وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

المركز الجامعي سي الحواس بريكة-

معهد العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

مطبوعة بيداغوجية في مادة

سوسيولوجيا الرابط الاجتماعي

موجهة لطلبة السنة الثالثة ليسانس علم الاجتماع

اعداد الدكتور: بن منصور اليمين

السنة الدراسية:2021-2022.

الفهرس

مقدمة	ص3
1. تعريف الرابط الاجتماعي	ص 4
2.المقاربات النظرية في سوسيولوجيا الرابط الاجتماعي	ص8
3.الحداثة وما بعد الحداثة.	ص11
2.مسائل الرابط الاجتماعي	ص17
1.2.القيم الثابتة والقيم المتحولة	ص26
2.2. اشكالية الحداثة وأسئلتها في الوطن العربي	ص34
3.2.المخيال الاجتماعي	ص39
4.2..الشبكة التاريخانية	ص44
5.2.سوسيولوجيا السمو وسوسيولوجيا الحضور.	ص56
خاتمة	ص65
قائمة المصادر والمراجع	ص66.

مقدمة: يعتبر الرابط الاجتماعي أحد أهم المواضيع التي تناولها التراث الفكري لعلم الاجتماع بالدراسة والتحليل، لأنه يهتم بسؤال جوهري في علم الاجتماع وهو ما لذي يجعل المجتمعات متماسكة ولا تنقسم إلى زمر صغيرة. أو كيف يتم المحافظة على التضامن بين أعضاء نفس المجتمع بما يسمح للحياة الجماعية بالاستمرار، ضد قوى التفكك التي تعمل باستمرار في المجتمع الإنساني.

أما من حيث المصطلح فهو حديث ولم يرد مصطلح الرابط الاجتماعي إطلاقا في أدبيات علم الاجتماع الكلاسيكي أو بالأحرى عند الآباء المؤسسين للسوسيولوجيا.

ويرى معظم الباحثين الفرنسيين في المجال الاجتماعي وعلى رأسهم **P.BOUVIER بيار بوفي** في كتابه **"الرابط الاجتماعي"** أن الروابط الاجتماعية لم تعرف وجودها واستعمالها كمصطلح، إلا في أواخر القرن العشرين، وأصبحت كصبغة للعلاقات الاجتماعية، والنظام الاجتماعي **Ordre social**، أو السلام الاجتماعي **Pais social**، أي لا يؤذي شخص غيره داخل النظام الاجتماعي[1] .وإنما يعيشون ضمن علاقات وروابط اجتماعية، تعتمد على التبادل والتعاون، كالاتحادات بين الدول والمجتمعات، نظرا لوجود روابط مشابهة ومشتركة بينهم. وبين الجماعات داخل المجتمع الواحد كالحماية الاجتماعية مثلا، فالرابط الاجتماعي اليوم يحمل معان مختلفة، إذ يساهم في خلق الحماية للأفراد والإقرار الضروري لوجودهم الاجتماعي[2].

ويمكن ان نرجع الأسباب الكامنة وراء حداثة ظهور مصطلح الرابط الاجتماعي وعمومية استخدامه حجبا للمصطلحات الكلاسيكة التي تحمل مضمونا مقاربا له، والمتداولة بقوة في الأدبيات السوسيولوجية الكلاسيكية؛ كالعقد الاجتماعي، الصلات الاجتماعية، الأواصر الاجتماعية، التآلف الاجتماعي، العلاقات الاجتماعية، التواصل والإتصال الاجتماعي، التفاعل الاجتماعي، الشبكة الاجتماعية، التضامن الاجتماعي، الاندماج الاجتماعي، الانسجام الاجتماعي، التوافق الاجتماعي ...، إلى بعض الاسباب المترابطة التالية:

1. تفوق الفردانية على حساب الجماعية أو المجموعاتية. التي هي نتيجة الحداثة والحداثة المفرطة أو السائلة.

2. سن قوانين حقوق الإنسان والتزام المجتمع الدولي بها. ضيّق المجال أمام التنظيمات التقليدية في الحماية الاجتماعية.

---

[1]. Pierre Bouvier, Le lien social, édition Gallimard,2005,p17.

[2].gerge, Paugman, le lien social, puf, Paris,2008,P4.

3. تراجع كبير في التنظيمات الاجتماعية التقليدية القائمة على العلاقات التضامنية الآلية لصالح مجموعات اجتماعية مستحدثة قائمة على روابط اجتماعية عضوية، وعلى مفاهيم معولمة ومعلمنة. خاصة عند الحديث عن مجتمعاتنا العربية.

أهداف التعليم: هذه المطبوعة موجهة لطلبة السنة الثالثة علم الاجتماع مرحلة الليسانس، لتحقيق الاهداف التالية:

-التعرف على مفهوم الرابط الاجتماعي.

-التعرف على أهم المقاربات النظرية لسوسيولوجيا الرابط الاجتماعي

-التعرف على مفهوم الحداثة وما بعد الحداثة الغربية وعلاقتها بالرابط الاجتماعي.

-التعرف ميادين الرابط الاجتماعي. كالمواطنة والهوية والاقصاء الاجتماعي.

-التعرف على طبيعة الرابط الاجتماعي في الوطن العربي.

-التعرف على اشكاليات الحداثة واسئلتها في المجتمعات العربية.

-التعرف على مفاهيم المخيال الاجتماعي، التاريخانية، الظاهرة الدينية. كمناهج ومذاهب تفكيكية لمفهوم الحداثة في المجتمع العربي.

1.تعريف الرابط الاجتماعي: من القضايا الكبرى التي تعالجها السوسيولوجيا قضية الرابط الاجتماعي، كيف يتماسك المجتمع؟ كيف يحدث أن لا تغرق التجمعات البشرية في العنف المعمم، أو لا تنفجر إلى زمر صغيرة لا نهاية لها؟.هذه الاسئلة كلية الوجود منذ بدايات هذا الميدان . والاجابات المقدمة شديدة التنوع.

ويرى معظم الباحثين الفرنسيين في المجال الاجتماعي وعلى رأسهم **P.BOUVIER بيار بوفي** في كتابه **"الرباط الاجتماعي"** أن الروابط الاجتماعية لم تعرف وجودها واستعمالها كمصطلح، إلا في أواخر القرن العشرين، وأصبحت كصبغة للعلاقات الاجتماعية، والنظام الاجتماعي **Ordre social**، أو السلام الاجتماعي **Pais social**، أي لا يؤذي شخص غيره داخل النظام الاجتماعي[3] .وإنما يعيشون ضمن علاقات وروابط اجتماعية، تعتمد على التبادل والتعاون، كالاتحادات بين الدول والمجتماعات، نظرا لوجود روابط مشابهة ومشتركة بينهم وكذلك الضمان الاجتماعي، فالرباط الاجتماعي اليوم يحمل معان مختلفة، إذ يساهم في خلق الحماية للأفراد والإقرار الضروري لوجودهم الاجتماعي.[4]

[3]. Pierre BOUVIER, ***Le lien social***, édition Gallimard,2005,p17.
[4].S, PAUGMAN, ***le lien social***, puf, Paris,2008,P4.

كما وجب علينا أن نوضح مصطلح **الرابطة الاجتماعية** لغة، لأننا كثيرا ما نجد هذا المصطلح يُترجم من اللغة الفرنسة **le lien social** إلى اللغة العربية الرابط الاجتماعي، هذا ما يعتبره علماء اللغة العربية خطأ لغويا، فلا نقول رابط وإنما رِباط، حسب ما جاء في معاجم اللغة ومنها المعجم الوسيط للغة، فالفعل رَبَطَ، يُشتق منه رِبَاط بكسر الراء، ومعناه الشد، والرابطة تعني العلاقة أو الوُصلة بين الشيئين، من الدواب ونحوها والجماعة يجمعهم أمر يشتركون فيه، والرِباط الشئ الذي يُربط به (كالخيط مثلا أو الحبل)، والربط: في علم الفلسفة، إحداث علاقة بين مدركين، لاقترانهما في الذهن بسبب ما[5].

تعريف بير ايف كويسيpierre-yves cusset (1923-2006): في كتابه الرباط الاجتماعي"مجموع العلاقات التي تربطنا بالعائلة، الأصدقاء، الجيران..، وصولا إلى الميكانيزمات الجماعية للتضامن، مرورا بالمعايير والقواعد والقيم.... التي تزودنا بالحد الأدنى لمعنى الجماعي". بمعنى انها علاقات ملموسة وشخصية ما بين الافراد. انطلاقا من المعايير والقيم التي تعطي الشعور بالإنتماء الجماعي. لذلك اعتبر CUSSET ان الرباط الاجتماعي في المجتمعات المعاصرة فقد معنى التضامن وأصبح يسيطر عليه الانانية والاختلاف. ويعود ذلك لسببين رئيسيين: اولا عدم استقرار المؤسسة العائلية وثانيا زيادة الانحراف ومظاهر عدم التمدن.

بيير بوفيي Pierre Bouvier: يشير **بيير بوفيي** أن كل تصورات الرباط الاجتماعي من السهل الضياع فيها، ومن هنا تأتي دور انعاكاسات **بيير بوفيي** المنشورة عام 2005 في كتابه le lien social . في هذا الكتاب يتساءل عن استخدام مفهوم الرباط الاجتماعي الذي يضيع من خلال التعاريف المتعددة، فهو –بيير بوفيير- يفضل اعادة رسم تطور الرباط الاجتماعي بدءا من الولادة الدلالية للمفهوم، واستخدامه متعدد التخصصات، والتطبيق الذي يمكن أن يكون خارج العلوم الاجتماعية، ويوضح **بيير بوفييه** أن الرباط الاجتماعي ليس جامدا أو ثابتا ولكنه مرن وطيع، يلبي احتياجات محددة اعتمادا على السياق الذي تم استخدامه فيه.

وقد عرفه: على انه يفهم كمجموعة وضعيات لا نجد فيها اعتراضات، حيث تفسح المجال للتراضي والاتفاق والسعادة المختارة والمتحملة[6].

تعريف فريديريك لوبارون frédéric lebaron : في قاموسه علم الاجتماع من الالف إلى الياءla sociologie de A à Z "الراباط الاجتماعي يتواجد بين فردين أو أكثر حيثما تكون العلاقات الشخصية الداخلية مباشرة بينهم.والتي تستند على مختلف أشكال التفاعل،

---

[5].مجمع اللغة العربية،***المعجم الوسيط***، مكتبة الشروق الدولية، مصر،ط4،2004ص323.

[6] . Alban Thomas .Le processus de création de liens sociaux entre les joueurs de jeux vidéo multijoueurs en ligne.p26.2018.

وبالتالي نستطيع تعريف الرباط الاجتماعي باعتباره تفاعلا خاصا، ومنتظما، بين فردين، واحدى ركائز الرباط الاجتماعي إجبارية التبادل كما وصفها الانثروبولوجيون أمثال مارسل موس أو مالينوفسكي".

تعريف أندري أكون André Akoun (1929-2010) وبيار أنصارPierre Ansart (1922-2016): في قاموس روبار Rebert الذي اشرفا عليه: "الروابط الاجتماعية هي أشكال العلاقات التي تربط الفرد بمجموعات اجتماعية وبالمجتمع، والتي تسمح له بعملية التنشئة والاندماج داخل المجتمع، واكتساب عناصر هويته. فسوسيولوجيا الروابط الاجتماعية بالتالي هي سوسيولوجيا أشكال التنشئة الاجتماعية وأشكال الضبط الاجتماعي في الآن ذاته، وضعف الروابط الاجتماعية تنجر عنه حالة اللامعيارية الأنومية".

تعريف حمدوش رشيد : "تلك العلاقات الاجتماعية التي تتم وتجمع بين الأفراد في حالات وجها لوجه، سواء أكانت علاقات شخصية أو لا شخصية. فالرباط الاجتماعي إذا يعني بالنسبة لنا مجموع العلاقات الاجتماعية سواء تعلق الامر بالألفة أو الأنسة الاجتماعية (Sociabilité) أو الروابط الاجتماعية (Rapports sociaux)، أو أي شكل من أشكال الرباط الاجتماعي".

تعريف خواجة عبد العزيز مجمل هذه التعاريف تنص على أن الرباط الاجتماعي هو مجمل العلاقات المباشرة والقوية لفترة معينة (طويلة أو قصيرة) دون اختيار مسبق، التي تؤدي إلى دمج وتنشئة الافراد والمجموعات. وفق قيم ومعايير وقواعد مشتركة[7].

وفي الأخير يمكننا تعريف **الرابطة الاجتماعية تعريفا إجرائيا** على أنها: هي ذلك الخيط أو الرباط، الذي يشد أفراد الجماعة، وينشأ من خلال مجموعة من العوامل، تبدأ بالتفاعل بين الأفراد والاتصال الاجتماعي، ليشكلوا علاقات اجتماعية بعد ذلك، حيث أن كل علاقة، يربطها رباط اجتماعي كرباط القرابة، الصداقة، الجيرة، الدين، المواطنة...يجعلها تشكل رابطة اجتماعية معينة كما لا يمكن للفرد أن يُكون علاقة اجتماعية، إلا بوجود رابط يربطه بطرف العلاقة، والرباط هنا هو الخيط الاجتماعي، الذي يشد الرابطة الاجتماعية[8].

2.المقاربات النظرية في سوسيولوجيا الرابط الاجتماعي

1.2.الرباط الاجتماعي في فكر ابن خلدون: اعتبر الباحثون المهتمين بالفكر الخلدوني، أن مفهوم العصبية عند ابن خلدون هو مفهوم مرادف للرباط الاجتماعي، فيعرف محمد عابد الجابري العصبية في كتابه العصبية والدولة، على أنها"رابطة اجتماعية سيكولوجية شعورية

[7]. خواجة عبد العزيز. سوسيولوجيا الرابط الاجتماعي. بناءات مفاهيمة ومسارات نظرية.(الجزائر-غرداية: دار داية للطباعة 2018). ص14.
[8]. امينة كرابية. طبيعة الرابطة الاجتماعية في المجتمع الحضري. اطروحة دكتوراه علوم في علم الاجتماع. جامعة وهران 2 محمد بن احمد. 2017.ص 51.

ولا شعورية، تربط أفراد جماعة قائمة على القرابة المادية والمعنوية ربطا مستمرا، يبرز عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الافراد، كافراد جماعة أو كجماعة".

2.2.الرابط الاجتماعي في فكر مالك بن نبي: في كتابه ميلاد مجتمع، يتحدث مالك بن نبي عن ميلاد مجتمع من خلال شبكة العلاقات الاجتماعية أو الروابط الاجتماعية التي تتشكل بدورها بميلاد العلاقات الاجتماعية في المجتمع، فالمجتمع يولد بميلا د العلاقات الاجتماعية وبزول بزوالها، فالأفراد يفضلون الاجماع على معايير متفق عليها بين بعضهم البعض، وبالتالي يمارسون ضغطا غير رسمي على بعضهم البعض، للامتثال لتلك القواعد والمعايير، وعندما لا يتفاعل الافراد مع بعضهم البعض تقل اتصالاتهم مع بعضهم البعض وبالتالي تتفكك شبكة العلاقات الاجتماعية أي الروابط الاجتماعية وتقل عملية الضبط.

3.2.الرابط الاجتماعي عند فلاسفة العقد الاجتماعي: من الزاوية السياسية القانونية نجد نظرية **توماس هوبز**، ففي **كتابه التنين** الذي يعني به **الدولة ذات النظام الديكتاتوري**، يوضح ان الدولة هي التي تكبح من عدوانية الانسان لأخيه الانسان، أي تصنع الرباط الاجتماعي عن طريق الاكراه القانوني، وتجعله يعيش في تضامن مع غيره بموجب العقد الاجتماعي، . كذلك نجد نظرية جون جاك روسو، وجون لوك، اللذان اعتبرا أن العقد الاجتماعي المبرم بين اللحكام والمحكومين يشكل كذلك الرباط الاجتماعي.

4.2. الرابط الاجتماعي عند ايميل دوركايم: دوركايم مفكر مرموق من الأجدر حشده لفهم فكرة الارتباط الاجتماعي، لأن هناك الكثير من سئل عن تماسك المجتمعات، حاول دوركايم الاجابة على أسئلة مثل: ماهو التماسك الاجتماعي؟ أو مالذي يربط الافراد بالمجتمع؟.

وفقا لدوركايم فإن الروابط الاجتماعية بين الافراد تستند إلى القواعد التي ترتبط مباشرة بالأخلاق والتي هي خارجة عن الأفراد، هذه الأخلاق ملزمة لجميع أعضاء المجتمع نفسه بطريقة أقل أو أكثر قوة، وكلما كان التمسك بالأخلاق أقوى، كان النسيج الاجتماعي أقوى، وبالتالي التضامن بين الافراد يصبح قويا، في هذا يميز دوركايم اثنين من التضامن: الآلي والتضامن العضوي، لكن هذا التمييز لا يهمنا كثيرا، كل ما هو مهم حقا هو فهم أن تكوين الرباط يقع على الأفراد من خلال الاخلاق، والتي هي النتيجة المباشرة للإستيعاب الداخلي المستمر الناشئ مباشرة من عملية التنشئة الاجتماعية[9].

ويمكن ادراج موضوع التكيف الاجتماعي الذي تناوله ايميل دوركايم في باب الرابط الاجتماعي. كان ايميل دوركايم مقتنعا بصراحة أن التكيف يسمح بتثبيت أنواع السلوك والميول والأفكار وتعديلها أو استبعادها، من خلال ممارسة نوع من الاكراه الخارجي على

[9] .Alban Thomas .Le processus de création de liens sociaux entre les joueurs de jeux vidéo multijoueurs en ligne.p26.2018.

الفرد، ويؤكد في دروسه حول التربية الاخلاقية أن الكشف على آليات التكيف يمكنه أن يزود المدرسين بكل العناصر الضرورية لتعليم الطفل أسس الأخلاق، وجعله جديرا بالتعلق بمجموعته الاجتماعية والإخلاص لها

وليس من باب الصدفة أن تكون البحوث حول **التكيف الاجتماعي** قد نشطت على يد مدرسة دوركايم المهتمة بفكرة **الإجماع** وفكرة **الاندماج**، والمكرسة للبحث عن أخلاق علمانية تحل محل الأخلاق الدينية.

وفي أمريكا أتى الحث من الانقلابات التي أثارتها موجات الهجرة القوية والفوضوية، كيف يمكن امتصاص وهضم ملايين الأشخاص القادمين من كل مناطق العالم تقريبا، ومن عروق وأديان ولغات، وعادات مختلفة جدا؟.

لقد كانت بحوث الأمريكيين حول التكيف الاجتماعي تتطلع أساسا إلى اكتشاف الآليات التي تسمح بتعلم أنواع سلوك المجموعة، ونماذجها الثقافية ومعاييرها، بهدف تسهيل الأمركة ،أي التكيف الاجنبي مع طرق تصرف الامريكيين، وعلى المدى الطويل، صهر المجموعات العرفية المتباينة في جماعة واحدة[10].

5.2.الرابط الاجتماعي عند رديناند تونيز: واستعمل الالماني **فرديناند تونيز** مصطلح الارادة الانسانية التي يعتبرها الركيزة الاساسية لكل الروابط والعلاقات الاجتماعية حيث يميز بين نوعين من الارادة الطبيعية أو العضوية والإرادة العلية أو التحكمية، فالارادة الطبيعية توجد في المجتمع المحلي، والارادة العقلية توجد في المجتمع العام.

فالمقصود بالارادة الطبيعية أو العضوية تلك الضرورة البيولوجية التي بمقتضاها يولد الفرد في جماعية فيجد نفسه مرتبط بصلات حياتية قائمة ومستقرة وتتميز بحدة تفاعلاتها وتضامن افرادها، كما تتميز بالتعاطف والمشاركة الجماعية والاتصالات المباشرة بين اعضائها.

اما الارادة العقلية وهي رابط تقوم بين الافراد على أساس العقل وتشيع في المجتمعات الحديثة، أين توجد الفردية والحذر والقلق والبحث عن المصالح الخاصة. والافر اد يتفاعلون ويندمجون طبقا لرغباتهم وإرادتهم الشخصية الصادرة عن العقل. أي أن نمط الروابط القائمة هي روابط عقلية.

6.2.الرابط الاجتماعي عند جورج زيمل: ويرى **جورج زيمل** كمفكر للحداثة أن الحياة الاجتماعية حركة لا تتوقف العلاقات بين الافراد من خلالها عن تعديل بعضها البعض. وهذه العلاقات على شاكلة الجسر الذي يربط والباب الذي يفصل، هي علامات لميول متضاربة نحو التماسك والتبعثر. وبشكل أوضح قدم **زيمل** في سبيل تحليل هذه العلاقات تصورا رئيسيا

[10].جيوفاني بسيوني، نقد المعرفة الاجتماعية: ت-محمد عرب صاصيلا. ط2 (لبنان-بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2008)، ص51.

هو: الفعل المتبادل. وببساطة هو يعني بالفعل المتبادل التأثير الذي يمارسه كل فرد على غيره، وهو فعل موجه بمجموعة من الدوافع المختلفة (الغرائز الجنسية، المصالح العملية، المعتقد الديني، متطلبات النجاة أو العدوان، المتعة باللعب، العمل....)، وإن الكلية – المتحركة دوما- لهذه الافعال هي التي تساهم في توحيد كل الافراد في مجتمع بمجمله.

لكن موضوع تحليل **جورج زيمل** ليس الفرد وليس المجتمع بما هما عليه: كل اهتمامه يتركز على التفاعل الخلاق بين هذين القطبين الطرفين.إن إنتاج المجتمع بهذا المعنى، هو المنبت المؤسس للرباط الاجتماعي، وعلى العكس من **دوركايم** ينحاز **زيمل** إلى صيرورة المجتمع، وليس إلى الضغط الذي يمارسه هذا المجتمع، ولهذا السبب يتكلم بأريحية عن التنشئة الاجتماعية أكثر مما عن المجتمع.

وإذا كانت الاشكال[11] منتجا للإنسان وللتفاعلات التي تربطها مع بعضها، فهي تميل أيضا لأن تصبح أغراضا موضوعية objets تجد بنفسها قوانين تطورها الخاصة بها. إن عملية التجريد هذه تجعل الأشكال الاجتماعية تعمل بمنطق استقلال ذاتي لدرجة تجعلها غريبة عن الاشخاص الذين أوجدوها. مثال النقود تسجن الافراد في ضمن علاقات اجتماعية ضعيفة، ويتقلص الرابط الاجتماعي بشكل متزايد، ليصبح مجرد علاقات شخص/نقود/شخص. خاضعة للحسابات والاستراتيجيات. هذا الميل الثابت لتشيء الرباط الاجتماعي يقع في قلب الاستراتيجية الثقافية للحداثة.

وفي الواقع إذا نظرنا إلى الفن أو التقنية أو العلم أو الأخلاق ، نجد أنها أشكال ضرورية لإنتاج ثقافة معينة، فهي تقدم إطارا للروابط الاجتماعية. (الثقافة اطار الروابط الاجتماعية). وتُحسن الغنى الفردي والجماعي .

3.الحداثة وما بعد الحداثة: عرفت مجتمعات أوروبا الغربية خلال القرنين 17-18م سلسلة من التغيرات الاقتصادية والسياسية بلغت ذروتها مع الثورة الصناعية في بريطانيا العظمى ومع الثورة الفرنسية عام 1789م. إذ ارتسم عالم جديد يتصف بالتحول الصناعي وتقسيم العمل والتمدن وانطلاقة الدول والأمم ومجيء ديمقراطية الجماهير. وبالتوازي مع ذلك بزغت قيم جديدة: فالعقل أصبح السيد الوحيد الذي يرضى الجميع بالخضوع له، وأدرجت الحرية والمساواة كحقوق كونية في إعلان حقوق الانسان والمواطن. لقد افتتح مجمل هذه

---

[11].ميز جورج زيمل بين أربعة أنماط من الاشكال:
-الاشكال المتصفة بالديمومة (العائلة، الدولة، الكنيسة، المنشات، الأحزاب السياسية...)، وهي المؤسسات.
-الاشكال التي هي تصميمات مبنية مسبقا والتي تشكل المنظمات تبعا لها (التراتبية، التنافس، الصراع، المغامرة، الاقصاء، الميراث، التقليد...)، وهي أشكال مشكِّلة formantes.
-الاشكال التي تكوُن الإطار العام الذي تحدث ضمنه التنشئة الاجتماعية (السياسة، الاقتصاد، القانون، التعليم، الدين...)، وتلكم هي التشكلات conformations.
-الأشكال العابرة التي تؤسس للطقوس اليومية (العادات، الطعام المشترك، النزهات المشتركة، التهذيب، الكياسة)

التحولات ما جرت العادة على تسميته عصر الحداثة. وبسبب ضخامتها فقد أدخلت هذه التغييرات انقلابات عميقة في توازن المجتمعات في تلك الحقبة، وهكذا نظر إليها في زمنها.

أما بالنسبة للمحافظين فقد كان الامر متعلقا بكارثة حقيقة أدانوها بلا هوادة. فكلتا الثورتين قامتا بتمزيق النسيج الاجتماعي الذي شيده بعناء تعاقب من الاجيال، أما بالنسبة للبراليين فإن قدوم الحداثة يمثل العصر الذهبي للإنسانية. فالعلم والعقل يضيئان منذئذ بنورهما ذهن الجميع الذي بقي مظلما بسبب ثقل المعتقدات الدينية، وأن قيمة الحرية وقيمة المساواة تحرران الافراد من مؤسسات النظام القديم (الكنيسة، الحكم الملك، المراتب الاجتماعية...الخ). أكد فلاسفة النظام الاجتماعي من توماس هوبز وحتى جان جاك روسو على إعلاء شأن الفرد على المجتمع.

هناك بشكل عام اتفاق مع عالم الاجتماع الامريكي روبرت نيسبت على اعتبار أن القرن 19 شهد تأسيس الموروث السوسيولوجي بوجوهه الرئيسية: أليكسيس دي توكفيل وكارل ماركس وإيميل دوركايم وماكس فيبر وجورج زيمل. ومن الناحية الزمنية فإن علم الاجتماع هو ابن للحداثة،ومهمته هي كشف أسرار عملها في مجتمع فقد كل أساس خارج عنه (الإله، الطبيعة، القدر...)، ومن خلال هذا الوعي فإن السوسيولوجيا ستساعد البشر على التحكم الأفضل بمصيرهم.

أراد هذا العلم الجديد أن يكون "علم الواقع" (التعبير لماكس فيبر)، يستند إلى الملاحظة الدقيقة للظواهر الاجتماعية وإلى مضاهاتها بالنظرية. وعليه فإن موقع عالم الاجتماع هو الطرف النقيض لموقع الفيلسوف أو عالم الإقتصاد في تلك الفترة. فهما يستمتعان معظم الاحيان في العاب مفهومية تصورية مفصولة عن الواقع، قدم علم الاجتماع نفسه كعلم للشمولية totalité. فقد امتنعت السوسيولوجيا عن عزل الظواهر الاقتصادية عن أبعاد الواقع الاجتماعي الاخرى.

