

جامعة سيدى محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية - فاس
مركز دراسات الدكتوراه: الجماليات وعلوم الإنسان
نكوبن الدكتوراه: آليات التفكير والديناميات النفسية والاجتماعية
نخصص علم اجتماع



الحدائة والمجتمع القبليّ

تمثلات الفاعلين الاجتماعيين للتقويم السوسولوجية للحداثة
"منطقة مرزدة مثالا"

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع

تحت إشراف:
الأستاذة الدكتوراة: أسماء بنعدارة

إعداد الطالب الباحث:
إبراهيم علي عبد السلام الكوكاك
ر. و. ط: 6053901269

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«إننا نكافح لتعلم صور الأشياء، لا من أجل الصور في حدّ ذاتها، ولكن لأننا
بفضل معرفة الصور "القوانين" قد نتمكن من تجديد صنع الأشياء وفقاً لرغباتنا»
فرنسيس بيكون.

إهداء

إلى: معلمي الأول، الذي تعلمتُ على يديه أبجدية الكتابة، والعزمَ على مواصلة الدربِ؛
"أبي"، داعياً الله له بالرحمة والغفران.

إلى: معلمتي الأولى التي درّبتني كيف أنطق أولى الكلمات؛ "أمي" حفظها الله، ومتّعها
بالصحة والعافية.

إلى: أسرتي التي صبرت معي على معايشة البحث، وقبّلت خوض تجربة الابتعاد عن الأهل
والأقارب، والوطن.

إلى: أرواح ارتقت لبارئها، وقد ودعتنا في عالم الشهادة، دون أن نحظى بلقائها مرةً أخرى
على قيد الحياة.

إلى: أخواتي وإخوتي الذين يشعرون بغيابنا عنهم لسنوات.

إلى: كل من علمني حرفاً، وكل من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً.

إلى هؤلاء جميعاً أهدى عملي هذا خالصاً لوجه الله العظيم، جهاداً في سبيل
من سبيله التي أمرنا بخوض غمارها كي نستحق جدارة الحياة.

إبراهيم

شكر وإقمار

لا يَسْعُنِي بعد أن غدت الأطروحة واقعا متجسداً إلا أن أتوجه بالشكر الجزيل لله أولاً، ثم لمن أسهم معي في إنجازها ثانياً، وأخص منهم بالذكر والثناء: الأستاذة/ أسماء بنعدادة، التي واكبت هذا العمل مُذ كان مقترحاً بفكرة لم تتبلور معالمها بشكل وافٍ وكافٍ، للانطلاق بها في مشوار البحث، فقبلت الإشرافَ عليه، ويسّرت له سبل الاستمرار حتى رأى النور، فلها كل التقدير والاحترام والعرفان، ولها كل الشكر وزيادة على كل لحظة أمضتها من وقتها الثمين في متابعة مجرياته، ومراجعة خطواته، وما أنجز منه فصلاً بفصلٍ، وقسماً بقسمٍ. كما أتوجه بالشكر الجزيل للسادة الأساتذة الموقّرين رئيس لجنة المناقشة وأعضائها، على تفضلهم بقراءة الأطروحة وتقويمها، وتقييمها، وقبل ذلك على قبولهم مناقشتها، وتخصيص جزءٍ من وقتهم وجهدهم للاضطلاع بهذه المهمة النبيلة.

وأنتهز هذه المناسبة كذلك لأتوجّه بالشكر لكلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرز مثلةً في عميدها وأساتذتها وإداراتها، على ما وجدته منهم من تفرانٍ في خدمة الباحثين، وحرصٍ على تبليغ رسالة العلم. وإلى كل الأساتذة من داخل الكلية وخارجها الذين أسهموا في تأطير التكوينات العلمية التي أنجزت على مستوى مركز الدكتوراه، أو مختبر الدراسات والبحوث النفسية والاجتماعية، وكان لي حضورٌ فيها.

كما لا يفوتني كذلك أن أقدم أسمى آيات الود والعرفان للمملكة المغربية ملكاً، وحكومة، وشعباً، الذين أتاحوا لطلبة العلم من كل أصقاع العالم ومن بينهم الطلبة الليبيون سُبُلَ مواصلة التعليم العالي بمؤسساتهم الجامعية العامرة بشكلٍ مجانيٍّ، وعلى روح الأخوة التي غمرنا بها الشعب المغربي المضياف أينما حللنا. وأقدم شكري وتقديري الكبيرين للسفارة الليبية بالمملكة المغربية ممثلةً في سعادة السفير، والملحق الأكاديمي بالسفارة، ومن خلاهم أتوجه بالشكر لوزارة التعليم الليبية التي منحتني فرصة الإيفاد للحصول على شهادة الدكتوراه من جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس مدينة الحضارة، وعاصمة العلم.

كما لا يَسْعُنِي في هذا المقام إلا أن أقدم شكري واعتزازي بأصدقائي، وزملائي الباحثين بسلك الدكتوراه بكلية الآداب والعلوم الإنسانية/ ظهر المهرز، الذين شكلنا معاً مجتمعاً متعاوناً متبادل الخبرات، ومن خلال ذلك أتوجه بالشكر والتقدير لصديقي الأستاذ: عبدالمطلب القندي الذي اضطلع بمهمة التدقيق اللغوي لمخطوط الأطروحة، مقتطعاً من وقته وجهده أياماً لإنجاز هذا المهمة، على حساب مشروعه البحثي في الدكتوراه الذي نأمل أن يكلل بالنجاح، داعياً الله له بالتوفيق والسداد.

المقدمة

شغلت إشكالية المسار الحضاري الإنساني حيز التفكير لدى الغربيين منذ بدايات القرن السادس عشر على وجه التقريب، وتبلورت فكرة القطيعة مع الماضي، والصفحة البيضاء *tabula Rasa*، كجواب عن مشاغل هذه الإشكالية، وبذلك استقر في الوجدان الغربي أن العلاقة مع الماضي قد توقفت بالكلية، وبدأت مرحلة تاريخية جديدة مختلفة بشكل جذري عما سبقها من مراحل طويت إلى غير رجعة، ليحل محلها عصر الأنوار، والإشراق الذهبية لشمس الحداثة المتجددة باستمرار، والمملكة لتاريخها الخاص، وزمنيتها الخاصة، وأبجدياتها وقوامها المتميز الذي يحتل فيه الإنسان مركز الكون، ويسود فيه العقل والعقلانية محل التفكير الميتافيزيقي الذي أرقق عقل الإنسان، وجعله مشدوداً إلى قوى خفية تحركه من خلف الستار، وتتحكم في مصيره كيفما تشاء، وتوجهه إلى ما تريد، لا إلى ما يريد، وهكذا تبدت لكثير من فلاسفة وعلماء ومفكري الحداثة الأوائل علاقة مجتمعاتهم بمسار الحضارة والتاريخ الإنسانيين.

لكن هذا التمثل الخالص، أو التأسيس الصلب للحداثة ولعصرها جدَّ عليه حدثان مفصليان طبعاً صيرورة الحداثة منذ نهاية القرن الثامن عشر فصاعداً، أحدهما داخلي يتعلق بانفعال المجتمعات الغربية نفسها بهذه الحداثة، والآخر خارجي فرضه انتقالها التاريخي إلى المجتمعات غير الأوروبية. تمثل الحدث المفصلي الأول في تحول الحداثة في الوجدان الغربي إلى ممارسة اجتماعية فُتحت آفاقها مع انطلاقة الثورة الفرنسية عام 1789. وتمثل الحدث المفصلي الثاني في الشعور بروح الحداثة عالمياً بعدما عبرت إلى المجتمعات الأخرى، وكان لهذين الحدثين انعكاساتهما وارتداداتهما القوية على مستوى العلاقة بالتاريخ والمسار الحضاري الإنساني. وقفز مفهوم الحداثة بموجب مفاعيلهما من مستوى الوجود في النظرية، إلى مستوى الوجود في الواقع بتعبير ماركس. وبالتالي كان للوجود في الواقع الاجتماعي كممارسة حياتية، وكنظام عمل، ومعيارية قيمة، حساباته التي تتمايز في وجوه عدَّة عن الوجود النظري المحض.

التقطت السوسيولوجيا البكر هذه التحولات القيمية الضخمة، في أنساق الحياة الاجتماعية. وبذات القدر الذي عمدت من خلاله إلى مساعدة المجتمعات على تلافي الآثار السلبية لهذه التحولات، فإنها أشادت، وأبدت إعجابها كثيراً بالنتائج الإيجابية المتحققة. قاد هذا الإعجاب العلماء والمفكرين والباحثين السوسيولوجيين، في سياق انشغالهم بالاجتماعي، إلى نمذجته في ثنائيات، فتبدى لهم أن كل ما ليس حدثياً، هو تقليديٌّ إذن. وعلى هذا المعيار قاسوا المجتمعات، وصنفوها، فحفل الإرث

السوسيولوجي إلى بدايات القرن العشرين بهذا النمط من التصنيف.

صاحب الشعور بروح الحداثة عالمياً، بعد نفاذها إلى غير المجتمعات الأوروبية ظهور حقائق جديدة أفرزتها سيرورة الحداثة في تلك المجتمعات، فقادت واقعية السوسيولوجيا السوسيولوجيا نفسها إلى إعادة النظر في مسلماتها التي بنت عليها افتراضات انقسام المجتمعات إلى حداثة وتقليدية. وأضحت تساور بعض من سوسيولوجي القرن العشرين شكوكٌ كثيرةٌ في مدى جدوى وفاعلية هذا التصنيف، في الاقتراب من فهم الواقع الاجتماعي وتفسيره، سواء على مستوى المجتمعات الأوروبية، أو غيرها من المجتمعات. اختلفت بالطبع انشغالات الباحثين والمفكرين والعلماء على هذين الصعيدين.

فعلى صعيد المجتمعات الغربية برزت منذ منتصف القرن العشرين تقريباً أفكاراً تطرّفت كثيراً في تأويل معطيات الواقع، فأعلنت عن موت الحداثة، وعلى نفاذ مشروعها، وأعلنت عن ولادة عصر جديد هو عصر ما بعد الحداثة. أمّا على صعيد المجتمعات غير الغربية فقادت تلك الشكوك البحث السوسيولوجي إلى إعادة النظر في مفهوم التقليد، وما يتصل به من نظام قيمي. وفي المحصلة قادت هذه المراجعات السوسيولوجية مجتمعة إلى إعادة النظر في توصيف بنية المسار الحضاري الإنساني. وفي أعماق من هذه اللحظة المعرفية المفصلية، يندمج بحثنا في سياق الفهم السوسيولوجي، ويتخذ لنفسه موضعاً ضمن اهتمامات السوسيولوجيا فيما يتعلق بطبيعة المسار الحضاري الإنساني وبسيرورة الحداثة في المجتمعات غير الغربية.

موضوع هذه الأطروحة هو: الحداثة والمجتمع القبلي: تمثلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسيولوجية للحداثة - منطقة مزدة مثلاً؛ وينبني هذا الموضوع على فكرة مركزية، وإشكالية قوامها أنّ المسار الحضاري الإنساني مسارٌ متصل ودينامي، تتموضع المجتمعات على متصله بحسب مدى تمثلها لروح الحداثة وقيمها. ولكي يكون مُمكنًا اختبار مدى جدارة هذه الفكرة، من واقع على ما تطرحه من إشكالات، وإشكالية بحثية، اتخذنا من مقارنة العلاقة بين الحداثة والتقليد ممثلاً في المجتمع القبلي، حقلاً نعين فيه مضمونها ونختبره، من خلال الكشف عن العلاقة التي يبينها الفاعلون في هذا المجتمع بالقيم السوسيولوجية للحداثة، كدليل تجريبي يبين طبيعة انفعالهم بها، وتمثلهم لها.

لذلك فإن أهمية هذا الموضوع تقع ضمن إطارين معرفيين علميين؛ إطارٌ إستيمولوجي علمي يندرج ضمن انشغالات البحث السوسيولوجي، ويقدم من خلاله نتاجاً جديداً يضاف إلى حقله المعرفي، وإطار تطبيقي عملي وظيفي، يكشف عن المكون الفكري والثقافي والقيمي، للفاعلين

الاجتماعيين المتمين إلى مجتمع قبلي يحتاج إلى النهوض به والأخذ بيده ليندمج في حضارة العصر، ويستفيد من منجزاتها في تحرير العقل والنهوض بذاتية الإنسان الذي استخلفه الله في الأرض. وحيث "العلم حين يفتن يتأهب للفعل"، كما قال ماكس فيبر، وبذلك تهدف المعرفة العلمية المرجوة من وراء هذا البحث، إلى أن تُفطنَ الفاعلين ومن ورائهم مجتمعهم إلى ما هم عليه في الواقع، وتمكنهم من التأهب للتغيير، لما يحظون به من مكانة وسلطة وقدرة على توجيه مسارات الحياة، وإنتاج الفعل الاجتماعي.

تبنى هذه الأطروحة على فرضية عامة وهي: يتمثل الفاعلون الاجتماعيون قيم الحداثة نمطاً حضارياً يوجه اتجاهاتهم وميولهم الفكرية والمعرفية، بغض النظر عن البنية المجتمعية التي ينتمون إليها. ويتميزون في تمثلاتهم لتلك القيم بحسب عوامل أو متغيرات اجتماعية متعددة منها: السن، والتعليم، والمستوى الاقتصادي، والمهنة، ومستوى استعمال وسائل التواصل، والتبادل المعلوماتي. وتتخذ من منطقة مزدة - وهي إحدى المناطق بالوسط الشمالي الغربي لليبييا - ميداناً لاختبار هذه الفرضية، بالنظر إلى أن النسيج الاجتماعي لهذه المنطقة نسيج قبلي، يتكون من قبائل وأجزاء من قبائل متعددة سيأتي تحديدها مفصلاً في القسم الميداني من البحث. على أن وحدة الاهتمام التي ارتكز عليها البحث في سياق جمع معطياته كانت الفاعل الاجتماعي؛ لذا يتحدد مفهوم الفاعل الاجتماعي أينما وجد بثنايا البحث في أولئك الأفراد الذين يحتلون مكانة، ويمارسون نشاطاً اجتماعياً، له أثره المتميز على مجريات الحياة الاجتماعية في مجتمعهم ومحيطهم الاجتماعي والسياسي. وعن طريق توظيف المعاينة غير العشوائية بنينا من هؤلاء الفاعلين عينة قوامها (124) عضواً، توزعوا على مختلف القبائل، والأدوار الاجتماعية. وقاد المنهج الوصفي التحليلي سيرورة الاشتغال البحثي، موظفاً المقاربة الدينامية على مستواه المنهجي، والمقاربة المختلطة (الكيفية، والكمية) على مستوى منهجيته في تحليل وتفسير وتأويل معطياته ونتائجه.

في المجمل جاءت هذه الأطروحة في قسمين وفصل تمهيدي بُنيت من خلاله فكرة البحث، وقُدِّمت محطاتها مفصلة. تضمن القسم الأول من الأطروحة الإطار النظري للبحث في ثلاثة فصول، قَدِّمنا الفصل الأول تحت عنوان: ماهية الحداثة، وأشتمل على ثلاثة مباحث هي: التأسيس الإشكالي لمفهوم الحداثة، ومبادئ الحداثة، وفواعل الحداثة. عاجلنا في هذه المباحث، بشكل مفصل - من دون إطناب ممل ولا اختصار مخل - مسألة الحداثة انطلاقاً من مما قبلها، وانتهاءً بترسيم معالم فواعلها. وبذلك قَدِّمنا إحاطة وافية بالحداثة مُدِّ كانت لفظاً تتعين بموجب نموذج معياري تقاس بالاستناد إليه، وعراقة تنزل منها منزلة المثال، إلى أن أضحت ممارسة اجتماعية، فرض انتشارها ونجاحها التساؤل عن

فاعلمها، أو فواعلمها.

وقدّمنا الفصل الثاني تحت عنوان: قيم الحداثة موضوعاً للتمثلات الاجتماعية، في ثلاثة مباحث هي: علاقة القيم بالفعل الاجتماعي، والمصادر المرجعية للقيم، والتمثلات الاجتماعية. حيث كان من المهم كي تتعرّف القواعد التي ينهض عليها بُنيان الحداثة وتتضح، التطرق إلى مبحث القيم. إذ إنّ تلك القواعد أو المبادئ الأساسية للحداثة ما هي إلاّ حِزْمٌ قيميةٌ تُميّز الحداثة وتُعرّف بها، وبماهيتها. وكان من المهم كذلك من أجل إنشاء جسرٍ للتواصل ما بين الأفكار والمعايير القيمية الحداثيّة، وبين الواقع الاجتماعي، استحضارُ موضوع التمثلات الاجتماعية؛ فالحداثة على مستوى الممارسة ما هي إلاّ تمثلات لتلك المبادئ والأسس والمعايير القيمية.

وقدّمنا الفصل الثالث تحت عنوان: القبيلة؛ دينامية الحضور التاريخي في الواقع. فلما انصرف اهتمامنا في الفصلين السابقين، إلى تأطير الحداثة، وتأطير قيمها وتمثلاتها، وميكانيزمات اشتغالها، وتقنيات تعديلها، فقد وقع من الأهمية بمكان التطرق إلى الحقل الاجتماعي الذي تشتغل فيه هذه التمثلات، وتمارس وجودها سواء على المستوى الجمعي أو الفردي، وهو المجال الاجتماعي للمجتمع القبلي الذي تجرى في نطاقه كل أشكال التفاعل من صراع، وتنافس، وتكيف، وحلول وسطي، وباختصار كل المظاهر الدالة على الحياة الاجتماعية، وعلى التعاطي مع الواقع بما يحمله من معايير قيمية سواءً كانت تقليدية أم حديثة. وعلى هذا الخلفية تفرّع الفصل إلى ثلاثة مباحث، تناول الأول منها القبيلة مفهوماً، والثاني، المقاربات النظرية لبنية المجتمع المغاربي، والثالث ثقل الحضور القبلي في المجتمع الليبي؛ وذلك من أجل بناء صورة بانورامية تبين تموضع هذا المجتمع بالنسبة لمحيطه الاجتماعي الأكبر، وبهذه الفصول الثلاثة التي غطت في مجملها عناصر الموضوع وأحاطت بها من مختلف جوانبها، وبينت بشكل مفصّل القواعد المعرفية التي يستند عليها، وينطلق منها، توفرت لدينا العُدّة النظرية والمنهجية، التي شرعنا من خلالها في اختبار فكرته في الواقع.

القسم الثاني من البحث؛ وهو القسم التطبيقي، وقد اشتمل على ثلاثة فصول. قدّمنا الفصل الأول منها، تحت عنوان: التحديد الإجرائي لموضوع البحث. تنشغل مسألة التحديد الإجرائي لموضوع البحث بتحويل المفاهيم النظرية التي يركز عليها إلى مراجعها العلمية المحسوسة. حيث تمثل المفاهيم في مستواها النظري التجريدي بناءات ذهنية متعددة الأبعاد، ولا يمكن للباحث أن يراها في الواقع بشكل مباشر، لذلك يلجأ إلى تحديدها إجرائياً عن طريق ما يُطلق عليه في البحث العلمي: "التعريفات

الإجرائية"، التي تزودها بمرجعياتها الإمبريقية، وتمد بينها وبين الواقع جسراً يتوسل به الباحث لمعاينها في المحسوس في نقلات سلسلة وملتصلة من مستوى المفاهيم النظرية المجردة إلى أبعادها، ومن أبعادها إلى مؤشرات، ومن مؤشرات إلى دلائلها التجريبية. وبصورة موجزة، تضمّن هذا الفصل ثلاثة مباحث، تناولنا في الأول منها بناء معطيات المعاينة. مجيبين عن سؤال ماذا نعاين؟ فما يعاينه الباحث هو المعطيات التي يبينها؛ والتي من خلالها يتمكن من معاينة فكرته في الواقع، الذي يُعجّب بتفصيلات لا متناهية، ومتشابكة، ومتباينة، وفوضوية، ولا تشير إلى معنى محدد بذاته، لذلك فهي تحتاج إلى إعادة توليدها بشكل ملموس مفكر concert-pensé، عن طريق إدخال مكونات نظرية فيها، أو إدخالها في مكونات نظرية. بذلك تصبح هذه التفصيلات اللامتناهية مفهومة بالقدر الذي تحضر تلك المكونات النظرية فيها، وهي التي تسمى المعطيات les données. وتناولنا في المبحث الثاني تحديد ميدان المعاينة، ووحدة المعاينة. مجيبين عن سؤال نعاين أين؟ ومن؟ ويتضمن ذلك ثلاثة حدود هي الحد الزمني الذي جمعت فيه معطيات المعاينة. والحد الجغرافي الذي يؤطر مجتمع البحث. والحد المجتمعي الذي يؤطر وحدة اهتمام البحث أي: الفاعل الاجتماعي. فمن جانب الحد الزمني فإن البحث استهدف معاينة فكرته كما هي عليه في الزمن الحاضر. أمّا بالنسبة للحد الجغرافي فقد تعين بالحدود الجغرافية لمنطقة مزدة التي هي إحدى المناطق بالوسط الشمالي الغربي لليبيا وتمتد على رقعة جغرافية مساحتها (72180) ألف كيلو متر مربع، وتوزع فيها الساكنة على تسعة تجمعات سكانية تشكل في مجملها قرى وبلدات هذه المنطقة، أذناها من الشمال بلدة الشقيقة، وأقصاها في الجنوب بلدة الشويرف. كما يتعين الحد المجتمعي بالفاعلين الاجتماعيين بالمنطقة، وفي هذا السياق قدمنا تعريفاً إجرائياً لهذا المفهوم، قُسم بموجبه الفاعلون الاجتماعيون إلى ثلاثة أقسام؛ فاعلون لا ينتمون لمؤسسات رسمية أو غير رسمية؛ وهم الناشطون الإعلاميون والحقوقيون. وفاعلون ينتمون إلى مؤسسات رسمية حكومية؛ وهم: أعضاء ورؤساء المجالس البلدية، والمجالس الاجتماعية. وفاعلون ينتمون إلى مؤسسات غير حكومية؛ وهما صنفان؛ الأول: المتممون إلى تنظيمات اجتماعية غير رسمية وهم: أعضاء ورؤساء مجالس الشورى، والثاني: المتممون إلى منظمات المجتمع المدني والأهلي. وكان لا مناص أمامنا بحكم المجال المفتوح لمجتمع الفاعلين الاجتماعيين - إذا جاز الوصف - من استخدام المعاينة غير العشوائية. فإذا كان المنطق في اختيار المعاينة العشوائية يركز على قاعدة تكافؤ فرص الأجزاء المكونة للكل المجتمعي، فإن المنطق في اختيار المعاينة غير العشوائية يركز على قاعدة "تمثيلية صفات الأجزاء" للصفات الأساسية التي ينبنى عليها ذلك الكل. وتناولنا في المبحث الثالث: نمط المعاينة وأداتها، مجيبين من خلاله عن سؤال كيف نعاين؟ ما وضعنا أمام خيارات ثلاثة، فإمّا معاينة مباشرة

يقوم بها الباحث بنفسه دون وسيط، وإمّا معاينة غير مباشرة، يستعمل فيها الباحث وسيطاً بينه وبين المبحوثين، أو معاينة توثيقة، يستعين فيها الباحث بمعاينة الوثائق أو المخطوطات على مختلف أصنافها وأشكالها. فكان أنّ وقع الاختيار على المعاينة غير المباشرة عن طريق استمارة توجهنا بها إلى المبحوثين، نظراً لأنها الوسيلة الأنسب بناءً على مستهدفات البحث، وحجم العينة الكبير نسبياً.

وقدّمنا الفصل الثاني من هذا القسم تحت عنوان: شكل البناء من واقع محسوسات المعاينة؛ لنستظهر من خلاله شكل البناء المنجز في ثلاثة مباحث. تناول الأول منها مورفولوجيا مجتمع البحث، كاشفين بذلك عن البنية المادية الأساسية التي يتكون منها مجتمع البحث، لذلك تناولنا في هذا المبحث النطاق الجغرافي والإداري لمنطقة البحث، ومن خلاله قدّمنا الخصائص البنوية لهذا المجتمع، في تركيبته السكانية، والإدارية والاجتماعية. وتناول المبحث الثاني الخصائص البنوية لعينة البحث على ذات السياق الذي تناولنا به مجتمع البحث. وتناول المبحث الثالث واقع الحداثة في بُنية الحقل القيمي للفاعلين الاجتماعيين، من واقع تمثّلهم للقيم السوسولوجية للحداثة.

كما قدّمنا في الفصل الأخير من هذا القسم تحت عنوان: مضمون حصيلة المعاينة في ضوء اختبار فرضيات البحث. لذلك انصرف اهتمامنا في هذا الفصل إلى الإعلان عن مضمون حصيلة المعاينة، ليتكامل الشكل مع المضمون في اختبار فكرة البحث؛ من خلال اختبار فرضيته العامة بموجب ما أفضت إليه نتائج اختبارات أجزائها الثلاثة؛ وبذلك اشتمل هذا الفصل على ثلاثة مباحث تناول كل واحد منها اختبار إحدى الفرضيات الثلاث، مستخلصين نتائجها، ومعلقين عليها. ثم أردفنا ذلك بملخص عمّا أسفرت عنه نتائج تلك الاختبارات. وختمنا البحث بخلاصة ربطت تلك النتائج بفكرة البحث. وفي الختام أدعو الله أن يكون هذا العمل والجهد المبذول فيه خالصاً لوجهه الكريم.

والحمد لله من قبل، ومن بعد؛ وهو ولي التوفيق.

الباحث

فاس: 2018/01/5.

الفصل التمهيدي

بناء فكرة البحث

تقديم

I- موضوع البحث

II- الإشكال النظري للبحث (مسألة البحث)

III- إشكالية البحث.

IV- فرضيات البحث.

V - أهداف البحث.

VI- أهمية البحث.

VII- منهج البحث.

VIII- تحديد المفاهيم المركزية والأساسية للبحث.

IX- إجلاء قلق المشروعية

تقديم:

في البدء، ومن منطلق إستيمولوجي، تجدر الإشارة إلى أنّ بناء فكرة البحث يتعلق بجانبين؛ بناء المعنى، وشكل ممارسة المعنى في آن معاً. يتحدد بناء المعنى ضمن حقل الفهم الذي تتعين الفكرة المركزية للموضوع داخله، فكل علم يبني موضوعاته عن طريق فكرة مركزية ينصب الاهتمام النظري عليها، وعلى ذلك «لمجرد أن يختار الباحث موضوعاً، فيعني ذلك أنّ مُكوّناتاً مهماً من مكونات الفكرة التي ينطلق الباحث منها، يتمثل في اختياره لفكرة مركزية- داخل حقل فهم- تُميّز الموضوع الذي وقع الاختيار عليه»⁽¹⁾. ويتحدد شكل ممارسة المعنى في البحوث العلمية في شرح الفكرة وكشف مكوناتها، وتبريرها علمياً.

ما يعنيه شرح الفكرة هو استخدام التحليل فيها، والتعريف بأجزائها ومكوناتها. وما يعنيه تبرير الفكرة؛ التحقق منها، وإثبات جدارتها، وينتج عن التمييز بين شرح الفكرة، وبين تبريرها التمييز في البحث العلمي بين مرحلتين: تتمثل الأولى منها في الفكرة، وتتمثل الثانية في المعاينة. وعلى هذا يقع تركيب الفكرة في البحث العلمي في حقل من الفهم، ترسم العلاقة بين الفكرة وبين معاينتها تدرج المراحل والمحطات فيه. وتتفق البحوث العلمية على أن الممارسة البحثية في بناء فكرة البحث تُنجز عبر خمس محطات أساسية هي: اختيار الموضوع، تحديد موضوع البحث، تحديد مسألة البحث (إشكاليه Problème de recherche)، تحديد المسألة (الإشكالية Problématique)، تحديد الفرضية⁽²⁾.

وعلى ذلك سنتناول في هذا الفصل هذه المحطات واحدةً واحدة، إلى جوانب أخرى مكملّة لبناء الفكرة، مع ملاحظة مسبقة وهي: أنّ تحديد موضوع البحث «لا يمثل محطة من محطات البحث الاجتماعي، وهو لا يظهر على حدة في أيّ مكان من البحث. يمثل تحديد موضوع البحث في البحث الاجتماعي الحقل النظري، أو الوعاء النظري من المفاهيم، الذي تقع مسألة البحث فيه، وهو يظهر في كل تفصيل من تفصيلات البحث من أول البحث إلى آخره»⁽³⁾.

1- إبراهيم؛ عبد الله: البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء (المغرب) وبيروت (لبنان) ط2: 2011، ص: 87.

2- المرجع السابق نفسه، ص: 89.

3- المرجع السابق نفسه، ص: 141.

I - موضوع البحث Object de recherche

يُمثّل اختيار موضوع البحث اللبنة الأولى في بناء فكرته، ويمثل عنوان البحث القرينة الأولى على الشروع في هذا البناء؛ لذلك فإن الاهتمام في هذه المرحلة يتّوجّه إلى بُنية العنوان من جانب مدى توفرها على متطلبات الفكرة المركزية، وحبكة الفهم العائدة إلى الحقل العلمي الذي ينتمي إليه الموضوع. فبالنسبة للسوسيولوجيا «تتمثل الفكرة المركزية في المجتمعي (Le Social)، الناتج عن اجتماع البشر وتفاعلهم... في حين تتمثل حبكة الفهم؛ بانخاد المجتمعي موضوعاً، والانطلاق منه... أي أن المجتمعي لا يمثل تجميعاً بسيطاً للأشخاص، وإنما تفاعلهم واحتكاك أفكارهم ورغباتهم وميولهم»⁽¹⁾.

على هذا الأساس يمكن القول إنّ موضوع هذا البحث وهو (الحدّات والمجتمع القبلي: تمثيلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسيولوجية للحدّات - منطقة مزدة مثلاً)، هو موضوعٌ تتوفر له سمات البحث السوسيولوجي، حيث يتناول تمثيلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسيولوجية للحدّات، من واقع أنّ هؤلاء الفاعلين يمثلون التجسيّدات الفردية للشكل المجتمعي (المجتمع القبلي)، وليس من كونهم أفراداً معروفين بأسمائهم، وشخصياتهم، وتاريخهم الخاص؛ أي: أنه يتخذ الكل المجتمعي نقطة انطلاق إلى الفرد (الفاعل الاجتماعي) وليس العكس. إضافة إلى ذلك فإن مفهوم المجتمع القبلي ذاته يشير إلى ظاهرة اجتماعية كلية بالنسبة إلى دراستها في مجتمع البحث، فهذا المجتمع (منطقة مزدة) جزء من كل مجتمعي ينتمي لبنية مجتمعية قبلية تتسع لتشمل المجتمع الليبي، ثم كل المجتمعات العربية، ويقدر نسبي معظم المجتمعات في أفريقيا، وآسيا، وأمريكا اللاتينية.

يشتمل العالم النظري لهذا الموضوع على كمّ من المفاهيم النظرية والإجرائية تؤطر للحدّات، وللبادئها، وفواعلها، ولقيمها السوسيولوجية، وأبعادها، وللأبعاد العلائقية بينها، كما تؤطر للمجتمع القبلي، وما يرتبط به من مفاهيم، وأبعاد منها مفهوم القبيلة، ومقارباتها، والنزعة القبلية، وما يتعلق بها من مفاهيم، ومفهوم التقليد ودرجاته، والمفاهيم المرتبطة به... إلخ. إضافة إلى التمثيلات الاجتماعية، ومفهومها، ونماذجها، وأطرها النظرية، كما يشتمل كذلك المنظور النظري للعلاقة بين الحدّات والمجتمع القبلي. وتحضر هذه المفاهيم وأبعادها، لتؤسّس وفقاً لسياقات محددة: الإطار النظري لهذا البحث.

1- المرجع السابق نفسه، ص: 181.

II - الإشكال النظري للبحث (مسألة البحث) - Problème de recherché

لا شك أن موضوع العلاقة بين الحداثة والمجتمع القبلي يطرح إشكالات ومسائل بحث متنوعة، فهذا الموضوع يبني على عالمٍ نظريٍّ تؤثته مفاهيم متعددة تجمعها أبعادٌ وعلاقات وروابط كثيرة، كما تنظمها أكثر من مقارنةٍ أو مدخلٍ نظريٍّ؛ لذلك لا مناص من اختيار واحدة من تلك الإشكالات أو المسائل، حتى يتسنى البحث فيها، وعلى هذا الأساس وقع اختيارنا على دراسة تمثلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسولوجية للحداثة، في بيئة اجتماعية قبلية كمثالٍ من بين الأمثلة الممكنة التي يطرحها هذا الموضوع.

يثير مضمون العلاقة بين الحداثة والمجتمع القبلي اختلافاً وتبايناً بين الباحثين السوسولوجيين، فمنهم من يعدُّ الحداثة تقطع rupture مع التقليد، ومن ثم فالمجتمع الحدائي على تعارض مع المجتمع القبلي التقليدي. ومنهم من يعدُّ أن ذلك المضمون يؤكد على علاقة الوصل والاتصال، وليس على علاقة الفصل والقطيعة، ويدعم أنصار هذا التيار موقفهم الفكري بنتائج بحوث ودراسات إمبريقية تبين قصور التنظير الثنائي على الإحاطة بما يشتمل عليه الاجتماعي من دينامية وتفاعل مستمرين. وعلى هذا الموقف يبني إشكال هذا البحث. ولتوضيح ذلك يمكن القول بأنه منذ البدايات الأولى للنظرية السوسولوجية الحديثة انقسمت الاهتمامات البحثية بناءً على تصور وضعيتين اجتماعيتين وصفهما أوجيست كونت (Auguste Comte) (1798-1857)، بالديناميكا الاجتماعية والإستاتيكا الاجتماعية، وتجزأت هذه الأخيرة إلى ثنائيات بأسماء متعددة منها نظريات التوازن / نظريات اللاتوازن، ونظريات النظام / نظريات التقدم... إلخ.

سيطرت فرضيات التوازن الاجتماعي على مساحة واسعة من انشغالات البحوث العلمية في حقل السوسولوجيا، وكان لإسهام دوركايم في النظرية الاجتماعية تأثيره الكبير على توجهات الباحثين الذين اهتموا بسوسولوجيا التوازن، فاخطوا على غرار منهجيتها إسهاماتهم البحثية في مقارنة أوضاع المجتمعات بين التقليدية والحداثة. ومنذ نهاية القرن التاسع عشر دأب أولئك الباحثون على وضع تبويات Typologies يعارضون فيها بين نمطين من المجتمعات؛ «ف عند أليكسيس دو توكفل Alexis De Tocqueville هناك معارضة بين الأرستوقراطية والديمقراطية، وعند فردناند تونيز Ferdinand Tunnies بين الجالية والمجتمع،

ويميز إيميل دوركايم Emile Durkheim المجتمع الذي يقوم على التضامن الميكانيكي عن المجتمع الذي يقوم على التضامن العضوي، ويميز كارل ماركس Karl Marx المجتمع الإقطاعي عن الرأسمالي، وهكذا⁽¹⁾. ارتكزت تلك النماذج النظرية على افتراضات أساسية استُعملت محكّات تُصنّف بموجبها المجتمعات بين ثنائيي التقليدي والحداثي؛ فالمجتمع الموسوم بالتقليدي يتميز بالانغلاق والجمود وتكرار الذات، والمجتمع الحديث يتميز بالانفتاح وتعدد الولاءات، وبناء الذات المستقلة استناداً على مبدأ الجدارة Meritocracy، وحرية الرأي والمعتقد، وإلى غير ذلك من السمات والخصائص، فاستقرت في هذا الإرث السوسيولوجي صورة عن المجتمعات التقليدية قوامها الآتي⁽²⁾:

- يخضع المجتمع التقليدي لنماذج محددة سلفاً من طرف التصور "الأسطوري" للإنسان وللمجتمع.
- تقوم العلاقة بين أفراد هذا المجتمع على الإجماع والتراضي؛ ولذلك لا يوجد به مكان للنقد، فهو (مجتمع الرأي والوحي) حسب تعبير أشتروس.
- وهو مجتمع تكراري، يعمل على إعادة إنتاج نفس القيم عبر الأجيال، بدون أدنى تحويل أو تغيير للبنيات القائمة.

في مقابل ذلك توجّهت أبحاثٌ سوسيولوجية وأنثروبولوجية أخرى إلى التشكيك في تلك النمذجة، وفي تلك المميّزات المنسوبة للأنظمة التقليدية، وللنزعة التقليدية، ورفضت تشبيه "التقليد"، وكذا المجتمعات التقليدية "بالثباتية"، وسعت إلى الكشف عن الجوانب الدينامية للمجتمع التقليدي، ودعت إلى تجاوز المقاربة السكونية لهذه المجتمعات؛ فهي ليست محكوماً عليها بسجن نفسها في الماضي على مدى الزمن. وكان للدراسات الأنثروبولوجية قصب السبق في الكشف عن هذا الاتجاه، وإثرائه واجتراح افتراضاته، كما كان لها قصب السبق في تحفيز البحوث السوسيولوجية لدراسة المجتمعات التقليدية استناداً على هذا الإطار المنهجي المعزز بأسباب موضوعية متجلية في أنّ أيّة مقارنة تقوم على افتراضات سكون الواقع الاجتماعي، إنما هي

1- كابان؛ فيليب ودورتيه؛ جان فرانسوا: علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية، ترجمة: إياس حسن، ط1، دار الفرقد: دمشق (سوريا)، ص: 81.

2- الخطابي؛ عزالدين: أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، منشورات الاختلاف: الجزائر (الجزائر) والدار العربية للعلوم ناشرون: بيروت (لبنان) ط1: 2009، ص: 54.

مقاربة تجزئ الواقع، وتقتلع الظواهر الاجتماعية من بيئتها الحقيقية، لتسقط عليها مفاهيم وأطر تفسيرية ليست مقاسة على أوضاعها، إنما على وضعيات نظرية بحتة افترضها بعض الباحثين، وكرروا استعمالها حتى بدت وكأنها مطابقة للواقع، ولا تحتاج إلى مراجعة، أو تعديل، وعطفاً على ذلك فإن فرض منظور التوازن *équilibre*، في دراسة الأوضاع الاجتماعية، بقدر ما ييسر البحث، فهو يفقده حيويته وقدرته على التعامل مع ديناميات التغيير والتطور.

لقد أسهم إدmond ر. ليتش Edmund Ronald Leach (1910 – 1989) بشكل مباشر في الكشف عن المقاربة الدينامية، وأدان تأثير دوركايم المسيطر على حساب تأثير فلغريدو باريتو أو ماكس فيبر، ذلك التأثير الدوركايمي الذي سوّغ مفهوماً يشدد على التوازنات البنوية والتماثلات الثقافية وأشكال التضامن، حتى أضحى النظر إلى المجتمعات - التي تحمل صراعات ظاهرة، والمعرضة للتغيرات - نظرةً مشحونة بقيم سلبية، تستدعي وصفها "بالمجتمعات الفوضوية". لذلك حثّ ليتش على إعطاء وزن أكبر لما هو متناقض ومحل نزاع وتغير، بدلاً من الاكتفاء بتحليل طبيعة التوازن، والاستقرار الاجتماعي⁽¹⁾.

كما أسهم ماكس غلوكمان Max Gluckman (1911 – 1975) بتوجيه البحوث إلى المقاربة الدينامية للمجتمعات، متفحصاً طبيعة العلاقات الموجودة بين "التقليد" و"الصراع" وبين "النظام" و"التمرد"، ومن خلال ذلك نظر إلى التمرد كسيرورة مستمرة تؤثر بعلاقات السلطة بشكل دائم؛ لذلك لا يمكن مقارنة المجتمعات بشكل واقعي وموضوعي إلاّ في ضوء هذه السيرورة الدينامية والمستمرة التي تأخذ بمجريات التاريخ الموضوعي لهذه المجتمعات وتضعها في عين الاعتبار، وتعزز هذا الاتجاه أكثر بعد النتائج التي خلص إليها إيفانز بريتشارد Evans Prichard (1902 – 1973) في مؤلفه (الأنثروبولوجيا والتاريخ، 1961) حينما أكد على أهمية وسائل المعرفة التاريخية، والأشكال التي تتخذها الصيرورة التاريخية، والتعبيرات الأيديولوجية التي تخفي التاريخ الحقيقي للمجتمعات⁽²⁾.

1- بالاندييه؛ جورج: الأنثروبولوجيا السياسية، ترجمة: علي المصري، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت (لبنان) ط2: 2007، ص: 33.

2- المرجع السابق نفسه، ص: 35.

لذلك يمكن القول: إنَّ ما دفع وقاد توجهات هذا التيار السوسولوجي الرامي إلى إقامة صلة وصل بين الحداثة والتقليد، وبين المجتمعات والتاريخ الاجتماعي، وبين التوازن واللاتوازن، وبين الإستاتيكا الاجتماعية والديناميكا الاجتماعية، هو استشعار الحاجة لمقاربة نفّاذة (Approche Pénétrante) تستجيب للمعطيات الميدانية التي أدلت بها الدراسات الأنثروبولوجية ومن بعدها الدراسات السوسولوجية للمجتمعات التقليدية^(*)، حيث ظهرت الحاجة لتجاوز بعض افتراضات المقاربة الوظيفية والبنوية، وتجاوز بعض مسلمات نموذج التوازن. لذلك ارتكز الجهد الأساسي لهذا الاتجاه على اختراق الصورة الشائعة لمفهوم التقليد، وقدم جورج بالاندييه George Balandier في هذا المساق مساهمة مهمة أكد من خلالها على أن تعريف التقليد لا يصبح ذا جدوى ومنفعة علمية، إلا بالتميز في داخل هذا المفهوم بين مستويات، أو درجات للحالة التقليدية فيقول: «في أكثر الأحيان يُعرّف التقليد بالامتثال لمعايير قديمة جداً، تلك التي تؤكدها الأسطورة أو الأيديولوجيا السائدة وتبررها، التي ينقلها التقليد عبر مجموعة كاملة من الإجراءات. ليس لهذا التعريف فعالية علمية، وبالفعل لا يمكن تعريف هذا المفهوم بدقة أكبر إلا إذا ميزنا بين شتى المظاهر الحالية للتقليدية»⁽¹⁾.

على ما سبق تبدو مسألة الاختلاف والتباين واضحةً بين البحوث والباحثين السوسولوجيين حول المضمون النظري للعلاقة بين الحداثة والتقليد؛ وبالمحصلة بين نمط المجتمع الحدائي، ونمط المجتمع التقليدي. ومن هذا التباين يستمد موضوع هذه الأطروحة إشكاله أو مسألته، بانحيازها إلى الاتجاه القائم على قاعدة الوصل والاتصال، لا على قاعدة القطع والانفصال. ويحضر هذا الانحياز في دلالة اتخاذ تمثّلات الفاعلين الاجتماعيين المتمين إلى بنية مجتمعية قبيلة للقيم السوسولوجية للحداثة موضوعاً؛ أي: في اختيار هذه المسألة موضوعاً للبحث.

(*) تجدر الإشارة إلى أن عبارة المجتمعات التقليدية (Sociétés Traditionnelles)، عبارة خاصة بالسوسولوجيا ذات الأفق الفكري الفرنسي، ويقابلها عبارة أخرى هي: (Flock Society)، وهي خاصة بالسوسولوجيا ذات الأفق الفكري الأمريكي، أو الأنجلو- ساكسوني، بشكل عام. انظر في ذلك: لمريني؛ فريد: المجتمع الحديث والمجتمع التقليدي "في التعارض والتوافق"، (ضمن كتاب: العرب والمجتمع الحدائي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث: الرباط (المغرب) وبيروت (لبنان) ط1: 2016، ص: 115.

1- بالاندييه؛ جورج: الأنثروبولوجيا السياسية (مرجع مذكور)، ص: 208.

III - إشكالية البحث La problématique.

تعني الإشكالية، حقلاً يدور الفهم فيه؛ وبذلك فهي تختلف بين الاتجاهات الأساسية في العلم، وبين التيارات في الاتجاه الواحد، وبين الموضوعات في التيار الواحد، كما تختلف بحسب الباحث نفسه، الذي يقدم إشكاليته، وحبكة فهمه الخاصة، إذ تضحى معرفة "مَنْ يَبْحُثُ" قضية مطروحة، حينما يتعلق الأمر بأعلام البحث السوسيولوجي ورواده الذين يضيفون إلى المعرفة شيئاً جديداً، أو يُعدّلون فيها؛ لذلك فإن الإشكالية هي: «حبكة فهم يدور النقاش حولها، وفيها، فإمّا نقاش يدور بين حبكتي فهم داخل حبكة الفهم الواحدة، وإمّا نقاش يدور بين حبكتي فهم مختلفتين، مما يفرض على صاحب حبكة الفهم أن يعي موقعه داخل حبكة الفهم الواحدة، أو يعي موقع حبكة فهمه بين حبكات فهم عدّة أنتجها تعدد العلوم والاتجاهات والتيارات داخل العلم الواحد»⁽¹⁾.

إذن فالإشكالية تعني وجود اختلاف بين الباحثين حول المنظور النظري، الذي يقاربون من خلاله موضوعات أبحاثهم، ومن ثمّ من الطبيعي أن «تتطابق المسألة (الإشكال) والمسألة (الإشكالية) عند الباحث نفسه، فالمنظور النظري هو المنظور الحاضر في المضمون النظري، والمنظور النظري يستخرج من المضمون النظري، ولا فصل بين المضمون النظري وبين المنظور النظري عند الباحث الواحد»⁽²⁾. وعلى ذلك فإن ما قدمناه في إشكال البحث أو مسألته، يوفر الأرضية المعرفية المناسبة، والفهم اللازم للتأسيس النظري لإشكاليته، ومن ثمّ يتيح ذلك التأسيس صياغة هذه الإشكالية بشكل مباشر، دون الحاجة للاستغراق في التأطير لها، أو تحليلها؛ فالحدائث والتقليد اللذان اشتق منهما موضوع البحث، مفهومان يحضران في الحقل السوسيولوجي ويتعرفان معاً. فقد لاحظ آلان تورين مثلاً: «إن الحدائث لا تعرف ذاتها إلاّ سلباً»⁽³⁾، كما أنّ الثنائيات التي أفرزتها بحوث سوسيولوجية كثيرة - كما سبق القول - يتموضع فيها هذان المفهومان دائماً بطريقة تدل على هذا الترابط والتلازم. لذلك يتعرّف الإشكال البحثي في هذه الأطروحة من واقع إشكال أو مسألة العلاقة بين التقليد والحدائث، وتعرّف إشكاليته أو مسألته بموجبات اختلاف منظورها النظري عن

1- إبراهيم؛ عبد الله: علم الاجتماع (السوسيولوجيا)، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء (المغرب) وبيروت (لبنان)، ط4: 2013، ص: 225-226.

2- إبراهيم؛ عبد الله: البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، (مرجع مذكور)، ص: 177.

3- تورين؛ آلان: نقد الحدائث، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة: القاهرة (مصر) ط1: 1997، ص: 271.

منظورات أخرى في بحث مضمون تلك العلاقة، وعلى هذا الأساس يمكن صياغة إشكاليته على النحو التالي: إنَّ المسار الحضاري للمجتمعات الإنسانية، هو مسارٌ متصلٌ بحسب مسلسلٍ ديناميٍّ، يُعرِّف نفسه باستمرار، وتحتل المجتمعات أوضاعاً دينامية متجددة على متَّصله. وعلى ذلك فإنَّ أيَّة مقارنةٍ سكونيَّة، سيترتَّب عنها بالضرورة اختزاله في ثنائيات متضادَّة، لا تتطابق مع حقيقته، وقاصرة على إدراك نظامه، وتفسير انتظاماته.

IV- فرضيات البحث Hypothèses de recherche.

تؤدي الفرضية في البحوث العلمية وظيفتها العلمية على صعيدين: صعيد الحالة، وصعيد الحركة⁽¹⁾. فعلى صعيد "الحالة" يعني الانتقال من إشكال البحث وإشكاليته، إلى الفرضية انتقالاً من المفاهيم النظرية Concepts Théoriques، الحاضرة في كلتا المسألتين، إلى المفاهيم الإجرائية Concepts Opératoires. أمَّا على صعيد "الحركة" فإنَّ الانتقال إلى الفرضية، يعني انتقالاً من تلك المفاهيم النظرية إلى الروابط والعلاقات بين المفاهيم الإجرائية؛ لذلك وجدت الفرضية كإجراء منهجي يجعل من الربط بين المضمون والمنظور النظريين، وبين ضرورة استخدامها في المحسوس، ممكناً، ذلك لأنهما يقعان على درجة عالية من التجريد، ويتخطيان التنوع والتعدد اللامتناهي في المحسوسات.

يرتكز موضوع البحث على عدد من المفاهيم النظرية بعضها على درجة عالية من التجريد؛ وهي: الحداثة، والمجتمع القبلي، وبعضها على درجة أقل قليلاً من التجريد؛ وهي: والتمثلات الاجتماعية، والفاعلون الاجتماعيون، وخصائصهم الديموغرافية، والقيم السوسولوجية للحداثة. وسنبين في الفصل الرابع سيرورة انتقال هذه المفاهيم إلى مفاهيم إجرائية، وعلى ذلك نستطيع في هذه المرحلة صياغة الفرضية العامة لهذا البحث التي تتحقق فيها وحدة هذه المفاهيم في نسقٍ، أو نموذج نظريٍّ موحدٍ، يحضر فيه مضمون إشكالية البحث على النحو التالي: (يتمثل الفاعلون الاجتماعيون قيم الحداثة نمطاً حضارياً يوجه اتجاهاتهم وميولهم الفكرية والمعرفية، بغض النظر عن البنية المجتمعية التي يتمون إليها. ويتميزون في تمثلاتهم لتلك

1- إبراهيم؛ عبد الله: البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، (مرجع مذکور)، ص: 173.

القيم بحسب عوامل أو متغيرات اجتماعية متعددة منها: السن، والتعليم، والمستوى الاقتصادي، والمهنة، ومستوى استعمال وسائل التواصل، والتبادل المعلوماتي).

ونظراً لتعدد المفاهيم في البنية النظرية لهذه الفرضية، ولحاجة البحث إلى اختبار كل جزء من أجزائها، لذلك عمدنا إلى تجزئتها في ثلاث فرضيات جزئية مترابطة على النحو التالي:

الفرضية الجزئية الأولى: إن طبيعة التنظيم الاجتماعي الذي ينتمي إليه أفراد مجتمع البحث أصبح بحكم تعدد مصادر تبادل الأفكار والمعلومات والثقافات وتيسرها، لا يحول دون تبني هؤلاء الأفراد لقيم الحداثة. ويقوم منطق اختبار هذه الفرضية على أنه إذا حقق الفاعلون الاجتماعيون مستوى حدثاً أعلى من المستوى المتوسط الافتراضي لأداة القياس التي أعدت لهذا الغرض، فإن ذلك يُعد إثباتاً على أن شكل التنظيم الاجتماعي لم يكن حائلاً دون تمثل الفاعلين الاجتماعيين لقيم الحداثة.

الفرضية الجزئية الثانية: إن تنوع القيم السوسولوجية للحداثة، تقابله في الواقع الاجتماعي تمثلات متنوعة ومتمايزة، بحسب الأهمية النسبية التي يوليها هؤلاء الفاعلون لهذه القيمة أو تلك. ويقوم منطق اختبار هذه الفرضية على تحليل التمثلات المحسوسة للفاعلين الاجتماعيين بهدف الكشف عن مدى تمايز بناهم الفكرية والثقافية من خلال استجاباتهم على الدلائل التجريبية لقياس تمثلاتهم للقيم السوسولوجية للحداثة.

الفرضية الجزئية الثالثة: إن ذلك التمايز له علاقة بالخصائص الاجتماعية لأولئك الفاعلين الاجتماعيين. ويقوم منطق اختبار هذه الفرضية على اختبار علاقات الترابط بين الخصائص الاجتماعية للفاعلين الاجتماعيين (السن، المستوى التعليمي، المستوى الاقتصادي، المهنة، مستوى استعمال وسائل التواصل والتبادل المعلوماتي)، وتمثلاتهم المحسوسة لكل قيمة من تلك القيم.

V - أهداف البحث.

تأسيساً على ما تقدم، فإنَّ هذا البحث يسعى إلى تحقيق الهدفين التاليين:

الهدف النظري: وهو الكشف عن طبيعة انفعال المجتمعات التقليدية بالحدّثة، في ضوء الافتراض المبني على فكرة أنَّ المسار الحضاري للمجتمعات، هو مسارٌ متصلٌ، وديناميٌّ، وفقاً لما تبناه البحث في التعريف بموضوعه، وبإشكاله، وإشكاليته. وللوصول إلى هذه الغاية، وُظِّفَت تمثلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسيولوجية للحدّثة في مجتمع قبلي كمثال من الواقع لتحقيق هذا الهدف.

الهدف التطبيقي: وهو يتمثل في الكشف عن بنية الحقل القيمي للفاعلين الاجتماعيين بمجتمع البحث، من واقع تمثلهم للقيم السوسيولوجية للحدّثة، ومدى تمايز تمثلاتهم في علاقتها بخصائصهم الاجتماعية؛ وعلى ذلك فإنَّ سيرورة الكشف عن هذه التمثلات يتحدد من خلال مستوى تمثلاتهم المحسوسة لهذه القيم. ونعني بالتمثلات المحسوسة: اتجاهاتهم ومواقفهم من القضايا التي يختلف الناس حولها بناءً على اختلاف منظوماتهم القيميّة، المرسدة للقيم السوسيولوجية للحدّثة، سواء كان هذا الاختلاف في مضمون القيمة نفسها، أو درجة حضورها لديهم. وبالتالي يتضمن هذا الهدف تحليل العناصر التالية:

1- أنماط تمثل الفاعلين الاجتماعيين لقيم العقلانية، ومدى تمايز هذه التمثلات بحسب خصائصهم الاجتماعية (السن، والمستوى التعليمي، والمستوى الاقتصادي، والمهنة، ومستوى استعمال وسائل التواصل والتبادل المعلوماتي).

2- أنماط تمثلهم لقيم الذاتية، ومدى تمايز هذه التمثلات بحسب خصائصهم الاجتماعية.

3- أنماط تمثلهم لقيم العلمانية، ومدى تمايز هذه التمثلات بحسب خصائصهم الاجتماعية.

4- أنماط تمثلهم لقيم العدالة الاجتماعية، ومدى تمايز هذه التمثلات بحسب خصائصهم الاجتماعية.

5- أنماط تمثلهم لقيم الديمقراطية، ومدى تمايز هذه التمثلات بحسب خصائصهم الاجتماعية.

VI - أهمية البحث.

لا تنفصل أهمية أي بحث علمي عمّا يتضمنه من أهداف، فبقدر ما كانت أهدافه ذات أهمية علمية ومعرفية كان ذا أهمية بما يضيفه إلى الحقل العلمي الذي ينتمي إليه، وإلى حقل العلم بصفة عامة. وترسخ هذه الأهمية بشكل خاص حينما ينجز البحث أهدافه التي يسعى إلى تحقيقها، وعلى ذلك يمكن القول بأن أهمية هذا البحث تتجسد في أنه يقدم مثلاً بحثياً إمبريقياً، يختبر طبيعة العلاقة بين التقليد والحداثة، بالاستناد على افتراض دينامية المسار الحضاري الإنساني. ومن ثم فإن ما سيتوصل إليه البحث من نتائج من شأنها أن تعمق الفهم بميكانيزمات تفاعل المجتمعات التقليدية مع قيم الحداثة، انطلاقاً من الدور الحيوي الذي يضطلع به الفاعلون الاجتماعيون بهذه المجتمعات، وفي هذا السياق تقع الأهمية الثانية لهذا البحث، ممثلة في الكشف عن بنية الحقل القيمي للفاعلين الاجتماعيين في واحدة من المجتمعات التي حافظت على شكلها البنيوي التقليدي، وهو الشكل القبلي. ويكتسب هذا الجانب أهميته بالنظر إلى التاريخ الطويل والمدى البعيد الذي قطعتة الممارسة الحداثية في عالم أصبح - بتعبير ماكلوهان - قرية كونية، تتجاوب في أرجائها أصداء الأحداث لحظة وقوعها. ففيما يؤكد الواقع على استمرارية حضور البنى القبلية رغم التحولات العميقة التي شهدتها المجتمعات، يؤكد كذلك على أن هذه المجتمعات من دون استثناء قد حاصرتها رياح الحداثة من كل جانب، لذا يقع من الأهمية بمكان معرفة مدى تأثير المنظومة القيمية التقليدية بالحداثة كواقع فرض نفسه، فغداً روحاً لحضارة هذا العصر.

إضافة إلى ذلك فإن مجتمع البحث لم يحظَ في السابق بدراسات سوسيولوجية تتناول جانباً مهماً من جوانب الحياة الاجتماعية فيه، ولذلك ستأتي هذه الدراسة في مقدمة ما يمكن أن يتبعها من دراسات سوسيولوجية متخصصة تتعلق بنمط انفعاله بقيم الحداثة، وتميط اللثام عن البنية القيمية لمكون اجتماعي له حضوره ودوره الفاعل في الحياة الاجتماعية، وهم الفاعلون الاجتماعيون، لما لذلك من أهمية عملية في تنظيم أسس هذا البناء الاجتماعي على قواعد حداثية، تنهض بمستواه الحضاري، وتواكب روح التطور والتقدم التي سارت في ركبها مجتمعات العالم الأخرى، فحققت حداثتها، وأهلتها لأن تتبوأ درجة متقدمة على المتصل الحضاري الإنساني، فدخلت هذا المسار من موقع الفاعل التاريخي، لا من موقع المنفعل بالتاريخ.

VII - منهج البحث.

البحث العلمي هو ممارسةٌ للموضوع، والمنهج في آن معاً. فالبحث لا يكتسب صفة العلمية إلا بالمنهج، والمنهج لا يثمر إلا من خلال الموضوع؛ لذلك كان المنهج العلمي هو: «الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة»⁽¹⁾. ومن ثمَّ «تأخذ المعرفة العلمية شرعيتها أو صدقها من العقل والتجربة، وهذا يقتضي من الباحثين الاجتماعيين العمل على مستويين متميزين، لكنهما مترابطان ومتداخلان وهما: النظري/المفاهيمي، والتجربة/الملاحظة، فالبحث في العلوم الاجتماعية نتاج التفاعل بين هذين المستويين»⁽²⁾. وتحفل المؤلفات في مناهج البحث العلمي، بتصنيفات متعددة لهذه المناهج منها: المنهج الوصفي، والمنهج التاريخي أو الوثائقي، والمنهج التجريبي⁽³⁾.

يستدعي اختلاف الأطر الأنطولوجية والإبستمولوجية^(*) للبحوث العلمية، تعدد تصاميمها، ولما كانت «الإشارة إلى الطبيعة الأنطولوجية، والإبستمولوجية لمشروع بحثي هي الاستثناء وليس القاعدة»⁽⁴⁾، لذلك يمكن القول بشكل مباشر: إنَّ منهج هذا البحث هو المنهج الوصفي التحليلي، نظراً لما يتمتع به من مميزات، وخصائص تتناسب مع الموضوع البحثي المطروح، فالمنهج الوصفي باختصار هو: «مجموعة الإجراءات البحثية التي تتكامل لوصف الظاهرة، اعتماداً على جمع الحقائق والبيانات وتصنيفها، ومعالجتها وتحليلها تحليلًا كافيًا ودقيقًا، لاستخلاص دلالاتها والوصول إلى نتائج وتعميمات عن الظاهرة أو الموضوع

1- بدوي؛ عبد الرحمن: مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات: الكويت، ط3: 1977، ص: 5.

2- فرانكفورت؛ شافا، وناشيباز دافيد: طرائق البحث في العلوم الاجتماعية، ترجمة: ليلى الطويل، بتر للنشر والتوزيع: دمشق (سوريا) ط1: 2004، ص: 39.

3- التير؛ مصطفى عمر: مساهمات في أسس البحث الاجتماعي، معهد الإنماء العربي: بيروت (لبنان) ط1: 1989، ص: 54.
(*) تحدد أنطولوجيا البحث العلمي ما يفترض بالبحث الاجتماعي أن يدرسه، أي أنها تعكس علاقة الباحث بالموضوع، فيما تحدد إبستمولوجيا البحث العلمي طبيعة المعرفة ومصادر تلمسها، حيث يستمد البحث العلمي مبرر وجوده، ووظيفته، ودوره، من ممارسة الروابط والعلاقات بين طرفي كل ثنائية من ثنائيتي: الذات / الموضوع، والفكرة / الملاحظة. للمزيد أنظر مثلاً: سارانتاكوس؛ سوتيريوس: البحث الاجتماعي (مرجع مذکور)، ص: 101 - 103. و: إبراهيم؛ عبد الله: البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، (مرجع مذکور)، ص: 29 - 36.

4- سارانتاكوس؛ سوتيريوس: البحث الاجتماعي، (مرجع مذکور)، ص: 103.

محل البحث»⁽¹⁾. ويتيح هذا المنهج إمكانية التعبير عن الظاهرة كميًا، وكميًا، وبالتالي تتحقق للبحث الاستفادة من مميزات كلتا المقاربتين، حيث يستفيد من المقاربة الكيفية من جانب تركيزها على تأويل و«فهم مغزى الفعل الاجتماعي... وهذه المعرفة الاستعمالية ذات طابع يومي عملي، ليست منطقية فحسب، بل تطبيقية، تتعلق بالقرارات العملية الحياتية، وتحقيق الأهداف»⁽²⁾، ويستفيد من المقاربة الكمية من جانب أنها تتيح التحليل والتفسير، وأحياناً التنبؤ. لذلك في «الحقيقة أنه منذ اللحظة التي يتجاوز فيها الإحصاء مرحلة الوصف، والتمثيل الكمي البسيط، يتيح بفضل الارتباطات المتبادلة وعمليات السبر، التعميم علمياً من الخاص إلى العام، مانحاً بذلك قيمة تعميم للمنهج الوصفي»⁽³⁾.

يقوم المنهج الوصفي - إضافة إلى ذلك - على دراسة الوقائع المجتمعية كما توجد في الحاضر. ولذلك يمكن للباحث بواسطة هذا المنهج الاستفادة من المعطيات الكمية، كما يتيح له تحويل المعطيات الكيفية إلى كمية أو العكس. وفي هذا الإطار «يستخدم الباحثون الكميون، المنهج النوعي جنباً إلى جنب مع المنهج الكمي، بشكل متزامن، أو متعاقب، ووجد الباحثون في هذه الممارسة جدوى كبيرة»⁽⁴⁾. وعلى هذا الأساس ستخدم المقاربة الكيفية البحث في تفسير وتأويل المعطيات الكمية، وبالمقابل ستخدمه المقاربة الكمية في عرض تمثيلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسولوجية للحدثة بطريقة كمية، توضح أوزان هذه التمثيلات، والعلاقات القائمة بينها وبين الخصائص الاجتماعية لهؤلاء الفاعلين.

1- غريب؛ عبد الكريم، منهج وتقنيات البحث العلمي، منشورات عالم التربية، مطبعة النجاح، الجديدة: الدار البيضاء(المغرب) ط1: 2016، ص 84.

2- عرابي؛ عبد القادر: المناهج الكيفية في العلوم الاجتماعية، دار الفكر: دمشق (سوريا) ط1: 2007، ص: 109 - 110.

3- غراويتز؛ مادلين: مناهج العلوم الاجتماعية (الكتاب الثاني: منطق البحث في العلوم الاجتماعية)، ترجمة: سام عمار، المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر: دمشق (سوريا) ط1: 1993، ص: 17.

4- ساراتناكوس؛ سوتيريوس: البحث الاجتماعي، (مرجع مذكور)، ص: 132.

VIII - تحديد المفاهيم المركزية والأساسية للبحث.

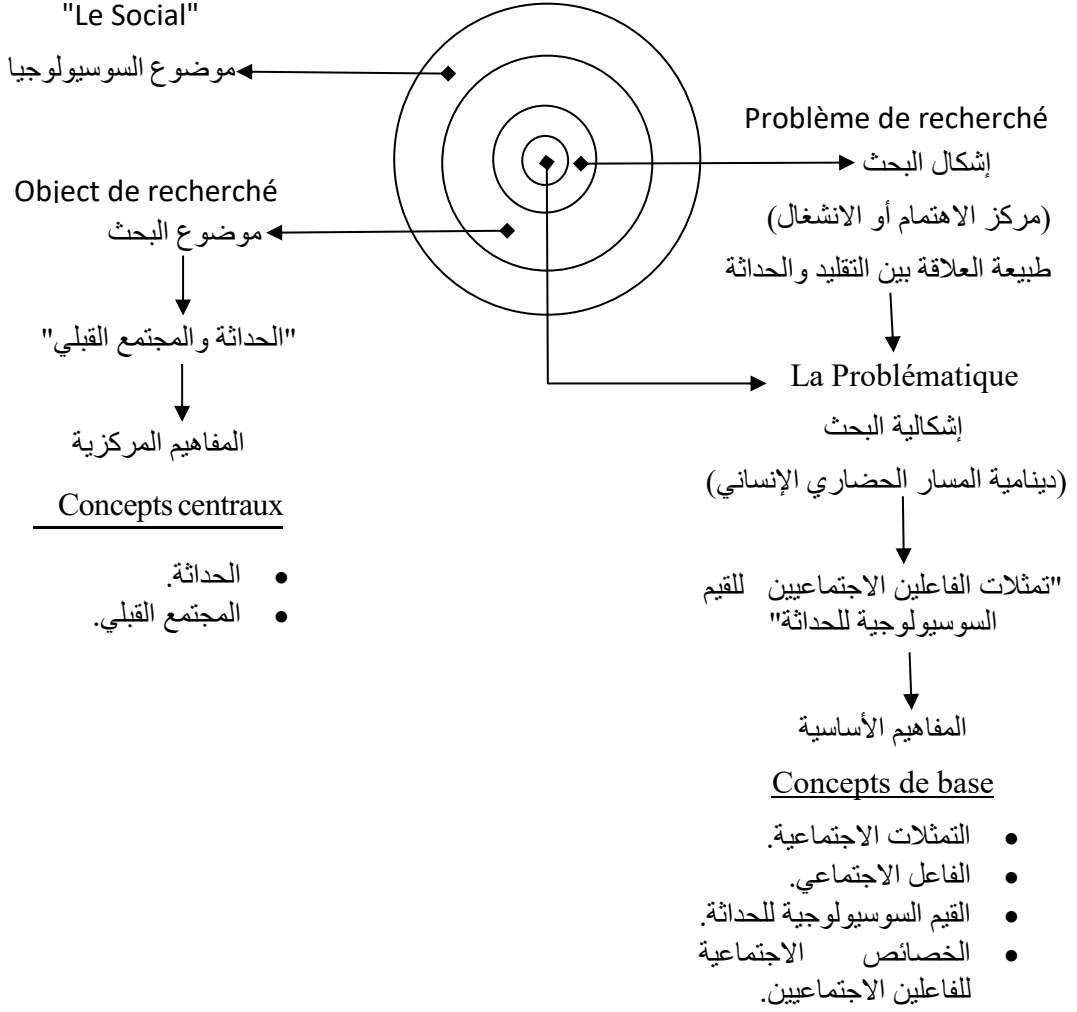
يتكون الجهاز المفاهيمي لهذا البحث على مستوى الموضوع من مفهومين مركزيين هما: الحداثة، والمجتمع القبلي. كما يتكون جهازه المفاهيمي على مستوى الإشكال البحثي أو مسألة البحث من أربعة مفاهيم أساسية وهي: التمثيلات الاجتماعية، والفاعل الاجتماعي، والخصائص الديموغرافية للفاعلين الاجتماعيين، والقيم السوسولوجية للحداثة.

درج التقليد العلمي لدى بعض الباحثين على البدء بتعريف مفاهيم البحث ضمن مراحل بناء فكرته. ودرج لدى آخرين على تعريفها في صدارة الأطر النظرية عند البدء باستعمالها، أي عند تشغيلها في المتن الذي ترد فيه باعتبارها المفاهيم الأساسية التي يركز عليها.

في الواقع أثار لدينا هذا الاختلاف اهتماماً دفعنا للاطلاع على عدد من المراجع في ميثودولوجيا البحث العلمي، من أجل العثور على الرأي الذي يرحح كفة أحد الخيارين على الآخر، فكان كل ما وجدناه هو أن الممارسة البحثية وحدها الكفيلة بترجيح أحدهما على الآخر لدى كل باحث من الباحثين، وبذلك لا توجد قاعدة عامة يلتزم بها الباحثون في هذا الشأن. لذلك كان ما استقر عليه فهمنا في معالجة هذا الاختلاف، واختيار السبيل الأمثل في موقعة التعريف بالمفاهيم، هو الاحتكام إلى درجة التجريد التي يقوم عليها هذا المفهوم أو ذاك؛ فكلما كان المفهوم على درجة عالية من التجريد، دعت الحاجة إلى تخصيص حيز أكبر لشرحه وتوضيح أبعاده ودلالته، واشتقاق تعريفاته الإجرائية. وكلما كان تجريده أقل درجة من ذلك، تقلص بشكل نسبي الحيز اللازم لشرحه وتوضيحه. وعلى هذه الملاحظة فإن المفاهيم الأعلى تجريداً ليس مناسباً برأينا تعريفها ضمن محطات بناء فكرة البحث، نظراً لأنها تأتي في الغالب ضمن فصلٍ تمهيدٍ ليس مطوّلاً، لا بل إن «من الأبحاث ما يكتفي الباحث في مقدمة البحث بفقرة واحدة، وعدد قليل من الأسطر، يشير فيها إلى الفكرة التي ينطلق منها...»⁽¹⁾. ولذلك فإن المفاهيم سواء المركزية، أو الأساسية، أو بعض منها على الأقل المشغلة في هذا البحث هي بحسب تقديرنا تحتاج إلى حيز مناسب لشرحها وتوضيح دالاتها وأبعادها؛ لذلك سيتأجل التعريف بها إلى صدارة المباحث أو الفصول التي تعمل فيها كمفاهيم محورية يبنى عليها متن المبحث

1- إبراهيم؛ عبد الله: البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، (مرجع مذكور)، ص: 89.

أو الفصل. ولكن هذا لا يحول دون توضيح الخارطة الذهنية التي تتظم فيها هذه المفاهيم بالبحث، كمجهود مبدئي في سياق التعريف بها، وتوضيح حدود توظيفها فيه، وترسم هذه الخارطة على النحو التالي:



IX- إجلاء قلق المشروعية.

يوجد في البحث العلمي ما يطلق عليه "سُلّم الإعلان عن الفكرة"، وكل بحث من الأبحاث يقع عند درجة من درجات هذا السلم، ومن ثمّ فالاختلاف بين هذه البحوث، هو في اختلاف الدرجة التي يقع عندها الإعلان عن الفكرة، على هذا السُلّم. ويتحدد بذلك الاختلاف بين البحوث على مستويين: مستوى الشكل، ومستوى المضمون. فأما ما يحدد الاختلاف على مستوى الشكل فهو سُلّم آخر يُطلق عليه "سُلّم الجديدي في الفكرة". إذ كلما كانت الفكرة جديدة كان الباحث في حاجة إلى تخصيص حيزٍ أكبر لشرحها، وبالتالي الإعلان عنها. وأما ما يحدد الاختلاف بين البحوث على مستوى المضمون فهو اختلاف القواعد المعرفية التي تقوم عليها فكرة البحث في كل منها⁽¹⁾. هذه القواعد المعرفية تتمثل في الإطار أو الأطر النظرية التي يدرس موضوع البحث في نطاقها، والمقاربة النظرية التي يُعالج من خلالها الموضوع. كما تمثل المفاهيم وأبعادها ومؤثراتها، بالضرورة جزءاً لا يتجزأ من تلك القواعد النظرية المعرفية، من حيث هي محددات لاندرج البحث ضمن حقل العلم أولاً؛ واندرجه ضمن حقل علمي محدد من بين الحقول العلمية المتعددة ثانياً؛ إذ لكل حقل من هذه الحقول مفاهيمه التي تبني بواسطتها فكرته المركزية، وتتحدد بموجبها خصوصيته أو هويته المعرفية.

ذكرنا في التقديم لهذا الفصل أنّ ممارسة المعنى في تحديد فكرة البحث ينطلق بخطوة أولى هي: اختيار موضوع البحث، ويتضمن هذا الاختيار في جانب من جوانبه على "بناء الموضوع" في البحث؛ وعلى المسوّغات المتعلقة بفعل الاختيار. يعني بناء الموضوع في البحوث السوسولوجية ممارسة التفكير وفقاً للسمات المميزة للموضوع في السوسولوجيا التي تحددها الفكرة المركزية والفهم الخاص للاجتماعي (Le social) اللذان يتفحص الباحث السوسولوجي من خلالها محسوسات الحياة اليومية فيختار منها تفصيلات محسوسة دون غيرها. كما تعني المسوّغات المتعلقة بفعل الاختيار تلك المسوّغات العلمية التي تؤكد على تمايز البحث عن غيره من البحوث الأخرى في الحقل السوسولوجي، وهذا التمايز قد يكون في صورة اكتشاف فجوات في المعلومات الخاصة بالمسألة البحثية، تحتاج إلى استكمال، وقد يتعلق بجِدّة المسألة، ممثلة في جِدّة الموضوع، أو في تطبيق المعلومات المتوفرة عنها بطريقة جديدة.

1- المرجع السابق نفسه، ص: 89 - 90.

في الواقع لا نعني بهذا التقديم مجرد التذكير بالمحددات الإستمولوجية الملازمة لسيرورة اختيار موضوعات البحث في السوسولوجيا فحسب، بل لتبرير التوسع في طرح وشرح هذه المحطة بالنسبة لبحثنا الحالي، لكي نوفيها حقها من الاهتمام، وذلك لما لها من أهمية في سياق استكمال بناء فكرته.

وعلى هذا الأساس يمكن القول: إنَّ اختيار تمثلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسولوجية للحدثة في مجتمع قبلي على بساط البحث، مثلاً لاختبار فكرة تواصلية المسار الحضاري للمجتمعات الإنسانية، نزع أنه طرحٌ يحمل جِدَّةً في الفكرة، وفي المثال أيضاً؛ شكلاً وموضوعاً. وإذا كانت جِدَّةُ الفكرة مُسوِّغاً للتوسع في شرحها وتبريرها من ناحية الشكل، فإن تمايز القواعد المعرفية التي تقوم عليها هذه الفكرة، عن قواعد معرفية لها ثقلها العلمي في دراسة الحدثة، ودراسة المجتمعات القبلية، مُسوِّغاً آخر لهذا التوسع من جانب المضمون. ليتظافر هذان الجانبان معاً في إضفاء المشروعية العلمية على الموضوع، ويقدم بالمحصلة، المسوِّغات الموضوعية لاختياره. فأين تكمن الجِدَّةُ في موضوع هذا البحث؟ وكيف تتمايز قواعده المعرفية عن غيره من البحوث التي تناولت الحدثة أو المجتمع القبلي، أو كليهما بطريقة ما؟

من اليسير، وبشكل مباشر، القول بأن جِدَّةَ موضوع البحث تكمن في أنه يبحث موضوعاً سوسولوجياً متصلاً بنمط حضاري حدائي، في بنية اجتماعية متصلة بالتقليدية (المجتمع القبلي). لكن مسألة تمايز قواعده المعرفية تحتاج لشرح وتفصيل، للإحاطة بها وتوضيحها، وعضواً عن ذلك فإنَّ عنصر الجِدَّةِ نفسه الذي يكتسبه هذا الموضوع، بقدر ما يمثل ميزةً للبحث، فهو أيضاً مبعثٌ لقلقٍ إستيمولوجي، لا معنى للاستمرار في البحث دون إجلائه، من زاوية أن الحدثة والمجتمع القبلي "التقليدي" كمُمثَّلين عن المسار الحضاري يعرَّفان في بحوث سوسولوجية متعددة على قاعدة التضاد، أو التقابل.

إنَّ مسألة تفصيل وتوضيح القواعد المعرفية لبحث ما، تُعنى بجانبين اثنين هما: الموضوع، والمنهج. فالبحث العلمي - كما سلف - هو ممارسة للموضوع وللمنهج في آن معاً، وبما أن جانب الموضوع بالنسبة لهذا البحث يتحدد داخل حقلٍ من الفهم السوسولوجي، وأنَّ الحدثة والمجتمع القبلي يتحددان داخل هذا الحقل نفسه، فإنَّ مسألة استخلاص القواعد المعرفية لهذا البحث تتموضع إذن داخل الإرث النظري السوسولوجي للحدثة، وداخل الإرث السوسولوجي في مقارنة المجتمعات القبلية ذاتها.

وبما أنّ جانب المنهج بالنسبة لهذا البحث يتحدد هو الآخر داخل حقل من الفهم السوسولوجي، يمتلك فكرته المركزية وحبكة الفهم الخاصة به، وأنّ ممارسة المنهج هي سيرورة ذهنية يُرتَّبُ فيها الباحث العلاقة بين الملاحظة والفكرة، اللتين تحضران في الموضوع البحثي معاً، وأن هذا الحقل من الفهم السوسولوجي استقر على تقديم الفكرة على الملاحظة، فإنّ مسألة تحديد الأطر المعرفية لهذا البحث من جانب المنهج، تتعلق إذن بتحديد المنظور النظري لهذه الممارسة البحثية. وعلى ذلك فإن تمايز هذا البحث عن غيره من البحوث السوسولوجية من هذا الجانب يعود إلى تمايز مقاربه في تناول المضمون النظري للموضوعات نفسها. إذ أنّها تنطلق جميعها من ذات حبكة الفهم المشتركة، العائدة إلى النظرية السوسولوجية، لكنها تتمايز في منظوراتها النظرية؛ لذلك فإنّ تحديد المنظور النظري في هذا السياق له معنى الكشف عن "المقاربة" وليس الكشف عن "النظرية" الموجهة للبحث. فالمقاربة تهتم بأشكال ممارسة المعنى، فيما تهتم النظرية ببناء المعنى. لذلك تعدد المقاربات بتعدد الممارسات البحثية داخل الفكرة المركزية والبنية النظرية للحقل السوسولوجي (وظيفية، بنوية، ماركسية، تفاعلية رمزية، بنائية، وغيرها)، وتعدد أيضاً بداخل الممارسة البحثية الواحدة من زاوية النظر إلى المقاربة ضمن مرحلة معاينة الفكرة واختبارها (مقاربة نوعية "كيفية"، مقارنة كميّة، مقارنة مختلطة).

نخلص من ذلك إلى أنّ استخلاص القواعد المعرفية لهذا البحث يعني من ناحية "الموضوع" استنطاق الإرث النظري للحدائثة والمجتمع القبلي بإعادة قراءته بطريقة تلي حاجة البحث لدراسة تمثلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسولوجية للحدائثة في بيئة اجتماعية قبلية، ويعني من ناحية "المنهج" اختيار مقاربة نفّاذة (Pénétrante approche) لدراسة هذا الموضوع، وهي المقاربة الدينامية، ويتوجب في هذا الشأن التعريف بهذه المقاربة، وبيان أهميتها، وتحذيرها سوسولوجيا، حيث نطمح بواسطتها إلى استنطاق الإرث السوسولوجي في الحدائثة، وفي المجتمعات القبلية، وفي إعادة قراءة مضمون العلاقة بين الفاعل الاجتماعي والمجتمع، بما يتناسب مع إشكال الموضوع المطروح.

9. 1: مفهوم المقاربة الدينامية وأهميتها.

يشير مفهوم المقاربة الدينامية إلى «تلك المقاربة التي تسعى إلى الإحاطة بأنماط تكون وتحول البنات والعلاقات القائمة بين مكوناتها؛ أي: مطالبة بالاهتمام بالتنافرات والتناقضات والتوترات التي يجتريها كل مجتمع... هكذا؛ فمقابل التصور الذي يعتبر التقليد كنمط ثابت سجين الماضي، سيتم التأكيد على الجوانب الديناميكية التي يتضمنها هذا الأخير، وإمكانية مساهمته في لعبة التجديد»⁽¹⁾.

ولذلك تكتسي المقاربة الدينامية أهمية كبيرة في تفسير التنافرات والتوترات والتفاوضات التي تقيمها المجتمعات التقليدية مع الحداثة، وتوضح جوانب هذه الأهمية في النقاط التالية⁽²⁾:

- سمحت هذه المقاربة بمراجعة المناهج المعتمدة، والنتائج المتوصل إليها من طرف الباحثين في مجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية والسياسية.
- تمكنت من إبراز خصوصية المجتمعات المسماة (انتقالية) والتي تتفاعل في إطارها عوامل التقليد بعوامل الحداثة.
- عملت على الكشف على الطبقات العميقة لهذه المجتمعات، ولم تقتصر على تجلياتها الظاهرة والسطحية، على اعتبار أن هذه البنات العميقة هي التي تسمح (بتحديد العلاقات الأساسية والممارسات المعبرة عن دينامية النسق الاجتماعي).
- اعتبرت بأن هذه المجتمعات منفتحة في صيرورتها على كل الإمكانيات، وبالتالي فهي غير خاضعة لنموذج محدد في تطورها.

ولذلك غدا التمييز بين المستوى الظاهر، والآخر المخفي في دراسة المجتمعات، ذا أهمية بالغة، نظراً لأن المستوى الظاهر أو السطحي لا يبدو وفيماً لوحده، بطبيعة الظاهرة الاجتماعية كما هي في الواقع، ولا يُمكن الباحث من النفاذ إلى التاريخ الموضوعي لها، ذلك أنه بحسب بالاندييه أن حقيقة المجتمعات والخطابات المنسوجة حولها «ليست متمثلة في الظاهر، أو ما نتوهمه ظاهراً، أنها تعبر عن ذاتها من خلال مستويين على الأقل: الأول سطحي، ويتشكل من البنات الرسمية إذا صح التعبير، والثاني عميق، وهو الذي يسمح

1- الخطابي؛ عزالدين: أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، (مرجع مذكور)، ص: 53.

2- المرجع السابق نفسه، ص: 51 - 52.

بتحديد العلاقات الأساسية والممارسات المعبرة عن دينامية النسق الاجتماعي⁽¹⁾. وفي هذا السياق دافع بيير بورديو (Pierre Bourdieu) (1930 – 2002)، كذلك عن تصور سوسيولوجي يؤكد على «وجود بنيات مخفية للاجتماعي»⁽²⁾.

وفي هذا السياق تبدو الدراسات السوسيولوجية- التي وجهت عنايتها من العلاقة بين الفرد والمجتمع، إلى العلاقة بين الفرد والتنشئة الاجتماعية- ذات أهمية كبيرة في توضيح العلاقة المتبادلة بين الفرد والمجتمع، وفي فهم آليات التفاعل الاجتماعي الدينامي بينهما؛ فالتنشئة الاجتماعية تشكل بحسب جورج زيمل Georg Simmel «العملية التي يلتقي فيها المجتمع كمنتج Produit، والمجتمع كمنتج Producteur للفاعل في آن واحد»⁽³⁾. فالعملية الاجتماعية كيفما كان نوعها «لها بعد زمني chronologique، وبعد مكاني spatial، يتعلق الأول بسلسلة محددة من اللحظات [تتابعات] séquences التي تمر منها الظاهرة، ويرتبط الثاني بالمجال أو الفضاء lieu الذي تحدث فيه الظاهرة. فهذا المفهوم ببعديه المكاني والزمني يتيح إمكانية التحديد الدقيق لموضوع المعرفة، أو بالأحرى إمكانية عزل الظواهر قصد دراستها دراسة تحليلية، تتوخى في فلسفتها أو برنامجها العام تحقيق أهداف أكثر تواضعا من أهداف نظريات التغير الكلاسيكية»⁽⁴⁾.

كما تميز موقف فلغريدو باريتو Vilfredo Pareto «برفض الوسائل أو الأدوات التي تحاول استكشاف الواقعة الاجتماعية من خلال مظاهرها الخارجية، بينما المظهر ما هو إلا تجلٍ لحقيقة أساسية راسبة، ينبغي أن يتجه إليها استكشاف أدوات البحث»⁽⁵⁾. ويعتقد أن الرواسب تعتبر القوى الحقيقية الكامنة، وهي المبادئ الأساسية أو المتغيرات الحاكمة للتفاعل في إطار النظام الاجتماعي، وما على السوسيولوجيا إلا أن تبحث في طبيعة توزيع الرواسب في المجتمع. و«تتطابق الرواسب عند باريتو من مختلف الجوانب مع ما يصفه

1- كوال؛ أحمد: التحضر، التحديث، الحدائثة في المجتمع المغربي: أفريقيا الشرق: الدار البيضاء (المغرب) ط1: 2012، ص: 14 – 15.

2- كابان؛ فيليب ودورتيه؛ جان فرانسوا: علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية، (مرجع مذكور)، ص: 7.

3- إمعمرى؛ لحبيب: التنمية والتغير الاجتماعي، (مرجع مذكور)، ص: 83.

4- المرجع السابق نفسه، ص: 97.

5- ليلة؛ علي: النظرية الاجتماعية المعاصرة - دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع، دار المعارف: القاهرة (مصر) ط3: 1991، ص: 470.

شوبنهاور Schopenhauer، ونيتشة Nietzsche (بتجليات الإرادة) «⁽¹⁾، ويرى باريتو أنه يجب ألا تقتصر السوسيولوجيا على دراسة الرواسب فحسب، إنما دراسة المشتقات أيضاً. وهذه المشتقات تتكون من الأساليب التي يبرر بها البشر أفعالهم، ويشرحونها؛ أي تلك الأفعال التي تحوز بحسب ماكس فيبر على صفة "الفعل الاجتماعي" الذي يستبطن مقصداً أو غاية محددة توجه سلوك الفاعل الاجتماعي؛ لذلك فهو يؤكد على أن التاريخ تصنعه الصفوات المتعاقبة، ومن ثم فهي فاعل التغيير الأساسي في المجتمعات. فمن خلال ما أطلق عليه "دورة الصفوات"، تتشكل حركة التاريخ الذي لا ينأى عن التجدد حينها تسود صفوة، وتضمحل أخرى. كما كان لديه إيمان قوي بالسلطة القاهرة والضابطة والقادرة على تأكيد تماسك المجتمع ووحدته واستمراره، وقريباً من تصور ابن خلدون لدورة العصبية، يرى باريتو أن هذه الصفوات تمر بحالات ثلاث «الحالة الأولى تكون فيها رواسب الصفوة أقوى ما تكون، هذه الحالة هي حالة من فرض الاستقرار الاجتماعي... أما الحالة الثانية التي تنتقل إليها الصفوة فهي الحالة التي تحاول الصفوة بواسطتها الإمساك بمقاليد القوة، سواء بأساليب الخداع، أو عن طريق ابتكار نظريات وأفكار "مشتقات" تؤكد فاعليتها. في الحالة الأولى تمتلك الصفوة فئة الرواسب الثانية، والتي تؤكد على استمرار التجمع والاستقرار، وفي الحالة الثانية تسود مجموعة رواسب الفئة الأولى التي تؤكد على تعزيز الترابطات، والمغامرة، والمخاطرة والتجريب. وبين الحالتين تسود حالة انتقالية تختلط فيها رواسب الحالتين معاً، وهي "الحالة الأصل"، بينما الحالات التي تكون فيها رواسب الصفوة نقية، هي حالات تسود في فترات استثنائية من تاريخ المجتمعات»⁽²⁾. كذلك فقد أكدت تحليلات تالكوت بارسونز للتغيير الاجتماعي على أن المجتمعات عرضة للتغيير على مستويين؛ «التغيير البنوي changement structurel، كتغيير يشمل البنية الاجتماعية بكاملها، والتغيير في التوازن changement d'équilibre، كتغيير يحدث داخل البنية دون تغييرها تغييراً جذرياً»⁽³⁾. وبذلك يتجاوز بارسونز انتقادات نموذج التوازن، بتأكيد على خاصّتي التغيير، داخل النسق الاجتماعي وخارجه.

1- المرجع السابق نفسه، ص: 474.

2- المرجع السابق نفسه، ص: 533.

3- إمعيري؛ لحبيب: التنمية والتغيير الاجتماعي، (مرجع مذكور)، ص: 93.

نخلص مما سبق إلى أنَّ المقاربة الدينامية تقدم الحل المنهجي الذي يتجاوز العقبات التي تحول دون دراسة حقيقة المجتمعات كما تتجلى على المستويين الظاهر، والمخفي (العميق)، كما يتجاوز الأنساق المنهجية التقاطبية الثنائية التي وظفتها السوسيولوجيا الكلاسيكية في دراسة هذه المجتمعات إلى نهاية القرن (20) تقريباً. فرغم النشأة الحديثة للسوسيولوجيا (القرن 19)، إلا أنَّ ذلك النسق المنهجي الذي صاحب إسهامات سوسيولوجية مؤسّسة، يبدو أنه لا يزال متأثراً بالمنطق الأرسطي القائم على امتناع وجود وسط بين النقاط المتعارضة للثنائيات^(*)، وهو ما يخالف نمط التفكير في ضوء العلوم الحديثة، بما فيها العلوم الاجتماعية، التي تؤكد على أنَّ الأشياء تنظم «بحسب مسلسل، وليس ثنائيات لقطبين اثنين لا غير. وهناك في الحقيقة عدد لا حصر له من الدرجات التي تتداخل بين القطبين للثنائي الكلاسيكي. فبدلاً من الثنائي هو المقبول، أصبح المنطق اليوم يقوم على تعدد القوى المتكافئة كنمط للتفكير في الأزمنة الحديثة»⁽¹⁾. وبذلك تتحدد المقاربة المنهجية لهذا البحث في سياق استخلاص قواعده المعرفية من ناحية المنهج.

لذلك فإنَّ المهمَّة المُشرَّعة للبحث الآن هي: كيف يمكن مقارنة المجتمع القبلي، ومقاربة الحداثة، وكذا مقارنة العلاقة بين الفاعل الاجتماعي والمجتمع، مقارنةً دينامية؟ بمعنى كيف يمكن تفكيك علاقة التناقض التي يقيمها الموقف السوسيولوجي الكلاسيكي سواء بين التقليد والحداثة، أو بين الفاعل الاجتماعي والمجتمع؟ ومن ثم إعادة بناء هذه العلاقة بالنظر إلى ما بعد مسلمات هذا الموقف، في سياق تواصلية النمط الحضاري الإنساني.

(*) وضع أرسطو طاليس (384 ق.م - 322 ق.م) ثلاثة قوانين أساسية للتفكير وهي: قانون الهوية (الذاتية) ومعناه الشيء الواحد هو ذاته بصفاته مهما اختلفت صفاته العرضية. وقانون عدم التناقض: الشيء الواحد لا يمكن أن يوصف بصفة ونقيضها في نفس الوقت. وقانون: الوسط الممتنع (الثالث المرفوع) ومعناه أن لا وسط بين النقيضين. وعلى منهجية هذا القانون نسج المهتمون بوضع تبويبات للصفات والقيم والأشياء، ثنائيات متعددة كما لاحظنا في البحوث السوسيولوجية التي تصنف المجتمعات إلى تقليدية وحداثية، أو مجتمعات التضامن الآلي ومجتمعات التضامن العضوي، أو الجالياتية والمجتمع، وغيرها من الثنائيات التي تحفل بها السوسيولوجيا على مستوى المقاربات المنهجية.

1- الوردى؛ علي: تحليل سوسيولوجي لنظرية ابن خلدون "دراسة في علم اجتماع المعرفة"، ترجمة: لاهاي عبد الحسين، دار المدى:

بغداد (العراق)، وبيروت (لبنان) ط1: 2018، ص: 110.

في الواقع إنَّ الإجابة عن هذا التساؤل هي جواز العبور إلى موضوع البحث، إذ أنها تؤسِّس للقواعد المعرفية التي يقوم عليها. لذلك سنسلك في تقديمها ثلاثة اتجاهات، نبحث في الأول، في القبيلة والمجتمع القبلي، قصد استظهار المعطيات المعززة لبيان دينامية النسق القبلي، تجاوزاً للصورة النمطية التي تحيل على جمود هذا النسق وانغلاقه، ونبحث في الثاني، في الإرث النظري للحدائث منقبين عما يساعد على بث روح ديناميكية فيها، تضع مبدأ "القطيعة مع الماضي" محل استقصاء ومساءلة. ونبحث في الثالث، في علاقة الفاعل الاجتماعي بالمجتمع، بقصد التأكيد على التأثير المتبادل بين البنية والفعل، تجاوزاً لأطروحة: إمَّا البناء، وإمَّا الفعل.

2.9: في القبيلة والمجتمع القبلي.

لن نستغرق في هذا المقام في تعريفات القبيلة والمجتمع القبلي، ولا في المقاربات المتعددة التي تناولت هذا المفهوم، كما لن نتحدث عن القبيلة في مجتمع البحث، فذلك كله سنتركه للفصل المخصص له، تفادياً للتكرار، ولكننا سنقف بدايةً على مفهوم التقليد وتمظهراته؛ لأن مضمونه القيمي هو الذي تُبنى عليه المجتمعات القبلية من جانب، ولأن تشغيل المقاربة الدينامية في تحليل هذا المضمون هو ما سيؤدي إلى إعادة بناء هذا المفهوم من جانب ثانٍ. وبذلك فإنَّ إعادة بناء هذا المفهوم من منظور دينامي، تعدُّ بإعادة بناء الصورة النمطية الشائعة عن المجتمع القبلي.

9. 2. 1: مفهوم التقليد، وتمظهراته.

هناك إسهامات متعددة من باحثين سوسيولوجيين وأثروبولوجيين حاولوا من خلالها تعريف مفهوم "التقليد" بالتركيز على جانب أو أكثر من جوانبه. وفي هذا السياق يقول هشام شرابي: «نقصد بالتقليد Tradition، قبول الإنسان المعاصر، وموافقته على ضمان استمرار سلطة المؤسسات والقيم والرموز والأفكار وأنماط العيش والسلوك التي تستمد مشروعيتها من الماضي»⁽¹⁾.

فيما يقول عز الدين الخطابي: «يشمل مفهوم التقليد مجموعة من القيم والرموز والتصورات المرتكزة على الماضي، والمتجسدة في الحاضر؛ ولذلك فإنَّ مهمة التقليد هي: الحفاظ على الأوضاع القائمة التي تقدر

1- كوال؛ أحمد: التحضر، التحديث، الحدائث في المجتمع المغربي الحديث، (مرجع مذکور)، ص: 25.

الماضي والدخول في مواجهة التحولات والتغيرات الطارئة على المجتمع... وهو في حالتنا المغاربية نموذج لسلوك يمزج بين معطيات دينية؛ وهي معطيات ديننا الحنيف، وأخرى مستمدة من ثقافات وعادات غير إسلامية، أو سابقة على الإسلام، تتجلى في مجموعة من الطقوس الاحتفالية (الزواج مثلاً) والتعبدية (زيارة الأضرحة والزوايا) والعلاجية (الطب الشعبي)»⁽¹⁾.

أمّا بالاندييه فيقول إنه: «يمكننا تصور مفهوم التقليد كحالة مطبقة على نسق اجتماعي أو مجموعة من القيم والرموز والأفكار والإكراهات، بحيث يتحدد من خلاله الانتماء إلى نظام اجتماعي وثقافي يجد تبريره في الماضي، ويدافع عن مكتسباته ضد قوى التغيير والرفض الجذري»⁽²⁾.

فيما يعرفه جون وتني هول John Whitney Hall على أنه: «مجموعة الأفكار والقيم والمعايير والمؤسسات، ونماذج السلوك القديمة المرتبطة بالماضي. وهذا يفترض تميز هذه الأفكار والنماذج بقدر من الثبات النسبي من جهة، كما يفترض أنه تم نقلها من جيل إلى جيل مما يعكس تقديراً واحتراماً لها قد يصل إلى حد التقديس من جهة أخرى»⁽³⁾.

وتعقيباً على ذلك، نستعين برأي جوزيف غسفيدل Joseph R. Gusfield، حين قال: «هنالك من الباحثين من يتناول مفهومي التقليدية والحداثة من بعض الافتراضات الخاطئة، ولعل من أبرزها الافتراض القائل بأن التقليدية تعبر عن حالة استاتيكية لا تقبل التغيير، أو أنها تمثل جسداً ثابتاً متمثالاً ونظماً شاملة تتميز بالتجانس. فالمجتمع كثيراً ما يكون مسرحاً للعديد من التغيرات التي تطرأ على المعتقدات والممارسات الدينية والاجتماعية، بل وقد يكون المجتمع التقليدي ذاته ناتجاً عن عملية تغيير»⁽⁴⁾. وعلى هذا الأساس نقد بالاندييه التعريفات الرامية إلى وصف التقليد بالسكونية أو الثباتية والانغلاق، ووصفها بانعدام الفعالية العلمية، كما

-
- 1- الخطابي؛ عزالدين: أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، (مرجع مذكور)، ص: 55.
 - 2- الخطابي؛ عزالدين: سوسيولوجيا التقليد والحداثة بالمجتمع المغربي (دراسة تحليلية لدينامية العلاقة الاجتماعية)، منشورات عالم التربية: الدار البيضاء، ط1، 2001، ص: 12.
 - 3- رشاد؛ عبد الغفار: التقليدية والحداثة في التجربة اليابانية، مؤسسة الأبحاث العربية: بيروت (لبنان) ط2: 1993، ص: 25.
 - 4- المرجع السابق نفسه، ص: 26.

سلف القول، ورأى أنه لا يمكن تعريف هذا المفهوم بدقة أكبر إلاّ إذا ميّزنا بين مظاهر عدّة للتقليدية، كما توجد في الواقع، وفي هذا الشأن أورد أربعة أنواع من التقليدية وهي كالتالي⁽¹⁾:

- التقليدية الجوهرية: وهي الأكثر تطابقاً مع الاستعمال الشائع لمفهوم التقليد، والأكثر محافظة على ضمان استمرار القيم والتنظيمات الاجتماعية والثقافية التي يكفلها الماضي أكثر من غيرها، وفي المجتمعات التي يغلب عليها هذا المظهر من التقليدية تعمل التغييرات داخل نظامها، ولكن هذا النظام لا يتغير، إنما يعمل على احتواء مظاهر الحداثة بما لا يؤثر على طبيعة النظام.
- التقليدية الشكلية: وهي على علاقة بالنوع السابق، لكن المجتمعات وفقاً لهذا المظهر من التقليدية تكون قد تغيرت من الداخل، وهذه المجتمعات تتحدد بالمحافظة على المؤسسات والأطر الاجتماعية أو الثقافية التي تغير محتواها من إرث الماضي؛ فالوظائف والأهداف قد تغيرت لكن الشكل العام أو الخارجي للمؤسسات والأطر لم يتغير.
- التقليدية المقاومة: وهي تقوم مقام حجاب واقٍ أو مموّه يسمح بإخفاء ردّات الفعل الراضية للتغيير من خلال المحافظة على طابع الثقافة المسيطرة المختلف بشكل أساسي مع القيم التي يستبطنها التغيير، وإن كانت في ظاهرها توحى بالاستجابة لهذه القيم. فهذا المظهر من التقليدية هو على العكس تماماً من المظهر السابق؛ حيث يتغير الشكل الخارجي وتتم المحافظة على مضمون التقليد في مظهره الجوهرية. ويعتبر التغيير في الحقل الديني من أجل المظاهر لهذا النوع.
- التقليدية المستعارة أو الزائفة: تجلّى هذا المظهر أكثر ما تجلّى بعيد فترات الاستعمار، بحيث أصبح التقليد وسيلة لإضفاء معنى على الوقائع الجديدة، أو للتعبير عن مطلب ما بالانشقاق عن الواقع الجديد، وفي هذا المظهر من التقليدية يعمل محتوى التقليد عمل الأيديولوجيا في مواجهة التغيير، أو في التعبير عن المطالب.

وأشار بالاندييه في هذا الشأن إلى نتائج دراسة أجرتها جان فيفري J. Favret، على حركتين ريفيتين جزائريتين بعد الاستقلال؛ حيث رفض فلاحو جبال الأوراس خضوع مجتمعاتهم للسلطة المركزية، ورفعوا -

1- بالاندييه؛ جورج: الأثروبولوجيا السياسية، (مرجع مذكور)، ص: 208 - 209.

باسم المطالبة بتحديث مجتمعاتهم - شعارات ولدت من رحم التقليدية، وبذلك ولدت التقليدية من جديد من أجل أهداف مضافة للتقليد؛ بمعنى أن هذا المظهر من التقليدية يعبر عن التوسل بالتقليد لبلوغ أهداف أو مطالب هي في تعارض مع التقليد ذاته، ولا شك أن تعريف التقليد بعد هذه الحقائق الموضوعية يصبح أقل أهمية علمية وعملية من ذي قبل، حيث تبرز الجوانب الدينامية في التقليدية بكيفية يتعذر معها تعريف التقليد على صورة الاستعمال الشائع لهذا المفهوم، وإذا كان هذا الوضع هو ما آل إليه تعريف التقليد، فكيف ينعكس ذلك على مفهوم المجتمع القبلي؟

9. 2. 2: انعكاسات المقاربة الدينامية على مفهوم المجتمع القبلي.

يمكن القول بداية بأن هنالك مدخلين تناولا مفهوم القبيلة ويحيطان بأهمية نسبية في الكتابات الأنثروبولوجية والسوسولوجية، لمقاربتين مختلفتين أضافت أولاهما الارتقائية والارتقائية الجديدة، وأضافت ثانيتهما البنيوية الوظيفية.

أشار موريس غودلييه Maurice Godelier - وهو عالم أنثروبولوجي فرنسي - إلى أن الأنثروبولوجيين يستخدمون مفهوم "القبيلة" للتعبير عن مجالين مختلفين بالفعل، وإن كان بينهما قدر من الترابط؛ فمن جهة درجوا كلهم على استخدام المصطلح، ومن جهة أخرى اختلفوا في تمييز هذا النوع من المجتمعات؛ فمنهم من اعتبره نمطاً خاصاً من التنظيم الاجتماعي، مقارنة إياه بأنماط أخرى من التنظيم مثل: "العصابات" و "الدول" .. إلخ، ومنهم من خصّ هذا المصطلح بتمييز طور معين من أطوار المجتمع البشري، وعطفاً على ذلك يرى أن هذه الطريقة في تصور الروابط بين مفهومي "القبيلة"؛ (نوع المجتمع من جهة، وطور التطور في مسار تصاعدي للمجتمع من جهة أخرى) هي التي ترسم الحد الفاصل بين المقاربات الارتقائية والارتقائية الجديدة من جهة، وبين التحليلات المستوحاة من البنيوية الوظيفية من جهة ثانية⁽¹⁾.

ووفقاً للمقاربة الارتقائية التطورية - التي دشتها أنثروبولوجيا؛ لويس هنري مورغان Lewis Henry Morgan - فإن النظام القبلي يمثل "طوراً" خاصاً من أطوار التطور الاجتماعي هو طور "البربرية" الذي يقع في مكانة وسطى بين طوري "الوحشية"، و "الدولة" المعاصرة لطور "الحضارة"، وبحسبه فإن القبيلة هي

1 - ولد الشيخ؛ عبدالودود: القبيلة والدولة في أفريقيا، الدار العربية للعلوم ناشرون: بيروت (لبنان) ط1: 2013، ص: 14.

وَحَدّة تتمتع بالاستقلالية "محكمة التنظيم" تشمل مجموعة من البطون. ومن خلال ذلك يعرف مورغان "البطن" بأنها: «مجموعة من الأقارب ينحدرون مِنْ جَدٍّ جامع، ويجمعهم اسم "ناس" وتقوم بينهم روابط قرابة الدم»⁽¹⁾.

هذا المخطط الارتقائي لكرولوجيا التطور القبلي بحسب مورغان يعتمد على عاملي نمو الملكية الخاصة للمواشي والأراضي، والنمو الديموغرافي والتباعد الجغرافي لأطراف القبيلة المفضي إلى إفراز وحدات قبلية جديدة، وقد صاحب هذه العوامل انحلالاً متدرّجاً للوحدات القبلية "البطون" باتجاه تعزيز الوحدات الصغرى المنزلية "الأسر" القائمة على أحادية الزوجة، وبذلك اتجهت الحياة الاجتماعية الإنسانية إلى طور "الحضارة" المميز باستخدام الكتابة، وبروز الأسرة النووية، ونمو التجارة ونشاطات التصنيع والفنون وكذلك ظهور الدولة.

أهمّل مورغان البنية الهرمية للتكوين القبلي بحسب "الارتقائيون الجدد" وعلى رأسهم ساهلينس Sahlins، لذا فإن إضافاتهم المهمة للمقاربة الارتقائية تجسدت في إعادة تعريف "الأطوار" بشكل سمح بمراعاة عامل "الهرمية"، فبدلاً من أطوار مورغان الثلاثة (العشيرة، القبيلة، الدولة)، عمد الارتقائيون الجدد إلى تمييز أربعة أطوار: (العصابات، القبائل، القيادات، الدولة). وكل ما ترتب على بعث المقاربة الارتقائية من قبل الارتقائيين الجدد هو «بروز تعارض أساسي في نظر كل من الارتقائيين ومنتقديهم الوظائفيين، ألا وهو التعارض بين المجتمعات "الانشطارية" التي لا دولة فيها، وبين المجتمعات التي تحضر فيها الدولة»⁽²⁾.

إن مفهوم الوظيفة كان حاضراً في السوسيولوجيا منذ نشأتها الحديثة، فقد استوحى أوجيست كونت، وهربرت سبنسر، وإميل دوركايم Emile Durkheim، تصورهم للمجتمع من الأدوات الاصطلاحية لعلم الطبيعة ولاسيما البيولوجيا «فالمجتمع إذاً بالنسبة لهم بمنزلة (الكائن الحي)، لا تفهم أجزاؤه إلا في علاقتها مع هذه الكلية»⁽³⁾. فقد استعمل سبنسر -مثلاً- في نهاية القرن 19 مفاهيم الكائن العضوي، والوظيفة، كما

1- المرجع السابق، ص: 15.

2- المرجع السابق، ص: 18.

3- دوران؛ جان بيار، وروبير فايل: علم الاجتماع المعاصر، ترجمة: ميلود طواهري، ابن النديم للنشر والتوزيع: الجزائر (الجزائر) ودار الروافد الثقافية- ناشرون: بيروت (لبنان) ط: 1، 2012، ص: 181.

كان قوام مقارنة دور كايم التحول من مجتمع "التضامن الآلي" إلى مجتمع "التضامن العضوي" استناداً على مبدأ تقسيم العمل الاجتماعي؛ حيث تتسم المجتمعات القبلية بضعف التمايز، فيما تتسم المجتمعات الحديثة بتقسيم عمل متطور يقوم على تعدد المهن والاختصاصات؛ أي: إلى طبقات متميزة تمايزاً شديداً، ومتضامنة وظيفياً لاستمرار وحدة المجتمع والمحافظة على تماسكه، وتجدر الإشارة إلى أنّ تحليل الوظيفية في الواقع لم يتأسس كنظرية إلاّ من خلال مالينوفسكي الذي يعود إليه الفضل في «خلق كلمة "وظيفية" ليؤسس نظرية ومنهجاً وفكراً وُجِدَ من قبل»⁽¹⁾.

رأى مالينوفسكي ضرورة أن تعتمد النظرية الأنثروبولوجية على الظواهر البيولوجية، إلاّ أنه تميز عن التطوريين والارتقائيين بصرف الاهتمام إلى العامل الثقافي «فالكائن البشري باعتباره حيواناً، ولكنه في الوقت ذاته لا يعيش بدوافع فيزيولوجية فقط، بل بدوافع فيزيولوجية معتدلة، ومعدّلة بظروف الثقافة»⁽²⁾.

وعلى ذلك من الضروري أن يكون لكل عنصر اجتماعي وظيفة، وحتى يتسنى كشف هذه الوظيفة وفهمها، يجب ربط العناصر أو الموضوعات الاجتماعية بالكلية المتمية إليها؛ حيث تُنظّم كل ثقافة عناصرها بصيغة أصيلة لا يمكن تحليلها إلاّ في إطارها، وفي إطار علاقاتها المتبادلة، فبحسب مالينوفسكي: «إن الثقافة كل لا يتجزأ، ترتبط عناصره المختلفة فيما بينها»⁽³⁾؛ لذا فإنّ التصور الوظيفي للثقافة «يُقَرُّ بأنّ دراسة التفاصيل معزولة عن إطارها يؤدي بالضرورة إلى نزع كل قيمة للنظرية والعمل الميداني والممارسة»⁽⁴⁾. وكشف روبرت ميرتون R. Merton، في هذا السياق عن مفهوم جديد هو: "الاختلال الوظيفي" dysfunctions، من جانب أن بعض العناصر الاجتماعية تكون وظيفية بالنسبة لمجموعة اجتماعية أو ثقافية، ولكنها قد تُحلّ بوظيفة مجموعة أخرى.

لقد وفّر التحليل الوظيفي من خلال التجهير المفهومي الذي بناه ميرتون (اختلال وظيفي، وظائف جلية/ وظائف خفية، البدائل الوظيفية) أدوات متميزة في البحث الإمبريقي، وفي تحضير شبكة مفهومية

1- المرجع السابق، ص: 182

2- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

3- المرجع السابق، ص: 184.

4- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

ضرورية للأبحاث الميدانية، كما وفر إدخال الثقافة في تحليل الأنساق الاجتماعية من طرف مالينوفسكي وتأكيده على كلية الثقافة مجالاً أرحب للنظرية الوظيفية، لكن بحسب أميل دوركايم «تبقى النظرية الوظيفية وصفية، لا تفسر أساساً أو أصل وظيفة النسق»⁽¹⁾، كما أنها لا تتوفر على الأدوات المنهجية المناسبة لمقاربة المجتمعات في وضعية دينامية. ممهداً بذلك السبيل للبناء الوظيفية.

إن تعريف القبيلة، وكذا النزعة القبلية، ومن ثم المجتمع القبلي من منظور البنائية الوظيفية يتجاوز الأطروحة الأنثروبولوجية المرتكزة على قرابة الدم والنسب، كما يتجاوز الأطروحة الوظيفية التي تعتبر بمنزلة سوسيولوجيا للنظام والاندماج الاجتماعي، من جانب اهتمامها بالمجتمع في وضعية الاستقرار؛ لذا فإنه - وفقاً للمقاربة البنائية الوظيفية- يُحلَّل التنظيم القبلي من جانبين: جانب البنية، وجانب الوظيفة في آن معاً، بمعنى أن هذا التحليل يهتم بالعوامل الداخلية في التغيير الاجتماعي بمثل اهتمامه بالعوامل الخارجية؛ أي: بالتغيير في "محيط النسق الاجتماعي" بمفهوم تالكوت بارسونز، وهو ما سنعود إليه في الفصل الثاني، ومن ثم يتعدى المنظور البنائي الوظيفي المفهوم الارتقائي للقبيلة الذي ينظر إليها مرحلة من مراحل التحول على متصل التطور الاجتماعي من التقليدي إلى الحديث؛ حيث يعجز هذا التصور الارتقائي عن تفسير استمرار صمود التنظيم القبلي في المجتمعات القبلية رغم حركة التغيير الاجتماعي التي شهدتها هذه المجتمعات، ويعجز كذلك عن تفسير ميكانزمات بناء هذا التنظيم الاجتماعي. حيث يلاحظ خلدون النقيب أن «كثيراً من الكتاب والباحثين الغربيين مازالوا يتكلمون على القبيلة وكأنها الاشتراك في النسب الذي يميز المجتمعات القرابية التقليدية، كما يظهر من الدراسات التي نشرها "خوري" و"كوستنير"، ومن الطبيعي في هذا السياق أن يظهر التقابل الحاد بين القبيلة والدولة، هذا هو المفهوم التطوري والفهم الإثنوغرافي للقبيلة، وهو منظور تبسيطي مخل بالوقائع، وفهم سطحي، ليس له مقابل في واقع البلدان العربية، وكلاهما يقع في محذور التحيز القيمي؛ أي: إن القبيلة هي خاصية المجتمعات المتخلفة "البيضة"، والاندماج الوطني عبر الطبقات، أو الانتماء إلى دولة حديثة هو خاصية المجتمعات المتقدمة»⁽²⁾.

1- المرجع السابق، ص: 196.

2- النقيب؛ خلدون حسن: صراع القبيلة والديمقراطية/ حالة الكويت، دار الساقى: بيروت (لبنان) ط 1: 1996، ص: 9.

إنَّ هذا الإخفاق الذي وقع فيه الفهم الإثنوغرافي للقبيلة وقعت فيه كذلك المقاربة الوظيفية في بعض أوجهها، يقول دوركايم: «إنه لقانون تاريخي أن يختفي التضامن الآلي تدريجياً، بعدما كان التضامن السائد أو كاد، وأن يصبح التضامن العضوي هو الغالب شيئاً فشيئاً»⁽¹⁾. لكن ما بدا لدوركايم كقانون تاريخي في فهم التغير الاجتماعي في أثناء إعداده لأطروحة الدكتوراه التي صدرت في كتابه الشهير " في تقسيم العمل الاجتماعي " عام 1893، يبدو عُرضة للنقد في الوقت الحاضر بعد مرور أزيد من قرن دون تفكك بني التضامنيات الآلية ممثلة في مجتمع القبائل بالجزائر، ودون تحولها إلى تضامنيات عضوية كما تنبأ وبشَّر به، وربما يعود سبب في ذلك كما يقول عبد الكبير الخطيبي إلى أن «اعتماد دوركايم على مصادر ثانوية جعله يغتر بالتحليل الذي قدمه كل من هانوتو Hanoteau ولوتورنو Letournaux، في موضوع اختلاط المعاني، وفي تصنيف مختلف الأجزاء، وإدماجها في سياق أكثر شمولية»⁽²⁾، فلا تزال السمة القبلية لمجتمع "القبائل" والمجتمع الجزائري عموماً، وكذا المجتمعات العربية الأخرى، هي السمة الملائمة لوصف البنية الاجتماعية لهذه المجتمعات.

من هنا فإنَّ الرهان بتحول المجتمعات من التضامن الآلي إلى التضامن العضوي رهانٌ لم يتحقق، الأمر الذي يضع التراث السوسيولوجي القائم على التقاطية على شاكلة ما قدمه دوركايم محل مساءلة ونقد جاد؛ يقول خلدون النقيب في هذا السياق: «نريد أن نبين خطأ تقديرات الباحثين الغربيين والعرب على حدِّ سواء، الذين يتبنون المنظور التطوري التبسيطي والسادج، الذي يعتبر أن القبيلة تمثل حالة المجتمع التقليدي، وأن الانصهار "الوطني" في الدولة من خلال الطبقات يمثل حالة المجتمع الحديث، وكأن هاتين الحالتين تمثلان نقيضين يستبعد أحدهما الآخر mutually exclusive»⁽³⁾. ومن ثم تجب دراسة النظم الاجتماعية القبلية لا بوصفها دراسة لنماذج تاريخية لمجتمعات خارج التاريخ، بل بوصفها دراسة موضوعية تتموقع فيها القبيلة ضمن آليات الضبط والسيطرة (control mechanism) التي هي أساس ظاهرة بناء القوة الاجتماعية (social

1- بوطالب؛ محمد نجيب: سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت (لبنان) ط1: 2002، ص: 20.

2- الخطيبي؛ عبد الكبير: النقد المزدوج، ترجمة: أدونيس وعبد السلام بن عبد العالي، منشورات الجمل: بغداد (العراق) بيروت (لبنان) ط1: 2009، ص: 207.

3- النقيب؛ خلدون حسن: صراع القبيلة والديمقراطية - حالة الكويت، (مرجع مذكور)، ص: 9.

power) المستندة على الدور البنائي الوظيفي لهذا الجسم الاجتماعي الذي له حضوره الأنطولوجي في المجتمعات العربية على امتداد تاريخها الاجتماعي. وإذا كانت تلك هي مفاعيل المقاربة الدينامية على تعريف التقليدية، وتلك هي انعكاساتها على مفهوم المجتمع القبلي، فما هي مفاعيلها بالنسبة للحدائثة؟

9.3: وفي الحدائثة.

تُعرّف الحدائثة لدى كثير من الباحثين بنقيضها وهو التقليد؛ ليتشكل من هذين المفهومين (الحدائثة، التقليد) مساراً ذو قطبين للنمط الحضاري لحضارة العصر، وفي الواقع إنَّ هذا التصور قد قُرى بطريقتين مختلفتين أشد الاختلاف، فدعاة الحدائثة "المتصلين" يرون أن هذا المسار الحضاري مسارٌ متقطع Discrete، فالحدائثة بالنسبة إليهم هي انقطاع أو قطيعة مع الماضي، أمّا الحدائثيون "الواقعيون" - إذا جاز التعبير - فهم يرون أن هذا المسار الحضاري هو مسارٌ متصلٌ Continuous ودائم التجدد، ودينامي، ويعرّف نفسه باستمرار؛ لذا فإنَّ الجدل متواصل بين هذين الفريقين.

أنصار الفريق الأول "القطعيون"، يختارون لوصف نشوء الحدائثة مفردات مثل: "انبثاق، انفجار، انبلاج"، وكل هذه المفردات لها دلالات تنسجم مع تصوراتهم للحدائثة؛ فكلمة "انبثاق" مثلاً، تدل في اللسان العربي عن الإقبال فجأة؛ يقال: انبثق الماء؛ انفجر أو اندفع فجأة⁽¹⁾. والانفجار والاندفاع فجأة؛ يُحمّل على معنى الحدوث مع سابق انقطاع، وفي هذا السياق ارتبط الحديث عن الحدائثة بالحديث عن الثورات الكبرى في حياة المجتمعات الغربية (ثورة في الفكر، ثورة في السياسة، ثورة في الاقتصاد)، والحديث عن الثورة في هذه المجالات يجيء دائماً بمعنى تدمير القديم، وبناء الجديد؛ حتى اكتسبت الحدائثة معنى تدمير القديم (التقليدي) وبناء الجديد (الحدائثي)، وهو ما يُعبّر عنه بـ (الصفحة البيضاء Tabula Rasa)^(*).

ولكي نتقدم في مناقشة هذه المسألة لا بدّ أولاً من اختراق المبنى (الحدائثة = القطيعة) وبناء المعنى (الحدائثة = التواصل). ولن يتأتّى ذلك إلاّ عبر مسارين مكملين لبعضهما، الأول: في استقصاء العلاقة

1- ابن منظور؛ جمال الدين أبو الفضل: لسان العرب (باب الباء، فصل الثاء)، دار المعارف: القاهرة (مصر) ب ت، ص: 208.
(*) (الصفحة البيضاء Tabula Rasa تعني في الفلسفة: العقل قبل تلقيه أية انطباعات خارجية. وتستخدم في نظرية المعرفة الإبستمولوجيا، لتشير إلى الفكرة القائلة: إنَّ الأفراد يولدون دون محتوى أو معرفة سابقة، ولذلك فإنَّ كل المعرفة تأتي عن طريق التجربة أو الإدراك؛ وتستخدم في دراسات الحدائثة لتشير لمبدأ القطيعة مع التقليد.

الموضوعية القائمة بين لفظي "الحداثي والتقليدي". والثاني في استقصاء تفاعل الحداثة مع الواقع؛ أي: الحداثة على مستوى الممارسة.

فعلى مستوى المسار الأول في استقصاء العلاقة الموضوعية القائمة بين لفظي "الحداثي والتقليدي" تدافع دراسات فكرية وسوسيولوجية متعددة في الحداثة عن تعارض هاتين اللفظتين موضوعياً، بحيث يمثل حضور إحداهما نفيًا للأخرى في أغلب الأحيان، وبالمقابل تتوسل دراسات أخرى بالمرونة والواقعية في دحض فكرة التعارض لتقييم على نفيها توأصلاً ديناميكياً بين الحداثي والتقليدي. إذ بالنظر إلى هاتين اللفظتين من زاوية موضوعية «فإننا نلتمس نوعاً من الاستصحاب الضمني للقديم والماضي، والحديث أو التحدث؛ يظهر في شكل استيعاب له أو تجاوز بحيث يلتقي هنا مع معنى "الجديد" أو "التجديد"»⁽¹⁾.

يؤكد يورغن هابرماس Jürgen Habermas في معرض تحليله للضرورة التاريخية للحداثة في المجتمعات الغربية «أن لفظة "حديث" تجر وراءها تاريخاً طويلاً؛ ذلك أن كلمة Modernus اللاتينية، استعملت أول مرة في نهاية القرن الخامس عشر لتمييز الحاضر المسيحي لتلك الفترة عن الماضي الروماني والوثني، وبالرغم من المضامين المختلفة التي اتخذتها لفظة "حديث" إلا أنها تعبر عن وعي مرحلة تتحدد بالقياس إلى ماضٍ لكي تقدم نفسها وكأنها نتيجة انتقال من القديم إلى الجديد»⁽²⁾.

اعتمد دانييل ليرنر Daniel Lerner (1917 - 1980)، في أبحاثه السوسيولوجية الإمبريقية مفهوم "الحركية Mobility" مفهوماً إجرائياً، استخدمه في وصف عبور المجتمعات من وضعية التقليد إلى الحداثة في دراسته المشهورة "The Passing Of Traditional Society" 1958، التي أجراها على عدد من بلدان الشرق الأوسط شملت: تركيا، وإيران، ومصر، وسوريا، والأردن، ولبنان. كما لم يستعمل ليرنر هذا المفهوم لوصف الحراك المجالي (الانتقال من الريف إلى المدينة)، بل شمل كذلك ما سماه "الحراك السيكلوجي أو الدينامية السيكلوجية" واستعمل هذا المفهوم بشكل أدق ليصف التغير في منظومة القيم التقليدية باتجاه الحداثة، وميّز

1- شبار؛ سعيد: الحداثة في التداول الثقافي العربي والإسلامي / نحو إعادة بناء المفهوم، الدار البيضاء: منشورات الزمن، 2002، ص: 17.

2- أفاية؛ محمد نور الدين؛ الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة " نموذج هابر ماس"، أفريقيا الشرق: الدار البيضاء، ط2: 1998، ص: 121-122.

بين ثلاثة مستويات أو عناصر قيمة هي: قيم تقليدية، وقيم انتقالية، وقيم حداثة أو حديثة⁽¹⁾، متفاعلة في سيرورة دينامية لا تقطع فيها الحداثة مع التقليد، ولكن يتمايز الأفراد حيالها بمقدار ما يتحصل لكل منهم من قيم الحداثة، وتجدد الإشارة في هذا السياق إلى أن ليرنر لم يارس من واقع سلطته الإستمولوجية على دراسته إسقاطا تعسفياً لنموذج نظري مسبق على مفردات بحثه، إنما قاداته النتائج الإمبريقية في معابته لمنظومة القيم والأفكار بتلك المجتمعات إلى تصنيف أفرادها على الشكل الذي أشرنا إليه سلفاً، ما يعني أن العلاقة بين التقليد والحداثة كما تبدت له تخرج عن اعتبار الفصل بينهما فصلاً مانعاً؛ بحيث ما يثبت لأحد المفصولين ينتفي عن الآخر.

ويؤكد طه عبد الرحمن في سياق بحث العلاقة مع الماضي على أنه: «لا يستطيع الإنسان أن يجعل من نفسه صفحة بيضاء نقية يخط فيها ابتداءً ما يشاء، مهما زعم بعضهم إمكان تصور هذه الحال؛ وحتى أولئك الذين ظنوا أنهم قطعوا صلته بالماضي وبترائه، وانحصروا بجملتهم في الحاضر أو اندفعوا بقوة في المستقبل، لم يسعهم إلا أن توسلوا في إنجاز إبداعاتهم - من حيث يشعرون أو لا يشعرون - بعناصر جلية أو خفية استقوها من تراثهم القريب أو البعيد»⁽²⁾.

كما خلص جان بودريار Jean Baudrillard في سياق تحليله للعلاقة القائمة بين ثنائيات القديم/الجديد، والتقليدي/الحداثي، إلى أن التعارض الظاهر بينها ليس تعارضاً مطلقاً في جوهره، ما دامت «الثورة على التقليد تتأسس هي بدورها كتقليد»⁽³⁾.

وأشار جي روشيه G.Rocher بشكل واضح إلى أن «فكرة "عدم التعارض التام بين مجتمعين مختلفين"، تُعدّ معطىً سوسيو-اقتصادياً راهناً، يقابل أو يوجد على النقيض من معطى فكري ومنهجي قديم ومؤسس

1- هاريسون؛ ديفيد: علم اجتماع التنمية والتحديث، ترجمة: محمد عيسى برهوم، دار صفاء للنشر والتوزيع: عمان (الأردن)، ط 1: 1998، ص: 36.

2 - عبد الرحمن؛ طه: روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء (المغرب)، ط 1: 2006، ص: 39.

3 - أفاية، محمد نورالدين؛ الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة "نموذج هابرماس"، (مرجع مذكور)، ص: 23.

بشكل صلب، كانت تتبناه سوسيولوجيا كونت A.Comte، أو سبنسر H.Spencer أو تونيز F.Tonnies، أو دوركايم E.Durkheim، حول وجود تعارضات قوية بين المجتمع التقليدي والمجتمع الحديث»⁽¹⁾.

مختصر القول: إنَّ العلاقة بين القديم /الجديد، والتقليدي /الحداثي؛ علاقة دينامية لا تعترف بالقطائع الجوهرية، لذا يبدو أنَّ السياق الذي ترد فيه هذه القطائع ليس أكثر من سياقٍ منهجي بأغراض التصنيف Classification، والوصف يتعلق بمجهودات الباحثين لبناء نماذج مثالية Des types Idéaux، وليس سياقاً موضوعياً يفرض عليهم الفصل بين هذين النمطين القيميين بشكل قطعي.

أمَّا على مستوى المسار الثاني؛ وهو استقصاء تفاعل الحداثة مع الواقع؛ أي: الحداثة على مستوى الممارسة، انطلاقاً من مسلمات الفهم القائمة على أنَّ (التجربة أصدق برهان)، فإنَّ التجربة في الحقل السوسيولوجي تعتمد على ما تدلي به معطيات المعاينة ميدانياً، وفي هذا الشأن كشفت الدراسات الأنثروبولوجية التي أجراها جورج بالاندييه Georges Balandier، وديفيد آبتر David Apter وآخرون بعد الحرب العالمية الثانية عن حقائق غاية في الأهمية حول سيرورة الحداثة في مجتمعات العالم الثالث؛ إذ «تقيم البنيات الحديثة - الإدارية، الأخلاقية، الدينية- مع التقاليد تسويات وحلولاً وسطى "Compromise". فالحداثة تتخذ فيه دوماً صورة انبعاث للتراث ... أي: كونها ليست أبداً تغيراً جذرياً أو ثورة، بل دخولا في علاقة ضمنية مع التراث في إطار لعبة ثقافية رقيقة، وفي حوار يترابط فيه العنصران، ضمن عملية تداخل واختلاط وتكيف»⁽²⁾.

إضافة إلى ذلك فقد شهدت تلك الحقبة الزمنية نفسها بروز نشاط نقدي مكثف للنموذج الحداثي الغربي تظافرت فيه جهود عدد من المفكرين الغربيين، من بينهم: جان فرانسوا ليوتار Jean Francois Lyotard، ويورغن هابرماس Jürgen Habermas، وماكس هوركهايمر Max Horkheimer، وفردريك جيمسون Fredric Jameson، وآلان تورين Alain Tourain. ومع اختلاف المقاربات النقدية لهؤلاء العلماء، وموقفهم من الحداثة، إلاَّ أنَّ نقدهم تضمن مسألتين تهمان سياق نقاشنا الحالي هما: مسألة المضاهاة أو المطابقة

1- Georges Foster, Traditional Cultures and impact of technological change, New York, par G. Rocher, le changement, op. Cit, pp. 209-210.

2 - بودريار، جان: الحداثة (مقالة) ضمن كتاب: إشكاليات الفكر المعاصر، ترجمة: محمد سيلا، الرباط: منشورات الزمن، ط1، 2009، ص: 198-199.

ما بين الحداثة عامة، وبين نموذجها الغربي، ومسألة كونية هذا الأخير؛ فبحسب كريستيان هارزو Christian Harzo «إن ما بات يفرض على الغربيين هذه المحاسبة العسيرة لأنفسهم هو استمرار حدثهم من عدمها في المستقبل المنظور للإنسانية»⁽¹⁾. وبما أن مسألة استمرار الحداثة الغربية من عدمها ليست رهينة لقرارات سياسية، إنما هي رهينة بمدى وفاء الحداثة بمتطلبات الإنسان وطموحاته في العيش في عالم متحضر، فقد قادت هذه المحاسبة العسيرة للنفس الغربيين إلى إدراك حقيقة "وهم كونية هذا النموذج". بعدما أصبح من المتيسر التفريق بين "مفهوم الكونية" و "مفهوم العولمة"، فقد كتب جان بودريار في هذا الشأن قائلاً: «الكونية هي كونية حقوق الإنسان، والحريات، والثقافة، والديمقراطية، أمّا العولمة، فهي: عولمة التقنيات، والسوق، والسياحة، والإعلام، وتبدو العولمة ذات اتجاه لا مناص منه، في حين أن الكوني في طريقه إلى التلاشي»⁽²⁾. لذا كان للإقرار بتلاشي وهم الكونية دلالاته وانعكاساته المهمة على الخطاب النقدي للحداثة الرامي إلى تجديدها وإعادة قراءتها بروح منفتحة على الواقع، وفي إعادة النظر في المضاهاة بينها وبين نموذجها الغربي. بمعنى تدارك مسألة تعميم النموذج الغربي على الحداثة برمتها التي تجد مرجعيتها لا في التراث الغربي وحده، إنما في الإرث القيمي الإنساني بكامله؛ فقد ساد تصور كونية النموذج الغربي للحداثة منذ اللحظة التي قرئت فيها مبادئ الأنوار أوروبياً، بصورة تعكس فكرة التمرکز حول الذات الغربية Euro-centrism، وهو ما أشار إليه الفيلسوف الفرنسي: تزفيتان تودوروف Tzvetan Todorov بقوله: «تؤكد الأنوار على وحدة النوع البشري، ومن ثم كونية القيم، وبما أن الدول الغربية اقتنعت بكونها تحمل قيماً علياً، فقد اعتقدت بأنها مخولة لنقل حضارتها إلى من هم أقل منها، ولكي يتيقنوا من إنجاز مهمتهم، فقد كان لزاماً عليهم أن يحتلوا الأصقاع التي تقطنها تلك الشعوب»⁽³⁾، وظهر هذا الادعاء الذي أثبت الواقع زيفه اعتباراً من بداية القرن 19 حينما تحولت الدول الأوروبية إلى قوى استعمارية عممت الظاهرة الاستعمارية، حيث اعتبر ديفيد آبر David Apter مثلاً «إن الاستعمار قوة تحديثية وعلى يده أصبح التحديث كونياً، فالأنساق القديمة للتبادل انحلت بفعل النقد واقتصاد السوق، وأنساق السلطة التقليدية انمحت تحت ضغط الإدارات الاستعمارية البيروقراطية المحلية

1 - C. Harzo, "Peuples sans passé et nouvel ordre planétaire" Article in le monde

Diplomatique, Mars, 1981, p. 28.

2- بودريار؛ جان: السلطة الجهنمية، ترجمة: بدرالدين عرودكي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد: 134 شتاء 2006، ص: 4.
3- مزوز؛ محمد: مشروع الأنوار بين الوعد المنشود والتحقق المؤؤود، (ضمن كتاب: العرب والمجتمع الحداثي)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث: الدار البيضاء(المغرب)، وبيروت (لبنان) ط1: 2016، ص: 80.

الجديدة»⁽¹⁾. ومن ثم توألى نقد النموذج الحدائى الغربى بوحي من ذلك الوعى بوهم مطابفة هذا النموذج مع الحدائة بمفهومها العام، وبوهم كونية هذا النموذج. فدعا آلان تورين Alain Tourain، ضمن إسهاماته فى تجديد الخطاب الحدائى إلى إعادة مَفْهَمَ الحدائة كعلاقة متوترة بين العقل والذات، كما دعا إلى التمييز بين الحدائة بمفهومها العام (روح الحدائة بتعبير طه عبدالرحمن) والنموذج الغربى لها، الذى أطلق عليه مصطلح الحدائوية Modernism وهى «الحدائة المرتبطة بالصيغة ذات الخصوصية التاريخية للتحديث الغربى»⁽²⁾. كما كشف عن مسألة أخرى غاية فى الأهمية وهى: ضرورة أن تُضاف إلى النظرة الملقاة على الحدائة من المركز على المحيط نظرة أخرى تُلقَى على الحدائة، من المحيط على المركز؛ بمعنى لَفْتُ النظر إلى أهمية أن يتضمن تجديد الخطاب الحدائى رؤيةً مزدوجةً، تستكمل فيها، وتصحح النظرة الملقاة من المركز على المحيط بنظرة أخرى على الحدائة من المحيط على المركز؛ ذلك أنه بحسب تورين أن «للإفريقي أو الأمريكى اللاتينى الحق فى أن يشك من كون أن كل ما يأتىها من بريطانيا أو من فرنسا أو من الولايات المتحدة هو تعبير عن الحدائة، بل هو تعبير عن السيطرة الاستعمارية أيضاً، وفرض نماذج ثقافية أجنبية فى الغالب»⁽³⁾. ولذلك فإن توهم مطابفة النموذج الغربى للحدائة مع مفهومها العام، وتوهم كونية هذا النموذج هى التى زرعت هذه الشكوك لدى غير الغربيين فى الحدائة، وبالتالي ساهمت بطريقة غير مباشرة فى تمسك تلك المجتمعات بنمطها القيمي الخاص، والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى فى تاريخ تلك المجتمعات غير الغربية.

وتجدر الإشارة أيضاً ضمن هذا المسار، وهو استقصاء تفاعل الحدائة مع الواقع إلى أنه كان للإيقاع السريع للتغير الاجتماعى فى القرن العشرين أثره فى ظهور حركات تسعى لأن تدمج "روح الجماعة" بدلاً من "الفردانية الضيقة"، مع ملاحظة أن هذه الفردانية ليست متماثلة مع مفهوم "الذات، أو مبدأ الذاتية"، إنما هى نشأت بفعل تعميم الرأسمالية على الجانب الاجتماعى من حياة الأفراد، أو هى ثمار سيطرة الرأسمالية على المجال الاقتصادى المرتبط بحياة الأفراد، وانعكاس هذه السيطرة على العلاقات الاجتماعية، وقد اكتسبت هذه الحركات الاجتماعية قوة متنامية ابتداءً من اللحظة التى شعرت فيها الأمم - بعد أن طالبت بالحق فى حمل لواء الحدائة - بأنها مهددةٌ بهذه الحدائة ذاتها، و «تحددت هذه الأمم أكثر فأكثر بتراث ثقافى يُقوّض الكونية

1 - كوال؛ أحمد؛ التحضر، التحديث، الحدائة فى المجتمع المغربى الحديث، ص: 20

2 - تورين؛ آلان، نقد الحدائة، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة: القاهرة (مصر) ط1: 1997 ص: 47.

3 - تورين؛ آلان؛ نقد الحدائة، ترجمة: عبدالسلام الطويل، أفريقيا الشرق: الدار البيضاء (المغرب) 2010، ص: 145.

المجرّدة للحدّاتة التي ينظر إليها " كغربية ". لقد سادت هذه الحركات القرن العشرين؛ لأنّها كانت القاعدة للنظم الشمولية التي عمر بها هذا القرن من العنصرية القومية النازية، إلى الشمولية القومية الستالينية، إلى الإمبرياليات الثقافية والعسكرية للعالم الثالث وخصوصاً العالم الإسلامي⁽¹⁾. وما هو جدير بالذكر في هذا الخصوص هو: أنّ نزعة الخصوصية الثقافية التي جذبت حولها جماعات متعددة وتكونت في أشكال مختلفة عرقية أو دينية وغيرها، لم تكن نزعةً مُستحدثةً؛ بل كانت حاضرة في صلب المرجعية الفكرية للحدّاتة وفي إسهامات من اعتبروا أوائل المنظرين الحدّاثيين من أمثال جورج فيلهلم فريدريش هيغل Georg Wilhelm Friedrich Hegel، مارتن لوثر Martin Luther، يوهان جوتفريد هردر (Johann Gottfried Herder). غير أنّ الانتصار الكاسح لتطبيقات العقل الأداتي^(*) المحايث لنموذج الحدّاتة الغربي، طغى على هذه الخصوصية الثقافية، إلا أنه لم يكن لهؤلاء الرواد أن يضعوا في مواجهة " الكونية " خصوصية بلا حدود لدرجة أنّ تصبح معها عبثية ومدمرة، ولكنهم «يواجهونها بفكرة هردر الجوهرية عن إمكانية وحق كل أمة وكل ثقافة ذات وجود تاريخي واقعي، في أن تساهم في تقدم العقل»⁽²⁾.

لذا أصبح الحديث خاصة منذ خمسينيات القرن 20، عن نماذج حدّاتية متعددة، فيتحدث " جيرارد لكليرك Gérard Leclerc " في كتابه: " العولمة الثقافية La mondialisation culturelle " الذي نشره في عام (2000) عن حدّاتين: " حدّاتة برّانية " و " حدّاتة جوّانية "، ويقصد بالحدّاتة البرّانية؛ الحدّاتة في الدول غير الغربية، أما الحدّاتة الجوانية فهي الحدّاتة في الدول الغربية.

1 - تورين؛ آلان: نقد الحدّاتة، ترجمة: أنور مغيث، مرجع سابق، ص: 338 - 339.

(*) العقل الأداتي: في الفلسفة الاجتماعية يقصد به ذلك النمط من التفكير الذي يعرف مشكلة ما ويسعى لحلها مباشرة دون تساؤل عن مضمون هذه الحلول والغايات، وما إذا كانت إنسانية أو معادية للإنسان. العقلانية الأداتية موضوع دراسة لكل من علم الاجتماع والفلسفة الاجتماعية و النظرية النقدية، وأشهر ناقد ربما للعقل الأداتي هو الفيلسوف الألماني الوجودي: مارتن هايدجر الذي يحتاج أن أكبر خطر يهدق بالإنسان الحديث هو العلاقة الأداتية التي تربطه مع العالم القائمة على السيطرة

على الطبيعة والإنسان. ينظر في ذلك: عقل _ أداتي / <https://ar.wikipedia.org/wiki>

2- تورين؛ آلان: نقد الحدّاتة، (مرجع مذكور)، ص: 112.

وفي فترة زمنية قريبة من ذلك التاريخ أعلن مارك ليكس (*) صراحة «أن أحداث 11 سبتمبر تمثل نهاية شرعية الحداثة الغربية كنموذج مسيطر»⁽¹⁾. وإذا أضفنا إلى ذلك أن الحداثة في الدول الغربية نفسها لم تكن بالتجانس الذي لُمح إليه جيرارد لكليرك، إذ «إنَّ التماهي بين الحداثة والعقل كان فرنسياً أكثر منه إنجليزياً، وكانت مذكرة الحقوق Bill of rights عام 1689 تدعو لإعادة الحقوق التقليدية للبرلمان، بينما دعت الثورة الفرنسية انطلاقاً من راديكاليته باسم العقل إلى وحدة الأمة وعقاب عملاء الملك وعملاء الخارج»⁽²⁾، فإن الحديث عن تعدد النماذج الحداثية يصبح حديثاً يلامس الواقع، ويعبر عن تفاعلاته، وانفعالاته بفعل الحداثة. نخلص مما سبق إلى أن مقارنة الحداثة على النحو الذي ناقشناه يث فيها روحاً دينامية تجعلها تتعاطى مع الواقع بشكل أكثر موضوعية، كما يدفعها لتقويم عرج النظرة الكلاسيكية التي تطابق بين النموذج الحداثي الغربي والحداثة بمفهومها العام.

4.9 وفي علاقة الفاعل الاجتماعي بالمتنوع.

يمثل الفاعل الاجتماعي مفهوماً وسيطاً، Mediator Concept بتعبير ديرك لايدر (Derek Layder 1948) -، في بنية هذا البحث، حيث يقسم لايدر المفاهيم في التنظير السوسيولوجي إلى: مفاهيم سلوكية، ومفاهيم نسقية (بنائية)، ومفاهيم وسيطة. وتطرح المفاهيم الوسيطة مزيجاً متوازناً ومتآزراً، يركز على المؤثرات المشتركة للمفاهيم السلوكية والبنائية للحياة الاجتماعية. وهي بدورها تنقسم إلى: مفاهيم الروابط المحددة بين الظواهر الموضوعية، والذاتية. ومفاهيم تشير إلى «حقيقة أن أنواعاً معينة من الفاعلين الاجتماعيين أو الأفراد العاملين، تحتل أوضاعاً استراتيجية في مجال ضبط الحياة الاجتماعية، حيث إنهم يمثلون وسيطاً في نقل تأثيرات الجوانب النسقية للحياة الاجتماعية. فأولئك الذين يشغلون مراكز السلطة أو التأثير في مختلف

(*) مارك ليكس: من أبرز الفلاسفة والمفكرين الغربيين المهتمين بدراسة الثقافات والأديان، يترأس مركز "رؤى 2020" التابع للجنة الأوروبية في بروكسل، ويضم هذا المركز نخبة من المفكرين وعلماء بحوث المستقبل، كما عمل مسؤولاً عن البناء الأوروبي في أبعاده الثقافية والدينية والسياسية والأخلاقية خلال مرحلة التحول، وكان أحد منسقي برنامج "روح أوروبا".

1 - ليكس، مارك؛ مجلة السياسة الدولية، العدد: 150، السنة 2002، محاوره أجرتها: سوسن حسين، ص: 112.

2 - تورين، آلان؛ نقد الحداثة، (مرجع مذكور)، ص: 41.

التنظيمات والأوضاع، ينخرطون - عادة - في هذه الأنواع من المواقف»⁽¹⁾. ثم هناك مفاهيم تصف طبيعة العلاقات الاجتماعية التي تتأثر بدرجة كبيرة بالسمات النسقية، ولكنها تعبر - أيضاً - عن طبيعة تفاعلات الناس ودوافعهم، ويمكن بصفة عامة أن نفهم أن مثل هذه المفاهيم تمثل كلاً من الظروف الاجتماعية النسقية (البنائية) الكائنة في حياة الناس وأنشطتهم، كما تستطيع في الوقت عينه أن تنفذ إلى جوانب معينة في سلوكهم وتصرفها، كالتفاعلات، والاتجاهات، والدوافع، والعلاقات التي تعكس هذه الظروف بشكل بارز.

وعلى هذا الأساس، لا شك أن مضمون العلاقة بين الفاعل الاجتماعي والمجتمع، أو الفرد والمجتمع، يتصل برابطة متينة مع موضوع بحثنا، وفي شأن تلك العلاقة يتساءل السوسيولوجي البريطاني المعاصر أنتوني غيدنز Anthony Giddens (1938 -)، مُلخِّصاً اهتمامات السوسيولوجيا في الوقت الراهن، قائلاً: «إلى أي حد نكون فاعلين بشريين ناشطين نتحكم في الشروط والظروف التي تكتنف حياتنا الإنسانية؟ أم الجانب الأغلب مما نقوم به هو نتيجة للقوى الاجتماعية العامة التي لا نمتلك السيطرة عليها؟»⁽²⁾. إن راهنية هذه المسألة التي يشير إليها جيدنز ليست بالطبع في راهنية موضوعها، فهو موضوعٌ ليس بجديد أو راهن، ولكن في راهنيتها في تعدد المقاربات السوسيولوجية التي وَعَت الاختلاف بين النظريات السوسيولوجية حول دراسة هذه المسألة من جانب، ووعت أهمية البحث عن عناصر المقاربة عوض التشبث بأسباب المباعضة من جانب آخر. فمنذ بواكير السوسيولوجيا الحديثة شدّد ماكس فيبر Max Weber (1864 - 1920)، ومن بعده التفاعليون الرمزيون على العنصر الابتكاري، والنشاط الخلاق للسلوك البشري، وعلى الطرف الآخر شدّد إميل دوركايم Emile Durkheim (1858 - 1917) على الطبيعة "التقييدية" للمؤثرات الاجتماعية على الأفراد، حيث يرى أن للمجتمع اليد العليا على الإنسان، وهو أهم وأضخم بكثير من مجموع الأفعال والتصرفات الفردية «ففيه "صلابة" أو "ثبات مستقر" يشبه ما في البنى الموجودة في البيئة الطبيعية من حولنا»⁽³⁾. ومنذ ذلك الحين والسجال التنظيري لم يهدأ، وقد لا يهدأ أبداً، حول إلى أي من الفكرتين يُنسب الفعل الاجتماعي؛

1- لايدر؛ ديرك: قضايا التنظير في البحث الاجتماعي، ترجمة: عدلي السمري، المجلس الأعلى للثقافة: القاهرة (مصر) ط 1: 2000، ص: 178.

