



جامعة محمد خيضر بسكرة - الجزائر -
كلية العلوم الانسانية والاجتماعية



4

ISSN 2507-7473

مجلة التغيير الاجتماعي

دورية دولية علمية محكمة

يصدرها مخبر التغيير الاجتماعي والعلاقات العامة في الجزائر -
جامعة بسكرة

- العدد الرابع -

نوفمبر 2017

جامعة محمد خيضر بسكرة - الجزائر

مجلة التغيير الاجتماعي

دورية دولية علمية محكمة

يصدرها مخبر التغيير الاجتماعي والعلاقات العامة في الجزائر -
جامعة بسكرة

- العدد الرابع -

نوفمبر 2017م الموافق لـ صفر 1439هـ

ISSN 2507-7473

مطبعة جامعة محمد خيضر بسكرة

مجلة التغيير الاجتماعي

دورية دولية علمية محكمة

يصدرها مخبر التغيير الاجتماعي والعلاقات العامة في الجزائر - جامعة بسكرة

المدير الشرفي للمجلة

أ.د. أحمد بوطرفاية

مدير المجلة ورئيس التحرير

د. ميمونة مناصرية

هيئة التحرير

د. فتيحة طويل

د. سامية بن عمر

د. زهية دباب

د. صباح سليمان

د. سليم درنوني

د. صونيا العيدي

د. الطيب العماري

د. إيمان نوي

د. دليلة خينش

أمانة التحرير

د. فضيلة صدراي

أ. سعاد غياية

الهيئة العلمية

أ.د. بلقاسم سلاطينية - جامعة بسكرة الجزائر

أ.د. عبد الرحمان برقوق - جامعة بسكرة الجزائر

أ.د. نادية عيشور - جامعة سطيف الجزائر

أ.د. علي غربي - جامعة قسنطينة الجزائر

أ.د. ميلود سفاري - جامعة سطيف الجزائر

أ.د. عبد العالي دبله - جامعة بسكرة الجزائر

أ.د. سمير عبد الرحمان الشميري - جامعة عدن اليمن

أ.د. كمال بوقرة - جامعة باتنة الجزائر

أ.د. اسماعيل قيرة - جامعة سكيكدة الجزائر

أ.د. حميد خروف - جامعة قسنطينة الجزائر

أ.د. نور الدين بومجرة - جامعة قلالة الجزائر

أ.د. حسان الجيلاني - جامعة بسكرة الجزائر

أ.د. سيف الإسلام شوية - جامعة عنابة الجزائر

أ.د. مليكة عرعور - جامعة بسكرة الجزائر

د. أحمد موسى بدوي - جامعة بنها مصر

د. ميمونة مناصرية - جامعة بسكرة الجزائر

د. زرقة بولقواس - جامعة بسكرة الجزائر

د. نورة قنيفة - جامعة أم البواقي الجزائر

د. خالد عبد الفتاح - جامعة حلوان مصر

د. محمود سعيد خضر - جامعة جنوب الوادي مصر

د. هاشم أحمد نفهمش الحامي - جامعة عمان الأردن

د. شوقي قاسمي - جامعة بسكرة الجزائر

د. عبيدة صبطي - جامعة بسكرة الجزائر

د. كلثوم بيشيون - جامعة باتنة الجزائر

د. وهيبة زلاقي - جامعة مسيلة الجزائر

د. نبيل عمران موسى الخالدي - جامعة القادسية العراق

د. صباح غربي - جامعة بسكرة الجزائر

د. سلمة حفيظي - جامعة بسكرة الجزائر

د. أساء بن تركي - جامعة بسكرة الجزائر

قواعد النشر في المجلة

- مجلة "التغير الاجتماعي" مجلة علمية تعنى بنشر الدراسات والأبحاث العلمية والفكرية المتعلقة بالعلوم الإنسانية الاجتماعية باللغة العربية أو الفرنسية أو الإنجليزية ، وحيث تتوفر الشروط الآتية :
- يجب أن يكون المقال المقدم بحثاً أصيلاً لم يسبق نشره بأي شكل من الأشكال .
- تقدم المقالات مطبوعة على الورق في نسختين وفي حدود 10 صفحات إلى 20 صفحة ، مصحوبة بقرص مضغوط وفق برنامج " Microsoft word " بالنسقين العادي و RTF.
- تتضمن الورقة الأولى العنوان الكامل للمقال ، وكذا اسم الباحث ورتبته العلمية ، والمؤسسة التابع لها (قسم ، كلية وجامعة) ، الهاتف والفاكس ، مع ملخص للموضوع أحدهما بلغة المقال والثاني بإحدى اللغتين الأخرين ، على أن يكون أحد الملخصين باللغة العربية .
- تكتب المادة العلمية العربية بخط من نوع Simplified Arabic مقاسه 12 بمسافة 21 نقطة بين الأسطر ، العنوان الرئيسي Simplified Arabic 14 Gras ، بينما العناوين الفرعية Simplified Arabic 12 Gras ، أما الفرنسية أو الإنجليزية فتقدم بخط من نوع Times New Roman مقاسه 12 .
- يرقم التمهيش والإحالات بطريقة آلية " Note de fin " على أن تعرض في نهاية المقال بالترتيب الآتي :
- المؤلف ، عنوان الكتاب أو المقال ، عنوان المجلة أو الملتقى ، الناشر ، البلد ، السنة ، الطبعة والصفحة .
- المقالات المرسلة إلى المجلة لا ترجع إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر .
- المقالات المنشورة في هذه المجلة لا تعبر إلا عن آراء أصحابها .
- يحق لهيئة تحرير المجلة إجراء بعض التعديلات الشكلية على المادة المقدمة متى لزم الأمر دون المساس بالموضوع .
- كل مقال لا تتوفر فيه هذه الشروط لا يُنشر مهما كانت قيمته العلمية .

المراسلات : رئيس تحرير مجلة "التغير الاجتماعي" ، مخبر التغير الاجتماعي والعلاقات العامة في الجزائر .
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية .قطب شتمة . جامعة بسكرة . ص . ب ق ر 145 بسكرة 07000
البريد الإلكتروني : **revue.chs @univ-biskra.dz** و **revue_chs @yahoo.fr**
الهاتف : **033501280** : الفاكس : **033501282**

الفهرس

- 5 * كلمة مدير الجامعة
- 7 * افتتاحية العدد
- 9 * أن تكون أنثروبولوجيا في العالم العربي
- 23 * نحو بناء فكر أنثروبولوجي: إحصاء وعود
أ.د. نذير معروف - أستاذ مُمَيَّر - جامعة بيكاردي - جيل فارن، فرنسا
- 29 * أن تكون أنثروبولوجيا محليا: وجهة نظر جزائرية
أ.د. عبد القادر لقجع - جامعة وهران 2 - الجزائر
- 53 * هندسة المسافات الاجتماعية في الجيوب القروية داخل المدن
د. ميمونة مناصرية - جامعة بسكرة - الجزائر
- 67 * المرأة الجزائرية المعاصرة بين خطاب التقليد والحداثة - مقارنة سوسيوأنثروبولوجية -
د. سعود مجال - جامعة تلمسان - الجزائر
أ. محمد بلحاجي - جامعة سعيدة - الجزائر
- 85 * واقع الأنثروبولوجيا الدينية في الوطن العربي
د. مراد بن حرزالله - المركز الجامعي - تندوف - الجزائر
- 103 * الأنثروبولوجيا في الجامعة الجزائرية: تحديات الحاضر وآفاق المستقبل
أ.د. محمد رمضان - المركز الجامعي عين تموشنت - الجزائر
- 127 * الأنثروبولوجيا في الوطن العربي وإشكالية فهم الأنا والآخر
د. كمال بوغديري - جامعة بسكرة - الجزائر

- * البحث الأنثروبولوجي في الجامعات الجزائرية- قراءة نقدية لمسيرة 50 سنة من الوجود-
 د. شوقي قاسمي - د. صباح سليمان - جامعة بسكرة- الجزائر 143
- * دور المركز الوطني الجزائري CNRPAH في ترقية الإنتاج الأنثروبولوجي
 أ.د. مليكة بن منصور- جامعة تلمسان- الجزائر
 أ. معازيز عبدالقادر- مركز البحوث CNRPAH " الجزائر 171
- * مجلة الفنون والتقاليد الشعبية بتونس وحصيلة نصف قرن
 د.محمد الجزيراي - المعهد الوطني للتراث - تونس 187
- * في التراث الأنثروبولوجي الكولونيالي المغربي نحو قراءة نقدية بركية في علم المغرب
 د. مختار مروفل - جامعة معسكر- الجزائر 219
- * مركز البحث في الأنثروبولوجيا وهران: رهان تحدي
 د. سميرة قنادي - مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية وهران- الجزائر 247
- * فصل المقال فيما بين أدب الرحلة والإثنوغرافيا من اتصال
 د. سليم درنوني - د. علي رحمان- جامعة بسكرة - الجزائر 267
- * الأنثروبولوجيا العربية في ميزان الثنائية (الحقيقة، الوهم)
 - مقارنة من منظور انثروبولوجيا المستقبل-
 د. نور الدين جفال - جامعة تبسة- الجزائر 281
- * مالك شبل - الأنثروبولوجي الجزائري الحاضر في العالم الغربي الغائب في العالم العربي-
 أ.د. عمر أوزينينة - جامعة بسكرة- الجزائر
 د. يمينة مختار - جامعة الجزائر 2- الجزائر 301
- * إسهامات مولود معمري في الانثروبولوجيا
 أ. يسين كرام - جامعة سطيف 2- الجزائر 315

- * نظام القرابة بالمجتمع (ماهيته وأهميته ووظائفه)
 335 د. نتيحة جماوي - جامعة بسكرة - الجزائر
- * مدى معرفة طلبة الجامعة بالزوايا الدينية ودورها في المجتمع الجزائري
 351 د. صباح ساعد - أنورة مزوزي - جامعة بسكرة - الجزائر
- * قراءة اثروبولوجية لفكر مالك بن نبي (تحليل كتاب شروط النهضة)
 377 د. فتيحة تمرسيت - جامعة بسكرة - الجزائر
- * محمد أركون : رؤية في مسارات الأنسنة
 387 د. زرفة بولقواس - جامعة بسكرة - الجزائر
- * السرطان في الخيال الاجتماعي الجزائري - دراسة نفسو-اثروبولوجية -
 401 د. وسيلة بن عامر - أ.فايزة حلاسة - جامعة بسكرة - الجزائر
- * المعاقون بين التهميش والدمج الاجتماعي في الثقافة الشعبية
 417 د. عبد الحكيم خليل سيد أحمد - المعهد العالي للفنون الشعبية - أكاديمية الفنون - مصر
- * فعالية الأثروبولوجيا الطبية في فهم الصحة والمرض - المثل الشعبي أنموذجا -
 435 د. اسماعيل راجي - أ. عائشة حوحو - جامعة بسكرة - الجزائر
- * التراث الإثنو-أثروبولوجي في الجزائر من خلال مجلة ليبیکا
 449 د. مريم بوزيد سبابو - المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الانسان والتاريخ الجزائر -
- * الجسد الأثنوي ودلالاته الرمزية في قراءات أثروبولوجية متعددة
 461 د. نورة قنيقة - جامعة أو البواقي - الجزائر

*** *Bâtir une anthropologie du Maghreb: Inventaire et Promesses .***

477 *Pr : Nadir Marouf – Professeur émérite de l'université de Picardie-Jules Verne, France*

****Etre anthropologue chez soi :un poit de vue algérien***

487 *Pr. Abdelkader Lakjaa -Université Mohamed Ben Ahmed Oran2- Algérie*

*** *Etude linguistique et sociolinguistique des patronymes: cas de wilaya de Biskra***

519 *Amel Ibarar -Université de Biskra*

كلمة مدير الجامعة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، وعلى آله وصحبه أجمعين
أما بعد:

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

إن العالم العربي وجود متكامل في تنوعه، فسيفسائي في تركيبته البشرية واللغوية والقيمية المعيارية، ينبسط على إقليم ذي خصائص طبيعية فريدة في تراها، يعاني وضعاً اقتصادياً موبوءاً بالفاقة رغم الغنى، متطلع للحدثة وهو يجانب التحديث، يبدع في إنتاج العادات ويقدها حتى تتحول إلى تقاليد وأنظمة اجتماعية يحتمل إليها أفراد المجتمع.

وحيث تتعدد صور الدور الذي تؤديه المجالات العلمية في التوثيق المعرفي لواقع المجتمعات المحلية، وكذا المساهمة في الإثراء الفكري والمهجي لمختلف التخصصات الإنسانية والاجتماعية... فإن مجلة **التغير الاجتماعي** حاولت الاستثمار في تجمع عدد لا بأس من العلماء القادمين من الجزائر وتونس ومصر ولبنان وفرنسا والأردن، الباحثين في شؤون الإنسان للوقوف على أشكال الاجتماع البشري في هذا العالم العربي.

وبينما نقر جميعنا أن العلوم الطبيعية هي سبيل المجتمعات نحو الرقي، فإننا لا ننسى أن العلوم الاجتماعية والإنسانية هي من يرسم مختلف المخططات الرامية إلى التنمية البشرية، من خلال الوقوف على واقع المجتمع أولاً، ثم التعرف على مقوماته ومقدراته ليتم رصد احتياجاته إذ تحول هذا العدد إلى باقة من العلوم والمعارف التي اقتربت من الواقع الاجتماعي في الوطن العربي، ورصدت بعضاً من الجوانب الهامة من خلال مختلف مراكز البحث ك: "المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية بوهان CRASK" و"المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الإنسان والتاريخ" وكذا مجلة "ليبكا" و"مجلة الفنون والتقاليد الشعبية بتونس"، وعليه فإن المتصفح للعلوم الإنسانية والاجتماعية بشكل عام، يجد فيضاً من الدراسات التي ترصد الواقع، وتفتني أثر السلوك الإنساني، وتبحث في مختلف الدوافع نحو صياغة المواقف الاجتماعية بين بني البشر،

وحيث يحيا الناس في هذا المجتمع في شكل جماعات اجتماعية، فإن الحاجة تدعونا اليوم إلى دراسة وفهم أشكال التجمع وأنماط التفاعل، ومختلف العمليات الاجتماعية وكذا طبيعة الدوافع التي تقودنا إلى صياغة تلك المواقف، في ظل التقدم التكنولوجي الهائل والمتغيرات المتصاعدة التي يشهدها العالم الإنساني، وهنا تظهر أهمية العلم والدراسات الحقلية كأداة للتقدم الإنساني في مدارج الرقي.

وعليه فإننا نجد أنفسنا من خلال هذا العدد قارئين ومقروئين في الآن ذاته، فنحن نقرأ أنفسنا من خلال أعمال مالك بن نبي ومحمد أركون ومولود معمري... والعديد من الدراسات التي عكف الباحثون الأكاديميون على إنجازها، وفي هذا المقام لا يسعنا إلا أن نشكر الأساتذة والباحثين الذين اتخذوا البحث العلمي عنواناً ليوميّاتهم وموضوعاً يملؤون به سيرهم الذاتية، فالعلم يبني بيوتاً لا عماد لها، والجهل يهدم بيوت العز والأدب.

وقد قال تعالى في محكم تنزيله: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

رئيس جامعة محمد خيضر. بسكرة

أ.و. أحمد بوطرفاية

افتتاحية العدد

تأكيدا لمعاني التميز التي طبعت كل أعدادها السابقة فاتخذته لها عنوانا، وترسيخا لثقافة التوثيق العلمي لأشغال المنتقيات العلمية الجادة والرائدة في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية الذي التمسته لنفسها نهجا وسبيلا، يطل العدد الرابع من مجلة **التغير الاجتماعي** متوشحا بباقة أخرى ثرية ومتنوعة من أوراق مداخلات الملتقى الدولي الأول حول: **"الأثروبولوجيا العربية خلال نصف قرن من الزمن: شخصيات، مؤسسات، كتابات، اهتمامات"**، المنعقد بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة محمد خيضر بسكرة، باقة تعج ثناياها بزخم علمي ومعرفي مستفيضا في التفصيل والتناول تضعها بين أيدي قرائها العطشى ليغترفوا منها قدر ما شاءوا.

عدد نصب نفسه كفضاء خيمة عرس بدوي في عمق صحرائنا الشاسعة، محاطة بكل طقوس التبرك والتجلي، فنسجت تفاصيله بإتقان وأحكمت مضامينه بعناية نسج أفاليج الخيمة، ورتبت أوراقه كما يرتب فضاءها الداخلي، فاتحا ذراعيه مهنلا ومرحبا بالوافدين إليه أهل العلم والمعرفة.

عدد أرادت له الهيئة المشرفة على إعدادها أن يكون فضاء يلتقي فيه الأتباع والمريدون الذين تهافتوا إليه سراعا من كل حذب وصبوب ينسلون، تلبية لنداء القلب واستجلاء عوالم المكنون الذي يستشفونه في خطابات شيوخهم إصغاء، فينهلوا من علمهم وبركاتهم ويقتبسوا من سراجهم ما يستنيرون به باقي المشوار فيستفيدوا ليفيدوا.

ومكانم الرغبة التي تنازعت أسرة تحرير المجلة ولجنتها العلمية في تخصيص عدد آخر لموضوع الأثروبولوجيا، كان أوله تميينا لكل المضامين المعرفية التي قدمت ضمن أطوار هذا الملتقى، بما يسمح باستكمال جوانب النقاش الواسع الذي أثارته مداخلات هذا العدد والذي قبله، لدى عدد واسع من الباحثين والمهتمين بالشأن الأثروبولوجي عبر مختلف الجامعات الوطنية والعربية، العطشى لمثل هذه اللقاءات التي تكرر فرص الالتقاء والتواصل المستمر بين أهل الاختصاص الواحد للتداول والتباحث في قضايا وشؤون هذا الحقل. فإنه أيضا عدد أردنا من ورائه الإسهام اليسير في التبرك والاحتفال، ليس لأن الأثروبولوجيا لم تعد عميلة الاستعمار كما كانت توصم، أو أن العلم الذي كان بالأمس القريب ضالا ومنبوذا يرهبونا منه ويحذروننا من

مغبة الخوض فيه، هاهو يعود تدريجيا من جديد ليتبوأ مكانته بين باقي حقول العلوم الاجتماعية والإنسانية باحثا عن فضاء أوسع لحجز مكان مشرف في المشهد الأكاديمي، ففي ذلك تأكيد لتأكيد آخر سبقنا إليه غيرنا في لقاءات ومؤتمرات علمية آفة بكل من: تلمسان، وهران، تبسة. وقد بدت الأنثروبولوجيا في هذه لتظاهرة ليست بحثا فحسب، بل إعادة تأسيس واع ورهان تجديد للنظر في مسائل وقضايا المجتمع العربي عموما والجزائر خصوصا. تأسيس يسبقه تقييم أهل الاختصاص لنواتهم ولما تسنى لهم تحقيقه على مدار نصف قرن من الوجود والبحث، كاشفين به جوانب من خبايا النقاش المثار بينهم حول مختلف القضايا المعرفية والمنهجية، فالأنثروبولوجيا اليوم تبحث عن نفسها وعن ذاتها، كيف تقرأ واقعها؟ وكيف تفهمه في خصوصيته العربية من ناحية والمحلية في مستواها الأكثر تعمقا.

ولأن منطق المعرفة يقتضي أنه لا وجود لعلم دون موضوع يدرسه، ولا موضوع دون بحث يستكشف جوانبه، ولا بحث دون رواد يسودونه، ولا رواد دون مراكز بحث ومؤسسات ترعاهم وتؤطر أعمالهم، ولا مؤسسات دون إنتاج يزفونه لقراءهم، فإن أعمال هذا العدد لم تشذ عن هذه القاعدة واحترمت هذا المنطق، فكل التساؤلات المثارة في هذا الشأن على تعددها حامت حول تلك المحاور، سعى من خلالها المتدخلون النباش في العديد من جوانب المسألة الأنثروبولوجية تساؤلا وإجابة، بعيدا عن الغوص في الكثير من التفاصيل والإشكالات التاريخية ذات الصلة بالإرث الاستعماري الذي شكل جزء من معوقات تأخرها وحال بينها وبين التقدم إلى الأمام عقودا عديدة، ذلك ما سوف نستشفه في خطابات هؤلاء فمرحبا بكم عندنا جميعا باحثين وقراء.

عضو مخبر التغير الاجتماعي والعلاقات العامة في الجزائر

و. شوقي قاسمي

... أن تكون أنثروبولوجيا في العالم العربي.

على هذه الناصية من مهرجان الألوان والإبداع العلمي، امتلاً المكان بعبق البحث في ثنايا السلوك والممارسات اليومية للباحث الأنثروبولوجي، إذ بدا التراث في العالم العربي كهودج مفعم بالدلال تزيّنه ألوان البشر واختلاف تضاريس الأرض وتمايز الإثنيات، وثرء الألسنة اللغوية... طبوعه الغنائية لا تنتهي،... ألوان أطباقه لا تستوعبها الموائد،... ألبسته وحليته لا تكفيها المناسبات، فقد تزيّنت المساجد بالأثواب البيضاء، وتدثّر الشتاء بالقشائية، وازدهت الفنتازيا بالبرنوس، وتملك القفطان والجلابية والكرّاكو والملحفة وقندورة الفرقاني مساحات الشغف لدى النساء... تراث عُرف بمنسوجاته التي حملت رسومات من وحي الواقع اليومي كزربية بني ميزاب، ولون طائرات المستعمر الفرنسي كزربية النامشة، والسجاد القفصي الشاهد على تعاقب الحضارات،... ما صنع مجتمعات يشكلها التنوع ويسكنها التناقض، إذ يملأها الجبور بأبسط الأساليب، ويعترتها الغضب وتقيم الحروب لأنفه الأسباب،... فالمجتمع العربي حتى مدنه الكبرى ذات التساند العضوي تقع في حضن القبيلة، إذ العلاقات الشخصية الوثيقة وغير الرسمية والتعاونية والفتوية تمنح الفرد دفئا واكتفاء وطمأنينة نفسية، وتقيده بهالة من الأيدي المصافحة، والأنفاس التي تغمر المكان، والنظرات التي تترقب الإيحاء أو الإيحاء كلما التقيتها، فالإنسان في العالم العربي يعيش تأمل الشمس وقت الغروب، ويعشق المناجاة في ضوء النجوم، يعيش غسل ثيابه في السواقي والغدران، ويحن إلى أكل التالمة* والقرينة، لكنه لا يتردد في حزم أمتعته لهجران الريف، ليخنق المدن برواسبه الفكرية والسلوكية، وميوله القبلية، وطبائعه ورغباته التي لا تنتهي... فهل يستوعب الباحث الأنثروبولوجي هذا التنوع؟!...

يجد الباحث الأنثروبولوجي نفسه أمام ثنائيتين عصيتين على الفهم (الدين والممارسات الاجتماعية)، فمن جهة نحن مجتمعات تحيا فينا صفات الإنسان، بنبلها وقبحها، بعفويتها وسذاجتها، باندفاعها اللاواعي وخنوعها اللامشروط، نحن مجتمعات يستجمع الفراغ طاقاته

* التالمة Pissenlit : وهي نبتة برية معمرة تسكن المراعي وجوانب الطرق والأراضي البور.

ليحتل روحها ووقتها، ويعترينا الضعف المصنوع بأيدينا ويعيث فينا فسادا، فنغفر لأنفسنا ونعلق خيانتنا على المستعمر الفرنسي أو اليهودي، ونكمل المسير مرتاحي الضمير.... نحتفي بالصمت كأسلوب للتعبير، ونثرثر بسخاء على ضفاف المواقف دوغما اعتبار لمشاعر بعضنا... نقدس الطقوس لأنها جزء من عقائدنا المكبوتة، حيث نسارع إلى تسوية الحذاء المقلوب وكأنا أمام مشهد إذا السماء انشقت وأذنت لربها وحُتت، ونتأهب لاستقبال الزائر كلما رفت أعيننا، ونواجه الموقف المخرج بـ"خمسة في عينيك" وكأن صاروخا باليستيا سيقتم قصورنا الفارهة... وفي كل ذلك نستخدم بداخلنا العقيدة الإسلامية والطقوس التي لا نجد لها سندا إلا في ممارسات أجدادنا... فهل يستوعب الباحث الأنثروبولوجي هذا الإطار المرجعي اللامتوازن؟!...

قدس اللغة العربية ونظر يكبار إلى مستعملي الفرنسية، فيما تحوننا ألسنتنا وتزل للأمازيغية فَنَحْنُ في حضرتها إلى سهراتنا حول موقد خافت في ليلة ماطرة أو مثلجة، نتلحف الأنس رداء وتنفكه بجبات البلوط، ونعيد للمرة المليون قصصا شاهدة على عراقة المكان كقصة بابا ينوفا* أو لولجا** أو قصة الزازية***... فهل يستوعب الباحث الأنثروبولوجي هذه القصصات اللسانية التي تصنع لغة الحياة اليومية في العالم العربي؟!...

نحن مجتمعات مسكونة بالآخر، الآخر الذي نفسر به وجودنا، ونعلن به عن هويتنا، الآخر هو الذي نحتفي به أكثر من أنفسنا، الآخر هو الزائر دون موعد، ما يدعوننا إلى تزيين بيوتنا دائما، وهو العين التي تقع على كل ما نملك، وهو البصر الذي يصطاد عوراتنا، الآخر هو الذي نخشى كلامه عنا فيستقيم سلوكنا، هو الشارع الذي يحرف أبناءنا، الآخر هو المشجب الذي نعلق عليه خيانتنا، ومن فرط ما نعتبر الآخر لا نستمتع بحياتنا المرهونة بوجوده، بكلامه، بنظراته، وحتى بظله.... فهل يستوعب الباحث الأنثروبولوجي هذا الآخر الذي يسكن فينا دون إيجار؟!...

* بابا ينوفا: قصة من التراث الأمازيغي القديم، بطلها ينوفا وابنته غريبا.

** لولجا: أو لولجة بنت الغول، قصة من التراث الجزائري القديم، تروى الجدات للأطفال باسم لولجا بدلا عن لولجة.

*** الزازية: أو "الجازية" اسم امرأة من بني هلال، وهي قصة من التراث الجزائري التونسي، تروي جانبنا من سيرة بني هلال.

على صفحات هذا العدد اختفت معالم الأزقة وأرقام الأبواب واقتفى الباحثون أثر الإنسان في سلوكه اليومي، وممارساته داخل جماعته الإثنية من خلال مختلف المؤسسات الأكاديمية ومراكز البحث ومعاهد الفنون والمجلات العلمية، فيما بدت مختلف الشخصيات (مولود معمري، مالك شبيل، محمد أركون، ...) منزوعة الأقنعة، حيث كتب الجميع لمجتمعات تشهد صراعا حادا بين السلفية والحداثة، وربما تصالح الاثنان مؤخرا واتفقا على أن ينام كل تيار على الجنب الذي يريحه دوفا سخرية أو عتاب من الآخر، فهل يستوعب الباحث الأنثروبولوجي هذا الصراع المسالم؟!...

صفحات هذا العدد افتتحها الأستاذ القدير أ.د. نذير معروف بمحاضرة بعنوان "نحو بناء فكر أنثروبولوجي بالمغرب: إحصاء ووعود"، إذ استهل حديثه عن أن الانتقال إلى الحداثة بالعالم الغربي، أدى إلى توجيه الفكر الاجتماعي، نحو دراسة الشروط التاريخية التي أفرزته، وفي الوقت نفسه، فهي تركز على مختلف العوائق التي ترهن مظهره، وتساءل عما إذا كان مجموع العوامل غير العقلانية التي في الحياة اليومية- الخاصة والعامة، بميدان العمل، وبداخل المؤسسات أو خارجها- تُنتج أجلا للعقلانية السائدة والمؤسسة والمتعالية، عوائق من شأنها تشييط العصرية أو تحوّلها إلى أشكال مغايرة؟... واسترسل في حديثه إلى أن آل إلى ميدان العلوم الاجتماعية الذي يعرف نقلة جديدة منذ نهاية النظريات الخيالية الكبرى نحو قضايا المفهومية والأحداث اليومية، إذ أصبح يتوقف عند ما هو هامشي وما هو سخيف وذلك راجع إلى أن الفكر الممثل لهذا المجال قد ضيع آمال المشاركة في مصير العالم.

وانتقل به الحديث إلى الجزائر والبلاد المغاربية، لينتهي إلى أن الباحث المغاربي ينأى عن حمل مشاق ويؤس العالم على كتفيه، ولا يسعى إلى بناء العالم وفق منظور كامن في باطنه يمكن أن يؤدي به إلى مجال لاعقلاني، وعليه فالعقلانية المتعلقة بالبحث العلمي تصير مؤسسة على لاعقلانية الفرد.

وفي الجانب الآخر من المنصة، ويأيعاز من تطلعات المستمعين ترجلت عيناه من على سطور أوراقه، وعبر الميكروفون خاطب الشغف والانتباه بلغة عربية محملة بكثير من المقولات العقلية، إذ استهل الحديث بأن ما يهمه من خلال هذه الورقة البحثية حول

الأنثروبولوجيا كتخصص فكري هي التي تهمة أكثر مما هي محنة، إذ عنون أد. عبد القادر لقيج من جامعة وهران 2 مقالته " أن تكون أنثروبولوجيا محليا: وجهة نظر جزائرية" كتبها بالفرنسية وترجمها للعربية نزولا عند خصائص القراء، إذ طرح التساؤل : هل يمكن أن نكون أنثروبولوجيين في مجتمعا الأصلي؟ لتسند إجابته على جملة من المقولات التي صاغها كلود ليفي ستروس وسيميل مستعرضا إياها من خلال أربعة محاور رئيسية وهي أولا عرض السياق العام الذي انبثقت منه هذه المساهمة، ثانيا عرض قراءته لمسار الأنثروبولوجيا في الجزائر، ثالثا التطرق للرهانات النظرية حول وضع الأنثروبولوجيا في الجزائر، رابعا التنويه إلى ضرورة التزام علماء الأنثروبولوجيا، ولينتهي به المطاف إلى أن قبول براديجم تعدد الحداثات، يصبح من الممكن أن تفكر في الانتقال من "أنثروبولوجية الغيرية" إلى "أنثروبولوجية الذات" أو "أنثروبولوجية الغيرية المحلية" وبصفة أوسع الانتقال من "أنثروبولوجية الجنوب من الشمال" إلى "أنثروبولوجية الجنوب من الجنوب" متمين السير في طريق نحو أنثروبولوجية الشمال من الجنوب متقاطعة مع أنثروبولوجية الجنوب من الشمال... وفي هذا المعنى تتجلى وجهة وملائمة عبارة تعدد الخطابات الأنثروبولوجية.

