واحد فقط، وفي هذا الصدد يشير ن. طواليبي⁽⁶¹⁾ إلى أن هناك عدة مؤشرات تتدخل لتنتزع منها كل سمة دينية نذكر منها ما يلي:

■ نرى بأن العائلات المنظمة لهذه الطقوس، تحظى في سلم المراتب الاجتماعية، باسم تتفاوت أهميته، إذ تبدو هذه العائلات في نظر الجميع حائزة على قدرة روحية تتعدى حدود العامة؛ ومن جهة أخرى، ملتسمو هذه الطقوس الذين يجتمعون من كل الطبقات الاجتماعية والذين يفترض بهم أن يقدموا لتلك العائلات المنظمة كامل الولاء والطاعة .

■ إن سير أحداثها هو بلا ريب بدعي فهو إذا، باستعادته لنظام شرقي إحيائي، يشكل تجديداً للوثنية القديمة ورغم ذكر الله بصورة صدقوية فإن التوجه يكون لمعبد مأهول بالجن في منظور من الممارسات الوجودية؛ الشفاء العقيم، التأكد من النجاح، من الإثراء... الخ .

■ إن استدعاء مخلوقات غيبية، آلهة، جن، عفاريت، شياطين، أرواح، للنزول من معبدها كي تنجز المعجزة يتم بواسطة إجراءات ثابتة؛ صلوات، تبخير، توضيحات... أي كل الأفعال الطقسية الضرورية لمرحلة الامتلاك، أي الفترة القادمة حيث ستتجسد الألوهية المستدعاة أخيراً، في شخص مؤهل .

وبهذا الشكل، تنفذ الوعدات لاستحضار المخلوقات الغيبية، التي يعتقد أنها هي من حققت الحوائج والرغبات فيعد لذلك وليمة عامرة . المفروض أن الجن هم الذين طلبوها . تصحب هذه الوليمة بتعاويد تتفاوت في إبهامها وتؤدي إلى الانتفاض والامتلاك إذا سيتجسد الجن هؤلاء دورياً لإتمام مهامهم إزاء البشر فهناك من يزيل المطر السيئ، ومن يشفي من مرض عقلي أو من عقم وهناك أخيراً من يضمن لمشروع الزوج التجاري نهاية سعيدة حسبما يبتغي، بكل حال، يقول ن. طواليبي أنه من الخطأ الاعتقاد أن طلب "المعونات" هو الذي يوجه دائماً الشعائر ثمة قاعدة عامة تقضي بالألا يشكل أولئك الذين يلتمسون كرامات هذه القدرات السحرية سوى قلة من المشاركين، المسألة هي أن كل وعدة تتجدد في فترات منتظمة . ومن هنا خاصيتها الطقسية . دون أن يؤدي إليها أي طلب موضوعي ذو نمط علاجي أو خلافه، فالناس يعرفون تاريخها الثابت، وفي عاداتهم أن يرجعوا إليه، إيماناً أو تبعاً للحاجة⁽⁶²⁾ .

وهكذا، تمارس العديد من الطقوس المتعلقة بالغيبيات والمخلوقات الماورائية التي لعبت ولا تزال تلعب دوراً بارزاً في السيطرة الخرافية على خيال الجماهير المسحوقة، وتعليلها للأحداث التي تفلت من سيطرتها والتي

يستعصى عليها تفسيرها، كما أنها قد استخدمت ومازالت، بكثرة لتبرير ما يود الإنسان التستر عليه من فضيحة، أو عيب، أو عجز، أو تقصير بزعم الوقوع تحت تأثير الجن، مما يساعده على الحفاظ على سمعته وبهذا يتخذ الإنسان المسحوق في كل الحالات، وسائل وطقوس معينة لدرء شرورها من ناحية، واسترضائها وجلبها إلى صفه، حليفة له في معركته مع خطوب الدهر وصروفه وخادمة لمصالحه من ناحية ثانية، ويبرز المشعوذون والدجالون الذين يدعون العلاج في حين يتاجرون بمآسي الإنسان المقهور كوسطاء بينه وبين هذه القوى، ويحيط هؤلاء أنفسهم بجو غريب، ويتلون أحاديث وأدعية مبهمّة يزعمون أنها لغة التخاطب مع الجن ويمزجون هذه اللغة ببعض التسابيح الدينية زيادة في التضليل وإدخال الاقتناع في نفوس ضحاياهم، بأنهم يمارسون رقية شرعية مما يلعبون على وتر إيمان الضحية، بحيث يدفع به ذلك إلى التسليم لهم⁽⁶³⁾ ولطالبهم الابتزازية التي لا تنتهي، وترهقه من أمره عسرا، بزعم إرضاء هذا أو ذاك من ملوك الجن أو ملكاته بالإضافة إلى الوسائل المكلفة جدا في التقرب من هذه الكائنات الخفية بواسطة المشعوذين بغية تسخيرها لخدمة بعض المآرب هناك طقوس وممارسات لدرء شرها كإقامة الوعدات مثلا، وهناك طقوس لطردها وإبعادها كالرقى والتعاويد، وهناك طقوس لإسترضائها كحفلة الزار مثلا، وهناك طقوس للاستعانة بها كممارسة النشرة مثلا وسنفصل ذلك فيما سيأتي معنا.

2-1-4- ممارسة طقوس حفلة الزار: وهي عبارة عن شكل من أشكال العلاجات التقليدية، يتخذ في ممارستها صورة حفل بغية استخراج الجن والعفاريت والشياطين والأرواح الشريرة واستئصالها من الجسد الذي حلت فيه، كي يشفى من المرض الناتج عن حلولها هذا، وكما يشفي الطبيب أمراض الجسد، فإن شيخ الزار هو طبيب النفوس المريضة التي أصابها مس من عفريت أو جان، وكما يستدعي طب الجسد مهارة في معرفة المرض، أسبابه وعلاجه، كذلك يستدعي المس والسحر مهارة شيخ الزار في التعامل مع المخلوقات الغيبية الخبيثة وطرق طردها، وتأخذ حفلة الزار شكل طقوس لها أصولها ومستلزماتها وشيوخها أو شيخاتها، ويدعي هؤلاء القدرة على التواصل مع هذه الأرواح، من خلال تحالف مزعوم مع أمرائها وملوكها، التي تستطيع أن تأمر أتباعها كي تكف شرها عن المريض أو تغادر جسده ولكن الثمن مرتفع طبعا تحت ستار طلبات كثيرة غريبة⁽⁶⁴⁾، وطقوس الزار تبدو غريبة لكنها منتشرة في كل بقاع العالم العربي والإسلامي، وحتى بعض شعوب آسيا وإفريقيا، حيث تتضمن هذه الطقوس قرع الطبول وضرب الدفوف وتتمايل على نغماتها الأجساد وتتعري فيها الأبدان، يختلط بها الرجال والنساء، يتصاعد فيها دخان البخور كل ذلك إرضاء للشياطين، وفي حفلات الزار تسلب أموال الكثير من الناس، وتفسير ذلك من الناحية النفسية العلمية⁽⁶⁵⁾، أن جوهر حفلة الزار هو عملية تفريغ (catharsis) هستيري للكبث الجنسي والعدواني المتراكم، والذي ينخر جسد المريض، ويصبح هذا التفريغ ممكنا من خلال جو الحفلة

الأخاذ الذي يعطل الضوابط الخلقية ويصد مشاعر الإثم المسئولة عن كبت الرغبات والنزوات (يعطل الأنا الأعلى)، ويحل شيخ الزار بسلطته محل الأنا الأعلى للمريض من خلال عملية سيطرة نفسية عليه، يتوسل إليها الطبول والبخور والإيحاء بالرقص الهستيري. هذا الجو الغريب يؤدي إلى نوع من التحلل المؤقت من التزمت النفسي، تطفو خلاله المكبوتات على السطح وتثار الهوامات اللاواعية، من خلال البخور والطبول وبعض الأدوات ذات الرمزية القضيبية والذوبان الغلمي في شخصية شيخ الزار أو شيخته، وعندما تنصرف المكبوتات على هذا الشكل، وتشبع الرغبات الجنسية بشكل خيالي من خلال الرضوخ لسلطة شيخ الزار، يخف ضغط اللاوعي ويشعر المريض بالارتياح لما يلازمه من حل للتأزم الكامن في أعماق النفس على أن حفلة الزار تتضمن بالإضافة إلى ذلك تمردا خياليا ومؤقتا على السلطة الاجتماعية والأسرية القائمة، والتي كانت في أصل العلة، فتحل سلطة شيخ الزار محل سلطة المجتمع، من خلال التحالف مع الصور الأولية الطفلية للوالدين في حالة رضوخ غلمي له على أن الأمر في كل الحالات ولید القمع الجنسي والحيوي يسوقه النظام الاجتماعي، وهو من خلال التصريف المحدد خلال حفلة الزار، يحتفظ لهذا النظام بسطوته على الأفراد، ويبعد عنه الشبهات وضروب الشك التي تؤلف مدخلا إلى التغير الاجتماعي، وهكذا فالسيطرة الخرافية على المعاناة، تحتفظ في النهاية للنظام الاجتماعي الذي ولدها كل هيمنته وتبقى على رضوخ الأفراد المقهورين لهذه الهيمنة.

2-1-5- المنشورات: يشتق أصل الكلمة في اللغة العربية من فعل (نشر)، أي أشاع، أذاع، ويرى طواليبي⁽⁶⁶⁾ أن النشرة تنحصر وظيفتها مبدئيا في كونها طبية. سحرية، فهي معدة لشفاء الأمراض المتنوعة إضافة إلى العقم والعجز الجنسي، أما من حيث الممارسة لا تكون النشرة مقيدة بحدود معينة لأن فعالية النشرة تمتد أيضا لتشمل المعالجة الوقائية بواسطة السحر؛ فهي إذا مدعوة لمحاربة العين الشريرة التي تتربص بالغني، وإلى رفع الرقى المؤذية التي تعيق مشاريع الزواج عند الفتاة، أو على الأقل إلى تأمين نجاح الشاب في الإمتحانات التي أخفق فيها مرات عدة.

إذاً ولهذه الأسباب مجتمعة تكون النشرة ممارسة ترسي السعادة، في المخيلة الجماعية، وذلك بإضعافها لقوى الكون المعادية، وكما في حالة الوعدة، تكسب حماية الجن، إنما في تراجع طقسي بسيط أصلاً؛ تقليدياً يكفي أي حيوان من طائفة الطيور (ديك أو دجاجة) لإتمام الفعل السحري وتتم النشرة من خلال ممارسة بعض الطقوس المبهمة يديرها أحد المعالجين ممن يملكون الخبرة الكافية لأدائها بشكل جيد بحيث حينما يصاب أحد أفراد العائلة بنكبة أو مرض، يتم استدعاء هذا الشيخ المعالج إلى البيت، ثم يقوم هذا الأخير بترديد بعض التعاويذ المبهمة، وبعدها يأمر المريض بأن يغتسل أو يضع الحنة إن كان المريض امرأة، ثم يعتمد إلى بعض الأبخرة ذات الرائحة المزعجة يستعملها، وهذا طبعا يتم في وقت محدد في يوم

مخصص (وقت الشروق أو الغروب وفي يوم السبت أو الأربعاء) ⁽⁶⁷⁾ تبدأ خطوط هذا الطقس السحري العلاجي، بتعزيمات مبهمة يرددها المعالج مع رائحة البخور الماثرة، ثم يتم ذبح الحيوان المشروط ⁽⁶⁸⁾ من طرف ذلك المعالج في مكان معين بحيث يتم الاحتفاظ بالدم والريش ويأمر بها المريض بأن يضعها في مكان مخصص، وبعدها تعد الوليمة البسيطة بما تبقى من ذلك الطير ليأكل منه المريض مع أفراد عائلته، لن يتفرق الجمع إلا بعد الإنتهاء من الوليمة وفي الأخير يقوم هذا المعالج بإعداد تميمة مقرونة ببعض الأشياء الغريبة كريش الطير المذبوح أو شيئاً من دمه وإعطائها للمريض كي يعلقها أو يضعها في مكان معين مخفي عن الأنظار وهذا الأمر يعد عهداً بين المعالج وبين الجن الذي تم الذبح له ليخلص هذا المريض من مرضه الذي يعاني منه ⁽⁶⁹⁾.

إن هذه الطريقة التي عرضناها عن كيفية ممارسة النشرة، طبعاً هي إحدى الطرق وليست الطريقة الوحيدة لممارسة النشرة، لأن هناك طرق متعددة ومختلفة لممارسة طقس النشرة، وذلك حسب نوع المرض وحسب كل معالج، وعلى كل، فإن النشرة هي عبارة عن طقس سحري تستجيب على ذات الدوافع؛ العلاج إزالة العقد أو البحث الصدفوي عن المعجزة (النجاح، الازدهار... الخ) ويبقى الهدف نفسه؛ إقامة الحوار مع العالم غير المرئي بهدف ترويض قواه المؤذية.

2-1-6- قراءة الطالع وممارسة العرافة:

قراءة الطالع وكشف البخت والتنجيم، وسائل يتوسلها الإنسان المقهور لتلافي عجزه وادخال الطمأنينة إلى نفسه، وهي تنطلق إذا في تأثيرها من الحاجة إلى مجابهة قلق المجهول وما يتضمنه من تهديد مصيري، ويتألف هذا الأمر مع القصور عن التحكم بالمصير، حيث أن تقنيات العرافة متعددة، وكلها من العلاجات التقليدية الوثنية وأهمها ضرب الودع، الكتابة على الرمل، فتح المنديل، قراءة الكف، قراءة الأبراج والأفلاك والنجوم، قراءة الفنجان، قراءة ورق اللعب... الخ، ومن الواضح أنها تتراوح بين تقنيات يمارسها معالجون، وأخرى يقوم بها بعض العامة من الناس في وضعية هي بين الجد والتسلية في المجالس الاجتماعية، وهذا ليس مقصودنا.

أما المعالجون الذين يحترفونها كمهنة، فهم يصحبون ممارساتهم بتلاوات هي مزيج من الألفاظ المبهمة، التي لا معنى لغوي لها، والتي تدل في زعمهم على لغة التخاطب مع الجن والشياطين، ومن التسابيح الدينية والصلوات النبوية، والقصد من ذلك بالطبع اللعب على الإيمان الديني لطالب الحاجة وإثارة دهشته لتمكنهم من التلطف بمستغل الألفاظ الغيبية في مخاطبتهم للجن والشياطين، وهم إلى ذلك يحيطون أنفسهم بهالة هي مزيج من العلم الروحاني (المزعوم) والدين لتغطية شعوذتهم، في ملبسهم ومسلحهم والطقوس التي يقومون بها والأدوات التي يستخدمونها، وفي الآونة الأخيرة تطورت أساليب هؤلاء

مدعومين من طرف هيئات مجهولة لترسيخ الخرافة في أذهان الناس أو من أجل إبتزاز الناس ونهب أموالهم، حيث بدؤوا يعلنون عن أنفسهم في بعض الصحف التي تسمح بذلك، فتقرأ مثلاً: «العالم الروحاني الكبير الشيخ أبو خليل مختص في ضرب المندل وفك السحر والربط وكشف الأسرار، وجلب الغائب»، وعن آخر مختص في الطب الروحاني ويحدد رقم الهاتف والعنوان، أو: «عالمة في الخط على الرمل وفك السحر وإخراج الجن، والكشف عن المستقبل، العنوان... رقم الفاكس... رقم الهاتف...».

يتضح لنا من هذه الإعلانات أن هناك هيئات تدعم انتشار الشعوذة في المجتمع الإنساني، والأدهى والأمر أن هناك قنوات فضائية مخصصة لذلك مدعمة من طرف جهات مجهولة لإبتزاز أموال الناس بالباطل وادخال الوهم في أذهان الناس وربطهم بالشعوذة والخرافة بعيداً عن العلم لأن المجتمع الإنساني المعاصر يعيش في حالة قلق على ذاته وذويه أو حاضره ومستقبله، وهو يسعى جاهداً في كل اتجاه بحثاً عن بديل قوي له القدرة على تخليصه من قلقه وهمومه وتوضيح المستقبل لأبنائه، ومساعدته في السيطرة على مصيره الذي يشهد تغيرات وتحولات كل حين، وبالتالي إدخال الطمأنينة إليه، وتدل ملاحظة سلوك الواحد من هؤلاء المعالجين أثناء ممارستهم لهذه الأساليب الخرافية، أن يركز دوماً على مسألة القلق والطمأننة فهو يثير مخاوف صاحب الحاجة ويؤكد على قلقه ويضخم الأخطار التي مر بها أو التي تنتظره، كي يعود فيطمئنه على إمكانية الخلاص، واقترب الفرج بعد الشدة، وتحسن الحال بعد عسره، والظفر على الظروف وعلى الأعداء بعد طول قهر⁽⁷⁰⁾.

2-1-7- الرقي والتعاويد في علاج السحر والمس والعين:

نلمس هنا شكلاً آخر من أشكال التأويل العلاجي التقليدي لأحداث الحياة ونوائبها، يعتمد على تفجير العلاقات الاضطهادية التي تتغذى من العدوانية الكامنة عند الإنسان المقهور، تلك العدوانية عندما تتراكم تصرف إلى الخارج بإسقاطها على الغير، الذي تتهمه بأنه سبب المصيبة، وعندما يحدد مصدر العلة ووسيلتها، يمكن السيطرة على الشر والاحتياط من الأذى الآتي من الخارج بوسائل دفاعية ملائمة تبطل تأثيره، وتكف فعاليته. تلك هي علاقة الحسد والسحر والمس والسلاح الذي تحارب به من رقى وتعاويد وكتابات⁽⁷¹⁾.

يعتبر الحسد إذاً من أكثر العلاقات العدائية انتشاراً بين البشر، وتلحق الضرر أو تذهب بما يكون قد حظي به من خير أو جاء أو امتياز على الآخرين، وهو تفسير ينال الرضى عند المحسود إذ يسمح لعدوانيته أن تتفجر دون رادع، متخذة طابع الدفاع عن النفس من شر الحاسد الذي حسد، والتفسير بالمحسود لأنه يشعره وهمياً بارتفاع مكانته، بينما تسقط المهانة الذاتية على الحاسد، وقد نكاد نقول أن المحسود بحاجة إلى حاسد حتى يشعر بالامتياز من جانب، ويتهرب من عدوانيته الداخلية بصبرها عليه ويمارسها بعد أن

اتخذت شكلا مشروعا، ففي علاقة الحسد إذا إسقاط الشر الذاتي والنوايا العدوانية على المحسود إنه إسقاط لرغبة الإنسان المحروم في امتلاك دور المحظوظ، كما أن الحسد هو إسقاط الرغبة الذاتية الدفينة في سلب الآخر مما يتمتع به من حظ، ويقوم الحسد أساسا على عقدة النقص والخواء الداخلي ومشاعر المهانة المرتبطة بها ومحاولات التنكر لها⁽⁷²⁾، وللحسد زخم اجتماعي ونفسي، وقد يشحن المجتمع بالكراهية في العلاقات بين طبقاته المالكة والمعدمة، ويدفع إلى ما يسمى بالصراع الطبقي وقد يكون وراء الكثير من الثورات، ويسلك المحسود سلوكا يصاد به تفكير الحاسد، ومن ذلك لبس التمايم والأحجية وقراءة التعاويذ، ويشتهر في درء الحسد لبس الخرز الزرقاء لشبهها بعين الحاسد، إذ يقال عن وسيلة الحسد هي العين، وأن العين الزرقاء هي عين حاسدة غالبا ذلك لأن العين كعضو هي الأداة الأساسية التي ترى بها النعم والفضائل⁽⁷³⁾، وبذلك فهي الأداة الأساسية للحسد (ضربة العين، الإصابة بالعين) وهي تعتبر من أكثر المسببات للعلل والأمراض بشتى أنواعها من وجهة نظر المعالجين التقليديين (الرقاة)، حيث يُعزى إليها الكثير من الإخفاقات في الحياة أو الإعاقة النفسية والجسدية⁽⁷⁴⁾. فالعين المعجبة بجمال أو صحة الفرد أو أي شيء فإنها إذا حسدته قد تؤذيه، فعين الشخص الحسود مضرة وتسبب إلى من قد تقع عليه، وما يقابلها من استباق شرها وعدوانيتها في كلمة (يخزي العين) أمام كل حظ أو جاه أو وفرة في الرزق والصحة والجمال، العين الشريرة تدمر ما تحسده كي تمتلكه، في حالة من النظارات التملكي (Voyeurisme possessif) أي الامتلاك من خلال النظرة الراغبة للحاسد، ومن هنا الاعتقاد بخطورة نظرة الحاسد وقوتها التدميرية الرهيبة⁽⁷⁵⁾، حيث تشير الباحثة نادية بلحاج في كتابها (التطبيب والسحر في المغرب)⁽⁷⁶⁾ «أن في المغرب يعتقد العامة أن النظرات التي تبعث من عين الحسود والتي تكون مصحوبة بكلام يعبر عنها دون أن تضاف كلمة التبريك (الله يبارك) أو كلمة: (ما شاء الله) فإنها تؤذي المحسود وتضره»، أما ابن خلدون فيقول في (مقدمته)⁽⁷⁷⁾: «... ومن قبيل هذه التأثيرات النفسية الإصابة بالعين، وهو تأثير من نفس المعيان عندما يستحسن بعينه محركا من الذوات أو الأحوال ويفرط في استحسانه وينشأ عن ذلك الاستحسان حينئذ أنه يروم معه سلب ذلك الشيء»، وقيل أن العين الحاسدة ترسل طاقة نارية من شأنها التأثير في المحسود أو فيما يملك من نعمة، إذ تكفي نظرة واحدة ملؤها الرغبة في الإمتلاك كي تحل المصيبة بالموضوع المحسود، ولذلك تمارس عدة طقوس لمقاومة العين الشريرة تختلف من بلد إلى بلد ومن ثقافة إلى ثقافة حسب معتقدات كل شعب وكل مجتمع، حيث نرى في المجتمع الجزائري، ممارسة بعض الطقوس الغريبة ذات الطابع الخرافي لرد العين والحسد، كتعليق نعل أو حذوة حصان، أو يد (الخامسة)، أو عجلة سيارة التي تشير إلى العدد خمسة (5) بالأعداد العربية، أو تعليق ودعة مرسوم عليها عين زرقاء وغيرها من الأشياء الغريبة التي تنفر العين وتبعد الحسد⁽⁷⁸⁾، ثم جاءت السيارات في العصر الحديث، ونقل العربي

إليها ما كان يضعه في عهده الأول، وهكذا فمن المؤلف اليوم رؤية حذاء صغير، أو عين زرقاء، أو يد معلقة تتأرجح داخل السيارة، أو الجرار، أو الشاحنة... وهكذا، ولما كانت العين بهذه الخطورة نجد أكثر الناس يعززون إليها الكثير من مشاكلهم، واضطراباتهم النفسية، حيث تجد الكثير من المرضى النفسانيين يفعلون ذلك عندما يشكون من عرض نفسي يلم بهم كالاكتئاب، الوسواس، القلق... الخ، وقد يكون من الضروري الإشارة إلى الدور الأساسي للعين في مجتمع القهر والحاجة، فالإنسان المحروم والمقهور، والذي لا يستطيع التمرد على حرمانه ولا التعبير عن حقه ورغبته، يُدفع إلى موقع الإكتفاء بالمشاركة الحاسدة المشتبهة والمتمنية من خلال النظر، ويتحول التفرج إلى عملية نشطة، إلى امتلاك هوامي لما لا يمكن امتلاكه، أو إلى حرمان الآخر من حظه بالقضاء عليه؛ العين الحاسدة الحاكمة التي تتمنى إبادة ما يشعرها بغبتها وحرمانها وتدميره قد يكون في ذلك بعض التفسير لظاهرة الحشرية عند الجماهير المسحوقة التي تراقب كل شيء، لدرجة قد يتحول معها الواحد من هؤلاء، إلى مجرد عيون تلاحظ وتراقب وتتابع، وأذان تتقصى ولسان ينال بالنميمة والشتيمة تلکم هي وضعية الإنسان الذي قيده القهر، وحال بينه وبين السعي لنيل قسطه من الخيرات وبقية مظاهر الرخاء والرفاهية⁽⁷⁹⁾.

أما فيما يخص وسائل الدفاع والعلاج التي يستعملها المعالجون التقليديون لتخليص الناس من ضرر الإصابة بالعين، فيلخصها الدكتور⁽⁸⁰⁾ نجيب يوسف بدوي في التعاويذ والرقى، حيث يقول: «أما التعاويذ فشائعة الانتشار منها: حذوة الفرس، حذاء طفل صغير، هيكل عظمي لحيوان، عجلة سيارة، يد إنسان (رسم أصابع يد مفتوحة)، أشكال منقوش عليها عبارات دينية (ما شاء الله)، وتعليق الخرز الزرقاء، رسم العين مصابة بسهم، بعض العبارات ترسم بخط من زخرف تدرأ شر الحسد مثل: عين الحسود لا تسود، عين الحساد تبلى بالعمى...، أما الرقى فمتعددة بدورها، وتختلف نصوصها وطقوسها باختلاف البيئات ومعظمها عبارة عن طقوس سحرية، ففي المجتمع المصري مثلا، تقام عدة طقوس سحرية لإبطال مفعول العين تتلى خلالها التعويذة التالية: «أمباس أمباس، نحطك يا عين في قمقم نحاس، رقيتك واسترقيتك من عيون الناس، قابلها سيدنا سليمان في وسع الجبال قال لها (رايحة فين يا عين؟) قالت لو: رايحة للي حبا ودبا، إلى عرف الأم من الأب، أديه بريشة بين كتافيه، أخلي أمه وأبوه يبكو عليه، قال لها: (خزيتي لحطك يا عين في قمقم نحاس واسبك عليك بالزئبق والرصاص)»، أثناء تلاوة هذه التعويذة يحرق البخور، وتلقى قطعة من الشبة في النار، وتقص قطعة صغيرة من الورق على شكل دمية، تغرز في مكان العيون بدبوس (إخزاء العين واقتلاعها) ويكرر من يتلو التعويذة القول: «رقيتك من عين فلان... رقيتك من عين فلانة»، ويسرد اسم كل من يتطرق إليه الشك في أن يكون من ذوي العيون الصفراء، ثم تحرق الدمية الورقية في النار (إبادة الحاسد سحريا) ثم تخرج من النار قطعة الشبة المنتفخة (التي تمثل الحاسد بدورها)، فيطأها

المريض بقدمه اليسرى (التغلب على الحاسد وسحقه)، ثم توضع قطعة الشبة مع مليم (تحقير) في قطعة من القماش ويلقى بها في مفترق الطرق (طقس سحري يهدف إلى إبعاد الحاسد وتعمية سبيله إلى المريض)⁽⁸¹⁾.

أما السحر، فهو الآخر يشكل مصدر شر في المعتقد الشعبي، ويمارس على وجهين أولهما علاجي يستخدم لرد الأذى، وثانيهما عدائي يستخدم لإنزال الأذى بالآخر، وكذلك لأغراض المساعدة على نيل المراد. فالسحر يشكل قوة مساعدة تعوض النقص في القوة الذاتية (كتابة السحر مثلاً لفتاة أو فتى بغية ترويضها وإيقاعهما تحت سيطرة الحبيب المهجور العاجز)، فالسحر يقوم إذاً على مبدأ الجبروت الذي يحطم قيود القهر والعجز، وهو في جوهره عبارة عن مجموعة أساليب تستخدم من طرف الساحر عن طريق الإلتصانة بالجن للتأثير على الشخص المراد إيذاؤه، فالسحر هو إتحاد وموافقة بين الساحر وشيطان أو جني على أن يقدم هذا الساحر عربون الكفر والشرك مع ممارسة بعض الأفعال الشنيعة كتقديم قربانين أو تدنيس بعض المقدسات مقابل عون ذلك الجني أو الشيطان في تفعيل أثر السحر⁽⁸²⁾، وهو في ممارسته تجاوز الحدود البشرية، وحتى تجاوز قوانين الطبيعة، إذ أن من خصائصه عدم التقيد بحدود الزمان والمكان، وإمكانية التأثير عن بعد، ولذلك فقد قيل في تعريفه أنه: (التماس الإنسان للنتائج من غير أسبابها)⁽⁸³⁾، ولقد أوضح مالينوفسكي وظيفة الجبروت (وتعويض النقص) في السحر بجلاء حين قال: «أنه (أي: السحر) لا يوجد أينما كان العمل مأموناً ومضموناً، ويمكن التحكم فيه والحصول على النتائج المرجوة منه بالخبرة والمعرفة والمهارة، بينما يتم اللجوء إلى السحر عن غرض، ويفصح عن حاجة... إنه رد فعل لشعور الإنسان بقصوره وقلة حيلته في عالم لا يستطيع التحكم بظواهره، فالسحر يوجد في إحدى حالتين: في حالة الجهل بالنتائج، وفي حالة الجهل بالأسباب»⁽⁸⁴⁾، والاعتقاد في السحر وتأثيره ربما يكون ألصق بالشخصيات العصبية، وربما يكون من سمات الشخصية القاصرة التي تعاني من عدم الكفاءة وتغالي في إظهار الاعتمادية، وتلجأ لذلك إلى التفكير السحري كتعبير عن العجز، وقيل إن السحر يكثر في المجتمعات المقهورة والمتخلفة⁽⁸⁵⁾.

للسحر إذاً وظيفة نفسية هي استجلاب الحظ والنجاح، أو إبعاد الخطر والشر وله وظيفة معرفية، وهي سد الثغرات في المعرفة السببية لظواهر الطبيعة وما غمض منها، والعلاقات بين الناس وما يعتورها من أشكال، فالسحر هو تحقيق للرغبات عزيزة المنال، ودرء للمخاوف مصدر التهديد لأمن الإنسان، أو تسليح بالقوة المطلقة لسد الثغرات في قصور الحيلة⁽⁸⁶⁾، ويميز فريزر عالم الأجناس المعروف، في كتابه المشهور "الفصن الذهبي" بين نوعين من السحر يرجع كليهما إلى تطبيق خاطئ لمبدأ ترابط الأفكار، فهناك السحر بالاقتران، والسحر بالتقليد، أما النوع الأول فيتلخص بالحصول على أثر من الشخص المطلوب سحره (قطعة

من ملابس أو خصلة من شعره، أو أظافره الخ...)، والتصرف به أو إتلافه إنطلاقاً من مبدأ ترابط الجزء بالكل، ما يحيق بالجزء لا بد أن يحل بالكل إحراق خصلة الشعر ستؤدي إلى موت صاحبها وهكذا، وأما النوع الثاني فيعتمد على مبدأ ترابط الأفكار بالتشابه؛ الحصول على نتيجة ما من خلال تمثيلها أو تقليدها، مثلاً صنع دمية من شمع أو غيره ترمز إلى الشخص المسحور، ما يصيب الدمية (قطع الرأس، أو فقء العين الخ...) سيحل بالشخص الحقيقي الذي تمثله.

وفي الحياة العادية يجمع النوعان معا ويضاف إليهما الكتابة (جبروت الأفكار)، والتعاويد كما رأينا سابقاً⁽⁸⁷⁾، وأن الساحر فيها يعتمد على الإيحاء (suggestion)، ويقصد بسحره إلى الشخصيات الاستهوائية، وربما لا يكون تأثير السحر كنتيجة لتدخل القوى الغيبية، وإنما كنتيجة للإيمان به عند البعض، بحيث يعدلون هم أنفسهم من سلوكهم، فيكون به صلاح أحوالهم⁽⁸⁸⁾، وتفسير ذلك من الناحية الأنثروبولوجية التحليلية، أن نزوة السيطرة هي المصدر النفسي لقوة السحر، ولذلك فإن عنصر القوة والبراعة هام جداً فيه، فهناك قوة الساحر المضخمة بشكل مفرط، التي تبهر طالب السحر وتحوز إعجابه، وتمكنهما من السيطرة على الشخص المسحور الضعيف الذي لا قبل له بمقاومة تأثير السحر والساحر فالعلاقة بين الساحر والمسحور وطالب السحر هي دائماً علاقة قوة خارقة، يقابلها رضوخ قلق عند المسحور، وإعجاب مفرط وأمل كبير عند طالب السحر، ولذلك فممارسة السحر هي دائماً ذات طابع إستعراضي تستند إلى الخوارق وهذه القوة ضرورية لتعويض الضعف والمهانة وقلة الحيلة عند طالب السحر، إذا من خلال طلب السحر يتماهى بالقوة الاستثنائية ويتخذها حليفة له، مما يعطيه الوهم بالسيطرة الخرافية على مصيره ولكن هنا أيضاً، يهرب الإنسان المقهور من مسؤولية النهوض لمجابهة واقعه والعمل على تغييره فبمقدار ما ينشد الحل في الممارسة الخرافية، يعزز استمرار النظام القائم الذي هو في أساس مأساته الحياتية⁽⁸⁹⁾.

أما فيما يتعلق بمسألة تلبس المخلوقات الغيبية بالإنسان، وأذيتها له وإلحاق الضرر به وبممتلكاته، فهذه قضية في غاية التعقيد، لما يحيطها من غموض واعتباط، فكم من الحالات المرضية، وكم من الصراعات الزوجية، وكم من أزمات بين الأبناء والآباء في العالم المتخلف، الذي يقمع كل حرية تعبير وكل إرادة اختيار عند أفراد، تفسر من خلال هذا التبرير السهل، وتلقى مسؤوليته على الجن والعفاريت، بشكل يحفظ النظام القائم ويمنع كل تساؤل حوله وكل تشكيك فيه... وبدل أن ينظر القائمون على أمر المريض، الذي هو في الحقيقة ضحية اضطراباتهم ومآزقهم العلائقية والمعبر عن رغباتهم المريضة، في الأسباب الحقيقية للمرض، والتي لا بد أن تضعهم أمام مسؤولياتهم الفعلية، نراهم يذهبون للبحث عن العلة في جان أو عفريت قد تلبسه، إثر حادثة يختلقونها.

أما قضية وجود هذه المخلوقات الغيبية وما مدى حقيقتها، فقد أثبتتها الشرائع الدينية، كما جاء في آيات القرآن التي نذكر منها: (وإنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجن فها زادهم إلا رهقا)، (يا معشر الجن قد استكثرتم من الإنس وقال أولياؤهم من الإنس ربنا استمتع بعضنا بعض وبلغنا أجلنا الذي أجلت لنا)، ومن خلال هذه النصوص الدينية يتضح لنا أن الجن والشياطين مخلوقات تختلف في خلقها تماما عن الإنسان، فيها الصالح والشرير، بالإضافة إلى كونها مزودة بقدرات تفوق قدرات الإنسان بكثير، منها السرعة الهائلة في الحركة والانتقال، وكذلك العيش لمدة طويلة من الزمن تضاعف عمر الإنسان عدة مرات، فهي مخلوقات تعيش معنا في هذا الكون، أما مسألة أذيتها للإنسان وإصابته بالأمراض، فهذه مسألة محل جدل ونقاش وخلاف كبير بين العلماء والحكماء والفلاسفة منذ عهد قديم ومازالت كذلك إلى يومنا هذا، أما في المجتمعات العربية والإسلامية فتجد النسبة الكبيرة من الناس يعتقدون بأذية الجن للإنسان وإلحاق الضرر المحسوس والملموس به ومن ذلك ما يتعلق بالأمراض النفسية والعقلية وحتى العضوية وكذا مسائل الطلاق والعلاقات الجنسية بين الأزواج وغيرها من المشاكل والأزمات التي يرد سببها إلى الجن والشياطين، ويتجلى لنا ذلك بوضوح في السلوك اليومي للفرد المسلم من خلال ممارسة لبعض الطقوس لتجنب أذية تلك المخلوقات كعدم رمي الماء الساخن في المجاري المائية، وعدم البول في الشقوق الأرضية، وعدم اللعب أو الجلوس قرب الأماكن القذرة وكذا الأماكن المهجورة مع تردد بعض الأدعية عند النوم والأكل والشرب⁽⁹⁰⁾، وكل هذه الطقوس وغيرها لها دلالة قوية على مدى اعتقاد الفرد المسلم بخطورة تلك المخلوقات في قدرتها على الإيذاء.

ونلاحظ من خلال قراءة التاريخ أن هذه الكائنات الخفية لعبت دورا بارزا في السيطرة على خيال الجماهير المسحوقة وتعليلها للأحداث التي تفلت من سيطرتها والتي يستعصى عليها تفسيرها، كما أنها استخدمت ومازالت بكثرة لتبرير ما يريد الإنسان التستر عليه من فضيحة أو عيب أو تقصير بزعم الوقوع تحت تأثير الجن، مما يساعده للحفاظ على سمعته، وهذه الكائنات الخفية تقوم مجموعة من الخرافات حول علاقتها ببني الإنسان، حيث يعتقد كثير من الناس أن هذه المخلوقات قد تقيم علاقات عاطفية أو علاقات حب تصل أحيانا حد الزواج أو الإرغام عليه كما نسمع عنه كثيرا من طرف المعالجين بالرقية أنهم فسخوا عقد زواج إنسي من جنية أغرمت به وأرغمته على اللحاق بها، ونسمع كذلك منهم أن هناك جنية قد تأتي للإنسان لتزوره ليلا منافسة بذلك زوجته وموقعة بينه وبينها الخلاف الذي يصل حد الطلاق، وكذلك نسمع عن زواج إنسية من أحد رجال الجن، ويتم الأمر في الحالتين على شكل غواية وإرغام، ويشير دوما مصاعب ومصائب حياتية لمن ابتلي به من بني الإنسان، وهكذا عن طريق نشر هذه الأخبار العجيبة من طرف هؤلاء المعالجين في أوساط الناس من خلال ممارساتهم العلاجية مدعين أنهم يصادفون كثيرا من

مثل هذه الحالات، حتى أصبحت هذه الأخبار الغريبة تتداول بين الناس وكأنها حقائق مسلمة لا نقاش فيها، وبذلك أصبحت هذه المخلوقات الغيبية تثير الكثير من المخاوف لدى الناس، كما تثير الكثير من الشك والحذر، والغريب أيضا إشاعة الكثير من حالات الهلوسة الهذيانية (البصرية السمعية) حول رؤية الجان واللقاء بهم وسماعهم في أفراحهم وأحزانهم، وكذا استحضارهم والتحدث إليهم وغيرها من الإشاعات التي يتناقلها الناس فيما بينهم والتي مصدرها هؤلاء المعالجين بالرقية⁽⁹¹⁾، وما كل ذلك سوى إسقاط لمكونات النفس اللاواعية وتجسيد لها على شكل كائنات خفية. إنها إسقاط لرغباته الدفينة، والتي تعرضت لقمع اجتماعي شديد (رغبة في الطلاق مثلا والزواج من قرين يتمثل في الشخص المرغوب فيه جنسيا تسقط على الجنية مصدر الغواية التي لا تقاوم) أو هي إسقاط لمخاوف تعتمل في لاوعي المرء، ويخشى بروزها إلى حيز الوعي أيما خشية، نظرا لما تتضمنه من تهديد لمكانته أو سمعته أو توازنه، فلا يجد أفضل من تجسيدها من خلال كائن خفي تعترف به الجماعة، ومن خصائص هذا التجسيد الهامة تبرئة النفس من كل لوم اجتماعي أو ذاتي على ما رغبت فيه أو خشيتها، فالمرء في هذه الحالة مجرد ضحية، ولا يملك من أمره شيئا. تلكم هي خاصية من خصائص إسقاط الأزمات والصراعات النفسية في العالم المتخلف الذي يمارس أقصى درجات القهر ويفرض أقصى حالات الجهل على أفراد، فكل رغبة أو خوف يقمعان بشدة لما يتضمنانه من إدانة، فلا يبقى أمام المرء سوى مجال التعبير من خلال التجسيد الخرافي⁽⁹²⁾، وهذا فعلا، ما تعكسه ملامح الصورة العامة في المعتقد الشعبي المترسخ في العالم العربي والإسلامي، حيث تشير دراسة ج.دي شابرول أحد علماء الحملة الفرنسية على مصر تحت عنوان "دراسة في عادات وتقاليد سكان مصر المحدثين"، أن عددا كبيرا من المسلمين يقدسون العديد من الأولياء الموتى، (وهم لا يعظمونهم إلا لكي ينالوا منهم الصحة لأنفسهم أو الخصوبة لزوجاتهم العقيمت، ويرون في الأولياء كذلك القدرة على إبطال مفعول الحسد والسحر المؤذي، والتلبس الجني)، وهم يعتقدون أن مجرد نظرة سريعة من العين يترتب عليها الكثير من التأثير الضار على صحة المرء بل على حياته كلها⁽⁹³⁾، ويرى كذلك المستشرق الإنجليزي إدوارد ولیم لین عددا من الملاحظات العيانية المتعلقة بالطفولة وبتنشئة الأطفال، وتكتسي طابعا إسلاميا، فمن أول الطقوس عند ولادة الطفل، الأذان في أذنه اليمنى، ويجب أن يكون المؤذن ذكرا، كما يقرأ البعض "الإقامة" وهي تشبه الأذان في أذنه اليسرى والغرض من ذلك هو حفظ الطفل من الجن، كما قد تتلى للغرض نفسه، عبارات وتعويدات دينية أخرى ويقرر لین أن تتأوب المسلم يصحبه ممارسة طقس غريب، وهو وضع ظهر اليد اليسرى على فمه ويستعيد بالله من الشيطان الرجيم، إذ أن المعتقد أن الشيطان يقفز إلى فم المتأوب، ويقرر ل.لین أيضا أن المسلمين هم أكثر الشعوب اعتقادا بالجن، حيث يعتقدون بأنها فئة من المخلوقات تتوسط بين الملائكة والإنس، وتقل عنهما فضلا، وقد خلقت من النار وتستطيع أن تتشكل

بأشكال الناس، والبهايم والوحوش الخيالية، وتختفي عن الأنظار كما تريد، كما يعتقدون بأن الجن يشربون ويأكلون ويتناسلون مثل البشر أو معهم، كما أنهم عرضة للموت، وإن كانوا يعيشون أجيالا عديدة، ويعتقد بعض الجن الديانة الإسلامية والآخرين كفار، ويسمون الكفرة شياطين ويرأسهم إبليس، وينقل إلينا "لين" الكثير من الشهادات حول هذا الموضوع، وإن كان يقرر بأن ما يعتقدوه الكثير من المسلمين في الجن، إنما يرتبط بأساطير، وأن هذه الأساطير ترجع إلى آثار باقية من معتقدات خاصة سابقة على الإسلام⁽⁹⁴⁾.

3- الوظائف الدفاعية للعلاج بالرقية في المجتمع الجزائري:

إذا ما أردنا أن نختصر ذلك نقول أنها رمزية أولا، فهي فعل كلامي يذكر فيه تعبير توافقي، هذا الأخير مبني على إقرار مشترك بالإيمان بالقيم الأساسية، المقنعة بقدر اعتماده على النفع العام، أي العلاج بالرقية الذي يعتبر الرمز المشترك لأصالة ثقافية واستنادا إلى تحقيقات معممة، ستجعل هذه الرؤية من مفهوم التقاطب الثقافى القالب النظري المفسر لعدد من السلوكيات الاجتماعية الشعبية ذات الطابع الخرافى، ومن بينها خصوصا، الاستثمار السيكولوجي للطقوس العلاجية التقليدية في سبيل غايات غير معلنة بإعتبارها وجدانية غالبا إنها تهدف إلى تلطيف آثار الانسلاخ الثقافى المتزايد يوما بعد يوم، المؤدية إلى الشعور بالذنب، ومن خلال ممارسة العلاجات التقليدية والخضوع لها تتبدد التوترات البينثقافية، أي هذا القلق من الازدواجية، حيث تقوم العلاجات التقليدية بمنافسة العلاجات الحديثة على الأولوية إن لم يكن على البقاء، وعلى هذا الأساس تتدخل الممارسات العلاجية التقليدية، بمختلف أشكالها وبصورة أساسية، كإستراتيجية دفاعية في مقاومة التغيير وما انجر عنه من مآسى على المستوى النفسي وبذلك يسهل الإنخراط في العلاج التقليدي تخطي حدثان الدهر التي تشكل، عادة مآسى البشر، فهو يبت قوة ريبانية روحية تحيي الكائن لتجعله بعد ذلك أكثر توازنا وأكثر تسامحا إزاء حالات الحرمان.

ومن هذا المنطلق، يؤدي العلاج التقليدي ثلاث وظائف أساسية هي: وقائي، علاجي وتطهيري. فأما كونه يؤدي وظيفة وقائية، فذلك لأنه مع الوقت، يحقق وعي داخلي أي إرتواء روحي يسمح لنا بالصمود والثبات أمام الأزمات والصراعات النفسية الداخلية الممزوجة بالمخاوف والقلق والتوترات ويعطيها نظرة تفاؤلية إلى المستقبل ومن خلال ممارسة طقوسه بشكل يومي، يكسب الإنسان نوع من الترويض الذي يتعلم منه كيف يتجنب المواقف الصعبة بصورة منظمة، وكذلك يؤدي وظيفة علاجية لأن مساهمته في علاج بعض الأمراض استثنائية، تلك هي على وجه الخصوص حالة الآفات العقلية التي يصرح أغلب الأشخاص على أنها ناتجة عن أسباب يعجز عنها البحث العلمي، حيث أن "الخطف" (الاستحواذ)، "العين" (العين الشريرة الناتجة عادة عن حسد أوغيرة الآخرين)، "الهبلى" (الجنون، الهذيان) هي دلالات تشير إلى تدخل

كائنات غيبية (جن، عفاريت، شياطين) في إحداث هذه الأمراض ويتم علاجها عن طريق الرقى والتعاويذ، وهذا يتطلب ممارس متخصص محنك له خبرة ودراية بأسرار تلك المخلوقات وكيفية التعامل معها، وهو ما يطلق عليه في الأوساط الشعبية بـ: **الراقي أو الطالب**، والطبيب النفساني أو المختص النفسي، بالمقارنة مع هؤلاء المعالجين، هو بدعة حديثة، أو شخص تبقى عادة مبادئه في التعاطي مع هذه الأمراض دون فائدة أو أي نتيجة وأن الراقى أو الطالب هو الشخص الخبير بهذه الأمراض وكيفية علاجها، وكفاءة هذا الأخير الكبيرة تكمن في كونه حائزا على نوع من العلم أو المعرفة التي لا تخضع للقوانين العلمية المعروفة، وكذلك كونه شخص يحظى ببركة إلهية بدونها تبقى معرفة مصدر المرض مستحيلة.

وأخيرا، يؤدي العلاج التقليدي (الرقية) وظيفة تطهيرية لأنه يزيل بشكل كلي التوترات الداخلية، وهذه الأخيرة ليست بشرط تماما أن تكون مرضية المصدر، إنها بالأحرى ناتجة عن هذا النمط من القلق الشائع، الذي يصعب التعبير عنه، والذي نعرفه من مصادفات المعاش اليومي فالمشاكل العائلية (الاقتصاد المنزلي، تربية الأطفال، ظروف العمل...) المهنية والمادية تكون فيه نسبية ويخف هولها، من خلال الخضوع للرقية حيث نلاحظ سمة الحياة الوهمية ونتعلم تجاوز حدثاتها، فالعلاج بالرقية يقوم بتلطيف إسقاطات النفس اللاواعية، وبذلك يصبح تقريبا وسيلة دائمة لتصريف الإنفعالات ويقضى في نفس الوقت على الصراعات التي تؤدي إلى ركود الحياة فهو إذن، تجربة علاجية روحية تزود البائس بقوة خفية تعتبر درعا واقيا حقيقيا في كل تجربة قاسية.