ربط كارل ماركس الفئات الاقتصادية مع العلاقات الطبقية المعبرة عنها، وجعل دوركايم من استعادة الاخلاق المهنية حلا للخلل الاقتصادي، ورأى فيبر في الأخلاق الكالفينية حيثية من الحيثيات المولدة للتطور الراسمالي الحديث. فمنهج السوسيولوجيا يقوم على المقارنة، ولفهم السمات النوعية للعالم الحديث من خلال تباينه مع تنظيم المجتمعات التقليدية.

يقوم عالم الاجتماع إذن باستخدام تبويبات typologies يعارض فيها بين المجتمعات التقليدية والحديثة، فعند توكفيل هناك معارضة بين الأرستقراطية والديمقراطية، وعند تونيز بين الجالية والمجتمع، ويميز دوركايم المجتمع الذي يقوم على التضامن الميكانيكي عن المجتمع الذي يقوم على التضامن العضوي، ويميز ماركس المجتمع الاقطاعي عن الرأسمالي. وإذا كانت هذه التبويبات بعيدة عن أن تتقاطع بالكامل، فإننا نجد مع معظمها

أزواجا من التعارضات تسمح بتأليف صورة نمطية مثالية للحداثة مقارنة مع المجتمعات التقليدية، تتعارض هرمية المجتمعات التقليدية مع نزعة المساواة الحديثة، والدين مع العلم والقسر مع الحرية، وكلية المجتمعات التقليدية مع النزعة الفردية للحداثة.

ومن هنا يفضل كل باحث حدثا مولدا يحاول بفضله أن يفسر مجمل التغيرات الاجتماعية المشاهدة، بالنسبة لتوكفيل فإن المطالبة بالمساواة في الظروف تهيء أفضل مردود لمعظم التحولات، فهي تقود الافراد إلى البحث عن السعادة، لكن قد تؤدي أيضا إلى الفوضى كما إلى الاستبداد، وتكون مشكلة الديمقراطية إذن في التوفيق بين المساواة والحرية.

ويجعل دوركايم من انطلاقة النزعة الفردية ظاهرة كبرى للحداثة، فمع تزايد السكان يتم تقسيم العمل بشكل متزايد، مما يشجع على تمايز اجتماعي شديد، لدرجة أن الشرط البشري ينتهي بأن يصبح العنصر الوحيد المشترك لمجموع أعضاء المجتمع. إن عبادة الفرد التي تتجسد في احترام حقوق الإنسان تصبح الاسمنت الاجتماعي الوحيد للحداثة. وتبعا لزيمل هناك ظاهرتان متكاملتان تدعمان عملية التحول الفردي هذه، فمن جهة أولى هناك الاستخدام المعمم للنقود الذي يسمح بمضاعفة الروابط بين الافراد المتباعدين، لكن باقتصار كل واحد على التزامات مجردة من العلاقة الشخصية، ومن جهة أخرى، هناك تطور المدن الكبرى الذي يحرر أعضاء المجتمع من السيطرة الاجتماعية الضيقة التي كانت تمارس ضمن اطار القرية، تتلاقى هاتان العمليتان لتتركا لكل فرد هامشا أوسع من الاستقلالية، فالأدوار الاجتماعية ليست مقدرة منذ الولادة، إنما يتم اختيارها بحرية في سياق الحياة.

اما كارل ماركس فقد جعل من لعبة ديالكتيك القوى المنتجة والصراع الطبقي محركا للتغيير : لأنه بسبب أن القوى المنتجة تصبح اضخم من أن تبقى محبوسة ضمن علاقات الانتاج القديمة، تحدث الثورات. ويعترض ماكس فيبر على هذه القراءة المادية للتاريخ، ويأخذ عليها صفتها وحيدة الجانب المبالغ بها.وهو يعاود تقييم دور القيم الدينية في ظهور الحضارة الحديثة من خلال تبيانه كيف استطاع سلوك الكالفيني، الزاهد في الحياة أن يساهم في صياغة نمط حياة رأسمالية معين. وبشكل أكثر عمومية فإنه يرى في عملية عقلنة مجمل الانشطة الاجتماعية، وخصوصا البقرطة التي هي أحد المظاهر الرئيسية لصعود العقلانية الصريحة والصفة للميزة والمهيمنة للحداثة. ولكونها أشد سرعة وأكبر دقة وأكثر موضوعية من الأشكال الإدارية السابقة، فإن البيروقراطية تضفي بالتأكيد على المجتمعات الحديثة مردودا لا مثيل له، لكنها تخاطر أيضا بخنق الحريات الفردية.

المشكلة الاولى التي على الحداثة مواجهتها هي التالية: كيف نجمع معا بشكل متماسك مجتمعا أصبح مؤلفا من أفراد مستقلين؟.كان **توكفيل** أول من استشف مخاطر التذرير المرتبط باختفاء العلاقات التراتبية السابقة: "جعلت الارستقراطية من كافة المواطنين سلسلة طويلة تبدأ من الفلاح حتى الملك، واتت الديمقراطية لتكسر هذه السلسلة وتضع كل حلقة على

حدى". إن المساواة في ظروف الحياة تقود كل واحد إلى الاعتقاد بأنه يستطيع أن يكفي ذاته بذاته، ولهذا نتيجة هي عزلة عن مواطنيه: كل واحد يصبح غير مبالي بالأخرين، ولا يعود يلحظ الرباط بين مصلحته الشخصية واليسر العام، يختزل المجتمع إذن إلى كتلة من الافراد المفصولين بالكامل عن بعضهم البعض، ومن جهة أقام **دوركايم** صلة بين الميل إلى الانتحار ودرجة اندماج الزمر الاجتماعية، فالانتحار الاناني يتنوع تبعا لتناسب عكسي مع الاندماج العائلي والديني أو السياسي، إن ظهور النزعة الانانية النتيجة الطبيعية لهزال الزمر الاجتماعية الوسيطية (العائلة، الروابط المهنية، الكنيسة...)، يجر إذن هشاشة الرباط الاجتماعي. ففي كتابه تقسيم العمل الاجتماعي يطرح دوركايم رد الاعتبار، تحت شكل متجدد، للهيئات المهنية في النظام القديم، وبالنسبة لتوكفيل، وحدها الأنشطة القروية أو التعاونية، التي رآها في الولايات المتحدة يمكن أن تجمع الافراد معا، لأنه على هذا المستوى تتماهى بسهولة المصلحة الخاصة بالمصلحة العامة، بالنسبة لهذين الباحثين، لا يمكن تجنب حل هذا الرباط الاجتماعي إلا بالمحافظة على دور الزمر الوسيطية.

ويرى الاباء المؤسسون للسوسيولوجيا أن الانتقال من المجتمعات التقليدية إلى المجتمعات الصناعية يفترض تحللا لأنماط تنظيم المجتمعات التقليدية. فالدين والهيئات المهنية والجماعة القروية والحرفة والوجهاء، سيختفون مع التصنيع والتحضر. إن المدينة الحديثة والمصنع الكبير والسوق، يفرضون أشكالا جديدة للحالة الاجتماعية حيث يصبح الفرد نكرة ومقتلعا من جذوره، تصبح العلاقات الاجتماعية عديمة القيمة، وتتسم بالتباعد والرسمية والحساب البارد...، الخاصة بالعلاقات التجارية أو الادارية. وبذلك تكون الحداثة مرادفا لتحول روبوتي ونزع الانسانية عن الحياة الاجتماعية.

إن تيمة تفكك الرباط الاجتماعي، المتعلق بتأثيرات التمدن وانطلاقة الرأسمالية، ستبقى تيمة ثابتة في التحليلات السوسيولوجية. وبعد الحرب. تكلم عالم الاجتماع **ديفيد ريزمان** عن الحشد المفرد للإشارة إلى المواطنين. إن شبح تفكك الرباط الاجتماعي قد برز منذ السجالات حول الاقصاء.

والسؤال المطروح هل يمكن اعادة تركيب لأشكال جديدة من الالفة الاجتماعية؟.الخبرة التاريخية المكتسبة تسمح بالحكم على مدى تلاؤم تحليلات رواد السوسيولوجيا، تبدي هذه الخبرة أن المدن لم تصبح خالية من الجاليات، ففي صميمها ظهرت من جديد أشكال جديدة من الالفة الاجتماعية، فالعائلات وشِلل الشباب والنوادي والروابط والنقابات والتجمعات الإثنية الخ. تشكل زمرا أولية تتألف على أساس من انجذابات انتقائية.

وتبدي سوسيولوجيا المنظمات أيضا أنه في صميم المنشآت الكبيرة والإدارات والاحزاب...، تتشكل من جديد زمر أولية. أرادت الدولة الراعية التي ولدت في ألمانيا في نهاية القرن 19،

أن تعيد على طريقتها حياكة الروابط الاجتماعية الممزقة، كذلك كانت المدرسة الجمهورية في فرنسا ترغب بتعليم الاخلاق الجمهورية، وهي الفن المناسب للعيش المشترك.

كما تكون الحماية الاجتماعية دورا في إعادة تأسيس التضامن بين أعضاء المجتمع. وهذا التضامن لم يعد بالتاكيد مباشرا، شخصيا، بل يمر عبر الحقوق والأشكال المؤسساتية الإدارية.

في الواقع إن التمييز بين الجالية والمجتمع لا يحيل إلى شرخ صريح بين العالم التقليدي الملتحم بالروابط الشخصية، وبين المدن الكبرى الحديثة، التي هي مكان العزلة الاجتماعية. إن نمطي التكتل-المجتمعي والجالياتي- يتعايشان معا عن طريق ديالكتيك غامض. فبعض الاشكال الجالياتية تتفكك وتظهر أخرى[12].

وما بعد الحداثة: يقول الان توران: "كقصر من الرمال يطيح به المد، ينهار المجتمع الصناعي امام اعيننا ينهار المجتمع، لم نعد نؤمن بثقافة بروموثية[13] تستغل الطبيعة التي لا تنفد وبالحضارة التكنيكية. لم يعد لصورة الانسانية التي تنهض من البؤس بفضل العمل، وتتقدم في تطور صاعد نحو الوفرة وتحرر الحاجات أي تاثير فينا.... لم يعد الدين العلماني –الراسمالي او الاشتراكي- للتقدم يبدوا غلا كايديولوجيا تستخدمها الطبقة السائدة كي تفرض تراكم رأس المال[14]**".**

ان مفهوم ما بعد الحداثة يمثل في تصوير **ليوتار**[15] حالة اجتماعية خاصة متميزة وليس مجرد أسلوب ابداعي جديد أو نظرية جديدة، فهي تسلم تسليما عاما أن أسطورتي التحرر

---

[12]. فليب كابان وجان فرنسوا دورتيه. ترجمة اياس حسن. علم الاجتماع: من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية. أعلام وتواريخ وتيارات، (سوريا- دمشق: دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، 2010)، ص14.

[13]. يعترف أصحاب الحضارة الحديثة بأن حضارتهم هي ذات طبيعة "بروموثية": تقول الأسطورة اليونانية إن بروموثيوس سرق النار من الآلهة وأعطى علمها للبشر، فلم يعتموا أن أحرقوا أنفسهم. أما سارق النار فقد ربطته الآلهة فوق قمة جبل وأوكلت به نسراً يأكل كبده، الذي يعود وينمو على الفور، وذلك حتى الأبد.
https://archive.alahednews.com.lb/alahed.org/archive/2002/1608/int/doc6.htm

[14].الان توران. نقد الحداثة. ترجمة انور مغيث.1997. ص7.

[15]. جان فرانسوا ليوتار ((Jean-François Lyotard) (10 أغسطس 1924 إلى 21 أبريل 1998) فيلسوف وعالم اجتماع ومنظر أدبي فرنسي . اشتهر بأنه أول من أدخل مصطلح ما بعد الحداثة إلى الفلسفة والعلوم الاجتماعية وعبر عنها في اواخر سبعينيات القرن العشرين، كما حلل صدمة ما بعد الحداثة على الوضع الإنساني.
وساهم مع كل من جاك دريدا وفرانسوا تشالي وجيل دولوز في تأسيس المعهد العالمي للفلسفة إسهامه الرئيسي في الفلسفة هو نقده للحداثة وكتابته عن سقوط الآيدولوجيات الكبرى التي يسميها السرديات الكبرى، ومن خلالها ينتقد فكرة التنوير نفسه ؛ لأن كل هذه الآيدولجيات من نتاج التنوير وكلها كان لها هدف واحد هو التحرر وتحقيق سعادة الإنسان ولكن يرى ليوتار أنها سقطت وفشلت فشلاً ذريعاً، ويدعوا للخروج من هذه الحداثة التي أدت للهولوكوست، وهيروشيما وناجازاكي.
توجه لجان فرانسوا ليوتار انتقادات ترتكز على انه متشائم جداً بخصوص الحداثة ولا ينظر إلا للجزء الفارغ من الكوب، مثل كل المفكرين ذوي الخلفية الماركسية الذين انتقدوا التنوير والحداثة خاصة رواد النظرية النقدية ومدرسة فرانكفورت، فإذا كانت

والحقيقة التي ظهرت في عصر الحداثة لم يعد يؤمن بها أحد، فأسطورة التحرر فقدت مصداقيتها بسبب تواطؤ كل العلوم في اقتراف الجرائم الكبرى التي شهدها القرن العشرون، ومن بينها أسلحة الدمار الشامل ومحارق النازية وغيرها، أما أسطورة الحقيقة التي فقدت مصداقيتها أيضا بسبب الافكار المتشككة لمؤرخي وفلاسفة العلوم، ونتيجة لذلك أصبحت لا توجد ضمانات سواء بالنسبة لقيمة ما يبذلونه من أنشطة وجدواها أو لصدق العبارات التي يرددونها، وكل ما هنالك ليس سوى ما يسمى بالالعاب اللغوية[16]،

السوسيولوجيا التقليدية اليوم في موضع الاتهام، فلم تعد الصلة بين الفاعلين والنظام تبدو طبيعية ونحن لسنا مقتنعين بأن العقل الكوني يجب أن ينتصر على التقليد، بل العكس فالمجتمع الحديث كما يقول عدد كبير من صفوة علماء الاجتماع تسوده هذه القطيعة بين النظام والفاعلين، فمن جانب تميل السلطة إلى التمركز وتتحكم مجموعات محدودة في سيل المال وفي النفوذ وفي الاعلام، وما نسميه بالاندماج الاجتماعي يمكن تفسيره على انه تحكم تمارسه مراكز السلطة في الفاعلين الاجتماعيين الخاضعين أكثر فأكثر للتلاعب بهم[17]،

في عالم ما بعد الحداثة حيث النماذج النظرية الكبرى قد عفا عليها الزمان، فبالنسبة لما بعد الحداثيين post-modernists فإن مفاهيم الحداثة مثل العقل والتقدم لا تمدنا بأي وسيلة للطريقة التي نعيش بها، أو الطريقة التي سنعيش بها في المستقبل[18]. ان فكر ما بعد الحداثة لا ينطبق فقط على المنظمات الاجتماعية، ولكن على سائر حقول النشاط والانتاج البشري الأخرى مثل الفن والعمارة والأدب على سبيل المثال،

يقول تورين في كتابه **نقد الحداثة**: تستبدل "الحداثة فكرة الله بفكرة العلم، وتقصر الاعتقادات الدينية على الحياة الخاصة بكل فرد، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه لا يكفي أن تكون هناك تطبيقات علمية وتكنولوجية للعلم كي نتكلم عن مجتمع حديث حيث ينبغي أيضا حماية النشاط العقلي من الدعايات السياسية ومن الاعتقادات الدينية. لقد فقدت الحداثة قدرتها على تحرير الإنسان بعد أن أدت دورها التاريخي، وفي هذا السياق يقول تورين: "بقدر ما تنتصر الحداثة بقدر ما تفقد قدرتها على التحرير، إن دعوة التنوير مؤثرة عندما يكون العالم غارقا في الظلام والجهل والعبودية". ومن أجل تفسير هذا التناقض الكبير يشرح لنا تورين هذه الإشكالية، إشكالية التحرير والعبودية فيما بين عصر التقاليد وعصر الحداثة فيقول: "كنا نعيش في الصمت صرنا نعيش في الضجيج، كنا معزولين فصرنا ضائعين وسط الزحام، كنا نتسلم قليلا من الرسائل والآن تنهمر علينا كوابل من نار، لقد انتزعتنا الحداثة من الحدود

الآيدولوجيا الشيوعية قد سقطت فالديمقراطية الليبرالية لم تسقط ويرى كثيرون انها الآن أقوى مما كانت عليه ولا يزال لديها الكثير لتقدمه لصالح أهداف التنوير.

[16].فليب جونز. النظريات والممارسات البحثية. ص 190

[17]. الان توران. نقد الحداثة. ص190

[18].فيليب جونز. النظريات الاجتماعية والممارسة البحثية. ترجمة محمد ياسر الخواجة. 2010.ص 190.

الضيقة للثقافة التقليدية المحلية التي كنا نحياها وألقت بنا في جحيم الحرية الفردية، لقد ناضلنا ضد نظم الحكم القديمة الفاسدة وميراثها، أما في القرن العشرين فضد الأنظمة الجديدة والمجتمع الجديد والإنسان الجديد".

الحداثة مشروع لم يكتمل: يعتر موقف يورجين هابرماس Jurgen Habermas من مفهوم ما بعد الحداثة في مقالة له بعنوان "الحداثة مشروع لم يكتمل" في عام 1981، حيث يرى بأن لفظة ما بعد الحداثة Post-modernité تمثل رغبة بعض المفكرين في الابتعاد عن ماض متشبع بتناقضات كبيرة وتعبر في الوقت نفسه عن سعي حثيث إلى وصف العصر الجديد بمفهوم لم تتحدد ملامحه بعد وذلك لأن الإنسانية لم تستطع أن تجد الحلول المناسبة للإشكاليات التي يطرحها العصر. ووفقا لهذه الصيغة يرى هابرماس بأن ما بعد الحداثة هي صيغة جديدة لمفهوم قديم (الحداثة) وأن ما بعد الحداثة محاولة لإثراء مرحلة الحداثة ذاتها وإتمام مشروعها حتى النهاية[19].

يطلق هابرماس على الحداثة اسم المشروع لانه يراها حركة ثقافية تُنشأ استجابة لمشكلات بعينها تتسب فيها عمليات التحديث. كانت المشكلة الرئيسية هي ايجاد طريقة لاعادة ربط المعرفة المتخصصة التي أطلقتها عملية التنوير بالفطرة السليمة والعمليات الحياتية اليومية للسيطرة على امكاناتها إلى الابد بربطها مرة أخرى بالعالم المعيش والمصلحة المشتركة.

إن هذا المفهوم الخاص بالحداثة يضع ما يطلق عليه هابرماس فلسفة ما بعد الميتافيزيقا التي مهمتها بحسب زعمهأن تكون بديلا للعلوم التخصصية زمفسرة لها في قلب الحياة الحديثة وتحدياتها.

ويصف هابرماس المشروع الحديث بأنه غير مكتمل لان المشكلات التي يتناولها لم تُحل بعد إذ يعتقد أنه من غير المجدي تعطيل أو عكس اتجاه عملية التحديث الجارية. ولأنه يعتقد أيضا أن البدائل المطروحة للحداثة والتحديث أسوأ. ومن بين هذه البدائل السيئة مناوأة الحداثة .كالمذهب المجتمعاتي لدى ألسدير ماكنتاير (مواليد 1929) الذي يدافع في تفسير له عن إحياء منهج توما الأكويني للفضائل الاخلاقية، والاعمال اللاحقة لمارتن هايدجر التي من الواضح أنها ترحب بعودة أسلوب للحياة أكثر ريفية وتقليدية- ما هي سوى وسائل مختلفة لتجميل انتكاسة في اشكال الحياة ما قبل الحداثية، والبديل السيء الأخر هو ما بعد الحداثوية[20].

4.مسائل الرابط الاجتماعي:

1.4.الهوية الاجتماعية

[19].جيمس جوردن فينيلسون. يورغن هابرماس: مقدمة قصيرة جدا. ترجمة احمد محمد الرومي. 2015.
[20]. المرجع نفسه، ص 78.

تعريف الهوية(*identité*): هو مفهوم متعدد المعاني. ولفظ الهوية مشتق من الكلمة اللاتينية (identitas) والذي يعني: حالة الشيء كما هو نفسه، كما تأخذ معنى التشابه، بحث وإعطاء معنى للشيء ومساءلة الاختلاف، أما التفسير الفلسفي للمفهوم فنجده عند ديكارت الذي اعتمد على مفهوم الهوية للفصل بين الجسد والروح. أما التعريف النفسي فقد عرف TAP وآخرون على أن الهوية: "نظام من تصورات الذات" وأنها: "نظام مشاعر إزاء الذات". فهوية الشخص إذا عبارة عن تلك الحصيلة لمجموع الخصائص الجسدية، النفسية، الأخلاقية القانونية الاجتماعية والثقافية التي يرويها ويقصها الفرد عن نفسه ويصور ذاته لغيره، والتي بواسطتها يحدد موقعه من غيره وهي بالتالي هوية خطابيةidentité discorsive. (المصدر: رشيد حميدوش. مسالة الرباط الاجتماعي في الجزائر المعاصرة امتدادية ام قطيعة.2009).

2.تحليل سوسيولوجي للهوية الاجتماعية: انصبت الدراسات الخاصة بالهوية في سنوات الخمسينيات والستينيات على محاور مثل تصور الذات والشعور بالذات ونظريات الأنا، وبالتالي طرحت الهوية كموضوع فلسفي. أما في الثمانينيات بدأ الاهتمام بدراسة الهوية من الناحية النفسية والاجتماعية وكذا الحديث عن استراتيجيات الهوية، وبالتالي نجد ان الاهتمام بدراسة الهوية حاول مواكبة ما يقع من تغيرات اجتماعية ومسايرته.

ويعتبر الاخصائي النفسي الامريكي ايركسون Erickson (1950) أول من كان له الفضل في استعمال هذا المصطلح في مجال العلوم الانسانية والاجتماعية. أما في الاونة الاخيرة وفي نهاية القرن العشرين عرفت الدراسات الخاصة بالهوية تطورا وتنوعا، خاصة تلك التي اهتمت بالمغتربين والشباب المنحرف بصفة خاصة، حيث تم التطرق إلى الهوية بتوظيف مخزون لغوي متنوع مثل اكتساب الهوية. البحث عن الذات. عملية التنشئة الاجتماعية.

الهوية متعددة الأبعاد والعناصر، فتجد أن الفرد مرتبط بعدة سجلات، فنجد ما هو متعلق بعلاقاته وروابطه الأسرية (جنسه، معاييره الاجتماعية، العرق)، وما هو مرتبط بالمكانات والأدوار التي يتقمصها، وما يتعلق بانتماء الفرد الإيديولوجي والمعتقدي.

لاحظ ستيوارت هول: "حدث انفجار خطابي حقيقي في هذا الأعوام الأخيرة* (سنوات التسعينات من القرن الماضي) حول مفهوم الهوية". وقد مرت عدة سنوات منذ هذه الملاحظة ودشن الانفجار سيلا حقيقيا حول موضوع الهوية. فأي جانب من جوانب الحياة المعاصرة لا يستثير مثل هذا القدر من الاهتمام من جانب الفلاسفة والمختصين في العلوم الإنسانية وعلماء النفس. وقد أصبحت الهوية مؤشرا يتم من خلاله فهم وفحص الجوانب الأخرى للحياة الاجتماعية. وهكذا فإن المناقشة حول العدالة والمساواة إنما تميل إلى أن تخاض من زاوية الاعتراف "بالهوية"؛ويجري الحديث عن الثقافة من زاوية هويات مختلفة. في حين أن

* .قال ذلك في تقديم لكتاب يتضمن مجموعة من الدراسات نشر في عام 1996.

السيرورة السياسية يجري التنظير لها هي أيضا في الأغلب حول محور مشكلات حقوق الإنسان (الحق في هوية منفصلة) وسياسات الحياة (بناء الهوية والتفاوض عليها وتأكيدها).

والحال أن الحداثة بتحريكها العالم قد أثبتت هشاشة الاشياء وانعدام استقرارها وفتحت على أوسع نطاق إمكانية إصلاحها وكذلك الحاجة إلى إصلاحها. وقد أثنى ماركس وانجلز على الراسماليين البورجوازيين الثوريين الذين تمكنوا من إضفاء طابع دنيوي على كل ما هو مقدس، تلك الأطر المتحجرة التي شكلت عقبة في وجه ملكات الإنسان الابداعية على مدار قرون عديدة. أما (ألكسيس دي توكفيل) فقد رأى أن الثورة الحديثة (الحداثة) أو الصياغة الحديثة الجديدة للطبيعة وللمجتمع لم تعد مرمية في بوتقة واحدة مع بقية مخلوقات الرب ولم يعد النظر إليها على أنها معطى ثابت. على العكس لقد اصبحت مهمة كل رجل وكل امراة يسعى لتنفيذها بأفضل ما لديه من إمكانات. ولذلك عوضت قضية المصير المكتوب (المحتوم) منذ الأزل بـ مشروع الحياة. والقدر بالإستعدادات والميول والنزعات، وعن الطبيعة البشرية ب "هويه"، يتعين على المرء بناؤها ومحوها وإدخال المواءمات عليها باستمرار. وفي نفس السياق حدد (جان جاك روسو) القابلية للكمال بأنها الصفة الشاملة الوحيدة التي أضفتها الطبيعة على الجنس البشري، وقد شدد على واقع أن قدرة الإنسان على تحويل نفسه بنفسه هي الجوهر البشري الوحيد والسمة الوحيدة المشتركة بيننا كلنا. وكما شدد (إيمانويل كانط) على واقع أننا كلنا –كل واحد منا- يحوز ملكة العقل، تلك الأداة القوية التي تسمح لنا بالمقارنة بين الخيارات المتاحة لنا والقيام باختيارات فردية، ولو أحسنا استخدام هذه الاداة فسوف نصل إلى استنتاجات واحدة، وسوف نقبل كلنا شريعة للتعايش يقدمها لنا العقل على أنها الشريعة الأفضل.

والسؤال المطروح ما علاقة ما قدمنا بموضوعنا (الهوية)؟. فالواقع أن عدم إنجاز الهوية وخاصة المسؤولية الملقاة على عاتق الفرد عن تحقيقها وانجازها إنما يحتفظان بصلة حميمة مع جميع الجوانب الاخرى للوضع البشري. وعبثا جرى إدخال الهوية في عصرنا.فهي لا تعدوا أن تكون شأنا خاصا أو هما خاصا فواقع أن فرديتنا نتيجة إنتاج جماعي إنما يعد الآن من البديهيات، لكن مقابل هذه البديهية إنما يحتاج إلى استعادته وتكراره: فشكل تشاركنا الاجتماعي، ومن ثم المجتمع الذي نتقاسمه إنما يتوقف بدوره على مفاهيمنا واستجاباتنا لمهمة (التفردن).