2- جيدنز؛ أنتوني: علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة: بيروت (لبنان) ط 1: 2005، ص: 702.

3- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

ألمجتمع، أم للأفراد؟ وتتمركز نقطة الخلاف أو الاختلاف حول تعيين أيهما يمثل المنطلق، وأيها يمثل نقطة الوصول في دراسة الاجتماعي (Le social).

أكد دوركايم ومن سار على نهجه الوضعي من العلماء والباحثين السوسيولوجيين على أن المجتمع هو نقطة الانطلاق، والفرد هو نقطة الوصول؛ لكن هذا التصور واجه انتقادات حادة ومتعددة من منظري نظرية الفعل الاجتماعي، سواء ما جاء منها لدى فيبر، أو ما جاء منها لدى تالكوت بارسونز (Talcott Parsons 1902 – 1979) في أشهر أعماله وهو: بناء الفعل الاجتماعي (The structure of social Action) الصادر في عام 1937، وغيرهما. أو ما جاء من منظري التفاعلية الرمزية ومن أبرزهم: جورج هربرت ميد (George Herbert Mead 1863 – 1931)، أو ما جاء منها من منظري الاتجاه الإثنوميثودولوجي ومن أبرزهم: هارولد غارفنكل (Harold Garfinkel 1917 – 2011)، وغيرهم، فهؤلاء العلماء ارتبطت إسهاماتهم بمدى مباشر، أو قريب من نظرية الفعل، وتأثرت معها بشكل قوي، لذلك فقد كانت انتقاداتهم متقاربة في مضمونها، وتجمع حول فكرة أساسية وهي أنه: «بوصفنا مخلوقات بشرية؛ نفكر وتصدر تصرفاتنا في أغلب الأحيان وفق أسباب ودوافع، وأنا نعيش في عالم اجتماعي تتغلغل فيه الدلالات الثقافية... كما أن الظواهر الاجتماعية... ليست "أشياء" صلبة جامدة، لكنها تعتمد على المعاني الرمزية التي نستثمرها فيما نقوم به من تصرفات، إننا باختصار؛ لسنا "صنعة" المجتمع، بل "صانعه" في الوقت نفسه»⁽¹⁾.

لذلك وجد التفكير السوسيولوجي المعاصر نفسه رهناً بين نموذجين إرشاديين Paradigms يتبادلان النقد والنقد المضاد، ما ينبى عن حالة تأزم في النظرية السوسيولوجية بمفهوم توماس كوهن (Thomas Kuhn 1922 – 1996) "للأزمة" في كتابه (بنية الثورات العلمية) حينما يذكر: «أن الكثرة من الصور المتباينة للنظرية هي أحد الأعراض العادية تماماً الدالة على وجود أزمة»⁽²⁾. كما أن «الاعتراف بالأزمة هو أحد العوامل التي تقود العلماء إلى التجديد»⁽³⁾، فكان هذا التجديد في الفكر السوسيولوجي هو اقتراح لائحة بالموضوعات السوسيولوجية التي ينبغي للنظرية السوسيولوجية معالجتها.

1- المرجع السابق نفسه، ص: 703.

2- كوهن؛ توماس: بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، عالم المعرفة: الكويت، العدد: 168، ديسمبر 1992، ص: 108.

3- المرجع السابق نفسه، ص: 113.

قدّم تشارلز كاميك Charles Camic (1951 -) ونيل غروس Neil Gross (1971-) محاولة لتحديد عناصر هذه القائمة في ثمانية مشروعات توجّه إليها مجهود التجديد في النظرية السوسولوجية، من بينها اتجاه بناء نماذج إمبريقية، أو أدوات عامة لاستخدامها في التحليل الإمبريقي، واتجاه الموالفة بين المداخل النظرية المتعددة، ثم اتجاه تشخيص الأوضاع الاجتماعية المعاصرة؛ تضمنت هذه الاتجاهات محاولات عدّة ظهرت في الربع الأخير من القرن العشرين^(*)، تُنظر للعلاقة بين البناء والفعل (المجتمع، الفرد) بطريقة تتجاوز المقولة التي هيمنت لعقود وهي: أنّ البناء والفعل متعارضان، ومن أبرز المنظرين الذين أسهموا في هذه الجهود هم: ميشال فوكو Michel Foucault (1926 - 1948) (ما بعد البنيوية)، ونوبرت إلياس Norbert Elias (1897 - 1990) (السوسولوجيا التشكيلية)، وأنتوني جيدنز Anthony Giddens (نظرية التشكيل البنائي، أو البنية) وبيير بورديو Pierre Bourdieu (1930 - 2002) (نظرية الممارسة الاجتماعية)، ويورغن هابرماس Jürgen Habermas (1929 -) (النظرية التوافقية). على أنّ ديريك لايدر Derek Layder، صنّف ضمن كتابه (فهم النظرية الاجتماعية 1994)، جهود أولئك العلماء في فريقين: «الفريق الأول حاول أن يتجاوز الثنائيات بأن يُلحَمها معاً في كل متكامل (فوكو، إلياس، جيدنز)، والفريق الثاني؛ سلّم بانفصال هذه الثنائيات، ولكنه حاول أن يربط بينها (بورديو، هابرماس)»⁽¹⁾. ولغرض الإيجاز سنعرض هنا بشكل مختصر لإسهام واحد من العلماء من كلا الفريقين، على أن نتناول أجزاء من مساهمات الآخرين فيما سيأتي من البحث.

(*) للاطلاع على هذه الاتجاهات، مع شروح عنها، انظر مقالة: كاميك؛ تشارلز، ونيل غروس: التطورات المعاصرة لنظرية علم الاجتماع، ضمن كتاب: (قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع)، ترجمة: مصطفى خلف عبد الجواد، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية: كلية الآداب جامعة القاهرة (مصر) ط1: 2002، ص: 195 - 210. أو الاطلاع عليها في نصّها الأصلي باللغة الإنجليزية، في الموقع الإلكتروني للمجلة السنوية للسوسولوجيا، تحت عنوان: Contemporary developments in sociological theory: current projects and conditions of possibility.

على الرابط التالي: تاريخ الزيارة: 2018/07/18.

https://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.soc.24.1.453#_i1

1- أودونيل؛ مايك: نظرية علم الاجتماع: نموذج واحد أم نماذج متعددة، (الفصل الثالث من كتاب: قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع)، ترجمة: مصطفى خلف عبد الجواد، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية: كلية الآداب جامعة القاهرة (مصر) ط1: 2002، ص: 171.

يندرج إسهام بيير بورديو ضمن اتجاه بناء نماذج إمبريقية، أو أدوات عامة لاستخدامها في التحليل الإمبريقي، وفي هذا الاتجاه تنحصر المهمة الأساسية للنظرية السوسيولوجية في بناء مفاهيم وقضايا تفسيرية، وموجهات تأويلية، قابلة للتطبيق تطبيقاً مباشراً على دراسة المشكلات السوسيولوجية الإمبريقية. وبإصراره على العلاقة ثنائية الاتجاه بين البنية والفعل كما أشرنا سلفاً، وبين الطابع الاجتماعي والثقافي (الهابيتوس (Habitus)، والمجال (Field)، سعى بورديو إلى «تجاوز التناقض الفكري العتيق بين النزعة الموضوعية والنزعة الذاتية، وذلك بدمج تحليل خبرات الفاعلين الاجتماعيين من جهة؛ وتحليل الأبنية الاجتماعية التي تجعل هذه الخبرات ممكنة في الواقع من جهة ثانية، في نموذج واحدٍ معاً. ولم يفترض بورديو أن هذا النموذج بمنزلة "منظومة" عامة أو "خطاب" عام عن العالم الاجتماعي، ولكنه "آلة مؤقتة للبحث" تظهر جدواها من عدمه في البحث العلمي الذي تساعد في إنتاجه»⁽¹⁾؛ لذلك فهو كان مسوقاً منذ البداية بفكرة ابتكار أدوات تحليلية ونحت مفهومات تفسيرية، فكرس اهتمامه لتحليل المجال الاجتماعي؛ إذ من خلال تحليل هذا المجال يُكشف عن الموقع الاجتماعي الذي يحتله الفاعلون، انطلاقاً من بُنيته رأس المال الاقتصادي، والثقافي، وهو ما يُمثل بحسبه «أفضل تنبؤ بممارسات وتمثلات الفاعلين الاجتماعيين»⁽²⁾. ومن هذا المنطلق دعا إلى ضرورة الاقتراب من الواقع الاجتماعي وتحليله في ضوء ما تفيد به النتائج الإمبريقية، والابتعاد عما وصفه "النزعة النظرية الجوفاء"، التي استغرقت جُلَّ اهتمامات الحقل الفكري الفرنسي، الذي رآه «سجيناً لتصوراتٍ تترفع عن تلطّيح يديها بالواقع الاجتماعي للفاعلين الاجتماعيين، وتقوم من أجل تأمله بتجريده من بعده العادي المتبدل، والمشارك»⁽³⁾. وشاركته هذا الموقف من السوسيولوجيا جانيت شافيتز Janet Saltzman Chafetz التي عبرت عن وجهة نظرها في الممارسات البحثية المغرقة في التجريد بالقول: «ترتبط نظرية علم الاجتماع

1- كاميك؛ تشارلز، ونيل غروس: التطورات المعاصرة لنظرية علم الاجتماع: المشروعات الثمانية للنظرية المعاصرة، (الفصل الرابع

ضمن كتاب: (قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع)، المرجع السابق نفسه، ص: 197.

2- احجيج؛ حسن: نظرية العالم الاجتماعي - قواعد الممارسة السوسيولوجية عند بيير بورديو، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للأبحاث

والنشر: الرباط (المغرب) وبيروت (لبنان) ط1: 2018، ص: 241.

3- المرجع السابق نفسه، ص: 111.

بالبحث ارتباطاً تاماً، وتسجن هذه النظرية نفسها عندما تنزلق إلى المناقشات الإستمولوجية والأنطولوجية المجردة لقضايا مثل الفعل (الوحدات الصغرى) أو البناء (الوحدات الكبرى)»⁽¹⁾.

كما يمكن تصنيف مساهمة أنتوني غدنز ضمن اتجاهي: الموالفة بين المداخل النظرية المتعددة، وتشخيص الأوضاع الاجتماعية المعاصرة، إذ ينهض الاتجاه الأول على فكرة الإيمان الراسخ بأنه قد أصبح من الممكن في القرن الحادي والعشرين تحقيق موالفة بين الاتجاهات النظرية المتباعدة للنظرية السوسيولوجية الحديثة، ومن خلال هذا الاتجاه أو المشروع دعا غدنز إلى موالفة راديكالية جديدة تعتمد على تجديد المفاهيم، وليس على تراكم التعميمات، وفي هذا السياق «يعيب على البنائية والوظيفية أنها أغفلتا أن الفاعلين في منتهى المهارة في الإنجاز العلمي للأنشطة الاجتماعية، كما انتقد أيضاً الظاهرية، والمنهجية الشعبية، لتجاهلها "الإلزام البنائي" الذي يؤثر في هذه الأنشطة»⁽²⁾. واتجه بدلاً من ذلك في نظريته (التشكيل البنائي، أو البنية Structuration Theory)، إلى إحلال مفهوم الازدواجية Duality، محل مفهوم الثنائية Dualism، ناظراً إلى الفعل والبناء على أنهما متكاملان، وليساً متعارضين، وساعياً إلى الربط بين الجوانب الموضوعية والذاتية في الحياة الاجتماعية. إذ لن يوجد البناء الاجتماعي ما لم يؤسسه الفعل الإنساني، كما يتطلب هذا الفعل بناءً اجتماعياً ليصبح له معنى، ويقدم غدنز "البناء" على أنه «القواعد والموارد (= الوسائل المادية والثقافية التي تُمكن الناس من القيام بالفعل). ومن ثم فإن المدارس والمصانع وغيرها من المؤسسات الاجتماعية لها قواعدها ومواردها، ويؤدي استخدام هذه القواعد والموارد إلى إعادة إنتاج هذه المؤسسات؛ فلا تعيد المدارس والمصانع إنتاج نفسها، فالناس أو الفاعلون هم الذين يعيدون إنتاجها... ومن ثم لا يوجد البناء الاجتماعي مستقلاً عن الفعل الإنساني الذي يؤسسه»⁽³⁾. ويسمي هذه العملية "بالتشكيل البنائي"، وهو المفهوم الذي يشير بحسبه إلى أن طبيعة البناء/الفعل، هي الممارسة؛ فالممارسة الاجتماعية هي البناء والفعل في آن واحد.

1- كاميك؛ تشارلز، ونيل غروس: التطورات المعاصرة لنظرية علم الاجتماع: المشروعات الثمانية للنظرية المعاصرة، (الفصل الرابع ضمن كتاب: (قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع)، المرجع السابق نفسه، ص: 195.

2- المرجع السابق نفسه، ص: 199.

3- أودونيل؛ مايك: مقدمة في السوسيولوجيا (الفصل الثاني من كتاب: قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع)، المرجع السابق نفسه، ص: 63.

أما فيما يتعلق بإسهامه في اتجاه: تشخيص الأوضاع الاجتماعية المعاصرة، فإنّ غدنز كان، ولا يزال من العلماء السوسيولوجيين الذين يضطلعون بمهمة تشخيص الأوضاع الاجتماعية المعاصرة، مُدَّ أصدر كتابه (قواعد جديدة في المنهج في علم الاجتماع (New Rules of Sociological Method) مرواً بكتابه "تكوين المجتمع The Constitution of Society 1984"، الذي عرض فيه نظريته "التشكيل البنائي" ثم كتابه: (تبعاتُ الحداثة 1989)، وكتابه (الحداثة وهوية الذات 1991)، وغيرها من المؤلفات. حيث يقوم هذا الاتجاه، الذي يساهم فيه غدنز بقسط وافر من البحوث على فكرة أساسية هي: يشكل الواقع الاجتماعي الراهن، وليست الأفكار النظرية الماضية، المهمة التي يجب أن تناط بعائق النظرية السوسيولوجية، إذ عليها أن تقدم لأواخر القرن العشرين، والقرن الحادي والعشرين، ما قدمه المنظرون الأوائل لعصرهم، ما يستدعي في الوقت الراهن تمحيصاً دقيقاً للحداثة؛ أي: تحليل ماهيتها، ودينامياتها، والقوى الاجتماعية التي تشكل الحياة الإنسانية. ومع استحضر حقيقة أنّ النظرية السوسيولوجية لم تُبْنَ بمعزلٍ عن التغيرات الاجتماعية المصاحبة لسيرورة الحداثة، وأن هذا التغير في الحقيقة «يختلف من مجتمع إلى آخر، تبعاً لطبيعة الفاعلين الاجتماعيين والثقافيين، والاجتماعيين، والاقتصاديين، والسياسيين، الذين يقفون خلفه، وبالتالي في ضوء انتباههم الأيديولوجية والحضارية وطبيعة ميولهم واستعداداتهم الفكرية»⁽¹⁾، فإنه يغدو من الأهمية أن تتوجه الاهتمامات البحثية السوسيولوجية، معززة بالتنظيرات المعاصرة التي توالف بين الفعل / البنية، في إطار من الفهم المشترك، إلى دراسة الحداثة، ودراسة ديناميات القوى الاجتماعية المؤثرة في مجرى الحياة الاجتماعية المعاصرة، من واقع ما لهذه القوى ممثلة في الفاعلين الاجتماعيين، من دور كبير ومهم في بنية الواقع الاجتماعي، دونما إغفالٍ - بالطبع - لدور التأثير الانعكاسي لهذا الواقع على الفاعلين الاجتماعيين.

محمل القول: إنّ تفعيل المقاربة الدينامية في النظر إلى الحداثة، وإلى المجتمع القبلي، ثم إلى الفاعل الاجتماعي قدم لهذا البحث ما كان مرجواً منها؛ فعن طريق تشغيل هذه المقاربة في دراسة الحداثة أضحي ممكناً إسدال الستارة عن مبدأ القطيعة، كما شرع البحث عن الفعل الدينامي المتضمن في الممارسة المفضية إلى قبول

1- لمريني؛ فريد: المجتمع الحديث والمجتمع التقليدي في التعارض والتوافق، (ضمن كتاب: العرب والمجتمع الحديث)، مؤنون

بلا حدود للنشر والتوزيع: الرباط (المغرب)، بيروت (لبنان)، ط1: 2016، ص: 145

مبدأ تعدد النماذج، وتعدد قراءات خطاب الحداثة، وعن طريق تشغيلها في مقارنة المجتمع القبلي تبين أهمية دراسة البنى الخفية لهذه المجتمعات، وتبينت دينامية النسق القبلي التي مكنته من الصمود والاستمرار عبر حقبة التاريخ المختلفة والمتوالية، وتبينت بالمحصلة إنَّ التقليد مظاهر ودرجات، وليس مظهراً واحداً كما ساد الاعتقاد في الاستعمال الشائع لهذا المفهوم، وعن طريق تشغيلها في مقارنة العلاقة بين الفاعل الاجتماعي والمجتمع، تبين التأثير المتبادل بينهما، كما تبين مدى التحام رُكني هذه الثنائية، وبهذه الخلاصة الموجزة التي ستتعمق مفاعليها فيما سيأتي من فصول، تكون مسألة استخلاص القواعد المعرفية لذا البحث قد تحددت معالمها على مستوى المنهج والمقاربة، وعلى مستوى الموضوع، وهو ما كان الهدف الذي سعى هذا الفصل إلى تحقيقه وهو: بناء فكرة البحث.

القسم الأول الإطار النظري للبحث

مَدخل.....

الفصل الأول: في ماهية العداثة.

الفصل الثاني: قيم العداثة موضوعاً للتمثيلات الاجتماعية.

الفصل الثالث: القبيلة؛ دينامية العصور التاريخي في الواقع.

مَدْخَل:

إن مَهْمَّةَ تحويل الحداثة بما هي "روح الحضارة العصر" بكل ما تحمل الكلمة من معنى إلى موضوع بحث إمبريقي لا شك أنها مَهْمَّةٌ تحفُّها محاذير متعددة من جانب أن ليس للحداثة وجودٌ مستقلٌّ يمكن دراستها فيه، أو الإحاطة بهذا الوجود بمعزل عن مجالات الحياة المختلفة. لذلك فإن السبيل الممكن للتعرف عن الحداثة، هو سبيل التعرف عن تمثلاتها في الواقع. فليست الحداثة هي التحديث كما قد يتبادر إلى الأذهان في كثير من الأحيان، فالتحديث ما هو إلا تجلُّ للتحولات المادية التي تطرأ على مجالات الحياة، لكن العامل الذي جعل من هذه التحولات المادية ممكنة، هو ذلك العامل الذي شحذ إرادة الإنسان لكي يعمل على تغيير محيطه الاجتماعي بما يشتمل عليه من عناصر رمزية ومادية، وليس هذا العامل سوى الحداثة نفسها. فالحداثة إذن هي تمثل لتلك الإرادة القابعة خلف كل تغيير مهم في حياة الإنسان منذ اللحظات الأولى التي شعر فيها العقل الإنساني بضرورة تغيير منهجه، ومنهجيته في التفكير، وفي نظرتة لنفسه وللكون بما يشتمل عليه من موجودات يدركها بالعقل، أو بالحواس، وفي تنظيم علاقته بالميتافيزيقا، بما في ذلك علاقته بالله وبالدين. الحداثة إذن هي تلك الإرادة أو القوة التي امتلكها الإنسان عندما أحدث ثورة على معارفه التي كان يتسلح بها في تفسير الطبيعة والوجود.

يرتبط البحث السوسيولوجي في الحداثة بالبحث في النظم الاجتماعية المعيارية للمجتمعات، والحداثة تقدم نفسها من هذا الجانب منظومةً قيميةً معياريةً، بديلة عن منظومة القيم التقليدية، لكن ما يميز الحداثة عن غيرها من النظم المعيارية هو شمولية منظومتها لمجالات حياة الإنسان برمتها، فبينما تستهدف النظم المعيارية الاجتماعية قطاعاً بعينه من قطاعات الحياة، تستهدف منظومة قيم الحداثة جذور هذه القطاعات؛ أي تستهدف تغيير ميكانزمات عمل قواعد القيم، لتترك للقطاعات الاجتماعية اللاحقة مهمة توسع نطاق تأثير الفعل الحداثي في متواليات هندسية تكتسح جميع المجالات.

ينبني النظام الاجتماعي القبلي على منظومة قيمية، وهو من هذه الزاوية يتأثر بحالة التفاعل التي أوجدها الفعل الحداثي في الحياة الاجتماعية، فبينما يقوم هذا النظام الاجتماعي على قيمة "الجماعية" وعلى مبدأ انصهار الفرد في بوتقة الجماعة، يقوم الفعل الحداثي على قيمة "الذاتية" أو "الفردانية" حيث الإنسان الفرد متحقق بذاته المستقلة، ومعرفٌ بهذا الوجود المتفرد، فلا تهتم الحداثة بما هي منظومة قيمية بظاهر البناء الاجتماعي،

بقدر اهتمامها بالبنى الثقافية والرمزية والفكرية المتفاعلة خلف الأشكال الظاهرة للمجتمعات، إنها معنية بشكل مختصر بالبنى العميقة للمجتمعات، وليس بما هو ظاهرٌ منها. قد تحافظ البنى الاجتماعية على تعدد وظائفها وأشكالها على مسمياتها بسهولة، لكنها تجد نفسها أمام تحدٍّ جدّي في المحافظة على مكوناتها وعناصرها القيمة أمام المد الحضاري على مختلف الصعد، فالمملكة المتحدة مثلاً، لا تزال تحافظ رسمياً على النظام الملكي الذي هو شكل من أشكال الأنظمة التقليدية، لكن ليس من المنطقي مطابقة الوضع الحضاري للمملكة المتحدة في القرن الحالي، مع ذات وضعها قبل عدة قرون، وبالمقابل لا يتسنى كذلك وصف بعض المجتمعات بالحدائية لمجرد أنها انتظمت في شكل دول، مع أن الدولة شكل من أشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي الحديث. وعطفاً على هذا السياق، لا يستقيم القول بأن المجتمعات القبلية في الوقت الراهن، هي ذاتها المجتمعات القبلية كما تحضر في التاريخ الحديث أو الذي قبله، إلى غير ذلك من المقارنات التي يمكن أن تُساق في هذا المجال، وهي تؤكد في مجملها على أهمية الابتعاد عن الأحكام المسبقة، وتدعو نحو التمسك بمقاربة الواقع كما يبدو عليه في راهنه، لا كما تبدى في حقب تاريخية خلت، أو في مقاربات سوسيولوجية ربما كان لها ما يبررها في حينها.

في هذا القسم من البحث نقدم المضمون النظري لموضوعه، متمثلاً في التعريف به وبأجزائه، ومكوناته، وأطره النظرية، ومقارباته، ومرجعياته الفكرية، والأسس التي تبني عليها مفاهيمه ودلالاتها. وعلى ذلك سنقدم في الفصل الأول تعريفاً باهيةً الحدائة، وبمبادئها، وفواعلها. مستهدفين تحديد ملامحها الأساسية من خلال جملة من التعريفات التي سيقى في تقريب مفهومها من الأفهام من زوايا نظر ومنطلقات فكرية متنوعة، ميين كذلك أسسها أو مبادئها. كما سنقدم في الفصل الثاني، الحدائة من حيث هي منظومة قيمية، معرفين من خلال ذلك بالقيم وبمصادرها المرجعية، وبالتمثلات الاجتماعية وعلاقتها بقيم الحدائة، وبالقيم السوسيولوجية للحدائة وتمظهراتها في الحياة الاجتماعية. وفي الفصل الثالث نتناول البنية الاجتماعية القبلية، بما هي نظام اجتماعي نعائ فكرة البحث في إطاره، وفي سياق ذلك سنعرّف بها، وبالمقاربات النظرية للمجتمعات القبلية في الشمال الأفريقي، ونخصص المبحث الأخير للحديث عن ثقل الحضور القبلي في المجتمع الليبي، وهو المجال الاجتماعي المباشر الذي يتتمي مجتمع البحث إليه.

الفصل الأول:

في ماهية الحادثة

تقديم.....

- I- التأصيل الإشكالي لمفهوم الحادثة.
- II- مبادئ الحادثة.
- III - فواعل الحادثة.

تقديم:

تأسست الحداثة في سياق ثورات كبرى، عاشت على وقعها المجتمعات الغربية ابتداءً من القرن السادس عشر، فشملت ميادين الفكر (انتصار العقلانية والعلم والفلسفة الوضعية)، والاقتصاد (الثورة الصناعية 1784 باكتشاف الآلة البخارية) والسياسة (الثورة الفرنسية 1789).

عملت هذه الثورات منذ ذلك الوقت فصاعداً، على زعزعة التقاليد الفكرية، والاجتماعية، والثقافية، والاقتصادية التي كانت سائدة قبلها، فقد كان التفكير في التنظيم الاجتماعي مثلاً، كما لو أنه محكوم بقوى خارجية، متعالية أو طبيعية، وكان الحراك الاجتماعي يتسم بالبطء والتراخي، أما في المجتمعات الحديثة، فإن الاجتماعي يمتلك قوانين عمله الخاصة، فيما أصبح الحراك الاجتماعي متسارعاً على جميع المستويات. ومن جانب آخر هيأت الثورة الفكرية لانتصار الفكر العلمي والعقلنة على نطاق واسع، وطرحت المعارف التي لا تستند على العلم المبني على استخدام ملكات العقل، وأخضعت الظواهر العلمية والطبيعية على حد سواء للملاحظة والتجريب. أذنت هذه التغيرات المتسارعة العميقة بالانتقال إلى مجتمع جديد، واستدعت فكراً عن نظام اجتماعي قيد التشكُّل، هو ما بات يعرف منذ عام (1839) بالسوسيولوجيا^(*)، وعلى ذلك من الناحية الزمنية «إن علم الاجتماع هو ابن للحداثة، ومهمته هي كشف أسرار سير عملها في مجتمع فقد كل أساس خارج عنه»⁽¹⁾. وعلى ذلك فالمقاربة السوسيولوجية، ليست مقارنة دخيلة عن الحداثة، وإن كانت حقولاً معرفية متعددة قد قاربتها من زوايا مختلفة. في هذا الفصل نقدم تعريفاً بالحداثة، وبأهم مبادئها أو أسسها، وفي سياق ذلك نتناول فواعلها. وإذا كان التعريف بالشيء يتطلب استحضاره على خلفيته التاريخية، فإننا سنبتدئ التعريف بالحداثة، من ملامح المرحلة التي سادت قبلها، ثم ندرج وفقاً لتسلسل زمني يبين منعطفاتها، ومفاصلها التاريخية المهمة حتى أضحت ممارسة اجتماعية.

(*) ظهر هذا الاسم؛ السوسيولوجيا Sociology، أو علم الاجتماع، للمرة الأولى في عام 1839، وذلك في سياق فقرة من دروس (الفلسفة الوضعية) لـ (أوجست كونت 1798 – 1857)، الذي يرجع إليه أصل هذه التسمية، حينها همَّ بإيجاد علم حقيقي يستند على معطيات الوضعية، من خلاله يتم الكشف عن قوانين المجتمع. للمزيد ينظر:

كابان؛ فيليب ودورتيه؛ جان فرانسوا: علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشئون اليومية، (مرجع سابق)، ص: 21.

1 - المرجع السابق، ص: 80.

I- التأسيس الإشكالي لمفهوم الحداثة.

ترسم معالم التأسيس الإشكالي للمفاهيم بوجه عام، على هيئة مخطط يبين بشكل تدرّجي المراحل التي مرّ بها المفهوم في مسار اكتسابه للدلالة الخاصة التي أصبحت تميزه عن غيره من المفاهيم. ومفهوم الحداثة يسري عليه هذا المعنى كغيره من المفاهيم، إذ لم تتحدد الحداثة كمفهوم يحمل دلالاته الخاصة إلاّ عبر مروره بمحطات زمنية وفكرية متعددة، كما سنلاحظ. فالحداثة لم تنبثق من العدم، لكنها مع ذلك كانت فعلاً إبداعياً، يقطع خطه الفكري مع خط الزمن التطوري العادي لتاريخ الأفكار والمجتمعات.

1. 1: ما قبل الحداثة؛ مدخل إلى الحداثة.

تقودنا محاولة تتبع مفهوم الحداثة وسط غناها النظري والمنهجي إلى الرجوع إلى لفظة أخرى تشترك معه في نفس الجذر اللغوي، سواء في اللسان العربي أو الغربي؛ وهي لفظة حديث Moderne، التي استخدمت في وصف التغيرات الحاصلة في مجالات وسياقات متعددة فكرية وثقافية وتاريخية وأدبية وفنية، ويأتي استعمال هذا اللفظ مترادفاً أحيانا مع لفظة "جديد". والحديث والجديد، هما اللفظتان اللتان استعملهما " هيغل " تحديداً في وصفه للعصر الحديث، فقد أطلق عليه تسمية: «الأزمة الجديدة، أو الأزمنة الحديثة...»⁽¹⁾. وعلى ذلك ظلت لفظة حديث في الإرث الثقافي الأوروبي تتعين بموجب نموذج معياري تقاس بالاستناد عليه، بمعنى: «أن الوعي المجدد والحديث كان يقيس جدته وطرافته، بالنظر إلى تقليد تليد، وعراقه تنزل منزلة المثال»⁽²⁾. ويُرجع هانز روبرت يوس Hans Robert Jausس أصل ظهور لفظة حديث أو جديد إلى القرن الخامس الميلادي «حيث استعملت لأول مرة في أفق عقدي، وكان المقصود بها تأسيس الحضور المسيحي في لبوسه الإكليروسي الرسمي، وتمييزه عن الماضي الروماني الوثني»⁽³⁾.

1- هابرماس، يورغن؛ الخطاب الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة: دمشق (سوريا)، 1995، ص: 13.
2 - الشيكور؛ محمد؛ هايدغر وسؤال الحداثة، أفريقيا الشرق: الدار البيضاء (المغرب)، 2006، ص 12.
3 - المرجع السابق، الصفحة نفسها.

وفي المعجم الفلسفي يرى أندريه لالاند Andre LaLand أنَّ لفظة: "حديث"، ظهرت بعد ذلك بكثير، فهي استعملت في القرن العاشر الميلادي «ضمن النقاشات الفلسفية والثيولوجية التي كانت قائمة آنذاك، وتعني ما هو جديد ومنفتح ومتحرر ومحب للتغير»⁽¹⁾.

كما يشير معجم اللغة الفرنسية إلى معنى "حديث" من خلال إحالته على مجموعة من الصفات من أهمها⁽²⁾:

○ ما ينتمي لعصر قريب العهد نسبياً.

○ ما هو راهن أو معاصر.

○ من ينتمي لزمانه أو لعصر لاحق للأزمنة القديمة، ومن يستفيد من التقدم الجديد للتقنية والعلم.

أما من حيث المعاني المقابلة لمعنى كلمة "حديث" فهي كما يلي: قديم، كلاسيكي، ماضٍ.

إنَّ لفظة: "حديث" لدى يورغن هابرماس تعبر دوماً عن «الوعي الخاص بحقبة تضع نفسها في علاقة مع ماضي العصور القديمة، ولا ينطبق هذا فقط على عصر النهضة الذي يبدأ به العصر الحديث، فقد اعتبر الناس أنفسهم حديثين في زمن شارلمان [الذي كان إمبراطوراً للإمبراطورية الرومانية بين عامي: 800-814، وفي القرن الثاني عشر، وفي زمن التنوير. إذن في كل حين نشأ في أوروبا ووعي حقبة جديدة عبر علاقة متجددة مع العصور القديمة (...)] وبالنتيجة اعتبر حدثاً ما يساعد حالية روح العصر، التي تحدد نفسها بنفسها، على بلوغ تعبير موضوعي»⁽³⁾. وهذه الحقبة التاريخية التي يشير إليها هابرماس ممتدة عبر سلسلة زمنية منذ القرن التاسع، ومع أن هذه السلسلة الزمنية موعلة في القدم في التاريخ الأوربي، وتسبق في فترتين زمنتين منها على الأقل عصر النهضة الأوروبية، إلا أن الوعي بالحديث، على ما يبدو، كان حاضراً في كل مرحلة من هذه المراحل، ولكن «بدا تعبير "الحديث" مرادفاً - بدرجة تزيد وتنقص - لتعبير "الآن»⁽⁴⁾.

1 - الخطابى؛ عزالدين: أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، منشورات الاختلاف: الجزائر (الجزائر) ط 1: 2009، ص: 16.

2 - لمريني؛ فريد: الفكرة الليبرالية والحداثة السياسية في المغرب "مقدمات في التجلي والمتاهة"، منشورات وجهة نظر (أطروحة دكتوراه منشورة): الرباط (المغرب)، تاريخ المناقشة: 25 يوليوز 2003، ص: 24.

3 - هابرماس؛ يورغن: الحداثة وخطابها السياسي، ترجمة: جورج تامر، دار النهار: بيروت (لبنان)، 2002، ص: 16 - 17.

4 - وليامز؛ رايموند: طرائق الحداثة "ضد المتوائمين الجدد"، ترجمة: فاروق عبد القادر، عالم المعرفة: الكويت، 1999، ص: 48.

ويشير موريس باربي Maurice Barbier في هذا الصدد إلى أن لفظة "حديث كانت" تعني ببساطة خاصية ما هو حديث»⁽¹⁾. بذلك تباينت الآراء حول تاريخ ظهورها في الفكر والثقافة الأوربيين. إلا أن ما يلاحظ هو أن هنالك اتفاقاً إلى حد كبير، على أن لفظة حديث كانت تطلق لوصف آنية كل تحول جديد في تلك المجتمعات. إلا أن التحولات المهمة كانت هي تلك التي شكلت العتبة التاريخية الفاصلة بين العصور الوسطى والأزمة الحديثة، ومنذ ذلك الحين فصاعداً ما عادت لفظة حديث وفيه للتعبير عما تشهده المجتمعات الأوربية من تحولات فكرية وثقافية، وبذلك دعت الضرورة إلى ابداع مفهوم جديد يصلح عنواناً لهذه المرحلة، فكان الإعلان عن ولادة هذا المفهوم وهو ما بات يعرف منذ ذلك العصر وحتى الوقت الراهن بالحدائثة.

1. 2: نشأة الحدائثة.

الحدائثة لفظاً، كان أول من استعمله هو «الكاتب البريطاني: هوراس والبول Horace Walpole (1717 – 1797)، في القرن الثامن عشر، وعلى ذلك كانت بريطانيا هي بلد المنشأ الأول لهذا المصطلح، ولم تظهر في فرنسا إلا فيما بعد على يد الكاتب الفرنسي أونوريه دي بلزاك Honoré de Balzac (1799 – 1850) سنة 1823، وقد ثبتها قاموس ليطري الفرنسي في طبعته الصادرة عام 1867، من خلال المادة التي كتبها الأديب: تيوفيل جوتييه عام 1867. وذكرها قاموس روبير لأول مرة عام 1849، بعد أن اكتشفها في كتاب شاتوبريان F.R. de Chateaubriand (1768 – 1848) مذكرات ما وراء القبر»⁽²⁾.

فيما كانت الولادة الشرعية " للحدائثة " كمفهوم؛ داخل الصالونات الأدبية والفنية في بادئ الأمر. و«يتفق الدارسون على أن النص المؤسس لمفهوم الحدائثة كان نص شارل بودلير Charles Baudelaire (1811 – 1867) الذي كتبه في عام 1859 ونشره في جريدة " الفيجارو " الباريسية، بعنوان: " رسام الحياة الحديثة "

1- الخطابي؛ عز الدين: أسئلة الحدائثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية (مرجع مذكور)، ص: 15.
2 - بغورة؛ الزواوي: ما بعد الحدائثة والتنوير " موقف الأنطولوجيا التاريخية - دراسة نقدية "، دار الطليعة للطباعة والنشر: بيروت (لبنان)، ط 1: 2009، ص: 42.

وخصّبه لدراسة أعمال الفنان "قسطنطين جوين" المعاصر له. يقول بودلير في هذا النص: هكذا نراه يذهب، يركض، يبحث... إنه يبحث عن شيء، ليسمح لنا بأن ندعوه بالحادثة؛ وذلك لأننا لا نمتلك كلمة أخرى أفضل منها للدلالة على هذا الشيء الذي نقصده»⁽¹⁾.

هذا التأصيل النوعي لمفهوم الحادثة لدى بودلير أحدث وعيا متميزا ألقى بثقله على معظم القراءات الحديثة لهذا المفهوم منذ ذلك التاريخ فصاعدا، وبهذا يتجاوز المفهوم الذي أعطاه بودلير للحادثة، دلالة التحديد الكمي والارتباط التاريخي اللذين تحددت بموجبهما لفظة الحديث، بل أصبح هذا المفهوم يتحدد انطلاقا مما هو كفي ونوعي، وعلى ذلك «لم يعد الحاضر موجودا بالقياس إلى الماضي، وإنما أصبح موجودا بحد ذاته»⁽²⁾.

وقد أدرك الباحثون فيما بعد عمق هذا الانتقال النوعي لمفهوم الحادثة، وفهموا استبطاناته وتميز دلالته، فقد ذكر أليكس نوس Alexis Nouss «إنَّ الحادثة والحديث بالنسبة لبودلير ليس الشيء نفسه. فالمصطلح الثاني سلبي عندما يدل على الزمانية على عصره؛ أي على الجمهور الحديث، والفن الرائج، على الموضوعة، والمعاصر بصفته بلاهة أو حماقة تتأكد ضدها الحادثة»⁽³⁾.

على ذلك كان تاريخ ظهور الحادثة كمفهوم، كما يشير بودريار «له دلالة خاصة، إذ أنه يمثل اللحظة التي بدأ فيها المجتمع الحديث يفكر في ذاته، ويتأمل نفسه بلغة الحادثة. وبالتالي أصبحت هذه الأخيرة عبارة عن قيمة متعالية، وعن نموذج ثقافي، وعن أخلاق، وعن أسطورة مرجعية حاضرة في كل مكان مُغلّفة - جزئيا - البنيات، والتناقضات التاريخية التي كانت وراء نشأتها»⁽⁴⁾.

1 - المرجع السابق نفسه، ص: 42.

2 - المرجع السابق نفسه، ص: 43.

3- نوس؛ أليكس: مفهوم الحادثة في الفكر والفن بين يدي البحث، ترجمة: هاشم صالح، مجلة: نزوي، العدد: 25 يناير 2001، ص:

10. للمزيد ينظر: <http://www.nizwa.com/2001/01/page/10>

4- أفاية؛ محمد نور الدين، الحادثة والتواصل في الفلسفة النقدية - نموذج هابرماس، (مرجع مذكور)، ص: 112.

لقد كان لخصوصية دلالة مفهوم الحداثة ارتباطاً وثيقاً بالمرحلة الزمنية التي نشأت خلالها، وهي مرحلة أو عصر الأنوار، لذلك كانت مبادئ عصر الأنوار، تعبيراً عن الحداثة ذاتها؛ فلا يمكن فصل الحديث فيها عن الحديث في مبادئ عصر الأنوار، ومن ثم من المفيد الوقوف عن هذه المبادئ في سياق التعريف بالحداثة، وبنشأتها، وهذه المبادئ هي (1):

- استقلالية العقل ورفض الأحكام المسبقة التي تدعي امتلاك سلطة ما.
 - بلورة منظومة فكرية – سياسية تقوم على مفاهيم الحرية [فولتير، كانت] والتسامح [لوك] والمساواة [روسو].
 - فكرة التقدم المبنية على أساس فهم تاريخي لتطور المجتمعات.
- وفي هذا السياق ربطت موسوعة إنكارتا Encarta (*) بين شروط نشوء الحداثة، وانتهاج العقلانية كنمط في التفكير، ومنهجية في تفسير الكون؛ معتبرة أن مسارها التاريخي يمتد من «عصر الأنوار إلى الوقت المعاصر، وتسعى إلى تفسير الكون وجميع الأشياء فيه عقلياً» (2)؛ ليقف عصر الأنوار شاهداً على نمو الوعي الأوربي، وشاهداً على سيادة قيم جديدة مغايرة للقيم التي طبعت عصر الانحطاط، وقدمت حنة أرندت Hannah Arendt (1906 – 1975)، تلخيصاً لقيم الحداثة اشتمل على العناصر التالية (3):

- 1- الوعي الجديد بالكوني والكلي والعالمي، وذلك منذ اكتشاف العالم الجديد.
- 2- ظهور الفردانية من خلال الإصلاح الديني، والإصلاح المضاد وصعود الرأسمالية.
- 3- العقلانية التقنية من خلال الاكتشافات العلمية، والتي بينت قدرة الإنسان على السيطرة على

1 - الخطابي؛ عزالدين: أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية (مرجع مذكور)، ص: 18.

(*) (إنكارتا Encarta) : هي موسوعة إلكترونية كانت تطبعها وتحديثها دورياً شركة مايكروسوفت. توفرت على أقراص مدججة أو عبر الاشتراك السنوي وفي اللغات الإنكليزية والإسبانية والفرنسية والألمانية واليابانية والإيطالية والهولندية.

للمزيد ينظر: إنكارتا / <https://ar.wikipedia.org/wiki>

2 - فودة؛ سعيد عبد اللطيف: مقالات نقدية في الحداثة والعقلانية، دار الفتح للدراسات والنشر: عمّان (الاردن) ط1: 2009، ص: 10.

3 - بغورة؛ الزاوي: ما بعد الحداثة والتنوير "موقف الأنطولوجيا التاريخية – دراسة نقدية" (مرجع مذكور)، ص: 44.

الطبيعة وعلى المجتمع والفرد.

كما قدّم مارشال بيرمان Marshall Berman (1940 – 2013) عرضاً كرونولوجياً^(*)، بين من خلاله المراحل المفصلية التي مرّت بها صيرورة الحداثة، مقسماً إيّاها إلى ثلاث حقوب «امتدت الأولى من بداية القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر، حيث انطلقت المرحلة الثانية من نهاية القرن الثامن عشر مع الثورة الفرنسية 1789 وأحداثها الكونية، وانطلقت المرحلة الثالثة والأخيرة في القرن العشرين بالتحديد. ويرى أنّ المرحلة الأولى تميّزت بإحساس غير واضح بالطابع الجديد للعصر، في حين تميّزت المرحلة الثانية بترسيخ قيم الحداثة في الوجدان الأوربي الحديث، أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة الإحساس بروح الحداثة على المستوى العالمي؛ وذلك بعد انتقالها التاريخي إلى المجتمعات غير الأوربية»⁽¹⁾.

وفي سياق كرونولوجي أيضاً، يلحق المفكر الأمريكي ريتشارد رورتي Richard Rorty (1931-2007) نشوء الحداثة «بفكر ديكارت في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ويربطها المفكر الألماني يورغن هابرماس بعصر الأنوار في القرن الثامن عشر، والناقد الأدبي الأمريكي فريدريك جيمسون Fredric Jameson (1934 -) يحدد تاريخ ميلادها في النصف الأول من القرن العشرين»⁽²⁾.

فيما على المستوى الفكري العربي، يرى محمد سبيلا، أنّ للحداثة تواريخها وجغرافيتها، مثلما لها ديناميتها أيضاً. وخلال نشأتها عبّرت من محطتين رئيسيتين «فقد نبتت نبتتها الأولى في إيطاليا زمن "عصر النهضة"، حيث ازدهرت الفنون والعلوم، وقامت حركة النهضة باستعادة فكر اليونان وفكر روما القديمة، وسرت بعد ذلك بالتدرّج إلى ألمانيا وفرنسا وإنجلترا... والمحطة الثانية هي فلسفة الأنوار التي انطلقت شعلتها من فرنسا على يد مونتسكيو وفولتير والموسوعيين»⁽³⁾.

(*) كرونولوجيا chronology هي تقسيم الزمن الى فترات؛ تأريخ الأحداث؛ تعيين التواريخ الدقيقة للأحداث و ترتيبها وفقاً

لتسلسلها الزمني. ينظر في ذلك: <http://www.almaany.com/ar/dict/ar-en/chronology>

- 1- لمريني؛ فريد: الفكرة الليبرالية والحداثة السياسية في المغرب "مقدمات في التجلي والمتاهة" (مرجع مذكور)، ص: 33-34.
- 2 - خريسان؛ باسم علي: ما بعد الحداثة "دراسة في المشروع الثقافي الغربي"، دار الفكر: دمشق (سوريا)، ط1: 2006، ص: 22.
- 3 - سبيلا؛ محمد: الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر: الدار البيضاء (المغرب) ط2، 2007، ص: 44.

وبحث سمير أمين فيما اعتبره ظروفًا موضوعية ساهمت في نشوء الحداثة، متجاوزاً التأطير الزمني لها. وعلى ذلك يرى أنها نشأت عند تلك اللحظة الفكرية التي تخلى فيها «الفكر الفلسفي عن إرث الفلسفات القديمة الميتافيزيقية، فدخل البشر في فلك الحرية ومعها القلق؛ ففقد الحكم معناه المقدس، وصارت ممارسات الفكر العقلاني، تنعتق من الحدود المفروضة عليها سابقاً، فأدرك الإنسان منذ هذه اللحظة أنه صانع تاريخه...»⁽¹⁾.

ومع أهمية التحقيب الكرونولوجي في تتبع مسار تطور مفهوم الحداثة، إلا أن ذلك لا يبدو كافياً دون تحديد تلك الظروف التي اكتسبت خلالها الحداثة طابعاً عملياً، فأصبحت ممارسة اجتماعية. إذ يرى المؤرخون كما يذكر ذلك الزواوي بغورة «إنَّ الحداثة سواء في عصر النهضة، أو عصر التنوير، لم تصبح نمطاً للعيش أو شكلاً وجودياً، أو أسلوب حياة Mode de vie، وإنما كانت فكرة قوية مرتبطة ومقرونة بفكرة أقوى وأعمق هي فكرة التقدم أو الرقي Progrés...»⁽²⁾. ويمكن القول إنَّ الحداثة بوصفها نمط تفكير وأسلوب حياة وثقافة معيشة، لم تظهر للوجود إلا في أواخر القرن الثامن عشر؛ فبحسب برايان ساج Bryan. S. Tuiner Sage، كان ذلك التحول في تاريخ الحداثة بالنسبة للمجتمعات الغربية قد حصل «بمولد الدولة الوطنية المركزية، وظهور البرجوازية كطليعة ليبرالية، وتنامي الكشوف العلمية والتكنولوجية التي غيرت صورة العالم والإنسان»⁽³⁾.

فهذه الأحداث المهمة مثلت العتبة التاريخية للولوج إلى العهد الجديد كما يطلق عليه هيجل، إذ لم يعرف التاريخ السياسي والاجتماعي الأوروبي الدولة الوطنية إلا بعد الثورة الفرنسية، التي معها «ستأسس الدولة الحديثة؛ أي: الدولة المركزية الديمقراطية التي تقوم على الدستور وحقوق الإنسان، كما واصلت العلوم والتقنيات تطورها وتقدمها، وظهر التقسيم الاجتماعي للعمل الذي أدى إلى بروز صراعات اجتماعية عنيفة،

1 - أمين؛ سمير: مناخ العصر " رؤية نقدية"، في كتاب العولمة والتحويلات المجتمعية في الوطن العربي، تحرير: عبد الباسط عبد المعطي، مكتبة مدبولي: القاهرة (مصر)، 1999، ص: 37.

2 - بغورة؛ الزواوي: ما بعد الحداثة والتنوير " موقف الأنطولوجيا التاريخية - دراسة نقدية" (مرجع مذكور)، ص: 44.

3 - الشيكري؛ محمد: هايدغر وسؤال الحداثة، أفريقيا الشرق: الدار البيضاء (المغرب)، 2006، ص 13.

يضاف إليه نمو ديموغرافي كبير، ظهرت معه تجمعات حضرية كبيرة، مع تطور كبير في وسائل النقل والاتصال، وبذلك أصبحت الحداثة ممارسة اجتماعية، ونمط عيش، وواقعا موضوعيا قائما بذاته...» (1). ولم يعرف العالم نموّاً للبرجوازية إلاّ بعد انتهاء عصر الإقطاع، وانتشار التصنيع بشكل مكثف؛ أي بعد الثورة الصناعية التي قلبت مفاهيم العمل، والإدارة والعلاقات الإنتاجية، والاجتماعية القديمة، وتكون الرساميل الضخمة، وظهور المدن المتروبوليتانية، وتوسع تقسيم العمل، وظهور التخصص. مثلما لم يعرف الكشوف العلمية إلاّ بعد الثورة العلمية التي قلبت رأساً على عقب مسلمات الفكر القديم، مع جاليليو وكوبرنيكوس. لذا ارتبط تحول الحداثة إلى ممارسة اجتماعية، وإلى أسلوب حياة، بالانسلاخ التاريخي المهم للفظّة "حديث" عن مثالها أو نموذجها المعياري التقليدي، بل واتخذت منه موقف الضد. فالحداثة أصبحت كما يقول جوستاف فلوير 1821 - 1880 Gustave Flaubert: «هي التعصب للحاضر ضد الماضي» (2). ومنذ ذلك الحين تأسس الوعي الأوربي بالحداثة كنمط جديد للحياة ومرجعية تبحث عن مشروعيتها في ذاتها، وهو ما سيبين لنا بجلاء أكثر في المطلب الموالي.

3.1: معنى الحداثة لغةً ومفهوماً.

لا شك أنّ للألفاظ في لغة الخطاب العلمي دلالات تختلف عن دلالتها اللغوية في الاستعمال العادي، وهذا الاختلاف هو في عمق المعنى أو المدلول الذي تكتسبه في لغة الفكر والبحث العلمي؛ لذا فإننا نروم من خلال هذا المبحث توضيح المعنى اللغوي للحداثة أولاً، ثم معناها كمفهوم ثانياً.

1.3.1: الحداثة لغةً:

تردّ كلمة "حداثة" في معاجم اللغة العربية بمعان متعددة؛ نقرأ في معجم تاج العروس: «حَدَثَ الشَّيْءُ يحدثُ حَدوثًا بالضم، وحداثة بالفتح، نقيض قَدَم، والحديث نقيض القديم... يقال: حدث الشيء إذا قُرِنَ بقديم، واستحدثت خبراً، أي وجدت خبراً جديداً... وحَدَاثَةُ السِّنِّ كناية عن الشباب وأول العمر، والحدث

1 - بغورة؛ الزواوي: ما بعد الحداثة والتنوير "موقف الأنطولوجيا التاريخية - دراسة نقدية" (مرجع مذكور)، ص: 44.

2 - الشيكري؛ محمد: هايدغر وسؤال الحداثة (مرجع مذكور)، ص: 12.

من أحداث الدهر شبه النازلة، والحديث وهو الجديد من الأشياء". وفي قاموس محيط المحيط: الحدوث الذاتي عند الحكماء: كون الشيء مفتقراً في وجوده إلى الغير، والحدوث الزماني كون الشيء مسبوقاً بالعدم سبقاً زمنياً، والحدوث الإضافي هو كون الشيء قد مضى من وجوده أقل مما مضى من وجود شيء آخر⁽¹⁾.

وتأتي مادة " حَدَثَ " في القرآن الكريم في خمسة مواضع^(*) تشير في مجملها إلى «الشيء الجديد. الذكر الجديد إنزاله. الأمر لجديد... وفي الحديث النبوي الشريف: «وَرَدَّ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا " من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد... وجاء عن الشافعي أيضاً ما أخرجه البيهقي في مناقبه قال: والمحدثات ضربان؛ ما أحدث يخالف كتاباً أو سنة أو أثراً أو إجماعاً، فهذه بدعة الضلال، وما أحدث من الخير لا يخالف شيئاً من ذلك فهذه محدثة غير مذمومة، وثبت عن ابن مسعود أنه قال: قد أصبحتم على الفطرة، وإنكم ستحدثون ويحدث لكم، فإذا رأيتم محدثة فعليكم بالهدى الأول. فمما حَدَثَ: تدوين الحديث، ثم تفسير القرآن الكريم ثم تدوين المسائل الفقهية المولدة عن الرأي المحض، ثم تدوين ما يتعلق بأعمال القلوب... وتدوين القول في أصول الديانات...»⁽²⁾.

أمّا في اللغات الأجنبية فقد اشتقت كلمة "حادثة" من نفس الأصل اللاتيني لكلمة "حدث" Modernus المشتقة من ظرف حالي هو: "Modo" الذي يعني "مؤخراً" أو ما كان "قريب العهد". استخدمت كلمة: "Modernu" للإشارة إلى ما هو "جديد" أو "حديث، عَصْرِي"⁽³⁾. وتشير موسوعة لاندا الفلسفية، إلى أنّ هذا اللفظ «مستعمل بكثرة منذ القرن العاشر، في المساجلات الفلسفية أو الدينية... ويفرّق R. Eucken، من جهة بين حادثة صحيحة تتوافق مع التشكيلات الفكرية الحقيقية،

1- الصولي؛ حميد: نظرية التحديث في الفكر المغربي (1844 – 1944)، دار المدى الإسلامي: بيروت (لبنان)، ط1: 2010، ص: 15.

(*) تشير إلى أسماء السور وأرقام الآيات التي وردت بها مواضع ذكر مادة "حدث" واشتقاقاتها، وهي: سورة الكهف: الآية رقم 69 / سورة الأنبياء الآية رقم 2 / سورة الشعراء الآية رقم 4 / سورة طه الآية رقم 110 / سورة الطلاق الآية رقم 1. 2- شبار؛ سعيد: الحدائث في التداول الثقافي العربي والإسلامي "نحو إعادة بناء المفهوم"، (مرجع مذكور)، ص: 18 – 19. 3- بوجليدة؛ عمر: الحدائث واستعداد الآخر "دراسة إركيولوجية في جدل العقلانية والجنون"، ابن النديم للنشر والتوزيع: وهران (الجزائر)، ط1: 2013، ص: 23.

المتصاعدة، والضرورية؛ ومن جهة ثانية، حداثة سطحية تقوم على جهل التراث، حب الجديد مهما يكن، الاضطراب، المطالبة والمزايدة. كما تشير هذه الموسوعة إلى لفظة حديث بالمعنى التقني؛ حيث الحديث يتعارض مع الوسيط (وأحياناً باتجاه عكسي، مع المعاصر): "التاريخ الحديث" هو تاريخ الوقائع التالية لسقوط القسطنطينية، في سنة 1453، "الفلسفة الحديثة": هي فلسفة القرن السادس عشر والقرون التالية حتى أيامنا. مع ذلك غالباً ما يُطلق على باكون وديكارت اسم مؤسسي الفلسفة الحديثة⁽¹⁾.

وإلى جانب لفظة Modernity بالإنجليزية ومثلتها Modernité الفرنسية، توجد لفظة أخرى تترافق، أو تتناوب معها في الاستعمال، في كتابات المشتغلين بموضوعه الحداثة وهي: Modernism، وفيما ترجمت لفظة: Modernity إلى العربية بمعنى: الحداثة، ترجمت Modernism إلى الحداثوية أو الحداثية. وهناك محاولات متعددة في الكتابات العربية للتمييز بين دلالتين اللفظيتين. فبينما اعتبر باسم خريسان مثلاً، أنّ لفظة Modernity تطلق أو تستخدم في «الدراسة الفلسفية المنهجية والاجتماعية، والثقافية، ولفظة Modernism تستخدم في الدراسات الأدبية والفنية في مجال العمارة والموسيقا»⁽²⁾، يعتبر علي المحمداوي أنّ لفظة الحداثة Modernity تدل على «لحظة السيرورة التي تنتج من علاقة الحديث بالقديم، وتسعى إلى عقلنته وأنستته، فيما لفظة الحداثوية أو الحداثية Modernism تدل على اللحظة الزمنية التي كرسّت أفكار الذاتية الإنسانية وعقلانيتها... وهي تطبيق زمني لرؤى الحداثة في القرنين السابع عشر والثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر. وكل ما اتخذ له حيزٌ زمني؛ انتقل من حركية الحداثة وديناميكيته إلى سكون الحداثوية واستقرارها»⁽³⁾. كما يميز المفكر الفلسطيني هشام شرابي بين هاتين اللفظتين بطريقة أخرى لا تتعد كثيراً عن المعاني السابقة، إذ يقول: «إنّ الحداثة هي مجموعة العناصر والعلاقات التي يتألف منها الكيان الحضاري

1- لا لاند؛ أندريه: الموسوعة الفلسفية، المجلد 2، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات: بيروت (لبنان)، ط1، 1985، ص: 822.

2- خريسان؛ باسم علي: ما بعد الحداثة "دراسة في المشروع الثقافي الغربي" (مرجع مذكور)، ص: 42.

3- المحمداوي؛ علي عبود: الإشكالية السياسية للحداثة "من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل - هابرماس نموذجاً"، دار الأمان: الرباط (المغرب) ط1: 2011، ص: 86 - 87.

المدعو حديثاً، أما الحداثوية فتعني: الوعي بالحداثة وتحمل في طياتها فكرة تغيير الذات والعالم [ويضيف] إن هذا التغيير لا يجد تعبيره فقط في "العقل"، و "الثورة"، بل أيضاً في الفن والأدب والفلسفة. فهناك ترابط وثيق بين الحداثة والنزعة الحداثوية – أي بين البنية والوعي المقترن بها»⁽¹⁾.

على ذات السياق كان هابرماس قد بينَّ الحد المفهومي بين اللفظتين، حيث رأى أنّ لفظة: Modernity تدل على «الإطار المعرفي للحداثة أو الوعي التاريخي السائد إبان مرحلة معينة من القديم إلى الحديث، في حين تدل Modernism على المحصلة لذلك التراث الفكري الذي تطور تاريخياً في أوروبا، ثم في الغرب منذ عصر النهضة، واكتسب منذ ذلك الوقت طابعاً عالمياً»⁽²⁾.

ما يجدر ذكره كذلك أنه مع هذا التباين بين المفهومين (الحداثة والحداثوية) إلا أنّ بعض الباحثين لا يعيرون إلى ذلك اهتماماً كافياً، فبحسب باسم خريسان: «إنّ الأدبيات العديدة التي تعالج موضوع الحداثة عامة لا نجدها تلتزم بذلك التقسيم أو التمييز الاصطلاحي»⁽³⁾. مع أنّ الوعي بأهميته، من وجهة نظرنا، كان سيغني عن جدل ثقافي متسع، ومستمر، بين المثقفين العرب والمسلمين، وكان يمكن تفريغ طاقات هذا الجدل فيما هو مثمر بالنسبة للمجتمعات العربية والإسلامية على وجه العموم، حيث ستتقلص مساحات الاختلاف والتخوفات المتوقعة، أو المصطنعة في مضمار النقاش الدائر حول العلاقة بين الحداثة والهوية القومية، أو العقائدية، والعقيدية.

فالحداثوية كما يرى المحمداوي تعد ممثلة «للمذهب أو نسق فكري مرتبط بأشخاص معينين، سادوا في فترة زمنية محددة»⁽⁴⁾، أمّا الحداثة فهي "موقف" وليس "حقبة" زمنية، «وهذا الموقف يتمثل بالإحساس الحاد بالحاضر من جهة، ثم بالتغيير أو التحول من جهة أخرى»⁽⁵⁾. وعطفاً على ذلك، ربما ساهم الخلط بين

1- الخطابي؛ عزالدين: أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية (مرجع مذكور)، ص: 17.

2- خريسان؛ باسم علي: ما بعد الحداثة "دراسة في المشروع الثقافي الغربي" (مرجع مذكور)، ص: 43.

3- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

4- المحمداوي؛ علي عبود: الإشكالية السياسية للحداثة "من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل – هابرماس نموذجاً" (مرجع مذكور)، ص: 86.

5- نوس؛ أليكس: مفهوم الحداثة في الفكر والفن بين يدي البحث (مرجع مذكور)، ص: 10.

المفهومين، في توسع تعريفات الحداثة، وعدم الاتفاق ولو بشكل نسبي على معنى محدد أو قريب من التحديد لمفهومها الذي ظل مفهوماً فضفاضاً يلفه الغموض في غالب الأحيان.

3.1. 2: الحداثة مفهوماً.

الحداثة كغيرها من المفاهيم الأخرى التي لم يتفق العلماء والباحثون على تعريف موحد لها. ويقع في صدارة أسباب هذه الحالة، أن الحداثة حاضرة في كل المجالات المفكر فيها؛ فهي في الفن والأدب، وفي الفلسفة والاجتماع، وفي السياسة والاقتصاد، وإلى غير ذلك من المجالات الأخرى. ويضاف إلى ذلك أن الحديث عن الحداثة هو حديث عن منظومة فكرية وثقافية، ترى نفسها مرجعية كاملة للحياة بمختلف فروعها، ولا مجال لعزل أحدها عن الآخر. فهي بذلك تتملص من أي تحقيب تاريخي أو تأطير زمني؛ فلا تدرك نفسها إلا في راهنتها المتجددة باستمرار، وهي: «ليست تحويلاً للتاريخ إلا في اتجاه خطي ووحيد، أي في اتجاه تاريخها الخاص كتاريخ حضاري، مما يعني أنها تغيير في اتجاه الأفق الواحد، بحيث يتحول التغيير نفسه بما يحمله من تحولات تقنية أو اجتماعية أو سياسية واقتصادية إلى حاضر مطلق، يغير ذاته بذاته، ولا يعترف على الإطلاق بزمن اسمه الزمن الماضي»⁽¹⁾.

لذلك لا تريد الحداثة إلا أن تكون دائماً معاصرة، وأن تكون عالمية بتعبير بودريار، ولا تُعرّف نفسها كما يقول تورين إلا سلباً. لذلك «يشكو العديد من الدارسين من غموض معنى الحداثة، ومن تعدد مدلولاتها، وإذا كان هذا الغموض والالتباس يرجع في جزء منه إما إلى غموض ذهني، أو غياب العناء الفكري اللازم أحياناً، أو إلى سوء نية مسبق ضد الحداثة، فإن أحد أسباب هذا الغموض هو كون هذا المفهوم مفهوماً حضارياً شمولياً يطال كافة مستويات الوجود الإنساني»⁽²⁾.

عطفاً على ذلك؛ فقد تنوعت محاولات تعريف الحداثة وتعددت بكيفية تجعل من الصعب الإحاطة بها أو حتى بجانب كبير منها، لذلك سنقتصر في التعريف بها على تقديم بعض من هذه المحاولات، التي نطمح من خلالها إلى إضاءة بعض الجوانب المهمة لهذا المفهوم الحيوي، من وجهات نظر متعددة، منها

1- لمريني؛ فريد: الفكرة الليبرالية والحداثة السياسية في المغرب "مقدمات في التجلي والمتاهة" (مرجع مذكور)، ص: 34.

2- سبيلا؛ محمد: الحداثة وما بعد الحداثة (مرجع مذكور)، ص: 7.

السوسيولوجية (ماكس فيبر، جان بودريار، آلان تورين، راندل كولينز، جان آيتين) ومنها الأنثروبولوجية (جورج بالاندييه) ومنها الأدبية (أليكس نوس). مع تركيز خاص على التعريفات السوسيولوجية بالطبع.

حدّد ماكس فيبر Max Weber الحداثة بمفاهيم «فك السحر، والعلمنة، والترشيد، والسلطة العقلانية الشرعية، وأخلاق المسؤولية»⁽¹⁾. وبحسب هذا الطرح؛ فإن الحداثة هي النظام النموذجي للهيمنة العقلانية، في إدارة وتنظيم المؤسسة الإنتاجية، وفي إدارة الشأن السياسي كما في تدبير الشأن الاجتماعي.

وهي لدى جان بودريار Jean Baudrillard «نوع من المقولة العامة، والضرورة الثقافية. وبحكم أنها تبحث عن بعض الثورات العميقة في التنظيم الاقتصادي، والاجتماعي، فإنها تتجلى أيضا على صعيد العادات، ونمط الحياة، وما هو يومي... ومادامت حضارة بأكملها تجدها نفسها فيها فإنها تضطلع بوظيفة الضبط الثقافي، وهنا تلتحق خلسة بالتقليد»⁽²⁾.

أما آلان تورين Alain Tourain فنظر إليها من زاوية «أنها انتشار لمنتجات النشاط العقلي، العلمية، والتكنولوجية، والإدارية»⁽³⁾.

وفي مقالة له بعنوان "الحداثة والتقليد السوسيولوجي" يكتب جان آيتين Jean Étienne: «لقد عرفت مجتمعات الغرب الأوربي، خلال القرنين 16-17، سلسلة من التحولات الاقتصادية، والسياسية، التي توجت بالثورة الصناعية في إنجلترا والثورة الفرنسية سنة 1789، وبذلك ارتسم عالم جديد يطبعه التصنيع، تقسيم العمل، والتمدن، انبلاج عصر الدولة الوطنية، وقيام ديمقراطية الجماهير، وبموازاة ذلك ظهرت قيم جديدة، حيث أصبح العقل السيد الوحيد الذي يقبل الإنسان الخضوع لسيادته، وتم تسجيل الحرية والمساواة، كحقوق كونية في ميثاق حقوق الإنسان والمواطن، فكانت مجمل هذه التحولات هي ما اعتدنا على تسميته بعصر الحداثة»⁽⁴⁾. وعلى ذلك تتمظهر الحداثة في صورة نظام شامل يتخلل أوجه الحياة على صعدها

1- المرجع السابق، ص: 54.

2- أفاية؛ محمد نورالدين، مرجع سابق، ص: 110-111.

3- تورين؛ آلان: نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، (مرجع مذكور)، ص: 29.

4- آيتين؛ جان: الحداثة والتقليد السوسيولوجي (مقال)، ترجمة: الحيدى الطيب، مركز آفاق للدراسات والبحوث، تاريخ النشر

http://aafaqcenter.com/post/973 : 2014 /11/12 للمقالة كاملة ينظر :

المختلفة، بل وكتعبيرٍ أو عنوانٍ، يَختزل تلك التغيرات العميقة، في البُني الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، كما عاشتها المجتمعات الغربية.

فيما يرى رندل كولينز Randall Collins؛ أنّ الحداثة «عملية تجميع وتفاضل اجتماعي وثقافي، تدفعها سلسلة من الأحداث والحركات؛ حركة التصنيع، وحركة استقلال الفن، حركة التحول الديموقراطي في ظل التحول الرأسمالي، والمنازعات والمداومات، الدائرة حول سيادة المجتمع على الدولة، وسيادة الأشخاص واستقلالهم»⁽¹⁾. فالحداثة في شمولها لمناحي الحياة على مختلف تفرعاتها فهي تسعى لتحقيق أفضل ما ينبغي أن يصل إليه الإنسان من ازدهار وتقدم ورقي، فالتفاضل والتجميع الاجتماعي ميكانيكمان فاعلان لتحقيق آنية الحداثة وتجدها بمفاعيل ذاتية، إذ لا تستعير شرعية وجودها إلاّ من ذاتها ولا تريد إلاّ أن تكون معاصرة باستمرار.

أمّا جورج بالاندييه فيرى الحداثة «انفتاح كل الفضاءات الفردية والاجتماعية على ما هو جديد، وعلى ما يتحقق من خلال التقدم السريع للعلوم وللتقنيات، وعلى اللغات اللازمة لكل المعارف، وللمعرفة العلمية الأكثر حداثة، ولأنها مرتبطة بكل ما هو مستحدث؛ فإن زمنها قورن بزمن الاستكشافات والفتوحات الرائدة»⁽²⁾، وبذلك تُضاف مسألة التنوع الثقافي إلى حصيلة السمات المميزة للحداثة. ومن هذه الزاوية يدفع بالاندييه بشكل مباشر نحو تحفيز القدرات الكامنة للحداثة لتعيد بناء مفاهيمها بما يضمن استمرارها. كما يمكن من هذه الزاوية أيضاً ملاحظة الأثر الذي أحدثته مقارنة الحداثة في المجتمعات غير الأوروبية وهو من دون شك أثرٌ مهمٌ كشفت عنه نتائج دراسات بالاندييه الميدانية خارج المجتمعات الأوروبية، حيث طرحت مسألة التنوع، أو التعدد الثقافي في مقارنة مفهوم الحداثة ببعداً جديداً فتح أمام الباحثين السبيل نحو توسيع آفاق دراساتهم في مقارنة تفاعل الحداثة مع واقع التنوع الثقافي والفكري والاجتماعي، وهو ما يمثل قيمة مضافة إلى أدبيات الحداثة، وسمة أخرى تبرز قوة تجلي الحداثة في مواجهة إشكالياتها، وهو ما استرعى اهتمام

1- النحوي؛ عدنان: تقويم نظرية الحداثة وموقف الادب الاسلامي منها، دار النحوي للنشر والتوزيع: الرياض (السعودية) ط2: 1993، ص: 43.

2- أفاية؛ محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية - نموذج هابرماس (مرجع مذكور)، ص: 110.

بودريار أيضاً حين قال: «تتجلى السمات المميزة للحدائثة، وفواعلها، وإشكالياتها، وتناقضاتها، بمنتهى القوة في المجتمعات التي يكون فيها تأثيرها التاريخي والسياسي صادماً؛ أي في المجتمعات القبلية أو المستعمرة سابقاً والتقليدية»⁽¹⁾. فهذا الشعور بقوة تجلي الحدائثة، وفواعلها، وإشكالياتها، وتناقضاتها، في غير المجتمعات الغربية، كان دافعاً لتوجه البحث السوسولوجي والأنثروبولوجي في الحدائثة إلى الاقتراب أكثر من دراسة بنى الواقع الاجتماعي. تلك البنى التي تنفتح في عمقها على ما هو إنساني في حياة المجتمعات، وعلى ما يشكل مفردات الحياة اليومية للناس، ويلامس أذواقهم، وفي هذا المعنى يقول أليكس نوس Alexis Nouss: «الحدائثة هي وعي أخلاقي وجمالي جديد؛ إنها وعي تولد لأول مرة في الثقافة الأوربية، وهذا الوعي يمتلك تراثاً واضح المعالم في التاريخ الغربي»⁽²⁾. لذلك اهتم نوس بجماليات الحدائثة، ووظف انشغاله بالأدب واللغات في هذا الاهتمام، وليس ذلك بمستغرب عن الحدائثة، وهي التي عانقت الحياة على يدي شاعر مبدع، ومن هذا المنطلق إذا أردنا تعريف الحدائثة بوحى مما ذكره نوس يمكننا القول: إنَّ الحدائثة هي الإبداع الجمالي في شتى مجالات الحياة.

ويُجمل الباحثان ر. روبرتسون R. Robertson، وجي. بي. نتيل J.P. Nettl في مقاربتها النقدية للحدائثة ما تمثل لها نقائص أو صعوبات تكتنف أية محاولة لتعريف الحدائثة في ثلاثة عناصر وهي⁽³⁾:

أولاً: إنَّ كل تعريف لها، بغض النظر عن عمقه التحليلي، لن يكون دقيقاً.

ثانياً: إن ذلك التعريف سوف تترتب عنه بالضرورة نتائج أو مواقف أيديولوجية معينة.

ثالثاً: إن هذا التعريف ينطلق في كل الحالات، من حالة نهائية، ووحيدة هي الشكل الخاص لتحقيق الحدائثة الغربية. ومع أهمية هذه الملاحظات، إلا أنها ليست مقتصرة على مفهوم الحدائثة دون غيرها، بل أنَّ هذه النقائص معضلة تواجدها معظم التعريفات للمفاهيم النظرية التي يمثل اتساع النطاق الدلالي لمفهوم الحدائثة، كما تواجدها معظم التعريفات التي نشأت في البيئة الثقافية الغربية، وامتد من بعد ذلك استعمالها في المجتمعات الأخرى، وعطفاً على ذلك فإنَّ الصاقها بهذا المفهوم لوحده، قد يحمل معنىً مبطناً يختزل الحدائثة في نموذجها

1- بودريار؛ جان؛ الحدائثة، (مقالة ضمن كتاب: إشكاليات الفكر المعاصر)، (مرجع مذكور)، ص: 197-198.

2- نوس؛ أليكس: مفهوم الحدائثة في الفكر والفن بين يدي البحث (مرجع مذكور)، ص: 10.

3- لمريني؛ فريد: الفكرة الليبرالية والحدائثة السياسية في المغرب "مقدمات في التجلي والمتاهة" (مرجع مذكور)، ص: 37.

الغربي، فيما الواقع يكشف أن قيم الحداثة، أو روحها، هي روح عالمية تخللت جهود كل المبدعين والمفكرين والفلاسفة والمثقفين على متصل الحضارة الإنسانية، التي تشكل حضارة العصر الحالي امتداداً طبيعياً يقف شاهداً على عظمة العقل الإنساني وإرادة البشر في التقدم. وإن خفت أنوار العقل في مجتمع من المجتمعات، فستشع في مكان آخر ومجتمع أو مجتمعات أخرى؛ وهو ما تؤكد شواهد التاريخ الحضاري الإنساني؛ فعندما كان العقل الأوربي في سباته العميق، كان على الضفة الأخرى من العالم حضارة عربية إسلامية مزدهرة، ومن قبلها حضارات متعددة ليس من الانصاف تجاهها، أو طمس منجزاتها. وعوضاً على ذلك هنالك مساهمات فكرية لا ترى في الحداثة ما رآه العديد من الباحثين والعلماء حينما وصفوا الحداثة بصورة ترنسندنالية transcendentalisme خارجة عن سيطرة الإنسان، ومتفلتة عن الفهم، يقول لحبيب إمعري: «الحداثة كمفهوم نظري تبقى بمثابة الثقب الأسود الذي يبتلع كل شيء، والذي يصر على البقاء كلغز الألباز نجعل عنه كل شيء... فالذي يزعم أن لديه تعريفاً دقيقاً لما سمي بـ "الحداثة" ينبغي إحالته على مصحة حديثة أو معاصرة لمعالجة غروره وتموره»⁽¹⁾؛ إذ بمقابل هذا التصور الذي يختزل آراء الكثير من الباحثين والعلماء، كما أسلفت، يرى طه عبد الرحمن «أن هذه التعريفات تقع في تهويل المفهوم حتى تبدو الحداثة وكأنها كائن تاريخي عجيب يتصرف في الأحياء والأشياء كلها تصرف الإله القادر، بحيث لا رادّ لقدره، والحال أن هذا التصور للحداثة تصور غير حدائي، لأنه ينقل الحداثة من رتبة مفهوم عقلي إجرائي إلى رتبة شيء وهمي مقدس»⁽²⁾. ولعل في محاولة إلقاء الضوء على بعض المبادئ التي تقوم عليها الحداثة، ما يساهم أكثر في التعريف بها، واكتشاف العناصر الإجرائية لها، والاقتراب منها، وبها، إلى واقع الممارسة، فهي في نهاية المطاف تستهدف تغيير الواقع، ولا يحدث التغيير في الواقع إلا من خلال ما هو ملموس، أو قابل لأن يكون ملموساً، فالحداثة بما هي روحٌ لحضارة هذا العصر، فلا بُدّ لهذه الروح من أن تتجسم في بنى تفكير وثقافة الناس، حتى تمارس دورها في تغيير سلوكهم، وطرائق تفاعلهم في محيطهم الاجتماعي، وتقدم لهم فهماً أفضل في التعامل مع الطبيعة، والكون، والإنسان، لذلك سنفسح المجال في المبحث التالي للحديث عن مبادئ الحداثة.

1- الوكواك، إبراهيم علي: الحداثة وجواراتها، مقاربات للنشر والصناعات الثقافية: فاس (المغرب) ط1: 2017، ص: 13.

2- عبد الرحمن؛ طه: روح الحداثة، (مرجع مذكور)، ص: 24.

II- مبادئ الحداثة.

تقوم الحداثة على مبادئ أساسية متعددة منها: الذاتية، العقلانية، العلمانية. ويضاف إليها في بعض الكتابات ثلاثة مبادئ أخرى هي: الإنسانية والحرية، والكونية. كما تذهب كتابات أخرى إلى إحلال العلمانية (بفتح العين) محل العلمانية (بكسر العين) وسوف نشير إلى الفارق بين هذين المفهومين، ومن خلاله إلى الأسباب التي دعتنا إلى الاهتمام بالعلمانية دون العلمانية ضمن تقديمنا لهذه المرتكزات، لكن اهتمامنا سيغال المبادئ الثلاثة الأولى فقط، ذلك أن الإنسانية، والحرية، والكونية، مبادئ متضمنة إيستمولوجيا في مفعولات كل من العقلانية والذاتية، وإدراجها ضمن مبادئ الحداثة، من وجهة نظرنا، ليس أكثر من تفصيل في هذين المبدأين. بل إن "الكونية" صفة تتسم بها الحداثة بالنظر إلى شمول العقلانية والذاتية، ولا تحمل هذه الصفة دلالة تستقل عن شمول العقل والذات والعلم. فالكوني في الحداثة هو كونية العقلانية، وكونية الذاتية، وكونية العلمانية، إضافة إلى ذلك فإن صفة "الكونية" هذه؛ رافقت التوظيف الأيديولوجي لتلك المبادئ، ذلك التوظيف الذي ارتكز على دعوى تعميم النموذجي الغربي للحداثة، التي يصفها تورين كما أسلفنا بالحداثوية، التي تتغذي منها فكرة التمرکز حول الذات الأوروبية Euro-centricity، المصاحبة لتحول الاهتمام بالحداثة بما هي اندراج في صيرورة التاريخ العام للعقل الإنساني، إلى اختزالها في التاريخ الخاص للعقل الأوربي، وهو ما كان، ولا يزال، محل نقد واختلاف، خاصة في الدراسات النقدية الحديثة.

2. 1: مبدأ الذاتية.

تعدُّ الذاتية مرتكزاً أساسياً من مرتكزات الحداثة، فهي تُعيد معيارية الحداثة، وجميع الحقائق المنتجة في الواقع إلى الذات الإنسانية؛ فالذات الإنسانية بالنسبة للحداثة بمثل قطب الرحي الذي تدور حوله كل حقائق الوجود، ويمكن تعريف الذاتية باختصار أنها: «مركزية الذات الإنسانية، وحريتها وفعاليتها على جميع المستويات»⁽¹⁾. هذه المركزية والفاعلية للذات الإنسانية لم تتحقق في الواقع إلا بعد مخاضات عسيرة، وتجارب متعددة، استنفذت عقوداً من النضال الإنساني الفكري، والميداني، الذي ينشد التحرر والانعقاد، ليس من

1- المحمداوي؛ علي عبود: الإشكالية السياسية للحداثة "من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل - هابرماس نموذجاً"، (مرجع مذكور)،

قيود الهيمنة والتسلط الخارجي فحسب، بل من القيود الفكرية والثقافية التي تُكبّل ذات الإنسان، وتسيطر على عقله.

2. 1. 1: الإصلاح الديني؛ صيرورة تحقق فعل الذات.

في التاريخ الحديث، وجدت مركزية الذات الإنسانية طريقها في المجال الفكري والثقافي الغربي من خلال الإصلاح الذي طال المؤسسة الدينية؛ فمع الثورة الدينية التي أحدثتها البروتستانتية بزعامة مارتن لوثر Martin Luther (1483-1546) أصبحت سيادة الذات الإنسانية تتعين بقدرتها على التمييز. لذلك كان «من أبرز سمات الحداثة أنها سمحت للذات بفك أغلال الاستيهامات السحرية في التفكير والفعل، وتحرير الإنسان من جدلية العبد والسيد، واستبدال مفهوم الرعية بمفهوم المواطنة، ومن ثم التحرر من القصور والاتكالية»⁽¹⁾. ولا شك أن طريق الإصلاح الديني، كما تطلعنا على ذلك الوقائع التاريخية، لم تكن ممهدة في كل الأوقات، فسلطة الإكليروس^(*) معززة بنفوذ الإقطاعيين كانت نافذة قروناً عدة، احتكرت خلالها الكنيسة سلطة القرار الديني والدينيوي على السواء؛ لذلك سلك هذا الإصلاح مُنعرجاً صعباً، واستنفد عقوداً كثيرة، كانت فيها خياراته مفتوحة على احتمالات الفشل في كل الأوقات؛ لذلك لم تكن الدعوة وحدها كافية لتغيير الواقع، كما لم تكن ردود الأفعال الراضية للإصلاح سلمية في كل حين، بل إنها استدعت الحرب والقتال أحياناً كثيرة، فقد عاشت أوروبا على وقع هذه الحروب ردهاً من الزمن، مثلما حصل في ألمانيا فيما يعرف تاريخياً بحرب الثلاثين عاماً 1618 - 1648 التي حصدت أرواح الملايين، حين تقاتل أنصار المذهب الأرثوذكسي المهيمن مع أنصار المجددين البروتستانت رغم انتمائهم إلى دينٍ واحدٍ، وبلدٍ واحدٍ ويتكلمون لغةً واحدةً، ليقف المواطن الألماني بُعيد انتهاء هذه الحرب الوحشية متسائلاً: هل هناك طريقة أخرى لفهم الدين غير الطريقة الأرثوذكسية المتعصبة التي أدت إلى تلك الكارثة؟ فكان ذلك إيذاناً بإعلان ميلاد نمطٍ مغايرٍ في التفكير، وطريقة مختلفة في التعامل مع الواقع، تحمّل عبئها والاضطلاع بمسؤولياتها التاريخية الفلاسفة الألمان بدءاً من جوتفريد لايبنتز Gottfried Leibnitz (1646-1716) ، ومروراً بـ جوتهولد ليسينغ Gotthold Leising (1729-1781) وإيمانويل كانط Immanuel Kant (1724 - 1804) ويوهان فخته

1- المرجع السابق نفسه، ص: 103-104.

(*) الإكليروس: هو النظام الكهنوتي الخاص بالكنائس المسيحية.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel) وانتهاؤه بـ جورج فيلهلم فريدريش هيغل (1762-1814) «واستطاعوا أن ينشروا التنوير وأن ينقلوه إلى شرائح واسعة من الشعب الألماني، وذلك عن طريق تعميم المدارس، والجامعات، والصحافة، ونشر المعرفة بواسطة الكتاب المطبوع على نطاق واسع [وفهموا] أن إنفاذ ألمانيا من برائن التعصب والتطرف، لا يمكن أن يتم إلا بعد تحقيق قراءة عقلانية أو تنويرية لتراثهم الديني» (1).

كما دفعت أحداثٌ تاريخيةٌ أخرى، إلى جانب الإصلاح الديني، إلى تعزيز وترسيخ مبدأ الذاتية، فقد أكد هابرماس على أن «الأحداث التاريخية المفتاحية التي فرضت مبدأ الذاتية هي: الإصلاح، والأنوار، والثورة الفرنسية» (2)، حيث تعود إلى الإصلاح الديني ثمرة «تصالح الإنسان مع نفسه» (3)، وتعود إلى الأنوار ثمرة تحرير الإنسان من قصوره، كما شخصه جواب كانط الشهير حينما سُئل، ما الأنوار؟ وهو «عدم قدرة المرء على استخدام فكره في الأمور، دون إشراف الغير عليه، مع وقوع مسؤولية هذا القصور عليه هو، لا على هذا الغير» (4). فيما كانت الثورة الفرنسية البراديغم السياسي، الذي دفع بمبدأ الذاتية في منحى جديد، تمثل في الاعتراف بحقوق الإنسان حقوقاً أساسية لا يجب المساس بها، وإلغاء الملكية المطلقة، والامتيازات الإقطاعية للطبقة الأرستقراطية، وفي تعزيز قيمة المساواة، التي من دونها ليس بمقدور الإنسان أن يشعر بذاته واستقلالته.. لذا هيأت الثورة الفرنسية لتحريك تغييرات جذرية لصالح "التنوير" عبر إرساء قيم الديمقراطية وحقوق الشعب والمواطن، ومنها: حقه في "الحرية" وحقه في "التفكير"، اللذان يشكلان بالنسبة لهيكل البعدين الأساسيين لمبدأ الذاتية، والعلامة البارزة على عظمة عصره، ولذلك قال: «إن ما يجعل عصرنا عصراً عظيماً، هو الاعتراف بالحرية، وبملكية الفكر» (5). وكان يرى في حق الحرية، على وجه الخصوص،

1- بونفقة؛ نادية: جدلية التنوير وتطوره في ألمانيا، (ضمن كتاب: سؤال الحداثة والتنوير بين الفكر الغربي والفكر العربي)، منشورات الاختلاف: الجزائر (الجزائر) ومنشورات ضفاف: بيروت (لبنان) ط1: 2013، ص 42.

2- هابرماس؛ يورغن: الخطاب الفلسفي للحداثة، (مرجع مذكور)، ص: 31.

3- الشيخ؛ محمد: فلسفة الحداثة في فكر هيغل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت (لبنان) ط1: 2008، ص: 387.

4- عبد الرحمن؛ طه: روح الحداثة (مرجع مذكور)، ص: 25.

5- سبيلا؛ محمد: الحداثة وما بعد الحداثة، (مرجع مذكور)، ص: 33.

«النقطة المركزية التي تشير إلى الاختلاف بين الأزمنة الحديثة وبين العهد القديم»⁽¹⁾؛ أي ما بين زمن الحداثة والزمن الذي قبله. ولمفهوم الذاتية عنده، أربعة محددات أساسية هي⁽²⁾:

1- الفردانية Individualism، وهو مفهوم يشير إلى الفرد باعتباره شخصا متفردا، متناهايا في التفرد، بالنظر إلى غيره، وبمقدوره أن يمنح قيمة للأفعال والأشياء.

2- حق النقد: ويعني هذا التعبير أن مبدأ الحداثة يقتضي من الفرد ألا يقبل أمرا ما، إلا إذا تم تبريره وتعليقه.

3- استقلال الفعل والسلوك، وهذا يفيد حسب " فانسان ديكومب " بأن كينونة الكائن وحقيقته، تتعين بفعله وليس بأصله.

4- وأخيرا الفلسفة المثالية، بما هي ثمرة للأزمنة الحديثة، وترجمة لها في آن واحد.

مع هيجل بدأت الحداثة «تطرح على نفسها مشكلة العثور في ذاتها على مشروعيتها الخاصة، أو أن تستمد ضمانتها من ذاتها»⁽³⁾. فهذه المحددات التي يُعرّف بها هيجل الذاتية، لازمت الفعل الحداثي وشكلت ماهيته ليس في الفلسفة فحسب بل وفي السوسيولوجيا أيضاً، لتصنع من خلالها الحداثة معالمها كانتصار للذات المتفردة، وهو ما ميّز إنسان عصر الحداثة، فمن خلال تعرّف الإنسان بذاته، واستقلال فعله وسلوكه، والاعتراف له بهذه الذاتية وهذا التفرد، قُلبت مفاهيم الثقافة التقليدية التي ينصهر فيها الفرد في بوتقة الجماعة التي ينتمي إليها ويستمد منها كينونته، فأصبح الفرد لا يُعرّف بنسبته إلى غيره الداني أو القاصي، وإنما بنسبته إلى فاعليته الذاتية، إذ بمثلما لا تحتاج الحداثة لأن تبحث عن مشروعيتها فيما هو خارج عنها؛ فلا يحتاج الفرد كذلك أن يبحث عن كينونته خارجاً عن ذاته الفاعلة.

1- الشيكري؛ محمد: هايدغر وسؤال الحداثة، (مرجع مذكور)، ص 45.

2- المرجع السابق نفسه، ص 44.

3- سبيلا؛ محمد: الحداثة وما بعد الحداثة، (مرجع مذكور)، ص: 31.

2. 1. 2: الذات المفكّرة: مناصباً للوجود.

مع الكوجيتو الديكارتي (أنا أفكر؛ إذن أنا موجود) أصبحت الذات المفكّرة مركزاً ومرجعاً لكل حقيقة. فأصبح الإنسان بمقدوره أن يفكر انطلاقاً من ضمير المتكلم "أنا"، فهذه "الأنا" كانت في العصور القديمة، منغمسةً في "النحن" ومتماهية معها، «فالحدائثة ابتداءً من ديكارت أصبحت تحليلاً للوعي وملكاتة وقواه، فوعي الإنسان لذاته، أساس كل فكر لدى الإنسان، وانطلاقاً من الوعي وحده، يستطيع المرء أن يقوم بوصفٍ لظواهر العالم. وانطلاقاً من الوعي وحده، نستطيع أن نحدّد ما يجب أن نعتبره موجوداً حقاً، عندئذ تتطابق الحقيقة مع التمثّلات اليقينية، ويوميذ نجد "الأنا" التي تُشكّل تمثّلاتها، وقد أصبحت مناط كل ما هو موجود»⁽¹⁾.

لقد كانت الحدائثة «فكرة ثم أصبحت إرادة دون أن تنقطع الصلة بين أفعال الإنسان، وقوانين الطبيعة والتاريخ، وهو ما يضمن استمراراً أساسياً بين قرن التنوير، وعصر التقدم»⁽²⁾، ومع تحول الحدائثة إلى إرادة، فإن الفردانية فرضت مبدأ حرية الاختيار، وبموجب ذلك اعتبر «الحق والأخلاق بوصفهما قائمين على أرض الحاضر لإرادة الإنسان»⁽³⁾، بما يؤكّد على سيادة الذات وقدرتها على التمييز، ومن هنا فإن التمثّل السوسولوجي لمبدأ الذاتية كما يذهب إلى ذلك هيغل، ويذكره هابرماس، يتجلى في: «أنّ التصورات الأخلاقية للأزمة الحديثة فصّلت على مقاس الاعتراف بالحرية الذاتية للأفراد، وتقوم هذه التصورات الأخلاقية على حق الفرد في تمييز ملاءمة الأفعال المتوقعة منه من جهة، وعلى المطلب الذي ينص على أنّ كل فرد لا يلاحق غايات راحته الخاصة إلاّ بانسجامها مع راحة الآخرين جميعهم من ناحية ثانية»⁽⁴⁾. فذاتية الإنسان وفقاً لذلك مرهونة باعترافه بالذوات الأخرى، وبحقوقهم جميعاً في العيش المشترك.

1- أمين؛ عثمان: ديكارت، مكتبة الأنجلومصرية: القاهرة (مصر) 1969، ص: 28.

2- تورين؛ آلان: نقد الحدائثة، (مرجع مذکور)، ص: 93.

3- هابرماس؛ يورغن: الخطاب الفلسفي للحدائثة، (مرجع مذکور)، ص: 31.

4- المرجع السابق نفسه، ص: 32.

ويرى هيربرت ماركوز Herbert Marcuse (1898-1979) أن «أشكال الفعل المشتركة والمتناسبة أكثر مع فكرة تحقيق الذات، هي تلك الأشكال التي يمكن أن تتجلى فيها الطبيعة الإنسانية بالصورة التي تكون فيها خالية من القهر والإكراه، فيتم إشباع الحاجات من خلال التفاعل مع الآخرين»⁽¹⁾. وإذا كان المذهب الليبرالي يذهب إلى تقديس الذات الفردية، فإن النظرية الاجتماعية النقدية^(*) افترضت نموذجا معياريا للمجتمع غير منسجم تماما مع المقدمات الفردانية للتقليد الليبرالي، حيث يقوم هذا النموذج المعياري على «أنه يتعذر على الذات أن تصل إلى الحياة الناجحة في المجتمع، إذا لم تعترف هذه الذات بوجود نواة للقناعات المشتركة بوجود قيم، موجودة بعيداً عن مصالحهم الفردية»⁽²⁾. وعلى هذا التصور لا تفترض الذات الحدائية الانغلاق على النفس، وملاحقة المصالح الفردية دون التفاعل مع الذات الأخرى إيجابياً، فهذه الصورة السلبية للذاتية، تطابقها صورة مبتسرة عن الإنسان الاقتصادي منظوراً إليه من مبدأ تحقيق

1- هونيث؛ أكسل: الإرث الفكري للنظرية النقدية (نص مترجم) ضمن كتاب: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت - من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، ترجمة: كمال بومير، منشورات الاختلاف: الجزائر (الجزائر) والدار العربية للعلوم ناشرون: بيروت (لبنان) ط1: 2010، ص: 145

(*) تنتمي النظرية النقدية إلى مدرسة فرانكفورت الألمانية التي يمثلها كل من: تيودور أدورنو (Theodor Adorno)، وماكس هوركهايمر (M. Horkheimer)، وهربرت ماركوز (H. Marcuse)، ويورغن هابرماس (J. Habermas)، ووالتر بنيامين (W. Benjamin)، وفردريك لوبوك (F. Pollock)، وإيريك فروم (E. Fromm)، ولوفينثال (L. Lowenthal) ووالفريد شميت (Alfred Schmidt)، وكلاوس أوفي (C. Offe)، وأوليبرخت فلمر (A. Wellmer) وفرانز نيومان... (F. Neumann) وقد ظهرت هذه المدرسة في ألمانيا في بداية الثلاثينيات من القرن العشرين، وقد انتقل المعهد إلى نيويورك إبان المرحلة النازية، ثم استقر بفرانكفورت مرة أخرى في عام 1950م. وقد تأثر تحليل مفكري هذه المدرسة ونقدتهم للثقافة الحديثة والمجتمع بما تعرضوا له من مضايقات وتعسفات وضغوطات في عهد الفاشية. ويرتبط مفهوم "النظرية النقدية" بعنوان كتاب هوركهايمر "النظرية التقليدية والنظرية النقدية" (1937). والنظرية النقدية في مفهومها هي تجاوز للنظريات الوضعية التي كانت ترفض التأملية الانعكاسية منهجا في التفاعل مع الموضوع المرصود، واستهدفت تنوير الإنسان تنويراً ذهنياً وفكرياً، وتغييره تغييراً إيجابياً، بعد أن حرته من ضغوط الذاتية عن طريق نقد المجتمع بتعريته أيديولوجياً. وعلى ذلك فالنظرية النقدية ترفض النظر إلى الوقائع الاجتماعية على أنها أشياء، ومن ثم ترفض طابع الحيات الذي تتسم به الموضوعية، وتحاول في المقابل أن تطرح فكراً لا يفصل بين النظرية والممارسة. أعد هذا التعريف للنظرية النقدية، جميل حمداوي، ونشر على الموقع التالي، تاريخ الزيارة 15 فبراير 2015.

http://www.alukah.net/publications_competitions/0/38934

2- هونيث؛ أكسل: الإرث الفكري للنظرية النقدية (مرجع مذكور)، ص: 146.

المصالح بدافع براغماتي بعيداً عن الدوافع الأخلاقية، التي يفقدانها الإنسان وجوده كذات لها كينونتها، ويخضع للتشيؤ والتسليح كأى شيء آخر، وتصبح قيمته مرتبطة بما يملكه من ماديات، وليس بما هو ذات إنسانية.

2. 1. 3: الاعتراف؛ أساس الذات المتوازنة.

من جانبه سعى أكسل هونيث Axel Honneth (1949 -) إلى تأسيس نظرية في الأخلاق الاجتماعية ليستعيد من خلالها مفهوم "الاعتراف"، واستعان في سبيل ذلك بما توفره التفاعلية الرمزية لـ هيربرت ميد George Herbert Mead (1863-1931) من أطر نظرية في تصور العلاقة بين الذات والموضوع، ومن خلالها خلص إلى وجود ثلاثة مستويات أساسية من العلاقة مع الذات وهي:

المستوى الأول: الحب Amour؛ وهذا المستوى يختص بالروابط العاطفية والوجدانية التي تتوسط العلاقة بين الفرد وجماعة معينة، بدءاً من الأسرة إلى علاقات الصداقة وغيرها. وعلى ذلك فبمقدار صلابة هذه العلاقة بين الفرد ومحيطه الاجتماعي تتحقق للفرد ثقته بنفسه، وتجعل منه عنصراً فاعلاً إيجابية في الحياة الاجتماعية، إذ يرى هونيث أن «العلاقة الإيجابية التي يمكن أن يتخذها المرء تجاه ذاته حينها يمر بتجربة الاعتراف على المستوى العاطفي؛ الثقة في النفس، التي تعتبر نوعاً من الضمان الوجداني الذي يرتبط بالجسد، ونمطاً من التعبير عن الحاجات والعواطف الخاصة بالفرد، بالإضافة إلى ذلك تتضمن المسلمة النفسية الخاصة بتطور كل أشكال احترام الذات»⁽¹⁾، لكن هذا النمط من الاعتراف لا يصل في حقيقة الأمر كما يشير هونيث إلى أبعد من دائرة العلاقات الاجتماعية الأولية ومن ثم «من الصعب نقل ذلك إرادياً إلى عدد كبير من المشاركين أثناء عملية التفاعل. وبهذا المعنى تتميز علاقة الاعتراف هذه بنوع من الخصوصية الأخلاقية التي يتعذر تجاوزها بأي نوع من أنواع التعميم»⁽²⁾.

المستوى الثاني: الحق Droit؛ النمط الثاني من الاعتراف يقوم على مفهوم الحق، ويتخذ من خلاله الفرد موقفاً إيجابياً من ذاته يتمثل في احترام الذات، وينبع هذا الشعور من كونه ذاتاً كونية تمثل لواجباتها، وتمتع

1- هونيث؛ أكسل: ثلاثة أشكال للاعتراف، ضمن كتاب: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت - من ماكس هوركهايمر إلى أكسل

هونيث (مرجع مذكور)، ص: 150.

2- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

بحقوقها المشروعة وتتفاعل مع الآخرين بصفة إيجابية. وفي مقابل ما كانت تتميز به علاقة الاعتراف الخاصة (الحب) بما هو أولي «فإن العلاقة القانونية تسمح بتعميم وسيط الاعتراف من خلال اتجاهين أساسيين هما: أولاً التعيين؛ وثانياً: توسيع مجال الحقوق. فمن جهة سيكون للحق مضامين مادية ستسمح من الناحية القانونية بمراعاة تباين حظوظ الفرد في تحقيق الحريات المضمونة على المستوى التداوتي من خلال القانون، ومن جهة أخرى؛ يتم تعميم العلاقة القانونية عندما تعطى هذه الحقوق التي يتمتع بها أعضاء الجماعة، لأولئك المهمشين والمحرومين الذين يتزايد عددهم باستمرار»⁽¹⁾، ويستخلص هونيث من ذلك أن "الكوني" الذي يتم في إطار الصراعات التاريخية مرتبطاً بعلاقة الاعتراف التي تستند على مفهوم الحق؛ وبذلك يكون من شأن هذا الاعتراف ليس فقط في التداوت الفردي بل في التداوت البين - فردي. بمعنى اعتراف الفرد بذاته إيجابياً، إضافة إلى اعترافه بالذوات الأخرى التي يتفاعل معها في إطار العالم المعيش. ومن ثم فبقدر ما ينتزع الفرد اعترافه بذاته بموجب الحقوق، فإنه يعترف بحقوق الآخرين بنفس القدر، جماعات كانوا أو أفراداً. وهذا يقود إلى المستوى الثالث من الاعتراف.

المستوى الثالث: التضامن Solidarité: يستند هذا النمط من الاعتراف على فكرة التضامن والتقدير الاجتماعي. ويعني ذلك ضرورة أن يكون الاعتراف متبادلاً بين الأنا والآخر، حيث يلقي كل فرد تشجيعاً أو تقديراً اجتماعياً لمختلف القدرات التي نمّاها في حياته، ولمختلف أشكال تحقق الذات. وقد بين ميد فيما يتعلق بهذا النمط من الاعتراف بأن «الفرد الذي يقيم علاقة عملية مع ذاته يؤكد من تلقاء نفسه أنه ليس فقط كائناً مستقلاً بذاته، وإنما متفرداً أيضاً، وأنه قادر على اتخاذ موقف "الآخر المعمم" الذي يمكنه من تحقيق التوافق التداوتي. أضف إلى ذلك أن إمكانية تحقيق مثل هذا التأكيد الأخلاقي للذات سيكون مضموناً من خلال علاقة الاعتراف المتبادل الذي تلتقي فيه الأنا مع الآخر في أفق القيم والغايات»⁽²⁾.

فمن خلال هذه النماذج الثلاثة من الاعتراف، أي؛ (الحب، الحق، التضامن) يتم تحديد الشروط الشكلية لعلاقات التفاعل التي يضمن فيها الأفراد "كرامتهم" و "تماميتهم". على أن هذه التمامية تعني بالنسبة لـ

1- المرجع السابق نفسه، ص: 151.

2- المرجع السابق نفسه، ص: 152.

هونيث «إدراك الذات بتأييد الغير لها ضمن شبكة علاقاتها العملية مع ذاتها، وقدرتها على المشاركة في عالم المعيش الاجتماعي الذي يمكن أن يتضمن نهاج الاعتراف الثلاثة بصورة ملموسة بحيث تستطيع أن ترجع إلى نفسها من خلال الكيفيات الإيجابية للثقة في النفس، واحترام الذات، وتقدير الذات»⁽¹⁾. ويستخلص هونيث من هذا النقاش نتائج معيارية تدعو إلى توسيع المفهوم التقليدي للأخلاق الاجتماعية، ذلك أن مغزى الاعتراف يتعذر حصره في مفهوم العدالة فقط، إنما يجب إعادة بنائه ضمن إطار المفهوم الشكلي للحياة الطيبة. ومن ثم فإن ذاتية على هذا النحو لا مناص من أن تنظم في معقولة توجهها، إذ «لا يمكن تصور الذاتية بمعزل عن العقلانية»⁽²⁾، فلا معنى للذات من دون تفكير، ولا وجود لتفكير من دون عقل ونواظم عقلانية، تحدد مساره، وتوجهه إلى غايته بشكل معقول، وهو موضوع المناقشة التالية.

1- المرجع السابق نفسه، ص: 153.

2- الخطابي؛ عز الدين: أسئلة الحدأة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، (مرجع مذكور)، ص: 40.

2. 2: مبدأ العقلانية.

عندما نتحدث عن العقلانية كمرتكز من مرتكزات الحداثة، فإننا لا نتحدث عنها كمذهب فكري Rationalism، يتمحور حول المفهوم الجوهرى للعقل، بل كممارسة للعقلنة، ومن خلال ذلك يمكن وصف العقل بأنه فعالية، أو ممارسة تتجلى في فعل عقلائي؛ أي: أن الاهتمام ينصرف إلى وظيفة هذا العقل، وليس إلى ماهيته، «ذلك لأن العقل ما هو إلا فاعلية التمييز والتجريد والتأمل والإدراك، وغيرها من الفعاليات المرتبطة بالعقل، وذلك يقود إلى أننا حينما نتكلم عن عقلنة أو عقلانية؛ فإننا أيضا نتكلم عن ممارسة من الممارسات العقلية تجاه موضوعها»⁽¹⁾. وهذا التحديد الوظيفي لمفهوم العقل يختلف بطبيعة الحال عن المفهوم اليوتوبي له باعتباره جوهرًا. فالعقل باعتباره فعالية إنسانية له دلالاته السوسولوجية التي تحيل على وجوده من خلال تمثلاته في واقع الحياة الاجتماعية، وليس شيئاً تصورياً أو خيالياً.

2. 2: 1: ما العقلانية؟

تتمظهر عقلانية الإنسان في أشكال متنوعة من السلوك والتصرف والتفكير والتدبير، وبذلك بُدلت محاولات كثيرة في تعريف العقلانية والسلوك العقلائي، فمثلاً يُعرّف (دليل اكسفورد للفلسفة) العقلانية بأنها: «قدرة البشر على إقامة صلات منطقية بين الظواهر، من أجل تحقيق قدر من السيطرة عليها، وحتى يكون الإنسان عقلانيا لا بد من الانقياد إلى الحساب المنطقي، والتقويم بهدف الوصول إلى غاية مرجوة»⁽²⁾. كما عُرِّفت كذلك بأنها: «أسلوب في التفكير والتفلسف، يقوم على العقل، وهي تعني قدرة الإنسان في حياته اليومية وممارسته المعرفية على المحاكمة الواعية، بعيداً قدر الإمكان عن تسلط المشاعر والعواطف، وعلى وزن جميع الاعتبارات لمصلحة الاختيار أو ضده، وعلى السعي لتعليل أقواله وتصرفاته»⁽³⁾.

1- المحمداوي؛ علي عبود: الإشكالية السياسية للحداثة "من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل - هابرماس أنموذجاً" (مرجع مذكور) ص: 107-108.

2- مُطلب؛ رائد عبيس: نقد هابرماس للعقلانية الأداتية (العقل الأداتي)، ضمن كتاب: يورغن هابرماس (العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإيتيقي)، ابن النديم للنشر والتوزيع: الجزائر (الجزائر) ودار الروافد الثقافية ناشرون: بيروت (لبنان) ط1: 2013، ص: 187.

3- باتشيكو؛ خوان انطونيو: العقلانية في الفكر العربي المعاصر، ترجمة: ناهي العيش، دار الفكر: دمشق (سوريا) 2012، ص: 214.

فالإِنسان لكونه ذاتاً عاقلةً، فهو الوحيد الذي يبرّر وجود الأشياء ويعللها، ويحدد علاقته الشائكة بذاته، أو ما يعرف "بالوجود الداخلي"، وعلاقته بالمحيط، أو ما يعرف "بالوجود الخارجي". يرى هيجل أن الإنسان لم يعمل على إزالة غُربة ذاته في الطبيعة، وغُربة الطبيعة في ذاته، إلا عندما نظر بعقله إلى الآفاق، وإلى نفسه، وهو ما لم يحصل إلاّ مع إنسان العصر الحديث، فصارت روح الإنسان الحديث «تعترف بأن الطبيعة – العالم – لا بد أن تشتمل في ذاتها على العقل، لأن الله إنما خلقها عاقلة وأنشأها متعلّقة؛ ولذلك فهي تتيقن بأنها لا محالة واجدةٌ نفسها في العالم متألّفةٌ معه»⁽¹⁾. فالمعقولة هي قبل كل شيء: «حقْلٌ فيه تنتظم معارفنا وتتحدد تدخلات الإنسان لفهم الطبيعة والحياة فهماً يقترب من حقيقة واقعها، يعني ذلك أن جميع أنماط تفكيرنا وجميع أنماط حياتنا يجب أن تكون مطبوعة بالمعقولة»⁽²⁾، ولا توصف أعمال الإنسان بالعقلانية إلاّ إذا كانت «مبنيةً في ذهن الفاعل على أسباب»⁽³⁾. فلا يقتصر الفعل العقلاني على مجمل القضايا الكبرى التي يتصدى لها الإنسان، وإنما يشمل أنماط سلوكه اليومي والطريقة التي يحكم بها على الأشياء، وهو ما سمّاه ماكس فيبر "العقلنة الشخصية"، ومن ذلك فإن الإنسان العقلاني Rationalist هو «الشخص الذي يؤكد قدرات الإنسان العقلية تأكيداً خاصاً ولديه إيمان غير عادي بقيمة العقل، والمحاكاة العقلية وأهميتها»⁽⁴⁾.

كان الفيلسوف الألماني غونفريد لايبنتز Gottfried Leibnitz (1646-1716) أول من أسس الحدائثة على مبدأ العقلانية، في الصيغة التي تقول: (لكل شيء سبب معقول، أو لا شيء بدون علة)، ومُحصّلة هذا المبدأ: « أن الإنسان تحوّل من "متأمل" للكون، ومعجب ببدیع خَلْقِه، إلى غازٍ له ومنقب عن أسرارِه، فأخذ يجوب العالم ويبحث له عن "أسبابه المعقولة" تمييزاً لها عن الأسباب "غير المعقولة"»⁽⁵⁾. بيد أن تحرر العقل من

1- الشيخ؛ محمد: فلسفة الحدائثة في فكر هيجل، (مرجع مذكور)، ص: 25.

2- التريكي؛ فتحي، ورشيدة التريكي: فلسفة الحدائثة، مركز الإنماء القومي: بيروت (لبنان) 1992، ص: 28.

3- بودون؛ ريمون: أبحاث في النظرية العامة في العقلانية "العمل الاجتماعي والحس المشترك"، ترجمة: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة: بيروت (لبنان)، ط1: 2010، ص: 103.

4- كوتنغهام؛ جون: العقلانية، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري: حلب (سوريا) ط1: 1997، ص: 13.

5- مجموعة مؤلفين: مقاربات في الحدائثة وما بعد الحدائثة، تعريب وتقريب: ياسر الطائي ومحمد الشيخ، دار الطليعة للطباعة والنشر: بيروت (لبنان) ط1: 1996، ص: 13.

مفهومه الجوهرى - كما ظهر فى الإرث الميتافيزيقي السابق عن الحداثة - كان من نتاج فلسفة كانط، حين فصل بين ملكات هذا العقل «أى بين العقل العلمى والحكم الجمالى، والمعرفة النظرية، مُرسياً كل واحدة منها على أساس خاص. ومن حيث إنَّ العقل العلمى التقدي يقدم أساس إمكانية المعرفة النظرية والحكم الأخلاقى والتقييم الجمالى، فإنه لا يكتفى بالتأكد من ملكاته الذاتية، ولا بإبراز البنية المعمارية للعقل، بل يريد أن يلعب دور الحكم أو القاضى الأعلى تجاه مظاهر ومكونات الثقافة كلها»⁽¹⁾. وهكذا أصبح العقل بالنسبة إلى كانط هو (المحكمة العليا التى يمثل أمامها كل شيء).

2. 2. 2: تجليات الفعل العقلانى.

يتجلى مسار العقلنة فى مجالات متعددة، وبذلت مساهمات مختلفة فى هذا السبيل لتحديد وتنظيم هذه المسارات والمجالات التى تتخللها، وكان من بينها مساهمة هابرماس التى وظف فيها مبدأ التصنيف الثلاثى الذى صاغه تالكوت بارسونز T.Parsons فى تحليل الفعل الاجتماعى، وهو مجتمع، وثقافة، وشخصية، ووفقاً لهذا التصنيف، جسّد هابرماس مسار العقلنة على جبهات ثلاث هى: عقلنة ثقافية، وعقلنة اجتماعية، وعقلنة شخصية⁽²⁾. وستقف فى هذا السياق على مساهمتين تميّزان اللثام عن نظريتين مهمتين فى مسار تجليات الفعل العقلانى، وهما نظرية العقلانية الاجتماعية، ونظرية العقلانية التوافقية، أو الفعل التوافقى.

2. 2. 2: 1: ماكس فيبر؛ العقلانية الاجتماعية.

يُعدُّ ماكس فيبر أول من أدخل مفهوم العقلنة الاجتماعية إلى دائرة المفاهيم السوسيولوجية. ومنذ فيبر شكلت نظرية العقلنة الاجتماعية Rationalization مصدراً ثراً استمدت منه السوسيولوجيا الأدوات المناسبة فى تحليل الاجتماعى، وفتحت مساراً جديداً لخطاب الحداثة فى المجتمعات الغربية، أين تبلور «نظامان اجتماعيان جديدان ومتمايزان هما؛ المؤسسة الرأسمالية، والجهاز البيروقراطى للدولة الحديثة، وكلاهما

1- سبيلا؛ محمد: الحداثة وما بعد الحداثة، (مرجع مذکور)، ص: 26.

2- مُطلب؛ رائد عيسى: نقد هابرماس للعقلانية الأداة (العقل الأداة)، (مرجع مذکور) ص: 62.

يخضعان للقانون الذي ينظم العلاقات الوظيفية بينهما»⁽¹⁾. واضطلعت بذلك أفكاره بالتأسيس لسوسيولوجيا الحداثة، من خلال تحليله لانسق العقلنة في إدارة المنشأة الرأسمالية، والجهاز البيروقراطي للدولة الحديثة؛ إذ يرى أنّ النظام الرأسمالي هو « أول نظام في تاريخ البشرية قام بمأسسة Institutionalization عجلة النمو الاقتصادي، وتنظيمه ذاتياً وذلك عبر وضع آلية اقتصادية تسمح بتوسيع دائم للفعل العقلاني قياساً بالغاية المرجوة action rationnelle par rapport à une fin ، حيث يختار الفاعل هدفاً محدداً، ويسعى جاهداً إلى اتخاذ الوسائل الناجعة لتحقيقه»⁽²⁾، كما اضطلعت كذلك بتحليل الفعل الاجتماعي وتمييز الفعل العقلاني عن الفعل غير العقلاني، وهو ما استغرق نصف عمله الفكري تقريباً.

نظر فيبر إلى السوسيولوجيا على أنها علمٌ شاملٌ "للفعل الاجتماعي". ومن خلال ذلك أسس للسوسيولوجيا التفهيمية، أو سوسيولوجيا التفهيم التفسيري Interpretive understanding الهادفة إلى «فهم الفعل الاجتماعي بطريقة شارحة، تفسر بذلك أسبابه في تتابعه وتأثيراته»⁽³⁾. ويعتبر تحليل مفهوم "الفعل" نقطة الارتكاز الأساسية لنظريته، مُعرِّفاً هذا المفهوم على أنه «أي اتجاه أو نشاط إنساني، يلح على الفاعل أو مجموعة الفاعلين معنى ذاتياً»⁽⁴⁾. ولا يكتسب هذا الفعل صفة الاجتماعي إلاّ حينما «يتضمن اتجاهات وأفعال الآخرين... بذلك يشكل "الاتجاه الذاتي نحو الآخرين" البعد الاجتماعي في الفعل»⁽⁵⁾. وفي سياق ذلك ميّز بين السلوك والفعل. فالسلوك وفقاً لهذا التمييز هو ذلك الجزء من الفعل الذي يلاحظه الباحث حينما يستنتج دافعه. أما الفعل فهو؛ الدافع والسلوك معاً. ومن ثم فإن «أي سلوك يعتبر بلا معنى بدون دوافعه، والدافع

-
- 1- حنيفي؛ جميلة: موقف هابرماس من الحداثة وما بعد الحداثة، (ضمن كتاب): يورغن هابرماس؛ العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإيتيقي، ابن النديم للنشر والتوزيع: الجزائر (الجزائر) ودار الروافد الثقافية ناشرون: بيروت (لبنان) ط1: 2013، ص: 63.
 - 2- المرجع السابق، الصفحة نفسها.
 - 3- فيبر؛ ماكس: مفاهيم أساسية في السوسيولوجيا، ترجمة: صلاح هلال، المركز القومي للترجمة: القاهرة (مصر) ط1: 2011، ص: 28-29.
 - 4- ليلة؛ علي: النظرية الاجتماعية المعاصرة (دراسة لعلاقة الانسان بالمجتمع: الأنساق الكلاسيكية)، دار المعارف: القاهرة (مصر) ط3: 1991، ص: 408.
 - 5- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

أيضاً لا يمكن تحديده بدون سلوكه. بذلك يكون الفعل الاجتماعي هو الذي يجمع بين الدوافع الاجتماعية والسلوك... ذلك يعني أن السلوك في حد ذاته يعتبر وحدة تحليلية غير مكتملة؛ تكتمل أحيانا حينها يرتبط "الدافع السيكولوجي" بالسلوك الفردي، ليصبح فعلاً إنسانياً أنجزه فاعل، بينما يصبح هذا الفعل اجتماعياً إذا كانت الدوافع أو الغايات ذات طبيعة اجتماعية أساساً⁽¹⁾.

2.2. 1. 2. 1: أنواع الفعل الاجتماعي.

قسّم ماكس فيبر الفعل الاجتماعي، إلى أربعة أنواع وهي: عقلاني غائي، وعقلاني قيمي، وانفعالي شعوري، وتقليدي⁽²⁾. وعطفاً على ذلك؛ يرى أن الفعل التقليدي هو ردّة فعل عميقة في كثير من الحالات على مثيرات معتادة، في اتجاه التصور الداخلي الذي حدث تأقلم عليه. وأنّ مجمل التصرفات المعتادة التي يقوم بها "الحشد" في الحياة اليومية تقترب من هذا النمط من الأفعال. أما السلوك الانفعالي، فكثيراً ما يقع خارج حدود ما هو (موجه تبعاً للمعنى)، إذ يمكن أن يكون ردّة فعل غير مقيدة على مثير لا ينتمي إلى الحياة اليومية، وقد تكون نوعاً من التسامي عندما يكون بمنزلة تفرغ واعية للأحاسيس، فيكون هذا عادةً - وليس دائماً - أقرب إلى الفعل العقلاني القيمي، أو الفعل الغائي، أو إلى كليهما. ومثاله ما يقوم به شخص لإرضاء احتياجه إلى الانتقام العاجل، أو تحصيل متعة آنية، أو خضوع لحظي أو تأمل روحي، أو تفرغ شحنة انفعالية آنية سواء بطريقة قوية أو عن طريق التسامي. فيما بالنسبة للفعل العقلاني القيمي فإن الفرد يقوم به بغض النظر عن نتائجه، وذلك خدمة لما يعتقد فيه، ويبدو له على أنه واجب، أو كرامة أو جمال، أو تعاليم دينية، أو شفقة، وإلى غير ذلك. ومناطق الفعل العقلاني القيمي هو: الاستجابة لأوامر أو الامتثال لطلبات، «ويكتسب هذا الفعل عقلانيته ليس من خلال محاولته تحقيق هدف خارجي محدد، ولكن لأن التخاذل عن تحقيقه ينظر إليه كنوع من العار، ومن ثم نجد الفاعل يتصرف عقلانياً حتى يظل أميناً على فكرة أو قيمة الشرف لديه»⁽³⁾. ويقوم الشخص بفعل عقلاني غائي، عندما يوجّه فعله تحقيقاً لغرض معين، وبالاستعانة بوسيلة محددة، أملاً

1- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

2- فيبر؛ ماكس: مفاهيم أساسية في السوسيولوجيا، (مرجع مذكور)، ص: 53 - 54.

3- ليله؛ علي: النظرية الاجتماعية المعاصرة "دراسة لعلاقة الانسان بالمجتمع: الأنساق الكلاسيكية" (مرجع مذكور)، ص: 410.

في الوصول إلى نتائج بعينها، ويوازن الفرد خلال ذلك ما بين الوسيلة والغاية، وكذلك بين الغايات والنتائج المصاحبة، كذلك بين الغايات المختلفة الممكنة. «فالتوجيه العقلاني القيمي للفعل، يمكن إذن أن تكون له علاقات مختلفة مع التوجيه الغائي العقلاني للفعل. ولكن من وجه نظر العقلانية الغائية، فإن العقلانية القيمية تتحول دائماً وبصورة متزايدة إلى غير عقلانية كلما تحولت القيمة التي يتوجه الفعل تبعاً لها إلى قيمة مطلقة. ولا يكفي القول بعقلانية الفعل بمجرد صدوره عن فاعل له هدفٌ وغايةٌ محددان دون أن يجمع الوسائل المناسبة والمعطيات الكفيلة بإنجاز هذا الفعل، فعقلانية هذا النمط من السلوك تتحدد أيضاً «بالنظر إلى قدر المعرفة التي لدى الفاعل»⁽¹⁾.

ونبّه فيبر إلى أن هذه الأنماط من الفعل «لا تمثل بحال من الأحوال تصنيفاً وافياً لكل أنماط توجيه الفعل، وإنما هي أنماط اصطلاحية تمت صياغتها لأغراض سوسيولوجية. بمعنى أن الفعل الواقعي قد يقترّب منها بدرجة أو بأخرى، كما يمكن أن يكون خليطاً منها، وهو الأمر الذي يحدث بصورة أكثر تكراراً، ولا نستطيع الحكم على جدواها إلا في ضوء ما تحققه من نجاح»⁽²⁾.

على أن دينامية الفعل الاجتماعي العقلاني لا تتحقق فقط في حدود تبادل المواقف (الفعل التبادلي)، إذ بحسب قراءة دون مارتندال Don Martindale لأنماط الفعل العقلاني، كما يعرضها فيبر، فإن هذه الأنماط لا تتعايش مع أنماط الفعل غير العقلاني في سياق اجتماعي متوازن «فالنزعة العقلانية للفعل تشق طريقها عادة من خلال القضاء على الأنماط التقليدية للسلوك، ذلك أن تحديد الغايات يدعم انتشار العقلانية داخل مجالات الحياة، بينما ييسر الفعل العاطفي المجال الاجتماعي لنماذج أخرى من الفعل التي تسود دائماً سلوكيات الحشد Mob والفترات الثورية»⁽³⁾.

ما تجدر إضافته كذلك، أن فيبر عندما همّ ببناء نظرية في العقلانية الاجتماعية؛ كان مدفوعاً وقتذاك باهتمامات النظرية السوسيولوجية بنشأة النظام الرأسمالي كأحد الأنماط الاجتماعية، التي وجد فيها النموذج الأمثل لعقلنة الفعل الاجتماعي، وعلى ذلك بحث في مؤلفه المشهور (الأخلاق البروتستانتية وروح

1- المرجع السابق نفسه، ص: 410.

2- فيبر؛ ماكس: مفاهيم أساسية في السوسيولوجيا، (مرجع مذكور)، ص: 56.

3- ليلة؛ علي: النظرية الاجتماعية المعاصرة "دراسة لعلاقة الانسان بالمجتمع: الأنماط الكلاسيكية" (مرجع مذكور)، ص: 411.

الرأسمالية) الأسباب الكامنة خلف نشوء هذا النظام، متتهياً إلى التأكيد على دور القيم من خلال العقيدة البروتستانتية التي تعزز الذاتية والعقلانية العملية، وسيادة أخلاق الاقتناع، وتجسد الوعي الأخلاقي في نظام شخصية الفرد، ونظام المؤسسات «حيث يدافع الفاعل الاجتماعي عن نسق معين من القيم والمبادئ من دون انتظار النتائج»⁽¹⁾، وهو ما يسميه بـ "العقلنة الشخصية" التي قصد بها «السلوك المنهجي في الحياة. الذي تحلت به الجماعات البروتستانتية، من الكالفينية Calvinisme والتقوية piétisme والميثودية methodisme إلى غيرها من الطوائف، التي تميز سلوكها بنزع النظرة السحرية عن الدين، بمعنى التخلي جذرياً عن ممارسة الطقوس لبلوغ الخلاص، لأن المؤمن يثبت جدارته " كأداة لله " في العالم عن طريق تأدية التزاماته المهنية»⁽²⁾.

ذكرنا سلفاً أنّ العقلانية القيمية، بحسب فيبر، تتحول دائماً وبصورة متزايدة إلى غير عقلانية، كلما تحولت القيمة التي يتوجه الفعل تبعاً لها إلى قيمة مطلقة؛ لأنها في تلك الحالة لا تأخذ نتائج الفعل في الحسبان، وعلى ذلك فإن الفعل العقلاني الوحيد الذي يمكن ضمان استمرار عقلانيته، وفقاً لهذا التصور، هو الفعل العقلاني الغائي، وعلى ذلك فإننا أمام نمطين من العقلانية هما: نمط الغاية، ونمط معقولية الوسائل. وهذان النمطان المحددان للفعل العقلاني هما ما وصفهما هوركهايمر بالعقلانية الأداة. ويُعرّف الفعل الأداة بأنه: «الفعل الذي تحكمه القواعد التقنية، الذي تترتب عليه نتيجة متوقعة، وهذا التوجه الأداة نحو الأشياء والذي يمثل أساساً للعلم، لا يرى الأشياء إلا بوصفها موضوعات يمكن التلاعب بها»⁽³⁾. على هذا الأساس، وبحسب استنتاجات مارتن هايدغر M. Heidegger استحالة عقل الإنسان إلى تقنية، واستحالة الإنسان نفسه إلى خادمٍ لهذه التقنية، وعبءٍ لها. وبحسب هوركهايمر؛ فإن العقل الأداة يمارس التعمية على قدرة العقل، وهو «العقل المهيمن في المجتمعات الرأسمالية الحديثة، التي فقد فيها العقل دوره كملكة فكرية، وتم تقليصه إلى مجرد أداة لتحقيق أهداف معينة، وبالتدرج فقد العقل رؤيته للهدف، وأصبح مجرد أداة لتوفير

1- مجموعة مؤلفين: يورغن هابرماس "العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإيتيقي"، (مرجع مذكور)، ص: 64.

2- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

3- مُطلب؛ رائد عبيس: نقد هابرماس للعقلانية الأداة "العقل الأداة" (مرجع مذكور)، ص: 187.

الوسائل، وأدى ذلك إلى فقدان العقل للقدرة على إدراك الحقائق في ذاتها، حيث أصبح كل شيء مجرد وسيلة⁽¹⁾. وتجدر الإشارة إلى أن نقد العقل الأداتي، اتخذ مدخلاً لنقد الحداثة، حيث رأى أولئك العلماء الذين أشرنا إليهم، وغيرهم، أن عقل الحداثة كما تصوره فيبر، عمل على تعطيل أجزاء من فعاليات العقل لحساب العقلانية الأداتية، واستتباعاً لذلك نُقد مجتمع الجدارة الخالص، من حيث إنه يكرس التمايز، بدلاً من إتاحة الفرص أمام الجميع، ما أدى إلى نتائج غير مرغوبة رافقت التطبيق الغربي للحداثة، الأمر الذي دفع بعض العلماء إلى التفكير في سبل الخروج من مأزق العقل الأداتي، وكانت مساهمة يورغن هابرماس في هذا الشأن قد حازت على أهمية خاصة بين أوساط الباحثين والعلماء السوسيولوجيين، لذا نحاول تقديم بعض مما اشتملت عليه من أفكار في السياق التالي.

2. 2. 2. 2: يورغن هابرماس؛ العقلانية التواصلية.

سعى يورغن هابرماس إلى توسيع مجال الممارسة العقلانية، من خلال منحها أفقاً مفهوماً جديداً يشتمل إضافة إلى التقنية والعلم؛ الأخلاق العملية والجماليات التعبيرية لأجل سد ثغرات النقد الموجهة للعقلانية الأداتية؛ لذلك فإن هابرماس قد أهتمّ بتحديث العقلنة بقدر اهتمامه بعقلنة الحداثة، وكان لأطروحة فيبر في العقلانية الاجتماعية تأثيرها الكبير على هابرماس، حيث استفاد من تصنيفات فيبر للفعل الاجتماعي، ولكنه استفاد أيضاً من روافد أخرى تنحدر من منجزات فلسفة اللغة خاصة المتعلقة منها بأعمال كل من جون أوستن J. Austin و جون سيرل J. Searle في نظرية "أفعال الكلام" (*).

1- حسن؛ أبو النور حمدي أبو النور: يورغن هابرماس؛ الأخلاق والتواصل (مرجع مذكور) ص: 133.
(* ميمز (أوستن) بين ثلاثة أنواع من أفعال الكلام وهي: الأفعال الغرضية Illocutionary والأفعال التعبيرية Lectionary و الأفعال التأثيرية Perlocutionary. ويرى (سيرل) "أن التواصل اللغوي يتضمن أفعالاً لغوية. فوحدات التواصل اللغوي هي إنتاج الرمز أو الكلمة أو الجملة في تأدية أفعال الكلام" فالتواصل يتضمن بالضرورة أفعال الكلام. والتحدث هو تأدية أفعال الكلام وما له من معنى هو الذي يمكن أن يقال، ومن ثم فالتحدث هو تأدية أفعال وفقاً لقواعد الكلام. للمزيد انظر:
أوستن؛ جون: نظرية أفعال الكلام، ترجمة: عبد القادر قيني، أفريقيا الشرق: الدار البيضاء (المغرب) 1991، ص: 50.

ترسخت لدى هابرماس، من خلال اتصاله بهذه التتاجات العلمية وغيرها، قناعة أساسية مفادها؛ «لا بُدَّ من اعتماد مفهوم أكثر تعقيداً لفعل العقلنة، حيث يمكن مساعدتنا على فهم المجال الذي يفتح عقلانية تصورات العالم- كما تم التوصل إليها في الغرب - على تحديث المجتمع. من هذا المنطلق فقط يمكن تحليل عملية عقلنة أنظمة الممارسة في امتدادها، وليس من الزاوية المحددة لما هو معرفي/ أداتي، وإنما بإدخال الأبعاد؛ الأخلاقية/ العملية، والجمالية/ التعبيرية»⁽¹⁾. ولتحقيق هذه الغاية، توصل إلى أنه «سيكون من الحكمة البحث فيما هو عقلائي عوضاً عن البحث في مفهوم العقل. وعليه ينتقل الاهتمام المركزي إلى العقلانية بدل التركيز على العقل في شكله المجرد»⁽²⁾. وأراد هابرماس للعقل التواصلي أن «يتجاوز العقلانية الغربية التي أعطت أولوية مطلقة للفعل الغائي، فالعقل التواصلي يُبنى على فعل خلاق يقوم على الاتفاق، وبعيداً عن الضغوط والتعسف، وهدفه بلورة إجماع يعبر عن المساواة داخل فضاء ينتزع فيه الفرد جانباً من ذاتيته ويدمجها في المجهود الجماعي الذي يقوم على التفاهم والتواصل العقلي»⁽³⁾.

كان الهدف الذي يحدو هابرماس من خلال العقلانية التواصلية، هو بناء نظرية نقدية للمجتمع تقوم على أسس عقلانية، ورأى لتحقيق هذا الهدف ضرورة التوصل بالسوسيولوجيا، لأنها بحسبه «العلم الذي يساير المبادئ والقيم والسلوكيات، فهو الأقرب إلى عالم المعيش، لذلك فإن الربط المحكم بين عقلنة الحدائث ونظرية المجتمع هو الحل الأجدر للتخلص من المشاكل والأزمات المختلفة»⁽⁴⁾. وفي هذا السياق دعا إلى ضرورة تحويل السوسيولوجيا إلى فرع من فروع علوم الاتصال، دون أن يُنكر دور العلوم الإنسانية الأخرى التي لها تأثير في النشاط الاجتماعي والإنساني، ودعا كذلك، إلى إعادة توظيف دور الفلسفة في المجتمع، وإلى أهمية تظافرها مع السوسيولوجيا؛ لأن «مفهوم العقل التواصلي المتأصل في الممارسة اللغوية، والموجه للتفاهم،

1- أفاية؛ محمد نور الدين: الحدائث والتواصل في الفلسفة النقدية - نموذج هابرماس، (مرجع مذكور)، ص: 151.

2- حسن؛ أبو النور حمدي أبو النور: يورغن هابرماس؛ الأخلاق والتواصل (مرجع مذكور) ص: 137.

3- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

4- ابن ناصر؛ حاجة: هابرماس "في التواصلية ونقد الهيمنة التقنية"، (ضمن كتاب): يورغن هابرماس "العقلانية التواصلية في ظل

الرهان الإيتيقي" (مرجع مذكور)، ص: 215.

يتطلب من الفلسفة أن تأخذ على عاتقها من جديد إنجاز مهام نسقية، وفي هذه الحالة يمكن للعلوم الاجتماعية الدخول في علاقة تعاونية مع الفلسفة التي تقوم بمهمة العمل على " تأسيس نظرية عقلانية " (1).

2. 2. 2. 1: أنماط الفعل؛ أنا أتواصل، إذن أنا موجود.

ابتداءً هابرماس مهمته في بناء نظرية عقلانية تواصلية، بالتمييز بين نوعين من أنشطة العقل هما (2):

1- نشاط عقلي معرفي - أداتي، وهو نشاط مرتبط بغاية لأنه يحقق منفعة، وهذا النوع يستخدمه الإنسان لمعرفة البيئة المحيطة به.

2- نشاط عقلي تواصل، وتمارسه ذات قادرة على الكلام والفعل، وهذا النشاط التواصلية هدفه التوجه نحو التفاهم بين الذوات.

من ثم فالعقلانية التي يسعى هابرماس إلى تحقيقها، تهدف إلى تجاوز فلسفة الوعي، وفلسفة الذات بفلسفة اللغة؛ أي: تجاوز «ألانا الإيستمولوجي بالأنا التواصلية، بحيث ينقلب فيه الكوجيتو الديكارتي من "أنا أفكر إذن أنا موجود" إلى "أنا أتواصل إذن أنا موجود..." (3)، مثنياً في هذا الإطار الدور الأساسي الذي تلعبه اللغة في بناء نظرية الفعل التواصلية، فهي وسيط التواصل بينذاتي للأفراد، ومستفيداً من الأطروحة التداولية لـ جون أوستين Johan Austen التي مفادها أن «كل قول هو عبارة عن فعل» (*). وانطلاقاً من ذلك

1- حسن؛ أبوالنور حمدي أبوالنور: يورغن هابرماس - الاخلاق والتواصل، (مرجع مذكور)، ص: 142.

2- المرجع السابق نفسه، ص: 143.

3- ابن ناصر؛ حاجة: هابرماس "في التواصلية ونقد الهيمنة التقنية"، (مرجع مذكور) ص: 216.

(*) ترجع فكرة " كل قول هو عبارة عن فعل " إلى الفيلسوف التحليلي (فيتغنشتين) الذي أقر في نظرية الألعاب اللغوية بأن كل قول أو ملفوظ يقوم به في الحقيقة فعل نجسده ونحققه . للمزيد ينظر: الصغير؛ نبيل محمد: الطرح الهابرماسي للتداولية بين أوستن وسيرل وغوايس، في كتاب: مجموعة مؤلفين: يورغن هابرماس (العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإيتيقي)، مرجع مذكور، ص: 223.

حدد هابرماس أربعة نماذج من الفعل هي: الفعل الغائي، والفعل المعياري، والفعل المسرحي، والفعل التواصلي⁽¹⁾.

ويقصد هابرماس بالفعل التواصلي «ذلك التفاعل المصاغ بواسطة الرموز، وأنه يخضع ضرورة للمعايير المعمول بها، والتي تحدد تطلعات السلوكيات المتبادلة، بحيث يتعين أن تكون مفهومة، ومعتزفاً بها من طرف شخصين فاعلين على الأقل»⁽²⁾. ومن ثم فهو يؤكد على أن أية نظرية للمجتمع ليس لها ولا ينبغي أن تكتفي بالعقلانية الغائية فحسب، كما لا تستقيم بالعقلانية التواصلية لوحدها، بل لابد من الجمع بينهما بوصفهما قطبي عقلانية الخطاب الحدائي المُجدد. حيث لم يتخذ هابرماس موقفاً عدائياً من العقلانية الأداة، بل رأى أن «المشكلة مع العقل الأداة، لا تكمن في أن هذا العقل ذاته فاسد... بل تكمن في أن ذلك العقل قد اكتسب في المجتمعات الحديثة الأولوية على الأشكال الأخرى من المعرفة»⁽³⁾. وعطفاً على ذلك أنه «بالرغم من أن العقلانية الأداة تستجيب للمتطلبات المادية بشكل يصعب معه التخلي عن دور التقنية في التنظيم المادي للمجتمع، إلا أنها غير قادرة على حل مشكلات متعلقة بالأخلاق أو الثقافة، لذلك تأتي العقلانية التواصلية لتتعمق بالمشكلات والقضايا الرمزية، والمقومات الثقافية المتعلقة بالمعايير الأخلاقية، والنتيجة المترتبة على هذا كله هي: أن كلاً من النشاط الغائي والأداة والنشاط التواصلي يشارك في إعادة عقلنة العالم المعيش؛ عن طريق إعادة الإنتاج المادي للعالم المعيش بواسطة النشاط الغائي، وأيضا عن طريق إعادة الإنتاج الرمزي له بواسطة النشاط التواصلي»⁽⁴⁾. ويمكن أن نفهم، ونتفهم، موقف هابرماس هذا، إذا ما علمنا أن قناعاته الأساسية تنطلق من رؤية فكرية ترى أن الحداثة مشروع لم يستنفد، ولم يكتمل، ولا بد من تجديد خطابها

1- سليم؛ أبودينه: فلسفة التداويات الصورية وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس، منشورات جامعة منتوري (الجزائر) 2009، ص: 43.

2- الصغير؛ نبيل محمد: الطرح الهابرماسي للتداولية بين اوستن وسيرل وغرايس، (ضمن كتاب): يورغن هابرماس "العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإيتيقي"، (مرجع مذكور) ص: 238.

3- كريب؛ إيان: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة: محمد حسين غلوم، الكتاب 244، المجلس الوطني للثقافة والفنون: الكويت، 1990، ص: 307.

4- أبو السعود؛ عطيات: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف: الإسكندرية (مصر)، ط1: 2002، ص: 116.

حتى تكون قادرة على تحقيق طموحات البشرية في العيش في عالم حدائتي متوازن. وهذا النزوع الفكري لها برماس يجعل بينه وبين آلان تورين رابطة فكرية متينة، اعترف بها تورين صراحة حينما عرض مساهمته في تجديد الخطاب الحدائتي.

2.3: مبدأ العلمانية.

نشأت الحدائثة كما سلف، تعبيراً عن روح الإصلاح وثمره له، ولم يكن هذا الإصلاح مقتصرًا على الجانب الديني فحسب، بل امتد ليشمل المنهجيات المتبعة في تحصيل المعرفة أيضاً. لذلك بدأ الاهتمام بإصلاح منظومة التفكير بنقد منهج القياس الصوري القديم كما برز عند فلاسفة اليونان، وبيان قصوره عن تحقيق غاية الإنسان في إنتاج معرفة جديدة، لعدة أسباب منها: أن مقدماته ليست على الدوام يقينية فقد تكون (ظنية) في الاستدلال الجدلي، أو (كاذبة) في الاستدلال السوفسطائي، لذلك تكون نتائج القياس في كثير من الأحيان تتنافى مع خبراتنا في الواقع، إذ أن محك الصدق في القياس هو اتساق نتائجه مع مقدماته، وليس مع حقيقة الواقع المبحوث. كما أن هذا المنهج مع افتراض اتساق نتائجه مع الواقع، فإن هذه النتائج محصّلة قبلاً في مقدماته، ومن ثم لا تكون ذات قيمة في الحياة، لأنها ليست جديدة بالنسبة للباحث. لذلك أعلن رواد الفكر الحديث في عصر النهضة وما بعده بأن التمسك بالقياس الصوري منهجاً في البحث هو ما أفضى إلى عقم العقل وجذب الفكر، «فوضع فرنسيس بيكون أسس المنهج التجريبي في كتابه "الأورغانون الجديد Novum Organum" ليعارض به "الأورغانون" الذي وضعه أرسطو قديماً، ووضع ديكارت أسس منهج الاستنباط العقلي في كتابه: مقال عن المنهج Le Discours de la méthode، ووضع فلاسفة بور رويال Port Royal منطقهم في "فن التفكير"، ووضع مالبراناش Malebranche "البحث عن الحقيقة... إلخ" (1). ليؤول التصور العام في البحث عن الحقيقة إلى ما عبّر عنه غوتفريد ليبنتز Gottfried Leibniz في نفس الفترة التاريخية تقريباً (نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر) بالقول: «إن حقائق العقل قسمان؛ قسم يسمى بالحقائق الأبدية، وهي مطلقة وضرورية؛ أي أن معارضتها تفضي إلى التناقض. وقسم يمكننا أن نسميه بالحقائق

1- عويضة؛ كامل محمد: فرنسيس بيكون؛ فيلسوف المنهج التجريبي الحديث، دار الكتب العلمية: بيروت (لبنان) ط1: 1993، ص: 53.

الوضعية لأنها قوانين أراد الله أن يهبها للطبيعة، ونحن نُدرِكُ هذه القوانين بالتجربة أي؛ بطريقة بَعْدِيَّة، a posteriori، أو بالعقل؛ أي: بطريقة قَبْلِيَّة «a priori»⁽¹⁾. ولا يزال هذان المنهجان فاعلين ومستخدمين في إنتاج المعارف والعلوم، وسيطران على ميثودولوجيا طرائق البحوث النظرية والتجريبية حتى الوقت الراهن.

2. 3. 1: فرنسيس بيكون؛ الإطاحة بأصنام العقل.

عمد فرنسيس بيكون Francis Bacon (1561-1626) في مطلع (ق 17) إلى معالجة مسألة إصلاح العلوم وإحيائها بالتعويل على المنهج الاستقرائي؛ ففي كتابه الشهير "الأورغانون الجديد" الذي نشره عام 1620، بيّن بيكون أن العقل بما هو أداة تجريد وتصنيف ومساواة ومماثلة، إذا تُركَّ يُجري على سليقته؛ انقاد لأوهام طبيعية فيه، ومضى في جدل عقيم لا طائل من ورائه. لذا يتعين حصر هذه الأوهام وتحديدتها للاحتراز منها وأطلق عليها "أصنام العقل Idols Mentis" وتنقسم إلى أربعة أنواع⁽²⁾:

الأول: أوهام القبيلة *idolus*؛ وهي ناشئة عن طبيعة الإنسان، لذا كانت مشتركة بين جميع أفرادها، فنحن بالطبع ميّالون إلى تعميم بعض الحالات دون الالتفات إلى ما يعارضها، وإلى أن نفترض في الطبيعة من النظام والاضطراد أكثر مما هو متحقق فيها، وإلى أن نتصور فعل الطبيعة على مثال الفعل الإنساني، فتتوهم لها غايات وعللاً غائبة.

الثاني: أوهام الكهف *idolus*؛ وهي الناشئة عن الطبيعة الفردية لكل منّا، فهذه الفردية أو الذاتية تصدر أحكاماً وتقع في أوهام صادرة عن استعدادات أصلية، وعن تربية وعلاقات اجتماعية ومطالعات. الثالث: أوهام السوق *idolus*؛ وهي الناشئة عن استخدام الناس للألفاظ المستمدة من التصورات العامية، فتسيطر على تصوراتهم للأشياء؛ حيث توضع ألفاظ لأشياء غير موجودة، أو لأشياء غامضة أو متناقضة، فيحدث النقاش دون حصول اتفاق بسبب هذه الأوهام، وليس بسبب خلاف جوهرية تقتضيه الحقيقة نفسها.

1- صليبا؛ جميل: المعجم الفلسفي (الجزء الثاني)، دار الكتاب اللبناني: بيروت (لبنان) 1982، ص: 577.

2- عويضة؛ كامل محمد: فرنسيس بيكون؛ فيلسوف المنهج التجريبي الحديث، (مرجع مذكور) ص: 38-39.

الرابع: أوهام المسرح theatri؛ وهي آتية من سلطة المعتاد أو المؤلف من الأفكار والآراء والنظريات. على أن يكون يصف هذه الأوهام بأنها ليست أغاليط استدلالية^(*) على غرار ما بيّنه أرسطو من شروط منطقية لسلامة القياس الصوري، ولكنها عيوب في تركيب العقل تجعلنا نخطئ فهم الحقيقة، ويجب التحرر منها لكي يعود العقل "لوحاً مصقولاً" تنطبع عليه الأشياء دون تشويه من جانبنا.

لقد كان العلم القديم يقوم على استكناه "الصورة"؛ أي: ماهية الموجود، أما العلم الحديث فيقوم بالبحث عن "صورة الكيفية" وما هيتها. ومن هذا الجانب يحتفظ بكون بلفظ الصورة؛ بما هي القانون الذي يحكم الأشياء ويتحكم في وجودها، لكنه يتجاوز الصورة الجوهرية للنفاد إلى شروط وجود الصورة، لذلك يقول: «إننا نكافح لتعلم صور الأشياء، لا من أجل الصور في حد ذاتها، ولكن لأننا بفضل معرفة الصور "القوانين" قد نتمكن من تجديد صنع الأشياء وفقاً لرغباتنا»⁽¹⁾. وعن طريق استكشاف الكيفيات نستطيع توليد كيفيات أخرى في جسم غير حاصل عليها، وأن نركب الكيفيات بعضها من بعض فنوجد الأشياء نفسها، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالتجربة. هكذا نشأ المنهج التجريبي الذي قاد مسيرة الاكتشافات العلمية المذهلة التي سمي عصرها بعصر الحداثة. وعلى هذه الأصول الفكرية نشأت الفلسفة الوضعية وازدهرت في القرن التاسع عشر على يد أوجيست كونت.

