مجلة نصف سنوية محكمة تعنى بالدراسات الفلسفية والعلوم الاجتماعية والإنسانية والمعلومات والترجمة

تصدر عن مخبر الأنساق، البنيات، النماذج، والممارسات -جامعة محمد بن أحمد وهران2-

التدوين

السداسي الأول / 2018

العدد 10

المحتويات

دراسات:

*	التخطيط لتحقيق الديمقراطية الاجتماعية	حازم محمد ابراهيم مطر
*	التراث وإلزامية التأويل	بومحراث بلخير
*	النمذجة في العلوم الاجتماعية، من المفهوم إلى المؤشرات	فكروني زاوي
*	الخيال الديالكتيكي لمدرسة فرانكفورت	احمد عطار
*	سبل بلوغ السعادة في نظر ابن حزم الظاهري	سعد عبد السلام
*	رفض التأويل في الفكر الغربي المعاصر" سوزان سونتاغ " نموذجا"	فارس بن سلين
*	اشكالية قراءة القرآن في ضوء التاريخية عند نصر حامد أبو زيد	قدور بن فريحة
*	النخبة وأزمة العقل العربي	ساسي سفيان
*	ثلاثية الإعلام ، الأدب و الدين	صبرينة حسدان
*	الحقيقة والإتيقا في فلسفة باديو	فركوس مرقب
*	نقاش حول ثنائية الديمقراطية وشرعية الدولة في المجال السياسي العرب	أمينة مزراق
*	ازمة الثقافة في عصر الحداثة : لما تغدو الثقافة سلعة	كحال أبو بكر
*	الإعلام وإدارة الأزمات	بداني أمينة نزيهة
*	العولمة الثقافية ومتطلبات النظام التربوي في الجزائر	خيرة تحلايتي
*	المؤسسة الإعلامية و تنشئة الشباب في العالم العربي	فريد مرحوم
*	المراكز الفكرية من منظور سوسيولوجي مدخل في فهم المفاهيم والسياق والأدو	العراجي عبد الكريم
*	صعوبات القراءة وعلاقتها ببعض المهارات النوعية للقراءة في مادة اللغة العربية لدى تلاميذ المرحلة الابتدائية	بن شدة مليكة
*	الحرمان الأسري وعلاقته ببعض سمات الشخصية لدى المراهق المتمدرس	بلخير فايزة

ISSN :2170-0419

التدوين

مجلة نصف سنوية محكمة تعنى بالدراسات الفلسفية والعلوم الاجتماعية و الإنسانية و المعلومات و الترجمة

تصدر عن مدرسة الدكتوراه للعلوم الاجتماعية و الإنسانية – جامعة وهران2 محمد بن احمد

AT-TADWIN

Revue Semestriel pour les Études en Philosophie, Sciences sociales et humaines, Sciences de l'information et la Traduction,

Publiée Par Laboratoire : Systèmes, Structures, Modèles et Pratiques : Philosophie, Sciences Sociales et Traduction– Université d'Oran2.

AT-TADWIN SEMESTRE (1) /2018

Numéro 10

Sommaire

Études

*	Les études de la réception du cinéma. Une troisième voie est-elle possible ?	Faisal Sahbi
*	exploitation/didactisation du texte littéraire "le conte"	Benabadji Hidayet
*	Pour une sociologie des villages socialistes	Mehdi Souiah/ Farid Marhoum

ISSN :2170-0419

التدوين _____ السداسي(1) 2018

مجلة نصف سنوية محكمة تعنى بالدراسات الفلسفية والعلوم الاجتماعية والإنسانية والترجمة

تصدر عن مخبر الأنساق، البنيات، النماذج، والممارسات -جامعة محمد بن أحمد وهران2-

مدير المجلة :
*دراس شهرزاد

مديرا النشر :
* عبد اللاوي عبد الله
* العايدي عبد الكريم

رئيس التحرير
* العربي ميلود

الهيئة الاستشارية

*عبـــد الإلـــه عبد القادر (جامعة وهران1)
*كـــريســـتـــفو وولف (برلين الحرة)
*بـــن مـــزيان بن شرقي (جامعة وهران2)
*بوقـــاف عبـــد الرحمن (جامعة الجزائر2)
*غمـــاري طـــيبي (جامعة معسكر)
*رشـــيدة التـــريـــكي (جـــامعة تونـــس)
* جـــديدي محمـــد (جامعة قسنطينة2)
*مـــــولفـــي مـــحمـــد (جامعة وهران2)
*بـــــن ســـعـــدي فيـــصـــل (جامعة وهران)

*بشـــيـــر محمد (جامعة تلمسان)
* إريك لوسرف (بـــاريـــس)
*باتريس فرمـــران (بـــاريـــس)
*زمـــور زين الدين (جامعة وهران2)
*فتحـي التـريـكي (جامـعة تونـس)
*مـــزوار بلخـــضر (جامعة تلمسان)
*هـــوبر فونـــــدان (جامعة بـــوردو2)
*لقجـع عبـــد القادر (جامـعة وهران2)
*ستـــيفـــان دوايـــي (بـــاريـــس)

لجنة القراءة

* بومحراث بلخير
* فكروني الزاوي
* مرقومة منصور
* قواسمي مراد
* صديقي حسيّن

* العربي ميلود
* يزلي بن اعمر
* بلحسن مباركة
* بلعاليا دومة ميلود
*محـمـــد داود

الإدارة: مخبر الأنساق، البنيات، النماذج، والممارسات -جامعة محمد بن أحمد وهران2-

كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، ص ب: بريد المنور، وهران، الجزائر.

البريد الإلكتروني:

tadwinedssh@gmail.com

السداسي الأول

2018

العدد

10

ISSN :
2170-0419

التدوين
مجلة محكمة

التدوين _____ السداسي(1) 2018

مجلة نصف سنوية محكمة تعنى بالدراسات الفلسفية والعلوم الاجتماعية والإنسانية والترجمة

تصدر عن مخبر الأنساق، البنيات، النماذج، والممارسات -جامعة محمد بن أحمد وهران2-

قـــواعـــــد النـــشـــر في مجلة التدوين

ترحب المجلة بمشاركة الأساتذة والباحثين من كل الجامعات الجزائرية والأجنبية وتقبل للنشر الدراسات والبحوث المتخصصة في القضايا الفلسفية والعلوم الاجتماعية والإنسانية والمعلوماتية والترجمة وفقا للقواعد الآتية:

أن يتسم البحث بالأصالة النظرية والحداثة العلمية.

- أن يكتب على آلة الكمبيوتر بخط sakkal Majalla14
- أن لا يتجاوز عدد الكلمات 5500 كلمة.
- أن يكون التهميش في آخر البحث، يكتب اسم شهرة المؤلف، الكتاب عنوان البحث، اسم المجلة، الطبعة المؤسسة التي يصدر عنها الرقم بالنسبة للمجلة السنة ص..
- أن تخضع المقالات المقترحة للتحكيم العلمي قبل النشر وتحتفظ المجلة بحقها في إدخال التعديلات وإرجاعها لأصحابها لإجراء التصحيحات أو رفضها إذا كانت غير منسجمة مع المعايير المنهجية والتقنية.
- لا تردّ البحوث التي تتلقاها المجلة لأصحابها نشرت أو لم تنشر.
- تسلّم نسخة واحدة من المجلة لكل باحث نشرت دراسته فيها.

- كل المراسلات توجه إلى السيد رئيس التحرير على عنوان المجلة بالمنصة

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/377

الدراسات المنشورة في المجلة تعبّر عن آراء أصحابها وحدهم ولا تلزم مجلة التدوين بأية حال

السداسي الأول

العدد 10

ISSN : 2170-0419

التدوين
مجلة محكمة

التدوين ______________________________ السداسي(1) 2018

مجلة نصف سنوية محكمة تعنى بالدراسات الفلسفية والعلوم الاجتماعية والإنسانية والترجمة

تصدر عن مخبر الأنساق، البنيات، النماذج، والممارسات -جامعة محمد بن أحمد وهران2-

المحتويات

دراسات:

* التخطيط لتحقيق الديمقراطية الاجتماعية	حازم محمد ابراهيم مطر	01
* التراث وإلزامية التأويل	بومحراث بلخير	19
* النمذجة في العلوم الاجتماعية، من المفهوم إلى المؤشرات	فكروني زاوي	24
* الخيال الديالكتيكي لمدرسة فرانكفورت	احمد عطار	30
* سبل بلوغ السعادة في نظر ابن حزم الظاهري	سعد عبد السلام	46
* رفض التأويل في الفكر الغربي المعاصر" سوزان سونتاغ " نموذجا"	فارس بن سلين	58
* اشكالية قراءة القرآن في ضوء التاريخية عند نصر حامد أبو زيد	قدور بن فريحة	65
* النخبة وأزمة العقل العربي	ساسي سفيان	76
* ثلاثية الإعلام ، الأدب و الدين	صبرينة حسدان	88
* الحقيقة والإتيقا في فلسفة باديو	فركوس مرقب	95
* نقاش حول ثنائية الديمقراطية وشرعية الدولة في المجال السياسي العرب	أمينة مزراق	103
* ازمة الثقافة في عصر الحداثة : لما تغدو الثقافة سلعة	كحال أبو بكر	116
* الإعلام وإدارة الأزمات	بداني أمينة نزيهة	122
* العولمة الثقافية ومتطلبات النظام التربوي في الجزائر	خيرة تحلايتي	135
* المؤسسة الإعلامية و تنشئة الشباب في العالم العربي: بعض النقاط على الحروف	فريد مرحوم	142
* المراكز الفكرية من منظور سوسيولوجي مدخل في فهم المفاهيم والسياق والأدو	العراجي عبد الكريم	153
* صعوبات القراءة وعلاقتها ببعض المهارات النوعية للقراءة في مادة اللغة العربية لدى تلاميذ المرحلة الابتدائية	بن شدة مليكة	165
* الحرمان الأسري وعلاقته ببعض سمات الشخصية لدى المراهق المتمدرس	بلخير فايزة	176

السداسي الأول

العدد
10

ISSN : 2170-0419

التدوين
مجلة محكمة

الافتتاحية

يأتي العدد العاشر من مجلة التدوين بصيغة جديدة بعدما تم إدماج المجلة في البوابة الجزائرية للمجلات العلمية ليضفي صورة متجددة للتدوين المتميزة بتعدد موضوعاتها وانفتاحها على المجالات المختلفة للعلوم الاجتماعية والإنسانية، ملتزمة بتحقيق مبدئي الضيافة والاختلاف. كما ستظهر المجلة ابتداء من العدد التاسع كل سداسي لنحاول عرض أهم الأفكار التي ترد إلينا بشكل كبير، وليستفيد منها القارئ الجزائري والعربي والأجنبي.

احتوى العدد الجديد كما جرت العادة في تقسيم المجلة إلى ثلاثة أقسام هي دراسات ، ميادين البحث ، وترجمات. إلى جانب مقالات باللغة الفرنسية تعرضت في مضمونها للأدب والسينما والسوسيولوجيا.

قسم الدراسات شمل مجموعة من المقالات تعرضت لمفهوم الإنسان وأزماته الفكرية والتراثية والاجتماعية والسياسية والحداثية.

أما ميادين البحث فتنوعت المقالات ومواضيعها بين الإعلام وعلم الاجتماع التربوي والدراسات النفسية التربوية.

أما قسم الترجمات فاحتوى ترجمة قام بها الدكتور عطار أحمد من جامعة تلمسان لمقدمة أهم كتاب حول مدرسة فرانكفورت: الخيال الديالكتيكي لمدرسة فرانكفورت.

دراسات

التخطيط لتحقيق الديمقراطية الاجتماعية

د/ حازم محمد ابراهيم مطر
قسم التخطيط الاجتماعي
كلية الخدمة الاجتماعية
جامعة حلوان. القاهرة
مصر

اولا مشكلة الدراسة:

مما لاشك فيه أن الإنسان لا يمكن أن يعيش منعزلا، بل لابد أن ينشأ مع الآخرين، غير أن الوجود مع الآخرين يستلزم وجود علاقات معهم، وعلى هذا فقد وضع الإنسان قواعد تحدد كيفية التعامل والتعايش وحدد الحقوق والواجبات بعبارة أخرى وضع نظاما يحدد هذه العلاقات ويبين طريقةاستعمالها ويتمثل هذا النظام في الدولة، والدولة كالأسرة تحتاج إلى تنظيموضبط وقواعد تحكمها، وسلطة تشرف على شؤونها حتى تستقر وتضمن استمرارها وتحافظ على مكانتها، وتصون كيانها ووجودها، لهذا أوجدت أنظمة حكم كثيرة لأجل تسيير وتنظيم الدولة تحت غطاء السلطة التي تعد الجهة الرسمية التي تمثل وجود الدولة وتثبت كيانها, وما تقدمه الديمقراطية الاجتماعية هو حل وسط بين التدخل الكامل في الاقتصاد وعدم التدخل في الاقتصاد نهائيا، حيث تتدخل الدولة طبقا للديمقراطية الاجتماعية في الاقتصاد بشكل يضمن عدم طغيان المصلحة الخاصة على المصلحة العامة، وذلك من خلال تشجيع المبادرات الشخصية وحماية الملكية الخاصة, وبشكل عام فإن الحكومات التي تسعى لتطبيق الديمقراطية الاجتماعية تهدف إلى تشجيع الاستثمار والنمو الاقتصادي بدون الإضرار بالبيئة ومع الدفاع عن الحقوق الأساسية للعمال وفئات المجتمع الأضعف والمهمشة.

لذلك ترجع أهمية الديمقراطية وضرورتها إلى أنها الطريق الأفضل لتقدم الأمم ونهضتها، إذ نلمس الرقي بسببها في الميادين الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية والسياسية والأخلاقية كافة، وتحديدا في الدول الديمقراطية, وتعتبر الديمقراطية فكر وسلوك، وثقافة وتنظيم سياسي واجتماعي تتطور تبعا لمفهوم الناس عنها وتبعا لسلوكهم الجماعي مع بعضهم البعض, الديمقراطية عملية متواصلة تحتاج إلى وعي من المواطنين للحفاظ والدفاع عنها وتطويرها, أول الطريق هو في تربية الأجيال الناشئة على القيم الديمقراطية والسلوك الديمقراطي.(زكي,محمد ابو النصر,2014م)

ولكل دولة إيديولوجيتها ومعتقداتها الخاصة بها, وقد تشترك بعض الدول في اعتناق ذات الإيديولوجية, وتمثل الإيديولوجية المناخ الذي تولد فيه السياسة الاجتماعية, بل بالأولوية كافة السياسات التي تتبناها الدولة للخروج من مشكلاتها سواء كانت سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية, حيث تؤثر تلك الاتجاهات الإيديولوجية علي قيم ومعتقدات وأفكار المجتمع ومن ثم علي برامج وأنشطة الرعاية الاجتماعية, فمن خلال تلك الأفكار

والاتجاهات الإيديولوجية, يتحدد ادوار كل من الإفراد والدولة والمجتمع ومؤسساته ومن ثم يتم تشكيل السياسات بكافة أنواعها(عبد الفتاح, احمد ناجي, 2012م), وفي التسعينات أثار عالم الاجتماع الأمريكي "دانيال بلDaniel Bell"(•) الأوساطالأكاديمية والدوائر السياسية بكتاباته عن نهاية الأيديولوجية, ومنذ ذلك الحين قامت مناظرات شتى حول الموضوع بين مؤيد ومعارض، وإن كان يمكن رد أصول الموضوع إلى المعركة الفكرية الكبرى التي كانت دائرة بين الشيوعية والرأسمالية إبان الحرب الباردة لقد كانت هذه المناظرة حول الأيديولوجية ونهايتها (عبد الفتاح, احمد ناجي, 2012م), وتتعدد المداخل الإيديولوجية بتعدد الحقب السياسية والقيادات ومنها:

1- الإيديولوجية المحافظة.
2- الإيديولوجية الاشتراكية.
3- الإيديولوجية الليبرالية.
4- الإيديولوجية الليبرالية الجديدة.
5- إيديولوجية المحافظين الجدد.
6- إيديولوجية اليمين الجديد.
7- إيديولوجية العمل الجديد.
8- إيديولوجية الطريق الثالث.

ولقد شاهد ملايين البشر ندوة فكرية هامة على شاشة التليفزيون في بثمباشر أذاعته محطة "CNN" وكانت الندوة عن الطريق الثالث، شارك فيها الرئيس الأمريكي " بيل كلينتون **Bill Clinton**"(•).

ورئيس الوزراء البريطاني " توني بلير **Tony Blair**"(•), ومجموعة من رؤساء الوزارة في بعض الدول الأوروبية منها إيطاليا والبرتغال وغيرها, عقدت الندوة في كلية الحقوق بجامعة نيويورك، وقد تحدث كل من " كلينتون وبلير" عن الطريق الثالث باعتبارها أيديولوجية المستقبل، والتي تستحق أن تطبق على المستوى الكوني, وأضاف "السيد يسين" وهو من الاجتماعيين المصريين, أنه يعتبر المنظر الأول للطريق الثالث في بريطانيا هو عالم الاجتماعالإنجليزي الشهير "أنتوني غيدنز Antony gender"(••)، والذي ألف كتابا عام 1989 عنوانه الطريق الثالث تجديد الديمقراطية الاجتماعية, سرعان ما ترجم هذا الكتاب إلى عشرات اللغات, وفى نفس الوقت اصدر " توني بلير" كتابا موجزا عنوانه الطريق الثالث سياسات جديدة للقرن الجديد نشرتهاالجمعية الفابية عام 1989.

ويُعد الطريق الثالث وكأنه طريق النجاة إلى التنمية والخلاص من الفقر ومشكلاته، وأنه طريق يحتاج لمقدمات للتمهيد والتهيئة للسير في ركب التنمية وتحسين نوعية الحياة, وإن طريق الدولة

•**دانيال بل**, عالم اجتماع أمريكي يهودي، وُلد في نيويورك، وفي عام 1960 ظهرت نهاية الأيديولوجية وهو كتاب مجموعة من المقالات كتبها عبر عدة سنوات.

• **ويليام جيفرسون كلينتون** (19 أغسطس1946)، رئيس الولايات المتحدة الأمريكية الثاني والأربعون، انتخب لفترتين رئاسيتين متتاليتين بين عامي 1993و2001 , يعد ثالث أصغر رئيس للولايات المتحدة بعد تيودور روزفلتوجون كينيدي, تولى الرئاسة بعد نهاية الحرب الباردة, وهو زوج وزيرة الخارجية السابقة الأمريكية والمرشحة السابقة لانتخابات الرئاسة الأمريكيةهيلاري كلينتون.

•* **توني بلير (Tony Blair)** سياسي بريطاني ولد في إدنبرة، اسكتلندا (6 مايو 1953)، من حزب العمال عضو مجلس العموم (البرلمان), و كان رئيس وزراء المملكة المتحدة 3 مرات من 1997 إلي 2007.

•** **أنتوني غيدنز أو البارون غيدنز** (ولد في لندن في 18 يناير1938) عالم اجتماعإنجليزي معاصر، اشتهر لوضعه نظرية الهيكلة (Theory of structuration) سنة 1984، كما عرف بنظرته الكلانية, يعد غيدنز أحد أبرز علماء الاجتماع المعاصرين, نشر ما لا يقل عن 34 كتابًا, ترجمت إلى ما لا يقل عن 29 لغة, من مؤلفاته "الطريق الثالث: تجديد الديمقراطية الاجتماعية".

لـم يعـد الأفضـل دائمـا لتحسـين نوعيـه الحيـاة وتحقيق معدلات أكبر للتنمية المجتمعية وذلك من خـلال مؤسسـات القطـاع العـام، ولـم تعـد كـذلك مؤسسات قطاع الأعمال بمفردها قادرة على الوفاء بالتنمية ومتطلباتها وخاصة التنمية الاجتماعية في الـــدول الناميـــة لضـــعف رأس المـــال الـــوطني ومساهماته في التنمية وتحسين نوعية الحياة وأفرز الواقع العالمي من خلال المتغيرات العالمية الجديدة ومشـكلات البطالـة والبيئـة, إن البشـرية بحاجـة لاجتهـادات للبحـث عـن طريـق صياغة أطـر فكريـة جديـدة ملائمـة تحـدد نهـج البشـر في التعامـل مـع البيئـة والثـورة المعلوماتيـة(مصـطفي,طلعـت السـروجي,2003م),

ويمكن القـول بأن فكـر الطريق الثالث يبدأ بتناول ودراسة أفكار الديمقراطية الاشتراكية الجديدة, كما يأتي أيضا تعبيرا عن تطور سياسي مبنيا علي أفكار اليسار بحيث يميل أكثر للوسط أو تقربا لما عرف باليمين الجديد, ويركز الطريق الثالث علي القيم الاجتماعية كالمساواة والعدالة الاجتماعية والقضاء علي التمييز.

وبني"غيدنز"أفكاره للطريق الثالث على عدد من المبادئ ومن أهمها:

1- التزام الحكومات بكفالةتكافؤ الفرص.
2- تمكـين النـاس ليتصـرفوا بأنفسـهم بمـا يحقق مصالحهم.
3- رفض سياسةالنبذ والتمييز والاستبعاد.
4- إعـادة بنـاء النظـام الـدولي على أسـس عادلةيسـودها التعـاون فـي العلاقـات الدولية.

وظهرت فكرة الطريق الثالث لأول مرة عام (1936م) على يد الكاتب السويدي أركوس شايلد "Arquis Child" وكأنه طريق الوسط بين مفهوم الليبرالية الاقتصادية، والاشتراكية الماركسية، كأسلوب يوائم بين رأسمالية السوق الحر والمفهوم الكلاسيكي عن الأمن والتضامن الاجتماعي, وتتبع جاذبية هذا المفهوم من كونه لا يتبني السقف الأعلى أو الحد الأقصى لكل نظرية، أي أنه جسر بين الأيديولوجيات, وعلى الرغم من أن الاشتراكية الثورية لم تحظ بأي قبول داخل الولايات المتحدة، فإن القيم والمثل الاشتراكية خاصة قيمة "العدل الاجتماعي" تغلغلت بشكل قوي في توجهات "الديمقراطيين" و"الليبراليين" و"اليساريين" على حد سواء، كما لا يخفي على معظم المفكرين حقيقة إصابة المجتمعات الأوروبية، والمجتمع الأمريكي بخسائر جراء تطبيق الأفكار الليبرالية.(زكي,محمد ابو النصر,2014م)

وتعتمدالديمقراطية الاجتماعية على مجموعة من المبادئ والتي تتمثل فيما يلي:(احمد,محمد اسماعيل, 2010م)

1- الحريات: وهذه غير مقتصرة على الحريات الفردية مثل النظام الليبرالي الكلاسيكي ولكن الحريات الجماعية مثل حقوق الإنسان, ومكافحة التمييز, والتخلص من سطوة أصحاب وسائل الإنتاج, والنفوذ السياسي.

2- المساواة والعدالة الاجتماعية: ولا يقتصر ذلك على المساواة أمام القانون, بل أيضا العدالة والمساواة في التنمية, والسياسات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية, والتساوي في الفرص المتاحة أمام الجميع بدون تمييز.

3- التضامن الاجتماعي: وهذا يعني الوحدة والإحساس والتعاطف مع ضحايا السياسات والممارسات غير العادلة ومحاولة تحقيق العدالة للجميع.

4- الديمقراطية وحقوق الإنسان: تتضمن الديمقراطية حقوقا وواجبات ولكن أهم هدف لها هو ضمان الحقوق المتساوية لكل المواطنين من مختلف الأصول والأعراق والأفكار السياسية وتمتع المواطنين بحق الاختيار ما بين نظريات وبدائل مختلفة ومتعددة, ولقد ساعد النمو الديمقراطي في العالم على تحريك قضايا العدالة والمساواة، فالعمل السياسي يعرف على أنه ممارسة الفرد الراشد ذكراً أو أنثى لحقوقه وواجباته السياسية

التي يحددها وينظم أساليبها ويرعى طرائق إنفاذها الدستور والقانون.(احمد,ابراهيم النمكي, 2000م)

5- السلام عنصر أساسي للعيش المشترك ويجب أن يكون مبنيا على نظام سياسي واقتصادي دولي يحترم سيادة الدول والتحرر ومنع التسلح, ويمكن الإطلاع على المزيد من هذه المبادئ في الإعلان العالمي للديمقراطية الاجتماعية 1989, ومن الواضح أن الديمقراطية الاجتماعية تمثل بديلا أكثر جاذبية لتحقيق الليبرالية السياسية والعدالة الاجتماعية معا، والحرص على المصالح الوطنية كما أن هذا النظام يحتفظ بكل المبادئ العظيمة لحقوق الإنسان, وركزت نتائج دراسة رشا محمود السيد محمود 2011 علي أن غياب العدالة الاجتماعية يؤدي إلي ظهور العديد من المشكلات الاجتماعية التي تمثل خطرا قوميا يهدد البشر علي اختلاف طبقاتهم وفئاتهم ويؤدي إلي تعدد المطالب والاحتياجات الفئوية والتي تعكس عدم تطبيق العدالة الاجتماعية والمساواة بين كافة فئات المجتمع.(محمود,رشا السيد,2011م)

والديمقراطية الاجتماعية أيديولوجية سياسية رسميا لديها هدف, وتسعي لإقامة الديمقراطية الاشتراكية من خلال الأساليب التدريجية والإصلاحية (Busky, Donald F,2000), وأن ما هو جديد في "الطريق الثالث" هي إدراك مجموعة مختلفة من المخاطر يجب أن تقوم الدولة بمساعدة الأفراد على حماية أنفسهم منها، كما أن الهدف منها أيضا كان هو حماية المواطنين وتأمينهم ضد مخاطر الطبيعة ودورة الحياة والمخاطر التي لا يمكن تجنبها وتتعرض لها الإنسانية ككل, والطريق الثالث ينظر للمخاطر التي تهدد المواطنين على أنها تنشأ من مصادر مختلفة حيث أن مهمة الدولة هي إغلاق الفجوة بين القدرات الإنسانية الكامنة للأفراد وبين الإنجازات الإنسانية.

والسياسة الاجتماعية تعد مجالا من مجالات العمل للسياسات العامة للدولة تختص بالنظم الاجتماعية ووسائل أساليب تدعيمها وتطويرها بصورة متكاملة مع مجالات العمل السياسي الأخرى, لتأكيد الهوية الذاتية لنظام الحكم وتحقيق غاياته وإستراتيجيته العامة في إشباع الحاجات التي تتضمن استمرارية المجتمع وبقائه أو تطويره وتغييره(رضا,عبد الحليم عبد العال, 1999م), وتعتمد السياسة الاجتماعية علي ركائز أساسيةفي صنعها تتحدد فيما يلي:(مصطفي,طلعت السروجي,2003م)

أ- الشرائع السماوية: وتعد الركيزة الأوليالأساسية, فالتراث الديني زاخر بالدعوة إلي الوحدة والديمقراطية والعدالة والمساواة والحرية, والتكافل الاجتماعي, والحقوق والواجبات وغيرها من الموجهات والأهداف التي تسعي السياسة الاجتماعية لتحقيقها.

ب- مواثيق العمل الوطني: وتتعدد هذه المواثيق مثل الميثاق و وورقة أكتوبر, وبرامج الأحزاب وتعد منهجا أساسيا يساهم في صنع السياسة الاجتماعية وتعديلها بما تزخر به من أهداف, وأساليب العمل واستراتيجياته وتكتيكاته, توجه السياسة الاجتماعية لتحقيق الأهدافبأساليب عمل محددة.

ج- المواثيق والمعاهدات والاتفاقيات الدولية : وتحدد الحد الأدنى للرعاية الاجتماعية للأفراد مثل: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام 1948 الذي أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة متضمنا العديد من المواد التي تركز علي حقوق الإنسان في الحرية والكرامة وعدم التميز والمساواة, وحرية التنقل, وحرية تكوين أسرة باعتبارها الوحدة الطبيعية والأساسية في المجتمع, وحرية الرأي والتعبير والاشتراك في الجمعيات, والحق في التعليم, ومستوي من المعيشة كاف للمحافظة علي الصحة

والرفاهيــة لــه ولأســرته, وإعــلان حقــوق الطفــل عــام 1959 متضــمنا في مــواده حماية الطفل من الإهمال والقسوة, وحق التعليم الإجباري المجاني, والتمتع بمزايا الأمن الاجتماعي وميثاق العمل الاجتماعي للدول العربية في مارس 1971 مرتكزا علي المساواة والعدالة ومشاركة المرأة والتكافل الاجتمــاعي والأســرة والقــيم الروحيــة والاجتماعية .

د- التشـريعات القـوانين: وهي القاعـدة التي يقــيس عليهــا المجتمــع شــئون حياتــه وأسـاليب اسـتمرارية المجتمع, وتسـاهم في تحقيـق العدالـة, وزيـادة معـدلات الرفـاه الاجتمـاعي ومواجهـة الثغـرات والمعوقـات, وتحديـد آليـات التنفيـذ وهي أكثر مرونـة ويمكـن تغيرهـا مـع أي تغيـرات تطـرأ في المجتمــع, وتشــمل القــوانين الرســمية والقـرارات الوزاريـة, ورغـم تـدخل الدولـة واضــطلاعها بــدور رئيســي فـي الرعايــة الاجتماعية في مختلف المجتمعات إلا انه في ظل الاختلاف الإيديولوجي للمجتمعات الإنسـانية ظهـرت عـدة اتجاهـات أساسـية للرعايـة الاجتماعيـة هي:(مصطفي,طلعت السروجي, 1997)

1- **الاتجاه التفاعلي العلاجي Residual Approach** : ينظر للرعاية الاجتماعية في ظل هذا الاتجاه باعتبارها بناء مؤقت لمساعدة الأبنية الطبيعية (النظام الأسري والاقتصادي) إذا ما فشل هذين النظامين كمصدرين لتوفير وإشباع حاجات الفرد, وتتحدد خدمات المؤسسات الاجتماعية في ضوء هذا المفهوم كاستجابة لمشكلة معينة وتركز الرعاية الاجتماعية علي الفئات المحتاجه في المجتمع باعتبار الرعاية الاجتماعية بديلا لمساعدة هذه الفئات.

2- **الاتجاه المؤسسي التحليلي Institutional Approach** : ينظـر للرعايـة الاجتماعيــة علــي أنهــا نظــام اجتماعي لايقل أهمية عـن غيره مـن الأنظمـة ويعـد نسـق مـنظم للخـدمات تعبر عنـه مؤسسـات اجتماعيـة في جميـع المسـتويات لهــا ادوار طبيعيــة يتضـح مــن خلالها مسئولية الحكومة لمقابلة وإشباع حاجات أفراد المجتمع.

3- **الطريق الثالث The Third Way** : وهـو اتجـاه حـديث يحـاول الجمع بين مزايا النظام الرأسمالي, وتقليص الآثـار الاجتماعيـة المترتبـة علي هـذا النظام من خلال الاهتمام بالجوانــب الاجتماعيــة ويضــم عــدة قـيم أهمهـا: المسـاواة في الفـرص ولـيس النـاتج , والحريـة الشخصية والسياسية, المسئولية الفرديــة والمجتمعيــة حيــث أن الالتـزام بــالحقوق الاجتماعيــة والتضــامن الاجتمــاعي أســاس العدالة, والديمقراطية, والتمكين, والإعانــة فــي حالــة الحاجــة الحقيقية.(مصطفي,طلعت السروجي,2003م)

وجــاءت الدراســات الســابقة لتأكــد الحاجــة إلــي الدراسـة الحاليـة حيث ان دراسـة (عبد الـودود مكـروم, 2000), تناولـت الدراسـة ثقافـة الديمقراطيـة كمـدخل لتحديـد دور التربيــة في تحقيــق الأمــن القــومي العربــي, وتــري الدراسة أن المجتمع العربي في حاجة إلي إعادة النظر في كثير من المفاهيم السائدة حول التنمية والثقافة وآليات

المشاركة الجماهيرية, فلا ينبغي النظر إلي التنمية المعاصرة علي أنها مجرد أنشطة التحديث بالوسائل الاقتصادية التكنولوجية المألوفة لتحقيق رفاهية اقتصادية ومستوي معيشي أفضل للمواطنين, **ودراسة** (أحمد على عبد الحي إبراهيم دبهوم, 2011), هدفت الدراسة إلي التأصيل التاريخي والفلسفي لفكرة الديمقراطية, وقسمت الدراسة الموضوع إلى قسمين: في القسم الأول تناولت الأصل التاريخي لفكرة الديمقراطية في أثينا باعتبارها مهد الديمقراطية, وتناولت الدراسة التأصيل الفلسفي لفكرة الديمقراطية وتناولت أيضا فلسفة الإغريق والعقد الاجتماعي بالإضافة إلى الوضع في الفكر السياسي الحديث، حيث عكست الدراسة مدى تعاون أفراد المجتمع كافة من أجل تحقيق ما يؤمنون به من مبادئ, **ودراسة** (مروة محمد عبد المنعم بكر, 2011), اتجهت الدراسة إلى التعرف عن مدى فعالية منظمات أو مؤسسات المجتمع المدني ودورها في دفع عجلة النمو الديمقراطي، وقد هدفت الدراسة إلى توضيح بنية المجتمع المدني وإسهامات منظمات المجتمع المدني في تدشين عملية التحول الديمقراطي في مصر, كما ان **دراسة** (محمد الشربيني جبر محمد داود, 2011), وهدفت الدراسة التعرف على دور ديمقراطية الصفوة المتمثلة في أعضاء المجلس الشعبي المحلي بمدينة المنصورة، في القيام بدورها لتحقيق أهداف التنمية والتحديث, مع التركيز على بعض القضايا المرتبطة بالتنمية والتحديث لدى ديمقراطية الصفوة, ودور الطبقات الاجتماعية في تطور ديمقراطية الصفوة, وكان منهج الدراسة وأدواتها: الأسلوب الوصفي، كما اعتمدت الدراسةعلي عدة أدوات هي: (استمارة الاستبيان – المقابلة المتعمقة – الملاحظة – دراسة الحالة), وتوصلت الدراسة إلى عدة نتائج من أهمها زيادة الوعي السياسي بما يفيد عملية التنمية والتحديث, وفعالية دور المرأة في العمل السياسي والمشاركة وملائمة لكافة أنماط المشاركة السياسية, **ودراسة** (عميريحيي الفرا, 2012) تناولت الدراسة تجربة بناء الديمقراطية في ظل الاحتلال الإسرائيلي, حيث أوضحت الدراسة أهمية الديمقراطية كنظام للحكم والذي أثبت جدواه عالميا, كما أوضحت الدراسة أن من أهم مقومات الديمقراطية الحرية, كحرية الوطن وحرية المواطن, فلا يمكن لوطن أو لمواطن غير حر خاضع للاحتلال أن يؤسس نظاما ديمقراطيا حرا, فالاستعمار هو نقيض الحرية, بالتالي فهو نقيض الديمقراطية, **ودراسة** (أسامة محمد محمد صالح, 2012) تناولت محددات الديمقراطية في الدول الإسلامية منبين أكثر من أربعة عشر متغيرا مستقلا اختبرت الدراسة علاقتها بالديمقراطية, وتوصلت الدراسة إلى أن أفضل النماذج في تفسير تباين دول العالم الإسلامي فيمدى تحقيقها للديمقراطية خلال خمس سنوات (2006 - 2010) يتكون من متغيرينهما نصيب ما تسهم به صادرات المواد الأولية في الدخل القومي (علاقة عكسية), ومدى استعداد الشعوب للتضحية من أجل الديمقراطية (علاقة طردية), **دراسة** (دانه على العنزي, 2013) وموضوعها عن أثر الديمقراطية على الأمن القومي دراسة حالة الكويت, تسعى الدراسة إلى تحليل العلاقة بين الديمقراطية والأمن القومي في الكويت, بهدف استجلاء أثر الأولى على الثانية, وكان التساؤل الرئيسي للدراسة يدور حول ما هو أثر الديمقراطية على الأمن القومي في الكويت؟ ولقد اعتمدت الدراسة على نموذج المدخلات والمخرجات كمنهجية للبحث, ولقد توصلت الدراسة إلي أن الديمقراطية يمتد أثرها إلمختلف جوانب الأمن القومي بداية من الجانب العسكري ومرورا بالجانب الاقتصادي والاجتماعي والدولي انتهاء بالجانب القيمي, **ودراسة** (أبوالمعاطى مصطفى أبوالمعاطى, 2013), عالجت الدراسة موضوع الحماية الجنائية للديمقراطية من خلال فصل تمهيدي وقسمين تحدث في القسم الأول عن الأحكام العامة للحماية الجنائية للانتخابات في كلمن مصر وفرنسا, وفي القسم الثاني تناولت الدراسة الحماية الجنائية لمرحلةإجراء الانتخابات في مصر وفرنسا, وقد استهدفت الدراسة التوصل إلى قانون عقوبات انتخابي ينظم جميع الانتخابات في مصر نظرالتضارب الأحكام, وتعدد التشريعات التي تنظم الانتخابات, وتوصلت الدراسة الي قانون جنائي لحماية الديمقراطية بصفة

عامة وقانون عقوبات انتخابي بصفة خاصة, ودراسة (إيمان عليوة علام علي, 2014) , وهدفت الدراسة إلي التعرف على حائزي القوة داخل التنظيم البيروقراطي، والوقوف على الخصائص المميزة لهم, والتعرف على أهم التوجهات القيمية والسياسية لأعضاءبناء القوة داخل التنظيم البيروقراطي والتعرف على الطرق التي يستخدمهاأعضاء بناء القوة داخل التنظيم في ممارسة قوتهم وترجمتها إلى ضغوط فعلية لتحقيق أهدافهم من تلك الممارسة, ومحاولة التوصل إلى تقييم الممارسات, وتوصلت إلي أن هناك توجهات قيمية وسياسية لبناء القوة في التنظيمات البيروقراطية.

ثانيا تحديد وصياغة مشكلة الدراسة:

تشهد الساحة السياسية في مصر, منذ عدة سنوات مناقشات وحوارات حول ماهية السبل التي من شأنها تعزيز الديمقراطية وتعميقها على نحو يجسد بصورة موضوعية وبعيدا عن شكلية مبدأ التعددية السياسية ويتيح في الوقت ذاته الفرصة الحقيقة لمختلف القوى الوطنية للقيام بدورها في المجتمع مع المؤسسات والأجهزة الحكومية. (الرشيدي,احمد, 2001م)

وتعتبر السياسة الاجتماعية هي الجانب التطبيقي لأيديولوجية المجتمع، كما أن التخطيط الاجتماعي ببرامجه ومشروعاته الجانب التنفيذي لسياسات الرعاية الاجتماعية, ولذا فمن الأهمية تحديد البناء الأيديولوجي للمجتمع الذي يحدد عناصر السياسة الاجتماعية الموجهة للرعاية الاجتماعية وخدماتها, ويمثل البناء والإطار الأيديولوجيفي المجتمع أفكار الأغلبية والتي تعتبر أسساً تقوم عليها العلاقات والتفاعلات والنظم المجتمعية, ويحدد البناء الأيديولوجي للمجتمع عناصر السياسة الاجتماعية الموجهة لكافة خطوط الرعاية الاجتماعية والتي تتمثل في الأهداف الاجتماعية بعيدة المدى ومجالات العمل واتجاهاته باعتبارها إطاراً لحل المشكلات القائمة في المجتمع ومقابلة الحاجات، وتحسين نوعية الحياة والتي يحدد على أساسها اختيارات وبدائل التدخل في الواقع الاجتماعي (مصطفي, طلعت السروجي, 2003م), والديمقراطية الاجتماعية باعتبارها منهج سياسي للقضاء على الاستغلال, وتدعو إلى تحقيق العدالة الاجتماعية وهذا ما نادي به كارل ماركس وانجلز فهي تنادي بإشباع الحاجات الأساسية ومقاومة الاستغلال وتحقيق مبدأ تكافؤ الفرص وتحقيق العدالة الاجتماعية, فدراسة الديمقراطية الاجتماعية في ظل التحولات السياسية والديمقراطية التي يمر بها المجتمع المصري, من خلال دراسة طبيعة العلاقة بين الديمقراطية الاجتماعية وصنع السياسة الاجتماعية, من خلال تحليل السياسة الاجتماعية القائمة بالفعل, **ويمكن صياغة مشكلة الدراسة " نحو تصور تخطيطي مقترح لتحقيق الديمقراطية الاجتماعية"**

ثالثا المبررات الموضوعية لاختيار مشكلة الدراسة:

1- أن إيديولوجية الطريق الثالث لا تنمو إلا في ظل الديمقراطية الاجتماعية, كما أكد علي ذلك أنتوني جيدنز (جيندر, انتوني,2010), ومن أهم مبادئ الديمقراطية الاجتماعية العدالة في المشاركة والتفاعلات, والدفاع عن الفقراء والضعفاء, وحل الصراعات الاجتماعية بطرق تفاوضية, والمساواة والمواطنة, التنمية المستدامة, وتفعيل دور المجتمع المدني وتعظيمه, وطرح واقتراح السياسات البديلة.

2- مهنة الخدمة الاجتماعية مهنة إنسانية في المقام الأول والأخير, اهتمامها الأساسي هو رعاية الإنسان رعاية كاملة, وتستمد المهنة شرعيتها من ركائز السياسة الاجتماعية التي تنص على احترام الإنسان واحترام حقوقه بما يتفق مع توجهات الديمقراطية الاجتماعية.

3- التخطيط الاجتماعي يهتم بدراسة القضايا القومية ويرسم الاستراتيجيات ويساعد في صناعة الخطط القومية, ويسهم في صناعة السياسة

الاجتماعية وسياسات الرعاية الاجتماعية بالمجتمع في ضوء الديمقراطية الاجتماعية.

رابعا أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلي تحقيق مجموعة من الأهداف وهي :-

1. اقتراح تصور تخطيطي للديمقراطية الاجتماعية كاتجاه في صنع السياسة الاجتماعية في مصر.
2. التوصل لرؤية أستشرافية لصنع السياسة الاجتماعية في ظل مناخ الديمقراطية الاجتماعية في مصر.

خامسا الاجراءات المنهجية للدراسة:

أ- **نوع الدراسة:** دراسة وصفية, حيث أن الدراسة تهدف إلي تشخيص واقع أداء تخطيطي من خلال رصد للعملية المتعلقة بصنع السياسة الاجتماعية بهدف الوقوف علي الاتجاه الموجه للأداء وتحسين نوعية هذا الأداء في ضوء المتطلب الإيديولوجي المحدد.

ب- **منهج الدراسة:** منهج المسح الاجتماعي بالعينة.

د-خطة المعاينة: تم تطبيق الدراسة علي عينة عشوائية من الخبراء في مجال السياسة الاجتماعية والديمقراطية الاجتماعية, وتم إجراء مقابلة مع الخبراء والمتخصصين الأكاديميين وعددهم (6), وأعضاء بمجلس النواب وعددهم (4), ورجال أعمال وعددهم (2), وصحافة وإعلام وعددهم (2), ووزارة التضامن الاجتماعي وعددهم (2), وشخصيات عامة وعددهم (4).

و- **أداة جمع بيانات الدراسة :** أدوات الدراسة هي الوسيلة التي تمكن الباحث من دراسة واختبار مشكلته البحثية, وترصد شواهد الواقع الممارس لمشكلة الدراسة, واختبار فرضيات الدراسة العلمية ميدانيا والتوصل لنتائج الدراسة واستخلاص الاستنتاجات العامة وتصورها التخطيطي المقترح وخطة العمل, هي الوسيلة التي تستخدم في البحث سواء أكانت تلك الوسائل متعلقة بجمع البيانات أو لعمليات التصنيف والجدولة(حسن, عبد الباسط, 1990), وتعرف أيضاً بأنها الوسيلة المستخدمة في جمع البيانات أو تصنيفها وترجمتها(شفيق,محمد,2003), واستخدم الباحث أداة المقابلة حيث تم عمل **مقابلة بؤرية** مع الخبراء في مجال السياسة الاجتماعية والديمقراطية الاجتماعية.

وتم اختبار صدق وثبات الاداة كما يلي:

جدول (1)

نتائج الثبات لمتغيرات الديمقراطية الاجتماعية ودلالتها في عملية صنع السياسة الاجتماعية في مصر		
المتغير	**معامل الارتباط**	**الدلالة**
المساواة الاجتماعية في المجتمع	**0.945**	**
ضمان حقوق أفراد المجتمع	**0.961**	**
تمكين الفئات الضعيفة في المجتمع	**0.942**	**
تحسين نوعية الحياة	**0.974**	**
تعظيم مسئولية الدولة عن المواطن	**0.992**	**

** معنوي عند (0.01) * معنوي عند (0.05)

جدول (2)

نتائج الثبات لمتغيرات الاتجاه الديمقراطي في صنع السياسة الاجتماعية في مصر		
المتغير	**معامل الارتباط**	**الدلالة**
القضايا التي يجب أن تركز عليها السياسة الاجتماعية	**0.827**	**
مجالات التأثير التي يجب أن تتضمنها السياسة الاجتماعية	**0.894**	**
الركائز التي يجب أن تستند إليها السياسة الاجتماعية	**0.953**	**
المشاركون في صنع السياسة الاجتماعية	**0.871**	**
ضمانات صنع السياسة الاجتماعية	**0.911**	**

** معنوي عند (0.01) * معنوي عند (0.05)

وتعتبر هذه المستويات دالة إحصائيا عند مستوي معنوية (0.01), وهي تدل علي فترة ثقة 99%, وتعتبر مقبولة ويمكن الاعتماد عليها وعلي النتائج التي تتوصل لها الأداة, وذلك للوصول لنتائج أكثر دقة وموضوعية يمكن تعميمها.

سادسا نتائج الدراسة:

اجابة التساؤل الاول: ما مفهوم سيادتكم للمساواة الاجتماعية في المجتمع؟

يعد مبدأ المساواة وعدم التمييز هو حجر الزاوية في العدالة الاجتماعية، بل كثيرا ما ينظر إلى العدالة الاجتماعية كمرادف للمساواة، ولكن يجب الانتباه إلى أن العدالة الاجتماعية لا تعني المساواة الكاملة أو المطلقة، بمعنى التساوي الحسابي في أنصبة أفراد المجتمع من الدخل أو الثروة، فمن الوارد أن تكون هناك فروق في هذه الأنصبة تتواكب مع الفروق الفردية بين الناس في أمور كثيرة كالفروق في الجهد المبذول في الأعمال المختلفة، أو فيما تتطلبه من مهارات أو تأهيل علمي أو خبرة، أو طبيعة الاحتياجات.

والأمر المهم هو أن تكون هذه الفروق بين الناس في الدخل والثروة أو في غيرها مقبول اجتماعياً، بمعنى أنها تتحدد وفق معايير بعيدة عن الاستغلال والظلم ومتوافق عليها

اجتماعياً، وحسب أحد المفكرين البارزين فإن اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية يجب أن تنظم على نحو يجعلها تقدم للأفراد الأقل حظاً في المجتمع أكبر نفع ممكن من جهة، ويجعلها تتيح في الوقت نفسه إمكانية الالتحاق بالوظائف والمواقع المختلفة أمام جميع الأفراد في إطار من المساواة المنصفة في الفرص من جهة أخرى. وعموماً فإن العدالة الاجتماعية تعني في الأساس المساواة في الحقوق والواجبات، والمساواة أو التكافؤ في الفرص.

وتقترن المساواة في الفرص بثلاثة شروط:

(1) **عدم التمييز بين المواطنين وإزالة كل ما يؤدى إليه من عوامل**، وغياب ما يترتب على التمييز من نتائج سلبية كالتهميش والإقصاء الاجتماعي والحرمان من بعض الحقوق.

(2) **توفير الفرص** حيث لا معنى للحديث مثلا عن التكافؤ في فرص العمل إذا كانت البطالة شائعة. وهو ما يرتب التزاماً على الدولة بوضع السياسات واتخاذ الإجراءات الكفيلة بتوافر فرص العمل.

(3) **تمكين الأفراد من الاستفادة من هذه الفرص ومن التنافس على قدم المساواة**. فاغتنام الفرص قد يرتبط بتوافر قدرات معينة مثل مستوى تعليمي معين، أو امتلاك أرض أو رأسمال، والمنافسة على الفرص سوف تفتقر إلى التكافؤ عندما تتسع الفروق في القدرات بين المتنافسين. وهنا تظهر الحاجة إلى دور الدولة في إتاحة التعليم والتدريب، وإعادة التدريب، والرعاية الصحية وغيرها من عوامل بناء القدرات وتنميتها.

اجابة التساؤل الثاني: ما الكيفية التي يتم بها ضمان حقوق أفراد المجتمع من وجهة نظركم؟

لكل فرد يحيا على هذه الأرض الأحقية في حماية حقوقه، وتعزيزها وتطويرها وفقاً لمصالح الآخرين ومصلحته كونه فرداً له حقوق وعليه واجبات، وتكون عملية التطوير والتعزيز عن طريق الوسائل السلميّة والقانونية, ولنتعلم الكيفية التي نحمي بها حقوق الإنسان دون أي تمييز لعرق أو دين أو ...الخ، علينا أن نتعلم ماذا نعني بحقوق الإنسان، وهي الحريات والحقوق المستحقة لكل فرد، ويستند هذا المفهوم على الإقرار والاعتراف بقيمة وكرامة جميع البشر، وحقهم في التمتع بالحريّات، وإقرار تلك الحريّات، كالأمن والأمان، وقدرة أي فرد على اتخاذ ما يناسبه من القرارات لتنظيم حياته, وتختلف التعريفات لحقوق الإنسان من مجتمع لآخر، لاختلاف الثقافات بين المجتمعات.

اجابة التساؤل الثالث: من مجال خبرة سيادتكم ما كيفية تمكين الفئات الضعيفة في المجتمع؟

أفاد الخبراء عينة الدراسة أن مصر تقوم على الاستثمار في الإنسان ورعايته والارتقاء به، من خلال السياسات الاجتماعية المختلفة، والتي تعتمد نهجاً متكاملاً يهدف في كل جوانبه لتمكين الإنسان ويستهدف في بعض جوانبه إدماج الفئات الضعيفة وتلبية احتياجاتهم وبناء قدراتهم وتنمية إمكاناتهم، وبما يحقق العدالة الاجتماعية والحماية الاجتماعية لهم, وأوضح الخبراء عينة الدراسة وأوضحت أن المسؤولية الاجتماعية باتت تشكل محوراً أساسياً في استراتيجيات وأهداف التنمية المستدامة، وهي ليست سياسة بديلة بل هي في عمق السياسات الاجتماعية وعنصر من مكوناتها، كما أن مفهوم المسؤولية الاجتماعية أصبح مفهوماً مركباً وشاملاً يحمل في عمقه المبادئ التنموية ورسالة

الدمج والاندماج في ذات الوقت، ولم يعد محصوراً لفئة محددة أو لمناسبة وقتية, ولا بديل للقانون لتمكين الفئات الضعيفة, ونص الدستور المصري علي ذلك في عدة مواد مختلفة, تناولت الأطفال والعمال والمرأة والمسنين والحقوق والحريات.

اجابة التساؤل الرابع: ما مقترحات سيادتكم لتحسين نوعية الحياة؟

أنظمة الرعاية الصحية, التعليم, البيئة, البرامج الاجتماعية, الاقتصاد, الحكومة المحلية, نظام القانون والعدالة, القيم الاجتماعية, الرفاهية الاجتماعية, التوظيف, الأسرة الريفية, البنية التحتية, وسائل الإعلام / المعلومات, الأنشطة الترويحية والثقافية.

اجابة التساؤل الخامس: كيف يمكننا تعظيم مسئولية الدولة عن المواطن من وجهة نظركم؟

ضرورة أن تعمل الدولة على تحقيق الاستثمار الأمثل الموارد المتاحة لها، والقضاء على كافة صور الإهدار الاقتصادي لهذه الموارد, حيث يجب القضاء على كافة صور الفساد (السياسيوالاقتصادي) من خلال إطار مؤسسي قوى يعمل على توفير بيئة مؤازرة للتنمية ومعززة للارتقاء بمستوى الأداء، كما يجب العمل على زيادة مستوى إنتاجية العنصر البشرى والارتقاء بنوعية رأس المال البشرى من خلال تخفيض نسبة الأمية، ودعم نظم التعليم والتدريب والبحوث من جهة، والاستثمار الاجتماعي, والعمل على تحسين توزيع الدخول والثروات والحد من الفقر من جهة أخرى، حيث أن اتساع الفوارق بين الطبقات وانتشار الفقر يؤدى إلى غياب مشاركة قطاعات واسعة من الشعب في ثمرات ما يتحقق من نمو اقتصادي.

اجابة التساؤل السادس: ما القضايا التي يجب أن تركز عليها السياسة الاجتماعية من وجهة نظركم؟

التعليم, الصحة, الإسكان, الأمن, البطالة, العنوسة, غلاء الأسعار, هجرة الشباب, محاربة الفساد.

اجابة التساؤل السابع: من وجهة نظركم ما مجالات التأثير التي يجب أن تتضمنها السياسة الاجتماعية؟

- الإيديولوجية السائدة - الأعراف والتقاليد – الثقافة - الأحزاب السياسية - القوي الاجتماعية.

سابعا التصور التخطيطي المقترح لتحقيق الديمقراطية الاجتماعية:

في ضوء الإطار النظري لمتغيرات الدراسة الرئيسية ونتائج الدراسات السابقة، وتحقيقًا للهدف الذي تسعى إليه الدراسة الحالية، وما أسفرت عنه الدراسة الميدانية من نتائج يمكن للباحث وضع تصور تخطيطي مقترح للديمقراطية الاجتماعية كاتجاه في صنع السياسة الاجتماعية في مصر.

الأسس التي يقوم عليها التصور التخطيطي المقترح:

(أ) تحليل نتائج الدراسات السابقة، والتي استعان بها الباحث في تحديد الدراسة الحالية والوقوف على جوانبها المختلفة.

(ب) القراءات والمعارف النظرية الخاصة بالديمقراطية الاجتماعية كاتجاه في صنع السياسة الاجتماعية في مصر.

(ج) ما توصلت إليه الدراسة الحالية من نتائج ميدانية، والتي تُعتبر من الركائز الأساسية التي اعتمد عليها الباحث في بناء التصور المقترح.

(د) التراث النظري للتخطيط الاجتماعي وما يتضمنه من معارف ونظريات وإستراتيجيات وتكنيكات.

المحور الأول: مرتبط بأهداف التصور التخطيطي المقترح:

1- الوصول إلي صنع السياسة الاجتماعية في مصر, في ظل الديمقراطية الاجتماعية.

2- تحقيق الاتجاه الديمقراطي في صنع السياسة الاجتماعية في مصر.

المحور الثاني: مؤشرات تخطيطية مرتبطة بالديمقراطية الاجتماعية وصنع السياسة الاجتماعية في مصر:

1- مؤشرات تخطيطية مرتبطة بالمساواة الاجتماعية في المجتمع:

1- أن تكفل الدولة توفير الخدمات الاجتماعية لجميع المواطنين دون تمييز.

2- أن تمنع الدولة احتكار فئات معينة في المجتمع للفرص المتاحة.

3- أن تراعي الدولة عدالة الدخول بين جميع العاملين بها.

4- أن تحقق الدولة المساواة بين المرأة والرجل في الحقوق والواجبات.

5- أن يكون الجميع سواء أمام القانون.

6- أن يوجد ضوابط لتقديم الرعاية لجميع فئات المجتمع.

7- أن تكون شروط الحصول علي الخدمات ميسرة أمام الجميع.

2- مؤشرات تخطيطية مرتبطة بضمان حقوق أفراد المجتمع:

1- أن تلتزم الدولة بمسؤوليتها الاجتماعية لتوفير الرعاية المتكاملة

2- أن يحظر انتهاك الحريات لأي مواطن في إطار من المشروعية.

3- أن يتم مواجهة ارتفاع تكاليف الخدمات الصحية التي تمنع الكثير من الحصول عليها.

4- توفير الخدمات للجميع وعدم اقتصارها علي الحضر.

5- أن يكون للجميع حق الرعاية الاجتماعية بلا استثناء في ضوء قواعد تنظيمية واضحة ومحددة.

3- مؤشرات تخطيطية مرتبطة بتمكين الفئات الضعيفة في المجتمع:

1- أن تعطي الدولة الأولوية في الاهتمام للفقراء والفئات الأولي بالرعاية.

2- أن توفر الدولة متطلبات ذوي الاحتياجات الخاصة التي تحقق لهم الجودة الاجتماعية.

3- أن تلتزم الدولة بمقابلة حقوق الأطفال.

4- تشديد العقوبة الاتجار بالبشر.

5- تنمية المسئولية الاجتماعية لمنظمات المجتمع المدني والقطاع الخاص في رعاية الفئات الاولي بالرعاية.

6- شراكة الدولة مع منظمات المجتمع المدني.

4- مؤشرات تخطيطية مرتبطة بتحسين نوعية الحياة:

1- الاهتمام بتوفيرالتعليم الجيد حق للجميع دون تمييز.

2- أن تلتزم الدولة بتوفير الرعاية الصحية الجيدة للجميع.

3- أن تحرص الدولة علي توفير فرص عمل لشباب الخريجين.

4- أن تلتزم الدولة بتوصيل الدعم لمستحقيه.

5- التزام الدولة بتوفير الإمكانات اللازمة لإشباع الحاجات الأساسية للمواطنين.

6- أن تكفل الدولة حرية التعبير عن الرأي للجميع دون استثناء, في حدود

المشروعية وبما لا يمس الأمن القومي للبلاد.

7- أن تلتزم الدولة توفير مسكن ملائم لجميع الفئات بشروط ميسرة.

8- أن تكفل الدولة توفير أماكن للترفيه في جميع المناطق الريفية والحضرية والساحلية والصحراوية.

5- مؤشرات تخطيطية مرتبطة بتعظيم مسئولية الدولة عن المواطن:

1- أن تتحمل الدولة المسئولية كاملة عن تحقيق مصالح جميع المواطنين.

2- أن تتحمل الدولة بمفردها مسئولية تحقيق الديمقراطية الاجتماعية.

3- التزام الدولة بتوفير فرص عمل وتأهيل الشباب للعمل.

4- شراكة الدولة مع القطاع الخاص في تحقيق جودة التعليم في ضوء المعايير العالمية.

5- أن تصبح منظمات المجتمع المدني شريكة الدولة في تحقيق الديمقراطية الاجتماعية.

6- مسئولية الدولة عن محاربة جميع أشكال الفساد في المجتمع.

6- مؤشرات تخطيطية مرتبة بالقضايا التي يجب أن تركز عليها السياسة الاجتماعية:

1- يجب أن يكون تحقيق الديمقراطية الاجتماعية أولوية عند صنع السياسة الاجتماعية.

2- يجب أن تركز السياسة الاجتماعية علي قضايا الإسكان.

3- يجب الاهتمام بقضايا الرعاية الصحية عند صنع السياسة الاجتماعية.

4- يجب أن تشمل السياسة الاجتماعية قضايا التعليم ما قبل الجامعي والجامعي.

5- يجب أن تعطي الدولة الأولوية للقضايا المرتبطة بالشباب.

6- يجب أن تشمل السياسة الاجتماعية القضايا المتعلقة بالمرأة.

7- من الضروري اعتبار الأمن والأمان أولوية في القضايا التي تركز عليها السياسة الاجتماعية.

8- أن تكون الضرورة لتركيز السياسة الاجتماعية علي قضايا العشوائيات, والقضاء عليها نهائيا, واتخاذ الإجراءات التي تحول دون ظهور عشوائيات جديدة.

7- مؤشرات تخطيطية مرتبطة مجالات التأثير التي يجب أن تتضمنها السياسة الاجتماعية:

1- ينبغي مراعاة التغيرات والتحولات السياسية في المجتمع عند صنع الس

2- مراعاة المتغيرات المحلية المختلفة عندصنع السياسة الاجتماعية.

3- أن يكون للقوي الاجتماعية تأثير عند صنع السياسة الاجتماعية.

4- مراعاة الإطار الأيدلوجي السائد عند صنع السياسة الاجتماعية.

5- أن يوضع تأثيرات جماعات الضغط والمصالح عند صنع السياسة الاج

6- أن يراعي المسئولين الرأي العام عند صنع السياسة الاجتماعية.

8- مؤشرات تخطيطية بالركائز التي يجب أن تستند إليها السياسة الاجتماعية :

1- أن تكون الشرائع السماوية ركيزة أساسية في صنع السياسة الاجتماعية.

2- أن تكون المواثيق القومية والدولية ركيزة أساسية السياسة الاجتماعية.

3- أن يعتبر الدستور ركيزة أساسية في صنع السياسة الاجتماعية.

4- تعتبر التشريعات والقوانين ركيزة أساسية لصنع السياسة الاجتماعية.

9- مؤشرات تخطيطية مرتبطة بالمشاركون في صنع السياسة الاجتماعية:

1- يجب أن يكون للخبراء في السياسة الاجتماعية دور ملموس في صنع السياسة الاجتماعية.

2- ينبغي أن يكون للقوي الاجتماعية والأحزاب السياسية دورا فاعلا في صنع السياسة الاجتماعية.

3- أن يكون من الواجب إشراك جميع فئات المجتمع في صنع السياسة الاجتماعية في مصر.

10- **مؤشرات تخطيطية مرتبطة بضمانات صنع السياسة الاجتماعية:**

1- من الضروري بلورة الأهداف في ضوء تقدير الحاجات الفعلية للمواطنين.

2- ترتيب الأهداف التي تسعي السياسة الاجتماعية في ضوء موارد المجتمع المتاحة والتي يمكن إتاحتها.

3- أن يتم إعادة هيكلة المؤسسات التي تنفذ السياسة الاجتماعية.

4- أن يتم تطوير أداء العاملين بمؤسسات الرعاية الاجتماعية.

5- أن يتم استخدام تكنيكات وآليات جديدة لمقابلة الحاجات والمشكلات المجتمعية.

6- أن تتم الاستعانة بنماذج علمية لصنع السياسة الاجتماعية تتلاءم مع طبيعة المجتمع المصري.

7- هندسة (إعادة هندسة) مؤسسات الرعاية الاجتماعية بما يضمن رفع كفاءة المؤسسات والعاملين بها, وترشيد استخدام الموارد والإمكانات المؤسسية.

المحور الثالث: مرتبط بتصور الديمقراطية الاجتماعية وفقا لنتائج للدراسة:

1- مفهوم الديمقراطية الاجتماعية:

أ- هي تحقيق المساواة الاجتماعية في المجتمع.

ب- هي ضمان حقوق أفراد المجتمع.

ج- هي تمكين الفئات الضعيفة في المجتمع.

د- هي تحسين نوعية الحياة.

هـ- هي تعظيم مسئولية الدولة عن المواطن.

ويري الباحث أن مفهوم الديمقراطية الاجتماعية هي كل ما سبق.

2- مسئولية تحقيق الديمقراطية الاجتماعية؟ حيث أسفرت نتائج الدراسة عن أن مسئولية تحقيق الديمقراطية الاجتماعية جاءت في الترتيب التالي:

الدولة, منظمات المجتمع المدني, رئيس الجمهورية, مجلس الوزراء, مجلس النواب, الشعب بكل فئاته.

رؤية أستشرافية:

تتجسد كل مضامين الحياة في حاضر الإنسان، فالماضي قد ولى بما له وما عليه، والمستقبل لم يأت بعد، وعلى ذلك فحاضر المجتمعات هو أداؤها الذي يتعين عليها أن تعنى به, وصياغة هذا الحاضر تنهض في تقديرنا على دعامات ثلاثة: أولها حدس تاريخي ملهم يقلل من إمكانيات الخطأ، ويرفع فرص الحاضر في واقع أفضل، وثانيها استشراف لمستقبل وشيك أو بعيد الوقوع، يصبح حاضراً بعد حين، وثالثها فكر راشد ملهم، ثاقب الرؤية يوجه الأداء المجتمعي لأعلى انجاز بشرى يلتزم صياغة جمعت بين الذكرى والحلم.

آفاق التنمية: شارك معهد التخطيط القومي بجهود ملموسة في إعداد الإستراتيجية، بالإضافة إلى تقديم الاستشارات، وعقد البرامج التدريبية لدعم قدرات العاملين بالوزارة، وذلك من الموازنة العامة للدولة المخصصة للمعهد, كما أن

المعهد يعدً لمؤتمر دولي عن آفاق التنمية المستدامة مع التركيز على دور التعليم والتعلم.

عودة الدولة التنموية: النظام السياسي الجديد الذي انبثق من ثورة 30 يونيو، كما يقول علم الاجتماع السياسي- يعيد في الواقع صياغة دور الدولة، ويفسح الطريق واسعا وعريضا، لعودة نموذج «الدولة التنموية» التي رسختها ثورة يوليو 1952، باعتبار أن مهمتها الرئيسية هي التنمية الشاملة من خلال القيام بمشروعات قومية كبرى.

الاعتماد على الذات: تكتسب مقومات التنمية الأساسية، كما يقول خبراء الاقتصاد فاعلية أكبر كلما كان ذلك في إطار توجه استراتيجي للتنمية، مفاده الاعتماد على الذات، واكتساب القدرة على حل المشكلات،وإعطاء الفرصة لرأس المال المصري، والاعتماد عليه في قيادة عملية التنمية، وحتى لا تذهب أرباح المشروعات للمستثمر الأجنبي، ولا يستفيد منها الوطن، على أن يكون ذلك تحت رقابة الدولة، وإشرافها، حيث تعكس إستراتيجية التنمية المستدامة في مصر حتى عام 2030، تعكس اهتمام الدولة.

الإستراتيجية بين الواقع والمأمول: كان من الضروري إعداد إستراتيجية للتنمية المستدامة، تضمن وضع مؤشرات على الطريق لتحقيق التنمية، والتنمية المستدامة، أيالتي تراعى متطلبات النمو في الفترة الحالية، وتراعى في نفس الوقت حق الأجيال القادمة, ووفقًا للمحور الاقتصاديللإستراتيجية، فإن الحكومة تلتزم بالعمل على تحقيق معدل نمو اقتصادي يصل إلى 7% في المتوسط، ورفع معدل الاستثمار إلى 30% وزيادة معدل نمو الصادرات بنسبة 25%، وخفض معدل البطالة ليصل إلى نحو 5%.

التمويل الذاتي: بالرغم من أهمية هذه الإستراتيجية، فإنها كما يقول خبراء الاقتصاد يجب أن تهتم بتعظيم التمويل الذاتي لعملية التنمية المستدامة، ودفع القطاع الخاص المصري للمساهمة بفاعلية فيها، وتشجيع المواطنين على المساهمة في عملية التنمية من خلال اقتصاد المشاركة، أو تحفيز التعاونيات للقيام بدورها في عملية التنمية.

على الصعيد الاقتصادي: شملت الملامح العامة لخطة التنمية المستدامة 2030 عددًا من الاستراتيجيات العامة منها : خفض نسبة الدين العام إلي الناتج المحلي الإجمالي في حدود 50 %، وألا تزيد نسب العجز الكلي إلى الناتج المحلي الإجمالي 25 %، فضلا عن المحافظة علي استقرار مستوى الأسعار بحيث يتراوح معدل التضخم ما بين 3- 5%.

على صعيد محور الشفافية وكفاءة المؤسسات الحكومية في الخطة: تشمل الانتهاء من جمع بيانات خريطة مصر التنموية علي نظام معلومات في كافة القطاعات، والانتهاء من وتنفيذ آلية مشاركة المحليات والمواطنين في وضع الموازنة، والعمل علي خفض الشكاوي بنسبة 15 %، وتحقيق خفض سنوي بنسبة 5% في الباب الثاني والعمل علي خفض الموازنة بنسبة 0.5% سنويا, والعمل علي تقدم ترتيب مصر ضمن اقل 20 دولة عالميا في مؤشر الفساد ومن أفضل 30 دولة في مجال كفاءة المؤسسات، ومن بين أفضل 40 دولة.

التعليم: تضمنت الخطة عدة محاور في مقدمتها:إعادة هيكلة وصياغة التعليم قبل الجامعي من خلال إنشاء المجلس الوطني للتعليم وتفعيل دوره ليتولى مسئولية وضع وتطوير سياسات التعليم في مصر في ضوء الرؤية الوطنية للتعليم والأهداف الإستراتيجية للدولة على أن تكون هيئة ضمان جودة التعليم والاعتماد وأكاديمية المعلم تابعين لها, تحسين القدرة التنافسية لمنظومة التعليم المصرية، عبر تصنيفها كأفضل 30 دولة في مؤشر جودة

التعليم الأساسي، ومن أفضل 30 دولة في مؤشر جودة النظام التعليمي، ومن أفضل 20 دولة في إتاحة التعليم الأساسي.

الارتقاء بالتعليم العالي: وفيما يتعلق بمحور الارتقاء بالتعليم العالي، أن تكون جميع مؤسسات التعليم العالي معتمدة مرتين على الأقل قبل حلول عام 2030 من الهيئة القومية لضمان الجودة والاعتماد محليا ودوليا، ووجود 10 جامعات علي الأقل في مؤشر أفضل 500 جامعة علي مستوي العالم.

الصحة: ويشتمل على 6 أهداف أهمها:تحقيق نتائج صحية أفضل وأكثر إنصافا من أجل زيادة الرفاهية ودفع التنمية، من خلال عدة خطوات علي رأسها: تمديد سنوات الحياة الصحية بحيث يمكن للجميع التمتع بحالة من الرفاهية البدنية والعقلية والاجتماعية حتى سن التاسعة والسبعون, وخفض معدل وفيات أطفال حديثي الولادة والرضع والأطفال حتى سن الـ5 سنوات بنسبة 50% وخفض معدلات وفيات الأمهات بنسبة 60%.

المراجع:

1. Busky, Donald F. **Democratic Socialism: A Global Survey**, Westport, Connecticut, USA: Greenwood Publishing Group, 2000,gnc.
2. ابـراهيم أحمـد النمكـى: **المشـاركة السياسـية للمـرأة المصـرية,** المنتـدى الفكري الثاني, القاهرة، 2000.
3. ابـو المعـاطى مصـطفي أبـو المعـاطى مصـطفي: **الحمايـة الجنائيـة للديمقراطيـة,** رسـالة دكتـوراه غيـر منشورة, جامعة القاهرة, كلية الحقوق, قسم القانون الجنائي, 2013.
4. احمـد الرشـيدي : **الإصـلاح الدسـتوري كأساس لإدارة شئون الدولة والمجتمع,** القـاهرة , كليـة الاقتصـاد والعلـوم السياسـية, مركـز دراسـات واستشـارات الإدارة العامة, 2001.
5. احمـد عبـد الفتـاح:**سياسـة الرعايـة الاجتماعيـة**, الإسـكندرية, المكتـب الجامعي الحديث, 2012, ص97
6. احمـد على عبـد الحي إبـراهيم ديهـوم: **التأصـيل التـاريخي والفلسـفي لفكـرة الديمقراطيـة,** رسـالة دكتـوراه غيـر منشـورة, جامعـة عـين شـمس, كليـة الحقوق, قسم تاريخ قانون, 2011.
7. اسامة محمد محمد صالح : **محـددات الديمقراطيـة في الـدول الإسـلامية,** رسـالة دكتـوراه غير منشـورة, جامعـة القـاهرة, كليـة الاقتصـاد والعلـوم السياسـية, قسـم العلـوم السياسـية, 2012.
8. **انتـوني جيـدنز :**الطريـق الثالـث تجديـد الديمقراطية الاجتماعية**, ترجمـة أحمـد زايـد ، محمـد محـي الـدين,** مراجعـة محمـد الجـوهري, القـاهرة, الهيئـة المصرية العامة للكتاب سلسلة العلوم الاجتماعية,2010م.
9. ايمـان عليـوة عـلام علي : **التوجهـات القيميـة السياسـية لبنـاء القـوة في التنظيمـات البيروقراطيـة وممارسـاتها,** رسـالة دكتـوراه غير منشـورة, جامعـة المنيـا, كليـة الآداب, قسـم الاجتمـاع, 2014.
10. دانه علي العنزي: **أثر الديمقراطية علي الأمـن القـومي, الكويـت دراسـة حالـة,** رسـالة ماجسـتير غير منشـورة, جامعـة القـاهرة, كليـة الاقتصـاد و العلـوم

السياسية, قسم العلوم السياسية, 2013.

11. رشا محمود السيد محمود:**تحقيق التكامل بين تنمية الوعي المجتمعي والعدالة الاجتماعية**, المؤتمر العلمي الدولي الرابع والعشرون, كلية الخدمة الاجتماعية, جامعة حلوان, مارس, 2011.
12. طلعت السروجي : **السياسة الاجتماعية في أطار المتغيرات العالمية الجديدة**, القاهرة, دار الفكر العربي , 2004.
13. طلعت السروجي, رياض حمزاوي : **سياسات الرعاية الاجتماعية**, دبي, دار القلم, 1997.
14. طلعت مصطفي السروجي: **الخدمة الاجتماعية والطريق الثالث**, مجلة دراسات في الخدمة الاجتماعية والعلوم الإنسانية, العدد 14, الجزء الأول, كلية الخدمة الاجتماعية, جامعة حلوان, ابريل, 2003.
15. طلعت مصطفي السروجي: العدالة الاجتماعية شرط أم نتيجة, قراءة في ثلاثية السياسة الاجتماعية والليبرالية الاجتماعية والديمقراطية الاجتماعية, ورقة عمل منشورة, **المؤتمر العلمي السنوي الثالث والعشرون,** كلية الخدمة الاجتماعية, جامعة الفيوم, الفيوم, 2014.
16. عبد الباسط حسن: **أصول البحث الاجتماعي**، القاهرة, مكتبة وهبة، ط11، 1990.
17. عبد الحليم رضا عبد العال: **السياسة الاجتماعية أيدلوجيات وتطبيقات عالمية ومحلية** , القاهرة , مركز نشر وتوزيع الكتاب الجامعي , جامعة حلوان , القاهرة , 1999.
18. عبد الحليم رضا عبد العال:**البحث في الخدمة الاجتماعية**، القاهرة، دار الثقافة، 1988.
19. عبد الودود مكروم : ثقافة الديمقراطية :مدخل لتحديد دور التربية في تحقيق الأمن القومي العربي, بحث منشور, **مجلة كلية التربية جامعة المنصورة**, ع 42, يناير 2000.
20. عمير يحيي الفرا : **تجربة بناء الديمقراطية في ظل الاحتلال دراسة الحالة الفلسطينية**, رسالة دكتوراه غير منشورة, جامعة القاهرة, كلية الاقتصاد و العلوم السياسية, قسم العلوم السياسية, 2012.
21. لطفي فاروق طه زعزع : **قيم الديمقراطية في الكتابات الثقافية بعد ثورة 25 يناير 2011م**, رسالة ماجستير غير منشورة, جامعة المنوفية, كلية التربية, قسم أصول التربية, 2014.
22. محمد احمد إسماعيل : **الديمقراطية ودور القوي النشطة في الساحات السياسية**, الإسكندرية, المكتب الجامعي الحديث, 2010.
23. محمد الشربيني جبر: **تحليل سوسيولوجي لدور ديمقراطية الصفوة في تحقيق أهداف التنمية والتحديث,** رسالة ماجستير غير منشورة, جامعة المنيا, كلية الآداب, قسم الاجتماع, 2011.
24. محمد زكي أبو النصر: **هوية الطريق الثالث**, الإسكندرية , المكتب الجامعي الحديث,2014.

25. _____: **الاستشراف الوظيفة الغائبة**, الإسكندرية, المكتب الجامعي الحديث, 2010م.
26. محمد شفيق: **البحث العلمي الخطوات المنهجية** ، الإسكندرية, المكتبة الجامعية، 2003.
27. محمد علي محمد : **علم الاجتماع والمنهج العلمي**، الإسكندرية ، دار المعرفة الجامعية ، 1984.
28. مروة عبد المنعم: **دور منظمات المجتمع المدني في التحول الديمقراطي خلال الفترة من 1995 إلى 2007**, رسالة دكتوراه غير منشورة, جامعة أسيوط, كلية التجارة , قسم العلوم السياسية, 2011.

التراث وإلزامية التأويل

د.بومحراث بلخير
جامعة وهران 2 محمد بن احمد

تمهيد

تعد قراءة التراث من المسائل الضرورية والهامة، في فهم الذات والوعي بمسألة الهوية، بغية إدراك حجم الرهانات والتحديات الواجب رفعها. فمن أجل فهم تراثنا المثقل بالتوكيد والوثوقية، الذي مازال يشكل مجالا للامفكر فيه، على أساس أنه من المواضيع الذي اعتاد على مناقشتها رجال الدين والفقهاء، على أساس أنها من صلاحيتهم، وذلك بإعادة إنتاج نفس الخطاب المتعارف عليه، وكل من يخرج عن هذه الدائرة، فهو مبتدع ومارق.وعلى هذا الأساس حاولنا أن نستأنس بمسألة التأويل وأهميته في فك لبس مسألة التراث .

أولا- ضبط الدلالة بين التفسير والتأويل في الفكر الإسلامي:

يحتوي المعجم اللغوي العربي على مفاهيم عديدة، تدخل ضمن مجال التأويل. وعليه وضمن نطاق هذه المقالة سنحاول الوقوف على أداتين هامتين في التحليل ا الأولى هي التفسير، والثانية هي التأويل. فالتفسير هو تبسيط المعنى بسبب التعقيد الحاصل في اللفظ "فمصطلح التفسير يشير إلى عملية التأويل ذاتها"[1] ، وهو في الأخير يهدف إلى البيان والكشف. أما التأويل فنقصد به رفع الحيرة والإبهام وذلك بالرجوع إلى النص الأصلي، وفهم المعاني المتعددة التي يحتملها هذا النص الأصلي، أي صرف النص إلى ما يحتمله من المعاني. ومن هذا يتبادر إلينا التساؤل الأتي:

ما مكانة هذين المفهومين في قراءة المعاني، وفك الرموز داخل التراث الإسلامي ؟

بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، نشأ الخلاف والصراع في السقيفة، واختلف المسلمون في من؟ وعن الكيفية التي يتولى بها الخليفة الحكم.فتعدد الفرق الإسلامية وتنوعت قراءتها وتأويلاتها للدين.وكان مصطلح التأويل هو المهيمن والأساسي إذا ما قورن بالتفسير على أساس أن القرآن نزل بلسان القوم فهم يعرفون مفاهيمه ولا يدركون معانيه الضمنية، وهنا يدخل التأويل لتقريب هذا المعنى"فالثابت تاريخيا أن مصطلح التأويل كان هو المصطلح السائد والمستخدم دون حساسية للدلالة على الشرح وتفسير القرآن الكريم، في حين كان مصطلح التفسير أقل تداولا"[2] .وعليه فكتب التاريخ في معظمها تذكر قضية التحكيم الذي جرى بين معاوية وعلي بن أبي طالب عندما رفع جيش معاوية المصاحف على أسنة الرماح، راجين التحكيم، فقال علي بن أبي طالب "بالأمس حاربناهم على تنزيله واليوم نحاربهم على تأويله.وهذه إشارة قوية لأهمية وخطورة التأويل الديني لأغراض دنيوية لا علاقة لها بالدين، فهنا يحذر علي بن أبي طالب من التلاعب بالتأويل، فهو لا يعيبه ولا يستهجنه بقدر ما يؤكد على أهميته في إثبات الحق وضحد الباطل ويقول في هذا "القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال".

وزادت أهمية التأويل في القرون اللاحقة نتيجة انتشار الفرق الإسلامية وتعدد نزعاتها العقيدية،إضافة إلى تأثير الخلفاء على هذا بغية تقوية شرعيتهم السياسية "بدءا من عصر المتوكل للفكر الفقهي السني المحافظ، بعد أن كانت في عصر المأمون والمعتصم تتبنى الفكر الاعتزالي وتعادي الموقف الفقهي السني"[3] .

يتبين لنا من هذا أن كلمة التأويل تحتل مكانة هامة كيف لا، وقد ذكرت في القرآن بعشرة مرات، على عكس

التفسير الذي ذكر مرة واحدة.فأمام هذه المفارقة يتبادر علينا التساؤل الآتي:

لماذا تسود في كتب التراث مفهوم التفسير بكثرة ولا نجد مفهوم التأويل إلا عند فرق الشيعة والمتصوفة؟

نجد السيوطي [4] يبين الفرق بين التأويل والتفسير، فهذا الأخير حسب السيوطي يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو و التصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ، ودلالته بالمجاز.أما التأويل أو علم الدراية فهو صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب والسنة"وخلاصة ما يقوله السيوطي عن الفرق بين التفسير والتأويل وأن أولهما بمثابة تمهيد للثاني ضروري له، كلام صحيح في مجمله. ففي الممارسة الفعلية لعملية الشرح، التي هي التأويل، لابد من المرور بالتفسير" [5] .

ومن خلال هذا وبينما يلقى التأويل هذا التراجع في الحضارة العربية، نهضت الحضارة الغربية، وأعطت لهذا المفهوم حقه من الاهتمام والاعتبار، حيث أصبح الوازع في تحليل الدراسات الاجتماعية والإنسانية،على أساس أن النظرية التأويلية تقوم على القراءة الموضوعية والعلمية لإمكانية الوصول إلى فهم المعنى. فنحن في بيئتنا العربية الإسلامية مازلنا نعاني من الكيفية التي بها نقارب النصوص التراثية، التي غلب عليها في كثير من الأحيان الطابع التقديسي. وبالتالي يبقى التأويل الرهان الذي به نفكك هذه الرواسب ونزيل عن ثقافتنا هموم التكفير والتصادمات الإيديولوجية التي تحتدم يوما بعد يوم.

ثانيا- موقف الشاطبي من البدعة :

حاز مفهوم البدعة في الوقت الحالي أهمية كبرى نتيجة تخلف المشروع الحضاري الإسلامي، وعجز العقل على اكتشاف الأشياء ومسايرتها نتيجة ما تفرضه علينا الحضارة الغربية من رهانات تطورية تجاوزتنا بمئات سنين، وعلى هذا الأساس برز مفهوم البدعة في الوقت المعاصر لمجادلة هذه التطورات. وقبل الغوص في تحليل البدعة عند الشاطبي علينا بالرجوع إلى التحديد اللغوي والاصطلاحي للمفهوم.

البدعة في اللغة "إسم هيئة من الابتداع، كالرفعة من الارتفاع، وتطلق على كل ما أحدث من غير مثال سابق، كان الأمر المحدث محمودا أم مذموما"[6]. أما مفهوم البدعة الاصطلاحي فهي طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله تعالى.

وقد انقسم العلماء في ما بينهم حول مفهوم البدعة فالفريق الأول[7] يراها محمودة وقد تكون مذمومة. والفريق الثاني[8] "ومنهم الشاطبي فإنهم يرون أن لفظ البدعة لا يجوز أن يطلق إلا على المذموم مما خالف السنة"[9]. وقال ابن رجب الحنبلي[10] وهو من الفقهاء الحنابلة أن المراد "بالبدعة ما أحدث مما لا أصل له في الشريعة يدل عليه، فأما ما كان له أصل من الشرع يدل عليه فليس ببدعة شرعا وان كان بدعة لغة.ويؤكد على أن من أحدث شيئا ونسبه إلى الدين ولم يكن له أصل يرجع إليه فهو ضلالة،والدين بريئ منه وسواء في ذلك الاعتقادات أو الأعمال أو الأقوال الظاهرة والباطنية. وهنا يتفق مع الشاطبي الذي كان معاصرا له فيقول الشاطبي""إذ ليس لأحد من خلق أن يخترع في الشريعة أمرا لا يوجد عليه منها ديل،لأنه عين البدعة"[11]. وأما ما وقع في كلام السلف من استحسان بعض البدع، فإنما ذلك في البدع اللغوية لا الشرعية، فمن ذلك قول عمر (رضي الله عنه) يوم جمع الناس في قيام رمضان على إمام واحد في المسجد .

يؤكد الشاطبي في كتابه الاعتصام على موقفه من البدعة"على أنها طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها مبلغة في التعبد لله سبحانه"[12]. ومن هذا يتبين لنا أن البدعة عند الشاطبي تهدف إل تحقيق نوعين من الأهداف .النوع الأول يكمن في الدفاع عن مصدر الشرعية وحصر نطاقها في حدود أصول الشريعة وضمن نطاق قطعية لا جدال فيها حيث لا تقبل التأويلات العقلية، ولا الفردية وكل ما

يقبل هو الإذعان لهذه الشرعية. أما النوع الثاني فيرمي إلى جلب المصالح ودفع الضرائر شريطة أن تكون هذه العملية مقننة تحت لواء الشريعة. فتحقيق هذين الهدفين الكبيرين، يمثل جوهر المشروع الكبير للشاطبي في الموافقات وهو الذي يفتح الباب على مصرعيه لنقد البدعة والابتداع في كتاب الاعتصام.

نلاحظ من خلال موقف الشاطبي الذي، لا يتردد في نقد بل تكفير كل ما هو جديد تحت اسم الشريعة ومقاصدها "وهكذا وضمن خصوصيات المجتمع الإسلامي، فإنه يصير من الخطورة بمكان إضفاء الشرعية الدينية على شيء فاقد لها إذ من شأن ذلك أن ينيط السلطة ويعلق حق التشريع والأمر بالإيجاب بشيء أو مصدر عار عن ذلك وهو ما يشكل عين البدعة والابتداع عند الشاطبي"[13]. متناسيا هذا الأخير أن هذه الشريعة وهذه المقاصد، هي تأويل الإنسان لنص القرآن والسنة، وبالتالي هي جهد إنساني. أكثر من هذا أنه لا يوجد كهنوت في الدين الإسلامي. بل يوجد تعدد وتنوع في القراءات ولا يمكن أن يكون هناك أشخاص أو فقهاء يتكلموا باسم هذا الدين، حتى يقولون أن هذه بدعة وهذه سنة.

نعتقد أن موقف الشاطبي بهذه الحدة والنبرة على ما يطلق عليهم بالمبتدعين وكلهم في النار حسب رؤيته وقراءته، نابع حسب تقديرنا إلى ظرفين هامين وهما على النحو الأتي:

يرجع السبب الأول إلى البيئة التي عايشها حيث كان يسود فيها الاضطراب والتخلف والتقهقر الذي "يعود إلى الفساد الخلقي والاجتماعي في المجتمع الأندلسي عامة إلى فساد الحكم السياسي،وضعف الوازع الديني"[14].

أما السبب الثاني في حرص الشاطبي على نقد كل ما هو جديد ووصفه بالبدعة"فلا يمكن تقدير أبعاد الموقف النقدي لأبي إسحاق الشاطبي من مفهوم البدعة وظاهرة الابتداع، دون أن نضع في الاعتبار أن صاحب الموافقات،شأنه في ذلك شأن ابن تيمية وابن القيم وابن رجب من الحنابلة المعاصرين"[15]. نلاحظ أن هذه الكوكبة من الفقهاء قد أثرت عليه، بشكل أو بآخر دون أن نغفل أن هؤلاء الفقهاء كلهم كتبوا هذه القراءات، تحت ظروف قاسية عاشوها نتيجة الظلم والطغيان السياسي الذين عاصروه، وعليه ترتب نوع من التصلب والشدة في أحكامهم وهذا ما يجد صدى لدى عامة الناس.

ثالثا-موقف الشاطبي من السياسة :

حاول الشاطبي تكفير البدعة من خلال مجالين هامين، المجال الأول يقوم على الجانب السياسي والمجال الثاني يرتكز على الجانب الصوفي"هذا ما يبرر ذلك الحماس الذي أبداه الشاطبي في مستهل كتابه الاعتصام لأجل تقليص قدر الإمكان من نفوذ وهيمنة تلك الوسائط التي أصبحت بدعا من حيث كونها صارت مانعا من إدراك واستنباط المقاصد الكلية القطعية، مثلما صارت عائقا أمام الامتثال والعمل وجلب المصالح المطابقة لروح تلك المقاصد"[16]. فإذا ما حاولنا مراجعة موقفه في ما يخص المجال السياسي الذي يقوم على البدعة، بمعنى أن رجال الدين والفقهاء يصبحون مجرد أدوات عاملة لتفسير الدين بما يخدم مصالح الحكام وأهوائهم ورغباتهم، فنحن نستهجن هذا الموقف ولا نلتزم به، على أساس أنه يمس بقداسة الدين الذي ندخله في صراعات يومية لا علاقة له بها بالبثة. ويقوم الشاطبي بإعطائنا أمثلة تستدعي الوقوف عليها في زمانه "فيشير إلى اضطلاع الفقيه محمد بن لبابة بالتحايل على الشريعة لتفويت أوقاف عمومية لصالح الخليفة الناصر الذي تعلقت نفسه بها"[17].

كذلك يستشهد بقضية أخرى يغلب عليها الطابع التديني لسياسة من خلال مواقف المهدي بن تومرت الموحدي كأقصى نموذج في البدعة السياسية الدينية، فنحن لا نريد أن ندخل في مناقشة هذه الأحداث التي عايشها الشاطبي بقدر ما نحاول أن نفهم موقفه من هذه الأحداث التي أضفى عليها طابع البدعة، على أساس استخدام الدين لأغراض سياسية. فما هو المعيار الذي يقوم عليه الشاطبي في تكفير هذا التسييس للدين؟

يؤكد الشاطبي في كتابه الاعتصام أن نقده لهذا راجع بالدرجة الأولى إلى مقاصد الشرعية، فما هي هذه المقاصد الشرعية ؟

المقاصد الشرعية بكل بساطة هي تأويل للنص الديني من قبل هيئة تدعى الفقهاء لاستنباط الأحكام الدينية، حيث لخصت هذه المقاصد في خمسة معاني ، وهو أن يحفظ الدين ،والنفس، والعقل، والنسل، والمال، فكل من يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة.. وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ومن يدافع عنها فهو مصلحة. ومن هذا برزت مسألة التكلم باسم الدين وكل من يعارض هذا التوجه فهو خارج عن هذا الدين ومن هذه الزاوية القانونية الشرعية ظهر بعض الفقهاء الذين يقولون هذه بدعة ضد الدين، وهذه سنة تخدم الدين"حيث أن خاصية البدعة أنها خارجة عما رسمه الشارع"[18]. وكان العامل السياسي هو المحدد الأساسي لهذه التأويلات الدينية، ومن هذا برزت مجموعة من الفرق الإسلامية والمذاهب الفقهية التي حاولت أن تقدم قراءتها التأويلية لهذا النص فكانت إما متقربة للسلطان أو معارضة له.على أساس أن كبار الفقهاء عانوا من ويلات السلطان لعدم استجابتهم لمطالب الحكام، والتاريخ يغنينا عن هذا، حيث نذكر في هذا الإطار محنة ابن حنبل وأبا حنيفة ومالك ...الخ.

ومنه نعتقد أن الوازع الذي وضعه الشاطبي في التمييز بين البدعة والحق يرجعه إلى المقاصد الشرعية، رغم أن هذه المقاصد الشرعية تمت ولادتها تحت ظروف سياسية كانت ترعاها بشكل أو بآخر. إضافة إلى ارتكاز هذه المقاصد على بنية أو هوية تؤكد على أن هذه المقاصد هي التي بها نكون فرقة ناجية، وكل ما يخالف هذه المقاصد هي الفرقة الهالكة. فالإشكال الذي نقع فيه، هل هذه المقاصد هي الدين أم هي مجرد تأويل للدين، مع الأخذ بعين الاعتبار مسألة الظرف السياسي ومسالة فقهاء السلطان الذين يقرون بشرعية هذه المقاصد على أنها من الدين. وبالتالي يخلقون تراثا مثقلا بالتقديس والتعظيم لا يجوز لنا مسه إلا بالتوقير والإجلال والإكبار[19].

لقد ساد من خلال مفهوم البدعة نوع من الوصاية على الفكر الإسلامي، فكل من يخرج على نطاق المتعارف به يعتبر بدعة والسؤال الذي يطرح نفسه بقوة ما هي الشرعية التي تجعل من هذا القول فكرة تتماشى مع النص الديني ؟ والأخرى على أنها بدعة وهرطقة؟رغم أن كلا الفكرتين يحاولان إفهام وتأويل هذا النص الديني. بالرغم من أن الاتجاه الذي يزعم نفسه من حراس الدين والعقيدة، قد لقى صدى في أوساط العامة من خلال الخطب والمواعظ وانكماش أصحاب التأويل العقلاني للدين، على أساس أنهم أصحاب البدع والهرطقات، فلا ينظر إليهم، إلا انطلاقا من مقولة تحكم عليهم بالزندقة والهرطقة، وكثيرا ما نسمعها تردد في خطب الجمعة والمساجد والمنابر الإعلامية وهي " إن كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار والعياد بالله من البدع والضلال" فأمام هذا الإيقاع التناغمي الجناسي الذي يجعل من نفسه المراقب الأمين على أن هذه بدعة وهذه من التراث، قد لقت رواجا وتصاعدا وإقبالا عند العامة، ونجم عنها في نهاية المطاف فكرتين أساسيتين هما على النحو الأتي:

الأولى فكرة التكفير ضد من لا يقاسمونك الفكرة، فهذا هو التطرف والتزمت بعينه.

أما الفكرة الثانية فهي غلق باب الاجتهاد بالرغم ما حدث في التراث العربي السياسي، من ظلم وقسوة وجور، فالإسلام منه بريء، وإنما ترجع مسئوليات هذه الأعمال إلى الجهل والتخلف والنرجسية الزائدة عن اللزوم، وهذا راجع بالدرجة الأولى إلى فقهاء السلطان،الذين قبلوا الدخول في تسييس الدين، فشل التأويل العقلاني وأغلق باب الحرية، وأطفأ نور الفكر الحر الساطع، واستبدل بثنائية مفارقاتية في صيغة تقاتلية، بدعة وسنة،فتشتت قوة ولحمة المسلمين، وتحولوا إلى فريقين الكل يتربص بالأخر لضحده ولما لا قتله. وهذا كله راجع، سوى لتكريس الاستبداد وغلق باب الاجتهاد، بغية الحفاظ على هذه الصورة القاتمة.

قائمة المراجع:

1-نصر حامد أبو زيد،الخطاب والتأويل،الدار البيضاء،المركز الثقافي العربي،2000،ط1،ص.173

2-المرجع نفسه، ص174.

3-المرجع نفسه، ص174.

4- راجع في هذا الصدد السيوطي(عبد الرحمن جلال الدين):الإتقان في علوم الدين:النوع السابع والسبعون

"وقال أبو طالب الثعلبي: التفسير: بيان وضع اللفظ، إما حقيقة أو مجازاً، كتفسير الصراط بالطريق والصيب بالمطر. والتأويل: تفسير باطن اللفظ مأخوذ من الأول وهو الرجوع لعاقبة الأمر، فالتأويل إخبار عن حقيقة المراد، والتفسير إخبار عن دليل المراد...وقال الأصبهاني في تفسيره: اعلم أن التفسير في عرف العلماء كشف معاني القرآن، وبيان المراد أعم من أن يكون بحسب اللفظ المشكل وغيره وبحسب المعنى الظاهر وغيره، والتأويل أكثره في الجمل. والتفسير إما أن يستعمل في غريب الألفاظ نحو البحيرة والسائبة والوصلية، أوفي وجيز تبيين لشرح نحو أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وإما في كلام متضمن لقصة لا يمكن تصويره إلا بمعرفتها. وأما التأويل فإنه يستعمل مرة عاماً ومرة خاصاً نحو الكفر المستعمل تارة في الجحود المطلق وتارة في الجحود الباري عز وجل خاصة، والإيمان المستعمل في التصديق المطلق تارة وفي تصديق الحق أخرى".

5-نصر حامد أبو زيد ،المرجع السابق،ص175..

6- حمادي العبيدي،الشاطبي ومقاصد الشريعة،طرابلس،منشورات كلية الدعوة،1992،ط1،ص227.

7-الذين قبلوا تقسيم البدعة هم الشافعي ،العز ابن عبد السلام،الغزالي،أبو شامة،النووي،ابن حجر العسقلاني،السيوطي،ابن الأثير،ابن عابدين،ابن حزم،محمد بن علي بن أحمد البراد صاحب كتاب " تحفة البديع "،محي الدين مستو

العيني،التهانوي،محمدبخيتالمطيعي،ابنالعربي،القرطبي،القرافي،الز رقاني،ابن الجوزي.

8-الذين رفضوا تقسيم البدعة هم:الإمام الشاطبي ، والإمام الشوكاني ، وعدد من المعاصرين خاصة من أصحاب الاتجاه السلفي .

9 -المرجع نفسه،ص227.

10-هو الإمام الحافظ العلامة زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحمن بن حسين بن محمد بن أبي البر بن الحسن بن محمد بن أبي البركات مسعود السلامي البغدادي الدمشقي الحنبلي أبو الفرج الشهير بابن رجب (736هـ-795هـ)ومن أهم مؤلفاته:جامع العلوم والحكم.فتح الباري شرح صحيح البخاري.فضل علم السلف على علم الخلف.الفرق بين النصيحة والتعبير.

11- الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى،الاعتصام ج2،بيروت،دار المعرفة1982، ط1، ص.37

12- المرجع نفسه،ص.37

13- عبد المجيد الصغير،المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة،القاهرة،دار رؤية لنشر والتوزيع،2010،ط1،ص538.

14-حمادي العبيدي،الشاطبي ومقاصد الشريعة،المرجع السابق،ص30.

15-عبد المجيد الصغير،المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة،المرجع السابق،ص536.

16-عبد المجيد الصغير،المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة،القاهرة،دار رؤية لنشر والتوزيع،2010،ط1،ص436-437.

17-الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى،الاعتصام ج2،بيروت،دار المعرفة1982، ط1، ص176و178.

18-المرجع نفسه، ص37.

19- عرفت النهضة العربية صحوة في الفكر الحر المستنير، ويظهر ذلك من خلال كتاب "الإسلام وأصول الحكم" لعلي عبد الرازق1924،وكتاب طه حسين "في الشعر الجاهلي" 1926 ، وكتاب محمد أحمد خلف الله"الفن القصصي في القرآن"1947. أما في العصر الحالي نجد كل من إسهامات محمد أركون ،ونصر حامد أبو زيد، كل هذا يمثل شواهد على حرية التفكير وإعادة النظر في هذا التراث المثقل بالتقديس و لا مفكر فيه.

النمذجة في العلوم الاجتماعية، من المفهوم إلى المؤشرات

د/فكروني زاوي
جامعة جيلالي ليابس سيدي بلعباس

مقدمة:

يسعى الفكر عبر آلياته المشروطة بعاملي الزمان والمكان إلى طرح تصورات تتأرجح بين المثالية، و الواقعية - إلى خلق نموذج يستأنس به لتأكيد مشروعية افتراضاته ورؤاه. فيصبغ عليه جملة من القيم المنبثقة من حركيته، لتجعله "صورة" تؤول إليها جميع عمليات الملائمة و المعاقلة. فالتفكير بوساطة فكر ما، معناه التفكير من خلال منظومة معرفية تتشكل إحداثياتها الأساسية من محددات هذا الفكر ومكوناته، وفي مقدمتها الأفكار والنظرة إلى المستقبل، بل والنظرة إلى العالم، إلى الكون، والإنسان، كما تحددها مكونات ذلك الفكر.وعليه، فالمفكر يفكر و يتعقل الواقع من خلال مكونات ومنظومة الفكر الذي تتشكل فيه معرفته ومن خلاله.

حاولنا في هذه المداخلة، وضع تصنيف لمكونات الفكر المشكل لأنماط التفكير و المعرفة لدى المشتغل بحقل العلوم الاجتماعية من حيث الرؤية الفكرية و الممارسة المنهجية. وذلك بالاستناد إلى افتراض منهجي أسسه رواد العلوم الاجتماعية، أن الوعي بالعالم الذي ندركه و نتصوره و نفسره قائم لاشعوريا على أساس نماذج محددة، ونحن نحلل أو نجزئ الواقع إلى عناصر وفقا لقواعد تصنيفية قبلية. وهو ما يعني أساسا أننا ندرك و نتصور و نفسر الواقع وفق نماذج قبلية موجودة في الأذهان.

تأسيسا على هذا، سوف نبين مضامين و أنماط النمذجة في العلوم الاجتماعية عموما، لنقف على طبيعتها و مضامينها. ثم ننتقل بعد ذلك إلى عرض الخطوات المنهجية و التقنية للنمذجة في العلوم الاجتماعية.

1 - مفهوم النموذج وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية:

يجب أن نشير في البداية إلى أن استعمالنا لمفهوم النموذج يندرج ضمن معنى الصورة المنطبعة في الذهن عن موضوع محدد وتقاس عليها الأشياء الأخرى للحكم على مدى انطباقها عليها أو ابتعادها عنها قصد معرفتها، وقد تعكس الصورة حقيقة مادية ملموسة في الواقع، أو فكرة عقلية مستخلصة من تجربة يعيشها الفاعل، ولكنها ما أن تصبح معيارا للحكم على الأشياء الأخرى حتى تصبح نموذجاً يوجه الفاعل بصرف النظر عن منطقيته، أو تطابقه مع حقيقة الشيء خارج الذهن.

ومع هذا يشكل النموذج الأساس الذي تبنى عليه العمليات المعرفية بصورة عامة، فهو الذي يحدد آليات العمليات العقلية / الذهنية وتماسكها في الحكم على الأشياء الخارجة عن الذهن، فالعمليات المعرفية(ابستومولوجيا ، التعريف، القياس. ..الخ) لا يمكن إتمامها دون تصورات نموذجية مسلم بصحتها يعتمدها العقل للحكم على الأشياء الأخرى التي تحتاج إلى تأكيد أو معرفة، و الحق أن تطور العلوم ارتبط أشد ارتباط بتطور النماذج، حتى في مجال اللغات والآداب والفنون .

قد تكون النماذج واقعية مادية أو فكرية أو عقلية رياضية[2]، ذات صلة بواقع محدد في الزمان والمكان، وقد تبنى أيضا على نماذج اعتبارية تنتفي فيها صفة التحديد الزماني والمكاني، وقد تحمل خصائص النوعين السابقين في وقت واحد، الأمر الذي ينفي إمكانية توصيف النموذج على نحو محدد دون غيره، وفي الوقت الذي اتخذت فيه العلوم ذات الصلة بالواقع المادي

كالفيزياء والكيمياء والفلك من النماذج المادية الواقعية أساسا في بناء وسائلها و إجراءاتها المنهجية، اتخذت العلوم الاجتماعية من النماذج الافتراضية أساسا في بناء طرق قياسها و بناء معارفها.

غالبا ما تقود عملية القياس باستخدام النماذج إلى فكرة التصنيف (Classification) أو التنميط (Typologie) [3] حتى بات من المسلمات أن تطور العلوم رهن بتطور قدرتها على التصنيف والتمييز بين الموضوعات والقضايا المعنية بها، وهذه العملية بحد ذاتها تحتاج إلى نماذج يتم على أساسها تصنيف الأشياء والتمييز بينها وفق معايير تنمو وتتطور بتطور العلوم، فلكل تصنيف نموذجه الخاص به، ، فيأتي تصنيف العناصر في هذه المجموعة أو تلك على ما تحمله من خصائص مشتركة بينها يضمها النموذج الخاص بها، فمثلا نجد "غي روشي"[4] يصنف فئات البحث في علم الاجتماع إلى ثلاثة فئات أو مراتب paliers هي: الفعل الاجتماعي، التنظيم الاجتماعي، التغير الاجتماعي، بحيث أن كل مجموعة تصنف فيها مجموعة من القضايا أو الموضوعات مبنية على تصور محدد لمفهوم الفعل و التنظيم و ، وتصنيف المواضيع الفرعية sou thèmes التي تندرج تحت ضمن كل مجموعة هي مبنية أيضا على تصور محدد لمفاهيم وتعاريف محددة نظريا في النظريات السوسيولوجية ،فعالم الاجتماع يستخدم النموذج في عمليات القياس والمعايرة والتصنيف، غير أن هذا الاستخدام يأخذ بالتطور دائما وعلى نحو مستمر تبعا لتطور النظريات و المفاهيم الخاصة بكل نموذج كما تنشئ أيضا، نماذج جديدة لمواضيع ومفاهيم لم تكن معروفة في السابق.

و عليه فالعلوم الاجتماعية تعتمد على نوع خاص من النماذج، تختلف باختلاف الدلالات التي تنطوي عليها المفاهيم التصنيفية لفئات المواضيع و القضايا، و بتالي تتعدد عمليات القياس والمعايرة بين الموضوعات بحيث تأتي نتائج البحث فيها مختلفة باختلاف المقدمات التي يعتمدها الباحثون.

وتبعا لخصوصية النماذج المستعملة في العلوم الاجتماعية، تتميز النمذجة في العلوم الاجتماعية بخاصية مميزة عن النمذجة المطبقة في العلوم الطبيعية، فهي ليست ذات توجه عام و كوني، و إنما ذات توجه تركيبي ودلالي وتداولي خاص، أي أن النمذجة في العلوم الاجتماعية تتخذ من خصوصية الباحث في تركيب و فهم النماذج (المفاهيم) المستعملة في معرفة المواضيع أساسا تليولوجيا ، و هذه الخاصية تفضي إلى تجاوز مطلب الكونية للعلوم الطبيعية، فهي لا تهتم فقط بالإجابة عن سؤال كيف؟ وإنما أيضا عن سؤال لماذا؟ أو من أجل ماذا؟. و بتالي فالنمذجة المطبقة في العلوم الاجتماعية تؤسس لعقلانية علمية من نوع أخر. عقلانية سياقية منفتحة تعتمد على أكثر من نموذج في رؤيتها لواقع مرتبط بسياق معين.

2 – تطبيقات النمذجة في العلوم الاجتماعية:

تعتبر عملية إزاحة التمركز الذاتي التي هي ضرورية لتحقيق الموضوعية، شديدة الصعوبة عندما يتعلق الأمر بموضوع متكون من ذوات غيرية، وذلك لسببين قاطعين إلى حد ما: أولهما أن الحد الفاصل بين الذات المتمركزة حول نفسها وبين الذات العارفة يكون أقل وضوحا كلما زادت الملاحظة توغلا في ظواهر يجب على الملاحظ أن يدرسها من الخارج. ثانيهما يكمن في أن الملاحظ يكون أكثر ميلا إلى الاعتقاد بأنه يعرف الوقائع صوريا إذ هو أقل إحساسا بضرورة متطلبات الموضوعية لأنه أكثر"انخراطا" في الوقائع التي يهتم بها، و لأنه يضفي عليها طابعا أكسيوميا معين يعبر عن تمثل خاص و متميز للواقع.