وبلون مختلف ومن دراسة مطولة حول سوسولوجيا الحياة اليومية بالجيوب القروية تقتطف د. ميمونة مناصرية من جامعة بسكرة جزء عنوانته بـ "هندسة المسافات الاجتماعية في الجيوب القروية داخل المدن" إذ كثيرا ما تظهر المسافة بين الأفراد أمرا مسلما به في ظل معايير اجتماعية متفق عليها، لكن الاعتراف بوجود فكرة المسافة بين الأفراد، كأمر قابل للدراسة يحتاج إلى كثير من الإدراك الحسي والحدسي على السواء إذ يشكل الإيماء والإيجاء والتحية والمصافحة وكل أشكال التقاء الوجوه شكلا من أشكال التواصل بين الأفراد، فيما يتم رسم المسافة خلال هذا التواصل على المستوى الإدراكي والحدسي بشيء من التفاوت حسب الموقف الاجتماعي المتأثر أساسا بمختلف القيم الدينية والعادات والتقاليد وأعراف الناس، هذا وقد قاست الباحثة المسافات بين الأفراد من خلال الاتصال الكلامي وغير الكلامي ولدى الرجال والنساء على السواء. وفيما يبدو أن موضوع المرأة قد استهلك على نطاق واسع ولم يعد قابلا للتداول يعود د. سعود مجال من جامعة تلمسان

رفقة أ. محمد بلحاجي من جامعة سعيدة بمقالة موسومة بـ " المرأة الجزائرية المعاصرة بين خطاب التقليد والحداثة -مقاربة سوسيوثقافية- " حيث يتحدثان عن تجاذب تيارين اثنين لقضايا المرأة في المجتمع، التيار الحداثي والتيار المحافظ لينتهي إلى نقد لكلا التيارين قائلين: فبالنسبة لنموذج الحداثة فإن نواحي القصور في هذا الطرح يكمن في تجاهله لتأثير الثقافة المحلية، الظاهرة في آداب سلوكها وأفكارها وربما أنساقها الرمزية وأيديولوجيتها التي لم تتغير كثيرا هذا يعني أن ما قيل عن حداثة المرأة الجزائرية هو من قبيل سمات التغيير التي حدثت فقط في الحقل المادي لا غير، وهنا نكون أمام تحديث لا حداثة، أما بالنسبة لأطروحة التقاليد فإنها تركز على رواسب الماضي وجذوره متناسية أن المرأة تعيش ثقافة عالميا في معيشها اليومي.

ومن المركز الجامعي بتندوف يتصفح د. مراد بن حرزالله "واقع الأنثروبولوجيا الدينية في الوطن العربي" ويخلص إلى أن بعض الدارسين يرون أن الباحث الغربي يتمتع بدرجة عالية من الحرية في البحث على حساب الباحث المحلي، فيما يرى آخرون أن الباحث المحلي ذو حظ كبير لأنه مطلع على الثقافة المحلية بالمجتمع المدروس ويتقن لغة البحث بما يؤهله لأن يصبح باحثا متمكنا، بينما من المركز الجامعي عين تموشنت كتب أ.د. محمد رمضان "الأنثروبولوجيا في الجامعة الجزائرية: تحديات الحاضر وآفاق المستقبل" إذ قال بأن الانثروبولوجيا باعتبارها معرفة أكاديمية، ظهرت "رقما مجهولا" في الفكر الجزائري خلال العقود الأربعة التي تلت الاستقلال، ما أضحى وبقوة على الأكاديميين الجزائريين لتجاوز هذه الهشاشة، كما توه إلى أن مصدر اليأس الذي يلاحق الانثروبولوجيا يكمن في البحث الانثروبولوجي الذي يظهر مفككا ومجزأ بسبب انقسامه عن "الذات" والظروف التي تنظم عملية التواصل والتفاعل بين "الذات" و "الآخر" وهذا النوع من البحوث الانثروبولوجية يكون مصيره الرفض مما يؤدي إلى تقوية شوكة الشك والريبة في المعرفة الانثروبولوجية، وبهذه الصورة يعيدنا أ.د. محمد رمضان إلى فكرة د.أسماء باشيخ حول ظاهرة الانقسام بين الذات والآخر في الدراسات الأنثروبولوجية التي وردت في العدد الثالث من هذه المجلة، والتي ظننا أننا طويناها، بيد أن الأستاذ المجتهد المبدع د. كمال بوغديري من جامعة بسكرة

يعيد فتح الملف بمقالة موسومة بـ"الأنثروبولوجيا في الوطن العربي وإشكالية فهم الأنا والآخر" يتعلق بوضعية الأنثروبولوجيا في الوطن العربي ودور هذا العلم في تفسير وتحليل الواقع الاجتماعي والثقافي العربي من خلال إنتاج قواعد منهجية تؤسس لميدان علمي جديد رغم أسبقية فكر الآخر على واقع الأنا، حيث تساءل من خلال إشكاليته عن مدى تطبيقية هذا العلم بآليته المنهجية والفكرية في فهم واقعنا العربي، وكان يهدف إلى إبراز مدى تأثير هذه التبعية على فقدان الهوية الأنثروبولوجية في تحليل واقع ومكانة الفكر الأنثروبولوجي في الوطن العربي رغم الحضور الأكاديمي المؤسس .

وفي سياق متصل وبنبذة أمل وتفاؤل كتب من جامعة تبسة د. نور الدين جفال ورقة بحثية بعنوان "الانثروبولوجيا العربية في ميزان الثنائية (الحقيقة، الوهم) مقارنة من منظور انثروبولوجيا المستقبل"، حيث تساءل في البداية عن وجود أنثروبولوجيا في العالم العربي، أي التراث الانثروبولوجي المكتوب باللغة العربية، حتى لو كان أفكارا غريبة بأقلام عربية لم تجد عن المناهج وأدوات التحليل العلمي الغربي، ثم تساءل مجددا بجذوه التفاؤل في أن هذا التراث ما هو إلا إرهابات متجذرة من بنات أفكار دارسين عرب في هذا الميدان، تنتظر الدفع لمستقبل علمي زاهر مستقل جذريا عن جوهر الفكر الغربي الانثروبولوجي باعتبار أن الأنثروبولوجي العربي أدرى من غيره بالإنسان العربي، حيث ينتهي إلى أن المستقبل يتطلب بحثا ودراسة بغض النظر عن القلب الذي تصاغ فيه الأفكار، ويبدو الدليل واضحا في مختلف المشاريع الجاري إرساؤها في مختلف الجامعات الجزائرية الرامية إلى توطين الأنثروبولوجيا كعلم مستقل له رجاله وتلاميذه وميادينه ومناهجه ومقارباته الفكرية والمنهجية.

من جامعة بسكرة، ومجنين واضح نحو تخصصه الأول في الفلسفة كتب د.سليم درنوني رفقة زميله د.علي رحمان مقالاً أعادنا عنوانه الرنان إلى العصر العباسي "فصل المقال فيما بين أدب الرحلة والإثنوغرافيا من اتصال"، إذ استهلاه بحديث عن الاعتراف والتنكر الأوروبي لاعتماد حضارته على الحضارة الإسلامية، الأمر الذي استلزم فحص التراث العربي، بتنوعه وغزارته ودراسته دراسة متأنية ومتعمقة، لا سيما تلك الأعمال ذات الصلة

المباشرة بالأنثروبولوجيا، قد تؤدي هذه الدراسات إلى إعادة تاريخ الأنثروبولوجيا من جديد، أو على الأقل، إعادة أصولها المعرفية والمنهجية، بحيث لا ترد جميعها إلى عصر النهضة (التنوير) في أوروبا فحسب، بل قد يوجد في التراث الحضاري العربي الكثير من المفاهيم والنظرات عن الجنس البشري والحضارة الإنسانية، وأوجه الحياة اليومية ومشكلاتها، مما لا يزال يشغل بال الباحثين الأنثروبولوجيين المعاصرين، ولينتهيا سوية إلى أن هناك أصلا كبيرا بين الأنثوغرافيا وأدب الرحلة، سواء على مستوى الموضوع أو على مستوى المنهج، إذ العديد من كتابات الرحالة هي كتابات اثنوغرافية، فالرحلة إذن مطلب أساسي للدراسة الحقلية الإثنوغرافية، إنها وسيلة لغاية هي وصف المكان والناس والثقافات...

فيما تتحالف د. صباح سليمان مع د. شوقي قاسمي من جامعة بسكرة لكتابة مقالة بعنوان: "البحث الأنثروبولوجي في الجامعات الجزائرية- قراءة نقدية لمسيرة 50 سنة من الوجود-" حيث استعرضا تطور البحث الأنثروبولوجي في الجامعة الجزائرية والوقوف عند أهم محطاته، وذلك من خلال مقارنة تاريخية تتبعية ذات صبغة نقدية لحصيلة ما تحقق على أرض الواقع بعد قرابة 50 سنة من الوجود، إذ أتيا على ذكر تأسيس مراكز البحث، والمنشورات العلمية الأكاديمية، وكذا الأنثروبولوجيا كتخصص أكاديمي بالجامعة الجزائرية، وعناوين أخرى.

بينما تستعرض أ.د. مليكة بن منصور - جامعة تلمسان رفقة أ. عبد القادر معازيز من "مركز البحوث CNRPAH" تجربة الجزائر في ميدان البحث الأنثروبولوجي، ممثلا في المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ علم الانسان والتاريخ CNRPAH واسهاماته في ترقية الانتاج الأنثروبولوجي، إذ تحدثا عن الانتاجات الفكرية العلمية الثرية جدا بمعارفها والقيمة بما جادت به، رغم أن كثرة البيانات والافكار جعل تلخيصها صعبا الى حد ما، وما اتبها إليه هو أن المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ علم الانسان والتاريخ، كان ولا يزال له دور في ترقية الإنتاج الأنثروبولوجي، كما يعتبر بحق مصدرا هاما من مصادر التاريخ للأنثروبولوجيا خصوصا، والأنثروبولوجيا العربية بصفة عامة.

ولأنه من المستحيل أن نتحدث عن الأنثروبولوجيا في الجزائر دون أن نعرض على "المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية بهران CRASK"، المركز الذي أسس لعاب الأقلام الجادة والقراء ذوي الذوق العالي، وفناني الحرف والموقف الاجتماعي في مختلف الأماكن وعبر مختلف العصور التي شهدتها البلاد المغاربية، ما حدا بالباحثة د. سميرة نقادي من ذات المركز إلى تقديمه تحت عنوان: " مركز البحث في الأنثروبولوجيا وهران: رهان تحدي"، إذ قدمته كأحد أهم مراكز الإشعاع العلمي والبحث الأكاديمي انطلاقاً من إصداراته كمجلة إنسانيات الدولية والمجلة الإفريقية للكتاب ودفاتر الكراسك وريد الكراسك إلى جانب منشورات يساهم فيها باحثون دائمون وباحثون مشاركون يرفعون رهان التحدي ليكون المركز طليعة المراكز الأنثروبولوجيا خاصة والعلوم الاجتماعية عامة.

ومن تونس الخضراء ومن المعهد الوطني للتراث كتب د. محمد الجزيراوي مقالا بعنوان: "مجلة الفنون والتقاليد الشعبية بتونس وحصيلة نصف قرن" حيث استعرض الظروف التاريخية لنشأة المجلة ثم حاول قراءة محتواها الأنثروبولوجي، لينتهي إلى أن هذه المجلة لا تختلف عن نظيراتها من المجلات العربية المختصة في نشر البحوث والدراسات المتعلقة بالثقافة الشعبية والأنثروبولوجيا فجميعها يعاني من تذبذب الصدور وتفاوت مستوى المحتوى بين عدد وآخر ولعل ذلك يعود حسب لسببين اثنين متصلين، هما: مكانة هذه الاختصاصات العلمية بين مختلف اختصاصات العلوم الإنسانية في الجامعة ومعاهد ومراكز البحث من جهة والتوجهات الثقافية والعلمية الأساسية لأغلب الدول العربية من جهة ثانية .

بيد أن الباحث لم يعبأ كثيراً باستمرارية صدور المجلة، بقدر ما اعتنى بسؤال جوهرى: هل بإمكان مجلة أن تصبح مدرسة علمية؟ ومن يقرأ خلف السطور يقف على رغبة جامحة تكتنف الجزيراوي في أن تغدو مجلة " الفنون والتقاليد الشعبية بتونس" على شاكلة مجلة الحوليات الفرنسية les annales التي اضطلعت بدور كبير في تجديد الكتابة التاريخية، وليتساءل مجدداً: هل بإمكان مجلة عربية أن تصبح مدرسة علمية؟

وعلى نفس النمط البحثي كتبت الباحثة د. مريم بوزيد سبابو من المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الانسان والتاريخ مقالا موسوما بـ "التراث الإثنو-الأنثروبولوجي في الجزائر من خلال مجلة ليبىكا"، إذ وبفقرات متقطعة قرأت الباحثة مضمون مجلة ليبىكا التي أسسها ليونيل بالو (Lionel Balout) عام 1953، وحاولت الوقوف على كيفية تشكل أنثروبولوجيا المجتمعات المحلية، أي كيفية فهم ومساءلة مواضيع متعلقة بجوانب الثقافة في عمومها، وهل عكست المجلة المحطات الاجتماعية والثقافية وواكبت تطوراتها؟، وما مدى مواكبة هذا المنتج الأنثروبولوجي "المحلي" للسياق العام للأنثروبولوجيا؟، فبدت تساؤلات الباحثة وكأنها تكمل تساؤلات الجزيراوي من تونس، لتكتمل صورة الدور الذي تؤديه المجالات العلمية في التوثيق المعرفي لواقع المجتمعات المحلية، وكذا المساهمة في الإثراء الفكري والمنهجي لمختلف التخصصات الإنسانية والاجتماعية... فرما آل بها المال إلى أن تصبح مدارس علمية.

أما في الشخصيات الأنثروبولوجية فقد أفرد بشأن جاك بيرك الباحث د. مختار مروفل من جامعة معسكر مقالا بعنوان: "في التراث الأنثروبولوجي الكولونيالي المغربي نحو قراءة نقدية بركية في علم المغرب"، حاول من خلاله الحديث عن الرجل الذي يعد شاهدا مرجعيا ومعلما رئيسيا لكل من يود التعرف على التشكيلات القبلية المحلية التي امتلكت فضاء الشمال الإفريقي من جهة، أو دراسة التراث الايديولوجي والعلمي للفضاء المغربي الذي نشأ منذ مطلع المرحلة الكولونيالية من جهة أخرى، فبيرك يعد متتبعا جيدا ومطلعا واسعا في هذا المجال، ولينتهي إلى أن جاك بيرك ليس فقط ذلك الباحث المتمرس الذي وهب نفسه دون كلل ولا ملل لخدمة المعرفة السوسولوجية والأنثروبولوجية في المغرب والمشرق على حد سواء، إنما هو أيضا يعتبر مرآة عاكسة ألفت بظلال العالم العربي على الضفة الأخرى ودعت بذلك الى تجسير المسافة وتكثيف التبادل والاستفادة من الإرث الإنساني من غير هيمنة ولا استغلال، هذا وتفحص وتحلل العضو النشط بمخبر التغيير الاجتماعي والعلاقات العامة في الجزائر د. زرفة بولقواس من جامعة بسكرة موقف أحد قامات الفكر الإنساني محمد أركون بمقالة موسومة بـ "محمد أركون: رؤية في مسارات

الأنسنة " إذ أفضت بها القراءات إلى أن **أركون** برع في التنقيب عن مفهوم الأنسنة، التي هي أساس الفكر التنويري- فلسفيا وبالأخص في حضارة العصر الذهبي الكلاسيكية خصوصا جيل التوحيدي ومسكويه، لتنتهي الباحثة إلى نتيجة مفادها أن محمد أركون كونه سليل المدارس والمناهج الغربية النقدية، انعكست خصائصه التكوينية في أعماله البحثية خصوصا موضوع الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي، والتي تعتبر بالنسبة إليه بوابة لفك الارتباط بالمقدس، علما بأن الأنظمة الدينية حسبه سواء كانت إسلامية أو مسيحية أو يهودية، هي أنظمة مغلقة بسياجاتها الدوغماتية، وتمارس دورها بصفتها أنظمة ثقافية، ورغم قناعته بأن الأنسنة التي شهدتها المجتمع العربي الإسلامي في القرنين الثالث والرابع الهجري لم تعد واقعة، بل أصبحت شيئا من التاريخ، إلا أنه أعطى تصورا للأنسنة الكونية وبأبعاد فلسفية، تنصهر ضمن آلياتها كل شعوب الكون على اختلاف دياناتها وأعراقها ولغاتها، ولازم هذا التوقع تفضن إلى صعوبة تجسيد التصورات الاستعمولوجية على الأرض لمعطيات أدرك هو ذاته البعض منها.

وفيا تواصل **د. زرفة بولقواس** البحث عن أركون، يمنح عضو آخر من أعضاء المخبر **أ.د. عمر أوزاينية** من جامعة بسكرة بمعية **د. يمينة مختار** من جامعة الجزائر 2 إلى البحث عن قامة أخرى تحت عنوان: "**مالك شبل -الأنثروبولوجي الجزائري الحاضر في العالم الغربي الغائب في العالم العربي-**" حيث يعتبر مالك شبل واحدا من أهم الأنثروبولوجيين العرب الذي ذاع صيته في الغرب، خاصة أوروبا وأمريكا، في حين تواجهه بالوطن العربي ضعيف ومحتشم، أما بالجزائر بلده فيكاد تواجهه ينعدم، ويعتبر **مالك شبل** واحدا من أهم الشخصيات التي تدعو الى عصرنة الاسلام بشكل يتماشى مع العالم الجديد، كما يدعو الى حوار الأديان وحوار الحضارات من أجل التعايش السلمي في العالم الذي أصبح مليئا بالعنف تحت مسمى الدين.

وبافتتاح ممتع تتحدث عضو آخر من أعضاء المخبر **د. فتيحة ترمسيت** من جامعة بسكرة عن العلامة **مالك بن نبي** من خلال كتابه **شروط النهضة** في مقالة موسومة بـ: "**قراءة انثروبولوجية لفكر مالك بن نبي (تحليل كتاب شروط النهضة)**" إذ أن قراءة أولى

للكتاب تكشف تحليلاً أنثروبولوجياً قام به **بن نبي** لمرحلة من تاريخ الجزائر امتدت بين 1925 إلى سنة 1936، كادت أن تُحدث فيها حركة الإصلاح التي قادها علماء الجزائر حالةً من إعادة المجتمع للسير مرة أخرى في موكب التاريخ.. فبعد أن خلعت الحركة الإصلاحية عن نفسها رداء الدروشة التي قامت في الزوايا بالتماس البركات واقتناء الحروز، وسارت في طريق القيام بالواجبات والاستمسك بالكرامة والتناسب والجمال في المظهر العام هادفةً إلى تغيير الإنسان وإقامة عرى نفسه المتهاكلة، بعد ذلك كله توجه الحركة وجهها شطر السراب السياسي وعادت لترقد في فصول دروشة جديدة على أعقاب الشعارات المطربة من قبيل: إن الحقوق تؤخذ ولا تعطى.. فتحولت الحروز والتأمم إلى أوراق انتخابية وإلى حقوقٍ وأمانٍ يتنعم بها الخيال الجزائري.

ودون انقطاع الحديث عن الشخصيات كتب من **جامعة سطيف 2 أ. ياسين كرام** مقالاً بعنوان "**إسهامات مولود معمري في الأنثروبولوجيا**" إذ اعتبره شعلة فكرية بامتياز، جمع بين الأدب واللسانيات والأنثروبولوجيا، فالكتابة عن **مولود معمري** ليست كالكتابة عن باقي الوجوه الفكرية والأدبية في الجزائر، فالذي يتحدث عنه يجد نفسه، عن وعي أو دون وعي، مطالباً باتخاذ موقف تجاهه وذلك بالتفكير ضده أو معه، فيبدو أنه لا يوجد مفكر أسى فهمه في الجزائر **كولود معمري**، هذا نظراً إلى الموضوعات التي اشتغل عليها واهتم بها في دراساته وأبحاثه التي كانت أصلاً موضع خلاف وجدال، والقارئ لهذا المشروع الفكري الذي اشتغل عليه **معمري** يجد أن كل أعماله ودراساته ومجوثه تسعى للإجابة عن سؤال مركزي يتمثل في: من أنا؟ أو بالأحرى من نحن، وليصل الباحث إلى القول بأن إسهامات **مولود معمري** في الأنثروبولوجيا لا تنفصل عن أعماله الأدبية ودراساته اللسانية، وأن غايته كانت الدفاع عن الثقافة الجزائرية في بعدها الأمازيغي، وقد برهن في مسعاه هذا أنه وطني بامتياز وقد قدم للجزائر الكثير على الرغم من المضايقات والعراقيل التي صادفها في مسيرته الفكرية، فبفضل جهوده أصبح للثقافة الأمازيغية مكانة اليوم، سواء في المحافل الوطنية أو الإقليمية أو الدولية، والجميل في مولود معمري أنه آمن بمشروع فكري فوهب حياته كلها من أجله، والأجمل أنه كان يشتغل بعقلية المدرسة حيث أنشأ وكون حوله

تلاميذ يحملون لواء مشروعه الفكري، وهذه الصورة يكون أ. ياسين كرام قد أسدل الستار عن الشخصيات في هذا العدد ليفتح من شعبة علم النفس بجامعة بسكرة د.إسماعيل راجي رفقة أ.عائشة حوحو مجالات الدراسات الأنثروبولوجية بموضوع "فعالية الأنثروبولوجيا الطبية في فهم الصحة والمرض المثل الشعبي أمودجا-" إذ المثل الشعبي يمثل جزء هاماً من التراث الثقافي غير المادي الذي يتناول في مضامينه ومحتوياته العديد من التفسيرات والدلالات الثقافية والاجتماعية التي تلخص تجارب الشعوب في تنظيم حياة الأفراد والجماعات في جميع أبعادها ومستوياتها، ولعل أكثر الأمثلة الشعبية المتداولة في أي ثقافة هي ما يتعلق بمسائل المرض وطرائق العلاج والوقاية، وصحة الأبدان وقوة الأجساد وغيرها من مظاهر الخطورة والألم والخوف من الموت والمرض، مما حدا بالباحثين إلى السعي حثيثاً نحو تناول المثل الشعبي كأحد إسهامات الأنثروبولوجيا الطبية في فهم قضايا الصحة والمرض، ومن أم الدنيا دولة مصر أولى أستاذ العادات والمعتقدات والمعارف الشعبية بالمعهد العالي للفنون الشعبية - أكاديمية الفنون، د. عبدالحكيم خليل سيد أحمد عناية خاصة للمعاقين بمقالة عنوانها بـ "المعاقون بين التهميش والدمج الاجتماعي في الثقافة الشعبية"، حيث أن المعاقين كغيرهم من أفراد المجتمع الأسوياء لهم الحق في الحياة ولهم الحق في النمو بأقصى ما تمكنهم منه قدراتهم وطاقاتهم، ومن ناحية ثانية فإن اهتمام المجتمعات بفئات المعوقين ترتبط بتغيير النظرة المجتمعية إلى هؤلاء الأفراد والتحول من اعتبارهم حالة اقتصادية إلى النظر إليهم كجزء من الثروة البشرية مما يحتم تنمية هذه الثروة البشرية والاستفادة منها إلى أقصى حد ممكن، إذ أن الإشكالية التي حاول الباحث طرحها تدور حول كيفية حل التناقض بين تهميش الشباب الموصوم بالإعاقة ومحاولة إدماجه في نفس الوقت؟، وفي سياق متصل كتبت د. وسيلة بن عامر بمعية أ. فائزة حلاسة من جامعة بسكرة مقالة "السرطان في الخيال الاجتماعي الجزائري-دراسة نفسو-أنثروبولوجية-"، حيث وفي ظل تفرد كل مجتمع بنمط ثقافي خاص به، يكشف مرض السرطان عن تباين اجتماعي واضح للنظرة إليه كمرض، إذ يعزیه البعض إلى السحر والبعض الآخر إلى العين و... وحيث تتفاوت صورة السرطان في الخيال الاجتماعي بالمجتمع الجزائري سعت الباحثتان إلى إبراز الأهمية في التكامل بين الأنثروبولوجية الطبية وعلم النفس في ميدان العلاج النفسي

لمرض العصر "السرطان"، لكونه مرضا عضويا بنيت حوله أساطير متعددة ومتفرقة بعدد شعوب العالم والتي تتحكم في القابلية للشفاء وتحدد مصير المريض، وغير بعيد عن الخيال الاجتماعي والممارسات الشعبية كتبت باحثان من جامعة بسكرة د. صباح ساعد وأ. نورة مزوزي مقالا ذا عنوان "مدى معرفة طلبة الجامعة بالزوايا الدينية ودورها في المجتمع الجزائري"، إذ طرحتا تساؤلين حول مدى معرفة طلبة الجامعة بالزوايا الدينية في الجزائر، وما دور هذه الزوايا في المجتمع الجزائري، ليفضي بهما الحديث إلى نتيجة مفادها أنّ الزوايا في الجزائر لعبت دورا كبيرا في حفظ الأمة الاسلامية، قرآنها ولغتها ومبادئها، وأخلاقها السامية إلى جانب ما قامت به من جهاد، ولها مساهمة فعالة في تنشيط الحركة الفكرية والعلمية، كما لعبت الزوايا الدينية أدوارا عديدة في القديم والجديد، حيث كانت عبارة عن معاهد للعلم والتثقيف الديني. وترتبط الزوايا بالطرق الصوفية التي تصل وحدها في الجزائر إلى أكثر من ثلاثين طريقة، أهمها: الرحمانية، التيجانية، القادرية والعلوية والسنوسية وغيرها كثير.

وفي سياق ذي صلة بميادين البحث د. نتيجة جياوي كتبت مقالا تحت عنوان "نظام القرابة بالمجتمع (ماهيته وأهميته ووظائفه)"، حيث جاء في معرض حديثها عن القرابة بأن الباحث لا يستطيع فهم العلاقات الاجتماعية سواء المتعلقة بالعلاقة بين الرجال والنساء، أو بتشكيل المجموعات الاجتماعية، أو بالعلاقات بين المجموعات أو السكن وامتلاك الأراضي والإرث وتصور الشخصية والعلاقات بالأجداد والتراتبيات الاجتماعية وغيره دون المرور بتحليل القرابة، و كما أن العديد من المفكرين يتفقون على أن القرابة تؤدي العديد من الوظائف الاجتماعية والنفسية والسياسية والاقتصادية التي تعمل على استقرار المجتمع البشري واستمراره، ما جعلها تكتسي أهمية كبرى داخل البناء الاجتماعي.

وموضوع مختلف تماما عما سبق، لم تخلف د. نورة قنيفة من جامعة أم البواقي وعدها لجامعة بسكرة، فكتبت "الجسد الأنثوي و دلالاته الرمزية في قراءات أنثروبولوجية متعددة"، إذ سعت من خلال قراءتها " رد اعتبار " علمي لباحثات قدمن الكثير في مجتمعات محلية لا تزال تعيش وتتعايش مع الكثير من المتناقضات المجتمعية بفعل تأثير

الثقافات الدخيلة في مقابل هيمنة معادلة الجنس/المقدس على الخيال الاجتماعي، بل وترفض هذه المجتمعات الاعتراف الاجتماعي بها أو الخروج عنها مما يجعل من ممارسة أي اقتراب اجتماعي أنثروبولوجي صعبا جدا لدرجة المغامرة ..، مما يوحي بجرأة غير معهودة من قبل د.نورة قنيقة نحو كسر تقاليد الكتابة المحتشمة حول الطابوهات التي يجيهاها المجتمع ويستهنج الكتابة عنها. بينما تبحث الأستاذة أمال إبار من شعبة اللغة الفرنسية بجامعة بسكرة في مسألة الأنثروبولوجيا اللغوية، إذ عنونت مقالها بـ " *Etude linguistique et sociolinguistique des patronymes: cas de wilaya de Biskra*" حيث استوتحت تساؤلاتها من أطروحة الدكتوراه خاصتها، والتي انصبت حول المسألة اللغوية في منطقة الأوراس، فتساءلت قائلة: هل الأنثروبولوجيا تعالج المواضيع الثقافية التي تعكس واقع المجتمع الجزائري بشكل ملموس؟ وما هي المواضيع التي تطرحها الأنثروبولوجيا اللغوية؟ وما هي خصوصيات هذا البحث؟ و أي نوع من المنشورات يميزها؟

وفي الأخير، جاءت هذه المقالات كبذلة ترسم قوام مجلة التغير الاجتماعي، حيث توجه هيئة التحرير امتنانها لجامع هذا الكم المعرفي د.سليم درنوني، الذي أراد أن يحتزل فيض مشاعره تجاه طلبته في هدية موضبة على طريقته الخاصة، إذ جمع الأنثروبولوجيين من كل حذب وصوب قائلا لمجموع القراء: "هاؤم اقرأوا قراراتي التي اتخذتها في معبد البحث الصامت".... فشكرا لسليم وشكرا لمن ساهم ولمن فكر في المساهمة.

مديرة الخبر ورئيسة التحرير

د. ميمونة مناصرية

نحو بناء فكر أنثروبولوجي بالمغرب: إحصاء وعود

أ.د. نذير معروف- أستاذ مُمَيَّر - جامعة بيكاردى- جيل فارن، فرنسا

أدى الانتقال إلى الحداثة بالعالم الغربي، إلى توجيه الفكر الاجتماعي، نحو دراسة الشروط التاريخية التي أفرزته، وفي الوقت نفسه، فهي تركز على مختلف العوائق التي ترهن مظهره. تدور هذه التساؤلات الرئيسة حول العقلانية وحول قدرات تحققها وفق منظور هيجل. فهل مجموع العوامل غير العقلانية التي في الحياة اليومية- الخاصة والعامة، بميدان العمل، وبداخل المؤسسات أو خارجها- تُنتج أجلا للعقلانية السائدة والمؤسسة والمتعالية، عوائق من شأنها تثبيط العصرية أو تحويلها إلى أشكال مغايرة؟ نستخلص من هذا التساؤل موضوع الفردانية والديمومة الاجتماعية. إذا رفض القانون الذاتي أولوية الحقوق الشرعية للجماعات المحلية (الفلاحية) ورفض أيضا حقوق الطبقة الأرستوقراطية، فهل قام بالمقابل بإلغاء دائم لكل من يُشوش على الموضوع أي على الفرد المعرف لدى الجميع أنه المواطن؟

لقد تساءل طويلا إيميل دوركهايم دون إخفاء قلقه عن الفارق القائم دوما- في سياق الأحداث - بين المبدأ الجمهوري ومبدأ الواقع. لقد منحته قضية جراففوس Dreyfus مصداقية في وقفه. وعليه فالتوهّمات المتعلقة بالهوية وبالجموعية التي كانت تثقل كاهل المشروع الجمهوري، غدّت أجدية الفكر النقدي المعاصر، حتى وإن كانت مفاتيح القراءة متعدّدة. إنه القاعدة الصلبة للدراسات النقدية بالعالم الغربي المعاصر وبالتالي تمّ التطرق للعوائق التي تتضمنها العقلانية الناتجة عن الحداثة الغربية. يمكن الإشارة إلى هذه العوائق دون معالجتها علما بأنها تتعلق بالجدل الحالي الذي ما زال يفرق الرأي العام. فالعلمانية مثلا الذي يعتقد مبدئيا أنها لا تنطبق على الوضع الحالي: فإن كانت هذه العلمانية وليدة تطور طويل المدى بالمجتمعات الأوروبية، فهي اليوم مرفوضة من قبل جزء من الفرنسيين حديثي العهد وذوي رصيد ثقافي ومجتمعي غير أوربي وهم يواجهمون في الوقت نفسه مشاكل الاندماج. فهل يمكن معهم اختيار علمانية مبرمجة؟ يبقى الجدل بين المعياريين والمنهجيين

قائماً في الوقت الذي تظهر فيه تناقضات ثقافية اجتماعية وعقائدية سيما بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 والتي ننج عنها تعدي أمريكا على العراق وهو الأمر الذي يبرز من جديد الصراع القديم شرق-غرب. كما هناك إشكالية كبيرة تستدعي النقاش: ألا يوجد تناقض بين مبدأ الفردانية والفرد العاري الذي يبدو أنه الضامن للحرية وبالتالي للفضاء الخاص الذي يفضي للفضاء العمومي؟ ففي مجال الفردانية يسعى التفكير المعاصر - في العلوم الاجتماعية وعلى وجه الخصوص في علم النفس التحليلي والآداب- إلى دراسة حيرة الفرد الباحث عن "الأب" أي نوع من الموجه وهو الأمر الذي يرفضه النظام الهيجلي لكونه عالم التجريد والذي لا يعترف بالرباط الاجتماعي. ومن ناحية أخرى فمبدأ الحرية الذاتية للفرد لم يحسم بعد قضية المساواة الاجتماعية التي كانت فيما مضى تعالج في إطار التضامن العائلي للقرية أو الحيّ (التضامن الجوّاري). فهل نجح بيار لوجادر Pierre Legendre عند استبدال الواجبات الأخلاقية بالوظيفة الأبوية؟ تغمرنا الشكوك عند تذكّرنا مأساة الحرارة الكبرى بصيف 2003. فهؤلاء الضحايا ما هم إلا شيوخ قدّموا قربانا إلى مذبح العزلة، وما هم إلا نتاج انقطاع الرابطة الاجتماعي العائلي ونتاج فشل بديله العصري المتمثل في الرابطة الاجتماعي الجمهوري الحديث. كما أنّ الفضاء العمومي كصورة للوضع الذاتي للفرد لم يتمكّن من التحقق فعليا خارج المضمون الاثني أو المضمون الوهمي الليبرالي. أما إذا استثنينا ما نشاهده على مستوى الشوارع الخاضع إلى ظروف اليومية للمجمعات المدنية الكبرى الغربية فإنه يكشف أن الفضاء العمومي يلغي فكرة المساواة الاجتماعية بعامل الثروة أو المهنة أو أي مؤشر منتج لسلوك ورموز كلامية التي تجعل من الفضاء الحضري مجالا انتقائيا، يظهر عموما من حيث القانون وخاص من حيث الواقع. تنبني هذه الخصوصية بطريقة افتراضية وتنظم وفق حدود يسميها بورديو P.Bourdieu السلوك الجماعي المكتسب .