وما تعلمنا إياه فكرة (التفردن) هو كيف يتحرر الفرد من التحديد الممنوح والموروث والفطري لشخصيته الاجتماعية؛ وهو توجه يعتبر بحق السمة الأكثر وضوحا وأصالة للوضع الحديث. وبكلمة فإن (التفردن) يحول (**الهوية**) البشرية من معطى إلى مهمة وذلك بمنحه الفاعلين المسؤولين عن تحقيق هذه المهمة وتحمل نتائج (حتى الآثار السلبية المترتبة على) أدائهم. فضرورة أن يصبح المرء ما هو عليه إنما تعد الخاصية الأخص للحياة الحديثة.

(كما عبر عن ذلك جون بول سارتر بشكل جيد. فإنه لا يكفي أن يولد المرء بورجوازيا، إذا يجب أن يحيا حياة بورجوازي). والواقع أن الحداثة إنما تستعيض عن (تحديد) المرتبة الاجتماعية بـ (تحديد الذات) إجباري وإلزامي.

-وإذا كان هذا هو الوضع الذي فرضته الحداثة. فما هو السبب في أن الانفجار الحقيقي للمسائل المتعلقة **بالهوية** لم يظهر إلا خلال الأعوام الأخيرة؟ ما الجديد الذي حدث لهذه المشكلة القديمة قدم الحداثة نفسها؟.

إذن هناك بالفعل شيء جديد. وهو شيء يفسر الانزعاج الحالي تجاه مهمات يبدوا أن الأجيال الماضية قد حققتها بشكل روتيني ودون أن يطرأ عليها شيء. إلا أنه في الوضع الدقيق الذي يتقاسمه صانعوا الهوية، فإن تنويعات مهمة تميز الحقب المتعاقبة للتاريخ الحديث.

ومن هذا المنطلق فإن (تفردن) الأمس مختلفا عن الشكل الذي اتخذه التفردن في عصر الحداثة السائلة*، حيث نجد ليس فقط المواقع الفردية للمجتمع وإنما المكانات التي قد يكون بوسع الافراد الوصول إليها ونشدان احتلالها في حالة اختلاط مستمر ويصعب أن تكون أهدافا لـ مشاريع حياة (مشاريع الحياة تحدد الهويات). وهذه الهشاشة والحركية الجديدة التي تتميز بها الاهداف إنما تؤثر علينا كلنا، سواء أكنا مؤهلين أم غير مؤهلين، مثقفين أم غير مثقفين، عازفين عن العمل أم عاملين وهناك القليل جدا بل ليس هناك على الاطلاق ما يمكن للمرء عمله من أجل تثبيت المستقبل (صناعة هوية محددة) باتباع المعايير الجارية اتباعا متواصلا.

وهكذا فإن مشكلة الهوية التي تلاحق الرجال والنساء منذ مجيء الأزمنة الحديثة قد تغيرت في الشكل والجوهر. فالمعضلة التي تعذب الرجال والنساء عند منعطف هذا القرن ليست هي معرفة كيفية الوصول إلى الهويات التي يختارونها وكيفية جعل الناس المحيطين بهم يعترفون بها، بقدر ما هي معرفة أيه هوية يجب اختيارها وكيف يمكن الاحتفاظ بالحيطة والحذر وباليقظة ما أن يتم سحب الهوية المختارة من السوق أو ما أن تفقد قدرتها الإغرائية.

وردا على مسالة ما هي شاكلة (صورة) الهوية عندما يكون المرء واثقا بأن له هوية. اجاب أيركسون بالحديث عن "الاحساس الذاتي النشط (المحفز) باتساق وباستمرارية" (وهو تعريفه للهوية). وفي تفسير هذا التعريف وتحليله يبدوا تعريف اريكسون قد اصبح قديما أو عتيقا جدا. فأزمة الهوية أصبحت أكثر من مرض يصيب المراهق وأكثر من حالة عابرة من

---

*.تعني الحداثة السائلة عملية تحسين وتقدم لا حد لها، فلا حالة نهائية في الأفق تخبرنا بالهدف من هذا التحديث، ولا رغبة من الأصل في وجود حالة كتلك. فالمركز اليوم تحول نحو الاستهلاك بمعناه العميق للمكان والقيم والعلاقات في ظل العولمة، وأصبح التحديث المستمر لكل شيء دون وجود أي غاية من هذا التحديث، بل هو الغرض في حد ذاته. وما تتميز به طريقة الحياة الحديثة عن أنماط الحياة السابقة السائدة يكمن في **التحديث الادماني** ، هذا التحول من الصلابة إلى السيولة ألقى بضلاله على قيمتي طول البقاء وسرعة الزوال. ففي تحول عظيم صار المجتمع يعظم ايما تعظيم المرونة في قلب الأشياء رأسا على عقب، والتخلص منها والتخلي عنها، فضلا عن الروابط الانسانية التي يسهل حلها والفكاك منها، والواجبات التي سيهل الرجوع عنها وقواعد اللعب التي لا تدوم أطول من زمن اللعبة، فقد ألقى بنا جميعا في سباق نلهث فيه وراء كل جديد. للمزيد الرجوع لكتاب **زيجموند باومان. الحداثة السائلة**.

حالات المراهقة. فالإتساق والاستمرارية شعوران نادرا ما يجربهما هذه الايام (عصرنا الحالي) الشبان أو الكبار. ففي عالم مشكالي (مشبع بالإشكاليات) قوامه القيم المتبدلة والأطر المرجعية المختلطة، وبالتالي فإن الهويات التي يجري البحث عنها في وقتنا المعاصر هي من النوع الذي يتم تبنيها والتخلص منها باستمرار.

وأمام هذا الوضع فإنه يتوجب أن نفحص بعناية المنطق واللامنطق المتوطن الذي يحكم الشواغل (المسائل) الهوياتية المعاصرة والأفعال التي تنتجها؟.

وكما لاحظ (أولريش بيك) ، فإنه لا وجود لأي حل (بيوغرافي) للتناقض الكامن في صميم النظام، حتى وإن كان من نوع تلك الحلول المفروض علينا أن نكتشفها أو أن نوجدها. فلم يعد بالإمكان أن يوجد أي رد عقلاني على الهشاشة المتسارعة للشروط الانسانية. فإذا مل لم يكن بوسع المرء أو إذاكان يعتقد أن بوسعه عمل ما هو ملهم فعلا، فإنه يتجه عندئذ إلى أشياء اقل أهمية أو حتى إلى اشياء قد لا تكون مهمة تماما ولكن المرء يمكن عملها أو يعتقد أن بوسعه عملها. وإذ يوجه المرء اهتمامه وجهوده إلى مثل هذه الاشياء، فإن من الوارد ايضا أن يتصور أنها مهمة إلى حد ما. ويؤكد (كريستوفر لاش) أن "الناس، بما أنهم لا يملكون اي أمل في تحسين حياتهم بأي شكل من الإشكال المهمة، إنما يتصورون أن الشيء المهم هو السلامة الشخصية النفسية: التصالح مع أحاسيسهم، أكل الغذاء الصحي، أخذ دروس في فن الباليه أو في رقصة هز البطن، الانغماس في حكمة الشرق، ممارسة رياضة الجري، تعلم التواصل، التغلب على الخوف من المتعة. ومع أن هذه الممارسات والمساعي ليست مؤذية في حد ذاتها، إلا أن رفعها إلى مستوى البرنامج وتغليفها ببلاغة الأصالة وامتلاك زمام الوعي إنما يعنيان انسحابا من ساحة السياسة.

والحال أن النشاط الملتهم للوقت وللطاقة والذي يتألف من تركيب وتفكيك وإعادة ترتيب الهوية الشخصية هو أحد أقوى الأدوية البديلة. هذا النشاط يجري في ظروف اقل أمنا بشكل خاص والأهداف التي يترسمها الفعل هشة. هذا التشابه في المخاوف المعيشية على المستوى الفردي هو الذي يؤلف الجماعة. هذا الأسلوب المفرط في الاستخفاف في استخدام مصطلح الجماعة إلا نتيجة الصعوبة في العثور الجماعات بالمعنى السوسيولوجي للمصطلح. ويكرر (جوك يونج) هذه الفكرة بشكل موجز وموجع: "يجري اختراع الهوية حتى مع أن الجماعة تنهار" وبالتالي أصبحت الهوية بديل للجماعة التي لم تعد قائمة في ظل العولمة المتسارعة والتفردن المفرط. وأصبحت الهوية بهذا التصور ملاذ مريح للحصول على الثقة والأمن[21].

2.4.المواطنة:

[21]. ايف ميشو، مالمجتمع، اشراف على الترجمة-جابر عصفور،(القاهرة: المجلس الاعلى للثقافة، 2005)، ص 653.

كثيرا ما نستخدم مصطلح المواطنة في نقاشاتنا اليومية والعلمية، لما يتميز به هذا المصطلح بشحنة عاطفية قوية، وتؤدي وظيفة بلاغية ومجازية تبعا للقيمة الايجابية التي تستحضرها، بالتالي نتذرع بها ونؤكد عليها باستمرار في تبرير وإضفاء نوع من الوعي الحضاري عن سلوكاتنا، لكن كما وصف احد الباحثين هذا التصور يزيد من تعقيد وغموض والتباس هذا المصطلح، بل تفقد قوة وكثافة معناها، لأنه نادرا ما يجري شرح ماهية المواطنة. وربما يرجع سبب تضخم مصطلح المواطنة إلى الاستخدام الموسع له في كل المجالات (الفلسفية،السياسية، الأخلاقية، الحقوقية، الإعلامية، الاجتماعية...)، دون أن يكون لها معنى موحد. فالتفرقة مثلا بين مصطلح "**مواطن**" و"**مدني**" هو أن صفة مدني أقل قيمة من صفة مواطن، فالمواطن تعني الامتثال لواجب، لأخلاق. في حين أن صفة مواطن تعني بشكل أوضح: فعلا قصديا ومسؤولا من طرف من يملك سلطات ومن ثم مسؤوليات وبالأخص حقوقا. وكلمة مواطنة تنطبق على كل ما يعتبر خيرا أو صلاحا أو استقامة في النظام السياسي والاجتماعي، لكن من الممكن أن نتنهي كلمة المواطنة إلى أن تفقد دلالتها أو قوتها من جراء تهافت وانعدام ملاءمة المواضيع التي يجري فرض كلمة المواطنة عليها. فمثلا قيام المرء بفرز قمامته المنزلية وتوزيعها على صناديق القمامة، ما إذا كانت زجاجا أو أوراق، أو بقايا أغذية، الخ. ليس سوكا مواطنيا بل هو مجرد موقف متحضر لا أكثر.

والواقع أن فكرة المواطنة لا تزال تكسب قيمة ايجابية عليا، فبمجرد أن يقال عن واجب أو قاعدة أخلاقية أنهما مواطنيان فإنهما يصبحان مقبولين بل وقابلين للدفاع عنهما، بل بإمكانهما أن يتمتعا بقوة معيارية فعلية. وكثيرا ما يجري تطهير وتبرئة بعض الأوصاف والأنظمة بنعتها بفكرة المواطنة. فإن المواطنة إنما تضفي القداسة على كل ما تلمسه.

كما أن بعض الاستخدامات الغريبة لفكرة المواطنة، وهي استخدامات تنطوي على تهور وتحسب، فصيغ مثل "مواطنة اجتماعية" و"مواطنة ادارية" و"مواطنة استخدام الانترنيت" إنما تعبر عن تطلعات عميقة إلى ما يمثل مواطنة حقيقية، وعلى امكانية العمل على تطوير الواقع الذي تحيل إليه.

أما مفهوم المواطنة: تشكل المواطنة تلك لعلاقة البشر بالعالم البشري، وبشكل أساسي جدا فإن المواطنة هي تلك العلاقة التي يهدف البشر من خلالها إلى أن يقوموا هم أنفسهم بتكوين نظام العالم (الأمة) بحسب ما يتراءى لهم. فالأمة إنما هي الجماعة الاجتماعية القادرة على تقرير مصيرها بنفسها، أي الجماعة التي يشترك الناس كلهم ضمنها في تحديد القواعد التي تحكمهم تحديدا جماعيا ودالا على سيادتهم لأنفسهم. وهو تحديد ذوا سيادة لأن المواطنة لا تُمنح للناس من جانب طرف ثالث، يمكنه من ثم تجريدهم منها أو إثقالها بالشروط أو تقرير مقاييسها، ثم إنه تحديد جماعي لأن المرء لا يمكنه أن يكون مواطنا بمفرده، وإنما بالاشتراك مع نظرائه. إذ ليست هناك مواطنة دون تشارك في المواطنة، والحال أن التشارك في

المواطنة هو بالفعل أسلوب من أساليب التعبير عن جوهر المواطنة، والتي تعني سلطة مشتركة وذات سيادة، فالمواطنون الشركاء إذ يتداولون في القضايا فيما بينهم، إنما يعتبرون بالضرورة شركاء في التمتع بالسيادة، وإلا فلن تكون هناك مواطنة، بل مجرد دعوة إلى الإدلاء بالرأي وإلى مشاركة وإلى تشاور وتنسيق...، وهي قضايا لا تعدو أن تكون إفرازات غير مؤكدة ناتجة عن المواطنة.

وإذا ما كان بوسعنا اقتراح تعريف للمواطنة، فإن هذا التعريف سوف يتلخص في أن المواطنة هي: "المسؤولية التي يتحملها أفراد أمة من الأمم بعضهم تجاه بعض، وإنما أيضا اتجاه أنفسهم، في تكوين هذه الأمة عن قصد، وفي أن يحددوا بشكل مباشر أو غير مباشر، وبشكل ديمقراطي وبشكل يتميز بالسيادة، قواعد تأسيسها وسير عملها".

وللمواطنة شروط: لا شك أن الفكرتين الرئيسيتين اللتان تنجبان فكرة المواطنة هما: فكرة الحرية وفكرة المساواة.

فالحرية هي مسؤولية تتحملها الذات تجاه نفسها، وهي مسؤولية لا تتضمن عمل ما يريده المرء بقدر ما تتمثل في: "القدرة على عمل ما يجب على المرء أن يريده". حرية الفرد في أن يتخذ قراره بنفسه فيما يتعلق بأهدافه وفيما يتعلق بالأساليب التي يجب عليه استخدامها لتحقيق هذه الأهداف، والحرية لا تمنع من إنتاج الفوارق الجوهرية التي تترتب على ممارستها، وبالتالي ترتبط الحرية بالمساواة؛ والمساواة هي المساواة في الحقوق وليس المساواة في الظروف.

فإذا كان الناس من حيث الجوهر يتميزون بوجود اجتماعي مشترك، وإذا كانوا من حيث الجوهر أحرار ومتساوون، فلا بد أن يكون بوسعهم من حيث الجوهر أن يقرروا معا بشكل يعبر عن سيادتهم، وبشكل يتميز بالمساواة فيما بينهم، شروط وظروف حياتهم المشتركة، ومن ثم فإن الإنسان مدعو من حيث الجوهر إلى أن يكون مواطنا. ولا تتلخص المواطنة في الحقوق المدنية (الترشح والتصويت)، والمشاركة في القرارات الرئيسية للجماعة، وإنما الروح التي تمارس فيها هذه السلطة هي التي تكشف عن بُعد المواطنة. واليوم فإن المواطنة التي يجري الحديث عنها هي المواطنة التي يطالب بها جميع مواقع الحياة الاجتماعية، وذلك باعتبار المواطنة أداة للدمج الاجتماعي[22].

3.4. الإقصاء الاجتماعي

يعتبر علماء الاجتماع أول من وضع معالم مفهوم الإقصاء الاجتماعي، ويدل هذا المفهوم على السبل التي تسد فيها المسالك أمام أعداد كبيرة من الأفراد للانخراط الكامل في الحياة الاجتماعية الواسعة، وبهذا المعنى فإن هذا المفهوم أوسع نطاقا من فكرة الطبقة المسحوقة.

[22] ايف ميشو، مالمجتمع، اشراف على الترجمة-جابر عصفور،(القاهرة: المجلس الاعلى للثقافة، 2005)، ص1050.

وعلى سبيل المثال، فإن الفئات الاجتماعية التي تعيش أوضاع سكنية متردية ترسل ابناءها إلى مدارس متدنية المستوى، وتشح فرص العمل التي تعيش فيها، وتكون محرومة من كل الفرص اللازمة لها لتحسين أوضاعها مقارنة بالفئات الأخرى من المجتمع، ويختلف هذا المعنى عن الفقر، لأن الإقصاء يركز على منظومة واسعة من العوامل التي تمنع الأفراد والفئات والجماعات من الفرص المتاحة لأغلبية السكان.

لابد للأفراد إذا ما أريد لهم التمتع بحياة مليئة ونشطة أن يتجاوزا قضايا التغذية والكساء والإيواء، ويحصلوا على سلع وخدمات أساسية مثل النقل والهاتف والخدمات المصرفية والتامنية، وإذا ما أريد للمجتمع أن تتوافر فيه عناصر فيه التكامل والاندماج، فإن من المهم أن يشارك أفراده في الخدمات التي تقدمها مؤسسات عامة عديدة مثل المدارس ومرافق الرعاية الصحية والنقل العام. ومن شأن ذلك أن يعزز معنى التضامن الاجتماعي بين الناس.

وقد يتخذ الاقصاء الاجتماعي عددا من الاشكال في مواقع وقطاعات اجتماعية متعددة، فقد نلمسه في أوساط الجماعات الريفية المعزولة عن عدد من الخدمات والفرص، أو في الاحياء الواقعة في مراكز المدن الكبرى التي تعاني معدلات عالية من الجريمة أو مستويات متدنية من مرافق الإسكان.

ويمكن النظر إلى من الاقصاء والاندماج على أسس اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية.

في حالة الاقصاء الاقتصادي، يفصل الافراد والجماعات عن البنية الاقتصادية العامة للمجتمع في ناحيتي الانتاج والاستهلاك. ومن حيث الانتاج، تلعب العمالة والمشاركة في سوق العمل دورا مركزيا في ظاهرة الاقصاء. وفي الجماعات التي تعاني درجات عالية من الحرمان المادي، تتناقص فرص الافراد للعمل سواء على اساس التفرغ أو العمل لبعض الوقت. كما أن شبكة الاتصالات غير الرسمية التي يستعين بها الافراد لدخول سوق العمل تكون ضعيفة أو متقطعة في أغلب الاحيان. ومن ناحية أخرى، فإن معدلات البطالة تكون عالية على الاغلب كما تشح فرص العمل في الوظائف المهنية. وقد يتعذر على من تم إقصاؤهم من سوق العمل العودة إليه مرة أخرى، وقد يحدث الاقصاء الاقتصادي من ناحية أنماط الاستهلاك، أي ما يستطيع الافراد أن يبتاعوه ويستخدموه ويستهلكوه في حياتهم اليومية. وربما يتمثل الاقصاء في هذه الحالة في الافتقار إلى الهاتف الذي يعتبر الوسيلة الابرز في التواصل الفردي والعائلي والاجتماعي. ويصدق ذلك وإن بدرجات متفاوتة على خدمات أخرى مثل غياب الحساب البنكي، وما يتضمنه ذلك من خدمات أخرى مثل منح القروض والتسهيلات، والتشرد والافتقار إلى سكن ثابت للأفراد والعائلات.

ويشير الإقصاء السياسي إلى حرمان المرء أو إبعاده عن المشاركة في الأنشطة السياسية في المجتمع، وتشيع هذه الظاهرة في المجتمعات غير الديمقراطية التي لا تتاح فيها للناس

الفرص الكافية لفهم القضايا السياسية المطروحة في المجتمع وإبداء رأيهم والإدلاء بصوتهم، معارضة أو موافقة، على المواقف والسياسات والأنشطة التي تمس حياتهم. كما ان الافراد في هذه الحالة لا يستطيعون الاتصال بممثليهم المنتخبين أو المشاركة في العملية السياسية على مختلف مستوياتها للتعبير عن همومهم ومطالباتهم. وفي أو ضاع كهذه تتقطع الصلة بين الفئات المقصاة من جهة، والسيروة السياسية الاجتماعية برمتها من جهة أخرى، وتنقطع السبل بينهم وبين الموارد الضرورية والمعلومات والفرص. ويؤدي انقطاع هؤلاء عن المشاركة السياسية العامة وحضور المؤتمرات والتجمعات والمسيرات الجمعية إلى انتاج وإعادة إنتاج دائرة مفرغة تعزل فيها هموم هذه الجماعات عن التيارات الرئيسية للهموم والمطالب والتوقعات السائدة بين مختلف القطاعات والشرائح الاجتماعية، وتسقط فيها مشكلات هذه الفئات من الاجندات السياسية لمنظمات العمل الاجتماعي أو السياسي.

ويمكن أن يحدث الاقصاء الاجتماعي في نطاق الحياة الاجتماعية واليومية للأفراد والجماعات. فقد تحرم تحرم كثير من الجماعات من فرص الوصول والمشاركة بكثير من المرافق الاجتماعية مثل المراكز الثقافية والفنية، والمرافق الترويحية كالحدائق العامة والمسارح ودور السينما. كما أن هذه الفئات لا تتمتع بقدر كبير من الفرص للتسلية أو لقضاء وقت الفراغ أو السفر أو الانتقال خارج الأحياء أو المناطق التي تعيش فيها.

إن مفهوم الاقصاء الاجتماعي يثير مسألة الفعل والفاعل والعامل الاجتماعي المؤثر في عملية التغير الاجتماعي. فالمفهوم بحد ذاته يعني أن ثمة عاملا أو مجموعة من العوامل والمؤثرات الخارجة عن سيطرة الفرد والتي ترغمه أو الجماعة على الأقل على الإنقطاع عن الأنشطة الإعتيادية للمجتمع. وقد يعود ذلك إلى طبيعة النظام السياسي في بلد ما، بل حتى إلى تعليمات المؤسسات، مثل البنوك على سبيل المثال، التي قد لا تتيح للمتعاملين معها فرصة الحصول على تسهيلات أو خدمات معينة. غير أن الإقصاء الاجتماعي لا يعود إلى عوامل هيكلية أو خارجة إرادة الفرد أو الجماعة فحسب، بل قد ينجم عن انعزال فرد أو فئة ما عن الانخراط في التيار العام للمجتمع، فربما يختار بعض الناس التسرب من المدرسة، على سبيل المثال، أو يرفضون فرصة العمل، أو يؤثرون البطالة والتعطل عن العمل المنتج، أو يستنكفون عن الانتخابات السياسية أو يعزفون عن ممارسة العمل الجماعي أو تعاطي العمل الحزبي لأن لهم وجهة نظرا أو موقفا محددا من هذه المجالات أو جانب منها. وتعيدنا هذه الملاحظة إلى أن لظاهرة الإقصاء الاجتماعي جوانب وأبعاد كثيرة يتعلق أكثرها بطبيعة التفاعل بين الفعل والمسؤولية البشرية من جهة، ودور القوى الاجتماعية في تشكيل ظروف الناس وأوضاعهم من جهة أخرى.

وقد أجريت العديد من البحوث الميدانية والدراسات النظرية لتبيُّن الطرق المختلفة التي يعيش فيها الافراد والجماعات تجربة الاقصاء الاجتماعي. وركزت البحوث على تشكيلة واسعة من

العوامل والمتغيرات مثل:الإسكان، التعليم، سوق العمل، فئات الشباب، المسنين، شيوع الجريمة. ومن الصعب الخروج من هذه الدراسات بنتائج ثابتة وقابلة للتعميم، لأنها تجري عادة في سياقات اجتماعية وثقافات وبلدان مختلفة تتباين فيها المتغيرات والقوى المؤثرة في مسارات الحياة الاجتماعية بأنواعها.

فقد وجدت بعض الدراسات التي أجريت في المجتمعات الغربية، وفي الولايات المتحدة وبريطانيا بصورة خاصة أن ثمة رابطة ملموسة بين فئات الشباب من جهة ودرجة الاقصاء الاجتماعي من جهة أخرى، وبخاصة عندما تشح فرص العمل وتتزايد المتطلبات التخصصية التي ينبغي توافرها في المتقدمين للعمل. كما أشارت دراسات أخرى في هذه المجتمعات إلى وجود ترابط ملموس بين درجة الاقصاء أو الاندماج الاجتماعي من جهة، وارتفاع معدلات الجريمة وانتشار ظاهرة التشرد وانعدام السكن الثابت من ناحية أخرى[23].

5..القيم الثابتة والقيم المتحولة.

تمهيد: باعتبار "الرابط الاجتماعي يتكون من مجموعة من القيم المتميزة والمتكاملة أو المنفصلة والجاذبة المركزية والقيم الطاردة المركزية. وهذه القيم المرتبطة أو المنفصلة التي تشكل الرابط الاجتماعي هي من خمسة أنواع: وجدانية وأخلاقية ودينية وسياسية واقتصادية. القيم المكونة للرابطة الاجتماعية هي تلك التي في الوعي الجماعي والخيال ، لها معنى لأفراد مجتمع معين فيما يتعلق بالإدارة المشتركة لما يعتبرونه مصلحة مشتركة يجب الحفاظ عليها في المجتمع[24].

أ.مفهوم القيم :حظيت مسألة القيم باهتمامات مختلف الفروع العلمية الإنسانية والاجتماعية، لارتباطها بمختلف مناحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية والمعرفية، والنفسية، والأخلاقية والدينية...الخ، ورغم أن مدلولها محل تشتت وخلاف بين مختلف الاتجاهات الفكرية، حيث عالج كل تخصص علمي القيم بناء على أرائه وتصوراته الفكرية، وعالجها بناء على ما يملكه من آليات وأدوات البحث التي يستخدمها، إلا أن موضوع القيم ساهم في توحيد هذه التخصصات اتجاه دراسة موضوع القيم .وفي هذا الصدد يقول(ريمون

---

[23]. انطوني جيدنز. علم الاجتماع، ترجمة فايز الصباغ، ط4، (بيروت: مؤسسة ترجمان، د-ت). ص 394.