2. 3. 2: أوجيست كونت؛ العقلانية العملائية.

بدأ أوجيست كونت August Comt (1798 – 1857) بالثورة على "مفهوم العقل" كما ساد في القرن الثامن عشر، مؤسساً لفلسفة وضعية تقوم على فكرة أن «لا وجود لعقل خالص، ولا يمكن الحكم عليه بصورة "قبلية". فقيمة العقل تظهر من خلال أفعاله وأعماله وأنشطته، ولذلك يتم الحكم على العقل بصورة

(*) يعتبر أرسطو أن العقل قوة ذهنية تشمل مبادئ قبلية ضرورية وكلية ينتج العقل من خلالها المعرفة اليقينية. وهذه المبادئ هي: مبدأ الهوية؛ يقضي أن الشيء هو هو ولا يمكن أن يكون إلا هو؛ أي: أن الشيء يكون مطابقاً لذاته. مبدأ عدم التناقض؛ مضمونه أن التقيضين لا يجتمعان؛ فالشيء لا يمكن أن يكون ذاته وغير ذاته. مبدأ الثالث المرفوع؛ مضمونه أن لا وجود لحد وسط بين تقيضين، فالشيء إما أن يكون أو لا يكون.

1- المرجع السابق نفسه، ص: 104.

"بعديّة"؛ أي: بالنظر إليه وهو يعمل ومن أهم نتاجاته العلوم⁽¹⁾. لذلك ترفض الفلسفة الوضعيّة إخضاع الواقع لعقل متعال (جوهرية) وبالتالي فهي تهدف إلى تعليم الناس كيف ينظرون إلى ظواهر عالمهم، ويدرسونها على أنها موضوعات محايدة تحكمها "قوانين" لا "غايات"، إذ يقول كونت: «إن روح المذهب الوضعي تنحصر في الابتعاد عن المعرفة التجريدية والتصوف»⁽²⁾. فالفلسفة الوضعيّة اتجهت إلى اعتبار دراسة المجتمع مساوية لدراسة الطبيعة، وهكذا تنظر إلى المجتمع على أنه محكوم بقوانين عقلية تتحرك بضرورة طبيعية، ولذلك بدأ في مؤلفه "الفلسفة الوضعيّة" المكون من ستة أجزاء نشرها فيما بين عامي (1830-1842) بعرض القانون العام لتطور العقل البشري، معتبراً المرحلة التي وصل إليها العقل في عصره هي قمة هذا التطور العقلي، وهي المرحلة الأخيرة فيما أسماه "قانون الحالات الثلاث" أو مراحل أعمار العقل وهي⁽³⁾:

■ العصر اللاهوتي أو (التخيلي)، وهو يمثل طفولة البشرية، وفيه يبحث الذهن عن سبب الظواهر بنسبتها إما إلى الأشياء أو المواد، أو بافتراض وجود قوى خارقة للطبيعة، وفي هذا العصر يتمثل الذهن البشري الظواهر كمنتجات للفعل المباشر والمستمر لهذه القوى، حيث تسود المعتقدات السحرية، والصنمية، والأرواح والأديان في عالم يتجه إلى ما هو أبعد من الواقع، نحو عبادة الأسلاف؛ عالم حيث الموتى يحكمون الأحياء.

■ العصر الميتافيزيقي أو المجرد abstrait، وهو عصر شباب الفكر، وفيه تُخلى القوى الخارقة للطبيعة مكانها إلى قوى مجردة. ورغم أن هذه المرحلة تعتبر أكثر تقدماً من سابقتها إلا أن الفكر لا يزال حبيس تصورات فلسفية مجردة وكونية، ويُردُّ الواقع إلى مبادئ أولية، وذلك هو منهج الفيلسوف بحسب كونت.

■ العصر الوضعي: ويصفه كونت بحالة "رجولة العقل"، وفيه يرفض الذهن الوضعي البحث عن (لماذا نهائية) بخصوص الأشياء، من أجل تفحص الوقائع وقوانينها الفعلية؛ أي علاقاتها الثابتة في التعاقب

1- بيّار؛ ماشيري: كونت؛ الفلسفة والعلوم، ترجمة: سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت (لبنان) ط1: 1994، ص: 51.

2- Comt Auguste; Discours sur l'esprit positif, Librairie Schneider freres, 1909, p 21.

3- كابان؛ فيليب ودورتيه؛ جان فرانسوا: علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية، (مرجع مذكور)، ص: 25.

والتشابه. وإذا كان الذهن الميتافيزيقي يلجأ كما سبق إلى تصورات أبدية وكونية لا يخضعها للواقع؛ فإن الذهنية الوضعية تُواجه الفرضيات مع العالم الواقعي. ومن ثم تُخلى النظريات العامة المتسمة بالمعارف التأملية، مكانها لصالح معارف دقيقة وعملياتية.

2. 3. 3: العلموية والعلمانية.

يجدر في هذا السياق تقديم بعض الفروق المفهومية بين العلمانية، بما هي مفهومٌ محايدٌ، وبين مفهومين آخرين يتداخلان معها وهما؛ العلموية والعلمانية. ففي كتابه: المعرفة والمصلحة، يقول هابر ماس «العلموية Szietsmsus، تعني إيمان العلم بذاته، وتحديدًا؛ الاقتناع بأنه لن يكون بوسعنا بعد الآن أن نفهم العلم على أنه شكل معرفة ممكنة، وإنما علينا أن نطابق بين العلم والمعرفة. والوضعية التي طرحت مشروعها مع (كونت) تستخدم عناصر كل من الإرث التجريبي والعقلاني من أجل ترسيخ إيمان العلم بمصداقيته الكاملة، بدلا من أن تتأمل هذا الإيمان لتشرح بنية العلوم على قاعدته»⁽¹⁾. وتعني العلموية من زاوية أخرى «موقفا عقائديا يتجه إلى اعتبار العلم كبناء كلي مغلق وقطعي من القضايا الحقيقية والمعارف النهائية»⁽²⁾.

نمت النزعة العلموية داخل حقل الفلسفة الوضعية بعد الانتصارات الباهرة التي حققها العلم في جميع المجالات، ومن ثم فهي محايدة للعقلانية الأدائية. وللنزعة العلموية امتداداتها في الاتجاهات الفكرية التالية للوضعية، حيث عرفت ألمانيا خلال نفس القرن (التاسع عشر) اتجاهًا وضعيًا جديدًا تزعمه الفيلسوف أرنست ماخ Ernst Mach (1838 – 1916)، يدعى أحيانا بـ (الوضعية الجديدة) أو (الوضعية المنطقية)، كما غلبت عليها تسمية (التجريبية المنطقية). وهذا الاتجاه الوضعي الجديد يرى أن الطبيعة بالنسبة إلى الإنسان هي جملة العناصر التي تقدمها له حواسه، ومن ثم فالمصدر الوحيد للمعرفة هو الأحاسيس.

ووفقا "للوضعية أو الوضعية الجديدة" يتوجب حصر المعرفة العلمية والبحث العلمي في معالجة ما يقبل الملاحظة، ومن ثم فإن المصدر الوحيد لما نتحصل عليه من معارف عن الواقع هو التجربة، وفي نظر الوضعية الجديدة ليست هنالك أفكارٌ قَبْلِيَّة، ولا أية بدهة عقلية. وبالتالي فإن القضايا التي تتحدث عن أشياء لا يمكن التحقق منها بالتجربة هي مجرد قضايا جوفاء فارغة من المعنى.

1- هابر ماس؛ يورغن: المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل: بيروت (لبنان) ط 2: 2015، ص: 9.

2- المحمداوي؛ علي عبود: الإشكالية السياسية للحداثة، (مرجع مذکور)، ص: 113.

ووفقاً لها برماس، فإن الوضعية بشقيها تضع المعرفة في مأزق لا يمكنها الخلاص منه إلا بربط المعرفة بالشروط المنتجة لها، وتلك الشروط ماهي إلا المصالح. وهذه المصالح «يجب أن تنطلق من فعل التحرر أو التأمل الذاتي، كفعل تواصلية وأداتي، وبذلك تنتج أفعال (أداتيه وتواصلية وتحررية) تتماثل مع العوالم والمصالح التي تحركها»⁽¹⁾.

المفهوم الآخر الذي يشترك مع العلمانية، وأثار نقاشاً لا يزال مستمراً خاصة في المجتمعات الإسلامية هو مفهوم "العلمانية" فهذا المفهوم على مستوى الاشتقاق اللغوي في اللسان العربي مختلف في الأصل عن مفهوم العلمانية، ويختلف في دلالة الاستعمال بين جميع اللغات. فالعلمانية مشتقة من "العالم" بفتح العين، بينما "العلمانية" بكسر العين مشتقة من "العلم". ويقترح عبد الوهاب المسيري، في كتابه: العلمانية تحت المجهر؛ تصحيح لفظ "العلمانية" ليصبح (العالمانية) نسبة إلى العالم.

ويمكن القول إنه طغى استخدام العلمانية (بفتح العين) على استخدامها (بكسر العين) حتى بدا الأمر وكأنهما شيء واحد. لا بل إن بعض الباحثين يعلن صراحة أنه ليس من المهم التمييز بين استخدامي العلمانية بكسر العين أو نصبها؛ يقول عزيز العظمة: «ولئن كنت أؤثر استخدام عبارة العلمانية بكسر العين، إلا أن هذا التفضيل لا يعود إلى تقريبي اشتقاقها عن العلم، بدلا من العالم على الإطلاق، بل هو عائد إلى الأخذ بما هو متحقق في اللسان العربي المتداول، أو بالأحرى الذي كان متداولاً إلى وقت ليس بالبعيد... ليس هاماً إن لفظنا العبارة بكسر العين أو بنصبها»⁽²⁾. ولتوضيح بعض من جوانب الاختلاف بين هذين المفهومين نلقي الضوء على نشوء مفهوم العلمانية، ونعرض لبعض التعريفات التي أتت عليه وناقش بعض الجوانب التي يحملها. العلمانية لغوياً هي ترجمة لكلمة Secularism الإنجليزية، التي لها نظائرها في اللغات الأوربية وهي «مشتقة من الكلمة اللاتينية Saeculum التي تعني: العصر، أو الجيل، أو القرن، وفي لاتينية العصور الوسطى تعني: العالم، أو الدنيا»⁽³⁾. وكان أول من صك هذا المفهوم بمعناه الحديث، وحوله إلى أحد أهم المفاهيم

1- المرجع السابق نفسه، ص: 115.

2- المسيري؛ عبد الوهاب و عزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر، دار الفكر: دمشق (سوريا) ط1: 2000، ص: 157.

3- المرجع السابق نفسه، ص: 59.

المتداولة في الخطاب السياسي والاجتماعي والفلسفي الغربي هو: جون هوليوك John Holyooke (1817-1906)، وعرفها بأنها «الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية، دون التصدي لقضية الإيمان، سواء بالقبول أو الرفض»⁽¹⁾. وليس معنى ذلك أن هذا المصطلح لم يستخدم من قبل، بل كان استخدامه أول مرة مع نهاية حرب الثلاثين عاما عند توقيع صلح (وستفاليا 1648) وبداية ظهور القومية الحديثة، مع العلم بأن هذه الحرب هي حرب دينية تقاتل فيها البروتستانت مع الكاثوليك في ألمانيا كما سبقت الإشارة؛ أي بمعنى أن هذا المفهوم نشأ في ظل صراع ديني، بين مشروعيتين؛ لاهوتية، وزمنية.

مفهوم العلمانية في بداية نشوئه كان محدود الدلالة، ولا يتسم بأي نوع من الشمول، أو الإبهام «إذ تمت الإشارة إلى "علمنة" ممتلكات الكنيسة وحسب»، بمعنى نقلها إلى سلطات غير دينية "أي إلى سلطة الدولة أو الدول التي لا تخضع لسلطة الكنيسة"⁽²⁾. ثم بعد ذلك أخذ هذا المفهوم في الشعب والاضطراب وتعدد الدلالات بحسب مواقف المعرفين وخلفياتهم الفكرية والعقدية. ففي فرنسا في القرن الثامن عشر أصبح يعني من وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية «المصادرة غير الشرعية لممتلكات الكنيسة. بينما من وجهة نظر المفكرين الفرنسيين الموسوعيين المدافعين عن مثل التنوير والعقلانية فإنه أصبح يعني المصادرة الشرعية لممتلكات الكنيسة لصالح الدولة»⁽³⁾.

عطفاً على ذلك؛ أورد معجم علم الاجتماع المعاصر Dictionary Of Modern Sociology لمؤلفه: توماس فورد هلت Thomas Ford Hoult، تعريفاً للعلمانية هو «تراجع وانحسار الإيمان بالعقائد الدينية التقليدية في مرحلة معينة»⁽⁴⁾. هكذا نشأ مفهوم العلمانية ليعكس حالة الصراع الدائر بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية ممثلة في الكنائس منذ منتصف القرن التاسع عشر تقريباً. وتطورت دلالاته بتطور مراحل هذا الصراع من الليونة إلى التصلب، حتى أضحى دالاً على تراجع المقدس إلى الدائرة الضيقة للحياة الخاصة للأفراد، في أحسن الأحوال.

1- المرجع السابق نفسه، ص: 12.

2- المرجع السابق، نفس الصفحة.

3- المرجع السابق، نفس الصفحة.

4- المرجع السابق نفسه، ص: 60.

III - فواعل الحادثة:

برزت وجهات نظر متنوعة تتعلق بتحديد فاعل أو فواعل الحادثة، تتمحور حول الإجابة عن أسئلة مهمة من قبيل: هل الحادثة فعل من دون فاعل؟ أم هي مفعول لا فاعل له؟ وفي هذا المبحث سنعرض بعض من وجهات النظر هذه، ونستبقها بملاحظة وهي: أن البحث في هذه المسألة يُقدّم كجهد يبحث في الصورة المنعكسة لعلاقة البنية بالفعل، أو علاقة الذات بالمجتمع أو العكس. لذلك مثلما تعددت المقاربات السوسولوجية في تناول ثنائية الفعل / البنية، تعددت بالمقابل المقاربات السوسولوجية، في تناول ثنائية الفاعل الحداثي / الفعل الحداثي. لأن الحادثة في نهاية الأمر موجود يرتبط في وجوده بالوجود الاجتماعي، ولا أحد يناقش في الحادثة خارج دائرة هذا الوجود الاجتماعي، سواء تجسدت في الفكر، أم تجسدت في الممارسة.

3. 1: الفاعل السوسولوجي؛ الذات والعقل.

تقدم الحادثة في أحيان كثيرة على أنها «فاعل كوني وإع بذاته، فاعل يتقصد ما يفعل، ويخطط بدهاء لما يريد»⁽¹⁾. لكن هذه الصورة التي تنسجها بعض الخطابات الثقافية حول الحادثة، تضع الحادثة في مصاف كيان شبه ميتافيزيقي يسمو عن قدرات العقل البشري في التأطير والإدراك والتفسير. وبمقابل ذلك ظهرت أفكار متعددة تنتقد هذا التصور المهوّل للحادثة، من بينها فكرة التمييز بين نوعين من فواعل الحادثة، وهي «الفواعل السوسولوجية، والفواعل الفكرية. الصنف التفسيري الأول نجده لدى ماكس فيبر وكارل ماركس، والصنف الثاني نجد نموذجه لدى بعض الفلاسفة كهيجل وهايدجر»⁽²⁾.

التفسير السوسولوجي يرجع نشأة الحادثة ومن ثم فاعلها إلى الدور الفاعل للمنشأة الرأسمالية والإدارة البيروقراطية كمؤسستين عقلائيتين، عقلنت أولاهما العملية الاقتصادية، وعقلنت الأخرى نظام تسيير المجتمع. حيث يرى ماكس فيبر أن هناك علاقة حميمة بين الحادثة والعقلانية؛ فعن طريق العقل نُزع الطابع السحري عن العالم، وبنزع هذا الطابع تفككت منظومة المعتقدات التقليدية، لتحلّ محلّها تصورات عقلانية حيث العالم فيه، ما يكفي لتفسيره. وفي سياق ذلك تطورت العلوم التجريبية، وتميّزت البنيات الاجتماعية،

1- سيلا؛ محمد: الحادثة وما بعد الحادثة، (مرجع مذكور)، ص: 48.

2- المرجع السابق نفسه، ص: 14.

وأفسحت التنظيمات الحرفية البسيطة مجالها لاقتصاد رأسمالي موسّع، وتفككت البنيات الثقافية التقليدية، ونمت ثقافة دنيوية بديلة عن الثقافة الميتافيزيقية المحضة، وتباينت مجالاتها، فبرزت الأهمية القصوى للاقتصاد والسياسة في المجتمع الحديث.

لدى ماركس فإن فاعل الحداثة هو الرأسمالية كنظام اقتصادي، والبرجوازية كقوة بشرية تحديثية. وفي "البيان الشيوعي" أشاد ماركس بالدور الريادي الذي لعبته البرجوازية، فهي «عندما استولت على السلطة وضعت حدّاً للعلاقة الإقطاعية والبطريكية والعاطفية»⁽¹⁾. وأشاد بدورها في تسريع وتيرة الحراك الاجتماعي على مستوى البنيتين الفوقية والتحتية. وبواسطة البرجوازية أصبح «محل الاكتفاء الذاتي الإقليمي والقومي، والانعزال القديم، تقوم علاقات شاملة في كل النواحي، وتقوم تبعية متبادلة شاملة بين الأمم. وما ينطبق على الإنتاج المادي، ينطبق أيضاً على النتاج الفكري. فالتنتاجات الفكرية لكل أمة على حده تصبح ملكاً مشتركاً. والتعصب والتفوق القوميان يصبحان مستحيلين أكثر فأكثر. ومن الآداب القومية والإقليمية ينشأ أدبٌ عالمي»⁽²⁾. كما عملت البرجوازية على إعادة هيكلة البنى الاقتصادية وهذمت أشكال السيطرة الإقطاعية. وخلقت قوى منتجة تفوق بعددها ما أوجدته الأجيال السابقة كلها مجتمعة. فالبرجوازية بروحها الراديكالية لعبت دوراً متميزاً يرتفع بها إلى مصاف فاعل الحداثة. ووفقاً لذلك كان «موقف ماركس من هذه المسألة [مسألة فاعل الحداثة] مرواحاً بين إيلاء الأولوية في التغيير للعنصر الإرادي البشري أحياناً، وللعوامل البنوية التقنية الاقتصادية أحياناً أخرى»⁽³⁾.

النموذج الثاني وهو الفواعل الفكرية، ويستند على فكرة أن التحولات الكبرى في تاريخ المجتمعات، والتاريخ البشري بعمومه، سببها تحولات فكرية وفلسفية، وفي هذا السياق، يرى مارتن هايدجر Martin Heidegger (1889-1976) أن هذه التحولات الفكرية مرتبطة بفهم مسبق يلزم ويوجّه المجموعات البشرية، وهذا الفهم تتضمنه الميتافيزيقيا على شكل إلهامات، وهو بذلك أشبه بحتمية قدرية مضمرة، وذلك على الرغم

1- المرجع السابق نفسه، ص: 15.

2- ماركس؛ كارل: البيان الشيوعي، ترجمة: عصام أمين، دار الحقيقة: بيروت (لبنان)، ط1: 1987، ص: 5.

3- سبيلا؛ محمد: الحداثة وما بعد الحداثة، (مرجع مذكور)، ص: 16.

من أن مفكري الحداثة الآخرين يجادلون في أن تكون الميتافيزيقا قد لعبت هذا الدور، لا بل إنهم يرون أن العقل البشري لم يُدع إلا بعد تحرره من الميتافيزيقيا، لكن هايدجر ينظر إلى الحداثة من حيث هي ذاتها ميتافيزيقيا. فالميتافيزيقيا بحسب هايدجر «هي التي تؤسس عصراً وتمنحه من خلال تأويل محدد للموجود، ومفهوم معين للحقيقة؛ مبدأ تشكله الأساسي»⁽¹⁾.

لذا فإنه بغير الميتافيزيقيا لا يتصور هايدجر استمراراً للحداثة، التي تجسدها التقنية، والعلم الرياضي، وارتباط الفن بعلم الجمال، وظهور الثقافة، ثم أفول المعاني القدسية الكبرى. «غير أن هذه السمة الأخيرة لا تعني بالنسبة له الإلحاد الفرض، أو ضمور الاعتقاد، بل تعني على العكس من ذلك تماماً. إن الإنسان الحديث استبدل الإله المتعالى بألهة من خشب، أي: بدائل خشبية على شكل مخترعات تقنية، أو تيمات أيديولوجية، أو بطولات فردية فيُض لها أن تشفي غليله وتنقع ظمأه إلى الاحتياجات الميتافيزيقية الأساسية التي لا يمكن أن يُشبعها إلا الاعتقاد في الله، لأن الاعتقاد في الله وحده القادر على تنحيتنا وتخليصنا من عبادة الأوثان»⁽²⁾.

استند هيغل في نطاق ممارسته لفعل الفلسفة في الحداثة، على الذات ببعديها الأساسيين؛ الحرية والفكر. لتكون هذه الذات الحرة المفكّرة، هي فاعل الحداثة من خلال ممارسة حقّها في النقد وإعمال العقل، واستقلال الفعل. فهذا النزوع إلى الذات هو ما يميز إنسان عصر الحداثة، مع ما يصاحبها من تحولات نمطية في أنساق المجتمع، حيث تفسح هذه التحولات الطريق لسيادة الأسرة النووية، ويتحول المجتمع من علاقات التعاضد إلى علاقات التنافس المبني على إثبات الجدارة بشروط موضوعية، ومن سيادة المجتمع على أعضائه، إلى سيادة الذات، وحفظ حقها في الاختلاف، ومن سيادة العرف إلى سيادة القانون، وهكذا دواليك في بقية مجالات الحياة الاجتماعية، ففي المجال السياسي - مثلاً - تعمل الذاتية على إعادة بناء أسس المشروعية، بما يكفل تميزها واستقلالها وحريتها، فتتحول مشروعية التفويض، إلى مشروعية التعاقد، ومن الأصل المقدس للمشروعية إلى الأصل الدنيوي لها، ومن السياسة القائمة على الحقوق التراثية التقليدية حيث ينصهر الفرد في بوتقة

1 - هايدجر؛ مارتن: التقنية، الحقيقة، الوجود، ترجمة: محمد سيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء (المغرب)، بيروت (لبنان)، 1995، ص: 137.

2- سيلا؛ محمد: الحداثة وما بعد الحداثة، (مرجع مذکور)، ص: 54-55.

المجتمع، إلى السياسة القائمة على حق المشاركة السياسية القائمة على مبدأ المساواة في الحقوق السياسية، مثل الحق في امتلاك صوت مساوٍ لصوت كل فرد آخر، والحق في المشاركة في صناعة القرار، وحق الاعتراض على قرارات الحكومة، والحق في تأسيس أحزاب؛ أي الحق في التعددية الحزبية، وحق التظاهر والاعتصام، والنقد، والتعبير عن الرأي، وغيرها من الحقوق التي في محصلتها التأكيد على مبدأ الذاتية. وهكذا تكون العقلانية والذاتية فاعلين أساسيين للحدثة، تتفاعل فيهما المقومات السوسولوجية والفكرية وتتحدان لأن يتبوأ الإنسان مركز العالم.

3. 2: الفاعل الثقافي؛ الثقافة القومية.

تبنى هذه المقاربة على أن المجتمع الحدائي لا يقتصر على مفاعيل العقل الأداتي الوظيفي، إنما هنالك ثقافة ومخزون قيمي يحرك إرادة الأفراد للفعل بطريقة معينة. فمن خلال تحديده للأمة باعتبارها تمثل التناظر بين وحدة سياسية وأخرى ثقافية، يوضح إرنست جيلنر Ernest Gellner (1929 – 1995) «كيف أن المجتمعات الحديثة المصنّعة، هي في حاجة إلى ثقافة وطنية؛ أي ثقافة مصنوعة من طرف الأمة ومن أجلها، مجاوزة للثقافات التقليدية والمحلية التي تقاوم التغيرات، فليس وجود ثقافة وطنية هو الذي يؤسس الأمة والقومية، العكس هو الصحيح؛ إن الدولة الوطنية هي التي تعمل على إنتاج ثقافة وطنية عن طريق المدرسة بالأساس»⁽¹⁾. إلا أن دور المدرسة الحديثة في إعادة إنتاج الفعل الاجتماعي، من خلال إعادة إنتاج الثقافي كان محل نقد؛ فهي بحسب بيير بورديو Pierre Bourdieu (1930 – 2002) المسؤولة عن إعادة إنتاج التفاوت الاجتماعي من خلال (الفعل البيداغوجي action pédagogique)، الذي تمارسه، فهذا الفعل يعكس «مصالح الطبقات المهيمنة، حيث يميل إلى إعادة إنتاج التوزيع اللامتكافئ لرأس المال الثقافي بين الطبقات، الشيء الذي يؤدي إلى إعادة إنتاج البنية الاجتماعية»⁽²⁾.

آلان تورين، يضيف إلى جانب الأمة فاعلين آخرين وهما: المؤسسة الإنتاجية (المقاولة) والمستهلك. ويرى «إن الأمم تتحد بالثقافة أكثر مما تتحد بفعل اقتصادي؛ وتهدف المؤسسات الإنتاجية (المقاولات) إلى

1- تورين؛ آلان: نقد الحدثة، ترجمة: عبد السلام الطويل، مرجع سابق، ص: 143.

2- احجيج؛ حسن: نظرية العالم الاجتماعي - قواعد الممارسة السوسولوجية عند بيير بورديو، (مرجع مذكور)، ص: 174.

الربح والقوة، وبنفس القدر تهدف إلى التنظيم العقلي للإنتاج؛ ويدخل المستهلكون في خياراتهم جوانب متنوعة من شخصياتهم بقدر ما يسمح لهم مستواهم في المعيشة، بإشباع حاجاتهم غير الأساسية، والتي تخرج عن القواعد والأطر التقليدية»⁽¹⁾. ووفقاً لذلك يستلزم لتحريك جمود الأنظمة الاجتماعية ووكالات التحكم الاجتماعي (العائلة والمدرسة والكنيسة والقانون... إلخ)، تظافر عاملين أساسيين هما؛ «انفتاح حدود النظام، وتشكيل سلطة مركزية تحطم آليات إعادة الإنتاج الاجتماعي»⁽²⁾. ويتحقق انفتاح حدود النظام من خلال الدور الخلاق للتجارة، فيما تُؤكل مهمة تحطيم آليات إعادة الإنتاج الاجتماعي للدولة؛ «فالمجتمع لا يحدث نفسه، لأنَّ الشيء ذاته لا يصبح آخر... الدولة لا تنتمي إلى المجتمع، ولهذا يمكنها أن تغيّره سوى بفتحه على التجارة، أو بدفعه إلى فتوحات بعيدة، وسواء بتحطيم الأشكال القديمة للتنظيم الاجتماعي، والسلطات المحلية، كما فعل ملوك فرنسا في بداية العهد الذي سمي لهذا السبب حديثاً»⁽³⁾.

وفي ذات السياق؛ يرى محمد سبيلا أنه بإمكاننا الحديث عن فواعل، وليس فاعلا واحداً للحدائثة، ويمكن لنا أن نميز في شبكة الفواعل هذه بين فواعل على شكل قوى، وفواعل على شكل كيانات. فأما «الفواعل القوي هي: التقنية ورأس المال، والسوق، والعقل، والرغبة. أما الفواعل الكيانات فهي إما كيانات بشرية كالنخب المختلفة (البيروقراطية، المهندسون، العساكر، الساسة، رجال القانون والقضاء، العلماء والفلاسفة والمفكرون...) أو كيانات مؤسسية تقع بينها (الدولة أو المؤسسة السياسية، المؤسسة العسكرية، المؤسسات المعرفية والعلمية، المؤسسات الاقتصادية، المؤسسات التقنية)... أما إذا ولينا نظرننا نحو منظور كوني فإننا نرى أن الاستعمار (بكل دلالاته التقنية والسياسية والفكرية) كان باعتراف العديد من علماء الاجتماع، هو الفاعل الكوني رقم واحد على الصعيد العالمي، إذ كان بمثابة الأداة التي اتخذت عن طريقها الحدائثة طابعا كونيا ملحوظاً»⁽⁴⁾. ومع شمولية طرح سبيلا في هذا الشأن بما يتناسب مع طبيعة الفعل الحدائثي

1- تورين؛ آلان: نقد الحدائثة، (مرجع مذکور)، ص: 185

2- المرجع السابق نفسه، ص: 336.

3- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

4- سبيلا؛ محمد: الحدائثة وما بعد الحدائثة، (مرجع مذکور)، ص: 49- 50 .

متعدد الأوجه والأركان، لكن الحداثة باعتراف كثير من العلماء هي إمكانٌ داخليٌ بحثٌ، إضافة إلى ما يوجد بين الحداثة والتحديث من تباين، ينتج عن عدم الاهتمام به اضطراب في استعمال كليهما، وكانت لنا مساهمة متواضعة يمكن الرجوع إليها بشأن محاولة تأطير علاقة الحداثة بالتحديث، وبالمفاهيم الأخرى المجاورة لمفهوم الحداثة⁽¹⁾.

3.3: الفاعل السياسي؛ الدولة.

يمكن النظر إلى أهمية الدولة، ودورها في الحياة الاجتماعية، على مستويين هما: دورها كفاعل للحداثة، ودورها كفاعل للتحديث. في مجتمعات العالم الثالث، يندمج هذان الدوران معاً، حيث لعبت إرادة الاستقلال الوطني، واعتقادات النخب الحاكمة العامل الحاسم فيما شهدته هذه البلدان من تحولات على مستوى البنى الثقافية والفكرية، وعلى مستوى البنى المادية كذلك. ولا تزال لهذه الدولة اليد الطولى في كل تغير ملموس. إذ يمكن للدولة أن تلعب دوراً مهماً في وضع المجتمع على طريق الحداثة، وهي من موقعها الأساسي في هذه المجتمعات كفاعل للتغيير تجتمع لديها أسباب تبوأ مكانة الفاعل الحداثي.

بالمقابل فإن دورها كفاعل للتحديث، يبدو جلياً واضحاً، ليس في مجتمعات العالم الثالث فحسب، بل في مجتمعات العالم المتقدم أيضاً، إذ لم تكن كل الدول المتقدمة قد تحدثت بفعل ميكانزمات العقلانية والرأسمالية الرشيدة؛ بل قلة فقط منها عرفت تنمية رأسمالية خالصة لم تكن الدولة فيها هي الفاعل المميز للتحديث، وهذه الحالة «لم تكن هي حالة فرنسا التي أدارت الدولة التصنيع، ولا حالة ألمانيا التي قضى فيها بسمارك على برجوازية فرانكفورت، ولا اليابان التي لم تتوقف الدولة فيها منذ ثورة مييجي Meiji على أن تلعب دوراً مركزياً في التنمية الاقتصادية...»⁽²⁾. وعلى ذلك تجمعت للدولة من الأسباب ما أهلها لخوض غمار التحديث. في الواقع «أنَّ تكوين الدولة لا ينفصل عن مسار توحيد مختلف المجالات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية (أو التعليمية) والسياسية... إلخ. ذلك المسار الذي يرافق التكوين التدريجي لاحتكار الدولة للعنف الشرعي الطبيعي والرمزي، بسبب كونها تضم مجموعة من المصادر المادية والرمزية، إمّا عن

1- الوكواك، إبراهيم علي: الحداثة وجواراتها، (مرجع مذکور)، ص: 55-79.

2- تورين؛ آلان: نقد الحداثة، (مرجع مذکور)، ص: 50.

طريق التدخل المالي (كما في المجال الاقتصادي، المساعدة العامة في الاستثمار أو في المجال الثقافي؛ إعانة هذا النوع من التعليم أو ذلك) أو عن طريق التدخل القانوني (مثل وضع القواعد المختلفة التي تحكم عمل المنظمات أو سلوكيات الفاعلين الأفراد)⁽¹⁾.

يمكن أن يقال الكثير في اعتبار الدولة "فاعل الحداثة"، لكن بالمقابل يمكن إثارة أسئلة كثيرة أيضاً حول هذا الدور، من حيث إن هذا الاعتبار يقوم على افتراض مسبق بحداثة الدولة وحداثة مؤسساتها وأجهزتها والعاملين فيها بدءاً من أعلى سلم التراتب الوظيفي والسلطوي إلى أدناه، وهو افتراض نظري قد لا يجد له سنداً من الشواهد الإمبريقية، فلا تزال القوى السياسية المهيمنة على سلطة القرار خاصة في بلدان العالم الثالث، قوى تقليدية في تكوينها الثقافي، وفي ممارساتها للعملية السياسية، وفي نظامها ومؤسساتها البنوية التي تمارس بواسطتها فعلها السياسي والتنظيمي، وتباشر من خلالها مهام تخطيط مسار الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية بالمجتمعات.

خاتمة القول؛ ناقشنا في هذا الفصل منعرجات ومفاصل نشأة مفهوم الحداثة، وانطلقنا في مسار تحديد هذا المفهوم من لفظة "حديث" التي كان تداولها أسبق تاريخياً من تداول مفهوم الحداثة، وعلى هذه الخلفية الكرونولوجية أشرنا إلى أن لفظة حديث ظلت تتعين بموجب نموذج معياري تقاس بالاستناد إليه، بمعنى أن الوعي الحديث كان يقيس جدته وطرافته، بالنظر إلى تقليد تليد، وعراقة تنتزل منه منزلة المثال، لنين من خلال ذلك تميز مفهوم الحداثة لفظاً ودلالة عن "الحديث" أو "الجديد"، وأشرنا إلى أن أول من استعمل لفظ الحداثة في كتاباته كان هو (هوراس والبول) في القرن الثامن عشر، فيما كان استخدامها كمفهوم جاء على يد (بودلير) في نصه الذي كتبه عام 1859 بعنوان (رسام الحياة الحديثة)، ومنذ ذلك الحين تجاوز المفهوم الدلالي للحداثة أطر التحديد الكمي، والارتباط التاريخي؛ بمعنى أنه لم يعد الحاضر موجوداً بالقياس إلى الماضي، وإنما أصبح موجوداً بذاته، وتبين في سياق هذا الطرح أن الحداثة كممارسة اجتماعية لم تظهر إلا في القرن التاسع عشر مع ظهور الدولة الحديثة، والتنظيم البيروقراطي المؤسسي، وعقلنة المؤسسة الإنتاجية.

1- بورديو؛ بيير: أسباب عملية (إعادة النظر بالفلسفة) ترجمة: أنور مغيث، دار الأزمدة الحديثة: بيروت (لبنان) ط1: 1998، ص: 66.

وإذا كان تحديد دلالة المفهوم؛ هي في عمقها محاولة لرسم حدود فعله، فكان من الأهمية تقديم الأسس التي يبني عليها هذا المفهوم، وفي ذلك ناقشنا ثلاثة من هذه الأسس وهي: الذاتية، والعقلانية، والعلمانية، وهي الأسس التي راج تداولها في التأسيس لمفهوم الحداثة؛ لأنها تتوفر على ميزة التجريد المناسب الذي يأتي على جذور الفكرة، لتضم بين دفتيها أسساً ومرتكزات متعددة، تبدو أقرب إلى التفصيلات منها إلى الأسس العامة. وكان من الأهمية كذلك تناول فواعل الحداثة، إذ لا بُد لفعل الحداثة من فاعل. لذلك أفردنا مبحثاً خاصاً عاجلنا فيه هذه المسألة، وعرضنا في هذه المعالجة آراء متعددة قاربت فاعل الحداثة من زوايا نظر مختلفة منها ما تعلق بتعيين فاعل مفرد للحداثة (العقل، الذات، الثقافة القومية، الدولة) أو تعيين فاعل متعدد (كيانات، أو مؤسسات). على أن ما تبين من هذه المناقشة أن الناظم المشترك بين هذه الفواعل جميعاً هو العقل من جانب، والذات من جانب ثان، وهذان الناظران - مع مفعولاتهما - يشكلان إضافة إلى العلمانية القواعد الأساسية التي يقوم ببيان الحداثة عليها، كما ناقشناها في هذا الفصل. هذه القواعد تنهض على حزمة قيمية هي ما يُكسب مبادئ الحداثة أو مرتكزاتها، قيمتها، وهي ما يُكسبها تميُّزها في مقابل قيم سابقة عنها، قامت على نقضها، وهي قيم التقليد؛ لذلك فإن علاقة الإنسان بالحداثة تستمد حضورها وما هيبتها من علاقة حياته الاجتماعية بالقيم، فلا حداثة من دون إنسان، ولا وجود اجتماعي من دون قيم، لذلك ستكون هذه العلاقة المتشابكة والحيوية بين الإنسان والحداثة والقيم هي محور ما سنقدمه في الفصل التالي.

الفصل الثاني

قيم الحادثة؛ موضوعاً للتمثلات الاجتماعية

تقديم.....

- I- علاقة القيم بالفعل الاجتماعي.
- II- المصادر المرجعية للقيم.
- III- التمثلات الاجتماعية.

تقديم.

الحديث عن القيم بالنسبة للحدائثة هو حديث عن جوهر البناء الفكري الذي تأسس عليه مفهومها. فالفعل الحدائثي إنما هو فعل قيمي في المقام الأول، فعندما حلل ماكس فيبر أسباب المشروعية التي تركز عليها الدولة الحدائثة مثلاً، أو الأسس الروحية التي قام عليها النظام الاقتصادي للرأسمالية، فقد تبين له أن هذه الأسباب وهذه الأسس «توجد بشكل عميق في نظام القيم؛ الذي كان قد بدأ يتطور في أوروبا منذ منتصف القرن السادس عشر، حول الحرية، والفرد، والأخلاق، والقانون، والإيمان الديني، إلى غير ذلك من المنظومات المعيارية»⁽¹⁾.

كذلك الحال عندما حلل دوركايم طبيعة النظام الاجتماعي المقام على أسس الحدائثة، في مقابل النظام الاجتماعي المقام على أسس تقليدية، فإنه إنما أخضع البنية القيمية التي يتأسس عليها كلا النظامين للبحث والتمحيص. وبغض النظر عن أهمية هذا التقسيم التقاطبي الذي شكل أساساً منهجياً لدراسات سوسيولوجية متعددة- ولو بمسميات مختلفة- فإن مفهوم "التضامن" هو مفهومٌ قيميٌّ يعبر عن طبيعة العلاقة البنيدائية السائدة في هذا المجتمع أو ذاك. وعلى ذلك رأى دوركايم «أنه يجب على عالم الاجتماع، أو أي باحث في العلوم الإنسانية، أن يشق سبيله نحو دراسة القيم، وعليه أن يبدأ الشوط من هذا المجال»⁽²⁾.

الأمثلة تطول في بيان العلاقة المتواشجة بين الحدائثة والقيم، لكنها تصب جميعها بوجه عام في اتجاه أهمية موضوع القيم بالنسبة لأي بحث سوسيولوجي، فالسوسيولوجيا إنما نشأت في الأساس لضبط انفلاتات، وتهتكات البنى الاجتماعية المتفاعلة مع قيم الحدائثة، ومهمتها المركزية تدور حول فكرة محورية محددة «هي التحكم الاجتماعي، ولا تحكم من دون قيم»⁽³⁾.

على ذلك سنتناول في هذا الفصل القيم السوسيولوجية للحدائثة، معرفين من خلالها بمفهوم القيم، ومصادرها المرجعية، ثم نشأة التمثلات الاجتماعية ومفهومها والأطر النظرية في مقاربتها.

1- لمريني؛ فريد: المجتمع الحديث والمجتمع التقليدي في التعارض والتوافق، (مرجع مذكور)، ص: 129.

2- عقيل؛ عقيل حسين وعزالدين أبو الشمن: التصنيف القيمي للعولمة، شركة إلجا: فاليتا (مالطا)، 2001، ص: 65.

3- بلفقيه؛ محمد: العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم "تأصيل الصلة"، دار نشر المعرفة: الرباط (المغرب)، ط 1: 2007، ص: 30.

I- علاقة القيم بالفعل الاجتماعي.

الجذور النظرية لمفهوم القيم تمتد بصلة قوية إلى نتاجات الفلسفة اليونانية، وبشكل خاص إلى فلسفة أفلاطون الذي يرى «بأن الخير يسمو على الوجود... وأن الطبيعة ميسرة لتحقيق الخير»⁽¹⁾. وفي العصر الحديث يُعدُّ الفيلسوف الألماني فردريك أدوارد بنكه (1798 - 1854) Beneke F.E أول من تنبَّه إلى وجود موضوع القيم، في قوله: «إذا كان علم الأخلاق علماً عملياً، فإن فكرة القيمة تجد جذورها فيه...»⁽²⁾. غير أن الاستعمال التقني الصريح لمفهوم القيم كان مرتبطاً بميدان العلوم الاجتماعية، حيث تُعدُّ القيم الإطار المرجعي للفعل. فتمطية فعل ما تدل على قيمة تحدده. لذلك يؤكد فيبر على قاعدة أساسية مفادها «أنَّ القيمة ليس لها معنى، إلاَّ إذا كانت مرتبطة بالفعل»⁽³⁾. فالفعل الاجتماعي وفقاً لذلك هو الجانب المادي الملموس للقيم؛ حيث للقيمة عنصران أو جانبان؛ الأول: داخلي يتضمن الحكم القيمي؛ أي ما يعبر عنه مضمون القيمة في ذاتها، وهو الذي «يضيف معنى محددًا، ويُعطي مؤشرات إرشادية لتوجيه تفاعل البشر مع العالم الاجتماعي»⁽⁴⁾. والثاني: خارجي، وهو السلوك أو الفعل الذي يتبع هذا المضمون؛ ومن ثمَّ فلا وجود لهما في الواقع إلاَّ متلازمين. وهذا الترابط أو التلازم هو ما يبيث فيها إمكانية دراستها سوسولوجياً.

1.1: القيم لغةً.

في اللسان العربي يقال: " قيمة الشيء تدل بكل بساطة على ثمنه " نقداً أو مقايضةً، وأحياناً يأتي اللفظ بحمولة مجازية فيقال «بكم قام عليك المتاع؛ أي بكم بلغ ثمنه»⁽⁵⁾. وهذا الاستعمال يرادف في الواقع بين القيمة والثمن؛ أي أنه يستخدم التقدير المادي للقيمة. وسار علماء الاقتصاد على هذا النهج، لكنهم ميزوا بين نوعين من القيمة هما؛ قيمة الاستعمال وقيمة التبادل. فبعض الأشياء تكون قيمتها التبادلية ضئيلة (كقيمة

1- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

2- المرجع السابق، ص: 35.

3- بن كعبة؛ محمد، ومسعودي أحمد: سوسولوجيا القيم: قراءة في علاقة القيم بالفعل الاجتماعي، مجلة الرواق، مجلد (4) عدد 01 (جوان) 2018: مختبر الدراسات الاجتماعية والنفسية والأنثروبولوجية، بجامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان (الجزائر)، ص: 187.

4- غدنز؛ أنتوني: علم الاجتماع، (مرجع مذكور)، ص: 83.

5- الزبيدي، محمد مرتضى: تاج العروس، دار منشورات الحياة: بيروت (لبنان)، د.ت، ج9، ص: 35.

الهواء) بينما قيمتها الاستعمالية كبيرة، كذلك أضافت الدراسات السوسولوجية معنى آخر لقيمة الاستعمال يرتبط بالمكانة الاجتماعية، ك شراء سيارة فاخرة أو استعمال منتجات بعينها لمجرد أنها تحمل علامة شركة مشهورة. كذلك يمكن التمييز بين القيمة والتمن على أساس أن جوهر القيمة يتجلى فيما تحققه من إشباع مادي أو روحي (معنوي)، بينما الثمن فهو اعتباري يقدره المتبادلين للسلعة. وفي اللغات الأجنبية يستعملون كلمة Value، الإنجليزية، أو Valeur الفرنسية، للتعبير عن القيمة، وهذه الكلمة مأخوذة من أصل الفعل اللاتيني المصَّرَف Valeo، التي تدل على «القوة والشجاعة وشدة البأس، وهي هنا معنى مشحون بمضامين الفعلية والصلابة والتأثير على الأشياء، وبالتالي تظهر هنا صفة الإرادة الإنسانية التي تطمح إلى التغيير والتأثير فيما يحيط بها من أفكار وأشياء»⁽¹⁾. وعلى ذلك فإن كلمة قيمة في اللسان العربي، أو الأجنبي تحمل دلالات شبه متقاربة، من حيث إن التعبير عن قيمة الشيء يتخذ معنى القدرة الكامنة فيه، التي تضيف المعنى على تمايزها، سواء كانت هذه القدرة أو القوة مستمدة من جوهر الشيء نفسه، أو تلك التي يضيفها عليه مستعملوه.

1.2: القيم مفهوماً.

فرض شمول القيم واختلاف منطلقات الباحثين، والحقول المعرفية التي اهتمت بها، تعدد تعريفات هذا المفهوم. بل من الملاحظ أن هذا التعدد يقع داخل الحقل المعرفي نفسه نظراً لاختلاف وجهات نظر الباحثين في مجاله حول معنى القيمة، ولهذه الاعتبارات نقدم عدداً من التعريفات لمفهوم القيم نحاول أن تكون العينة المختارة منها ممثلة لوجوهه المتعددة ومضامينه المختلفة، ونبدأها بتعريف فلوريان زنانيكوي Florian Znaniecki (1882-1958) - وهو من أوائل السوسولوجيين البولنديين والمشهور بدراسته حول "الفلاح البولوني" المنشورة ما بين عامي 1918-1920 - حيث قدّم تعريفاً للقيم في هذه الدراسة يقول: «نعني بالقيم الاجتماعية المعطيات ذات المحتوى الواقعي، المرتبطة بجماعة اجتماعية معينة، والتي تنطوي على

1- بوحناش؛ نورة: إشكالية القيم في فلسفة برغسون، منشورات الاختلاف: الجزائر، والدار العربية للعلوم ناشرون: بيروت (لبنان) ط1: 2010، ص: 31.

معان تجعل منها موضوعاً للنشاط»⁽¹⁾. ويعرفها السوسيولوجي الأمريكي المعروف بنظرية اتجاه القيمة Value Orientation كلايد كلوكهن Clyde Kluckhohn (1960-1905) بأنها «تصور ضماني أو ظاهري، يُميز فرداً أو جماعة، ويحدد تفضيلاته، ويؤثر في اختيارات أفعاله ووسائله»⁽²⁾.

كما يُعرّفها: نيل سملسر Neil Smelser (1930-) صاحب نظرية السلوك الجمعي Theory of Collective behavior، والمهتم بأبحاث سوسيولوجيا الثقافة، بالقول: «هي الغايات المرغوبة التي توجّه النشاط الإنساني، أو هي القضايا العامة للغايات الشرعية الموجهة للفعل الاجتماعي»⁽³⁾.

أمّا فيليب جاكوب Philipp Jakob و جيمس نلنيك James.N فيريان أن القيم «هي مستويات معيارية يتأثر بها الإنسان في اختياره بين بدائل السلوك المدركة»⁽⁴⁾.

فيما ميلتون روكيش Milton Rokeach (1988-1918) المتخصص في علم النفس الاجتماعي Social Psychology يرى أنها «معتقد يحظى بالدوام، ويعبر عن تفضيل شخصي أو اجتماعي، لغاية من غايات الوجود بدلا من نمط سلوكي أو غاية أخرى مختلفة»⁽⁵⁾.

على الصعيد البحثي العربي، أشار عماد عبد الغني، إلى تعريفاً خلص إليه عددٌ من علماء الاجتماع العرب يعتبر القيم «مجموعة من المعتقدات التي تتسم بقدر من الاستمرار النسبي، والتي تمثل موجّهات للأشخاص نحو غايات أو وسائل لتحقيقها، أو أنماط سلوكية يختارها ويفضلها هؤلاء الأشخاص بديلاً لغيرها. وتنشأ هذه الموجّهات عن تفاعل بين الشخصية والواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، وهي تفسح عن نفسها

1- عماد؛ عبد الغني: سوسيولوجيا الثقافة؛ المفاهيم والإشكاليات "من الحداثة إلى العولمة"، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت (لبنان) ط1: 2006، ص: 142.

2 -Clyde Kluckhohn, 1951, Values and Value Orientations in the theory of action,(In)

T. Parsons, EA shils (ed.), 1951, Toward a general Theory of action, New York, Harper, pp.388-433.

3- عماد؛ عبد الغني: سوسيولوجيا الثقافة؛ المفاهيم والإشكاليات "من الحداثة إلى العولمة"، (مرجع مذكور)، ص: 142.

4- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

5- المرجع السابق نفسه، ص: 143.

في المواقف والاتجاهات والسلوك اللفظي والسلوك الفعلي والعواطف، التي يكونها الأفراد نحو موضوعات معينة»⁽¹⁾.

ويخلص عبد اللطيف محمد خليفة إلى تعريف القيم بأنها «عبارة عن الأحكام التي يصدرها الفرد بالتفضيل أو عدم التفضيل، للموضوعات أو الأشياء، وتتم هذه العملية من خلال التفاعل بين الفرد بمعارفه وخبراته، وبين ممثلي الإطار الحضاري الذي يعيش فيه، ويكتسب من خلاله هذه الخبرات والمعارف»⁽²⁾. ووفقاً لهذا التعريف تتحدد القيم إجرائياً على النحو التالي⁽³⁾:

- 1: محك نحكم بمقتضاه، ونحدد على أساسه ما هو مرغوب فيه أو مفضل في موقف توجد فيه عدة بدائل.
 - 2: تتحدد من خلالها أهداف معينة، أو غايات ووسائل لتحقيق هذه الأهداف أو الغايات.
 - 3: الحكم سلباً أو إيجاباً على مظاهر معينة من الخبرة، في ضوء عملية التقييم التي يقوم بها الفرد.
 - 4: التعبير عن هذه المظاهر في ظل بدائل متعددة أمام الفرد؛ وذلك حتى يمكن الكشف عن خصيصة الانتقائية التي تتميز بها القيم.
 - 5: تأخذ هذه البدائل أحد أشكال التعبير الوجودي مثل: (يجب أن)، أو (ينبغي أن) حيث يكشف ذلك عن خصيصة الوجود أو الإلزام التي تتسم بها القيم.
 - 6: يختلف وزن القيمة من فرد إلى آخر، بقدر احتكام هؤلاء الأفراد إلى هذه القيمة في المواقف المختلفة.
 - 7: وفي ضوء ذلك؛ تمثل القيم ذات الأهمية بالنسبة إلى الفرد وزناً نسبياً أكبر في نسق القيم، وتمثل القيمة الأقل، وزناً نسبياً أقل في هذا النسق.
- وبذلك يمكن القول: إنَّ الأفكار الأساسية التي تتضمنها هذه التعريفات تجتمع حول فكرتين رئيسيتين، الأولى، تنبثق القيم عن غايات وقضايا عامة، موجهة للفعل، ومستويات معيارية يتأثر بها الإنسان في اختيار بدائل سلوكية معينة. والثانية، تنبثق القيم عن تفاعل الأفراد وفقاً لمحدداتهم الإدراكية ومعارفهم، وخبراتهم

1- خليفة؛ عبد اللطيف محمد: ارتقاء القيم "دراسة نفسية"، سلسلة عالم المعرفة عدد (160)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب: الكويت، ط1: 1992، ص: 51.

2- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

3- المرجع السابق نفسه، ص: 51-52.

الشخصية، مع الواقع، بمعنى أن هذه القيم هي نتاج اجتماعي، مشروط بمكونات الشخصية الإنسانية والظروف البيئية الاجتماعية والثقافية التي تنتج وتعيد إنتاج وجودها الاجتماعي في إطارها.

إجمالاً يمكن القول: إنه على تعدد تعريفات مفهوم القيم التي أتينا على ذكر بعضها، يمكن اختزال مضامينها في ثلاث مجموعات هي:

○ تعريفات تستدل على القيم من خلال مؤشر الفعل، والأنشطة السلوكية المختلفة للإنسان، وتنبني هذه التعريفات على فكرة أن المؤشر الرئيس للقيم هو السلوك، حيث القيم التي يتبناها الأفراد هي المسؤولة على تحديد سلوكهم فيما بعد، ومن هذا الجانب ترتبط القيم بمفهوم الثقافة. ولعل في تحديد ماكس فيبر لأنماط الفعل الاجتماعي التي سبق أن بيناها، مثلاً جيداً يعبر عن هذه الطائفة من التعريفات.

○ وتعريفات أخرى تستدل على القيم من خلال مؤشر الاهتمامات والاتجاهات، وتقوم هذه التعريفات على فكرة أن المؤشر المهم على القيم هو الاتجاهات، فالقيم عند الأفراد إنما هي اهتمامات، أو اتجاهات هؤلاء الأفراد تجاه الأشياء أو المواقف التي تعترضهم في حياتهم أو الأشخاص الذين يتقابلون معهم.

○ وتعريفات أخرى تستدل على القيم من خلال الأنشطة السلوكية والاتجاهات في آن معاً وتقوم هذه التعريفات على الجمع بين الاتجاهات والأنشطة السلوكية، وبالتالي يتحدد الفعل الاجتماعي بموجب القيم التي يحملها هؤلاء الأفراد تجاه المواضيع المختلفة المتعلقة بجوانب حياتهم.

1. 3: القيم السوسولوجية للحدثة.

تتعدد قيم الحدثة التي لها طابعٌ سوسولوجيٌّ، وتتناسل من روافد وأصول فكرية مهمة، ميزت الحدثة عبر مسارها التاريخي الطويل، خاصة بعدما تحولت الحدثة إلى ممارسة في الواقع، بحيث غدت شيئاً ملموساً ويمكن اشتقاق مؤشرات عيانية لقياسه إمبريقياً. فقد كان لتحول الاهتمام من التفكير المجرد المرتكز على البحث عن "الجوهر" إلى الاهتمام العملائي المرتكز على فعالية هذا التفكير في الواقع أثره الكبير في تطور الأبحاث الإمبريقية في الحدثة، فما يشار إليه في مرحلة معينة بصفة المبدأ أو الأساس الحدثي اعتبر في مرحلة تالية قيمة من القيم التي تستبطنها رسالة الحدثة. ولذلك تتقاطع دلالات قيم الحدثة بمبادئها في معظم الأحيان، وتتقاطع كذلك الحقول المعرفية التي قاربت الحدثة في مضامين متعددة؛ وعلى سبيل المثال فقد

اهتمت الفلسفة الحديثة بالبحث في العقلانية والذاتية، وتقابل مع هذا الاهتمام سوسيولوجي بهاتين القيمتين منذ نشأت السوسيولوجيا الحديثة في القرن التاسع عشر. كذلك الحال بالنسبة لقيمتي الديمقراطية والعدالة الاجتماعية؛ فهما من جانبٍ مباحثٌ أساسيةٌ في الفلسفة السياسية بعد عصر الجمهوريات الذي انبثق مع الثورة الفرنسية في عام 1789، ومن جانبٍ ثانٍ فهي محل اهتمام سوسيولوجي متنامٍ في كل المجتمعات دونها استثناءً، وتعاضم هذا الاهتمام بالنسبة للمجتمعات العربية مع الانتفاضات الشعبية التي شهدتها بعض هذه المجتمعات كالثورة التونسية والمصرية اللتين رفع فيهما المحتجون شعارات أساسية مطالبة بالديمقراطية والعدالة الاجتماعية. وهذا التقاطع بين قيم الحداثة ومبادئها، وبين الفروع المعرفية التي اهتمت بها، كان له انعكاسه الواضح على مستوى هذا البحث؛ فقد تناولنا في مبحث مستقل مبادئ الحداثة، لكن هذه المبادئ نفسها تستمر معنا في هذا المبحث باعتبارها قيماً من بين قيم الحداثة، وسنضيف إليها قيمتي العدالة الاجتماعية والديمقراطية لأهميتهما في مقارنة القيم السوسيولوجية للحداثة، ولذلك سنورد القيم الثلاثة الأولى (العقلانية، الذاتية، العلمانية) بشكل مقتضب تفاعلياً لتكرار مضمون ما تناولناه سلفاً، ونخصص مساحة أوسع لمناقشة قيمتي (العدالة الاجتماعية، الديمقراطية) لتبيين دلالاتهما النظرية والعملية.

1.3.1: العقلانية.

العقلانية كقيمة من القيم السوسيولوجية للحداثة ترتبط بوظيفة العقل وليس بجوهره، وقد سبق تقديم تعريفات متعددة للعقلانية في الفصل السابق لباحثين من مشارب فكرية متنوعة. ولكن يمكن التذكير ببعض مظهرات العقلانية التي أتينا على ذكرها ومنها: قدرة البشر على إقامة صلات منطقية بين الظواهر والأشياء من أجل تحقيق فهم وتفسير وسيطرة أمثل عليها. وقدرة الإنسان في حياته اليومية وممارسته المعرفية على المحاكمة الواعية، وعلى وزن جميع الاعتبارات كي يتمكن من الاختيار بين البدائل المتاحة، بحيث يغدو الفعل العقلاني هو ذاك الفعل الموجه نحو غايات، مع تحديد الوسائل المناسبة لتحقيقه. وعلى ذلك فالعقلانية ما هي إلا ممارسة من ممارسات العقل تجاه موضوع العقلنة. وفي هذا السياق كان هابرماس كما أسلفنا قد وصل إلى قناعة مفادها: لا بد من اعتماد مفهوم للعقل يفتح تصورات العالم على تحديث المجتمع. وشاطره تورين نفس الفكرة عندما افترض أن الحداثة لا تقوم على مبدأ وحيد، ولا على مجرد تحطيم العقبات التي تقف

في وجه سيادة العقل «إنما نتيجة للحوار بين العقل والذات. بدون العقل تغلق الذات في هوس هويتها، وبدون الذات يصير العقل أداة للقوة. عرفنا في هذا القرن [القرن العشرين] ديكتاتورية العقل والانحرافات الشمولية للذات»⁽¹⁾. وعطفاً على ذلك سيكون من الحكمة بحسب هابرماس البحث فيما هو عقلائي عوضاً عن البحث في مفهوم جوهرى للعقل. ومن ثم يجب صرف الاهتمام نحو العقلانية بما هي علاقة لحالة تفاعل بين العقل والذات.

تتمظهر العقلانية كذلك في تقدير علاقة الفرد بالزمن؛ فالإنسان الحدائى ليس إنساناً ماضوياً، إنما هو إنسانٌ مستقبليٌّ بامتياز. وتتجلى سمة مستقبلية الإنسان الحدائى في تظاهرات متعددة؛ مثل الاهتمام بالتخطيط بدءاً من المعيش اليومي، إلى أبعد مدى يتوقعه الإنسان لحياته، فهو يخطط لحياته وحياته من يتولى أمره، ويخطط لكيفية تدبير شؤونه المختلفة، بما في ذلك ترشيد استخدام موارده المادية لتلبية حاجاته ورغباته وتطلعاته المستقبلية. واحترام المواعيد، بمعنى ترشيد استعمال الوقت وعدم هدره كأثمن سلعة متاحة للجميع. فبحسب جورج سيمبل «لا يمكن أن يعمل الوجود الاقتصادي، والفكري؛ المتروبوليتاني كما يجب في غياب الانضباط في المواعيد والقدرة على الاحتساب بالأرقام، والدقة الشديدة التي تفرضها عليه الحداثة»⁽²⁾.

وهكذا ولدت الحداثة تحولاً ثورياً في مفهوم الزمن لدى الإنسان، فالحداثة كما يقول عبدالكبير الخطيبى «هي إبداع المستقبل وبناءه»⁽³⁾، وعلى مبدأ المستقبلية ينسج الإنسان الحدائى سلوكاته العقلانية في استثمار وتثمين الوقت، حيث «الوقت يساوي المال»⁽⁴⁾ كما يقول "ماكس فيبر".

كما تتمظهر العقلانية في قيمة الطموح والتطلع إلى المستقبل. فعقلانية الإنسان الحدائى إنما تنشأ نحو كماله، واكتمال تحرره من سيطرة الماضي. كما أن فعل الطموح لدى الإنسان الحدائى فعلٌ مُتَعَدِّ، ليس إلى

1- تورين؛ آلان: نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، (مرجع مذكور)، ص: 25.

2- بيري؛ دونالد: الإسلام والحداثة من خلال كتابات المفكر فضل الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت (لبنان) ط 1: 2013، ص: 37

3 - Abdelkébir Khatibi, Sciences Humaines et multipolarité des civilisations:

Programmatique. (1995). P. 125.

4- بيري؛ دونالد: الإسلام والحداثة من خلال كتابات المفكر فضل الرحمن، (مرجع مذكور)، ص 35.

الطموحات المادية فحسب، بل إلى الطموحات في العلم والوظيفة والمركز بالنسبة له، ولأسرته أو من يهتم بأمرهم.

1. 3. 2: الذاتية.

الذاتية سمة من سمات الإنسان الحدائلي، وهي ليست المرادف للأناية كما قد يتبادر في بعض الأحيان إلى أذهان عامّة الناس، مع أن ذلك التصور لمعنى الذاتية يشارك في ترسيخه إلى حد بعيد أنصار المذهب الليبرالي(*) الذي يُعَلَى قيمة الفرد، على المجتمع، ويرفع مصلحته فوق مصلحة الجماعة. بحيث لا معنى لغير الفرد بصفته مواطناً في دولة تتيح لأفرادها حرية الحركة في مجالات الحياة كافة، ولا تلتزم تجاههم سوى بحماية أمنهم في الداخل وحماية نفسها من الخارج بكافة السبل المتاحة.

إنّ ما دعت إليه الحدائثة هو تحرير الإنسان من قصوره الذاتي المسؤول عنه بنفسه. وبناءً على هذا التصور يغدو من المحتمل وجود الإنسان "القاصر" في المجتمعات الحديثة بنفس القدر عن احتمال وجود الإنسان "الراشد" المتحقق بذاتيته، والمستقل في تفكيره، وفي سلوكه وأفعاله في مجتمعات بنيتها الاجتماعية لا تزال بنى تقليدية. لأن معيار تحقق ذاتية الفرد يتعلق أساساً بالفرد نفسه، وبطرق تفكيره وثقافته، وبخصائصه الاجتماعية، ولهذا فإن للذاتية مظهرات متعددة في حياة الأفراد، ويستدل عليها من خلال مدى إيمانهم بحقوقهم الإنسانية كحقوق أساسية لا يجب المساس بها، وعدم قبولهم أو إذعانهم لأمر ما إلاّ إذا كان لهذا الأمر وغيره ما يبرره عقلاً. إضافة إلى ذلك فإن الإنسان الحدائلي هو إنسانٌ متحققٌ بذاته، وبفعله، وليس بأصله، أيّ أنّ كينونته الذاتية تتعلق بجدارته الذاتية، وليس بالانتساب لغيره، لذا فإنّ إنسان الحدائثة مُعرّفٌ بذاته، لا بالإضافة إلى غيره.

كما تتمظهر هذه القيمة في وجود نواة من القناعات الأخلاقية المشتركة بين هذا الإنسان والناس الآخرين الذين يتفاعل معهم، وهذا التفاعل يتم على قاعدة تحقيق المنفعة للجميع، بحيث يصبح الإنسان لا

(*) الليبرالية Liberalisme تعنى: التحرر التام من كل أنواع الإكراه الخارجي، سواء كان دولة أم جماعة أم فرداً، ثم التصرف وفق ما يميله قانون النفس ورغباتها والانفلات نحو الحريات بكل صورها، ويقول (جورج بورديو G. Burdeau) "لم يظهر مصطلح الليبرالية لأول مرة إلا في 1823، وكان ذلك ضمن معجم كلود بويست C.Boiste " للمزيد انظر في ذلك: لمريني؛ فريد: الفكرة الليبرالية والحدائثة السياسية في المغرب، منشورات وجهة نظر (أطروحة دكتوراه منشورة): الرباط (المغرب) تاريخ المناقشة: 25 يوليوز 2003، ص: 68.

يلاحق غايات راحته الخاصة إلا بانسجامها مع راحة الآخرين جميعهم، ولا يحسم في أمرٍ إلا على قاعدة الموازنة بين بدائل السلوك أو الفعل المتاحة أمامه. كذلك لا يقبل الحسم في أمر يخص الجماعة أو المجتمع المنتمي إليه إلا على قاعدة المحاججة، في إطار تفاوضي، تكون فيه أرجحية الرأي للأقوى قدرة على المحاججة العقلانية كما يصفها هابرماس في إطار نظريته في العقلانية التوافقية.

1. 3. 3: العلمانية.

ترتبط العلمانية بسيادة التفكير العلمي، وازدهار منتجات العقل، وتجزد العقلانية في السلوك والفعل الاجتماعيين، وعلى هذه القواعد المعرفية نما وازدهر العلم الحديث، وتحققت الثورات العلمية Scientific revolutions التي عمت مجالات واسعة من الحياة منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر، لتصنع ذلك التحول الشامل الذي طرأ على كل جوانب الحياة العلمية والاجتماعية.

لاحظنا عند الحديث عن العلمانية بوصفها مبدأً من مبادئ الحداثة، كيف أن التحول الذي أثمر هذه الثورات العلمية كان مرافقاً لتغير في منهجيات البحث والتقصي المعرفي، وتحول في مركزية الاهتمامات العقلية من البحث عن الحقيقة خارجاً عن وجودها في أشياء الواقع، إلى البحث عنها في انتظامات أو قوانين هذا الواقع ذاته، سواء باستخدام العقل أي بطريقة قبليّة، أو باستخدام التجربة؛ أي بطريقة بعدية؛ بل سادت المعرفة الحسية خلال عصر الثورات العلمية على القياس العقلي، فحقق العقل بواسطة هذه المنهجية الوضعية، ما لم يحققه طيلة العصور السابقة عن هذه الثورات. واكتسبت هذه الثورات العلمية راديكاليتهما في الواقع من ذلك التسارع الذي وسم الاختراعات والاكتشافات الجديدة، وذاك التراكم المعرفي العلمي الذي تحقّق في فترات وجيزة تقدر بالسنوات أو ما دونها، وليس بالقرون، أو الحقب التاريخية.

وتتمظهر قيمة العلمانية في الحياة الحديثة في وضعيات كثيرة منها إيمان الإنسان الحداثي العميق بالعلم كسبيل لحل ما يواجهه من معضلات في أوجه حياته المختلفة، وإيمانه بمقدرة العلم على الوصول إلى تفسيرات معقولة للواقع بما يشتمل عليه من ظواهر اجتماعية وطبيعية. كما تتمظهر كذلك في إقبال هذا الإنسان على منتجات العلم لتسهيل وتيسير سبل الحياة، وإحلال المعرفة العلمية محل المعتقدات والأساطير التي تفتقر للدليل العقلي لإثباتها أو تبرير الاعتقاد فيها، والسعي لامتلاك المعرفة العلمية. كما تشتمل هذه التظاهرات

على الإقرار بمكانة العلم والمتعلمين في المجتمعات، مثل الاعتداد برأيهم واستشارتهم، وتقديم الخبرة العلمية على غيرها من الخصائص الأخرى التي تساهم في تعريف الأدوار وتحديد المكانات الاجتماعية مثل الولاء، أو الانتماء السياسي أو الطائفي أو القبلي أو العشائري.. إلخ. وفي هذا السياق يمكن بسهولة ملاحظة أن القيم السوسولوجية للحدثة تُغذي إحداها الأخرى، وتساهم في تطورها وتحديد أبعادها وتظاهراتها، ومن ثم فهي قيمٌ متفاعلة ومتساندة ويكمل بعضها بعضاً. فقيمة العقلانية مكملٌ لقيمة العلمانية مثلاً؛ فالإنسان العقلاني يدرك أهمية العلم في تنظيم حياته وحياة المجتمع الذي ينتمي إليه وفي حل المعضلات التي تواجهه، كما تخدم قيمة الذاتية هذين التوجهين "العقلاني، العلماني" في وجوه كثيرة، فالإنسان المتحقق بذاتيته هو إنسان راشد وعقلاني في توجهاته وأنماط تفكيره.

1. 3. 4: العدالة الاجتماعية.

العدالة الاجتماعية من بين القيم التي يستبطنها المفهوم السوسولوجي لقيم الحدثة، وهي قيمة معيارية مركبة ترتبط بتحقيق الفعل الحدائي في المجتمع. كما أن تمثل الأفراد لهذه القيمة، دليلٌ ملموسٌ من بين أدلة تكوينهم القيمي الحدائي، إذ كلما تم إعلاء شأن العدل وإنزال شأن الظلم الاجتماعي استقام أمر الناس، وبذلك فالعدالة الاجتماعية إضافة إلى كونها مطلباً حيوياً، فهي قيمة معيارية ليس من معنى للحدوث عن "الحرية" و"الكرامة" و"المساواة" و"تكافؤ الفرص" بدونها.

إنَّ العدالة الاجتماعية تعكس في الواقع علاقات بينذاتية داخل بنية أساسية اجتماعية (مجتمع) يدخل الأفراد فيها بالولادة، ولا يغادرونها إلاً بالوفاة، كما تعكس علاقتهم داخل بنية سياسية تنظمها قوانين تبين واجباتهم وحقوقهم كمواطنين داخل دولة، وهي بذلك مجالٌ علائقي متعدد الجوانب، ومتشابك الأبعاد.

يُقارَب مفهوم العدالة الاجتماعية على مستوى الفكر من زوايا ورؤى نظرية متعددة، لها علاقة وطيدة بالتوجهات الأيديولوجية، والتكوين الفكري للباحثين في هذا المجال؛ فقد دافعت الأيديولوجيا الاشتراكية عن وجهة نظر تركز على أساس المستوى المعيشي اللائق، وتدفعها فكرة أساسية هي: أن الحرية ستبقى مجرد شعار، طالما كان الفرد مشغولاً بهمُّ البقاء على قيد الحياة، ولذلك رأت هذه الأيديولوجية أن ضمان مستوى معيشي محترم للجميع يُعدُّ أولوية مقدمة على حرياتهم، فيما دافعت الأنظمة الليبرالية عن وجه نظر تركز على

مبدأ الحرية، حيث أطلقت مشروعها في تحرير إرادة الإنسان إلى الحد الذي يجعل "حق الحرية" مقدماً على غيره من الحقوق الأخرى.

ارتبط التنظير لفكرة العدالة الاجتماعية بمبدأ أشمل هو مبدأ "حاجة الناس إلى الدولة"، وهو المبدأ الذي وجدت فيه الفلسفة السياسية موضوعها الرئيس. ومسوغ ارتباط العدالة الاجتماعية بهذا الإطار الفكري، يتجلى فيما أثاره النقاش حول الحد الذي ينبغي أن تتوقف عنده الدولة في علاقتها بمواطنيها. بمعنى متى ينبغي لهذه الدولة أن تتدخل؟ ومتى ينبغي لها الحياد؟

شكل هذان التساؤلان في الواقع المنحى النظري والفكري في مقاربة مسألة العدالة الاجتماعية. وقد نتج عن هذا النقاش مفهومان أساسيان لا يزالان قيد الاستعمال في الدراسات السوسولوجية وغيرها، وهما: مفهوم "دولة الحد الأدنى Minimal State" ومفهوم "دولة العناية أو الرعاية Welfare State". عُنِيَ المفهوم الأول بحصر مهام الدولة في ضمان الحرية، والأمن، والحفاظ على الملكية الفردية، والسماح للأفراد بممارسة المناشط الأخرى. وعبر التيار الليبرتاري Libertarians الذي دافع عنه بقوة الفيلسوفان؛ الأمريكي: روبرت نوازيك Robert Nozick (1938-2002) في كتابه "الفوضوية، الدولة، والطوباوية Anarchy, State, and Utopia"، والنمساوي: فردريك هايك Friedrich August Hayek (1899-1992) في كتابه "الطريق إلى العبودية The Road To Serfdom" حيث أظهرنا تخوفاً من تدخل الدولة المفضي إلى الكليانية أو الشمولية. وبالمقابل عني مفهوم "دولة العناية أو الرعاية Welfare State" بإفساح المجال أمام تدخل الدولة في تنظيم أوجه الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها، وفي التدخل في شؤون مواطنيها. ومن ثم يرى أنصار هذا التوجه أهمية إطلاق يد الدولة في إدارة شؤون المجتمع بما يضمن إعادة توزيع الخيرات، وتقليص الفوارق والتمييزات بين مواطنيها، لتتعرز مبادئ التضامن الاجتماعي، ودافع عن هذا المفهوم بصرامة الفيلسوف الأمريكي جون راولز John Rawls (1921-2002) في كتابه "العدالة كإنصاف Justices as Fairness".

الجدير بالذكر في هذا السياق؛ أن الفلسفة الاجتماعية في تنظيرها لقيم العدالة الاجتماعية ارتكزت على مناقشة تفاصيل العلاقة بين مفهومي: "الحرية" و "المساواة" من جانب ما أثارته هذه العلاقة من تناقضات وإشكالات، وما أفرزته من تجاذبات ومواقف متباينة، وكان ذلك النقاش يدور حول تساؤلٍ مهمٍّ هو: هل يمكن بناء مجتمع على أسس مشتركة بين الحرية والمساواة، دون أن تتحول الدولة إلى دولة شمولية، تتدخل في

كل جزئيات الحياة الاجتماعية للأفراد؛ وما يجره ذلك من مظاهر التسلط وانعدام المبادرات الفردية. أم أن مسألة الجمع بين الحرية والمساواة في إدارة المجتمع من المسائل الممتنعة، لامتناع تحققها دون التضحية بأحدهما؟

راولز في إجابته على هذا التساؤل دافع عن الارتباط المتبادل بين المساواة والحرية، بل وجعل منهما ركيزة لإقامة العدل في الحياة، ومرتكزاً لإتاحة الفرص أمام الجميع بما يمكنهم من اختيار نمط معيشتهم والتحكم في مسارات حياتهم، وبعبارة أخرى: يرى راولز أن النظام الاجتماعي العادل هو ذلك الذي يتيح لأعضائه حرية أكبر وخيارات أكثر، ويجعل الموارد العامة متاحة للجميع على قدم المساواة، كما يضع سياساته وينظم مؤسساته على نحو يُمكن الأكثرية الساحقة من استثمار تلك الفرص والموارد، ويضيف إلى ذلك أن الظلم الاجتماعي يتجلى أكثر ما يتجلى في النظام الذي تضيق فيه خيارات الأفراد أو تحتكر لطبقة خاصة، أو يجري ربطها بالولاء السياسي أو التوافق مع سياسات النخبة.

أما نوازيبك فقد دافع دفاعاً شديداً عن الحرية ضد أية تدخلات خارجية تعيق حرية الأفراد؛ فمن خلال أفكاره المبثوثة في المؤلف الذي أشرنا إليه يرى نوازيبك أن لا أحقية لأية مؤسسة أو كيان طبيعي أو معنوي آخر بما في ذلك الدولة أن تحول -تحت أي مبرر- دون تمتع الأفراد بالحرية الكاملة، وحصر من خلال ذلك حدود تدخل الدولة في الأنشطة الفردية، وقصر دورها على حماية وحفظ أمنهم وسلامتهم، وحماية حقوقهم وتنظيم علاقاتهم، وهو ما يلخصه مفهوم "دولة الحد الأدنى"؛ أي الحد الأدنى من التدخل في مواجهة مفهوم "الدولة الراجعة" التي تتسم نظمها بالشمولية والتدخل في مناحي الحياة جميعها.

إن مفهوم العدالة الاجتماعية على المستوى النظري إذن مفهومٌ إشكاليٌّ كغيره من المفاهيم الاجتماعية الأخرى. كما أنه في العمق يجر صراعاً أيديولوجياً وسياسات اجتماعية متباينة، ولهذا السبب تعددت مقارباته وتعددت وجهات النظر وانقسمت بين اليمين واليسار، ولكن مع هذا التعدد فإن هناك اتفاقاً يكاد يكون موحداً وموحداً بين المجتمعات -وإن تباينت قليلاً أو كثيراً- تظهراته بينها- على أهمية العدالة الاجتماعية وأهمية ترسيخها في الواقع. إذ أن من شأن "العدل الاجتماعي" أن يؤدي إلى ضمان الاستقرار، والسلم والأمن الاجتماعيين، وضمان التماسك الاجتماعي في مواجهة التهتكات الاجتماعية المصاحبة للتحويلات الجذرية في

بنى وأنساق المجتمعات الحديثة، ومن ثم مواجهة الجريمة والصراعات الاجتماعية والسياسية، وتقليص الفجوة بين الفئات الاجتماعية.

وفي مجال الممارسات الاجتماعية لا يقل مفهوم العدالة الاجتماعية استشكالياً عن مستواه النظري في كلتا المقاربتين الرئيسيتين اللتين أوضحناهما سلفاً، ولهذا تحافظ العدالة الاجتماعية على أهميتها في مقاربة مستوى حداثة المجتمعات تحت تأثير أي من هاتين المقاربتين في نقائهما أو في اختلاطهما؛ إذ لا يكفي إيمان الأفراد بحقوقهم وحررياتهم الأساسية، دون توفر الحد الأدنى - على الأقل - من هذا الوعي لدى النخب الحاكمة، ودون توفر الإطار التشريعي المناسب لضمان هذه الحقوق والحريات بذات الكيفية تتحدد فيها واجباتهم أو تتم مراقبتها.

إنَّ ارتباط مبدأ الدولة الراحية بالنظم الشمولية بقدر ما ساعد على إنعاش العدالة الاجتماعية في بعض الأحيان، فهو أتاح الفرصة للنخب الحاكمة لممارسة التسلط؛ فباسم حقها في التدخل في شؤون المجتمع وإدارة الشأن العام والخاص مارست هذه النخب أقصى أنواع التدخل في الحريات الشخصية؛ وإذا كان هذا النقد وهذه المخاوف لها ما يبررها من واقع الممارسة العملية للأنظمة الشمولية، وهو ما وجدت فيه أنظمة دول الحد الأدنى حجتها في توجيه النقد للدول الراحية، فإن هذه المخاوف ذاتها تعترض سياسات دولة الحد الأدنى بنفس القدر، وبالتالي فهي ليست أوفر حظاً من سابقتها، من واقع أنها تمارس هي الأخرى الشمولية ولكن بشكل سلبي؛ حين تتنصل من معظم التزاماتها تجاه الأفراد، وحين تخلي مسؤوليتها عن أيّ تفاوت اجتماعي يمكن أن يحصل، بل ويحصل بالفعل في ظل تلك السياسات، وهو ما يُبقي باب الاجتهاد في البحث عن إجابة لذلك التساؤل مشرعاً.

إنَّ مسألة المخايرة بين الحرية، أو المساواة، في الواقع تضع المجتمعات أمام بديلين تحفُّ كلاً منها محاذير وإكراهات متنوعة؛ حيث تدخل الدولة قد يؤدي إلى هدر الحريات الفردية وتضييقها ومراقبتها، كما أن عدم تدخلها يُنذر بازدهار الاحتكار الذي يكون ثمنه باهظاً بالنسبة لفئات عريضة من المجتمع، لذلك نجد في الواقع أن المجتمعات تميل إلى التوفيق بين مبدأي الدولة الراحية ودولة الحد الأدنى، للحد من الآثار السلبية المترتبة عليها، وهذه السياسات التوفيقية متبادلة بين هذه المجتمعات أيّاً كانت نظمها شمولية أو غير شمولية.

تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن الثقافة الإسلامية تجيب عن التساؤل الذي أوردناه آنفاً حول حدود تدخل المجتمع أو الدولة في شؤون الأفراد، وفقاً لفلسفتها الخاصة التي تدفع بمبدأ "العدل" في مقابل مبدأ "المساواة"، فترى أن إقامة العدل أولى من إقامة "المساواة"؛ لأن العدل هو الأشمَل وهو الأساس الذي يعطي لكل فرد في المجتمع قدره وقيمته بحسب مكانته، وجدارته، وسعيه، وتفانيه، ودوره في المجتمع، وبذلك تضحى المساواة مع التغاضي عن تلك الفروقات نوعاً من أنواع الظلم الذي يلحق بالإنسان في حياته، بل ربما أشد أنواع المظالم التي يكافح الإنسان للتخلص منها. فإقامة مجتمع عادل أولى بتحقيق مطالب النفس البشرية من إقامة مجتمع متساوٍ، وبذلك تحل إشكالية التعارض بين "الحرية" و "المساواة" لأن العدل لا ولن يتعارض مع الحرية ما دامت الحرية تنسجم مع مبدأ المسؤولية في نطاقها الخاص (الفردية) وفي نطاقها العام (المجتمعي)، وبالتالي فالثقافة الإسلامية تسعى لبناء إنسان مسؤول، وهذه المسؤولية هي ما تجعله فاعلاً في جميع الأدوار التي يتبوأها، لأنها تخلق منه إنساناً راشداً في جميع المواقع التي يشغلها، فمبدأ الرشد من أسس بناء الإنسان الحدائلي ليس من وجهة نظر بعض المفكرين الحدائين المسلمين فحسب مثل طه عبد الرحمن، بل من وجهة نظر بعض المفكرين الغربيين الذين أسسوا للحدائنة أيضاً، مثل كانط؛ وإن اختلف اللفظ الذي استعمله عبد الرحمن وهو "الرشد"، عن ذلك الذي استعمله كانط وهو "التحرر من القصور". فليس من المتصور تقريباً وجود إنسان راشد أو متحرر من القصور، دون أن يكون حُرّاً، ودون أن يكون متحلياً بأخلاق المسؤولية كما يصفها هانس جوناكس (*) (1903 - 1993) Hans Jonas مثلاً، في إطار مساهمته في حل إشكالية

(*) قدّم هانس جوناكس، وهو فيلسوف من أصل ألماني كتابه "المسؤولية كمبدأ" وهو من أهم مؤلفاته، كرد فعل ومحاولة فلسفية لدرء محنة الإنسان المعاصر. بدأ العمل في هذا الكتاب عام 1976 عندما كانت الحرب الباردة في أوجها، ومع ذلك رأى أن الخطر الأكثر تهديداً للعالم من أية كارثة نووية يتمثل في "نوايا الأشخاص الفاعلين" في المجتمعات والعالم. ولذلك دعا في مؤلفه هذا إلى تجذير مبدأ أخلاقي يتجاوز الأخلاق التقليدية المستمدة من التقاليد؛ إنه مبدأ "المسؤولية الأخلاقية" ورأى أن هذا المبدأ يستند على ثلاثة أركان أساسية هي: المسؤولية القانونية: حيث يتحمل المرء المسؤولية المدنية والجناحية عن كل أخطائه، وكل الخسائر والأضرار التي أحدثها للآخر، سواء أحدث ذلك بالصدفة أو جراء سلوك أحمق وطاقش، أو عن جهل بما ينبغي فعله، أو العدول عنه. المسؤولية الدينية: هي نوع من إضفاء الطابع الروحي على المسؤولية، بحيث يصبح الخطأ حراماً يعاقب الله عليه. بمعنى أن المسؤولية تأخذ طابعاً آخر، تتجاوز القضاء الدنيوي، ويتحمل كل فرد وزر ما قدمت يده أمام العدالة الربانية المؤجلة. المسؤولية الأخلاقية: وهي مسؤولية ذاتية، حيث يعاقب الفرد نفسه بنفسه، انطلاقاً من شعور عميق بوخز الضمير. فالمرء حيناً =

المجتمعات الحديثة التي افتقدت في حياتها لكثير من المثل الأخلاقية، وما ترتب عنها من أزمات اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية وغيرها.

1. 3. 5: الديمقراطية.

الديمقراطية من حيث هي قيمة تكتسي أهمية بالغة في التمييز بين الهيمنة المشروعة والهيمنة غير المشروعة. ولا تكتفي المقاربة السوسولوجية لقيمة الديمقراطية بالنظر إلى الشكل الذي تنبني عليه السلطة في مجتمع من المجتمعات، بل تنظر إلى مدى ترسخ قيم الديمقراطية في معاملات الحياة اليومية، وفي علاقات الأفراد بدءاً من مؤسسة الأسرة. بمعنى أن الطرح السوسولوجي لمعنى الديمقراطية، يتضمن المعنى السياسي، والمعنى الاجتماعي في آن معاً؛ أي أن القراءة السوسولوجية لمفهوم الديمقراطية، تخرق المعنى الضيق لها باتجاه النفاذ إلى مفهومها الأشمل وهو الديمقراطية الاجتماعية.

قيمة الديمقراطية كقيمة حدثية على صلة وثيقة بالقيم السوسولوجية الأخرى للحدثية؛ فهي تجد قاعدتها الفكرية في قيمتي "العقلانية" و"الذاتية"، فترتبط بالفعل العقلاني؛ من حيث هو فعل غائي يتقصد الفاعل من خلاله تحقيق غايات يريها، ومن حيث هو فعل عقلاني قيمي يتصل بقيم أصيلة أخلاقية أو جمالية أو دينية وإلى غير ذلك، كما ترتبط بالفعل العقلاني التواصلية عبر نشاط ذوات قادرة على الكلام والفعل بهدف التفاهم، بمعنى أن يحيل هذا التفاهم إلى اتفاق مبرر عقلياً بغير الوصل إلى إجماع بين تلك الذوات الفاعلة كما أشار إلى ذلك هابرماس فيما أوردناه سلفاً.

= يؤتي واجبات أخلاقية ويضحي برغباته لصالح الغير، فهو ينال إحساس الكمال والنبيل. أما حينما يؤتي سلوكاً خسيساً وخبيثاً، فالمسؤولية تكون بصراحة ضمير في جوفه كعقاب له، فتقض مضجعه. للمزيد أنظر: رائد عيسى: فلسفة المسؤولية عند هانس جونا، الموقع الإلكتروني لمؤسسة الحوار المتمدن، العدد (4351)، تاريخ النشر: 2014/01/31. تاريخ الزيارة الأخيرة 2018/06/05. الرابط الإلكتروني:

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=398543>

وترتبط الديمقراطية بقيمة الذاتية من حيث هي قدرة الإنسان على التحرر من قصوره الذاتي، والتحرر من سيطرة غيره عليه، ذلك القصور الذي تقع مسؤوليته عليه بنفسه لا على ذلك الغير؛ ومن ثم فلا معنى للديمقراطية مع وجود أتباع وسيطرة، كما لا معنى للذاتية دون أن يسلك الفرد في فعله وفقاً للطريقة التي تحرر عقله من وهم الانقياد للأفكار والآراء دون وعي، ودون أن يشارك الآخرين مواقفه وآراءه بما يحقق ذاته، ويحترم ذوات الآخرين المشاركين له في الفعل التواصلي، ودون أن يقع تحقيق المصلحة المشتركة الناتجة عن آلية الاتفاق، في مستوى مصالحه الخاصة، أو الذاتية.

لذلك فالديمقراطية من الناحية السياسية هي تعبير عن هذه الإرادة العقلانية المتحررة، وعن هذا التواصل البنائى بين الذوات الفاعلة، ولعل التعريف السائد للمفهوم السياسى للديمقراطية من حيث هي "حكم الشعب" يختزل هذه الأبعاد الأساسية للديمقراطية، ويفصح عن تمثُّل قوامه المشاركة في الفعل، وفي إنتاج الواقع الاجتماعى.

ثم من الناحية الاجتماعية لا تفصل الديمقراطية في جوهرها عن مفهوم المشاركة المادية المعنوية، فإذا كانت الديمقراطية السياسية هي مناط التفاعل الاجتماعى فيما هو عام ومشارك، من خلال مشاركة الأفراد في الحياة السياسية بما في ذلك انتخاب الكوادر السياسية التي توكل إليها مهمة إدارة الشأن العام؛ فإن الديمقراطية الاجتماعية تتخلل بنى أعماق المجتمعات، لتكشف عن أنماط التفاعل الاجتماعى المتجسد في ممارسات الفاعلين الاجتماعيين في محيطهم الاجتماعى من المستوى الأدنى والأساسى وهو الأسرة، إلى المستوى الأعلى وهو المجتمع، ومن ثم تطال الديمقراطية الأسرة منذ لحظة التأسيس، مروراً بتوزيع الأدوار بين أعضائها، ومقدار السلطة الممنوح لكل منهم، بمثلما تطال علاقة الفرد بالمجتمع، والكيفية التي يفهم بها هذا الفرد علاقته بالمجتمع، وأيضاً الكيفية التي يفهم بها المجتمع علاقته بأفراده، وطريقة إدارة الاختلاف بين أعضاء الجماعة الاجتماعية.

لا ينفصل مفهوم الديمقراطية الاجتماعية عن طبيعة الأيديولوجيات السائدة، كما لا ينفصل عن المجال السياسى المحلى والعالمى، لذلك فقد كان «العالم الثنائى القطبية هو الإطار الذى تشكلت فيه الديمقراطية الاجتماعية في فترة ما بعد الحرب [الحرب العالمية الثانية] وقد اتفق الديمقراطيون الاجتماعيون - على الأقل

في بعض وجهات نظرهم - مع الشيوعية⁽¹⁾، بوصفها النظام الأقرب إلى النظام الاجتماعي الجماعي، ليس من زاوية اعتبارها ردة فعل على الأيديولوجية الرأسمالية فحسب، بل من زاوية مطالبها بخلق نظام يُقنن فيه نظام الملكية الفردية التي هي "سبب كل الشرور التي عصفت بالبشرية"، كما يصفها كارل ماركس، وتتوزع فيه الخيرات بما يضمن الوصول - ولو بشكل نسبي - إلى تحقق الإشباع للجميع. ولذلك بعد تعثر المشروع الشيوعي، وظهور المجتمع الدولي الأحادي القطبية طَفًا على السطح التساؤل الحاد حول مستقبل الديمقراطية الاجتماعية، وفي هذا الخضم تساءل أنتوني جيدنز Anthony Giddens السوسيولوجي البريطاني البارز، حول مصير الديمقراطية الاجتماعية، وفيما إذا لا يزال هناك أي دلالة للديمقراطية الاجتماعية بعد انهيار الشيوعية، وتحلل الاشتراكية. وعرض من خلال كتابه: "الطريق الثالث؛ تجديد الديمقراطية الاجتماعية" الذي نشره في عام 2000، محاولة هادفة إلى مواءمة الديمقراطية الاجتماعية مع عالم تعرض لتغيرات جذرية خلال العقدين أو الثلاثة عقود الأخيرة من القرن المنصرم (ق 20)، يقول: «أستخدم مصطلح "الطريق الثالث" للإشارة إلى الإطار المرجعي للتفكير وصناعة السياسات التي تهدف إلى مواءمة الديمقراطية الاجتماعية مع عالم تعرض لتغيرات جذرية خلال العقدين أو الثلاثة عقود الماضية. هو إذن طريق ثالث بمعنى؛ أنه محاولة لتجاوز كل من الديمقراطية الاجتماعية الكلاسيكية والليبرالية الجديدة»⁽²⁾.

اهتمَّ جيدنز في ذلك الكتاب بفكرة "المساواة"، وهي الفكرة الأساسية في الفكر اليساري المدافع عن العدالة الاجتماعية، «فالذين يقفون في صف اليسار لا يسعون فحسب إلى تحقيق العدالة الاجتماعية، ولكنهم يعتقدون أن الحكومة يجب أن تلعب دوراً جوهرياً في تحقيق هذا الهدف... فأهمية المساواة ترجع إلى أنها ذات دلالة مؤكدة لفرص الحياة ورفاهية الأفراد، وتقديرهم لأنفسهم»⁽³⁾. وعلى ذلك يتساءل جيدنز عن مستقبل النزعة الليبرالية الجديدة التي تُقلص دور الحكومة إلى حدوده الدنيا، أمام دفعات الديمقراطيين الاجتماعيين

1- جيدنز؛ أنتوني: الطريق الثالث؛ تجديد الديمقراطية الاجتماعية، ترجمة: أحمد زايد، ومحمد محيي الدين، الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة (مصر) ط1: 2010، ص: 60.

2- المرجع السابق نفسه، ص: 62.

3- المرجع السابق نفسه، ص: 77.

في المجتمعات الأوروبية التي تعطى للحكومة دوراً مهماً في تنظيم الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية من خلال مجموعة من المهام التي يفترض أن تتحملها على عاتقها وهي (1):

- توفير وسائل لتمثيل المصالح المختلفة.
- تقديم واجهة للمصالحة بين الآراء المتنافسة حول هذه المصالح.
- خلق ساحة عامة مفتوحة، وحماتها في نفس الوقت، يمكن أن تدور على أرضها المناقشات حول قضايا سياسية.
- تقديم عدد متنوع من السلع والخدمات العامة، بما فيها صور التأمين الجمعي والرفاهية.
- تنظيم الأسواق في ضوء المصلحة العامة، وتسهيل المنافسة في السوق الذي يهدد الاحتكار.
- حماية السلام الاجتماعي عبر التحكم في وسائل العنف وتقديم الخدمات البوليسية.
- تنمية التطوير الفعّال لرأس المال البشري، من خلال دورها الأساسي في النظام التعليمي.
- المحافظة على نظام قانوني فعّال.
- القيام بدور اقتصادي مباشر، كصاحب عمل على المستوى الصغير والكبير على السواء، بجانب توفير البنية الأساسية.
- القيام بدور تدميني، فالحكومة تعكس القيم والمعايير المنتشرة على نطاق واسع. كما أنها يمكن أن تشكل هذه القيم والمعايير من خلال النظام التعليمي ونظم أخرى.
- حماية التحالفات الإقليمية والدولية، وتحقيق الأهداف على المستوى العالمي.

وتعليقاً على هذه الأهداف المتوخاة من الحكومة يقول غدنز: إنَّ «القول بأن الحكومة لم تعد ذات جدوى، قولٌ عديم الجدوى» (2). وبذلك ترتبط الدعوة لإقامة العدالة الاجتماعية بالدعوة إلى ضرورة قيام الدولة بدورٍ جوهريٍّ في تحقيق هذا الهدف، وهو ما لا يوافق عليه أنصار الليبرالية الجديدة. لكنه يرى أنَّ التضحية بمبدأ المساواة والرفاهية الاجتماعية، والتضامن الاجتماعي له مخاطر جمة «المجتمع الذي يتسم بدرجة عالية من عدم المساواة يؤدي نفسه من خلال عدم الاستفادة القصوى من مواهب وقدرات مواطنيه.

1- المرجع السابق نفسه، ص: 83-84.

2- المرجع السابق نفسه، ص: 84.

وفضلاً عن ذلك فإن مظاهر عدم المساواة يمكن أن تهدد التماسك الاجتماعي، ويمكن أن يترتب عليها نتائج اجتماعية غير محببة (مثل انتشار المعدلات العالية للجريمة) فالمجتمع الديمقراطي الذي يولد درجة عالية من اللامساواة يتوقع منه أن ينتج درجة عالية من عدم الرضا والصراع⁽¹⁾.

أمام هذا القراءة لمستقبل الديمقراطية الاجتماعية، والدور الذي يجب أن تضطلع به الدولة يصبح الوقوف عن معنى المساواة كما يتصوره جيدنز مُهماً ما دامت أشكال عدم المساواة الناجمة عن سيطرة نظام السوق ودولة الحد الأدنى ليست خطراً يترتب بالأنظمة الشمولية فحسب، بل بالأنظمة الديمقراطية نفسها. ينتقد جيدنز المفهوم الليبرالي للمساواة الذي يفترض أن النموذج الوحيد للمساواة اليوم، يجب أن يكون نموذج الفرص، أو وفقاً لنظام الجدارة، ذلك أن هذا النموذج بافتراض قابليته للتحقق، فإن مجتمعا يعتمد على نظام الجدارة اعتماداً فائقاً سوف يخلق قدراً كبيراً من عدم المساواة، وهو أمر من شأنه أن يهدد التماسك الاجتماعي، فعندما تكون الفروق الهامشية الضئيلة هي التي تصنع الفرق بين النجاح والفشل، فسوف يشهد المجتمع قدراً كبيراً من "الحراك الاجتماعي إلى أسفل"، ويصبح على الكثيرين أن ينحدروا إلى أسفل لكي يتمكن الآخرون من "الحراك إلى أعلى".

يشير جيدنز في السياق نفسه إلى أن دراسات سوسيولوجية كثيرة تؤكد على أن انتشار "الحراك إلى أسفل" يفضي إلى "الافتقار الاجتماعي"، ويولد شعوراً بالاغتراب alienation لدى الأفراد الذين يتعرضون له، كما من شأنه كذلك خلق نموذج متطرفٍ لمثل هذه الطبقة التي يمكن وصفها بطبقة المنبوذين بحسب تعبيره. فالأمر ليس مقتصرًا على «وجود مجموعات من الناس في القاع وحسب، بل إن هؤلاء سوف يرون أن فقدانهم للقدرة هو الذي جعل من وضعهم هذا أمراً سلبياً ومبرراً؛ ومن العسير تصور أي شيء أكثر مدعاة لليأس من ذلك»⁽²⁾. ومن جانب آخر فإن أصحاب الخطوة المتميزين سيكونون أقدر على توريث ما يتمتعون به من امتيازات لأبنائهم، ومن ثم يعملون على تدمير نظام الجدارة ذاته، ويقترح جيدنز أمام ذلك مبدأ "الاستيعاب" في مقابل مبدأ "الاستبعاد"، ويرى «أن الاستيعاب في أوسع معانيه يعني المواطنة، والحقوق والواجبات المدنية والسياسية التي ينبغي أن يتمتع بها كل أفراد المجتمع ليس فقط من الناحية الشكلية، ولكن كحقيقة من حقائق

1- المرجع السابق نفسه، ص: 78.

2- المرجع السابق نفسه، ص: 142.

حياتهم، وهو يشير أيضاً إلى الفرص المتاحة، والمشاركة في المجال العام؛ ففي المجتمع الذي ما يزال العمل فيه يحظى بأهمية محورية بالنسبة لتقدير الذات، وتحديد مستوى المعيشة، فإن القدرة على الالتحاق بالعمل تعد أحد الأطر الرئيسة للفرص، ويمثل التعليم إطاراً آخر، وسوف يظل كذلك حتى ولو لم يكن ذا أهمية بالغة بالنسبة لاحتمالات التوظيف المرتبطة به⁽¹⁾. وعلى ذلك فإن مبدأ المساواة يجب أن يقترن بمفهوم الاستيعاب، ويجب أن يبنى مجتمع المساواة على مجموعة من المبادئ يحددها جيدنز وفقاً للتالي⁽²⁾:

- المساواة باعتبارها استيعاباً.
- مجتمع يأخذ بنظام الجدارة بقدر محدود.
- تحديد المجال العام (الليبرالية المدنية).
- تجاوز المجتمع المحور حول العمل.
- الرفاهية الإيجابية.
- دولة الاستثمار الاجتماعي.

ووفقاً لهذا الطرح فإن جيدنز يميل أكثر إلى معنى "العدالة الاجتماعية" مع أنه يستعمل للدلالة عليه مفهوماً آخر هو "المساواة"، لكنه في الوقت عينه ينتقد "المفهوم الليبرالي للمساواة" المبني على مبدأ "الجدارة الصارمة" التي تحيل على احتكار من نوع جديد، وهو "احتكار الجدارات" الذي ينتج من خلال ميكانزمات اشتغال الاقتصاد الحر على قاعدة: (دعه يعمل دعه يمر)، فتضاعف فرص احتكار الطبقة الرأسمالية البرجوازية للرأس المال المادي المفضي إلى تضاعف قدرتها على حيازة أبنائها لرأس المال ثقافي أعلى من نظرائهم بالطبقات الأخرى، والنتيجة تراكم احتكار هذه الطبقة (البرجوازية) لرأس المال المادي والثقافي في وقت واحد، ويعاد إنتاج هذه الوضعية على مر التاريخ الاجتماعي للمجتمع الرأسمالي مفضياً إلى ذلك النوع من الاحتكار وهو احتكار الجدارات؛ ومن ثم يصبح الحديث عن الديمقراطية الاجتماعية في مجتمع الجدارة والاقتصاد الحر حديثاً مفرغاً من المضمون، إذ تغدو المحافظة على "مبدأ المساواة" ليست أكثر من شكل من أشكال الهيمنة الطبقيّة، وتغدو الدعوة إلى سيادة هذا المبدأ ليست أكثر من دعوة إلى شرعنة تلك الهيمنة.

1- المرجع السابق نفسه، ص: 143.

2- المرجع السابق نفسه، ص: 145.

II - المصادر المرجعية للقيم.

الفكرة الأساسية التي خلصنا إليها من تعريفات القيم، هي أنها "معايير للتصرف والفعل والسلوك". لذا فالمهمة المشرعة للبحث الآن تتمثل في تقديم المصادر المرجعية التي تستقي منها هذه المعايير، وبشكل مختصر فقد تحددت في البحوث التي اهتمت بمسألة القيم ثلاث مرجعيات أساسية، وهي «المرجعية العلمية التجريبية المستندة إلى الواقع وحده، ولا تُسلم بالفطرة، والمرجعية الفلسفية التي تعند بالعقل وحده، والعقيدة الدينية الصحيحة التي تستوعب المرجعيتين العلمية والفلسفية وتتجاوزهما»⁽¹⁾. وعلى هذا الأساس ناقش في هذا المبحث بشيء من الاختصار، أسس هذه المرجعيات، والأطر الفكرية التي تقوم عليها، لما لهذا النقاش من أهمية في تمهيد السبيل للإجابة عن سؤال كيف يتمثل الناس هذه المعايير القيمية؟ ومن ثم كيف تُحدّد هذه المعايير تصرفاتهم، وتوجه سلوكهم، وتنتج أفعالهم.

2. 1: المرجعية الفلسفية:

تَسْتَمِدُّ علاقة الفلسفة بالقيم، حضورها من علاقة القيم بمبحث الأخلاق؛ فكما هو معلوم أن مبحث الأخلاق مبحثٌ أساسيٌّ في الفلسفة، ومبحث القيم يمت بصلة أنطولوجية قوية لمبحث الأخلاق؛ فالقيم بما هي معايير للتصرف والفعل والسلوك، فإنها تستبطن بعداً أخلاقياً استلزمته حاجة الناس لتعريف ما هو خير وما هو شر، وما هو حسن وما هو قبيح، ما هو جمال، وما هو قبح، وهكذا.

تؤكد تيارات الفلسفة الوضعية في معظمها على دور العقل الإنساني في إنتاج القيم، فيما تنحو التيارات الفكرية في الفلسفة المثالية نحو اعتبار القيم منفصلة وجودياً عن الفكر الإنساني، وبالتالي فقيم الخير والحق والجمال ونقائضها لها وجود مستقل عن تقدير البشر، ومن ثم فإن دور العقل البشري يكمن في اكتشاف هذه القيم وليس إبداعها، ونقف هنا بشكل مختصر على مواقف بعض التيارات الفكرية، ورؤيتها بشأن تلك العلاقة التي ينسجها العقل الإنساني مع القيم، إبداعاً أو اكتشافاً⁽²⁾:

○ النظرية الانتقادية: من أهم رواد هذه النظرية إيمانويل كانط، وقد قامت فلسفته النقدية بثورة قلبت المنهج

1- بلفقيه؛ محمد: العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم - تأصيل الصلة، (مرجع مذكور)، ص: 251.

2- العوّا؛ عادل: العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة: دمشق (سوريا)، ط1: 1986، ص: 593-615.

الأرسطي رأساً على عقب؛ فبعد أن كان الفكر الغربي قبله يتبع نظام الأشياء ويسير على نهجها، أصبح هذا الفكر هو الذي يصنع العالم؛ أي هو الذي يصنع الحقيقة، ويضفي على الأشياء قيمتها، ويفرض قوانينه عليها. بذلك كان ينبوع الحق والخير والجمال لدى كانط هو الفكر ذاته، من خلال بناء الشكلية والدلالية، فالحقيقة ليست صفة إلزام مطابقة لنموذج خارجي، بل إنها إلزام ضرورة كامنة في فاعلية العقل.

○ **نظرية الإرادة:** ارتبطت هذه النظرية بإسهامات كل من شوبنهاور ونيتشه، يقول شوبنهاور في ذلك: «إن الإرادة هي العنصر الأول في جميع الكائنات... وما الذكاء إلا عنصر ثانوي طارئ عارض، وهو أداة في خدمة الإرادة. الإرادة هي الشيء المطلق وهي دعامة الأشياء كلها»⁽¹⁾. وفيها تنتهي نظرية الإرادة المطلقة لدى شوبنهاور إلى الزهد والرحمة والإيثار، تنقلب هذه الإرادة عند نيتشه إلى القسوة والعنف والتجاوز، وهو بذلك قلب قائمة القيم قلباً جعل أعلاها سافلها. لقد رأى أن الحياة ليست غريزة، بل إرادة. إنها ليست غريزة وجود، بل إرادة قوة؛ ولهذا فإن الإنسان مقياس كل شيء، ليتتهي نيتشه إلى القول: «إن الإنسان هو الذي وضع قيم الأشياء ليحتفظ بذاته، وهو الذي أبداع المعاني وأسبغها على الأشياء»⁽²⁾.

○ **النظرية الوجودية:** يحتفي رواد هذه النظرية احتفاءً كبيراً بالقيم، ويؤلونها من الاهتمام الشيء الكثير، لكنهم يمارسون تجاهها دوراً عبثياً؛ فالإنسان يخلق القيم ثم ينقضها، ليبدع من جديد في كل موقف متجدد، قيمة أخرى، «ففي الوقت الذي تقول فيه [الوجودية] إنَّ الإنسان يتصرف وفقاً لقيمه؛ تقول إنه يتصرف ضد أية قيمة؛ لأنه يخلقها كل لحظة فتزلق من بين يديه، كما ينزلق وجوده نفسه، وماهيته أيضاً... والوجود الإنساني نفسه نقص وعوز، والقيمة هي هذا النقص عينه... والقيم لا يمكن أن تكون معياراً، وإلا وجد الإنسان نفسه ملزماً إزاءه، بل إنَّ القيمة إذا تكررت وثبتت فلن تعد قيمة؛ لأن على الإنسان أن يخلقها كل مرة عند كل موقف، فتتعدد القيم تعدداً لا ينحل لسواه، ولا يُرد إلى وحدة، وذلك لكثرة المواقف التي يواجهها الفرد، كثرة بغير حدود، فهي إبداع متصل، وخلق متجدد»⁽³⁾.

1- المرجع السابق نفسه، ص: 600-601.

2- المرجع السابق نفسه، ص: 606.

3- قنصوه؛ صلاح: نظرية القيمة في الفكر المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع: القاهرة (مصر)، 1986، ص: 213.

إجمالاً؛ تُختزل البنى الفكرية لهذه النظريات في أربعة أصناف من المواقف، فهي «تتجلى في "المواقف الطبيعية" في ردها للقيمة واختزالها إلى نشاط طبيعي، يخضع لحتمية صارمة تختلف نوعيتها باختلاف المواقف البيولوجية والاجتماعية والاقتصادية، وتتبدى لدى "المواقف المثالية" في رد القيمة إلى وجود موضوعي مستقل عن الإنسان، وتبرز لدى "المواقف البرجماتية" في رد القيمة إلى مجرد وسيلة، وتظهر لدى "المواقف الوجودية"، في رد القيمة إلى الحرية الذاتية المطلقة التي تخلقها مجدداً»⁽¹⁾.

تجدر الإشارة إلى أن النظرية الوجودية في مقارنة القيم تجد جذورها الفكرية مع أفلاطون، من خلال فكرته القائمة على (الخير يسمو على الوجود)، ومع فلاسفة العصور الوسطى، ومع بدايات عصر النهضة والإصلاح الأوربي من خلال أفكار توماس الإكويني الذي وحد بين «القيمة العليا والعلّة الأولى؛ أي الله، بوصفه كائناً حياً أزلياً خيراً»⁽²⁾.

ثم توسّع الاهتمام بالقيم مع طرح العلاقة بين مبحث القيم (الإكسيولوجيا) ومبحث الوجود (الأنطولوجيا) وتواصل تطويره مع كانط، الذي وجدت فلسفته نفسها في مأزق أمام العلموية، حيث إنَّ بعض المعتقدات الحيوية التي بنيت عليها فلسفته (الله، الحرية، الخلود) لا تجد تبريرها علمياً؛ ومن هنا أصبح كانط مسوقاً من فلسفته نفسها باتجاه البحث عن مسوغ لمعتقداته، فولج من حيث لا يحتسب إلى تطوير تخيلته الفلسفية، معتبراً أنَّ هذه المعتقدات تمثل افتراضات بالنسبة لفلسفة الفعل؛ أي بمعنى أن ممارسة الحياة تقتضي الفعل كما لو كانت هذه المعتقدات حقيقة ماثلة، مثلها مثل الحقائق المثبتة علمياً، ولهذا «استنبط كانط فكرة "الافتراض العملي" الذي يكون إلزامياً عملياً، دون أن يكون قوي الحجّة نظرياً، فربط الافتراض بقانون أخلاقي غير مشروط بأشياء تم التمييز بينها وبين مسائل المعرفة باعتناء واحتراس. وعليه قرر أمرين؛ ثنائية الإيمان والمعرفة، وتفوق السبب العملي على السبب النظري الذي كان يميل إلى رفع القيم فوق الأفعال... وبناءً على هذه المكتسبات جاءت مرحلة ما بعد الكانطية لتلاحظ أنه لما كان وجود الفعل مشروطاً

1- المرجع السابق نفسه، ص: 198.

2- المرجع السابق نفسه، ص: 12.

بالضرورة- بالنسبة إلينا - بمعرفتنا، فإن معرفتنا بالمقابل مشروطة أيضا بمصالحنا وبالقيمة المحتملة لمساعدتنا المعرفية»⁽¹⁾.

وطور كانط من ذلك منهجه الفلسفي المبني على ثنائية "الإيمان والمعرفة" التي انطلق منها ألبريشت ريتشل Albrecht Ritschl (1822-1889) في محاولته التمييز ما بين هذين المفهومين في كتابه (الشيولوجيا والميتافيزيقيا)، الذي قدّم فيه أطروحته المركزية الرامية إلى ربط مفهوم الإيمان بمنهج مستقل تشترك فيه أيضا الأخلاق وعلم الجمال؛ وهو منهج منفصل عن الميتافيزيقيا والعلم في آن واحد، وفرّق في خضمّ ذلك بين نوعين من الأحكام هما؛ "حكم القيمة" و"الأحكام النظرية"، ورأى أنّ كليهما قابل للصحة واليقين، وبذلك تتسع دائرة المعرفة الإنسانية التي كادت تُحصّر أو تُنصر إلى المعرفة الحسية التي تزيح أحكام القيمة إلى دائرة المباحث غير الموثوق في صحة نتائجها. وفي هذا السياق يقول ريتشل: «إنّ المعرفة المتواصلة للأشياء التي تثير شعورنا لا يكفي الإحساس بمصاحبتهما، بل إنه [الشعور] يوجهها أيضا ... ولما كان الانتباه ضروريا لبلوغ مدى المعرفة، فهو يصبح وسيلة لتحقيق المعرفة الدقيقة، مع أن الشعور يكون أقرب حوافز الإرادة باعتبار الشيء أو النشاط مرغوبين بهما حقا ... ومن ثم تكون أحكام القيمة هي التي تقرر المعرفة ... وإنّ تمّ ذلك بأكثر الأساليب موضوعية ... فالتيقظ خلال العملية العلمية لا ينفي أبداً أن لهذه المعرفة قيمة لدى من يباشرها»⁽²⁾.

كما بين ريتشل موقفه من المواضيع الدينية التي تخرجها العلمية من دائرة التقييم والتقويم معاً، معتبراً أنّ «مواضيع الشعور الديني بمثابة قيم حقيقية، وأن الجزم في شأنها يعد حكم قيمة بالأساس، وقد رأى بعض اللاهوتيين وإن كانوا قد انفصلوا عن تلك المدرسة [مدرسة ريتشل]، أن موقفها يجد سنداً قويا في علم نفس الأديان، الذي يؤرّول المعتقدات الدينية كتعبير عن حاجات روحية، وعند أي جهة تقول بالإيمان الذي مثله مثل العقل، يعمل على فهم الحقيقة الدينية»⁽³⁾.

وإذا كان ريتشل يميز - كما سبقت الإشارة - بين "الحكم النظري" و"الحكم القيمي" في القضايا التي تستلزم أحكاماً من هذا القبيل، فقد جاء من بعده وندلبند Wilhelm Windelband (1848-1915)، ليؤكد على

1- بلفقيه؛ محمد: العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم - تأصيل الصلة، (مرجع مذکور)، ص: 34 - 35.

2- المرجع السابق نفسه، ص: 36.

3- المرجع السابق نفسه، ص: 39.

أن الأحكام القيمة ضالعة في أي حكم، سواء بالتأكيد أو بالنفي، بالقبول أو بالرفض، ومن ثم أصبح علم المنطق أحد علوم القيم؛ أي أنه أصبح «علماً معيارياً ثالثاً بجانب علم الأخلاق وعلم الجمال، يسعى، كما يسعيان، إلى اكتشاف معايير كونية صحيحة»⁽¹⁾.

أما هاينريخ ريكتر Heinrich Rickert (1863-1936)، ومونسترغ (1863-1916) النمساويان، فقد ندبا نفسيهما لمناقشة مواضيع القيم وأنواعها، وعلاقتها بالرغبة والإرادة وقواعد كيفية التقويم، والمشاعر المصاحبة لها، وطبّقاً على كل القيم القاعدة الاقتصادية للمنفعة النهائية^(*). ثم مع بروز النزعة التشاؤمية تحت تأثير أفكار شوبنهاور Schopenhauer، برزت مسألة قيمة الحياة، وقد سخر نيتشه Nietzsche هذه النزعة لتجاوز كل القيم المقبولة، وإليه يعود الفضل في تحويل السؤال الفلسفي إلى سؤال في القيمة «بما أنه أسس الجينالوجيا بوصفها منهجاً مميزاً يحفر من وراء الأصول ويستخرج "جين" القيمة، وبهذا يعيد نيتشه ترتيب النظرية المعرفية والأخلاقية محيلاً على السؤال الجذري والباحث عن طبيعة الصالح والشرير، الحسن والقيبح»⁽²⁾. وبهذا التحول تجاوز نيتشه المعنى المغمور للقيمة، لينفذ إلى أغوارها بتركيزه على "ما وراء الحكم القيمي"، وما وراء المفاهيم التي تشكّل منها هيكل فلسفة القيمة، وكسر بذلك معاني كل المفردات والثنائيات التي لازمت هذا البناء المفهومي، «ولقد احتفى أصحاب النزعة النفعية (البرغماتيون) بفكرة الاعتراف بأن العمليات المعرفية لا تخلو من تقويمات، مما يعطي الدليل على وهم الرأي القائل بأن طبيعة الفكر طبيعة خالصة؛ أنها هي الحقيقة. ولهذا فهم ركزوا على الخصائص البشرية، والقصدية والشخصية للقيمة، معتبرين

1- المرجع السابق نفسه، ص: 37.

(*) المنفعة الحدية أو المنفعة النهائية (Marginal utility) مفهوم اقتصادي يعني (منفعة الوحدة الأخيرة من ذلك الشيء (سلعة أو خدمة، أو الوحدة التي تشبع أقل الحاجات بحيث يمتنع الشخص - عند الوصول إليها - عن طلب وحدات إضافية جديدة من ذلك الشيء، إما لأن المنفعة منها تنعدم، أو لأنه يفضل أن يشبع حاجات جديدة. ومن خلال تحليل المنفعة الحدية وجدت أن القيمة تتوقف على علاقة بين العرض والطلب والعوامل التي تؤثر عليها.

2- بوحناش؛ نورة: إشكالية القيم في فلسفة برغسون، (مرجع مذکور)، ص: 28.

كل القيم نسبية، خصوصاً في المواقف المقوّمة، معتبرين القيم وما لها من مفعول أفعالاً تجريبية (إمبريقية) لا غبار عليها⁽¹⁾.

خلاصة القول: إنّ الفلسفات المثالية تعزل القيم عن الخبرة الإنسانية، في حين أنّ الفلسفات الطبيعية ترى القيم جزءاً لا يتجزأ من الواقع الموضوعي للحياة والخبرة الإنسانية، فالأشياء لا ترتبط بقيم سامية كامنة فيها، وإنما قيمتها تنتج عن اتصالنا بها وتفاعلنا معها. وفي ضوء معطيات الفلسفات الوضعية صاغ ميلتون روكيش Rokeach عدداً من الافتراضات يجب أن يبدأ منها تحليل طبيعة القيم الإنسانية و تتلخص هذه الافتراضات في التالي⁽²⁾:

- 1- أن المجموع الكلي للقيم التي يتبناها الفرد قليل نسبياً.
- 2- أن الأشخاص في أي مكان يتبنون - بدرجات متباينة - مجموعة من القيم العامة.
- 3- أن القيم منتظمة داخل أنساق للقيمة.
- 4- يمكن تتبع منابع القيم الإنسانية في الثقافة والمجتمع والشخصية.
- 5- نتائج أو آثار القيم الإنسانية تتبدى واضحة في كل الظواهر التي يجد المتخصصون في العلوم الاجتماعية أنها جديرة بالبحث.

فهذه الافتراضات في الواقع تشكل بالنسبة لهذا البحث منطلقات أساسية، ولا يثير تنوع مقاربات القيم بين الفلسفتين المثالية والوضعية أية صعوبات أو إشكاليات بالنسبة له، من حيث إنه يهتم بتمثلات القيم، بغض النظر عن مصادرها، أي يهتم بالحصيلة النهائية التي تترجم فيها القيم في مواقف وسلوك وأفعال واتجاهات الناس بشكل ملموس، بغض النظر عن مرجعيتها.

1- بلفقيه؛ محمد: العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم - تأصيل الصلة، (مرجع مذکور)، ص: 37.
2- عماد؛ عبد الغني: سوسيولوجيا الثقافة - المفاهيم والاشكاليات "من الحدائث إلى العولمة"، (مرجع مذکور)، ص: 141.

2. 2: المرجعية الدينية للقيم.

إن مناقشة موضوع الدين باعتباره مصدراً من مصادر القيم، يثير كثيراً من التساؤلات كما يطرح إشكالات متنوعة تتعلق بتعريف ما هو مقدس، وما هو دنيوي. من بين التساؤلات التي يثيرها هذا النقاش تتعلق بمسألة تعريف الدين بالأساس، كما أن من بين تلك الإشكالات هو إشكال تحديد الأسس التي تستند عليها مقارنة المقدس في مقابل الدنيوي، أو "المدنس" كما يوصف في بعض الدراسات.

يمكن القول في هذا السياق: إنَّ بعض الباحثين تحاشى إعطاء تعريف معين للدين مثلما فعل ماكس فيبر وغيره، ولكن بعضهم الآخر حاول تعريف الدين مثلما حاول ذلك دوركايم، على أن دوركايم في محاولته هذه رفض منذ البداية تعريف الدين بما هو مفهوم مجرد؛ أيَّ أنَّه رفض تعريف جوهر الدين متجهاً إلى ما يمكن وصفه بتمثلات الدين في الواقع؛ لذلك كانت محاولته تنصب حول رصد مظاهر الممارسة الدينية، التي تبدى من خلال السمات المشتركة، التي يعترف بها كسمات مميزة للجماعة، أو مجتمع ديني معين.

عرّف دوركايم الدين بأنه: «نسق Système موحد من العقائد والممارسات ذات الصلة بأشياء مقدسة، بمعنى أنها منفصلة ومحرمة، إنها معتقدات وممارسات تتوحد في جماعة أخلاقية تسمى الكنيسة وتضم كل الأتباع المنخرطين»⁽¹⁾. ويتضح من هذا التعريف اهتمام دوركايم بالجانب الاجتماعي، والمؤسسي للدين؛ أي: أنَّ الدين يتمظهر في نمط من الممارسة التي تميز جماعة اجتماعية دينية معينة في بنية مؤسسية محددة، كما يتضح مفهوم الدين أكثر عندما نستحضر معنى المقدس، والدنيوي لدى دوركايم.

فالمقدس بالنسبة له هو ما انبثق عن المجتمع، في مقابل ذلك أنَّ الدنيوي هو نتاج للممارسة الفردية الذاتية؛ لذلك فإنَّ الأشياء المقدسة بالنسبة لدوركايم هي: «تلك التي قام المجتمع نفسه بإعدادها، بينما الأشياء الدنيوية هي تلك التي يشكلها كل واحد منَّا بواسطة معطيات مشاعره وخبرته. التعارض الذي يوجد بين الواحد والآخر، تعارض يختلط فيه ذلك الذي يتعلق بما هو روحي، مع ذلك الذي يخص ما هو دنيوي،

1-Durkheim Emile (1991) Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie. Livre de poche, librairie générale de France, Paris, P 51.

أو ذلك المتعلق بما هو فردي مع ما هو اجتماعي»⁽¹⁾. ومن هنا يستبعد دور كايم أي تعريف للدين مستنداً على ما هو فوق طبيعي "ميتافيزيقي".

إن خضوع الفرد للمجتمع الذي تؤسس عليه نظرية دور كايم السوسيولوجية، هو ما يجيب عن التساؤل المتعلق بظروف خضوع الفرد للمقدس. لذلك فإن القوى التي ينحني أمامها المؤمن كما يكتب دور كايم «ليست مجرد طاقات فيزيائية مثل تلك التي خلعت على الحواس والخيال؛ إنها عبارة عن قوى اجتماعية. إنها التناج المباشر للمشاعر الجمعية التي دفعت إلى مستوى أن تكتسي ثوباً مادياً»⁽²⁾. فالمجتمع لدى دور كايم ليس محصلة الأفراد الذين يحتلون مكاناً معيناً في ظل ظروف معيشية معينة، إنما هو قبل كل شيء: «مجموعة الأفكار والمعتقدات والمشاعر من كل نوع، والتي تتحقق بواسطة الأفراد؛ وفي المحل الأول من هذه الأفكار توجد فكرة الأخلاق المثالية التي هي السبب الرئيسي لوجود المجتمع»⁽³⁾. وبالتالي فإن دراسة الدين لدى دور كايم هي دراسة لظروف تكون هذه الأخلاق المثالية، مع الأخذ في الاعتبار أن روح هذه الأخلاق هي ما يضيف عليها دور كايم صفة المقدس. وفي الواقع لقد وجد دور كايم في الدين الشكل الأول لهذه الروح التي تُسبب تماسك كل المجتمع.

فيما تعتبر الأديان بالنسبة للماركسية جزءاً من البنية الفوقية للمجتمع، تلك البنية التي لا تتمتع إلاً باستقلالية نسبية بالنظر إلى الأساس الفعلي للمجتمع المشيد على البنية التحتية المادية، لذلك يشكل الدين بالنسبة لماركس وإنجلز تعبيراً عن حالة اغتراب تعتم وتحجب إدراك وفهم العالم الاجتماعي، وعاملاً لإضفاء الشرعية على الهيمنة التي تمارسها الطبقة المسيطرة تجاه المسيطر عليهم.

وفي ضوء هذا الوضع فقد نقد ماركس وإنجلز الدين نقداً فلسفياً وآخر سياسياً، ارتكز النقد الفلسفي للدين استتباعاً لنقد البنية الفوقية للمجتمع، فيما ارتكز النقد السياسي على المقولة الأساسية التي لخص بها ماركس علاقة المجتمع بالدين؛ وهي: "الدين أفيون الشعوب"، ذلك أن البنية الفوقية للمجتمع والدين جزءاً

1- هيرفيه؛ دانيال، وجان بول ويلام: سوسيولوجيا الدين، ترجمة: درويش الحلوجي، المجلس الأعلى للثقافة: القاهرة (مصر) ط1: 2005، ص: 204-205.

2- المرجع السابق نفسه، ص: 205.

3- المرجع السابق نفسه، ص: 203.

منها، تصنع أيديولوجية غايتها تبرير الهيمنة؛ هيمنة طبقة الملاك "الطبقة البرجوازية" على أولئك الذين لا يملكون سوى جهدهم "البروليتاريين". لذلك فإن النقد السياسي يرى في الدين أداةً يستخدمها المسيطرون لإضفاء الشرعية على سلطتهم، للحيلولة دون تمرد المسيطر عليهم. وهدف ماركس من هذا النقد إلى «تحرير الوعي من التسلط الديني»⁽¹⁾.

تجدر الإشارة إلى أن الموقف الماركسي من الدين يندرج ضمن وضع تاريخي كان متحققاً في الواقع. إذ أن ماركس عندما كتب نقده الفلسفي والسياسي للدين كتبه «في فترة زمنية، وفي بلاد واجهت بالفعل وضعاً شديد التشابك والتداخل بين الظواهر الدينية والسياسية، وضع انخرطت فيه الكنيسة اللوثرية في دولة وصفت بأنها مسيحية – بروسيا فردريك هيلمان الثالث، والرابع، ثم جولوم الأول – كذلك فلقد شاركت الكنيسة بنشاط فعلي في إضفاء الشرعية على السلطة القائمة وعلى الوضع الاجتماعي القائم»⁽²⁾. فهذه الوقائع التاريخية بقدر ما تبين مبررات الموقف الماركسي من الدين، فهي بالقدر نفسه تبين الظروف الموضوعية التي أنتجت هذا الموقف، ولم يكن التوظيف الديني في إضفاء المشروعية على هيمنة السلطة السياسية، أو في تسخير هذه السلطة للدين، محل نقد من ماركس لوحدة، بل كان كانط قد انتقد هذا التصرف، ولاحظ ثلاثة أسباب أعاق الدين في تأدية مهامه التقدمية والتنويرية للإنسان، زمن حركة الإصلاح الديني في المجتمع الألماني، وهذه الأسباب هي⁽³⁾:

- 1- صرامة الإصلاح الأخلاقي الذي دعا إليه لوثر (1483 – 1546)، والذي يفرض تربية دينية قاسية جداً، وقمعا أو إدانة لكل المظاهر الحسية البشرية.
- 2- تحالف الدين مع السياسة الاستبدادية كما يتجلى عن طريق نشر تعاليمه عن احتقار الجنس البشري لأنه عاجز عن تحقيق أي خير.

1- المرجع السابق نفسه، ص: 20.

2- المرجع السابق نفسه، ص: 21.

3- حنفي؛ جميلة: مدرسة فرانكفورت والتنوير من السلب إلى الإيجاب، (ضمن كتاب): سؤال الحداثة والتنوير بين الفكر الغربي والفكر العربي، (مرجع مذكور)، ص: 77.

3- البروتستانتية التي نادى بها عالم اللاهوت الألماني المحافظ (غوتليب كريستيان ستور 1746-1805)

الذي ربط الإيمان بقبول مضامين الواجب على أنها أحداث موضوعية تبرز قوة فائقة للطبيعة والإنسان.

ومن ثم فإن الموقف من الدين كان موقفاً يتماهى مع ردود الأفعال تجاه نوع التدين الذي فرضه اللاهوت الكنسي؛ أي أنه موقفٌ تجاه التمثلات الدينية كما أرادت سلطة الإكليروس المسيحي فرضها على الناس المعتنقين لهذه الديانة، وكما أرادت أيضاً التبشير بها وتعميمها على الآخرين، لذا فإن ماركس قبل أن ينتقد الدين، كان قد استحضر نقده على خلفية مقدمات ما بشرت به المبادئ الاجتماعية للمسيحية بحسب قراءته لها، حيث يكتب في عام 1847 في جريدة "المراقب الريناي" Rheinische Zeitung الألمانية متخذاً موقفاً حاداً من تلك المبادئ، ونقتبس بعضاً مما أثاره في هذه الجريدة من رأي؛ إذ يقول: «لقد برّرت المبادئ الاجتماعية للمسيحية العبودية في العصور القديمة، وعظمت من قنانه ورق العصور الوسطى، كما أنها تتقدم أيضاً عند الحاجة للدفاع عن اضطهاد وقمع البروليتاريا حتى لو كانت تقوم بذلك بإظهار قليل من الألم... تبشر المبادئ الاجتماعية للمسيحية بضرورة وجود طبقة مهيمنة وطبقة مقهورة ومستغلة وهي لا تقدم لهذه الطبقة الأخيرة إلاّ التمنيات... تعلن المبادئ المسيحية أن كل دناءة القاهرين تجاه المقهورين هي بحق عقوبة الخطيئة الأولى وخطايا أخرى، أو هي الامتحان الذي يعاقب به الله بحكمته اللانهائية هؤلاء الذين يُكفرون عن خطاياهم... تبشر المبادئ الاجتماعية للمسيحية بالتخاذل والمهانة، احتقار الذات، الإذلال والخزي والهوان، بالعبودية، بالإذلال، باختصار بكل صفات النذالة والتحقير. إنّ البروليتاريا التي لا تريد أن تُعامل باحتقار في حاجة إلى شجاعتها، والشعور بكرامتها، باعتزازها بنفسها وبروحها في الاستقلال أكثر من حاجتها إلى الشعور بالألم»⁽¹⁾.

في مقابل موقف دوركايم، وماركس من الدين يبرز موقف ماكس فيبر الذي يؤكد على الحمولة القيمة للدين، تلك الحمولة التي تشكل مصدراً مهماً لكل قيمة ذات بال في المنظومة القيمة للأفراد. وتثار في سياق موقف فيبر من الدين قضيتان أساسيتان هما: نزع السحر عن العالم، والعقلنة. فبالنسبة للقضية الأولى فإن فيبر يرى أن الأديان هي أول من ساهم في نزع السحر عن العالم، ومع أن نزع السحر عن العالم يعني ضمن ما يعنيه

1- هيرفيه؛ دانيال، وجان بول ويلام: سوسيولوجيا الدين، (مرجع مذكور)، ص: 22.

فك ارتباط العقل بالتفكير الميتافيزيقي إلا أنه يبدو واضحاً تمييز فيبر بين الدين والسحر. فالسحر بما هو سبيل للتأثير على الواقع بما لا يكون خاضعاً للعقل ولا للقوانين العقلية القبلية أو البعدية، فإن الدين يقع في تعارض مع هذه الرؤية بل ويحاربها. وعلى ذلك يرى فيبر أن «الأنبياء هم الذين نجحوا في إخراج العالم من السحر، وأن يضعوا بذلك العمل أُسس علمنا الحديث، أُسس التقنية والرأسمالية»⁽¹⁾. أمّا فيما يتعلق بالقضية الثانية وهي العقلانية، فإن فيبر يؤكد بشدة على «أن الدين لم يقطع كل صلة مع العقلانية، بأكثر من كون "المفاهيم عن العالم" لا تستطيع أن تكون نتاج تطور للمعرفة الإمبريقية»⁽²⁾. لذلك فالنسبة لفيبر فإن الرؤى العقلانية هي في الأصل إزالة السحر عن العالم وفي عقلنته، وهما وجهان لنفس السيرورة التي ولدت نوعاً معيناً من السلوك والوجود في الحياة، لأن النبوة «تخلق توجهاً منتظماً لمسيرة الحياة يتمحور حول منظومة من القيم نابعة وكامنة في تعريفها الداخلي. يبدو العالم في نظر هذا التمحور كإداة يجب تشكيلها وفقاً للمعايير والمرجعيات الأخلاقية»⁽³⁾. بذلك فإن الأديان هي منبع أصيل للقيم التي بموجبها نحدد مفاهيمنا عن العالم. وهذا المجهود العقلي للإنسان بحسب فيبر «لا يمكن مطلقاً أن يكون نتاج تقدم المعرفة الإمبريقية، وبالتالي فإن القيم المثالية العليا التي تؤثر بقوة أكثر علينا لا يتم تحديثها في كل وقت إلا عبر صراعها مع قيم مثالية أخرى هي أيضاً قيم مقدسة بالنسبة للآخرين بمثابة قيمنا مقدسة بالنسبة لنا»⁽⁴⁾. ويشاطر أليكس دي توكفيل Alexis de Tocqueville (1859 – 108) فيبر، في هذا التوجه فيقول: «إذا أُجبرَ الإنسان على أن يتحمل بنفسه إثبات كل الحقائق التي يستعملها كل يوم، فإنه لن يستطيع أن يحقق ذلك على الإطلاق»⁽⁵⁾. ولذلك فليس أمام الإنسان إلا سبيل الاعتراف بكثير من المعتقدات التي من بينها وأكثرها إغراءً هي تلك المتعلقة بالدين. كما يعتقد توكفيل بأن «المسيحية تمثل العمق الكبير للأخلاق الحديثة»⁽⁶⁾. ويلاحظ لامبيري J. Lamberti أن

1- المرجع السابق نفسه، ص: 39.

2- المرجع السابق نفسه، ص: 108.

3- المرجع السابق نفسه، ص: 117.

4- المرجع السابق نفسه، ص: 133.

5- المرجع السابق نفسه، ص: 61.

6- المرجع السابق نفسه، ص: 52.

توكفيل يقبل بالمضمون الأخلاقي للثورة الفرنسية «لأنه يرى فيها نتائج للثورة المسيحية»⁽¹⁾ وفي هذا الشأن، يؤكد توكفيل على «أن الدين هو الذي أدى إلى ميلاد المجتمعات الأنجلو - أمريكية، لا يجب على الإطلاق نسيان ذلك. في الولايات المتحدة ينصهر الدين مع كل العادات الوطنية ومع كل المشاعر التي يولدها الوطن، إنَّ هذا يعطى الدين قوة خاصة»⁽²⁾.

إنَّ تعدد محاولات البحث عن مسوغ أخلاقي وقيمي لتنظيم الحياة الاجتماعية دفع ضمن توجهات تجديد خطاب الحداثة، إلى إثارة قضية عودة الدين، يقول تورين في هذا السياق: «نحن نرى الآن كما كان الحال في بداية العالم الحديث، أن هناك ثلاث قوى يختلط بعضها ببعض: العقلنة والدعوة للحقوق الإنسانية، والنزعة الجماعية الدينية. مَنْ منا يزعم أنه أيقن أن الأولى وحدها هي التي تدافع عن الحداثة، وأن الثانية تقتصر على احترام حقوق المستهلك، وأن الثالثة رجعية من الألف إلى الياء؟»⁽³⁾.

ومع أنَّ الفارق الحضاري بين المجتمعات الغربية والمجتمعات الإسلامية فارقٌ كبيرٌ، وعلى ذلك فبينما ينخرط الغربيون في الوقت الراهن في التفكير في سبل تجديد الحداثة، ينخرط المفكرون العرب والمسلمون في مناقشة سبل الاندماج مع حضارة العصر، لكن وجد بعض المفكرين العرب والمسلمين في طرح مسألة عودة الديني فرصة مناسبة لعرض قيم الدين الإسلامي بديلاً عن حالة الشعور بالخواء الروحي والأخلاقي وتبدد قيمة الإنسان، وسيطرة المادة عليه. ورأى بعض هؤلاء المفكرين أن الدين الإسلامي تجتمع فيه مؤهلات وشروط لا تقوى الفلسفة ولا العلم توفيرها للمجتمع الإنساني وهي⁽⁴⁾:

أولاً: العلم والإحاطة بما يُقدِّم على تنظيمه.

ثانياً: التحرر من الهوى، أي من العوامل النفسية والنزعات العاطفية والنزوات المزاجية.

ثالثاً: التخلص من الضغوط الخارجية، من أي جهة كانت.

رابعاً: الحيازة على المسوِّغ لتوجيه البشرية، وأنَّي للإنسان أن يزعم لنفسه هذه الصفات الإلهية.

1- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

2- المرجع السابق نفسه، ص: 59.

3- تورين؛ آلان: نقد الحداثة، (مرجع مذكور)، ص: 91.

4- بلفقيه؛ محمد: العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم - تأصيل الصلة، (مرجع مذكور)، ص: 287.

وفضلاً عن الإسلام المعياري، فإن التراث العربي الإسلامي ينفرد من وجهة نظر محمد عابد الجابري بخصيصتين متميزتين لم تتحققا في تراث آخر. هاتان الخصيصتان هما: العالمية والشمولية من ناحية، والتاريخية من ناحية أخرى. وتتجسدان في «أن الثقافة العربية الإسلامية كانت تمثل خلال أوج ازدهارها ثقافة عصرها على مستوى عالمي، فلم تكن محدودة ولا منغلقة كثقافة الهند أو الصين أو الفرس. بل كانت بالعكس ثقافة منفتحة لاستيعاب كل أنواع الثقافات التي احتكت بها... [و] فضلاً عن طابعه العالمي الإنساني، [هو] تراث يتصف بطابع الشمولية، فهو يتناول جميع مناحي الحياة الجماعية والفردية، والاجتماعية والفكرية، إنه تراث حضارة بأوسع معاني كلمة حضارة... وهاتان الخاصيتان تضيفان نوعاً من الخصوصية على تاريخيته... فلم يكن فقط انعكاساً أيديولوجياً للواقع الاجتماعي والاقتصادي في الحضارة العربية الإسلامية، بل كان يظم إلى جانب ذلك رؤى ومفاهيم وتصورات دينية وفلسفية وأخلاقية و (علمية) انتقلت إليه من الحضارات القديمة، مما يجعل الجانب الإنساني فيه - جانب الاستمرارية - يحتل مكانة بارزة إلى جانب المكانة الأساسية التي يحتلها الإسلام كدين»⁽¹⁾.

2.3: المراجعة العلمية للقيم:

تتعدد مشارب العلوم في تناولها للقيم، لكن مع هذا التعدد، تنطلق جميعها من مبدأ نسبية القيم. وبذلك فهي تمارس جميعها سحب خصائص المعرفة العلمية على موضوعها. أي من نسبية المعرفة العلمية إلى نسبية القيم. وتتبلور المقاربات العلمية للقيم، في مداخل متعددة نذكر منها: المدخل الفرويدي، والمدخل الماركسي، والمدخل البراغماتي، ومدخل النظرية الاجتماعية، إضافة إلى المدخل الإبستمولوجي.

■ المدخل الفرويدي -السيكولوجي: سيغموند فرويد (1856-1939) الطبيب النمساوي ومؤسس علم التحليل النفسي يعالج موضوع القيم، على خلفية بُنية النفس البشرية التي قسمها إلى ثلاثة مكونات أساسية هي: الهو (Ego) والأنا، والأنا العليا. ويرى أن الأنا العليا هي مستودع القيم المشتملة على الأوامر والنواهي، أي على ما يجب فعله وما يتوجب تركه. ويرى فرويد أن الحياة النفسية

1- الجابري؛ محمد عابد: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي: بيروت (لبنان) والدار البيضاء(المغرب) ط6: 1993، ص:

للإنسان تنطوي إلى جانب الشعور على مجالين آخرين وهما: اللاشعور، وما قبل الشعور. واللاشعور هو المكون "للهو" الذي يحتوي على موجات غريزية قوية تؤثر في حركة النفس كلها فكراً وعملاً. وأمّا مجال ما قبل الشعور فيتكون من عناصر يمكن أن تصبح شعورية عندما تسنح لها الفرصة بذلك. وهناك مواقع تعترض سير العناصر المتجهة صوب الشعور فتؤثر فيها في منطقة ما قبل الشعور وتخضعها لوظيفة نفسية مانعة مكتسبة بتأثير التربية الدينية والأخلاقية. ومن ثم يكون مجالها أو مستودعها هو الأنا العليا. وعلى ذلك يرى فرويد أن الكبت هو خالق القيم المقبولة اجتماعياً و «أن القيم الدينية والأخلاقية والسياسية والجمالية، وحتى القيم النظرية، لا توجد بذاتها، وإنما هي محض إضفاء ومجرد إشارة على نشاط الليبدو المكبوت»⁽¹⁾.

■ المدخل الماركسي: أحدثت أفكار كارل ماركس ثورة في تحليل بنية القيم مستندا في ذلك على تصورهِ لبنية المجتمعات الرأسمالية، التي تتميز ببنية دنيا مهيمن عليها وبنية عليا مهيمنة، وخلص من ذلك إلى أنّ العامل الاقتصادي هو العامل المحرك للتاريخ الإنساني، من خلال تحريكه لعجلة الصراع القائم بين هاتين البنيتين، وبذلك كشف من خلال تحليله لبنى أعماق المجتمعات عمّا سماه العلاقات غير المتكافئة بين أرباب العمل والعمال، وحلل معنى اغتراب الطبقة العريضة من العمال الصناعيين عن إنتاجهم ومن ثم عن واقعهم الاجتماعي، وخلص من ذلك إلى أنه «ليس ضمير الإنسان هو الذي يحدد طراز وجوده، بل إنّ طراز وجوده الاجتماعي هو الذي يحدد ضميره، وأن الحقائق ومن ثم القيم هي من صنع التاريخ، أي من صنع البشر. إن الاقتصاد هو حجر الزاوية في العلاقات الإنسانية، أما الأوضاع السياسية والحقوقية ومختلف العقائد الدينية والفنية والثقافية فإنها إضافية، أو بنيات فوقية تستند إلى البنية الاقتصادية وتنشأ عنها»⁽²⁾.

■ المدخل الذرائعي أو البراغماتي: يقوم هذا المدخل على فلسفة تؤمن بالواقع، وبمكوناته المختلفة، وتجسده أفكار وليام جيمس William James (1842-1910) وهو فيلسوف أمريكي، ومن رواد علم النفس الحديث، إذ يرى أنّ «تصورنا لموضوع ما هو تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من نتائج عملية لا

1- العوا؛ عادل: العمدة في فلسفة القيم، (مرجع مذكور)، ص: 629.

2- المرجع السابق نفسه، ص: 634.

أكثر»⁽¹⁾. فالحقيقة بالنسبة له ليست هي اكتشاف ما هو موجود؛ بل اختراع شيء جديد؛ بحيث يكون تقييمها بمدى نفعها في الحياة العملية؛ لذلك فإن التجربة وحدها هي الفيصل في نفعية الأشياء من عدمها. وهي محك الصدق والزيف ومقياس الحق والباطل ومقياس الخير والشر. لذلك فإن كل معيار غير المعيار التجريبي هو معيارٌ مردودٌ عليه؛ لأن مسألة المعيارية مسألة عملية بالنظر للهوة بين المثالي والواقعي في العالم. وهذا ما يجعل المثل الإنسانية لا تتمتع بأحقية مطلقة مما يتعذر معه الإيثار بمثل أخلاقية ثابتة أو مطلقة أو خالدة.

كما يرى جون ديوي Johan Dewey (1859-1952) وهو عالم نفس أمريكي أيضاً ومن أوائل المؤسسين للمذهب البراغماتي Pragmatism أنه لا بُدَّ من مراعاة الجانب الاجتماعي في تقدير الحقيقة، كي يصير الإجماع ضمان صدق الحقائق التي يحصل عليها المجتمع بالطريقة الذرائعية. وفي ذلك يقول «إن الأفكار، كل الأفكار، أدوات في خدمة الحياة، أي الحياة في مجتمع راهن. ولذا فإن القيم الدينية والأخلاقية وسائر القيم، لا تتركز إلا على أسس العلاقات الطبيعية في صلات الناس بعضهم ببعض في المجتمع المشخص...»⁽²⁾.

▪ **مدخل النظرية الاجتماعية:** نتناول هذا المدخل من خلال أفكار عدد من العلماء السوسيولوجيين ينتمون إلى مدارس سوسيولوجية مختلفة منها: المدرسة الألمانية، والمدرسة الفرنسية، والمدرسة التحليلية الأمريكية. حتى نكون صورة أكثر شمولاً للمقاربة السوسيولوجية للقيم.

ونبدأ بعالم الاجتماع جورج زيمل George Simmel (1858-1918) وهو عالم اجتماع ألماني، تركزت أعماله حول دور التنشئة الاجتماعية، ومسألة الدمج الاجتماعي. يرى زيمل أن القيم "كل القيم" تصدر عن أصل اجتماعي، لكنه يعني بكلمة "اجتماعي" «منظومة عامة من العلاقات، لا منظومة علاقات نوعية. وهذا "الاجتماعي" ينجم عن علاقات أولية بين الأفراد: علاقات سيطرة، ومنافسة، وتعارض، وتبادل. وهي علاقات متجددة باستمرار. لذا نجدُه يُعنى بالدمج الاجتماعي أكثر من غيره، فمن هذا الدمج تنشأ

1- بلفقيه؛ محمد: العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم - تأصيل الصلة، (مرجع مذكور)، ص: 200.