وأخيرا يعرف ميدان العلوم الاجتماعية نقلة جديدة منذ نهاية النظريات الخيالية الكبرى نحو قضايا المفهومية والأحداث اليومية، إذ يتوقف عند ما هو هامشي وما هو سخيف وذلك راجع إلى أن الفكر الممثل لهذا المجال قد ضيع آمال المشاركة في مصير العالم.

أما ببلاد المغرب فالوضع أكثر انتشار، إذ يمكن الإشارة إلى بعض النماذج التي حدّدت الانشغالات الفكرية السائدة في فترة قصيرة نسبيا من التاريخ. يجب على هذا المستوى توضيح أنّ بعض النماذج لم تصدر من المغرب نفسه، وإنما جُلبت قصد مقارنة الإثنولوجيا التقليدية للقرن التاسع عشر، أو لدراسة التاريخ الاجتماعي: عند إقامته بالجزائر بأعالي مصطفى (الموقع الشتوي الذي أعطته فرنسا لأنجلا ترا)، ذكّر ماركس في رسائله لأنجلز بأخطاء كوفليسكي في تحليله لنموذج الإنتاج الإقطاعي والذي كان يرغب تطبيقه على الدولة العثمانية وذلك باعتماده على الملاحظات التي قام بها في ريف الجزائر العاصمة. وفيما يخص العلوم الاجتماعية عموما وعلم الاجتماع خصوصا، سمحت قضية الحداثة لإبراز التناقض مع فرنسا القطرية. وعليه كانت فرنسا هي موضوع البحث أما المغرب فكان السبب والوسيلة. عدّ التفكير الإثنولوجي للنصف الأول من القرن العشرين، فترة حاسمة إذ قام خلالها قانونيون كانوا قريبين من الإثنولوجيا والذين شاركوا في فترة متأخرة في النقاش الماركسي حول التكوينات ما قبل الرأسمالية وعلى وجه العموم تلك القضايا المطروحة بأماكن أخرى من قبل الأنثروبولوجيا الاقتصادية والسياسية والتي تمكن المغرب من تعميق مفاهيمها.

هذه الفترة الحاسمة هي صادرة عن مجتمع أسري أبوي غير قابل للقسمة والتي تمت دراسته من رجال القانون للفترة الاستعمارية (Lefebure ; Estoublon) بالنسبة للجزائر و(Louis Milliot) من بعد بالنسبة للمغرب. كما شاركهم علماء الإثنولوجيا (Robert Montagne). وشاهدنا من بعد دراسات بأسلوب التقطيع الذي طرح بطريقة أكثر نجاعة قضية دراسة قبائل شمال إفريقيا (E.Gellner) بالنسبة للمغرب، (G.Tillon) بالنسبة للجزائر، (Jacques Berque) بالنسبة لأقطار المغرب. أما النقاشات حول التراث ضمن نظرية ويبر (Weber) فتمكنت من تعميق مفعولها بالمغرب بإدراج متغير جديد (التراثية الجديدة) الذي مكّن من إثبات فارق بين الطبيعة الثقافية والدينية للزعماء التقليديين (مبدأ الولاء للتشكيلات ما قبل الاستعمار) والعقائد السياسية للزعماء المحدثين الذين أسسوا مبدأ الولاء القانوني على شاکلة النموذج التراثي بتسميات سياسية علانية أو على الأقل تحت غطاء الحداثة. فتم بذل ربط آليات التعاقد كشكل،

والإجراء الاقطاعي كهيكل والمجتمع التعاقدى الدائم كحيلة ومجتمع الواقع كتوازن اجتماعي (G.Geertz ; Eisenstadt ; J.Waterbury). وإلى جانب عملية التشكيل للسياسي ولعالم الاجتماع وللمؤرخ وأيضا للاقتصادي، أجريت دراسات تحليلية ماركسية التي منعت في الفترة الاستعمارية والتي أظهرتها فترة ما بعد الاستعمار. وإن كانت بعض القضايا قد خضعت لدراسة عقائدية متعصبة وكيفية لا يفقهها إلا ذوي الأبواب، فالنقاش حول أنماط الإنتاج لم تكن دون فعالية تذكر. فإن النمط الإنتاجي المبتكر للجزائر (R.Gallissot) سمح بإعادة النظر في النموذج الآسيوي المتمركز حول الرابط الاجتماعي الذي تنتجه أجرة العامل والمعتمد كمدخل وظيفي لا كمقابل تعاقدى لعمل أنجز. تنبثق من هذه الملاحظة تساؤلات حول العلاقة بين نمط الإنتاج وطرق التوزيع أي أنها تطرح إشكال استقلالية مجتمع عمالي بالنسبة للدولة وعلاقته بالفئات المهمشة من حيث الأجور المدارة. وفي سياق مخالف يبرز انشغال أكثر حساسية بالنسبة لمصير المدن بفعل قوة الزيادة السكانية والهجرة الجهوية وبالنسبة للمدينة بصفة عامة. وتُطرح هذه الانشغالات ليس فقط على مستوى التغيير الشكلي (تعمير الحواف المتحدية للمركزية والانحراف اللهجي الراض لقواعد المدينة التقليدية) بحيث يستحيل معه تحديد لاسمات الحي الاستعماري ولا الحومة بالمدينة العتيقة. وهو في الوقت نفسه يطرح الانشغالات على مستوى معنوي: أي إنسانية تُنتجها اليوم المدينة؟ ومن تم تدفع فكرة المدينة بشكلها المعقد، إلى الرجوع إلى الماضي البعيد إلى النقاش الذي دشنه عبد الرحمن بن خلدون حول فكري "البدو والحضر". تنتهي هذه المسألة بتعدّي حدودها الزمانية والمكانية كموضوع بيئي لتطرح من جديد كمسألة عقائدية: ملحمة التوحيد - منذ النبي يُوشع المحتل لأرض كنعان إلى المناضلين من أجل الاستقلال الجزائر والذين استولوا على المدينة بصفتها أسيرة جميلة مرغوب في احتوائها- التي تقدم رؤيا أنثروبولوجيا لمشروع مجتمع تقوم فيه المدينة بدور الغاية المادية. يقدم هذا المنظور تنويرا جديدا وأصيلا يسمح بفتح النقاش حول الدين المفروض والدين المعيش وعلاقتها بالزمن وبالعلمانية. كما تتجدد مسألة الديمقراطية على ضوء نظام الحكم. وهي أنظمة موروثه من النظام الجمهوري الفرنسي قويت فيه فكرة الوحدة والمركزية. نظام لم يعمم في المجتمعات الليبرالية المتطورة ولم يستعمل إلا في الدول التي كانت تحت الاستعمار الفرنسي. هل

توجد مكانة بالمغرب وسيا بالجزائر - نظرا للتنوع الثقافي بين الجهات- لنظام فدرالي علينا ابتكاره وبعيدا عن التوجهات الجهوية الكامنة فيه؟ كيف يمكن التوفيق بين الجهوية والوحدة الوطنية؟ تلك هي المعادلة الكبرى لديمقراطية مرغوب فيها. تلك هي المسألة المصرية لتقاشات المجتمع المستقبلي. تلك هي الخطوط للترسبات الحضارية الضابطة لآفاق البحث على مستوى البلاد المغاربية. ضوابط توظف حاليا كشخصيات متفرقة لا تخضع للعمل المشترك وقليل ما تناقش في اللقاءات التي في مجملها منظمة من قبل جامعات أجنبية عن بلاد المغرب. يخضع اختيار المكان للظروف السياسية ولشروط العمل البحثي. وعلى هامش المقتضيات المادية والمؤسسية المتحكمة في سير البحث، تجدر الإشارة إلى الفكرة الغامضة الكامنة فيما يعرف بـ: "مطلب مجتمعي" الذي يمكن أن يصدر عن مجتمع مدني أو عن دواليب الدولة التي تبقى المبدع الوحيد. إنَّ المنظور المتعدد الرؤى يعمل على تسييس الواقع، وهو توجه يتمي تدريجيا بفعل طول المدّة والثقل الثقافي لصالح مقاربات تبتعد من الفكر الجماعي باتخاذ مواقف فردانية متحررة للباحثين في وجه التقاليد الاقتصادية الماضية. ويبقى المكان مرتبطا بالفعل لبروز إشكالات جديدة أو تتجدّد تحت ضغط المحيط الوطني والدولي، ومرتبطة أيضا بمواقف مضادة التي تحرّرت من هيمنة النماذج السائدة، علما بأنّ مسار الفردانية يبرهن على أنّ اختيار مكان البحث يخضع على الذاتية أكثر مما يخضع للموضوعية. وعلى هذا المستوى وعكس سابقه، يبتعد الباحث المغاربي من حمل على كتفيه مشاق ويؤس العالم، ولا يسعى إلى بناء العالم وفق منظور كامن في باطنه يمكن أن يؤدي به إلى مجال لاعقلاني. وعليه فالعقلانية المتعلقة بالبحث العلمي تصير مؤسسة على لاعقلانية الفرد.

أن تكون أنثروبولوجيا محليا: وجهة نظر جزائرية *

أ.د عبد القادر لقيج- جامعة وهران 2 - الجزائر

Abstract :

This paper aims to examine the identity of the anthropologist in his own country. This preoccupation is based on the sense given by Claude Lévi-Strauss to the anthropologist as external and distant to his fieldwork. This brings me back to the sense that Simmel gave to the researcher whom he described as a foreigner to his fieldwork, but in the sense that "He is the unity of distance and proximity" (Simmel, 1908). But the idea that I will try to defend here is that the strangeness of the Algerian anthropologist "is less an ontological attribute, its essence, than the fruit of a relationship(...)" (Alvaro Pires, 1997).

This preoccupation draws its importance from the fact that during the last thirty or forty years a significant development did come in the orientation of Algerian anthropologists towards their fieldwork, transforming it from an "anthropologized" Algeria, confined in the anthropological status of the fieldwork (See L'Algérie des anthropologues of Jean-Claude Vatin and Philippe Lucas, 1975) to an "anthropologizing" Algeria, as a producer of an anthropological knowledge by the Algerian anthropologists evolving in Algeria. This new dynamic is part of the tendency of the deployment of anthropology outside the western areas. This tendency, announced since the end of the Second World War, seems to be irreversible.

But if I refer to Lévi-Strauss's metaphor according to which the anthropologist is "the astronomer of the social sciences" or the comparison that sociology is "the study of ourselves" and anthropology "the study of others", how can the Algerian anthropologist evolve in/in front of the society to which he himself belongs? In spite of all the evolutions recorded over more than a century, the primary characteristic of the anthropology "as a study of societies and other cultures, different or even remote from ours" (A. Bêteille, 2007) has persisted.

الملخص :

من خلال المداخلة التي أقرتها تبقى الأنثروبولوجيا كمتخصص فكري هي التي تهمني أكثر من ماهي مهنة.

سأحاول الإجابة على السؤال التالي: هل يمكن أن تكون أنثروبولوجيين في مجتمعنا الأصلي؟ هذا التساؤل مبني على التحديد الذي أعطاه كلود ليفي ستروس للأنثروبولوجي كالباحث الخارجي والبعيد، هذا ما سوف يدفني إلى الرجوع إلى المعنى الذي يعطيه سيميل للباحث الذي كان يصفه بالأجنبي ولكن من معنى أنه "وحدة مسافة وقرب" (سيميل، 1908). لكن تبقى الفكرة التي أود الدفاع عنها، هي أن غرابة الأجنبي-الأنثروبولوجي الجزائري "أن هذا ليس من طبيعته ككائن ولكن هو نتيجة علاقة (...)" (الفارويريس، 1997).

من جهة أخرى، هذا التساؤل يستمد أهميته من حقيقة أننا خلال الثلاثين أو الأربعين سنة الماضية نشهد مرور الجزائر من حالة "موضوع أنثروبولوجي"، بمعنى أنها محصورة في مكانة ميدان أنثروبولوجي، (انظر هذا الخصوص: جزائر الأنثروبولوجيين لجون كلود فان وفيليب لوكاس، 1975) إلى جزائر تساهم في الانتاج الأنثروبولوجي من طرف أنثروبولوجيين جزائريين ومكونين في الجزائر. هذا الواقع الجديد هو جراء توسع الأنثروبولوجيا خارج العالم الغربي، هذه التزعة، والتي انطلقت منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، تبدو أنها لا رجعة فيها.

ولكن إذا استعرت مقولة كلود ليفي ستروس، التي ترى أن الأنثروبولوجي هو "عالم فلك العلوم الاجتماعية" أو كذلك مقارنته لعلم الاجتماع "كدراسة أنفسنا" والأنثروبولوجيا "كدراسة الآخرين" فكيف يمكن للأنثروبولوجي الجزائري أن يكون أنثروبولوجيا في مجتمعه؟ فرغم كل التطورات التي سجلت لأكثر من قرن، استمرت الصبغة الهوياتية الأولى للأنثروبولوجيا كـ "دراسة المجتمعات والثقافات الأخرى، المختلفة وحتى البعيدة عن مجتمعاتنا وثقافتنا" (أندري هيبتايل، 2007).

مقدمة:

يقتى الغرض من هذه المساهمة هو التفكير في أسباب وأهداف المرور من مكانة عالم الاجتماع إلى مكانة عالم الأنثروبولوجيا، وأيضا على المكانة العلمية للأنثروبولوجيين الجزائريين، المنتجين للمعرفة الأنثروبولوجية حول مجتمعهم. وسياق أحد معاني هذه المساهمة يأتي بهدف إضفاء الشرعية على تخصص الأنثروبولوجيا: بالنسبة لعلماء الاجتماع الذين يزعمون أن الأنثروبولوجيا ما هي إلا من بين التخصصات الفرعية لعلم الاجتماع، وزملاء آخرين الذين يستمرون في تعريف الأنثروبولوجيا بالعلم الذي خدم الاستعمار في الجزائر.

سأحاول الإجابة على السؤال التالي: هل يمكن أن نكون أنثروبولوجيين في مجتمعنا المحلي؟ هذا التساؤل إن لم يتلاءم مع الحدود التي أعطتها كلود ليفي ستروس للأنثروبولوجي كالباحث الخارجي والبعيد، فهذا الانشغال لا يتجاهل طرح كلود ليفي ستروس تماما.

هذا ما سوف يدفعني إلى الرجوع إلى المعنى الذي يعطيه سيمل للباحث الذي كان يصفه بالأجنبي ولكن من معنى أنه "وحدة مسافة وقرب" (Simmel,1908). لكن تبقى الفرضية التي أود الاستثمار فيها في هذا المقام، هي أن ما يجعل من الأنثروبولوجي الجزائري المحلي باحث أجنبي في مجتمعه، ليس هو مرتبط ب"طبيعته ككائن" ولكن هو نتيجة علاقة ثقافية كما يقول ألفارو بيرس: « est moins un attribut ontologique, son essence, que le fruit d'une relation : (...) ». (Alvaro Pires,1997)

من ناحية أخرى، هذا التساؤل تكمن أهميته في أننا نشهد منذ أوائل القرن العشرين توسعا للأنثروبولوجيا خارج العالم الغربي، هذه النزعة، والتي توطدت منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، تبدو أنها لا رجعة فيها (André Béteille,2007) فإذا سنل علماء الأنثروبولوجيا...الجنوب حول مكاتهم العلمية في حقل الممارسة الانثربولوجية لمجتمعهم المحلي، فيبدووا واضحا أن "هذا التساؤل لا يكون له معنى إلا من خلال الاستمئية التي تعطي للعلوم الاجتماعية طبيعة تاريخية أو محلية" (Z.Samandi, 2002).

* Ce titre est, bien sûr, inspiré de celui d'André Beteille, «Être anthropologue chez soi : un point de vue indien», Genèses 2007/2 (n° 67), p. 113-130.

ولكن إذا استعرت مقولة كلود ليفي ستروس، التي ترى أن الأنثروبولوجي هو "عالم فلك العلوم الاجتماعية" "l'astronome des sciences sociales" أو كذلك مقارنته لعلم الاجتماع "كدراسة أنفسنا" "l'étude de nous-mêmes" "والأنثروبولوجيا" كدراسة الآخرين "l'étude des autres" فكيف يمكن للأنثروبولوجي الجزائري أن يكون أنثروبولوجيا في مجتمعه؟ فرغم كل التطورات التي سجلت لأكثر من قرن، استمرت الصبغة الهوياتية الأولى للأنثروبولوجيا ك"دراسة المجتمعات والثقافات الأخرى، المختلفة وحتى البعيدة عن مجتمعاتنا وثقافتنا" (André Beteille, 2007). ولذا لا نستغرب من طبيعة الحوارات التي تنجر عن عبارات "أهللة الأنثروبولوجيا" (l'indigénisation de l'anthropologie).

ويستند هذا التفكير على أربعة محاور رئيسية وهي أولا سوف أعرض السياق العام الذي انبثقت منه هذه المساهمة، ثانيا سأعرض قراءتي لمسار الأنثروبولوجيا في الجزائر، ثالثا أتطرق للرهانات النظرية حول وضع الأنثروبولوجيا في الجزائر، رابعا وأخيرا سوف أنهو بضرورة التزام علماء الأنثروبولوجيا.

I [السياق العام

من وراء التباين بين المدار ستبقى نواة هوية الأنثروبولوجيا لا تزال مرتبطة بمركزية مفهوم الغيرية في خطابات الأنثروبولوجيين. إن هذا التصور للأنثروبولوجية كدراسة المجتمعات والثقافات الأخرى، المختلفة والبعيدة عن مجتمعات وثقافات "الآباء المؤسسين" أشر على الأنثروبولوجيين الذين يعملون حول مجتمعاتهم وثقافتهم في البلدان اللاغربية. نعلم أن ليتش (Leach) حتى لو أنه أراد أن يكون استفزازيا فصرح أنه إذا أردنا أن يكون وصف

أي مجتمع ما مقبولا فعليه أن يرى من طرف ملاحظين يتمتعون بنظر خارجي (André Béteille, 2007). أما كلود ليفي ستروس كان يميز علم الاجتماع عن الأنثروبولوجية باعتبار أن (...) علماء الاجتماع يدرسون داخل المجتمعات المصنعة والمتقدمة... أناس يشبهونهم، والأنثروبولوجيون يدرسون أناس لا يتقاسمون معهم إلا القليل وهم يعيشون في قرى و محميات ومحميات" (Claude Lévi-Strauss, 1958:44 1).

وهكذا يأخذ الأنثروبولوجي على عاتقه حسب كلود ليفي ستروس اكتشاف "دلالة" الآخر: "مهمته إيجاد دلالة تشكيلات مختلفة جدا، من خلال حجمها و بعدها، بالنسبة لتلك التي توجد في جواره القريب." (Claude Lévi-Strauss, 1958 : 441) فنصور هذه الغيرية التي تحظى بمرتبة موضوع مركزي في الأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية هو الذي يطرح إشكال في ممارسة هذا التخصص من أولئك الأنثروبولوجيين الذين يمارسونه في مجتمعاتهم الأصلية. لذا مكانة الغيرية في الخطاب الأنثروبولوجي يجر الحديث حول نقاش لا مفر منه وهو "أهلة الأنثروبولوجية" (l'indigénisation de l'anthropologie).

بحيث نعلم أن هذا النقاش حول "أهلة العلوم الاجتماعية" جاء في أواخر سنوات 1980، حيث تم غلق باب المناقشة حول أزمة العلوم الاجتماعية في العالم العربي ومسألة الخصوصية الثقافية مؤقتا. وفي هذا السياق عبد القادر زغل (A.Zghal) يشير أن برادبغم التنمية مهيكل حول الماركسية وبالتالي طغى البعد التطوري تماما على البعد الثقافي" (Z.Samandi, 2002)، وبالفعل، في نهاية المطاف قد فرض البعد الثقافي في النقاش حول العلوم الاجتماعية نتيجة لتراكم وتعاقب الأزمات، مما أدى "إلى ظهور الطلب على "أهلة العلوم الاجتماعية" (Z.Samandi, 2002).

الوضع في المغرب الأقصى لا يختلف كثيرا عن ما هو سائد في الجزائر و تونس، فبالنسبة للسوسيولوجي المغربي عبد الكبير الخاطبي الأمر يتطلب وهذا منذ السبعينيات قطيعة إبستيمولوجية وإيديولوجية "مع كل الخطابات حول المعرفة المنتجة حول كل المجتمعات المغاربية وبعد الاستقلال، وهذا من خلال إنتاج جديد لمصطلحات وتصورات جديدة حول الواقع الاجتماعي (...). وبلورة نظريات سوسيولوجية مستقلة على ضوء هذه

المصطلحات التي تهتم بطبيعة الخصوصيات المميزة للمجتمع المغاربي الكبير (Abdelkebir) (Khatibi, 1974).

في هذه اللوحة المغاربية لإعادة النظر حول العلوم الاجتماعية، يجد السوسولوجي والفيلسوف الجزائري عبد القادر جفلول مكانته بامتياز، فهو يكتب حول تعطل العلوم الاجتماعية في مواجهة الواقع، معتبرا أن هذا التعطل " ربما لم يوجد في الواقع ولكن في الابدستيا التي تبينها، فبصفة عفوية نستعمل مصطلحات الحدائة كما بلورت في أوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والتي استعملت من طرف النخب السياسية تقريبا لكل مجتمعات العالم من أجل التحرر من الاستعمار (Abdelkader Djeghloul, 2004: 88).

فإذا كانت الإشارة بإلحاح حول صعوبات الأنثروبولوجيا في تحديدها لموضوعها الحالي، لما يتعلق الأمر بالمجتمعات المغاربية أو العربية، فهذا يعود كما أشار مارك أوجي (Marc Augé) إلى أن الأنثروبولوجيا هي دائما محصورة بالحاضر الذي توجد به وبما أن المجتمعات المغاربية هي الآن في مرحلة تاريخية تتميز بإعادة البناء والتركيب بين "كل جوانب الماضي المتعدد" وتطلعاتها الحالية، يؤدي هذا إلى أن فهم هذه الأخيرة يمر بالضرورة على فهم هذه "التركيبات التي تقوم بها هذه المجتمعات من خلال دمج ممارساتها الحالية والشاملة" (2014 J.-N. Ferrié)، وبدون هذا الجهد، قد تفلت غالبية أطراف هذه المجتمعات من مقارنة من يرغب في التعرف عليها.

يبقى هذا الوضع يتجاوز الحدود المغاربية، ففي أمريكا اللاتينية الإشكالية تطرح من خلال تعدد وجهات النظر الأنثروبولوجية "وهذه النقطة الأخيرة هي وجبية جدا في سياق التخصص كما الحال في الوقت الراهن، حيث نجد أن المنهج الأنثروبولوجي يتمكن أخيرا من عدم التقيد برؤية واحدة (العربية) لمجتمعات العالم" (Eduardo Gonzales Castillo, Anne Lavanchy, Zakaria Rhani et Caroline Truchon, 2008) وهذا يعني أن الأنثروبولوجيا شهدت خلال القرن العشرين أحد أكبر تحولاتها، كنتيجة أولى،

فهي أصبحت أكثر تعبيراً من خلال انتشار مراكز إنتاج الأنثروبولوجيا خارج حدودها الغربية.

والنتيجة الثانية من حيث الأهمية فقد تم انقلاب خلال نفس القرن العشرين، فأصبح الأنثروبولوجي ليس هو ذلك الأجنبي المتخصص في ثقافات الآخرين بل هو ذلك المتخصص الأهلّي من يسأل ثقافات "الآخرين" انطلاقاً من ثقافة مجموعته: "وظيفة الأنثروبولوجي قد تنوعت، و"الآخر" لم يعد موضوع دراسة، بل فاعل مستجوب" "La fonction d'anthropologue s'est donc diversifiée, et l'«autre» n'est plus le sujet étudié, mais plutôt le sujet interpellé." (Eduardo Gonzales Castillo, Anne Lavanchy, Zakaria Rhani et Caroline Truchon, 2008)

إلا أن هذا الانقلاب لم يرق بعد إلى إعادة النظر في علاقات القوة الدولية التي تحكم مواقف البعض بالنسبة للبعض الآخر في الحقل العلمي. فالأنثروبولوجيون الجزائريون والمغاربة كما الأنثروبولوجيين الهنديين لم يستطيعوا أن يحققوا بعد لأنفسهم مكانة سلطة بالنسبة للحقل العلمي الغربي.

II- مسار الأنثروبولوجيا في الجزائر

تشترك البلدان الثلاثة المغربية في أنها وضعت الأنثروبولوجيا في محل رفض لاعتبارها العلم الذي ساهم في بسط الاستعمار¹. من خلال ملتقى الصورة بالمغرب سنة 2014 تم التوقف على تلك الأسباب، بحيث تم التطرق إلى التساؤل التالي: "كيف يمكن ممارسة الأنثروبولوجيا في البلد الذي يمنعها، وكيف يمكن إعادة بناء مجال بحث في ضوء مؤسسات يصعب عليها فهم رهان هذا التخصص؟ (مليتي عماد للتجربة التونسية). وكيف يمكن توضيح وتوعية الطلبة والأساتذة الباحثين الفرق بين علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، في أقسام تبقى فيها الأنثروبولوجيا أقل أهمية، وكيف يمكن التأكيد على أهمية العمل الميداني في حالة تناسيه؟ (خاليد منى للتجربة المغربية)" (Ariel Planeix, 2014).

أما بالنسبة لحالة الجزائر يعود الفضل في التذكير بالسياق الذي أُلصقت فيه "لعنة علم استعماري" إلى الأنثروبولوجيا لعبد الرحمان موساوي: "بعد ما اهتمت بتعاملها مع السلطة الاستعمارية عرفت الإثنولوجيا إقصاءها من خلال المؤتمر الشهير لسنة 1974، فقد يكاد يظهر هذا الإقصاء كنتيجة منطقية لحب الوطن في إطار الإيديولوجية الوطنية التي كان يحملها آنذاك حزب جبهة التحرير الوطني. إلا أن هذه اللعنة كعلم استعماري أُلصقت للأنثولوجيا ومعها كذلك الأنثروبولوجيا التي بدأت آنذاك تلعب دورا هاما في خدمة القضية البربرية" (A.Moussaoui, 2014).²

وفي نفس السياق، جاء من خلال دباجة جانفي 2014 للجمعية الأفريقية للأنثروبولوجيا (PAAA) للمؤتمر السنوي من 07 إلى 09 أوت 2014 في بامندا بالكاميرون، التذكير بالطريقة التي تم بها إقصاء الأنثروبولوجيا من قبل تقريبا جميع البلدان الإفريقية، في سنة 1974، من خلال المؤتمر الرابع والعشرين لعلم الاجتماع المنعقد في الجزائر العاصمة: "وخلال المنتدى الأول منذ بداية نهاية الاستعمار جاء مؤتمر الباحثين الأفارقة، الذي انعقد بالعاصمة الجزائرية سنة 1974، تم نداء لانسحاب الأنثروبولوجيا من البرامج الجامعية عبر القارة الإفريقية.

فيرى البعض، أن ميلاد الأنثروبولوجيا والمساهمة التي قدمتها للمستعمر في الغزو والسيطرة على الأقاليم المستعمرة كانت سببا كافيا لرفض هذا التخصص في مرحلة ما بعد الاستعمار لإفريقيا. وبحكم أن الجزائر العاصمة هي التي احتضنت هذا المؤتمر، هو ما يفسر ربما ولو جزئيا مثل هذا النداء، بحيث أن من بين البلدان الأفريقية، الجزائر المستقلة كانت معسكرة التقدم. وبالنسبة لبعض الجامعيين الأفارقة، فإن تدريس الأنثروبولوجيا كان سيجح لهذا التخصص بمواصلة الوظيفة التي كان يقوم بها بين أيادي المعمرين وهي استعمال المعرفة ضد الأهالي، من طرف القادة [الذين هم في الواقع أداة في يد القوى الاستعمارية السابقة] من أجل مواصلة خضوع شعوبهم لمصلحة من ينصبهم ويقيمهم في السلطة" (Dominique Taurisson-Mouret, 2014).

هكذا لازال تاريخ الأنثروبولوجيا في العالم العربي ولكن أيضا في أفريقيا، يحمل بصمات تعاون الأنثروبولوجيا مع المعمرين، وبالتالي فإنه يعكس الغموض والتناقض في العلاقة بين هذه البقع الثقافية مع العلوم الاجتماعية الغربية (Eduardo Gonzales Castillo).
(Anne Lavanchy, Zakaria Rhani et Caroline Truchon, 2008).
الاجتماع يستثنى من ذلك لأنه ينظر له على أنه علم محايد سياسيا و يعتبر التخصص المساعد على التنمية والحداثة من وجهة نظر تطويرية محض (A.Moussaoui, 2005).