عليه فالنمذجة في العلوم الاجتماعية تهدف أساسا إلى تخطي أو التقليل من أثار هذين السببين، لذلك نجد أن النمذجة في هذه العلوم تهتم أساسا بالجانب المنهجي، باعتبار أن إجراءات إنتاج المعرفة يرتكز على تمثل لواقع مجرد و منشأ يعبر عنه على شكل مفاهيم و مصطلحات. والنمذجة وفق هذا التحديد هي

الإجراء المنهجي الذي يفضي إلى إنتاج مفاهيم أخرى هي في الأصل تمثل صوري لظاهرة ما توجد في الواقع ولكيفية اشتغالها. ولذلك تطبق النمذجة في العلوم الاجتماعية على عدة مستويات، هي في الأصل مراحل البحث العلمي الاجتماعي. و الذي قام بتحديدها " بول لازرسفيلد "* فيما يلي :

أولا : على مستوى الفرضيات:

ينتج التمثل الصوري للظاهرة موضوع البحث، أن التفكير الذي يسمح بالارتقاء من العيني إلى المجرد ليس إلا الكيفية التي يتملك بها الباحث الواقع العيني، و يعيد إنتاجه في صيغة واقع فكري غالبا ما نسميه في البحث الاجتماعي بالفرضيات التي تعتبر إجابة مسبقة و ممكنة، أي يمكن أن تقاس صحتها إما بالتجريب أو بالاستدلال .

لكن خاصية الفرضيات في العلوم الاجتماعية، أنها لا تعكس ذلك الواقع العيني فعليا و إنما صوريا[5]، لأن عملية إنتاج موضوع المعرفة تتم بكاملها و تحدث وفق نظام أخر، "*حيث لا تحتل المقولات الفكرية التي تعيد إنتاج "المقولات" الواقعية نفس المكان الذي تحتله في نظام النشأة التاريخية الفعلية. بل إنها تحتل أمكنة مغايرة، أمكنة تتعين حسب الدور الذي تقوم به في عملية إنتاج موضوع المعرفة*"[6] . فالفرضية هي في الأصل منظومة الجهاز المفاهيمي الذي تكون عبر المعاينة و الملاحظة و لكنها مؤطرة بقوالب نظرية أو فكرية معينة يعتمدها الباحث، و الذي يستمده وفقا لـ" روبرت ميرتون" من عملية انتخاب مفاهيمي (نظري) معين[7] ،أي بعبارة أخرى أن عملية صياغة الفرضيات لا تتم عبثيا، و إنما وفق منظور نظري تفسيري يمد الباحث بجهاز مفاهيمي خاص يحول الظاهرة الاجتماعية عامة إلى ظاهرة سوسيولوجية أو انثربولوجية أو نفسية أو غيرها على حسب تخصص الباحث. فنحن حسب " بول فاليري" "لا نفكر إلا على أساس النماذج" " nous ne raisonnons que sur des modèles "[8] و بتالي فصياغة فرضيات البحث هي إعادة إنتاج نماذج نظرية قوامها وعي الباحث بطبيعة فعله العلمي المرتبط بسياق واقعي محدد، و ليس إنتاج لحقائق ممكنة تفسر الواقع كما يبدو أو يتمظهر أمام الباحث.

معنى هذا أن الفرضيات هي المرحلة الأولى من النمذجة، و لعل أهمها، لأنها تحيل إلى نسق صوري (مفاهيمي) قائم على مجموعة أكسيومات (مصادرات) ومجموعة قواعد استنباطية هي ما به تتحدد العلاقات (غالبا ما تكون احتمالية) بين متغيراتها. بحيث أن هذه المتغيرات ليست مجردة بشكل خالص بل تحيل إلى نسق مادي واقعي أو افتراضي.

ثانيا : على مستوى صياغة أدوات جمع المعطيات:

بناءا على الفرضيات المصاغة، يقوم الباحث بتحويل المفاهيم المجردة إلى قرائن واقعية، أي ترجمة تلك المفاهيم النظرية إلى أسس ميدانية يمكن ملاحظتها أو قياسها ميدانيا عن طريق أدوات جمع البيانات و المعطيات . و تتم هذه العملية وفق أربعة خطوات أساسية هي:التمثل التصوري للمفهوم، تحديد نوعيته، انتخاب القرائن وأخيرا تمثيل المؤشرات الميدانية.

أ. التمثل التصوري للمفهوم: تمثل المفاهيم الحجر الأساس للنمذجة في العلوم الاجتماعية. والمفهوم يعتبر العنصر الأساسي في البناء المعرفي و هو يدل على أشياء متمثلة في الواقع، و المفاهيم هي تراكيب لغوية مكونة من مصطلحات متعددة.

وإليك مثال مفهوم " الاخر المعمم" و طريقة تصوره في عملية النمذجة [9] :

« on peut appeler la communauté organisée ou le groupe social qui donne à l'individu l'unité du soi « l'autrui-généralisé ».l'attitude de l'autre-généralisé est celle de toute la communauté. Ainsi dans le cas d'un groupe social tel que l'équipe, c'est l'équipe qui est l'autrui-généralisé, dans la mesure ou elle entre (comme processus organisé ou activité social) dans l'expérience de l'un quelconque de ses membres. »

" يمكننا تسمية الجماعة المنظمة أو المجموعة الاجتماعية التي تعطي للفرد وحدة الذات بـ "الأخر المعمم " بحيث تكون اتجاهات الأخر المعمم هي نفسها بالنسبة للجماعة كلها، و عليه في حالة مجموعة اجتماعية مثل الفريق، فإن الفريق هو الأخر المعمم " بالقياس إلى حضورها (كسيرورة منظمة أو نشاط اجتماعي) في تجربة أي من أعضائها."

نلاحظ أن المثال الوارد يحتوي على كل أنواع المصطلحات التي أدى ترابطها إلى تكوين معنى معين لمفهوم "الأخر المعمم" فثلا نجد " أو" و " بحيث" و"حضورها" تمثل المصطلحات المنطقية، و مصطلح " الجماعة " و "وحدة الذات" و" المجموعة" و"الاجتماعي" تمثل المصطلحات الأولية ، ومصطلح " سيرورة" و"نشاط" تمثل المصطلحات الثانوية . وترابط هذه المصطلحات تمكن الباحث تصور نموذج تمثيلي قابل للتجسد واقعيا.

ب. تحديد نوعيته: يقصد بتحديد نوعية المفهوم هو تحديد نوعية النموذج، و التي تكون بحسب نوعية اللغة المستعملة في صياغته التي إما أن تكون أدبية أو رمزية أو رياضية منطقية. وبحسب اللّغة المعتمدة يكون النموذج رمزيا، وصفيا، معياريا، أو رقميا كميا. كما يحدد نوع المفهوم بمكوناته أي ثوابت (constants) ومتغيّرات (variables) وإحداثيات (paramètres) وعلاقات(relations) (علاقة حد أو علاقة إحصائية أو علاقة سببية أو علاقة اشتراط أو علاقة تبعية...). أما على مستوى خاصياته التركيبية، يقتضي المفهوم أن يكون متماسكا (أن لا يتضمن تناقض)، تاما (أن لا يتضمن قضايا لا تقبل البرهنة أو الدحض)، مستقلا (أن لا يتضمن مصادرات تحتاج أن نستنبطها من مصادرات أخرى)، قطعيا (أن يكون ممكنا يسمح بالحكم على قضيّة ما بالصواب أو الخطأ)، مشبعا (أن لا يحتاج إلى استخدام أكسيومات إضافية من خارج النظرية).

حسب المثال السابق، نجده يحتوي على : ثوابت (هي نفسها بالنسبة للجماعة كلها) و متغيّرات (الجماعة، الفرد) وإحداثيات (الجماعة المنظمة أو المجموعة الاجتماعية) وعلاقات (كسيرورة منظمة). و هو على حسب اللغة المستعملة في صياغته فهو مفهوم معياري.

ج . انتخاب القرائن(الشواهد): أي تحديد التمظهرات الواقعية للمفهوم، و على حسب المثال السابق يمكننا أن نحدد القرائن المجسدة واقعيا للمفهوم " الأخر المعمم" في تجانس/ توافق اتجاهات أعضاء فريق رياضي، طلاب قسم، عمال مؤسسة اقتصادية .....إلخ نحو قضية ما .

د . تمثيل المؤشرات الميدانية: و هي تحديد التفاصيل المتعلقة بتجسد بذلك التجانس / التوافق ، و وتيرتها و حدتها بين المبحوثين. و ذلك بهدف قياس تجسد المفهوم في الواقع الممتثل بالمبحوثين.

و على أساس هذه المؤشرات تصاغ أسئلة الاستمارة أو المقابلة أو تحدد عناصر شبكة الملاحظة .

ثالثا : على مستوى تحليل المعطيات :

قد يفهم من النمذجة، أن النموذج هو مجرد حلقة في مسار النمذجة، أو هو مجرد تجسيد في حال العلوم الاجتماعية لمشروع نظري أو تطبيق لنظرية، مما يوحي بأن النموذج تمثيل حسي أو شكلي لنظرية تم إنتاجها سابقا، مثل هذا الفهم يبدو تبسيطيا وسطحيا وفق " لازرسفيلد"، إذ أن النمذجة في العلوم الاجتماعية تفهم على أنها نبع معرفة وليس نتاج المعرفة، فهي لا تصف أو تعرض المعرفة(الظواهر) وكأنها مجرد تمثيلات لمفاهيم نظرية، و إنما هي إجراء قبلي لمعرفة ممكنة والتي لا توجد بشكل مستقل عن التحقق أو التجربة ، وعلى هذا الأساس فإن الباحث عليه أن يقوم بتحليل المعطيات المجمعة وفق تحقق من عدم تحقق المصادرات النظرية المتبعة من طرفه في الواقع الميداني، وأن يتوافق على أن المعرفة التي ينتجها هي تجسد وفعل معرفيين مرتبطان بسياق واقعي محدد

و نسبي، وهو ما يؤكد أن النموذج (المفهوم) في العلوم الاجتماعية، ليس مجرد تمثيل حسي لنظرية معينة بل ينبغي النظر إليه بما هو نظرية تبنى عقليا و قابلة للتحقق واقعيا، والحقيقة أن تطبيق النمذجة على مستوى التحليل يتميز بنوع من الالتباس فإذا كان " لازرسفيلد " يشدد على ضرورة النظر إلى المفهوم بما هو نظرية، بما أنه تصور أو تمثل مثالي للواقع، وليس مجرد تبسيط أو رسم اختزالي ، ذلك أن بناء النظرية يحتاج إلى تصور ما قبلي عقلاني للمفاهيم، وإلى تحديد نوع من التأويل يصل هذه المفاهيم بالواقع، فإن "بورديو"[10] يؤكد أن المفهوم هو نتاج نظرية وحامل لنظرية والعلاقة بين المفهوم والنظرية هي علاقة جدلية طالما أن النظرية هي التي تحدد إنتاج المفاهيم في نفس الوقت الذي يؤثر المفهوم بحكم واقعيته من عدمها حتى وإن كانت افتراضية في مصداقية النظرية مما يفيد أن النمذجة في العلوم الاجتماعية تؤكد على الطابع المفتوح للنظرية والطابع المرن لنماذجها (المفاهيم). و ان كان يؤكد في نفس الوقت أن مصداقية المفهوم لا تتحدد بالواقع الميداني وإنما بالتناسق والانسجام داخل بنية النظرية نفسها من ناحية، وبفعاليتها من جهة النسق التفسيري الذي تقدمه من جهة أخرى.

مع هذا فعلى الباحث تحليل النتائج المستخلصة وفق الإطار النظري المتبع سواء من حيث الرؤية أو التصور الخاصين بالعلاقات الممكنة التي تجمع بين مكونات الظاهرة المدروسة . ثم بعد ذلك يبين إذا ما تحققت تلك الرؤية و التصور أم لا .

خلاصة :

إذا كان النموذج هو إطار العلم، فإن النمذجة Modélisation هي أساس الفعل العلمي، و إن كان مفهوم النمذجة** مفهوما مستحدثا، بحيث لا نعثر في المعاجم المتداولة على تعريف لها وفق ما يفهم في معالجة الظواهر التي تعتبر مركبة و معقدة كالظواهر الاجتماعية و الإنسانية. و لعل حضور فكرة النموذج ذاته في العلوم الاجتماعية وتعدد مجال فهمه واستخدامه ما يؤكد هذه الصعوبة نظرا لإمكان الخلط بين دلالة النموذج ابيستمولوجيا ودلالته في المنهج الاجتماعي، و مع هذا تعتبر النمذجة الآلية المسيطرة على العلم والعلماء والمهتمين بالشأن العلمي، وهو ما يؤكد راهنية مسألة النمذجة و سيطرتها على الفكر العلمي المعاصر من الناحية إبستيمولوجية والمنهجية[11].و هذا يعني أن النمذجة ليست إلا الفكر المنظم لتحقيق غاية عملية، ذلك أن النموذج هو نظرية موجهة نحو الفعل العلمي الذي نريد تحقيقه.

الحقيقة أن النمذجة في العلوم الاجتماعية ، ترتبط ببنية كلية تضم التركيبي والدلالي والتداولي أي أن النمذجة بنية كلية تستجيب لكل انتظارات المرجوة من العلم ، إذ تشير إلى تجاوز القول بأن "العلم لا يفكر" مادام لا يهتم فقط بالإجابة عن سؤال كيف؟ وإنما أيضا عن سؤال لماذا؟ لذلك فهي لا تعكس امتدادا للعقلانية الكلاسيكية وإنما تعبر عن ثورة علمية أسست لنظرة بنائية ترى أن الحقيقة يبنيها الفكر في واقع مبني، ولا يكتشفها جاهزة في الواقع المعطى.

لكن على خلاف ذلك، تفهم النمذجة في العلوم الاجتماعية،على أساس أن النموذج هو معيار تجسد مشروع نظري أو تطبيق لنظرية معينة على الموضوع المدروس، تكون عناصره بمثابة مقدمات صحيحة تقاس عليها مصداقية النتائج[12]. فالبحوث الاجتماعية وفق هذا التصور لا يمكن إجراءها دون نماذج***متفق على مصداقيتها و صحتها العلمية، يعتمدها الباحث أثناء بحثه، فالحكم على جودة الفهم، وسلامة الرؤية و مقبولية النتائج كلها تعتمد على نماذج قبلية و معترف بها داخل الحقل العلمي.

لكن هذا الفهم لا يمنع من استعمال الباحثين الاجتماعين منهجيا لنماذج كونية أصلية universels purs " مثل النماذج الرياضية والإحصائية مثلا في التحليل و عرض المعرفة المنتجة، فهو تقليد قديم قدم الفكر الاجتماعي والسوسيولوجي.

إلا أن هذا الاستخدام تلك النماذج، كان من خلال التصورات العامة لمناهج العلوم الاجتماعية[13]، ولاسيما ما يتعلق منها بأسس تكوين المؤشرات الخاصة بالمفاهيم، وطرائق القياس الكمي للظواهر، ومن ثم الأسس المعتمدة في تحليل العلاقة بين المتغيرات الاجتماعية، وما يمكن أن يقدمه هذا الأسلوب في فهم الظواهر وتفسيرها. غير أن استخدام تلك النماذج، غالبا ما ارتبط بجملة من العمليات المنهجية والإجرائية التي تختلف من باحث إلى آخر، ومن تخصص إلى أخر.

المراجع و الإحالات :

1 - Bourdieu Pierre , « La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison », Sociologie *et* Sociétés, vol 7, no 1 1995 (juin), PP. 91-117.

2 – Walliser Bernard, Systèmes et modèles : introduction critique à l'analyse de systèmes. Ed . Seuil . paris.1977. P .115.

3 - Grawitz Madeleine : méthodes des sciences sociales 4eme édition. Ed. Dalloz. Paris . 1979. P 413.

4- Guy Rocher , introduction à la sociologie générale . 1 l'action sociale. Ed HMH. 1968. collection points.

* هذه المراحل قام بتوضيحها في ثلاثة مؤلفات اشترك في وضعها مع "ريمون بودن" للمزيد من التوضيح أنظر إلى:

Boudon . R & Lazarsfeld . P ,Le vocabulaire des sciences sociales. concepts et indices tome 1 .Ed, Mouton . 1965. Et Boudon . R & Lazarsfeld . P : L'Analyse empirique de la causalité tome 2 Ed Mouton 1966 et Chazel .F , Lazarsfeld . P , Boudon . R : L'analyse des processus sociaux .Ed Mouton 1970 .

5 - فيبر ماركس : صنعة العلم . ترجمة أحمد رزوق . الدار العلمية 1972 . صص 31-33 ذكر في بنعبد العالي عبد السلام و سبيلا محمد : المعرفة العلمية . سلسلة دفاتر فلسفية 03. دار توبقال للنشر . دار اليضاء 1996. ص ص 10-11

6 - Althusser louis , lire le capital . 2eme Edition PUF. Coll "Quadrige" . 2008 .p 49.

7- Grawitz Madeleine : méthodes des sciences sociales 4eme édition. Ed. Dalloz. Paris . 1979. P 404.

8- Armatte Michel , La notion de modèle dans les sciences sociales: anciennes et nouvelles significations, Mathématiques et Sciences Social, 43e année, n° 172, 2005 (4), p. 92

9 -P.Birnbaum & F.Chazel : théorie sociologique. Ed PUF . Paris 1975. PP 36-37.

10- Bourdieu Pierre , « L'histoire particulière de la raison scientifique ». forum sociologique, volume 6. issue 1. mars 1991.PP 3-26

** النمذجة مشتقة من الجذر اليوناني" مودي لوس"" modellus" والذي يفيد التصميم المصغر والمبسط والسهل الاستعمال، أما المعنى الاصطلاحي فهي تمشي منهجي ينتهج إزاء معطيات الواقع أساليب الإحاطة بكلية الموضوع المدروس والاهتمام بكل عناصره ويعتمد إستراتيجية الإهمال وإسقاط بعض الجزئيات والاختزال والانتقاء والتخصيص على نوعية من معطيات الواقع دون غيرها . أنظر إلى : المرجع أعلاه ص 116 .

11- موران إدغار: الفكر والمستقبل/مدخل إلى الفكر المركب. ترجمة: أحمد القصوار ومنير الحجوجي . دار توبقال للنشر الدار البيضاء. المغرب. 2004 ص 05 .

12 - Petitot Jean , Nature et enjeux de la modélisation en sciences sociales. Cite dans .Armatte Michel : « La notion de modèle dans les sciences sociales: anciennes et nouvelles significations », Mathématiques et Sciences Social, 43e année, n° 172, 2005 (4), p. 91-123.

*** بالنسبة لـ" باسيرون" هناك نوعين من النماذج ، نماذج أصيلة كونية (modèles purs (universels و نماذج تفكيكية (حسب ترجمتنا) modèles à déictiques أي النماذج التي تقتضي لفهمها وجود تأويلات و أوصاف لا توجد بوضوح في النموذج ذاته . و على حسب رأيه فالنوع الأول معني بالعلوم الطبيعية أما النوع الثاني فهو يخص العلوم الاجتماعية و الإنسانية . أنظر إلى :

Passeron J.-C. , Le raisonnement sociologique : la preuve et le contexte Ed Nathan paris 1991 . *Cite dans* Michaud. Y. : Qu'est-ce que la société ? Ed . Odile Jacob . Paris . Vol. 3. 2000. p. 38-51.

13 - Boudon. Raymond.& Lazarsfeld. Paul , Modèles et méthodes mathématiques. en : les tendances principales de la recherche dans les sciences humaines, première partie : les sciences sociales. Unesco. Paris, 1970. p 51 .

الخيال الديالكتيكي لمدرسة فرانكفورت (ترجمة)

د. احمد عطار
مخبر: "الفينومينولوجيا وتطبيقاتها"
جامعة تلمسان

مقدمة

جاء في تقديم ماكس هوركهايمر لكتاب:"مارتن جاي" الخيال الديالكتيكي لمدرسة فرانكفورت ما يلي:

{لقد طُلب مني أن اكتب تقديما لكتابكم الذي يحوي تاريخ "معهد البحوث الاجتماعية لفرانكفورت" وبعد أن طالعت عملكم عرفت أهميته ووجدت أنه من المستحيل رفض طلبكم، رغم تدهور صحتي التي لم تسمح لي إلا بكتابة هذه الرسالة القصيرة ، أريد في البداية أن أشكركم جزيل الشكر على هذا العمل البحثي الرائع الذي يظهر في كل فصل من فصوله أشياء دقيقة سقط الكثير منها في النسيان لولا عملكم.

فنجد مثلا ذكركم الأعمال التي سُخر لأجلها المعهد قبل نفيه من ألمانيا وأستحضر هنا كتاب "فريديرك بلوخ": (**Friedrich Pollock**) "حول تجارب التخطيط الاقتصادي في الاتحاد السوفياتي" المنجز بين عامي 1917-1927، والعمل الجماعي حول:"العائلة والسلطة"،قدر له الظهور فيما بعد والذي يُقدم الإضافة والجديد للنظام التربوي السائد آنذاك، فلقد فتح ذلك إمكانية الاشتغال على مواضيع ما كان بالإمكان معالجتها في الجامعة، وإذا كان المعهد قد توج بالنجاح فيعود الفضل إلى"**هيرمن فايل**" ومساعدة ابنه "**فليكس فايل**"** فلقد أوجد مجموعة من الأفراد لهم مصلحة مشتركة في العمل على "**النظرية الاجتماعية**"عبر تخصصات جامعية مختلفة، ليعطي معنا لهذه المحاولة النقدية في مرحلة من التحول لمسيرة هؤلاء الجامعيين، الذين كان يجمعهم النظرة النقدية للمجتمع القائم.

ففي نهاية سنوات العشرينات وبداية الثلاثينات أصبحت لدينا قناعة أننا مقبلون على انتصار الاشتراكية الوطنية (النازية)، وانه لا يمكن مجابهة مثل هذا الموقف إلا عبر الفعل الثوري.الذي

كان محتما في الأخير أن تجابه حرب عالمية،الأمر الذي لم نكن نتوقعه في تلك الفترة. وكنا نتصور انه ستكون هناك انتفاضة ماركسية في بلدنا،وهذا كان سببا كافيا لان يعطي للماركسية حيزا مركزيا في تأملاتنا ، وحتى بعد مرحلة نفينا إلى الولايات المتحدة الأمريكية مرورا "بجنييف" (سويسرا)كانت ما تزال قناعتنا بالتفسيرات الماركسية للظواهر وللحياة الاجتماعية متواصلة وتلعب دورا هاما أساسيا في تأملاتنا وفي نفس الوقت لا يعني هذا أبدا أن يكون لهذا التأمل في المادية الدغمائية من تأثيرا على خصوبة أفكارنا ومواقفنا،فالتأمل في مثل تلك الأنظمة السياسية كون لنا مناعة في عدم تمثلها، وكما يقول "**تيودور أدورنو**"(1903-1969)(Theodor Adorno):«يجب الشك في كل ادعاء بالاطلاقية، دون أن نتراجع كذلك في أي حالة من الحالات عن وجود مفهوم صارم للحقيقة».خلف هذا الطموح في أشياء مختلفة وعالم مغاير لعالمنا المعطى، كانت هناك كذلك دوافع مرتبطة ببحوث فلسفية اجتماعية وسياسية، وكان هذا يجب أن يقودنا في الأخير إلى تقييم أكثر ايجابية لبعض التيارات الميتافيزيقية ذلك لان: (الكل التجريبي الواقعي ليس هو الحقيقي) كما يقول:"**أدورنو**"الأمر الذي أحيا فينا الأمل وجعلنا نعتقد أن الرعب الأراضي لن تكون له الكلمة الأخيرة، ولن يكون إلا تجربة لذة زائلة غير علمية.

بالنسبة للمنتمين للمعهد في كل فترة من فتراته* واخص بالذكر هنا الأحياء منهم سيكونون ممتنين لجهدكم لأنهم سيجدون في هذا الكتاب تأريخا لأفكارهم، ولكن كذلك باسم المتوفيين أمثال: "فريد بلوخ" (1894-1970)، "تيودور أدورنو"(1903-1969)، "فلتر بنيامين"(1892-1940)، "فرانز نومان"(Franz Neumann) (1900-1954)، و"اوتو كيرشهايمر"** (1905-1965) (Otto kirchheimer)باسم هؤلاء كذلك أتقدم لكم بالشكر عزيزي:"**جاي مارتن**"وامتناني وغبطتي لهذا العمل.

"مودتي القلبية"

"**ماكس هوركهايمر**" مونتاغنول سويسرا عام 1971}[i]

تقديم

أصبح الحديث عن المثقف بازدراء من الأمور العادية في عصرنا، باعتباره كائنا مهمشا وغير قادر على التكيف، ولم تصبح هذه الصورة مقبولة وحسب إنما شائعة بين الكثيرين، ومعتادين على النظر إليه "بغرابة" ونفور.هذا فيما يخص المثقف أما الثقافة فإن كلمة:"**الاغتراب**"* (aliénation) تكاد تكون سمتها وتم استعمالها بكثرة في الآونة الأخيرة ويتراوح استعمالها من: معنى صعوبة الهضم وصولا إلى خلخلات في الميتافيزيقا، لقد أضحت التعبير الأكثر شيوعا في عصرنا. وبسببه أصعب على الملاحظين أصحاب النظرات الثاقبة التمييز بين الحقيقي والصوري، أما عند شريحة كبيرة من المتبصرين القلقين والقادريين على التنبؤ بمخلفات الاغتراب فإنهم يرون أن موضوع الاغتراب يتحول إلى سلعة تجلب أرباحا هائلة في السوق الثقافية. فعلى سبيل المثال سقط "الفن الحداثي" في براثن الاغتراب، فإضافة إلى تشذره ورزوحه تحت الأثقال، أضحى كذلك حقلا خصبا لاستثمار الطامعين في تحويل أي عمل فني يرونه إلى سلعة، ذلك لأنه سلعة تجارية مربحة ويعتبر قاعدة تغذي عدد كبيرا من المستهلكين الثقافيين. أما بخصوص الطلائعيين**(l'avant-garde) إذا أمكن اليوم استعمال مثل هذا المصطلح الذي يثير عند الكثيرين السخرية والاستهزاء فلم يعد يخيف ولا يشرف، لنأخذ مثالا آخر، **الفلسفة الوجودية*** التي كانت تعطي لنا متنفسا لجيلنا لقد تم هضمها اليوم وبلعها لدرجة أضحت دمية يتم تحريكها بسهولة فتنط بحركات حزينة وفارغة.

يجب الإشارة إلى أن هذا الانهيار لا يعود مثلا إلى نتائج **الفلسفة التحليلية*** بل الأمر يعود أكثر إلى طبيعة هذه الثقافة السحرية التي لها القدرة على إفراغ المعارضين لها الأكثر عنادا.

وفي الأخير لتقديم مثال ثالث فمن البديهي اليوم 1972 أن نستذكر انه منذ سنوات قليلة خلت كان قد ولد مفهوم **الثقافة المضادة****(contre-culture) ولم يكتب لهذا المولود الحياة فلقد قتل في مهده ولو عاش لكان بإمكاننا اليوم إخراج الثقافة بسهولة من مأزقها بواسطة التقاليد الرائعة التي عشناها منذ مدة ليست بالبعيدة. وهذا يدل على أن المثقفين الجديين الذين يزاولون عملهم النقدي يجدون

صعوبة بالغة تتزايد باطراد بسبب قدرة هذه الثقافة على لجم اعتراضاتهم عليها ومن بين ردود الفعل التي ينجر عن قتل الاعتراض الهروب نحو التعصب الثقافي والرغبة في الاصطدام وإثارة بأي ثمن بالذهاب إلى ما بعد الحدود المعروفة للتسامح الثقافي.فهذه الحدود عرفت تمددا أكثر مما كانت عليه سابقا، والمهدئات أصبحت سخيفة وغير ممكنة في المنظور القادم.

ظهر مجموعة من المثقفين النقديين الواعيين بقصور الحلول الثقافية المتوفرة وعدم ديمومتها جعلتهم يبحثون عن امتدادات سياسية لاحتجاجاتهم الثقافية. فالحركات السياسية المتطرفة (اليسارية في العادة وهو أمر له دلالاته) ما تزال إلى يومنا كعادتها منذ القدم تجذب إلى صفوفها مثقفين غير راضيين. لكن رأينا كذلك إن هذا التحالف قلما كان سهلا، خاصة عندما نعرف أن حقيقة الحركات اليسارية تتغير ريثما تصل إلى السلطة فتصبح أكثر انفتاحا. ومن تيجة لذلك نجد التردد الذي يعاني منه "المثقف الثوري" من الانخراط أو الإحجام عن الأحزاب اليسارية، الأمر الذي أضحى حدثا عضوي في تاريخ النخب الحديث.

لكن خلف عدم الاستقرار هناك معضلة أخرى أساسية يتوجب على مثقفي اليسار مواجهتها، أنهم: **النخبويون**(l'élitisme) المتعصبون أولئك الذين لا يستطيع أبدا تجاوز حدود الفضاء الثقافي، رافضين كل انخراط سياسي موازي لاهتمامهم المعرفي دون أن يشعروا بأي ذنب. لكن بالنسبة للمثقف الثوري الذي يقرر الانخراط في الشأن السياسي، فإنه يعاني من معضلة خاصة في محاولته للإبقاء على مسافة نقدية.فهو لا يجد هويته داخل المجتمع الذي يعيش فيه وليس هذا وحسب ولكن ذلك في الحركة السياسية التي يطمع أن ينتصر معها، وهذه المعضلة نجدها عند كل مثقف يساري جاد.

إن الهدف من "النقد الذاتي"[ii] هو القضاء على كل بقايا النخبوية التي ميزة"اليسار الجديد"* في السنوات الأخيرة، الذي يدل على استعصاء المشكل.في أسوء الحالات يأخذنا النقد الذاتي إلى نوع من تخفيض عاطفة"**الحنين إلى الطين**" nostalgie) (de la boue *، ويمكن له كذلك أن يأخذنا في أفضل الأحوال إلى مجهود جاد وضع توافق بين النظرية والتطبيق، مما يحقق الحظوظ

الحقيقية لمثل هذا التوحد في عالم أفضل.

ولكن ما ننساه دائما عندما نريد أن نقصي أو نلغي يمكن أن يكون هناك تناقض جوهري في تجربة "المثقف المناضل" وذلك أن المثقفين مهما فعلوا هم دائما فعالين في التاريخ حتى وإن كان ذلك بمعنى خاص.

إن المثقف دائما "**ملتزم**" engagé في فعلا رمزي، مما يدخل برانية (خارجانية) extériorisation فكره بأوجه متعددة.

إلا إذا كانت أفكارهم كانوا قد اتصلوا اتصالات بأشخاص آخرين بواسطة طريقة أو أخر لإفراد (الذين لديهم أفكار) .إن المثقفين يجب أن يتنبهوا {يتحلوا بشرف عدم اخذ أفكار الآخرين} .إن الموقف النقدي في حياة المثقف يعود فيه الجزء الأكبرإلى هذه المسابقة التي تفصل الرمز وما يمكن أنتسميه في احسم الأحوال الواقع. وبشكل متناقض فإن محاولتهم أن يكون ذواتهم فإنهم يعرضون فكرهم لان يملئ الخندق ويخاطرون بضياع أفقهم النقدي الذي كان ذواتهم فإنهم يعرضون فكرهم لان يملئ الحندق ويخاطرون بضياع أفقهم النقدي الذي كان يمكنهم من الإبقاء على هذه المسافة. إن ما شيدوه في العادة ما هو إلا نوعية كتيهم التي تهضم الدعاية (الباراباغوندا).

إن المثقف النقدي (l'intellectuel critique) يصبح حين يقل معناه الملتزم حين ينخرط في الأحزاب على عكس حالة ارتباطه بشكل صارم بوظيفته. وكما يقول الشاعر "يات"[iii]«على وعي الإنسان الاختيار بين الإتقان في الحياة أو الإتقان في الكتابة»،فإن المثقف الثوري يتماهى كثيرا أو بشكل مطلق مع قوى التغيير الشعبي ففي مجهوده للمغادرة النهائية لبرجه العاجي، فإنه يخاطر بقوة أن لا يتقن أيا من هذين المهمتين .فبين "شيلدا" التضامن الأعمى و"شريبد"** العزلة العنيد يجب عليه أن يجد طريقا أو سيخسر. فإلى أي درجة تكون هذه الطريق الوسط محفوفة بالمخاطر إن هذه هي من أهم الدروس الأساسية التي يمكن أن نستقيها من تجربة المثقفين الثوريين الذين سنخط تاريخهم هنا.

ذلك لأنه يمكن لنا أن نجد في تاريخ ما يسمى:"مدرسة فرانكفورت" التي تحتوي على بعض أعضاء معهد البحوث الاجتماعية

[iv] InstitutfürSozialforschung (If

البعض منهم يعكس صورة الحقيقة

للمعاناة التي يواجهها مثقفو اليسار لعصرنا بامتياز.وسيصبحون من المثقفين الذين القلائل الذين يتمكنون بوضوح من مواجهة الألاعيب الخبيثة للسلطة وللثقافة المهيمنة مقارنة من بعض المدعيين مواجهتهما.وفي طول تاريخ أعضاء المعهد نجد مقاومة خوفا من السقوط في حبائل هذه الأشباح.وخاصة في المرحلة الممتدة بين 1932-1950.

وحتى إذا كانت الظروف التاريخية لم تجبرهم على النفي إلا بعد سنة 1933 في الموجة الكبيرة للهجرة إلى وسط أوربا ما بين الحربين العالميتين،فإنهم كانوا قبل ذلك منفيين وسط العالم الذي كان يحيط بهم بمجرد انضمامهم إلى المعهد.ورغم ذلك لم يتذمروا من ذلك الوضع*.أنهم قبلوا البقاء أعضاء في المعهد حتى ولو بشكل تطوعي، كتعبير عن نضجا الفكري لا غنى عنه.

وعبر رفضهم العنيد من قبول أي معوق يوقف نشاطهم النظري ، وعدم تخليهم عن أهمية البحث في "**الفاعل الاجتماعي**" مما سمح لأفكارهم في أن تتجسد، بذلك واجه أعضاء مدرسة فرانكفورت نفس المشاكل التي سيعاني منها بعد سنوات جيل جديد من المثقفين الملتزمين.إن المجهود الجماعي الذي أنجز في السنوات الأولى كان بلا شك من الأسباب الأساسية التي استهوه و جذبت أعضاء"اليسار الجديد" في أوربا ما بعد الحرب، وبالأخص في الولايات المتحدة الأمريكية. منذ زمن طويل نفذت المطبوعات المقرصنة لأعمال المعهد التي كانت منتشرة في الأوساط الطلابية الألمانية ولعل هذه الأرضية السابقة هي التي مهدت للاهتمام بالمعهد بعد عودته إلى ألمانيا سنة 1950. لقد كان الجميع ينتظر بشغف نشر المحاولات الأولى المطبوعة بلسان حال المعهد: مجلة البحوث الاجتماعية (Revue de Recherches Sociales) وهذا الطلب سيدفع إلى نشر بعض المقتطفات خلال الستينات مثل: "الثقافةوالمجتمع" "لهربرت ماركيوز"[v] و"النظرية النقدية" "لماكس هوركهايمر"[vi] التي جاءت لتضاف إلى مقتطفات مختلفة منشورة من قبل لأعضاء المعهد، "كتيودور أدورنو" و"ليو ليفينتال" و"فلتر بنيامين" و"فرانز نومان"[vii].ورغم أني لن أسهب في تاريخ المعهد بعد عودته إلى ألمانيا، فرغم ذلك يجب الإشارة أن هذه الاهتمام الجديد بالمعهد كان قد آثاره من قبل وبشكل كبير الإشهار المقدم للمؤلفات المنجزة في

مرحلة مظلمة وقريبة في الربع الأول من القرن لتاريخ المعهد.

ليس من الصعب فهم لماذا لم يهتم أيشخص من قبل لم يرسم هذا التاريخ. إن عمل مدرسة فرانكفورت يهتم بقطاعات جد مختلفة لدرجة الشمولية لكل المواضيع المعالجة تفرض بدورها عمل مجموعة تحتاج هذه المواضيع فرقة من الاختصاصيين عمليا من كل التخصصات من علم الموسيقى (Musicologie) إلى علم الإشارات (Sinologie). باختصار كانت المواضيع لشساعتها تحتاج إلى مدرسة فرانكفورت أخرى....إن الأخطار التي تثير انتباه المؤرخ المعزول تصبح جد بديهية لدرجة أنها كانت تجعلني أتردد أكثر من مرة في الخوض في مثل هذا المشروع. لكن وبمجرد اتخذت القرار، فانغمست بشكل كلي في عمل المعهد، واكتشفت أن سلبيات غياب متخصصين في هذا أو ذاك التخصص كانت تعوض بوجهة النظر العامة التي كانت تؤمنها لي بحوثي.الآني كنت أبدا افهم أن هناك في العمق انسجام في فكر مدرسة فرانكفورت، وهو انسجام يمكن أن نراه تقريبا في كل ما تم انجازه، في القطاعات الأكثر تنوعا.ويمكن أن اعرض ولو بشكل متسرع دراسات خصائص "**السادومازوحية**"(sadomasochist)* عند "إيريك فروم" (Fromm) المرتبطة بتحليلات الكتابات الرومانسية النرويجية ل:"كنيت هامسن" (KnutHamsun) عند "ليو ليفينتال"، كلها تضيء بعضها بشكل متبادل، ويظهر النقد "سترافينسكي" (Stravinsky)عند "أدورنو" مرتبط بعناية مع دحض "الأنثربولوجيا الفلسفية" عند "شيلر" من طرف "ماكس هوركهايمر"، فمفهوم المجتمع أحادي البعد(Unidimensionnelle) "لهابرت ماركيوز" كانت مؤيدة من طرف نموذج رأسمالية الدولة "لفريديرك بلوخ" ، وهكذا دواليك. بل لقد اكتشفت انه حتى حين يكون هناك صراع بين الأعضاء بسبب بعض المشاكل، بين "فروم"و"هوركهايمر" مثلا، أو بين "بلوخ" و"نومان"، فإن كل طرف يستعمل نفس المعجمية (Vocabulaire) المشتركة ويحيل إلى مسلمات أقل أو أكثر ما يقال عنها إنها مشتركة من الجانبين.فمحاولة إعطاء نظرة شاملة لتطور معهد البحوث الاجتماعية هي شرعية، حتى وان كان تناولنا سطحي لبعض النقاط .

و بشكل أخر يظهر لي أن عامل الزمن كان حاسما هنا. لان بعض أعضاء المعهد كانوا قد اختفوا على سبيل المثال: "**فرانز نومان**"، "**فالتر بنيامين**"، "**اوتوكريشتهايمر**"، و"**هنري كغروسمان**"*، كي لا اذكر إلا الشخصيات البارزة لان البعض الأخر كانوا ما يزالون على قيد الحياة، ووصلوا في مسارهم إلى درجة من الرؤية الشاملة الهامة لكامل الجهد لرسم تاريخهم، ولقد استقبلوا بحثي حول تاريخ المعهد بحفاة فائقة. وسأذكرهم في نهاية العمل اعترافا بفضلهم وما كان لعملي أن يتم لولاهم[viii].

رغم المساعدة التي قدموها لنا لإعادة بناء ماضي "المعهد"، يجب أن لا يفهم أن نتيجة عملنا هو: تاريخ: "**رسمي**" من نوع ما. في الحقيقة كانت هناك أحيانا وجهات ونظر مختلفة لدرجة كبيرة وأحداث وأحكام تصل إلى نقطة التناقض (التفاوت) على قيمة كل منها بين الزملاء السابقين في المعهد، فوجدت نفسي في مرات عديدة في موقف المشاهد للفلم الياباني: "**راشومون**"(**Rashomon**)* دون أن أتمكن من معرفة ما هي وجهة النظر التي يجب أن اختارها.جاء الاختيار في الأخير لجانب لن يرض دون شك (الرغبة في الوصول) للوصول إلى اكبر قدر ممكن من المراجعات حول كل النقاط الإختلافية لبلوغ معطيات مقنعة. ويجب الإشارة إلى أن حكمي حول قيمة عمل المعهد لا تتفق حتما مع أعضاء"المعهد".ورغم امتناني واعترافي لمجهود اتهم، لكن يجب الاعتراف أن ذلك لا يعني عدم توجيه النقد عندما يتطلب الأمر ذلك. وحتى للإبقاء على الروح النقدية للمعهد.والنقد تشريفا غير متناهي ومستحق وأفضل من القبول ألا مشروط بكل ما كتب أو عمله "المعهد". عند هذه النقطة لم اقبل إلا الحدود التي تفرضها اللياقة وتفرض عدم التصرف. فمثلا: لقد ذكرت تفاصيل المراسلات بين "**هوركهايمر**" و"**ليوليفينتال**" إلا في الحالات الخاصة، ذلك لأنهما كانوا أحيانا يتحفظون بطبيعة الحال عن نشر أشياء قد تسبب إحراج لأناس أحياء.هذا النوع من التحفظات التي فرضت علينا إلا في حالات معينة هي السلبية الوحيدة التي منعتني من أن اكتب بدقة عن أشخاص ما يزالون على قيد الحياة.فنادرا ما يساءل المؤرخ موضوعه بشكل مباشر، كما فعلت.

وتمكني من ذلك علمني الكثير من الأشياء التي ما كان بالإمكان معرفتها بالوثائق فقط ، ولو لا أني دخلت في علاقة مباشرة مع بعض الأحياء من أعضاء المعهد ما أمكنني الاطلاع على رأيهم في تجربة "**النفي**"* التي عايشوها كمثقفين.ورغم أن نصي هدفه هو التأريخ لأفكار"مدرسة فرانكفورت" فإني أتمنى أن أكون قد أشعرت في حدود معينة ماهية هذه التجربة (النفي) وعلاقتها بالأفكار لما فيها من ايجابيات والسلبيات، فنحن هنا أمام تجربة خاصة لجيل رائع له أهمية تاريخية فائقة والذي أصبح اليوم ينتمي إلى الماضي.**

كلمة شكر

إن أجمل اللحظات التي عشتها في تحرير كتاب: ""الخيال الجدلي" كانت في تمكني من إجراء لقاءات مع أناس لعبوا دورا هاما في تاريخ مدرسة فرانكفورت. وكانت آراؤهم بين النقد والدفاع من الجانب التاريخي للمدرسة وعلى جانب الكتب المنجزة على المستوى الفكري ذلك أن هذين المؤشرين كان لهما دائما التناقض الدائم.لقد تكلمت كثيرا مع هؤلاء وهؤلاء وحان الوقت لأعبر عن غبطتي بشكل مكتوب.كما اغتنم هذه الفرصة لأشكر كل الأصدقاء أساتذة وزملاء الذين ساعدوني بطريقة أو بأخرى في كل مرحلة من مراحل تحضير الكتاب.

من بين الأعضاء القدماء للمعهد الذين منحوني شرف لقائهم كان "ماكس هوركهايمر"(1895-1973)و"هربرت ماركيوز" (1898-1978)و"تيودور أدورنو" (في وقت قصير قبل وفاتهخلال صائفة 1969) و"إيريك فروم" (1900-1980) و"كارل اوغست فيتفوفل" و"بول ماينغ" و"ارنست شافتل" و"اولقا لنج"و"غراهردماير" و"م.ا.فينلي" و"جوزيف واليس ماير"*. علما أن "هوركهايمر"و"ماركيوز" و"وفروم" و"فيتفوفل" وقد كلفوا انفسهم عناء إعطاء ملاحظات في بعض جوانب المخطوطة (المسودة)- التي قدمتها لجامعة "هارفرد" كأطروحة دكتوراه في التاريخ-عند الانتهاء منها.

كما أن هناك أعضاء متأخرين منتمين لمدرسة فرانكفورت مثل: "يورغن هابرماس"(1929)و"البر ختو فيلمر"1933 (Albercht Wellmer) و"الفريد شميت" (1931-2012) (Alfred Schmidit) وافقوا كذلك على الإجابة عن بعض أسئلتي. رغم انه لم يكن لنا فرصة للقاء، ولقد تبادلت مع "**فليكس فايل**الابن"(ت 1975)

مراسلات ضخمة ومليئة حول بعض جوانب حياة المعهد منذ النشأة التي لعب فيها دورها هاما. تعليقاته حول بعض الجوانب المعهد كانت بالنسبة لي جد هامة، وحتى إن كانت تفسيراتنا حول بعض النقاط متعارضة.مراسلاتي مع "**غريتل ادورنو**"* (Gretel Adorno)(1902-1993) و"**غلديس مايير**"(Gladys Meyer)كانت كذلك جد نافعة لي.

وهم ثلاث شخصيات أساسية في تاريخ المعهد والذين كان تعاونهم معي أكثر مما كنت أتخيل.قضى "فريديرك بلوخ" (1894-1970) معي ساعات رائعة "بمنتاغونال" (سويسرا) في باريس 1969 بحواره معي أعطى الحياة لحقبة تمتد لخمسين عاما للاشتراك في قضايا المعهد. وبعد عودتي إلى"كمبريدج"أبقينا على المراسلات حية ترتبط مع تقدم مع كل مرحلة من مراحل تقدم بحثي.وتفضل بالتعليق بعناية الفصول التي أرسلتها له قبل وفاته سنة 1970. لقد كان مرتبطا عاطفيا بالمعهد وكل ما أنجزه لدرجة أني تأسفت بعمق بأنني لم أتمكن من إعطاءه المسودة النهائية لعملي.

"ليو لفينتال" (1900-1993) كان من بين أوائل أعضاء مدرسة فرانكفورت الذي كان لي الفرصة للتحاور معه في بداية أبحاثي. في "بركلي" بغضون صيف 1968 وقد منحني بكل سخاء وقته ووثائقه تحت تصرفي وبصبر،أضاء لي فحوى مراسلاته مع "هوركهايمر" التي كان بالإمكان أن تهرب مني. وفي غضون السنوات اللاحقة واصل متابعة باهتمام حيوي عملي ومثل "بلوخ" قرأ أول مسوداتي لكل فصل من الفصول قراءة متأنية التي مكنته من إعطاء ملاحظات دقيقة وثاقبة. ولو أن تأويلاتنا لبعض النقاط كانت متعارضة في بعض الأحيان ومع ذلك لم يفرض عليا أبدا وجهة نظره .منذ قدومي "لبركلي" لم يتوقف أبدا عن مساعدتي ونصحي وطيلة تحرير مسودتي. كان لبحثي السبب في معرفة شخصه وصداقته التي اعتبرها من الأمور الأعلى قيمة.

شجعني "بول لازارفالد"-1901) (Paul Lazarsfeld)1976) دائما ومنحني نصائحه قيمة في طيلة مشوار عملي. رغم انه لم ينتمي لنواة المعهد إلا انه كان من المهتمين بعملهم وكان يشارك بطريقة مباشرة وغير مباشرة في قضاياهم منذ سنوات الثلاثينات. ولقد وضع في خدمتي وثائقه والرسائل التي احتفظ بها منذ تلك الفترة. كما أن

المسافة النظرية التي وضعها بينه وبين مدرسة فرانكفورت منحتني فرصة في تدارك النقائص النظرية لدراستي.

وأخيرا وباختصار إن الدين الهائل الذي احمله لأعضاء المعهد خاصة الأحياء منهم. والعلامة الأبرز كانت تكرم الأساتذة"هوركهايمر" بمنحي تقديما للكتاب رغم مرضه العضال.

كما أن الدين الذي احمله لكل الذين ساعدوني في انجاز هذا الكتاب لهو دينا كبير جدا. ومن بين أساتذتي القدماء يجب أن اذكر على وجه التحديد المشرف على أطروحتي "هنري ستوارت هيغس" (H.Stuart Hughes)*لما قدمه لي من عناية وتوجيه خلال عملي.وأنا ممتن كذلك ل"فريتز رنجر"(Fritz K.Ringer) الأول الذي أوحى لي بالعمل على التاريخ الفكري للمعهد الألماني واشكره على دقة نقد مسودتي. أما بالنسبة لأصدقائي في جامعة "كامبردج" فإني اكتب هاهنا كل عبارات الشكر لمساندتهم.اشكر "بول بريندا" و "ميشال تيموغيلمور و"بول هيمسني" و"لويس ورغاف" على قراءة عملي بشكل نقدي. شكري يتوجه كذلك إلى الأصدقاء الذين عرفتهم بفضل اشتراكنا في الاهتمام بمدرسة فرانكفورت وساعدوني بنصائحهم: "ماتياس بيكر"(Matthias Becker)"ايدوارد برسلين" (Edwaerd Breslin) و"سوزان بيك" (Sussan Buck) ولقد استفدت كثيرا من حواراتي مع أساتذة مهتمين بالمدرسة مثل: "ايفرتهيغس" (Everett C. Hughes) "جورج لشتهايم" (George Lichteim) و"ادلف ليو" (Adloph Lowe) و"كيرت وولف" (Krut H. Wolff).

ورغم الوقت القصير الذي قضيته إلى جانبهم فلقد عرفت مع أصدقائي في جامعة "كمبريدج" كيف إن الجماعة العلمية لها الأهمية في نحت المعرفة وإعطائها الحياة. بمساهماتهم في جعل هذا الكتاب على أفضل ما يكون اذكر هنا كذلك تعليقات "فراي غالهون" (Fryar Calhoun)"جيرالد فالدمان" (Gerald Feldman) "صمويل هربر" (Samuel Harber)"مارتن ماليا" (Matin Malia) نيكولاس ريناسوفيسكي (Nicholas Riasanovsky).وأريد هنا أن اشكر كذلك "وليام فيليب"(William Phillips) من دار النشر "ليتل"(Little) ففطنة الناشر كانت ذات فائدة كبيرة لي. دون أن انس الإعانة المالية لمؤسسة "دونفروث" (Danforth) التي استفدت منها في سنوات عملي .

أتمنى أن لا تكون هذه اللائحة من الشكر طويلة ذلك لأني أردت أن اظهر أن عمل "الخيال الجدلي" كان عملا جماعي.وإذا وفقت فمن هذه الجماعة وإذا كان هناك من تقصير فمني وأنا المسؤول عنه.

الهوامش والإحالات :

فليكس فايل:(Félix José Weil) (1898-1975) يهودي ألماني ماركسي مولود بالأرجنتين ابن تاجر الحبوب الثري: "هيرمن فايل" (Hermann Weil) تحصل "فليكس فايل" على دكتوراه في العلوم السياسية بأطروحة بعنوان: "محاولة نقدية للأسس المفهومية للاشتراكية" في سنة: 1923 وبدافع هذه الميول الفكرية التي يتقاسمها مع والده مول: "أسابيع أعمال الماركسية الأولى" التي كانت تضم: ("جورج لوكاتش"، "كارل كورش"، "ريشاردسورج"، "فريدريك بلوخ"، "كارل فيتفوغل"..) نجاح الحلقات دفعهما لتأسيس معهد البحوث الاجتماعية بتحفيز من "فريديركبلوخ" في نهاية 1923 بفرانكفورت ألمانيا **(المترجم).

*يميز "توم **بوتومور**" في كتابه: "**مدرسة فرانكفورت**" بين أربع مراحل في تاريخ "المدرسة" وهي: **المرحلة الأولى:** بين عامي 1923- 1933، **المرحلة الثانية:** هي مرحلة المنفى ما بين عامي 1933- 1950، **المرحلة الثالثة:**تمتد من 1956 إلى بداية السبعينات، أما **المرحلة الرابعة:** بعد موت "أدورنو" 1969و"هوركايمر" 1973 إلى اليوم **(المترجم).**

**كريشهايمر: من مواليد 11 نوفمبر 1905 وتوفي في 22 نووفمبر 1965 بنيويورك هو قانوني وسياسي ألماني من أصول يهودية عرف بانتمائه للحزب الاشتراكي كما عرف بعدائه الشديد للحزب النازي منذ تأسيسه وبعد صعوده إلى السلطة فر إلى باريس أين درس مع "معهد البحوث الاجتماعية" وسيلحق بالمعهد بعد هجرته إلى الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1937 أين كانت أعماله النظرية حول الدولة والمؤسسة، من أهم مؤلفاته: "فايمار ....وماذا بعد؟" برلين 1930، "السياسة والعدالة" 1961، "السياسة والمؤسسة" فرانكفورت، 1964.

iMartin Jay, L'Imagination dialectique, L'école de Francfort (1923-1950)
Traduit de l'Anglais (Etats-Unis) par E. E. Moreno et A. Spiquel
Genre :Philosophie Collection : Critique de la politique, Préface de : Max Horkheimer, avant-propos,1973, Paris, p 07/08.

*الاغتراب: (alienation) من الأصل اللاتيني (**Latin** : alienus) الذي يعني: المملوك لأخر، واستعملها هيجل: ثم "ماركس" بمعنى: الانفصال الوجودي والنفسي والاجتماعي للسلعة عن منتجها البروليتاري، فتتحول السلعة الى مادة منفصلة عن صانعها، (المترجم).

**الطلائع (الطليعة) وهو مصطلح عسكري اشتهر منذ الثورة الفرنسية يقصد به: مجموعة من الجنود تبعث قبل الجيوش لمهمة الاستطلاع وتأمين الطريق، وتسهل تقدمهم، أما في ثقافة فيقصد به حركة أو مجموعة من المبدعين المجددين (داخل الفكر والأدب وغالبا تستعمل في الفن كالددائية مثلا:dadaïsme) ويقابل هذا المصطلح مفهوم الأكاديميين (l'académisme.) المحافظين، بداية من سنة 1920 اخذ المفهوم منحا دقيق مع الشبيبة الاشتراكية في فرنسا فأصبح يشير إلى نخب يسارية تقاوم الرأسمالية. (المترجم).

*** الفلسفة الوجودية: تميزت هذه الفلسفة بالتزامها وانخراطها الاجتماعي والسياسي للدفاع عن الإنسان وأبز الأمثل على ذلك الفيلسوف الفرنسي "جون بول سارتر".

* حركة فلسفية تشكلت حول المنطق المعاصر واللغة، من مؤسسيتها "برتراند رسل" و"غوتلوب فريجه" ويستعملها الكاتب هنا بمعنى أنها فكر محافظ قتل كل حركة فكرية نقدية وافرغ الفلسفة من شحنتها المعارضة.

** الثقافة المضادة (contreculture)هي مجموع المظاهر الثقافية التي تبرز معارضتها للثقافة السائدة؛ إي أنها ثقافة تقف موقف الاحتجاج من ثقافة المجتمع المهيمنة، المفهوم ظهر في علم الاجتماع سنة 1969مع الأمريكي Theodore Roszak "تيودور روزاك"(2011/1933) وفي سنوات السبعينات أصبح المفهوم يدل على حركة الاحتجاج الشبابية والنسوية ضد الثقافة البرجوازية وإكراهها الجنسي (المترجم).

iiالنقد الذاتي (auto critique) تقليد في الفلسفة الألمانية أرسى دعائمه الفيلسوف: "ايمانويل كانط" في ثلاثيته الشهيرة: "نقد العقلّ، ولقد تبناها فلاسفة المعهد بداية من مراجعة الماركسية وصولا عند "ماكس هوركهايمر" في كتابه: "النظرية التقليدية والنظرية النقدية "، إلى ضرورة المراجعة النقدية الذاتية للنظرية كلما فرض الواقع ذلك للمحافظة على دينامكيتها الجدلية. (المترجم).

*اليسار الجديد: وهي حركة سياسية واجتماعية ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية بأكثر دقة، أعطت لنفسها اسم اليسار الجديد لتتميز عن اليسار القديم الماركسي لكنها تتفق معه في العداء للامبريالية العالمية والرأسمالية التي ظهر فشلها في القضاء على: الفقر والتمييز العنصري، الظلم الاجتماعي...الخ(المترجم).

*العبارة مذكورة بالفرنسية حتى في النص الأصلي الانجليزي، ويقصد بها: العودة بالتجمع الإنساني إلى الحالة البدائية الأولى أو الحنين إلى الطبيعة الأم، وهي حالة يشعر بها الإنسان المعاصر يتوق فيها للعودة إلى أحضان الطبيعة الأصل(المترجم).

[iii]الشاعر الايرلندي "يات" (**William Butler Yeats**) (1865-1939) حائز على جائزة نوبل 1923، العبارة مقتطفة من قصيدته: "الاختيار" (the choice /1932).

Scylla**"سيليا" في الميثولوجيا الاغريقية هي حورية حولتها الآلهةإلى وحش بحري (كما يقول المثل العربي : كالمستجير من الرمضاء بالنار) الجزر الايطالية الصقيلية موجودة بمضيق، واسم سيليا مرتبط دائما بشاربيد في الأساطير اليونانية كانت شاربيد ابنت الالهة بوسيدون اله البحر وغايا (الأرض) أصبح دوامة وسط البحر يبتلع ماء البحر بسفنه وبحره ثم يتقيؤه ونجد انه في الاوديسا يختار الوليس عندما يمر بالمضيق فله حيارين اما سيليا او شيربادأما فقدان 06 من طاقمه أو يغامر بكل السفينة بأكملها فالوحشين الموجودين بين طرفي المضيق(المترجم).

[iv]فيما سيأتي سنتكلم بدون تمييز بين: "**معهد العلوم الاجتماعية**" و"**مدرسة فرانكفورت**" بالنسبة للفترة قبل 1933 ليكن في العلم أن فكرة مدرسة لم تتبلور إلا بعد أن تم إجبار المعهد على مغادرة فرنكفورت (فالعبارة "مدرسة فرانكفورت" لم تستعمل إلا بعد عودة المعهد إلى ألمانيا سنة 1950) سنرى في الفصل الأول لهذا الكتاب أن المرجعية الماركسية لمرحلة: "**فايمار**" (weimar) ليست مشركة بين أعضائه مما يصعب على المؤرخ أن يحدد هوية الموقف النظري للمعهد لهذه الفترة وبالنسبة لمدرسة فرانكفورت عامة، كما ستتبلور خلال السنوات اللاحقة....وعدم القدرة على التمييز بشكل كافي وواضح لمرجعية المعهد في مرحلة حكومة "فايمار" أو ما سيسمى مدرسة فرانكفورت لاحقا، عكست استياء لبعض المتابعين لتاريخه، انظر مثلا: "بيتر غاي" Petr Gay، { ثقافة فيمار: من الداخل والخارج (نيويورك 1968)} أين يقدم المعهد في فترة حكومة فيمار بطريقة تهكمية؛ كمجوعة هيجليين يساريين لا أكثر.

* فتح هوكهايمر مع بعض الأعضاء فروعا للمعهد في سويسرا وباريس ولندن وأخيرا بجامعة كولومبيا، لكن المناخ الثقافي في الولايات المتحدة لم يكن متسامحا مع الفكر الماركسي.

[v] "هربرت ماركيوز": "النفي: محاولة في النظرية النقدية" بوسطن 1968. يحتوي في جزء منه على مقالات حررها في ألمانيا تحت عنوان: "الثقافة والمجتمع" فرانكفورت 1965، ترجم إلى الفرنسية بشكل غير كامل في منشورات مينوي(minuit) باريس 1970.

[vi]"ماكس هوركهايمر": النظرية النقدية، تحت إشراف: الفريد شميت، فرانكفورت1968، ترجم إلى الفرنسية بشكل جزئي.

vii"فالتر بنيامين": **الكتابات**، تحت إشراف "تيودور أدورنو" و"غريشومشولوم" (فرانكفورت 1955). وكتاب "أدورنو": "**ورشات عمل**" (فرانكفورت 1955) (لندن

1967)، وكتاب: "**محاولات حول فاغنر**" باريس دار النشر غاليمار 1966، "**الموسيقى في عالم المتغيرات**" (فرانكفورت 1956). "ليو ليفينتال": "**الأدب وصورة الإنسان**" (بوسطن 1957)، **الأدب الشعبي والثقافة والمجتمع**، 1961. "فرانز نومان" "**الديمقراطية والدولة التوتاليتارية**"، اشرف عليه هربرتماركيوز" (نيويورك 1957). إضافة إلى بعض الشذرات لأعضاء قدماء من المدرسة فيمكن أن نذكر "اريك فروم" "**أزمة التحليل النفسي**" (نيويورك 1970) (ترجم إلى الفرنسية سنة 1971 بباريس)، اوتو كريشهايمر: **قانون السياسة والتغييرالاجتماعي**" و"ليو لفينتال"**الفن السردي والمجتمع**" برلين 1971.

*الكلمة مركبة من السادية والمازوخية وهما مرضان نفسيان حسب فرويد يرتبط الأول بحب ايلام الآخرين والثاني بالتلذذ بتعذيب الذات لنفسها، ويشار هنا إلى العمل الذي قام به ايريك فروم:

*هنريك غروسمان: Henryk Grossman (1881-1954) اقتصادي ومؤرخ جرماني بولوني ماركسي من أصول يهودية درس في فيينا والتحق بالحركة الاشتراكية سنة 1898 سنة 1925 يلتحق بمعهد البحوث الاجتماعية برانكفورت تحت طلب أستاذه كارل غرنبرغ (Carl Grünberg) يغادر ألمانيا سنة 1930 ويعود اليه سنة 1949 ليصبح أستاذ الاقتصاد بجامعة لايبزغ ويصفه ماركيوز في مقابلة:ماركوزه ومدرسة فرانكفورت انظر: http://radicaly.net/falling-

viii الأسماء مجموعة في كلمة الشكر للكتاب: وهي (ليو ليفينتال، ماكس هوركهايمر..).

*الفيلم الياباني "راشومون" 1950 حائز على "أوسكار" أحسن فيلم أجنبي سنة 1951 في أمريكا، يروي أحداث محاكمة معقدة حول جريمة قتل يحكي فيها مجموعة من الشهود قصص جد مختلفة ومتناقضة، ويراد من ضرب المثل بهذا الفيلم، صعوبة الوصول إلى الحقيقة وارتباك الذهن أمام تعدد وجهات النظر (المترجم).

*تجربة النفي: يجتمع الكل على أن بدايتها كان غلق المعهد سنة 1938 لأسباب الانتماء لليهودية والماركسية مع مرحلة في سويسرا ويختلفون في بدايتها فكانت عند "ادورنو" سنة 1938 و"هوركهايمر" سنة 1933 وماركيوز1932 ..الخ، كما يختلفون في نجاحها "فالتربنيامين" كانت بالنسبة له كارثية حين لاحقة الجيش النازي ولم يهمله الهروب فانتحر على الحدود الاسبانية مخافة إلقاء القبض عليه سنة 1940، وحتى نهايتها كذلك مختلفة فالبعض عاد في حين أن "ماركيوز" مثلا فضل البقاء في أمريكا.

**Martin Jay,L'Imaginationdialectique, L'école de Francfort (1923-1950)

Traduit de l'Anglais (Etats-Unis) par E. E. Moreno et A. Spiquel Genre :Philosophie Collection : Critique de la politique, introduction, 1973, Paris,pp 07-14.

*Karl August Wittfogel (1896-1988), Paul Massing (1902-1979), Ernst Schachtel(1903-1975), Olga Lang , Gerhard Meyer (1984-1900), M.I. Finley Et Joseph Et Alice Maier (2002-1911).

*كاربليسكرتيلأدورنو (KarplusGretel Adorno) من مواليد 1902 ببرلين ألمانيا، توفيت في 16 جويلية 1993 بفرانكفورت كيميائية ومقاولة من أصول نمساوية كانت مثقفة وفي علاقة مع مفكرين كثر أمثال:"فلتر بنيامين" و"ارنست بلوخ"و"هاربرت ماركيوز" والتقت "بادورنو" سنة 1923وتزوجته سنة 1937 بلندن توجها في سنة 1938إلى الولايات المتحدة تم عادا إلىألمانيا سنة 1949 ولقد شغلت منصب مساعدة بمعهد البحوث الاجتماعية بفرانكفورت وبعد وفاة زوجها سنة 1969 حاولت الانتحار وكان لها الفضل في إصدار بعض أعمال "أدورنو" و"فلتر بنيامين".

*من مواليد 1916 بنيويورك وتوفي بكاليفورنيا سنة 1999 أستاذ التاريخ بجامعة "هارفرد"ومهتم بتاريخ الأفكار في أوربا خاصة الاقتصاد السياسي والفرويدية، أتقن الفرنسية والألمانية واهتم كثيرا بالتحليل النفسي،أهم كتبه: "الوعي والمجتمع: إعادة توجيه الفكر الاجتماعي في أوربا"، كمبردج جامعة هارفرد، 1958.

سبل بلوغ السعادة في نظر ابن حزم الظاهري

د. سعد عبد السلام
جامعة زيان عاشور، الجلفة، الجزائر

تمهيد:

السعادة هي مطمح الانسان وغايته، ينشدها ويجدّ في طلبها، ويتطلع الى بلوغها، والكل يتصور السعادة في أمر ما، فالبعض في الجاه والسمعة وخلود الذكر، وآخرون في المال الوفير وبسطة العيش، وقد تتراءى لاخرين في التامل النظري والسمو بالنفس الى مراتب الكمال. واختلاف الناس في معاني السعادة راجع إلى خَصاص كل واحد منهم، فالفقير يرى سعادته في الثروة، والمريض يراها في الصحة، والذليل يراها في الجاه والسلطة... وهكذا دواليك؛ فالسعادة مطلوبة لغيرها لا لذاتها، وهي مرتبطة بوعي الناس للواقع الذي يعيشون فيه، وبه يتحدد تمثلهم لها. وقد أجمع المؤلّفون في الأخلاق على أن كل ما يصدر عن الإنسان من أفعال حسنة هي الفضائل، وأن نقيضها هي الرذائل؛ ونظرا للارتباط الوثيق العميق الدقيق، بين السعادة والأخلاق، تمحور البحث في الأخلاق عند ابن حزم، حول مسألة أخلاقية أجمع كل من كتب في الأخلاق، أنها الغاية التي يسعى كل إنسان إلى تحقيقها، والرغبة في إزالة ضدها، إنها السعادة ونقيضها هو الهم، الذي يتوجب طرده وإبعاده. وقد برز ابن حزم كشخصية فلسفية، إذ يعتبر كتابه الموسوم:"الأخلاق والسير" المصدر الرئيس لنظريته في الأخلاق، حيث حدد فيها معاني الخير والشر، وتكلم عن أنواع الفضائل والرذائل، مؤكدا على أن ثمرة الفلسفة هي إصلاح النفس، وذلك بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد، ونادى بضرورة البعد عن المعاصي والرذائل، لأن الشريعة أو النبوة والفلسفة ما جاءتا إلا لهذا الغرض وحده.[1] ومما لا شكّ فيه أن القضايا الأخلاقية التي عالجها ابن حزم، كتب فيها مفكرو وفلاسفة الأخلاق في الإسلام قبله وبعده؛ غير أن معظم الذين سبقوه إلى الكتابة في الأخلاق، تأثّروا بنظريات أفلاطون وأرسطو الأخلاقية، بل وفي مختلف المسائل الأخلاقية التي تناولوها, كالسعادة والفضيلة... محاولين أسْلمتها لتتماشى مع شريعة الإسلام, وهذا ما يتجلى مثلا عند الكندي (ت.256هـ) ومسكويه (ت.421هـ) وغيرهما.[2] ولعلنا لا نبالغ إن نحن قارنّا بين ما كتبه ابن حزم في الأخلاق, وبين من ألَّف فيها ممن أشرنا إليهم، حيث نجد أن جميعهم قد مزج الآراء الفلسفية بالدينية، مع سيطرة غالبة للآراء الفلسفية، لكونهم كانوا تحت تأثير الفلسفة اليونانية، لذا غلب عليهم الطابع الفلسفي في الأخلاق؛ بخلاف ابن حزم الذي تميز عنهم، بكونه مزج الآراء الدينية بالأفكار الفلسفية، مع سيطرة الروح الدينية عليه.[3] والمتأمل في آراء أبي محمد الأخلاقية، وبخاصة في رسالته الشهيرة:"مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل"[4] يخيّل إليه أن صاحبها كتبها في آخر حياته، لأنها على ما يبدو ثمرة يانعة، إقتطفها من سنِّي نضجه وزبدة تجاربه، حيث سطّرها بأسلوب هادئ عميق، ممزوج بالمواعظ والحكم، بعيدا عمّا هو مألوف عنه في كتبه الأخرى المشحونة بالحدّة والعنف، واللهجة الساخرة الممزوجة بالتهكم من الآخرين؛ فالناظر لِمَا سجلّه أبو محمد، يرى خلاصة دراساته الدينية والفلسفية العميقة، وملاحظاته العقلية واستقراءاته لشؤون الناس وأفعالهم الخلقية، مع نتف من تجاربه الشخصية لأجل غاية تربوية تعليمية.[5] يقول أبو محمد:« فإني قد جمعت في كتابي هذا معاني كثيرة أفادنيها واهب التمييز تعالى... حتى أنفقت في ذلك أكثر عمري، وآثرت تقييد ذلك بالمطالعة، ورقمت ما سبرت من ذلك بهذا الكتاب، لينفع الله تعالى به من شاء من عباده... وإصلاح ما فسد من أخلاقهم.»[6]

أولا : السعادة وعلاقتها بمسألة طرد الهم

لا ريب أن مبتغى كل فرد تحت أديم السماء، بل وغاية كل إنسان هي تحقيق السعادة؛ أي أن يكون سعيداً، ولأجل ذلك يسعى كل امرئ جاهداً إلى تحقيقها، فهي الهدف الأسمى في الوجود كله ولا شيء سواها. وهو ما توصل إليه أبو محمد من خلال دراساته واستقراءاته لتاريخ البشرية كله.« تطلّبت غرضا يستوي الناس كلهم في استحسانه وفي طلبه، فلم أجده إلا واحدا، وهو طَرْدُ الهَّم... الناس كلهم لا يتحركون حركة أصلا إلا فيما يرجون به طرد الهم... فطرد الهمّ مذهب قد اتفقت الأمم كلها مذ خلق الله تعالى العالم إلى أن يتناهى... على ألّا يعتمدوا بسعيهم شيئا سواه.»[7] فالسعادة هي الخير الأعلى والأسمى الذي يسعى البشر إليه من خلال العمل الدؤوب والمتواصل لأجل بلوغ الكمال فيه، حيث يتشوّق الناس بطبعهم إليه، ويكاد أكثرهم يجمع عليه بالإسم، وهو ما يسمونه السعادة، ويرون أنَّ أحسن العيش وحسن السيرة هي السعادة.[8] وطرد الهموم والغموم والأحزان التي تكدّر على الإنسان صَفْوَ حياته وهدوء باله، هي أبلغ وأقصى ما يطمح إليه المرء ويتمناه. لهذا يزداد سعي البشر وتتفاوت هِمَمَهُم في طرح الهموم وإزالتها، بل وإزاحتها عن أنفسهم. « وهذا الذي يسمّيه ابن حزم طرد الهم، هو الذي أسميناه بالسعادة، لأن السعادة لا تتحقق إلا بطرد الهموم التي تلم بالنفس؛ ومع أن الناس اتفقوا على هذا المذهب إلا أنهم اختلفوا اختلافا كبيرا في تحقيق السعادة التي ينبغي أن يقصدها الإنسان ويسعى في تحقيقها في واقع الحياة.»[9] فما عبَّر عنه أبو محمد بطرد الهم، اتفقت سائر الأمم على اختلاف دياناتهم وتباين أفكارهم على طلبه، لأنهم مشتركون في ذات الغرض ومتساوون في نفس الهدف، وهو إبعاد كل هم عن أنفسهم، أيَّ همّ كان. هو ذاته ما قصد إليه أرسطو، وما ذهب إليه ابن المقفع (ت.143هـ/760م) بقوله:« غايات الناس صلاح المعاش والمعاد... وعلى العاقل أن يعلم أن الناس مشتركون متساوون في الحب لما يوافق والبغض لما يؤذي، وأن هذه منزلة إتفق عليها الحمقى والأكياس...»[10]

ولذا لا يختلف اثنان،على أنَّ جميع الناس ينطلقون في مساعيهم وأعمالهم لأجل مطلوب واحد لا غير، وهو كيف يمكن أن يحقِّقوا أمانيهم، ويجلبوا السعادة لذواتهم، ويوفِّروا الرَّاحة المادية والمعنوية لأنفسهم، وإن كان جميع الناس يعتبرون السعادة هي الخير الأسمى، فإن أن هناك اختلافا بينهم في تحديد طبيعة هذه السعادة وأصلها، فمنهم من يحصرها في لذة المأكل والمشرب والملبس والمنكح والمركب (اللذة البدنية)، ومنهم من يربطها بالثروة والتشريفات والجاه والمجد والحَسَب (اللذة السياسية)، وصنف ثالث يرى سعادته في الحياة التأملية العقلية (اللذة العقلية)، وهو الصنف الذي تمثِّله قلة من الناس ارتفعت عن مختلِف مطالب الجسد وأغراض السلطة، وقصدت السعادة العميقة والأكثر متانة: سعادة العقل، التي هي سعادة في ذاتها وكل ما عداها مجرد وسيلة لتحقيقها. فالسعادة الحقيقية ممنوع إدراكها إلا على الكُمَّلِ من الناس، وهي "شيء ثابت غير زائل ولا متغير، بل هي أشرف الأمور وأكرمها وأرفعها، ومحلها النفس وحدها من غير البدن، ومن ظفر بها لن يضره إن تعطلت بعض وظائف جسده أو صار سقيما.

وللفلاسفة في حقيقة السعادة آراء مختلفة، فمنهم من يقول: إن السعادة هي الاستمتاع بالأهواء (السفسطائيون ومنهم من يقول: إنها في اتباع الفضيلة (أفلاطون)، ومنهم من يقول: إنها في الاستمتاع باللذات الحسية (المدرسة القورينائية)، أما أرسطو فإنه يوحّد بين الخير الأعلى والسعادة، ويجعل اللذة شرطاً ضرورياً لبلوغ السعادة لا شرطاً كافياً... " والسعادة ضد الشقاوة، وهي الرضا التام بما تناله النفس من الخير، والفرق بين السعادة واللذة، أن السعادة حالة خاصة بالإنسان ورضا النفس بها تام، على حين أن اللذة حالة مشتركة بين الإنسان والحيوان ورضا النفس بها مؤقت، ومن شرط السعادة أن تكون ميول النفس كلها راضية مرضية، وأن يكون رضاها بما حصلت عليه من الخير

تاماً ودائماً، ومتى سمت السعادة إلى مستوى الرضا الروحي ونعيم التأمل والنظر أصبحت غبطة وإن كانت هذه أسمى وأدوم..."[11] لذلك رسمت الاديان والفلسفات وكثير من النظريات طرقا شتى لبلوغ السعادة، فهي في الدين الاسلامي مثلا تحْصُل بالتقوى والعمل الصالح، والتقرب من الله بعمل الطاعات واجتناب المحرّمات... وقريب من ذلك ما ذهب اليه الفلاسفة والعلماء، فالسعيد في الفلسفة هو الفاضل أخلاقيا، أي ذاك الذي يعرف الفضيلة نظريا ويأتيها في سلوكه عمليا، فالفلاسفة جعلوها غاية الاخلاق والسلوك الخيّر، وقمة الفضائل، يقول ابن حزم:"... فرض على الناس تعلّم الخير والعمل به، فمن جَمَع الأمْرَيْن جميعا، فقد استوْفى الفضيلتين معا."[12]

وإذن فقد تناول أبو محمد الغاية من الحياة كلها، وهي:" طرد الهم"، وهي من أهم المسائل التي أولاها عناية بالغة، بل وأعطاها الأولوية على غيرها، إذ افتتح بها كتابه الأخلاقي:" في مداواة النفوس" وتمحورت كل آرائه الخلقية حولها، لأنها جوهر وماهية الإنسان دينيا ونفسيا وأخلاقياً، وتحدث عنها بشكل مستفيض؛ فهو أسمى خير يتطلع الإنسان إلى تحقيقه في نظره، وفي ذات الوقت يكون الهم أعظم شر يسعى المرء للتخلص من ربقته، والإنفكاك، بل والإنسلاخ منه بشتى الوسائل والسبل.[13] ذلك أن الهم مصدر الآلام والغموم، ومبعث الهموم والأحزان التي تذيب الإنسان كمدا. يقول ابن حزم عن الآلام وأصنافها:« أشد الأشياء على الناس: الخوف والهم والمرض والفقر، وأشدها كلها إيلاما للنفس الهم لفقد المحبوب وتوقّع المكروه ثم المرض... وأشد الأمراض كلها ألماً، وجعٌ ملازم في عضو ما بعينه، وأما النفوس الكريمة فالذل عندها أشد من كل ما ذكرنا.»[14]

وسبب نشوء الهم وعلة حدوثه في نظره هو الطمع، حيث أنَّ شراهة الإنسان وطمعه في تحقيق ما يقدر وما لا يقدر عليه، تجلب له المتاعب والهموم، ومن ثمة يعمل جاهدا لأجل التخلص منها. « الطمع سبب إلى كل هم... وأصل كل هم، وهو خلق سوء ذميم وضده نزاهة النفس... والطمع مركب من أربع صفات وهي: الجبن والشح والجور والجهل، ولولَا الطمع ما ذلّ أحد لأحد.»[15] ويلزم عن ذلك ضرورة، أن الهم شرّ ويتوجّب طرده، بخلاف جلْبُ الرضا الذي ينتهي بالإنسان حتما إلى الخير، ومن ثمة إلى السعادة. فطرد الهم هو الطبيعة السلبية للسعادة، والناس جميعا على اختلاف اعتقاداتهم وأجناسهم وأعصارهم وأمصارهم يسعون إليها، هذه السعادة التي تُتصف بأنَّ قيمتها كامنة فيها.[16] لكن على أي شيء سيحصل الإنسان إن تَمَّ طرد الهم عنه ؟.

إنَّ ما يمكن استنباطه من كلام أبي محمد هو أنَّ المُراد بطرد الهم، هو دفع الآلام النفسية والجسمية عن المرء، لأجل تحقيق اللذة بنوعيها المعنوية والمادية، وكل إنسان مجبول على حب اللذة، لإحساسه بل وإدراكه بكونها ملائمة له، ونفوره من الألم لكونه مؤلما ومؤذيًا له. فنحن جميعا نتلذذ بطرد الهم لأجل تحقيق الحياة السعيدة؛ وتبعا لذلك نحب الحياة من أجل تحقيق اللذة الخالية من كل هم أو غم؛ لكن ما علاقة اللذة بالسعادة ؟ وهل يبلغ الناس حقا هذه السعادة التي ينشدونها ؟.

إن اللذة حالة وجدانية نفسية، ترتبط بالقوى الكامنة في الإنسان أو ما يصطلح عليه: الطبع، وهي شعور خفي يختلج في النفس فيدفع المرء إلى العمل لأجل بلوغ مراده، سيان كان دينيا أو دنيويا ، ماديا أو معنويا، وهكذا تتجدَّد نوازع ورغبات الإنسان للبحث عن مختلف اللذات لأجل بلوغ السعادة، والوصول تبعا لذلك إلى ما يقابله عكسياً أي زوال الهم وطرده، فتكون اللذات المعنوية والمادية قد جُلبت وحلَّت بالتالي محلَّ الآلام، وحينذاك يكون الهمّ قد زال. وهو ما أشار إليه أبو محمد من أنَّ اللَّذات والآلام نوعان: معنوية ومادية.« لذة العاقل بتمييزه ولذة العالم بعلمه ولذة الحكيم بحكمته... أعظم من لذة الآكل بأكله والشارب بشربه والواطئ بوطئه... وبرهان ذلك أنَّ الحكيم والعالم والعاقل ومن ذكرنا، واجدون سائر اللذات التي سمَّيْنَا، كما يجدها المنهمك فيها، ويحسّونها كما يحسها

المقبل عليها...»[17] لكن أبا محمد يفضل اللذات المعنوية النفسية على الجسمية المادية، لأنها أكمل وأطول مدة، وأشد أثراً من اللذات المادية الزائلة بزوال ما يلتذ به، بل هي خير وأبقى؛ معتمدا على مقياس واقعي تجريبي، وهو أن الذين لجأوا إلى اللذات الروحية فضَّلوها وأناخوا ببابها رحالهم، لاسيما وأنهم قد ذاقوا من قبل اللذات المادية وعرفوها، وسبروا أغوارها فأدركوا كنهها وماهيتها، وقارنوا بينهما فوصلوا إلى حقيقة باسقة مفادها: تفضيل اللذات الروحية على المادية، وبالمقابل لم يجرّب أصحاب اللذات المادية أي لذات روحية، ولم يعلموا عنها شيئا، وليس من راى كمن سمعا، وليس الخُبْرُ كالخَبَر، وإلا فأين الثرى من الثريا، لهذا كان الأوّلون أصدق حُكماً وأشدّ وطئا وأقْوَم قيلا. «... وإنما يحكم في الشيئين من عرفَهُما لا من عرف أحدهما ولم يعرف الآخر...»[18] أي أن من ذاق حلاوة وحُسنا ما، استشعر لذة روحية لا يمكنه أن يعدلها بما يقابلها من لذائذ مادية مهما بلغ شأوها وشأنها. لكن هل يعني قوله باللذة متابعة المدرسة النفعية اللّذية وتأثره بأفكارها ؟.

لاشك أن دفع الهم له صلة وثيقة بمذهب المنفعة[19] الذي قرَّره أبيقور (ت.270 ق.م) حيث يرى أن المعيار الذي يجب أن تقاس به الأفعال الخيرة هو ما تجلبه من منفعة، أو ما يعود على المرء من لذات مع إبعاد الآلام عنه، فالفعل الجالب للمنفعة يُعتبر خيراً وحسنا، وأما إن جلب ألما أو عاد بالضرر على صاحبه فهو شر وسوء، لكونه لم يحقِّق المنفعة والسعادة لصاحبه ولم يطرد عنه الهم تبعا لذلك، فدفع الهم فيه منفعة وخير، وبالمقابل يكون الهم شراً وألماً يجب دفعه وإزالته.[20] ومن هنا مال بعض الباحثين إلى القول بأن« نظرية ابن حزم الأخلاقية متشربة بالفلسفة الرواقية التي تأثر بها ابن حزم تأثراً محسوساً.»[21] صحيح أن اللذة عند النفعيين هي الخير الأسمى والألم هو الشر الأقصى، لكن هؤلاء تناسوا أن اللذة عند أريستيب(433-366 ق.م) مؤسس مذهب اللذة في الأخلاق النفعية، وعند أبيقور تعتبر الأساس الوحيد للقيم الخلقية، أي أن النظرة المادية هي المسيطرة على اللذة، وهي المفضلة غالبا، وهو ما نراه متبلورا فيما بعد مع بنثام جريمي (ت.1832م) وستوارت ميل (ت.1873م) وديوي (ت.1924م)...

وعلى ضوء ذلك، تكون الطبيعة البشرية مصدراً للسلوك الخلقي، لأن اللذة دافع فطري لا أثر فيه للدين، ويترتب عنه أن الإنسان يبحث عن اللذة أو المنفعة حتى ولو كان فيها مخالفة للشرع، فالمهم تحقيقها على قاعدة: الغاية تبرر الوسيلة، إضافة إلى ذلك فإن « اللذة عند أغلب اللذِّيين واحدة، أي ليس ثمة لذة تفضَّل في ذاتها على لذة أخرى.»[22] وإذا كانت أخلاق المنفعة مادية وظرفية ونسبية تختلف من شخص لآخر، فإن اللذة والمنفعة في الأخلاق الحزمية تستند إلى الدين والعقل، كما أن اللذات عنده متفاوتة، وأفضلها كما سبق بيانه اللذات الروحية، واللذة التي تنال ليست لأجل ذاتها عند ابن حزم، لأن تلك حياة البهائم.[23] وإنما تنال اللذات لأجل تحقيق طاعة الله، فالتلذذ الروحي والمتعة النفسية هي الحلقة الأخيرة والقصوى التي يسعى المسلم لأجلها، بل ولأجلها يشمّر المشمّرون ويتنافس المتنافسون، وهذا ما يحمل النفس على الأعمال الحسنة والطاعات وفعل الفضائل، لأجل بلوغ أعظم لذة وهي السعادة. «... إذا نام المرء عن الدنيا -أي مات- نسي كل سرور وكل حزن، فلو رتَّب نفسه في يقظته -أي حياته- على ذلك أيضا، لسعد السعادة التامة.»[24] فاللذات الحقيقية عند أبي محمد هي تلك اللذات اللّانهائية، السرمدية المطلقة، وهذه لا تكون إلّا في الآخرة. « فإذا صحَّ هذا كله، فالواجب على العاقل ألا يقطع دهره إلا بطلب معرفة ما ينجيه في معاده... ويرفعه إلى السموات التي هي محل الحياة الأبدية والنجاة من كل مكروه، وموضع السرور السرمدي واللذات الدائمة التي لا انقطاع لها.»[25]

لذا فإن الاختلاف واضح بيّنٌ، بين تصور الأخلاق الرواقية للذة والمنفعة، وبين تصور الأخلاق الحزمية لها، ويجدر بنا أن نتساءل هنا: هل يبلغ الناس حقا هذه

اللذات الأبدية ؟ ومتى يحصل الناس على السعادة المنشودة في ظل ديمومة الهموم واستمرارها؟.

إن طرد الهموم لن يتوقف ما دام الإنسان حيّاً، ذلك أن الهموم مطّردة وكأنها متتالية هندسية، وذات ديمومة واستمرارية، لا تنقطع حتى أثناء النوم والغيبوبة، ومهما سعى الإنسان وجدَّ واجتهد، فلن يقدر على إزالتها وطردها نهائيا، فهناك من يطرد همّ الجهل بطلب العلم، وطالب المال لطرد همّ الفقر، ومزيل هم البطالة بطلب العمل، وهكذا... فكل الناس يحاولون عبثا أن «... يطردوا عن أنفسهم أضداد هذه الأفعال وسائر الهموم، وفي كل ما ذكرنا لمن تدبّره هموم حادثة لابد منها من عوارض تَعْرِضُ في خلالها وتَعَذُّر ما يتعذر منها، وذهاب ما وجد منها.»[26] لأن الإنسان ما خلقه الله إلا ليبتليه بأنواع شتى من الهموم والغموم والأحزان. وإذن فلا وجود لبصيص أمل، أو لوميض حلم لقطع دابر كل الهموم، سوى أن يسلك المرء الطريق المتجهة إلى الله، ويعمل لأجل محطة الآخرة، فلا طريق غيرها يوصل إلى السعادة الحقَّة، فيحقق بذلك اللذات الأبدية الحقيقية. «... فلم أجدها إلا في التوجّه إلى الله عز وجل بالعمل للآخرة... ووجدت العمل للآخرة سالما من كل عيب، خالصا من كل كدر، موصلا إلى طرد الهم على الحقيقة، ووجدت العامل للآخرة إن امتُحن بمكروه في تلك السبيل لم يهتم بل يُسَرُّ، إذ رجاؤه في عاقبة ما ينال منه، عونٌ له على ما يطلب... فاعلم أنَّ طرد الهم ليس إليه إلا طريق واحد، وهو العمل لله تعالى، فما عدا هذا فضلال وسخف...»[27]

وما يمكننا استنباطه من ذلك، أن اطِّراح الهم وتناسيه وتجاهله، وعدم الإهتمام به وعدم الإلتفات إليه، هو أنسب طريق لإزالته وطرده نهائيا؛ لذلك نجد أبا محمد ينصحنا بالإبتعاد عن الطمع وعن الهم، لأن تكلّف النفس وتطلعها، سيؤدي بها حتما إلى قلق وهمّ دائمين متلازمين مستمرين، لذا يلتمس الناس سبلا وطرقا منفرجة ومتعرّجة لطرد الهموم عنهم، إلا أنَّهم فشلوا ويفشلون، بل وسيفشلون حتما لازما، ذلك أنه لا يوجد إلّا طريق واحد مختصر، بل هو أفضل وأقصر الطرق كلها، حيث به وحده يتم الخلاص نهائيا وإلى الأبد من كل همّ، إنه طريق الآخرة، فالعمل للآخرة موصل لطرد الهم على الحقيقة.[28] قال الله تعالى:« وأما الذين سعدوا ففي الجنة...»[29] وقال تعالى:« فمنهم شقي وسعيد...»[30]

وعليه فالسعادة ليست شيئا يأتينا من الخارج، أو لذة مادية خارجية نقترفها، لتُحقِّق لنا طرد الهم، بل هي نشاط أو سلوك ذاتي صادر عنا، فهي ليست فعلا خارجا عن نطاق الذات؛ بل إنه في ذات الإنسان ذاته، وعليه أن يدرك ذلك ويكتشفه بنفسه، وإلا فإن البهائم تشاركه في ذات الأفعال.[31] وعلى هذا فلست أوافق من ذهب إلى القول بأن ابن حزم تأثر بالفلسفة الرواقية حين قدَّم تصوره هذا للسعادة، معللا ذلك بأن حياة ابن حزم المضطربة التي كانت تتوق للاطمئنان والسكينة، إضافة إلى أن فكرة السيطرة على الذات التي قال بها ابن حزم فكرة رواقية أيضا.[32] فشتَّان ما بين فلسفة ابن حزم وفلسفة الرواقيين، حيث أن منطلق أبي محمد ديني إلهي، وقد كشف بما ذكرناه من أقواله عن مصدر آرائه الخلقية، في حين أن فلسفة الرواقيين طبيعية مادية لا علاقة لها بالدين أصلا، ولهذا جعل أبو محمد السعادة ذات بعد ديني ماورائي، حيث التقرب إلى الله وهو في كل هذا مباينٌ للرواقيين؛ والدليل قول أبي محمد: «... واعلم أن الوقوف على الحقائق لَا يكون إلّا بشدة البحث، وشدة البحث لَا تكون إلّا بكثرة المطالعة لجميع الآراء والأقوال... ولَابد لطالب الحقائق من الإطلَاع على القرآن ومعانيه... وحديث النبي صلى الله عليه وسلم... ومطالعة الأخبار القديمة والحديثة... واعلم أن نظرك في العلوم على نية إدراك الحقائق في إنكار الباطل ونصر الحق، وتعليمه للناس، وهدي الجاهل، ومعرفة ما تدين به خالقك لئلّا تعبده على جهل... ونفعك الناس في أديانهم وأبدانهم وتدبير أمورهم... وتفهيمهم وتقبيح القبيح لديهم، أفضل عند الله من كل نافلة تتقرب بها إلى الله عزّ وجل وأعظم أجرا... واعلم أن ذلك أعظم ثوابا وأفضل عاقبة، وأكثر منفعة من صلتك الناس بالدنانير

والدراهم... وقد قال الواحد الأول عز وجل:﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ من عِبادِهِ العُلَمَاءُ ﴾... واعلم أن من فضل العلم والإكباب على طلبه، والعمل بموجبه أنك تحصل على "**طرد الهم**" الذي هو الغرض الجامع لجميع المقاصد من كل قاصد، أولها عن آخرها، وبالله التوفيق، وهو حسبنا ونعم الوكيل؛ لَا إله إلّا هو.»[33]

ثانيا: الفضيلة، مفهومها وأصولها عند ابن حزم

إن لطرد الهم علاقة وطيدة بالسعادة والفضيلة، لذلك يحيلنا أبو محمد إلى ضرورة فهم الفضيلة والرذيلة، والتعرف على أصولهما ومعرفة ما يترتب عنهما حتى يبلغ المرء السعادة المنشودة. إن الفضيلة هي سبيل السعادة، ولإدراك السعادة وجب إدراك الفضائل أوّلا ومعرفتها والالتزام بها سيان كانت هذه الفضائل طبْعية أو كسْبية.[34] حيث نجده يشير إلى أن الأخلاق منح وهبات من الله عز وجل خلقها في عباده، ولا يستطيع أحد أن يفعل إلّا ما طبعه الله عليه.[35] «... فَالمَلَكُ مثلا من الأخلاق المطبوعة في الإنسان.»[36] ومن الناس من هو مفطور على الأخلاق الحميدة ولو كان جاهلا، ولم يعرف رياضة النفس، ومنهم من هو عالم مطالع لكتب الدين والحكمة، لكنه خبيث فاسد الأخلاق.[37] كما أنه يجعل الفضائل مكتسبة حينا آخر بالتعلم ورياضة النفس والإطلاع على ما قاله الأنبياء والحكماء، وباستخدام العقل وتمييزه الخير من الشر، وبالتالي يتفاوت الناس فيما يجبلون عليه من الفضائل والرذائل، كما تتفاوت أيضا استعداداتهم وقواهم التي تمكنهم من اكتساب وتعلم الفضائل.[38] «... والعاقل لا يغتبط بصفة يفوقه فيه سبع أو بهيمة أو جماد وإنما يغتبط بتقدمه في الفضيلة... وهي التمييز الذي يشارك فيه الملائكة... لكن من قوي تمييزه واتسع علمه وحسن عمله فليغتبط بذلك وقول الله:﴿ وَأَمَّا مَن خَافَ مَقَامَ رَبِّه وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الهَوَى فَإِنَّ الجَنَّةَ هِيَ المَأْوَى﴾[39] جامع لكل فضيلة... وما دام للإنسان عقل ففرض عليه تعلم الخير والعمل به، فمن جمع بين الأمرين جميعا فقد استوفى الفضيلتين معاً.»[40] ولذا يتحدث أبو محمد كثيرا عن الفضيلة، نظرا لما تكتسيه من أهمية بالغة في فلسفة الأخلاق عنده، كما يشير إلى أصولها ومبادئها وطرق الحصول عليها والوصول إليها، وهنا نتساءل عن مقصود أبي محمد بالفضيلة ؟

يرى ابن حزم أنَّ الفضيلة في الفعل حد وسط، فأي سلوك يقوم به الإنسان لابد أن يحتمل ثلاثة أوجه، فإما أن يكون فيه إفراطٌ أو تفريط أو أنه اعتدال ووسط بينهما، لهذا يعرف الفضيلة على أنها:« وسط بين الإفراط والتفريط، فكلا الطرفين مذموم والفضيلة بينهما محمودة.»[41] فحدّ الشجاعة مثلا أن يبذل المرء نفسه للموت دفاعا عن الدين وعن المظلوم وعن سائر سبل الحق، أما التقصير عن ذلك فجُبن وخَوَر، وهو تفريط تبعاً لذلك وبالمقابل بذل النفس لعرض من أعراض الدنيا الدنيئة السخيفة يعد تهورا وحمقا، وإفراطا في غير موضعه. وذلك لأن نفس الإنسان إما أن تميل إلى المعاصي والرذائل من خلال تقصيرها بعمل الفضائل والطاعات أو غلوها في إتيان الأعمال القبيحة، أما إذا قامت بالطاعات فهنا تكون قد وفِّقت إلى الاعتدال والوسطية؛ ولهذا فإن السعيد من أنست نفسه بالفضائل ونفرت من الرذائل، والشقي على خلافه. ذلك أنه « ليس بين الفضائل والرذائل إلا نفار النفس وأنسها.»[42] فالإنسان الفاضل عنده من لا يعرِّض نفسه للتفريط والتقصير في أداء الواجبات ولا يشتط أو يبالغ لحد الإفراط، بل هو على استعداد لأنْ يُضَحِّي كما في حال الشجاعة بنفسه في المواطن التي تتطلب ذلك، فيقدم في حال الإقدام ويحجم في مواطن الإحجام.[43] فنظريته في الفضيلة وسط بين الإفراط والتقصير، وكلا الطرفين مذموم، كما أنها عادة تتكوّن بتكرار السلوك المكتسب، والوسطية المميزة للفضيلة تنتج عن تعادل قوى العقل والشهوة؛ لأن هنالك صراعا بينهما، فإذا سيطر العقل أصبح الإنسان زاهدا، وإذا سيطرت الشهوة جعلت الإنسان مجردا من القيم الإنسانية. ولا يتوقف الأمر عند أبي محمد في الالتزام بحدٍّ مُعين من الفضائل بل « ينبغي أن يرغب الإنسان العاقل في الاستكثار من الفضائل والأعمال التي يستحق من هي فيه الذِّكر الجميل والثناء

الحسن... فهي التي تقربه من بارئه تعالى.»[44] وكلما تقدم المرء في الفضائل، إتَّسع علمه وحسن عمله وزادت سعادته وأصبح قريبا من الملائكة؛ فنهيُ النفس عن الهوى جامع لكل فضيلة، ومن اتبع الهوى فقد هوى، وهذا النهي أيضا رادع لها عن الطبع الغضبي والشهواني، لأن كلاهما واقع تحت موجب الهوى، فلم يبق إلا استعمال النفس النزيهة التي هي العاقلة، وذلك للنطق أو العقل الموجود فيها، والذي به بانت عن البهائم والحشرات والسباع.[45] وعلى هذا الأساس يصنف ابن حزم النفس إلى ثلاثة أصناف: شهوانية وغضبية وناطقة -عاقلة-؛ فذو القوة الغضبية لا يرى من ذلك ما يراه ذو القوة النباتية الغالبة على نفسه، وكلاهما لا يرى من ذلك ما يراه ذو القوة الناطقة الغالبة على نفسه. وإشارته إلى النفوس على هذا النحو، يُذَكِّرُنَا بتقسيم فلاسفة اليونان لقوى النفس بكونها ثلاثة: نباتية شهوانية وحيوانية غضبية، وناطقة عاقلة، وعن قيام كل نفس بعملها، وعنها تنتج الفضيلة الرابعة وهي العدالة.[46] وأمَّا أصول الفضائل عند أبي محمد فهي أربعة، وعن هذه الأربعة تنتج بقية الفضائل الأخرى، كما أن أصول الرذائل أيضا أربعة وعنها تتركب باقي الرذائل. « أصول الفضائل كلها أربعة وعنها تتركب كل فضيلة وهي: العدل والفهم والنجدة والجود، وأصول الرذائل أربعة، وعنها تتركب كل رذيلة، وهي أضداد التي ذكرنا، وهي: الجور والجهل والجبن والشح.»[47]

زِمَامُ أصول جميع الفضائل عدلٌ وفهم وجودُ وبـأسٌ

فعن هذه رُكِّبَت غيرها فمن حازها فهو في الناس رَأسُ

كذا الرأس فيه الأمور كلها بإحساسها يكشف الالتباس.[48]

ويرى ابن حزم أن كل قوة من قوى النفس تتعلق بها فضيلة ما، وينتج عن انسجام كل قوة مع فضيلتها فضيلة رابعة هي العدل، أما الفضائل جميعها فترتدّ إلى أربع، هي: العدل والفهم والنجدة والجود؛ وأما الفضائل العامة بالإضافة إلى الأربع الأساسية فقد عدّها ابن حزم في **تسع فضائل** هي:

الفهم: وتشتمل فضيلته على المعرفة النظرية والعملية، فالنظرية منها فضيلة عقلية تنير للمرء المشكلات وحسن الفهم عن الله بالامتثال لأمره، أما العملية فهي تتمثل في اجتناب الرذائل.

النجدة: وهي لا تتم إلا بالتضحية، وهي وسط بين رذيلتي الجبن والتهور، وحدُّها بذل النفس عن الدين والعرض والجار والمستجير، وفي سائر سبل الحق.

العفة: وتتعلق بغرائز النفس وإشباع الشهوة التي تؤدي إلى الاعتداء على أعراض الغير، وحدّها غض البصر وجميع الجوارح عن الأجسام التي لا تحل له.

العدل: ولها أهمية تفوق غيرها من الفضائل، وتتمثل في انسجام وظائف النفس المختلفة التي عبر عنها " بالطبع على العدل"، ويرى أن كل من خلا منها، فلا مطمع في إصلاح نفسه، وحدّها بأن تعطي من نفسك الواجب وتأخذه.

الوفاء: وهو من الفضائل المركبة من فضائل عدة أهمها العدل والجود والنجدة، وتبرز أهمية الوفاء في تمسك الإنسان وحرصه على عدم إذاعة أسرار الغير وأماناتهم، خصوصا حينما تتغير العلاقة مع أصحاب الأسرار والأمانات.

الجود: وهي من الفضائل الأساسية، وقد حدّها ببذل الفضل كله في وجوه البر وأعلى درجات الجود هو الإيثار.

الغيرة: وهي خلق مغروز في الوجدان، للمحاماة عن الأعراض، مركبة من النجدة والعدل، فمن عدَل كره أن يتعدى إلى حرمة غيره أو أن يتعدى غيره على حرمته، ومن كانت النجدة طبعا له، حدثت فيه عزة تمنع الأنفة من الإهتضام.

عزة النفس: حيث اعتبرها ابن حزم مزيجا من الفضائل الإنسانية كلها، فصاحبها أدرك أن الطمع سبب كل رذيلة فارتفع بنفسه عن التدني إلى ما يرذل نفسه، وهي تحتاج إلى الصبر والمغالبة.

الصدق: نظري وخلقي، فالنظري هو الإخبار عن الشيء بما هو عليه، وأما الخلقي فهو مركب من العدل والنجدة، فالصادق عادل في وضع الشيء في نصابه حتى لو تضرر منه، وهو شجاع في تقديم مصلحة غيره على مصلحته.

وقد أجمل ابن حزم أنواع الرذائل بالإضافة للأربع الرئيسية، في ثلاث خصال هي: الكذب الذي يتركب من ثلاث رذائل هي: **الجور والجبن والجهل**، فالكذاب مهين النفس ظالم، تعمد تجاوز الحق، وهذا من أقبح الصفات، لكن ابن حزم أباحه في أربع صور: كذب الرجل على امرأته لإصلاحها، وكذب الحامي للمظلوم من سلطان جائر، والكذب في الحرب للنيل من العدو، والكذب من أجل إصلاح ذات البين؛ أما النميمة وهي ثاني الرذائل، فيعتبرها ابن حزم بمثابة الصورة المتطرفة لرذيلة الكذب، إذ يدرك فاعله ما يؤدي إليه من فتنة وتشويه للحقائق، وهي تنشأ من نتن الأصل ورداءة الطبع وخبث النشأة، لما تلحقه من ضرر قد يؤدي إلى سفك الدماء، وآخرها الحرص الذي يصل بين رذائل عظيمة، جوهرها التعلق بالأشياء وسيطرة الحاجات على قوى النفس. مشيرا إلى أن مصدر الفضائل والرذائل هو النفس، ذلك لأنها قسمان: نفس نزيهة تصدر عنها أصول الفضائل، ونفس طماعة، لأن الطمع ضد النزاهة، بل هو أصل كل همّ عند أبي محمد، وعنه تصدر أصول الرذائل.[49] مستدلا بقول الله عز وجل:﴿ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّه وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الهَوَى فَإِنَّ الجَنَّةَ هِيَ المَأْوَى﴾.[50]

ورؤية ابن حزم للفضائل تختلف عن رؤية أفلاطون، وإن بدا أن للفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية تأثيراً على النسق الحزمي في الأخلاق، لأن ابن حزم استمد أصول الفضائل من مصادرها الثابتة أي القيم العربية القديمة، إضافة إلى ما أقرته الشريعة الإسلامية، وليس أدل على ذلك من تأكيد ابن حزم على وجوب الرجوع إلى القرآن الكريم والسنة النبوية.[51]

لذلك فإني أرى أن ما كتبه ابن حزم في الأخلاق، يعتبر نتائج لدراسات وتجارب شخصية، لهذا انتهى إلى أن الفضائل تؤخذ من الدين والحكمة والفلسفة والتجربة.[52] ولا غرو أن نجده يرشد الذي يجهلون معرفة الفضائل بأن يعتمدوا على ما ورد في الشرع قائلا: «... من جهل معرفة الفضائل، فليعتمد على ما أمر به الله تعالى ورسوله، فإنه يحتوي على جميع الفضائل....»[53]

وفي قصيدة له يعدِّد أصول الفضائل متمِّماً إياها بالتقوى:

وكمال الكل بالتقوى وقول الحق نور

ذي أصول الفضل عنها حدثت بعد البزور[54]

وأبو محمد يعتبر أن أفضل من جمع أشتات الفضائل بأسرها، ومحاسن الإقتداء كلها، هو الحبيب المصطفى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولهذا وجب الإقتداء والتأسي به[55] لقول الحق تبارك وتعالى:﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَة﴾[56]

وبهذا يبدو لنا جليا أن ابن حزم أقام نظرية أخلاقية منسجمة ومتسقة، بل ومتميزة أيضا عن نظيراتها اليونانية أو الإسلامية المتأثرة بالفكر الأخلاقي اليوناني، إذ أسس بنظرية " طرد الهم" مبدأ هاما في فلسفة الأخلاق لم يكن معروفا عند سابقيه.

ثالثا: العلاقة الجدلية القائمة بين الهم وطرد الهم.