2- المرجع السابق نفسه، ص: 201.

القيمة، والقيمة تتحدد بالتدرج بدءاً مما يعاش؛ أي بدءاً مما لا يوجد فيه ذاتية، ولا موضوعية»⁽¹⁾، وعن طريق الدمج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية تنشأ القيمة وهي تتحدد بالتدرج. والقيمة لا تظهر إلا إذا كان موضوعها جمالياً أو نافعاً أو غير ذلك، ومعنى أنها تتحدد بالتدرج هو أنها تختلف بين فرد وآخر، بحسب درجة تمثل كل منهم لها، ومن ثم فالقيمة تقع على مسافة متساوية من الأفراد، أي أنها مطروحة أمام الجميع.

أمّا دور كايم عالم الاجتماع الفرنسي المشهور فكانت عن طريقه قد «تسللت دراسة القيم إلى علم الاجتماع قبل أن تدخل إلى الفلسفة [في فرنسا]، في مقاله عن أحكام القيمة وأحكام الواقع»⁽²⁾. يُرجع دور كايم القيمة إلى (العقل الجمعي) ذلك العقل الذي هو إرادة تسمو على إرادة كل فرد من الأفراد، وهذا العقل الجمعي الذي هو شيء خارجي؛ أي خارج عن الذات المتعينة «يجعل من الفرد مجرد جزءاً من جهاز أكبر وتكوين أشمل هو المجتمع... وهو أصل القيم ومصدر الإلزام... والفرد سواء إذا ما حقق قيمة أو تمرد عليها، يكون في الحالتين ممثلاً لإرادة العقل الجمعي، الذي يلزمه بهذا الإذعان أو ذلك العصيان»⁽³⁾.

فيما توجّه اهتمام عالم الاجتماع الفرنسي لوسيان ليفي برونول Lucien Lévy Bruhl (1857-1939) إلى "القيم الخلقية" وحدها، منكرًا على الأخلاق أن تنظر فيما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني، وبالتالي عليها أن تهتم بدراسة الوقائع الخلقية دراسة وصفية تقريرية. كما يتعين على "الأخلاق النظرية" أن تنسحب لتفسح المجال "للأخلاق العملية" التي تخضع لمقتضيات البحث العلمي الممهد. والجدير بالذكر إنه «في الوقت الذي تفصل فيه المدرسة الفرنسية بين ما هو كائن، وما ينبغي أن يكون في مجال الظواهر الخلقية، تذهب بعض التوجهات الأمريكية إلى التمييز بين (ما هو خُلقيّ) و (ما هو أخلاقي) على أن الأول خاص بالسلوك الاجتماعي متى كان واقعة قائمة بالفعل، بينما يتصل الثاني بالسلوك الاجتماعي متى ارتفع من الواقعة إلى المثل الأعلى الذي ينبغي أن يكون»⁽⁴⁾.

1- العوا؛ عادل: العمدة في فلسفة القيم، (مرجع مذکور)، ص: 646.

2- قنصوة؛ صلاح: نظرية القيمة في الفكر المعاصر، (مرجع مذکور)، ص: 16.

3- بلفقيه؛ محمد: العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم - تأصيل الصلة (مرجع مذکور)، ص: 204.

4- المرجع السابق نفسه، ص: 206.

في هذا السياق استفادت المدرسة الأمريكية التحليلية من تصورات علم النفس، وخاصة علم النفس الاجتماعي، وكذلك علم الإناسة (الأثروبولوجيا)، الأمر الذي جعلها تُقر بأهمية دور القيم في السلوك الإنساني بوجه عام. فيرى فلوريان زنايكي Florian Znaniecki وهو رئيس سابق للجمعية الأمريكية لعلم الاجتماع، أن القيم هي امتثالٌ للنماذج الأيديولوجية التي تنظم فيها أفعال الأفراد، ويتشاركون فيها مع غيرهم على أساس معياري. كما أن القيم هي موضوعات الفعل الاجتماعي وهي «موضوعات ذات معنى وذات طابع حسي من جهة، وروحي من جهة أخرى، والقيم لها دلالتها المعيارية»⁽¹⁾.

أمّا هوارد بيكر Howard S. Becker (1928-) عالم الاجتماع الأمريكي الذي ساهم بشكل فعّال في بناء نظرية الوصم الاجتماعي Theory Of Social Stigma فقد بنى نظريته في تفسير السلوك الاجتماعي على القيم. ومن ثم يرى أنه «إذا كان على علم الاجتماع أن يضطلع بمهمة هداية اختيار البشر لغاياتهم ووسائلهم معاً، فعليه أن يجلو دور القيم ونسقات القيم في السلوك الإنساني... ولا مكان لأحكام القيمة في علم الاجتماع، إنما هو أحد أحكام القيمة»⁽²⁾.

فيما يرى عالم الاجتماع تالكوت بارسونز المُنظّر للفعل الاجتماعي، أن القيم هي إحدى بواعث الفعل الاجتماعي، التي تدفع الفاعل نحو أنماط معينة من الفعل، وهذا الفعل يصدر عن بواعث ثلاثة هي⁽³⁾:

- ما يتعلق بمعرفة وقائع الموقف.

- وما يتعلق بالفاعلين الذين لهم رغبات معينة.

- وأخيراً التقويم وما يتعلق بالحكم على أساس القيمة ومستوياتها.

ويسمي بارسونز تفسيره هذا في تحليل الفعل الاجتماعي "النزعة الإرادية"^(*) الجامعة بين الظرفي والمعياري

1- المرجع السابق نفسه، ص: 207.

2- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

3- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(*) ارتبط مفهوم النزعة الإرادية Voluntarism بتالكوت بارسونز، ووردت أولى استعمالاته له في كتابه (بناء الفعل الاجتماعي) الصادر عام 1937، وعد حلقة الوصل التي تربط نظريات بارسونز في نظرية الفعل الاجتماعي بنظرية التفاعلية الرمزية. وتدلل هذه النزعة على وجود العقل والوعي في اختيارات الأفراد الذين يصنعون القرارات. ويؤكد بارسونز إن الاختيار الفردي الإرادي يتحدد بالمعايير والقيم والأفكار والمواقف الاجتماعية. مما يعني أن الفاعلين ليسوا أحراراً بصفة كلية=

معاً، والمرتبطة بما سماه "وحدة الفعل" وهو من المفاهيم المركزية التي طورها بارسونز في بناء نظرية الفعل الاجتماعي. ويرى أن وحدة الفعل تشتمل على أربعة عناصر أساسية هي⁽¹⁾:

- إنها تدل على وجود فاعل.
- إن وحدة الفعل، تتضمن هدفاً أو حالة مستقبلية يتجه إليها الفعل.
- إن الفعل يحدث في موقف يشتمل على عنصرين: الأشياء التي لا يستطيع الفاعل السيطرة عليها (وهي الظروف)، والأشياء التي يمكن للفاعل أن يمارس سيطرته عليها (وهي الوسائل).

- المعايير والقيم التي تشكل اختيار الفاعل للوسائل المؤدية إلى الأهداف.

على ذلك فإن بنية الفعل الاجتماعي لدى بارسونز، ومع توفر الإرادة على الاختيار بين البدائل المتاحة للفعل، محكومةٌ ضمناً بالقيم التي يعتمد فيها الفاعل وتوجه مسارات فعله. أي أنها محكومة بالنسق القيمي الاجتماعي الذي ينتمي إليه الفاعل.

■ **المدخل الإبستمولوجي:** يتحدث ريمون رويي Raymond Ruyer (1902-1987) أحد الفلاسفة وعلماء الاجتماع الفرنسيين في مؤلفه (فلسفة القيم Philosophie de La Valeur) عن علاقة الواقع بالقيمة؛ فيرى أن القيمة ترتبط بالشعور القادر على الإدراك، والقيم تتبدى على هيئة ذوات خارجة عن الزمان. وهذه الذوات لا تتحقق في الزمان إلا عند توفر شروط ظهورها. فالقيمة والذات كلتاهما تنتميان إلى مجال الممكن، وكلتاهما تحتاجان إلى أن تتجليا في إنجاز وتجسد. ويعتبر رويي أن الثقافة بروافدها المتنوعة هي مصدر القيم. ويعتبر أن تحالف القيم «قانون ذاتي يجعل الروحانية الدينية، والنقاء الأخلاقي والتذوق الفني، والحس بالعدالة، والسياسة الجدية، والعافية الاقتصادية، كل ذلك يرتبط بعضه ببعض... ويرى أن القيم في المجتمعات توجد في حالة تفاعل مستمر، وتساند أشبه بالتساند الوظيفي مادام كل نسق من أنساقها يعتمد على غيره من الأنساق الأخرى» «المجال السياسي، كالمجال الديني

= في اختياراتهم، فهذه النزعة ليست مساوية للإرادة الحرة. فهم إذن أحراراً في حدود ما تسمح وحدة الفعل الاجتماعي به.
1- ريتزر؛ جورج: النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، (ضمن كتاب): قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع، ترجمة: مصطفى خلف عبد الجواد، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية بكلية الآداب: جامعة القاهرة (مصر)، 2002: ص: 307.

والمجال الاقتصادي؛ جزء من القيم ومن العبث استنباط القيم من سواها»⁽¹⁾. ومن الملاحظ أنَّ حالة من التنافس بين هذه الأنساق، ينشأ من رغبة كل نسق في تغيير المجتمع، وفق مثله الأعلى.

لذلك فإنَّ القيم تقع في مجال الممكن الذي يحتاج إلى أن يتجلى في أشياء، ما يجعل منها ليست وجوداً في ذاتها بل «إنها نظام يلازم الوجود»⁽²⁾. وعلى ذلك يرى روجيه دافال Roger Daval (1911-1994) أن القيمة «لن تدرك إلا في موضوع، وأن وجودها الحقيقي لن يتم إلا بوصفها محمولة الوجود، إنها ظرف وجوب الوجود، إنها موجودة كواجب وجود يلازم الوجود»⁽³⁾. ومن ثمَّ يتميز حكم الواقع، عن حكم القيمة؛ فحين يلتزم "حكم الواقع" بوصف ما هو متجسد، فإنَّ "حكم القيمة" يلتزم بتقدير للواقع في إطار ما يجب أن يكون. ومن ثم فالقيم «ليست واقعية بواسطة فعالية البشر التي تصبو إلى الالتزام بها، ولكنها تمتلك هذه الخاصية، لأنها تتمتع بالواقع وتوجهه»⁽⁴⁾. وعلى ذلك يتم التأكيد على معيارية القيم سواء بالنظر إلى أحكام الواقع حيث القيمة وصفٌ للموجود، أو بالنظر إلى أحكام القيمة من حيث هي مثال معياري يوجه سلوك أو أفعال الناس لما هو مرغوب فيه أو منهي عنه.

نافلة القول في سياق هذا النقاش: إنَّ أثر القيم لا يتحصل في نهاية المطاف إلا من خلال تفاعل الذات مع موضوع القيمة، لتكون النتيجة النهائية هي إعادة إنتاج هذه القيمة بشكل اجتماعي، وعند تلك اللحظة الخلاقة؛ أي لحظة تفاعل الذات مع موضوع القيمة، تضحى المرجعيات الثلاثة المشار إليها على ذات القدر من الأهمية في توجيه أفعال البشر، وهذا ما يستدعي أهمية إلقاء الضوء عن الكيفية التي يتمثل بها الأفراد هذه القيم، وهو ما سيكون موضوع المبحث التالي.

-
- 1- بلفقيه؛ محمد: العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم - تأصيل الصلة (مرجع مذكور)، ص: 209.
 - 2- العوا؛ عادل: القيمة الأخلاقية، الشركة العربية للطباعة والنشر: دمشق (سوريا) 1965، ص: 39.
 - 3- بوحناش؛ نورة: إشكالية القيم في فلسفة برغسون، (مرجع مذكور)، ص: 37.
 - 4- المرجع السابق نفسه، ص: 38.

III: التمثّلات الاجتماعية للقيم.

لمفهوم التمثّلات الاجتماعية حضوره في علوم مختلفة، لكنه ارتبط بعلاقة متميزة مع حقلين مهمين ضمن هذه العلوم، وهما: السوسولوجيا مع دوركايم، وعلم النفس الاجتماعي من خلال دراسات سيرج موسكوفيشي (Serge Moscovici) (1925-2014)، ودينيز جودليت (Denise Jodelet)، وجان كلود أبريك (Jean Claude Abric) (1941-2012) وغيرهم. وسنحاول في هذا المبحث، التعريف بمعنى التمثّلات، والتعريف بنشأتها، ودلالاتها السوسولوجية، ثم الأطر النظرية في مقاربتها، مبيّن كذلك وظائفها، ثم ميكانزمات تعديلها.

3. 1: التمثّل لُغةً.

التمثّلات على مستوى الدلالة اللغوية تكاد تكون قريبة المعنى في اللغتين العربية والأجنبية. جاء في لسان العرب لابن منظور: «ومثّل له الشيء: صوّره حتى كأنه ينظر إليه، وامثّله هو: تصوّره. ومثّلت له كذا تمثيلاً إذا صوّرت له مثاله بكتابة وغيرها»⁽¹⁾. وفي اللغة الفرنسية كلمة التمثّل Représentation مشتقة من اللفظ اللاتيني: Repraesentatio وتعني من جهة «جعله نصب العين أو في متناول الفكر [ومن جهة أخرى] عملية تحويل (موضوع غائب أو مفهوم) إلى محسوس، بواسطة صورة أو شكل أو علامة»⁽²⁾. ويورد فولكويي Foulquié كلمة Représentation في معجمه ويشير بها إلى معنيين متكاملين: «عملية جعل [الشيء] حاضراً ونصب العين، وعملية تمثّل شيء ذهني بمعنى تصويره بشكل محسوس كما هو الشأن في الرسم، أو على شكل صورة عقلية، أو أفكار مجردة»⁽³⁾. وهذه المعاني لمفهوم التمثّل متقاربة الدلالات، وتشير إلى عملية تحويل المحسوسات الخارجية أو المحسوسات الداخلية كالتعبير عن الفرح، أو الحزن، أو الخوف، أو الحب إلى غير ذلك، إلى وقائع ملموسة يتمثلها الفرد أو الآخرون ويدركون من ثم كنهها وما تشير إليه.

1- ابن منظور؛ أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، المجلد الحادي عشر، حرف اللام، فصل الميم، دار صادر: بيروت (لبنان) ب ت، ص: 613.

2-Dictionnaire Petit Robert, 1978. <http://www.le-dictionnaire.com/definition.php?mot=Représentation>

3- Foulquié, p. Dictionnaire de la language pedagogue, Paris, PUF, 1971.

ارتبطت براءة اشتقاق مفهوم التمثل بعالمين أساسيين هما: دوركايم العالم السوسولوجي الفرنسي، ووليام فونت Wilhelm Wundt العالم النفساني الألماني. ويشير عدد من الباحثين إلى رجاحة القول بأن فونت كان هو من أبداع مفهوم التمثلات في إطار أبحاثه في علم النفس التجريبي ومن ثم نقله عنه دوركايم ومن بين هؤلاء الباحثين: أمريو Amerio، وكوين Cuin، وجرسل Gresle. لكن يبقى التأكيد قائماً على أن دوركايم كان هو أول من أدخل هذا المفهوم إلى حقل السوسولوجيا. ومن الجدير بالذكر أن هذا المفهوم شهد إهمالاً بعدئذ قرابة نصف قرن أو يزيد حتى أعاد موسكوفيشي إحياءه وتشغيله في نطاق علم النفس الاجتماعي⁽¹⁾.

3. 2: التمثلات الاجتماعية مفهوماً.

دخل مفهوم التمثلات الاجتماعية للتداول في الحقل السوسولوجي من خلال مصطلح التمثلات الجمعية *représentations collectives* الذي طرحه دوركايم - كما سبق القول - معتبراً أن التمثلات الجمعية أشكال عقلية جمعية لها ديمومة تستمر مع الأجيال. ولم ينكر دوركايم التمثلات الفردية كما تناولتها الأبحاث السيكولوجية التجريبية، لكنه رأى أن التمثلات الفردية تبقى مجرد تمثلات سلبية، ومن ثم فهي ليست ذات أهمية كبيرة؛ لأنها محدودة في الزمن، إذ هي تختفي باختفاء أصحابها من جانب، وأنها لا تعكس، جيداً، التمثلات الجماعية التي تخضع لقوانين جماعية مختلفة من جانب ثان، حيث «التمثلات الجمعية خارجة عن وعي الأفراد... فهي لا تنبثق عن أفراد مأخوذون بشكل معزول، ولكن من توافقهم وهذا أمر مختلف، فالتمثلات تكون مختلفة وعابرة ويومية عندما تكون فردية، في حين أنها مستقرة وصلبة ومُتقاسمة عندما تكون جماعية»⁽²⁾. وهذا التصور الدوركايمي لمفهوم التمثلات يسير في تناغم مع تصوره لبناء المجتمع، ما يدل على العلاقة الوطيدة التي يقيمها دوركايم بين البنية والتمثل الجمعي؛ بين الوظيفية الاجتماعية، والعقل الجمعي، ذلك التصور الذي تحاول السوسولوجيا منذ تأسيسها الإجابة عن تساؤلاته.

1- البغدادي؛ محمد: المدرسة وتمثل المستقبل: تراتب الهويات السوسيو- مدرسية وتعدد صور المدرسة والمشاريع المستقبلية عند تلاميذ الثانوي العمومي، رسالة دكتوراه غير منشورة، إشراف: بوزيان بوشنفاقي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرز- فاس، رقم الإيداع: 1-1196، ص: 32.

2- Blanc N, et autres. (2006). Le concept de représentation en psychologie. Paris, p: 14.

إن دور كايم "الوظيفي" ينطلق في فرضياته السوسولوجية من قناعات راسخة بأن المجتمع هو الذي يشكل الأفراد، ويحدد مسارات الفعل الاجتماعي، ولذا كان ما أطلق عليه "العقل الجمعي" هو بصورة أو بأخرى ما تتمكّله المجتمع من أفكار وقيم وتصورات مختلفة تشكل في مجملها الحقيقة الاجتماعية، تلك الحقيقة التي تمثل في الأساس ما تواضع الناس على أنه الحقيقة التي تسلك طريقها بين الأجيال عبر التنشئة الاجتماعية. أما موسكوفيشي عالم النفس الاجتماعي فيعرّف التمثلات بأنها: «جهاز من القيم والأفكار والممارسات المتعلقة بمواضيع معينة، ومظاهر وأبعاد للوسط الاجتماعي، فهي لا تسمح فقط باستقرار إطار حياة الأفراد والجماعات، ولكن تكون أداة لتوجيه الوضعيات وإعداد الإجابات»⁽¹⁾. وهنا يؤكد موسكوفيشي على البنية القيمية للتمثلات ودورها الأساسي في توجيه سلوك الأفراد والجماعات، فهذه البنية القيمية هي الرافد الذي تغذي منه محددات الفعل الاجتماعي، ومن ثم فهي المرجعية المعيارية التي توفر طرق الاستجابات على المواقف والوضعيات المختلفة التي يصادفها الفرد في مجريات حياته، وتعمل على تماسك واستقرار الوحدة الاجتماعية عن طريق توفير الحد المقبول من التنميط للأفعال والسلوكات التي ينخرط فيها الأفراد في الوسط الاجتماعي.

ويرى كلاودين هرزليش Claudine Herzlich أن دراسة التمثل تهدف إلى إعادة دراسة الكيفيات التي تتم من خلالها المعرفة والسيرورات الرمزية في علاقتها مع السلوكات. أيّ أن التمثل فعل رمزي، وتركيب للفكر، ونشاط مرتبط بموضوع. فالتصورات تجاه موضوع ما، تحدد مختلف السلوكات التي يتبناها الأفراد تجاه هذا الموضوع، كما تعدّل الممارسات في المقابل تصورات الموضوع⁽²⁾. من ذلك فإن هرزليش يؤكد على التأثير المتبادل بين التمثلات وبين السلوكات، ومن ثم ترتبط التمثلات بعلاقة دينامية مع السلوكات، إذ من خلالها تمارس إحداها على الأخرى فعلاً بنائياً متجدداً ومستمراً وخاضعاً للتعديل في كل لحظات الفعل.

أمّا دنيس جودلي Denise Jodelet فتري أن «التمثلات الاجتماعية عبارة عن كيفيات من التفكير الملموس الموجه نحو التواصل والفهم والتحكم في المحيط الاجتماعي والمادي والمثالي... حيث تمتلك ميزة

1- جلول؛ أحمد، ومؤمن بكوش الجموعي: التصورات الاجتماعية "مدخل نظري"، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، العدد

السادس: أبريل 2014، جامعة الوادي (الجزائر) ص: 170.

2- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

خاصة على مستوى تنظيم المحتويات والعمليات العقلية وعمليات المنطق، فالوسمة (marquage) الاجتماعية لمحتويات وسيرورات التصور ترجع إلى الشروط والإطار الذي تبرز فيه التمثلات، وكذا التوصلات التي تتحرك من خلالها، بحسب الوظائف التي تقدمها أثناء التفاعل مع العالم والآخرين⁽¹⁾. لذا فإن جودلي تؤكد على البعد "المعرفي" في بناء التمثل، وفي إعادة إنتاجه. فالتمثلات الاجتماعية تبدو لصيقة بمنطق إنتاج المعرفة، ولصيقة كذلك بالبناء العقلاني الذي يستند عليه الفعل الرشيد، كما تؤكد كذلك على البعد التواصلي البينداتي المنتج للفعل الاجتماعي، بحيث تضحى التمثلات الاجتماعية فاعلة في تحديد نسق التواصل بين الذوات والعالم.

ويشير وليام دواز Willem Doise في إطار اهتمامه بما أطلق عليه "المبادئ المنظمة Les Principes Organsateurs" للتمثلات الاجتماعية، إلى أن التمثلات هي مبادئ مولدة لاتخاذ قرارات مرتبطة باندماجات خاصة في مجموع العلاقات الاجتماعية، ومنظمة للسيرورات الرمزية المتدخلة في هذه العلاقات⁽²⁾. ويؤكد دواز من خلال ذلك على البعد "التوافقي" في المبادئ المنظمة للعلاقة بين الأفراد والجماعات. فالتمثلات توفر القاعدة المشتركة التي تستند عليها عملية اتخاذ القرارات في وسط اجتماعي.

فيما يرى أبريك أن التمثلات الاجتماعية «مجموعة منظمة من المعلومات والمواقف والمعتقدات والاتجاهات حول موضوع ما. أنتجت، وبُورَت اجتماعياً، تحمل كل قيم النظام الاجتماعي والأيدولوجي وتاريخ المجموعة التي تتبناها والتي تمثل جزءاً أساسياً من رؤيتها للعالم»⁽³⁾.

ومع أن أبريك لم يتطرق في هذا التعريف لمصادر التمثلات، لكنه يحدد بشكل واضح وظيفتها كجهازٍ منظمٍ، يحتوي على عناصر مرتبة في نسق معين بحيث يمثل بعض هذه العناصر النواة المركزية للتمثل، وبعضها الآخر الأقل أهمية يمثل غلاف هذه النواة، أو العناصر الطرفية لهذا النسق. ومن ثم تعمل التمثلات بصفقتها أداة فعالة يستعملها الأفراد في فك رموز الواقع. وسوف نتطرق إلى تصور أبريك لبنية التمثلات الذي عرض

1- المرجع السابق نفسه، ص: 171.

2- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

3- السويسي؛ كوثر: التمثلات الاجتماعية "مقاربة لدراسة السلوك والمواقف والاتجاهات وفهم آليات الهوية، المجلة العربية لعلم

النفوس، المجلد "1" العدد "1"، صيف 2016، قسم علم النفس: كلية الآداب والعلوم الإنسانية - ظهر المهرارز - فاس،

ص: 52-53. الموقع الإلكتروني: <http://www.ajopsy.com>.

من خلاله مفهومي "النواة المركزية، والجهاز المحيطي" عند تناول الأطر النظرية في مقارنة التمثلات في الصفحات القليلة القادمة.

إن مفهوم التمثلات غزير الدلالات كما هو ملاحظ، كما أنه بالغ الأهمية في حقل الدراسات السوسولوجية، كما في الحقول المعرفية الأخرى ذات الصلة بالسوسولوجيا، وبالنظر لهذه الأهمية، ثم مع تعدد تعريفات هذا المفهوم فقد قدم فرانسوا لابلونتين François Lablantine محاولة لتكثيف العناصر المتضمنة في التمثل على النحو التالي⁽¹⁾:

- يقع التمثل في نقطة الاتصال بين ما هو فردي وما هو اجتماعي.
- يقع التمثل ضمن ثلاثة ميادين هي:
 - الحقل المعرفي Champ de la connaissance لأن التمثل هو قبل كل شيء معرفة.
 - الحقل القيمي Champ de la Valeur لأن التمثل ليس معرفة فقط عند صاحبها، حيث لا يحكم عليها من حيث معيار الصحة فقط، بل من حيث هل هي معرفة جيدة أو سيئة، أي أن التمثل هو عملية تقييم.
 - الحقل العملي Champ de l' action، فالتمثل لا يمكن اختصاره في مجرد مظاهر معرفية أو تقييمية، فهو تعبير، وبناء للواقع الاجتماعي في آن واحد. فالتمثلات ليست فقط وسيلة للمعرفة، بل هي أدوات للعمل.

ويقترح لابلونتين بناء على ذلك التعريف التالي: «إنَّ التمثلات الاجتماعية هي التقاء الخبرة الفردية بالنماذج الاجتماعية حول طريقة تناول الواقع. إنها معرفة يبنها أفراد مجتمع معين حول جزئية من وجودهم، أو وجودهم برمتهم. إنها تفسير اجتماعي للأحداث بحيث تصبح بالنسبة للأفراد المنتمين إلى ذلك المجتمع الحقيقة بذاتها»⁽²⁾. على هذا الأساس، استخلص أبريك مجموعة سمات للتمثلات الاجتماعية وهي⁽³⁾:

- التمثلات الاجتماعية تربط الفرد بموضوع التمثل، من حيث إنَّ كل تمثّل هو في نهاية المطاف تصور

1- جلول؛ أحمد، ومؤمن بكوش الجموعي: التصورات الاجتماعية "مدخل نظري" (مرجع مذكور)، ص: 172.

2- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

3- المرجع السابق نفسه، ص: 180.

لشيء ما (موضوع) يقوم به الفرد أو الجماعة، وعلى ذلك فهو يتأثر بخصائص كل من الموضوع المُتمثل والشخص المُتمثل، فالذات والموضوع ليسا منفصلين في هذه المعادلة، حيث يستوعب الشخص خصائص الموضوع ليعيد بناءها وفقا لخصائصه الذاتية. وبموجب ذلك فإن كل حقيقة هي حقيقة مُتمثلة؛ بمعنى أُعيد بناؤها اجتماعياً، وهي بالنسبة للشخص المُتمثل هي الحقيقة ذاتها.

• التمثلات بناء معرفي-اجتماعي؛ ولهذا فإن الفرد يطور تمثلاته، ويعدها، كلما اتسعت مداركه لأشياء جديدة، وهذه العملية ليست مقتصرة على فئة معينة من الناس بل تشمل الجميع وإن اختلفت مواضيع التمثلات بينهم. وتبعاً لذلك يتمايز الأفراد في طرق تمثلاتهم للمواضيع ويتأثرون بخصائصهم المعرفية والاجتماعية كما يتأثرون بمحيطهم المادي والثقافي وعاملي الزمان والمكان، ومن ثم فهم يتأثرون بالأفكار والقيم والأيدولوجيات والمعايير الاجتماعية التي يكتسبونها من خلال اختلاطهم واتصالهم بالآخرين. وعلى ذلك يمكن القول بأن التمثلات هي "عملية" و "إنتاج" اجتماعيين Un Processus et Un Produit social. فعملية بناء التمثل تتم أثناء التفاعل والتبادل والاتصال الاجتماعي النشط، الذي يعطي له الفرد طابعاً اجتماعياً، بما يضمن إضفاء الطابع الاجتماعي للمعرفة. ومن خلال السمة السابقة للتمثلات يمكن التمييز بين مركبين أساسيين لها، وهما:

○ مركب معرفي: حيث يتطلّب التمثل وجود فاعل اجتماعي نشط. والتمثلات من هذا الجانب هي نسيج بسيكولوجي خاضع للقواعد التي تُسير بقية التمثلات المعرفية.

○ مركب اجتماعي: حيث إنّ نشاط السيرورات المعرفية يتحدد مباشرة بالشروط الاجتماعية التي يُعد ويُنقل فيها التمثل. كما أنّ هذا البعد الاجتماعي ينتج قواعد خاصة قد تختلف عن المنطق المعرفي السائد، ويرتبط التمثل كذلك بالإطار الذي ينغرس فيه. ومن هذا الجانب يمكن التعرف على نوعين من الأطر التي ينشأ فيها التمثل كالتالي:

أ: الإطار الاستدلالي: Discursive يعبر عن طبيعة الظروف التي تحيط بإنتاج الخطاب، ويتشكل فيها التمثل أو يُكتشف.

ب: الإطار الاجتماعي؛ أي الإطار الأيدولوجي من جهة، والمكانة التي يحتلها الفرد أو الجماعة المعنية في النظام الاجتماعي من جهة ثانية.

○ التمثلات الاجتماعية تتشابه وتختلف؛ فكثير من تمثلاتنا هي من نتاج المجتمع الذي نعيش فيه، وتنتقل إلينا من خلال عملية التنشئة الاجتماعية. فالفرد يتعلم بناءات جاهزة عن العالم أو المجال المحيط به، لكن طبيعة تقاسم هذه التمثلات بين الأفراد قد تختلف من بيئة اجتماعية إلى أخرى ومن ثقافة إلى غيرها.

3.3: الأطر النظرية في مقارنة التمثلات الاجتماعية.

3.3.1: النموذج السوسيو-تطوري e modèle sociogénétique .

يُعدُّ هذا النموذج أول مقارنة نظرية يقترحها موسكوفيشي للعمل على التمثلات الاجتماعية. حيث يهتم هذا النموذج بالكيفيات التي يُنتج من خلالها الأفراد تمثلاتهم حول مواضيع الحياة المختلفة. ويعتمد على تنشيط التواصل الجماعي، واستحضار المعلومات والفرضيات الممكنة في مواجهة وضعية اجتماعية جديدة تعجز المعارف المكتسبة سابقاً عن تأويلها، ومن ثم تظهر هذه الوضعية الجديدة كإشكالية تستدعي نقاشات وجدالات بين الجماعة الاجتماعية بغرض الخروج بموقف أغلبية الجماعة تجاهها. مع الأخذ في عين الاعتبار أن تلك النقاشات والجدالات والتفاوضات التي تثيرها هذه الوضعية الاجتماعية الجديدة تعتمد بشكل خاص على المعالجة الانتقائية التي يبديها هؤلاء الأفراد؛ لكن هذه السيرورة العفوية الانتقائية بحسب موسكوفيشي تتطلب ثلاثة شروط هي⁽¹⁾:

- تشتت المعلومة La dispersion de l'information.
- التركيز في بؤرة La focalisation.
- الحاجة إلى الاستدلال La pression à l'ingérence.

ويقدم موليني Moliner تفصيلاً لهذه الشروط بقصد توضيحها، وتحديد معالمها، في عدة عناصر

ومكونات كما يلي:

- ظهور موضوع معقد ومركّز أو متعدد الأشكال.
- وجود جماعة اجتماعية.
- وجود رهانات متعلقة بالهوية أو بالترابط الاجتماعي متأثرة بهذا الموضوع.

1- المرجع السابق نفسه، ص: 174.

- وجود ديناميكية اجتماعية، من التبادلات والتفاعلات ما بين الجماعات حول هذا الموضوع.
 - غياب تنظيم امتثالي أو دوغمائي Dogmatique متحكم في المعلومة المتعلقة بالموضوع.
- جملة هذه العناصر سواء التي بينها موسكوفيشي، أو التي يضيف تفاصيلها موليني، تعبر بشكل مناسب عن طبيعة تفاعل الناس مع قيم الحداثة خاصة في المجتمعات التقليدية. والجدير بالذكر في هذا السياق أن موسكوفيشي كان قد اقترح من خلال النموذج السوسيو - تطوري سيوريتين تنتج عنها التمثلات الاجتماعية، وهما⁽¹⁾:

1: سيورة التوضيح Processus l'objectivation.

وهي السيورة التي تجعل المجرّد ملموساً، وتسمح بترتيب المعارف الخاصة بموضوع تمثل ما، بالمرور من عناصر نظرية مجردة إلى صور ملموسة عن طريق التبادلات والآراء التي يمكن أن تحدث بين جماعة معينة، وتمر هذه السيورة من خلال المراحل التالية:

أ: الانتقاء La sélection، ويتعلق بفك ارتباط المعلومات بالمكان أو الإطار Dé contextualisation، حيث يتم ترشيح Filtrage المعلومات المتوافرة حول موضوع التمثيل، من خلال إضافة بعض المعطيات أو القيام بتقييمات وإقصاءات، أو حذف بعض الخصائص. وذلك بسبب الضغط الذي تمارسه كفاءات التفكير المختلفة، المتأثرة هي الأخرى بالإطار الأيديولوجي والثقافي، وأنساق القيم التي يتواجد بها الأفراد الذين يستقبلون المعلومات أو الظواهر الجديدة، أو يعيدون وفتحها تقييم معطيات موجودة سلفاً.

ب: المخطط التصوري le schéma figuratif، وهذا المخطط هو الذي يقف وراء تشكل سيورة التمثلات، ويمثل النواة الصلبة فيها من خلال تكثيف عناصر المعلومة من جانب، وإجلاء المظاهر الأكثر صراعية من جانب ثان. وهكذا يتيح المخطط التصوري الفرصة لتجسيد matérialisation، وتبسيط الظاهرة المُمثّلة، كما يُعدّل التعقيد المفهوماتي conceptuelle بحسب فكر الأفراد.

1 - المرجع السابق نفسه، ص: 176.

ج: التطبيع La Naturalisation، وهو عملية تحويل عناصر الفكر إلى أصناف حقيقية للكلام والإدراك، قادرة على ترتيب الأحداث الواقعية، ومن ثم فهو السيرورة التي تصبح بموجبها الأفكار عناصر في متناول التبادلات والنقاشات، بمعنى عناصر للكلام المجسد للوقائع والبنى النظرية لتكتسب صفة الإجرائية.

2: سيرورة الترسخ Processus d'ancrage.

في هذا السياق يؤكد موسكوفيشي على أن سيرورة الترسخ تحول العلم إلى معرفة مفيدة لكل شيء، في حين تنقل سيرورة التوضيح العلم إلى ميدان الفرد، ولسيرورة الترسخ ثلاثة مظاهر هي⁽¹⁾:

أ: التمثل كسيرورة تأويل: حيث يوظف الفرد التمثل كأداة لمعرفة نفسه والآخرين، من واقع أن هذا التمثل يسمح بفك تشفير ما يحيط بالفرد، فيتحصل بذلك الأفراد على تأويل للمحيط الاجتماعي، وللوضعيات التي يظهر بها هذا المحيط، وللتصنيفات التي تعمل دليلاً يُرشد إلى فهمهم للوقائع. وعلى ذلك تقوم هذه السيرورة بدور الوسيط بين الفرد والموضوع، ذلك الوسيط الذي يكون بمقدوره تعديل العلاقة الاجتماعية من خلال اقتراح بدائل وأنماط تساعد على تقييم الأحداث والسلوكات.

ب: التمثل شبكة من الدلالات: وهو مظهر مركزي لعمل التمثل، لأنه يوضح العلاقات الموجودة بين العناصر المختلفة، ومن ثم فالتمثيلات تعكس هوية الأفراد والجماعات من خلال الدلالات المختلفة الموجودة في تصوراتهم.

ج: التمثل وظيفة إدماج: حيث تعمل سيرورة الترسخ على إدماج التمثل في أنظمة تفكير موجودة مسبقاً لدى الأفراد، فالترسخ إذن يسمح بتحديد كيفية حدوث إدماج هذه العناصر الجديدة في جهاز معين، وكذلك إعادة تركيب العناصر المتفاعلة.

3. 3. 2: نظرية النواة المركزية a théorie du noyau central .

تعود هذه النظرية إلى أبريك Jean-Claude Abric، حيث ينظر إلى التمثيلات الاجتماعية على أنها مجموعة سوسيو-معرفية منظمة، وتتحرك حسب قواعد عمل خاصة بها، وتؤكد هذه النظرية على أنه لكي تُفهم الميكانزمات التي تتدخل من خلالها التمثيلات في الممارسات الاجتماعية، فإنه من الضروري معرفة التنظيم الداخلي للتمثل، كما تؤكد كذلك على أن التوافق الضروري للتمثل الاجتماعي، موجود على مستوى الآراء

1- المرجع السابق نفسه، ص: 177.

الشخصية للأفراد. لذا اهتمَّ الباحثون الذين يعملون مع أبريك في هذا المجال بالمعتقدات المتقاسمة والمتوافق عليها من قبل أعضاء الجماعة. حيث ينظر إليها كنسق مُدرَج hiérarchisé من المعتقدات. ولشرح بنية التمثلات الداخلية تصور أبريك أن لكل تمثل جهازين أساسيين هما: الجهاز المركزي، والجهاز المحيطي. حيث توصل من خلال تجاربه، إلى أن عناصر التمثلات الاجتماعية المتكونة من المعارف والمعتقدات والاتجاهات، موزعة بطريقة منظمة وتفاضلية في أذهان الناس. فالعناصر الأقل أهمية محورية منجذبة إلى عناصر مركزية نواتية ذات أهمية عالية، لأنها مؤيدة ومشاركة بين كل أفراد المجموعة. وهذه العناصر المركزية هي ما تعطي للتمثلات استقرارها، في حين تعمل العناصر المحورية الطرفية على فك رموز العناصر النواتية وترجمتها على أرض الواقع، بعد تكييفها مع متغيرات النسق الاجتماعي الذي يعيش فيه الأفراد صانعو التمثل، وعطفاً على ذلك تعمل هذه العناصر على الدفاع عن العناصر المركزية للمحافظة على دوام حضورها⁽¹⁾.

1: الجهاز المركزي (النواة المركزية).

ينتظم كل تمثل حول نواة مركزية تعمل على تحديد دلالاته وتنظيمه في الوقت نفسه. وتتميز النواة المركزية بأنها الجانب الأكثر استقراراً وديمومة في التمثلات، لارتباطها بالمعايير والذاكرة والتاريخ الجماعي للأفراد. ويبين أبريك أن تحليل النواة المركزية والعناصر المكونة لها، خطوة ضرورية للكشف عن اندماج الشخص في الواقع الاجتماعي الذي يعيش فيه. وعطفاً على ذلك يؤكد على أن معرفة محتوى التمثل لا تكفي وحدها للتعرف عليه وتحديدته، بل يتطلب الأمر معرفة تنظيم هذا التمثل كذلك، الذي هو العنصر الأهم في التحليل لأنه مع تشارك تمثليين في محتوى واحد؛ إلا أنها قد يكونان مختلفين من ناحية تنظيمهما الداخلي. وبحسب أبريك فإن للنواة المركزية وظائف ثلاث أساسية وهي⁽²⁾:

أ: وظيفة مولدة *Fonction génératrice*، وهي الوظيفة التي تُكوّن من خلالها وتحوّل العناصر الأخرى المكونة للتمثل.

¹ - السويسي؛ كوثر: التمثلات الاجتماعية "مقاربة لدراسة السلوك والمواقف والاتجاهات وفهم آليات الهوية، (مرجع مذكور)، ص: 53.

² - جلول؛ أحمد، ومؤمن بكوش الجموعي: التصورات الاجتماعية "مدخل نظري" (مرجع مذكور)، ص: 178.

ب: وظيفة منظمة Fonction organisatrice ومن خلالها تحدد النواة المركزية طبيعة الروابط التي توحد عناصر التمثل وتثبيتها.

ج: وظيفة مثبتة Fonction stabilisatrice وهي تعبر عن عنصر الثبات والاستقرار في النواة المركزية، وبالتالي تعطي للتمثل ثباتا زمنيا متفاوت المدة، وذلك بحسب طبيعة موضوع التمثل، ومقاصد الوضعية. ويجدد أبريك من خلال الوظائف السابقة، وبشكل مختصر، بعدين اثنين للنواة المركزية:

- بعد وظيفي Dimension fonctionnelle، يظهر هذا البعد من خلال استعمال عناصر التمثل التي تساعد على إتمام مهمة معينة.

- بعد معياري Dimension normative، ويرز هذا البعد في كل الوضعيات التي تتدخل فيها الأبعاد السوسيو-عاطفية، الاجتماعية أو الأيديولوجية بصفة مباشرة. ففي مثل هذه الوضعيات يمكننا أن نعتبر أن المعايير والقوالب والاتجاهات ستكون في قلب التصور، كما يمكن كذلك النظر الى النواة المركزية من خلال نوعين من العناصر تتنظم وفقها هما: العناصر ذات الأولوية prioritaires، والأخرى العناصر النائية adjoints.

2: العناصر المحيطة (الجهاز المحيطي).

تمثل العناصر المحيطة الجزء الأكبر للتمثل من حيث الكم؛ وهي تقوم بدور الوسيط بين الجهاز المركزي والوضعيات الملموسة، كما تساعد على أن يكون اختلاف جماعة ما قابلاً للتعايش، وكذلك ضمان نمو التمثل بمراعاة حساسية الوضع الملموس. وعلى ذات السياق في النواة المركزية، يرى أبريك أن للجهاز المحيطي وظائف ثلاث أساسية وهي (1):

أ: وظيفة التجسيد Fonction de concrétisation حيث تتعلق العناصر المحيطة للتمثل بالإطار الذي يوجد به الفرد، وهي ناتجة عن ترسيخ التصور في الواقع، حيث تسمح بإلباسه مصطلحات أو معان ملموسة وسهلة الفهم أو النقل. فالجهاز المحيطي يشتمل على العناصر التي تتضمنها الوضعية التي يوجد بها التصور، ومن ثم فهو مرتبط بمعاش الأفراد في حياتهم اليومية.

1- المرجع السابق نفسه، ص: 179.

ب: وظيفة تعديل Fonction de régulation، بحيث تتيح هذه الوظيفة تكيف التمثلات مع تطور الوضعيات من خلال دمج المعلومات الجديدة، واستيعاب تحولات المحيط والعناصر التي من شأنها أن تضع بُنية التمثل على المحك، حيث يتم احتواؤها عن طريق إعطائها موضعاً أو مكانة ثانوية، أو إعادة تفسيرها بما يتماشى والدلالة المركزية، أو بإعطائها طابع الاستثنائية أو الاشتراطية. وبذلك فبمقابل استقرار النواة المركزية؛ تتخذ العناصر المحيطة المظهر المتحرك والمتطور للتمثل.

ج: وظيفة دفاع Fonction de défense يقوم الجهاز المحيطي بوظيفة دفاعية من خلال إدماج مشروط للعناصر المتناقضة. فالجهاز المحيطي هو القادر على تحمل التناقضات داخل محتوياته، وكما هو الجهاز المركزي يحتوي الجهاز المحيطي كذلك على نوعين من العناصر وهما: عناصر مُنشَّطة بشكل مفرط éléments suractivées وهي العناصر التي يمكن أن تبرز في بعض الظروف لدرجة أنها يمكن أن تصبح مركزية، في مقابل عناصر محيطية عادية.

3.3.3 : النموذج السوسيو-دينامي Le modèle socio dynamique.

اقترح هذا النموذج في مقاربة التمثلات الاجتماعية من قبل دواز Jean Doise (1917- 2006) الذي اهتمَّ بالمعتقدات الخاصة التي يكونها الأفراد عن المواضيع المختلفة للحياة الاجتماعية. فالتمثلات بحسبه لا يمكن تبصُّرها إلا من خلال دينامية اجتماعية تضع الفاعلين الاجتماعيين في حالة تفاعل حول مسألة مهمة تثير مواقف مختلفة لديهم رغم اشتراكهم في نفس المبادئ المنظمة للمواقف، ومن ثم فالتمثلات مبادئ منظمة للفروقات الفردية بين الأفراد؛ تلك الفروقات التي ليست عائدة إلى تباين خصائص التمثلين بالمقام الأول، إنما إلى تعدد المسائل أو المواضيع التي يتفاوضون حولها.

والتمثلات وفقاً لذلك، هي العامل الدينامي الذي يبث روح الاتفاق حول الموضوعات التي يتقاسم أعضاء الجماعة الاجتماعية الاهتمام بها. ليبدو التمثل على هذا النحو تعبيراً عن موقف الذات من مواضيع التمثلات؛ بمعنى أن موضوع التمثل هو القاسم المشترك الذي يجمع أنماط التباين في موقف موحد، ومن ثم فالتوافق المميز للتمثلات الاجتماعية موجود بحسب هذه المقاربة في هذه الرهانات، وفي معارف "الحس العام" بتعبير موسكوفيشي، الذي يرى أن الحس العام يتكون في الواقع من «نسق من القيم والمفاهيم

والسلوكات المرتبطة بسماة ومواضيع يحدد معالمها الوسط الاجتماعي، تُمكن من استقرار حياة الأفراد والجماعات، ومن توجيه وصياغة السلوكات وردود الفعل المناسبة. وهي أيضاً وسائط بين الشخص والوضعية المتواجد فيها. فالتمثالات الاجتماعية تتغير وتختلف في معناها ومحتواها بحسب اللغة والسياق الثقافي الأيديولوجي وبحسب اهتمامات وعلاقات التواصل والتخاطب بين أفراد المجموعة»⁽¹⁾.

3. 4: وظائف التمثالات الاجتماعية وميكانيزمات تعديلها.

تتعلق التمثالات الاجتماعية بالطريقة التي يصبح بها الواقع مفهوماً، وعملياً. فالتمثالات الاجتماعية هي إذن وسيلة لفهم وتوجيه السلوكات، ولذلك فهي إطارٌ للفهم والتفسير والتوجيه، وتوحيد المواقف الاجتماعية. وهي بذلك سيرورة إدراكية موجّهة للمهارات والتفاعلات البيئذاتية، وهي كذلك سيرورة مفتوحة تتضمن البناء وإعادة البناء في آن معاً، مشروطة اجتماعياً بذاتية الممثل، ووضعياته، وخصائصه الاجتماعية.

3. 4. 1: وظائف التمثالات الاجتماعية .

يرتبط تحديد وظائف التمثالات بالمجال الذي توظف فيه، وكما لاحظنا من خلال تعريفات هذا المفهوم أن كلاً منها لا يمكن توظيفه بشكل مثمر إلا ضمن الإطار المعرفي الذي ينتمي إليه المعرف. ولذلك عند محاولة تحديد وظائف التمثل لابد أن تشتمل هذه المحاولة على نظرة شمولية كي تكون صالحة لتعبر عن وظائف التمثل مع تعدد حقول استخدامه. ومن بين المحاولات لتحديد وظائف التمثل ما ساهم به أبريك في هذا المجال، فهو قد عيّن أو حدّد أربع وظائف أساسية تتوفر لها سمة الشمول، وتهدف إلى تغطية مجالات واسعة من استخدامات التمثل، وهي الآتية⁽²⁾:

1- وظيفة المعرفة Fonction de savoir.

تتيح التمثالات الاجتماعية للفاعلين الاجتماعيين اكتساب المعارف وتشرها بهدف استيعاب وتفسير الواقع. كما تلعب دوراً مهماً في عملية خلق جسورٍ للتواصل الاجتماعي من خلال تحديد الإطار المرجعي

¹- السويبي؛ كوثر: التمثالات الاجتماعية "مقاربة لدراسة السلوك والمواقف والاتجاهات وفهم آليات الهوية، (مرجع مذكور)، ص: 50.

2- المرجع السابق نفسه، ص: 53-55.

المشارك الذي يجري فيه التبادل الاجتماعي، وكذا نقل ونشر المعرفة التي توضح الجهد الدائم الذي يقوم به الفرد من أجل الفهم والتواصل.

2- وظيفة الهوية Fonction identitaire.

تسمح هذه الوظيفة بموضعة الأفراد والجماعات في الحقل الاجتماعي من خلال إعداد هوية اجتماعية وشخصية متسقة مع أنظمة المعايير والقيم المحددة اجتماعياً وتاريخياً، حيث إنَّ تمثل الذات لجماعة انتمائها، متأثرٌ بتقييم لبعض خصائصها وإنتاجاتها التعبيرية بهدف الحفاظ على صورة إيجابية لهذه الجماعة، ومن خلال هذه الوظيفة تلعب التمثلات الاجتماعية دوراً مهماً في المراقبة الاجتماعية، التي تفرضها على كل واحد من أعضائها، وخاصة من خلال سيرورة التنشئة الاجتماعية.

3- وظيفة التوجيه Fonction d'orientation.

تعمل التمثلات الاجتماعية كنظام أولي لفك تشفير الواقع système de pré-décodage، إذ تعمل كدليل يحدد الغايات، ونمط العلاقات المناسبة، وتصورات الأفراد عن ذاتهم وعن الآخرين. ومن خلال ذلك يتحدد ما هو شرعي ومسموح به، وما هو غير شرعي وغير مقبول في وضعية اجتماعية معينة. وقد يذهب فعل التمثل إلى أبعد من ذلك، من خلال الإدراكات الاستباقية والتوقعات التي تسقط على الواقع، عن طريق انتقاء المعلومات وترشيحها، وكذا التأويلات التي تهدف لإخضاع هذا الواقع.

4- وظيفة التبرير Fonction justificatrice.

حيث يمكن للتمثلات الاجتماعية كذلك أن تبرر المواقف والسلوكات التي يتبناها الفاعلون الاجتماعيون تجاه شركائهم أو أفراد الجماعات المنافسة.

3. 4. 2: تعديل التمثلات الاجتماعية.

أشرنا فيما سلف إلى أن التمثلات الاجتماعية هي سيرورة بناء، وإعادة بناء لها شروطها الاجتماعية المرتبطة بذاتية الممثلين، وأوضاعهم، وخصائصهم؛ لذلك يبدو من المهم توضيح ميكانزمات إعادة البناء، وفي ذلك نستعين بتصوير أبريك لبنية التمثل لنرى من خلالها كيف يعاد بناء التمثلات، بعدما بين لنا الكيفية

التي تبنى بها، خاصة أن من سمات التمثل الاجتماعي هي أنه ديناميٌّ، وقابلٌ للتعديل، والتغيير كلما تهيأت الظروف الموضوعية التي يشتغل في ظلها إلى ذلك.

يؤدي التعديل الدائم للمحيط (المادي، المعرفي، الطبيعي أو الاجتماعي)، بحسب أريك، إلى تعديل في الممارسات الاجتماعية، حيث تؤدي هذه الأخيرة بدورها إلى تعديل على مستوى التمثلات الاجتماعية. ويحدث تعديل التمثلات الاجتماعية عندما تصبح العناصر المركزية عناصر محيطية، أو العكس. لكن البنيويين يرون أن التنشيط المفرط لجزء من الجهاز المحيطي لأسباب أيديولوجية أو ظرفية مثلاً، لا يضمن بالضرورة تحويل هذا الجهاز إلى جهاز مركزي، كما يشير إلى ذلك أريك. ومع ذلك يرى كل من راطو Râteau وروكات Rouquette وجميلي Guimelli أن العوامل الخارجية من شأنها أن تُحدث هذا التغيير، ولكن بشرط أن تكون تلك العوامل متكررة داخل جماعة ما، وذات قيمة مادية ومعنوية، ولا تكون مجرد تبدلات عارضة وقتية. فيما أشار فلأمون Flament إلى وجود عنصرين يمكن أن يساعدا على تعديل أو تغيير التمثلات الاجتماعية وهما 1: الإسكيمات الغريبة les schèmes étranges وهي سيرورة تتضمن استيعاب الاستثناءات بهدف محاولة العودة إلى الحالة العادية، مع اضطلاعها بتوضيح البديل عن الميولات الحاضرة في النواة المركزية من جانب، والتأكيد على التناقض بين العناصر الجديدة والقديمة من جانب آخر، واقتراح عقلنة تسمح بتبرير هذا التغيير.

2: إسكيمات النفي les schèmes de la négation وهي تشير إلى الوضعية التي يتم فيها رفض كل استثناء؛ فالمعلومة المغايرة تعتبر غير متوافقة مع عملية الحفاظ على سلامة التمثل. ويرى فلأمون أن تعديل أو تحويل التمثلات يتخذ ثلاثة أشكال وفقاً للتالي⁽¹⁾:

أ: تعديل مقاوم Transformation résistante، يحدث عندما تكون الممارسات الجديدة متوافقة لوقت محدد مع التمثلات الاجتماعية المكتسبة، وتكون التناقضات هامشية أو ظرفية، وتحصل على تفسيرات مقبولة على مستوى الأفكار، فالنواة المركزية في بنية التمثل تبقى محفوظة، كما أن الجهاز المحيطي يكون قادراً على

1- جلول، أحمد، ومؤمن بكوش الجموعي: التصورات الاجتماعية "مدخل نظري" (مرجع مذكور)، ص: 182-183.

تكييف السلوكات المتبناة مع النظام القائم، ولكن مع التكرار المتزايد تصبح الاستثناءات قاعدة، فيتغير بذلك التمثل بعد مرحلة انتقالية متفاوتة الطول يمكن تدوم لأجيال.

ب: تعديل تدريجي Transformation progressive وفي هذه الحالة لا تخلق المواضيع الجديدة وضعاً متناقضاً وصراعياً سوى مع بعض خصائص النواة المركزية، فيحدث تحول تدريجي لنظام التمثل.

ج: تعديل عنيف Transformation violent عندما تكون المعلومات الجديدة كاسحة (كارثة كبيرة، اكتشافات علمية، أزمات مختلفة) يستحيل إخضاعها لقواعد التمثل القائم، فهذا التعديل مرتبط بالصراع الذي ينشأ بين ضرورة الفعل وسطوة التمثل، فتملي المعلومات الجديدة معايير التكيف الواجب اتباعها.

خلاصة القول: تبين لنا من خلال هذا الفصل مدى الترابط بين القيم والتمثلات الاجتماعية، ومدى غزارة الأفكار التي نسجت حول كل منهما، ما يؤكد على أهميتها وفعاليتها في الدراسات السوسولوجية وغيرها، حتى يبدو أن موضوع السوسولوجيا برمه يدور حول هذين المفهومين ما دام الفعل الاجتماعي لا يكتسب عقلانيته إلا من غاية أو قيمة كما بين ذلك فير، أو من معايير أخلاقية وثقافية، كما بين ذلك هابرماس، وأن البنية الاجتماعية خاضعة بطريقة ما لمقتضيات التفاعل الدينامي بينهما؛ فلقد وضعنا المناقشة في هذا الفصل أمام واقع أن البناء الاجتماعي، إنما يركز على أقطاب ثلاثة هي: القيمة والتمثل والذات. وهذه الأقطاب الثلاثة في حالة تفاعل وتأثير متبادل باستمرار، في سيرورة بناء وإعادة بناء مستمرة لهذا الواقع، من خلال ميكانيزمي الهدم والبناء المستمرين؛ فيهدم مفهوم القيمة، ويعاد بناؤه، ويهدم مفهوم التمثل، ويعاد بناؤه، ويهدم مفهوم الذات، ويعاد بناؤه، وبالتالي تهدم الحقيقة ليعاد بناؤها، واستتباعاً يهدم ما يمثل الواقع ليعاد بناؤه في كل مرحلة من مراحل التجدد.

وما كان جدير بالملاحظة في هذا الفصل كذلك هو ترابط الأطر التفسيرية المقترحة لتعديل التمثلات مع الأطر التفسيرية لحركة التغير الاجتماعي؛ حيث ما يقترحه أبريك مثلاً في وصف بنية التمثلات الاجتماعية وميكانزمات تعديلها، تقابله تصورات بالاندييه لسيرورة التحول في المجتمعات التقليدية، كما تقابله تصورات فلوريدو باريتو في تفسير آلية التغير الاجتماعي في المجتمعات؛ فبينما تُبنى التمثلات الاجتماعية على نواة مركزية، وجاز محيطي كما يتصور أبريك، تبني المجتمعات على رواسب ومشتقات كما تصور باريتو، وبينما يحدث تعديل التمثلات بتعديل مقومات النواة المركزية، أو الجهاز المحيطي؛ يحدث التغير الاجتماعي

بتغير نسق الرواسب والمشتقات، أو بالتغير البنيوي كتغير يشمل البنية الاجتماعية بكاملها، أو بالتغير في التوازن كتغير يحدث داخل البنية دون تغييرها تغييراً جذرياً، كما بين ذلك تالكوت بارسونز، والأمثلة على هذه الروابط والمطابقات متعددة، وتعزز بعضها بعضاً، وتبين مدى وتشابك التصورات النظرية المفسرة وتظافر المفاهيم السوسولوجية في سياق فهم الواقع الاجتماعي؛ هذا الواقع الاجتماعي الذي تشكل البنية القبلية إحدى تظاهراته، بل أبرزها بالنسبة للمجتمعات العربية، لذا سيتحول اهتمامنا البحثي في الفصل القادم إلى إمطة اللثام عن هذه البنية استكمالاً للتأسيس النظري للبحث.

الفصل الثالث

القبيلة: دينامية الحضور التاريخي في الواقع.

تقديم.....

I- القبيلة: مفهوماً.

II- المقاربات النظرية لبنية المجتمع المغربي.

III- ثقل الحضور القبلي في المجتمع الليبي.

تقديم:

المجتمع القبلي هو الميدان الذي نعين فكرة البحث فيه. والفعل الاجتماعي، كما يذكر بارسونز، يُدرّس في أطر التفاعل بين مكونات أساسية ثلاثة، المجتمع، والثقافة، والشخصية؛ لذلك تحتفظ البنية الاجتماعية بأهميتها في مقارنة الفعل الاجتماعي، ومن دون النظر إلى علاقة التفاعل بين هذه الجوانب الثلاثة المذكورة تكون مقارنة الفعل الاجتماعي قاصرة عن الإحاطة بظروف وشروط بناء، وإعادة بناء، هذا الفعل.

لذلك يتوجه اهتمامنا في هذا الفصل نحو القبيلة مفهوماً، وثقافة، وسيرورة جامعة لنشاط اجتماعي استطاع بميكانيزماته الذاتية الصمود والاستمرار عبر حقب التاريخ الاجتماعي لهذه المجتمعات، وفرض حضوره على الواقع، بمثلما فرض حضوره على الباحثين الذين درسوا المجتمعات القبلية، مع اختلاف نقاط انطلاقهم في مقارنة هذه المجتمعات. فالبنية القبلية: بنية اجتماعية دينامية؛ بمعنى أنها ليست حدثاً تاريخياً ماضوياً، أو مستجداً في صيرورة الحياة الاجتماعية، فهي إذن صيرورة توازي في حضورها التاريخي في المجتمعات العربية، حضور الفيودالية في المجتمعات الأوروبية، ولعل ما يكسب دراسات المجتمعات القبلية حيويتها سواء في الماضي، أو في الحاضر، هو تفرّد البنية الاجتماعية بقدرتها على البقاء والتواءم مع مستجدات الحياة الاجتماعية، والتكيف معها؛ فقد بادت في حضور التنظيم القبلي حضارات، وإمبراطوريات، ودول وإمارات ونظم سياسية ملكية، وجمهورية، وجمهورية، وشهد على جيوش وجحافل المستعمرين وصولاتهم وجولاتهم، وهي تغزو الأصقاع وتسقط العروش، كما وهي تندحر وتتمزق أشلاؤها تحت ضربات سيوف وبنادق المقاومين، ولكنه بقي صامداً متحدياً الذين راهنوا على زواله.

في هذا الفصل نحاول تبين ملامح مونوغرافيا Monographie البنية الاجتماعية القبلية، بما هي واقعٌ ثقافيٌ واجتماعيٌ وقيميٌ، يعمل في ظلّه الفاعلون الاجتماعيون، ويساهمون في إنتاج وإعادة إنتاج الحياة الاجتماعية في مجتمعاتهم؛ نُعرّف في المبحث الأول، بمفهوم القبيلة، والنزعة القبلية، ثم نقدم في المبحث الثاني المقاربات النظرية لبنية المجتمع المغاربي، وفيها نعرض للمقاربة الخلدونية، ثم المقاربة الماركسية، ثم المقاربة الانقسامية، ونقدم في المبحث الثالث، ثقل الحضور القبلي في المجتمع الليبي الذي ينتمي إليه مجتمع هذا البحث.

I- القبيلة مفهوماً.

اكتسب مفهوم القبيلة عبر تاريخه الطويل في المجتمعات العربية، سلطةً رمزيةً وماديةً كبيرة؛ فالتاريخ الاجتماعي والسياسي والثقافي لهذه المجتمعات شاهدٌ على الحضور المكثف لهذا المفهوم على مستوى دلاليته الرمزية والمادية، فهو المعيار الذي تتحدد من خلاله هوية العربي وانتماءه ونسبه، وهو كذلك المعيار الذي يحدد التراتب الاجتماعي واكتساب الدور والمكانة الاجتماعيين اللذين هما فيصل مسألة المشروعية في تحديد مَنْ يهيمن، ومَنْ عليه الخضوع لهذه الهيمنة.. وإذا كان التاريخ الاجتماعي للمجتمعات الغربية تاريخاً للإقطاع الطبقي بالمعيار الاقتصادي، فإن التاريخ الاجتماعي للمجتمعات العربية هو تاريخٌ لسيادة القبيلة متجسدة في مفهومي الانتماء والولاء وما ينشأ عنهما من تفاضل بين أعضائها. وإذا كانت مشروعية السلطة الإقطاعية الطبقيّة ترتكز على تفاضل في حيازة رأس المال المادي؛ فإن معادلة الهيمنة والسلطة والنفوذ في المجتمع القبلي تتخذ لونهاً آخر يرتبط بشرف الانتساب أو الانتماء لهذه القبيلة أو تلك.

تفرض القبيلة على أعضائها سلطة رمزية قاهرة، تعززها الأعراف والتقاليد وتحافظ على استمرارها وديمومتها، كما توفر لهم ملاذاً آمناً وفضاءً رحباً يعبرون فيه عن حريتهم واستقلالهم، كأهم سمتين وسمتا سيكولوجية الإنسان البدوي، يتغنى بهما ويتفاخر، ويبدل دونهما كل غال ونفيس، كما تفرض عليهم سلطة مادية تجعل من أمر العيش من دون قبيلة محفوفاً بشتى المخاطر، بل وعقاباً رادعاً لمن لا يمثل لسلطتها، أو لا يتقيد بنظامها في تحصيل المعيش أو حماية القبيلة، فالمنبوذ من قبيلته، ليس، فقط، فرداً من دون قبيلة، ومن دون سند، بل هو في الغالب فردٌ موصومٌ لدى الأعيان، الذين إذا قَبِلوا بقاءهم معهم، فعليه التكيف مع هذه الوصمة طوال حياته، وحياة خَلْفه، بما يترتب عليها من آثار في سِلْمِ القبيلة المضيفة، وفي حربها.

هذه الهيمنة التي يمارسها مفهوم القبيلة على معنى الانتماء إليها هي تجسيد لجانب مهم من هيمنة الماضي في حاضر المجتمعات العربية التي تحضر فيها القبيلة ليس كعلاقة مضطربة مع التاريخ، ومع الماضي، إنما كعلاقة يلتقي فيها الماضي بالحاضر لصناعة الفعل الاجتماعي المؤثر في مجريات الحياة على صعدها المتعددة.

1. 1: إيتيمولوجيا القبيلة والنزعة القبلية(*)

لم تشتهر المجتمعات العربية عبر تاريخها الطويل بشيء أكثر من اشتهارها بما يُطلق عليه "عِلْمُ الأَنساب". فقد حظي هذا العلم بمكانة رفيعة بين عامتهم، وخوَّصَّهم من النَّسابة الذين كانت لهم حظوة خاصة في بلاط الأمراء السلاطين الذين تعاقبوا على الحكم، وكان الاضطلاع بهذا العلم مناطا لاكتساب الشهرة، والأصالة المحببتين لنفس العربي، وهكذا «أصبح للنسايين وعلماء الأَنساب، ومصنفاتهم، دور خطير في الثقافة العربية، وفي السياسة العربية - إلى ما بعد ظهور الإسلام- وصار بإمكانهم إعادة رسم خارطة الأَنساب القبلية العربية حسب التوازنات والعلاقات والمصالح التي نشأت مع حركة التاريخ فيما بعد، أو بوحى من أغراضها وغاياتها»⁽¹⁾. وارتبط هذا العلم بقيم اجتماعية تمجد النسب والانتساب إلى قبائل، وتفنن العرب في إنتاج وتأثيل المسميات التي استند عليها النَّسابة في التمييز بين الأصول والفروع القبلية، متخذين من عاملي النسب والديموغرافيا معيارين أساسيين في هذا الشأن، فكان قد اشتهرت بينهم تسمية: الجذم، والجمهور، والشعب، والقبيلة، والعمارة، والبطن، والفخذ، والعشيرة، والفصيلة، ثم الرهط⁽²⁾. ويُقَابِل السوسولوجي التونسي "محمد نجيب بو طالب" بين هذه المسميات ونظيراتها في اللغات الأجنبية على هذا النحو:⁽³⁾

الرهط	الفصيلة	العشيرة	الفخذ	البطن	العمارة	القبيلة	الشعب	الجمهور	الجزم
Famille	Lignage	Clan	Segment	Sous- Fraction	Fraction	Tribo	Peuple	Ethnie	Race

(*) الإيتيمولوجيا: هي علم أصول الكلمات، أو علم التأثيل، وهي كلمة من أصل يوناني تتكون من مقطعين Etymos وتعني الحقيقة، و Logos اللفظ المشترك المستخدم هنا بمعنى الكلمة. ومن ثم فهي فرع من فروع اللسانيات يدرس أصول الكلمات، ونهج تطورها ومقارنتها بالمتشابه معها. وتكتب بالإنجليزية: Etymology وبالفرنسية: Etymologie.

1- الأنصاري؛ محمد جابر: التأزم السياسي عند العرب وسوسولوجيا الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت (لبنان)، ط2: 1999، ص: 87.

2- ابن عبد ربه؛ أبو عمر أحمد بن محمد: العقد الفريد، تحقيق: مفيد محمد قميحة، الجزء الثالث، دار الكتب العلمية: بيروت (لبنان) ط1: 1983، ص: 289.

3- بو طالب؛ محمد نجيب: سوسولوجيا القبيلة في المغرب العربي، (مرجع مذکور)، ص: 54.

يرى ابن الكلبي^(*) وهو أحد النسابة والمؤرخين العرب المشهورين أن: "الشعب أكبر من القبيلة، ثم القبيلة ثم العِمارة ثم البطن ثم الفخذ". ويورد ابن منظور في "لسان العرب": «القبيلة من الناس: بنو أب واحد. ويقال لكل جماعة من واحد قبيلة، ويقال لكل جمع من شيء واحد قبيل؛ قال الله تعالى: ﴿إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْهُمْ﴾ أي هو ومن كان من نسله؛ واشتق الزجاج القبائل من قبائل الشجرة وهي أغصانها، ويقال: رأيت قبائل من الطير؛ أي: أصنافاً، وكل صنف منها قبيلة؛ فالغربان قبيلة، والحمام قبلية. والقبيل: الجماعة من الناس يكونون من الثلاثة فصاعداً من قوم شتى، كالزنج والروم والعرب، وقد يكونون من نحو واحد، وربما كان القبيل من نحو واحد كالقبيلة»⁽¹⁾. وعلى ذلك يعتمد اللسان العربي في تحديد مفهوم القبيلة على المعطى البيولوجي الطبيعي، ويحددها بالقرابة الدموية من جانب الأب، ومن ذلك اكتسبت المجتمعات العربية صفة المجتمعات الأبوية بامتياز.

لا تختلف دلالة القبيلة في اللغات الأجنبية كثيراً عن دلالتها في اللسان العربي، إلا من حيث عدم تقيدها بالقرابة من جهة الأب فحسب، إذ تشمل هذه القرابة كذلك الانتساب من جهة الأم. نجد في اللغة الإنجليزية كلمة (Tribe) وفي الفرنسية (Tribu) تعنيان: القبيلة، وهما مشتقتان من الكلمة الأصل (Tribus) اللاتينية. وفي اليونانية القديمة كما يشير موريس غودلييه Maurice Godelier، في مؤلفه: "القبائل في التاريخ وفي مواجهة الدول"، فإن معادل (Tribus) هي كلمة (Phulé) التي تعني: ورقة، لكنها تحيل إلى فعل (Phuo) الذي يعني: توليداً، استنباتاً. وفي روما القديمة كانت القبيلة تتشكل من عدد ما من جماعات الرجال والنساء المترابطين بالقرابة، تلك الجماعات المسماة: (Gens). في اليونانية (Genos) هو معادل: (Gens). وبتقريب الكلمتين من الكلمة السنسكريتية: Jati التي تعني: ولادة. وهكذا تدل كلمة قبيلة في هذه اللغات كما ورد في معجم المؤسسات الهندية الأوروبية على الانتساب إلى ولادة واحدة، بوصفها أساس المجموعات الاجتماعية التي تسمى اليوم: عشائر، أنساباً، بيوتاً، إلخ. هذه الجماعات «هي مجاميع رجال ونساء من كل الأجيال التي تعتبر نفسها أقارب، وهي متضامنة بفعل قولها إنها تنحدر من جد مشترك؛ سواء من جهة الرجال أم جهة النساء،

(*) هو: أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب بن بشر بن عمرو بن الحارث بن عبد الحارث الكلبي ويكنى ابن الكلبي مؤرخ وعالم أنساب

وأخبار العرب وأيامها ووقائعها ومثالبها. سير-أعلام-النبلاء/ابن-الكلبي / <https://ar.wikisource.org/wiki>

1- ابن منظور؛ جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم: لسان العرب، المجلد 11، دار صادر: بيروت (لبنان) [د.ت] ص: 541.

الأمر الذي يوّلد عشائر من السلالة الأبوية كما في روما أو العالم العربي، أو عشائر من السلالة الأمومية كما نجد بعضها في أفريقيا، في أوقيانيا أو عند الهنود الأمريكيين»⁽¹⁾.

هاتان الدالتان في اللسان العربي والأجنبي لكلمة القبيلة تناظرها ذات الدلالة التي يعطيها الأنثروبولوجيون التطوريون لمفهوم القبيلة كشكل من أشكال التنظيم الاجتماعي ما قبل الدولة؛ فقد اعتمد لويس هنري مورغان Morgan وهو من أبرز منظري المدرسة التطورية في أواخر القرن 19، على مفهوم للقبيلة، يؤكّد على أنها تنظيمٌ لم يرقَّ بعدُ إلى مستوى المجتمع السياسي، أي الدولة. وارتكزت فكرته الأساسية في كتابه "Ancient Society" (المجتمع العتيق، أو البدائي) الصادر سنة 1877 على هذه الدلالة لمفهوم القبيلة. وفيه يشير إلى أن الدولة لا تقام إلاّ على أساس أرض (إقليم) State-Territoire، وسكان، مع وجود نظام سياسي؛ أي أنها لا تقام على الأشخاص أو على الوحدات الاجتماعية الأولية التي تعتمد عليها القبائل في تكوينها، والدولة بهذا المعنى «تتطلب انقراض التنظيم القبلي، لأنها تقوم على مراقبة مجال ترابي يعيش عليه أفراد منضوون في مجموعات ترابية groupes territoriaux وليس مجموعات قرابية groupes de parenté. وينتهي مورغان إلى أنّ تفكيك التنظيم القبلي، والعلاقات المؤسّسة على مبدأ القرابة الدموية، هو الوسيلة الوحيدة لتجاوز مرحلة البربرية، والانتقال إلى مرحلة الحضارة مجسدة في إقامة الدولة»⁽²⁾.

لكن هذا التصور التطوري لمفهوم القبيلة يلاقي انتقادات متعددة، كما سيتبين من خلال المقاربات الأخرى لمفهوم القبيلة؛ حيث يتوجه البحث إلى مقارنة هذا المفهوم بالاعتماد على معايير تاريخية، ووظيفية، وبنوية، ولا يرى في العامل البيولوجي عاملاً وحيداً يمكن أن يستثني ما عداه من عوامل، وعطفاً على ذلك اكتسب مفهوم القبيلة دلالات إضافية في المقاربات الأخرى، بما فيها المقاربات الأنثروبولوجية نفسها حينما وسعت مجال تحليلها، وأضحت مراقبة هذا المفهوم تثير التساؤل عن جدوى منهجيات البحث الأنثروبولوجية المستندة على توظيف فرضيات علم البيولوجيا، فقد تساءل الأنثروبولوجي موريس غودلييه M. Godolier في دراسته التركيبية لمفهوم القبيلة، عمّا إذا كانت أزمة تحديد مفهوم القبيلة تعود إلى المقاربات

1- غودلييه؛ موريس: القبائل في التاريخ وفي مواجهة الدول، ترجمة خليل أحمد خليل، وغازي برو، دار الفارابي: بيروت (لبنان) ط1: 2015، ص: 13-14.

2- بوبريك؛ رّحال: المجتمع والسلطة والدين، دار أبي رقرق للطباعة والنشر: الرباط (المغرب) ط2: 2008، ص: 112.

الجزئية لهذا المفهوم، أو إلى أزمة في الأدوات المنهجية الأنثروبولوجية المستخدمة في تلك المقاربات. وعنون بهذا التساؤل أحد مقالاته في هذا الشأن (Le concept de tribu: Crise d'un concept ou crise des fondements de l'anthropologie? ⁽¹⁾، للتأكيد على الشكوك التي بدأت تعترى الأنثروبولوجيين في اعتمادهم على عامل القرابة الدموية، وفي اعتبار القبيلة طوراً تاريخياً مآله إلى الانقراض؛ فالقبائل لم تنقرض، والبنية القبلية فيما يبدو تجيد المراوغة بين "الظهور" و"التخفي" للتكيف مع سيرورات حركة التاريخ؛ فإذا شكّلت القبيلة، في مرحلة من مراحل هذا التاريخ صنو البداوة، إلا أنها لم تنحل بالتحضر كما انحلت البداوة. حيث «أثبتت القبيلة أنها أقوى من البداوة ذاتها، ومن الصحراء ذاتها، وعندما تنحل البداوة بالاستقرار والتحضر تبقى القبيلة أو عشائرها رابطة حية وعصبية فاعلة، وإذا كانت البداوة لا تكون دون قبيلة، فإن القبيلة يمكن أن تستمر طويلاً دون بداوة، فقد أثبتت أنها التنظيم والرباط الاجتماعي المشترك القادر على اجتياز الحاجز بين البداوة والحضارة - على ما بينهما من افتراق وتعارض - والاستمرار طويلاً في بيئة الحواضر والأمصاير والدول بمثابة القوة المحركة والدافع الحيوي الفعّال» ⁽²⁾.

يجدر القول: إنَّ نقد الاعتماد على النمط القرابي الدموي في تعريف هذا المفهوم، لا يبدو نقداً جذرياً، إنما هو نقدٌ يهدف إلى توسيع دائرة الاهتمام بالكشف عن عوامل أخرى ذات أهمية في تعريف مفهوم القبيلة. حيث لا يمكن الجزم بأن جميع القبائل لم يكن أي منها منحدرًا عن جد مشترك؛ حقيقياً كان أو أسطورياً. كما لا يمكن الجزم بأنها جميعاً كذلك.

يبدو مفهوم "القبيلة" مفهوماً حيادياً إلى حد بعيد عندما يُنظر إليها كعلاقة طبيعية واجتماعية تنصهر فيها علاقات الأفراد بحكم عوامل القرابة الدموية، أو بحكم عوامل اجتماعية أخرى كالولاء؛ لكن ما يلاحظ أنَّ هذه الحيادية لا تعبر إلا عن معطى أو مقارنة سكونية للقبيلة؛ فالقبيلة في حالة الفعل تتجاوز المحددات الطبيعية أو الاجتماعية التي تبدو حيادية، لذا يمكن التمييز في هذا السياق بين حالة الانتماء للقبيلة (القبليّة) Tribalism وبين النزعة القبليّة Tribalization؛ فالنزعة القبليّة تمثل «تجسيدا لا واعياً للقبيلة، سرعان ما يتحول إلى نزعة تهدف إلى إعلاء الانتماء القبلي، وجعله هوية للمجتمع المحلي تغلب على الهويات الأخرى؛ ذلك بأن

1- المرجع السابق نفسه، ص: 104.

2- الأنصاري؛ محمد جابر: التآزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام، (مرجع مذكور)، ص: 87.

النزعة القبليّة هي توجه مقصود، يهدف إلى مأسسة اشتغال البناء القبلي في المجتمع، انطلاقاً من سلسلة إجراءات تهدف إلى تغليب الولاء للبنية القبليّة، وهويتها الثقافية والاجتماعية على الولاءات الأخرى»⁽¹⁾.

استعمل ابن خلدون في وصف النزعة القبليّة مفهوم "العصبية" التي تتعدى الانتفاء بالنسب، إلى الانتفاء بالنسب والانتساب أو الولاء، أو الإخضاع أو التحالف، أو ببعضها، أو بها جميعاً. والعصبية بهذا المعنى ذات دلالة أشمل من دلالتها في اللغة؛ يقول ابن منظور: «قال الأزهري: عَصَبَةُ الرجل أولياؤه الذكور من ورثته؛ سُمُوا عَصَبَةً لأنهم عَصَبُوا بنسبه؛ أي: استكفوا به، واعتصبوا صاروا عَصَبَةً. والتَّعَصَّبُ: من العصبية. والعصبية: أن تدعو الرجل إلى نُصْرَةِ عَصَبَتِهِ والتَّالُّبِ معهم على مَنْ يُناوِيهم، ظالمين كانوا أو مظلومين. وقد تعصّبوا عليهم إذا تجمّعوا، فإذا تجمّعوا على فريق آخر، قيل تعصّبوا. وفي الحديث: العَصْبِيُّ مَنْ يُعين قومه على الظلم. العَصْبِيُّ هو الذي يغضب لعصبته، ويُحامي عنهم. والعَصْبَةُ: الأقارب من جهة الأب، لأنهم يُعصّبونَه، وَيَعْتَصِبُ بهم أي يحيطون به، وَيَشْتَدُّ بهم»⁽²⁾.

يتطابق مفهوم "النزعة القبليّة" في لسان العرب مع مفهوم الانتفاء البيولوجي للقبيلة من جهة صلة أعضاء القبيلة أو العصبية بعضهم ببعض؛ بسبب عامل القرابة الدموية الطبيعية، ولكنه يختلف معه في حصر هذه الصلة بجانب الأب فقط، وبذلك فالنزعة القبليّة ممثلة في العصبية، تتماهى مع البنية الاجتماعية الأبوية للمجتمعات العربية، وهو ذات الاختلاف الذي كُنّا لاحظناه في سياق تحديد مفهوم القبيلة في اللسان العربي والأجنبي.

إنّ حضور النزعة القبليّة، يتفاوت بين مجتمع قبلي وآخر، بحسب درجة تماسك الوحدات الاجتماعية بدخل هذه القبيلة أو تلك، وبحسب، حضور القبيلة في المجتمع ككل ومقدار فاعليتها؛ ففاعلية الحضور القبلي تستتبعها فاعلية النزعة القبليّة، والعكس. كما أنّ لعلاقة القبيلة بالدولة، وعلاقة الدولة بالقبيلة دورها التاريخي في إذكاء حدة النزعة القبليّة، أو في تخفيفها. فالعلاقة بين القبيلة والسلطة المركزية ميّزت المجتمعات القبليّة عن بعضها، وميّزت بين فترات تاريخية وفترات تاريخية أخرى في هذه المجتمعات والدول، بحسب

1- بوطالب؛ محمد نجيب: الظواهر القبليّة والجهوية في المجتمع العربي المعاصر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: بيروت (لبنان) ط1: 2012، ص: 41.

2- ابن منظور؛ جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم: لسان العرب (مرجع مذكور)، ص: 605-606.

الظرف التاريخي لكل مجتمع من المجتمعات؛ ففي المجتمع الليبي مثلاً ألقى الحضور القبلي بثقله على مجمل التاريخ الاجتماعي والسياسي لهذا البلد، سواء في فترات الاستعمار، أو في فترات الاستقلال، وفي المجتمع المغربي وصلت درجة تمايز العلاقة بين السلطة المركزية والمجتمع القبلي، إلى حدود استدعت وصف المجال الاجتماعي غير الخاضع لسلطة الإدارة المركزية، استعمارية أو غير استعمارية، ببلاد السيبة، مقابل بلاد المخزن، حتى إن محطات التاريخ الاجتماعي المهمة في هذا المجتمع تتحدد بناءً على طبيعة العلاقة بين القبائل، والمخزن، من حيث هي علاقة صراع وإخضاع وإقصاء، أم علاقة احتواء ومساندة، ومبايعة. ومع ذلك تبدو النزعة القبلية المنافس الحقيقي لسلطان الدولة، أو السلطة المركزية، سواء في الماضي، أو في الحاضر، وربما يستمر ذلك في المستقبل، وهو ما كان عاملاً لفت انتباه الباحثين السوسيولوجيين إلى دراسة أنماط التضامن القرابي، وميكانزمات ولوجها إلى ميادين العمل السياسي، والتنظيمات الحزبية، ومجالات التنافس حول السلطة، كما أشار إلى ذلك ريكاردو باكو⁽¹⁾.

إن النزعة القبلية قد تظهر في شكل تمثل شعورياً واعياً، كما قد تظهر في شكل تمثل لا شعورياً من طرف أعضاء القبيلة، وكلا التمثيلين يميلان إلى تغليب النزعة القبلية، وتغليب هذه القبيلة عما عداها من القبائل، ومن هنا تتجسد النزعة القبلية في صورة أيديولوجيا للحالة القبلية، وهذه الحالة الشعورية أو اللاشعورية للنزعة القبلية استهوت خارج سياقها التاريخي والأثروبولوجي، بعض السوسيولوجيين المعاصرين للاعتماد عليها في تفسير نزوعات اجتماعية ولائية، تشهدا المجتمعات الحديثة، هي بحسب ميشيل مافيزولي M. Maffesoli، عودةً إلى قبليّة من صنف جديد، تقلب مقولتي دوركايم في التضامن الآلي والتضامن العضوي رأساً على عقب؛ هذه النزعة القبلية الجديدة تُطرح مقابل النزعة الفردانية، لتحيل إلى مفهوم ما فوق-فردية Supra-Individualiste؛ يقول مافيزولي: «تشير القبيلة إلى تجمعات تؤمن حماية من المحيط المعادي. كذلك في "غابة الحجارة" [كناية عن حضارة العصر] التي تعرضها على طريقتها المناطق الحضرية حالياً، فإن التجمعات تتحقق بالطريقة ذاتها ولم يعد الاعتراف بالذات يتم عبر الأجهزة المؤسساتية، أو الأيديولوجية الضخمة، ففي مواجهة المحنة الخارجية يتم إعداد طرائق أخرى للرجوع إلى الآخر، على أساس وجداني بدلاً من الأساس

1- بوطالب؛ محمد نجيب: الظواهر القبلية والجهوية في المجتمع العربي المعاصر، (مرجع مذكور)، ص: 42.

التعاقدية. يشاهد هذا التغيير من خلال مظاهر التضامن العضوي الذي يتفوق بشكل متزايد على التضامن الآلي»⁽¹⁾. ما يتضمنه قول مافيزولي هذا هو عودة إلى الروح القبلية، ليبدو استخدامه لمفهوم التضامن استخداماً شكلياً مفرغاً من المضمون الدوركايمي الذي ميّز به نمطين اجتماعيين متعارضين وهما المجتمع التقليدي، والمجتمع الحدائلي. الاعتراف بالذات على أساس تعاقدية يصف به دوركاييم المجتمع الحدائلي القائم على التضامن العضوي، بينما يستعمل مافيزولي الاعتراف بالذات على أساس وجداني هو ما أضحى سمة التضامن في المجتمعات الحديثة. ويدافع مافيزولي بقوة عن هذا التصور في مؤلفه (زمن القبائل Le Temps des Tribus) متخذاً من أشكال العلاقات الحميمية بين المجموعات الصغرى التي تمتلك خصوصية العمل بشكل عاطفي أو وجداني مثلاً على هذا النمط، لتبدو هذه العلاقات الحميمية بين هذه المجموعات عاملاً سيكولوجياً يدفع باتجاه وحدة وترايط وتضامن المجموعة، في مواجهة نزعة فردانية أضحت من ورائها مسألة التضامن الاجتماعي في مواجهة مع خطر الانحلال والتفكك، وهي أحد المظاهر الأساسية التي استدعت اهتمام السوسيولوجيين وحفزتهم على الاضطلاع بدراسات متعددة استهدفت تشخيص هذه الأمراض الاجتماعية، لتقديم الحلول المناسبة لها.

إنّ روح النزعة القبلية بما توفره من تماسك وتضامن بين أعضاء الجماعة الاجتماعية، غدت بالنسبة لـ "مافيزولي" مثلاً - بشكل ما - لحل مشكلات اهتراء النسيج الاجتماعي في المجتمعات الغربية الناجمة عن فتور العلاقات البيئانية بين أفراد المجتمع. وبشكل عام يعتبر مافيزولي أنّ «من الوهم القول بأن المجتمعات المتطورة قد فقدت علاماتها التقليدية، وطرحت أيديولوجياتها وتخلصت من قيم أسلافها، لكن يجب الاقتراب أكثر من الظواهر التي تغري يومياً بمنطق سحق الجسم الاجتماعي، يجب العمل لتقديم تفسير صحيح لحركات الاحتجاج الإثني والانبعاث العنيف للأصولية الدينية والإعلان الراديكالي للخصوصيات الثقافية، مثل تجمّع الأفراد في أطر ميكرو سوسيولوجية تهيمن عليها الروابط العاطفية»⁽²⁾. وإذا كان ذلك هو حال المجتمعات الغربية التي مضت بعيداً في بناء المجتمع الحديث، فإن النزعة القبلية في المجتمعات التي لا زالت تحافظ على التنظيم القبلي أضحت أكثر استعداداً للترسخ وللفاعلية، في الوقت الراهن أكثر من أي وقت

1- كابان؛ فيليب، وفرانسوا دورتيه: علم الاجتماع - من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية، (مرجع مذكور)، ص: 261-262.

2- بوطالب؛ محمد نجيب: سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، (مرجع مذكور)، ص: 64.

مضى. فما افتقدته المجتمعات الغربية جرّاء الانخراط، والتعمق في ترسيخ وتكريس قيم الذاتية، بحث عنه التنظيمات غير الرسمية، كما لاحظ مافيزولي، في العودة إلى الروابط التضامنية والحميمية على مستوى الجماعات الصغرى، ذلك النوع من التضامن والحميمية الذي يُعدُّ معطى حاضراً وحيّاً في منظومة قيم المجتمعات القبلية. لا بل إنّ هذه الروابط الحميمية، وذلك الدور الوظيفي لهذا النوع من التضامن في المجتمعات القبلية منعها من الانزلاق فيما انزلقت فيه المجتمعات الحديثة؛ فكثير من المشكلات الاجتماعية التي تعاني منها في الوقت الحاضر المجتمعات الغربية لا تشكل أهمية تذكر بالنسبة للمجتمعات القبلية، فلا تعاني هذه المجتمعات من تفكك الروابط الأسرية، أو تآكل دور الأسرة وقيمتها بالنسبة للمتممين إليها، بل بالعكس هي تعاني من فرط العلاقات الحميمية، ومن فرط العلاقات الأسرية، وإذا كانت المجتمعات الحديثة أصبحت تبحث عن روح التضامن في تعاقدات غير طبيعية (نوادي، جمعيات خيرية، جمعيات أهلية، تضامنيات اجتماعية.. إلخ)، فإن المجتمعات القبلية تعاني من فائض روح الجماعية، والتعاقد والتضامن الاجتماعيين.

فالقبيلة في المجتمعات العربية، بحسب عزمي بشارة «تمثل عامل اعتدال قادر على خلق نوع من الاتزان الاجتماعي في مواجهة "الأيديولوجيات المطلقة"»⁽¹⁾. فالقبيلة في هذه المجتمعات حالت، وتحول، دون تسلط وتمركز وشمولية السلطة السياسية. وحضور القبيلة يساهم بدرجة معينة في إتاحة فرص التعبير والاعتراض على كثير من سياسات الدولة؛ فهي توفر ملاذات آمنة إلى حد معقول للتعبير عن الرفض، والتملص من كثير من الإكراهات التي تفرضها الأطر التنظيمية ذات السياسات الشمولية، ولن يتأتى هذا الدور للقبيلة بشكل مؤثر دون أن تكون النزعة القبلية حاضرة وفاعلة، ولذلك فبقدر ما للنزعة القبلية من آثار سلبية على الحياة في مجتمع حديث، ودولة حديثة، بقدر ما لها من إيجابيات تجنب المجتمع الوقوع في دائرة التفكك والانحلال الأخلاقي والقيمي، وترسي دعائم التكافل والتساند والتعاون والتضامن بين أعضائه.

قد تكون هذه السمات للقبيلة وللنزعة القبلية، خاصة الإيجابية منها، مجرد تصور نظري يتغذى على مقلوب صورة الإكراهات التي عانت منها، ولا تزال، المجتمعات الحديثة، خاصة المجتمعات الغربية قديمة

1- بوطالب؛ محمد نجيب: الظواهر القبلية والجهوية في المجتمع العربي المعاصر، (مرجع مذكور)، ص: 39.

العهد بالحدثة، إلى إيجابيات تضيفي على المجتمعات القبلية بشكل ارتدادي. وقد لا يجد الباحث السوسولوجي المدقق في الظاهرة القبلية معايير موضوعية ملموسة لتنفيذ انحيازه الثقافي، أو ممارسته لقلب إكراهات المجتمعات الحداثية، إلى إيجابيات للمجتمعات القبلية، عندما يذكر تلك السمات الإيجابية للقبيلة والنزعة القبلية، فيما مضى من التاريخ الاجتماعي الحديث للمجتمعات القبلية، ولكن من وجهة نظرنا سوف يشهد البحث السوسولوجي في الظاهرة القبلية تطوراً لافتاً بعد الأحداث التي صاحبت أو تلت ما بات يوصف في بعض وسائل الإعلام، أو من بعض الباحثين السوسولوجيين باسم "الربيع العربي"، تلك الموجة العارمة من الاحتجاجات الشعبية التي أدت إلى تغيير عدد من أنظمة الحكم، أو تعديلها، في أقطار عربية متعددة، أو سمحت بتدخلات أجنبية عسكرية كبيرة عملت على الإطاحة برموز الحكم ومؤسساته، كما حدث في ليبيا، التي أدت فيها هذه التدخلات إلى اختفاء كامل لمظاهر الدولة، وللمؤسسات الرسمية، فعادت ليبيا إلى ما قبل مجتمع الدولة، وهو ما يعيننا بالتحديد؛ فبعد انهيار السلطة السياسية، وانهيار المؤسسات الرسمية كافة، لم يتبق من الدولة سوى مكوناتها الاجتماعية القبلية، ومع نشوب الصراع والنزاع والاقتتال الدموي المفزع بين هذه المكونات في حرب أهلية مفتوحة، لا تحمد إلا لتتجدد في هذا الجزء أو ذاك، أو في هذه المنطقة أو تلك، مع كل ذلك إلا أن القبيلة اضطلعت بدور فعال في السعي لضبط النزاعات، والحد من خسائرها، وتوسعها، وفي السعي لإعادة مد جسور التواصل بين القبائل والمدن، والقرى، وضبط المخترقين والمستغلين لحالة الانفلات السياسي والأمني والعسكري، وانتشار السلاح، ووصل بها الأمر إلى حالة الإعلان صراحة في بيانات موثقة من جميع فعاليتها وفاعليها، على رفع الغطاء الاجتماعي عن كل من يخالف الاتفاقات بينها وبين القبائل الأخرى من أعضائها، أو يمارس أي نوع من أنواع الخرابة أو السطو أو القتل أو انتهاك الأعراض، ودعت إلى شخصنة هذه الأفعال والتبرؤ من فاعليها، ودعت إلى رفض استيفاء الحقوق بالذات، وتأجيل الفصل في المظالم إلى حين قيام الدولة وقيام مؤسساتها الأمنية والقضائية. وباختصار فإن القبيلة اضطلعت بالدور الاجتماعي والسياسي، والأمني، في مجتمع فقد أية سلطة غير سلطتها. لذلك فمن الملاحظ لما آلت إليه الأوضاع في ليبيا، أن المدن أو البلدات القبلية التي تتسم بالتماسك القبلي، هي أقل عرضة للانتهاكات، أو الانفلاتات الأمنية الكبيرة، فلم تسجل هذه المدن أو البلدات، مقارنة بغيرها، انتهاكات أعراض، ولا خطف بغرض الحصول على فدية، ولا حالات قتل مجهولة الفاعل، ولا متسولين في الشوارع

والطرق، ولا ممارسات تسيء للآداب العامة، أو الأخلاق الاجتماعية. إضافة إلى أنها أصبحت مناطق جذب للمهجرين في الداخل، سواء من المتمين إليها قبلياً، أو من غيرهم. كما تجدر الإشارة إلى أن درجة ولاء القبيلة بالقيام بهذه المسؤوليات مرتبطة بشكلٍ إيجابيٍّ بدرجة الرابطة الاجتماعية بين أعضائها، وقوة النزعة القبلية فيها. ويأتي ذلك بعكس الأوضاع التي آلت إليها المناطق التي لا تحضر فيها القبيلة بشكل قوي، مثلما هو الحال في طرابلس المكونة من كثير من الشرائح الاجتماعية التي ضعف لديها الانتماء القبلي، أو تلاشى مع مرور الزمن، حيث تشهد هذه المدينة كل مظاهر الانفلات والممارسات الإجرامية التي أتينا على ذكرها، وغيرها كثير؛ فالمجتمع الليبي يشكل اليوم، ومنذ 2011 حقلاً خصباً، وحالة سوسولوجية فريدة لا تتكرر كثيراً في التاريخ الاجتماعي، فبدلاً من الاعتماد على تصورات نظرية، قد تطابق الواقع وقد لا تطابقه، في وصف عمل المجتمعات ما قبل الدولة، وفي مقارنة الظاهرة القبلية، وفر هذا الظرف التاريخي إمكانية بناء أطر تفسيرية ملائمة لطبيعة هذه المجتمعات من خلال ملاحظة ومراقبة ما يحصل بالفعل في هذا المجتمع، وباختصار يستدعي اهتماماً سوسولوجياً مكثفاً للاستفادة منه، خدمة للمعرفة ولهذا الحقل العلمي الذي لا يزال في حاجة لتظافر الجهود البحثية لتكوين سوسولوجيا عربية تستدمج خصوصيات المجتمعات العربية في سياق السوسولوجيا العالمية.

1. 2: المقترح البيولوجي في تحديد مفهوم القبيلة.

يرتكز المقترح البيولوجي لمفهوم القبيلة على العامل السلالي، ومن ثم فهو يقوم على افتراض التقاء أنساب أعضاء القبيلة وجماعاتها وتفرعاتها في جد مشترك، وتاريخ الأنساب في المجتمعات العربية هو في الواقع تاريخ يؤكد على هذا العامل - كما تبين آنفاً- لذلك فإن العرب عيّنوا قسامات القبيلة في بناء تدرّجي تنازلي وهو كما سبق القول؛ الجذم، الجمهور، الشعب، القبيلة، العمارة، البطن، الفخذ، العشيرة، الفصيلة، الرهط⁽¹⁾. على أن الفروع القبلية ليست منحصرة في هذه المسميات بل توجد مسميات أخرى تستعمل في الوقت الحاضر ببعض المجتمعات العربية، مثل: "الحمولة" في فلسطين، و "بني" في جنوب الجزيرة العربية، و "شق" في البحرين، أو "جب" و "آل" في لبنان وسوريا، و "ربع وديرة" في الأردن. و "بيت وعائلة" في ليبيا.

1- ابن عبد ربه؛ أبو عمر أحمد بن محمد: العقد الفريد، (مرجع مذکور) ص: 335.

ويتداول الليبيون في الوقت الحاضر مسميات (البيت، العائلة، المحلّة، القبيلة) وتعاني بعض القبائل من ازدواجية مسمى القبيلة، فهي بعدما كبرت الفروع التي كانت ما دون القبيلة وتشعبت، أصبح لديهم شعورٌ بعدم مطابقتها لمسمياتها، شعورٌ تولّد عن ذات العاملين اللذين استندت عليهما العرب في تاريخهم القبلي، في تقسيم الأذرع، أو الفروع القبلية وهما: النسب الدموي، والديمغرافي. فالعامل الديمغرافي يتحدد بتطور حجم القبيلة، فما كان فرعاً تحت مسمى "بيت" مثلاً، أصبحت هذه التسمية لا تروق للمتسبين إليه، فهم أصبحوا يرون في أنفسهم أكبر عدداً، وأكثر فروعاً مما كان متطابقاً مع وصفهم بيتاً في القبيلة، لذا أصبحوا يطلقون مسمى قبيلة على هذه البيوت، ليجدوا أمامهم معضلة تعدد مسمى القبائل داخل القبيلة نفسها، لكنهم، ومع الشعور بهذه المعضلة، يحافظون على الانتماء إلى اسم القبيلة الأم التي ينحدرون أو ينتسبون إليها، ويرون في المحافظة على الاسم القبلي محافظة على نقاء انتمايتهم، وانحدارهم عن جد واحد حقيقي أو أسطوري. وأكثر من ذلك فإن القبائل التي ترى أنها تنحدر عن جد واحد مشترك تُعيب أو تستنكر، على من يذكرها بصفة قبائل مستقلة انتمايتها للقبيلة الأصل، لذلك تتمسك بالانتساب إلى القبيلة الأم، وإن كانت قسماتها العليا أصبحت مؤهلة بحكم المعيارين السابقين المشار إليهما للانقسام إلى قبائل، لكنهم يصرون مع ذلك وصفه بقبائل فرعية داخل القبيلة الأم، التي لا يجب التخلي عن اسمها أو التخلي عن الانتماء إليها مهما كبر حجمها، وتعددت فروعها وقسماتها.

ويوجد مسمى آخر في المجتمع الليبي وهو: "النجع". لكن النجع لا يرقى في إرثهم الاجتماعي القبلي إلى مستوى القسمة القبلية؛ لأنه عبارة عن تجمعات مؤقتة نسبياً، تضم أسراً مختلفة، ارتبط وجودها بالحل والترحال في البوادي والأرياف، بحثاً عن مصادر المياه في فصل الصيف، أو الكلاً في فصل الربيع. وما إن تنقضي أسباب اتجاهاها، حتى تعود كل منها إلى مقامها المعتاد.

لذلك فإن المقاربة البيولوجية لمفهوم القبيلة، تركز بالدرجة الأولى، على عامل القرابة والانتساب بالدم، وتضطلع القبيلة بموجب هذه القرابة بمهمة حماية أعضائها وتوفير الملاذ الآمن لهم ضد أية مخاطر تهددهم أو تهدد كيان القبيلة، سواء كانت ناجمة عن أصول طبيعية كالسيول أو الفيضانات أو سنيّ القحط والجذب، أو تفشي الأوبئة والأمراض، أو ناجمة عن عوامل الغزو والنهب الذي تمارسه القبائل الأخرى ضدها، أو أثناء الصراعات القبلية نتيجة أسباب متعددة، مع أنها في الغالب قد تكون بفعل نزاع حول مصادر المياه أو المرعى،

أو الأراضي، أو نتيجة لثارات معينة تطلبها قبيلة ما من أخرى تنازعها؛ لذلك فإن النزعة القبلية أو الحمية القبلية هي نتاج تعصب أعضاء القبيلة إليها. وأدرك ابن خلدون ما لهذا العامل من أهمية في إذكاء روح العصبية بين أفراد القبائل حيث يقول في هذا الشأن: «ولا يصدق دفاعهم وزيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم، ويخشى جانبهم، وإذ نعمة كل واحد على نسبه وعصبته أهم، وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوي أرحامهم وأقربائهم موجودة في الطبائع البشرية، وبهذا يكون التعاضد والتناصر»⁽¹⁾، ولذلك فإن المقاربة البيولوجية استندت في تعريفها للقبيلة على هذه الشواهد، ويؤكد ميشو بليير Michaux Bellaire على أن العائلة الدموية هي الوحدة الاجتماعية الأساس، وتظل البعد الرمزي في تطور بنات القبيلة، لذا فإن الخيال الجينالوجي يعطي صورة عن التعدد، انطلاقاً من العائلة البيولوجية، ولذلك فالقبيلة «هي اتحاد وتجمع للعائلات، والأفراد، تحت اسم مشترك»⁽²⁾. هذا الاسم المشترك يتبع تسلسلا مفضيا إلى جد أول، تلتقي الفروع المكوّنة للقبيلة عنده، وقد يضم أجيالا متعددة موعلة في القدم، وقد يكون لحدود أربعة أو خمسة أجيال بحسب حجم القبيلة. وكان العرب، ولا يزالون بشكل متفاوت، يتباهون بتنسب أنفسهم إلى أطول سلسلة نسب ممكنة، خاصة إذا كان ذلك الانتساب يعود بهم إلى جد معلوم له مآثر، أو أصل شريف، مثلما يتباهون بتعاظم أعداد قبائلهم وتفرعها في أكثر من مكان أو أكثر من بلاد. ويرى بليير كذلك أنه على المستوى الإداري فإن كل مقاطعة إدارية هي طبيعية وعائلية، كما أن القبيلة كيانٌ متميّزٌ يقوم على أساس التساكن والتعايش ضمن إطار جغرافي مشترك، كيانٌ قائم على وحدات مشتركة في أصلها⁽³⁾.

ويلاحظ روبرت مونتاني R. Montagne، في هذا السياق أن القبيلة «لا تتحدد بانتمائها إلى جد مشترك فحسب، بل تتحدد أيضاً في وحدة التسمية والمجال، وفق تقاليد وأعراف موحدة، بما يؤدي إلى تمحور أطرافها حول سوق أسبوعية، أو ضريح ولي، أو بما يجمع بين فرقها من عداء للقبيلة المجاورة»⁽⁴⁾، ويعرّف بيشلر

1- ابن خلدون؛ عبد الرحمن بن محمد: المقدمة، المكتبة العصرية: بيروت (لبنان) 2003، ص: 121.

2- أمزيان؛ لحسن: السلطان المحلي بين القبيلة والحزب، دار الأمان: الرباط (المغرب) ط1: 2013، ص: 149.

3- شرقي؛ محمد: التحولات الاجتماعية بالمغرب - من التضامن القبلي إلى الفردانية، أفريقيا الشرق: الدار البيضاء (المغرب) 2009، ص: 38.

4- بوطالب؛ محمد نجيب: الظواهر القبلية والجهوية في المجتمع العربي المعاصر، (مرجع مذكور)، ص: 34.

Beachler، القبيلة بأنها «شكل انقسامي للتنظيم الاجتماعي يتكون من أقسام قاعدية يمثل كل منها أسرة ممتدة في عمق ثلاثة أو أربعة أجيال، وكل قسم قاعدي يلتحم تلقائياً مع قسم آخر، كلما شعر بتهديد أو خطر. وشيئاً فشيئاً يمكن أن نجد القبيلة بأسرها، أو مجموعة القبائل، في مجموعة وقتية لمواجهة عدو خارجي»⁽¹⁾.

إن ملاحظات بليز ومونتاني الواردة في سياق تعريفهم للقبيلة مستمدة من معاينة ميدانية للقبيلة في المجتمع المغربي، لكن يمكن سحب نتائج دراساتهم على بنية المجتمعات القبلية المغاربية أو العربية بعمومها، وهنالك إدراك مسبق من قبل هؤلاء الباحثين بمقدار تجانس هذه المجتمعات، فقد عنون جاك بيرك J. Berque أحد مقالاته بالعنوان التالي: (Qu'est-ce qu'une tribu Nord-Africaine?)⁽²⁾، مع أن نطاق معايناته الميدانية لم تتعد قبائل الأطلس الكبير بالمغرب التي بنى عليها أطروحة المهمة والغنية تحت عنوان: "البنيات الاجتماعية بالأطلس الكبير"⁽³⁾. كما أطلق هو نفسه على أبحاث السوسولوجيا الكولونيالية مسمى "علم الاجتماع الشمال الأفريقي"⁽⁴⁾. لقناعة عميقة بوحدة هذه المجتمعات وتشابه أنظمتها الاجتماعية، وتمازج تاريخها الاجتماعي والسياسي على السواء.

1. 3: المقترَب العضوي لمفهوم القبيلة.

المقاربة العضوية، أو المقترَب العضوي، هي بشكل ما امتداداً للمقاربة البيولوجية؛ فهذه المقاربة توظف رابطة الانتساب الدموي التي تؤكد عليها المقاربة البيولوجية في فهم تكون البنيات الاجتماعية القبلية، وفي ذلك يقول A. Cu villier: «إنَّ النظرية العضوية التي ترجع المجتمع إلى عضو، تحاول أن تبرز أن القوانين العامة للتطور: زيادة الحجم، الاندماج التصاعدي، المرور من التجانس إلى اللاتجانس، ينطبق على النظام

1- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

2- J. Berque : " Qu'est-ce qu'une tribu Nord-Africaine ? " In Maghreb histoire et société, Ed Du culot, 1947.

3 - J. Berque : Structures sociales du Haut Atlas, Paris, PUF, 1955, Edition Revue et augmentée en 1978.

4- بوطالب؛ محمد نجيب: الظواهر القبلية والجهوية في المجتمع العربي المعاصر، (مرجع مذكور)، ص: 25.

الاجتماعي، كما ينطبق على أعضائه»⁽¹⁾. وكانت المقاربة العضوية قد استهوت الأبحاث السوسولوجية منذ بداياتها المبكرة. فقد اهتم هربرت سبنسر Herbert Spencer مثلاً، بالمماثلة العضوية بين المجتمع والكائنات الحية في انتقاله من أنماط بسيطة إلى أخرى أكثر تعقيداً، والانتقال من التماثل إلى اللاتماثل، ومن التجانس إلى اللاتجانس. واستفادت المقاربة العضوية من هذه المماثلة في تحليلها للبنيات الاجتماعية القبلية، معتبرة القبيلة طوراً من أطوار النمو الاجتماعي. كما اهتمت سوسولوجيا دوركايم بالجانب العضوي ووظفته في إنتاج نسق تطوري ينتقل فيه المجتمع من حالة التضامن الآلي، إلى التضامن العضوي، من البسيط إلى المعقد.

تُميّز المقاربة العضوية نفسها، عن المقاربة البيولوجية، بأنَّ دراساتها واستنتاجاتها، مبنية على شواهد ميدانية مباشرة من الحقل السوسولوجي للبنية القبلية، وليست مجرد فرضيات ورؤى وتخمينات نظرية محضة نسجها الباحثون في أدمغتهم وأسقطوها على الواقع. ومع ذلك يمكن ملاحظة تداخل فرضيات المقرب العضوي بفرضيات المقرب البيولوجي، كما يمكن ملاحظة تداخل فرضيات هذين المقربين مع فرضيات المقرب التاريخي. وفي هذا الشأن يقول جاك بيرك: «أصبحت الحتمية التاريخية، تحل محل السببية القديمة؛ انتصارات وانهازات، جولات الغزاة أو تيهان الهارب، حيوية في انتشار أو ضعف يتجزأ، تفكك أو تقلصات الاقتصاد الزراعي، وخصوصاً الرعوي، تكاثر أو امتزاج المجموعات، هذه الظواهر التي تملأ ماضي إفريقيا الشمالية، يمكنها بدون شك أن تنير البنية المجرأة للجماعات الحاضرة»⁽²⁾. وعلى ذلك تعددت العناصر الساندة في تعريف مفهوم القبيلة، وغدت أي من المقربات لا تكفي لوحدها للإحاطة بتعريف هذا المفهوم ما استلزم مواصلة البحث السوسولوجي في هذا السياق.

1: 4: المقاربة اليقظة.

تُنسب المقاربة اليقظة، إلى السوسولوجي الفرنسي جاك بيرك Jacques Berque، وهو من السوسولوجيين المحسوبين زمنياً على مرحلة الإنتاج السوسولوجي الكولونيالي، لكنّه اختطَّ لنفسه

1- المجاهد؛ حسن: سوسولوجيا العالم العربي لدى جاك بيرك، مؤسسة آفاق للدراسات والنشر: مراكش (المغرب) ط1: 2012، ص: 69.

2- المرجع السابق نفسه، ص: 69-70.

ولأبحاثه طريقاً مغايراً لذلك النمط من الإنتاج السوسولوجي الهائل؛ حيث أحصى عبد الكبير الخطيبي نحو سبعة وستين عنواناً من هذه الأعمال السوسولوجية في المغرب وحده⁽¹⁾.

اختار بيرك في طريقه البحثي، الابتعاد عما سماه نموذج "الضابط - الباحث"، حيث يقول: «في خريف سنة 1947 [زمن الحماية الفرنسية على المغرب] عندما أقلت من الرباط لأنني حاولت مع بعض الرفقاء بناء ما هو حتمي، أبعدت كرئيس لدائرة بالأطلس الكبير من طرف الإقامة العامة... هذا الإغفاء كان له فضل كبير عليّ، بعيداً عن أن أنغلق في عزلة التخلف المزعوم للقبائل، بل أخطر من ذلك تخلف عدد كبير من رؤسائي، الذين أرادوا إسكاتي، وعلى الأقل الحد من تطلعاتي، فإن هذا خلصني من قفزات سلطة بائدة، وأيضا عمل على تأسيس سيرتي العلمية، وأحسن من ذلك، جعلني أتخلص من أفكار بالية كثيرة»⁽²⁾.

لم يهتم بيرك في مساهمته السوسولوجية بمحاولة وضع تعريف قارٍ للقبيلة، لكنه سعى بدلاً من ذلك إلى التأسيس لمفهوم القبيلة بطريقة مغايرة عن الدراسات التي سبقته زمنياً، وسعى ضمن مجهوده البحثي هذا إلى الابتداء بنقد وتمحيص جل التعريفات السابقة للقبيلة، التي أرادت أن تؤطر الظاهرة القبلية، في مجتمعات الشمال الأفريقي بشكل سريع ومتعجل نسبياً، ضمن ثنائيات وتقابلات اعتاد القارئ على الاصطدام بها في أول طريقه نحو اكتشاف مضمون تلك الدراسات، منها على سبيل الاستشهاد ثنائية العرب/البربر، العرف/الشرع، المخزن/القبيلة، المحلي/المستورد، الشفوي/المكتوب، المخزن/السيبة.

لذلك فإن بيرك لم ير في القبيلة: «تلك المؤسسة الموجودة في ذاتها ولذاتها؛ بل رآها كجزء في إطار كلي. وهكذا فإنه لأمس مختلف مقومات المجتمع المغاربي، التي بدونها لا يمكن فهم جزء دون الأجزاء الأخرى»⁽³⁾. وفي سياق ذلك فنّد أطروحة الجدّ المشترك والسلالة الواحدة، ووصف الدراسات التي تعمل على تكريس ثنائيات الانقسام القبلي في المجتمع المغاربي، بأنها تسعى من موقع إسقاط تصورات أو افتراضات مسبقة على هذه البنية، إلى خدمة الأهداف الاستعمارية، أكثر من سعيها لخدمة البحث السوسولوجي. ومثلما لم يقتنع بنتائج تلك الدراسات، فهو لم يقتنع كذلك بالمنهجية التي اتبعها، فاتجه

1- بوطالب؛ محمد نجيب: الظواهر القبلية والجهوية في المجتمع العربي المعاصر، (مرجع مذكور)، ص: 25.

2- المجاهد؛ حسن: سوسولوجيا العالم العربي لدى جاك بيرك، (مرجع مذكور)، ص: 71.

3- شرقي؛ محمد: التحولات الاجتماعية بالمغرب - من التضامن القبلي إلى الفردانية، (مرجع مذكور)، ص: 48.

من موقع الباحث الملاحظ، إلى تجاوز الفرضيات المسبقة عن هذه المنطقة، وعمد بحسه السوسولوجي إلى بناء فرضية مغايرة قوامها؛ التنقيب عن دلالة ما وراء الشعارات والرموز وعلى رأسها مسميات القبائل، ليكتشف من خلال ذلك أن هذه المسميات تخترق المجال الجغرافي الشمال الأفريقي من شرقه إلى غربه، ما يعني أن أي دراسة تقتصر على معاينة النموذج القبلي في جزء محدد من هذا المجال الجغرافي، وتحاول تقديم استنتاجات نهائية عن الظاهرة القبلية، فإنَّ أقل ما يمكن أن توصف به هو أنها دراسة جزئية متسرعة، وأية نتائج يمكن الحصول عليها منها، هي نتائج لا تفيد في أحسن الأحوال إلا في نطاق مجالها المكاني. لأنها لم تولِ عنايتها لأهمية الرموز والعلامات التي تختزل شفرات البناء القبلي، بطريقة أفضل من أية افتراضات نظرية همها تطويع الواقع، لا تفسيره بما فيه من مؤشرات ودلائل.

ويصف بريك مجهوده في تحليل الرموز الثقافية للمجتمعات القبلية في الشمال الأفريقي، بالمحاولة الجادة لفهم الواقع من خلال معطياته، ويقول في هذا الشأن: «لقد سعينا فقط إلى التأكيد على الأهمية التفسيرية التي تكتسبها العلامات في فهم جانب من الظواهر الاجتماعية في شمال أفريقيا، لأن هذه المنطقة ظلت باستمرار أرض البحث عن هوية الذات، بالاستناد إلى التأويل، أو التأكيد، أو الخداع، أو بواسطة الاندماج، أو الانشطار. ففي حياة الكلمات يكمن قسط من تاريخ ومورفولوجية المجموعات»⁽¹⁾. وفي هذا المنحى وجد بريك أن التركيب الاجتماعي لمجتمعات الأطلس الكبير «شيء آخر يتجاوز الأبوية الحقيقية، ولا يهتم بالأبوية الخيالية كتفسير»⁽²⁾. ووجد في لعبة الأسماء مؤشراً مهماً استطاع من خلاله انتشار القبائل في المغرب الكبير، واعتبر تكرار نفس أسماء المجموعات، هنا وهناك، دلالة على تقاطع اجتماعي وثقافي كثيفين يستعصي معهما تشخيص الظاهرة القبلية بمعزل عن ظواهر الاختلاط والتمازج، مُعرباً عن وجود أصول قبليّة كثيرة متفرعة في كل تلك المناطق.

كما أفردت مقارنة بريك للبعد التاريخي لمجتمعات الشمال الأفريقي حيزاً مهماً من انشغالها، وركزت من خلال ذلك على ما وصفه بالجواهر الطبيعي لهذا البعد، وهو علاقة الإنسان بالوسط الإيكولوجي حيث ترسم معالم القبيلة عبر سلسلة من التفاعلات يستحيل معها النظر إليها كوحدة مغلقة. ففي تاريخ

1- المجاهد؛ حسن: سوسولوجيا العالم العربي لدى جاك بريك، (مرجع مذكور)، ص: 70.

2- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

كل قبيلة من القبائل التي تُعمر الشمال الأفريقي ملامح دينامية متعددة ترجع إلى «أحداث تاريخية واجتماعية بارزة، مثل الانتصارات أو الهزائم، وتنقلات الغزاة أو هجرة الفارين الحيوية التي تبعث على الانتشار، والضعف الذي يقترن بالانقسام والتشتت. والتوسع أو الانكماش الذي يعرفه الاقتصاد الفلاحي أو الرعوي، وتكاثر أو اختلاط السكان والمجموعات. وأهمية أو دور الوسط الطبيعي الذي يحدد البنية والسيرورة الاجتماعية»⁽¹⁾. ولاحظ بيرك أن القبائل لا تنمو عن طريق الاندماج فقط، بل كذلك عن طريق التجميع؛ تجميع القوى القبليّة لمجابهة الأخطار، وتجميعها لمجابهة الحاجات المعيشية؛ ولذلك بحسبه أنه «إذا ما حاولنا، الآن، تجميع المظاهر الأكثر تأثيراً في التنظيم القروي، فإننا سنتبين أنه نتيجة لغلبة الإنسان الاقتصادي Homoeconomicus»⁽²⁾. ليغدو تصور بيرك للقبيلة، على أنها ذلك التكتل البشري الذي يصرع الطبيعة والتاريخ من أجل الحياة، فالأرض بالنسبة للقبيلة ليست عاملاً اقتصادياً فحسب، بل هي أيضاً رمزٌ للأصالة والقوة والتشبث بالأعراف المتوارثة، وعلى ذلك فعلاقة القبيلة بالأرض علاقة وجود، وقداسة في آن معاً، منها تكتسب الهوية القبليّة ضمان وجودها، وعليها تدفع الدماء رخيصة، في حالة تعرضها للاغتصاب من أطراف أخرى، ويبدو تصور بيرك للعلاقة بين القبيلة والأرض، أثره فيما بعد على بول باسكون Paul Pascon، فقد عرّف باسكون القبيلة بأنها «اتحاداً بين مجموعة من العشائر، حول ضرورات اجتماعية اقتصادية، أهمها علاقة الإنسان بالأرض، هذه العلاقة التي غدت تأمرنا على تأكيد قيم المساواة، وترسيخ شرعية نظام اجتماعي وثقافي ذي جذور ضاربة في القدم»⁽³⁾.

لذلك فإن دراسة بيرك للمجتمعات القبليّة في الشمال الأفريقي أولت اهتمامها لعناصر متعددة تساهم في إماطة اللثام عن البنية القبليّة بهذه المجتمعات، فقد اهتم بالرموز الثقافية، وبالعامل التاريخي، والإيكولوجي، وبالتالي فهو قد وازن بين العوامل الثقافية، وبين العوامل المادية على حد سواء، ورفض مقارنة القبيلة انطلاقاً من افتراضات مسبقة، أو أغراض مسبقة غير أغراض البحث السوسولوجي، وغير أغراض

1- الهروي؛ الهادي: القبيلة، الاقطاع، والمخزن - مقارنة سوسولوجية للمجتمع المغربي الحديث، أفريقيا الشرق: الدار البيضاء (المغرب) 2010، ص: 62.

2- شرقي؛ محمد: التحولات الاجتماعية بالمغرب - من التضامن القبلي إلى الفردانية (مرجع مذكور)، ص: 49.

3- الهروي؛ الهادي: القبيلة، الاقطاع، والمخزن - مقارنة سوسولوجية للمجتمع المغربي الحديث، (مرجع مذكور)، ص: 63.

الالتزام بالموضوعية والحيادية إلاّ فيما يفترض على الباحث السوسولوجي القيام به. وربما هذه العناصر الإيجابية مجتمعة هي ما استحققت بموجبها مقاربتة صفة المقاربة اليقظة؛ فهي يقظة بعدم الانخراط في البحث السوسولوجي بدوافع غير سوسولوجية، ويقظة بعدم قبول ما أنجز من بحوث ودراسات سابقة عن البيئة الاجتماعية القبلية بمجتمعات الشمال الأفريقي دون تمحيص وتدقيق ونقد، ويقظة بأهمية استعمال منهجية متحررة من التحيز الذاتي، ومؤمنة بأن لا سبيل للوصول إلى فهم أفضل بالظاهرة القبلية إلاّ بمقاربتها كما هي عليه في الواقع، ويقظة في التحرر من الاعتماد على عنصر أو عامل واحد في تفسير هذه الظاهرة؛ لذلك اجتمعت في هذه المقاربة يقظات متعددة، إن دلّت على شيء، فإنها تدل على يقظة بترك نفسه وهو يفكر وينجز، ويتتبع خطى الواقع ليجعله نصب عينيه، لا تحت رحمة ما تخطه يده.

II- المقاربات النظرية لبنية المجتمع المغاربي.

فرضت البنية الاجتماعية القبلية لمجتمعات الشمال الأفريقي، وللمجتمعات العربية في عمومها، نفسها على الباحثين السوسولوجيين، عبر مراحل التاريخ المختلفة. لذلك أولوها عنايتهم كل بحسب الغاية التي حددت به للبحث في التاريخ الاجتماعي لهذه المنطقة؛ فالقبيلة بالنسبة لهذه المجتمعات ليست كياناً مصطنعاً، أو شكلاً من بين أشكال أخرى للتنظيم الاجتماعي، بل هي عصب البناء الاجتماعي الأساسي الذي تعرفه المنطقة، ولا توجد أنظمة أخرى توازيه في الأهمية، أو في الحضور مثلها. ولم تشكل القبيلة نظاماً اجتماعياً فحسب، بل هي نظامٌ سياسيٌ واقتصاديٌ، وحربيٌ، وثقافيٌ. إنها نظام يُقَارَنُ وظيفياً بنظام الدولة الحديثة، أو هي شكل النظام الاجتماعي الأساسي لهذه المنطقة في مرحلة ما قبل الدولة الحديثة. فتاريخ المنطقة العربية أو منطقة الشمال الأفريقي هو تاريخ القبائل في حلها وترحالها، وفي انتصارها وانكسارها، وفي توحيدها وتشتتها، وفي نشوئها واضمحلالها؛ لذلك ليس أمام الباحثين في الشأن الاجتماعي لهذه المنطقة إلا الاعتراف بحضورها، والتعامل معها كظاهرة تاريخية حافظت على استمرارها وتجددتها قبل نشوء الدول، وأثناءها، بل تبدو النظام الاجتماعي الأكثر رسوخاً وديمومة من التنظيمات الاجتماعية الأخرى. القبائل كونت الدول، لكنها لم تنحل بانحلال الدول واندثارها. القبائل واجهت بعضها بعضاً، لكنها كانت القوة المعتمدة التي واجهت القوى الغازية أيضاً، وقد تكرر هذا عبر التاريخ، ولا يزال يتكرر بنفس الوتيرة.

في هذا المبحث سنتناول ثلاث مقاربات اعتبرها الباحثون السوسولوجيون مقاربات أساسية لفهم بنية المجتمع في الشمال الأفريقي، وفهم الظاهرة القبلية، وآليات اشتغالها، وهي المقاربة الخلدونية، والمقاربة الماركسية، والمقاربة الانقسامية، وإن كانت المقاربة الماركسية في الواقع لم تصقل جيداً، ولم تثمر كثيراً، نظراً للاهتمام المتأخر لماركس بالظاهرة القبلية في هذه المنطقة، لكن منطلقاتها الأساسية وظفت فيما بعد في نتائج سوسولوجية وفكرية مرتبطة أنطولوجياً بمقاربة الظاهرة القبلية، وإيستمولوجياً بتحليل التعالق بين نظام الملكية، وإدارة الصراع في هذين النظامين.

2. 1: المقاربة الخلدونية.

يتساءل عبد الكبير الخطيبي: هل أصبح الرجوع إلى ابن خلدون مجرد طقس ديني، وهل الأبوة المنحرفة التي يطالب بها المفكرون العرب ليست سوى محاولة يقومون بها للتستر على القصور النظري؟ هذا تساؤل

ضمن تساؤلات كثيرة تثار في كل مناسبة يحضر فيها ابن خلدون بصفته باحثاً تاريخياً وسوسيولوجياً سابقاً عن المؤرخين والسوسيولوجيين في العصر الحديث. فابن خلدون قد سبق بخمسة قرون - على الأقل - أوّل نتاجات السوسيولوجيا الحديثة في القرن التاسع عشر، وهو كذلك كان ولا يزال مرجعاً مهماً في دراسة تطور التاريخ الاجتماعي والسياسي لمجتمعات الشمال الأفريقي، وخاصة في دراسة البنيات الاجتماعية لهذه المنطقة، ولذلك لم يكن مرجعاً للدراسات العربية وحدها التي اهتمت بالظاهرة القبلية، بل وللدراسات الأخرى التي اضطلع بها باحثون غربيون حينما ولجوا فضاء البحث السوسيولوجي في الشمال الأفريقي. ولا شك أن أهمية ابن خلدون السوسيولوجية مبررٌ كافٍ للرجوع إليه بين الحين والآخر، لكن لا شك أيضاً في أن ضحالة أو انعدام أي نتاج سوسيولوجي عربي أو غربي سابق أو لاحق عن هذه المنطقة هو سبب آخر من أسباب الرجوع إليه كلما كانت هذه المنطقة محلاً للبحث والدراسة. ويضاف إلى هذه الأهمية التاريخية لابن خلدون أهمية معرفية لا يمكن تجاوزها أو التنكر لها دون الوقوع في التحيز المدفوع بعقدة التمرکز حول الذات. فإسهاماته في بناء منهج جديد لكاتبة التاريخ تجعل من كتاباته «تقع خارج التاريخ وداخله في آن. فهي في الداخل حينما تباشر قلباً للمعرفة التاريخية، وفي الخارج حين يتعدى مشروعهما المعرفة الكلاسيكية، ليؤسس علماً جديداً»⁽¹⁾. وعوضاً عن ذلك كان لتفرده غير المسبوق في تحليل العمران البشري وما يطرأ عليه من تحول وتغير مقدمة لتأسيس علم جديد هو ما بات يعرف فيما بعد علم الاجتماع أو السوسيولوجيا، وكان ابن خلدون واعياً بأنه يؤسس لهذا العلم فقد كتب في "المقدمة": «وكان هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع، وهو: العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي: بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم، وضعياً كان أو عقلياً»⁽²⁾. ولا يمكن كذلك إغفال حقيقة أن ابن خلدون قد زود البنية المفاهيمية للسوسيولوجيا الحديثة بمفاهيم لا تزال تستخدم حتى الوقت الحاضر، وكان الباحثون قد وجدوا فيها مفاهيم إجرائية مناسبة في مقارنة المجتمعات القبلية منها مثلاً: العصبية، والنسب، والقرابة، والولاء، المُلْك، الدولة، الاجتماع الإنساني وغيرها. ومن ثم لا تزال لكتابات مشروعيها العلمية؛

1- الخطيب؛ عبد الكبير: النقد المزدوج، (مرجع مذكور) ص: 176 - 177.

2- ابن خلدون؛ عبد الرحمن بن محمد: المقدمة، دار القلم: بيروت (لبنان) ط1: 1978، ص: 38.

فهو قد شرع باب البحث مبكراً في دراسة البنية الاجتماعية القبلية وعلاقتها بالنظم السياسية والدولة، وهو ما دعا في وقت متأخر حتى عن نشأة السوسولوجيا الحديثة، إلى تأسيس علم الاجتماع السياسي.

يعترف ابن خلدون بالنسب كحقيقة اجتماعية تطابق تصورات واقعية وظيفية، تلجأ إليها القبيلة من أجل صياغة علاقة التعاون والالتحام والتواصل بين أعضائها، إلا أنه لم يراهن على هذا العامل لوحده في تفسير نشوء الاجتماع البشري. لذلك يقول في المقدمة: «من اليبين أن الالتحام والاتصال موجود في طباع البشر وإن لم يكونوا أهل نسب واحد، إلا أنه كما قدّمناه أضعف ما يكون بالنسب، وإن تحصل به العصبية بعضاً مما يحصل بالنسب»⁽¹⁾، فالنسب بالنسبة لابن خلدون «أمر وهمي لا حقيقة له»⁽²⁾. وبالطبع فإن معنى النسب الذي يراه ابن خلدون وهمياً، هو النسب الدموي؛ أي ادعاء جماعة اجتماعية مكونة لقبيلة انتمائهم قريباً بعضهم إلى بعض بموجب شبكة علاقات دموية، تحدد خط نسبهم، وانتسابهم إلى جد أعلى حقيقي ومعلوم. لذلك يتجاوز ابن خلدون هذا المعنى للنسب، ليقدمه بمعنى أكثر اتساعاً، وشمولاً، وأقرب إلى واقع الاجتماع البشري في أغلب الأحيان، هذا المعنى الآخر يضم الحلف والولاء والدخالة. وعليه فإن ادعاء القبيلة بصفاء نسبها وانتسابها إلى جد معلوم وفقاً لهذا المنظور ليس إلا تأسيساً مبكراً لما يمكن أن يطلق عليه شكل من أشكال الأيديولوجيات، إذا جاز التعبير، وظفته القبيلة في حماية نفسها وتقوية شوكتها تجاه غيرها من القبائل، ومن ثم فإن وحدة النسب ليست سوى معنى رمزي للتعبير عن وحدة القبيلة.

يرتبط معنى النسب عند ابن خلدون بمفهوم مركزي آخر في علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، وهو مفهوم "العصبية" ويعتبر ابن خلدون أول عالم «تناول موضوع العصبية وتحدث عنها بإسهاب مستعرضاً أشكال العصبية ومحددات لصورها المختلفة، ومتبعاً لأدوارها في حياة المجتمعات»⁽³⁾. وحلل ضرورتها، وأهميتها لتأسيس الدولة. والعصبية بالنسبة لابن خلدون سمة بشرية طبيعية، تستند على وحدة النسب، وهي مراتب ودرجات متفاوتة من حيث "قوة الاتحاد والالتحام". فتقوى العصبية بقوة النسب عن طريق القرابة، وتندرج قوتها إلى مستويات أدنى، بتدرج رابطة النسب بحسب الانتساب أو الولاء أو الدخالة. ومن ثم

1- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

2- المرجع السابق نفسه، ص: 129.

3- الفؤال؛ صلاح: البناء الاجتماعي للمجتمعات البدوية، دار الفكر العربي: وهران (الجزائر) 1983، ص: 106.

فالعصبية «رابطة اجتماعية - سيكولوجية، شعورية ولا شعورية معاً، تربط أفراد جماعة ما، قائمة على القرابة، ربطاً مستمراً يبرز ويشدد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد؛ كأفراد أو كجماعة»⁽¹⁾.

والعصبية ضرورية لحصول المُلْك وتكون الدولة، إلا أن ابن خلدون يرى إلى جانب هذه الأهمية، ضرورة وجود عصبية أقوى من بين العصبيات الأخرى لتحصل لها الغلبة عليهم، فيحصل لها المُلْك. إذ «إن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات متفرقة، وعصبيات متعددة فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها، تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصير كأنها واحدة كبرى... ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها، فإن كافأها أو مانعتها كانوا قتالاً، وانظاراً، ولكل واحدة منها التغلب على حوزتها وقومها... وان غلبتها واستتبعها التحمت بها أيضاً وزادت قوة في التغلب إلى قوتها، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد، وهكذا دائماً حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة في هرمها، وما لم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها وصار الملك أجمع لها»⁽²⁾. ومن خلال هذه الدينامية التاريخية تعلو عصبيات وتسقط أخرى، ومن خلال هذا التفاعل التاريخي تعيد العصبيات المغلوبة كرة الصراع من جديد، أو تتكون أخرى جديدة تدخل مجال المنافسة على المُلْك، ومن هنا يكون التاريخ الاجتماعي لهذه العصبيات هو تاريخ من التنافس والصراع المستمرين على المُلْك والنفوذ، إلا أنه يمكن القول بأن التاريخ الارتدادي للعصبيات يتجلى أكثر ما يتجلى في تاريخها الداخلي، وليس في مجرى التاريخ العام، وعلى هذا الأساس لا يحصل فراغٌ تاريخيٌّ، حيث لا يعنى الارتداد التاريخي سوى إعلانٍ عن ميلاد سيرورة تاريخية جديدة. ووفقاً لذلك يحدد ابن خلدون تاريخ تكون الدول وانحطاطها في ثلاثة أطوار هي: البداوة والحضارة والانحطاط. وعطفاً على ذلك يؤكد على مكانة العامل الاقتصادي في التمييز بين حياة البداوة وحياة التحضر. واستناداً على هذا العامل يميز ابن خلدون بين ثلاث فئات اجتماعية هي: «الظُّعَنُ الحُلُصُّ (من كان معاشهم من الإبل) والظُّعَنُ المقيمون،

1- الجابري؛ محمد عابد: العصبية والدولة - معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت (لبنان) ط6: 1994، ص: 168.

2- الهراس؛ مختار: القبيلة والسلطة - تطور البنيات الاجتماعية في شمال المغرب، المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي: الرباط (المغرب) (د.ت)، ص: 16.

ثم الحضرة. تعيش الفئة الأولى في ضيق اقتصادي كبير، مقتصرة على تربية الإبل... إلا أن هذا الضيق الاقتصادي الشديد تلازمه عصبية قوية، ونظام قوي للدفاع عن الذات... أما الفئة الثانية؛ أي الظعن المقيمون، فهي مكونة من القائمين على تربية الماشية والبقر... والفئة الثالثة (الحضر) منحدر من الفئتين السابقتين، لذلك يحلل ابن خلدون المستويات المختلفة لتربطها، ملحاً على تبعية البادية لسكان الحواضر... إلا أن الحضارة بابتعادها عن حالة الطبيعة، تغدو تدهوراً يُسجّن الإنسان في حلقة مفرغة، نتيجة لذلك تضعف العصبية⁽¹⁾، وبضعفها يُمهّد الطريق لضعف الدولة وانحلالها، كما يُمهّد الطريق لظهور عصبية جديدة على أنقاض العصبية المنهارة، وهكذا يعاد إنتاج المراحل من جديد في تطور تاريخي دائري، وبينني عبد الكبير الخطيبي على تحليل بنية تلك الفئات الاجتماعية في سياق تحولها من البداوة إلى التحضر ثلاث نتائج أساسية وهي⁽²⁾:

أولاً: المجتمع الظاعن الأكثر "توحشاً" (وعلياً أن نفهم من هذه الكلمة قرباً من الطبيعة) هو مجتمع تحت - تاريخي، ولكن فضائله ضرورية لإقامة مجتمع سياسي حقيقي.

ثانياً: تبقى هامشية هذا المجتمع نسبية، مادام بإمكانه أن يخرج من عزلته، وأن يعكس علاقة السيطرة، وأن يغزو المدن ويستولي على السلطة المركزية.

ثالثاً: يتوقف الاستقلال الذاتي النسبي للنظام القبلي على قدرته في الدفاع عن الذات والاعتداء من جهة، وعلى توسيع السلطة المركزية من جهة ثانية.

إضافة إلى ما سبق؛ فإن ابن خلدون كان قد أدرك أهمية المجال الجيوبولوتيكي، في توسيع رقعة الملك. فالظاهرة القبلية كما عاينها ترتبط ليس بالعصبية فحسب؛ بل بالأرض كمقوم جيوسياسي لها. ومع أن العصبية بالنسبة لابن خلدون هي المحرك للتاريخ، إلا أنه يتحتم علينا أن ننظر إليها في مستويين: «في تحديدها اللفظي عندما تستمد العصبية قوتها من خلال لحمة النسب القائم على الزواج من داخل القبيلة؛ نسب خالٍ من التداخل والاختلاط، غير منحول. ثم هناك العصبية على المستوى المنهجي الذي بيني عليه ابن خلدون "نموذجاً مرجعياً" إذ يقول: "ولكنه يطلق عليه بحسب، وبيت، بالمجاز لعلاقة ما فيه من تعدد الآباء المتعاقبين

1- الخطيبي؛ عبد الكبير: النقد المزدوج، مرجع سابق، ص: 181.

2- المرجع السابق نفسه، ص: 182 - 183.

على طريقة واحدة من الخير ومسالكه، وليس حَسَباً بالحقيقة وعلى الإطلاق" (1)، لينضاف هذا الحسب إلى عاملي النسب والانتساب في تعزيز اللحمة الاجتماعية بين أعضاء القبيل الواحد، وفي المساهمة في بناء عصبية فاعلة وقوية. لذلك نجد ابن خلدون يستعمل مفهوم العصبية مرة على أنها محصّلة لحمة الدم، وفي مرة أخرى على أنها محصّلة لحمة الدم، والانتساب، والولاء على حد سواء.

2.2: المقاربة الماركسية.

لم تحض المجتمعات العربية، أو مجتمعات الشمال الأفريقي باهتمام واضح من قبل ماركس، لذا فإن النمذجة التي وضعها لأنماط الإنتاج كانت مستلهمة من خارج هذه المجتمعات، سواء في نمط الإنتاج الرأسمالي، أو نمط الإنتاج الآسيوي، مع أنه في الواقع كان قد أحسّ بالوجود الخصوصي للإسلام عندما حلل نمط الإنتاج في مجتمعات الهند والصين، وحلّل المنظومات الاجتماعية السائدة فيها، وربما كان شعوره بعدم تكوين معرفة مفيدة حول مجتمعات الشمال الأفريقي هو ما دفعه في أواخر حياته إلى البدء في دراسة حول البنية الاقتصادية للمجتمعات القبلية في الجزائر ولكنه لم يكملها، وتناول فيما أنجزه منها وصف نمط الملكية العقارية القبلية - العشائرية، موضحاً أن تدهور الملكية القبلية بسبب الاحتلال التركي قد أضعف النظام القبلي من دون أن يوجد ظروفاً لفرض الأقطاع، والسبب في ذلك كما يرى هو أن «قوة التركيز المدني والعسكري في الجزائر... حالت دون استيلاء وراثي على الوظائف، ودون تحويل أصحابها إلى ملاك كبار للأرض شبه المستقلة التي كانت في حوزة "الدايات"» (2). ومع أنه يلح على عدم وجود علاقة سببية بين نمو نظام الإقطاع وتدهور النظام القبلي، إلا أنه دعا الاستعمار الفرنسي إلى التعجيل بإحداث هذا التدهور عن طريق تشجيع الملكية الخاصة على نطاق واسع.

التحليل الماركسي للبنية الاجتماعية للمجتمعات يركز في جانبه الأساسي على نمط الإنتاج وعلاقات الإنتاج، لذلك عندما تناول ماركس البنية القبلية فيما خصصه لها من اهتمام متأخر، أعطى أهمية لتحليل نمط "الملكية القبلية" ووجد أن هذا النمط يمثل نوعاً من أنواع "الشيوعية". فمن خلال الموقع الذي تحتله القبيلة

1- المرجع السابق نفسه، ص: 183.

2- المرجع السابق نفسه، ص: 193.

بالنسبة لأعضائها، ومن خلال علاقة هؤلاء الأفراد بالبنية الاقتصادية القبلية، التمس ماركس تقارب هذه البنية الإنتاجية مع النمط الشيوعي، «فمكانة الأفراد التي تستوجب الانصهار في الجماعة القبلية، تجعلهم لا يعبرون عن إرادتهم الخاصة، بل تتطلب تعبيرهم عن فعلهم الفردي أو الجماعي، من خلال إرادة القبيلة، فهم يتصرفون بالنيابة عنها. إنَّ الفرد حينما كان يغزو، أو يمارس الثأر، فهو لا يفعل ذلك لنفسه فقط، بل من أجل القبيلة. إنه يمارس بذلك فعلاً اجتماعياً سياسياً، نابعا من قهر الجماعة، الذي يمنعه من ممارسة فعل مغاير لذلك العمل»⁽¹⁾.

وعلى ذلك وظف ماركس ذلك التقارب بين نظام الملكية القبلية، والملكية الشيوعية، في تحليل الموقف الأيديولوجي الاستعماري الرأسمالي المقاوم للملكيات العشائرية والقبلية، ذلك أن نمط الإنتاج القبلي «يشجع في الأذهان، الميول الشيوعية»⁽²⁾. ووفقاً لهذا التحليل فإنَّ الموقف الرأسمالي من الملكيات العشائرية والقبلية مرتبطٌ بالموقف من الشيوعية. ولكن المطلاع على موقف ماركس من مجتمع القبائل، يجد أن موقفه هذا لا يختلف عن الموقف الرأسمالي، بل يصب في ذات الاتجاه، فهو كان قد دعا المستعمرين الفرنسيين في الجزائر إلى ضرورة التعجيل في تحويل هذا النمط التقليدي من التنظيم الاجتماعي والاقتصادي، إلى نمط رأسمالي. وربما تعود أسباب موقفه هذا إلى رغبته في التعجيل بتحويل المجتمعات القبلية في الجزائر إلى مجتمع طبقات يتلائم مع بنية الدولة الحديثة، بما يؤهل هذه الطبقات لاكتساب شروط الصراع الطبقي، المفضي في نهاية المطاف، إلى انتصار طبقة البروليتاريا، وقيام المجتمع الشيوعي.

إنَّ الهدف الأسمى لما سماه بول باسكون "نمط الإنتاج القبلي" هو تحقيق الاكتفاء الذاتي وإشباع الحاجات الأساسية لأعضاء القبيلة، ومن ثم إلى تحقيق مبدأ المساواة بينهم. إنَّ نظام الملكية القبلية، من جانب، وطبيعة الاقتصاد القبلي من جانب ثان، يحولان دون حصول تفاوت بين أعضائها أو قسماؤها، وبالتالي يحولان دون بروز طبقات بالمعنى الحقيقي لها؛ حيث تقود علاقات التضامن والتلاحم داخل القبيلة إلى نتيجة أساسية وهي «السواسية بين جميع أفراد القبيلة، لذلك تنعدم التراتبية في القبيلة. وهذا أمر طبيعي طالما أن أسلوب الإنتاج الأساسي الذي تعتمد عليه القبيلة هو أسلوب إنتاج للكفاف والكفاية، لا تنتج عنه فوائض يتيح

1- بوطالب؛ محمد نجيب: سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، (مرجع مذکور)، ص: 108.

2- الخطيب؛ عبد الكبير، النقد المزدوج، (مرجع مذکور)، ص: 194.

امتلاكها تراكم الثروة، وحدوث التمايز الفئوي، أو الطبقي»⁽¹⁾. يمثل هذا التحليل لنمط الإنتاج القبلي خلاصة ما كان قد ذهب إليه الباحثون الذين أشاروا إلى "مساواتية" القبيلة العربية، وعدم تراتبيتها ومنهم على سبيل المثال: توماس بارفيلد Thomas J. Barfield، وريتشارد تابر Richard Tapper⁽²⁾، فهما قدر بظا المساواتية بجذب البادية العربية وندرة مواردها، وانعدام الفائض الاقتصادي فيها، الأمر الذي أفضى إلى انعدام التراتبية الاجتماعية. وبرهنوا على ذلك بمقارنة هذه المجتمعات، بمجتمعات قبائل أواسط آسيا التي أدى فيها توفر الفائض إلى تراتبية اجتماعية محددة المعالم. وعلى ذلك «يمكن رد الفرق بين القبيلة العربية [المساواتية] والقبيلة التركية - المغولية [التراتبية] إلى أن الأولى كانت تعيش في بوادي واسعة قاحلة، لا تتيح طبيعتها إنتاج فوائض تؤدي إلى تراكم الثروات. أمّا البوادي التي كانت القبائل التركية - المغولية تتجول فيها، فأكثر غنى بما تتيحه من موارد طبيعية. ومن المعلوم أن التراتبية في أيّ مجتمع، هي أمرٌ يرتبط وجوده، بقدرة هذا المجتمع على إنتاج الفائض الاقتصادي»⁽³⁾. وفي سياق متصل يرى دوركايم أن «الشيوعية في الواقع نتاج ضروري لهذا التلاحم الخاص الذي يمتص الفرد داخل الجماعة والجزء داخل الكل، وتصبح الملكية في النهاية عبارة عن امتداد الشخص على الأشياء»⁽⁴⁾. فمن دون شيوع عوائد الإنتاج المتحصل عن طريق تقسيم عمل غير واسع بين الذكور والإناث من أعضاء القبيلة، فستختفي المساواتية كميزة يتصف بها التنظيم القبلي، وتعمل على صيانة انصهار الأفراد داخل بوتقة القبيلة، وتحافظ على لحمتها.

كما أنّ باحثين آخرين أكدوا على إمكانية مقارنة المجتمعات القبلية من منظور الصراع، رغم عدم وجود طبقات. فالباحث السوسيولوجي الماركسي: ر. غاليسو R.Galissot يرى أن البنية الاجتماعية القبلية تتوفر فيها شروط الصراع الاجتماعي، بمثابة تتوفر في المجتمعات الطبقيّة، لذلك كان تأكّيده على أنّ «الصراع

1- شلّو؛ الفضل: القبيلة والدولة والمجتمع، مجلة الاجتهاد، العدد: 17، السنة: 4، خريف 1992، ص: 14.