ومن هذا المنطلق، يتضح لنا أن الانخراط الشعبي في طلب العلاج بالرقية هو صورة لاستجابة على جهاز من الدلالات معادل للجهاز العامل في الممارسة الدينية المشروعة، فهو إستراتيجيته المعيارية التي أرستها التقاليد القديمة، كما أنه لا يعدو ما تم استعراضه من ألوان السيطرة الخرافية، في هذا الفصل، كونه عينة غير شمولية، لا تستوعب كامل الملف بأي حال. هناك العديد من ألوان السيطرة الخرافية لم يتم طرحها وبحثها، إذ إنها تطالعنا دوما بحالات جديدة، وصيغ متنوعة تحمل انعكاسات مأساوية علنية أو خفية من اضطراب الوجود الإنساني الذي يحمل درجات من انعدام التوازن الكياني، تجعل هذا الإنسان غير قابل للاحتمال أو المجابهة، ولذلك يتجنب الإنسان المقهور البقاء في هذا الواقع الذاتي الذي يتعذر احتمالته، من خلال اللجوء إلى السيطرة الخرافية التقليدية كإحدى الآليات الدفاعية العديدة التي تتنوع بشكل يفلت من الحصر والتي يلجأ إليها الإنسان المقهور في ظل هذا التغير الاجتماعي الذي لا يطاق وصولا إلى الاحتفاظ بشيء من التوازن الذاتي الذي يجعل الحياة قابلة لأن تحدث. إننا بصدد وضعية تشبه إلى حد بعيد الآليات الدفاعية التي يلجأ إليها الإنسان العصابي لتجنب القلق المرضي الذي يهدد توازنه الكياني حيث تعكس شهادات الواقع أن الإنسان في المجتمعات المختلفة، مجتمعات القهر والهدر، يعاني من الإنهاك

النفسي والمعنوي، والوقوع في فخ العنكبوت وحالة الحصار الناجمة عن الجري وراء توفير مقومات الحياة الإجرائية اليومية، مما يستنزف الطاقة، ويعيش الواحد من هؤلاء أمام مأزق البون الشاسع ما بين الطموحات والإمكانات، وما يولده من آلام، ولا يجد في حالة الإحباط واليأس التي تخيم عليه سوى الرضا السلبي والاستسلام للقدر والمكتوب⁽⁹⁵⁾، والتبلى في المشاعر والدوافع، في حالة من فقدان الروح، وفقدان الفرح والحيوية والمتعة، ينحصر عيش هذا الوجود إلى المستوى القدرى الاستسلامي العدمي في حالة من الذهول بإزاء هذه المأساة الكيانية، أو حالة من الهروب للعيش في وهم الخلاص من خلال السيطرة الخرافية، كما هو شائع في مجتمعاتنا اليوم بشكل واضح وغير مسبوق من خلال انتشار أوكار الشعوذة والرقية التي أصبح يخصص لها عيادات ومراكز تتوافد عليها نسب كبيرة من شرائح المجتمع على اختلاف مستوياتها ثقافيا واقتصاديا واجتماعيا، وما ذلك كله إلا إحدى آليات الدفاع المنتشرة في الأوساط الشعبية ضد المعاناة النفسية القاهرة، فاللجوء إلى المشعوذين والرقاة ما هو إلا دلالة على حالة من الوجود تتسم بالفراغ والخواء الروحي والفشل والعجز وما يصاحبها من انعدام القيمة والمعنى والألم النفسي وبما أن هناك حاجة إنسانية قوية إلى المقدس الذي يتجاوز الذات ويعطيها دلالات متسامية من خلال الانخراط فيه والاحتماء به لا يجد الناس إلا تلك الأوكار مفتوحة على مصراعيها تحتظنهم وتعزيهم وتواسيهم وتعوضهم عن مأساتهم ومعاناتهم التي لم يجدوا من يخفف عنهم أعباءها وأثقالها التي جعلت حياتهم لا تطاق، وعليه فليس من المستغرب أن تشيع هذه الممارسات العلاجية التقليدية من جديد كلما استفحلت حالات القهر والهدر والغبن الوجودي حيث يفقد الإنسان قدرته على توجيه مصيره وصناعة مشروع وجوده كما هو الحال في المجتمعات العربية والشعوب المتخلفة من العالم، والتي تتمثل في اللجوء إلى الأدعية والتعاويذ والسحر، وقراءة الطالع، وتفسير الأحلام ومختلف ألوان الممارسات الخرافية التي تتعلق بالغيبات بعيدا عن الواقع والتي تعتبر في حقيقة الأمر، آلية دفاعية فاشلة، لأنها تؤدي في النهاية إلى تكريس الهدر، أو حتى إعادة إنتاجه⁽⁹⁶⁾.

خلاصة:

لقد عرضنا في هذه الورقة العلمية قضية في غاية الأهمية، وحاولنا أن نصبغ عليها نوعا من الجدة في طريقة بحثها ومناقشتها من خلال رؤية أنتربولوجية تحليلية والتي توصلنا من خلالها إلى حقيقة ذات أهمية بالغة تتمثل في أن الممارسات العلاجية التقليدية هي محاولة الدفاع الأخيرة التي يتوسلها الإنسان العربي كي يتمكن من الاستمرار في الحياة، كما رأينا في هذا المقال، أن ممارسة الشعوذة والخرافة، تنتشر في الأوساط التي يستفحل فيها القهر، ويستشري فيها الحرمان والجهل، ويفلت بين أيدي أفرادها المصير

كلية من السيطرة الذاتية كي يرتهن بقوى غيبية خارجية، يستجيب الإنسان في هذه الأوساط بالممارسات الخرافية التي تعتبر قانون الاعتبار، حيث أن السيطرة الخرافية تنظم الإعتباط الذي يحيط بوجود الإنسان المقهور، حيث أن تبريرات هذا الاعتبار تعطيه تفسيراً خرافياً، وهذا ما يدفع المرء إلى قبوله كأمر واقع وكمظهر من مظاهر قانون الكون والأشياء، والسيطرة الخرافية تبرز حين يصل عجز الإنسان مداه، وتنعدم قدرته على توجيه الأحداث والتأثير في الظروف، وبالطبع فالمجتمع العربي في هذا ليس متفرداً عن بقية شعوب العالم، فثمة مجتمعات معاصرة عديدة حتى في بعض الأقطار المتقدمة علمياً وتكنولوجيا تعرف الذهنية الخرافية، بيد أن ما نود الإشارة إليه والتركيز عليه، هو مدى اختلاف درجة سيادة هذه الذهنية، فلا يمكن أن يوجد مجتمع بدون خرافة ولكنها لا يمكن أن تصبح أبداً دستور مجتمع، في اليابان بعض الناس يؤمن أن هناك ثمانية ملايين إله، وفي الولايات المتحدة الأمريكية يعبد بعض الناس الشيطان، وفي بريطانيا يؤمن البعض بالسحر، إننا نقول بعض وليس كل، فبقية المجتمع هناك تؤمن بالعقل، أما في المجتمع العربي والإسلامي فالواقع مختلف، فالعقل غالباً في ثلابة، العلم مجمد، الخرافة ميثاق، الجن عقيدة، والأوهام إيمان، من السياسيين إلى الفنانين ومن لاعبي الكرة إلى الشيوخ، ومن السفراء إلى الأكاديميين، وقد يكون مفهوماً أن يؤمن العوام بهذه الأفكار، فالإيمان بالخرافة قد يكون هروباً من الواقع السيئ تماماً مثل اللجوء إلى التطرف والمخدرات، لكن أن يتحول الإيمان بالخرافة من العوام إلى المثقفين وأن يكون أغلب زبائن الدجل من أشهر نجوم المجتمع فهذه مصيبة، ويجب أن نتنبأ بنتائجها⁽⁹⁷⁾.

الإحالات والهوامش :

- نور الدين طوالي، نفس المرجع السابق، ص5.

♦ التقاطب الثقافي l'ambivalence culturelle

2- نور الدين طوالي، نفس المرجع، ص6.

3 - كرستين نصار، مرجع سابق، ص176 (بتصرف).

** - نقل مفهوم "التقاطب" من علم النفس المرضي الفردي، إلى مفهوم أكثر شمولاً وهو "التقاطب الثقافي" في المجتمع.

4 - Freud. S, « Malaise dans la civilisation », 1971, P 116-117.

5 - Ibid., P.118

6 - Changeux J.p., « L'homme neuronal », 1983, p 374 - 375.

7 - Bastid R., « Sociologie des mutations religieuses », 1970, P : 19.

8 - كرستين نصار، مرجع سابق، ص 177.

9 - Racy J., « psychiatry in the Arab middle east », 1970, P 32

10 - كرستين نصار، مرجع سابق، ص 178.

* سيدي معمر أبو العالية المولود بتونس سنة 1330م والمتوفي باربا سنة 1420، هو زعيم البوكرية الأول، والوفد الجديد "المنطقة الجنوب الغربي" من الحجاز إلى مصر ثم تونس وبعدها الاستقرار في الجزائر مع نهاية ق 14م، يشكل الحلقة رقم اثنين وعشرين في سلسلة البوكرية التي تبدأ بأبي بكر الصديق (ض) وتنتهي عند سيدي الشيخ. كما أنه أسس أول زاوية في تاريخ المنطقة لتعليم القرآن.

- *** - كمثال على ذلك، يحدد المعالج الحاج بلحمر المشرف العام على مركز بشائر الشفاء للعلاج بالرقية الشرعية المتواجد بولاية غليزان معدل الحالات التي تترد على مركزه لطلب العلاج بالرقية بحوالي 500 حالة يوميًا وهذا معدل مرتفع جدًا.
- ¹¹ - جابر طلال، طب النفس أم طب الجسد: « غربة العلاج ومسيرة الحداثة »، 1996، ص 279.
- 12 - Broch H., « Le paranormal », 1989, P 173-174
- ¹³ - كرسيتين نصار، الإنسان والجغرافيا: (أثر الجغرافيا وتأثيرها بسلوكية الفرد)، 1991، ص 9 - 23.
- ¹⁴ - كامل محمد محمد عويضة، الصحة في منظور علم النفس، 1996، ص 7 (بتصرف).
- ¹⁵ - مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي (مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور)، 1976، ص 211 (بتصرف).
- ¹⁶ - عبد المنعم الحفني، مرجع سابق، ص 59 - 60.
- ¹⁷ - مصطفى حجازي، مرجع سابق، ص 211 - 212.
- ¹⁸ - مصطفى حجازي، مرجع سابق، ص 212.
- ¹⁹ - كرسيتين نصار، مرجع سابق، ص 177.
- 20 - Racy. J, « Psychiatry in the Arab Middle East », 1970, P 30
- ²¹ - عزة شرارة بيضون، « المرأة اللبنانية وصحتها النفسية »، 1996، ص 36.
- ²² - نادية بالحاج، التطبيب والسحر في المغرب، ص 69.
- 23 - Doute E., « Magie et Religion Dans L'Afrique du Nord », 1984, P 178
- ²⁴ - مصطفى حجازي، مرجع سابق، ص 213.
- ²⁵ - علي زيعور، مرجع سابق، ص 139 - 143 (بتصرف).
- ²⁶ - مصطفى حجازي، مرجع سابق، ص 214 - 215.
- ²⁷ - نور الدين طوالي، الدين والطقوس والتغيرات، 1988، ص 24 - 26.
- ²⁸ - علي زيعور، مرجع سابق، ص 12.
- ²⁹ - نفس المرجع، ص 12.
- 30 - Devereux G., « Essai D'ethnopsychiatrie Générale », 1970, p72.
- ³¹ - نور الدين طوالي، نفس المرجع السابق، ص 26 - 27.
- ³² - علي زيعور، نفس المرجع السابق، ص 13.
- ³³ - مصطفى حجازي، نفس المرجع السابق، ص 215.
- ³⁴ - نفس المرجع، ص 217.
- ³⁵ - نفس المرجع السابق، ص 217.
- ³⁶ - نور الدين طوالي، الدين، الطقوس والتغيرات، ص 95.
- 37 - Chelhoud J., « Les structures du sacré chez les Arabes », 1964, p61.
- ³⁸ - مصطفى حجازي، مرجع سابق، ص 218.
- ³⁹ - جمال نصار حسين. لؤي فتوح، مرجع سابق، ص 221.
- ⁴⁰ - الشيخ عبد القادر الكيلاني، جلاء الخاطر من كلام الشيخ عبد القادر، 1989، ص 51.
- ⁴¹ - إبراهيم بدران. د. سلوى الخماش، دراسات في العقلية العربية، 1974، ص 135.
- 42 - Chelhod J, Ibid., p 194.
- ⁴³ - نور الدين طوالي، مرجع سابق، ص 94.
- 44 - Berque J., « L'intérieur du Maghreb. XVe et XVIe siècle », 1978, p54.
- 45 - Chelhod J., Ibid, p 192.
- 46 - Dermonghem E, « Le Culte des Saints dans L'islam Maghrébin », 1954, p 21.
- ⁴⁷ - فندلين شلوصر، قسنطينة أيام أحمد باي، 1980، ص 10.
- ⁴⁸ - جمال نصار. د. لؤي فتوح، مرجع سابق، ص 221.
- ⁴⁹ - مصطفى حجازي، مرجع سابق، ص 215، 218.
- ⁵⁰ - نفس المرجع، ص 219.

- 51- نفس المرجع، ص 136.
- 52 - د. نور الدين طوالي، نفس المرجع السابق، ص 133 (بتصرف).
- ❖❖❖ - تكون المعرفة الدينية في البداية مكرسة للطلاب فقط الذين يسمون العلماء، إنهم عادة حفظة القرآن في الزوايا، ومسؤولون عن قيادة التدين الشعبي، إذ من المعروف عند هؤلاء أن تقديس الأولياء مرتبط بالدين والمعرفة الدينية، ومن ينكر ذلك في نظرهم يعد من فئة المنحرفين عقائدياً.
- 53 - مصطفى حجازي، نفس المرجع، ص 220 .
- 54- نور الدين طوالي، مرجع سابق، ص 138 .
- 55- إبراهيم بدران. د. سلوى الخماش، مرجع سابق، ص 201 .
- 56 - مصطفى حجازي، مرجع سابق، ص 221.
- 57- أحمد حسين، الطاقة الإنسانية، ص 313. 315.
- 58 - نفس المرجع، ص 221.
- ❖❖❖❖ - طقس هجاسي Rite obsessionnel.
- *❖❖❖❖ - ضد خواف Contrephobique .
- 59 - مصطفى حجازي، مرجع سابق، ص 222.
- 60 - نور الدين طوالي، مرجع سابق، ص 123 (بتصرف).
- 61- نفس المرجع، ص 124 - 126 (بتصرف) .
- 62- ن. طوالي، مرجع سابق، ص 126 .
- 63- مصطفى حجازي، مرجع سابق، ص 226 (بتصرف) .
- 64- نفس المرجع ، ص 227 .
- 65- مصطفى حجازي، نفس المرجع، ص 227 - 228 .
- 66- ن طوالي، الدين والطقوس والتغيرات، ص 128 - 129
- 67- هذه الأوقات، يزعمون أنها ملائمة لاستدعاء الجن، لأنه يخضع بكل حال لذات الزمنية الملائمة للتضرع.
- 68 - نجد هناك ألوان مشروطة في هذا الطير ذات رمزية مبهم (أحمر، أزرق، أسود...الخ) بزعم أن الجن هي من تشتت على المعالج ذلك.
- 69 - ن طوالي، نفس المرجع، ص 130 - 131 .
- 70 - مصطفى حجازي، مرجع سابق، ص 244 - 246.
- 71 - نفس المرجع السابق، ص 230 - 231.
- 72- نفس المرجع، ص 231 .
- 73- عبد المنعم الحفني، مرجع سابق، ص 100 .
- 74 - Doute E., « Magie et Religion d'ans L'Afrique du nord », 1984, p 178.
- 75 - مصطفى حجازي ، نفس المرجع ، ص 231 - 232 .
- 76 - نادية بلحاج، التطبيب والسحر في المغرب، ص 69.
- 77- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، 1978، ص 503.
- 78 - علي زيعور، نفس المرجع السابق، ص 141 .
- 79- مصطفى حجازي، نفس المرجع السابق، ص 232 .
- 80 - نجيب يوسف بدوي، سيكولوجية الحسد، 1950، ص 104.
- 81- نفس المرجع، ص 104 .
- 82 - نور الدين تقبيل بن مختار، البيان من أنباء السحر والجان، 2003، ص 18 .
- 83 - مصطفى حجازي، نفس المرجع السابق، ص 234 .
- 84 - Malinowski « Myth in primitive psychology », 1926, p 110.

- 85- عبد المنعم الحفني، نفس المرجع السابق، ص 64 .
- 86- مصطفى حجازي، نفس المرجع، ص 234 .
- 87- نجيب يوسف بدوي، نفس المرجع السابق، ص 101 .
- 88 -عبد المنعم الحفني، نفس المرجع، ص 64 .
- 89 -مصطفى حجازي، نفس المرجع السابق، ص 235 .
- 90 - بدره معتصم ميموني، الاضطرابات النفسية والعقلية عند الطفل والمراهق، 2002، ص 26 (بتصرف) .
- 91 -مصطفى حجازي، نفس المرجع السابق، ص 222 - 223 (بتصرف) .
- 92- نفس المرجع، ص 223 .
- 93- ج . دي شابرول، دراسة في عادات وتقاليد سكان مصر المحدثين، 1979، ص 44 .
- 94 - إدوارد وليم لين، المسلمون المحدثون، شمائلهم وعاداتهم (في القرن التاسع عشر)، 1950، ص ص 48، 139، 155 - 156 .
- 95- مصطفى حجازي، الإنسان المهدور (دراسة تحليلية نفسية اجتماعية)، 2005، ص ص 277 ، 278 ، 281 .
- 96 - نفس المرجع، ص 307 - 309 (بتصرف) .
- 97- علي فهمي، العوالم الخفية في مصر المحروسة، 1993، ص 25 - 24 .

مقياس التوافق الزوجي

منصوري زواوي

أستاذ علم النفس

جامعة الجيلالي ليابس سيدي بلعباس

ملخص:

يعتبر مقياس التوافق الزوجي لسبينر (DAS) Dyadic Adjustment Scale من أوسع مقاييس جودة العلاقة الزوجية استعمالاً، سواء في مجال البحث النفسي العلائقي أو في الميدان التشخيص العيادي والعلاج الزوجي، وفي العرض التالي تعريف به وعرض لنتائج دراستين اهتمت بإعداده وتجريبه والتأكد من خصائصه السيكمترية على عينات من الأزواج والزوجات في البيئة الجزائرية. حيث تم حساب صدقه بطرق مختلفة تمثلت في المطابقة بين المقياس في لغته الأصلية والصورة العربية، والصدق الاتفاقي بينه وبين مقياس التوافق الزوجي للوك وولاس و مقياس السعادة الزوجية لموسى والدسوقي، والصدق التمييزي. أما الثبات فتم حسابه بإتباع أسلوب ألفا كرونباخ، والتجزئة النصفية، والتطبيق وإعادة التطبيق. وقد خلص العرض إلى تأكيد تمتع النسخة المعربة بمؤشرات مقبولة تؤكد الكفاءة السيكمترية لهذه الأداة في الوسط الجزائري.

الكلمات المفتاحية: مقياس التوافق الزوجي، جودة / نوعية العلاقة الزوجية، الصدق، الثبات.

تمهيد:

إن إرساء علم النفس الأسري في المجتمع الجزائري وتمكينه من تقديم خدماته المتنوعة من تشخيص وتصنيف وتربية وعلاج وإرشاد نفسي زوجي وأسري يمر لزاماً بتوفير أدوات تيسر هذه المهمة، ومنها الاختبارات والمقاييس، بحيث تكون في متناول يد المختص في هذا الفرع العلمي الناشئ، و تستجيب للمواصفات العلمية المطلوبة في أدوات التشخيص والقياس، في هذا الإطار يندرج هذا العمل الذي يهدف إلى تقريب أحد أهم المقاييس المعتمدة في ميدان قياس جودة العلاقة الزوجية، باعتبارها مكوناً متعدد الأبعاد، وهو مقياس التوافق الزوجي لسبينر⁽¹⁾، الذي يعتبر من أوسع المقاييس استعمالاً، سواء في مجال البحث أو في الميدان العيادي والعلاج الزوجي والأسري.

(Busby et al, 1995. Crane et al,1991. Fincham & bradbury, 1987)

وقد تمت ترجمة هذا المقياس إلى لغات متعددة، واستخدم ضمن دراسات عديدة في مجتمعات مختلفة وفي إطار ثقافات متنوعة. وهو مقياس يتميز بقلّة عدد البنود نسبياً، وقصر الوقت اللازم لتمريضه وتصحيحه، إضافة إلى إمكانية تحويل نتائجه ومقارنتها بمقاييس أخرى في نفس المجال مثل مقياس لوك وولاس (1959). (Crane et al, 2000. Wood et al , 2005).

في ما يلي تعريف بالمقياس و نتائج دراستين اهتمت بإعداده وتجريبه والتأكد من خصائصه السيكمومترية على عينات من الأزواج والزوجات في البيئة الجزائرية .

1 - التعريف بالمقياس:

وضع هذا المقياس سنة 1976 أعدة" سبينر" و كان الهدف منه قياس جودة العلاقة الزوجية (أو العلاقة الشنائية خارج إطار العلاقة الزوجية). وحسب واضع المقياس فإن التوافق الزوجي هو صيرورة ومحصلة تفاعل عوامل أربعة؛ درجة مرتفعة من الاتفاق بين الزوجين، ودرجة منخفضة من الشجار والخصام والتفاعل السلبي، ودرجة مرتفعة من الأعمال المشتركة، وعدد قليل من المشكلات ذات العلاقة بالجانب العاطفي والجنسي (Spanier, 1976. :16 ; Kurdek, 1992. : 22).

يتكون المقياس في صورته المطولة من 32 عبارة، تتوزع على أربعة مقاييس فرعية هي

الاتفاق الزوجي 13 بندا، هي: 1- 2- 3- 5- 7- 8- 9- 10- 11- 12- 13- 14- 15.

الرضا الزوجي 10 بنود، هي: 16- 17- 18- 19- 20- 21- 22- 23- 31- 32.

التماسك الزوجي 5 بنود، هي: 24- 25- 26- 27- 28.

التعبير العاطفي 4 بنود، هي: 4- 6- 29- 30.

يتطلب تطبيق مقياس التوافق الزوجي توفر بعض الشروط التي تسهل عملية التركيز مثل الإنارة المناسبة والهدوء، والقدرة على القراءة و فهم المحتويات، ويحتاج بين 10 إلى 15 دقيقة لإتمام الإجابة على بنوده. ولا يوجد تعليمات خاصة بالمختصين الذين يتولون عملية تمرير المقياس و تطبيقه، أما بالنسبة للمفحوص أو المشارك فيبين له أن هذا المقياس يتعلق بنظرته الخاصة لحياته الزوجية، بمعنى أنه يتعلق بتقديره الذاتي لمواقفه ومشاعره وتصرفاته الشخصية، ويضاف إلى ذلك أن لا يهتم بإجابات شريك حياته أو بما ستكون عليه إجاباته، وذلك في حالات اشتراك الزوجين في جلسة التطبيق، و يتم توصية المفحوص باختيار بديل واحد من الإجابات و أن يؤثر عليه بوضع علامة في المكان المناسب، و يطلب منه في الأخير التأكد من الإجابة على جميع الأسئلة.

1 - 1 تصحيح وتفسير نتائج المقياس

وضع لكل بند مجموعة من الاختيارات وقد رتبت هذه الاختيارات بحيث تكون تصاعدية في بعض البنود وتنزلية في البعض الآخر، ويتم التصحيح وفق المفتاح الموالي:

جدول رقم 01

مفتاح تصحيح مقياس التوافق الزوجي

الدرجات	البنود
1 - 2 - 3 - 4 - 5	من 1 إلى 17 - 20
5 - 4 - 3 - 2 - 1	19 - 18
0 - 1 - 2 - 3 - 4	32 - 31 - 28 - 27 - 26 - 25 - 24 - 23
0 - 1	30 - 29

تتراوح الدرجات بين 0 و 151 حيث تدل الدرجة العالية على توافق زوجي جيد، ويمكن تفسير درجات الأفراد على مقياس التوافق الزوجي في ضوء مؤشر التعاسة الزوجية الذي قدرته الدراسات العيادية والإرشادية بالمدى الذي يتراوح بين الدرجة 92 و الدرجة 107. واعتبار ما كان تحت هذه العتبة دالا على معاناة الفرد المفحوص أو المشارك من تعاسة في حياته الزوجية. ويمكن أيضا الاستفادة من المقياس للمقارنة بين درجة التوافق بين الزوج والزوجة من نفس العلاقة الزوجية Wood et al 2005 Antoine (Graham et al, 2006. et al, 2008)

1 - 2 الكفاءة السيكومترية لمقياس التوافق الزوجي في صورته الأصلية

قام "سبينر" بالتأكد من صدق المقياس بطرق منها صدق المحتوى حيث عرض بنود المقياس على لجنة من ثلاث خبراء. و الصدق المحكي حيث تم تمرير المقياس على عينة من 218 متزوجا و 94 مطلقا و استخرج اختبارات للفروق بين المتوسطات وكانت النتائج تفيد أن الدرجة الكلية للمقياس و جميع البنود تختلف اختلافا جوهريا بين عينة المتزوجين والمطلقين، حيث كان متوسط المتزوجين 114 و متوسط المطلقين 70.7. و بطريقة الصدق الاتفاقي حيث استخرج الارتباط بين مقياس التوافق ومقياس لوك و لاس (1959) وتوصل إلى معامل ارتباط لدى عينة المتزوجين قدره 0.86 و لدى المطلقين 0.88 وهو معامل موجب و دال إحصائياً. (Spanier, 1976)

ويقدم سبينر مجموعة من النتائج المتعلقة بثبات المقياس، و التي يمكن إجمالها في الجدول الموالي:

جدول رقم 02

نتائج ألفا - كرونباخ لمقياس التوافق الزوجي

المقياس	ألفا كرونباخ
الاتفاق الزوجي	0.90
الرضا الزوجي	0.94
التماسك الزوجي	0.86
التعبير العاطفي	0.73
التوافق الزوجي	0.96

المصدر : 24: Spanier, 1976

وهي نتائج تدل على تمتع المقياس بدرجة مرتفعة من الثبات، وقد قام جراهم وآخرون (2006) بتتبع 91 دراسة منشورة اعتمدت على 128 مجموعة (عينة) قدر أفرادها بـ 25035 مشاركا، وبعد تحليل النتائج المتعلقة بالكفاءة السيكومترية للمقياس خلصوا إلى تمتع المقياس وكل من بعد الاتفاق الزوجي والرضا الزوجي والتماسك الزوجي بدرجة مقبولة من الاتساق الداخلي وإن كانت أقل من التي عرضها سبينر في دراسته الأصلية، وأن هذه النتائج لا تتباين باختلاف مواصفات العينات مثل الجنس أو الحالة الزوجية أو العرق، أما بالنسبة لبعد التعبير العاطفي فقد كانت نتائجه ضعيفة باستخدام معامل ألفا كرونباخ، ولوحظ أيضا تأثيرها بخصائص العينة . (Graham et al, 2006)

2 - الدراسة الأولى:

تمت هذه الدراسة سنة 2005 وهدفت إلى إعداد صورة جزائية للمقياس، و حساب خصائصه سكومترية، واعتمدت الدراسة على عينة مكونة من 132 مشاركا ضمن ثلاث مجموعات من الأزواج والزوجات تم اختيارهم بطريقة قصدية والجدول الموالي يكشف عن خصائص ومواصفات هذه العينة.

جدول رقم 03

خصائص عينات الدراسة الأولى

العينة	الجنس	العدد	السن		مدة الزواج	
			متوسط	انحراف	متوسط	انحراف
المجموعة الأولى	أزواج	10	40.10	5.92	9.5	6.45
	زوجات	8	36.88	10.28	11.25	9.98
المجموعة الثانية	أزواج	45	39.51	5.59	8.00	6.83
	زوجات	22	30.50	7.76	5.45	6.77
المجموعة الثالثة	أزواج	26	39.56	6.56	8.96	6.86
	زوجات	21	34.05	7.21	8.24	6.74

من حيث الإجراءات فقد تمت ترجمة بنود المقياس من الإنجليزية إلى العربية الفصحى السهلة، ووضع تعليمات مختصرة، وبدائل للإجابة تبعاً للصورة الأصلية. ولم يتم إدخال أي تعديل بالنسبة لعدد البنود أو مضمونها. فقد تم المحافظة عليها وعلى ترتيبها ومحتواها. اثر ذلك تم تطبيق المقياس في جلسات فردية غالباً، وفي مجموعات صغيرة من نفس الجنس أحياناً، حيث تم عرض تعليمة المقياس على المشارك وتحفيزه لتقديم إجابات دقيقة وصادقة.

2 - 1 نتائج الدراسة الأولى

المطابقة بين المقياس الأصلي والصورة العربية

تم دراسة صدق الاختبار بطريقة مختلفة منها المطابقة بين المقياس الأصلي والصورة العربية له وتمت العملية على المجموعة الأولى المكونة من 18 أستاذاً للغة الإنجليزية ومتحكم في اللغة العربية (10 زُوجاً و 8 زُوجات)، وتم استخراج معامل الارتباط بين درجات العينة في التطبيقين وفق ما هو موضح في الجدول الموالي

جدول رقم 04

مصفوفة الارتباطات مقياس التوافق الزوجي في صورتيه العربية و الأصلية

الصورة الأصلية					
المقياس	التوافق الزوجي	الاتفاق الزوجي	التعبير العاطفي	الرضا الزوجي	التماسك الزوجي
التوافق الزوجي	0.91				
الاتفاق الزوجي	0.84	0.88			
التعبير العاطفي	0.73	0.70	0.86		
الرضا الزوجي	0.79	0.72	0.65	0.88	
التماسك الزوجي	0.72	0.88	0.76	0.71	0.90

جميع هذه الارتباطات دالة إحصائياً، ما يؤكد على وجود تطابق مقبول بين الصورتين الأصلية

والمعربة لهذا المقياس.

2-2 الصدق الاتفاقي:

و من الإجراءات التي اتبعت في دراسة صدق هذا المقياس أيضا الكشف عن الصدق الاتفاقي، حيث تم حساب مدى اتفاق نتائج المجموعة الثانية المكونة من 47 مشاركا (26 زوجا و 21 زوجة) المتحصل عليها في مقياس التوافق الزوجي محل الدراسة ومقياس التوافق الزوجي للوك وولاس إعداد (عبد الرحمن، 1999) والذي يعد على رأس قائمة المقاييس العلاقة الزوجية شهرة، ويمكن إيجاز النتائج المتوصل إليها بعد هذه العملية في الجدول الموالي يلخص.

جدول رقم 05

درجات الصدق الاتفاقي بين مقياس التوافق الزوجي لسبينرو مقياس التوافق الزوجي للوك وولاس

التوافق الزوجي					المقياس
الدرجة العامة	الاتفاق الزوجي	التعبير العاطفي	الرضا الزوجي	التماسك الزوجي	
لوك	0.73	0.41	0.19	0.56	0.77

يتضح من الجدول السابق ان درجة الارتباط بين المقياسين 0.73 و تراوحت درجة ارتباط المقاييس الفرعية مع مقياس لوك وولاس بين 0.19 و 0.77 وهي على العموم تؤيد صدق هذا المقياس فيما وتدعم ما أشارت إليه دراسة جراهام السابقة في المقياس الفرعي للتعبير العاطفي..

2 - 3 الثبات:

أما بالنسبة للثبات فقد تم تمرير المقياس على عينة المجموعة الثالثة المكونة من 67 مشاركا (45 زوجا و 22 زوجة) واستخراج الثبات بطريقة الفا كرونباخ حيث بلغت درجته 0.89 وبطريقة التجزئة النصفية حيث بلغ معامل الارتباط بين نصفي الاختبار 0.94 و بتعديل سبيرمان بروان 0.97. وهي نتائج تدل على تمتع المقياس بدرجة عالية من الثبات. وقد خلصت الدراسة الأولى إلى تمتع النسخة المعربة بمؤشرات مقبولة تؤكد الكفاءة السيكمومترية لهذه الأداة في الوسط الجزائري.

3 - الدراسة الثانية

أجريت هذه الدراسة سنة 2015 وهدفت إلى توفير مزيد من دلالات صدق وثبات هذه الأداة، واعتمدت على عينة مكونة من 75 مشاركا ضمن مجموعتين اثنتين من الأزواج والزوجات تم اختيارهم بطريقة قصدية، يمكن عرض مواصفاتهم في الجدول الموالي

جدول رقم 06

خصائص عينات الدراسة الثانية

المجموعة	الجنس	العدد	السن		مدة الزواج	
			متوسط	انحراف	متوسط	انحراف
الأولى	أزواج	20	39.10	1.68	8.26	7.28
	زوجات	25	31.28	5.60	10.82	4.33
الثانية	أزواج	16	35.56	5.06	7.89	6.16
	زوجات	14	33.00	5.35	8.74	5.64

تم اتباع نفس طريقة التطبيق في الدراسة الأولى من حيث الاعتماد على التطبيق في جلسات فردية غالبا، أو ضمن مجموعات صغيرة من نفس الجنس في بعض الأحيان حيث مع التأكيد على عرض تعليمية المقياس على المشارك وتحفيزه لتقديم إجابات دقيقة وصادقة..

3 - 1 نتائج الدراسة الثانية

• الصدق الاتفاقي

تم التحقق من الصدق الاتفاقي للمقياس بحساب معامل الارتباط بين الدرجات التي حصل عليها أفراد المجموعة الثانية من العينة المكونة من 30 مشاركا (16 زوجا، و14 زوجة) (المجموعة الرابعة) على المقياس وبين درجاتهم على مقياس السعادة الزوجية (موسى والدسوقي، 2011) فتم الحصول النتائج التالية

جدول 07

الصدق الاتفاقي لمقياس التوافق الزوجي

مقياس السعادة الزوجية	
0.55	التوافق الزوجي
0.58	الاتفاق الزوجي
0.40	التعبير العاطفي
0.45	الرضا الزوجي
0.47	التماسك الزوجي

يلاحظ من خلال الجدول ان جميع معاملات الارتباط موجبة و دالة إحصائياً على الاقل عند مستوى 0.05 وهي نتائج تطمئن الباحث إلى توفر شرط الصدق بالنسبة للمقياس

• الصدق التمييزي:

أجريت المقارنة الطرفية بين مرتفعي و منخفضي الدرجة العامة لمقياس التوافق الزوجي ،و أبعاده الفرعية باعتماد المجموعة الأولى من العينة المكونة من 45 مشاركا (20 زوجا، و25 زوجة) وذلك بحساب النسبة الحرجة لدرجات اعلي 27 بالمائة من العينة ودرجات ادني 27 بالمائة من أفراد العينة و في الجدول الموالي النتائج التي توصل إليها في هذا الصدد.

جدول 08

نتائج المقارنة الطرفية لمقياس التوافق الزوجي وابعاده الفرعية

مستوى الدلالة	درجات الحرية	ت	انحراف معياري	متوسط	العدد	المجموعة	
0.00	22	10.41	3.19	55.25	12	27 عليا	الاتفاق الزوجي
			4.50	38.67	12	27 دنيا	
0.00	22	14.31	0.79	10.58	12	27 عليا	التعبير العاطفي
			0.72	6.17	12	27 دنيا	
0.00	22	4.21	0.00	5.00	12	27 عليا	الرضا الزوجي
			1.16	3.58	12	27 دنيا	
0.00	22	13.11	1.36	18.25	12	27 عليا	التماسك الزوجي
			1.51	10.58	12	27 دنيا	
0.00	22	13.73	4.27	116.58	12	27 عليا	التوافق الزوجي
			4.38	92.33	12	27 دنيا	

يلاحظ من خلا الجدول أن جميع الفروق بين المجموعة العليا والدنيا ذات دلالة معنوية ولصالح المجموعة العليا ما يبرز تمتع الدرجة الكلية للمقياس ومقاييسه الفرعية بدرجة مقبولة من الصدق التمييزي

3 - 2 الثبات:

تم استخراج مؤشرات ثبات المقياس بطريقة ألفا كرونباخ والتجزئة النصفية، والتطبيق وإعادة التطبيق، باعتماد أفراد المجموعة الثانية من العينة المكونة من 30 مشاركا (16 زوجا، و14 زوجة) وكانت النتائج كما يلي

ألفا كرونباخ والتجزئة النصفية.

يوضح الجدول الموالي النتائج المتحصل عليها

جدول 09

نتائج ثبات مقياس التوافق الزوجي

العينة	الفا - كرونباخ	التجزئة النصفية	تصحیح سبيرمان برون
أزواج	0.72	0.75	0.86
زوجات	0.67	0.54	0.70
العينة ككل	0.69	0.58	0.74

يتضح من الجدول السابق أن معامل الفا - كرونباخ قد تراوح بين 0.66 و 0.72، وأن درجة الارتباط بين جزئي المقياس قد تراوح بين 0.54 و 0.75 وبعد التصحيح ارتفع ليتراوح بين 0.70 و 0.73. وهي مؤشرات تدل على تمتع المقياس بدرجة مقبولة من الثبات.

3 - 3 التطبيق وإعادة التطبيق :

وفي نفس الاطار تم تطبيق المقياس على المجموعة الثانية من العينة المكونة من 30 مشاركا (16 زوجا، و 14 زوجة) ثم أعيد تطبيقه مرة ثانية على نفس المجموعة بعد فاصل زمني قدره شهر (30 يوما)، تم إثرها استخراج معامل الارتباط بين درجات التطبيقين الأول والثاني لدى أفراد العينة ككل و لدى عينة الأزواج وعينة الزوجات، وكانت النتائج تشير إلى المعاملات الارتباطية الموضحة في الجدول الموالي.

جدول رقم 10

نتائج التطبيق وإعادة التطبيق لمقياس التوافق الزوجي

العينة	الذكور	الإناث	
الاتفاق الزوجي	0.92	0.96	0.84
التعبير العاطفي	0.49	86.	0.57
الرضا الزوجي	0.69	0.74	0.62
التماسك الزوجي	0.40	0.70	0.94
التوافق الزوجي	0.84	0.87	0.78

يلاحظ من خلال الجدول أن جميع معاملات الارتباط موجبة ودالة إحصائياً عند مستوى 0.05 على اقل تقدير، وهذه النتائج تطمئن إلى توفر شرط الثبات بالنسبة للمقياس.

وخلاصة نتائج الدراسة الثانية تدعم وتؤكد ما تم التوصل إليه في الدراسة الأولى وما جاء في الدراسات السابقة المشار إليها من تمتع المقياس بمؤشرات صدق وثبات مقبولة عموماً.

خاتمة:

استناداً إلى النتائج السابقة بمجموعها والتي تم التوصل إليها في الدراسة الأولى ودعمتها الدراسة الثانية يمكن القول أن المؤشرات السيكومترية التي أمكن توفيرها للمقياس تسوغ إلى حد بعيد ترشيح هذه الأداة للاستعمال في البيئة الجزائرية لتلبية أغراض البحث العلمي و الممارسة العيادية أو الارشادية الزوجية وغيرها. كما سيكون من المناسب إخضاعها لمزيد من الدراسة والبحث خاصة على شرائح أخرى من المجتمع لتوفير مزيد من دلالات الصدق والثبات بما يوسع من مجال استثمارها والإفادة منها بوجه امثل.

ملحق : فقرات مقياس التوافق الزوجي

حدد بالتقريب درجة التوافق بينك وبين زوجك في المجالات التالية .

1. تسيير ميزانية الأسرة
2. المجال الخاص بالترفيه والاستجمام
3. الأمور الدينية
4. التعبير عن الحب والعطف
5. معاملة الأصدقاء
6. العلاقات الجنسية
7. مجارة الأعراف والتقاليد العامة
8. فلسفة الحياة
9. معاملة أسرة الطرف الآخر
10. تقدير الأمور
11. الوقت الذي تقضيه معه
12. اتخاذ القرارات
13. الأعمال المنزلية
14. قضاء وقت الفراغ
15. المسار المهني

بدائل الإجابة: نتفق دائماً [] نتفق تقريباً [] نتفق أحياناً [] لا نتفق غالباً [] لا نتفق إطلاقاً []

16. كم مرة ناقشت أو فكرت في الطلاق ؟
17. كم مرة حدث و أن تركت (او زُوجك) البيت اثر شجار بينكما ؟
18. إلى أي مدى ترى أن الأمور بينك و بين زُوجك تسير بشكل جيد ؟
19. هل تطلع زُوجك على أسرارك الخاصة ؟
20. هل تشعر بالندم على زُواجك ؟
21. كم مرة يحدث أن تتشاجر مع زُوجك ؟
22. كم مرة يحدث أن تقلق و تثور أعصابك مع زُوجك ؟
- بدائل الإجابة: دائما [] غالبا [] أحيانا [] نادرا [] أبدا []
23. هل تقبل زُوجك ؟
24. هل تشترك مع زُوجك في نشاط خارج المنزل ؟
- الاختيارات: يوميا [] غالب الأيام [] أحيانا [] نادرا [] أبدا []
25. هل تشترك مع زُوجك في حوار ؟
26. هل تضحك و تمزح مع زُوجك ؟
27. هل تشترك مع زُوجك في نقاش فكري هادئ ؟
28. هل تشترك مع زُوجك في مشروع عملي ؟
- بدائل الإجابة: أبدا [] اقل من مرة في الشهر [] مرة أو مرتين في الشهر [] مرة أو مرتين في الأسبوع [] مرة في اليوم [] أكثر من ذلك
- حدد إن كانت العبارات التالية من بين مشاكلك مع زُوجك في الأسابيع القليلة الماضية
29. إرهاق و عدم استعداد لممارسة العلاقة الجنسية
30. عدم إظهار الحب و المشاعر العاطفية
- بدائل الإجابة: نعم [] لا []
31. ما هي الدرجة الأكثر تعبيرا عن شعورك بالسعادة في حياتك الزوجية ؟
- بدائل الإجابة: سعيد جدا [] سعيد في الغالب [] سعيد أحيانا [] غير سعيد في الغالب [] غير سعيد تماما []
32. ما هي العبارة الأكثر تعبيرا عن موقفك من مستقبل علاقتك الزوجية ؟
- بدائل الإجابة:
- أريد بشدة أن تنجح علاقتي الزوجية، و انا على استعداد للتضحية بكل شيء من أجل ذلك. []
- أريد ان تنجح علاقتي الزوجية، و انا على استعداد لبذل كل شيء من اجل ذلك. []

أريد ان تنجح علاقتي الزوجية، وانا على استعداد للمساهمة بنصيب من اجل ذلك. [1]
 سأكون سعيدا ان نجحت علاقتي الزوجية، لكن لا استطيع ان ابذل أكثر مما قدمت من اجل ذلك. [1]
 لن تنجح علاقتي الزوجية، و لا يوجد ما يمكن فعله من اجل تدارك ذلك. [1]

المراجع:

- 1 - عبد الرحمن، م. س. (1999). دراسات في الصحة النفسية، الجزء الأول. الإسكندرية: دار قباء.
- 2 - موسى، ع. ع.، والدسوقي، م. م. (2011). علم النفس بين المفهوم والقياس. القاهرة: عالم الكتب.
- 3 - Antoine, P., Christophe, V., & Nandirino, J. L. (2008). Échelle d'ajustement dyadique: intérêts cliniques d'une révision et validation d'une version abrégée. *L'Encéphale*, 34(1), 38-46.
- 4 - Busby, D., & Christenson, C., & Crane, D., & Larson, J. (1995) A revision of the dyadic adjustment scale for use with distressed and nondistressed couples: Construct hierarchy and multidimensional scales. *Journal of Marriage and Family Therapy*, 21, 298-308.
- 5 - Crane, D. R., Bean, R.A., & Middleton, K. C. (2000). Establishing criterion scores for the Kansas Marital Satisfaction Scale (KMSS) and the Revised Dyadic Adjustment Scale (RDAS). *American Journal of Family Therapy*, 28 (1), 53-60.
- 6 - Crane, D. R., Busby, D. M., & Larson, J. H. (1991). A factor analysis of the Dyadic Adjustment Scale with distressed and nondistressed couples. *American Journal of Family Therapy*, 19 (1), 60-66.
- 7 - Fincham, F.D., & Bradbury, T.N. (1987). The assessment of marital quality: A reevaluation. *Journal of Marriage and the Family*, 49, 797-809.
- 8 - Graham, J. M., Liu, Y. J., & Jeziorski, J. L. (2006). The Dyadic Adjustment Scale: A reliability generalization meta-analysis. *Journal of Marriage and Family*, 68, 701- 717.
- 9 - Kurdek, L. A. (1992). The dimensionality of the Dyadic Adjustment Scale: Evidence from heterosexual and homosexual couples. *Journal of Family Psychology*, 6, 22-35
- 10 - Spanier, G. B. (1976). Measuring dyadic adjustment: New scales for assessing the quality of marriage and similar dyads. *Journal of Marriage and the Family*, 15-28.
- 11 - Wood, N. D., Crane, D.R. Schaalje, G. B. & Law. D. (2005). What Works for Whom: A Meta-analytic Review of Marriage and Couples Therapy in Reference to Levels of Marital Distress. *American Journal of Family Therapy*. 33:273–287, 2005

صورة المرأة في الخطاب الغربي والعربي

بلجيلاي ثورية، د.بن لباد الغالي
طالبة دكتوراه
جامعة تلمسان

ملخص:

عرف موضوع المرأة تحولات وصفت بالكبيرة خصوصا عند الغرب و ذات الأمر ينطبق على العرب ، باعتبارها تابعة للرجل مما قلل من أهميتها ومكانتها في مجتمع ذكوري تحكمه الأعراف و التقاليد و تبرز فيه صورة الرجل على حساب المرأة في حين أقرت الشرائع و الديانات السماوية بعكس ذلك ، حيث تعددت الأطروحات و تنوعت إلى حد التناقض منها من حصرها في الأمومة والتعليم مع اعتراض عملها خارج البيت ،ومنهم من نظر إليها بتحرر نسبي مع بقاءها تحت وصاية الرجل، أما الحداثيون أقروا بتحررها و مساواتها مع الرجل في الحقوق والواجبات. فمعركة المرأة اليوم ليست مساوات مع الرجل بقدر ما هي تطالب بإشراكها في عملية التنمية الشاملة فظهرت تيارات مناصرة المرأة وتمثيلها في المحافل الدولية والسؤال الذي يطرح نفسه: هل حققت المرأة مشروعها ضد الإضطهاد والعنف أم بقيت إشكالياتها مجرد شعارات فقط ؟

الكلمات المفتاحية: صورة، المرأة، الخطاب.

مقدمة:

عرف موضوع المرأة تحولات وصفت بالكبيرة خصوصا عند الغرب، و ذات الأمر ينطبق على العرب باعتبارها تابعة للرجل، مما قلل من أهميتها ومكانتها في مجتمع ذكوري تحكمه الأعراف و التقاليد، و تبرز فيه صورة الرجل على حساب المرأة في حين أقرت الشرائع و الديانات السماوية بعكس ذلك ، حيث تعددت الأطروحات و تنوعت إلى حد التناقض منها من حصرها في الأمومة والتعليم مع إعتراض عملها خارج البيت ،ومنهم من نظر إليها بتحرر نسبي مع بقاءها تحت وصاية الرجل، أما الحداثيون أقروا بتحررها و مساواتها مع الرجل في الحقوق والواجبات. فمعركة المرأة اليوم ليست مساوات مع الرجل بقدر ما هي تطالب بإشراكها في عملية التنمية الشاملة في المجتمع ،ما تمخض عنه ظهور تيارات مناصرة المرأة وتمثيلها في المحافل الدولية. من خلال هذا التقديم نطرح التسائل التالي: هل حققت المرأة مشروعها النهضوي أم بقيت إشكالياتها مجرد شعارات فقط ؟

1- صورة المرأة في الخطاب الغربي:

"هيجل" Hegale في معرضه عن حديثه عن تطور روح الإنسانية كما عرض الأمر في كتابه (فينومولوجيا الروح) (phonomonology) يقول: أن الفكرة الأساسية هي التي تدعو إلى تطور النفس البشرية من خلال التناقض والصراع... إذا كانت المرأة نقيضا للرجل، فهي بحق ذلك النقيض الذي لا يستطيع موجهه (الرجل) إستمرار ديمومة حياته وتطورها بغير السالب (المرأة)، الرجل والمرأة من جنس الإنسان و هما يشتركان كلا واحدا لا انفصام بينهما، لقد عان كلا الطرفين على مختلف العصور في معرفة العلاقة الكائنة بينهما، وقد يكون سبب هذه المعاناة إلى معرفة دور كل منهما في تطور علاقتهما و بالتالي في تطور المجتمع ككل. إن تقسيم العمل، والتزام الحدود الإجتماعية والإقتصادية والسياسية. لكل من الرجل و المرأة قد عين وحدد تاريخيا، حسب الظروف الإقتصادية. ففي العصر الأمومي كان ينسب الأولاد إلى الأم و هو ما يعرف بعصر الصيد، كان يتحتم على المرأة أن تبقى مع الأطفال ويذهب الرجل إلى الصيد إلا أن الأمر قد اختلف في عصر الزراعة والإستقرار أخذت مشاركة المرأة للرجل في كل مجالات الحياة⁽¹⁾.