إن محور أفكار أبي محمد والتي يجب أن يدركها الناظر في أسفاره ويستوعبها، أن الشريعة والفلسفة متفقتان معاً على الدعوة إلى الفضائل وإلى التمسك بالقيم الخلقية.[57] لهذا كان ابن حزم مدركاً أنَّ إنسانية الإنسان لن تتحقق إلا بتميز الفرد بالسلوك الفاضل، فهو الموصل إلى الكمال الدنيوي والأخروي، ومن ثمة السعادة الأبدية السرمدية. ومادام الإنسان في صراع دائم مع الهم، يحاول طرده والخلاص منه، فإنه يجب أن ينتبه إلى أن الهم ليس شراً دائماً، أو ليس سلبيا كله كما في هذه الحالة، بل هو أيضا عامل حيوي وباعث ديناميكي، ومُحرِّك إيجابي ودافع إلى الخير، فلولاه ما انْبَعَثَ في نفس المهموم العَزْمُ والجَّد والسعي لأجل طرد الهم، طمعا في الحصول على ضده المحمود والمرغوب فيه. « وإنما طلب اللذات من طلبها ليطرد بها عن نفسه

همّ فوتها، وإنما طلب العلم من طلبه ليطرد به عن نفسه هم الجهل... وكل الناس ليطردوا عن أنفسهم أضداد هذه الأفعال وسائر الهموم.»[58]

وتومض لنا هذه الجملة بأن ثمة علاقة جدلية بين الهم والطمع، وصراعا نفسيا بينهما، فالهم يثير صاحبه ويدفعه، وبالمقابل يقوي الطمع إرادته وعزيمته لأجل الحصول على ما يتمناه أو يريده، وبذلك يتخلّص من هذا الهم، وهكذا تتم القضية ونقيضها، فتتكاثر الهموم وتزداد الأطماع وهكذا دواليك. وبهذا يستمر التنازع لأجل البقاء والصراع بين قوة الهم وقوة الطمع. وهذا شبيه بما قرره سيغموند فرويد (1939م) من ان غريزة الليبيدو الجنسية، هي سبب دفع الناس لتلبية حاجاتهم وأطماعهم. إنه طمع جالب لهمّ ما، ثمَّ إن هذا الهمّ لا يُزال إلا بطمع آخر في إزالته، وهكذا دواليك... لكن بدون جدوى، فلا الهموم تزول كلية وتضمحل نهائيا، ولا الأطماع تتحقّق، ويحصل الانسان على مطلوبه. فما هو المخرج ؟ وما الحل لهذه الإشكالية.؟

يجيب أبو محمد بطريقة غير مباشرة، بأن من أراد طرد الهم فعليه أن لا يشغل باله به، فلكي تطرد الهم لا تهمّ بطرده ولا تهتم، لأنك

تريد الثواب الأخروي لا الدنيوي، وهنا يأتي دور التحلي بالفضائل لأجل تحقيق السعادة، التي هي الآخرة وليست بالضرورة في هذه الدنيا. فحتى لو تأذى الإنسان أو نكب وأصابه الهم والغم فلا ينبغي أن يهتم لذلك، فهو في سرور وانشراح نفس دائم؛ لأنه يرى أنَّ ذلك لأجل الله وفي سبيل الله، فكل عمل تقوم به لوجه الله هو سلوك أخلاقي فاضل في جوهره، لأنك تؤديه لله وحده، ولهذا فهو برئ من كل عيب، خالص من كل كدر، وعقباه سرور في العاجل والآجل. فلماذا الهم إذن ؟ يا صاحب الهَّمِ، إنَّ الهَمَّ منفرج لا محالة. «... وإنَّ الحقيقة إنما هي العمل للآخرة فقط، لأنّ كل أمل ظفرت به فعقباه حزن، إما بذهابه عنك، وإما بذهابك عنه، ولابد من أحد هذين السبيلين إلا العمل لله عز وجل؛ فعُقباه على كل حال سرور في عاجل وآجل، فأما في العاجل فقلة الهم بما يهتم به الناس... وأما في الآجل فالجنة.»[59] فالايمان بأن العمل لله وحده وفي سبيله وحده هو فيصل التخلص من كل هم وغم، والحياة علمتنا أن بلسم الجراحات هو الإيمان بالقضاء والقدر، وأنّ كل ما يحدث للمؤمن خير، فإن أصابته سراء شكر فكان خيرا له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيرا له؛ وأن يعْلَم يقينا قاطعا لا مرية فيه، أنّ ما يصيبه لم يكن ليخْطئه ولن يخطئه، ويعلم أنّ ما أخطئه وما سيخطئه مستقبلا، لم يكن ليصيبه ولن يصيبه مطلقا، وأن يعْلم أنّ الناس جميعا لو اجتمعوا على أن ينفعوه بشيء لم ينفعوه إلا بشيء قد كتبه الله له، ولو اجتمعوا على أن يضروه بشيء لم يضروه إلا بشيء قد كتبه الله عز وجل عليه، فإن رضي بذلك اطمأن قلبه وسكنت روحه، رضيَ الله عنه وأسعده في الدنيا والأخرة، فهو في نعيم وأي نعيم. « وَبَشِّرِ الصَّابِرِين الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»[60] فطِبْ نفسا إذا حكم القضاء، ولا تجزع لحادثة الليالي، فما لحوادث الدنيا بقاء، وأما إن سخط وتبرّم وأكثر من الشكوى والضجر، فلن ينفعه ذلك في شيء؛ بل إنه سيضره في جسمه ونفسه ودينه ودنياه وآخرته، فمن سخط فعليه السخط... لذلك وجب الحرص كل الحرص، على ما ينفعك والرضا بما قسم الله لك، واستعن بالله ولا تعجز، وإن أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كذا لكان كذا، ولكن قل: قدر الله وما شاء فعل... فإذا استقر هذا في النفس إنكشف بذلك سر عجيب، إذ لا سبيل موصلة على الحقيقة للتخلص من كل هم وطرده، سوى هذه الطريق، وما عدا هذا فضلال وسخف.

لذا يلاحظ أنَّ الدين مسيطر على ابن حزم في كل شؤون الحياة، لأنه الطريق الوحيد للهداية، والقواعد الأخلاقية ليست مجرد معالم أو أصول نظرية تدرّس أو تحفظ, بل لابد من اقتران العلم بالعمل، ولا قيمة للفضائل ما لم يتم تجسيدها عمليا، وغرضه من الأخلاق أن تكون ترجمة تطبيقية، وسلوكاً عملياً واقعياً، ومداواة النفوس بتهذيبها ميدانياً على أرض الواقع، بالأخلاق مع الزهد والإبتعاد عن الرذائل.[61] وإنَّ النظرة التحليلية الفاحصة الناقدة لآراء وأقوال

أبي محمد في الأخلاق، تبين بوضوح عنايته الشديدة بالجانب العملي منها، ولا عجب أن تكون دراساته الخلقية مبنية على منهج استقرائي تجريبي، حيث تناول من خلال تجاربه الخاصة، ومن معايشته للناس مختلف الأفعال وردودها، والأحوال والسلوكيات التي كان يشاهدها بالتحليل والنقد، ومن ثمة قام باستقرائها ليصل إلى تقرير أحكامه العامة ونتائجه الكلية، ليكون الخُبْرُ أبلغ من الخَبَر؛ مضْفيا عليها الإستدلال الديني والإستنتاج العقلي. لهذا نراه دوما يتخذ من شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم، القدوة والأسوة التي يجب أن يُحتذى بها، لبلوغها أسمى وأكمل مراتب الفضيلة، ولأن الخلق السامق والخير الأسمى مجسد في شخصه عليه الصلاة والسلام. لذا فإن الأخلاق الحزمية تنبع من الدين، وتنهض من مذهبه الظاهري، فما أمر الله به فهو الخير، وهو الخلق النافع، وما نهى الله عنه فهو الشر، وهو الخلق الباطل والضار. لهذا لاحظ بعض الباحثين أنَّ دراسات ابن حزم الأخلاقية كانت نقدية تحليلية عميقة، خاصة في تقريره المبادئ الخلقية التي تستند إلى الأصول الدينية، وإلى العقل والتجربة، وكان ملمّاً بكثير من النظريات اليونانية، فضلا عن أنه كان على علم غير قليل بحكمة الفُرس والهند، إضافة إلى تجاربه الشخصية، ممّا أهَّله إلى تقديم نظرية رائدة؛ وهو بهذا المنهج يشبه إلى حد بعيد جداً، المنهج الذي اتبعه أرسطو في دراسته للأخلاق. فابن حزم كان فيلسوف وعالم أخلاق، إستقرأ أفعال الناس ليصل إلى أنَّ غرضهم المشترك بينهم جميعاً، هو دفع الهم، ثم اتخذ ذلك مقياسا للخير والشر، ذلك أن علماء الأخلاق يشترطون في الضابط الذي يصلح مقياسا خلقيا للخير والشر، أن يكون عاماً لا خاصاً، لأنه ميزان لوزن قيم الأفعال كلها، فالأحكام الخلقية عامة لكل الناس.[62]

نتيجة :

من ذلك كله نرى أن ابن حزم لم يعدم النظر الفلسفي، ولا التحليل العلمي للنفس الإنسانية، فقدّم لنا مذهبا أخلاقيا متكاملا ومتسقا، ولم يكتفِ بالجانب النظري، حيث البحث عن الفضائل وبيان الرذائل ومعرفة الخير من الشر، وإنما سعى إلى تحقيق غاية تربوية عملية، تهدف إلى تربية السلوك الفاضل، وغرس القيم في النفوس البشرية حتى تصلح وتتهذب وتسعد، كما يتجلى لنا من أفكاره الأخلاقية، جمْعه بين النقل والعقل، محاولا معالجة القضايا الأخلاقية، بصيغة تجمع قواعد الأخلاق الإسلامية مع ما يوافقها في الفلسفة والعرف الاجتماعي، لاسيما فلسفة أفلاطون الأخلاقية[63] وأما من لم يستطع الاهتداء، أو لم تكن له القدرة، أو جهل كيفية الحصول عليها، فينصحه أبو محمد بأن «... يعتمد على ما أمره الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، فإنه يحتوي على جميع الفضائل...»[64]

وبعد: فلقد تفرد ابن حزم بتوظيفه للمنهج الظاهري في معالجته لمسالة:"طرد الهم"، معتمدا على النص والعقل والتجربة، بإعادة تأسيس العلاقة بين المنقول والمعقول والاعتراف لكل منهما بشرعيته ومشروعيته ودعم المنقول بالمعقول. معالجا هذه القضية النفسية الخلقية الكبيرة، والتي لا يزال كثير من فلاسفة وعلماء هذا العصر يتخبطون في إيجاد حل لها، في ظل انتشار الأمراض السيكوسامتيكية النجمة غالبا، من القلق والاضطرابات المختلفة التي أصابت إنسان هذا العصر بداء القلق والهم. وما يمكننا استنباطه، أن الإنسان لا يمكن أن يحصل على السعادة، إلا بمعرفة الفضائل والتمسك بها، ومعرفة الرذائل ثم تجنبها، ولن تدرك حقيقة الفضيلة إلا إذا تم إدراك مسألة " طرد الهم"؛ لأن هذا المبدأ هو ما يسعى الناس جميعا للتخلص منه، ولكنهم لم ولن يتخلصوا منه، لأن وعيهم بالفضيلة ومن ثمة بحقيقة السعادة وبمسالة طرد الهم، لا يزال بعيد المنال عن فهومهم وإدراكاتهم حتى يستطيعوا التخلص منه، وهو بعد كل ما ذكرنا يجعل السلامة والراحة في العزلة والإنفراد عن الناس لأنهم أصل كل همّ وغمّ، وبهذا يكون ابن حزم رائدا في بيان حقيقة مسألة أو ظاهرة أو حالة الهم، مع تقديمه لعلاجها من خلال:" نظريته في طرد الهم.

الهوامش:

1-ابن حزم:"الفصْل في الملل والأهواء والنحل" تحقيق: يوسف البقاعي, دار إحياء التراث, بيروت, ط.2002م(1/98-99) و"الرسائل" لابن حزم، تحقيق: إحسان عباس, المؤسسة العربية للنشر, بيروت، ط2. 1987م (134/3). من الغريب العجيب أن نجد ابن حزم العالم الظاهري يدافع عن الفلسفة والمنطق والعقل." معالم التفكير الفلسفي عند ابن حزم الظاهري" سعد عبد السلام.

2. محمد يوسف موسى:"الفلسفة الأخلاقية في الإسلام وصلتها بالفلسفة اليونانية " مؤسسة الخانجي، القاهرة، ط1963م (ص.126)

3- ناجي التكريتي :"الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام " دار الأندلس، بيروت، ط1982م (ص.401-402).

4- حقِّقت هذه الرسالة تحت مسميات مختلفة، ومن أبرزها وابدعها، تحقيق: إحسان عباس، ضمن: " رسائل ابن حزم"(1/333).

5- عبد الكريم خليفة:" ابن حزم الأندلسي، حياته وأدبه " دار العربية للنشر , بيروت , د.ت.ط ، (ص.180.

6 - ابن حزم :" رسالة في مداواة النفوس..." ضمن " الرسائل"(1/333-334).

7 - نفسه. (1/336).

8 - أرسطو:" الأخلاق" ترجمة: إسحاق بن حنين، تحقيق:عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت،ط1، 1979م (ص.57)

9 - عمر سليمان الأشقر:" الإخلاص" دار النفائس، عمان، ط.2006م، (ص.9).

10. ابن المقفع:"الأدب الصغير" تحقيق: أحمد زكي باشا، جمعية العروة الوثقى، الإسكندرية، مصر، ط.1911م (ص.5-12)

11. جميل صليبا:"المعجم الفلسفي" دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982 (1/ 656-657).

12. ابن حزم:"الرسائل" (1/413).

13. ابن حزم :" رسالة في مداواة النفوس..." ضمن " الرسائل"(1/337).

14. نفسه (1/404) .

15. ابن حزم :" الرسائل" (1/371-372).

16. حامد أحمد الدباس :" فلسفة الحب والأخلاق عند ابن حزم " دار الإبداع، عمان، ط1993،1م، (ص.126).

17. ابن حزم :" الرسائل" (1/335).

18. ابن حزم :" رسالة في مداواة النفوس..." ضمن " الرسائل"(1/335).

19. توفيق الطويل:"مذهب المنفعة في فلسفة الأخلاق" دار النهضة المصرية، القاهرة، ط.1953م، (ص.22)

20. محمد أبو زهرة:" ابن حزم..." (ص.179).

21. محمد إبراهيم الفيومي:" تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس" دار الجيل، بيروت، ط1997م،(ص.269).

22. حامد الدباس :" فلسفة الحب والأخلاق..." (ص.125).

23. يقول ابن حزم :" فالسعيد من أَنِسَتْ نفسه بالفضائل والطاعات... وطالب اللذات متشبّه بالبهائم." " الرسائل"(1/340).

24. ابن حزم :" الرسائل" (1/342).

25. نفسه. (3/139).

26. نفسه.(1/337).

27 نفسه.(1/337-338).

28. ابن حزم :" الرسائل" (1/338)(3/134).

29. سورة هود، الآية: 108]

30. سورة هود، الآية: 105].

31. الذات عند أبي محمد دنيئة وأمارة بالسوء ولا يخضع لها إلا ساقط الهمة جداً، والعاقل من روض نفسه الرياضة التامة وقمع قوة نفسه الغضبية قمعا كاملا مع مداواة شره النفس. " الرسائل" (1/407).

32. حامد أحمد الدباس :" فلسفة الحب والأخلاق عند ابن حزم " (ص.129).

33. ابن حزم:" الرسائل" " رسالة التقريب لحد المنطق..."(4/343- 348).

34. يحكي ابن حزم عن نفسه أنه طُبِعَ على أفعال ما، واكتسب بنفسه أفعالا أخرى." الرسائل" (1/354-358).

35. ابن حزم :" الفصل..." (2/65).

36. ابن حزم :" الرسائل" (1/198).

37. نفسه (1/346).

38. ابن حزم:" الرسائل" (1/339-346-353-354) و" الفصل..." (2/81).

39. سور النازعات [الآية 40].

40. ابن حزم :" الرسائل" (1/ 340-341 - 413).

41. ابن حزم :" الرسائل" (1/401).

42. نفسه. (1/339- 340).

43. نفسه.(1/352) "الفضيلة عند الفلاسفة وسط بين رذيلتين." ناجي التكريتي:" الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية..." (ص.396)

44. ابن حزم :" الرسائل"(1/339-386).

45. نفسه. (1/ 340- 341).

46. أفلاطون:"فيدون" ترجمة: نجيب بلدي وآخرين، دار المعارف، مصر، ط. 1961م(ص.37)، ومحمد على أبو ريان:" تاريخ الفكر الفلسفي- أرسطو والمدارس المتأخرة-" دار النهضة العربية، بيروت، ط.1978م (ص.134).

47. ابن حزم :" الرسائل"(1/379).

48 نفسه (380/1).

49. نفسه.(371/1).

50. سورة النازعات [الآية 40]

51. إسماعيل مصطفى:" ابن حزم حياته وفلسفته" (ص.152).

52. محمد أبو زهرة :" ابن حزم" دار الفكر العربي، القاهرة، ط1 ، 1954م (ص.183).

53 ابن حزم :" الرسائل"(401/1)(134/3).

54. ابن حزم :" ديوان شعر" جمع وتحقيق: صبحي رشاد عبد الكريم،(ص.101).

55. ابن حزم :" الرسائل" (345/1- 377).

56. سورة الأحزاب [الآية 21] ولقوله عز وجل:" وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيم" سورة القلم [الآية 4].

57 ابن حزم :" الرسائل" (134/3).

58. نفسه. (337/1).

59. نفسه (335/1) .

60. سورة البقرة:الآية 156.

61. نفسه (334/1 - 335- 338).

62. زكريا إبراهيم:"ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي" الدار المصرية، القاهرة 1966م(ص.75) وعمر فروخ:"ابن حزم الكبير" دار لبنان للنشر, بيروت, ط 1980(ص.197).

63- ناجي التكريتي:"الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية"(ص.389-391) وحامد أحمد الدباس:" فلسفة الحب والأخلاق" (ص.29).

64- ابن حزم :" الرسائل" (401/1).

رفض التأويل في الفكر الغربي المعاصر" سوزان سونتاغ" نموذجا

فارس بن سلين
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية-الجزائر-

أ/ مدخل لبيان علاقة التأويل بالفن في فكر "سوزان سونتاغ"*.

لقد اعتبر الكثير من المفكرين وأعلام الفلسفة المعاصرين أنّ إطلاق العنان للتأويل دون قيد أو شرط أكبر انتصار حقّقته فلسفة اللغة في الفترة المعاصرة.

ذلك أنّها جعلت انفتاح النّص على دلالات متعدّدة وربّما متناقضة في بعض الأحيان، علامة من علامات التحرر وكسر القيد الذي فرض من قبل الفهم الأحادي أو الموجّه للعمل الأدبيّ والفنّ على حدّ سواء.

إنّ التعدد في الفهم سمة من سمات الحضارة المعاصرة، ولكن هذا الانفتاح الغير المقنن، طرح في المقابل عدّة تساؤلات تتعلّق بفائدة العمل الأدبي والفنّي، ما دام هذا الانتاج بحدّ ذاته لا يملك إمكانية التعبير عن مقصوده، ولا تحديد دلالته، وأصبح النّص رهين القارئ أو الناقد، سواء كان عارفا بالعملية التأويلية أم جاهلا بها.

ولقد كانت الرّدود على هذه المقولات النقدية مبكّرة جدا، حتى أنّ ظهورها اقترن بظهور التأويل المعاصر نفسه، ويمكن الإشارة إلى أعمال نقدية لفلسفة التأويل قد تزامن ظهورها مع ظهور التأويل المعاصر وتألقه في الساحة الأدبية والفنية، منها: أعمال أمبرتو إيكو ، وأعمال سوزان سونتاغ.

ولقد تزامنت ظهور أعمال كلا من الناقدين على الساحة العلمية، وتقاربت وجهات نظرهما، خاصة حول ضرورة وضع حدود ومقاييس للتأويل.

ويمكن القول إنّ أعمال أمبرتو إيكو وإن كانت الأكثر تقعيدا والأطول نفساً فإنّ مقالات سوزان سونتاغ تمتاز بدقة نقدها، ونصاعة عبارتها، واقتصارها على وضع حدود للتأويل في إطار ميدان تخصّصها، ألى وهو الفنّ.

لهذا كان كتابها "ضدّ التأويل ومقالات أخرى" تطبيقا عمليا راميا إلى تفكيك ظاهرة التأويل في مختلف قوالب الفنّ من مسرح وسينما وفيديو، تفكيكا نقديا كاشفا عن التأثيرات الغير مرغوبة للتأويل على الفنّ.

ولما كان هذا هو هدف الكتاب ومقصوده، فإنّ سوزان لا تلتفت إلى اختلاف الفلاسفة في تعريف الفنّ من جهة اعتباره مردودا انعكس عن فعل الواقع وتأثير، أو هو تعبير محض عن مكنونات الذات، بل كان اعتناؤها بالمضمون، باعتباره المقصود الأوّل من التأويل.

ب/ مفهوم التأويل في فكر سوزان سونتاغ:

تنفي سوزان أن يكون المقصود بالتأويل - من وجهة نظرها – سلسلة المتتاليات الدلالية اللانهائية، ذلك أنّ هذا المقصود يذهب أصالة بجوهر الحقائق ويقضي على وجودها.

ومن هذا المنطلق عابت عن نيتشه اعتباره التأويل هو الدال الوحيد عن جواهر الأشياء، وذلك في قوله:"لا وجود لحقائق بل لتأويلات فقط"[1].

أما البديل المفاهمي الذي وسمت به التأويل فهو قولها في تعريفه :"التأويل هو ذلك الفعل الذهني الواعي الذي يجسّد نظاما معينا، وقوانين تأويلية معيّنة"[2].

لا شكّ أن سوزان استدعت في تعريفها هذا للتأويل ذلك الزخم الدلالي الذي رافق تطوّره ، وجعله رهين دلالتين، وهاتان الدلالتان بقدر ما تشتركان في محاولة تبيان المقصود من التأويل؛ فإنهما تبتعدان كلّ البعد عن القبض على معنى متفق عليه له.

ومن هذا القبيل يرى "أمبرتو إيكو" أنّ التأويل خلق لنا تصوّين مختلفين للتأويل، فتأويل نصّ ما، حسب التصور الأولّ، يعنى الكشف عن الدلالة التي أرادها المؤلف أو على الأقل الكشف عن طابعها الموضوعي، وهو ما يعني إجلاء جوهرها المستقلّ عن فعل التأويل.

أما التصور الثاني فيرى على العكس من ذلك في أنّ النصوص تحتمل كلّ تأويل"[3].

إنّ التصور الأولّ للتأويل فبقدر ما يعطي للنص القدرة على التعبير عن نفسه، فهو يجعل التأويل أداة لا تعمل في النص إلا بقدر ما يسمح النص به، وذلك وفق قواعد مضبوطة، وهذا ما يذكّرنا بتعريف سوزان السابق للذكر للتأويل بأنه "الفعل الذهني الواعي الذي يجسّد نظاما معينا، وقوانين تأويلية معيّنة".

إنّ هذا التصور للتأويل والذي انتصرت له سوزان يذكّر " بمقولة الحرّية لدى سارتر : الحريّة المطلقة التي يمنحها العمل الأدبي للمؤول، والتي يجب أن تكون حرّية مسؤولة وواعية. وهذا يعني أنّ تدخلات المؤول واختياراته الحرة، يجب أن تخضع لشروط معيّنة، ولا يمكن أن تكون أبدا اعتباطية"[4].

إنّ نضج العملية التأويلية لدى سوزان ينبغي أن يتم من خلال احترام مجال وميدان الممارسة. لذا فالتأويل يأخذ صفة الخصوصية في ميدان الفن، والذي يعبّر عنه بمعنى أخص بـ: الترجمة والإعراب الدقيق عن المقصود بعناصر العمل الفني المنتقاة بعناية وتركيز[5].

إنّ قصر عملية التأويل على عناصر منتقاة من العمل الفنيّ يعني بالضرورة قصر التأويل على مساحة أقلّ اتساعا، مما يزيد من تعقيد مهمة التأويل، والقصد من هذا كلّه جعل التأويل عملية منضبطة تتناسق فيه الدلالات ولا تتضارب المقولات المتأوّلة عن النّص الواحد، وهذا ما يذكّر بنظرة "إيكو" تجاه عناصر العمل الفني ، فـ"عناصر الشكل الفنيّ مرتبطة فيما بينها بواسطة مجموعة هائلة من العلاقات المتشابكة والمتنوعة، بحيث يكون من غير الممكن فصل أيّ عنصر ومنحه دلالة معينة تكون مستقلة عن الأبعاد الدلالية التي امتلأت بها العناصر الجمالية الأخرى ... فالأمر لم يعد يتعلق **بالمدلول الخاص** بكلّ علامة، بل **بالمدلول الكلّي** الذي تأخذه داخله كلّ علامة وشكلها ومظهرها الماديّ المحسوس وكذا بعدها الدلاليّ المناسب والناجم في المقابل من مجموع العلاقات المشكلة له"[6].

ت/ موقف سوزان سونتاغ من التأويل القديم والمعاصر: جدلية الحقيقة وما وراء الحقيقة.

بغض النظر عن المجال الذي تم تطبيق التأول عليه أوّل مرّة، فإنّ سوزان ترى أنّ مهمة التأويل تمّ تفعيلها أوّل الأمر هروبا من مواجهة الحقيقة التي تحملها الأعمال الأدبية والفنية ، ذلك أنّ الحقيقة كثيرا ما لا يتوافق منطوقها مع وجهات النظر المختلفة سواء كانت تقديسية أم تبخيسيّة. لذا يسعى المؤول للهروب من معضلة عدم توافق الآراء من خلال تفعيل العملية التأويلية لتبدو الحقائق أكثر تناسبا وتناسقا مع مختلف وجهات النظر.

وتؤكّد سوزان موقفها هذا من خلال القيام بحفريات تاريخية حول المنشأ الأوّل لعملية التأويل لتؤكّد أنّ هذا الأخير " ظهر للمرة الأولى في ثقافة أواخر الحقبة الكلاسيكية، حين تحطّمت سلطة الأسطورة ومصداقيّتها بواسطة الرأي الواقعيّ عن العالم الذي جاء به التنوير العلميّ، وحالما طرح السؤال الذي يقض مضجع الوعي ما بعد الأسطوري –ظاهرة الرموز الدينية- لم تعد النصوص القديمة بشكلها البدائيّ، مقبولة أبدا، ثمّ استدعي التأويل لمواءمة النصوص القديمة مع المطالب الحديثة"[7].

وهذه المواءمة التي استدعتها سوزان للكشف عن حقيقة التهرّب من الحقائق التي تحملها الأعمال الفنية والأدبية ما هي إلا تكريس للرمزية على حساب الحقائق المنطوق بها في الأعمال الأدبية والفنية، ومن هنا تنقلب العملية البحثية لتنطلق من الرّمز كأصل للوصول إلى الحقيقة المخفية بدون أيّ شكّ. ومن هنا يصف "بنكراد" أنّ التأويل " تحضير في الواقعة على شكل إحالات رمزية تثير فينا أسئلة تدفعنا باستمرار إلى رحلة البحث عن الحقيقة ، هذا البحث تكون معه الحاجة إلى التأويل ضرورة ملحّة ، ولأن إدراك أيّة ظاهرة بصورة فعلية يقتضي استظهار السيرورة التاريخية والقيم الثقافية التي انبثقت منه هذه الظاهرة وتحوّلت عبرها إلى ذاكرة للفعل الإنسانيّ، فإنّ تجاوز هذه اللحظة المباشرة أمر طبيعيّ، هذا التجاوز يضعنا على عتبات

التأويل أكثر خصوبة وضبطا للإطلاقية والتسيّب في الوقت ذاته" [8].

وتكشف لنا سوزان عن نماذج من التأويل الغالي الذي خرج بالنصّ عن معقوليته ، وألهمه مالا يحتمل، ومن ذلك تأويل قصة خروج اليهود من مصر والتيه في الصحراء والوصول إلى أرض المعاد بإنّه اعتاق الروح الفردية، واجتياز المحن، وأخيرا الخلاص[9].

ويبدو من انتقاد سوزان للرمزية تأثرا جليا بمفهوم الانحراف المعرفي، من خلال مقاربته وتطبيقه على الفنّ عموما، وعلى نظرية السينما والفيلم خصوصا، وذلك من خلال التأكيد على أنّ قوّة انتقال الدلالات المتستر عليها، يتم عن طريق الرّمزية. ومع هذا فإنّ هذا المفهوم يحمل من السلبية عند سوزان ما لا يحمله عند رواد نظرية الانحراف المعرفي، الذين يشرعنون انتقال مثل هذه الدلالات عن طريق الرّمزية[10].

وتؤكّد سوزان هذا المنظور من خلال إقرارها أنّ التأويل ما هو إلا " خطة جذرية للاحتفاظ بنصّ قديم من خلال ترقيعه، إذ يعتقد أنه مهم لدرجة لا يجوز معها إطراحه جانبا، والمفسّر لا يفعل سوى تعديل أو تبديل في النّص من دون محوه أو إعادة كتابته، ولكن يعجز عن الإقرار بذلك ، فيزعم أنّه يوضّحه فقط أو يميط اللثام عن معناه الحقيقيّ"[11].

والعملية التأويلية برأي سوزان بهذا المفهوم لا تشكّل خطرا على الفنّ إذا ما قارنّاه بالمفاهيم والدلالات التي لحقت مصطلح التأويل عبر مسيرته التاريخية المتواصلة إلى غاية الوصول إلى معناه المتداول والمستقرّ في الفترة المعاصرة.

إنّ التأويل في الفترة المعاصرة يؤكّد على فكرة سيرورة الدلالات ولا نهائيّتها، فأصبح المؤلف لا يقوم إلا " بنزهة قصيرة الأمد يضع فيها الكلمات في محلّها ليأتي القراء بالمعنى"[12] المفقود والذي لا يملكه ولا يعرفه كلا من المؤلف والنّص على حدّ سواء.

إنّ مثل هذا الطرح ينفي وجود أية دلالة معيارية يلتزم بها النّص، مما ينفي وجود حقيقة متعالية تتضمنها أية دلالة محتملة للنص. وهذا ما يعني صوابية كلّ القراءات الناشئة حول النص أو خطئها على حدّ سواء[13].

لقد أدركت سوزان هذه الحقيقة، وأدركت المزايا الكثيرة التي سيفقدها العمل الأدبي نتيجة رهنه بالتأويل، فراحت تشنّ حملة شعواء مفرّقة بين التأويل بمفهومه القديم وبين التأويل بنسخته المعاصرة فقالت:" إلا أنّ التأويل في عصرنا هو أكثر تعقيدا ... فالحماس المعاصر لمشروع التأويل غالبا ما يتولد عن الورع نحو النّص المقلق ... وازدراء واضحا للمظاهر، بينما كان الأسلوب التأويليّ القديم لجوجا إنما مليئا بالإجلال، وقد أقام معنى آخر فوق المعنى الحرفي، أما الأسلوب التأويليّ الحديث فينقّب وفيما ينقّب، يدمر، يحفر خلف النص لاكتشاف نص تحتي هو النّص الحقيقيّ"[14].

وتحدد هنا سوزان خطر التأويل من خلال عزفه على وتر الفراغات التي يتركها النّص، أو ما يعرف بـ"المسكوت عنه"، وهي المنطقة النّصية التي يعنى الناقد بالتنقير فيها قصد الوصول إلى المعنى الحقيقيّ الخفي، الذي حاول المؤلف إخفاءه أو إغفاله بطريقة أو بإخرى.

ولم ترض سوزان بهذه العملية الحفرية التي تكشف عن البنى العميقة، والحجب الكثيفة، التي تخفي من العمل الأدبي والفنيّ الكثير من روائعه وإبداعاته وايحاءاته الجمالية ، وحجتها في ذلك أنّ التأويل يعمل على مقايضة العمل الفنّي كما هو ماثل في قصد المؤلف والمبدع بنصّ آخر، غير موجود أصالة ولم يقصده المؤلّف، ولا شك أنّ مثل هذا الفعل –برأي سوزان- تجنّ صارخ ينازع حقوق المؤلف والنّص الإبداعية التي يجب احترامها.

غير أنّ مالم تنتبه إليه سوزان أنّ القصد من إحياء التجارب المحتملة في العمل الأدبي والفنّي هو الإثراء بدل التكتم عن الأمر المحتمل، والإحياء بدل الإماتة، وفي الوقت نفسه يتمّ الاستدراك عن الذات في حالات عدم الوعي.

غير أن مقصود سوزان ينصبّ على نقد التأويل السائل، الذي يجعل من العمل الأدبي قطعة زخرفية هشة تتناولها كلّ الأيدي وتطالها كلّ الألسن، وهذا ما

حذا بها إلى قبول التأويل بصيغته القديمة مع الإحجام عن التأويل المعاصر.

ث/ أسباب رفض التأويل المعاصر ومسوّغاته في فكر "سوزان سونتاغ".

ترصد لنا سوزان مجموعة من الأسباب التي جعلتها تحجم عن قبول التأويل بنسخته المعاصرة ، ومن هذه الأسباب ما يأتي:

1- التأويل عملية ذهنية بشرية لا تخرج عن نطاق التاريخية وقوانينها:

لقد اكتسب التأويل من خلال انتصاراته المتتالية صفات ثلاث أكسبته خاصيّة التعالي والمطلقية، وهذه الصفات الثلاث هي : العالمية؛ والمنطقية في التفسير العام للتعابير الثقافية؛ واستحالة خروج الأحكام المتوجهة نحو النّص عن نطاق عملية التأويل.

ويصف لنا بول ريكور هذا الانقلاب المعرفيّ الذي لحق بالتأويل فيقول:" مقابل هذا الانقلاب من التاريخية إلى المنطقية في التفسير العام للتعبيرات الثقافية، قد نشير إلى حركة مشابهة في حقل النّقد الأدبيّ في كلّ من أوروبا وأمريكا، لقد بعثت موجة من النزعة المضادة للتاريخ anti-historicism الإفراطات السابقة في التفسيرات النفسية والاجتماعية. وعند هذا الموقف التفسيريّ الجديد، ليس النّص في الأساس برسالة موجّهة إلى مدى معيّن من القراء، وبهذا المعنى ، ليس مقطعا من سلسلة تاريخية، بل النّص بالأحرى هو نوع الموضوع اللا-زماني، الذي قطع روابطه بالتطور التاريخي بمجمله، ويتضمن تناول الكتابة تغلبا على العملية التاريخية، وانتقال الخطاب إلى عالم المثالية التي تسمح بتوسيع لا نهائيّ لعالم الاتصال"[15].

لقد حاولت سوزان نسف هذا المنطلق المسلّم به لدى أنصار نظرية التأويل المعاصر فقرّررت أنّ التأويل لا يخرج عن كونه ظاهرة يمكن تتع تطوّره وفق تسلسله التاريخي، ودراسته وفق قوانين التاريخية، لذا ينبغي أن يخضع " للتقييم ضمن رؤية تاريخية للوعي البشري، فهو في بعض السياقات فعل تحرّريّ : فهو وسيلة للمراجعة ، وتناقل القيم، والهروب من الماضي الميّت، لكّنه في سياقات ثقافية أخرى : إنّه رجعيّ ، صلف ، رعديد ، وخانق "[16].

إنّ الحجة التي تبني عليها سوزان مقولتها بالفعل التاريخيّ للتأويل ، هي الاستنجاد بإشكالية تخالف وجهات نظر الثقافات تجاه قبول التأويل، ذلك أنّ اللاتاريخيّ هو ما كان عالميا لا يناله التشكيك ولا الرفض من جميع الثقافات والأيديولوجيات، أما ماكان مختلفا عليه حتى في الثقافة التي نشأ فيها فلا يمكن أن يكون ذو طابع عالمي، وبالأحرى فهو فعل تاريخي، يجب أن يدرس ضمن سياقاته الثقافية التي أوجدته.

وتدعم سوزان وجهة نظرها هذه، بالتمثيل بنموذجين مشهورين من التأويل، لاقيا رفضا واسعا أو معارضة كبيرة على المستوى العالمي قبل المحلّي، فتقول:"وتجدر الإشارة إلى أنّ أكثر العقائد الحديثة شهرة ونفوذا، مثل عقيدتي ماركس وفرويد، هي في الواقع أنظمة معقّدة من الاجتهادات التأويلية، أي من نظريات عدائية وأثيمة"[17].

غير أنّ هذه المقولة من سوزان قد تكون مقبولة لو كانت مبنية على استقراء تام للأيديولوجيات الناتجة عن فعل القراءة التأويلية، أما وأنها لم تقدّم أدّلة كافية أخرى لدعم رأيها فإن قراءتها هذه الرافضة للتأويل لا تعدوا أن تكون نمذجة لا يسعفها الاستقراء التام.

2- التأويل عملية تضحي بالكم لحساب المعنى:

إنّ أكثر ما عيب على الهيرمنيوطيقا هو كونها نظرية في تفسير الدلالة دون السعي لتحقيق المعنى" فيتم بذلك التضحية بالكتلة على حساب تفسير الدلالة"[18].

وتعتمد سوزان على هذا المنطلق قصد توجيه سهام النقد للتأويل المعاصر، فتتهمه بتضخيم الفكر على حساب الأحاسيس، وهذا ما يؤدي إلى جفافها، مع نضوب القرائح عن العطاء والانتاج، لذلك فتعامل التأويل مع الفنّ لا يعدو أن يكون تعاملا ميكانيكيا صرفا، بعيدا كلّ البعد عن نشوة التذوق والاحساس بالابداع، لهذا تقول سوزان:" اليوم هو عصر مشروع التأويل فيه رجعيّ إلى حدّ كبير، وخانق، فعلى غرار الغازات المنبعثة من عوادم السيارات والصناعات الثقيلة التي تلوث أجواء المدن، يسمّ فرط إرهاق

التأويلات الفنية اليوم رهافة أحاسيسنا، في ثقافة تتجلى معضلتها الكلاسيكية أصلا في تضخم الفكر على حساب الطاقة والقدرة الحسية ، التأويل هو انتقام الفكر من الفنّ"[19].

ثمّ توجّه سوزان سهام نقدها تجاه العالم الافتراضّي الذي يتخيّل التأويل وجوده، ويبني نصوصا افتراضية أخرى من نصوص حقيقية يتجاهلها تماما، وترى أنّ هذا الفعل من التأويل ما هو إلا انتقام الفكر المتضخّم من العالم بأسره دون استثناء. فمن وجهة نظرها فإنّ " التأويل يعني الافقار، استنفاذ العالم من أجل رسم عالم يتكوّن من ضلال المعاني، إنّه يروم تحويل هذا العالم كما لو أنه يوجد عالم آخر"[20].

غير أن النّص بوصفه عالما ذو كيان مستقلّ وخاص هو أوّل شيء يعمل التأويل على المحافظة عليه، لدرجة أنّه فصله عن إرادة المؤلف، وجعل الدلالات التأويلية إرادة أخرى وعالم آخر ، وهذه مزيّة للتأويل وليست مذمّة له، ومن هنا يقول ريكور :"والنّص بقوته الكلية على كشف العالم هو الذي يعطي الذات نفسا"[21].

3- التأويل المعاصر يقتضي السقوط في المعيارية:

إنّ السقوط في المعيارية من أكثر الأمور التي نافحت التأويلية المعاصرة قصد تلافيه وتجاوزه والنأي عنه، ومن هنا أصبحت لا نهائية الدلالات وتعدد المعاني رمزا من رموز تجاوز المعيارية.

إنّ الانطلاق من المتناهي "النص" قصد الوصول إلى اللامتناهي هو قمة إبداع الهرمنيوطيقا، ومن هنا يرى غادامير أن:" هيرمنيوطيقا الفهم لا تسعى لتأسيس قاعدة شاملة وصالحة لكلّ مستويات الفهم، وإنما على تشكيل وعيّ نقديّ لتناهي وجودنا المتموضع والمتجذّر في الزمانية والمتناهي يكشف إمكانيات وكمونات الكائن في العالم"[22].

غير أنّ سوزان ترى أّن لواء الموضوعية التي رفعه أنصار التأويل ، والذي يتحقق من خلال تنحية قصدية المؤلف واستبدالها بقصدية الناقد وتأويلاته، قد جنى على النّص جناية عظيمة، ذلك أنّ تأويلات المتأوّل أو بالأحرى الناقد ليست أجدر بالاهتمام من لغة النصّ التي أودعها فيها المؤلف " فالتأويل من هذا النّوع يشير دائما إلى استياء عن وعيّ أو عن غير وعي من العمل الفنيّ وإلى رغبة في استبداله بشيء آخر ... والتأويل استنادا إلى هذه النظرية الذي يجعل العمل الفنيّ يتألف من عناصر مضمون ، ينتهك الفنّ ، لأنّه يحوّل الفنّ إلى سلعة للاستعمال، تصلح للترتيب ضمن ترسيمة ذهنية من الأصناف"[23].

إنّ هذه الترسيمة الذهنية هي الحدود المعيارية التي يفرضها التأويل على العمل الفنّي ، وهذه المعيارية بدورها تعمل على قتل الحرية في العمل الفنيّ وجعله " قابلا للإرادة والانصياع" [24] على حدّ تعبير سوزان.

4- التأويل وعاء لا يصلح أن يتموضع فيه الفنّ.

وتحتج سوزان لهذه المقولة بحجّتين ، وتفصيل القول فيهما ما يأتي :

الحجة الأولى: وفيه تقرر سوزان أنّ للتأويل تأثير سلبيّ على عمل الفنان، وهذا التأثير يتجلى في سعي المؤلف إلى حماية عمله الفنيّ من تأويلات المتأولين، من خلال إقحام عناصر تأويلية دخيلة في عمله الإبداعي، ويتستر بهذه الاقحامات التي لا يرتضيها أصالة عن تلك الاقحامات التي قد يقحمها النقاد في عمله ،وهي بعيدة كلّ البعد عن مقصوده، بل وتذهب برونق وجمال إبداعه، لذلك فعمل المؤلف هنا وقائي إنما التجأ إليه الفنان ليس ايمانا منه بفكرة التأويل إنما فعل ذلك صونا لعمله، ومن هنا تقول سوزان :" تتفشى هذه الخشونة في التأويل في الأدب أكثر من أيّ فنّ آخر، فطوال عقود خلت ، اعتقد النقاد الأدبيون أنّ مهمتهم تقوم على ترجمة عناصر القصيدة أو المسرحية إلى شيء آخر أحيانا، ولشدة ما يشعر الكاتب بالحرج أمام القوة العارية لفنه فإنه يضمّن العمل نفسه -لشدة ما يشعر الكاتب بالحرج – التأويل الواضح والصريح لعمله"[25].

الحجة الثانية: أما الحجة الثانية التي ذكرتها دليلا لعدم صلاحية الفن كي يتموضع في وعاء التأويل، هو عدم قدرة التأويل على تحوير بعض خصائص الفن ، ذلك أنّ إحدى سمات الفّنّ هي شدّة الوضوح والتحديد، وكلما اتصف شيء بهذه الخاصية أصبح

عصيا على التأويل اقتحامه وتفكيكه ونمذجته في عدّة قوالب، ومن هنا تقول سوزان :"والهروب من التأويل يبدو بصورة خاصة إحدى سمات الفنّ، عصيا على التأويل حين يلجأ إلى مضمون شديد الوضوح شديد التحديد"[26].

وتبرر هذا الواقع الذي رسمته لحال التأويل المعاصر بفرار قدر من كبير من الشعراء المعاصرين من قبضة التأويل فـ " الثورة التي شهدها مؤخرا الذوق المعاصر في الشعر – تلك الثورة التي أطاحت بإليوت وارتقت بعيزرا باوند – تمثلّ عزوفا في الشعر عن المضمون بالمعنى القديم للكلمة، تلك اللجاجة حيال ما جعل الشعر الحديث فريسة لحماس المفسرين"[27].

غير أنّ هذا الاستدلال لا يسلّم لسوزان ذلك أنّ شعرية "غيزرا باوند" لا تخرج عن كونها شعرية ناشئة عن تأويلية مفادها أنّ عذوبة الشعر الشرقي، تكمن في قربه إلى الطبيعة البشرية الأولى، وهذا لا يعدو أن يكون ضربا من ضروب التأويل.

ج/ بديل التأويل في فكر سوزان: من هرمنيوطيقا الفنّ إلى إيروتيكا الفنّ.

في ضوء هذه السلبيات التي رصدتها سوزان تجاه التأويل ، سعت لاقتراح مشروع بديل عن التأويل، وهذا كي يكون عملها غير مقتصر على الهدم دون البناء، وكانت قد أقامت مشروعها هذا على فنّ مستغن تمام الاستغناء عن التأويل، وذلك كخطوة مبدئية لتحجيم التأويل ليخسر كثيرا من امتيازاته لفائدة استقلالية الفّن وحرّيته، في محاولة يمكن تسمّتها بـ "انقاذ الفنّ من احتواء الفكر ".

وتستنجد كعادتها لدعم موقفها هذا بضرورة استغناء الفنّ عن التأويل الذي احتاجت إليه في فترة كان الإنتاج الفنّي نادرا، أما وأن الساحة قد تشبّعت بتلك الأعمال، فلا حاجة لزيادة تفخيم هذا الكثير عن طريق عملية التأويل. فتقول :"في قديم الزمان في زمن كان فيه الفنّ الراقي نادرا، لا بدّ أن تأويل الأعمال الفنية كان خطوة ثورية وإبداعية ولكنه لم يعد كذلك اليوم، فنحن لا نحتاج في الوقت الحاضر بكلّ تأكيد إلى القيام بالمزيد من الاستيعاب للفن داخل الفكر"[28].

وترى سوزان أنّ ما تعرّضت له حواسنا في الفترة المعاصرة من تهميش وتلبدّ واقع عليها، يجب أن يثير فينا دافعيّة كبرى لإعادة الاعتبار لها في ضوء حاجياتنا المعاصرة دونها، وبهذه الحواس يمكن تحييد التأويل جانبا "والمهمّ حاليا هو استعادة حواسنا، فعلينا أن نتعلّم أن نرى أكثر ، وأن نسمع أكثر، وأن نحس أكثر. ليست مهمتنا أن نجد الكمّ الأقصى من المضمون في عمل فنّي، وأقلّه أن نعتصر مضمونا من هذا العمل أكثر مما يتضمّن فعلا"[29].

لا شكّ أنّ ما نوّهت إليه سوزان يعتبر في غاية الأهمية، ذلك أنّ الحواس هو الوعاء الأوّل الذي يحتاج إليه الفنّ كي يتموضع فيه، غير أنّ ما أغفلت سوزان التنبيه إليه، هي الآلية التي يمكن من خلالها إجراء هذا التفعيل، فمن دون هذه الآلية يصبح هذا المقترح عديم الفائدة ودون جدوى.

الخاتمة:

إنّ النشاط التأويلي الذي يقضي على محدودية الدلالة والمعنى الأحادي لصالح التعددية، يجعل التأويل في مأزق " لا محيص فيه من ارتباك الفعل التأويليّ ، واختلافه باختلاف المؤوّلين"[30]. وهذه الحقيقة هي الركيزة الأولى التي انتقدتها "سوزان سونتاغ" على التأويل المعاصر، ومن ثمّ وصمته بالجمود والإجحاف في حقّ المنتج الأدبيّ أو الفنيّ.

ومازال التأويل القديم بقواعده التأويلية الصارمة محلّ إعجاب من قبل سوزان، وإن كانت الحاجة إلى التأويل في الفترة الراهنة غير ماسة في نظرها، ذلك أنّ التأويل تمّ استدعاؤه في فترة ما لتغطية العجز الكائن في نقص المردود والنتاج الأدبي، أما وقد اصبح الإبداع الأدبيّ متكاثرا، فقد بطلت الأسباب الداعية إلى إعمال التأويل.

هذه هي مجمل أسباب رفض سوزان للتأويل، وقد حاولت تقديم بديل علميّ للتأويل في ميدان الفنّ، وهو قائم أساسا على إعادة الاعتبار لحواسنا، ذلك أنّ الفنّ هو أحوج إلى الحواس منه إلى التأويل.

وتبقى نظرة سوزان إلى التأويل تحتاج إلى كثير من التمعن والاستجلاء، خاصة من خلال تتبع أعمالها النقدية الموجّهة إلى الفنون.

الهوامش:

*سوزان سونتاغ (1933-2004): مفكرة وروائية ومخرجة سياسية أمريكية، لها العديد من الروايات منها : "benefactor فاعل خير" ، " in america في أمريكا"، أما كتابها :"ضدّ التأويل ومقالات أخري" فيعدّ من الكتب الكلاسيكية الحديثة، فقد صدرت للمرة الأولى عام 1966م، ولم يتوقّف عن الصدور منذ ذلك الحين، يضم أشهر المقالات لسونتاغ في مجال الفنّ والتحليل النفسي، والفكر الديني المعاصر. ينظر : نهلة بيضون، ترجمتها لحياة سوزان سونتاغ في الغلاف الأخير من كتاب "ضد التأويل ومقالات أخرى".

[1] سوزان سونتاغ، ضدّ التأويل ومقالات أخرى، تر: نهلة بيضون، المنظمة العربية للترجمة، د.ط، د.ت، ص.18.

[2] سوزان سونتاغ، المصدر نفسه، ص.18.

[3] أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص..117

[4] عبد الكريم الشرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم، ط.1، 2007، ص.56.

[5] سوزان سونتاغ، ضدّ التأويل ومقالات أخرى، ص.18.

[6] عبد الكريم الشرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص.64.

[7] سوزان سونتاغ، ضدّ التأويل ومقالات أخرى، ص.18-19.

[8] سعيد بنكراد، ممكنات النص ومحدودية النموذج النظري ، مجلة فكر ونقد ، ع:58، أفريل 2004، مج:23، ص.20.

[9] سوزان سونتاغ، ضدّ التأويل ومقالات أخرى، ص. 19.

[10] ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط.3، 2002، ص.46.

[11] سوزان سونتاغ، ضدّ التأويل ومقالات أخرى، ص. 19.

[12] أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، ط.2، 2004، ص.22

[13] ينظر: أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص.22-23.

[14] سوزان سونتاغ، ضدّ التأويل ومقالات أخرى، ص..20

[15] بول ريكور، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، سعيد الغانمي، ط. 2006، ص.143.

[16] سوزان سونتاغ، ضدّ التأويل ومقالات أخرى، ص.21.

[17] سوزان سونتاغ، ضدّ التأويل ومقالات أخرى، ص.20.

[18] عبد العزيز حمودة، المرايا المحدّبة من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، د.ط، 1998، ص.251.

[19] سوزان سونتاغ، ضدّ التأويل ومقالات أخرى، ص21.

[20] سوزان سونتاغ، ضدّ التأويل ومقالات أخرى، ص21.

[21] بول ريكور، نظرية التأويل، ص148.

[22] هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف، تر: محمد شوقي الزين، منشوران الاختلاف وغيره، ط.2، 2006، ص.14.

[23] سوزان سونتاغ، ضدّ التأويل ومقالات أخرى، ص.25.

[24] سوزان سونتاغ، ضدّ التأويل ومقالات أخرى، ص.22.

[25] سوزان سونتاغ، ضدّ التأويل ومقالات أخرى، ص.22.

[26] سوزان سونتاغ، ضدّ التأويل ومقالات أخرى، ص.25-26.

[27] سوزان سونتاغ، ضدّ التأويل ومقالات أخرى، ص.26.

[28] سوزان سونتاغ، ضدّ التأويل ومقالات أخرى، ص.30.

[29] سوزان سونتاغ، ضدّ التأويل ومقالات أخرى، ص.30.

[30] يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ص.37

قائمة المصادر والمراجع:

1. سوزان سونتاغ، ضدّ التأويل ومقالات أخرى، تر: نهلة بيضون، المنظمة العربية للترجمة، د.ط، د.ت.
2. عبد الكريم الشرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم، ط.1، 2007.
3. سعيد بنكراد، ممكنات النص ومحدودية النموذج النظري ، مجلة فكر ونقد ، ع:58، أفريل 2004، مج:23.
4. ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط.3، 2002.
5. أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، ط.2، 2004.
6. بول ريكور، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، سعيد الغانمي، ط. 2006.
7. عبد العزيز حمودة، المرايا المحدّبة من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، د.ط، 1998.
8. هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف، تر: محمد شوقي الزين، منشوران الاختلاف وغيره، ط.2، 2006.
9. يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، منشورات الاختلاف، ط.1، 2009.

إشكالية قراءة القرآن في ضوء التاريخية عند نصر حامد أبو زيد

أ/قدور بن فريحة
إشراف أ.د/ ملاح أحمد
جامعة وهران2

تمهيد:

من الطّروحات الحديثة المقدّمة في إطار السّعي إلى دراسة النّصوص وفهمها هناك طرح التّاريخيّة، وهذا الطّرح، وإن كان قد عرف في بيئة أخرى هي البيئة الأروبيّة، وكانت له نتائجه، فإنّه قد عرف في بيئتنا العربيّة في وقت متأخّر، وبما أنّ العلاقة بين البيئتين هي علاقة التّأثر العلمي أو التّثاقف الفكري المعرفي، غير المنفصل عن اهداف التّجديد والتّغيير، فإنّ لنا أن نسأل في ضوء الإتّجاه إلى التّوظيف المتبنّى خاصّة عند أبي زيد الأسئلة التّالية: كيف نظر هذا الأخير إلى النّصّ القرآني من خلالها؟ وهل كان في ذلك موفّقا أم لا؟ وهل يمكن تبريرها حقيقة بالنّسبة إلى نصّ مقدّس كالقرآن؟

للإجابة على هذه الأسئلة سنتعرض إلى بعض النّقاط التّفصيليّة، ولكن قبل ذلك يجب القول انّ طرح أبي زيد يفرض سؤال العلميّة بقوّة، ليس لأنّ القرآن يحتاج إلى قراءة علميّة لم تكن موجودة، ولكن لأنه يتسلّح بالمستحدث في هذه القراءة، أو إذا شئنا أنّ قراءته تدخل في إطار الإختلاف بين افقين افق قديم وافق جديد، وهذا يعني انّ طرحه يستدعي النّظر سواء بالإتفاق او الإختلاف.

1. مفهوم التاريخية :

التاريخية " historicis" هي نزعة فكرية تضفي على الحقيقة النسبية،يستوي في ذلك أيّ حقيقة، بما في ذلك الحقيقة الدينية[1]،وقد قال عنها أبو زيد أنها "تعني الحدوث في الزمن حتى ولو كان هذا الزمن هو لحظه افتتاح الزمن وابتدائه، إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالي _ الوجود الإلهي _والوجود المشروط الزماني،فإذا كان الفعل الإلهي الأول فعل إيجاد العالم هو فعل افتتاح الزمان فإن كل الأفعال التي تلت هذا الفعل الأول الافتتاحي تضل أفعالا تاريخية بحكم أنها تحققت في الزمن والتاريخ[2].فالتاريخية بهذا المعنى هي إعطاء الأسبقية للجانب المادي على حساب ما هو غيبي، ولقد أقر محمد أركون من جهته بالتاريخية "حيث اعتبرها أحد أطراف الجدلية القديمة بين الوحي والحقيقة والتاريخ"[3]

ويرى آلان تورين " أن التاريخية هي المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج الحقل الإجتماعي والثقافي الخاص به، وبوسطه التاريخي التي تمتلك إمكانية الحركة والفعل على نفسها بالذات ،وذلك بواسطة مجموعة من التوجهات الثقافية والإجتماعية[4].

فما يفهم من هذا اذن هو ان التاريخية تنظر الى النص في اطار التاريخ، بكلّ مايعنيه هذا التاريخ من واقع وثقافة وسياق ودلالة.

2. النص القرآني نص تاريخي:

لكي يبرز نصر حامد أبو زيد موقفه القائلبكون النص القرآني نص تاريخي، طرح بعض المسائل الفلسفية منها القدرة الإلهية والفعل الإلهي،فالقدرة الإلهية عنده غير متناهية لأنها مطلقة، أما الفعل الإلهي فهو متناهي وغير دائم، بالرغم من كون مصدره هو الله، وهنا في رأيه، فإن الأفعال تتميز بالنسبية، فهي مرتبطة بالتاريخ وبالوقائع التاريخية،وهذه الوقائع لها علاقة بالعالم المحدث،فهو يعد واقعة تاريخية في حد ذاته ولا خلاف حول مسألة حدوثه التي لا تعني شيئا سوى زمانيتهوتاريخيته[5].أما المسألة الأخرى التي ركز عليها أبو

زيد، هي أن العالم إذا كان محدث، فإن القرآن أيضا محدث، وهنا نجد أبا زيد ينكر أزلية النص القرآني،وهو بهذا المعنى ينتقد كل التيارات التي أرجعت الكلام الإلهي إلى الصفة الذاتية وليس الفعل،فالقرآن حسب رأيه، والذي هو كلام الله، ظاهرة تاريخية؛ لأن الأفعال الإلهية هي أفعال في العالم المخلوق أي التاريخي، والقرآن أيضا هو ظاهرة تاريخية من حيث أنه واحد من تجليات الكلام الإلهي[6].

إن مسألة خلق القرآن قد أحدثت قديما ضجة كبيرة،ولقيت اعتراضات؛لأن القول بخلق القرآن معناه ربطه بالثقافة والواقع.فالتاريخية حسب المعترضين قد تقضي على قدسية النص، لكن عند أبي زيد، فإن النص ينتمي إلى البيئة الاجتماعية وهو إنتاج محكم بالحقل الثقافي والاجتماعي،وحسب رأيه " فإنها تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها"[7].فهي ليست نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال، والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية، بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي[8] .وفي محاولةنصرحامد أبو زيد الدفاع عن موقفه القائم على كون النص الديني نص تاريخي،لجأ إلى أفكار المعتزلة التي تقول بحدوثالعالم،وفي الوقت ذاتهإعترض على أفكار الأشاعرةالتي جعلت القرآن ضمن الصفات الإلهية وليس من الأفعال،لأنها بهذا تجعل القرآن قديما ما دامت الصفات قديمة[9]. إذ نجده ينفي هذا الكلام ويقول بأن القرآن لا يصنف ضمن الصفات إنما من الأفعال، وإذا كان العالم محدث على حد قول المعتزلة فإن القرآن هو أيضا محدث.

لقد تبنى نصر حامد أبو زيد موقف المعتزلة بخلق القرآن وحدوثه،وهو إن كان قد استند على هذا الموقف من أجل التمهيد للقول بتاريخية النص لأنه اعتقد انّ " حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حدوثها ويطلق المعنى الديني بالفهم والتأويل من سجن اللحظة التاريخية إلى آفاق الإلتحام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية[10].أما القول بقدم وأزلية الوحي، فهذا من شأنه أن يجعل النص جامدا ويثبت المعنى، وهذه الفكرة يرفضها نصر حامد أبو زيد.وإذا كان مفكرنا يقر بألوهية القرآن الكريم من حيث مصدره ، إلا أنه حاول إثبات بشريته،وهنا يصبح القرآن مشترك بين الله والإنسان؛ لأن الكلام هو عبارة عن رسالة تتطلب وجود مستقبل لهذه الرسالة، وهنا في رأيه يستحيل القول بأن الله كان متكلما في الأزل حين لم يكن هناك مخاطبون،فالخطاب متوقف دوما على مخاطب الذي يوجه إليه الخطاب وهو الإنسان، وإذا كان الأمر كذلك، فإن النصوص القرآنية محدثة وأن ألوهية القرآن لا تعني أزليته،وهنا نجد أبا زيد في هذه المسألة يحاول البحث عن مشروعية تاريخية النص القرآني.وإذا كان أبو زيد في هذا يستدل بموقفه على توظيف المعتزلة إلا أنه يعتقد أن هذا الموقف لا يؤسس وحده وعيا علميا بطبيعة النصوص الدينية[11].فلجأ إلى الاعتماد على أسباب النزول باعتبارها قد تؤدّي الى القول بالتاريخية.

إن القول بأن النص القرآني نص تاريخي هو مفتاح القراءة التأويلية، لأن كلمة التاريخية تعني النسبية والحركية، وبهذا الشكل يمكن أن نتعامل مع النصوص القرآنية على أنها نصوص زمنية،فيصبح المعنى الموجود داخل النص يتشكل بصورة دائمة ومستمرة تبعا للحالة الثقافية والإجتماعية التي تناسب كل مرحلة، فإذا كانت النصوص القرآنية هي نصوص زمنية وأن الزمن هو نسبي في الحركة، فهذا معناه أن دلالات القرآن جزء من الزمن، فتصبح طبيعة الدلالة من طبيعة الزمن متغيرة ومتحركة.

وعليه نقول بأنه عندمالجأ نصر حامد أبو زيد في معالجته لفكرة التاريخية كان يتحدث عن تاريخية المفاهيم التي توضحها النصوص, أي من خلال منطوقها، فالتاريخية حسب أبو زيد لا تعني علم أسباب النزول وعلم الناسخ والمنسوخ، ولكن التاريخية تتعلق بالمفاهيم التي لها أبعاد اجتماعية؛ لأن فهم النصوص خارج هذه الأطر الإجتماعية يجعل دلالاتها غير سليمة،لذلك فإن فهم النصوص القرآنية حسبه يكون

من خلال إعادة إنتاج دلالاتها، خاصة عند ربطها بسياقها الاجتماعي والتاريخي،وبالتالي يمكن أن تخضع للتجديد،أي تجديد المفاهيم التي تحملها وهنا نجد أبازيد يقول: "أن البعد التاريخي الذي نتعرض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص"[12].فالنصوص القرآنية حسبه هي نصوص ثابتة في المنطوق متغيرة في المفهوم " ذلك أن النصوص الدينية تأنسنت منذ تجسدت في التاريخ واللغة، وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد، وأنها محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في المنطوق متحركة متغيرة في المفهوم "[13].فالنص القرآني والذي هو كلام الله موجه للبشر، ولكن له علاقة بالبيئة التي نشأ فيها، فهو حبيس هذا السياق الاجتماعي والثقافي، ولكن من حيث المفهوم، فإنه متغير حسب تغير العصور والمجتمعات، وهنا يدخل المؤول في الكشف عن الدلالات المضمرة والمسكوت عنها داخل النص،فالنص بهذا الشكل متغير في معانيه، فهو متأثر وليس ثابتا مما يمنح النص حياة وفاعلية[14].

من خلال هذا فالنّتيجة أن النص يقبل القراءة على الدوام أي يقبل التأويل المفتوح، فهو نص غني وخصب.لأن النصوص القرآنية لها أسباب نزول، وهنايرىأنّه إن كان مصدر هذه النصوص هو الواقع فهذا معناه أن الآيات القرآنية في شكل ديالكتيكصاعد،فالواقع هو الذي لعب الدور في نزول الآيات، ولهذا نجده يقول في علاقة التاريخية بأسباب النزول " علينا التفريق بين أسباب النزول كمصطلح معروف في المعنى الفقهي في الروايات التراثية وما أسميه السياق التاريخي للوحي ، هذا السياق لا يمكنه أن يتجاهل مفهوم أسباب النزول في المعنى الفقهي لكن لا يتعامل معه تعاملا نقديا لأن بعض هذه الأسباب متناقض يأتي تبريرا لمعنى معين يريد المفسر أن يفرضه ، كما يجب عدم الاكتفاء بأسباب النزول لأنها كما ذكرت قليلة[15].

وعليه نقول أن مفهوم التاريخية عنده مفهوم أوسع من أسباب نزول الآيات، فالقول بتاريخية القرآن أيضا لا يعني أن النص وجد في زمن معين ولكن من أجل ربط هذه النصوص بسياقها التاريخي، وفهم الدلالات التي تحملها هذه النصوص،فهو يرى أن :"تاريخية القرآن، وهو مفهوم لا يعني دائما الزمنية بل يعني أننا ملزمون دائما استعادة السياق التاريخي لنزول القرآن من أجل أن نفهم مستويات المعنى وآفاق الدلالة ، "فنستطيع التمييز في مجال الأحكام والتشريعات بين مستويات لم ينتبه إليها أسلافنا[16].

لقد كان هدف نصر حامد أبو زيد من توظيف مفهوم التاريخية هو جعل الحقائق تتطور مع التاريخ. فمن خصائص التاريخية هو النظر بعيدا عن لغة المقدس وجعل الكلام الإلهي يتساوى مع الكلام البشري، فالتاريخية بهذا الشكلهي تاريخية غير هدامة في رأيه بل هي تاريخية تواكب التطور وتجعل النصوص القرآنية نصوصا قابلة للتجديد من خلال فهم المعاني التي تحملها هذه النصوص والعمل على الكشف عن المغزى والمسكوت عنه،فالتاريخية تحيّد المقدس وتقرر بأن النصوص تخلو من العناصر الجوهرية الثابتة والمطلقة لأن الذي يحدد معاني هذه النصوص هو الواقع الإجتماعي والبيئة الثقافية، يقول أبو زيد "وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا ، علينا أن نقوم بهذا الآن وفورا قبل أن يجرفنا الطوفان"[17].

3. النص منتج ثقافي:

اعتقد نصر حامد أبو زيد في قراءته التأويلية أن النص القرآني هو نص لغوي ومنتج ثقافي،فالنص القرآني حسب رأيه قد ظهر في بيئة معينة وهي البيئة العربية التي تشكل النص في إطارها[18].ولقد وضع أبو زيد تلك العلاقة بين النص والواقع من أجل إثبات المفهوم الذي يدافع عنه وهو التاريخية، وهذه العلاقة هي علاقة جدلية؛ حيث يصبح النص بعدما كان تابعا للواقع

يتحول ليكون فاعلا يصنع هذا الواقع، يقول أبو زيد:" أن القرآن منتج ثقافي لكنه قادر على الإنتاج كذلك فهو "منتج"يتشكل لكنه في الوقت نفسه ومن خلال استثمار قوانين إنتاج الدلالة يساهم في التعبير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة أيضا"[19]. وإذا كان النص القرآني منتج ثقافي، فهذا لأنه محكوم بالقوانين الداخلية البنيوية للدلالة الثقافية التي ينتمي إليها، فهو إذا غير مفارق للثقافة التي تشكل فيها، وبهذا يصبح النص القرآني متساويا مع النصوص البشرية بالرغم من ألوهية مصدره،فإذا كان النص القرآني صادرا من الله، فهذا لا يمنع كونه قابلا للتحليل والدراسة وذلك لأن الخطاب تجسد بواسطة لغة البشر وهي اللغة العربية. يقول أبو زيد:"إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على عشرين عاما،وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقا عليها فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي للنص"[20].

إن المتمعن لمدلول التاريخية يجد نفسه ملتزما بالعودة إلى الواقع والثقافة،فعلاقة النص بالواقع تضل على درجة من التعقيد،فالبعد الثقافي الاجتماعي أحد أهم الأبعاد المكونة لمفهوم النص القرآني، "فلا خلاف في أن تاريخية اللغة تتضمن اجتماعيتها،الأمر الذي يؤكد أن للمفاهيم بعدها الاجتماعي الذي يؤدي إهداره إلى إهدار دلالات النصوص ذاتها"[21] .فالبعد الثقافي هنا هو بعد ضروري وهو أحد الأبعاد الأساسية الضرورية المكونة لمفهوم التاريخية.فالنص القرآني قد ظهر في بيئة النبي صلى الله عليه وسلم وصادر عنها، وهذا من اسباب انكاره فكرة القداسة والوحي. وقد يتعارض هذا مع الدين الإسلامي. فهو بهذا الشكل يجعل النصوص القرآنية نصوصا متغيرة في معانيها وليست ثابتة ولا مطلقة، لأن الذي يحدد معانيها هو الواقع،وهنا تصبح الآيات القرآنية متغيرة مع تغير الواقع وتطوره، فالواقع هو الأساس والنصوص القرآنية تدور في فلك الواقع.

فإذا كانت هذه النصوص غير ثابتة حسب أبو زيد، وأن معانيها متغيرة وأن لكل عصر قراءة تختلف عن قراءة العصر الآخر ستصبح النصوص القرآنية نصوصا غير بريئة ، وقد يفقد النص قيمته وجوهره"[22].

لقد اعتبر نصر حامد أبوزيد النصوص القرانية نصوصا تنتمي الى مجال الدراسات الأدبية والنقدية فيصبح النص بذلك موضوعا للدرس اللغوي، وإذا كان النص ينتمي للدراسات اللغوية فقد يكون مفهوما أساسيا في العلوم الإنسانية بل في كل الثقافة، وهنا نجده قد لجأ إلى دراسة القرآن من منظور وعينا المعاصر"[23].فالقرآن في رأيه هو عبارة عن رسالة، وهذه الرسالة في علاقة بين مرسل ومرسل إليه بواسطة اللغة " ولما كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضعا للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي للنص القرآني مدخل الواقع والثقافة،الواقع الذي ينظم حركة البشر المخاطبين بالنص وينظم المستقبل الأول للنص وهو الرسول عليه الصلاة والسلام، والثقافة التي تتجسد في اللغة"[24].

إن ربط النص القرآني بالواقع والثقافة في نظر أبو زيد معناه أن القرآن يخضع لقوانين الثقافة الإنسانية بالرغم من مصدره الإلهي،فكما يقول " الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكون النص ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالاته، فالواقع أولا والواقع ثانيا، والواقع أخيرا"[25].

من خلال هذه الرؤية يذهب نصر حامد أبو زيد إلى معالجة قضية الوحي الذي اعتبره مستوحى من الواقع الحسي ،فالنص حسبه قد تأنسن والمقصود بالأنسنة " هو رفع عائق القدسية "[26]. لأن القرآن في وجهة نظره ينتمي إلى بيئة ثقافية محددة تم إنتاجها طبقا لقوانين تلك الثقافة، وكون النص القرآني هو كلام الله لا يعني هذا عندئذ عدم قابليته للتحليل، فالنص قد تكون في صلب الواقع الثقافي والاجتماعي لعصر النزول. وعليه، فإن عدم خلع صفة القدسية والصبغة الميتافيزيقية

على هذا النص ، إنما هو إخفاء حقيقة شكل النص وإخفاء الوجه الثقافي والتاريخي له، الأمر الذي يمنع من دراسته دراسة علمية[27].وإذا كانت النصوص القرآنية محكومة بجملة من القوانين الثابتة، فإن المصدر الإلهي هنا قد لا يجردها عن هذه القوانين ما دامت قد تجسدت في التاريخ واللغة وموجهة إلى البشر في فترة زمنية معينة، أي أن القرآن الذي هو رسالة يشتمل على مرسل ومتلقي بواسطة اللغة، ولما كان هناك تعذر في جعل المرسل هدفا للدراسة العلمية كان من الطبيعي أن يجري التحليل العلمي على النص القرآني عبر واقعه وثقافته.

إن تطبيق المناهج العلمية الحديثة منها منهج الدراسات الأدبية يعتبرمبرارا لرفع القدسية على النص قصد معرفته من الداخل،لأنه ملائم مع تلك الحقيقة التي ولدتها الثقافة العربية حول النص، وأيضا ما يطرحه النص نفسه من مفاهيم، ومن هنا فرأيه أنه لايوجد فصل بين النص القرآني وما يطرحه، وكذا بين ما أنتجته الثقافة. وإذا كان هناك فصل بينهما فهو فصل تعسفي"[28].فالعلاقة بين النص القرآني والثقافة هي علاقة جدلية؛ لأن النص القرآني تجسد في لغة بشرية وهي اللغة العربية وفي هذا الصدد يقول أبو زيد: أن الشرعفي الخطاب الديني يكشف عن طبيعة العلاقة بين النص والثقافة المنتجة له من جانبين :**الجانب الأول:** جانب التشكل بحيث تكون الثقافة واللغة فاعلا والنص مفعولا به، وهذا ما يعود بنا إلى قضية أسباب النزول التي تشير إلى السياق الاجتماعي للنص الديني.**الجانب الثاني:** هو جانب التشكيل بالبنية اللغوية للنص حيث تنعكس العلاقة فيصبح النص فاعلا والثقافة واللغة مفعولا به[29].

لقد رفض نصر حامد أبو زيد أن يكون الوحي له مصدر مقدر وأزلي. فهو ينفي صفة الفوقية, وهنا يصبح النص في شكل جدل صاعد وليس نازل. من الواقع إلى الأعلى وليس العكس, لأن النص عنده خرج من الواقع"[30].

ان الفكرة التي انطلق منها نصر حامد أبو زيد التي تجعل النص القرانيبمنشأ واقعي، هي فكرة تتماشى مع الفلسفة المادية الماركسية التي تعتقد أن الواقع هو الذي يضع الافكار، اي ان الواقع هو الذي يضع الوعي والدين .....الخ

لقد وظّف نصر حامد ابو زيد المنهج الماركسي على الوحي والنبوة والعقيدة مدعيا أن هذه النصوص هي نصوص قابلة للدراسة،لان داخل معانيها مغزى تحمله،فالمعاني حسبه تمثل الثابت وهو المنطوق، أما المغزى فقد يمثل الدلالة وهو المتغير،فالمعنى يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها وتشكلها, وهي الدلالة التي تثير كثيرا من الخلافات بين متلقي النص الأوائل وقرائه.

إن محور الحديث عند نصر حامد أبو زيد هو أن النصوص القرآنية نصوص مقدسة في "المنطوق" وهنا تدخل صفة الثبات للنص؛ لأنه كلام الله، ولكنه يصبح متغيرا ونسبيا عندما يتعرض له العقل، فالنص قبل تأويله يكون في مرحلة" الخام " لا نعرف عنه شيئا ولكن عندما يتأنسن نستطيع أن نفهمه ونقرأ باطنه, فهو متعدد في دلالاته، فالنص في هذه الحالة قد تحول من التنزيل إلى التأويل"[32].

ان النظرية التأويلية التي تبناها نصر حامد أبو زيد تهدف الى تحرير النصوص القرانية من الأطر الضيقة،متحديا بذلك كل القراءات التقليدية التي فصلت النصوص الدينية عن البيئة التي ظهرت فيها وأقرت بأزليتها[33].وهذا حال الخطابات الدينية التي أهدرت الواقع وفصلت النصوص القرانية عن بعدها التاريخي وفشلت في صياغة وعي علمي؛ لأنها منحت للنص قداسة روحية وألبسته ثوبا ميتافيزيقيا" وأي اضفاء لفكرة القدسية معناه اقصاء الحقيقة التي يحملها النص واخفاء الوجه الثقافي والتاريخي لها.

4. اللغة كدليل على التاريخية:

خلافا للرؤية التي تبنتها الخطابات التقليدية، فإن أبا زيد في محاولاته لإثبات واقعية النصوص وتاريخيتهاربط

هذه الأخيرة باللغة، لأن الله عندما أنزل القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم إختار اللغة التي حدثه بها وهذه اللغة يستحيل فصلها عن الواقع الإجتماعي والثقافي، فالنصوص القرآنية تحكمها جملة من القوانين الثابتة وأن المصدر الإلهي لا يخرجها عن هذه القوانين ما دامت قد تجسدت في التاريخ واللغة ووجهت إلى البشر، أي أن القرآن والذي هو الرسالة يشتمل على مرسل ومتلق عن طريق اللغة. إنّ مايظهر لنا من خلال هذه النقطة أن أبا زيد عندما ربط القرآن باللغة كان يحاول أن يثبت واقعية النصوص القرآنية،وبالتالي يستحيل في نظره الفصل بين القرآن والثقافة[35]، فاللغة حسبه هي نظام من العلامات والعلاقات،لها وظيفة تواصلية من خلال وجود مرسل وهو صاحب الرسالة ومرسل إليه وهو متلقي الرسالة والرسالة التي تحمل مغزى معين"[36]. وهذه الوظيفة هي وظيفة عامة، ولكن هناك وظيفة أخرى تؤديها اللغة الى جانب وظيفتها العامة السابقة، وهي وظيفتها الإتصالية التي تفترض وجود علاقة بين متكلم ومخاطب، وبين مرسل ومستقبل، وإذا كانت الوظيفة الإعلامية الإتصالية للغة لا تنفصل عن طبيعتها الرمزية فإن وظيفة النص في الثقافة هي وظيفة إعلامية بوصف النص رسالة لا تنفصل كذلك عن النظام اللغوي الذي تنتمي إليه ومن ثم لا ينفصل عن مجال الثقافة والواقع.وعليه فاللغة حسب أبي زيد لها عملية تواصلية تؤديها وهي غير مفارقة للواقع والثقافة، وإذا كانت هذه الأخيرة كذلك فإن النصوص القرآنية غير مفارقة لهما, وحتى إن كان مصدر النصوص القرآنية هو الله عز وجل فهي لا تنفصل عن البشر بل تنتمي إليهم.

5 بين المعنى والمغزى:

يقرر نصر حامد أبو زيد أن النص القراني له دلالتان، دلالة مذكورة في الخطاب،ودلالة مسكوت عنها،ويزعم أن الخطاب الديني التقليدي يقتصر على ماهو مذكور في الخطاب فقط.غير أن الدراسات الحديثة لا تتعامل مع النصوص القرانية من خلال ظاهرها وما تحمله من معاني, ولكن من خلال الكشف عما هو مضمر ومسكوت عنه، وهذا يسميه أبو زيد بالمغزى[37]،وهنا فرق في نظريته بين المعنى والمغزى وهذه التفرقة استقاها من الناقد الامريكي هيرش الذي يرى أن المعاني الكامنة في النصوص هي معاني ثابتة، وغاية الناقد أو الأديب دائما الوصول الى المغزى الذي يحمله النص. وهذا الكشف يكون من خلال عملية التحليل والدراسة[38].

ان هدف المؤول حسب نصر حامد أبو زيد هو الوصول الى الهدف، وهنا يصبح التأويل عبارة عنحركة متكررة بين بعدي الأصل و الغاية، أو بين الدلالة و المغزى[39]، ولقد قسم الدلالة الى مستويين:المستوى الأول يمثل المعنى التاريخي والأصلي للنص وهو المستوى الظاهري،أما المستوى الثاني فهو الباطن والأعمق، وهو المضمون أو الفحوى،وهنا يصبح النص مفتوحا دائما على جميع التأويلات الدائمة و المتغيرة حسب كل قراءة.

النصوص القرانية هي نصوصا قابلة للدراسة العلمية لأن قراءاتها متعددة،وقد تختلف هذه القراءات من عصر الى عصر، ومن قارئ الى قارئ،فهي قابلة للتجديد حسب الزمن والواقع وظروف الانسان، وهذا ما عبر عنه بقوله ان معنى النص يتغير من قارئ الى قارئ ومن عصر الى عصر, فالمقصود هو المغزى بينما المعنى لا يتغير لأن المؤلف قد تحول الى قارئ جديد لعمله ، وقراءته تشحن النص بدلالات جديدة, ومن ثم تتغير علاقته بالنص[40].

ان النقطة الأساسية التي ركز عليها نصر حامد أبو زيد هو فهم النص من خلال الذهاب الى حد أبعد من المعنى التاريخي له، وهو الجانب الخفي من النص الذي يمثل هدف المؤول،وهنا ربط أبو زيد النصوص القرانيةبالانسان وجعلها ظاهرة انسانية وأعتبر القارئ هو السيد والمرجعية لكل شيئ[41].

تعتبر النصوص القرانية نصوصا قابلة للانتاجمن خلال الكشف عما هو مسكوت عنه،و لقد ضرب لنا أبو زيد بعض الأمثلةكقضية المرأة وتوريثها،حيث وضع مقدمة طويلة يبرر فيها وضع المرأة في المجتمع الجاهلي

على أنه وضع مجحف،وكيف أنها كانت تعامل بوصفها كائنا فاقد الأهلية لاتستمد قيمتها الا من الرجل الذي تنتسب اليه[42].

و لقد ذهب الى القول بأن المرأة لم يكن لها حقوق،ولكن الاسلام منح لها هذا الحق،فالمغزى من الاية الكريمة التي منحت للمرأة نصف الرجل هو انصافها، ولكن المرأة اليوم أصبحت منافسة للرجل وهنا زالت فكرة القوامة،فالمسكوت عنه على حد تعبيره هو تحقيق المساواة بينها وبين الرجل في عصرنا الحالي، وهنا وصلنا الى مغزى الايةعلى حد قوله[43].

ان الهدف الذي كان يسعى نصر حامد أبو زيد توضيحه من هذه الايات الكريمة التي نزلت في حق المرأة هو تحقيق العدالة والمساواة بينها وبين والرجل،فاعطائها حقوق متساوية مع الرجل ليس ظلما للرجل ولكن هو عين العدالة، وفي هذا السياق يقول والحال كذلك ألا تكون المعاني الواردة في النصوص عن المرأة بما في ذلك توريثها نصف نصيب الذكر ذات مغزى يتحدد بقياس طبيعة الحركة التي أحدثها النص، ويتحدد اتجاهها،انها حركة تتجاوز الوضع المتردي للمرأة وتسير في اتجاه المساواة المضمرة والمدلول عليها في نفس الوقت،ولا يتم الكشف عن المضمر في قضية المرأة ومساواتها بالرجل خارج سياق الكشف عن حركة النص الكلية[44].

إن تحليل آراء نصر حامد أبو زيد حول تاريخية النصوص القرآنية قادنا إلى بعض الملاحظلت التي سنشير إليها فيما يلي:

-إن المنطق الذي انطلق منه نصر حامد أبو زيد في قراءته للنصوص القرآنية هو منطق الربط بالواقع أي جعل هذه النصوص من نتاج الثقافة، وهنا نجد أبا زيد يربط النصوص القرآنية بالبشر بالرغم من أن مصدرها هو الله عز وجل.

- إن القول بأن النصوص القرآنية لها علاقة بالواقع والبيئة الثقافية قد جعل نصر حامد ابو زيد يسقط في منظور التيار الماركسي مع كل سلبياته في دراسة القرآن، أي فسح المجال أمام الأفكار الماركسية للتغلغل في البحوث والدراسات الدينية .

- لا يعترف نصر حامد أبو زيد بوجود نصوص ثابتة لأن النصوص القرآنية نصوص بشرية، فتصبح قراءتها نسبية ومتغيرة, لأن الثابت هو القصد الإلهي بينما الفهم هو فهم بشري، وبالتالي تتحول النصوص الإلهية إلى نصوص بشرية .

-إن القول بتاريخية النصوص القرآنية سيقودنا إلى هدم القداسة التي تميز النص الديني عن بقية النصوص الأخرى، وهدم النصوص القرآنية بدعوة حركة الفكر والتنوير.فالتاريخية التي تبناها نصر حامد أبو زيد كآلية في قراءة النصوص القرآنية،كان بهدف تحرير هذه النصوص من سلطتها، كون مصدرها هو المولى عز وجل، وهنا تصبح النصوص الإلهية لا تختلف عن النصوص البشرية، من حيث شكلها وبنائها، خاصة وأن أبا زيد يدعي أنها تشكلت بواسطة اللغة وهذه اللغة مرجعيتها الثقافة والمجتمع

- لقد فرق أبو زيد في النصوص القرآنية بين المعنى والمغزى وقال بأن هدف القارئ دائما هو الكشف عن المغزى الحقيقي الذي نحصل عليه من وراء المعنى واعتبر المغزى دائما متغيرا وليس ثابتا،ويتم اكتشاف المغزى في نظره من خلال تفكيك النص والبحث في بواطنه. وقد أقر أبو زيد بلانهائية المغزى الأمر الذي من شأنه أن يجعل القارئ يتوصل إلى تأويلات لا نهائية داخل المعنى الواحد، وهذا ما يجعل النص يفقد قيمته لأنه يفتح بابا واسعا في تأويل القرآن دون ضوابط أو قيود.

-القراءة الحديثة التي تبناها أبو زيد باستعمال بعض المناهج منها المنهج التفكيكي قد يجعل النص يحمل ما هو خفي أو مضمر،وللكشف عنه يكون باستنطاق اللغة التي تحملها هذه النصوص والبحث عن دلالاتها، وهنا ربط أبو زيد فهم النصوص بسياقها الحقيقي، أي معرفة كل الجوانب التاريخية التي من خلالها نزلت هذه

الآيات، ولكن هل كل النصوص القرآنية لها أسباب نزول ؟

في هذا السياق أقر أبو زيد بأن النصوص القرآنية نزلت لأسباب، وقام بربط آيات القرآن الكريم بالواقع وجعل آياتها عبارة عن حوادث وقعت،غير أن المدققين في علم التفسير وفي علم أسباب النزول أثبتوا بأن الآيات القرآنية التي لها سبب نزول قليلة جدا،مما يجعلنا نقول بأن ادعاءات أبو زيد قائمة على بهتان وعدم تحري جيّد، وهنا يمكن أن ننقد زعمه القائل أن تفسير الآيات يكون وفق أسباب تؤدي إلى واقعيتها وتنتهي إلى تاريخيتها .

وبالتالي لا يمكن اعتبار النصوص القرآنية منتجا ثقافيا, كما لا يمكننا القول بأن هذه النصوص تشكلت من الواقع، لأن القرآن الكريم تجاوزت مفاهيمه المستوى الثقافي الذي كان سائدا آن ذاك، والدليل على ذلك أن هذه النصوص من شأنها أن تتماشى مع البيئات المعاصرة وقابلة لحل العديد من المشكلات التي تعيشها مجتمعاتنا اليوم .

-إن جعل النصوص الدينية تتأثر بالثقافة قد يجعل هذه الأخيرة هي الأصل والمحور على حد قوله, أما النص فهو تابع للتغيرات والتقلبات الثقافية والاجتماعية وهذا وغير صحيح.

-لا يوجد تطابق بين تفكيك أبو زيد بين المعنى والفحوى مع ما عرضه "إريك هيرش" من التفكيك بين المعنى والمغزى, فما يذكره هيرش بعنوان أنه "معنى أو معنى لفظي" إنما يتعين حسب نية وقصد المؤلف وهو أمر ثابت غير قابل للتغيير ولا يرتبط بما وراء قصد المؤلف، بينما رؤية أبو زيد توضح أنه ليس هناك أدنى ارتباط بين المعنى وقصد المؤلف،بحيث يعطي الأولوية في فهم المعنى للواقع الثقافي، ولفهم المعاصرين للنص، ولتوضيح هذا التفاوت سنتطرق إلى تعريف أبو زيد للمعنى بحيث قال" المعنى يمثل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص الناتج عن تحليل بنيتها اللغوية في سياقها الثقافي،وهو المفهوم الذي يستنبطه المعاصرون للنص من منطوقه. بعبارة أخرى يمكن القول بأن المعنى يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها وتشكلها"[45]

ان القول ببشرية النصوص القرانيةوتاريخيتها حسب نصر حامد أبو زيد فيه نوع من المبالغة لأن ربط النصوص بالواقع واخضاعها للدراسة والنقد من شأنه أن يفقدها قيمتها، لأن النصوص القرانية نصوصا الهية،بالأضافة الى أن هذا سيؤدي الى تسرب الأباطيل وانتشار الكذب داخل النص وهذا مخالف لحكمة الله لقوله تعالى >>ان انزلنا الذكر وان له لحافظون <سورة الحجر الاية09

إن الإعتقاد بتاريخية النصوص الدينية عند نصر حامد أبو زيد قد تترتب عنه مجموعة من النتائج تتمثل أبرزها في :

- عدم الوقوف على المعاني الثابتة للنصوص بل بوجود دلالات متحركة،لأن النصوص القرآنية حسب أبو زيد هي نصوص لغوية لأنها تنتمي إلى بيئة ثقافية،وتمثل اللغة نظامها الدلالي المركزي، إذ يقول:" وليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكل النصوص،ذلك أن اللغة هي الإطار المرجعي للتفسير والتأويل،ليست ساكنة و ثابتة، بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع، وإذا كانت النصوص كما سبقت الإشارة تساهم في تطوير اللغة والثقافة من ناحية أنها تشمل "الكلام" فيالنموذج" السوسوري" فإن تطور اللغة يعود ليحرك النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز"[46].
- هنا يعتقد أبو زيد أن تأويل النصوص الدينية ينطلق من الاعتقاد بعدم ثبات دلالة النصوص وهذه الدلالات تكون متغيرة بحسب تغير البنية الثقافية.
- هدف نصر حامد أبو زيد من تأويل النصوص القرآنية هو وضع قراءة عصرية مخالفة للقراءات التقليدية التي تزعم بثبات معاني النصوص القرآنية فنجد أبا زيد في قراءاته هذه يهدف للوصول إلى المغزى، وهنا تصبح دلالة النصوص متغيرة،لأن الإيمان بوجود دلالة ثابتة

من شأنه أن يعيق البحث داخل النص، ويعيق أي قراءة عصرية، لذلك فإن النصوص حسب رأيه محكومة بالواقع الاجتماعي والثقافي،وهنا تصبح نظرته للنصوص نظرة تاريخية وفي هذا الصدد يقول أبو زيد:" إذا كان الفكر الديني يجعل قائل النصوص أي الله عز وجل محور اهتمامه ونقطة انطلاقه فإننا نجعل المتلقي أي الإنسان بكل ما يحيط به من واقع اجتماعي تاريخي هي نقطة البدء والمعاد" (47)

- يسلم نصر حامد أبو زيد أن الخطاب الديني التقليدي يذهب إلى رفض الواقع التاريخي والثقافي للنصوص الدينية والإبقاء على المعنى فقط، مما يجعل النصوص جامدة وغير متحركة فهذا الاتجاه يؤمن بالتثبيت وبسلطة النص
- إن نصر حامد أبو زيد من خلال مجهوداته يسعى إلى تحقيق قراءة متجددة ومعاصرة للنص القرآني تعطي هذه القراءة الحديثة الكاملة للمؤول التصرف في هذه النصوص تماشيا مع مقتضيات الواقع،بمعنى أن النص القرآني باعتباره نص لغوي فهو في نظره قابل للنقض والتحوير عكس الإتجاه السلفي الذي يؤمن بالسكون والثبات للنص.
- يحاول نصر حامد أبو زيد أن يتحرر من النظرة القدسية للقرآن ويجعل هذه النصوص تخضع للتحليل والنقد وللدراسات العلمية ما دامت نصوصا تاريخية، وهو بهذا يتحدى الاتجاه السلفي القائم على مرجعية ثابتة .

الخاتمة:

لقد ارتأى أبو زيد النّظر في القرآن من زاوية غير تقليديّة زاوية النّظر العلمي، بتوظيف مقاربات تعدّ في نظره علميّة أو تحقّق هذا الهدف، ومن جملتها في هذا المنحى التّاريخيّة، وإذا كنّا نقدّر لأبي زيد منزعه ذاك،ومايعنيه من اعتداد مستقلّ بالحقيقة والموضوعيّة وحكم العقل فقط، فإنّنا بالقدر نفسه لايمكننا أن نتغاضى على بعض المآلاتالنّاتجة عن هذا الموقف، فنحن على كلّ حال نرى أنّ الطّرح العلمي ليس خلوا تماما من النّتائج السّلبيّة، خاصّة عندما يكون توظيفه توظيفا مطلقا. ومن هنا لنا ان نذكر بعض النقاط النهائية الإجماليةفي ضوءماعرفناه من تاريخيّة ابو زيد.

-النقطة الأولى أنّ هذه التّاريخيّة تفضي إلى التّجاوز، تجاوز المعاني والأحكام التي عرفت في المرحلة التّاريخيّة الأولى أي بمعنى أنّها ستكرّس مايدعوه أبو زيد الشّاهد التّاريخي، ولكن هذا الطّرح في اعتقادنا لايحلّ المشكلة، فمفهوم الشّاهد التّاريخي يمكن أن ينطبق على أيّ مرحلة، وهو مايعني أنّ الأمر متوقّف على التّجديد المستمرّ، والتّجديد المستمرّ يمكن ان يفتح في احد جوانبه المجال للتّأويل والتّأويل المضاد، وهذا لاشكّ اشكال له مفاسده وخطورته.

. النقطة الثانية أنّ هذه التّاريخيّة تعلي من أهمّية الواقع، ومن هذه الزّاوية فهي تاريخيّة محاصرة تضع النّص في موضع الإنفعالوالإستغلال. وبهذا المعنى، فإنّ قدسيّته لاشك ضعيفة أو قابلة لأن تُضعّف بقوّة التّدخّل فيه، متى ماأريد ذلك؛ لأنه في هذه الحالة سيكون الإتّجاه الأساس بين طرفين هما الواقع والقارئ، أمّا النّص ففقط من أجل المصلحة.

. النقطة الثالثة انّ هذه التاريخية محدودة العلميّة، فإذا كان من العلم النّظر في النّص أو غيره من زاوية الوجود التّاريخي ومراعاة السّياق، فإنّ هذا لايعني بالضّرورة تحكيم الواقع في النّص؛ لأنّ النّص يخضع أوّلا وأخيرا لصاحبة، وعلاقة صاحب النّص بالقارئ هي علاقة تبليغ، والعبرة عنئذ هي في محتوى الرّسالة التي تكون لكلّ قارئ متلقّ وليس لقارئ محدّد. وعليه، فلأولى مراعاة القصد المرسَل من المرسل اولا، أمّا التركيز على السّياق أو على الواقع، فذلك إجراء من أجل الفهم ليس إلاّ ولايعوّض النّص وصاحبه أو يكون على حسابهما بأيّ حال من الأحوال، وهذا مانعتقد أنّ القدماء قد ساروا في اتّجاهه، وهو عين الصّواب.

وبالنّظرإلى مزالق التّاريخيّة الّتي دلّت عليها مختلف الملاحظات والنّتائجحول ماذهب إليه أبو زيد،نريد أن

نؤكّد امرامهمّا وهو ضرورة أن تكون قراءة القرآن قراءة منضبطة، وعدم حصر العلميّة في إطار مرجعيّة مستعارة، ويكفي دلالة في هذا تلك النّهاية الّتي آلت اليها المسيحيّة بفقدانها زخمها التّقديسي الّذي كانت عليه. انّنا نرى بناء على ضرورة التّجديد، أن يكون هذا التّجديد في إطار الإستمراريّة مع التّراث وليس بالخروج عنه، وليس ثمّة في الواقع ما يمنع التّجديد داخل منظومة هذا التّراث إلاّ ماكان غير مقنع لمظان سلبيّة فيه.فالتّجديد ليكون ناجحا يحتاج مبدئيّا إلى قوّة الإقناع وليس إلى الإثارة أو الإستفزاز.

الهوامش

1. محمد عمارة: خطر النزعة التاريخية على ثوابت الاسلام, مكتبة وهبة القاهرة, ص 03
2- نصرحامد أبو زيد :النص السلطة والحقيقة, ط1 المركز الثقافي العربي,الدار البيضاء 1995,ص 71
3–محمد أركون: مجلة الاصالة العدد 50/.49, سنة 1977, ص 17
4-محمد أركون :الفكر الاسلامي :قراءة علمية تر هاشم صالح ط1, بيروت, مركز الانماء القومي,1996ص116
5-نصر حامد أبو زيد : النص السلطة والحقيقة, المصدر السابق, ص 71
6-المصدر نفسه،ص 75
7-المصدر نفسه, ص 08
8-المصدر نفسه ,ص92
9-المصدر نفسه, ص 74
10-نصر حامد أبو زيد : نقد الخطاب الديني, ط4, القاهرة : دار سيناء , 2003 ص 202
11– نصر حامد أبو زيد : نقد الخطاب الديني, المصدر السابق, ص 209
12- المصدر نفسه،ص118
13- المصدر نفسه, ص118
14- نصر حامد أبو زيد: اشكالية القراءة واليات التأويل, ط4, بيروت :المركز الثقافي العربي,1996ص 193
15-نصر حامد أبو زيد،النص السلطة والحقيقة, المصدر السابق, ص 74
16-نصر حامد أبو زيد ، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة, ط3, الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي,2004ص11
17-نصر حامد أبو زيد ،الامام الشافعي وتأسيس الايديولوجيا الوسطية في الاسلام, ط1الدار البيضاء :المركز الثقافي العربي 2007 ص 111
18 -نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص :دراسة في علوم القران, ط7,الدار البيضاء :المركز الثقافي العربي,2008ص 09
19-نصر حامد أبو زيد ، النص السلطة والحقيقة, المصدر السابق ص 87
20- نصر حامد أبو زيد،مفهوم النص المصدر السابق, ص 24
21-نصر حامد أبو زيد،النص والسلطة والحقيقة ,المصدر السابق, ص 80
22-نصرحامدأبوزيد،يحي محمد ربيع, مفهوم النص في الدراسات العلمانية الحديثة ,نصرحامد أبو زيد نموذجا(دت)(دط)ص76
23- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص, المصدر السابق, ص 23
24- المصدر نفسه ، ص24
25- نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني, المصدر السابق ص 68
26-محمد أركون مجلة الأصالة 49 50/ ص 367
27-نصر حامد أبو زيد،مفهوم النص, المصدر السابق, ص 99
28-نصر حامد أبو زيد , نقد الخطاب الديني ,ط 3سيناء للنشر القاهرة , المركز الثقافي العربي, الدار البيضاء2007ص31
29-المصدر نفسه ،221
30-المصدر نفسه,119
31-المصدر نفسه، ص126
32- نصر حامد أبوزيد ، مفهوم النص المصدر السابق ص 10
33-نصر حامد أبو زيد، النص السلطة والحقيقة المصدر السابق ص 03
34-جاكسبون رومان :قضايا شعرية ط1, تر محمد الولي ومبارك حنون دار توقبال, الدار البيضاء 198827
35- ، نصر حامد أبو زيد , مفهوم النص المصدر السابق, ص 24
36-نصر حامد أبو زيد ،النص السلطة والحقيقة المصدر السابق, ص 02
37-نصر حامد أبو زيد, نقد الخطاب الديني , المصدر السابق, ص 22
38-اليامين تومي , مرجعيات القراءة واليات التأويل عند نصر حامد أبوزيد, ط4, الرباط , دار الأمان,2011ص 139
39-نصر حامد أبو زيد , نقد الخطاب الديني, المصدر السابق ,ص 144
40-نصر حامد أبو زيد اشكالية القراءة واليات التأويل ,المصدر السابق ,ص 48
41- قطب الريسوني, النص القراني من تهافت القراءة الى افق التدبر, ص 265
42-نصر حامد أبو زيد , نقد الخطاب الديني , المصدر السابق, ص 223

43-أحمد محمد الفاضل, الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القران, دراسة ونقد ط1, مركز الناقد الثقافي,2008ص 34

44- نصر حامد أبو زيد , نقد الخطاب الديني المصدر السابق ,ص 224

45- المصدر نفسه, ص 222

46-المصدر نفسه, ص 198

47-المصدر نفسه, ص 190

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

1. القرآن الكريم

2– أبو زيد نصر حامد ، نقد الخطاب الديني، ط2؛ القاهرة :دار سيناء 1994

3-، النص السلطة والحقيقة، ط1؛ الدار البيضاء:المركز الثقافي العربي 1995

4- ،اشكالية القراءة واليات التأويل، ط4؛ بيروت: المركز الثقافي العربي 1996

5_، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة ، ط3، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2004

6-، الامام الشافعي وتأسيس الايديولوجيا الوسطية في الاسلام، ط1؛ الدار البيضاء :المركز الثقافي العربي 2007

7-_ مفهوم النص دراسة في علوم القران، ط7؛ الدار البيضاء:المركز الثقافي العربي 2008

8-أركون محمد، الفكر الاسلامي قراءة علمية تر هاشم صالح، ط 2، بيروت: مركز الانماء القومي 1996

9-عمارة محمد،خطر النزعة التاريخية على ثوابت الاسلام، القاهرة: مكتبة وهبة (د.ت) (د.ط)

المراجع :

1-احمد محمد فاضل ،الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القران، دراسة ونقد،ط 1؛ الدار البيضاء: مركز الناقد الثقافي 32008

2-الحسان شهيد، الخطاب النقدي الاصولي من تطبيقات الشافعي الى التجديد المعاصر، ط 1؛ بيروت:2012

3-الريسوني قطب، النص القراني من تهافت القراءة الى افق التدبر، ط؛1 منشورات وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية المغرب 2010

4-يحي محمد ربيع،مفهوم النص في الدراسات العلمانية الحديثة نصر حامد أبو زيد نموذجا،(د.ت) (د.ط)

المقالات:

1-أركون محمد، مجلة الأصالة، العدد 50.49،سنة1977

2-حيدر حبالله، نصوص معاصرة، العدد 27، سنة 2012

النخبة وأزمة العقل العربي

الدكتور ساسي سفيان
جامعة الشاذلي بن جديد. الطارف/ الجزائر

مقدمة

يقترح الباحث مجموعة من المثقفين أدركوا حقيقة ما عرضنا إليه آنفا في عدة محطات متشعبة ومتأزمة فالعقل العربي الذي خبر كل التجارب والأقطعات والإصلاحات وإصلاح الإصلاحات، مطالب أن يعود هذا العقل إلى قراره المكين،إلى مأواه (داره) لكن هذه المرة دون عقد.

فتفكيك أزمة العقل العربي المسلم بالنبش في داخله، في لاوعيه بحثا عن أزمة التنمية العربية والتصورات الخاطئة التي وجهت مختلف الاختيارات التنموية العربية، وأوصلت الإنسان العربي إلى عتبة اليأس الحضاري، لاشك أنها عملية ترويضية مجهدة صعبة وقاسية على العقل العربي، حين يتوقف خلاصه على اعترافه بخطئه التاريخي ويتعاطى العلاج في عيادة الطب العقلي / النفساني(اعرف نفسك بنفسك)، فماذا فعل فرويد أكثر من الإصغاء إلى اعترافات مرضاه.

يرشح الباحث هؤلاء المثقفين لسببين: أنهم عايشوا بطريقة مباشرة ما حصل في البيئة العربية من عواصف وهزات واستوعبوا بشكل كلي التاريخ الحقيقي لأوطانهم، ثانيهما أنهم وبجرأة واضحة، تخطوا الكثير من العقبات التي تمنع من ولوج نافذة الحقيقة، عانوا في مشروعاتهم واقع الإنسان العربي وخضوعه لشتى صور المحاصرة والتهميش ودافعوا بجرأة عن دمقرطة الأنظمة العربية وقضايا أخرى إستراتيجية سوف يأتي عرضها بالتفصيل.

إذن العقل العربي،كيف من الممكن أن يتجه نحو بناء نفسه، بناء موضوعه(الواقع العربي)، دون أخطاء هذه المرة؟ لنسأل هذه المساءلة المشروعة، التاريخية والحضارية علنا نعثر على الجواب في دروس النخبة العربية من الرواد الأوائل.

أولا. محمد عابد الجابري

ينطلق محمد عابد الجابري من الإحساس بالحاجة الملحة إلى نقد العقل، الذي أنتج تراثنا والمسؤول على إخفاق نهضتنا" فلقد وضح الجابري في مؤلفه" الخطاب العربي المعاصر:" كانت مقولات الخطاب العربي الحديث والمعاصر، ولا زالت مقولات فارغة جوفاء، تعبر عن آمال أو مخاوف ليس غير، الشيء

الذي جعلها تعكس أحوالا نفسية وليس حقائق موضوعية[1]، موضحا خصائص هذا الخطاب الوثني في العناصر الآتية:

- توظيف الأيديولوجي في التغطية على جوانب النقص في المعرفي، جوانب النقص في المعرفة بالواقع .

- هيمنة النموذج (السلف) .

- رسوخ آلية القياس الفقهي.

- التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية[2].

يعترف الجابري بأن:"الحاجة تدعو اليوم أكثر من أي وقت مضى، إلى تدشين عصر تدوين جديد، تكون نقطة البداية فيه، نقد السلاح، نقد العقل العربي"[3]، فغياب المسألة النقدية كان من أهم عوامل تعثر فكر النهضة العربية الحديثة وأن عملية النقد المطلوبة تتطلب التحرر من آسار القراءات السائدة"[4]، والكشف عن علامات اللاعقل في العقل العربي، كيف يتحقق ذلك يا ترى؟

. **المرحلة الأولى**: ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث، القطيعة التي تحولنا من (كائنات تراثية) أي شخصيات يشكل التراث أحد مقوماتها، المقوم الجامع بينها في شخصية أعم، هي شخصية الأمة، صاحبة التراث" [5].

. **المرحلة الثانية**: فصل المقروء عن القارئ لتحري الموضوعية ذلك أن القارئ العربي مؤطر بتراثه، مثقل بحاضره ومن ثم وجب تحرير الذات من هيمنة النص التراثي، وهو ما يتحقق من خلال ثلاث مبادئ:

- . مبدأ المعالجة البنيوية: أي النظر إلى النص التراثي " ككل" ومن ثم حصر فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة .

- مبدأ التحليل التاريخي: أي ربط النص بمجاله التاريخي، بكل أبعاده الثقافية والأيديولوجية والسياسية والاجتماعية .

- مبدأ الطرح الأيديولوجي: أي الكشف والتصريح عن الوظيفة الأيديولوجية (الاجتماعية والسياسية التي أداها الفكر المعني الذي ينتمي إليه.

. **المرحلة الثالثة** :وصل القارئ بالمقروء، مشكلة الاستمرارية أي ضرورة الحدث الإستشرافي كحق للذات القارئة أو العارفة، فالذات القارئة تحاول أن تقرأ نفسها في الذات المقروءة حتى تبقى محتفظة بوعيها وبكامل شخصيتها[6].

إن تحليلا مقتضبا لمنهجية الجابري، ترشدنا إلى فعل منهجي صارم، يقول الجابري موضحا ذلك: "إننا لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي تؤطرها في إطارها المرجعي الأصلي، بل كثيرا ما نتعامل معها بحرية واسعة ذلك لأننا لا نعتبر هذه المفاهيم قوالب نهائية بل فقط أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة"[7].

لقد عمد الجابري في محاولته تجاوز عوائق الخطاب العربي المعاصر: اللاتاريخية، اللاموضوعية، الوعي الأسطوري، التاريخانية البحث عن آليات جديدة ترسم للعقل العربي الإسلامي أرضيته الجينالوجية، وتنقله من الوثن إلى التوبة، واضحا أزمة العقل العربي في المستويات التالية:

- **المستوى الأول**: "القراءة السلفية: وهي قراءة أيديولوجية متحيزة لا تاريخية وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث: هو الفهم التراثي للتراث من أجل إثبات الذات وتأكيدها"[8].

- **المستوى الثاني:** القراءة الليبرالية التي تنظر إلى التراث من خلال حاضر الغرب الأوربي إنها امتداد للقراءة الإستشراقية القائمة من الناحية المنهجية على معارضة الثقافات ، على قراءة تراث بتراث، ومن هنا يمكن تطبيق المنهج الفيلولوجي الذي يجتهد في رد "كل شيء إلى أصله وعندما يكون المقروء هو التراث العربي الإسلامي، فإن مهمة القراءة، تنحصر حينئذ في رده إلى أصوله(اليهودية والمسيحية والفارسية واليونانية والهندية)، التي تثريه[9].

-المستوى الثالث: القراءة اليسارية الماركسية، التي تتبنى المنهج الجدلي وترى في التاريخ العربي الإسلامي انعكاسا للصراع الطبقي من جهة وميدانا للصراع بين المادية والمثالية من جهة أخرى، ومن ثم تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث هي تعيين الأطراف وتحديد المواقع في هذا الصراع المتجدد"[10].

إن هذه القراءات أصبحت في قفص الاتهام، في رأي الجابري، تبحث عن حلول جاهزة للمشاكل المستجدة، واستمرار الأطراف فيها كموضوع للتاريخ وكلعبة في يد الأحداث مما عطل آخر حيزا كبيرا من تطلعات الإنسان (الواقع العربي).

و بالنظر إلى ما تتميز به المرحلة الحالية للنظام الرأسمالي العالمي (العولمة) الساعي إلى القضاء على الخصوصيات الحضارية والفكرية والثقافية (التراثية) للشعوب والأمم والمترافقة مع جملة أطروحات: نهاية المثقف، موت المؤلف، تشريد المفكرين، المنفى الفكري، نهاية المطبوع، سحق الكتاب، ينطلق الجابري في هذا الرهان من التحديد الإبستيمولوجي في تعريف العقل ليؤكد بأنه"جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما"[11]، ثم إن العقل يتشكل في فضاء ثقافي اجتماعي، يعين قدراته ومجال نشاطه فالعقل العربي هو"الفكر، بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية، كما تعبر في ذات الوقت عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن"[12].

إن كلا من الجابري وأركون، يؤكدان إذن استحالة الانفصال الكلي عن التراث، إذ كل

نهضة حقة تتم إلا بتواصل مع الماضي الثقافي وترتيب العلاقة معه بتحقيق الاستقلال التاريخي للذات الحضارية.

بهذه النظرة يبدو أن الجابرية المناضلة في سلالة من الكتابات: الخطاب العربي المعاصر، بنية العقل العربي، نقد العقل العربي ، العقل السياسي العربي، حيث تمحورت إشكالية هذه الأدبيات في نهاية التحليل "كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية في تراثه ويوفها توظيفا جديدا في نفس الاتجاه الذي وظفت فيه أول مرة، تجاه محاربة الإقطاعية والغنوصية والتواكلية وتشييد (مدينة العقل والعدل، مدينة العرب المحررة الديمقراطية"[13].