2- Khoury, Philip S., and Joseph Kostiner, editors Tribes and State Formation in the Middle East. Berkeley: University of California Press, c1990 1990.

<http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft0d5n99hf/>.

3- شلّو؛ الفضل: القبيلة والدولة والمجتمع، (مرجع مذكور)، ص: 16.

4- الخطيبي؛ عبد الكبير، النقد المزدوج، (مرجع مذكور)، ص: 196

الاجتماعي في البادية نفسها لا يقل عن صراع الطبقات، على رغم عمومية التعبير. لذلك فإن عبارة الصراع الاجتماعي أكثر ملاءمة»⁽¹⁾.

كما لاحظ إيف لاكوست Y. Lacoste، أنه «لا توجد في أفريقيا الشمالية سوى مراتب اجتماعية بحكم الواقع، لا بحكم القانون، وبين القبائل لا بين الأشخاص»⁽²⁾. وتكتسب هذه الملاحظة أهميتها في الوقت الراهن، لدى كل باحث سوسيولوجي يراقب عن كثب توغل القبائل، وتزايد نفوذها في معظم المجتمعات العربية، حيث تحولت بعض هذه القبائل إلى ما يشبه الدولة داخل الدولة، خاصة في المجتمعات التي تعرضت، ولا تزال، لهزات عنيفة مثل المجتمع الليبي، أو التي يتزايد فيها النفوذ القبلي بشكل مفرط أضحي معه تراتب قبائلها أكثر وضوحاً وجلاءً، وإن كانت أغلب المجتمعات العربية تشهد هذه الظاهرة التي تكثر المؤشرات الدالة عليها، والتي من بينها سيطرة قبيلة أو مجموعة من القبائل على مؤسسات الدولة دون غيرها من القبائل الأخرى، أو استحواذ مناطقها على نصيب من الأعمار لا يتناسب مع ما يتحصل عليه غيرها، أو تمكن بعض أفرادها من اعتلاء مناصب بحكم انتمائهم القبلي، دون تمكن غيرهم من القبائل الأخرى منها، أو الحصول على امتيازات خاصة كأن تكون حصة مناطقها من الميزانية العامة لا يتناسب مع حصة غيرها ولو كانت المعايير الموضوعية، إن وجدت، لا تسمح لها بهذا التمايز، إلى غير ذلك من الامتيازات والمؤشرات الدالة على التمايز بين القبائل.

وعلى هذا النهج في توظيف مقولات الماركسية في تحليل البنى الاجتماعية، وخاصة في تفسير انتفاضات الفلاحين في المغرب الوسيط يقول عبد الكبير الخطيبي: «يجب البرهنة على أن انتفاضات الفلاحين ما هي إلا صراعات بين نظامين: المخزن والقبائل. وفي اعتقادنا أن انقساماً طبقياً يتلاءم مع انقسام قبلي، وأن صراعاً طبقياً حقيقياً يمكن أن ينشب بين المخزن والأرستوقراطية. يبقى علينا أن نحدد في كل حالة، الفئات المحركة المنحدرة من المراتب المتعددة والتي تقود الحركات الاجتماعية»⁽³⁾. وتتناسب أهمية هذه القراءة لمشهد الحركة الاجتماعية في مجتمعات الشمال الأفريقي، مع أهمية المقاربة الماركسية، وما يمكن أن يقدمه توظيفها في مقاربة

1- الخطيبي؛ عبد الكبير، النقد المزدوج، (مرجع مذکور)، ص: 198.

2- المرجع السابق نفسه، ص: 197.

3- المرجع السابق نفسه، ص: 198.

ماضي وحاضر هذه المجتمعات من نتائج، بل ما يوفره من منهجية تساعد الباحثين في دراسة البنية الاجتماعية لمجتمعات الشمال الأفريقي.

وعلى هذا الأساس، ألا يصبح من الجائز التساؤل حول مدى تراتبية القبيلة العربية الحضرية، التي تتوفر على موارد اقتصادية أبعد من أن توصف باقتصاد الكفاف. إذ أن الحضور القبلي في مجتمعات الشمال الأفريقي، والمجتمعات العربية عموماً، لم يعد مقتصرًا على البوادي والأرياف، بل امتد إلى الحواضر والمدن. ثم أليس مشروعاً كذلك التساؤل حول مستقبل العصبية القبلية العربية في ظل انتشار الملكيات الفردية وتوسعها. بمعنى آخر هل ستكون نهاية التنظيم القبلي، أو ضعفه على الأقل، في تحول نمط الملكية القبلية، إلى نمط الملكية الفردية، وما يستتبع هذا التحول من تضاعف مظاهر التضامن الآلي، لتفسح الطريق أمام أشكال جديدة من التضامن العضوي؟ ليس بوسع هذا البحث تقديم إجابة عن هذين التساؤلين، لكنه يلفت النظر إلى أهميتهما في سياق دراسة التحولات الاجتماعية في مجتمعات الشمال الأفريقي خاصة، والمجتمعات القبلية في عمومها.

2.3: المقاربة الانقسامية.

تتمد الجذور الأولى للمقاربة الانقسامية إلى أبحاث كل من: روجيه لوتورنو Roger Le Tourneau (1907 – 1971)، وغابرييل هانوتو Gabriel Albert Auguste Hannotaux (1853 – 1944)، حينما أشارا إلى صراعات "الصفوف" في المجتمع الجزائري، في كتابهما: "القبائل والأعراف القبلية 1872"، وإلى أطروحة إميل ماسكراي Emile Masqueray، حول البنيات والمؤسسات القبلية، في مناطق القبائل والأوراس والمزاب، في دراسته "نشأة الحواضر لدى السكان المستقرين بالجزائر 1886"، التي أكد فيها على أن الكيان القبلي في تلك المناطق، لا يحقق الالتحام الضروري للدفاع عن الذات، إلا عند مجابهة خطر خارجي⁽¹⁾. لكن استخدام هذه النظرية بالاسم الذي اشتهرت به بعدئذ^(*)، كمنظية متميزة في مقاربة المجتمعات القبلية، كان على يد دوركايم في أطروحته: في تقسيم العمل الاجتماعي، التي وصف فيها مجتمع "القبائل" في الجزائر، بأنه مجتمع انقسامي، قائم على أساس العشائر.

1- بوطالب؛ محمد نجيب: سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، (مرجع مذكور)، ص: 41.

(*) ترد هذه النظرية في الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية بمسميات متعددة من بينها: الانقسامية، الانشطارية، التجزئية. إلا=

اهتم دوركايم، في أطروحته تلك، بمسألة العلاقات بين الشخصية الفردية والتعاون الاجتماعي. متسائلاً في هذا الشأن «كيف حدث أن أصبح الفرد أشدّ خضوعاً للمجتمع، في حين يكون أكثر استقلالاً؟ وكيف يصبح في آن واحد أكثر فردية وأشدّ تبعية؟ ذلك أنه مما لا ريب فيه أن هاتين الحركتين، مهما يكن التناقض الذي يظهر بينهما؛ تتابعان بصورة متوازية»⁽¹⁾. واقترح لفهم هذه الإشكالية، مفهومين كان لهما تأثيرٌ كبيرٌ في الدراسات السوسولوجية فيما بعد، وهما: التعاون الآلي، والتعاون العضوي. وبحسبه فإنّ التعارض القائم بين هذين النمطين من التضامن يقابله في الواقع نظامان اجتماعيان، لكل منهما سماته وخصائصه على النحو التالي:

- تضامن آلي: تنظيم انقسامي، وتكون السلطة غير ممركرة.
- تضامن عضوي: تنظيم على مستوى الدولة، يفترض تقسيم العمل والتخصص والتمايز الاجتماعي. كما أن عوامل التلاحم في هذا التنظيم الانقسامي، تعود إلى سيادة الدين على السلطة. وفي حالة تعادل عوامل التعارض والتلاحم، فإن المستوى الاقتصادي في هذا التنظيم يكون خاضعاً إلى ذات اللعبة التي يمنح قواعدها بريشارد كما سيلي بيانه.

2. 3. 1: مفهوم المجتمع الانقسامي.

يقول دوركايم: «نقول عن هذه المجتمعات أنها عديدة الأجزاء [انقسامية]، لكي نشير إلى أنها تتألف من كتل متشابهة فيما بينها كحلقات الدودة، ونقول عن هذه المجموعة أنها عشيرة (Clan) لأن هذه الكلمة تعبرٌ تعبيراً جيداً عن طبيعتها المختلطة؛ العائلية والسياسية معاً. إنها عائلة، بمعنى أن كل الأفراد الذين

= أن لفظ التجزئية كما يلاحظ السوسولوجي المغربي: أحمد شرّاك، قد أثار جدلاً مُظهِراً أحياناً، ومضمرّاً أخرى في سياقات السوسولوجيا المغربية. الجدل المظهر كما أورد شرّاك يتجلى في كتابة علي صدقي أزايكو لهذا المفهوم وهي "التجزئية" متسائلاً حيال ذلك: هل التجزئية مصطلح جديد يعلن عن نفسه من أجل التداول في سوق المعرفة؟ فيما الجدل المضمر يتجلى ليس في استعمال الانقسامية كلفظ، بل في المحتوى المنهجي له. للوقوف على هذه الملاحظات، أنظر:

- شرّاك؛ أحمد: سوسولوجيا المغرب، المقاربة الأنجلوساكسونية "نموذج انقسامية واتروري"، مؤسسة مقاربات للنشر والصناعات الثقافية: فاس (المغرب) ط1: 2013، ص: 16 - 17.

1- دوركايم؛ إميل: في تقسيم العمل الاجتماعي، ترجمة: حافظ الجمالي، مجموعة الروائع الإنسانية، اليونيسكو (السلسلة العربية) ط: 1986، ص: 49.

يؤلفونها يعتبرون أنفسهم أقرباء، بعضهم لبعض، وهم في الحقيقة، في أكثريتهم، أقرباء بالدم. وهذه الوشائج التي تنشئها وحدة الدم هي الشيء الأساسي الذي يجمع بينهم. وأكثر من ذلك أن بينهم أنواعاً من العلاقات، يمكن وصفها بأنها عائلية، ذلك أننا نجدها في مجتمعات لا محل للشك في صفتها العائلية، وأريد بهذه العلاقات ما يسمى بالثأر الجمعي، والمسؤولية الجمعية، والتوارث المتبادل منذ أن تظهر الملكية الفردية. ثم أنها من ناحية أخرى ليست بعائلة بالمعنى الصحيح للكلمة: إذ ليس من الضروري، لكي يكون الإنسان عضواً فيها، أن تكون له مع أفراد القبيلة علاقات دموية معينة، بل حسبه أن يملك معياراً خارجياً يقوم بالجملة على حمل الاسم نفسه⁽¹⁾. ويضيف في السياق نفسه قائلاً: «الوحدة السياسية لدى قبائل أفريقيا الشمالية هي العشيرة المتوطنة في شكل قرية (جماعة أو thaddart) وتؤلف بضعة من هذه الجماعات عشيرة (tribu, arch) كما تؤلف جملة من القبائل اتحاداً هو الـ (thakébilt) وهذا الاتحاد هو أرقى جماعة سياسية تعرفها هذه القبائل ... ولما كانت هذه المجتمعات أفضل مجال لنمو التعاون الآلي، فإننا نجد أن صفاتها الفيزيولوجية الرئيسية تنشأ عنه⁽²⁾. ومن بين الخصائص الأخرى للمجتمعات الانقسامية، يؤكد على خاصية أخرى لهذه المجتمعات، وهي الحضور الديني المكثف، حيث يغمر الدين أوجه الحياة الاجتماعية فيها، وينشأ على ذلك أن أوجه هذه الحياة تقوم كلها تقريباً على معتقدات وعادات مشتركة تستمد من إيمان إجماعي، يتسم بشدة من نوع خاص جداً⁽³⁾. وعطفاً على ذلك يمكن القول أن دوركايم في تحليله لطبيعة المجتمع الانقسامي وظف مبدأ المماثلة العضوية، الذي كان هربرت سبنسر قد بنى عليه فكرته في التفسير الوظيفي، فاستعار من علم الحيوان ملاحظاته حول طرق تكاثر بعض الكائنات الحيّة. لا بل إن النعت الانقسامي في حد ذاته، كما يقول بول باسكون: «مأخوذ من مصطلحات علم الحيوان (Zoologie) أكثر مما هو مأخوذ من الفيزياء والرياضيات. فالحيوانات المسماة انقسامية مكونة تكويناً يمكن معه للحيوان الواحد أن ينقسم على نفسه إلى شطرين، مخرجا إلى الوجود حيوانين قادرين على الحياة. قياساً على هذا؛ فالمجتمعات الانقسامية هي

1- المرجع السابق نفسه، ص: 202 - 203.

2- المرجع السابق نفسه، ص: 205.

3- المرجع السابق، ص: 206.

المجتمعات التي تنشطر بصفة لا متناهية، بحيث أن الأجزاء المتولدة تتشابه فيما بينها، ويعاد إنتاجها باستمرار، وهي قادرة على الانصهار والاتحاد قصد خلق مجموعات ذات مستوى أكبر⁽¹⁾.

يؤكد دوركايم على أن شرط التماثل داخل الوحدة القبلية، هو الشرط الأهم لتشابه قسماتها، وعلى ذلك يغيب في المجتمع الانقسامي أي تسلسل هرمي للسلطة بين الوحدات أو القسامات المنتمية إليه. إذ أن مسألة خضوع أو إذعان الأفراد في المجتمعات القبلية الانقسامية، تحمل على معنى الخضوع «لإرادة القبيلة بأعرافها وطقوسها الموروثة، لكنهم لا يخضعون لإرادة شخص واحد حتى ولو كان ذلك الشخص زعيم القبيلة. فالزعيم فيها أول بين أنداد، وهو حَكَمٌ فيها، وليس حاكماً لها⁽²⁾. ولذلك كان الانتشار الأفقي وليس الرأسى للسلطة في المجتمعات الانقسامية، هو الشكل الذي يتناسب مع هذه المجتمعات، التي ينفر فيها الأفراد من قيود السلطة المركزية. فالتجزؤ بقدر ما هو سمة، فهو كذلك «نتاج لما يوجد لدى أعضاء هذه المجتمعات من نفور إزاء كل ما من شأنه أن يؤدي إلى ظهور جهاز مركزي، ولميولات راسخة إلى التعلق بكل ما يمكن أن يعزز قيم العدالة والمساواة فيما بينهم. لذا فإن هذه المجتمعات على حد تعبير إرنست جلنر "تتجزأ لكيلا تُحَكَم" وتعتمد إلى مقاومة عوامل الانشقاق والتفاوت بمجرد ما تظهر بوادرها الأولى⁽³⁾.

وإذا كان دوركايم قد أسس للأطر النظرية لهذه المقاربة، إلا أن توظيف الأطر النظرية للنظرية الانقسامية في دراسات ميدانية، لم يظهر فيما بعد، إلا على أيدي الباحثين الأنجلوساكسونيين وعلى رأسهم: إيفانس بريتشارد Evans-Pritchard⁽⁴⁾، مترجم أعمال دوركايم إلى الإنجليزية، والوجه البارز في الأنثروبولوجيا الوظيفية البنيوية البريطانية. فقد كان للدراستين^(*) اللتين أنجزهما في مستهل دراساته الميدانية

1- مرقومة؛ منصور: القبيلة والسلطة والمجتمع في المجتمع العربي - مقارنة أنثروبولوجية، ابن النديم للنشر والتوزيع: الجزائر، وهران (الجزائر) ودار الروافد الثقافية - ناشرون: بيروت (لبنان) ط1: 2015، ص: 54.

2- شلق؛ الفضل: القبيلة والدولة والمجتمع، (مرجع مذكور)، ص: 15.

3- الهراس؛ مختار: القبيلة والسلطة - تطور البنيات الاجتماعية في شمال المغرب، (مرجع مذكور)، ص: 43.

4- فيليب؛ لابورت وآخرون: إثنولوجيا أنثروبولوجيا، ترجمة: مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت (لبنان) ط1: 2004، ص: 31.

(*) - Evans - Prichard E. E, The Nuer: a description of the Modes of livelihood and Political Institutions of a Nilotic People, Oxford, Clarendon, 1940.

- Evans - Prichard E. E, The Sansui of Cyrenaica, The Clarendon press, Oxford, 1949.

المعززة بشواهد حية عن الحياة الاجتماعية في المجتمعات القبلية، أهميتها الكبيرة في دفع البحوث السوسيولوجية والأنثروبولوجية في اتجاه المقاربة الانقسامية. اهتمت الدراسة الأولى قبائل النوير بالسودان، وتركزت على تحليل الاقتصاد الرعوي وبيئته المكانية، والزمانية، عند قبائل النوير، التي تعيش في الجنوب السوداني على رعي البقر، كما اهتمت الدراسة الثانية بالحركة السنوسية في بركة بالشرق الليبي، حيث درس بريشارد البنى السياسية لهذه القبائل، والوظائف التي يقوم بها ممثلي هذه الحركة فيها. وخلص بريشارد في هاتين الدراستين، إلى نتائج مهمة، من بينها، أن هذه المجتمعات رغم أنها تفتقر لسلطة مركزية، إلا أنها كما يقول هي «عبارة عن فوضى منظمة»⁽¹⁾.

ونظراً لهذه الأهمية لبحوث بريشارد، فقد اعتمد قاموس "الأنثروبولوجيا" في تعريفه للمجتمع الانقسامي على نفس التعريف الذي وضعه بريشارد لهذا المجتمع، حيث يرد في هذا القاموس القول التالي: «مجتمع انقسامي Segmentarity Social؛ مجتمع ينقسم إلى وحدات تنتسب إلى سلف بعيد، ويرتبط بعضها ببعض بروابط القرابة. فالقبيلة الكبيرة تنقسم إلى عشائر clans، التي تنقسم بدورها إلى أفخاذ Lineages. وتعيش كل وحدة في إقليم خاص بها، وتمارس فعاليتها الاقتصادية بحرية، فهي مستقلة عن الوحدات الأخرى، ولا تخضع في حياتها السياسية إلا لسلطة رئيسها المباشر. ولذا فليس في المجتمع الانقسامي سلطة سياسية مركزية موحدة، ولكن الوحدات تتحد بعضها، أو كلها، كلما جدّ أمر ذو خطر، أو اقتضت الضرورة. فقد يتحد عدد منها لمواجهة عدد آخر داخل المجتمع، كما قد تتحد وحدات المجتمع كله لدرء خطر خارجي، أو عند إقامة احتفالات دينية عامة للآلهة أو الجد الأكبر. أو في حالات مشابهة. ويعتبر شعب النوير القاطن في جنوبي السودان نموذجاً للمجتمع الانقسامي»⁽²⁾. كما ورد الاستشهاد بريشارد في "موسوعة علم الإنسان والمصطلحات الأنثروبولوجية"، حيث نجد فيها: «يستخدم مصطلح انقسامي Segmentary ليدلّ على نظام البدنة (القبيلة) التي تحدد الانحدار القرابي على أساس تتبع علاقتهم بأسلافهم الأعلى البعيدين. وعلى ضوء هذا يفهم البناء الاجتماعي على أنه نظام متدرّج يشبه الشجرة ذات المستويات المختلفة من الوحدة والتعارض، فالوحدات المنقسمة عند المستوى الأدنى تتجمع معاً داخل وحدات أكبر عند مستوى أعلى. من

1- الهزّاس؛ مختار: القبيلة والسلطة - تطور البنى الاجتماعية في شمال المغرب، مرجع سابق، ص: 42.

2- سليم؛ شاكر مصطفى: قاموس الأنثروبولوجيا، جامعة الكويت (الكويت) ط1: 1981، ص: 860.

هنا يربط تفسير إيفانز بريتشارد Evans Prichard الكلاسيكي لنظام النسب الانقسامي عند النوير (1940) البناء الانقسامي، بالمسافة القرابية (الجنينالوجيا). وأوضح أن الجماعات التي تبدو متعارضة عند المستوى الأدنى سوف تتحد عند مستوى أعلى، في مقابل مجموعات أكثر بعداً عنهم من وجهة نظر حساب القرابة ذات الخط الواحد (مبدأ نسبية الهوية الاجتماعية)⁽¹⁾.

على أنه من المناسب ذكر بعض الدراسات البنيوية الوظيفية، وذكر أعلامها، الذين من بينهم إرنست جلنر Ernest Gellner، صاحب دراسة "صلحاء الأطلس" التي بين فيها دور الأولياء في المصالحة وتحقيق الأمن في المناطق القبليّة المغربية التي يضعف فيها دور الدولة المخزنية المركزية. ومن بينهم كذلك واتربوري Waterbury، الذي بحث في إطار الأنثروبولوجيا السياسية التأويلية آليات تحكم السلطة الوراثية في العلاقة بالوضع السياسي الحديث بالمغرب الأقصى، بالاستناد على علاقات النسب والزبونية، والتحالف وتأثيرها في مكانة الزعماء السياسيين، ودراسات أخرى قريبة الصلة منها أجراها كل من: مور، وغيرتز، ولوفو، وغيرهم حول النخب والحراك السياسي والثقافي.

وفي هذا السياق يمكن القول: إنَّ المقاربة الانقسامية تركز على جهاز مفاهيمي مركزي يضم المصطلحات التالية⁽²⁾:

1- الانشطار أو التعارض.

2- الانصهار أو التكامل.

3- القسمة أو البنية أو الجزء.

فإذا كان مفهوم القسمة، يتحدد كما بينا في تعريفنا للمجتمع الانقسامي السابقين، فإن مفهوم الانشطار، والانصهار يحتاجان إلى توضيح مناسب، فعن طريقهما تتوضع ميكانزمات المجتمع الانقسامي في أوقات السلم وفي أوقات الحرب كذلك.

1- سيمور - سميث؛ شارلوت: موسوعة علم الإنسان؛ المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، ترجمة: مجموعة من أساتذة علم

الاجتماع بإشراف؛ محمد الجوهري، المشروع القومي للترجمة: القاهرة (مصر) ط2: 2009، ص: 153 - 154.

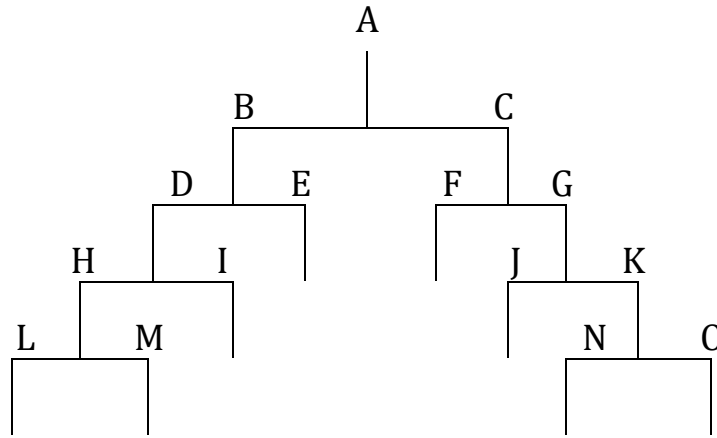
2- شرّاك؛ أحمد: سوسيولوجيا المغرب، المقاربة الأنجلوساكسونية "نموذج انقسامية واتربوري"، (مرجع مذكور)، ص: 19.

2.3.2: الانشطار Fission.

يُعد مفهوم الانشطار من المفاهيم المركزية كما أسلفنا، في بنية النظرية الانقسامية، وصاغ بريتشارد هذا المفهوم في سياق بحثه حول النظام السياسي لقبائل النوير السودانية في دراسته التي أتينا على ذكرها. وضمن هذه الدراسة يبين بريتشارد أن قبائل النوير في السودان تقوم على مجموعة من القسامات. وأطلق على القسامات الكبيرة منها تسمية فروع القبيلة Tribal Sections، وتتجزأ هذه القسامات حتى المستوى الثالث (الأدنى) من القبيلة.

تتكون هذه الفروع القبلية من (مداشر)، تتكون بدورها من مجموعات مترابطة قرابياً. وفي هذا السياق أوضح أن تجزؤ قسامات القبيلة يجعلها في الواقع متعارضة فيما بينها؛ حيث أعضاء كل منها على استعداد للتصارع مع أعضاء قسمة أخرى في الفرع القبلي نفسه. كما أوضح أن فهم سيرورة الانشطار يتطلب الانتقال من المستوى السياسي للتنظيم القبلي، إلى مستوى آخر هو "خط النسب The Lineage System"، الذي يوضح مدى تجزؤ القبيلة، وفقاً للشكل التالي⁽¹⁾:

تمثيل تخطيطي من وجهة نظر الجماعة (القَسَمَة).

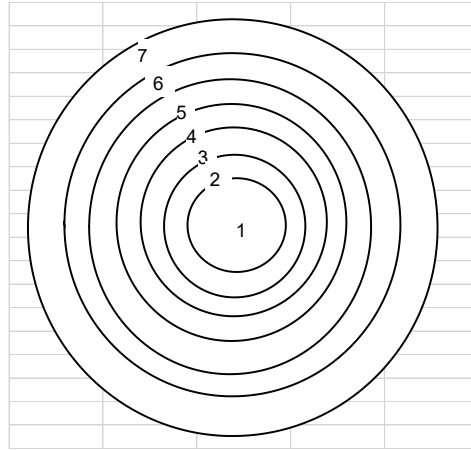


1- Evans – Prichard E. E, The Nuer: a description of the Modes of livelihood and Political Institutions of a Nilotic People, Op, cit, P: 193.

يجسد الشكل السابق البنية الانقسامية للعشيرة، التي هي لدى بريشارد مجموعة من الأفراد يتمون بنسبهم إلى جد مشترك؛ فهي بذلك نظام لخطوط من الأنساب التي تشكل جينالوجيا قسامات القبيلة. حيث يتبين من خلال هذا الشكل أن العشيرة A تنقسم إلى خطوط نسب عليا هي B و C وهي تنقسم بدورها إلى خطوط نسب رئيسية G، F، E، D. أما القسامات الثانوية H، I، J، K، L، M، N، O وهي تنقسم بدورها إلى خطوط نسب رئيسية G، F، E، D. أما القسامات الثانوية H، I، J، K، L، M، N، O. وهو الأمر الذي يبرر بحسب بريشارد انقسامية هذه المجتمعات.

ومن الواضح أن هذا الشكل يبين التنظيم الانقسامي على مستوى الجماعة (القسامات)، لكن ترى جان فافري Jeanne Favret أن النظام الانقسامي يأخذ شكل آخر يبرز موقع الفرد وموقفه بالنسبة للجماعة، ويتحدد هذا الموقع، والموقف المصاحب له في شكل دوائر متداخلة. ومع ذلك فهي لا ترى أن هذا الانشطار مستمراً إلى ما لانهاية، إذ أنه قد يصل إلى حدود معينة يتعذر عندها الانقسام ويختفي التعارض. والشكل التالي يوضح موقع الفرد وموقفه كما بيّته فافري (1):

تمثيل تخطيطي للمجتمع الانقسامي من وجه نظر الفرد



1-Jeanne Favret-Saada; *La Segmentarité Au Maghreb*, In: *L' Homme*, 1966, tome n°2. P: 108.

تصنف فافري الشكل السابق إلى ثلاثة مستويات:

المستوى الأول:

يتجلى هذا المستوى في الدائرة المركزية، وهو يخص كل ما يتعلق بالحياة اليومية، وتسوية النزاعات الخاصة بها، وصراع حول الحقل أو مياه الري بين الفرد وأبناء عمومته.

المستوى الثاني:

تمثله الدوائر 2، 3، 4 ومن خلاله يتم تحقيق توازن السلطة في القرية أو المدشر بالارتكاز على جينالوجيا حقيقية (بيولوجية).

المستوى الثالث:

يتمثل في المواقف الخارجية التي تتكلف فيها القسامات بالدفاع عن الموارد الاقتصادية للعشيرة المتمثلة خاصة في الأراضي الجماعية، باعتماد إيديولوجية جينالوجية أسطورية⁽¹⁾.

2. 3. 3: الانصهار.

فيما تبين سيرورة الانشطار التعارضات الداخلية لقسامات العشيرة وأجزائها الثانوية، فإن سيرورة الانصهار تبين مواقف هذه القسامات على مختلف مستوياتها في حالة وجود خطر خارجي، سواء كان هذا الخطر الخارجي موجهاً ضد قسمة من تلك القسامات من أخرى منتمية إلى نفس العشيرة، أو موجهاً ضدها من خارج العشيرة نفسها، أو موجهاً من عشيرة أخرى ضد العشيرة المعنية برمتها. فهذا الخطر الخارجي يؤدي إلى استنفار مكونات القبيلة من الفرد، إلى الأسرة، إلى المدشر، وصولاً إلى الاتحاد القبلي، فيما إذا كان هذا الخطر من الاتساع، ويتطلب نفيراً على هذا المستوى.

ويورد بريشارد الشكل التوضيحي التالي الذي يمثل أوضاع انصهار الجماعات في المجتمعات الانقسامية⁽²⁾:

1-Ibidem.

2- Evans – Prichard E. E, The Nuer: a description of the Modes of livelihood and Political Institutions of a Nilotic People, Op. cit, P: 194.

تمثيل تعارض قسامات القبيلة وانصهارها في مواجهة قبيلة أخرى.

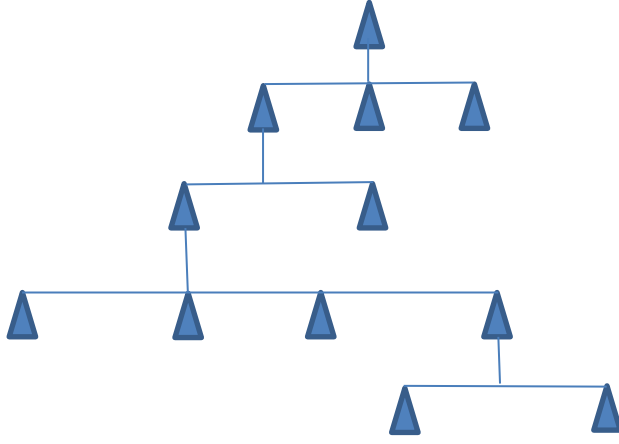
A	B		Y ²
	X	Y	
	X ¹	Y ¹	
	X ²	Z ¹	
		Z ²	

ويشرح بريتشارد من خلال هذا الرسم لعبة الانصهار والتعارض بين القسامات القبلية، في حالة نشوب حرب أو نزاع بين قبيلة النوير، وقبيلة أخرى من الدنكا، كنموذجين عن المجتمعات الانقسامية. حيث تُبنى التحالفات العشائرية في مواجهة الخطر الخارجي وفقاً للافتراضات التالية.

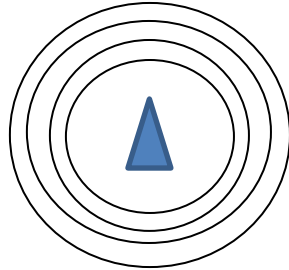
- عندما تتصارع Z¹, Z² لا تشارك أية قسمة في هذا الصراع.
- عندما تتصارع Z¹, Y¹ تتحالف Z¹, Z² والأمر نفسه ينطبق على Y¹, Y².
- أمّا عندما تتحارب Y¹, Z¹ فإنَّ Y¹, Y² تتحد، وكذلك Z¹, Z².
- يؤدي الصراع بين X¹, A إلى توحد Y¹, X², X², Y² في إطار B.
- عندما تتورط A في صراع مع قبيلة من الدنكا، يمكن أن تتوحد A, B لمواجهة الخطر الخارجي.

وعلى ذلك يمكن فهم الانصهار على أنه الموقف التناصري الموحد بين أعضاء القبيلة، فعندما يحدث صراع بين قبيلة (أ) وقبيلة أخرى (ب) فإن مجموع القبيلة الأولى يهب في مواجهة القبيلة الثانية. فيما عندما يحدث هذا الصراع بين قسامات أي من القبيلتين سواء كانت عشائر أو سلالات أو عائلات يكون رد فعل الأفراد حسب هذه الانتماءات. بينما يمكن فهم الانشطار بين قسامات القبيلة عندما يحصل الصراع داخل القبيلة نفسها، أي بين قساماتها المتعددة، ويمكن توسيع مجال الانصهار/ الانشطار، ليضم الأحلاف القبلية، وعندئذ تمثل القبيلة قسمة من قسامات هذا التحالف القبلي، فتصهر في بوتقته في أوقات الحرب، وتنشطر عنه في أوقات السلم.

وعلى خطى الانقساميين، شرح الخطيبي في رسمين توضيحيين⁽¹⁾ جانباً من بنية المجتمع الانقسامي على مستوى الأواليات الأولية، التي يعتمد عليها هذه المجتمع في التأسيس لنفسه من خلال شجرة النسب. الرسم الأول وهو التالي، يُشخص اللعبة التجزيئية أو الانقسامية في مجتمع يتسبب انتساباً أبوياً:



ويمثل الرسم الثاني التالي تصوراً لوضعية الفرد في مجتمع انقسامي داخل مجموعة من الدوائر متحدة المركز، بحيث تكون الدائرة الأكثر اتساعاً هي دائرة الجد الأخيرة، لكن كلما ابتعدت إيديولوجية النسب عن الذاكرة الفردية، اتخذت عنده طابعا أسطورياً.



ومن الملاحظ أن "خط النسب The Lineage System" الأحادي التسلسل، في المجتمعات القبلية، يقدم نموذجاً مثالياً على البنية الانقسامية، أكثر من غيره، ذلك أن القسامات تتحدد بوضوح استناداً على مبدأ القرابة بالدم، وعلى هذا الأساس وجدت الأنثروبولوجيا الاجتماعية في المثل العربي القائل: أنا وأخي على ابن عمي، وأنا وابن عمي على الغريب، ضالتها المنشودة في التأكيد على انقسامية هذه المجتمعات، بشواهد

1- الخطيبي؛ عبد الكبير، النقد المزدوج، (مرجع مذكور)، ص: 205.

ملموسة من داخل ثقافتها الشعبية نفسها. رغم أن هذا المثل استخدم في مناسبات متعددة في غير المعنى الذي يرتبط به في تلك الثقافة، كما تخطئ الترجمات أحيانا في ترجمته، فترد كلمة الغريب بمعنى العالم، أو بمعنى من في الأرض جميعاً⁽¹⁾. كما اقترح إرنست غيلنر، تطوير هذا المثل لجعله أكثر تعبيراً وخدمة لصورة التنظيم الانقسامي، ليصبح: (أنا ضد إخواني، أنا وإخواني ضد أبناء عمي، إخواني وأبناء عمي ضد أبناء عمومتنا، إخواني وأبناء عمي وأبناء عمومتنا ضد العشيرة المنافسة داخل القرية، كل أفراد القرية ضد القرية المجاورة، مجموعة من القرى أو بلدة le Canton ضد بلدة أخرى.. وهكذا)⁽²⁾.

وعلى ذلك تعمل سيرورة الانصهار/الانشطار، في المجتمعات الانقسامية على توفير حد مقبول من التوازن الاجتماعي «حيث يكونان حالتين من حياة الجماعة؛ تظهر الأولى في حالات الخطر، وفقدان الأمن فيسود التضامن والتوحد لمواجهة التهديدات الخارجية، وتظهر الثانية في حالات السلم والهدوء حينها يدب الصراع بين الفروع القبلية والقسمات المتجاورة»⁽³⁾. وهكذا وفقاً للمقاربة الانقسامية تشهد القبائل انقساماً أفقياً، لا رأسياً، فمادامت القسمات المتعددة للقبيلة أو الاتحاد القبلي، متشابهة، وهذا التشابه يفضي إلى انعدام التراتبية، فلا غرو بعدئذ أن توصف القبيلة بأنها بلا رأس، بلا سلطة مركزية. ويرى الانقساميون أن للقبائل العربية التي شملتها دراساتهم في الشمال الأفريقي، الخصائص نفسها، فهي مجتمعات تكرارية، تكاد تشمل جميعها من الناحية البنوية على نفس البنية الاجتماعية، وعلى نفس أو آليات الانصهار والانشطار.

ويلخص الخطيبي تمايز المقاربات الثلاثة التي قدمناها وهي: المقاربة الخلدونية، والمقاربة الماركسية، والمقاربة الانقسامية، في ثلاثة عناصر مقارنة وهي، الفاعلون، والسلطة، والزمن، على الشكل التالي⁽⁴⁾:

- 1- ولد الشيخ؛ عبد الودود: القبيلة والدولة في أفريقيا، (مرجع مذکور)، ص: 21.
- 2- الغاب؛ يونس: النظرية الانقسامية "الأصول والمفاهيم"، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث: الدار البيضاء (المغرب) 2017، ص: 16.
- 3- بوطالب؛ محمد نجيب: سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، (مرجع مذکور)، ص: 43.
- 4- الخطيبي؛ عبد الكبير، النقد المزدوج، (مرجع مذکور)، ص: 216.

النمط الانقسامي	النمط الماركسي	النمط الخلدوني	
الأنساب الأبوية	الطبقات الاجتماعية	القبائل/الأسر المالكة	الفاعلون
غير ممرکز	امتلاك الأشياء ووسائل الإنتاج	عدم الاستقرار، العنف المشروع	السلطة
مكرر	جلي	دائري	الزمن

لا شك أن لكل مقارنة سوسولوجية أو أنثروبولوجية في هذا الشأن مكان قوة، ومواطن قصور، ومن بين مواطن القصور التي تعترى المقاربة الانقسامية كما يرى ديل أيكلمان D. Eickelmann الذي أجرى دراسات مهمة في المغرب من خلال اشتغاله بمفاهيم السلطة والمعرفة والإسلام، هي إهمالها أو إقصاؤها لشبكة الرموز الثقافية التي تدرك من خلالها هذه المجتمعات تجربتها الاجتماعية⁽¹⁾. إضافة إلى ذلك فإن المجتمعات القبلية ليست مجتمعات سكونية، بل هي كما نوهنا على ذلك في أكثر من مكان سابق، مجتمعات دينامية، وتاريخها الاجتماعي يقف شاهدا على ذلك.

1- الغاب؛ يونس: النظرية الانقسامية "الأصول والمفاهيم"، (مرجع مذكور)، ص: 18.

III - ثقل الحضور القبلي في المجتمع الليبي.

الحديث عن ثقل الحضور القبلي في المجتمع الليبي يتموضع في صلب الحديث عن البنية الاجتماعية للمجتمعات العربية والمجتمع المغاربي على وجه الخصوص. فالشمال الإفريقي أو المغرب الإسلامي قبيل القرن التاسع عشر كان يمثل امتداداً لإقليم واحد من دون حدود. وما دمنا في إطار السوسيولوجيا، فسنبدي في الاستشهاد على هذا التواصل والتلاحم بسيرة أحد أعلام السوسيولوجيا العربية والإسلامية، بل مؤسسها، وهو ابن خلدون. فقد ولد ابن خلدون في تونس، وعاش في الجزائر، وأصبح قاضياً في مصر، ثم ضمت رفاته فيما بعد، كما أن محمد بن علي السنوسي، مؤسس الحركة السنوسية، ولد في الجزائر، وعاش في المغرب، والحجاز، وأسس حركة اجتماعية دينية في برقة، حيث مات. كما جاءت أسرة أولاد محمد من فاس في المغرب، واستقرت في فزان في القرن السادس عشر وأسست دولة أولاد محمد وعاصمتها أو مركزها الرئيسي مرزق، وعمرت أكثر من قرنين ونصف (1550-1812). ويمكن إضافة كثير من الشواهد التاريخية على هذا الترابط التاريخي والاجتماعي، إضافة بطبيعة الحال للتواصل الجغرافي لهذه المنطقة، فقبيلتنا المشاشية، والبراعصة، المنشرة الأولى في الجبل الغربي (جبل نفوسة) وفزان وسرت وطرابلس وبنغازي، والثانية في الجبل الأخضر بليبيا تنتسبان إلى جدهم الأول عبدالسلام بن مشيش، سليل إحدى القبائل في شمال المغرب المقيمة في شفشاون حيث لا يزال قبره معلوماً لعموم المغاربة ولغيرهم، ولا تزال هاتان القبيلتان تحيان علاقات التواصل بالزيارات الجماعية، أو الفردية.

إن أصول التكوينات الاجتماعية القبلية في ليبيا ترجع، إضافة إلى سكانها الأوائل من البربر وغيرهم، إلى الحراك الاجتماعي السكاني الذي أحدثه الفتح الإسلامي في القرن السابع الميلادي في زمن خلافة عمر بن الخطاب، حين أرسل عمرو بن العاص لفتح ليبيا (22هـ / 643م)، كما كان للهجرة العربية الحجازية من بني هلال، وبني سليم في القرن الحادي عشر، ثم ما تلاهما من هجرات عكسية بعد تراجع المد الإسلامي، أثره في تشكيل البنية الاجتماعية لهذه المنطقة.

قُدِّرت أعداد قبائل بني هلال وبني سليم التي قدمت إلى هذه المنطقة «بنحو 300.000 ثلاثمائة ألف نسمة» مصحوبة بقطعانها، استقرت معظم قبائل بني سليم في برقة وسرت والجفرة، بينما استقرت بعض قبائل بني هلال في المنطقة الغربية وجنوب تونس، واستمرت فروع هلالية أخرى بالهجرة حتى المغرب الأقصى.

خَلَفَتْ موجة المهجرات إلى شمال أفريقيا وليبيا تأثيرات كبيرة في التكوين السكاني، إذ تزوجت هذه القبائل مع القبائل البربرية والعربية التي جاءت في القرن السابع الميلادي. هذا التزاوج نتج منه تعريب شمال أفريقيا وأسلمتها، ولكن بطابع بربري⁽¹⁾.

وقعت ليبيا تحت سيطرة الإمبراطورية العثمانية عام 1551، ومن ذلك الوقت، وحتى احتلال الإيطاليين لها عام 1911، كانت تُعرف باسم "ولاية طرابلس الغرب". ولم ترسم حدودها الجيوسياسية المعروفة بها حالياً، كما لم تختص باسم ليبيا إلا بفعل الإيطاليين، فقد كان الإغريق، ومن قبلهم، يطلقون اسم ليبيا على كامل الشمال الأفريقي باستثناء مصر، ولهذا تسمت لغة البربر، الأمازيغية، باللغة الليبية القديمة على امتداد رقعة انتشارها إلى حدود المغرب الأقصى.

معظم سكان ليبيا ينتمون إلى تنظيمات قبلية، لكن هذا لا ينفي، بطبيعة الحال، وجود أو تشكل جيوب سكانية متعددة هي ما دون القبائل، مثل الأسر والعائلات، لكن رغم تكاثرها وازدياد نفوذها وتأثيرها، لم تكتسب مسمى القبلية بشكل مطلق تقريباً، تكونت هذه الجيوب السكانية خاصة في المدن الرئيسية الساحلية خلال فترات تاريخية متعددة. كان من بين أهم العوامل التي أفرزت هذه الجيوب تزواج الوافدين خلال مراحل السيطرة، والاحتلال، من نساء ليبيات، مثلما هو الحال مع الأسرة القره مانلية التي حكمت ولاية طرابلس الغرب (ليبيا) طيلة قرن وربع بين عامي (1711 - 1835)، ولا يزال لهذه الأسر والعائلات الكورغلية^(*) حضورها ونفوذها حتى الوقت الحاضر. والجدير بالذكر أن الولاة القره مانليين حاولوا تقديم أنفسهم للأهالي كليبيين، وفي بعض الأحيان استخدموا اللغة العربية في كتاباتهم⁽²⁾. وعلى ذلك فالمجتمع الليبي يشكل في الوقت الحاضر تمازجاً بين أعراق وأصول عربية وأمازيغية وزنجية أفريقية، وبعض الأعراق الأخرى، لكنهم جميعاً يدينون بديانة واحدة، وعلى مذهب واحد هو المذهب السني المالكي، باستثناء الأقلية الأمازيغية في الجبل الغربي (جبل نفوسة) ومدينة زوارة، فهي على المذهب الإباضي.

1- أمهيدة؛ علي عبد اللطيف: المجتمع والدولة والاستعمار "دراسة في الأصول الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لحركات وسياسات التواطؤ ومقاومة الاستعمار: 1830 - 1932"، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت (لبنان) ط3: 2013، ص: 35.

(*) كورغلي: مصطلح من أصل تركي، يقصد به أولئك المنحدرون من زواج يكون فيه الزوج عسكرياً تركياً والزوجة ليبية.

2- أمهيدة؛ علي عبد اللطيف: المجتمع والدولة والاستعمار "دراسة في الأصول الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لحركات وسياسات التواطؤ ومقاومة الاستعمار: 1830 - 1932" (مرجع مذکور)، ص: 49.

تتكون ليبيا من ثلاثة أقاليم: إقليم طرابلس، وإقليم برقة، وإقليم فزان (*). ويشتمل التركيب الاجتماعي لهذه الأقاليم في القرن التاسع عشر على نمطين أساسيين، التركيب الحضري في المدن حيث تتواجد غالباً السلطة المركزية، ويتكون من الأعيان، وهم من التجار والإداريين، وعلماء الدين، ثم الحرفيين. دواخل هذه الأقاليم عاش فيها التجار، والفلاحون، والعبيد، والقبائل. الفلاحون وهم المستقرون في مزارع (سواني)، ويدفعون الضرائب للدولة، أو القبيلة مقابل الحماية من القبائل الأخرى. والعبيد وهم إمّا خدم في منازل أو مزارع أو رعاة مملوكون من قبل عائلة أو قبيلة، ويطلق على خَلْفَهُم تسمية "شواشنة" ومفرداها "شوشان". فقد كانت تجارة الرقيق في ذلك الوقت والذي قبله مزدهرة في مناطق متعددة، تقع مراكزها في الغالب بمراكز التجارة، ونقاط التقاء القوافل في الواحات والبلدات، ومنها يبيع النخاسون هؤلاء العبید في مراكز المدن، لشيخ وأعيان القبائل والأسر الميسورة.

النمط الثاني من التركيب الاجتماعي هو النمط القبلي؛ وهو تركيب متعدد بناء على درجة الاستقرار والتحالف، على أن نمط القبائل دائمة الترحال كان نادراً في القرن التاسع عشر وما بعده. النمط الأكثر سيادة هو نمط القبائل شبه الرحل، حيث تنتقل القبائل في بعض فصول السنة أو تحت ظروف الجذب أو نقص المياه بين الأوطان والواحات. «مارست هذه القبائل الزراعة الموسمية ورعي الحيوانات، ولكن مارس بعضها التجارة بشكل أساسي كالمجبرة والزوية. وقد لاحظنا ارتباطاً بين فلاحي الواحات والقبائل من ناحية التبادل الاقتصادي والتحالف الاجتماعي في ليبيا العثمانية، على عكس الدراسات الأخرى التي تدرس هاتين الفئتين بشكل منفصل في منطقة الشرق الأوسط وآسيا»⁽¹⁾.

(*) تجدر الإشارة إلى أن سيطرة الإمبراطورية العثمانية على ولاية طرابلس الغرب أثناء حكم الأسرة القره مانلية الممتد بين (1711-1812) لم تكن سوى سيطرة اسمية فقط، فقد استقل الولاة القره مانليون بالانفراد بالحكم وسلطة القرار. كما تجدر الإشارة كذلك إلى أن دولة أولاد محمد في فزان (1550-1813) لم تخضع لسلطة الإمبراطورية العثمانية هي الأخرى، وإن قدمت الإتاوات للسلطة القره مانلية في بعض الأوقات فقط.

1- المرجع السابق نفسه، ص: 76.

القبيلة الطرابلسية في القرن التاسع عشر تُمثل وحدةً سياسيةً، اقتصاديةً، اجتماعيةً، مبنيةً بشكل أساسي حول "عيلة" (جمعها: عائلات أو عوائل)، يرأسها رجل يتبعه الأبناء والنساء. وهذه العائلات تكوّن عشيرة أو حَمّة، والعشائر تكوّن قبيلة، والقبائل المتحالفة تكوّن صفاً⁽¹⁾.

عملت الأيديولوجيا القبلية، أو العصية القبلية، على حماية القبيلة من المخاطر الطبيعية، مثلما حمتها من مخاطر الاعتداء من القبائل الأخرى أو قطاع الطرق واللصوص. وتعتبر هذه الأيديولوجيا عن الملكية الجماعية للأرض والمراعي. وكان الاعتقاد بانتفاء أعضاء القبيلة إلى جد أو جدة واحدة مهماً للعيش في بيئة قاسية، فيها القليل من الماء والأراضي الصالحة للزراعة، والكثير من المخاطر، يشمل الأصل القبلي الواحد بالإضافة إلى عشائر القبيلة، الحرفيين والعبيد والتابعين، الذين يعيشون في أراضي القبيلة⁽²⁾.

تمتعت القبائل في القرن التاسع عشر والرابع الأول من القرن العشرين باستقلال سياسي عن السلطة المركزية، واعتادت القبائل الكبيرة على حمل السلاح لحماية مراعيها وقطعانها من القبائل الأخرى. كما لم تتمكن السلطة المركزية من فرض إرادتها وقانونها على دواخل البلاد، وبالذات برقة، سرت، القبلة، الجبل الغربي، وفزان. وبالتالي انحصرت سيادة السلطة المركزية في بعض المدن الساحلية فقط. وحافظت هذه القبائل على استقلالها من خلال تحالفات قبلية تسمى "الصفوف". هذه الصفوف ظهرت «كأحلاف قبلية وفلاحية في مواجهة الغزو الخارجي، إما من قبل الدولة العثمانية، أو قبائل معادية وغازية. أهم هذه الصفوف القبلية في القرن التاسع عشر في منطقة طرابلس وجنوب تونس وفزان: صف يوسف، وشداد، في جنوب تونس وغرب طرابلس. وصف البحر، والصف الفوقي، في شرق وشمال طرابلس، القبلة وفزان»⁽³⁾.

وحدت حركة الصفوف القبائل والفلاحين، وبذلك نما تبادل تجاري سواء بالمقايضة، أو بالتقدي بين المزارعين، والفلاحين، وملاك قطعان المواشي، وبين القبائل، وفي كثير من الأحيان ينمو الاقتصاد الرعوي

1 - Emorys. L. Peters: Cultural and Social Diversity in Libya, in A. J. Allan, ed, Libya Since Independence; Economic and political Development, New York: st. Martin`s Press, 1982, pp. 103 – 107.

2-Ibid. p. 106.

3-أحميدة؛ علي عبد اللطيف: المجتمع والدولة والاستعمار "دراسة في الأصول الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لحركات وسياسات التواطؤ ومقاومة الاستعمار: 1830 – 1932" (مرجع مذكور)، ص: 83.

جنباً إلى جنب مع الاقتصاد الفلاحي والزراعي؛ فإلى جانب اعتماد القبائل على التبادل التجاري بينها وبين المزارعين فإنها شهدت كذلك اعتماداً مهماً على الفلاحة الموسمية البعلية، خاصة زراعة القمح والشعير، في بطون الأودية، وتوًمن الملكية الجماعية للأراضي حصصاً متساوية لأعضاء القبيلة من أراضي الحرث، كما يعتمد كثير من أبناء القبائل على مقايضة المواشي بالسلع والمستلزمات الأخرى، مع التجار في المراكز الحضرية، أو شبه الحضرية، وتشهد تلك المراكز إقامة أسواق أسبوعية تتبادل من خلالها السلع والمواشي مقايضة أو نقداً، مع أنّ النمط الغالب لهذه المبادلات كان عن طريق المقايضة، كأن تبادل القبائل القمح والشعير بالتمر أو الزيت أو التين، كما تُسَيَّر بعض القبائل قوافل تجارية سنوية على ظهور الإبل، قاصدة الواحات الجنوبية في إقليم فزان، أو الواحات الوسطى، محملة بالقمح والشعير، لمبادلتها هناك بالتمور، وبعض الألبسة والمقتنيات التي توفرها مراكز خطوط التجارة التي تتجمع فيها السلع والبضائع القادمة من البلدان المجاورة.

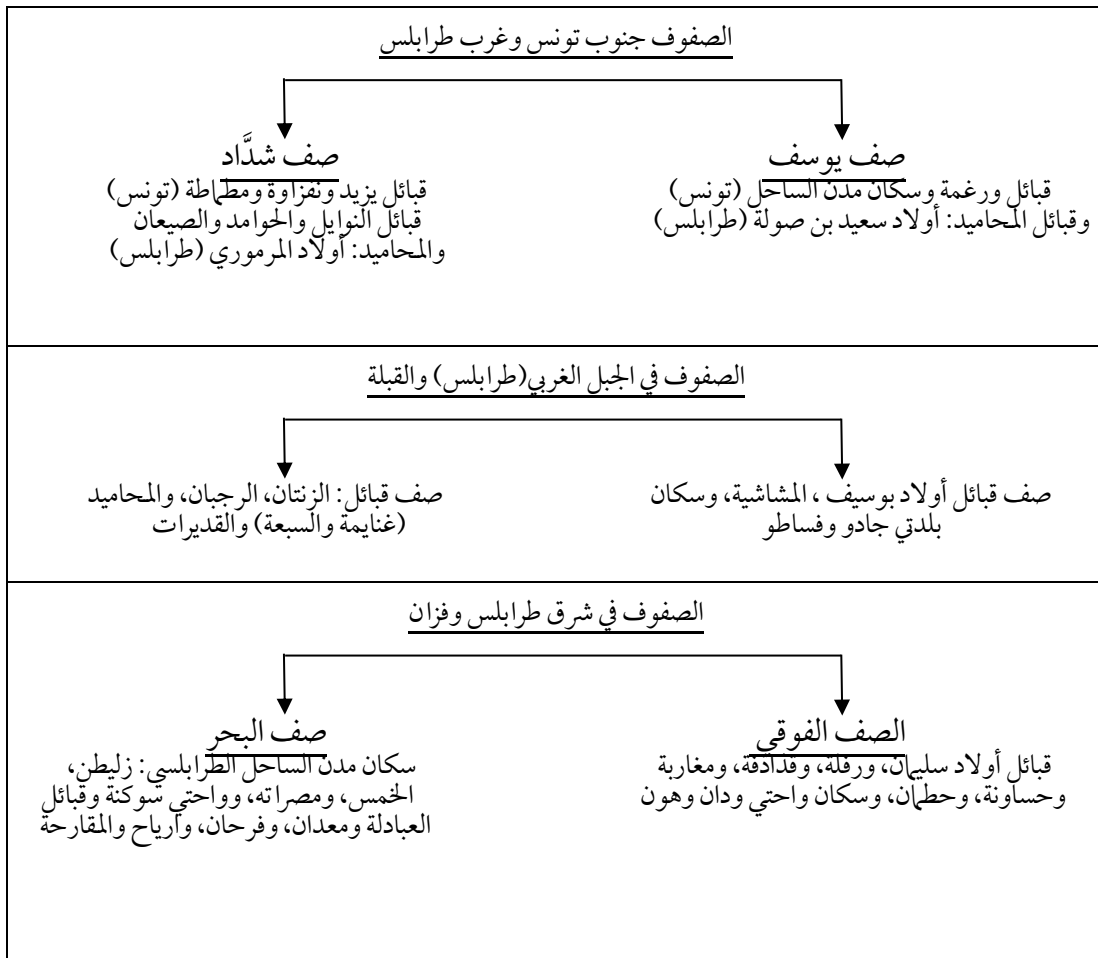
تحدث بين الحين والحين نزاعات قبلية بين القبائل نتيجة الجفاف الذي يؤدي أحياناً إلى «الصراع على مصادر المياه والمراعي، كما حدث في الحرب التي قامت بين أولاد سليمان والفرجان في عام 1767، أولاد بوسيف والمشاشية ضد الزنتان والرجبان في عام 1780، المقارحة وأولاد بوسيف ضد أولاد سليمان وورفلة والقذاذفة في فترة 1832 – 1842، والزنتان ضد أولاد بوسيف في فترة 1910 – 1911»⁽¹⁾. لذلك كانت مسألة الصفوف بالنسبة للقبائل أمراً حيوياً، ويتناغم مع الأيديولوجية القبلية، ويؤدي أغراضه الوظيفية بشكل فعّال.

صوّرت بعض الدراسات السوسولوجية طبيعة النشاط الاقتصادي للقبائل على أساس نمط الإنتاج الرعوي الصرف، مثلما ذهب إلى ذلك بيري أندرسون Perry Anderson⁽²⁾، لكن الوقائع التاريخية في التاريخ الاجتماعي للقبائل الليبية تؤكد على غير ذلك، إذ رغم توجه الاقتصاد القبلي نحو الاكتفاء الذاتي، إلا أنّ الرعاة كانوا يتاجرون مع الفلاحين، كما لا يخلو نشاط القبائل كما أسلفنا من ممارسة أنشطة زراعية موسمية، ويندر عدم وجود هذا النشاط إلاّ في سنوات الجذب، كما أن المنافسة على حيازة الأراضي في بطون الأودية خاصة

1- المرجع السابق نفسه، ص: 78.

2 - Perry Anderson, Passages from Antiquity to Feudalism, London: (New left Book, 1974), pp. 217 – 228.

في مواسم الأمطار، كثيراً ما كانت أحد أسباب نشوب النزاع بين القبائل، ولا زالت كثير من القبائل في الوقت الحاضر تحتفظ بمحارثتها، ولا زالت على استعداد لخوض الصراع مع القبائل الأخرى في سبيل المحافظة عليها ضمن الملكية الجماعية للقبيلة. إضافة إلى ذلك عمل كثير من أبناء القبائل في الدواخل كعمال موسمين مأجورين في مراكز المدن الساحلية، في فترات متعددة من السنة، يعودوا بعدها إلى أراضي قبائلهم، لذلك فإن «العمل الحر لم يكن منفصلاً عن الهوية الاجتماعية الصغيرة Communal، والهوية القبلية الجماعية، على الأقل قبل عام 1850»⁽¹⁾. وباختصار يمكن الإشارة إلى حركة الصفوف القبلية في القرن التاسع عشر في تونس وطرابلس وفزان، على النحو التالي⁽²⁾:



1- أحميدة؛ علي عبد اللطيف: الأصوات المهمشة "الخضوع والعصيان في ليبيا أثناء الاستعمار وبعده، ترجمة: عمر أبو القاسم الككلي، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت (لبنان) ط1: 2009، ص: 51.

2- أحميدة؛ علي عبد اللطيف: المجتمع والدولة والاستعمار "دراسة في الأصول الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لحركات وسياسات التواطؤ ومقاومة الاستعمار: 1830 - 1932"، (مرجع مذكور)، ص: 85.

وكما سبق القول فإن منطقة الشمال الأفريقي وحتى القرن التاسع عشر كانت نطاقاً ديموغرافياً واحداً، لذلك نلاحظ أن حركة الصفوف القبلية كما في الجدول أعلاه، تتعامل مع هذا النطاق الجغرافي الذي يشمل حالياً ليبيا وتونس، على أنه نطاقاً واحداً ترسي فيه التحالفات القبلية قاعدتها ويتشكل عليه نفوذها، ويشهد على انتصاراتها وهزائمها.

ومن الأهمية الإشارة إزاء هذا التاريخ الاجتماعي القبلي في ليبيا؛ إلى حقيقة أن المجتمع الأهلي كان من الناحيتين الاقتصادية والعسكرية، أقوى من الدولة المركزية في طرابلس، فقد كان بمقدور الصفوف القبلية من حيث كونها تنظيمات اجتماعية اقتصادية وسياسية وعسكرية مستقلة، منافسة السلطة المركزية منذ القرن السادس عشر فصاعداً، ودولة أولاد محمد في فزان مثلاً على هذه المنافسة، إذ لم تستطع الدولة العثمانية فرض سيادتها على هذه الدولة منذ تأسيسها الذي ترافق، كما أسلفنا، مع مجيء العثمانيين إلى ليبيا سنة 1551، وحتى زوالها عام 1813 بعد أن عمّرت أكثر من قرنين ونصف القرن.

كانت السلطة المركزية خلال كل هذه الفترة الزمنية الطويلة من التاريخ الاجتماعي لليبيا الممتدة زهاء أربعة قرون بين عامي 1551 - 1949، أي منذ دخول العثمانيين إلى تصدع سيطرة الاحتلال الإيطالي، على إدراك تام بقوة المجتمع القبلي، والتحالفات القبلية، وكتيجة لهذا الإدراك حاولت السلطة المركزية في بدايات كل مرحلة من مراحلها، مهادنة القبائل واستمالتها واحتوائها أملاً في السيطرة عليها، لكنها كانت في كل مرة كانت تُمنى بإخفاق أقوى من الذي سبقه، ما يضطرها إلى تغيير سياسة المهادنة ومحاولات الاحتواء، بسياسة العنف والقتال وفرض الإرادة بالقوة، ولكن ما كانت تجني في الواقع من وراء هذه السياسة أيضاً إلا مزيداً من الإخفاق؛ فقد اكتفت الدولة العثمانية من مظاهر ممارسة السيادة على ولاية طرابلس الغرب (ليبيا) حصولها على الربيع الذي تفرضه في شكل ضرائب على الفلاحين وملوك المواشي والحرفيين وملوك الأراضي، ومع ذلك كانت تواجه صعوبات بالغة في تأمين استمرار تدفق هذا الربيع، حيث القبائل سواء في الساحل أو في الدواخل كانت ترفض في كثير من الأحيان دفع "الميري" الذي تطالبها به السلطة العثمانية، وهو عشر قيمة الأموال عيناً أو نقداً. لأن هذه السلطة لا تعني بالنسبة للقبائل أكثر من كونها سلطة ابتزاز وجابي ضرائب.

لذلك عملت الدولة العثمانية على ابتكار سياسات جديدة في تفعيل منظومة جباية الربيع من السكان، خاصة بعد استعادتها السيطرة المباشرة على هذه الولاية بالإطاحة بسلطة الأسرة القره مانلية عام 1850،

فاتجهت لاختراق منظومة الاقتصاد القبلي، بإفقاده أحد أسباب قوته، وهي استقلاليتها التامة عن أية سلطة خارجية، وتميزه بطابع الاكتفاء الذاتي، عن طريق فرض قانون تسجيل الأراضي بشكل فردي، وهو ما يتنافى مع الملكية الجماعية للأرض في النظام القبلي، وعن طريق تشجيع «بعض قبائل الساحل ومنطقة ترهونة ومسلاتة على نبذ الاقتصاد الرعوي والاستقرار على الأرض كفلاحين كما هي حالة قبائل ورشفانة في منطقة جنزور والعزيرية. ولكن قبائل القبلة وسرت مثل أولاد بوسيف والمقارحة والمشاشية والحراية وأرياح والقذاذفة وأولاد سليمان، استمرت في ممارسة الاقتصاد الرعوي / الزراعي كسبه رحل، هذه القبائل شبه الرحل قدرت على تفادي الحكومة العثمانية لأنها مسلحة وسريعة التنقل، وبالتالي انسحبت في دواخل الصحراء كلما زاد ضغط الدولة العثمانية»⁽¹⁾. بالإضافة إلى ذلك شجعت ملاك الأراضي على تسجيل ممتلكاتهم، وهم في الغالب من أعيان ومشايخ القبائل، وأيضاً المزارعين، وقد نجحت جزئياً في هذا الأمر خاصة في المناطق الساحلية، وكان هدف الدولة العثمانية من دفع هؤلاء لتسجيل أراضيهم فيما كان يعرف باسم "الطابو" هو ضمان، وحصر، مصادر جباية الضرائب. لكن مع هذه السياسات التي حاولت الدولة العثمانية انتهاجها، إلا أن نجاحها كان ضعيفاً بسبب سطوة وقوة القبائل والتحالفات القبلية، مما اضطرها أمام هذا الواقع ولكي تحقق سيطرة أكبر على الولاية، إلى تغيير سياستها باتجاه استعمال القوة والعنف مع القبائل التي كانت ترفض هذه السيطرة، وتقاومها بأشكال متعددة، فخاضت حروباً ضد هذه القبائل امتدت لعشرين عاماً انتهزت خلالها الفرصة للقضاء على قبائل المحاميد في المنطقة الغربية، سهل جفارة، التي رفضت التوسع العثماني وحاولت الحفاظ على استقلالها عن السلطة المركزية.

الأمر نفسه تكرر مع سلطة الاحتلال الإيطالي؛ فقد حاول الإيطاليون منذ عام 1911 إلى عام 1922 أن يتتهجوا سياسة الاحتواء والتطويع مع القبائل والتحالفات القبلية، عن طريق آليات متعددة تشابه تلك التي قام بها العثمانيون من قبلهم بدرجة معينة، ومن بينها استغلال التناقضات والصراعات القبلية، من جانب الاهتمام بترسية بنية تحتية تدعم سلطتها وتوسيع نفوذها في الأراضي الليبية، ولكن واجهت الإدارة الإيطالية ذات الصعوبات والعراقيل التي واجهتها الدولة العثمانية من قبلها في السيطرة على القبائل، فلم تتقدم سيطرة

1- المرجع السابق نفسه، ص: 95.

القوات الإيطالية طوال تلك الفترة إلى أبعد من جغرافيا المناطق الساحلية. بل في الواقع أنها لم تنهأ حتى بهذه المناطق، حيث تثار ضدها بين الفينة والأخرى معارك متعددة من قبل سكان هذه المناطق، بمساندة ودعم قبائل الدواخل، فعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر معركة الهاني (شارع الشط) في 23 أكتوبر 1911 في طرابلس، ومعركة سواني بني آدم في 20 سبتمبر 1917، جنوب طرابلس، ومعركة القرصابية الشهيرة في سرت التي جمعت كل الليبيين من الشرق والغرب والجنوب في 29 إبريل 1915. وغيرها الكثير.

لذلك يمكن القول إن سياسة الإيطاليين لاحتواء القبائل خلال هذه الفترة منيت بالفشل الذريع؛ لذا اتجهت كسابقتها الدولة العثمانية إلى انتهاج سياسة القوة لفرض الهيمنة، وبسط النفوذ، فمع صعود الحزب الفاشيستي وفوزه بالحكم في إيطاليا عام 1922، تعالت الأصوات الإيطالية المطالبة بضرورة بسط النفوذ الكامل على ليبيا وضمها لأن تكون الشاطئ الرابع لإيطاليا كما كانت الشاطئ الرابع للإمبراطورية الرومانية، لذلك أطلقت إيطاليا حملاتها لإعادة احتلال ليبيا من جديد، وغيرت من سياساتها السابقة تجاه مستعمرتها ليبيا، فقد «تم إلغاء الحقوق التي كانت معترفاً بها قبل عام 1922 من قبل الحكومة السابقة، وقد تغيرت السياسات التعليمية بحسب وجهة نظر التفوق العنصري: فبينما كان المسؤولون الاستعماريون السابقون يتصرفون على أساس "طليينة" الليبيين من خلال التوسع في التعليم، فإن الفاشستيين منعوا الثقافة الإيطالية عن أهل البلاد، محلين اللغة العربية مكان الإيطالية في الفصول الدراسية، محرّمين التعليم على الليبيين بعد الصف السادس الابتدائي. وهذا المستوى الدراسي لا يمكن لليبيين أن يشتغلوا إلاّ كعمال»⁽¹⁾. ومع ذلك ظلت القبائل تقود حركة الكفاح المسلح ضد الإيطاليين، وتؤجج روح المقاومة في نفوس الأهالي إلى عام 1931، حينما ألقت القوات الإيطالية القبض على عمر المختار قائد حركة الجهاد الليبي ضد الغزو الإيطالي في المنطقة الشرقية (إقليم برقة) وأعدمته شنقاً أمام جموع غفيرة من الأهالي بتاريخ 16 سبتمبر 1931 في بلدة سلوق.

وهكذا اتسمت العلاقة بين السلطة المركزية والقبائل والتحالفات القبلية، بالمهادنة ومحاولات الاحتواء، حيناً، وبالعداء والحرب أحياناً أخرى، ولكن في كلتا الحالتين لم تفلح السلطة المركزية في تفتيت البنية القبلية.

1- أميدة؛ علي عبد اللطيف: الأصوات المهمشة "الخضوع والعصيان في ليبيا أثناء الاستعمار وبعده، (مرجع مذکور)، ص: 85.

ولم تفقد القبائل مكانتها كفاعل حقيقي في مجريات التاريخ الاجتماعي بهذا البلد، فقد نهجت الأسرة القره مانلية السياستين عن طريق «التحالف مع شيوخ القبائل الكبيرة وإعفائهم من دفع الضرائب، مثلما فعل يوسف باشا القره مانلي مع أحفاد عشيرة أولاد نوير شيوخ المحاميد في الجبل الغربي [المنطقة الغربية/ سهل جفارة] وعائلة حدوث من البراعة في الجبل الأخضر، وعائلة سيف النصر شيوخ أولاد سليمان في سرت، وفزان. بجانب سياسة الإعفاء والإغراء المادي، عاقب يوسف باشا القبائل المتمردة كما حصل لسلطين أولاد محمد في فزان، وقبائل الجوازي، والفوايد في برقة في عامي 1812 و 1815»⁽¹⁾. كما عمدت الدولة العثمانية في فترات تاريخية متعددة إلى استغلال التناقضات القبلية لسط نفوذها، فإلى جانب إعفاء بعض القبائل أو شيوخها من دفع الضرائب، وإلى جانب معاقبة بعض القبائل المتمردة على سلطانها، فقد وقفت إلى جانب قبائل، في مواجهة قبائل أخرى، حيث قامت «بمساعدة قبيلة الزنتان، في مواجه قبائل أخرى مثل المشاشية وأولاد بوسيف كما حدث في عامي 1870 و 1910، ... [وبذلك] نظرت قبائل المشاشية وأولاد بوسيف إلى الدولة العثمانية كخصم، بسبب مساعدتها الزنتان»⁽²⁾. واستغلت السلطات الاستعمارية الإيطالية هذه التناقضات القبلية كذلك، إبان احتلالها لليبيا عام 1911، ووظفتها لصالحها، وتوجد في صفحات التاريخ الاجتماعي للمجتمع الليبي أمثلة متعددة تبين ذلك، فمثلاً «أصر الوفد الإيطالي في مفاوضات الصلح مع وفد الجمهورية الطرابلسية، في عام 1919 على عودة لاجئي حرب الجبل في عام 1915، الذين لجأوا إلى بلدة زوارة على الساحل، ولكن السلطات الإيطالية لم تدع هؤلاء يرجعون إلى أوطانهم في الجبل عزلاً، بل مسلحين خصوصاً بعد انضمام يوسف خريبيش إلى الباندة الإيطالية»⁽³⁾. وكان هؤلاء النازحون قد خرجوا من بلداتهم في الجبل الغربي (جبل نفوسة) على إثر مواجهات قبلية بين أمازيغ جبل نفوسة من جانب، وقبيلتي الزنتان والرجبان من الجانب الثاني⁽⁴⁾. ولا شك لم يكن يعني الإيطاليين من أمر عودة هؤلاء النازحين رغم

1- المرجع السابق نفسه، ص: 50.

2- المرجع السابق نفسه، ص: 177.

3- المرجع السابق نفسه، ص: 178.

4- الزواوي؛ الطاهر أحمد: جهاد الأبطال في طرابلس الغرب، دار المعارف المحدودة: لندن (المملكة المتحدة) ط3: 1984، ص: 404.

عدالة وإنسانية قضيتهم سوى إذكاء الحروب الأهلية وإضعاف شوكة القبائل بإلهائها في بعضها، وتشتيت لحمتها.

لم يكن التركيب الاجتماعي القبلي في المجتمع الليبي تركيباً متكافئاً، فليست كل القبائل على قدم المساواة من بعضها. ويعود عدم التكافؤ إلى أسباب متعددة لعل من أهمها قوة القبيلة العسكرية والسياسية، وقدرتها على تحشيد الموالين وخلق الأتباع. كما أن النزاع المسلح بين القبائل يؤدي إلى تمايز القبائل القوية عن الضعيفة، وتمهد الانتصارات والهزائم لنشوء الأتباع والموالين، كما لنشوء التحالفات. التحالفات القبلية ظهرت في مرحلة سابقة من التاريخ الاجتماعي للمنطقة كاستجابة لمتطلبات حركة الصراع القبلي، لكنها وظفت أيضاً في مواجهة السلطة المركزية وفي محاربة المستعمرين، الأشكال الأولى من هذه التحالفات نتجت عن الصراع بين القبائل على حيازة الأراضي الفلاحية والزراعية، وموارد المياه، وبالتالي كانت قوة القبائل والتحالفات القبلية هي ما مكنتها من السيطرة على مساحات الأراضي الزراعية والرعوية ومصادر المياه، وليس العكس. فالقبائل التي تحوز هذه الموارد الاقتصادية هي بالضرورة القبائل الأقوى نفيراً، فحيازة الموارد الأوفر تأتي استتباعاً لامتلاك عناصر قوة النفير والمغالبة القبلية، فالمثل الشعبي السائد في المجتمع الليبي والذي له جذوره التاريخية في بنية المجتمع القبلي وامتداداته في الثقافة الشعبية لمجتمعات الشمال الأفريقي، يقول (عدّ رجالك وأرد الماء)، ما يذكرنا بمعلقة عمرو بن كلثوم الشعرية حين يقول:

وَنَشْرَبُ إِنْ وَرَدْنَا الْمَاءَ صَفْوَاً وَيَشْرَبُ عَيْرُنَا كَدْرًا وَطِينَا

ففي سهل جفارة مثلاً كانت قبيلة المحاميد تمتلك أخصب المراعي وأهم الآبار، ثم تتراتب القبائل على هذا المعيار، فقبيلة الصيعان المجاورة للمحاميد كانوا مثلاً للقبيلة شبه الرحل، وكانوا من أجل بقائهم يتنقلون بين سهل جفارة وواحاته لجمع التمور. وقد استغل العثمانيون هذه التراتبية فوظفوا بعض زعماء القبائل القوية، واستخدموا قبائلهم في جمع الربيع من القبائل الأخرى، مثلما استعانوا بقبيلة المحاميد في فترة معينة لهذه الغاية، كما استعانوا بقبيلة أولاد سليمان للغاية نفسها. كما كانت القبائل القوية تجمع لنفسها ريعاً من القبائل التي تطلب حمايتها. المحاميد كانوا يقومون بهذا الدور، فيطالبون مقابل حماية الفلاحين والقبائل الصغيرة بأعطيات من القمح والشعير والزيتون والحطب. كما استخدمت العشائر الغنية داخل بعض القبائل رعاة من

القبائل التابعة والفقيرة في رعي المواشي. يشير أندريه كانيل André Caunelle، قائلاً: «وجدنا في جبل ترهونة قبائل الجعافرة والهواره عملوا كرعاة للقبائل الكبيرة الغنية مقابل تزويدهم بالملابس، والغذاء ونسبة من المواشي»⁽¹⁾. كما كان يوجد في المناطق الساحلية بعض من أفراد القبائل يعملون لدى بعض من أفراد القبائل الأخرى كـ "خماسة" في الأراضي الزراعية؛ أي: يبيعون جهدهم مقابل خمس الإنتاج الذي يتحصلون عليه. على أن هذه الظاهرة في الواقع، أي الرعي، أو الخماسة، توجد داخل القبائل نفسها بين العشائر الغنية والفقيرة، فالعشائر أو الأسر الغنية لم تكن فقط تستعمل الفقراء في الرعي أو الزراعة لكن كان لها أيضاً عبيد وموالون تستخدمهم مقابل تزويدهم بما يؤمن لهم البقاء والحياة. كما يبدو أن هذه الظاهرة موجودة ومنشرة في المجتمعات المغاربية جميعها، فقد أشار إليها الباحثون السوسولوجيون الذين درسوا هذه المجتمعات، في أكثر من موضع وأكثر من مناسبة، فقد ركز عليها أرنست جلنر، وجاك بيرك مثلاً في دراستهم للمجتمع المغربي.

كذلك الحال في إقليم برقة (شرق ليبيا)، حيث كانت قبائل السعادي، وعددها عشر قبائل وهي: العبيدات، الحاسة، عيلة فايد، الدرسة، البراعصة، البراغيث، العواقير، المغاربة، عرفة، العبيد. وهي القبائل المسيطرة على الأراضي الخصبة وآبار المياه خارج المدن في هذا الإقليم الممتد من سرت غرباً، إلى الصحراء الغربية في مصر شرقاً. وأطلقت على نفسها لقب "الحر" كتمييز لأنفسهم عن القبائل البربرية، أو العربية التي هاجرت في القرن السابع الميلادي إلى شمال أفريقيا كما سلف القول. سيطرت قبائل السعادي التي اكتسبت اسمها من نسبتها إلى "سعدة" من قبائل بني سليم، على بقية القبائل الأخرى التي وجدت أمامها وعددها ست عشرة قبيلة، وأطلقوا عليها تسمية "المرابطين". وهي قبائل: الجميعات، القطعان، الشواعر، المنفه، المسامير، الفرجان، أولاد الشيخ، الزوية، الحوطة، الشهبيات، العوامة، الحسنة، العلاونة، أولاد مريم، الفواخر، العبادلة. «وتعكس أسماء قبائل المرابطين طبيعة وضعهم الاقتصادي والاجتماعي، فنجد مرابطين العصا، والزبل، والصدقة أو الفاتحة. العصا والزبل تعكس تدني الوضع الاجتماعي للمرابطين لإمكانية ضربهم بالعصا أو لأنهم يعملون بنقل الزبل [الروث]، ومرابطين الصدقة تشير إلى قبائل المرابطين الذين يدفعون ريعاً

1- André Caunelle : le semi nomadisme dans l'ouest libyen ; Fezzan, tripolitaine, travaux de l'institut de recherches sahariennes, vol. 16, no. 2 (1957), pp. 108 - 109.

للسعادي مثل المنفة، أولاد مريم، عوامة، طراقي، شواعر، علاونة، حسنة. أمّا قبائل مرابطين الفاتحة أو البركة فسمعتهم أفضل من المرابطين الآخرين لأنهم معلمو قرآن وبعضهم ادعى نسباً شريفاً لأسرة الرسول، ولذلك عندهم البركة مثل أولاد الشيخ والمسامير والفرجان⁽¹⁾.

ولكن رغم هذا التركيب الاجتماعي غير المتكافئ، فإنه يكاد يخلو من عناصر التمييز العرقي أو المذهبي، فمع وجود أقلية عرقية أمازيغية بربرية إباضية، ومع أن غالبية السكان من العرب ويتبعون المذهب السني المالكي، ومع وجود حالات صراع بين القبائل إلا أن هذه الصراعات لا يمكن بحال من الأحوال تأويلها إلى صراعات عرقية أو مذهبية. تتركز الأقلية "البربرية" في الجبل الغربي (جبل نفوسة) وفي مدينة زوارة غرب ليبيا، ومع أن التاريخ الاجتماعي لمنطقة الجبل الغربي شهد حالات صراع وحروب أهلية قبلية، بين قبائل البربر في الجبل وقبيلتي الزنتان والرجبان ومواليهم، ومع أن هذا الصراع الذي احتدم خلال السنوات 1915-1916، و 1920-1921، وأدى مرّة إلى تهجير الأمازيغ من الجبل إلى زوارة الساحلية وضواحيها الجنوبية، ومرة أخرى إلى تهجير الزنتان والرجبان إلى بطون الصحراء في منطقة القبلة، إلا أنه لم يتعدّ كونه صراعاً أو حرباً أهلية بين قبائل وتحالفات قبلية بدوافع سياسية وأطماع قبلية في السيطرة وكسب النفوذ، والأدلة على ذلك كثيرة منها أنه لو حللنا القاعدة الاجتماعية التي أيدت الشيخ غومة المحمودي في انتفاضة الجبل الغربي بين عامي 1835 - 1858، لوجدنا القبائل والفلاحين الإباضيين والمالكيين في مقدمة حلفائه. كما لو ألقينا نظرة على خارطة التحالفات القبلية في الجبل الغربي وحركة الصفوف التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر وحتى القرن العشرين، سنجد قبائل عربية سنية مع قبائل بربرية أمازيغية إباضية في صف واحد، في مواجه قبائل عربية، فقد «كان هناك صفان قبليان في المنطقة الغربية، صف القبائل الإباضية [البربرية الأمازيغية]، المشاشية، أولاد بوسيف، والنوايل في مواجهة الزنتان، الرجبان، المحاميد، الخرابة»⁽²⁾، كما ساندت قبائل عربية سنية، البربر الإباضيين في عودتهم إلى بلداتهم التي هجروا منها في الصراع القبلي في الجبل

1- Evans - Prichard E. E: Tribes and their Divisions, In: handbook of Cyrenaica (Cairo: Military Administration; 1947) part 7, p. 67.

2- أحيدة؛ علي عبد اللطيف: المجتمع والدولة والاستعمار "دراسة في الأصول الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لحركات وسياسات التواطؤ ومقاومة الاستعمار: 1830 - 1932"، (مرجع مذكور)، ص: 157.

الغربي، فقد كانت قبيلتنا المشاشية، وأولاد بوسيف سندا لقبائل "البربر" في الاستقرار في مناطقهم بالجلب الغربي بعد عودتهم إليها، هذه الشواهد تدحض أطروحة دييوا وأغسطيني التي تحاول بدوافع استعمارية التأكيد على وجود صراع عرقي بين العرب والبربر في ليبيا؛ تلك السياسية الاستعمارية التي روج لها باحثون سوسيولوجيون كثر ضمن نتائج السوسيولوجيا الكولونيالية في منطقة الشمال الأفريقي، ومنها ما راج استخدامه في ثنائية، العرب في مقابل البربر، على أنها مثالان اجتماعيان متعارضان، فقد اعتبر إرنست غيلنر Gellner، «أن العلاقات الانقسامية متواجدة أساساً لدى "البربر" لكونهم لا يعرفون التقاطب الحاد ما بين الأرستوقراطية والعوام، ولا احتكار المشيخة والقيادة أو توارثها من لدن عائلات جعلت من السلطة وظيفتها الرئيسية؛ لكونهم يعتمدون الزواج الأحادي الخطي ويقاومون كل نزوع إلى التقليل من تشتت السلطة وتبعثرها. أمّا "القبائل العربية" فهي في نظره أقل توافقاً مع مقتضيات التنظيم الانقسامي»⁽¹⁾. وعلى رغم الأسس الثابتة لهذا التكوين الاجتماعي للمجتمع المغربي، إلا أن التوظيف السياسي الاستعماري حصل في المبالغة بإظهار ثنائية، العرب/البربر، بمظهر التعارض، لأن هذه الرؤية الاستعمارية كانت «تنطلق من نزعة تفريقية تهدف إلى الإثارة، أكثر مما تهدف إلى الكشف عن حقيقة الواقع. بل إن الأمر ذهب ببعض المحللين الاستعماريين إلى أن البربري (القبائلي) هو إنسان بروتستانت في عقلانيته وجديته في العمل وروح مبادرته، بل اعتبر ذا نزعة ديمقراطية مميزة»⁽²⁾. وقد أشارت جان فيفري إلى أن ثنائية، العربي/البربري، وغيرها من الثنائيات الأخرى التي تحفل بها السوسيولوجيا الكولونيالية، لم تكن سوى جزء من متطلبات الأيديولوجيا الاستعمارية ذاتها⁽³⁾.

ما يجدر ذكره في خاتمة هذا النقاش هو أن الحضور القبلي في مشهد الحياة الاجتماعية لم يختف بعد مرحلة ما بعد الاستعمار، بل ظل يعبر عن حضوره باستراتيجيات مختلفة، في مجريات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، سواء على مستوى العلاقات البينقبليّة، أم على مستوى علاقة السلطة المركزية بالقبائل،

1- الهراس؛ مختار: القبيلة والسلطة - تطور البنيات الاجتماعية في شمال المغرب، (مرجع مذکور)، ص 47.

2- بو طالب؛ محمد نجيب: سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، (مرجع مذکور)، ص: 111.

3- فيفري؛ جان: التقليديّة والتحديث المعاق، ضمن كتاب: ليلى بن سالم، وآخرون: الأثروبولوجيا والتاريخ "حالة المغرب العربي"،

ترجمة: عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، دار توبقال: الدار البيضاء (المغرب) 1988، ص: 67.

والعكس. فمنذ 1951 إلى غاية 2010، انحسر إلى حد كبير التقاطب القبلي الحاد، وانحسرت نسبياً صراعات ونزاعات، القبائل أو غيرت من أساليبها؛ فخلال هذه الفترة برزت ليبيا دولة موحدة بأقاليمها الثلاثة، تديرها سلطة مركزية تمتلك حق احتكار العنف المشروع، وتحظى باعتراف الجميع سواء في الداخل أو الخارج، وتمارس مظاهر السيادة بشكل فعال خاصة بعد استئصال رموز الوجود الاستعماري الأجنبي بشكل نهائي ابتداءً من العام 1970. كما أسهم الانتعاش الاقتصادي بعد اكتشاف البترول واستخدامه في خلق برامج تنموية متعددة، رفعت معاناة الناس، وقضت على ثلوث الفقر، والمرض، والجهل، وأمنت حياة معيشية لائقة للجميع. وبدلاً من مشاعر الانتماء الخالص للقبيلة، أو العائلة، أصبح هنالك نوعٌ من الانتماء لهوية جديدة هي الهوية الوطنية، وبدلاً من ارتباط الأفراد بالقبيلة كوحدة اقتصادية مستقلة، ظهر الارتباط بالدولة لتأمين مصادر العيش وإيجاد فرص عمل وتلبية الحاجات الاقتصادية الأساسية. وهكذا نافست الدولة القبيلة واستحوذت على جانب مهم من جوانب تكوين الهوية الفردية، والمجتمعية.

هذه التغيرات المهمة التي حصلت في المجتمع الليبي أثمرت نتائج انعكست بشكل إيجابي أدى إلى تحقيق درجات عالية من الاستقرار والأمان النفسي والاجتماعي، ولكن في سياق ذلك حافظت القبيلة على وجودها، وتأثيرها كعنصر مهم في صياغة الهوية الاجتماعية للمجتمع الليبي، وبشيء من الإيجاز يمكن ذكر بعض العوامل التي غذت أو ساعدت على استمرارية الحضور القبلي، وحافظت على فعاليته، وهي:

1- تركز الهوية الاجتماعية القبلية في المجتمع الليبي، كغيره من المجتمعات القبلية، عنصرين أساسيين لا غني لها عنهما، إضافة إلى العصبية القبلية، وهما: الاسم القبلي، والإقليم الجغرافي. لذلك اتخذت كل قبيلة من القبائل نطاقاً جغرافياً متصلاً أو منفصلاً أعلنت سيادتها عليه، وحازت بدرجة ما على اعتراف القبائل الأخرى به، وحافظت على اسمها القبلي كعنوان رئيس لهويتها وهوية أعضائها. وأمام هذه الحقيقة الاجتماعية لم يؤدِّ الحراك الاجتماعي من الريف إلى المدينة، أو النمو الحضري في الأرياف والواحات، أو البلدات والقرى، كما يؤدي الحراك الاقتصادي في الانتقال من الاقتصاد الرعوي/الزراعي، إلى الاقتصاد الريعي المعتمد أساساً على ما توفره الدولة من سلع وخدمات وفرص عمل، من خلال استثمارها في المصدر الأساسي والأهم وهو البترول، ومشتقاته، إلى اندماج اجتماعي تنصهر في بوتقته الهوية القبلية في الهوية الوطنية، أو هوية المواطنة والدولة الحديثة. بل ما حصل في الواقع وفي أغلب الأحيان هو أن القبائل وظفت بدرجات متفاوتة هذه

التغيرات الاجتماعية المهمة في تركيز وتدعيم وتعزيز تكتلاتها القبلية. قبلت نظم بناء الدولة الحديثة، لكنها انقلبت عليها بتوظيفها لخدمة مصالحها القبلية، وتعزيز نفوذها وفعاليتها، داخل هذه المؤسسات، قبلت التعامل بمفردات منطق الدولة الحديثة في الظاهر، لكنها تعاملت في الباطن بذات منطق الأيديولوجيا القبلية التي تسعى الدولة الحديثة، بشكل افتراضي، إلى إضعافها أو هدمها من الأساس؛ وكتيجة لذلك ظهر ما يمكن تسميته بنموذج، المدن - قَبَلِيَّة، من خلال تعزيز حضور الاسم القبلي، فأصبحت المدن تتسمى بأسماء القبائل، حيث نجد في الجبل الغربي أمثلة متعددة على هذه السياسات أو النزعات القبلية، بحيث تكاد تغيب عن الذاكرة أسماء بعض المدن، لتعمد القبيلة التي تسكنها إعادة تسميتها باسمها، فمثلاً تغير اسم "تاردية" إلى اسم "الرجبان"، نظراً لأن سكانها هم قبائل الرجبان، وتغير اسم مدينة "تاغرمينة، أو تاغرمين" إلى اسم "الزنتان" لأن قبائل الزنتان التي تسكنها ألصقت بها اسمها، وعلى غرار ذلك يكاد اسم "العوينية" يختفي في الوقت الحاضر بعدما عمد سكانها المتمين إلى فرع من قبائل المشاشية إلى تسميتها باسم قبيلتهم المشاشية، وقد لا يتبته الباحث الذي لا يتوفر على معرفة كافية بالبيئة الاجتماعية الليبية، إلى ما لسيميولوجيا أسماء المدن من أهمية تدل دلالة بيّنة على تجذر الشعور بالانتماء القبلي، خاصة إذا ما علمنا الدور الذي تمارسه هذه الأسماء كعلامات إقصاء وتمايز قبلي، تحدد بشكل مباشر الفارق بين مَنْ له حق الإقامة بهذه المدن، ومَنْ ليس له هذا الحق، وبين مَنْ يستطيع ممارسة حقوقه أو تأديته واجباته في نطاقها، ومن لا يستطيع ذلك تحت أي ظرف من الظروف. وسبق أن بينّا أهمية هذه الرموز الثقافية في تحليل البنيات الاجتماعية لمجتمعات الشمال الأفريقي كما أكد عليها جاك بيرك في مقاربتة اليقظة.

2- موضعت المدن - قَبَلِيَّة نفسها كجزء من الكيان السياسي الإداري في الدولة، وهكذا أصبحت سياسات الإنهاء والتعمير مسخرة في خدمة تعزيز التماسك القبلي. فبتحول المدن - قبلية، إلى وحدة سياسية وإدارية، سمح لها بإضفاء المشروعية على مطالبها القبلية، كما سمح لها بالاندماج المباشر في آليات وبنى صنع القرار، وتنفيذ السياسات تحت مظلة مؤسسات الدولة الرسمية. فتمكنت القبيلة بذلك من ممارسة التأثير في صناعة القرار، وفي سياسات تنفيذه، وبذلك ارتهنت مؤسسات الدولة الرسمية لصالح القبائل الأكثر نفوذاً فيها، والأكثر تأثيراً على منظومة الحكم، وعلى ذلك، إذا كانت الدولة قادرة على إخراج القبيلة من الباب، فإن القبيلة أثبتت أيضاً، أنها قادرة على العودة من النافذة.

3- كان من نتائج تمكن القبيلة من التغلغل في المؤسسات الرسمية للدولة، واكتسابها شرعية الحضور ضمن هياكل التنظيم المؤسسي والإداري من خلال نموذج المدن - قبلية، هو عودة التنافس القبلي والصراعات القبلية تحت عباءة الإدارات الحديثة على مستوياتها، ويحتد هذا التنافس والصراع المغلفين بشكل خاص خلال فترات بناء أو تجديد بناء الوحدات السياسية والإدارية وانتخاب قياداتها فيما كان يطلق عليه (تصعيد أمانات المؤتمرات واللجان الشعبية) على مستوى المحلات أو الفروع البلدية أو البلديات أو المناطق والشعبيات، أو على مستوى الدولة. وأيضاً خلال إقرار الميزانيات السنوية، وتوزيعها على الوحدات الإدارية التي تنقسم إليها الدولة، خاصة ما يتعلق منها ببندى الميزانية التسييرية، وميزانية التحول. ففي هاتين المناسبتين تنشط ميكانزمات التأثير القبلي إلى حدودها القصوى، مُخلِّفة تمايزاً اجتماعياً واضحاً بين المناطق والمدن والبلدات والقرى، يسفر في أحسن حالاته عن تفاوت اجتماعي، في أغلب المجالات المفكر فيها، ما يُصيب مبدأ العدالة الاجتماعية في مقتل.

4- انتهج النظام السياسي موقفاً مزدوجاً من القبيلة طوال تلك الفترة. فقد تعامل مع الواقع الاجتماعي للمجتمع الليبي من منطلق واقعي براغماتي. أعني بالمنطلق الواقعي أن النظام وجد، أو أوجد، نفسه في بيئة اجتماعية قبلية، فتعامل مع هذه البيئة بأدواتها نفسها، كما أعني بالمنطلق البراغماتي، هو أن النظام سعى لتوظيف القبيلة، واستخدامها لتحقيق أهدافه، أمّا عن ازدواجية موقفه من القبيلة فيمكن القول: إن هذا الموقف اتخذ صورتين تحضران معاً في كل المناسبات؛ صورة معلنة، أو علنية، يحاول ترسيخها نظرياً على أنها الأساس الوحيد في تصوره لمعنى حضور القبيلة في المجتمع الليبي، وهو يستمد فكرته من المنظور الاجتماعي "للكتاب الأخضر" الذي يؤكد على أن «القبيلة مظلة اجتماعية طبيعية للضمان الاجتماعي»⁽¹⁾. وصورة مستترة، أو غير معلنة، استخدمها عملياً في إدارة دولاب السلطة، ووظفها، ووظف تناقضاتها، ومتناقضاتها في خلق حالة من التوازن النسبي للنسق الاجتماعي؛ لذلك يمكن القول: إن الصورة الأولى هي صورة القبيلة على المستوى النظري، أما الصورة الثانية فهي صورة القبيلة على مستوى الممارسة. فعلى مستوى الممارسة الفعلية فإن النظام السياسي وظف القبيلة كآلية من آليات إدارة الحكم، والمحافظة على استقراره، عن طريق توظيف التناقضات

1- القذافي، معمر: الفصل الثالث من الكتاب الأخضر "حل المشكل الاجتماعي".

القبيلة، أو تفعيلها إذا لزم الأمر، بتفعيل آليات الإقضاء بين القبائل، أو بين الأعيان في داخل القبيلة نفسها، في حالة ما ييدر من بعض أعضائها، أو بعض قسامتها القبيلة، أي سلوك لفظي أو عملي، من شأنه التأثير بشكل سلبي على أمن الدولة أو مصلحة النظام، كما لم يستثن في سياق حشد التأييد القبلي، أو المناطقي، توظيف الاقتصاد في خدمة السياسة الداخلية، بحيث تصل المنافع الاقتصادية في شكل مشاريع بنية تحتية، أو مرافق خدمية وغيرها، حيث تصل توجيهاته أو تعليماته كمكافآت عن التأييد، أو لقطع الطريق أمام أية محاولات تملل قبلي يستشعرها عن طريق أجهزته الخاصة، أو أجهزة أمن الدولة. «فالقبيلة تتحول في هذا النظام إلى وسيلة احتفاء للفرد من الدولة، ووسيلة للدولة للاحتفاء من الفرد»⁽¹⁾.

إننا لسنا في معرض تقييم سياسات النظام خلال الفترة المشار إليها، ولكن أردنا من خلال ذلك القول بأن النظام القبلي استفاد من هذه السياسات في إثبات حضوره، والمحافظة على ديمومته واستمراره، والتكيف مع المستجدات، سواء فيما أطلقنا عليه نموذج المدن - قبيلة، أو في المدن متعددة القبائل مثل مدينة طرابلس، أو بنغازي، أو سبها، فهذه المدن مع أنها تجمع قبائل متعددة إلا أن السواد الأعظم من سكانها هم أعضاء قبائل لها مراكزها القبيلة في الدواخل، ومن ثم فهو لاء الأفراد يتصرفون في سلوكهم الاجتماعي، أو السياسي في هذه المدن من واقع انتمائهم إلى القبائل، ومن واقع مواقف قبائلهم من القبائل الأخرى، دعماً وتأييداً، أو عداءً واحتراباً. لذلك يمكن القول: إنه «مع ما مرت به البلاد من تحولات اجتماعية، لايزال الليبيون يذكرون قبيلة الانتماء، فهوية الفرد قبيلة في المقام الأول»⁽²⁾. ولذلك ليس من المستغرب تصدر القبائل للمشهد السياسي، والاجتماعي أثناء الأحداث التي أدت إلى سقوط النظام السياسي عام 2011، وبعده، وحتى الوقت الحاضر، وليس مستغرباً اندلاع الحرب الأهلية القبيلة والمناطقية، كما ليس مستغرباً أو يقع خارج التوقعات ما تعرض له النسيج الاجتماعي من تصدع جراء عودة القبائل، والتحالفات القبيلة من جديد بشكل أكثر حدة ودموية بعد أن امتلكت القبائل، والمدن، ما قد يفوق حجم ما تمتلكه بعض الدول الصغيرة من عتاد وعتدة قتالية.

1- بوطالب؛ محمد نجيب: سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، (مرجع سابق)، ص: 100.

2- التير؛ مصطفى: ليبيا إلى أين. هل سيستعاد النظام والاستقرار؟ مجلة المستقبل العربي، العدد: 449، تموز/يوليو 2016، ص: 18.

القسم الثاني: الجانب التطبيقي للبحث.

مَدخل.....

الفصل الأول: التحديد الإجرائي لموضوع البحث.

الفصل الثاني: شكل البناء من واقع محسوس معطيات المعاينة.

الفصل الثالث: مضمون حصيلة المعاينة في ضوء اختبار الفرضيات.

مَدخل:

تناولنا في الفصل التمهيدي بناء فكرة البحث، وأشرنا من خلال ذلك إلى أن ممارسة المعنى في البحوث العلمية تتحقق من خلال شرح الفكرة، وكشف مكوناتها، وتقديم مبرراتها العلمية. في الفصل التمهيدي أنجزنا مهمة بناء فكرة البحث، وتقديم مبرراتها العلمية، وفي القسم الأول (الإطار النظري للبحث) أنجزنا مهمة شرحها، وكشف مكوناتها، وفي هذا القسم سننجز المرحلة الأخيرة وهي التحقق من جدارتها.

يحمل معنى التحقق من جدارة الفكرة اختبارها في الواقع؛ ويتضمن معنى هذا الاختبار شرح سيرورة انتقال مفاهيمها من مستوى التجريد إلى مستوى المحسوسات، وهي الخطوة الأولى التي يجب أن يبتدئ بها اختبار جدارة الفكرة؛ لذلك يتطلب اختبار الفكرة في واقع البحوث السوسولوجية المرور بمراحل مهمة وضرورية، لا غنى للبحث العلمي السوسولوجي عنها، وتتلخص هذه المراحل في الانتقال من مستوى البناء النظري المجرد للمفاهيم التي استخدمت في بناء فكرة البحث، إلى مستوى التحديد الإجرائي لها؛ أي تحويل هذه المفاهيم إلى مراجعها العملية الملموسة، ثم معاينتها في الواقع، واستخلاص نتائج هذه المعاينة.

ولا شك أن البحوث السوسولوجية تطورت ونضجت من خلال الدراسات الميدانية، لكن الغاية من أي بحث سوسولوجي «ليست جمع المعلومات في حد ذاتها، بالرغم من أهمية وحيوية هذه المسألة. كما أن كل مراحل البحث المتتالية هي مجرد وسيلة للإجابة عن الأسئلة النظرية للبحث [أو اختبار فرضياته]، وبناء نظريات ونماذج وأنماط مثالية جديدة. أو إعادة بناء الواقع الاجتماعي نظريا بقصد الوصول إلى فهم أحسن وأفضل لهذا الواقع»⁽¹⁾.

1- المالكي؛ عبد الرحمان، سوسولوجية التحضر في المغرب دراسة في العلاقات بين الأطر الأيكولوجية والأنساق الثقافية (حالة المهاجرين القرويين إلى مدينة فاس)، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الدولة، جامعة سيدي محمد بن عبد الله كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرز فاس، 2005، ص 304.

لذلك سنقدم في الفصل الأول من هذا القسم (الرابع بالنسبة للبحث) الإجراءات المنهجية التي ستبعتها في الانتقال من مستوى التجريد، إلى مستوى المحسوس، وتنفيذ هذه الخطوة عملياً بما يتطلبه ذلك من إجراءات على مستوى المفاهيم تبين بشكل دقيق كيف تحول هذا المفهوم أو ذاك من مستواه النظري المجرد حتى أصبح مفهوماً إجرائياً يمكن معاينته في الواقع. ويتناول هذا الفصل كذلك إجراءات تحديد ميدان المعاينة، بما يتطلبه ذلك من تعيين حدود الميدان المجتمعية، والجغرافية، والزمنية. ثم انتقاء وحدات المعاينة، بما تستدعيه من إجراءات تتعلق بنمط المعاينة وأداتها. وباختصار فإن هذا الفصل يتحرى الإجابة عن أسئلة ثلاث هي: ماذا نعائن؟ نعاين أين ومن؟ كيف نعاين؟ ونقدمه تحت عنوان: التحديد الإجرائي لموضوع البحث.

ونقدم في الفصل الثاني (الخامس بالنسبة للبحث) حصيلة المعاينة، بالإعلان عن "شكل" البناء المنجز، تحت عنوان: شكل البناء من واقع محسوس معطيات المعاينة. ونقدم من خلاله المعطيات التي حصل البناء فيها حسب المكونات النظرية، من متغيرات ومؤشرات، وأبعاد نسقية ومؤشراتها.

ونقدم في الفصل الثالث (السادس بالنسبة للبحث) حصيلة المعاينة بالإعلان عن "مضمون" البناء المنجز، ومن خلال ذلك نقدم اختبارات الفروض، وتحليل العلاقات والارتباطات بين متغيراتها وأبعادها النسقية، وتفسيرها ومناقشتها استرشاداً بالإطار النظري للبحث، تحت عنوان: مضمون حصيلة المعاينة في ضوء اختبار الفرضيات. وبصورة مختصرة فإن الفصل الأول من هذا القسم يُعنى بمنجية بناء معطيات المعاينة، فيما يُعنى الفصلان الآخرا؛ الثاني والثالث بتقديم حصيلة المعاينة. وباستيفاء هذين الهدفين، يكون القسم التطبيقي من البحث قد حقق غرضه.

الفصل الرابع

التعديد الإجرائي لموضوع البحث

تقديم.....

I- بناء معطيات المعاينة.

II- ميدان المعاينة ووحدة المعاينة.

III- نمط المعاينة وأداتها.

تقديم:

يتكون الموضوع في العلم من التجريدات العلمية المتمثلة في المفاهيم، وأبعادها، والعلاقات والروابط بين المفاهيم وأبعادها؛ ويعنى التحديد الإجرائي لموضوع البحث تحويل هذه المفاهيم إلى مراجعها العلمية المحسوسة؛ فالمفهوم Concept هو: «تجريد، أو رمز لتمثيل شيء، أو إحدى خصائصه، أو ظاهرة سلوكية معينة»⁽¹⁾، وكل مفهوم «يدعي الإحاطة بالتفصيلات المحسوسة كافة، التي تدخل في قطاعة النظري التجريدي»⁽²⁾. تمثل المفاهيم في مستواها النظري التجريدي بناءات ذهنية متعددة الأبعاد، ولا يمكن للباحث أن يراها في الواقع بشكل مباشر، لذلك يلجأ إلى تحديدها إجرائياً عن طريق ما يطلق عليه في البحث العلمي، التعريفات الإجرائية *définitions opérationnel*، التي تزود المفاهيم بالمرجعية التجريبية أو الإمبريقية، وتمد جسراً بين المستوى النظري المجرد للمفهوم، وبين محسوساته في الواقع؛ لذلك فإن التحديد الإجرائي هو «عملية تحويل المفاهيم إلى مراجعها العملية المحسوسة، أو عملية تكميم المفاهيم لقياس قيمها، مثل الحدوث والقوة والتكرار»⁽³⁾.

لكن سيرورة التحديد الإجرائي لموضوع البحث، لا تتوقف عند هذا الحد، بل تمتد لتشمل تحديد ميدان المعاينة *domaine d'observation*، واختيار وحدات المعاينة *unités d'observation*. وفي كلتا الخطوتين هنالك سيرورات تفصيلية لا بد من إجرائها، تتمثل بالنسبة لتحديد ميدان المعاينة في توضيح حدود الميدان المجتمعية، وحدوده الجغرافية، وحدوده الزمنية، وتتمثل بالنسبة لاختيار وحدات المعاينة في تحديد شكل المعاينة من حيث: هل ستشمل جميع وحدات المجتمع المدروس، أم جزء منها؟ ما يتطلب تحديد نوع العينة وحجمها وطريقة بنائها؛ إضافة إلى تحديد كيفية المعاينة من حيث: هل هي معاينة مباشرة، أم معاينة غير مباشرة؟ وتقديم مبررات اختيار إحداها عن الأخرى. لذلك فإن هذا الفصل سيقدم إجابات وافية عن الأسئلة الثلاثة التي أوردناها سلفاً وهي: ماذا نعاين؟ نعاين أين ومتى؟ كيف نعاين؟ ويبين كل خطوة من خطوات التحديد الإجرائي لموضوع البحث كما ذكرناها آنفاً.

1- فرانكفورت؛ شافا، وناشياز دافيد: طرائق البحث في العلوم الاجتماعية (مرجع مذكور) ص: 39.

2- إبراهيم؛ عبد الله: البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، (مرجع مذكور)، ص: 146.

3- سارانتاكوس؛ سوتيريوس: البحث الاجتماعي، (مرجع مذكور)، ص: 270.

I- بناء المعطيات المعاينة Production de données d'observer

ماذا نعاين? Observer quoi .

تشير عبارة "بناء" أو "إنتاج" المعطيات، إلى أنّ هذه المعطيات تبدو ليست جاهزة، وتحتاج إلى بذل مجهود ذهني لإنتاجها أو بنائها، والواقع في البحوث العلمية هو كذلك تماماً؛ فالمعطيات في البحوث السوسولوجية تحتاج إلى بناء وإنتاج، ومن دون هذا البناء والإنتاج، لن يتسنى للباحث معاينة الفكرة التي يركز عليها موضوع البحث. والسؤال هنا: ماهي المعطيات التي يتم البناء فيها؟ ومن أين يمكن للباحث استقاؤها؟ إذ لا شك أنّ الحديث عن بناء المعطيات لن يستقيم، ولن يُفهم، دون الإجابة مسبقاً عن هذين التساؤلين، ولو بشكل موجز، توطئة للدخول في ممارسة معنى فعل البناء بشكل عملي.

إنّ ما نلاحظه في الواقع المحسوس هو تفصيلات لامتناهية في عددها، ومتشابكة، ومتباينة، وفوضوية. فعندما يُلقِي الباحث السوسولوجي نظرةً على حياة الإنسان اليومية، في معاشه اليومي العادي، وفي علاقاته مع أفراد المجتمع المحيطين به، الذين يتقاسمون معه هذه الحياة على طبيعتها، فسيجد خضماً هائلاً من تلك التفصيلات المحسوسة، وهي تبدو تفصيلات محايدة، وخامات، ومواد أولية تحتاج للتصنيع، لكي تصبح لها فائدة، ولكي تكتسب معنى؛ أي: أنها تحتاج إلى إعادة توليدها في الفكر، بشكل ملموس مفكر (-concert pensé)، عن طريق إدخال مكونات نظرية فيها، أو إدخالها في مكونات نظرية، فتصبح هذه التفصيلات المتعددة والمتنوعة والمتداخلة والمتشابكة، والمتباينة، مفهومةً بالقدر الذي تحضر تلك المكونات النظرية فيها. ومن ثمّ تؤمّن هذه المكونات النظرية لتلك التفصيلات مسألتين هما: إسباغها المعنى، وتنظيمها في نسق معرفي، يمارس مهمته في إدماج بعضها في بنية نظرية موحدة، ويُقضي بعضها الآخر الذي لا يتعلق بهذا المكون الفكري، فهذه المكونات النظرية التي تُمارس من خلالها إعادة توليد تلك التفصيلات هي ما يطلق عليه تسمية المعطيات (Les données). وعلى ذلك تمثل المعطيات «المكونات النظرية الحاضرة في التفصيلات المحسوسة، ولا تمثل على الإطلاق التفصيلات المحسوسة ذاتها»⁽¹⁾.

أمّا من جانب من أين يستقي الباحث هذه المكونات النظرية؟ فيمكن القول بشكل مباشر: إنه يستقيها من الفكرة التي ينطلق منها موضوع البحث، فهي التي تؤمّن هذه المكونات، وعندما نستحضر فكرة البحث

1- إبراهيم؛ عبد الله: البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، (مرجع مذكور)، ص: 193.

في هذا السياق، فإننا نستحضرها على خلفيّة كونها فكرة مؤسّسة، ومؤسّسة لموضوعٍ يندرجُ في حقلٍ علميٍّ له فكرتهُ المركزيّةُ، وحبكةُ الفهمِ الخاصّةُ به، وله مفاهيمه الخاصّة، ومضمونه النظري ومنظوره النظري الخاص، وبالتالي فإن مجرد استحضار الفكرة في هذا السياق تُستدعى سلسلة طويلة من المسبقات النظرية، التي تعرّفت، وبُنيت من خلالها في سيرورات متعددة، كما سبق توضيحه في الفصل التمهيدي لهذا البحث.

وعلى هذا الأساس، يمكن الآن الولوج في صلب الحديث عن بناء معطيات هذا البحث، وفي ذلك نعود للتذكير بما أوردناه في تحديد الفرضية حين قلنا: إنّ الفرضية تعني الانتقال من المفاهيم النظرية كما وردت في إشكال والبحث وإشكاليته، إلى المفاهيم الإجرائية، ووفقاً لذلك حددنا كما ورد في الفرضية العامة والفرضيات الفرعية المنبثقة عنها، المفاهيم الإجرائية التي تؤثت بنية الحقل المفاهيمي لفكرة البحث أو موضوعه، وفصلناها في مخطط ذهني أساسي يبين طريقة انبثاقها في موضوع البحث كما أوردناه في الصفحة (16). ولكن ما يلاحظ أن تلك المفاهيم الإجرائية لاتزال تحتاج إلى الاقتراب أكثر من الواقع المحسوس، حتى يمكن معاينتها فيه، وهنا تظهر أهمية ما يطلق عليه في البحث العلمي تسمية المتغيرات *Les variables*، إذ من أجل «الانتقال من المستوى المفاهيمي إلى المستوى التجريبي، تُحوّل المفاهيم إلى متغيرات؛ أي أنّ المفاهيم تظهر على شكل متغيرات في الفروض التي يتم اختبارها»⁽¹⁾. لتقوم المفاهيم الإجرائية كما صيغت في الفرضيات بدورها في تحديد أدوار هذه المتغيرات، من خلال تصور شكل العلاقات والروابط فيما بينها، وبذلك يتحدد المتغير المستقل *variable indépendant*، من المتغير التابع *variable dépendant*، وفي بعض الحالات يتحدد إضافة إلى ذلك، ما يطلق عليه المتغير الوسيط *variable intermédiaire*، كما تتحدد أنواع أخرى من المتغيرات مثل المتغير السابق، والمتغير الدخيل^(*) وذلك بحسب ما تنبني عليه صياغة الفرضية، وما يحتاجه موضوع البحث من تحليلات واختبارات، وفقاً للفكرة التي ينطلق منها الباحث، وهكذا فإنه

1- فرانكفورت؛ شافا، وناشيماز دافيد: طرائق البحث في العلوم الاجتماعية (مرجع مذكور) ص: 68.

(*) للوقوف على شرح جيد لهذه الأنواع من المتغيرات يرجع إلى: التير؛ مصطفى: مساهمات في أسس البحث الاجتماعي (مرجع

مذكور)، ص: 200 - 205.

«بواسطة المتغير، يترجم المفهوم الإجرائي الذي تقدمه الفرضية إلى صياغة تجريبية إمبريقية يمكن استخدامها في المحسوس»⁽¹⁾.

يتحكم في سيرورة بناء معطيات المعاينة، وتعدد مراحلها درجة اقتراب المفهوم، أو ابتعاده عن التفصيلات المحسوسة، وطبيعة موضوع العلم الذي تجرى في سياقه هذه المعاينة؛ فعلم الطبيعة طوّر الباحثون فيها أدوات قياس تتمتع بكفاءة عالية من الصدق والثبات، وبالتالي مكّنت تلك المقاييس، أو أدوات القياس، الباحثين من توفير الجهد، وأمنت لهم الدقة المطلوبة في إنجاز أبحاثهم، بعكس ما هو عليه حال الباحثين في العلوم الاجتماعية، فهؤلاء مطلوب منهم بناء معطياتهم في كل مرة يُقدّمون فيها على دراسة موضوع في مجال اختصاصهم. بعض الحقول فقط في العلوم الاجتماعية منها على سبيل المثال علم النفس استطاع الباحثون فيه إنتاج مقاييس واختبارات تتسم بالثبات والصدق النسبي، وأصبحت أدوات قياس جاهزة يستعين بها الباحثون في هذا الحقل ويتبادلون استعمالها فيما بينهم مثل "اختبارات أو مقاييس الذكاء". ولكن بالنسبة للباحثين في الحقل السوسولوجي يعانون بشكل مستمر من صعوبات الانتقال من مستوى المفاهيم النظرية التي يستعملونها في أبحاثهم، إلى مستوى المفاهيم الإجرائية لها، وبالتالي يجدون أنفسهم مجبرين دائماً على بناء، أو إنتاج المعطيات التي يعاينونها.

يتكون الجهاز المفاهيمي المركزي لهذا البحث من متغيرات يمكن بناء معطياتها بشكل مُيسّر، وهي تتموقع في سياق بنية فرضيات البحث في مواقع المتغيرات المستقلة، كما يتكون من مفاهيم أخرى تحتاج سيرورة بناء معطياتها اتباع خطوات محددة حتى يمكن بناؤها إجرائياً بطريقة سليمة، وهذه المتغيرات تتموقع في سياق بنية فرضيات البحث في مواقع المتغيرات التابعة. وعلى هذا الأساس نبتدى أولاً بالمتغيرات المستقلة.

1. 1: المتغيرات المستقلة.

1: الجنس (النوع): وهو من مستوى القياس الاسمي La mesure nominale. ورُمّز هكذا: ذكور = 1،

إناث = 2.

2: مكان الإقامة الاعتيادي: ويقصد به مكان سكن المبحوث الاعتيادي ضمن النطاق الجغرافي لمنطقة

البحث، وحددت مؤشرات هذا المتغير مسبقاً بتصنيف اسمي حسب التجمعات السكانية من القرى

1- إبراهيم؛ عبد الله: البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، (مرجع مذكور)، ص: 198.

والبلدات التي يشتمل عليها النطاق الجغرافي وهي ابتداءً من الشمال إلى الجنوب: الشقيقة، مزدة، فسانو، نسمة، أبو الغرب، القرية الشرقية، القرية الغربية، طبقة، الشويرف. وأعطى رقماً متسلسلاً بحسب هذا الترتيب من (1-9) بدءاً من الشمال، وصولاً إلى الجنوب.

3: القبيلة التي يسمي إليها المبحوث، وهو متغير اسمي، يعتمد على تصنيف مسميات القبائل التي تقطن هذه المنطقة، ورمز على الشكل التالي: المشاشية = 1، قنطار = 2، أولاد أبو سيف = 3، الزنتان = 4، المقارحة = 5، العواتة = 6، الطوايين = 7، أولاد سليمان = 8. ولا يحمل هذا التصنيف أية أبعاد أخرى غير بعده التصنيفي. بمعنى أن هذه الأرقام لا تحمل أية دلالة غير دلالة التصنيف فقط.

4: السن: هو أحد المتغيرات الأساسية العاملة في تحديد البنية الاجتماعية لمجتمع المعاينة، وهو من المتغيرات المستقلة المزمع قياس درجة تأثيرها في المتغيرات التابعة. وبالتالي فإن مؤشرات هذا المتغير تتمثل في عدد سنوات عمر المبحوثين، وستعامل معه على مستويين من القياس هما: المستوى النسبي *mesure* *numérique*، ثم المستوى الترتيبي *La mesure ordinaire* كما سيتبين في عرض وتحليل المعطيات. وسيقدم للمبحوثين على هيئة سؤال مفتوح محدد بشرط ذكر السن بالأرقام، وفي المستوى الثاني سنعمد إلى تقيئة هذا المتغير في فئتين أو ثلاثة بحسب حاجة التحليل والفئات العمرية المتحصلة من جمع المعطيات.

5: المستوى التعليمي: وهو على شاكلة المتغير السابق، وستعامل معه من خلال مستوى القياس الترتيبي بحسب الشهادة العلمية أو المستوى التعليمي الذي وصل إليه المبحوث، وفقاً للترميز التالي: أمي = 1، يقرأ ويكتب = 2، ابتدائية = 3، إعدادية = 4، ثانوية = 5، معهد عال = 6، جامعية = 7، ماجستير = 8، دكتوراه = 9.

6: الحالة الاجتماعية، وهو كذلك متغير من مستوى القياس الاسمي، وحددت مؤشرات مسبقاً في الفئات التالية مقترنة بترميزها: أعزب = 1، متزوج = 2، مطلق = 3، أرمل = 4.

7: عدد سنوات الدراسة، وهذا المتغير ستعامل معه وفقاً لمستوى القياس النسبي، وهو يعني إجرائياً عدد السنوات التي قضاها المبحوث في تحصيل العلم بشكل ممنهج. وستتضح أسباب إدراج هذا المتغير عند تحليل معطيات البحث واختبار فرضياته. وسيقدم للمبحوثين في هيئة سؤال مفتوح مطلوب منهم الإجابة عليه بالأرقام، وفقاً لعدد السنوات التي مكثها في طلب العلم بشكل ممنهج.

8: المهنة: وهو كذلك من المستوى الاسمي، ويتحدد بذكر نوع المهنة الأساسية التي يزاوها المبحوث.

9: المستوى الاقتصادي: وفي الواقع تواجه مسألة قياس هذا المتغير إكراهات متعددة، تتعلق بعدم وجود معايير متفق عليها بين الباحثين لقياس هذا المستوى؛ من بين هذه الصعوبات أو الإكراهات: هل يمكن اعتبار الدخل مقياساً مناسباً للمستوى الاقتصادي، وهل يمكن الاعتماد على المرتب، كمؤشر لمستوى الدخل، وحيال ذلك ألا يشكل إقصاء مصادر الدخل الأخرى - وقد تكون أهميتها النسبية في تحديد المستوى الاقتصادي، أكبر من الأهمية النسبية للمرتب الذي يتقاضاه الموظف أو العامل - خلافاً في بنية القياس. وهكذا تتوالى الإكراهات التي يمكن أن تساق في هذا المجال، لكننا اعتمدنا بشكل مباشر على تقدير المبحوث لنفسه بالموافقة على إحدى فئات ثلاث هي: مستوى اقتصادي منخفض =1، ومستوى اقتصادي متوسط =2، ومستوى اقتصادي مرتفع =3. وبذلك فهو من مستوى القياس الترتيبي.

10: الصفة التي يمثلها المبحوث كفاعل اجتماعي: مستوى قياس هذا المتغير هو المستوى الاسمي، ويتضمن على الفئات والرميزات التالية: أعضاء أو رؤساء مجالس الشورى أو المجالس الاجتماعية =1، أعضاء أو رؤساء المجالس البلدية بالبلديات =2، أعضاء أو رؤساء منظمات المجتمع المدني والأهلي =3، الناشطون السياسيون أو الحقوقيون =4، الناشطون الإعلاميون =5.

11: مستوى استعمال وسائل التواصل والتبادل المعلوماتي: وتشتمل هذه الوسائل على: أجهزة الراديو (الإذاعة المسموعة)، والصحف والمجلات المحلية والعالمية، قنوات البث المرئي والمسموع الإخبارية والترفيهية، وشبكات التواصل الاجتماعي عبر الانترنت، ومواقع التبادل المعلوماتي عبر الانترنت. وقسم هذا المتغير إلى ثمانية أسئلة أو دلائل، وبُني في شكل مقياس موحد على طريقة (لايكرت Lickert) (*1)، يتضمن خمسة خيارات لكل سؤال أو فقرة من فقرات المقياس هي: أتابعها بشكل يومي دائماً، أتابعها معظم الوقت، أتابعها أحياناً، نادراً ما أتابعها، لا أتابعها مطلقاً، وأعطيت درجات من (0 - 4) على التوالي، بحيث أعطيت

(*) شهدت الفترة الواقعة ما بين أواخر العشرينات وأوائل الأربعينات من القرن العشرين محاولات متعددة لتطوير وحدات قياس جيدة للعلوم الاجتماعية، وحازت ثلاث سبل من التي انتهجت خلال تلك الفترة شهرة خاصة وسميت بأسماء أولئك الذين فكروا فيها وطوروها، وهي: وحدة قياس ثرستون Thurston Scale، وحدة قياس لايكرت Lickert Scale، وحدة قياس جتتمن Guttman Scale. وللوقوف على طرق تطوير هذه المقاييس يمكن الرجوع إلى: التير؛ مصطفى عمر: مساهمات في أسس البحث الاجتماعي، (مرجع مذکور)، ص: 155 - 169.

درجة (0) لفئة لا أتابعها مطلقاً، ودرجة (5) لفئة أتابعها بشكل يومي دائماً، ومن مجموع الدرجات التي يحققها المبحوث على هذا المقياس تتشكل درجته على متغير مستوى استعمال وسائل التواصل والتبادل المعلوماتي. والجدير ذكره أنّ هذه المتغيرات لا تدخل جميعها في بنية المتغيرات المشمولة في اختبار فرضيات البحث، إنما تلك البنية النظرية تعتمد فقط على خمسة منها وهي: العمر، والمستوى التعليمي، والمستوى الاقتصادي، والمهنة، ومستوى استعمال وسائل التواصل والتبادل المعلوماتي، وبقية المتغيرات هدفها الوظيفي في هذا البحث ينحصر في وصف البنية المجتمعية لمجتمع المعاينة، وفي التأكد من توفر شروط الفاعل الاجتماعي المعني في هذا البحث، وفي التأكد من تناسب تمثيل قبائل المنطقة في عينة البحث.

1. 2: المتغيرات التابعة.

تتسم كثير من المفاهيم السوسيوولوجية بدرجة عالية من التجريد، ولكن ذلك لم يثنِ الباحثين السوسيوولوجيين عن التحقق منها في الواقع بشكل إمبريقي؛ ولهذا السبب ابتكروا طرقاً للانتقال بتلك المفاهيم من مستوى التجريد إلى مستوى المحسوس، بمعنى الانتقال من المستوى النظري للمفهوم إلى مستواه الإجرائي الذي يبين طريقة قياسه في الواقع. حيث التعريف الإجرائي في الحقيقة هو تعريفٌ يصف «مجموعة من الإجراءات يمكن للباحث اتباعها، وذلك لتأسيس وجود الظاهرة الموصوفة من قبل المفهوم. يلجأ العلماء والباحثون لاستخدام التعاريف الإجرائية عندما لا تكون الظاهرة قابلة للملاحظة المباشرة»⁽¹⁾.

المتغيرات التابعة في هذا البحث جميعها تنبثق عن مفهوم محوري نظري، هو مفهوم القيم السوسيوولوجية للحدثة الذي بدوره ينبثق عن مفهوم مركزي وعالي التجريد، وهو مفهوم الحدثة، وفي مثل هذه الحالة من المفاهيم تتطلب الإجراءات المتبعة، لتحويله إلى مفهوم إجرائي، القيام بمجموعة من الخطوات المهمة لبلوغ هذه الغاية، تبدأ بتقسيم المفهوم إلى مجموعة من الأبعاد أو العناصر المفاهيمية التي يتضمنها بحسب التعريف النظري له، ثم تقسيم كل بعد أو عنصر مفاهيمي منها إلى مجموعة مؤشرات، ثم تحديد المدلولات المحسوسة لكل مؤشر من هذه المؤشرات، ثم تكميم هذه المؤشرات، وصولاً إلى تكميم المفهوم. وبصورة عامة يمكن القول إن الإجراءات التي يجب أن يتبعها الباحث لقياس المفهوم عالي التجريد تنحصر في أربع خطوات أساسية مقسمة على مرحلتين؛ اثنتان منها تقع على مستوى النظرية أو المفهوم كما يتحدد في مستوى التنظير، والاثنتان الأخيرتان تقعان على مستوى البحث أو مستوى بناء معطيات المعاينة في البحث. وفي كل خطوة من هذه الخطوات الأربعة يتحدد التعريف الإجرائي بدرجة معينة حتى يصل في الخطوة الرابعة إلى مستواه الإجرائي كما خطط له الباحث. يجدر التذكير كما أوضحنا سلفاً أن اشتقاق أبعاد المفهوم، واشتقاق مؤشرات، مرتبطٌ بما يستنبطه الباحث بشكل مباشر من الإطار النظري الذي ينتمي إليه المفهوم، أو المبادئ النظرية التي يتحدد بموجبها، فيما يبذل الباحث مجهوداً ذهنياً خاصاً بعد ذلك لبناء المدلولات أو الدلائل المحسوسة عن طريق ادخال المكونات النظرية للأبعاد والمؤشرات في التفصيلات التي يلاحظها في الحياة الاجتماعية، إذ عن طريق هذه الدلائل يتمكن الباحث من معاينة المفهوم في الواقع.

¹ - فرانكفورت؛ شافا، وناشيماز دافيد: طرائق البحث في العلوم الاجتماعية (مرجع مذكور) ص: 45.

ولتوضيح هذه الخطوات نسوق الشكل التخطيطي، أو المخطط الذهني التالي⁽¹⁾:

خطوات التحديد الإجرائي للمفاهيم المجردة



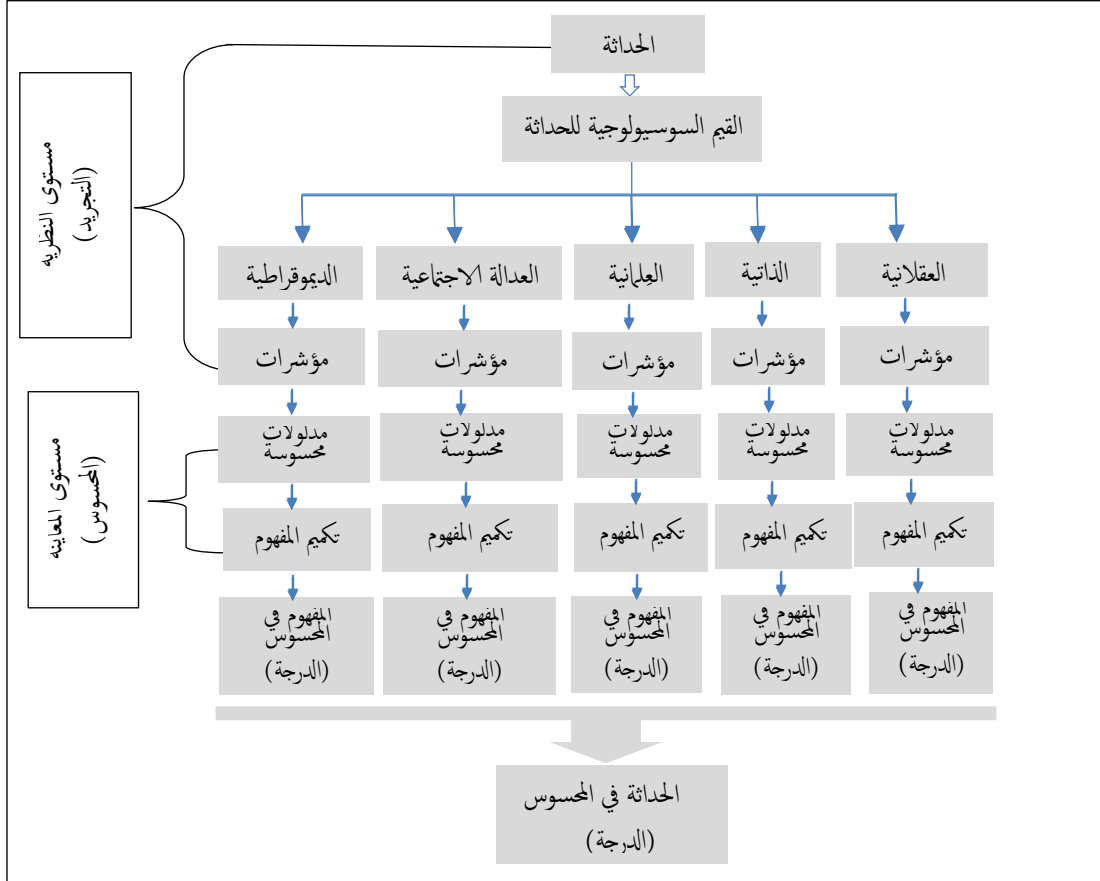
1. 2. 1: سيرورة التحديد الإجرائي لمفهوم القيم السوسولوجية للحدثة.

تناولنا في الإطار النظري للبحث مفهوم الحدثة من زوايا نظر متعددة، اشتملت على دلالات نظرية متنوعة لهذا المفهوم؛ كما تناولنا بشكل مفصل مفاهيم القيم السوسولوجية للحدثة، وتوفرت لدينا من خلال ذلك معرفة بدلالاتها وتمظهراتها في الواقع، من خلال ما عرض فيها من أفكار لباحثين متعددين، غطت إسهاماتهم مجالات متنوعة تحدد الأطر المفهومية لهذه القيم، بما يسمح باستنباط مكونات نظرية مهمة تؤهل للاعتماد عليها في إنجاز هذه الخطوة من خطوات بناء معطيات البحث، وهي سيرورة التحديد الإجرائي لمفهوم القيم السوسولوجية للحدثة، وتغنيينا عن استخدام غيرها من الطرق التي يلتجئ إليها الباحث في حال عدم توفر هذه المكونات المعرفية النظرية المناسبة لإنجاز هذه الخطوة، مثل التأمل أو الحدس، أو الاستعانة بما ورد في دراسات سابقة تناولت نفس الغرض، في حال توفرها.

1- سارانتاكوس؛ سوتيريوس: البحث الاجتماعي، (مرجع مذكور)، ص: 272.

ولتوضيح الإجراءات التي اتبعناها في إنجاز هذه الخطوة نقدم المخطط الذهني التالي الذي يبين الخطوات التي مرّت بها سيرورة الانتقال من مستوى وجود المفهوم في النظرية، إلى مستوى وجوده في المحسوس.

سيرورة التحديد الإجرائي لمفهوم القيم السوسولوجية للحداثة



في هذا المخطط الذهني تظهر الحداثة كمفهوم مركزي عام ومجرد، تنبثق عنه القيم السوسولوجية للحداثة، كواحدة من القيم التي يتفرع إليها هذا المفهوم، وعن هذا الفرع تنبثق مجموعة من الأبعاد الأساسية وهي: العقلانية، والذاتية، والعلمانية، والعدالة الاجتماعية، والديموقراطية. وبالتالي فكل قيمة من هذه القيم تمثل بُعداً من أبعاد مفهوم القيم السوسولوجية للحداثة، وهي التي تنصب عليها عملية القياس، أي أنها بالنسبة لهذا البحث تمثل المتغيرات التابعة التي تخضع للتحليل، ومن ثم لا بد من استنباط المؤشرات الدالة عليها. وبتحديد هذه الأبعاد، وتحديد مؤشراتهما، ننتقل إلى المستوى الثاني في هذه السيرورة، وهو مستوى

المعاينة أو مستوى الوجود في المحسوس. لذلك يتطلّب في هذه الخطوة من خطوات بناء معطيات البحث، تحديد مؤشرات كل بعد من الأبعاد، وتحديد دلائله التجريبية. ويجدر التذكير بأنّ هذه المؤشرات، ودلائلها، استنبطت بشكل مباشر من الإطار النظري للبحث سواء عند التعريف بالحدّات، وبمبادئها، في الفصل الأول، أو عند التعريف بالقيم السوسولوجية للحدّات، في الفصل الثاني. ولذلك سنقدمها دون الحاجة لشرحها، أو التفصيل فيها نظراً لوضوحها، ووضوح الإطار الذي انبثقت عنه. ونبتدئ أولاً بالمؤشرات مصنفة بحسب الأبعاد، ثم نلحقها مباشرة بالدلائل مصنفة بحسب المؤشرات، على النحو التالي:

أولاً: مؤشرات أبعاد القيم السوسولوجية للحدّات.

1. العقلانية:

- قدرة البشر على إقامة صلات منطقية بين الظواهر.
- التقدير العقلاني لقيمة الزمن.
- التخطيط لمواجهة متطلبات الحياة.
- الطموح والتطلع إلى المستقبل.

2. الذاتية.

- فك أغلال الاستيهامات السحرية في الفعل وفي التفكير.
- التحرر من القصور الذاتي.
- تضمن الذات على تصورات أخلاقية تتمثل في عدم ملاحظتها لراحتها إلا بانسجامها مع راحة الآخرين.
- وجود نواة من القناعات المشتركة بين الفرد والآخرين بعيداً عن المصالح الفردية.

3. العلمانية.

- الثقة العميقة في العلم كسبيل لحل ما يواجهه الإنسان من معضلات في أوجه حياته.
- الثقة في مقدرة العلم على الوصول إلى تفسيرات للظواهر الاجتماعية والطبيعية.
- الإقبال على منجزات العلم المادية.
- احترام مكانة العلم والعلماء في المجتمع.

4. العدالة الاجتماعية.

- المساواة بين الناس وعدم التمييز بسبب اللون، الجنس، العرق، اللغة، الدين، الانتفاء السياسي أو الاجتماعي.
- تكافؤ الفرص، ورعاية حق المساواة في الحقوق بما في ذلك التوزيع العادل للموارد والأعباء.

○ توفر الضمان الاجتماعي للفئات المحتاجة إليه سواء العاطلين عن العمل أو المتقاعدين أو العجزة أو المسنين.

○ المساواة أمام القانون، واحترام حق الإنسان في الحياة.

5. الديمقراطية.

○ الحريات الأساسية.

○ حريات الرأي والتعبير.

○ الحريات السياسية والمدنية.

ثانياً: المدلولات المحسوسة للمؤشرات.

1: العقلانية.

● دلالات المؤشر الأول: قدرة البشر على إقامة صلوات منطقية بين الظواهر

1	لا أُحْمِلُ من تصبحت في وجهه جريرة ما يحدث لي من أحداث
2	الكوارث الطبيعية هي دليل على غضب الله على البشر في العالم
3	زيارة الأضرحة عادة مفيدة
4	عادة أتشاءم من رؤية الأشياء التي لوغماً أسود خاصة في الصباح

● دلالات المؤشر الثاني: التقدير العقلاني لقيمة الزمن.

1	أحرص دائما على حمل الساعة لمتابعة الوقت
2	أتفق مع المثل القائل (الوقت كالسيف إن لم تقطعه قطعك)
3	عندما يتأخر من لي معه ارتباط أو موعد مهم أقول (الغائب عذره معاه)
4	أحتفظ دائما بمذكرة أدون فيها مواعيدي المختلفة
5	أشعر بالحرج الشديد من الزيارات الاجتماعية دون موعد مسبق

● دلالات المؤشر الثالث: التخطيط لمواجهة متطلبات الحياة.

1	أقبل بالمثل القائل (اصرف ما في الجيب يأتي ما في الغيب)
2	لا أستيق الأحدث ولا أحب التخطيط، وأحب ترك الأمور تمضي على سجيبتها
3	كثيرا ما ينفذ مرتبي قبل انقضاء الشهر مما يضطرنني الى البحث عن حل ولو بالاستدانة.
4	في المعتاد أدخر جزءاً من مرتبي للاستعانة به عند الضرورة
5	لا أقدم على أي مشروع اقتصادي أو اجتماعي دون أن أكون قد خططت له مسبقا

• دلائل المؤشر الرابع: الطموح أو التطلع إلى المستقبل.

1	باستمرار الماضي أفضل من الحاضر والحاضر أفضل من المستقبل
2	لا أعرف بالتحديد ما أود تحقيقه في المستقبل
3	أتطلع دائما لأن تكون لي مكانة مهمة أصنعها بذاتي في المستقبل
4	أطمح لأن أحسن مكائتي الاجتماعية باستمرار
5	أتطلع لأن أتعلم أكثر وأحسن من مستوى المعيشي
6	أتطلع لأن يتحصل أبنائي على مستوى معيشي أفضل من مستواي حاليا
7	كلما تقدمت في العمر تقل طموحاتي وأشعر بالحاجة إلى التوقف عند الحد الذي وصلته
8	يجب أن يعمل الفرد باستمرار لتحسين مستواه الاقتصادي
9	أشعر بالرضى عن المستوى الذي وصلت إليه ولا أطمح في المزيد

2: الذاتية.

• دلائل المؤشر الأول: فك أغلال الاستيهامات السحرية في الفعل وفي التفكير.

1	من المهم القيام ببعض الطقوس كقراءة تعويذه معينة لضمان نجاح أمر ما أعترم القيام به.
2	لا أحب أن ينادي عليّ أحد عندما أهم بالخروج من المنزل لقضاء أمر مهم.
3	عندما يصعب عليّ إنجاز أمر ما بشكل مستمر أفكر أن أحدا أصابني بعين أو بسحر.
4	بعض الأشخاص (منجوهين الباب اللي مفتوح قدامهم يسكر) .
5	نجاح الناس في الحياة مسألة حظ.

• دلائل المؤشر الثاني: التحرر من القصور الذاتي.

1	عند الحاجة لا يجد المرء إلا أبناء قبيلته.
2	لو حصلت معي نزاعات أو خصومات أستعين بالجهات الرسمية المختصة ولا أرى داعيا لتدخل المعارف والأصحاب.
3	لا يجب على المرء قبول أمر ما إلا إذا كانت له مبررات منطقية يقبلها.
4	المرء بفعله وليس بأصله.
5	الإنسان خارج قبيلته لا معنى له ولا كينونة.
6	في كثير من الأحيان أقبل آراء الآخرين ومواقفهم رغم فقدانهم للحجة المقنعة، مجاملة لهم.
7	لا يجب أن يتنازل الإنسان عن حقوقه مهما كانت الظروف والأسباب.
8	لا أقبل أن يتدخل شخص في شؤوني الخاصة مهما كانت صلة القرابة به.
9	علاقتي مع أفراد أسرتي لا تسمح لي بالتدخل في شؤونهم الخاصة.

- دلائل المؤشر الثالث: تضمن الذات على تصورات أخلاقية تتمثل في عدم ملاحظتها لراحتها الا بانسجامها مع راحة الآخرين.

1	حب الذات يشقي صاحبه ولا يسعده
2	الإحسان إلى الغير هو إحسان إلى الذات
3	أقبل بالمثل القائل (اعمل الخير وارمي في البحر).
4	أقبل بالمثل القائل (اللي ياكل بروحة يقعد بروحة).

- دلائل المؤشر الرابع: وجود قناعات المشتركة بين الفرد والآخرين بعيدا عن المصالح الفردية.

1	يجب على الإنسان أن يحترم آراء الآخرين مهما تعارضت مع رأيه.
2	الأفضل أن تنحصر علاقات الفرد مع الذين يتفق معهم في الرأي.
3	على الإنسان أن يطور علاقات صداقة مع الذين تربطه بهم مصالح مشتركة.
4	العلاقة التي لا يجني منها الإنسان مصلحة مادية، لا لزوم لها.

3: العلمانية.

- دلائل المؤشر الأول: الثقة العميقة في العلم كسبيل لحل معضلات الإنسان في أوجه حياته.

1	ليس مهما توفر المعرفة والعلم في إنجاز العمل، ولكن المهم توفر الإمكانيات المادية.
2	أطباء الوقت الحاضر لا يجيدون تقديم خدمات طبية جيدة
3	في حالات المرض يجب استشارة الطبيب فقط.
4	لولا العلم ما حصل التقدم الذي يشهده الناس اليوم في كل مجالات الحياة
5	تقدم العلم أم لم يتقدم، فهو لم يستطع حل مشكلات البشر.

- دلائل المؤشر الثاني: الثقة في مقدرة العلم على الوصول إلى تفسيرات للظواهر الاجتماعية والطبيعية.

1	هناك أمور كثيرة لا يمكن فهمها بواسطة العلم الحديث
2	عندما يأتي الطقس حسب تنبؤات الاحوال الجوية، فذلك يعود إلى الصدفة، وليس لصدق تلك التنبؤات.
3	جميع الظواهر سواء الطبيعية أو الاجتماعية يمكن دراستها وفهمها بواسطة العلم.

- دلائل المؤشر الثالث: الإقبال على منجزات العلم المادية.

1	بواسطة الآلات الحديثة استطاع الإنسان التغلب على كثير من العوائق التي كانت تقف أمامه.
2	وسائل النقل والاتصالات الحديثة أثرت على حياتنا بشكل سلبي.

3	التقنية العلمية الحديثة زادت من تعقيد الحياة بدلا من تسهيلها.
4	لما كان الفلاح يستخدم أدوات بسيطة كان إنتاجه (تنزل فيه البركة) بعكس اليوم وهو يستخدم الآلات الحديثة
5	لم يعد من الممكن أن يعيش الانسان من دون كهرباء أو غاز أو سيارة نقل حديثة.

● دلائل المؤشر الرابع: احترام مكانة العلم والعلماء في المجتمع.

1	العلم سلاح العصر لمواجهة التخلف.
2	أقبل بالمثل القائل (اسأل المجرب ولا تسأل طبيب امدرّب).
3	رأي عامة الناس أهم من رأي المتعلمين لأنهم أدري بمصلحتهم ومصلحة منطقتهم من المتعلمين.
4	الناس تحترم أصحاب المال أكثر من احترامهم لأصحاب العلم.
5	العلوم المعترية هي فقط علوم الدين أما غيرها فلا قيمة لها.
6	لا فائدة من العلم لأن العلم لا يورث إلا الفقر.
7	الأفضل أن يختار لوظيفة صاحب الولاء وليس صاحب أفضل خبرة.

4: العدالة الاجتماعية.

● دلائل المؤشر الأول: المساواة بين الناس وعدم التمييز بسبب اللون، الجنس، العرق، اللغة، الدين،

الانتماء السياسي أو الاجتماعي.

1	يجب المساواة بين المواطنين بغض النظر عن لوّهم.
2	تجب المساواة بين المواطنين بغض النظر عن جنسهم (ذكور - إناث).
3	لا تصلح المرأة لرئاسة الرجال.
4	تجب المساواة بين المواطنين بغض النظر عن عرقهم (عرب، أمازيغ، توارق، تبو).
5	تجب المساواة بين المواطنين بغض النظر عن معتقداتهم الدينية.
6	تجب المساواة بين المواطنين بغض النظر عن لغتهم الأساسية (عربية - أمازيغية.. الخ).
7	تجب المساواة بين المواطنين بغض النظر عن القبيلة التي ينتمون إليها.
8	تجب المساواة بين المواطنين بغض النظر عن الانتماء السياسي الذي ينتمون إليه.
9	تجب المساواة في حقوق المواطنين بغض النظر عن مستواهم الاقتصادي (أغنياء، فقراء).

- دلائل المؤشر الثاني: تكافؤ الفرص ورعاية حق المساواة في الحقوق، بما في ذلك التوزيع العادل للموارد والأعباء بالمجتمع.

1	يجب تكافؤ الفرص بين المواطنين في الحصول على عمل.
2	يجب تكافؤ الفرص بين المواطنين في الحصول على تعليم بالداخل والخارج.
3	يجب تكافؤ الفرص بين المناطق في التعمير.
4	يجب تكافؤ الفرص بين المناطق في الميزانيات.

- دلائل المؤشر الثالث: توفر الضمان الاجتماعي للفئات المحتاجة إليه، سواء العاطلين عن العمل أو المتقاعدين أو العجزة والمسنين.

1	يجب أن يتمتع العاطلون عن العمل والعجزة وكبار السن والأرامل والمتقاعدون بحقوق عادلة في الضمان الاجتماعي.
---	---

- دلائل المؤشر الرابع: المساواة أمام القانون، واحترام حق الإنسان في الحياة لتحقيق العدالة.

1	تجب المساواة في حقوق المواطنين أمام القانون.
2	تجب المساواة في حقوق المواطنين في الحصول على محاكمة عادلة.
3	يجب احترام حق الانسان في الحياة.