في الجزائر، من الواضح أن إعادة تأهيل الأنثروبولوجيا قد تم في تجاهل ضرورة معالجة المنتج الأنثروبولوجي الذي يسميه مولود معمر أنثروبولوجية ما قبل الاستعمار وأنثروبولوجية الفترة الاستعمارية. الخطاب الأنثروبولوجي لمرحلة ما قبل الاستعمار وخاصة الفترة الاستعمارية يستلزم أن يخضع للفحص المنتظم والتفكيكي، بحيث لا الإنكار ولا الرفض يعوضان هذا الفحص، يعني هذا بوضوح ضرورة الوضع على طاولة النقاش برادبغات هذه الأنثروبولوجيا والمساءلة المنتظمة لأدواتها التحليلية.

بل العكس هو الذي تحقق مع علم اجتماع التنمية: هذا العلم الاجتماع المحرر من الاستعمار والمخصص في فك قيود الاستعمار، قد انتهى في الأخير على المستوى المحلي إلى تمديد الميزات المنبوذة للاستعمار:الهيمنة، البيروقراطية والرفض الرسمي والعنيد للعلوم الاجتماعية المعتمدة على الميدان والهوامش. فمن خلال هذا تفهم لماذا الانثروبولوجيا لم تحقق بعد لنفسها مكانة في التشكيلة الجديدة لحل العلوم الاجتماعية، رغم أن في الواقع علم اجتماع واحد نابع من الميدان والمهتم بالفاعلين، كما يذكره (Pascon 1978-1986)، هو قادر على تقديم إجابات للمشاكل اليومية، وفتح المجال للتجديد وتفاذي نزع النماذج المستوردة" (Eduardo Gonzales Castillo, Anne Lavanchy, Zakaria Rhani et Caroline Truchon, 2008).

بحق التصريح اليوم، ان غياب الفحص النقدي للخطاب الأنثروبولوجي الذي أنتج خلال الفترة الاستعمارية حول المجتمعات المغاربية، قد ساهم وبكثير في عدم التراكم الإمبريقي

الذي كاد أن يساعد على تشكيل ويزوغ علم الاجتماع و/أو أنثروبولوجية جزائرية أو حتى مغاربية، خاصة وأن كليهما يدرسان منذ أكثر من خمسين سنة على الأقل³.

واحد من بين النتائج المميزة لهذا الوضع للأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية بشكل عام، في الجزائر كما هو الحال في بلدان المغرب والعالم العربي، هو غياب حقل علمي. هذا الوضع يترجم عامة تجاهل الباحثين لأفكار وأعمال أسلافهم وحتى من يعاصرونهم في العمل حول نفس المواضيع والإشكاليات حتى نفس ميادين البحث.

في هذا الشأن يبقى بورديو ينير هذه المسألة بما فيه الكفاية، هذه النظرة تشمل العناصر التالية:

(1) "التفكير من حيث الحقل هو التفكير حول مجال الإنتاج كنسق، أين خصائص كل واحد من المنتجين المثقفين تحدد بحكم موقعه في هذا النسق" (ueidruoB, 1976) (erreiP)، فما هو موقع المنتجين المثقفين المحليين في هذا النسق المهجن عليه من طرف المنتجين المثقفين الغربيين؟

(2) هذه المقاربة للحقل العلمي و بالضبط في سياق البلدان المستعمرة سابقا، تؤدي إلى التساؤل حول إمكانية وجود علوم اجتماعية بعد إزالة الاستعمار، وهذا التساؤل يتفرع إلى شطرين:

(1-2) العلاقات بـ "السلطة الثقافية المركزية، أي مع العلم الغربي" (la science métropolitaine): فما هي طبيعة العلاقات التي تربط المنتجين المثقفين المحليين بهذا العلم الغربي؟

(2-2) العلاقات الموجودة مع ماضي الأنثروبولوجيا هي "جزء من العقبات الإبيستيمولوجية الرئيسية للعلوم الاجتماعية، في كل الحالات وخاصة في حالة العلوم الاجتماعية لمجتمع حديث الاستقلال". (Z.Samandi, 2002)، كما ذكره بصفة وجيزة بورديو. هذه التساؤلات رغم أقدميتها نوعا ما، لا تزال تطرح نفسها لأنها لم تجد لحد الآن معالجة كافية ومناسبة.

ولكن لا يمكن اليوم تجاهل وجود أنثروبولوجيا في بلدان المغرب وباقي بلدان العالم العربي. ومن خلال تنظيم ملتقى حول هذا الموضوع في الصورة بالمغرب، محرر الافتتاحية بمركز جاك بارك (CJB) لم يضع الفرصة في تسليط الضوء على هذه الحقيقة، على الأقل بالنسبة للمغرب: "يوجد في المغرب جيل من الأنثروبولوجيين الذين أعمالهم تجاوزت، في الدقة، جمع البيانات والنوعية "التأويلية" (وهذا في "الميدان" الخاص بغيرتر Geertz، أعمال السابقين الشهرين، التي يتواصل تدريسها على الضفة الأخرى من البحر الأبيض المتوسط كما لو أن البحث حول المغرب توقف من بعدهم (أو على الأكثر بعد أتباعهم) (Ariel Planeix, 2014)"

في الجزائر، واقع الأنثروبولوجي الجزائري الباحث في الجزائر يشكل في حد ذاته مفارقة ذات حدين، والتي يمكن أن تتضح من خلال الملاحظات الثلاثة التالية:

(1) - الأنثروبولوجيون المعزولون موجودين كما أشار جون كمبوس في سنة 2007 بالنسبة لأفريقيا: "هذا لا ينفى وجود باحثين معزولين، يصرحون علنيا أو ضمنا، جزئيا أو كليا بانتمائهم للأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية أو إلى شكل معين من الإثنولوجيا أو حتى من الإثنوغرافيا" (Jean Copans, 2007)

(2) - إلى حد كبير، ينجر عزل هؤلاء الباحثين عن غياب المؤسسات المستقلة علميا والمنتجة للمعرفة الأنثروبولوجية حول المجتمع الجزائري المعاصر.

(3) - ويبقى غير مقبول استيمولوجيا، تعويض هذه الوضعية باللجوء إلى الأنثروبولوجيين الجزائريين المقيمين بالخارج، وهذا لنفس الأسباب التي قدمها جون كمبوس "أرفض تماما اعتراض معقول: هناك عدد من الأنثروبولوجيين الأفارقة من ذي مستوى عالي في الدول الغربية، سواء من كبرى الدول المستعمرة أو من كبرى المدن لأمريكا الشمالية. فهذا من المؤكد، ولكن الأصل ليست له أهمية في هذه الحالات، بحيث يبقى هؤلاء الباحثين مندمجين، ويبحثون بكل الطرق للاندماج ضمن هذه التقاليد الأكاديمية المركزية، فقد قدمت بالفعل شعوري الاستيمولوجي، وليس العاطفي والودي حول هذه النقطة: هؤلاء الباحثين لم يكونوا فاعلين مباشرين في حقوقهم العلمية الوطنية،

فالتشكيكية الاجتماعية لشخصيتهم المهنية لم تعد مرتبطة بالظروف الإفريقية التي يجري فيها البحث العلمي إلا بصفة ثانوية. " (Jean Copans, 2007)

في الجزائر تأثير السياسي على هياكل التعليم العالي والبحث العلمي جعلت أن في الجامعات أقسام الأنثروبولوجيا ظهرت في وقت متأخر مقارنة بعلم الاجتماع. انجرت عن هذه الوضعية مفارقة مفادها أن أحسن الباحثين في الأنثروبولوجيا والمهتمين بالمجتمع والثقافة ينحدرون من علم الاجتماع وليس الأنثروبولوجيا⁴. ولكن هذا "الانتقال بين التخصصات" على الرغم من أنه يتعلق بالأنثروبولوجيين المحليين كما يتعلق بالأنثروبولوجيين المقيمين بالغرب فهو يفسر على ضوء أسباب مختلفة بالنسبة لكل مجموعة.

عند المجموعة الأولى استجاب هذا التطور لضرورة انقلاب في الوضعية عند السوسيوولوجي الجزائري الذي تحول الى أنثروبولوجي لمواجهة الواقع المحلي "الجديد". من هذه الزاوية، يمكن التصريح أن علم الاجتماع "التمتية" في الجزائر تم تحويله إلى **anthropologisation** أي "صيرورة أنثروبولوجية"، هذه الأخيرة "أنثروبولوجيا التتمية" انطلقت بصفة مختلفة عن ما يرى جون كمبونس بالنسبة لبقية القارة الأفريقية.

بالفعل، يحق لنا أن نفترض أن من بين السوسيوولوجيين الجزائريين الأكثر حنكة والذين انتقلوا إلى الأنثروبولوجيا بعدما عايشوا "صحة إبستيمولوجية" في علاقتهم مع ما يسميه جورج بالوندي "المجتمع الواقع" (reidnalaB.G,1971) وما يسميه جون كمبونس "بالتحول" (métamorphose) الذي يعيشه الأنثروبولوجيون الأوروبيون في علاقاتهم مع ميادينهم خارج أوروبا⁵، فتخطي هذه الخطوة نحو الأنثروبولوجية يظهر "طبيعي" لأن علم الاجتماع في إفريقيا كما يذكره جون كمبونس كان في بدايته أنثروبولوجي في محتوياته كما تبينه بالنسبة للحالة الجزائرية سوسيوولوجية بياربورديو⁶.

فبالرغم من تأهلها وإلهامها لتكون أنثروبولوجية، فهذه السوسيوولوجية كانت دائما تتحول إلى سوسيوولوجية تنموية وهذا رغبة منها في البحث عن تلاؤمها مع إيديولوجية التحديث والتتمية المهمة (développementalisme). وهذا ما جعل من علم الاجتماع والأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية في الجزائر وباقي بلدان المغرب، علما محكوم عليهما

بالبقاء في علاقة خارجية عن مجتمعاتهم (position d'exteriorité). هذه المجموعة من الأسباب في نظري هي التي تفسر النجاح الغرار الذي تعرفه عبارة السوسيو- أنثروبولوجيا في الجامعات الجزائرية.

المكانة والوضعية الاستيمولوجية للأنثروبولوجيين الجزائريين الباحثين في الجزائر تذكرنا باستطرادات سيمل حول مكانة الأجنبي كمنصر محاييد وبعيد بالنسبة للمجموعة المدروسة، "في هذه الاستعارة حول الموضوعية الأجنبي هو من يصل اليوم ليذهب إذا، أما "الأجنبي" بالعكس هو من يصل اليوم ويبقى للغد. جاء من أجل البقاء، وعلى الرغم من انه لم يواصل طريقه، فهو لم يتخلى تماما عن حريته في التنقل". (Alvaro Pires,1997) تماما مثل الأجنبي عند سيمل، الأنثروبولوجي الجزائري في الجزائر هو هنا من أجل البقاء، وهنا ينتهي التشابه: بحيث أنه من جهة مكانة الأجنبي للأنثروبولوجي الجزائري قائمة على خارجياته (exteriorité) الثقافية بالنسبة لمجموعته الأصلية، "و"أجنبيته" هي نتيجة علاقة ثقافية أكثر مما هي مرتبطة بطبيعته ككائن". (Alvaro Pires,1997)

بالنسبة لسيمل الأجنبي الباحث "هو أكثر حرية عمليا ونظريا"، (سيمل، 1980:56) في خطته و موقفه. فعند عالم الاجتماع الألماني، تعني هذه الحرية "القدرة على الانفصال، إذا اقتضت الضرورة، بدرجات متفاوتة، عن بعد استيمولوجي واحد، لتصور واحد لمختلف المواضيع، لاتجاه نظري واحد، ونوع واحد للبحث الامبريقي. يجب أن نكون على استعداد للسفر في اتجاهات مختلفة" (Alvaro Pires,1997) التجول النظري والاستيمولوجي في كل الاتجاهات وليس التشبث باتجاه واحد، كما يفعل الباحث الأجنبي الأنثروبولوجي الجزائري في مجتمعه، الذي يقضي وقته في اخضاع المصطلحات حسب ما يناسبه في أشكال الواقع التي تفلت منها. هذه الحالة التي وصفت في أكثر من مرة ومن طرف عدة علماء الاجتماع العرب.

تجربة الأنثروبولوجيين الهنود تستحق التأمل: فهم أنثروبولوجيون هنود يدرسون جماعاتهم أو قبائلهم الهندية ومن الزاوية الأنثروبولوجية. في المقابل يمكن للأنثروبولوجيين الجزائريين ذو أصل عربي، أن يدرسوا المجتمع القبائلي أو الشاوي أو الميزابي (الإياضي)،

أولترقي، أي مجموعة من المجموعات البربرية، أو بالعكس كما فعله مولود معمري في منطقة القورارة. وإلا إذا تتبعنا تفكير من يعتبر أنه من المستحيل أن نكون أنثروبولوجيا في عقل مجتمعه فانه يصبح كذلك من المستحيل على الأنثروبولوجي الجزائري، على سبيل المثال، أن يكون أنثروبولوجيا في أي بلد آخر من البلدان المغاربية أو حتى بالنسبة لبلد من أصل 21 بلد عربي، إذا تم الأخذ بعين الاعتبار بنفس اللغة والدين والقرب الجغرافي وحتى نفس التاريخ المعاصر (الاستعمار).

إذا لا يمكن تفادي ملاحظة أن الأنثروبولوجي الجزائري يتمتع بمزايا لدراسة مجتمعه وثقافته لأن السؤال الموالي: هو لماذا نعتبر أن الأنثروبولوجيين الأجانب هم أولى في إنتاج معرفة علمية دقيقة حول المجتمعات المغاربية، بالرغم من أن نظرائهم "المحليين" على دراية أكثر بالثقافات واللغات المحلية. جزء آخر من الجواب موجود عند الأنثروبولوجي المتخصص في افريقيا جون كمونس والذي يرى "أن الأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية هي تخصص هام على المستوى الدولي، وأن عدد كبير من بلدان العالم الثالث لها مدارسها نسيا وطنية في الأنثروبولوجية، وينجر عن هذا أن قدحها كتخصص يجب أن يسأل حول دوافعه الخفية والتي تختصر حول التخوف من منافسة مهنية في سوق العلوم الاجتماعية" (Jean Copans, 2007).

اما عند المجموعة الثانية المكونة من الانثروبولوجيين المقيمين بالغرب، استجاب هذا الانتقال من السوسيوولوجيا الى الانثروبولوجيا لضرورة التأقلم مع متطلبات وشروط الالتحاق بالحقول العلمي في الغرب.

III] رهانات الحوار حول أنثروبولوجيا الذات:

على ضوء النسبية الاستيمولوجية الثقافية والاجتماعية، المعترف بها كركيزة أساسية للوضعية الأنثروبولوجية في القرن العشرين، فإن الغرض من مقالي هذه هو أن يتم التفكير في مشروع للأنثروبولوجيا كعلم اجتماعي خاص بحدثة أخرى أي الحدثة الخفية والداخلية (المحلية). هذا يتطلب تحليل الانتقال من "أنثروبولوجية الآخر" إلى "أنثروبولوجيا أخرى"،

لاستعارة العنوان من جون كوبونس: المرور من "أنثروبولوجية الغريبة" إلى "أنثروبولوجية الذات" هذا ما يجعل من الأنثروبولوجيا التخصص الفكري الذي ينفرد أولا في الطريقة الخاصة به في تحديد الموضوع والتحري في ميدان بحث خاص وينفرد أيضا بالعلاقة التي تتأسس مع الموضوع (André Béteille, 2007).

وبما أنها "نمط أصلي لمعرفة" الذات، فإن الأنثروبولوجيا تم تجنيدها في أفريقيا السوداء في ثلاثينات القرن الماضي، يقول لنا جون كوبانس، وهذا من أجل إعادة ربط الصلة مع أصولهم و ثقافتهم: وهنا يكمن إدراك الدرس الأفريقي: "بهذه الطريقة زود الخطاب الاثنولوجي أو الاثنوبولوجي الإفريقي وهذا بداية من الثلاثينات، بشعور إحياء ثقافي، صحيح أنه ضروري ومفهوم من زاوية الديناميات التاريخية والإيدولوجية، ولكن لا علاقة له مع آليات الإنتاج العلمي للبحث الميداني الاثنولوجي، الذي كانت بواده الأولى موجودة بوضوح والتي ستأسس في ربع القرن الموالي بصفة جلية" (Jean Copans, 2007).

إن الظروف التي سمحت بظهور و تعالي أصوات أنثروبولوجيا أخرى يمكن ذكرها كما يلي: هزيمة الاستعمار، مسألة المركزية الأوروبية (l'eurocentrisme) والعصرنة المؤسساتية للمستعمرات "contemporanéisation". بزوغ أنثروبولوجيا لا غربية أثارت مقاومة ضمنية في عالم الأنثروبولوجيين الغربيين على الأقل منذ الحرب العالمية الثانية. هذه المقاومة التي لم تستثن الأنثروبولوجيين المشتغلين حول مجتمعاتهم والثقافات لا الغربية. والمفارقة تكمن في أن هذه المقاومة لوحظت حتى في وسط الأنثروبولوجيين المحليين الذين يشتغلون حول مجتمعاتهم وثقافتهم والتي تستحق أن تدرس.

إن هذا العالم لا غربي هو الذي يشكل الموضوع المتميز للأنثروبولوجي الذي عرفه كلود ليفي ستروس بأنه الملاحظ الخارجي والبعيد عن هؤلاء "البدايين" و "المتوحشين". إذا كان ليفي ستروس قد كرس طوال حياته المهنية في وصف "البداي" لأنه قد وضع لنفسه مهمة تحديد ملامح الغريبة بالنسبة للإنسان الغربي، مجتمعه وثقافته. وهذا الأخير كان موضوع علم الاجتماع وحده، ولكن البداي والبعيد، والغير الغربي لا يمكن أن تتم مقارنته إلا من خلال الأنثروبولوجيا حسب كلود ليفي ستروس، الذي كتب حول الأنثروبولوجي أن

"مهمته إيجاد دلالة تشكيلات مختلفة جدا، من خلال حجمها وبعدها، بالنسبة لتلك التي توجد في جواره القريب" (André Béteille, 2007).

وإذا كان راد كليف براون، مثل دوركايم و بورديو من قبله، مقتنعا بأن علم الاجتماع والأنثروبولوجيا لما تعتمدان على المنهج المقارن تصحان تكونان علما واحدا، هذا لا يمنع من طرح السؤال "كيف يمكن تنفيذ المنهج المقارن بفعالية عندما يتم الفصل الجذري بين دراسة المجتمع الخاص بالباحث، ودراسة المجتمعات الأخرى" (André Béteille, 2007). لأنه لا زلنا بعيدين عن قناعة راد كليف براون الذي عمل على "صياغة تطوير مقارنة ومجموعة مشترك من المفاهيم للدراسة النظامية والمقارنة لكل المجتمع البشري". (André Béteille, 2007) والبرهان على ذلك هو أنه في الغرب النزعة تتجه نحو التمييز والمعارضة بين التخصصين⁷ كما يشير إليه أندريه بيتايل: "في الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا العظمى، أتباع وخلفاء راد كليف براون لم يقوموا بأي مجهود لمواصلة برنامج توحيد علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، الأنثروبولوجيون في المملكة المتحدة استمروا في التركيز حول المجموعات القبائلية في العالم مضيفون إلى سجلاتهم مجموعات الفلاحين في آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية وفيما بعد في البلدان المتوسطة وأوربا الشرقية، في الوقت الذي بقي فيه السوسولوجيون مهتمين في الأساس بدراسة بريطانيا العظمى والمجتمعات المصنعة القريية" (André Béteille, 2007). أما بالنسبة لفرنسا يقول لنا جون كمبونس "طوال عقود (حتى في التسعينيات) علم الاجتماع والأنثروبولوجية يعيشان حياة منفصلة عن بعضها البعض (...)" (Jean Copans, 2007).

حتى عندما يكون هناك تبادل بين الباحثين من كلا الضفتين، أو بتعبير أدق من كلا العالمين، فإن التقسيم الفكري غير المتساوي للعمل لا يزال قائما هنا. إن ما تكشفه التجربة الهندية يمكن أن يطبق حرفيا على

الجزائر وباقي بلدان المغرب: "الأنثروبولوجيون الهنديون والغربيون استطاعوا تبادل وجهات النظر في الندوات والمؤتمرات. ولكن الغربيون يأتون أكثر إلى الميدان لجمع البيانات أكثر من اكتشاف المفاهيم الجديدة، المناهج والنظريات" و"التقسيم الفكري للعمل في هذه

الحالة يناسبهم، ولا يرغبون في تغييره، ولم يجدوا في البيئة الهندية أشياء التي من شأنها أن تدفعهم لإعادة النظر في عملهم من زاوية مختلفة. من وجهة نظري، فهم لا يهتمون بما يجري في الجامعات الهندية مقارنة بما يقوم به زملائهم الأوروبيين أو الأمريكيين " (André Bétéille, 2007).

علماء الاجتماع الجزائريون/المغاربة الذين ذهبوا لإنهاء دراستهم أو الإقامة في الغرب، يكتشفون أنفسهم سحرة (sneicigam)، حسب صياغة أندريه بيتايل: علماء اجتماع في بلدانهم يتحولون إلى أنثروبولوجيون في الغرب ويعيشون نفس "التحول" (métamorphose) كمنظيره الهندي: "عندما يذهب الطالب الهندي إلى الولايات المتحدة لإنجاز أطروحة، إذا كان عمله حول التراتبية الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية، سوف يتم تسجيله في قسم علم الاجتماع، حتى لو كان يدرس مجتمعا يختلف عن مجتمعه. لكن على العكس إذا رغب، في الرجوع إلى مدينته الأصلية في الهند لدراسة الأسرة والقرابة، فإن جامعته الأمريكية تعدّه وتحصيه ضمن علماء الأنثروبولوجيا، على الرغم من انه ينجز الأطروحة على مجتمعه وثقافته أتمائه. الهنود هم اليوم محظوظون في الجامعات الأمريكية، ولكن في أقسام الانثروبولوجيا وليس في علم الاجتماع". (André Bétéille, 2007).

هذه المجموعة الخاصة من شروط الإنتاج الفكري في مجال العلوم الاجتماعية في الجزائر تجعل من علماء الاجتماع/علماء الأنثروبولوجيا المقيمين في الغرب أنهم يأتون إلى الجزائر للقيام بأعمال ميدانية ولكن أبدا من اجل ترسيخ الحوار مع نظرائهم المحليين.

هذا التقسيم العرقي للعمل الأنثروبولوجي هو أيضا معمول به عندما يتعلق الأمر بممارسة الأنثروبولوجيا من طرف لا الغربيين في الغرب، والتي يقول عنها جون كمونس "أنه فعلا كان هناك مشروع للأنثروبولوجيا بالمثل (مع ماليين وسينغاليين) في الثمانينات ولكن كانت محاولة فاشلة منذ ولادتها (Le Pichon , 1991)" (Jean Copans, 2007).

وفي الأخير ليكون الطرح كاملا يجب ذكر حالة الأنثروبولوجيين الفرنسيين الذين أعادوا الأنثروبولوجية إلى فرنسا حيث "أصبحت الأنثروبولوجية، بنجاح معترف به، ولكن

بتفاصيل دالة، علم اجتماعي للذات في فرنسا في الستينيات والسبعينيات لأنها نجحت في صقل برنامج ومناهج عبر ميادين أجنبية «أخرى» وكلاسيكية. G.Althabe و M.Abélès وحتى M.Augé عادوا إلى فرنسا كباحثين بعد ما أنجزوا أعمالاً هامة حول المجتمعات الأفريقية والملاغشية." (Jean Copans, 2007).

إذا كان الرهان يكمن في الاعتراف بأنثروبولوجيا أخرى، وهذا يظهر من الصعب تصوره عند الأنثروبولوجيين الغربيين، فعند البعض من نظرائهم الألاغبيين المبدأ يظهر من تلقاء نفسه. فإن حالة سرينيفاس (Srinivas)، الأنثروبولوجي الهندي الذي يعد من الأوائل في الجنوب، يستحق الإشارة إلى انفتاحه على الآخر عندما يتعلق الأمر بمعرفة الذات. هذا الأخير كتب حول الباحثين المحليين والخارجيين: "ليس فقط لأنني لا أعارض دراسة ثقافة من طرف باحثين خارجيين، بل على العكس أنا أؤيد ذلك بقوة" (André Bêteille, 2007) ويختتم قائلاً: "لا يمكن أن تكون هناك رؤية واحدة صحيحة أو شاملة، فواحدة منها يجب أن تكون رؤية من الداخل، يمكن أن تكون وجهات نظر مختلفة متكاملة حتى لو كانت -وخاصة إذا كانت- متباعدة فيما بينها" (André Bêteille, 2007).

تبنى هذا الموقف عند أنثروبولوجي من الجنوب فهو معبر خاصة وأن ممارسي العلوم الاجتماعية، أساتذة وباحثين في هذا الجزء من العالم، لا يزالون يعيشون حياتهم المهنية بقلق: "في الهند، الباحثون في العلوم الاجتماعية يعانون بدون نهاية لمعرفة ما إذا كان إطار التعليم والبحوث الحالية، الذي تطور بشكل كبير خارج البلاد، مناسب لوصف الواقع المعاصر. مهما كان المصدر فلا يوجد أبداً مجموع أفكار مناسبة تماماً لفهم الواقع المتغير والمعقد. البقاء أوفياء لروح المقارنة في دراسة المجتمعات، فهو يتطلب الانفتاح على الأفكار مهما كان مصدرها والقبول بمواجهة أولئك الذين يرون العالم من منظور مختلف. ولكن لا نستطيع أن نقوم بذلك بصفة مثمرة وفعالة إلا إذا كان لدينا وجهة نظر شخصية، ونحن نعلم ذلك". (André Bêteille, 2007)

ممارسة علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية في الهند تعلمنا أن في دراسة مجتمعاتنا الخاص أو مجتمع آخر، أن يكون لنا عقل متفتح بهم أكثر من الأسفار البعيدة. لقد علمتنا أنه

لا يوجد وجهة نظر واحدة أو مفضلة لدراسة المجتمع والثقافة. إن هذا لا يغير من الأمر شيئا، إذا في عوض تبني وجهة نظر واحدة، نتبنى وجهتي النظر، المحلية والخارجية بحيث باحثون خارجيون يمكن لهم أن ينظروا لنفس المجتمع بأبعاد مختلفة، خاصة وأن في داخل نفس المجتمع عامة ما تكون هناك رؤى متنوعة تختلف باختلاف الدين، والطبقة والجنس والميولات السياسية أو الأيديولوجية.

[IV] من أجل التزام الأنثروبولوجيين:

مقاربة الأنثروبولوجيا التي أتبناها في هذه المساهمة، تبين أن هذا التخصص ليس هو فقط منهج مكيف مع الميدان، بل هي وضعية أصيلة مؤسسة لمشروع تأويلي شامل، وأن "الأمر يتعلق بمشروع علمي شامل وخاص، بمشروع تخصص أصيل" (Pierre-Philippe Rey, 1993). وهذا ما يتطابق تماما مع كلود ليفي ستروس الذي يعتبر الأنثروبولوجية "كمنط أصيل للمعرفة" أكثر من ماهي "مصدر خاص للمعرفة" ويستلزم أن نهتم أكثر "بالكيفية التي تعرف بها" وليس "بالموضوع الذي تعرفه". (Pierre Bonte et lehciM Izard, 1991)

بالفعل، الأمر يتعلق بالتزامات الباحث من خلال أفعاله والذي ينتظر منه أن يتعد عن أن ما يسميه بورديو ب"الانحراف الثقافي" "biais intellectualiste" الذي مفاده الحفاظ على "العذرية" الإستمولوجية أمام العالم الذي نتأمله "كفرجة" وليس كمشاكل ملموسة تتطلب حلول فعلية"، (Wacquant 1992 : 34) وهذا لأن "الأنثروبولوجية يمكن أن تكون علم الاجتماع الآني والالتزام وإعادة النظر في الجانب الأخلاقي. هذه الخطوة ذات صفة المواطنة حتى نتحدث حسب اللغة الشعبوية الفرنسية من المفروض أن تجد أحد مناصريها في الممارسة أي في المحلي وليس من الخارج في شكل أصيل من الأنثروبولوجية أي بشكل الأفرقة من طرف المعنيين، أي الباحثون الإفريقيون في العلوم الاجتماعية. فالطوباوية هنا لها كلمتها في هذا الشأن، لما لا؟" (Jean Copans, 2007)

من هنا وبالنسبة للجزائر، ما هو منتظر من الباحث الأنثروبولوجي هو أن يتحول من باحث "أجنبي" إلى باحث "منتميا وناقد" (ألفارو بيرس) متمسكا بوضعية "الغيرية في الوحدة الشاملة"، وهذا ما أقترح أن أسميه "بالغيرية المحلية". هكذا يصبح التفكير العلمي والانحياز، كما يتجلى من خلال الالتزام والتضامن والأخذ بعين الاعتبار لوجهة النظر الداخلية ووجهة النظر من الأسفل، لا يتناقضان، بل يغديان بعضهما البعض. وهذا لأن صفة السوسيوولوجي أو الأنثروبولوجي لا تتوقف فقط على الجوانب المهنية بل هي أكثر من ذلك، فهي مسؤولية فكرية وتموقع استيمولوجي.

إذا نرجع إلى تطور الأنثروبولوجية الفرنسية، نلاحظ في الأخير أن مسألة الالتزام ليست جديدة الطرح، (Pierre-Philippe Rey, 1993) يتحدث عنها من خلال العبارات التالية: " لهذا النوع من المشروع الرجوع الى التاريخ الذي يسمح بفهم مواطن القوة قبل أن تبدأ المحاولة الاستعمارية في التلاعب بها، يظهر أنه أداة ضرورية: ومن هنا تطور الأنثروبولوجية التاريخية عند أولا الأنثروبولوجيين الفرنسيين، ثم شيئا فشيئا من داخل البلدان المعنية أو من داخل فئة من هذه الشعوب المستعمرة سابقا والتي استقرت في فرنسا بحثا عن العمل، ولكن باقية مهتمة بما يجري في العالم الثالث." (Pierre-Philippe Rey, 1993)

هذا ما يدفعني إلى تبني العنوان الذي قدمه جون كمبونس لخلاصة نصه الذي نشر سنة 2007 في جريدة الأنثروبولوجيين تحت عنوان: "من أنثروبولوجية الآخر إلى الاعتراف بأنثروبولوجيا أخرى": "ربع القرن الأخير ساهم بكثير في إثبات فكرة أن الانثروبولوجية يمكن لها أن تكون بصفة متساوية علم اجتماعي للشمال حول الشمال كما هي علم اجتماعي للجنوب حول الجنوب (وليس فقط و حصريا كما أريد لها في فترة تاريخية مضت، علم اجتماعي للشمال حول الجنوب)" (Jean Copans, 2007). هذا ما يدفعني أن أرى أن عبارة تعدد الخطابات الأنثروبولوجية هي أكثر وجاهة وملائمة مقارنة بـ "أهللت الانثروبولوجيا".

في نهاية المطاف إن ممارسة الأنثروبولوجيا الاجتماعية من قبل الباحثين المحليين تعني في الواقع "ليس هي فقط النظرية أو المنهج أو الموضوع الذي يتغير، بل كل معنى المشروع". لأنه من وراء البراديجمات والنظريات، "فإن الأفكار المسبقة للتفكير العلمي التي لا مفر منها هي التي تغيرت، وكذا الافتراضات الأساسية الخاصة حول طبيعة الواقع ومكانة حقيقة المعرفة". (C.Geertz, 1986, in Z.Samandi, 2002).