وعند الحديث عن المرأة يتبادر إلى الذهن التمايز والتناقض والصراع، وقد سبق للفلسفة اليونانية الباكورة أن أصاغت خطابها حول المرأة والتمايز الجندي. أفلاطون الذي تعتبر أفكاره لغزا محيرا لا يقبل الحل لأنه يذهب من ناحية إلى أن جنس الأنثى خلق من أنفوس الرجال الأشرار، لكنه من ناحية أخرى يقترح تربية متساوية ودورا إجتماعيا واحدا للجنسين وهذا هو اللغز الأفلاطوني، يتفق مع التراث اليوناني الذي يكن كراهية شديدة للمرأة فهو يقول عن تربية الحراس: "إننا سنكون على حق لو جنبنا عظماء الرجال ذلك العويل والنحيب وتركناه للنساء.. في كتابه "الجمهورية" فهو ينبهنا إلى ضرورة إستبعاد العنصر النسائي من برامج التربية.

أفلاطون صنف النساء دائما في أحاديته مع العبيد والأطفال والأشرار والمخبولين من الرجال، أو مع الحيوانات. الواقع أن أفلاطون كان يضع في ذهنه صورة الرجل كحارس مثالي للمدينة الفاضلة ومن ثم فلن تكون المساواة مقصودة لذاتها و إنها نتيجة منطقية لإلغاء الأسرة ولا علاقة لها بتحرير المرأة. أفلاطون بعد إلغائه للأسرة إحتار في أمر المرأة فأحالتها إلى الرجل، الأولى أنه ظل يكره خصائص الأنثى و يحتقرها طوال محاور "الجمهورية" والثانية أنه يشترط على المرأة "المسترجلة" التي سوف يساويها بالرجل أن تتخلى عن كل ما يمت للأنثى بصلة والثانية أنه الملكية في محاوره "القوانين" عادة معها الأسرة و من ثم عادت المرأة إلى وضعها الطبيعي الذي فرضه عليها المجتمع الأثيني .

ما يقال عن أفلاطون يقال عن أرسطو أن الصورة التي رسمها أرسطو للمرأة بالغة الأهمية وذات أثر هائل، بل إن كلمة المرأة فيما يبدو لا تدخل ضمن مفهوم "الإنسان" كما يتصوره أرسطو، إن الرجل عند أرسطو هو الصورة و المرأة هي الهيولي ولهذا يقتصر دورها على إنجاب الأطفال ورعايتهم والإشراف على الأعمال المنزلية و أداء الواجبات نحو الزوج. روسو يجعل من المرأة موضوعا جنسيا للرجل ولهذا فهي لا بد أن تكون مغوية ومثير في آن واحد معا مع السيطرة على رغباتها اللامحدودة ومن هنا جاءت دعوته للمرأة أن تكون جنسية محتشمة، أن تكون مرغوبة وعنيفة معا و على هذا الأساس يجعل روسو السيطرة المطلقة للأزواج على زوجاتهم، بحيث تنحصر النساء داخل جدران المنزل عقب الزواج مع الرغبة في فصل الجنسين وانعزالهما حتى داخل المنزل كما يقترح تربية أخلاقية للنساء في كتابه "إميل" هي الضد المباشر لما اقترحه في تربية أخلاقية للرجال وهكذا يتضح أن ما كتبه روسو عن اللامساواة والتفاوت بين البشر ودعوته إلى المساواة كان يقصد بها المساواة بين الرجال فقط وكلامه في بداية كتابه "العقد الاجتماعي" عن أن الإنسان يولد حرا مع أنه يراه مكبلا بالإغلال هذا الحديث كله ينصب على الرجل دون المرأة.

لم يبدأ إنصاف المرأة إلا مع الفيلسوف (جون ستيوارت) ميل الذي دعى إلى المساواة بين الرجل و المرأة في كتابه (مذهب المنفعة العامة). (الحرية...) ثم أفرد كتاب خاصا لقصة المرأة (إستعباد النساء...) الذي أعلن فيه إدانته للمبدأ الذي ينظم العلاقة الاجتماعية قائمة بين الجنسين⁽²⁾. أغيست كونت Auguste Comte (1798- 1857) أحد الذين وضعوا نظرية في المرأة من خلال وضعه أسس لعلم الاجتماع في كتابه (نظام السياسة الوضعية)، فقد تعرض لوضع المرأة وطبيعتها والقواعد والقوانين العامة التي تخصها داخل المجتمع لقد رأى (كونت): "في وضع المرأة جانب عقلي و فيزيائي أقل مما هو عليه الرجل ففي جميع أحوال القوة سواء كانت قوة فيزيائية أو عقلية أو علمية فإنه من الملاحظ تفوق الرجل على المرأة في ذلك .."، و يرى (كونت) أن النساء تتفوق على الرجال في مجالات العواطف والحب والأخلاق.

على المرأة لدى (كونت) أن لا يسمح لها بالعمل خارج منزلها، ولا تملك شيئا ولا يحق لها ممارسة السياسة، إن طبيعتهن الرقيقة فيما يرى (كونت) يحتم على النساء المكوث في البيت لتربية الأولاد تربية خلقية وتقديم متطلبات الرجل من عاطفة وتهذيب واحتياجات جنسية. لقد كان (كونت) ضد فكرة تحرير المرأة ويعتقد أن المساوات الجنسية تخل من وضع المرأة الاجتماعي والأخلاقي وسوف تخسر المرأة كل تنافس مع الرجل للحصول على المصادر الطبيعية.

كرّس هيرت سبنسر (1810- 1903) فصلا كاملا في كتابه (الإجتماع الإستتاتيكي) للدفاع عن المرأة وحقوقها القانونية والسياسية، وقد إنتقد تسلط الرجال على الإيانات و اعتبرها نوع من البربرية، والتي تتعارض من وجود الحب المتبادلين الجنسين. لم تأخذ فترة طويلة من الزمن حتى غير آرائه

تجاه المرأة في كتابه (قواد علم الاجتماع) لم يعد يكتثر للمساواة بين الجنسين ولكنه أكد على أن المساواة الجنسية شبه مستحيلة وأكد أن هناك بعض الإمتيازات التي يمتاز بها الرجل على المرأة وأكد على أن مكان المرأة الطبيعي أنها هو البيت ،وعارض تعلّم المرأة وإنخراطها في الحياة العلمية⁽³⁾ .

2- المرأة في الخطاب الماركسي:

لا بد من ملاحظة أن الماركسية على عكس الليبرالية، ترى أن الأولوية للمجتمع و أن الفرد هو جملة العلاقات الاجتماعية كلها . وتظم الكتابات التأسيسية للنظرية الماركسية كتابا بالغ الأهمية هو "أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة " (لفريدريك أنجلز) ولذا فإن طبقا للماركسية لا يمكن فصل النضال من أجل تحرير النساء عن النضال ضد الرأسمالية، لذلك أول خطوة تخطوها نساء الطبقة العاملة لدخول ساحة النضال هي نبذ عزلة البيت ودخولها المجال الاجتماعي متمثلا في الإنتاج .ويتتبع إنجلز في كتابه " تراجع المجتمع الأمومي " أنه : (ويقدر ما كانت الثروات تتنامى كانت من جهة تعطي الزوج في العائلة مركزا أهم من مركز الزوجة... إن إسقاط الحق الأمومي كان هزيمة تاريخية عالمية للجنس النسائي فقد أخرج الزوج دفعة القيادة في البيت ،وحرمت الزوجة من مركزها المشرف وغدت عبدة رغائب زوجها وأمست أدوات بسيطة لإنتاج الأولاد).

الماركسي البنيوي بيير بورديو الذي خصص واحد من كتبه (السيطرة الذكورية) مستخدما مفهومين هما الرأسمال الرمزي، والعنف الرمزي والذي ربط بينه وبين الهيمنة الذكورية، حيث شاعت أنماط التفكير هي نفسها نتاج السيطرة التي تعطي تفسيرا للتفاوت بين المرأة والرجل بشروط الإنتاج الإقتصادي...كاشفا عن البعد الرمزي للسيطرة الذكورية، رافضا إضفاء الطابع الاجتماعي على ما هو بيولوجي أو العكس.

يتجاهل التحليل الماركسي إدراج عمل المرأة المنزلي في الحساب الاقتصادي، وفي توليد فائض القيمة حيث تقوم المرأة بالعمل في المجال الخاص بالأسرة، فلا يكون عملها مرئيا بصورة ملموسة إلا من قبل أفراد الأسرة وهي لا تتقاضى عليه أجرا⁽⁴⁾ .

3- تيار مناصرة المرأة في بداية القرن التاسع عشر:

ظهر أولى حركات مناصرة قضية المرأة في القرن التاسع عشر في البلاد الغربية ، ينتمين إلى الطبقة المتوسطة، من النساء المتعلّمات (أصل اجتماعي متواضع)، وفي نهاية القرن إنخرطت النساء الاشتراكيات في هياكل تنظيمية ورفضت كل تقارب مع الحركة البرجوازية، فإن الإستراتيجية كانتا مختلفتين الأولى يطالبن بالإصلاحات وأنه من الضروري خوض الصراع من أجل تحقيق المساوات بين جميع الناس، بينما النساء الاشتراكيات تطمحن للثورة والمطالبة بالمساواة على أساس الاختلاف في مجال الشغل

وخصوصا بالنسبة للأمهات الفكرة القائمة أنّ الأمومة: هي وظيفة إجتماعية. كان القاسم المشترك بينهم هو التأكيد على المساواة بين النساء والرجال ومحاربة كل أشكال التمييز التي تعاني منها النساء. ويمكن اعتبار مؤتمر سينيكا فولس Seneca Falls 1848 بمثابة شهادة ميلاد الحركة الأمريكية المناصرة لقضية المرأة، لما ألغى الرق سنة 1865، حصل السود على الحق في التصويت. وهناك سمة هامة ميزت تيار مناصرة قضية المرأة وهي التشكل المبكر للمنظمات دولية مثل المجلس الدولي للنساء سنة 1888 الذي كان هدفه الحصول على التصويت للنساء. كانت من أولوياتهم الحق في التعليم والتصويت، كما أكدت على ذلك سيغولين سامويي Ségoline Samowiller كارين جابر Kareen Jaber 2006 في كتابهما (الكتاب الأسود من وضع النساء) تطالب بقوانين لصالح الأمهات وتطوير حقوق النساء والزواج والإرث وإلغاء الدعارة.

أحرز تيار مناصرة قضية المرأة تقدما في البلدان الديمقراطية، فيما يخص ثلاث قضايا أساسية وهي: التعليم، وحماية الأمهات، والحق في التصويت، والترشح. ومنحهن بعض بلدان شمال أوروبا للنساء حقوقا في الزواج. فيما يخص الحق في التعليم، كانت أمية النساء إلى حدود القرن التاسع عشر في الغرب أكثر انتشارا من أمية الرجال، ماعدا في العالم البروتستانتي كنّ يتلقين حدا أدنى من التعليم يتلاءم مع دورهن المقبل كأمهات، وزوجات، وخادمت بيوت، وكان هذا التعليم في أغلب الأحيان يقدم من طرف راهبات تحت المراقبة الصارمة لرجال الدين. وفي ظرف قرن حدث تطورات كبرى: التعليم الأولي ليشمل البنات، بدايات التعليم الثانوي، فقد نص قانون (فيكتور ديروي) Victor Duruy 1867 على إجبارية إحداث مدرسة للبنات في الجماعات المحلية.

كانت "ماري كيري" Marie Curie أولى امرأة: أستاذة في جامعة السوربون 1906، وفي سنة 1919 صادق المكتب الدولي للشغل على إتفاقية واشنطن التي تطالب بعطلة أمومة. لقد تغير وضع النساء تغيرا عميقا في الغرب بفضل خوض نضالات سامية في جميع البلدان من طرف الليبراليين أو الديمقراطيين، هذا يعني أن أي بلد يتفوق إذا علم النساء ورخص لهن بالعمل، وحمى الأمهات⁽⁵⁾.

4- صورة المرأة في الخطاب العربي:

إمتزجت صورة المرأة في الخطاب النهضوي العربي بالمرحلة العويصة التي كانت تعيشها الإمبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر، فتضاربت هذه الصورة طبقا لتضارب تلك المواقف السياسية، والإيديولوجية، وكان لكل تبريراته حسب الانتماء الثقافي، والفكري، والإيديولوجي⁽⁶⁾، وحسب المصالح وعدمها مع النموذج الغربي، كل هذه الأحداث حركت المنطقة العربية ووضعت البذور الأولى لتغيرات

شاملة فيما بعد ،ومن هذه الأحداث الحملة الفرنسية على مصر، واستئثار محمد علي باشا بحكم مصر وتحقيق نهضة شاملة فيها.عامل آخر حدث في بلاد الشام هو محاولة التدخل الأوروبي في شؤونها تحت مختلف الذرائع و حماية الأقليات أو المصالح الدينية، كذلك قدوم الإرساليات و إدخال المطابع وإصدار الصحف ...، نقل النهضة الأوروبية والدعوة لتمثيلها كلها شرارات ساهمت في إشعال حركة النهضة العربية .

نادى رواد النهضة الأوائل بالتجديد اللغوي والديني وبالنهوض القومي، نادوا بموقف جديد في المرأة برفع الحيف عنها بعد أن تردت أحوالها وانحطت لدرجة زادت كثيرا من انحطاط المجتمع و مستقبل الأمة ومصيرها ،وكان مجرد الخوض في مبدأ المساوات بين المرأة والرجل يعتبر شذوذا عن رأي الجماعة ،وربما فسقا وكفرا. فإن شعار التعليم الذي نراه بديها الآن كان هدفا ساميا و مطلبا كبيرا يحتاج لنضال ،وخاصة أنه كان أمرا مستنكرا من خلال قيم وتقاليده المجتمع ،ومثله السماح للمرأة بالعمل والاختلاط و طرح الحجاب جانبا⁽⁷⁾...

هكذا أصبحت المرأة تجسيدا للأفكار التنويرية الكبرى التي ارتكزت على القيم الإنسانية من مساوات وعدالة وحرية فتحدث المصلحون عن المساوات بينها وبين الرجل وتحريرها ومعاملتها بأكثر عدالة ممكنة. إلا أنهم لم يخصصوا الإعتناء بشخصيتها والإهتمام بها لذواتها إلا نادرا ،بل فضّلوا التركيز على المرأة الوسيلة لا الغاية لتلبية مصالح العائلة والوطن وبرز تياران نهضويان في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في مجال حقوق المرأة⁽⁸⁾.

5- المرأة في الخطاب الليبرالي :

إن الفلسفة الليبرالية التي بنيت على أولوية الفرد على المجتمع وحرية التي لا يجوز أن تحدّها حدود في تكوين الثروة والتملك وساوت نظريا بين الرجل و المرأة⁽⁹⁾. حيث فرق المصلحون الليبراليون الذين تشبعوا بمبادئ الثورة الفرنسية بين وجهي الغرب المستعمر والمتمدّن ،وذلك بعد ظهور النوايا الإستعمارية خاصة فوصفوا اضطهاده لشعوبهم وتبين لهم أنه لا يمكن التصدي له إلا بتغيير الأحوال على منوال هذا الغرب ،فدخلت المرأة ضمن صورة هذا النضال ضد الاستعمار حتى أنّ الطاهر الحداد جعل الزواج بالأجنبيات مشروعا إستعماريّا. رفاعة رافع الطهطاوي الذي انتبه مبكرا لأهمية دور المرأة في النهضة بشكل عام للظلم الواقع عليها ،رأى الطهطاوي أنّ الخطوة الأولى في مجال قضية المرأة هو تعليمها القراءة والكتابة والحساب والقواعد، ليساعد على رفع مستوى وعيها وثقافتها ،والخطوة الثانية إنهاء عزلة المرأة المنزلية والسماح لها بالعمل و الاختلاط مع الرجال خاصة المتعلمة . صدر عام1873 كتابه الشهير (المرشد الأمين في تربية البنات والبنين) بادر فيه بالدعوة إلى تلقين الفتيات تكوينا مدرسيا ملائما. خير

الدين التونسي كانت آراءه في إصلاح حال المرأة لا تتجاوز ضرورة تزويدها بتعليم أولي يساعدها في أن تصبح ربة بيت نموذج لأطفالها. أحمد فارس الشدياق طالب بجعل حال المرأة أكثر إنسانية وسلط الضوء على التفاوت بين المرأة الغربية والشرقية واعتبر أن المجتمع الغربي ثابتا لإعتماده على ركيزتين الرجل و المرأة، والمجتمع الشرقي أعرج يتعثر في انطلاقته لأن جهل المرأة مستثار فيه. بطرس البستاني رأى أن المرأة ليست للعزلة وإن تأخرها جاء من حرمانها من المعرفة وإن إصلاح العالم يبدأ بإصلاح المرأة و طالب بتعليمها أصول الدين وحذرهما من التعالي على الرجل. فرنسيس مراه كان أكثر حذرا تجاه نهضة المرأة فقد طالب أن يقتصر تعليمها القراءة والكتابة والحساب فالدراسة المعمقة للعلوم ستوقظ فيها الميل إلى الحرية والرغبة في الإقتداء بالرجل فتهمل واجباتها وأطفالها ، وربما يعني لها أن تضع نفسها فوق الرجل. فرح أنطوان رأى أن إصلاح الهيئة الاجتماعية لا يتم إلا بإصلاح النساء فالمرأة برأيه خلقت لتكون زوجة وأما وتقوم المنازل بنظام سلطة الرجل على المرأة لأنه مدير المنزل⁽¹⁰⁾.

إن أقصى ما طالب به التنويريون الليبراليون في القرن التاسع عشر لا يتجاوز تعليم المرأة وتربيتها ،وروى أن هذا الأمر ضروري لتطور المجتمع وأنه يكفيها .ففي المجتمع الإستبدادي الشرقي والحكم الإقطاعي والتخلف الاجتماعي والثقافي ، والإنحطاط الفكري وإستلاب المرأة كليا إنسانا وحقوقا كانت مثل هذه الأفكار أفكار تنويرية خطوة كبيرة في مجال المطالبة بحقوق المرأة وتحررها .

نادى التيار التنويري الثاني ذو المرجعية الدينية الإسلامية بفهم جديد للدين يزيل عنه ما علق به من زيف وتزوير وأساطير و بدع ليستطيع أن يكون صالحا لكل زمان ومكان ،وعملوا على إعادة حق الإجتهد والتأويل في ضوء المنهج العلمي و الأدوات المعرفية ،و طالبوا بموقف جديد وتشريعات جديدة من شأنها أن ترفع شأن المرأة وتنصفها وتتيح لها الظروف المناسبة لتقوم بدورها الطبيعي في الأسرة والمجتمع.

6- المرأة في مطلع القرن العشرين:

رأت الرائدات الأوليات أن أفضل سلاح لإعلان كلمة المرأة و إسماع صوتها هي المجالات النسائية ،وتحقق الحلم مع (هند نوفل) بإطلاق أول رصاصه في معركة تحرير المرأة فجاءت مجلة "الفتاة" لتكون منبرا تدعوا من خلاله إلى تخليص المرأة من قيود الجهل⁽¹¹⁾ .لم تكن الحركة النسائية موجودة في القرن التاسع عشر في أي بلاد من البلدان العربية، إنما وجدت نساء يعملن في الأدب والصحافة والثقافة ،وحاولن منفردات الكتابة عن ضرورة تعلم المرأة ،وتربيتها وتشجيعها على المشاركة في بعض قضايا المجتمع.عائشة تيمور من النساء الرائدات اللواتي نشرت مقالا في الصحف تعاطفت في كتاباتها مع المرأة دون أن تتبنى قضيتها مثلما فعلت ماريانا مراشاول سورية كتبت في الصحافة نادت بتعليم البنات وتشجيعهن على الكتابة. كما أشارت الباحثة ملك حفني ناصف التي إشتغلت بالتعليم فألفت كتابين عن المرأة

"النسائيات""حقوق المرأة".لبيبة هاشم صحفية أصدرت مجلة "فتاة الشرق" ركزت على قضية المرأة وتربيتها كما ساهمت في نشر الوعي تجاه المرأة. عائشة عبد الرحمان، هدى الشعراوي، فاطمة نعمت،...لم تكن الحركة النسائية المصرية الوحيدة في البلاد العربية بل نهضت حركات نسائية في مشرق ومغرب البلاد العربية.

في تونس منوبية الورتاني، حبيبة المنشاري و عادلة بيهم في الجزائر و في لبنان نظيرة زين الدين⁽¹²⁾.

7- المرأة في الخطاب الإسلامي:

أخذت مكانة المرأة تتراجع فتفقد الكثير من حقوقها أمام الرجل ،ولقيام الجاهلية على العرف دون القانون كانت العلاقة بين الرجل والمرأة عشوائية وخاضعة لتقلبات المزاج ومقدرة كل منهما في أي ظرف. لكن المرأة الجاهلية حافظت على حريتها الشخصية ولم تخضع لقيود تحد من نشاطها الاجتماعي أو تلزمها بالحجاب أو ملازمة المنزل. إن خطوة كهذه تفقد فيها المرأة حريته، سوف تترتب على نضج النظام الأبوي الذكوري وإكتمال مقوماته السياسية والاجتماعية⁽¹³⁾.

تقول "ليلي الصباغ" في دراستها عن المرأة في التاريخ العربي أن المجتمع العربي في العصر الجاهلي، وإن كانت طبيعته بدوية صحراوية فقد عرف فيه مشاركة المرأة في الأعمال الزراعية أي أن المرأة في هذا العصر كان لها مركزا تتمتع به خاصة في أمور الاقتصاد والتجارة وخير مثال على ذلك خديجة زوجة الرسول (ص) وقبلها "بلقيس" قد تسلمت تقاليد الحكم في اليمن⁽¹⁴⁾. جاء القرآن الكريم إلى هذه البلاد العربية كما جاء إلى بلاد العالم بحقوق مشروعة للمرأة لم يسبق إليها من دستور شريعة أو دستور دين وأكثر من ذلك، بل بنى حجته على قواعد اجتماعية، إنه رفعها من المهانة إلى مكانة الإنسان المعدد من ذرية آدم وحواء، وأعظم من جميع الحقوق الشرعية التي اكتسبتها المرأة في القرآن الكريم لأول مرة أنه رفع عنها لعنة الخطيئة الأبدية، و وصمة الجسد المزدول، فكل من الزوجين قد وسوس له الشيطان واستحق الغفران بالتوبة والندم: "فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ". "فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا".

إن لفظ الإنسان هو من أكبر الألفاظ تكرارا في القرآن الكريم، إلا أن وضع المرأة ومكانتها وحقوقها في النص المؤسسي جاءت متناقضة وتراوحت بين المساواة بين الرجل والمرأة من حيث كونها خلقا من نفس واحدة، وبين وضع المرأة في مكانة أدنى. وكان السبب لتدني هذه المكانة هو جسدها ووظائفها البيولوجية أي اختلافها الفزيولوجي عن الرجل، وهو الاختلاف الذي فند له الفقه وعلوم التفسير على أساس أن الاختلاف لا يمكن أن يولد المساواة، والإنسان هو الرجل.وقد حرص المفكرون المستشرقون والتقدميون الذين تعاملوا مع الدين باعتباره واقعة تاريخية على أن يفصلوا بين ألوهية النص وتاريخية التلقي، حتى يكون

بوسعهم أن يطوروا تأويلهم وقراءاتهم للقرآن الكريم للمصالح قضية تحرير المرأة، ومع ذلك بقي الفكر الديني التقليدي مسيطرًا على الساحة وكان نصيب المجددين هو الطرد من الجامعات أو القتل أو النفي خارج الوطن، مثلاً مصير كلا من "الطاهر لحداد" من تونس الذي طرد من جامعة الزيتونة بسبب كتابه "إمرأتنا في الشريعة والمجتمع"، ومصير "محمود محمد طه" في السودان الذي حكم وأعدم وكان قد دعا النساء لرفض أي تسلط عليهن باسم الدين، ومصير "نصر حامد أبوزيد" من مصر أنه قال بالمساواة بين الذكر والأنثى في الميراث على أساس من التأويل التقدمي للنص والقراءة التاريخية له وتتبع حركته الداخلية، وفي كتابه (دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة) يقول "الخطاب المنتج حول المرأة في العالم العربي المعاصر خطاب في مجمله طائفي عنصري بمعنى أنه يتحدث عن مطلق (المرأة الأنثى) ويصنعها في مقارنة مع مطلق الرجل (الذكر)⁽¹⁵⁾.

ترتب على النزعة المحافظة والتأويل للنصوص مجموعة من الممارسات الاجتماعية والقانونية المعادية للمرأة باسم الإسلام، ومنع المرأة من السفر إلا بموافقة الزوج، منع الإختلاط في المدارس والجامعات أو رفض منح الجنسية للأطفال والأم المتزوجة من أجنبي على أساس أن الجنسية هي حق الدم والدم هو للأب.

وعلى الأساس من الدين تحفّضت الأغلبية العظمى من البلدان العربية الإسلامية على مجموعة من مواد الاتفاقية الدولية لإلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة، وهي الاتفاقية التي تجسد رؤية إنسانية شاملة للمساواة الكاملة بين الجنسين على أساس من إنسانيتها ذاتها. لقد رفع الله مكانة المرأة إلى المنزلة السامية ليوكل إليها أشرف منازل الحياة لأنها أستاذة في التربية والتنشئة والتعليم والتوجيه، لذلك فهي ليست بال مخلوق الضعيف، لقد احتملت على مر العصور الكثير من عناية الأيام وظلم الأهل والعشيرة وتكبر الرجل وتجبره، ومشقت الحمل والوضع وسهر الليالي بجوار الطفل لذلك فهي دعامة الكون الذي لا يزال ناهضاً قويا⁽¹⁶⁾.

8- صورة المرأة في الخطاب المسيحي:

في المسيحية جاءت عملية خلق المرأة كتابع للرجل من حيث أن خلقها جاء متأخراً بعد أن خلق الرجل لكي تقوم المرأة على خدمته. بل وجرى إلغاء اللوم على حواء التي استسلمت أولاً لغواية الحية في خروج البشرية من الحية والذي تفسيره لقرون عديدة على أنه ليس لحرمان المرأة من القيام بالوعظ وتولي المناصب الكنيسية...، وظل جسد المرأة هو أحد أسباب دونيتها وقد سبب عذرية السيدة "مريم" مشكلات كثيرة حيث رأت بعض الكتابات النسويات في هذه العذرية والإعلاء من شأنها في العهد الجديد دلالة على إدانة الحس الجنسي لدى المرأة، وفي محاولة لرصد القسّمات المشتركة بين الخطابين الإسلامي والمسيحي

اتجاه المرأة والاختلافات بينهما فأمكن الباحثتان المصريتان "دفيان فؤاد" والأستاذة: "نادية رفعت" بإجراء بحث حول: "صورة المرأة في الخطابين الفقهي الإسلامي والآهوتي المسيحي المعاصرين": ترى الدراسة أن الخطاب الإسلامي يُبرز وضع المرأة في مطلع الدعوة، ويتهم عصور الانحطاط بمسؤوليتها عن الممارسات والأعراق الظالمة للمرأة، وذلك على العكس من زمن النبوة الذي شهدت فيه المرأة أياما ذهبية. ولكن الخطابين يبرران التفاوت بين الرجل والمرأة على المستوى الاجتماعي والديني في الحقوق والواجبات والأدوار بناء على الطبيعة النفسية والجسمية والغريزية لكل من الجنسين.

ويؤكد الخطاب الإسلامي على ضرورة الحجاب ومشروعية تعدد الزوجات باعتبارها أفضل من الزنا، أما عمل المرأة فهو للضرورة فقط وفي بعض المهن والحرف وليس كلها لأن خروج المرأة في الشوارع مثير للغرائر في الناس ومفسد للمجتمع.

وبالإضافة فقد عزز هذا الخطاب الديني التقليدي المحافظ من القيم التي تغرسها التنشئة الاجتماعية في الأسرة حول النمطية للرجل والمرأة.

الخاتمة :

إذا كانت قضية المرأة في جوهرها قضية إنسانية إجتماعية فمعنى هذا أنها قضية لا تنفصل عن قضية الرجل، ففي النهاية تبقى قضية المرأة هي قضية موقف الإنسان من الإنسان من خلال علاقة المرأة ك (هامش) محتقرب (المتن) الاجتماعي الذكوري الذي يحظى بكل تقدير وإحترام⁽¹⁷⁾. فقضية المرأة جزء جوهري أصيل في قضية الوجود الاجتماعي للإنسان ضمن واقعه التاريخي الذي يحدد علاقاته و التي تعبر عن شروط علاقة الإنتاج ووضعية المرأة والرجل معا، وعليه فتحير المرأة في ممارستها الطبيعية والإنسانية لا يفارق تحرر الرجل وأن التحرر الإنساني مرهون بسياق التحرر الاجتماعي والفكري وذلك عندما تتوجه حركة المجتمع تجاه التقدم والنماء.

الإحالات والهوامش:

- 1- أحمد جمال طاهر، المرأة في دول الخليج العربي دراسة ميدانية، منشورات دار السلاسل، (الكويت)، ص15.
- 2- سوزان موللراوكين النساء في الفكر السياسي الغربي، ترجمة إمام عبد الفتاح، لبنان، ط1، 2009، ص 9- 10.
- 3- أحمد جمال طاهر، مرجع سابق، ص35- 36.
- 4- نادية مصطفى، الأمة الإسلامية في عصر العولمة: المرأة و تحولات عصر جديد، واقع ندوة دار الفكر في أسبوعها الثقافي الثالث، دار الفكر (دمشق)، 2001، ص 370- 372.
- 5- إليزابيث كريميو، وضعية المرأة في العالم ، ترجمة حنان قصي ومحمد الهلالي، دار توبقال للنشر (المغرب)، ط1، 2015، ص61- 69.
- 6- منجية عرفة منسية آداب النهضة وإزدواجية الخطاب حول المرأة، منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية، (الرباط) ط1، 1997 ، ص26.
- 7- حسن عويدات، المرأة العربية في الدين والمجتمع عرض تاريخي، الأهالي للطباعة والنشر، ط1، 1996، ص118.
- 8- منجة عرفة منسية، مرجع سابق، ص 29.
- 9- هيفاء فوزي الكبرة، المرأة و تحولات الإقتصادية والإجتماعية، دراسة ميدانية لواقع المرأة العاملة في سوريا، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط 1، 1987، ص385.
- 10- حسن عويدات، مرجع سابق، ص120- 125.
- 11- إسماعيل ابراهيم، صحفيات ثائرات، الدار المصرية اللبنانية، (القاهرة)، ط1، 1997، ص 22.
- 12- حسن عويدات، مرجع سابق، ص 139- 146.
- 13- هادي العلوي، فصول عن المرأة، دار الكنوز الأدبية، ص 74.
- 14- أحمد جمال طاهر، مرجع سابق، ص18.
- 15- نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، (الدار البيضاء)، ط3، 2004، ص 29.
- 16- منصور الرفاعي عبيد، المرأة ماضيها وحاضرها، مكتبة الدار العربية للكتاب، ط1، 2000، ص09.
- 17- سائلة الموشي، الحرير الثقافي بين الثابت والمتحول، دار نينوي للدراسات والنشر، (دمشق)، ط2، 2011، ص11.

السلطة والممارسة السياسية للمرأة في الجزائر

فقيير محمد راسم
أستاذ علم الاجتماع
جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان

ملخص:

تعتبر الحركة النسوية في الجزائر حركة اجتماعية في طور التشكل هدفها تحقيق المساواة في المشاركة و الممارسة السياسية محتواها الايديولوجي وضع حد للهيمنة الذكورية بالرغم أن المطالب و الحقوق المواطنة الاجتماعية والاقتصادية قد شهدت طفرة نوعية .إلا أن الحقوق السياسية تبقى رهاناتها مرتبطة بعوائق مؤسسية. ذلك أن الحركة السياسية النسوية لم تظهر في علاقة مطلبية و ثورية إزاء الدولة كما حدث ذلك في أوروبا، بل تزامن نشاطها أولا من اجل مساندة إيديولوجية الحركة الوطنية و الثورة التحريرية ضد المستعمر الفرنسي. و الانطواء ثانيا تحت لواء المشروع الوطني للمرأة الجزائرية بعد الاستقلال .

الكلمات المفتاحية : الحركة النسوية ، الدولة ، النقابة ، المكانة ، الحقوق والواجبات .

مقدمة:

يعود مسار التحرر النسوي السياسي إلى مجموعة من الظروف الموضوعية والآنية في نفس الوقت، فبالنسبة للمجتمع الأوروبي، اكتساب المرأة لمواطنتها و مشاركتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية الكاملة لم يتحقق الا حديث العهد في منتصف القرن 20، اين تم الاعتراف لأول مرة بحق المرأة أن تكون منتخبة و منتخبة، كان ذلك في فرنسا عام 1944 بقرار من الجنرال Charles de gaulle تلتها بعد ذلك حقوق اجتماعية أخرى تتويجا لما يسمى بالثورة الاجتماعية الفرنسية لشهر ماي 1968 من بين هذه الحقوق: حق الإجهاض حق منع الحمل و حق الحرية الجنسية...الخ، قبل ذلك و تحديد في القرن 18 و بداية القرن 19 ظهرت حركة اجتماعية نسوية خاصة في انجلترا نادت بمبدأ المساواة بين الرجل و المرأة في حق الحصول على اجر مساوي بين الجنسين، حق الإضراب، حق عطلة الأمومة.

أما بعودتنا إلى الجزائر نلاحظ أن البوادر الأولية لتشكل الحركة السياسية النسوية لم تظهر في علاقة مطلبية و ثورية إزاء الدولة كما حدث ذلك في أوروبا، بل تزامن نشاطها من اجل مساندة إيديولوجية الحركة الوطنية و الثورة التحريرية ضد المستعمر الفرنسي فشاركت المرأة طباحة و ممرضة و عضو اتصال و كقاعدة عامة على العموم ، أما بعد الاستقلال اخذ مشروع الدولة الوطنية Etat nation

على عاتقه المسألة النسوية بإصدار مجموعة من القرارات السياسية بشأن تحرير المرأة الجزائرية عن طريق فتح مجال التعليم و التمدرس بنفس الحظوظ و المساواة مع الذكور و أيضا بواسطة المرأة في التنمية الاقتصادية بالمصانع خاصة،

لكن بمجرد مرور سنوات قليلة من تبني المشروع الوطني للمرأة الجزائرية تحديدا في الثمانيات ظهرت حركة اجتماعية نسوية معارضة للدولة شعارها : "من النساء و إلى النساء و ليس من الرجال إلى الرجال" مطالبها كانت تحمل مرجعيات ثقافية حديثة: المساواة، المواطنة، حرية التعبير، إنشاء جمعيات، أحزاب سياسية، تعديل و إعادة النظر في قانون الأسرة بلغت أوجها سنة 1989 بخلق جمعيات عديدة شكلت قوة و سلطة مضادة contre pouvoir في كبرى المدن: الجزائر، وهران، قسنطينة، عنابة ...

لغرض تأطير كل ما ذكرناه سألنا خالصا خطة منهجية علمية بحثة بصياغة أسئلة إشكالية ومحاور بحث نجيب فيها على أسئلتنا المحورية و هي على النحو الآتي:

- إلى أي مدى ساهم الامتياز التعليمي للمرأة الجزائرية (ديمقراطية التعليم) في توسيع حظوظ مشاركتها السياسية؟

بصياغة أخرى بسيطة هل ساهمت ديمقراطية التعليم و مبدأ المساواة في التمدرس بين الجنسين في الديمقراطية السياسية بالنسبة للعنصر النسوي الجزائري؟

أ. للإجابة عن هذه التساؤلات قسمنا بحثنا إلى أربعة عناصر، الأول تطرقنا فيه إلى البوادر الأولية للتحرر النسوي بالجزائر، أما الثاني خصصناه لمناقشة عرض و تحليل نتائج السبر حول المكانة و الواقع السياسي للمرأة في الجزائر، أما الثالث فتحدثنا فيه عن العوائق و المكاسب السياسية للمرأة في الجزائر بعد الاستقلال، وأخيرا عنصر رابع خصصناه لعرض نتائج ميدانية لواقع ممارسة السلطة النسوية في جامعة أبي بكر بلقايد.

1- البوادر الأولية لتحرر النسوي بالجزائر:

لقد كانت البوادر تطور الأولى لعمل المرأة بالجزائر تقليدية تعود إلى عقود من الزمن تحديد في الفترة الكولونيالية الاستعمارية عندما كانت تعمل المرأة بالقرب من زوجها لمساعدته في تلبية الحاجات الضرورية للأسرة سواء في الميدان الزراعي : جني الثمار- العنب...و كذا تربية المواشي غزل النسيج- الصوف - يمكن القول ان عمل المرأة الجزائرية في هذه الفترة كان مقيدا في نفس الفضاء الجغرافي و

الاجتماعي الذي ينشط فيه زوجها و مع اندلاع الثورة التحريرية بقي عمل المرأة تقليديا ينحصر في بعض المهام الخيرية و الطوعية كممرضات الجنود و قد استمر الأمر على ما هو ذلك إلى غاية الاستقلال أين تبنت فيه الدولة الوطنية Etat Nation المساواة النسوية على زمام مسؤوليتها عن طريق إقرار تحرير المرأة و اعتبارها كعامل من عوامل الحداثة بواسطة سنها لقانون دستور 1963 و 1976 اللذين نصا على ضرورة حماية الاسرة و ضرورة عمل المرأة بالإضافة إلى ذلك تبني الدولة سياسة فتح التمدرس و التعليم لكل الفتيات و بدون تمييز جنسي (دمقرطة التعليم) أين ارتفعت نسبة تمدرس الفتيات بشكل ملفت للانتباه فما بين سنة 1965 - 1966 وصلت نسبة تمدرس الفتيات الثلاثي تتراوح سنهن ما بين 6 سنوات إلى 13 سنة إلى 32 % أما بين سنة 1979 - 1980 فقد قدرت نسبة تمدرسهن إلى 65.7 % و في سنة 1987 وصلت إلى 73 % وأكثر من نسبة 85 % سنة 1991.

أما إذا نظرنا إلى واقع تحرير المرأة الجزائرية من جانب العمل فنلاحظ انه و بعدما شجعت الدولة بعد الاستقلال إقحام العنصر النسوي في العمل المأجور سجل توسعا للأجير الأنثوي فمن 94.000 ألف مشغلة سنة 1962 إلى 180.000 ألف مشغلة سنة 1977، ليصل العدد إلى غاية 245.000 ألف مشغلة سنة 1982 إلا انه ما يلاحظ على ميادين تركيز اليد العاملة النسوية خاصة في الميادين المهنية التي تشكل امتدادا للحياة العائلية للمرأة مثل: الطب، التعليم، الصيدلة أخيرا يمكن القول أنه بعد الاستقلال ظهر إجماع اجتماعي بين الخطاب التطوري للمفكرين، إيديولوجية الدولة و الصحافيين في اعتبار المدرسة و العمل الصناعي بمثابة مرادفات لتحرير وتطور المرأة كفرد و في نفس الوقت كقوة عمل⁽¹⁾ فمثلا بالنسبة لعامة الاجتماع المغربية "المرنيسي" اتجهت إلى تأكيد أن الأجر الذي تتحصل عليه المرأة هو في حد ذاته يشكل ثورة ضد ذهنيات المجتمع الإسلامي، فالعمل حسب "المرنيسي" يشكل حلا لخروج المرأة من الانغلاق و التبعية التي تعيشها في البيت، انطلاقا من هذا التصور نفهم أن عمل المرأة يمثل حركة معارضة للعائلة التي تجسد و تفضل الهيمنة التقليدية على حساب سوق العمل⁽²⁾

تعتبر الجزائر من أبرز الدول التي تعرف فيها النسبة الضئيلة بخصوص عمل المرأة مقارنة بالدول المجاورة إلا أن نسبة النساء العاملات قد عرفت منذ الاستقلال تطورا نسبيا فمن نسبة 2,4 % سنة 1977 إلى 7,1 % سنة 1996 لتصل سنة 2003 إلى غاية سنة 14,20 % على حساب سوق العمل.

إن المسألة النسوية بالجزائر لمرحلة ما بعد الاستقلال و على غرار باقي الدول السائرة في طريق النمو، قد أخذتها الدولة على عاتق مسؤولياتها عن طريق إقرار تحرير المرأة و اعتبارها كعامل من عوامل

الحدثة، بواسطة سنها لقانون دستور 1963 و 1976 اللتين نها على ضرورة حماية الأسرة و ضرورة عمل المرأة، تجسيد لقوانين الأمم المتحدة .

فبالنسبة إلى قضية تحرر المرأة الجزائرية تبنت الدولة لهذا الغرض سياسة فتح التمدرس والتعليم لكل التقنيات و بدون تمييز جنسي (ديمقراطية التعليم) أين ارتفعت نسبة تـمدرس الفتيات بشكل ملفت للانتباه فما بين سنة 1965، 1966 وصلت نسبة تـمدرس الفتيات اللاتي تتراوح سنهن ما بين 6 سنوات إلى 13 سنة إلى 32% أما بين 1974/1980 وصلت نسبة تـمدرسهن إلى 65,7% و في سنة 1987 وصلت إلى 73% و أكثر من 85% سنة 1991 . أما حاليا نسبة تـمدرس الفتيات هي أكبر من نسبة تـمدرس الذكور وهذا ما أدى إلى حدوث وثبة تعليمية نسوية على حساب الذكور.

لقد عرف تـمدرس الفتيات بالجزائر تطور جوهري على مستوى التعليمي كما ذكرنا سالفـا فعلى المستوى الثانوي شهد تـمدرس الفتيات أهمية كبيرة بالمقارنة مع الذكور فقد بلغت نسبة الفتيات بهذا الطور سنتي (1991- 1990) 43,86% ثم إلى 50,57% خلال سنتي (2000- 1999) لتصل إلى غاية 56,1% سنة 2002، إن التطور الذي عرفته نسبة الإناث في الطور الثانوي قد بينته نسبة نجاحهن في البكالوريا و دخولهن إلى الجامعة، بحيث في سنة 2004 تعدت نسبة الإناث الحائزات على شهادة البكالوريا نسبة الذكور الحاملين على نفس الشهادة و ذلك بنسبة 44,53% بالنسبة للإناث مقابل 36,36% للذكور.

أما إذا نظرنا إلى واقع تحرر و تنمية المرأة الجزائرية عن طريق العمل فنلاحظ أنه و بعدما شجعت الدولة بعد الاستقلال إقحام العنصر النسوي في العمل المأجور، توسعا و تزايداً للأجير الأنثوي فمن 94,000 ألف مشغلة سنة 1962 إلى 180,000 ألف مشغلة سنة 1977 ليصل العدد إلى غاية 245,000 ألف مشغلة سنة 1982.

لقد عرفت نسبة النساء العاملات منذ الاستقلال تطورا ايجابيا و نسبيا فمن نسبة 2,4% سنة 1977 إلى 9,33% سنة 1987 لتصل إلى غاية نسبة 14,20% سنة 2003.⁽³⁾

2- عرض و تحليل نتائج السبر حول المكانة و الواقع السياسي للمرأة في الجزائر:

بمناسبة عيد المرأة أنجز سبر آراء حول مكانة المرأة في الجزائر و القيم الاجتماعية و الثقافية السائدة حولها، فقد بين هذا العمل الذي تتوافر فيه كل الشروط العلمية و الموضوعية و الممول من قبل مؤسسات أجنبية انه و عكس التوجهات الرسمية المحافظة السائدة و التي تظهر من خلال قانون الأسرة على سبيل

مثال. بين هذا السبر الآراء الذي أنجز في الشهور الأخيرة من سنة 2001 ان قيم المساواة و الكثير من القضايا الأخرى المرتبطة بالمرأة ومكانتها في المجتمع الجزائري أو غير المباشرة و القيم العادلة او لنقل الأكثر نزوعا حول العدل والمساواة إذن عرفت انتشارا و تطورا واسعين بين مختلف فئات المجتمع الجزائري. من بين أهم النتائج البحث الذي أنجز من قبل مجموعة من الباحثات الجزائريات و المتعلق بموقف المجتمع الجزائري من مشاركة المرأة في الحياة السياسية فعكس كل المواقف المعادية و المتحفظة في الكثير من الأحيان التي يطورها صاحب القرار الذكر، نجد ان المجتمع الجزائري من خلال عينة البحث الممثلة و المكونة من 1200 فرد يملك آراء جد متفتحة إزاء المشاركة في الحياة السياسية، بنسبة 71% من الجزائريات و الجزائريات على استعداد للانتخاب المرأة على رأس المجلس الشعبي البلدي، لترتفع هذه النسبة 83% عندما يتعلق الأمر برأي النساء فقط و تنقلص إلى 60% عندما نستمع للرجال فقط، الدراسة تقول أن هذه النسبة التي تبقى محترمة حتى ترتفع دائما مع تطور مستوى التعليم و عندما يتعلق الأمر بالشباب الذي يكون أغلبية المجتمع.

من بين نتائج الدراسة أيضا و الملفت للانتباه أن النسب المرتفعة و المتفتحة إزاء مشاركة أوسع للمرأة في الحياة السياسية لوحظت عندما يتعلق الأمر بالانتخابات التشريعية فالأغلبية الساحقة من الجزائريين و الجزائريات على استعداد لانتخاب نائبات على مستوى الهيئة التشريعية أكثر من هذا نسبة 56% من الجزائريين و الجزائريات على استعداد للانتخاب امرأة على مستوى رأس الدولة ما يعني أننا أمام أغلبية نسبية محترمة موافقة على تأنيث كبير للحياة السياسية من خلال الانتخابات نسبة نتيجة مهمة أخرى توصلت، إليها الدراسة تتمثل في وجود نسبة 7% فقط من النساء في الجزائر شاركن في عمل جماعي رغم العدد الكبير جدا للجمعيات الوطنية و المحلية التي ظهرت في الجزائر خلال العشرية الماضية و التي كونها عادة الرجال من أجل الرجال، اضعف من هذا مشاركة المرأة في الحياة الحزبية فالدراسة تبين ان نسبة 3 فقط من الجزائريات يملكن تجربة حزبية رغم العدد الهائل من الأحزاب فالرجل الجزائري و مهما كانت فكرته السياسية مازال غير مستعد للقبول بمشاركة فعلية للمرأة في الحياة الحزبية التي يستحوذ عليها.⁽⁴⁾

3- العوائق والمكاسب السياسية للمرأة في الجزائر بعد الاستقلال

لقد كان الخطاب السياسي الرسمي السائد وطنيا بعد الاستقلال ذو المحتوى الاقتصادي، يساعد على تغليف نزعة محافظة لدى النخب الريفية وشبه الريفية الرسمية الحاكمة عندما تعلق الأمر بالمرأة وحقوقها مانحا نبرة عصرية ضعيفة الحضور في الأصل لدى هذه الفئات الحاكمة فقد تم شبه توافق و إجماع إيديولوجي بين عدة أطراف فاعلة في السلطة و المعارضة شبه الرسمية مفاده بان المرأة الجزائرية لا

تملك خصوصيات في طرح قضاياها منفصلة عن قضايا واهتمامات المجتمع الاجتماعية الاقتصادية و الثقافية مما اثر سلبا على تكوين حركات نسوية مستقلة وفعالة خلال هذه الفترة المرأة الجزائرية التي خرجت بعد الاستقلال بقوة للتعليم بكل مراحله بما فيها الجامعي دون أن تتمكن من القيام بتسجيل نفس الحضور القوي عندما يتعلق الأمر بالعمل و النشاط الاقتصادي خارج المنزل، فلم يقبل خروجها للعمل إلا بشروط كان على رأسها التأهيل العلمي العالي و المتوسط على الأقل على ان يكون العمل في مجالات محدودة مقبولة اجتماعيا، تتميز بكونها في البعض منها امتداد النشاطات المرأة التقليدية في المنزل و داخل الأسرة، التعليم، الصحة و الإدارة⁽⁵⁾ ورغم كل ما يقول عن مشاركة المرأة في ثورة التحرير إلا أنها كانت مشاركة مرسخة للقيم التقليدية المسيطرة ازاء المرأة التي لم تستطيع الثورة رغم كل الجهودات القضاء عليها، فقد شاركت المرأة طباحة وممرضة و عضو اتصال في أحسن الحالات و هي النظرة نفسها التي عممت بعد الاستقلال في المجال السياسي و هذا ما أدى إلى بروز ظاهرة المرأة الديكور على المستوى السياسي فالمرأة التي يمكن أن تنتخب على مستوى المجلس الشعبي البلدي لاحتلال موقع رئيسة لجنة الشؤون الاجتماعية أما إذا انتخبت على المستوى المركزي اللجنة نفسها في انتظارها أما المحظوظة منهن التي تعين وزيرة، فمجالات التعيين واضحة و محدودة فأما وزارة عادة ما تكون كتابة دولة التربية، التعليم او الشؤون الاجتماعية و هي كلها مواقع تتميز باستمرارية أكيدة في المهام التقليدية للمرأة في المطبخ و تربية الأولاد و رعايتهم، فالنظام البومديني على سبيل المثال رفض تعيين حتى وزيرة بمقاييس هذه النظرة التقليدية في الوقت الذي شجع فيه الرئيس الحضور الشكلي لبعض النسوة في المجلس الوطني الشعبي الأحادي سنة 1977.