5: الديمقراطية.

- دلائل المؤشر الأول: الحريات الأساسية.

1	يجب احترام حق الإنسان في التفكير بغض النظر عن توجهاته الاجتماعية أو السياسية.
2	احترام حرية الافراد في التنقل في الداخل والخارج دون قيود.
3	احترام حرية الأفراد في التملك.
4	احترام حرية الفكر.
5	احترام حرية المعتقدات الدينية.

- دلائل المؤشر الثاني: حريات الرأي والتعبير.

1	التجسد الديمقراطي يعني حرية الصحافة.
2	تجب كفالة حرية الأفراد في التعبير عن الرأي.
3	يجب احترام حرية التعبير عن رأي معارض لتوجهات الحكومة في وسائل الاعلام المحلية.
4	يجب احترام رغبات الأفراد في الحصول عن المعلومات الحكومية (قرارات الحكومة، سجلات مالية ... أ.خ).

• دلائل المؤشر الثالث: الحريات السياسية والمدنية.

1	للأفراد الحق في مقاضاة الحكومة ومؤسستها.
2	للأفراد الحق في انتخاب أعضاء المجلس التشريعي (مجلس النواب).
3	للأفراد الحق في انتخاب المجالس البلدية.
4	حرية تأسيس أحزاب سياسية.
5	إتاحة فرص تأسيس منظمات مجتمع مدني (جمعيات، مننديات ... الخ).
6	حرية الانتساب إلى أحزاب سياسية.
7	حرية الانتساب إلى أحزاب أو هيئات سياسية معارضة.
8	إتاحة فرص الانتساب إلى منظمات المجتمع المدني (جمعيات، مننديات الخ).
9	حرية الاشتراك في مظاهرات سلمية.
10	حرية الاشتراك في نشاطات دعت لها أحزاب أو كيانات معارضة.

ثالثاً: تكميم الدلائل.

يكتسب تكميم الدلائل مفهومه ومعناه من معنى القياس في البحوث السوسولوجية. ولعلّ من أكثر التعريفات شهرةً لمفهوم القياس هو ذلك الذي وضعه ستيفنس Stanley Smith Stevens (1906 – 1973)، حينما قال: «القياس عبارة عن وجود قواعد توضح كيفية تحديد أعداد لما يشاهد من أفعال وأحداث»⁽¹⁾. ولذلك اعتمد تكميم هذه الدلائل على القاعدة التي بينها لايكرت، وسميت باسمه، حيث توضع أمام المبحوثين مجموعة خيارات، يمثل أحد قطبيها وجود الصفة بقوة، ويمثل الآخر انعدامها، وتعطى لهذه الخيارات أوزاناً رقمية نسبية، تتدرج بحسب مسلسل رقمي قد يتدئ بصفر، وينتهي بأربعة، أو يتدئ بواحد، وينتهي بخمسة، أو بسبعة، أو غير ذلك بحسب نوع سلم القياس ثلاثياً كان، أو خماسياً، أو سباعياً وهكذا. والجدول التالي يبين طريقة تكميم هذه الخيارات.

	الدلائل	موافق بشكل قوي جداً	موافق بشكل قوي	موافق بشكل عادي	لاوافق	لاوافق أبداً
1	فقرات موجبة	4	3	2	1	0
2	فقرات سالبة	0	1	2	3	4

1- التير؛ مصطفى عمر: مساهمات في أسس البحث الاجتماعي، (مرجع مذكور)، ص: 144.

رابعاً: طريقة احتساب قيمة المفهوم في المحسوس.

يتيح البناء السابق للمؤشرات، والدلائل والفقرات إمكانيات متعددة لقياس القيمة المحسوسة لمفهوم الحدائثة، ولمفهوم القيم السوسولوجية للحدائثة، ولكل مؤشر من مؤشرات مفهوم القيم السوسولوجية للحدائثة، ولكل فقرة من فقرات الدلائل، بحسب حاجة ومتطلبات البحث. فعن طريق تجميع درجات الفقرات جميعها، نحصل على القيمة في المحسوس للحدائثة، وعن طريق تجميع درجات الدلائل وفقراتها لكل مؤشر على حده نحصل على تقدير كل قيمة من القيم السوسولوجية للحدائثة في المحسوس، وهكذا دواليك حتى يمكن احتساب قيم كل فقرة مستقلة على حدة كلما تطلب التحليل والتفسير الاستعانة بهذه الفقرة أو تلك، وهو ما سيتضح بشكل عملي خلال مجريات تحليل معطيات البحث. وعادة ما يلتجئ الباحثون في مثل هذه الإجراءات إلى احتساب المتوسطات حتى تتاح إمكانية التلخيص والمقارنة.

1. 3: اختبار نتيجة بناء معطيات المعاينة.

النتيجة التي خلصنا إليها من خلال إجراء الخطوات السابقة في بناء معطيات المعاينة، هي بناء الأداة التي ستمكننا من معاينة فكرة البحث في الواقع، من خلال اختبار الفروض وتحليل نتائجها وتفسيرها. ولكن تبقى مسألة مهمة تتعلق بالتأكد من سلامة الانتقال من خصائص الكل إلى خصائص الأجزاء. ولا شك أن المراحل السابقة تعكس توظيفاً عملياً للاستنباط في بناء معطيات قابلة للاختبار ميدانياً، أي قابلة للاختبار في محسوس الواقع الاجتماعي. وهنا يثار سؤالان مهمان هما على التوالي: إلى أي مدى يمكن التحقق من أن خصائص الأجزاء سواء على مستواها العام، أم على مستوياتها الفرعية، تمثل خصائص الكل المستنبطة منه؟ وإلى أي مدى تتمتع هذه الأجزاء بالثبات في اختبار المعطيات المستخدمة في التحقق من فكرة البحث؟ اصطلاح في منهجيات البحث العلمي على تسمية محتوى السؤال الأول، باختبار صدق أداة القياس، واصطلاح على تسمية محتوى السؤال الثاني باختبار ثبات أداة القياس، وعلى ذلك سنقوم في هذه الفقرة بتنفيذ هذين الاختبارين على ما بيناه من معطيات؛ ويتأتى ذلك من خلال تجريب هذه الأداة أو الاستمارة في صورتها الأولية على الواقع، واخترنا من ميدان البحث عدداً تجريبياً من الفاعلين الاجتماعيين لتنفيذ اختبار صدق وثبات الاستمارة، قوامه (22) مبحوثاً، واتبعنا الإجراءات التالية.

1. 3. 1: اختبار صدق أداة القياس (الاستمارة).

يرتبط صدق أداة القياس بدرجة وضوح دلائل المفاهيم، المستعملة في البحث، ومدى شمولها للصفة التي يمثلها المفهوم النظري المجرد، الذي يرغب الباحث في التحقق منه في المحسوس؛ أي أنه يرتبط بمدى سلامة الإجراءات المنهجية في الانتقال من مستوى المفهوم التجريدي إلى مستوى المفهوم الإجرائي؛ فكلما كانت دلالة المفاهيم واضحة ومحددة بدقة كانت عملية الانتقال بها إلى المستوى الإجرائي سليمة، ويترتب على هذا الانتقال السليم بناء أداة قياس تتمتع بالصدق. وهناك عدة أنواع من الصدق لكل منها هدف محدد، وطريقة يجب على الباحث اتباعها للتحقق من صدق ما بناه من معطيات في أداة القياس؛ من بين هذه الأنواع نوعان هما: الصدق العاملي، وصدق المقارنة الطرفية، وسنعمد على هذين النوعين في التحقق من صدق أداة القياس:

• **الصدق العاملي:** يستخدم الصدق العاملي لقياس «الارتباط الداخلي بين جوانب الاختبار، واستخراج مصفوفات معاملات الارتباط بين هذه الجوانب، لبيان مدى اتساقها وانسجامها بعضها مع بعض، فكلما كانت هذه الجوانب متصلة ببعضها دل ذلك على أن فقرات الاختبار تقيس نفس الموضوع أو الوظيفة التي صممت لقياسها»⁽¹⁾.

ولقياس الصدق العاملي لأبعاد القيم السوسولوجية للحدثة، تم استخدام طريقة الجمع البسيط Simple Summation، وهي تعود إلى عالم النفس البريطاني سيرل بيرت Cyril Burt، لمعرفة درجة تشبع Saturation كل بعد من الأبعاد) العقلانية، الذاتية، العلانية، العدالة الاجتماعية، الديمقراطية)، مع المقياس الكلي للحدثة (مجموع مقاييس الأبعاد). وتقوم فكرة هذا الاختبار على مقارنة مجموع تشبعات الأبعاد بالجزر التربيعي لمجموع الأعمدة في مصفوفة الارتباط، ويشترط لكي تكون أداة القياس صادقة أن يتساوى مجموع تشبعات الأبعاد مع الجزر التربيعي لمجموع الأعمدة المستخرج. وذلك وفقا للخطوات التالية⁽²⁾:

1- عريفج؛ سامي، وآخرون: في مناهج البحث العلمي وأساليبه، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع: عمان (الأردن)، ط2: 1999، ص: 97.

2- أبو النيل؛ محمود السيد: الإحصاء النفسي والاجتماعي والتربوي، دار النهضة العربية: بيروت (لبنان)، 1987، ص: 372 - 374.

- 1- استخراج مصفوفة الارتباط.
- 2- جمع الصفوف عموديا.
- 3- جمع مجموع الأعمدة.
- 4- إيجاد الجذر التربيعي لمجموع الأعمدة.
- 5- قسمة مجموع كل عمود على الجذر التربيعي المستخرج في الفقرة السابقة.
- 6- ناتج القسمة هو تشيع كل بعد بالعامل العام.

وفيا يلي تطبيق هذه الخطوات على مقاييس أبعاد القيم السوسولوجية للحدثة:

الخطوة الأولى: استخراج مصفوفة الارتباط، ولتسهيل هذه المهمة تمت الاستعانة بالحزمة الإحصائية SPSS وكانت النتيجة على النحو التالي:

جدول رقم (1)

مصفوفة ارتباط أبعاد القيم السوسولوجية للحدثة

الأبعاد	العقلانية	الذاتية	العلمانية	العدالة الاجتماعية	الديمقراطية
العقلانية	1	0.789**	0.707**	0.448*	0.376
الذاتية	0.789**	1	0.734**	0.366	0.421
العلمانية	0.707**	0.734**	1	0.263	0.414
العدالة الاجتماعية	0.448*	0.366	0.263	1	0.194
الديمقراطية	0.376	0.421	0.414	0.194	1
المجموع	3.32	3.31	3.118	2.271	2.405

** . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

*. Correlation is significant at the 0.05 level (2-tailed).

الخطوة الثانية: جمع الصفوف عموديا، كما هو مبين بالجدول.

الخطوة الثالثة: جمع مجموع الأعمدة: $14.624 = 2.405 + 2.271 + 3.318 + 3.31 + 3.32$.

الخطوة الرابعة: إيجاد الجذر التربيعي لمجموع الأعمدة = 3.82 .

الخطوة الخامسة: بقسمة مجموع كل عمود على الجذر التربيعي المستخرج في الخطوة السابقة، فإن تشيع كل

بعد من أبعاد القيم السوسولوجية للحدثة بالعامل العام (الحدثة) تكون النتائج على النحو التالي:

• بعد العقلانية = 0.87 .

• بعد الذاتية = 0.87 .

• بعد العلمانية = 0.82 .

• بعد العدالة الاجتماعية = 0.59.

• بعد الديمقراطية = 0.66.

الخطوة السادسة: مجموع تشبعات الأبعاد (المستخرجة في الخطوة السابقة) بالعامل العام = 3.81.

ومن النتيجة التي خلصنا إليها في الخطوات السابقة نجد أن نتيجة الجذر التربيعي لمجموع الأعمدة (3.82) ونتيجة مجموع تشبعات الأبعاد بالعامل العام وهو الحدائة (3.81) وباستخدام التقريب لمقارنة النتيجة؛ نخلص إلى تساوي قيمتي الجذر التربيعي لمجموع الأعمدة مع مجموع تشبعات الأبعاد بالعامل العام، ومن ثم فإن أداة القياس المختبرة تتمتع وفقاً لهذه الطريقة من طرق اختبار صدق القياس صادقة عاملياً، ومتسقة داخلياً.

• **صدق المقارنة الطرفية:** لاحظنا من خلال إجراءات ونتائج الاختبار السابق أن القياس انصب على مدى تشبع الأبعاد بالعامل العام، لكننا لم نتطرق إلى مدى صدق كل بعد من هذه الأبعاد في قياس ما هو مطلوب قياسه؛ ومن بين أنواع صدق القياس هو قدرته على التمييز بين الأقوياء والضعفاء على المقياس، وفي بحثنا هذا هو قدرة كل بعد من أبعاد القيم السوسولوجية للحدائة على التمييز بين الأكثر تمثلاً لهذه القيم والأقل تمثلاً لها. لذلك تعتمد طريقة صدق المقارنة الطرفية على هذا الأساس المنطقي، وتقوم هذه المقارنة بأسلوبين:

أ: مقارنة الأطراف في الاختبار والمحك الخارجي.

ب: مقارنة الأطراف في الاختبار فقط.

ونظراً لأننا لا نمتلك محكاً خارجياً (وهو في العادة مقياس آخر صمم لذات الغرض وثبتت فاعليته من حيث الصدق) فإننا سنختار الطريقة الثانية في التحقق من صدق كل بعد من أبعاد القيم السوسولوجية للحدائة. تقوم فكرة "مقارنة الأطراف في الاختبار"، على مقارنة درجات الثلث الأعلى بدرجات الثلث الأدنى في الاختبار (المقياس). وتتم هذه المقارنة عن طريق حساب الدلالة الإحصائية بين المتوسطين، فإذا كانت هناك دلالة إحصائية واضحة للفرق بين متوسط الثلث الأعلى والثلث الأدنى، دل ذلك على أن الاختبار (المقياس) صادق. وتتم المقارنة بين المتوسطين باستخدام الاختبار الإحصائي T. Test للعينات المستقلة، في حال كانت البيانات في البعد المختبر تتبع التوزيع الطبيعي Normality Distribution، أو باستخدام اختبار مان-وتني Mann-Whitney في حالة لم تكن البيانات تتبع التوزيع الطبيعي (التوزيع

الاعتدالي). وتحتاج هذه الطريقة إلى تجهيز البيانات، بحيث تقسم بيانات كل بعد وفقاً للنسب المئوية إلى ثلاثة أقسام حسب الترتيب التنازلي أو التصاعدي، ومن ثم تستثنى بيانات القسم الأوسط لتبقي بيانات الثلث الأعلى، وبيانات الثلث الأدنى تحت الاختبار. وتلخصت إجراءات هذا الاختبار في التالي:

أولاً: تم اختبار طبيعة توزيع معطيات الأبعاد (العقلانية، الذاتية، العلمانية، العدالة الاجتماعية، الديمقراطية) لمعرفة هل تتبع التوزيع الطبيعي (الاعتدالي) أم لا. مع ملاحظة أن هذه الخطوة هي فقط لتحديد المعامل الإحصائي المناسب لاختبار دلالة الفرق بين متوسطي الثلث الأعلى والثلث الأدنى من استجابات الباحثين على الأبعاد المذكورة. وكانت النتيجة هي: أن كلاً من بعد العقلانية، والعلمانية، والديمقراطية، تتصف بياناتها بالتوزيع الاعتدالي، حيث كانت قيمة المعامل الإحصائي Shapiro-Wilk وهو الذي يستخدم للعينات ما دون 50 مفردة، (وللتذكير أن عينة الاختبار: 22 مبحوثاً) أكبر من 0.05. فيما كان بعدا: الذاتية، والعدالة الاجتماعية يتصفان بالتوزيع غير الاعتدالي.

ثانياً: اختبرت الأبعاد الثلاثة (العقلانية، العلمانية، الديمقراطية) باستخدام اختبار Independent T. Test لمعرفة دلالة الفرق بين متوسطي الثلث الأعلى والثلث الأدنى من درجات الاختبار. وأخذنا في الاعتبار تباين، أو عدم تباين هذه الدرجات بين العييتين (الثلث الأعلى، الثلث الأدنى) عن طريق نتيجة الاختبار الإحصائي Levine's Test for Equality of Variances لتحديد درجة اختبار T. Test التي يمكن الاعتماد عليها، وكانت النتيجة أن الفرق بين متوسطي العييتين في الأبعاد الثلاثة دال إحصائياً عند أقل من 0.05.

ثالثاً: قمنا باختبار البعدين الآخرين (الذاتية، العدالة الاجتماعية) اللذين لا يتبعان التوزيع الاعتدالي، وذلك باستخدام اختبار مان-وتني المشار إليه سلفاً، من أجل الوقوف على دلالة الفرق بين متوسطي الرتب في العييتين، وكانت النتيجة أن دلالة هذا الفرق هي الأخرى أقل من 0.05. والجدير بالذكر أن قاعدة القرار التي تستند عليها طريقة مقارنة الأطراف في الاختبار، أنه متى كان الفرق بين متوسطي العييتين دالاً إحصائياً عند مستوى 0.05 أو أقل، دل ذلك على أن الاختبار (المقياس) صادقاً. ومن خلال النتائج السابقة يمكن القول: إن هذه الأبعاد (العقلانية، الذاتية، العلمانية، العدالة الاجتماعية، الديمقراطية) صادقة، ويعتمد عليها في قياس تمثل الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسولوجية للحدثة.

1. 3. 2: اختبار ثبات أداة القياس (الاستمارة).

إن اختبار ثبات أداة القياس من الاختبارات التي لا غنى عنها لتحسين جودة القياس، ويعنى اختبار الثبات مدى استقرار وحدة القياس عند إعادة استخدامها مرة أخرى، على نفس العينة، أو على عينة أخرى، أو عند اختبار درجة اتساقها الداخلي، ويتوقف عامل ثبات أداة القياس على «العلاقة أو الارتباط بين كل مفردة والمفردات الأخرى (الارتباطات البينية)، كما يتوقف أيضاً على ارتباط كل مفردة بالاختبار ككل. ويتضح من هذا أن تماسك الاختبار أو تناسق بنائه يدل على ثبات درجاته»⁽¹⁾. وعلى ذلك فإن معامل ثبات أداة القياس هو معامل الارتباط بين الاختبار ونفسه. وتوجد عدة طرق لاختبار ثبات أداة القياس من أشهرها وأكثرها تداولاً هي:

- طريقة الاختبار وإعادة الاختبار Test. Retest Method.

- طريقة الصور المتكافئة Equivalent Of Parallel Method.

- طريقة التجزئة النصفية Split- half Method.

- طريقة الاتساق الداخلي Internal Consistency.

وقد اعتمدنا هنا على طريقة الاتساق الداخلي، ومن أكثر المعادلات استخداماً فيها هي:

أ: معادلة كودر وريتشاردسون Kuder – Richardson.

ب: معادلة ألفا – كرونباخ Cronbach – Alpha.

واخترنا معادلة ألفا – كرونباخ، حيث يمثل معامل ألفا متوسط المعاملات الناتجة عن تجزئته الاختبار بطرق مختلفة عن التجزئة النصفية، ومن خلال هذا المعامل يتم حساب تباين كل بند من بنود الاختبار، ثم مجموع التباينات، وكذلك تباين الدرجة الكلية للاختبار، والجدير بالذكر أن هذه المعادلة تستخدم في الاختبارات متعددة الاختيارات، وهو ما يتوافق مع طريقة تكميم دلائل المؤشرات والأبعاد التي اتبعناها، والتي تتموضع في خمسة خيارات تبتدئ بالموافقة وبشكل قوي جداً، وتنتهي بعدم الموافقة بشكل قوي جداً.

1- حسن؛ السيد محمد أبوهاشم: الخصائص السيكومترية لأدوات القياس في البحوث النفسية والتربوية، منشورات كلية التربية/

جامعة الملك سعود: الرياض (السعودية)، 2006، ص: 3.

تجدر الإشارة إلى أن اختبار ألفا - كرونباخ، يوفر ضمن الحزمة الإحصائية Spss إضافة إلى قياس درجة الثبات للمقياس المختبر ككل، درجة مساهمة كل فقرة من فقرات القياس في الدرجة الكلية، ومن ثم يتيح للباحث معرفة الفقرات التي تتمتع بدرجة اتساق مرتفعة، والفقرة أو الفقرات التي لا تتمتع بهذه الصفة، مما يمكنه من اتخاذ قرار موضوعي بحذف فقرة أو أكثر لتحسين درجة ثبات أداة القياس. والجدير بالقول: إنَّ درجة الثبات على هذا الاختبار تتراوح بين 0-1 درجة، وبمقدار الاقتراب من الدرجة (1) يكون مقدار درجة ثبات أداة القياس، على أن نتائج الأبحاث في هذا الشأن قد توصلت إلى أن معامل الثبات المناسب هو 0.70 فأكثر، ويعد معامل الثبات مرتفعاً إذا بلغ 0.80، ومتوسطاً إذا تراوح بين 0.60 - 0.70، ومنخفضاً إذا كان أقل من ذلك⁽¹⁾. وتطبيق الاختبار المذكور كانت النتائج على النحو التالي:

- درجة ثبات بُعد العقلانية = 0.71.
- درجة ثبات بُعد العدالة الاجتماعية = 0.88.
- درجة ثبات بُعد الذاتية = 0.77.
- درجة ثبات بُعد الديمقراطية = 0.91.
- درجة ثبات بُعد العلمانية = 0.78.
- درجة ثبات أداة القياس الكلي = 0.94.

وكما هو ملاحظ أنَّ جميع أبعاد الحداثة تتمتع بدرجة ثبات مرتفعة، بمتوسط مقداره 0.81، كما أن المقياس الكلي وهو المكون من مجموع دلائل المؤشرات، كما سبق بيانها، يتمتع هو الآخر بدرجة ثبات عالية جداً (0.94)، مما يعزز استخدام هذه الأداة، ويجعلها، بمحكات "موضوعية"، وليست "ذاتية"، تتمتع بصدق وثبات يؤهلان لاختبار المعطيات التي تم بناؤها بشكل موثوق.

1- المرجع السابق نفسه، ص: 41.

II- ميدان المعاينة ووحدة المعاينة Domain et unités d'observation

نعاين أين، ومن ? Observer où et qui ?

قدّمنا في المبحث الأول بناء معطيات المعاينة، واختبرنا بمحكات موضوعية صدق وثبات حصيلة البناء، وبذلك أصبحت بين أيدينا أداة قياس جاهزة لاختبار فكرة البحث في الواقع، الأمر الذي يتطلب تحديد ميدان المعاينة، ووحدة المعاينة، حتى يكون ممكناً القيام بهذا الاختبار.

2. 1: حدود ميدان المعاينة.

يملك تحديد ميدان المعاينة ثلاثة حدود أساسية، وهي: الحد الزمني (التاريخي)، والحد الجغرافي (النطاق الجغرافي)، والحد المجتمعي (مجتمع البحث).

يتعين استخدام المنهج الوصفي التحليلي، دراسة المجتمعات في حاضرها، وليس في ماضيها كما سلف القول، وعلى هذا الأساس يحتل التاريخ في البحث الاجتماعي، من خلال الموقع الذي يحتله الماضي في الحاضر، وما يسفر عن دراسة الحاضر من تنبؤ بالمستقبل، وهي غاية يطمح الاستخدام الرصين للمنهج في التحليل والتفسير إلى تحقيقها. وعلى ذلك فإن تناول الحداثة والمجتمعات القبلية ودراسة تمثلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسولوجية للحداثة، هي في جوهرها تكثيف للزمن التاريخي الذي يكشف عن تفاعل المجتمع القبلي مع قيم الحداثة، فالحداثة لها تاريخها الممتد عبر عدة قرون، وكذا المجتمع القبلي ضارب في أعماق التاريخ، وحاضر كليهما ينبىء عن مسيرة تفاعل دينامي لا يلبث يتجدد باستمرار، ليعبر عن حالة "حياة" تتبدل فيها التمثلات بتبدل محتوياتها وما يضيفه الفاعلون الاجتماعيون عن أفعالهم من معان. يتحدد الزمن التاريخي لهذا البحث بالفترة التي جمعت فيها معطيات البحث، وهو الممتدة بين شهري أغسطس، وسبتمبر من العام 2016.

أما بالنسبة للحد الجغرافي لميدان البحث فهو يتضمن تعيين النطاق الجغرافي الذي تجمع معطيات البحث داخله، وعلى ذلك فإن النطاق الجغرافي لميدان البحث يتحدد بمنطقة مزدة، وهي إحدى المناطق التي يتميز البناء الاجتماعي فيها بخصيصة البناء القبلي، من حيث انتهاء قبائل متعددة جغرافياً إلى هذه المنطقة. وهذه الخصيصة هي ما ميزت هذا النطاق الجغرافي للاستهداف بهذه الدراسة، ومن ثم تحدد النطاق الجغرافي لميدان البحث بتوفره على الخصيصة الاجتماعية التي يستهدفها البحث، وليس العكس.

فيما يتحدد النطاق المجتمعي لميدان هذا البحث، بالفاعلين الاجتماعيين المتمين جغرافياً إلى منطقة مزدة. من حيث المبدأ يكتسب أعضاء أي مجتمع من المجتمعات، صفة الفاعلين الاجتماعيين. لكن أدوار هؤلاء الفاعلين في إنتاج الفعل الاجتماعي تتمايز وتتعدد بحسب تمايز وتعدد المواقع التي يشغلونها، وما يرتبط بها من مهام في الحياة الاجتماعية، وعلى ذلك يقول هيربرت بلومر Herbert Blumer (1900 – 1987): «الفعل الاجتماعي يتكون من النشاطات الفردية والجماعية للأشخاص الذين يتفاعلون، فالفاعل الاجتماعي يعتبر هو ذلك الشخص الذي يواجه موقفاً، يتعين عليه فيه أن يفعل»⁽¹⁾. كما ميّز ألفريد شوتز Alfred Schutz، بين «الفعل» "action" معاشةً، والفعل تجربة داخلية... ففي أثناء الفعل لا يدور الموضوع حول تفسير العالم الخارجي، وإنما حول مغزى العالم الخارجي في وعيي»⁽²⁾. بمعنى حول تمثل الفاعل الاجتماعي للموضوع، لا حول معنى الموضوع في جوهره. وعلى ذلك لا يهتم شوتز بظاهر الفعل الاجتماعي، بل بالتجربة الداخلية للفاعل. وفي تعريفه للفاعل الاجتماعي الحدائي يقول تورين: «ليس هو الشخص الذي يتصرف طبقاً للموقع الذي يشغله في النظام الاجتماعي، ولكنه الشخص الذي يغير المحيط المادي، وبالأساس المحيط الاجتماعي، الذي يوجد فيه عن طريق تغيير تقسيم العمل أو أنماط القرار أو علاقات السيطرة أو التوجهات الثقافية»⁽³⁾. وعلى ذلك فإن الفاعل الاجتماعي بالنسبة لهذا البحث يتحدد بموجب صفات وخصائص، وسمات تتعلق بالدور الاجتماعي الذي يمارسه، وعلى وجه التحديد بالفاعلين الاجتماعيين الذين نعتيهم هم المتمون إلى الفئات التالية:

- 1: الفاعلون الأفراد الذين لا ينضوون تحت رداة مؤسسة رسمية حكومية أو غير حكومية، وهم الناشطون الإعلاميون والحقوقيون.
- 2: الفاعلون الأفراد الذين ينضوون تحت مؤسسات رسمية وهم رؤساء وأعضاء المجالس البلدية للبلديات والمجالس الاجتماعية، التي تتواجد بمنطقة البحث والذين يعتلون مناصبهم عن طريق الانتخاب بموجب انتخابات رسمية وفقاً للتشريع القانوني النافذ في البلد.
- 3: الفاعلون الأفراد الذين ينضوون تحت تنظيمات غير حكومية، وهم نوعان:

1- عرابي؛ عبد القادر: المناهج الكيفية في العلوم الاجتماعية، (مرجع مذكور)، ص: 133.

2- المرجع السابق نفسه، ص: 155.

3- تورين؛ آلان: نقد الحدائنة، (مرجع مذكور)، ص: 275.

- النوع الأول الفاعلون الأفراد الذين ينضون تحت تنظيمات اجتماعية غير رسمية، وهم رؤساء وأعضاء المجالس المحلية الاجتماعية، ورؤساء وأعضاء مجالس الشورى، وتجدر الإشارة إلى أن هذه المجالس تنقسم في منطقة البحث لا باعتبار التقطيع الإداري لمكوناتها من القرى والبلدات، إنما بحسب تعدد القبائل في هذه المنطقة، فقد يقيم بعض الفاعلين الاجتماعيين في البلدة أو القرية (أ)، لكنهم أعضاء في مجلس محلي، أو مجلس شورى بالبلدة أو القرية (ب)، لمجرد أن غالبية أفراد قبيلتهم يقيمون بها. كما قد تجمع القرية أو البلدة مجلسين متناظرين أو أكثر، بسبب تعدد القبائل بها، وبسبب تنافسها، وعدم الرغبة في الاندماج مع بعضهم البعض. ولا يسرى ذلك على المجالس الاجتماعية فحسب، بل يشمل كذلك المجالس الإدارية الحكومية أيضاً، خاصة في السنوات الأخيرة التي أعقبت انهيار المؤسسات المركزية للدولة، وضعف النفوذ القانوني للمؤسسات المقامة بعد ذلك.
- النوع الثاني؛ هم الفاعلون الأفراد الذين ينتمون إلى تنظيمات المجتمع المدني.

2.2: عينة البحث وجمعها.

نظراً لأننا لا نمتلك لائحة كاملة بمجموع الأجزاء التي يتكون منها "كُل" الفاعلين الاجتماعيين بمجتمع البحث؛ لذلك فإن إمكانية استخراج عينة عشوائية منهم، بالمعنى المتعارف عليه للتعين العشوائي، غير متاحة، حيث من أولى قواعد هذا التعيين هي وجود "إطار معاينة" محدد، وهو ما يغيب بالنسبة لهذه الفئة الاجتماعية في مجتمع البحث للأسباب سالفة الذكر، ومن ثم كان لا مناص من اللجوء إلى أسلوب المعاينة غير العشوائية لبناء عينة البحث، فهي البديل الذي قد يكون هو الخيار الأنسب للمعاينة في بعض الحالات؛ ومن ثم فإن المعاينة غير العشوائية لا تعنى بصفتها "بديلاً"، معنى الخيار الذي لا خيار آخر أمامه، ولكنها تكتسب صفة البديل لأسباب موضوعية خارجة عن متطلبات أحكام الضرورة. وهذه الأسباب الموضوعية تتمثل في أنه: إذا كان أسلوب المعاينة العشوائية يركز في الأساس على قاعدة تكافؤ فرص الاختيار لمفردات مجتمع البحث؛ أي تكافؤ فرص الأجزاء في أن تكون ضمن عينة البحث، فإن أسلوب المعاينة غير العشوائية يركز على قاعدة تمثيلية "صفات" الأجزاء، بدلاً من تكافؤ "فرص تمثيل" هذه الأجزاء في عينة البحث؛ وعلى ذلك إذا كان انتقاء عينة عشوائية يعتمد على فرضية مفادها: إذا ما تكافأت الأجزاء في فرص الانتقال من الكل

المجتمعي إلى مجتمع العينة، فإن خصائص أجزاء العينة ستُمثِّل تماماً خصائص الكل المسحوبة منه؛ نظراً لأن توزيع هذه الخصائص في الكل توزعٌ اعتداليٌّ، وفقاً للقانون الإحصائي الرياضي المسمى التوزيع الطبيعي (distrpution normale)، فإن انتقاء عينة غير عشوائية يعني الاعتماد بشكل ملموس، وليس بشكل افتراضي، على تكافؤ صفات الأجزاء من خلال ما يتوفر للباحث، أو يمكن أن يوفره من معرفة مسبقة باحتواء الأجزاء التي ينتقيها في بناء عينة البحث على ذات الصفات التي تمثل (الكل) لتلك الأجزاء، وهو في بحثنا هذا الكل المجتمعي لمجتمع الفاعلين الاجتماعيين، فليس من المتصور أن يختار الباحث الذي اعتمد على أسلوب المعاينة غير العشوائية، عامل بناء وجدّه أمامه فوق سطح إحدى البنائيات، ليكون عضواً في عينة لبحث يستهدف دراسة العلاقة بين حجم الأسرة، ومستوى التحصيل الدراسي لطلاب المدارس الثانوية مثلاً. كما ليس من المتصور أن يعتمد فنيو المختبرات الطبية بغرض الكشف عن فصيلة دم إنسانٍ ما، إلى أخذ عينات من جميع أعضاء جسده بحجة المحافظة على دقة نتائج الكشف، وهو يعلم مسبقاً بما توفر له من معرفة في مجاله أن كل جزء مهما قل أو كثر من دم ذلك الإنسان إنما يحمل نفس صفات أي جزء آخر من دمه؛ وبمعنى مختصر يمكن القول: إنَّ المعاينة غير العشوائية تعتمد بشكل أساسي على تمثيلية الصفات، وليس على تمثيلية الأعضاء المفترض أنهم يحملون هذه الصفات.

وعلى ذلك عندما حدّدنا صفات الفاعل الاجتماعي في هذا البحث، كنّا قد حدّدنا في الواقع القاعدة التي تستند عليها المعاينة غير العشوائية. على أن المعاينة غير العشوائية هي ذاتها تُجرى بطرق متنوعة، وهذا التنوع يستجيب في الحقيقة لطبيعة توزيع خصائص معينة في الكل المجتمعي؛ فبعض هذه الخصائص يمكن أن تتوفر في بعض أجزاء من هذا الكل، ولا تتوفر في أجزائه الأخرى، وبعضها يمكن التعرف على الأشخاص الممثلين لهذه الصفات بسهولة، ويمكن مقابلتهم بسهولة، وبعضها ليس كذلك، لذلك يتطلّب من الباحث بذل مجهود إضافي في انتقاء هؤلاء الممثلين، لكي يبني منهم عينة بحثه.

مختصر القول، اعتمدنا في بناء عينة هذا البحث على العينة العمدية، من بين العينات الثلاثة لأسلوب المعاينة غير العشوائية وهي: (العينة العمدية، العينة العرضية، وعينة كرة الثلج)، وذلك من أجل المحافظة على حضور صفات الكل (الفاعلين الاجتماعيين) في الأجزاء الممثلة بعينة البحث.

في الواقع إنَّ هذا النمط من العينات وهو العينة العمدية، رائج الاستخدام في البحوث السوسولوجية فقد كان قاعدة المعاينة لبحوث مؤسَّسة لاتجاهات سوسولوجية مهمة في هذا الحقل، فقد استخدمه مثلاً، السوسولوجيان البريطانيان جون جولد ثروب John Goldthorpe (1935-)، وديفيد لوكوود David Lockwood (1929-2014)، لاختبار ما ساورهما تجاهه من شكوك بشأن الفرضية التي شاعت في خمسينيات القرن الماضي من أن "أغنياء الطبقة العاملة أصبحوا من الطبقة الوسطى نتيجة لثرائهم" (فرض البرجزة). وللبرهنة على هذا الفرض وإزالة الشكوك حوله، قاما باختباره على عينة غير عشوائية من العمال الأثرياء في مدينة ليوتون. وخلصت دراستهما إلى عدم تأييد (فرض البرجزة)⁽¹⁾.

أما فيما يخص تحديد حجم العينة، فإنه تجدر الإشارة إلى تباين الآراء حيال ذلك. ومع أن حجم العينة يُعد من العوامل المؤثرة في مستوى تمثيل العينة لمجتمع البحث، إلا أنه تجب ملاحظة أن الحجم السليم للعينة يختلف «تبعاً لاختلاف المجتمع الذي يُراد دراسته، والقضية التي يتم بحثها، وليس من الضروري دوماً أنه إذا كان حجم العينة كبيراً كان ذلك هو الأفضل»⁽²⁾.

ولذلك تبقى العبرة في اختيار حجم العينة بمدى اشتغالها على الخصائص التي يستهدفها البحث، وعلى الرغم من عدم وجود اتفاق كامل بين الباحثين على الحجم المثالي للعينة الكبيرة والحجم المثالي للعينة الصغيرة كما أشرت، إلا أنه «جرت العادة بين الكثيرين على اعتبار العينات الصغيرة هي تلك العينات التي لا تتجاوز مفرداتها عدد (30) مفردة... ولكن لكي يصبح حجم العينة كبيراً بدرجة يتوقع معها أن يأخذ شكل توزيع التعيين الشكل المعتدل، فيبدو أنه لا بد من سحب عينة بعدد (100) مفردة أو أكثر»⁽³⁾.

ومع وضع هذه الاعتبارات في الحسبان، فقد كان مستهدفاً بناء عينة بحجم (200) فرداً من الفاعلين الاجتماعيين بمجتمع البحث، ولكن نظراً للظروف الأمنية والاحتراب الأهلي، لم يتمكن من تجميع سوى (124) استمارة بعد استبعاد (21) استمارة لأسباب منها: عدم الإجابة على الكثير من الأسئلة، أو اعتماد

1- أودونيل؛ مايك: مقدمة في السوسولوجيا "الفصل الثاني من كتاب: قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع"، (مرجع مذكور)، ص: 92.

2- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

3- التير؛ مصطفى عمر: مساهمات في أسس البحث الاجتماعي، (مرجع مذكور)، ص: 93

المبحوث على إجابات نمطية على معظم أسئلة الاتجاهات، أو تعبئتها من غير المستهدفين بها، ومع كل ذلك لا يقل حجم العينة المتحققة - في تقديرنا الناتج عن معرفتنا بمجتمع البحث - عن نسبة 50% من الفاعلين الاجتماعيين. وبالتالي فهذه النسبة كفيلة، بتمثيل الواقع الثقافي والفكري والبنوي للفاعلين الاجتماعيين بمنطقة البحث بشكل جيد. مع حرصنا على تمثيل كل القبائل التي لها حضور فاعل في هذه المنطقة، وحاولنا أن يكون هذا التمثيل متقارباً مع الأهمية النسبية التي يمثلها الحجم السكاني لكل قبيلة من تلك القبائل بالمنطقة.

III - نمط المعاينة وأداتها Style d'observation est d'unité

كيف نعاين ? Observer comment .

توجد في البحوث العلمية ثلاثة أنماط من المعاينة، تتحدد وفقاً لنماذج البحث العلمي، وهي نمط المعاينة المباشرة l'observation direct، ونمط المعاينة غير المباشرة l'observation indirect، ونمط المعاينة الوثائقية l'observation documentaire. وفي كل نمط من هذه الأنماط يمارس الباحث دوره في المعاينة من موقع محدد؛ ففي المعاينة المباشرة يقوم الباحث بنفسه بالمعاينة، فيتولى بذاته تسجيل المعلومات مباشرة، ويلتقط المعلومات فور حصولها دون واسطة، كما في تقنية الملاحظة، أو الملاحظة بالمشاركة، أما في المعاينة غير المباشرة، فإن الباحث يعتمد على أداة من أدوات المعاينة يتوجه بها إلى المستجوبين ليحصل منهم على إجابات عن الأسئلة التي تتضمنها هذه الأداة. وفي المعاينة الوثائقية فإن الباحث يعتمد على جمع الوثائق والمستندات ويخضعها للتحليل بهدف التوصل من خلالها إلى المعطيات التي يرغب في معاينتها.

ولكل نمط من هذه الأنماط الثلاثة فكرته التي يقوم عليها، وخصائصه التي يُعتمدُ عليها في المفاضلة بينها. وما يستقطب اهتمامنا في هذا البحث هو نمط المعاينة غير المباشرة، لأنها الخيار الأنسب حينما يكون حجم العينة التي تجرى معاينتها كبيراً نسبياً، وهو واقع الحال بالنسبة لعينة بحثنا، وحينما يكون هدف المعاينة هو الحصول على إجابات من المستجوبين بهدف التوصل إلى معرفة تتعلق بأرائهم وأفكارهم واتجاهاتهم حيال ما يسعى الباحث إليه، لذلك فإن المعاينة غير المباشرة هي النمط المتناسب مع هذا البحث في سعيه إلى معاينة تمثلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسولوجية للحدث، في الواقع.

يحدد نمط المعاينة، أداة المعاينة التي تتناسب معه. وعلى هذا الأساس فإنه باعتقادنا على المعاينة غير المباشرة تكون الأداة المناسبة لهذه المعاينة هي الاستمارة. وقد بينّا في المبحث الأول المراحل التي مر بها بناء هذه الأداة، كما بينّا نتائج اختبارها للتأكد من صدقها وثباتها. ولم يتبقّ في هذا السياق إلا أن نُذكر، بأنّ هذه الاستمارة اشتملت على أسئلة تتناول الوقائع (faits)، مثل ما تضمنته متغيرات الخلفية الاجتماعية للفاعلين الاجتماعيين، وأسئلة تتناول الاتجاهات والآراء في شكل مقياس، أو مقاييس فرعية تغطي أبعاد القيم السوسولوجية للحدث. وبتعيين نمط المعاينة، وأداة المعاينة، يكون هذا الفصل قد اكتمل، لتبقى أمامنا مهمة الإجابة عن سؤال: ما حصيلة المعاينة؟ وهو ما سنقدمه في الفصلين المواليين.

الفصل الخامس

شكل البناء من واقع محسوس معطيات المعاينة

تقديم.....

I- مورفولوجيا مجتمع البحث.

II- الخصائص البنيوية للعينة.

III- واقع الحداثة في بنية الحقل القيمي للفاعلين الاجتماعيين.

تقديم.

يمر العمل البحثي في أيّ مجال من مجالات البحث العلمي عبر محطّات على خط متصل يتدبّر بفكرة، ويتتهي بالتحقق منها، ثم استخلاص النتائج؛ هذه النتائج إمّا أن تؤكد على جدارة هذه الفكرة، أو على عدم جدارتها، وبالتالي قبولها، أو العدول عنها، وبذلك يكون البحث قد انجز مهمته، ومن هنا كان الموضوع في السوسيولوجيا، عالمًا يُبنى، وليس عالمًا يوصف، بتعبير غاستون باشلار، فجميع الخطوات التي يمر بها البحث، أو المحطّات التي يعبر منها، تحمل معنى البناء المتواصل، والمتصل بالفضاء الأرحب المتمثل في بناء المعرفة العلمية.

يحمل معنى التحقق من الفكرة في البحوث العلمية معنى اختبارها في الواقع، وهذا الواقع بالنسبة للبحوث السوسيولوجية هو الحياة الاجتماعية، أو الفعل الاجتماعي، فالمجتمع بالنسبة لهذه البحوث هو المختبر الذي تُعَيّن فيه فكرة البحث، وتُختَبَر جدارتها. وعلى هذا الأساس لا يعني النشاط البحثي اختباراً للمجتمع، بقدر ما يعني اختباراً لفكرة الباحث على معطيات الواقع ليعلن في نهاية مطاف هذا المجهود، على نجاحها أو فشلها، فالمجتمع أفعالٌ تُنَجَر، وتفاعلات تستمر، ولا تتوقف بتدخلنا لفهمها أو بتفسيرها؛ لذلك فهذا المجتمع يقدم نفسه أمامنا واقعاً مضطرب البناء والاستقلالية، ولو لم يكن كذلك لما أمكن اتخاذه محكاً للحكم عن جدارة أفكارنا من عدمها. وبالتالي فهو منبع الحقائق الاجتماعية، وأقصى ما تطمح إليه مجهوداتنا البحثية هو الوصول إلى هذه الحقيقة والكشف عنها. ولما كان سياق المعاينة ينصب على فكرة البحث، وكان الواقع ممثلاً للحقيقة الاجتماعية التي نرمي إلى معرفتها وتفسيرها، بقصد توجيهها أو التنبؤ بها، فإن الباحث عندما يعاين، فهو يمارس تدخلاً، موجهاً بشروط، يحاول من خلاله بناء مجتمعاً خاصاً ببحثه، مستخلصاً عن المجتمع الأصل. لذلك فهو يجتهد وفقاً لتلك الشروط أن يكون هذا المجتمع الخاص (مجتمع العينة) مطابقاً بدرجة مقبولة للمجتمع العام (مجتمع البحث) في خصائصه. وعلى هذا الأساس فإن المرحلة الأولى التي يفترض الإعلان عنها بعد إنجاز المعاينة في الواقع هي الإعلان عن شكل البناء المنجز، باستعراض خصائصه، وهو ما يشكل الهدف الأساسي لهذا الفصل. على أننا ارتأينا من المفيد البدء بتقديم بعض الخصائص المورفولوجية للمجتمع العام للبحث (منطقة مزدة) بغرض توضيح مقوماته البنائية، خاصة تلك التي كانت محلاً لاهتمامنا في بناء عينة البحث، وبغرض تحديد النطاق الجغرافي لميدان المعاينة كما خططنا له، وأشارنا إليه في الفصل السابق.

I - مورفولوجيا مجتمع البحث.

تُعنى المورفولوجيا الاجتماعية Morphologie Sociale، بدراسة الوحدات أو الجماعات التي تتكون منها البنية المادية للمجتمع، مثل مساحة الرقعة الجغرافية التي يشغلها، ونسبة عدد السكان، ونسبة الكثافة السكانية.. إلخ. وبصفة عامة فالمورفولوجيا الاجتماعية هي مجمل الظروف المادية الأساسية التي تنبني عليها الحياة الاجتماعية، وفي هذا السياق يمكن الحديث عن نوع الساكنة حسب الجنس والتركيب العمري، والمهن، والبنية التعليمية والاقتصادية لها، وجميع الخصائص البنوية التي تشتمل عليها البنية المادية لهذا المجتمع، ومن المعلوم أنَّ دوركايم كان أول من استعمل مفهوم المورفولوجيا الاجتماعية، في كتابه: قواعد المنهج في علم الاجتماع، إذ قسّم السوسولوجيا إلى المورفولوجيا الاجتماعية التي تدرس البنات المادية للمجتمع، والفيزيولوجيا الاجتماعية التي تدرس الأنشطة الاجتماعية، أو الحياة الاجتماعية نفسها⁽¹⁾. وعند مارسيل موس Mauss، فإن المورفولوجيا الاجتماعية هي دراسة بناء المجتمع من حيث مظهره الخارجي، أي: من حيث السكان وتكوينهم وتوزيعهم وحركتهم، وموقع إقليمهم ومساحته، وطرق المواصلات التي تربطه بغيره⁽²⁾. ويعنى هذا أن المورفولوجيا الاجتماعية تهتم بالتكامل البشري في مجتمع معين، من حيث مساحة المكان، وتوزيع السكان، والنمو الديموغرافي، ونسبة الكثافة السكانية، إلى غير ذلك. وعلى هذا الأساس، سنقدم بشكل مختصر مجموعة العناصر التي تشتمل عليها مورفولوجيا مجتمع البحث وهو منطقة مزدة، مركزين بوجه خاص على تلك العناصر التي تضمنت نظيرتها استمارة البحث، وهي الخصائص البنوية للخلفية الاجتماعية للفاعلين الاجتماعيين؛ وذلك لكي يتسنى تكوين صورة عن هذه الخصائص كما توجد في المجتمع العام للبحث، المحدد بمنطقة مزدة الليبية.

1.1: النطاق الجغرافي والإداري لمنطقة مزدة.

تقع منطقة مزدة إلى الجنوب من مدينة طرابلس بحوالي 180 كيلو متراً من بداية حدودها الشمالية، وهي من بين المناطق المكونة لإقليم طرابلس الذي يضم ثلاث مناطق جغرافية هي من الشمال إلى الجنوب: الشريط الساحلي، وسهل جفارة، والجبل الغربي. حيث ما وراء سهل جفارة يظهر الجبل الغربي، الذي يقرب من الساحل قرب مصراته، ويمتد جنوباً حتى إقليم فزان. الجزء الشرقي والجنوب الشرقي من الجبل الغربي

1- دوركايم؛ إميل: قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة: محمود قاسم، دار المعرفة الجامعية: الإسكندرية (مصر) ط 1: 1988، ص: 227.

2- بدوي؛ أحمد زكي: معجم مصطلحات الرعاية والتنمية الاجتماعية، دار الكتاب المصري: القاهرة (مصر) ط 1: 1987، ص: 240.

(جبل نفوسة) يسمى "منطقة القبلة" وهي تمتد شرقاً حتى سرت، وجنوباً حتى إقليم فزان. وتمثل مدينة مزدة مركز منطقة القبلة، وهذه المنطقة هي ما يطلق عليه تسمية منطقة مزدة التي اخترناها لتكون ميدان بحثنا الحالي. وتقدر مساحة هذه المنطقة بحوالي (72180) ألف كيلو متر مربع، وهي بذلك تاسع وحدة إدارية (شعبية) من حيث المساحة، حسب التقسيم الإداري لليبيا عام 2005. أمّا من حيث حجم السكان فإن أهميتها النسبية لا تتعدى (0.6)، ولم يأت بعدها في هذا الشأن سوى مناطق (شعبيات) غات و غدامس والواحات، فلا يتجاوز عدد سكان منطقة مزدة من الليبيين وغيرهم حسب التعداد السكاني العام لعام 2006، (37516) ألف نسمة، موزعين على تسع بلدات أو قرى، وهي من الشمال إلى الجنوب: الشقيقة، ومزدة، وفسانو، ونسمة، وأبو الغرب، والقرية الشرقية، والقرية الغربية، وطبقة، والشويرف.

من الناحية الإدارية فإن منطقة مزدة تمتعت بالاستقلال الإداري حيناً وبالتبعية الإدارية إلى منطقة (شعبية) الجبل الغربي، أو منطقة (غريان) حيناً آخر، وذلك بحسب تبدل السياسات الإدارية للدولة من المركزية، إلى اللامركزية الإدارية، وهي سياسات لا تخلو في بعض الأحيان من الصبغة السياسية التي يتأثر بها التقسيم الإداري في كثير من البلدان. ولكن أهم ما يمكن ملاحظته في هذا الشأن، هو: أن منطقة مزدة وكذا بقية المناطق في ليبيا بصفة عامة، لم تشهد استقراراً إدارياً حتى الوقت الحاضر، وكان للتناقضات القبلية أهميتها في استمرار هذا الوضع، ففي كثير من الأحيان تجدد هذه التناقضات أذناً مصغية لدى دوائر صناعة القرار على المستوى المركزي، حينما تتراءى أمامها أهمية ما، في التواطؤ مع تلك التناقضات، لتغذية التنافس القبلي وحصص انشغالاته في أمور داخلية. وبذلك كان لحالة عدم الاستقرار الإداري دورٌ وظيفيٌ بحسب تقديرات دوائر السلطة العليا، التي وظفته كأداة من أدوات استدامة السيطرة والهيمنة على المجتمع المحلي عن طريق إدارة التناقضات القبلية والمناطقية، لضمان الولاء، أو ممارسة العنف الرمزي عن طريق آليات الإذناء والإقصاء بما لهما من دور في إيغار نفوس البعض تجاه البعض الآخر، والأمثلة على هذه السياسات كثيرة ومتنوعة؛ فالنسبة لمنطقة مزدة، مثلاً، عمدت دوائر السلطة العليا في البلاد في سنة 2002 إلى تبديل مركز المنطقة، من مزدة المدينة، التي تحظى بهذه الأهمية عبر التاريخ الاجتماعي والسياسي والإداري لها الممتد لأكثر من قرن من الزمان، إلى إحدى القرى الواقعة في الجزء الجنوبي لإقليمها، ما خلق توتراً شعبياً كبيراً لم تستطع الإدارات المحلية بعده من تنفيذ ميزانياتها المخصصة لها في ذلك العام، وهو ما حرم المنطقة من الاستفادة من كثير من المشاريع التنموية في البنية التحتية التي تحتاجها، إضافة إلى أنه أسس لتمايز في مستويات

الإعمار بين القرى والبلدات، ورفع من منسوب التناقضات القبلية وعمل على إذكاء جذوتها أكثر؛ فمدينة مزدة التي كانت مركزاً للمنطقة تضم اثتلافاً واسعاً من قبائل متعددة، بينما المركز المستحدث حينها "القرية الشرقية" فهو بالكاد يضم قبيلة أو قبيلتين، ولا وجه للمقارنة العددية بين إجمالي سكان هاتين البلديتين، كما هو مبين في الجدول التالي. وعطفاً على ذلك كان من بين آليات التواطؤ مع التناقضات القبلية، اعتماد وحدات إدارية وسياسية قاعدية (مؤتمرات شعبية) لقرى هي دون إمكانية اعتبارها وحدات مستقلة في هذه المنطقة، كما في غيرها من المناطق، بالنظر للأهمية النسبية لحجم السكان المقيمين بها، ونظرة على نسب الجدول التالي تبين ما نرمي إليه.

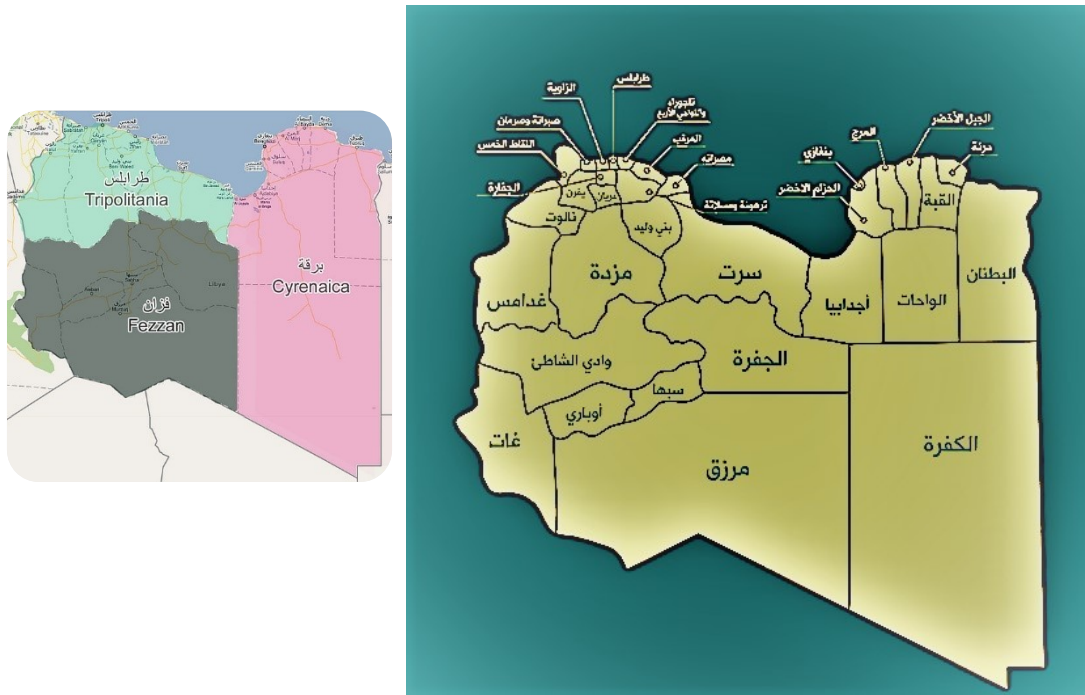
جدول رقم (2) نسب التوزيع السكاني لبلدات وقرى منطقة مزدة

البلدة أو القرية	العدد	النسبة المئوية
أبو الغرب	656	2.0
الشقيقة	6772	20.7
الشويرف	3250	9.9
القرية الشرقية	2247	6.9
القرية الغربية	1065	3.3
طبقة	1777	5.4
فسانو	1096	3.4
مزدة	11131	34.0
نسمة	4705	14.4
المجموع	32699	100%

يأتي ذلك التواطؤ تحت ستار انتهاج سياسات اللامركزية الإدارية، لإنعاش التنمية في مناطق الهوامش، ذات المقومات التنموية الهشة. لكن تلك السياسات لم تتوفر لها القواعد الموضوعية، الأمر الذي جعلها تسهم في إهدار الإمكانيات، وعوضاً عن اضطلاعها بتوسيع قاعدة عدالة التوزيع، أدى التوظيف السياسي لها لأن تصبح وسيلة فعالة للإخلال بأسس العدالة الاجتماعية، وإذكاء التنافس والتناقض القبليين، الذين لا تجني من ورائها فائدة على المستوى الاجتماعي، فعلى صعيد منطقة مزدة، كان من الممكن الإبقاء على الوحدات الإدارية التي عرفها التاريخ الاجتماعي للمنطقة خلال فترات طويلة وهي: الشقيقة، ومزدة (وهي تضم مزدة المدينة وفسانو)، والقريات (وهي تضم القرية الشرقية، والقرية الغربية، وطبقة) ونسمة (وهي تضم نسمة، وأبو الغرب) والشويرف. خاصة أن معظم هذه المناطق متقاربة جغرافياً ومتجانسة قبلياً، عندئذ تصبح نسب التوزيع السكاني في هذه المنطقة على النحو التالي: الشقيقة (20.7٪)، مزدة (37.4٪)، نسمة (16.4٪)، القرية (15.6٪)، الشويرف (9.9٪). فهذه النسب الأخيرة، لا شك أنها ستعكس تجانساً إدارياً أفضل من التشتت الذي عليه في واقع المنطقة خلال تلك الفترة إلى غاية 2011، ولا ندري كيف ستؤول الأمور بعد استعادة

الدولة الليبية لاستقرارها. مع الأخذ في الاعتبار أن دوافع هذا التشتت في معظمها تتمثل في التنافس القبلي على النفوذ، والاستحواذ على أو منافسة القبائل الأخرى في السيطرة على إدارات الحكم المحلي، والحصول على قدر أكبر من الميزانيات لا يعكس الحجم الحقيقي لتوزيع السكان، ويهدد العدالة الاجتماعية، مما يبقى على أسباب الصراعات والتناقضات بين القبائل قائمة، بعدما تحول نمط الاقتصاد القبلي من الاكتفاء الذاتي، إلى الاندماج في نمط الاقتصاد الكلي في الدولة، وهو اقتصاداً ريعي يعتمد على النفط كمصدر اقتصادي وحيد للبلاد، ليس لعدم وجود موارد اقتصادية أخرى، ولكن لعدم وجود سياسات اقتصادية جادة تهدف إلى تنويع مصادر الدخل العام لهذه الدولة، وتبين الخارطة التالية الحدود الإدارية لمنطقة مزدة، وموقعها بالنسبة للإقليم الجغرافي لليبيا، ولغيرها من المناطق.

خارطة رقم (1) الحدود الإدارية لمنطقة مزدة، وموقعها في الإقليم الجغرافي لليبيا



بالطبع لا تحمل المساحة الكبيرة إيجابيات في كل الأحوال، بل قد تكون عاملاً سلبياً؛ فمن خصائص المناطق صغيرة الحجم هو تجمع السكان في مساحات متقاربة مما يسهل على المسؤولين مهمة تقديم الخدمات للمواطنين، في حين يحرم بعض سكان المناطق ذات المساحات الكبيرة من الحصول على أهم الأساسيات كخدمات الكهرباء والتعليم والصحة، لذلك ففي الوقت الذي تبلغ فيه الكثافة

السكانية في منطقة مزدة حوالي (0.52) شخصا في الكيلومتر المربع الواحد تجاوزت الستمئة شخصا في طرابلس العاصمة، وتجاوزت السبعمئة شخصا في بنغازي وهي المدينة الثانية في ليبيا. وبالطبع يتصل بمثل هذه الخصائص معدلات تواجد خصائص أخرى لها علاقة بالتنمية، نذكر منها مثلا تركيز الخبرات العالية في المناطق مرتفعة الكثافة السكانية وتراجعها في ذات الكثافة السكانية المنخفضة، لذلك في الوقت الذي وصلت فيه نسبة الحاصلين على شهادة جامعية من بين القوى العاملة في منطقة طرابلس إلى حوالي 13% وفي منطقة بنغازي 11% نجدها تقل في منطقة مزدة عن 7%⁽¹⁾.

يضاف إلى ذلك أن هذه المساحة الجغرافية الواسعة لمنطقة مزدة، هي مساحة صحراوية جرداء، يغلب عليها المناخ الصحراوي (Desert climate) بشكل حاد، وتقل فيها نسب الهطول المطري إلى أدنى الحدود، حيث تكون على شكل أمطار رعدية، ولا تدوم إلا لفترات زمنية قصيرة، خلال فصلي الخريف والشتاء. وتتباين معدلاتها بين منطقة وأخرى حيث تراوحت في السنوات المطيرة ما بين 10-100 ملم خلال العام، وفي الآونة الأخيرة؛ أي: منذ أكثر من عقدين تقريبا، تناقصت هذه الكميات إلى حدود دنيا، وقد تمر السنوات دون تسجيل أي هطول مطري مهم، وبالتالي تنعدم في هذه المنطقة إمكانية القيام بأي نشاط زراعي، فضلا عن أنها تعاني من شح المياه الصالحة للشرب، التي لا يمكن الحصول عليها إلا عن طريق حفر آبار بأعماق كبيرة تتراوح بين 600 - 700 متر فما فوق في أعماق الأرض، وهو ما يضطر السكان إلى الاستعانة بحفر صهاريج لتجميع مياه الأمطار شحيحة التساقط، فقد بينت دراسة المقومات الاجتماعية والاقتصادية لمنطقة مزدة المشار إليها في الهامش، أن ما نسبته 20% من أسر المنطقة يعتمدون على الصهاريج (الماجن) في التزود بالمياه، وما نسبته 78.5، يؤمنون احتياجاتهم من المياه من خلال الآبار العميقة.

تاريخ الاستيطان السكاني لهذه المنطقة يفيد بأن بلدات وقرى المنطقة تكونت من تجمعات سكانية محدودة حول بعض الآبار الارتوازية البسيطة. ثم ما لبثت هذه التجمعات السكانية أن كبرت نسبياً عبر السنوات، في بيئة جغرافية جافة، تعنى الإقامة حول مصادر المياه، على شحها، معنى الهروب من شبح الموت عطشاً، ومن خلال تلك الآبار الارتوازية ضعيفة الإنتاج، ومع رداءة مياهها المختلطة بالكلس،

¹ - التير؛ مصطفى عمر، وإبراهيم علي الكواك: المقومات الاجتماعية والاقتصادية لمنطقة مزدة (دراسة غير منشورة)، الجمعية

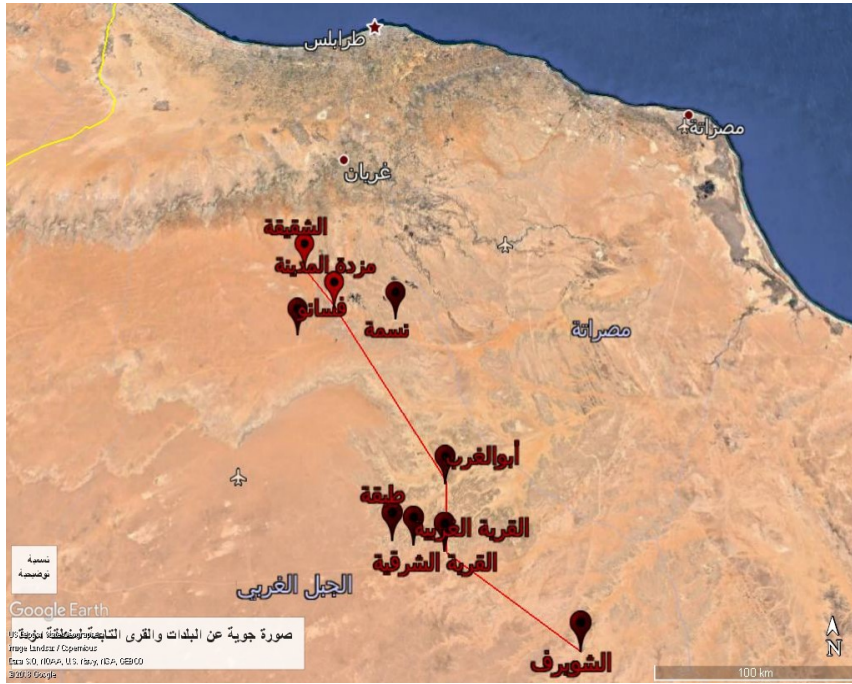
والمحفورة يدوياً بعمق يتراوح بين 3 - 7 أمتار، يتمكن هؤلاء السكان من تأمين المياه نسبياً لهم ولقطعاتهم، حيث يغلب على اقتصاد هؤلاء السكان نمط الاقتصاد الرعوي، مع شيء من نمط الاقتصاد الزراعي الموسمي المتمثل في زراعة القمح والشعير في بطون الأودية عندما يجود الطقس بسيلانها. بعض البلدات والقرى بهذه المنطقة تشهد بعض الزراعات البسيطة المحدودة، لأشجار النخيل مثل مزدة، والقرية الشرقية، والقرية الغربية.

منذ ثلاثة أو أربعة عقود تقريباً هجر معظم سكان المنطقة نمط الاقتصاد الرعوي، ففي عام 2003 لم تتعدّ نسبة من يمتهنون الرعي من السكان 0.5%، وهذه النسبة في تناقص مستمر، نتيجة للجفاف والجذب الذي اعترى معظم المراعي التي كانت تستقطب الرعاة ليس من هذه المنطقة فحسب، بل من مناطق أخرى مجاورة أو حتى بعيدة، إذ تشهد المنطقة خاصة خلال سنوات هطول الأمطار بكميات جيدة، حركة تنقلات واسعة للرعاة من شرق البلاد وغربها للرعي في مراعيها الواسعة في "الوعسة"، وحوض "الحمادة الحمراء" الذي يتسم بانبساطه، واتساعه، وتنوع غطاءه النباتي.

خلال فترة ما قبل منتصف القرن العشرين مارس سكان المنطقة حياة الاستقرار حيناً، والترحال حيناً آخر، لكن نمط الحياة في الوقت الحاضر مال بدرجة كبيرة جداً إلى حياة الاستقرار. فقد مارست كل القبائل خلال تلك الفترة حياة الترحال، ثم ما لبثوا أن تحولوا تدريجياً إلى أشباه رحل، قبل أن يتحولوا بالكامل إلى نمط حياة الاستقرار. وبحسب نتائج التعداد السكاني لسنة 2006، فإن نسبة 59.3% من السكان حضريون، و40.7% ريفيون.

ساهمت المساحة الجغرافية الواسعة لهذه المنطقة، مع طغيان النزعة القبلية في تدني نسب الإعمار والتحضر، وفي تشتت التمرکز السكاني الذي يعد عاملاً سوسولوجياً مهماً في تحريك وتيرة التحضر كما يشير إلى ذلك كثير من الباحثين، حيث يقول دوركايم في هذا الشأن: «أما فيما يتعلق بالكثافة المادية للمجتمع، فإنها تسير عادة جنباً إلى جنب مع كثافته الديناميكية، وذلك بشرط أن يفهم مدلول هذا المصطلح، على الأقل، على أنه لا يعبر عن عدد السكان بالنسبة إلى وحدة مكانية فحسب؛ بل على أنه يعبر أيضاً عن زيادة طرق المواصلات ونمو التبادل التجاري. وفي هذه الحال يمكننا بصفة عامة أن نستخدم الكثافة المادية لقياس الدرجة التي وصلت إليها الكثافة الديناميكية. فإذا اتفق أن اتجهت الأجزاء الاجتماعية التي يتكون منها أحد الشعوب إلى التقارب بعضها من بعض، فلا بد لها حينئذٍ من أن تشق

أمامها طريقاً يتيح لها هذا التقارب. ولا يمكن من جهة أخرى أن تنشأ صلات بين المراكز المتباعدة في الكتلة الاجتماعية، إلا إذا أحت المسافة التي يباعد بينها بالفعل»⁽¹⁾، وبالنسبة لمنطقة مزدة، يشكل هذا المطلب في الواقع مطلباً عسير المنال، في ضوء الأسباب آنفة الذكر، وعلى رأسها تفشي النزعة القبلية بطبيعة الحال. ويمكن للتدليل على حجم التشتت والتباعد الجغرافي بين بلدات وقرى المنطقة من خلال الصورة الجوية التالية:



خارطة جوية رقم (2) مواقع بلدات وقرى منطقة مزدة

ترتبط بلدات وقرى منطقة مزدة بطريق بري جيد، يعمل على ربطها بالمناطق الأخرى في شمال البلاد وجنوبها، وشرقها وغربها. لكن المسافة بين شمال المنطقة وجنوبها متسعة إلى حد كبير مقارنة مع المناطق الواقعة في إقليم طرابلس سواء في سهل جفارة أو المنطقة الساحلية، أو في الجبل الغربي، حيث يبلغ طول الطريق الرابط بين مركز أقصى بلدة في شمالها وهي الشقيقة، ومركز أقصى بلدة في جنوبها وهي الشويرف (290) كيلو متر تقريباً. ومن ثم فإن التباعد الجغرافي بين بلدات وقرى هذه المنطقة تباعد كبير، يمكن بالاعتماد عليه تقسيم المنطقة إلى جزئين؛ شمالي، وآخر جنوبي. تتركز غالبية السكان في الجزء

1- دوركايم؛ إيميل: قواعد المنهج في علم الاجتماع، (مرجع المذكور)، ص: 231.

الشمالي من المنطقة الذي يضم بلدات وقرى، الشقيقة، ومزدة، وفسانو، ونسمة، حيث يقطنه (72.5٪) من مجموع السكان. فيما الجزء الجنوبي المكون من بلدات وقرى؛ أبوالمغرب، والقرية الشرقية، والقرية الغربية، وطبقة، والشويرف، يمثل (27.5٪) من حجم السكان. وبذلك تفوق نسبة السكان في الجزء الشمالي بثلاثة أضعاف نسبتهم في الجزء الجنوبي.

ونقدم فيما يلي بعض الخصائص الديموغرافية لسكان المنطقة، ونهتم بشكل أساسي بذات الخصائص التي وقع عليها التركيز في اختيار عينة البحث، من أجل توفير معطيات يمكن المقارنة وفقها، معتمدين في هذا الجزء على قاعدة بيانات سابقه للمنطقة، أعدتها كما سبق القول دراسة المقومات الاجتماعية والاقتصادية لأسر منطقة مزدة، وعلى بعض نتائج الإحصاء العام للسكان في ليبيا لسنة 2006، الذي يعتبر أحدث إحصاء سكاني حتى الآن.

أولاً: التوزيع العددي والنسبي للسكان بحسب النوع.

يلخص الجدول التالي التوزيع النسبي للسكان بحسب النوع، في كل بلدة أو قرية من منطقة مزدة. ومنه نجد أن نسبة الذكور تبلغ (50.9٪)، ونسبة الإناث (49.1٪)، بفارق ضئيل لصالح الذكور أقل من واحد في المائة. وليس إلا في قرية أبوالمغرب وحدها من بين البلدات والقرى في المنطقة، فإن نسبة الإناث تفوق نسبة الذكور، إذ تسجل نسبة الإناث (50.8٪)، ونسبة الذكور (49.2٪)، وهو أيضاً فارق ضئيل يقل عن الواحد في المائة.

جدول رقم (3) التوزيع النسبي للسكان بحسب النوع في منطقة مزدة.

البلدة أو القرية	الذكور		الإناث		الإجمالي	
	العدد	%	العدد	%	العدد	%
أبوالمغرب	323	49.2	333	50.8	656	2.0
الشقيقة	3443	50.8	3329	49.2	6772	20.7
الشويرف	1674	51.5	1576	48.5	3250	9.9
القرية الشرقية	1161	51.7	1086	48.3	2247	6.9
القرية الغربية	546	51.3	519	48.7	1065	3.3
طبقة	925	52.1	852	47.9	1777	5.4
فسانو	553	50.5	543	49.5	1096	3.4
مزدة	5638	50.7	5493	49.3	11131	34.0
نسمة	2383	50.6	2322	49.4	4705	14.4
المجموع	16646	50.9	16053	49.1	32699	100

تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن نسبة توزع النوع في منطقة مزدة يكاد، أو هو متطابق مع نسبة توزيعه على المستوى الوطني؛ فبحسب التعداد العام للسكان في ليبيا عام 1984، كانت نسبة الذكور (51.12٪)، ونسبة الإناث (48.88٪). وفي تعداد عام 1995، كانت نسبة الذكور (50.82٪)، ونسبة الإناث (49.18٪). فيما في آخر تعداد سكاني عام 2006، كانت نسبة الذكور (50.73٪)، ونسبة الإناث (49.27٪). وبذلك تشير هذه النسب إلى اختلافات طفيفة تتفوق فيها نسب الذكور عن الإناث، سواء على مستوى منطقة مزدة، أم على المستوى الوطني، مما يُظهر تغيراً يسيراً طرأ على التركيب النوعي للسكان الليبيين خلال الفترة الزمنية التي تمثلها هذه النسب.

ثانياً: التوزيع النسبي للأعمار على مستوى المنطقة حسب النوع.

يتضح من خلال معطيات الجدول التالي أن التركيب العمري لسكان منطقة مزدة يميل إلى فئة الشباب، أو صغار السن؛ فمثلاً تبلغ نسبة من هم دون 40 سنة (82.8٪)، منهم (50.5٪) من الذكور، و(49.5٪) تقريباً من الإناث.

جدول رقم (4) التوزيع النسبي للأعمار حسب النوع لسكان منطقة مزدة.

فئات العمر	الذكور %	الإناث %	إجمالي عدد السكان
أقل من 4 سنوات	51.3%	48.7%	9.4%
5 - 9	51.2%	48.8%	11.7%
10 - 14	51.7%	48.3%	14.1%
15 - 19	50.1%	49.9%	13.5%
20 - 24	50.5%	49.5%	12.6%
25 - 29	52%	48%	9.5%
30 - 34	49.7%	51.3%	7%
35 - 39	48.9%	51.1%	5%
40 - 44	46.7%	53.3%	4%
45 - 49	46.4%	53.6%	2.8%
50 - 54	44.1%	55.9%	2.2%
55 - 59	49.8%	50.2%	1.9%
60 - 64	54.9%	45.1%	1.9%
65 - 69	53.9%	46.1%	1.3%
70 - 74	62.2%	37.8%	1.2%
75 - 79	59.3%	40.7%	0.9%
80 سنة فما فوق	66%	34%	1%
المجموع	50.9%	49.1%	100%

كما تبلغ نسبة الفئة العمرية للعاملين اقتصادياً، وهي من 15، إلى 64 سنة، 60.4% من مجموع نسب الفئات العمرية لكل فئات العمر. ويمكن الإشارة كذلك إلى أن نسبة صغار السن ما دون 15 سنة تبلغ 35.2%. فيما تتناقص بشكل حاد نسبة من هم فوق 74 سنة إلى 3.1%.

لا شك أن المجتمع الذي تستحوذ فيه فئة الشباب أو متوسطي العمر، على النسبة الأكبر من حجم السكان، خاصة ممن يصنفون ضمن فئة الأعمار المنتجة اقتصادياً، يتوفر على قدرة بشرية داعمة ومحركة للنمو، بعكس المجتمعات التي تقل فيها هذه النسبة. لكن انخفاض نسبة كبار السن قد تُعد بالمقابل مؤشراً على أوضاع صحية أو معيشية دون المأمول؛ حيث يلاحظ في المجتمعات التي تتمتع بنظم صحية ومعيشية جيدة، ارتفاع متوسط الأعمار، وارتفاع نسبة كبار السن.

بالنسبة لمنطقة مزدة تمثل نسبة من تقل أعمارهم عن 15 سنة (35.2%)، فيما سجلت هذه الفئة العمرية على المستوى الوطني، النسب التالية، على التوالي (49%) في تعداد 1984، و (39%) في تعداد 1995، و (31.1%) في تعداد 2006⁽¹⁾. وبمقارنة النسبة المشار إليها لمنطقة مزدة، مع نسبة هذه الفئة على المستوى الوطني حسب تعداد 2006، المتقارب زمنياً مع فترة إجراء الدراسة على منطقة مزدة في 2003، نلاحظ ارتفاعاً في نسبة منطقة مزدة مقارنة بالمستوى الوطني، ولا شك أن لهذا الفارق دلالاته، وأسبابه الاجتماعية. فمع التحسن النسبي في الخدمات الصحية، والظروف المعيشية، ومع سيادة قيم التباهي بعدد الأبناء سيكون متوقفاً ازدياد حجم هذه الفئة العمرية.

ثالثاً: التوزيع النسبي للمستويات التعليمية في المنطقة.

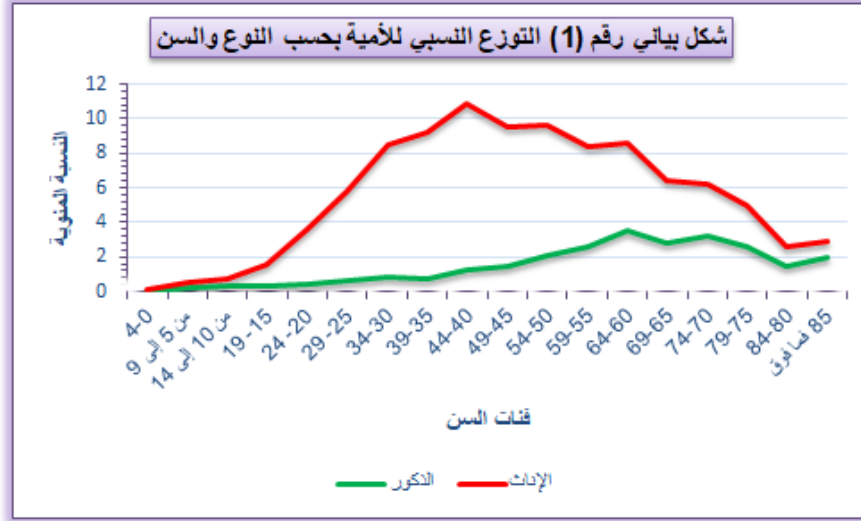
من معطيات الجدول التالي يتبين أن نسبة الأمية في منطقة مزدة تبلغ 18.3%. يمثل الذكور منها نسبة (4.8%)، والإناث نسبة (13.5%). فيما تبلغ نسبة الحاصلين على شهادة جامعية فما فوق (6.7%) من إجمالي عدد السكان، ويبلغ نصيب الذكور منها (5.3%)، ونصيب الإناث (2.3%).

1- النتائج النهائية للتعداد العام للسكان لسنة 2006، الهيئة الوطنية للمعلومات: طرابلس (ليبيا)، ديسمبر 2008، ص:

جدول رقم (5) التوزيع النسبي للوضع التعليمي بمنطقة مزدة.

النسبة من إجمالي عدد السكان	الإناث %	الذكور %	المستويات التعليمية
18.3	13.5	4.8	أبي
1.5	0.9	0.6	يقرأ فقط
6.6	3.4	3.2	يقرأ ويكتب
21.8	10	11.8	ابتدائية
20.6	8.1	12.5	اعدادية
13.3	5.8	7.5	متوسط
10.3	5.1	5.2	ثانوية
0.3	0	0.3	معاهد عليا
6.8	2.1	4.7	جامعية
0.5	0.2	0.3	ما فوق جامعي
%100	%49.1	%50.9	المجموع

تجدر الإشارة إلى أن نسبة الأمية بين السكان الليبيين كانت بحسب تعداد 1995 (18.69٪)، ويمثل الذكور من إجمالي عدد السكان من سن 10 سنوات فما فوق من هذه النسبة (10.45٪)، أما الإناث فيمثلن (27.21٪)، وانخفضت نسبة الأمية في تعداد عام 2006، إلى (11.5٪) يمثل الذكور منها (3.18٪)، والإناث (8.34٪)، وبذلك انخفضت نسبة الأمية خلال الفترة بين التعدادين بنسبة (38.4٪)، وكان الانخفاض بين الإناث أكبر منه بين الذكور. ويبدو من خلال هذه المعطيات أن نسبة الأمية في منطقة مزدة مرتفعة عن نظيرتها في التعداد الوطني لسنة 2006، بمقدار 6.8 درجات. ومع استمرار النمط السائد في توزيع نسب الأمية بحسب النوع حيث ترتفع نسبة الإناث عن نسبة الذكور، إلا أنه بالنسبة للمنطقة مزدة تزداد الهوة بين الجنسين بمقدار أكبر، إذ تفوق نسبة الإناث الأميات في منطقة مزدة على نسبة الذكور بمقدار 8.7 درجات، بينما كانت هذه النسبة على المستوى الوطني بحسب تعداد سنة 2006، 5.16 درجة. والرسم البياني التالي يبين توزيع نسب الأمية بحسب النوع في منطقة مزدة.



رابعاً: التوزيع النسبي للمهن في المنطقة.

يمكن بغرض التفصيل عرض التركيب المهني لسكان منطقة مزدة من سن 15 سنة فما فوق، كما هو

مبين بالجدول التالي:

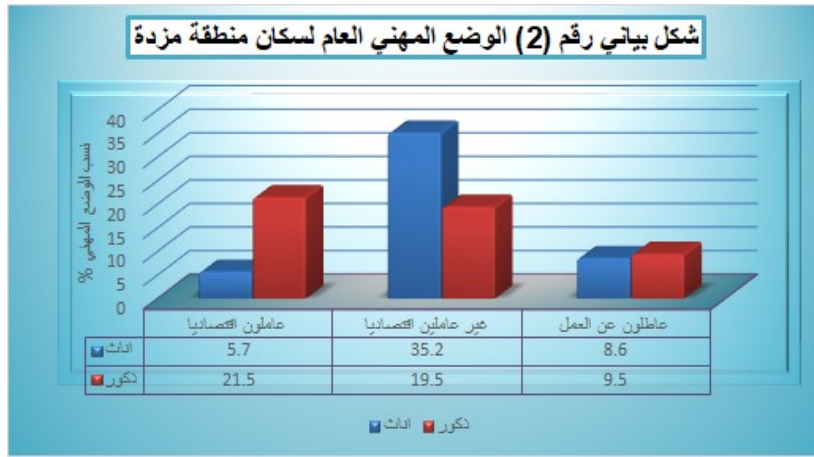
جدول رقم (6) التركيب المهني لسكان منطقة مزدة من سن 15 سنة فما فوق.

النسبة %	المهن	النسبة %	المهن
0.0	ورثي	12.8	موظف
3.6	مجند أو شرطي	4.5	مدرس
1.9	يعمل بعض الوقت	4.4	متقاعد
0.3	ممرض	18.1	عاطل عن العمل
0.5	عامل فني	0.5	يعمل بالبري
0.8	عامل بأجر يومي	0.7	عاجز
0.1	بائع متجول	20.3	رية بيت
0.2	يعمل بالزراعة	29.3	طالب
1.9	يعمل بعقد موسمي	0.1	صنّاع تقليديون
0.1	سائق	0.0	يعمل بمتجر
%100			المجموع

ولكن إذا جمعت بعض النسب ذات العلاقة في الجدول أعلاه، فإن الصورة قد تتضح أكثر. فخانة الموظف يمكن أن يضاف إليها النسب الخاصة بالمدرس، والمجند والشرطي، والممرض لتصل نسبة هذه الفئة إلى (21.2٪)، ويمكن أن تسمى موظفين. ثم إذا جمعت تلك النسب الصغيرة الخاصة بفئات الفني

والعامل بأجر يومي والبائع المتجول والمزارع والسائق والعامل الموسمي والصناع التقليديين، فإن نسبة هذه العمالة تعادل (3.7%). وإذا جمعت النسبتان يتبين أن نسبة العاملين ستصل إلى (25.0%) تقريباً.

ومعنى ذلك أن ربع الذين تجاوزت أعمارهم الخامسة عشرة يشتركون في أنشطة منتجة، أما البقية فهي مستهلكة فقط، وإذا ما قورن عدد العاملين اقتصادياً بعدد سكان المنطقة يتبين أن معدل الإعالة يصل إلى 6.2، وهو معدل مرتفع يصلح لأن يكون ضمن مؤشرات انخفاض مستوى دخل الأسرة عموماً. وفي هذا السياق يمكن إلقاء الضوء كذلك عن التركيب المهني بحسب النوع، في الرسم البياني التالي:



خامساً: التوزيع النسبي لمصادر الدخل الأسري الرئيس، ومستوياته.

استكمالاً لبناء صورة الوضع الاقتصادي كما تبينت بعض ملامحه من خلال التركيب المهني لسكان منطقة مزدة، نعرض في الجدول التالي مصادر الدخل الأسري، ثم نتبعه بمستويات هذا الدخل من خلال معطيات الدخول الأسرية الواردة بدراسة المقومات الاجتماعية والاقتصادية لمنطقة مزدة. ومن خلال هذه المعطيات نجد ما نسبته (49.1%) من أرباب الأسر يعتمدون في دخلهم الرئيس على المرتب الذي يتقاضونه من عملهم الأصلي، و (16.5%) منهم يعتمدون على المعاشات الأساسية التي تصرفها الدولة للذين لا يزاولون أعمالاً من الأرامل والأيتام، والمطلقات، وغير القادرين على العمل، أو الذين لا يملكون دخولاً مستقرة ويعولون أسراً. و (21.4%) يعتمدون على المعاشات التقاعدية. و (3.5%) يعتمدون على ما يتقاضونه من مكافآت نظير العمل بعقود (وهم غير المصنفين في الملاكات الوظيفية

للمؤسسات الحكومية). و (9.5٪) فقط من أرباب الأسر يشكل العمل الحر مصدراً أساسياً لدخولهم الأسرية. ويتضح من ذلك أن العمل الوظيفي، بالاعتماد على مؤسسة الدولة، هو المصدر الأهم والأكبر للدخول الأسرية. إذ أن أكثر من ثلاثة أرباع الأسر بهذه المنطقة يعيشون على مرتبات يتقاضونها من الدولة.

جدول رقم (7) التوزيع النسبي لمصادر الدخل الرئيس لأرباب الأسر.

نوع معاش رئيس العائلة	الذكور %	الإناث %	النسبة الإجمالية
مرتب العمل الأصلي	48.2	0.9	49.1
معاش أساسي	9.1	7.4	16.5
معاش تقاعدي	17.4	3.9	21.4
مكافأة بعقد	3.5	0.0	3.5
عمل حر	8.3	1.2	9.5
المجموع	86.5	13.5	100%

أمّا فيما يخص مستويات تلك الدخل، فيتبين من معطيات الجدول التالي أن ما نسبته (52.8٪) من الأسر تتقاضى دخلاً منخفضاً، بحسب البيانات المصرح بها منهم، وأنّ (41.2٪) من هذه الأسر تتقاضى دخلاً متوسطاً، ولا يتقاضى دخلاً مرتفعاً من هذه الأسر سوى (5.9٪).

جدول رقم (8) التوزيع النسبي لمستويات الدخل بحسب النوع.

مستوى دخل الأسرة	الذكور %	الإناث %	النسبة الإجمالية
أسر منخفضة الدخل	43.4	9.4	52.8
أسر متوسطة الدخل	37.7	3.6	41.2
أسر مرتفعة الدخل	5.3	0.7	5.9
المجموع	86.4	13.6	100%

كان هدفنا من السؤال الذي تضمنته استمارة جمع بيانات الدراسة المشار إليها، هو معرفة دخول الأسر من جميع المصادر؛ ولكن من خلال نمط إجابة أرباب الأسر على هذا السؤال تبين أنهم صرحوا فقط بمدخلهم عن الوظيفة العامة، وعن أنفسهم دون أفراد الأسرة الآخرين الذين يتقاضون مثل هذه المعاشات. وبالتالي لم يتحقق الغرض الأساسي من ذلك التساؤل.

سادساً: التركيب الاجتماعي للمنطقة.

تبين معطيات الجدول التالي المستخلصة من النتائج النهائية للتعداد العام لسكان ليبيا لسنة 2006، أن إجمالي سكان منطقة مزدة بلغ في ذلك العام (37516) ألف نسمة، منهم (35655) ألف نسمة لبييين، و (1861) نسمة غير لبييين. وبذلك فإن نسبة الليبيين من إجمالي عدد سكان المنطقة (95.03%)، ونسبة غير الليبيين (4.97%). اعتمد في ذلك التعداد على (المحلات) كوحداتٍ عِدِّ أساسية حيث تقسم منطقة مزدة إلى (13) محلة، وهذه المحلات في الواقع ليست وحدات إدارية، أو سياسية، ولكنها وحدات اجتماعية، قد تتطابق ديمغرافيتها مع الحدود الإدارية للبلدات والقرى التي تضمها المنطقة، وقد لا تتطابق، وكذلك الحال بالنسبة لمسمياتها.

فعلى سبيل المثال بعض المتتمين لمحلة "عطاء الله" يقيمون في مدينة مزدة، وبعضهم الآخر يقيم إِمّا في الشقيقة، أو "فيصل"، الذي هو تجمعٌ سكانيٌّ تابعٌ لبلدية الشقيقة. فبحسب التقسيم الإداري تتكون منطقة مزدة من تسع وحدات إدارية تكون في مجموعها الوحدة الإدارية الأكبر، تحت مسمى (شعبية) أو (بلدية) أو (فرع بلدي)، وهذه الوحدات الإدارية كانت إلى غاية عام 2011، تسمى (مؤتمرات) وبالتالي فهي وحدات إدارية وسياسية أساسية، أو قاعدية، لها هيئتها المستقلة جزئياً فيما يختص بإدارة شأنها المحلي، ولها سلطتها التشريعية، ممثلة في (أمانة المؤتمر، وسلطتها التنفيذية، ممثلة في (اللجنة الشعبية للمؤتمر).

وبذلك كما سلف القول تضم منطقة مزدة كل من: الشقيقة، وتشمل محلات (الشقيقة، قصر وامس، وعطاء الله)، ومزدة، وتشمل محلي (مزدة المركز، وعطاء الله)، وفسانو، وتشمل محلة (فسانو)، ونسمة، وتشمل محلات (نسمة المركز، ورأس الطبل، والمكمورة) وأبوالغرب، والقرية الشرقية، وتشمل محلة (القرية الشرقية) والقرية الغربية، وتشمل محلة (القرية الغربية)، وطبقة، وتشمل محلة (طبقة)، والشويرف، وتشمل محلة (الشويرف الشرقية، والشويرف الغربية).

جدول رقم (9) التوزيع العددي لسكان منطقة مزدة من الليبيين وغير الليبيين بحسب المحلة

المجموع	المجموع الكلي		عدد الأسر	اسم المحلة
	عدد الأفراد			
	غير ليبيين	ليبيين		
13661	897	12764	2111	مزدة المركز
1129	10	1119	169	فسانو
1755	9	1746	254	قصر وامس
3691	62	3629	493	الشقيقة
1680	6	1674	206	عطاء الله
4944	89	4855	800	نسمة المركز
455	3	452	75	رأس الطبل
236	0	236	36	المكمورة
2434	83	2351	414	القرية الشرقية
1138	10	1128	192	القرية الغربية
2311	93	2218	328	طبقة
2491	347	2144	395	الشويرف الشرقية
1591	252	1339	274	الشويرف الغربية
37516	1861	35655(*)	5747	المجموع

ويضيف الجدول التالي معطيات تتعلق بالتوزيع العددي والنسبي للسكان الليبيين المقيمين بمنطقة مزدة بحسب النوع. ومنه نجد أن الذكور يمثلون نسبة (51.11٪)، والإناث يمثلن نسبة (48.89٪). كما نجد كذلك أن النسبة لعدد السكان حازت عليها محلة مزدة المركز (35.80٪)، تلتها في الأهمية محلة نسمة المركز بنسبة (13.62٪)، ثم محلة الشقيقة بنسبة (10.18٪)، وتمثل محلة المكمورة النسبة الأقل في حجم السكان بين محلات المنطقة إجمالاً. ولكن إذا ما نظرنا إلى الأطر الإدارية لبلدات وقرى منطقة مزدة فإن النسب المشاهدة في هذا الجدول سيحصل عليها تعديل مهم، كما تبين من جدول سابق رقم (3).

(*) تعداد سكان منطقة مزدة بحسب الدراسة التي أجريتها عام 2003، كان (32699) ألف نسمة، وتشير النتائج النهائية للتعداد العام للسكان لسنة 2006 حسبها هو مدرج في الجدول أعلاه إلى أن تعداد هذه المنطقة يصل إلى (35655) ألف نسمة، لذلك يمكن تفسير جزء الزيادة السكانية بالزيادة الطبيعية عن طريق الولادات الجديدة، لكن هذه الزيادة الطبيعية بالاعتماد على معدل النمو السكاني السنوي الصافي، لا يمكن أن ترقى إلى مستوى هذا الفارق، حيث كان هذا المعدل خلال الفترة من 1984-1995 (2.80)، وفي الفترة من 1995-2006 (1.78)، ومن ثم الجزء الآخر من الفارق غير مفسر بالنسبة لنا.

جدول رقم (10) التوزيع العددي والنسبي للسكان الليبيين بالمنطقة بحسب المحلة والنوع

اسم المحلة	ذكور		إناث		المجموع	
	العدد	%	العدد	%	العدد	%
مزدة المركز	6515	18.27	6249	17.53	12764	35.80
فسانو	572	1.60	547	1.53	1119	3.14
قصر وامس	892	2.50	854	2.40	1746	4.90
الشقيقة	1903	5.34	1726	4.84	3629	10.18
عطاء الله	854	2.40	820	2.30	1674	4.69
نسمة المركز	2437	6.83	2418	6.78	4855	13.62
رأس الطبل	228	0.64	224	0.63	452	1.27
المكمورة	128	0.36	108	0.30	236	0.66
القرية الشرقية	1199	3.36	1152	3.23	2351	6.59
القرية الغربية	575	1.61	553	1.55	1128	3.16
طبقة	1149	3.22	1069	3.00	2218	6.22
الشويرف الشرقية	1110	3.11	1034	2.90	2144	6.01
الشويرف الغربية	661	1.85	678	1.90	1339	3.76
المجموع	18223	51.11	17432	48.89	35655	100

ومع أن الحجم السكاني لمنطقة مزدة يُعدُّ صغيراً نسبياً، حيث لا تتعدى أهميته النسبية (0.6) على المستوى الوطني، إلا أنها تضم قبائل وأجزاء من قبائل متعددة؛ فبحسب النتائج غير المنشورة في دراسة المقومات الاجتماعية والاقتصادية لمنطقة مزدة، أحصينا أكثر من عشرين قبيلة يقيم أفرادها، أو بعض منهم، في هذه المنطقة، كما تبين تلك المعطيات كذلك أن بعض بلدات وقرى هذه المنطقة ينتمي سكانها إلى قبيلة واحدة، فيما بلدات وقرى أخرى ينتمي سكانها إلى طيف من القبائل بنسب متفاوتة. فمدينة مزدة مثلاً وهي تمثل مركز المنطقة، تجمع عشرين انتماءً قبلياً، خلال فترة جمع معطيات دراسة مزدة عام 2003. ويمكن من خلال الجدول التالي، تمييز أربع نسب مهمة في البنية الاجتماعية القبلية لهذه المدينة وهي على التوالي: مشاشية (47.5%)، قنطرار (21.6%)، أولاد بوسيف (11.8%)، زنتان (11.5%). وبذلك تشكل هذه القبائل مجتمعة ما نسبته (92.4%) من حجم السكان بمدينة مزدة.

جدول رقم (11) التوزيع العددي والنسبي لسكان مركز المنطقة (مدينة مزدة) بحسب قبيلة الانتهاء.

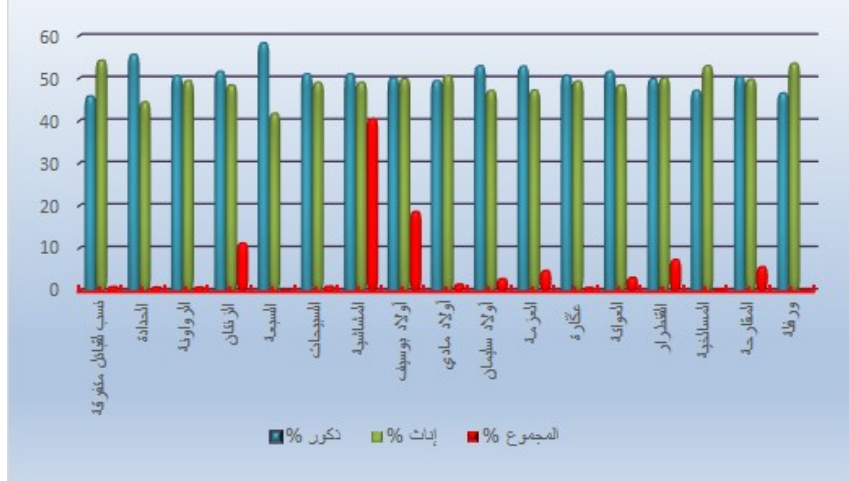
اسم القبيلة	ذكور		إناث		المجموع	
	العدد	%	العدد	%	العدد	%
قبائل متفرقة	58	46.0	68	54.0	126	1.1
حدادة	26	68.4	12	31.6	38	0.3
رواونة	128	50.6	125	49.4	253	2.3
زنتان	636	49.9	639	50.1	1275	11.5
سبعة	21	58.3	15	41.7	36	0.3
مشاشية	2721	51.4	2571	48.6	5292	47.5
أولاد بوسيف	655	49.8	659	50.2	1314	11.8
عواتة	129	50.2	128	49.8	257	2.3
قنطرار	1199	49.9	1202	50.1	2401	21.6
مسالخية	48	47.1	54	52.9	102	0.9
مقارحة	17	47.2	20	52.8	37	0.3
المجموع	5638	51.7	5493	48.3	11131	100

لكن الأهمية النسبية للقبائل الأربعة المذكورة، تشهد تذبذباً ملحوظاً بالنظر إلى أهميتها النسبية في التكوين الاجتماعي للمنطقة. حيث تبين معطيات الجدول التالي أن نسب هذه القبائل تختلف بين بعضها البعض، نظراً لدخول قبائل أخرى، لم تكن ممثلة في مركز المنطقة (مدينة مزدة)، وأيضاً لأن بعض القبائل المكونة لمركز المنطقة، لها امتدادات اجتماعية في البلدات والقرى الأخرى بالمنطقة. فمثلاً انخفضت الأهمية النسبية لتمثيل قبيلة المشاشية في المنطقة بمقدار (7) درجات، عن أهميتها النسبية في مركز المنطقة. وانخفضت الأهمية النسبية لحضور قبيلة قنطرار في المنطقة بمقدار (14) درجة، عن الأهمية النسبية لحضورها في مركز المنطقة. وانخفضت الأهمية النسبية لحضور قبيلة الزنتان في المنطقة بمقدار ربع درجة، عن الأهمية النسبية لحضورها في مركز المنطقة. بينما ارتفعت الأهمية النسبية لحضور قبيلة أولاد بوسيف في المنطقة بمقدار (6.8) درجات، عن الأهمية النسبية لتمثيلها في مركز المنطقة. ويمكن إضافة كذلك قبيلة المقارحة إلى هذه المقارنة فبينما كانت الأهمية النسبية لهذه القبيلة في مركز المنطقة (0.3%) فقط، ارتفعت أهميتها النسبية في المنطقة بمقدار (5.3) درجات.

جدول رقم (12) التوزيع العددي والنسبي لسكان منطقة مزدة بحسب قبيلة الانتماء(*)

اسم القبيلة	ذكور		إناث		المجموع	
	العدد	%	العدد	%	العدد	%
نسب لقبائل متفرقة	130	45.8	154	54.2	284	0.9
الحدادة	140	55.6	112	44.4	252	0.8
الرواونة	128	50.6	125	49.4	253	0.8
الزنتان	1890	51.6	1774	48.4	3664	11.2
السبعة	21	58.3	15	41.7	36	0.1
السيحات	171	51.0	164	49.0	335	1.0
المشاشية	6751	51.0	6480	49.0	13231	40.5
أولاد بوسيف	3054	50.1	3037	49.9	6091	18.6
أولاد مادي	235	49.4	241	50.6	476	1.5
أولاد سليمان	488	52.9	435	47.1	923	2.8
العزمة	814	52.8	728	47.2	1542	4.7
عكارة	109	50.7	106	49.3	215	0.7
العواتة	524	51.6	491	48.4	1015	3.1
القنطرار	1199	49.9	1202	50.1	2401	7.3
المسالخية	48	47.1	54	52.9	102	0.3
المقارحة	924	50.3	912	49.7	1836	5.6
ورفلة	20	46.5	23	53.5	43	0.1
المجموع	16646	50.9	16053	49.1	32699	100

شكل بياني رقم (3) نسب القبائل في منطقة مزدة بحسب النوع



(*) أوردنا أسماء القبائل بحسب قاعدة بيانات دراسة المقومات الاجتماعية والاقتصادية لمنطقة مزدة. وبحكم مساهمتي بشكل مباشر في هذه الدراسة، حيث أشرفت على الجانب الميداني بكامله، وقمت بإجراء التحليلات الإحصائية لمعطياتها، فقد اعتمدنا في تسمية القبائل على ما أجاب به أرباب الأسر أنفسهم دوننا تدخل من طرفنا، لعلنا المسبق بما قد تثيره هذه التسميات من حساسية من قبل البعض، أو اعتراض من قبل البعض الآخر.

II - الخصائص البنوية لعينة البحث.

قدمنا في المبحث السابق توطئة مورفولوجية، استهدفت التعريف بمجتمع البحث، والتعريف بخصائصه البنوية التي تهمنا في سياق قراءة ما ستسفر عنه سيرورة المعاينة من نتائج. وفي هذا المبحث نتولى مهمة الإعلان عن شكل البناء المنجز، انطلاقاً من معرفة ميدانية مسبقة بالبنية الاجتماعية لهذا المجتمع كما هي في الواقع. وعلى هذا الأساس سنقدم من خلال عرض نتائج أحد عشر متغيراً معلوماً وبيانات ضافية حول شكل هذا البناء. وما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق، أن بعض هذه المتغيرات سيتهي دورها بالانتهاء من تحديد خصائص انبناء عينة البحث، بحسب ما سيأتي في هذا المبحث، وبعضها الآخر، سيستمر دوره إلى أن ننجز اختبار فرضيات البحث في الفصل القادم.

1: النوع (الجنس).

يبين الجدول التالي توزيع عينة البحث بحسب متغير النوع الاجتماعي، حيث يمثل الذكور ما نسبته: 98.4٪، فيما تمثل الإناث: 1.6٪.

جدول رقم (13) توزيع عينة البحث بحسب متغير النوع الاجتماعي

النوع	التكرار	النسبة المئوية
ذكور	122	98.4
إناث	2	1.6
المجموع	124	100

من الواضح حسب معطيات الجدول السابق تدني مستوى تمثيل الإناث في عينة البحث، بحيث كان من الممكن استبعاد هذا المتغير لتركز العينة على الذكور، دون أن تحظى الإناث بتمثيل يتناسب مع حضورها الفعلي في مجتمع البحث. لكن وجدنا في الإبقاء على هذا المتغير، وعرض نتيجته، ما يخدم البحث ويقدم بمعيار موضوعي مؤشراً من بين مؤشرات بنية حقل الفاعلين الاجتماعيين بالمنطقة. فلم يكن هذا التمثيل غير المتناسب للإناث، بسبب قصور في بناء عينة البحث، فأسلوب المعاينة كما سبق القول قد اعتمد على طريقة المعاينة غير العشوائية، عن طريق العينة العمدية. بمعنى كان حضور كل عضو من أعضاء العينة، معتمداً على توفره على صفات الفاعل الاجتماعي. وبالتالي ما كنا لنهمل جانب الإناث اللاتي تتوفر فيهن هذه الصفات، صحيح أن متغير الجنس من بين المتغيرات التي لا تتضمنها

فرضيات هذا البحث، ولكن أهميته التي أردنا تضمينها لهذا التحليل، تكمن في التأكيد على أن بنية حقل الفاعلين الاجتماعيين بمجتمع البحث بنية ذكورية بامتياز، وقد لا يتسنى لنا الإدلاء بهذا القول إذا استثنيا السؤال عن هذا المتغير، مع أنّ هذه البنية لا يختص بها مجتمع البحث لوحدة، بل هي سمة البناء الاجتماعي لمعظم إن لم تكن كل المجتمعات العربية. فالحياة الاجتماعية هي ممارسة لتمثلات قيمية، فليس بين يدي الإنسان حقيقة مشخصة توحد جميع البشر في نسق متماثل في إدراكها والسير بمقتضاها، إنما تعاش الحياة على تمثلات يصنعها البشر بعقولهم ومداركهم، ثم يهتدون بها في تنظيم علاقاتهم، وتدير شؤونهم، وتسير أمورهم. ومن بين هذه التمثلات في مجتمع البحث كما كشفت عنه معطيات متغير الجنس أنّ الإناث لا يصلحن للمواقع القيادية، ومن ثم لا يُعتمد عليهن في توجيه مسارات الحياة الاجتماعية، وبالتالي هُنَّ دون مستوى الفاعلية الاجتماعية. لذلك فإن هذه النتيجة تبدو نتيجة مُفسّرة في ظل سيادة النمط الذكوري الذي يطغى على بنية مجتمع البحث، فهذا النمط من المجتمعات لا يتيح للإناث سوى هامشٍ ضئيلٍ من الفاعلية ينحصر في تقديم بعض الخدمات الاجتماعية عن طريق منظمات المجتمع المدني أو الأهلي، وهو الدور الذي لا يلامس مجال الهيمنة أو النفوذ الذي يبسطه الذكور على ساحة الفعل الاجتماعي بشكل مباشر، كما يتبين ذلك من معطيات الجدول التالي:

جدول رقم (14) توزيع عينة البحث بحسب متغيري النوع والدور الاجتماعي للفاعلين

المجموع	الجنس		الدور الاجتماعي للفاعلين
	أنثى	ذكر	
64	0	64	عضو مجلس شورى القبيلة أو المجالس الاجتماعية
%51.6	%0.0	%51.6	
18	0	18	عضو أو رئيس مجلس بلدي
%14.5	%0.0	%14.5	
18	2	16	عضو أو رئيس منظمة مجتمع مدني أو أهلي
%14.5	%1.6	%12.9	
12	0	12	ناشط سياسي أو حقوقي
%9.7	%0.0	%9.7	
12	0	12	ناشط إعلامي
%9.7	%0.0	%9.7	
124	2	122	المجموع
%100	%1.6	%98.4	

ولعل من أجلى مظاهر هذه العلاقة غير المتكافئة بين الذكور والإناث، هو ما ينعكس في المجال السياسي؛ فهو المجال الذي «تطرح فيه العلاقة بين الذكورة والأنوثة كعلاقة إشكالية نابعة من التقسيم الجنسي للعمل وتحديد الضوابط التي تعمل على الفصل بين الجنسين بشكل واضح، وتفرض على كل منهما أنماطاً سلوكية جد دقيقة أبرزها؛ أن السياسة عمل ذكوري بامتياز، وعنصر أساسي من العناصر المكونة للهوية الذكورية، أمّا الهوية الأنثوية فهي أبعد ما تكون عن السياسة، قائمة على أدوار أخرى مرتبطة بالإنجاب وإعادة إنتاج الخيرات البشرية، وما يتبعها من رعاية خاصة بالأسرة»⁽¹⁾. وفي هذا السياق لا يبدو المجتمع المحلي لمنطقة مزدة بوصفه مجتمعاً قليلاً، وحده من تتخلف فيه فعالية المرأة، وبالتالي يضيق مجال حضورها الاجتماعي، أو يتحدد خارج مجال الهيمنة والنفوذ الاجتماعيين اللذين يحتكرهما الرجال. ففي نتائج الموجهة السادسة للمسح العالمي للقيم 2010 - 2014^(*)، ما يدل على هذا التمييز، فقد تضمن ذلك المسح سؤالاً طُلبَ فيه من المبحوثين تحديد موقفهم حيال مضمون الفقرة التالية وهي: (بوجه عام، الرجال قادة سياسيون أفضل من النساء). وأتيح لهم أربع خيارات للإجابة وهي: (موافق بشدة، موافق، غير موافق، غير موافق بشدة). وجاءت نتائج الإجابة على هذا السؤال، لتؤكد على أن الرجال قادة سياسيون أفضل من النساء، وهو ما يفسر السلوك التمييزي بين الذكور والإناث في معظم المجتمعات العربية والإسلامية على حد سواء. البلد الوحيد الذي سجّل نسبة عالية في نتيجة المسح من البلدان المذكورة بالجدول التالي هي لبنان، حيث رفض ما نسبته (41.4%) تفضيل الرجال عن النساء في الاضطلاع بالمهام السياسية. فيما لا تبدو الفروقات كبيرة في هذا الموقف بين البلدان العربية والبلدان الإسلامية الأخرى المضمنة بالجدول، فنسبة من يوافقون على أن الرجال

1- بنعدادة؛ أسماء: المرأة والسياسة "دراسة سوسولوجية للقطاعات النسائية الحزبية"، المعهد الجامعي للبحث العلمي: الرباط (المغرب) ط1: 2007، ص: 13.

(*) المسح العالمي للقيم (www.worldvaluessurvey.org) هو شبكة علمية من العلماء الاجتماعيين الذين يدرسون تغير القيم وتأثيره على الحياة الاجتماعية والسياسية، ويقود هذه الشبكة فريق دولي من العلماء، وتشرف عليه المنظمة العالمية لمسح القيم وهي منظمه دولية غير حكومية. وتتمثل مهمتها في المساهمة في تحسين فهم التغيرات العالمية في قيم الناس وأعرافهم ومعتقداتهم بواسطة المسوحات الوطنية التمثيلية المقارنة في جميع انحاء العالم-المعروفة باسم المسح العالمي للقيم (WVS). تأسست هذه المنظمة في 1981 وخلال العقود الثلاثة الماضية أصبحت واحده من الدراسات الاستقصائية الأكثر موثوقية واستخداماً على نطاق واسع ومقرها في فيينا - النمسا.

بوجه عام قادة سياسيون أفضل من النساء في البلدان العربية تساوي (77.87٪)، وفي البلدان الإسلامية الأخرى (71.4٪). وبالمقابل كانت نسبة من لا يوافقون على أن الرجال بوجه عام قادة سياسيون أفضل من النساء في البلدان العربية (22.13٪)، وفي البلدان الإسلامية الأخرى (28.6٪). وفي كلتا الحالتين بلغت نسبة من يوافقون على تفوق الرجال في القيادة السياسية على النساء، أكثر من ثلاثة أضعاف، من لا يوافقون على ذلك. وهذا يدل بما لا يدع مجالاً للشك على أن النظرة للمرأة في هذه المجتمعات لا زالت نظرة دونية إقصائية، وأن فرص مشاركتها كفاعل اجتماعي مهم لا تزال متدنية.

جدول رقم (15) الموقف من المرأة في مجال العمل السياسي

فئات العمر	موافق بشدة %	موافق %	غير موافق %	ملخص الموقف	
				الموافقة %	الرفض %
ليبيا	55.9	19.4	18.8	75.3	24.7
المغرب	37.3	32.2	19.8	69.5	30.5
الجزائر	49.9	24.8	17.0	74.7	25.3
تونس	47.1	28.8	18.4	75.9	24.1
مصر	54.5	32.0	11.8	86.5	13.5
العراق	44.2	36.2	16.5	80.5	19.5
الأردن	56.7	25.1	14.6	81.8	18.2
لبنان	22.8	35.8	29.4	58.6	41.4
فلسطين	52.7	28.1	15.3	80.8	19.2
الكويت	51.5	27.6	15.4	79.1	20.9
قطر	59.6	25.9	13.2	85.5	14.5
اليمن	56.5	29.7	11.2	86.2	13.8
مجموع البلدان العربية				77.87	22.13
ماليزيا	25.6	44.0	26.2	69.6	30.4
باكستان	43.8	30.2	18.4	74.2	25.8
تركيا	33.1	37.3	22.4	70.4	29.6
مجموع البلدان الإسلامية				71.4	28.6
المجموع الكلي				76.6	23.4

2: السن.

التركيب العمري لعينة البحث يقع بين 25 - 70 سنة، ومن ثم فهو يجمع بين جيلين من الأعمار على الأقل. ويتبين من خلال تحليل معطيات هذا المتغير أن 75٪ من الأعضاء تتراوح أعمارهم بين 25 - 56 سنة، وأن 50٪ تتراوح أعمارهم بين 25 - 46 سنة، و25٪ تتراوح أعمارهم بين 25 - 38 سنة. ومن خلال هذه الربيعات العمرية، يتضح أن التركيب العمري للفاعلين الاجتماعيين يميل إلى فئة الأعمار المتوسطة، أكثر من ميله نحو فئة الأعمار الكبيرة. ولتوضيح ذلك أكثر نستعرض التركيب العمري بناء على فئات

العمر الخماسية، على ذات المنهجية التي اتبعناها في تحديد خصائص التركيب العمري لمجتمع البحث، وهي بالمناسبة نفس المنهجية التي تعتمدها الإحصاءات العامة للسكان في ليبيا، ومن خلال هذا الإجراء، كما يتبين من الجدول التالي، كانت أعلى نسبة مسجلة وهي (17.7%) للفئة العمرية من (40-44) سنة، تلتها في الأهمية نسبة الفئة العمرية من (45-49) سنة، (14.5%). فيما سجلت أصغر فئة عمرية نسبة (4.0%)، ونسبة أكبر فئة عمرية (0.8%). وجميع هذه المعطيات تؤشر إلى أن التركيب العمري لعينة الفاعلين الاجتماعيين يميل بدرجة أكبر إلى الأعمار المتوسطة، فيما يتضاءل تمثيل كبار السن في هذا الهرم العمري.

جدول رقم (16) التركيب العمري للعينة.

فئات العمر	العدد	النسبة	النسبة التراكمية
29 - 25	5	4.0	4.0
34 - 30	15	12.1	16.1
39 - 35	15	12.1	28.2
44 - 40	22	17.7	46.0
49 - 45	18	14.5	60.5
54 - 50	14	11.3	71.8
59 - 55	16	12.9	84.7
64 - 60	10	8.1	92.7
69 - 65	8	6.5	99.2
70 - فما فوق	1	0.8	100.0
المجموع	124	100.0	

ولكن في ظل هذه المعطيات لوحدها يبدو من الاستعجال استنتاج أن النسبة الأهم للفاعلين الاجتماعيين في مجتمع البحث هم من متوسطي السن. سوسيولوجياً أثبتت دراسات متعددة كما هو معلوم أن الواجهة الاجتماعية في المجتمعات القبلية تعتمد بدرجة كبيرة على عامل السن كامتداد طبيعي للمكانة الاجتماعية العالية التي يحظى بها الكبار في هذه المجتمعات، كما أشرنا إلى ذلك سلفاً. ولذلك فإن السؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق هو: هل بالفعل قد شهد الحقل القيمي في مجتمع البحث تحولات لامست أهم عناصر البنية الهرمية للواجهة والصدارة الاجتماعية المبنية على إجلال وتوقير عامل السن، واعتبار كبار السن مراجع اجتماعية، وثقافية أساسية، تنعقد بيدها سلطة الأمر والنهي، والقرار الصائب؛ حيث في صمتهم حكمة، وفي قولهم موعظة، وفي رأيهم سداد ورشاد؟

المعطيات السابقة أوحى إلينا بهذا التساؤل، ولكن ليس في مضمونها ما يقدم لنا أكثر من ذلك، ولهذا لا بد من تقليب الاهتمام على وجهه الآخر، لننظر في أي اتجاه ستتغير هذه المعطيات فيما لو

استحضرتها على خلفية الدور الاجتماعي لهؤلاء الفاعلين، وإلى أي معنى ستحيلنا هذه المعطيات بعد ذلك؟ ولكي يكون لهذا التساؤل معنى سوسولوجي¹، وليس مجرد تساؤل إحصائي بارد، ومحيد، نرى من المفيد، والمهم أيضاً، توظيف التحليل الفيبري لأنماط السلطة والهيمنة في المجتمعات في قراءة المعطيات الجديدة، حيث يقسم فيبر أنماط السلطة والهيمنة إلى ثلاثة أنواع هي: السلطة التقليدية، والسلطة الكاريزمية، والسلطة القانونية أو الشرعية *Légalité*. وقد تبين له أن السلطة بوجه عام «تستمد سحرها وقوتها، ليس فقط من نوعية المؤسسات السياسية السائدة كأجهزة لتثبيت الهيمنة بمدلولها السياسي أو الأيديولوجي، بل من نوعية المرجعيات المعيارية الراسخة في النسيج الثقافي والاجتماعي والطقوسي للمجتمع»⁽¹⁾. وقد أوضحنا في الإطار النظري معاني هذه السلط، وبالتالي لن نعيد التعريف بها، ولكننا سنقدم هنا تمهيداً موجزاً وسريعاً عن كيفية توظيف تحليل فيبر لأنماط السلط الثلاث المشار إليها. وفي هذا السياق نشير إلى أنه عندما حددنا الصفات التي بموجبها نتعرف على الفاعل الاجتماعي في مجتمع البحث، كُنَّا قد اخترنا خمسة أدوار اجتماعية نتبع بواسطتها أصناف الفاعلين الاجتماعيين ونحدددهم وهي: (أعضاء مجالس الشورى بالقبائل وأعضاء المجالس الاجتماعية، ورؤساء المجالس البلدية وأعضاؤها، ورؤساء وأعضاء منظمات المجتمع المدني والأهلي، والنشطاء السياسيون والقانونيون، ثم النشطاء الإعلاميون) فهذه الأدوار الخمسة افترضنا أنها تصلح لتحديد الفاعل الاجتماعي بالمعنى الذي نستخدمه في هذا البحث، من حيث إنهم الأكثر تأثيراً وحضوراً عندما يتعلق الأمر ببنية السلطة والهيمنة في هذا المجتمع، وعندما ننظر في المرجعية المعيارية التي يستمد منها كل دور من هذه الأدوار سلطته، يمكننا القول: إنَّ أعضاء مجالس الشورى، وبدرجة ما، أعضاء المجالس الاجتماعية، يستمدون سلطتهم من سلطة التقاليد القبلية التي تحدد نفوذ ووجاهة الأعيان في المجتمعات القبلية، وبالتالي فسلطتهم تجر مرجعيتها ومشروعيتها في بنية القيم التقليدية القبلية، معززة بالكاريزما الشخصية. أما بالنسبة لرؤساء وأعضاء المجالس البلدية فإن مرجعيتهم في ممارسة السلطة التي يخولها المركز للقائم بالدور، هي مرجعية أو مشروعية قانونية، حيث يتم اختيارهم عن طريق الانتخاب، ويشكلون جزءاً من منظومة السلطة التنفيذية للدولة، ويخضعون لآليات ونظام عملها. فيما بالنسبة لرؤساء وأعضاء منظمات المجتمع المدني والأهلي، فهم الآخرون يمكن تصنيف نشاط عملهم وما

1- لمربني؛ فريد: الفكرة الليبرالية والحدادة السياسية في المغرب "مقدمات في التجلي والمتاهة"، (مرجع مذكور)، ص: 48.

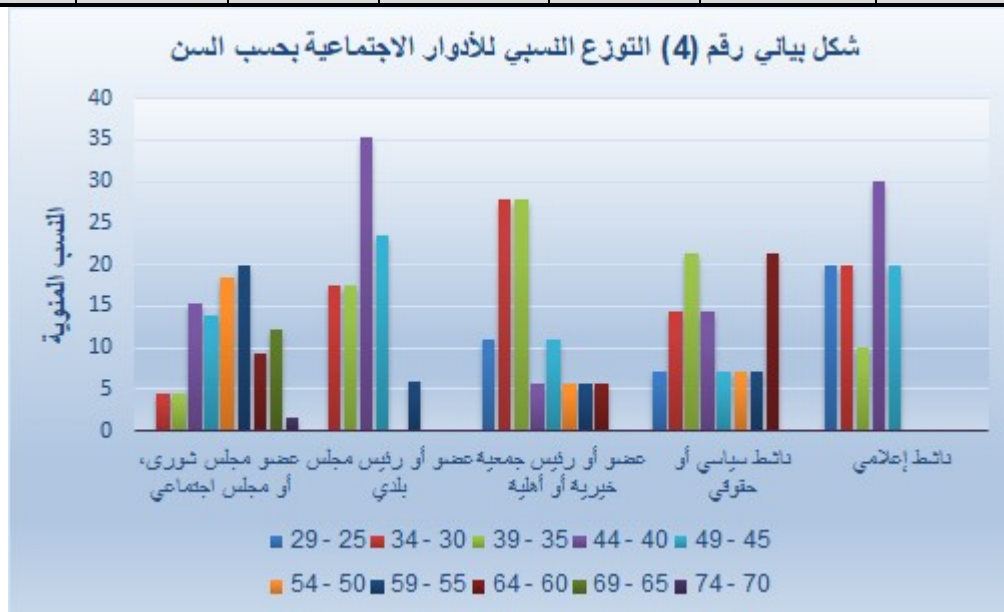
يارسونه من سلطة اختصاص ضمن المشروعية القانونية. ومع أن إنشاء هذه الجمعيات يتم بمبادرات شخصية تنم عن عمق الإحساس بأهمية تقديم خدمة ما للمجتمع، وهو ما أهلهم من وجهة نظرنا للدخول ضمن قائمة الفاعلين الاجتماعيين، إلا أن إجراءات إنشاء هذه المنظمات خاضعة بشكل مباشر إلى سياق قانوني محدد، ينظم طريقة إنشائها، ويحدد نطاق اختصاصها، وينظم عملها. وبالتالي يمكن وصف مشروعيه هذا الدور بالقانونية / الاجتماعية. كما لا توجد ضوابط قانونية محددة تنظم أدوار الناشطين السياسيين والقانونيين، حيث لا توجد مثلاً أحزاب سياسية معتمدة لها دور بارز في النشاط السياسي بالمجتمع الليبي. وبالتالي فإن النشاط السياسي والقانوني لهؤلاء الفاعلين غالباً ما يتم ضمن أطر اجتماعية، مثلهم في ذلك مثل الناشطون الإعلاميون، فكل ما يخضعون له من سلطة في ممارسة نشاطهم، ليست أكثر من سلطة أخلاقية، يوظفون فيها مهاراتهم السياسية أو القانونية، أو الإعلامية وكل ما يارسونه من سلطة لا تفصل عن دائرة الاقناع والفعل التفاوضي الهادف إلى التأثير في الآخرين وتوجيههم نحو غايات محددة تخدم القضية القبلية أو الوطنية أو الإنسانية التي يدافعون عنها، أو يحاولون تحشيد الآراء حولها.

بصورة عامة يمكن القول: إن تلك الأدوار الاجتماعية تنقسم إلى قسمين بالنظر إلى معيار المشروعية أو المرجعية، وهما: إما سلطة ذات مرجعية تقليدية، وإما سلطة ذات مرجعية قانونية. يشكل أعضاء مجالس الشورى والمجالس الاجتماعية صنف السلطة التقليدية، فيما يشكل رؤساء وأعضاء المجالس البلدية، ومن على شاكلتهم صنف السلطة القانونية؛ وفي ضوء هذا التوصيف سننظر في دلالات نتائج التحليل، ونفسر التغيرات التي طرأت عليها، بعدما أضفنا إلى عامل السن، الدور الذي يارسه الفاعل الاجتماعي. حيث يتبين من معطيات الجدول التالي والرسم البياني المرفق به، أننا أمام استخلاصات مهمة، ومنها نجد أن النشاط الاجتماعي في مجالس الشورى والمجالس الاجتماعية يستقطب الفئات العمرية ابتداءً من 30 سنة فما فوق، ويحظى بنسبة تمثيل مقدرها (52.4%) وهي أعلى نسبة مسجلة بين جميع حقول النشاط الاجتماعي الأخرى، كما يستقطب حقل النشاط الاجتماعي في المجالس البلدية، الفئة العمرية بين 30 إلى 59 سنة، وكانت أهميته النسبية بين الحقول الأخرى تساوي (13.7%)، بذلك فهو يمثل المرتبة الثالثة من حيث حضوره النسبي، مقارنة بالحقول الأخرى. فيما يستقطب حقل النشاط الاجتماعي في منظمات المجتمع المدني والأهلي فئة العمر بين 25 إلى 64 سنة، وأهميته النسبية تساوي (14.35%)، وهي

ثاني أكبر نسبة تسجيلها هذه الحقول في عينة البحث. ويستقطب حقل النشاط السياسي والحقوقي، نفس الفئة العمرية للحقل السابق، لكنه يحوز نسبة أقل تساوي (11.3%). وبالمقابل يستحوذ النشاط الإعلامي على الفئة العمرية بين 25 إلى 49 سنة، وبالتالي فهو ينافس حقل العمل في المجالس البلدية في استقطاب الفاعلين في تركيبته العمرية، لكنه يسجل نسبة حضور أقل تساوي (8.1%) فقط، وهي أدنى نسبة مسجلة بين الحقول الأخرى.

جدول رقم (17) التوزيع العددي والنسبي للتركيب العمري في ضوء الدور الاجتماعي.

النسبة من حجم العينة	الصفة التي يشغلها العضو كفاعل اجتماعي					فئات السن
	ناشط إعلامي	ناشط سياسي أو حقوقي	عضو أو رئيس جمعية خيرية أو أهلية	عضو أو رئيس مجلس بلدي	عضو مجلس شوري، أو مجلس اجتماعي	
4.0	20.0	7.1	11.0	0.0	0.0	29 - 25
12.1	20.0	14.3	27.8	17.6	4.6	34 - 30
12.1	10.0	21.4	27.8	17.6	4.6	39 - 35
17.7	30.0	14.5	5.6	35.3	15.4	44 - 40
14.5	20.0	7.1	11.0	23.5	13.8	49 - 45
11.3	0.0	7.1	5.6	0.0	18.5	54 - 50
12.9	0.0	7.1	5.6	6.0	20.0	59 - 55
8.1	0.0	21.4	5.6	0.0	9.3	64 - 60
6.5	0.0	0.0	0.0	0.0	12.3	69 - 65
0.8	0.0	0.0	0.0	0.0	1.5	74 - 70
%100	%100	%100	%100	%100	%100	المجموع
%100	%8.1	%11.3	%14.5	%13.7	%52.4	نسبة تمثيل الصفة



ولمزيد من تدقيق المعطيات السابقة، لأجل قراءتها بشكل مستنير نظراً لأهميتها القصوى في كونها تميّز اللثام عن واحدة من التغيرات المهمة التي يبدو أنها طالت قيمة أساسية من قيم البنية الاجتماعية

التقليدية، حيث «في النظام التقليدي يعتبر مبدأ السلطة هو الخط التوجيهي الذي ينظم العلاقات التراتبية والهرمية»⁽¹⁾. ولهذا المبدأ علاقة وطيدة بالدور والمكانة الاجتماعيين، كما أن لهذه الأدوار علاقة وطيدة بعامل السن، وبموجب هذه العوامل تتحدد علاقات الهيمنة والخضوع في ثنائيات تراتبية تبتدى بالأسرة حيث ثنائيات: الأب/ الابن، الأخ الأكبر/ الأخوة الصغار، الزوج/ الزوجة، الذكر/ الأنثى. ثم تنتقل إلى القبيلة، حيث ثنائية أهل الحل والعقد/ عموم أفراد القبيلة، وتستمر صعوداً حيث ثنائيات ولي الأمر/ المأمور، الحاكم/ الرعية.. وهكذا. لذلك تتطلب هذه القراءة استحضار الاستدلال المنطقي جنباً إلى جنب مع الاستدلال الإحصائي الرياضي، في تفسير ما تسفر عنه المعطيات من نتائج؛ ولهذا الغاية أجرينا اختباراً إحصائياً للوقوف عن دلالة فروق المتوسطات المشاهدة في علاقة السن بالدور الاجتماعي، ومن خلال هذا الإجراء تبيننا نتيجتين مهمتين هما:

1: إن الفروقات بين متوسطات أعمار شاغلي الأدوار الاجتماعية جميعها باستثناء فئة أعضاء مجالس الشورى، والمجالس الاجتماعية، لم تكن لها دلالة إحصائية عند مستوى 0.05. بينما كان عامل السن محدداً أساسياً يسم خصائص فئة من يتولون تدبير الشأن الاجتماعي في القبائل، من أعضاء مجالس الشورى، والمجالس الاجتماعية، ويحدد الشروط الاجتماعية لممارسة هذا الدور.

حيث تبين المعطيات الإحصائية الواردة في الجدولين التاليين أن الفروقات الناتجة عن اختبار مقارنة متوسطات عينات الأدوار الاجتماعية، كانت بالنسبة لكل ثنائية تمثل عينة أعضاء مجالس الشورى والمجالس الاجتماعية طرفاً فيها، هي فروقات ذات دلالة مرتفعة (مستوى الدلالة أقل من 0.001)، بمعنى أن الفرق بين متوسطي أي ثنائية تقع عينة أعضاء مجالس الشورى والمجالس الاجتماعية طرفاً فيها، هو فرق حقيقي، وليس عشوائياً، أو محض صدفة. كما لا توجد هذه الدلالة بين جميع الثنائيات الأخرى، ما يدل على أن متغير العمر بالنسبة لتلك الثنائيات لا يشكل ذات الأهمية التي يشكلها بالنسبة لعينة أعضاء مجالس الشورى والمجالس الاجتماعية. بمعنى أن متغير السن لا يساهم في تحديد الخصائص البنوية لتلك الأدوار، بينما كان عاملاً مهماً في تحديد الخصائص البنوية بالنسبة لأعضاء مجالس الشورى والمجالس الاجتماعية.

1- أبورقية؛ رحمة: القيم والتغير الاجتماعي في المغرب، (مقال)، ترجمة: محمد الإدريسي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات

والأبحاث: الرباط (المغرب) 2018، ص: 6.

ولتوضيح المعطيات التي اشتقنا منها هذه النتيجة، نستعرض البيانات الواردة في الجدول التالي، وهو يحتوي على إحصاءات وصفية تتعلق بأدوار الفاعلين الاجتماعيين أعضاء عينة البحث. بحيث تقسم هذه الأدوار عينة البحث إلى خمس عينات فرعية، أو مجموعات فرعية، فكان حجم عينة أعضاء مجالس الشورى والمجالس الاجتماعية (65) عضواً، ومتوسط السن في هذه الفئة يساوي (52.20) سنة، بانحراف معياري عن المتوسط مقداره (9.21)، وخطأ معياري (1.14)، وهاتان الدرجتان تعتبران درجتين قليلتين وتشيران إلى تجانس توزيع قيم السن في هذه العينة، والرسم البياني السابق يوضح ذلك عياناً. فيما كان حجم عينة أعضاء أو رؤساء المجالس البلدية (17) عضواً، ومتوسط السن في هذه الفئة (41.24) سنة، بانحراف معياري عن المتوسط مقداره، (6.0) درجات مقربة، وخطأ معياري (1.6) درجة، وهاتان الدرجتان هما كذلك درجتان صغيرتان، تشيران إلى تجانس هذه العينة من الفاعلين الاجتماعيين وفقاً لمتغير العمر، وكان حجم عينة أعضاء ورؤساء الجمعيات الخيرية والأهلية (18) فرداً، ويبلغ متوسط السن في هذه العينة (39.67) سنة، بانحراف معياري عن المتوسط مقداره مقرباً (10.0) درجات، وخطأ معياري (2.37) درجة. أمّا عينة النشطاء السياسيين والحقوقيين فكان بحجم (14) فرداً، ومتوسط السن في هذه العينة هو (44.79) سنة، بانحراف معياري عن المتوسط يبلغ (12) درجة مقرباً، وخطأ معياري (3.2) درجة. فيما كانت عينة النشطاء الإعلاميين (10) أفراد، ومتوسط السن في هذه العينة يساوي (36.70) سنة، بانحراف معياري عن المتوسط مقداره (6.97) درجة، وخطأ معياري (2.2) درجة.

وما يلاحظ من هذه المعطيات أن قيم الانحراف المعياري لجميع العينات الفرعية كانت منخفضة نسبياً، حيث من المعلوم أن الانحراف المعياري Standard Deviation، هو من أهم المعاملات الإحصائية لقياس تشتت القيم عن متوسطاتها، وتدني درجات هذا المقياس يشير إلى تجانس هذه القيم، داخل مجاميعها، وبالتالي فإن التركيب العمري لهذه العينات الفرعية كان تركيباً متجانساً. وعندما اخترنا شكل توزيع قيم متغير السن بحسب الأدوار الاجتماعية، ومدى تجانس قيم هذا المتغير في هذه العينات، في سياق التحقق من توفر شروط اختبار التباين One-Way ANOVA، الذي استعملناه في اختبار دلالة الفروق بين متوسطات عينات الأدوار الاجتماعية الفرعية، تأكد لنا أن هذه العينات تتسم جميعها بالتوزيع الطبيعي، فقد أشارت نتائج اختبار Shapiro-Wilk، إلى ذلك. كما أكد لنا اختبار Levene's Test، على تجانس بيانات هذا المتغير. وهذان الاختباران ضروريان جداً لكي يتمكن الباحث من اختبار فرضيات

بحثه باستعمال معاملات التحليل الإحصائي البارامتري، أو المعلمي؛ لذلك فإن نتيجة هذه الاختبارات مهمة ليست فقط في عرض وتفسير متغير السن في هذا الجزء من البحث، بل إنها مهمة لنا بالقدر نفسه في الفصل الموالي من البحث عند التحقق من فرضياته، أي عندما نقدم حصيلة المعاينة بالإعلان عن مضمون البناء المنجز، ويتضمن الجدولان التاليان الإحصاءات التي عرضناها آنفاً. وسنعود إلى معطياتها قصد استثمارها أكثر في توضيح النتيجة الثانية التي خلصنا إليها من تحليل هذا المتغير.

جدول رقم (18) بعض الإحصاءات الوصفية المتعلقة بمتغير السن، بحسب الدور الاجتماعي

الدور الاجتماعي	العدد	المتوسط	الانحراف المعياري	الخطأ المعياري	فترة الثقة للمتوسطات بدرجة 99%	
					الحد الأدنى	الحد الأعلى
عضو في مجلس الشورى بالقبيلة أو المجالس الاجتماعية	65	52.20	9.21480	1.14296	49.1656	55.2344
عضو أو رئيس مجلس بلدي	17	41.24	6.41804	1.55660	36.6888	45.7818
عضو أو رئيس جمعية خيرية أو أهلية	18	39.67	10.09368	2.37910	32.7715	46.5619
ناشط سياسي أو حقوقي	14	44.79	11.94976	3.19371	35.1654	54.4060
ناشط إعلامي	10	36.70	6.97695	2.20630	29.5299	43.8701
المجموع	124	46.79	10.87047	0.97620	44.8580	48.7226

جدول رقم (19) دلالة الفروق بين متوسطات السن بحسب الدور الاجتماعي

مستوى الدلالة	الخطأ المعياري	الفرق المتوسط بين (J-I)	الصفة التي يشغلها حالياً (J)	الصفة التي يشغلها حالياً (I)
0.001	2.51212	10.96471*	عضو أو رئيس مجلس بلدي	عضو في مجلس الشورى بالقبيلة أو المجالس الاجتماعية
0.001	2.45619	12.53333*	عضو أو رئيس جمعية خيرية أو أهلية	
0.007	2.71711	7.41429*	ناشط سياسي أو حقوقي	
0.001	3.13248	15.50000*	ناشط إعلامي	
0.036	3.81818	8.08571*	ناشط إعلامي	ناشط سياسي أو حقوقي

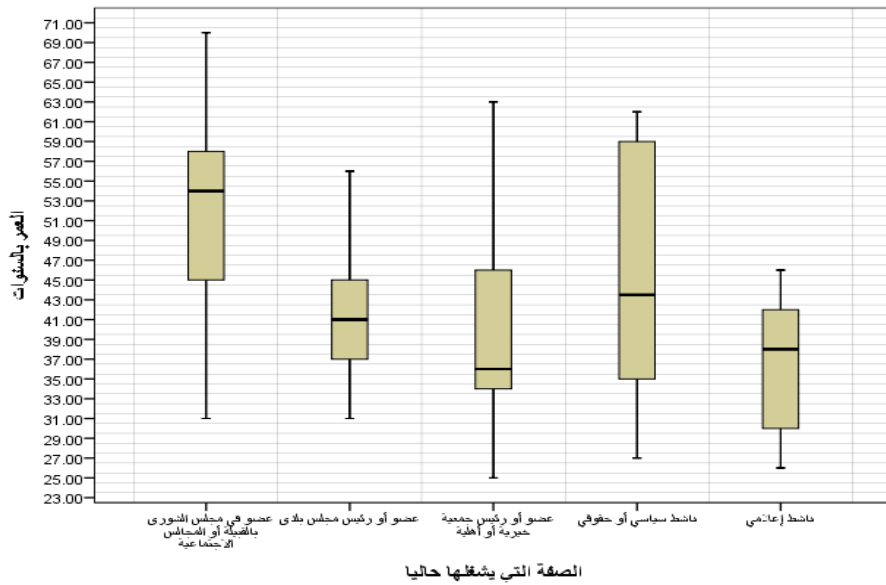
(* فرق المتوسط دال بمستوى 0.05).

2: النتيجة المهمة الثانية التي أدلت بها هذه المعطيات - وهي نتيجة مرتبطة ومكملة لسابقتها، التي أكدت على أهمية عامل السن في تحديد الدور الاجتماعي المرتبط بتدبير الشأن الاجتماعي للمجتمع

القبلي- هي أنَّ البنية العمرية للفاعلين الاجتماعيين من أعضاء مجالس الشورى والمجالس الاجتماعية تحددت في نطاق مَنْ يمكن وصفهم بمتوسطي العمر، حيث كما سبقت الإشارة أنَّ متوسط السن لهذه الفئة بلغ (52.20) سنة، لكن فترة الثقة (Confidence Interval) المقدرة لمتوسط السن في مجتمع البحث تقع بين سنّي (49-55) سنة، بدرجة ثقة 99٪، بمعنى لا يوجد هامش خطأ في تقدير متوسط سن أعضاء هذه الفئة سوى 1٪ فقط. تجدر الإشارة إلى مستوى دلالة "فترة الثقة" خاصة عندما يكون بدرجة موثوقية عالية، يمكن استخدامه بشكل جيد في تقدير متوسط المجتمع الذي سحبت منه العينة.

وبالتالي يمكن القول: إنه حصل بالفعل تغير في الخصائص البنيوية للفاعلين الاجتماعيين من أعضاء مجالس الشورى والمجالس الاجتماعية، أي في خصائص بنية السلطة التقليدية وفي قيمها التي كانت تولى لعامل السن أهمية كبيرة، فبينما كانت الأهمية النسبية لعامل السن في المجتمعات القبلية تزداد اضطراباً مع التقدم في العمر، تغيرت هذه الأهمية بشكل عكسي في حدود معينة، بحيث أصبحت فئة متوسطي السن هي مَنْ تضطلع بدور ممارسة السلطة التقليدية، وهذا يعتبر تحولاً قيمياً مهماً في مجتمع كان بالأمس القريب يُمرِّز هذه السلطة في أيدي الكبار دون سواهم. ويمكننا الاستعانة بالرسم البياني التالي لتوضيح عمق هذا التحول.

شكل بياني رقم (5) Box Plot المتغيري الدور الاجتماعي والسن.



حيث تبين المستطيلات مواقع تكثف قيم متغير السن، وتمثل قمة الخط الرفيع المتصل بها أعلى القيم المسجلة له، وقاع الخط الرفيع المتصل بها من الأسفل بداية قيمته الأولى، حيث نشاهد بالنسبة لأعضاء

مجالس الشورى والمجالس الاجتماعية أن قمة الخط الرفيع عند 70 سنة، وقاعة عند 31 سنة، وهما يمثلان أعلى وأدنى قيمة مسجله لهذا المتغير في هذه الفئة، بينما تتكثف القيم في المنتصف تقريباً من هاتين القيمتين كما تشير إليه قاعدة وقمة المستطيل.

3: مكان الإقامة.

توزعت عينة البحث على القرى والبلدات التي تضمها منطقة البحث، بنسب متفاوتة وفقاً لما يعرضه الجدول التالي، الذي يبين ترتيب هذه البلدات والقرى من الشمال إلى الجنوب. فكانت النسبة الأعلى من المبحوثين وهي 37.4% تنتمي إلى مزدة، تليها الشقيقة بنسبة 27.8%، وسجلت كل من القرية الشرقية والقرية الغربية النسبتين الأديين حيث بلغتا بشكل متساوٍ 3.5%.

جدول رقم (20) توزع عينة البحث بحسب مكان الإقامة.

البلدة أو القرية	العدد	النسبة %	النسبة المعدلة
الشقيقة	32	25.8	27.8
مزدة	43	34.7	37.4
فستانو	6	4.8	5.2
نسمة	11	8.9	9.6
القرية الشرقية	4	3.2	3.5
القرية الغربية	4	3.2	3.5
طبقة	5	4.0	4.3
الشويرف	10	8.1	8.7
المجموع	115	92.7	100%
غير ميين	9	7.3	
المجموع الكلي	124	100%	

4: الانتماء الاجتماعي.

توزع المبحوثون على ثماني قبائل من بين القبائل التي تقطن بمنطقة مزدة، بنسب متفاوتة بحسب معطيات الجدول التالي، حيث كانت نسبة قبيلة المشاشية 47.4%، تليها قبيلة الزنتان بنسبة 15.8%، وقبيلة أولاد أبوسيف بنسبة 14.0%، وقبيلة قنطار بنسبة 9.6%، وقبيلة المقارحة بنسبة 7.0%، وقبيلة أولاد سيدي

أبو الروين بنسبة 3.5٪، وفي النسب الدنيا سجلت قبيلة العوادة 1.8٪ ثم قبيلة السبيحات 0.9٪. والجدول التالي يبين هذه النسب.

جدول رقم (21) توزيع عينة البحث بحسب القبيلة التي ينتمي إليها الفاعل الاجتماعي

القبيلة	التكرار	النسبة	النسبة المعدلة
المشاشية	54	43.5	47.4
قنطرار	11	8.9	9.6
أولاد أبوسيف	16	12.9	14.0
الزنتان	18	14.5	15.8
المقارحة	8	6.5	7.0
العوادة	2	1.6	1.8
السبيحات	1	0.8	0.9
أولاد سيدي أبو الروين	4	3.2	3.5
المجموع	114	91.9	%100
غير ميين	10	8.1	
المجموع	124	%100	

الجدير بالذكر أن هذه القبائل هي القبائل الأهم عددياً في منطقة البحث، على أن نسبها المبينة بالجدول لا تعكس النسب الفعلية التي تمثلها كل قبيلة في مجتمع البحث. سعينا في سياق بناء عينة البحث أن تتوافق نسب تمثيلها في العينة نظيرتها في مجتمع البحث، لكن كان لنزوح بعض سكان هذه المنطقة، إلى مناطق أخرى أكثر أماناً بالنسبة لهم، وحالة التوتر والشك الذي أصبح يعتري البعض جراء الأحداث المؤلمة التي تعيشها المنطقة كغيرها من المناطق الأخرى في ليبيا منذ عام 2011، أثرهما الكبير في عدم الحصول على عينة تتماثل طبقاتها مع الأهمية النسبية التي تمثلها كل قبيلة في المنطقة، ولكن في المجمل لم تكن الفروقات بالقدر الذي يخل بمبدأ التناسب بشكل كبير، فقد كانت نسب تمثيل هذه القبائل في المنطقة، وفي العينة على التوالي؛ المشاشية (40.5 – 47.4)، قنطرار (7.3 – 9.6)، أولاد بوسيف (18.6 – 14.0)، الزنتان (11.2 – 15.8)، المقارحة (5.6 – 7.0)، العوادة (3.1 – 1.8)، السبيحات (1.0 – 0.9)، الرواونة (0.8 – 3.5).

5: الحالة الاجتماعية.

توزعت عينة البحث بحسب الحالة الاجتماعية للمبحوثين بين فئتي المتزوجين والعزّاب، وفقاً للنسبتين التاليتين: 91.1% للمتزوجين، و8.1% للعزّاب كما يتبين ذلك من الجدول التالي:

جدول رقم (22) الحالة الاجتماعية لعينة البحث.

النسبة	التكرار	الحالة الاجتماعية
91.1	113	متزوجون
8.9	11	عزّاب
%100	124	المجموع

6: الصفة المهنية الأساسية.