[24] . Francis Akindès .**Le lien social en question dans une Afrique noire en mutation**.p1.

https://www.unesco.chairephilo.uqam.ca/SeminR/Akindes.htm

رويهR.Ruyer): "ولعل المرء لا يعجب من تشتت المؤلفات التي تبحث موضوع القيمة بحثا قاصدا، إذا فطن إلى أن نظرية القيم أو الاكسيولوجيا لم تنبثق عن جهد فيلسوف واحد من الفلاسفة العظام، وإنما تضافرت على صنعها طائفة من العقول الممتازة التي عملت بصورة متفرقة مبعثرة [25]". ولذلك نجد أن القيم متعددة الأبعاد، حيث نجدها تتمثل إما في مدار تأملات الفيلسوف المثالي، وإما في مجال الدارس السيكولوجي للتكوين النفس ي للفرد، أو في إطار مشاهدات الباحث السوسيولوجي وافتراضاته" .إن القيم لا يمكن أن تدرس مستقلة عن ميدان الفلسفة، فهي في الحقيقة تقع في المنطقة التي تلتقي فيها الفلسفة بالعلوم الاجتماعية، وبخاصة علم الاجتماع، وعلم النفس[26]".

وعموما فإن القيم كمفهوم اجتماعي يعني أن القيم مستقلة عن الظروف الخاصة للفرد، فهي تعكس أهدافنا واهتماماتنا وحاجاتنا والنظام الاجتماعي والثقافي التي تنشأ فيهما، كما أن عملية الاختيار لا تتم في فراغ وإنما يقوم الفرد بهذه العملية متأثرا بالأساس الثقافي للمجتمع الذي يعيش فيه، أي بالوسط الذي ينشأ فيه وما يتضمنه من نظام وتقاليد وعادات اجتماعيه وأنماط سلوكية تم انتقاؤها واستقرارها في سياق تاريخ الجماعة، حتى أصبحت جزءا من تراثها الثقافي أو الحضاري[27].

كما أنه لا يمكن معالجة القيم كما لو كانت وحدات منفصلة، فهي تتشكل في إطار منظومة قيمية متكاملة، تحدد هوية المجتمع، وتصنع أصالته الثقافية، وتؤثر في سلوك أفراده.

والقيم في الدراسات السوسيولوجية تخرج عن دائرة الحالات الفردية، وتعبر عن خصائص جماعية، تتجاوز الاتجاهات والرغبات والميولات والاهتمامات التي تكون غالبا ما تختلف من فرد لآخر.

ب.تعريف القيم: تستحوذ القيم على مفاهيم متعددة، بناء على الخلفية الفكرية لكل باحث، وهذا ما سوف يتضح أكثر من خلال التعاريف الواردة فيمايلي:

-تعريف غي روشيه" :القيم طريقة في الوجود أو السلوك، يعترف بها شخص أو جماعة على أنها مثال يحتذى، وتجعل هذه الطريقة من التصرفات أو من الأفراد الذين تنسب إليهم، أمرا مرغوبا فيه أو شأنا مقدرا خير تقدير[28]".

---

[25]. ريمون رويه، **فلسفة القيم**، ترجمة عادل العوا.(دمشق :مطبعة جامعة دمشق، دون سنة نشر)، ص4

[26]. فوزية ذياب، **القيم والعادات الاجتماعية :مع بحث ميداني لبعض العادات الاجتماعية**(بيروت :دار النهضة العربية) 1980 ، ص31

[27]. عبد اللطيف محمد خليفة، **ارتقاء القيم: دراسة نفسية** (الكويت: عالم المعرفة، 1992)،. ص ص 41-43.

[28]. غي روشيه. **مدخل إلى علم الاجتماع العام: الفعل الاجتماعي**. تعريب: مصطفى دندشلي. (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1983)، ص 88

ـتعريف تالكوت بارسونز: "القيم هي التفضيلات الاجتماعية[29]" .

ـتعريف هوفستاد: "القيم اعتقادات عامة تحدد الصواب من الخطأ، والأشياء المفضلة من غير المفضلة[30]".

ـتعريف فاروق عبد السلام" :القيم هي حالات إدراكية واقعية، توجه جميع أفعال الفرد، في مختلف المواقف الفردية أو الاجتماعية، وأهم ما يميزها هو اتصافها بثقافة المجتمع وحضارته مباشرة[31] ".

ـتعريف حليم بركات: "القيم هي المعتقدات حول الأمور والغايات وأشكال السلوك المفضلة لدى الناس، توجه مشاعرهم وأفكارهم، ومواقفهم وتصرفاتهم واختياراتهم المفضلة لدى الناس، وتنظم علاقاتهم بالواقع والمؤسسات والآخرين وأنفسهم والمكان، وتسوغ مواقعهم وتحدد هوياتهم ومعنى وجودهم بكلام بسيط ومختصر، وتتصل القيم بنوعية السلوك المفضل، وبمعنى الوجود وغاياته[32] ".

ـتعريف علي عبد الرزاق جلبي: "القيم هي مجموعة من المعتقدات تتسم بقدر من- الاستمرار النسبي، والتي تمثل موجهات للأشخاص نحو غايات ووسائل لتحقيقها، أو أنماط سلوكية يختارها ويفضلها هؤلاء الاشخاص بديلا لغيرها، وتنشأ هذه الموجهات بين الشخصية والواقع الاجتماعي الاقتصادي والثقافي، وتفصح القيم عن نفسها في المواقف والاتجاهات والسلوك اللفظي والسلوك الفعلي والعواطف التي يكونها الأفراد نحو موضوعات معينة[33]".

ـتعريف كمال التابعي: "القيم تمثل محددا هاما من محددات السلوك، وأنها لب الثقافة- الإنسانية، كما أن مفهوم المرغوب فيه هو حجر الزاوية في تحديد مفهوم القيم، وهذا الأمر له وجاهته، ذلك لأن القيم هي التي تحدد لنا ما هو مرغوب فيه ومرغوب عنه، وأنها مستويات قيمية نحكم من خلالها على كل ما حولنا من مكونات الثقافة، وتوجيه تفضيلاتنا الاجتماعية[34]".

---

[29]. علي الكاشف، **التنمية الاجتماعية: المفاهيم والقضايا** (القاهرة: عالم الكتب، 1985)، ص 144.

[30]. ماجد الزيود. **الشباب والقيم في عالم متغير** (الاردن: دار الشروق للنشر وللتوزيع، 2006)، ص 22.

[31]. عفاف بنت إبراهيم الدباغ، "المنظور الإسلامي للرعاية الاجتماعية"، **سلسلة إسلامية المعرفة** :التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية :المنهج والمجالات، (القاهرة :مكتبة المعهد، 1996)، ص76.

[32]. حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر :بحث استطلاعي اجتماعي**، ط2،(بيروت :مركز دراسات الوحدة العربية،1985)، ص325.

[33]. علي عبد الرزاق جلبي، **دراسات في المجتمع والثقافة والشخصية**(الإسكندرية :دار المعرفة الجامعية، د–ت) ص134.

[34]. كمال التابعي، **الاتجاهات المعاصرة في دراسة القيم والتنمية**. (لقاهرة :دار المعارف، 1985)، ص. 42 .

-تعريف فوزية دياب: "القيمة هي الحكم الذي يصدره الإنسان على شيء ما مهتديا بمجموعة من المبادئ والمعايير التي وضعها المجتمع الذي يعيش فيه، والذي يحدد المرغوب فيه والمرغوب عنه من السلوك[35]".

-تعريف محمد عاطف غيث: "القيم هي العناصر الثقافية التي تجعل الثقافات الأخرى- عسيرة الفهم، أو بمعنى آخر هي موضوع الرغبة الإنسانية والتقدير، ولذلك تشمل القيم كل الموضوعات والظروف والمبادئ التي أصبحت ذات معنى خلال تجربة الإنسان الطويلة، والقيم من ناحية أخرى قد تكون إيجابية أو سلبية، وأساس التمييز يقوم على ما هو مرغوب فيه وما هو غير مرغوب عنه، أي أن القيم الإيجابية هي قيم مرغوبة، والقيم السلبية قيم غير مرغوبة، أي أن القيم ذات طبيعة نسبية[36]".

-تعريف نبيل توفيق السمالوطي: "مجموعة من الأفكار المشتركة وجدانيا، تدور حول ما هو مرغوب فيه، والتي يرتبط فيها أعضاء الجماعة وجدانيا بحكم تمثيلهم إياها، بفعل عمليات التنشئة الاجتماعية، والتي تسهم في تنظيم السلوك[37]".

ويمكن أن نقدم تعريفا توفيقيا نراه يجمل معاني مختلفة حول القيم، فيمايلي:

القيم هي مجموعة من المبادئ والقواعد التي تشكل منطلقات وموجهات لسلوك الإنسان، ومرجعيات يتم من خلالها الحكم على الأفكار والأشخاص والأشياء والتصرفات، مستمدة من مصدر قطعي في دلالته ومنها ماهو مستمدة من مصدر ظني تختلف الأفهام حوله، ويمكن قياسها والتعرف عليها من خلال مختلف أشكال السلوك والتصرفات.

ج.التحول القيمي:

-مفهوم التحول القيمي : يعد مفهوم التحول من المفاهيم التي لم تحظ باهتمام كبير من طرف الباحثين الاجتماعيين، بالرغم من الاستعمال الواسع لهذا المفهوم في السنوات الأخيرة. ومن الثابت أن دلالة الاصطلاح لا تبعد عن الدلالة اللغوية، فلغة التحول هو التغير والتبدل، فتغير الشيء هو تحول عن حالته.

ويعد التحول من المفاهيم التي لها تداخل لغوي مع العديد من المصطلحات، نذكر منها : التغير، التطور، النمو ..إلا أنه توجد هناك فروق نوعية بينها، فالتحول يختلف عن التغير، كون الأول – التحول- يتميز بالشمولية والعمومية والجذرية، أما الثاني – التغير– فهو جزئي محدود النطاق .وقد عرف قاموس علم الاجتماع التحول، على أنه: "تغير اجتماعي سريع

---

[35]. فوزية دياب، مرجع سابق، ص52

[36]. عاطف غيث، غريب سيد، **علم الاجتماع العام**.(الإسكندرية :دار المعرفة الجامعية،) 1978 ، ص162 .

[37]. ماجد الزيود، مرجع سابق، ص23 .

نسبيا وواسع النطاق"، فالملاحظ أن هذا التعريف يركز على الخصائص الأساسية للتحول وهي الشمولية، العمق والسرعة. أما مفهوم **تحول القيم**، فهو من المفاهيم الاجتماعية التي يكتنفها الكثير من الغموض، فقد استخدم البعض المفهوم على نطاق ضيق ليقتصر على بعض التحولات في العادات والتقاليد والتغيرات المتتابعة والسريعة في الطرائق الشعبية، وقد يتسع المفهوم لدى البعض ليشمل كافة التحولات السريعة في القيم الثقافية للمجتمع.

ويحدث التغير القيمي عادة عندما يتعرض المجتمع إلى تغيرات اجتماعية أو اقتصادية أو تكنولوجية أو أحداث معينة، تفرض على أفراد المجتمع إكتساب قيم جديدة ونبذ قيم قديمة، أو عندما يعاد توزيع القيم حيث كانت القيمة في المنزلة الأولى ولكنها تتحول الى منزلة أقل مما كانت عليه وذلك خضوعا للظرف والموقف، ويقصد بتغير نسق القيم، التغير في الأوزان النسبية لقيم الفرد والأبعاد التي تنتظم حولها هذه القيم، فالقيم عند تغيرها تصبح أقل أو أكثر توجيها للسلوك، وبالتالي كلما زادت أهمية القيمة كلما ارتفع تأثيرها على الفعل.

ويفرق الباحثون بين عملية اكتساب القيم وبين عملية تغيرها **فالأولى** :تعني انضمام قيم جديدة إلى نسق القيم والتخلي أو التنازل عن قيم أخرى، أما **الثانية:** فيقصد بها تغير وضع القيمة على هذا المتصل (التبني التخلي) داخل النسق القيمي، إلا أنه يجب أن نأخذ في الاعتبار أن هاتين العمليتين غير منفصلتين تماما ومن الصعب الفصل التام بينهما كما يقصد بتحول القيم هو التغير الذي يطرأ على نسق القيمة، وقد يكون رأسيا فيقصد به تعديل وضع القيمة في سلم القيم بالمجتمع، وقد يكون أفقيا فيعني تعديل أو تحول معنى القيمة ومضمونها.[38]

كما أن التغير في القيم عملية أساسية تصاحب التغير في بناء المجتمع، وتعني تغيرا في تسلسل القيم داخل النسق القيمي، وكذلك تغير مضمون القيمة وتوجهاتها، فنجد أن القيم ترتفع وتنخفض، وتتبادل المراتب فيما بينها، إلا أنها تختلف في سرعة التغير .فبعضها يتغير ببطء مثل القيم الأخلاقية والروحية، وبعضها يتغير بسرعة كالقيم الاقتصادية والاجتماعية المرتبطة بالمال، الملبس وغيرها[39] .

-عوامل التغير القيمي : وغالبا ما تتشكل أنظمة قيمية حديثة وجديدة عن طريق قدوم جماعات عرقية أو ثقافية مختلفة إلى المجتمع أو عن طريق الإحتكاك الثقافي بمجتمعات أخرى سواء عن طريق الاستعمار كما حدث في القرون الماضية أو عن طريق وسائل الاتصال الحديثة كالتلفزيون، الأنترنات، المجلات...

---

[38].تركي حسان، "ملامح التحول في قيم العمل في المجتمع الجزائري: دراسة تحليلية".**المجلة الاردنية للعلوم الاجتماعية**، مجلد10، عدد2، 2017. ص209.

file:///C:/Users/toshiba/Downloads/15889-55405-1-SM%20(1).pdf

[39].بلمادي أحلام. "سوسيولوجية القيم والتغير القيمي في المجتمع الجزائري". **مجلة الحكمة للدراسات الاجتماعية**. مجلد4 عدد7 (البليدة: جامعة سعد دحلب، 2016)، ص116.

المجال الاجتماعي : في هذا الصدد يتحدث الباحث الاجتماعي العراقي (عمر معن الخليل) عن الآثار الاجتماعية للتغيرات العالمي المعاصرة، حيث يؤكد على أنها ولدت تحولات وتغيرات في النسيج الاجتماعي، مما يعمل على عدم خضوعه للضوابط المعيارية والقيمية التي أحبكته عبر الزمن، إلا أن هذا النسيج لا يبقى على ما هو عليه بل يتطور بالتدريج من خلال الأجيال المتعاقبة، ومن خلال ما يتأثر به من مؤثرات[40].

تتجسد عوامل التغير القيمي في المجال الاجتماعي في تراجع دور الآسرة في عملية التنشئة الاجتماعية وكذا عملية الضبط الاجتماعي الذي تمارسه الاسرة على أفرادها، وذلك بسبب اقتحام وسائل الإعلام الحديثة والانترنت للمجال الاسري، وما أحدثاه من دخول قيم جديدة داخل الفضاء الاسري وعلى المجتمع، و هي قيم وافدة مرتبطة بالمجتمعات الغربية، وكذا من خلال انعكاس الأدوار في التلقين والتعلم داخل الآسرة حيث نلاحظ في عصر التكنولوجيا وتطور وسائل الاتصال أن الأبناء هم من يعلمون آباءهم قواعد هذه التكنولوجيات، وبالتالي يضعف هذا من هيبة ومكانة الوالدين داخل الآسرة.

إن التغير القيمي مس كذلك حجم ونوع الأسرة وبالتالي كان له أثر كبير على وظيفتها، فعملية التنشئة الاجتماعية كان يتقاسمها جميع الأفراد داخل الأسرة الممتدة وكانوا يركزون فيها على تلقين القيم والأخلاق وكل ما يتعلق بالعادات والتقاليد، وبعد ظهور الأسرة النووية أصبحت عملية التنشئة مقتصرة على الوالدين فقط الأمر الذي جعلهم لا يؤدون وظيفتهم على النحو المطلوب وضعفت سلطة الآباء داخل ا لأسرة، والانتقال إلى العيش في بيت بعيد عن بيت العائلة الكبيرة أو الممتدة كان له تأثير ملموس على الروابط داخل الأسرة حيث أصبحت الروابط الأسرية هشة وضعيفة وتراجع معدل التفاعل بين الأفراد، كل هذه الأمور وغيرها كانت السبب في تراجع دور وسلطة الأسرة كعامل مهم وأساسي في تلقين القيم والمبادئ.

كما كان للانفتاح الإعلامي دور في بناء تصورات ومفاهيم خاطئة حول الأسرة لدى المجتمع العربي ، وانتقلت تدريجيا القيم الغربية إلى المجتمعات الإسلامية والعربية بما فيها المجتمع الجزائري، فضعفت الروابط الأسرية، وازداد عزوف الشباب عن الزواج، وتراجعت روابط المودة والتراحم والاحترام المتبادل داخل الأسرة العربية.

المجال الثقافي والفكري: يلخص " **طلال عتيريسي** " مكامن خطورة العولمة على الجانب القيمي والأخلاقي حيث يقول أن مسألة نقد العولمة في مسألة القيم والمفاهيم يرتكز على قضيتين هما:

---

[40]. حميد خروف وآخرين، **الإشكالات النظرية والواقع**، (منشورات جامعة منتوري، قسنطينة، 1999) ، ص45

ثنائية العنف والجنس في وسائل الإعلام والسينما العالمية وفي القنوات الفضائية[41]. وأهم ما يميز هذه الظاهرة هو قدرتها على اختراق الغرف المغلقة واختزال المسافات البعيدة، ولا يخفى ما جلبه هذا الانفتاح الإعلامي من ثقافات وأفكار دخيلة على المجتمع الجزائري والتي كان لها أثر لا يمكن إهماله على كل انساق المجتمع خاصة نسق القيم، وكذاك تنميط القيم ومحاولة جعلها واحدة لدى البشر في العلاقات بين الجنسين . إن الإعلام له تأثير خطر وكبير على معتقدات الشعوب التي لا تحسن استغلال هذه الوسائل.

المجال الاقتصادي : شهد العالم تغيرات اقتصادية عامة أثرت على المجتمعات الإنسانية، وخلقت أنماطا جديدة للحياة مست جوانب حساسة اجتماعية أخلاقية قيمية خاصة لدى الشباب، فحلت القيم الوافدة محل القيم الأصلية، فتراجعت مثلا قيم العمل والسعي لكسب الرزق الحلال أمام قيم الربح السريع، اعتمادا على المقولة الميكيافيلية "الغاية تبرر الوسيلة"، وتصوير الإعلام الحياة للشباب على أنها مجرد فيلا وسيارة فاخرة وفتاة جميلة، وان الحياة مجرد صدفة لا عمل فيها[42].

المجال السياسي: بحكم أن الدولة الآن تمس جوانب كثيرة من حياتنا اليومية بدءا من جمع الضرائب وحتى تنظيم الاقتصاد، كما تحدد من الذي بإمكانه أن يتزوج، وما يوجد في المقررات الدراسية....؛ فالدولة الحديثة الآن لها دور لا يمكن تجاوزه في بناء وتشكيل منظومة القيم، وبالتالي يمكننا القول أن ما ينتشر في المجتمع من قيم ما هو إلا تلك القيم التي ترغب الدولة في نشرها في المجتمع . ومنه فإن أي تغير أو تحول يحدث في النظام السياسي سيؤثر على منظومة القيم لأن أي نظام سياسي يجلب معه مبادئه وأفكاره الذاتية ويعمل على نشرها للحفاظ على استمراره[43].

د. نسق القيم في العلاقات الأسرية الجزائرية:

.طبيعة العلاقات الاسرية الجزائرية: يرى الباحث الفرنسي (**بياربورديو**) أن العلاقة التي تسود بين أفراد الأسرة (الجزائرية) تتميز بنوع من الاحترام والخوف، احترام تام لأنماط السلوك المعترف بها من طرف الجماعة، والخوف الدائم من عقاب ولوم الآخرين أثناء عدم احترامه لبعض القواعد ، ومثل هذا السلوك هو ناتج عن عملية التربية والتنشئة الاجتماعية التي يتلقاها الفرد منذ صغره إلى غاية رشده، وتستمر جذور وآثار هذه العملية حتى كهولة وشيخوخة الفرد وهذا راجع لمدى فعالية التنشئة الاجتماعية على نفسية وشخصية الفرد، فالمشاعر الفردية ليست هي بالغائية، لكنها يجب أن تبقى خفية ومقموعة،

---

[41]. العمر معن خليل. **قضايا اجتماعية معاصرة**، (الإمارات العربية: دار الكتاب الجامعي، د-ت)، ص29 .

[42]. اسماعيل ابراهيم. **الشباب بين التطرف والانحراف**، (القاهرة:الدار العربية للكتاب، 1998)، ص11

[43]. محمد سليم قلالة. **الاختراق في الثقافة الجزائرية**، (الجزائر:دار هومة، 2013). ص21

وكل سلوك لا يتوافق والمعايير أو الأحكام الأسرية يعتبر سلوكا مرفوضا من طرف العائلة[44].

.أشكال العلاقات الاسرية الجزائرية:

.العلاقة بين الزوج و الزوجة : وتقوم على أساس الحقوق و الواجبات المتبادلة بين الزوجين، فما هو حق للزوجة يعتبر واجب على الزوج والعكس صحيح، وفي الأسرة الجزائرية نجد من واجبات المرأة رعاية الأطفال وتربيتهم حتى زواج البنت وبلوغ الذكر واتجاهه إلى عالم الرجال، إضافة إلى ذلك يلقى على عاتقها مسؤولية كل الأشغال المترلية، أما الزوج فإنه وتحت تأثير عوامل (القرابة، النظام الأبوي..) يحاول إظهار السلطة المطلقة على زوجته عن طريق إبراز رجولته أمامها والاستخفاف بآرائها وعدم مشاورتها في أغلب الأحيان ولا سيما عند تواجده إلى جانبها في وسط أفراد العائلة الكبيرة، لأنه يرى في ذلك الوسيلة الكفيلة بضمان وتقوية رجولته وكرامته، وهكذا تصبح الزوجة تحت طاعة الزوج بحيث تقبل سلوكاته مهما كانت، وهذا ما يؤدي إلى حدوث هوة في العلاقة الزوجية بحيث تبقى النظرة التقليدية إلى الزوجة، التي تصبح في ظل هذه الظروف تشعر بالسلبية وعدم الثقة بالنفس وهو ما قد يجعلها تضع هدفها الأول بعد الزواج هو خدمة زوجها وأبنائها، وهو ما تربي المرأة ابنتها عليه منذ مراحل طفولتها الأولى، دون النظر إلى حقها في العدالة مع زوجها في مختلف جوانب الحياة المادية والمعنوية.

.علاقة الأب بالأبناء :وهي علاقة مبنية على احترام وطاعة الابن للأب، فيرى الابن أنه من حق الأب إلزام وفرض قيم وسلوكات على الأبناء باعتباره صاحب القوة والمالك في الأسرة وتبقى علاقته التبعية هذه وتستمر منذ صغره إلى غاية رشده، أين يبقى خاضعا لأبيه في مختلف الجوانب المادية والاجتماعية لذلك نجد أن الطفل الذكر يلعب دورا هاما في استمرارية القيم الأبوية، حيث يحدد توارث هذه القيم داخل الأسرة، فعلاقة الأب بالابن تأخذ نموذج علاقة اللاتكافؤ، حيث أنها علاقة عمودية في اتجاه واحد فعلى الابن الاحترام والطاعة وقبول كل الأوامر الصادرة عن أبيه دون نقاش، مهما كان سنه، أما علاقة الأب بالبنت فهي علاقة جد متحفظة فإضافة إلى طاعة الأب والاستجابة لأوامره فهي تتميز بالخجل والحشمة"...

.علاقة الأم بالأبناء :إن الأم تكون علاقتها العاطفية صلبة مع الذكر مقارنة بالأنثى ويتجلى ذلك من خلال التمييز بينهما، إذ تحاول الأم إدخال قيم الأبوية فيه بترسيخ فكرة

---

[44].الحاج بلقاسم، "المرأة ومظاهر تغير النظام الابوي في الاسرة الجزائرية"، **رسالة ماجستير**، (الجزائر: جامعة بن يوسف بن خدة، 2009)، ص ص 43-45.

http://biblio.univ-alger.dz/jspui/bitstream/1635/9794/1/BELKACEM_ELHADJ.pdf

الرجولة-السلطة – القوة...، مما يؤثر على شخصيته حيث يصبح ينافي كل جنس مخالف له بدءا بأخته وأمه وزوجته... ، وهي نفس الفكرة التي أكدها أغلب الباحثين العرب في هذا المجال والتي مفادها أن الزوجة الأم داخل الأسرة أصبحت تعيد إنتاج القيم التقليدية الأبوية، فالمرأة ورغم مناداتها بالحرية والمساواة مع الرجل إلا أنها تعمل على زرع بذور استمرار هذا النظام بشكل غير واعي، أما علاقتها بالبنت فهي مختلفة من حيث المعاملة والتربية، وهنا لا تكون للبنت نفس الفرصة مثلها مثل الذكر في تحقيق شخصيتها فالزوجة الأم تسعى إلى تلقين ابنتها قيم وعادات أسرية، كشغل البيت...، إضافة إلى تعويدها على صفة الحرمة والحشمة أمام جنس الذكر مهما كان سنه بداية بأخيها ووالدها إلى غاية زوجها في المستقبل.

هـ.دور الإنجاب في تحديد مكانة المرأة: إن قيمة المرأة كزوجة أو كزوجة ابن يكمن في إنجاب الأولاد والذكور منهم بالخصوص، فالمرأة وبعد زواجها مباشرة تكون كل اهتمامات العائلة منصبة نحوها، منتظرين اليوم الذي تثبت فيه أنها غير عاقر والذي تستطيع فيه وضع الطفل الذي سيحافظ على استمرار العائلة وحمل اسمها، لذلك فإن المرأة العاقر يكون غير مرغوب فيها، ولا تتمتع بأية مكانة في الوسط العائلي، حيث غالبا ما يكون مصيرها الطلاق لتعوض بإمرأة أخرى قادرة على الإنجاب، كما أن المرأة التي تنجب الإناث فقط تكون أقل شأنا واهتماما من المرأة التي تلد الذكور، "لذلك فإن عملية إنجاب الذكور تعتبر أحد العوامل الرئيسية التي من خلالها يتم ضمان مكانة المرأة و ترسيخها في الأسرة".

إن الفتاة في العائلة التقليدية تهيأ منذ ولادتها وبفضل التربية لأن تقوم بوظيفة قانونية وإجتماعية هي الزواج، والذي لا يمثل في الحقيقة إلا عملية مرور من خضوع إلى آخر، فالشكل يتغير بينما الاستبداد يستمر، فالمرأة بعد زواجها تبقى غريبة عن عائلة زوجها فهي لا تطمع أن ترث من ملك أشخاص هي غريبة عنهم، إلا أنه بإمكانها أن تحظى بأهمية بالغة إذا أنجبت الذكور.