الرئيس الشاذلي و رغم النقلة النوعية التي حصلت خلال فترة حكمه من خلال تعيين أول وزيرة لم يستطع التخلص من النظرة التقليدية السائدة فكانت التعيينات تتم في القطاعات التقليدية الممنوحة للمرأة أول حكومة يقوم الرئيس بوتفليقة بتعيينها و على عكس كل التوقعات المتفائلة انتكست حتى على هذه الصورة المتواضعة فأبعدت المرأة من الحكومة لأول مرة منذ 1982 تاريخ تعيين أول امرأة وزير و هو ما تأكد مع حكومة بن فليس و هي استمرارية أكيدة توضح العلاقة التواصل مع التجربة البومدينية التعيينات الأخيرة التي أعلن عنها رئيس الجمهورية في بعض القطاعات كالتعليم العالي و العدالة قد تكون فرصة للعودة إلى موضوع المرأة ومكانتها في المجتمع الجزائري و النظرة السائدة إزائها من المجتمع الذي سمح لها في وقت قصير بالحصول على الكثير من المكاسب المرتبطة أساسا بالتعليم و في الوقت الذي ما زال يحاصرها في المجالات العامة و من بينها المجال السياسي الذي ما زال ذكوريا في حين كان البعض ينتظر فيه الكثير من فترة حكم الرئيس بوتفليقة كأن تكون قفزة نوعية في علاقة المرأة

بالمجتمع من حيث مكانتها السياسية تحديداً لكن يبدو أن التعيينات الأخيرة المعلن عنها جعلت الكثير من المتفائلين بهذه التغييرات يصابون بخيبة أمل واضحة من جراء عدم بروز المرأة بالشكل المنتظر، خاصة أن هذه التعيينات التي تمت في قطاعات التعليم العالي، العدالة، الإدارة العمومية تتميز بنسبة تأنيث عالية نتيجة منطقية للمجهودات التي بذلتها المرأة في ميدان التعليم منذ ما يقارب الثلاثة عقود. ما يلفت حول المشاركة السياسية للمرأة الجزائرية أنه وبعد مضي ثلاثة عشر عاماً من الاستقلال لا يزال عدد النساء في الهيئات المنتخبة ضعيفاً، فمثلاً سنة 1962 بلغت نسبة النساء البرلمانيات 5% و في سنة 1964 بلغت 1,45 % و 3,9 % في سنة 1977 و 1,45 % سنة 1982 و 1,40 % سنة 1987 على سبيل المثال أثناء الدور الأول من الانتخابات التشريعية لـ 26 ديسمبر 1991 و لا امرأة تم انتخابها في مقاعد الأحزاب الأربعة (FLN-FFS-TIS-HMS) والأحرار أيضاً في الحكومتين التي تم تشكيلهما من طرف FLN في 3 نوفمبر 1988 والحكومة الثانية في 25 نوفمبر 1989 لم تتضمن أية امرأة.⁽⁶⁾

4- دراسة استطلاعية لواقع ممارسة السلطة النسوية في جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان

لقد شملت معاينتنا الاستطلاعية ستة كليات [كلية الحقوق - كلية الطب - كلية علوم الهندسة - كلية العلوم الإقتصادية والتسيير - كلية العلوم - كلية الآداب و العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية] وثلاثة أقسام [قسم اللغات الأجنبية - قسم الحقوق - قسم العلوم الإقتصادية وعلوم التسيير]. لغرض معرفة توزيع و تمثيلة العنصر النسوي (الأستاذات) في تولي مسؤولية عمادة الكليات المذكورة أعلاه منذ سنة 1998 إلى غاية 2008، و أيضاً حظوظهن في تولي مسؤولية رئاسة أقسام: و ذلك منذ سنوات تأسيسها إلى غاية سنة 2008.

من بين النتائج الهامة التي توصلت إليها دراستنا الاستطلاعية نذكر ما يلي:

أول ملاحظة لفتت انتباهنا الغياب الكلي للتمثيلية النسوية على مستوى عمادة الكليات الستة وهذا على طول الفترة الممتدة ما بين (1998 - 2008).

التفسير السوسيولوجي الذي يمكن أن نقدمه إلى ظاهرة تغيب العنصر النسوي في تولي عمادة الكليات يصب في اتجاهين:

• الاتجاه الأول:

ذو طابع سياسي إيديولوجي والاتجاه الثاني ذو طابع أنثربولوجي اجتماعي

- الاتجاه الأول هو عبارة عن ثقافة سياسية أبوية وذكورية تشكلت في المخيال السياسي الجزائري منذ الاستقلال إلى يومنا هذا تعتبر المرأة الجزائرية دخيلة، على الفضاء العام الأمر الذي جعلها منذ البداية

في حالة خضوع و تبعية لسلطة و شرعية الهيمنة الذكورية يصطلح عليها عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو" بالعنف الرمزي" la violence symbolique تضعيف السلطة المهنية للأستاذات في عمادة الكليات قلص من مواظنتهن لتصبح مواطنة نصفية محدودة على بعض الحقوق الاجتماعية و المهنية كالحق في الأجر، التأمين، عطلة الأمومة بينما الحق القيادي و السلطوي يبقى منتهكا و مسلوبا، هته العقبة السياسية أشار إليها " الهواري عدي" و دعا إلى تفاديها لفهم حقيقة وضعية المرأة الجزائرية لان الهيمنة الذكورية حسبه ليست بمثابة تناقض سياسي بين رجال مستبدين و نساء مستبد عليهم باعتبار أن هذا الموقف يسييس المطالب النسوية و يحيلها إلى مأزق لا مخرج منه، و حسب نفس الباحث هدف النضال النسوي بالجزائر ليس احتلال السلطة لكن اكتساب مواطنة في إطار دولة القانون.⁽⁷⁾

• الاتجاه الثاني:

ذو طابع انثروبولوجي يساعدنا في فهم الخلفية التاريخية و الثقافية للهيمنة الذكورية على حساب النساء، بحيث انه و بعودتنا إلى التاريخ يتبين لنا ان كل المجتمعات غير المساوية والأبوية في نفس الوقت تهيكلة حول هيمنة الرجل على المرأة مع المساهمة في تنشئة أفرادها ترسيخ فكرة ان اللامساواة بين الرجل و المرأة أراقتها الطبيعة و أرادها الله، الأكثر من ذلك ذهب بعض الرجال إلى تشبيه المرأة بالشیطان خشية تغييرهن للنظام الطبيعي للأشياء، بالإضافة إلى ما ذكر يوجد خلفية ثقافية أخرى تبرر الهيمنة الذكورية على حساب النساء وقضت عليها عالمة الاجتماع المغربية فاطمة المريني تتمثل في الفعل الرمزي للختان أين يبعد فيه الطفل من أمه ويسترجع من طرف عالم أبوي يلحق فيه الهيمنة على كل ما هو أنثوي.

الزواج أيضا حسب نفس الباحثة يرسخ للرجل فكرة أنه رجل يستوجب عليه الانفصال عن عالم النساء ولا يقترب من أمه إلا إذا تقدمت في السن، بينما عند Camille la coste du jardin يرى أن "عيش المرأة المغاربية مع رجل لا يحدد دورها كامرأة ما يحددها هو امتلاك ابن، النساء يعدن بأنفسهن أبناء الذين هم بمثابة الرجال الحقيقيون لحياتهن".⁽⁸⁾

أما بالنسبة لحظوظ الأستاذات في تولي رئاسة الأقسام محل الدراسة، اللغات الأجنبية، العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير سجلنا أيضا استمرارية نفس ظاهرة الهيمنة الذكورية السائدة على مستوى عمادة الكليات باستثناء عنصرين نسويين كانت لهما الفرصة في تولي رئاسة قسمين وهما على التوالي قسم اللغات الأجنبية في الفترة الممتدة ما بين 1987- 1989 قسم اللغة الانجليزية في الفترة الممتدة ما بين 2007- 2008 بعد انفصال هذا الأخير عن قسم اللغة الفرنسية في المرسوم الجامعي 2007-2008.

إن التحفظ في منح السلطات قرار إلى الأستاذات بجامعة تلمسان سواء على مستوى عمادة الكليات أو رئاسة الأقسام يظهر جليا و يتأكد في إسنادهن مسؤوليات بالنيابة على مستوى قسمين حسب ما توصلت إليه معاينتنا الاستطلاعية هما على التوالي قسم اللغة الانجليزية سنة 2008 وقسم العلوم الاقتصادية و علوم التسيير سنة 2005.

إن تكليف الأستاذات مسؤوليات بالنيابة برئاسة أقسام الجامعات يتماشى مع النهج السياسي الجزائري المتبع اتجاه المرأة و الذي مس حتى أعلى مستويات المناصب الوزارية مثل التضامن ، الثقافة ، الإعلام...

على سبيل المثال "نؤارة جعفر " عينت كوزيرة منتدبة للتضامن الاجتماعي، بالإضافة إلى منح بعض المسؤوليات السياسية و البرلمانية مثل بن حبيلس كوزيرة منتدبة مكلفة بالأسرة و قضايا المرأة، زهية بن عروس...

يمكن اعتبار تقلد النسوة لبعض المسؤوليات الهامشية أو النيابية في القطاعات العامة سواء الجامعة، المستشفى، وزارة، نوع من الموضة السياسية أو ما يسمى حاليا بالتمييز الجنسي الإيجابي الذي يقصد به تحقيق القدر الأدنى من التمثيلية النسوية في الفضاءات العامة لغرض التقليل الجزئي للهيمنة الذكورية المطلقة على مؤسسات الدولة إلا أنه على العموم يبقى نفوذ المرأة الجزائرية في صنع القرار ضئيلا و مقلصا فمثلا في الفترة الممتدة ما بين 1982- 1988 نجد فقط عنصرين نسويين تحصلتا على مناصب وزارية إحداهما كنائبة عامة للشؤون الاجتماعية بعد ذلك أصبحت وزيرة للتعليم الوطني و الأخرى كنائبة مكلفة بالتعليم ثم نائبة وزيرة التعليم الثانوي والتقني، بحيث أنه و بعد مضي ثلاثة عشر سنوات من الاستقلال لا يزال عدد النساء في الهيئات المنتخبة ضعيفا فمثلا سنة 1962 بلغت نسبة النساء البرلمانيات 5 في سنة 1964 بلغت 1,45 و 3,4 سنة 1977 و 1,45 سنة 1982، 1,40 سنة 1987، أثناء الدور الأول من الانتخابات التشريعية ل 26 ديسمبر 1991 و لا امرأة تم انتخابها في مقاعد الأحزاب الأربعة (FLN-FFS-TIS-HMS) و الأحرار أيضا في الحكومتين التي تم تشكيلها من طرف FLN في 03 نوفمبر 1988 و الحكومة الثانية في 25 نوفمبر 1989 لم تتضمن أية امرأة.

خاتمة :

على ضوء ما سبق أن الممارسة السياسية للمرأة الجزائرية مازالت تعاني من بعض المعوقات الثقافية في المجال العام بسبب الهيمنة الذكورية و الثقافة الأبوية وهذا ما أثبتته دراستنا الاستطلاعية في جامعة أبي بكر بلقايد بحيث أن المرأة بالرغم من امتلاكها لمؤهلات علمية وثقافية تظل في وضعية تبعية رعية اتجاه الرجل.

1- Gerrid Djamel « femme travail et société : la société a toujours le dernier mot » acte de l'atelier femme et développement, Alger, P18.

2 - Mernissi Fatima, un future sans femme Ed lamalif, Mars, 1980, PP27-30

3 - Djamel guerrid, ibid, P30.

4 - جابي ناصر ، مواطنة من دون استئذان ، منشورات الشهاب ، 2006

5 - جابي ناصر ، الجزائر الدولة والنخب ، منشورات الشهاب ، 2008

6 - ناصر جابي ، مواطنة من دون استئذان ، المرجع السابق ص20.

7 - ADDI Lahouari, les mutations de la société Algérienne, Ed la découverte 1991

8 - Fatima Mernissi, un future sans femme, Ed Lamalif, Mars 1980 page 27-30.

قيم المواطنة في الخطاب الدستوري من النشأة الأحادية إلى اقرار التعددية مقاربة سوسيو تحليلية لدستوري 1963 و 1996

عبد الواحد حسني
طالب دكتوراه علم الاجتماع
جامعة وهران 2

ملخص:

بعد استقلال الجزائر في 5 جويلية 1962 استطاعت النخبة السياسية الحاكمة في ذلك الوقت انتاج دستور الذي صدر في سنة 1963، ويعتبر هذا الدستور أول دستور للدولة الجزائرية الوطنية الحديثة، إلا أن الظروف السياسية لم تسمح له بأن يستمر طويلا، ففي هذا المقال نحاول أن نستخرج قيم المواطنة فيه، ثم نحاول أن نستخرج قيم المواطنة ذاتها في دستور 1996، هذا الأخير الذي سير التعددية السياسية بعد العشرية السوداء التي عرفت الجزائر، وإجراء أخذنا قيم المواطنة الأربعة وهي: الحرية، المساواة، المشاركة (جملة الحقوق التي يتمتع بها المواطن) والمسؤولية الاجتماعية (جملة الواجبات)، وهذه القيم حصرناها إجرائيا في أربعة انطلاقا من الدراسة التي قام بها الباحث منير مباركية والتي صدرت في كتابه بعنوان " مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية المعاصرة وحالة المواطنة في الجزائر"، وقد استعملنا تقنية تحليل المحتوى مع اتخاذنا لوحدة التحليل "الفكرة" على جميع مواد الدستورين، وطبعاً سوف نلاحظ أن هناك تطور في قيم المواطنة بين دستور 1963 و دستور 1996، مع العلم أن هذا المقال مستوحى من رسالة الماجستير في علم الاجتماع السياسي الموسومة بـ: " النقابة و قيم المواطنة مقارنة سوسيولوجية لنقابة الكنايست - المجلس الولائي لعين تموشنت أنموذجا - " وقد تمت مناقشتها بجامعة وهران 2016.

الكلمات المفتاحية: المواطنة - الدستور - القيم - الحرية - المساواة - المشاركة - المسؤولية الاجتماعية - الحق - الواجب.

مقدمة:

مما لا شك فيه فإن ظهور الدولة الحديثة في الجزائر مرتبط بمجيء المستعمر الفرنسي، وهكذا فقد ورثت الدولة الوطنية بعد الاستقلال تركة للدولة الاستعمارية، وقد كان من الطبيعي أن تقوم الإرادة السياسية للذين حرروا الجزائر في بناء دولة وطنية حديثة تعوض الشعب الجزائري كل أشكال الحرمان في جميع الميادين السياسية، الاجتماعية والثقافية، وذلك للوصول إلى دولة وطنية حديثة يتمتع بها كل مواطنيها بكل حقوقهم، وفي نفس الوقت لهم واجبات اتجاه هذه الدولة الوطنية، وهنا نصل إلى تمتع مواطنيها بقيم المواطنة التي تسمح لهم من خلال الممارسة اليومية في جميع الفضاءات إلى بروز مواطنة جزائرية مرتبطة بعقد اجتماعي مع الدولة الجزائرية الوطنية الحديثة، فلهذا نجد أن الدستور هو المرجع الأساسي لكل القوانين، وهو الذي يقر بهذه القيم على اعتبار أنها أساسية في تعزيز المواطنة هذه

الأخيرة المرتبطة بقيام الدولة الوطنية الحديثة، و لهذا قمنا في دراستنا هذه بمحاولة الكشف عن قيم المواطنة في الخطاب الدستوري، و كعينة للدراسة فقد أخذنا دستوري 1963 الدستور الأول لجزائر الاستقلال و بذلك فهو دستور نشأة الدولة الجزائرية الوطنية الحديثة ، أما الدستور الثاني فهو دستور 1996 الذي يعتبر مهم جدا في تاريخ الجزائر الحديث فهو الذي أطر الحياة السياسية للجزائر في ظل التعددية بعد عشرية الارهاب التي عاشتها الجزائر في تسعينيات القرن العشرين ، و سوف نتناول اجرائيا قيم المواطنة الاربعة : الحرية ، المساواة ، المسؤولية الاجتماعية (جملة الواجبات) و المشاركة (جملة الحقوق) .

1- اشكالية الدراسة :

يقول القاضي و الحقوقي الفرنسي جورج بيردو أن الدولة "هي قبل كل شيء فكرة من نتاج الذكاء الانساني"⁽¹⁾ ، و لا يمكن قيام هذه الدولة إلا بوجود مواطنين، فهذه الدولة تقوم بهم و من أجلهم، و لا يمكن أن يكون هناك مواطنين الا من خلال تمتعهم بصفة المواطنة التي تقرها الدولة في خطابها الرسمي هذا الخطاب الذي يؤطره الخطاب الدستوري لهذه الدولة، و يمكن أن نلمس هذه المواطنة من خلال قيم المواطنة في الخطاب الدستوري، فللقيم دور في انتاج مواطن جزائري تمثلا و ممارسة، و هنا يقول السوسيولوجي المغربي أن القيم "إنها تقود و تلهم و توجه و تنص على أحكام و خيارات و آراء و أعمال فردية و جماعية"⁽²⁾ ، و تبعا لهذه الأهمية لقيم المواطنة نتساءل عن قيم المواطنة في الخطاب الدستوري من النشأة الاحادية إلى بروز التعددية السياسية ، ترى كيف هي قيم المواطنة في دستوري 1963 و 1996 ؟ هل هناك حضور لهذه القيم ، أسئلة نحاول الاجابة عنها في هذه الدراسة .

2- مفاهيم الدراسة :

2-1- مفهوم المواطنة:

باعتبار بأن كلمة مواطنة هو ترجمة لكلمة Citoyenneté بالفرنسية، وترجمة لـ Citizenship بالانجليزية ، وهنا "تشير دائرة المعارف البريطانية إلى المواطنة بأنها علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه ذلك العلاقة من واجبات وحقوق في تلك الدولة"⁽³⁾، ويذكر بأن المواطنة هي مرادف للجنسية في دائرة المعارف البريطانية ، وتضيف هذه الدائرة لمفهوم المواطنة حقوق أخرى أهمها "حق الانتخاب وتولي المناصب العامة"⁽⁴⁾ .

و من زاوية أخرى "تعرف موسوعة كولير الأمريكية كلمة "Citizenship" (وتقصد بها مصطلح المواطنة ومصطلح الجنسية دون تمييز) بأنها "أكثر أشكال العضوية في جماعة سياسية اكتمالا"⁽⁵⁾، ويجب التذكير أن مفهوم المواطنة مفهوم يتغير من دولة إلى أخرى، حسب نظامها السياسي، فهي أي المواطنة

أكثر تجسيدا في الدولة الديمقراطية، ونجدها ناقصة في الدولة الغير ديمقراطية، فللمواطنة ذات أبعاد سياسية، اجتماعية، قانونية، مدنية، فلهذا نجد البعد السياسي للمواطنة غائب في الدولة غير ديمقراطية، باعتبار أن الركن الأساسي في المواطنة هو المشاركة السياسية، هذه الأخيرة غير موجودة في الدولة الغير ديمقراطية.

2-2- قيم المواطنة:

باعتبار أن مفهوم المواطنة واسع، ومتغير حسب التطور الفكري والسياسي، ولهذا فهو غني وثري بقيمه ، حيث أن "هذه القيم تجد سندها الفكري و الثقافي في ثقافة الحداثة التي لعبت المدرسة و الجامعة أساسا دورا رئيسا في نشرها و اشاعتها في المجتمع ، و التي كانت تجد سندها السياسي في الأحزاب و النقابات و الجمعيات و الحركات الحقوقية النسوية"⁽⁶⁾ ، و نظرا لهذه الأهمية التي تكتسيها هذه القيم سوف نركز إجرائيا في دراستنا هذه على القيم المركزية للمواطنة، وهي قيم: الحرية، المساواة، المشاركة والمسؤولية الاجتماعية .

2-3- قيمة الحرية:

تعتبر قيمة الحرية، قيمة مركزية من القيم المواطنة وهي أصل ومنشأ كل القيم بعد ذلك، فقد كانت هذه القيمة مبتغى وهدف كل فرد على امتداد العصور، وقد ناضل في سبيلها الشعوب، فلا يمكن أن يكون للفرد دور وجود في الحياة ما لم يكن يتمتع بحرية، تجعله فاعلا وصانعا لوجوده ، وتشمل حرية التعبير عن الرأي في الكتابة والإبداع والصحافة، وحرية المعتقد الديني، وحرية الحركة والتنقل داخل الوطن، ومن ضمن هذه "الحرية السياسية التي تسمح بحرية التنقل . و حرية التعبير عن الأفكار و حرية الاجتماع مع أفراد آخرين الذين يتقاسمون معه نفس الأفكار"⁽⁷⁾ .

2-4- قيمة المساواة:

و تعتبر هذه القيمة في كثير من الأحيان مرادفة لكلمة العدالة، وتشمل المساواة أمام القانون بغض النظر عن الدين والجنس، والعرق، واللون، واللغة، وتسمح هذه المساواة إلى تكافؤ الفرص في التعليم، العمل، والمساواة أمام القضاء ، حيث يعتبرها الباحث علي خليفة الكواري ، حيث يذكر أن "أبرز مظاهر المواطنة الكاملة هي تساوي الفرص من حيث المنافسة على تولي السلطة و تفويض من يتولاها . و كذلك الحق المتساوي في الثروة العامة التي لا يجوز لأي كان أن يدعي فيها حقا خاصا"⁽⁸⁾ ، ومع وجود هذه المساواة يتعزز الاستقرار وذلك نابع من شعور الأفراد من نتائج هذه المساواة .

2-5-قيمة المشاركة:

وتشمل حق المشاركة السياسية، وذلك في حق الترشح والتصويت في الانتخابات العامة، وحق الإضراب، والاحتجاج السلمي، وحق الممارسة النقابية، وبذلك تشمل قيمة المشاركة بعد الحقوق في المواطنة، باعتبار أن المواطنة هي موازنة بين الحقوق والواجبات، حيث تعتبر المواطنة " ليست مجرد انتماء للوطن . و إنما هي تفاعل إرادي يقوم به المواطن داخل النظام السياسي لبلاده، طبقا لما يحدده الدستور من حقوق وواجبات، و ما يفتح أمامه من آفاق المشاركة في التدبير للشأن العام لبلاده"⁽⁹⁾.

2-6- قيمة المسؤولية الاجتماعية:

وتشمل بعد الواجبات في المواطنة باعتبار أن المواطن يعيش في دولة بحكم عقد اجتماعي له حقوق وعليه واجبات، وممارسة هذه الواجبات تعبر عن قيمة المسؤولية الاجتماعية التي يمارسها المواطن تجاه وطنه، وأهم هذه الواجبات، بداية بواجب الدفاع عن هذا الوطن والدفاع عن مقدساته ورموزه، وواجب احترام القانون، واحترام حرية الآخرين، وواجب دفع الضرائب ...

3- منهجية الدراسة :

3-1- تحليل المحتوى:

وقد استعملنا كتقنية مساعدة في دراستنا تقنية تحليل المحتوى فهذه التقنية "تعتمد على بيانات أو مادة اتصالية متاحة في السجلات والمكتبات وفي الأعمال الأدبية الفنية المختلفة والرسائل والخطابات والصحف والإذاعات والتلفزيون"⁽¹⁰⁾، والتي عملنا من خلالها إلى تحليل كل ما يتعلق إلى تحليل دستوري 1963، ودستور للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية أي التعديل الدستوري 1996 .

3-2-وحدة التحليل:

لقد استخدمنا "الفكرة" كوحدة التحليل في معظم التحاليل التي قمنا بها، حتى يسهل علينا التحليل حيث قمنا بتقطيع المادة المراد تحليلها إلى أفكار فرعية.

4-الدراسة التحليلية :

4-1- قيم المواطنة في دستور 1963 :

لقد تأسست الدولة الوطنية الجزائرية بعد نضال طويل للشعب الجزائري ضد الاستعمار الفرنسي من سنة 1830 حتى نيل الاستقلال في 5 جويلية 1962، وذلك بعد مقاومات شعبية، ونضال وطني الذي تكلل باندلاع ثورة مجيدة في 1 نوفمبر 1954، هذه الثورة التي كانت تقودها جبهة التحرير الوطني، هذه الجبهة التي وحدت كل تيارات الحركة الوطنية، بداية بالتيار الليبرالي بقيادة فرحات عباس، والتيار

الإصلاحي المتمثل في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وتيار الاستقلال بقيادة حزب نجم شمال أفريقيا، دون أن ننسى إسهامات الحزب الشيوعي الجزائري في هذه الحركة.

وهنا سوف تؤثر ظروف التي مرت عليها الثورة التحريرية، وتيارات الحركة الوطنية التي ساهمت في جبهة التحرير الوطني، سوف تؤثر هذه الظروف في بلورة مناخ سياسي عام سوف يكون له الدور المهم في تأسيس الدولة الوطنية بعد الاستقلال.

يمكن رصد قيم المواطنة في أول دستور للدولة الجزائرية المستقلة الذي صدر في 10 سبتمبر 1963، يعتبر الدستور الجزائري الذي صدر في 1963 أول دستور الجزائر المستقلة، والقراءة المتأنية لهذا الدستور توحى لنا مدى النضج السياسي للنخبة السياسية الحاكمة في الجزائر آنذاك، وكيف كانت تتميز به هذه النخبة من طروحات و غنى في الفكر السياسي وبذور الحس الديمقراطي ، هذا يمكن إرجاعه وأكد إلى غنى والتنوع الفكري الذي كانت تتمتع به الحركة الوطنية، خصوصا بعد نهاية الحرية العالمية الثانية وحتى اندلاع الحرب التحريرية في 1 نوفمبر 1954.

ونحن إذ نسلط الضوء على هذا الدستور، وهذا لإبراز قيم المواطنة فيه ، حتى نقرب من رصد أهم الملامح الأولى لتشكل المواطنة في بعدها القيمي، ولهذا قمنا بتحليل بعض المواد منه باستخدام تقنية تحليل المحتوى ، واخترنا كوحدة للتحليل "الفكرة"، المتمثلة في قيم المواطنة، وقد حصرتنا وحدات التحليل في قيم المواطنة الأربعة أي الحرية ، المساواة ، المشاركة و المسؤولية الاجتماعية ، أما المواد فهي 10، 12، 116، 19، 20، 22 ، فتحصلنا على الجدول التالي ⁽¹¹⁾:

جدول رقم 1: توزيع قيم المواطنة في دستور 1963.

الرقم	وحدة التحليل	التكرار	النسبة %
1	قيمة المشاركة	5	26.31
2	قيمة المسؤولية الاجتماعية	6	31.57
3	قيمة المساواة	4	21.05
4	قيمة الحرية	4	21.05
المجموع		19	100

المصدر: من إعداد الباحث .

نلاحظ من خلال الجدول بأن أكبر نسبة متمثلة لقيم المسؤولية بنسبة 31.57 % وهذا ما يشير إلى ما كانت تشهده الجزائر في تلك الفترة من تهديدات بتطور الخلافات على السلطة إلى الانجرار نحو تضييع استقلال الجزائر، ثم نجد قيمة المشاركة تقترب منها بنسبة 26.31 % وهنا المشاركة التي تعبر عن حقوق المواطن ابتداء إلى حق المشاركة السياسية إلى الحقوق الاجتماعية والاقتصادية، أما فيما يخص قيمتي المساواة والحرية، فنجدتهما بنفس النسبة 21.05 % وفي المرتبة الثالثة بعد المسؤولية والمشاركة،

وهنا نجد أن المشرع أعطى لها أهمية ، حيث قد أقرها في الدستور إلا أنه يضعها في المراتب المتأخرة نسبيا من الأولوية قياسا بقيمتي المسؤولية الاجتماعية والمشاركة.

أما في ما يخص أهم الأفكار الخاصة بكل قيمة من قيم المواطنة، فقد وضعنا هذه الأفكار ضمن القيم المعبر عنها في جداول كالتالي:

4-1-1-قيمة الحرية:

بعد تحليل دستور 1963 تحصلنا على الجدول التالي⁽¹²⁾ :

جدول رقم 2 : توزع وحدات التحليل لقيمة الحرية على مواد دستور 1963.

الرقم	وحدة التحليل	المادة
1	الدفاع عن الحرية	10
2	ضمان حرية الصحافة	10
3	ضمان حرية التعبير	19
4	ضمان حرية الاجتماع	19

المصدر: من إعداد الباحث.

نلاحظ من خلال الجدول أن الدستور قد أقر أهم الحريات الأساسية بداية بحرية التعبير و الصحافة : وانتهاء بحرية الاجتماع ، و لم يكتفي بالإقرار بل كذلك الدفاع عن هذه الحريات ، ورغم هذا الاقرار إلا أننا نراه ضئيلا مقارنة بالتضحيات التي قدمها الشعب الجزائري في مقاومته للاستعمار .

4-1-2-قيمة المساواة:

بعد تحليل دستور 1963 تحصلنا على الجدول التالي⁽¹³⁾ :

جدول رقم 3: توزع وحدات التحليل لقيمة المساواة على مواد دستور 1963.

الرقم	وحدة التحليل	المادة
1	محاربة التمييز على أساس الجنس	10
2	محاربة التمييز على أساس الدين	10
3	المساواة في الحقوق	12
4	المساواة في الواجبات	12

المصدر: من إعداد الباحث.

نلاحظ من خلال الجدول بأن قيمة المساواة متمثلة بشكل أساسي في المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات بغض النظر عن الدين والجنس ، وهنا يقر الدستور بالاختلافات فقط من حيث الدين و الجنس ولا يشي إلى الاختلاف من حيث اللغة إشارة للغة الأمازيغية .

4-1-3-قيمة المشاركة:

بعد تحليل دستور 1963 تحصلنا على الجدول التالي :

جدول رقم 4:- توزيع وحدات التحليل لقيمة المشاركة على مواد دستور 1963.

الرقم	وحدة التحليل	المادة
1	ممارسة الشعب للسلطة	10
2	حق العمل مضمون	10
3	حق التعليم مضمون	10
4	حق في حياة لائقة	16
5	حق النقابي مضمون	20

المصدر: من إعداد الباحث.

نلاحظ من خلال الجدول بأن المشرع الجزائري الذي وضع دستور 1963، ركز على البعد الاجتماعي والاقتصادي عندما تناول قيمة المشاركة، المتمثل في الحياة اللائقة وبما يتضمن هذه الحياة من تعليم مجاني، وحق العمل، أما فيما يخص البعد السياسي لقيمة المشاركة فهناك فكرة واحدة وهي بأن الشعب يمارس السلطة من خلال ممثليه في الجمعية الوطنية (المجلس الشعبي الوطني حاليا)، ثم نلاحظ أن الدستور يضمن الحق النقابي للعمال، وهذا مؤشر على البعد الديمقراطي لهذا الدستور، ولكن بشكل نسبي .

4-1-4-قيمة المسؤولية الاجتماعية :

جدول رقم 5: توزيع وحدات التحليل لقيمة المسؤولية الاجتماعية على مواد دستور 1963.

الرقم	وحدة التحليل	المادة
1	الحرص على سلامة التراب الوطني	10
2	صيانة الاستقلال الوطني	10
3	واجب احترام الحرية الشخصية	14
4	صيانة الوحدة الوطنية	22
5	عدم المساس بمصالح الشعب الاشتراكية	22
6	عدم المساس بوحداية جبهة التحرير الوطني	22

المصدر: من إعداد الباحث.

نلاحظ من خلال الجدول بأن قيمة المسؤولية ممثلة بنسبة 50٪ فيما يخص المسؤولية اتجاه الوطن واستقلاله والحفاظ على وحدته الوطنية، وهذا يشير على مدى الخوف والهواجس التي كانت تنتاب المشرع الجزائري، وهذا لما كانت تتميز به تلك المرحلة من مخاوف أن تنجر الظروف السياسية إلى الاخلال بالوحدة الوطنية، وعدم المحافظة على الاستقلال الوطني، ثم يركز المشرع الجزائري في المرتبة الثانية على واجب الشعب الجزائري تجاه جبهة التحرير الوطني وعدم المساس بها وبدورها في بناء الدولة الجزائرية

المستقلة اعتبارا لما قدمته لصالح نجاح الثورة الجزائرية، وفي الأخير يولي المشرع الجزائري أهمية ليست بالهينة لمسؤولية احترام الحرية الشخصية للمواطنين.

4-2- قيم المواطنة في التعديل الدستوري 1996 :

تشهد الجزائر ديناميكية سياسية واسعة منذ إقرار التعددية السياسية بعد حوادث أكتوبر 1988، فمنذ هذا التاريخ عرفت صدور دستورين وهما دستور 1989، والتعديل الدستوري 1996، وقبله دستورين هما دستور 1963 ودستور 1976، وبذلك نجد في ظرف 53 سنة صدور أربع دساتير، أي بمعدل دستور لكل 13 سنة.

وقصد رصد أكثر واقعية لقيم المواطنة في الدساتير الجزائرية، فقد قمنا في ما سبق بالتوقف عند دستور 1963، وذلك للتعرف على قيم المواطنة في مرحلة بداية تشكيل دولة الاستقلال، ثم سوف نتوقف بشيء من التفصيل عند الدستور الحالي أي دستور المؤرخ في 7 ديسمبر 1996، فالدستور من الناحية النظرية هو من إنتاج مجتمع المواطنين وذلك طبعا في النظام الديمقراطي حيث "إن المواطنين يمتلكون في الديمقراطية هذا الامتياز الفريد في إنتاج هذا النظام نفسه الذي يسوسهم بشكل واع و اراديا عبر التشريع لأنفسهم بأنفسهم"⁽¹⁴⁾.

يؤكد المشرع الجزائري في ديباجة هذا الدستور على التذكير بتاريخ الشعب الجزائري في نضاله وطرده للاستعمار الفرنسي، بإشادته لدور جبهة التحرير الوطني في توحيد جهود الحركة الوطنية في سبيل قيام ثورة 1 نوفمبر 1954 المجيدة، التي انتزعت الاستقلال من مستعمر عاث فسادا في بلادنا طيلة أكثر من القرن وربع قرن من الزمن.

ويؤكد كذلك تبعا لهذا النضال الطويل الذي ساهم فيه كل الشعب الجزائري، فكان لزاما أن تكون دولة الاستقلال في مستوى تطلعاته، ولهذا أقر النظام الجمهوري للدولة، ضمن المبادئ الديمقراطية، وأول مبدأ أو قيمة ذكرها المشرع في الديباجة هي قيمة الحرية للشعب الجزائري بكل أطيافه حيث يذكر "الشعب الجزائري شعب حر، ومصمم على البقاء حرا"⁽¹⁵⁾.

ويضيف ذاكرة قيم الديمقراطية، والحرية والمشاركة والمساواة لجميع الجزائريين في سبيل تحقيق العدالة الاجتماعية وذلك بمساهمة كلهم دون إقصاء ضمن المؤسسات الدستورية، وهذه المساهمة "أساسها مشاركة كل جزائري وجزائرية في تسيير الشؤون العمومية، والقدرة على تحقيق العدالة الاجتماعية، والمساواة وضمان الحرية لكل فرد"⁽¹⁶⁾.

وفي ختامه لهذه الديباجة يذكر القيمة الرابعة لقيم المواطنة ألا وهي قيمة المسؤولية حيث يذكر "وفخر الشعب وتضحياته، وإحساسه بالمسؤوليات، وتمسكه العريق بالحرية، والعدالة الاجتماعية، تمثل كلها أحسن ضمان لاحترام مبادئ هذا الدستور"⁽¹⁷⁾.

هذا أبرز ما تضمنته ديباجة التعديل الدستوري 1996، وفي ما يلي سوف نقترح أكثر عن مضمون هذا الدستور حول قيم المواطنة الأربعة.

4-2-1-قيمة الحرية في التعديل الدستوري 1996:

تعتبر ديباجة أي دستور بمثابة روحه، وخاصة الكلمات أو الجمل الأولى، وهذا ما ذكرناه فيما سبق، فقد وردت قيمة الحرية في بداية الديباجة، ولهذا يعتبر الدستور الجزائري رائد في تكريس والتأكيد على قيمة الحرية في الدولة الوطنية الجزائرية. وبعد قراءتنا للدستور مادة بمادة، توصلنا إلى وحدات التحليل وهي الأفكار التي تعبر عن هذه القيمة، ورتبنا هذه الأفكار أو وحدات التحليل في جدول كالتالي⁽¹⁸⁾:

جدول رقم 6: توزيع وحدات التحليل لقيمة الحرية على مواد التعديل الدستوري 1996.

الرقم	وحدة التحليل	المادة
1	حماية الحريات الأساسية للمواطنين	8
2	القضاء على استغلال الإنسان للإنسان	8
3	الشعب حر في اختيار ممثليه	10
4	الحريات الأساسية مضمونة	32
5	الدفاع عن الحريات الفردية والجماعية مضمون	33
6	يعاقب القانون على المخالفات ضد الحريات	35
7	لا مساس بحرمة حرية المعتقد	36
8	لا مساس بحرمة حرية الرأي	36
9	حرية التجارة والصناعة مضمونة	37
10	حرية الابتكار الفكري والفني والعلمي مضمونة	38
11	حريات التعبير والاجتماع مضمونة	41
12	حماية الحريات الأساسية	42
13	حرية الإقامة على التراب الوطني	44
14	يمارس كل واحد جميع حرياته في إطار الدستور	63

المصدر: من إعداد الباحث.

يتضح جليا تطابق روح الديباجة للدستور، بعد ذكر قيمة الحرية في بدايتها مع ما تضمنته مواد الدستور، وهكذا من خلال الجدول نلاحظ بأن قيمة الحرية وردت في 12 مادة وهي مواد: 8، 10، 32، 33،

35، 36، 37، 38، 41، 42، 44، 63، وكلها تشير وتؤكد إلى احترام وحماية الحريات الأساسية للمواطنين، ولا يكتفي بحمايتها بل أبعد من هذا وهو الدفاع عنها.

وأهم هذه الحريات نجد حرية المعتقد، حرية الرأي، حرية التعبير، وحرية الابتكار الفكري والفني والعلمي، إضافة إلى حرية الاجتماع والإقامة، وحرية التجارة والصناعة، وهذا ضمن الحريات الاقتصادية للمواطن الجزائري.

4-2-2-قيمة المساواة في التعديل الدستوري 1996:

مثل ما لاحظناه في ديباجة الدستور، فقيمة المساواة قد أقرها الدستور الجزائري مثل ما يذهب إليه الباحث منير مباركية حيث يقول: "أقر الدستور الجزائري مبدأ المساواة بين المواطنين في مختلف المجالات وأمام القانون"¹⁹. وبعد اضطلاعنا على مواد الدستور مادة بمادة أمكننا الوصول إلى وحدات التحليل، ومن هنا أخذنا الفكرة كوحدة التحليل، أي الفكرة التي تشيرنا أو تعبر عن قيمة المساواة، وبعد تحليل كل المواد، توصلنا إلى الجدول التالي⁽²⁰⁾:

جدول رقم 7: توزيع وحدات التحليل لقيمة المساواة على مواد التعديل الدستوري 1996.

الرقم	وحدة التحليل	المادة
1	كل المواطنين سواسية أمام القانون	29
2	تستهدف المؤسسات ضمان مساواة كل المواطنين والمواطنات في الحقوق والواجبات	31
3	يتساوى جميع المواطنين في تقلد المهام والوظائف في الدولة	51
4	تسهر الدولة على التساوي في الالتحاق بالتعليم والتكوين المهني	53
5	كل المواطنين متساوون في أداء الضريبة	64

المصدر: من إعداد الباحث.

يتضح من خلال الجدول بأن الدستور الجزائري قد أقر قيمة المساواة في مواد السابقة الذكر، وذلك بتأكيد على مساواة كل المواطنين أمام القانون وذلك في الحقوق والواجبات، وتقلد الوظائف والمهام في الدولة، والمساواة في التعليم والتكوين المهني، وحتى أداء الضريبة فكل المواطنين والمواطنات متساوون في أدائها، وهذا كله وفق القانون وأمامه، بغض النظر عن الجنس، أو الدين، أو العرق، أو الرأي⁽²¹⁾.

4-2-3-قيمة المشاركة في التعديل الدستوري 1996:

تعتبر قيمة المشاركة، هذه القيمة التي تمثل جملة حقوق المواطنة التي يقرها أي دستور ديمقراطي، وكغيره من الدساتير، فقد أقر الدستور الجزائري عدة حقوق في أبعادها السياسية، الاجتماعية،

الاقتصادية، المدنية، والثقافية، والتي تمثل كلها قيمة المشاركة أحد قيم المواطنة الأربعة، وبعد قراءتنا الدستور مادة بمادة خلصنا إلى الجدول التالي⁽²²⁾:

جدول رقم 8: توزيع وحدات التحليل لقيمة المشاركة على مواد التعديل الدستوري 1996.

الرقم	وحدة التحليل	المادة
1	يمارس الشعب سيادته بواسطة المؤسسات الدستورية	7
2	يمارس الشعب هذه السيادة بالاستفتاء والممثلين	7
3	يختار الشعب لنفسه مؤسسات	8
4	تستمد الدولة مشروعيتها من إرادة الشعب	11
5	المجلس المنتخب يعبر عن إرادة الشعب في مراقبة السلطة العمومية	14
6	يمثل المجلس المنتخب مكان مشاركة المواطنة في تسير الشؤون العامة	16
7	حق الجنسية الجزائرية معرفة بالقانون	30
8	تضمن المؤسسات مشاركة جميع المواطنين في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية	31
9	حقوق الإنسان والمواطن مضمونة	32
10	حق إنشاء الأحزاب السياسية	42
11	حق إنشاء الجمعيات مضمون	43
12	حق اختيار الإقامة	44
13	حق التنقل بحرية داخل الدولة	44
14	حق الدخول والخروج من الدولة	44
15	حق الانتخاب والترشح	50
16	حق الإرث مضمون	52
17	الحق في التعليم	53
18	حق الرعاية الصحية	54
19	حق العمل	55
20	حق الحماية والأمن والنظافة في فضاء العمل	55
21	حق الراحة في فضاء العمل	55
22	الحق النقابي لجميع المواطنين	56
23	حق ممارسة الإضراب في إطار القانون	56
24	إمكانية منع حق الإضراب في حالات الدفاع والأمن أو في الأعمال العمومية ذات المنفعة الحيوية	57

المصدر: من إعداد الباحث

يعتبر دستور 1996 أكثر ثراء مقارنة بدستور 1963، حيث تعدت وحدات التحليل 24 وحدة التي

تعبّر عن قيمة المشاركة في مواد الدستور، هذه القيمة التي تمثل حقوق المواطن الجزائري التي أقرها

الدستور الجزائري الحالي، حيث تضمنت هذه القيمة في بعدها السياسي ، حيث أن للمواطن الجزائري الحق في الانتخابات والترشح ومشاركته الفعالة في تسيير الشؤون العامة وذلك عن طريق المؤسسات الدستورية المتمثلة في المجالس المنتخبة، وبذلك أقر الدستور مبدأ السيادة للشعب، وأقر له كذلك حق إنشاء الأحزاب السياسية والمشاركة فيها .

أما في ما يخص البعد المدني لقيمة المشاركة فقد أقر الجنسية الجزائرية للمواطن الجزائري، وحقوق الإنسان، وحق التنقل داخل وخارج الوطن، وحق اختيار الإقامة، وكذلك حق إنشاء الجمعيات المدنية، وحق الإرث.

أما في ما يخص البعد الاجتماعي لقيمة المشاركة فقد أقر الدستور عدة حقوق منها حق العمل والتعليم وحق الرعاية الصحية، أما في فضاء العمل فقد أقر الدستور حق الإضراب والممارسة النقابية في إطار القانون .

وهكذا نجد بأن التعديل الدستوري 1996 دستور ثري بما تضمنه من إثراء وتأكيد على إقراره قيمة المشاركة لجميع المواطنين في الحياة العامة، حيث تتضمن المادة 31 من الدستور الحالي على ضمان المؤسسات لمشاركة جميع المواطنين في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية⁽²³⁾ .

4-2-4 - قيمة المسؤولية الاجتماعية في دستور 1996 :

تعتبر قيمة المسؤولية البعد الثاني للمواطنة، حيث تعبر قيمة المسؤولية عن جملة الواجبات التي يفرضها الدستور على المواطن الجزائري مقابل الحقوق التي الممنوحة إياه، ولا يخلو أي دستور من واجبات المواطن الملزم بالقيام بها بموجب مواظنيته. وبعد قرائتنا لكل مواد الدستور فقد خلصنا إلى جدول يبين وحدات التحليل التي تعبر عن قيمة المسؤولية وكانت النتائج كالتالي⁽²⁴⁾ :

جدول رقم 9 : توزيع وحدات التحليل لقيمة المسؤولية الاجتماعية على مواد التعديل الدستوري 1996.

الرقم	وحدة التحليل	المادة
1	مسؤولية الدولة في حماية وأمن المواطن	24
2	مسؤولية حماية الدولة والمجتمع للأسرة	58
3	مسؤولية المواطن معرفة القوانين	60
4	واجب المواطنين احترام الدستور وقوانين الجمهورية	60
5	واجب المواطن حماية وصيانة استقلال البلاد	61
6	واجب المواطن حماية سيادة وسلامة التراب الوطني	61
7	واجب المواطن حماية رموز الدولة	61
8	واجب المواطن في أداء واجباته بإخلاص	61
9	واجب المواطن في الدفاع عن الوطن	62
10	واجب أداء الضريبة	64
11	واجب الآباء بتربية ورعاية الأبناء	65
12	واجب الأبناء بالإحسان ومساعدة الآباء	65

المصدر: من إعداد الباحث.

بالنظر إلى أن قيمة المسؤولية تمثل الواجبات، فهي تقابل قيمة المشاركة التي تمثل الحقوق، فللمواطنة بعددين أساسيين هما الحقوق والواجبات، وهنا نلاحظ بأن الدستور الجزائري قد نجح إلى حد ما في إقراره التوازن بين الحقوق والواجبات، حيث نجد بأن وحدات التحليل لكلا القيمتين المشاركة والمسؤولية الاجتماعية متقاربتين، فلقيمة المشاركة 15 وحدة تحليل، ولقيمة المسؤولية 12 وحدة التحليل، مع فارق بسيط يسجل لصالح قيمة المشاركة وبثلاث وحدات.