- تقييم المشروع الجابري (قراءة أولية)

إذن مع الجابري نلمس ذلك النحت العقلاني الذي يلقي مسؤولية النقد والتأويل ،في راهن العقل العربي المسحوق والغارق، في حمى اللاأدري، وبالتالي تأهيل العقل العربي بالرجوع إلى تراثه من دون عقد أو مركبات نقص، يبدو ذلك جليا في فكر عالم الإسلاميات المغربي محمد عابد الجابري من خلال تبشيره بالعلمانية الاستقرائية من منطلق قراءة سلفية للتاريخ والتراث الإسلاميين ومحاولة تجديده وبعثه، فمشروعه القومي الذي انساب ضمن منهجه الفكري بتوبة ليست صرفة اتجاه النحن (التراث) وتجاه الآخر (الغربي) فهو لم يعرفه ولم ينكره، لا أمر به ولا نهى عنه"، وإنما جعل المسألة في حدود العقل العربي ذاته، بعد مرحلة نسيان الكينونة بمفهوم مارتن هايدغر (1889-1976) Martin Heidegger التي عاشها مطوقا لموضوعه ومنهجه ورؤيته، وحتى لا يسترسل الجابري في قلب المستندات الخفية (موت العقل العربي)، فتح نافذة الاجتهاد واستحضر فيه مضمون الوعي الذي يبني الصلة بين الكائن والكينونة، "أفكر إذن أنا كنت موجود وسوف أكون" فالاجتهاد هو الزمن الحقيقي، الذي يمكن العقل العربي من تجاوز نسيان الكينونة ،إلى أن يصبح بحق أنطولوجيا أساسية، فالعلماء ورثة الأنبياء والاجتهاد طريق الوحي والعقل وريث النبوة"[14].

ذلك هو الرصيد التراثي والتاريخي الذي ينقل العقل العربي من الظلمات (الوثن) إلى التنوير في زمن كشوفات الحداثة البعدية من منظور الجابري، وتخلص الجابرية في نهاية المطاف بالتقرير الينبغياتي، ما ينبغي أن يكون عليه العقل العارف العربي تجاه تراثه، دون أن تظهر أمامنا اليوم صورة هذا المشروع في التطبيق الفعلي، خاصة أن صاحبه لم يظل على قيد الحياة يموت الرجال وتذهب أفكارهم يحدث هذا عندنا.

ثانيا. برهان غليون

يحلل برهان غليون، أزمة الفكر العربي المعاصر، انطلاقا من مرحلة النهضة التي تمتد من القرن التاسع عشر إلى غاية القرن

العشرين، تلك النهضة التي جاءت كرد فعل لظهور وصعود المدينة الغربية، ففي هذه المرحلة أدرك الفكر العربي المأزق التاريخي الذي عاشه ويعيشه في مقابل الآخر الغربي، وبدأ في طرح موضوعات جديدة "أو تعبير عن حاجة الفكر إلى أن يعيد فحص مفاهيمه كخطوة أولى على طريق إعادة تأسيس نفسه كفكر فاعل وإيجابي"[15].

ينطلق برهان غليون من المسألة الثقافية في الوطن العربي المعاصر باعتبارها حجر الزاوية في فهم مأزق وأزمة الفكر العربي المعاصر، باعتبار الثقافة السجل المشترك للجماعة الاجتماعية، والتي من خلالها يمكن تحليل وتفكيك ممارسته، إن الاهتمام بالثقافة لذاتها،أي ما تعبر عنه وما تمثله في النسق الاجتماعي بقي اهتماما ضعيفا في العالم العربي واعتبرت الثقافة بشكل عام أقل قيمة في إحداث التغير الاجتماعي من العوامل السياسية والاقتصادية "إن البحث العربي في الثقافة تمحور حول دور الثقافة في النهضة لا في وظيفتها الاجتماعية"[16].

فمن خلال تبني المسألة الثقافية كمرجعية إيديولوجية ذات أهداف تبريرية، لدى المثقف العربي – انقسم حسب برهان غليون- المشهد الثقافي العربي إلى تيارين متصارعين: "التيار الأصولي السلفي والتيار المعاصر التبعي، فاختزل الحوار الثقافي بينهما وهكذا أصبح الصراع بين أنصار الحداثة وأنصار الأصالة محور التفكير العربي في العصر الحديث ومصدر حواراته الأساسية وأصبح تاريخ الثقافة العربية الحديثة، هو تاريخ تطور هذا الصراع وتبدل أشكاله وانبعاثه المتواتر"[17].

فالاختلاف بين التيارين، اختلاف جوهري يتعلق أساسا بتصور الماضي والحاضر وتوقع المستقبل، فالمنطلقات مختلفة والمشاريع متناقضة والأهداف متصارعة إنها حالة الأزمة الثقافية للعقل العربي، بين ماضي الأنا وحاضر الآخر، فأزمة المجتمع العربي عند الحداثيون مشكلة دينية يجب تجاوزها مثلما فعل الآخر لتحقيق القطيعة الثقافية، في المقابل يحدد الأصوليون مشكلة المجتمع العربي – الإسلامي في أزمة الاستعمار الأجنبي، سواء كان الغزو فكريا جالبا للإستيلاب والانحلال الروحي والأخلاقي، أم كان سياسيا اقتصاديا مدمرا للقاعدة الإنتاجية ومفككا للبنى الاجتماعية"[18].

رغم هذا الاختلاف الظاهر بين التيارين السلفي والتبعي، إلا أنهما يلتقيان في أسلوب المعالجة المنهجية للواقع العربي، فيتحدد عملها خارج هذا الواقع بكل مكوناته وخصوصياته الثقافية والتاريخية فإذا كان السلفي يأخذ من عصر التدوين واقعا ماديا لمعالجة الأزمات الحاضرة، فإن الحداثي يرى في تاريخ وحاضر الغرب (الآخر) واقعا ملائما ونموذجا مناسبا لفهم الواقع العربي بكل أبعاده الزمنية، المكانية، الثقافية. فهذا

الإتفاق المنهجي حول رفض الواقع الذاتي وتجاوزه يطلق عليه برهان غليون (المنهج السجالي)[19].

إن هذه التيارات، ليس لها وظيفة أخرى، سوى إعادة إنتاج الوعي الممزق وتعميق الشعور بالفصام والقطيعة فيه، أما عن هدف المنهج السجالي، فيتمثل في منع الذات المفكرة عن فهم الواقع العربي والحركات الاجتماعية فيه، فهما موضوعيا وسليما يساعده على التحكم بهما والسيطرة عليهما، فإنه يفرض عليه العيش في نزاع ذاتي دائم، لا مخرج منه ويحبس عليه دائرة الجدل المجهض والمسدود، لتصبح وظيفة السجال الإيديولوجي الأساسية هي إعادة إنتاج هذا الشقاق الشامل في الوعي والمجتمع وترجمته في الفكر أو عكسه عكسا أمينا، "بحيث يعطي لكل فريق من المتخاصمين الصورة العدائية والهمجية التي يرغب في امتلاكها عن الآخر، كي يستطيع شعوريا وعقليا الاستمرار في الحرب الباردة أو الساخنة"[20]، فتعيش الذات المفكرة العربية خارج واقعها في صراع لا نهائي وغير مجدي مع ذاتها، إنه الانتحار الفكري وفق منهج سجالي يتحدد بأربعة عناصر:

- الاختلاط المنهجي: استخدام مفاهيم دون تحديد، القفز من موضوع إلى موضوع، ومن منهج إلى منهج ومن علم إلى علم دون مقدمات وحسب الحاجة والعود بعملية المعرفة إلى نقطة سديمية بدائية.[21]

- العقلية السيكوليستيكية أو انفصال الفكر عن الواقع: "السيكوليستيكية تعني انغلاق الفكر داخل مجال أطروحات وقضايا تبلورت في فترة معينة، فأصبحت هي التي تتحكم برؤوية العقل وتصرفه أو تمنعه عن تجديد طرائقه وأدواته ومادته التفكيرية فيبني العقل فهمه للواقع بناءا على القضايا والأفكار المصاغة مسبقا"[22].

- تذرية الواقع (تجزئته واختصاره): هي أس العلاقة السلبية مع التاريخ، إذ النظرة التجزيئية ترى الكل في الجزء والخاص في العام، وتحاول أن تنقل من النتائج إلى النتائج دون بحث شمولي وتاريخي، فكما يرى السجالي الأصولي جزء من القديم هو الكل ويتحدد من خلاله بقية الأجزاء يرى الحداثي أن الغربي هو النموذج ويختصر به مصيره إنها حالة الانسداد.

- القولبة والهروب من النقد، المكاشفة والمصارحة: إنها حالة التهرب من المسؤولية ورفض الإعتراف بالخطأ فالتهرب من المسؤولية التاريخية والاجتماعية أسلوب جيد، يعتمده العقل السجالي في اقترابات المختلفة إنها حالة الهروب من النقد والمكاشفة والمصارحة أين يجلس العقل العربي السجالي في ثقوب الحقيقة خشية النور؟

يخلص برهان غليون إلى حقيقة أن هؤلاء وأولائك، بدلا من أن ينخرطوا في ممارسة الفعل العلمي الحقيقي، استعملوا العلم (الحداثيين) واستعملوا التراث (الأصوليين) للبرهنة على معارفهم وطروحاتهم (الواقع المفتكر)، وبقي الواقع الحقيقي (المعيش) واقعا لا مقبولا ولا معقولا ورفضت هذه النخب التفكير فيه والانطلاق منه، وبذلك حرمنا أنفسنا من كل مقدرة على مناقشة الواقع ،إصلاحه والإضافة له.

- تقييم المشروع الغليوني

مع برهان غليون، يمكن الاستنتاج دون عناء أن العقل العربي، يعيش حالة أزمة فكرية، ثقافية وحضارية انعكست آليا على جميع ممارساته الحياتية، وأن هذا العقل اللا إبستسمي يعيد إنتاج أزمته في كل لحظة دون تسويف.هي إذن حالة من الضياع، وأن الخلاص منه ينطلق من النقد الذاتي للعقل العربي دون سواه، بيد أن غليون وضح مفتاح طريق توبة العقل العربي ولكنه لم يمشي بعد في هذا الطريق، لم يطلق عنانه في مشروعه

ثالثا.عبد الله العروي

تنفتح موضوعة العروي عند مساءلة مباشرة، حضور أم غياب المثقف الذي يختفي في تجاويف المطلق، المثقف الذي لا يتجاوز وعيه حدود البنية التي رسمها له المجتمع التقليدي المتآكل، فلم يعد قادرا على استعادة حضوره كفاعل، فظل أسير الإفقار والجذب، بعدما كان أحد أعمدة الإبداع والصدق أو هكذا خيل إلينا.

يسمي العروي هذا الفهم المعكوس: (الإيديولوجيا) وهي الفكر غير المطابق للواقع.بما يجعل الذات المأدلجة ذاتا يختلط ماضيها وحاضرها، لا تدرك موقعها داخل معالم التاريخ والفكر، إنها تعيش للآخر المجهول الذي يوجهها ويتحكم في أفكارها، وتصبح المسألة أكثر خطورة عندما تستخدم الإيديولوجيا سلاحا مهددا لحركة العلم، وبالتالي تركيع العلم لمبدأ المؤامرة والإسقاط، وبالتالي خدمة أهداف ومصالح مبهمة لا علمية، فتنخرط الذات المفكرة في مخطط مجهول بدون شعور (الذات اللاواعية أو التي تعيش الغيبوبة)[23].

داخل هذا الإطار يتحسس العروي عالم الإنتلجانسيا العربية ليعلن عن أزمتها ،غير أن هذه الأزمة تتجاوز حدود الإنتلجانسيا لتدرك المجتمع العربي، فتنكشف أزمة تأخر ثقافي وتاريخي رهيبين نتيجة تواصل المجتمع التقليدي وعدم القطع معه ومع ماضيه،فيظل المثقف في موقفه الثبوتي تجاه ذاك المجتمع فيحمل تناقضاته ويعكس تأزمه.

في خضم من التحولات السياسية والاقتصادية التي عرفها المجتمع العربي حاول العروي استنطاق هذه الأحداث، وكذلك استنطاق أعمال هذه الإنتلجانسيا التي لا تخلو من صدى لتلك الأحداث فهاله

الشلل الذي أصاب الإنتلجانسيا ليفصح أزمتها، إنها أزمة إبداع التاريخ، فمشكلات النمو والاستقلال الاقتصادي والعسكري والتأخر التقني لم تستطع التعامل معها بطريقة صحية ولم تحولها إلى رؤية ولم تحول هذه الرؤية إلى موقف ولم نرتق بهذا الموقف إلى أن يصير مسلكية تنسق بنية العقل العربي.

إن المثقفين في نظر العروي غير قادرين على التمييز بين الخاص والعام، نتيجة عدم قطعهم مع مختلف المطلقات التي يعيشونها، مما دعم حضور الإيديولوجيا الغيبية المدعمة بحضور المطلق، كما دعم حضور الإيديولوجيا التلفيقية المدعمة بالعصرنة الساذجة التي تمنحها الثقافة الغربية، داخل حالة المسخ هذه تعيش الإنتلجانسيا العربية ممزقة بين الضارب في أعماق التاريخ والذي أصبح جزءا من مخيالها وبين أحدث التقنيات وأحدث المناهج الرياضية والتطبيقية والتعليمية التي انطوى عليها المشروع الغربي، "هذا التزاوج فعل فعله في مسلكية هذه الإنتلجانسيا فأزمها وأزم فعل الإبداع فيها وألغى بذلك دورها وعمقها الفعلي فانزاحت إلى مستوى تهويمي رومانسي ثان، يتظاهر بمعاداة التغريب، إلا أنه يسعى إلى تحيين الماضي في الحاضر في اطار تمجيدي لظاهرة اللغة مع إيهامنا بلا محدوديتها ولا نهائيتها، جاعلا منها قدرة هائلة وإمكانية من إمكانيات التقدم من خلال خطاب يقطر بلاغة، هكذا تنزاح الإيديولوجيا السلفية والتلفيقية وتختفي من سطح الممارسة لتظهر في لبوس تقليدوي دعمتها المشاعر ذات المظهر القومي"[24]، فهي لم تخرج عن ذاك الخطاب المطلقي الذي اعتقدت أنها تتجاوزه واكتفت بإضافة مسوحات حتى يزداد بريقا ولمعانا وبذلك تطول أنفاسه فتطول أزمتها .

معنى ذلك أن التوظيف التاريخي التبريري للمسألة الثقافية (الفكر) حيث استعمل كغطاء تمرر من تحته المشاريع غير العلمية وغير البريئة باستعمال الحجة العلمية المصقولة إيديولوجيا، الإيديولوجيا التي أعدها العروي سرطان تصدع المعسكر الثقافي الفكري العربي، كيف يمكن إذن الخروج من ذلك المأزق ؟

إن قراءة العروي لمأزق الإنتلجانسيا العربية وحصره إياها في إطار السلفية والتقليداوية والتلفيقية، يؤكد رغبته في إعادة الجسور التي انقطعت بين المثقف والتاريخ فكل مرة ينقطع فيها التواصل مع التاريخ وتنأى الشقة بينهما يغيب الإبداع وبالتالي تكون عملية تحديد دور وعمق المثقف بالتاريخ شاهد على قوة الإدراك والوعي بأسباب الأزمة،من أجل إعادة التواصل ولا يمكن أن نحين التواصل وأن نصل الأحين إلا من خلال تحقيق الفهم الصحيح بالتاريخ، "فطالما أننا مجتمع لا يحيا بمعزل عن الأمم الأخرى ذات الطابع الثري

والعميق والمجيد فإن فهم أحداث تاريخنا الخاص داخل منطق النسبية يعودنا على التخلص من المطلقية، عندما ترون واقعة يجب لكي يكون لها وزن الحقيقة ألا تكونوا البتة واثقين من قيمتها لا أن يكون لها معنى مطلق ولا هي مجردة منه إلى الأبد"[25]، هنا تزول إحدى العقبات أمام نمو الإبداع التاريخي، أما الثانية فهي تساعد على التمييز بين العام والخاص، فعقلنة البنى الاجتماعية تكون عقلنة عرجاء ما لم تتوازى وعقلنة البنى الفكرية، بذلك تستعيد العقلانية جوهرها الحقيقي، فهي ليست تفسيرا أو تحليلا للإنسان والعالم بقدر ماهي كفاح إيديولوجي يمنع المطلق من البقاء طليقا ويمكن بصورة عملية الإنتلجانسيا من الإندماج مع المجتمع فتكسر عزلتها وتخرج من زجاجة الأزمة وتكون بحق ما يقوله المجتمع عن نفسه، فالعقلانية هي التطبيق العملي لقيام البرنامج الثوري (الإصلاح السياسي الاقتصادي) ذلك هو الفارق بين الإنتلجانسيا العربية والإنتلجانسيا في أوربا، بالخصوص في ألمانيا ممثلة في شخص ماركس، لقد مارس ماركس كفاحه الأيديولوجي ضد المطلق لما قام بالقطع مع الفلسفة الألمانية حيث كانت تتقاطع أشكال متنوعة من الفكر والممارسة داخلها، فهي تتراوح بين تبرير سياسي للدولة البروسية وتمجيد مهول للغة الألمانية مرورا برومانسية ضاربة في العصور الوسطى، ولقد أقام ماركس الدليل على التأخر الثقافي لمجتمعه من خلال التعارض الموجود بين الإنتاج وعلاقات الإنتاج فكان مفكرا تاريخانيا.

مادامت التاريخانية آداة وليست قبولا سلبيا للمطلقات وللماضي فهي اختيار ارادي يحقق وحدة الاتجاه التاريخي، فعلى الإنتلجانسيا العربية أن تكتشف دورها التاريخي أو بكلمة أخرى عليها أن تكون أنتلجانسيا تاريخانية، هذا الدور الذي لا يمكن ان يقوم به السلفيون ولا التلفيقيون ولا القوميون ولا حتى الماركسيون المدفوعين بالبحث عن العدالة الاجتماعية والمطلبية الاقتصادية أي المهمومين بالثورة الاجتماعية رافضين لكل صراع أيديولوجي[26]، بل تقوم به تلك النخبة التي آمنت أن منتجات الحضارة الغربية تعنيها باعتبارها فكرا انسانيا والتي تؤمن أيضا أنها تعيش عالما خاصا بها يسمى العالم الثالث، مما يجعل دورها ينشد بين قطبي: العام (الفكر الإنساني)و الخاص (الانتماء للعالم الثالث) بهذا تحقق ثوريتها من خلال برنامج يقدم تحليلا عقلانيا لماضي وحاضر ومستقبل العرب المتوقع، بهذا وحده نقضي على السلفية والتلفيقية[27].

إن العروي كان مدفوع لتحديد دور الإنتلجانسيا من موقعها كشريحة مفكرة تقوم أساسا على اختراق أسس المجتمع، فقوض بذلك الخطاب الرتيب الذي يحاول المثقف إغراق نفسه فيه، فلا يخلو خطاب المثقف من لغة التشكي، التظلم من

السلطة، حتى أضحى الخطاب عبارة عن لغة ذاتية تدور حول جدلية الإقصاء والإعتراف، لذا حاول العروي تكسير هذا الخطاب من خلال تكسير اللغة الذاتية التي يغرقنا فيها المثقفين، وذلك بتحديد دورهم من خلال تحديد وضعهم التاريخي لا وضعهم الخصوصي، هكذا يكون خطاب العروي حداثيا لأنه يسعى في زحمة الخطابات اللاهوتية والتلفيقية واللاتاريخية إلى التنوير حتى لا تسقط الإنتلجانسيا في اللبس والتماهي، حيث تعتقد أنها فاعلة، هكذا تحدث نقلتها أو زحزحتها نحو التاريخانية فتخلق ما يلائمها من أنماط الفعل والتفكير .عند هذا الحد يتحول العروي لمحاورة الماركسيين الذين حاولوا استنساخ ماركس لا استلهامه فقلصوا دور الإنتلجانسيا من خلال منعها من نحت ماركس خاص بها ،ولم ينتهوا إلى أن لوي بيير ألتوسير (1918-1990) Louis Pierre Althusser أنطونيو غرامشي (1891- 1937)antonio gramsci . كارل كاوتسكي (1854-1938) Karl Kautsky ماوتسي تونغ (1893-1976) Máo Zhǔxí ؛ليسوا مفسرين أو شراح لماركس بقدر ماهم باعثين لماركس يتلاءم ومخيال وطبيعة مجتمعاتهم، فتقلص إشعاع الماركسيين ولم يتمكنوا من التغلغل في نسيج المجتمع وذلك يعود لرفضهم منطق، أن ليس هناك ماركس ينطبق على كل شعوب العالم، بل على كل شعوب العالم أن تبدع ماركس خاص بها، كما أن الإنتلجانسيا تتحرر من الموانع وتبدع ماركس عربي كما أبدع ألتوسير ماركس العلمي وغرامشي ماركس الإنساني وكاوتسكي ماركس الاقتصادوي وماوتسي تونغ ماركس الإيديولوجي

إن المشروع الثقافي العربي لا يمكنه الوصول إلى هدفه التنويري إلا من خلال هذه الإنتلجانسيا الثورية التي يؤمن العروي بفعاليتها رغم قلة عددها فهي القادرة الوحيدة على قيادة العقول نحو طرق المستقبل[28]، لأنها ستعيد مصالحتنا مع التاريخ (النسبية) ومصالحتنا مع المنهج (العقلانية).

إن حرص العروي على دفع الإنتلجانسيا لقراءة ماركس قراءة عربية كان بدافع ميتودولوجي (Méthodologie) لا بدافع عرقي سياسي، إن أسماء مثل: ماركس وانجلز ولينين وآخرين كانت كافية لديه لتشرع له مثل هذه القراءة لما تمثله من إبداع وجدة واختلاف، غير أن شيوعها وانتشارها لدى أنصاف المثقفين وأنصاف الثوريين أحالها إلى عوائق مانعة في وجه التقدم والإبداع وأضحت ترفع كأعمدة مرجعية تضمن العقول وأحالوها إلى نصوص باهتة ممنوع قراءتها خارج دائرة تأويلهم، وأخيرا يعترف العروي أنه بإمكاننا الخروج من المأزق التاريخي بمجرد استبدال سلطة مرجعية بسلطة أخرى حتى ولو كانت ماركس ذاته.

- تقييم المشروع العروي (قراءة أولية)

هكذا تكشف الإنتلجانسيا عن ذاتها وتستعيد مبادرتها وهكذا تكون صاحبة فكر جديد هو فكر القطيعة فتكون حملتها على المعارف والأوهام والمطلقات حملة من أجل التنوير، من هنا نفهم ميل العروي لعصر الأنوار الأوربي وهو ميل مثقف لفضائه حيث تتجسد فعاليته وتتحدد خارطته وأن كل اتهام له باسم التغريب يعد في نظرنا ابتذال أيديولوجي يغلق دائرة السؤال، في المشروع الثقافي ومشروع الثورة الثقافية "فالفكر العربي الذي يعكس موقع المجتمع العربي في عالم اليوم لن يتجاوز حالة الغيبوبة أو اللاوعي إلا بقفزة كوبرنيكية (قطيعة معرفية) تخرجه من الذات إلى الموضوع"[29].

الخاتمة

إن دراسة ظاهرة المثقف العربي وتموضعه في المجتمع (مشروعه ومشكلاته)، يبين لنا أن الفكر ليس مجرد جداليات حامية بين الفعلة الفكريين، تظاهرا بالمنجز، ليس لعبة ورقية بالعبارات المتذاكية والمنطوقات الرنانة، يمتهنها عمال الثقافة. إن الفكر منظومة خاصة تعلو عن كل ذلك، ومن هذا المنطلق أدرجت هذه التأملات البحثية، لأكشف عن جوانب كثيرة في هذا العالم الداخلي الخاص (عالم الأفكار) لم أتناوله تناولا أكاديميا صرفا في العرضي والوقائعي، بل تناولته في بنية الوجود وفي معناه الإنساني (الفكر) كحقيقة حية مشتغلة بالهم الاجتماعي (الإنساني)، والأهم من ذلك هو أن نقيم نوع الفكر الممارس ومحتواه وتوجهاته الاجتماعية والتاريخية والحضارية وحركة التجديد الفكري البشري والمؤسسي فيه ومدى إرساء خريطة واضحة للطاقات الفكرية الناعمة ومدى موقعتها في الحياة الاجتماعية بتعبير أكاديمي، فإن انسراب الفكر في الحياة، يعني اقتراح نماذج للحياة الاجتماعية بمختلف قطاعاتها يكون موصولا برؤية أهل العلم والأعلمية، واقتحام قضايا- مجتمع المدينة - انطلاقا من منهج عقلي يتصل بالمعيشي اليومي والهامشي.

المراجع والهوامش:

1- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر – دراسة تحليليه نقدية، ط4، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1992، ص 33.

2- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1990، ص 26.

3- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر – دراسة تحليليه نقدية، مرجع سبق ذكره، ص 46.

4- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي- نقد العقل العربي، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1988، ص 12.

5- محمد عابد الجابري، نحن والتراث - قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي-، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1986، ص 21.

6- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سبق ذكره، ص 25.

7- نفس المرجع، ص 16.

8- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مرجع سبق ذكره، ص 13.

9- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مرجع سبق ذكره، ص 14.
10- نفس المرجع، ص 15.
11- عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سبق ذكره، ص 25.
12- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مرجع سبق ذكره، ص 13.
13- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مرجع سبق ذكره، ص 52.
14- حنفي حسن، الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر، علي الدين هلال وآخرون، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، سلسلة المستقبل العربي ،ع4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1983، ص 25.
15- برهان غليون، اغتيال العقل، موفم للنشر، الجزائر، 1990، ص 20.
16- برهان غليون، اغتيال العقل، مرجع سبق ذكره، ص 20.
17- نفس المرجع، ص 20.
18- نفس المرجع، ص 25.
19- برهان غليون، اغتيال العقل، مرجع سبق ذكره، ص 27.
20- نفس المرجع، ص 51.
21- نفس المرجع، ص 53.
22- نفس المرجع، ص 57.
23- برهان غليون، اغتيال العقل، مرجع سبق ذكره، ص 125.
24- عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب، ترجمة: ذوقان قرقوط، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1978، ص 28.
25- عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب، مرجع سبق ذكره، ص 31.
26 - نفس المرجع، ص 150.
27- نفس المرجع، ص 176.
28- عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب، مرجع سبق ذكره، ص 122.
29- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ط3، دار الحقيقة، بيروت، لبنان، 1980، ص 21.

ثلاثية الإعلام، الأدب و الدين

صبرينة حسدان

مخبر التمثلات الفكرية و الثقافية : إبداع، تواصل ، نقد

جامعة مولود معمري تيزي وزو الجزائر-

أولا : الإعلام و الأدب

1. اللغة الإعلامية و الأدبية :

تؤدي اللغة وظيفة أساسية و جوهرية هي التواصل مهما اختلفت مستوياتها و تعددت مجالات استخدامها حسب ما أقره اللغويون أبرزهم دي سوسير و رومان جاكبسون و غيرهم ، مع العلم أن لغة الأدب لغة غير عادية تتسم بالغموض و الإيحاء و الرمزية ، يطغى عليها المجاز و البيان و البديع مما يكسب الأدب جمالية و فنية تميزه عن الخطابات الأخرى . فاللغة الأدبية تعقد العملية التواصلية لأن الدلالات التي تحملها لا تفضي إلى معنى واحد ، مما يصعب على المتلقي عملية الفهم فيلجأ إلى التأويل جاريا وراء مقصدية الأديب .

طغت اللغة الأدبية على لغة الإعلام ، فكثير من البرامج التلفزيونية و الإذاعية و حتى الصحفية تكتسي لغتها صبغة أدبية ، والإعلاميون يعمدون إلى توظيف الصور البيانية و المحسنات البديعية خاصة في العناوين و أسماء البرامج ، إلى جانب تضمين أبيات شعرية و أمثال وحكم لجذب انتباه الجمهور و التأثير فيه ، فاللغة الأدبية هي الأقدر على ذلك لتفردها بالوظيفة الشعرية التي تمنح اللغة جمالية و فنية . وللتوضيح أكثر نقدم بعض البرامج على سبيل التمثيل لا الحصر :

- برنامج سوق عُكاظ ، أحد أسواق الجاهلية الثلاثة الكبرى (عكاظ - مجنة - ذي المجاز) تبثه قناة دليل، ويقدمه عائض القرني: تعرض فيه البضائع المادية_مثل التمر والسمن والعسل والخمر والملابس والإبل، إلى جانب تقديم الأعمال الأدبية حيث يعرض الشعراء قصائدهم على محكمين من كبار الشعراء، معظمهم أو كلهم من بني تميم[1]. لذلك يحمل الاسم المكاني- عكاظ- دلالة رمزية في الأدب العربي.

- برنامج "الصباح رباح" الذي يبث على الريانTV: يتضمن اسم هذا البرنامج مقولة تكرر دوما مفادها : "حين يتعسر أمر حله في الليل لظلامه ، يترك للصباح الموالي" .

- برنامج ربيع القوافي الذي يبث على قناة الريان لمقدمها عبد العزيز القرشي : يتشكل اسم هذا البرنامج من إحدى ميزات الشعر العربي (القافية) التي وضعها القدماء من بينهم قدامة بن جعفر صاحب التعريف الشهير للشعر " كلام موزون مقفى يدل على معنى " وهي تُسْهم في التشكيل الموسيقي للقصيدة ، جاء في قاموس المعاني أن القافية هي "مؤخرة العنق ، مؤخر كل شيء و القافية في الشعر : هي الحروف التي تبدأ بمتحرك يليه آخر ساكن في البيت و علم القافية : (العروض) علم يبين ما يجب التزامه في أواخر أبيات القصيدة حتى لا تضطرب موسيقاه و لا يختل ترتيبه"[2]. نلاحظ أنه يحيل إلى علم قائم بذاته في مجال الأدب وبالتالي لا يصلح أن يكون اسما لبرنامج ، لأن ذلك من شأنه أن يحول دون فهم المتلقي لرسالة البرنامج .

إن ما يعاب في هذا التوظيف أن الإعلام موجه - عادة - لكل شرائح المجتمع بمختلف مستوياتها الثقافية و الاجتماعية، مما يستوجب لغة تقريرية إخبارية مباشرة بعيدة كل البعد عن الإيحاء والغموض، ينبغي أن تكون رسالته واضحة و مفهومة ذلك أن هدفها الإعلام و الإخبار و توظيف اللغة الأدبية في هذا المقام من شأنه أن يحول دون فهم الجميع للرسالة ، حيث ستقتصر عملية الفهم على النخبة المتخصصة دون غيرها . يقول أحمد حمدي : " إن الخطاب الإعلامي يستأنس للمألوف من اللغة و يعمل على تكريسه حيث

أن أهدافه تتوجه بشكل أساسي إلى تقديم المعلومة دون بهارج و لا مؤثرات لغوية ، و يهمه بالدرجة الأولى أن تكون وسيلته التعبيرية لا تثير أية إشكالات لدى المتلقي و لا تأويلات قد تؤدي إلى انحرافات أو تشوهات تطال مضمون الرسالة الإعلامية[3] " و استنادا إلى خصائص لغة الخطاب الإعلامي فإنه وضع شروطا أولها: الحصيلة المعرفية للمستقبل ، ثانيها : شخصية الوسيلة الإعلامية ، ثالثها: الكتابة بأسلوب سهل و مباشر و موجز و مفهوم ، و الشرط الأخير إشباع رغبات المتلقي لكسب وده . و في السياق نفسه تقول عالية طالب :" اشتراطات لغة الإعلام لا بد لها أن تبقى بمنطقتها، وكذلك لغة الأدب، وحين نعمل على مزج الاثنين في منطقة لا تصلح لها ، سيكون الوليد تائها لا يعرف لمن ينتمي ويترك القارئ في دوامة الدخول في متاهات لغة " جميلة" لكن مكانها مشتبك بعدم أحقية المكان[4]". و تضيف : " الواقع الأدبي والإعلامي "المختلط النسب" يدلق علينا اليوم صورا لا علاقة لها بالتجنيس فتضيع مسافات الوعي بالنص لتدخل في متاهات التوقف عند القراءة وكأننا تعرضنا لحاجز نفسي فعل فعله في صد رغبتنا في المواصلة[5]. "

لذا يجب وضع مساحة معقولة تفصل بين لغة الخطاب اليومي الذي ينقل عبر وسائل الإعلام ولغة الفكر و الأدب و الإبداع[6]. وهذا يرتبط بدلالة الألفاظ داخل الخطاب الإعلامي الذي يتوجب أن يتميز بالوضوح و الاستسهال و البساطة لإيصال الرسالة المقصودة ، ولا نعني بذلك أن تكون اللغة مبتذلة و سوقية و إنما لغة فصيحة خاضعة لقواعد النحو و الصرف العربي[7].

إن توظيف اللغة الأدبية في الخطابات الإعلامية يُعيق عملية الفهم عند القارئ و بالتالي لا يتحقق الهدف الذي وجد من أجله الإعلام ، فيختلط الحابل بالنابل و لا نكاد نفرق بين الإعلامي والأديب، بين الصحفي و الكاتب المبدع و لا بين المفكر و الناقد ،فجلهم يوظفون لغة شعرية موحية، مما يؤدي إلى غموض، يسبب التباسا و يعيق عملية الفهم ، فيُحدث تشويشا لدى المتلقي، يقود إما إلى الفهم الخاطئ أو إلى النفور البغيض، لذا بات من الضروري و ضع مقال مناسب لكل مقام، فلغة الطب تختلف عن لغة الاقتصاد ولغة الفلسفة تختلف عن لغة الإعلام و عن لغة الأدب . و ما يمكن استثناؤه من هذا هي البرامج الأدبية لأنها ذات طابع تثقيفي خاص. يؤكد عاشور فني على ضرورة وضع فروق بينهما باعتبار " الإعلام تاريخ اللحظة العابرة بينما الأدب تاريخ الروح الخالدة[8] " و اتخذ حسين هيكل الموقف نفسه حين قال :" إن الصحافة رزق يوم بيوم، والأدب رحيق الجمال بين صفحتي الأزل والأبد، والصحافة توجيه الحاضر لما نعتقده المنفعة، والأدب تصميم المدينة الفاضلة، والتغني بذكرها تمهيدًا لإقامتها وتشييدها، والصحافة جهاد يومي متصل غايته الغلبة والظفر، والأدب تأمل وإمعان لاستجلاء الحق، والخير، والكمال لمجد الإنسان وسعادته[9] ". لذا لا يعقل أن يتشكل الأدب و الإعلام من اللغة نفسها . ومن زاوية مناقضة هناك من يرى الأدوات الأدبية من مجاز و كناية و استعارات تخدم الإعلام في كثير من الأحيان من بينهم فشتيليويس الذي أكد أنه ينبغي على " الصحفي أنْ يتعلم كيفية التعامل مع الأدوات الكلاسيكية للبلاغة، حتى عندما يعدُّ فقرات إخبارية قصيرة. الكناية جزء يمثل الكل. لا يمكن عرض كل شيء على شاشة التلفزيون، بل إننا نعرض أجزاء يترجمها المشاهد إلى كل. إننا نحث بواسطة الصوت والصورة على إعادة صياغة الواقع"[10] . وبهذا يلتقى الخطاب الإعلامي مع الخطاب الأدبي من ناحية التلقي إذ يترك فضاء للقارئ ليشارك في بناء النص و تأويله انطلاقا من مرجعياته فيتفاعل معه في إطار عملية تواصلية كاملة : مرسل مرسل إليه رسالة قناة . مرجع . سنن إضافة إلى ما يسمى الاستجابة أو ردود الأفعال التي يثيرها المتلقي.

إن هذا التصور يجعل الخطاب الإعلامي أدبيا مما يحيل دون تحقيق الغاية التي وجد من أجلها وهي الإخبار و نشر الوعي و توجيه الرأي العام.

2. دور الإعلام في الأدب :

لا ننكر الدور الذي لعبه و يلعبه الإعلام في الأدب سواء في عرض برامج أدبية تثقيفية أو في التعريف بالأدباء، فالكثير منهم لم يعرفوا إلا بعد تسليط الإعلام الضوء

عليهم ،هذا ما أكدته كذلك الشاعرة السورية نيلا حوار أ[redacted]دان ميما [redacted] عن علاقة الإعلام بالأدب فقالت : " كم من الأدباء والشعراء كتبوا ولا تزال كلماتهم دفينة لوقتنا هذا، الإعلام هو فعلاً العامل الأساسي والأول الذي يوصل كلماتنا للناس ، والجمهور المتذوق دائماً هو من يحدد إن كان الشاعر يستحق الثناء والتقدير أو العكس صحيح, فالإعلام والأدب وجهان لعملة واحدة[11]". فالأديب يتخذ من وسائل الإعلام جسرا يوصله إلى جمهوره فأصبح الإعلام وسيلة من وسائل اتصال الأديب المرسل مع المستقبل المتلقي ما يوضحه المخطط أدناه :

الأديب | الإعلام | الجمهور

و من البرامج التي تهتم بالأديب و تحقق له هذه الغاية برنامج " نلتقي " لمقدمته بروين حبيب التي استضافت عدة أدباء روائيين و شعراء أمثال واسيني الأعرج ، ربيعة جلطي ، كريم العراقي ، فضيلة الفاروق و آخرون ، وبرنامج بيت القصيد لمقدمه زاهي وهبي الذي استضاف في حلقاته عز الدين ميهوبي يوم 18 فيفري 2014 ، الروائية و الشاعرة حنين عمر يوم 3ماي 2016 و أمين الزاوي يوم24 أكتوبر 2013 رشيد بوجدرة 02 جويلية 2013 ، أزراج عمر يوم 29 أكتوبر 2013.

في سياق حديثنا عن دور الإعلام في الأدب ، نشير إلى أن الكثير من الروايات و القصص تحولت إلى مسلسلات تلفزيونية و أفلام سينمائية ، لاقت إعجاب الجماهير الغفيرة فهذا التحويل أسهم في التعريف بهذه الأعمال الأدبية لدى الجمهور، و من الأمثلة على ذلك نذكر: ثلاثية محمد ديب ، ذاكرة الجسد لأحلام مستغانمي ، Ce que le jour doit à la nuit لياسمينة خضراء ، وحتى السيرة الذاتية تحولت إلى مسلسل تلفزيوني و أبرز مثال على ذلك مسلسل نزار قباني الذي تدور أحداثه حول محطات هامة من حياة الشاعر منذ طفولته إلى التحاقه بالسلك الدبلوماسي وزواجه مرتين وسفره إلى مختلف العواصم العالمية.

تلعب الصحافة دورا هاما في الترويج والتشهير ، فهي "المكيف و الموجه و الخبير الأمين بما تنشره من الآراء و المبادئ و الإصلاحات على ملايين قرائها في مختلف الأنحاء صباح مساء ، وأسبوعا بعد أسبوع و شهرا عقب شهر ،بأساليب مشوقة باهرة وبطرق جذابة ،هي لسان الأستاذ و دماغ المفكر ، و عقل الرائد وواحة الأديب ، وجنة الشاعر ..."[12]

الجماهير - بحسب درجة تأثيرها بوسائل الإعلام - أصناف ثلاثة : الأول يسمى الجمهور العنيد الذي لا يقبل كل ما يتلقاه منهم فلا يتأثر و لا يغير مواقفه و لا يبدل آراءه ، يمثل قلة قليلة في المجتمع. والثاني: الجمهور الحساس و هو أكثر تأثيرا من غيره يندرج فيه الأطفال ، المراهقون ، النساء و حتى كبار السن، أما الصنف الثالث فهو الجمهور اللامبالي المهمل الذي لا يبدي أي موقف لا رفض و لا قبول[13]. والإعلام له سيطرة كبيرة على المجتمع بكل شرائحه .

تتكامل ثنائية الإعلام و الأدب، يخدم كل واحد الآخر، فالإعلام يحتاج إلى توظيف الأدب ليرقى إلى مستوى يستهوي به الجمهور و يلفت انتباهه، والأعمال الأدبية على اختلاف أنواعها بحاجة إلى الإعلام كي تروج وتكسب شعبية و تجذب أكبر عدد ممكن من القراء حيث يملك - باعتباره وسيلة اتصال - تقنيات و طرائق و استراتجيات تحقق للأدب غايته و تجعله يحتل مكانة على غرار المجالات الحياتية الأخرى . يبقى السؤال المطروح، هل تتكافأ فرص الظهور في الإعلام عند كل الأدباء، وهل تتناسب لديهم فضاءات الاشتغال عند كل صحيفة ؟ يرى عاشور فني بأن الإعلام لا يسير وفق مبدأ تكافؤ الفرص للأدباء فكثيرا ما نجد الظهور المستمر والحضور الدائم لأسماء دون أخرى و أركان مخصصة لأسماء معينة دون سواها ، فتروج بضاعتهم ويشهر إنتاجهم و تمرر أفكارهم .

بهذه الطريقة ، يسهم الإعلام في خلق نخبة من أدباء تتلألأ نجومهم فتعلو في سماء الساحة الفنية ، بينما يهمش آخرون فيقذفون في سلة المهملات.

ثانيا : الأدب والدين :

للفظة الأدب ثلاثة مداليل : مادي هو الدعوة إلى الطعام، يقول شاعر جاهلي :

نحن في المشتاة ندعو الجفلى لا ترى الآدب فينا ينتقـر

ومعنوي هو الأخلاق الكريمة، لقوله (ص) : أدبني ربي فأحسن تأديبي. والمدلول الثالث هو التعبير عن تجربة شعورية تعبيرا تشترك فيه اللغة مع الصورة والموسيقى للدلالة على المعنى المراد. يشترك كلٌّ من الدين والأدب في الدعوة إلى الأخلاق الكريمة، وهي التي تبني الإنسان وتشيد العمران، قال أحمد شوقي :

إنما الأمم الأخلاق ما بقيت فإن هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا

فما الإشكالية إذن، ما دامت غاية الأدب هو الإمتاع و الإفادة، ورسالته هي استعراض للجمال وتصوير للحياة في صورة بهية، موحية ومؤثرة، والحرص على بناء مجتمع أفضل. و الدين كذلك يخدم الجمال ويرعاه، فغايته لا تخرج عن إسعاد البشرية واستمتاعها بحياتها وسيطرة المثل الفاضلة على العلاقات بين أفرادها. الأدب والدين كلاهما يدعوان إلى التجميل والتزيين في البيوت والمساكن، في القرى والمدائن... لذلك لا تعارض بينهما. إن الإشكالية في الفكر الديني الذي يؤمن بوجود حقيقة مطلقة، فيرى الأشياء كلها ثابتة غير قابلة للتغير ولا للتبدل ، وأن القيم الخلقية محصورة في العلاقات الجنسية المحظورة، دون الانتباه إلى إقامة دولة ديمقراطية مبنية على الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية،يتمتع أفرادها بالرخاء الاقتصادي والأمن الاجتماعي. فالأدب يسعى لبناء مجتمع فاضل، باللجوء إلى طريقة فنية، ينقد بها المجتمع، تفكك عراه وتعرى سلبياته، فيعاد من جديد بناؤه.

كثيرا ما يتحالف رجال الدين مع السياسيين في محاكمة المثقفين بسبب مواقفهم السياسية، لكنهم يغطونها بقضايا الدين، والتاريخ يشهد أن محاكمات ابن حنبل وابن رشد والحلاج ... معروفة ومعلنة تحمل معها معقوليتها السياسية، منها ما كانت تُهَما مباشرة وصريحة في مضمونها السياسي كالامتناع عن البيعة أو رفض الإفتاء بما يرضي السلطان. هؤلاء العلماء الممتحنون يمتلكون سلطة هي سلطة التحدث باسم الدين أي باسم الشرعية، ولأنه يحظى بمساندة العامة أو ما يعبر عنه اليوم بالمعارضة، حيث يتعرض أقطابها لامتحان يبدأ بالتخويف والإرهاب النفسي لينتقل إلى الاستنطاق البوليسي مع التعذيب الذي يصل أحيانا إلى الإعدام[14].

يتبنى الأديب ما يشبه نظرية المحاكاة عند فلاسفة اليونان، بانطلاقه من نقد الواقع، استدراكا للحلول عن طريق الخيال لبلوغ الكمال. وما قول الأصمعي (إن أعذب الشعر أكذبه)إلا دليل على استمداد الأفكار من عالم غيبي ، فالكذب إشارة إلى الخيال الذي يلجأ إليه الأديب، بينما يفهمه الفكر الديني على أنه تشويه للحقيقة. هناك هوة سحيقة بين الدين والفكر الديني.

التكفير عند كل تفكير: للفكر الديني خاصية واحدة هي الإيمان بالحقيقة المطلقة، حقيقة ثابتة غير قابلة للتجزئة ، فلا يريكم إلا ما يرون، ولا حقيقة إلا بما يؤمنون، لقد بلغوا الكمال، والبحث عن الحقيقة بعدهم من المحال، البحث خارج معتقداتهم زندقة وهرطقة، التعصب شعارهم ، واستعداد الفرد للقتال أملهم. لا يختلف هذا الفكر في جميع الأديان، مهيمن على الكنيسة، ومسيطر على الهيئات الرسمية الدينية والسياسية عند المسلمين، بتحالف الأمراء مع رجال الدين، اعتبروا أنفسهم أحباءَ الله وأوصياءه، استخلفهم واستظلهم في الأرض، يطبقون تعاليمه. لقد استولى على هذا الفكر مثلث أنثروبولوجي : تقديس- عنف- حقيقة، وهو موجود في كل فكر ديني، عند المسيحية واليهودية والإسلام، حقيقة مطلقة، مقدسة، مستعدون لإفناء الدنيا من أجلها. هذا الفكر المطلق هو الذي أودى بحياة قاليلي، وقضى على الحلاج، وحاصر الطبري في بيته ، لا لشيء سوى لأنهم جميعا فكّروا خارج الأطر المعهودة.

التكفير ، المحاكمات والاغتيالات : استفحلت في الآونة الأخيرة ، وفي العديد من الدول العربية ظاهرة جرّ الكتاب والمبدعين والفنانين إلى المحاكم ومقاضاتهم بدعوى التهجم على المقدسات وانتهاك المحظورات، فقد ثارت ثائرة الإسلاميين في مصر على رواية " وليمة لأعشاب البحر" للأديب السوري حيدر حيدر، وقبلها بفترة سجن الجامعي الكويتي الدكتور أحمد البغدادي ولوحقت الكويتيتان ليلى العثمان وعالية شعيب قضائيا، ناهيك عن الضجة التي أثيرت حول الفنان

اللبناني مارسيل خليفة لغنائه مقطعا من آية قرآنية كريمة، وقبل أسابيع تعرض الشاعر الأردني موسى الحوامدة لحملة مماثلة، وفي اليمن –أيضا- أثيرت ضجة كبرى حول رواية " صنعاء مدينة مفتوحة " للروائي اليمني الراحل محمد عبد الولي[15]. إن قائمة المفكرين المقتولين والمضطهدين والمكفّرين طويلة جدا عبر العصور القديمة والحديثة في العالمين العربي والإسلامي، وإليكم مثالا على ذلك :

تكفير مفدي زكريا : من أجل قصيدة شعرية يكتبها الشاعر، يقسم فيها بالأرواح الطاهرة والدماء الزكية التي سالت وديانا وأنهارا في سبيل تحرير الأرض الإسلامية ، وقد عَدّ المتشددون ذلك القسم شركا أكبر ، رغم أن الشاعر نفسه صرح قائلا : لا يهمكم أمري ، فأنا مسؤول أمام الله ، لكنهم تمادوا في غيهم ، فأطلقوا دعاياتهم ضده ، لأنه لم يقسم بالله في قوله : قسما بالنازلات الماحقات ...

اغتيال مولود فرعون : قتل على يد متطرفين في وضح النهار، حيث اقتيد هو وخمسة من العاملين في قطاع التعليم من غرفة الاجتماعات ، وأمروهم بوضع أيديهم تجاه الحائط ، وبعدها انطلقت آلة الموت تحصد الأرواح البريئة . إنه أحد أبناء المقاومة الجزائرية ضد الاحتلال الفرنسي، وله العديد من المؤلفات والروايات أبرزها " الدروب الوعرة " و" ابن الفقير" التي أعيد نشرها في مصر ضمن سلاسل الثقافة الجماهيرية، كما ألف كتاب " يوميات معركة الجزائر".

اغتيال غسان كنفاني : لم يعرف الفلسطينيون أدب المقاومة حتى قال : أن تكتب قصة قصيرة ناجحة ، فهذا أدب المقاومة. فأصبح الجميع تلاميذَه، ويذكر محمود درويش قائلا : لم أكن أعلم أنني أكتب أدب مقاومة إلا بعد إشادة غسان كنفاني بشعري. ثم انظم إليه الشاعر الفلسطيني مريد البرغوثي . رصد غسان كنفاني واقعه الفلسطيني في رواياته وقصصه ومسرحياته، واستطاع صياغة الأفكار الثورية والتحررية في قالب أدبي بسيط. اغتاله جهاز المخابرات الإسرائيلية (الموساد) بتفجير سيارته قرب بيروت بسبب أنه أرّقهم قلمه، كان اغتياله في 8 يونيو/ جويلية 1972م عن عمر يناهز الستة والثلاثين.

اغتيال يوسف السباعي : في صباح 1978/02/18م، تم اغتيال الوزير والكاتب المصري في قبرص، عن عمر يناهز الستين عاما، أثناء قراءته إحدى المجلات، بعد حضوره مؤتمرا آسيويا إفريقيا بإحدى الفنادق. قتله رجلان في عملية أثرت على العلاقات المصرية- القبرصية، بعد تدخل القوات المصرية الخاصة بالهبوط في مطار لارنكا الدولي للقبض على القاتلين.

محمود محمد طه: مفكر ومؤلف وسياسي سوداني، أسس الحزب الجمهوري عام 1945م، أعلن مجموعة من الأفكار الدينية والسياسية، جمعها في الفكرة الجمهورية، عارضها كثير من العلماء، ورماه بعضهم بالردة، وحوكم بها مرتين، أعدم في يناير سنة 1985م ، أواخر عهد الرئيس جعفر النميري. عرف بين أتباعه ومحبيه بلقب الأستاذ، ما زال الحزب الجمهوري ينشر فكره ، وما زال معارضوه ينشرون الكتب والفتاوى المضادة.

ناجي سليم حسين العلي : رسام كاريكاتير فلسطيني، تميز بالنقد اللاذع الذي يعمق عبر اجتذابه للانتباه الوعي الرائد من خلال رسومه الكاريكاتورية ، يعتبر من أهم الفنانين الفلسطينيين الذين عملوا على ريادة التغيير السياسي باستخدام الفن كأحد أساليب التكثيف. له أربعون ألف رسم كاريكاتوري، اغتاله شخص مجهول في لندن عام 1987م.

محاولة اغتيال سلمان رشدي : أوصل الرواية الهندية إلى العالمية، اتهم باستهزائه بالنبي في روا يته (آيات شيطانية)، بعد أن اعتمد على بعض الروايات التاريخية التي يعتبرها المسلمون ضعيفة. أ صدر العديد من العلماء المسلمين فتوى بردة رشدي أشهرها وأكثرها أثرا فتوى الإمام الخميني المرشد الأعلى للثورة الإيرانية عام 1989م، حيث وضعت إيران جائزة مالية كبيرة لمن يستطيع قتله. ظلّ متخفيا لعشر سنوات في بريطانيا، مما سبب في قطع العلاقات بين الدولتين : بريطانيا و إيران.

اغتيال فرج فوده: كاتب ومفكر مصري، علماني، تم اغتياله على يد الجماعة الإسلامية في 8 يونيو1992م. في القاهرة بعد أن أثارت كتاباته جدلا واسعا بين المثقفين والمفكرين ورجال الدين، واختلفت حولها الآراء وتضاربت، فقد طالب بفصل الدين عن السياسة والدولة، وليس عن المجتمع. شنت جهة علماء الأزهر هجوما كبيرا عليه، وأصدرت بجريدة النور بيانا بكفره.

جمال محمود صالح حمدان: أحد أعلام الجغرافيا المصريين، اختفت مسودات بعض الكتب التي كان بصدد الانتهاء من تأليفها، وعلى رأسها كتابة عن اليهودية والصهيونية، تم اغتياله في ظروف غامضة، وقد أكد أمين هويدي رئيس المخابرات المصري السابق، أن لديه ما يثبت أن الموساد الإسرائيلي هو الذي اغتاله في 17 أفريل 1993م عن عمر يناهز 65 عاما.

محاولة اغتيال نجيب محفوظ: اعتبر العديد من الأدباء والمفكرين رواية " أولاد حارتنا " التي ألفت عام 1959م، ولم تصدر إلا في بيروت عام 1967م، بعد أن منع الأزهر نشرها، كانت رمزا لقادة ثورة يوليو الذين انقلبوا على مبادئهم، وكانت التهمة الموجهة إليه، أنه تطاول على الذات الإلهية. تعرض لمحاولة اغتيال فاشلة عام 1994م، بعد أن طعنه شاب بسكين في رقبته بتهمة ردته عن الإسلام بسبب فتوى الشيخ عمر عبد الرحمن. لقد أعدم الشاب الذي حاول قتله، بعد أن سئل هل كان نادما على فعلته ؟ قال : لا ، ولو عاد بي الزمن لحاولتُ قتله. كانت الطعنة سببا في عدم قدرة محفوظ استخدام يده في الكتابة حتى موته، رغم ذلك، أعلن أنه غير حاقد على الشاب الذي حاول قتله، وأنه يتمنى لو لم يعدم.

نصر حامد أبو زيد: اعتبر الكاتب المصري نصر حامد أبو زيد مرتدا وخارجا عن الإسلام، نتيجة أعماله الفكرية وآرائه الحرة ، دفع ثمن ذلك، حين أصدرت محكمة الاستئناف بالقاهرة حكم التفريق بينه وبين زوجته بتاريخ 14 يونيو 1995م فوجد نفسه مجبرا على مغادرة وطنه مع زوجته.[16]

ناهض حتر: أصدرت محكمة أمن الدولة في الأردن حكما بالإعدام شنقا على قاتل الكاتب الصحفي ناهض حتر الذي لقي مصرعه رميا بالرصاص في 2016/09/25 ، أثناء توجهه لحضور جلسة لدى المحكمة في قصر العدل وسط العاصمة عمان، فيما ألقت الأجهزة الأمنية الأردنية القبض على الفاعل رياض إسماعيل أحمد عبد الله. و قد قرر المدعي العام الأول لعمان في 2016/08/13 ، إيقاف وإسناد اتهامات له، بينها إثارة النعرات المذهبية والعنصرية وإهانة المعتقد الديني على خلفية نشره رسما اعتبر مسيئا للذات الإلهية.

يشهد التاريخ على " الحرب الشرسة " التي يقودها أهل الفكر المتطرف على الأدباء الذين ينتقدون أفكارهم وتصرفاتهم العدوانية ضد كل من يعارضهم في الرأي أو السياسة، ولعل آخر هجمات هذه الحرب تتمثل في اغتيال الكاتب الأردني ناهض حتر خلال سنة 2016.

إن المشكلة الأكثر خطورة وتهديدا لحقوق الإنسان في مختلف البلدان الإسلامية هي "حكم الردة " القاضي بقتل المرتد ... و عوض أن ينظر المسلمون للحرية الدينية، حدث العكس، ففي وجود حكمالردة، فإن حرية المعتقد أو الحرية الدينية، هي فعلا حرية ذات اتجاه واحد، الدخول حرّ والخروج ممنوع.[17]

إضافة إلى الإرهاب الجماعي في الوطن العربي، استهدف الدول التي تطمح إلى إقامة أنظمة ديمقراطية، أمثال سوريا واليمن والعراق ومصر والجزائر منذ أزيد من عقد من الزمن. والملاحظ أن الدول التي لا تملك حتى البرلمات ولا تجري الانتخابات هي التي تسعى إلى إسقاط الدول المتقدمة.

إن الغاية من وجود البشر في الدنيا هي عبادة الله وحده، والعبادة مشتقة من العبادية لا من العبودية، كما يفهمها الفكر الديني(وما خلقتُ الجن والإنس إلا ليعبدون)، وهي تعني الإنسانية والإخلاص لها، والغاية التي خلقنا من أجلها هي العمل وإتقانه، والأدب وسيلة لبلوغ ذلك الإتقان. الأدب هو جميع ما تنتجه القرائح من منظوم ومسبوك ومنثور، والأديب باعث للمتعة الروحية، فهو ليس واعظا اجتماعيا أو معبرا عن مُثُل سياسية آنية. إنه أصيل يسمو بقارئه إلى عالم روحي بعيد عن الواقع، مع اهتمامه بقضايا زمانه

واحتياجات عصره، فهو إنسان موهوب وحساس، يتمكن من إنقاذ الحضارة الإنسانية. الأديب الأصيل قادر على خلق منظور جديد في الفلسفة والدين والجمال والاجتماع، يمثل انتصارا على كل ما يهدد الإنسان من معاني العبودية والفناء.

الهوامش والإحالات

[1]- ويبيكيديا الموسوعة الحرة ، سوق عكاظ

[2]-قاموس المعاني عربي

عربيar-http://www.almaany.com/ar/dict/ar

[3]- أحمد حمدي ، تجديد لغة الإعلام و لغة الأدب ، موقع ستار تايمز ، تاريخ الإطلاع على المقال : 12 ماي 2017

- عالية طالب ، الإعلام و الأدب ، شبكة الإعلام العراقي ، 11 أفريل 2017 ، تاريخ الإطلاع على المقال :: 12 ماي 2017[4]

[5]- عاليا طالب ، المرجع نفسه

[6]- عبد المجيد عيساني ، الاكتساب اللغوي و الإعلام ، مجلة الأثر ، جامعة قاصدي مرباح ورقلة ، الجزائر ، العدد 9 ، ماي 2010 ص 113

[7]- ينظر: فادية مليح حلواني ، لغة الإعلام العربي ، مجلة جامعة دمشق ، المجلد 31 ، العدد الثالث ، 2015 ، ص 14 . 15

[8]- عاشور فني ، الأدب و الإعلام ، المرجع نفسه .

- الوالي بن سيد هبة ،العلاقة بين الكتابة الأدبية و الكتابة الصحفية ، أتلانتيك ميديا ، تاريخ الإطلاع : 17 ماي 2017[9]

- أسامة عثمان ، الأدبية في لغة الإعلام ، تقارير ماجد عبد الهادي أنموذجا ،مجلة جيل الدرسات الأدبية و الفكرية ، العدد ص 109[10] 17 مارس 2016

- زيدان ميمان ، الشاعرة السورية نيلا النجار: الأدب و الإعلام وجهان لعملة واحدة ، وكالة أخبار الشعر ، 11 فبراير 2013[11] ، تاريخ الإطلاع على المقال : 12 ماي 2017

[12]- فاطمة عبد المقضود إبراهيم النجار ، أثر الصحافة السعودية في الحركة الأدبية ، جامعة أم القرى ، المملكة العربية السعودية ، 1985، ص5

[13]- عبد الحافظ عواجي صلوي ، نظريات التأثير الإعلامية ، جمع و تنسيق : أسامة بن مساعد المحيى1433 هـ ، ص 06[13]

[14]- محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2014، ص66 ، 67.

[15]- حصة الاتجاه المعاكس، لفيصل قاسم، WWW.ALDJAZEERA.NET

[16]- انظر: فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006، ص137.

[17]– انظر : المرجع نفسه، ص136 ، 137.

الحقيقة والإتيقا في فلسفة باديو*

الباحث فركوس مرقب
إشراف أ د: عبد الحكيم صايم
جامعة وهران-2- محمد بن احمد

مدخل إلى فلسفة باديو:

الفلسفة عند "باديو" إبداع جاءت في ظروف غير مألوفة، مس التغيير فيها المنهج والمنطق وكذلك اللغة ولهذا وصفها " فابيان تاربي" قائلا:" لا ينكر أحد من المتخصصين التعقيد والأصالة في أعماله وقوتها الإبداعية"[1]. عرض فيها فكره بأسلوب متميز، حوّل فيه التضمين والترميز من سياق لسان بحت إلى مجال المفهمة ذاتها. ورغم ذلك فان لها معالم كلاسيكية واضحة، لأن فلسفة باديو تسعى إلى حل المشكلات الأبدية التي ظلت عالقة بالفلسفة كمشكلة الوجود والحقيقة والذات.

فكّك باديو فلسفة التيار ما بعد الحداثي وأعاد تنظيم الفكر تحت ذريعة غموض اللغة مقتفيا في ذلك أثر افلاطون الذي انتقد السوفسطائيين مبينا لهم بان الفلاسفة يبدؤون من الأشياء وليس من غموض الكلمات. ومن هنا يوصف باديو بأنه أفلاطوني. ومهمة الفلسفة عند "باديو" ليست هي مجرد السلب أو الشك أو التفكيك، بل كذلك بناء خطاب عقلاني وصحيح عن الكون والشرط الانساني في مواجهة الفكر النسبي والمذهب الشكي. إن الحقيقة عند " باديو" موجودة وتعبر عنها الفلسفة بأشكال مختلفة. ولا عيب إن اعتمدت في ذلك على مذاهب عظيمة (أفلاطون، هيجل) في ادراك تاريخ الحقيقة ، ذلك التاريخ المستمر يعود الى المشكلات والأطروحات الابدية. وبهذه الصفة التي يشارك بها فكر "باديو" في هذا التاريخ فهو فكر كلاسيكسي.[2]

منهج فلسفة باديو:

منهجيا اعتمدت فلسفة باديو على الرياضيات والمنطق لأن دراستهما تتيح انطلاقا من بنى دقيقة سبر غور المشكلات الفلسفية الأبدية. كما أن المنطق والرياضيات لا يكذبان ولا يقدمان إجابة مشوشة أو مؤجلة. وقد التزم كذلك بالمنهج الدياليكتيكي الذي يستحيل معه اختزال مقولة السلب، وهي مقولة تدل على "الاستثناء" لدى "باديو" الذي يرى بأنه إذا كانت الرياضيات و المنطق قد أكدا على شكل الأشياء فإن الكائن البشري حقق مفاجأة الهروب جزئيا من خلال الرقي إلى شكل آخر إلى نظام الاستثناء الذي يأتي مع هذا الكائن البشري، إنه الحدث. فالوجود البشري هو ظاهرة خاضعة لقوانين الرياضيات والمنطق، يدخل في علاقة جدلية مع الحدث (الاستثناء البشري). فنكون أمام وجود وحدث.

إن فلسفة " باديو" الموصوفة بأنها كلاسيكية، ليست اجترارا فكريا، ولا تكرارا لنصوص قديمة، بل رؤية جديدة للمشكلات الثابتة التي واجهت الفكر. فهي نظرة جديدة تأسّست على النظرية الرياضية وديالكتيك الوجود والحدث، مراجعة في ذلك أقدم المشكلات في الفكر، ثم إحيائها وفق مكوّنات جديدة ليس فيها إقصاء للنسقية التي لا تناسب إطارها، وإنّما زحزحت مكوناتها لأن "الاقصاء سيعرضها لخطر الخروج من التاريخ"[3]وهي لا تعطي إجابة على كل شيء لأنّ الحدث مفاجئ وجيّاش ولا حتمي.

فالحدث في فلسفة "باديو"هو لبُّ الحقيقة البشرية التي ينسجها بأربعة خيوط تعرف بالشّروط التوليدية للحقيقة هي العلميّ، والفنّي، والعشقيّ والسياسي. وهي أيضا شروط الفلسفة؛ لأنه بقدر ما أن الفلسفة أصل كل الأشياء، فهي توجد عند التقاء تلك

النشاطات الإنسانية من حيث أنّها تساؤل عن ذلك الذي يشكّل شروطها وتسعى لأن تفهمه فهمًا يقوم على الاختبار وليس على مجرّد التأمّل.

فإذا كانت الفلسفة قد بدأت منذ اللحظة التي بحث فيها اليونانيون أصل الوجود أو مبدأه والذي أرجعه "فيثاغورس" إلى الأرقام، فهو العنصر الذي وظّفه أفلاطون في تعاليمه، حيث رأى بأن الرياضيات تنتمي إلى نطاق المعقول، كغاية للفكر وأصدقها، لا نصل إليها إلا إذا حرّرنا ذواتنا من الحسّي والجسدي، فإنّها عند باديو قد قامت على هذا العنصر نفسه، وإذا كان هناك اعتقاد بأن الرياضيات تقودنا إلى مثالية من النوع الأفلاطوني أو إلى تصوّرات قبلية، فإنّها عند "باديو" على العكس، تؤكد على المذهب المادي الذي جدّده من بدايته إلى نهايته، بحيث نسّقه على أساس العلوم الرياضية. فإذا كان المذهب المادي في السابق عند "ابيقور" فيزيائيا وعند "لامتري" بيولوجيا، وعند ماركس تاريخيا، أوديالكتيكيا أوسوسيولوجيا؛ فهو لم يرتبط بالرياضيات، وهو ما لم يسمح له بالاتساع النسقي. إن باديو ابتكر صورة جديدة للمادية، ففي نظره أن البيولوجيا والفيزياء لا تكشفان عن أساس المادة بل "تكشف عنها القوانين الرياضية والمنطقية التي تنظم تكوينها الأبدي".[4]

إن الوجود عند "باديو" تعددية لا نهائية؛ وليس وجودا واحدا، وكل بحث عنه بصيغة المفرد هو مغالطة لغوية. وأن الرياضيات هي وحدها القادرة على وصف هذا النوع من التعددية المتفكّكة لا نهائيا، فهي التي تقول الأشياء. وقد تبين هذا في نظرية "كانتور" ثم أصبحت مع "أرنست زرملور" و"ابرهام كانتور" مسلمة بديهية، ليست في الأساس سوى نظرية المجموعات التي تنطوي على مجموعة فارغة. (Ensemble vide) صارت نظرية للرياضيات وقاعدتها الأبدية، فالرياضيات من حيث هي أرقام ودالات ونقاط وعلاقات جبرية، تعود في أصلها إلى المجموعات التي هي تراكيب وعناصر أولية لا نهائية. إذن " اللانهائي والتعدّدية هما الأساس الشرعي لكل شيء".[5] ومن هنا تكون الرياضيات حسب باديو وحدها القادرة على أن تحكم على الوجود الذي يتحلّل ويتفكّك لا نهائيا، والذي لا ينتهي إلى غياب معنى الوجود، كما هو الحال عند "هيدجر" وإنما إلى فراغه. فالفراغ هو الذي تجاوز به باديو النظرية المادية في صورتها القديمة إلى مادية رياضية ومنطقية؛ لا تنازل فيها عن الطبيعة العقلانية والخالية من المعنى ذلك الخلو الذي يسمّيه باديو الفراغ. وعن التفسير الرياضي للواقع أو الوجود الذي هو مجرد "بنى" بصيغة الجمع وبمعنى المحايثة مع الوعي "بأن هناك شيء ما يجيء مع الإنسان وبه يتجاوز البنى، وهو الحدث كلحظة أو فراغ تحتي في الموقف المدفون في البنى"[6] وهي المواقف التي يقتحمها فجأة الحدث الذي انبنت عليه فلسفة باديو في تعالق عضوي مع العلمي، والفني، والعشقي والسياسي، وهي ليست فقط موضوعات تأمّل بل كذلك تجارب، و"كل واحدة من هذه التجارب الوجودية هي حاملة ومنتجة للحقائق"[7]. ويحصل ذلك نتيجة لإجراء حقيقة ذي ثلاث أبعاد رئيسية: الحدث، الإخلاص، الحقيقة. يقول باديو"ليس هناك ذات واحدة، ولكن بقدر الذوات تكون الحقائق، وبقدر النماذج الذاتية توجد إجراءات الحقيقة"[8]. ومن هنا فإن الذّات هي مصدر الحقيقة؛ و"أنّه بالنظر إلى مثل هذه الذّوات يمكن -أن يكون مشروعًا- أن نتكلّم عن إيتيقا حقائق".[9]

مفهوم الذّات وعلاقتها بالحقائق:

إذا كانت الحقيقة معطى ذاتيا، فما هي الذّات؟ وكيف تصير ذات حقيقة؟

الذات هي الصفة الجوهرية للإنسان، لكن ليست فطرية أو موجودة فيه بالقوة. فهو كائن بشري أو حيوان إنسان عندما يتعلق الأمر بعمليات تخضع لقوانين الجسد والعقل، بحيث يسعى الجسد إلى الإشباع؛ وهنا يتناسب الفكر مع أنانية الجسد، فلا يتجاوز التأملات السطحية، وأن هذا الجزء من وجودنا معروف لدينا جميعا، قوي فينا، قد يدفع بنا إلى أن نهمل أو نخسر ذلك الإنسان داخلنا، ففي هذه الحال "لا توجد فكرة فهي حياة بلا مشاعر"[10].

وبالتالي فلا توجد فكرة هنا تعبّر عن حقيقة الذات في نظر باديو، ويقدم لنا كمثال أربعة نماذج من الأفراد لم يصلوا إلى مستوى الذات، ومنها فرد يقبّل زوجته بآلية، وهو لا يحبها؛ وأن آخر يشعر بسعادة لأنه على علاقة مباشرة أو متخيلة مع الواقع، يغامر فيه بغريزته؛ ورابع لا يرى في عمل فني سوى نوع من الإقناع المهدئ للأطفال، ولا يرى فيه محركا للمشاعر أو منبعا للكشف عن فكرة أخرى للإنسان والتي ليست تمثّلات عقلية بسيطة وهمية أو ظاهرة ثانوية للمخ؛ بل هي فكرة ذات عظمة وكبرياء؛ عليه أن يرفع نفسه إلى مستواها أي أن يخلق لنفسه نمطا من الوجود والعيش له، وهو ما لأجله تستحق الحياة أن تعاش. إن هذا الجزء الأثمن من حياته يعتمد على هذا الجوهر الإنسان الذي لا ينتج طبيعيا هو ما يسميه باديو الذات[11]. والتي لا تعني الشخص المجرد أو الوعي كما كانت هي عند ديكارت، ولذا "يجب الاحتراس من أن الذات لا تعني الذات السيكولوجية ولا كذلك الذات المفكرة (كما هي عند ديكارت) ولا الذات المتعالية"[12]. فهذه الذوات موجودة قبليا وهي تتعارض مع مفهوم باديو الذي يراها نتيجة أو تشكلا. ففي نظره أن الذات ناتجة عن الإخلاص للقاء حب. فذات الحب ليست هي ذات العاشق الموصوفة عند الأخلاقيين القدماء ذات المعنى الروحي أو السيكولوجي؛ لأن الذات السيكولوجية ترجع الطبيعة البشرية إلى منطق العواطف؛ أما تلك التي نتكلم عنها ليس لها أي وجود مسبق طبيعي، والعاشقان يدخلان في"تكوين ذات حب تتجاوزهما في نحن وينسجم مع ذلك الواحد والآخر[13]. فالذات ليست مفهوما يقسم العالم إلى اثنين: عالم خاص بأفراد استثنائيين؛ وعالم خاص بحيوانات بشر؛ فكلاهما يحمل الميلين: القوة الجاذبة في الإنسان الذي يرضى بما يوجد، والجمالية المحتملة في الشخص للتفتح على شيء آخر وهو الفكرة التي يتجاوز بها مظهر الجسدي والقبلي إلى ما هو أفضل والأكثر إلحاحا إلى الأفكار؛ لا تمييز في هذا بين فرد وآخر "فكل يملك القدرة لأن يسحب وجوده إلى آخر، ومن الحيوان الإنسان إلى الذات التي يمكن أن يكون"[14]. فالذات إذن موجودة عمليا للحيوان إنسان، وقد ينساها أو ينكرها بحكم ظروف اجتماعية معينة. لكن يجب أن لا تثنيه عن بنائها، فهو مشروع ذات. فمثلا أن العضلة توجد في الجسم بالقوة، وتقوى بالرياضة؛ فكذلك الذات تبنى انطلاقا من فكرة لأجلها يعيش ويعمل على تحقيقها."في النهاية أن نعيش ذاتا يعني أن نعيش من أجل الفكرة وهي مصدر سعادة وهناء"[15]. وإذا كانت سعادة الإنسان غاية إنسانية فهي اندماج الذات في فكرة أو الإخلاص لها رغم كل العقبات والانحرافات والتفاهات التي تحيط بالإنسان جرّاء النظام الرأسمالي المزيف للحقائق لأنّه "بالنسبة للرأسمالية فإن المساواة غير ممكنة وبالنتيجة فإن الشيوعية هي الاسم لإمكانية السياسية لهذه اللاإمكانية: إمكانية المساواة"[16]. فمن الأفضل أن نحارب من أجل المساواة وهي فكرة سياسية؛ من أن نقبل عدم المساواة الواقعية والبنيوية للعالم، وأن نعيش من أجل معرفة الحقيقة –وإن صعب الوصول إليها – بدلا من الوقوع في شرك خطاب للتنجيم وللدعاية الاعلامية وزيفهما؛ أن"نعيش من أجل إدراك عمل فني عوضا من أن نعيش من أجل تسلية جماهرية لا تتوقف"[17]. وهنا لا يكتفي باديو بالدعوة إلى هذا ؛ بل يرسم لنا العملية أو الوسيلة لتحقيق ذلك، وهي: أن نفهم كيفية الاندماج في فكرة والذي يقتضي"التخلي عن كل مفاهيم الذات السيكولوجية، وعن كل التصورات عما نعتقد أننا في الأساس "أنا" لا تتطابق مع الوعي"[18]. فالوعي مجرد نشاط للذات وقد يكون أعمى عن الحدث وعن حقيقته وعن الفكرة وهو يضيء فقط حياة الحيوان. فهو عملية للذات للتعرف على الحدث وأثره الدائم، وعلى أن يصبح مخلصا له أو مدمجا فيه. والعملية الذاتية ليست هي الذات، وبالتالي "أن نكون واعين لا يكفي لرفع أنفسنا الى مستوى الذات"[19]. فالاندماج في الحدث والإخلاص له يستلزم كذلك أن نصبح غير مدمجين في "الأنا " وفي ذواتها الصغيرة أو قل حتى في

جسدها. فمثلا أن يكون لي جسد سياسي يستحيل أن لا ترتبط فكرة المساواة بعلاقتها مع التفكير الأناني لمصالحي الخاصة لكنا لا تقف عنده. إن الجسد السياسي للنشطاء الذين يتنافسون رغبة في تحقيق المساواة؛ وهنا تعددية للأفكار والأفعال الجسدية وللشعارات التي تعرفها فكرة المساواة وتوحدها نسبيا. والتي ضمنها تصبح "الأنا" مدمجة داخل الذات الجمعية السياسية فإذا تجاوز الفرد نفسه يستطيع بهذه الطريقة أن ينتبه إلى الحدث ويصبح مخلصا له كي يصبح ذاتا . إن "الذات ليست الفرد. إنه الفرد الذي يصبح ذاتا بتجاوز "الأنا" الوجدانية والفكرية"[20]. إن فكرة الذات تعود إلى المعاش أكثر منها إلى المدرك، حتى ولو كانت هذه الدراسة تبحث في أن تفكر الذات وأن تعطي لها تمثلا صوريا أكثر دقّة ممّا هو ممكن. فالذات "تثبت محلّيًا"[21] وليست ما يبرهن عليه، وقبل أن تكون مقولة ميتافيزيقية للأكثر تعقيدا تعود إلى عالم الحياة وإلى هذه التجربة التي يصنع الحي من حياته ومشاعره وفكره. فهي إذن ما ينتجه إجراء حقيقة، فهي تلك "التي تنجز لا تميّزًا وتجبر القرار، وتلغي غير المتساوي"[22]

مفهوم الحدث وعلاقته بالحقائق:

إذا كانت الحقيقة تأتي مع الحدث، فما هو الحدث؟ وكيف يحدّد الحقيقة؟

إن الحدث عند باديو " تفردية غير مختزلة للخارجين عن قانون للوضعية"[23] فهو ما يفترض أنه يستدعي إلى تكوين الذات، والذي يجب أن يفترض بأنه مضاف وزائد، يجيء الى الوضعيات من حيث أن هذه الوضعيات والكيفية الاعتيادية للتصرف بداخلها لا تعلمه، لأن العلم به يفقده عنصر الجدة وهو ما به يتجاوز الإنسان الحيوان إلى الذات؛ فهو شيء غير مختزل عند انخراطه في الذي يجري يقول باديو: "هذا الاضافي نسميه حدثا"[24]، ويوجد خارج القوانين المنظمة للوضعية "قاهر لإبداع كيفية جديدة للوجود وللتصرف داخل الوضعية"[25]. وليس للتقوقع فيها، وليس موجودا في الاستعمالات للوضعية و"لا متروكا للتفكير بواسطة المعارف المؤسسة"[26] لأنها وجدت أو وضعت لتكرس نمطا من المعرفة التي جعلت من الفرد مجرد حيوان إنساني ولم ترق به إلى مستوى الشخص الذي يمكن أن نستشهد على وجوده مع باديو على المستوى الفني، حيث يكون للحدث موقع خاص بوضعية ما، وإضافي ومطلق ومنفصل عن الأسلوب القديم للموسيقى الكلاسيكية، ويسمح بتشكيلات موسيقية ليست مقروءة في الإمتلاء المتوصّل إليه بالأسلوب القديم. فالأمر هنا متعلّق بشيء آخر، أي بما هو جديد.

وعن التساؤل عما يربط ما بين الحدث وهذا الذي لأجل ماذا هو حدث، يجيب باديو قائلا: "إن هذا الرابط هو الفراغ في الوضعية السابقة "[27]. ففي قلب الأسلوب القديم الذي وصل إلى الإمتلاء المشهور يوجد الفراغ لفكرة حقيقية للهندسة الموسيقية. فالحدث يعطي كشكل تسمية موسيقية لهذا الفراغ، بحيث كان ذلك مبدأً جديدا لهندسة موسيقية موضوعية، كيفية جديدة لتطوير الكتابة انطلاقا من بعض الخلايا المحولة التي تكوّن الحدث نفسه؛ والتي كانت من داخل الأسلوب القديم غير مدركة.

قد تكون الوضعية مركّبة بواسطة المعارف المتداولة والمنتشرة. لكنّها لا تتضمّن فراغًا، وليس بها حدث؛ فالحدث يسمّي الفراغ في الوقت الذي يسمي مجهول الوضعية؛ ولهذا فإنّ المعارف السابقة التي تقول بها إتيقا المناقشة أو التداول لا تتضمّن حقائقا. ولنا في المجال السياسي مثال مشهور وهو أن "ماركس أصبح حدثا في الفكر السياسي فيما يعنيه تحت اسم "البروليتاريا" الفراغ المركزي في المجتمعات البورجوازية الناشئة"[28].

في النهاية فإن الطابع الأنطولوجي الأساسي للحدث عند باديو لا يكمن في تحديد الفراغ بقدر ما هو تسمية له. وهنا يقول ستيفان فينيلو (Stéphane Vinolo):"أكّد باديو على تسمية الفراغ وليس على تحديده، فلا يمكن القول بأنّ الوجود هو الفراغ لكن

الفراغ هو الإسم للوجود وكذلك اسمه الخاص"[29].
وإذا كان من الضروري تسميته فراغا؛ فهو تعدّدي، لأن" تسميته كتعدّد هي المخرج الوحيد، ويسمح بأن لا نستطيع تسميته كواحد، لأنّ الأنطولوجيا تمتلك كمبدأ أساسي بأن الواحد ليس كائنا[30]. فالفراغ والتعدد يسمحان بتجاوز النهائي إلى اللانهائي؛ إلى الإبداع للحقائق. فالحدث هو الذي يفتح الطريق أمامنا وبالإخلاص له يصبح الفرد ذات الحدث.

مفهوم الإخلاص وعلاقته بالحقائق:

إذا كانت الحقيقة ما ينتجه إخلاصٌ للحدث فما هو الحدث؟ وكيف يكون الفرد مخلصا للحدث؟

إن إدراك الحدث لا يكفي، بل يجب أن نكون مخلصين له عمليا، بحيث "نتحرك داخل الوضعية التي أضافها مفكرينا للوضعية بحسب الحدث"[31] والتفكير في الوضعية حسب باديو هو تطبيق وممارسة بوضع كل شيء محل اختبار؛ فمثلا إذا أردت أن أكون مخلصا للحدث "ثورة ثقافية" يجب علي أن أمارس السياسة لكن بطريقة مغايرة لما ينتجه التقليد الاشتراكي والنقابي، مثلما كان الأمر بالنسبة لـ: "برغ و ويبر"Berg et Webern " اللذين كانا مخلصين للحدث الموسيقي الذي له إسم "شوبرج" فلم يكن بوسعهما الإستمرار لو أن الرومانسية الجديدة لم تكن شيئا في آخر القرن. ولا أكون مخلصا لراديكالية أنشتاين الجذرية؛ إذا لم أستطع التخلّي عن ممارسة الفيزياء في إطارها الكلاسيكي. ومن هنا فإن "الاخلاص للحدث هو قطيعة حقيقية "[32]. سواء على مستوى التفكير أو على مستوى الممارسة حيث يجري الحدث. هذا الاخلاص للحدث هو الحاسم لإجراء فعلي لحقيقة الحدث، إنه بحث متواصل تحت إملاء الحدث نفسه. ولما لم تكن هناك حقائق مطلقة وكاملة؛ فإن "الاخلاص يظل قطيعة مستمرة ومحايثة"[33]. وأن أهم نقطة يمكن أن تقال بشأنه، هو أنه لم يكن أبدا ضروريا؛ لأنه يختلف عن الواجب الذي تمليه القواعد والتي بموجبها يصبح ضروريا.

فهو إخلاص، لكنه ليس إخلاصا للواجب، فهو لا إخلاص لما هو قائم، فهو لا يقيني، لذا فهو يمكّننا من تجاوز المعارف السّابقة ويدفعنا إلى إعادة النظر فيها والبحث عن الفراغ؛ وإذا كان الإخلاص يفترض أن للشخص منفعة، فهي في الصّورة لتمثيل الذّات التي لا يقرّرها مسبقًا فهناك لا مقرّر فيما يخص معرفة الصورة "لتمثيل ذاته تصلح كمنفعة"[34].

فإن مواظبة الشخص في اللاإخلاص تظل مجازفة وليست محسوبة العواقب؛ يقول باديو: "لأنه توجد هذه المجازفة فإنه يوجد مكان لأجل إتيقا حقائق"[35]. فالمجازفة تفسح المجال للفرد بترقب الحدث ومصادفة الحقائق.

إنّ مفهوم الإخلاص مهم للغاية من حيث أنه يعيّن الفعل الذي به نلزم أنفسنا بالمواقف الممزّقة للحدث. فبافتراض الإنسان الحدث يجد نفسه متغيّرا بسببه؛ فكونه مخلصًا هو "أن يصير ذات تغيّر بقبول نتائج الحدث"[36] وبذلك يصبح فرد الحدث.

فالإخلاص للحدث إقتناص هذه الفرصة للعيش في الحدث ولأجله؛ وأن لا يكون مجرد حيوان آدمي حتى يوم موته نحو وجودٍ خالٍ من المعنى. أن يظل مخلصًا لكونه إنسانًا مبدعًا لا مقلدًا. فالإخلاص للحدث هو إجراء فعلي للحقيقة التي يدرك بها سعادته، لأنّ "كلّ سعادة حقيقية هي إخلاص"[37]

مفهوم الحقيقة وحدودها:

- **إذا كان الإخلاص هو الإجراء الفعلي للحقيقة، فما هي الحقيقة؟ وما هي حدودها عند باديو؟**

يعرّف باديو الحقيقة، بأنها " الإجراء الفعلي لإخلاص للحدث"[38]. فهي ما يصنعه الإخلاص وما ينتجه داخل الوضعية؛ ويمكن الاستدلال عليه من الواقع؛ مثال على ذلك سياسة الماويين الفرنسيين ما بين 1966 و1976، التي حاولت التفكير وممارسة إخلاص لحدثين متشابكين وهما الثورة الثقافية في الصين وماي 1968 في فرنسا؛ وكذلك الموسيقى العصرية التي هي اسم مقبول وغريب، والذي هو إخلاص لكبار الفنّانين لبداية القرن؛ وللهندسة الجبرية في سنوات

الخمسينات والستينات كانت إخلاصا للتصوّر الكوني. بمعنى فالحقيقة هي الرسم المادي داخل الوضعية والإضافي الحدثي ولمّا هي مرتبطة بالحدث؛ فهي قطيعة محايثة، وإجراء غير منسجم مع المعارف المؤسسة للوضعية؛ وهنا يقتبس باديو عبارة "لاكان" الذي تصوّر بأنها "ثغرة في المعارف"(une trouee dans les savoirs)[39].

إن الحقيقة بمعنى أدقّ هي ذلك المتعدّد الداخلي للوضعية، لا يدرك مسبقا، يبنيه شيئا فشيئا الاخلاص؛ فهي "الذي يجمعه وينتجه الإخلاص"[40]، فهي نتيجة تستمدّ قوّتها من إعادة النظر في المعارف السابقة، فهي تتجاوزها، وبذلك فهي كشف لها؛ تجعلنا ندرك بأنه لا توجد نهاية محدّدة للمسار الذي يفتحه الحدث للفرد، بحيث يظلّ معناه مفتوحا نعيشه ولا نتأمّله فقط. وأن لا نصدّق بأن الحقيقة هي بدقّة وبفرادة هذه أو تلك، كما كانت تصوّره لنا بعض المذاهب الكلاسيكية أو الحديثة؛ لأن ذلك يعني" أن نجعل من الحدث مهزلة"[41] من حيث أننا نفقده معناه الذي يجعل من حقيقته غير مميزة ويعتبرها باديو شاملا. فالحقيقة غير مميّزة فهي لا تدخل تحت أيّ محدّدٍ، فهي تحدث ثقبًا في المعرفة"[42] فهذا النوع من الحقيقة هو الذي يغير معرفتنا التي ليست فيما امتلكنا ، بل بجب أن نبحث عنها ؛ ولا عني هذا انها تعرف بطريقة محددة فهي لا نهائية ؛ وبالتالي فلا نهاية للبحث عنها. ونضع لها عدة افتراضات. إنها تماثل ما يسمى شاملا(Génerique) كذلك الذي ظهر على يد الرياضي "بول كوهين" في برهانه على أنّ فرضية المستمرّ وبداية الاختيار مستقلّة عن نظرية المجموعات زرميلو (zermelo) ورغم ذلك فإنّ تكوينها مجهول.

يدرك الجميع بأن الحب يتشكّل من مسار وبناء ورحلة يقطعها المتحابان معا في مواقف مختلفة من الحياة، وبنى مثل العائلات وأماكن العيش والمهن؛ لكن ليس هناك من يعرّفنا بحقيقة الحب، حتى العاشقان يجهلان حقيقته؛ فمنبع سرّه في اختلاف النوع، وهو فعل أكثر منه تفكير، ونهايته ليست في انجاب طفل؛ "فالإنجاب مجرد موقف جديد للمشاركة"[43]. فحقيقة الحب تظهر فيما يسمّى إجراء حقيقة الذي لا نحدّده أو نفهمه موضوعيا، وفي نفس الوقت لا ننكره مادام يفعل وينتج إجراء.

إن حقيقة الحب عند باديو ملموسة، وليست مجرّد تمثيل عقلي إنّها بالفعل ما يصنعه العاشقان من حبهما بإخلاصهما للحدث الذي يصنع اللقاء بين رجل وامرأة والذي يجعل منهما ذاتين كل واحدة منهما نتجت عن علاقة تشارك بين الإثنين وليست ذوبان أحدهما في الآخر، فيكونان واحدا. ففكرة الواحد تناقض مفهوم الوجود عند باديو.

بالمثل لا يوجد ما هو أكثر كارثية في السياسة من أن تعلن إيمانك بشكل كامل ومطلق؛ ذلك الكمال الذي يضر الشمولية، والتي لا تدلّ في معناها على إلغاء الفرد بقدر ما تدل على حكمة غير المتميز والعام. فالحقيقة "تنتج مفهومًا لذاتٍ بكيفية تفرّدية تمامًا"[44]. فمن يعتقد بأن الشمولي لا ينكر الفردية وأنها غير قابلة للاختزال فهو مدرك لهذه الشمولية ومدمج معها، في حين أنّ فردًا آخر غامض يرفض الشمولية التي تعني أنها مفتوحة للجميع، والتي تتجاوز الثانوي أو التميزات؛ وهنا يطابق الحقيقة مع إيديولوجية ما، أو دين ما؛ وهو ما يجعل "معرفة مثل هذا الشخص معرفة زائفة، تحتل مكان حقيقة معاشة وغير محدّدة "[45].

إنّ كل حقيقة في نظر باديو يجب أن تطرح المعارف السابقة المؤسسة؛ وإذن هي "تناقض الآراء التي هي تمثيلات بلا حقيقة، وهي الحطام الفوضوي للمعارف المتداولة"[46]. فالمعارف المتداولة تتناقل ولا تختبر، فالحقيقة نلتقيها ولا نتداولها. فهي محصلة خبرة وممارسة مفتوحة وليست معارف مسطّرة أو كلية أو نهائيّة، وإذا كانت السعادة حقيقة فإنّ "كل سعادة في انتصار ضدّ النهائية"[47].

اتيقا الحقائق وقواعدها:

- إذا كان باديو يجعل من الحقيقة إتيقا، فما هي

إتيقا الحقائق ؟ وما هي قواعدها؟

يقول باديو: "نسمي إتيقا حقيقة بصفة عامّة مبدأ الاستمرارية لإجراء حقيقة أو بصفة دقيقة ومعقّدة، ما يعطي ثباتا لحضور شخص في تكوين ذات ينتجها إجراء هذه الحقيقة"[48]. فهي ما به يصير الفرد ذاتا.

إن السلوك العادي للحيوان إنسان يرجع إلى ما يسميه " سبينوزا" المواظبة في الوجود والتي لا تعني شيئا آخر غير متابعة المنفعة التي هي الاحتفاظ بالذات هذه المواظبة هي قانون الشخص مثلما هو متعرّف على ذاته؛ بينما الامتحان لحقيقة الذات لا يدخل تحت هذه القاعدة أو القانون. لأنّ الانتماء إلى وضعية ما هو إلا مصير طبيعي لأي إنسان لكن الانتماء إلى تكوين ذات حقيقة يرجع إلى رسم خاص لقطيعة مستمرة يصعب علينا معرفة كيفية فرض نفسها علينا أو كيف تتفاعل مع أبسط مواظبة للذات مع نفسها.

ويسمي باديو المواظبة وهذا التفاعل "الثبات"(concistance) وهي الكيفية التي بها يقحم المولع بالرياضيات مواظبته فيما يناقض أو يعيق فورا مواظبته، والتي هي انتماؤه إلى إجراء حقيقة، أو أنها الكيفية التي بها يكون العاشق نفسه "في اختبار مستمر لانخراطه في ذات محب"[49]. وهو وضع الفرد هذا فرديته لاستمرارية لذات حقيقة، أو هو وضع لمواظبة الذي هو معرف في خدمة للمجهول. وفي توضيح هذه الفكرة يقتبس باديو عبارة "لاكان" التي تمسّ هذه النقطة عندما اقترح هذا الأخير كقاعدة للإتيقا مفادها: "يجب عدم التخلّي عن الرغبة"[50]. بحيث أنّ الرغبة هي مكوّن ذات اللامدرك؛ وبالتالي فهي المجهول بامتياز؛ والذي يعني بكيفية ما؛ عدم التخلّي عن ما الشخص ذاته لا يعرف، فالكائن سعيد لذات يقوم في اكتشاف من داخله قدرته أن يفعل شيئا لم يكن يعلم بأنّه قادر عليه[51]. ويضيف باديو بأن اختبار المجهول ما هو إلا الأثر البعيد للاقتناص الحدثي الذي هو الثغرة للشخص بواسطة إخلاص إلى الإقتناص المختفي؛ فعدم التخلّي يعني في النهاية عدم التخلّي عن انتزاعه الخاص بإجراء حقيقة.

ولما كان مشروع حقيقة هو إخلاص، وكان عدم التخلّي هو القاعدة للثبات؛ فإنّ إتيقا الحقيقة بالنسبة إلى الشخص هي أن يكون مخلصًا لإخلاص، ولا يكون ذلك باستطاعته إلا بجعل مبدئه الخاص بالإستمرارية في خدمة ذلك. فالمواظبة في الكائن بما هو كائن تربط المعرّف بالمجهول. فبقدر ما يدخل في تكوين ذات، فهو تذويت لذاته. فالشخص يوجد في مجهول يخصّه.

فإتيقا الحقيقة تعبّر عليها العبارة:"افعل كل ما تستطيع لأجل أن تجعل مواظبا الذي تجاوز مواظبتك احفظ في الانقطاع، اقتنص في وجودك الذي اقتنصك وقطعك أو أوقفك".[52]

إن اتيقا الحقيقة في نظر باديو هي كل التناقض مع إتيقا للتواصل؛ فهي إتيقا للحقيقي إذا كان حقيقة كما صور "لاكان" أن كل دخول إلى الحقيقي هو من تنظيم أوترتيب للقاء. وأن الثبات الذي هو مضمون القاعدة الإتيقية "استمر" لا يذهب إلا" إلى الإمساك بخيط هذا الحقيقي"[53]. ويمكن صياغته كذلك بهذه العبارة "لا تنس أبدًا الذي التقيت". ولا تعني هنا باللانسيان للذاكرة؛ بل اللانسيان يقتضي التفكير وتطبيق ما يجدول وجودي المتعدّد للخالد الذي يحتجزه والذي ركّبه اختراق اللقاء في ذات"[54].

فغاية الإتيقا عند باديو أن تجعل من الفرد ذاتا خالدة، وخلودها في فكرة لأن السعادة في أن نعيش لأجل فكرة، فالفكرة هي السبيل إلى الحقيقة إلى الخلود المحايث لأن الحقيقة محايثة.

خلاصة:

إن فلسفة الأخلاق عند باديو قامت على مفهوم أساسي، وهو الحدث الذي بإدراكه، والإخلاص له، يرتقي الشخص من حيوان إنسان إلى فرد الحقيقة، ومن ثمّ إلى ذات بإدراكه الحقيقة التي ليست تمثّلات عقلية، بل نتيجة لتجربة واختبارات في شرط العلم والفن والحب والسياسة.

إن الحقيقة هي الفكرة التي يحملها الفرد عن نفسه،

ويعيش من أجلها؛ وهي أن يصير ذاتا، وبالتالي يكون خالدًا، وليس حيوانًا بشريًا، عرضة للإبادة وللموت الجسدي والمعنوي. فالأخلاق غايتها السعادة، وسعادة الشخص في أن يكون ذاتا، وكذلك سعادة البشرية في إتيقا الحقيقة التي تتشكّل من اعتراف الإنسانية بوجود الحدث والإيمان به.

الهوامش:

* ولد ألان باديو في مدينة الرباط المغربية في عام 1937 فيلسوف وروائي ومسرحي فرنسي، يعتبر من أهم الفلاسفة اليساريين المعاصرين في العالم، وقد ألّف عشرات الكتب في الفلسفة والثقافة ترجمت إلى كثير من اللغات العالمية خاصّة كتابه المرجع في الكينونة والحدث 1988، ومنها طلذك كتابه" نظرية الذات سنة 1982، ومنطقيات العوالم سنة 2006.

[1] ألان باديو ونيقولا ترونج، في مدح الحب، ترجمة غادة الحلواني، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان س2009، ط1، ص9.

[2] المصدر نفسه: ص11.

[3] فتحي منصورية، مقال، مجلة دراسات فلسفية العدد2، س2014، ص173.

[4] في مدح الحب، مصدر سابق، ص15.

[5] المصدر نفسه، ص16.

[6] المصدر نفسه، ص22.

[7] Stephane Vinilo ,Alain Badiou, vivre en immortel L'Harmatan Paris 2014,p,41.

[8] Alain Badiou, L'èthique, essai sur la conscience du Mal, Hatier,1993,p,40.

[9] Ibid, p, 40.

[10] في مدح الحب، مصدر سابق ص، 27.

[11] المصدر نفسه، ص، 28.

[12] Alain Badiou, L'èthique, opcit, p,40.

[13] في مدح الحب، مصدر سابق، ص، 34.

[14] المصدرنفسه، ص، 28.

[15] المصدرنفسه، ص، 29.

[16] Alain Badiou, Metaphysique du bonheur reel(puf) ed,1, Pris 2015,p,15.

[17] في مدح الحب، مصدر سابق، ص، 30.

[18] المصدرنفسه، ص، 30.

[19] المصدر نفسه، ص، 31.

[20] المصدر نفسه، ص، 32.

[21] Alain Badiou L'être et L'évènement, Paris seuil, 1988, p,559.

[22] Ibid, p,559.

[23] Alain Badiou, L'èthique, opcit, p,40.

[24] Ibid, p,38.

[25] Ibid, p,38.

[26] Ibid, p,39.

[27] Ibid, p,61

[28] Ibid, p,61.

[29] Stephane Vinilo, vivre en immortel, opcit, P,41.

[30] Ibid, p,41.

[31] Alain Badiou, L'èthique, opcit,p,39.

[32] Ibid, p,39.

[33] Ibid, p,60.

[34] Ibid, p,62.

[35] Ibid, p,62.

[36] Alain Badiou, Metaphysique du bonheur ,opcit , p,50.

[37] Ibid, p,50.

[38] Alain Badiou, L'èthique, opcit,p,39.

[39] Ibid, p,39.

[40] Ibid, p ,60.

[41] في مدح الحب,مصدرسابق ,ص,24.

[42] Alain Badiou L'être et L'évènement,opcit, p,561.

[43] في مدح الحب, مصدرسابق، ص، 25.

[44] Alain Badiou, L'Entretiens 1 (1981_1996) ,Nous imprimerie Corlet France 2011 ,p,181.

[45] في مدح الحب، مصدرسابق، ص، 26

[46] Alain Badiou, L'èthique, opcit,p,26.

[47] Alain Badiou, Metaphysique du bonheur ,opcit , p,53.

[48] Alain Badiou, L'èthique, opcit,p,41.

[49] Ibid, p ,43.

[50] Ibid, p ,43.

[51] Alain Badiou, Metaphysique du bonheur ,opcit , p,53.

[52] Alain Badiou, L'èthique, opcit,p,43.

[53] Ibid, p ,43.

[54] Ibid, p ,47.

نقاش حول ثنائية الديمقراطية وشرعية الدولة في المجال السياسي العربي

الباحثة أمينة مزراق
المشرف د. نور الدين دخان
مخبر العلوم السياسية الجديدة.
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة.

مقدمة:

لقد بات من أهم سمات نمط الدولة العربية المعاصرة، استعصاؤها عن الممارسة الديمقراطية، وهو الاستعصاء وليد قدرتها الاستثنائية على تطوير واستحداث عديد الدعائم والاسس التي تضمن لها التكيف والتعاطي الحذر مع المسألة الديمقراطية دون المساس بجوهرها التسلطي والاستبدادي في البقاء والاستمرار، حيث تفتقر جميع الدول العربية في العموم إلى الخبرة الديمقراطية ذلك أن الأغلب الأعم منها لا يتوفر على إمكانية الانتقال إلى الديمقراطية.

وهي الإمكانية التي يتفق حولها عديد الباحثين في هذا المجال ويختصرونها في فقدان نموذج الدولة العربية القائمة لمفهوم الشرعية، وهي أزمة ليست وليدة الحاضر بل هي نتاج سياق تاريخي حضاري وتراثي، ذلك أن مجتمعاتنا العربية تاريخيا قد عرفت اضطرابات عميقة نتيجة سوء السياسة، لكن ما تعانيه اليوم يكاد يتهدد وجودها ذاته في ظل سيادة نموذج الدولة/السلطة، التي لم تفصل بعد في مسالة هويتها فيما إذا كانت قومية أم إسلامية أم وطنية أم قطرية، إلا أنها فصلت بدلا من ذلك في أن تكون قوة مجردة تسعى لافتراس مجتمعاتها.

ويأتي هذا الواقع متناقضا مع الأصل في شرعية الدولة الذي توصلت إليه المجتمعات الغربية الحديثة والتي أصبحت تقتضي تحول الدولة إلى فكرة: أخلاقية، إيديولوجية فذلك التحول هو الذي يؤسس لشرعيتها ويؤسس لقوتها الحقيقية ولتقبلها في مجتمعاتها، حيث تجمع الأدبيات السياسية على أن لا استقرار فعليا في السياسة والمجتمع بدون توافر شرطية شرعية الدولة، وهي الشرطية التي تزداد إلحاحا إذا ما تعلق الأمر بمسألة الانتقال إلى الديمقراطية، ولعل هذا ما يؤدي بنا عربيا إلى طرح الإشكالية التالية:

الإشكالية:

كيف تستطيع الدولة في المجال السياسي العربي أن تتعاطى مع المفهوم الديمقراطي وأن تفرض هيبتها في نظر مجتمعاتها بما يضمن لها استمرارها وبقائها في ظل فقدانها لشرعية وجودها؟

التساؤلات الفرعية:

-ماهو الوضع الذي تحتله الدولة العربية تجاه مفهوم الشرعية؟

-ماهي السندات التي تراهن عليها الدولة العربية لبقائها في ظل فقدانها لمفهوم الشرعية؟

-كيف يتعاطى هذا النموذج للدولة القائم في المجال السياسي العربي مع المفهوم الديمقراطي؟

- هل يمكن للديمقراطية أن تنجح في ظل نموذج دولة فاقدة للشرعية؟

الفرضيات:

يعتبر نموذج الدولة القائم ضمن المجال السياسي العربي نموذجا فاقدا لشرعية الوجود ولشرعية البقاء والاستمرار.

تراهن الدولة العربية من أجل بقائها على تقوية وتكثيف استخدام السلطة على المجتمع، ذلك ان النظام السياسي فيها يبقى في حالة تخوف دائم من المجتمع باعتباره نقيضا له ومن مطالبته بحقه في الانفتاح والإصلاح والمشاركة في صنع القرار.

تمكن نموذج الدولة/السلطة القائمة في المجال السياسي العربي من تطوير آليات ذات قدرة عالية من

التكيف هو ما يضمن لها التعاطي مع المفاهيم المتناقضة مع منطقها في الاستمرار على غرار المفهوم الديمقراطي.

تجمع الأدبيات التنظيرية لمسألة الانتقال الديمقراطي على شرطية الدولة الشرعية التي لا مجال لنجاح الديمقراطية إلا بحضورها والفصل المسبق فيها.

لقد أصبح من الشائع على مستوى الأدبيات التنظيرية لظاهرة الدولة في المجال لسياسي العربي استخدام اصطلاحات الاستثناء والاستعصاء والتي تختصر تفسير ظاهرة استمرار فشل الديمقراطية ضمن هذا المجال، ولعل هذا ما أدى إلى أن أصبحت أطروحات عديد المقاربات والمداخل المفسرة لهذا الوضع تتسم بقدر كبير من السطحية.

ولعل هذا ما يفرض علينا البحث عن تفسير جوهري وأكثر عمقا للظاهرة من منطلق التركيز على زاوية شرعية الدولة العربية في حد ذاتها، والتي تعتبر من ضمن المسائل المتجاوزة والمسكوت عنها والتي لم تنل كبير الاهتمام في الجانب التنظيري لظاهرة الديمقراطية عربيا، ولعل هذا ما أدى بنا الى تركيز البحث في هذا المقال على ثنائية الديمقراطية في مقابل شرعية الدولة في المجال السياسي العربي.

وذلك انطلاقا من اعتبار:

"نموذج الدولة القائم ضمن المجال السياسي العربي نموذجا فاقدا لشرعية الوجود ولشرعية البقاء والاستمرار"

1- الدولة وأصل الشرعية في المجال السياسي العربي:

لا شك في أن أهم ما يميز نموذج الدولة القائم ضمن المجال السياسي العربي، هو حضور البنية القبلية وترسخها كحقيقة غير قابلة للتجاوز في المجتمعات العربية، وهو ما يؤكد حقيقة عدم اكتمال بناء الدولة التي بقيت عاجزة ومنذ البدايات الأولى لنشأتها في تكريس نموذج للدولة قادر على تحقيق الاندماج المجتمعي وتوحيد كافة النزعات والتوجهات الطائفية والقبلية والعشائرية والفئوية والطبقية في بوتقة الدولة على غرار ما حصل في نموذج الدولة/الأمة أو الدولة القومية أو الدولة الوطنية، وهو ما يؤكد أن الدولة العربية قد ولدت فاقدة لشرعية الوجد.

وهي الصورة إلي بقيت مصاحبة لها حتى بعد اجتيازها لعديد المراحل من تطورها إذ بقيت فاقدة لمصادر حقيقية للشرعية في كافة صورها سواء ما تعلق منها بالشرعية الإيديولوجية أو الشرعية الدستورية، شرعية الانجاز، شرعية الأمة، المواطنة،الشرعية الدولية.، وهي المصادر التي تعول عليها الدول الحديثة في ضمان شرعية بقائها واستمرارها.

حيث ترى الدولة العربية أن وجودها واستمرارها بذاته هو قاعدتها الدستورية والشرعية وأن في إرادتها المبرر الوحيد لسلطتها، وهو ما أدى الى أصبحت شرعية الدولة عربيا تختصر في اجتماع الطابع التسلطي والاستبدادي للسلطة من جهة وتبني دلالات المفهوم الحداثي للدولة من جهة أخرى وهو ما يتزامن مع حقيقة عجز هذه الأخيرة في الفصل في مسألة الصراع الاجتماعي والإيديولوجي.

وهو الواقع الذي أدى إلى أن أصبحت السمة الشائعة في الطرح الديمقراطي السائد حاليا في المجال السياسيالعربي هي عدم الاهتمام بالظروف التاريخية والظروف السياسية للطرح الديمقراطي إلا بمعانيها السطحية جدا.

ولعل هذا ما أدى إلى أصبحت من بين الإشكاليات المطروحة بحدة في السياق العربي الراهن طبيعة العلاقة بين نموذج الدولة القائم وإمكانات التحول نحو النظام الديمقراطي، أي مدى تمكن واستطاعة الدولة الحديثة على ان تحتضن مشروع الإصلاح الديمقراطي.

وهي الدولة التي لا تزال عاجزة عن تجاوز حقيقة أزمة الشرعية التي تختصرها صورة دولة غير شرعية سهلة التفكك، ومجتمع تتحول تعدديته إلى طوائف وعشائر، وفي كون هذه الدولة تضم أكبر قومية معاصرة لم تحض بحق تقرير المصير للتحول إلى أمة ذات سيادة كما أنها لم تحظى بفرصة الصراع للتحول الى أمة من المواطنين، ذلك أن العناصر التي تمنع تشكل مفهوم الأمة في هذا النمط من الدولة هي نفسها التي تعيق نجاح عملية التحول الديمقراطي فيها، ومن ثم

فإن العناصر التي تمنع التحول الديمقراطي هي ذاتها التي تمنع اكتمال بناء الدولة في المجال السياسي العربي.