وتلعب المرأة (الأم) دورا هاما في التنشئة الاجتماعية داخل الأسرة حيث تعتبر بمثابة الحارس للقيم والتقاليد الاجتماعية، ويتمثل دورها في عملية الاستنساخ الثقافي، حيث أن أول ما تقوم به في هذا المجال هو فصل الذكور عن الإناث أين يحظى الذكر بأهمية بالغة مقارنة بالأنثى إذ أنه وفي الوقت الذي تتميز علاقتها مع إبنها الذكر بالاعتزاز والافتخار، فإن علاقتها بالأنثى تتميز بتوجيه النصائح والأوامر لتحضيرها لمواجهة الحياة بعد الزواج، معلمة إياها أصول الحشمة والطاعة وإجادة الأعمال المترلية منذ سن مبكر، وبذلك فإن المرأة تحمل في ذاتها بذور مكانتها المتدنية، فهي تعيد إنتاج وضعها الحالي عن طريق عملية التنشئة الاجتماعية التي تقدمها لأبنائها، ومنه فإن النظام الأبوي الذي تشكل التنشئة الاجتماعية أحد قواعده الأساسية هو عبارة عن منظومة كاملة تعيد تشكيل دونية المرأة.

6.إشكالية الحداثة وأسئلتها في الوطن العربي.

1.6.تعريف الحداثة العربية: اتخذت المجتمعات العربية من التحديث منهجا في تطوير ذاتها وامكانياتها، لكنها في الوقت ذاته رفضت الحداثة بوصفها نقلة عقلانية قادرة على احداث تغييرات عميقة وجوهرية في لأعماق الإنسان وجوهره، فالمجتمعات العربية عملت على تحديث شروط وجودها المادي، وأهملت الشرط الإنساني الحداثي.

والفارق بين التحديث والحداثة، أن التحديث يأخذ صورة اجراءات عملية ذات طابع سياسي اجتماعي، تفرضها ضرورات نفعية حيوية، في حين أن الحداثة هي عملية التأسيس المعرفي للتحديث في برنامج ثقافة ما، أي نقل الخبرة الحداثية من مجال الضروري النفعي إلى مجال الوعي[45].

2.6.مصطلحات مرتبطة بالحداثة: يتداول الحداثيون العرب بصورة مفرطة على مصطلحات مرتبطة في مفهومها بالحداثة العربية، نورد أهمها فيمايلي[46]:

.التراث: يقول الحداثي المغربي محمد عابد الجابري: "ان التراث بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر، ملفوفا في بطانة وجدانية ايديولوجية... إن مفهوم التراث كما نتداوله اليوم إنما يجد اطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر ومفاهيمه الخاصة، وليس خارجها". وتعرف أيضا على أنها تركة الفكرية والروحية...، إنه العقيدة والشريعة واللغة والادب، والعقل والذهنية والحنين والتطلعات، وبعبارة أخرى إنه في آن واحد: المعرفي والايديولوجي وأساسها العقلي وبطانتهما الوجدانية، في الثقافة العربية الاسلامية.

.المعاصرة: من وجهة نظر محمد عابد الجابري المعاصرة أو العصرانية هي: عصرانية تدعوا إلى تبني النموذج الغربي المعاصر، بوصفه نموذجا للعصر كله، أي النموذج الذي يفرض نفسه تاريخيا كصيغة حضارية للحاضر والمستقبل، والحداثة أعم من المعاصرة، وذلك أن المعاصرة ترتبط بالعصر أي بالزمن فحسب، غير أنها قد تعني الحداثة إذا عني بها تمثل القيم السائدة في العصر الحديث، والصدور عنها في تعبير جديد لم يكن موجودا من قبل.

إذا كان الحديث عن مسار الحداثة في المجتمع الغربي معقدا رغم أنه استطاع أن يطور ويفرز الثقافة الحداثية بفضل الجهود المعرفية والمهارتية الخاصة وتفوق الفرد على الجماعة.

---

[45].نصر حامد أبو زيد، **دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة**، ط3، (المغرب–الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،2004)، ص250.

[46].محمد بن عبد العزيزبن أحمد العلي. "الحداثة في العالم العربي: دراسة عقدي"**.أطروحة دكتوراه**، (السعودية–الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1414هـ)، ص ص 22–51–64.

.التنوير: أهم الأفكار التي اقترنت بمصطلح التنوير وهي فكرة تحرير العقل من كلّ قيد يعيق عمله وهي الفكرة التي يقول كانط في العبارة الأولى من إجابته عن سؤال " ما هو " التنوير؟ "الذي طرحته عليه دورية ألمانية عام1784: "التنوير هو تحرر الإنسان من الوصاية التي يفرضها على نفسه". ثم يعرف الوصاية بأنها عجز الإنسان عن استعمال قدرته على الفهم دون توجيه من الآخرين[47].

القول بالتنوير عند الحداثيين العرب قريب من القول في التجديد والعصرانية، وذلك أن التنوير أو الفكر المستنير، تطلق على الاتجاهات العقلانية التي تدعوا إلى إخضاع النصوص المقدسة لما يقرره العقل، يقول محمد أبوزيد: "...وفي مجال تاريخية الظاهرة الثقافية الفكرية الإبداعية، وتاريخية الفكر الديني بصفة خاصة، استطاع خطاب التنوير أن يرفع غطاء القداسة عن الخطاب الديني القديم والحديث على السواء، واستطاع بذلك أن يضع بذور التعامل مع التراث بكافة جوانبه، بوصفه ظاهرة تاريخية متطورة، والأهم من ذلك بوصفه قائما على التعدد والصراع بين تيارات واتجاهات، وكان هذا انجازا حقيقيا لا سبيل إلى التراجع عنه، لكنه لم يكن كافيا. غير أنه –في بعض ما يعاب على الفكر التنويري العربي- أنه لم يستطع أن ينقطع عن الفكر السلفي بانتاح وعي تاريخي علمي بالنصوص الدينية ذاتها، وظلت الرؤية اللاتاريخية للنصوص الدينية هي الرؤية المسيطرة ....، ولا شك أن هذا القصور في الانجاز التنويري ساهم في تمكين الخطاب الديني من استعادة الأرض التي فقدها.

. البنيوية: يعتبر صلاح عبد الصبور البنيوية مذهب فكري معاصر يحاول رؤية المجتمعات من خلال الأبنية التي يتألف منها.

والبنيوية من المناهج الحداثية في دراسة النصوص والظواهر، ويحتكم إليها الحداثيون العرب كثيرا. والبنيوية منهج مرتبط بالماركسية، بل هي منهج من مناهج الماركسية في نقد التاريخ وتحليل أحداثه، ومن مفاهيم البنيوية إعادة كتابة القارئ للنص، أو ما يعبر عنه بالنص المفتوح، أو (موت المؤلف)، وهو يعني أن لكل قارئ للنص الواحد أن يفهمه كما يشاء، فالنص الواحد له من المعاني بعدد قارئيه، فليس لأحد أن يجبر القراء على فهم واحد للنصوص سواء كانت شرعية أو وضعية.

فإن الحداثة في المجتمع العربي كما حددها(شكري محمد عياد) في أزمة الحداثيين العرب التي تنطوي على ازدواجية الانتماء والتي توضح عملية الانشطار الدائمة التي يتخبطون فيها؛ من يبدوا غريبا عن وطنه وانتمائه لأنه حاضر بعقله في عالم قديم أو يجد نفسه يعالج قضايا أمته الراهنة بعقل قديم، ومن ينبهر بخطاب الحداثة الغربية. يقول (شكر محمد عياد):

---

[47].منصور زيطة. "مصطلح الحداثة عند أدونيس". **مذكرة ماجستير**. (الجزائر–ورقلة: جامعة قاصدي مرباح. 2013)، ص13.

"إن الحداثي العربي له حضوران يحرص عليهما قدر المستطاع، حضور في مجتمعه العربي وحضور أمام مراكز الثقافة الغربية، وحضوره في الثقافة العربية واضح، فهو يحارب التخلف والجمود في النظم والمؤسسات، كما يحطم التقاليد اللغوية والفنية ويمارس أقصى ما يستطيع من حرية في التشكيل معبرا عن شهوة الابداع وغرام الاكتشاف في كل تجربة جديدة[48]".

إن أزمة الحداثة ترجع إلى أزمة في الفكر، فنحن عندما نوظف مفاهيم الحداثة الغربية ذات الدلالات التي ترتبط بها داخل الواقع الثقافي الذي افرزها، تحدث فوضى دلالية داخل واقعنا الثقافي، إذ أن بعض المفكرين الحداثيين يأخذون المفاهيم التي تتجاوب معه ويتصدون للمفاهيم التي تتنافى مع تراثه الديني والحضاري . كذلك تطرح اشكالية أخرى تثيرها الدعوى إلى الحداثة العربية هي التناقض الواضح في الحداثيين العرب بين رؤاهم النهضوية التي تنطلق من التمرد على التقاليد الموروثة ورفض الحاضر المزري والواقع المتخلف.

منذ نهاية القرن 19 والعقل العربي يحاول استيعاب الحداثة ومرافقتها بمجموعة من التحولات البنيوية في صيرورة الوعي بها وجاء هذا الوعي من خلال ثلاثة اطوار:

-الصد الكلي للحداثة

- الاستيعاب الاسقاطي للحداثة على الواقع العربي

-الوعي النقدي بالحداثة الغربية

وانشطر الوعي النقدي بالحداثة إلى تيارين فكريين احدهما دعا إلى الأخذ بالشروط التاريخية الفلسفية التي قامت عليها الحداثة الغربية لولوج المجتمعات العربية إلى أزمنة الحداثية. وتيار فكري آخر يقوم على الفصل بين روح الحداثة وتطبيقاتها بوصفها تجربة تاريخية في المجتمعات الغربية واستحالة تطبيقها في المجتمعات الأخرى مع إمكانية الإفادة منها في عملية ولوج المجتمعات العربية إلى أزمنة حداثية.

ويحذر (شكري محمد بلعيد) من الحداثة الغربية وانعكاساتها وتبعاتها على كل المؤسسات، فالمقولات الحداثية الغربية تدعوا إلى تفكيك المسلمات ومصادرة الموروث العقدي بما يصطلح عليه "أنسنة الدين"، "...أننا أخذنا نشهد في النصف الثاني من هذا القرن [ق 20] مرحلة تاريخية جديدة، أصبح فيها الكيان القومي مهددا بالفناء[49]".

---

[48]. رشيد بلعيفة، "اشكالية تاسيس الحداثة العربية عند شكر عياد"، **مجلة دراسات وابحاث**، مجلد 8 عدد 22 (الجزائر–الجلفة: جامعة زيان عاشور، 2016)، ص121.

[49].مرجع نفسه، ص120.

7.المخيال الاجتماعي:

1.7.مفهوم المخيال الاجتماعي: إن مفردة المخيال L'Imaginaire قد ولدت على يد عالم التحليل النفسي الفرنسي جاك لكانJacques LacanK ، وعرفت الانثروبولوجيا الفرنسية المخيال الاجتماعي على أنه مجموعة من التمثلات representations الأسطورية للمجتمع. فالمخيال هو الإطار الجماعي الذي يوجه ويحدد طبيعة مسيرة المجتمعات وحضارتها كما يحدد ما يسمى في العلوم الاجتماعية بالشخصية القاعدية لمسار الفرد وسلوكه فهو الذي يميز ثقافة مجتمع عن آخر[50].

يقول أبو البقاء الكفوي: "الخيال: الظن والتوهم...والخيال مرتع الأفكار، كما أن المثال مرتع الأبصار...والخيال يقال للصورة الباقية عن المحسوس بعد غيبة في المنام واليقظة"[51].

وهناك بعض المعاني الملتصقة بالعائلة اللغوية لمصطلح المخيال مثل: الظن، الوهم، الكذب.

يقيم (جاستون باشلار) تمييزا بين فعل التذكر وفعل التخيل، فالأول مرتبط بمجرد الذكرى والذاكرة، مرتبط باشكال وألوان مألوفة، بينما فعل التخيل مرتبط بالتجديد والتغيير حيث يقوم فعل الخيال بجمع شتات الصورة الشاذة والمنفجرة ليكوّن منها فعلا متخيلا[52].

ويرى (باشلار) أن المخيال هو الذي يمكّن الخيال من أن يكون منفتحا وجموحا إلى أقصى الحدود، كما يمكّنه من الوصول إلى تجربة الانفتاح والجدة المرتبطة بالأعماق السحيقة للكائن الانساني، وأية صورة تتخلى عن المخيال كمبدأ لها تصبح متمركزة في شكل نهائي آنٍ. ومن ثم تصبح الصورة مكتملة وساكنة، الشيء الذي يجعلها تجرد الخيال من أجنحته وتحد من قدرته التخيلية[53].

وهكذا يذهب (باشلار) إلى أنه لا يجب أن يرتبط الخيال بأية صورة محددة تنسجه في سكونها واكتمالها، بل يجب أن بقى حالما، جامعا لشتات كل الصور المشتتة، من هنا يمكن لنا أن نتحدث حسب باشلار عن خيال بدون صور، بالمعنى الذي يجعلنا نعترف بوجود فكر بدون صور، ففعل التخيل يقوم على ابداع وخلق الصور، إلا أنه يتجاوزها بقدرته الخلاقة على ابتكار صور جديدة. وفي هذا السياق قول (غاستون باشلار): "ودون شك فإن المتخيّل

---

[50] . http://fssh.univ-km.dz/images/%D8%B3%D9%88%D8%B3%D9%8A%D9%88%D9%84%D9%88%D8%AC%D9%8A%D8%A7_%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A7%D8%A8%D8%B7.pdf

[51]. أبو البقاء الكفوي، **الكليات**، (بيروت، 1992)، ص431.

[52]. محمد الشبه، **مفهوم المخيال عند محمد اركون** (لبنان-بيروت: منشورات ضفاف، 2014)، ص 17.

[53]. المرجع نفسه. ص 18.

(الشخص) ينتج عبر حياته الرائعة صورا، لكنه يظل فوق صوره، إن القصيدة الشعرية توقان إلى صور جديدة، وبالتالي تعبر عن الحاجة الملحة إلى التجديد الذي يميز النفسية البشرية[54]".

أما الفيلسوف الفرنسي (ميرلوبنتي)، فيرى بأن على الدلالة الرمزية أن تكون سابقة على موضوعها، وأن لا تجد الواقع إلا بعد أن تتمثله مسبقا في المخيال، فالدلالة الرمزية هي منبع لكل عقل ولكل لا عقل !. لذا يرى (ميرلوبنتي) أن على العقل الغربي أن يوسع من آفاقه حتى يحتضن العقل الآخر (اللاغربي) ويعرف فيما يتفوق الآخرون ويتجاوزون العقل.

واستخدم من طرف عالم الاجتماع الامريكي (رايت ميلز) وعرفه بأنه: كل ما يسمح لنا بفهم التاريخ العام والسيرة الذاتية والعلاقة بينهما ضمن المجتمع. وهكذا يوضح أنه يمكن للفرد أن يفهم تجاربه الشخصية عبر موضعة نفسه ضمن حقبة زمنية وسياق اجتماعي.

2.7.الوظائف الاجتماعية للمخيال الاجتماعي : كل المجتمعات الانسانية تملك القدرة على خلق اشكال رمزية غير معروفة تزودها بطابع تقديسي وهذه الرموز تعد لغة المخيال التي تمارس سلطتها على المجتمع عن طريق الشرعية التي تكسبها في اذهان الافراد وتصوراتهم، فالمخيال اذن هو المجال التعبيري للاساطير والخرافات والحكايات ومجموعة التصورات التجريدية ، فهو كما يسميه هنري كوربان "عالم الافكار المصورة" ذلك العالم الذي يصبح مكسبا جماعيا حيث يتعدى التجربة الفردية ليصبح ميزة مشتركة للافراد الذين ينتمون للسيرورة التاريخية نفسها وتجمعهم فيها الكثير من الاحداث والتجارب والخبرات. هذا العالم الذي يحيط بالفرد منذ ولادته والذي سيصبح فيما بعد واقعه الثقافي والاجتماعي بفعل التنشئة الاجتماعية بمعنى كل ما يحمله الفرد في مخيلته والتي يكتسبها من التجربة الواقعية.

وعلى الرغم من أن العديد من معتقداتنا ربما تكون بمثابة تحيُّزاتٍ عندما تُفحَص بدقَّة وفقًا للأدلة المقدَّمة عليها؛ فإنها تبقى ضروريةً للحياة والعمل. لقد كانت مهمةً ليس فقط لتحفيز الفرد، ولكن أيضًا لخلق التضامن الاجتماعي والاستقرار السياسي. واقترحوا أنه لا ينبغي لنا أن نقيِّمَ معتقداتِنا إلى حدٍّ كبير وفقًا للأدلة، بل بالأحرى وفقًا للدور الذي تلعبه في الحياة الأخلاقية والسياسية. ومن ثَمَّ لاحظ (هيردير) أن العديد من معتقداتنا، على الرغم من أنها قد تكون **خيالية؛** فإنها لا تزال ضروريةً لجعل الناس سعداء، ولمنح حياتهم الاتساقَ والمعنى. وكان (ميسير) مقتنعًا بأن **الوهم** أمر حيويٌّ لنسيج الحياة الاجتماعية والسياسية. كان يعتقد أنه من الجيد أننا استخدمنا عقلَنا لنرى هذه الأوهام، ولكنه أصرَّ على أنه لا يوجد سببٌ لرفْضِها .

[54].المرجع نفسه، ص 18.

لقد كتب مرة: إن الإنجليز يميِّزون مَلِكَهم عن البشر العاديين، ويخلعون عليه أعظم الفخامة، إلا أنهم يعلمون جيدًا أنه إنسانٌ مثلُ أي إنسان آخر[55].

3.7.مصادر المخيلة المحلية : يحتل هذا المفهوم اهمية مركزية في فكر محمد اركون الذي يستعمله كرد فعل على التطرف المادي او الماركسي في دراسة التاريخ فليس العامل المادي وحده هو الذي يحسم حركة التاريخ بل العامل الرمزي يلعب دوره في هذه الحركة فالمخيال يتشكل تاريخيا في الذاكرة الجماعية او الذهن ويمكن استغلاله سياسيا وايديولوجيا في اللحظات التاريخية العصيبة فهو يضرب بجذوره في اعماق اللاوعي عبر تشكله خلال مختلف المراحل التاريخية .هكذا نتحدث مثلا عن مخيال اسلامي ضد الغرب ومخيال غربي ضد الاسلام ، فالمخيال هنا هو عبارة عن شبكة من الصور التي تستثار في أي لحظة بشكل لا واعي وكنوع من رد الفعل، بل يوجد متخيل شيعي ضد سني او العكس فكل فئة تشكل صورة محددة عن الفئة الاخرى وترسخ هذه الصورة بمرور الزمن في الوعي الجماعي[56].

ويهتم اركون بأهمية الأسطورة كمصدر من مصادر المخيلات اذ ينبه الى البعد الاسطوري أو الخيالي كأحد الأبعاد الأساسية التي يتكون منها الشخص البشري والثقافة البشرية.

فالاساطير المنتشرة عند شعب من الشعوب تكشف الى حد كبير عن العادات والتقاليد والاخلاقيات السائدة فيه، وفي هذا ا لاطار يرى اركون " ان الاسطورة تحرك التاريخ مثلما تحركه الوعود المحسوسة والماديات " ان الانسان لا تحركه الحوافز المادية وانما تسيره ايضا الصور الخيالية فكثيرا ما يتهيج الناس وتخرج الجماهير الى الشارع لمجرد ان شخصا قد ضرب على وتر المخيال الجماعي.

الكتب السماوية مصدر من مصادر المخيال : يتحدث اركون عن " مخيال في مجتمعات الكتاب "تشترك فيه المسيحية واليهودية والاسلام . فكل تعاليم الديانات الثلاثة ترسخ في الاذهان والنفوس حقيقة واحدة هي كون الله هو الذي يقول الحقيقة وهو الذي يحدد الوسائل التي تمكن الانسان من نيل النجاة الابدية عن طريق اتباع الحق المطلق وهو صالح في كل زمان ومكان. ان هذه الصورة المقدمة للبشر والمعاشة عن طريق الشعائر الدينية والفرائض المختلفة (صوم ،صلاة، زكاة، حج) ساهمت في تشكيل نوع من الخيال لدى المؤمنين بها.

---

[55]. فريديريك بيرز، **التاريخانية**، ترجمة: عمرو بسيوني، (مركز نهوض للدراسات والنشر، 2019)، ص18.

[56] . http://fssh.univ-km.dz/images/%D8%B3%D9%88%D8%B3%D9%8A%D9%88%D9%84%D9%88%D8%AC%D9%8A%D8%A7_%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A7%D8%A8%D8%B7.pdf

اذن فالمخيلة هي ذخيرة كبيرة للاساطير والرموز والابداعات الشعرية . ويتمثل في مجموع التمثلات والتصورات التي تترسب بالتنشئة ويتم تناقلها عبر المثاقفة التي يتم تعميمها عن طريق الدين والادب والفنون والاساطير واللغة المتداولة والخطاب السياسي ووسائل الاتصال الحديثة.

لقد حُصرت التفكيرات حول المخيال وصورته في تفكير الفلاسفة إما قدحا أو مدحا، لذلك سنستعرض بعض محطات هذا الحضور مع التركيز على الفلاسفة الذين عنوا بإشكالية المخيال، باعتبار هذا الأخير تم بلورته كرد فعل على "التطرف" العقلاني الذي ميّز الكثير من نظريات المعرفة التقليدية في دراسة التاريخ والأنساق الفكرية وعلاقات البشر، فمثلا ليس العامل الاقتصادي هو وحده الذي يجسم حركة التاريخ ويحكم العلاقات بين الأفراد والجماعات والثقافات، فالعامل الرمزي أو المتخيل يلعب دورا لا يقل أهمية في ذلك، والمخيال يشير إلى شيء متشكل تاريخيا في اللاوعي الثقافي والرمزي لمجتمع ما، وهو قابل للتحريك لأن له طبيعة دينامية وحيوية، وهو بحسب عبارة كورنليوس كاستورياريس: "لا يعني الاوهام، إنه يعني الدلالات الكبرى التي تجعل المجتمع يبدوا متماسكا ككل".

4.7.الخيال السوسيولوجي عند رايت ميلز: في كتاب (رايت ميلز) سنه 1959 "الخيال السوسيولوجي علم اجتماع امريكي" لا يمكن فهم تاريخ المجتمع ولا يمكن فهم العلاقه بين الفرد والمجتمع الا عن طريق الخيال الاجتماعي، معناه أن كل مشكلة يواجهها الفرد في حياته لها أبعاد وجذور مجتمعية وليست مشكله فرديه. الخيال السوسيولوجي من اشهر المفاهيم السوسيولوجية.

المخيلة الاجتماعية هي الممارسة المتمثلة في القدرة على التفكير بأنفسنا بعيدا عن الروتين المألوف في حياتنا اليوميه من اجل النظر بعيون جديده نادره.

يعتبر رايت ميلز هو مبتكر مفهوم الخيال السوسيولوجي وعرفه: "الوعي الحيوي للعلاقه بين التجربه والمجتمع ككل". "المخيلة الاجتماعية هي القدرة على رؤية الاشياء اجتماعيا وكيفية تفاعلها والتاثير في بعضها البعض".

للحصول على الخيال السوسيولوجي يجب أن يكون الفرد قادر على الابتعاد عن الوضع، والتفكير من وجهة نظر بديلة، هذه القدرة اساسية لتطور منظور اجتماعي للعالم.

في كتابه الخيال السوسيولوجي هو محاولة للتوفيق بين مفهومين اجتماعيين مختلفين للواقع الاجتماعي ومجردين هما: الفرد والمجتمع، وللقيام بذلك رفض ميلز الافكار السائده في علم الاجتماع وانتقد بعض التعريفات والمصطلحات الاساسيه، على الرغم من أن عمل ميلز لم يكن مُستقبلا بشكل جيد في ذلك الوقت. أما اليوم هو واحد من أكبر كتب علم الاجتماع قراءة على نطاق واسع، وأحد المقررات الاساسية في الولايات المتحدة الامريكية.

في كتابه، علم الاجتماع هو مهنه سياسيه وتاريخيه ضروريه. كان تركيز نقده للاتجاهات السائده في علم الاجتماع هو أن حقيقه علماء الاجتماع في ذلك الوقت غالبا ما لعبوا دورا في دعم مواقف وافكار النخبه وفي استنساخ الوضع الراهن غير العادل. بدلا من ذلك اقترح ميلز نسخته المثالية للمارسة الاجتماعيه والتي تركز على أهمية الاعتراف بكيفية الخبرة الفردية.

احد الطرق التي يمكن للفرد ان يفكر فيها هو التعرف على كيف ان ما نشاهده في كثير من الاحيان مشاكل شخصيه مثل عدم وجود ما يكفي من المال لدفع فواتيرنا هي في الواقع قضايا عامه نتيجه للمشاكل الاجتماعيه مثل عدم المساواة والفقر الهيكلي.

بالاضافه الى ذلك أوصى ميلز بتجنب الالتزام الصارم باي منهجيه او نظريه واحده لان ممارسه علم الاجتماع بهذه الطريقه يمكن ان تؤدي في كثير من الاحيان الى نتائج وتوصيات متحيزه كما حث علماء الاجتماع على العمل في مجال العلوم الاجتماعيه ككل بدل التخصص في علم الاجتماع وعلوم السياسه والاقتصاد وعلم النفس.

في حين كانت افكار ميلز ثوريه ومزعجه للكثيرين في علم الاجتماع في ذلك الوقت انها تشكل اليوم الاساس الذي تقوم عليه الممارسات الاجتماعيه.

5.7. كيفيه تطبيق الخيال السوسيولوجي: يمكننا تطبيق الخيال السوسيولوجي او مفهوم الخيال الاجتماعي على اي سلوك، خذ على سبيل المثال عمليه بسيطه احتساء فنجان من القهوه يمكننا ان نقول ان القهوه ليست مجرد مشروب انما لها قيمه رمزيه كجزء من الطقوس الاجتماعيه اليوميه. غالبا ما تكون طقوس شرب القهوه اهم بكثير من تناول القهوه نفسها. على سبيل المثال ربما يكون شخصان يلتقيان لتناول القهوه معا اكثر اهتماما بالاجتماع والدردشه اكثر اهتماما بما يشربانه.

في كل المجتمعات الاكل والشرب هي مناسبات للتفاعل الاجتماعي وأداء الطقوس التي تقدم قدرا كبيرا من الموضوعات للدراسة الاقتصادية.

البعد الثاني: فنجان من القهوه له علاقه باستخدامه كدواء، القهوه تحتوي على الكافيين وهو دواء له اثر محفز. بالنسبه للكثيرين هذا هو سبب شرب القهوه.

من المثير للاهتمام اجتماعيا أن تسال لماذا لا يعتبر مدمني القهوة من متعاطي المخدرات في الثقافه الغربيه، رغم أنهم قد يكونون في ثقافات أخرى مثل الكحول. القهوة هي دواء مقبول اجتماعيا بينما الماريغوانا ليست كذلك.