بعد المقارنة بين القيمتين في تعداد وحدات التحليل، نلاحظ من خلال الجدول بأن الدستور قد أقر قيمة المسؤولية الاجتماعية في مواده، وقد ابتدأ بأولى المسؤوليات للدولة اتجاه المواطن الجزائري، ألا وهي مسؤولية الدولة في حماية وأمن المواطن، وكذلك توفير الدولة الحماية للأسرة. وأهم المسؤوليات التي أقرها الدستور هي مسؤولية وواجب المعرفة بالقوانين من قبل المواطن، وبالتالي يترتب عليه أداء واجب احترام هذه القوانين والدستور على رأس هذه القوانين. ويحث الدستور المواطن على واجبه تجاه وطنه بحمايته وحماية سيادته وسلامة ترابه، وحماية رموزه الوطنية، وكذلك الدفاع عنه.

أما في ما يخص البعد الاقتصادي، فالدستور يقر واجب أداء الضريبة وفق القانون، ثم نجد الدستور يقر واجب تربية ورعاية الأبناء من طرف الآباء، وفي المقابل يقر بواجب إحسان الأبناء للآباء ومساعدتهم، وهذا ما يتوافق مع مسؤولية الدولة تجاه حماية الأسرة والمواطن.

نلاحظ بأن الدستور الجزائري قد أقر قيمة المسؤولية الاجتماعية بما يتوازن مع قيمة المشاركة، إلا أنه أعطى بعض الأفضلية وبشكل ضئيل لقيمة المشاركة، وبذلك يمكن أن نصف الدستور الجزائري أقرب بكثير للذاتية الديمقراطية التي توفر للمواطن كل ما يكفل له حياة الرفاه والأمن والسلام، ضمن مبادئ النظام الجمهوري.

خاتمة :

من خلال الدراسة التحليلية وجدنا بما لا يدعوا الى الشك أن هناك تطور ملحوظ من حيث محتوى دستوري 1963 و 1996 من حيث قيم المواطنة وهذا راجع بالأساس للتطور الذي شهده المجتمع الجزائري طيلة 33 سنة ، وهذا يعتبر في العرف السوسيولوجي عمر لجيل كامل ، هنا لن ندخل في تحليل الأسباب لان دراستنا هي محاولة ضمن المقاربة السوسيولوجية في تحليل الخطاب السياسي و الخطاب الدستوري كأنموذج هذا الاخير الذي يدخل ضمن الخطاب السياسي الرسمي ، فرغم هذا الثراء في دستور 1996 من حيث قيم المواطنة الا ان هناك هوة بين القانون و واقع الممارسة ، و يرجعه بعض الباحثين إلى حدود المخيال الثقافي و الانتروبولوجي للمجتمع الجزائري الذي نجده مثالا بعيق المساواة بين المرأة و الرجل ، من جهة أخرى يمكن ارجاعه حادثة تجربة التعددية السياسية في الجزائر مما ادى صدور دستور 2016 هذا الاخير الذي يمكن ان نخصه بالتحليل في دراسة قادمة ان شاء الله .

الإحالات والهوامش :

- 1 - جورج بيردو، الدولة ، تر : سليم حداد ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط2 ، 2002 ، ص 193 .
- 2 - فوزي بوخريص ، مدخل إلى سوسيولوجيا الجمعيات ، أفريقيا الشرق ، الدار البيضاء (المغرب) ، 2015 ، ص 197 .
- 3 - علي خليفة الكواري، مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية ، علي خليفة الكواري، مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية ، من مجلة المستقبل العربي ، عدد 264 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، شباط/ فبراير 2001 ، ص 118 .
- 4-علي خليفة الكواري، مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية ، مرجع سابق ، ص 118 .
- 5-علي خليفة الكواري، مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية ، مرجع سابق ، ص 118 .
- 6-محمد سبيلا ، في تحولات المجتمع المغربي ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء (المغرب) ، ط1 ، 2010 ، ص 138 .
- 7-Lahouari ADDI , L'Algerie Et La Démocratie : Pouvoir Et Crise Du Politique Dans L'Algerie Contemporaine, IBID , P 141 .

- 8- علي خليفة الكواري، نحو مفهوم جامع للديمقراطية في البلدان العربية، (103- 122)، من الكتاب الجماعي: أحمد عوض و آخرون: الدولة الوطنية المعاصرة: أزمة الاندماج والتفكيك، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي (58)، بيروت، ط1، 2008، ص 111.
- 9- محمد الكتاني، القيم المرجعية للمواطنة و تخليق الحياة العامة في المغرب، من الكتاب الجماعي: تخليق الحياة العامة في المغرب، ندوة أكاديمية المملكة المغربية، الرباط: 25- 26 نوفمبر 2013، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة الندوات، ص 51.
- 10- عبد الغني عماد، منهجية البحث في علم الاجتماع: الاشكاليات، التقنيات، المقاربات، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2007، ص 84.
- 11- أنظر مواد دستور 1963: 10- 12- 116- 19- 20- 22. المرجع: ناصر لباد، دساتير الجزائر، دار المجدد للنشر و التوزيع، سطيف، ط2، 2010.
- 12- أنظر المواد 10- 19، المرجع: ناصر لباد، دساتير الجزائر، مرجع سابق، ص 20- 22.
- 13- أنظر المواد 10- 12، المرجع: ناصر لباد، دساتير الجزائر، مرجع سابق، ص 20.
- 14- لوي ألتوسير (Louis Althusser)، مونتسكيو: السياسة والتاريخ، تر: نادر ذكرى، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2006، ص 60.
- 15- ناصر لباد، دساتير الجزائر، مرجع سابق، ص 236.
- 16- ناصر لباد، دساتير الجزائر، مرجع سابق، ص 238.
- 17- ناصر لباد، دساتير الجزائر، مرجع سابق، ص 238.
- 18- أنظر المواد 8، 10، 32، 33، 35، 36، 37، 38، 41، 42، 44، 63، المرجع: ناصر لباد، دساتير الجزائر، ص 244- 252- 254- 256- 264.
- 19- منير مباركية، مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية المعاصرة وحالة المواطنة في الجزائر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2013، ص 163.
- 20- أنظر المواد 29، 31، 51، 53، 64، دستور 1996، ناصر لباد، دساتير الجزائر، مرجع سابق، ص 172- 174- 180- 184.
- 21- أنظر المادة 29، الدستور الجزائري 1996، ناصر لباد، دساتير الجزائر، مرجع سابق، ص 172.
- 22- أنظر المواد: 7- 8- 11- 14- 16- 30- 31- 32- 42- 43- 44- 50- 52- 53- 54- 55- 56- 57، المرجع: ناصر لباد، دساتير الجزائر، مرجع سابق، ص 164- 166- 168- 172- 174- 176- 180- 182- 183.
- 23- أنظر المادة 31، الدستور الجزائري 1996، المرجع: ناصر لباد، دساتير الجزائر، مرجع سابق، ص 252.
- 24- أنظر المواد: 24- 58- 60- 61- 62- 64- 65، المرجع: ناصر لباد، دساتير الجزائر، مرجع سابق، ص 250- 262- 264- 266.

فاعلية الأنشطة الفنية في علاج السلوك العنيف

لدى الأحداث الجانحين

دراسة ميدانية

سالم بن عاشور

باحث في علم الاجرام والعقاب

جامعة ابي بكر بلقايد - تلمسان-

ملخص :

العنف ظاهرة ومفهوم. فهو ظاهرة ذات مظهرات واقعية ورمزية أفرزتها الحياة الاجتماعية، أفرادا وجماعات، أي ظاهرة لها محددات اجتماعية واقتصادية ونفسية وثقافية... كما أنه مفهوم أي بناء نظري ينطوي على مداخل ومستويات معرفية متعددة تهدف مختلف العلوم إلى استكشاف مظاهرها ووصف بنياتها، وتجتهد في إدراك وتفسير آليات اشتغالها. ومن بين الأطروحات الأكثر رواجاً حالياً في خضم هذا الجدل تلك التي تتهم بالأنشطة الفنية وما تشملها من أبعاد تربوية في إعادة تأهيل الأحداث الجانحين، ومعالجة أو التخفيف من وتيرة السلوك العنيف لديهم. وبقطع النظر عن السياقات التي حفت بنشأة هذه الأطروحة فإننا نجد أنفسنا أمام السؤال التالي: كيف يمكن للأنشطة الفنية معالجة السلوك العدواني لدى الجانحين ؟

الكلمات المفتاحية : العنف ، العدوانية ، الأحداث ، النشاطات الفنية ، السلوك الايجابي .

مقدمة :

- تعد مشكلة العنف لدى الأحداث الجانحين من أخطر المشكلات التي تواجه مجتمعات عديدة في العالم، منها المجتمع الجزائري، وهناك دلائل متعددة تكشف عن مدى خطورة هذه المشكلة ومنها :
- عصر العولمة يعد عصر العنف والتوتر والانهيئات العصبية، وأصبح العنف يشكل ظاهرة خطيرة واسعة الانتشار بين الأحداث المراهقين، و اقترنت بالعديد من المشكلات والأمراض الاجتماعية الأخرى، مما يهدد أمن المجتمع واستقراره.
 - تنطوي المشكلة على أبعاد إجرامية خطيرة، فقد تبين أن الأحداث الذين يظهرون السلوك العدواني يرتكبون جرائم تفوق في جسامتها تلك التي يرتكبها الجناح البالغون مما سيتوجب التنسيق بين مؤسسات المجتمع لمواجهة هذه المشكلة والحد منها آثارها المصارة.⁽¹⁾

لكل هذه للاعتبارات وجدنا أنه من الضروري التعرض بالبحث لدى فعالية الأنشطة الفنية في علاج العنف لدى الأحداث الجانحين، خاصة وأن مفاهيم جنوح الأحداث تطورت واختلقت خصائصها وعواملها

فضلا على أن السياسة الجنائية المعاصرة أصبحت تدعو إلى توفير الرعاية الكاملة للأحداث الذين يقترن انحرافهم بالعنف.

أولا : إشكالية الدراسة :

إن الحدث العدواني لديه طاقة زائدة وميولا عدوانية تجاه نفسه ومحيطه (المادي والبشري) وهذا السلوك الهدام يمكن علاجه بالأنشطة الفنية ليتحول في النهاية إلى سلوك إيجابي يستحسنه المجتمع ويقدره.

من هذا المنطق نرى أن إشكالية الدراسة الحالية تمثلت في محاولة الإجابة عن الأسئلة التالية :

- 1- هل يمكن استخدام الأنشطة الفنية والفردية والجماعية في علاج السلوك العنيف لدى فئة الأحداث الجانحين ؟.
- 2- هل هناك فرق بين الأحداث الذين يخضعون لبرنامج الأنشطة الفنية والأحداث الذين لا يخضعون لهذا البرنامج من حيث درجة السلوك العنيف ؟

ثانيا : أهداف الدراسة : تهدف الدراسة إلى :

- الكشف عن مظاهر السلوك العنيف لدى الأحداث الجانحين.
- التحقق من مدى فاعلية الأنشطة الفنية والفردية والجماعية لعلاج السلوك العدواني لدى فئة الأحداث الجانحين.

ثالثا : أهمية الدراسة :

من المتوقع أن تساهم هذه الدراسة في تقديم معرفة نظرية لطبيعة الأنشطة الفنية وما تشملها من أبعاد تربوية في إعادة تأهيل الأحداث الجانحين، كما أنها تمثل محاولة علمية لدراسة بعض أنواع الأنشطة الفنية الكفيلة بعلاج السلوك العنيف لدى الأحداث الجانحين. ومن المتوقع أن تساهم هذه الدراسة في زيادة الفهم لأسباب الجنوح وطرق علاجه مما يساعد كافة المسؤولين والأجهزة القضائية وكذلك العاملين في المجالات التربوية والإرشادية الإطلاع عليها واستثمار نتائجها في معرفة أهمية العلاقة بين التعبير الفني وشخصية الطفل.

رابعا : حدود الدراسة :

تحدد الدراسة الحالية ب :

- الموضوع وهو فاعلية الأنشطة الفنية في علاج العنف لدى الأحداث الجانحين.
- مجتمع الدراسة ويشمل الأحداث المودعين في المراكز المتخصصة في الحماية الاجتماعية

- مركز الحناية لولاية تلمسان أنموذجا .
- مجالات الأنشطة الفنية : الرسم والتصوير .

خامسا : مصطلحات البحث :

• السلوك العنيف :

يرى "أحمد عزت راجع" بشأن السلوك العنيف هو : إيذاء الغير أو ما يرمز إليهم، وغالبا ما يرتبط العنف بعد أشكال، منها ما هو مباشر عن طريق العنف الجسمي، والعدوان باللفظ وبالكيد والإيقاع والتشهير وقد يتخذ أشكالا أخرى غير مباشرة مثل الغمز و التنازح حين تنتشر وتطور النكتة اللاذعة عن عدوان دفين وقد يحدث العنف في الواقع أو في المخيال⁽²⁾.

وتحدد الدراسة الحالية السلوك العنيف بـ : العدوان نحو الآخر، العدوان نحو الممتلكات والأشياء، العدوان نحو الذات.

• الأنشطة الفنية :

يعد العلاج بالأنشطة الفنية واحدا من أهم الطرق المفضلة في العصر الحديث لما يكتسبه من أهمية في تحقيق أغراض تشخيصية وعلاجية، تبعا لخطة علاجية يتم التركيز فيها على استعادة التوازن الانفعالي والشخصي والاجتماعي للفرد، وتدعيم صحته النفسية وتشجيعه على التعبير عن مشاعره وأفكاره من خلال إنتاج أشكال فنية مهما كانت طبيعتها ومستواها الفني.

وتحقق الأنشطة الفنية ذلك عن طريق التعبير الفني الحر وهذا النوع من الأنشطة يستخدم كأسلوب للتنفيس عن الضغوطات والصراعات والإحباطات، والإفصاح عن الأفكار والرغبات فيتح للفرد حرية اختيار الموضوع والخامة وأسلوب التعبير الفني، مثل هذه الآليات تنشيط الخيال وتساعد على تحرير الطاقات والمشاعر المكبوتة داخل اللاشعور، فتتحول إلى تعابير فنية ملموسة يمكن للجميع قراءتها وتلمس دلالاتها وأبعادها⁽³⁾.

والأنشطة الفنية من الطرق التي يلجأ إليها الطفل للتعبير عن أفكاره وأحاسيسه بصورة فعلية وبذلك تعتبر وسيلة فعالة في علاج السلوك العدواني، فقد يعجز الطفل أحيانا للتعبير عن انفعالاته لفظيا لكنه يعبر عنها من خلال ممارسة أنشطة فنية مختلفة "رسوم- مجسمات" وقد وقفت الدراسات والبحوث الخاصة بالعلاج عن طريق الفن عند الدور الذي يلعبه التعبير الحر في هذه العملية، وأوصت بضرورة تشجيع وتطوير العلاقات الشخصية الهادفة والجادة، بين كل من المعالج بالفن والعميل وتسخير هذه العلاقات في علاج الاضطرابات السلوكية⁽⁴⁾. ويشخص "محمد البسيوني" دور العلاج بالفن للأطفال

غير الأسوياء من الناحيتين التشخيصية والعلاجية ويذكر أنه يكشف عن البواعث ومن تم يمكن اقتراح العلاج الملائم⁽⁵⁾.

هذا وتعرف الأنشطة الفنية في الدراسة الحالية بأنها أشكال للتعبير الفني التي يمارسها الحدث في مجال الرسم والتصوير عن طريق استخدام والوسائل والمواد الفنية الممكنة في أنشطة فردية أو جماعية، حرة أو موجهة.

• الحدث الجانح :

من المنظور الاجتماعي يعرف الحدث بأنه صغير السن منذ ولادته حتى يتم نضجه الاجتماعي والنفسي وتتكامل لديه عناصر الرشد المتمثلة في الإدراك للثقافة التي يعيش فيها، والقدرة على تكييف سلوكه وتصرفاته طبقا لقواعد الضبط الاجتماعي.

ومن الناحية القانونية يعرف الحدث بذلك الشخص الذي يرتكب تصرفات تقع تحت طائلة العقاب وعرف مكتب الشؤون الاجتماعية التابع للأمم المتحدة الحدث المنحرف بأنه كل شخص في حدود سن معينة يمثل أمام هيئة قضائية أو أي سلطة مختصة أخرى بسبب ارتكاب جريمة جنائية يتلقى رعاية من شأنها أن تيسر بإعادة تكييفه الاجتماعي.

وتعرض المشرع الجزائري للحدث في حالة خطر معنوي في المادة الأولى من الأمر رقم 72-3 المؤرخ في 25 ذي الحجة عام 1391 الموافق ل 10 فبراير سنة 1972 والمتعلق بحماية الطفولة، مبينا بأن كل حدث تكون صحته أو أخلاقه أو تربيته عرضة للخطر، ويكون في حالة مضرة بمستقبله. وتعتبر حالة الخطر المعنوي مبررا كافيا لاتخاذ تدابير التربية والحماية المنصوص عليها في الأمر المذكور آنفا، وتتمثل في - إبقاء الحدث في عائلته أو تسليمه إلى شخص جدير بالثقة - وضع الحدث تحت نظام الحرية المراقبة - وضع الحدث بإحدى المراكز التابعة لوزارة الحماية الاجتماعية.

هذا ويعتبر الحدث في خطر معنوي متى وجد : - متشردا يمارس التسول - متورطا في أعمال الدعارة أو الفسق أو المخدرات وكل الأعمال المفسدة للأخلاق - في زمرة الأشخاص ذوي السيرة السيئة - يمارس أعقاب السجائر أو غيرها من المهملات - في حالة هروب من المنزل أو المدرسة وكان سيء السلوك ومارقا من سلطة العائلة.

سادسا : الرعاية الاجتماعية المؤسسية للأحداث الجانحين :

الرعاية المؤسسية، مؤسسة رسمية إصلحية مكلفة باستقبال وإيواء الأحداث وتقديم لهم خدمات الرعاية والتعليم والتدريب والتأهيل، وتعتبر المراكز المتخصصة في الحماية من أهم المؤسسات الاجتماعية

في الجزائر التي تلعب دورا كبيرا في إعادة تشكيل الكيان النفسي والاجتماعي للحدث الجانح و لعل من أهم المهام المنوطة بها :

- تقويم سلوك الحدث ليتجنب الاتجاه السيئ الذي كان سائرا عليه.
- تهيئة الظروف النفسية للحدث لكي ينمو نموا سليما وفي جو أشبه ما يكون إلى حد كبير لجو الأسرة.
- حماية الكرامة الإنسانية وحقوق الإنسان الأساسية لجميع الأحداث وهذا عملا بالمواد 31.66.86 من قواعد الأمم المتحدة بشأن حماية المجردين من حريتهم - قواعد هافانا وكذا أحكام قواعد الأمم المتحدة النموذجية الدنيا لإدارة شؤون قضاء الأحداث - قواعد بكين⁽⁶⁾.
- اتخاذ كل التدابير الايجابية والمتمثلة في التعبئة المستمرة لمؤسسات المجتمع (الأسرة، المتطوعين، المدارس، المجتمع، المدني... إلخ) للمساهمة في دمج الحدث في الجماعة والمجتمع وتعزيز أمنه واستقراره النفسي والاجتماعي.
- تزويد الأحداث بخدمات التأهيل المهني والتعليمي والرعاية الصحية والاجتماعية مما يقود إلى التكيف والنمو في جوانب الشخصية ويعود إلى الاندماج في المجتمع (المادة 26 الفقرتين الأولى والثانية من قواعد الأمم المتحدة النموذجية الدنيا لإدارة شؤون قضاء الأحداث - قواعد بكين).
- ولتجسيد هذه الأهداف تحرص إدارة المركز على وضع برامج وخطط تشمل المجالات التالية :
التعلم الأساسي- الأنشطة الاجتماعية- الأنشطة الرياضية- أنشطة التربية الصحية- الأنشطة الخاصة بالتربية الوطنية- الأنشطة الدينية- أنشطة التثقيف الذاتي- أنشطة التأهيل المهني والفني ويتبع الأخصائي الاجتماعي خطوات أساسية في تنفيذ برامج الرعاية الاجتماعية داخل المؤسسة أهمها :
 - دراسة حالة الحدث وتشخيص أعراض الانحراف لديه وعلى ضوء هذا التشخيص يحدد النواحي العلاجية الملائمة للحالة.
 - العلاج : يهدف إلى تنمية قدرة الحدث على تحقيق التكيف مع نفسه ومع الثقافة التي تعيش فيها. والعلاج عملية اجتماعية نفسية تعتمد على العديد من الوسائل والأهداف أهمها المقابلة، المحاضرة المناقشات الجماعية، ورش العمل، الزيارات المنزلية، الرحلات، المكتبة، المعارض والحفلات، المخيمات الكشفية والصيفية.

سابعاً : الطريقة والإجراءات :

أ . إجراءات البحث : أهم الإجراءات التي شملتها الدراسة الميدانية تتمثل في :

- **منهج الدراسة :** تم استخدام المنهج شبه التجريبي، حيث يتضمن هذا المنهج إمكانية دراسة المتغيرات المرتبطة بالبحث إحداث تغيير مقصود في بعضها، والتحكم في المتغيرات الأخرى⁽⁷⁾.

- **عينة الدراسة :**

- شملت عينة البحث مجموعة من الأحداث في خطر معنوي مودعين لدى المركز المتخصص في حماية الأحداث الجانحين لولاية تلمسان وأهم ما يميزها إنها اقتصرت على :
- الأحداث الذكور فقط، البالغين من العمر 10 سنوات إلى 13 سنة.
 - الأحداث غير المصابين بإعاقات جسمية أو نفسية أو أي قصور عقلي.
 - الأحداث العدوانيين طبقا لمقياس السلوك العدواني المستخدم في الدراسة الحالية.
 - 44 حدث، موزعين على مجموعتين : مجموعة ضابطة قوامها 22 حدث مجموعة تجريبية عددها 22 طفل (وقد اختبرت هذه العينة من مجموع 73 حدث من نزلاء المركز)

جدول رقم (1) يبين توزيع أفراد العينة من حيث العمر الزمني :

فئة العمر	المجموعة التجريبية	المجموعة الضابطة
11-10	7	7
12-11	8	8
13-12	7	7
المجموع	22	22

ب- أدوات البحث :

تم استخدام الأدوات التالية للتحقيق من فروض البحث :

1- **استمارة جمع البيانات الخاصة بالأحداث الجانحين :** تم إعداد الاستمارة بعد الإطلاع

على العديد من نماذج التقارير الرسمية لاسيما : تقرير مراقبي السلوك بالمركز -

التقرير الاجتماعي عن أحوال الحدث داخل المؤسسة - نموذج من تقارير الأخصائي

النفسي - استمارة حالة لتقديم مساعدات لأطفال في خطورة اجتماعية - نموذج ملف

الحدث الموضوع في المركز.

2 - **مقاييس السلوك العدواني :** أبرز الخطوات المعتمدة قبل اعتماد مقياس السلوك العدواني :

- استطلاع رأي أساتذة في علم النفس والصحة والنفسية حول مقياس السلوك العدواني للأطفال

الصم، إعداد فالنتينيا وديع سلامة الصايغ "التأكد من مدى ملائمة عبارات المقياس للهدف الذي

وضع من أجله البحث الحالي وكذلك تقويم صياغة الفقرات ووضوحها.

- إجراء دراسة استطلاعية ثانية لتطبيق مقياس "فالنتينا وديع سلامة الصايغ" للتأكد من مدى ملائمته لعينة الأحداث في خطر معنوي والمودعين لدى مركز المتخصص في الحماية لولاية تلمسان.
- عرض النتائج المتحصل عليها في هذه الدراسة الاستطلاعية على مجموعة من الأساتذة للحكم على مدى مناسبة العبارات لقياس السلوك العدواني لدى الأحداث (وقد ثبت أن 71% من عباراته ملائمة) وبناء على ملاحظات هؤلاء الأساتذة ثم إجراء التعديلات المطلوبة.
- وضع المقياس في صورته النهائية لقياس السلوك العدواني لدى الأحداث في خطر معنوي ويتكون من 25 عبارة تتضمن مظاهر العدوان التالية : العدوان نحو الآخرين – العدوان نحو الممتلكات – العدوان نحو الذات..." والإجابة عليه إما بنعم أو لا ومن ثم فإن درجات المقياس تتراوح بين صفر و 25 درجة وتدل الدرجة المرتفعة على سلوك للعدواني.

3- صدق مقياس السلوك العنيف لدى الأحداث الجانحين :

تم التأكد من الاتساق الداخلي للمقياس بتطبيقه على عينة قوامها 44 حدثا وذلك بإيجاد معامل الارتباط بين كل عبارة والدرجة الكلية للمقياس.

جدول رقم (2) : يوضح معاملات الارتباط

رقم العبارة	اسم العبارة	معامل الارتباط	مستوى الدلالة
01	يشد "يجذب شعرا زملائه.	0,635	0,01
02	يلطم وجهه ويضرب رأسه في الحائط.	0,901	0,01
03	يقذف بالأشياء في وجه زملائه	0,748	0,01
04	لا يبالي بنصائح وإرشادات الأخصائيين	0,862	0,01
05	تتسم ردوده وتصرفاته بالاندفاعية	0,783	0,01
06	يثور ويغضب لأتفه الأسباب	0,748	0,01
07	يخلق أبواب القاعات ونوافذها بالقوة	0,862	0,01
08	يتعمد إلقاء القاذورات في كل مكان	0,897	0,01
09	يتعمد العبث بمحتويات زملائه	0,891	0,01
10	يميل لإتلاف حاجيات زملائه	0,901	0,01
11	يتمرد على القوانين ونظم المركز	0,769	0,01
12	ينصرف بشكل همجي وفوضوي	0,891	0,01
13	يستولى على أشياء زملائه وممتلكاته بالقوة	0,901	0,01
14	يشبع الفوضى والضجيج داخل هياكل المركز	0,853	0,01

0,01	0,698	يكسر كل ما يصادفه من أثاث في لحظات الغضب	15
0,01	0,769	عنيف في أفعاله وسلوكياته	16
0,01	0,731	يسخر من عمال المركز ويتهكم عليهم	17
0,01	0,891	يتهم زملائه كذبا حتى يعاقبوا	18
0,01	0,698	يحرص زملائه للتمرد على قوانين ونظم المركز	19
0,01	0,630	يجذب زملائه بعنف أثناء اللعب	20
0,01	0,747	يمزق الصور واللوحات من على الجدران	21
0,01	0,853	يتلذذ بإيذاء الآخرين وعقابهم	22
0,01	0,649	يبدو متوترا وهائجا	23
0,01	0,835	يغضب زملائه بالألقاب والكلام البديء	24
0,01	0,731	يكثّر من الحركة والصخب داخل المركز	25

يلاحظ من الجدول أن معاملات الارتباط تتراوح بين 0,630 – 0,901 وجميعها موجبة دالة عند مستوى دلالة 0,01 من الثقة وهو ما يؤكد صدق المقياس واتساقه الداخلي.

2 : خطوات إعداد برنامج الأنشطة الفنية :

- القيام بالدراسة الاستطلاعية للعديد من المراكز المتخصصة في حماية الأحداث للغرب الجزائري بهدف : - الإطلاع على الأنشطة الثقافية المبرمجة لتأهيل الأحداث فنيا ومهنيا - التعرف على الأنشطة الفنية التي يرغب الأحداث في ممارستها - - تشخيص قدرات الأحداث والتأكد من مدى قابليتهم للتعبير الفني - تحديد أهداف البرنامج (المعرفية، المهارات، الوجدانية) الكفيلة بعلاج السلوك العدواني لدى فئة الأحداث - تحديد الفترة الزمنية المناسبة لتطبيق البرنامج - تصميم استبيان بالمجالات والأنشطة المقترحة من قبل الأحداث.
- فتح نقاشات مستفيضة مع مجموعة من الأساتذة المهتمين بأدب وفنون الطفل، والأخصائيين النفسيين والاجتماعيين:
- إجراء تطبيق استطلاعي لتحديد مدى قابلية الأحداث للبرنامج المقترح في علاج السلوك العدواني.
- عرض نتائج التطبيق الاستطلاعي على الخبراء لمناقشتها وإجراء التعديلات الضرورية.
- إقرار البرنامج في صورته النهائية ووضعه للتطبيق في ضوء الأهداف المسطرة والمتطلبات المادية المتوفرة بالمركز، والحالة النفسية للأحداث في خطر معنوي.

- يتضمن محتوى برنامج الأنشطة الفنية المقترح لعلاج السلوك العدواني لدى الأحداث مجالين هما: الرسم والتصوير وثمة أسس ومحددات رعت في اختيار هذه المجالات أهمها :
- التعرف على خصائص الأحداث وتحديد قدراتهم وقابليتهم، وتشخيص احتياجاتهم.
 - توفير المناخ المناسب لتنفيذ البرنامج سواء ما يتعلق بتوفير المتطلبات المادية (الأدوات، التجهيز الكافي، المواد، الوسائل) أو بتوفير الجو النفسي من جهة أخرى، كتحضير الأحداث نفسياً لأن يكونوا على استعداد لممارسة الأنشطة الفنية المذكورة.
 - إشراك الأخصائيين العاملين بمراكز رعاية الأحداث الجانحين في تحديد أساليب العمل والأنشطة الفنية وتنظيم مكان العمل، واختيار الموارد الفنية وتوفيرها، وتحديد الوسائل التعليمية وتقديم الحلول للصعوبات والمشكلات التي ستتعصى تخطيها والمحتمل وقوعها.
 - التركيز على إكساب الأحداث المهارات الأساسية في استخدام المواد والأدوات اللازمة في التطبيق العملي وتنفيذ الأنشطة الفنية المتعلقة بالموضوعات المقررة، مع العمل على رعاية وتنمية المواهب الفنية التي تكتشف لدى الأحداث.
 - يوضع تحت تصرف الأحداث الخامات والأساليب التي تكسبهم مزيداً من المهارات : "ففي استخدام كل خامسة مهارة خاصة، فإذا ما تنوعت الخامات فإن المهارات تتنوع بتنوعها"⁽⁸⁾.
 - أن يمنح الأحداث حرية التعبير وأن يراعى فيهم الفروق الفردية وخصائص نمائهم مع تقديم الخبرات التي تثري عقولهم ومشاعرهم وتنمي فيهم الذوق الإنساني والحسي الجمالي، ومن دون التخبير لفئة على حساب الأخرى أو التدخل في عمل أي حدث، طالما كان هذا الحدث راضياً عن تعبيره الفني لأن التدخل من الممكن أن يجعله أشد كبتاً⁽⁹⁾.
 - تعزيز وتدعيم العمل الجماعي في تنفيذ النشاطات الفنية، والحرص على إقرار التعامل والتوازن بين مختلف الأنشطة الفنية.
 - إتباع أسلوب الحوار والاستنتاج، أو العرض العملي والاعتماد على الناحية الانفعالية والخبرات السابقة لدى الأحداث⁽¹⁰⁾.

ثامناً : نتائج الدراسة ومناقشتها

- الفرض الأول :** توجد فروق دالة إحصائية بين درجات السلوك العدواني لدى كل من مجموعة الضابطة والمجموعة التجريبية بعدد تطبيق البرنامج المقترح لفائدة المجموعة الضابطة.
- جدول رقم (3) يوضح المتوسطات والانحرافات المعيارية وقيمة (ت) ودالاتها للمجموعة الضابطة والتجريبية بعد تطبيق البرنامج

المجموعة	الاختبار	القيمة	المتوسط (5)	الانحراف المعياري	قيمة ت	مستوى الدلالة
التجريبية	مقياس السلوك العدواني للأحداث	22	7,668	4,492	16,27	دالة عند مستوى (0,05) لفائدة المجموعة الضابطة
	في خطر معنوي (10 سنوات - 13 سنة)	22	7,868	3,262		

يتضح من الجدول أنه يوجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى (0,05) من درجات السلوك العدواني لدى كل من المجموعة الضابطة والتجريبية بعد تطبيق البرنامج لفائدة المجموعة الضابطة حيث أن قيمة ت (16,27) قيمة دالة إحصائية عند مستوى دلالة (0,05) وهذا يثبت صحة الفرض الأول وتتفق هذه النتيجة مع :

- ما توصلت إليه "عايدة عبد الحميد" في دراستها على عينة من الأحداث المنحرفين، من أن الرسوم التي يكون لها صفة العشوائية ويمارسها الحدث بدافع لا شعوري تكون بمثابة الاعتراف الذي يبرز المواطن اللاشعورية الداخلية للحدث مما يخفف عنه كثيرا من الاضطرابات والصراعات النفسية (11).

- نتائج دراسة "عزة زكي" على عينة من المراهقين الأحداث الذي يواجهون مشكلة العدوان، إذ ثبت مدى فاعلية البرنامج الإرشادي النفسي الجماعي في تخفيض مشكلة العدوان لدى مل من الذكور الجانحين والإناث (12).

وهكذا تكون الأنشطة الفنية بمختلف مجالاتها نماذج حية لحالات الأحداث النفسية والعقلية وتساعد في النهاية على الاتزان النفسي والراحة الانفعالية وتقويم السلوك، فيتحول من سلوك هدام إلى سلوك محمود يتوافق مع المعايير الاجتماعية.

الفرض الثاني : توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين درجات السلوك العدواني لدى العينة التجريبية بمقارنة نتائج كل من التطبيق القبلي والتطبيق البعدي.

جدول رقم (4) يوضح المتوسطات والانحرافات المعيارية ودلالاتها للعينة التجريبية قبل وبعد

تطبيق البرنامج

المجموعة	الاختبار	العينة	المتوسط (م)	الانحراف المعياري	قيمة ت	مستوى الدلالة
التجريبية قبل تطبيق البرنامج	مقياس السلوك العدواني للأحداث	22	18,15	2,705	19,05	دالة عند مستوى (0,05)
التجريبية بعد تطبيق البرنامج	في خطر معنوي	22	7,668	4,492		

يتضح من الجدول أنه توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى (0,05) بين درجات السلوك العدواني لدى العينة التجريبية في كل من التطبيق القبلي والبعدي للبرنامج، حيث أن قيمة ت للعينة والتجريبية (19,05) وهي قيمة دالة إحصائية عند مستوى دلالة (0,05) وهذا يثبت صحة الفرض الثاني، وتتفق هذه النتيجة مع نتائج دراسات أخرى⁽¹³⁾، انتهى أصحابها إلى القول بأن العلاج بالأنشطة الفنية تساعد على تحويل الدوافع العدائية إلى دوافع إبداعية وأكد على أهمية العمل الجماعي في تعديل السلوك العدواني لما يتيح من فرص التفاعل والتعاون مع الأقران.

ومن هنا يتضح دور الأنشطة الفنية في تحريك رغبة الحدث واكتساب الخبرات المختلفة التي تساعد على تقويم سلوكه وتنمية شخصيته في أبعادها المختلفة.

الفرض الثالث : لا توجد فرق ذات دلالة إحصائية بين درجات السلوك العدواني لدى المجموعة في التطبيق القبلي والبعدي.

جدول رقم (5) يوضح المتوسطات والانحرافات المعيارية (ت) ودلالاتها للمجموعة الضابطة قبل وبعد البرنامج

المجموعة	الاختبار	العينة	المتوسط (م)	الانحراف المعياري	قيمة ت	مستوى الدلالة
الضابطة قبل تطبيق البرنامج	مقياس السلوك العدواني للأحداث	22	17,468	3,50	2,73	غير دال إحصائياً
الضابطة بعد تطبيق البرنامج	في خطر معنوي	22	17,868	3,262		

ويتضح من الجدول أنه لا يوجد فروق ذات دلالة إحصائية بين درجات السلوك العدواني لدى المجموعة الضابطة في التطبيق القبلي والبعدي حيث أن قيمة ت للمجموعة الضابطة الناتجة عن التطبيق القبلي والبعدي (2,73 %) وهي قيمة غير دالة إحصائياً، وهذا يثبت صحة الفرض الثالث وهي نتيجة

منطقية ما دام أن هذه المجموعة لم يطبق عليها برنامج علاج السلوك العدواني وبواسطة الأنشطة الفنية فيستحيل أن يحدث تغييرا إيجابيا للسلوك.

الخاتمة :

يخلص من نتائج الدراسة الحالية أن التفاعل مع الأنشطة الفنية يتوفر عند جميع الأحداث ويمكن تنمية هذا السلوك بأساليب مختلفة كالتدريب والتحفيز والمثابة في العمل وترشيد الجهود.

وما دامت الأنشطة الفنية هي الخطوة المتقدمة من العلاج فلا بد من :

- 1- اكتشاف مواهب وقدرات الأحداث والالتزام بتطور خيالهم وفضولهم الطبيعي، ورعايتهم بالتربية على تذوق الفن وممارسته بانتظام واستمرار.
- 2- محاربة كل المضادات التي تطمس تذوق الفن وممارسته لدى الأحداث.
- 3- تحسين صورة الحدث وتعزيز مكانته ودوره في المجتمع، ويستلزم ذلك بالضرورة :
 - توفير مناخ مؤسسي ينبذ القهر والإرغام، وينشد الإبداع في حل المشكلات.
 - أن يشكل الإبداع في الفن وتنميته مشروعا مستقبليا في تربية وتأهيل الأحداث الجانحين يشمل تنمية تذوق الفن وممارسته فعليا في قبل الحدث وصولا إلى العطاء والإبداع في العلاقات الاجتماعية وفي كل قضايا الحياة....

الإحالات والهوامش:

- 1 - محمد رمضان : واقع مشكلة الأحداث وتشخيصها في الجزائر، مجلة الدراسات الأمنية - الأردن، مركز الدراسات الاستراتيجية الأمنية، العدد 03، 2010، ص 142 - 178.
- 2 - أحمد عزت راجع أصول علم النفس، القاهرة، دار المعارف، 1979، ص 515.
- 3 - عبلة حنقي عثمان : فنون أطفالنا، القاهرة، مكتبة النهضة العربية، ط2، 1989، ص 19
- 4 - فالتينا وديع سلامة الصايغ : فاعلية الأنشطة الفنية في تخفيض حدة السلوك العدواني لدى الأطفال الصم في مرحلة الطفولة المتأخرة، أطروحة دكتوراه، كلية التربية الفنية، جامعة حلوان، 2001، ص 67.
- 5 - محمد البسيوني تحليل رسوم الأطفال، القاهرة، دار المعارف، 1987، ص 18.
- 6 - فالتينا وديع سلامة الصايغ : المرجع السابق، ص 126.
- 7 - خالد أبو شعيرة : المدخل إلى التربية الفنية، عمان، دار حرير، 2006، الطبعة الأولى، ص 136.
- 8 - حنان عبد الحميد العناني، الفن التشكيلي و سيكولوجية رسوم الأطفال، دار الفكر، ط1، 2007، ص 77.
- 9 - خالد أبو شعيرة : المرجع السابق، ص 145 - 146.
- 10 - عايدة عبد الحميد محمد : الرسوم العشوائية لدى الأحداث في سن التاسعة وصلتها بالسلوك الاجتماعي وتوجيههم التربوي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية الفنية، جامعة حلوان، 1977، ص 133.
- 11 - عزة زكي : برنامج إرشادي لمواجهة مشكلة العدوان لدى المراهقين الجانحين، رسالة دكتوراه، غير منشورة معهد دراسات الطفولة، جامعة عين شمس 1989، ص 252.
- 12 - عزة زكي : المرجع السابق . ص 252.
- 13 - أحمد حافظ : أثر العلاج النفسي الجماعي في تخفيف حدة القلق والسلوك العدواني وازدياد الثقة بالنفس وقوة الأنا لدى جماعة عصابية دراسة تجريبية - مجلة علم النفس - العدد العاشر - القاهرة الهيئة المصرية 1989.

مدى انتشار سمة التفاؤل و مركز التحكم الخارجي عند الطلبة دراسة ميدانية على عينة من الطلبة الجزائريين

بوثلجي أمال

طالبة دكتوراه تخصص علم النفس

جامعة الجزائر 2

ملخص:

تهدف الدراسة الحالية الى التعرف على مدى انتشار مركز التحكم الخارجي و التفاؤل بين الطلبة أثناء فترة الدراسة الجامعية، أجريت الدراسة على عينة من الطلبة قوامها (320) طالبا من الجنسين يدرسون بكل من: جامعة الجزائر- 2 و المدرسة العليا للأساتذة- ببوزريعة تم استخدام لجمع البيانات مقياسين أساسيين هما: مقياس التفاؤل و التشاؤم "سيلجمان Seligman" و مقياس مركز التحكم "لروتر Rotter".

مقدمة:

يعد مركز التحكم من سمات الشخصية التي حظيت باهتمام الباحثين و الدارسين في مجال علم النفس لما لهذه السمة من قدرة على التنبؤ بواقع الفرد و أدائه و سلوكه الذي ينعكس على بيئته في مواقف الحياة المتباينة و التي تدخل ضمن سيرورات إدراكية، حيث فسرت نظرية التعلم الاجتماعي لروتر مركز التحكم على أن بعض الافراد يميلون الى عزو نجاحهم و فشلهم إلى مصادر خارجية مثل الحظ، القدر، الصدفة فيقال عنهم أنهم ذوو تحكم خارجي و بعض الأفراد يميلون إلى الشعور بأنهم قادرون على التحكم بمصادر تعزيزاتهم بأنفسهم فتراهم يعززون نجاحهم أو فشلهم إلى عوامل مثل القدرة، المهارة، الجهد و يطلق عليهم ذوو تحكم داخلي، و لهذا يعبر مركز التحكم على قدرة الفرد في التحكم و السيطرة على الأهداف التي يريد تحقيقها لإحداث نوع من الانسجام بينه و بين بيئته، و بما أن التفاؤل و التشاؤم يتمحوران حول التوقع للأحداث المستقبلية سواء بتوقع الخير أو الشر، فإن مركز التحكم يمثل أحد الجوانب المهمة في تنظيم تلك التوقعات الإنسانية عن طريق الإدراك.

يبدو أن قدرة الفرد على التفاؤل و التشاؤم تتأثر بمركز التحكم لديه، و من هذا المنطلق جاءت فكرة تناول ظاهرة التفاؤل و التشاؤم و مركز التحكم لدى الطلبة من خلال مقارنة ذهنية تحليلية.

1 - إشكالية البحث:

كثيرا ما نسمع بين أوساط الطلبة الحديث عن التفاؤل و التشاؤم ، و نلاحظه في مختلف سلوكياتهم. فبقدر بساطة هذين المفهومين بقدر ما يؤثران على الحياة النفسية للطلاب. و البحوث النفسية حول موضوع التفاؤل و التشاؤم حديث نسبيا، ظهر بظهور علم النفس الإيجابي بريادة المختص النفسي الأمريكي سيليجمان Selligman، إذ كانت أغلب الدراسات عند الباحثين النفسانيين مرتبطة بمتغيرات موضوعية خارجية مثل التفاؤل و التشاؤم و علاقتهما بالدافعية للإنجاز مثلا.

حيث بين " سيليجمان " أنه قبل أن يتم اتخاذ موقف ما بالتفاؤل أو التشاؤم و ربطه بمتغيرات موضوعية، يمر الموقف عبر سيرورات ادراكية ذهنية والتي أشار اليها روتر (Rotter, 1966) في تفسيره للفروقات الفردية أي لماذا الناس يوجدون في نفس الموقف و يسلكون سلوكا مغايرا، فافترض أن الناس يدركون المواقف إما بتأويلها إلى أمور داخلية كالقدرات العقلية أو إلى أمور خارجية كالصدفة و يتم كل ذلك عبر عمل الدماغ إذ تقول إلين فوكس (Illine fox , 2010) و هي مختصة في علم النفس الأعصاب (أن سمة التفاؤل و التشاؤم تكون تحت سيرورات إدراكية معرفية وذلك حسب عمل الدماغ) .

كما بينت نظرية التعلم الاجتماعي من خلال مفهوم مركز التحكم الأسباب التي تجعل الناس يستجيبون استجابات مختلفة رغم أنهم يوجدون في نفس الموقف. لقد وظف روتر (Rotter, 1966) مفهوم مركز التحكم في تفسيره للفروق الفردية في السلوك و إدراك المواقف البيئية بقوله " إن مركز التحكم هو إدراك الفرد للعلاقة القائمة بين سلوكه و ما يرتبط به من نتائج، إنه ترجمة لاعتقادات الفرد أن سلوكه و ما ينجم عنه من نجاح أو فشل يستند إلى مصادر قد تكون داخلية أو خارجية. " حيث افترض (روتر, 1966) و صنف الناس إلى فئتين ذوو التحكم الداخلي و هم أفراد يعتقدون أن نتائج سلوكهم من نجاح أو فشل يتم إسناده لذواتهم من حيث ارتفاع أو نقص في الإرادة أما ذوو التحكم الخارجي هم أفراد يرون أن سلوكهم راجع الى قوة خارجية لا يستطيعون السيطرة عليها أو التأثير فيها كالحظ و الصدفة يتبين من هذا العرض أن التفاؤل و التشاؤم بقدر ما يتأثران بالأسباب الموضوعية الخارجية المسببة لهما، يتأثران كذلك بالبعد الذاتي الذهني للفرد المدرك للموقف البيئي و المسبب للتفاؤل و التشاؤم، مما يدفعنا الى التساؤلات التالية:

- ما مدى انتشار سمة التفاؤل أوساط الطلبة؟
- ما مدى انتشار مركز التحكم الخارجي أوساط الطلبة؟

2- فرضيات البحث :

- سمة التفاؤل هي الأكثر انتشارا بين أوساط الطلبة.
- مركز التحكم الخارجي هو الأكثر انتشارا بين الطلبة.

3-أهمية البحث:

- إلقاء الضوء عن السيكولوجية الأكثر انتشارا التفاؤل أم التشاؤم.
- إلقاء الضوء على نوع مركز التحكم الشائع بين الطلبة الخارجي أم الداخلي.
- إمكانية استثمار النتائج المتوقعة لهذا البحث في وضع برامج إرشادية وإقامة دورات تدريبية.
- لأصحاب سمات الشخصية السلبية.
- أخيرا نأمل أن يفيد هذا البحث في إثراء المكتبة العلمية وتوجيه أنظار الباحثين إلى ضرورة إجراء المزيد من الدراسات وذلك في ضوء ما نتوصل إليه من نتائج وتوصيات.

أولا: الجانب النظري

1- تعريف التفاؤل والتشاؤم:

أولا : التفاؤل Optimism عرفه "شاير، كارفار" (scheiers Carvier, 1985) بأنه النظرة الإيجابية والإقبال على الحياة والاعتقاد بإمكانية تحقيق الرغبات في المستقبل، بالإضافة إلى الاعتقاد باحتمال حدوث الخير أو الجانب الجيد من الأشياء بدلا من حدوث الشر أو الجانب السيء، ويضيف في نص أحدث (schwens Carvier, 1992) أن التفاؤل استعدادي من داخل الفرد الواحد للتوقع العام لحدوث الأشياء الجيدة أو الإيجابية، أي توقع النتائج للأحداث القادمة، ويؤثران على وجود الفروق الفردية الثابتة في التفاؤل بالإضافة إلى أن التفاؤل في رأيهما سمة من سمات الشخصية، تتسم بالثبات النسبي عبر المواقف والأوقات المختلفة ولا تقتصر على بعض المواقف.