خاتمة:

أولا: تشير المؤشرات في بداية هذا القرن الواحد والعشرين، إلى أن النزعة المركزية الخاصة بالأنثروبولوجية تتجه نحو "مزج أنماط قراءة متقاطعة للمجتمعات" والتفكير حول الذات ((Jean Copans, 2007).

ثانيا: أنثروبولوجية أخرى من/حول الجزائر ومن/حول بلدان المغرب هي موجودة منذ أكثر من نصف قرن، ينقصها فقط أن تعيد الاعتبار إلى ما أنتج خلال الفترة الاستعمارية، وهذا لاعتبارها جزء هام ومؤسس لتاريخها.

ثالثا: على عاتق هذه الأنثروبولوجية من/حول الجزائر ومن/حول بلدان المغرب، أن تكشف على الجذور الثقافية والاجتماعية التي تسمح بإمكانية تعايش أحداث متعددة.

رابعا: إذا نتقبل براديجم تعدد الأحداث، يصبح من الممكن أن نفكر في الانتقال من "أنثروبولوجية الغيرية" إلى "أنثروبولوجية الذات" أو "أنثروبولوجية الغيرية المحلية" وبصفة أوسع الانتقال من "أنثروبولوجية الجنوب من الشمال" إلى "أنثروبولوجية الجنوب من الجنوب" متمين السير في طريق نحو أنثروبولوجية الشمال من الجنوب متقاطعة مع أنثروبولوجية الجنوب من الشمال... وفي هذا المعنى تتجلى وجهة وملأمة عبارة تعدد الخطابات الأنثروبولوجية.

Références bibliographiques

BALANDIER Georges, 1971, Sens et puissance, Les dynamiques sociales, Paris, PUF.

BETEILLE André, Être anthropologue chez soi : un point de vue indien , Genèses 2007/2 (n° 67), p. 113-130. DOI 10.3917/gen.067.0113

BONTE Pierre et Michel IZARD, 1991, Dictionnaire, de l'ethnologie et de l'anthropologie, PUF.

Bourdieu Pierre avec Wacquant Loïc J.D. , *Réponses _ Pour une anthropologie réflexive*, Ed. du Seuil, 1992, 270 pages.

Bourdieu Pierre , 1976, Les conditions sociales de la production sociologique. Sociologie coloniale et décolonisation de la sociologie, in Moniot H. (ed.), Le mal de voir, Cahiers de Jussieu 2, Paris, UGE,

CHENTOUF Tayeb, La sociologie au Maghreb: Cinquante ans après, Revue Africaine de Sociologie, 10, (1), 2006, pp. 1-30.

COPANS Jean, De l'anthropologie de l'autre à la reconnaissance d'une autre anthropologie, Journal des anthropologues, Dossier: Les frontières africaines de l'anthropologie Un demi-siècle d'interpellations, 110-111/2007, Association française des anthropologues, p. 337-370

DJEGHLOUL Abdelkader, 2004, Nouvelles lettres pour l'Algérie, Oran, Ed. Dar el Gharb.

FERRIÉ J.-N., Présentation de l'atelier, in **Ariel PLANEIX**, « Compte rendu du colloque : « Anthropologie du Maroc et du Maghreb », *Journal des anthropologues*, 136-137 | 2014, 399-405.

GONZALES CASTILLO Eduardo, LAVANCHY Anne, RHANI Zakaria et TRUCHON Karoline,

L'anthropologie et ses lieux : altérité, genre, relativisme culturel et décolonisation, Anthropologie et Sociétés, Volume 32, numéro hors série, Globalisation des cultures : traces, traverses et voix de jeunes anthropologues, Sous la direction de Fabien Pernet et Karoline Truchon, 2008, p. 117-126

GUERID Djamal, 2013, L'entrée en sociologie _ Les limites de l'universel européen. Implications concrètes dans le monde d'aujourd'hui, Ed. Publisud, Paris, 239p.

KERROU Mohamed., 1991, Être sociologue dans le Monde arabe ou comment le savant épouse la politique , *Peuples méditerranéens*, 54-55 : 247-268. Melliti I., 2006, « Une anthropologie "indigène" est-elle possible?

Réflexion sur le statut de l'anthropologie en Tunisie », *Arabica*, 53, 2 : 163-176.

KHATIBI Abdelkebir, 1974, Entretien avec Tahar Bendjelloun, Le Monde diplomatique, Août 1974.

LAKJAA Abdelkader, (2004)(s/d), Sociologie et société en Algérie: Quels rapports ?, Ed. Casbah, Alger.

LAKJAA Abdelkader, (s/d), 2015, Abdelkader Djaghoul, L'homme et l'œuvre, Ed. Université d'Oran.

LEVI-STRAUSS Claude, 1958, L'anthropologie structurale, Plon, Paris.

MELLITI Imad, 2006, Une anthropologie "indigène" est-elle possible? Réflexion sur le statut de l'anthropologie en Tunisie, *Arabica*, 53, 2 : 163-176.

MOUSSAOUI Abderrahmane, 2014, L'Université algérienne entre le local et le global: regards empathiques, in Djamel Guerid (s/d), Repenser l'Université, Arak Editions, Alger.

MOUSSAOUI Abderrahmane, 2005, La pratique de l'anthropologie en Algérie : 269-295, in D. Albera et M. Tozy, *La Méditerranée des anthropologues : fracture, filiations, contiguïtés*. Paris, Maisonneuve et Larose.

PIRES Alvaro, (1997), De quelques enjeux épistémologiques d'une méthodologie générale pour les sciences sociales, Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>, juillet 2016, pp. 3-54, in Poupart, Deslauriers, Groulx, Laperrière, Mayer, Pires [Groupe de recherche interdisciplinaire sur les méthodes qualitatives], La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques, Montréal : Gaëtan Morin, Éditeur, 1997, 405 p.

RACHIK Hassan, 2012, Le proche et le lointain, Un siècle d'anthropologie au Maroc, Ed. Parenthèses MMSH.

REY Pierre-Philippe, 1993, L'anthropologue et l'engagement - De la politique à la pratique, in Etienne Le Roy, Olivier Dollfus, Michel Vernières, Catherine Choquet, Etat des savoirs sur le développement : trois décennies de sciences sociales en langue française, Karthala, Paris.

SAMANDI Z., Pratique de la science sociale au maghreb: l'approche intercontextuelle de la modernité, in Soc. estado .vol.17 no.2 Brasília Dec. 2002

SIMMEL Georges, 1908, Digressions sur l'étranger, dans Y. Grafmeyer et I. Joseph (sous la dir. de), L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine (1979), Paris, Seuil.

TAURISSON-MOURET Dominique, Appel à communications : CONFÉRENCE DE L'ASSOCIATION PANAFRICAINNE D'ANTHROPOLOGIE (PAAA), Bamenda, Cameroun du 7 au 9 août 2014, , Département d'Anthropologie, Université catholique du Cameroun, mis en ligne le mardi 28 janvier 2014.

الهوامش:

¹-Contrairement au Mexique où l'anthropologie a été élue "science du bon gouvernement" au début du XXème siècle.

² -- A.Moussaoui avance, lui, des raisons purement politiques qui ont trait au militantisme berbériste qui avait fait du Centre de Recherche en Anthropologie Préhistorique (CRAP) un refuge que les pouvoirs publics ont dû fermer en déclarant l'anthropologie "indésirable", A.Moussaoui « La pratique de l'anthropologie en Algérie » : 269-295, in D. Albera et M. Tozy, *La Méditerranée des anthropologues : fracture, filiations, contiguïtés*. Paris, Maisonneuve et Larose, 2005

³ - De ce point de vue, le cas de l' Egypte est encore plus symptomatique puisque la sociologie est présente dans l'université depuis les tous débuts du XXème siècle. Se référer à ce propos à Djamal Guerid, La greffe problématique de la sociologie dans le monde arabe: l'exemple de l'Egypte et de l'Algérie (en langue arabe), in Abdelkader Lakjaa, Sociologie et société en Algérie, Casbah Editions, Alger, 2004. André Béteille, et toujours à propos de l'Inde, comparable sous cet angle à celui de l'Algérie et de l'Egypte, exhume deux articles de Karl Mannheim datant de 1930 dans lesquels celui-ci étudiait la sociologie américaine dans l'un et la sociologie allemande dans l'autre. Alors que la sociologie, au moins comme discipline académique, existait depuis plus longtemps en Inde qu'en Allemagne ou aux Etats-Unis, au moment où Karl Mannheim écrivait ses articles, il n' y avait toujours pas, aux yeux de ce dernier, une sociologie indienne qui pût faire l'objet d'un article, Être anthropologue chez soi : un point de vue indien , Genèses 2007/2 (n° 67), p. 113-130.

⁴ - Cette situation *anormale* pour un pays comme l'Algérie a conduit une structure de recherche en anthropologie comme le CRASC à batailler et à obtenir, au début des années 2000, le feu vert de l'autorité de tutelle pour prendre en charge la formation doctorale de ses jeunes chercheurs issus de l'université avec les niveaux de master ou de magistère.

⁵ -A ce propos, J.Copans (2007) note que "Là aussi, les conséquences de l'enquête de terrain sur la conception même de l'anthropologie semblent

décisives. Ce passage à l'observation participante achève le cycle des métamorphoses de l'intellectuel occidental qui se transporte dans une autre société" .

6- Chez Bourdieu la distinction anthropologie/sociologie est totalement artificielle. Par exemple un texte comme celui de La maison kabyle ou le monde renversé est plus anthropologique que sociologique.

⁷-Il semble que Bourdieu, pour le cas de l'Algérie du moins, ait été le premier à défendre cette idée d'absence de frontières entre les deux disciplines . Son premier ouvrage Sociologie de l'Algérie est difficilement classable exclusivement dans l'une ou dans l'autre.

هندسة المسافات الاجتماعية في الجيوب القروية داخل المدن

د. ميمونة مناصرية - جامعة بسكرة- الجزائر

Abstract :

Place is the space occupied by individuals and groups, and according to the diversity of the occupied places, the scale of standards and social values of each place is formed, and where the vocabulary and the proportions of holiness and reverence for the various meanings and symbols vary.

The village enclaves within the cities constitute a distinct area that differs from the city, the countryside and the village as well in terms of its urban architecture and rural behaviour. This contrast is so evident through social phenomena, daily actions, individual behaviours and various social relations.

The distance between individuals is often recognized as an accepted matter within social standards agreed on. But the fact of recognizing the idea of distance between individuals as a matter of study requires a lot of sensory and intuitive perception. It is the gesture, inspiration, greeting, and the forms of convergence of faces which constitute a form of communication between individuals, while the distance is drawn during this communication at the level of perception and intuition with some disparity depending on the social situation affected mainly by different religious values, customs and traditions of people. This article deals with the forms of distance between individuals in rural enclaves within cities.

الملخص :

المكان هو الفراغ المشغول من قبل الأفراد والجماعات، وعلى قدر تنوع الأمكنة المشغولة يتشكل سلم المعايير والقيم الاجتماعية - لكل مكان- وتتنوع مفرداته، وتتفاوت فيه نسب القداسة والتبجيل لمختلف المعاني والرموز.

وتشكل الجيوب القروية داخل المدن مجالا متميزا يختلف عن المدينة وعن الريف وعن القرية أيضا، حيث يشكله معمار مدني وتسوده سلوكات قروية مما يرسم للتناقض لوحات متعددة، تبدو واضحة من خلال الظواهر الاجتماعية والأفعال اليومية والسلوكات الفردية وكذا مختلف العلاقات الاجتماعية .

وكثيرا ما تظهر المسافة بين الأفراد أمرا مسلما به في ظل معايير اجتماعية متفق عليها، لكن الاعتراف بوجود فكرة المسافة بين الأفراد، كأمر قابل للدراسة يحتاج إلى كثير من الإدراك الحسي والحدسي على السواء.... إذ يشكل الإيماء والإيجاء والتحية والمصافحة وكل أشكال التقاء الوجوه.... شكلا من أشكال التواصل بين الأفراد، فيما يتم رسم المسافة خلال هذا التواصل على المستوى الإدراكي والحدسي بشيء من التفاوت حسب الموقف الاجتماعي المتأثر أساسا بمختلف القيم الدينية والعادات والتقاليد وأعراف الناس. وتعرض هذه المقالة إلى أشكال المسافة بين الأفراد في الجيوب القروية داخل المدن.

تمهيد

لا شك أن الحديث عن المسافة بين الأفراد هو حديث يتطلب إدراكا بالغ الدقة، لا لأن إدراك المسافة أمر عصي على الفهم، وإنما لكونه متشعب الأبعاد ذات الطبيعة المتمايزة، فالمسافة وإن بدت بعدا هندسيا فهي تنطوي على حزمة من الإدراكات لما تخبئه النفس من مشاعر وأحاسيس، وتطلع وشغف، وكره ونفور، ومودة ودهشة... وهي في الآن ذاته تعبر عن معادلة رياضية متغيراتها اللباس وتقاسيم الوجه وأساليب التحية وشكل الضحك واتجاه النظرة... ولعل هندسة المسافات ذات صلة وثيقة بفكر الفضاء، فنحن كبشر نستطيع تخيل الفضاء خاليا، لكننا أبدا لا نستطيع تصور شيء بدون فضاء، والنقطة الفضائية هي مكان خاو يعوض بمضمون، أي أنه من غير الضروري أن تكون بقعة في مجال النظر حمراء، ولكن يجب أن يكون لها لون، كما يجب أن يكون للصوت ارتفاع وللشيء الملموس صلابة¹ وللمسافة بين البشر قياس جبري وهكذا....، كما أننا في الفضاء نستطيع أن نتصور جيدا حالة أشياء تتعارض مع قوانين الفيزياء، إلا أننا لا نستطيع تخيل حالة من الأشياء تتعارض مع الهندسة²، ورغم صعوبة إدراك هذا المجال من الدراسة، إلا أن الأثروبولوجيا كتخصص يحتفي بشكل لافت بمثل هذه المواضيع، لا لأنها من صنع الانسان فحسب، بل لأن المجتمعات البشرية تتمايز بشأنها أيما تمايز، وتفصح عن تنوع لا متناه من أشكال التواصل عبر تقاسيم الوجوه وحركات الأجسام ورموز اللغة وألوان الملابس و....، وتستند هذه الورقة البحثية إلى دراسة سابقة بعنوان: "التحول الديمغرافي وآثاره على التشوه العمراني -دراسة تطبيقية بمحيي العالية الشمالية"³، حيث تم رصد ملامح الحياة اليومية في حارات حيي العالية الشمالية بمدينة بسكرة، والتي تشكل جيوبا قروية، عبر تقنية الملاحظة بالمعايشة، وهو ما سهل الوقوف على العديد من الحقائق التي يتميز بها المجال العمراني.

أولا . الجيوب القروية

الجيوب القروية هي التجمعات العمرانية الثانوية التي نشأت بشكل عشوائي على أطراف المدن وضواحيها في غياب القانون بشكل شريطي أو خطي أو اندماج حضري، وهي تشكل مناطق عبور قيمي، ففيها يتراوح السلوك بين المدينة والريف، وهي محل تشوه تنظيمي على المستوى العمراني والخدماتي وحتى القيمي المعياري في كثير من الأحيان من خلال اهتزاز قواعد الضبط الاجتماعي، وفيما يتحسن منظر الوحدات السكنية نتيجة عناية أصحابها بمرور الزمن، إلا أن حال الطرق والشوارع يظل بعيد المنال، فيما تبقى ثقافة الجيب القروي عصية على التغيير إلا إذا تغيرت الأجيال.

وتشكل بعض الحارات -الحارة القديمة، حارة طابق الكلب- في حي العالية الشمالية جيوبا قروية تشكلت نتيجة موجة من الحركة والنزوح والوفود من خارج الولاية ومن بلدياتها، ومن أحياء المدينة، لفئات في معظمها محدودة الدخل. وفي غياب خطة عمرانية تأخذ بيد المشروع العمراني، شهد الحي تحولا ديمغرافيا وتكتلا ضمن مجال ضيق نظرا لما امتاز به من إيجابيات، فنشأ بذلك التشوه العمراني بسبب التزايد المستمر لعدد أفراد الأسرة والتعديل المستمر في مخطط المسكن تبعا لهؤلاء الأفراد، وفي غياب خطة ينتجها المجال في تطوره يمتد السكان في جهة دون أخرى فيأتي التجمع العمراني في شكل فوضوي ويجمع خلال ذلك الحي بين نمطين من أنماط الحياة الاجتماعية الأولى الناتجة عن البنية الاجتماعية والمتمثلة خصوصا في البناء القروي، حيث يتشكل المجتمع من جماعات قراية ذات اصل اثني واحد، مثل أولاد دراج، والسوامع... وينتمون إلى قبائل بني هلال، النامشة وأولاد تيفورة والغواسير وأولاد عبد الرحمان وأولاد عبدي وينتمون إلى الشاوية، وهي بمثابة تكتلات انقسم خلالها الجوار إلى وحدات جوار ثانوية أنتجت الحارة فيما بعد .

أما الخاصية الحضرية فتتجلى في الناحية الديمغرافية والكثافة السكانية العالية وكذا تجاوز البناءات، وموقع الحي ضمن تجمع حضري يستفيد من كل الخدمات الحضرية كالجامعة والمركز البيداغوجي للمعاقين، وهكذا فقد بدأ التجمع العمراني بالخصائص الريفية، وهو ينتهي بخصائص حضرية مريفة، وهذه الصفة فهو بمثابة "المحول" الذي يتم من خلاله العبور

بين وضعيتين اجتماعيتين تختلفان عن بعضهما، فهو يضمن للعائلات النازحة الاندماج التدريجي مع ظروف جديدة تتناسب مع الوضع الجديد في شتى المجالات مثل الاستقلالية الاقتصادية والحرية وتوفير فرص الحراك الاجتماعي والانخراط في مؤسسات حضرية عديدة والاستفادة من خدماتها مباشرة.

ومع ذلك فإنه تحت تأثير صعوبات الحياة، وعجز المؤسسات الحضرية عن استيعاب السكان وإشباع حاجاتهم يستمرون في تمسكهم بالعلاقات الأولية، حيث أن أزمة السكن التي يصطدمون بها تفرض عليهم نمطا ووسطا ومعدلا من الأسر، والذي يتميز بالنووية في الميزانية والممتدة في الإقامة، أي أن الانتقال من الأسرة الممتدة المعروفة في المجتمع الريفي إلى الأسرة النواة المعروف بها الوسط الحضري، ومن التساند الآلي إلى التساند العضوي يتوقف على مدى فعالية المؤسسات الاجتماعية الحضرية في استيعاب السكان الحضريين وإشباع حاجاتهم المتعددة وخاصة في ميدان السكن وبصورة أدق عندما تعوض وبشكل فعال وظائف الأسرة الممتدة كوجود الحضانة مثلا .

بهذه الصورة يستقر الفراغ الاجتماعي بمرور الزمن، وينزع فقط للتراص واستغلال أدنى مساحة لإعطاء أمل جديد في زيادة فرد جديد، في وقت تغيب فيه كل ضوابط التعمير واستغلال المجال، فتهتز بذلك قواعد الضبط الاجتماعي عن طريق سيادة ثقافة الريف وبشكل صارخ في الوسط الحضري.

كما أنه من الصعب أن نتصور جماعة بمعزل عن الفراغ، فكل جماعة تحتل فراغا، ونسمي هذا الفراغ بالفراغ الاجتماعي، ففي الجماعة العمرانية تكون الرابطة الفراغية وثيقة وأساسية، وبالأساس تنشأ الجماعة العمرانية انطلاقا من الروابط الجماعية التي يخلقها قرب المسكن، رغم أن حي العالية الشالية ينقسم إداريا إلى أحياء فرعية "حي النور، حي السعادة، حي الفجر"، إلا أن المواطنين عادة يفضلون استخدام أسماء الحارات بدلا عن الأحياء، وقد أطلقت على هذه الحارات تسميات من وحي الحياة اليومية للناس، وهذه الحارات هي :

- "الحارة القديمة" نواة الحي وأول تجمع عمراني ظهر على الرقعة الجغرافية .

- "حارة الحشاشنة" أو حارة الوصفان

- حارة "طابق الكلب" والتي عرفت لدى شباب الحي بـ"طاباقو" ثم تطورت

التسمية إلى "طابقستان".

- حارة "لاسيقي" والتي تم فيها توطين ساكني البيوت القديرية وسط المدينة عام

1982.

- "حارة العشائش" وهي الحارة التي كانت عبارة عن خيم وأكواخ وبيوت من الصفيح،

وبعد تخطيط المجال تم إزالة جزء معتبر من الأكواخ.

- "حارة الشاوية" والتي يقطنها عادة الشاوية النازحون من المناطق الحدودية بين

ولايتي باتنة وبسكرة.

وقد حدث تقسيم داخلي ضمن هذا التجمع ، إلى عناصر مختلفة به، وهذا التقسيم

ليس مظهرا من مظاهر الانحلال بل مظهر من مظاهر التنظيم الداخلي للجماعية ، وهو

عماد البنيان والتماسك الداخلي لهذه الجماعية ، فهناك تمييز ضمن هذا الفراغ بين حارات

متميزة وأمط بناء متميزة أيضا.

ثانيا. المسافات الاجتماعية

المسافة واحدة من القواعد غير المنطوقة، وهي بُعد هندسي بين الناس، يمكن وصفه

بما يلتقطه الحدس من النقاط اللامتناهية التي تصطف بين شخصين أو أكثر لترسم كحيز

في الفضاء، قوامه شعور الناس تجاه بعضهم البعض، وهي من الناحية النفسية عبارة عن

"الدائرة" التي تنشأ بوقوف الشخص قريبا جدًا من شخص آخر حيث انفرد بتصنيفها

إدوارد تي هول في كتابه "البعد الخفي" كما يلي:

المسافة الحميمة تبدأ عند التلامس إلى مسافة 46 سم تقريبا وهي مخصصة للعشاق

والأطفال وأفراد العائلة المقربين والأصدقاء وكذلك الحيوانات الأليفة، ويمكن أن يدخل في

هذه المسافة أيضا الأطباء أثناء فحص المريض، والحلاق،...

المسافة الشخصية تبدأ على بعد ذراع تقريبًا، أي 46 سم من الشخص وتنتهي على بعد 122 سم. وتستخدم هذه المسافة في أحاديث الأصدقاء والدرشة مع الأصحاب وفي الحوارات الجماعية.

المسافة الاجتماعية التي يتراوح بعدها بين 1.2 متر - 2.4 أمتار عن الشخص تكون للتعامل مع الغرباء والمعارف الجدد، وتبدو على نحو كثيف في الحياة اليومية في المدن الكبيرة خاصة ، حيث تتجسد بين البائع والزبون، أو بين الموظفين ومرتادي مكاتب الإدارة من عامة الناس، وهذا النوع من المسافة عادة يفرض طبيعة الحوار بين الطرفين، إذ في الغالب يُتَحاوَر في المواضيع العامة كحالة الطقس.

المسافة العامة لا تقل عن 2.4 أمتار عن الشخص الآخر، وتتمثل في إلقاء الخطب والمحاضرات والعرض المسرحي. فالمسافة العامة مخصصة في المقام الأول للجمهور العريض⁴، كما قد تكون مسافة للشخصيات العامة والمسؤولين والمدراء.

والواقع أن تنظيم هذه المسافات هو من الأهمية بمكان، إذ كثيرا ما أدى تقليصها إلى صدام بين الأفراد، باعتبارها تعدي عن الخصوصية، كما قد تفهم جفاء إذا ما تم تمديدها عن حدها المعهود، ذلك أن لا أحد ينكر أن رسم المسافة وتمثيلها بين الأفراد جزء من تفكيرنا، تفصح عنه حواسنا، وكثيرا ما تخدعنا عيوننا لتكسر المسافة وتجعلها تكبر أو تضيق لتعرب عما تكتنزه النفس من مشاعر وأحاسيس تشكلت في ضوء قيم ومعايير تحكم الطرفين على السواء.

ثالثا. أدوات رسم المسافات الاجتماعية في الجيوب القروية داخل المدن

إن العالم الذي نعيش فيه مصنوع في وعينا بأبعاد هندسية، بكل ما حوى من أفراد وأشياء، وعلى أساس هذا الوعي تكون ممارساتنا اليومية، كما أن إدراك وعينا للعالم المحيط بنا يجعلنا نرسم الحيز الشخصي لنا ونحافظ عليه، وندافع عنه في مقابل أي اختراق أو تعدي برغم تفاعلنا المستمر، بل وحاجتنا الماسة لهذا التفاعل، إذ نحن به نتشكل ونمو ونتطور وتغير و... وحسب جان بياجيه فإن كل تفاعل بين الذوات الفردية سيغير هؤلاء، الواحد

بالنسبة للآخر، فكل علاقة اجتماعية هي بالنتيجة علاقة كلية بذاتها، منتجة خصائص جديدة ومحولة الفرد في بنيتها الذهنية، من التفاعل بين فردين إلى التفاعل الكلي القائم من مجموع العلاقات بين الأفراد في المجتمع ذاته، هناك إذن استمرارية، الكلية في النهاية التي ينظر إليها على هذا الشكل تظهر وكأنها تقوم ليس من حاصل الأفراد، ولكن من نسق التفاعلات المتبادلة التي تغير هؤلاء الأفراد في بنيتهم نفسها⁵، الأمر الذي ينتج في النهاية نماذج اجتماعية مميزة، متفردة بخصائص، حيث ساق د. عبد الغني عماد في معرض حديثه عن التفاعل الرمزي بين الأفراد جملة من المقولات المنطقية نحسبها آليات لبناء نماذج اجتماعية متفردة، حيث قال:

تكتسب عقول الفاعلين قواعد اجتماعية تحصل عليها من المحيط الاجتماعي، حيث تم صياغة هذه العقول حتى تنسجم مع المحيط الذي تعيش فيه .

وعند تعايش الأفراد مع محيطهم الاجتماعي كفاعلين، فإنهم يتفاعلون مع الفاعلين الآخرين، ويبدأون باكتساب خبرات اجتماعية حول عالمهم المحيط .

كما لا يفرط الفاعلون في المكتسبات الاجتماعية، فهم يحرصون على تخزينها في ذاكراتهم لتكون باكورة معارفهم الاجتماعية .

يستخدم الفاعلون هذه المكتسبات المعرفية المخزونة في ذاكراتهم عند تعاملهم اليومي مع غيرهم من الفاعلين، أي يستخدمون الخبرات الماضية لمواجهة الفاعلين الآخرين في محيطهم، الأمر الذي يمنحهم رؤى جديدة حول علائق اجتماعية مستشفرة.

وإزاء هذا الأمر يتشكل عند الفاعل ما أسماه علماء الاجتماع بـ"المعرفة المخزونة"، لينتج عنها مفهوم آخر هو "التخلل الذاتي" الذي يأتي كنتيجة عن التقبل الذاتي بين مختلف الفاعلين، كل منهم للآخر، وهذا لا يحصل إلا عندما ينتج هؤلاء نوعا من "النمذجة"، التي تعني تشكيل صيغ متنوعة ومتعددة للأفعال الاجتماعية التي مرت عليهم في حياتهم الاجتماعية، وهكذا تتشكل خبرات ذاتية - اجتماعية، قد تتعزز إذا واجهت نفس ظروف

تشكلها، أو تلغى إذا واجه الفاعل ظروفًا معاكسة لها تبرهن على سوء تشكيلها أو انحراف رؤيتها أو نقص تركيبها⁶.

بالجيوب القروية، لتموضع العمران وتراصفه أثر كبير جدا على المسافات بين الأفراد، إذ أن المساكن الملتحمة مع بعضها تمنح القاطنين بها دفقا من الحميمة، فكما تتعاقب المساكن يتعاقب السكان، كما أن لشبكة الطرق والشوارع أثرها البالغ في تحديد المسافات بين الأفراد، وفي ما يلي آثرنا الحديث عن المسافات من خلال شكلين من أشكال التفاعل بين الأفراد فقط، إذ أن كل شكل ينطوي على جملة من الآداءات التي ترسم المسافات بين الأفراد.

الاتصال الكلامي

لا يمكن الاتصال لفظيا إلا بوجود عقد من الرموز المتراففة، التي تشكل قاعدة خلفية ينطلق منها كل توجه للآخر، وكذا إحدى الأدوات المستعملة لإيصال الأفكار عبر تبادل لغة منطوقة مفهومة من قبل شخصين أو أكثر، ولأن الجيوب القروية هي محط الاثنيات، فإن الكلام يتداول بسخاء، حيث كانت التحية في سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي طاع عليها عبارة "صباح الخير" أو "واش اصبحت؟" أو "واش اصبحتي؟"، لكن عبارة "السلام عليكم" اكتسحت ما سبقها منذ امتداد الصحوة الإسلامية منذ أوائل التسعينيات من القرن الماضي، بيد أن الملفت للانتباه هو أن كبار السن لا يبادرون بالتحية معارفهم فحسب، بل كل من ساقته خطواته باتجاههم أو بالقرب منهم، وهم في كل الأحوال مهيؤون لفتح الحوار مع أي كان، بيد أن اللافت للانتباه أنه ورغم السخاء في الكلام، إلا أن الرجال لا يتجرؤون على الحديث مع النساء والعكس، إلا في حالات القرابة، والمسافة هنا قد تنتهي بالمصافحة وقد يحددها عرض الطريق الذي يلتقي فيه الأشخاص.

في الجيوب القروية الناس تتكلم بدون قيود، حتى مع الغرباء، وتفضض دونما داع لذلك مع أي كان، وتميل إلى التعارف حتى وإن كان الأمر يشكل إزعاجا للطرف الآخر، فحين تقصد محلا للبقالة توقع أن يسألك البائع عن اسمك ومسكنك وإن صادف وعرف

أنك من عائلة يعرفها سيسترسل في الحديث معك دون ملل، بل وقد يفتح معك أحاديث جانبية، فالمسافة هنا مرهونة بمدى الرغبة في مواصلة الحديث، والحديث عادة يتم حول غلاء المعيشة، والتغير الاجتماعي ومشكلات الشباب.

إن العلاقة الاجتماعية بين الجيران تحظى بنصيب وافر من الأهمية، إذ ورغم التباين الاثني، إلا أن المجال غير المخطط المتراص من شأنه توطيد العلاقات بين السكان وتحويلها إلى صلات رحم ومصاهرة، ويتم ذلك عادة من قبل النسوة اللواتي يسترقن من ضيق الشارع فرصة لتجاذب أطراف الحديث وصنع الألفة أو الفتنة، وتحسين الجوار -في أغلب الأحيان- وإثراء مختلف العمليات الاجتماعية، بينما يظهر التراص الاجتماعي في حارة الشاوية وحارة الحشاشنة خاصة حيث يسود التجانس الاثني وفي التكتلات المشوهة حيث كان المجال أصلا لعائلة واحدة ثم انقسمت وورث العقار للأحفاد كما هو الشأن في درب العثامين والسوامع وأولاد دراج في حارتي طابق الكلب والنواة القديمة .

بعض الأسر تكتفي في فصل الصيف بإسدال الكلفة بدلا عن غلق الباب، ليتناهى الكلام المتداول داخل المسكن إلى مسامع المارة دوغما حرج من أصحاب البيت، مما يعرض خصوصيات الأسرة للانتهاك، هذا السلوك اعتادت عليه بعض الأسر، خاصة تلك التي تقع في الطرق الضيقة والحادة، وهو لا يعتبر انتهاكا للخصوصية في ثقافة الحي -وربما انسحب الأمر على أحياء بسكرة القديمة، وكبلوتي وسطر ملوك والعطيلة- وبعض هذه التجمعات العمرانية هي جيوب قروية احتوتها مدينة بسكرة بمرور الزمن.