ومع ذلك فان البعد الثابت لفنجان القهوه يرتبط بالعلاقات الاجتماعيه والاقتصاديه ان زراعه البن وتعبئته وتسويقه هي مشاريع عالميه تؤثر على العديد من الثقافات والفئات الاجتماعيه والمنظمات داخل تلك الفئات او الثقافات.

هذه الاشياء غالبا ما تحدث على بعد ألاف الأميال من شارب القهوه. تقع العديد من جوانب حياتنا الان في اطار التجاره واتصالات المعلومه ودراسه هذه المعاملات العالميه امر مهم لعلماء الاجتماع.

هناك جانب أخر من للخيال الاجتماعي الذي ناقشه ميلز في كتابه والذي ركز عليه اكثر وهو امكانياتنا للمستقبل، لا يساعدنا علم الاجتماع على تحليل الانماط الحالية للحياة الاجتماعية فحسب بل يساعدنا ايضا على رؤيه بعض الحقول الآجلة الممكنه المفتوحه امامنا من خلال الخيال السوسيولوجي لا نرى فقط ما هو حقيقي ولكن ايضا ممكن أن يصبح حقيقة اذا اردنا ان نجعله من هذا النحو.

8. الشبكة التاريخانية:

من المصطلحات التي أنتجتها الفلسفة الحديثة مصطلح "التاريخانية"، الذي كانت بداية ظهوره في نهاية القرن التاسع عشر، وأخذ بعد ذلك ينتشر، وتجلّت الحاجة إليه بفعل التطور الذي عرفته العلوم الإنسانية، واستفحال نـزعة الحداثة ثم ما بعد الحداثة.

ولأنها من الكلمات - والمعاني - الأكثر ترداداً في حقل الدراسات الثقافية عمومًا، والدراسات الدينية في الوقت الحالي .ومع ذلك، فإن المصطلح ومع كثرة استعماله والإحالة عليه في الكتابات العربية، فإنه يبقى محاطًا بكثيرٍ من الغموض واللبس والعمومية والنسبوية التي يمكن معها توظيف المفهوم نفسه في رؤيةٍ ما وعكسِها.

التاريخانية كمفهوم تبلور في الفلسفة الغربية الحديثة، وهو يفضي إلى أن كل شيء مموقع في التاريخ بما في ذلك الحقيقة. وكانت المشكلة العامة مع التنوير، من وجهة نظر التاريخانية؛ هي أنه –التنوير- ظلَّ مدينًا لتراث العصور الوسطى، الذي يتظاهر بالتغلُّب عليه .كان علم لاهوت العصور الوسطى يتطلب دائمًا مصادقةً متعالية على جميع القيم الاجتماعية والسياسية والأخلاقية .وعلى الرغم من أن التنوير قد أزال الزخارف الدينية لمثل هذه المصادقة المتعالية؛ فإنه استمرَّ في البحث عنها بمصطلحاتٍ أكثر دنيوية، سواء أكانت القانون الطبيعي، أم العقد الاجتماعي، أم العقل الإنساني الكلي، أو الطبيعة الإنسانية الثابتة . يبدو أن جميع هذه المفاهيم تَعِدُ بصحَّةٍ تتجاوز سيرورةَ التاريخ، وهي مصادَقةٌ تتعالى على السياق الملموس للثقافة والسياسة والمجتمع .أراد جميع مفكّري عصر التنوير - الفلاسفة الفرنسيين، والتنويرين الألمان Aufkl.rer ، والمفكرين الأحرار الإنجليز - إيجاد نظرة أرخميدسيّةٍ أبدية وكلية، يمكنهم من خلالها الحُكم على جميع المجتمعات والدول والثقافات

الخاصة .إن أعمق الآثار المترتبة على التاريخانية، هو أن مثل هذه النظرة لا يمكن أن توجد[57].

واستُثمرت بشكل تداولي بامتياز في الغرب، لا سيّما في المجالين السياسيّ والإيديولوجيّ، وانتقلت الآن إلى الفضاء الفكري العربي، بغرض أن تنحو المنحى نفسه لدى الغربيين. والذي راهن على إدخالها إلى ساحة الفكر الإسلامي هو الخطاب العلماني العربي المعاصر، ويُفهم من هذا أن **التاريخية من إشكاليات الفكر العربي الجديدة، والدافع لدراسة هذا المفهوم الأسباب التالية:**

- تجسُد مفهوم التاريخية بوصِفهِ منهجا ومذهباً، صار له أنصاره والمدافعون عنه في الغرب، وفي الإطار الفكري العربي، بل بدأت تصدر كتابات تتحدث عن التاريخية مثل: تاريخية الفكر العربي الإسلامي لمحمد أركون، وتاريخية الدعوة المحمدية لهشام جعيط.

- كونها صارت أحدَ انشغالات الفكر العربي في الراهن، لا سيّما في تمثلها في جدلية الدين والعلمانية، أو الدين والحداثة، وبدأت تتشكل إزاءها مواقف بين مُدافعٍ عنها ورافضٍ لها.

- المراهنة على إدخالها إلى ساحة الفكر الإسلامي، ويُنظَر إليها على أنها الآلية الأقوى التي يتوسل بها الخطاب الحداثي في كسب رهانه، الذي هو تبرير العلمانية، انطلاقاً من النص نفسه.

- التباس مفهومها في المجالات التي توظّف فيها، وعدم وضوحها إلى الدرجة التي لم يستسغها الخطاب الديني. فضلاً عمّا يكتنفها من غموض لدى الخطاب الحداثي. ولذلك يمكن القول: إن **الكتابة في هذا الموضوع شحيحةٌ جداً.**

أولاً: دلالة التاريخية

1. التاريخية في اللغة: لم تحظ كلمة "التاريخية" بتعريفات لغوية عربية، شأن المفردات العربية عموماً، التي كانت محل اهتمام الدراسات المعجمية؛ وقد يعود ذلك إلى أنّها لم تُستَعمل إلا بعدما ترجمت عن اللغات الأوربية، مثل اللغة الفرنسية، التي كانت تستعمل كلمة "Historicisme". فإذا تتبعنا المصطلح في اللغة العربية، سنجد أن التاريخية تِردُ بمعنيين: **أولهما**: للدلالة على **النسبة** إلى ما هو تاريخي، والتاريخية بهذا المعنى تقابلها في اللغة الفرنسية كلمة "Historique"، وهي بهذه الصيغة وصف منسوب للتاريخ؛ كأن نقول: الأحداث التاريخية، فالتاء هنا للتأنيث، والياء للنسبة، فتكون التاريخية وصفاً منسوباً إلى التاريخ. **وثانيهما**: بمعنى المصدر الصناعي؛ وهو تبويب صرفي حديث، ارتبط ظهوره بتطور حركة الترجمة، والمصدر الصناعيُّ يصاغ بزيادة حرفين في آخره، هما: ياء مشددة

[57].فريديريك بيرز، مرجع سابق، ص11.

بعدها تاء تأنيث مربوطة، ليصبح بعد الزيادة اسماً دالاً على معنى مجرد لم يكن يدل عليه قبل الزيادة. وهذا المعنى المجرد هو مجموعة الصفات التي يدل عليها ذلك اللفظ. فمثلاً كلمة "إنسان"، فإذا زيدت في آخره الياء المشددة وتاء التأنيث المربوطة صارت الكلمة "إنسانيّة"، وهي كلمة تدل على جملة من المعاني مثل: الرحمة، والشفقة، والتعاون....

والأمر نفسه بالنسبة لكلمة تاريخ، فإنها اسم يدل على تخصص معرفي يدرس الأحداث الماضية، فلمّا زيد في آخر الكلمة الياء المشددة، وبعدها تاء التأنيث المربوطة صارت الكلمة "تاريخيّة"، وتغيرت دلالتها تغيّراً كلياً؛ إذ يُراد منها، في وصفها الجديد، معنى مجرّداً يدل على مختلف الصفات التي يختصّ التاريخ بها، مثل: الارتباط بأسباب معينة، والارتباط بالزمان والمكان، وعدم التكرار، وعدم سحب الواقعة خارج الحيز الزمكاني، إلخ. وهكذا لم تعد كلمة "تاريخيّة" وصفاً، بل صارت تدل على الاسمية (مصدر صناعي)، وليست إضافة الياء المشدّدة وتاء التأنيث ما يؤكد لنا صياغة المصدر الصناعي، بل لا بدّ من تاء النقل، وسميت كذلك؛ لأنها نقلت اللفظ من الوصفية إلى الاسمية، وبهذا تتميز عن تاء التأنيث العادية التي تثبت الوصفية. وعلى هذا فكلمة "التاريخيّة" في قولنا: الأحداث التاريخيّة تعني مظهراً من الإنجازات التي تمت في الماضي، وهي وصف منسوب إلى التاريخ، والتاء فيه للتأنيث لا للنقل، وأما قولنا: "تاريخيّة النص"، أو "تاريخيّة الفكر" فهو مصدر صناعي؛ لأنه تمحّض بمعنى المصدر، وليس فيه وصف شيء، بل التاء فيه نقلت اللفظ من الوصفية إلى الاسمية[58].

وفي الاستعمالات المعاصرة ترد كلمة "تاريخيّة" بالمعاني التي تضمنتها اللغات الأوروبية. وحتى في هذه اللغات هي مصطلح حديث، فأول توظيف لمصطلح **التاريخيّة** في اللغات الأوروبية يعود إلى سنة 1872م حسب قاموس لاروس (Larousse) الكبير للغة الفرنسية. وأول ظهور لمصطلح "**التاريخية**" كان في **نهاية** القرن **التاسع عشر**، وهو القرن الذي شهد ثورة في مختلف المجالات العلمية والحياتية؛ لذا عُدّت كلمة "**التاريخيّة**" إحدى المقولات التي ارتبطت بالتقدم بوصفها وصفاً للحضارة المادية. ومن هنا تتأكد دلالتها المادية؛ فبما أنها على ارتباط بالخصائص المادية للحضارة الحديثة، فهي في استعمالاتها أيضاً كانت في هذا الإطار للبعد المادي؛ إذ نجدها ترِدُ بمعنى **الواقعية**، التي تقابل الميثي والمثالي (الطوباوي) الذي يصعب التحقق من صحته[59].

---

[58]. مرزوق العمري .التاريخيّة: المفهوم وتوظيفاته الحداثية

الرابط: http://historyinarabic.blogspot.com/2012/11/blog-post_8866.html

يوم 2022/04/9.

[59]. مرزوق العمري .التاريخيّة: المفهوم وتوظيفاته الحداثية

يقول **محمد أركون**: إنّ التاريخية عند المؤرخين المحترفين هي: **"تلك الخاصية التي يتميز بها كل ما هو تاريخي؛ أي ما ليس خيالياً أو وهماً، والذي هو متحقق منه بمساعدة أدوات النقد التاريخي."**

ومن هذا يفهم أن مفهوم "التاريخيّة" يوظَّف في مجال إعطاء الأولوية للمادي والواقعي على حساب الغيبـي والمتعالي واللامشروط. وإعطاء الأولوية للمادي على حساب الغيبـي معطى من معطيات الفلسفة الوضعية التي استفحلت في القرن التاسع عشر مع الفيلسوف الفرنسي أوجيست كونت.

من جهة أخرى نجد **"التاريخيّة"** تتميز عن مصطلح حداثي آخر، هو **"التاريخانية"**. فالتاريخانية (Historicitè) مصطلح متأخر في الظهور والاستعمال مقارنة بشيوع مصطلح التاريخية (Historicisme)؛ إذ يرجع أول استعمال لمصطلح **"التاريخانية"** إلى سنة (1937م)، دلالةً على عقيدة معينة تقضي بتطور الحقيقة مع التاريخ. وهناك من يعدّها موقفاً أخلاقياً أكثر مما هي فلسفة. ويميّز بين المصطلحين من جهة علم اللسانيات بالوقوف عند لاحقة "الألف والنون" التي تضمنتها كلمة "تاريخانية"، وهذه اللازمة التي تميل إلى صفة واقع جوهري.

وعلى أساس وجهة النظر اللسانية هذه، يميّز أركون بين المصطلحين، فيرى أنّ "التاريخيّة" تسمح لنا بالبقاء في صعيد التساؤل، في حين توهم "التاريخانية" بوجود معنى معروف للتاريخ. وهو تمييز وصفيٌّ لم يُبْنَ على تحليل لغوي؛ إذ ركّز أركون على التوظيف الذي تحظى به الكلمتان، دونما إشارة إلى جوانبهما الاشتقاقية. وقد ميّز معجم أكسفورد بينهما على النحو الآتي:

"التاريخيّة" (Historicism): الرأي القائل بإن الحتمية التاريخية وأحداث التاريخ تحكمها قوانين الطبيعة، أما **"التاريخانية"** فهي ارتباط شديد بالماضي أو توقير له، ومنه كلمة "تاريخاني" (Historicist) التي هي **وصف للشخص الذي يقول بالحتمية التاريخية.** هنا يتجلّى الفرق بين الكلمتين في كون **التاريخيّة مذهباً أو نـزعة، أما "التاريخانية" فهي صفة،** وهذا ما أشار إليه معجم روبير (Le petit robert) الذي نجد فيه أن كلمة **"تاريخيّة"** تعني **المذهب الذي يدرس الأحداث ضمن شروطها التاريخية،** أما **"التاريخانية"** فهي سمة ما هو تاريخي. ولهذا نجد –أحياناً- الكلمتينِ توظفان توظيفاً واحداً، كما أن التعريف بهما يكاد يكون واحداً أيضاً، وحتى المحاولات المعاصرة لتعريفهما ليست وافية بالغرض. وأهم

الرابط: http://historyinarabic.blogspot.com/2012/11/blog-post_8866.html
يوم 2022/04/9.

المحاولات التي ميّزت بين المصطلحين تستفاد من كتابات محمد أركون، فله إشارات في هذا، منها:

- التاريخانية مفهوم يثير مناقشات لا نهاية لها، إلى حد صعوبة استعماله؛ لأن معظم التعريفات إيديولوجية، في حين التاريخيّة غير ذلك.

- التاريخانية تقر بمسلَّمات فلسفية أو إيديولوجية، أما التاريخيّة فتسمحُ لنا بالبقاء في صعيد التساؤل.
- التاريخانية مرحلة تسبق التاريخيّة، والوصول إلى التاريخيّة مرهون بتجاوز التاريخانية؛ لأن الأولى إيديولوجية والثانية تتجاوز الاستخدام التيولوجي والإيديولوجي.

2. التاريخيّة في الاصطلاح: عُرّفت تعريفات متعددة، منها:

- تعريف توران (Alaine Tourine) الذي عرفها بأنها: "**مقدرة كل مجتمع على إنتاج مجاله الاجتماعي والثقافي الخاص به، ومحيطه التاريخي الذاتي.**" ونجد هذا التعريف في معجم روبير (Le petit robert) أيضاً، لكنه يضيف تعريفاً آخر، وهو أن كلمة "التاريخية" تعني: دراسة المواضيع والأحداث في بيئتها وضمن شروطها التاريخية. كما نجد ما يقترب من هذا التعريف في معجم لاروس (Larousse)، فقد ورد تعريف التاريخية بأنها: "مذهب يقضي بأن التاريخ جدير بإثبات الحقائق الأخلاقية أو الدينية."

ويفهم من هذه التعريفات تركيزها على **الحقيقة**، وأن السبيل إلى إدراكها هو **التاريخ**. وهذا الكلام بمفهوم المخالفة يؤدي إلى إنكار تضمُّن الميتافيزيقا للحقيقة. وهذا ما يفهم من تعريف **أركون للتاريخية** حينما قال إنها: "أحد أطراف الجدلية القديمة بين الوحي والحقيقة والتاريخ." وهذه رؤية بُنيت على التعريفات السابقة، التي يؤول بنا تأملها إلى القول **بدنيوية المقدس**، وأن **الحقيقة كامنة في التاريخ بما أنه وقائع زمكانية، ولا يمكن الوقوف عليها في النصوص، ولذلك فهي أحد أطراف الجدلية مع الوحي حول الحقيقة**.

التاريخانية : Historicisme كلمة من ابداع كارل فرنز سنة 1879 وقد استخدمها لتعريف فلسفة فيكو الذي أكد أن العقل البشري لا يدرك الا ما يصنع أي تلك المنشات التي تكون العالم التاريخي .ويعرفها كارل بوبر بانها البحث عن قوانين التغير الاجتماعي[60].

تعتمد التاريخانية كما حددها عبد الله العروي على قوانين التطور التاريخي وعلى وحدة صيرورته وتتابع مجراه وعلى توارث المكتسبات الثقافية والتقنية ، وعلى فعلية دور المثقف

[60] . http://fssh.univ-km.dz/images/%D8%B3%D9%88%D8%B3%D9%8A%D9%88%D9%84%D9%88%D8%AC%D9%8A%D8%A7_%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A7%D8%A8%D8%B7.pdf

والسياسي وهذا الخطاب هو نقد جذري للفكر التقليداني ومحاولة مفاهيمية لايلاج الفكر العربي في عصر الحداثة وفي محاولته لتشخيص الأزمة العربية ومسألة التأخر التاريخي.

يرى عبد الله العروي ان المجتمعات العربية والفكر العربيين يعانيان عموما من ثلاث ازمات:

1-ازمة تاريخية سببها المواجهة بين المجتمع العربي والغرب . وقد تمظهرت هذه المواجهة في سيطرة النموذج الاستعماري بما يحمله من انماط اجتماعية واقتصادية وثقافية متفوقة ابرزت فشل النظام العربي التقليداني.

2-ازمة المثقف تتجلى في اختلاف مواقف النخبة المثقفة من العقلانية التي تهيكل الثقافة الغربية وتتارجح مواقف النخبة العربية بين قطبي الحداثة والتقليدانية مع ما يسببه هذا التارجح من مقاومة تفضي في نهاية الامر الى تغليب التقليدانية.

3-ازمة ايديولوجية ناتجة عن اختيارات سياسية واقتصادية متناقضة مستوحاة من تيارات فكرية متضاربة عموما ومن اهمها الوطنية والماركسية والليبرالية ، اضافة الى كون القرارات السياسية والاجتماعية والاقتصادية يتم اتخاذها وفق ردود افعال مرتبطة بالامد القصير

مفتقدة بذلك لرؤية بعيدة الامد وتتمثل ردود الافعال هذه في الهروب الى الامام او العودة الى الاصول.

ان الخطاب التاريخاني هو قبل كل شيء نقد للتقليدانية الطاغية في المجتمع ما قبل الاستعماري . فعبد الله العروي يعتبر ثقافة هذه المرحلة ثقافة متصلبة منغلقة وبعيدة عن روح الابداع اما مكونات هذه الثقافة فهي الفقه والادب والتصوف.

-الفقيه يهتم بظاهر الامور وظيفته الافتاء في كل المستجدات والحالات المستحدثة معتمدا في الغالب اراء السلف وهي بذلك اراء تكرس التقليد.

-الادب هو من اختصاص الكتاب و رؤساء الدواوين وهو الكلام البليغ وهم اشخاص يبحثون عن الترقي الوظيفي اما انتجاتهم فهي تخلو من كل اصالة وجمالية ومن عمق المضمون.

-التصوف وهو يمثل اهم نشاط ثقافي في المجتمعات التقليدية فانه يجتاح كل المجالات الاجتماعية . ويتسم التصوف بكرامات الاولياء الصالحين ويهتم بمجال الباطن ويعتبر النقاد

ان التصوف ينقل فكرا خاليا اطلاقا من أي بعد عقلاني.

على هذا الاساس يعتبر العروي ان الثقافة السائدة في المجتمعات المغاربية ما قبل الاستعمار وما بعده ترتكز على اسس انتاج التقليد ويقويه في نفس الوقت وفي علاقة حاملي هذه الثقافة بالواقع التاريخي الراهن الذي يمثله التقدم التقني الغربي ، فهم عاجزون عن تقديم بديل ناجع لتغيير الواقع الاجتماعي والادهى من ذلك سعيهم الى الدفاع عن مصالحهم الشخصية والفئوية من خلال الدعوة الى الانغلاق الثقافي ودعم التوجه الايديولوجي المحافظ وقد ادى هذا لنشر ثقافة منغلقة ومتجاوزة ، وحسب الدارسين ان هذه الثقافة تنبذ التطور التاريخي وتجهل عقلانية الازمنة المعاصرة.

يظل الخطاب التاريخاني ايضا نقدا صارما للخطاب الديني الاصولي وقد حاول عبد الله العروي في تفسيره لطغيان الخطاب الاسلاموي على الحقل الرمزي اعادة هذا الخطاب الى سياقه التاريخي معتبرا ان الاسلام الجديد هو تعبير عن الازمة التي تمر بها المجتمعات العربية دون تقديم حل ولا لهذه الازمة وحسبه ولاننا نعيش في مرحلة تاريخية يهيمن فيها الفكر الغربي على الانسانية جمعاء ولهذا فانه علينا استلهام المنهج الثقافي الغ ربي وتطويعه قصد تطوير الثقافات المحلية لذا يرفض التحليل التاريخاني حالتين:

1-حالة تتمثل تبني موقف لا تاريخي مبني على رفض النسق الراهن

2-حالة موقف التماهي المفرط مع الثقافة الغربية لدرجة الاستلاب.

وهكذا فان الخطاب التاريخاني يرفض في الان نفسه امتياز الثقافة الغربية المهيمنة في جانبها العدواني والمستلب وايضا التراث التقليدي من جانبه الجامد ويتبنى طريقا ثالثا يقوم على الانفتاح على الثقافة الغربية لاستيعابها انطلاقا من التجارب الثقافية المحلية.

ويرى محمدى عابد الجابري ايضا في كون الفكر العربي المعاصر يعاني من تبعيات اللاعقلانية التي هيمنت عليه منذ العصور الوسطى وبالضبط مع ابي احمد الغزالي باعتباره احد كبار رجالات الفكر الذين رسخو هيمنة اللاعقلانية عبر استحضار مطلق للاهوت في علاقة الافراد فيما بينهم وفي علاقهم مع الطبيعة وتتجلى اسس اللاعقلانية في الفكر العربي المعاصر في هيمنة النموذج الماضوي او السلفي وازاحة استعمال العقل ونبذ الابداع.

ويرى الجابري ان الخروج من ازمة الفكر العربي المعاصر يقتضي نهضة مؤسسة على القطيعة مع اللاعقلانية عن طريق الرجوع الى عقلانية الاغريق والى مكاسب العصر الذهبي للفكر الاسلامي وعصر الانوار الاوروبي.

ثانياً: التوظيفات الحداثية للمفهوم: يوظف مصطلح "التاريخيّة" في الخطاب الحداثي العربي المعاصر في مجالات عدة، منها[61]:

1. **نقد القراءة السائدة**: أي القراءة المعتمدة للنّص القرآني عند المسلمين في القديم والحديث على أنه كلام الله الموحى به إلى محمد -صلى الله عليه وسلم- خلال عمر البعثة. وقراءة السّنة النّبوية بوصفها نصاً تشريعياً له سلطته، وبوصفها وحياً أيضاً، وقراءة التراث الإسلامي واستشراف مدى قدرته على ممارسة سلطته كذلك. وهي قراءات غدت مسلّمات لا تخضع للمناقشة، عدا اجتهادات العلماء التي تتكيف بظروفها. هذا التصور السائد في المجال التداولي الإسلامي، -في نظر الخطاب الحداثي- خضع لتكوين وتوجيه غير بريئين؛ أي أنه لم ينبنِ على فهمٍ موضوعيٍّ، بل على توجيه إيديولوجيٍّ؛ ولذا كانت القراءة النقدية للقراءة السائدة ضرورية –من وجهة نظر التاريخية- للكشف عن هذا البعد الإيديولوجي الكامن في القراءة السائدة منذ اللحظة التأسيسية حتى زمن القراءات الناقدة المستكشفة، التي تعتمد أساساً على نتائج العلوم الإنسانية ومناهجها المتعددة.

وهذا التوجيه الإيديولوجي مبنيٌّ على نظرة خاصة لطبيعة تلك القراءات، التي كرّست وحدة إسلامية صلبة، وقفت في وجه الشبهات المثارة، وكلها لم تفلح في نشر نـزعة التشكيك أو زعزعة القناعات، أوالتفكير في اللامفكَّر فيه بتعبير محمد أركون، الذي يعترف بعجز النقد المعاصر عن اقتحام القراءة السائدة، فيقول: "نجد أنفسنا اليوم عاجزين أكثر من أي وقت مضى عن فتح الإضبارات التي أُغلقت منذ القرنين الثالث والرابع الهجريين، والتي تخص المصحف وتشكُّله، ومجموعات الحديث النبوي الكبرى، وكتب الفقه الثانوية، وأصول الدين، وأصول الفقه."

لكن هذا الاعتراف في نظره لا يسوّغ ترك عملية النقد التي يجب أن تخضع لها القراءات السائدة؛ لأن هذه الأخيرة عنده قراءة قديمة لم تقم بما يجب، فهي -على الأقل- امتصت الزمن الوضعي للتاريخ الذي يشكل في الزمن القرآني عنصراً حاسماً، وحشرته داخل زمن سماوي مليء بكل أنواع الأساطير. ومن الأمور التي جعلتها تؤول إلى هذا المآل[62]:

---

[61]. مرزوق العمري .التاريخيّة: المفهوم وتوظيفاته الحداثية

الرابط: http://historyinarabic.blogspot.com/2012/11/blog-post_8866.html

يوم 2022/04/9.

[62]. مرزوق العمري .التاريخيّة: المفهوم وتوظيفاته الحداثية

الرابط: http://historyinarabic.blogspot.com/2012/11/blog-post_8866.html

يوم 2022/04/9.

أ. قرارات الحكام؛ أي القرارات التي اتخذها الخلفاء بخصوص تدوين النصوص، مثل قرار عثمان بن عفان -رضي الله عنه- بتدوين المصحف الشريف، وقرار عمر بن عبد العزيز بتدوين السنة النبوية. فكانت مثل هذه القرارات وما تلاها من نشاط حركة التدوين أحدَ العوامل التي أدت إلى **ترسيم** التراث السُّني وإبعاد غيره. ويرى أركون أن هذه القرارات هي السبب المانع من التمييز بين المضامين الدينية والدنيوية، وفي هذا اعتراف ضمني **بانعدام العلمنة** في الإسلام التأسيسي، التي قال بوجودها أركون في مواضع أخرى.

ب. دوغمائية العقل المتلقي: هذه الدوغمائية التي تتمثل في اليقينيات الرّاسخة عند المسلمين، والتي لم يعد العقل المسلم يناقشها بعدما تأسست على أساس صحيح، مثل: التساؤل حول صحة النص القرآني، وصحة السنة النبوية ومكانتها التشريعية، وصحة اجتهادات علماء المسلمين ما لم يتوفر مرجح يجعل منها اجتهادات مرجوحة. إن عدم تساؤل المسلم حول هذه المواضيع -في نظر الخطاب الحداثي- يؤكد أن هذا العقل لا يزال مسجوناً داخل **سياج دوغمائي مغلق**، وما يؤكد ذلك أنه حتى في الراهن لا يزال هذا العقل خاضعاً لهيمنة كبريات التفاسير، معتمداً عليها بوصفها مرجعيات لا يمكن تجاوزها.