اشتملت قائمة المهن الأصلية التي يزاوها المبحوثون على سبع مهن كانت نسبة الموظفين أعلاها، حيث بلغت 51.3%، تلتها مهنة التدريس بنسبة 31.1%، بقية النسب توزعت بقيم قليلة، كما هو مبين بالجدول التالي:

جدول رقم (23) المهن الأساسية للفاعلين الاجتماعيين

النسبة المعدلة	النسبة	التكرار	الصفة المهنية
31.1	29.8	37	مدرس
4.2	4.0	5	قانوني
51.3	49.2	61	موظف
4.2	4.0	5	إعلامي
5.0	4.8	6	أستاذ جامعي
1.7	1.6	2	عمل حر
2.5	2.4	3	مهندس
%100	96.0	119	المجموع
	4.0	5	غير مبين
	%100	124	المجموع الكلي

وبمقارنة معطيات هذا الجدول مع معطيات جدول المهن في مجتمع البحث نجد أن هنالك تبايناً واضحاً في توزيع نسب هذه المهن، فبينما تسجل فئة الموظفين في هذه العينة نسبة (51.3%)، تسجل في مجتمع البحث نسبة (12.8%) فقط، كذلك الحال بالنسبة لمهنة التدريس، فقد كانت نسبة المدرسين في مجتمع البحث تساوي (4.5%)، ترتفع بالنسبة لعينة البحث بشكل كبير حيث تسجل (31.1%).. وهكذا.

ويمكن تفسير هذا التباين الكبير بين مجتمع البحث وعينة البحث بحسب هذا المتغير في ضوء الفاعلية الاجتماعية، والشخصية التي يتميز بها الفاعلون الاجتماعيون عن غيرهم من الأفراد في مجتمع البحث، من جانب أن من توفرت فيهم سمات الإيجابية والحساسية الدينامية للشعور بالآخرين، وتبني زمام المبادرة لتوجيه المجتمع الذي يعيشون فيه، هم بالضرورة - من وجهة نظرنا - قادرين على إدارة متطلبات حياتهم الشخصية بشكل أفضل من غيرهم، ويستفيدون مما هو متاح في بيئتهم الاجتماعية، بشكل يتميزون فيه عما سواهم.

7: المؤهل العلمي.

توزعت العينة بين ستة مؤهلات تعليمية. وكما يتبين من الجدول التالي فإن النسبة الأعلى سجلتها الشهادة الجامعية 29.0٪، تليها في الأهمية الشهادات المتوسطة بنسبة 27.4٪، ثم الدبلوم العالي بنسبة 21.0٪، وسجلت شهادات الماجستير والدكتوراه نسبة 13.7٪، فيما سجلت الشهادة الإعدادية نسبة 7.3٪. أما النسبة الأدنى فسجلتها الشهادة الابتدائية 1.6٪.

جدول رقم (24) المؤهلات العلمية للفاعلين الاجتماعيين.

النسبة التراكمية	النسبة	التكرار	المؤهل العلمي
1.6	1.6	2	ابتدائية
8.9	7.3	9	إعدادية
36.3	27.4	34	ثانوية ومعاهد متوسطة
57.3	21.0	26	دبلوم عال
86.3	29.0	36	جامعية
100%	13.7	17	ماجستير ودكتوراه
	100%	124	المجموع

ومن المعطيات الواردة بالجدول أعلاه، فإن النسبة التراكمية للمؤهلات العلمية التي يحملها الفاعلون الاجتماعيون بالعينة لمن هم دون الشهادة الجامعية تساوي 57.3٪، ولذلك فإن النسبة الأعلى للمؤهلات العلمية بالعينة هي للمؤهلات الدنيا، إذ لا تتجاوز المؤهلات العليا من الماجستير فما فوق نسبة 13.7٪. وتجدر الإشارة إلى أن هاتين النسبتين في مجتمع البحث كانتا على التوالي (92.7٪) (7.3٪). وبحسب هذه المعطيات يوجد تباين واضح تمل فيه الكفة إلى صالح عينة البحث، ربما لذات الأسباب التي أشرنا إليها في المتغير السابق، على أرجح تقدير. وستناول بشكل تفصيلي أكثر توزيع عينة الفاعلين

الاجتماعيين بالنسبة لمؤهلاتهم العلمية، وأدوارهم الاجتماعية، وذلك لما لمتغير التعليم من أهمية كبرى في تشكيل وعي الفرد بذاته وبمحيطه الاجتماعي.

8: عدد سنوات التحصيل العلمي.

يهدف هذا المتغير إلى معرفة عدد السنوات التي قضاه المبحوث في تحصيل المعرفة العلمية بغض النظر عن الشهادة العلمية التي تحصل عليها، وذلك بغية التعرف مستوى التعليم مقاسا بالسنة وليس بالشهادة، وهو الإجراء الأدق لمعرفة المستوى التعليمي للفرد، من حيث إن البعض قد واصل تعليمه إلى ما دون سنة الحصول على الشهادة. والجدول التالي يبين بعض الإحصاءات المتعلقة بهذا المتغير.

جدول رقم (25) بعض الإحصاءات حول سنوات التعليم

حجم العينة	
124	المتوسط Mean
15	الوسيط Median
15	النوال Mode
16	أدنى سنوات تدرس Minimum
06	أعلى سنوات تدرس Maximum
25	
13 سنة فأقل	%25
15 سنة فأقل	%50
17 سنة فأقل	%75

تبين معطيات الجدول أعلاه أن متوسط سنوات التمدرس كان 15 سنة، فيما كان الحد الأدنى لسنوات التمدرس (6) سنوات، وهو العدد المناظر للفترة الزمنية التي يقضيها المبحوث للحصول على الشهادة الابتدائية. وبلغ الحد الأعلى لسنوات التمدرس 25 سنة. ويتطابق وسيط هذه السنوات مع متوسطها، فيما كانت القيمة المنوالية هي 16 سنة. وتوزعت أعداد سنوات التمدرس وفقاً للنسب التراكمية التالية: 25% من أفراد العينة قضوا 13 سنة فأقل في تحصيل العلم، و50% قضوا 15 سنة في تحصيل التعليم، و75% قضوا 17 سنة في تحصيل العلم، ومن ثم فإن المئين أو الرُّبُوع الأعلى percentiles يمثل أولئك المبحوثين الذين قضوا بين (18-25) سنة تدرس.

9: مجالات النشاط الاجتماعي القيادي للفاعلين.

قدمنا فيما سبق معطيات وافيه حول مجالات النشاط الاجتماعي للفاعلين الاجتماعيين بعينة البحث، عندما تناولنا متغير السن، ونعيد التذكير بشكل مختصر بتوزيع نسب الفاعلين بحسب نشاطهم الاجتماعي كالتالي: أعضاء ورؤساء مجالس الشورى أو المجالس الاجتماعية (52.4%)، رؤساء وأعضاء المجالس

البلدية (13.7٪)، رؤساء وأعضاء مؤسسات المجتمع المدني والأهلي (14.5٪)، النشطاء السياسيون والقانونيون (11.3٪)، النشطاء الإعلاميون (8.1٪). ونرى من المفيد هنا توضيح شكل توزيع هذه الأنشطة في علاقتها بالمستوي التعليمي، ولكي نستخلص من هذا الإجراء شيئاً مفيداً في الإعلان عن شكل البناء المنجز سنقسم هذه الأنشطة القيادية إلى فئات وفقاً لطبيعة الممارسة الاجتماعية لممثليها، مستفيدين في ذلك من مفهوم بورديو لـ "رأس المال الثقافي" الذي يشغل مكانة مركزية في تصوره لعلاقات السلطة والهيمنة، حيث ينقسم المجال الاجتماعي بين مُهَيِّمَيْن، ومُهَيَّمَيْن عليهم.

قسّم بورديو رأس المال الثقافي إلى ثلاث فئات: «رأس المال الثقافي المُستَبَدَن (incorporé) المتمثل في اللغة ونبرة الصوت وأوضاع الجسد والكفاءات الفكرية؛ ورأس المال الثقافي المُمَوَّضَع (objectif) المتمثل في السلع الثقافية التي يمتلكها الفاعل كاللوحات الفنية والكتب والتماثيل؛ ورأس المال الثقافي المُمَأَسَّس (institutionnalis ) المتجسد في الشهادات المدرسية. إن رأس المال هذا يرثه الفاعل عن وسطه الاجتماعي الأصلي وتعززه المدرسة والتكوين»⁽¹⁾. لينضاف بذلك رأس المال الثقافي إلى رأس المال الاقتصادي، اللذان يتظافران معاً في التأسيس للتراتب الطبقي في المجتمع، وفي تحديد قوة الفرد في المجال الاجتماعي؛ ذلك المجال الذي هو بحسب بورديو «مجموع الموارد الفعلية والمحتملة المرتبطة بامتلاك شبكة دائمة من علاقات المعرفة المتبادلة والاعتراف المتبادل المأسسة»⁽²⁾.

على ذلك يمكن تقسيم الأنشطة القيادية بحسب طبيعة الممارسة إلى: صناع قرار، ومنفذي قرار، وجماعات ضغط، وذوي أدوار إنسانية مساندة. ثم تقسم مستوى حيازة رأس المال الثقافي إلى مراتب ثلاث؛ تشتمل المرتبة المتدنية على المؤهلات العلمية ما دون الجامعية، وتشتمل المرتبة المتوسطة على المؤهلات الجامعية، وتشتمل المرتبة المرتفعة على الشهادات العليا. ووفقاً لذلك يتكون لدينا الجدول التالي:

1- احجيج؛ حسن: نظرية العالم الاجتماعي "قواعد الممارسة السوسولوجية عند بورديو"، (مرجع مذكور)، ص: 105.

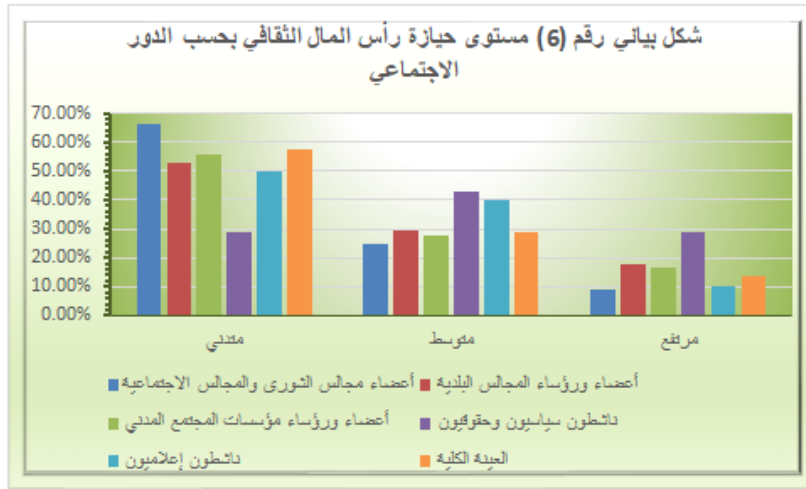
2- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

جدول رقم (26) توزع الفاعلين الاجتماعيين حسب متغيري طبيعة الدور القيادي والمؤهل العلمي.

العينة الكلية	طبيعة الدور القيادي للفاعلين الاجتماعيين					المؤهل العلمي	مستوى حيازة رأس المال الثقافي
	جماعات الضغط		دور إنساني مساند	تنفيذ القرار	صناعة القرار		
	ناشطون إعلاميون	ناشطون سياسيون وحقوقيون	أعضاء ورؤساء مؤسسات المجتمع المدني	أعضاء ورؤساء المجالس البلدية	أعضاء مجالس الشورى والمجالس الاجتماعية		
%57.3	%50.0	%28.6	%55.6	%52.9	%66.2	دون جامعي	متدني
%29.0	%40.0	%42.9	%27.8	%29.4	%24.6	جامعي	متوسط
%13.7	%10.0	%28.6	%16.7	%17.6	%9.2	ما فوق جامعي	مرتفع
124	10	14	18	17	65	المجموع	
%100	%100	%100	%100	%100	%100		
%100	%8.1	%11.3	%14.5	%13.7	%52.4	النسب حسب الدور	

وتبين معطيات هذا الجدول أن مستوى حيازة رأس المال الثقافي مقاساً بالمؤهل العلمي يتباين بحسب تباين طبيعة الدور القيادي الذي يمارسه الفاعلون الاجتماعيون، ويتباين داخل هذه الأدوار بين التدني والارتفاع. وبشكل تفصيلي يتبين أن نسبة 66.2% من صناعات القرار، يجوزون على رأس مال ثقافي متدنٍ، ونسبة 24.6% يجوزون على رأس مال ثقافي متوسط، ونسبة 9.2% يجوزون على رأس مال ثقافي مرتفع. كما يتبين أن نسبة 52.9% من منفيذ القرار يجوزون على رأس مال ثقافي متدنٍ، ونسبة 29.4% يجوزون على رأس مال ثقافي متوسط، ونسبة 17.6% يجوزون على رأس مال ثقافي مرتفع. فيما يتبين كذلك أن نسبة 55.6% من أصحاب الأدوار الإنسانية المساندة، يجوزون على رأس مال ثقافي متدنٍ، ونسبة 27.8% يجوزون على رأس مال ثقافي متوسط، ونسبة 16.7% يجوزون على رأس مال ثقافي مرتفع. أما بالنسبة لجماعات الضغط، فكانت نسبة 28.6% من النشطاء السياسيين والحقوقيين تحوز على رأس مال ثقافي متدنٍ، ونسبة 42.9% تحوز على رأس مال ثقافي متوسط، ونسبة 28.6% تحوز على رأس مال ثقافي مرتفع. وبالمقابل حازت نسبة 50.0% من النشطاء الإعلاميين على رأس مال ثقافي متدنٍ، ونسبة 40.0% حازت على رأس ما ثقافي متوسط، ونسبة 10.0% حازت على رأس مال ثقافي مرتفع. وإجمالاً تحوز نسبة 57.3% من الفاعلين

الاجتماعيين في جميع الأدوار على رأس مال ثقافي متدنٍ، ونسبة 29.0٪ على رأس مال ثقافي متوسط، ونسبة 13.7٪ على رأس مال ثقافي مرتفع. ويلخص الرسم البياني التالي هذه النسب.



تعكس هذه المعطيات تدنياً ملحوظاً في مستويات رأس المال الثقافي لدى الفاعلين الاجتماعيين في جميع الفئات، ولا شك أن لهذا التدني آثاره التي تنعكس على الحياة الاجتماعية في هذا المجتمع، حيث يرتبط تدني رأس المال الثقافي في أي مجتمع من المجتمعات بضعف الأداء المؤسسي، سواء على مستوى الإدارة البيروقراطية، أو على مستوى التنظيمات الاجتماعية، ناهيك عن ارتباطه بمستوى الوعي والإدراك الفردي، فالمجتمعات التي تسجل نسباً متدنية في التعليم، تشكل حقلاً خصباً لانتعاش الأفكار والممارسات غير العقلانية، في جميع جوانب الحياة، وعلى الصعد كافة. فلمتغير التعليم دور مهم في عقلنة الفعل الاجتماعي في كافة مجالاته، وفي تنظيم وإدارة المجتمع على أسس موضوعية، وفي توسيع آفاق التفكير واكتساب الخبرات، وفي كسر حاجز التواصل والتفاعل البيئياتي. وعلى ذلك لا بد من أن تُلقَى هذه النسب المتدنية من مستوى حيازة الرأس مال الثقافي بظلالها على طبيعة الصورة النمطية لمستوى الوعي والإدراك وتقييم الأمور وإدارة الشأن العام في مجتمع البحث، وقبل ذلك في مستوى تمثيلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسولوجية للحدثة.

10: المستوى الاقتصادي.

تضمنت استمارة جمع المعطيات على سؤال يتعلق بالمستوى الاقتصادي، ونظراً للسمة التركيبية لهذا المتغير، مع غياب تعريف موحد لتقييم المستوى الاقتصادي بشكل فعّال، فقد تُرك للفاعلين الاجتماعيين تقدير مستواهم الاقتصادي بأنفسهم باختيار إجابة من بين ثلاثة خيارات، فكانت استجاباتهم على النحو المبين في الجدول التالي، حيث وصف 1.6٪ مستواهم الاقتصادي بالمرتفع، فيما وصفه 3.2٪ بالمنخفض، وبذلك كانت النسبة الكبرى التي تبلغ 95.2٪ لمن وصفوا مستواهم الاقتصادي بالمتوسط.

جدول رقم (27) المستوى الاقتصادي للفاعلي الاجتماعيين.

النسبة	التكرار	المستوى الاقتصادي
1.6	2	مرتفع
95.2	118	متوسط
3.2	4	منخفض
%100	124	المجموع

الجدير بالذكر إن المستوى الاقتصادي من المتغيرات صعبة القياس بشكل فاعل، خاصة في المجتمعات التي تتسم فيها العلاقة بالآخر بالحذر أو الشك، ولا يستثنى من ذلك "الأخر الباحث" بطبيعة الحال، وذلك كنتيجة لتدني المستوى الثقافي، أو لاختلال طبيعة العلاقة بين الدولة ممثلة في مؤسسات ممارسة السلطة والمواطن. وبذلك غالباً ما يُجمل السؤال البحثي لدى هؤلاء بصورة مضخمة، على محمل سؤال السلطة، خاصة عندما يتعلق الأمر بقضايا حساسة، أو لها أهميتها لدى الأفراد المستجوبين، وفي مقدمتها السؤال عن الدخل؛ فمن خلال الانطباعات والملاحظات التي تكونت لدينا من دراسات ميدانية سابقة بالمجتمع الليبي، تحضر استجابة المبحوثين على أسئلة الاستثمارات البحثية مقرونة بشكل شبه دائم بالتساؤل عن الفائدة المباشرة التي سيجنيها الفرد المستجوب، من وراء هذه الدراسات، كما يكون معنى الفائدة في الغالب مرتبطاً بالمنفعة المادية. ولذلك يقع التساؤل عن الدخل أو المستوى الاقتصادي أمام عائقين؛ الأول عدم الإدلاء بالإجابة الصحيحة طمعاً في الحصول على منافع مادية من الدولة، والثاني عدم الإدلاء بالإجابة الصحيحة بدافع من وهمٍ مسيطرٍ على بعض المستجوبين، مفاده أنّ السؤال عن الدخل من أي جهة كانت مرتبطاً بزيادة الضرائب عن الدخل، مع أنّ هذا الأمر

لا يوجد في الواقع الضريبي في الدولة الليبية، أو إذا شئنا الدقة فإن الإدارات الحكومية التي تهتم بالتحصيل الضريبي لم تلجأ يوماً من أجل تجميع معطيات على الدخول إلى هذه الوسيلة؛ أي: وسيلة الاستثمارات أو الاستبانات، ولكن بعض المواطنين منساقون وراء هذه الفكرة بشكل لا واعٍ، ومن ثم يحضر لديهم هذا الهاجس كلما سُئلوا عن دخولهم، أو عن مستواهم الاقتصادي، كما لا يمكن استثناء بعض العوامل الثقافية الأخرى التي تقف في بعض الأحيان عائقاً في سبيل الحصول على إجابات تعكس الواقع فعلياً عند السؤال عن المستوى الاقتصادي، والتي من أبرزها "الخوف من الحسد"، أو ما رسخ من اعتقادات أخرى مبنية على المثل القائل "لا تسأل المرأة عن عمرها، ولا الرجل عن مدخوله".

وبالعودة إلى معطيات جدول المستوى الاقتصادي لأرباب أسر منطقة مزدة، حيث 52.8٪ منهم وَصَفُوا مستواهم الاقتصادي بالمنخفض، و41.2٪ وصفوه بالمتوسط، فيما 5.9٪ وصفوه بالمرتفع. فإننا نجد اختلافاً في تقدير المستوى الاقتصادي بين عينة الفاعلين الاجتماعيين، وبين المجتمع الأصلي المسحوبة، فمثلاً بينما كانت نسبة من وصفوا مستواهم الاقتصادي بالمنخفض في مجتمع البحث، 52.8٪، كانت هذه النسبة لدى الفاعلين الاجتماعيين لا تتجاوز 3.2٪، كما أن نسبة من وصفوا مستواهم الاقتصادي بالمتوسط في مجتمع البحث هي 41.2٪، فيما بلغت لدى الفاعلين الاجتماعيين 95.2٪. ولهذا الاختلافات المشاهدة دلالة إحصائية عند مستوى 0.05، لذلك فهي اختلافات جوهرية كما بيته نتائج المعامل الإحصائي (كا²) الذي استعملناه في الحكم على دلالة هذه الاختلافات حسبها توضح معطيات الجدول التالي:

جدول رقم (28) اختبار التوافق بين مجتمع البحث وعينة بحسب المستوى الاقتصادي.

الفئات	القيم المشاهدة	القيم المتوقعة	Residual البواقي
منخفض	4	65.5	-61.5-
متوسط	118	51.1	66.9
مرتفع	2	7.3	-5.3-
Total	124		

كا² = 149.054 / درجات الحرية = 2 / مستوى الدلالة = 0.001 / المتوسط = 1.98 / الانحراف المعياري = 0.220.

كما تتضح هذه الاختلافات أيضاً في قيم المتوسط بين المجتمعين، فقد كانت قيمة المتوسط بالنسبة لمجتمع البحث تساوي 1.53، بانحراف معياري 0.606، فيما في مجتمع عينة الفاعلين الاجتماعيين تساوي 1.98، بانحراف معياري 0.220.

ما يهمننا بالخصوص من هذه الاختلافات في سياق هذا التحليل هو أن المستوى الاقتصادي يبدو عاملاً مهماً في تحديد الخصائص البنوية للفاعلين الاجتماعيين؛ فالدراسات السوسولوجية والأثروبولوجية التي أشرنا إلى بعض منها في الفصل الثالث تؤكد على أن من بين المحددات الأساسية للوجاهة والزعامة في المجتمعات القبلية، والتي تحفظ هذا المركز الاجتماعي لصاحبه، هي امتلاك قدر معين من رأس المال المادي، وهو في الغالب الأعلى نسبياً مقارنة بعامة أفراد القبيلة، فرأس المال المادي مهمٌ كثيراً في الاضطلاع بمهام الفاعل الاجتماعي، خاصة حينما يتعلق الأمر بالفاعلين الاجتماعيين المؤطرين بمشروعية تقليدية وكاريزمية، فهذا النشاط الاجتماعي القيادي لا يتقاضى مثله في الغالب مقابلاً مادياً مباشراً سواء من القبيلة التي ينتمي إليها، أو من جهة أو مؤسسة أخرى، وبالتالي يجب أن يتوفر، وبشكل مسبق، لهؤلاء الفاعلين قدرات مالية تمكنهم من القيام بواجباتهم في التنقل وحضور الاجتماعات المتكررة، وضيافة الضيوف، وفي بعض الأحيان تقديم المساعدات لمن يلتجئون إليهم من أفراد قبائلهم أو من غيرهم. وما كان محل ملاحظة من قبل الباحثين السوسولوجيين في السابق، هو كذلك محلٌ للملاحظة في دراستنا هذه. إذ أن توفر الفاعلين الاجتماعيين من أعضاء ورؤساء مجلس الشورى، والمجالس الاجتماعية على رأس مال مناسب يرتبط ارتباطاً وثيقاً بحجم القوة الاجتماعية والنفوذ الذي يحضون به في قبائلهم، وبين أقرانهم.

11: استعمال وسائل التواصل والتبادل المعلوماتي.

يُعدُّ مؤشر استعمال وسائل التواصل والتبادل المعلوماتي من المؤشرات المهمة في قياس التغيرات القيمة والثقافية لدى الناس؛ لما لهذه الوسائل من قدرة على النفاذ والتأثير على عقولهم وتعديل سلوكياتهم، وتوسيع مداركهم. والحداثة استفادت، ولا تزال، من الثورة التقنية في وسائل التواصل والمشاهدة الإعلامية التي فتحت آفاق رحبة للاطلاع على أنماط الحياة، والتفاعل معها بين كل المجتمعات ومختلف الثقافات. ولا يخفى الدور التثقيفي الذي تضطلع به هذه الوسائل بطرق متعددة. وكان دانيال ليرنر في دراسته المشهورة التي أشرنا إليها سابقاً وهي بعنوان The Passing Of Traditional

Society، قد أعتبر وسائل الإعلام مثل الراديو والتلفزيون، المحرضات الرئيسية للحدثة. وعلى ذلك بنى نموذج النظري في تلك الدراسة على مفاعيل وسائل الإعلام والاتصال المعلوماتي، وخلص إلى نتيجة مفادها: أدت الحضرة المتزايدة إلى رفع مستوى التعليم، ومن ثم أدى ارتفاعه إلى زيادة التعرض لوسائل الإعلام، وترافق مع زيادة التعرض لوسائل الإعلام، اتساع نطاق مشاركة الأفراد في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ما أكسبهم سمات شخصية جديدة مثل "التقمص الوجداني" و "وتوسيع الرؤية العالمية"⁽¹⁾؛ لذا تضمنت استمارة هذا البحث على سؤال يتعلق بمستوى استعمال مجموعة من وسائل التواصل والتبادل المعلوماتي، وطلب من المبحوثين تقدير درجة استعمالهم لكل واحدة منها. وتبين من خلال استجاباتهم كما هي مبينة بالجدول التالي، أن ذلك المستوى يقع في العموم في حدود المتوسط (بنسبة مئوية 65.2٪، ومتوسط مرجح 3.26، وانحراف معياري 0.76).

جدول رقم (29) مستوى استعمال وسائل الإعلام والتواصل المعلوماتي

الاتجاه العام	الرتب Ranks	نسبة الاستعمال %	الانحراف المعياري	المتوسط المرجح	لا	نادراً ما	أتابعها	أتابعها	أتابعها	وسيلة الإعلام والتواصل
					أتابعها مطلقاً	أتابعها	أحياناً	معظم الأيام	بشكل يومي دائماً	
					العدد	العدد	العدد	العدد	العدد	
متوسط	5	57.8	1.14	2.89	13	29	51	10	16	البرامج المسموعة عبر الراديو
					10.9	24.4	42.9	8.4	13.4	
منخفض	6	51.2	1.01	2.56	19	36	47	12	5	الصحف والمجلات المحلية
					16.0	30.3	39.5	10.1	4.2	
منخفض	7	44.4	1.00	2.22	32	40	34	7	3	الصحف والمجلات العالمية
					27.6	34.5	29.3	6.0	2.6	
مرتفع جداً	1	86.2	0.96	4.31	1	5	22	22	74	القنوات التلفزيونية المحلية
					0.8	4.0	17.7	17.7	59.7	
مرتفع جداً	2	84.4	0.94	4.22	1	4	24	30	62	القنوات التلفزيونية العالمية
					0.8	3.3	19.8	24.8	51.2	
متوسط	3	64.4	1.47	3.22	21	19	30	14	37	شبكات التواصل الاجتماعي عبر الأنترنت
					17.4	15.7	24.8	11.6	30.6	
متوسط	4	62.8	1.47	3.14	23	19	29	16	33	الأخبار والبرامج المحلية والدولية عبر الأنترنت
					19.2	15.8	24.2	13.3	27.5	
متوسط		65.2	0.76	3.26	المتوسط المرجح والانحراف المعياري للمقياس					

1- روبرتس؛ تيمونز، وأيمي هاييت: من الحدثة إلى العولمة، ترجمة: سمر الشيشكلي، سلسلة عالم المعرفة (ج1 عدد309): المجلس

ويبين التصنيف الرتبي Ranks، كما ورد في الجدول السابق، أن أعلى درجة استعمال حازت عليها القنوات التلفزيونية المحلية بمتوسط مرجح 4.31، ثم تلتها في الترتيب القنوات التلفزيونية العالمية، بمتوسط 4.22. على أن وسائل الإعلام المكتوب حازت على أكثر القيم تدنياً. وفي الواقع قد يكون هذا التدني ناتجاً عن منافسة الأعلام المرئي للصحافة المكتوبة، لكن ما هو مؤكد بالنسبة لمجتمع البحث من خلال ملاحظتنا الميدانية، هو افتقاره إلى قنوات توزيع المطبوعات الصحفية بشكل ملفت، بما فيها تلك التي تصدر محلياً. لذلك قد يكون لهذا السبب أثره السلبي على مستوى استعمال الصحافة المكتوبة، مضافاً إليه عوامل أخرى لها أهميتها في تدني استعمال هذه الوسيلة الإعلامية، والتي من بينها التكلفة المالية المقدرة للحصول على المطبوع الصحفي.

كان من الممكن التفكير في متغير مستوى التعليم كسبب في تدني استعمال الصحف، حيث يعتمد الاطلاع على الصحف على توفر القدرة على القراءة الواعية، لكن المعطيات المتعلقة بهذا المتغير حسبنا بينها فيما سبق، تسقط التفكير في هذا المتغير، حيث نسبة عالية من المبحوثين تتوفر لديهم المقدرة على القراءة الواعية، التي نقصد بها هنا، إضافة إلى امتلاك مهارة القراءة، امتلاكهم أيضاً لمهارة استخلاص مضمون أو مضامين النصوص المقروءة، والمقدرة على استعمال هذه المضامين في فهم وتفسير الأحداث، ومن ثم توظيفها في بناء موقف، أو اتجاه ما حيالها.

III: واقع الحداثة في بنية العقل القيمي للفاعلين الاجتماعيين.

قدّمنا في المبحث السابق نتائج الإعلان عن شكل البناء المنجز من خلال المتغيرات المستقلة، لذلك فإن المهمة المشرعة أمامنا في هذا المبحث هي مهمة الإعلان عن هذا الشكل وفقاً للمتغيرات التابعة، المتعلقة بالقيم السوسولوجية للحداثة. لذلك سنتعامل في هذا الجزء من البحث مع مفهوم الحداثة بشكل إجرائي، فالحداثة من حيث هي منظومة قيمية شاملة، تتضمن أوجهاً متعددة، من بينها القيم السوسولوجية، وهي تكتسب نفس خاصية الشمول التي تكتسبها الحداثة، كما تكتسب نفس خصيصة التجريد المفهومي، لذلك دعت ضرورة البحث إلى اشتقاق أبعادٍ ومؤشرات لهذه المفاهيم، ثم اشتقاق دلائل تجريبية لهذه المؤشرات، حتى يتسنى قياسها في الواقع.

يستدعي الحديث عن معاينة المفاهيم في الواقع، أو في المحسوس، استحضار مسألة القياس، وبناء الأدلة القياسية، إلى واجهة الاهتمام والتفكير، وفي هذا السياق هنالك أكثر من سبب لكي يعتمد الباحث على الأدلة القياسية، ويهتم بطرق بنائها؛ فمن ناحية، تتطلب طبيعة كثير من المفاهيم السوسولوجية التي هي على درجة عالية من التجريد، إعادة بنائها بشكل إجرائي حتى يتمكن الباحث من معاينتها في الواقع. ومن ناحية ثانية، قصور الأسئلة أو السؤال المفرد عن الإحاطة بهذه المفاهيم لأن من خصائصها الأساسية، إضافة إلى وقوعها على درجة عالية من التجريد، هي أنها مفاهيم تركيبية، أو ذات طبيعة مركّبة، تستعصى عن القياس على هيئتها الخام إذا جاز التعبير. لذلك صممت أساليب الأدلة القياسية Index Scaling، لحل معضلة التعقيد في قياس السلوك البشري بطريقة أكثر موضوعية ومصداقية؛ فكثير من المفاهيم السوسولوجية، وغيرها، مفاهيم ذات خواص تجريبية متعددة. لذلك تستخدم الأدلة القياسية والمقاييس التدريجية كوسائل لقياس مثل هذه المفاهيم. ويوظف العلماء السوسولوجيون المقاييس التدريجية والأدلة القياسية لأنها: «أولاً: تمكن الباحثين من عرض عدة متغيرات بواسطة علاقة واحدة، وذلك لتقليل الصعوبات في التعامل مع البيانات المعقدة. ثانياً: تمثل الأدلة القياسية والمقاييس التدريجية، وسائل قياس كمية قابلة للتطويع الإحصائي الدقيق. وأخيراً، تزيد الأدلة القياسية والمقاييس التدريجية من ثبات القياس. تعتبر العلاقة على الدليل القياسي أو المقياس التدريجي مؤشراً أكثر مصداقية، وثباتاً على الخاصية محل القياس، من القياس القائم على استجابة على سؤال أو عنصر واحد»⁽¹⁾. لذلك

¹ - فرانكفورت؛ شافا-ناشيماز، وديفيد ناشيماز: طرائق البحث في العلوم الاجتماعية، (مرجع مذكور)، ص: 435.

يستخدم الباحثون المقاييس والأدلة القياسية ذات العناصر المتعددة، لزيادة مصداقية القياس، وللحصول على دقة أكبر.

أثمرت مهمة بناء معطيات المعاينة عن استمارة شاملة بعدد (101) دليل تجريبي، تغطي في مجملها الأبعاد والمؤشرات الأساسية لمنظومة القيم السوسولوجية للحدثة. وبنيت هذه الدلائل التجريبية بطريقة (لايكرت Likert)، حيث يتيح هذا المقياس فرصةً للمستجيبين لإبداء مدى قوة تمثلهم للقيمة أو القيم التي تحملها الدلائل التي يحتوي عليها، ومن خلاله يمكن التمييز بين درجات هذا التمثل، ويتكون سُلّم القياس من خمس خيارات (أتفق بقوة، أتفق، لا أتفق ولا أختلف، أختلف، أختلف بقوة)، وكُمّمت هذه الخيارات تدريجياً من (0) إلى (4)، حيث تعبر كل قيمة عن الأوزان النسبية، لهذه الخيارات، وعن اتجاهها؛ وعلى هذا الأساس خصص الوزن الأعلى (4) على الأدلة الموجبة لخيار "أتفق بقوة". وعكس ذلك بالنسبة للأدلة السالبة، بحيث خصص الوزن الأدنى (0) لخيار "أختلف بقوة". وبناءً على ذلك فإن المتوسط النظري لدرجات هذا المقياس هو (202) درجة^(*) بمتوسط مرجح نظري مقداره (2) درجتان.

يُشار في هذا السياق إلى أن منطق تضمين وحدة القياس دلائل تجريبية سالبة يهدف إلى حث المستجيبين بطريقة غير مباشرة على التركيز على مضامين الدلائل التجريبية، حتى تحقق سيرورة القياس غرضها. وإضافة إلى ذلك، تمكن الباحث من اكتشاف الاستجابات النمطية التي نُحِلُّ بأهداف القياس، وبالتالي تمكنه من اتخاذ القرار المناسب بشأن الاستمارات التي يكتشف من خلال مراجعتها عدم توفر الجدية الكافية من المستجوبين أثناء إجاباتهم على فقراتها، كأن يلاحظ الباحث مثلاً أنّ هذا المستجيب، أو ذلك، قد سلك في استجاباته شكلاً نمطياً معيناً دونها مراعاة لمضامين الدلائل، أو دونها مراعاة للفقرات المتعارضة أساساً. ومن ثم يتمكن الباحث، وفي الوقت المناسب، من اتخاذ قراراً حيال تلك الاستمارات باستبعادها، أو العودة إلى المبحوث من جديد، أو استبداله بمبحوث آخر... وهكذا.

وبتحليل استجابات المبحوثين على هذا المقياس، تبين أن المتوسط الحسابي للدرجات التي تحصلوا هو 282 درجة، وتوزعت القيم بين الدرجتين 169، 365، بانحراف معياري قيمته 35.27، وبمدى مقداره

(*) استخراج المتوسط النظري كما سبقت الإشارة يتم من خلال حاصل جمع الأوزان مقسوماً على عددها، ثم ضرب الناتج في عدد فقرات المقاس. فيما المتوسط المرجح للمقياس يمثل حاصل جمع المتوسطات المرجحة للمبحوثين، مقسوماً على عددهم.

196 درجة، ما يدل على تباين واضح بين درجات امتلاك الفاعلين الاجتماعيين لقيم الحداثة. كما يدل هذا المدى من الناحية التقنية الإحصائية (وهو الفرق بين أعلى درجة وأقل درجة حققها المحوثنون) على درجة حساسية المقياس وقدرته على التمييز بين الفاعلين في تمثلهم لقيم الحداثة، وهي ميزة ترفع من درجة الثقة في صدقه، بالمعنى الذي بيناه في فصل الإجراءات المنهجية، والجدول التالي يبين بعض الإحصاءات الوصفية لهذا المقياس.

جدول رقم (30) بعض الإحصاءات الوصفية لمقياس الحداثة.

124	الحجم	العينة
0	القيم المفقودة	
282	المتوسط	
35.265	الانحراف المعياري	
3.167	الخطأ المعياري	
2.79	المتوسط المرجح	
0.349	الانحراف المعياري للمتوسط المرجح	
0.031	الخطأ المعياري للمتوسط المرجح	

ولمزيد من عرض الخصائص الوصفية التي تتضمنها معطيات هذا المقياس، نلقي الضوء على بنية استجابات الفاعلين الاجتماعيين على عناصره Items، بحسب الأبعاد التي يتضمنها، وهي: العقلانية، والذاتية، والعلمانية، والعدالة الاجتماعية، والديمقراطية.

أولاً: بُعد العقلانية. يتكون هذا البُعد، كما تبين في الفصل الرابع، من أربعة مؤشرات، و(23) دليلاً أو عنصراً تجريبياً؛ ويتبين من معطيات الجدول التالي أن المتوسط المرجح لهذا البُعد يبلغ 2.72 درجة، بانحراف معياري 0.343، وخطأ معياري للمتوسط 0.0307. وبذلك يتضح أن الاتجاه العام لتمثل الفاعلين الاجتماعيين لقيم العقلانية يقع ضمن التقدير المتوسط بنسبة مئوية تبلغ 68% (*).

(*) يستخرج الوزن المئوي بقسمة درجة المتوسط المرجح على قيمة أكبر مركز فئة، ثم يضرب الناتج في مائة. لذلك فإن الوزن المئوي لتمثل العقلانية، يكون كالتالي: $(4 / 2.72) * 100 = 68\%$.

جدول رقم (31) بعض الإحصاءات الوصفية لُبعد العقلانية.

الاتجاه العام	الخطأ المعياري للمتوسط	الانحراف المعياري	المتوسط المرجح	عدد الدلائل	مؤشرات البُعد
أتفق	0.448	0.896	2.77	4	القدرة على إقامة صلوات منطقية بين الظواهر
لا أتفق ولا أختلف	0.385	0.863	2.36	5	التقدير العقلاني لقيمة الوقت
أتفق	0.203	0.454	2.53	5	التخطيط لمواجهة متطلبات الحياة
أتفق	0.182	0.548	2.99	9	الطموح والتطلع إلى المستقبل
تمثل متوسط	0.142	0.679	2.72	23	إحصاءات إجمالية

ومن الملاحظ أنّ مؤشر الطموح والتطلع إلى المستقبل حقق المتوسط المرجح الأعلى، وتلاه في الأهمية مؤشر القدرة على إقامة صلوات منطقية بين الظواهر، فيما كان مؤشر التقدير العقلاني لقيمة الوقت أدنى المؤشرات تماثلاً. وإذا كانت العلاقة مع الوقت، في جانب من جوانبها، معياراً لقياس الحداثة، فإن استجابات الفاعلين الاجتماعيين على هذا المؤشر كشفت عن عدم توفر التقدير اللازم لقيمة الوقت، فمن مبدأ حدثي، إنّ الوقت يساوي المال بتعبير ماكس فيبر، ومن ثم فإهدار الوقت، أو عدم تنظيمه، وعدم الشعور بأهميته في الحياة المعاصرة، هو إهدار لزمان محسوب بالدقائق والثواني من حياة الإنسان. وبصفة عامة فإن تمثل قيمة العقلانية من خلال مجموعة مؤشراتها المبينة بالجدول، لا يتوافق سوى مع مجتمع انتقالي، لاتزال التفاعلات مع قيم التقليد، لم تحسم بعد لصالح قيم العقلانية، ومن ثم لصالح قيم الحداثة.

تُحيل صورة المجددين وقادة الرأي، وصناع القرار، ومخططي المستقبل كما ترد في الإرث السوسيولوجي للحداثة، على أناس واعين، ومبادرين، فهم ليسوا مثلاً لصورة "المواطن المستقر" بتعبير إيتيان دول لا بواسيه (1530 - 1563)، الذي يتكيف مع محيطه الاجتماعي، ولا يسعى إلى التغيير، وينسجم مع أوضاعه ولا يرغب في التجديد، ولا الانفتاح على ما هو غير معتاد، وغير نمطي في الحياة الاجتماعية؛ لذلك فإن صورة "المواطن المستقر" لا تتطابق مع نموذج الإنسان الحداثي العقلاني، كما أنّ الصورة التي رسمتها استجابات الفاعلين الاجتماعيين تبدو أكثر قرباً إلى عقلانية التقليد، منها إلى عقلانية الحداثة.

ثانياً: بُعد الذاتية. يتكون هذا البعد من أربعة مؤشرات، و(22) دليلاً أو عنصراً. ويتبين من معطيات الجدول التالي أن درجة المتوسط المرجح لاستجابات الفاعلين على هذا البعد تبلغ 2.63، بانحراف معياري 0.393، وخطأ معياري 0.035.

جدول رقم (32) بعض الإحصاءات الوصفية لبُعد الذاتية.

الاتجاه العام	الخطأ المعياري للمتوسط	الانحراف المعياري	المتوسط المرجح	عدد الدلائل	مؤشرات البُعد
أتفق	0.105	0.236	2.65	5	فك أغلال الاستيهامات السحرية في الفعل والتفكير
لا أتفق ولا أختلف	0.171	0.514	2.39	9	التحرر من القصور الذاتي
أتفق	0.152	0.305	2.99	4	تضمن الذات على تصورات أخلاقية تجاه الآخر
أتفق	0.294	0.589	2.75	4	وجود فئات مشتركة بين الفرد والآخرين
تمثل متوسط	0.101	0.476	2.62	22	إحصاءات إجمالية

يبدو من خلال هذه المعطيات أن البعد الأخلاقي في العلاقة مع الآخر هو الأكثر تمثلاً، وفي الواقع أن بنية الحقل القيمي للذاتية، كمبدأ من مبادئ الحداثة أسقط البعد الأخلاقي من حساباته على أثر سيادة العقلانية الأداتية، عقب الانتصارات المتوالية والمتسارعة للعقلانية العلمتقنية، حيث أرست هذه العقلانية دعائم مجتمع المنافسة القائمة على الجدارة. وحيث رسخت الرأسمالية المنافسة آلية أساسية تتحرك الحياة الاقتصادية والاجتماعية وفقاً لأهدافها، فلم يعد مبدأ "دعه يعمل، دعه يمر" مبدأً لفلسفة خاصة في إدارة النشاط الاقتصادي، بل مبدأً في التنظيم، وللتنظيم الاجتماعي كذلك. الأمر الذي دفع بالاتجاه النقدي في الحداثة إلى الاضطلاع بمسؤولية تصحيح مسار العقل الحداثي، عن طريق إتمام تعزيز العقلانية الأداتية بعقلانية تواصلية كما دعا إلى ذلك هابرماس، وإمّا إلى ضرورة تظافر العقل مع الذات، كما تولته على عاتقها فلسفة تورين. وفي ظل هذه المواجهة الفكرية الناقدة كانت الدعوة للعودة إلى الذات عنواناً استقطب جهود المفكرين والفلاسفة والباحثين السوسيولوجيين على حد سواء؛ فالعقل الأداتي (Instrumental Reason) بالنسبة للفلسفة الاجتماعية هو مثالٌ لذلك النمط من التفكير الذي يسعى لتقديم حلولٍ للمشكلات بغض النظر عن مضمون هذه الحلول، ودون أن يطرح على نفسه تساؤلاً عما إذا كانت حلولاً إنسانية، أم معادية للإنسان. وبناءً على هذه الجهود الفكرية أصبحت الذاتية كمبدأ حداثي تتضمن بُعداً أخلاقياً قوامه الاعتراف والتضامن كما شدد على ذلك أكسل هونيث من خلال

دعوته إلى عقلانية أخلاقية كما ذكرنا في الفصل الأول. لكن نتيجة تحليل هذا المؤشر تتقاطع في الواقع مع المنظور القيمي للعلاقات بين الأفراد في البنى الاجتماعية التقليدية من زاوية أن هذه البنى الاجتماعية، تصهر الفرد في بوتقة الجماعة، بحيث يضحى الفرد لا يرى نفسه إلا عضواً في منتظم يعمل بروح الجماعة، لا بروح الفرد، ولا يستمد قيمته إلا من قيمة الجماعة التي ينتمي إليها، مهما كان فاعلاً ومؤثراً وقادراً على التميز، وفي هذا السياق تردد بعض الأمثال الشعبية التي تعبر عن مخزون الموروث القيمي في مجتمع البحث، ومن بينها مثلاً قولهم: (فارس ما دار عَجَاجَة) كناية على أن الفرد بذاته لا يمكن أن يحدث أثراً مُهمّاً إلا بتعاقد جماعته، مهما امتلك هذا "الفارس" من قدرات، ومهارات في القتال، والنزال. ويضرب هذا المثل عند كل مناسبة يصبح فيها الفعل والقدرات الفردية محل تقييم من عامة الناس؛ وعلى هذا الأساس فإن الاستنتاج بأن الفاعلين الاجتماعيين يبدو لديهم تمثل قوئد لقيمة الذاتية، هو استنتاج يؤخذ منه، ويُرد عليه. ولكن على كل الأحوال لا يمكن كذلك الجزم بأن كل قيم التقليد منافيه أو معارضة لقيم الحداثة.

ثالثاً: بُعد العلمانية. يتكون هذا البُعد من أربعة مؤشرات، و (20) دليلاً أو عنصراً. ويتبين من معطيات الجدول التالي أن المتوسط المرجح لهذا البُعد يساوي 2.66، بانحراف معياري 0.472، وخطأ معياري 0.042. ومن ثم فإن الاتجاه العام له يتمركز حول تمثل فوق المتوسط قليلاً لمضمون القيمة التي يُعبر عنها وهي قيمة العلمانية بوزن مئوي 66.5%. وكما هو متوقع، حقق مؤشر "الإقبال على منتجات العلم المادية" النسبة الأعلى من بين بقية المؤشرات الأخرى، حيث بلغ متوسطه المرجح 2.84 درجة، بتقدير نسبي 71%. ولئن كان الخط العام لجميع المؤشرات، في هذا البُعد، ينحو باتجاه تمثل فوق المتوسط لقيم العلمانية، إلا أن بقية المؤشرات تقع دون النسبة التي تحصل عليها مؤشر الإقبال على استعمال منتجات العلم المادية. حيث كانت نسبة مؤشر الثقة العميقة في العلم كسبيل لحل معضلات الإنسان في الحياة 68%، ونسبة مؤشر احترام مكانة العلم والعلماء 64%، ونسبة مؤشر الثقة في مقدرة العلم على تقديم تفسيرات للظواهر الاجتماعية والطبيعية 62%.

جدول رقم (33) بعض الإحصاءات الوصفية لُبعد العِلْمانية.

الاتجاه العام	الخطأ المعياري للمتوسط	الانحراف المعياري	المتوسط المرجح	عدد الدلائل	مؤشرات البُعد
الاتفاق	0.221	0.494	2.72	5	الثقة العميقة في العلم كسبيل لحل معضلات الحياة
الاتفاق	0.316	0.549	2.48	3	الثقة في مقدرة العلم على تقديم تفسيرات للظواهر الاجتماعية والطبيعية
الاتفاق	0.180	0.403	2.84	5	الإقبال على منتجات العلم المادية
الاتفاق	0.332	0.880	2.56	7	احترام مكانة العلم والعلماء في المجتمع
تمثل متوسط	0.137	0.616	2.66	20	إحصاءات إجمالية

يعكس ارتفاع نسبة مؤشر الإقبال على منتجات العلم المادية، في الواقع، علاقة غير متكافئة بين مستويي الحدائة والتحديث في هذا المجتمع، وفي غيره من المجتمعات حديثة العهد بالحدائة، بحيث لا تبدو مؤشرات التحديث صالحة للاستدلال على مستوى الحدائة، ولا يحتاج الباحث المدقق إلى مجهود كبير في سبيل الوقوف على الفارق بينهما، كما على حجم الهوة الثقافية Cultural lag، بمصطلح السوسولوجي الأمريكي " وليام أوغبرن"، (William Ogburn, 1886-1959)، التي تعبر عن سيورة غير متوازنة في سرعة النمو بين عناصر الثقافة، بشقيها المادي، واللامادي. فبحسب أوغبرن، يمكن تقسيم الثقافة، إلى (ثقافة مادية Material culture)، وأخرى (ثقافة متكيفة Adaptive culture). تضم الأولى المجال المادي، وتضم الثانية الجانب الاجتماعي، كالعقائد، والتقاليد، والأفكار، واللغة، والتعليم، وهذا الجانب هو الذي ينعكس في سلوك الأفراد⁽¹⁾. وعلى ذلك فما يعيننا في سياق تمثل القيم السوسولوجية للحدائة هو الثقافة المتكيفة، حيث السلوك الفردي والاجتماعي حصيلة للثقافة السائدة، التي تجد مشر وعيتها في منظومة قيمية مبنية على تصورات ومعتقدات، وتقاليد وأعراف وقوانين مكتوبة أو غير مكتوبة؛ أي: أنها مبنية على جملة من العناصر يَحْتَرُها الأثنروبولوجي البريطاني إدوارد برنيت تايلور Edward Burnett Tylor (1832 – 1917) في تعريفه للثقافة الذي يحظى بقول واسع وانتشار كبير بين أوساط الباحثين، حيث ينص على أن الثقافة هي: «كُلُّ مُرَكَّبٍ يضم المعرفة، والمعتقدات، والفن،

1- تياشيف؛ نيقولا: نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها، ترجمة: محمود عودة وآخرون، دار المعارف: القاهرة (مصر) 1972، ص: 303.

والأخلاق، والقانون، والأعراف، وكل المهارات الأخرى أو العادات المكتسبة من طرف الإنسان باعتباره عضواً في المجتمع»⁽¹⁾.

نظرة سريعة على نتائج المستجيبين على أحد عناصر المؤشر المتعلق باحترام مكانة العلم والعلماء، تكشف عن اختلال عميق في مستوى إدراكهم لطبيعة العلاقة بين العلم والعلماء وقضايا وظواهر الحياة الاجتماعية. حيث تبين من معطيات الجدول التالي الذي يعرض استجابات المبحوثين حول فقرة تقول: "رأي عامة الناس أهم من رأي المتعلمين، لأنهم أدري بمصلحتهم ومصلحة منطقتهم من المتعلمين"، أن نسبة من أجابوا على هذا الدليل بالموافقة 24.2٪، ونسبة من أجابوا بعبارة "لا أوافق ولا أختلف" 27.4٪، وبجمع هاتين النسبتين نكون أمام 51.6٪ من المستجيبين الذين لا يزالون يعتقدون بأن رأي عامة الناس أهم رأي المتعلمين أو المختصين، في تسيير شؤون مجتمعهم، وهو ما يعكس واقع تمثلهم لأهمية العلم في تسيير حياتهم الاجتماعية.

جدول رقم (34) الأهمية النسبية لمكانة المتعلمين في المجتمع

رأي عامة الناس أهم من رأي المتعلمين، لأنهم أدري بمصلحتهم ومصلحة منطقتهم من المتعلمين			
موقف المستجيب	العدد	النسبة %	النسبة التراكمية
أتفق بشدة	18	14.5	14.5
أتفق	12	9.7	24.2
لا أتفق ولا أختلف	34	27.4	51.6
أختلف	42	33.9	85.5
أختلف بشدة	18	14.5	100.0
المجموع	124	100.0	

ومع أن هذه النتيجة تعكس الواقع وتعززها ملاحظتنا حوله، إلا أنها مبعث قلق وتساؤلات كثيرة حول مستقبل هذا المجتمع، ومستواه الحضاري المتدني. فهذه النتيجة لوحدها كافية لكي يستنتج الباحث عمق سيطرة المنظومة القيمية التقليدية على سلوك الناس، وعلى أفكارهم، خاصة أنها نتيجة مستخلصة ممن يفترض أنهم أكثر انفتاحاً ودراية، وثقافة، ووعياً بأهمية العلم، وأهمية المتعلمين في تسيير شؤون الحياة، لذلك فإن العامل المفسر الأهم لهذه النتيجة يكمن في بنية القيم الاجتماعية التقليدية التي

¹ - المالكي؛ عبد الرحمان: الثقافة والمجال "دراسة في سوسولوجيا التحضر والهجرة في المغرب"، منشورات مختبر سوسولوجيا التنمية الاجتماعية: كلية الآداب والعلوم الإنسانية - ظهر المهرز، فاس (المغرب) ط1: 2015، ص: 43 - 44.

تُنمط تفكير هؤلاء الفاعلين الاجتماعيين، وتوجه سلوكهم. وهي قيم تفرض حضورها ليس على مستوى الرأي أو الموقف كما ظهر من معطيات الجدول السابق، بل على مستوى الفعل والسلوك الاجتماعي، وتتجلى في مظاهر متعددة، منها مثلاً على مستوى معايير شغل المناصب الإدارية أو القيادية، أو على مستوى ترجيح الآراء، أو على مستوى المكانة الاجتماعية، وغيرها من التظاهرات الأخرى. وهكذا يُنتج، أو يُعاد إنتاج الفعل الاجتماعي، في كل مناسبة تستدعي ذلك.

رابعاً: بُعد العدالة الاجتماعية. يتكون هذا البعد من أربعة مؤشرات، و (17) دليلاً أو عنصراً. وتبين معطيات الجدول التالي أنّ المتوسط المرجح لهذا البعد يساوي 3.40، بانحراف معياري 0.495، وخطأ معياري 0.044. وبالتالي فإن تقييم استجابات الفاعلين على عناصر هذا البعد، يشير إلى تمثل مرتفع لقيم العدالة الاجتماعية بوزن مئوي 85%.

جدول رقم (35) بعض الإحصاءات الوصفية لبُعد العدالة الاجتماعية.

الاتجاه العام	الخطأ المعياري للمتوسط	الانحراف المعياري	المتوسط المرجح	عدد الدلائل	مؤشرات البُعد
أتفق	0.286	0.859	3.16	9	عدم التمييز بسبب اللون، أو الجنس، أو العرق، أو اللغة، أو الدين، أو الانتماء السياسي أو الاجتماعي
أتفق بشدة	0.138	0.276	3.57	4	يجب تكافؤ الفرص، بما في ذلك التوزيع العادل للموارد والأعباء بالمجتمع
أتفق بشدة	0	0	3.62	1	توفير الضمان الاجتماعي للمحتاجين إليه
أتفق بشدة	0.013	0.023	3.83	3	المساواة أمام القانون، واحترام حق الإنسان في الحياة
تمثل مرتفع	0.164	0.679	3.40	17	إحصاءات إجمالية

مفهوم العدالة الاجتماعية من المفاهيم المركّبة التي تتعدد مؤشرات قياسها، لذلك فإنّ الاعتماد على المتوسط المرجح لوحده في تلخيص نتائج استجابات المبحوثين، سيساهم في إخفاء كثير من التفاصيل ذات الأهمية، في تكوين صورة تمثل هذا البعد، تشير المعطيات في الجدول السابق إلى تمثل مرتفع لقيمة العدالة الاجتماعية، لكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن في سياق هذا التحليل هو: هل تقع تمثيلات الفاعلين الاجتماعيين لمجموعة العناصر المكونة لقيمة هذا البعد على ذات القدر من الأهمية التي تعكسها معطيات الجدول السابق؟ أم أنّ ارتفاع مستوى تمثل قيمة هذا البعد يعود إلى ارتفاع نسبة تمثل عناصر معينة دون الأخرى؟ ولإلقاء الضوء على هذا التساؤل يجدر بنا تفكك بنية هذا البعد إلى عناصرها

الأساسية، لنرى كيف تمثل الفاعلون الاجتماعيون كل عنصر منها على حدة، حتى يتسنى لنا استخلاص ما من شأنه تقديم إجابة مستنيرة عن السؤال السابق؛ ولهذا الغرض توصلنا من خلال استجابات المبحوثين على هذا البُعد إلى بناء الجدول التالي الذي اكتفينا من خلاله بعرض أعلى ثلاثة عناصر تمثلاً، وأدنى ثلاثة عناصر تمثلاً، من أصل (17) عنصراً تكون هذا البُعد، حيث من شأن هاتين المجموعتين من العناصر أن تبين بوضوح ما هي العناصر التي ساهمت في إنتاج هذا التمثيل المرتفع لقيمة العدالة الاجتماعية، بذات القدر الذي يبين كيف طغت تمثلات بعض العناصر على العناصر الأخرى، من خلال جدول واحد ومناسب للعرض والتحليل.

جدول رقم (36) بعض الإحصاءات الوصفية لدلائل بعد العدالة الاجتماعية.

الوزن المئوي	الانحراف المعياري	الخطأ المعياري	المتوسط المرجح	دلائل أو عناصر بُعد العدالة الاجتماعية
96.25%	0.42	0.04	3.85	يجب احترام حق الإنسان في الحياة
96.25%	0.51	0.05	3.85	تجب المساواة بين المواطنين في الحصول على محاكمة عادلة
95.25%	0.55	0.05	3.81	تجب المساواة بين جميع المواطنين أمام القانون
71.5%	1.27	0.11	2.86	تجب المساواة بين المواطنين بغض النظر عن جنسهم (ذكور، إناث)
68.5%	1.41	0.13	2.74	تجب المساواة بين المواطنين بغض النظر عن معتقداتهم الدينية
27.5%	1.38	0.12	1.10	لا تصلح المرأة لرئاسة الرجال

يتبين بشكل مباشر، من معطيات هذا الجدول، أن المتوسط المرجح الأعلى في بُعد العدالة الاجتماعية سجلته استجابات المبحوثين على دليل "احترام حق الإنسان في الحياة" حيث بلغ هذا المتوسط 3.85، وبلغ متوسط دليل "المساواة بين المواطنين في الحصول على محاكمة عادلة" ذات النسبة بعد إجراء التقريب. فيما يأتي في أدنى القائمة الموقف من تقلد المرأة لمهام قيادية في المجتمع بمتوسط 1.10. وسبق أن أشرنا إلى هذا الموقف حين عرضنا بعض النتائج التي استخلصناها من الاستطلاع العالمي للقيم في موجته السادسة 2010 – 2014، حيث وجدنا أن تمثل قيمة المساواة بين الجنسين كمعيار من معايير العدالة الاجتماعية ينخفض في صورته الكلية لدى المجتمعات العربية والمجتمعات الإسلامية على حد سواء، رغم وجود بعض التباين بينها، يمكن تفسيره بعامل التباين الثقافي بين المجتمعات. ومن ثم يبدو الموقف من المرأة مرتبطاً بعاملين أو قيمتين أساسيتين إحداهما الانتفاء الديني، والأخرى الانتفاء السوسيوثقافي، وعلى ذلك فإن هذا التمثيل المرتفع لقيمة العدالة الاجتماعية يعود إلى ارتفاع نسبة

المستجيبين بالموافقة على بعض العناصر فقط. فالموقف من المرأة، ومن المساواة بين المواطنين مع وجود الاختلاف في المعتقد كلاهما سجلاً نسبياً متدنية، وبالتالي تمثلات متدنية. ويضاف إلى ذلك أن الصياغة اللغوية للدلائل التجريبية التي حققت موافقة مرتفعة، ليست من الدقة بحيث تضمن الفصل بين الآراء والأفعال، أو بين الطموحات، وما هو متحقق، أي بين فضاء التجربة وأفق الانتظار بتعبير المفكر الألماني كوزيليك. لذلك قد تكون استجاباتهم عبارة عن انتظارات، وليست وقائع لتجربة ملموسة في ممارسة الحياة الاجتماعية.

خامساً: بُعد الديمقراطية. يتكون هذا البعد من ثلاثة مؤشرات، و (19) عنصراً أو دليلاً تجريبياً. وتبين معطيات الجدول التالي أن المتوسط المرجح لهذا البعد يساوي: 2.67، بانحراف معياري: 0.494، وخطأ معياري: 0.080. وبالتالي فإن تقييم استجابات الفاعلين على عناصر هذا البعد يشير إلى تمثل متوسط لقيم العدالة الاجتماعية بنسبة 66.75٪.

جدول رقم (37) بعض الإحصاءات الوصفية لبُعد الديمقراطية.

الاتجاه العام	الخطأ المعياري للمتوسط	الانحراف المعياري	المتوسط المرجح	عدد الدلائل	مؤشرات البُعد
أتفق	0.226	0.507	2.68	5	ضمان الحريات الأساسية
أتفق	0.289	0.578	2.58	4	ضمان حريات الرأي والتعبير
أتفق	0.138	0.436	2.70	10	ضمان الحريات السياسية والمدنية
تمثل متوسط	0.105	0.458	2.67	19	إحصاءات إجمالية

تتكون مؤشرات ضمان الحريات الأساسية على خمس فقرات، تتعلق بحق الإنسان في التفكير بغض النظر عن توجهاته الثقافية والسياسية، وحقه في التنقل في الداخل والخارج دون قيود، وحقه في التملك، وحقه في اعتناق الفكر الذي يناسب ميوله، واحترام حرية المعتقد الديني.

وتتكون مؤشرات ضمان حريات الرأي والتعبير، على أربع فقرات، تشتمل على حرية الصحافة، وكفالة حرية الأفراد في التعبير عن آرائهم، واحترام حق التعبير عن الرأي المعارض لتوجهات الحكومة في وسائل الإعلام المحلية، وكذا الاستجابة لمطالب الأفراد في الحصول على المعلومات الحكومية، مثل

الاطلاع على القرارات، والسجلات المالية، وما إليها من معلومات يحتاجونها في سبيل تكوين رأي مستنير عن مختلف القضايا.

وتتكون الحريات السياسية والمدنية من عشرة مؤشرات، تتعلق بحق المواطنين في مقاضاة الحكومة ومؤسساتها كلما استدعى الأمر ذلك، وحقهم في انتخاب أعضاء المجلس التشريعي، وانتخاب الرئيس، وحقهم في انتخاب المجالس البلدية، وحرية تكوين أحزاب سياسية، والانضمام إليها، وتأسيس منظمات المجتمع المدني والانتساب إليها، وحرية الانتساب إلى أحزاب معارضة، وحرية التظاهر السلمي، إضافة إلى حرية الاشتراك في نشاطات دعت إليها أحزاب أو كيانات معارضة.

بصورة عامة حققت مؤشرات ضمان الحريات السياسية والمدنية المتوسط الأعلى بقيمة 2.70، فيما حققت مؤشرات ضمان حرية الرأي والتعبير المتوسط الأدنى بقيمة 2.58. ويبدو واضحاً تدنى تمثلات قيم الديمقراطية، مقارنة بقيم العدالة الاجتماعية، حيث لم تتجاوز استجابات الفاعلين الاجتماعيين على مؤشرات بُعد الديمقراطية خيار الموافقة فقط.

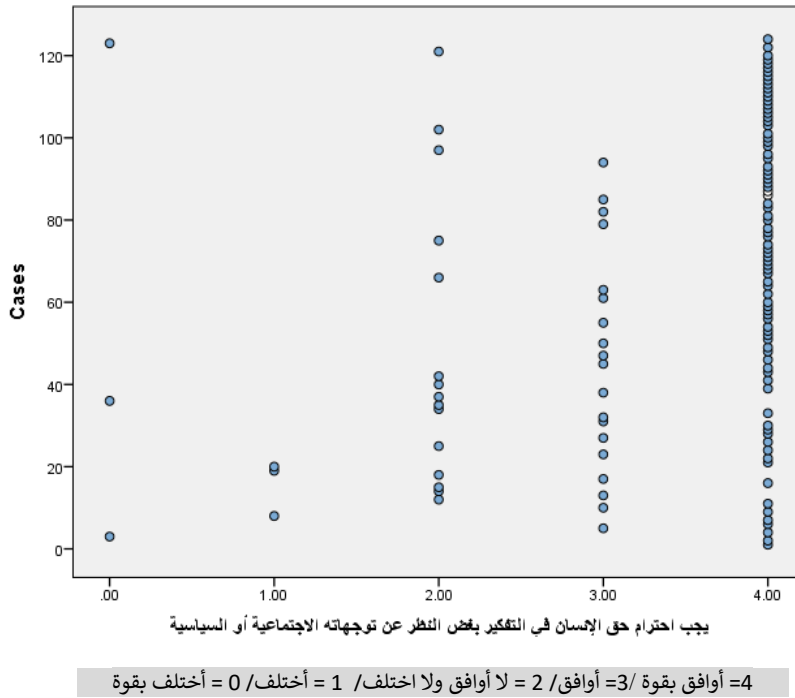
ويمكن لإلقاء مزيدٍ من الضوء على هذا البُعد، استعراض نتائج الدلائل الأربعة التي حققت المتوسطات الأعلى، وكذلك الدلائل الأربعة التي حققت المتوسطات الأدنى كما هو مبين بالجدول التالي، ومنه نجد أنَّ المتوسط المرجح الأعلى كان للدليل احترام حق الإنسان في التفكير بغض النظر عن توجهاته الثقافية والسياسية حيث بلغت قيمته: 3.44 درجة، وبالتالي تركزت استجابات الفاعلين الاجتماعيين على هذا الدليل أكثر حول خيار "أتفق بشدة"، وتعزز قيمة الانحراف المعياري هذه المشاهدة، حيث بلغت قيمته 0.964، أي أنَّ الفروق بين استجابات المبحوثين حول هذا الدليل تقل عن الدرجة الكاملة، وإذا علمنا أنَّ الانتقال من وزن نسبي إلى آخر تعني الانتقال من درجة كاملة إلى أخرى، فإننا نستنتج ببساطة من خلال قيمة الانحراف المعياري، أنَّ العدد الأكبر من المستجيبين اختاروا نفس الخيار في استجاباتهم على هذا الدليل التجريبي.

جدول رقم (38) أعلى وأدنى أربع متوسطات لدلائل بُعد الديمقراطية.

الانحراف المعياري	الخطأ المعياري للمتوسط	المتوسط المرجح	أعلى وأدنى أربع دلائل في بُعد الديمقراطية
0.96476	0.08664	3.44	يجب احترام حق الإنسان في التفكير بغض النظر عن توجهاته الثقافية أو السياسية
1.13615	0.10203	3.16	للأفراد الحق في انتخاب أعضاء المجلس التشريعي (مجلس النواب).
1.16586	0.10470	3.12	تجب كفالة حرية الافراد في التعبير عن الرأي
1.20850	0.10853	3.10	التجسد الديمقراطي يعني حرية انتخاب المجالس البلدية
1.40482	0.12616	2.24	احترام حرية المعتقدات الدينية
1.43600	0.12896	2.10	حرية الانتساب إلى أحزاب أو هيئات سياسية معارضة
1.36925	0.12296	1.94	حرية الاشتراك في نشاطات دعت لها أحزاب أو كيانات معارضة
1.34177	0.12049	1.83	يجب احترام رغبات الافراد في الحصول على معلومات حول نشاط المؤسسات الحكومية (قرارات الحكومة، سجلات مالية ... الخ)

وبنظرة سريعة على الرسم البياني التالي تتضح صورة تلك المشاهدات عياناً، حيث تركز استجابات الفاعلين الاجتماعيين على هذا الدليل، حول خيار الموافقة بقوة.

شكل بياني رقم (7) تركز استجابات الفاعلين حول دليل احترام حق التفكير.



وبالعودة من جديد إلى معطيات الجدول السابق، يتبين كذلك أن القيمة الأدنى التي سجلها الباحثون على بُعد الديمقراطية، كانت على دليل احترام رغبات الأفراد في الحصول على معلومات حول نشاط المؤسسات الحكومية، من سجلات مالية وقرارات وغيرها، إذ سجل متوسطاً حسابياً مقداره 1.83

درجة. وبالتالي تركزت استجابات الفاعلين الاجتماعيين بشكل أساسي حول خيار "لا أتفق ولا أختلف"، وهو ما يعني عدم استقرار القيمة التي يمثلها هذا الدليل في بُنية منظومتهم القيمية بعد.

ذكرنا عند تناول مفهوم القيم في الفصل الثاني، أنّ وزن القيمة يختلف من فرد إلى آخر، بقدر احتكام هؤلاء الأفراد إلى هذه القيمة في المواقف المختلفة، وفي ضوء ذلك تمثل القيم ذات الأهمية بالنسبة للفرد، وزناً نسبياً أكبر في نسق القيم، وتمثل القيمة الأقل أهمية بالنسبة له، وزناً نسبياً أقل في هذا النسق. وعلى ذلك يبدو من خلال المعطيات السابقة أنّ الفاعلين الاجتماعيين لا يولون لقيمة الديمقراطية اهتماماً كبيراً، لذلك كانت الأهمية النسبية لهذه القيمة متدنية نسبياً.

إنّ مقدار احتكام الأفراد إلى هذه القيمة، أي قيمة الديمقراطية، تتنازع في الواقع علاقتان أساسيتان؛ الأولى طبيعة القيم المرجعية لمنظومة المجتمع القبلي، والثانية تمثل الفرد لمفهوم المواطنة. فمن الناحية الأولى أنّ القيم المرجعية التي ينبنى عليها نسق السلطة في المجتمع القبلي التقليدي، تحيل على أنّ هذا النسق، هو نسق هرمي تنساب فيه السلطة من الأعلى إلى الأدنى وفي اتجاه واحد دائماً. وتشرعن علاقات الهيمنة تحت مسمى "الطاعة" التي تحتزل مظاهر ممارسة العنف الرمزي والمادي معاً، وتقرن الطاعة بقيمة أخرى هي قيمة "الرضا"، فلكي يبلغ الفرد درجة الرضا فعليه بالطاعة؛ أي: الاستجابة للأوامر والنواهي دونما اعتراض، وعن "طيب خاطر" وهو ما يعبر عنه مفهوم "الإذعان" للسلطة أيّاً كانت درجتها. ويُنشأ الفرد على هذه القيم منذ نعومة أظفاره، بدءاً بالأسرة، ثم العائلة، ثم القبيلة، وهكذا حتى نصل إلى المؤسسات الرسمية حيث تنتقل ذات القيم إلى المجال الاجتماعي الأوسع بدءاً بالمدرسة ثم مؤسسة الحكم في الدولة، ثم الحاكم نفسه، فينتقل مفهوم "ولي الأمر" من البنية الاجتماعية المصغرة "الأسرة" إلى المحيط الاجتماعي الأكبر "الدولة"، ومن الحقل الاجتماعي إلى الحقل السياسي، ثم الحقل الثقافي برمته. ووفقاً لهذه المنظومة القيمية لا شك في أن يغيب الاحتكام لقيمة الديمقراطية، لا؛ بل إنّ التمسك بهذه القيمة يضحى نوعاً من الخروج عن الطاعة، ومناطقاً لعدم الرضا الذي يُجرى على الفرد متاعب شتى بحسب نوع السلطة التي خرج عن طاعتها، أو حل عليه سخطها وعدم رضاها.

أمّا من الناحية الثانية، وهي تمثل الفرد لمفهوم المواطنة، فعندما تنطبع قيم الإذعان والطاعة في ذاكرة الفرد، ويُنشأ عليها، فإنّه سيحمل معه هذا الانطباع ويتمثله على مستويين بحسب الوضع الاجتماعي الذي سيشغله والذي سيصبح بموجبه إمّا مُطالباً بالطاعة والإذعان، أو مُطالباً بهما. وفي كلا الوضعين

يتحدد معنى معيناً لمفهوم "المواطن"، وكذا مفهوم "المواطن الصالح". فالمواطنون بالنسبة للوضع الأول هم "رعايا" أو "رعية"، ومن ثم على الرعية أن تسلك سبل الرضا لا سبل الشقاق، وهذا يتنافى مع صورة المواطن المجادل، أو المطالب، أو المعترض أحياناً على أداء السلطة، أو الساعي لمحاسبتها؛ ولذلك لا شك أن تتخلف قيمة الديمقراطية، ولا تصبح من أولويات اهتمام "المواطنين" أو "الرعية" الذين يتمثلون تلك القيم بشكل جيد، أي قيم الطاعة، والإذعان. أما المواطن بالنسبة للوضع الثاني، فهو ولي الأمر، أو السلطان، أو الحاكم، أو الخليفة، الذي في طاعته مجلبة لكل خير، وفي عصيانه مهلكة وندور بكل أنواع الشرور، ومن هنا يرتسم مفهوم "المواطن الصالح" على خلفية قيمة تحض على الطاعة والخضوع والإذعان، ويتعين صلاحه بمقدار ما يبلغه من رضا ولي الأمر. وبموجب ذلك تتخلف قيمة الديمقراطية عن اهتمام مثلي السلطة، وتضحى محاسبتها، أو مراقبتها، أو الخروج عنها، مدعاة "للعقوب" الموجب "للعقاب" المعنوي أو المادي، كواجب تقع مسؤوليته على السلطة.

من الملفت للنظر في معطيات الجدول السابق هو استجابات الفاعلين على دليل احترام حرية المعتقد الديني، ففي مجتمعات الرأي والوحي بتعبير أشتروس، لا مكان للتسامح الديني، لذلك يُعد المتوسط المرجح الذي حققه هذا الدليل خرقاً للتصور السائد عن المجتمعات التقليدية، ولا تنتقص من قيمته تدنى الأهمية النسبية لاستجابات الفاعلين الاجتماعيين حول المساواة بغض النظر عن المعتقد الديني، كما بينا سلفاً.

إن قبول الاختلاف أو التعايش مع كثير من أنماط القيم الأخرى، أمرٌ وراذُ في المجتمع "التقليدي الحديث"، ولكن عندما يتعلق الأمر بقبول الاختلاف في المعتقد الديني، فذلك يُعد مؤشراً على تغير قيم مهم في منظومة القيم التقليدية السائدة في المجتمعات القبلية، وذلك لما يحظى به مفهوم التدين والثقافة الدينية من مكانة متميزة في هذه المجتمعات. وقد لاحظ ابن خلدون هذه المكانة المتميزة للوازع الديني في المجتمع القبلي العربي منذ ما يزيد عن ستة قرون تقريباً، حيث قال: «إنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض... فإذا كان الدين بالنبوة أو للولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم»⁽¹⁾. ويمكن إلقاء الضوء على معطيات الجدول التالي، الذي يبين توزيع استجابات الفاعلين الاجتماعيين على هذا الدليل.

1- وافي؛ علي عبد الواحد: عقريات ابن خلدون، دار عالم الكتب للطباعة والنشر: القاهرة (مصر) 1982، ص: 242.

جدول رقم (39) بعض الإحصاءات الوصفية لدليل احترام حرية المعتقد.

فئات الاستجابة	العدد	النسبة %	النسبة التراكمية
أختلف بقوة	17	13.7	13.7
اختلف	25	20.2	33.9
لا أتفق ولا أختلف	27	21.8	55.6
أتفق	21	16.9	72.6
أتفق بقوة	34	27.4	100.0
المجموع	124	100.0	

وإذا نظرنا إلى هذه المعطيات من خلال نسبي الاختلاف، والاتفاق، فسنجد أن نسبة الاتفاق تفوق نسبة الاختلاف، بمقدار 10.4%. وهذه النسبة لها أهميتها، ولكن حتى نتأكد من أنها تدل على اختلاف حقيقي بين الفئتين، وليس مجرد اختلاف عائد للصدفة المحضة، فإنه يلزم إخضاعها لمحك إحصائي. لذلك، ولتسهيل المقارنة دمجنا فئتي الاختلاف (أختلف بقوة، وأختلف) في فئة واحدة معاً، ودمجنا فئتي الاتفاق (أتفق بقوة، وأتفق) في فئة واحدة معاً، وأبقينا على فئة الوسط كما هي. وبالاستعانة بالمعامل الإحصائي الرياضي كاي تربيع (كا² Chi-Square) تحصلنا على النتائج المعروضة في الجدول التالي.

جدول رقم (40) دلالة الفرق بين التكرارات المشاهدة والنظرية لدليل احترام حرية المعتقد.

خيارات الاستجابة	التكرارات المشاهدة	التكرارات المتوقعة	Residual البواقي
أختلف	42	41.3	.7
لا أختلف ولا أتفق	27	41.3	-14.3
أتفق	55	41.3	13.7
Total	124		

$$\text{كا}^2 = 9.500 / \text{درجات الحرية} = 2 / \text{مستوى الدلالة} = 0.009$$

يتبين من خلال هذه المعطيات أن قيمة كا² (9.500) بدرجتي حرية، كانت دالة عند مستوى أقل من 0.05، ومن ثم فإن الفروقات المشاهدة بين نسبي من يوافقون، ومن يختلفون، حول احترام حرية المعتقد، هي فروقات معنوية، وليست مجرد فروقات عائدة إلى الصدفة. وهو ما يعزز الاستنتاج بأن تحولاً قيمياً مهماً يشهده الحقل القيمي للفاعلين الاجتماعيين في تمثلهم لاحترام حرية المعتقد، كأحد الدلائل أو العناصر المهمة في بنية بُعد الديمقراطية. وإذا سلم هذا الاستنتاج من عيوب قصور المستجوبين عن إدراك مضمون الموافقة على قبول الاختلاف في المعتقد، وهو ما لا تتوفر لدينا إجراءات منهجية أو إحصائية لاختباره أو ضبطه، فإن التسامح، وقبول الاختلاف الديني، على هذه الشاكلة سيفسح المجال

لتغيرات مهمة كثيرة تتعلق بمجال الحريات الشخصية والمدنية والسياسية، والثقافية، والعرقية وما إلى ذلك. وهو ما يسير باتجاه تمثل القيم الحداثية، وييسر بانتقال مستقبلي مهم قد يولد من رحم الصراع الثقافي والعقائدي الذي احتدمت أواره بعد موجة الاحتجاجات الشعبية، والتغيرات التي حصلت تحت مسمى "ثورات الربيع العربي" التي لا تزال ارتداداتها تتوالى، بوتائر مختلفة. هذه النتائج تغرينا باستحضار النموذج الحداثي الألماني، حيث تبين لنا من قراءتنا المتعلقة بالفصل الأول من البحث، أن وقائعه التاريخية أكثر الوقائع قُرباً من أوضاع المجتمعات العربية في الحاضر. فالصراعات الدينية بين المتشددين والمجددين فيما عُرف تاريخياً باسم حرب الثلاثين عاماً، كانت خاتمة الحسم نحو نبذ التطرف، والاشتغال بالعقل. وما نشهده في المجتمعات العربية في الوقت الحاضر، من صعود لموجة التطرف الديني إلى حدودها القصوى، ثم انهياراتها المتوالية، وتراجع كثير من رموزها، عن مواقفهم المتشددة كما حصل في السعودية مثلاً. ثم ظهور موجة تطرف عكسي إذا جاز الوصف، مناقضة للتطرف الديني، مثل الدعوات الصريحة التي انطلقت في تونس، سواء فيما يتعلق بارتدادات حركة "فيمن" feminism التي رفعت شعار "جسدي ملكي، وليس شرف أحد"، حيث أقدمت إحدى الفتيات التونسيات على التعري أمام الناس وكتابة هذا الشعار على ظهرها، وتضامنت معها نساء كثيرات حول العالم، سواء من المنتميات إلى هذه الحركة، أو من غيرها. ومثل الدعوات "الجادّة" إلى "المساواة في الإرث بين الإناث والذكور" أو خروج مجموعة من الشبان والشابات في معانقة علنية أمام قبة البرلمان المغربي، وغيرها من المظاهر الأخرى التي تحمل في مضمونها تطرفاً يمتد بصلّة معاكسة للتطرف الديني؛ لذلك فإنه من خلال استقراء الوقائع التاريخية للمجتمعات الأخرى، يمكن القول بأنّ تغيرات مهمة جداً ستمخض عن هذا الحراك النشط، تتبدى بعض ملامحها جلية من خلال الرفض الشعبي الواسع للتطرف والتطرف المضاد باتجاه إحلال الاعتدال، والاعتراف بكيونة الإنسان، وحقوقه المشروعة، ومن خلال إسقاط تابوهات الحصانة الدينية والسياسية على كثير من قادة الفكر الديني، والسياسي، الذين كانوا يكتفون بإرادة المجتمعات باسم الدين، أو باسم المصلحة العليا للأمة، أو الدولة. وما كان لهذه الأوراق أن تتكشف لولا الخلل العنيفة التي شهدتها ولا تزال هذه المجتمعات.

في ختام هذا الفصل نوجز بعض الملامح التي خلصنا إليها في سياق الإعلان عن شكل البناء المنجز. وفي هذا الشأن يمكن القول بأن مجتمع الفاعلين الاجتماعيين، مجتمعٌ ذكوريٌّ بامتياز، فلا يقبل

ولوج الإناث إلى عالمه إلا في أدوار محددة، لا تنافس فيها الذكور على مجال الهيمنة والنفوذ الاجتماعي. وتبين أن هذا الاستنتاج لا يتعلق بمجتمع البحث فحسب، بل كان السمة الغالبة على المجتمعات العربية والإسلامية على حد سواء، من خلال ما أفادتنا به قاعدة بيانات الموجة السادسة للمسح العالمي للقيم في الفترة من 2010 - 2014. ومن بين النتائج المهمة التي توصلنا إليها من خلال تحليل متغير السن، أنّ هذا المتغير يساهم مساهمة كبيرة في تحديد الخصائص البنوية لمجتمع الفاعلين الاجتماعيين، من رؤساء وأعضاء مجالس الشورى والمجالس الاجتماعية، ولكن حدث تغيرٌ مهمٌ في منظومة القيم المعززة لهذا الدور الاجتماعي، فبينما كانت فئة كبار السن هي التي تحظى بالسلطة التقليدية والكاريزمية، في المجتمعات القبلية التقليدية كما تؤكد عليّة ملاحظات ونتائج الدراسات السوسولوجية والأنثروبولوجية في هذا المجال، فقد أصبحت فئة ذوي الأعمار المتوسطة هي التي تحظى بالأهمية النسبية الأكبر في تحديد الخصائص البنوية للفاعلين الاجتماعيين.

كما لاحظنا من خلال معطيات المستوى التعليمي، أنّ مستوى حيازة الفاعلين الاجتماعيين للرأس مال الثقافي مقاساً بالشهادة العلمية، يتباين بتباين الأدوار الاجتماعية لهؤلاء الفاعلين، وعموماً كان القادة الاجتماعيون التقليديون من رؤساء وأعضاء مجالس الشورى والمجالس الاجتماعية، هم الأكثر تدنياً في مستوى حيازة رأس المال الثقافي، أما عن المستوى الاقتصادي فقد دلت المعطيات على أهمية هذا العامل كذلك في تأطير مجتمع الفاعلين، وهو ما يتفق مع ما خلصت إليه الدراسات والبحوث السوسولوجية التي أكدت على أنّ التمايز الاقتصادي الذي يميل لصالح ممثلو السلطة الاجتماعية التقليدية من الوجهاء والأعيان ومشائخ القبائل والعشائر، دالة أساسية في مكونات الزعامة والوجاهة الاجتماعيتين. أمّا ما يتعلق باستعمال وسائل التواصل والتبادل المعلوماتي، فقد تبين أنّ علاقة الفاعلين الاجتماعيين بهذه الوسائل لم تتعدّ حدود العلاقة المتوسطة. كما أشار إلى ذلك الاتجاه العام لاستجاباتهم على دلائل المقياس الذي بُني لهذا الغرض.

أمّا فيما يخص واقع الحدّثة في بُنية الحقل القيمي للفاعلين الاجتماعيين، فإنّ الاتجاه العام لتمثلاتهم للقيم السوسولوجية، يشير إلى تموضعهم في مستوى يسمح بالاستنتاج بأنهم لا يزالون في مرحلة، أو طور الانتقال من القيم التقليدية إلى القيم الحدّثية، مع أنّهم حققوا مستوى تمثلات عالية على بعض عناصر هذه القيم. فقد كان مستوى تمثّلهم لقيمة الطموح والتطلع إلى المستقبل في بعد العقلانية، مرتفعاً،

لكنهم في ذات البعد حققوا مستوى متديناً على الإحساس بقيمة الوقت. وسيطر على تمثلاتهم لقيمة الذاتية، عنصراً الأخلاقي بأكثر من بقية العناصر الأخرى، ولكن لاحظنا حول هذه النتيجة بأن سيطرة البعد الأخلاقي قد لا يفسر باتجاه تمثل هذه القيمة فحسب، بل إنَّ للبعد الأخلاقي جذوره القيمة في الضاربة في عمق منظومة القيم التقليدية، كذلك. وحيال هذه الملاحظة ليس من المتيسر استنتاجه سوى أنَّ بعض قيم التقليد، قد لا تتعارض مع بعض قيم الحداثة.

وكما هو متوقع حقق مؤشر الاقبال على منتجات العلم المادية، التمثل الأعلى من بين بقية المؤشرات الأخرى في بُعد العلمانية. فيما كانت تمثلاتهم بشأن احترام مكانة العلم والعلماء تسير في اتجاهها العام في اتجاه شبه مغاير لما تمثله هذه القيمة من منظور الحداثة. لذلك تبدو السلطة التقليدية في هذا المجال، سلطة عنيدة ترفض الرضوخ لسلطة العلم، ولا تقبل بمنافستها، وإضافة إلى ما أكد عليه تحليل المعطيات في هذا الجانب، فإن ملاحظتنا حول حقل السلطة في مجتمع البحث يعزز الاستنتاج السابق، حيث لا تزال الكلمة الفصل في هذا المجتمع بيد ممثلي السلطة التقليدية، سواء في المسائل الاجتماعية، أو السياسية، أو حتى في المسائل التي تحتاج إلى الرأي التقني العلمي، أكثر من احتياجها إلى رأي عامة الناس.

وتبين من خلال بُعد العدالة الاجتماعية، أنَّ مسألة التمييز بحسب الجنس، لم يحسم أمرها بعد، في تمثلات الفاعلين الاجتماعيين لقيمة المساواة بين الجنسين. فكان الاتجاه العام لتمثلاتهم رافضاً لتولى المرأة مهام قيادية في المجتمع، كمؤشر من مؤشرات المساواة بين الجنسين. وهو ذات الاتجاه العام الذي أشرنا إليه وإلى مصادره سلفاً، الذي يسيطر على قيم المجتمعات العربية والإسلامية، مع بعض الاختلافات النسبية التي يمكن تأويلها استناداً إلى عامل التمايز الثقافي بين هذين المجتمعين.

بيد أنَّ من النتائج المثيرة للاهتمام في تحليلنا لمعطيات بُعد الديمقراطية، هو ما خلصت إليه استجابات الفاعلين الاجتماعيين في تمثلاتهم لقيمة التسامح الديني من خلال القبول بمبدأ الاختلاف العقائدي؛ حيث أشارت تلك النتيجة إلى فارقٍ مهمٍّ بين من اتفقت آراؤهم مع هذا المبدأ، وبين من اختلفت معه. حيث تفوقت نسبة المتفقين عن نسبة المختلفين بأكثر من عشر درجات. وكان لهذا الاختلاف، الذي يسير بالطبع لصالح الاتفاق مع مبدأ حق الاختلاف العقائدي، دلالة إحصائية بمستوى ثقة مرتفعٍ جداً يتجاوز نسبة 99%. لذلك يمكن القول بأن تحولاً قيمياً مهماً بدأت تظهر بوادره باتجاه تعزيز الحريات الشخصية، وفي مقدمتها حرية المعتقد. وما يبرر لنا وصفة بالتحول المهم، هو

المكانة التي تحظى بها أشكال التدين في المجتمعات التقليدية، والثقافة المنسوجة حول هذه الأشكال من التدين، التي تُقضي كل ما يغيرها، وتؤطر الفهم الديني بقداسة، ارتقت به إلى مستوى "التابو Taboo" الذي لا يسمح لأحد بتجاوزه أو التطاول عليه، بغض النظر عما إذا كان هذا الفهم متسقاً بالفعل مع روح الدين، ونصوصه الواضحة الصريحة، أم مجرد تأويل خاضع لظروف المكان والزمان، والميولات الذاتية، والأهواء السياسية في بعض الأحيان.

لاحظنا من خلال نتائج الخصائص النبوية للفاعلين الاجتماعيين بعينة البحث، وجود تباين في تمثلهم للقيم السوسولوجية للحدث. ووجدنا أن هذا التباين يتكرر ليس بين أبعاد القيم السوسولوجية للحدث فحسب، بل بين المؤشرات والدلائل التجريبية كذلك. ولا شك أن وراء هذا التمايز أسباب موضوعية تفسر هذا الاختلاف الكبير الذي عبرت عنه بشكل مباشر قيمة المدى بين أقل درجة وأعلى درجة سجلها الفاعلون الاجتماعيون على تلك الأبعاد والمؤشرات والدلائل التجريبية، إذ بلغت هذه القيمة 196 درجة. ولا نعني من وراء قولنا "أسباب" مفهومها الدال على العلية في علاقة السبب بالنتيجة القائمة على اعتبار (أ) هي علة حضور (ب)، فمثل هذه العلاقة تصدق على علوم الطبيعة، لا على علوم الإنسان، وإنما نعني بالأسباب وجود علاقة اقتران أو ترافق بين (أ) و (ب)، تحيل إلى الاستنتاج المبني على منطق أن حضور (أ) يقترن بحضور (ب) أو يترافق معه، والعكس. بمعنى أن التباين في قيم (أ) يستتبعه تباين في قيم (ب) في حالة وجود علاقة ما بين هذين المتغيرين. لذلك عندما أنجزنا بناء فكرة البحث في الفصل التمهيدي، كُنّا قد حددنا فرضيتها العامة، واجترحنا عن هذه الفرضية العامة مجموعة من الفرضيات الجزئية التي سننطلق منها في اختبار هذه الفكرة في ضوء نتائج معطيات المعاينة، وبالتالي نتوخى أن يساهم اختبار هذه الفرضيات في تقديم تفسير موضوعي لذلك التباين الذي نشير إليه، وذلك هو الانشغال البحثي الذي سيضطلع الفصل القادم بالإجابة عليه.

الفصل السادس

مضمون حصيلة المعاينة في ضوء اختبار الفرضيات

تقديم.....

I- نتيجة اختبار الفرضية الأولى ومناقشتها.

II- نتيجة اختبار الفرضية الثانية ومناقشتها.

III- نتيجة اختبار الفرضية الثالثة ومناقشتها.

تقديم.

يقدم هذا الفصل مضمون حصيلة المعاينة، ويتعلق هذا المضمون بنتائج اختبار فكرة البحث بموجب ما تحصل من معطيات من خلال تجريد بعض خصائص واقع المجتمع المدروس، وهم الفاعلون الاجتماعيون بمنطقة مزدة، تلك الخصائص التي تعبر عن تمثلات هؤلاء الفاعلين للقيم السوسولوجية للحدثة، وبشكل مفصل؛ تمثلهم لقيم العقلانية، والذاتية، والعلمانية، والعدالة الاجتماعية، والديمقراطية.

ترتكز فكرة البحث على فرضية نظرية عامة وهي: "يتمثل الفاعلون الاجتماعيون قيم الحدثة نمطاً حضارياً يوجه اتجاهاتهم وميولهم الفكرية والمعرفية، بغض النظر عن البنية المجتمعية التي ينتمون إليها. ويتميزون في تمثلاتهم لتلك القيم بحسب عوامل أو متغيرات اجتماعية متعددة منها: السن، والتعليم، والمستوى الاقتصادي، والمهنة، ومستوى استعمال وسائل التواصل، والتبادل المعلوماتي". وكما أوضحنا في الفصل التمهيدي، فإن هذه الفرضية تحتوي على مركب من المتغيرات السوسولوجية، ولئن كانت تبدو مصاغة في بنية نظرية واضحة، ومحددة، لكن هذه البنية ليس من الممكن اختبارها إلا بعد تفكيكها إلى بناءات نظرية أبسط أو فرضيات جزئية إجرائية قابلة للاختبار بموجب ما وفرته المعاينة من معطيات، وهو ما أنجزناه في ذلك الفصل على المستوى النظري، وما أنجزناه في الفصلين الرابع والخامس على المستوى الإجرائي. لذلك فقد حان وقت الإعلان عن مضمون البناء المنجز من خلال اختبار فكرة البحث بواسطة اختبار فرضياتها، وتفسير وتحليل نتائج هذا الاختبار، ومناقشها في ضوء القواعد النظرية التي تتأسس عليها هذه الفكرة. وعلى هذا الأساس فسيضطلع المبحث الأول بسيرورة اختبار الفرضية الأولى، ونتائجها، لاستخلاص النتيجة العامة سواء بتحقق الفرضية أو عدم تحققها، وبالمثل سيضطلع المبحث الثاني بسيرورة اختبار الفرضية الثانية، ونتيجته، والمبحث الثالث بسيرورة اختبار الفرضية الثالثة الأخيرة، ونتيجته. ومن خلال هذه المباحث سيكون متاحاً أمامنا اكتشاف مدى تحقق النموذج النظري، للعلاقات بين المفاهيم التي تتضمنها فرضية البحث، من خلال ما ستقدمه نتائج اختبار الفرضيات الجزئية الثلاث، وبالمحصلة مدى مطابقة فكرة البحث مع واقع معطيات المعاينة، في سياق الاستدلال على نمط المسار الحضاري الإنساني.

I - نتيجة اختبار الفرضية الأولى ومناقشتها.

محتوى الفرضية: (إن طبيعة التنظيم الاجتماعي الذي ينتمي إليه أفراد مجتمع البحث أصبح بحكم تعدد مصادر تبادل الأفكار والمعلومات والثقافات وتيسرها، لا تحول دون تبني هؤلاء الأفراد لقيم الحداثة).

وكما سبق القول، يقوم منطق اختبار هذه الفرضية، على أنه إذا حقق الفاعلون الاجتماعيون مستواً حدائياً أعلى من المستوى المتوسط النظري لأداة القياس التي أعدت لهذا الغرض، فإن ذلك يُعد دليلاً على أنّ شكل النظام الاجتماعي لا يحول دون تمثل الفاعلين الاجتماعيين لقيم الحداثة.

عندما نتحدث عن طبيعة النظام الاجتماعي، فإننا نعني بها في هذا السياق النظام الاجتماعي القبلي، وبالتالي فإن هذه الفرضية تستند على تنظير سوسيولوجي يمايز بين مستوى البنية السطحية، ومستوى البنية العميقة للظاهرة الاجتماعية، كما يؤكد على ذلك بالاندييه، وغيره من الباحثين. ويمايز كذلك بين المظهر الخارجي للواقعة الاجتماعية وتجلياتها الأساسية المتمثلة في القوى الحقيقية الكامنة التي تتحكم في التفاعل الاجتماعي كما يشير إلى ذلك باريتو، وأيضاً بارسونز وبوردديو، وغيرهما، حينما أكدوا على أنّ مقارنة الاجتماعي لا تُنجز بمعزل عن مكوناته الأساسية: المجتمع، والثقافة، والشخصية؛ بحسب بارسونز، أو رأس المال الثقافي والرمزي؛ بحسب بوردديو. ففي هذا الإرث السوسيولوجي المهم في دراسة التغير الاجتماعي، يبدو هذا التنظيم على هيئة طبقات أو تكوينات لها ميكانزمات اشتغال خاصة داخل أنساقها، لكنها تؤدي في نفس الوقت دوراً وظيفياً تفاعلياً تجاه النسق الاجتماعي العام، لذلك فهي تعمل على تكيف هذا النسق بطرق متعددة. التنظيم الاجتماعي القبلي يقدم مثلاً جيداً لفهم اشتغال هذه الميكانزمات، حيث يجمع بين خاصتي الظرف التاريخي، والوجود الواقعي في الظرف الحضاري الإنساني المعاش، ومن ثم فهو يشكل حقلاً اجتماعياً خصباً لرصد حالة التفاعل بين التقليد والحداثة، أو العكس. فكما أسلفنا في الفصل الثالث، استطاع التنظيم الاجتماعي القبلي التواءم والتكيف مع معظم أشكال التغير، والتغير، تحت مفاعيل الأشكال الحديثة في التنظيم الاجتماعي. وبواسطة هذه الميكانزمات حافظ على وجوده واستمرار حضوره كواقع لا يمكن تجاهله. لذلك فإن هذه الفرضية، تقع داخل حقل من الفهم السوسيولوجي يؤكد على أنّ البنية الاجتماعية القبلية ومع أنها حافظت على وجودها واستمرارية حضورها، إلا أنّ هذا الحضور وتلك الاستمرارية هما حضور لشكل البنية، أو لمظاهرها الخارجية،

وليس بالضرورة حضوراً لبنية العلاقات الأساسية العميقة أو الكامنة التي تتحكم في التفاعل، وفي إنتاج الفعل الاجتماعي. وبالتالي من خلال نتائج اختبار هذه الفرضية، سيكون متاحاً النفاذ إلى المكون العميق المسؤول عن إنتاج الفعل الاجتماعي، وهو المكون القيمي لأولئك الفاعلين انطلاقاً من واقع أنّ القيم مرجعيات معيارية توجه السلوك، كما تتحدد في إطارها الهوية الحضارية للفاعل الاجتماعي. لذلك نعول على أن تكشف نتائج اختبار هذه الفرضية عن المدى الذي استجابت به المنظومة القيمية لهذا المجتمع، مع التغيير الاجتماعي الحاصل بفعل الحداثة.

أثمرت مهمة بناء معطيات المعاينة، كما أسلفنا، عن استمارةٍ شاملةٍ، تتضمن (101) دليلاً تجريبياً، تغطي في مجملها الأبعاد والمؤشرات الأساسية لمنظومة القيم السوسولوجية للحداثة. وباختبار قيمة الفرق بين المتوسطين (المتوسط المرجح النظري، والمتوسط المرجح المحسوب) لقيم درجات المستجيبين على هذا المقياس، تتوفر لدينا مسوغات اتخاذ القرار إمّا بإثبات الفرضية إذا كان الفرق دالاً إحصائياً ويميل لصالح تمثل الفاعلين لقيم الحداثة (أي أنّ قيمة المتوسط المرجح المحسوب من استجاباتهم، أعلى من قيمة المتوسط المرجح النظري للمقياس)، وإمّا بنفيها إذا لم يكن هذا الفرق دالاً، أو كانت قيمته تؤكد على أنّ المتوسط المرجح النظري للمقياس أعلى من المتوسط المرجح المحسوب لاستجابات الفاعلين عليه (*). لذلك يمثل المتوسط المرجح النظري صورة المطابق، بينما يمثل المتوسط المرجح المحسوب، صورة المطابق. وعلى هذا الأساس إذا كانت قيمة المطابق، أعلى من قيمة المطابق، وتتوفر لهذه القيمة الدلالة الإحصائية التي اعتمدها، ويعتمدها أغلب الباحثين في الدراسات السوسولوجية الإمبريقية، فإننا نستدل من خلال ذلك على أن الفاعلين الاجتماعيين يتمثلون، بمقدار معين، القيم السوسولوجية للحداثة، ويفضي تأويل هذه النتيجة إلى أنّ البنية الاجتماعية، وهي البنية القبلية، لم تحلّ دون تمثلهم لهذه القيم، وهو ما ينبني عليه مضمون الفرضية المختبرة.

(*) تجدر الإشارة إلى أنّ مستوى الدلالة الشائع استخدامه في البحوث السوسولوجية هو 0.05، وهو يعني مقدار الخطأ المسموح به في تقدير الاختلاف، بمعنى مقدار الخطأ الذي يحتمل وجوده في القرار المتخذ بناء على نتيجة الاختبار، ومن ثمّ يقابل مستوى الدلالة مستوى آخر يسمى درجة الثقة، وهو يعكس درجة الثقة في القرار الذي يتخذه الباحث بناء على نتيجة الاختبار، بمعنى أنه عندما يتخذ الباحث من مستوى الدلالة 0.05، كقاعدة لقبول أو رفض الفرضية المختبرة، فإنه قراره المترتب على هذا الاختبار يحتمل الخطأ بمقدار 0.05، وفي المقابل يكون معززا بمستوى من الثقة في صحته بمقدار 95٪.

المعامل الإحصائي المناسب لإجراء هذا الاختبار هو اختبار (T) للعينة الواحدة (One Sample T-Test)، وهو من طائفة المعاملات الإحصائية المعلمية، أو البارامترية (Parametric Testes) (*). وتُجدر الإشارة إلى أن قيمة المتوسط المرجح النظري للمقياس هي (درجتان)، فيما قيمته المحسوبة هي (2.79). وباختصار فقد أدلى هذا الاختبار بالنتيجة المبينة في الجدول التالي، ومنها نجد أن الفرق بين المتوسَّطَيْن كان دالاً عند مستوى 0.001، وهو أقل من المستوى الذي قررناه مسبقاً للقبول بمضمون الفرضية المختبرة. كما أن هذا الفرق وهو بمقدار 0.79 من الدرجة، يميل لصالح تمثل الفاعلين الاجتماعيين للحدثة. ما يشير إلى أن المنظومة القيمة لهؤلاء الفاعلين لا تنسجم في عمومها مع المعايير القيمية التقليدية. ومن ثمَّ لم تحلُّ بُنية المجتمع الذي ينتمون إليه، دون تمثُّل قيم الحدثة، بقدر معين.

جدول رقم (41) دلالة الفرق بين المتوسط المرجح النظري والمحسوب لمقياس الحدثة.

القيمة المختبرة = 2 (***)				
المقياس	قيمة اختبار T	درجات الحرية	مستوى الدلالة	فرق المتوسط
مستوى الحدثة	25.299	123	0.001	0.79328

المتوسط الهامشي = 2.79 / الانحراف المعياري = 0.3492 / الخطأ المعياري = 0.0313

ولتقييم مستوى تمثُّل الفاعلين الاجتماعيين لقيم الحدثة، نستعين بمقارنة درجة المتوسط المرجح مع الفترات التقديرية المقابلة لفئات مقياس لا يكرت الخماسي. لذلك كما يبين الجدول التالي يقع هذا المستوى في مدى الفترة المناظرة لخيار (الموافقة). وهو ما يعني أن مستوى تمثُّل الفاعلين الاجتماعيين

(*) يتقيد استعمال الاختبارات الإحصائية المعلمية بشروط أساسية من أهمها، تجانس تباين معطيات المتغير التابع، وأن يكون مستوى قياس هذا المتغير من المستوى الفئوي أو النسبي، إضافة إلى توفر شرط اعتدالية توزيع قيمه (التوزيع الطبيعي Normal Distribution)، رغم أنه يمكن الاستغناء عن هذا الشرط عندما يكون حجم العينة يساوي أو يزيد عن 30 حالة، وفقاً لما تقرره نظرية النزعة المركزية في علم الإحصاء. لكننا مع ذلك فضلنا إجراء هذا الاختبار على مقياس مستوى الحدثة لزيادة الثقة في النتائج وذلك نظراً لمركزية هذا المقياس بالنسبة لبحثنا هذا. ولذلك استخدمنا اختبار كولموجروف - سميرونوف، الذي تقوم قاعدة القرار بموجبه على أنه إذا كان مستوى دلالتة أكبر من المستوى الذي يحدده الباحث، وهو كما جرت العادة بين الباحثين السوسيوولوجيين = 0.05، فإن المقياس المختبر تتبع بياناته التوزيع الطبيعي، وإذا كانت دلالتة أصغر من، أو تساوي، مستوى الدلالة الذي اعتمده الباحث فإن بيانات المقياس المختبر لا تتبع التوزيع الطبيعي، وكانت نتيجة الاختبار أن بيانات مقياس مستوى الحدثة تتبع التوزيع الطبيعي مما يتيح لنا إجراء أية اختبارات معلمية ضرورية على هذا المقياس. حيث بلغت قيمة الاختبار (0.043) بدرجات حرية (124) ومستوى دلالة (0.200).

(**) قيمة المتوسط المرجح النظري للمقياس.

لقيم الحداثة، هو مستوىً متوسطٌ، أو فوق المتوسط بقليل. أي أن ثمة مطابقة بين المكون القيمي للفاعلين وبين المكون القيمي للحداثة، بدرجة متوسطة.

جدول رقم (42) تقييم مستوى تمثل الفاعلين الاجتماعيين لقيم الحداثة كيفياً

الاتجاه العام	الانحراف المعياري	المتوسط المرجح للاستجابات	الفترات المعيارية لمقياس لايكرت الخماسي (4-0)	خيارات الإجابة
الاتفاق			0.79 - 0	أختلف بشدة
			1.59 - 0.80	أختلف
			2.39 - 1.60	لا أتفق ولا أختلف
	0.35	2.79	3.19 - 2.40	أتفق
			4 - 3.20	أتفق بشدة

وبالنظر للوزن المثوي الذي يدل على نسبة تمثل قيم الحداثة، يتضح أن مستوى تمثل الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسولوجية للحداثة يساوي 69.75%. وبذلك فقد تحققت الفرضية المختبرة وهي أن الفاعلين الاجتماعيين يتمثلون قيم الحداثة كنمط حضاري يوجه اتجاهاتهم وميولهم الفكرية والمعرفية بغض النظر عن البنية المجتمعية التي ينتمون إليها. وهذه النتيجة في الواقع تتسق مع الأطر النظرية للمقاربة الدينامية للحداثة التي تخالف التصور الكلاسيكي الذي ينظر إلى البنية التقليدية على أنها بنية جامدة وتعيد إنتاج نفسها في سياق حركة التاريخ الاجتماعي للمجتمعات التقليدية.

فالمقاربة الدينامية تفترض أن البنية الاجتماعية للمجتمعات التقليدية تتضمن في داخلها على عناصر التغيير والتفاعل مع معطيات الحداثة، وهي منفتحة كذلك على التأثيرات الخارجية، بحيث تتمثل العناصر الحداثية وتعيد إدماجها في بنية المجتمع، وفي التكوين الفكري والثقافي للأفراد. لذا يبدو المستوى الحضاري للمجتمعات على هيئة متصل، تعاد موضوعة المجتمعات على نقاطة بشكل متجدد، والأفراد، كما المجتمعات، يحتلون مراكز ومستويات على هذا المتصل، وتتحدد هذه المراكز والمستويات بمقدار ما يبني عليه تكوينهم الفكري والثقافي، في لحظة زمنية معينة، من قيم معيارية، قابلة للتعديل باستمرار لتعيد تعريف ما يمكن أن نطلق عليه اللحظة الحضارية، التي قد تمتد لتغطي عصوراً بمجمله من عصور الحياة الاجتماعية، والفكرية والثقافية، للمجتمعات الإنسانية. كما أن انفتاح المجتمعات على ميكانزمات التغيير التي تساهم فيها عوامل تقنية وثقافية متعددة، لا شك أن له أثره الكبير في توسيع أفق

التفكير، وفي اكتساب قيم جديدة من خلال الاحتكاك الثقافي عبر وسائله المختلفة. إلى جانب هذه العوامل، فقد كان ابن خلدون قد لاحظ منذ خمسة قرون تقريباً "أنَّ المغلوب مولع دائماً بتقليد الغالب". فالواقع المعيش على مستوى مجتمعات العالم بأسره، هو واقع غلبة النمط الحضاري الحدائلي، على مستوى مجالات الحياة كافة، وبالتالي فإنَّ تقليد هذا الواقع يشكل دينامية أخرى من ديناميات اكتساب قيمة. والمجتمعات القبلية ليست بمنأى عن مفاعيل عن الديناميات.

الأشكال الحديثة للتنظيم الاجتماعي طغت على ما عداها من أنظمة اجتماعية تقليدية، فكل مجتمعات العالم تنتظم في الوقت الحاضر في دول لها مؤسساتها الرسمية المعترف بها على الصعيد الداخلي والخارجي، ومن ثم فالمجتمعات القبلية لم يعد لها حضورٌ مستقلٌ، إلاَّ بالقدر الذي يسمح لها به وجود الدولة. لذا فإنَّ هذه المجتمعات قد حاصرتها سيروورات التغيير من كل جانب، ومن الطبيعي أنَّ تتجاوب مع معطيات هذا الواقع، وتستجيب لمقتضياته بكيفيات ووتائر معينة. ولا شك أنَّ درجات الاستجابة تختلف من حقل إلى آخر، فقد أثبتت الدراسات السوسولوجية أن التغيير المادي أسرع بكثير من تغيير النظم الثقافية والقيمية، ومن ثمَّ تتسارع وتيرة التغيير المادي، وتباطأ بشكل نسبي وتائر التغيير الثقافي. فهذا النمط الأخير من التغيير يمسُّ بُنى أعماق المجتمعات التي تحتاج وفقاً للشواهد التاريخية التي سارت عليها حركة الحدائلي في المجتمعات الغربية باعتبارها رائدة حضارة هذا العصر، إلى فترة أطول من الزمن، حيث استغرق تحول الحدائلي إلى ممارسة اجتماعية، وقتاً أطول مما استغرقه التحديث، ليؤتي أكله.

II - نتيجة اختبار الفرضية الثانية ومناقشتها.

محتوى الفرضية: (إن تنوع القيم السوسولوجية للحدثة، تقابله تمثلات متنوعة ومتميزة، بحسب تنوع

الأدوار التي يمارسها الفاعلون الاجتماعيون، وبحسب الأهمية النسبية التي يولونها لهذه القيمة أو تلك).

ويقوم منطق اختبار هذه الفرضية كما سبق القول، على تحليل التمثلات المحسوسة للفاعلين الاجتماعيين بهدف الكشف عن مدى تمايز بناهم الفكرية والثقافية من خلال استجاباتهم على الدلائل التجريبية لقياس تمثلاتهم للقيم السوسولوجية للحدثة.

تعدد القيم، وتعدد مصادرها، كما أسلفنا القول في الفصل الثاني، تقتضيه في الواقع ضرورات تنوع مجالات الحياة، وتنوع اهتمامات الأفراد، وأشكال الفعل والسلوك الاجتماعيين. بحيث غدا لكل حقل معرفي أو ثقافي أو سوسولوجي حقله القيمي المميز لخصوصياته، والضابط لإيقاع الفعل الاجتماعي المنتج في نطاقه. ومع تعدد الحقول القيمة تعددت أيضاً تمثلاتها، وبهذا التعدد يتاح للفاعلين ممارسة أدوارهم ونشاطهم الاجتماعي على خارطة المسرح الاجتماعي بتعبير ألفرد شوتز، على مستويين، عام وخاص، إذا جاز الوصف. يتحدد الفاعل الاجتماعي في المستوى العام بالاشتراك في مشاغل الحياة كعضو في مجتمع، ويتحدد الفاعل الاجتماعي في المستوى الخاص بالاشتراك في مشاغل الحياة الاجتماعية كعضو في جماعة تؤثر في مجريات وتفاعلات الحياة الاجتماعية، وتوجهها. وعلى هذا الأساس يتمايز الأفراد في المجتمعات، بين مَنْ يمارس دور الفاعل على المستوى العام، وبين مَنْ يمارس دور الفاعل على المستويين العام والخاص معاً. السمات أو الظروف المؤهلة للعب الدورين معاً، لا شك أنها تختلف نسبياً أو بدرجة ما، عن السمات أو الظروف التي تؤهل للعب الدور على المستوى العام. فهذا الأخير لا يتطلب من الفاعل سوى أن يكون عضواً في جماعة أو مجتمع، حتى يتمكن من لعب هذا الدور. بينما لا بد من توفر سمات خاصة في الفاعلين الاجتماعيين المؤهلين للعب الدورين معاً، فإلى جانب عضويتهم الاجتماعية، فإنهم يتوفرون إما على سلطة كاريزمية شخصية، أو سلطة قانونية يمارسون من خلالها دور المهيمن في مجال معين من مجالات الحياة، وإما يتوفرون على حس اجتماعي وقدرة على موضعة أنفسهم في لحظات معينة خارج لعبة الاندماج في الواقع الاجتماعي، بطريقة تمكنهم من التمييز بين الواقع، وبين ما يؤمل أن يكون عليه. ومن ثم يساهمون في لعبة تغيير الواقع، وتوجيهه؛ فمن دون هذه اللحظات الفارقة التي يفترض تحققها في هؤلاء الفاعلين، يولد الفاعل الاجتماعي ويموت وهو مندمج في لعبة لم يساهم في صناعتها، أو وضع قوانين لها، أو توجيهها. قد تجتمع هذه السمات معاً في فاعلٍ أو فاعلين

معينين، أو قد يحظون بواحدة منها فقط، ولكن في كل الأحوال لا بد من توفر إحدى هذه السمات ليتمكن الفاعل أو يُصار فاعلاً ممارساً للدورين الخاص والعام معاً.

إنَّ اشتراك الفاعلين الاجتماعيين الممارسين للدورين معاً، في السمة أو السمات المميزة لهم، لا ينفي إمكانية تمايزهم في تمثل هذه القيمة أو تلك، لذلك افترضنا أنَّ تنوع القيم السوسولوجية للحادثة يقابله تمثلات متميزة أيضاً. وتتمظهر سمة التمايز هذه في اختلاف أهمية هذه القيمة عن غيرها في تقدير هذا الفاعل أو ذلك. فالقيم الأكثر أهمية تحظى بتقدير أعلى، بينما الأقل فستكون تمثلاتهم لها ضعيفة، أو متدنية.

قدّمنا في المبحث الثالث من الفصل الخامس واقع الحادثة في بنية الحقل القيمي للفاعلين الاجتماعيين، وحللنا من خلاله محددات تمثلاتهم بشكل عام بغض النظر عن صورها الجزئية، الخاصة بتمثل كل قيمة على حدة، وبغض النظر كذلك عن الأدوار الاجتماعية التي يسهم بها هؤلاء الفاعلون. وعلى ذلك سنسير في اختبار هذه الفرضية في اتجاهين، حيث نلقي الضوء أولاً؛ على مدى تمايز فئات الفاعلين الاجتماعيين عن بعضها، في تمثل قيم الحادثة. عن طريق استكشاف الفروقات التي لها دلالة بين كل فئة من فئاتهم مقارنةً بغيرها. وثانياً؛ نلقي الضوء على الأهمية النسبية التي يوليها الفاعلون الاجتماعيون في تمثيلهم لكل قيمة على حدة.

أولاً: مدى تمايز فئات الفاعلين الاجتماعيين في تمثل قيم الحادثة.

يتضح من معطيات الجدول التالي أنَّ الناشطين السياسيين والحقوقيين، هم الأعلى تمثلاً للقيم السوسولوجية للحادثة، بمتوسط مرجح 2.824 درجة، ووزن مئوي 70.60%. ثم يليهم بفارق بسيط أعضاء مجالس الشورى أو المجالس الاجتماعية، بمتوسط مرجح 2.819 درجة، ووزن مئوي 70.48%. ويشير متوسط الخطأ المعياري إلى قيمتين صغيرتين هما على التوالي: 0.134، 0.038، وهما قيمتان تسمحان بتعميم هذه النتيجة على مجتمع البحث، حيث يقع تقدير متوسط تمثل الناشطين السياسيين والحقوقيين في مجتمع البحث لقيم الحادثة بين الحدين 2.56 – 3.09 درجة، بمستوى ثقة 95%. ويقع تقدير تمثل أعضاء ورؤساء مجالس الشورى والمجالس الاجتماعية في مجتمع البحث لقيم الحادثة بين الحدين 2.74 – 2.89 درجة، بنفس مستوى الثقة السابق.

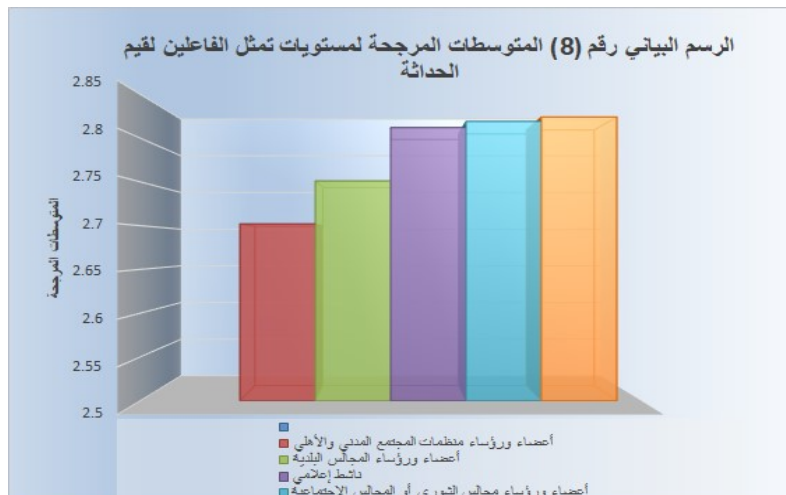
الفئة الثالثة من الفاعلين الاجتماعيين في سُلّم تمثل القيم السوسولوجية للحدثة هي الناشطون الإعلاميون، بمتوسط متقارب جداً كذلك مع الفئتين السابقتين وقيمتها 2.812 درجة. يليهم أعضاء ورؤساء المجالس البلدية، بمتوسط 2.75. وأخيراً أعضاء ورؤساء منظمات المجتمع المدني، بمتوسط 2.70 درجة. كما تشير المعطيات كذلك أنّ متوسط تمثل قيم الحدثة بين هذه الفئات مجتمعة هو 2.78 درجة، بوزن مئوي 69.50%. ويقع تقدير متوسط تمثل الفاعلين الاجتماعيين في مجتمع البحث لقيم الحدثة بين الحدين 2.73 – 2.83 درجة، بمستوى ثقة 95%.

جدول رقم (43) مدى تمايز فئات الفاعلين الاجتماعيين في تمثل قيم الحدثة.

الاتجاه العام للفاعلين	الانحراف المعياري	فترة الثقة عند مستوى 95%		الخطأ المعياري للمتوسط	الوزن المئوي	المتوسط	فئات الفاعلين الاجتماعيين
		الحد الأعلى	الحد الأدنى				
اتفاق	0.309	2.89	2.74	0.038	70.48%	2.819	أعضاء ورؤساء مجالس الشورى أو المجالس الاجتماعية
اتفاق	0.394	2.94	2.56	0.095	68.78%	2.751	أعضاء ورؤساء المجالس البلدية
اتفاق	0.343	2.86	2.55	0.080	67.55%	2.702	أعضاء ورؤساء منظمات المجتمع المدني والأهلي
اتفاق	0.503	3.09	2.56	0.134	70.60%	2.824	ناشط سياسي أو حقوقي
اتفاق	0.305	3.00	2.62	0.097	70.30%	2.812	ناشط إعلامي
تمثل متوسط (اتفاق)	0.039	2.83	2.73	0.025	69.50%	2.78	المتوسط الكلي

قيمة F = 1.179، درجات الحرية = 4، مستوى الدلالة = 0.319

ظاهرياً تبدو فئات الفاعلين الاجتماعيين متقاربة في تمثلها للقيم السوسولوجية للحدثة، إذ لا تختلف أعلى فئة وهي الناشطون السياسيون والقانونيون، عن أدنى فئة وهي فئة أعضاء أو رؤساء منظمات المجتمع المدني والأهلي، سوى بمقدار 0.122 من الدرجة. ويبين الرسم البياني التالي توزيع هذه المتوسطات بشكل ملخص، وفقاً لأدوار الفاعلين الاجتماعيين.



وباختبار مدى دلالة الفروق بين متوسطات تمثل الفاعلين للحدث، لم نحصل على أية فروقات لها دلالة. وما تعنيه هذه النتيجة على المستوى التطبيقي هو أن تمثل الفاعلين الاجتماعيين للحدث تمثل متجانس، ولا يرتبط باختلاف الأدوار التي يضطلعون بها كفاعلين اجتماعيين. وهذه النتيجة متوقعة، بل إنَّ خلافها هو ما يثير التساؤل؛ فالحدث منظومة قيمة متفاعلة وهي على المستوى العام منظومة متجانسة لا تعمل قيمة من قيمها في اتجاه معاكس للقيمة الأخرى. وبالتالي أخفق افتراضنا بأن تمايز تمثل الفاعلين الاجتماعيين لقيم الحدث مرتبط بتمايز أدوارهم.

ثانياً: الأهمية النسبية لقيم الحدث.

أفادت الدراسات السوسولوجية المتعلقة بالتمثيلات الاجتماعية للقيم، كما أتينا على ذكر بعضها في الفصل الثاني، أن الأفراد يتمايزون في تمثيلاتهم للقيم بحسب الأهمية التي يولونها لهذه القيمة عن غيرها، وبالتالي فإن القيمة ذات الأهمية الأكبر تتحصل على الوزن النسبي الأعلى، فيما القيمة ذات الأهمية الأقل يتمثلونها بدرجة أقل أيضاً. لذلك فإنَّ لهذا التمايز بالنسبة لبحثنا وجهين؛ الأول: في الأهمية النسبية التي يوليها الفاعلون لهذه القيمة أو تلك. والثاني في الأهمية النسبية لهذه القيم داخل كل دور من أدوار الفاعلين الاجتماعيين. أي أن الاختلاف الأخير هذا يقع داخل الفئة نفسها في درجة تمثلها هذه القيم.

الوجه الأول: في الأهمية النسبية لقيم الحدث.

بداية نلقي نظرة على بعض الإحصاءات الوصفية لتمثل قيم الحدث، كما هي مبينة بالجدول التالي، ومنها يمكن تحديد أوزان هذه القيم وفقاً للتالي: العدالة الاجتماعية في المرتبة الأولى، العقلانية في المرتبة الثانية، الديمقراطية في المرتبة الثالثة، العلمانية في المرتبة الرابعة، وأخيراً الذاتية في المرتبة الخامسة. ووفقاً لهذه المعطيات فإن القيم السوسولوجية للحدث تتمايز فيما بينها تمايزاً دالاً بمستوى 0.001.

جدول رقم (44) الأهمية النسبية للقيم السوسولوجية للحدث في تمثيلات الفاعلين الاجتماعيين.

الاتجاه العام للفاعلين	الانحراف المعياري	فترة الثقة عند مستوى 95%		الخطأ المعياري للمتوسط	الوزن المئوي	المتوسط	أنواع القيم السوسولوجية للحدث
		الحد الأعلى	الحد الأدنى				
أنتفح	0.343	2.78	2.66	0.031	%68	2.72	العقلانية
أنتفح	0.393	2.69	2.56	0.035	%65.75	2.63	الذاتية
أنتفح	0.472	2.75	2.58	0.042	%66.5	2.66	العلمانية
أنتفح بشدة	0.495	3.49	3.32	0.044	%85	3.40	العدالة الاجتماعية
أنتفح	0.893	2.83	2.51	0.080	%66.75	2.67	الديمقراطية
تمثل متوسط (اتفاق)	0.627	2.87	2.77	0.025	%70.5	2.82	إحصاءات إجمالية

قيمة F = 44.006، درجات الحرية = 4، مستوى الدلالة = 0.001

ويبين الرسم البياني التالي الشكل العام لتوزيع متوسطات تمثل هذه القيم.



لذلك يتجه اهتمامنا الحالي إلى الكشف عن الفروقات الدالة بين متوسطات هذه القيم، بعدما تحددت أوزانها النسبية حسبها ورد في المعطيات السابقة. لأن هذه الأوزان تبقى دالة في شكلها العام، وليس في تفاصيلها، التي قد تكشف عن أن بعض الفروقات هي مجرد فروق عشوائية عائدة إلى أخطاء التعيين فحسب، ولا تشير إلى فروقات جوهرية في درجة الأهمية التي يوليها الفاعلون لهذه القيم، سواء داخل عينة البحث، أو مجتمع البحث على وجه العموم. وفي هذا السياق أفادتنا نتيجة اختبار الفروق بالمعطيات المبينة بالجدول التالي، ومنها يتضح أن الفروقات الدالة بين متوسطات القيم السوسولوجية للحدثة، كانت فقط تلك التي بين متوسط قيمة العدالة الاجتماعية، ومتوسطات القيم الأربعة الأخرى. وعلى ذلك لم تكن الفروقات بين متوسطات القيم الأخرى ذات دلالة.

جدول رقم (45) الفروقات الدالة بين متوسطات القيم السوسولوجية للحدثة

القيمة المقارنة	القيمة المقارن بها	فرق المتوسط	الخطأ المعياري	مستوى الدلالة
العدالة الاجتماعية	العقلانية	*0.688	0.070	0.001
	الذاتية	*0.779	0.070	0.001
	العلمانية	*0.740	0.070	0.001
	الديمقراطية	*0.734	0.070	0.001

ومن معطيات هذا الجدول نلاحظ أن متوسط قيمة العدالة الاجتماعية فاق متوسط العقلانية بفارق مقداره 0.688 من الدرجة، وبمستوى دلالة 0.001. كما فاق متوسط الذاتية بفارق مقداره 0.779 من الدرجة، وبمستوى دلالة 0.001 أيضاً. وفاق متوسط العلمانية بفارق 0.740 من الدرجة، وبمستوى دلالة 0.001. وأخيراً فاق متوسط الديمقراطية بفارق مقداره 0.734 من الدرجة، وبمستوى دلالة 0.001 وبناءً

على هذه النتيجة فقد تحقق هذا الجانب من الفرضية بشكل جزئي. حملت قيم الحداثة في تمثلات الفاعلين الاجتماعيين لها، أوزاناً مختلفة ومتباينة، ولكن الفروقات بين هذه الأوزان لم تكن ذات دلالة إلا فيما يتعلق بقيمة العدالة الاجتماعية. وبالتالي تتجانس تمثلات الفاعلين لقيم العقلانية، والذاتية، والعلمانية، والديمقراطية، لكن تمثلهم لقيمة العدالة الاجتماعية أختلف بشكل دال عن تمثلاتهم للقيم الأخرى.

• الوجه الثاني: الأهمية النسبية لقيم الحداثة داخل أدوار الفاعلين.

أسفرت معالجة الأهمية النسبية لقيم الحداثة داخل أدوار الفاعلين عن النتائج المضمنة بالجدول التالي، الذي اقتصرنا فيه على تدوين القيم الدالة فقط اختصاراً لحجمه، الذي يبدو مع ذلك كبيراً، ولكن لا مجال لاختصاره أكثر، لأهمية المعطيات المدرجة فيه، وتؤكد هذه المعطيات بصورة عامة على جزء مما كانت النتائج السابقة قد كشفت عنه، وهو أن قيمة العدالة الاجتماعية سجلت الفارق الدال في تمثل كل فئة من فئات الفاعلين الاجتماعيين. حيث يتضح بالنسبة لفئة أعضاء ورؤساء مجالس الشورى أو المجالس الاجتماعية، تميز قيمة العدالة الاجتماعية بشكل دال عن جميع القيم الأخرى بفروق تقرب من الدرجة الكاملة. كما توجد فروقات دالة داخل هذه الفئة في تمثلها لقيمة الديمقراطية بالمقارنة بينها وبين قيمتي الذاتية والعلمانية.

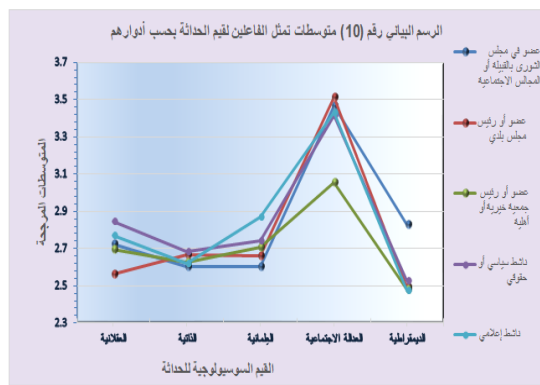
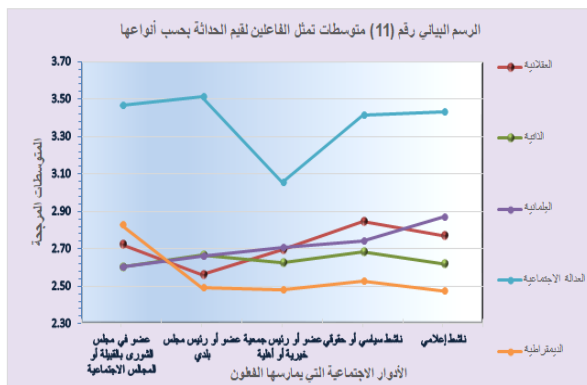
فيما بالنسبة لفئة أعضاء ورؤساء المجالس البلدية، فهي الفئة الثانية التي تميز فيها قيمة العدالة الاجتماعية عن جميع القيم الأخرى، بفروقات دالة تقرب في معظمها من الدرجة الكاملة، بل أنها تتجاوز الدرجة، فيما يتعلق بالفارق ما بين العدالة الاجتماعية، والديمقراطية، وهو 1.020.

وبالنسبة لفئة أعضاء ورؤساء منظمات المجتمع المدني والأهلي، فقد تميزت قيمة العدالة الاجتماعية عن قيمتي الذاتية والديمقراطية، بفرقين يقتربان من نصف الدرجة. وتعود العدالة الاجتماعية كقيمة تميز عن بقية القيم الأخرى جميعها في داخل فئتي النشطاء السياسيين والحقوقيين، والنشطاء الإعلاميين. وبذلك تحقق قيمة العدالة الاجتماعية الأهمية النسبية الأكبر بين بقية القيم الأخرى، تليها بدرجة أقل قيمة الديمقراطية.

جدول رقم (46) تمايز قيم الحدائة في تمثل فئات الفاعلين الاجتماعيين لها.

مستوى الدلالة	الخطأ المعياري للمتوسط	فرق المتوسط	القيمة المقارن بها	القيمة المقارنة	فئات الفاعلين الاجتماعيين
0.0001	0.097	*0.742	العقلانية	العدالة الاجتماعية	أعضاء ورؤساء مجالس الشورى أو المجالس الاجتماعية
0.0001	0.097	*0.866	الذاتية		
0.0001	0.097	*0.863	العلمانية		
0.0001	0.097	*0.636	الديمقراطية		
0.018	0.097	*0.230	الذاتية	الديمقراطية	
0.019	0.097	*0.227	العلمانية		
0.0001	0.189	*0.947	العقلانية	العدالة الاجتماعية	أعضاء ورؤساء المجالس البلدية
0.0001	0.189	*0.844	الذاتية		
0.0001	0.189	*0.853	العلمانية		
0.0001	0.189	*1.020	الديمقراطية	العدالة الاجتماعية	أعضاء ورؤساء منظمات المجتمع المدني
0.022	0.184	*0.423	الذاتية		
02 0.0	0.184	*0.573	الديمقراطية	العدالة الاجتماعية	ناشط سياسي أو حقوقي
0.007	0.209	*0.567	العقلانية		
0.001	0.209	*0.730	الذاتية		
0.001	0.209	*0.669	العلمانية		
0.0001	0.209	*0.885	الديمقراطية	العدالة الاجتماعية	ناشط إعلامي
0.008	0.247	*0.655	العقلانية		
0.001	0.247	*0.811	الذاتية		
0.024	0.247	*0.559	العلمانية		
0.0001	0.247	*0.956	الديمقراطية		

ويلخص الرسم البياني التاليان هذه الفروقات بشكل مختصر، ومنه تبدو تمثلات الفاعلين الاجتماعيين لقيمة العدالة الاجتماعية منفصلة تماما ولا تتقاطع أو تقترب من تمثلات كل القيم الأخرى.



إنَّ انسلاخ قيمة العدالة الاجتماعية عن بقية القيم السوسولوجية الأخرى في الحقل القيمي للفاعلين الاجتماعيين، هو مثارٌ للتساؤل، ومدعاة للتفكير في أسبابه. وحيال ذلك يمكن القول بأنَّ تمثلات الفاعلين الاجتماعيين لهذه القيمة، كان على الأرجح متأثراً بانشغالات المحيط الاجتماعي لهؤلاء الفاعلين، ومتأثراً

بالمناخ السياسي العام الذي يسود مجتمعات ما يسمى "الربيع العربي" التي تمثل ليبيا أحدها. ومن ثم جاء التمثل المرتفع لهذه القيمة، متساوياً مع تنامي وتساعد المطالب الشعبية التي اختارت العدالة الاجتماعية شعاراً لها. وبالنظر إلى أنَّ الفاعلين الاجتماعيين هم الأكثر حساسية لمجريات الحياة اليومية، والأكثر دينامية في التفاعل مع معطيات الواقع، لذلك يمكن تأويل ارتفاع نسبة تمثلهم لقيمة العدالة الاجتماعية، بانفعالهم مع مقتضيات اللحظة التاريخية التي يعيشها مجتمعهم، لا من واقع انفعالهم بالقيم الراسخة في وجدانهم الاجتماعي، خاصة إذا ما استحضرننا هذا التأويل على خلفية ما أفضى إليه الباحثون في تحديد سمات التمثل الاجتماعي، كما ما سبق ذكرها في الفصل الثاني. حيث أكدوا على أنَّ التمثلات الاجتماعية بناءً معرفيًّا - ثقافي، وتبعاً لذلك يتأثر الأفراد في تمثلاتهم إلى جانب خصائصهم المعرفية، بمحيطهم المادي والثقافي وعاملي الزمان والمكان. ومن ثم فهم يتأثرون بالأفكار والقيم والأيدولوجيات من خلال اختلاطهم واتصالهم بالآخرين. وعلى ذلك وصفت التمثلات الاجتماعية على أنها "عملية" و "إنتاج" اجتماعيين *Un Processus et Un Produit Social*. لذلك فإن التمثلات تتم أثناء التفاعل والتبادل والاتصال الاجتماعي النشط، وهذه السمات جميعها يتسم بها الفاعلون الاجتماعيون، خاصة من هم في مثل حقل الفاعلين الاجتماعيين الذين نستهدفهم بالدراسة. إضافة إلى ذلك فإن ما يعزز هذا التأويل، هو التقارب الملاحظ بين تمثلات القيم الأخرى، والتباعد الملاحظ بين تمثلات قيمة العدالة الاجتماعية وتمثلات القيم الأخرى الباقية. فظهرت تمثلات هذه الأخيرة في أوضاع متفاعلة؛ تقاطعت تارةً، وتقاربت أخرى، بشكل يبين تفاعلها وتأثرها ببعضها. وبالتالي فالإنسان الحداثي كما يرد وصفه في أدبيات الحداثية يتمثل قيم الحداثية لا بوصفها قيماً منفردة ومنفصلة، لا علاقة بينها، بل كقيم متفاعلة، بل وككل موحد. عملية إدخال مكونات نظرية فيها هو الذي أفضى إلى تمييز حزمة منها بمفهوم، وإلى تمييز الأخرى بمفهوم آخر. لذلك أصبح الباحثون يتحدثون عن العقلانية مثلاً، كما يتحدثون عن الذاتية أو العلمانية وغيرهما. وعندما أقدم الفلاسفة والعلماء على إنجاز هذا العمل التنظيري، كانوا مدفوعين بغاية فهم الحياة الإنسانية، وتفسير أنماط التفكير، والسلوك الاجتماعيين، فمَهَمَةُ الفلاسفة والعلماء كما يؤكد جيل دولوز هي إبداع المفاهيم، وإنتاجها.

وعطفاً على ذلك، يمكن التدليل على ما ذهبنا إليه في تأويل انسلاخ قيمة العدالة الاجتماعية في الحقل القيمي للفاعلين الاجتماعيين عن غيرها من القيم السوسولوجية الأخرى، إضافة إلى ما تم ذكره،

بالاستناد على معطيات استجابة الفاعلين أنفسهم مع المكونات النظرية لبُنية هذه القيمة كما بيّناها، حيث أتت هذه الاستجابات منسجمة ومتناغمة إلى حد كبير مع الظرف التاريخي والاجتماعي الذي تزامن جمع معطيات البحث معه، وهو ما يشهده المجتمع الليبي من أحداث سياسية واجتماعية قلبت حالة الاستقرار إلى دينامية وحراك مفرط وغير معقلن، فتح المجتمع على فوضى عارمة في جميع جوانب الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأمنية، فأدخلت البلاد في معترك الحرب الأهلية والنزاع القبلي والسياسي واسع النطاق. تضمنت المكونات النظرية لبُنية العدالة الاجتماعية على (17) دليلاً تجريبياً تغطي جوانب متعددة من تمثلات هذه القيمة في الواقع. لكن استجابات هؤلاء الفاعلين أعطت أهمية نسبية أكبر لبعضها، دون الآخر. حيث حقق الدليلان التجريبيان؛ "احترام حق الإنسان في الحياة"، و "الحصول على محاكمة عادلة" الوزن النسبي الأكبر الذي بلغ 96.25%. وهذان المكونان النظريان كما أشرنا على صلة وثيقة بقيمة العدالة الاجتماعية، في الظروف العادية للحياة الاجتماعية، لكنهما على صلةٍ أوثق بالظرف التاريخي والاجتماعي الذي يعيشه مجتمع البحث، لذلك فإن ارتفاع نسبة تمثّل قيمة العدالة الاجتماعية عائداً في جانب كبير منه، إلى ارتفاع نسبة الموافقة بشدة على هذين الدليلين وغيرهما اللذين يتصلان اتصالاً مباشراً بالوضع الراهن للفاعلين الاجتماعيين، أي أثناء استجوابهم.

خلاصة القول في اختبار هذه الفرضية: إنّ الفاعلين الاجتماعيين على اختلاف أدوارهم الاجتماعية متجانسون في تمثّلهم لقيم الحداثة، ولكنهم متميزون في تقدير أهمية هذه القيم، وفي حضورها في تمثلاتهم، خاصة فيما يتعلق بقيمتي العقلانية والعدالة الاجتماعية وبذلك يمكن القول: إنّ هذه الفرضية لم تتحقق في محض العلاقة بين تمايز تمثلات الفاعلين الاجتماعيين لقيم الحداثة، وبين أدوارهم الاجتماعية. فيما تحققت بشكلٍ مُرضٍ، فيما يخص العلاقة بين تمايز تمثلاتهم وبين نوع القيمة المُتمثّلة.

III: نتيجة اختبار الفرضية الثالثة ومناقشتها.

محتوى الفرضية: (إن تمايز تمثلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسولوجية للحدث له علاقة بتمايز خصائصهم الاجتماعية).

ويقوم منطق اختبار هذه الفرضية على الكشف عن مدي تباين تمثلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسولوجية للحدث، بموجب خصائصهم الاجتماعية من حيث: السن، والمؤهل التعليمي، والمهنة، والمستوى الاقتصادي، ومستوى استعمال وسائل التواصل والتبادل المعلوماتي. وبالطبع ما يهمننا من قيم التباين في هذا السياق هي تلك القيم التي لها دلالة إحصائية، لأنها تشير إلى وجود أثر حقيقي للخاصية الاجتماعية مثل السن أو المؤهل التعليمي وغيرها، في تمايز تمثلات الفاعلين لقيم الحدث.

3. 1: أثر عامل السن في تمايز تمثلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسولوجية للحدث.

نستهل اختبار أثر عامل السن في تمايز تمثلات الفاعلين بعرض بعض الإحصاءات الوصفية التي تبين المتوسطات المرجحة للقيم السوسولوجية، بحسب فئات الأعمار المختلفة. حيث يتبين من الجدول التالي أن قيمة العدالة الاجتماعية كانت الأكثر تماثلاً بين جميع فئات السن، وتبلغ هذه القيمة ذروة تمثيلها لدى الفئة العمرية 45-54، بمقدار 3.74 درجة. تليها في الأهمية قيمة الديمقراطية، حيث تبلغ ذروة تمثيلها لدى الفئة العمرية 65 فما فوق، بمقدار 2.92 درجة. ثم تأتي قيمة العقلانية، وهي متقاربة جداً مع تمثل الديمقراطية، حيث تبلغ ذروة تمثيلها لدى الفئة العمرية 55-64، بمقدار 2.90 درجة. يلي ذلك قيمة العلمانية، التي تبلغ ذروة تمثيلها لدى نفس الفئة العمرية السابقة، بمقدار 2.74 درجة. وأخيراً قيمة الذاتية، التي تبلغ ذروة تمثيلها لدى نفس الفئة العمرية السابقة أيضاً، بمقدار 2.70 درجة.

جدول رقم (47) مستويات تمثل القيم السوسولوجية للحدث بحسب التركيب العمري للفاعلين.

فئات السن	العقلانية		الذاتية		العلمانية		العدالة الاجتماعية		الديمقراطية	
	الخطأ المعياري	المتوسط المرجح	الخطأ المعياري	المتوسط المرجح	الخطأ المعياري	المتوسط المرجح	الخطأ المعياري	المتوسط المرجح	الخطأ المعياري	المتوسط المرجح
من 25-34	0.074	2.66	0.088	2.71	0.107	3.20	0.109	2.66	0.199	2.76
من 35-44	0.055	2.63	0.065	2.64	0.078	3.31	0.080	2.42	0.146	2.71
من 45-54	0.059	2.72	0.070	2.59	0.084	3.74	0.086	2.73	0.157	2.89
من 55-64	0.065	2.90	0.077	2.74	0.093	3.56	0.095	2.88	0.174	2.96
من 65 فما فوق	0.111	2.62	0.132	2.69	0.159	3.53	0.162	2.92	0.296	2.87
المتوسط الهامشي		2.71		2.62		2.67		3.47		2.84

وبذلك تسجل الفئة العمرية من 55-64 المتوسطات الأعلى في تمثيلها لثلاثة قيم من بين القيم الخمسة. وترتب أهمية هذه القيم بالنسبة لهذه الفئة على النحو التالي: العقلانية في المرتبة الأولى، والعلمانية في المرتبة الثانية، والذاتية في المرتبة الثالثة.

وبشكل مجمل توزعت الفئات العمرية الخمس في مستوى تمثيلها للقيم السوسولوجية للحدثة مجتمعة، على النحو التالي: التمثل الأعلى كان لفائدة الفئة العمرية 55-64، حيث سجلت هذه الفئة متوسطاً هامشياً^(*) في تمثيل القيم السوسولوجية، مقداره 2.96 درجة. تليها الفئة العمرية 45-54، حيث سجلت متوسطاً هامشياً مقداره، 2.89 درجة. ثم الفئة العمرية 65 فما فوق، إذ سجلت متوسطاً هامشياً مقداره 2.87 درجة. وفي المرتبة الرابعة الفئة العمرية 25-34، حيث سجلت متوسطاً هامشياً مقداره 2.76 درجة. وأخيراً الفئة العمرية 35-44، بمتوسط هامشي مقداره 2.71 درجة. وبذلك بلغ المتوسط الهامشي العام في أثر عامل السن على تمثيل القيم السوسولوجية للحدثة 2.84 درجة. ويمكن القول حيال هذه النتائج: إنَّ عامل السن يبيِّن أنَّ التمثيلات الأعلى للقيم السوسولوجية للحدثة تمحورت أكثر حول الفئة العمرية المتوسطة من 45-64، مقارنة بغيرها من الفئات. وبعد هذا العرض الوصفي لمتوسطات تمثيل الفئات العمرية المختلفة لقيم الحدثة، تظهر الحاجة ماسّة لاختبار دلالة ما شاهدناه من فروقات بين فئات السن في تمثيلها لكل قيمة من القيم السوسولوجية للحدثة، في سياق تتبعنا لأثر عامل السن في تفسير تباين الفاعلين الاجتماعيين في تمثيلهم لقيم الحدثة، حيث من الممكن أن تكون بعض، أو كل هذه الفروقات ليست سوى فروق عشوائية، لا تعود فعلاً لأثر هذا العامل.

لذلك كما يتبين من معطيات الجدول التالي أنَّ الفروقات الدالة بين متوسطات تمثيل فئات السن المختلفة لقيم الحدثة، كانت فقط تلك التي تضمنتها تمثيلات قيم العقلانية، والعدالة الاجتماعية، والديمقراطية، وبين بعض فئات السن دون الأخرى.

ففي تمثيل قيمة العقلانية، تمايزت فئة السن 55-64، عن فئة 25-34، بفارق متوسط مقداره 0.240 من الدرجة، بمستوى دلالة 0.017. وتمايزت عن الفئة العمرية 34-44، بفارق مقداره 0.273 من الدرجة، بمستوى دلالة 0.002. كما تمايزت كذلك عن الفئة العمرية 45-54، بفارق مقداره 0.179 من الدرجة،

(*) المتوسطات الهامشية Marginal Means، هي المتوسطات المستخرجة من مجموع المتوسطات، وليس من مجموع المعطيات

بمستوى دلالة 0.044. وأيضاً تمايزت عن الفئة العمرية 65 فما فوق، بفارق مقداره 0.280 من الدرجة، وبمستوى دلالة 0.031. وعلى ذلك ظهرت هذه الفئة أكثر تماثلاً لقيمة العقلانية من الفئات الأخرى.