ولعل هذا الواقع هو ما أدى إلى أن أصبحت:

" الدولة العربية تراهن من أجل بقائها على تقوية وتكثيف استخدام السلطة على المجتمع، ذلك ان النظام السياسي فيها يبقى في حالة تخوف دائم من المجتمع باعتباره نقيضا له ومن مطالبته بحقه في الانفتاح والاصلاح والمشاركة في صنع القرار"

2- التسلط والاستبداد: رهان الدولة العربية في البقاء والاستمرار

لا شك في أن نموذج الدولة/السلطة في الحالة العربية لا يهتم حقيقة بالاعتبارات القيمية المجتمعية أو الديمقراطية أو القانونية، لأنها تقوم على منطق تجاهل الجماعة، ولأنها تنشيء نظامها دون أن تهتم بإخضاعه للإطار النظامي السائد في المجتمع وهي تدعي الاستقلال عن هذا الإطارفتتنصل له وتتحل منه ومن أي قاعدة ملزمة أو أي قانون أساسي إلا القانون الذي تقتضيه مصلحتها الآنية.

إذ يعد القاسم المشترك الأول بين الدول العربية هو فقدانها الى شرعية ذات قاعدة شعبية، إذ لا زالت التسلطية والاستبدادية لا الشرعية هي منطق الحكم الشائع في الدولة، وتختصر السلطوية في الحالة العربية أن الدولة هي مركز جميع دوائر السلطة، وتنطوي بذلك على إضعاف مراكز السلطة المنافسة كافة، وإلغاء كل الهويات والرؤى والبرامج السياسية المتوافرة أو البديلة.i

حيث تدفع أزمة الشرعية في الحالة العربية الى مزيد من الغربة بين الدولة كمفهوم مركب يشمل السلطة والنظام في مقابل المجتمع وهو ما يدفع النخب السياسية الحاكمة والمستأثرة بالسلطة إلى السلوك إزاء المجتمع سلوك الخائف الباطش، حيث تسعى من جهة لشراء بعض الفئات التي تعتقد تأثيرها في مسألة بقائها في السلطة، وتستعين بها على المجتمع، ومن جهة أخرى فهي تعمل على نهب ثروات مجتمعاتها شأن من يموت أو يرحل غدا.ii

فالدولة في المجال السياسي العربي لا تهتم بإعطاء البرهان على شرعيتها الاجتماعية أو الحقوقية لسلوكياتها، لأنها في الأصل تتنكر للفلك الاجتماعي القائم.

ويعتبر هذا الواقع مكونا قديما في الثقافة السياسية العربية، حيث يتأكد من خلال الفكر السياسي العربي الإسلامي أن واقعية المفكرين العرب الكلاسيكيين جعلتهم ينزعون عن الدولة اية شرعية، ولم تغير الإصلاحات الليبرالية شيئا من هذا الموقف، بل يمكن القول أن الانتقادات الليبرالية وحتى الماركسية قد عززت من هذا الموقف، حيث تم استبعاد أية نظرية أخلاقية أو إيديولوجية للدولة، بينما كانت قوة الدولة الحقيقية تنبع من تحول الدولة الى فكرة، وهذا التحول يؤسس إلى شرعية الدولةiii

وفي تفسير آخر لهذه الظاهرة يرى احد علماء السياسة الامريكين ويجزم بأن الشرعية السياسية هي مشكلة الحكم المركزية في المجال السياسي العربي، ذلك أن فقدان هذه المادة السياسية التي لا غنى عنها يفسر إلى حد كبير الطبيعة المتقلبة للسياسة العربية والطابع التسلطي المترجرج لكل السلطات العربية الراهنة، وعلى السياسيين العرب بالتالي إن يتحركوا في بيئة سياسية، شرعية الحكام والأنظمة والمؤسسات فيها متقاطعة، وفي أفضل الحالات نادرة.

وفي تفسير عالم سياسة مصري آخر لأزمة تضاؤل شرعية الدولة في الحالة العربية أو فقدانها تماما، يرى بأن المجال السياسي العربي وعلى امتداده من المحيط إلى الخليج تحكمه أنظمة خائفة مذعورة، مصدر خوفها وذعرها هو الشك المتبادل بينها وبين شعوبها، وبين بعضها الآخر، وبينها وبين قوة او أكثر من القوى الخارجية، فحالة الشك والخوف والذعر هذه هي تعبير عن أهم الأزمات التي تواجه الأنظمة العربية وهي أزمة الشرعية التي تعيشها حاليا الدولة العربية.

حيث تصطدم ظاهرة الديمقراطية في الحالة العربية مع ما أصبح يصطلح عليه بالمسألة العربية المفتوحة، وهي المسألة التي تختصر شكل الدولة غير الشرعية سهلة التفكك وطبيعة المجتمع التعددي إلى طوائف وعشائر وقبائل.

فالتحدي الموضوعي الأكبر أمام الديمقراطية في المجال السياسي العربي هو أن أية قوة سياسية أيا كانت إيديولوجيتها وشعاراتها المعلنة، لابد أن يتحكم بها في واقع الأمر الأصل السوسيولوجي الذي تنتمي إليه، فهذا ما تنطق به التجارب العربية على صعيد السلطة والمعارضة، فهذه القوى جميعا سرعانما تتكشف عن تكويناتها العصبوة التقليدية القديمة –من قبلية وعشائرية وطائفية- أيا كانت شعاراتها المثالية المرفوعة في الديمقراطية وغيرها، وهو الواقع الذي تختصره جملة "لا ديمقراطية بلا ديمقراطيين وبلا قوى ديمقراطية"iv

كما أن نموذج الدولة القائم في المجال السياسي العربي هو نموذج غير قادر على التحرر من الصورة المزدوجة التي رسمتها الممالك التقليدية وموارد الريع من جهة، وصورة دولة المخابرات والاستبداد والبيروقراطية من جهة أخرى، وهو ما أدى بها إلى أن أصبحت دولا تستمد استقرارها من الخوف لا من الشرعية.v

ويمكن تلخيص هذا الوضع الذي وصلت إليه الدولة العربية في تفسيرات أربعة هي:vi

1- ثنائية ضعف الدولة ومحدودية شرعيتها.

2- انحراف مشروع بناء الدولة إلى نزوع هيمنة مطلقة على المجتمع.

3-ثنائية تآكل الدولة وتسلطها.

4- مفاضلة الحاجات التنموية والمطالب السياسية المفضية إلى المركزة القصوى للسلطة.

هذه الصفات الفريدة من نوعها والتي تختص بها الدولة في المجال السياسي العربي هي ما يسد الطريق أمام أي مطالب أو مساعي مجتمعية نحو الديمقراطية، حيث يغطي هذا النموذج من الدولة على مواطن الضعف ومصادر التفكك وصور عدم الاكتمال، بتضخيم مصادر القوة التي يصطنعها لنفسه.

ورغم الاستثناء الذي تصنعه الدولة العربية في هذا الإطار، تبقى القاعدة العامة قائمة على انه لايمكن للديمقراطية ان تتعدى مسألة الدولة باعتبارها المشروع الوطني واجب الاكتمال، مهما كانت قوة الدافع إليها، ففشل الديمقراطية مبرر ضمن الفشل في بناء نموذج الدولة/الأمة، فالمجتمعات التعددية التي لم تفصل بعد في هويتها فيما إذا كانت قومية، أو وطنية هي مجتمعات عاجزة عن الحفاظ على الحكم الديمقراطي، اذ يستحيل على اي دولة البحث عن ديمقراطية وهي فاقدة في الأصل للشرعية.

وهي القاعدة التي يؤكدها منطق المقارنة مع التجربة الأوربية في هذا المجال حيث نلاحظ أن "الدولة القومية الحديثة" التي نشأت منذ قرنين قد قامت على محددين رئيسيين هما:

1- ازدواجية الأفراد، والقولبة الكلية، أي الجمع بين أولوية المواطن من حيث هو كائن فرد يتمتع بالحرية المطلقة، وإطار الانتماء الجماعي للأمة، الذي تجسده الدولة بصفتها كيانا روحيا قوميا شاملا يستوعب المجموع في نسيجه الثقافي والقيمي والتاريخي.

2- مبدأ التمثيل السياسي وآليته، أي ضبط رهان السلطة من خلال شرعية التعاقد والاختيار الحر مما يعني ترجمة الإرادة المشتركة للأمة في أطر انتخابية تعبر عن خياراتها، وتقيم موازين الصراع داخل فضاء المجتمع المدني الذي يعد حقل تناقض الإرادات والمصالح.

ولاشك في أن هذا النموذج للدولة هو الذي كان له الفضل في إفراز آلية التنظيم الديمقراطي الحديث التي ضمنت السلم المدني في المجتمعات الأوربية بعد حروب العصور الوسطى.vii

ولعل هذ ما يفرض علينا عربيا التأكيد على أنه لا سبيل لبناء الديمقراطية من دون تفتيت "البنية القبلية" سياسيا ورفضها ومنع تثبيت شرعيتها، أو منحها شرعية كوحدة سياسية في إطار تعددي باسم الديمقراطية، ولا يتم ذلك من دون النص التشريعي والإجراءات القانونية والآليات الانتخابية التي تحيل إلى تكريس مبدأ المواطنة والانصهار الحقوقي في المجتمع المدني، وهو في حالة الديمقراطية الوجه الآخر للأمة كما يسميه عزمي بشارة أو مرحلة من مراحل تطورها.

فالفصل في مسألة الدولة قبل اي مسعى للإصلاح هو القاعدة التي أثبتتها التجارب المختلفة لنموذج الدولة في

سياقها الغربية الليبرالي، وهو النموذج الذي بقي مختلفا تماما على نموذج:

"الدولة/السلطة القائمة في المجال السياسي العربي التي تمكنت من تطوير آليات ذات قدرة عالية من التكيف وهو ما يضمن لها التعامل مع المفاهيم المتناقضة مع منطقها في الاستمرار على غرار المفهوم الديمقراطي"

3- منطق الدولة العربية في التعاطي مع المفهوم الديمقراطي:

تمر الدولة في المجال السياسي العربي اليوم بمرحلة لا تختلف كثيرا عن سابقاتها، فأي محاولة قد تتبناها نحو الديمقراطية والإصلاح السياسي، هي عبارة عن عمليات للتقدم نحو الوراء، ومن أجل تزيين واجهات السلطة وتجميلها فقط، ذلك أن أي توجه نحو الإصلاح السياسي أو التحول الديمقراطي عربيا فهو مبرر تحت القوى المتضررة أكثر من غيرها من الأوضاع المأزومة الراهنة للدولة العربية سياسيا، اقتصاديا، اجتماعيا، وثقافيا.

أن صعوبة تحقيق الحكم الديمقراطي المستقر في المجتمعات التعددية قضية ثابتة في علم السياسي، ويرقى تاريخها الى قول ارسوا المأثور:" ان الدولة تستهدف قدر المستطاع ان تكون مجتمعا مكونا من أنداد وأتراب" فالتجانس الاجتماعي والإجماع السياسي يعتبران شرطين مسبقين للديمقراطية المستقرة، أو عاملين يؤديان بقوة إليها والعكس، فإن الانقسامات الاجتماعية العميقة والاختلافات السياسية داخل المجتمعات التعددية تتحمل تبعة عدم الاستقرار والانهيار في الديمقراطيات.

وحسب سميث تتطلب التعددية صيانة الدولة بالسيطرة والقوة، ذلك أن التنوع الثقافي أو التعددية الاجتماعية يفرض في هيكلية الدولة ضرورة سيطرة احد القطاعات الثقافية وهو يستلزم التنظيم الغير الديمقراطي لعلاقات الجماعات، ويستلزم هذا الوضع ان يكون التجانس الاجتماعي والثقافي شرطا مسبقا للحكم الديمقراطي.[viii]

فعندما تكون الدولة في وضع مثل هذا تبقى الديمقراطية فيها مهددة دوما، وخاصة إذا توفرت الشروط التالية:[ix]

1- عندما تكون الجهة التي تحتكر السلطة تحوز نفوذا كبير في كافة المجالات وخاصة المجالات الاجتماعية والاقتصادية.

2- عندما تتزامن سيطرة هذه الأغلبية مع تزايد النزاعات العنيفة بين مختلف الجماعات الاثنية.

3- عندما يتم تبني سياسات تقضي بفرض نموذج ثقافي معين على الجميع.

4- عندما تكون الأغلبية الاثنية المهيمنة على الحكم لا تتمتع بقيم القبول والتسامح تجاه الآخرين خاصة تجاه الأقليات.

وهو الواقع الذي لايزال يجسده فعلا نموذج الدولة العربية، وأكثر من ذلك فإن هذه الأخيرة قد عملت على تطويره وتكييفه بما يتماشى والتغيرات الطارئة على مجتمعاتها، حيث نجد انه في قضايا النفوذ السياسي، غالبا ما تتحالف الدولة مع القوى الحداثوية ضد القوى التقليدية، وقد تبلغ الأمور أن تتحكم القوى الحداثوية بمسار التحول الديمقراطي، حيث تعبر عن خشيتها للدولة في ان تؤدي عملية التحول الديمقراطي السريعة وتداول السلطة في أول انتخابات إلى فوز سريع للقوى التقليدية، وفي كلتا الحالتين تؤدي مناورات الدولة إلى إبقاء زمام المبادرة في أيديها.

وتحدد المآزق الرئيسية للتحرك نحو الديمقراطية والتي يعد الوضع الاستثنائي والمتأزم للدولة في المجال السياسي العربي السبب الرئيسي في تشكيلها بما يلي:[x]

1- مصادفة حدوث عملية التحرك نحو الديمقراطية مع الأزمة الاقتصادية، فقد تدعوا الحاجة إلى اجراءات اقتصادية قاسية ولكن تطبيقها تكتنفه المصاعب، لان شرعية الحكومة الديمقراطية لاتعتمد فقط على ممارسة الديمقراطية، بل تعتمد في المقام الاول على ما يحصل عليه الناس من الحكام وذلك ضمن قاعدة "لا تمثيل من دون تخصصات مالية".

2- التشرذم الاجتماعي بين العائلة والعشيرة والطائفة والقبيلة باعتبارها الوحدات التي تكون ساس العلاقات

الاجتماعية والتنظيم الاجتماعي في الدولة العربية، وليس الأمة أو المجتمع المدني.

3- التنظيم الاستبدادي ضمن منطق الهيمنة والتسلط والإكراه الذي يحكم ترتيب العلاقات ابتداء من الهيكل الجزئي للعائلة إلى الهيكل الكلي للدولة.

4- الانحياز الشمولي للسلطة لجماعات معارضة بعينها.

5- تفاقم التوتر بين الطوائف في التعددية السياسية، فالتعددية الثقافية لا تنسجم مع مع التعددية السياسية، ولا مع حكم الأغلبية في دولة الأمة، فبسبب حكم الأغلبية تؤول التعددية السياسية الى الفشل وتأخذ التعددية الثقافية بالدعوة الى نوع آخر من الديمقراطية.

6- دور الفواعل الخارجية من خلال المشاكل التي تثيرها السياسات الدولية والإقليمية، وهو ما من شأنه تأكيد افتراض الضعف السياسي للدولة العربية على المستوى الدولي، وعدم قدرتها على إنشاء نظام فعال للأمن الجماعي، وعلى منع التدخل الأجنبي سواء المباشر او غير المباشر، وكل هذا لا يمهد السبل لعملية سياسية ديمقراطية.

ويضيف عديد الباحثين في هذا الإطار عامل "الثقافة السياسية" باعتباره احد أهم المحددات التي تقف وراء تعثر وانسداد الدولة العربية في مسعى التحول الديمقراطية، حيث تتجسد من خلال تدني مستوى الالتزام بالديمقراطية فكرا وممارسة، او حتى في الافتقار إليه كليا بين قسم كبير من اللاعبين الرئيسيين على المستوى العربي الأهلي والرسمي على حد سواء، بالإضافة إلى عجز القوى التي تنشد التغيير عن التوافق على قواسم مشتركة تؤسس لقيام نظام حكم ديمقراطي بديل لنظم الحكم القائمةوعلاوة عن كل هذا هناك أيضا مناورات أنظمة الحكم القائمة، وتهربها من الالتزام بموجبات نظام الحكم الديمقراطي.[xi]

ولا شك في ان هذا الوضع مستمر بالرغم من تزايد وعي قوى المعارضة بعجزها على القيام بالتغيير من ناحية، ومن ناحية أخرى ما يلاحظ بشكل واضح م تآكل كل مسوغات الشرعية سواء لأنظمة الحكم السياسية القائمة أو للدولة في حد ذاتها، ومن ثم اضطرار اغلبها إلى تبني انفتاح سياسي متحكم في أدق تفاصيله، بل ان الأغلب الأعم من هذه الدول أعلنت انتقالها إلى الديمقراطية دون أن تغير شيء من أنظمة حكمها التسلطية والاستبدادية.

وهو ما يتناقض مع وقائع التاريخ التي تثبت أنأية حركة ديمقراطية حقيقية، لم تكن لتنجح إلا بتوافر الحد الأدنى من الرغبة لدى سائر القوى المعنية بتلك الحركة للتعاون والقبول بقواعد اللعبة الديمقراطية وعدم رفضها من حيث المبدأ، وتتمثل تلك القوى بالإضافة إلى القوى المجتمعية، في السلطة الحاكمة ومؤسسات الدولة التنفيذية والتشريعية والقضائية، والنخبة سواء الموالية للسلطة أو المعارضة لها، وما يعرف بمؤسسات المجتمع المدني.

وان قراءة مقارنة لتجارب الغرب مع التجارب العربية في الانتقال الديمقراطي من اجل الكشف عن الأسباب والعوامل والمعطيات التي كان لها الدور الحاسم في الانتقال الديمقراطي في مقابل الأخرى التي أعاقت الانتقال إلى نظم حكم ديمقراطية في الدول العربية.

تؤكد على أن أهم مدخل للانتقال هو التوافق بين القوى المتعددة التي تنشد التغيير على نظام حكم ديمقراطي كبديل على النظام التسلطي القائم، وهو التوافق الذي تضمنه الدولة باعتبارها الوعاء العام الذي يكفل الجميع، اذ لم تنتقل اي دولة من وضع التسلط إلى الوضع الديمقراطي إلا بهذا التوافق، فالديمقراطية تشترط توافقات وطنية واتفاق على قواسم مشتركة، وبلوغ المجتمع لمستوى معين من التماسك والاندماج، وهذه التوافقات غالبا ما تتجسد في دستور الدولة باعتباره المجسد لصورة التعاقد المجتمعي والذي يرجع إليه الجميع في إدارة وتسيير شؤونهم.

ذلك ان الدول التي تقوم على منطق هيمنة الأغلبية الاثنية واستيلائها على الحكم، فإن تزامن هذه الهيمنة مع مطلب الديمقراطية يعتبر لحظة تاريخية لميلاد العنف والفوضى واللاستقرار، وبالتالي تصبح الديمقراطية هنا فرصة لزيادة إمكانية تفكك الدولة وانهيارها.[xii]

فالمطلوب عربيا اليوم هو المراجعة النقدية الموضوعية لتجارب الانتقال الديمقراطي الأولى في أمريكا اللاتينية لمعرفة أسباب فشلها، والتي يتم تلخيصها عادة في عناصر أربعة هي:[xiii]

1- هشاشة الأعداد الدستوري والقانوني، مما يفسر ظاهرة "الاضطراب المؤسسي" في غياب الإجماع السياسي الضروري على قواعد الرهان السياسي.

2- وطأة تركة الحقبة الاستثنائية التي لم يتم حسمها، فشكلت هاجسا للنظم الجديدة وعامل تأجيج الفتنة وعدم الاستقرار.

3- احتفاظ المؤسسة العسكرية بدور محوري في الحقل السياسي، على الرغم من الواجهة الديمقراطية المعلنة.

4- الفشل في السياسات الاجتماعية الناتجة عن الخيارات الاقتصادية والتنموية الخاطئة، بحيث بدت الديمقراطيات الناشئة عاجزة عن تحقيق تطلعات الناس.

والأكيد ان هذه الإشكالات ذاتها لاتزال مطروحة كتحديات عصية على التجارب الديمقراطية في الدول العربية، وفي مقدمتها دور المؤسسة العسكرية في المعادلة الانتقالية وما بعدها، وطريقة التعامل مع تركة العهود الاستبدادية.

وهو الواقع الذي بقي ثابتا رغم المحاولات المتكررة للدولة العربية في سبيل التحول الى الديمقراطية، حيث أدت هذه المحاولات الديمقراطية في المجتمعات العربية الى إحداث تشوهات كبيرة في نموذج الدولة الوطنية ذلك أنها مجتمعات ذات طبيعة خصوصية لا تزال غير جاهزة لاحتضانها، وهو ما ادى الى ان يتراوح هذا النموذج بين دولة مهددة الوجود –ليبيا، السودان، اليمن..- وأخرى فاقدة لمعناها ومضمونها –العراق، لبنان،..- وتلك التي توارى مشروعها التحديثي –الجزائر، المغرب مصر..- وأخرى تم تعطيل مشروها الوطني الى حد بعيد من قبل مصالح قبلية وعشائرية –الاردن، دول الخليج، سوريا..-

ومن ثم فإن هذا يمكننا من الجزم بأن بناء شرعية الدولة الحديثة هو "جزء بنوي" من الحل الديمقراطي للدولة العربية، باعتبار أن الميل الذي أبدته هذه الدولة، بنسب متفاوتة بين الأقطار العربية، نحو تفكيك البنى التقليدية والجماعات العضوية هو الداعي إلى تطوير مشروع ديمقراطي بالتحديث، وليس سببا للتنازل عن التحديث التحديث الديمقراطي.[xiv]

ذلك ان الدولة الحديثة هي جزء أساسي من مكونات البديل الديمقراطي، أيأنالدمقرطة عربيا غير ممكنة من دون إجراء مصالحة بين الدولة وأغلبية المواطنين في المجتمع، وذلك نظرا للحقيقة التاريخية القاضية بمساهمة المرحلة الاستعمارية في وضع الحدود بين الطرفين.

يقول عزمي بشارة "ان الذي يعيق تكون مفهوم الأمة عربيا هو نفسه ما يعيق تحول الأقطار العربية الى دول ديمقراطية" فالديمقراطية عربيا ترتبط بإثارة قضية الهوية، وفي السياق العربي تصبح الديمقراطية مناطة بتنفيذ مهام وطنية، منها بناء الاقتصاد الوطني وحسم قضايا الهوية الوطنية والقومية والمجتمع المدني وشرعية الدولة...الخ، وليس مجرد آلية لإصلاح الحكم.

تلك هي اذن ازمة الشرعية في الدولة العربية التي لا استقرار للديمقراطية فيها قبل حلها، ذلك ان الفرد قد يقبل بأن يطيع السلطات، وبأن يتبع مطالب النظام القائم لأسباب مختلفة، غير ان الدعم الأقوى ديمومة لن يتأتى الا عن اقتناع ذلك الفرد بأن قبوله بالسلطة وطاعته لها وتنفيذه لمتطلباتها أمور محقة ومقنعة، فالشرعية تقوم بالذات على قيام المواطن بأمور تتوقعها السلطة منه، من دون أن يشعر بالاضطرار ومن دون أن يكون محكوما بالخوف أوالرهبة، فالشرعية هي على الأرجح ذلك المسلك الطبيعي المتوافق مع وجود الدولة ومع أسباب استمرارها وشروط بقائها، وهو مسلك طبيعي بمعنى انه قابل للتبرير، في ذهن المواطن، من دون تدخل الغير.

ولعل هذه الأهمية التي يحظى مفهوم الشرعية باعتبارها اساس وجود الدولة وسندها الطبيعي الضامن لاستمرارها وبقائها، هو ما أدى الى:

"إجماع الادبيات التنظيرية لمسألة الانتقال الديمقراطي على شرطية الدولة الشرعية التي لا

مجال لنجاح الديمقراطية الا بحضورها والفصل المسبق فيها"

4- شرطية الدولة: المفهوم المتدارك ضمن أدبيات الانتقال الديمقراطي:

قد يتم تبني "المقاربة الديمقراطية عربيا باعتبارها المقاربة التي من شأنها حل مشكلة الصراع الاجتماعي، القبلي، الهوياتي وكآلية مؤسساتية لتسوية الصراعات وإدارة النزاعات، والوصفة التي من شأنها القضاء على الاستبداد وتسلط النطمة السياسية، وحل الأزمات الاقتصادية/الاجتماعية وأداة النمو والتنمية، فقد تطرح لمعالجة كافة القضايا والمشاكل عربيا، إلا القضية الحقيقية وهي مشكلة الدولة أي معالجة معضلة غياب دولة المؤسسات وحضور الدولة/السلطة، إلاأن هذه المقاربة قد اثبتت في كل مرة فشلها في حل هذه المشاكل والأزمات، كونها قضايا مزيفة تبتعد عن القضية الحقيقية التي يثيرها واقع المجتمعات العربية وهو غياب الدولة الحقة كشرط مسبق لضمان نجاح تبني المسار الديمقراطي.

إن الطرف الأساسي في مسيرة يحتمل أن تكون ديمقراطية هو الدولة، أكثر منه الفرد، او المجتمع أو الأمة أو الطبقة أو السوق ذلك أنها تسبق كل هذه العوامل، إذ لايزال منطق السياسة ممالئا للدولة.xv

إذ تواجه قضية الانتقال الى نظم حكم ديمقراطية في الدول العربية عقبات كبيرة وكثيرة، وجدير بالتوضيح أن عقبات التحول نحو الديمقراطية ليست كلها من نوع واحد، فقد تتباين في مستوياتها من دولة عربية إلىأخرى، إلاأنها تشترك جميعا في عقبة الفشل في التأسيس للدولة.

ان مسألة الانتقال من نظام حكم استبدادي الى نظام حكم ديمقراطي تعددي ليبرالي عربيا، تطرح مشاكل ضخمة، لا سيما حين يجري التصدي لهذا الانتقال في ظروف اجتماعية واقتصادية صعبة ومما يجعل المسالة الديمقراطية في الحالة العربية معقدة على وجه الخصوص وجود مجموعة من المعضلات البنيوية الخاصة بالتنظيم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي وهو الوضع الذي تفاقم بفعل ظغوط الانقسامات العرقية والعصبية والطائفية والدينية المكتسبة في هذه المجتمعات، لذلك فإن الحديث أو النقاش حول الديمقراطية عربيا لابد أن يبحث أولا في البعد البنيوي –الدولة- لهذا المفهوم والذي لا يزال غائبا في صورته الفعلية والحقيقية في المجال السياسي العربي

فمعظم النقاشات حول الديمقراطية بوصفها نظاما للحكم تؤكد على افتراض أن الدولة ليست موضوعا للجدل، وهو الافتراض الذي أكدته تجارب الانتقال في جنوب وشرق اوربا وفي امريكا اللاتينية وجنوب شرق آسيا.

اذ ليس من المصادفة أن مرحلة الثورات الديمقراطية في المجتمعات الغربية هي مرحلة الثورات الوطنية، حيث ارتبطت "الفكرة الديمقراطي" على الأقل تاريخيا بفكرة "الدولة الوطنية" وكان الخطر أن يتحول ذلك نظريا الى شرط للديمقراطية بمعنى أن يصبح انفصال الدولة واقامة التجانس على مستوى الهوية شرطا لتنفيذ الديمقراطية، وقد تم تأكيد هذا الافتراض فعلا مرة أخرى، حيث كانت هذه هي الحال في الموجات الديمقراطية الأخيرة في جنوب أوربا وشرق آسيا ودول امريكا اللاتينية، حيث أدت هذه الأخيرةإلى انفصال كيانات سياسية تبحث عن تجانس على مستوى الهوية، أو عن هوية وطنية غالبة على الأقل، كشرط لتأسيس الحكم الديمقراطي.xvi

وذلك خلافا للحالة العربية، أين لاتزال المجتمعات فيها تعيش حالة من التعدد الهوياتي ذلك ان نموذج الدولة فيها بقي عاجزا عن تكريس مفهوم للمواطنة وعن بناء دولة لجميع المواطنين، وأكثر من ذلك فإن هذا النموذج من الدولة قد عمل على تأجيج النزعات الاثنية والهوياتية التي وجد فيها سندا لبقائه واستمراره، حيث أن العائق الحقيقي أمام تحقيق الديمقراطية في المجال السياسي العربي ليس الثقافة أو الدين أو خصوصية المجتمع وإنما نموذج الدولة/السلطة القائم نفسه الذي يختصر حالة التسلط السياسي، والتفكك الاجتماعي، غياب قاعدة اقتصادية، وضعف هذا النمط من الدولة على المستوى الدولي.

ويكشف عدم التنصيص على وجود علاقة بين غياب الديمقراطية وهوية الدولة في المجال السياسي العربي، عن قناعة مفادها أن مسألة الدولة صارت محسومة، ولا اعتراض على شرعية وجودها، وهي قناعة زائفة ومصطنعة، لأن الذي لايزال يحدث داخل الدولة في المجال السياسي العربي من تجاذبات وصراعات سياسية ومذهبية وطائفية وقبلية يوحي لنا بأن مسألة الدولة لم تحسم بعد، ومن الجائز القول بأن غياب الديمقراطية يرتبط ارتباطا وثيقا بعدم الحسم في هذه المسألة، أكثر من ارتباطه بشخص الحاكم او بغياب القوانين الضامنة لحقوق الإنسان، او بتخلف الثقافة العربية او الإسلامية، كما سبق وان تم الترويج له على نطاق واسع في عديد الأدبيات النظرية، وعلينا حينئذ النظر الى غياب الديمقراطية على أنه مسألة جزئية يجب أن تطرح في إطار مسألة كلية، وهي مسألة الدولة.xvii

وعادة ما يتم الانطلاق في بحث هذه المسألة من سؤال محوري من خلال اعتماد منهج المقارنة والذي يبحث في سبب انتقال دول أخرى الى الديمقراطية على غرار دول جنوب اوربا وشرقها وجنوب شرق آسيا ودول امريكا اللتينية، دون انتقالنا نحن العرب؟ وتفترض الاجابة ان هناك عاملا حاسما اذا توصل اي مجتمع اليه يصبح الانتقال ممكنا، وهو توافق القوى التي تنشد التغيير على نظام حكم بديل على قاعدة ديمقراطية، فبدون هذا التوافق لن تستطيع هذه القوى الضغط على النظام او التأثير فيه من أجل الانتقال الى الديمقراطية، وهذا لا يمكن ان يحدث دون حضور الوعاء العام الذي يكفل مشاركة جميع هذه القوى.

ويعني هذا انه مهما اختلفت المراحل او المداخل او الظروف فإن الانتقال لن يحدث دون تكوين تلك الكتلة التاريخية على قاعدة ديمقراطية، فمن الأهمية كيفية بناء كتلة تاريخية على قاعدة ديمقراطية في كل بلد عربي، اي القواسم المشتركة التي يجب التوصل إليها لتكوين هذه الكتلة التاريخية.

وتجدر الإشارة في هذا الإطار الى إن دراسات الانتقال إلى الديمقراطية المختصة في هذا الشأن، قد ظلت تدور حول إجراء الانتخابات، وذلك إسنادا إلى فهم جوزيف شومبيتر الذي يرتكز على الطابع الإجرائي للديمقراطية الكفيلة بتعزيز المشاركة في السلطة، وقد استمر هذا الطرح إلى غاية ظهور موجات الانتقال الديمقراطي التي شهدتها دول جنوب أوربا في منتصف السبعينات من القرن العشرين، وظهور دراسات لا تقف فقط عند مستوى الإجراءات، وإنما تهتم بالأسباب التي أدت إلى الدفع بإجراءات الانفتاح السياسي التي تبنتها بعض الأنظمة السياسية والتي تمكنت من اجتياز الحاجز أو المسافة الفاصلة بين أنظمة الحكم غير الديمقراطية، وأنظمة الحكم الديمقراطية.

وقد ساعدت كتابات أساتذة من أمثال **روبرت دال Robrt Dall**، **غليرمو اودونيل Odonnel Glirmo**، **وفيليب شميترChemitter Phillipe** وغيرهم في وضع الأسس الفكرية لهذا الاتجاه، الذي أثمر فرعا منفصلا من أفرع السياسة المقارنة، أطلق عليه اسم "الانتقال الديمقراطي" يهتم بالإجابة على الإشكالات التي تبحث في تفسيرات لأوضاع الدول التي شهدت انتقالا مكتملا للديمقراطية في مقابل الدول الأخرى التي لم تشهد ذلك الانتقال.

وقد نتج عن هذا الفرع الكثير من الدراسات في الجامعات ومراكز البحث الغربية، وقد انتهت معظم هذه الدراسات إلى تطوير جملة افتراضات نظرية preconditions theory للاشتراطات المسبقة للتحول الديمقراطي.

وتجدر الإشارة بداية إلى انه لايوجد تصنيف واحد متفق عليه على مستوى الدراسات التنظيرية لكل المداخل التي أفرزتها تجارب الانتقال الناجحة في دول جنوب أوربا وشرقها، وجنوب شرق آسيا وأمريكا اللاتينية وإفريقيا في العقود القليلة الماضية، فهذه الدراسات قد انتهت الى تقديم قائمة طويلة من الأسباب التي تفسر ظاهرة الانتقال إلى الديمقراطية في الحالات التي تعرضت لها، ومن ابرز هذه العوامل:xviii

أزمة شرعية النظام السياسي القائم، البعد الاقتصادي، الطبيعة التسلطية للنظام، طبيعة الفاعلين الأساسيين قبل عملية التحول وفي إثنائها، دور

النخب والقيادات السياسية، مدى قوة لفئة الحاكمة او تماسكها، حجم التعبئة الشعبية في الشارع، موقف منظمات المجتمع المدني من النظام، مدى دعم المؤسسات العسكرية والأمنية للنظام القديم، مواقف القوى الدولية التي ساندت لعقود طويلة نظم الاستبداد، الإرث الاستعماري والتاريخي للدولة، آليات الانتقال ذاته وطرقه.

إلا أن ما تشترك في تأكيده هذه الدراسات بخصوص كافة تجارب الانتقال الناجحة في هذه المجالات –رغم تعدد وتنوع مبرراتها والعوامل المؤدية إليها- هو الفصل المسبق في مسألة الدولة باعتبارها الوعاء العام الذي استطاع أن يحتوي كافة أطراف اللعبة السياسية.

عند إسقاط هذه التجارب على نموذج الدولة في الحالة العربية فإن ما يمكن ملاحظته هو انه قد تشترك معها في عديد العوامل والمبررات المؤدية إلى التحول الديمقراطي، إلا أن الاستثناء والفارق الذي تستفرد به الحالة العربية هو ما يتعلق بوضع الدولة ضمن هذا المجال السياسي.

تحدد نظرية الانتقال الى الديمقراطية العوامل العامة لنشوء الديمقراطية والتي يعتبر غيابها عوامل إعاقة للديمقراطية، وتختصر عوامل الإعاقة هذه مسألة غياب الدولة وتحدد تفاصيلها في:

الاقتصاد الريعي، ضعف الطبقة الوسطى، ضعف الثقافة الديمقراطية، حضور البنية القبلية والعشائرية ومنع نشوء مواطن فرد ومجتمع تعاقدي، وهي العوامل التي تعتبر بمثابة السندات الضامنة لاستمرار الدولة العربية وبقائها ضمن المجال السياسي العربي.

ويؤكد الاساتذة المنظرين لأدبيات الانتقال الديمقراطي على غرار **خوان لينز Juan Linz** و**الفريد ستيفان Alfred Stephan** على المفهوم الذي لم يحضى بكبير اهتمام ضمن هذه الادبيات في جيلها الاول اي ضمن الاعمال النظرية التي اشتغلت على تفسير الموجة الثالثة، وهو المفهوم المتمثل في الدولة باعتبارها الشرطية التي تقتضي أولا الفصل المسبق في مسألة الهوية، ويرجع السبب حسبهما إلى كون تجارب الانتقال التي شهدتها أوربا الجنوبية وأمريكا اللاتينية لم تطرح فيها هذه الإشكالية، كما لم تطرح فيها إشكاليات المواطنة والانسجام الاجتماعي بنفس الحدة التي طرحت بها في المجال السياسي العربي، أي أن النجاح في الانتقال إلى الديمقراطية في الحالة العربية مكفول بتفكيك السندات التي تعول عليها الدولة في بقائها واستمرارها وخاصة ما يتعلق بسندها الاجتماعي واستثمارها في الطبيعة التعددية لمجتمعاتها.

فالانتقال إلى الديمقراطية يقتضي حدوث إجماع على نمط جديد من الشرعية يكون الضامن لعدم العودة الى النظام التسلطي، ففي العديد من الدول ترتبط أزمة الأنظمة غير الديمقراطية بمدى عمق الاختلاف حول مسألة الهوية السياسية، أي السؤال حول ما الذي يشكل المجتمع السياسي والجماعة السياسية لذلك فالاختلاف داخل الدولة وبشكل أخص داخل الجماعة السياسية وحول قضية المواطنة هو ما يطرح إشكالية الدولتية أو أسبقية وأولوية الدولة.xix

ويسعى خوان لينز **Juan Linz** في هذا السياق إلى الاجابة عن ثلاث أسئلة أساسية:

- لماذا يعتبر وجود الدولة شرط مسبق للديمقراطية ؟
- لماذا تختلف السياقات المفاهيمية والتاريخية لبناء الدولة وبناء الأمة؟
- متى تدخل الدولة الأمة في حالة توافق أو تنازع مع الديمقراطية، وماهي طرق تجاوز حالات التناقض والصراع؟

وينطلق في الإجابة من التأكيد والتركيز على مضمون الدولة في مقابل مضمون الديمقراطية، من خلال المقارنة بينهما، بحيث أن الديمقراطية هي شكل لحكم الدولة -مجرد نمط أو طريقة- لذلك فبدون الدولة لا توجد إمكانية لقيام ديمقراطية، وهي الشرطية التي اصبحت بمثابة الافتراض المثبت نظريا وواقعيا.xx

وهكذا تتدارك أدبيات الانتقال الديمقراطي الشرط الموضوعي المطلوب لنجاح عملية الانتقال الى الديمقراطية، من خلال تأكيدها على ضرورة توفر مفهوم الوحدة الوطنية، والتوافق العام الذي لا يمكن أن يتأتى الا في ظل تحقق الإجماع على شرعية الاطار العام اي الدولة.

فإذا كان الإشكال متعلقا بكيان الدولة ذاته: شرعيتها، استقرارها، استمرارها، فلا شك في أن مسألة التحول الديمقراطي هنا تصبح غير متاحة، لأن الإطار العام الذي تدور فيه محل اشكال، وهذا ما يبرر تحول الديمقراطية الى آلية لتفكيك نموذج الدولة العربية.

ولذلك تتشابك هذه المسائل مع قضايا نظرية الدولة والدولة القطرية العربية وطبيعتها التي تتجلى في عدم اكتمال مؤسسة الدولة وبنيتها، وشرعيتها، وهويتها وترتبط كلها بعدم اكتمال عملية بناء الأمة.

وهكذا أجمعت أدبيات الانتقال الديمقراطي على شرط أولي للديمقراطية وهو شرط الدولة، أي ضرورة الحسم المسبق في مسألة الهوية الوطنية، وفي جوهر الجماعة السياسية التي ينتمي إليها الجميع.

وفي الحالة العربية تزداد هذه الضرورة باعتبار أن مختلف تجارب التحول والانتقال الديمقراطي، أثارت إمكانيات انهيار الدولة بكاملها، كما أن الثورات التي هزت غالبية الدول المشكلة للمجال السياسي العربي اعادت فتح المجال النظري لطرح الإشكالات المتعلقة ببناء الدولة وليس إصلاح طرق وأشكال الحكم.

ذلك أنه حتى في تاريخ نشوء الديمقراطية السابقة، أي في حالاتها التاريخية الكلاسيكية، لم تتطور الشروط اللازمة لعملية نشوئها على نحو مستقل عن فعل الإرادة السياسية، فقد اضطلعت الدولة في حالات عديدة بعملية بناء الأمة والمواطنة، أو على الأقل ساهمت مساهمة فعالة فيها، وبخاصة في غياب عملية تطور موضوعية لمفاهيم اقتصاد السوق، الطبقة الوسطى، البرجوازية، المجتمع المدني إذ لطالما كان للدولة الدور المحوري في الاضطلاع بهذه الأدوار.[xxi]

ومن ثم فإن أي نقاش حول عتبات للانتقال أو التحول إلى الديمقراطية في الحالة العربية، لا يجب أن يتجاوز واقع أن الدولة ضمن هذا المجال السياسي هي أقوى طرف لقيادة عملية الإصلاح أو التحول، وهكذا يجب التأسيس لمفهوم الجماعة السياسية ذات الهوية الوطنية، كما يجب عدم تحييد دور الدولة في المراحل الانتقالية، أي يجب التفاوض مع الأنظمة القائمة على قيادة إصلاحات جادة لا تقصي أي أحد من أطراف اللعبة السياسية.[xxii]

يبقى ان نؤكد في الأخير على أن اي مسعى للتحول نحو الديمقراطية في المجال السياسي العربي لابد ان ينطلق اولا من ضرورة الفصل في مسألة شرعية الدولة العربية، وهي المسألة التي تقتضي قدرة من هذه الأخيرة على استيعاب ثوابت مجتمعاتها، وهي الثوابت التي يتأكد من خلالها حضور مفهوم الدولة كشرطية أساسية وذات الأولوية الكبرى في المسار الطبيعي للديمقراطية، وهو ما يستلزم أن يصبح الشعب مصدرا لكل السلطات وهو ما من شأنه الحيلولة دون احتكار للسلطة أو أو النفوذ أو الثروة العامة،وأن يترسخ مفهوما للمواطنة الكاملة، والتي تصبح البديل عن التعددية القبلية والطائفية والقبلية القائمة في المجتمعات العربية، والضامن لاندماج كافة فئات المجتمع وذلك على اعتبارها مصدر الحقوق ومناط الواجبات، والتأسيس لمصدر جديد لشرعية الدولة يكون أساسا للتعاقد المجتمعي المتجددوالذي يجسده دستور ديمقراطي ملزم لكل المواطنين ويكون الاحتكام لشرعيته دون سواه وهو ما من شأنه التأسيس لمصدر جديد لشرعية الدولة هي الشرعية الدستورية.

الخاتمة:

يبقى أن نؤكد في الأخير أنه لا يمكن للدولة ضمن المجال السياسي العربي بأن تصف نفسها بأنها دولة ديمقراطية دون الالتزام بداية بمقومات الحكم الديمقراطي، وهي المقومات المتعلقة أساسا بالفصل في "مسألة شرعية الدولة" أولا، فالتدقيق في قراءة تجارب الحكم في كافة الدول الديمقراطية على اختلاف قاراتها وحضاراتها، تؤكد على أنها جميعا تشترك في مقومات عامة، وهي المقومات القادرة على استيعاب ثوابت المجتمعات التي اتخذت من الديمقراطية منهجا ونظاماللحكم.

وعلى ضوء هذا فإنه من الواجب أن نؤكد هنا أن المهام الوطنية التي تناط بالديمقراطية عربيا على غرار الحسم في مسألة الهوية، وبناء الاقتصاد الوطني، والتأسيس لشرعية النظام السياسي وكذا شرعية الدول في حد ذاتها، يجب أن تحول إلى مهام مناطة بالدولة، ذلك أن

الديمقراطية لا يمكنها ان تكون سوى آلية لحكم الدولة ومن غير الممكن تحميلها لمسؤولية قضايا بحجم قضية الهوية الوطنية والقومية وللقضية الاقتصادية والاجتماعية، إذلا ضمانة لتطبيق الديمقراطية عربيا بدون أهمية الدولة، أو قدرة الدولة أو ضرورة الدولة الشرعية.

قائمة المراجع:

الكتب:

1- أحمد عوض الرحمون وآخرون، **الدولة الوطنية المعاصرة: أزمة الاندماج والتفكيك**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008.

2- العربي صديقي، **البحث عن ديمقراطية عربية: الخطاب والخطاب المقابل**، ترجمة: محمد الخولي وعمر الأيوبي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007.

3- السعيد ملاح، **التحول الديمقراطي كمدخل للإنفتاح السياسي في العالم العربي**، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة محمد خيضر بسكرة، 2013-2014.

4- السيد ولد أباه، **الثورات العربية الجديدة: المسار والمصير: يوميات من مشهد متواصل**، جداول للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2011.

5- آرنتليبهارت، الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد، ترجمة حسني زينه، الفرات للنشر والتوزيع، بغداد، 2006.

6- سعيد بن سعيد العلوي والسيد ولد أباه، **عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي**، دار الفكر، دمشق، 2006.

7- عزمي بشارة، **في الثورة والقابلية للثورة**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2012.

8- عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2014

9- غسان سلامة، **نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2011.

10- علي خليفة الكواري وآخرون، **لماذا انتقل الاخرون الى الديمقراطية وتأخر العرب؟ دراسة مقارنة لدول عربية مع دول أخرى**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009.

11- غسان سلامة وآخرون، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي/الإسلامي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2000.

12-محمد جابر الأنصاري، **العرب والسياسة اين الخلل، جذر العطل العميق**، دار الساقي، بيروت، 1998

- المراجع باللغة الأجنبية:

[1]- *Ilan peleg,**Democratizing the hegernonic state : political transformation in the age of identity**, cambridge, cambridge university press, USA, 2007 .*

[2]- *Juan linz and Alfred stepen, **problems of democratic transitions and consolidation in southern Europe, south America and post communist Europe,** USA, johns Hopkins university press, 1996.*

---

[i]- العربي صديقي، **البحث عن ديمقراطية عربية: الخطاب والخطاب المقابل**، ترجمة: محمد الخولي وعمر الأيوبي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007، ص23

[ii]- غسان سلامة، **نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2011، ص31

[iii]- غسان سلامة، **نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية**، المرجع سابق، ص 30

[iv]-محمد جابر الأنصاري، **العرب والسياسة اين الخلل، جذر العطل العميق**، دار الساقي، بيروت، 1998، ط1، ص167

2- غسان سلامة وآخرون، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي/الإسلامي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2000، ص53

[vi]- سعيد بن سعيد العلوي والسيد ولد أباه، **عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي**، دار الفكر، دمشق، 2006، ط1، ص190

[vii]- سعيد بن سعيد والسيد ولد أباه، **عوائق التحول الديمقراطي**، مرجع سابق، ص192.

[viii]- آرنت ليبهارت، الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد، ترجمة حسني زينه، الفرات للنشر والتوزيع، بغداد، 2006، ط1، ص11 ص37

[ix]- *Ilan peleg,**Democratizing the hegernonic state : political transformation in the age of identity**,*

cambridge, cambridge university press, USA, 2007 ,p63

[x]- غسان سلامة وآخرون، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين**، مرجع سابق، ص54 ص.55

[xi]- علي خليفة الكواري وآخرون، **لماذا انتقل الاخرون الى الديمقراطية وتأخر العرب؟ دراسة مقارنة لدول عربية مع دول أخرى**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009، ص273

[xii]- السعيد ملاح، **التحول الديمقراطي كمدخل للإنفتاح السياسي في العالم العربي**، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة محمد خيضر بسكرة، 2013-2014، ص177

[xiii]- السيد ولد اباه، **الثورات العربية الجديدة: المسار والمصير: يوميات من مشهد متواصل**، جداول للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2011، ص62

[xiv]- سهيل الحبيب، **المفاهيم إيديولوجية في مجرى حراك الثورات العربية: مقدمات في استئناف المشروع النقدي للإيديولوجيات العربية**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2014، ص159

[xv]- غسان سلامة وآخرون، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين**، مرجع سابق، ص22

[xvi]- عزمي بشارة، **في الثورة والقابلية للثورة**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2012، ص78

[xvii]- أحمد عوض الرحمون وآخرون، **الدولة الوطنية المعاصرة: أزمة الاندماج والتفكيك**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008، ص95

[xviii]- علي خليفة الكواري وآخرون، **لماذا انتقل الآخرون الى الديمقراطية وتأخر العرب**، مرجع سابق، ص35

[xix]- *Juan linz and Alfred stepen,* ***problems of democratic transitions and consolidation in southern Europe, south America and post communist Europe,*** *USA, johns Hopkins university press, 1996, p13*

[xx]- *Juan linz and Alfred stepen,* ***problems of democratic transitions****, op cit, p17*

[xxi]- عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2014، ص263

[xxii]- السعيد ملاح، **التحول الديمقرراطيكمذخل للانفتاح السياسي في العالم العربي**، مرجع سابق الذكر، ص164

أزمة الثقافة في عصر الحداثة : لما تغدو الثقافة سلعة

الباحث :كحال أبو بكر
إشراف الأستاذ: أ.د . سواريت بن عمر
جامعة وهران2 محمد بن احمد

مقدمة

شغلت ثقافة عصر الحداثة حيزا كبيرا من اهتمامات فلاسفة المدرسة النقدية ، حيث أخذت نصيبها من النقد ، و هذا ضمن مشروعهم الضخم في نقد الحداثة الغربية ، و لقد اتفق جل المنظرون في هذه المدرسة على زيف هذه الثقافة و إفلاسها و تدهورها، و لقد حاولوا الكشف عن أسباب هذا التدهور و هذا من خلال ربطه بمجموعة من الموضوعات، كالتكنولوجيا و السلطة و الاقتصاد و خاصة الإعلام، و التي تعمل على إنتاج هذه الثقافة لصالح النظام القائم ، و تعود الجذور التاريخية لهذا النقد إلى الأربعينيات من القرن الماضي ، و هذا بعد هجرة مفكري النظرية النقدية إلى الولايات المتحدة الأمريكية ، إذ تطرقوا للازمة التي لحقت بالثقافة الغربية .

ففيما تجلت هذه الأزمة ؟ و ما هي جملة الانتقادات التي وجهت لهذه الثقافة ؟ و ما هي العوامل والخلفيات التي تقف وراء هذا الانحطاط الثقافي في الحداثة الغربية ؟

1_ الثقافة المصنعة أو تصنيع الثقافة. :

لقد كانت البداية للنقد الحداثي مع تيودور ادورنو (theodor adorno) ، حيث ادخل مصطلح جديد في علم الاجتماع النقدي و هو تصنيع الثقافة ، و هذا ضمن مقال له صناعة الثقافة : التنوير كخداع للجماهير ، حيث اعتبر بان ثقافة الحداثة هي أشبه بمصنع يتم فيه إنتاج سلع ثقافية ، و هذا باستخدام التكنولوجيا المعاصرة و الترويج لها عن طريق وسائل الإعلام و الاتصال ، كالإذاعة و التلفزيون و المجلات و التي تكرس للرداءة و السلبية ، " فداخل الصناعة الثقافية لا يكون الفرد مجرد وهم بسبب تقنين وسائل الإنتاج ، و إنما لا يسمح له بالوجود إلا إذا تماهى كلية في العام "[1]، فالثقافة التي أنتجتها الحداثة و بمختلف مكوناتها الفنية و الأدبية و حتى المعرفية ، ما هي إلا منتوج مصنوع غير مادي ، يتم تصنيعه والترويج له من طرف النظام الإيديولوجي القائم ، والذي يعمل على إعادة إنتاجه كل مرة " فالحداثة التقنية لم تكتف بنزع المقومات الوجودية للفرد ، سواء تعلق الأمر بحريته أو برغباته أو ميولاته الجسدية فقط ، بل إنها توظف هذه التعبيرات كي ينسلخ أكثر عن ذاته و يرتمي كلية في الاقتصاد الثقافي ذي الامتداد الجماهيري"[2] ، كما تلعب وسائل الإعلام دورا بارزا في التشهير لهذه الثقافة الرديئة و هذا عن طريق الإعلانات " فانتصار الإعلانات في صناعة الثقافة ، يرجع إلى أن المستهلكين يشعرون بأنهم مكرهون على شراء و استعمال منتجات ما "[3] ، فالثقافة لم تكن كما كانت في السابق ، أي مستقلة عن النظام و السلطة ، بل انصهرت و تماهت كلية فيه ، لأنها أصبحت و كما يقول ادورنو : ترضع من البنية الاقتصادية، فغدت بذلك ثقافة جماهيرية وأصبح أفراد المجتمع عاجزين أمامها، فالثقافة أصبحت سلعة يروج لها عن طريق الأفلام والمسلسلات و المجلات و البرامج الإذاعية ، و الهدف من هذه السلع الثقافية أو الثقافة المصنعة هو الدفع بالمجتمع نحو السلبية ، وهذا عن طريق جعله يستهلك سلعا زائفة .

فالصناعة الثقافية تكمن خطورتها في إنها تولد في رغبات الناس حاجات نفسية لا يستطيع الأفراد إشباعها ، إلا من خلال السلع التي ينتجها النظام الرأسمالي ، و هذه الاحتياجات وهمية و زائفة ، يرى الأفراد بأنها ضرورية ، و هذا في مقابل الاحتياجات النفسية الحقيقة التي تتمثل في السعادة و الحرية والمساواة و العدالة ...الخ ، فالثقافة المصنعة في نظر تيودور ادورنو (theodor adorno) ، وماكس هوركهايمر (Max horkheimer) تعد ابرز مثال عن التراجع الذي أصاب العقل ، فلقد أصبحت الثقافة في عصر الحداثة مثل سائر الصناعات المادية الأخرى ، و تخضع لتقنيات غير مرئية يقوم النظام الرأسمالي بإنتاجها عن طريق التكنولوجيا المعاصرة .

" و لقد أبدى هوركهايمر و ادورنو أسفهما على عالم التجارة القديم و الذي كان النشاط الاقتصادي فيه يقوم على الحساب و التوقع ، أي على النشاط العقلي و ليس على السيطرة على الآخرين "[4] ، فالرأسمالية ساهمت في تدهور الإنتاج الثقافي للشعوب باستخدام وسائل الدعاية ، خدمة للغرض التجاري ، و دخلت الثقافة مرحلة التبضيع ، وهذا ما دفع المنظرين النقديين إلى تسليط الضوء على الأفلام و القنوات التلفزيونية و الإذاعية و الصحف ، و التي عملت على تكريس هذا اليوم القائم على أن الحياة السعيدة إنما توجد في السلعة فقط ، فما تقدمه وسائل الميديا ، هو عبارة عن أعمال رديئة هدفها أو الغاية منها الهاء الناس ، فمن خلال هذه الثقافة المزيفة ، يستطيع أرباب الشركات الاحتكارية تحقيق الربح ، فبعدما كان التسليع يشمل الملكية المادية ، امتد الآن و أصبح يشمل حتى الملكية الغير مادية ، بمعنى الثقافية ، أي تلك الممتلكات التي كان يصعب الاتجار بها في السابق .

و لقد وجد التحليل النقدي لازمة الثقافة في الفن امتحانه الحقيقي ، حيث " أضاع الأثر الفني المنتج قيمته كموضوع ثقافي لصالح قيمته كواقع قابل للعرض "[5] ، فالانحطاط الثقافي و على جميع المستويات ، ما هو الا انعكاس لبربرية همجية تعمل في الحضارة الغربية و تكرس لمبدأ الهيمنة و السيطرة ، و يفضل ادورنو اختفاء الفن من الساحة الثقافية على أن يكون أداتا في يد السلطة " ففن الحداثة في العالم الغربي هو فن ممزق لمجتمع ممزق "[6] على حد تعبيره ، كما رفض ادورنو الفكرة الماركسية التي ترى بان الفن لابد أن يكون انعكاسا للعالم ، بحيث اعتبر انه كلما تباعد الفن عن واقعه ، كلما اكتسب دلالة وقوة خاصة ، و الأمر نفسه ينطبق على مجال الأدب، فالقصيدة الشعرية لا تكمن شعريتها في مدى محاكاتها للواقع ، وإنما في الابتعاد عنه ، فادورنو يرى بان العمل الفني يعمل على تحرير الفرد من السيطرة والهيمنة ، فبالنسبة له " فالخلاص لا يتمثل إلا بالفن، رغم أن الفن ذاته مهدد بالموت بفعل الصناعة الثقافية و إمكانية السقوط في التشيؤ "[7] ، فلقد كان الفن في العصور و الأنظمة القديمة هو البعد الوحيد الذي يستطيع الفرد من خلاله تجاوز القمع والاستبداد الذي يهدد كيانه ، و هو بمثابة أداة تحرير وانعتاق من الواقع " و لكن الليبرالية و الرأسمالية زيفت الفن و أبعدته عن أصالته و هذا من خلال إدخاله في ماكنة الإعلام و النفعية و الاستثمار والاستهلاك ، الذي اخذ به الفن القيمة التجارية المادية ، مكان القيمة الجمالية "[8] ، و هكذا يكون العمل الفني قد خضع لمنطق السوق و قانون العرض و الطلب و ابتعد عن الخصوصية و الذوقية التي كانت تلازمه ، و افرغ من محتواه الإبداعي و الخيالي، الرافض للواقع و انتقاد ما هو سائد ، و يبرز ادورنو أمثلة للفن و الثقافة الراقية التي ظهرت بين الحرب العالمية الأولى و الثانية ، كأدب كافكا و بريشت وموسيقى فاغنر و سترافنسكي و البان برغ بيكت ، وجيمس جويس و مالارميه .

2_ ثقافة ذات بعد واحد:

يرى ماركيوز(Herbert marcuse) في تحليله لثقافة الحداثة ، بأنها ثقافة ذات بعد واحد ، و ينتجها النظام القائم بغية الحفاظ على الأوضاع السائدة في المجتمع عن طريق وسائل الإعلام التي أصبحت

تستخدم في الهيمنة و السيطرة على فكر الأفراد و هذا من خلال دمج الواقع الثقافي بالواقع الاجتماعي ، مما أدى إلى محو الثقافة الراقية ذات البعد المعارض " و يشير ماركيوز إلى أن تصفية الثقافة الثنائية البعد لا يتم الآن عن طريق إنكار أو رفض القيم الثقافية ذاتها ، و إنما من خلال احتواء تلك الثقافة و دمجها بالنظام القائم ، و عندما تتوحد الثقافة الراقية مع الثقافة المادية للمجتمع ، فإنها تفقد من خلال هذا التحول القدر الأكبر من حقيقتها و جوهرها "[9] ، فالثقافة كانت و منذ القدم لا تتوحد مع الواقع ، أما اليوم فتوحدت معه و تم القضاء على الثقافة المعارضة أو المضادة ، و غزا البعد الواحد عالم الثقافة ، تلك الثقافة التي كانت تستعصي إن تتطابق مع عالم الواقع " أما اليوم فان الثقافة قد توحدت معه و اختفت العناصر المعارضة و المغتربة و المتعالية التي كانت تشكل الثقافة الراقية البعد الآخر أو البعد النافي للعالم "[10] ، و التي كانت تمثل قوة الاحتجاج ضد القمع و سيطرة الأنظمة و المؤسسات الاجتماعية و الدينية و الاقتصادية .

ويوضح ماركيوز في كتابه الإنسان ذو البعد الواحد بان العمل الثقافي و مهما كان نوعه في المجتمعات الرأسمالية الحديثة ، له غرض سياسي ، هدفه تقويض قوى المعارضة ، و للكشف عن هذا القمع الثقافي ، استخدم ماركيوز المقولات الماركسية، " فرأى بان قوى الإنتاج خاصة التكنولوجيا قد تطورت ، ذلك التطور البالغ الذي جعل من علاقات الإنتاج أمرا زائدا ، فحدة العداء الطبقي التي كان كارل ماركس قد توقعها ، غابت إلى حد بعيد عن المجتمعات الرأسمالية المتقدمة ، لان عوامل مثل المكننة المتزايدة في مكان العمل ، كان لها اثر إخضاعي على العمال في الوقت الذي ولدت فيه مستويات رفيعة من الفائض و الوفرة ، و كلما ارتفعت مستويات الوفرة ، زادت إمكانية إخفاء الاستغلال وعدم المساواة ..... و بذلك يكون ماركيوز قد بين أن ماركس لم يكن يتوقع لاستهلاك السلع أن يلعب ما يلعبه الآن من دور مهم في إدماج الأفراد ضمن المنظومة الواسعة "[11] ، فالفرد في المجتمعات الصناعية لا يستطيع أن يعي نفسه إلا من خلال منتجات النظام الرأسمالي ، الذي يفرض سلعه على المجتمع من خلال توفير احتياجات كاذبة ، يعتقد الأفراد أنها ضرورية ، و حتى المنتجات الثقافية تسلعت هي الأخرى ، و غاب التفكير النقدي في المجتمع الصناعي ، فالأنظمة الرأسمالية الاحتكارية تعمل على تنميط الإنسان و هذا باستخدام التكنولوجيا المعاصرة ، التي لم تكتف بتحويل الأشياء خدمة للإنسان فقط ، بل أصبحت وسيلة للقمع والاضطهاد في مجتمع أحادي ، وبعدما كانت هذه التكنولوجيا وسيلة لسيطرة الإنسان على الطبيعة ، أصبحت الآن أداة لسيطرة الإنسان على أخيه الإنسان ، مما جعل ماركيوز ينظر للحداثة الغربية نظرة تشاؤمية و سوداوية ، بسبب هيمنة العقلانية العلمية و التقنية على العلاقات بين الأفراد في مجتمع صناعي غلبت عليه الآلة الإنتاجية ، و لتأكيد هذا الانحطاط الثقافي يقارن ماركيوز بين ثقافة الحداثة والثقافة في عصر الإقطاع ، حيث كانت القيم الثقافية متسامية عن الواقع و محملة بمثل أعلى وكل الأعمال الثقافية في فترة الإقطاع سواء فن أو أدب أو رسم ...الخ ، كانت ذات طابع احتجاجي ، منافية للنظام الإقطاعي و فاضحة له و داعية للثورة ضده ، أما ثقافة المجتمع الصناعي ، فقد فقدت هذه القيم ، و لم تعد تمثل البعد النافي لعالم الواقع ، بل توحدت معه و تدنت بذلك الثقافة الراقية إلى ثقافة جماهيرية.

و هكذا اكتسبت الأعمال الثقافية القيم التجارية وتخلت عن تلك القيم الكبرى المتسامية عن كل غرض مادي ، فالمجتمع الصناعي احتوى الثقافة المضادة لصالحه عن طريق تسليع الأعمال الثقافية ، و هذا ما يبدو جليا في العمل الفني، الذي فقد جوهره و ميزته الخاصة المتمثلة في انفصاله عن الواقع ، ومخالفته للنظام القائم .

3_ دور التقنية و الدعاية في تصنيع الثقافة:

لقد كان موقف يورغن هابرماس (Jurgen habermas) من مشروع الحداثة اخف حده من رواد المدرسة النقدية ، و هذا بحجة أنها مشروع لم يكتمل بعد ، إلا أن نظرته لثقافة الحداثة لم تكن مختلفة عن الجيل الأول لهذه المدرسة ، حيث اعتبر بان الثقافة في عصر الحداثة دخلت مرحلة التبضيع ، ، و أصبحت سلعة مثلها مثل السلع التجارية و هذا لأنها ارتبطت بالآلة الإنتاجية الاقتصادية ، و ظهرت عملية الإنتاج الجماهيري للكتب و المجلات الترفيهية الرخيصة الثمن ، كما عرف الأدب تدهورا حيث انتقل من مرحلته الكلاسيكية الإنسانية إلى مرحلة واقعية مباشرة ، و سبب هذا التراجع و التدهور في الثقافة يعود إلى وسائل الاتصال و الإعلام " حيث قام هابرماس برصد جينيا لوجي لطبيعة العلاقة بين الوعي الجمالي و وسائل الإعلام و الدعاية منذ نشوئها حتى الوقت الحاضر ن هذا الرصد تميز باستخدامه لمنهج فلسفي سوسيولوجي في بحثه "[12] ، و لقد خلص هابرماس في نهاية تحليله النقدي لمسار الدعاية في الغرب انطلاقا من القرن السابع عشر ، إلى أن الدعاية أصبحت تفرض معطياتها على الثقافة الغربية و تعمل على توجيه الرغبات الباطنية للإنسان ، ولقد استطاعت وسائل الميديا بكل أنواعها في تكوين ميدان سياسي جديد يعمل لصالح النظام القائم ضد الأفراد حيث تعمل على قمع الرأي المخالف ، " فالدعاية مبدأ لسيطرة البورجوازية على التفكير و وسيلة تسمح للدولة بممارسة سياستها و أهدافها ، فدور وسائل الإعلام هو جعل الفرد عديم القدرة على نقد مجتمعه الذي يعيش فيه "[13] ، و بالإضافة إلى الدعاية ، يرى هابرماس بان التقنية أثرت هي الأخرى على الوعي الغربي ، ففي كتابه الموسوم بالعلم والتقنية كايدولوجيا ، تطرق هابرماس إلى هذه المسالة و اعتبر بان التقنية عوض ان تساهم في رفاهية الأفراد ، أصبحت تسيطر عليهم ، و هذا من خلال غزوها لجميع الميادين الفكرية و الابداعية ، و هذا ما أكد عليه كذلك في السابق والتر بنيامين (Walter benjamin) ، حين اعتبر بان ظهور الآلات الناسخة أي الفوتوغراف ، قضى على الفن الراقي و حوله إلى كليشيهات لا حياة فيها و لا روح ، " فالأعمال التراثية في الفن ، كانت تحيط بها حالة من التفرد و التميز و التباعد و الديمومة ، و لكن الاستنساخ الآلي للرسم مثلا ، قضى على هذا التفرد ، و احل محل اللوحة الفريدة نسخا شعبية ، فحطم بذلك من هالة الفن المتوحد ، و أتاح للمشاهد أن يرى اللوحة حيث يشاء "[14]، فاستنساخ الأعمال الفنية يؤدي إلى اختفاء عنصر و شرط مهم في العمل الفني و هو الأصالة ، الذي قضى عليها الاستنساخ ، فأصبح الآن و في عصر التقنية ، بالإمكان الاستماع إلى أي موسيقى أو مشاهدة أي لوحة في العالم ، فالعمل المستنسخ يخرج من دائرة الفن ، لان العمل الفني و منذ القديم ، كان يتصف بالتفرد ، و لكن الآن أصبح متعددا ، وبذلك فقد الفن صفة السمو و الاستقلالية التي كانت من أهم صفات العمل الفني ، فالاختراعات في مجال الفنون و السينما و الإذاعة ، ساهمت في انحطاط العمل الفني و هذا نتيجة معاملته معاملة السلعة التجارية ، " فالفرد المعزول في هذا المجتمع الحديث يقع تحت رحمة السلطات الاجتماعية ، مثله مثل مشاهد السينما الذي تتلاعب به الصناعات الثقافية ، أما المسرح فهو يستدعي العقل ، في حين أن السينما تجري بارتفاع سريع لا يسمح بالتأمل ، كما ينطوي نشاط العقل بالنسبة لهوركهايمر على فهم العالم و ليس على حركته ، و السينما تلغي المسافات التي تخلقها الأعمال الكبرى في المسرح و في الموسيقى ، وهدفها إدماج الفرد في الجمهور "[15] ، و ما زاد في تدهوره أكثر فأكثر هو إخضاعه للعمل السياسي ، و لقد نبه في السابق مجموعة من الأدباء الفرنسيين مع مطلع القرن التاسع عشر للخطر الذي لحق بالعمل الفني ، حين حملوا شعار " الفن للفن " ، ونادوا بضرورة فصل الفن عن العقلانية العلمية والتقنية التي اتصف بها العصر ، و لقد امتدت هذه

الثورة في مجال الفن لتشمل فيما بعد الحركات الجمالية في بريطانيا ، و كانت دعوتهم إلى ضرورة عدم الحكم على العمل الفني بمعايير سياسية أو دينية أو تسخيره لأي غرض ، كما طالبوا بتجريد الأدب من كل منفعة أو غاية .

و لم تسلم حتى الخصوصيات الثقافية للمجتمعات المتخلفة هي الأخرى من بطش الإيديولوجية الغربية و خطر تكنولوجيا الإعلام و الاتصال ، و هذا ما أكد عليه الهندي "هومي بابا" في كتابه موقع الثقافة ، حيث اعتبر بان الهويات و الخصوصيات الثقافية لمجتمع ما أصبحت مهددة بالزوال في ظل النظام الدولي الجديد ، حيث اكتسحت العولمة جميع الميادين الاقتصادية و الثقافية ، و هو ما أشار إليه كذلك هابرماس في كتابه العلم و التقنية كايدولوجيا ، حيث اعتبر بان الخصوصيات الثقافية تفككت و أن هناك نظام استراتيجي خفي ، يقف وراء هذا الخطر الذي يهدد خصوصية الأفراد و المجتمعات ، فالمنظرين النقديين و في تحليلهم للمجتمع الحداثي ، خلصوا إلى أن هناك نمط جديد من الاستبداد ، و بان الإنسان الحداثي فقد القدرة على التفكير و سقط في التنميط ، فمفهوم صناعة الثقافة أو الثقافة المصنعة ، دليل على إفلاس المجتمع الحداثي ، و الذي أصبح يتوفر على طرق جديدة في الرقابة و يخضع لآليات لم يسبق أن تحكمت في مجتمع أو عصر ما ن فالتدهور و الرداءة التي لحقت بالأعمال الثقافية و سقوطها في منطق السلعنة في جميع المجالات ، دليل على أفول العقل النقدي ، و باختصار نستطيع القول بان الثقافة في عصر الحداثة ، تحولت من كونها جزءا من حل إلى جزء من مشكلة ،

" فجل فلاسفة فرانكفورت يرون في ثقافة الحداثة أداة للقمع و ليس للتسامي و بالتالي هي أداة تسخير"[16] ، فالأعمال الثقافية في القديم كانت تنبع من روح المجتمع و من عبقرية أفراده ، و كان المثقف سابق لعصره ، بل كانت النخبة أو الطليعة في المجتمع هي التي تقود و توجه الطبقة السياسية .

قائمة المصادر و المراجع :

1_ ماكس هوركهايمر ، تيودور ادورنو ، جدل التنوير ، ت جورج كتورة ، دار الكتاب الجديد ، ط1، 2006

2_محمد نور الدين افاية ، الحداثة و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ، افريقيا الشرق ، ط1، 1991

3_الان تورين ، نقد الحداثة ، ت انور مغيث، المجلس الاعلى للثقافة،د ط ، 1997

5 _بول لوران اسون ، مدرسة فرانكفورت ، ت سعاد حرب ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، ط1 ، 1990

6_علاء طاهر ، مدرسة فراكفورت ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، ط1 ، 1987

7 _ د.الزواوي بغورة ، ما بعد الحداثة و التنوير ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، ط1 ، 2009

8_د.محمود خليف خضير الحياني ، الهيرمينوطيقا النقدية مشروعية العقل التواصلي ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1 ، 2016

9_د.حسن محمد حسن ، النظرية النقدية عند هاربرت ماركيوز ، دار التنوير للطباعة و النشر ، بيروت ، ط1 ، 1993

10_الن هاو ، النظرية النقدية ، ت ثائر ديب ، المركز القومي للترجمة ، ط1 ، 2010

11_عمر مهيبل ، اشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة ، المركز الثقافي العربي ، ط1 ، 2005

12_تيري ايجلتون، الماركسية و النقد الادبي ، ت جابر عصفور ، منشورات عيون المقالات ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط2 ،1986

---

[1] - ماكس هوركهايمر ، تيودور ادورنو ، جدل التنوير ، ت جورج كتورة ، دار الكتاب الجديد ، ط1 ، 2006 ، ص 63

[2] - محمد نور الدين افاية ، الحداثة و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، إفريقيا الشرق، ط1991،1،ص39

[3] - توم بوتومور ، مدرسة فرانكفورت ، ت سعد هجرس ، دار اويا ، بيروت ، لبنان ، ص94

[4] - الان تورين ، نقد الحداثة ، ت انور مغيث ، المجلس الاعلى للثقافة ، 1997 ، ص 230

[5] - بول لوران اسون ، مدرسة فرانكفورت ، ت سعاد حرب ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر ، بيروت ، ط1، 1990 ، ص 127

[6] - علاء طاهر ، مدرسة فراكفورت ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، ط1 ، 1987 ، ص 72

- د . الزواوي بغورة ، ما بعد الحداثة و التنوير ، دار الطليعة
[7]للطباعة و النشر ، بيروت ، ط1 ، 2009 ، ص 210
- محمد خليف خضير الحياني ، الهيرمينوطيقا النقدية ،
[8]منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1 ، 2016 ، ص 129
- حسن محمد حسن ، النظرية النقدية عند هاربرت ماركيوز،
دار التنوير للطباعة و النشر ، بيروت ، ط1 ، 1993 ، ص 192
[9]

[10] - حسن محمد حسن ، مرجع سابق ، ص 192
- الن هاو ، النظرية النقدية ، ت ثائر ديب ، المركز القومي
[11]للترجمة ، ط1 ، 2010 ، ص 62
- عمر مهيبل ، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية
[12]المعاصرة ، المركز الثقافي العربي ، ط1 ، 2005 ، ص 332
[13] - عمر مهيبل ، مرجع سابق ، ص 41
تيري ايجلتون ،ماركسية و نقد ادبي،ت جابر
عصفور،منشورات عيون المقالات ،دار بيضاء
[14]،المغرب،ط1986،2،ص 63
- الان تورين ، نقد الحداثة ، ت انور مغيث ، مصدر سابق ،
[15]ص 230
[16]- الان تورين ، نقد الحداثة ، مصدر سابق ، ص 230

الإعلام وإدارة الأزمات

الباحثة :بداني أمينة نزيهة
د. بلحضري بلوفة
جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر.

مقدمة:

يعد الإعلام من بين أكثر الوسائل اهتماما وقوة في معالجة الأزمات أيا كان نوع تلك الأزمات، سياسية، اقتصادية أو اجتماعية وهلم جرا مما ينتج عن التفاعل والحراك السياسي والاجتماعي. حيث أضحت الأوعية الإعلامية تلعب دورا مؤثرا في إدارة الأزمة وتوجيه الرأي العام المتطلع بشغف إلى معرفة حقائق عن مجريات الأزمة، وذلك من خلال تناولها لأحداثها والبحث في أسبابها وآفاق تطورها ومآلاتها. ولكن لا زالت إشكالية مدى التأثير الذي يمكن أن تحدثه وسائل الإعلام على الأفراد والمجتمع محل خلاف بين المهتمين على مستوى الرأي العام والفاعلين الإعلاميين لاسيما عند تأجج الأزمات. ويتلخص محتوى هذه الإشكالية في أن البعض يتهم وسائل الإعلام ويصفها بالمسئولية عن انحطاط الذوق العام والثقافة لدى الجماهير، وزيادة معدلات العنف وجنوح الأحداث وإصابة الناس بالسطحية السياسية، والمساهمة في تضخيم وتفاقم الأزمات أكثر من المساعدة في مواجهتها. بينما يرى بعض الآخر أن لوسائل الإعلام تأثيرا إيجابيا من حيث كشف الستار عن منابع الفساد والانحراف وتزويد الأفراد بالأخبار والأحداث العالمية، ومساهمتها في إدارة الأزمات بشكل فعال من حيث سعي فاعليها على حجب المعلومة التي بإمكانها أن تزيد من تأجيج الأزمة في ظل هامش حرية التعبير المخول لها وفق القوانين الدولية. وهكذا ستظل وسائل الإعلام على الرغم من تعرضها للنقد موضوع اهتمام الناس دائما[1].

لا شك بأن إشكالية الدور المزدوج لوسائل الإعلام يرجع إلى السياسات الإعلامية لكل مؤسسة والى خطها الافتتاحي، كما أن نوعية الأزمة، أسبابها، والسياقات الزمنية والسياسية والاجتماعية التي تظهر فيها، تؤثر كثيرا في معالجاتها الإعلامية. لذلك سنسعى من خلال هذه الورقة بسط بعض المفاهيم التي ستكون بدايتها من محاولة التعريف بمعنى الأزمة وعلاقتها بوسائل الإعلام، ووصف المعالجات الإعلامية للأزمة وأهميتها في إدارة الأزمات بهدف توضيح كيفية اختلاف مواصفات وظروف الأزمة الناتجة عن طريقة التناول الإعلامي لها.

أولا: مفهوم الأزمة:

1-التعريف اللغوي: الأزمة باللاتينية "كريسيس" (Crisis) وتعني قرار (Décision).

والأزمة تعني الضيق والشدة، يقال أزمت عليهم السنة أي اشتد قحطها، وتأزم أي أصابته أزمة. تعني الصرحة والاحتجاج: فيقال (أزم) على الشيء أزما أي عض بالفم كله عضا شديدا. وهي الضغط الزائد: فيقال (أزم) الحبل ونحو: أي أحكم قفله. الخسارة الفائقة: فيقال (أزمت السنة) أزما أي اشتد قحطها وبهذا فإن الأزمة تعني القحط. الانفعالية الزائدة: فيقال (الأزمة) الضيق والشدة والحمية. في علم الطب: تغير مفاجئ يحدث في مرض حاد كالحميات. المواجهة: فيقال (أزم) فلان على كذا، أي لزمه وواظب علي[2].

2- اصطلاحا: لقد نتج عن كثرة التعاريف وتنوع المعالجات لموضوع الأزمة زيادة في غموض المفهوم، حيث يشير "أديب خضور" إلى أن "

تعددها يعود إلى اختلاف النظرة إلى الأزمة، وإلى اختلاف الجانب الذي يجري التركيز عليه من بين الجوانب المختلفة للأزمة، الأمر الذي يتيح إمكانية القول أن تعدد وتنوع هذه التعاريف لا ينفي تكاملها[3]. ويرى جوناتان روبرتس Jonathan Roberts "أن صعوبة تحديد مفهوم الأزمة تنبثق من خصوصية المنظور الذي ينظر به كل علم من العلوم إلى مفهوم الأزمة"[4]. وعليه، يعد مفهوم الأزمة واحدا من المفاهيم التي تحمل في ثنايا مدلولاتها المراوغة التي يصعب على إثرها تحديد المعنى المطلق لها إلاّ في حالة تضييق نطاقات استعمالها بما يفضي إلى الاختصاص.

ويعرف تييري ليبرت Thierry Libaert المتخصص في إعلام الأزمات، بأن الأزمة "حدث متوقع يعرض وجود وسمعة المنظمة للخطر، وهي اختلال في أسلوب العمل وشلل النظام". ويضيف أن "الأزمة ليست دائما خطيرة ويمكن أن تكون الإدارة الجيدة لها فرصة حقيقية"[5]. ويتفق معه في ذلك كرستوف روديفور Christophe Rouxduffort معتبرا إياها "تطور يوقظ سلسلة من الإضطرابات الوظيفية تحت تأثير حادث يكون نقطة الانطلاق"[6]، وبالتالي فإن الأزمة هي كل ما يعبر عن مرحلة خطيرة في تطور الأشياء، الأحداث والأفكار[7]، التي يميزها اضطراب، اختلال التوازنات، وضغوطات ونزاعات[8].

وتنتج الأزمة عن تلاقٍ في الزمان وفي المكان بثلاث مظاهر وفق ما يراه ويرى جون مارغان[9] Jean Marguin والمظاهر الثلاث هذه هي:

* حالة شبه مستقرة متواجدة سابقا.
* إرادة فاعلين.
* وفي أغلب الحالات، حادث محتمل الذي يعمل كشرارة في محيط انفجاري.

3- مفهوم الأزمة في العلوم الاجتماعية:

ومن منظور العلوم الإنسانية والاجتماعية فإن الأزمة تعبر عن ما يلي:

- "هي وصول عناصر الصراع في علاقة ما إلى المرحلة التي تهدد بحدوث تحول جذري في طبيعة هذه العلاقات كالتحول من السلم إلى الحرب أو تفكك التحالفات أو تصدع العلاقات في المنظمات الدولية[10].
- "الأزمة عبارة عن خلل مفاجئ نتيجة لأوضاع مضطربة تؤدي إلى تطورات غير متوقعة بسبب عدم القدرة على احتوائها من قبل الأطراف المعنية"[11].
- "هي حالة غير مستقرة يترتب عليها نتيجة مؤثرة، وتتضمن أحداثا سريعة متلاحقة تهدد القيم أو الأهداف التي يؤمن بها من يتأثر بالأزمة"[12].
- "هي أحداث سريعة ومتلاحقة تؤدي إلى زيادة عدم الاستقرار والاضطراب في النظام القائم وتزيد من احتمالية اللجوء للعنف"[13] وتتطلب ردود أفعال غير تقليدية[14].
- "الأزمة عبارة عن نتيجة نهائية لتراكم مجموعة من التأثيرات أو حدوث خلل مفاجئ يؤثر على المقومات الرئيسية للنظام، وتشكل تهديدا صريحا وواضحا لبقاء المنظمة أو النظام نفسه"[15].

ومن خلال هذه التعريفات يمكن تلخيص مفهوم الأزمة بأنها حدث خطير ومفاجئ لكنه متوقع ويمكن التنبؤ به، وذلك لوجود ظروف أو اضطرابات تنبئ عن ظهورها.

4- مفهوم الأزمة في العلوم الاجتماعية:

4- 1- علم الإدارة: لقد اهتم علم الإدارة بتحديد مفهوم الأزمة ضمن علاقته بكافة الجوانب الخاصة بإدارة المنظمة وشروط نجاحها واستمرارها. وقد ظهرت على إثر ذلك العديد من المفاهيم والتعريفات، منها ما ركزت إما على موقف الأزمة في حد ذاتها وما يتمخض عنها من نتائج إيجابية أو سلبية، ومنها ما ركزت على الإجراءات الوقائية أو الاستجابة المطلوبة. ولعل من أبرز محاولات تحديد مفهوم الأزمة، وجهة النظر التي تقدم بها علم الإدارة وفق ما يقرره فورد FORD معتبرا الأزمة حالة أو موقف يتسم بسمتين أساسيتين[16]:

السمة الأولى: التهديد الخطير للمصالح العامة والأهداف الجوهرية التي يسعى المدير إلى تحقيقها، ويشمل هذا التهديد حجم وقيمة الخسارة المحتملة، بالإضافة إلى احتمال تحقيق هذه الخسارة.

السمة الثانية: فهي ضغط الوقت أو الضغط الزمني، بمعنى أن الوقت المتاح أمام المدير للقيام بالبت واتخاذ القرار قبل وقوع الخسائر أو الأضرار المحتملة وتصاعدها، وقت ضئيل جدا.

ويرى "فورد" أن ضغط الوقت لا يتساوى بالضرورة مع التوقيت العادي، إذ أن إدراك المدير للوقت المتاح لحل الأزمة يتأثر ببعض العناصر النفسية مثل خصائص وسمات شخصية المدير في التعامل مع الأزمة بمستوى الضغط الذي شعر به. ويؤكد مولر Muller أن الأزمة في علم الإدارة هي حدث غير مرغوب فيه، يهدد بخطورة الوجود المستمر للمنظمة، كما عرفها ميرس Meyers بأنها -أي الأزمة- مهددة للأعمال، وإذا لم يتم التعامل معها سوف يعقبها اتجاه متوقع مدمر.

4- 2- علم الاجتماع: اهتم علماء الاجتماع بدورهم بدراسة الأزمات التي يتعرض لها البناء الاجتماعي والتي تؤثر على العلاقات الاجتماعية السائدة، وانعكاسات ذلك على الجماعات المختلفة، وتركزت أبرز مساهمات علماء الاجتماع في دراسة ردود الأفعال الاجتماعية والسلوك الاجتماعي أثناء الأزمات والكوارث حتى أنه ظهرت في العشرينات من القرن العشرين دراسات حول سوسيولوجيا الأزمات والكوارث كحقل علمي جديد. ولعل أبرز الموضوعات التي يركز عليها علماء الاجتماع، إشكالية دور المنظمات خلال الأزمة، وبعبارة أدق، إذا كانت الأزمات تختلق نوعا من الانحراف أو الخروج عن المألوف في العلاقات الاجتماعية والنظم الاجتماعية، فما سيكون رد فعل المنظمات المختلفة؟.

ولقد ركز عالم الاجتماع أنتوني جيدنز Anthony Giddens حديثا على موضوع الأزمة والمخاطرة، واعتبر المصطلحين وجهان لعملة واحدة. فإذا كانت الأزمة ترجّ أحيانا وتدمر العلاقات والحالة المستقرة للفرد أو المجتمع أحيانا أخرى ، فبإمكان المخاطرة أيضا أن تخلق توترا سواء في العلاقات البينية أو الداخلية للمنظمات. على أن الأهمية الجديدة للمخاطرة ترتبط باستقلالية الفرد من ناحية وبالتأثير الطاغي للتغير العلمي والتقني من ناحية أخرى. فالمخاطرة تلفت الانتباه إلى الأخطار التي نواجهها – وهي أخطار نكون نحن الذين خلقنا الجانب الأعظم منها –، كما تلفت الانتباه أيضا إلى الفرص التي نجنيها منها.

4- 3- علم النفس: يركز علم النفس وعلم النفس الاجتماعي على دراسة الآثار النفسية التي تلحق بالفرد أو الجماعة في موقف الأزمة، والتي تتخذ أشكالا متنوعة كالارتباك والصدمة والقلق والتوتر وعدم التوازن. ويرى جانوسيك Janosilk أن الأزمة تسبب للأفراد ارتباكا كبيرا في حياتهم وفي أساليب التكيف مع الضغوط، وعادة ما تشير الأزمة إلى مشاعر الخوف والصدمة والضغط ويكون وقت الأزمة محدودا حيث لا يتعدى أسابيع قليلة.

أما نظرية الأزمة فإنها تقوم حسب جولان Golan وسيلكيو Slaikeu على سبع فرضيات أساسية هي:

- ✓ من الشائع أن يمر الأفراد بحالة من عدم الاتزان العاطفي الحاد وتفكك النظام الاجتماعي مع وجود عوائق ضاغطة آنية وأحداث متأزمة في حياتهم.
- ✓ يعتبر الضغط الموقفي الحاد خبرة عادية وخيبة أمل في حالة عاطفية عادية ليست بالجسيمة، وتحتمل أن تحدث في الغالب لجميع الناس في وقت واحد من يومياتهم وحياتهم.
- ✓ أن أشخاص الذين يمرون باختلال عاطفي يثابرون لكي يستعيدوا الاتزان العاطفي.
- ✓ أثناء الصراع لاستعادة التوازن العاطفي، فإن الفرد يكون في حالة حادة محدودة الزمن من الضغط النفسي.
- ✓ أثناء هذه الحالة من الضغط النفسي فإن عامة الأفراد يكونوا قابلين للتدخل النفسي.
- ✓ يمكن لمثل هذه الأزمات أن تنمو وتتطور كما يمكن أن ينتج عنها سلبيات أيضا.

وبصورة عامة يمكن النظر إلى الأزمة على أنها ارتباك في العلاقات المستقرة المطلوبة للفرد، وتظهر عندما تكون هذه العلاقات مهمة للفرد أو عندما يدرك الأفراد تحطم هذه العلاقات أو تدهورها.

4- 4- من المنظور الإعلامي، تشير الدراسات الرائدة في مجال الأزمات والكوارث إلى أن الباحثين الأوائل قد اهتموا بدور الاتصال والإعلام في إدارة الأزمة، من هنا تطورت بحوث الإعلام والاتصال والعلاقات العامة التي ركزت على دور الاتصال في التحذير من الأزمات والكوارث واحتواء آثارها السلبية، وذلك بتوفير البيانات والمعلومات للجمهور ووضع قواعد وأسس إرشادية للتغطية الإعلامية حولها، لئلا تؤدي إلى الذعر أو اتخاذ مواقف وردود أفعال سلبية، بالإضافة إلى تطوير قدرة المنظمات الإعلامية على إنتاج ونشر الرسائل الإعلامية بسرعة وبطريقة واضحة ومؤثرة للحيلولة دون ظهور وانتشار الشائعات.

4- 5- العلاقات الدولية: حظيت الأزمات في مجال العلاقات الدولية باهتمام واسع من لدن الباحثين، بل ويمكن القول بأن النمط التكراري لظهور واختفاء الأزمات الدولية كان القاطرة التي دفعت بحوث العلاقات الدولية للأمام، وتكاد تعيش العلاقات الدولية المعاصرة أزمات متلاحقة على نحو جعل هذه الأزمات الدولية ظاهرة متكررة تفرض نفسها على كل من صناع السياسات الخارجية ومراقبي ومحللي العلاقات الدولية، والواقع أن الاهتمام العلمي بالأزمات الدولية لا يعود إلى مجرد كونها ظاهرة متكررة في العلاقات فحسب بل يعزي هذا الاهتمام أيضا إلى النتائج والتداعيات الهامة والخطيرة التي تؤدي إليها مثل هذه الأزمات سواء على سياسات ومواقف الأطراف المشتركة فيها أو على بيئة النظام الدولي ووحداته الأخرى ومع ذلك ليس ثمة اتفاق بين علماء العلاقات الدولية على تعريف واحد جامع مانع لمفهوم الأزمة الدولية إذ ينقسم علماء العلاقات الدولية في هذا الشأن إلى فريقين:

أولهما: ينظر إلى الأزمة الدولية من خلال منظور تحليل النسق، والتي ترى أن الأزمة الدولية هي نقطة تحول في تطور النظام الدولي العام أو أحد نظمه الفرعية قد تؤثر فيه بالسلب أو الإيجاب، وأنه يتزايد معها احتمالات نشوب الحرب واستخدام القوة العسكرية من قبل أطراف الأزمة.

ثانيهما: يتمحور حول تحليلات مدرسة صنع القرار التي ترى أن الأزمة الدولية هي موقف بين دولتين أو أكثر يتسم بخصائص ثلاث هي:

- ✓ موقف يتضمن درجة عالية من التهديد للأهداف والقيم والمصالح الجوهرية للدول، وبحيث يدرك صناع القرار ذلك التهديد لمصالح دولهم.
- ✓ موقف يدرك فيه صناع القرار أن الوقت المتاح لصنع القرار واتخاذه هو وقت قصير، ويستلزم ذلك سرعة فائقة وإلا فإن موقفا جديدا سوف ينشأ لا يجدي القرار المتأخر في معالجته.
- ✓ موقف مفاجئ، حيث تقع الأحداث الخالقة للأزمة على نحو يفاجئ صانع القرار وقد حاول فريق ثالث من علماء العلاقات الدولية إيجاد تعريف توفيقي بعد تعريف مدرسة النسق ومدرسة صنع القرار للأزمة الدولية فعرفها بأنها: "موقف ينشأ عن احتدام صراع بين دولتين أو أكثر، وذلك نتيجة سعي أحد الأطراف إلى تغيير التوازن الاستراتيجي القائم لصالحه، مما يشكل تهديدا جوهريا لقيم ومصالح وأهداف الخصم الذي يتجه إلى المقاومة، ويستمر هذا الموقف لفترة قصيرة ومحدودة، قد يتخللها لجوء الأطراف إلى استخدام القوة العسكرية وينتهي موقف الأزمة غالبا إلى إقرار نتائج هامة مؤثرة في النظام الدولي العام أو أحد نظمه الفرعية[17].

وتجدر الإشارة إلى ضرورة التمييز بين مصطلح الأزمة ومصطلحات أخرى مرتبطة بها، حيث يؤدي الخلط بين هذه المصطلحات وبين مصطلح الأزمة إلى الفهم الخاطئ والاستنتاجات المغلوطة فيما يتعلق بطبيعة الأزمة وأبعادها وآثارها وطرق التعامل معها. ومن بين هذه المصطلحات ما يلي:

1- الحادث: "يعبر الحادث عن شيء فجائي غير متوقع، يتم بشكل سريع وينقضى أثره حال انتهائه، ولا تكون له صفة الاستمرار بعد حدوثه الفجائي العنيف"[18]. وينم الحادث أيضا عن كل " فعل مادي له تأثير سلبي على الفرد أو المنظمة... فعلى سبيل المثال، إذا اشتعلت النيران في أحد المصانع وتم حصرها وإخمادها بسرعة، وتسبب ذلك في بعض الخسائر المادية والبشرية، ومع ذلك لم يعرف الجمهور الخارجي شيئا عما حدث، ولم تتسرب أخباره إلى وسائل الإعلام، فإن توصيف ما وقع يسمى حادثا. ومن جهة أخرى...فإن حادثا بسيطا لعميل غاضب يشتكي من منتج ما (مثل وجود حشرة داخل مشروب غازي)، ويحمل هذا العميل شكواه إلى إحدى وسائل الإعلام مؤيدا دعواه بالدليل المادي (زجاجة المشروب وداخلها الحشرة) يمكن لهذا الحادث الصغير أن يتحول إلى أزمة كبرى Major crisis لشركة المشروبات الغازية، ذلك أن هذا الحادث الصغير يحظى بالنشر السلبي من جانب وسائل الإعلام، وينطوي على تهديد شديد لسمعة المنظمة. فالعنصر الذي يحيل الحادث إلى أزمة هو النشر السلبي من جانب وسائل الإعلام الذي يلحق الضرر بسمعة المنظمة"[19].

2- المشكلة: يشير قاموس Webster إلى أن المشكلة "حالة صعبة تتطلب حلا" كذلك فإن المشكلة "حالات تتعقد فيها عوامل متشابكة تتصف بالغموض ويحتاج حلها إلى معرفة أسبابها وتحليل عناصرها وظروفها" والمشكلة تعني عوائق وصعوبات تحول دون الوصول للهدف المأمول، ويؤدي تراكم المشكلات إلى ظهور الأزمات إذا تكرر حدوثها، أو إذا استمرت لفترة طويلة دون حل" [20]. ويقصد بها حالة أو موقف صعب يثير قلق وضغط ويتطلب حلا وقد تخلق المشكلة حالة من حالات عدم الاستقرار غير المرغوب في البنى الرئيسية المعنية اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية أو مؤسسية أو غيرها، وتتسم المشكلة بالتجدر من حيث الأسباب والأبعاد، وتحتاج إلى بذل جهد كبير خلال فترة زمنية طويلة نسبيا للتعامل معها بشكل فعال"[21].

3- الطارئ: "عبارة عن حدث مفاجئ يتطلب اهتماما فوريا، وفي حالة تكرار حدوثه قد يتسبب في تهديد سمعة المنظمة، إذا تداولته الجماهير ووسائل الإعلام"[22].

4- القضية: "عبارة عن موضوع جدلي يتسع للاختلاف في وجهات النظر وتباين الآراء والحلول المقترحة، وتظهر القضية نتيجة تطور خلافات حول مسألة ما وتنطوي على آراء متعارضة وتنشأ القضية نتيجة الفجوة بين سلوكيات المنظمة وتوقعات قطاع أو أكثر من جماهيرها وإذا استمرت القضايا دون علاج يمكن أن تؤثر على وظائف المنظمة وتطوراتها المستقبلية وتختلف إدارة القضايا عن إدارة الأزمات في كون الأولى ذات طبيعة وقائية Proactive، في حين غالبا ما تكون الثانية ذات طبيعة علاجية Réactive. وتتشابه القضية مع الأزمة في أن كلاهما ينطوي على تهديد للمنظمة بشكل ما، غير أن الاختلاف بينها يكون في المدى الزمني حيث تأتي الأزمة عادة على غير توقع، وتدفع المنظمة إلى الاستعجال في اتخاذ الإجراءات، ويتم ذلك غالبا في إطار نقص المعلومات وعدم اليقين، بينما في حالة القضية يوجد كثير من الوقت لتحليل المعلومات ووضع البرامج المناسبة للعلاج، لذلك يمكن اعتبار "الأزمة قضية عاجلة"، لذلك تكتسب دراسة معالجة الأزمة أهمية أكبر من دراسة معالجة القضايا"[23]. "وتختلف أيضا القضية عن الأزمة، فالقضية لغويا تعني مسألة فيها نقاش أو جدل أو خلاف، أو مسألة أو نقطة تساؤل سيكون حوله خلاف أو سيتخذ حياله قرار، وتبدأ القضية في التكون عندما تظهر علامات على تطور خلافات حول مسألة ما، وتشمل الخلافات عموما وجهات نظر متخاصمة عما الذي يجب ألا يعمل في حالة بعينها، أو يكون الخلاف حول كيفية التعامل مع مسألة ذات اهتمام مشترك بين الأطراف، وبهذا المعنى فإن كثير من الأزمات قد ينتج عنها قضايا، كما أن بعض القضايا

في حالة عدم التحرك لمواجهتها قد تتفاقم وتتحول إلى أزمة"[24].

5- الكارثة: "الكارثة عبارة عن حدث يسبب تدميرا شاسعا وأضرارا كبيرة وسوء حظ عظيما، وكلمة كارثة Disaster مشتقة من اللغة اللاتينية ومكونة من مقطعين Dic وتعني القوة السلبية والثانية Ustrum وتعني النجمة، والمعنى الحرفي للكلمة هو "النجمة السيئة" أو "سوء الطالع"، ويعرف العلماء الكارثة تعريفات تبرز خصائصها وتميزها عن الأزمة فهي: "حادثة مفجعة مأساوية تربك الحياة اليومية بشكل بالغ وتوقع عديد من الخسائر المادية والبشرية، وتحطم الموارد المحلية، وتسبب مشكلات تستمر لفترات طويلة"[25]. "وغالبا ما تؤدي الكارثة إلى أزمة أو أزمات، وقد يحدث العكس أيضا، أي ينتج عن تفاقم الأزمة كارثة، ويرى شنايدر Schneider أن أهم خصائص الكارثة هي أنها حدث غير عادي، مقلق وشديد الدمار، ويتطلب الاهتمام العام، كما يعني وجود أفراد ضحايا أبرياء، فضلا عن أن الكارثة تحمل من المعاني الرمزية ما يجعل تدخل الحكومة وغيرها من الهيئات أمرا واجبا وشرعيا، وأخيرا فإن كلمة كارثة تعني استحالة التنبؤ بالحدث بدقة، كما تعني أيضا أنه يصعب بشكل كبير التعامل معها وإدارتها. ويميز أغلب الباحثين والمهتمين بالأزمات والكوارث بين الأزمة والكارثة على أساس أن الكارثة أكبر من حيث الحجم ومدى الانتشار ودوائر التأثير، وبالتالي مستوى وحجم الخسائر المادية والبشرية والجهود المطلوبة لمواجهتها، على أن المعايير التي استند إليها الباحثون والخبراء في التمييز بين الأزمات والكوارث قد أثارت نوعا من الارتباك والتداخل في استخدام مفهوم الكارثة، ومفهوم الفاجعة Catastrophe، رغم أن المعنى والاستخدام لمفهوم الفاجعة يدل على نوع أو نمط من أنماط الكوارث، حيث يعرف قاموس أكسفورد الكارثة بأنها سوء حظ هائل ومفاجئ، وفشل كامل، بينما يعرف الفاجعة بأنها كارثة مفاجئة وكبيرة، ونهاية مأسوية تؤدي إلى خراب أو تدمير في ترتيب الأشياء"[26].

6- الواقعة: "تعرف بأنها شيء حدث وانتهى أثره، وهي خلل في مكون، أو وحدة أو نظام فرعي من نظام أكبر، مثل ذلك حدوث خلل في أحد الصمامات أو المولدات في مفاعل نووي لم يترتب عليه حدوث تهديد لنظام المفاعل بأكمله خاصة وقد تم إصلاح العطل"[27].

7- الصراع: "هو نوع من التضاد أو التعارض في المصالح والقيم والأهداف والرؤى يولد صراعا بين إرادتين أو أكثر، وبهذا المعنى يكون الصراع مصدرا رئيسيا وسببا مباشرا للأزمات"[28]. و"يعبر عن تصادم إرادات وقوى معينة بهدف تحطيم بعضها كليا أو جزئيا والانتهاء بالسيطرة والتحكم في إدارة الخصم"[29].

8- **الصدمة: "**هي شعور مفاجئ حاد وتتابعات إما أنها غير متوقعة أو غير مرغوبة أو غير مسلم بإمكانية وقوعها، وهو شعور مركب بين الغضب والذهول والخوف، وقد تكون الصدمة أحد عوارض الأزمة أو إحدى نتائجها"[30].

9- النزاع: "يعبر عن تعارض في الحقوق القانونية وهو ليس أزمة في حد ذاته، ولكنه قد يؤدي إلى أزمة"[31].

ومع تطور الأزمات وكثرة ظهورها واقتحامها مختلف القطاعات، ازداد الاهتمام بها ودراستها في مختلف العلوم وذلك لإيجاد الحلول المناسبة للتعامل معها وتسييرها بأقل التكاليف والخسائر والاستفادة منها ايجابيا. كما سمحت الدراسات العلمية باكتشاف طرق ومناهج للتنبؤ بأحداث الأزمة التي تكون في اغلب الحالات متوقعة كما تم تأكيده في التعاريف السابقة لمفهوم الأزمة، وهكذا ظهر ما يسمى ببحوث **إدارة الأزمات** وتعني هذه الأخيرة "كيفية التغلب على الأزمات بالأدوات العلمية والإدارية المختلفة، وتجنيب سلبياتها، والاستفادة من إيجابياتها.. فعلم إدارة الأزمات هو علم إدارة التوازنات ورصد حركة واتجاهات القوة، والتكيف مع المتغيرات المختلفة، وبحث أثارها في كافة المجالات". حسب تعريف الكاتب

السيد عليوه[32]. ويضيف الكاتب فاروق السيد عثمان أهم عملية في إدارة الأزمات وهي التنبؤ بحدوث الأزمات من تعريفه لها بأنها: "العملية الإدارية المستمرة التي تهتم بالتنبؤ بالأزمات المحتملة عن طريق الاستشعار ورصد المتغيرات البيئية الداخلية والخارجية المولدة للأزمات، وتعبئة الموارد والإمكانات المتاحة لمنع أو الإعداد للتعامل مع الأزمات بأكبر قدر ممكن من الكفاءة والفاعلية ربما يحقق أقل قدر ممكن من الضرر للمنظمة والبيئة والعاملين، وضمان العودة للأوضاع الطبيعية في أسرع وقت وبأقل تكلفة ممكنة وأخيرا دراسة أسباب الأزمة لاستخلاص النتائج لمنع حدوثها أو تحسين طرق التعامل معها مستقبلا مع محاولة تعظيم الفائدة الناتجة عنها إلى أقصى درجة ممكنة"[33]. أما الكاتب محمد عادل صادق فيرى أن لإدارة الأزمة مفهوم أو معنى مزدوج، الأول: يعني أن إدارة الأزمة هي إدارة العمليات أثناء حدوث الأزمة الحقيقية، ولكن يلاحظ أن كثيرا من الأحداث التي تنطوي عليها الأزمات قد لا يمكن إدارتها خاصة عندما تكون هذه الأحداث خارج سيطرة البشر عليها. أما المفهوم الثاني فيشير إلى أن إدارة الأزمة تعني القدرة على إدارة العمليات قبل وأثناء وبعد حدوث الأزمة، وهذا المفهوم يحمل في طياته ضرورة وجود برنامج أو نظام، أو خطة تم تصميمها لهذا الغرض[34].

إذن يظهر من خلال التعريفات السابقة أهمية التخطيط لإدارة الأزمة من خلال التنبؤ وإيجاد الحلول المناسبة لتفادي الأضرار والخسائر والاستفادة من نتائجها ايجابيا. ويؤكد الباحثون أن الاتصال يمثل 80% من إدارة الأزمة إذ تبنى عملية مواجهة الأزمات على أهمية الاتصال الداخلي والاتصال الخارجي من اجل التسيير الجيد للازمة. "ويرى العديد من الباحثين أن الاتصال يؤدي دورا مهما في مختلف مراحل الأزمة، ولذلك زاد الاهتمام النظري والتطبيقي باتصالات الأزمة وتطورت هذه الدراسات لتلبي حاجة المجتمع المعاصر للمعرفة"[35]. وتعرف اتصالات الأزمة بأنها "كافة الأنشطة الاتصالية التي تمارس أثناء المراحل المختلفة للأزمة بغض النظر عن الوسائل والمضامين المستخدمة فيها، وعلى هذا الأساس فإن الأنشطة والأدوار الاتصالية التي تقوم بها المنظمات أثناء مراحل الأزمة بما في ذلك أنشطة العلاقات العامة تدخل في نطاق اتصالات الأزمة"[36]. و"يشكل الاتصال أحد المحددات الهامة في التعامل مع الأزمات فعن طريقه يتم التواصل داخل الكيان الإداري، وبينه وبين مختلف مفردات وقوى وأطراف الأزمة، ومن خلاله تمرر الرسائل وتصنع اتجاهات الرأي العام"[37].

ثانيا: إشكالية الاتصال وإعلام الأزمات:

بعد القراءات المختلفة لأدبيات اتصال وإعلام الأزمات لاحظنا اختلاف بعض المراجع في الفصل بين مفهومي اتصال الأزمة وإعلام الأزمات. إذ أن هناك بعض الباحثين الذين يفرقون بين المفهومين، ومنهم من يرى أن اتصال أو إعلام الأزمات نفس المفهوم. اتصالات الأزمة هي كل الاتصالات الداخلية والخارجية التي تحدث وقت الأزمة. ونقصد بالاتصالات الداخلية، كل العمليات الاتصالية التي تجري داخل المؤسسة أو بين أفراد فريق إدارة الأزمة وكل الأشخاص المتعلقين بهذه الأزمة والذين يلعبون دورا في إمكانية حل الأزمة مثل المسئولين على المؤسسة أو الشهود...الخ. والاتصالات الخارجية تعني العلاقات العامة للمؤسسة والاتصالات مع الجمهور، ووسائل الإعلام، والضحايا...الخ. أما إعلام الأزمات فهو تلك المواد الإعلامية التي تقوم بتغطية الأزمات بمختلف أنواعها. وهو ليس إعلام متخصص في الأزمات وإنما هو إعلام يهتم بنشر أخبار وأحداث الأزمة بتناوله لها ووصفها وتحليلها، كما يمكنه أن يتنبأ بالأزمات فيلعب دورا قبل ،أثناء وبعد حدوثها عن طريق معالجته لها. كذلك يحمل مفهوم إعلام الأزمات في طياته العمليات الاتصالية بين مديرو الأزمة ووسائل الإعلام التي تهدف إلى التوافق من اجل الإدارة الجيدة للازمة والتحكم في مسار تداول المعلومات التي يجب إمداد الجمهور بها. وهذا ما أكده الكاتب قدري علي عبد المجيد في مؤلفه "اتصالات الأزمة وإدارة الأزمات": "اتصالات الأزمة هي

تلك الاتصالات التي تجري وقت حدوث الأزمة وأي حديث عن اتصالات الأزمة قبل الأزمة خاطئ نظريا وعمليا"[38]. "ويفرق شومان بين اتصالات الأزمة وإعلام الأزمات حيث يرى أن التمييز بين اتصالات الأزمة لا يعتمد على وسائل اتصال جماهيري والذي يعرف بإعلام الأزمات"[39]. "ورغم التشابه والارتباط الكبير بين النوعين إلا أن هناك ضرورة للتمييز بينهما انطلاقا من أن حجم ونطاق الأزمة يحددان الجماهير التي تتأثر بها أو على الأقل يكون لديها الاهتمام بموضوع ونتائج الأزمة ومع التعرف على حجم ونطاق الأزمة والجماهير المتأثرة بصورة مباشرة أو غير مباشرة تتبلور أمام فريق إدارة الأزمة أهداف عملية الاتصال ووسائل الاتصال التي ينبغي استخدامها وطبيعة ونوعية المضامين والرسائل الكفيلة بتحقيق أهداف العملية الاتصالية"[40].