وهذه القراءة في منظور **الخطاب الحداثي مرفوضة**؛ لطبيعتها الدوغمائية هذه التي تتوفر عليها، وصارت مرفوضة بشكل خاص لمّا تزايد ضغط الحداثة.

ت. عدم مراعاتها لطبيعة النص: وهو أمر تم تغييبه في نظر الحداثيين من طرف القراءة السائدة. وطبيعة النص المتحدَّث عنه، هي إمكانية إخضاعه للتعددية القرائية، وعدّ ذلك من أخص خصائصه. ويرى الحداثيون أن هذه الخاصية متحققة في النص الديني غير أنها أهدرت، وتم ترسيم النموذج المهيمن المتمثل في النموذج السُّني، المعتمد خلال المراحل المختلفة للدولة الإسلامية، ولا يزال مستمراً حتى وقتنا الحاضر، الأمر الذي جعل بعض الكتابات الحداثية تنظر إلى أن القراءة السائدة خالية من الوعي العلمي؛ لذا راح أصحاب هذه الكتابات ينادون بضرورة تكوين وعي علمي بالتراث.

2. **النظر إلى التاريخية بوصفها مقولة تقدمية**: وتجلى ذلك من خلال تعريف (روبير) لها على أنها "مقولة وظَّفها الفلاسفة الوجوديون بالخصوص عمّا للإنسان من ميزة في إنتاج سلسلة متلاحقة من الأحداث والنظم والمنتوجات التي يتكون من مجموعها مصير البشرية." كما أن ظهور المصطلح -كما سبق بيانه- كان لأول مرة سنة 1872م؛ أي أواخر القرن التاسع عشر، وهو عصر الانتصارت التي شهدتها الفلسفة الوضعية مع أوجست كونت الفرنسي وغيره، ونجدها توظَّف بالدلالةِ نفسها في الخطاب الحداثي العربي المعاصر؛ إذ توظف في هذا الإطار؛ إطار الامتداد الذي يعرفه الفكر الوضعي الذي يعدّ الأديان إبداعاً إنسانياً لا وحياً إلهياً.

ويتجلى هذا في معرض نقد أركون للفكر الإسلامي والفكر الديني، فيعدّ الدين مكوّناً من مكوّنات التاريخية. كما أنه يوظف التاريخية بوصفها مقولة وضعية تقدمية؛ بمعنى أنها من آخر ما وصلت إليه العلوم الإنسانية في مسيرة تقدمها وإنجازاتها، التي فصلت بها الواقعي عن الميثي والمتعالي والمقدس. لذا نجده يصف الفكر الإسلامي، الذي ينكر التاريخية لهذا الاعتبار بأنه: "بعيد جداً عن تاريخية القرن التاسع عشر الأوروبية، التي توصلت إلى تهميش العامل الديني والروحي والمتعالي، وحتى طرده نهائياً من ساحة المجتمع، واعتباره يمثل إحدى سمات المجتمعات البدائية." ولما كان الفكر الديني يتعالى عن المادة، كانت دعوة الخطاب الحداثي إلى التركيز على الثقل التاريخي للأبعاد الوضعية للخيال الديني. وتتجلى مقولة "التاريخيّة" حسب التوظيف الحداثي في مستويات عدة، أهمها:

أ. التاريخ الوقائعي للمسلمين: ويوظف التاريخ الوقائعي في مقابل التاريخ المتعالي، ذي الطابع الغيبـي، الذي يقوم على القراءة الإيمانية للأحداث والوقائع، التي عرفها الإسلام التأسيسي، ويثبت تأييد الله -عزّ وجلّ- للمؤمنين بالنصر في كثير من المعارك، وبالثبات في الكثير من المحن، فوقائعية التاريخ تلغي هذه الأبعاد التي هي أبعاد عقدية إسلامية أصيلة، وتؤكد من وجهة نظر وضعية تقدمية أن هذا التاريخ له طابع دنيوي بحت، أُنتج من طرف جماعة المؤمنين الأولى، التي يراد بها جيل الصحابة خلال عصر البعثة.

ب. ديناميكية المتغيرات: ويراد بها الأحداث المختلفة التي تتميز بالتغير والديناميكية، وما لها من تأثيرات وتداعيات مختلفة. ولذا كانت "التاريخيّة" تدل على النسبية والتطور، وتفسير الظواهر في ضوء أسبابها الوضعية، وكانت التاريخية تعني عند بعض المهتمين: دراسة التغيير الذي يصيب الأفكار والأخلاق والمؤسسات بحسب اختلاف العصور والمجتمعات. فـ"التاريخيّة" إذن هي التي تحدد لنا ديناميكية التغيرات، وتكريس التطور المستمر بدل الثبات، والتمييز الذي تحظى به النصوص الدينية بوصفها حقائق ثابتة، وهو تصور آت من الطبيعة المادية التي تقوم عليها النظرة التقدمية، التي ليست نقداً داخلياً، بل هي امتداد للنظرة الوضعية للدين والأشياء.

ت. **تجلية الوعي الأسطوري:** وهي دعوة يلح عليها الخطاب الحداثي؛ لأنه ينظر إلى الفكر الإسلامي على أنه لا يزال تحت سيطرة الطابع الأسطوري. ولم يقف الأمر عند الفكر الإسلامي فحسب، بل تعدى ذلك إلى النص القرآني نفسه. فنجد محمد أركون يقول بأن النص القرآني ذو بنية أسطورية. وهناك من حصر مفهوم **"التاريخية"** في هذا المعنى؛ أي إنها تعني **الأداة التي تحرر النص من الأسطورة**، وتعيده إلى نصابه من الواقع، وبذلك يمكن التعامل معه تعاملاً حداثياً.

ويفهم مما سبق أن الأسطورة توظَّف للدلالة على المقدس، والمتعالي، وحتى الميتافيزيقي، وهي مفاهيم تقابل الواقعية تقابلاً ضدياً. أما التاريخية فتعني الواقعية، وتدل على المعرفة

الوضعية ضمن الشروط السببية. ومن ثَمَّ فإنّ عملية تجلية الأسطوري، تقتضي الكشف عن طبيعة قداسة النص، التي لا تزال تشكل عقبة متينة في وجه النقد التاريخي، فقداسة النص في الخطاب الحداثي أمر تاريخي لا صلة له بذات النص وطبيعته. يقول عزيز العظمة: النص الديني مثل غيره من النصوص، فهي تخضع: "جميعاً في واقع الأمر إلى التاريخ، فهي من التاريخ ولدت، وفيه تقدّست، وبه انفعلت، وفيه أثّرت، فالتاريخ مجالها، وفي التاريخ أسرارها ومكانتها، ومن التاريخ أساطيرها وأسطورتها، كما أن في العلوم التاريخية والإنسانية الحديثة مفاتيحها."

3. في مجال دراسة النصوص: وهو مجال حديث، تطور بشكل كبير مع تطور البحث اللغوي، وقد برزت كتابات في هذا المجال وبهذا العنوان "علم النص"، الأمر الذي يؤكد أنه صار ميدان بحث خاص، ثم أكدت لنا الأبحاث الفيلولوجية (اللغوية) أن النص لم يعد أداة للمعرفة فحسب، بل أصبح هو نفسه ميداناً معرفياً مستقلاً؛ أي إنّه لم يبق -كما كان- دليلاً يستدل به على مسألة معينة، بل أصبح هو نفسه مجالاً للدراسة والبحث تحت هذه التسمية التي صار ينعت بها وهي "علم النص."

ويلاحظ على الخطاب الحداثي تركيزه على النص الديني، والنظر إلى أنّ طبيعته القدسية هي التي كانت مفارقة للواقع. وهذا سرّ إبداع هذه الفضاءات المعرفية، بما في ذلك الحداثة الفيلولوجية التي قيل بأن بدايتها كانت في مجال دراسة النصوص المقدسة، ومن ثم تمّ استنباط معنى الحداثة في مجال دراسة النصوص على أنها **تحويل النص المقدس من الأسطورة إلى التاريخ**. من خلال هذا تتأكد صلة الفيلولوجيا بالنص المقدس.

ولهذا نجد امتداد هذه النـزعة في الثقافة العربية الإسلامية؛ فالخطاب الحداثي العربي المعاصر يريد قراءة النص الديني الإسلامي من زاوية الحداثة الفيلولوجية، ويوظف "التاريخيّة " **بوصفها آلية من آليات القراءة**؛ لأنها تقضي بجعل النص مرهوناً بتاريخه، ساكناً فيه، متوقفاً عند لحظة ميلاده

وحتى يتفادى التصادم، ويزول الالتباس ويصبح في الإمكان القول بـ"التاريخيّة" وإدخالها في مجال النص الديني، يقترح الخطاب الحداثي مفاهيم مفتاحية يستعان بها على فهم "التاريخيّة"، وتوظيفها في المستويات المختلفة التي سبق ذكرها، ومن هذه المفاهيم:

- الدوغمائية: (Le dogmatisme) أو الوثوقية، وهي من المفاهيم الإجرائية التي توظف في تحليل الفكر وإدراك طبيعته، ومن ثم كيفية التعامل معه. واختيار مقولة الدوغمائية لتوظف في الكشف عن طبيعة التصور الإسلامي السائد، اختيار مسوّغاته الإنثربولوجية، الهادفة إلى جعل مجال اشتغالها هو المجال الديني. ونجد أركون مثلاً ينتقي هذا المفهوم ويتخذه مفهوماً مفتاحياً لتوظيف "التاريخيّة" معوّلاً على أنه يعين على: أثرها في تشكيل

وضعيات غير قابلة للدفاع عنها، وأثرها في تشكيل حمية سياسية ودينية، وكيف تحولت إلى استراتيجية رفض.

ومن خلال هذه الوظائف المنوطة بـ"الدوغمائية" بوصفها مفهوماً مفتاحياً، يمكن التوصل إلى الكشف عن سرّ قبول المسلمين وثقتهم في الذين دوّنوا لهم النصوص الدينية، والكشف عن تحامل الحكام في فرض صيغة رسمية للنص القرآني. وهذا الكلام يهدف إلى زعزعة قناعات المسلم وثقته ويقينه بخصوص تاريخ القرآن الكريم، وتاريخ العلوم الإسلامية، وإذا أمكن تحقيق هذه الزعزعة فإنّه يسهل توظيف البديل، الذي هو العلمانية.

- **الانتقال من الفكر الميثي إلى الفكر التاريخي الوضعي**: والميثي نسبة إلى كلمة ميث (Le mythe) وتعني الأسطورة، وهذا الإجراء يوظف في مجال بيان "التاريخية" بوصفها مقولة تقدمية، تؤيدها نتائج العلوم المعاصرة، والعقل الوضعي. وحتى يتسنى التعامل بهذا الإجراء لتوظيف التاريخية، يميّز بين الفكر الميثي والفكر التاريخي؛ **فالفكر الميثي أو الأسطوري يعود إلى تاريخ مضى، لكنه لا يزال حياً يمارِس وجوده**، أما **الفكر التاريخي فهو يتوفر على خصائص أكثر ملاءمة للعقل والواقع** مثل: التغير، والانقطاع، والارتباط بالأسباب الوضعية، وغير ذلك. وضرورة التمييز بين هذين النوعين من الفكر، والدعوة إلى الأخذ بهما مفهوماً مفتاحياً، يكشف عن تقدمية التاريخية، وأنها مؤسسة على نظرة خاصة للنص القرآني، فقد رأى محمد أركون أنّ: النص القرآني أسطوريُّ البنية؛ ولذلك وجد أنّ الخطاب القرآني لا يؤثر إلا في وعي منغمس في العجيب الباهر. فإذا كانت هذه هي طبيعة النص القرآني، فإن هذا يُحتِّم علينا إدخال التاريخيّة؛ لأن هذا الانتقال أمر ضروري من وجهة نظر حداثية.

- **فلسفة اللغة**: وهي أداة توظَّف في مجال علاقة التاريخيّة بدراسة النصوص؛ ففي ضوء فلسفة اللغة يمكن الكشف عن طبيعة اللغة ومدى صلتها بالفكر، والأسباب التي صارت بها اللغة العربية نموذجاً. هذا التصور في نظر الحداثيين هو الذي قضى على حرية الفكر، وهو الذي جعل من اللغة وحياً موحى، وقضى على معطيات التاريخية، ومادام النص الديني في الاعتبار الحداثي نصاً لغوياً، فبفلسفة اللغة يمكن الكشف عن مدى تاريخيته، ففلسفة اللغة تقضي بأن **اللغة إبداعٌ إنسانيٌّ، لا وحي**؛ وحتى يتحقق هذا المقصد نجد دعوة **الخطاب الحداثي إلى ضرورة امتلاك أكثر من لغة**، والقراءة بهذه اللغات المتعددة.

من خلال عرضنا لهذين البعدين للتاريخية: مفهومها الذي تم التطرق إليه من جهة الدلالة اللغوية والدلالة الاصطلاحية، وتوظيفاتها الحداثية التي تم التطرق فيها إلى توظيفاتها في الخطاب الحداثي العربي، الذي يمكن القول: إنه كان امتداداً للخطاب الغربي في الإطار العربي الإسلامي، وإلى أهم الآليات التي يتوسل بها في عملية الأرخنة، يمكن تقرير النتائج الآتية:

-التاريخية بما هي مفهوم، تم إبداعه في الفضاء الفلسفي الغربي، وهو على ارتباط بإشكالية المرجعية التي كانت من مضامين سؤال النهضة في الفلسفة الحديثة، وتجلَّى توظيفها في الصراع الذي كان دائراً بين الفكر الديني والفكر الوضعي في الغرب.

- التاريخية مفهوم يُكرِّس القطيعة مع الماضي، ويعدّ المواقف والمسائل والنصوص وكل شيء لا يمكن أن يتجاوزَ زمكانه، فهي مفهوم يعمل على رهن كل شيء في تاريخه. وهذه القطيعة المكرسة صارت لها تجليات مختلفة، منها الانتقال من المقصدية إلى موت الكاتب بوصفه إجراء هرمينوطيقياً.

- الخطاب الحداثي العربي يريد توظيف مفهوم التاريخية، ونقله إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي في إطار جدلية الدين والعلمانية الدائرة في الساحة الفكرية العربية، وهو أمر ينمُّ عن تحوّل نمط الصراع بين الفكر الديني والفكر الوضعي؛ فبعدما كان الرافض للمرجعية الدينية يتموقع خارج النص صار يتموقع داخل النص، وبعدما كان الرفض يبدأ من خارج النص صار يبدأ من النص ذاته، وبعدما كانت آليات الرفض العلوم الطبيعية، صارت العلوم الإنسانية.

-مفهوم التاريخية على ارتباط بمسألة القراءة؛ ولذلك يوظف بكيفيتين:

أ. مفهوم إجرائي؛ إذ إنها يُتوسل بها في عملية القراءة، لا سيّما قراءة النصوص، وبالأخص النصوص الدينية، بحكم أنها أقدم النصوص المتوفرة لدى الإنسان، وساعد على ذلك -إلى حدٍّ ما- التطور الذي حققه درس الفللوجيا، وهو الأمر الذي كان مع قراءات (سبينوزا) في بدايات عملية التحديث، وفي الفلسفة المعاصرة مع (غاستون باشلار)، والقول بالقطيعة المعرفية مروراً (بأوجست كونت).

ب. مذهب ورؤية: توظّف التاريخية بوصفها مذهباً يسلكه المؤمنون به، ليؤسسوا من خلاله رؤى وأحكاماً على المواقف والنصوص والمسائل.

- توظيفات الحداثيين للتاريخية إجراءً ورؤيةً في الإطار الإسلامي انبنى على عملية المقارنة، وهي مقارنة ليست صحيحة من جميع وجوهها؛ لأن القول بتاريخية النص الديني الإسلامي يفضي إلى نتائج تخالف الإسلام ذاته، مثل التشكيك في مصدره، والحكم بعدم صلاحية المرجعية الدينية في الراهن.... ولهذا بدا الموقف الحداثي في القول بتاريخية النص الإسلامي مضطرباً، كما تم بيان ذلك من مقولات نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون[63].

---

[63]. مرزوق العمري .التاريخيّة: المفهوم وتوظيفاته الحداثية

الرابط: http://historyinarabic.blogspot.com/2012/11/blog-post_8866.html

يوم 2022/04/9.

9.سوسيولوجيا السمو (التعالي)، وسوسيولوجيا الحضور (المحايثة)

-السمو او التعاليtranscendance : هو الظاهرة الدينية أو العقيدة اللاهوتية ، وجود الله.

-الحضور أو المحايثة.Immanence : هو حضور الظاهرة الدينية السامية في الواقع الاجتماعي الممارسة الواقعية للظاهرة الدينية.

Le terme „**transcendance**" derive du verbe latin transcendere, qui se compose de deux mots: trans — en dehors de, au dela de, et scandere — surmonter, s'elever (en allemand — ubersteigen, en francais — surmonter, en anglais — transcend*).*

Immanence (en latin, immanens est un compose de deux mots: in — a l'interieur, manens ■— restant) qui designe rester a l'interieur (p.ex. de l'etre, de la connaissance humaine).[64]

مفهوم الدين: الشيء الثابت تاريخيا واجتماعيا أنه لم يوجد مجتمع يخلوا من دين، وعمومية الظاهرة الدينية تشير إلى فطرية النزعة الدينية عند الإنسان، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن الخلاف القائم بين الباحثين يدور حول تصنيف المادة الإثنوغرافية التي تم جمعها من الدراسات الواقعية للمجتمعات، هذا ما يجعل صعوبة في إصدار تعميمات صادقة ومتفق عليها حول مضمون الدين.

وبالتالي فإن محاولة تحديد معنى متفق عليه ينطبق على ديانات كل المجتمعات والشعوب أمر يصعب تحقيقه، فقد أشارت العديد من الدوائر العلمية والباحثين على حد سواء إلى هذه الإشكالية، ففي سنة 1928 لم تتمكن جريدة الأديان خلال ندوة علمية أن تصل إلى تعريف محدد متفق عليه حول الدين، ونفس الأمر حصل لبوالتر كلارك، الذي جمع في دراسة له سنة 1958 مجموعة من الإجابات المتباينة، استقاها من 63 عالم اجتماع، تحاول كلها الإجابة عن ما الذي يؤلف الدين أو يشكله[65]؟. ويشرح عبد الباسط محمد حسن هذه الصعوبة بقوله: "إن مفهوم الدين لا يقتصر على دين بذاته، وإنما يتسع لجميع الأديان القديمة والحديثة والبدائية، والمتحضرة، والسماوية وغير السماوية، الحية منها والمندثرة، وهي ديانات كثيرة ترتكز على مجموعة من العقائد والشعائر المتباينة، والتي لا تكاد تجمعها وحدة عامة، فضلا عن أن الخبرة الدينية يتعذر وصفها، والتعبير عنها بالكلمات لطبيعتها غير المحسوسة، بالإضافة إلى اختلاف التصورات الفكرية والمنطلقات النظرية، والمناهج التي يستخدمها الباحثون في التعريف والتصنيف والتحليل[66]".

---

[64] . Stanisław Kowalczyk. **Les conceptions classiques et contemporaines de la transcendance et de l'immanence de Dieu**. Collectanea Theologica 48/Fasciculus specialis.1978.pp 103-104.

[65]. نبيل محمد توفيق السمالوطي، **الدين والبناء الاجتماعي**، ج2، ط1 (جدة: دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة، 1981)، ص15.

[66]. عبد الباسط محمد حسن، **علم الاجتماع، الكتاب الأول: المدخل** (القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 1977)، ص 425.

على الرغم من ذلك نحاول أن نتناول مختلف التعاريف، ونصنفها، كما أوردها مراد زعيمي فيمايلي[67].

أ.تعريف الدين عند الفلاسفة:

-تعريف كانط: يعرف كانط الدين في كتابه بعنوان (الدين في حدود العقل) بأنه: "الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية".

-تعريف شاتيل: "الدين هو مجموعة واجبات الخالق نحو المخلوق".

-هربرت سبنسر: "تعبر الأديان عن اقتناع ضمني بأن وجود العالم بما فيه وبما يحيط به، يعتبر شيئا غامضا يتعذر تفسيره".

ب.تعريف الدين عند الأنثروبولوجيين:

-تايلور: "الدين هو الاعتقاد بوجود أرواح".

-ماكس مولر: يعرف ماكس مولر في كتابه بعنوان (نشأة الدين ونموه) الدين بأنه: "محاولة التعبير عما لا يمكن تصوره، والتطلع إلى الله باعتباره الكمال المطلق اللانهائي".

-ريفيل: "الدين هو محاولة توجيه الإنسان لسلوكه وفقا لشعوره بالصلة بين روحه وبين روح خفية يعترف لها بالسلطان عليه، وعلى سائر الكائنات الأخرى، ويحاول أن يكون على صلة دائمة بها[68]".

-جيمس فريزر: "الدين هو الاعتقاد بوجود قوة غيبية غير مشخصة". أي أن الدين يقوم على فكرة عبادة الأرواح[69].

ج.تعريفات الدين عند علماء الاجتماع:

-دوركايم: "نظام موحد من العقائد والممارسات ذو صلة بالأشياء المقدسة، وتوجد أشياء منفصلة وممنوعة، والعقائد والممارسات التي توجد في وحدة تسمى الكنيسة، وتضم كل الملتزمين[70]".

-تعريف فيرث (firth): "الدين حقيقة مشتركة، فهو نظام أو نسق أفكار عن الحقيقة وتواصل هذه الأفكار، ويمكن وضع ذلك بطريقة بنائية أو ثقافية أخرى بأن الدين نظام لمقولات أو تمفصل نظم عديدة من المقولات تتجلى في رموز وطقوس، ويمكن بواسطة وسائلها أن تعيد تعريف العالم وتصنيفه، سواء أضفنا إلى ذلك الفرضية القائلة بأن الشمولية تميز الأفكار

---

[67]. مراد زعيمي، "نظريات علم الاجتماع الديني"، **محاضرات مقدمة لطلبة الماجستير علم الاجتماع الديني** (باتنة: جامعة الحاج لخضر، 2006)، ص 1.

[68]. نبيل محمد توفيق السمالوطي، **الدين والبناء الاجتماعي**، مرجع سابق، ص25.

[69]. مرجع نفسه، ص25.

[70].حيدر ابراهيم علي، "الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية: ملاحظات في علم اجتماع الدين"، **الدين في الوطن العربي**، ط2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 39.

الدينية أكثر من الأفكار الأخرى، أو أن الشمولية المرتبطة بنواة أخلاقية هي خصوصية هذه الأفكار، فالدين جزء من الإيديولوجيا[71]".

-أحمد الخشاب: "الدين مجموعة من الظواهر الإعتقادية والعملية التي تتصل بالعالم المقدس أو تنظيم سلوك الإنسان حيال هذا العالم".

-جورج لاندبرج: "الدين هو الميدان الذي يشتمل على أنساق الاتجاهات والمعتقدات والقرارات القائمة على الادعاء بأن بعض أنواع العلاقات الاجتماعية مقدسة أو ملزمة، ويشتمل أيضا على بناء الأنشطة الذي يتأثر بتلك الأنساق".

- عبد الباسط محمد حسن: "مجموعة متماسكة من العقائد والعبادات المتصلة بالأشياء المقدسة، بحيث تؤلف هذه المجموعة وحدة دينية تنظم كل من يؤمنون بها[72]".

-تعريف عبد الله دراز: "الدين هو إيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة[73]".

-مراد زعيمي: "الدين هو مجموعة العقائد التصورية والنظم التعبدية، والأوامر والنواهي التوجيهية، التي يتبناها الإنسان ويخضع لها ويطيعها خوفا وطمعا، وهو يعتقد في مصدرها الغيبي ذو الكمال المطلق، والقدرة اللامتناهية على الخلق، والنفع والضر والجزاء[74]".

إن التعاريف السابقة حول الدين، تؤكد حاجة الإنسان إلى الدين أي حاجته إلى فهم عالمه وفهم وجوده، وأنه لا يمكنه أن يتخلى عن الاعتقاد الديني، وبالتالي يشكل الدين محور الحياة الإنسانية مهما بلغ تطورها، يقول علي عزت بيقوفيتش: "إن التقدم العلمي مهما كان واضحا بارزا، لا يمكنه أن يجعل الأخلاق والدين غير ضروريين، فالعلم لا يعلم الناس كيف يحيون، ولا من شأنه أن يقدم لنا معايير قيمية، ذلك لأن القيم التي تسمو بالحياة الحيوانية إلى مستوى الحياة الإنسانية، تبقى مجهولة وغير مفهومة بدون الدين[75]".

2.1.مكونات الدين:

أ.العقيدة: إنَّ نظرة الإنسان إلى الحياة والكون ومفاهيمه في شتى المجالات بل وحتى عواطفه وأحاسيسه كلها تدور حول محور العقيدة التي يتبناها، والتي تسهم في بنائه الفكري والأخلاقي والاجتماعي، وتوجيه طاقاته نحو البناء والتغيير. ويتفق العلماء والباحثون على أن العقيدة تمثل أصل النظام الاجتماعي، وأن مختلف الأديان الإلهية والوضعية تمثل المصدر الرئيسي لها، فحياة الإنسان الاجتماعية تعتمد أساسا على العقيدة، فكل شخص أو جماعة أو مجتمع يبني حياته على العقيدة التي يؤمن بها، فمنها يستمد قيمه ونظمه، ومن هنا تكمن أهمية العقيدة. "والعقيدة عامل ضبط في حياة الفرد وسلوكه، وكلما ازداد يقين الفرد بعقيدة معينة، زاد التزامه فكريا وسلوكيا بمقتضياتها...وإذا كانت العقيدة تسهم في صياغة الشخصية المتماسكة، فإنها تسهم كذلك في تحقيق تماسك الجماعة، وتحقيق التكامل

---

[71]. مرجع نفسه، ص 40.

[72]. عبد الباسط محمد حسن، مرجع سابق، ص 44.

[73]. عبد الرحيم تمام أبو كريشة، **دراسات في علم اجتماع التنمية** (الازاريطية: المكتب الجامعي الحديث، 2003)، ص 154.

[74]. مراد زعيمي، محاضرات مقياس: نظريات علم الاجتماع الديني، مرجع سابق، ص 2.

[75]. مراد زعيمي، "النظرية العلم–اجتماعية: رؤية إسلامية"، مرجع سابق، ص 222.