كما أن حياة أخرى تتم فوق سطوح المنازل، إذ المساكن البسيطة ذات الجدران المنخفضة تمنح النسوة في غياب الرجال فرصة الحديث وتبادل الطعام واستعراض المشتريات من الألبسة وأدوات الزينة وأثاث المنزل، والتحدث مطولا حول وصفات الطبخ والزينة وكذا التدبير المنزلي، ومواضيع أخرى من قبيل الإنجاب وفك السحر و...ومعظمها مواضيع شخصية وحساسة، الأمر الذي يؤول عند الخلاف حول مختلف الأسباب إلى معايرة بعضهن البعض بمثل العورات المنتهكة من خلف جدران السطوح، فالمسافات هنا وإن بدت كبيرة فمادتها الأساسية قضايا شخصية.

وللسطوح نصيب في رسم المسافة بين الأفراد، فعندما يصعد أحد الجيران "الذكر البالغ" إلى سطح منزله، فإنه يستأذن الجيران، حيث ينادي "الطريق الطريق..."، ففي هذا الأمر حفاظ على حرمة الجار من أن تقع عينه على من بفناء المسكن من نساء... ولهذا السلوك قداسة لدى السكان، واختراقه أو إهماله يُعدّ تعدياً صارخاً على حرمة الجيران.

من جهة أخرى فإن تركز المساجد والمقاهي داخل النسيج العمراني من شأنه تقليص المسافات بين الناس، إذ أن المساكن الضيقة تلفظ الرجال عادة خارجها باتجاه المقاهي أو على نواصي الشوارع، حيث يقضون ما تبقى من نهارهم في الدومينو أو الضامة مع احتساء كؤوس الشاي وفناجين القهوة.

ويبدو أن اختراق مجالات الصوت في الشارع العام لدى السكان أمر عادي من قبل بعضهم البعض، ففي موسم الأعراس يقيم الرجال حفلاتهم في الشارع، حيث يصدح البراج وعبر مكبر الصوت بصوته إلى غاية منتصف الليل دونما تدمير أو مساءلة من أحد، ويجسد هذا الأمر أولاد دراج والسحاري والسوامع، بينما يسهر الشاوية على صوت البارود، وأهازيج الرحابة.... بهذا السلوك يكون الناس قد اخترقوا المجالات الشخصية، وأفسدوا وقت الراحة للسكان.... هذا السلوك الريفي انسحب على المدينة ليمارس في كل شوارعها وأحيائها، وهو إحدى مظاهر تزييف المدن، نفس التعدي على مجالات الآخرين يظهر في سلوك أصحاب المحلات الذين يعرضون بضائعهم على الرصيف، دافعين المارة إلى استخدام قارعة الطريق.

الاتصال غير الكلامي

قد يختلف الناس من مجتمع لآخر في أساليب التعبير عما تكنه النفس من مشاعر، لكن ثمة قواسم مشتركة تكاد تكون فطرية، يفهمها جميع البشر، كمشاعر السعادة والحزن والغضب والاشمئزاز والخوف والدهشة، وهذه النزعة الغريزية الفطرية هي من بين المسائل التي تصنع المسافة بين الأفراد، فدموع الحزن ودموع الفرح ودموع الاستعطاف ودموع الخوف عادة تكون مصحوبة بتقاسيم الوجه مما يرسم المسافة وفقاً لتلك التقاسيم، وإن كان

التعبير بتقاسيم الوجه فطريا وغريزيا، فإن بعض أساليب التعبير بالحركات تحددها الثقافات والجماعات وبصور مختلفة⁷.

بمعنى أن تقاسيم الوجه كثيرا ما تنوب عن الكلام بتقطيب الحواجب والاشتمزاز وإشاحة الوجه و... مدعاة لرسم مسافة أطول، فيما تدعو الابتسامة إلى تقليصها، وقد تدعو دموع الاستعطاف إلى اختراق المسافات الشخصية وحتى الحميمة.

من جهة أخرى فإن تزيين الوجه بشكل ملفت قد يقلص المسافة بين النساء والرجال، الأمر الذي يدفع بكثير من النسوة إلى حجب الوجه بالنقاب "العجار"، وهو أمر منتشر بكثرة في الجيوب القروية بحي العالية الشمالية، قد يتم بإيعاز من الرجل سواء كان زوجا أو أبا أو أخا، أحيانا باسم التدين، وأحيانا أخرى باسم تقاليد المجتمع ومعاييره، فيما يتخذ لبس العجار أشكالا أخرى، إذ تلبسه النسوة داخل الجيب القروي وتزرعه خارجه، أو تلبسه حين ارتياد الأسواق المفتوحة كسوق الاثنين وسوق الخميس.

وللوجه في الجيوب القروية أهمية تتجلى في المقولات الشعبية مثل "وجه الحياء يا قير"، وتقال لمن يتصنع الحشمة فيما يأتي بخلافها، و"احشم على وجهك" وتقال لمن يريد الآخرون أن يستحي، و"حمر وجوهنا" أي زدنا مفخرة بعمل محمود.

في الجيوب القروية تبدو الحياة اليومية أقرب للروتين منه للتجديد، بيد أن المتأمل يلحظ تجديدا في كل يوم وفي كل موقف، فالناس هنا وبناء على تفاعلهم مع المكان يعيدون تشكيل واقعهم رغم أن إدراكهم له مختلف ومتفاوت، بناء على طبيعة المهادات والخلفيات التي نشأوا فيها والبواعث والحوافز التي يستهدون بها والمصالح التي يسعون إلى تحقيقها، ولأن لدى الأفراد القدرة على الفعل الابتكاري الخلاق، فإنهم يعيدون تشكيل واقعهم على الدوام عبر ما يتخذونه من قرارات وما يقومون به من تصرفات، فالواقع حسب أثنوني جيدز ليس ثابتا وساكننا وناجزا، بل إنه يُخلق ويتشكل ويعاد تشكيله، يظهر ذلك جليا في سلوكات الناس، فالذين شكلوا الواقع في الجيب القروي في سبعينيات القرن الماضي، ليسوا هم مشكليه في سنوات القرن الحالي، وتشهد على ذلك السمات الثقافية البائدة والسمات التي تظهر كل يوم، مثال ذلك إذا طرقت زائر بيتا من عرش "أولاد رحمة"، فإن

المرأة ترد بالتصفيق دون الكلام، لآلا يضطر الطارق الغريب إلى الاستفسار عن وجود الرجال من عدمه، وفيما تختفي ظاهرة التصفيق تظل الأسر القديمة محافظة على السلوك الاحتشامي، فالمرأة لا تفتح الباب للطارق بوجود صاحب البيت أو الذكور بشكل عام داخل المسكن، تفاديا للحديث مع رجل غريب.

إن عبور امرأة بالغة السفور الشارع في الجيوب القروية يدعو إلى لفت الانتباه أو التحرش من قبل الشباب -عادة لا يتحرش الشباب بالقرب من منازلهم أو منازل أقربائهم-، وعبور امرأة ورجل في مشية مشبوهة أمر يدعو إلى تدخل السكان بالكلام والنهي عن السلوك، ووجود الشرطة يدعو السكان للالتفاف والسؤال عن سبب الحضور، حتى وإن كان الأمر لا يعني أحدا، كما أن وجود العراك يدعو السكان لاختراق كل المسافات لفضه... فالمشهد يبدي السكان وكأنهم لا شغل لهم إلا كسر المسافات.

بعبارة أخرى، لا يتجاهل الناس في الجيوب القروية من مر بمنزلهم، بل يعيرونه كل اهتمامهم، ويحدقون فيه مليا، فهم يصفون لباسه وطريقة مشيته وكل حركاته، وهم وإن لم يقتحموا حياة الآخرين بالتفاعل المباشر اقتحموها بالتحية، وإن تعذر ذلك اقتحمتها نظراتهم الرامقة، وهم بشكل عفوي أو مقصود يأتون بهذا السلوك ولا يعيرون على أنفسهم الاشتغال بخصائص الآخرين، فذلك جزء من حياتهم الروتينية، ومن تفكيرهم، فميزة "الإغفال المهذب" التي يتخذها سكان المدن المزدهمة كآلية من آليات التكيف مع الازدحام والصخب والاتصالات اللاشخصية والعبارة تبدو مستحيلة في الجيوب القروية، حتى وإن عجز المكان بالناس.

الخاتمة

المسافة وإن كانت بعدا هندسيا، فهي أيضا رمز ينطوي على كثير من المدلولات، ووظيفة الرمز كما أشار ميشيل فوكو بقوله "إن المسافة كبيرة بين ما تظهره الرموز وما تحجبه وما توهم إلى وما تستره، إلا أن ذلك التباعد ذاته هو ما يجعل عملية التأويل ممكنة، وتلك المسافة، وما تتطلبه من عنق وحمد وشك وتساؤل، هي التي ترفع القراءة إلى مرتبة

تجعلها فنا من الفنون"⁸، وفي هذا المقام خلصنا إلى أن المسافة التي أبدع في رسمها لإودارد تي هول لا تنطبق على الجيوب القروية في المدن الجزائرية، فالسلوكات اليومية في المجتمع الجزائري تستند إلى إطار مرجعي مميز، وسلم من القيم والمعايير الشعبية التي آلت إليها المجتمع عبر الزمن وأصبحت جزء لا يتجزأ منه، هذا فضلا عن الخصائص الريفية التي تنسلخ بالتدرج تواقفة لحياة حضرية جديدة، ففي وجود جوار متراص العمران وشبكة طرق ضيقة، وإثنيات متميزة ترتسم المسافات عفوية بشتى الأشكال والطرق.

الهوامش:

¹ جبل غاستون غزالي (2009). فكر الفضاء. ترجمة: علي دعبيس. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت لبنان. ص 12

² نفس المرجع السابق. ص 14.

³ ميمونة مناصرية. التحول الديمغرافي وآثاره على التشوه العمراني -دراسة تطبيقية بجمهورية الشالية-. إشراف: أد. بلقاسم سلاطية. قسم علم الاجتماع والديمغرافيا. جامعة منتوري قسنطينة الجزائر. السنة الجامعية 2004/2003.

⁴ في https://ar.wikipedia.org/wiki/مساحة_شخصية 2017/003/12

⁵ جي روشيه ص 26.

⁶ عبد الغني عماد. (2007). منهجية البحث في علم الاجتماع. الإشكاليات، التقنيات، المقاربات. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت. لبنان. ص 117.

⁷ أتوني جينز. (2005). علم الاجتماع. ترجمة: فايز الصياغ. مركز دراسات الوحدة العربية. ص 175- 180 بتصرف.

• مصطلح "الإغفال المذهب" جاء واردا في المرجع السابق.

⁸ علي أسعد وطفة. من الرمز والعنف إلى ممارسة العنف الرمزي قراءة في الوظيفة البيداغوجية للعنف الرمزي في التربية المدرسية. مجلة شؤون اجتماعية. العدد 104 شتاء 2009. ص 56.

المرأة الجزائرية المعاصرة بين خطاب التقليد والحداثة - مقارنة سوسيوأنثروبولوجية -

د. سعود جمال - جامعة تلمسان - الجزائر

أ. محمد بلطحي - جامعة سعيدة - الجزائر

Abstract :

Algerian women have been the concern of many sociological and anthropological studies, which have identified their traditions, customs, rites and symbols, trying to define their specificity at the level of identity and differentiation. Women's discourse has taken an important place as the public discourse has revived from common representations in the community. The issue of Algerian women modernity has begun with the launching of major reforms in Algeria. It was welcomed and encouraged by intellectuals who called for their liberation from ancient traditions and encouraged them to participate in scientific and political matters, same as the political and scientific leaders in the young countries similar to Algeria. On the other hand, the conservative trend regards the Algerian woman as presenting a dissent, if not at times contradictory to the modernist vision, because it focuses on local cultural specificity, which should be preserved and not necessarily a hindrance to women's emancipation or backwardness, calling for women to be active in the process of development within the framework of originality and Contemporary

الملخص :

كانت المرأة الجزائرية ولازالت موضوعا لكثير من الدراسات السوسولوجية والانثروبولوجية والتي رصدت تقاليدها وأعرافها وطقوسها ورمزياتها، محاولة تحديد خصوصيتها على مستوى الهوية والتمايز.. ابتدأت مسألة حداثة المرأة الجزائرية مع انطلاق الإصلاحات الكبرى التي شهدتها الجزائر، ووجدت صدى وترحابا من طرف المفكرين الذين دعوا إلى تحررها من التقاليد العتيقة وتحفيزها على المشاركة في الأمور العلمية والسياسية أسوة بالرائدات السياسيات والعالمات في البلدان الفتية الماثلة للجزائر. بالمقابل ينظر التيار المحافظ إلى المرأة الجزائرية بطرح مخالف إن لم نقل في بعض الأحيان مناقض للرؤية الحداثية كونه يركز على الخصوصية الثقافية المحلية التي ينبغي المحافظة على هويتها وليست بالضرورة معرقة لتحرر المرأة ولا لتخلفها داعية بذلك إلى جعل المرأة عنصرا فاعلا في عملية التنمية في إطار الأصالة والمعاصرة.

من خلال هذا التقديم سنحاول في هذه المقاربة السوسيوأنثروبولوجية عرض إشكالية المرأة الجزائرية بين التقليد والحداثة.

مقدمة:

بالرغم من التحسن الملحوظ النسبي بخصوص الوضعية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمرأة الجزائرية، إلا أن هذه الأخيرة لا زالت تشكل اهتماما بالغا من طرف المهتمين بشؤون المرأة والقضايا المرتبطة بالنوع الاجتماعي عموما، حيث كثيرا ما يثار الجدل حول هويتها من الناحية العلمية بعيدا عن المعطى الإيديولوجي الرامي إلى تكريس النظرة الأحادية المرتبطة بتقدم المرأة الجزائرية، بحيث إذا تفحصنا الدراسات الأكاديمية التي تناولت المرأة كموضوع للبحث في مجتمعاتنا نراها عموما منقسمة ومختلفة في النتائج التي توصلت إليها بين مؤيد للطروحات التقدمية، الحداثية والمتفتحة، وبين معارض لها عما يعني مؤيدا للصيغة الثقافية التقليدية والمحافظة. هذا الانقسام راجع بدوره إلى طبيعة الصراع الثقافي السائد والذي يمتد في عمقه إلى ما قبل فترة الاستقلال لئلازاه مستمرا حتى أيامنا هذه. وهذه الازدواجية في النظرة والتحليل تقودنا إلى التساؤل عن طبيعة المرأة الجزائرية من الناحية الثقافية، بمعنى آخر وكأننا أمام شكلين مختلفين ومتناقضين ومتصارعين يعيشان جنبا إلى جنب في مجتمع واحد، وهما المرأة التقليدية من جهة، والمرأة الحداثية من جهة أخرى. هذه الهوية الانشطارية هي التي شكلت بدورها مجالا خصبا للدراسات السوسولوجية والأنثروبولوجية على حد سواء، فإذا سلمنا من الناحية الابستمولوجية بتقليدية المرأة الجزائرية فإنها كذلك ولازالت محافظة على هويتها المحلية في مجتمع يشهد تغيرات عميقة في بنياته، وهنا تتدخل الأنثروبولوجيا كميكان للتحليل. أما إذا سلمنا بحداثية المرأة الجزائرية وتخلصها من رواسبها الماضية إلى حد كبير بحيث تلونت بألوان غريبة نتيجة ظاهرة التثاقف فهنا تدخل السوسولوجيا كميكان للتحليل.

1- تحليل الثنائية (حداثة تقاليد) في الجزائر:

يرجع الحديث عن ثنائية الحداثة والتقاليد تاريخيا إلى الغرب الصناعي فلقد شكلت الأدبيات السوسولوجية الغربية المنبع الأساسي لإشكالية الحداثة عندما بدأ المجتمع الأوروبي يتحول تدريجيا إلى مجتمع ديمقراطي صناعي برجوازي ليبرالي في القرن التاسع عشر، وهو

المجتمع الحدائي الذي تخلص إلى حد ما من جذوره التقليدية القروسطية، في هذا الصدد يشير **ألان توران (A. Touraine)** إلى الحدائنة بقوله: "هي تجاوز الذاتية، التقاليد والمعتقدات بخضوعها إلى المبادئ العالمية للتفكير، تتميز بعظمة المصلحة المبنية على الحساب العقلاني في السوق، سيادة القانون الوضعي المطبق على الجميع بدون استثناء بالحرية وحقوق الإنسان."⁽¹⁾

يشير هذا التعريف إلى أن الغرب نفسه قد خضع للكوني بعد نضال طويل وميرير مع الأفكار والممارسات الرجعية والقديمة، هذا ما يبرر قوته اليوم حتى أصبح يسيطر على العالم وهو عندئذ يبسط هيمنته الثقافية على باقي المجتمعات الأخرى التي لا تماثله من الناحية الثقافية، يحاول اجتذابها إلى طريق الحدائنة باعتبارها النموذج الأمثل والوحيد للتطور والتقدم، إذ هو لا يحتكرها بقدر ما يحاول نشرها على نطاق واسع بفضل التقدم التكنولوجي الذي وصل إليه، هادفا من ورائها اقتلاع السكان بصفة شمولية من مجتمعاتهم الأم التقليدية والقديم حتى يلجأ في هذا العالم الجديد على الشاكلة الثقافية الغربية تحت غطاء العولمة. لكن عند الحديث عن المجتمع الجزائري بخصوص الحدائنة فإن المسألة تصبح معقدة من الناحية الاستمولوجية وتترجم بعدة تساؤلات: هل المجتمع الجزائري مجتمع حدائي اليوم؟ هل هو في طريقه إلى الحدائنة؟ هل التقليدي قادر على استيعاب الحدائي الغربي؟ هل هو متحكم فيه ومحافظ على هويته محليا؟ هل هو متماثل مع سلم القيم المحلية أم يضر بها ويدخل المجتمع في أزمة معيارية؟ إلى غير ذلك من التساؤلات المشروعة التي تطرح لمثل هذه القضايا الجوهرية التي تمس بعمق النسيج الاجتماعي لمجتمعنا. عند الحديث عن الوجه المقابل للحدائنة أي التقاليد فإن المسألة الجوهرية تظهر في المعنى الذي نطلقه على التقاليد، فمن جهة ترتبط هذه الأخيرة مع الوزن المعطى للبيئة الاجتماعية المحلية بكل خصائصها وتجلياتها والمستوحاة من الجذور التاريخية للمجتمع الجزائري كالذاتية، العرف، الديني، الممارسات القديمة التي بقيت مستمرة إلى غاية يومنا هذا، العقلية القبلية والعشائرية، الشعبية، النيف، الكلمة رجل لرجل ... الخ، هذه المؤشرات وأخرى تتنافى من حيث الجوهر مع ما قيل عن الحدائنة أنفا لكنها أصيلة ومتجذرة ولها تأثير على طبيعة الروابط

الاجتماعية السائدة بين الأفراد في الواقع، بل أكثر من هذا فإن لها وقع قوي في المخيال الاجتماعي وفي بعد الذاكرة الجماعية، وهي عناصر تعكس صورة التضامن الآلي الذي يسود في النظام الاجتماعي، فهل يمكن وصفها اليوم بأنها أصبحت غير معقولة أو ربما تجاوزها الزمن؟ أو أنها هي المسؤولة على تخلفنا؟ خاصة إذا ارتبط مفهوم التقليد بالتخلف في مجال التنمية لتظهر على أنها معيقة للتقدم لاغير وهنا يمكن الإشارة إلى ما قدمه الباحث **سليمان مظهر** حول الثقافة التقليدية بقوله: "تمثل الثقافة التقليدية اللامعقول، أو غير معقول في حياتنا، فالنظام الاجتماعي التقليدي يضرب المجال الخارجي المادي والاجتماعي حتى لا يستقر ويكون الجميع بحاجة ماسة إليه."⁽²⁾

لكن المسألة بخصوص مفهوم التقليد لا تتوقف عند هذا الحد بل تمتد إلى تحليل ممارساتنا وتصوراتنا اليومية بالإضافة إلى طريقة فهمنا وموقفنا من الأحداث التي نجابهها أو التي تحيط بنا، فإذا كنا على سبيل المثال نبالغ في الإيمان بالقضاء والقدر إلى الحد الذي نفسر به كل ما يعترضنا من أزمات ومخاطر فإن هذا الأمر يتوقف أيضا على طريقة فهمنا للدين بل وربما بالنظرة الخاطئة لما هو منصوص عليه دينيا. المهم من كل هذا وفي خضم جدلية الحداثة والتقاليد في مجتمعنا وبالنظر إلى الدراسات الأكاديمية ذات الطروحات الأثرولوجية والسوسولوجية المسجلة إلى حد الآن فإن خلاصتها تظهر على النحو الآتي: يذهب فريق من الباحثين **عبد القادر جفلول** على سبيل المثال إلى القول بأن التقاليد هي في طور التلاشي النهائي أمام قوة الحداثة المفروضة علينا، بل أن المجتمع الجزائري يتجه نحو اللاديني، المادي والفرداني حتى لو كانت هذه العناصر غير مكتملة بينا يذهب البعض الآخر وعلى رأسهم **سليمان مظهر** إلى القول بأن الروابط الاجتماعية التقليدية لازالت مستمرة ومهيمنة على واقعنا المحلي ويعاد إنتاجها بقوالب مختلفة نظرا لقوة ووزن البنية الاجتماعية التقليدية التي تجعلنا نتمثل لها بقوة الحتمية. بينما يرى **نور الدين طوالي** على سبيل المثال إلى الميل نحو فكرة التقاطب الثقافي بمعنى آخر القدرة على استيعاب التقليدي للحداثي أو الجمع بينهما في شكل تلاقي مما يعني أزمة معيارية في ضبط السلوك والتصرفات وفي الأخير يرى **جمال غريد** أن الحداثة والتقاليد يسيران جنبا إلى جنب في مجتمع واحد

بحيث نرى إمكانية التعايش بين المتناقضين مما يكرس طبيعة الصراع الثقافي الثنائي المتجلي بصورة واضحة في حياتنا اليومية. تشكل هذه الرؤى العلمية براديفم أو نموذجاً تصورياً مما يمكن من خلاله فهم ما يجري في واقعنا المحلي خاصة إذا تعلق الأمر بالمرأة الجزائرية.

2- المرأة وخطابي الحداثة والتقاليد:

نحاول من خلال هذا المبحث أن نتبنى طرح الثنائية الثقافية بخصوص المرأة الجزائرية كنموذج تحليلي وعليه فإن الخطاب الذي ينسج بخصوص الحداثة والتقاليد يمكن تقسيمه إلى قسمين "خطاب يدعي العمومية ويعامل المرأة كمواطنة وكعاملة على قدم المساواة مع الرجل. وخطاب يكرس المرأة للأدوار الخصوصية (كأم وكزوجة، ويتركز على العائلة."⁽³⁾

1-2 صورة المرأة في الخطاب التقليدي:

يدعي هذا الطرح الخصوصية ويكرس مبدأ الاختلاف في النوع الاجتماعي كبناء ثقافي يجعل من المرأة عنصر في إطار البنية الاجتماعية يخضع بالضرورة لأكراهاتها ومعوقاتها، وعليه فإن هذه البنية الثقافية هي التي رسمت أدواراً خاصة بكل من الرجل والمرأة طبقاً لمبدأ الاختلاف البيولوجي بينهما وهي تؤدي بدورها إلى إعادة إنتاج هذا الاختلاف في إطار ثقافي يكرس التمايز بين الجنسين فهي لا تسمح بتبادل الأدوار بين الذكر والأنثى وفي هذا المعنى تكريساً لمبدأ اللامساواة كبعد رمزي يجعل الرجل بمثابة القائد فهو الذي يفرض رأيه وأوامره على مرؤوسيه باعتباره سيداً له مكانة مرموقة في أعلى الهرم الاجتماعي، ويجعل من المرأة كائناً متدنياً في أسفل الهرم الاجتماعي تطبع وتمتثل لأوامر الرجل وفي تبعية مطلقة له، كما يجعل هذا الخطاب فضائين مختلفين لكل من الرجل والمرأة فلأول الفضاء العمومي ولثاني الفضاء المنزلي وفي هذا التمايز غاية يتجه إليها وهو التكامل بين الجنسين. يعتبر الدين من أهم المصادر التي يمكن أن نلجأ إليها في فهم طبيعة الاختلاف بين الرجل والمرأة باعتبار أن لكل منهما واجبات وحقوق خاصة. فنجد على سبيل المثال أن الإسلام أعطى للرجل الحق في الميراث بما يعادل حق أنثيين، الأمر كذلك في الشهادة وتعدد الزوجات وأعطى له واجب دفع المهر للمرأة في حال الزواج بل والنفقة عليها وأعطى للمرأة واجبات

أخرى مختلفة كطاعة الزوج وتربية الأولاد والقيام بشؤون البيت ... الخ، أما المصدر الثاني فهو يتعلق بالتركيبية النفسية والبيولوجية للمرأة التي تجعلها كائنًا عاطفيا حساسا حيث استثمرت هذه الميزة لدى البعض واستغلت في غير صالحها بحيث تبقى غير قادرة على شغل الأدوار القيادية في المجتمع خاصة في الميدان السياسي. المصدر الثالث الذي يكرس الاختلاف والتميز هو ما يعرف بثقل العادات والتقاليد كما يظهر على سبيل المثال في طريقة الاحتفال بالمولود الجديد فهي تختلف بين الذكر والأنثى ويتجلى هذا أيضا في الطقوس المرتبطة بالعقيقة، بالإضافة إلى النظرة إلى المرأة كمخلوق يجلب العار خاصة إذا طال بها السن ولم تتزوج (عانس) حيث تجعلها كائنًا سلبيا. يطلق على هذه البنية الاجتماعية التي جعلت المرأة في موقف متدني وانهزامي مقارنة بالرجل بالنظام البطرياركي (الأبوي). إن وجودها كعنصر في إطاره معناه عبارة أخرى تصبح كمتلقي سلبى لاواعي تقوم بالخضوع له إكراها مما يعني تقويته وديمومته واستمراره في جعلها هامشية بالمقارنة بالمركز الذي يشغله الرجل لأن هذا الأخير هو الذي صنع هذا النظام ، صنعه له ولتعزيز مكانته ومركزه في خضم علاقات الهيمنة والتحكم إزاء لعبة السلطة، إنه نظام مبني على عنف رمزي يجعل الرجل هو السيد وهو الفاعل ويجعل المرأة خاضعة له وفي تبعية مطلقة. في هذا الصدد يقول بيار بورديو: "إن قوة النظام الذكوري تتراءى فيه أمرا يستغني عن التبرير، ذلك أن رؤية مركزية الذكورة تفرض نفسها في خطب تهدف إلى شرعنتها، كما أن النظام الاجتماعي يشغل باعتباره آلة رمزية تصبو إلى المصادقة على الهيمنة الذكورية التي تأسست عليها."⁽⁴⁾

إن القيم والمعايير التي تأسس عليها النظام الأبوي نفسه هو الذي جعل المرأة ترتبط ببعض الصفات التي أصبحت جزءا من مكونات هويتها كالحشمة، الامتثال، الطاعة، الاحتجاب، التنفيذ، المجانية في عملها، التقيد بجملة المنوعات حتى لا تكشف عن جسدها... كل هذا حتى تحضر نفسها لاحقا لأن تكون ربة بيت ناجحة سواء كأم أو كزوجة إرضاء للرجل وخدمة له ووعونا ومساندا له في أزماته المختلفة، وبالمقابل فإنها تنال رضاه ورضا الخالق عزوجل. تظهر المرأة التقليدية بقوة في الأوساط الشعبية المتميزة بثقافة

شفوية في الغالب لدى أسر محافظة تملك رأس مال ديني معتبر توظفه في ربط الديني بالديني لكن تجعل من الشئاني تابع فقط وتجعل من الأول مركز حياتها باعتباره مقدسا، لا يههما الواقع هو بعينه بقدر ما نقيسه على ما يقرره النص الديني ودرجة امتثالها له.

2-2 صورة المرأة في الخطاب الحدائي:

يدعي الخطاب الحدائي العمومية في الطرح بحيث ينظر إلى المرأة باعتبارها فاعل اجتماعي قادر على مخالفة قواعد اللعبة التي يفرضها النسق الثقافي، تمتلك هامش من الحرية يجعلها على قدم واحد من المساواة مع الرجل، تناضل من أجل الحصول على استقلالية نسبية في إطار النظام الأبوي الذي يميز مجتمعا، تعدل فيه أو بالأحرى في المكونات البنيوية له ولصانعه (الرجل) عن طريق تغيير صورة المرأة بالنسبة إليه باعتبار أن هذا الاختلاف البيولوجي بينهما لا يعني التمايز الثقافي في المركز والدور الممنوح لكل واحد منهما، حيث دلت التجارب الحياتية في المجتمعات الغربية التي قلصت المهمنة الذكورية فيها إلى حد كبير، أن المهام لها القابلية للتداول بين الجنسين وأصبح الدور الذي كان يقوم به الرجل هو نفسه الدور الذي تقوم به المرأة في إشارة إلى تهمين دور القيم الأنثوية التي غيرت الكثير من ملامح الحياة الاجتماعية في هذه المجتمعات. أما بالنسبة للمجتمع الجزائري فإنه هو الآخر تأثر إلى حد كبير بالنموذج الثقافي الغربي بتأثير من العولمة وكثافة حجم الاتصالات وقنوات الإعلام المختلفة، الهجرة نحو الخارج، بالإضافة إلى العامل التاريخي المتمثل في الاستعمار الفرنسي الذي عمل على تهديم البنية الاجتماعية التقليدية الطابع المميز للمجتمع الجزائري آنذاك، كل هذا أثر بشكل أو بآخر على التركيبة الاجتماعية في خضم التحولات الاقتصادية، الثقافية، السياسية والاجتماعية التي طرأت عليه في حقب زمنية متتالية تتجه صوباً نحو تحديث المجتمع الجزائري في البداية قبل نقله إلى الحداثة كتغير مادي ونوعي في البرمجيات الذهنية للفرد الجزائري، هذا ما كان مبرجاً ومهيماً له بفعل المشروع التنموي الذي يعتمد على التصنيع.