ثالثا: أهمية الإعلام في إدارة الأزمات:

"يحتل البعد الإعلامي مكانة مهمة في أدبيات دراسة الأزمات، حيث يعد الإعلام أداة رئيسية وفعالة من أدوات إدارة الأزمة سواء على المستوى الداخلي أو على المستوى الخارجي. ففي ظل هذا العالم المتطور الذي نعيش فيه، تتصاعد الطبيعة التنافسية التي تجعل من الأزمات التي تهدد النظام شيئا واردا، وتظهر الجهود الإعلامية كإحدى الدعامات الأساسية. وتؤكد الدراسات العلمية التي تعرضت للتأثير المتبادل بين الأزمة والإعلام على النتائج التالية:

* أهمية الدور الوسيطي الذي تقوم به وسائل الإعلام، وخاصة ما يتعلق بإنجاز المهام التالية: تقديم المعلومات، شرح أهمية ومغزى الأحداث، بناء الوفاق الاجتماعي، وتخفيف التوتر والقلق.

* تشير بعض الدراسات العلمية إلى أن الأزمة تؤدي إلى دعم ومساندة أدوار وسائل الإعلام وخاصة فيما يتعلق ببناء الوفاق وتخفيف التوتر، بينما يرى آخرون أن ظروف الأزمة وما تفرضه من تداخلات وقيود وإجراءات سوف تؤدي إلى تحجيم دور الإعلام.

* تجذب الأزمة اهتمام وسائل الإعلام، ولكنها أيضا وبالمقابل تجذب اهتمام الرأي العام بوسائل الإعلام، الذي يصبح أكثر تعرضا واستخداما لها، وهذا ما يفسر حقيقة، أن ظروف الأزمة تتميز دائما بالاستخدام المكثف لوسائل الإعلام"[41].

ويضيف الكاتب محمد عادل صادق أنه "من خلال قراءة وتحليل الدراسات العلمية الحديثة التي تعرضت للدور الإعلامي في إدارة الأزمات، يلاحظ أن دور الإعلام كأداة رئيسية من أدوات إدارة الأزمة قد اتضح بشكل واضح فيما يتعلق بالأزمات ذات الطبيعة السياسية والعسكرية، بينما كان دوره أقل في الأزمات الصناعية، والاجتماعية، والاقتصادية، والبيئية ويرجع ذلك إلى ما تتسم به الأزمات السياسية والعسكرية من سرعة تطور الأزمة، وشمولها لأطراف مختلفة، واختلاف الرؤى تجاهها، واختلاف مصالح الأطراف المتصارعة فيها، مما يستدعي استثمار كافة الأدوات والوسائل لتحقيق أهداف ومصالح طرف ضد الطرف الآخر، وهو ما يزيد من أهمية البعد الإعلامي في هذه الأزمات حيث يأتي الإعلام كإحدى أدوات الصراع في المراحل المختلفة للأزمة. أما فيما يتعلق بالأزمات الأخرى (الاقتصادية، الصناعية، الطبيعية)، فإن دور الإعلام يختلف بحيث لا يكون الإعلام هو العنصر المحرك للأزمة بقدر ما يكون وسيلة لنقل المعلومات والبيانات عن المنشأة أو المنظمة، ويمثل أحد أركان مفهوم "اتصالات الأزمة" لتوضيح الحقائق أو لإعادة الصورة الإيجابية عن المنظمة، أو لتوعية الجمهور بإتباع سلوك معين تجاه الأزمة، ولاسيما فيما يتعلق بالكوارث والأزمات الطبيعية. كما تضطلع وسائل الإعلام في أوقات الأزمات بمسؤولية مزدوجة، فهي في جانب من عملها تسعى لتحقيق أهداف الأمن الوطني، وفي الجانب الآخر تسعى هذه الوسائل إلى تأكيد الحرص على الحريات المدنية، حيث تسعى وسائل الإعلام إلى تحقيق التوافق بين الأهداف الإستراتجية والأهداف السياسية بما يضمن التوافق

بين مفهوم الأمن القومي والحفاظ على الحريات المدنية، بحيث تخدم الإستراتيجية الإعلامية أهداف الإستراتيجية السياسية والعسكرية، بما لا يخل بحقوق الرأي العام في الحصول على المعلومات والحقائق الخاصة بها"[42].

وفي غمرة الحديث عن اختلاف دور البعد الإعلامي في إدارة الأزمات حسب نوعها، يقدم نفس المؤلف في كتابه "الصحافة وإدارة الأزمات" أنواع الإدارة الإعلامية وفق نوعية الأزمة وذلك على أساس ما كشفته الدراسات العلمية التي اهتمت بدراسة دور الإعلام في إدارة الأزمات، حيث وجدت اختلاف في طبيعة التعامل وفي تحديد وسائل الإعلام وقت الأزمات وفقا لنوعية وطبيعة الأزمة.

"ففي أثناء الكوارث والأزمات الطبيعية، وفي ظل ضيق الوقت والتهديد النابع من وجود خطر، وعدم توفر المعلومات الكافية حول الكوارث والأزمات الطبيعية، هنا يظهر دور الإعلام، حيث يؤدي دورا مهما أثناء هذه الأزمات، مما يقلل من خسائر الكوارث الطبيعية، ويعمل على توفر المعلومات وانتشارها بالحجم والسرعة المطلوبة وهو عنصر رئيسي في التعامل مع هذه الأزمات.

وفيما يتعلق بدور الإعلام في إدارة الأزمات الصناعية والاقتصادية، فقد وضع الباحثون بعض الاعتبارات التي يجب أن تستند إليها الإدارة الإعلامية لمثل هذه النوعية من الأزمات:

- مراعاة الدقة والأداء بالمعلومات الصحيحة.
- مراعاة عنصر التوقيت في التعامل الإعلامي مع الأزمة، بحيث يتم توفير المعلومات لوسائل الإعلام في التوقيت المناسب.
- مراعاة المصداقية فيما تنشره وسائل الإعلام.
- استخدام تكنولوجيا الاتصال الحديثة لتوضيح الموقف من الأزمة.

أما عن دور الإعلام في إدارة الأزمات البيئية، فقد خلصت الدراسات العلمية التي تناولت مفهوم إدارة الأزمات البيئية إلى وجود بعض الاعتبارات على المستوى الإعلامي وهي:

1. أن يكون الرأي العام على دراية تامة بأبعاد الأزمة.
2. المساعدة في تنشيط الكيانات المحلية وتدعيم دور الوكالات الحكومية والأجهزة الأهلية في مجابهة الأزمة واحتواء أثارها.
3. الحث والتحفيز على تقديم الإسعاف والنجدة ذات الفعالية، وفق الاحتياجات التي تملها ظروف الأزمة.

وحول الدور الذي يجب أن يقوم الإعلام في إدارة الأزمات الاجتماعية، خلصت الدراسات إلى بعض المبادئ الأساسية التي تحكم إدارة الأزمات الاجتماعية، ومنها:

- تفويض السلطة.
- استخدام أسلوب الثواب والعقاب.
- الاهتمام بعنصر الوقت.
- التفكير الخلاق عند مواجهة الأزمة واتخاذ القرارات الحاسمة لمواجهتها.
- بناء نظام متكامل للاتصالات وتبادل المعلومات، تلعب فيه وسائل الإعلام دورا أساسيا للتعريف بالأزمة، وأبعادها، وأسلوب مواجهتها، والتوعية بأخطارها وكيفية مواجهتها.

وعلى صعيد الأزمات السياسية والعسكرية، يلاحظ أن دراسة الأزمات من المنظور الإعلامي قد شكلت ملامحها في إطار تناول وسائل الإعلام للأزمات العسكرية والسياسية، فوسائل الإعلام تمارس دورا مهما في إلقاء الضوء على القضايا السياسية الدولية، وقد تزايد هذا الدور لاسيما في ظل التطور التكنولوجي الهائل الذي يشهده العالم في مجال الاتصالات والمعلومات، كما يتعاظم الدور الإعلامي في أوقات الأزمات الدولية والصراعات الإقليمية والحروب، وذلك من خلال تشكيل الجدل حولها، وتقديم انطباعات وتصورات بشأن الأطراف المشتركة فيها، وإضفاء الشرعية على بعض الأطراف، وفي

الوقت ذاته تجريد أطراف أخرى من الشرعية وإبراز قضايا فرعية معينة وتجاهل أخرى.

ففي ظل عدم وجود إستراتيجية حكومية مقنعة ومقبولة عندما تثور الأزمات السياسية والعسكرية ومع عدم وجود أي بيان واضح ودقيق عن المصالح والتهديدات، فإن وسائل الإعلام تقوم برفع راية الصالح الاجتماعي حتى تعلو على كثير من المصالح القومية الملموسة كمبرر للتدخل والتحرك لمواجهة مثل هذه النوعية من الأزمات، بحيث تتيح مراقبة مستديمة للأحداث، ولبث المعلومات الدبلوماسية الراهنة بصفة مستمرة"[43].

وقامت دراسات أخرى بوصف دور وسائل الإعلام في إدارة الأزمات الداخلية والخارجية في كل من الأنظمة التعددية والأنظمة غير التعددية، وذلك لتبيين مدى أهمية حرية التعبير والإعلام في رصد وتغطية الأزمات الداخلية والخارجية.

"ففي أثناء الأزمات الداخلية المتعلقة بقضايا معينة ومحددة (اجتماعية– اقتصادية– سياسية-عرقية– ثقافية) نجد أن "الأنظمة التعددية" توفر قدر من الحرية لمختلف القوى الفاعلة لأن تعبر عن رأيها، وتقدم برنامجها، وربما تشترك في عملية الصراع المحتدم لحل الأزمة، ومن تلك القوى وسائل الإعلام على عكس "الأنظمة غير التعددية" التي تستنفر منظومتها الإعلامية الكاملة لتقديم خطاب إعلامي متعلق بالأزمة الداخلية يعكس رؤية النظام ويجسد فهمه، ويقدم معالجة إعلامية للأزمة لا تتصف بالشمولية والعمق والموضوعية، وتستخدم خطابا إعلاميا انفعاليا ودفاعيا رسميا. أما في الأزمات الخارجية، نجد في الأنظمة "التعددية" اختلاف المواقف بين وسائل الإعلام حول الأزمة الخارجية، يعكس في حقيقته وجوهره اختلاف مواقع القوى المحلية وتناقض مصالحها، مما يعكس مناخا ليبراليا ديمقراطيا وحرية إعلامية. وتقف وسائل الإعلام وراء النظام السائد في الدولة حينما تنشب أزمة بين دولة ذات نظام تعددي وبين دولة أخرى، وتتبنى موقفها من الأزمة وتدعمها وتساند حكومتها في صراعها ضد الدولة الأخرى، حيث أننا نجد تجانس وتماسكا إزاء المسائل التي تهم البلد ككل، والنظام كوحدة. وعلى العكس نجد أنه في الأنظمة "غير التعددية" تكون وسائل الإعلام تابعة للدولة، وتكون مهمتها خدمة النظام القائم، وتتسم الإدارة الإعلامية أثناء الأزمات الخارجية في تلك الأنظمة بالسمات التالية:

* اتخاذ وتحديد الموقف من الأزمة عبر قنوات ومن خلال أجهزة ليست معروفة لدى الأغلبية الواسعة من الجماهير.

* عدم مشاركة الخبراء والمختصين والجماهير في عملية تحديد الموقف، وعدم طرحه أساسا للنقاش العلني في وسائل الإعلام.

* التقصير في تقديم نتاج إعلامي متنوع قادر على أن يوضح هذا الموقف، وعلى أن يقنع الجماهير به.

* وحدة ونمطية ورسمية الخطاب الإعلامي المقدم.

* التقصير في متابعة تطور الأزمة، ورصد تفاعلاتها، ومواكبة تعقيداتها.

* عدم احترام خصوصية العمل الإعلامي ككل، وخصوصية كل وسيلة، وتقديم مادة إعلامية تبالغ في طرح الشعارات وتبتعد عن التحليل الملموس للواقع.

* التقصير في متابعة ومواكبة إعلام الخصم (العدو)، والارتباك في دحض موافقة، وتفنيد حملاته.

* التقصير في تحقيق المستوى المطلوب في التنسيق والتكامل في عمل الأجهزة والوسائل الإعلامية المختلفة"[44].

رابعا: أنواع المعالجات الإعلامية للأزمات حسب دورها في إدارة هذه الأخيرة:

تبين الدراسات العلمية والبحوث الأكاديمية التي تناولت المعالجات الإعلامية لمختلف الأزمات أن هناك نوعان للمعالجة الإعلامية ثم استنتاجهما حسب دورين مهمين للإعلام في إدارة الأزمات، وهما:

1- "المعالجة المثيرة: وتستخدم تغطية تميل إلى التمويل والمعالجة السطحية والتي ينتهي اهتمامها

بالأزمة بانتهاء الحدث، وهي معالجة مبتورة تؤدي إلى التظليل وإلى تشويه وعي الجمهور.

2- المعالجة المتكاملة: وهي التي تتعرض للجوانب المختلفة للأزمة (مواقف الأطراف المعنية، الأسباب، السياق، التطورات، الآفاق). وتتسم هذه المعالجة بالعمق والشمولية والمتابعة الدقيقة، وتستخدم من أجل تحقيق ذلك أحد الأسلوبين التاليين:

أ- النمط العقلي، الذي يقوم على أساس تقديم المعلومات الصحيحة والموثقة، والانطلاق من المستوى الواقعي لوعي الجماهير، وربط المعالجة بمصالح واهتمامات الجماهير.

ب- إعطاء صورة كاملة تتسم بالوضوح والاتساق والشمولية لمختلف جوانب الأزمة، وتقديم تاريخ وسياق الأزمة وكذلك تقديم أفاق تطورها، وهي تراعي في ذلك كله المستويات المختلفة للجمهور، والاعتماد على كوادر إعلامية مؤهلة ومعروفة. وتواجه المعالجة المتكاملة للأزمة عدة مصاعب من أهمها:

1. عدم وضوح الأزمة وانعدام وقلة المصادر المؤقتة والدائمة والمتجددة، وغياب التنسيق بين الأطراف المختلفة المعينة بالأزمة.
2. نوعية وطبيعة السياسة الإعلامية المحددة من جانب دوائر صنع القرار.
3. المستوى العلمي والمهني للإعلاميين والصحفيين المشاركين في التغطية الإعلامية.
4. تخلف الأداء المهني للإعلاميين وخضوعهم للبيروقراطية الإعلامية"[45].

الخاتمة:

رغم تعدد وكثرة الدراسات العلمية حول إشكالية دور وسائل الإعلام في إدارة الأزمات، إلا أن النتائج والكتابات حول هذا الموضوع مازالت تختلف من دراسة لأخرى، وذلك راجع إلى اختلاف الأزمات واختلاف السياقات وكذا اختلاف الوسيلة، ومن ثم اختلاف طرائق المعالجة لديها. وإن ما يمكن استنتاجه هو أهمية ما تقوم به وسائل الإعلام من دور في تطور الأحداث والأزمات والسياق الذي تأخذه هذه الأخيرة من المعالجات الإعلامية، إلى جانب التأثير وتشكيل على الرأي العام. فالأزمات والحوادث والفضائح والأخطاء هي مواد دسمة وأرضية خصبة لاستثمارات وسائل الإعلام، لذلك تحاول كل وسيلة الظفر بتغطية واسعة وشاملة في محاولة للسبق وإرضاء الجمهور. ولعلها تعتمد في ذلك على إثارة روح التساؤل عند الجمهور. ووفقا لما أظهرته نتائج البحوث العلمية، فإن الناس يفضلون أن يسمعوا الأخبار المفعمة بالحوادث والفضائح أكثر ما يبحثون عن شيء آخر، لذلك سرعان ما تتحول الأزمة أو المشكلة إلى حدث إعلامي تتنوع فيه طبيعة وتوجهات المادة المعالجة. وعليه، تعتبر وسائل الإعلام في حالة الأزمات سلاحا ذو حدين، فهي إما أن تسهم في احتواء الأزمة وتجابه الآثار السلبية الناجمة عنها ومساندة موقف المؤسسة، وإما أنها تتسبب في حدوث أزمات للمؤسسة من واقع تغطيتها الإعلامية السلبية للأزمة التي ينتج عنها حدوث أزمة في مصداقية المؤسسة وإثارة الرأي العام. إذا، فالعلاقة الارتباطية بين الأزمة ووسائل الإعلام تظهر في تحقيق الكفاءة الإعلامية والقدرة على المنافسة في تقديم المعلومة والحقائق. وتحقيق عائد مادي ارتباطا بارتفاع نسبة التوزيع كوسيلة للإعلانات.

قائمة المصادر والمراجع:

1. مصطفى إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية، اسطنبول، 1960.
2. أديب خضور، الإعلام والأزمات، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، ط1، 1999.
3. البريدي عبد الله عبد الرحمن، الإعلام يخنق الأزمات، رؤية جديدة في إدارة الأزمات، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، الرياض، 1999.
4. الحملاوي محمد رشاد، إدارة الأزمات، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبوظبي، 1997.
5. الشعلان فهد احمد، إدارة الأزمات، الأسس المراحل الآليات، اكادمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياضط2، 2002
6. الضحيان عبد الرحمان ابن إبراهيم، إدارة الأزمات والمفاوضات، المنظور الإسلامي المعاصر والتجربة دار المآثر، السعودية، المدينة المنورة، 2001.

7. العماري عباس رشدي، إدارة الأزمات في عالم متغير، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، .1993
8. شومان محمد، الإعلام والأزمات، مدخل نظري وممارسات عملية، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع، القاهرة، طبعة 2002.
9. عشماوي محمد عبد الوهاب حسن، دور الصحف في إدارة الأزمات، دراسة تطبيقية على جريمة الثأر، منشأة المعارف، الإسكندرية، .2008
10. قدري علي عبد المجيد، اتصالات الأزمة وإدارة الأزمات، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، .2011
11. لمجد مسعود شهرزاد، الإعلام وإدارة الأزمات، الإعلام الأمريكي نموذجا، دار أسامة للنشر التوزيع، عمان، .2012
12. ماجد شدود، إدارة الأزمات، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ب.ت.
13. محمد عادل صادق، الصحافة وإدارة الأزمات، مدخل نظري تطبيقي، دار الفجر للنشر والتوزيع، ط1 القاهرة، 2007.
14. مكاوي عماد حسن، الإعلام ومعالجة الأزمات، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، .2002
15. هلال محمد عبد الغني حسن، مهارات إدارة الأزمات، الأزمة بين الوقاية منها والسيطرة علها، مركز تطوير الأداء والتنمية، القاهرة، ط2001.

16. Gilles Ferréol et autres, Dictionnaire de Sociologie, Armand Colin, 4eme éd, Paris, 2011.
17. Rey A et Rey J Debove, Le Petit Robert, Dictionnaire Alphabétique et Analogique de 17. la langue française, Les dictionnaires Roberts-Canada, SCC, Montréal, 1992.
18. Giret Sophie, La Communication de Crise Fait Sa Pub, La Publicité Entre Risque et Opportunité, une réponse inédite a une situation de crise, Maitrise d'information et de communication, CELSA- Université de Paris IV Sorbonne, soutenu le 22 octobre 2003.
19. Jean Marguin, Approche systémique des crises et aide à la décision stratégique, l'Arment, Mars 2002.
20. Thierry Libaert, La Communication de Crise, Dunod, Paris, 2001.

الإحالات والهوامش :

(1) عشماوي محمد عبد الوهاب حسن، دور الصحف في إدارة الأزمات، دراسة تطبيقية على جريمة الثأر، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2008، ص 111.

(2) مصطفى إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية، اسطنبول، 1960، ص16.

(3) أديب خضور، الإعلام والأزمات، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، ط1، الرياض، 1999، ص7.

(4) الحملاوي محمد رشاد، إدارة الأزمات، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبوظبي، 1997، ص14.

(5) Thierry Libaert, La Communication de Crise, Dunod, Paris, 2001, p1.

(6) Giret Sophie, La Communication de Crise Fait Sa Pub, La Publicité Entre Risque et Opportunité, une réponse inédite a une situation de crise, Maitrise d'information et de communication, CELSA-Université de Paris IV Sorbonne, soutenu le 22 octobre 2003, p17

(7) Rey.A et Rey J.Debove, Le Petit Robert, Dictionnaire Alphabétique et Analogique de la langue française, Les dictionnaires Roberts-Canada, SCC, Montréal, 1992, p 424.

(8) Gilles Ferréol et autres, Dictionnaire de Sociologie, Armand Colin, 4eme éd, Paris, 2011, p63.

(9) Jean Marguin, Approche systémique des crises et aide à la décision stratégique, l'Arment, Mars 2002, p2.

(10) العماري عباس رشدي، إدارة الأزمات في عالم متغير، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1993، ص 26.

(11) الشعلان فهد احمد، إدارة الأزمات، الأسس المراحل الآليات، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، ط2، الرياض، 2002، ص 25.

(12) البريدي عبد الله عبد الرحمن، الإعلام يخنق الأزمات، رؤية جديدة في إدارة الأزمات، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع،الرياض، 1999.ص22

(13) الضحيان عبد الرحمان ابن إبراهيم، إدارة الأزمات والمفاوضات، المنظور الإسلامي المعاصر والتجربة السعودية، دار المآثر، المدينة المنورة، 2001، ص 93.

(14) الحملاوي محمد رشاد، إدارة الأزمات، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبوظبي، 1997، ص 14.

(15) هلال محمد عبد الغني حسن، مهارات إدارة الأزمات، الأزمة بين الوقاية منها والسيطرة علها، مركز تطوير الأداء والتنمية، ط3، القاهرة، 2001، ص 9.

(16) نقلا عن: شومان محمد، الإعلام والأزمات، مدخل نظري وممارسات عملية، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2002،. ص 22.18.

(17) نفسه، ص 13.

(18) مكاوي عماد حسن، الإعلام ومعالجة الأزمات، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2002، ص 52.

(19) نفسه، ص 53.

(20) شومان محمد، سبق ذكره، ص 13.

(21) مكاوي عماد حسن، سبق ذكره، ص 53.

(22) المرجع نفسه، ص 54.

[23] شومان محمد، سبق ذكره، ص 14.
[24] مكاوي عماد حسن، سبق ذكره، ص 54.
[25] شومان محمد، سبق ذكره، ص 15.
[26] نفسه، ص 13.
[27] نفسه، ص 14.
[28] لمجد مسعود شهرزاد، الإعلام وإدارة الأزمات، الإعلام الأمريكي نموذجا، دار أسامة للنشر التوزيع، عمان، 2012، ص 55.
[29] شومان محمد، سبق ذكره، ص14.
[30] لمجد مسعود شهرزاد، سبق ذكره، ص 54.
[31] نفسه، ص65.
[32] نفسه، ص 66.
[33] محمد عادل صادق، الصحافة وإدارة الأزمات، مدخل نظري تطبيقي، دار الفجر للنشر والتوزيع، ط1 القاهرة، 2007، ص 94.
[34] مكاوي عماد حسن، سبق ذكره، ص 53.
[35] نفسه، ص 53.
[36] لمجد مسعود شهرزاد، سبق ذكره، ص 91.
[37] قدري علي عبد المجيد، اتصالات الأزمة وإدارة الأزمات، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2011، ص 183.
[38] نفسه، ص 182.
[39] نفسه، ص 183.
[40] محمد عادل صادق، سبق ذكره، ص 18.
[41] نفسه، ص 19.
[42] نفسه، ص. ص 27.26.
[43] نفسه، ص. ص 29.28.
[44] نفسه، ص 32.
[45] عشماوي محمد عبد الوهاب حسن، سبق ذكره، ص 113.

العولمة الثقافية ومتطلبات النظام التربوي في الجزائر

الباحثة: خيرة تحلايتي
تحت إشراف: أ.د. منصور مرقومة
جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم

مقدمة:

العولمة عملية هادفة ذات أبعاد متعددة، تعمل الدول المسيطرة أو دول المركز على بسط هيمنتها على دول الأطراف (الدول النامية والمتخلفة) في كل المجالات الاقتصادية، السياسية، الاجتماعية، والثقافية،...، وتجعلها خاضعة لها، ومن المعلوم أن لكل مجتمع من المجتمعات خصوصيته التاريخية، الدينية والثقافية تميزه عن المجتمعات الأخرى. إن الهدف الأساسي والرئيسي لعملية العولمة هو تدمير الهويات القومية والثقافية للمجتمعات العربية وليس عولمة الاقتصاد واندماج أسواق العالم في سوق واحدة كما تدعي ذلك، تعتبر العولمة الثقافية من أخطر أهداف العولمة كونها تحمل في طياتها آثار سلبية وهي أقوى وسيلة استخدمتها الدول القوية لبسط سيطرتها على البلدان النامية ومن ضمنها الدول العربية لتهديد كيانها الاجتماعي من خلال الترويج للثقافات الغربية وإحلالها محل الثقافة المحلية وكذلك من خلال تصديرها لعدة أساليب ووسائل ونشرها لثقافة الاستهلاك، مما أدى بها إلى فقدانها لخصوصياتها الثقافية والحضارية.

وللعولمة الثقافية عدة تأثيرات على حياة الأفراد وخاصة على فئة الشباب كتأثيرها على العادات والتقاليد والأخلاق والسلوك،... وذلك من خلال ما يتم تسويقه عبر قنوات الإعلام والاتصال وكذلك بسبب تراجع السلطة الأسرية وتفكك روابطها وعدم قدرتها على ممارسة وظيفتها التقليدية بفعل العولمة الثقافية، فعلى الدول العربية والجزائر موضوع الدراسة، تحصين كيانها الاجتماعي والثقافي بنظام تربوي فعال قادر على مجابهة مخاطر العولمة الثقافية حتى تضمن لنفسها البقاء والاستمرار.

وقد تناول عدد من الدراسات موضوع العولمة، نذكر بعضا منها لها علاقة بموضوع بحثنا، دراسة محمد عابد الجابري[1]، حول العولمة شيء و"العالمية" شيء آخر. فالعالمية تفتح على العالم، على الثقافات الأخرى، واحتفاظ بالخلاف الإيديولوجي. أما العولمة فهي نفي للآخر وإحلال للاختراق الثقافي محل الصراع الإيديولوجي.

وأجرى عبد الإله بلقزيز[2] دراسة عنوانها العولمة والهوية الثقافية: عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة، هدفت الدراسة إلى النظر في الثقافة الوطنية، وسيادتها، ومرجعيتها، ومصادر سلطتها،... وثقافة العولمة الجديدة وأدواتها الوظيفية، والصلة بين الثقافي والاقتصادي في النظام العالمي الجديد والمضمون الثقافي والقيمي للعولمة الثقافية، يرى بلقزيز أن العولمة درجة عليا من درجات التبعية الامبريالية، أما العولمة الثقافية فهي فعل اغتصاب ثقافي عدواني على سائر الثقافات الأخرى، وأن فعل مقاومة العولمة الثقافية ليس قطع سبل التفاعل مع العالم الخارجي بل هي طريقة الوصول إلى الثقافة العالمية الحقيقية.

دراسة محمد الأطرش[3] حول العرب والعولمة: ما العمل؟ هدفت الدراسة إلى مناقشة ظاهرة العولمة من أجل الإجابة على سؤال هل العولمة قدر كاسح لا مفر منه؟ وماهي مجالات العمل المتاحة أمام الوطن العربي اتجاه العولمة؟ توصلت الدراسة إلى أنه يتعين على العرب القيام بتنفيذ مشروع قومي متكامل يهدف إلى تحقيق أسباب القوة العربية بجميع جوانبها ومن عناصر هذا المشروع نذكر: إقامة منظومة أمنية إقليمية عربية، إنشاء سوق عربية مشتركة، التنمية العادلة والمستقلة، نشر الديمقراطية.

من بين الدراسات التي تناولت العولمة والنسق التربوي نذكر منها: دراسة فهد بن سلطان السلطان[4]، دراسة مقدمة إلى ندوة العولمة وأولويات التربية تحت عنوان المدرسة وتحديات العولمة التجديد المعرفي والتكنولوجي نموذجا، هدفت الدراسة إلى تحديد مفهوم العولمة ومناقشة التحديات التي تفرضها، وتحديد الأدوار التجديدية للمدرسة في المجال المعرفي والمعلوماتي والتكنولوجيا في ظل تحديات العولمة. توصلت الدراسة إلى أن العولمة حقيقة حتمية لا يمكن تجاهلها، تشكل تقنيات التكنولوجيا ووسائل الاتصال الحديثة الوقود لمعركة المواجهة أو الاندماج في مسار العولمة وفي الأخير قدمت الدراسة مقترحات أساسها أن أولويات التجديد التربوي للمدرسة في ظل تحديات العولمة يجب أن ترتكز على التجديد المعرفي والتجديد التقني والتكنولوجي.

على هذا الأساس ارتأينا طرح الإشكالية التالية:

ما مظاهر وآثار العولمة الثقافية؟ وما متطلبات النظام التربوي الجزائري لمواجهة مخاطر العولمة الثقافية؟

ويتفرع السؤال المحوري إلى الأسئلة الفرعية التالية:

ما مفهوم العولمة الثقافية؟

ما أبرز مظاهر العولمة الثقافية وآثارها على المجتمعات العربية؟

ما متطلبات النسق التربوي الجزائري لمواجهة مخاطر العولمة الثقافية في البلاد؟

- **أهداف الدراسة:**

تهدف هذه الدراسة إلى تبيان آثار العولمة الثقافية على البلدان العربية وتوضيح متطلبات النظام التربوي من اجل مواجهة مخاطر العولمة الثقافية، وتم التركيز على النسق التربوي كون أنه من أهم الأنساق الاجتماعية التي تسعى إلى إعداد الأفراد وإثبات الشخصية الجزائرية، وتوعيتهم بانتمائهم لهوية تاريخية وثقافية واحدة ومشتركة.

- **أهمية الدراسة:**

تكمن أهمية الدراسة الحالية في أهمية ظاهرة العولمة ومكانة النسق التربوي في التنمية البشرية كنسق جزئي ضمن منظومة الأنساق الاجتماعية الكبرى.

- **نوع الدراسة:**

تنتمي الدراسة الحالية إلى الدراسات الوصفية، اعتمدنا في جمع البيانات والمعلومات على المراجع المتوافرة ذات الصلة بموضوع الدراسة، من بحوث ودراسات علمية وتقارير وكتب وقمنا بتحليلها.

1- مفهوم العولمة الثقافية ومفهوم النظام التربوي:

1-1 مفهوم العولمة والعولمة الثقافية:

أ- مفهوم العولمة:

تعددت وتنوعت تعاريف العولمة وذلك تبعا لاختلاف توجهات الباحثين ومجال اختصاصهم واختلاف الجهات القائمة بالبحث، فنجد معظمهم يركزون في تعريفهم لظاهرة العولمة على الجانب الاقتصادي، على أنها اندماج أسواق العالم في سوق واحدة وموحدة خاضعة لقوى السوق العالمية كمنظمة التجارة العالمية، وصندوق النقد الدولي، والبنك الدولي، يعرفها إسماعيل صبري على أنها "التداخل الواضح لأمور الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة والسلوك، دون اعتداد يذكر بالحدود السياسية للدول ذات السيادة أو انتماء إلى وطن محدد أو لدولة معينة دون حاجة إلى إجراءات حكومية."[5] فهي محاولة من الدول المهيمنة –دول الشمال- إزالة وتذويب الحدود بين جميع دول العالم وجعلها دولا مندمجة في السوق العالمية خاضعة للرأسمال.

قدم الجابري تعريفا شاملا للعولمة "نظام أو نسق ذو أبعاد تتجاوز دائرة الاقتصاد، العولمة الآن نظام عالمي، أو يراد لها أن تكون كذلك، يشمل مجال المال والتسويق والمبادلات والاتصالات...الخ، كما يشمل أيضا مجال السياسة والفكر والإيديولوجيا."[6] العولمة ظاهرة معقدة وسريعة الانتشار ومتعددة الأبعاد شملت كل المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتربوية،... ، "حددتها لجنة اليونسكو لمؤتمر السياسات الثقافية من أجل التنمية في عام 1998 أنها تشير إلى التشابك بين الاقتصاد والإعلام... إلى ما يسميه علماء الثقافة وفلاسفة المعرفة التنميط. ويتم

التنميط الثقافي باستغلال شبكة الاتصالات العالمية الفاعلة في نقل المعلومات والسلع وتحريك رؤوس الأموال وغيرها،... وتأثيراته الثقافية بين الشعوب والأمم."[7] تتميز العولمة كظاهرة أنها آنية سريعة الانتشار والتطور، وديناميكية، والتي تستمدها من الإعلام والاتصال، بكل أنواعه ووسائطه.

ب- مفهوم العولمة الثقافية:

لم تبق العولمة منحصرة في المجال الاقتصادي فقط، بل تعدته واكتسحت كل مجالات الحياة بما فيها المجال السياسي والاجتماعي والثقافي، فالعولمة قبل أن تكون مضمون اقتصادي هي في الأصل مضمون ثقافي وإعلامي، والمقصود بالعولمة من المنظور الثقافي بأنها بروز ثقافة واحدة مهيمنة على سائر الثقافات الأخرى لشعوب العالم عن طريق نشر مضمونها والعمل على ترسيخه لكي تحل محل الثقافات الأخرى، "فالعولمة الثقافية هي البعد الأكثر غموضا من الأبعاد المختلفة للعولمة، وتشير إلى بروز عالم بلا حدود ثقافية حيث تنتقل الأفكار والمعلومات والأخبار والاتجاهات القيمية والسلوكية بحرية كاملة على الصعيد العالمي، وبأقل قدر من التدخل من قبل الدول."[8] إن للتقدم التقني والمعلوماتي –المضمون الإعلامي- دور كبير في نشر وترويج مضمون الثقافات الأخرى غير الثقافة السائدة في المجتمع المحلي وفي عملية تداول الأخبار والأفكار والمعلومات بسرعة، باستخدام وسائط إعلامية متعددة ومتطورة.

وتتخذ العولمة الثقافية عدة أشكال منها التداخل الحضاري، صراع الحضارات، حوار الحضارات، الاستتباع الحضاري، التفاعل الثقافي، التبادل الثقافي، الثقافة الاستهلاكية، الهيمنة الثقافية (ثقافة المركز).

ج- مظاهر العولمة الثقافية:

تحمل العولمة في طياتها عدة مظاهر وآثار على المجتمعات عامة والمجتمعات العربية خاصة، ويمكن أن نقسم هذا المجال إلى الآثار الإيجابية والآثار السلبية.

ج 1- الآثار الإيجابية: أهمها

– الانجازات التكنولوجية العلمية والثقافية، كرواج تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، وإحداث التطورات النوعية في مجال تيسير الاتصالات الثقافية والعلمية بين الشعوب والدول، وانتشار الثقافة التقنية.[9]

– وانتشار مظاهر الحياة الجديدة من وسائل وتقنيات متطورة في كل البلدان العربية.

– ساهمت العولمة الثقافية في انتشار الثورة المعرفية (مجتمع المعرفة) عبر الحدود الجغرافية والسياسية للبلدان.

ج 2- الآثار السلبية: والتي يصنفها معظم الباحثين على أنها الأهداف الرئيسية لعملية العولمة نذكر منها:

– تدمير الهويات الثقافية والقومية للشعوب وطمس الهوية الثقافية للأمة العربية الإسلامية.

– "اختراق البنية الثقافية المحلية، وتفاقم مخاطر الاستلاب والغزو الثقافي،مما يؤدي إلى محو الهوية الثقافية للأمة المسلمة، ونزع الخصوصية الشخصية للشعوب المسلمة.

– التطبيع مع الهيمنة وتكريس الاستتباع الحضاري لأمريكا، مما يؤدي إلى فقدان الشعور بالانتماء لوطن أو أمة أو دولة، وبالتالي إفراغ الهوية الثقافية من كل محتوى.

– التقليل من قيمة الثقافات المختلفة، وفرض هيمنة ثقافة واحدة، ألا وهي ثقافة القوى المالكة لمراكز توجيه آليات العولمة.

– إشاعة الذوق الغربي في الاستهلاك، وفي ممارسة السلوك الاجتماعي مع الآخرين.

– نشر الثقافة الغربية اللادينية وفرض الركض – وغالبا بلا وعي- خلق الموضات الاجتماعية الفجة.

– حرمان الشعوب المتخلفة من الالتحاق بركب التقدم، نظرا لتفشي الأمية فيها والعولمة تقوم على تقنية عالية لا تملكها الكثير من الدول والمجتمعات في الدول النامية والمتخلفة."[10]

– الانتشار الواسع لأنماط الحياة الغربية مثل أنماط العيش، اللبس، ...، وضعف العلاقات الاجتماعية والروابط الأسرية، مما أدى إلى تراجع وفقدان الانتماء للأسرة، القبيلة والعشيرة.

فالعولمة الثقافية تسعى إلى طمس الهويات الثقافية والقومية للشعوب العربية الإسلامية من خلال نشر اللغات الغربية، مظاهر العنف والأفعال اللاأخلاقية على وسائل الإعلام والاتصال، تنميط القيم ونشر قيم الثقافة الاستهلاكية.

2-1 مفهوم النظام التربوي:

النظام التربوي من أهم النظم الاجتماعية في البلدان الغربية والعربية، أوكلت إليه مهمة تربية النشء، إن النظام التربوي نظام معقد، وهو وحدة ديناميكية ومتطورة لا يمكن أن تكون مستقرة وثابتة "وهذا يعني أنه يتطور من داخله ويخضع في الآن الواحد للتغير والتطور الذي تفرضه عناصر خارجية بصورة دائمة"[11]، كما يتكون النظام التربوي من مجموعة من الأنظمة الفرعية التربوية المتكاملة فيما بينها والتي يربطها نسقا من العلاقات المتبادلة هدفها تحقيق غايات النظام.

عرف المعهد الوطني الجزائري لتكوين مستخدمي التربية وتحسين مستواهم، النظام التربوي الجزائري على أنه "تلك المكونات الأساسية والمتفاعلة وفقا للمرجعية المبنية في مختلف دساتير الجزائر وخاصة دستور نوفمبر 1996 وللتوجهات السياسية والاجتماعية والاقتصادية للجزائر في ظل التعددية والانفتاح الاقتصادي والمحافظة على هوية الشعب الجزائري وأصالته وقيمه والتي تهدف إلى تكوين الفرد الجزائري المشبع والمعتز بثقافته والمنفتح على عصره."[12]

ويقصد بالنظام التربوي في دراستنا، نظم التربية التعليمية بأطوارها الثلاث – التربية المدرسية- ونظم التربية اللامدرسية والمتمثلة في المؤسسات الاجتماعية المدعمة للمؤسسات التربوية النظامية، ونقصد بهذه الأخيرة المؤسسات الحديثة وليس المؤسسات التقليدية (الأسرة، جماعة الأقران، المسجد،...) والتي تتمثل في وسائل الاتصال والإعلام وشبكات الانترنيت التي أصبحت تتصدر المؤسسات التربوية التقليدية وأفقدتها دورها.

فالتربية عمق الثقافة ووسيلة إعادة إنتاجها ونقلها عبر الأجيال المتلاحقة، وهي أداة تنمية قدرات ومهارات الأفراد وتنشئتهم وتشكيل شخصياتهم لدمجهم في مجتمعاتهم والانخراط في الحياة الاجتماعية، فمن أخطر أبعاد العولمة عولمة الثقافة لأنه يمس بحد كبير عمق الثقافة آلا وهو التربية لذلك نجد عملية العولمة تستهدف الجانب التربوي للمجتمعات للقضاء عليه وفرض نظام تربوي تريده الدول المسيطرة.

لذلك وجب علينا التركيز على النظام التربوي والنهوض به والعمل على تطويره ومضاعفة الجهود ووضع النظم التربوي من أولويات الدولة لاستيعاب العولمة ومقاومتها، من مبدأ أن التربية هي الحصن المنيع في وجه المخاطر والتحديات التي تفرضها العولمة ونتائجها الوخيمة. لذلك يجب عليا أولا الوعي بظاهرة العولمة وعيا شاملا وثانيا استثمارها لصالح مجتمعاتنا.

وتتمثل أهداف التربية في الجزائر حسب القانون رقم 08-04 المؤرخ في 23 يناير 2008 المتضمن القانون التوجيهي للتربية الوطنية في أنها تسعى إلى تحقيق الغايات التالية:[13]

– تجذير الشعور بالانتماء للشعب الجزائري في نفوس أطفالنا وتنشئتهم على حب الجزائر وروح الاعتزاز بالانتماء إليها، وكذا تعلقهم بالوحدة الوطنية ووحدة التراب الوطني ورموز الأمة.

– تقوية الوعي الفردي والجماعي بالهوية الوطنية، باعتباره وثاق الانسجام الاجتماعي وذلك بترقية القيم المتصلة بالإسلام والعروبة والأمازيغية.

– ترسيخ قيم ثورة أول نوفمبر 1954 ومبادئها النبيلة لدى الأجيال الصاعدة والمساهمة من خلال التاريخ الوطني، في تخليد صورة الأمة الجزائرية بتقوية تعلق هذه الأجيال بالقيم التي يجسدها تراث بلادنا، التاريخي والجغرافي والديني والثقافي.

- تكوين جيل متشبع بمبادئ الإسلام وقيمه الروحية والأخلاقية والثقافية والحضارية.
- ترقية قيم الجمهورية ودولة القانون.
- إرساء ركائز مجتمع متمسك بالسلم والديمقراطية، متفتح على العالمية والرقي والمعاصرة، بمساعدة التلاميذ على امتلاك القيم التي يتقاسمها المجتمع الجزائري والتي تستند إلى العلم والعمل والتضامن واحترام الآخر والتسامح، وبضمان ترقية ومواقف ايجابية لها صلة، على الخصوص، بمبادئ حقوق الإنسان والمساواة والعدالة الاجتماعية.

2- متطلبات النظام التربوي لمواجهة مظاهر العولمة الثقافية في الجزائر:

2-1 النظام التربوي اللانظامي: (الأسرة/ وسائل الإعلام والاتصال)

من بين الأنساق الأساسية والمكونة للسياق الاجتماعي للأفراد –الأسرة- لأنها البيئة الأولى التي ينشأ الفرد ويترعرع فيها، ويتعلم فيها ومن بين أهم وظائفها التنشئة الاجتماعية وتزويد أفرادها بالآداب العامة والأخلاق، وتحقيق النضج النفسي والاجتماعي والعقلي لأبنائها ودمجهم في الإطار العام للمجتمع وفق نظام ثقافي خاص بها.

إلا أنه في الآونة الأخيرة، نلمس تراجع في ممارسة الأسرة لوظائفها وتباعد أفرادها، وتراجع السلطة الأبوية وتزايد معدلات الطلاق والتفكك الأسري، وارتفاع معدلات الجرائم والانحرافات،... وذلك بسبب ظهور مصادر حديثة، من وسائل الإعلام والاتصال السمعية والبصرية والتي تعتبر من أخطر المؤسسات الاجتماعية التي تهدد منظومة القيم والمعايير التي عملت الأسرة جاهدة على ترسيخها في أبنائها. لما تنشره من أفكار واتجاهات، ويقول عبد الله عبد الخالق في هذا الصدد "أن العولمة الثقافية تتضمن بلوغ البشرية مرحلة الحرية لانتقال الأفكار والمعلومات والبيانات والاتجاهات والقيم والأذواق على الصعيد العالمي، وبأقل قدر من القيود والعراقيل والضوابط لقد فقدت الدول في ظل العولمة الثقافية القدرة على التحكم في تدفق الأفكار والقيم والقناعات فيما بين المجتمعات والأجيال"[14] فالعولمة الثقافية تسعى لزرع الأفكار والسلوكيات الغربية في نفوس الأفراد بالتركيز على فئة الشباب المراهق في المجتمعات العربية، هذه الفئة التي لها استعداد تام لتبني الثقافات المستوردة والسلوكيات المغايرة للمعتادة، ويرجع ذلك "لعدم تحصنهم بالثقافة الوطنية وبالتالي يسهل استلاب فكرهم وتشكيل وعيهم في ظل العولمة، لذلك تسارع الخطى نحوهم لاختراق الثقافات الوطنية، وإعداد مستهلكي المستقبل."[15]

ولمواجهة مخاطر العولمة الإعلامية يجب على الدولة الجزائرية:

- أن تقوم بتوجيه العولمة الإعلامية توجيها سليما، وفرض قيود وضوابط على مستخدميها، ومحاولة توعية المواطن بكيفية التعامل مع تكنولوجيات الإعلام والاتصال بمنهجية علمية.
- توعية الأسر الجزائرية بضرورة مراقبة أبنائها أثناء تعاملهم مع وسائل الإعلام والاتصال، وضرورة وضع جدول زمني تحدد فيه فترة الجلوس أمام الكبيوتر أو أي وسيلة تواصل أخرى.
- محاولة الأسرة تطوير الطاقات الإبداعية لأطفالها عن طريق تسجيلهم في مراكز ثقافية كالنوادي الثقافية والترفيهية.
- توفير المناخ الملائم والسماح لهم بالتعبير عن آرائهم وتوجهاتهم في القضايا التي تخصهم.
- ضرورة إحياء الثقافة الجزائرية ونشرها والترويج لها حتى تصبح لها مكانة ضمن الثقافات الأخرى.
- ضرورة تفعيل دور المؤسسات التربوية التقليدية الأسرة والمسجد والزوايا،... في قضايا التنشئة.

2-2 نظم التربية المدرسية (الأطوار الثلاثة):

إن عملية التربية ليست قاصرة على الأسرة فقط بل تتشارك فيها مؤسسات أخرى نظامية كالنظم التربوية المدرسية التي تعتبر المجال الذي يتفاعل فيه كل المدخلات الأساسية للنظام التعليمي النظامي من أجل إعداد الإنسان للحياة الاجتماعية ويندمج فيها، والنظام

التربوي في الجزائر يتكون من الوزارة الوصية: وزارة التربية الوطنية، ومن مديريات التربية الوطنية التي تتكفل بالتعليم الابتدائي، الإكمالي، والثانوي.

عرف النظام التربوي بالجزائر منذ الاستقلال عدة تغييرات وإصلاحات في مختلف أطواره، سنكتفي في هذا العنصر بالتنظيم القائم حاليا والمتمثل في آخر إصلاح شمل المنظومة التربوية والذي "أعاد تنظيم التعليم الإلزامي بإقامة كيانين متمايزين بوضوح يتمثلان في المدرسة الابتدائية ومؤسسة التعليم المتوسط. وهكذا تم تخفيض مدة الطور الابتدائي من 6 إلى 5 سنوات مع إدخال مرحلة التربية التحضيرية والعمل على تعميمها بالتدرج، وتمديد مدة طور التعليم الأساسي من 3 إلى 4 سنوات."[16] مع وضع برامج وكتب جديدة، أما في التعليم الثانوي فكان بإدخال تعديلات طفيفة عليه لإعادة تنظيمه كتعديل بعض الشعب وإضافة الشعب التقنية (كشعبة الرياضيات وتقني رياضيات وهندسة مدنية). والمعلوم لدينا أن أي محاولة إصلاح هي محاولة فكرية وعملية من أجل إدخال تعديلات أو تحسينات على الوضع الحالي، وعليه فان الغاية من عملية الإصلاح هي معالجة مواطن الخلل أو المشاكل العميقة والعويصة في النظام التربوي بشكل عام وليس الاكتفاء بتعديل بسيط أو معالجة سطحية في أحد المواطن بشكل جزئي وقد جاء في أحد المراجع الصادرة عن وزارة التربية، المعنون بإصلاح المنظومة التربوية النصوص التنظيمية، في هذا الشأن "أن هذا الإصلاح، يعد الثاني من نوعه، بعد الإصلاح العميق الذي عرفته المدرسة الجزائرية سنة 1976. غير أنه إذا كان إصلاح السبعينات، قد أملته فترة ما بعد الاستقلال، وكانت الأسبقية فيه لتأصيل المدرسة بمضامينها وإطاراتها وبرامجها، فضلا عن ديمقراطيتها وانفتاحها على العلوم والتكنولوجيا، فان الإصلاح الجديد، تمليه ظروف أخرى مرتبطة أساسا بالتغيرات التي تعيشها البلاد في المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وبالحاجات الاجتماعية الناجمة عن هذه التغيرات."[17] وأصبح عالم اليوم يحكمه تحديات جمة تختلف جملة ومضمونا عن تحديات عالم السبعينات، وعلى النظام التربوي الجزائري بكل مؤسساته أن يواجه هذا العصر الذي تطبعه العولمة والتقنية المتطورة في شتى المجالات، وعلى الدولة الجزائرية متمثلة في وزارة التربية الوطنية تبني رؤى واستراتيجيات تربوية متجددة توازن بين متطلبات العولمة ومتطلبات المجتمع الجزائري.

لكن في الواقع هناك اتفاق بين معظم الباحثين والمهتمين بالتربية على عجز النظام التربوي التعليمي، فعند تحليلنا للمنظومة التربوية الجزائرية نجد أنها أصبحت عاجزة عن أداء وظيفتها الأساسية المتمثلة في تكوين الأفراد وتنمية ملكة التحصيل عنده، والإدراك وبالتالي عدم قدرتها على إعادة إنتاج الثقافة، منظومة القيم، الوعي،... مما أدى إلى انهيار منظومة القيم والأخلاق وبالتالي فقدان النظام التربوي لمكانته لدى الناشئة وإخفاقه أمام نظام الإعلام والاتصال، هذا الأخير الذي أصبح يحتل موقعا هاما في عملية تبادل المعلومات.

ويمكن إرجاع واقع النظم التربوية في الجزائر إلى سياسة الإصلاحات التي انتهجتها الدولة، وبالرغم من أنها تزعم أن الإصلاحات المنتهجة تمليها حاجات مجتمع اليوم إلا أنها لم تأت بأي نتيجة وزادت من تفاقم المشكلة.

فالنظام التربوي في الجزائر هو عبارة عن استيراد أنظمة من الدول الأوروبية وتطبيقها، وهذا يتعارض مع شروط الإصلاح التربوي. وهنا لسنا ننفي الانفتاح على تجارب البلدان المتقدمة، بل إننا ننفي الاستتباع لهذه البلدان. كون أن النظام التربوي نظام حساس لا مجال فيه للخطأ لذلك يجب إصلاح منظوماتنا التربوية من الداخل ومنبعثة من الواقع ومرتبطة به وأن لا تكون مفروضة علينا من جهات خارجية، وأن تكون مبنية ومدعمة برؤية تخطيطية مسبقة واضحة المعالم والأهداف، وضرورة الاستنجاد بالمتخصصين في مجال التربية وإشراكهم في عملية الإصلاح.

سنقوم بتوضيح الأسس والمتطلبات لمواجهة مخاطر العولمة الثقافية في بعدها التربوي في النقاط التالية:

- تعزيز دور المؤسسات التربوية في تقوية الوعي بالهوية الوطنية والثقافة الشعبية الجزائرية والانتماء لها وتعميق العناصر الثقافية التي تميز أصولنا وترسيخ مفهوم المواطنة لدى الشباب.

– إعادة الاعتبار للمعلم والأستاذ الذي فقده في الآونة الأخيرة.

– إعادة النظر في فلسفة التعليم المنتهجة، مناهجه، مقرراته،... الخ.

– إعادة إصلاح النظام التربوي من جديد، بعد تحليل أسسه تحليلا دقيقا بإشراك مختصين في مجال التربية كعلماء التربية، علم النفس التربوي، علم الاجتماع التربوي.

خاتمة:

توصلت الدراسة إلى النتائج التالية:

– العولمة الثقافية ظاهرة معقدة، من أخطر أهداف العولمة على المجتمعات العربية.

– للعولمة إيجابيات لا يمكن تجاهلها كالتقدم التقني وتكنولوجيا الاتصال والمعلومات وانتشار مجتمع المعرفة، وفي مقابل ذلك تحمل معها جملة من السلبيات تؤدي إلى وقوع أضرار بالغة على منظومة القيم والمعايير.

– من أبرز معالم العولمة الثقافية: التداخل الحضاري، الاستتباع الحضاري، التفاعل الثقافي، التبادل الثقافي، الثقافة الاستهلاكية، ... الخ.

– تفرض العولمة الثقافية في مضمونها تحديات كثيرة ذات صلة بالنظام التربوي بنوعيه النظامي وغير النظامي مما أدى إلى خلل في هذه الأنظمة: كقصور دور الأسرة وتباعد أفرادها وتراجع السلطة الأبوية، عدم قدرة المؤسسات التعليمية التقليدية نقل القيم والمعايير لأفرادها، تراجع دور المدرسة وعدم قدرتها على أداء دورها الاجتماعي والوطني.

قائمة المراجع:

(1) محمد عابد، الجابري. **العولمة شيء والعالمية شيء آخر**. في العرب والعولمة بحوث ومناقشات الندوة الفكرية، أسامة أمين، الخولي، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1998، ص 301.

(2) عبد الإله، بلقزيز. **العولمة والهوية الثقافية: عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة**. في العرب والعولمة بحوث ومناقشات الندوة الفكرية، نفس المرجع السابق، ص 309 إلى ص319.

(3) محمد، الأطرش. **العرب والعولمة: ما العمل؟**. في العرب والعولمة بحوث ومناقشات الندوة الفكرية، نفس المرجع السابق، ص 411 إلى ص440.

(4) فهد بن سلطان، السلطان. **المدرسة وتحديات العولمة التجديد المعرفي والتكنولوجي نموذجا**. ندوة العولمة وأوليات التربية، جامعة الملك سعود، أيام 17 و18 أبريل 2004.

(5) مولود زايد، الطبيب. **العولمة والتماسك المجتمعي في الوطن العربي**. ليبيا: المركز العالمي للدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ط1، 2005، ص 15.

(6) نفس المرجع السابق. ص 17 و18.

(7) أحمد علي، الحاج محمد. **العولمة والتربية آفاق مستقبلية**. كتاب الأمة، سلسلة دورية، قطر: إدارة البحوث والدراسات الإسلامية، ط1، العدد 145، 2011، ص 155.

(8) عبد الله، عبد الخالق. **العولمة: جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها**. سلسلة عالم الفكر، الكويت، العدد رقم 2، 1999، ص 55.

(9) صالح حسين سليمان، الرقب. **العولمة الثقافية آثارها وأساليب مواجهتها**. ص 06. من الموقع:
http://www.drsregeb.com/index.php?action=vb&nid=48 le 03/10/2017 à 10h23

(10) نفس المرجع السابق. ص 09 و10.

(11) علي أسعد، وطفة وعلي جاسم، الشهاب. **علم الاجتماع المدرسي بنيوية الظاهرة المدرسية ووظيفتها الاجتماعية**، ط1، 2003، ص 49.

(12) المعهد الوطني لتكوين مستخدمي التربية وتحسين مستواهم. **النظام التربوي والمناهج التعليمية**، سند تكوني لفائدة مديري المدارس الابتدائية، 2004، ص 12.

(13) الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، **الجريدة الرسمية**. القانون رقم 08-04. العدد 40، 27 يناير 2008، ص 8.

(14) عبد الله، عبد الخالق. مرجع سبق ذكره. سلسلة عالم الفكر، الكويت، العدد رقم 2، 1999، ص 76.

(15) أحمد علي، الحاج محمد. مرجع سبق ذكره. ص 47.

(16) وزارة التربية الوطنية. **المبادئ، الأهداف العامة للتربية وتنظيم المسار الدراسي**. الموقع:
http://www.education.gov.dz/النظام-التربوي-الجزائري/ le 3/10/2017 à 15h11.

(17) وزارة التربية الوطنية، مديرية التقويم والتوجيه والاتصال. **إصلاح المنظومة التربوية النصوص التنظيمية**. ج 1، ط 2، المديرية الفرعية للتوثيق: مكتب النشر، ديسمبر 2009، ص 3.

المؤسسة الإعلامية و تنشئة الشباب في العالم العربي: بعض النقاط على الحروف

الأستاذ فريد مرحوم
جامعة تلمسان

مقدمة:

تقدم وسائل الإعلام و الاتصال في العلوم الاجتماعية باعتبارها ظاهرة ميزت العصر الحديث، و يتم تصويرها كذلك ك "ثورة" مست -أو خلخلت- جميع جوانب الحياة الاجتماعية، بدرجات متفاوتة في كل أقطار "العالَم المُعولم"، و بالخصوص العلاقات الاجتماعية و الاجتماع البشري (les sociabilités)، والعلاقات الجيلية، و علاقات الهيمنة و التبعية بين "عالَم متقدم"، و "آخر متخلِّف" و "آخر سائر في طريق النمو"... فهي في نفس الوقت من أسباب العولمة و هي كذلك من إفرازاتها.

لقد شاع الحديث في الحس المشترك للمجتمع الجزائري و المجتمع العربي عموما عن تأثير وسائل الإعلام و الاتصال على الأطفال و المراهقين و الشباب[1]، إلى درجة تصوير وسائل الإعلام "كخطر محذق" بالمجتمعات العربية (الشابة)، حيث أصبحت بصورة عامة، تمثل "شمَّاعة" تُعلَّق عليها كل المشاكل و الممارسات و السلوكيات السلبية في المجتمعات العربية، و هي الممارسات التي يحاكمها الكبار في حق الشباب و المراهقين.

نحن نريد من خلال هذه الورقة أن نضع بعض النقاط على الحروف، إذ ننطلق من إثارة التساؤل حول وسائل الإعلام و الاتصال ك "مؤسسة" من مؤسسات التنشئة الاجتماعية، و عن أدوارها و وظائفها في هذه الصيرورة، التي تختلف و تتناقض كما قد تتكامل مع الأدوار التي تؤديها الأسرة و المدرسة بالخصوص، بل نجدها أحيانا تتنافس معهما في نقل القيم و ترتيبها، و هدمها و خلخلتها، و تسهم بشكل كبير في إعادة بنائها بشكل يجعل "ثقافة الشباب"[2] تتمايز عن الثقافة العامة للمجتمع، تلك التي يحملها و يحميها و يعززها و يلقنها مجتمع الكبار.

نحن نفترض من البداية أن تقديم وسائل الإعلام و الاتصال ك "**مرحلة من مراحل التنشئة الاجتماعية**"، في علم اجتماع الإعلام و الاتصال العربي[3]، زيادة على ترتيبها في "**المرتبة الثالثة**" بعد الأسرة أولا و المدرسة ثانيا، مما يوحي بأنها في تكامل و تناغم تام معهما هو ما تسبب -جزئيا- في تصويرها ك "خطر محذق" ذي تأثير سلبي (فقط)، مما قد يضيع على المجتمعات العربية فرصة الاستفادة من استعمالاتها و استخداماتها الإيجابية. فالمجتمعات العربية مجتمعات "أبوية-ذكورية"، تكرس هيمنة الآباء على الأبناء و هيمنة الرجال على النساء، و تسعى جاهدة إلى الحفاظ على الاستقرار المرادف للاستمرار. و يكفي أن ننظر إلى الأنظمة السياسية العربية التي تقدم لنا عبر مؤسساتها الإعلامية التي تتحكم بها، نسب تمثيل الشباب و النساء في الحياة السياسية (الحكومات و البرلمانات) على أنها إنجازات كبيرة تدشن بها عهودا جديدة، أو هي انطلاقات في طريق التغيير و التطوير غير المسبوق من أجل التناغم أو التماثل مع الديمقراطية و الحداثة (على الطريقة الغربية).

1. وسائل الإعلام و الاتصال كمؤسسة للتنشئة الاجتماعية (المؤسسة الإعلامية):

إن وظيفة علم الاجتماع مثله مثل العلوم الأخرى، هي أن يكشف القناع عن الأمور الخفية؛ أن يكشف

الروابط بين المتغيرات، و التي تبدو للحس المشترك غير موجودة، و يوضح المسارات و الصيرورات التي تتغير من خلالها الثقافة و المجتمعات و المفاهيم و الدلالات. هذا التغير الذي يحدث في الأساس في أذهان الفاعلين الاجتماعيين، ليتجسد في سلوكيات فردية و ممارسات جماعية.

غالبا ما تقدم وسائل الإعلام و تأثيراتها في علاقة سببية بين السلوك المُعوج أو غير المنتظر و بين تعرض مجتمع الشباب لمحتويات و مضامين هذه الوسائل. و لكن هذا "البتر السببي" ليس بديهيا كما تقدمه لنا الصحافة و السياسيون و الخبراء و القائمون على قطاع التربية[4]، فالتساؤلات التي لا تطرح من طرف هؤلاء، هي على سبيل المثال: هل سلِم مجتمع الكبار (الآباء و الأمهات) من تأثير نفس تلك المحتويات و المضامين أم هم في معزل عن التأثر؟ ما الذي يجعل مجتمع الكبار محصَّنا ضد التأثيرات السلبية لوسائل الإعلام و الاتصال؟...إلخ. فربما يكمن الإشكال في العلاقة (الغيرية) بين الجيلين، بعيدا عن سلبيات أو إيجابيات وسائل الإعلام و الاتصال[5].

يمكن أن نلاحظ ميدانيا، أن أول نتيجة يقدمها الحس المشترك في العالم العربي عندما يتكلم عن تأثير وسائل الإعلام و الاتصال على مجتمع الشباب هي "العنف"، فألعاب الفيديو و الإنترنت تغير سلوك الأطفال (ببراءتهم) إلى العدوانية و العصيان و العنف المجاني الذي لا يستكمل جميع مبرراته. و في مواجهة هذا المجتمع لوسائل الإعلام يتكرر سيناريو تجريمها و "تضخيم" آثارها على مجتمع الشباب بوصفهم "ضحايا"، عاجزين عن الدفاع عن أنفسهم، أو على الأقل حماية أنفسهم من مخاطرها -المزعومة في الغالب- و التي تحملها المضامين التي يتعرضون لها يوميا عبر وسائط مختلفة، منها ما يمكن مراقبته و منها ما يتجاوز حدود المراقبة و التحكم[6].

من المؤكد أن هناك علاقة سببية بين الصور العنيفة و السلوك العنيف[7]، و لكن السؤال يجب أن يستهدف مبررات وضع وسائل الإعلام و مضامينها في واجهة أسباب السلوك العنيف أو العدواني لدى مجتمع الشباب. و لنبدأ بهذا السؤال: ألا يوجد العنف بأشكاله المختلفة في كل تفاصيل الحياة اليومية؟ حيث يتلقى الطفل كمًّا معتبرا من "التعنيف" -في شكله المعنوي و النفسي و اللفظي بالخصوص- من طرف الوالدين و الإخوة الأكبر سنا، و من طرف المعلِّم أو المدير أو المشرف و الزملاء في المدرسة؛ و يتم زجر هذا الطفل، من أجل تقويم سلوكاته، بعنف -مفرط أحيانا- من طرف الكبار في "الشارع"[8].

في الواقع، إن الدور الذي تلعبه المؤسسة الإعلامية بمحتوياتها في تغيير سلوك مجتمع الشباب[9] و تحويله إلى سلوك معوج أو منحرف، أو غير مقبول و منكر من طرف مجتمع الكبار، هو أنها تساعد على إيقاظ بعض الاستعدادات[10] (من مفهوم الجِبِلَّة أو l'Habitus لدى P. Bourdieu) التي تم اكتسابها في سياق التنشئة الاجتماعية التي تحدث في فضائي الأسرة و المدرسة و الفضاء العام بشكل أوسع. فوسائل الإعلام (التلفزيون خاصة) تُمكِّن المشاهد، أيًّا كان، من أن يتفرج على واقعه المعاش، و الذي لا يعي أنه يعيشه عندما يكون في حالة تفاعل مع الآخرين مهما كانوا.

يمكن للمشاهد (الشاب) أن يرى كم أن أباه كان عنيفا و متسرِّعا في الحكم و العقاب في الوضعية الفلانية، أي أن الآباء يخطؤون كذلك (على الأقل أحيانا)... أن يرى كذلك أن معلِّمته ليست دائما منفعلة و غاضبة و قاسية، بل حنونة و عطوفة كذلك، بل ضعيفة و مهزومة أمامه (أمام سلوكاته) في حالات أخرى... يمكن لوسائل الإعلام أن تُنبِّه المشاهد إلى الضعف -الإنساني الطبيعي- الموجود في كل إنسان، و الذي يتم إخفاؤه أحيانا بالسلوك العنيف، و الصراخ و تكسير الأشياء، و اتخاذ المواقف القاسية و القرارات الاعتباطية... كل ذلك إخفاءً للضعف في مواجهة موقف صعب...

باختصار، يمكن لكل منا أن يجد نفسه في محتويات الأفلام و المسلسلات أو القصص التي تعرض على قنوات التلفزيون أو تسمع عبر أمواج إذاعات الراديو...[11]

إن الدور الذي تلعبه المؤسسة الإعلامية هو أنها تفتح لمجتمع الشباب نافذة واسعة على الواقع الذي يعيش فيه و على "العالَم المُعولم" كذلك، و تسهم في تعزيز "ثقافة الشباب" كثقافة فرعية انبثقت -أو تحاول جاهدة الانبثاق- و التمايز و فك الارتباط مع "الثقافة-الأم" للمجتمع[12].

لهذا فنحن نعتبر أن وسائل الإعلام و الاتصال ليست البتَّة "مرحلة"، و هي لا تتدخل في المرتبة الثالثة، و أن تأثيراتها السلبية -المزعومة في الحس المشترك- على مجتمع الشباب تأتي بالدرجة الأولى من "سوء" أو من "الخطأ" في استعمال مجتمع الكبار لها. إن وسائل الإعلام و الاتصال هي بالفعل "**مؤسسة اجتماعية**" تلعب دورا محوريا في التنشئة الاجتماعية، فزيادة على كونها تحمل "الجديد" و "الغريب" و "ما يثير الفضول"، و تجيب على كثير من أسئلة مجتمع الشباب، فإنها تساعدهم على وضع أنفسهم و الفاعلين و من حولهم و الثقافة عموما بمفهومها الواسع، على محك السؤال و المساءلة و حتى المحاكمة. إذ تعمل المؤسسة الإعلامية كمؤسسة اجتماعية على تأطير المجتمع بمختلف شرائحه، و توجيه وعيه و صناعة الرأي العام داخله، و هي بهذا تلعب دور "العنصر المخلخل" لتراتبية هرم القيم الثقافية و العادات و التقاليد و المخيال الاجتماعي، و تساعد مجتمع الشباب في إعادة بنائها و تركيبها بما يتوافق مع المرحلة التي يمرون بها، من أجل إثرائها حتى تستجيب لتلبية حاجاتهم النفسية و الاجتماعية.

من وجهة نظرنا، لا يكفي أن يُنظر إلى مسألة التأثير هذه من جانبها السلبي فقط الذي يجعل مضامين وسائل الإعلام تشكل "خطرا" على مجتمع الشباب؛ فهم "يستعملون"، بل "يستخدمون" وسائل الإعلام و الاتصال لإشباع حاجات نفسية و اجتماعية، عجز أو ربما يرفض مجتمع الكبار توفيرها... فالحقيقة هي أن مجتمع الكبار يراها "خطرا" على مكانته و على ثقافته و على سلطته الأبوية التي يمارسها على مجتمع الشباب حتى يضمن إعادة إنتاج شكل و مضمون المجتمع... إن الفصل بين (أو بالأحرى إهمال) التأثير (السلبي) و الاستعمال أو الاستخدام يُغفل على الباحث أن واقع الأمر (الظاهرة الاجتماعية) قد يكون شيئا آخر[13].

2. في ضرورة المزاوجة بين مقاربة التأثير و مقاربة الاستخدام:

إن سمة أية ظاهرة اتصالية أو اجتماعية تبرز أساسا في علاقتها مع السمة التي تقابلها من الجانب الآخر: كالخير و الشر، و السالب و الموجب[14] و المعروف المقبول و المنكر المرفوض. فوسائل الإعلام و الاتصال تحمل السالب و الموجب و فيها النفع و الضرر، و هذا التضاد الثنائي قائم في أصل طبيعة هذه الوسائل، و ما يصنع الفرق هو طريقة و غايات استعمالها من طرف الفاعلين الاجتماعيين.

يُمكن هنا أن نقدم الافتراض الذي مفاده: "أن متانة أو صلابة القيم الملقَّنة في الأسرة و المدرسة[15]، يمكن أن تسهم بشكل فعال في التصدي للتأثيرات السلبية لوسائل الإعلام، و خاصة الإنترنت الذي يحمل بطبيعته "عجزا قيميا" واضحا[16] على الرغم من الخدمات التي يقدمها في مجال نشر العلم المعرفة. و يتوقف الأمر في نظرنا على الاستعمال أو أكثر من ذلك، يتوقف على "الاستخدام"، "لأن التمييز بين المستعمِل و المستخدِم هو الذي يسمح بتحديد درجة تملُّك التقنية من قبل الأفراد [...] إذ أن الفرد مستعمِل لنظام ما أوَّلًا، و كلَّما استعمل هذه التقنية بصفة مستقلة إلا و احتاج إلى تجنيد بعض المهارات الإدراكية و التقنية من أجل التحكم في الجهاز التقني؛ الشيء الذي يسمح له بالارتقاء إلى مرتبة المستخدِم. لكن اكتساب المعارف و حسن التدبير التي يتطلبها الشيء التقني ليست آنية و لا هي مسلَّم بها، وعليه فإن الاستخدامات هي الممارسات الاجتماعية التي يجعلها التقادم أو التكرار عادية في ثقافة ما..."[17].

إن السؤال الذي يمكن أن نطرحه في هذا السياق، يكمن في الفرق بين "مجتمع الكبار الذي **يستعمل** تقنيات الإعلام و الاتصال"، في حين أن "مجتمع

الشباب **يستخدم** تلك التقنيات" (يعرف عن تفاصيلها و خباياها أكثر مما يعلم الكبار). فهنا يظهر هاجس الخوف لدى الكبار على الصغار، لأن الكبار و نظرا لعدم تمكنهم من "تجنيد مهارات التحكم" في التقنيات الحديثة للإعلام و الاتصال من أجل مراقبة استعمالاتها أو استخداماتها من طرف الصغار، يخشون أن يفقدوا "**التحكم في سلوكات و ممارسات الصغار**" خاصة الأطفال و المراهقين (مجتمع الشباب).

إن تسليط نظرة أنثروبولوجية على المُعاش اليومي للأفراد، و الاستماع الفعلي (l'écoute active) للخطاب المُجنَّد حول هذا المُعاش يمكِّننا من اكتشاف طرائق تعامل المجتمعات مع وسائل الإعلام [...] و أن الخطاب المسوَّق حول "مخاطر و سلبيات" محتويات و مضامين وسائل الإعلام و الاتصال الجماهيرية، يترجم في الحقيقة مخاوف و هواجس المجتمع من فقدان النظام الاجتماعي الممأسس لتوازنه، أكثر من تعبيرها عن حقيقة اجتماعية، معقدة متغيرة و متنوعة قد يطربنا سماعها.

فمفهوم "الاستخدام" يكشف لنا أن "الشاشات" يمكن أن تُعلِّم، و تُربي الأفراد الفضوليين المحصَّنين بتنشئة اجتماعية متينة؛ كما يمكن أن تجعلهم يتقوقعون على ذواتهم، و ينساقون وراء الأفكار الساذجة أو الهدامة بالنسبة للأفراد ذوي التنشئة الاجتماعية الهشة[18].

إن ما نريد التأكيد عليه هنا هو أن "عقول مجتمع الشباب ليست دائما أوعية جاهزة للتعبئة، بكل مضامين وسائل الإعلام و الاتصال"، فهم يخلقون حواجز نابعة من مضامين رسائل و مضامين التنشئة الاجتماعية، أمام كل من يريد أن يتواصل معهم أو بالأحرى التأثير عليهم. و من هنا يتوجب على الباحثين إعادة مساءلة مسلَّمة عجز و استسلام مجتمع الشباب أمام التأثيرات السلبية لمضامين وسائل الإعلام. و يمكن في هذا السياق التساؤل عن جدوى أو دوافع تخصيص أموال كبيرة من أجل الإشهار (الجلد الإشهاري) الذي يهدف إلى جذب و تحفيز المشاهد على الاستهلاك، إذا كان هذا المستهلك خاملا (passif) ومستسلما للتأثير، وسهل الاستهواء والاستدراج[19]!! (أليست هذه مفارقة عجيبة؟!!)

من جهة أخرى، فإننا نجد بعض الأفكار السائدة في الحس المشترك عن تأثير وسائل الإعلام والاتصال (خاصة التأثيرات السلبية) قد تمت إعادة إنتاجها في خطاب العلوم الاجتماعية العربية، بشكل أخَّر –إن لم نقل همَّش- الاهتمام بمقاربة الاستخدام و ليس فقط الاستعمال، و -حسب رأينا- فإن هذا هو ما أغفل الباحثين عن النظر و التعمق في خصوصيات المجتمعات العربية، و خصائص الثقافة الشبانية فيها[20].

فتوسع استخدام وسائل الإعلام و الاتصال من طرف الشباب، مع تعذر ذلك على فئة كبيرة من مجتمع الكبار (الآباء و الأمهات)، أسهم -بشكل غير مباشر أحيانا- في خلخلة أو زعزعة استقرار العلاقة الثنائية "هيمنة/خضوع" (المتوترة ضمنيا)، التي تتأسس عليها العلاقات و التفاعلات الاجتماعية داخل الأسرة، و المدرسة، و المسجد، ومؤسسة العمل... كمؤسسات للتنشئة الاجتماعية أو التطويع الاجتماعي؛ فهي تسمح للشباب [المؤطَّرين les institués] بـ "الانزلاق" أحيانا خارج "النظام الممأسس"، على الرغم من أن هذا النظام يصبو في الغالب، إلى أن يكون أكثر احتواءً و متعدد الأبعاد و مجمِّعا؛ فهو ينزعج من إفلات جوانب من الحياة الاجتماعية (شريحة الشباب) من تأثيره، كما ينزعج من جريان جانب من العلاقات الاجتماعية خارج القنوات التي وضعها من أجل تقنين و ضبط سريانها، لأنه يدَّعي تسيير - بل هو يتملَّك و يحتكر- وجود وكينونة الأفراد في مختلف مظاهرهما حتى يتمكن من تغطية الحقل الاجتماعي بكليته[21].

في مستوى آخر، يجب أن نرى أن المؤسسة الإعلامية (وسائل الإعلام و الاتصال) تسمح للشباب بالانفتاح على "العالَم المُعولم"، و على قيم أخرى تختلف -كثيرا أو قليلا، إيجابا أو سلبا- عن تلك القيم التي تعارف عليها مجتمع الكبار و الأجيال السابقة،

المسؤولون كمؤطِّرين (instituants) عن تلقينها و نقلها إلى الشباب و المراهقين بصفتهم مؤطَّرين (Institués).

في الواقع، فإن إفلات تكنولوجيات الاتصال الحديثة من تحكم الآباء في كثير من تفاصيل استخدامها و "عجزهم" عن التحكم فيها أو مراقبة استخدامها من طرف الشباب و المراهقين... هو ما يتسبب في قلق هؤلاء، عندما تُؤسِّس هذه المؤسسة لمطالبة الشباب باستقلاليتهم و حريتهم في السلوك وعيش حياتهم على طريقتهم (الشباب هو نمط حياة).

قيمة الاستقلالية هذه، حتى و إن لم يتم ترسيخها في الممارسات الاجتماعية كقيمة فاعلة، فإنها على الأقل تبقى رهانا تدور حوله الصراعات و المقاومات بين جيل الكبار و جيل الشباب: "...فالآباء و المربون في العالم العربي ينظرون إلى مرحلة الشباب أو المراهقة بشيء من الاهتمام و الانشغال يصل إلى حد القلق، و ذلك لما يواكبها و تأتي به من مشكلات، على السواء بالنسبة للشاب و لأهله و للمجتمع... فبعد فترة طويلة نسبيا من النمو الهادئ غير الملحوظ و الاستقرار الانفعالي، يصبح الفرد (الشاب أو المراهق) "غير متزن" و "غير مستقر"، و لا يمكن التنبؤ باتجاهات تصرفاته، و غير قابل للانصياع: فهو متمرد [على كل شيء] على طلبات الأسرة و يرفض تحرياتها... غير متأكد من ذاته، يتعامل مع الكبار بشيء من الحساسية و قدر واضح من العناد..."[22].

يجد قلق الآباء و المربين تبريراته في الخشية من أن تؤدي الاستقلالية إلى استخلاف جيل يشبه المجتمعات الغربية (التي تصدر عنها التأثيرات السلبية)، في عاداتها و تقاليدها، يخشون على تفكُّك الأسرة و إفلات العلاقات بين الجنسين من الضوابط الدينية، و يخشون كذلك على مكانتهم ك "والدين"، التي ينصُّ الدين (الإسلام) على طاعتهما و الإحسان إليهما كواجب ديني مقدس.

مما تقدم في هذا العنصر، نرى أن وسائل الإعلام و الاتصال من خلال محتوياتها و مضامين الرسائل التي تحملها، أو بالأحرى المؤسسة الإعلامية من خلال استراتيجياتها و آليات اشتغالها، تجابه بالنسبة للمجتمعات العربية رهانات على مستويات عدة، تتعلق بالهوية الثقافية التي تنطلق و تتأسس على الدِّين و اللغة و التاريخ و الأعراف الاجتماعية التي تتدخل -بقوة و عنف أحيانا- في تأطير أو "تطبيع" (normalisation) السلوكات و الممارسات. فالأسرة و المدرسة كمؤسستين أوليتين في التنشئة الاجتماعية، تتكفلان بتلقين القيم الأساسية التي يقوم عليها النظام الاجتماعي، في حين تتكفل مؤسسات أخرى بمواصلة الفعل البيداغوجي للأسرة و المدرسة من خلال المثاقفة الدائمة[23]. و هنا تُطرح المسألة بوجه آخر، لأن الأمر يتعلق بالتنافس على التأثير و الإسهام في إنتاج الرمزيات الاجتماعية أو "عالم الرمزيات المخيالية" (لدى كاسورياديس) و "نظام الفعل المؤسساتي" (لدى ألان تورين)؛ حيث يبدو أن المؤسسة الإعلامية (المُعولَمة) لا تُسهِّل مهمة الأسرة و المدرسة في العالم العربي.

3. المؤسسة الإعلامية و إيديولوجيا المؤسسة السياسية (l'Etat):

في خضم الصراع أو عدم الاتفاق الذي يحدث بين مجتمع الكبار و مجتمع الشباب حول تأثير مضامين وسائل الإعلام و الاتصال، يجرنا Pierre Bourdieu إلى النظر إلى مسألة التأثير من زاوية تناول أخرى، و هي "هيمنة إيديولوجيا الأنظمة السياسية" على المجتمع ككل.

لقد آثار كتابه حول "التلفزيون و آليات التلاعب بالعقول"[24]، جدلا كبيرا في الأوساط الصحفية و الإعلامية الفرنسية. و يمكن قراءة هذا العمل وفقا لمستويين:الأول يتعلق بالموضوع المباشر، و هو دور وسائل الإعلام الحديثة، والتلفزيون على وجه التحديد، في التلاعب و التأثير على عقول الناس، من حيث كيفية قيام هذه الوسائل بتشكيل و توجيه الأفكار و الوعي و الرأي العام... أما المستوى الثاني من القراءة، فهو يدعو إلى تعميق التأمل و التفكير في طبيعة المجتمع ككل. إذ يؤكد P. Bourdieu على أن المجتمع كآلة مركبة يخضع إلى أدوات الضبط والتحكم، بهدف توجيهه إلى استراتيجيات محددة،

حيث تقوم هذه الأدوات بإحكام السيطرة على المحاور و التروس و الحركات المختلفة داخل هذه الآلة (المجتمع). إن تشبيه المجتمع بالآلة يحيل إلى النظر إليه كنظام تم تصميمه و ضبطه لأداء وظائف معينة، و هو بهذا المعنى يتكلم عن "النظام الاجتماعي" و "النظام السياسي"...إلخ. فحسب تحليل P. Bourdieu فإن ما يقبع وراء اشتغال آلة المجتمع بشكل ما هو "منطق النظام" نفسه، و الذي شُيِّد على أساس تكريس هيمنة الطبقة الحاكمة على الطبقة المحكومة. يشير منطق النظام هذا إلى الإيديولجيا السائدة لدى النظام السياسي، في حين أن الموضوع المضمر الذي تناوله الكتاب كان يتعلق بتحليل علاقة الإيديولوجيا بالتكنولوجيا[25].

في ما يسمى اليوم "مجتمعات المعرفة"، يحظى أولئك الذين يملكون و يتحكمون في المعلومات بمفهومها الواسع بالهيمنة على أولئك الذين لا يملكون المعلومة، بل يطلبونها لأنهم في حاجة إليها. و لكن يمكن أن نرى في مجتمع المعرفة هذا، و الذي يقدم على أنه أرقى أنماط المجتمعات البشرية، أنه في الحقيقة "مجتمع مبرمج"، أو على الأقل قابل للبرمجة، مجتمع يتحكم فيه من يسيطرون على المعرفة عن بعد، مجتمع يخضع لتأثيرات وسائل الإعلام و الوسائط المتعددة، و أبعد من ذلك فهو خاضع للإيديولوجيا (السياسية) المهيمنة على هذه الوسائط.

توصل مصطفى مجاهدي في بحث بعنوان "الخطاب حول المواطنة من خلال اليوميات الوطنية: الإنتاج و التلقي"[26] (من خلال يوميتي الخبر و المجاهد)، إلى أن تبني المعنى الأكاديمي للمواطنة يواجه صعوبات في الاندماج في توجهات "يومية المجاهد" التي تفرض على نفسها تأويل معنى المواطنة بما لا يتعارض مع توجهاتها العامة[27]. و بما أن المواطنة تتكلم عن الحقوق و الواجبات فإن الكتابة الصحفية تختار من المعاني ما يناسب أهدافها.

فالنظام السياسي في الجزائر قد يهمل -عمدا؟- بعض المشاكل و الآفات الاجتماعية حتى ينشغل بها كل أفراد و شرائح المجتمع، و تتحول إلى قضايا رأي عام، ثم يتحرك ليأتي بالحلول. الأخبار حول مثل هذه القضايا قد تشغل المجتمع عن النظر و التفكير و التواصل حول مواضيع أخرى هي أكثر أهمية بالنسبة له؛ في حين يتجنب النظام الخوض فيها من خلال تعويضها بمواضيع اجتماعية (دراماتيكية) تلامس المشاعر و العواطف و الأحاسيس، أو برامج التسلية و الترفية المفرغة من كل محتوى.

من جهة أخرى، فإن المؤسسة الإعلامية لا تخدم المشاهد من أجل الخدمة العمومية فقط، إذ أن الرهان هو في الحقيقة اقتصادي و تجاري بالدرجة الأولى[28]، و بالتالي فإن وسائل الإعلام بصفة عامة تخدم مصالحها أولا و مصالح شركائها (مجموعة المساهمين من أصحاب المال)، فإذا امتلكت عائلات ما أو "لوبيات" قنوات تلفزيونية أو عناوين جرائد بعيدا عن تدخل الدولة المباشر، فإنها سوف تمتلك "السلطة أو "جزءا من السلطة"، فالصحافة تسمى "السلطة الرابعة".

هناك من الآراء و حتى من نتائج البحث التي قالت و تقول: "بأن الصحافة في الجزائر لا تمثل سلطة رابعة". نحن نعتقد عكس ذلك فهي سلطة رابعة بامتياز، و لكن السؤال هو: من يمتلك هذه السلطة فعليا؟ و من يفترض أن يمتلك هذه السلطة نظريا؟ البعض يعتقد أن السلطة الرابعة هي "ملك للشعب"، و هذا ليس أكيدا في الواقع، لأن السلطة الرابعة ملك النظام السياسي أو الدولة، من خلال ترسانة القوانين التي تؤطر المهنة، و من خلال السيطرة على الإشهار العمومي، و من خلال شرعية منح رخص النشاط للجرائد و القنوات الفضائية الجزائرية الخاصة[29]... وهو ما يسميه هيربرت أ. شيللر "أسطورة التعددية الإعلامية" التي تصنع "**وعيا مُعَلَّبًا**"، يتم إنتاجه وتسويقه حتى عبر القنوات التي توصف بأنها مُعارِضة... "حيث أن شرط التعددية الاتصالية الخالي تماما من أي تنوع، هو الذي يوفر أسباب القوة للنظام السائد لتعليب الوعي... فالفيض الإعلامي المتدفق عبر العديد من القنوات يخلق الثقة في -

ويضفي المصداقية على- فكرة الاختيار الإعلامي الحر (و الحقيقة أنه لا خيار لنا)، في الوقت الذي يتمثل فيه تأثيره الأساسي في توفير الدعم للوضع القائم"[30].

لقد أسهب هيربرت أ. شيللر في تحليل العلاقة الوطيدة (الحميمية) التي تربط الأنظمة السياسية بالمؤسسة الإعلامية (ممثلة في وسائل الإعلام و الاتصال) في الولايات المتحدة الأمريكية، و يرى أن "السلبية" هي الهدف النهائي لسياسة توجيه العقول.

و هو يعرف السلبية على أنها: "... حالة القصور الذاتي التي تعوق الفعل [...] حيث أنها تعزز و تؤكد الإبقاء على الوضع القائم... تتغذى على ذاتها، مدمرة القدرة على الفعل الاجتماعي الذي يمكن أن يغير الظروف التي تحد من الإنجاز الإنساني [...] على أن الأمر لا يقتصر على "التهميد البدني" الواسع النطاق لعدد لا حصر له من ملايين الأجساد؛ فتحجيم النشاط العقلي، و الذي يمثل المحصلة النهائية للعدد اللانهائي من ساعات الإرسال المملوءة ببرامج "**مُبَلِّدة**" للعقول، يفوق أي حساب أو تقدير، [كما] لا يمكن حصر أو قياس التأثير "التسكيني" الذي يتعرض له الوعي النقدي..."[31]. فالمؤسسة الإعلامية -حسب ريموند ويليامز- تدعو المشاهدين إلى الاحتفاء بالنظام و ممارسة خيارات هامشية في إطاره [في حين] أن شغله الشاغل هو إبعاد و [تحييد] الصراعات و السيطرة عليها، و توجيه المجتمع نحو تعريفات زائفة تعاد مرارا و تكرارا، بحيث تبدو كما لو أنها الشرط الوحيد للمعقولية؛ و تبدو الممكنات الأخرى، ليس ظاهريا فحسب، بل فعليا على المدى القصير غير عملية، و غير عملية للدرجة التي لا يستطيع الإيمان بصحتها سوى الشبان الصغار [...] فالقدرة على رسم حدود الواقع، و على وضع جدول الأعمال الاجتماعي للجماعة على وجه الإجمال، هي مفتاح السيطرة [الهيمنة] الاجتماعية[32].

بعيدا عن دائرة الصراعات الجيلية بين مجتمع الكبار و مجتمع الشباب، هناك دائرة أوسع يدور فيها الصراع بين الأنظمة السياسية و المجتمع (الطبقة المحكومة أو الشعب)؛ حيث أن المؤسسة الإعلامية (أو على الأقل وسائل الإعلام العمومية)، في هذا العالَم المُعولم، تشكل -في الواقع- جزءا لا يتجزأ من المؤسسة السياسية. و يعبر عن هذا تصريح نيكولا ساركوزي لجريدة L'express الفرنسية (2006):"...في السابق كان رجال السياسة يقومون بالفعل ثم يعلنون عنه، أما اليوم فهم يعلنون عن الفعل ثم يفعلونه..."[33].

خاتمة:

في نهاية هذه الورقة نود أن نشير إلى أننا حاولنا أن نضع بعض النقاط على الحروف، و نحن لا ندَّعي الإلمام بجميع جوانب الموضوع أو الاختصاص فيه، ولكن المغزى من العناصر التي وردت هو أن التفاعل الاتصالي أو ما نحبذ تسميته " التواصل الاجتماعي" في المجتمعات العربية على العموم، يواجه صعوبات في الربط بين الفاعلين الاجتماعيين عندما تشتد الاختلافات بينهم، في حين تستغل الأنظمة السياسية تلك الاختلافات.

فاختلاف الأجيال و التجارب الحياتية يجعل التواصل بين مجتمع الشباب و مجتمع الكبار لا يتم بسيولة تُسهِّل نقل القيم و العادات و التقاليد، التي يُختلَف حول تصورها من البداية. فمجتمع الكبار يرى في الثقافة ملجأ لتعزيز هوية الانتماء إلى المجتمع المحلي و الثقافة المحلية و الثقافة الأسرية بشكل يتم فيه النزول في دوائر الاجتماع البشري من الأعلى إلى الأسفل، أو من الدوائر الأكبر إلى الدوائر الأصغر التي تنتهي في شخص أو صورة "الأب"؛ في حين أن مجتمع الشباب يتخذ اتجاها معاكسا فهو يتقبل الجديد و يبحث عن التغيير و الإثارة والمغامرة، يتوق إلى توسيع شبكة اجتماعه البشري إلى أبعد الحدود من الدوائر الأصغر إلى الدوائر الأكبر، خارج البيت، خارج الحي، خارج المدينة، خارج الوطن، إلى كل العالم.

مهما كانت آثار وسائل الإعلام و مهما كانت استعمالاتها أو استخداماتها، فإن "خطر السلبية" لا يشير إلى ما تحمله وسائل الإعلام و الاتصال من محتوى أو مضمون، و إنما يشير إلى تغلغلها في نفسية و أذهان الفاعلين الاجتماعيين، خاصة عندما يتعلق الأمر بالتنشئة الاجتماعية. فمجتمع الكبار مثل مجتمع الشباب يتأثر بأشكال و بدرجات مختلفة بمحتوى وسائل الإعلام و الاتصال، مما يجعلهم في وضعية "صراع" (معلن و مضمر) حول رمزيات الحياة الاجتماعية، و قواعد السلوك و التعامل. و لكن المسألة تتجاوز كلا الطرفين، عندما نتحدث عن وسائل الإعلام و الاتصال كمؤسسة اجتماعية (المؤسسة الإعلامية)، لأن أطرافا أخرى تدخل في اللعبة -من وراء الكواليس- لتؤثر ليس فقط على الأفراد، و إنما على العلاقات بينهم و على المؤسسات الاجتماعية المكلفة بها. فالدولة، و التي ينظر إليها غالبا في العلوم الاجتماعية العربية كمرادف للنظام (الأنظمة) السياسي(ة)، تأتي على رأس باقي مؤسسات التنشئة الاجتماعية كـ "بنية سامية" (une super-structure) لتُؤطِّرها في اتجاه تلقين مجتمع الشباب: "فيم يجب أن يفكر"، عوضا عن تعليمه "كيف يفكر، و كيف يعبر".

بيبليوغرافيا مختارة:

باللغة العربية:

1) بورحلة سليمان ، أثر استخدام الإنترنت على اتجاهات الطلبة الجامعيين، مذكرة ماجستير، قسم علوم الإعلام و الاتصال، جامعة بن خدة بن يوسف، الجزائر، 2007.

2) بورديو بيير ، التلفزيون و آليات التلاعب بالقول، ترجمة و تقديم درويش الحلوجي، دمشق، دار كنعان للنشر و التوزيع و الخدمات، 2004.

3) حجازي عزت ، الشباب العربي و مشكلاته، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، سلسلة علم المعرفة (6)، الكويت، 1985.

4) عزي عبد الرحمان ، بومعيزة السعيد ، *الإعلام و المجتمع: رؤية سوسيولوجية مع تطبيقات على المنطقة العربية و الإسلامية*، دار الورسم للنشر و التوزيع، الجزائر، 2010.

5) شيللر هيربرت، المتلاعبون بالعقول، ترجمة عبد السلام رضوان، المجلس الوطني للثقافة و الفنون والآداب، سلسلة علم المعرفة (106)، الكويت، 1999.

باللغة الفرنسية:

1) Pierre Bourdieu, Questions de sociologie, Paris, Minuit, 2002 : « La jeunesse n'est qu'un mot » pp 143-154.

2) Bourdieu Pierre, sur la télévision. Suivi de l'emprise du journalisme, Paris, Raisons d'agir, 1996.

3) Chevalier Jacques, Eléments d'analyse politique, Paris, PUF, 1985.

4) Medjahdi Mustapha, Le discours sur la citoyenneté à travers les quotidiens nationaux : production et réception, in Remaoun Hassan (s/dir), L'Algérie aujourd'hui : approches sur l'exercice de la citoyenneté, Oran, Eds CRASC, 2012, pp 53-74.

5) Pecolo Agnes, Médias, jeunesses et société : des usages et ces adultes, document téléchargeable à l'adresse : http://www.ressourcesjeunesse.fr/Medias-jeunesse-et-societe-des.html, consulté le 13/02/2016, à 19 :57.

6) Wibrin Anne-Laure , « La construction sociale de médias dangereux pour la jeunesse. Des paniques morales aux quasi-théories », *Recherches sociologiques et anthropologiques* [En ligne], 43-1 | 2012, mis en ligne le 11 mars 2013, consulté le 13 février 2016. URL : http://rsa.revues.org/843.

---

[1] من أجل الدلالة على هذه الفئات الثلاث سوف نستعمل في كثير من الأحيان مصطلح"مجتمع الشباب"، و يشمل الفاعلين الذين يتلقون "دروس التنشئة الاجتماعية"، في حين سوف نستعمل مصطلح "مجتمع الكبار" للدلالة على كل الفاعلين القائمين على تلقين دروس التنشئة الاجتماعية (الأولياء و الفاعلون في الأسرة، الفاعلون في قطاع التربية و التعليم، القائمون على وسائل الإعلام...). فالتفاعل بمناسبة تأثيرات وسائل الإعلام قائم بين مجتمع الشباب و مجتمع الكبار: الكبار غاضبون من تمرد الشباب، و الشباب ناقمون من قيود الكبار!!.

[2] ليس هناك إجماع على تعريف موحد للشباب بين مختلف تخصصات العلوم الاجتماعية: فهناك من يعتبرها فئة عمرية،

و هناك من يعتبرها فئة اجتماعية، و هناك من يعتبرها ثقافة قائمة بذاتها في كل المجتمعات ;و هناك من يعتبرها نمط حياة... أنظر، على سبيل المثال:

Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 2002 : « La jeunesse n'est qu'un mot » pp 143-154.

[3] إن الميدان الذي انطلقنا منه في صياغة هذه الإشكالية مع فرضيتها هو البحوث التي قدمها طلاب السنة الثانية ماستر تخصص علم اجتماع الإعلام و الاتصال، من خلال تدريسنا لمقياس "وسائل الإعلام و الاتصال و التنشئة الاجتماعية"، منذ سنة 2013، و مقياس "علم اجتماع المؤسسات" باية من 2016. لقد لاحظنا في البداية أن الطلاب يركزون في بحوثهم على التأثير السلبي لوسائل الإعلام و الاتصال على الأطفال و المراهقين و المرأة بالدرجة الأولى، و يدافعون عن ذلك باستماتة كبيرة. ثم لاحظنا أن جل المراجع التي يستعملها الطلاب في بحوثهم تدعم هذه الفكرة، بل تذهب إلى دق ناقوس الخطر، و التحذير من المخاطر على الأطفال و المراهقين و النساء، و يقدمون في النهاية توصيات و حلولا لهذه المشكلة من قبيل: حماية الأطفال من التعرض للتلفاز، و تقنين تعامل المراهقين مع الأنترنت، و تأطير المرأة دينيا و حمايتها من الآثار السلبية للمسلسلات التركية و عادات و تقاليد المجتمعات الغربية...

[4] Anne-Laure Wibrin, « La construction sociale de médias dangereux pour la jeunesse. Des paniques morales aux quasi-théories », *Recherches sociologiques et anthropologiques* [En ligne], 43-1 | 2012, mis en ligne le 11 mars 2013, consulté le 13 février 2016. URL : http://rsa.revues.org/843, p 1.

[5] في هذا السياق يقول عزت حجازي، (الشباب العربي و مشكلاته، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، سلسلة علم المعرفة (6)، الكويت، 1985، ص 16): "و ما يُعقِّد تأثير الظروف الموضوعية -الاجتماعية و الحضارية- أن طرفي المشكلة، أي الجيلين الذين تجمعهما الأزمة يتصارعان بمركب نقص -بمعنى ما- في كل منهما. فالكبار -الآباء و المربون و المسؤولون- ينظرون إلى الصراع على أنه يرمي إلى استلاب الأرض التي كسبوها و استقروا عليها طويلا، و أنه إدانة صريحة لأهدافهم و قيمهم و أساليب عملهم، بل و تشكيك في جدوى كل مشروعاتهم. أما الشباب فإنهم يعانون من غموض هويتهم، ينكرون أنهم صغار و يصرون على أنهم تجاوزوا مرحلة الطفولة، و لكنهم يجدون أنهم غير مسموح لهم بعضوية عالم الكبار بعد، فهم هامشيون. و يزيد من تعقيد الأزمة، أن الكبار لا يستطيعون أن يتخلصوا في تناولهم لها من تواريخهم الشخصية [حنا ما كنَّاش هكذا]، و من ثم تنعكس مشكلات ارتقائهم و متاعبهم و طموحاتهم و إخفاقاتهم على فهمهم لها، و تصورهم لأساليب حلها، و جديتهم في السعي لإزالة أسبابها.

[6] Agnes Pecolo, *Médias, jeunesses et société : des usages et ces adultes*, document téléchargeable à l'adresse : http://www.ressourcesjeunesse.fr/Medias-jeunesse-et-societe-des.html, consulté le 13/02/2016, à 19 :57.

[7] Anne-Laure Wibrin, op.cit, p 1.

[8] أليس هناك في ما يُلقَّن للطفل و الشاب من أصول التصرف و السلوك و المعاملة الكثير من الأخطاء؟ هذه الأخطاء التي تحولت بفعل انتشارها على نطاق واسع في طرائق تربية الأبناء، و إعادة إنتاجها المستمر إلى أصول أو قواعد يتم تلقينها دون نقاش أو مساءلة أو إعادة تفكير. ممن و أين يتعلم الطفل الكذب مثلا؟ هل يكتشفه فقط عندما يلتقي بأقرانه في المدرسة أو الشارع، و أقرانه هؤلاء الذين تعلم عنهم الكذب، ممن و أين تعلموه أول مرة؟ أليس لمجتمع الكبار و الأسرة و الأب و الأم يد في ذلك؟ ألا يحدث للأم أن تعطي شيئا (برتقالة،...!) لأحد أولادها و تطلب منه ألا يخبر أحدا من إخوته؟!! ألا يحدث أن يعتاد الأب على إعطاء كيس الحلوى لابنة الأصغر (ابن واحد وسط البنات)، ليُقسِّمه [على هواه] على أخواته البنات، ثم يستغرب الناس من عدم عدله أو احترامه لقواعد أو كوطات تقسيم الميراث (المعروفة شرعا و قانونا)!!!؟؟

[9] أنظر في هذا الصدد: سليمان بورحلة، أثر استخدام الإنترنت على اتجاهات الطلبة الجامعيين، مذكرة ماجستير، قسم علوم الإعلام و الاتصال، جامعة بن خدة بن يوسف، الجزائر، 2007.

[10] فعلى سبيل المثال نجد أن"الشارع" يمثل في الوسط الحضري بالنسبة للشباب فضاءا غير مشغول، تنعدم فيه مؤسسات الدولة و سلطة الضبط و المنع الرسمي، يتسنى لهم فيه أن يتخلصوا من ذلك العنف أو "الكبت" المستبطن لديهم، مسقطين إياه على ما يمثل أو يرمز إلى الدولة أو النظام أثناء الاحتجاجات و المظاهرات... و يمثل لهم كذلك خلاصا من الفضاء الخاص الضيق، و انفتاحا على الفضاء العام الأوسع، الذي يحقق لهم الشعور بامتلاك جزء من الحياة الاجتماعية. و ربما لأن الشباب في الجزائر و الوطن العربي عموما، يكتشف خلال مراحل حياته أن "**العنف هو جزء أو 'مادة أساسية' يتم تلقينها على طول صيرورة التنشئة الاجتماعية**" التي يتلقاها كطفل في فضاء الأسرة و كتلميذ في المدرسة و كشاب في الفضاء العام.

[11] تمكننا مشاهدة الأفلام و المسلسلات من التعرف على جوانب كثيرة من حقيقة أو حقائق مختلف الفاعلين الذين نتفاعل معهم. فالفاعلون الاجتماعيون في الواقع مثل الممثلين في الأفلام، يقومون بتأدية أدوار حفظوا سيناريوهاتها و يتقمصون شخصياتها دونما أن يسهموا في بناء الأدوار.

فالتنشئة الاجتماعية تعد هؤلاء للقيام بأدوار تم إعدادها مسبقا (des rôles préconstruits)، في غيابهم و حتى قبل أن يولدوا... لذا فهم يعرفون أن العادة سارت على أن يكون دور الأب كذا، و يكون دور الأم كذا، و يكون دور المعلم كذا... و عندما تصادفهم مواقف كذا، فإن رد الفعل يكون هكذا و ليس هكذا...

[12] عبد الرحمان عزي، السعيد بومعيزة، *الإعلام و المجتمع: رؤية سوسيولوجية مع تطبيقات على المنطقة العربية و الإسلامية*، دار الورسم للنشر و التوزيع، الجزائر، 2010، ص 271.

[13] في تحليله لأحداث أكتوبر 88 بالجزائر، يرى امحمد بوخبزة: "أن انقلاب التراتبية الاجتماعية ترافق مع انقلاب في التراتبية الثقافية، بالمساس بقداسة القيم و المعايير الاجتماعية القاعدية الضامنة لتناسق المجتمع. حيث تصبح الدولة في المنطق الاجتماعي للطبقات المتوسطة ذات نزعة زبونية تفضيلية، تعمل على تكريس مبادئ التنظيم التقليدي القائم على أساس روابط الأسرة و العشيرة و الانتماء الجهوي... و التي يفترض أن تخضع إلى سلطة القانون، و القانون فوق الجميع [...] و لكن المفارقة الناتجة هو أن نفس هذه الطبقات المتوسطة، حلت هي الأخرى وافدة على الفضاء الحضري... ما أثار الحديث عن ظاهرة "أريفة المدينة"- بكل ما تحمله من ثقافة تقليدية، حيث اعترضها إشكال عدم قدرتها على الانخراط الكامل في الثقافة الحضرية، بل بقيت تعاني آثار الاجتثاث و التجاذب - لدى أطفالها بالخصوص- بين قيم الأصالة و التقليد في الأسرة و قيم المعاصرة و التحديث في المدرسة. فأطفال هذه الطبقات -الذين أصبحوا شبابا في الثمانينات- صادفوا صعوبات في التكيف مع الحياة الحضرية، بداية مع الحياة المدرسية، ثم الحياة المهنية - بعد تسربهم من المدرسة- نظرا لعدم توافرهم على شهادات أو مؤهلات مهنية تسمح لهم بالاندماج في سوق العمل الرسمي. هذه الوضعية ترتب عنها اختلال للعلاقات مع الأسرة أولا، و انقطاع لهؤلاء عن المؤسسات الرسمية للتنشئة الاجتماعية و المثاقفة ثانيا. فاحتضنهم **الشارع** كفضاء حر لتطبيق حلولهم المبتكرة لملء فراغهم النفسي و الزمني، من خلال العمل غير الرسمي..." أنظر : M'hammed Boukhoubza, *Octobre 88, évolution ou rupture*, ENAG, Alger, 1991, pp 149-152

[14] عبد الرحمان عزي، السعيد بومعيزة، نفس المرجع السابق، ص 267.

[15] على افتراض أن هناك تطابقا و تكاملا بين القيم الملقنة في الأسرة و القيم الملقنة في المدرسة، لأن الأمر ليس كذلك دائما. فالكتب المدرسية تحمل في طياتها الجانب الإيديولوجي كما تحمل الجانب المعرفي، و قد يحدث أن يُستغَل المعرفي في نقل الإيديولوجي من خلال مضامين الكتاب المدرسي. في هذا المقام نشير إلى مشاريع بحث CRASC، اهتمت بالموضوع تحت إشراف حسن رمعون حول مضامين كتب التاريخ في الطور الثانوي، و أحمد كرومي –رحمه الله- حول المعرفي و الإيديولوجي في الكتاب المدرسي.

[16] عبد الرحمان عزي، السعيد بومعيزة، المرجع السابق، ص 267.

[17] نفس المرجع السابق، ص 335. اعتمد المؤلفان هنا على

المصادر:

- Coralie Picaultu, « *Usages et pratiques de recherche des utilisateurs d'une banques d'images…* », et,
- Joëlle Le Marec, « *L'usages et ses modèles : quelques réflexions méthodologique* »…, et,
- Dictionnaire de sociologie, Paris, Seuil, 1999, p 556.

[18] Agnes Pecolo, op.cit, p 2.

[19] Ibid, p 3.

[20] "... و حتى عهد قريب، تمثل رد فعل جيل الكبار في العالم العربي لرفض الشباب لقيمهم و تمردهم عليهم أحيانا، في الانزعاج الشديد و الإدانة الحادة على أسس أخلاقية ... و تخلَّف الباحثون -الأفراد و أجهزة البحث المتخصصة- طويلا عن الاهتمام بأزمة جيل الشباب، و لم يتحركوا إلَّا حين بدا نشاط الشباب يأخذ أشكالا تنطوي على "خطورة" [...] إلَّا أن هذه التحليلات لم تصل إلى أعماق أزمة جيل الشباب في المنطقة العربية...". أنظر: عزت حجازي، المرجع السابق، ص 10.

[21] للاستزادة حول موضوع المؤسسات الاجتماعية، أنظر: Jacques Chevalier, *Eléments d'analyse politique*, Paris, PUF, 1985 : (Chapitre III : L'analyse institutionnelle, pp 179-237).

[22] يستدرك الكاتب بعد هذا بالقول: "... غير أن من أهم عوامل الإشكال في وضع جيل الشباب، هو أنَّنا كثيرا ما نحكم على قيمهم و تصرفاتهم لا بالمعايير التي تتناسب مع مرحلة العمر التي يمرُّون بها، و إنما بالمعايير نفسها التي نستعملها في تقييم حياة الكبار..."، أنظر: عزت حجازي، المرجع السابق، صفحات 8-10.