ثانيا : التشاؤم Pessimism يعرفه شاورز (showers, 1992) أن التشاؤم يحدث عندما يقوم الفرد بتركيز انتباهه، وحصص اهتمامه على الاحتمالات السلبية للأحداث القادمة كما أن هذا التوقع السلبي للأحداث قد يحرك دوافع الأفراد أو أهدافهم وجهودهم، لكي يصنعوا وقوعها، ويتسبب ذلك في التهيق لمواجهة الأحداث السلبية المتوقعة"

عرفه (عبد الخالق، 1996): "توقع السلبي للأحداث القادمة يجعل الفرد ينتظر حدوث الأسوأ ويتوقع الشر والفشل وخيبة الأمل ويستبعد ماعدا ذلك لحد بعيد." (عبد الخالق، 1996: 361)

2 - مركز التفاؤل والتشاؤم على مستوى الدماغ:

تقول Fox أنه يمكن التمييز بين المتفائلين والمتشاؤمين عبر قدرتهم على حضور ومتابعة الأشياء الممتعة في محيطهم وقدرتهم على التعافي من المحن والنكسات بسهولة أكثر، وكذلك شعورهم بالقدرة على السيطرة والتحكم أكثر بظروفهم المختلفة، وتحدد كل من هذه المزايا إلى حد ما طريقة عمل أدمغتهم وكيفية تعاطيها مع المعلومات الخارجية التي تتلقاها من المحيط، على سبيل المثال عند تعرض المتشاؤمين والمتفائلين لمؤثرات ممتعة مثل صورة جميلة لمشهد من الطبيعة فالطرفان سوف يشعران بمشاعر جيدة في لحظة المشاهدة لكن الفرق أن المتفائلين يمكنهم أن يحافظوا على استدامة تلك المشاعر فترة أطول وبصورة أفضل من المتشاؤم وذلك بسبب نشاط المخ غير المتماثل حيث الجانب الأيسر لديهم هو أكثر نشاطا من الجانب الأيمن، هذا الفرق في نشاط الدماغ يساعد في شرح لماذا المتفائلون أكثر عرضة للمجازفة في الاقتراب من التجارب محتملة المكافأة، بينما المتشاؤمون يميلون ليكونوا أكثر إلى حذرا، وذلك لأن الجانب الأيمن للدماغ هو الأكثر نشاطا لديهم. (Fox, 2012).

3-تدريب الدماغ على التفاؤل:

لقد بينت الإنجازات المذهلة في علم الأعصاب أن عقولنا هي أكثر طواعية ومرونة، مما نتخيل، إذ تعرض الدكتورة إلين فوكس Elaine Fox وهي عالمة و رائدة في علم نفس الأعصاب، مجموعة من التقنيات المستمدة من العلاج التقليدي السلوكي المعرفي وتمارين إعادة التدريب المبتكرة المعرفية التي تعمل على تغيير دوائر عمل عقولنا وتقوي عمليات التفكير المحددة، وذلك عبر تدريب الأنظمة العصبية التي تتحكم بتلك الدوائر ولقد كانت الآثار مذهلة، فالمتشاؤمون مدى الحياة يمكنهم تدريب أنفسهم على التفكير الإيجابي وإيجاد السعادة، في حين يمكن لطالبي السعادة والذين لديهم ميل للسلوكيات الخطرة والمدمرة أن يسيطروا أكثر على تصرفاتهم وحياتهم وتبين Fox بالاعتماد على أبحاثها المتطورة كيف يمكننا إعادة تدريب عقولنا، وتظهر كيف يمكن للجينات بالتداخل مع العمليات المعرفية للحياة ليشكلوا شخصيتنا الحالية. (Fox, 2012)

4-تعريف مركز التحكم (Locus of control):

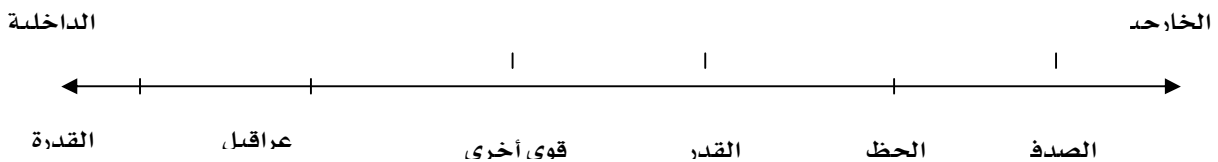
حاول السيكولوجيين بعد روتر Rottre وضع مفاهيم لمركز التحكم تتفق في جوهرها كما ابتكرها و متباينة إلى حد ما فيما يتعلق ببعض جوانبه. يعرفه لازاروس 1988 lazarus: " بأن الفرد صاحب التحكم الداخلي يدرك أن كفاءته وقدرته على ضبط النتائج في عالمه الخاص وتكون لدبه توقعات

إيجابية فيما يتعلق بالثقة في النفس والاعتماد على الآخرين، أما صاحب التحكم الخارجي فلديه توقعات سلبية فيما يتعلق بكفاءته على التحكم في نتائج الأحداث ولديه اعتقاد أنه يعمل في عالم عدائي".

عرفه كل من هورك و جاكسون (Horreks et Jakson, 1972): "أن مركز التحكم ظاهرة نفسية تعتمد على إدراك و تفسير ينبعان من الشخص نفسه، و من أفعاله كنتيجة لتأثره و تحكمه الظواهر المحيطة به سواء كانت خارجية أم داخلية و تفسيره لهذه الأفعال يتجه مباشرة الى كيفية استجابة الشخص. (الدسوقي، 1988)

يعرفه كرنال (Crandall , 1973) : "مركز التحكم الداخلي يشير إلى تصور الأفراد للأحداث التي تحدث لهم تكون نتيجة الجهد الخاص بينما الأحداث السلبية تكون نتيجة القدر و الحظ و الصدفة، أما مركز التحكم الخارجي هو تصور الأفراد على أنهم مسؤولون عما يحدث لهم من مآسي، أما الأحداث الإيجابية فتكون نتيجة لكرم الآخرين، القدر أو الصدفة.

انطلاقاً من عدة دراسات نظرية لـ "بارزهار و نهاري Bar- Zohar & Nehari" وبحوث إمبريقية لـ فيفين guvin وواينر Weiner وكوكلا Kukla وآخرون، استلهمت دويوا Dubois مختلف الأسباب التي يشير إليها الأفراد لتفسير تعزيزاتهم، ورتبت هذه الأخيرة على محور ثنائي القطب، بدايته تشير إلى أقصى حد للتحكم الخارجي ونهايته تعبر عن أقصى حد للتحكم الداخلي ويتمثل المحور فيما يلي:



كما قامت دويوا Dubois بتفسير كل عنصر من العناصر المذكورة على المحور على النحو التالي:

1- الاعتقاد في الصدفة: هو أقصى حد للتحكم الخارجي، لأن التعزيزات مدركة بشكل غير ملموس وغيبى، كما أنه مستقل عن فعله.

2- **الاعتقاد في الحظ:** أشارت دوبوا Dubois إلى أنه رغم كون الحظ يشير إلى تفسير ذاتي إلا أنه يرتبط بعلاقة غير مباشرة بالتفسير الداخلي، ذلك أنه يعتبر كسند يملكه الفرد أو لا يملكه، فنقول فلان لديه الحظ أو العكس.

3- **الاعتقاد في القدر:** هو تفسير خارجي باعتباره لا يدخل في مجال تحكم الشخص، وإنما يشير إلى تفسير يخص القدر ويقال "كان مكتوبا".

4- **قوى أخرى:** تشير إلى أشخاص آخرين بسبب سلطتهم أو قدراتهم أو نفوذهم، ويعتبر هؤلاء هو المسؤولون عن التعزيزات، ويظهر أن هذا العنصر (السبب) هو من نفس طبيعة الاعتقاد في القدر، لكن هذه القوى ليست غيبية أو إلهية، فقد لا أحصل على وظيفة "لأن شكلي لم يعجب المسؤول عند الاختيار"

5- **العراقيل الموضوعية:** هي الحد الفاصل بين الضبط الداخلي والخارجي، وتشير إلى العقوبات الحقيقية التي يسند إليها الشخص في تفسير التعزيزات مثل التمييز العنصري فالشخص ليس مسؤولاً عن كونه أسوداً.

6- **القدرات والجهود:** تتواجد في القطب المتعلق بالتحكم الداخلي على المحور، إلا أنه يستلزم التمييز بينهما فلقد حدد كوكلا وواينر Waner & Kukla كلاهما مبرزين أن القدرات تتضمن عنصراً يشبه الموهبة التي لا تدخل إلى حد ما في التحكم، بينما ترتبط الجهود مباشرة بالإرادة التي يملكها الفرد. (Dubois, 1981).

7- إضافة إلى ما ذكر، فإن التحكم بشكل عام يمثل المعتقد الذي يحمله الشخص ويستجيب للمثيرات على أساسه، وقد كان التساؤل الأساسي حوله يتمثل في: التحكم في ماذا؟ أي في سلوكياتنا أو في حالتنا الداخلية، وبعدها طرحت تساؤلات أخرى كالمعلقة بالنتائج والموقف والزمن (Wallston and al, 1987: 10).

و على ضوء هذه التعاريف تعرف الباحثة مركز التحكم "بأنه التنظيم المنسق لإدراكات الأفراد و التي تتم على المستوى الذهني لتفسير ما يصدر عنه من أفعال و محصلات هذه الأفعال التي تسبق السلوك، بإرجاع التعزيزات التي تحدث له إما الى القدرات، المهارات أو الكفاءات الذاتية فيسمى بذلك مركز تحكم داخلي أو إرجاع التعزيزات إلى أمور خارجية كالحظ، أشخاص ذو نفوذ، القدر، الصدفة و غيرها، هذا ما يسمى بالتحكم الخارجي، كما أن هذه التعزيزات هي التي تحدد السلوك المستقبلي فإما أن يلقي مسألة نجاحه أو فشله الى مركز التحكم الداخلي أو الخارجي".

5- الفرق بين مركز التحكم وبعض المصطلحات:

يعتبر مركز التحكم خاصية من خصائص الفرد، ولعل الإشارة إلى الاختلافات الموجودة بينه وبين المصطلحات سيساعد أكثر على استيعاب معناه.

5-1) الفرق بين مركز التحكم وإدراك التحكم:

يشير إدراك التحكم إلى المعتقدات الخاصة بإمكانية الضبط والتوقعات، وتقدير فرص واحتمالات التحكم وأكدر رودان (Rodin، 1977) "أن إدراك التحكم هو التوقع بامتلاك قوة تسمح بالمشاركة في اتخاذ قرار من أجل الحصول على نتائج مرغوبة في وضعية ما"، أما بورغر Burger فيعرف إدراك التحكم على "أنه إدراك إمكانية التغيير الفعلي للأحداث." (Skinner, 1996)

وقد أشار باركس و فولكمان Folkman et Parkes إلى وجود علاقة وطيدة بين مركز التحكم وإدراك وضعية أو موقف ما بأنه يمكن التحكم فيه (Bruchon- Schweitzer et al, 2003)

يعتبر مركز التحكم استعداد سابق لأنه اعتقاد معمم ينسحب على جميع الوضعيات، فإذا كان الفرد ذو مركز تحكم داخلي فيعتقد في قدرته على التحكم في الوضعية الضاغطة، والعكس صحيح مع ذوي مركز التحكم الخارجي. حيث أن الوضعية قد لا تؤثر كثيرا على مركز التحكم الذي تبقى اعتقادات الفرد بشأنه أكثر ديمومة ومعممة. ولتحديد أكثر، يرى وونغ Wong "أن مفهوم التحكم المدرك يستند على المعتقدات المحتملة للتحكم، ومركز التحكم، والتوقعات وتقييمات الفرص إمكانيات التحكم." (Wong, 1992 : 143)

5-2) الفرق بين مركز التحكم والإسناد:

يعتبر الإسناد السببي عملية معرفية، تعمل على تحديد نموذج آخر لإدراك المحيط وهو الميل لبحث أسباب قدرة على تغيير الأحداث. فحسب هايدير Hayder: "الإسناد هي العملية التي يستعملها الإنسان لفهم الواقع والتحكم فيه." فالإسناد السببي يختلف تماما عن مركز التحكم، فهو يعتبر عملية معرفية إدراكية تنشأ بعد الحدث، تركز خاصة على الحدث ذاته لتحديد الأسباب المدركة والعوامل المسؤولة عن الحدث، فيكون تعبير الإنسان عليه: إن سبب محدث، في حين أن مركز التحكم هو اعتقاد عام، ثابت، ينشأ

قبل الحدث، ولا يتصل بوضعية معينة، ويكون تعبير الإنسان عليه إن ما سيحدث متعلق أو غير متعلق بي.
(Nuissier, 1994 : 72)

5 - 3) الفرق بين مركز التحكم والعجز المكتسب:

أشار كل من أبراهام، سليجمان وتيسدال (Abramson, Seligman et Teasdale, 1978) إلى "أن العجز المكتسب يعد كنتيجة سلبية لتجارب فاشلة متكررة مما يؤدي إلى التخلي عن المجهودات والشعور بالعجز وفقدان الأمل." (Vitkowsky et al, 1998 : 59-60) ويمكن أن يكون غياب إدراك التحكم على الأسباب أو نتائج الأحداث غير المرغوبة، نتيجة للعجز المكتسب فحسب بيترسون وسليجمان Peterson et Seligman تتوقع نظرية العجز المكتسب أن الأشخاص الذين يفسرون الأحداث السالبة بأنها داخلية ثابتة وعامة (أنا مذنب، سيدوم هذا مدى الحياة، وسيؤثر على كل ما أفعل) سيكونون أكثر ميلا للإحباط و أن يتصرفوا بعجز حسب الأحداث السالبة التي يواجهونها في حياتهم. (Nuissier, 1994: 74).

ثانيا : الجانب التطبيقيةـي:

1- الدراسة الاستطلاعية

تضمنت الدراسة الإستطلاعية 45 طالبا و طالبة من جامعة الجزائر 2 تم توزيع كل من مقياس التفاؤل و التشاؤم لسليجمان selligman مترجمه بركات 1998 و مقياس روتر rotter لمركز التحكم مترجمه علاء الدين الكفا في 1982 حيث تم تكييف المقياس الأول و بلغ الصدق الذاتي 0.78 أما معامل الثبات تم بطريقة تطبيق الإختبار وإعادة التطبيق فوجدنا أن معامل الثبات يساوي 0.87، أما المقياس الثاني بلغ صدقه الذاتي 0.71 و معامل الثبات قدر ب: 0.75

2- حدود البحث:

- الحدود المكانية: أجرينا البحث في جامعة الجزائر 2 والمدرسة العليا للأساتذة ببوزريعة.
- الحدود الزمانية: شرع في الدراسة الميدانية ابتداءً من شهر جانفي 2014 وانتهت في شهر في شهر مارس 2014، وعليه تتحدد هذه الدراسة بالفترة الزمنية التي أجريت فيها.
- الحدود البشرية: تم إجراء الدراسة الحالية على عينة من الطلبة في جامعة الجزائر 2 والمدرسة العليا للأساتذة ببوزريعة.
- الحدود الموضوعية: تحددت نتائج الدراسة الحالية بالأدوات التي استخدمتها لجمع المعلومات وهي: مقياس التفاؤل والتشاؤم لسليجمان Seligman ومقياس مركز التحكم لروتر Rotter.

3- **منهج البحث:** يندرج هذا البحث في إطار البحوث الوصفية، من التصاميم الارتباطية المقارنة التي تهدف إلى دراسة المواضيع بوصف وتحليل المكونات الخاصة بها.

4- **عينة البحث:** تم اختيار عينة بحثنا بالاعتماد على الطريقة القصدية أو العمدية وهي العينة التي يتم اختيارها بطريقة ليست عشوائية وحسب غرض الباحث، تستخدم في الحالات التي يراد منها الحصول على تقديرات لتكوين فكرة سريعة عن مشكلة معينة. (فاتن عبد الحليم أبو علي، 2000: 18)

يتكون مجتمع البحث الأصلي من جميع الطلبة الدارسين في جامعة الجزائر 2 والمدرسة العليا للأساتذة للعلوم الإنسانية ببوزريعة للسنة الجامعية (2013 - 2014) ذكوراً وإناثاً و الذي يقدر عددهم بـ: 27890 ، تضمنت عينة الدراسة : (375) طالبا وطالبة يمثلون أغلب التخصصات في كلتا الجامعتين تم اختيارهم بالطريقة القصدية وذلك بمراعاة الجنس والتخصص، تم استرجاع 320 استبياناً.

5- **أدوات البحث:**

مقياس التفاؤل والتشاؤم لسيلجمان ومقياس مركز التحكم لروتز

6- **الأساليب الإحصائية المتصلة في البحث:**

تم تحليل نتائج المقاييس بطريقة إحصائية، وكان ذلك بإدخالها في ذاكرة الحاسوب واستعمال برنامج الإحصاء للعلوم الاجتماعية (SPSS) واختبار فرضيات الدراسة اعتمدنا على أساليب إحصائية وصفية نورد منها: النسب المئوية، التكرارات.

7- **عرض وتحليل النتائج:**

7- **1 عرض نتائج الفرضية الجزئية الأولى:**

سمة التفاؤل هي الأكثر انتشاراً أوساط الطلبة.

الجدول رقم (01)

يوضح نتائج الفرضية الأولى

النسبة	التكرار	سيكولوجية
63.4%	203	التفاؤل
36.6%	117	التشاؤم
100%	320	المجموع

7- 2 عرض نتائج الفرضية الثانية :

مركز التحكم الخارجي هو الأكثر انتشارا بين الطلبة.

الجدول رقم (02)

يوضح نتائج الفرضية

النسبة	التكرار	مركز التحكم
8.4%	27	تحكم داخلي
74.4%	238	تحكم خارجي
100%	320	المجموع

8- عرض النتائج:

1-8 مناقشة نتائج الفرضية الأولى:

قدر أكبر تكرار لسيكولوجية التفاؤل بـ (203) طالبا بنسبة مئوية تقدر بـ 63.4%، إذن سيكولوجية التفاؤل هي الأكثر انتشارا بين الطلبة.

النتيجة المتوصل إليها تتوافق، مع نتيجة هارجنز وكيلي (Hargens & Kelly, 1994) حيث قاما بدراسة مسحية على عينة من طلبة الكليات في أمريكا، لتحديد سمات الشخصية الهامة، توصل هذا المسح إلى تباين المتوسطات الحسابية لاستجابات الطلبة على مقياس سيلجمان Seligman للتفاؤل والتشاؤم نحو نزوع عينة الدراسة لسمة التفاؤل، كذلك نجد نفس النتيجة المتوصل إليها في دراسة (حمدان، 1999) التي هدفت إلى التعرف على مستوى التفاؤل والتشاؤم لدى طلبة الثانوية العامة في المدارس الحكومية في محافظة جنين على عينة قوامها (563) طالبا وطالبة وقد استخدم مقياس سيلجمان Seligman، توصلت الدراسة إلى أن طلبة الثانوية العامة كانوا متفائلين، حيث وصل متوسط الاستجابة على مقياس سيلجمان Seligman إلى (25.98) درجة من أصل (48) درجة مما يتوافق مع نتيجة البحث المقدم،

يمكن أن يعزى هذا الاختلاف في النتائج إلى اختلاف تركيبة كل مجتمع من قيم ومعايير، تقاليد، دين، اتجاهات ووسائل تكنولوجيا الحديثة، المؤثرة على كل مجتمع ويمكن أن يعزى أيضا إلى أنه هل هو فعلا تفاؤل حقيقي أو أنه يستعمل كميكانيزم دفاعي لما يهدد الكيان الداخلي ليحميه من الأخطار الخارجية.

ويمكن أن يرد أيضا إلى طبيعة وراثية في كل مجتمع وإلى وجود فروقات فردية بين الناس في إدراكهم للبيئة التي يعيشون فيها وإلى نوعية الميكانيزمات الدفاعية النفسية في كل مجتمع.

8-2 مناقشة نتائج الفرضية الثانية:

كشفت نتائج التحليل الإحصائي على أن أكبر نسبة لدى الطلبة تعود إلى التحكم الخارجي بتكرار 238 طالب وطالبة وبنسبة مرتفعة جدا مقارنة بنسبة التحكم الداخلي الذي بلغ تكراره 27 طالب وطالبة أي بنسبة 8.4% على مقياس روتر **Rotter**.

هذه النتيجة التي انتهت إليها بحثنا، تتفق ونتيجة الدراسة التي قام بهامور (Moore, 2006 : 581-582) حول مركز التحكم باستعمال مقياس روتر **Rotter** عند الطلبة المتفوقين والغير متفوقين، دلت النتائج على سيطرة مركز الضبط الخارجي على الطلبة المتفوقين والغير متفوقين، وأجرى هاورتن (Howerton, 1992) دراسة بعنوان "مركز الضبط والتحصيل لدى الطلبة من المراهقين السود"، حيث تم تطبيق مقياس مركز التحكم على عينة من (42) طالبا، دلت النتائج على أن مركز الضبط الخارجي، كان أعلى عند الطلبة وهذا ما يتوافق مع نتائج بحثنا.

بما أن نسبة عينتنا بلغت 74.4% من ذوو التحكم الخارجي، نستطيع الحكم أن أغلبية الطلبة ذوو تحكم خارجي والذين يتميزون عن غيرهم بانعدام الثقة بالنفس، كثرة الشكوك، نقص في توجيه الذات والتحكم فيها، السلبية العامة وقلة المشاركة. (رشاد عبد العزيز موسى، 1993: 383).

بالإضافة إلى أن هؤلاء الطلبة يميلون للاستجابة للضغوط الاجتماعية الحادثة من طرف الآخرين، وتباطؤ الأداء والاستسلام بسرعة عند مواجهة المشكلات، الخوف والعجز أيضا في مواجهة ما يقابلهم من شدائد حيث أنهم دائما في حاجة إلى توجيه الآخرين ومن ثم فهم أكثر تقبلا لسيطرة وتأثير الآخرين، كما يتميزون وخاصة ما هو ملاحظ عند الطلبة بالاندفاعية والتصرف بسرعة عند مواجهة المشكلات. (السيد محمود الفرحاتي وصباح قاسم الرفاعي، 2009، 295-296) وهذا ما يفسر العنف داخل جامعاتنا سواء العنف اللفظي أو البدني وعن طريق ملامح الوجه والمواقف أيضا.

ولكن لا نستطيع الحكم بأن مركز التحكم الخارجي يؤثر تأثيرا سلبيا داخل المجتمع ولأننا في مجتمع إسلامي، والدراسات التي نشأ فيها مفهوم مركز التحكم الخارجي لا تعد إسلامية، لأننا عندما كنا نسأل الطلبة عن النظرة المستقبلية، كانت الإجابات في معظمها هي "ما يخفيه الله تعالى من مكتوب وقدر"، فكانت النزعة الإسلامية ظاهرة جليا بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، ولا نستطيع الحكم عليها بأنها سلبية عندما ترد الأمور إلى الله تعالى بل بالعكس فقد بين سبحانه وتعالى بعد بسم الله الرحمن الرحيم «إلا ما شاء الله، إنه يعلم الجهر وما يخفى» (سورة الأعلى الآية 7)، ونظرا للحجج الدينية

المتوافرة والمتداولة بين الطلبة سواء في التنشئة الاجتماعية أو عن طريق التعليم والتقاليد أيضا هذا ما جعلهم يستعملون الدين أو التوكل على الله كمركز تحكم خارجي.

من هنا يتضح أن مركز التحكم الخارجي بالنسبة للمجتمع الإسلامي لا يستدعي نفس المعنى بالنسبة للمجتمعات غير الإسلامية فالحظ والقدرة عند المسلمين مرتبطان بالله تعالى فالسؤال المطروح هنا هل التحكم الخارجي الذي يقصدونه في المجتمعات غير الإسلامية هو نفسه عند المجتمعات الإسلامية وله نفس التأثير عند كلا المجتمعين هذا من جهة، ضف إلى ذلك تأثير النظرة السياسية على الحالة النفسية للطلاب حيث يروا أن أصحاب النفوذ هم الذين يحتكرون أعلى المناصب وهم غير معنيون بذلك فهم بحاجة لأشخاص آخرين لمساعدتهم للوصول إلى مبتغاهم، وليست قدراتهم الذاتية هي التي تحدد ذلك.

خاتمة:

استطاع البحث أن يصل إلى مدى انتشار سيكولوجية التفاؤل ومركز التحكم الخارجي وانتهى إلى أن سمة التفاؤل هي الأكثر انتشارا بنسبة 63.4% ومركز التحكم الخارجي بنسبة 74.4 % أي أن الطالب الجزائري قد وضع مزيجا متجانسا من سمتي التفاؤل ومركز التحكم الخارجي لتحقيق توازنه النفسي فهو متفائل وفي نفس الوقت يولي الأمور إلى أشياء خارجية مثل القضاء والقدرة، الحظ، أشخاص ذوو نفوذ فمركز التحكم الذي يقصده روتر لا يعد مفهوما سلبيا في المجتمع الجزائري.

الاقتراحات:

1. إجراء بحوث للتعرف على المتشائمين من طلبة الجامعة وإيجاد برامج التقليل من التشاؤم وإحلال خبرات التفاؤل بدلها ، حيث يقول سيلجمان (Seligman، 1998) في كتابه التفاؤل المتعلم "أن التفاؤل يمكن تعلمه ، فنحن لسنا متشائمين بالفطرة أو متشائمين بالفطرة".
2. القيام بحملات تحسيسية عن طريق الإعلام تلفزيونية وذلك لتنمية القدرات التفاؤلية الكامنة والتعريف بنوعية مركز التحكم لدى الفرد والأسر ككل لغرس ثقافة تفاؤلية تكون بنية اجتماعية متماسكة.
3. إعادة النظر من طرف الباحثين النفسيين في مركز التحكم الخارجي الذي يقصد به روتر Rotter في مجتمعاتنا الإسلامية.
4. إعادة النظر من طرف الباحثين النفسيين لواقع التفاؤل لدى الطلبة هل هو تفاؤل حقيقي؟
5. دراسة التفاؤل والتشاؤم في مراحل عمرية مختلفة لدى الفرد الجزائري.

6. إعادة النظر في المقاييس المستوردة من مجتمعات غير مجتمعنا و المتشعبة بالعامل الثقافي و الاجتماعي و الايديولوجي.

المراجع:

المراجع باللغة العربية:

- 1 - أحمد عبد الخالق، 2000، التفاؤل والتشاؤم، عرض لدراسة عربية، مجلة علم النفس الصادرة عن الهيئة المصرية للكتاب، العدد (56)
- 2 - إسماعيل احمد، 2001، التفاؤل والتشاؤم وبعض المتغيرات النفسية لدى عينة من الطلبة، جامعة أم القرى، المجلة التربوية
- 03 - حمدان، 1999، سيكولوجية التفاؤل والتشاؤم لدى طلبة الثانوية العامة في المدارس الحكومية، محافظة جنين، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح، فلسطين
- 04 - الدسوقي، 1988، علاقة مركز التحكم بمفهوم الذات، مجلة جامعة الملك عبد العزيز للعلوم التربوية
- 05 - رشاد عبد العزيز موسى، 1993، البنية العاملية للاكتئاب النفسي بين عينة مصرية وأمريكية، مجلة علم النفس، الهيئة العامة للكتاب، العدد 09
- 06 - زياد أمين بركات، 1998، التفاؤل والتشاؤم وعلاقتهما ببعض المتغيرات المرتبطة بالطالب الجامعي، مجلة التقويم والقياس النفسي
- 07 - عبد الخالق، 1996، دليل تعليمات القائمة العربية للتفاؤل والتشاؤم، الاسكندرية، دار المعرفة الاسكندرية
- 08 - فائق عبد الحليم أبو علي، 2000، التفاؤل والتشاؤم وعلاقتهما بمفهوم بعض سمات الشخصية، الإسكندرية .
- 09 - محمود الفرحاني، 2009، التفاؤل والتشاؤم وعلاقتهما بتعدد المتغيرات النفسية لدى عينة من طلاب وطالبات الجامعة، مجلة دراسات نفسية اجتماعية كلية التربية جامعة حلوان

المراجع باللغة الأجنبية:

- 01 - Bruchon, scweitzer, M, 2003, Introduction a la psychologie de la sante, Paris
- 02 - Dubois, N, 1981, Une échelle française de locus of control, Revue de psychologie appliquee, vol, 35
- 03 - Elaine Fox, 2012, How to retrain your brain to overcome pessimism and achieve a more positive outloo, rainy brain sunny brain leading psychologist explains the new science of mind, p189
- 04 - Hargens et Kelly, 1994, performance addicts following journal of social psychology, n01
- 05 - Moore, M, 2006, Locus of control and three components of commitment to change in achieving and underachieving gifted nom gifted school students
- 06 - Nuissierm, 1994, Le control perçu et sou rôle dans les transactions entre individus et évènements stressants, Paris, France
- 07 - Showers, 1992, motivation and emotional consequences of considering positive or negative possibilities for on upcoming event, journal of personality and social psychology
- 08 - Skinner, E, 1996, Agued to constructs of control, journal of personality and social psychology, vol 01
- 09 - Selligman, M, n, 1995, The optimism and pessimism in Japanese students transition to junior high school of early adolescence
- 10 - Rotter, J, 1966, Generalazed esceptancies for internal virus, external control of reinforcement psychological monographs general and applied, vol 80.
- 11 - Waltson, and al, 1987, perceived control and health current psychological research and reviews, vol06
- 12 - Wong, 1992, locus of control lope a behavior pattern as predictors of coping styles among adolescent,, journal of personality and individual differences, vol 24n 5.

المحور الثاني : الدراسات الفنية والأدبية

الدلالة التوليدية التحويلية، وأثرها في فكر "مازن الوعر" اللساني

قبايلي عبد الغاني

أستاذ أدب عربي

المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصوف بميلة

ملخص:

تأتي النظريات الدلالية العربية والغربية تأكيداً على الدور المحوري الذي يؤديه المعنى في صياغة نظرية لسانية شاملة للغة، وعلى تحديد العلائق الخطيرة التي تتشكل عند تضافر مختلف المستويات اللغوية الأخرى، ومن بين المفاهيم التي تتصل مباشرة بالمعنى هما "التركيب والتعاليق" وبالتالي فإنّه من الأهمية بما كان تحليل التركيب تحليلًا إفراديًا وعلائقيًا، فالأول يهتم بتصنيف المقولات القاعدية المختلفة (صوتية معجمية نحوية صرفية ...) على هندسة دقيقة تفضي ونمهد إلى بناء نموذج وتصور شامل لهذه المركبات من خلال توضيح العلاقات المختلفة المؤدية إلى معان مركزية ومتعددة، وكل ذلك إنما يهدف في الأخير إلى إقامة صرح إجرائي مبني على شروط وتحديدات متفقة من حيث القصد ومختلفة من حيث التحليل بين التفسير والتأويل من أجل ذلك سنحاول في هذا المقال قياس مدى قدرة التركيب على احتواء المعنى في النظريات الدلالية الغربية خصوصاً عند التوليديين التحويليين، وهل لمنهجهم هذا تأثير على الدرس الدلالي العربي الحديث والمعاصر.

الكلمات المفتاحية: المنهج الدلالي، التركيب والتعاليق، التوليدية التحويلية، التأثير.

توطئة:

بالرغم من بعض الملاحظات التي أثبتتها علماء عديدون -و بشكل خاص- على صنيعي تشومسكي الأول والثاني (1957- 1965م)، وحتى في النماذج المتأخرة التي بدت أكثر تمسكاً، وهي - بشكل ما- لا تعلو أهمية عن الأطروحات اللسانية العامة التي زادت من وعينا بأهمية اللغة، وفي فهمنا لكثير من ظواهرها المعقدة، إلا أننا مازلنا نأخذ بها - وبالدهشة - نفسها - كما لو كنّا نتناولها لأول مرة على الرغم من علمنا ببعض النقائص التي تتخللها، إلا أنّ هذه النقائص التي يمكن أنّ تسجل من حين إلى آخر في أعمال تشومسكي أو سابير أو حتى سوسير... يجب أنّ يؤخذ بها وبالاهتمام نفسه الذي نبديه للأفكار المقنعة والصحيحة لأنّها - في الأخير- وإن كانت هفوات أو أخطاء فهي تمثل الصعوبات التي كان يفترض الانتصار عليها والعوائق التي كان لابدّ من تجاوزها، وهنا تتحول العقبات إلى منطلقات جديدة تجبرنا على إعادة النظر في الأدوات الإجرائية والوسائل التحليلية التي نطبقها على موضوع علمي محدّد.

(أ) - الدرس الدلالي العربي التراثي؛ تحديدهاته ومفهومه: أنّ الناظر المتفحص إلى الكتابة الدلالية العربية الحديثة يجد بأنّ الباحثين على اختلاف في المناهل العلمية الغربية التي يغترفون منها وعلى اتفاق واسع -إلى حدّ ما- حول قيمة وأهمية التراث العربي الأصيل في الحفاظ على الشخصية الفكرية للأمة، وعلى دوره في إثراء

المعرفة الإنسانية كما كان لبنة في زمن ما لبناء حضارة اليوم، فقد أكد مازن الوعر في مناسبات مختلفة أنه يعدّ تحولاً كبيراً في مسيرة التراث اللغوي العالمي، وعدم التفات الغرب إلى قيمة هذا التراث هو كبحّ لتطور اللسانيات، التي كان من الممكن أن تكون أدقّ وأكثر تقدماً وموضوعية لو أنّها استثمرت الجهود اللغوية العربية القديمة مثلما استثمرت بعض الأنحاء التقليدية كالأوربية والهندية وإن لم يكن بالسهولة نفسها ولا بالقرب ذاته؛ لأن هذه الجهود إلى حدّ ما تعد ركاما معرفيا وسديما علميا منثورا ومتعددا في تاريخ الحضارة الإسلامية والفكر العربي، وفي - هذا الصدد - يقول مازن الوعر: "...لا نستطيع حصر النظرية اللغوية العربية بما في ذلك الدلالية بأبعادها الكاملة، إلّا إذا أعدنا تركيب الفكر اللغوي العربي بعد سبر دقيق وعميق لكل ما قالته العرب حول المسألة اللغوية" وبالتالي فإنّ ما صدق على هذا الحديث الشامل يستغرق الملاحظات نفسها عن الدرس الدلالي الذي نأخذ به في هذا المكان، والذي يعني في أقدم تعريف له "علم المعنى" أو الدراسة العلمية للمعنى في اللغة، "هذا المصطلح الذي لم يستخدم على نطاق واسع حتى القرن العشرين إلّا أنّ الموضوع الذي يدرسه هذا العلم قديم جدا، يرجع إلى الفلاسفة والمناطق أمثال: أفلاطون وأريستو وغيرهما..."⁽¹⁾ وهذا يعني بأنّ عدم ظهور واستعمال مصطلح (دلالة-sémantique) لا يعني في شيء عدم تناول موضوع المعنى وبالتالي "...فإنّ افتقاد علم متخصص بدراسة المعنى لا يعني بأي شكل من الأشكال أنّ حضارات الأمم السابقة لم تُعن بدراسة المعنى ومتابعة مساراته قبل نهاية القرن التاسع عشر، وإنّما يعني هذا التاريخ تحديد مصطلح علم الدلالة وقصره على حقل لغوي معيّن يُعنى بدراسة المعنى"⁽²⁾ أمّا في النظرية اللسانية فهي وسيلة لتمثيل الجمل "...ويجب على النظرية الدلالية أن ترصد القواعد العامة التي تتحكّم في التأويل الدلالي للجمل، ومن الأفيد أن نضرب بين نظرية تقوم بتحديد الكلمة على مستوى الفهم وبين نظرية الإحالة التي تتوسّع في معنى الكلمة ويربطها بغيرها..."⁽³⁾ وبالعودة إلى كيفية تمثّل علماء التراث لهذه المقولات الدلالية، فهو عودة في الحقيقة إلى البحث عن منهجهم في وصف ودراسة المعنى وتحديد ضمه إطار أوسع وهو اللغة، وهنا تظهر إحدى أهم الصعوبات في استقرار التراث اللغوي العلمي العربي الذي يكمن في وضوح ما نأخذ به في الدراسات العلمية الحديثة من جلاء معالم النظرية والمنهج، ولكن بالعودة إلى التراث فإنّ فهم هذا العلم يتطلب تعمقا أكثر في الجهاز الوصفي الذي اعتمده القدماء، وحصر جميع الملاحظات المثبتة في هذا المجال، وتبعا لذلك فإنّ تصنيف وجهات النظر الدلالية فيه والتي انتهت إلى زماننا يمكن أن نستقرّ على مرحلتين يعتبر فيها عبد القاهر الجرجاني الفاصل الواضح بينهما؛ فالأول أي مرحلة ما قبل الجرجاني أين يصعب الاقتناع بوجود إرهابات فعلية للدرس الدلالي، وسيكون من التعسّف إجبار بعض ملاحظات الخليل أو سيبويه .. - وإن كانوا قد اقتربوا إلى تناول هذه القضايا - أنّ تنتمي إلى هذا الشقّ من المعرفة اللغوية حيث كانت أغلب موضوعات الدلالية تطوّر في إطار المعجمية العربية التقليدية أو فقه اللغة أو النحو وهي جميعا تأخذ المعنى معيارا لتصنيف مختلف

العلاقات الشكلية فيها، والمرحلة الجرجانية ومريديه أين أخذ المنهج يأخذ نوعاً من الوضوح والدقة، ما دفع بهذه الملاحظات أن تأخذ نسقاً يتجه إلى الدلالية التي أصبحت علماً مستقلاً ومستقراً وجديراً بالدراسة والبحث بشكل منفصل. كما يمكن فصل منهج اللغويين العرب إلى مستويين بناء على المنطق الذي انطلقوا منه، حيث يمكن تفسير التراكيب دلالياً من خلال الآتي:

1- حصر المعنى الأولي -الأساسي- المرتبط بالمفردة دون عقدها في التراكيب دلالياً بمختلف العلاقات اللغوية (النحوية والصرفية والبلاغية والسياقية ...) وغير اللغوية (المقام والحال ...) وهنا يتقاطع الدالليون مع المعجميون ولا يمكن بأي وجه أن نرصد أية علاقة دلالية غير تصوّر العناصر الوجيهة والممكنة لتوفير التعالق داخل التركيب.

2- البحث في مختلف العلاقات الناجمة عن المعاني الإضافية والزائدة على المعنى الأساس أو الأصلي، هذا الأخير الذي يحفل بالعلاقات بين الوظائف النحوية بشروطها واختيار الألفاظ التي بإمكانها شغل هذه الوظائف وبدءاً من هذا التحديد يتضح أن الدلالية العربية في هذه المرحلة مبنية أساساً على المقولات النحوية والعلاقات النظامية المختلفة على نحو ما نجده عند الجرجاني، وبالتالي فإنّ الدلالة فرع من النحو لأنّ النحاة العرب لم يعتمدوا -فقط- على البنية الأساسية لتصنيف العلاقات النحوية (الإسنادية، الفاعلية، المفعولية، الظرفية...) وسبر أغوارها في علاقات شكلية صارمة، وإنّما لاحظوا قدرة هذه البنيات على ضمّ علاقات من نوع آخر مرتبطة مباشرة بالمعنى، وبالتالي اعتمادهم عليها كأداة تحليلية لاستخراج وتصنيف العلاقات الدلالية أيضاً، وما يسجل في هذا الموضع أنّهم لم يعتمدوها كوحدة تمدّ الجملة بالتفسير الدلالي بالرغم من أنّهم توصّلوا إلى تحديد "المعنى الدلالي"⁽⁴⁾ بل "كانت نظرته في ذلك أكثر اتساعاً وشمولاً بحيث لم يضطروا معها إلى التغيير المستمرّ وذلك أنّهم يجعلون من المفردات بدالاتها عنصراً يمدّ الجملة كلّها بمعناها، وسوف نجد فيما بعد أنّ هذه المفردات بدالاتها -أحياناً- كانت تكون ما يعرف بـ"سياق الحال"⁽⁵⁾، وبالعودة إلى آراء مازن الوعر فإنّه يربط المباحث الدلالية ببنية اللغة العربية في حدّ ذاتها مستعيناً في ذلك بشكل مباشر على النحو والوظائف التي تقوم بها مثل هذه البنيات، وبالتالي فإنّه يهدف من وراء هذا الطرح إلى إثبات عمل اللغة العربية طبقاً لقوانين ومبادئ داخلية محدّدة ذات نظام نحوي ودلالي دقيق، وهي ليست نظاماً من أنظمة المجتمع التي تتحكّم في اللغة تحكماً اجتماعياً، بل تكمن حقيقة المعنى الدلالي في لبّ الحدث اللغوي لذا يجب على العناصر اللغوية أن تأخذ بنية وشكل محدّدين يمكن قياسهما باطراد، لذا فإنّ الدلالة التي يمكن إضافتها إلى المعنى الدلالي المنبعث عن البنية اللغوية هي من باب الزيادة وليست العناصر الإسنادية فيها، فأساسات الدلالة ينبغي أنّ تنبني على الجوانب التركيبية والصوتية ومختلف العلاقات الداخلية للغة قصد ضبط عمليتي التوليد والتحويل والإمكانات التي توفرها في تنوع الوجوه الدلالية.

(ب)- الدلالة التأويلية *la sémantique interprétative*: لقد دافع المنظرون لهذا التوجّه الجديد عن تقصي المعنى حتى جعلوه أفهوماً في خانة التحديدات العلمية التي تسعى -سعيًا حثيثاً- إلى البحث عن معنى الكلمة المفردة وعلاقاتها المختلفة مع غيرها ضمن بنية واحدة، قصد صياغتها في قواعد علمية مطّردة ومستمرّة، فإذا كان بلومفيلد -أتباعه- قد عطّلوا تقدّم الدراسات الدلالية بحجة الغموض المزدوج، فقد مكّنها تشومسكي من "...التبلور في كنف القواعد التوليدية التحويلية"⁽⁶⁾، وبالتالي فإنّ النماذج الدلالية لم تقم من تلقاء نفسها ولم تنفصل فيما بعد عن الأطروحة اللسانية التشومسكية،⁽⁷⁾ بل كانت تطوّرًا ضمّنيًا ومدعماً من الداخل، وذلك من خلال مجموعة من الأطروحات المتسلسلة والتي يقوم بعضها على اختبار بعض، بناءً على مقولتي التجريب والنقد، ومن بين أهم الأطروحات ما يأتي:

ب/أ)- الأطروحة الدلالية الأولى: وشملت جهود كل من كاتز وفودور (1963م)، ثم أعمال "كاتز وبوسطال" (1964م) فأول معيار قُدّم في إطار هذه الأطروحة هي القواعد المعجمية والبناء على تحديد وظائفها، "...حيث أنّ وظيفة القواعد المعجمية هي إيضاح المفردات المعجمية ثم تبين وظائفها الدلالية في التركيب..."⁽⁸⁾ ففي المستوى الأول يأخذ بالمعنى الدلالي الأصلي المعجمي للمفردة، ومن ثمّ يأتي نوع آخر من القواعد يصطلح عليها تسمية "القواعد التفسيرية" التي تأخذ على عاتقها تفسير التراكيب دلاليًا أو نظم المفردات مع بعضها بعض، "...أمّا القواعد التفسيرية فهي تحدّد الطريقة التي من خلالها يمكن للمفردات المعجمية أنّ تنتظم مع بعضها بعض، وذلك من أجل تفسير التراكيب دلاليًا..."⁽⁹⁾ إذا هذه النظرية التكميلية على صنيع تشومسكي الأول تتوقف عند حد الدلالة التركيبية، في حين سيعمل "كاتز وبوسطال" على تقوية الرابط بين المكوّن التركيبي والمكوّن الصوتي، "وذلك من خلال تقديم مفهوم جديد للقواعد التفسيرية وللتحويل الدلالي المبني على أسس مضبوطة، وأيضا من خلال التحديد الدقيق للعلاقات التي تربط المكوّن الدلالي بالمكون التوليدي المركبي..."⁽¹⁰⁾ أمّا الأسس المضبوطة التي أشار إليها - الوعر- فهي تلخّص أطروحة هؤلاء الباحثين فيما سمّوه "جهاز التأويل الدلالي" والذي ينبني على دعامتين أساسيتين، هما:

1)- الذخيرة المادية: يعدّ القاموس مخزونًا لغويًا ومعرفيًا ماديًا عند مستعمل اللغة،⁽¹¹⁾ وهو غير المعجم لأنّ هذا الأخير جزء من المكون التركيبي بينما القاموس جزء من المكون الدلالي أو جهاز التأويل الدلالي، ومن جهة أخرى فإنّ المعجم سند من قواعد آلية تعرّض المقولات التركيبية النهائية بمفردات في إطار ما يعرف بقواعد الإدماج المعجمي، وهذا الإدماج يتمّ بصورة آلية لا تأخذ في الاعتبار الصفات الدلالية التي تعدّ من ضمن معوّضات البنيات المركبية، وهنا تبرز وظيفة القاموس كذخيرة مادية في تمثيل المفردات تمثيلاً دلاليًا، ولكي نتوصل إلى تأويل دلالي مقبول فإنّه يتم رصد جميع المداخل المعجمية التي تحتويها المفردات،⁽¹²⁾ وبالاعتماد على

أطروحة (1964م) فإنّ المداخل المعجمية قابلة للحصر إلى نوعين: الخصائص التركيبية التي تعمل على التمييز الوضعي للمفردة، والخصائص الدلالية التي تحكم الإغلاق على المضمون الدلالي ضمن مقولة السمات الملمة والمغلقة وقيود الانتقاء. وأمّا قواعد الإسقاط فهي قواعد "تأويلية ذات طابع مفهومي، تقوم بعملية الملمة في مستوى البنية العميقة"⁽¹³⁾ فقواعد الإسقاط بهذا المنظور تسهل على المحلل الدلالي تخمين تأويل معنوي مجرد للتركيبية اللغوية ككل، أي التأويل الشامل.⁽¹⁴⁾

أنّ هذا النموذج كانت غايته في البداية إدراك النقائص التي لوحظت في نموذج تشومسكي (1957م) ولكنه تبين فيما بعد أنّه طرح مشكلة الدلالة بصيغة مقبولة غير أنّ ما نلاحظه في تطبيقات مازن الوعر المسهبة أنّه لم يلتفت إليها إلا من باب الإشارة فقط كتمهيدات بيانية لأعمال كلّ من (غروبر وجاكندوف وولتر كوك⁽¹⁵⁾).. وهذا نظرا لمجموعة من الأسباب التي يضيق هذا البحث على سردها.

ب/ (ب) - النموذج الثاني: تشومسكي وكاتز، (1964 - 1965م) بعدما تنكّر تشومسكي على هدي من أشياخه للدلالة في طرحه الأوّل - كما مرّ بنا سابقا - يبدو أنّه في الطرح الثاني (1965م) سيعيد النظر في المعنى ليعتبره مكونا مستقلا قائما بذاته، وهو بمنزلة التركيب -تماما- حيث إنّ المكوّن التركيبي يجب - حسب تشومسكي وكاتز قبله - أن يتدرج ضمن التحليل اللغوي العلمي الدقيق، "وأنّ الدلالة يجب أن تدرج في التحليل النحوي بوصفها جزءاً مكملًا لا يمكن الاستغناء عنه"⁽¹⁶⁾ وبهذا فإنّ إطار النظرية التوليدية التحويلية أصبح مبنيًا على ثلاثة مستويات؛ المستوى التركيبي أي التوليدي الذي يعمل على مكوّنين اثنين هما: المكوّن التوليدي التركيبي والمكوّن التحويلي، أمّا المكوّن التوليدي فهو مؤلّف من ثلاثة أنواع من القواعد، وهي:⁽¹⁷⁾ القواعد التفرعية، والقواعد التصنيفية والقواعد المعجمية. أمّا المكوّن التحويلي فإنّه يتألّف - بدوره - من القواعد الوجوبية والقواعد الجوازية، أمّا المستويان المتبقيان، فهما: المستوى الصوتي، والمستوى الدلالي⁽¹⁸⁾ هذا الأخير إلى يشتقّ معنى كلّ الجملة من بنيتها العميقة بواسطة قواعد التفسير الدلالي، "ويعدّ هذا المكوّن عنصرا أساسا جديدا، كان تشومسكي قد أجله من قبل إلى وقت لاحق كما أهملته اللسانيات التوزيعية التي سبقته"⁽¹⁹⁾ ومن خلال هذا يمكن تتبع المقولات الأساسية لهذا النموذج والمتمثل في:

(أ) - درجات النحوية: ويمكن أن نطلق عليها -أيضا- تسمية "درجات الانحراف" وبالتالي تصبح مكافئة لـ "درجات أصولية الجملة" ولتوضيح هذا المبدأ الذي ابتكره تشومسكي عام (1965م) نأخذ الأمثلة العربية التالية:

أ- خَرَقَ الثُّوبُ الْمِسْمَارَ (ب) - خَرَقَ الثُّوبُ الْمِسْمَارَ (ج) - خَرَقَ الْمِسْمَارُ الثُّوبَ (د) - خَرَقَ الثُّوبُ من المسمار في بعضاً.⁽²⁰⁾

يبدو واضحاً أنّ الجملتين (أ- د) خاطئتين لمسوغات عديدة، منها: أنّهما تخرقان قاعدة انتقائية ترتبط بفاعل ومفعول الفعل (حَرَقَ)؛ إذ يتطلب فاعلاً منطقياً صفته الدلالية (+صلب)، بينما يتطلب مفعولاً تكون سماته الدلالية (- صلب)، فقد ظهر تناقض يمكن أن يبطل المعنى، ولكن -هنا- يجب أن نلاحظ الآتي: رغم أن كلتا الجملتين خاطئتين؛ الجملة (أ) من حيث الدلالة، والجملة (د) من حيث التركيب، إلا أن الجملة (د) مغرقة في الانحراف والغموض وليست في شيء من الكلام العربي لأنّ نحوها لا يصفها بالاستقامة سواء من الناحية النحوية المطردة أم من الناحية العدولية الممكنة، وليس هذا فحسب بل إنّها منحرفة نحواً ودلالة، في حين أنّ الجملة (أ) يمكن فهم معناها رغم التعارض الذي أثبتته طبيعة الفعل، بينما تأخذ الجملتان (ب- ج) جانباً كبيراً من الصحة على مستوييها الدلالي والتركيب، ومثلما استطاع الداليون التوليديون التحويليون ضبط درجات الانحراف استطاعوا أيضاً تحديد درجات النحوية التي تظهر في الجملة (ب) على برهنة سلامتها من الجانبين إلا أن النحو العربي يسجل فيها عدولاً من خلال نظرية الرتبة، على عكس الجملة (ج) التي تعد الأكثر سلامة وجلاء لأنها متجاوبة مع كل القواعد المعروفة والمبنية على أساس احترام كل القيود والمقولات الدلالية والنحوية العربية.