ينظر الخطاب الحدائي إلى المرأة كمواطنة لها كامل الحقوق التي تنطبق على صفة المواطنة، كالحق في التعبير والعمل، والممارسة السياسية والحقوق الاجتماعية الأخرى

المرتبطة بها كمرأة مثل حقوق الأمومة. ويقف وراء هذا الخطاب الحركات النسوية التي عملت منذ أمد طويل على تكريس المبادئ الكونية المتعلقة بالحرية، المساواة، والعدالة على وضعية المرأة المهمشة في نظرها كي ترتقي إلى مصف الرجل. يدعم فعل الحركة النسوية وتوجهاتها عدة عوامل منها ما يتعلق بالشرعية التاريخية حيث تؤكد بعض قياداتها النسوية أن مشاركة المرأة في الحرب التحريرية سواء كمجاهدة أو مربية أو ممرضة أو على الأقل مكلفة بالاتصال يمنحها حق المساواة مع الرجل في المكاسب الاجتماعية، الاقتصادية والسياسية لما بعد الاستقلال، أما العامل الثاني فيتعلق بوصول بعض قياداتها الشابة التي لم تعش الفترة الاستعمارية إلى أطوار متقدمة في مجال التمدرس ومنها الجامعة حيث تخرجن منها كإطارات قادرة على أن تكون فاعلة في عملية التنمية، بل إن هذه الأخيرة هي الحل لتمكين المرأة من ترقيتها اجتماعيا، كما يقف بجانب الطرح الحدائي بعض الأحزاب السياسية ذات الطابع الديمقراطي العلماني متأثرة في ذلك بالتجربة الديمقراطية الغربية ويظهر في برامجها السياسية البعد النسوي من خلال تحرير المرأة من قيود التبعية ومن الأفكار الظلامية التي عملت على تقزيمها وتهميشها في عملية التنمية، بالإضافة إلى النخبة الفرانكفونية المتواجدة في الحركات النسوية والأحزاب السياسية ووسائل الإعلام أو لدى الإدارات في هيكل تنظيم الدولة الجزائرية هي الأخرى نراها تدافع بقوة لصالح تمكين المرأة.

إن القيم والمعايير التي تأسست عليها الحداثة هي التي جعلت بعض النساء في حياتهن اليومية يميزن ببعض الخصائص تختلف في الجوهر عن النساء التقليديات ماديا ومعنويا على الأقل من حيث شكل اللباس والمستوى التعليمي المتميز، طريقة الكلام ونوع المعاملة المبنية على الانفتاح على الآخر والارتباط معه على أساس التوافق والتكامل، السير بجرية في الفضاء العمومي، إبراز القدرات والمواهب في الفضاء المهني، التطلع إلى المسؤولية، المبادرة، المنافسة، الاستقلالية في اتخاذ المواقف والقرارات... الخ كلها مؤشرات تدل على النقلة النوعية لنوع من النساء نحو الحداثة. تظهر المرأة الحداثية في الأوساط الحضرية التي تتميز بنخبة فكرية ذات مستوى ثقافي عالي، مفرنسة إلى حد ما، بالمقابل وضعها المادي مرموق نسبيا، لكن رأسالها الديني ضعيف إلى حد ما.

3- المرأة وصراع الحداثة والتقاليد في الحقول الاجتماعية:

نحاول من خلال هذا المبحث إسقاط صراع الحداثة والتقاليد على المرأة في الحقول الاجتماعية المختلفة و هي.

(1) الحقل الأسري:

ترى أطروحة التقاليد أن الأسرة الجزائرية لازالت تكرر النظام الأبوي في مسألة تحديد دور كل من الرجل والمرأة بالرغم من التغيرات التي طرأت على التركيبة الاجتماعية وتأثيراتها على قضايا النوع الاجتماعي. بعبارة أخرى لازالت سلطة الرجل هي المهيمنة في المسائل المتعلقة بفرض الحجاب على الزوجة أو البنت، إمكانية توقف المرأة عن عملها إذا ما طلب الزوج ذلك إرضاء له أو أملا في الزواج منه، أو التوقف عن العمل بسبب إنجاب الأولاد خاصة إذا لم تستطع التوفيق بين حياتها المهنية وحياتها داخل البيت. في بعض الأحيان لازالت سلطة أم الزوج تهيمن على الحياة الأسرية إذا كان الزوجان يسكنان مع عائلة الزوج، التبعية المادية لها في الفضاء العمومي لدى العائلة، إعادة تملك الفضاء المنزلي بالمحافظة على بعض النشاطات التقليدية التي كانت من اختصاص المرأة ولازالت كالحياطة والطرز وصنع الحلويات ما يفسر المحافظة على التقسيم التقليدي للجنسين واستمراريته الشيء الذي يكرس الاختلاف والتمايز الثقافي وما يقوي هذا الطرح حسب الباحثة فاطمة المرينسي " أن النظام الاسلامي يقف موقفا عدائيا واضحا من كل مبادرة تقوم بها المرأة لتقرير مصيرها فيما يخص عقد الزواج، كما يدل على ذلك شرط وجود الولي لإتمام هذا العقد ويشكل الخوف من تقرير النساء بمصيرهن محور النظام الأسري."⁽⁵⁾

استمرار سلطة العائلة لصالح الرجل لا تتوقف عند حدودها الداخلية التي تفرض احترام وخضوع المرأة لزوجها وإخوتها الذكور وفي بعض الأحيان لأم الزوج وإنما حتى في الفضاء العمومي بإلزامها السلوك السوي وارتداء الحجاب مما يقوي النظرة التقليدية.

أما أطروحة الحداثة فهي ترى أن الأسرة الجزائرية طرأت عليها عدة تغيرات وتعديلات في بنيتها الهيكلية من أسرة ممتدة بطرياقية إلى أسرة نووية حديثة بفعل عدة عوامل كالتحضر السريع وأزمة السكن، الشيء الذي جعل المرأة تشتت على الرجل

المتقدم للزواج منها الانفراد بمسكن خاص تجنباً للمشاكل المرتقبة مع أم الزوج أو أخواته الإناث وذلك بتأثير من القيم الفردانية، أكثر من هذا فإن مسألة اختيار شريك الحياة أصبحت اليوم مرفوضة من طرف الوالدين بل أن المرأة نفسها هي صاحبة القرار في الشأن خاصة بفعل اقتحامها الفضاء العمومي بقوة في مجال التمدن والمجال المهني، وتقلص دور الوالدين في هذا الشأن ليختزل في مجرد المصادقة على القرار الأثوي، زيادة على هذا فإن التغير على مستوى اللباس بأسباب تطور أشكال الموضة العالمية الغربية أثر بشكل كبير على سلوك المرأة داخل العائلة وأصبحت تتحكم إلى حد ما في استراتيجيتها كسلوك تعبيرية وتأثيرية، في هذا الصدد يشير **عبد القادر جفلول** إلى أن الجزائريات أصبحن يخترعن أشكال جديدة من الاستقلالية بسبب التحضر السريع، التمدن، العمل المأجور الذي كان في الأساس ذكورياً، وظهور نمط جديد من النساء⁽⁶⁾ من جهة أخرى فإن الاطروحة الحداثية تركز على الظواهر الجديدة غير المألوفة التي طرأت على الأسرة الجزائرية وعلى المرأة بوجه أخص، كالتفكير في تباعد الولادات وتنظيم النسل، تأخر سن زواج المرأة الذي أصبح لا يشكل طابو في الأوساط الحضرية، إمكانية تبادل الأدوار بينها وبين زوجها في النشاطات المنزلية وقبول الرجل بذلك، كل هذا يشكل مؤشرات تدل على النقلة النوعية نحو الحداثة الغربية.

(2) الحقل التربوي:

ترى أطروحة الحداثة أن المرأة الجزائرية حققت نجاحات معتبرة في الميدان التربوي وكان اقتحامها لهذا المجال قويا خاصة في السنوات الأخيرة بفضل تحررها من القيود التقليدية القديمة التي وقفت في طريقها نحو ولوج الفضاء العمومي بصفة عامة، هذا ما يشير إليه المعطى الإحصائي فعلى سبيل المثال أصبحت نسبة تمدن الإناث تفوق نسبة تمدن الذكور حيث بلغ عدد المسجلات في التعليم الثانوي في الفترة ما بين 2009\2010 حوالي 58,25%⁽⁷⁾ تشير هذه النسبة إلى تغير اتجاهات الوالدين لتعليم الفتاة بحيث أصبحت يشجعان البنت على مواصلة تعليمها، بل أكثر من هذا فإن نجاحها في حياتها الاجتماعية مرهون باستثمارها في قطاع التعليم الذي يساهم بدرجة أو بأخرى في ترقيتها الاجتماعية.

ومن جهة أخرى يفسر تطور نسبة تدرس الإناث إلى اتجاه السلطة الجزائرية نحو محاربة أشكال الإقصاء الاجتماعي ومنها ظاهرة الأمية خاصة إذا ارتبطت هذه الأخيرة بالعنصر النسوي في الأوساط البدوية والمناطق النائية على وجه الخصوص هكذا " اتجه اهتمام الحكومة إلى تعليم الفتيات، ارتفعت نسبة التعليم من 37% سنة 1966 إلى 92% سنة 2008، وكان لهذا الارتفاع الملحوظ أثره الإيجابي في زيادة نسبة اليد العاملة التي تضاعفت أكثر من ثلاث مرات في أقل من أربعين سنة 5,2% سنة 1977 إلى 17,7% سنة 2011"⁽⁸⁾

لقد مكن وصول المرأة الجزائرية إلى مستويات عليا في التعليم بما في ذلك التعليم الجامعي من اكتساب سلطة رمزية في العائلة وأمام الرجل بحيث أصبحت تختار هي بنفسها شريك حياتها بعيدا عن الفضة التقليدية كالزيارات العائلية، الحمامات، الأعراس.. الخ وبفضل الشهادة الجامعية التي تحصلت عليها أصبح بإمكانها دخول عالم الشغل وجعلت العائلة في موقف محرج بعض الشيء خاصة عندما يتعلق الأمر ببعض المهن التي يسيطر عليها العنصر الذكوري (الأمن والجيش مثلا)، إنها نقلة نوعية في استقلالية المرأة الجزائرية. لكن أطروحة التقاليد ترى الظاهرة بوجه آخر لأن البعد الكمي لوحده غير كاف لتحليل ارتباط المرأة بالجمال التربوي فمن جهة وإن كانت المرأة قد تحصلت على سلطة رمزية بفضل الشهادة الجامعية المحصل عليها فإن الواقع يشير إلى أنها الأكثر عرضة للتمييز في سوق العمل مقارنة بالرجل سواء من حيث التوظيف، أو أثناء إدماجها المهني ما يعني أن البرمجيات الذهنية المبنية على الهبة ورد الهبة في بناء العلاقات السوقية لم تتغير كثيرا، بل بالعكس يصبح سوق العمل يتجه إلى الانتقائية اللاعقلانية في شراء قوة العمل النسوية ويوظفها لأغراض غير قانونية خاصة إذا كانت الوضعية الاجتماعية والاقتصادية لها مندهورة، ما يفسر كذلك بطالتها المرتفعة من جهة أخرى فإن المرأة وإن دخلت بقوة إلى المجال التربوي فإنها ستصبح عرضة لظاهرة تأخر سن الزواج المرتبط هو الآخر بأزمة الشغل والسكن، في هذا الصدد تشير الباحثة حورية بن شبيرة إلى أن نظرة المجتمع لتعليم المرأة نظرة مشوبة بالحذر " فإذا كان الاعتدال يتطلب من المرأة أن لا تبقى أمية مثل النساء التقليديات فإنه

ينصحها بأن لا تذهب بعيدا في الدراسة لأنها قد تحرم من العثور على زوج لها ولأن مصير المرأة كما هو شائع عندها يتمثل في الزواج فيفضل أن تحرم من التعليم على أن تحرم من الزواج⁽⁹⁾

3) الحقل المهني:

تختلف أطروحتا الحداثة والتقاليد في نظرتها للعمل النسوي عموما وفي الجزائر بصفة خاصة، هذا الاختلاف راجع إلى عوامل مجتمعية تصب في التصنيف القائم على مركزية الرجل والمرأة في النظام الاجتماعي والذي له امتدادا تاريخيا ومبرراته الثقافية والادبولوجية. فإذا سلمنا بصحة أطروحة الحداثة فإن ظاهرة خروج المرأة الجزائرية للعمل هو في حد ذاته مؤشرا على الطابع الحدائي في العلاقة بين المرأة والمجال المهني حيث أكسبها هذا الأخير نوعا من الاستقلالية من خلال زيادة مستوى وعيها بحقوقهن الشيء الذي مكنتها فيما بعد من الانخراط في العمل النقابي، وكذلك في مستوى الذهنيات التي تغيرت لصالح التفكير في انجاب عدد قليل من الأطفال حتى لا يؤثر على حياتها المهنية، هذا بالإضافة إلى الاستقلالية المادية من حيث الأجر ومختلف العلاوات المحصل عليها من مزاولتها لمهامها المرتبطة بمنصب عملها. ظاهرة خروج المرأة للعمل أكسبها نوع من التحرر من قيود التبعية لفضاء المنزل وللرجل بصفة عامة، يظهر هذا من خلال قضاء أوقات معتبرة في الوسط المهني حسب ما تفرضه تشريعات العمل، بالإضافة إلى أن ممارسة العمل مكنتها من توسيع رقعتها الجغرافية أي محيطها الذي تتحرك فيه بعدما كانت منحصرة بين جدران المنزل حيث أحدثت قطيعة معه حتى ولو لم تكن مكتملة، أكثر من هذا فإن الواقع يشير إلى أن هذه الظاهرة مكنت المرأة الجزائرية من الترقية المجتمعية، فمن خياطة في المنزل إلى امرأة مقولة اليوم، ومن ربة بيت بالأمس تقوم بالأدوار الممنوحة لها في التربية والأشغال المنزلية إلى رئيس مصلحة في المؤسسات، مفتشة ومعلمة ومديرة في القطاع التربوي، ثم طبيبة وممرضة في القطاع الصحي ونراها الآن وزيرة وبرلمانية وعقيدة في الجيش ومفتشة شرطة... الخ، إنها نقلة نوعية في نظرة المجتمع لمكانة المرأة وتغيرا في اتجاهات الرجل لها. أصبح هذا الأخير لا يمانع في ذلك بل أكثر من هذا أصبح يقبل بأن تكون المرأة العاملة زوجة له، بل يشجعها

على ذلك وفي بعض الأحيان أكبر منه سنا بفعل عوامل جديدة كأزمة السكن والبطالة. كما أن أطروحة الحدّثة تنظر كذلك إلى التغير الذي مس حتى عملها المنزلي حيث أصبحت النشاطات المنزلية التقليدية التي تقوم بها بغطاء عصري عندما دخلت تكنولوجيا الاتصال والإعلام في فضاء البيت ووظفتها في عملية إنتاج السلع وتسويقها في الفضاء العمومي على طريقها الخاصة حتى ولو كانت تصنف في السوق غير الرسمي بعبارة أخرى فإن التطور التكنولوجي أكسب المرأة لونا حديثا فلم تعد تلك المرأة التقليدية التي كانت في السابق.

من جهة أخرى ترى أطروحة التقاليد أن الفضاء العمومي لازال عدائيا اتجاه العمل النسوي، وتتجلى هذه العدوانية في عدة أشكال منها أن خروجها للعمل كان دائما ولا زال مرهونا بجملة من القواعد الاجتماعية والتبريرات الموضوعية التي تقرها العائلة الجزائرية المعروفة بطابعها المحافظ فهي تشترط مثلا أن تساعد بعملها عائلتها بالدرجة الأولى، وعدم تفريطها في عملها المنزلي وإن كانت متزوجة فهي تشترط أن تكون في خدمة زوجها بالدرجة الأولى عندما تقبل حتى على الإكراهات المجتمعية، اقتسام الأجر مع زوجها أو مع عائلتها، فهي بطريقة أو بأخرى لازالت في تبعية ولم تتحرر من قيودها بعد. في هذا الصدد تشير الدراسة التي قام بها المرحوم جمال غريد "أن العمل النسوي ليس قرارا فرديا خاص بالمرأة وإنما هو مشروع جماعي ونتيجة لمفاوضات بين المجتمع المحلي وبناته المرشحات للعمل، كما أن هذا الأخير ليس مرادفا للتحرر."⁽¹⁰⁾

بعبارة أخرى فإذا كان فضاء المصنع هو فضاء للحرية والانفتاح ضد الانغلاق العائلي، فهو كذلك فضاء للكدر والشقاء والعوائق التنظيمية المرتبطة بالعمل النسوي كتندي الأجور وصعوبة الترقية المهنية، والمناصب ذات المسؤولية المتدنية في الهيكل التنظيمي. من جهة أخرى فإن المجتمع الجزائري لم تتغير نظرتة للمرأة العاملة كثيرا بحيث نجد أنه في بعض الأحيان يمارس الازدواجية في التعامل مع هذه الظاهرة، فحتى وإن كان يقبل بعملها في القطاع التربوي والصحي فإنه لازال يعارضها في الأعمال الذكورية التي كانت ولا زالت حكرا على الرجل كالاشتغال في سلك الدرك والجيش وبدرجة أقل الشرطة والجمرك، بحيث ينظر إلى القطاعين التربوي والصحي على أنهما امتداد للطبيعة الأنثوية للمرأة بخلاف

قطاعات أخرى، تتغذى هذه النظرة بالبعد الديني وبالتقاليد والأعراف السائدة التي لازال وزنها معتبرا في تقييد المرأة، وتقليص حريتها في الفضاء العمومي، خاصة في الوسط الريفي المميز بضبط اجتماعي قوي نسبيا. حيث تؤكد الباحثة كلودين شولي أن مكنته الزراعة ودخول التقنيات الحديثة جعل المرأة الريفية أقل نفعا مما كانت عليه في السابق وأعيدت إلى وضع المولودة والمستهلكة حصرا وأن أفقها انحصر ووضعها الاجتماعي تدنى دون أن تشعر بذلك ... بعد أن أقصيت المرأة الريفية دائما عن سوق العمل الزراعي وأصبحت هامشية في الإنتاج الزراعي للفلاحين لا يمكنها حاليا تحسين وضعها بالتحول إلى منتجة زراعية.⁽¹¹⁾

بمعنى آخر، إن تحديث القطاع الزراعي لم يصاحبه تغيرا في مركز ودور كل من الرجل والمرأة بل أن العملية لم تكن كما أريد لها أن تكون، إضافة إلى هذا فإن نظرة الرجل (المستخدم) في الوسط المهني لم تتغير لصالح المرأة العاملة بحيث أن هذه الأخيرة أصبحت مستغلة وعرضة للابتزاز، والمساومات الجنسية الشيء الذي جعل المشرع الجزائري في الآونة الأخيرة يسن قانون خاص بالتحرش الجنسي هذا ما أكدته ميدانيا الدراسة التي قامت بها الباحثة بلهوارى موزات جميلة في كون "أن النساء اللاواتي لا يمارسن عملهن بصورة مستقلة أي اللاواتي يمارسن عمل لدى إحدى الحواص غير المصرح بهن فإن ما يميز عملهن يتمثل في استغلالهن بحيث أن أجورهن نادرا ما تصل إلى الأجر الوطني الأدنى المضمون، غياب الحماية النقابية وغطاء الضمان الاجتماعي."⁽¹²⁾

4) الحقل السياسي:

ترتكز أطروحة الحداثة على الدخول القوي للعنصر النسوي في المجال السياسي خاصة في السنوات الأخيرة، هذا المجال الذي كان في وقت مضى حكرا على الرجل وأكثر عدوانية اتجاه المرأة ليصبح مجالا خصبا للممارسة السياسية النسوية، وذلك لعدة عوامل منها ما هو متعلق بالجانب القانوني الذي أظهر في بنوده طابع المساواة بين الرجل والمرأة ليمنح لهذه الأخيرة الحق في الترشح، والحق في الانتخاب. الشيء الذي مكنتها في الواقع من تقلد مناصب ذات طبيعة سياسية كرئيسة حزب سياسي، عضوة في البرلمان، رئيسة بلدية ودائرة، وزيرة ... الخ هذا يدل على أن هناك طفرة نوعية بخصوص حضور المرأة في هذا

المجال كسمة بارزة لم تكن من قبل، بل كانت المرأة تحلم بالوصول إلى هذه المناصب السالفة الذكر في محيط صعب. هكذا تبين الباحثة نورية بن غبريط "أن النساء في الفضاء السياسي يشكلن أقلية في حالة انبثاق فحسب الانتخابات التشريعية لسنة 2007 فإن عددا معتبرا منهن وصلن إلى المجلس الشعبي الوطني فهي تحولات تحدث وتشتغل في المجتمع الجزائري...إذا كانت النصوص الأساسية لا تفرق بين الجنسين فإن المساواة في قلب الأنساق السياسية ذات الطابع العالمي تظهر وكأنها وعود للحداثة غير المكتملة".⁽¹³⁾ الشيء الذي يوجه هذه النقلة النوعية إلى الطابع الحداثي، هي في مشاركة المرأة في الحياة السياسية التي كانت مغذاة من طرف التيار الاسلامي المعتدل (مثل تيار الإخوان في الجزائر) كحركة حماس وهذا يعني أن هناك قبول مبدئي للممارسة النسوية التي لا تتنافى مع ما يقرره النص الديني في إشارة إلى إعادة القراءة النصية للمقدس بخلاف ما يشير إليه التيار السلفي، بمعنى آخر أن الحداثة لا تعني محو المقدس بل هناك إمكانية لكي يتعايشا جنبا إلى جنب في المجتمع المحلي. وما يميز الطابع الحداثي هو التغيير الملحوظ في نظرة الجزائريين للعمل السياسي النسوي بحيث أفاد سبر الآراء الذي أنجز في السنوات الأخيرة من سنة 2001 "أن 71% من الجزائريين والجزائريات على استعداد لانتخاب امرأة على رأس المجلس الشعبي البلدي لترتفع هذه النسبة إلى 83% عندما يتعلق الأمر برأي النساء فقط، كما أن 56% من الجزائريين والجزائريات على استعداد لانتخاب امرأة على رأس الدولة".⁽¹⁴⁾

خلافًا لهذا الطرح فإن أطروحة التقاليد ترى أن دخول المرأة إلى المجال السياسي لازال محتشما، بل أكثر من هذا وجودها فيه يكتسي طابع الموضة فقط لأنه مفروض من قوى خارجية أجنبية مغطاة بأفكار وإيديولوجية غريبة تنزع إلى فرض فكرة المساواة في الواقع جبرا بقوة القانون عن طريق الهيمنة الثقافية، بل تؤكد هذه الأطروحة أن الثقافة السياسية الأبوية الذكورية لازالت هي المهيمنة على الخيال الاجتماعي للمواطن الجزائري، وأن بنية العقل العربي والجزائري لم تتغير كثيرا إزاء المشاركة السياسية للمرأة، "بنية العقل الذي ينتمي إلى ثقافة ما، يتشكل لا شعوريا داخل هذه الثقافة ومن خلالها وتعمل بدورها

وبكيفية لا شعورية كذلك على إعادة إنتاج هذه الثقافة نفسها.⁽¹⁵⁾ ما يقوي هذه الثقافة الذكورية هو دخول المرأة إلى البرلمان عبر نظام الكوتا المفروض بقوة القانون، هذا يعني أن وجودها في هذا المبنى لم يكن باستمالة الناخبين لترشيحها فهي لازالت تعبر عن أقلية مهمشة ومبعدة إلى حد ما في مناصب اتخاذ القرار الحساسة، "هكذا تكون السلطة في المجتمعات الأبوية هرمية عمودية لا أفقية، تصور لاهوتي للسلطة تحت وقع نظام أبوي.. فلا غرابة أن تكون السلطة في المجتمعات الأبوية هرمية، عمودية لا أفقية، تراتبية لا تماثلية يجري تداولها بين أشخاص متباينين لا بين افراد متساوين."⁽¹⁶⁾ فحتى وإن وصلت المرأة إلى رتبة وزيرة فهي موجودة في قطاعات لها ارتباط بطبيعتها الأنثوية في المجال الاجتماعي مثل التربية والصحة أو الثقافة والاتصال أو الأسرة، فهي لحد الآن لم تشغل الوزارات السيادية للدولة الجزائرية: كالدفاع والداخلية والخارجية والمالية التي بقيت ولفترة طويلة حكرا على الرجل.

إن ما يقوي أطروحة التقاليد هو ما لاحظناه على الملصقات الاشهارية الخاصة بالانتخابات التشريعية 2017 عندما اخفت بعض المترشحات صورتهن، أي بدون الكشف عن هويتهم الحقيقية، نظرا للطابع المحافظ الذي تتميز به بعض الأسر والنظرة العدوانية التي يجسدها المحيط العمومي بخصوص ترشح النساء خاصة في الأوساط الريفية، في حين أن المجال السياسي في مثل هذه المناسبات يقتضي الوضوح والشفافية من أجل استمالة الناخبين إنها مفارقة عجيبة. هذه الثقافة التقليدية هي التي عملت على كبح العمل السياسي النسوي.

خلاصة :

من خلال العرض الذي قدمناه بخصوص أطروحتي الحداثة والتقاليد عندما يتعلق الأمر بوضع المرأة الجزائرية فإننا نستحضر عدة تساؤلات تصب في إمكانية محافظة النموذجين (تقليدي/حدائي) على خصوصيتها الثقافية في الواقع المحلي بمعنى هل هما منفصلان فعلا عن بعضها البعض؟ ألا يمكن أن تحدث استعارات ثقافية بينها في شكل تقاطب ثقافي؟ هذه الأسئلة تقودنا إلى تقديم عرض نقدي بخصوص الأطروحتين. فبالنسبة لنموذج الحداثة فإن نواحي القصور في هذا الطرح يكمن في تجاهله لتأثير الثقافة المحلية، وكأن المرأة يصعب عليها إن لم نقل يستحال في بعض الأحيان عودتها إلى الماضي التقليدي، ماضي الأبوين والأجداد، هذا الماضي هو الذي تسبب في انخطاطها ولكن الأمر غير ذلك فهي تستحضره وتعاود اتناجه بل وتحافظ عليه لأنه جزء من هويتها التي لا يمكن أن تساوم فيه، يظهر هذا الماضي في آداب سلوكها وأفكارها وربما أنساقها الرمزية وادبيولوجيتها التي لم تتغير كثيرا هذا يعني أن ما قيل عن حداثة المرأة الجزائرية هو من قبيل سمات التغير التي حدثت فقط في الحقل المادي لا غير، وهنا نكون أمام تحديث لا حداثة. أما بالنسبة لأطروحة التقاليد فإنها تركز على رواسب الماضي وجذوره التي بقيت مستمرة إلى غاية يومنا هذا متجاهلة بذلك الحاضر وربما المستقبل، متناسية إلى حد ما فكرة الثقافة كظاهرة اجتماعية أثرت بشكل كبير على المرأة الجزائرية وجعلت هذه الأخيرة تسير العصر وتتواجد في معيشها اليومي بوجه التقدم الغربي، فهي لم تكن كالسابق ولن تعود إليه لأنها مرتبطة بسياق زمني خاص ووضعية اجتماعية، اقتصادية وسياسية جديدة على الشاكلة الغربية.

المهم من كل هذا أن المرأة الجزائرية أخذت من الحداثة الغربية عناصر ثقافية وزاوجتها مع الثقافة التقليدية الأصيلة في شكل ترقيع أو تخييط فأتت لنا هذه الظاهرة-التقاطب الثقافي-إمرأة جزائرية جديدة أو شكل ثالث لا هي بالحداثة تماما ولا هي بالتقليدية تماما نصفها حدائي والآخر تقليدي، خلقت لها أزمة معيارية أدت في بعض الأحيان إلى تناقضات في سلوكها ونمط تفكيرها إنها تعبير على ازدواجية شخصيتها.

المراجع والهوامش:

(¹) Touraine (A), in « Le japon le consensus mythe et réalités » ouvrage collectif, ed economica. Paris 1986 PP 7- 28 in Mohamed Dahmani, Modernité et aménagement du territoire in l'Algérie et la modernité sous la direction de El Kenz (A). P 133

(²) سليمان مظهر، علم النفس الاجتماعي- نظرية المواجهة النفسية الاجتماعية- مصدر المجامعة، منشورات تالة، الجزائر 2010، ص 50
(³) فاتحة حقيقي، العمل النسائي: العمل المأجور والعمل المنزلي في " المرأة الجزائرية" تقديم عبد القادر جفلول، تر سليم قسطون، دار الحداثة، لبنان، ط 1، 1983، ص 24

(⁴) بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، تر (سلمان قعفراني)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2009، ص 27
(⁵) فاطمة المرئسي، ما وراء الحجاب - الجنس كهندسة اجتماعية- تر (فاطمة الزهراء أزرويل)، نشر الفك، المغرب، ط4، 2005، ص 46

(⁶) Djeghloul (A), Quand les algériennes inventent leur modernité, in revue de recherches sociologiques, département de sociologie d'Alger n° 01, 2000, p 25

(⁷) ONS, statistiques sociales 2009-2010 in www.ons.dz

(تاريخ الإطلاع يوم 30 أبريل 2017)

(⁸) احصائيات البنك العالمي 2012، نقلا عن بلقاسم بن زين، المرأة الجزائرية والتغيير - دراسة حول دور وأداء السياسات العمومية، مجلة انسانيات عدد مزدوج 57-58، جويلية ديسمبر 2012، ص 16

(⁹) حورية بن شبيبة - المرأة وقراءة الصحافة الجزائرية - (Actes de l'atelier : Femmes et développement, Alger 18-21 Octobre 1994, en collaboration avec PNUD, coordination BENGHABRIT (R), ed CRASC, 1995, p 60

(¹⁰) GUERRID (Dj) , Femmes , travail, et société: la société a toujours le dernier mot in Ibid, p 35-36

(¹¹) كلودين شولي وليلى بغريش، العمل النسائي في الزراعة في " المرأة الجزائرية " مرجع سابق، ص 74

(¹²) Musette Belhouari (Dj), Les pratiques informelles des femmes en milieu urbain le cas Algérien in informalisation des économies maghrébines, CREAD, 2006, P 130

(¹³) BENGHABRIT (R) , Femmes en politique : une minorité en emergence ? in l'Algérie aujourd'hui : approches sur l'exercice de la citoyenneté sous la direction de Hassan (R) , CRASC, 2012, p 136

(¹⁴) ناصر جلاي ، مواطنة ما دون استئذان، منشورات شهاب، الجزائر، 2006 ، ص 47

(¹⁵) عبد الاله بلقزيز، محمد عابد الجابري ونقد العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2013، ص 16

(¹⁶) عبد العالي معروز، هشام شرابي ونقد النظام الأبوي في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2012، ص 15

واقع الأنثروبولوجيا الدينية في الوطن العربي

د. مراد بن حرز الله - المركز الجامعي - تندوف- الجزائر

Abstract :

This study seeks to highlight the specialization of anthropology of religion in the Arab world. After determining what anthropology means, it refers to the scientific appearance of anthropology as a discipline in the Arab world, and illustrate the meaning of anthropology of religion in general, after that moving to shed light on the reality of religious anthropology in the Arab world, and to talk about the reality of religious anthropology in the Arab we division this section to two parts, the first one related to Western studies of religion in the Arab world and the second one related to Arab anthropologists studies of religion in the Arab world.

الملخص :

تسعى هذه الدراسة أن تسلط الضوء على تخصص الأنثروبولوجيا الدينية في الوطن العربي فبعد تحديد ماهية الأنثروبولوجيا والإشارة لظهور الأنثروبولوجيا كتخصص علمي في العالم العربي، وتبيان المقصود بالأنثروبولوجيا الدينية عموما، تم الانتقال بعد ذلك لتسليط الضوء على واقع الأنثروبولوجيا الدينية في الوطن العربي، وللحديث عن واقع الأنثروبولوجيا الدينية في الوطن العربي تم تجزئة هذا العنصر لشقين شق متعلق بالدراسات الغربية للدين في العالم العربي، وشق متعلق بدراسات الأنثروبولوجيين العرب للدين في العالم العربي.