[23] تمتلك المؤسسات الاجتماعية نطاقات تدخل و كفاءة و تقنيات تأثير مختلفة و عنيدة، و من هنا تظهر الشبكة المؤسساتية متمفصلة على شكل سلالم أو "أدراج متناضدة" (cascade)، تتدخل واحدة تلو الأخرى من أجل تغطية كل الفضاء الاجتماعي و تصحيح فشل إحداها من طرف الأخرى، لأنه لا يمكن أن تقوم مؤسسة اجتماعية واحدة بالرقابة الكاملة و الدقيقة على سلوكات كل أعضائها، التي تُظهر في كل

مرة انحرافات جديدة، و بالتالي يجب أن تتضامن المؤسسات الاجتماعية مع بعضها البعض بأن تأخذ المؤسسة الأعلى في التراتبية الهرمية المشعل من المؤسسة التي تقع تحتها و التي أخطأت هدفها في ضبط السلوك الاجتماعي للأفراد. في نهاية الصيرورة نجد مؤسسات "آخر ملجأ" (المؤسسات العقابية، أو المؤسسات الإستشفائية في الأمراض العقلية)، التي تقوم بعزل و حبس الانحراف الذي لم يتم توقيفه، من أجل تجنب انتشار العدوى في باقي النسيج الاجتماعي. يهتم التحليل المؤسساتي بإعادة تشكيل مسار هذه السلسة المؤسساتية التي تطوق الجسد الاجتماعي و تشكل في مجموعها مسارات التنشئة الاجتماعيةJacques Chevalier, op.cit, p 196-197. أنظر:

[24] Pierre Bourdieu, *Sur la télévision. Suivi de l'emprise du journalisme*, Paris, Raisons d'agir, 1996.

[25] بيير بورديو، التلفزيون و آليات التلاعب بالقول، ترجمة و تقديم درويش الحلوجي، دمشق، دار كنعان للنشر و التوزيع و الخدمات، 2004، ص 22-23.

[26] Mustapha Medjahdi, « Le discours sur la citoyenneté à travers les quotidiens nationaux : production et réception », in Hassan Remaoun (s/dir), *L'Algérie aujourd'hui : approches sur l'exercice de la citoyenneté*, Oran, Eds CRASC, 2012, pp 53-74.

[27] Ibid, p 71.

[28] أنظر: هيربرت أ. شيللر، المتلاعبون بالعقول، ترجمة عبد السلام رضوان، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، سلسلة علم المعرفة (106)، الكويت، 1999.

[29] لنتأمل في مفارقة القنوات **الجزائرية** الخاصة تطبق عليها قوانين إعلام **الدول أجنبية** التي توجد بها محطات بثها الرئيسية، الأردن، بريطانيا... إن ما يسمى **فتح** المجال الإعلامي في الجزائر هو في الحقيقة **غلق** لذات المجال، حين نجد الخطوط الافتتاحية للكثير من الجرائد و القنوات الخاصة متشابهة إلى حد كبير، تتكلم نفس اللغة و تنقل نفس الأخبار، و تناقش نفس المواضيع، أحيانا بنفس المحللين (fast thinkers بتعبير P. Bourdieu)، و بنفس الطريقة "الحجب من خلال العرض"!!

[30] هيربرت أ. شيللر، المرجع السابق، ص 28.

[31] المرجع السابق نفسه، ص 36 و ما بعدها.

[32] المرجع السابق نفسه، ص 179-180.

[33] عبد الرحمان عزي، السعيد بومعيزة، نفس المرجع السابق، ص 367.

المراكز الفكرية من منظور سوسيولوجي
مدخل في فهم المفاهيم والسياق والأدوار

الباحث العراجي عبد الكريم
المشرف : د مصطفى زاوي
جامعة وهران 2 محمد بن احمد

تمهيد:

نود أن نقدم في هذا المقال المفاهيم و التعريفات والسياقات المتعلقة بالمراكز الفكرية والتي تصنفها في خانة الظواهر التنظيمية باعتبارها تدرس أنماط التفكير داخل هذه المنظمات العلمية التي تهدف إلى إنتاج أفعال اجتماعية غالبا ما تكون في صورة التأثير والتوجيه وعلى ضوء هذا التصوير لمساره هذه التشكيلات نستنتج عمق العلاقة بين حقل علم الاجتماع السياسي الذي ينظر إلى هذه المراكز أو المنظمات التفكيرية كمؤسسات و سوسيولوجيا المنظمات التي تنظر إليها كظاهرة تنظيمية لأنماط التفكير ومجال تفاعلي بين العقل السياسي والعقل الأكاديمي في صورة قرار منبثق عن التداخل البيني بمعنى بين الخطاب الأكاديمي والخطاب السياسي ومن هنا سوف نصادف جملة من التساؤلات تثير فضولنا حول أهمية وماهية هذا التخصص أو الحقل المعرفي الجديد في حقل علم الاجتماع السياسي ومن بين هذه التساؤلات هل يمكننا أن نعتبر بأن مراكز الفكر أو ما تعرف بمختبرات الأفكار هي ظاهرة تنظيمية تسمح بتنظيم التفكير العلمي وبوتقته في سياق منظماتي ؟وهل هي موضوع يندرج في سياق علم الاجتماع كونها تندرج في فروعه وتخصصاته.

أولا :الإطار المفاهيمي للمراكز الفكرية :

هذه المفاهيم لم تكن وليدة أعمال أكاديمية و جامعية بل جاءت كثمرة لمؤتمرات علمية انعقدت في عواصم دولية .لأن هذه المراكز تعد بمثابة ظاهرة فكرية. وعلى هذا الأساس سوف نعمل على تبني مقاربة تمكننا من دراسة وفهم فاعلية هذه المؤسسات الفكرية التي بدأت مسارها في شكل " نوادي الفكر clubs de réflexion " تظم مفكرين و مثقفين و فلاسفة و الجامعيين و حتى مناقشة المطبوعات العلمية لذلك فان مفهوم THINK TANK هو مفهوم حديث النشأة وهو صياغة أمريكية بامتياز ولا تقبل التقليد وهي تعتبر وافد جديد على المجتمع الأوروبي لأنه يعتبر مخبر للسلطة و المفهوم الأقرب أو التعريف الأصح لـ: الثينك تانكس هي أنها تعتبر مستودعات الفكر [1] وليست لوبيات lobbies ولا حتى نواد للتفكير بل هي جماعات تأثير متعددة و

متنوعة [2] وصادفنا عدة تسميات و اصطلاحات لهذه المراكز فهناك من يطلق عليها اسم على الأفكار ومخابر وجماعة الأفكار ومراكز للفكر و فضاءات للتفكير والتنظيم وهذه التسميات تختلف حسب دور ومهام المراكز الفكرية التي نشأت في سياق خاص و هناك من يعتبر مخابر أو مختبرات الأفكار بمثابة لاعب جديد في الديمقراطية الحديثة .لأنها تساهم في طرح رؤى وتحليلات تساعد في صناعة القرار السياسي.

وهذا المفهوم كان جديد على السياسة الفرنسية لذلك تعتبر هذه المخابر ظاهرة مستورد من الولايات المتحدة الأمريكية وهي تأخذ عدة أسماء وتوصيفات مثل: خلايا التفكير مختبرات الأفكار ،مصاهر الفكر وإضافة إلى ذلك يوجد تصور آخر يقر بأن مختبرات الأفكار هي بمثابة جزء من صميم المجتمع المدني وهي تقوم بدور مهم في تحفيز الأفكار و الفعل السياسي في الديمقراطيات الحديثة وهذا الطرح يتبناه أستاذ العلوم السياسية في جامعة فيلا دلفيا في الولايات المتحدة

جيمس ما كفان J.MACGAN [3] وتسمية مراكز الفكر) (THINK . TANK هي حقيقة يفرضها التنظيم السياسي لأنها تعتبر حاضنة للأفكار الغير تقليدية على شكل خزان للفكر في شكل هيئات مستقلة للبحث تكرس وقتها لمسائل المصلحة العامة و تحليلها [4] بهدف التأثير على سيرورة تحضير السياسة للمشاركة في المجال العام فمركز الفكر في هذا السياق هو وليد الاحتكاك بين البحث النظري و الممارسة بهدف خلق التأثير السياسي وفهم مقاصد المصلحة العامة عن طريق اعتماد وسائل البحث التطبيقي وإيجاد الحلول المناسبة للأمور العامة وتوفير الإسناد والدعم الفكري لصانعي القرار السياسي وهي تعد كذلك كهيئة تعمل على التخطيط السياسي للمستقبل .وعلى أساس هذه التوصيفات للمراكز الفكرية وجدنا سمات أساسية للمراكز الفكرية وهي كالتالي:

مركز الفكر هو هيئة دائمة تتميز بالاستمرارية لأن الأهداف التي تسطرها هي متعلقة بالمستقبل.

مراكز الفكر غالبا ما تكون متخصصة في إنتاج حلول للسياسة العامة وهي تعمل على تأطير المجال العام والسياسي.

تتميز مراكز الفكر بوجود طاقم متخصص ومتفرغ للبحث يعني المركز أو مختبر للأفكار يكون على شكل جامعة بدون طلبة ومراكز الفكر تؤمن ناتجا أصيل وفعال من التفكير و التحليل و النصح يعني تقديم استشارات مثمرة وناجعة تساهم في إسناد الحكومات والرسالة العلمية والفكرية للمراكز الفكرية تكون موجهة للحكام وصناع القرار و الرأي العام

تتميز المراكز الفكرية باستقلاليتها التفافية والفكرية حيث أن غالب مختبرات الأفكار لا ترتبط ارتباط إيديولوجي بمؤسسات الدولة التي تنتمي إليها.[5] و فكرة مراكز التفكير لها جذورها التاريخية و الرئيسية في

الولايات المتحدة الامريكية لأنها تتميز بخاصية أنجلو أمريكية لأنها كانت نتاج وجهات النظر و التطورات للخبراء و الباحثين وهذا المصطلح بدأ يظهر في أعقاب الحرب العالمية الثانية سبب وجود خبراء استراتجيين مختصين في التخطيط الاستراتيجي ولكن سرعان ما تحول هذا التخطيط للقضايا السياسية والاجتماعية ولقد ساهمت الهياكل السياسية والعلمية في تنشيط وتفعيل التفكير. ولذلك توجد عدة مفاهيم متفاوتة ولاسيما من وجهة النظر الغربية التي تعتبر مراكز التفكير كيانات مستقلة عن الدولة وتعمل لصالح شركات أو مؤسسات ذات طابع خاص و ربحي.ولكن هذا من المنظور التقليدي الذي يحصي المراكز الفكرية في الفكر التنظيمي وتكون بذلك عبارة عن خزان للأفكار وهي غالبا ما تكون جامعات بدون طلبة[6].

وهناك من يضف من حيث البناء المفاهيمي للمراكز الفكرية في حقل مراكز القوة لأن مصدر قوتها من خلال تحريك الأفكار داخل الفضاء السياسي .لذلك هي تعتبر بمثابة أجهزة فكرية تمارس التأثير على السياسات العامة.من خلال استخدام المهارات العقلية و العلمية و الاعتماد على نموذج الفعل الجماعي الذي ينتج قرارات توجه مسار الدول و المؤسسات [7]لكن هذا التأثير لا يمكن أ، يكون بدون إيديولوجيا.

غالبا ما تكون المراكز الفكرية عبارة عن منظمات ذات طابع عمومي أو خاص .لكنها تتخذ طابع استقلالي في عملية صياغة الحلول و الاستراتيجيات . و هي بدورها تساهم في خلق نموذج جديد في إنتاج تسيير الفعل العمومي[8] وهي بدورها تؤطر السياسات الإبداعية في المجال العام و السياسي.بصفة خاصة .هذه الميزات كلها تسهل علينا عملية الإسقاط المفاهيمي السوسيولوجي على المراكز الفكرية حيث يتضح لنا بأن المراكز الفكرية هي عبارة عن منظمات دائمة ومتخصصة في إنتاج الحلول السياسية العامة .بفضل جهود الخبراء مكرسة للبحث[9]. ويعملون كذلك على تموين الإنتاج الأصلي للتفكير

والتحليل و الاستشارة.

مما لاشك فيه أن ظهور المراكز الفكرية ومخابر البحث هو تطور تنظيمي للفكر الإنساني وهذا يدل على دور الفكر العلمي والعقلاني في صياغة وصناعة وتأطير السياسات العامة أو بصفة أخرى ممارسة التأثير عليها ومن هنا يمكن أن نعتبر نشأة مراكز البحث السياسية والإستراتيجية تعد بمثابة الانتقال من المجهود الفكري الفردي إلى المجهود الفكري الجماعي الذي ينتج التنظير الهادف إلى صناعة الأفكار والتوجهات السياسية وفق رؤى ومقاربات علمية تعنى بتكثيف وتركيز الفكر العلمي و لذلك أصبح من الضروري تقديم تعريف دقيق للمراكز الفكرية باعتبارها ظاهرة تنظيمية تساهم باعتبارها مدخل إنتاجي في دينامية المجتمع و الدولة

لأنها تؤثر بشكل مباشر في عملية الدوران النسقي المؤسساتي للدولة .

ولكن لا يزال الغموض يشوب هذه المراكز من خلال تعريفها و الصياغة المفاهيمية لدورها و ماهيتها لأن تعريف مراكز البحث أو الدراسات " **الثينك تانكس**" THINK TANKS لا يزال محل خلان .لان جل المؤسسات المنتمية للمجال البحث البحثي لا تعد نفسها من صنف ثنيك تانكس بل تعتبر نفسها منظمة غير حكومية و غير ربحية .لهذا فمفهوم المراكز الفكرية هو مفهوم فظفاظ. ومن هنا سوف نصادف عدة مفاهيم لهذه المراكز الفكرية .

ثانيا :السياق السوسيولوجي للمراكز الفكرية:

هذه المعايير و المؤشرات السوسيولوجية التي قمنا بإسقاطها على المراكز الفكرية أو ما تعرف بمخابر البحث .بأنها منظمات و مؤسسات فكرية أكاديمية تتميز بطابع تنظيمي يسعى إلى تنظيم جهود وكفاءات الباحثين من خلال توظيفنا لعملية الإسقاط المفاهيمي une projection conceptuelle الذي يؤكد ترابط العلاقة العضوية بين المراكز الفكرية وحقل السوسيولوجيا وعلى نحو خاص علم الاجتماع السياسي .

ومن هذا المنطلق صادفنا جملة أبحاثنا و دراستنا لهذا الحقل الجديد وهو تيار أو باراديغم المراكز الفكرية العديد من التعريفات والتوصيفات العلمية من بينها تعريف الموسوعة المجانية المعروفة -WIKIPEDIA FRREENCYCLOPDIAبان المراكز الفكرية هي " منظمة أو مؤسسة تدعي أنها مركز للأبحاث و الدراسات أو مركز للتحليلات حول المسائل العامة و المهمة "[10] وتعرفها مؤسسة راند للأبحاث بأنها " تلك الجماعات أو الجماعات أو المعاهد المنظمة بهدف إجراء بحوث مركزه أو مكثفة" [11] لأنها جهاز تفكيري يقدم الحلول والمقترحات في المجالات الاجتماعية و السياسية والإستراتيجية و الهدف الرئيسي من المراكز الفكرية هو البحث في السياسات العامة للدولة .ولها صفة الفعالية و التأثير في النقاشات العمومية و يعرفها المفكر الأمريكي و الأستاذ في جامعة جورجيا وبصفته أستاذ العلاقات الدولية و أستاذ باحث في معهد " ود ورو ويلسون" **هوارد ج ويارد ا HOWARD . J . WIARDA** بأن هذه المراكز هي مؤسسات بحثية هدفها الأساسي توفير البحوث والدراسات المتعلقة بالمجتمع و السياسيات العامة والتأثير في القضايا الساخنة التي تهم الناس[12]. لذلك كل التعريفات التي قدمناها تشترك في معنى واحد هو أن " الثينك تانكس" هي منظمة أو مؤسسة أو معهد أو جماعة أو مركز هدفه القيام بدراسات و أبحاث تخدم المؤسسات الرسمية و الغير رسمية من اجل بلورة السياسات العامة و الإنتاج الفكري لهذه المراكز ليس مجرد توجيهات أو أفكار بل تساهم في إنتاج إصدارات علمية و أكاديمية مثل الكتب و المجلات و الدولية عبارة عن دراسات نقدية و أكاديمية و تحليلية التي تسمح لها

باقتراح البدائل على صعيد التنظيم و التأطير الفكري والاستراتيجي.

و هناك من يعتبر مراكز البحث بمثابة منظمات بالمعنى المحدد سوسيولوجيا المنظمات

la sociologie des organisation لأن هذه المراكز تشكل جزء من المنظمات السياسية و المهنية التي تقوم عليها المجتمعات العصرية[13] لأنها تضم جماعة اجتماعية تتكون من خبراء

وباحثين يعملون على تنظير و تقديم الحلول و المقترحات العقلانية التي تتميز بالفعالية لتلبية حاجيات المجتمع والدولة في مجال ضع القرار الراشد.

و حتى بعض القواميس السياسية و الأكاديمية تسعى إلى توصيف مصطلح المركز البحثي THINK TANKS وربطه بمنظمة تجري أبحاث في مجال معرفي معين و خاصة المجالات السياسية من اجل تقديم نتائج هذه الأبحاث لكي تكون وسيلة من وسائل إسناد القرار فالمراكز البحثية أو المنظمات هي نقطة تقاطع بين " الأكاديميا و السياسيات" وهي تسعى لتقديم البراهين والأفكار التي تصوغ سياسات قائمة على الأدلة و تؤسس لشرعية السياسة القائمة.

وحتى برنامج الأمم المتحدة الإنمائي يعطي الصفة السوسيولوجية للمنظمات البحثية. على أساس أنها منضمات ملتزمة وبصورة دورية بإجراء أبحاث و الدفاع عن أي موضوع يتعلق بالسياسات العامة لأن هذه المنظمات تشكل جسر يربط بين المعرفة و السلطة.

والاسم أو المفهوم الذي يطلق على المنظمة هو اسم التنظيم لأن هذا المفهوم هو امتداد أو تطور لمفهوم الجماعة الاجتماعية و الاختلاف ليس بين التنظيم أو المنظمة .لكن المشكل يكمن في الصياغة فقط لأن كلاهما يلتقي مع الآخر في ترجمة واحدة وهي organisation وهذا ما يجسد نفس الجوهر بينهما وعلى ضوء هذا المفهوم نرى بأن علماء الاجتماع هم من اهتموا بهذا المفهوم وقاموا بدراسته على أساس أنه ظاهرة اجتماعية ومؤسساتية.

وفي هذا الصدد سنجد عدة تعريفات للمنظمة حيث يرى تالكوت بارسونز T.parsons أن التنظيمات هي وحدات اجتماعية تقام وفقا لنموذج بنائي معين لكي تحقق أهدافا محددة [14] لأنه يرى بأن هذه التنظيمات هي وحدات أو جماعة اجتماعية تشكل نسقا من العلاقات تتفاعل بينها من أجل تحقيق هدف معين لذلك يسهل علينا إسقاط مفهوم التنظيمات أو المنظمات على المراكز الفكرية وهناك عدة معايير تساهم في إيجاد نقط التشابه بين المراكز الفكرية و التنظيمات مثل : التقسيم الدقيق للعمل و الحركة الفعالة داخل التنظيم و تحقيق عنصر التفاعل [15] وهذا يؤكد الانتماء الإبستيمولوجي للمراكز الفكرية في حقل سوسيولوجيا المنظمات لأن ماكس فيبر Max weber هو الذي مهد

لظهور هذا المفهوم لأن التنظيم هو فضاء بيروقراطي يضمن فعالية الأفكار

و التسيير العقلاني للمؤسسات.

إن المراكز الفكرية أو مخابر البحث من وجهة النظر السوسيولوجية هي " فعل تنظيمي " [16] لأن كل أفعال الباحثين أو المفكرين في المراكز تكون عبارة عن أفعال مرتبطة بالتنظيم الذي يقوم بتسطير جملة من الأهداف المحددة.

ويرى ماكس فيبر المنظمات إما تكون مستقلة أو غير مستقلة ومعيار الاستقلالية عند فيبر لا يكون عن طريق نمط اللوائح التنظيمية فاللوائح الخارجة عن نطاق المنظمة تساهم في غياب معيار الاستقلالية عن المنظمة و العكس يكون في اللوائح التنظيمية الداخلية التي تحقق التسيير الذاتي للمنظمة وتضمن لها حرية التوجه في الأفكار

و الانتماءات و حتى صياغة البرامج و الأجندات.

وهنا نقوم بصياغة مفهوم تنميط التنظيمات typology فهو تصنيف للمنظمات على أساس معايير اجتماعية و سياسية.وهذا النوع من التصنيف يخلف منهج الدراسات المقارنة للتنظيمات بهدف صياغة نموذج تحليلي للمنظمات ودراسة توجها منها وأبعادها[17].

ونموذج البناء يتجسد حسب طبيعة النموذج البنائي وهذا ما يؤكد الصفة السوسيولوجية للمراكز الفكرية التي تأخذ شكل الهيئات الحكومية مثل الجامعات والمستشفيات .لكن العنصر الأساسي في مسالة التنظيم هو كيفية مراقبة عملية تحقيق الأهداف وتوظيف أفراد تتوفر فيهم صفات وخصائص أهمها الاختصاص و الخبرة الفنية [18]و الكفاءة العلمية لذلك فالإطار السوسيولوجي للمراكز الفكرية يتجسد و يتحدد في طبيعة النموذج البنائي و عملية أو معيار تحقيق الأهداف التي تكون نتائج لجهد جماعي.

ولم يكن مفهوم المنظمة مفهوم جديد لكن الظروف الاقتصادية و الاجتماعية هي التي فرضته لذلك هو وليد الثورة الصناعية التي فرضت البنوك و المصانع و المؤسسات . ولكن دراسة المنظمات وبصفة رئيسية كانت في الإطار الجامعي و بالخصوص الجامعات الأمريكية لأنها كانت بدورها شريك في التطور الاقتصادي و الاجتماعي.

وهذا الميلاد لهذه الظاهرة كان نتاج للظروف التي أفرزتها الحرب العالمية الثانية و الهدف إلى تحقيق نماذج البحث

و التفكير الأمبريقي[19]الذي سمح لعلماء السوسيولوجيا القيام بدراسات ميدانية تخص تقنية التأطير الجماعي الخاص بالكفاءات و الخبرات.

هذا النوع من التأطير الجماعي الذي يضفي الصفة السوسيولوجية على المراكز الفكرية لأن معيار الاشتراك أو التشابه بين المراكز الفكرية و المنظمات

السوسيولوجية هو **عملية صناعة القرار داخل المنظمة.**

التي هي عبارة عن تداخل بين تدخلات الأفراد الفاعلين في المنظمة التي تكون عبارة عن مركز تحليل لقدرات الفاعلين و إسهاماتهم في عملية التطوير و التنمية وفق عملية داخل المنظمة [20] وهذا بدوره يعطي بنية فكرية وعقلانية للمنظمة وبدورها تأخذ شكل المركز الفكري أو المخبر البحثي الذي يسمح ببناء علمي داخل الوسط العملي الذي يستند على تفاعل الأفكار و الكفاءات بهدف رسم السياسات و تسطير البرامج لأن هذه المراكز بدورها هي هيئة تستعمل التنظيم العقلاني و المعياري للأفكار

و الكفاءات و الخبرات داخل مراكز صناعة القرار بكل أنواعه وفروعه وتخصصاته العلمية.

وهناك عدة تعريفات للمراكز الفكرية لكن هذا الأخير الذي يوضح لنا السياق السوسيولوجي لهذه المخابر باعتبارها تندرج في سياق الظواهر التنظيمية لكن هذا المفهوم لا يزال يشوبه الغموض لأنه مشوش وغير مستقر ومثير للجدل لأنه يوضع نفسه في مدخل متعدد التخصصات والحقول العلمية فالمراكز الفكرية أو مختبرات الأفكار لا تزال تعاني من "أزمة مصطلح "[21]وهذا بدوره سيسمح للباحثين في هذا المجال بتأسيس أو بناء مذهب مفاهيمي خاص بهذه الظاهرة التفكيرية في السياق التحليلي لبيير بورديو P.Bordieu الذي أدخله في بنية مفاهيم الفضاء الاجتماعي ومجال رأس المال ومجال القوة [22].

وهذه التنظيمات تعد بمثابة كيان مستقل عن المؤسسات الرسمية والحكومية لأن بناءها المفاهيمي يرتكز على فكرة الاستقلالية لأنها لا تتموقع بين المؤسسات داخل الدولة لأنها لا تنتمي إلى مجال معين وهذا ما يسميه عالم الاجتماع **جيل إيال** ب "الفضاء بين المجالات" ففكرة الفضاء بين المجالات تساعد في وصف بعد أساسي و دور مهم وفعال للمراكز الفكرية[23] التي تكون في صورة مستودع للأفكار ومعاهد لتوليد الطاقة العقلية التي تعمل على بناء شبكات من خبراء مختصين في مجال التخطيط السياسي النخبوي ما يجعلها تدخل في سياق الجماعات السياسية والمؤسسات ومعاهد البحوث الجامعية بوصفها أحد العناصر التي تساهم في تشكيل وتفعيل عملية أو بناء نموذج عقلاني وعلمي للتخطيط السياسي وهي بدورها تكون عبارة عن نموذج تنظيمي للأفكار التي تتجسد في صورة حلول و استراتيجيات .

النظرة السوسيولوجية للمراكز الفكرية:

لا يمكن فهم ديناميكية المراكز الفكرية باعتبارها ظاهرة تنظيمية بمعزل عن السوسيولوجيا العامة كنظرية قائمة بحد ذاتها .و لو نقوم بدراسة أو مقاربة حفرية « une approche archéologique »

سنجد أن المراكز الفكرية هي جزء لا يتجزأ من المشروع السياسي و العلمي لماكس فيبر لأنه اعتمد على توظيف واستعمال الخبرة العلمية [24] في مجال صناعة القرار السياسي .بمعنى أخر **التوظيف الإمبريقي للفكر** داخل المؤسسات السياسية عن طريق ترسيخ مناخ العقلانية في منظومة الأفعال السياسية فالنظرة السوسيولوجية للمراكز الفكرية هي نظرة تحليلية تضع مراكز الأبحاث في إطار نظري سوسيولوجي و القيام بعملية تصوير عام للحياة اليومية للمراكز الفكرية ومدى تأثرها بالعلاقات الاجتماعية وهذا ما خولها أن تكون فئة مؤسسة و الذي سمح لها بالاندماج المجتمعي و بالخصوص المجتمع الأمريكي الذي ساهم بشكل فعال في إنتاج هذا النمط من المؤسسات التي تساهم في حركية الفضاء السياسي الأمريكي.

فالمجال المخبري أو البحثي هو مجال مهجن [25] بين المجالات السياسية و الأكاديمية وحتى الاقتصادي والاجتماعي وهي بدورها تساهم في تشكل مفهوم الفضاء ككيان معرفي وفكري ومن بين التحليلات السوسيولوجية كذلك هو ان المراكز البحثية هي عبارة عن أبنية جزئية تابعة لبنى كلية عامة تتقاسم الأدوار و الوظائف من اجل خلق و إنتاج قضاء معرفي يشارك في بلورة المشاريع السياسية و صياغة الاستراتيجيات التي تركز على سيادة فكرية للدول.

وهذه النظرة السوسيولجيا للمركز الفكرية ليست نظرة سطحية بل هي نظرة مستمدة من توليف و توثيق منهجي و مفاهيمي من خلال مراقبة الدور الوظيفة لهذه المراكز باعتبارها معهد أو مؤسسة تجمع الخبراء وهي تمارس التأثير العلمي على المجال السياسي و تقوم بتحقيق التواصل بين المجال العلمي و المجال السياسي أي الربط و التنسيق بين الجامعات و الأحزاب و غيرها من المؤسسات العلمية و السياسية وفق هذه المعايير تكون عبارة عن جملة أو منظومة آليات تواصلية باعتبارها تتشكل في بنية سوسيولوجية تسمح بخلق التفاعل بين النخب السياسية و العلمية .

فمن المنظور **الفيبيري** تسعى مراكز البحث إلى تحقيق الانفصال بين المعرفة العلمية و المعرفة السياسية وذلك بهد تجاوز وإقصاء الديماغوجية و الشعبوية داخل الفضاء الأكاديمي و هو السياسة[26].

فهذه الرؤية تندرج في سياق علم الاجتماع الأكاديمي وهذا مفهوم يطلق أو أطلقه بعض المثقفين على واقع علم الاجتماع في الولايات المتحدة الأمريكية الذي يدرس ظاهرة المثقفين و كيفية انعزالهم عن المجتمع .وهذا ما أكده أو عبر عنه المفكر الأمريكي. "راسل جاكوبي" (russel jacoby) والذي ناقش في كتابه " آخر المثقفين " [27]عام 1987 مدى تأثير الحياة الفكرية العامة في الولايات المتحدة الأمريكية التي تشكلت من خلال زيادة التخصص العلمي و انعزال المثقفين عن الحياة اليومية

وهذا ما ساهم في خلق نقاش أو جدل علمي حول علم الاجتماع الأكاديمي الذي يدرس العلاقة بين المراكز الفكرية و المؤسسات العامة.

ومن اجل توضيح أكثر فالمقصود بعلم الاجتماع الأكاديمي هو دراسة أنماط التفكير في المجتمع الأمريكي ويدرس الدوران النسقي للمراكز الفكرية والمنظور السوسيولوجي للمراكز الفكرية يتجلى في تفاعلها ودورها ووظيفتها في المجتمع لأن مخابر البحث تهدف إلى إنتاج وصياغة فعل جماعي علمي و تفكيري منظم ناتج عن التعامل و التصرف بين الخبراء داخل المؤسسة البحثية[28].

فالنظرة الفيبيرية لهذه المخابر أنها تتكون أو تتأسس على نسق معيار الذي ينتج دور حيوي[29] rôle vital للمعرفة في عملية ممارسة السلطة بمعنى أصح دور الأفكار و المعرفة في توجيه الممارسات السياسية داخل المجال العام و المتجسد في الدولة.وهذا ما يتحقق عن طريق تجسيد علاقة بين المراكز الفكرية ومحيطها لأن التيار **الانجلو ساكسوني** يرى بأن الحدود بين المنظمات البحثية

ومحيطها هي حدود واضحة تحددها وظائف و أدوار المراكز الفكرية التي تعتبر وحدة اجتماعية [30] موجهة نحو هدف خاص الذي تسعى جماعة من الخبراء و الباحثين على تجسيده على ارض الواقع.

أدوار مراكز الأبحاث ومهامها:

لا يمكن الحديث عن المراكز الفكرية دون التطرق لأدوارها ومهامها لأنها تتميز بدور فعال .لذلك لا يمكن حصر أدوارها في مجال معين فقط بل هي تتميز بالشمولية لأنها تخدم الشأن العام وباعتبارها ترسانة فكرية وإيديولوجية تتميز بمهام رئيسي وهي كونها تعد بمثابة جسر بين المجتمع و الدولة والعلم وتخدم المصالح العامة

والفرد وصانع القرار[31] وهي بمثابة حيز أو فضاء يسمح بحدوث التفاعل والتلاقح بين الخطاب السياسي والخطاب الأكاديمي فدورها هو ترجمة المصالح الإيديولوجية وفق مقاربات وطرق أكاديمي وهذا النوع يخلف نموذج علاقة ترابطية Une relation interdépendante لان مختبرات الأفكار عادة تتجه مباشرة إلى أصحاب القرار السياسي وأصحاب القرار السياسي يتوجهون بدورهم إلى مختبرات الأفكار بهدف الحصول على قرار سياسي فعال ومنتج على المستوى السياسي العام و كذلك من اجل بلورة رؤى نقدية وفكرية تعطيها دور استشاري.

ودورها الأساسي يكمن في تأمين المعلومات و المعطيات التي يستند عليها القرار السياسي لأنها تشكل خطوطا خلفية لمؤسسات الدولة[32].

ومن بين الأدوار و المهام كذلك هي:

إجراء الأبحاث والدراسات وتقديم التحليلات المعمقة بصفة منهجية بخصوص المشكلات و القضايا الشائكة

الحساسة التي تتعلق بالسياسات العامة .لأن المراكز الفكرية أصبحت تتميز بأدوار رئيسية في تخطيط السياسات العامة والاستراتيجيات القومية وترشيد عملية اتخاذ القرار[33].وكذلك دعم وإسناد ضاع القرار لأن رجل الدولة يكون بحاجة إلى إسناد فكري وعلمي من اجل تبني خيار سياسي ناجح يحقق المصالح العليا للدولة ويمكنه من الفصل في القضايا السياسية بشكل دقيق ومعمق بطريقة أكثر علمية لأن الهياكل التنفيذية في الحكومات تعتمد على المراكز البحثية في منجزاتها وخبراتها العلمية .لأنها توفر البدائل و الاقتراحات والخيارات.

وتعمل على تقديم الاستشارات والإرشادات لصالح صناع القرار حيث توفر لهم قاعدة بيانات أصلية تتحصل عليها من خلال البحوث العلمية و الدراسات الإمبريقية

واستطلاعات الرأي الذي من خلاله تقوم هذه المختبرات بتقديم التفسيرات و التوجهات للطاقم الحكومي من أجل صياغة برامج سياسة عامة وتقوم بتوضيح سياسة الدولة للرأي العام بهدف خلق نوع من الفهم المجتمعي للسياسة العمومية.

ومن بين هذه الأدوار كذلك هي تعزيز روح البحث العلمي ومعالجة القضايا العلمية بكل موضوعية وعلمية واستقطاب أصحاب الخبرة العلمية الذين يتميزون بثقافة البحث و التحري و الاستدلال ومن بين الأدوار الأساسية للمراكز الفكرية تجسير الفجوة بين المعرفة و التطبيق [34] على مستوى المعارف و المعلومات العلمية والمساعدة على القيام ببرامج علمية تكون كأرضية وقاعدة انطلاقا للخطط السياسية بهدف دعم المؤسسات السياسية بالمعلومات الموثقة و الجديدة من أجل صياغة تحليل علمي وسياسي دقيق وكذلك البحث عن وسائل التنمية ودعم المؤسسات الأكاديمية والعلمية ومراكز الأبحاث هي مؤسسات تقوم بدور قناة اتصال بين صانع القرار

والشعب و هي تقوم بدور صناعة الأفكار وجس نبض المجتمع.

ومن بين الأدوار التي تقوم بها المراكز الفكرية هي تأثيرها على الحكومات و الدول وكذلك على هياكل صناعة القرار حيث تقوم بتغيير الأفكار و المعتقدات السياسية و الإيديولوجية للدولة لأنها تمارس دور التأثير [35] على عملية صناعة القرار السياسي.

وهذا الدور يتطلب المدة و الفعالية لأنه يعد بمثابة إستراتيجية طويلة المدى من خلال تسطير أهداف ترتكز على دور محوري لهذه المراكز يتجلى في : القدرة على البقاء و الاستمرارية للدولة عن طريق دعمها بالأفكار والخطط و تقوم بدور فعال وبناء وهو توظيف نخبة من الباحثين و المفكرين داخل هذه المخابر الفكرية بهدف تطوير الرؤية الإستراتيجية للدولة ودعم السياسة الخارجية.وفي سياق آخر يمكن تحديد وظيفة وادوار

المراكز الفكرية في ممارستها لمهمة إصدار التحذيرات السياسية[36] وتعقد أنشطة علمية مثل الملتقيات والمؤتمرات الدولية والندوات من أجل خلق فضاء تفاعلي يساهم في إنتاج مدخلات معرفية وأكاديمية تساهم في توجيه السياسة العامة للدولة وتمارس كذلك مهمة تفسير المعطيات السياسية وصياغة تحليلات تستند عليها الدولة ومؤسساتها.

استنتاج سوسيولوجي :

ما نستنتجه من محاولتنا هذه والتي كانت بمثابة مغامرة علمية فتحت أمامنا مجال واسع ومعقد و تعقد هذا الموضوع يتمثل في صعوبة استكشاف العلاقة بين التخصصات المعرفية في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية فسوسيولوجيا المراكز الفكرية تؤكد وتوثق العلاقة بين السوسيولوجيا السياسية التي تتمحور في موضوع أساسي وهو دراسة أنماط وأشكال المؤسسات ودورها في بناء مشروع الدولة وسوسيولوجيا المنظمات التي تدرس أنماط التفاعلات الاجتماعي داخل المجال التنظيمي وجوهر العلاقة بينهما يتجلى في التأثير المتبادل والمتداخل والمترابط بحكم العلاقة النسقية التي تجمع بينهما وهي كذلك تسمح بإضافة حقل آخر وهو العلوم السياسية التي تدرس القضايا السياسية مثل السياسي والمنظمة في بعدها الإنتاجي .

الهوامش والإحالات :

[1]- علي الصالح مولى ،الثينك تانكس أو إمبراطوريات الفكر مدخل إلى فهم الوجه الآخر لقوة الولايات المتحدة الأمريكية ،أماراباك ،مجلة علمية محكمة تصدر عن الأكاديمية الأمريكية العربية للعلوم والتكنولوجيا www.amarabac.com المجلد الثالث ،العدد الخامس 2012،ص.37.

[2]- المرجع نفسه ،ص.37.

الديمقراطية والدبلوماسية وهذه القضايا تعد بمثابة إنتاج معرفي لهذه المراكز التي تعمل على تأطير **و توجيه المجال السياسي .**

ما يمكن قوله هو أن ظاهرة المراكز الفكرية قابلة للقياس والمعاينة من طرف كل التخصصات والمقاربات العلمية والمنهجية لأنها تستند على منطلق أساسي وهو التفكير ودور في المشاركة الفعالة والمؤثرة في الحياة السياسية وحتى الاقتصادية فما يمكن أن نستنتجه في الأخير هو أن موضوع أو ظاهرة المراكز الفكرية هي ظاهرة تتميز بالفعالية والخصوبة والتعدد في الطرح والرؤى فلا يمكن حصرها في تخصص أو حقل معين بل هي تعد بمثابة حيز تفاعلي لكل التخصصات والحقول المعرفية والأكاديمية وبخصوص النظرة السوسيولوجية يمكن اعتبار المراكز الفكرية كأهم فاعل في الحياة العامة للمجتمع فهي التي تنتج تصورات ورؤى تؤثر في الحياة المجتمعية من خلال ممارستها للتوجيه والتأثير في الرأي العام والتوجهات على مختلف الانتماءات السياسية والعرقية ومن هنا نستسيغ استناج منهجي وسوسيولوجي هو أن مراكز الفكر هي ظاهرة سويو تنظيمية لأنها تجسد المؤسسة في بعدها

[3]- ستيفن بوشيه ،مارتين رويو، مراكز الفكر أدمغة حرب الأفكار ،ترجمة ماجد كنج ،مراجعة وتدقيق فارس غصوب ،درا الفرابي ،لبنان ط2009،1،ص54.

[4]- المرجع نفسه ،ص56.

[5]- ستيفن بوشيه ،مارتين رويو، مراكز الفكر أدمغة حرب الأفكار،مرجع سبق ذكره ، ص 59.

[6]- Tatjana-Xenia Puhan, Balancing Exploration and Exploitation by Creating Organizational Think Tanks, GABLER EDITION WISSENSCHAFT,p46.

[7] - Erin Zimmerman , Think Tanks and Non-Traditional Security Governance Entrepreneurs in Asia ,palgrave macmillan (UK), Series Standing Order ISBN 978–0–230–22896–2 (Hardback) 978–0–230–22897–9 (Paperback)p.16

[8] - Urrutia, O., Mered, M., Denoual, R., et al. (2016). La France des Think Tanks 2016. Paris : Observatoire Européen des Think Tanks, 308 p.p.45

[9]- Urrutia, O., Mered, M., Denoual, R., et al. (2016). La France des Think Tanks Op-Cite ,p.46

[10]- خالد وليد محمود ،مراكز البحث العلمي في الوطن العربي الإطار المفاهيمي - الأدوار –التحديات – المستقبل ،مركز نماء للبحوث والدراسات ،بيروت ،ط2013،1، ص 30 .

[11]- المرجع نفسه ،ص 30.

[12]- المرجع نفسه ،ص 31.

[13]- المرجع نفسه ، ص 29 .

[14]- طلعت إبراهيم لطفي ،علم اجتماع التنظيم ،دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة 2007، ص. 23

[15]- المرجع نفسه ،ص.25

[16]- ماكس فيبر ، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع ،ترجمة صلاح هلال ،مراجعة وتقديم وتعليق محمد الجوهري ،المركز القومي للترجمة ط2011،1،ص. 87

[17]- طلعت إبراهيم لطفي ،علم اجتماع التنظيم ،مرجع سبق ذكره ص.26

[18] - محمد علي محمد ،علم اجتماع التنظيم مدخل للتراث والمشكلات والموضوع والمنهج ،دار المعرفة الجامعية الإسكندرية 1986،ص31 .

[19] - Chatherine Balle ,Sociologie des organisation ,Paris,PUF,p.28-

[20] -Ibid,p.78

[21]- - توماس ميدفيتز ،مراكز الأبحاث في أمريكا ،ترجمة نشوى ماهر كرم الله ،منتدى العلاقات العربية والدولية ،ط2015،1،ص.39

[22]- - المرجع نفسه ،ص.40

[23] - المرجع نفسه ،ص.41

[24]- توماس ميدفيتز ،مراكز الأبحاث في أمريكا ،ترجمة نشوى ماهر كرم الله ،مرجع سبق ذكره ،ص.241

[25]- المرجع نفسه ، ص. 242

[26]- المرجع نفسه ، ص 243

[27] - توماس ميدفيتز ،مراكز الأبحاث في أمريكا ،ترجمة نشوى ماهر كرم الله ،مرجع سبق ذكره ،ص 244

[28] -Jean Étienne , Françoise Bloess ,Jean-Pierre Noreck, Jean-Pierre Roux dictionnaire de sociologie ,Hatier ,Paris Aout 2004 .p465

[29] - Ibid. p . 466

[30] -Frédéric Lebaron, la sociologie de A à Z 250 mots pour comprendre Dunod ,Paris 2009,p : 88

[31]- خالد وليد محمود ،دور مراكز الأبحاث في الوطن العربي :الواقع الراهن وشروط الانتقال إلى فاعلية أكبر ،المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ،سلسلة دراسات ، الدوحة يناير 2013، ص. 18 .

[32]- المرجع نفسه ،ص .20

[33]- المرجع نفسه ،ص. 19

[34]- خالد وليد محمود ،دور مراكز الأبحاث في الوطن العربي :الواقع الراهن وشروط الانتقال إلى فاعلية أكبر،مرجع سبق ذكره ، ص 21 .

[35]- هبة جمال الدين محمد العزب ،دور مراكز الفكر في صنع السياسة العامة دراسة حالة إسرائيل ،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت سبتمبر،ط1، 2015،ص..60

[36]- بلال التليدي ،الإسلاميون ومراكز البحث الأمريكية دراسة في أزمة النموذج المعرفي حالة معهد واشنطن ومعهد كارنيجي ،مركز نماء للبحوث والدراسات ،بيروت ،ط2013،1،ص.24

صعوبات القراءة وعلاقتها ببعض المهارات النوعية للقراءة في مادة اللغة العربية لدى تلاميذ المرحلة الابتدائية

د.بن شدة مليكة
جامعة وهران 2.محمد بن احمد

مقدمة:

تعتبر القراءة من أهم وسائل الاتصال بين الإنسان والعالم الذي يعيش فيه، فبها تزداد معلوماته ويكشف عن حقائق كانت مجهولة عليه، كما أنها مصدر سروره وسعادته وتكوينه النفسي، وبها يكتسب المعرفة، وبها يهذب عواطفه وانفعالاته، ولا يقتصر أثر القراءة على ذلك فقط بل هي خير ما ساعد الإنسان على التعبير كذلك.

والقراءة إحدى أهم وسائل اكتساب المعرفة، والحصول على المعلومات ولها تأثير في المسار التعليمي للتلميذ فهي أساس لثراء رصيده ومستواه التحصيلي والاكتسابي في العلوم التي يدرسها ضمن منهاجه التربوي التعليمي في المرحلة الابتدائية، وإن كان اكتساب مهارات القراءة ضروري لأي فرد من أفراد المجتمع فهو أكثر ضرورة وأهمية للطفل في مراحله الأولى حيث يكتسب الكثير من خبراته ومعلوماته من خلال القراءة.

كما أن القراءة وسيلته للتحصيل في المواد الدراسية الأخرى، ومن هنا كان الاهتمام بالقراءة وتعليمها في المدرسة الابتدائية، إلا أن مؤشرات الواقع تشير إلى ضعف التلاميذ في القراءة وتعدد أخطاءهم، وتبرز مشكلة صعوبات القراءة بين تلاميذ هذه المرحلة بصورة يتهدد معها مستقبلهم خاصة مسارهم التعليمي، فصعوبات القراءة تترك آثارا سلبية على التلاميذ تتمثل في الشعور بالنقص والضعف والإحباط مما يؤدى بهم إلى الهروب من المدرسة وفى بعض الأحيان التسرب، كما يمكنها ايضا ان تشكل عبئا حقيقيا بين بعض التلاميذ الذين تؤهلهم قدراتهم العقلية على النجاح والتفوق أحيانا إلا أن صعوبات القراءة تعوقهم عن ذلك، لذا فإن التعرف على هذه الفئة من التلاميذ وتقديم البرامج التعليمية المناسبة لهم يعد أمرا ضروريا.

الاشكالية:

مع ظهور مجموعة من الأطفال الأسوياء في نموهم العقلي والسمعي والبصري والحركي الا انهم يعانون من مشكلات صعوبات القراءة، وهنا يشير(الداهري، 2005) في تعريفه لصعوبات القراءة بانها: "تشير إلى اضطراب في جانب أو أكثر في احد العمليات النفسية والتي تتمثل في العجز عن تعلم اللغة والقراءة والكتابة والتهجئة والتي لا يكون لها سبب عقلي أو سمعي أو حركي بحيث لا تشمل هذه الاضطرابات ذوي الإعاقات المختلفة الأخرى". (صالح حسن الداهري،342:2005).

وعليه حاول المختصون في مجال التعليم دراسة الخصائص المميزة لعينة كبيرة من تلاميذ المدرسة والتعرف على طبيعة تلك الصعوبات التي يعانون منها وعلى أنسب استراتيجيات وأساليب التدخل العلاجي المناسبة للتخفيف من تلك الصعوبات قدر الإمكان، فبداو بالتركيز على هذا الجانب بهدف التعرف على مظاهر صعوبات القراءة الجهرية ، خاصة في الجوانب التي تمس مهارات الاداء اللغوي المتمثلة في قدرة الفهم والدلالية و الاملاء والتعبير الكتابي، ونحن بدورنا قمنا بالتركيز في هذه الدراسة على مهارتي الفهم والاملاء باعتبارهما من بين اهم المهارات النوعية للقراءة، ولان الغاية من تعليم القراء هو الفهم، فكل قراءة لا تتوصل الى الفهم، ولا ترتبط بفهم لما يقرا، تعد قراءة ناقصة، بل لا يمكن ان نسميها قراءة في ضوء التربية الحديثة لمفهومها (الجومرد،1962 ،73)، فالفهم هو الركن الاساس للقراءة، والقراءة سواءا كانت صامتة او جهرية لا يمكن ان تنتج من عنصر الفهم بمعناه المحدود المقيد بالنص المقروء،

وبمعناه الشامل الذي يعني الافادة من الخبرات والمعارف السابقة، فالقراءة ليست عملية ميكانيكية تقوم على مجرد التعرف على الحروف والنطق بها، بل انها عملية فكرية عقلية معقدة توحي الى الفهم (ابو الضبعات، 2005 ، 106)، اما الإملاء "فهي القدرة على تحويل الأصوات إلى رموز مكتوبة وفق قواعد متعارف عليها، تؤدي إلى الفهم والإفهام" (أبو منديل،27:2006)، وهي ايضا "عملية كتابية تتطلب مجموعة متضافرة من المهارات والقدرات الذهنية والسمعية والبصرية والحركية والانفعالية مع ما لدى الفرد من خبرة سابقة تمكنه من تحويل الصورة الصوتية المسموعة إلى صورة خطية مكتوبة" (حلس، 2004).

وباعتبار ان تلك الصعوبات التي يعاني منها التلاميذ قد تكون نوعية فهي تظهر عندما يفشل التلميذ في أداء المهارات المرتبطة بالنجاح في مادة دراسية معينة كالقراءة و قد تكون عامة كالتي تظهر عندما يفشل التلميذ في أداء المهارات المرتبطة بالنجاح في أكثر من مادة دراسية، وهنا يكون معدل أدائه للمهارات وحصوله أقل من المعدل الطبيعي أو المعدل المتوقع أداؤه من التلميذ العادي.

غير أن ما يحتاجه هؤلاء التلاميذ هو وجود بيئة تعليمية و دعم دراسي ملائمين ورعاية فردية مناسبة للتعامل مع نواحي القوة و التركيز عليها و تعزيزها وتقليص مواطن الضعف المحددة لديهم، لتعليمهم المهارات الأساسية التي يحتاجون إليها بالإضافة إلى الاستراتيجيات التعليمية أو الأساليب التي سوف تساعدهم في السير في دراستهم وفقا لقدراتهم العقلية ، فعلاج صعوبات القراءة عند كل تلميذ يبدأ بمجرد اكتشافه والتعرف على أنه يعاني من صعوبة ما تؤثر في تحصيله الدراسي، لذا يعتمد نجاح البرامج التعليمية أو فشلها على اتجاهات معلمي القسم، و كفاءاتهم، والدعم الذي يتلقونه.

وصعوبة القراءة هو من الاضطرابات التي لها علاقة مباشرة باللغة ومن أهم المشاكل اللغوية في صعوبة القراءة العجز في الترميز الصوتي أي عدم القدرة على صوت الكلمة و الوصول لها بغية تسهيل تذكرها ، و لأن الاضطراب يمس مستوى القراءة وجوانب مهمة في الحصول على قراءة سليمة ينظر اليها من جوانب: قدرة الفهم و المستوى الدلالي للغة و الاملاء والتعبير الكتابي، فنحن بحاجة الى اكتشاف مدى العلاقة الموجودة بين صعوبات القراءة وكل من مهارتي الفهم والاملاء للتمكن من اعطاء برامج مفيدة لهؤلاء التلاميذ الذين يعانون من صعوبات القراءة.

و من خلال كل ما سبق سرده نطرح جملة من التساؤلات هي:

*هل توجد علاقة ارتباطية ذات دلالة احصائية بين صعوبات القراءة وقدرة الفهم في مادة اللغة العربية لدى تلاميذ السنة الرابعة من التعليم الابتدائي؟

*هل توجد علاقة ارتباطية ذات دلالة احصائية بين الاملاء وصعوبات القراءة الناتج عن الاملاء اللفظي في مادة اللغة العربية لدى تلاميذ السنة الرابعة من التعليم الابتدائي؟

أهمية البحث: تظهر أهمية الدراسة في تناولها لموضوع:

- مرحلة التعليم الابتدائي واهمية التصدي للاضطرابات التي يعاني منها التلاميذ في هذه المرحلة كصعوبات القراءة والعمل على تلافي الاثار السلبية لهذه الاضطرابات على النواحي السلوكية والنفسية والاكاديمية لهؤلاء التلاميذ.

- صعوبات القراءة يعد من الاضطرابات الشائعة عند كثير من التلاميذ، والتي تحتاج إلى تشخيص مبكر تشخيصا دقيقا لمعرفة نوع الاضطراب الموجود بغرض التكفل به.

أهداف البحث: تهدف الدراسة الحالية بشكل أساسي إلى:

- الكشف عن العلاقة بين صعوبات القراءة وقدرة الفهم في مادة اللغة العربية لدى تلاميذ السنة الرابعة من التعليم الابتدائي.

- الكشف عن العلاقة بين الاملاء وصعوبات القراءة الناتج عن الاملاء اللفظي في مادة اللغة العربية لدى تلاميذ السنة الرابعة من التعليم الابتدائي.

فروض البحث:

- توجد فروق ذات دلالة احصائية بين صعوبات القراءة وقدرة الفهم في مادة اللغة العربية لدى تلاميذ السنة الرابعة من التعليم الابتدائي.

- توجد فروق ذات دلالة احصائية بين الاملاء وصعوبات القراءة الناتج عن الاملاء اللفظي في مادة اللغة العربية لدى تلاميذ السنة الرابعة من التعليم الابتدائي.

التعريفات الاجرائية لمصطلحات الدراسة:

صعوبات القراءة: هي جملة من العراقيل التي يجدها التلميذ أثناء القراءة الجهرية المتمثلة في ظهور بعض الأخطاء مثل الحذف، الإضافة، الإبدال، أو التكرار لبعض الحروف في الكلمة مع بطئ معدل القراءة ناتج عن صعوبة خاصة بالجوانب النمائية: مثل الانتباه، والذاكرة، والإدراك، والتفكير، والعجز في الأداء اللغوي.

وتعرف اجرائيا في هذه الدراسة بانها: التلميذ الذي يعاني من صعوبات القراءة هو الذي يظهر انخفاض أدائي في القراءة الجهرية عن المتوقع(اختبار القراءة الجهرية) ذلك بارتكاب أكثر من (40)خطأ في مقياس القراءة الجهرية، والمتحصلين على أكثر من درجة في اختبار القراءة الصامتة من أجل الفهم (ونقصد بأكثر من درجة أي أكثر من إجابة خاطئة عن أسئلة اختبار القراءة الصامتة)، ونخص التلميذ الذي يتابع دراسته في السنة الرابعة من التعليم الابتدائي الجزائري.

ضعف الأداء اللغوي: هو قلة الرصيد المكتسب في القراءة الجهرية عند التلاميذ المتمدرسين للسنة الرابعة ابتدائي، من حيث الجانب الصوتي الفونولوجي و الفونيتيكي و الأداء اللغوي أثناء الإلقاء الشفهي وقصور في العملية الادراكية للإملاء.

الاطار النظري والدراسات السابقة:

1- صعوبات القراءة :

هي صعوبة في القدرة على القراءة في العمر الطبيعي خارج نطاق أي إعاقة عقلية أو حسية، وهي ناتجة عن خلل في استخدام العمليات اللازمة لاكتساب هذه القدرة، وتتجلى في فشل التلميذ في اكتساب المهارة العادية في القراءة ،وفي تفسير المعلومات المكتوبة التي تقدم له.

- **انخفاض مستوى القدرة اللغوية:** ولها مظاهر عديدة تتعلق بالإدراك والتفكير تكوين المفهوم والتعبير اللغوي وفي معرض الحديث عن صعوبات اللغة نجد أطفالا يفهمون اللغة ولكنهم لا يكونون قادرين على التعبير اللغوي. و بعضهم قد يكون لديه صعوبة في استخدام قواعد اللغة ولا ينطق لغة سليمة والبعض قد يكون قادرا على الكلام بشكل إلى ولكنه في نفس الوقت يعاني من صعوبة في تنظيم أفكاره.

- **انخفاض الدافعية:** إذ أن الطفل الصغير قد يجد صعوبة في النطق والقراءة وهنا يتعين تشجيعه وجعل النشاط القرائي محببا إلى نفسه عن طريق الاستعانة بالصور الملونة والأغاني والموسيقى وغيرها.

- **طرق التدريس:** يرى العديد من التربويين المتخصصين أن فشل الأطفال في يرجع بالدرجة الأولى إلى عدم تدريبهم عليها اكتساب مها رات القراءة أن المدرس هو من خلال عمليات التدريس على نحو فعال وملائم ،كما يرى حجر الزاوية ومفتاح إكساب تلاميذه المهارات الأساسية للقراءة الناجحة .بالإضافة إلى أن تقليص الزمن المخصص للقراءة سواء كانت قراءة مقصودة أو قراءة مرة في البرنامج الدراسي الأسبوعي يسهم إسهاما دالا في عدم تصحيح الأنماط المختلفة من صعوبات القراءة ،كما أن انحسار حماس المدرسين في التأكيد على أهمية القراءة الجهرية والالتزام بالحصص المخصصة لها والزام التلاميذ بمتطلباتها كل هذا وغيره يشكل جانبا من العوامل الهامة التي تقف خلف صعوبات القراءة كما يمكن أن تسهم ممارسات بعض المدرسين في تفاقم صعوبات القراءة لدى تلاميذهم.

2- اهمية الفهم القرائي:

يعرف الفهم القرائي بانه عملية عقلية معرفية تقوم على مراقبة التلميذ لذاته ولاستراتيجياته التي يستخدمها اثناء القراءة وتقييمه لها (سعد، 2006 ، 57)، وهو يعتبر الغاية من القراءة والضالة المنشودة والهدف الذي يسعى اليه كل معلم لتنميته بمهاراته ومستوياته المختلفة لدى التلاميذ في مختلف مراحلهم الدراسية (الحلاق، 2010، 204)، ومن خلال مهارات الفهم القرائي يقوم التلميذ بكثير من العمليات العقلية كالتحليل

والتعميم والتجريد والادراك والحكم والاستنتاج، فبقدر ما يقرا الفرد يسمو فكره، وتظهر موهبته، وتتسع افاقه، وتبرز ابتكاراته، فارتقاء الانسان وثقافته لم يعد يتوقف على كمية المقروء فقط، بل على اسلوب القراءة نفسه، واستثماره للمقروء وسيلة لهذا الارتقاء وكل يتجسد في قدرة الفهم (الحميد، 2010، 22).

3- أهمية الإملاء ومكانته بين فروع اللغة:

للإملاء منزلة عالية بين فروع اللغة، لأنه الوسيلة الأساسية إلى التعبير الكتابي، ولا غنى عن هذا التعبير، فهو الطريقة الصناعية التي اخترعها الإنسان في أطوار تحضره، ليترجم بها عما في نفسه، لمن تفصله عنهم المسافات الزمانية والمكانية، ولا يتيسر له الاتصال بهم عن طريق الحديث الشفوي.

وإذا كانت القواعد النحوية والصرفية وسيلة إلى صحة الكتابة، من النواحي الإعرابية والاشتقاقية، ونحوها فإن الإملاء وسيلة إليها من حيث الصورة الخطية.

أما بالنسبة إلى التلاميذ في المراحل التعليمية الأولى، فالإملاء مقياس دقيق للمستوى التعليمي الذي وصلوا إليه ونستطيع – في سهولة – أن نحكم على مستوى الطفل، بعد أن ننظر إلى كراسته، التي يكتب فيها قطع الإملاء.(سلامة:2003:7).

والفروع التي ينبغي ربطها بالإملاء هي:

1- **التعبير** : فقطعة الإملاء الجيدة الاختيار مادة صالحة لتدريب التلاميذ على التعبير الشفوي بالأسئلة والمناقشة والتعبير الكتابي، بالتلخيص والنقد والإجابة عن الأسئلة كتابة، كما أن ويمكن للمعلم أن يجمع الأخطاء الإملائية الواردة في موضوعات التعبير؛ في كراسة خاصة تمهيدا لعلاجها فيما بعد.

(الجوجو:2004:399).

2- **القراءة:** فبعض أنواع الإملاء يتطلب القراءة قبل الكتابة؛ كالإملاء المنقول، والإملاء المنظور، والقراءة أُم المهارات : فالقراءة والكتابة يؤثر كل منهما في الآخر(عبد المجيد:2005:208).

3- **الخط** : ينبغي أن يحمل التلاميذ دائما على تجويد خطهم؛ في كل عمل كتابي؛ وأن تكون كل التمرينات الكتابية تدريبا على الخط الجيد، ومن خير الفرص الملائمة لهذا التدريب درس الإملاء، ومن أحسن الطرق التي يتبعها المدرسون لحمل التلاميذ على هذه العادة محاسبتهم على الخط، ومراعاة ذلك في تقدير درجاتهم في الإملاء.

4- **المهارات والعادات المحمودة** : في درس الإملاء مجال متسع لأخذ التلاميذ بكثير من العادات، والمهارات، ففيه تعويد التلاميذ جودة الإصغاء، وحسن الانتباه، والاستماع، والنظافة، والتنسيق، وتنظيم الكتابة؛ باستخدام علامات الترقيم، وملاحظة الهوامش وتقسيم الكلام فقرات ونحو ذلك(سلامة:2003:11).

5- **النحو** : إن كثيرا من الكتابة مبني على أصول نحوية، ومثال ذلك: زملائهم، وزملاؤهم، وزملاءهم؛ حيث يتغير رسمها بتغير موقعها الإعرابي .لذا ينبغي الربط بين الإملاء والنحو في المراحل التعليمية.

6- **الصرف** : ويتمثل ذلك في قاعدة الألف اللينة في نهاية الكلمة الثلاثية المعربة، حيث يتغير رسمها بحسب أصلها، فتكتب على صورة الياء؛ إذا كانت منقلبة عن ياء، نحو رمى "وقائمة؛ إن كانت منقلبة عن واو، نحو":دعا(الجوجو:2004:40).

7- **القصة** : يمكن أن تكون القصة درسا من دروس الإملاء المنظور؛ حيث يجد الأطفال متعة ويمكن أيضا أن تعد القصة مجالا في كتابة فقراتها وأساليبها واسعا للتدريب على المهارات الإملائية المختلفة.

4- تشخيص صعوبات القراءة:

هناك نوعان من أساليب وإجراءات التشخيص التي تستخدم في تحديد صعوبات القراءة:

- **التشخيص الرسمي**: وهو يستخدم اختبارات مقننة ذات معايير مرجعية لتقويم قدرة الطفل الكافية للقراءة ومستوى التحصيل فيها ،ومن أمثلة هذه الاختبارات

- **الاختبار المقنن لتشخيص القراءة**: وهو يقيس المهارات النوعية للقراءة لفظيا هي:

* **المفردات السمعية**: معاني الكلمات، أجزاء الكلمات، التمييز السمعي وتحليل النطق، التحليل التركيبي.

***الفهم القرائي**: قراءة الكلمة، الفهم القرائي، معدل القراءة ،القراءة السريعة ،السمع ،التلخيص.

- **التشخيص غير الرسمي**: وهي التي لا تستخدم فيها اختبا ا رت مقننة ولكن لا بد من القيام بفحص مستوى قراءة الطفل وأخطائه من الكتب والأوراق والمواد التعليمية المستخدمة في الفصل المدرسي وفي هذه الحالة يتم ملاحظة استجابات الطفل عند القراءة ويحدد بناء عليه مستوياتهم القرائية ودرجة إتقانهم للقراءة في ذلك المستوى الصفي وكذلك يلاحظ المدرس معدل القراءة وسرعته عن الطفل.

أساليب تحديد مستوى القراءة: يقوم المعلم بإتباع الإجراءات التالية مع التلميذ الذي يعانى من صعوبة في القراءة :

- تطبيق اختبار القراءة الجهرية لقطعة يختارها المعلم من صفوف دراسية متدرجة والصف الذي يقف عنده مستواه في القراءة.

- تطبيق اختبار في القراءة الصامتة حيث يتطلب من التلميذ قراءة قطعة ويسأل عنها لتحديد مستوى فهمه لها.

- اختبار الطفل في قراءة كلمات منفصلة من سياق معين.

- تطبيق اختبار تميز الكلمات المكتوبة أمام بصر الطفل.

ويهدف المعلم من تطبيق الاختبارات السابقة تحديد مستوى التباين بين القدرة الكامنة لدى الطفل بحكم سنه ومستوى تحصيله في القراءة منسوبا إلى القسم المقيد به والذي تدرس فيه المقررات موضع الاختبار.

5- دراسات سابقة :

- **دراسة" فاطمة الزهراء حاج صبري 2005)** :(بعنوان عسر القراءة النمائي وعلاقته ببعض المتغيرات الأخرى جاءت بهدف معرفة العلاقة بين" عسر القراءة النمائي" وكل من الذكاء الانفعالي " قلة الانتباه" لدى تلاميذ الطور الثاني من التعليم الأساسي بمدينة ورقلة اشتملت عينة الدراسة على (200) فرد مقسمة إلى 50 فردا معسرا قرائي و 150 فردا أسوياء، وأسفرت النتائج الدراسية على ما يلي:

عدم وجود فروق بين العينتين في كل من المتغيرات:الجنس، السن، المستوى التعليمي مستوى التحصيل الدراسي.

- **دراسة حلس: (2004)** دراسة تقويمية للأخطاء الكتابية الشائعة لدى تلاميذ وتلميذات الصف السادس في مدارس محافظات غزة، هدفت هذه الدراسة للوقوف على أبعاد مشكلة أخطاء الرسم الكتابي لدى تلاميذ الصف السادس الأساسي في مدينة غزة وتشخيص وتحليل نوع أخطاء الرسم الكتابي والتعرف على نسبة الخطأ، وتوصلت الدراسة للنتائج التالية: شيوع الخطأ الإملائي بين التلاميذ حيث وصل حد الشيوع في عشرين مجالاً من تسعة وثلاثين مجالا، ويعزو الباحث شيوع الخطأ الإملائي للأسباب التالية:

1- اعتماد كثير من المعلمين طريقة واحدة في التدريس.

2- معلمو اللغة العربية لا يهتمون بتنويع أساليب التقويم ،ولا يهتمون كثيرا بتنويع طرائق التصحيح ولا يقومون بتحليل الأخطاء الكتابية لمعرفة طبيعتها وعلاجها.

3- مشرفو اللغة العربية في زياراتهم الميدانية لا يهتمون كثيرا بقياس المستوى الكتابي

والاشتراك مع معلمي اللغة في تشخيص وعلاج الضعف الكتابي.

4 - التلاميذ لا يهتمون بالرسم الكتابي لتعودهم على الإملاء المنقول والمنظور منذ المرحلة الأساسية الدنيا.

5- ضعف التلاميذ في القراءة يجعلهم ينطقون خطأ.

6- عدم اهتمام ولي الأمر.

- **دراسة عمايرة:(2003)** بعنوان صعوبات القراءة والحس الصوتي هدفت الدراسة إلى استكشاف العلاقة بين الأخطاء القرائية والعوامل الفونولوجية المختلفة. وتكونت عينة الدراسة من (90) تلميذا من الصفوف الثالث والرابع والخامس الأساسي في مدرسة عمان، مقسمين إلى ثلاث مجموعات ،كل مجموعة تظم (30) تلميذا (15) أنثى ،لا يعانون من أية مشكلات صحية أو إدراكية أو سمعية، واستخدم الباحث ثلاث قطع قرائية من الكتب الدراسية للصفوف الثلاثة.وأشارت النتائج إلى أن أخطاء القراءة الجهرية لدى الذكور أكثر من الإناث في جميع أنواعها، وأن الحذف هو الأكثر شيوعا عند الذكور والإناث ،يليه الإبدال، ثم الإضافة، ثم القلب(العكس)، وإن

الحذف هو الأكثر شيوعا لدى الإناث من الذكور في المجموعة الأولى (الصف الثالث)، والأخطاء لدى الذكور أكثر من الإناث لدى المجموعتين الثانية والثالثة (الصف الرابع والصف الخامس).(احمد السعيدي: 2009: 66).

– **دراسة ناصر:(1993)** بعنوان" الأخطاء الإملائية الشائعة في كتابات بعض تلاميذ الصف السادس الابتدائي بدولة البحرين" خلصت النتائج الى شيوع الأخطاء الإملائية في كتابات التلاميذ وتتركز في إبدال حرف بحرف آخر قريب منه في المخرج، وتدني درجات التلاميذ في الإملاء الوقائي والاختباري، تتركز الأخطاء الإملائية الشائعة في كتابات التلاميذ من وجهة نظر المعلمين في الهمزة بمواضعها الثلاث، والتاء المربوطة والمفتوحة، والألف اللينة واللام الشمسية، وتعزو الدراسة أسباب الأخطاء الإملائية الشائعة إلى :طريقة التدريس، والمعلم، والتلميذ، وخصائص اللغة، والإدارة المدرسية.

إجراءات الدراسة الميدانية:

منهج الدراسة:

ولتحقيق أهداف الدراسة تم استخدام المنهج الوصف التحليلي وذلك لمناسبته لطبيعة البحث الحالي.

عينة الدراسة:

اعتمدنا بالأساس على عينة من تلاميذ السنة الرابعة ابتدائي، حيث طبقت الدراسة ميدانيا على عينة من تلاميذ التعليم الابتدائي الذين يعانون من صعوبات القراءة الجهرية قوامها 54 تلميذا بين ذكر و انثى بالتساوي بمدينة بومرداس.

الفترة الزمانية للمتابعة و التطبيق:

استمرت المدة المستغرقة للمتابعة 02 شهرين من شهر اكتوبر الى بداية شهر ديسمبر2017.

الحدود المكانية: حسب أماكن استقبالنا للتلاميذ :

المدرسة الابتدائية "علي حمدان" بومرداس وسط: (10حالات).

المدرسة الابتدائية " بومرداسي ابراهيم" بومرداس وسط : (12حالة).

المدرسة الابتدائية "كرشو محمد" حي التعاونية بومرداس : (10حالات).

المدرسة الابتدائية " فرطاس مختار" حي 1200 بومرداس: (12حالة).

المدرسة الابتدائية "الاخوة مريمي" قرصو بومرداس : (10حالات).

أدوات الدراسة:

وقد تم الاعتماد في الدراسة الميدانية على:

1) اختبار القراءة الجهرية: لـ "شرفوح البشير"، الذي يمثل التعرف على الكلمات المكتوبة أو المرسومة ونطقها، وقد قدم الباحث نصا يقوم التلميذ بقراءته قراءة جهرية ويتم تسجيل قراءة كل تلميذ ، ويهدف هذا الاختبار الى التعرف على صعوبات القراءة الشفهية ومعرفة الاخطاء التي يقعون فيها أثناء عملية القراءة الجهرية التي تعبر عن ضعف مستواهم مثل الحذف والابدال والاضافة والتكرار والذي يؤخذ بعين الاعتبار بالنسبة لهذا الاختبار هو تكرارات الاخطاء بالنسبة لكل عيب من العيوب السابقة. (شرفوح البشير: 2006:235-254).

– **الصدق والثبات**: قام الباحث بحساب صدق وثبات الاختبار، وبعد الاخذ بعين الاعتبار التعديلات والإجراءات اللازمة كتغيير الكلمات التي اعتبرها المحكمون صعبة وتعويضها بكلمات مرادفة المعنى:(**ترقيع بتصليح. وكلمة تفتق بتمزق، وكلمة دخله بماله**).حيث تم تطبيق الاختبار مرتين بفاصل زمني قدره أسبوعين على أفراد العينة ثم حساب معامل الارتباط بين التطبيق الاول والثاني(0.58) مستوى دلالة(0.01) وهذا يعني أن الاختبار قد أثبت قدرا مناسبا من الثبات بحيث يمكن الاعتماد عليه.

2) اختبار القراءة الصامتة من أجل الفهم: لـ: الباحثة فاطمة الزهراء حاج صبري.

وهذا الاختبار عبارة عن نص يتكون من فقرتين متوسطتي الطول تماشيا مع فقرات المقرر الدراسي، كما يحتوي الاختبار على مجموعة من الأسئلة من أجل الفهم وهي كتالي:

أ-السؤال الأول: يركز على الافكار الجزئية.

ب- السؤال الثاني: يركز على المعاني غير المباشرة.

ج- السؤال الثالث: الاستنتاج على المادة.
د- السؤال الرابع: الفكرة العامة.

أما بالنسبة للتعليمات وبما أن الهدف الأساسي للأداة كان ضمنيا تم الحرص فيه على ذكر ما يلي:

-القراءة المتمعنة للقطع القرائية.
-التأكيد على قراءة القطع قراءة صامتة.
-ضرورة الإجابة الدقيقة المتعلقة بأسئلة الفهم.
-الإجابة تكون بوضع الإشارة (X) امام الاجابة الصحيحة(من بين الاحتمالات الاربعة)
-ضرورة استخدام الأدوات الضرورية للكتابة (قلم رصاص، ممحاة) لكل تلميذ.
-المحافظة على الهدوء أثناء الاجابة
-التأكيد على ان الاختبار ليس له علاقة بالامتحانات الفصلية أو السنوية.
-لا يمكن الشروع في القراءة الابعد اشارة الفاحص.
-ضرورة التقيد بالزمن والذي قدر بـ(30) دقيقة.
-الصدق والثبات: تم التطرق لنوعين هما:
-الصدق الذاتي: فقد قدر بـ(0.83).
-الصدق التمييزي: المقارنة الطرفية.
-المجموعة1:المجموعة العليا=33%
-المجموعة2:المجموعة الدنيا=33%

ثم نحسب الفرق بين 1و2 بعد تطبيق قانون ت. بعد التطبيق نحصل على درجة ت المحسوبة والتي قدرت ب(7.49) وهي دالة عند (0.01).

-الثبات: لحساب ثبات الأداة عمدت الباحثة الى طريقة حساب(الاحتمال المنوال) حيث قدر معامل الثبات ب(0.70).

عرض نتائج التساؤل الاول:

*هل توجد علاقة ارتباطية ذات دلالة احصائية بين صعوبات القراءة وقدرة الفهم في مادة اللغة العربية لدى تلاميذ السنة الرابعة من التعليم الابتدائي؟

قمنا بتطبيق اختبار القراءة الجهرية على التلاميذ عينة البحث لاكتشاف نقاط القوة والضعف عند ذوي صعوبات القراءة، ومن ثم تم رصد الاخطاء المرتكبة من طرف أفراد العينة، وبعد التفريغ تم الحصول على النتائج التالية:

جدول رقم (01) نتائج اختبار القراءة الجهرية

التلاميذ	عدد الكلمات المقروءة	عدد الاخطاء	التلاميذ	عدد الكلمات المقروءة	عدد الاخطاء
1	172	56	23	172	44
2	172	53	24	172	57
3	172	47	25	172	60
4	172	49	26	172	54
5	172	45	27	172	59
6	172	56	28	172	72
7	172	59	29	172	70
8	172	63	30	172	65
9	172	62	31	172	68

10	172	61	32	172	69
11	172	65	33	172	61
12	172	66	34	172	62
13	172	69	35	172	47
14	172	70	36	172	76
15	172	73	37	172	75
16	172	65	38	172	77
17	172	66	39	172	55
18	172	53	40	172	65
19	172	52	41	172	63
20	172	51	42	172	61
21	172	49	43	172	62
22	172	47	44	172	60
45	172	68	50	172	59
46	172	67	51	172	59
47	172	45	52	172	61
48	172	47	53	172	66
49	172	60	54	172	58

كانت أنواع الأخطاء المرتكبة من قبل التلاميذ هي(الحذف ،الاضافة ،الابدال، التكرار) ومن خلال النتائج تبين أن أفراد العينة وجدوا صعوبات عدة، وكان هناك ضعف في الأداء اللغوي بصفة عامة، حيث تراوح عدد الأخطاء المرتكبة في الاختبار الذي هو عبارة عن نص مكون من (172) كلمة، بين(44 و77خطأ).

ولمعرفة مستوى الفهم أو قدرة الفهم استخدمنا اختبار القراءة الصامتة من أجل الفهم، وتم الحصول على النتائج التالية:

جدول رقم (02) عدد أخطاء صعوبات القراءة في اختبار القراءة الصامتة

التلاميذ	عدد الاجابات الخاطئة	التلاميذ	عدد الاجابات الخاطئة	التلاميذ	عدد الاجابات الخاطئة
1	2	10	2	19	3
2	3	11	2	20	3
3	3	12	4	21	3
4	4	13	3	22	4
5	3	14	4	23	4
6	3	15	4	24	4

7	3	16	4	25	2
8	2	17	3	26	4
9	2	18	3	27	3
28	4	37	3	50	3
29	3	38	2	51	2
30	3	39	4	52	3
31	4	40	3	53	4
32	4	45	4	54	2
33	3	46	4		
34	4	47	3		
35	2	48	3		
36	3	49	3		

تبين من خلال النتائج ان التلاميذ يعانون من صعوبات القراءة في القراءة الصامتة والفهم القرائي نظرا لكثرة الاخطاء المرتكبة حيث لم يستطع أي تلميذ الاجابة عن الاسئلة الاربعة اجابات صحيحة التي يحتويها هذا الاختبار، وهذا يبين أن من يعاني من صعوبات القراءة وحسب التشخيص الحالي فهو يعاني من ضعف في القراءة الجهرية وضعف في القدرة على الفهم في القراءة الصامتة، حيث كل حالة تعاني من مشاكل في القراءة الجهرية تعاني من مشاكل في القراءة الصامتة والعكس صحيح.

وعلى هذا فهناك ارتباط بين صعوبات القراءة وقدرة الفهم، وتتفق نتائج هذه الفرضية مع نتائج دراسة **عمايرة(2003)** بعنوان صعوبات القراءة والحس الصوتي هدفت الدراسة إلى استكشاف العلاقة بين الأخطاء القرائية والعوامل الفونولوجية المختلفة ،وأشارت النتائج إلى أن أخطاء القراءة الجهرية لدى الذكور أكثر من الإناث في جميع أنواعها، وأن الحذف هو الأكثر شيوعا عند الذكور والإناث ، يليه الإبدال ، ثم الإضافة ، ثم القلب(العكس)، وإن الحذف هو الأكثر شيوعا لدى الإناث من الذكور في المجموعة الأولى (الصف الثالث)، والأخطاء لدى الذكور أكثر من الإناث لدى المجموعتين الثانية والثالثة (الصف الرابع والصف الخامس).

عرض نتائج التساؤل الثاني:

*هل توجد علاقة ارتباطية ذات دلالة احصائية بين الاملاء وصعوبات القراءة الناتج عن الاملاء اللفظي في مادة اللغة العربية لدى تلاميذ السنة الرابعة من التعليم الابتدائي؟

قمنا بتطبيق اختبار القراءة الصامتة واخترنا الفقرة الثانية من الاختبار لغرض نص الاملاء على التلاميذ عينة البحث لاكتشاف نقاط القوة والضعف عند ذوي صعوبات القراءة في الاملاء، ومن ثم تم رصد الاخطاء المرتكبة من طرف أفراد العينة، وبعد التفريغ تم الحصول على النتائج التالية:

جدول رقم (03) عدد الأخطاء الإملائية :

التلاميذ	عدد الاجابات الخاطئة	التلاميذ	عدد الاجابات الخاطئة	التلاميذ	عدد الاجابات الخاطئة
1	6	10	6	19	7
2	7	11	7	20	6
3	6	12	8	21	7

4	7	13	8	22	6
5	8	14	6	23	8
6	8	15	6	24	6
7	6	16	7	25	6
8	7	17	8	26	7
9	8	18	9	27	8
28	7	37	6	50	8
29	6	38	7	51	7
30	6	39	8	52	9
31	7	40	6	53	6
32	8	45	6	54	9
33	9	46	7		
34	8	47	8		
35	7	48	9		
36	7	49	9		

تبين من خلال النتائج أن التلاميذ يعانون من مشاكل في النقل القرائي أي الاملاء نظرا لكثرة الاخطاء المرتكبة والتي تراوحت بين (6 و9 أخطاء) حيث لم يستطع أي تلميذ كتابة الفقرة الموجهة للإملاء التي يحتويها هذا الاختبار، وهذا يبين أن من يعاني من صعوبات القراءة وحسب التشخيص الحالي فهو يعاني من ضعف على مستوى النص الاملائي، وعلى هذا فهناك ارتباط بين الاملاء وصعوبات القراءة لدى التلميذ والتي تتمثل في قلة فهم القواعد النحوية والصرفية لقواعد اللغة العربية، وتتفق نتائج هذه الفرضية مع نتائج دراسة **(حلس 2004)** في شيوع الخطأ الإملائي بسبب ضعف التلاميذ في القراءة يجعلهم ينطقون خطأ، كما تتفق نتائج الفرضية مع نتائج دراسة**(ناصر1993)** التي خلصت الى أن شيوع الأخطاء الإملائية في كتابات التلاميذ وتتركز في إبدال حرف بحرف آخر قريب منه في المخرج، وتدني درجات التلاميذ في الإملاء الوقائي والاختباري، تتركز الأخطاء الإملائية الشائعة في كتابات التلاميذ من وجهة نظر المعلمين في الهمزة بمواضعها الثلاث، والتاء المربوطة والمفتوحة، والألف اللينة واللام الشمسية.

المقترحات:

- عمل مسح شامل للمدارس لحصر اعداد الاطفال الذين يعانون من صعوبات القراءة والذين لم يتم الكشف عنهم حيث ان هناك اعداد كبيرة منهم لا يلقون اية رعاية تأهيلية سواءا في المنزل او المدرسة.

- تدريب المعلمين على كيفية الاكتشاف المبكر والتعامل مع الاطفال الذين يعانون من صعوبات القراءة داخل المدرسة.

- توعية الاولياء بضرورة عرض اطفالهم الذين يعانون من صعوبات القراءة على اخصائيين في الارطفونيا للاستفادة من برامج الكفالة الارطفونية في هذا المجال.

- التركيز على تنمية جميع المهارات النوعية للقراءة بما فيها مهارتي الفهم القرائي والاملاء عند بناء مناهج اللغة العربية، واكسابها للتلاميذ في دروس القراءة.

المراجع:

1- ابو الضبعات، زكريا اسماعيل (2007): طرائق تدريس اللغة العربية، دار الفكر ناشرون وموزعون، عمان.

2- أبو منديل، أيمن (2006): "فاعلية استخدام ألعاب الحاسوب في تدريس بعض قواعد الكتابة على تحصيل طلبة الصف الثامن بغزة"، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية: الجامعة الإسلامية: غزة

3- الجوجو، ألفت (2004): "أثر برنامج مقترح في تنمية مهارات الأداء الإملائي لدى طلبة الصف الخامس الأساسي بمحافظة شمال غزة"، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية: الجامعة الإسلامية: غزة.

4- الجومرد، محمود (1962): الطرق العملية لتدريس اللغة العربية، مطبعة الهدف، الموصل.

5- الحلاق، علي (2010): تدريس مهارات اللغة العربية وعلومها، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان.

6- الحميد، حسن بن احمد بن علي (2010): فاعلية برنامج قائم على القصة في تنمية بعض مهارات القراءة الابداعية لدى تلاميذ الصف الثالث متوسط، جامعة ام القرى، السعودية.

7- الداهري صالح حسن (2005): أساسيات التوافق النفسي والاضطرابات السلوكية والانفعالية، دار صفاء للنشر،ط2 عمان.

8- اللقاني، أحمد والجمل، علي (2003): "معجم المصطلحات التربوية المعرفة في المناهج وطرق التدريس"، الطبعة الثالثة، القاهرة: عالم الكتب للنشر والتوزيع والطباعة.

9- حاج صبري، فاطمة الزهراء (2005): عسر القراءة النمائي وعلاقته ببعض المتغيرات الاخرى، دراسة ميدانية لتلاميذ الطور الثاني أساسي لولاية ورقلة، رسالة ماجستير، جامعة ورقلة، الجزائر.

10- حلس، داود" (2004) دراسة تقويمية للأخطاء الكتابية الشائعة لدى تلاميذ وتلميذات الصف السادس في مدارس محافظات غزة – فلسطين 2003-2004 رسالة دكتوراه ، كلية التربية :جامعة الخرطوم :السودان.

11- حماد، خليل، وآخرون (2003): "الموسوعة الغراء في تعليم قواعد الإملاء"،الطبعة الأولى، غزة فلسطين: مطبعة منصور.

12- رضوان، هويدة (1992): "برنامج علاج صعوبات تعلم القراءة والكتابة والرياضيات لدى تلاميذ الصف الرابع من التعليم الأساسي"، رسالة دكتوراة غير منشورة، كلية التربية: جامعة الإسكندرية - مصر.

13- سعد، مراد علي (2006): الضعف في القراءة واساليب التعلم، ط1، عالم الكتب، القاهرة.

14- سلامة، ياسر (2003): "كيف تتعلم الإملاء وتستخدم علامات الترقيم"، الطبعة الأولى، عمان – الأردن: دار عالم الثقافة.

15- شرفوح البشير(2006): انعكاس عسر القراءة على السلوك العدواني لدى المعسرين، أطروحة دكتوراه دولة، جامعة الجزائر.

16- عبد المجيد، جميل (2005): "إعداد الطفل العربي للقراءة والكتابة"، الطبعة الأولى، عمان – الأردن: دار صفاء للنشر والتوزيع.

17- عواد، أحمد (1992): "مدى فاعلية برنامج تدريبي لعلاج بعض صعوبات التعلم لدى تلاميذ المرحلة الابتدائية"، ملخص البحوث والدراسات العربية للدكتور أنور الشرقاوي.

18- ناصر، حسن (1993): "الأخطاء الإملائية الشائعة في كتابات بعض تلاميذ الصف السادس الابتدائي بدولة البحرين"، مجلة كلية التربية وعلم النفس، العدد السابع عشر، الجزء الثالث، كلية التربية: جامعة عين شمس.

الحرمان الأسري وعلاقته ببعض سمات الشخصية لدى المراهق المتمدرس

الباحثة .بلخير فايزة
اشراف ا.د ماحي ابراهيم
جامعة وهران2 محمد بن احمد

مقدمة:

يستمد الطفل صحته الجسمية والنفسية من البيئة الأسرية التي يعيش فيها عن طريق ما تمنحه من حنان وعطف وما توفره من رعاية وحماية ، إلا أن تعرض الطفل أو المراهق إلى خبرات أليمة في حياته خاصة السنوات الأولى منها كفقدان احد الوالدين إما بوفاتهما أو انفصالها أو غيابها سيعيق نموه وقد يعرضه إلى الكثير من المشكلات التي قد تنتج عنها انحرافات أو أمراض نفسية.

فأول أساس للصحة النفسية إنما يستمد من العلاقة القوية الوثيقة الدائمة التي تربط الطفل بأمه أو من يقوم مقامها بصفة دائمة،حيث نجد أن هذه العلاقة هي أولى العلاقات الاجتماعية التي يدركها الطفل في حياته والتي لها تأثيرها عليه ، فإذا كانت هذه العلاقة ايجابية أشبعت حاجات الطفل ونمت شخصيته فالعلاقة الحميمية التي تربط بين الطفل وأمه تمثل الدعامة الأولى التي تمده بالحياة وهي مصدر الإشباع النفسي والطمأنينة للطفل. وان أي حالة تحرم الطفل من هذه العلاقة تسمى الحرمان الامومي وان آثار الحرمان تظهر في تعطيل النمو الجسمي، الذهني ،اللغوي ، والاجتماعي لدى الطفل واضطراب نموه النفسي.[1] أما بالنسبة للمراهق فعندما يكون الوسط المحيط بالمراهق غير مناسب لإشباع حاجاته الجسمية أو النفسية فانه يأخذ في الإحساس بالحرمان أو بالخطر أو بعدم الانتماء آو بالنبذ أو بأي إحساس من تلك الأحاسيس التي تبدأ في التضخم والاستفحال ، والتي تنعكس بالتالي على سلوك المراهق وتصرفاته ومواقفه من الآخرين.[2]

1.إشكالية الدراسة:

إن الكثير من سمات شخصية الفرد وثباتها تتوقف، إلى حد كبير على طبيعة الارتباط الذي يخبره مع أفراد عائلته، لذا فان الحرمان من الجو العائلي له أثار حادة على نمو الطفل السليم ، حيث يصبح الطفل ساخطا على العالم يصعب عليه أن يوفق بين حاجاته ومتطلبات المجتمع ، لان إحساسه بالحرمان يجعله غير مهتم بأحد ، إذ يتولد لديه إحساس بالضياع النفسي والاجتماعي.[3]وهذا ما تأكد مع دراسة رشدي عبده حنين 1987 التي هدفت إلى التوصل إلى مدى تأثير اليتم المبكر على نمو الطفل الانفعالي وعلى حالته الوجدانية وهو في مرحلة المراهقة وكذلك الصورة الوالدية المضفاة على الوالد المفقود، وبالتالي الوصول إلى صورة واضحة لبعض سمات اليتيم. فتكونت عينة الدراسة من (20) فردا وقد تم اختيارهم من بين المراهقين البالغين من العمر (17-19)،والذين فقدوا احد والديهم خلال مرحلة الطفولة المتأخرة من (6-11) سنة، وذلك عن طريق استمارة جمع البيانات، وأصبحت العينة تتكون من أربع مجموعات على النحو التالي : مراهقات فاقدات الأم وعددهم (5)،مراهقات فاقدات الأب وعددهم (5)، مراهقون فاقدي الأم وعددهم (5) ، مراهقون فاقدي الأب وعددهم (5). وكذلك اختيرت العينة بحيث يكون الوالد قد تزوج بعد وفاة الطرف الثاني . واستخدمت الدراسة الأدوات التالية : اختبار الروشاخ واختبار تفهم الموضوع واستمارة بيانات ،فأسفرت الدراسة إلى أن الحالة الوجدانية للمراهق اليتيم تطغى عليها مظاهر الكآبة واليأس وكثرة أحلام اليقظة وعدم القدرة على الاستقلال والخضوع والطاعة للوالد الباقي وحساسية

شديدة وقلق وتشاؤم ومظاهر التمرد والعصيان ، وفيما يتعلق بالصورة الوالدية نجد هناك رفض كلي للوجه الجديد الذي لا يشابه الصورة في شيء، شعور غريب بعودة الوالد المتوفي وانتظاره، ومعايشة هذه الصورة كواقع لا خيال إلا عند الاصطدام بالواقع وإعطاء هذه الصورة مميزات مثالية ولكنها غامضة.[4] فهي تتفق مع دراسة لعائشة نحوي (2009) حول تأثير اليتم على الحالة الوجدانية والصورة الوالدية لدى المراهق ، والتي أجريت بثانويتين بمدينة بسكرة بالجزائر مكونة من 20 مراهقا بالغين من العمر (18-19) ، فأظهرت نتائج الدراسة إلى أن الصورة الوالدية كانت في معظم الأحيان صورة مثالية ينسجها المراهق في خياله بطريقة يرضي بها فعلا لدرجة المثالية ولا تخضع لسمة رفض السلطة الوالدية عدا لدى المراهقات الإناث الفاقدات الأب، وان النمو الانفعالي والحالة الوجدانية للمراهق تتأثر بصدمة الانفصال التي حدثت أثناء الطفولة المتأخرة .

في حين كانت دراسة محمد بدرينة 1988 العربي حول اثر الحرمان من الوالدين على شخصية الطفل على عينة من 50 طفلا جزائريا باستخدام اختبار الشخصية الاسقاطي واختبار رسم الأسرة ، فقد كشفت نتائج الدراسة أن صورة الذات لدى الأطفال المحرومين غارقة في مشاعر البؤس والانزواء وغياب السند والأمن كما سيطرت عليهم مشاعر الذنب والقلق وانخفاض تقدير الذات وعدم استقرار الهوية الجنسية للطفل مع كثرة الاستجابات العدوانية الشديدة وقد تأكدت تلك النتائج في دراسة حديثة أجرتها نجاح ناصيف (1993) على عينتين من أطفال عاديين وأخرى محرومين من الوالدين بمدينة الرياض،وقد أظهرت نتائج الدراسة أن الأطفال المحرومين من الوالدين ومودعين بدار الحضانة الاجتماعية كانوا اقل ثقة بالنفس واقل في النمو الاجتماعي بصفة عامة من الأطفال العاديين[5].أما دراسة يونس(1993) عن عاملية للتكوين النفسي للأطفال المحرومين اسريا في ضوء أنماط مختلفة من الحرمان، فهدفت الدراسة إلى التعرف على سمات شخصية الأطفال المحرومين اسريا سواء كان هذا الحرمان بالوفاة أو الطلاق.كما هدفت إلى الكشف عن البنية العاملية لمتغيرات التكوين النفسي للأطفال المحرومين ومدى اختلافها باختلاف المجموعات المستخدمة في الدراسة ، إضافة إلى الكشف عن البناء النفسي الدينامي للأطفال المحرومين اسريا مرتفعي ومنخفضي التوافق.بلغت عينة الدراسة (425) طفلا من الأطفال المحرومين اسريا والمقيمين بمؤسسات الرعاية الاجتماعية من عدة محافظات في مصر ،استخدم الباحث عدة أدوات للدراسة منها:مقياس الشخصية للأطفال من إعداد الباحث ومقياس التكيف الشخصي والاجتماعي،إعداد عطية هنا، وكشفت نتائج الدراسة عن: وجود فروق دالة إحصائيا بين المحرومين قبل وبعد الخامسة، لصالح المحرومين قبل الخامسة في السمات السلبية: الانطواء،سوء التوافق الاجتماعي،والاضطراب ولصالح المحرومين بعد الخامسة في التكيف الشخصي والاجتماعي ومتغيراتهما [6]

كما هدفت دراسة محرم (2009) إلى الكشف عن مستوى الرعاية الأسرية لدى عينات من الأطفال الأيتام وعلاقتها ببعض سمات الشخصية.كما تهدف إلى: 1) التعرف على الفروق في الرعاية الأسرية لدى المستويات الأربعة المعنية بالدراسة (الأسرة الطبيعية/ الأسرة البديلة/ الجمعيات المتميزة للرعاية البديلة / المؤسسات العادية للرعاية البديلة.) تكونت عينة الدراسة من 126 طفلة من الإناث المراهقات في سن (13-16) سنة مقسمة على أربع فئات، ثلاث فئات أيتام، وفئة غير أيتام حسب القدرة وإمكانية الحصول على أقصى عدد ممكن من كل فئة. تم تطبيق الأدوات التالية:- مقياس الرعاية الأسرية.- مقياس المناخ الأسري.- مقياس سمات الشخصية. توصلت الدراسة لنتائج مفادها أن اتجهت الرعاية المنخفضة تجاه طفلات الجمعيات " متميزة/ عادية" بينما اتجهت الرعاية المرتفعة تجاه طفلات الأسر (الطبيعية /البديلة).كما توصلت الدراسة إلى وجود علاقات دالة وجوهرية بين مستويات الرعاية والمناخات المنطوية عليها وبين سمات الشخصية، حيث اتجهت السمات السلبية (اندفاعية / قلق / توهم المرض/

الذنب) نحو طفلات الجمعيات المتميزة للرعاية البديلة والمؤسسات العادية للرعاية البديلة. بينما ظهرت نتيجة فارقة فيما يخص الأسر (الطبيعية / البديلة) حيث تفوقت نتائج طفلات الأسر البديلة على نتائج طفلات الأسر الطبيعية في الرعاية وسمات الشخصية[7].

نلاحظ مما سبق انه اتفقت معظم الدراسات التي سبقت على أن الحرمان الامومي أو الأبوي له خطورة على سمات شخصية المحروم، فتميزت شخصيته بعدم الأمان والغرق في مشاعر البؤس واضطراب في عملية التنميط الجنسي خاصة عند الذكور وكثرة أحلام اليقظة والحساسية الشديدة لاسيما عند المراهق، إلا أنها اختلفت الدراسات من حيث فئات الدراسة ما بين المراهقين والأطفال وأيضا نوع الحرمان إما جزئي أو كلي بالإضافة إلى اختلاف وسائل القياس بحسب هدف الدراسة، فاستكمالا للدراسات السابقة حول الحرمان الأسري تحاول الدراسة تسليط الضوء إليه أي الحرمان الأسري وربطه ببعض سمات الشخصية التي تنجم عن هذا الحرمان مما يجعلنا نطرح مجموعة من التساؤلات التالية:

-هل توجد علاقة ارتباطية بين الحرمان الأسري وبعض سمات الشخصية لدى المراهق المتمدرس؟.

-هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية في بعض سمات الشخصية لدى المراهق المتمدرس حسب الجنس لدى (ذكر،أنثى)؟.

-هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية في بعض سمات الشخصية حسب نوع الحرمان(وفاة ا حد الوالدين، الطلاق)؟.

2. الفرضيات: للإجابة عن التساؤلات المطروحة صغنا الفرضيات التالية

-توجد علاقة ارتباطيه بين الحرمان الأسري و بعض سمات الشخصية لدى المراهق المتمدرس.

- توجد فروق ذات دلالة إحصائية في بعض سمات الشخصية لدى المراهق المتمدرس حسب الجنس(ذكر، أنثى).

-توجد فروق ذات دلالة إحصائية في بعض سمات الشخصية حسب نوع الحرمان(طلاق، وفاة).

3.أهداف الدراسة:

-التعرف على طبيعة العلاقة بين الحرمان الأسري و بعض سمات الشخصية لدى المراهق المتمدرس.

-الكشف عن الفروق في بعض سمات الشخصية حسب الجنس ونوع الحرمان لدى المراهق المتمدرس.

4.أهمية الدراسة: تحاول الدراسة تسليط الضوء إلى فئة من فئات المجتمع فقدت العطف والحنان والرعاية الأسرية سواء من الأب أو الأم بسبب الطلاق أو وفاة احدهما، ومن ثم فهي بحاجة إلى الوقوف على معاناتها والتعرف على خصائصها الشخصية من جراء الفقدان.كما تكمن في وضع برامج وخطط علاجية انطلاقا ما تنتج عنه الدراسة تناسب السمات الشخصية التي يتصف بها المحرومين اسريا مما تجنب الوقوع في الكثير من المشكلات والانحرافات أو حتى الاضطرابات النفسية إن لزم الأمر.

5-التعاريف الإجرائية لمفاهيم الدراسة:

الحرمان الأسري: يرى **بولبي**BOWLBY الحرمان الأسري بأنه" عدم وجود شخص مخصص لرعاية الطفل بصفة مستمرة ، وبطريقة شخصية ، بحيث يشعر معه بالأمن والطمأنينة والثقة "[8].ويعبر عنه **إجرائيا** بالدرجة التي يحصل عليها المراهق المحروم اسريا على استبانه الحرمان الأسري.

سمات الشخصية: تعرف جمعية علماء النفس الأمريكية (1999) السمات بأنها:" أنماط ثابتة من الإدراك والتفكير وارتباط الفرد ببيئته وبذاته ، والتي تظهر في اغلب المواقف الاجتماعية والشخصية.[9] ويعبر عنها **إجرائيا** بأنها الدرجة التي يحصل عليها المراهق المحروم اسريا على مقياس سمات الشخصية(فرايبرج) FAHRENBURG.

6. الإطار النظري:

1.6 مفهوم الحرمان لغة: والحرمان من حَرَمَ: بمعنى المنع، والحرمان نقيض الإعطاء، ونقيض الرزق، وحرم الشيء: أي منعه. وورد الحرمان في القاموس العربي بأنه المنع، والفقدان، والخسران.

الحرمان اصطلاحا: عرف إسماعيل الحرمان بأنه: الشعور بعدم وجود حاجات وأشياء وأمور يحتاجها

الفرد وتكون مهمة لبناء وتشكيل شخصيته. أما الحرمان الوالدي فهو حرمان الطفل من والديه قبل أن يوثق العلاقة بهما وما يترتب عليه من انقطاع الإشباع الكمي والكيفي للحاجات النفسية كالحب والعطف، ومن ثم فان الانفصال يفضي إلى الحرمان.[10]، ويعرف أيضا الحرمان الأسري هو "حرمان الطفل من إشباع الحاجات الحيوية وتنمية القدرات الفيزيقية والعقلية والاجتماعية والنفسية من خلال الوالدين وأعضاء أسرته"[11].

2.6النظريات المفسرة للحرمان من الوالدين:ساهمت كل من نظريات التعلق والتحليل النفسي، التعلم الاجتماعي(الإثارة) في إعطاء تصور واضح حول فهم وتفسير حدوث الحرمان، فسنحاول عرضها وهي كالأتي:

نظرية التحليل النفسي: نجد أن الحرمان يعالج بلغة التحليل النفسي تحت مصطلح "فقدان الموضوع" على أساس أن العلاقة بالأم أو من يقوم مقامها يقابلها " العلاقة بالموضوع" بلغة التحليل النفسي ومصطلحاته وبالتالي فالحرمان أو فقدان الموضوع قد يكون فقدانا فعليا بالموت أو انقطاع علاقة وثيقة متبادلة مع الموضوع ، وهذا الانقطاع ناجم عن ابتعاد الموضوع أو اختفائه.[12]

كما يشير فرويد إلى أن الأم هي الموضوع الذي يعوض ضعف الطفل في سد حاجياته، والتخفيف من ضغط الحاجة،حيث يستشعر الطفل ارتفاع الضغط كخطر حقيقي يؤدي إلى استجابة قلق الانفصال، يعبر عنها بالصراخ والبكاء . وتدريجيا يرتبط غياب الأم بذكرى حالة ضغط ، لدرجة يصبح فيها هذا الغياب حالة "خطر" بالنسبة للطفل ، وبحسب فرويد يتحول الخوف من فقدان موضوع الحب إلى خوف من فقدان حب الموضوع[13]، ونتيجة لسوء فهم الطفل للحقائق، فان فقدان أمه لا تكون حالة خطر وإنما تكون حالة صدمة. أو أنها تصبح بعبارة أدق حالة صدمة إذا حدث أن الطفل كان يشعر في ذلك الوقت بحاجة كانت الأم هي الشخص الذي يقوم بإشباعها. وهي تصبح حالة خطر إذا لم تكن هذه الحاجة موجودة في ذلك الوقت. وعلى ذلك فان السبب الأول للقلق الذي يحدثه الأنا ذاته هو عدم إدراك الموضوع (وهو يعادل فقدان الموضوع ذاته). وحتى الآن لا تظهر مشكلة فقدان الحب.وتأخذ الخبرة فيما بعد تعلم الطفل أن الموضوع يمكن أن يكون موجودا ولكنه غاضب منه، وحينذاك يصبح فقدان حب الموضوع خطرا جديدا وأكثر استدامة ومسببا لحدوث القلق.[14]

نظرية التعلق: تؤكد نظرية التعلق أن الأسرة هي المصدر الرئيس لتنمية الحب والاستقرار والأمان للأبناء، كما قد تكون مصدرا للمشكلات التي تنمي لديهم الاضطرابات في المستقبل، ويؤدي سوء التنشئة الأسرية إلى فقدان الانتماء للأب كمصدر للسلطة أو الأم كمصدر للحنان ، مما يدفع بهذا الطفل إلى الانتماء لجماعات منحرفة في المراهقة بحثا عن الإشباع العاطفي.ويرى بولبي(**WOLBY**) أن بيئة الحرمان من عاطفة الأبوين هي احد أسباب الاضطرابات التي تظهر في المراهقة والرشد، حيث يعاني الفرد من صعوبة في التفكير المجرد بسبب سيطرة الذات على الواقع .كما أن النمط الوالدي السلبي والبيئة السلبية لا يمنحان الحب، بل يجعلان من هؤلاء الأبناء شخصيات مضطربة في المستقبل. وقد ذكر أن العلاقات العائلية المضطربة تؤدي إلى ظهور اضطرابات الشخصية، حيث أوضح بعض المضطربين بالشخصية أن والديهم كانوا أكثر تحكما واقل اهتماما مقارنة بغير المضطربين، كما وصف هؤلاء المضطربون القائمين على تربيتهم بالقسوة وفقدان العاطفة والمشاعر.[15]

وهذا مابينه بولبي**J . BOWLBY** في الدور الذي يؤديه التعلق في حياة الطفل ، فخلال وجود الطفل بالقرب من أمه يضمن إشباع حاجاته البيولوجية، وحاجاته النفسية.ويعتبره قاعدة أمنة ينطلق منها للقيام بأنشطة استكشافية[16]،فبوجود نمط تعلق أساسا غير مهدد، أو على الأقل أن الطفل ليس بعيدا جدا عن هذا النمط ، يشعره بالأمان . فتهديد بالفقدان يولد القلق ، وفقدان

حقيقي يولد الحزن :علاوة على ذلك فكلاهما من المرجح أن يثيرا الغضب.[17]

فالتعلق يضع الأساس لمدى تقمص الطفل للشخصية التي تعلق بها، فالتعلق أو النفور يؤثر في الشخصية التي يتقمصها الفرد، كما يضع الأسس لعلاقات الطفل الاجتماعية بغيره من أفراد أسرته وجيرانهم ، ومع كل من يتعامل معه ، وتظهر هذه العلاقات في شكل : اللعب، الصداقة ، العطف ، المكانة الاجتماعية ...الخ[18].

نظرية التعلم :يرى رواد هذه النظرية **ميلرMILLERودولاردDOLLARD،سيزر SEASER، بندورBANDURA** بان الطفل يتعلم من خلال التقليد ، أو من التفاعل الاجتماعي ، وتقرر هذه النظرية بان الطفل يصبح مرتبط بالأم ، لأنها هي التي ترعاه وتشبع حاجاته وبذلك تصبح حدثا معززا في حياة الطفل فيتعلم حبها، واهم ما يؤكده منظروا هذه النظرية إن ارتباط الطفل بالآخرين هو هدف بحد ذاته ، وان تعرض الطفل لمواقف الإحباط والحرمان يؤثر سلبا في سمات شخصيته ويصبح من الصعب تغيرها عند البلوغ والرشد.كما أن للحرمان العاطفي أثار خطيرة على جوانب الشخصية ككل على التكيف الاجتماعي بشكل خاص، وهذا يؤثر في نموه السليم هو هدف بحد ذاته،وان تعرض الطفل لمواقف الإحباط والحرمان.[19]

لقد ركزت نظرية التحليل النفسي على أهمية العلاقة بالموضوع الأولي وغالبا ما تكون الأم التي تعمل على إشباع الحاجات الغذائية للطفل وبها يستمد اللذة عبر مناطق جسمه لتخفيف التوتر وتحقيق الإشباع الجنسي ، في حين يشير بولبي إلى أهمية التعلق ونوعية العلاقة الدافئة والقريبة مع الأم أو من يحل محلها بصفة دائمة، إما التعلم أو الإثارة أعطت أهمية لعملية الإثارة الحسية ودورها في النضج العصبي.

2.6.مفهوم الشخصية :هي ذلك التنظيم الفريد لاستعدادات الشخص للسلوك في المواقف المختلفة[20] ، في حين ينظر برنس **(Prince)** إليها على أنها كل الاستعدادات والنزعات والميول والشهوات والغرائز الفطرية البيولوجية عند الفرد وكل ما اكتسبه من استعداد وميول[21].

أما سمات الشخصية بمفهومها العام هي الصفات التي يمكن أن نفرق على أساسها بين فرد وأخر ونظريات السمات هي استعدادات أو تكوينات نفسية تكون مسئولة عن الانتظام والثبات الظاهري في سلوك الفرد.[22]

في حين يعرف أيزنك السمة بأنها مجموعة ملحوظة من النزعات الفردية للفعل، وبعبارة أخرى، فان السمة ببساطة هي اتساق ملحوظ في عادات الفرد وأفعاله المتكررة والمعتادة[23]،كما تعتبر السمة عند ستكنر **STAGNER** هي مفهوم ذو طبيعة مجردة ، لا تلاحظ السمة بطريقة مباشرة لدى الفرد وإنما من خلال مؤشرات وأفعال معينة.[24]

يتضح من التعريفات السابقة حول مفهوم السمات أنها تكوين فرضي يحمل صفات خاصة بكل فرد وتقاس بمجموعة من الأفعال والسلوكيات تتصف بدرجة كبيرة من الثبات

نظريات السمات:

نظرية جوردن البرت:

تقوم نظرية السمات عند جوردن البرت على فكرة أساسية هي وجود سمات مشتركة بين الناس جميعا. وهو يؤكد على أهمية التنظيم الداخلي للدوافع والسمات والأساليب الشخصية وهكذا يؤكد التفرد والتميز ويرى أن السمات تنتظم في ترتيب هرمي مدرج تسوده إما سمة واحدة رئيسية أو عدة سمات مركزية ويتبع ذلك سمات ثانوية ، فمن الأشخاص من يتميز عن غيره بسبب سمة رئيسية تنعكس في سلوكه ، ويتخذ مثل هؤلاء الأشخاص كنماذج يوصف الآخرون بالإشارة إليهم كان نقول أن فلانا كريم كحاتم أو حليم كأحنف. وعدد الأفراد الذين تسيطر على سلوكهم سمة رئيسية قليل نسبيا، وبالإضافة إلى هذا يتميز كل فرد بسمات ثانوية تظهرها مجموعة من المثيرات المحدودة.[25]

فقسم "جولدن البورت"السمات إلى ما يلي:

أ- **السمات المشتركة:** السمة المشتركة فئة تصنف فيها أشكال السلوك المتكافئة وظيفيا

لدى المجموع العام من الناس، وبالرغم من تأثرها باعتبارات اسمية مصطنعة فان السمة المشتركة تعكس إلى حد ما الاستعدادات الحقيقة والتي يمكن مقارنتها بكثير من الشخصيات ونتيجة الطبيعة البشرية والثقافة المشتركة فإنها تنمي أساليب متشابهة من توافقهم مع بيئاتهم ولكن بدرجات مختلفة.