إذا لقد اقترح 'تشومسكي' إقامة جهاز لساني يحكم على سلمية الجملة، هذا الجهاز الذي ينبني على عدد قليل من المستويات المقولية التي ترتب المكونات على شكل حزم،⁽²¹⁾ ضمن سلم متعدد الجوانب ومعقد نوعاً ما، حيث في الدرجة لدينا (حزمة $1 = ح^1$) التي تتوفر على مكونات الجملة من حيث الألفاظ فحسب، وفي الدرجة الثانية ضمن مقولات من نوع ($ح^2$) وتتكوّن من أسماء وأفعال وصفات.. الخ، أمّا الدرجة الثالثة فلدينا مقولات من نوع ($ح^3 = ن$) والتي ستهتم ببعض المقولات التي توجد في لغة معينة دون سائرها من اللغات، وتصاغ هذه الدرجات ذات الحزم على النحو الآتي:

- | | | |
|-----------------|---|---|
| الدرجة الأولى. | { | (1) - $ح^1_1$ طبقة الألفاظ من حيث الألفاظ، نحو: (ذهب، ساعد، زيد، ...) |
| | | (2) - $ح^2_1$ طبقة الأسماء فقط، نحو: (زيد خالد عمرو هند..) |
| | | (3) - $ح^2_2$ طبقة الأفعال فقط، مثل: (ذهب، جعل، سمع....) |
| | | (4) - $ح^2_3$ طبقات الصفات فقط، نحو: (جميل طويل وسيم..) |
| | | (5) - $ح^4_2$ طبقات بمقولات متنوّعة، مثل: (حروف الجرّ أسماء الإشارة الروابط). |
| الدرجة الثانية. | { | (6) - $ح^3_1$ $ح^3_n$ تمثّل العناصر المنفردة في لغة من اللغات. |
| | | |
| الدرجة الثالثة. | { | |
| | | |

فالدرجة الأخيرة وإن كان 'تشومسكي' يخصصها للعناصر الفريدة والخاصة في بعض اللغات إلا أنها في نظريته تتضمن نوعاً من التفصيل في مقولتي (الاسم والفعل)، هذا الأخير الذي يمكن أن يكون (فعلاً متعدياً، مفرداً ذات المفعولات الحية، ذات المفعولات العاقلة... الخ)، أمّا الاسم فهو بدوره يتعرّض إلى خصائصه الدلالية، أي (مذكر، مفرد، مثنى، وجمع للعاقل أو لغير العاقل... الخ) وبالتالي يمكن صياغة تفريع حزمي آخر انطلاقاً من تخصص مقولة (ح³₁) الشكل الآتي⁽²²⁾

(أ) - الدرجة الأولى: [ح¹ + ح² + ح³] = حزمة كل الألفاظ؛

(ب) - الدرجة الثانية: [ح² + ح² + ح³] = (فعل، اسم، اسم)؛

(ج) - الدرجة الثالثة: [ح³ + ح² + ح³] = فعل (X) + اسم (Y) + اسم (Z)

لدينا هنا تفريع آخر من خلال تخصيص مقولة (ح³₁ = ن) التي يقصد بها تشومسكي تضمن نظرية السياق، فيشير إلى أن الفعل (ح³_X) في الدرجة الثالثة عليه أن يقبل دمج اسمين (ح²_Y + ح³_Z) فلا يظهر بينهم تناقض أو تنافر فإذا كان الفعل (X) وليكن مثلاً (سمع) فإنه لا يتعارض إلا مع الفواعل والمفعولات الحية (العاقلة وغير العاقلة) بينما إذا كان (استمع) فلا يقبل إلا الأسماء الحية العاقلة البالغة فلا يمكن قبول المتوالية من نوع (سمع الكتاب قصصاً ممتعة) أو (استمع المجنون إلى جاره)، هذه الجمل التي لها تمثيل (نظري) تشترك مع الجمل السليمة نحواً ودلالة والمولدة على شكل (فعل اسم اسم)، فالنحو بهذا القيد لن يولد إلا الجمل المعقولة (المقبولة) من نوع (سمع زيد خبراً) أو (استمع زيد لخالد) فهذه تتجاوب تماماً مع تحديدات الدرجات السابقة، أمّا الجملة (سمع الكتاب...) فإنها تتجاوب مع قيود الدرجة الأولى والثاني فقط، وتتناقض مع الثالثة، وبالتالي فإنها لن تكون ممثلة إلا على المستوى الأول، وبهذا يعدّها تشومسكي جملة ليست نحوية (Agrammatical)، وبذلك فإنّ "المستويين الثاني والثالث، هما اللذان يسمحان بمعرفة سبب لحن جملة معينة ودرجة لحنها، والمستوى الثاني مستوى مقولي، أمّا المستوى الثالث فانتقائي..."⁽²³⁾ أمّا الدرجة الأولى فليس بإمكانها أن تتيح التمييز بين الجمل النحوية (grammatical) وجملة غير نحوية (Agrammatical).

إنّ هذه المحاولة من "تشومسكي" لم تمنع منتقديه من أن يعيدوا النظر -مرة أخرى- في نمودجه هذا فقد سجل الوعر نقوداً عديدة مبعثها مدارس دلالية مختلفة، يقول الوعر "والواقع لقد تقبّل العديد من علماء اللسانيات المنهج المعياري لعام (1965م)، ولكن بعد تقصي طبيعة التفسيرات الدلالية للتراكيب العالمية فإنّ العديد من علماء اللسانيات استنتجوا أنّ المكون الدلالي غير قادر على تفسير مواد لغوية كثيرة..."⁽²⁴⁾ وحقيقة هذا النقد قد وُجّه من مدرسة الدلالة التوليدية التي أنكرت على تشومسكي إدراج المعجم أكثر فأكثر "وقد رفض تشومسكي دعوة علماء الدلالة التوليدية التي ترمي إلى الدفع بالبنية العميقة إلى درجة تجعلها غير

متميّزة عن المستوى الدلالي ..⁽²⁵⁾ ومن المنطقي أن يأتي هذا الرفض من تشومسكي؛ ذلك لأنّ التراكيب التي وصفها الدلالة التوليدية قد كشفت عن نقائص كثيرة لا تؤهلها إلى تقريب البنية العميقة من المستوى الدلالي، أمّا دعاء الدلالة التصنيفية فقد ناقشوا البنية العميقة في حدّ ذاتها، وخصوصاً مقولة الفعل كنواة مركزية في التراكيب الجمالية، ولهذا "فإنّ علماء اللسانيات المنتمين إلى مدرسة الدلائيات التصنيفية وعلى الخصوص "فليمور" (1968 - 1977م) وتشيف عام (1970م) وولتر كوك عام (1979م) كانوا قد احتجّوا بأنّ البنية العميقة لا تستطيع ضبط الاختلافات الدلالية في بعض التراكيب.."⁽²⁶⁾ فأحيانا تكون بعض الجمل مركبة من العناصر نفسها إلا أنّها تختلف كلياً في المعنى، وهذه الحقيقة قد غفل عنها تشومسكي وهو بذلك لم يحدّد على نحو مقنع البنية العميقة بشكل يلزمها ضبط الاختلافات الدلالية الممكنة.

ب/أ- ج- النموذج الثالث؛ الشروط المعجمية لتشومسكي، (1970 - 1971م)؛ لقد أعاد تشومسكي تعميق النظر في نموذج المعيار فواجهته في البداية مشاكل موضوعية كثيرة وفي مقدمتها إشكالية توضيح الدلالة التي مازالت غامضة وغير مقنعة بغض النظر عن الفرضية التحويلية التي لم تفسّر بعض المواد اللغوية الكلية "فقد هدف تشومسكي من خلال إغناء المكوّن الدلالي أن يحلّ بعض الصعوبات المتعلقة ببنية المفردات في اللغة الإنجليزية، وخاصة الصيغ الأصلية والمتشقة منها..."⁽²⁷⁾ وعلى أي حال يمكن من البداية توقع إمكانات التعديل وذلك أنه إذا كان عليه أن يكون وفيما لقاعدتيه الجديدتين التاليتين:

قاعدة 1: ليست اللغات أنظمة مطّردة، بدليل أنها تشمل عدداً من الانحرافات؛

قاعدة 2: ليست الانحرافات الظاهرية انحرافات (شدوذ)؛ لأنّه يمكن تفسيرها بواسطة قواعد مازال كثير منها غير معروف،⁽²⁸⁾ فمن هنا سنتصور أنّ هذا المنهج المعيار سينظر إلى المفردات الأصلية على أنّها تمنح التفسيرات الدلالية من خلال العلاقات النحوية التي بدورها ستفسّر البنية العميقة، هذا من جهة ما حدث على مستوى النظرية التوليدية، أمّا ما سيحدث على مستوى المنهج فإنّه عند الاطلاع على أعمال اللغويين المنتمين للتشومسكية في هذه المرحلة (السبعينات)، ومازن الوعر - واحد بينهم - يبدو جلياً أنّهم ركّزوا على البرهنة والدفاع على اطراد القاعدة الثانية، وهذا ما حتّم تشومسكي على صياغة نظام مساعد أطلق عليه تسمية "الشروط" ومن أهم الأدوار التي ستقوم بها - هذه الشروط - أنها ستحاول توسيع الدراسة لتشمل المفردات الأصلية والمشتقة على حدّ سواء، وتقوم بحصر اللغات في شكل طبقات أو مستويات (فئات)؛ ذلك لتصاغ لها قواعد معيّنة دونما تخصيصها أو تعميمها بحكم شمولي، ومهما كان الأمر فقد قدّم تشومسكي - في هذه المرة - القواعد التوليدية في المكوّن التوليدي التركيبي بصيغة أوسع من ذي قبل وسبب ذلك - فيما نعتقد - لأن تكون قادرة على معالجة المفردات المشتقة أيضاً، يقول مازن الوعر: "وقد دعا هذا التعديل بالفرضية المعجمية؛ وذلك كنقيض للفرضية التحويلية..."⁽²⁹⁾ وهذه الفرضية الجديدة في نماذج تشومسكي تعني الآتي:

(1/3) - التحليل المعجمي الدلالي لتشومسكي: إنّ التصرّور الذي يطبع هذه المرحلة هو المساواة الوظيفية بين الأسماء المشتقة الجارية مجرى الأفعال، بغض النظر عن الفصل الصارم بينهما، فهذه المساواة تجعل منطقياً الأسماء المشتقة تتصرّف تصرف الأفعال شريطة كونها من الجنس ذاته،⁽³⁰⁾ من حيث حاجتها للمكمّلات، وإذا كان هذا الالتزام صحيحاً في مكانه، فإنّه لن يتوقّف عن طلب تعديل المكوّن الدلالي فقط؛ لأنّ المكوّن التركيبي سيكون أمام معضلة علمية حقيقة، لذا جنح "تشومسكي" إلى -هذا الأخير- وخصّصه بتعديل جانبي نجم عنه تدعيم قواعد إعادة الكتابة لتصبح مركب (مركب اسمي: أداة + اسم + فضلة)، أي؛ م = [أد + س + ف]، وبالتالي: فإنّ حاصل هذا التعديل سيوازي بين (س + س + ف)، و[س + ف] (فعل) + فضلة (فضلة)، ومنه سينتج [س + س + ف] = (س + فع + فض). والأهمّ من ذلك أنّه سيشارك هذه المقولات النحوية في كلّ المواصفات التركيبية، ما عدا الاسم الذي سيمنح له الدور الدلالي [اسم]، ليعبر على أنّه اسم مشتقّ، و[ف] التي يأخذ بها الفعل، فمن فضائل هذه الفرضية أنها استطاعت تهذيب علاقة التناسب بين البنيات الاسمية والفعلية، ليأخذ العمل اللساني التوليدي التحويلي من تجاوز التعقيدات التي يطرحها التحليل، ويصف مازن الوعر مستجدات هذه المرحلة فيقول: "في المرحلة (1971 - 1973م) أخذ العمل باللسانيات التوليديّة التحويلية يكبح جماح القواعد التحويلية ويحدّ من قوّتها ثم يضبطها بشكل دقيق، وذلك من خلال وضع ضوابط لغوية معيّنة لهذه القواعد..."⁽³¹⁾ فإذا عدنا إلى أعمال تشومسكي وقرناها بقول مازن الوعر فإنّ النتائج التي نتحصّل عليها هي:

هناك عدد من الوحدات المعجمية التي تعتبر وحدات مجردة، فهي تتخذ وضعيات متعدّدة كأن تكون صيغاً اسمية مشتقة أو فعلية، فلا توسم أبداً أو توصف مقولياً على أنّها [اسم] أو [فعل] أو [صفة]، إلّا بحسب المقولات الشجرية التي ترأسها، وهنا نلاحظ أنّ التعديل قد مسّ الجانب المعجمي، وهذا الإقرار في حدّ ذاته يعتبر تحديداً جديداً للأسماء والأفعال في نظرية أخذها للفضليات،⁽³²⁾ ومن هنا سيحدّد "تشومسكي" ثلاثة اعتبارات للحدّ من تفرّعاتها، وهي على التدرّج الآتي:

(أ) - يكون الاسم فعلاً إذا تمّ تحويله إلى صيغة اسمية، ولذلك فإنّه يأخذ مقولة الفضلة التي تختصّ بالفعل على مستوى البنية العميقة، مثلما هو الحال في اللغة العربية مع اسم الفاعل والمصادر و... الخ، ولكن يمكن بسهولة ملاحظة الأسماء غير المشتقة، ومع ذلك فإنّها تأخذ مقولة الفضلة كالمصدر في النحو العربي.

(ب) - تكون الفضلة في بعض الحالات أسماء مشتقة في البنية العميقة النابعة عن الجملة أصولية.

(ج) - تكون الفضلة مولدة مباشرة بواسطة قاعدة إعادة الكتابة.

في الواقع لقد نظر "تشومسكي" إلى هذه الحالات (أ - ب - ج) على أساس اختيار حالة واحدة فقط، ولما كان مهتماً هذه المرّة -على غير العادة- باللغة الإنجليزية، فإنّ احتفاظه بالاحتمال الثالث يبدو أكثر قرباً

ومنطقية، ذلك لاعتبارات استدلالية استمدت من اللغة الإنجليزية خصوصا عند النظر إلى وضعية العلاقة بين الأفعال وما يقابلها من الأسماء⁽³³⁾.

ومن هنا نستخلص أن "تشومسكي" لم يضع حلا نهائيا للمشكلة الدلالية، وقد بدأ تفكيره يتجه نحو إعادة تقليب مسألة الدلالة على وجوها ليعدها مرة أخرى وأخرى، الأمر الذي سيؤدي به إلى إلغاء بعض القواعد واستبدالها بقواعد أخرى تجنب ذلك التمييز الصارم بين البنية السطحية والعميقة، يقول مازن الوعر "لقد حاول "تشومسكي" للتغلب على هذه المشكلات الدلالية أن يربط التمثيل الدلالي بالبنية العميقة والبنية السطحية على حد سواء، وذلك من خلال تقديم نوعين اثنين من القواعد الدلالية..⁽³⁴⁾ فالقاعدتان اللتان قصدهما الوعر في -سياق القول السابق- يمكن تصنيفها ضمن الفرضية التفسيرية.

خلاصة:

لقد استطاع في البداية كل من كاتز وفودور من إقناع التوليديين بأهمية الدلالة ليس على مستوى التحليل التوليدي التحويلي فقط، وإنما -أيضا- على مستوى التحليل اللغوي عامة، وقد استجاب في البداية إلى هذه الدعوة بوسطال الذي حاول بمعية كاتز تعميق طرح الدلالة في القواعد التوليديّة التحويلية، وتبعهما بعد ذلك تشومسكي وكل هؤلاء العلماء بطرح نماذج متكررة ومتفرعة كلّها تأخذ النظرة التأويلية كأساس لهم في البحث عن الوسائل العلمية الكافية لتحليل المعنى وتقعيده.

إنّ كلّ هذه التفرعات والتعديلات التي التمسنا أثرها في فكر مازن الوعر سيكون لها قيمة علمية متميزة -خصوصا- ما يتعلق بالمدرسة الدلالية التوليديّة، فهذه المدرستان ستمنحان مازن الوعر وغالب الظن الدرس الدلالي العربي إجمالا كلّ الفرضيات والمقاربات الكفيلة التي تحتاج إلى موقف علمي من نوع ما، حتى تُكيّفها جميعا مع نظرية النحو العربي الواسع والأصيل في نظرية واحدة.

الإحالات والهوامش:

- 1- جون ليونز، نظرية تشومسكي اللغوية، تر: حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1993م، ط1، ص270 - بتصرف.
- 2- مازن الوعر، دراسات نحوية ودلالية وفلسفية في ضوء اللسانيات المعاصرة، دار المتنبي، سوريا، 2001م، ط1، ص30
- 3 - المرجع السابق، ص31.
- 4 - خالد خليل هويدي، التفكير الدلالي في الدرس اللساني العربي الحديث: الأصول والاتجاهات. الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، 2012م، ط1، ص26-27.
- 5 - جماعة من المؤلفين، المعجم الموحد لمصطلحات اللسانيات، مطبعة النجاح للملايين، الدار البيضاء، المغرب، 2002، ط2، ص134.
- 6 - كمال بشر، دراسات في علم المعنى، دار المعارف، القاهرة مصر، 1986، ط9، ص138.
- 7 - أحمد مومن، اللسانيات: النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007م، ط3، ص248 - بتصرف.
- 8 - مازن الوعر، نحو نظرية لسانية عربية حديثة لتحليل التراكيب الأساسية في اللغة العربية، دار طلاس للنشر، سوريا، 1986م، ص57.
- 9 - المرجع السابق، ص54.
- 10 - المرجع السابق، ص ن.

- 11 - مازن الوعر، مقال: "النظريات النحوية والدلالية في اللسانيات التوليدية التحويلية: محاولة لسبرها وتطبيقها على النحو العربي" العدد 6، مركز البحوث العلمية والتقنية لترقية اللغة العربية، الجزائر، 1982م، ص 34 - بتصرف.
- 12 - جماعة من المؤلفين، المعجم الموحد لمصطلحات اللسانيات، ص 45.
- 13 - عبد المجيد جحفة، مدخل إلى الدلالة الحديثة، دار توبقال، المغرب، 2000م، ط1، ص 61.
- 14 - جماعة من المؤلفين، المعجم الموحد لمصطلحات اللسانيات، ص 120،
- 15 - عبد المجيد جحفة، مدخل إلى الدلالة الحديثة. ص 61
- 16 - وكذلك فإنه لم يسع جاهدًا إلى تطبيق إجراءاتها على التراكيب الأساسية في اللغة العربية، إلا مرتين في كتابه "نحو نظرية لسانية عربية حديثة لتحليل التراكيب الأساسية في اللغة العربية" (ص 54)، وكان ذلك من باب السرد التاريخي والعرض المنهجي لانبعاث الدرس الدلالي التوليدي التحويلي.
- 17 - أحمد مومن، اللسانيات النشأة والتطور. ص 232
- 18 - مازن الوعر، نحو نظرية لسانية عربية حديثة لتحليل التراكيب الأساسية في اللغة العربية. ص 55.
- 19 - مازن الوعر، دراسات لسانية تطبيقية. ص 45.
- 20 - أحمد مومن، اللسانيات؛ النشأة والتطور، ص 232.
- 21 - عبد المجيد جحفة، مدخل إلى الدلالة الحديثة. ص 67.
- 22 - المرجع السابق، ص 69. بتصرف.
- 23 - المرجع السابق، ص 69.
- 24 - المرجع السابق، ص 70 بتصرف
- 25 - مازن الوعر، نحو نظرية لسانية عربية حديثة لتحليل التراكيب الأساسية في اللغة العربية. ص 56
- 26 - أحمد مومن، اللسانيات النشأة والتطور، ص 233.
- 27 - مازن الوعر، نحو نظرية لسانية عربية حديثة لتحليل التراكيب الأساسية في اللغة العربية. ص 60
- 28 - مازن الوعر المرجع نفسه ص ن.
- 29 - محمد الشكري، دروس في التراكيب بين النظرية التوليدية التحويلية والنحو الوظيفي المعجمي، مطبعة الكرامة، المغرب، 2005م، ط1 ص 88
- 30 - مازن الوعر، نحو نظرية لسانية عربية حديثة لتحليل التراكيب الأساسية في اللغة العربية. ص 60
- 31 - المرجع السابق. ص ن بتصرف.
- 32 - نعوم تشومسكي، نموذج (1967- 1970)، نقلا عن: محمد الشكري، دروس في التراكيب. ص 112.
- 33 - مازن الوعر، نحو نظرية لسانية عربية حديثة لتحليل التراكيب الأساسية في اللغة العربية. ص 62، كذلك للمؤلف نفسه: دراسات لسانية تطبيقية، ص 42، وللمؤلف نفسه، دراسات نحوية ودلالية وفلسفية في ضوء اللسانيات المعاصرة. ص 66- 67، وكلها بتصرف.
- 34 - مازن الوعر، دراسات لسانية تطبيقية. ص 47- 48 - بتصرف.

المحور الثالث : الدراسات القانونية

مسؤولية الدولة عن الأخطاء القضائية والتعويض عنها في القانون الجزائري

الأستاذ صحي محمد أمين

أستاذ الحقوق

جامعة جيلالي ليابس سيدي بلعباس

ملخص:

إن الدولة ليست شخصاً طبيعياً يمكن إسناد الخطأ إليه، بل هي شخص معنوي يؤدي نشاطه المرفقي بواسطة أشخاص طبيعيين، لذا فإن مسؤولية الدولة عما يرتكبه هؤلاء الأشخاص من أفعال غير مشروعة تقوم إسناداً إلى ما يوجد من تلازم موضوعي في العلاقة بين الدولة وموظفيها، ذلك أن مبدأ عدم مسؤولية الدولة متأصل، دعمته أسباب وعوامل جعلت من العسير خرقه أو نقضه وسارت عليه القوانين الوضعية في دول العالم بدون استثناء، وهذا هو المبرر للرفض والاعتراض الشديد لإقرار مسؤولية الدولة عن أخطاء موظفيها القضائية. فإقرار المسؤولية يتنافى مع أساسين من أسس الدولة ذاتها ألا وهما السيادة، حجية المقضي. إلا أن هذا لا ينفي تطبيق قواعد القانون الإداري عن مسؤولية الدولة في ميدان القضاء. لقد أقر المشرع الجزائري مبدأ مسؤولية الدولة عن تعويض المتضررين نتيجة الخطأ القضائي وذلك في مختلف الدساتير الجزائرية سواء ما تعلق بالحبس التعسفي أو التحيز أو غير ذلك من الأخطاء القضائية.

الكلمات المفتاحية: الدولة، الأخطاء القضائية، المسؤولية، التعويض

مقدمة:

إن الدولة ليست شخصاً طبيعياً يمكن إسناد الخطأ إليه، بل هي شخص معنوي يؤدي نشاطه المرفقي بواسطة أشخاص طبيعيين، لذا فإن مسؤولية الدولة عما يرتكبه هؤلاء الأشخاص من أفعال غير مشروعة تقوم إسناداً إلى ما يوجد من تلازم موضوعي في العلاقة بين الدولة وموظفيها. والدولة كشخص معنوي ليس له جسد ولا روح تعبر بهما فهو إرادتها المباشرة بل يتم ذلك عن طريق كما أشرنا إلى أفراد تستخدمهم فيضعون نشاطهم وإرادتهم في خدماتها، والقضاء مرفق من مرافق الدولة له أفراد تستخدمهم لتحقيق أهداف هذا المرفق، كالقضاة وأعضاء النيابة العامة وأعاون القضاء ككتاب الضبط والمحضرين والخبراء وموظفو السلطة القضائية كغيرهم من الموظفين معرضين للوقوع في الخطأ.

وعند ارتكاب الخطأ يلاحظ أن هناك شخصاً معنوياً ينظر على أنه الشخص الذي يجب عليه أن يتحمل مسؤولية التعويض عما نتج من ضرر الغير⁽¹⁾.

إلا أن المبدأ أنكره وأرفض الاعتراف والعمل به لوجود عقبات نظرية وعملية تقف حاجزاً أمام أعماله، إلا أن المساهمات الفقهية وأعمال القضائية حطمت هذه الحواجز وأقرت مسؤولية الدولة عن أخطاء

موظفيها القضائية ونشأ على إثره دعوى تهدف إلى مقاضاة عما يرتكبونه من أخطاء تسمى بدعوى المخاصمة، وكذا دعوى التماس إعادة النظر التي تلزم الدولة بتعويض الشخص المبدأ مادياً ومعنوياً.

وسعيّاً من المشرعين وحرمانهم على إقامة العمل وكسب ثقة المواطنين بالقضاء والقضاة أوجدوا طرقاً لتصحيح الأخطاء القضائية والتعويض عن الحبس المؤقت والرقابة القضائية.

المحور الأول: مسؤولية الدولة عن أخطاء موظفيها.

إن مبدأ عدم مسؤولية الدولة متأصل، دعمته أسباب وعوامل جعلت من العسير خرقه أو نقضه وسارت عليه القوانين الوضعية في دول العالم بدون استثناء، وهذا هو المبرر للرفض والاعتراض الشديد لإقرار مسؤولية الدولة عن أخطاء موظفيها القضائية، فتلك الأسباب والعوامل وقفت حائلاً دون تحقيق المسؤولية وبعد النداءات المذكورة والمتعددة لإنكار مسؤولية الدولة، كرس هذا المبدأ، وإن كان على سبيل الاستثناء ممهداً له مندوب الحكومة Dévolove في قضية يود سنة 1951 ليبقى المشكل مطروحاً بالنسبة للمتضررين من الحبس المؤقت، والذي رفضت الدولة أن تكون مسؤولية عن تعويضهم، لتعرف هذه المشكلة انفراجاً وبقن، مبدأ التعويض عن الحبس المؤقت في دساتير وقوانين عدة أولها فرنسا.

المطلب الأول: مبررات عدم مسؤولية الدولة عن الأخطاء القضائية.

لقد ساد مبدأ عدم مسؤولية الدولة عن الأخطاء القضائية لفترة طويلة، ومازال كذلك، وقد كان معتمداً في مختلف الشريعات الوضعية.

ففي ظل النظام الفرنسي استبعدت فكرة مسؤولية الدولة عن أعمال سلطاتها القضائية معتمدة على شعار أن الملك لا يسيء وظل هذا المبدأ مكرساً حتى بعد الثورة الفرنسية 1787 وقد اتفق كل من "ديجي" و"لافير" بأن سيادة الدولة تتفانى مع مبدأ مسؤوليتها حيث قال "لافير" إن ما تتميز به سيادة الدولة هو ما تفرض نفسها على كل شخص دون تعويض، وهناك عدة عوامل زكت هذا المبدأ وجعلته سائداً إلى وقتنا هذا، منها ما هو نظري ومنها ما هو عملي.

الفرع الأول: الأسباب النظرية لعدم مسؤولية الدولة.

1.1 كون مرفق القضاء له خصوصية تجعله يختلف عن المرافق العامة الأخرى، فهو يملك حياة المواطنين بين يديه وشرفهم وحررياتهم، وقيامه بمهام صعبة ومعقدة، وبمجرد الخطأ من جانبه يؤدي إلى إلحاق أضرار وخيمة بالأفراد لا يمكن جبرها بأي حال من الأحوال، على سبيل المثال رد الاعتبار لا يعيد البراءة للمحبوس البريء، كما أن التشريع لا يلغي الحبس المؤقت، ناهيك عما يستفيد منه هذا المرفق

فيجعله بعيداً عن كل الضغوط، وتترجم هذه الحماية في استقلالية السلطة القضائية، وقد ذهب المشرع الجزائري إلى أبعد من ذلك حيث نص في المادة 117 قانون العقوبات.

ونحن عندما نتحدث عن استقلال القضاء فإننا نقصد استقلال القضاة، وذلك بما لديه من ضمانات أساسية، تتمثل في عدم قابلية العزل، إلا أن المشرع الجزائري قد أجاز عزل القاضي كعقوبة تأديبية⁽²⁾.

2.1 إقامة مسؤولية الدولة عن الأخطاء القضائية الصادرة عن السلطة القضائية يؤدي إلى المساس بحرية القاضي، مما يقف عائقاً أمام القيام بمهامه وواجباته خوفاً من شبح المسؤولية، وهذا ما جاء في حكم محكمة الإسكندرية الصادر في 27-04-1957 والذي جاء به "... ليس أكثر تعطيلاً للعدالة، بل إنه ليس أبلغ خطراً عليها منفتح الباب على القاضي يعتبر حساب المتورين ممن يحتكمون إليه أو ممن يقدمون له ليحكم فيهم، للتشفي عنه للفض من كرامته فيلتمسون أدلة، ويضربون إدعاءات بغير هوادة يهونون من شأنها لعلهم يجدون مخرجاً مما قض به من النظر بالشكاية للقاضي.

3.1 إن الضمانات الممنوحة للمتقاضين لأجل نفاذ السلطة القضائية في الأخطاء كاستعمال وسائل الطعن المقررة قانوناً، وهذه الضمانات منها ما هو متصل بمرفق القضاء ومنها ما هو اختياري. الضمانات المتصلة بمرفق القضاء: وتتمثل في المعرفة القانونية والتي تسد على مؤهلات لشغل منصب القضاء كالخبرة إلى جانب النزاهة وحسن أدائه لوظيفته وتحري الحقائق ووضع من الإجراءات ما يكفل عدم التسرع ومنع الوقوع في الخطأ، كما أقر طرق الطعن في الأحكام، حتى يكون الحكم يحق عنواناً للحقيقة.

ضمانات متصلة بالمتقاضي: والتي تستبعد بسببها مسؤولية الدولة عن الأخطاء القضائية ومفادها أن المتقاضين يلجئون إلى القضاء باختيارهم وهذا يعكس الإدارة التي تحيز المنتفعين اللجوء إليها، فالقضاء لا يتدخل إلا بطلب من الأطراف، مع أن هذه الحجة مردود عليها وذلك فيما يتعلق بالقضاء الجزائري.

4.1 هناك أساسين آخرين بسند إليهما لإقرار عدم مسؤولية الدولة عن أعمال سلطتها القضائية، وهي فكرة حجية الشيء المقضي فيه.

فكرة السيادة: إن السيادة هي خاصية للدولة وبالتالي لا بد من عدم مساءلتها عن تصرفاتها، وهذا المبدأ اعتنقه العميد هوريو الذي يرى أن مساءلة الدولة من شأنه أن يعيق قيامها بمهامها على أكمل وجه، وأن الدولة هي التي تحكم وعندما تحكم يجب أن تكون بمأمن عن كل رجوع عليها من جانب الأفراد.

فكرة حجية الشيء المقضي فيه: إن الأحكام والقرارات الصادرة عن الجهات القضائية تعتبر عنواناً للحقيقة، ومظهراً من مظاهرها، وبالتالي لا يجوز مناقشتها، والعمل بعكس هذا المبدأ يؤدي إلى عدم الاستقرار في

المراكز القانونية وتهديداً مستمراً، وهذا ما ذهب إليه علماء أصول الفقه الإسلامي حيث استقروا على ضرورة حمل الحكم القضائي على الصحة من حيث الظاهر بمعنى أن الحكم يجب تنفيذه والعمل به واعتباره حجة صحيحة عادلة حتى لا يقوم الدليل على خلاف هذا وما استقر عليه الفقه الإسلامي في هذا الصدد تحقق مصلحتين أساسيتين:

1. المصلحة العامة المتمثلة في استقرار الحقوق والمراكز القانونية التي تؤكد أحكام القضاء وهذا الاستقرار يدعم بدوره ثقة الجماعة بالقضاء.
2. مصلحة الفرد المتمثلة في إعادة النظر في الحكم الصادر ضده إذا ظهرت أدلة وحجج كافية بوضع بطلانه ومخالفته الحق والعدل.

الفرع الثاني: الصعوبات التي تقف عائقاً أمام إقرار مسؤولية الدولة.

1.1. عدم اختصاص القضاء الإداري، ويعود السبب في ذلك إلى مبدأ الفصل بين السلطات هذا المبدأ يعود من المبادئ الأساسية في القانون العام ويعود الفضل في ظهوره إلى الفقيه الفرنسي مونتسكيو في كتابه "روح القوانين" ومفاده أن كل سلطة تختص بمجالات واختصاصات مهنية لا يجب تجاوزها وامتد هذا المبدأ ليشمل الفصل بين الهيئات الإدارية والقضائية.

2.1. عدم اختصاص القضاء العادي في مساءلة الدولة بسبب غياب النصوص أو بتعبير آخر غياب نظرية عامة لمسؤولية الدولة عن الأخطاء التي ترتكب نتيجة أخطاء موظفيها الإداريين⁽³⁾.

هذه إذن الأسباب التي تقف عائقاً أمام قيام مسؤولية الدولة عن الأخطاء الصادرة عن السلطة القضائية، رغم مبدأ عدم مسؤولية الدولة عن الأخطاء القضائية التي ترتكب نتيجة التسيير المعيب لمرفق القضاء يعتبر دخليلاً على العالم العربي الإسلامي، باعتبار أن الحضارة الإسلامية هي أول الحضارات التي أقرت مسؤولية الدولة عن أعمال سلطاتها القضائية إلا أن تعريف الشريعة الإسلامية عن مقصودها الصحيح وتشويه الدين الإسلامي وانقسام هذا العالم إلى دويلات مما تسبب في ضعفه واحتلاله من طرف الدولة الغربية لتكريس هذه الأخيرة مبادئها القانونية والقضائية أدى إلى فرض عدم المسؤولية.

المطلب الثاني: مسؤولية الدولة عن الأخطاء القضائية. كان التخلي عن مبدأ عدم مسؤولية الدولة عن أعمال سلطاتها القضائية ثمرت تطور طويل وأمنية طالما دعا إليها الفقهاء ورجال القانون، وقد مهد لهذا المبدأ المندوب الفرنسي للحكومة Devolove في القضية المعروفة "بود" سنة 1951 حيث طرح بأنه يمكن تقرير مسؤولية الدولة على غرار مسؤولية الدولة الإدارية، وهذا ما دعا إليه "ديجي" بقوله: «إذا كانت السيادة الحقيقية فإنها تتجلى بصورة واضحة في العمل القضائي عنه في العمل الإداري، ولا يوجد أي مبرر للاعتراض عن عدم مسؤولية الدولة عن أعمال السلطة القضائية...» لينظم إلى هذا الرأي المحامي العام

الفرنسي Dupin الذي رأى بأنه بالإمكان تطبيق قواعد القانون الإداري عن مسؤولية الدولة في ميدان القضاء العادي حيث أدلى بأنه لا توجد هوة بين القانون الإداري والقانون الخاص الذين يمثلان فرعين في نظام قانوني واحد وهذا رد على مبرر غياب نظرية عامة بمسؤولية الدولة عن أعمال السلطة القضائية، كما تساءل الفقيه "فيدل" بقوله: «أين كتبت بأن الدولة غير مسؤولة وخاصة بالنسبة للأضرار التي ترتكب بسبب السير المعيب لمرفق القضاء».

ونحن نؤيد هذا الرأي الرامي إلى إمكانية المحاكم العادية من تطبيق قواعد القانون الإداري لمسئلة الدولة عن أخطاء موظفيها القضائية، والفعل أمام القضاء الإداري عن إقامة مسؤولية الدولة عن الأخطاء القضائية، احتراماً لمبدأ الفصل بين السلطات، وعدم اختصاص القضاء العادي بسبب غياب نصوص تشريعية يقضى بموجبها الحكم على الدولة بسبب السير المعيب لمرفق القضاء.

إلا أن نداءات الكتاب ومبدأ سيادة القانون أديا إلى إرغام المشرعين إعادة النظر إزاء هذا المرفق السلبي والمتصلب، فأوردوا على مبدأ عدم مسؤولية الدولة عن الأخطاء القضائية استثناءات تتمثل في ثبوت مسؤولية الدولة عن التعويض بعد إعادة النظر في حكم المتضمن خطأ قضائي، حيث أصدر المشرع الفرنسي قانوناً بهذا الشأن في 18 جوان 1895 وكذلك قانون 7 فيفري 1993 المتعلق بضمانات الحريات الفردية والمنشئ لمسؤولية الدولة الناتجة عن الحبس المؤقت التعسفي.

المطلب الثالث: موقف المشرع الجزائري. لقد أقر المشرع الجزائري مبدأ مسؤولية الدولة عن تعويض المتضررين نتيجة الخطأ القضائي وذلك في مختلف الدساتير الجزائرية حيث نصت المادة 47 من دستور 1976، «يترتب على الخطأ القضائي تعويض من الدولة...» وعلى غرار الدستور 1989 – 1996 وذلك وفق ما يقرره القانون إلا أن المشرع الجزائري لم يصدر أي قانون يحدد كيفية التعويض باستثناء القانون رقم 86- 23 المؤرخ في 4 مارس 1986 المعدل والمتمم للمادة 531 قانون الإجراءات الجزائرية يرتب المسؤولية في تعويض المحكوم عليه والتصريح ببراءته وتمنحه هو وذوي حقوقه تعويضات عن الضرر المعنوي والمادي الذي نسب فيه حكم الإدانة.

كما نص المشرع الجزائري على تعويض معنوي للمتضرر على الحبس المؤقت التعسفي في المادة 125 مكرر 4 المعدلة بالقانون رقم 26- 05 المتعلق بالإجراءات الجزائرية بأنه يجوز لكل متهم انتهت محاكمته بالتسريح أو البراءة أن يطلب من الجهة القضائية التي أصدرت هذا الحكم أو الأمر بنشره حسب الوسائل التي يراها مناسبة، وقد عدلت هذه المادة بمادة أخرى تجعل الشخص الذي كان محل حبس مؤقت غير مبرر يستفيد من تعويض مادي، ثم جاء القانون رقم 01- 08 يعدل ويتمم المادة 125 مكرر في مادته

137 مكرر التي تنص على منح تعويض مادي للمتهم الذي كان محل حبس مؤقت غير مبرر خلال متابعته أو البراءة إذا تسبب له ضرر ثابت⁽⁴⁾.

إن هذا التعويض تمنحه لجنة التعويض والتي مازالت قيد الإنشاء، وعلى غرار المشرعين الفرنسي والمصري، وأقر المشرع الجزائري بدعوى المخاصمة ودعوى التماس النظر إعادة النظر في قانون الإجراءات المدنية في المادة 214 والمادة 303. وتجدر الإشارة أن المشرع الجزائري أقر دعوى المخاصمة لكنه لم يشر إلى مسؤولية الدولة.

الفرع الأول: المسؤولية الجزائية. تنص المادة 132 من قانون العقوبات على العقوبة التي تسلط على القاضي حين يتحيز لصالح أحد الأطراف أو ضده، وقد جاءت هذه المادة عامة لتشمل كل حالات الانحياز.

وتنص المادة 120 من القانون نفسه على معاقبة القاضي عند قيامه بإتلاف أو إزالة، بطرق الغش أو بنية الإضرار بوثائق أو سندات أو عقود كانت في عهده بهذه الصفة وسلمت له بسبب وظيفته.

الفرع الثاني: المسؤولية التأديبية. يعتبر خطأ تأديبياً كل تقصير يرتكبه القاضي إخلال بواجباته وبمجرد ارتكاب خطأ جسيم سواء تعلق الأمر بإخلال القاضي بواجب مهني أو ارتكابه جريمة من جرائم القانون العام مخلة بشرف المهنة ولا تسمح بانتقاله في منصبه ويتعين على وزير العدل أن يصدر قرار بإيقافه عن العمل، وبعد ذلك يقوم بإحالة ملف المتابعات التأديبية في أقرب ممكن إلى المجلس الأعلى للقضاء وتتمثل هذه العقوبات التأديبية المطبقة على القضاة كما يلي:

1. عقوبات الدرجة الأولى: «الإنذار والتوبيخ».
2. عقوبات الدرجة الثانية: «الإيقاف المؤقت عن العمل، التنزيل من الدرجة الواحدة إلى ثلاث درجات، الشطب من قائمة التأهيل».

3. عقوبات الدرجة الثالثة: «سحب بعض الوظائف، الإحالة الإجبارية على التقاعد، والعزل».

الفرع الثالث: المسؤولية المدنية "مخاصمة القاضي". يمكن التمييز بين فرعين من التصرفات التي يجربها القاضي، وهي:

- أ. التصرفات التي يجريها باعتباره فرداً عادياً دون أن تكون لها أية علاقة بوظيفته.
- إن القاعدة هي مساءلة كل فاعل عن الضرر الذي يحدثه (المادة 124 قانون مدني) وتطبق على كل تصرف ضار يرتكبه القاضي باعتباره فرداً عادياً، أما الأفعال التي تصدر عن القاضي أثناء ممارسة مهامه كقاضي فلا تطبق بشأنها هذه القاعدة لأن ذلك لو حدث سوف ينشر الذعر في نفس القاضي ويشغله عن أداء مهامه، وخاصة إذا علمنا أن كثيراً من المحكوم عليهم يعتقدون أنهم ضحايا لأخطاء القاضي، هذا فضلاً عن السماح للمتقاضين برفع دعوى ضد القاضي بسبب كل خطأ أو إهمال يحتمل

وقوعه أثناء قيامه بوظيفته سينتهي إلى إهدار حجية الشيء المحكوم فيه. وللتوفيق بين كل من القاضي والمتقاضي، قررت التشريعات الحديثة دعوى خاصة لمساءلة القاضي تسمى "دعوى المخاصمة"⁽⁵⁾.

المحور الثاني: التعويض عن الأخطاء القضائية وأساليب تصحيحها. إن أبرز ضمان يقرره القانون لحماية الحريات والحقوق الفردية ولتلاقي ما يمكن أن يشوب الأحكام القضائية من خطأ نتيجة لما يعرف من ذاته ونسبية القاضي كشخص يلزمه ضعفه وقلة معلوماته، ولذلك أوجب وأوجد المشرع طرقاً للطعن في الأحكام كضمان للمحكوم عليهم ضد أخطاء القضاة ومن جهة ثانية فإن إعادة طرح القضية على القضاء من جديد تكفل جعل الحقيقة القضائية أقرب ما تكون إلى الحقيقة الواقعية وتدعو الثقة في حجية الأمر المقضي فيه.

وينص القانون على سبيل الحصر على طرق الطعن العادية وطرق الطعن غير العادية، فنجد الطرق العادية تمتاز بالأثر الناقل للطعن بمعنى أن المحكمة المختصة بالطعن تعيد بحث القضية برمتها من جديد فهي تجعل التقاضي يتم على درجتين ضمان لتحقيق محكمة الخصوم عن طريق توفير أكبر قدر ممكن من العدالة بالإضافة إلى طرف الطعن غير العادية التي تضمن سلامة الأحكام مطابقتها للقانون وبالتالي ضمان الحقوق والحريات الفردية (هذا فيما يخص الطعن بالنقض) كما يهدف التماس إعادة النظر إلى إبراز الحقيقة الموضوعية وتغليبها على الحقيقة الشكلية المستفادة من قوة الأمر المقضي حيث توجب العدالة هذا التغليب هذا عن طرق الطعن .

المطلب الأول: أساليب تصحيح الأخطاء القضائية. إن طرق الطعن في الأحكام القضائية هي الوسائل التي قررها القانون لتمكين المحكوم عليه في الحكم القضائي من إصلاح الأخطاء المحتملة من القاضي الذي أصدره أثناء نظر النزاع إذا أخطأ القاضي في استخلاص الوقائع ، أو في تقديرها أو استخلاص النتائج كما قد يخطأ في تطبيق القانون، ونلاحظ أن طرق الطعن في الأحكام القضائية تهدف إلى التوفيق بين الاعتبارات المختلفة والمصالح المتعارضة.

ولمراعاة المصلحة العامة يجب احترام الأحكام القضائية وعدم إلغائها ولذلك للحفاظ على استقرار المعاملات إضافة إلى المصلحة الخاصة التي يجب الإشارة إليها وذلك لمراعاة جانب الخصوم عن طريق تأمينهم من أخطاء القضاة وإعطاء المحكوم عليه فرصة إعادة فحص النزاع لإصلاح تلك الأخطاء وذلك عن طريق طرق معينة للطعن في الأحكام القضائية، وذلك طبقاً للإجراءات والمواعيد المنصوص عليها في القانون فإذا انقضت هذه المواعيد فإن الحكم القضائي يصبح عنواناً للحقيقة⁽⁶⁾.

ويجب الإشارة إلى أنه وجب توافر شروط في الطاعن أنه يجب أن يكون طرفاً في الخصومة القضائية التي فيها الحكم المطعون فيها وأن يكون للطاعن مصلحة في الطعن في الحكم القضائي الصادر عليه والمراد الطعن فيه وأن يكون الطعن قد قبل الحكم القضائي المراد الطعن فيه.

الفرع الأول: طرق الطعن الإدارية. إذا كان محل الطعن حكماً ابتدائياً أو غير نهائي كان طريق الطعن عادياً، وطرق الطعن العادية هي:

الاستئناف والمعارضة: وهما طريقان من شأنهما إعادة طرح القضية برمتها من جديد أمام القضاء المطعون أمامه في الحكم فيهما طريقان عاديان، ولقد أجاز القانون اللجوء إليهما أياً كان وجه تظلم الطاعن ولأن المقصود منها تجديد النزاع وإعادة الحكم فيه.

1. المعارضة: هي طريق عادي من طرق الطعن حيث يتمكن المحكوم عليه بمقتضاها من إعادة النظر في الدعوى أمام نفس المحكمة التي أصدرت الحكم.

والمعارضة إن كانت طريقاً عادياً للطعن في الأحكام إلا أنها تقتصر على نوع معين من هذه الأحكام التي هي الأحكام الغيابية، وبذلك منح المشرع الجزائري المتهم الذي صدر حكم غيابي ضده ولمحضر هذا الأخير المحاكمة حق المعارضة لإبداء دفاعه أمام المحكمة المختصة التي أصدرت الحكم موضوع المعارضة والمعارضة تقتصر على الأحكام الغيابية الصادرة في مواد الجرح والمخالفات أياً كانت المحكمة التي أصدرتها وقد أجاز المشرع الجزائري الطعن في المعارضة في المادة 407 إلى المادة 415 من قانون إجراءات جزائية. **صفة الطاعن في المعارضة:** نصت المادة 413 من قانون إجراءات جزائية تلغي المعارضة الصادرة من المتهم الحكم الصادر غيابياً حتى بالنسبة للقاضي له في شأن طلب المدعي المدني...».