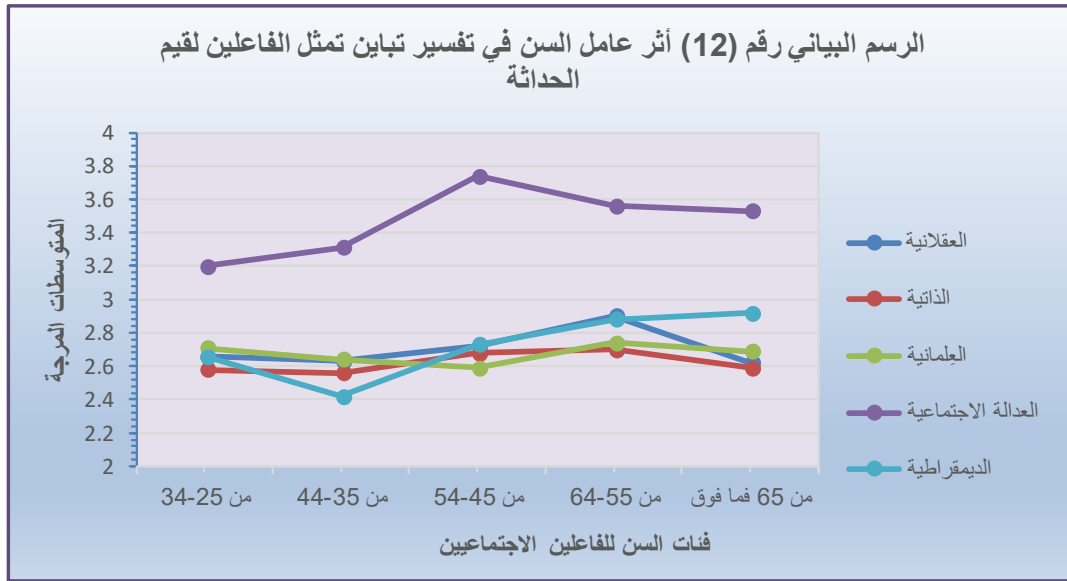
جدول رقم (48) أثر عامل السن في تباين تمثلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسولوجية للحدثة.

القيم السوسولوجية للحدثة	الفئة العمرية المقارنة	الفئات العمرية المقارن بها	فرق المتوسط بين الفئتين	الانحراف المعياري	مستوى الدلالة
العقلانية	64-55	من 25-34	0.240*	0.099	0.017
		من 35-44	0.273*	0.085	0.002
		من 45-54	0.179*	0.088	0.044
		من 65 فما فوق	0.280*	0.128	0.031
العدالة الاجتماعية	64-55	من 25-34	0.274*	0.138	0.050
		من 35-44	0.361*	0.144	0.014
		من 45-54	0.248*	0.124	0.048
الديمقراطية	64-55	من 35-44	0.462*	0.227	0.045

أما فيما يخص تمثل قيمة العدالة الاجتماعية، فقد تمايز فيها تمثل فئة السن 45-54، عن فئة السن 25-34، بفارق مقداره 0.274 من الدرجة، بمستوى دلالة 0.050. بحيث ظهر المنتمين إلى هذه الفئة أكثر تماثلاً لقيمة العدالة الاجتماعية من فئة السن الأدنى. أيضاً تمايز تمثل فئة السن 64-55، عن فئة السن 25-34، بفارق مقداره 0.361 من الدرجة، بمستوى دلالة 0.014. وفي نفس الوقت تمايزت عن فئة السن 35-44، بفارق مقداره 0.248 من الدرجة، وبمستوى دلالة 0.048. وبذلك ظهر المنتمين إلى هذه الفئة أكثر تماثلاً لقيمة العدالة الاجتماعية من الفئتين الأخريين الأصغر سناً.

وتعود الفئة العمرية 64-55 إلى واجهة التمثل الأعلى من جديد، فقد سجلت فارقاً في تمثلها لقيمة الديمقراطية مقابل فئة السن 44-35، مقداره 0.463 من الدرجة، وبمستوى دلالة 0.045. لذلك فإن حصيلة هذه المقارنات، ومؤشرات هذه الفروق، تؤكد على أن فئة السن 64-55، هي الفئة الأعلى تماثلاً لقيم الحدثة، والأكثر حضوراً في مشهد الفروقات الدالة، حيث من أصل ثماني مقارنات دالة، في الكشف عن أثر عامل السن في تفسير تمايز تمثلات الفاعلين الاجتماعيين لقيم الحدثة، كانت هذه الفئة في سبعة منها هي الفئة الحاضرة في أحد طرفي المقارنة بالمتوسط الأعلى، والفارق الدال.

أكدت هذه النتائج على معطيين أساسيين أولهما: أن لعامل السن أثراً في تفسير جزء من التمايز أو التباين في تمثلات الفاعلين الاجتماعيين لقيم الحدثة، وبذلك يتحقق جانب من جوانب الفرضية المختبرة. وثانيهما وهي أن فئة متوسطي العمر كان لها التمثل الأعلى، من بين الفئات الأخرى، في ثلاث قيم وهي العقلانية والعدالة الاجتماعية والديمقراطية. ويلخص الشكل البياني التالي هذه النتائج.



3. 2: أثر عامل المهنة في تمايز تمثيلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسولوجية للحداثة.

نختبر أثر عامل المهنة أو الوظيفة في تمايز تمثيلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسولوجية للحداثة، باتباع ذات المنهجية التي تناولنا بها تحليل العامل السابق، وسنتبعها كذلك مع بقية العوامل الأخرى، وهي أن نقدم بعض الإحصاءات الوصفية التي تبين المتوسطات المرجحة لقيم الحداثة، بحسب فئات مهن الفاعلين الاجتماعيين أولاً، ثم نُبْعِها بالكشف عن الفروقات الدالة بين متوسطات تمثل هذه الفئات لقيم الحداثة. حيث يتبين من الجدول التالي أن قيمة العدالة الاجتماعية تبدو من جديد الأكثر تمثلاً بين جميع فئات المهن. وتبلغ أقصى تمثّل لها لدى فئة الإعلاميين، بمتوسط مقداره 3.67 درجة. تليها في الأهمية قيمة الديمقراطية، حيث تبلغ أقصى تمثّل لها لدى فئة المهندسين، بمتوسط مقداره 3.07 درجات. ثم قيمة العقلانية، حيث تبلغ أقصى تمثّل لها لدى فئة نفس الفئة السابقة كذلك، بمتوسط مقداره 2.93 درجة. يلي ذلك قيمة العلمانية، حيث يبلغ أقصى تمثّل لها لدى فئة الإعلاميين، بمتوسط مقداره 2.99 درجة. وأخيراً قيمة الذاتية، حيث يبلغ أقصى تمثّل لها لدى فئة المهندسين، بمتوسط مقداره 2.85 درجة.

جدول رقم (49) مستويات تمثل القيم السوسولوجية للحدثة بحسب التركيب المهني للفاعلين

المتوسط الهامشي	الديمقراطية		العدالة الاجتماعية		العلمانية		الذاتية		العقلانية		فئات المهن
	الخطأ المعياري	المتوسط المرجح	الخطأ المعياري	المتوسط المرجح	الخطأ المعياري	المتوسط المرجح	الخطأ المعياري	المتوسط المرجح	الخطأ المعياري	المتوسط المرجح	
2.80	0.142	2.37	0.080	3.33	0.073	2.81	0.063	2.70	0.055	2.78	مدرس
2.80	0.363	2.51	0.203	3.47	0.187	2.83	0.161	2.58	0.140	2.60	قانوني
2.81	0.112	2.83	0.063	3.43	0.058	2.54	0.050	2.58	0.043	2.68	موظف
2.97	0.397	2.82	0.223	3.67	0.205	2.99	0.176	2.63	0.154	2.76	إعلامي
2.80	0.363	2.69	0.203	3.18	0.187	2.73	0.161	2.64	0.140	2.75	أستاذ جامعي
2.68	0.628	2.79	0.252	3.62	0.325	2.30	0.278	2.21	0.243	2.46	عمل حر
3.00	0.513	3.07	0.288	3.51	0.265	2.63	0.227	2.85	0.198	2.93	مهندس
2.84		2.73		3.46		2.69		2.60		2.71	المتوسط الهامشي

ومن ذلك يتضح أن فئتي المهن الهندسية، والإعلامية، كانتا الأكثر حضوراً في العلاقة ما بين فئات المهن، ومستويات تمثل الفاعلين الاجتماعيين لقيم الحدثة. حيث سجلت فئة الفاعلين الاجتماعيين من المهندسين المتوسطات الأعلى في تمثل قيمة الديمقراطية، والعقلانية، والذاتية. فيما سجلت فئة الفاعلين الاجتماعيين من الإعلاميين، والمتوسطين الأعلى في تمثل قيمتي العلمانية، والعدالة الاجتماعية.

وبصورة عامة، فقد توزعت فئات المهن السبع في مستوى تمثلها للقيم السوسولوجية للحدثة إجمالاً على النحو التالي: التمثل الأعلى كان لفائدة فئة المهندسين، حيث سجلت متوسطاً هامشياً مقداره 3.00 درجات. تلتها فئة الإعلاميين، بمتوسط هامشي مقداره 2.97 درجة. ويليهما فئة الموظفين، بمتوسط هامشي مقداره 2.81 درجة. ثم فئات المدرسين والقانونيين والأساتذة الجامعيين بمتوسطات هامشية متساوية مقدارهما 2.80 درجة، وأخيراً فئة الأعمال الحرة، بمتوسط هامشي مقداره 2.68 درجة. وبذلك يمكن القول: إنَّ عامل المهنة بيِّن أنَّ التمثيلات الأعلى للقيم السوسولوجية للحدثة تركزت أكثر حول فئتي المهندسين أولاً، ثم الإعلاميين ثانياً، مقارنة بغيرهما من فئات المهن، وبعد هذا العرض الوصفي لمتوسطات تمثل فئات المهن لقيم الحدثة تظهر الحاجة ماسة لاختبار دلالة هذه المتوسطات المشاهدة، حيث في كثير من الحالات تكون المعطيات المشاهدة مُضلِّلة للاستقراء، حينما يبنى عليها الباحث استنتاجاته وتأويلاته في اختبار الفرضية التي يختبرها أو التساؤل الذي يُجيب عليه، ولذلك ستقدم في تتبع أثر عامل المهنة في تفسير تمايز تمثيلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسولوجية للحدثة، عن

طريق اختبار مدى دلالة الفروق المشاهدة في متوسطات تمثل كل فئة من فئات المهن لقيم الحداثة. ويتبين من معطيات الجدول التالي أنّ الفروقات الدالة بين متوسطات تمثل فئات المهن المختلفة لقيم الحداثة، كانت تلك المتعلقة فقط بتمثيل قيمتي العلمانية، والديمقراطية، بين فئتي الإعلاميين والمدرسين.

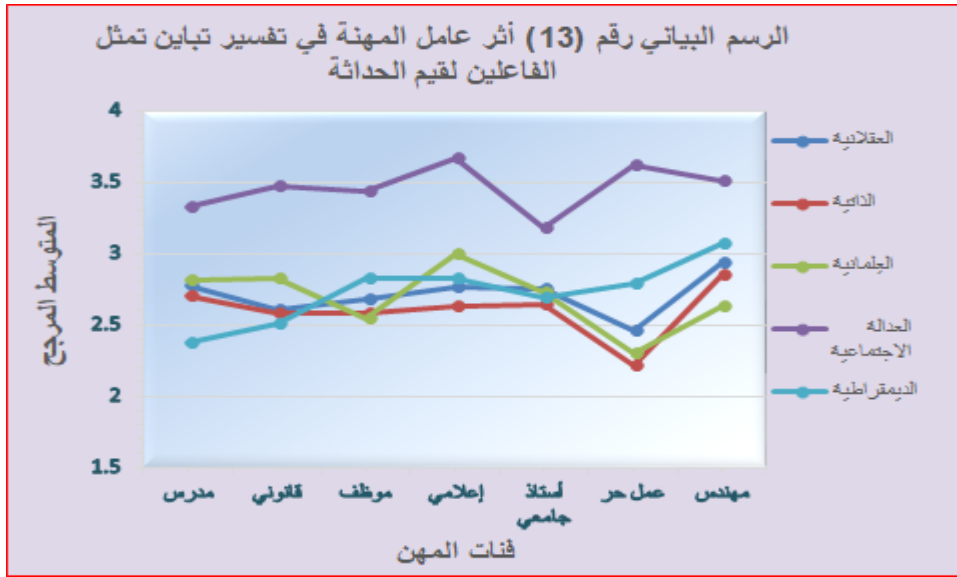
ففي تمثل قيمة العلمانية تمايزت فئة المدرسين عن الموظفين بفارق مقداره 0.269 من الدرجة، بمستوى دلالة 0.005. وتمايزت فئة الإعلاميين عن الموظفين بفارق مقداره 0.213 من الدرجة بمستوى دلالة 0.037.

أما في تمثل قيمة الديمقراطية، فقد تمايزت فئة الموظفين عن المدرسين بفارق مقداره 0.461 من الدرجة، بمستوى دلالة 0.012. والجدول التالي يبين هذه الفروقات.

جدول رقم (50) أثر عامل المهنة في تباين تمثلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسولوجية للحداثة.

مستوى الدلالة	الانحراف المعياري	فرق المتوسط بين الفئتين	المهنة المقارن بها	المهنة المقارنة	القيم السوسولوجية للحداثة
0.005	0.094	*0.269	موظف	مدرس	العلمانية
0.037	0.213	*0.450	موظف	إعلامي	
0.012	0.181	*0.461	مدرس	موظف	الديمقراطية

إجمالاً يمكن القول: إنّ عامل المهنة يبدو لا يساهم كثيراً في تفسير تباين تمثلات الفاعلين الاجتماعيين لقيم الحداثة، فلم يكن له أثرٌ دالٌّ في تفسير هذا التباين، إلاّ في ثلاث مقارنات فقط جمعت المدرسين والإعلاميين والموظفين، ولكن بموجب هذه النتيجة لا يستثنى من قائمة العوامل المُفسّرة أو المُنبئة Predictor Factors، لتباين العوامل المُفسّرة أو المتنبأ بها Predicted Factors، وهي تمثلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسولوجية للحداثة، والرسم البياني التالي يوضح متوسطات تمثل هذه الفئات المهنية للقيم السوسولوجية للحداثة.



وبهذا القدر من التحليل نكون قد أنهينا جانباً آخر من جوانب اختبار هذا الفرضية. وبالنتيجة نكون قد خلصنا إلى أن عامل المهنة ساهم مساهمة متواضعة في تفسير تباين تمثلات قيم الحداثة. وما هو يثير التساؤل حول علاقة المهنة بمستوى التكوين العلمي، وفي هذا الجانب لم تفلح المتوسطات التي تحصل عليها الأساتذة الجامعيين مثلاً في خلق فارقاً دالاً في مستوى تمثّلهم لقيم الحداثة. ولكن لن نتوسع في طرح الأسئلة أكثر حتى ننتهي من اختبار أثر المستوى التعليمي في تفسير تمايز تمثلات الفاعلين الاجتماعيين لقيم الحداثة. وهو محل اهتمامنا في الجزء التالي من أجزاء اختبار الفرضية.

3.3: أثر المؤهل التعليمي في تمايز تمثلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسيوولوجية للحداثة.

تبين المعطيات الواردة في الجدول أدناه، بعض الإحصاءات الوصفية لمتوسطات تمثل الفاعلين الاجتماعيين لقيم الحداثة بحسب مؤهلاتهم التعليمية، ومنها تبدو قيمة العدالة الاجتماعية مجدداً القيمة الأعلى تمثلاً بين جميع فئات المستوى التعليمي، وتبلغ أقصى تمثّل لها لدى حملة الشهادة الابتدائية، بمتوسط مقداره 3.71 درجة. ثم تليها في الأهمية قيمة الديمقراطية، حيث تبلغ أقصى تمثّل لها لدى الفئة السابقة نفسها، بمتوسط مقداره 3.34 درجة. وفي المرتبة الموالية قيمة العقلانية، وتبلغ أقصى تمثّل لها لدى حملة المؤهل الجامعي، بمتوسط مقداره 2.81 درجة. ثم قيمة العلمانية، ويبلغ أقصى تمثّل لها لدى حملة الماجستير فما فوق، بمتوسط مقداره 2.79 درجة. وفي المرتبة الأخيرة قيمة الذاتية، ويبلغ أقصى تمثّل لها لدى حملة المؤهل الجامعي، بمتوسط مقداره 2.70 درجة.

جدول رقم (51) مستويات تمثل الفاعلين لقيم الحدائة بحسب مؤهلاتهم التعليمية

المتوسط الهامشي	الديمقراطية		العدالة الاجتماعية		العلمانية		الذاتية		العقلانية		المؤهل التعليمي
	الخطأ المعياري	المتوسط المرجح	الخطأ المعياري	المتوسط المرجح	الخطأ المعياري	المتوسط المرجح	الخطأ المعياري	المتوسط المرجح	الخطأ المعياري	المتوسط المرجح	
2.99	0.631	3.34	0.115	3.71	0.335	2.78	0.279	2.41	0.238	2.70	ابتدائية
2.87	0.298	2.90	0.348	3.51	0.158	2.54	0.131	2.61	0.112	2.77	إعدادية
2.71	0.153	2.58	0.164	3.28	0.081	2.60	0.068	2.53	0.058	2.58	ثانوية/ معهد
2.82	0.175	2.55	0.084	3.55	0.093	2.60	0.077	2.63	0.066	2.76	دبلوم عال
2.84	0.149	2.59	0.097	3.34	0.079	2.74	0.066	2.70	0.056	2.81	جامعية
2.93	0.216	3.00	0.082	3.45	0.115	2.79	0.096	2.68	0.082	2.71	ماجستير فما فوق
2.86		2.83		3.47		2.68		2.59		2.72	المتوسط الهامشي

ومن هذه المعطيات، يمكن تحديد المؤهلات التعليمية التي أحدثت المتوسطات الأعلى في تمثل قيم الحدائة وهي، الشهادة الابتدائية في تمثل حاملها لقيمتي العدالة الاجتماعية، والديمقراطية. ثم الشهادة الجامعية، في تمثل حاملها لقيمتي العقلانية، والذاتية. تليها شهادة الماجستير فما فوق، في تمثل حاملها لقيمة العلمانية.

وبصورة عامة فقد توزعت فئات المؤهل التعليمي في مستوى تمثل حاملها للقيم السوسولوجية للحدائة إجمالاً على هذا النحو: التمثل الأعلى كان لفائدة حملة الشهادة الابتدائية، حيث حققت متوسطاً هامشياً مقداره 2.99 درجة. تلتها فئة حملة الماجستير فما فوق، بمتوسط هامشي مقداره 2.93 درجة. ثم فئة حملة الشهادة الإعدادية، بمتوسط هامشي مقداره 2.87 درجة. ومن بعدهم حملة الشهادة الجامعية، بمتوسط مقداره 2.84 درجة. يليها حملة الدبلوم العال وما يعادلها، بمتوسط هامشي مقداره 2.82 درجة. وأخيراً حملة الشهادة الثانوية والمعاهد المتوسطة، بمتوسط هامشي مقداره 2.71 درجة.

وبذلك يمكن القول: إنَّ المؤهل التعليمي بينَّ أنَّ التمثلات الأعلى كانت على طرفي السلم التدرج التعليمي، فبينما حقق حملة الشهادة الابتدائية التمثل الأعلى لقيم الحدائة، وهم يقعون في أدنى درجات السلم التعليمي، حقق حملة الماجستير فما فوق المستوى الأعلى الثاني في تمثل قيم الحدائة، وهم يقعون في أعلى درجات السلم التعليمي. وهو ما يشير، وفقاً للمعطيات المشاهدة، إلى أن التباين في مستوى تمثل الفاعلين للقيم السوسولوجية للحدائة لا يخضع بشكل مباشر لعامل المؤهل التعليمي، ولكن لنواصل

التحليل من خلال الكشف عن مدى دلالة الفروقات المشاهدة بين متوسطات التمثل بحسب فئات هذا العامل.

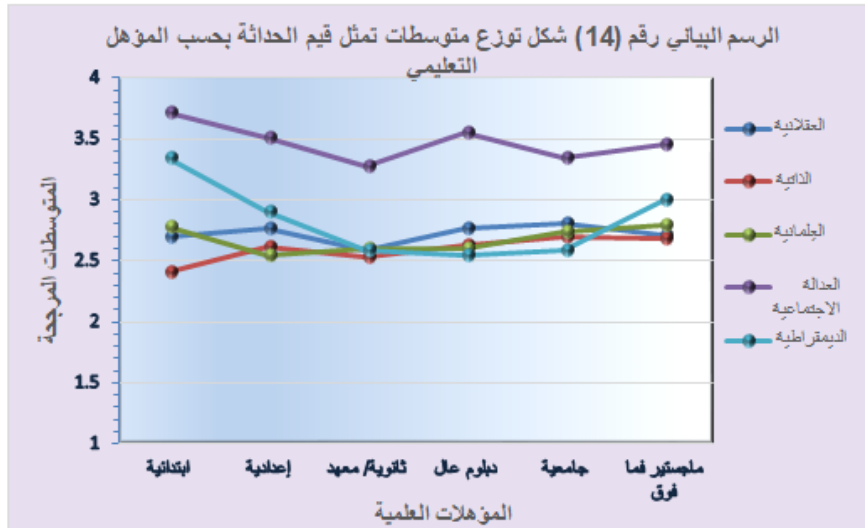
تبين معطيات الجدول التالي وجود ثلاثة فروق دالة فقط بين المتوسطات التي حققها الفاعلون الاجتماعيون بحسب مؤهلهم التعليمي، في تمثيلهم لقيمتين فحسب، وهما العقلانية، والعدالة الاجتماعية. فبالنسبة لتمثل قيمة العقلانية، حقق حملة الدبلوم العالي وما يعادها، فارقاً على حملة الثانوية والمعاهد المتوسطة، مقداره 0.179 من الدرجة، بمستوى دلالة 0.043. وحقق الجامعيون فارقاً على حملة الثانوية والمعاهد، مقداره 0.232 من الدرجة، بمستوى دلالة 0.005. أما بالنسبة لتمثل قيمة العدالة الاجتماعية، فقد حقق حملة الدبلوم العالي وما يعادها فارقاً على حملة الثانوية والمعاهد المتوسطة، مقداره 0.272 من الدرجة، بمستوى دلالة 0.036.

جدول رقم (52) أثر المؤهل التعليمي في تباين تمثيلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسولوجية للحدثة.

مستوى الدلالة	الانحراف المعياري	فرق المتوسط بين الفئتين	المؤهل العلمي المقارن به	المؤهل العلمي المقارن	القيم السوسولوجية للحدثة
0.043	0.088	*0.179	ثانوية/معهد	دبلوم عال	العقلانية
0.005	0.081	*0.232	ثانوية/معهد	جامعية	
0.036	0.128	*0.272	ثانوية/معهد	دبلوم عال	العدالة الاجتماعية

ومع أن هذه المعطيات تشير إلى أن ارتفاع مستوى تمثّل القيم السوسولوجية يسير وفقاً لافتراضات الحدثة Assumptions of Modernity التي تنطلق من أن الأعلى مستوى تعليمي له علاقة موجبة وطرديّة بمستوى تمثّل قيم الحدثة، حيث ارتبطت دلالة الفروق الثلاثة، كما هو مبين، بارتفاع مستوى التعليم، إلاّ هذه الفروقات اقتصرّت فقط على التمييز داخل المستوى دون المتوسط الذي سبق أن حددناه بالمؤهلات التعليمية ما دون الجامعة، وما فوق الإعدادية. وبالتالي لم يفلح المؤهل العلمي في خلق تمايزٍ أو تباينٍ دالٍّ ما بين المستويات الدنيا والعليا.

ويبين الرسم البياني التالي شكل توزيع متوسطات تمثّل القيم السوسولوجية للحدثة لكل فئة من فئات المؤهل التعليمي.



وعلى ذلك فإن أثر عامل المؤهل التعليمي في تفسير تباين تمثيلات الفاعلين الاجتماعيين لقيم الحداثة، يبدو أثراً متواضعاً جداً. وبهذا نختم اختبار هذا الجزء من الفرضية.

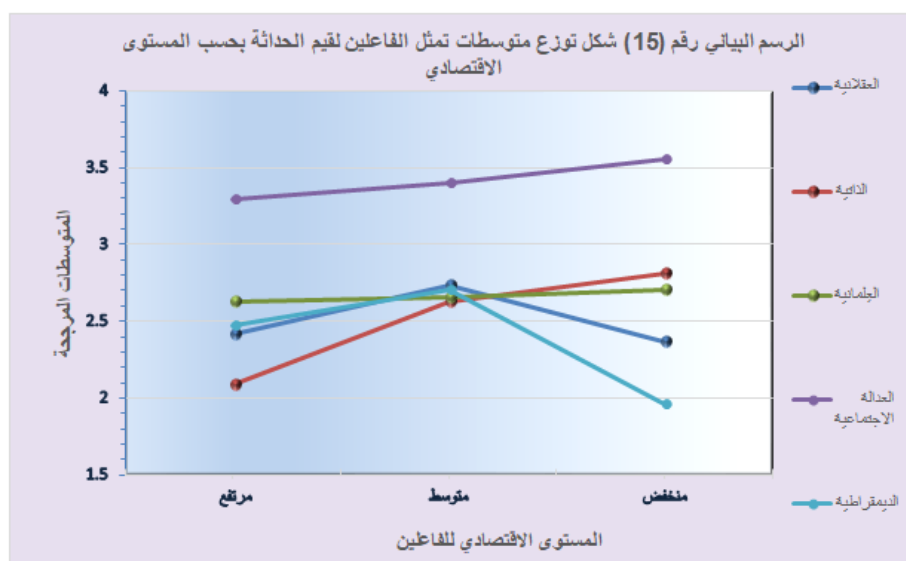
3. 4: أثر المستوى الاقتصادي في تفسير تمايز تمثيلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسولوجية للحداثة.

تبين المعطيات الواردة في الجدول أدناه بعض الإحصاءات الوصفية لمتوسطات تمثل الفاعلين الاجتماعيين لقيم الحداثة بحسب مستوياتهم الاقتصادية، ومنها تبدو قيمة العدالة الاجتماعية بذات أوضاعها السابقة على سلم ترتيب مستويات التمثيل، حيث جاءت في مرتبة الأعلى تمثلاً بين كل فئات المستوى الاقتصادي، وتبلغ أقصى تمثيل لها لدى الفاعلين من فئة المستوى الاقتصادي المنخفض، بمتوسط مقداره 3.56 درجة. ثم تليها في الأهمية قيمة العلمانية، حيث تبلغ أقصى تمثيل لها لدى نفس الفئة السابقة، بمتوسط مقداره 2.70 درجة. وفي المرتبة الموالية قيمة الذاتية، حيث تسجل أعلى تمثيل لها لدى نفس الفئة السابقة أيضاً، بمتوسط مقداره 2.81 درجة. تليها قيمة العقلانية، وتبلغ ذروة تمثيلها لدى الفاعلين من متوسطي المستوى الاقتصادي، بمتوسط مقداره 2.73 درجة. وأخيراً تأتي قيمة الديمقراطية، وتبلغ أقصى تمثيل لها لدى الفئة السابقة نفسها، بمتوسط مقداره 2.70 درجة. وبذلك ارتبطت التمثيلات الأعلى لقيم الحداثة بفئة الفاعلين من ذوي المستوى الاقتصادي المنخفض في تمثيلهم لقيم العدالة الاجتماعية، والعلمانية، والذاتية. وأيضاً بفئة الفاعلين من ذوي المستوى الاقتصادي المتوسط، في تمثيلهم لقيمتي العقلانية والديمقراطية.

جدول رقم (53) مستويات تمثل الفاعلين لقيم الحداثة بحسب مستواهم الاقتصادي.

المستوى الاقتصادي	العقلانية		الذاتية		العلمانية		العدالة الاجتماعية		الديمقراطية	
	الخطأ المعياري	المتوسط المرجح	الخطأ المعياري	المتوسط المرجح	الخطأ المعياري	المتوسط المرجح	الخطأ المعياري	المتوسط المرجح	الخطأ المعياري	المتوسط المرجح
مرتفع	0.238	2.41	0.275	2.63	0.337	3.29	0.352	2.47	0.630	2.58
متوسط	0.031	2.73	0.036	2.66	0.044	3.40	0.046	2.70	0.082	2.82
منخفض	0.168	2.37	0.194	2.70	0.238	3.56	0.249	1.96	0.445	2.68
المتوسط الهامشي	0.15	2.50	0.17	2.66	0.21	3.42	0.22	2.38	0.39	2.69

وبشكل عام فقد تباين الفاعلون في مستوياتهم الاقتصادية بحسب تمثلهم لقيم الحداثة، على النحو التالي: التمثل الأعلى لقيم الحداثة كان لدى متوسطي المستوى الاقتصادي، حيث سجلوا متوسطاً هامشياً مقداره 2.82 درجة. ثم يتلوهم منخفضي المستوى الاقتصادي، بمتوسط هامشي مقداره 2.68 درجة. وفي المرتبة الثالثة مرتفعو المستوى الاقتصادي، بمتوسط هامشي مقداره 2.58 درجة. ويوضح الرسم البياني التالي شكل توزيع متوسطات تمثل الفاعلين لقيم الحداثة بحسب المستوى الاقتصادي لهم.



وتبين المعطيات الواردة بالجدول أنَّ المستوى الاقتصادي لم يحدث فروقات دالة كثيرة بين متوسطات تمثل الفاعلين لكل قيمة من قيم الحداثة. الفروقات الدالة هي فرقين فقط، تضمنتها ثمرات قيمتي العقلانية والذاتية. ففي تمثل قيمة العقلانية، تمايزت فئة متوسطي المستوى الاقتصادي، عن منخفضيه، بفارق مقداره 0.364، من الدرجة، بمستوى دلالة 0.036. وفي تمثل قيمة الذاتية، تمايزت فئة منخفضي المستوى الاقتصادي عن مرتفعيه، بفارق مقداره 0.716 من الدرجة، بمستوى دلالة 0.035.

عدا ذلك فإن كل الفروقات التي ظهرت في الجدول السابق، هي فروق عشوائية، لا تنم عن وجود أثر لعامل المستوى الاقتصادي على تمثل الفاعلين لقيم الحداثة.

جدول رقم (54) أثر المستوى الاقتصادي في تباين تمثلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسولوجية للحداثة.

مستوى الدلالة	فرق المتوسط بين المستويين	المستوى الاقتصادي المقارن به	المستوى الاقتصادي المقارن	القيم السوسولوجية للحداثة
0.036	*0.364	منخفض	متوسط	العقلانية
0.035	*0.716	مرتفع	منخفض	الذاتية

(* فرق المتوسط دالاً عند مستوى 0.05.

مساهمة العامل الاقتصادي كما بينتها المعطيات السابقة ليست في عدد الفروقات الدالة التي أحدثتها في تمثل الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسولوجية للحداثة، إنما في قدرته الانتقائية على تحديد القيم التي ترتبط في الإرث السوسولوجي للحداثة بالعامل الاقتصادي بشكل مباشر. ماكس فيبر عندما أسس لسوسولوجيا الحداثة كان قد أقام علاقة وثيقة بين عقلنة المنشأة الاقتصادية والإدارة البيروقراطية المعقلنة، وبين النمو الرأسمالي، كنموذج عن الاقتصاد القوي. كارل ماركس أيضاً كانت له مساهمة في هذا المجال عن دور البرجوازية كمنخبة معقلنة أسهمت في تحقيق تحولات اجتماعية مهمة. ولا يمكن كذلك فصل سوسولوجيا دوركايم عن هذا الاتجاه، فهو من المنظرين السوسولوجيين الأوائل الذين أكدوا على ما لمستوى تقسيم العمل من دور أساسي في التمييز بين المجتمعات التقليدية، والمجتمعات الحديثة، أو مجتمعات التضامن الآلي، ومجتمعات التضامن العضوي. فتقسيم العمل أساس اقتصادي متين بحسب دوركايم في الحراك الاجتماعي. هذا بالإضافة إلى باحثين وعلماء سوسولوجيين متعددين، ليس بأخرهم بورديو الذي ربط بين مستوى حيازة رأس المال المادي، وبين تمايز الفاعلين الاجتماعيين بموجب ما يتحقق لهم من قوة ونفوذ مؤسس على مقدار امتلاكهم لهذا العامل مضافاً إليه العامل الثقافي.

لذلك فالعلاقة بين العقلنة والاقتصاد علاقة عضوية اضطرادية، ومن هنا أيدت معطيات الجدول السابق هذا الافتراض، وأكدت عليه من خلال الفارق الذي سجله الفاعلون الاجتماعيون من متوسطي المستوى الاقتصادي لصالحهم، مقارنة بمنخفضي المستوى الاقتصادي، ويزداد حجم هذا التأييد وضوحاً عندما نربط نتائج هذه الجدول بنتائج الجدول الذي يسبقه، حيث سجل متوسطو المستوى الاقتصادي المتوسط الهامشي الأعلى في تمثلهم لقيم الحداثة، مقارنة بالمستويين الآخرين.

أما فيما يتعلق بالقيمة الثانية التي أحدث عامل المستوى الاقتصادي أثراً في تمثاتها فهي الذاتية. ومن الملفت للنظر أن العلاقة التي رسمتها معطيات المعاينة بين هذا المستوى، وبين تمثل قيم الحداثة، كانت علاقة عكسية؛ حيث حقق منخفضو المستوى الاقتصادي أعلى تمثلاً لقيمة الذاتية من مرتفعيه. ولكن بالنظر إلى هذه النتيجة من زاوية أخرى، وهي أن منخفضي المستوى الاقتصادي، كانوا قد حققوا متوسطاً أعلى في تمثل قيم الحداثة من مرتفعي المستوى الاقتصادي، فإنه اتساقاً مع ذلك حققوا الأعلى لقيمة الذاتية أيضاً. ومن زاوية أخرى قد لا يمثل ارتفاع المستوى الاقتصادي في مجتمع مثل مجتمع البحث دالة في المستوى الحضاري للأفراد أو المجتمعات، لأن مثل هذه المجتمعات هي مجتمعات فرص وكسب سريع وثراء مفاجئ، لذلك فإن المستوى الاقتصادي المرتفع لا يرتبط بنمط إنتاج، أو استثمار معقلن، أو نمو رأسمالي على أسس الإدارة الرشيدة، كما لا يرتبط في كثير من الأحيان بمستوى اجتماعي معين، طبقي أو غير طبقي، له قيمه وثقافته المتسمة بروج المبادرة، والنشاط، وحسابات الربح والخسارة، وتوجيه العمل وفق خطط مدروسة، وإلى غير ذلك. بل قد يعود في كثير من الأحيان إلى استغلال ظروف معينة، كالحروب، أو تفشي الفساد، أو ضعف الرقابة، أو الاستئثار بالفرص دون الآخرين، أو أية مظاهر أخرى تنتج ثراءً سريعاً ووفرة في المدخرات المالية العينية أو المنقولة.

3. 5: أثر مستوى استعمال وسائل التواصل والتبادل المعلوماتي في تفسير تمايز تمثيلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسولوجية للحداثة.

تضطلع وسائل التواصل والتبادل المعلوماتي بدور مهم في خلق تواصل نشط وفعال بين الأفراد والجماعات والمجتمعات، وفي نشر المعلومة على نطاق واسع، وإلى جانب دورها الإعلامي، فإن مهمتها التثقيفية حاضرة، ومساهمتها في التنشئة الاجتماعية متنامية، وتقدمها التقني مكن الجميع من اقتحام حاجز التباعد المكاني والتباين الثقافي، والاجتماعي. لذلك استرعت هذه الوسائل اهتمام الباحثين، وعلى هذا الأساس وجَّهوا اهتمامهم لدراسة آثارها الإيجابية والسلبية على حدٍ سواء، فمثلاً قدم بورديو دراسة نقدية تحت عنوان "التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول". وبحث لازارسفيلد، وآخرون تأثير الصحافة المكتوبة في توجيه سلوك الناخبين أثناء حملات الدعاية الانتخابية، فاشتغلوا على الحملة الانتخابية التي تنافس فيها فرانكلين روزفلت، وفنديل ويكلي على الرئاسة في أمريكا عام 1940. ووصلوا إلى نتائج مهمة

في هذا الميدان، تعزز دور، ومكانة التواصل الإعلامي في التأثير على سلوك الناس وتوعيتهم، وتوجيههم. وأكد ليرنر كما سلف القول على الدور الكبير لوسائل الاتصال والتبادل المعلوماتي، في تسريع وتيرة الحراك الاجتماعي والسيكولوجي والقيمي في البلدان حديثة العهد بالحدثة. لذلك وظفنا هذه الأهمية لوسائل التواصل والتبادل المعلوماتي، في محاولة اكتشاف ما لها من دور تفسير تمايز تمثلات الفاعلين لقيم الحدثة، إلى جانب العوامل الأخرى التي قدمنها في الأجزاء السابقة، في سياق اختبار هذه الفرضية. وتبين معطيات الجدول التالي بعض الإحصاءات الوصفية لمتوسطات تمثل الفاعلين الاجتماعيين لقيم الحدثة بحسب مستوى استعمالهم لوسائل التواصل الإعلامي والتبادل المعلوماتي، ومنها تبدو قيمة العدالة الاجتماعية على رأس قائمة التمثلات العليا لقيم الحدثة، وبذلك حافظت على أهميتها في مستويات تمثل الفاعلين الاجتماعيين لهذه القيم، وتبلغ أقصى تمثيل لها لدى فئة الاستعمال فوق المتوسط لوسائل التواصل والتبادل المعلوماتي، بمتوسط مقداره 3.45 درجة. تلتها في الأهمية قيمة العقلانية، حيث تبلغ أقصى تمثيل لها لدى فئة متوسطي الاستعمال، بمتوسط مقداره 2.76 درجة. ثم تأتي في المرتبة الثالثة قيمة العلمانية، التي تبلغ أقصى تمثيل لها لدى مرتفعي الاستعمال، بمتوسط مقداره 2.83 درجة. وفي المرتبة الرابعة قيمة الذاتية، وتبلغ ذروة تمثيلها لدى فئة متوسطي الاستعمال، بمتوسط مقداره 2.65 درجة. وأخيراً قيمة الديمقراطية، وتبلغ ذروة تمثيلها لدى فئة مرتفعي الاستعمال، بمتوسط مقداره 2.92 درجة.

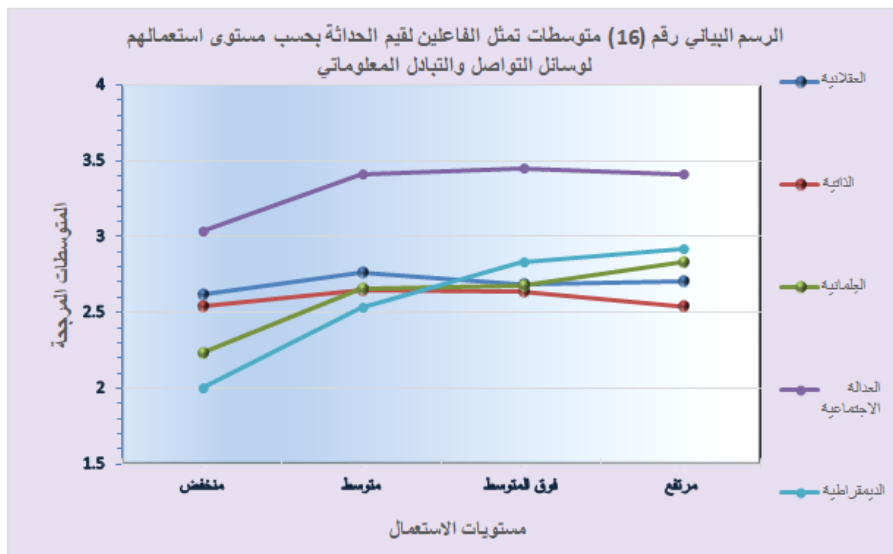
جدول رقم (55) متوسطات تمثل الفاعلين لقيم الحدثة بحسب مستوى استعمال وسائل التواصل والتبادل المعلوماتي

المتوسط الهامشي	الديمقراطية		العدالة الاجتماعية		العلمانية		الذاتية		العقلانية		مستوى الاستعمال
	الخطأ المعياري	المتوسط المرجح	الخطأ المعياري	المتوسط المرجح	الخطأ المعياري	المتوسط المرجح	الخطأ المعياري	المتوسط المرجح	الخطأ المعياري	المتوسط المرجح	
2.48	0.331	2.00	0.186	3.03	0.175	2.23	0.149	2.54	0.130	2.62	منخفض
2.80	0.122	2.53	0.069	3.41	0.065	2.66	0.055	2.65	0.048	2.76	متوسط
2.86	0.124	2.83	0.070	3.45	0.065	2.68	0.056	2.64	0.049	2.69	فوق المتوسط
2.88	0.219	2.92	0.123	3.41	0.116	2.83	0.099	2.54	0.086	2.70	مرتفع
2.76		2.57		3.33		2.60		2.59		2.69	المتوسط الهامشي

وبصورة عامة توزع الفاعلون بحسب مستويات استعمالهم لوسائل التواصل والتبادل المعلوماتي،

ومستوى تمثيلهم لقيم الحدثة إجمالاً على النحو التالي:

التمثل الأعلى لقيم الحداثة حققتها فئة مرتفعي الاستعمال، بمتوسط هامشي مقداره 2.88 درجة. تلتها فئة الاستعمال فوق المتوسط، بمتوسط هامشي مقداره 2.86 درجة. ثم فئة متوسطي الاستعمال، بمتوسط هامشي مقداره 2.80 درجة، وفي المرتبة الأخيرة فئة منخفضي الاستعمال، بمتوسط هامشي مقداره 2.48 درجة. وبذلك يبدو استعمال وسائل التواصل والتبادل المعلوماتي على علاقة اضطرابية مع مستويات تمثل الفاعلين الاجتماعيين لقيم الحداثة. وهو ما سبق أن أكدت عليه الدراسات التي أشرنا إليها بالخصوص؛ والرسم البياني التالي يبين شكل توزيع متوسطات تمثل الفاعلين لقيم الحداثة بحسب مستويات استعمال وسائل التواصل والتبادل المعلوماتي.



وعلى غرار المنهجية التي اتبعناها في الأجزاء السابقة من اختبار الفرضية، فإنه يقع من الأهمية بمكان اختبار دلالة الفروقات بين المتوسطات المعروضة بالجدول السابق، للتحقق من مساهمة استعمال وسائل الاتصال الإعلامي والتبادل المعلوماتي في تفسير تمايز تمثلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسولوجية للحداثة، وفي هذا السياق تبين معطيات الجدول التالي أنّ هذا العامل أحدث ستة فروقات دالة، ارتبطت بثلاث قيم، من بين القيم الخمس المختبرة. ففي تمثيل قيمة العلمانية تمايزت فئة متوسطي الاستعمال عن فئة منخفضي الاستعمال، بفارق مقداره 0.430 من الدرجة، بمستوى دلالة 0.023. وتمايز المصنفون بالاستعمال فوق المتوسط، عن المصنفين بالاستعمال المنخفض، بفارق مقداره 0.450 من الدرجة، وبمستوى دلالة 0.017. وتمايز كذلك المصنفون بالاستعمال المرتفع، عن المصنفين بالاستعمال المنخفض، بفارق 0.596 من الدرجة، بمستوى دلالة 0.005.

أمّا بالنسبة لتمثل قيمة العدالة الاجتماعية، فقد تميز المصنفون بالاستعمال فوق المتوسط، عن المصنفين بالاستعمال المنخفض، بفارق مقداره 0.422 من الدرجة، بمستوى دلالة مقداره 0.036.

وفي تمثل قيمة الديمقراطية، تميز المصنفون بالاستعمال فوق المتوسط، عن المصنفين بالاستعمال المنخفض، بفارق مقداره 0.826 من الدرجة، بمستوى دلالة 0.021. وتمايز أيضا المصنفون بالاستعمال المرتفع، عن المصنفين بالاستعمال المنخفض، بفارق مقداره 0.924 من الدرجة، بمستوى دلالة 0.021.

جدول رقم (56) أثر مستوى استعمال وسائل التواصل في تباين تمثلات الفاعلين لقيم الحداثة.

مستوى الدلالة	فرق المتوسط بين المستويين	مستوى الاستعمال المقارن به	مستوى الاستعمال المقارن	القيم السوسولوجية للحداثة
0.023	*0.430	منخفض	متوسط	العلمانية
0.017	*0.450	منخفض	فوق المتوسط	
0.005	*0.596	منخفض	مرتفع	
0.036	*0.422	منخفض	فوق المتوسط	العدالة الاجتماعية
0.021	*0.826	منخفض	فوق المتوسط	الديمقراطية
0.021	*0.924	منخفض	مرتفع	

(* فرق المتوسط دالاً عند مستوى 0.05).

هكذا مارس استعمال وسائل التواصل والتبادل المعلوماتي، تأثيراً مضطرباً، ومنتظماً، على تميز تمثلات الفاعلين الاجتماعيين لقيم الحداثة، وكان لهذا التأثير اضطراباً وانتظاماً، تلازماً في نتائج كل المقارنات الدالة. حيث تظهر اضطرابه في اتجاه الفروقات التي أحدثها، وتظهر انتظامه في قيم هذه الفروقات. فعلى سبيل الاستشهاد كان على مستوى تمثل قيمة العلمانية، أن حقق مستوى الاستعمال المتوسط فارقاً دالاً بمقدار 0.340 من الدرجة، في مقابل مستوى الاستعمال المنخفض. وحقق مستوى الاستعمال فوق المتوسط فارقاً دالاً بمقدار 0.450 من الدرجة، في مقابل المستوى المنخفض. وحقق مستوى الاستعمال المرتفع فارقاً دالاً بمقدار 0.596 من الدرجة، في مقابل المستوى المنخفض.

وبهذه النتائج يمكن القول: إنَّ للخصائص الاجتماعية للفاعلين أثراً في تفسير تميز تمثلاتهم لقيم الحداثة. ومع أن هذه الخصائص لم تكن متماثلة في أثرها، ولكن لم يكن من بينها عامل واحد لم يحدث فرقاً ذا دلالة، في تفسير تميز تمثلات قيم الحداثة. وعلى ذلك فقد تحققت هذه الفرضية بشكل نسبي، يفتح آفاق البحث للتفكير أكثر في العوامل التي لها علاقة بمستوى تمثل قيم الحداثة.

الخلاصات العامة للبحث.

استند القسم التطبيقي لهذا البحث على فرضية عامة مفادها: يتمثل الفاعلون الاجتماعيون قيم الحداثة نمطاً حضارياً يوجه اتجاهاتهم وميولهم الفكرية والمعرفية، بغض النظر عن البنية المجتمعية التي ينتمون إليها. ويتميزون في تمثلاتهم لتلك القيم بحسب عوامل أو متغيرات اجتماعية متعددة منها: السن، والتعليم، والمستوى الاقتصادي، والمهنة، ومستوى استعمال وسائل التواصل، والتبادل المعلوماتي.

ارتكزت منهجية اختبار هذه الفرضية، وتحليلها نتائجها، على الكشف عن جانبيين، جانب الشكل، وتضمن تحليل المتغير الواحد، سواء ما تعلق بالمتغيرات المستقلة العاملة في النموذج النظري للبحث وهي: السن، المستوى التعليمي أو المؤهل العلمي، المهنة، المستوى الاقتصادي، استعمال وسائل الاتصال والتبادل المعلوماتي. أو ما تعلق بالمتغيرات التابعة، وهي مؤشرات وأبعاد القيم السوسولوجية للحداثة. الجانب الثاني: جانب المضمون، واشتمل على تحليل مضمون العلاقات المفترضة بين هذه المتغيرات. أي أن مستوى المضمون يعكس العلاقات والروابط بين المفاهيم وأبعادها، ومؤشراتها. وتطلب الكشف عن هذه العلاقات تجزئة الفرضية العامة للبحث إلى ثلاث فرضيات جزئية. وعلى هذا الأساس فإن حصيلة اختبار هذان الجانبان هو في الحقيقة حصيلة معاينة فكرة البحث في الواقع. ومن ثم فإن النتائج المستخلصة من هذه الاختبارات هي في الوقت نفسه، مستخلصات نتائج معاينة هذه الفكرة. وقد أفضت النتائج في هذين الجانبين إلى الآتي:

أولاً: جانب الشكل، أو واقع الحداثة في بنية الحقل القيمي للفاعلين الاجتماعيين.

أشارت حصيلة معاينة الواقع الاجتماعي للفاعلين الاجتماعيين في هذا الشأن، إلى أن مجتمع الفاعلين الاجتماعيين بمنطقة البحث، مجتمعٌ ذكوريٌّ بامتياز، فلا يقبل ولوج الإناث إلى عالمه إلا في أدوار محددة، لا تنافس فيها النساء الرجال على مجال الهيمنة والنفوذ الاجتماعيين. على أن هذا الاستنتاج يبدو سمة غالبية ليس على مجتمع البحث فحسب، بل على المجتمعات العربية والإسلامية بصفة عامة، فقد تبين من خلال ما أتاحت لنا قاعدة بيانات المسح العالمي للقيم في موجته السادسة 2010-2014، أن الاتجاه العام لهذه المجتمعات لا يقبل بمنافسة النساء للرجال في تولي مناصب قيادية عن طريق التقليل من قدرة المرأة على تولي مناصب سياسية والنجاح فيها، وتجسد هذا الاتجاه في النسبيتين التاليتين 77.87% بالنسبة

للمجتمعات العربية، و 71.4% بالنسبة للمجتمعات الإسلامية، وهذا يدل بما لا يدعو للشك أن النظرة العامة للمرأة في هذه المجتمعات لازالت نظرة دونية إقصائية، وإنَّ فرص مشاركتها كفاعل اجتماعي مهم لا تزال متدنية.

ومن النتائج المهمة التي تستحق الوقوف عندها ما خلص إليه تحليل البنية العمرية للفاعلين الاجتماعيين الممارسين لدور السلطة التقليدية في المجتمع، وهم رؤساء وأعضاء مجالس الشورى والمجالس الاجتماعية، فقد كشفت نتيجته عن تغيُّر جوهري طال منظومة القيم التي يبني عليها هذا الدور. فبينما كانت فئة كبار السن في المجتمعات القبلية تحظى بالوجاهة الاجتماعية والسلطة الكاريزمية النافذة، وفقاً لما تؤكد عليه ملاحظات ونتائج الدراسات السوسولوجية والأنثروبولوجية في هذا المجال، كشفت هذه النتيجة عن انتقال هذه السلطة إلى ذوي الأعمار المتوسطة، بحيث أصبح التركيب العمري لمثلي هذا الدور متمركزاً بشكل فارق على هذه الفئة.

كما خلص البحث من خلال تحليل معطيات المستوى التعليمي، إلى أنَّ مستوى حيازة الفاعلين الاجتماعيين للرأس مال الثقافي مقاساً بالشهادة العلمية، يتباين بتباين الأدوار الاجتماعية لهؤلاء الفاعلين. وبصورة موجزة كان القادة الاجتماعيون التقليديون من رؤساء وأعضاء مجالس الشورى والمجالس الاجتماعية، هم الأكثر تدنياً في مستوى حيازة رأس المال الثقافي.

أما عن المستوى الاقتصادي فقد دلَّت المعطيات على أهمية هذا العامل في بُنية مجتمع الفاعلين، وهو ما يتفق مع ما خلصت إليه الدراسات والبحوث السوسولوجية التي أكدت على أنَّ التمايز الاقتصادي الذي يميل لصالح ممثلو السلطة الاجتماعية التقليدية من الوجهاء والأعيان ومشائخ القبائل والعشائر، دالة أساسية في مكونات الزعامة والوجاهة الاجتماعيتين. أمَّا على مستوى استعمال وسائل التواصل والتبادل المعلوماتي، باعتبارها من بين المحفزات المهمة على تقبل الأفكار الجديدة، بما تتضمنه رسائلها من حمولة ثقافية وقيمية وتعلمية، وقدرة على التأثير، وحافزاً على زيادة معدلات التقمص الوجداني بتعبير ليرنر، وهو ما يعني وضع الذات في موقع الآخر، فقد تبين أن الوزن المتوي لمستوى استعمال هذه الوسائل لم يتعدَّ حدود المتوسط، بنسبة مقدارها 65.2%، ما يعني أن العلاقة بهذه الوسائل رغم انتشارها وسهولة الولوج إلى عالمها لا تزال علاقة دون المستوى المفترض الذي يتيحه هذا الانتشار الواسع والتطور التقني المتزايد.

أما فيما يخص واقع الحداثة في بُنية الحقل القيمي للفاعلين الاجتماعيين، فإن الاتجاه العام لتمثلاتهم للقيم السوسولوجية، يشير إلى تموضعهم في مستوى يسمح بالاستنتاج بأنهم لا يزالون في مرحلة، أو طور الانتقال من القيم التقليدية إلى القيم الحداثية، مع أنهم حققوا تمثلات عالية على بعض عناصر هذه القيم. فقد كان مستوى تمثلهم لقيمة الطموح والتطلع إلى المستقبل في بعد العقلانية، مرتفعاً بدرجة ملحوظة، لكنهم في ذات البعد حققوا مستوى متدنياً في الإحساس بقيمة الوقت. وسيطر على تمثلاتهم لقيمة الذاتية، عنصرها الأخلاقي بأكثر من بقية العناصر الأخرى. على أن سيطرة البعد الأخلاقي قد لا تفسر باتجاه تمثل هذه القيمة كقيمة حداثية فحسب، بل إنَّ للبعد الأخلاقي للذات جذوره القيمية في الضاربة في عمق منظومة القيم التقليدية كذلك. لذلك ليس من المتيسر استنتاجه في هذا الشأن سوى أن بعض قيم التقليد، قد لا تتعارض مع بعض قيم الحداثة.

وكما هو متوقع حقق مؤشر الإقبال على منتجات العلم المادية، التمثل الأعلى من بين بقية المؤشرات الأخرى في بُعد العلمانية. فيما كانت تمثلاتهم بشأن احترام مكانة العلم والعلماء تسير في عمومها في اتجاه شبه مغاير لما تمثله هذه القيمة من منظور الحداثة، لذلك تبدو السلطة التقليدية في هذا المجال، سلطة عنيدة ترفض الرضوخ لسلطة العلم، ولا تقبل بمنافستها؛ وهو ما تكشف عنه ليس معطيات هذا التحليل فحسب، بل كذلك ما تكشف عنه المراقبة الواعية للحياة الاجتماعية في هذا المجتمع، حيث لا تزال الكلمة الفصل في هذا المجتمع بيد ممثلي السلطة التقليدية، سواء في المسائل الاجتماعية، أو السياسية، أو حتى المسائل التي تحتاج إلى الرأي الفني العلمي، أكثر من احتياجها إلى رأي عامة الناس.

وتبين من خلال تحليل بُعد العدالة الاجتماعية، كأحد الأبعاد الأساسية في منظومة القيم السوسولوجية للحداثة، أن مسألة التمييز بحسب الجنس، لم تُحلَّ على المستوى القيمي بعد، حيث جاءت النتائج رافضة لتولى المرأة مهام قيادية في المجتمع، كما ذكرنا سلفاً، وهو ذات الاتجاه العام الذي يسيطر على قيم المجتمعات العربية والإسلامية، مع بعض الاختلافات النسبية التي يمكن تأويلها استناداً إلى عامل التمايز الثقافي بين هذين المجتمعين.

بيد أن من النتائج المثيرة للاهتمام في تحليلنا لمعطيات بُعد الديمقراطية، هو ما خلصت إليه استجابات الفاعلين الاجتماعيين في تمثلهم لقيمة التسامح الديني من خلال القبول بمبدأ الاختلاف العقائدي. حيث أشارت تلك النتيجة إلى فارقٍ مهمٍّ بين من اتفقت آراؤهم مع هذا المبدأ، وبين من

اختلفت معه. إذ تفوقت نسبة المتفقين عن نسبة المختلفين بأكثر من عشر درجات. وكان لهذا الاختلاف، الذي يسير بالطبع لصالح الاتفاق مع مبدأ حق الاختلاف العقائدي، دلالة إحصائية بمستوى ثقة مرتفع جداً يتجاوز نسبة 99%. لذلك يمكن القول بأن تحولاً قيمياً مهماً بدأت تظهر بوادره باتجاه تعزيز الحريات الشخصية، وفي مقدمتها حرية المعتقد. وما يبيح لنا وصفه بالتحول المهم، هو ما كان لأشكال التدين في المجتمعات التقليدية من مكانة مقدسة يربأ بها الممثلون لها عن قبول أيّ تدخل في شأنها، أو مناقشة أفكار رموزها، ناهيك عن نقدهم أو تنفيذ أفكارهم، أو التسامح مع المختلفين معهم. ومن ثم أحاطوها بهالة من القداسة نافست، أو تفوقت في كثير من الأحيان على قداسة الدين نفسه، بغض النظر عما إذا كان هذا الفهم متسقاً بالفعل مع صميم الدين، ونصوصه الواضحة الصريحة، أم مجرد تأويل خاضع لظروف المكان والزمان، والميولات الذاتية، والأهواء السياسية في مناسبات متعددة.

في المجمل كشف نتائج التحليل للمتغيرات السابقة عن وجود تمايز وتباين حقيقي كما كان عليه تصورنا في فرضية البحث، في تمثيلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسولوجية للحدثة. ووجدنا أنّ هذا التباين يتكرر ليس بين أبعاد القيم السوسولوجية للحدثة فحسب، بل كذلك بين المؤشرات والدلائل التجريبية المتضمنة عليها. لذلك لا بد لهذا التمايز من أسباب موضوعية يُفسّر من خلالها. افترضنا مسبقاً وجود هذا التمايز، كما افترضنا على ذات الشاكلة أنّ للخصائص الاجتماعية النبوية للفاعلين الاجتماعيين علاقة بتمايز تمثلاتهم لتلك القيم، وللكشف عن ذلك كان لا مخلص من تجزئة الفرضية العامة للبحث إلى فرضيات جزئية، يقدم اختبار كل واحدة منها جانباً من جوانب هذه العلاقات، ويخلص إلى نتائج تفسر بشكل نسبي هذا التمايز، حيث إنّ من طبيعة الظاهرة الاجتماعية أنها ظاهرة مركبة، ومتعددة الوجوه والأبعاد، وبالتالي فهي متعددة المتغيرات، كما أن المجهود البحثي في هذه الظواهر مهما كان دقيقاً ووفياً لمنهجية علمية واضحة وصارمة، إنما تنحصر مهمته في تقديم مساهمة نسبية فقط في سياق تفسيرها، وتحليلها، نظراً لأنه لن يحيط بكامل متغيراتها ولن يستطيع ضبطها أو التحكم في قيمها كميّاً، ناهيك عن تحديدها كميّاً أو نظريّاً. لذلك نقدم ملخصاً للنتائج التي خلص إليها البحث في هذا الجانب من خلال تقديم نتائج اختبار تلك الفرضيات الجزئية.

ثانياً: جانب المضمون، أو نتائج اختبار فرضيات البحث.

1: الفرضية الجزئية الأولى: إن طبيعة التنظيم الاجتماعي الذي ينتمي إليه أفراد مجتمع البحث أصبح بحكم تعدد مصادر تبادل الأفكار والمعلومات والثقافات وتيسرها، لا يحول دون تبني هؤلاء الأفراد لقيم الحداثة. خلصت نتيجة اختبار هذه الفرضية إلى أن الفاعلين الاجتماعيين يمثلون قيم الحداثة بمتوسط مرجح مقداره 2.79 درجة، وبالتالي يفوق هذا المتوسط، القيمة النظرية الذي اتخذت محكاً لتقييم مستوى تمثل قيم الحداثة وهي (2) درجتان، بفارق دالّ إحصائياً بمستوى ثقة 99%. وهو ما يفضي إلى القول بأنّ البنية المجتمعية التي ينتمي إليها الفاعلون الاجتماعيون لم تكن حائلاً دون تمثلهم لقيم الحداثة. وبذلك فإن الفرضية المختبرة قد تحققت، وأثبتت جدارتها تجريبياً.

2: الفرضية الجزئية الثانية: إن تنوع القيم السوسولوجية للحداثة، تقابله في الواقع الاجتماعي تمثلات متنوعة ومتمايزة، بحسب تنوع أدوار الفاعلين الاجتماعيين، وبحسب الأهمية النسبية التي يوليها هؤلاء الفاعلون لهذه القيمة أو تلك. حيث أفضى اختبار هذه الفرضية إلى التيجتين التاليتين:

أولاً: في مدى تمايز تمثلات الفاعلين الاجتماعيين لقيم الحداثة.

بيّنت معطيات المعاينة أنّ الناشطين السياسيين والحقوقيين هم الأعلى تمثلاً للقيم السوسولوجية للحداثة، بمتوسط مرجح 2.824 درجة. ثم يليهم بفارق يسير أعضاء مجالس الشورى أو المجالس الاجتماعية، بمتوسط مرجح 2.819 درجة. على أنّ الفئة الثالثة من الفاعلين الاجتماعيين في سلّم تمثل قيم الحداثة، هم الناشطون الإعلاميون، بمتوسط متقارب جداً مع الفئتين السابقتين قيمته 2.812 درجة. يليهم أعضاء ورؤساء المجالس البلدية، بمتوسط 2.75. وأخيراً أعضاء ورؤساء منظمات المجتمع المدني، بمتوسط 2.70 درجة. كما أشارت المعطيات كذلك أنّ متوسط تمثل قيم الحداثة بين هذه الفئات مجتمعة هو 2.78 درجة، بوزن مئوي 69.50%. ويقع تقدير متوسط تمثل الفاعلين الاجتماعيين في مجتمع البحث لقيم الحداثة بين الحدين 2.73 - 2.83 درجة، بمستوى ثقة 95%.

وباختبار دلالة الفروق بين المتوسطات المشاهدة، تبين أنها لم تكن دالّة إحصائياً، ما يعني على المستوى التطبيقي أنّ تمثل الفاعلين الاجتماعيين للحداثة، تمثل متجانس، ولا يرتبط باختلاف الأدوار التي يضطلعون بها كفاعلين اجتماعيين. وهي نتيجة متوقعة من جانب أنّ الحداثة منظومة قيمة متفاعلة،

وهي على المستوى العام منظومة متجانسة، لا تعمل قيمة من قيمها في اتجاه معاكس للقيمة الأخرى. وبالتالي أخفق افتراضنا بأن تمايز تمثل الفاعلين الاجتماعيين لقيم الحادثة مرتبط بتمايز أدوارهم.

ثانياً: الأهمية النسبية لقيم الحادثة. عالجنا هذا الجانب من الفرضية على وجهين:

• الأول: في الأهمية النسبية لقيم الحادثة.

حيث بينت النتائج أن القيم السوسولوجية للحادثة تفاضلت في أهميتها النسبية على النحو التالي: العدالة الاجتماعية في المرتبة الأولى بمتوسط 3.40 درجة، العقلانية في المرتبة الثانية، بمتوسط 2.70 درجة. الديمقراطية في المرتبة الثالثة، بمتوسط 2.67 درجة. العلمانية في المرتبة الرابعة، بمتوسط 2.66 درجة. وأخيراً الذاتية في المرتبة الخامسة، بمتوسط 2.63 درجة. ووفقاً لمعطيات هذا الاختبار فإن القيم السوسولوجية للحادثة تتمايز فيما بينها تمايزاً دالاً بمستوى 0.001. وفي هذا السياق أفادتنا النتائج أيضاً بأن الفروقات الدالة بين متوسطات القيم السوسولوجية للحادثة، كانت فقط تلك التي بين متوسط قيمة العدالة الاجتماعية، ومتوسطات القيم الأربعة الأخرى.

الوجه الثاني: الأهمية النسبية لقيم الحادثة داخل أدوار الفاعلين.

أسفرت معالجة هذا الجانب من الفرضية عن أن قيمة العدالة الاجتماعية سجلت الفارق الدال في تمثل كل فئة من فئات الفاعلين الاجتماعيين. مضافاً إليها قيمة الديمقراطية التي تمايز تمثلها بالنسبة لفئة أعضاء ورؤساء مجالس الشورى أو المجالس الاجتماعية، عن قيمتي الذاتية والعلمانية. وبذلك حققت قيمة العدالة الاجتماعية الأهمية النسبية الأكبر بين بقية القيم الأخرى، تليها بدرجة أقل قيمة الديمقراطية. أثار لدينا انسلاخ قيمة العدالة الاجتماعية عن بقية القيم السوسولوجية الأخرى في الحقل القيمي للفاعلين الاجتماعيين، التساؤل ودعانا إلى التفكير في أسبابه، وخلصنا في ذلك إلى أن تمثل الفاعلين الاجتماعيين لهذه القيمة، كان على الأرجح متأثراً بانشغالات المحيط الاجتماعي لهؤلاء الفاعلين، ومتأثراً بالمناخ السياسي العام الذي يسود مجتمعات ما يسمى "الربيع العربي" ومن بينها ليبيا. ومن ثم جاء التمثل المرتفع لهذه القيمة، متساوياً مع تنامي وتصاعد المطالب الشعبية التي اختارت العدالة الاجتماعية شعاراً لها، وبذلك يمكن تأويل ارتفاع نسبة تمثل قيمة العدالة الاجتماعية بالنظر إلى انفعال هؤلاء الفاعلين بمقتضيات اللحظة التاريخية التي يعيشها مجتمعهم، لا من واقع انفعالهم بالقيم الراسخة في وجدانهم

الاجتماعي. حيث أكد الباحثون في تحديد سمات التمثلات الاجتماعية على أنها بناءات معرفية - ثقافية، وتبعاً لذلك يتأثر الأفراد في تمثلاتهم إلى جانب خصائصهم المعرفية، بمحيطهم المادي والثقافي وعاملي الزمان والمكان. كما يمكن إضافة عاملٍ آخرٍ للتدليل على ما ذهبنا إليه في تأويل هذه النتيجة وهو أنّ المكونات النظرية لبُنية العدالة الاجتماعية تضمنت أدلةً تجريبيةً، على صلة وثيقة بقيمة العدالة الاجتماعية، في الظروف العادية للحياة الاجتماعية، لكنهما على صلةٍ أوثق بالظرف التاريخي والاجتماعي الذي يعيشه مجتمع البحث. لذلك فإن ارتفاع نسبة تمثل قيمة العدالة الاجتماعية عائداً في جانب كبير منه، إلى ارتفاع نسبة الموافقة بشدة على هذين الدليلين اللذين يتصلان اتصالاً مباشراً بالوضع الراهن للفاعلين الاجتماعيين، أي أثناء استجوابهم، وهما "احترام حق الإنسان في الحياة" و "الحصول على محاكمة عادلة". خلاصة القول في اختبار هذه الفرضية: إنّ الفاعلين الاجتماعيين على اختلاف أدوارهم الاجتماعية متجانسون في تمثلهم لقيم الحداثة، ولكنهم متمايزون في تقدير أهمية هذه القيم، وفي حضورها في تمثلاتهم، وبذلك ننتهي إلى أنّ هذه الفرضية لم تتحقق فيما يخص العلاقة بين تمايز تمثلات الفاعلين الاجتماعيين لقيم الحداثة، وبين أدوارهم الاجتماعية. فيما تحققت بشكلٍ مُرضٍ، فيما يخص العلاقة بين تمايز تمثلاتهم وبين نوع القيمة المُتمثَّلة.

3: الفرضية الجزئية الثالثة: إنّ لتمايز تمثلات الفاعلين الاجتماعيين لقيم الحداثة، علاقة بخصائصهم الاجتماعية. أفضى اختبار هذه الفرضية إلى النتائج التالية:

أ: أثر عامل "السن" في تفسير تمايز تمثلات الفاعلين الاجتماعيين لقيم الحداثة. كان لهذا العامل أثرٌ في تمثل ثلاث قيم من بين القيم الخمسة المختبرة، وهذه الثلاث هي: العقلانية، والعدالة الاجتماعية، والديمقراطية. وبشكلٍ مجملٍ توزعت الفئات العمرية في مستوى تمثلها لقيم الحداثة على النحو التالي:

التمثل الأعلى حققته الفئة العمرية 55 - 64 سنة، بمتوسط هامشي 2.96 درجة. تلتها الفئة العمرية 45 - 54 سنة، بمتوسط هامشي 2.89 درجة. ثم الفئة العمرية 65 فما فوق، بمتوسط هامشي 2.76 درجة. وأخيراً الفئة العمرية 35 - 44 سنة، بمتوسط هامشي 2.71 درجة. وفي هذا السياق بلغ المتوسط الهامشي العام في تحليل أثر عامل السن على تمايز تمثلات الفاعلين الاجتماعيين لقيم الحداثة 2.84 درجة. لذلك فقد فاقت الفئة العمرية 45-64 سنة هذا المتوسط العام بفارق 0.12 من الدرجة. وعل هذا الأساس

كشفت المعطيات على نتيجتين أساسيتين؛ الأولى أن لعامل السن أثراً في تفسير جزء من التمايز أو التباين في تمثلات الفاعلين الاجتماعيين لقيم الحداثة، وبهذا يتحقق جانبٌ من جوانب اختبار هذه الفرضية. والثانية: أن فئة متوسطي العمر كان لها التمثل الأعلى من بين الفئات الأخرى، وهي العقلانية والعدالة الاجتماعية والديمقراطية، وهو ما لم تحظ بتحقيقه غيرها من القيم.

ب: عامل المهنة. توزعت فئات المهن السبع في مستوى تمثيلها لقيم الحداثة، على النحو التالي:

التمثل الأعلى، حققته فئة المهندسين، بمتوسط هامشي 2.97 درجة. تلتها فئة الموظفين، بمتوسط هامشي 2.81 درجة. ثم فئات المدرسين، والقانونيين، والأساتذة الجامعيين، بمتوسط هامشي متساوٍ مقداره 2.80 درجة. وأخيراً فئة الأعمال الحرة، بمتوسط هامشي 2.68 درجة. وبلغ المتوسط الهامشي العام لأثر عامل المهنة في تفسير تمايز تمثلات قيم الحداثة، 2.84 درجة. وبالتالي حققت فئة المهندسين فارقاً على هذا المتوسط مقداره 0.13 من الدرجة. وكشف اختبار دلالة الفروق بين المتوسطات المذكورة، على أن عامل المهنة أحدث فرقاً دالاً في تمثيل قيمتين فقط وهما: العلمانية، والديمقراطية.

إجمالاً، يمكن القول: إن لهذا العامل أثراً محدوداً في تفسير تباين تمثلات الفاعلين الاجتماعيين لقيم الحداثة. وأثار تساؤلات بأكثر مما قدم من إجابات، خاصة في جانب علاقة المهنة بمستوى التكوين العلمي للممتهنين، حيث لم تفلح المتوسطات التي تحصل عليها الأساتذة الجامعيين مثلاً في إحداث فارقٍ دالٍ في مستوى تمثلاتهم لقيم الحداثة، مع المهن الأخرى.

ج: المؤهل التعليمي. توزعت المؤهلات التعليمية في مستوى تمثيل حاملها لقيم الحداثة على النحو التالي: التمثل الأعلى حققه حملة الشهادة الابتدائية، بمتوسط هامشي 2.33 درجة. تليهم حملة الماجستير فيما فوق، بمتوسط هامشي 2.93 درجة. ثم حملة الشهادة الإعدادية، بمتوسط هامشي 2.87 درجة. ومن بعدهم حملة الشهادة الجامعية، بمتوسط 2.84 درجة. يليهم حملة الدبلوم العال وما يعادلها، بمتوسط 2.82 درجة. وأخيراً حملة الشهادة الثانوية والمعاهد المتوسطة، بمتوسط هامشي 2.71 درجة. وبناءً على مستوى التمثل المرتفع الذي حققه حملة الشهادة الابتدائية، كان من الممكن القول بأن هذا العامل يرتبط بعلاقة عكسية مع مستوى تمثيل قيم الحداثة، وهو ما يعاكس افتراضات الحداثة، لولا أن المستوى المرتفع الثاني

كان قد حققه حملة شهادة الماجستير فما فوق. ولمزيد من التوضيح في هذا الجانب أفادت نتيجة اختبار دلالة الفروق، أن هذا العامل أحدث فروقات دالة في تمثل قيمتين فقط، هما: العقلانية والعدالة الاجتماعية. لكن تأثيره بدا متسقاً بشكل نسبي مع افتراضات الحداثة التي تعزز من دور ومكانة العلم والعلماء في المجتمعات. بدا متسقاً من ناحية أن الأعلى تعليماً حققوا فارقاً دالاً في تمثل هاتين القيمتين، على الأقل تعليماً. وبدا نسبياً من جانب أن هذه الفروق الدالة كانت محصورة فقط بين المستويات التعليمية المتوسطة، والأدنى منها، فلم يحدث فارقاً دالاً بين مستويات التعليم العليا "ماجستير فما فوق" والأدنى منهم. لذلك يبدو من المناسب تأويل هذه النتيجة بأن بنية الحقل القيمي للفاعلين الاجتماعيين كما عكستها معطيات المعاينة تبدو خاضعة لتأثير عوامل أخرى غير التي نقارها بها. من جانب أن فرضية البحث هذه لم تُنتج اعتباطياً، بل من خلال أطر مرجعية تؤكد على أهمية التعليم في تمثل قيم الحداثة. وبهذه النتيجة يمكن القول: إن هذا الجزء من الفرضية تحقق بقدر محدود، على شاكلة الجزء الذي سبقه.

د: المستوى الاقتصادي. تباينت مستويات التمثل بحسب المستوى الاقتصادي على النحو التالي: حقق متوسط المستوى الاقتصادي التمثل الأعلى بمتوسط هامشي 2.82 درجة. تليهم منخفضو المستوى الاقتصادي، بمتوسط هامشي 2.68 درجة. وأخيراً مرتفعو المستوى الاقتصادي، بمتوسط 2.58 درجة. وإضافة إلى هذا الاضطراب النسقي في نتائج هذا العامل على المستوى العام، فإنه لم يُفلح في إحداث فروقات دالة سوى في قيمتين فقط، وهما العقلانية والذاتية، ولكن من الإيجابيات التي تسجل له هي قدرته على المحافظة على نسق ثابت فيما يتعلق بهاتين القيمتين، كما في قدرته على انتقاء القيمتين اللتين لهما في الإرث السوسيولوجي للحداثة مكانة مهمة في تحليل البنى الاجتماعية القيمة في علاقتها بالنظام الاقتصادي العام للمجتمع. فقد ربط ماكس فيبر بين عقلنة المنشأة الاقتصادية، والإدارة الرشيدة، وبين النمو الرأسمالي، كنموذج للاقتصاد القوي. وأكد ماركس على دور البرجوازية المتميز كمنخبة عقلانية أسهمت في تحقيق تحولات اجتماعية مهمة. إضافة إلى أن دور كايم كان من أوائل المنظرين السوسيولوجيين الذين وجهوا الاهتمام نحو دراسة أثر تقسيم العمل في التمييز بين الأنظمة الاجتماعية. وعندما طرح بورديو مسائل القوة والنفوذ، وممارسة الهيمنة، كان قد طرحها على خلفية مستوى حيافة

رأس المال المادي، ورأس المال الثقافي. وبذلك أكد على أهمية المستوى الاقتصادي في تحديد وتأثير الفاعلين الاجتماعيين، وفي تحديد أسباب التفاوت أو التمايز الاجتماعي. وقد أيدت معطيات المعاينة الأثر الموجب لعلاقة المستوى الاقتصادي بارتفاع تمثلات الحداثة، فيما يتعلق بتمثل قيمة العقلانية. ولكن من الملفت للنظر، وما يسترعي الانتباه أن العلاقة التي رسمتها معطيات المعاينة بين المستوى الاقتصادي، وتمثل قيمة الذاتية، كانت علاقة عكسية. حيث حقق من كان مستواهم الاقتصادي متوسطاً، التمثيل الأعلى لهذه القيمة، مقارنة بالمستوى الأعلى. ولكن بالنظر إلى هذه النتيجة من زاوية أخرى على خلفية مستوى تمثيل قيم الحداثة إجمالاً، فإن متوسطي المستوى الاقتصادي، كانوا قد حققوا التمثيل الأعلى لقيم الحداثة، وبالتالي جاءت نتيجة تمثيلهم لقيمة الذاتية أعلى من مرتفعي المستوى الاقتصادي، الذين هم في الواقع بموجب ما أدلت به معطيات المعاينة كانوا في تمثيلهم لقيم الحداثة دون المستوى الاقتصادي الأدنى كذلك. ومن زاوية أخرى قد لا يمثل ارتفاع المستوى الاقتصادي في مجتمع مثل مجتمع البحث دالة في المستوى الحضاري للأفراد أو المجتمعات؛ لأن مثل هذه المجتمعات هي مجتمعات الفرص والكسب السريع والثراء المفاجئ. لذلك فإن المستوى الاقتصادي المرتفع لأفرادها لا يرتبط غالباً بنمط إنتاج، أو استثمار معقلن، أو نمو رأسمالي على أسس الإدارة الرشيدة، كما لا يرتبط في كثير من الأحيان بمستوى اجتماعي معين، طبقي أو غير طبقي، له قيمة وثقافته المتسمة بروج المبادرة، والنشاط، وحسابات الربح والخسارة، وتوجيه العمل وفق خطط مدروسة، وإلى غير ذلك. بل إنه يعود في أحيان متعددة إلى استغلال ظروف معينة، كالحروب، أو تفشي الفساد، أو ضعف الرقابة، أو الاستئثار بالفرص دون الآخرين، أو أية مظاهر أخرى تنتج ثراءً سريعاً ووفرة في المدخرات المالية، العينية أو المنقولة.

هـ: استعمال وسائل التواصل والتبادل المعلوماتي. توزعت تمثلات قيم الحداثة وفقاً لمستويات

استعمال وسائل التواصل والتبادل المعلوماتي على النحو التالي:

حقق مرتفعو الاستعمال التمثيل الأعلى لقيم الحداثة، بمتوسط هامشي 2.88 درجة. تليهم مستوى متوسطو الاستعمال فوق المتوسط، بمتوسط هامشي 2.86 درجة. ثم متوسطو الاستعمال بمتوسط هامشي 2.80 درجة. وفي المرتبة الأخيرة منخفضو الاستعمال، بمتوسط 2.48 درجة. وبذلك يبدو استعمال

وسائل التواصل والتبادل المعلوماتي على علاقة اضطرابية بمستويات تمثل الفاعلين الاجتماعيين لقيم الحداثة، وهو ذات الاتجاه الذي كانت أكدت عليه دراسات سوسيولوجية سابقة، أشرنا إلى بعضها في الإطار النظري للبحث، منها دراسة: ليرنر، وسميث، لازارسفيلد، وغيرهم.

وفي هذا السياق بينت معطيات مقارنة المتوسطات لمستويات الاستعمال الأربعة، أن هذا العامل أحدث فروقاً دالة في تمثل ثلاث قيم وهي: العلمانية، والعدالة الاجتماعية، والديمقراطية. وكان لهذا التأثير اضطراباً وانتظاماً، تلازما في نتائج كل المقارنات الدالة. حيث تظاهر اضطرابه في اتجاه الفروقات التي أحدثها، وتظاهر انتظامه في قيم هذه الفروقات. فعلى سبيل الاستشهاد كان على مستوى تمثل قيمة العلمانية، أن حقق مستوى الاستعمال المتوسط فارقاً دالاً بمقدار 0.340 من الدرجة، في مقابل مستوى الاستعمال المنخفض. وحقق مستوى الاستعمال فوق المتوسط فارقاً دالاً بمقدار 0.450 من الدرجة، في مقابل المستوى المنخفض. وحقق مستوى الاستعمال المرتفع فارقاً دالاً بمقدار 0.596 من الدرجة، في مقابل المستوى المنخفض.

وبهذه النتائج يمكن القول: إنَّ للخصائص الاجتماعية للفاعلين أثراً في تفسير تمايز تمثلاتهم لقيم الحداثة. ومع أن هذه الخصائص لم تكن متماثلة في أثرها، ولكن لم يكن من بينها عامل واحد لم يحدث فرقاً ذا دلالة، في تفسير تمايز تمثلات قيم الحداثة. وعلى ذلك فقد تحققت هذه الفرضية بشكل نسبي، يفتح آفاق البحث للتفكير أكثر في العوامل التي لها علاقة أوثق بمستوى تمثل قيم الحداثة.

خلاصة الغلاصة.

قد تطرح قضية المسار الحضاري الإنساني على اعتبارها إشكالية بحث، في إطار مسألة العلاقة بين التقليد والحداثة، وهنا تُعدو إشكالية لموضوع سوسولوجي. وقد تطرح على أنها مسألة بحث لإشكالية التقليد والحداثة، وهنا قد تُعدو إشكالية لموضوع فلسفي، أو تاريخي، أو تاريخي مقارنة، أو غير ذلك.

استدعت لدينا إشكالية المسار الحضاري الإنساني في مقاربة العلاقة بين التقليد والحداثة، البحث عن مقاربة نافذة تتمكن بواسطتها تفكيك علاقة التناقض في مسألة التقليد والحداثة. كما استدعت الحاجة إلى تحديد مظاهر من الواقع يتسنى من خلالها ممارسة مسألتها، وإنجاز البحث في موضوعها والتحقق من الفكرة القائمة عليها، حيث «مهما كان هدف البحث جزئياً ومجزأً، فإنه لا يمكن أن يكون محددًا ومبنيًا، إلاّ تبعاً لإشكالية نظرية تسمح لأن نُخضع لتساؤل منهجي مظاهر الواقع التي يربطها ببعض السؤال الذي يُطرحُ عليها»⁽¹⁾.

ولكي نمدّ جسراً من التواصل بين العالم النظري لهذا الموضوع، وبين الواقع بتفاصيله وتشعباته، بانتظاماته، وتعارضاته، بين المرئي منه والمخفي، كانت الحاجة إلى فرضية مُوجّهة تُبنى في إطارها معطيات المعاينة وتُختبر، وفق منهجية محددة، ومتسقة، تتوالى مكوناتها في أطر يستدعي بعضها بعضاً. وإلى منهج يسير البحث بمقتضاه، ويحدد أغراضه، ويكشف عن طبيعته. فكانت مسألة البحث في هذه الأطروحة هي في العلاقة بين التقليد والحداثة، وإشكاليته في تواصلية المسار الحضاري الإنساني، ومنهجه في المنهج الوصفي التحليلي، ومقاربه في المقاربة الدينامية، وميدانه التطبيقي في المجتمع القبلي، وفرضيته في أن البنية الاجتماعية القبلية لا تحول دون اكتساب الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسولوجية للحداثة، وما يلحق بذلك من محددات. ومنهجية تحليل معطياته في المنهجية الكمية استناداً على محكات الإحصاء الرياضي الوصفي والاستدلالي، الموجه بمنطق الاستقراء الموضوعي السليم والمستنير في الانتقال من خصائص الأجزاء إلى خصائص الكل المتممة إليه، وصولاً لاستنباط المعالم التي توطره، لإعادة بنائه نظرياً، في سيرورة بحثية تتخللها حركة دائبة صعوداً ونزولاً، جيئةً وذهاباً، بين مستويي المجرد والمحسوس الذي تبدى من بعد في شكل، وفي مضمون. فبدأ البحث بفكرة، واختتم بنتائج اختبارها ومعاينتها، فكانت الخلاصة إثبات جدارتها في مستويات التحليل كافة. فاستطاع بذلك أن يَشقَّ

1- غراويتز، مادلين: منطق البحث في العلوم الاجتماعية، (مرجع مذکور)، ص: 52.

طريقه بين المتناقضات، ليؤلف بينها في سبيل متصل، وبين المحاذير ليؤسس من مضامينها مادة علمية متناسقة تركز على أصول فكرية ومنهجية لها مشروعاتها في الحقل السوسيولوجي بعامة، وفي الدراسات السوسيولوجية للحدثة على وجه التخصيص. حيث سيّلت المقاربة الدينامية ما تبدى صلباً، ومقاوماً للاختراق، دون أن تفقده روحه ومزاجه المميز سواء تعلق الأمر بالحدثة أو بالتقليد. أو بالعلاقة بين البناء والفعل. فتمكنت من خلال استراتيجيتها في الاشتغال أن تضطلع بدور المحلل تجاه المحلل لتيسر سبيل معاينة جزئياته، وتفكيكها لأجل إعادة بنائها بعد تخليصها مما ران على العقل في شأنها من أحكام مسبقة، وأوهام كان سيكون قد دعا إلى تحطيمها ليتحرر هذا العقل في الحكم عليها، بما هي عليه في الواقع، لا بما يصنعه لها من واقع. وحيث مكنت المعطيات من معاينة الواقع، «فليس بإمكاننا معرفة ظاهرة اجتماعية معينة ببساطة، وإنما يمكننا الإلمام بها، ومعرفتها كمعطيات تمثل هذا الواقع الذي نعيشه، ونلاحظه، ونطرح الأسئلة المتعلقة به، أو نحاول تفسيره»⁽¹⁾. وخلصت هذه المعاينة إلى أن المسار الحضاري لا يتعرّف بوصفه انقطاع، أو قطيعة، بل بوصفه اتصال وتجدد مستمر. في سيرورة خلاقة يخوض تجربتها العقل والذات، ويتفاعلان، فينجزان ويبدعان، ليرتقي هذا الإنسان المسكون بهاجس السعي الدؤوب نحو المستقبل الأفضل على صعد الحياة كافة. وبذلك استوفى البحث أغراضه، فاتحاً أمام الباحثين المهتمين أفقاً للتفكير فيما عجز، أو قصّر في بيانه، أو فيما تخللته، أو ستبنى على قراءته من أسئلة، أو إشكالات جديدة، من واقع ما قدّمه من معرفة متواضعة في مجاله.

1- بوب؛ ماثيوس، وليز روس: مناهج البحث "الدليل العملي للعلوم الاجتماعية"، ترجمة وتقديم: محمد الجوهري، المركز القومي

للترجمة: القاهرة (مصر)، ط1: 2016، ص: 120.

الملاحق
استمارة البحث

تقديم

الأخ الكريم /

لقد وقع عليك الاختيار لكونك أحد الفاعلين الاجتماعيين بهذه المنطقة، وتشارك بطريقة معينة في مجريات الحياة بها، وتسهم حسب جهدك ورؤيتك في توجيهها نحو ما تصبو إليه.

وهذه الاستمارة التي نضعها بين يديكم هي في الواقع أعدت لتجميع عدد من المعلومات والمعطيات ضمن بحث بعنوان (الحداثة والمجتمع القبلي: تمثلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسولوجية للحداثة - منطقة مزدة مثلاً)، أقوم بإنجازه لنيل شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع من كلية الآداب والعلوم الإنسانية - ظهر المهرارز بجامعة سيدي محمد بن عبد الله / بفاس / المملكة المغربية، ويهدف البحث إلى التعرف على البنية الفكرية للفاعلين الاجتماعيين بهذه المنطقة. وكونوا على ثقة تامة بأن جميع المعطيات التي ستدلون بها في هذه الاستمارة لن تستخدم في غير أغراض البحث العلمي، ولكم الحرية المطلقة في أن تدونون اسمكم أو تحتفظون به.

كما أن تعاونكم معنا في الإجابة على أسئلة الاستمارة بشكل جاد، هو سبيلنا للوصول إلى نتائج موثوق بها، لذا نتمنى منكم الحرص على الإجابة عن كل الأسئلة والفقرات، ولا تترددوا في تسجيل أية ملاحظات ترونها مفيدة في سياق هذه الاستمارة. كما أودُّ لفت نظركم إلى أنه لا توجد إجابة خاطئة وأخرى صحيحة، فكل ما هو مطلوب من حضرتكم هو أن تنال منكم هذه الاستمارة الجدية المطلوبة والصدق المأمول في الإجابة على أسئلتها وفقراتها.

وفي الختام أشكركم جزيل الشكر على حسن تجاوبكم وحرصكم على الإسهام في هذا البحث.

الباحث

- 1- الجنس: - ذكر () أنثى: () .
- 2 : مكان الإقامة الأصلي "الاعتيادي"
- 3 : العائلة التي تنتمي إليها
- 4 : القبيلة
- 5- العمر بالسنوات
- 6- الحالة الاجتماعية: - متزوج () أعزب () مطلق () أرمل () .
- 7 : المهنة الأصلية:
- 8 : آخر مستوى تعليمي تحصلت عليه
- 9 : عدد السنوات التي قضيتها في الدراسة منذ الأول ابتدائي حتى آخر سنة درستها
- 10 : المستوى الاقتصادي :
- مستوى اقتصادي مرتفع () مستوى اقتصادي متوسط () مستوى اقتصادي منخفض () .
- 11 : الصفة التي تشغلها حالياً :
- عضو أو رئيس مجلس الشورى بالقبيلة أو المجالس الاجتماعية () عضو أو رئيس مجلس بلدي () عضو أو مدير جمعية خيرية أو أهلية () . ناشط سياسي أو حقوقي () ناشط إعلامي () صفة أخرى تذكر.....

○ كيف تقيّم مستوى استعمالك لوسائل التواصل والتبادل المعلوماتي التالية:

(ضع إشارة ✓ أمام الخيار المناسب)

ت	الوسيلة الإعلامية	أتابعها بشكل يومي دائما	أتابعها معظم الوقت	أتابعها أحيانا	نادرا ما أتابعها	لا أتابعها مطلقا
12	الأخبار والبرامج عبر الراديو					
13	الصحف والمجلات المحلية					
14	الصحف والمجلات العالمية					
15	القنوات الإخبارية والبرامج المحلية					
16	القنوات الإخبارية والبرامج العربية والعالمية					
17	القنوات الترفيهية المحلية والعالمية					
18	شبكات التواصل الاجتماعي عبر الانترنت					
19	الأخبار والبرامج المحلية والدولية عبر الانترنت					

البعد الأول:

○ ما مدى موافقتك أو عدم موافقتك على العبارات التالية: (ضع إشارة ✓ أمام الخيار المناسب)

ت	العبارة	أنفق بشدة	أنفق	لا أنفق ولا أختلف	أختلف بشدة
20	لا أحمل من تصبحت في وجهه جريرة ما يحدث لي من أحداث				
21	الكوارث الطبيعية هي دليل على غضب الله على البشر في العالم				
22	زيارة الأضرحة عادة مفيدة				
23	عادة أتشام من رؤية الأشياء التي لونها أسود خاصة في الصباح				

ت	العبارة	أنفق بشدة	أنفق	لا أنفق ولا أختلف	أختلف بشدة
24	أحرص دائما على حمل الساعة لمتابعة الوقت				
25	أنفق مع المثل القائل (الوقت كالسيف إن لم تقطعه قطعك)				
26	عندما يتأخر من لي معه ارتباط أو موعد مهم أقول (الغائب عذره معاه)				
27	أحتفظ دائما بمذكرة أدون فيها مواعيدي المختلفة				
28	أشعر بالحرج الشديد من الزيارات الاجتماعية دون موعد مسبق				
29	أقبل بالمثل القائل (أصرف ما في الجيب يأتي ما في الغيب)				
30	لا أستبق الأحداث ولا أحب التخطيط، وأحب ترك الأمور تمضي على سجيبتها				
31	كثيرا ما ينفذ مرتبي قبل انقضاء الشهر مما يضطرنني الى البحث عن حل ولو بالاستدانة.				
32	في المعتاد أدرجزءاً من مرتبي للاستعانة به عند الضرورة				
33	لا أقدم على أي مشروع اقتصادي أو اجتماعي دون أن أكون قد خططت له مسبقا.				
34	باستمرار الماضي أفضل من الحاضر والحاضر أفضل من المستقبل				
35	لا أعرف بالتحديد ما أود تحقيقه في المستقبل				
36	أنطلع دائما لأن تكون لي مكانة مهمة أصنعها بذاتي في المستقبل				
37	أطمح لأن أحسن مكانتي الاجتماعية باستمرار				
38	أنطلع لأن أتعلم أكثر وأحسن من مستواي المعيشي				

ت	العبارة	أتفق بشدة	أتفق	لا أتفق ولا أختلف	أختلف بشدة
39	أتطلع لأن يتحصل أبنائي على مستوى معيشي أفضل من مستواي حاليا				
40	كلما تقدمت في العمر تقل طموحاتي وأشعر بالحاجة إلى التوقف عند الحد الذي وصلته				
41	يجب أن يعمل الفرد باستمرار لتحسين مستواه الاقتصادي				
42	أشعر بالرضى عن المستوى الذي وصلت إليه ولا أطمح في المزيد				

البعد الثاني:

○ ما مدى موافقتك أو عدم موافقتك على العبارات التالية: (ضع إشارة ✓ أمام الخيار المناسب)

ت	العبارة	أتفق بشدة	أتفق	لا أتفق ولا أختلف	أختلف بشدة
43	من المهم القيام ببعض الطقوس كقراءة تعويذه معينة لضمان نجاح أمر ما اعتمد القيام به.				
44	لا أحب أن ينادي علي أحد عندما أهم بالخروج من المنزل لقضاء أمر هام.				
45	عندما يصعب علي إنجاز أمر ما بشكل مستمر أفكر أن أحدا أصابني بعين أو بسحر.				
46	بعض الأشخاص (منجوهين الباب اللي مفتوح قدامهم يسكر).				
47	نجاح الناس في الحياة مسألة حظ.				
48	عند الحاجة لا يجد المرء إلا أبناء قبيلته.				
49	لو حصلت معي نزاعات أو خصومات استعين بالجهات الرسمية المختصة ولا أرى داعيا لتدخل المعارف والاصحاب.				

ت	العبارة	أتفق بشدة	أتفق	لا أتفق ولا أختلف	أختلف بشدة
50	لا يجب على المرء قبول أمر ما إلا إذا كانت له مبررات منطقية يقبلها				
51	المرء بفعله وليس بأصله				
52	الإنسان خارج قبيلته لا معنى له ولا كينونة				
53	في كثير من الأحيان أقبل آراء الآخرين ومواقفهم رغم فقدانهم للحجة المقنعة مجاملة لهم.				
54	لا يجب أن يتنازل الإنسان عن حقوقه مهما كانت الظروف والأسباب				
55	لا أقبل أن يتدخل شخص في شؤوني الخاصة مهما كانت صلة القرابة به				
56	علاقتي مع أفراد أسرتي لا تسمح لي بالتدخل في شؤونهم الخاصة				
57	حب الذات يشقي صاحبه ولا يسعده				
58	الإحسان إلى الغير هو إحسان إلى الذات				
59	أقبل بالمثل القائل (أعمل الخير وأرمي في البحر).				
60	أقبل بالمثل القائل (اللي ياكل بروحة يقعد بروحه).				
61	يجب على الإنسان أن يحترم آراء الآخرين مهما تعارضت مع رأيه.				
62	الأفضل أن تنحصر علاقات الفرد مع الذين يتفق معهم في الرأي.				
63	على الإنسان أن يطور علاقات صداقه مع الذين تربطه بهم مصالح مشتركة.				
64	العلاقة التي لا يجني الإنسان من ورائها مصلحة مادية لا لزوم لها.				

○ ما مدى موافقتك أو عدم موافقتك على العبارات التالية: (ضع إشارة ✓ أمام الخيار المناسب)

ت	العبارة	أتفق بشدة	أتفق	لا أتفق ولا أختلف	أختلف بشدة
65	ليس مهما توفر المعرفة والعلم في إنجاز العمل، ولكن المهم توفر الامكانيات المادية.				
66	أطباء الوقت الحاضر لا يجيدون تقديم خدمات طبية جيدة.				
67	في حالات المرض يجب استشارة الطبيب فقط.				
68	لولا العلم ما حصل التقدم الذي يشهده الناس اليوم في كل مجالات الحياة.				
69	تقدم العلم أم لم يتقدم، فهو لم يستطع حل مشكلات البشر.				
70	هناك أمور كثيرة لا يمكن فهمها بواسطة العلم الحديث				
71	صدق التنبؤات الجوية مسألة صدفة فقط.				
72	جميع الظواهر سواء الطبيعية أو الاجتماعية يمكن دراستها وفهمها بواسطة العلم.				
73	بواسطة الآلات الحديثة استطاع الإنسان التغلب على كثير من العوائق.				
74	وسائل النقل والاتصالات الحديثة أثرت على حياتنا بشكل سلبي.				
75	التقنية العلمية زادت من تعقيد الحياة بدلا من تسهيلها.				
76	لما كان الفلاح يستخدم أدوات بسيطة كان إنتاجه (تنزل فيه البركة) بعكس اليوم وهو يستخدم الآلات الحديثة.				
77	لم يعد من الممكن أن يعيش الإنسان بدون كهرباء ولا غاز أو وسيلة نقل حديثة				

ت	العبارة	أتفق بشدة	أتفق	لا أتفق ولا أختلف	أختلف بشدة
78	العلم سلاح العصر لمواجهة التخلف.				
79	أقبل بالمثل القائل (أسأل أمجرب ولا تسأل طبيب أمدرّب).				
80	رأي عامة الناس أهم من رأي المتعلمين لأنهم أدرى بمصلحتهم ومصلحة منطقتهم من المتعلمين.				
81	الناس اليوم تحترم صاحب المال أكثر من صاحب العلم.				
82	العلوم المعترّبة هي فقط علوم الدين أما غيرها فلا قيمة له.				
83	لا فائدة من أن يفني الانسان عمره سبيل العلم لأنه لا يورث إلاّ الفقر.				
84	الأفضل أن يختار لوظيفة ما صاحب الولاء وليس صاحب الأفضل خبرة.				

البعد الرابع:

○ ما مدى موافقتك أو عدم موافقتك على العبارات التالية: (ضع إشارة ✓ أمام الخيار المناسب)

ت	العبارة	أتفق بشدة	أتفق	لا أتفق ولا أختلف	أختلف بشدة
85	يجب المساواة بين المواطنين بغض النظر عن لونهم				
86	تجب المساواة بين المواطنين بغض النظر عن جنسهم (ذكور – إناث)				
87	لا تصلح المرأة لرئاسة الرجال				
88	تجب المساواة بين المواطنين بغض النظر عن عرقهم (عربي ، أمازيغي ، تارقي ، تباوي)				
89	تجب المساواة بين المواطنين بغض النظر عن معتقداتهم الدينية				

ت	العبارة	أتفق بشدة	أتفق	لا أتفق ولا أختلف	أختلف بشدة
90	تجب المساواة بين المواطنين بغض النظر عن لغتهم الأساسية (عربية - أمازيغية.. الخ)				
91	تجب المساواة بين المواطنين بغض النظر عن القبيلة التي ينتمون إليها				
92	تجب المساواة بين المواطنين بغض النظر عن الانتماء السياسي الذي ينتمون إليه				
93	تجب المساواة في حقوق المواطنين بغض النظر عن مستواهم الاقتصادي (اغنياء ، فقراء)				
94	يجب تكافؤ الفرص بين المواطنين في الحصول على عمل				
95	يجب تكافؤ الفرص بين المواطنين في الحصول على تعليم بالداخل والخارج				
96	يجب تكافؤ الفرص بين المناطق في التعمير				
97	يجب تكافؤ الفرص بين المناطق في الميزانيات				
98	يجب ان يتمتع العاطلون عن العمل والعجزة وكبار السن والأرامل والمتقاعدون بحقوق عادلة في الضمان الاجتماعي				
99	تجب المساواة في حقوق المواطنين أمام القانون				
100	تجب المساواة في حقوق المواطنين في الحصول على محاكمة عادلة				
101	يجب احترام حق الإنسان في الحياة				

○ ما مدى موافقتك أو عدم موافقتك على العبارات التالية: (ضع إشارة √ أمام الخيار المناسب)

ت	العبارة	أتفق بشدة	أتفق	لا أتفق ولا أختلف	أختلف بشدة
102	يجب احترام حق الإنسان في التفكير بغض النظر عن توجهاته الاجتماعية أو السياسية.				
103	احترام حرية الافراد في التنقل في الداخل والخارج دون قيود				
104	احترام حرية الأفراد في التملك				
105	احترام حرية الفكر				
106	احترام حرية المعتقدات الدينية				
107	التجسد الديمقراطي يعني حرية الصحافة				
108	تجب كفالة حرية التعبير عن الرأي				
109	يجب احترام حرية التعبير عن رأي معارض لتوجهات الحكومة في وسائل الاعلام المحلية				
110	يجب احترام حرية الحصول عن المعلومات الحكومية (قرارات الحكومة، سجلات مالية ... الخ).				
111	للأفراد حق مقاضاة الحكومة ومؤسساتها				
112	للأفراد حق انتخاب أعضاء المجلس التشريعي (مجلس النواب).				
113	للأفراد الحق في انتخاب المجالس البلدية				
114	حرية تأسيس أحزاب سياسية.				
115	إتاحة فرص تأسيس منظمات مجتمع مدني، أهلي (جمعيات، منتديات ... الخ)				
116	حرية الانتساب إلى أحزاب سياسية.				
117	حرية الانتساب إلى أحزاب أو هيئات سياسية معارضة				

ت	العبارة	أُتفق بشدة	أُتفق ولا أُختلف	أُختلف بشدة
118	إتاحة فرص الانتساب إلى منظمات المجتمع المدني (جمعيات، منتديات الخ)			
119	حرية الاشتراك في مظاهرات سلمية			
120	حرية الاشتراك في نشاطات دعت لها أحزاب أو كيانات معارضة			

أية ملاحظات إضافية تراها مهمة:

.....

.....

.....

.....

.....

وشكرا على تعاونكم

ببليوغرافيا البحث

أولاً: المراجع العربية.

ت	المرجع
1.	إبراهيم؛ عبد الله: <u>البحث العلمي في العلوم الاجتماعية</u> ، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء (المغرب) وبيروت (لبنان) ط2: 2011.
2.	ابن خلدون؛ عبد الرحمن بن محمد: <u>المقدمة</u> ، المكتبة العصرية: بيروت (لبنان) 2003.
3.	ابن عبد ربه؛ أبو عمر أحمد بن محمد: <u>العقد الفريد</u> ، تحقيق: مفيد محمد قميحة، الجزء الثالث، دار الكتب العلمية: بيروت (لبنان) ط1: 1983.
4.	ابن ناصر؛ حاجّة: هابرماس "في التواصلية ونقد الهيمنة التقنية"، (ضمن كتاب): يورغن هابرماس "العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإيتيقي".
5.	أبو النيل؛ محمود السيد: <u>الإحصاء النفسي والاجتماعي والتربوي</u> ، دار النهضة العربية: بيروت (لبنان)، 1987.
6.	أبوالسعود؛ عطيات: <u>الحصاد الفلسفي للقرن العشرين</u> ، منشأة المعارف: الإسكندرية (مصر)، ط1: 2002.
7.	احجيج؛ حسن: <u>نظرية العالم الاجتماعي - قواعد الممارسة السوسولوجية عند بيير بورديو</u> ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للأبحاث والنشر: الرباط (المغرب) وبيروت (لبنان) ط1: 2018.
8.	أمهيدة؛ علي عبد اللطيف: <u>المجتمع والدولة والاستعمار "دراسة في الأصول الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لحركات وسياسات التواطؤ ومقاومة الاستعمار: 1830 - 1932"</u> ، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت (لبنان) ط3: 2013.
9.	أفاية؛ محمد نورالدين؛ <u>الحدائث والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة "نموذج هابرماس"</u> ، أفريقيا الشرق: الدار البيضاء (المغرب)، ط2: 1998.
10.	الأنصاري؛ محمد جابر: <u>التأزم السياسي عند العرب وسوسولوجيا الإسلام</u> ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت (لبنان)، ط2: 1999.
11.	التركي؛ فتحي، ورشيدة التركي: <u>فلسفة الحدائث</u> ، مركز الإنماء القومي: بيروت (لبنان) 1992.

ت	المرجع
.12	التير؛ مصطفى عمر: <u>مساهمات في أسس البحث الاجتماعي</u> ، معهد الإنهاء العربي: بيروت (لبنان) ط1: 1989.
.13	الجابري؛ محمد عابد: <u>العصبية والدولة - معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي</u> ، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت (لبنان) ط6: 1994.
.14	الجابري؛ محمد عابد: <u>نحن والتراث</u> ، المركز الثقافي العربي: بيروت (لبنان) والدار البيضاء (المغرب) ط6: 1993.
.15	الخطابي؛ عزالدين: <u>أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية</u> ، منشورات الاختلاف: الجزائر (الجزائر) والدار العربية للعلوم ناشرون: بيروت (لبنان) ط1: 2009.
.16	الخطابي؛ عزالدين: <u>سوسيولوجيا التقليد والحداثة بالمجتمع المغربي (دراسة تحليلية لدينامية العلاقة الاجتماعية)</u> ، منشورات عالم التربية: الدار البيضاء (المغرب)، ط1، 2001.
.17	الخطيبي؛ عبد الكبير: <u>النقد المزدوج</u> ، ترجمة: أدونيس وعبد السلام بن عبد العالي، منشورات الجمل: بغداد (العراق) بيروت (لبنان)، ط1: 2009.
.18	الزواوي؛ الطاهر أحمد: <u>جهاد الأبطال في طرابلس الغرب</u> ، دار المعارف المحدودة: لندن (المملكة المتحدة) ط3: 1984.
.19	الشيخ؛ محمد: <u>فلسفة الحداثة في فكر هيجل</u> ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت (لبنان) ط1: 2008.
.20	الشيكر؛ محمد: <u>هايدغر وسؤال الحداثة</u> ، أفريقيا الشرق: الدار البيضاء (المغرب)، 2006.
.21	الصولبي؛ حميد: <u>نظرية التحديث في الفكر المغربي (1844 - 1944)</u> ، دار المدى الإسلامي: بيروت (لبنان)، ط1: 2010.
.22	العوا؛ عادل: <u>العمدة في فلسفة القيم</u> ، دار طلاس للدراسات والترجمة: دمشق (سوريا)، ط1: 1986.
.23	الغاب؛ يونس: <u>النظرية الانقسامية "الأصول والمفاهيم"</u> ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث: الدار البيضاء (المغرب) 2017.
.24	القول؛ صلاح: <u>البناء الاجتماعي للمجتمعات البدوية</u> ، دار الفكر العربي: وهران (الجزائر) 1983.

ت	المرجع
25.	القذافي؛ معمر: <u>الفصل الثالث من الكتاب الأخضر "حل المشكل الاجتماعي"</u> .
26.	المالكي؛ عبد الرحمان: <u>الثقافة والمجال "دراسة في سوسيولوجيا التحضر والهجرة في المغرب"</u> ، منشورات مختبر سوسيولوجيا التنمية الاجتماعية: كلية الآداب والعلوم الإنسانية - ظهر المهرز، فاس (المغرب) ط1: 2015.
27.	المجاهيد؛ حسن: <u>سوسيولوجيا العالم العربي لدى جاك بيرك</u> ، مؤسسة آفاق للدراسات والنشر: مراكش (المغرب) ط1: 2012.
28.	المحمدادي؛ علي عبود: <u>الإشكالية السياسية للحدثة "من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل - هابرماس نموذجاً"</u> ، دار الأمان: الرباط (المغرب) ط1: 2011.
29.	المسيري؛ عبد الوهاب وعزيز العظمة: <u>العلمانية تحت المجهر</u> ، دار الفكر: دمشق (سوريا) ط1: 2000.
30.	النحوي؛ عدنان: <u>تقويم نظرية الحدثة وموقف الأدب الإسلامي منها</u> ، دار النحوي للنشر والتوزيع: الرياض (السعودية) ط2: 1993.
31.	النقيب؛ خلدون حسن: <u>صراع القبيلة والديمقراطية/ حالة الكويت</u> ، دار الساقى: بيروت (لبنان) ط1: 1996.
32.	الهراس؛ مختار: <u>القبيلة والسلطة - تطور البنيات الاجتماعية في شمال المغرب</u> ، المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي: الرباط (المغرب) (د.ت).
33.	الهروي؛ الهادي: <u>القبيلة، الاقطاع، والمخزن - مقارنة سوسيولوجية للمجتمع المغربي الحديث</u> ، أفريقيا الشرق: الدار البيضاء (المغرب) 2010.
34.	الوردي؛ علي: <u>تحليل سوسيولوجي لنظرية ابن خلدون "دراسة في علم اجتماع المعرفة"</u> ، ترجمة: لاهاي عبد الحسين، دار المدى: بغداد (العراق)، وبيروت (لبنان) ط1: 2018.
35.	الوكواك، إبراهيم علي: <u>الحدثة وجاراتها</u> ، مقاربات للنشر والصناعات الثقافية: فاس (المغرب) ط1: 2017.
36.	أمزيان؛ لحسن: <u>السلطان المحلي بين القبيلة والحزب</u> ، دار الأمان: الرباط (المغرب) ط1: 2013.

ت	المرجع
37.	إمعمري؛ لحبيب: <u>التنمية والتغير الاجتماعي</u> ، منشورات مختبر الأبحاث والدراسات النفسية والاجتماعية: كلية الآداب والعلوم الإنسانية- ظهر المهرز/ جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس (المملكة المغربية) ط1: 2015.
38.	أمين؛ سمير: <u>مناخ العصر " رؤية نقدية "</u> ، في كتاب العولمة والتحول المجتمعية في الوطن العربي، تحرير: عبد الباسط عبد المعطي، مكتبة مدبولي: القاهرة (مصر)، 1999.
39.	أمين؛ عثمان: <u>ديكارت</u> ، مكتبة الأنجلومصرية: القاهرة (مصر) 1969.
40.	بدوي؛ أحمد زكي: <u>معجم مصطلحات الرعاية والتنمية الاجتماعية</u> ، دار الكتاب المصري: القاهرة (مصر) ط1: 1987.
41.	بدوي؛ عبد الرحمن: <u>مناهج البحث العلمي</u> ، وكالة المطبوعات: الكويت، ط3: 1977.
42.	بغورة؛ الزواوي: <u>ما بعد الحداثة والتنوير " موقف الأنطولوجيا التاريخية - دراسة نقدية "</u> ، دار الطليعة للطباعة والنشر: بيروت (لبنان)، ط1: 2009.
43.	بلفقيه؛ محمد: <u>العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم "تأصيل الصلة"</u> ، دار نشر المعرفة: الرباط (المغرب)، ط1: 2007.
44.	بنعدادة؛ أسماء: <u>المرأة والسياسة "دراسة سوسيولوجية للقطاعات النسائية الحزبية"</u> ، المعهد الجامعي للبحث العلمي: الرباط (المغرب) ط1: 2007.
45.	بوبريك؛ رحال: <u>المجتمع والسلطة والدين</u> ، دار أبي رقراق للطباعة والنشر: الرباط (المغرب) ط2: 2008.
46.	بوجليدة؛ عمر: <u>الحداثة واستعداد الآخر " دراسة إركيولوجية في جدل العقلانية والجنون "</u> ، ابن النديم للنشر والتوزيع: وهران (الجزائر)، ط1: 2013.
47.	بوحناش؛ نورة: <u>إشكالية القيم في فلسفة برغسون</u> ، منشورات الاختلاف: الجزائر، والدار العربية للعلوم ناشرون: بيروت (لبنان) ط1: 2010.
48.	بوطالب؛ محمد نجيب: <u>الظواهر القبلية والجهوية في المجتمع العربي المعاصر</u> ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: بيروت (لبنان) ط1: 2012.

ت	المرجع
49.	بوطالب؛ محمد نجيب: <u>سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي</u> ، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت (لبنان) ط 1: 2002.
50.	بيري؛ دونالد: <u>الإسلام والحداثة من خلال كتابات المفكر فضل الرحمن</u> ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت (لبنان) ط 1: 2013.
51.	جنداري؛ إدريس، وآخرون: العرب والمجتمع الحداثي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث: الدار البيضاء (المغرب)، وبيروت (لبنان) ط 1: 2016.
52.	حسن؛ السيد محمد أبوهاشم: <u>الخصائص السيکومترية لأدوات القياس في البحوث النفسية والتربوية</u> ، منشورات كلية التربية / جامعة الملك سعود: الرياض (السعودية)، 2006.
53.	خريسان؛ باسم علي: <u>ما بعد الحداثة "دراسة في المشروع الثقافي الغربي"</u> ، دار الفكر: دمشق (سوريا)، ط 1: 2006.
54.	خليفة؛ عبد اللطيف محمد: <u>ارتقاء القيم "دراسة نفسية"</u> ، سلسلة عالم المعرفة عدد (160)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب: الكويت، ط 1: 1992.
55.	رشاد؛ عبد الغفار: <u>التقليدية والحداثة في التجربة اليابانية</u> ، مؤسسة الأبحاث العربية: بيروت (لبنان) ط 2: 1993.
56.	سبيلا؛ محمد: <u>الحداثة وما بعد الحداثة</u> ، دار توبقال للنشر: الدار البيضاء (المغرب) ط 2، 2007.
57.	سليم؛ أبودينه: <u>فلسفة التداوليات الصورية وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس</u> ، منشورات جامعة متتوري (الجزائر) 2009.
58.	شبار؛ سعيد: <u>الحداثة في التداول الثقافي العربي والإسلامي / نحو إعادة بناء المفهوم</u> ، الدار البيضاء: منشورات الزمن، 2002.
59.	شراك؛ أحمد: <u>سوسيولوجيا المغرب، المقاربة الأنجلوساكسونية "نموذج انقسامية واتبوري"</u> ، مؤسسة مقاربات للنشر والصناعات الثقافية: فاس (المغرب) ط 1: 2013.

ت	المرجع
.60	شوقي؛ محمد: <u>التحولات الاجتماعية بالمغرب - من التضامن القبلي إلى الفردانية</u> ، أفريقيا الشرق: الدار البيضاء(المغرب) 2009.
.61	عبد الرحمن؛ طه: <u>روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية</u> ، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء (المغرب)، ط1: 2006.
.62	عراي؛ عبد القادر: <u>المناهج الكيفية في العلوم الاجتماعية</u> ، دار الفكر: دمشق (سوريا) ط1: 2007.
.63	عريفج؛ سامي، وآخرون: <u>في مناهج البحث العلمي وأساليبه</u> ، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع: عمّان (الأردن)، ط2: 1999.
.64	عقيل؛ عقيل حسين وعزالدين أبوالمثنى: <u>التصنيف القيمي للعوالم</u> ، شركة إلجا: فاليتا (مالطا)، 2001.
.65	عماد؛ عبد الغني: <u>سوسيولوجيا الثقافة؛ المفاهيم والإشكاليات "من الحداثة إلى العولمة"</u> ، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت (لبنان) ط1: 2006.
.66	عويضة؛ كامل محمد: <u>فرنسيس بيكون؛ فيلسوف المنهج التجريبي الحديث</u> ، دار الكتب العلمية: بيروت (لبنان) ط1: 1993.
.67	غريب؛ عبد الكريم، <u>منهج وتقنيات البحث العلمي</u> ، منشورات عالم التربية، مطبعة النجاح، الجديدة: الدار البيضاء(المغرب)، ط1: 2016.
.68	فودة؛ سعيد عبد اللطيف: <u>مقالات نقدية في الحداثة والعقلانية</u> ، دار الفتح للدراسات والنشر: عمّان (الأردن) ط1: 2009.
.69	قنصوه؛ صلاح: <u>نظرية القيمة في الفكر المعاصر</u> ، دار الثقافة للنشر والتوزيع: القاهرة (مصر)، 1986.
.70	كوال؛ أحمد: <u>التحضر، التحديث، الحداثة في المجتمع المغربي</u> : أفريقيا الشرق: الدار البيضاء (المغرب) ط1: 2012.
.71	لمريني؛ فريد: <u>الفكرة الليبرالية والحداثة السياسية في المغرب "مقدمات في التجلي والمتاهة"</u> ، منشورات وجهة نظر الرباط (المغرب)، تاريخ المناقشة: 25 يوليوز 2003.
.72	لمريني؛ فريد: <u>المجتمع الحديث والمجتمع التقليدي "في التعارض والتوافق"</u> ، (ضمن كتاب: العرب والمجتمع الحداثي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث: الرباط (المغرب) وبيروت (لبنان) ط1: 2016.

ت	المرجع
.73	ليلة؛ علي: <u>النظرية الاجتماعية المعاصرة - دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع</u> ، دار المعارف: القاهرة (مصر) ط3: 1991.
.74	مجموعة مؤلفين: <u>سؤال الحدائة والتنوير بين الفكر الغربي والفكر العربي</u> ، إشراف وتقديم: خديجة زيتلي، منشورات الاختلاف: الجزائر (الجزائر) ومنشورات ضفاف: بيروت (لبنان) ط1: 2013.
.75	مجموعة مؤلفين: يورغن هابرماس؛ العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإيتيقي، تحرير: علي عبود المحمداوي، ابن النديم للنشر والتوزيع: الجزائر (الجزائر) ودار الروافد الثقافية ناشرون: بيروت (لبنان) ط1: 2013.
.76	مرقومة؛ منصور: <u>القبيلة والسلطة والمجتمع في المجتمع العربي - مقارنة أنثروبولوجية</u> ، ابن النديم للنشر والتوزيع: الجزائر، وهران (الجزائر) ودار الروافد الثقافية - ناشرون: بيروت (لبنان) ط1: 2015.
.77	وافي؛ علي عبد الواحد: <u>عقريات ابن خلدون</u> ، دار عالم الكتب للطباعة والنشر: القاهرة (مصر) 1982.
.78	ولد الشيخ؛ عبد الودود: <u>القبيلة والدولة في أفريقيا</u> ، الدار العربية للعلوم ناشرون: بيروت (لبنان) ط1: 2013.

ثانياً: المراجع المترجمة إلى العربية.

ت	المرجع
.79	أحميدة؛ علي عبد اللطيف: <u>الأصوات المهمشة "الخصوع والعصيان في ليبيا أثناء الاستعمار وبعده"</u> ، ترجمة: عمر أبو القاسم الككلي، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت (لبنان) ط1: 2009.
.80	أوستن؛ جون: <u>نظرية أفعال الكلام</u> ، ترجمة: عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق: الدار البيضاء (المغرب) 1991.
.81	باتشيكو؛ خوان انطونيو: <u>العقلانية في الفكر العربي المعاصر</u> ، ترجمة: ناهي العيش، دار الفكر: دمشق (سوريا) 2012.
.82	بالاندييه؛ جورج: <u>الأنثروبولوجيا السياسية</u> ، ترجمة: علي المصري، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت (لبنان) ط2: 2007.
.83	بوب؛ ماثيوس، وليز روس: <u>مناهج البحث "الدليل العملي للعلوم الاجتماعية"</u> ، ترجمة وتقديم: محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة: القاهرة (مصر)، ط1: 2016.

ت	المرجع
.84	بودون؛ ريمون: <u>أبحاث في النظرية العامة في العقلانية "العمل الاجتماعي والحس المشترك"</u> ، ترجمة: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة: بيروت (لبنان)، ط1: 2010.
.85	بورديو؛ بيير: <u>أسباب عملية (إعادة النظر بالفلسفة)</u> ترجمة: أنور مغيث، دار الأزمنة الحديثة: بيروت (لبنان) ط1: 1998.
.86	بيّار؛ ماشيري: <u>كونت؛ الفلسفة والعلوم</u> ، ترجمة: سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت (لبنان) ط1: 1994.
.87	تورين؛ آلان: <u>نقد الحداثة</u> ، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة: القاهرة (مصر) ط1: 1997.
.88	تورين؛ آلان: <u>نقد الحداثة</u> ، ترجمة: عبد السلام الطويل، أفريقيا الشرق: الدار البيضاء (المغرب) 2010.
.89	تياشيف؛ نيقولا: <u>نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها</u> ، ترجمة: محمود عودة وآخرون، دار المعارف: القاهرة (مصر) 1972.
.90	دوران؛ جان بيبار، وروبير فايل: <u>علم الاجتماع المعاصر</u> ، ترجمة: ميلود طواهري، ابن النديم للنشر والتوزيع: الجزائر (الجزائر) ودار الروافد الثقافية - ناشرون: بيروت (لبنان) ط1: 2012.
.91	دوركايم؛ إميل: <u>في تقسيم العمل الاجتماعي</u> ، ترجمة: حافظ الجمالي، مجموعة الروائع الإنسانية، اليونيسكو (السلسلة العربية) ط: 1986.
.92	دوركايم؛ إميل: <u>قواعد المنهج في علم الاجتماع</u> ، ترجمة: محمود قاسم، دار المعرفة الجامعية: الإسكندرية (مصر) ط1: 1988.
.93	روبيرتس؛ تيمونز، وأيمي هايت: <u>من الحداثة إلى العولمة</u> ، ترجمة: سمر الشيشكلي، سلسلة عالم المعرفة (ج1 عدد309): المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (الكويت)، 2004.
.94	ساراتناكوس؛ سوتيريوس: <u>البحث الاجتماعي</u> ، ترجمة: شحدة فارغ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: قطر، ط1: 2017.
.95	سيمور - سميث؛ شارلوت: <u>موسوعة علم الإنسان؛ المفاهيم والمصطلحات الأثنوبولوجية</u> ، ترجمة: مجموعة من أساتذة علم الاجتماع بإشراف؛ محمد الجوهري، المشروع القومي للترجمة: القاهرة (مصر) ط2: 2009.
.96	غدنز؛ أنتوني: <u>الطريق الثالث؛ تجديد الديمقراطية الاجتماعية</u> ، ترجمة: أحمد زايد، ومحمد محيي الدين، الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة (مصر) ط1: 2010.
.97	غراويتز؛ مادلين: <u>مناهج العلوم الاجتماعية</u> (الكتاب الثاني: <u>منطق البحث في العلوم الاجتماعية</u>)، ترجمة: سام عمار، المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر: دمشق (سوريا) ط1: 1993.

ت	المرجع
.98	غودلييه؛ موريس: <u>القبائل في التاريخ وفي مواجهة الدول</u> ، ترجمة خليل أحمد خليل، وغازي برو، دار الفارابي: بيروت (لبنان) ط1: 2015.
.99	غيدنز؛ أنتوني: <u>علم الاجتماع</u> ، ترجمة: فايز الصبيح، المنظمة العربية للترجمة: بيروت (لبنان) ط1: 2005.
.100	فرانكفورت؛ شافا، وناشياز دافيد: <u>طرائق البحث في العلوم الاجتماعية</u> ، ترجمة: ليلى الطويل، بترا للنشر والتوزيع: دمشق (سوريا) ط1: 2004.
.101	فيبر؛ ماكس: <u>مفاهيم أساسية في السوسيولوجيا</u> ، ترجمة: صلاح هلال، المركز القومي للترجمة: القاهرة (مصر) ط1: 2011.
.102	فيليب؛ لابورت وآخرون: <u>إثنولوجيا أنثروبولوجيا</u> ، ترجمة: مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت (لبنان) ط1: 2004.
.103	كابان؛ فيليب ودورتيه؛ جان فرانسوا: <u>علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية</u> ، ترجمة: إياس حسن، دار الفرقد: دمشق (سوريا)، ط1: 2010.
.104	كريب؛ إيان: <u>النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس</u> ، ترجمة: محمد حسين غلوم، الكتاب 244، المجلس الوطني للثقافة والفنون: الكويت، 1990.
.105	كوتنغهام؛ جون: <u>العقلانية</u> ، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري: حلب (سوريا) ط1: 1997.
.106	كوهن؛ توماس: <u>بنية الثورات العلمية</u> ، ترجمة: شوقي جلال، عالم المعرفة: الكويت، العدد: 168، ديسمبر 1992.
.107	لايدر؛ ديرك: <u>قضايا التنظير في البحث الاجتماعي</u> ، ترجمة: عدلي السمري، المجلس الأعلى للثقافة: القاهرة (مصر) ط1: 2000.
.108	ليلى بن سالم، وآخرون: <u>الأثروبولوجيا والتاريخ "حالة المغرب العربي"</u> ، ترجمة: عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، دار توبقال: الدار البيضاء (المغرب) 1988.
.109	ماركس؛ كارل: <u>البيان الشيوعي</u> ، ترجمة: عصام أمين، دار الحقيقة: بيروت (لبنان)، ط1: 1987.
.110	مجموعة مؤلفين: <u>إشكاليات الفكر المعاصر</u> ، ترجمة: محمد سبيلا، منشورات الزمن: الرباط (المغرب)، ط1: 2009.
.111	مجموعة مؤلفين: <u>النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت - من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث</u> ، ترجمة: كمال بومنيير، منشورات الاختلاف: الجزائر (الجزائر) والدار العربية للعلوم ناشرون: = بيروت (لبنان) ط1: 2010.

المرجع	ت
مجموعة مؤلفين: قراءات معاصرة في نظرية علم الاجتماع، (فصول من كتب متعددة)، ترجمة: مصطفى خلف عبدالجواد، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية: كلية الآداب جامعة القاهرة (مصر) ط1: 2002.	.112
مجموعة مؤلفين: <u>مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة</u> ، تعريب وتقريب: ياسر الطائي ومحمد الشيخ، دار الطليعة للطباعة والنشر: بيروت (لبنان) ط1: 1996.	.113
هابرماس، يورغن؛ <u>الخطاب الفلسفي للحداثة</u> ، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة: دمشق (سوريا)، 1995.	.114
هابرماس؛ يورغن: <u>الحداثة وخطابها السياسي</u> ، ترجمة: جورج تامر، دار النهار: بيروت (لبنان)، 2002.	.115
هابرماس؛ يورغن: <u>المعرفة والمصلحة</u> ، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل: بيروت (لبنان) ط2: 2015.	.116
هاريسون؛ ديفيد: <u>علم اجتماع التنمية والتحديث</u> ، ترجمة: محمد عيسى برهوم، دار صفاء للنشر والتوزيع: عمان (الأردن)، ط1: 1998.	.117
هايدجر؛ مارتن: <u>التقنية، الحقيقة، الوجود</u> ، ترجمة: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء (المغرب)، بيروت (لبنان)، 1995.	.118
هيرفيه؛ دانيال، وجان بول ويلام: <u>سوسيولوجيا الدين</u> ، ترجمة: درويش الحلوجي، المجلس الأعلى للثقافة: القاهرة (مصر) ط1: 2005.	.119
وليامز؛ رايموند: <u>طرائق الحداثة " ضد المتوائمين الجدد "</u> ، ترجمة: فاروق عبد القادر، عالم المعرفة: الكويت، 1999.	.120

ثالثاً: المراجع الأجنبية.

N	Reference
.121	Abdelkébir Khatibi (1995) : Sciences Humaines et multipolarité des civilisations : Programmatique
.122	Abriç J. C (1994) : Pratiques Sociales et représentations. Paris, PUF.
.123	André Caunelle (1975) : le semi nomadisme dans l'ouest libyen ; Fezzan, tripolitaine, travaux de l'institut de recherches sahariennes, vol. 16, no. 2 pp. 108 – 109.
.124	Blanc N, et autres (2006) : Le concept de représentation en psychologie. Paris press.

N	Reference
.125	C. Harzo, (1981) : " <u>Peuples sans passé et nouvel ordre planétaire</u> " Article in le monde Diplomatique, Mars, 1981.
.126	Clyde Kluckhohn (1951): <u>Values and Value Orientations in the theory of action</u> , (In) T. Parsons, EA shils (ed.,) 1951, Toward a general Theory of action, New York, Harper.
.127	Durkheim Emile : Les <u>formes élémentaires de la vie religieuse : le système Totémique en Australie</u> . Livre de poche, librairie générale de France, Paris, 1991.
.128	Emorys. L. Peters (1982): Cultural and Social Diversity in Libya, in A. J. Allan, ed, Libya Since Independence; Economic and political Development, New York: st. Martin`s Press.
.129	Evans – Prichard E. E (1940): <u>The Nuer: a description of the Modes of livelihood and Political Institutions of a Nilotic People</u> , Oxford, Clarendon, 1940.
.130	Evans – Prichard E. E (1949): <u>The Sansui of Cyrenaica</u> , The Clarendon press, Oxford.
.131	Evans – Prichard E. E (1947): Tribes and their Divisions, In: handbook of Cyrenaica (Cairo: Military Administration) part 7.
.132	Fischer G.N (2005) : Les concepts fondamentaux de la psychologie social 3em Édition, Paris,Dunod, p.130.
.133	Flament C, Rouquette M. L. Anatomie des idées ordinaires. Paris, Armand Colin, 2003.
.134	Georges Foster, <u>Traditional Cultures and impact of technological change</u> , New York, par G. Rocher, le changement
.135	Jean. Berque (1978) : <u>Structures sociales du Haut Atlas</u> , Paris, PUF, 1955, Edition Revue et Augmentée.
.136	Jean. Berque (1947) : " <u>Qu'est-ce qu'une tribu Nord-Africaine ?</u> " In <u>Maghreb histoire et société</u> , Ed Du culot.
.137	Jeanne Favret-Saada ; <u>La Segmentarité Au Maghreb</u> , In: L' Homme, 1966, tome n°2

N	Reference
138	Khoury, Philip S., and Joseph Kostiner, editors: Tribes and State Formation in the Middle East. Berkeley: University of California Press, c1990. http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft0d5n99hf/ .
139	Perry Anderson (1974): <u>Passages from Antiquity to Feudalism</u> , London: (New left Book).

رابعاً: القواميس والمعاجم والموسوعات.

ت	المرجع
140	ابن منظور؛ أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: <u>لسان العرب</u> ، المجلد الحادي عشر، حرف اللام، فصل الميم، دار صادر: بيروت (لبنان) ب ت.
141	ابن منظور؛ جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم: <u>لسان العرب</u> ، المجلد 11، دار صادر: بيروت (لبنان) [د.ت].
142	ابن منظور؛ جمال الدين أبو الفضل: <u>لسان العرب</u> (باب الباء، فصل الثاء)، دار المعارف: القاهرة (مصر) ب ت.
143	الزبيدي، محمد مرتضى: <u>تاج العروس</u> ، دار منشورات الحياة: بيروت (لبنان)، د.ت، ج 9.
144	سليم؛ شاكر مصطفى: <u>قاموس الأنثروبولوجيا</u> ، جامعة الكويت (الكويت) ط 1: 1981.
145	صليبا؛ جميل: <u>المعجم الفلسفي</u> (الجزء الثاني)، دار الكتاب اللبناني: بيروت (لبنان) 1982.
146	لا لاند؛ أندريه: <u>الموسوعة الفلسفية</u> ، المجلد 2، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات: بيروت (لبنان)، ط 1، 1985.
147	Foulquié, p. Dictionnaire de la langages pédagogue, Paris, PUF, 197
148	Dictionnaire Petit Robert, 1978. http://www.le-dictionnaire.com/definition.php?mot=Représentation

خامساً: أطاريح الدكتوراه.

ت	الأطروحة أو الرسالة
149.	البغدادي؛ محمد: <u>المدرسة وتمثل المستقبل: تراتب الهويات السوسيو- مدرسية وتعدد صور المدرسة والمشاريع المستقبلية عند تلاميذ الثانوي العمومي</u> ، رسالة دكتوراه غير منشورة، إشراف: بوزيان بوشنفاقي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرز- فاس، رقم الإيداع: 1-1196.
150.	المالكي؛ عبد الرحمان، <u>سوسولوجية التحضر في المغرب دراسة في العلاقات بين الأطر الأيكولوجية والأنساق الثقافية (حالة المهاجرين القرويين إلى مدينة فاس)</u> ، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الدولة، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرز فاس، 2005.

سادساً: المقالات العلمية، والمحاورات.

ت	المقالة
151.	أبورقية؛ رحمة: <u>القيم والتغير الاجتماعي في المغرب</u> ، (مقال)، ترجمة: محمد الإدريسي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث: الرباط (المغرب) 2018.
152.	الثير؛ مصطفى: <u>ليبيا إلى أين. هل سيستعاد النظام والاستقرار؟</u> مجلة المستقبل العربي، العدد: 449، تموز/يوليو 2016.
153.	أيتين؛ جان: <u>الحدائث والتقليد السوسولوجي</u> (مقال)، ترجمة: الحيددي الطيب، مركز آفاق للدراسات والبحوث، تاريخ النشر 12/11/2014 للاطلاع على المقالة كاملة ينظر: http://aafaqcenter.com/post/973
154.	بن كعبة؛ محمد، ومسعودي أحمد: <u>سوسولوجيا القيم: قراءة في علاقة القيم بالفعل الاجتماعي</u> ، مجلة الرواق، مجلد (4) عدد 01 (جوان) 2018: مختبر الدراسات الاجتماعية والنفسية والأثروبولوجية، بجامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان (الجزائر).
155.	بودريار؛ جان: <u>السلطة الجهنمية</u> ، ترجمة: بدرالدين عرودي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد: 134 شتاء 2006.
156.	شلق؛ الفضل: <u>القبيلة والدولة والمجتمع</u> ، مجلة الاجتهاد، العدد: 17، السنة: 4، خريف 1992.
157.	ليكس، مارك؛ <u>مجلة السياسة الدولية</u> ، العدد: 150، السنة 2002، محاوره أجرتها: سوسن حسين.
158.	نوس؛ أليكس: <u>مفهوم الحدائث في الفكر والفن بين يدي البحث</u> ، ترجمة: هاشم صالح، مجلة: نزوي، العدد: 25 يناير 2001. للمزيد ينظر: http://www.nizwa.com/2001/01/page/10

سابعاً: الدراسات والمسوح الاجتماعية.

الدراسة أو المسح	ت
التير؛ مصطفى عمر، وإبراهيم علي الكواك: المقومات الاجتماعية والاقتصادية لمنطقة مزدة (دراسة غير منشورة)، الجمعية العربية لعلم الاجتماع فرع ليبيا: طرابلس (ليبيا) 2004.	.159
المسح العالمي للقيم (www.worldvaluessurvey.org).	.160
النتائج النهائية للتعداد العام للسكان لسنة 2006، الهيئة الوطنية للمعلومات: طرابلس (ليبيا)، ديسمبر 2008.	.161

فهرست الجداول والأشكال البيانية

أولاً: فهرست الجداول الإحصائية.

الصفحة	عنوان الجدول	رقم الجدول
245	مصفوفة ارتباط أبعاد القيم السوسولوجية للحدثة	1
261	نسب التوزيع السكاني لبلدات وقرى منطقة مزدة	2
266	التوزيع النسبي للسكان بحسب النوع في منطقة مزدة	3
267	التوزيع النسبي للأعمار حسب النوع لسكان منطقة مزدة.	4
269	التوزيع النسبي للوضع التعليمي بمنطقة مزدة	5
270	التركيب المهني لسكان منطقة مزدة من سن 15 سنة فما فوق.	6
272	التوزيع النسبي لمصادر الدخل الرئيس لأرباب الأسر.	7
272	التوزيع النسبي لمستويات الدخول بحسب النوع.	8
274	التوزيع العددي لسكان منطقة مزدة من الليبيين وغير الليبيين بحسب المحلة	9
275	التوزيع العددي والنسبي للسكان الليبيين بالمنطقة بحسب المحلة والنوع	10
276	التوزيع العددي والنسبي لسكان مركز المنطقة (مدينة مزدة) بحسب قبيلة الانتماء.	11
277	التوزيع العددي والنسبي لسكان منطقة مزدة بحسب قبيلة الانتماء	12
278	توزع عينة البحث بحسب متغير النوع الاجتماعي	13
279	توزع عينة البحث بحسب متغيري النوع والدور الاجتماعي للفاعلين	14
281	الموقف من المرأة في مجال العمل السياسي	15
282	التركيب العمري للعينة.	16
285	التوزيع العددي والنسبي للتركيب العمري في ضوء الدور الاجتماعي.	17
288	بعض الإحصاءات الوصفية المتعلقة بمتغير السن، بحسب الدور الاجتماعي	18
288	دلالة الفروق بين متوسطات السن بحسب الدور الاجتماعي	19
290	توزع عينة البحث بحسب مكان الإقامة.	20
291	توزع عينة البحث بحسب القبيلة التي ينتمي إليها المبحوثون	21
292	الحالة الاجتماعية لعينة البحث.	22
292	المهن الأساسية للفاعلين الاجتماعيين	23
293	المؤهلات العلمية للفاعلين الاجتماعيين.	24
294	بعض الإحصاءات حول سنوات التعليم	25
296	توزع الفاعلين الاجتماعيين حسب متغيري طبيعة الدور القيادي والمؤهل العلمي.	26
298	المستوى الاقتصادي للفاعلين الاجتماعيين.	27
299	اختبار التوافق بين مجتمع البحث وعينة بحسب المستوى الاقتصادي.	28

الصفحة	عنوان الجدول	رقم الجدول
301	مستوى استعمال وسائل الإعلام والتواصل المعلوماتي	29
305	بعض الإحصاءات الوصفية لمقياس الحداثة.	30
306	بعض الإحصاءات الوصفية لُبعد العقلانية.	31
307	بعض الإحصاءات الوصفية لُبعد الذاتية.	32
309	بعض الإحصاءات الوصفية لُبعد العلمانية.	33
310	الأهمية النسبية لمكانة المتعلمين في المجتمع	34
311	بعض الإحصاءات الوصفية لُبعد العدالة الاجتماعية.	35
312	بعض الإحصاءات الوصفية لدلائل بعد العدالة الاجتماعية	36
313	بعض الإحصاءات الوصفية لُبعد الديمقراطية.	37
315	أعلى وأدنى أربع متوسطات لدلائل بُعد الديمقراطية.	38
318	بعض الإحصاءات الوصفية لدليل احترام حرية المعتقد.	39
318	دلالة الفرق بين التكرارات المشاهدة والنظرية لدليل احترام حرية المعتقد.	40
327	دلالة الفرق بين المتوسط المرجح النظري والمحسوب لمقياس الحداثة.	41
328	تقييم مستوى تمثل الفاعلين الاجتماعيين لقيم الحداثة كميًا	42
332	مدى تمايز فئات الفاعلين الاجتماعيين في تمثل قيم الحداثة.	43
333	الأهمية النسبية للقيم السوسولوجية للحداثة في تمثيلات الفاعلين الاجتماعيين.	44
334	الفروقات الدالة بين متوسطات القيم السوسولوجية للحداثة	45
336	تمايز قيم الحداثة في تمثل فئات الفاعلين الاجتماعيين لها.	46
339	مستويات تمثل القيم السوسولوجية للحداثة بحسب التركيب العمري للفاعلين.	47
341	أثر عامل السن في تباين تمثيلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسولوجية للحداثة.	48
343	مستويات تمثل القيم السوسولوجية للحداثة بحسب التركيب المهني للفاعلين	49
344	أثر عامل المهنة في تباين تمثيلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسولوجية للحداثة.	50
346	مستويات تمثل الفاعلين لقيم الحداثة بحسب مؤهلاتهم التعليمية	51
347	أثر المؤهل التعليمي في تباين تمثيلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسولوجية للحداثة.	52
349	مستويات تمثل الفاعلين لقيم الحداثة بحسب مستواهم الاقتصادي.	53
350	أثر المستوى الاقتصادي في تباين تمثيلات الفاعلين الاجتماعيين للقيم السوسولوجية للحداثة.	54
352	متوسطات تمثل الفاعلين لقيم الحداثة بحسب مستوى استعمال وسائل التواصل والتبادل المعلوماتي	55

الصفحة	عنوان الجدول	رقم الجدول
354	أثر مستوى استعمال وسائل التواصل في تباين تمثيلات الفاعلين لقيم الحادثة.	56

ثانياً: فهرست الأشكال البيانية.

الصفحة	عنوان الشكل	رقم الشكل
270	التوزع النسبي للأمية بحسب النوع والعمر	1
271	الوضع المهني العام لسكان منطقة مزدة	2
277	نسب القبائل ومسمياتها في منطقة مزدة	3
285	التوزع النسبي للأدوار الاجتماعية بحسب السن	4
289	الشكل البياني Box Plot لمتغيري الدور الاجتماعي والسن.	5
297	مستوى جيازة رأس المال الثقافي بحسب الدور الاجتماعي	6
315	شكل تمرکز استجابات الفاعلين حول دليل احترام حق التفكير.	7
332	توزع المتوسطات المرجحة لمستويات تمثّل الفاعلين لقيم الحادثة	8
334	توزع متوسطات تمثّل القيم السوسولوجية للحادثة	9
336	توزع متوسطات تمثّل الفاعلين لقيم الحادثة بحسب أدوارهم	10
336	توزع متوسطات تمثّل الفاعلين لقيم الحادثة بحسب أنواعها	11
342	أثر عامل السن في تفسير تباين تمثّل الفاعلين لقيم الحادثة	12
345	أثر عامل المهنة في تفسير تباين تمثّل الفاعلين لقيم الحادثة	13
348	شكل توزع متوسطات تمثّل قيم الحادثة بحسب المؤهل التعليمي	14
349	شكل توزع متوسطات تمثّل قيم الحادثة بحسب المستوى الاقتصادي	15
353	توزع متوسطات تمثّل الفاعلين لقيم الحادثة بحسب مستويات استعمال وسائل التواصل والتبادل المعلوماتي.	16

ثانياً: فهرست الخرائط الطبوغرافية.

الصفحة	عنوان الخريطة	رقم الخريطة
262	الحدود الإدارية لمنطقة مزدة وموقعها الجغرافي في الإقليم الجغرافي لليبييا	1
265	خارطة جوية بمواقع بلدات وقرى منطقة مزدة	2

محتويات البحث

أ - 9	المقدمة
1 - 46	الفصل التمهيدي: بناء فكرة البحث
2	تقديم
3	I - موضوع البحث
4 - 7	II - الإشكال النظري
8 - 9	III - إشكالية البحث
9 - 10	IV - فرضيات البحث
11	V - أهداف البحث
12	VI - أهمية البحث
13 - 14	VII - منهج البحث
15 - 16	VIII - تحديد المفاهيم المركزية والأساسية للبحث
17 - 46	IX - إجلاء قلق المشروعية
47	القسم الأول: الإطار النظري للبحث
48 - 49	مَدْخُل
50 - 102	الفصل الأول: في ماهية الحادثة
51	تقديم
52 - 67	I - التأصيل الإشكالي لمفهوم الحادثة
68 - 94	II - مبادئ الحادثة
95 - 102	III - فواعل الحادثة
103 - 160	الفصل الثاني: قيم الحادثة موضوعاً للتمثلات الاجتماعية
104	تقديم
105 - 124	I - علاقة القيم بالفعل الاجتماعي
125 - 143	II - المصادر المرجعية للقيم
144 - 160	III - التمثلات الاجتماعية

221 - 161	الفصل الثالث: القبيلة؛ دينامية الحضور التاريخي في الواقع
162	تقديم
181 - 163	I - القبيلة؛ مفهوماً
203 - 182	II - المقاربات النظرية لبنية المجتمع المغاربي
221 - 204	III - ثقل الحضور القبلي في المجتمع الليبي
222	القسم الثاني: الجانب التطبيقي للبحث
224 - 223	مَدَّوْل
256 - 225	الفصل الرابع: التحديد الإجرائي لموضوع البحث
226	تقديم
249 - 227	I - بناء معطيات المعاينة
255 - 250	II - ميدان المعاينة ووحدة المعاينة
256	III - نمط المعاينة وأداتها
323 - 257	الفصل الخامس: شكل البناء من واقع محسوس معطيات المعاينة
258	تقديم
277 - 259	I - مورفولوجيا مجتمع البحث
302 - 278	II - الخصائص البنيوية للعينة
322 - 303	III - واقع الحداثة في بنية الحقل القيمي للفاعلين الاجتماعيين
354 - 323	الفصل السادس: مضمون حصيلة المعاينة في ضوء اختبار الفرضيات
324	تقديم
329 - 325	I - نتيجة اختبار الفرضية الأولى ومناقشتها
338 - 330	II - نتيجة اختبار الفرضية الثانية ومناقشتها
354 - 339	III - نتيجة اختبار الفرضية الثالثة ومناقشتها
365 - 355	الخلاصة العامة للبحث
367 - 366	خلاصة الخلاصة
379 - 368	الملاحق
393 - 380	البليوجرافيا
396 - 394	فهرست الجداول والأشكال البيانية
398 - 397	فهرست المحتويات