ب-السمات الخاصة: فهي تلك التي تخص فردا بحيث لا يمكن أن نصف أخر بالطريقة ذاتها ، وهي إما قدرات أو سمات دينامية ، وقد ذهب البورت على ضوء نظريته في السمات إلى أن كل سمة للفرد تعد سمة ثرية تتميز في قوتها واتجاهها ومجالها عن السمات الأخرى المتشابهة الموجودة لدى الأفراد الآخرين، ويؤكد البورت انه ليس هناك في الواقع أبدا شخصان لهما السمة ذاتها ، وبالرغم ما قد يوجد من تشابهات في تركيب السمة لدى أفراد مختلفين فان الطريقة التي تعمل بها أي سمة بالذات لدى شخص معين تكون لها خصائص فريدة تميزها عن جميع السمات المتشابهة لدى الأشخاص الآخرين،وهكذا فان السمات جميعا سمات فردية ولا تناسب سوى الفرد المتفرد، ويرى كذلك أن السمة الفردية هي وحدها التي يمكن أن نعدها سمة حقيقية نظرا لما يلي:

- توجد السمات لدى أفراد وليس في المجموع العام.
- تتطور السمات وتتعمم إلى استعدادات دينامية بطرق فريدة وفقا لخبرات كل فرد.

ج- السمات الأصلية(الأساسية): وهي التي تبلغ قدرا من السيادة لا تستطيع سوى نشاطات قليلة إلا تخضع لتأثيرها إما بشكل مباشر أو غير مباشر، ولا يمكن لمثل تلك السمة أن تظل مختفية طويلا فالفرد يعرف بها حتى يصبح مشهورا بها.

د- السمات المركزية: وهي أكثر شيوعا، وهي تمثل الميول التي تميز الفرد تماما والتي كثيرا ما تظهر ويكون استنتاجها سهلا تماما وعددها لا يتجاوز5-10 سمات.

هـ-السمات الثانوية: فهي اقل حدوثها واقل أهمية في وصف الشخصية، وأكثر تركزا من حيث الاستجابات التي تؤدي إليها وأيضا من حيث المنبهات التي تناسبها.

و-السمات التعبيرية: هي سمات معينة تؤثر على شكل السلوك وتلونه، ولكنها لا تكون واقعية لدى اغلب الأفراد(كما هو الحال بالنسبة للميول والقيم والغايات البعيدة ومن أمثلتها السيطرة والمثابرة)

ز-السمات الاتجاهية: هي السمات ذات تأثير محدود في مجالات معين من مجالات الحياة.[26]

-نظرية "ريموند كاتل"RAYOND CATTEL :

نظرية كاتل حاولت تفسير التفاعلات التي تؤدي إلى التغيرات والتطور الشخصي . ويعتمد التعلم في رأيه على السمات الشخصية التي تحدد السلوك. وهذه السمات محددة من طرف الجينات وتتغير عن طريق التعلم. ويؤكد **R.CATTE**L على ضرورة الأخذ بعين الاعتبار الدافعية والسلوكات في تعريف الشخصية. وفي تحليله وصل إلى 20 سمة اعتبرها سمات مصدرية يمكن استخدامها في تفسير السمات السطحية وبين كاتل**R.CATTEL** أن السمات السطحية تنبع من السمات المصدرية وهي أكثر أهمية في تفسير السلوك وأكثر استقرارا ويمكن الكشف عنها باستخدام أسلوب التحليل العاملي وهي متحفظ ومتفتح ومتهيج ومستقر وذكي وغبي وخجول وصبور ومرح ومكتئب وواثق وشكاك وعملي وفظ وخيالي ومحافظ ومتحرر وحساس ومغامر وجبان ومسيطر وخاضع.[27]

فقسم السمات إلى ما يلي:

أ. من حيث الشمولية:

1. **السمات المصدرية:** هي التكوينات الحقيقة خلف السمات السطحية، وهي التي تساعد على تحديد السلوك الإنساني وتفسيره ، والسمات

المصدرية (الأساسية) ثابتة وذات أهمية بالغة وهي المادة الكبرى الأساسية التي يقوم عالم النفس بدراستها ، ويمكن أن تقسم إلى سمات تكوينية وسمات تشكلها البيئة الأولى، داخلية وذات مصدر وراثي ، والثانية تصدر عن البيئة وتتشكل بالأحداث التي يعيشها الفرد.

2. **السمات السطحية:** هي التي يمكن ملاحظتها مباشرة وتظهر في العلاقات بين الأفراد ، كما يتضح من طريقة الشخص في انجاز عمل ما وفي الاستجابة للاستخبارات ، وهي قريبة من مكان السطح في الشخصية وتعد أكثر قابلية للتعديل تحت ضغط الظروف البيئية ومثالها: المرح، الحيوية، الميل للتشاجر.

ب-من حيث العمومية: يتفق كاتل مع البورت في اعتبار أن هناك سمات عامة (مشتركة) وسمات فريدة.

1. **السمات العامة(المشتركة):** هي التي يتسم بها الأفراد جميعا، أو على الأقل جميع الأفراد الذين يشتركون في خبرات اجتماعية معينة وثقافية واحدة.
2. **السمات الفريدة:** وهي التي لا تتوافر إلا لدى فرد معين ولا يمكن أن توجد لدى أي شخص آخر في هذه الصورة بالضبط.

ج- من حيث النوعية:

1.السمات المعرفية: وتتعلق بالفاعلية التي يصل بها الفرد إلى الهدف مثل الذكاء، والقدرات، والثقافة والمعارف العامة ، والمهنية ، وفكرة الفرد عن نفسه، ووجهة نظره وإدراكه للناس وللواقع.

2. السمات الوجدانية: تتصل بإصدار الانفعال السلوكية وهي التي تختص بالاتجاهات العقلية أو بالدافعية والميول أي تتعلق بتهيئة الفرد للسعي نحو بعض الأهداف.

3.السمات المزاجية: تختص بالإيقاع والمثابرة وغيرها، وهي ما تعرف بالسمات السلوكية وتتعلق بجوانب تكوينية للاستجابة كالسرعة أو الطاقة أو الاستجابة الانفعالية.[28]

7.منهج الدراسة وإجراءاتها:

1.7 **منهج الدراسة:** لقد تم إتباع المنهج الوصفي بحسب ما يقتضيه موضوع الدراسة التي تحاول الكشف عن الحرمان الأسري وما يكشف عنه من بعض السمات لدى المراهق المحروم اسريا.

2.7عينة الدراسة: يتمثل مجتمع الدراسة في تلاميذ السنة الرابعة من الطور المتوسط والطور الثانوي بمستوياته الثلاثة المسجلين في السنة الدراسية 2016/ 2017 لولاية تيارت غرب الجزائر،وقد تم اختيار العينة بطريقة قصدية مكونة 262 تلميذ(ة) وفق شروط معينة منها أن يكون أفراد العينة من المحرومين اسريا (حالات وفاة احد الوالدين والطلاق) . وأن يتراوح السن من 14 سنة فما فوق نظرا لقدرة تلاميذ هذه المستويات على التعامل بنوع من الفهم للتعليمات وفقرات المقياس وهذا ما لاحظناه من خلال الدراسة الاستطلاعية بحيث كان هناك صعوبة في فهم التعليمة وفقرات الاستباناتين اقل من 14 سنة. والجدول التالي يوضح خصائص العينة الأساسية.

جدول رقم (01) يوضح توزيع العينة الأساسية حسب الجنس ونوع الحرمان، والسن

الجنس	ذكور	إناث	المجموع
	102	160	**262**
نوع الحرمان	**الأب**	**الأم**	**طلاق**
	125	51	86
	المجموع	**262**	
السن	**16-14**	**20-17**	**المجموع**
	171	91	**262**

3.7أداة الدراسة: قام الباحثان بتصميم استبانه تقيس الحرمان الأسري التي احتوت على 38 فقرة وأخرى مقياس سمات الشخصية فرايبرج، فوضعت قائمة فرايبرج للشخصية من طرف مجموعة من أساتذة علم النفس بجامعة فرايبرج بألمانيا سنة1970وهم جوكن فارنبرجFAHRENBURG وهربت سليج SLEGورواينز هامبلR .HAMBEL .اعد الصورة العربية للمقياس

محمد حسين علاوي تهدف القائمة إلى قياس تسعة أبعاد عامة للشخصية ، بالإضافة إلى ثلاث أبعاد فرعية ، وتتضمن 212 عبارة ، كما أنها لها صورتين أ و ب ، وقد قام ديلDEIHL أستاذ علم النفس بجامعة " جيسن " بألمانيا بتصميم صورة مصغرة للقائمة ، تضم الأبعاد الثمانية الأولى من القائمة الأصلية وتتضمن الصورة العربية للمقياس 56 عبارة ، سبعة عبارات لكل بعد ،وقد تم اختيار الأبعاد التالية:

1.العصبية: تميز الدرجة العالية للبعد الافراد الذين يعانون من اضطرابات جسمية ونفسجسمية مثل اضطرابات الهضم والتنفس والتوتر والحساسية لتغيرات الجوية ...الخ . أما الدرجة المنخفضة فتميز الأفراد الذين يتسمون بقلة الاضطرابات الجسمية والاضطرابات العامة النفسجسمية ويتضمن بعد العصبية سبع عبارات كلها ايجابية وأرقامها (15،4،3، 18، 23، 38، 54).

2. الاكتئابية: تميز الدرجة العالية للأفراد ذو التذبذب المزاجي والمتشائم والشعور بالتعاسة وعدم الرضا والإحساس بمخاوف غير محددة ، الوحدة وعدم فهم الآخرين لهم، عدم القدرة على التركيز والميل للعدوان على الذات والإحساس بالذنب، أما الدرجة المنخفضة فتشير إلى المزاج المعتدل والقدرة على التركيز والاطمئنان والأمن والثقة بالنفس والقناعة، يتضمن بعد الاكتئابية سبعة عبارات كلها ايجابية وهي كما يلي(21، 25، 34، 37، 40، 52، 55).

3. القابلية للاستثارة : تميز الدرجة العالية لهذا البعد الأفراد الذين يتسمون بالاستثارة العالية وشدة التوتر وضعف القدرة على مواجهة الاحباطات اليومية العادية والانزعاج وعدم الصبر والغضب والاستجابات العدوانية عند الإحباط وسرعة التأثر والحساسية أما الدرجة المنخفضة فتشير إلى الهدوء والمزاج المعتدل والقدرة على ضبط النفس وتحمل الإحباط ويتضمن هذا البعد سبعة عبارات كلها ايجابية(5، 31، 33، 36، 39، 46، 53).

4. الضبط أو الكف: تشير الدرجة العالية إلى صعوبة التفاعل والتعامل مع الآخرين في المواقف الجماعية وعدم القدرة على سرعة اتخاذ القرارات والخوف وسهولة الارتباك ، خاصة عند مراقبة الآخرين لهم ، وتميز الدرجة المنخفضة الأفراد الذين لديهم القدرة على التعامل والتفاعل مع الآخرين والثقة بالنفس والقدرة على التحدث ومخاطبة الناس ، ويضم هذا البعد سبعة عبارات ايجابية(6، 8، 13، 17، 19، 32، 35)[29] .

4.7طريقة التصحيح:

أ.استبانه الحرمان الأسري : صيغت البنود في الاتجاه الايجابي والسلبي ولكل فقرة ثلاث بدائل يختار المجيب اختيارا واحدا وهي(نعم، أحيانا ، لا) تتراوح أوزانها مابين(1-3) درجات بالنسبة للفقرات ذات الاتجاه الايجابي، وإعطاء أوزان من(3-1) درجات ذات الاتجاه السلبي.

ب.مقياس سمات الشخصية: تطبيق قائمة فرايبرج للشخصية على الإناث والذكور ابتداء من 16 سنة فأكثر ويمكن تطبيقه على المراهقين، يجيب المفحوص على العبارات الايجابية بدرجتين عند الإجابة "بنعم" ودرجة واحدة عند الإجابة ب"لا" .

العبارات السلبية: درجة واحدة عند الإجابة " بنعم" ودرجتين عند الإجابة ب"لا"، تتراوح درجات قائمة فرايبرج للشخصية والتي هي عبارة عن مجموع درجات كل بعد على حدى بين 45درجة كحد أدنى و90 درجة كحد أقصى.

ولقد تم التأكد من الخصائص السيكومترية لاستبانه الحرمان الأسري ومقياس فرايبرج لسمات الشخصية بعد تطبيقه على عينة استطلاعية مكونة من 57 مراهق متمدرس.

5.7الأساليب الإحصائية: بهدف الإجابة عن الفرضيات المطروحة تم استخدام الأساليب الإحصائية المتمثلة فيما يلي:

- المتوسط الحسابي والانحراف المعياري .

-معامل الارتباط بيرسون وكذلك اختبار (t-test)لدراسة الفروق واختبار التباين الاحادي(**ANOVA**) وذلك باستخدام الحزمة الإحصائية للعلوم الاجتماعية(spss22)

8.عرض النتائج ومناقشة الفرضيات:

عرض ومناقشة نتائج الفرضية الأولى: والتي تنص: توجد علاقة ارتباطيه بين الحرمان الأسري وسمات الشخصية لدى المراهق المتمدرس.

ولاختبار هذه الفرضية استخدمنا معامل الارتباط لبيرسون ومعامل التحديد، فدلت النتائج على مايلي:

جدول رقم (2) يوضح قيمة معامل الارتباط بين الحرمان الأسري وسمات الشخصية لدى المراهق المتمدرس

المتغير	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	معامل الارتباط	م.الدلالة	معامل التحديد
الحرمان الأسري	17.71	4.25	**0.552	0.01	%30
سمات الشخصية	8.04	1.00			

نلاحظ من خلال الجدول بأن هناك علاقة ارتباطية بين الحرمان الأسري وسمات الشخصية بمعامل قدره(0.55) عند مستوى الدلالة(0.01)، حيث قدرت نسبة التباين ب(30%) بمتوسط حسابي تتراوح قيمته(8.04-17.71) وانحراف معياري يترواح قيمته(1.00-4.25) مما يعني أن المراهق الذي حرم والديه إما بفقدانه بوفاتهما أو انفصاله تؤثر على شخصيته فيفقده الإحساس بالأمان لاسيما المراهق الذي يحتاج إلى وجود الوالدين في هذه الفترة التي تحدث فيها الكثير من التغيرات الجسمية والنفسية والمعرفية والتي تتطلب التكيف معها لاسيما عند المراهق اليتيم أو الذي انفصل والديه فيفقد ولائه للأسرة وتتولد لديه مشاعر الأسى والغضب والإحباط والشعور بالتعاسة وعدم الرضا ومخاوف خاصة من فقدان الوالد الباقي على قيد الحياة وانطوائه على نفسه من خلال أحلام اليقظة آملا في عودة الوالد المفقود.ورفض فكرة الانفصال والشعور بالذنب مع سرعة الاستثارة .

فحرمان المراهق من والديه أو احدهما بالطلاق، هو بمثابة التصدع في شخصيته، والإطاحة بأمنه النفسي، من خلال تأثيره في مفهومه لذاته، وفي سلوكه، وإدراكه السلبي للرعاية الوالدية، خاصة وانه بأمس الحاجة للانتماء والاتصال الشخصي المتكرر مع الوالدين ، والذي يتميز بالايجابية ، والخلو من المؤثرات السلبية ، والحس بالرابطة الشخصية ، والشعور بالثقة بان هذا الشخص متواجد ويعتمد عليه عند الحاجة[30]،كما يبين اركوف(**ARKOFF**1971) أن الجو العاطفي داخل الأسرة أكثر ما يؤثر في شخصيات الأبناء، وأساليب تكيفهم ، ذلك أن الحب والدفء الأسري يعملان على تكوين ثقة الطفل بنفسه، وطمأنينته نحو شروط الحياة، وقدرته على مواجهة الظروف القاسية والسمحة على السواء، فيما تشحن عواطف الكره والنفور بأشكال الشقاء والماسي ، وتدفعه إلى تشكيل نظرة قاتمة عن الأسرة والمجتمع، فالحقد لدى الراشدين يرتبط على الأغلب يتوتر الجو العاطفي للأسرة في بداية حياته، حيث أن الأسرة هي التي تكون شخصية الطفل وتنقل أثارها في تشكيل شخصية الأبناء في المستقبل من خلال التنشئة التي يتعرض لها الطفل، من خلال والديه في مراحل حياته الأولى.[31] وتتفق الدراسة مع دراسة الدسوقي(1995) ودراسة يونس(1993) ودراسة العربي(1988) ودراسة VALLIANT(1993) NELSON C

عرض ومناقشة نتائج الفرضية الثانية : والتي تنص: "هناك فروق في بعض سمات الشخصية لدى المراهق المتمدرس تبعا للجنس" ولاختبار هذه الفرضية استخدمنا اختبار(ت) لدراسة الفروق بين الجنسين، حيث دلت النتائج كما هو موضح في الجدول التالي:

جدول رقم (3) يوضح قيمة اختبار(ت) لدراسة الفروق بين الجنسين في سمات الشخصية لدى المراهق المتمدرس

المتغير	ذكور ن=102		إناث ن=160		قيمة (ت)	مستوى الدلالة
	م	ع	م	ع		
العصبية	1.37	0.26	1.62	0.25	7.70	دال عند 0.05
الضبط أو الكف	1.46	0.27	1.65	0.25	5.82	دال عند 0.05
الاكتئابية	1.52	0.24	1.65	0.26	4.23	دال عند 0.05
قابلية لاستثارة	1.56	0.26	1.58	0.26	0.69	غير دال

نلاحظ من خلال الجدول أعلاه وجود فروق بين الجنسين في سمة العصبية بقيمة (ت) قدرها(7.70)

عند مستوى الدلالة(0.05)، ولصالح الإناث بمتوسط حسابي قدره(1.62)، ووجود فروق بينهما أيضا في سمة الضبط بقيمة (ت) قدرها(5.82) عند مستوى الدلالة(0.05)، ولصالح الإناث بمتوسط حسابي قدره(1.65)، ووجود فروق في سمة الاكتئابية بقيمة(ت) قدرها(4.23) عند مستوى الدلالة(0.05)، ولصالح الإناث بمتوسط حسابي قدره(1.65)،وعدم وجود فروق بينهما في سمة قابلية لاستثارة. ويفسر الباحثان هذه النتيجة أن استجابة الإناث للفقدان والتعبير عنها تختلف عن الذكور فهم أكثر تعبيرا و حساسية لهذا الفقدان فتظهر لهم سمة الاكتئابية من خلال الانعزال والشعور بالكآبة والأسى أو تتحول إلى أعراض جسمية كاضطرابات الهضم أو التنفس أي ظهور سمة العصبية وكذلك سمة الكف أو الضبط ، فتستشعر المراهقة المحرومة أنها تختلف عن الآخرين والتخوف من زملائها من إبداء تعليقات أو أسئلة قد لا تملك لها إجابة واضحة حول وضعها الجديد خاصة حالة الانفصال، مما يجعلها تنطوي على نفسها ويقل تفاعلها مع الآخرين، في حين أن الذكور فيحاولوا إنكار هذه السمات في هذه المرحلة وأن يظهروا تحمل المسؤولية أو أن يتقمصوا دور الأب كتعويض نفسي عن فقد دور الأب أو وعدم إظهار انهم الأقل في المكانة مقارنة بزملائهم .وتتفق مع دراسة إيمان فوزي(1985) حول دراسة اكلينكية لأثر وفاة الأم على التوافق النفسي للأبناء من الجنسين، حيث أظهرت النتائج الدراسة الاكلينكية أن اختفاء الأم من حياة الطفل يستثير لديه قدر هائل من مشاعر الذنب، كما أظهرت الإناث تفوق في مشاعر الوحدة والكآبة مختلطة بمشاعر الهجر والنبذ نتيجة لفقد موضوع الحب الاوديبي على مدى قدرة الطفل على تخطي الاوديب بنجاح والاتجاه في صورة سوية إلى موضوع جنسي غيري بديل.[32] وتختلف مع دراسة و عطية (1991) وشتات(2000) .

عرض ومناقشة نتائج الفرضية الثالثة:والتي تنص:"هناك فروق في بعض سمات الشخصية تبعا لنوع الحرمان(الأب، الأم، الطلاق) لدى المراهق المتمدرس".ولاختبار هذه الفرضية استخدمنا تحليل التباين الأحادي، حيث دلت النتائج على ما يلي:

جدول رقم (4) يوضح نتائج تحليل التباين الأحادي لدراسة الفروق تبعا لنوع الحرمان

المتغير	مصدر التباين	درجات الحرية	مجموع مربعات الانحراف	متوسط المربعات	قيمة (ف)	م.الدلالة
العصبية	بين المجموعات	2	,0300	,015	0.8180	غير دال
	داخل المجموعات	259	20,761	,080		
	المجموع	261	20,791			
الضبط أو الكف	بين المجموعات	2	,0450	,022	0,2810	غير دال
	داخل المجموعات	259	20,548	,079		
	المجموع	261	20,592			
الاكتئابية	بين المجموعات	2	,0420	,021	0,2980	غير دال
	داخل المجموعات	259	18,352	,071		
	المجموع	261	18,394			
قابلية للاستثارة	بين المجموعات	2	,0170	,009	0,1240	غير دال
	داخل المجموعات	259	17,908	,069		
	المجموع	261	17,926			

نلاحظ من خلال جدول مصدر التباين عدم وجود فروق بين سمات الشخصية: (العصبية، الضبط أو الكف، الاكتئابية، وقابلية الاستثارة) تبعا لنوع الحرمان(الأب، الأم، والطلاق) لانعدام الدلالة الإحصائية مما يدل على أن متغير نوع الحرمان (وفاة أو طلاق) لم يكن له اثر على سمات الشخصية. ويعزو الباحثان هذه النتيجة إلى أن مهما اختلف شكل الحرمان سواء إما بفقدان المراهق والديه إما بالوفاة أو الانفصال فهي تعتبر خبرة أليمة وصدمة تسبب له الانزعاج والتوتر وتحرمه من إشباع احتياجاته الجسمية والنفسية وتؤثر على جوانب شخصيته بظهور مجموعة من السمات كالعصبية التي تتجسد في أعراض جسمية بهدف الحصول على العناية والاهتمام و سمة الاكتئابية من خلال مشاعر الحزن واليأس وفقدان الثقة والشعور بأنه مرفوض من والديه خاصة بالنسبة للمراهق الذي انفصل والديه فيسعى إلى القيام بما يريده وسمة الكف أو الضبط غالباً ما يميل إلى الانعزال والانزواء ويصبح وحيداً مما ينعكس على علاقاته الاجتماعية غير المتينة، وكل هذا ينتج عن خجله من الوضع الذي يمرّ به خصوصاً إذا ما رأى أن أصدقاءه يعيشون مع أسرهم حالة من الاستقرار الأسري.

فالانفصال الأبوي سواء كان بسبب الطلاق أو غيره إنما يكون له تأثيره الخطير على الحالة العاطفية ويخلق مشاكل جديدة ومحبطة لعمليات التكيف الاجتماعي لدى الأطفال ، ولو أن الطفل ذهب ليعيش مع قريب له فان ذلك يعتمد على كمية العواطف والتفاهم التي نالها في طفولته ولو ظل تحت رقابة احد الوالدين المنفصلين فانه سوف يتلقى من الطرف الذي يعيش معه ما يبغضه

ويكرهه في الطرف الأخر وبغض النظر عن الانفصال فان طفل الأبوين المنفصلين يفقد إحساسه بالأمان ويفقد ولاءه للبيت ولجميع العواطف النبيلة وسوف تتكون عنده عواطف المرارة والخجل والانطوائية والغضب بدلا من العواطف البديلة لها والناضجة وتأصل في سلوكه وإحساسه الداخلي وبالتالي ستقوده إلى الاستهزاء والسخرية من الآخرين والى الكسل والى الصراع الداخلي في شخصيته .[33] **أما الوفاة** فتشير نفين زيور بحسب وجهة نظر مدرسة التحليل النفسي حول حالات بعض الأطفال والمراهقين الذين فقدوا احد الوالدين إلى أن عملية الحزن او الحداد التي تواكب الفقدان فيها عناصر متماثلة تتحدد في أن عملية الحداد عملية نفسية مؤلمة وتدريجية لسحب اللبيدوا(فض الشحنة) من الصورة المستدخلة للموضوع وهي لا تحدث في الطفولة المبكرة والوظيفة الأولى لعملية الحداد هي سحب الذكرى والأمل من الشخص المفقود ، أما استجابة الطفل للفقدان هي تجنب تقبل الواقع أو المعنى الوجداني للفقدان ، فالأطفال لا يبدون في سلوكهم الظاهري مشاعر الحزن كما يقل بكاؤهم وتستمر أنشطتهم المعتادة دون الانشغال بموضوع الوالد المفقود لان الطفل يقوم بإنكار واقعة موته، ويصاحب ذلك تخيل شعوري وأخر لا شعوري يتمثل في عودة الوالد ، أما مشاعر الاكتئاب فهي تنتقل إلى مواقف أخرى وتتحول صورة الوالد المفقود إلى صورة مؤملة يمجدها ويعظمها ، وعلى مستوى آخر يستمر انتظار الطفل وتظل أماله قائمة في رجوع الوالد المفقود ، وهذا يبين الانشطار الأنا في إنكار الموت من ناحية والاستبقاء على التعلق بالموضوع المحبوب من ناحية أخرى.[34]

خلاصة:

يشكل حرمان المراهق لوالديه إما بوفاتهما أو انفصالهما خبرة أليمة تؤثر على جوانب شخصيته لاسيما إذا لم يكن هناك بديل امومي أو أبوي يوفر الأمن والرعاية والعطف والحنان مما قد تعرقل سير نموه خاصة في المرحلة التي يعيشها، التي يسعى إلى البحث عن ذاته والتي تتطلب وجود الوالدين لتقديم السند والتوجيه من اجل الوصول إلى هويته .فجاءت الدراسة الحالية للكشف على طبيعة العلاقة بين الحرمان الأسري والتعرف على البعض من سمات الشخصية لدى المراهق المتمدرس واختلاف هذه السمات الشخصية باختلاف الجنس ونوع الحرمان ولتحقيق هذا الهدف تم تطبيقها على عينة مكونة من 262 مراهق يتراوح سنه مابين 14-20 سنة(الطور المتوسط والثانوي) باستخدام أداتين وهما استبانه الحرمان الأسري ومقياس فرابيرج للسمات الشخصية بعد التأكد من خصائصها السيكومترية فأسفرت النتائج

وجود علاقة ارتباطية بين الحرمان الأسري بعض سمات الشخصية و ووجود فروق في سمات الشخصية لصالح الإناث ، وأيضا عدم وجود فروق في السمات الشخصية حسب نوع الحرمان .

وعليه انطلاقا من **النتائج المتوصل إليها نوصي بما يلي:**

-الاهتمام بالمراهق المحروم اسريا و العمل على تحقيق مختلف احتياجاته النفسية خاصة في مرحلة المراهقة.

- إشعاره بالحنان دائما ومعاملته معاملة خاصة حتى لا يشعر بالنقص ومنحه الثقة في نفسه ومع الآخرين وضرورة الإبقاء على اتصال المراهق مع والديه.

كما **نقترح إجراء دراسات** حول الحرمان الأسري وعلاقته بسمات الشخصية في ضوء متغيرات مختلفة (كمدة الفقدان، وجود البديل الامومي أو الأبوي، سن الحرمان، الترتيب الميلادي).

_ دراسة مقارنة في سمات الشخصية حسب نوع الحرمان(الطلاق- الوفاة- الحرمان النفسي).

قائمة المراجع:

1. -احمد عبد الجواد فهمي،، **مدى فعالية برنامج لتعديل السلوك العدواني لدى الأطفال من**

نزلاء المؤسسات ، رسالة ماجستير في علم النفس، جامعة الزقازيق، مصر،2006،ص99.

2. كلير فهمي **المشاكل النفسية للمراهق**، دار الثقافة ، ط2، القاهرة ، مصر،1987،ص27

3. - قيس محمد علي، محاسن احمد البياتي، **الحرمان من عاطفة الأبوين وعلاقته بالسلوك العدائي لدى المراهقين**،مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، المجلد9، العدد3،2009،ص57.

4. -نبوية لطفي محمد عبد الله،**مفهوم الذات لدى الأطفال المحرومين من الأم (دراسة مقارنة**، رسالة ماجستير في دراسات الطفولة ، معهد الدراسات النفسية والاجتماعية ، جامعة عين شمس، مصر،2000، بتصرف.

5. محمد حسن محمد عبد الله، **الحرمان الأسري وأثاره على توكيد الذات والمهارات التو كيدية (دراسة مقارنة بين عينتين من الذكور من طلاب الثانوية بمكة المكرمة)**،مجلة بحوث كلية الآداب، العدد الخمسون ، جامعة المنوفية ، مصر،2002،ص45.

6. - ياسر يوسف إسماعيل، **المشكلات السلوكية لدى الأطفال المحرومين من بيئتهم الأسرية**، رسالة ماجستير في الصحة النفسية، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين،2009،ص77.

7. عمر طالب الريماوي ، **أساليب الرعاية المدرسية لدى طلبة الأيتام في ضاحية القدس**، مجلة دراسات عربية في التربية وعلم النفس،العدد السابع والأربعون ، الجزء الأول،2014،ص130.

8. عبد الله علي غلفان وغزيري، **الفروق في مفهوم الذات بين مجهولي الهوية والأيتام والعاديين من المراهقين** ، رسالة ماجستير في العلوم الاجتماعية (رعاية وصحة نفسية)، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية ، الرياض، السعودية، 2008،ص62.

9. أضواء عبد الكريم أحمد، **فاعلية إستراتجية التعلم معا التعاونية في بعض سمات الشخصية لدى طلبة كلية التربية قسم التاريخ /المرحلة الرابعة**، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية ، المجلد 5، العدد1،2007،ص8.

10.عاطف سيد عبد الجواد،حسام احمد أبو سيف، **الحرمان النفسي الوالدي وأثره على ممارسات البناء لسلوك عقوق الوالدين" دراسة على عينة من المراهقين السعوديين"**، المجلة الدولية التربوية المتخصصة، المجلد(6)، العدد(7)،2017،ص36.

11. مكتب الإنماء الاجتماعي،**البناء النفسي لأبناء الشهداء وعلاقته ببعض المتغيرات النفسية والديمغرافية**، الإنماء الاجتماعي في الديوان الأميري، ط1،للكويت،1998،ص96.

12.انسي محمد احمد قاسم، **أطفال بلا اسر**، ط1، مركز الإسكندرية للكتاب، مصر،2002،ص119.

13.مدوري يمينة،**إشكالية التعلق لدى الطفل**،مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، العدد14/13،جامعة الشهيد حمه لخضر،الوادي، الجزائر،2015،ص77-78.

14. سيغمنجد فرويد، **الكف والعرض والقلق**، ترجمة محمد عثمان نجاتي، دار الشروق،ط4، بيروت ،لبنان،1989،ص152.

15.عاطف سيد عبد الجواد،حسام احمد أبو سيف، **الحرمان النفسي الوالدي وأثره على ممارسات البناء لسلوك عقوق الوالدين" دراسة على عينة من المراهقين السعوديين"**، المرجع السابق،ص37.

16.عبد الله محمد بني أرشيد، عبد الكريم محمد جرادات)،**اثر تعديل العبارات الذاتية السلبية وتحسين مهارات الاتصال في تعديل أنماط التعلق غير الآمنة لدى طلبة الصفين التاسع والعاشر في محافظة اربد**، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات التربوية والنفسية، المجلد الثالث ع(8)، 2014،ص200.

17 BOWLBY.J, **attachement et perte**, volume1, presse universitaire de France, 5édition, paris, 2002,p285.

18. حسن مصطفى عبد المعطي، **الأسرة ومشكلات الأبناء**، دار السحاب، ط2، القاهرة، مصر، 2008،ص65.

19. حنان عزيز العبيد، **تأثير فراق الأبوين على الأطفال من خلال التعبير الفني في رسومهم**، مجلة الأكاديمي، العدد64، جامعة بغداد، 2012، ص208.

20. توما جورج خوري، **الشخصية (مقوماتها ، سلوكها ، وعلاقتها بالتعلم)**،المؤسسة الجامعية للدراسات ،ط1، بيروت، لبنان،1999،ص6.

21. - زياد بركات، **علاقة أنماط الشخصية بالسلوك العدواني لدى عينة من طلبة بعض الجامعات الفلسطينية تبعا لمتغير النوع الاجتماعي**، مجلة دراسات العلوم التربوية، المجلد 41، العدد1،2014،ص257.

22. مجيدي محمد،**سمات الشخصية وانعكاساتها على اتجاهات اللاعبين نحو النشاط البدني والرياضي والدافعية للانجاز الرياضي**، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد الأول،2010،ص750.

23. زياد بركات، **علاقة أنماط الشخصية بالسلوك العدواني لدى عينة من طلبة بعض الجامعات الفلسطينية تبعا لمتغير النوع الاجتماعي**، المرجع السابق،ص257.

24. نائل محمد عبد الرحمن اخرس، **السمات الشخصية المميزة للأفراد المصابين بالاضطرابات النفسية بمنطقة الزرقاء في المملكة الأردنية الهاشمية** ، مجلة دراسات عربية في التربية وعلم النفس(**ASEP**) ، العدد الثامن والعشرون ، الجزء الأول،2012،ص.81

25. جابر عبد الحميد جابر وآخرون، **مقدمة في علم النفس**، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر،1985،ص.234

26. قشاشطة عبد الرحمن،عوين بلقاسم، **سمات الشخصية لدى المرضى السيكوسوماتيين**، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية،جامعة الوادي، العدد الثاني،2013،ص146-.147

27. برحيل جويدة، **اثر السمات والشخصية المضطربة في الاستجابة للعلاج المعرفي عند المكتئب – محاولة علاجية لستة حالات**، أطروحة دكتوراه في علم النفس العيادي، كلية العلوم الاجتماعية ، جامعة وهران، الجزائر، 2011/2010،ص.128

28. قشاشطة عبد الرحمن،عوين بلقاسم، **سمات الشخصية لدى المرضى السيكوسوماتيين**،المرجع السابق،ص147-.148

29. بوط جمال**سمات الشخصية وعلاقتها بالدافعية للتعلم لدى الطلبة الجامعيين النظام الجديد(ل م د)**، رسالة ماجستير في نظرية ومنهجية التربية البدنية والرياضية، جامعة حسيبة بن بوعلي ، شلف، الجزائر،2009/2008،ص100-.101

30. سامي محمد ملحم **اثر برنامج تدريبي معرفي في تحسين التفكير العقلاني ومفهوم الذات وخفض مستوى الاكتئاب لدى المراهقين المكتئبين المحرومين من الرعاية الوالدية**، مجلة العلوم التربوية، العدد الثالث،2011،ص.36

31. محمد أمين القضاة، **أنماط التنشئة الأسرية وعلاقتها ببعض سمات الشخصية لدى طالبات جامعة مؤتة**، المجلة الأردنية في العلوم التربوية، مجلد2، عدد2006،3،ص.156

32. نبوية لطفي محمد عبد الله،**مفهوم الذات لدى الأطفال المحرومين من الأم (دراسة مقارنة**،المرجع السابق،ص96.

33. مجدي احمد محمد عبد الله، **النمو النفسي بين السواء والمرض**،دار المعرفة الجامعية، الازاريطة، مصر،1996،ص.236

34.محمود محي الدين عشري، **اثر حرب الخليج النفسية والاجتماعية وفقدان العائل على بعض الأسر الكويتية الوافدة إلى مصر(دراسة حالة)**، مجلة التربية، جامعة مصر.-**HTTTO://WWW.ASKZARD.COM**.**23/12/2013**،1997،ص249.

ETUDES

Les Études De La Réception Du Cinéma Une Troisième Voie Est-Elle Possible ?

Dr.Faisal Sahbi
Université Oran 1 – Ahmed Benbella

Quand on aborde les études de la réception du cinéma, une certaine ambiguïté règne malgré tout. Chez les historiens du cinéma comme chez les spécialistes de la réception, deux visions s'opposent presque radicalement : pour les uns, les études portant sur le public du cinéma sont « *à la fois nombreuses et très anciennes* »[i]. Ce constat est dressé notamment par le sociologue du cinéma Fabrice Montebello. Pour d'autres, les études sur le public ne sont venues que tardivement. Cette opposition peut être expliquée à notre avis par la position dans laquelle se place chacun et surtout par ce qu'on entend par étude du public. Pour notre part, pour des arguments que l'on va avancer ci-dessous, nous adhérons davantage à la deuxième thèse.

1. La réception du cinéma : un objet sociologique

Pour Montebello, comme pour chaque chercheur s'intéressant au cinéma comme fait social, les études du public du cinéma remontent aux premières années du 20ème siècle. « *Elles sont nées en général de la croyance dans la force de persuasion du réalisme photographique* »[ii]. Elles ont tournées aussi autour de la question des effets du cinéma sur les spectateurs. Souvent financées par des fondations proches de l'Eglise ou des ligues de vertus, comme le montre Bosséno, ces études agencent leur argumentaire en termes de « manipulation » ou d' « aliénation ». Elles s'attachent à démontrer l'influence du cinéma sur l'homme : « *influence néfaste le plus souvent […] le cinéma, pour ses spectateurs plus ou moins jeunes, constitue une formidable école du crime et du vice.* »[iii]

Au-delà de l'aspect alarmiste de ces études, manifestement orientées de surcroit, peut-on parler d'une quelconque retombée théorique sur les études de réception ? Nous sommes presque tenté de répondre définitivement par non. Outre les motifs déjà avancés, il nous semble que ces études se sont intéressées au public au sens large et non pas aux spectateurs dans leur singularité. Cela rendrait obsolète à notre sens toute réflexion sur la réception à partir de cette première vague d'études sur le public du cinéma.

A l'opposé de cette première thèse, d'autres chercheurs, s'intéressant au cinéma comme objet sociologique ou au centre d'une approche computationnelle, notent que, contrairement aux autres médias, les premiers pas du cinéma n'ont pas été accompagnés par des études sur son public. Elles ne sont venues que tardivement. Historien du cinéma à la Sorbonne, Christian-Marc Bosseno tente d'élucider les causes de cette exception : « *On pourrait croire que la profession, très tôt, a voulu connaître et analyser son public : il n'en est rien. A cela, une raison simple l'ampleur même de la population des cinémagoers aux temps de la splendeur d'Hollywood rendait inutile toute étude pointue. Quand, chaque semaine, comme*

c'est le cas au plus fort des années 1940, près de deux tiers des américains vont au cinéma, pourquoi vouloir mieux les connaitre ? »[iv]. Ce n'est qu'avec la hausse de l'offre cinématographique, conjuguée à la baisse de la demande due notamment à l'arrivée d'un nouveau concurrent, en l'occurrence la télévision, qu'on a voulu connaître les raisons de la « rupture » annoncée entre le cinéma et son public. Les premières études sérieuses autour du sujet virent le jour à l'aube des années cinquante. Soulignons, particulièrement, le chapitre consacré aux leaders dans le cinéma, dans l'ouvrage de *Elihu KATZ & Paul LAZARSFELDS, l'influence personnelle*[v], un classique des études en communication.

L'avènement de la télévision, au début des années cinquante du siècle passée, a eu un impact doublement considérable sur les études de la réception du cinéma. Un impact qui semble, à première vue, paradoxal. Dans sa bibliographie internationale[vi] sur les études de l'*audience*[vii], Bruce A. Austin remarque que le rôle de « *corrupteur majeur des sociétés* »[viii], initialement réservé au cinéma, s'est petit à petit dévolu à la télévision. Par conséquent, les études sur l'impact néfaste des médias sur le public se sont orientées vers ce nouveau média. En parallèle, la crise de fréquentation des salles de cinéma, à la fin des années cinquante et début des années soixante, à cause du nouvel engouement pour la télévision, à poussé les chercheurs, financés par des fonds privés aux Etats-Unis ou les pouvoirs publics, à s'interroger sur la nature du public et la meilleure façon pour le réconcilier de nouveau avec le cinéma. Ce double contact avec la télévision a lancé les premières études sérieuses sur le cinéma.

- **Les approches textuelles**

Quand les chercheurs américains s'intéressaient au public de cinéma en termes quantitatifs, cherchant avant tout à comprendre ses motivations, ses besoins et ses gratifications, dans la pure tradition empirique, les chercheurs de tradition européenne, en plein engouement pour le Structuralisme et la sémiologie, ont orienté leurs recherches vers des préoccupations plus « spectatorielles » dans le champ de la sémiologie et plus « culturelles » dans celui de la sociologie. Dans le premier champ, le film n'est plus appelé « œuvre » mais « texte », comme le fait remarquer Esquenazi.[ix] Mais contrairement à ce que laisse entendre cette nouvelle appellation, le film est loin d'être appréhendé dans un paradigme de texte-lecteur ; il demeure « *une unité pleine et autonome* ».

Cela va se vérifier une première fois avec les écrits de Christian METZ, pionnier des études sémiologiques sur le cinéma. Il ne s'intéressa, en premier lieu, au film qu'en tant que système de signification fermé. Linguiste de formation, METZ prolongeait ainsi la tradition structuraliste de SAUSSURE et de Beneveniste. Dans ses premières publications sur le sujet, son approche est essentiellement textualiste. Il s'interrogea sur la nature du langage cinématographique dans un de ses premiers articles[x]. Une année plus tard, il écrit sur l'impression de réalité au cinéma[xi]. Hormis de rares tentatives d'analyse, illustrant son outil méthodologique La grande syntagmatique[xii], les efforts de Metz demeurent pour le reste assez théoriques. Une théorie Metzienne, où l'on trouve « *les concepts essentiels d'une*

analyse du film compris comme un texte, c'est-à-dire comme un discours uniquement déterminé par ses propriétés internes.»[xiii] Pour entrevoir un réel intérêt de la théorie metzienne pour la question du public, il faudra attendre les retombées théoriques de ses remarques sur la façon dont « *le film nait par le regard du spectateur* ». Ces retombées sont une partie inhérente de la théorie sémiopragmatique de Roger Odin.

Quand Raymond Bellour utilisa l'héritage théorique de Christian METZ dans l'analyse sémiotique des films -notamment ceux d'Alfred Hitchcock- sa préoccupation par la politique des auteurs et leurs points de vue dans la création paraissait nettement plus présente que les questions ayant rapport avec la réception. Ainsi, continuant dans la même perspective proposée par Christian Metz dans *le signifiant imaginaire*[xiv], il ajouta la psychanalyse lacanienne à sa boite à outils conceptuels. Toutefois, cette approche analytique sera exploitée pour interroger les problématiques liées à la création et à la politique des auteurs et presque jamais aux questions de la réception.

- **Les études de réception en quatre familles**

Sur les questions de réception et du cinéma, ils sont très rares, du moins dans le champ francophones, les chercheurs qui s'y sont consacrés. On peut en citer trois : Emmanuel Ethis, sociologue et spécialiste de la réception des œuvres cinématographiques, dans un champ plus large celui de l'étude des publics de la culture ; Guillaume Soulez, avec une approche plus sémiotique ; Jean-Pierre Esquenazi, chercheurs en communication et médias, spécialisé dans la relation entre la production culturelle et sa réception. Ce dernier a coordonné, avec Roger Odin, un numéro de la revue Réseaux consacré au cinéma et sa réception. [xv] Une des rares productions scientifiques consacrées au sujet.* Dans l'article introductif de ce numéro, Esquenazi tente de répertorier les premières études sérieuses sur la réception du cinéma en quatre ensembles d'études. Il s'agit là d'études qui « *examinent pas seulement un film ou le cinéma, mais un film en relation avec des communautés d'interprétation particulières, le sens émerge de rapports motivés entre des signes et des acteurs sociaux…* »[xvi]

- **La critique féministe**

Le premier des quatre ensembles est ce qu'il appelle la critique féministe du cinéma. Née avec l'éclosion des critiques militantes des films, à la fin des années soixante, la critique féministe s'est fondée sur les bases d'un constat : les sociétés-occidentales en l'occurrence- sont caractérisées par une différentiation entre ses individus dont le critère est leur sexe. Cette différence donne lieu à une répartition de pouvoir inégale entre hommes et femmes. Outre le fait que la femme est très peu représentée dans le monde de la production culturelle- ce qui entraine souvent des films marqués par un regard masculin sur les sociétés- la réception des films est différente selon le sexe du spectateur. Il y aurait donc une réception masculine et une réception féminine du cinéma.

Il est difficile de brosser ici un tableau exhaustif et complet de ses critiques féministes et leurs implications dans les études de réception. Cependant, ce ne serait pas dénué de bon sens que de rappeler l'originalité d'une telle approche à

cette époque. Ces critiques féministes ont eu le mérite d'avoir affirmé assez tôt, avec clarté que « *des parties différentes de la population ne voient pas la même chose en allant au cinéma. Le sens d'un film consiste en une négociation entre le film et sa réception*. »[xvii] Ce fut déjà une bataille de gagnées dans le champ de la réception du cinéma.

- **Le courant pragmatique**

Roger ODIN en France et Francesco Casseti en Italie, sont les deux plus importants représentant de la pragmatique du film, deuxième ensemble d'étude sur la réception du cinéma. Tout les deux influencés directement ou indirectement par la lecture d'Austin, ils ont brillamment réussi le défi de se positionner dans le courant pragmatique. Pour Odin, la création de la signification d'un film est le résultat de deux niveaux différents. D'abord, il y a un processus interne (et intrinsèque) du film qui dicte un positionnement spécifique du spectateur dans le film de fiction. Le genre du film (ou institution dans le vocabulaire odinien) étant premier « repère » pour la lecture du film. La relation entre le film et son spectateur, dans le cadre de ce processus, est appelée « mise en phase » [xviii] Le deuxième processus, régissant la production de la signification dans le rapport entre le film et son spectateur, est externe et essentiellement culturel. Comme l'écrit Odin dans un article publié en 1983 : « *La lecture d'une image n'est pas le résultat d'une contrainte interne mais le résultat d'une contrainte culturelle* »[xix]

Pour sa part, CASSETTI ouvre la perspective pragmatique pour intégrer une approche nouvelle de l'énonciation. Il envisage le rapport entre film et spectateur comme un rapport entre un Je filmique et un Tu spectoriel[xx]. Le terme clé de l'approche de Casseti, comme le souligne Esquenazi, est celui du point de vue dont il présente deux conceptions : « Le point de vue emprunte les signes de la perception au sens propre du terme mais aussi ceux d'une certaine façon d'apprendre ou d'adhérer aux choses : c'est à la fois un point géométrique d'où l'on voit le monde, le point depuis lequel on apprend les choses, et le point depuis lequel on accepte ou non de croire à ce qu'on a en face de soi »[xxi]. L'originalité de l'approche de Cassetti, nous semble-t-il, est d'avoir réussi à introduire le concept du *point de vue*, jusque là chasse gardée des études de narratologie, dans l'analyse de la réception du cinéma. Selon cette conception, la réception du film consiste à ce que le spectateur « prête » son regard ou non pour épouser le point de vue de l'énonciation. En acceptant de le faire, il va adopter une *lecture préférentielle* du film comme aurait dit David Morley.

- **Socio-économie des publics**

Il est également possible de penser la réception en termes de sociologie et économie du cinéma. C'est la tâche que s'est donnée par exemple Pierre Sorlin. Sans s'aventurer dans le champ sémiotique ou recourir à la théorie du point de vue de Cassetti, Sorlin, à travers une sociologie du champ* cinématographique, s'interroge sur la manière dont les cinéastes (énonciateurs dans la théorie de Cassetti) impose leur vision du monde (point de vue dans la narratologie) au x spectateur. Pour ce faire, il étudie les schémas narratifs utilisés par les cinéastes pour raconter leurs histoires, qu'il nomma « le visible » : « *Le visible est ce qui parait photographiable et*

présentable sur les écrans à une époque donnée »[xxii] L'intérêt de cette approche pour l'étude de la réception réside dans la manière avec laquelle les cinéastes construisent et imposent ce « visible » (ou expressions idéologiques selon Sorlin) à leur spectateur. Mais également dans la (les) composition(s) du public en fonction « *des expressions idéologiques que chaque communauté spectorielle est capable d'extraire parmi celles qui lui sont proposées.* »[xxiii]

La sociologie du cinéma peut être également employée dans l'étude d'un autre aspect de la relation entre le film et ses spectateurs, celui de la sa représentation. Souvent de la tradition des Cultural Studie. Des études sociologiques se sont intéressées aux films comme expressions idéologiques et ce qu'ils peuvent véhiculer comme représentations. Jean-Pierre Esquenazi en cite comme exemple le livre de Geneviève Sellier et Noël Bursh, *La drôle de guerre des sexes du cinéma français*. [xxiv] Cependant, il reproche à ce genre d'étude des représentations son penchant à trop se focaliser sur l'idée d'identification qu'il juge très simplificatrice.

- **Les interprétativistes de la réception**

Enfin, Jean-Paul Esquenazi repère un quatrième ensemble sur la réception du cinéma celui qu'il appelle l'interprétation des films. Une œuvre se distingue de ce flot. C'est celle de janet Staiger, *Interpreting Films*, dont l'essence de la pensée peut être illustrée par les premières lignes de la préface de ce livre : « *Les produits culturels n'ont pas de signification immanentes, leurs variations d'interprétations sont des fondements historiques et ces différences et changements ne sent pas idiosyncrasiques mais dus à des conditions sociales politiques, économiques, se reflétant dans les divers éléments de construction d'identité, de genre, de préférence sexuelle, de race, d'ethnicité, de classe, etc.* » [xxv]

Dans cette perspective, la visée de l'étude de la réception du cinéma n'est plus de comprendre comment un film est compris, tel que cela a été suggéré par Metz et repris par Odin par exemple, mais de penser la réception du film comme un évènement. Cela n'est pas sans nous rappeler, les efforts de quelqu'un comme Bernard Lamizet, qui œuvre depuis quelques années à orienter les études sémiotiques vers l'exploration du champ de la sémiotique de l'évènement[xxvi]. Comme énoncé par Esquenazi, pour les « *interprétativistes de la réception* », il ne s'agit donc pas d'interpréter les textes ni de se pencher pour voir comment ils impliquent les spectateurs. Il ne s'agit pas également de se tourner vers le spectateur et son champ social de réception. Leur but est de comprendre les interprétations en s'intéressant aux contextes politiques, culturelles et sociales du moment de la réception.

- **Les défis des études de la réception**

A la fin de ce survol des ensembles théoriques ayant traité la réception du cinéma, il nous est difficile d'omettre un constat celui d'une certaine *étanchéité* entre les quartes ensemble. Nous continuons à penser et à croire que les pragmatiques du film auraient beaucoup à gagner s'ils intègrent les perspectives du contexte de la réception et de l'évènement

avancées par les *interprétativistes* comme Staiger. Exactement comme leur héritage théorique a été utilisé par les chercheurs des autres champs. D'ailleurs, il est à noter que les modèles théoriques d'Odin et de Cassetti par exemple ont plus profité aux chercheurs sur la télévision qu'à celles sur le cinéma. Dans l'autre sens, les interprétativistes gagneraient davantage s'ils cessent de se focaliser uniquement sur l'étude de la réception comme évènement. Enfin, nous pensons que toute étude de la réception du cinéma doit prendre en considération le moment de la création du film, comme partie prenante du processus de la réception. L'une et l'autre sont indissociables à notre sens. Hall, dans son modèle Encodage/Décodage, a déjà montré à quel point serait bénéfique une telle démarche. Jean Pierre Esquenazi l'a précisé dans un article sur les médias et leurs publics[xxvii], quand il lie interprétation et espace de présentation. Il nous semble donc nécessaire d'aller jusqu'au bout de la pensée d'Odin et de Cassetti pour mieux l'optimiser.

Il existe par ailleurs un autre cloisonnement artificiel qu'il faudra casser. C'est celui que l'on a édifié entre esthéticiens et sémioticiens de la réception du cinéma (nous intégrons les pragmatiques et les *interprétativistes* du cinéma dans ce « camp ») d'une part, et les sociologues de la réception du cinéma d'autre part. Pour ce faire, il faudra peut-être oser ce qu'il appelle Emmanuel Ethis « sociologiser la réception des œuvres »[xxviii] D'autant plus que, dans ce cas précis, comme le souligne Jean Claude Passeron, la rencontre des deux « camps » se fait sur un terrain de la réception « propice aux méthodes d'investigations et de traitement particulières à la sociologie »[xxix]

Cette quête de terrain d'entente entre sociologue et sémioticiens de la réception ne doit pas toutefois se faire au détriment d'une certaine spécificité de la réception filmique dont il est ici question. Dans cette visée, Ethis, dans un ouvrage consacré à la réception du temps au cinéma, emprunte à Jean-Claude Passeron et Emmanuel Pedler trois principes présentés dans leur essai *le temps donné aux tableaux*[xxx], sur lesquelles doit reposer toute étude de la réception du cinéma : les principes de *spécificité*, de *singularité*, de *perceptibilité*[xxxi]. Tout d'abord, il faut tenir en comme de la spécificité sémiologique du message filmique et la combinaison de ses matières d'expression. Aucun effort purement sociologique, aussi brillant soit-il ne pourra prendre en considération cette spécificité. Les lois de l'enquête sociologique pourraient aussi négliger un autre principe de la réception filmique, celui de la singularité de l'œuvre. En observant la réception, chaque interprétation est unique. Elle ne peut pas se soumettre au déterminisme de la répétition. « *La réception artistique est, en effet, par définition perception et interprétation d'un message identifié dans l'individualité insubstituable de ses signifiants* »[xxxii] Les œuvres filmiques ne sont donc ni *insubstituables* ni interchangeables de même que les moments de la réception. Chaque réception est un *évènement* unique, si l'on utiliser le lexique interprétativiste de *Staiger*. Enfin, Jean-Claude Passeron propose de n'attribuer à une œuvre (filmique dans notre cas) que les aspects perçus par des publics réels. C'est en effet le troisième principe de Passeron : la perceptibilité.

[1] Fabrice Montebello, « de la réception des films au cinéma des ouvriers », dans Cinéma : revue d'études cinématographiques, vol.2, n°2-3, 1992, p.p. : 123-147.
[2]Ibid, p. 124.
[3] Christian-Marc BOSSENO, *« La place du spectateur »* in Vingtième Siécle. Revue d'histoire, N°46, numéro spécial : Cinéma, le temps de l'histoire, Avril-Juin 1995, P. 144
[4] Christian-Marc Bosseno, *« La place du spectateur »* in Vingtième Siécle. Revue d'histoire, N°46, numéro spécial : Cinéma, le temps de l'histoire, Avril-Juin 1995, P. 145.
[5]Elihu KATZ & Paul LAZARSFELD, Influence personnelle, Paris, Armand Colin, 2008.
[6] Bruce A. Austin, The film audience, an internationnal bibliography or research, Londres, Scarecrow Press, 1983.
[7] Terme habituellement traduit dans ce contexte par public mais il nous semble plus judicieux de le garder dans version originale.
[8] L'expression est de Christian-Marc Bosseno.
[9] Jean-Pierre Esquenazi, « Le film, un fait social » dans Réseaux, volume 18, n°99/200, p.p. : 13-48.
[10] Christian Metz, *«* Le cinéma : langue ou langage ? » in communications, N°4, « Recherches sémiologiques », Paris, Editions du Seuil, 1964
[11] Christian Metz, « A propos de l'impression de réalité au cinéma », dans Essai sur la siginification au cinéma, Tome 1, Editions Klincksieck, Paris, 1965 (1968).
[12] Christian Metz, « Etude syntagmatique du film ADIEU PHILLIPINE de Jacques Rozier », in Image et Son, Paris, Edition de l'union française des œuvres laïques d'éducation par l'image et le son, N° 201, Janvier 1967, P. 81-98
[13] Jean Pierre Esquenazi, Op.cit, p. 22.
[14] Christian Metz, Le signifiant imaginaire, Paris, UGE, 1977.
[15] Jean Pierre Esquenazi& Roger Odin (coordination), « Cinéma et réception » dans Réseaux, volume 18-n°99/200.
[*] A propos de ce numéro, Esquenazi et Odin écrient : « *Que des théoriciens du cinéma aient décidé aujourd'hui de proposer un ensemble de textes portant sur le rapport entre les films et leurs publics à la revue Réseaux est doublement symbolique. Publier dans une revue de communication plutôt que dans une revue de cinéma manifeste le désire de ces chercheurs de sortir d'une forme d'approche dont se sont trop souvent satisfaites les études cinématographiques […] Publier dans une revue de communication marque aussi que ces chercheurs trouvent, comme naturellement, leurs références dans d'autres espaces théorique que celui de la réflexion traditionnelle du cinéma*. » ibid, p. 9.
[16] Jean-Pierre Esquenazi, « Le film, un fait social », op.cit, p. 26.
[17] Op.cit., p. 27.
[18] Roger Odin, « Mise en phase, déphasage et performativité dans le Tempestaire de Jean Epstein » dans *Communications*, n° 38, 1983 p. 213-238.
[19] Roger Odin, « pour une sémio-pragmatique du cinéma » dans Iris, vol 1, n°1, p. 67-82, p. 68.
[20] Jean-Pierre Esquenazi, op.cit, p. 29.
[21] Francesco Casseti, D'un regard l'autre, PUL, Lyon, 1986 (1990), p. 112.
[*]Utilisé dans le sens général du terme et non pas dans son sens bourdussien.
[22] Pierre Sorlin, Sociologie du cinéma, Aubier, Paris, 1977, p. 69.
[23] Jean Pierre Esquenazi, op.cit, p. 31.
[24] Noël Bursh&GenvièveSellie, La drôle de guerre des sexes du cinéma français 1930-1956, Nathan, Paris, 1996.
[25] Janet Staiger, Interpreting Films, Princeront UP, Princeton, 1992. Extrait traduit par Jean-Pierre Esquenazi, Op.cit, p. 33.
[26] Voir Bernard Lamizet, La sémiotique de l'évènement, Hermès publications, Paris, 2006.
[27] Jean Jacques Esquanazi, « les médias et leurs publics » dans (s.s.la direction de) S. Olivesi , *Sciences de l'information et de la communication,* PUG, Grenoble, 2006.
[28] Emmanuel Ethis, « Ce que le spectateur fait au cinéma. Pour une sociologie de la réception des temps filmiques », dans *communication et langages*, n° 119, 1er trimestre 1999, pp. 38-54, p 43-46.
[29] Jean Claude Passeron, Le raisonnement sociologique. L'espace non-proppérien du raisonnement. Nathan, Paris, 1992, p. 262, cité dans Emmanuel Ethis, op.cit, P. 47.
[30] -Claude Passeron et Emmanuel Pedler, Le temps donné aux tableaux, Cercom/Imerec, 1991.
[31] Emmanuel Ethis. Les spectateurs du temps. Pour une sociologie de la réception du cinéma. L'Harmattan, Paris, 2006. P. 69-71.
[32 Jean-Claude Passeron, « L'usage faible des aimages », dans le raisonnement sociologique, Op.cit.

Exploitation/ didactisation du texte littéraire « le conte »

BENABADJI Hidayet
Université Abou Bakr Belkaid de Tlemcen

Introduction

L'enseignement/apprentissage a toujours fait appel à différents types de supports pédagogiques. Les contes, les chansons, les comptines ont été des supports de prédilection pour l'enseignement de la langue.

Le conte est le fruit de l'imaginaire populaire (Guillaume Durand) ; de ce fait, il se présente sous des versions multiples et diversifiées, mais souvent il a été fixé par l'écriture (Grimm, Perrault, Maupassant etc.) à travers les époques, le conte a accumulé et sédimenté des figures de personnages et des valeurs devenues caduques.

Pris comme support dans l'enseignement/apprentissage du FLE, en Algérie, il a besoin, selon notre sens, d'être didactisé pour se conformer à l'esprit des apprenants algériens.

1. Didactisation de documents authentiques

La didactisation étant définie comme « [...] *le processus de transformation de documents authentiques à des fins pédagogiques* »[1], il y a lieu de préciser ce qui est considéré comme document authentique. Selon HARDY M. « *Tout objet porteur de sens, qu'il provienne de la littérature, de la presse écrite, radiophonique ou télévisuelle, du monde des arts ou de l'entreprise de la culture du pays de la langue cible, peut avoir le statut de document authentique, pourvu qu'il soit reproduit sans modification et que sa source soit mentionnée. »*[2] Dans ce sens, le document authentique devient un document didactisé *« dès lors que le document d'origine est remanié à des fins didactiques, c'est-à-dire «[a]dapté, coupé, résumé, expurgé, voire réécrit [et] subit des transformations visant à le rendre plus accessible à un public d'apprenants »*[3]

Certains chercheurs considèrent que « *dès lors que nous utilisons des documents authentiques pour un cours, nous nous servons de textes qui ont été produits par un énonciateur donné, pour un destinataire donné, dans un but spécifique. Or, nous prenons ce moyen de communication qu'est le document, nous le coupons de son origine énonciative et nous l'insérons dans un nouveau contexte énonciatif, celui du cours de langue* »[4].

Pour notre part, il nous parait utile de devoir didactiser un texte littéraire, en particulier le conte et cela avant de le proposer aux apprenants afin d'en éliminer les aspects inaccessibles pour eux.

2. le conte, est-il toujours un recours didactique idéal pour l'enfant

Compte tenu des particularités culturelles du conte, nous proposons, dans notre article, une didactisaton /adaptation du conte *Le petit poucet* de Charles Perrault.

Le conte étant amusant et attrayant, il attire aisément l'intérêt de l'apprenant. En effet, ce document stimule chez les jeunes enfants un intérêt particulier de part sa composante merveilleuse et du fait qu'il entraîne le lecteur dans les dédales de l'histoire : « *le conte est un genre littéraire qui installe une énonciation cherchant à impliquer l'auditeur ou le lecteur par une suite d'événements* »[5].

La présence du merveilleux stimulera l'imagination de l'enfant et la développera :

« *Château discerne avec raison deux voies de développement de l'imaginaire : la fiction, dans la lignée du simulacre et le merveilleux qui répond au goût de l'étonnement il semble que c'est parce que*

l'enfant peut, selon l'expression de Malrieu, « s'altérocentrer » en des fictions : faire « comme si », « comme sa mère », « comme les grands » qu'il peut construire et supporter la triangulation introduite par « l'étranger » »[6].

Cependant, l'usage du conte doit être soumis à certaines conditions. « *Sous le couvert de la fiction, il véhicule les conceptions du monde, les systèmes de représentation et les principes d'organisation sociale qui régissent la vie humaine.*» [7] Effectivement, la confiance accordée au conte et qui s'appuie sur le principe qu'il peut être exploité utilement et sans danger à des fins d'acquisitions linguistiques ou culturelles n'est pratiquement jamais remise en question. La question qui se pose est la suivante : le conte est-il toujours un recours didactique idéal pour l'enfant ? Apporte-il toujours un enrichissement linguistique et culturel adéquat à l'âge de l'enfant ? Une didactisation de ces documents (les adaptations) visant à des modifications des noms des personnages, ou d'autres détails marginaux sera-t-elle une opération suffisante pour donner à l'enseignement/apprentissage utilisant ces supports l'efficacité attendue ? Négliger la didactisation des contes n'expose-t-elle pas l'apprenant à des dérives non souhaitables de l'apprentissage ?

Toutes ces questions ont fait l'objet de notre réflexion et dans cet article nous allons aborder précisément la didactisation du conte sur le plan des valeurs culturelles, et nous prendrons comme exemple le conte du *Petit Poucet* de Charles Perrault[8].

Notre objectif est d'attirer l'attention sur l'aspect subversif que peut prendre le conte. L'attention ne se fixe pas sur les messages sous-jacents qui se présentent sous des apparences anodines. Le conte peut être à l'inverse des idéaux de l'enfant et peut générer une subversion sous plusieurs formes (culturelle, humaine, sociale) chez l'enfant.

3. La part de compréhension chez le jeune enfant

Pour expliquer, voire justifier le souci qui nous anime, il est indispensable de préciser la mentalité de l'enfant et pour cela nous nous appuierons sur le point de vue Piaget qui distingue dans l'enfance trois phases : *« la première enfance : jusqu'à 3ans, la deuxième enfance : de 3 à 6-7 ans et la troisième de 6-7 à 12 ans »*[9]. Cette distinction vise à déterminer approximativement l'âge pendant lequel l'enfant peut décoder le symbole.

Selon Piaget, la fonction symbolique se présente dès la première enfance. L'enfant serait capable de « … *engendre donc la représentation par le langage, une image mentale, un geste…d'un objet, d'un évènement, d'une action* ».Il serait, aussi, en mesure de reproduire le symbole : « *imitation en présence du modèle d'abord (« par exemple, un mouvement de la main »), imitation ultérieur en l'absence de ce modèle* »[10]. Ce fonctionnement se prolonge dans la deuxième enfance : l'enfant passera de la fonction symbolique à la pensée intuitive « … [ce] *qui va permettre le passage ultérieur de l'action aux opérations* »[11]. Dans la dernière enfance, Piaget affirme que « *le sujet intériorise suffisamment le réel pour appréhender simultanément deux points au moins* »[12]. Toutefois cette période consiste en « un progrès sur l'action immédiate car la pensée symbolique permet déjà une représentation de l'action »[13].

En réalité, l'enfant peut décoder des symboles simples comme la signification d'un geste, d'une intonation, d'un objet. Dans le conte, les symboles sont complexes et exigent souvent des conversions ou des substitutions.

Dans l'exemple que nous avons choisi, on peut remarquer que le rapport des parents aux enfants et le symbole du foyer familial sont bouleversés.

Les psychologues considèrent que l'enfant grandit dans son premier milieu, qui est la famille ; il est censé recevoir une première éducation et une influence de la part de sa famille. Cette dernière « *est amenée à partager peu à peu son influence éducative*

avec l'école, les pairs et l'ensemble des relations extra-familiales qui se développent avec l'âge, elle demeure cependant, le « berceau » des premières adaptations ».[14]

4. Repères de l'enfant

Par ailleurs, l'enfant est amené à identifier les autres selon ses premiers repères c'est-à-dire la mère ou le père « *les attitudes parentales marquent l'évolution de l'enfant et l'idée qu'il se fait des autres, du monde*. »[15] Les parents sont considéré pour lui comme des modèles à imiter mais encore comme des facteurs sécurisants « *…la famille doit apporter satisfaction à quelques besoins fondamentaux :*

-besoin d'affection ;

-besoin de considération

-besoin de sécurité

…le rôle du père auprès de l'enfant est souvent évoqué en termes de :

-sécurisation indirecte (par la sécurité assurée à la mère ; sécurisée, la mère sera sécurisante) ;

-sécurisation directe (par l'autorité représentée par le père) ».[16]

Si on prend en compte cette sécurité apportée par la famille, il serait nécessaire de reconsidérer le conte. En effet, dans L*e Petit Poucet* cette notion est occultée et nous pensons que cela pourrait perturber l'enfant dans ses repères.

Piaget montre que la notion de symbole apparait chez l'enfant dès la première enfance. Cependant, le conte s'accommode d'un autre genre de symbole que celui que peut connaitre l'enfant dans son milieu familial. En réalité, les contes s'appuient sur des symboles et sur des finalités que l'enfant ne sera pas toujours en mesure de déchiffrer surtout quand ils sont imbriqués dans les éléments du merveilleux.

En d'autres termes, avant l'âge de 12 ans, l'enfant ne serait pas en mesure d'extraire les messages sous-jacents et d'interpréter des symboles et il s'arrêtera à la manifestation du texte.

5. Didactisation du conte *Le Petit Poucet* de Charles Perrault

Dans le conte que nous avons pris, nous remarquons au fil de l'histoire que la sécurité (cf.supra) dont les parents devraient être les symboles est remplacée par le projet d'abandonner les enfants dans la forêt. Cette dernière est par excellence le lieu de tous les dangers et particulièrement si l'on sait qu'elle abrite le château de l'Ogre. Ainsi, le logis familial qui semble être un repère de tranquillité s'efface pour faire place à la forêt ; cela engendrera un conflit psychologique et un déséquilibre dans l'esprit du jeune enfant.

Pour éviter tout cela, il serait nécessaire de didactiser le conte afin de l'adapter et l'ajuster aux objectifs définis et ainsi de permettre à l'enfant un meilleur enrichissement.

Une didactisation de ce conte peut prendre plusieurs formes afin de conserver intact le rôle sécurisant des parents et la valeur psycho-sociale du logis familial, on pourrait proposer que les parents demandent aux enfants de les accompagner dans la forêt pour couper plus de bois afin de venir à bout de la pauvreté. Au cours de cette sortie, un des enfants, curieux, de suit un écureuil et s'égare. Ses parents et ses frères réalisent sa disparition et partent à sa recherche. Ils se dispersent dans la forêt et involontairement les parents se séparent des enfants. La suite de l'histoire peut être continuée et les valeurs familiales sont préservées.

Dans un exercice d'exploitation du conte, on peut aussi demander aux enfants d'imaginer des solutions à la pauvreté et des idées pour s'orienter dans la forêt.

Conclusion

Au terme de cette réflexion, on peut dire que le conte peut constituer un merveilleux support d'apprentissage, mais que pour en faire un usage optimal, il est indispensable de l'aborder avec prudence et d'opérer les modifications indispensables et nécessaires pour préserver les valeurs culturelles de l'apprenant.

-BAUDIER-DELAY et alii, *Introduction à la psychologie de l'enfant*, Pierre Mardaga, Bruxelles.

-C.N.R.T.L. : Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales

-CUQ, J.P., *Dictionnaire de didactique du français*, CLE International, Paris, 2003

-Mireille Hardy, 2005, « La didactisation de documents authentiques pour l'enseignement des langues de spécialité: pourquoi et comment*? », Les langues de spécialité*.

- KHEIR et alii, *L'Interculturel et l'enseignement/apprentissage du texte littéraire : le cas du conte*, « Synergie Chine », n°8, pp.53-64

Bibliographie

[1] HARDY Mireille, « *La didactisation de documents authentiques pour l'enseignement des langues de spécialité : pourquoi et comment* ? », *Les langues de spécialité*, 2005, p.19.

[2] Idem., p.20

[3] ibidem

[4] ibidem

[5] -KHEIR et alii, *L'Interculturel et l'enseignement/apprentissage du texte littéraire : le cas du conte*, « Synergie Chine », n°8, p.58

[6] -Baudier-Delay et al, *Introduction à la psychologie de l'enfant*, Pierre Mardaga, p.586

[7] https://www.researchgate.net/publication/322043086_Analyse_de_l%27aspect_culturel_du_texte_litteraire_le_cas_du_conte_georgien. consulté le 2-10-2017.

[8] -http://clpav.fr/lecture-poucet.htm consulté le 24.10.2015

[9] Deldime R., Demoulin R., *Introduction à la psychopédagogie,* De Boeck, Bruxelles, 1975, p.246.

[10] Idem., p.247

[11] Idem., p.248

[12] Idem., p.249

[13] Idem, p.250

[14] -BAUDIER-DELAY et alii, *Introduction à la psychologie de l'enfant*, Pierre Mardaga, Bruxelles, p.686.

[15] DELDIME R., op.cit., p.248.

[16] Ibidem

Pour une sociologie des villages socialistes

Mehdi Souiah
université d'Oran 2
Farid Marhoum
université de Tlemcen

Introduction :

Que connait-on aujourd'hui du monde rural en Algérie ? C'est dans la visée de répondre à cette question que nous avons lancé, il y a deux ans de cela, un projet de recherche portant sur les ex villages socialistes. Une manière pour nous de saisir à bras le corps une dimension sociétale, délaissée par les sciences sociales. La tendance est passée de mode, et depuis fort longtemps. Les sociologues comme les économistes et autres géographes boudent le monde rural. Et pourtant la mutation de la société algérienne s'effectue autant dans la campagne que dans les zones urbaines. Loin de notre esprit de faire le procès des choix des chercheurs, et encore moins celui d'un projet de développement aussi prétentieux qu'éphémère, qui avait fait dans un passé pas si lointain que ça, les honneurs du discours politique dans sa forme la plus « populiste » qui soit. Le fait est que ce projet de développement baptisé « révolution agraire » a eu l'effet contraire du but pour lequel on l'avait conçu, et au lieu de maintenir le travailleur de la terre dans son environnement en lui fournissant les moyens de sa besogne, on a tenté de bricolé son mode de vie, erreur on ne peut plus fatale, qui a assené le coup de grâce à l'agriculture, pire encore, cela a permis à la « ville » de récupérer le reliquat de la paysannerie. En 1972 Mostefa Lacheraf (l'un des théoriciens de la révolution agraire) avait écrit déplorant la situation des villes algériennes: « [la ruralisation des villes] pose le grand problème des structures de la vie algérienne dans sa totalité, de leur indispensable remodelage et extension, s'agissant d'une société humaine qui est passée en un siècle et demi environ à côté de transitions multiples qu'elle n'a pu dépasser avec succès jusqu'à l'aboutissement d'un itinéraire normal et dont le processus contrarié, ou perturbé ou bloqué, est cause de cet état semi-urbain sans cesse inachevé et de cet autre état paysan figé dans les pires archaïsmes et la mort lente » [1]. La ruralité comme mode d'être et de vie n'avait, quant à elle, plus sa place dans l'Algérie indépendante qui trace son chemin vers le développement et la modernité. Or, si l'espace rural est perçu sous la caractéristique d'un lieu privilégié de sociabilité(s) intense(s), de proximité et de cohabitation salutaire, de paisibilité et de détente, la réalité des villages socialistes aujourd'hui nous est révélée autrement, du fait des enjeux qui sont à l'œuvre dans la transformation des liens sociaux dans les contextes de la diversité, du mélange, voire de « la mixité sociale ».

Le texte qui va suivre se veut le résultat d'une exploration empirique qui a eu pour cible un nombre d'ex villages socialistes de l'Ouest algérien, et ce dans la visée de faire le bilan (sociologiquement parlant) du projet de développement, qu'on avait pompeusement appelé « révolution agraire ». Une manière de répondre à la question : que reste-t-il des 1000 villages socialistes ?

I. La révolution agrarie : un pojet de société ?

Mettre sur pied une « Révolution sociale », telle était la finalité du projet de société qu'on présentait comme l'unique « réalité agissante susceptible de transformer le pays et préparer le terrain au succès des autres choix fondamentaux –culturel et industriel- de la Révolution algérienne et du

socialisme »[2]. Si notre hypothèse est de dire qu'il existe une urbanité rurale (partant de l'idée qu'il s'agit d'un village agricole au départ qui s'est vu urbaniser), il faudrait définir ce qui fait la spécificité d'un tel mode de présence dans les villages socialistes : Se rapproche-t-il de celui de la ville ? Ou bien reste-t-il encore un mode d'être dans un espace conçu pour accueillir des ruraux, le transformant en un lieu qui favorise les formes de lien social basées sur les affinités tribales et la parenté ? Explorer le lien social et les formes de sociabilité demeure le moyen le plus efficace pour apprécier le degré d'urbanité et/ou de ruralité des ces lieux. Toutefois, une culture de « l'être pour autrui » et « l'être par autrui »[3], fait que le « nous » peut être aussi une communauté ou un groupe défini sur la base des affinités tribales et de la parenté par lesquelles l'individu peut satisfaire son besoin d'appartenance à une identité. A l'intérieur de cette communauté les relations de ***coopération, de symbiose et de compétition*** sont régulées autrement, de manière à assurer à tous les membres de satisfaire leurs besoins affectifs et d'appartenance. Bref, les individus sont institués par les normes collectives de la communauté.

Les villages socialistes destinés, par essence, aux paysans, consistaient à regrouper « les Fellahines » dans l'espace circonscrit du village doté des équipements de base pour, assurer un minimum de « confort », leur permettant de mener à bien le travail de la terre. Cela veut dire, nous semble-t-il, la conversion du « fallah » en « agriculteur ». Or, « *le paysan est décrit via des traits de comportement physique, d'allure ou d'apparence (*hexis*), de caractère et de manière d'être (*habitus*), mais Bourdieu n'éprouve pas la nécessité de formuler une définition du paysan, qui se dessine cependant au fil des pages comme l'envers du villageois, du citadin* »[4]. A la lumière de cette citation, la question du rural en Algérie, peut prendre donc d'autres connotations, et cela nous invite à repenser l'objet principal du projet « l'urbanité rurale » via la transformation de la (les) figure(s) du (des) paysan(s) dans toutes ses dimensions, ses relations, ses représentations, ses pratiques, ses discours, ses positions, ses attitudes, etc. et aussi les formes de sociabilité qu'il peut revêtir.

II. Photographie de la réalité présente :

Le travail que nous avions eu à réaliser en tant qu'équipe de recherche consistait à explorer chaque village dans sa double dimension, soit en tant qu'espace construit et en tant que lieu habité. Presque tous les habitants avec qui nous avons échangé, évoquaient le village comme si ce n'était plus le leur, « il est le village de tout le monde », « le village de l'Etat », celui-là même qui a contribué largement dans la transformation de l'espace, et par conséquent de son mode de vie, de son quotidien, de son vécu. Le ton nostalgique est perceptible dans les propos des habitants des villages, les aînés d'entre eux, du moins. Bien sûr les habitants font appel à la nostalgie du temps passé, de l'époque où ils étaient paysans, où il n'y avait pas de crise de logement, le temps où il faisait bon de vivre… « Mais hélas, tout à changer, il ne reste rien… ». Les habitants ont tendance à amplifier leur « Moi » face à l'autre, « l'berrani » (l'étranger, l'intrus), à exagérer dans la description de la gravité de la situation, ils font tous le même procès, celui « l'Etat, mal-gestionnaire, têtu, qui agit sans concertation avec quiconque».

C'est justement parce que nous ignorions pratiquement tout sur le vécu des villages, nous avons cru sage d'effectuer dans un premier temps quelques sorties exploratoires, et ce dans le but d'avoir quelques impressions de la réalité des ces villageois qui étaient autrefois tous fiers d'occuper ces fiefs de la modernité et de la sophistication. Ainsi, lors de ces missions nous avons pu constater quelques agissements d'une certaine charge symbolique. Une charge symbolique soit, mais il s'agit là de dire de quelle aire culturelle ces comportements en sont le résultat. Sont-ils des agissements propres à la culture rurale étant donné que c'est dans des villages sensés être des établissements

ruraux, accueillant une population rurale, paysanne même, où ils ont été relevés ?

1. La requête d'un gardien de parking :

Dès que nos pieds ont foulé le sol de Fellaoucen, nous avons vite été repérés par un gardien de parking. Nous avons appris par la suite que, sans grandes qualifications, ce « parkingeur » de 45 ans ne pouvait prétendre à un travail plus valorisant. Nous lui avons posé, naïvement, la question pourquoi il ne travaillait pas la terre, étant donné que c'est dans un village, agricole de surcroit qu'il vivait, « de quelle terre vous parlez ? » telle était sa réponse.

Gourdin à la main, gilet fluorescent sur le dos, tout est finement étudié pour faire briller le personnage d'entre les passants et autres usagers de la voie. Devenir gardien de parking requiert une certaine maîtrise du jeu d'acteur, une mise en scène comme dirait Goffmann. Ceci dit, ce n'est pas tant cette mise en scène, propre à l'aire urbaine et à la ville qui a tant suscité notre étonnement, mais la requête qu'il nous adressa.

Nous croyant représentants des autorités locales, il nous exposera le problème, qu'il suivra d'une doléance qui est, vu le contexte, tout à fait déconcertante : « Ce qui nous manque ici, c'est un stade… Fellaoucen a fort besoin d'un stade… Faites en sorte qu'on en nous construise un ». Je dois dire que pour des chercheurs qui s'attendaient à rencontrer des éleveurs de moutons, des paysans, cette scène d'un gardien de parking qui estime que la construction d'un stade est une urgence, était juste surréaliste, cela contrecarre tout les stéréotypes qu'on pourrait porter en ce qui concerne le monde rural.

Ce premier exemple a la capacité d'indiquer que les habitants de Fellaoucen aussi villageois et ruraux soient-ils ont fini par assimiler des valeurs le moins que l'on puisse dire étrangères à l'environnement telle que conçu initialement, soit un village agricole. Ce premier constat se confirmera par la suite.

2. Le bidonville, ce phénomène urbain :

Autre fait notable à Fellaoucen, la présence d'une centaine de familles qui squatte le lit d'un oued à lisière du village. La présence d'un bidonville dans un village agricole, même à sa marge est assez significative dans la mesure où cela indique sur la forme de l'organisation sociale et le mode de production qui n'a plus grand-chose en rapport avec l'agriculture et l'idée de développer le secteur agricole. Les discussions menées avec quelques uns des habitants du bidonville confirment cette dernière idée.

Tous ceux à qui nous avons demandé pourquoi ont-ils fait le choix de s'installer à Fellaoucen, nous ont avancé les raisons suivantes : « le fait qu'on ne soit pas solvable pour prétendre à un logement dans aucunes de ses formules, qu'on soit exclus des programmes du logement social, rendait notre installation dans un bidonville quasi certaine. » Pourquoi Fellaoucen et non pas ailleurs ? Ceux qui habitent le bidonville sont soit des natifs de Fellaoucen, de jeunes couples en mal de logement et/ou des exclus hors du circuit de la distribution des logements, toutes formules confondues. Pour ceux qui viennent de l'extérieur du village, la proximité de Ain El Turk est ce qui a orienté leur choix vers une installation dans le bidonville de Fellaoucen. Ain El Turk en plus d'être un biais par où on accède à la grande ville : Oran, cette commune offre également de grande possibilité de travail.

Tout ça pour dire qu'à aucun moment le travail de la terre n'a été évoqué dans les discussions. Pour une grande part d'entre les habitants du bidonville, on ignore même que Fellaoucen soit à l'origine un village socialiste agricole.

L'existence d'un bidonville qui est un espace qui absorbe la précarité et qui demeure au même moment un réservoir de main d'œuvre (de sous prolétaires) est en soi un indicateur d'urbanité, et n'a pas grand-chose avec la ruralité, ses modes de vie et de production.

3. Aouras El Maida : Les enfants du village et la culture dite pop

Doit-on continuer à réfléchir en terme distinction entre les deux mondes, urbain et rural ? Les trois visites de terrain nous ont permis de faire la déduction suivante, les deux univers communiquent, et par plusieurs canaux à dire vrai. Et si cette urbanité rurale telle que nous l'avons pensé existe, la piste de la communication entre les deux sociétés/univers serait en effet une piste à investir. L'urbain s'invite dans le rural, s'y plait et s'y installe pour un moment indéfini, transformant les représentations et les pratiques des villageois.

En sillonnant le village d'Aouras El Maida notre étonnement fut de constater que nous étions suivis par une bande comptant une vingtaine d'écoliers âgés de 6 à 12 ans tous vêtus de leurs tabliers roses ou bleus. C'est Farid Marhoum, membre de l'équipe et co-auteur de ce texte, qui a pris la décision d'aller s'enquérir de la raison de la « filature ». C'est alors qu'il nous a été demandé si nous n'étions pas l'équipe de « Tale', habèt », une émission qui traite de l'actualité de manière satirique, et qui connait un franc succès dans les milieux populaires. Et ce pour une raison bien précise : en plus du fait qu'elle fait dans la vulgarisation de l'actualité politique, cette émission est animée par cheikh En-Noui, qui s'est autoproclamé « homme-baromètre », jugeant les actes des décideurs, félicitant les uns (ceux d'entre eux qu'il juge « tale' ») et descendant les autres (« habèt »).

Cet épisode nous permis de déduire deux choses : la première est que le type de relations, du moins celle de Fellaoucen, demeure primaire. Sinon comment expliquer le fait qu'une « rumeur » ait fait le tour du groupement dans un laps de temps aussi court (les écoliers ont manifesté leur présence à peine 10 mns après notre arrivée); la seconde est que l'urbain s'invite, comme nous l'avons déjà dit, dans le quotidien des ruraux, transforme leur vision du monde, le leur plus précisément et leur livre d'autres lunettes pour apprécier leur condition (de rural ? d'urbain ?).

Ces deux déductions aussi contradictoires soient-elles, ont la capacité de préciser d'avantage notre hypothèse de l'existence du mode de vie que nous désignons comme une « urbanité rurale ».

4. A la recherche d'une terrasse de café

Une frange de la population des villages socialistes, à savoir les jeunes (18-30 ans), à qui nous avons demandé comment passaient-ils leurs journées. D'ors et déjà nous devons préciser que les jeunes ne s'impliquent pas tant que cela dans la vie du village (c'est juste une impression que nous avons eu lors des visites). Ils préfèrent rester les plus longtemps possible hors de Belhacel ou de Aouras El Maida, le manque flagrant des cafétérias est assez révélateur de l'état d'esprit de ces jeunes qui considèrent que le quotidien du village est inintéressant, « Ils ne se passent jamais rien par ici » aiment-ils à répéter. Pour prendre un café, ou rencontrer un copain le jeune de Belhacel ou d'Aouras El Maida se dirige -volontiers- vers la ville la plus proche (Sidi Khettab ou Relizane pour les jeunes de Belhacel, Hammam Bouhdjar pour ceux de Aouras El Maida). Pour ce qui est de Fellaoucen, ce village constitue un cas à part. Ce dernier a connu une évolution et une dynamique qui ne sont pas communes avec les deux autres villages, le rendant par là même plus important quant à sa superficie et surtout à sa densité. De ce fait, les cafés et autres activités commerciales en tous genres pullulent dans ce village.

5. La grande solitude des villageois

Ce que nous désignons par l'expression « grande solitude », c'est cette amertume que nous avons ressentie dans les propos des villageois. Si les plus « anciens » nous racontent leur vécu avec un net ton nostalgique, les plus jeunes d'entre eux se plaignent du fait qu'ils se sentent comme piégés dans un environnement hostile où rien ne se passe, où il n'y a pas de distractions, et surtout il n'y a point de travail. Seuls quelques lycéens qui nous ont

confié qu'il leurs arrivaient de travailler dans le jardin familial, mais cela reste tout même de manière saisonnière et nullement obligatoire.

Passivité, ennui.. C'est ce qui caractérise le vécu des habitants des villages socialistes. Ceci est surtout palpable à Aouras El Maida et à Belhacel. Le quotidien des habitants Fellaoucen est à bien des égards beaucoup plus animé.

Comme dans le « Bal des célibataires »[5] de P. Bourdieu, l'ennui est une caractéristique de la vie à la campagne, mais à bien écouter les aspirations et les souhaits des habitants (les plus jeunes d'entre eux en particulier), ces villageois aspirent à une vie d'urbains, de citadins même.

III. Etudier les villages socialistes : proposition d'approche(s)

1. « Fellaoucen » et les trois « âges » de l'urbanisation du village :

Inauguré en 1978 par Chadli Ben Jdid, le village de Fellaoucen a connu trois phases quant à son développement, ou « trois âges » d'urbanisation. Le premier, avec la construction des 220 logements qui formaient le village initial, le deuxième avec la construction des logements OPGI[6], et le troisième celui du « bidonville » construit par les habitants sur les abords de l'oued (de Bousfer). Ces trois âges peuvent être appréhendés à l'image des « Trois âges de l'émigration algérienne en France » d'Abdelmalek Sayad[7] concernant l'émigration des algériens vers la France, puisque il s'agit désormais d'émigration dans ce village construit sur un terrain vague au début. Le premier âge est celui de l'émigration *sur ordre*, car les premier habitants avait reçu l'*ordre* d'habiter les logements… Alors que ceux-là n'avait pas vraiment envie : certains l'ont quitté pour rentrer dans leurs habitations à Bousfer. Le deuxième âge est celui de l'installation de nouveaux venus d'autres wilayates (« Tiaret », Mascara…) et le *regroupement* de certaine famille élargies invitées par les premiers « étrangers », ceux là qui ont occupé des logements que « des autochtones » n'ont pas voulu occupé. Le troisième âge représente « *la colonie* » du bidonville. On est passé d'une époque où il y avait du logement qui ne trouvait pas d'habitants, à une époque actuelle où il y a des demandeurs de logement et pas d'offre – suffisant- de logements.

Nous pouvons avancer des hypothèses à ce sujet : Les relations entre les populations se basent sur l'ancienneté d'installation dans le village (autochtones/étrangers), selon les métiers (paysans et agriculteurs/ autres métiers), et la nature d'occupation (construction légale/ illégale ou illicite…)…Les derniers ceux du bidonville réclament « un droit de cité » dans cette espace qui n'est plus un village socialiste, « …c'est Oran et nous sommes des oranais… des algériens, nous avons des familles, des enfants… que voulez vous que nous fassions… ». Cependant, malgré la dissimulation du village dans ce qui peut-être perçu comme une ville, le village continue à exister du moins dans l'imaginaire des habitants ; et peut-on dire avec P. Bourdieu qui a décrit le processus de séparation de ces deux entités [l'urbain et le rural] et la différenciation sociale par spécialisation [paysans/agriculteurs/autres métiers], le bourg [le village] s'éloignant de son passé paysan, de la manière suivante : « Ainsi les façades citadines dissimulent le passé paysan »[8]. En effet, le changement est inévitable dans ce cas, mais le plus intéressant sera de voir –toujours avec P. Bourdieu- jusqu'où la barrière entre la ville et la campagne, entre le paysan et le citadin (la distinction), sépare maintenant les villageois. L'opposition entre le paysan et le citadin ne commence-t-elle pas au cœur même de « la communauté villageoise »[9].

2. « Bellahcel » et la nécessité d'une anthropologie de la tribu :

Pour les besoin de la démarche méthodologique, nous avons cru opportun de prendre le village comme cadre d'analyse ? Alors que les pratiques de mobilité géographique aujourd'hui entre le village, perçu ici, comme périphérie par rapport aux centres urbains de la ville. La domination symbolique de l'urbain exercée par « la ville » comme représentation

sociale, renforcée par le processus de modernisation entamé et généralisé depuis la fin des années 1960, contribue à soumettre les « ruraux » à la multi-appartenance et à une double attraction, celle de la société moderne (modernisé ?) et celle de la communauté traditionnelle[10]. Le village « Bellahcel » a été inauguré en 1974 et comptait 220 logements, construit sur des terrains agricoles de « ârch Sidi Khattab ». L'on peut dire que le village n'a pas d'habitants autochtones ; mais vu l'extension de l'urbanisation individuelle et l'attraction des services et des équipements qui ont accompagné le village socialiste, l'on a constaté lors des discussions avec les habitants qu'il existe une certaine division : autochtone/village socialiste. Cette division est renforcée par la mobilité : centre /périphérie.

Dans les déclarations des habitants rencontrés lors de l'exploration de ce terrain, le village est considéré comme la maison des « Ouled Bellahcel ». Alors qu'il y est bien des différences entres les premiers habitants (ceux de village), et ceux de l'habitat individuel sur un fond tribale. L'identité liée à la tribu qui existe surtout dans l'imaginaire des habitants est défendue par l'idée que : « le mélange de la population n'est pas bon » et qui est largement partagée des deux côtés. Cependant, vu la distanciation géographique du village par rapport au centre de Relizane (9 Km), la ruralité est prégnante dans les représentations des habitants et dans le *caractère et la manière d'être* (*habitus*), tandis que cela apparait aussi dans l*es traits de comportement physique, d'allure ou d'apparence* (*hexis*). Or, le discours des *uns* sur les *autres* ne tient pas compte de la distinction : « A Bellahcel, tu ne trouveras que « n'nakhoua », la générosité et l'hospitalité », « chez nous, on dit : kesra w l'ma, w rfaâ rask f'sma ». « Nous sommes tous des « g'lalil, m'sakine »… Les conditions d'existence et le partage des mêmes problèmes, et la dégradation du travail agricole face au problème de l'eau d'irrigation, et l'orientation des nouvelles générations vers le travail indépendant non-agricole (maçonnerie, transport, fonction publique…) font que les divisions entre les habitants soient souvent atténuées ou tout simplement mise en veille.

Ce que nous avons pu constater sur le terrain, la présence du couple (influence/résistance) entre l'urbanité et la ruralité dans ce village. L'espace urbain pratique une influence sur les représentations et les pratiques des habitants. Les jeunes sont attirés par l'ambiance du centre-ville de Relizane et celui de Mostaghanem. En effet, si dans le logique de P. Bourdieu : « le bourg n'est citadin que par opposition à ses hameaux paysans » et il exerce [donc] une domination symbolique au détriment des hameaux[11]. Le problème au village de « Bellahcel » se pose autrement, et nous pouvons imaginer les différences qui existent entre les représentations des jeunes et ceux de leurs parents et leurs grands parents qui ont vu des moments et des événements différents de ceux vécus aujourd'hui. La même réalité est vécue différemment par les acteurs sociaux, car on assiste justement à « l'effondrement d'une société paysanne et de ses valeurs » face l'attraction-pression de l'urbanité et de la citadinité de « l'Urbain » synonyme de modernité, de développement, d'ambiance, de mouvement... « La vie, c'est là-bas dans la ville…, ici, il n'y a rien… »

Concernant le conflit (autochtone/village socialiste), l'enjeu de l'héritage et la propriété des terrains agricoles font que la vie ou plutôt le quotidien des gens soient habitée par l'idée que la révolution agraire soit « injuste » lorsqu'ils dénoncent un peu le slogan : « la terre à celui qui la travaille », car selon eux : « les habitants du village socialiste n'ont aucun droit –de propriété- sur les terres de leurs ancêtres ». Cet esprit tribal qui se manifeste d'une façon un peu timide, est présent dans les esprits et conditionne de manières et à des degrés différents les pratiques de voisinage et de sociabilités au sein de « la communauté » villageoise, car l'éclatement des espaces d'habitation, d'activité et d'interconnaissance, et la remise en cause de l'activité agricole sont révélateurs de

décomposition/recomposition des liens sociaux.

3. « Aouras El Maida » entre authenticité, constance ou stagnation :

Abelamalek Sayad déclarait en 1995, avec l'esprit de l'intellectuel engagé qu'il est : « *Tant que persiste la bipolarité du monde divisé entre un monde* noble *et un monde* ignoble*, un monde* cultivé *et un monde* inculte*, un monde* civilisé *et un monde* attardé*, un monde* riche *et un monde* pauvre*,* la référence à l'origine *ne peut agir que comme une* tare disqualifiante.». Les idées « lourdes » contenues dans cette déclaration peuvent bien servir comme angle d'attaque pour explorer le derniers cas d'étude, celui du village socialiste « Aoures El Maida », car c'est, c'est un autre monde. Dès notre arrivée et après le premier contact, c'est le représentant du comité du village qui nous accueille. Il nous écoute sur l'objet de notre visite et commence à raconter l'histoire du village socialiste, un peu aussi de son propre histoire –familiale- comme chargé de mission –par le président Boumediene- pour promouvoir le projet du village dans les esprits des gens logés en 1974, au totale de 150 ménages. Les habitants rencontrés lors de cette sortie, sont à l'image que nous présente Jacqueline Candau et Jacques Rémy faisant la lecture du travail de Placide Rambaud qui s'est appuyé sur C. F. Ramuz qui décrit le paysan qui « *n'appartient pas à une classe sociale, mais constitue un "état"* », loin du citadin désireux de s'évader de la terre, conservatrice par essence[12].

Evidemment, les débuts étaient difficiles, mais ça a marché lentement. Or, actuellement, le village est délaissé concernant les commodités de la vie, principalement le raccordement au réseau du Gaz de ville. « Personne ne s'intéresse aux villages socialistes ». A la lumière de la déclaration d'Abdelmalek Sayad, suscité plus haut, les habitants sont, un peu, partagés entre deux mondes : civilisé/ attardé. Ils se voient dans le deuxième monde, rien n'a changé para rapport à ce qui était dans les années 1970. Dans leurs représentations, l'Etat, initiateur du village, l'a délaissé en rompant avec la révolution agraire et en écartant leur village du processus du développement-modernisation. En effet, les habitants sont mécontents du non-changement. Or, il nous semble que la situation est confuse, dans notre cas étudié, si on suit l'analyse de J. Candau et j. Rémy : « Contrairement à Bourdieu qui dénonce l'effet destructeur des valeurs urbaines sur les valeurs paysannes, Rambaud considère que c'est la société locale, et son auto-enfermement, qui entraîne son propre délitement. Il critique notamment la confusion entre « famille » et « exploitation », d'une part, et rêve d'autarcie économique, d'autre part. [Comment donc], pallier cette « *névrose d'insatisfaction collective faite de désespoirs et d'ignorances, de ressentiments et d'hypocrisies* »[13] ?

Conclusion : Une crise de société ou une société en crise ?

Nous estimons que les entrées pour aborder notre problématique sont multiples. On peut faire une analyse à la lumière du « *Déracinement* » de P. Bourdieu et A. Sayad ; on peut se référer également à « l'exception algérienne » de Dj. Guerid ; à la sociologie de l'émigration-immigration de A. Sayad ; et aussi aux travaux réalisés par des sociologues algériens -et dans d'autres disciplines- sur les villages socialistes, notamment M. Safar-Zitoun ; A, El Aidi ; Ali El Kenz, Djaffar Lesbet…[14]. Sur ce sujet les écrits et les analyses font l'état d'une « société en crise » dès les années 1990 (après les émeutes meurtrière d'actobre 1988). Pour notre part, c'est plutôt « une société de crises », car comme l'a souligné Leila Hammoud : « … nous retrouvons une multitude d'analyses, présentant le phénomène de crise qui traverse la société algérienne sous une forme multidimensionnelle, causée par une multitude de facteurs, mais qui restent liés, essentiellement aux effets dévastateurs de la colonisation d'une part, et aux choix stratégiques de l'Etat algérien d'après l'indépendance, d'autre part… Dés lors, la crise revêt une dimension politique, économique, sociale et culturelle qui

émanent des situations nouvelles, introduites au sein de la société algérienne par le contact direct avec la culture nouvelle du colonisateur, et qui s'est consolidé par l'appropriation de l'idéal du « progrès » à travers l'adoption de la voie du développement au lendemain de l'indépendance»[15]. Une question se pose évidemment dans la têtes de la plupart des algériens : « mais que s'est-il passé au juste en Algérie? » Djamel Gued atteste clairement qu' : « à partir du début des années 90, la société algérienne est entrée dans une crise organique sans précédant… »[16] Résultat de l'expérience du développement des années 1970. La société algérienne a acculmulé beaucoup de paradoxes au point qu'on peut la qualifier de « société paradoxale ».

Bibliographie :

1. Arecchi Alberto, Megdiche Cyrille. *Les villages socialistes en Algérie*. In: Cahiers de la Méditerranée, n°19, 1, 1979. *Villages socialistes en Algérie/ Le Dahir berbère de 1930 et le monde arabe*. pp. 3-14;
2. Bourdieu Pierre. « *Une classe objet* ». In: Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 17-18, novembre 1977.
3. Bourdieu P., *Le bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, Paris, Seuil (« Points »), 2002.
4. BOURDIEU Pierre et SAYAD Abdelmalek, *Le Déracinement : La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Minuit. 1964.
5. Candau J. et Rémy J., *Sociabilités rurales. Les agriculteurs et les autres*, Études rurales 2009/1, n° 183, p. 83- 100.
6. EL KENZ Ali, (Pseudonyme BENHOURIA.T) – « *L'économie de l'Algérie* ». Maspéro, coll « Texte à l'appui ». Paris. 1980.
7. Fugier Pascal, « *Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad. Le déracinement*.», dans *revue ¿ Interrogations ?*, N°2. *La construction de l'individualité*, juin 2006 [en ligne], http://www.revue-interrogations.org/Pierre-Bourdieu-et-bdelmalek (Consulté le 4 mai 2017).
8. Guerid Djamel, *L'exception algérienne : La modernisation à l'épreuve de la société*, CASBAH éditions, Alger, 2007.
9. Hadjidj D., « Du rural délaissé à l'urbain convoité », in. Collectif, Espace-population (actes de séminaire,université d'Oran, 04/2002), Dar El-Gharb, Oran, 2002
10. Lesbet Djaffar , *Les 1 000 villages socialistes en Algérie*, Paris, Syros ; Alger, OPU, 1984.
11. Megdiche Cyrille. *Les villages socialistes en Algérie (éléments pour une approche socio-historique)*. In: Cahiers de la Méditerranée, n°14, 1, 1977. Le Maghreb, les Maghrébins et la France. pp. 81-92.
12. Sayad A., *Les trois "âges" de l'émigration algérienne en France*, in Actes de la recherche en sciences sociales, Volume 15/1, 1977, pp 59-79.

[1] Lacheraf, M., « Le sort lié des campagnes et des villes dans le développement de l'Algérie »,(Séminaire Révolution agraire, Institut de Technologie Agricole, Mostaganem, Avril 1972) in. El-Djeïch, Aout 1972

[2] ibid

[3] *Cf*. Pierre Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, C[oll] Que sais-je ?, PUF, 8[ème] édition, Vendôme, 2001, p 87.

[4] Candau J ;Rémy J, « *Sociabilités rurales. Les agriculteurs et les autres* », *in* Études rurales, n° 183, 2009, p 84.

[5] Bourdieu P. Le bal des célibataires (la crise de la paysannerie béarnaise), Points, Paris, 2015

[6] Les Offices de Promotion et de Gestion Immobilières *OPGI,* établissements publics de gestion immobilière

[7] Sayad A., Les trois "âges" de l'émigration algérienne en France, in Actes de la recherche en sciences sociales, Volume 15/1, 1977, pp 59-79.

[8] P. Bourdieu, *Le bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, Paris, Seuil, 2002, p 90.

[9] Ibid, p 97.

[10] Candau J. et Rémy J., op.cit, p 84.

[11] Ibid, p 85.

[12] Ibid, p 86.

[13] Ibid, p 87.

[14] Nous ne citons ici ces sociologues qu'à titre d'exemple. Pour l'instant nous n'avons pas encore fait le tour de toute la littérature sociologique ou autre de la question.

[15] Leila Hammoud, « *L'analyse de la crise algérienne : Pour une nouvelle lecture de la crise algérienne* », *in* Psychological & Educational Studies, Laboratory of Psycho-Educational Practices, n° 8, Juin 2012, pp 19-20

[16] Guerid D., *L'exception algérienne : La modernisation à l'épreuve de la société*, CASBAH éditions, Alger, 2007

AT-TADWIN SEMESTRE (1)/2018

Revue Semestriel pour les Études en Philosophie, Sciences sociales et humaines, Sciences de l'information et la Traduction,
Publiée Par Laboratoire : Systèmes, Structures, Modèles et Pratiques : Philosophie, Sciences Sociales et Traduction– Université d'Oran2.

Numéro

10

2018

ISSN:
0419-2170

AT-TADWIN

Sommaire

Études

*	Les études de la réception du cinéma. Une troisième voie est-elle possible ?	Faisal Sahbi	190
*	exploitation/didactisation du texte littéraire "le conte"	Benabadji Hidayet	197
*	Pour une sociologie des villages socialistes	Mehdi Souiah/Farid Marhoum	201

AT-TADWIN SEMESTRE (1)/2018

Revue Semestriel pour les Études en Philosophie, Sciences sociales et humaines, Sciences de l'information et la Traduction,
Publiée Par Laboratoire : Systèmes, Structures, Modèles et Pratiques : Philosophie, Sciences Sociales et Traduction– Université d'Oran2.

Numéro

10

2018

ISSN:
0419-2170

Les règles de publication dans la revue AT-TADWIN

AT-TADWIN, Publiée Par Laboratoire : Systèmes, Structures, Modèles et Pratiques : Philosophie, Sciences Sociales et Traduction– Université d'Oran2
(se veut un espace scientifique et universitaire ouvert aux chercher nationaux et étrangers l'impliqués dans la recherche et les études en philosophie, sciences en arabe et en langues étrangères selon les régules suivantes :

Les textes proposés doivent être originaires, authentiques et n'ayant pas fait l'objet d'une publication antérieure.

Les notes et la liste des références doivent être saisie à la fin de l'article avec : auteur, ouvrage, édition.. lieu, année , page.

Les articles proposés sont évalués par la comité de la lecture de la revue

Les textes non retenus ne sont pas retournés à leurs auteurs.

Après publication, l'auteur a le droit à un exemplaire de la revue.

AT-TADWIN

Les idées et les opinions exprimées dans les articles
n'engagent que la seule responsabilité de leur auteurs

AT-TADWIN SEMESTRE (1)/2018

Revue Semestriel pour les Études en Philosophie, Sciences sociales et humaines, Sciences de l'information et la Traduction,
Publiée Par Laboratoire : Systèmes, Structures, Modèles et Pratiques : Philosophie, Sciences Sociales et Traduction– Université d'Oran2.

Numéro

10

2018

ISSN:
0419-2170

Directeur de la Revue
Pr..DERRAS Chahrezad

Directeur d'édition
Pr.ABDELLAOUI Abdallah
Pr.ELAIDI Abdelkrim

Directeurs de la Rédaction
Dr. Larbi Miloud

Conseil de Consultation

Abdelkader Abdzlilah (université d'oran1)
Abdelkader lakjaa (université d'oran2)
Abderrahman boukaf(université d'alger2)
Bachir mohamed (université de tlemcen)
Benmeziane bencherki(université d'oran2)
Stéphan douailler (université pari8)
Zin-eddine zammour(université d'oran2)
Christoph wulf(université berlin libre)
Erie lcerf(université paris8)
Mohamed djedidi (université de constantine)
Mohamed moulfi(université d'oran2)
Petrice vermeren (université paris8)
Rachida triki (université de tunes)
Fethi triki (université de tunes)
Tayebi ghoumari (université de mascara)
Hubert fontin(bordeauxII)
Belakhder mezouar (université de tlemcen)
Derras Chahrezad

Comité de Lecture

Boumehrat belkhire
Zaoui fakrouni
Margouma mansour
Gouasmi mourad
Belailia douma miloud
larbi miloud
Yazli benameur
Belahcen m'barka
Mohamed daoud
Aoussin seddiki

AT-TADWIN

Administration université d'oran2 . faculté des sciences sociales

Laboratoire : Systèmes, Structures, Modèles et Pratiques : Philosophie, Sciences Sociales et Traduction– Université d'Oran2

https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/377