إذن حق الطعن في المعارضة يثبت للمتهم والمدعي المدني والمسؤول بالمعارضة وهذا طبقاً للمادة 413 من قانون الإجراءات الجزائية، ونلاحظ أن حق المعارضة في الأحكام الغيابية ما يمنحه المشرع للنياحة العامة، وهكذا نستطيع القول أن للمتهم حق المعارضة في الحكم الغيابي الصادر ضده سواء في الدعوى العمومية أو الدعوى المدنية معاً، وبذلك يعاد النظر من جديد في القضية ويصبح الحكم كأنه لم يكن، أما المعارضة التي يقوم بها المدعي المدني أو المسؤول عن الحقوق المدنية فلا أثر لها إلا على ما تعلق بالحقوق المدنية ويريد أن نقول بصفة الطاعن أو الحق في المعارضة هو ثبوت هذا الحق لأطراف الخصومة الذين كانوا مذكورين بالأسماء والصفات في الدعوى (باستثناء النيابة العامة) وهذا يعني أن الأطراف الغير مذكورة أسمائهم في ملف القضية لا يجوز لهم الطعن بالمعارضة.

أما فيما يخص إجراءات وميعاد الطعن بالمعارضة فإنها تمنح بكل وسيلة إلى النيابة العامة بكتاب موصي عليه بعلم الوصول، أما المعارضة القاصرة على ما قضي به الحكم من الحقوق المدنية فيتعين على

المتهم أن يقوم بتبليغ المدعي المدني مباشرة بها ولقد حدد القانون موعداً تقبل فيه المعارضة في ظرف 10 أيام من تاريخ تبليغ الحكم للمتهم شخصياً وتمتد هذه المهلة إلى 60 يوم إذا كان الطرف المتخلف يقيم خارج الإقليم الوطني (المادة 411 قانون إجراءات جزائية) والنص صرح في أن المدة لا تحسب إلا بعد الإعلان لأن يوم التبليغ لا يحسب وإذا صادف آخر الميعاد يوم عطلة رسمية امتد إلى أول يوم عمل بعدها، أما فيما يخص إعلان الحكم الغيابي يجوز أن يكون نص على النموذج الذي يقدره وزير العدل.

أما فيما يخص جزاء التخلف عن شروط المعارضة: يترتب على تخلفها هي تلك الشروط المنصوص عليها في قانون الإجراءات الجزائية سواء المتعلقة بصفة المعارض أو الطاعن أو المتعلقة بالأحكام موضوع الطعن بالمعارضة إذ لا تكون المعارضة مقبولة قانوناً إذا تخلف شرط من الشروط الجوهرية المذكورة أعلاه، وبالتالي تكون المعارضة غير مقبولة وغير جائزة قانوناً وبالتالي وجب على المحكمة أن تقضي بعدم قبولها شكلاً.

آثار المعارضة: يترتب على المعارضة آثاران:

1. وقف تنفيذ الحكم المعارض فيه: وهذا ما جاءت في نص المادة 409 من قانون إجراءات جزائية "يصبح الحكم الصادر غيابياً كأن لم يكن بالنسبة لجميع ما قضي به إذا قدم المتهم معارضة في تنفيذه" هذا يعني أن الحكم الغيابي يصبح كأن لم يكن إذا قام المتهم بمعارضة في المهلة القانونية المنصوص عليها شرعاً والمقدرة بعشرة أيام من تاريخ تبليغ الحكم الغيابي للمتهم.

2. إعادة الخصومة أمام المحكمة: بمجرد أن تحصل المعارضة لا يسقط الحكم الغيابي بل يتوقف مصيره على الفصل في المعارضة، كل ما يترتب على المعارضة أن تعود الدعوى إلى المحكمة التي قضت فيها غيابياً ثم تتحدد سلطتها بحسب ما إذا حضر المعارض أو تغيب في الجلسة المحددة للنظر في المعارضة على التفصيل الآتي:

❖ حيث أنه إذا حضر الجلسة المحددة لنظر المعارضة يجب على المحكمة إعادة النظر في الدعوى هذا ولو تخلف المعارض عن الحضور في الجلسات التالية فالمعارض الذي يحضر الجلسة أو أكثر من جلسات المعارضة يجب أن لا يحرم من إعادة فحص موضوع قضيته بمعرفة المحكمة التي حكمت عليه⁽⁷⁾.

أما إذا تغيب المعارض عن الجلسة المحددة لنظر الدعوى دون عذر شرعي فإنه لا يترتب على المعارضة إعادة خطر الدعوى من جديد، بل يجب على المحكمة أن تحكم باعتبار هذه المعارضة كأن لم تكن وهذا ما جاء في نص المادة 413 قانون إجراءات جزائية.

2. الإستثناء: إن التقاضي على درجتين يعد من المبادئ الأساسية في النظام القضائي حيث أنه يوفر ضمانات قوية لحسن سير العدالة ويؤدي إلى تدارك أخطاء القضاة وينبهمهم بالعناية بادعاءات الخصوم

والسبب راجع إلى أن الحكم القضائي سيكون محلاً للمراجعة أمام محكمة أعلى من التي أصدرته للتأكد من أن هذه المحكمة أول درجة طبقت صحيح حكم القانون على القضية المعروضة أمامها.

فالاستئناف طريق طعن عادي في الأحكام الصادرة من محكمة الدرجة الأولى لمحكمة جناح أو محكمة مخالفات والهدف من ذلك هو طموح الدعوى من جديد أمام المجلس القضائي بهدف إلغاء الحكم أو تعديله إلا أن التقاضي على درجتين له عيوب تتمثل في تطويل فترة التقاضي وفي بعض الأحيان عدم الوصول على تطبيق القانون.

الأحكام التي يجوز إستئنافها: تكون قابلة للاستئناف:

1. الأحكام الصادرة من أحكام الجناح: وهذا ما نصت عليه المادة 416 على أنه يجوز استئناف الأحكام الصادرة في مواد الجناح دون أي قيد أو شرط دون الأحكام التحضيرية أو التمهيدية التي فصلت في مسائل عارضة أو دفع أو بعد الحكم الصادر في الموضوع وفي الوقت نفسه مع استئناف ذلك الحكم م 427.

2. الأحكام الصادرة في مواد المخالفات: لقد وضع المشرع شروط موضوعية لاستئناف الأحكام الصادرة في مواد المخالفات وهذا ما جاء في نص المادة 416 من قانون إجراءات جزائية وتخلص هذه الشروط فيما يلي:

- إذا قضت هذه الأحكام بعقوبة الحبس.

أو بعقوبة غرامة تتجاوز 100 دينار

أو كانت العقوبة المستحقة تتجاوز الحبس 5 أيام.

من له حق الاستئناف:

جاء في نص المادة 417 من قانون الإجراءات الجزائية تتعلق بحث الاستئناف:

1. المتهم.

2. المسؤول عن الحقوق المدنية.

3. وكيل الجمهورية.

4. النائب العام.

5. الإدارات العامة في الأحوال التي فيها الدعوى المعنية وبالمسؤول عن الحقوق المدنية.

6. المدعي المدني.

وفي حالة الحكم بالتعويض المدني يتعلق حق الاستئناف بالمتهم وبالمسؤول عن الحقوق المدنية ويلاحظ على هذا الحق أنه يتعلق بالمدعي المدني فيما يتصل بحقوقه المدنية فقط، وما نستخلصه من المادة 417 من قانون الإجراءات الجزائية أن المشرع قد حدد الأطراف التي يجوز لها استئناف الأحكام وهي المتهم، والمسؤول عن الحقوق المدنية... إلخ.

ميعاد الاستئناف: لقد نص قانون الإجراءات الجزائية في مادته 418 على المواعيد المحددة لاستئناف الأحكام الابتدائية في مواد الجرح والمخالفات وإلا سقط حق المحكوم عليه في الاستئناف. وميعاد الاستئناف عشرة أيام من يوم النطق بالحكم الحضورى أو اعتباراً من التبليغ للشخص أو للموظف أو لدار البلدية أو النيابة العامة بالحكم إن كان قد صدر غيابياً، وإذا صادق آخر الميعاد عطلة رسمية يمتد الأجل أي أول يوم عمل بعدها، كما يمتد كذلك إذا حال بين المحكوم عليه وبين الاستئناف سبب قهري.

وكما سبقت الإشارة إن ميعاد الاستئناف يبدأ يوم النطق بالحكم أو من تاريخ انقضاء الميعاد المقرر في الأحكام النيابة أو من تاريخ اعتبار المعارضة كأن لم تكن.

إجراءات الاستئناف: لقد نصت المادة 420 من قانون الإجراءات الجزائية "يرفع الاستئناف بتقرير كتابي أو شفوي بقلم كتاب المحكمة التي أصدرت الحكم المطعون فيه، ويعرض على المجلس القضائي، ونستخلص من هذه المادة أن الاستئناف يرفع بتقرير كتابي أو شفوي في كتابه ضبط المحكمة التي أصدرت الحكم موضوع الاستئناف في ظرف 10 أيام من تاريخ النطق بالحكم الحضورى.

والاستئناف حق منوط بشخص الحكم يستعمله بنفسه أو بواسطة من يمثله كالمحامي أو وكيله، والوكيل يكفي أن ينص فيه أن للوكيل حق الاستئناف أي حكم يصدر ضد الموكل (مادة 421 قانون إجراءات جزائية).

آثار الاستئناف: يترتب عليهما ما يلي:

1. **إيقاف تنفيذ الحكم الابتدائي كقاعدة عامة:** بمجرد الاستئناف بوقف تنفيذ الحكم الابتدائي أثناء الميعاد المقرر للاستئناف وأثناء نظر الاستئناف الذي يرفع في ذلك الميعاد م425 والحكم الابتدائي قد يلغى أو يعدل في الاستئناف يكون في تنفيذه معجلاً إجحافاً وظلم بمن نفذ فيه، وقد ورد على هذه القاعدة العامة المذكورة استئنافات تحقق من شدة النقد والهجوم الموجه إلى نظام الاستئناف وتتمثل في:

أ. **أحكام واجبة النفاذ بلا قيد:** وتتمثل في:

1. الأحكام الصادرة بالمصاريف والغرامة إذ لا ضرر في تنفيذها.
 2. الأحكام الصادرة بالحبس في الجنحة كالسرقة.
 3. الأحكام الصادرة بالحبس على متهم عائد للإجرام.
 4. الحكم بالحبس على كل من ليس له إقامة ثابتة بالجزائر.
 5. الحكم الصادر بإرسال المتهم إلى مدرسة إصلاحية أو محل آخر أو تسليمه إلى غير والديه⁽⁸⁾.
- المحبوس مؤقتاً يفرج عنه في الحال، إذا كان الحكم الصادر بالبراءة أو بعقوبة أخرى لا يقتضي تنفيذها بالحبس.

2. أحكام يتوقف فيها النفاذ على شروط.

إذا كان الحكم الصادر بالحبس في غير الأحوال السابقة فإن تنفيذه يخضع لقواعد بحسب ما إذا كان المحكوم عليه وقت الحكم مفرجاً عنه أو محبوساً مؤقتاً وإذا كان مفرجاً عنه يكون الحكم الصادر عليه واجب النفاذ فوراً إلا إذا قدم كفالة بالتزامه وتعهده بالحضور وعدم الهروب عند موعد تنفيذ الحكم الذي يصدر المادة 363-437.

طرح النزاع أمام المحكمة الاستئنافية: يتمثل الأثر الثاني للاستئناف هو أثره الناقل والذي مفاده أن الاستئناف بمقتضى إعادة طرح القضية من جديد أمام المجلس القضائي وفي حدود الاستئناف والمجلس القضائي عليه أن ينفذ بقيود معينة تحدد الإطار الذي ينظر فيه الاستئناف وهذه القيود يجب مراعاتها أثناء نظر الاستئناف وهي:

- الوقائع التي نوقشت وطرحت أمام المحكمة.

- موضوع تقرير بالاستئناف.

- صفة الخصم المستأنف.

الحكم في الاستئناف: الفصل في شكل الاستئناف أن إجراءات الاستئناف من النظام العام وعلى أساس هذه القاعدة يجب على المجلس البحث في جواز استئناف الحكم أولاً ثم البحث في الاستئناف من الناحية الشكلية (من حيث مراعاة المصلحة القانونية للاستئناف وسلامة الإجراءات وصفة الاستئناف).

الفرع الثاني: طرق الطعن غير العادية. إن الأخذ بالنظام القضائي على درجتين الذي يسمح للمحكوم عليه في الحكم القضائي أن يطرح النزاع كله أو جزءاً منه على محكمة أعلى درجة من المحكمة التي أصدرته لتنظره من جديد من حيث الواقع والقانون لكي نتدارك خطأ محكمة أول درجة.

ولهذا يعتبر كل من النقض والتماس إعادة النظر طرق طعن غير عادية، ونلاحظ أن كلا هاتين من الطرق بم يصرح بها القانون إلا في حالات معينة نصت عليها المواد 530 و531 قانون إجراءات جزائية.

1. الطعن بالنقض: الطعن طريق غير عادي للطعن في الأحكام القضائية الصادرة من المحاكم العادية والمجالس القضائية بصفة انتهائية، ولا يقصد منه تجديد نظر النزاع أمام محكمة النقض وإنما إلغاء الحكم المطعون فيه بسبب مخالفة القانون وتجدر الملاحظة أنه ليس كل مخالفة للقانون تجبر الطعن واشترط القانون شروطاً محددة وواضحة لقبول الطعن بالنقض وإجراءات ومواعيد سنتطرق إليها بوضوح في عدة نقاط.

الأحكام التي يجوز الطعن فيها: نص المادة 495 قانون إجراءات جزائية يجوز الطعن بالنقض أمام المحكمة العليا:

- أ. في قرارات غرفة الاتهام ما عدا ما يتعلق منها بالحبس المؤقت والرقابة القضائية.
- ب. في أحكام وقرارات المجالس القضائية الصادرة في آخر درجة أو المقضي بها بقرار مستقل في الاختصاص.

الشروط الواجب توافرها في الحكم موضوع الطعن:

يجب توافر شروط في المحكوم موضوع الطعن هي:

1. أن يكون الحكم نهائياً.
 2. أن يكون الحكم صادر من آخر درجة.
 3. أن يكون الحكم قطعياً في موضوع الدعوى أي فاصلاً فيها.
- الأحكام التي لا يجوز الطعن فيها: بناء على أحكام المادة 496 من قانون إجراءات جزائية "لا يجوز الطعن بهذا الطريق فيما يأتي":

1. في الأحكام الصادرة بالبراءة إلا من جانب النيابة العامة.
- أحكام الإحالة الصادرة من غرفة الاتهام في قضايا الجرح أو المخالفات إلا إذا قضى الحكم في الاختصاص أو تضمن مقتضيات نهائية ليس من استطاعة القاضي أن يعدلها.
- غير أنه يجوز أن تكون أحكام البراءة محلاً للطعن بالنقض من جانب من لهم اعتراض عليها إذا ما كانت قد قضت إما في تعويضات التي طلبها الشخص المقضي ببراءته أو في رد الأشياء المضبوطة أو في الوجهين معاً.

ولا تجوز مباشرة الطعن بطريق عرضي.

من يجوز به الطعن بالنقض: بالرجوع إلى نص المادة 497 من قانون الإجراءات الجزائية أن يجوز الطعن بالنقض لكل من:

- أ. النيابة العامة، من المحكوم عليه أو محاميه عنه أو الوكيل المفوض عنه بتوكيل خاص.
 - ب. من المدعي المدني، إما بنفسه أو بمحاميه.
 - ج. من المسؤول مدنياً وفضلاً عن الاستثنائيين المنصوص عليهما في المادة 496 السابقة الذكر فإنه يسمح للمدعي المدني بالطعن في أحكام غرفة الاتهام:
1. إذا قررت عدم قبول دعواه.

إذا قررت أنه لا محل لإدعائه بالحقوق المدنية.

إذا قبل الحكم دفعاً يضع نهاية للدعوة المدنية.

إذا سها عن الفصل في وجه من أوجه الاتهام أو كان القرار من حيث الشكل غير مستكمل للشروط الجوهرية المقررة قانوناً لصحته.

شروط الطعن بالنقد: حتى يقبل الطعن بالنقد يجب توافر شروط.

1. **التقدير بالطعن:** التقرير بالطعن بالنقض يتم بتقرير في قلم كتاب المحكمة التي أصدرت الحكم والتقرير يحصل من المتهم ويجوز أن يفوض وكيل أو محامي أو من يمثله قانوناً لذلك التقرير.

2. **ميعاد التقرير:** نصت عليه المادة 498 من قانون الإجراءات الجزائية للنيابة العامة وأطراف الدعوة 8 أيام للطعن بالنقض. فإذا كان اليوم الأخير ليس من أيام العمل في جملته وجزء منه مدت المهلة إلى أول يوم تال له من أيام العمل.

3. **إيداع الرسم القضائي:** هذا ما نصت عليه المادة 506 من قانون إجراءات جزائية التي نستخلص منها إيداع الرسم القضائي من شروط قبول الطعن.

آثار الطعن بالنقض: يترتب على الطعن بالنقض إيقاف تنفيذ الحكم خلال ميعاد الطعن بالنقض وإذا رفض الطعن فألى موعد صدور حكم من المجلس الأعلى في الطعن⁽⁹⁾.

الإجراءات في الجلسة: تحكم المحكمة في الطعن بعد قراءة التقرير الذي يضعه أحد أعضائها ويجوز لها سماع أقوال النيابة العامة والمحامين عن الخصوم كلما كان ذلك لازماً.

التقيد بصفة الطعن: تلتزم النيابة العامة في طعنها للحكم الصادر بإدانة المتهم بقصد هذا الطعن على نفس المتهم وعلى نفس التهمة المنسوبة إليه وتتقيد المحكمة والخصوم بنفس الأسباب المقدمة في الميعاد تحقيقاً لسير العدالة.

التماس إعادة النظر: نقد عرفه ملياني بأنه طريق طعن غير عادي حيث أن المشرع جعل منه وسيلة لإثبات براءة المحكوم عليه. وهذا الطريق مقصور على الأحكام الحائزة لقوة الشيء المقضي فيه.

1. **الشروط التي يجب توافرها في الحكم موضوع الالتماس:** على ضوء المادة 531 من قانون إجراءات جزائية لا يسمح بطلبات إعادة النظر، إلا بالنسبة لقرارات الصادرة عن المجالس القضائية أو للأحكام الصادرة عن المحاكم إذا حازت قوة الشيء المقضي فيه، وكانت تقضي بالإدانة في جناية أو جنحة. ويجب أن تؤسس:

1. إما على تقديم مستندات بعد الحكم بالإدانة بجناية القتل، يترتب عليها القيام بأدلة كافية على وجود المجني عليه المزعوم قتله على قيد الحياة.

2. أو إذا أدين شاهد الزور ضد المحكوم عليه، شاهد سبق أن ساهم بشهادته في إثبات إدانة المحكوم عليه.

3. أو على إدانة متهم آخر من أجل ارتكاب جناية أو جنحة نفسها بحيث لا يمكن التوفيق بين الحكمين.

4. أو اختيار بكشف واقعة جديدة أو تقديم مستندات، كانت مجهولة من قبل القضاة الذين حكموا بالإدانة مع أنه يبدو أنها من شأنها التدليل على براءة المحكوم عليه.

ويرفع الأمر إلى المحكمة العليا بالنسبة للحالات الثلاث الأولى مباشرة إما من وزير العدل، أو من المحكوم عليه، أو من نائبه القانوني في حالة عدم أهليته، أو من زوجته أو فروعه أو أصوله في حالة وفاته، أو ثبوت غيابه.

وفي الحالة الرابعة، لا يجوز ذلك لغير النائب العام للمحكمة العليا متصرفاً بناءً على طلب وزير العدل. وتفصل المحكمة العليا في موضوع دعوى إعادة النظر، ويقوم القاضي المقرر بجمع إجراءات التحقيق، وعند الضرورة بطريق الإنابة القضائية، وإذا قبلت المحكمة العليا طلب قضت، بغير إحالة، ببطالان أحكام الإدانة التي تثبت عدم صحتها.

الحالات التي يجوز فيها طلب الالتماس: وردت هذه الحالات على سبيل الحصر في المادة 531 من قانون إجراءات جزئية.

1. تقديم مستندات بعد الحكم بالإدانة في جناية قتل يترتب عليها قيام أدلة كافية على وجود المجني عليه المزعوم قتله على قيد الحياة.

2. أو إذا أدين بشهادة الزور ضد المحكوم عليه شاهد سبق أن ساهم بشهادته في إثبات إدانة المحكوم عليه.

3. أو على إدانة نتهم آخر من أجل ارتكاب الجناية أو الجنحة نفسها بحيث لا يمكن التوفيق بين الحكمين.

وأخيراً يكشف واقعة جديدة أو تقديم مستندات كانت مجهولة من القضاة الذين حكموا بالإدانة مع أنه يبدو أنها من شأنها التعديل في براءة المحكوم عليه.

إجراءات طلب إعادة النظر: سبق ذكرها في المادة 531 من قانون إجراءات جزئية.

آثار الطعن بالالتماس إعادة النظر: يترتب على الطعن عن طريق الالتماس إيقاف أحكام الإعدام دون أحكام أخرى وتقوم النيابة العامة بإعلان الخصوم للجلسة المحددة للنظر أمام المحكمة قبل الانعقاد لفترة قصيرة وبعدها تفصل المحكمة في الطلب بعد أن تسمع أقوال النيابة العامة والخصوم والقيام بالإجراءات المناسبة وقد يحكم بقبول الطلب إذا أكد خطأ قضائي كالبراءة⁽¹⁰⁾.

والأحكام التي تقضي بالبراءة تنشر في الجريدة الرسمية وجريدتين يحددهما صاحب الشأن وقد تحكم برفض الطلب إذا لم يثبت وجود خطأ قضائي كما أنه لا يجوز لمحكمة النقض أن تحكم بعقوبة على المتهم أشد من العقوبة التي كانت موقعة عليه.

المطلب الثاني: التعويض عن الأخطاء القضائية. لقد جاء في المشرع التمهيدي المتعلق بتعديل قانون الإجراءات الجزائية في كلمة السيد ممثل الحكومة السيد وزير العدل بوعلام باتي أمام أعضاء المجلس الشعبي الوطني بجلسة 8 جانفي 1986 إن إعادة النظر عندما يتضح الخطأ القضائي والتعويض المادي المعنوي عن الضرر الذي لحق المحكوم عليه فهو حق مشروع جاء به الدستور في مادته 47 فكان من الضروري أن يعدل قانون الإجراءات الجزائية كي يصبح مبيناً بصفة واضحة ودون أي التباس للشروط والكيفية التي تمكن المواطن المحكوم عليه خطأً من التمتع بهذا الحق متى كانت لديه أو لدى أهله قرائن وحجج تثبت براءته، فالخطأ صفة لا يسلم منها بشر فرداً أو جماعة، وخير الناس من يراجع نفسه بغية الوصول إلى حق فيصلح خطاه.

وبناءً على ذلك فمتى تقرر وقوع الخطأ القضائي يرتب ذلك حقاً للمتظلم أو لذويه بالتعويض الذي يترتب على عائق الدولة تطبيقاً عن طريق مخاصمة القضاة.

الفرع الأول: أنواع التعويض. بالنسبة للمشرع الجزائري فعندما يقضي المجلس الأعلى على براءة المحكوم عليه بعد طلب إعادة النظر يمنح تعويضاً مادياً ومعنوياً لضحية الخطأ القضائي.

1. **التعويض عن الضرر المادي:** نصت المادة 531 مكرر (1) على أن "تتحمل الدولة التعويض الممنوح من طرف اللجنة لضحية الخطأ القضائي أو لذوي حقوقه وكذا مصاريف الدعوى، ونشر القرار القضائي وإعلانه، ويحق للدولة الرجوع إلى الطرف المدني أو المبلغ أو الشاهد زوراً الذي تسبب في إصدار حكم الإدانة...".

ويمكن للضحية ولأهله الحق في طلب تعويض نقدي وطلب هذه التعويضات المادية يقدم أثناء مراحل طلب التماس إعادة النظر وتمنح هذه التعويضات من طرف المجلس الأعلى الناظر في الموضوع ومنح هذه التعويضات يتبع على عائق الدولة وهذه الأخيرة يمكنها الرجوع على المتسبب في الخطأ القضائي كالمبلغ أو شاهد الزور أو الطرف المدني والجهة القضائية الصادر عنها التماس إعادة النظر بها سلطة تقديرية لتقدير الأضرار.

2. **التعويض عن الضرر المعنوي:** طبقاً للقانون الجزائري يتم نشر الحكم الصادر بالبراءة بعد طلب التماس إعادة النظر في دائرة اختصاص المحكمة التي أصدرت الحكم بالبراءة وفي دائرة المكان الذي ارتكبت فيه الجناية أو الجنحة وفي دائرة المحل السكني الملتصق وآخر محل سكن لضحية الخطأ القضائي إذا توفى ولا

يتم هذا النشر إلا بناءً على طلب النظر في ثلاث جرائد تكون تابعة لدائرة اختصاص المحكمة التي أصدرت القرار⁽¹¹⁾.

إن مجرد النشر في الجريدة الرسمية وحتى في الجرائد اليومية وتعليق حكم البراءة لا يكفي طبقاً لتعويض الضرر المعنوي الذي لحق الضحية.

حتى توجد آلام معنوية غير قابلة للتعويض، فمثلاً زوج المحكوم عليه يمكنها بسبب إدانة هذا الأخير أن تحصل على حكم بالطلاق وتزوج من غيره وبالتأكيد فإن كل ذلك يترك آلاماً معنوية عند المحكوم عليه وخاصة إذا كان يتحفظ بأحاسيس اتجاه زوجته السابقة كما أن هذا الحكم الجائر سوف يترك أثراً بالغاً في نفوس أبنائه حتى المجتمع رغم براءة المحكوم عليه سيحتفظ دوماً اتجاهه ببعض الحذر، وبذلك يمكن أن ننتهي إلى أن الحق المقرر بالتعويض المادي أو المعنوي لا يكفي لتضميد جراح الضحية أو لمسح آلامه جراء ما لحقه من آثار الحكم عليه.

الفرع الثاني: دعوى مخاصمة القضاة. إن الدور الذي يلعبه القاضي في المجتمع له من الأهلية لارتباطه بإرساء قواعد العدل بين الناس، كذلك أحاطه المشرع بسياس من الضمانات التي تحميه من نفسه أولاً ومن تأثير السلطة ثانياً، ومن يحكم أو يقضي بينهم ثالثاً، وقد وردت هذه الضمانات في الدستور.

حيث أن واجبات القاضي هي التبصر في وقائع القضية المعروضة عليه وتقييم الأدلة وتقديرها وتفسير المستندات عندما تكون بحاجة إلى تفسير ومن ثم البحث عن القاعدة القانونية التي يجب بنظره أن تطبق على الوقائع سواء احتوائها نص تشريعي أو استنبطها القاضي من مجمل القانون الوضعي كما يجب أن يتبع القاضي نسقاً منطقياً بحيث إذا اعتمد قاعدة قانونية طبقها على الوقائع بعد إعطاء هذه الوقائع الوصف القانوني الذي يراه صحيحاً، وإذا كان النص التشريعي غير واضح عمد إلى تفسيره متبعاً في ذلك المنهج العلمي في تفسير النصوص القانونية ومراعياً للقواعد التي تحكم هذا التفسير معطياً لهذا النص المعنى الذي يفترض أن المشرع أراده له بالنظر للموضوع الذي تناوله في الإطار التشريعي الوارد فيه والغرض منه⁽¹²⁾.

وكما هو معلوم فالأصل أن الدولة لا تسأل عن أعمال السلطة القضائية ولكن كثيراً من التشريعات الأجنبية والعربية استثنيت من الأصل إمكان مطالبة القاضي بالتعويض وذلك عن طريق نظام المخاصمة وبالتالي تكون مخاصمة القضاة هي إجراء استثنائي يسمح بمقاضاة القاضي شخصياً أثناء مباشرته لمهامه.

وتكون بذلك دعوى المخاصمة معناها مساءلة القاضي بقصد مطالبته بتعويض الضرر الناشئ عن محكمة أو الإجراء الذي قام به إذا كان مشوباً بأحد أسباب المخاصمة، فدعوى المخاصمة هي دعوى

مسؤولية وأساسها الفعل الضار، يوضع لها إجراءات من حيث إقامتها والحكم فيها والمواعيد وذلك في الأحوال التي حددها القانون على سبيل الحصر.

وسنحاول هنا التعرض إلى دعوى المخاصمة باعتبارها إجراء استثنائي يمكن من خلاله تعويض المتضرر عن الأخطاء التي يرتكبها قاضي الموضوع من خلال إقامة دعوى مسؤولية تفترض تحقق الضرر من حكم خاطئ في نتيجته وأن يكون ذات الضرر الناتج على علاقة سببية بالحكم الخاطئ.

تعتبر المخاصمة نظام يمكن عن طريقه مساءلة القاضي أو عضو النيابة مدنياً عن الأخطاء المهنية الجسيمة التي يرتكبها في عمله وتضر بالخصوم والتي حددها القانون على سبيل الحصر والوسيلة التي حددها القانون للمتقاضي المضرور ليست هي دعوى التعويض المدنية التي ترفع بالإجراءات المعتادة لرفع الدعوى وإنما هي دعوى المخاصمة.

الحكمة التي توخاها المشرع من وضع نظام المخاصمة هو توفير الضمانات للقاضي في عمله وإحاطته بسياج من الحماية يجعله في مأمن من كيد العابثين الذين يحاولون النيل من كرامته وهيبته برفع دعاوى كيدية لمجرد التشهير به.

لقد اهتمت كثير من التشريعات بالتعرض إلى دعوى المخاصمة باعتبارها دعوى ذات طبيعة خاصة، أما المشرع الجزائري فقد نص على دعوى مخاصمة القضاة فيخضع القانون قضاة الحكم من أعضاء المحاكم والمجالس دون أعضاء النيابة ودون قضاة المحكمة العليا إلى دعوى المخاصمة واستبعد من حالات مخاصمة القضاة الخطأ المهني الجسيم كما لم يخضع المشرع الجزائري أعضاء الضبطية لدعوى المخاصمة وقد سوى بين أعمال الضبطية القضائية والإدارية لهذا فالقضاء الجزائري يطبق قواعد مسؤولية مشتركة بالنسبة لنشاط الضبطية الإدارية والقضائية، كما تجدر الإشارة إلى أن المشرع المصري أضاف حالة أخرى أعقلها المشرع الجزائري وهي الخطأ المهني الجسيم.

الأحوال التي يقضي فيها القانون بمسؤولية القاضي والحكم عليه بالتعويضات: هذه الحالة تعطي صاحب المصلحة من المنازعين حق اللجوء إلى المخاصمة متى قضي بمسؤولية القاضي وتحمله التعويضات ومن تم بمخاصمة القاضي في هذه الحالة، ومن أمثلة هذه الأحوال كأن يتأخر القاضي عن إيداع مسودة الحكم المشتملة على أسبابه في الميعاد الذي نص عليه القانون الذي يرتب على ذلك بطلان الحكم.

1. حالة امتناع القاضي عن الحكم أو التأخير فيه: أو ما يسميه البعض بالاستنكاف عن إحقاق الحق، وهو امتناع القاضي من الإجابة على عريضة قدمت له أو عن الفصل في قضية صالحة للحكم عند حلول دورها. ويعرف الفقه إنكار العدالة بأنه: «رفض القاضي صراحة أو ضمناً الفصل في الدعوى أو تأخير الفصل فيها رغم صلاحيتها للفصل فيها».

يمكن القول أن دعوى المخاصمة هي استثنائية وقد حاول المشرع إحاطتها بقواعد خاصة، أما عن إجراءات الدعوى فتقدم الدعوى مباشرة أمام الغرفة المدنية للمحكمة العليا سواء كانت هذه الدعوى ضد قاضي تابع للمحاكم الابتدائية أو تابع لمجالس الاستئناف هذا كله حفاظاً على سمعة القاضي وعدم السماح للمس بهيبته والاحترام الواجب له.

وتكون هذه الغرفة مؤلفة من خمسة أعضاء ويتم نظر الدعوى من طرف الغرفة بهيئة غرفة مشورة. إن الإقرار بصحة دعوى مخاصمة القضاة يؤدي بنا في الواقع إلى إلغاء القرار الذي وقع فيه الغش أو التدليس أو الغدر أو الخطأ المهني الجسيم، فهل كون ثبوت دعوى المخاصمة يؤدي إلى قيام مسؤولية القاضي وبالتالي تنوب عنه مسؤولية الدولة؟

يمكن القول أن موقف المشرع الجزائري فيما يتعلق بمصير الحكم الذي وقع بشأنه دعوى المخاصمة بعد قيامها وثبوتها غير واضح وربما هذا راجع إلى تأثره بنظيره الفرنسي الذي لا يورد نص يقضي ببطالان الحكم أو الإجراء الصادر من القاضي المخاصم.

كما أغفل المشرع النص على إمكانية حلول الدولة محل القاضي فالدولة إذن غير مسؤولة عن القضاة الذين تثبت ضدّهم دعوى المخاصمة للأسباب المذكورة آنفاً مع أن هذا الاتجاه لا يتماشى مع روح الدستور الجزائري لسنة 1976 ودستور 1989 الذي ينادي بمسؤولية الدولة.

كما أن القضاء الجزائري لم يصدر أي حكم يتعلق بقبول دعوى مخاصمة القضاة وعلى العموم فدعوى مخاصمة القضاة هي إجراء خاص من حيث أنها تهدف إلى حماية القاضي والمشتكين فبالنسبة لإجراءات دعوى مخاصمة القضاة فإنها إجراءات صعبة ومعقدة، وتكمن صعوبة إجراءات دعوى مخاصمة القضاة في أن الشخص المتضرر يتقدم بعريضة لإثبات حالة المخاصمة عن طريق كاتب جلسة الجهة القضائية بطلب كتابي وبعد الاعتذارين يجوز مخاصمة القاضي وذلك برفع دعوى المخاصمة أمام الغرفة المدنية بالمحكمة العليا.

وعليه فدعوى المخاصمة هي دعوى مسؤولية يجب على المدعي أن يثبت الضرر الذي أصابه من سبب المخاصمة والأساس القانوني لهذه المسؤولية لا يختلف عن أساس مسؤولية أي موظف عام عن عمله.

المطلب الثالث: الحبس المؤقت. إن الحبس المؤقت هو أخطر إجراءات التحقيق وأكثرها مساساً بحرية المتهم إذ بمقتضاه تسلب حرية المتهم طوال فترة الحبس وقد شرعه القانون لمصلحة التحقيق فهو ليس عقوبة توقعها سلطة التحقيق وإنما هو إجراء من إجراءات التحقيق ذاته فالحبس الاحتياطي إجراء استثنائي عملاً بنص المادة 123 من قانون الإجراءات الجزائية فلا يجوز لأي حال من الأحوال أن تسرف هيئة

التحقيق في هذا الاستثناء، لأن الأصل في المتهم البراءة حتى تثبت إدانته وبذلك تنص المادة 46 من دستور 1989 بنصه "كل شخص يعتبر بريئاً حتى تثبت جهة قضائية نظامية عكس ذلك مع كل الضمانات التي يتطلبها القانون".

وإذا كان الحبس المؤقت استثناء والاستثناء كقاعدة عامة لا يستعمل إلا في الحالات التي وردت في القانون ونص المشرع عليها ويكون ذلك في صالح التحقيق كحجز المتهم بعيداً عن تأثير الشهود أو ضياع الآثار التي يمكن أن نفيدها في كشف الحقيقة وإظهارها أو منعاً لهروب المتهم⁽¹³⁾.

والحبس المؤقت هو أمر من أوامر التحقيق الذي يصدر من النيابة العامة ويتجلى ذلك من نص المادة 59 إجراءات جزائية بقولها: «إذا لم يقدم مرتكب الجنحة المتلبس بها ضمانات كافية للحضور، وكان الفعل معاقباً عليه بعقوبة الحبس، ولم يكن قاضي التحقيق قد أخطر، يصدر وكيل الجمهورية أمراً بحبس المتهم بعد استجوابه عن هويته وعن الأفعال المنسوبة إليه...».

ولقد كان القضاء الفرنسي سابقاً كعادته في إقرار مسؤولية الدولة عن الحبس المؤقت حيث خطت المحكمة الابتدائية لباريس خطوة محمودة بهذا الصدد وذلك في العديد من أحكامها حيث قضت بحكمها الصادر بتاريخ 15 جوان 1986 بأنه: «يجوز في الحبس المؤقت رفع دعوى تعويض إذا توافرت شروط مخاصمة القضاة».

لتعدل في موقفها بأنه يمكن قيام مسؤولية الدولة متى أمكن إثبات وجود خطأ مرفقي وتوافر براءة طالب التعويض.

وكرس ذلك في قضية VAYOU-GUY لأول مرة في تاريخ التعويض يرى الفقه أنه لا يمكن إقامة مسؤولية الدولة وفرض التعويض بصفة تلقائية أو آلية إلا بتوافر شرطين نصت عليهما المادة 149 إجراءات فرنسية وتقابلها المادة 137 مكرر من قانون الإجراءات الجزائية تتمثل في صدور قرار نهائي بالأوجه للمتابعة أو البراءة وضرورة توافر ضرر ثابت ومتميز، إلا أنه هناك شرط آخر يجب إضافته إلى هذين الشرطين وقد تناولته المادة 137 مكرر إجراءات جزائية وهو أن يكون الحبس المؤقت غير مبرر أو تعسفي.

لقد منح القانون الجزائري لقاضي التحقيق سلطة إصدار أمر إيداع ضد أي متهم وحبسه مؤقتاً وهذا طبقاً لنص المادة 109 قانون الإجراءات الجزائية كما وقد اهتم قانون الإجراءات الجزائية الجزائري بإيضاح الشروط التي يجب توافرها للأمر بالحبس المؤقت وهذه الشروط بحد ذاتها ضمانات قانونية التي تكفل مباشرة الحبس المؤقت في نطاق قرينة البراءة التي يتمتع بها المتهم طوال إجراءات التحقيق حتى صدور حكم نهائي في موضوع الدعوى الجزائية، وتخلف تلك الشروط إهدار لمفهوم قرينة البراءة وفسح المجال لوجود سلطة تقديرية واسعة في إصدار أمر بالحبس المؤقت وسنتعرض لهذه الشروط

1. الجرائم التي يجوز فيها الحبس المؤقت: يشترط إصدار الأمر بالحبس المؤقت من الجهة المختصة أن تكون الجريمة مما يجيز فيها القانون الحبس المؤقت وتتمثل في الجنايات والجنح المعاقب عليها قانوناً بالحبس، كما يمنع على وكيل الجمهورية في مجال الجنح المتلبس بها أن يصدر أمراً بحبس المتهم مؤقتاً إذا كانت الجريمة المتابع من أجلها تعتبر من الجنح الواقعة بواسطة الصحافة.

ويستفاد من نص المادة 124 من قانون إجراءات جزائية أنه: «لا يجوز في مواد الجنح إذا كان الحد الأقصى للعقوبة المقررة في القانون هو الحبس أقل من سنتين أو يساويهما، أن يحبس المتهم المستوطن بالجزائر حسباً احتياطياً أكثر من عشرين يوماً منذ مثوله أول مرة أمام قاضي التحقيق، إذا لم يكن قد حكم عليه من أجل جنائية أو بعقوبة الحبس مدة أكثر من ثلاثة أشهر بغير إيقاف التنفيذ لارتكابه جنحة من جنح القانون العام⁽¹⁴⁾».

2. إستجواب المتهم: الإستجواب شرط أساسي قبل إصدار الأمر بالحبس المؤقت للمتهم فالاستجواب هو العمل الإجرائي الذي يقوم به قضاة السلطة القضائية بالتعرف على شخصية المتهم بمواجهة الاتهام المنسوب إليه.

ويتميز الاستجواب بطبيعة خاصة تميزه عن سائر إجراءات التحقيق، إذ أنه لا يعتبر بحثاً عن أدلة الاتهام إنما ينظر إليه كوسيلة دفاع المتهم حيث يسمح له بالاستعلام عن الاتهامات المقامة ضده كما يتيح له الكشف عن براءته.

3. تقييد الحبس المؤقت بمدة: لعل هذا من أكثر المواضيع إثارة للجدل وهو ما المدة التي ينتظرها المتهم ما بين جدران السجن بنظر محاكمته أو إطلاق سراحه، ولهذا لا بد أن يحتوي قانون كل دولة على المدة التي يجب ألا يتعدها المحبوس مؤقتاً وهو ما ذهب إليه المشرع الجزائري في المادة 125 من قانون الإجراءات الجزائية فنص على أقصى مدة للحبس المؤقت في مواد الجنح والجنايات.

4. الإستثناء إلى مبررات صحيحة: يستحيل حبس المتهم دون توافر هذه الدلائل وكفايتها من المضارقات ألا تنص بعض التشريعات صراحة على هذا الشرط الضروري كما سكت المشرع الجزائري عنه إلا أن هذا السكوت سكوت ظاهري فقط ونستخلص توافر هذه الدلائل من بعض النصوص القانونية فقد تضمن قانون الإجراءات الجزائية مادتين، فقد علقت المادة 89 الاتهام على توافر دلائل مقنعة علاوة على ذلك فالمادة 2/51 ربطت بطريقة غير مباشرة الحجز تحت المراقبة على توافر دلائل قوية ومتماسكة على الاتهام فإذا لا بد من توافر الدلائل الكافية⁽¹⁵⁾.

كما يمكن إضافة لعض الشروط الشكلية التي نتخلص في تسبيب الأمر الصادر بالحبس المؤقت وتبليغ المحبوس مؤقتاً بهذه الأسباب لقد رأى المشرع عند تنظيمه لهذه الضوابط حماية للحرية الشخصية

للمتهم فيتم إيداعه السجن بناءً على الأمر الصادر بحبسه مطابقاً للقانون بأن يصدر من جهة خولها
المشرع هذا الحق في جريمة تجيز اتخاذه إذا ما توافرت باقي الشروط التي يوجهها ذلك الإجراء ومخالفة
تلك الضوابط قد تفتح باب المسؤولية الجزائية والتأديبية فضلاً عن المسؤولية المدنية والمطالبة
بالتعويضات.

لقد نص المشرع الجزائري من المادة 125 مكرر 4 من قانون إجراءات جزائية على أنه «يجوز لكل
متهم انتهت محاكمته بالتسريح أو البراءة أن يطلب من الجهة القضائية التي أصدرت هذا الحكم الأمر
بنشره حسب الوسائل التي يراها مناسبة».

فيبدو من النادر توافر هذه الشروط مجتمعة وهذا ما يؤدي بالضرورة إلى انعدام أو تقليص مبدأ
التعويض مع العلم أن هذه الشروط ما جاءت إلا لتعويض الضحية تعويضاً معنوياً فقط، هذا التعويض
الذي لا يمكنه في أي حال من الأحوال أن يزيل ما لحق بالضحية حيث توجد آلام معنوية لا يمكن تعويضها
كما أن المجتمع سيحفظ بنوع من الحيطة والحذر عند التعامل مع المحكوم عليه.

وبعد الكثير من الانتقادات والنداءات التي وجهت إلى المشرع الجزائري وذلك من أجل فرض
تعويض مادي مناسب عن الضرر الذي سببته السلطة القضائية واستجاب المشرع وقام بتعديل قانون
الإجراءات الجزائية بالقانون رقم 01-08 الصادر بتاريخ 26 جوان 2001 متأثراً في ذلك بالاتجاه
الفقهي الحديث وبالتحديد في مادته 137 مكرر وما يليها بقرار من لجنة تنشأ على مستوى المحكمة العليا،
تدعى لجنة التعويض والمسماة في هذا القانون "اللجنة"، وهذه لجنة التعويض موجودة بالمحكمة العليا
تعمل بشكل مستمر وتضطدم في عملها بالحرص القانوني بالنظر لإختلاف قضايا المحبوسين⁽¹⁶⁾، وإذا
رجعنا إلى المواد 1/149 و150 قانون الإجراءات الجزائية الفرنسي نجد أن المشرع الجزائري قد نسخ هاتين
المادتين سواء من حيث تقرير مبدأ التعويض أو تشكيل اللجنة أو حق إجراءات التعويض.

الخاتمة :

إن عدم مساءلة الدولة عن أخطاء قضائها يؤدي إلى تعسف وتهتك الحريات بممارسة إختصاصات
قمعية مع تكريس عدم مراعاة مجموعة من الضمانات الأساسية لأنه مهما يكن فالنتيجة أنه يبقى القضاء
من المرافق العمومية للدولة والسبيل الوحيد لترشيد عمل مرفق القضاء هو تعزيز مكانته بإقرار مبدأ
التعويض عن الأخطاء المقترفة من قبله وجعله المؤتمن على الحقوق والحريات وترسيخ الدعائم التي تبرر
وجود دولة قانون.

الإحالات والهوامش:

- 1- الأستاذ الدكتور حاتم حسن موسى بكار، سلطة القاضي الجنائي في تقدير العقوبة والتدابير الاحترازية، محاولة لرسم معالم نظرية عامة، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2002. ص 10
- 2- الدكتور علي عوض حسن، رد ومخاصمة أعضاء الهيئات القضائية، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2003. ص 11
- 3- الدكتور بوبشير محند أمقران، النظام القضائي الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر. ص 55
- 4- الدكتور حسن بوسقيعة، قانون الإجراءات الجزائية في ضوء الممارسة القضائية، منشورات بيرتي، طبعة 2005-2006. ص 86
- 5- الدكتورة أمال الغزايري، ضمانات التقاضي، دراسة تحليلية مقارنة، منشأة المعارف، الإسكندرية. ص 85
- 6- المحامي نزيه نعيم شلالا، دعوى المخاصمة، دراسة نقدية نقدية، المنشورات الحقوقية، بيروت، لبنان، 1999. ص 28
- 7- الدكتور علي حسن، لل مخاصمة أعضاء الهيئات القضائية، دار الفكر الجامعي، الجزائر، الطبعة الثانية، 1999. ص 69
- 8- الدكتور حسن فريجة، مسؤولية الدولة عن أعمال السلطة القضائية، دراسة مقارنة في القانون الفرنسي والمصري والجزائري، طبع في المطبعة الجزائرية للمجلات والجرائد، بوزريعة، الجزائر. ص 99
- 9- الدكتور حسن نشيب خوين، ضمانات المتهم في الدعوى الجزائية خلال مرحلة المحاكمة، كلية الحقوق، جامعة الزيتونة، مكتبة الثقافة للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الأولى، سنة 1998. ص 39
- 10- الدكتور حسن علام، موجز القانون القضائي الجزائري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر. ص 83
- 11- الدكتور جيلالي بغدادي، الإجراءات الجزائية في التشريع الجزائري، المؤسسة الوطنية للكتاب. ص 95
- 12- الدكتور معوض عبد التواب، الحبس الاحتياطي علماً وعملاً، صادر عن دار الفكر الجامعي، الطبعة الثانية، 1994. ص 33
- 13- الدكتور عبد الحميد الشواربي، طرق الطعن في الأحكام المدنية والجنائية، الناشر منشأة المعارف، الإسكندرية، 1996. ص 29
- 14- المستشار أنور طلبة، الطعن بالنقض في المواد المدنية والتجارية، منشأة المعارف، الإسكندرية. ص 78
- 15- الدكتور طاهري حسين، الوجيز في شرح قانون الإجراءات الجزائية، دار المحمدية العامة، الجزائر. ص 36
- 16- الدكتور نصره منلا حيدر، طرق التنفيذ الجبري، مطابع فتن العرب، طبعة 1996. ص 8