الاجتماعي على مستوى المجتمع كله، لما تحققه من الشعور بالترابط والتقارب والألفة والقوة، بين أبناء العقيدة الواحدة، نتيجة لوحدة المنطلق، ووحدة الهدف[76]".

ب.العبادة: يشكل موضوع العبادة موضوعا أساسيا حاضرا في كل الأديان، فلم يكن هناك أي دين قد خلا من أي صورة من صور العبادات، وقد تختلف من حيث شكلها وطرق أدائها ومواعيدها وأماكن ممارستها من دين لآخر.

ج.الشريعة: الشريعة بشكل عام هي القواعد القانونية التي تحكم العلاقات الاجتماعية بغض النظر عن مصدر تلك القواعد. أما الشريعة الإسلامية فهي: "ما شرعه الله سبحانه وتعالى لعباده في العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات ونظم الحياة، في جميع حقولها لتحقيق سعادتهم في الدنيا والآخرة[77]". والشريعة الإسلامية تضمنت كل ما ينفع الإنسان في حياته، ويكفل له إقامة مجتمع صالح، وكل ما ينفع الإنسان بعد موته.

وتشتمل قواعد الشريعة الإسلامية أربعة مجالات[78]:

-المجال الذي يشمل علاقة الإنسان بخالقه تعالى.

-المجال الذي يشمل الجوانب الذاتية التي تحدد علاقة الإنسان مع نفسه.

-المجال الذي يشمل الجوانب الاجتماعية، التي تحدد علاقة الإنسان بالوجود الاجتماعي.

-المجال الذي يشمل الجوانب التي تحدد علاقة الإنسان بالوجود المادي من حوله المسخر لأجله.

وما يهمنا في هذا العنصر هو التساؤلات المثارة حول العلاقة أو الصلة بين العقيدة الدينية والممارسة الدينية أو النشاط الديني في المجتمعات المعاصرة، ففي بعض المجتمعات نلاحظ وجود نسب عالية للعقيدة الدينية ونسب منخفضة للنشاط الديني، كما تظهر في بعض المجتمعات الأخرى معدلات عالية في نسبة الممارسة الدينية كالتردد على دور العبادة مثلا، ومعدلات متدنية في نسبة العقيدة الدينية. وتوجد مجتمعات نلاحظ فيها مستويات عالية من العقيدة الدينية ومستويات عالية كذلك من الممارسة أو النشاط الديني، بما يمكن القول أن العامل الديني أو بالأحرى الدين له دور نشط في جعل الناس ينخرطون في صلب الحياة الاجتماعية بطرق ايجابية، وجعلهم يفضلون المشاركة والمساهمة على الإنسحاب والإنزواء والتقوقع[79].

3.1.الوظائف الأساسية للدين: المعلوم أنه مهما تقدمت المجتمعات يبقى الدين الاطار الذي يحدد جملة من الوظائف في الحفاظ على توازن النسق الاجتماعي، ومهما يكن من أمر فإن للدين عدة وظائف منها ما هو ظاهر ومنها ما هو كامن، نستعرض أهمها فيما يلي[80]:

---

[76]. مراد زعيمي، **محاضرات مقياس: نظريات علم الاجتماع الديني**، مرجع سابق، ص 14.

[77]. مرجع نفسه، ص 21.

[78]. مرجع نفسه، ص 22.

[79]. عبد الباقي الهرماسي، "علم الإجتماع الديني: المجال– المكاسب– التساؤلات"، **الدين في الوطن العربي** ، ط2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص17.

[80]. مرجع نفسه، ص18.

-أن تأكيد الدين على وجود حياة أخرى، أهم من الحياة الدنيا، يوفر للإنسان وضعا يتسم بالإنفتاح، ويحول دون اليأس من القيم والأهداف القائمة.

-الدين يوفر قاعدة من الأمن على الرغم من التقلبات والتحولات، هذه القاعدة الوجدانية تمنح الفرد والمجتمع امكانيات التوازن، والشعور بأبعادهما الانسانية والاجتماعية.

-يعمل الدين على تقديس نظام القيم والمعايير للمجتمع الموجود، ويضمن بذلك أهداف المجموعة، متجاوزا بذلك رغبات الفرد الضيقة. كما يضمن الانضباط الجماعي على حساب الاندفاعية الفردية. والمؤسسات الدينية هي التي تساهم في استيعاب هذه الظواهر، وممارسة الرقابة الاجتماعية في مختلف أشكالها، التي توفر الحد الأقصى من الإمتثال والإنضباط.

-يوضح الدين للإنسان علاقته بنفسه وبغيره.

-يمنح الدين للإنسان الشعور بالإنتماء إلى الماضي البعيد وإلى المستقبل، فهو من جهة يجذر الإنسان ويمنحه أبعاد تاريخية تكاد تكون أزلية، فيشعر بأن له إرثا تاريخيا، ويمنحه من جهة طموحا وتطلعا إلى المستقبل.

4.1.الدين في الدراسات الاجتماعية: المتتبع لمسيرة الدراسات السوسيولوجية حول الدين، خاصة الغربية منها يستنتج أن المواضيع التي لقيت اهتمام الباحثين في هذا المجال انصبت حول دراسة موضوعات مثل المعتقدات والطقوس والشعائر، وفكرة التقديس والألوهية...، والواقع أن هذا الاتجاه بالغ في التركيز على هذه الموضوعات وما تؤديه من وظائف اجتماعية، ولعل هذا التركيز الغرض منه هو محاولة إبراز الدين كظاهرة اجتماعية، حيث اعتمدت هذه الدراسات على التراث الثقافي الذي احتوته الأساطير والكتب المقدسة التي زخرت بمعلومات حول مجتمعات بائدة، وبغض النظر عن صحة أو زيف هذه المعلومات المتوصل إليها، إلا أنها أفادت بشكل واضح في نمو الدراسة السوسيولوجية الدين.

غير أن الدراسة الاجتماعية للدين ليست دراسة فلسفية للمعتقدات الدينية، ولكنها محاولة للوقوف عند فهم وتفسير وتحليل الظواهر الدينية في ضوء بقية مكونات البناء الاجتماعي، من خلال البحث عن الموقع الذي يحتله النظام الديني في البناء الاجتماعي، وعلى هذا الأساس حاول اتجاهين نظريين الإجابة عن هذا الإشكال، اتجاه مادي إلحادي واتجاه ديني قيمي[81].

أ.الاتجاه المادي الإلحادي: ملخص هذه الاتجاه الملحد القائم على الحتمية المادية (الاقتصادية) كمتغير مستقل، أنه يلغي أي تفسير لمختلف الظواهر والنظم على أساس ديني، واعتبر الدين متغيرا تابعا وليس متغيرا مستقلا، وبالتالي حسب هذا الاتجاه لا يمكن أن يكون العامل الحاسم في التطور والتقدم، وتجاهل هذا الاتجاه الفطرة الإنسانية وطبيعتها حول ما يتعلق بالدين.

ب.الاتجاه القيمي الديني: ينصب اهتمام هذا الاتجاه اهتمامه على أثر الدين على بقية النظم الاجتماعية، وأن النظام الديني هو الذي يصوغ الموجهات القيمية التي تؤثر في تشكيل بقية النظم الاجتماعية المكونة لبناء المجتمع.

---

[81]. نبيل محمد توفيق السمالوطي، الدين والبناء الاجتماعي، مرجع سابق، ص113.

وقد تأثرت أغلب الدراسات الاجتماعية حول الدين بالمقاربة الوظيفية، فتركزت على العلاقة الوظيفية بين القيم الدينية والنظام الاجتماعي، أي أنه وقع النظر إلى الدين في أبعاده الوظيفية وفي مدى تأثيره في نسق العلاقات الاجتماعية ككل، وليس كمنظومة قيمية مستقلة بذاتها، بهذا المعنى أصبح الدين مستوى من مستويات الحياة الاجتماعية، وهو أيضا إحدى آليات إشتغال المجتمع، ويؤدي جملة من الوظائف[82]. كما هو الشأن في الدراسات الاجتماعية العربية للدين والتي اقتصرت كذلك على الاتجاه الوظيفي، أو الخاص بأثر الدين في بقية الظواهر أو التغيرات الحادثة، لذلك ظهرت عناوين مثل الدين والتنمية أو الإقتصاد، الدين والدولة أو السياسة[83]، والأسباب في ذلك متعددة منها ما هو علمي أو معرفي، ومنها ماهو إيديولوجي أو عقدي.

مشروع علم اجتماع الدين دائمًا يتمثل في تحليل من حيث الانطباع واقعا تشير مرجعيته إلى التعالي هي أقوى ميزة. بهذا المعنى، هذا المشروع جزء من الحداثة، أي هذا المشروع المتمثل في الإشارة إلى «الروحية» إلى تعني كلمة «المادة» الإطاحة بالسماء على الأرض، لاستخدام الكلمات من الاستعارة الماركسية. بالنسبة لعلم الاجتماع، أصبحت الاجتماعية معيار «المادة»، بحيث يتم إعادة بناء الدين بعد أن أصبح موضوعًا للتحليل الاجتماعي كمبنى اجتماعي يستجيب لاحتياجات المجموعات البشرية أو أداء وظيفة تأسيسية (دوركايم) أو أيديولوجية (ماركس). إن تقليد التعالي يعتبر الآن وهميًا في مبدأ التفسير ذاته. العمل الاجتماعي وبالتالي في صميم المشروع الحديث[84].

بالنسبة لمفهوم السمو أو التعالي يوجد تصنيف متعدد لمفهوم السمو والأكثر تداولا، نميز ثلاث متعاليات: ابستمولوجي، ميتافيزيقي، تيولوجي. ونتكلم أحيانا أيضا عن متعالي كسمولوجي (cosmologique) وأنثروبولوجي. يوجد فيلسوف نظري بولوني الاصل (Roman I n g a r d e n) ميز أربعة أنماط للمتعالي: المؤسساتي، الجذري، الوجود الممتلئ، صعوبة الوصول للمعرفة.

من وجهة نظر نستطيع أن نميز في الفلسفة أنماط التعالي الآتية: سيكولوجي، فينومينولوجي، جنوسولوجي (gnoslogique)*، أنطولوجي، ومطلق، مضمون التعالي النفسي الظاهراتي تتعلق بالنشاط النفسي للإنسان فوق الأرض التي تلاحظ ظاهرة التعالي الذاتي

---

[82]. عبد الباقي الهرماسي، مرجع سابق، ص18.

[83]. حيدر ابراهيم علي، مرجع سابق، ص38.

[84] . Shmuel Trigano. **les torsions de la transcendance**. La Découverte « Revue du mauss ».2003.p51.

*. Théorie de la connaissance en général`` :La Critique de la raison pure de Kant est, dans son Analytique, une gnoséologie : elle analyse les différents concepts fondamentaux qui se retrouvent dans toute connaissance du monde

Définitions de « gnoséologie » Trésor de la Langue Française informatisé GNOSÉOLOGIE, *subst. fém*

https://www.lalanguefrancaise.com/dictionnaire/definition/gnoseologie.

(autotrnsendance) بين الآخرين في الأنشطة المعرفية الحالية. وفي القرارات التطوعية التعالي (السمو) بمعنى المعرفة تُعرف كل ما تجاوز اطار التجربة المعرفية الحالية. أما مفهوم التعالي الانطولوجي (الوجودي) مرتبط بتأكيد التدرج الوجودي والفلسفي، على سبيل المثال: الكائن النفسي-الروحي يتجاوز الوجود المادي. أخيرا مفهوم التعالي (السمو) المطلق المتعلق بالإله الكائن الضروري والكامل بذاته[85].

إن مشروع سوسيولوجيا الدين كان ولازال دائما هو التحليل المبني على الحضور في الواقع من خلال مؤشر السمو الذي هو احد خصائصه ويعتبر هذا المشروع جزءا من الحداثة بمعنى انه المشروع الذي يشير الى الروحي والى المادي يعني انعكاس السماوي على ارض الواقع، بمعنى اخر الحضور للسماوي وانعكاسه وحضوره في الواقع[86].

فالبنسبة لعلماء الاجتماع اصبح كل ما هو اجتماعي هو المعيار المادي بحيث اصبح الدين موضوعا للتحليل الاجتماعي حيث تم اعادة بناء الدين باعتباره صرحا اجتماعيا يلبي احتياجات المجموعات البشرية . فكما يقول بول لازارسفيلد وحينما نتحدث عن الدين/الاديان من وجهة نظر السوسيولوجيا فاننا نقصد بذلك مجموع المعتقدات والرموز والطقوس والممارسات الموجهة او المتمركزه حول المقدس(السمو).

ويعتبر الباحث المغربي .... ادريس الصنهاجي ان الدين هو في جانب منه معتقدات وافكار وتصورات وتمثلات حول مختلف عناصر الوجود ، وهو ايضا طقوس وممارسات حافلة بالرموز (الحضور) وخاضعة لروابط معينة وكلها م وجهة نحو المقدس (السمو) وتبقى فكرة المقدس المقولة التي يبنى عليها السلوك الديني " انه ما يتماثل مع الالهي فيسمو على حياة الافراد والجماعات الدنيوية ويتشكل كعالم مفارق للعالم الدنيوي المدنس . لكن المقدس لا يحيل في كل الديانات على فكرة الاله بل يدل على الكائن المطلق وعلى الحقيقة وعلى الخلود والفاعلية فيكون متعارض مع المدنس وهذا التعارض الدينامي هو الذي يؤسس الروابط الاجتماعية والممارسات والطقوس بمعنى سمو المقدس والاله ممارسات وتصرفات وعادات وطقوس وروابط بين الافراد ما هي الا تمثلات وحضور وتجسيد لهذه القدسية على ارض الواقع .ولكن رغم ان عالم المقدس والمدنس او الدنيوي متعارضان في الواقع فهما ليس مجالين منفصلين بالطبيعة بل انهما متداخلين وهذه الوضعية أي التعارض والتداخل هي التي تحكم الوجود البشري برمته حسب بول تليش paul tillich وان المقدس هو جوهر الدين

---

[85] . Stanisław Kowalczyk. **Les conceptions classiques et contemporaines de la transcendance et de l'immanence de Dieu**. Collectanea Theologica 48/Fasciculus specialis, 1978.p104.

[86] . http://fssh.univ-km.dz/images/%D8%B3%D9%88%D8%B3%D9%8A%D9%88% D9%84%D9%88%D8%AC%D9%8A%D8%A7_%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A7%D8%A8%D8%B7.pdf

وان المعتقدات الدينية هي في الحقيقة تمثلات تعبر عن طبيعة الاشياء المقدسة والتدين باعتباره ممارسات وتصرفات تجاه الاشياء المقدسة . ففي التدين نكون قد انتقلنا من المعتقد والفكرة والتمثل الى الممارسة الواقعية لهذه المعتقدات والقناعات الدينية أي الى الكيفية التي يعيش بها الناس تجربتهم الدينية في السياق الاجتماعي، فطبيعة هذه المعتقدات والافكار والتمثلات الدينية وطبيعة عملية الانتقال هذه هي التي تملي على المتدين كيفية التصرف وطريقة السلوك ففي انتشار مرض الكورونا في العالم كان السلوك الديني حاضرا بقوة او اننا نرى حضور المقدس في تفسيرات الناس فهناك من اعتبر ان هذا المرض هو انتقام من الله على تصرفات البشر اللذين ابتعدو عن الدين او تجاهلو الدين اوابتعدو عن الله وتجاوزو حدود الله في الارض كما عاد الناس الى التضرع الى الله بعدما عجز العلم عن ايجاد مخرج لهذا المرض فالمتدينين وحتى غير المتدينين عادوا الى الله متضرعين خائفين طالبين منه رفع البلاء وحتى الرئيس الايطالي قال بالحرف الواحد ان حلول الارض انتهت وبقيت حلول السماء.

اذن فظاهرة السمو والحضور ظاهرتان متلازمتان . فكل افعال وعادات وطقوس وحتى الروابط بين البشر هي مبنية على الامتثال لقوى سامية ومتعالية.

-ويؤكد فيبر على هذه الفكرة ايضا اذ اعتبر الاديان نظما من المعتقدات وينظر اليها باعتبارها انساقا لتنظيم الحياة .منظومات استطاعت ان توحد من حولها جموعا كبيرة من المؤمنين بشكل خاص من هنا أعطى فيبر اهتماما خاصا للسلوكيات العملية للافراد وللمعنى الذي يعطونه لافعالهم كل ذلك بغية الحصول على تحليل أفضل لمجمل النتائج الاجتماعية التي تنتج عن تصرفاتهم.

واقترح جان بول وليام تصورا سوسيولوجيا جديد للدين كتواصل رمزي منظم عبر طقوس ومعتقدات مرتبطة بوحي مؤسس(السمو) بحيث تظهر فعاليته الاجتماعية في الواقع أي ان كل ما سنفعله يعتمد على التقاليد التي نتبعها والمستوحاة من الدين السامي.

اذن فالمقاربة السوسيولوجية للظاهرة الدينية تسمح لنا بفهم العوالم الدينية وآثارها الاجتماعية من خلال:

-التركيز على النشاط الديني كنشاط اجتماعي يربط بين الأفراد في علاقة مع العالم الرمزي (علاقة الحضور بالسمو) وجود العالم الرمزي يؤدي إلى استمرار الروابط، كون - الدين جهاز يستمر في الزمان والمكان، ويحدد نسق اشتغاله وسلطته، لا يعني أن الدين يفرض نفسه كسلطة وكقانون يصلح في كل زمان ومكان يسمح بتنظيم حياة الناس كون الدين هو مجموعة من التمثلات والممارسات المعروفة الموثوقه في نصوص .

ويعتبر دوركايم من أهم علماء الاجتماع الذين درسوا الظاهرة الدينية كظاهرة اجتماعية حيث أدى به البحث في خصائص الظاهرة الدينية ومختلف مظاهرها وابعادها الى الاقرار بان موضوع الدين هو المجتمع نفسه (يعني المجتمع يجسد التعاليم الدينية) فالآلهة المتجسدة في الطوطم لا تعدو ان تكون صورة للمجتمع فالانشطة الطقوسية والاحتفالية... المشكلة للدين تهدف مجتمعة الى توطيد دعائم الإحساس بالتضامن الاجتماعي بين الافراد وبهذه الطريقة استطاع تاكيد دور الدين في تعزيز التماسك بين الافراد داخل الجماعات . اذ ان التجمعات الطقوسية ترسخ لدى اعضاء العشيرة الطوطمية حس الانتماء الى جماعة معينة وتطور لديهم حس التبعية لقوة اخلاقية اسمى من الافراد. حضور جماعي للاحتفالات الطقوسية تاكيد لتبعية لقوة خفية سامية، فالسوسيولوجيا دائما في تحليلها للظاهرة الدينية إنما تؤكد على العلاقة بين كل ما هو سامي متعالي لاهوتي وتمثلاتها وحضورها على ارض الواقع.

خاتمة: معالجة طبيعة الرابط الاجتماعي في الوطن العربي مرتبط باشكالية الحداثة في الوطن العربي وأسئلتها. وتشكل القيم المشتركة (وجدانيا، وأخلاقيا، ودينيا وسياسيا) موضوع الرابط الاجتماعي، ومحور السياسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فتخبط المجتمعات العربية حول المنظومة القيمية التي تؤطرها يشكل تهديدا للرابط الاجتماعي للمجتمع العربي.

ويَعرف الرابط الاجتماعي في الوطن العربي أزمة نابعة من الصراع بين القيم الدينية والقيم الحداثية، ومن هنا طرحت اشكالية الحداثة في الوطن العربي وأسئلتها الكبرى، هل الدين يخالف الفكر الحداثي وقيمه؟.

وشكلت أفكار الحداثيين العرب أهم الاجابات المطروحة من خلال مداخل وأطر فكرية متمركزة. ويشكل المخيال الاجتماعي أحد هذه الأطر الفكرية –الذي يحتل أهمية مركزية في فكر الحداثي العربي محمد أركون على سبيل المثال لا الحصر- باعتباره مكسب جماعي يتعدى التجربة الفردية ويشكل عنصر مشترك بين الافراد الذين ينتمون لنفس التجربة التاريخية، وبهذه الصيغة يشكل أساس الرابط الاجتماعي الذي يستخدم في اللحظات التاريخية العصيبة.

وتطرح التاريخانية في هذا السياق أيضا كأبرز الاشكاليات الفكرية العربية الجديدة، التي راهن على ادخالها إلى الفكر الاسلامي الخطاب العلماني العربي المعاصر، وأصبح أحد انشغالاته، لا سيما جدلية الدين والعلمانية.

أما سوسيولوجيا تلدين كانت ولا تزال التحليل المبني على الحضور في الواقع من خلال مؤشر السمو (المتعالي)، الذي هو أحد أهم خصائصه، ويعتبر هذا المشروع جزء من الحداثة في المجتمعات العربية.

المصادر والمراجع

باللغة العربية:

أ.الكتب:

1. ابراهيم، اسماعيل. **الشباب بين التطرف والانحراف،** الدار العربية للكتاب، القاهرة، 1998.

2. حامد أبو زيد، نصر . **دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة،** ط3، المغرب-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،2004.

3. الزيود، ماجد. **الشباب والقيم في عالم متغير** .الاردن: دار الشروق للنشر وللتوزيع، 2006.

4. الكاشف، علي. **التنمية الاجتماعية: المفاهيم والقضايا** .القاهرة: عالم الكتب، 1985.

5. التابعي، كمال. **الاتجاهات المعاصرة في دراسة القيم والتنمية**. القاهرة :دار المعارف، 1985.

6. الكفوي، أبو البقاء. **الكليات،** بيروت، 1992.

7. الشبه، محمد. **مفهوم المخيال عند محمد اركون** . لبنان-بيروت: منشورات ضفاف، 2014.

8. بيرز، فريديريك ، **التاريخانية،** ترجمة: عمرو بسيوني، مركز نهوض للدراسات والنشر، 2019.

9. بركات، حليم. **المجتمع العربي المعاصر :بحث استطلاعي اجتماعي،** ط2، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية،1985.

10. معن خليل، العمر. **قضايا اجتماعية معاصرة،** دار الكتاب الجامعي، الإمارات العربية، د-ت.

11. محمد خليفة، عبد اللطيف. **ارتقاء القيم: دراسة نفسية** .الكويت: عالم المعرفة، 1992.

12. محمد توفيق السمالوطي، نبيل. **الدين والبناء الاجتماعي،** ج2، ط1 .جدة: دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة، 1981.

13. محمد حسن، عبد الباسط. **علم الاجتماع، الكتاب الأول: المدخل** .القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 1977.

14. سليم قلالة، محمد. **الاختراق في الثقافة الجزائرية،** الجزائر: دار هومة، 2013.

15. عبد الرزاق جلبي، علي. **دراسات في المجتمع والثقافة والشخصية** .الإسكندرية :دار المعرفة الجامعية، د-ت.

16. رويه، ريمون. **فلسفة القيم،** ترجمة عادل العوا. دمشق :مطبعة جامعة دمشق، د-ت.

17. روشيه، غي. **مدخل إلى علم الاجتماع العام: الفعل الاجتماعي**. تعريب: مصطفى دندشلي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1983.
18. تمام أبو كريشة، عبد الرحيم. **دراسات في علم اجتماع التنمية** .الازاريطية: المكتب الجامعي الحديث، 2003.
19. خروف وآخرين، حميد. **الإشكالات النظرية والواقع**، منشورات جامعة منتوري، قسنطينة، 1999 .
20.ذياب، فوزية. **القيم والعادات الاجتماعية :مع بحث ميداني لبعض العادات الاجتماعية** .بيروت :دار النهضة العربية.1980 .
21. غيث، عاطف. غريب سيد، **علم الاجتماع العام**. الإسكندرية :دار المعرفة الجامعية. 1978.

ب.المجلات العلمية:

22. الهرماسي، عبد الباقي. "علم الإجتماع الديني: المجال- المكاسب- التساؤلات"، **الدين في الوطن العربي** ، ط2 .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.
23. ابراهيم علي، حيدر. "الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية: ملاحظات في علم اجتماع الدين"، **الدين في الوطن العربي**، ط2 .بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.
24. بلمادي، أحلام. "سوسيولوجية القيم والتغير القيمي في المجتمع الجزائري". **مجلة الحكمة للدراسات الاجتماعية**. البليدة: جامعة سعد دحلب، مجلد4 عدد7 . 2016.
25. بنت إبراهيم الدباغ، عفاف." المنظور الإسلامي للرعاية الاجتماعية"، **سلسلة إسلامية المعرفة** :التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية :المنهج والمجالات، القاهرة :مكتبة المعهد. 1996.
26. بلقاسم، الحاج. "المرأة ومظاهر تغير النظام الابوي في الاسرة الجزائرية"، **رسالة ماجستير**، الجزائر: جامعة بن يوسف بن خدة، 2009.
27. بن عبد العزيزبن أحمد العلي، محمد. "الحداثة في العالم العربي: دراسة عقدي".**أطروحة دكتوراه**، السعودية-الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1414هـ.
28. بلعيفة، رشيد. "اشكالية تاسيس الحداثة العربية عند شكري عياد"، **مجلة دراسات وابحاث**، مجلد 8 عدد 22 الجزائر-الجلفة: جامعة زيان عاشور، 2016.
29. زعيمي، مراد. "نظريات علم الاجتماع الديني"، **محاضرات مقدمة لطلبة الماجستير علم الاجتماع الديني**. باتنة: جامعة الحاج لخضر، 2006.
30. زعيمي، مراد. "النظرية العلم-اجتماعية: رؤية إسلامية"، **رسالة دكتوراه**. جامعة قسنطينة. 1997.
31. حسان، تركي. "ملامح التحول في قيم العمل في المجتمع الجزائري: دراسة تحليلية". **المجلة الاردنية للعلوم الاجتماعية**، مجلد10، عدد2، 2017.

باللغة الفرنسية:

32. Francis Akindès .Le lien social en question dans une Afrique noire en mutation.p1.
33.Serge Paugman, le lien social. puf. Paris2008.P4.

34.Shmuel Trigano. **les torsions de la transcendance**. La Découverte «Revue du mauss» .2003.p51.
35.Stanisław Kowalczyk. **Les conceptions classiques et contemporaines de la transcendance et de l'immanence de Dieu**. Collectanea Theologica 48/Fasciculus specialis, 1978.p104.
36.Pierre Bouvier. Le lien social. édition Gallimard.2005.p17.

ج.روابط الكترونية:
37.مرزوق العمري .التاريخيّة: المفهوم وتوظيفاته الحداثية
الرابط: http://historyinarabic.blogspot.com/2012/11/blog-post_8866.html يوم 2022/04/9.
38.http://fssh.univ-km.dz/images/%D8%B3%D9%88%D8%B3%D9%8A%D9%88%D9%84%D9%88%D8%AC%D9%8A%D8%A7_%D8%A7 %D9%84%D8%B1%D8%A7%D8%A8%D8%B7.pdf