مقدمة:

سعت العديد من التخصصات العلمية لتسليط الضوء على ظاهرة الدين، على غرار علم الاجتماع، علم النفس، علم اللاهوت، بل وحتى علم الأحياء في بعض الحالات، فلكل علم من هذه العلوم مجال معين يتناول من خلاله الدين، والدراسات الأنثروبولوجية على حد تعبير جاك ديفيد آلر **Jack David Eller** يجب أن تكون في الواقع دراسات متميزة بالنسبة لمقاربات التخصصات السابقة. ويقصد بالدراسات الأنثروبولوجية تلك الدراسات التي ينجزها محترفون تخصصوا في علم الإنسان وتدريبوا على العمل الميداني داخل ثقافات من قاموا بدراساتهم ومجتمعاتهم، وذلك ضمن برامج أكاديمية أشرفت على دراساتهم. كما أن

الدراسات الأثروبولوجية هي تلك الدراسات التي تستخدم النظريات والمصطلحات العلمية أو الفنية التي تميز هذا الحقل، "العلمي".

وعلى الرغم من تعدد الاتجاهات والآراء الأثروبولوجية المحاولة تفسير الظواهر الدينية، فإن الثابت من الناحية الإجتماعية أنه لم يظهر مجتمع يخلو من ظواهر دينية بأي شكل من الأشكال، وعمومية هذه الظواهر الدينية تشير إلى فطرية النزعة الدينية عند الإنسان، ولقد سعت هذه الدراسة بعد تحديد ماهية الأثروبولوجيا لتسليط الضوء على ظهور الأثروبولوجيا ك تخصص علمي في العالم العربي، وتبيان المقصود بالأثروبولوجيا الدينية عموماً، والانتقال بعد ذلك لتسليط الضوء على واقع الأثروبولوجيا الدينية في الوطن العربي وللحديث عن واقع الأثروبولوجيا الدينية في الوطن العربي تم تجزئة هذا العنصر لشقين شق متعلق بالدراسات الغربية للدين في العالم العربي، وشق متعلق بدراسات الأثروبولوجيين العرب للدين في العالم العربي.

1-تحديد ماهية الأثروبولوجيا:

إن لفظة أنثروبولوجيا Anthropology، هي كلمة إنكليزية مشتقة من الأصل اليوناني المكون من مقطعين: أنثروبوس Anthropos، ومعناه "الإنسان" ولوجوس "Locos"، ومعناه "علم"، وبذلك يصبح معنى الأثروبولوجيا من حيث اللفظ "علم الإنسان"، أي العلم الذي يدرس الإنسان¹. وتعرف الأثروبولوجيا بأنها "علم من العلوم الإنسانية يهتم بمعرفة الإنسان معرفة كلية وشمولية"² وذكر إسماعيل قباري أن هناك عدة تحديدات لمدلول الأثروبولوجيا فهي "علم الإنسان من حيث هو كائن فيزيقي واجتماعي"، كما تشير إلى "علم الإنسان أفعاله وسلوكه"، كما توصف بأنها "علم الجماعات البشرية في إنتاجها"، أو "علم الحضارات والمجتمعات البشرية"³، كما تعرف الأثروبولوجيا إنطلاقاً من مجال تخصصها العلمي بأنها "العلم الذي موضوعه الإنسان وأجداده وأصوله وعاداته وتقاليده وقيمه، وخبراته وممارساته، وصناعاته ومهاراته وتراثه الحضاري والمادي والمعنوي منذ أقدم العصور والأزمنة وحتى يومنا هذا"⁴ ورغم تعدد التعاريف التي حاولت تسليط الضوء على

مفهوم الأنثروبولوجيا فإننا نرى من التعاريف السابقة أنها عموماً العلم الذي يعني بدراسة الإنسان بالكشف وتصنيف النواحي الجسمية التي تميز الإنسان عن بقية المخلوقات التي تعاصره ، وتلك التي اقترضت أشكالها . كما يتجه نحو تحديد الصفات التي تميز الأجناس البشرية وتفاعل تلك الأجناس مع البيئة ليكشف أوجه الشبه والاختلاف بين مختلف الحضارات، متجاوزاً الوصف للجوانب البيولوجية والحضارية والاجتماعية إلى محاولة استخلاص القوانين والأنساق التي تتحكم في تكوين المجتمعات والحضارات ونموها.

ولقد ركز علم الأنثروبولوجيا في بدايته منذ القرن التاسع عشر الميلادي على دراسة الإنسان وأسلافه الأوائل وأصوله منذ أقدم فترات التاريخ، وما قبل التاريخ وفي كل بقاع العالم، وذلك من خلال الحفريات والآثار، ولهذا انصب اهتمامه على دراسة المجتمعات البدائية، ويرى بعض الأنثروبولوجيين أن ما يميز هذا العلم عن العلوم الأخرى، كعلم الاجتماع والاقتصاد، والسياسة والتاريخ، وعلم النفس والجغرافيا، هو تركيزه على المجتمعات البشرية البدائية، غير أن هذا الرأي لم يعد مقبولاً في الوقت الراهن؛ حيث توسع مجال الدراسة وشمل المجتمعات غير البدائية؛ كالقروية والبدو الرُّحَّل، والمجتمعات المتقدمة؛ كالمجتمع الأمريكي، والروسي، والصيني...، وشمل كذلك دراسة عمليات الشرائح والاندماج بين الحضارات... إلخ، ومن هنا رأى الأنثروبولوجيون أن الزمان والمكان لا يقيدان الموضوعات التي تدخل في نطاق علم الأنثروبولوجيا؛ إذ يدرس الإنسان وأجداده وأصوله منذ أقدم العصور، وحتى الوقت الحاضر، ويدرس الإنسان في كل مكان، وهكذا لا يتقيد هذا العلم بحدود الزمان والمكان، ولكنه يتقيد فقط بالإنسان كموضوع للدراسة.⁵

2- ظهور الأنثروبولوجيا كتخصص علمي في العالم العربي:

يعود أول ظهور لكلمة أنثروبولوجيا في الكتابات الأكاديمية باللغة العربية لسنة 1946، على يد أحمد أبوزيد في مقالين له بعنوان "التحليل النفسي للعقل البدائي"، و"التحليل النفسي للأساطير" نشرتا بمجلة علم النفس، ولقد تضمن المقالين الإشارة لرائدي علم الأنثروبولوجيا مالنوفسكي، و رادكليف براون، هذا الأخير الذي زار مصر سنة 1947،

وجدير بالتنويه أن الجامعة المصرية (جامعة القاهرة الآن) قد عمل بها منذ ثلاثينات القرن العشرين العديد من أساتذة الأثروبولوجيا على غرار الأستاذ هوكارت Hocart والأستاذ إيفانز بريتشارد Evans Protchard كما عمل فيها بعد أن أصبحت تسمى جامعة فؤاد الأول الأستاذ جون بريستياني J. G. Preistiany وإن كانوا جميعا يعملون بها على أنهم أساتذة لعلم الاجتماع⁶.

ولقد ساهم رادكليف بروان بشكل أو بآخر من زرع بذور الأثروبولوجيا أكاديميا في العالم العربي من خلال تدخله بصفة شخصية لتحويل بعثة الأستاذ أحمد أبو زيد من هارفارد للحصول على الدكتوراه في علم الاجتماع إلى جامعة أكسفورد للحصول على الدكتوراه في الأثروبولوجيا، تلك البذور التي بدأت تنمو مع عودة أحمد أبو زيد سنة 1956 إلى جامعة الإسكندرية وسعيه لإدخال الأثروبولوجيا كقرر في قسم الفلسفة والاجتماع، ولقد لقي ذلك مقاومة كبيرة من طرف هيئة التدريس التي كانت تنظر للأثروبولوجيا على أنها تخصص يخدم أهداف الإستعمار⁷. ولقد تم الاعتراف بالأثروبولوجيا كتخصص أكاديمي بصفة رسمية في جامعة الإسكندرية في سنة 1974، عقب تولي أحمد أبو زيد منصب الأستاذية في علم الاجتماع، فكان ذلك بداية تشكلها وظهورها كتخصص مستقل إلى جانب الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس⁸.

أما في الجزائر المستقلة فإن ميلاد تخصص الأثروبولوجيا يعود لتنصيب أول معهد وطني للثقافة الشعبية بجامعة تلمسان وذلك بناء على مرسوم صادر في 18 أوت 1984، وتجدر الإشارة أن اعتماد الأثروبولوجيا لم يتم منذ البداية مع تنصيب معهد الثقافة الشعبية، بل جاء تنويجا لعدد من الخطوات والمراحل التي قطعها هذا المعهد، ففي البداية أوكلت له مهمة الإهتمام بالثقافة الشعبية بشكل عام كتخصص أولي، ثم جاء الاعتراف سنة 1990 بالأدب الشعبي كاختصاص قائم بذاته، لينتهي الأمر بالاعتراف بشعبة الأثروبولوجيا. وقد عرفت الدراسات الأثروبولوجية في الجزائر مع بداية هذا القرن وثبة وانتعاشا مميزين بعد مرحلة التردد التي واكبت فترة الإقلاع خلال التسعينات من القرن الماضي، حيث كان هذا التخصص مقتصرًا على جامعة تلمسان دون غيرها من الجامعات الأخرى، وتوج هذا

الإنتعاش بفتح أقسام ما بعد التدرج - ماجستير والدكتوراه- في كل من جامعتي وهران وقسنطينة، تبعتهما خطوات أخرى تمثلت في إعتقاد أقسام مستقلة في مرحلة التدرج في كل من جامعة خنشلة وتبسة، وبالمركز الجامعي بالبيضاء لاحقاً.⁹

ومن أبرز المؤلفات العربية التي تسلط الضوء على الأنثروبولوجيا في عالمنا العربي كتاب **الأنثروبولوجيا في الوطن العربي**¹⁰ للأنثروبولوجيين أبو بكر باقادر وحسن رشيق، الذي يقدم عرضاً موجزاً عن الدراسات الأنثروبولوجية في الوطن العربي، حيث يرصد بشكل موجز، حقل الدراسات الأنثروبولوجية في البلاد العربية، من المغرب إلى بلاد الشام وشبه جزيرة العرب والعراق ووادي النيل. ويقدم الباحثان مسحاً عميقاً في تحليلهما ورصدهما لهذه الدراسات المتميزة. ففي القسم الأول، يتناول الدكتور أبو بكر باقادر، الدراسات والأدبيات التي أجريت على منطقة المشرق العربي، حيث استعرض الدراسات التي أجريت في المنطقة والتي ركزت مثلاً على الآثار، وما يتعلق منها بالمرحلة التاريخية والإمبراطوريات والحضارات التي نشأت في المنطقة وطبعتها بطابع معين، كعلم المصريين والأكديات وتاريخ بلاد الشام، كما استعرض الدراسات الأخرى التي اهتمت بالفلكلور والتراث والفنون والمأثورات الشعبية، وكذلك دراسات الأديان والمستشرقين والرحالة، واهتم على نحو خاص بالدراسات الأنثروبولوجية التي تناولت الأسرة، وركزت على المرأة ومكانتها في ظل التقاليد المحافظة والنظام الأبوي، واستعرض الدراسات المتعلقة بالحياة البدوية والريفية، وكيفية تشكل النخب التقليدية والحديثة، ووضع القضاء والإجراءات القضائية، ونمو الإسلام السياسي والإرهاب وظاهرة التدين، وكل ما يتعلق بدراسة الحياة العادية. وفي القسم الثاني قدم الدكتور حسن رشيق، دراسة عن الممارسة الأنثروبولوجية في المغرب، نشأتها وموضوعاتها ومقترباتها النظرية، واقتصر بحثه على الباحثين المغاربة وبعض الأنثروبولوجيين الأجانب، الذين اختاروا المغرب أو شمال أفريقيا ميداناً لدراساتهم، وقدم المؤلف تحليلاً للنصوص والممارسات الأنثروبولوجية، وعرض الإشكاليات الأساسية التي طرحت ودرست في أعماله، والسياقات السياسية والنظرية التي أطرت أعمالهم والتنظيمات الاجتماعية والبيئات والطقوس والعادات والمعتقدات التي كانت حقلًا لدراساتهم.

إن التبعية في مجال التصورات النظرية المتعلقة بالدراسات الأنثروبولوجية بشكل خاص والعلوم الإجتماعية بشكل عام ليست مشكلة تخص بلد كالجائر وحسب، بل الأمر يتجاوز الحدود الإقليمية الضيقة ليشمل البلاد العربية ككل، وما دامت الأنثروبولوجيا تعد من العلوم الغربية الحديثة، فإن إنتقالها إلى بقية البلدان الأخرى ومنها الجائر، ودخولها إلى حيز الممارسة العلمية قد جاء متأثراً بالقوالب النظرية الجاهزة للمدارس الغربية¹¹.

إن تأثر الباحثين العرب في مجال العلوم الإنسانية والإجتماعية عموماً، والأنثروبولوجيا خصوصاً بالنظريات الغربية القائمة على النزعة التطورية والإنتشارية، التي تحاول تفسير المجتمع في علاقته وتأثره بالثقافة الأوروبية، يجعلهم يقرؤون مجتمعاتهم وخصوصياتهم الثقافية والإجتماعية بأعين غيرهم، مما يؤدي إلى اهتزاز نتائج هذه الدراسات وإلى هشاشتها.¹²

3- الأنثروبولوجيا الدينية:

العديد من التخصصات العلمية سعت لتسليط الضوء على ظاهرة الدين، على غرار علم الإجتماع، علم النفس، علم اللاهوت، بل وحتى علم الأحياء في بعض الحالات، فلكل علم من هذه العلوم مجال معين يتناول من خلاله الدين، والدراسات الأنثروبولوجية على حد تعبير جاك ديفيد آلر **Jack David Eller** يجب أن تكون في الواقع دراسات متميزة بالنسبة لمقاربات التخصصات السابقة. ويعرف ديفيد الأنثروبولوجيا بأنها علم تنوع البشر في أجسامهم، وسلوكياتهم *the science of the diversity of humans, in* وانطلاقاً من ذلك فهو يرى أن الأنثروبولوجيا الدينية هي "التقصي العلمي للتنوع الديني للبشر" ويرى أن الأنثروبولوجيا الدينية تحاول أن تجد إجابات للأسئلة التالية:¹³

- ما مدى التوع الديني؟، كم عدد الأديان والمعتقدات الدينية؟ ما مدى الإلتزام بالممارسة الدينية؟، ما مدى إنتشار المؤسسات الدينية؟ .. إلخ.

- ماهي القواسم المشتركة بين الأديان؟

كبشر، نحن نتعجب ونتأمل وجودنا، وسلوكنا، وكل العالم من حولنا، للخروج من هذا التأمل الذاتي، وصل البشر للعديد من التفهات، والمقاربات، ولكن هناك موضوع

مشترك بين كل البشر ومتكرر في إجاباتهم، نحن لسنا وحدنا، There are other beings and forces in the world، هناك كائنات وقوى أخرى في هذا العالم، بل أكثر من ذلك، وأن هذه الكائنات والقوى هي ولحد كبير مثلنا، لديها عقل، وإرادة، وشخصية، وتاريخ، بل وحياة إجتماعية تؤثر في حياتنا نحن البشر. مثل هذه النظم من الفكر نطلق عليها الأديان.¹⁴

إن الإنثروبولوجيا الدينية ليست مقارنة لدحض صحة الدين، ولا للحكم عليه، كما أنها ليست مدرسة دينية تسعى لتلقين الطالب دين بعينه، ولا هي من علوم الدفاع عن المسيحية apologetics، فلا تسعى لإثبات صحة دين معين أو تبرير مبادئه، ولا لفضح ما يعتره من خرافات، فالأنثروبولوجيا الدينية تنطلق من إهتمامات مغايرة، وذات أجندة مختلفة، مستخدمة أدوات ومفاهيم مختلفة¹⁵، فمولر، يرى أن الدين هو الاعتقاد بوجود الروح أو النفس، وهي تسمى بالنظرية الروحانية، إذ تقوم على مبدأين؛ الأول هو الاعتقاد بأن أرواح الأفراد لا تتلاشى بموتهم، وإنما تنفصل عن أجسادهم وتبقى على قيد الحياة. أما المبدأ الآخر، فإنه يتعلق بوجود أرواح علوية يؤلّهم البشر، ومن هذه المنطلقات بنى تصوراً ميسراً على أساسه ما يمكن وصفه بالدين في المجتمعات البشرية البسيطة. ولقد دفعته نظريته إلى الحديث عن أمرين مرتبطين بالجسد هما الروح والخيال. فالروح تمنح الجسد الحياة والقدرة على الشعور والإحساس والتفكير والحركة، وهي عندما تفارق الجسد في حالة الموت أو النوم أو الغيبوبة؛ فإنها تبقى مع عدم إدراكنا ذلك- في نظر الإنسان الأولي ذات وجود مادي، مما يجعل الإنسان الأول يتصوّر أن للروح حياة خاصة مستقلة بذاتها، وهي التي تزوره في أحلامه، وهي المولّد الأساس للرؤى المشكّلة للظاهرة الدينية.

ويميل البشر إدانة قوية للتنوع الديني على أنه خطأ ديني، ويؤكد آلر أن هذا الخلاف البشري أمر بديهي فنحن البشر نختلف لغويا، وفي ألبستنا، وعادات تناولنا للطعام، بل ونجد أن بعض اللغات أو الألبسة أو الأطعمة في غاية الغرابة، أوحى السخافة، أو أنها مقرزة disgusting، وبذيئة obscene، وبالتالي الإقدام على إدانتها condemn them. ومن منظور تايلور يفسر تعدّد الطقوس الدينية التي تأخذ في التبلور والتمايز في مراحل

متقدمة من التطور البشري بعد أن يصل التنظيم الاجتماعي إلى مرحلة تكون فيها الطبقة وفرز أفراد المجتمع في شكل مراتب اجتماعية وسياسية، مما يدفع إلى ظهور المؤسسات الاجتماعية في شكل متقدم، يمكن من تحويل الطقوس الدينية التي هي في الأساس نتاج اجتماعي يعكس التفاعلات والعلاقات الاجتماعية للبشر ويأخذ أشكالاً في شكل علاقة المسود بالسيد أو أشكالاً مختلفة للزبونية.

وعلى الرغم من أن العديد من المفكرين وأوائل الباحثين الأنثروبولوجيين، سعوا لاكتشاف مجموعات إنسانية ليست لديها أية مفاهيم أو أفكار تتم عن غياب أي تصورات دينية إلا أن ذلك لم يتحقق؛ أي أن المجتمعات البسيطة الأولية التي تعرّف عليها المفكرون الأوائل من أصحاب الفضول المعرفي الأنثروبولوجي، وجدوا أن مفهوم الإيمان بقوى فوق طبيعية ووجود تصورات ميثولوجية حول خلق الكون كانت موجودة بصورة أو بأخرى في كل المجتمعات البشرية، حتى أكثرها بساطة وبدائية، مثلما كانت عليه الحال في قارة أستراليا التي تعرّف المستكشفون على سكانها الأصليين الذين كانوا يعيشون حياة بسيطة جداً، ربما كانت الأكثر بساطة وبدائية بين معظم السكان الأصليين الذين تمّ التعرف عليهم، ولذا اقتضى ذلك أن تزداد كمية التقارير والكتابات التي أعدها المستكشفون والرحالة¹⁶.

إن الظاهرة الدينية أمر شديد الارتباط بالمجتمعات الإنسانية الأمر الذي دفع على حد تعبير الأنثروبولوجي طلال أسد علماء الأنثروبولوجيا غير الميدانية أن يسعوا لتقديم تصورات تخمينية للمقارنة والخروج بتصوّرات عامة عن مفاهيم الدين وعلاقتها بالمجتمع وبجياة الإنسان. وكان في ذلك بعض الافتراضات "العلمية" الكبرى السائدة، لعلّ من أهمها النظريات التطورية القائلة بأنّ الحضارة الإنسانية مرّت وتمر بمراحل تطورية من أبرزها: البدائية والهمجية، فالبربرية ثمّ التطور إلى الفلسفة والتأمل، ثم بعد ذلك الانتقال إلى التطور القائم على العلم والصرامة في العقلانية والابتعاد عن التصورات والمعتقدات الدينية البسيطة.

والسؤال الذي نسعى نحن للإجابة عليه، هل نحن في مجتمعاتنا العربية وصلنا فعلاً إلى مرحلة ذلك التطور القائم على العلم والصرامة في العقلانية والابتعاد عن التصورات

والمعتقدات الدينية البسيطة، وهل الدين الإسلامي كنظام حياة، إلى جانب أنه نظام عقائدي والذي يعتبر جد بعيد عن الديانة المسيحية التي كانت محوراً أساسياً في الدراسات الرائدة في العلوم الاجتماعية مثل علم الاجتماع والاثروبولوجيا، حيث نجد أن الرواد الأوائل لهذين العلمين في أوروبا كانوا مدفوعين بدافع البحث عن بدائل للانهيارات في المؤسسات الدينية بسبب الثورة الصناعية و الثورة السياسية التي حصلت منذ منتصف القرن الثامن عشر، وكأنهم كانوا يبحثون عن علم اخلاق بديل للاخلاق التي كانت تفرضها المنظومات الدينية المسيحية. فأفكار إدوارد تايلور التي ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر جاءت مؤيدة ومتناسقة ونظرية التطور، إذ كان يرى أن الحضارات أو السلالات البشرية تمر بمراحل متتالية من التطور هي: الوحشية وتليها الهمجية، وأخيراً المرحلة المدنية أو الحضارية. ولقد كرس فريدريك ماكس مولر جهوده البحثية في دراسته للميثولوجيا والفلكلور من أجل بناء نظرية لتطور الجنس البشري. ونادى بمفهوم وحدة النفس أو العقل البشري؛ بمعنى أن الطبيعة الإنسانية متشابهة في الأساس، ومردّ الاختلافات بين المجتمعات البشرية يعود إلى المرحلة التطورية التي بلغتها، ونظراً إلى أن كل مرحلة من مراحل التطور تفرز خصائص المرحلة، وهي ستغير مع تطور ذلك المجتمع. ومن أهم وسائل التغيير أو التطور الاستعارة أو انتشار أساليب التفكير والاعتقاد بين المجتمعات؛ فلدى البشر القابلية للتطور وقبول الأفكار الجديدة التي تساعدهم للانتقال من طور إلى طور¹⁷.

وفي هذا الصدد ينهنا الأستاذ الدكتور توفيق الطويل إلى حقيقة هامة وهي أن «الحياة العقلية عند الشرقيين كانت أوثق اتصالاً بحياتهم الدينية منها بالتفكير الفلسفي الخالص، فقدمتج هذا التفسير بالتفكير الديني في شتى عصور الإنسانية، حتى ليتمكن القول بان كل محاولة تهدف إلى الفصل بينها تنتهي لا محالة إلى العجز عن فهم كليهما»¹⁸.

ولقد تلا ذلك تحوُّل مهم آخر من الأساطير الكونية إلى إعادة النظر والتقييم لتطورات المفاهيم عن المجتمع وتشكل العقل الجمعي أو الضمير الكلي بعيداً عما كانت تفسر به الأمم الأولية أو البدائية وعيها بنفسها وبمجتمعتها؛ أي أن الدراسات بدأت تنتقل وتتحول من سعي

لفهم وتفسير كيف كان البدائي يفسر عالمه إلى التأسيس لوعي وفكر يعمل على تفسير ما تحوّل إليه فكر ووعي الإنسان بما يقوم به من خلال الدين؛ فهو يخلق عالمه الديني من خلال تمركزه واهتمامه بذاته، ليصل إلى نظريات تقول بأن الدين نتاج لتصورات ومفاهيم اجتماعية ثقافية، وليس نتاج فكر فوق بشري. وفي المراحل المتقدمة من محاولات تفسير الدين كانت التحولات هي من الطوطمة إلى علم النفس وبعدها علم الاجتماع، بداية على يد فرويد في كتابة الطوطمية والتابو، ثم التحول إلى علم الاجتماع من النقاشات التي كان فارسها دوركام وغيره من الأنثروبولوجيين، والدراسات النقدية للمسيحية واليهودية لدى فرويد لليهودية وفيورباخ للمسيحية¹⁹.

وعند وصولنا إلى هذه المراحل شقت الدراسات الميدانية الأنثروبولوجية الدراسة لتلك المجتمعات، والتي تمكنت من تطوير مناهج ونظريات "علمية" منهجية دقيقة عوضاً عن الاعتماد على ملاحظات من رحالة ومستكشفين، مما استدعى رؤية جديدة أكثر عمقاً واتساقاً وتواصلًا مع المجتمعات والثقافات المدروسة. وأصبحت الدراسة أكثر تحديداً وتخصيصاً على مجتمع محدد أو ثقافة ما. ولم تتوقف هذه الدراسات الميدانية للإجابة عن أسئلة البدايات والأصول أو التعميمات الكونية العامة، وإنما أصبحت أكثر تحديداً ودقة، وتداخلت الدراسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية بمفهوم الدين أو الحياة الدينية. كذلك لم تتوقف هذه الدراسات -في العقود المتأخرة- على دراسة المجتمعات والثقافات القديمة، وإنما أخذت في دراسة الظاهرة الدينية في سياق أوسع، بما في ذلك دراستها في إطار المجتمعات الحديثة أو القائمة، بل وحتى مع تطبيق هذه الدراسات على الأديان العالمية الكبرى في العالم من إسلام ومسيحية وهندوسية وبوذية ونحو ذلك²⁰.

4-واقع الأنثروبولوجيا الدينية في الوطن العربي:

للحديث عن واقع الأنثروبولوجيا الدينية في الوطن العربي لا مفر من الإشارة للشق المتعلق بالدراسات الغربية، أي تلك التي أجريت على يد باحثين غربيين، لنتطرق بعد ذلك لدراسات الباحثين العرب.

1.4- دراسات الأنثروبولوجيين الغربيين للدين في العالم العربي:

علاوة على الدراسات الغربية للدين من قبل باحثين كانوا مع الجيوش الغازية للأمة العربية، فإننا من الدراسات الحديثة نسبياً للوطن العربي أنثروبولوجياً نرصد دراسة إيكلمان لكيفية تكوّن العالم والواعظ المسلم، باعتباره نتاج واقعه الثقافي والاجتماعي. وهناك في هذا السياق، دراسات عديدة اهتمت بدراسة كيفية تكوّن الفقيه أو الواعظ، فلقد قدمت دراسة إيكلمان الكيفية التي تشكل بها مسار فقيه في إحدى القرى المغربية، ودرس ذلك من حيث معرفة قوة وتأثير الخطاب الشرعي التقليدي على ساكني تلك المنطقة. ودرس أنطون ريتشارد أسلوب ودور خطيب جمعة وتأثيره في إحدى القرى الأردنية، ولقد قامت الدراسة على دراسة بلاغة وأسلوب الوعظ وتأثيره في مجريات الحياة السياسية والاجتماعية الراهنة. وقام تلميذ لهذا الباحث بدراسة أربعة وعاظ يمثلون رؤى مختلفة في القاهرة ومحيطها، ليتعرف على أساليبهم ومدى تأثيرهم في محيطهم، إضافة إلى دراسة نصوص خطبهم، وتعدّدت الدراسات في هذا المجال، ومن أطرفها دراسة تحطّت دراسة تأثير خطب الجمعة، لتطال الكتاب المدرسي لمواد الدين في المدارس الحكومية الرسمية موضحاً الدور المهم للعلماء في تعريف ماهية الدين والأدوار المناطة بالمفاهيم والتصورات الدينية في تشكيل الرؤية الدينية عند النشء في دراسة عنوانها "تعريف الإسلام". بطبيعة الحال توجهت الدراسة هذه، تبين أن عملية إعادة إنتاج مفاهيم وأطروحات "إسلامية"، إنما تتم عملية إعادة إنتاجها داخل مؤسسات تمولها وترعاها الحكومات، ولقد كان لهذه الدراسة صدها فيما تراه من مراجعات نقدية صراحة لما يردّ في تلك الكتب المدرسية بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وكيف أن الحكومات المحلية أعادت النظر في تلك الكتب والمقررات المدرسية. وتتوالى الدراسات حديثاً في دراسة الفضاء السيبري الحديث، لمعرفة تأثيرات ما يبث على وسائل التواصل الاجتماعي من رسائل ثقافية وسياسية من طرف القيادات والجماعات الدينية، مع الاهتمام ببعض الدراسات الموجهة لدراسة الرموز الدينية في الفضاء الخاص والحميم.²¹

2.4-دراسات الأثروبولوجيين العرب للدين في العالم العربي:

ويرجع العديد من الباحثين ظهور الجذور الأولى للأثروبولوجيا الدينية في عالمنا العربي لأحمد أبو زيد في كتابه الضخم القيم " البناء الاجتماعي، مدخل لدراسة المجتمع " الجزء الثاني الأنساق، والذي صدرت الطبعة الأولى منه عام 1967 ونشرته دار الكتاب العربي للطباعة والنشر. ويتناول الفصل الحادي عشر منه: أنساق الضبط الاجتماعي: الدين والسحر. وبدأ بالإشارة إلى العلماء الأثروبولوجيين الذين اهتموا بالدراسات الدينية، ونشير إلى بعضهم مثل بول رادين Paul Radin في كتابه عن الدين البدائي Primitive Religion. وكما أوضح أحمد أبو زيد أن هدف هذا الكتاب أن يكون بمثابة احتجاج على الطريقة التي كان معظم علماء الأثروبولوجيا يعالجون بها الدين والمعتقدات في المجتمعات البدائية خاصة وأن بعض العلماء كانوا متأثرين بأراء المبشرين ورجال الإدارة الذين عملوا بين تلك الشعوب وكونوا لأنفسهم نظريات بعيدة كل البعد عن حقيقة تلك الأديان²².

ولقد عرفت الساحة العربية العديد من المختصين والباحثين في علم الأثروبولوجيا على غرار محمد عبده موسى محجوب (ولد في 20 نوفمبر 1940)، وهو أثنوبولوجي مصري متخصص في الأثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية. من أشهر مؤلفاته في مجال السيوسيوأنثروبولوجي: الاتجاه السيوسيوأنثروبولوجي في دراسة المجتمع. إلى جانب الجزائري مولود معمري(ولد في 28 ديسمبر 1917)، وهو أول رئيس لاتحاد الكتاب الجزائريين سنة 1963. علاوة على كل من أحمد أبوزيد، فاروق مصطفى، مصطفى عمر، محمد عباس إبراهيم، محمد ياسر شرف، محمد أحمد غنيم.

ومع أن هناك العديد من الدراسات الأثروبولوجية للظاهرة الدينية والتي يتعذر سردها جميعا، فإننا سنكتفي فقط بإبراز جوانب من كتاب نورالدين الطوالي، في مؤلفه الموسوم الدين والطقوس والتغيرات، والذي هو عبارة عن خلاصة لبحث ميداني في الاحياء المحيطة بالجزائر العاصمة، سعيا وراء تقديم نموذج للدراسات الأثروبولوجية في الجزائر، ففي مقارنة بين معنى ومبررات التدين المدني ونظيره القروي التقليدي استهدف الكاتب تفسير الفوارق بين التدين القروي والتدين المدني، ودرس بشكل مركز أشكال السلوك الديني في

القرية والمدينة، سعيا وراء تحديد معنى ووظيفة كل منها، وفهم انعكاسها على حياة المهاجرين من الريف إلى المدن الكبرى،...، وأشار المؤلف إلى أن الثقافة القروية تنسم بميل شديد إلى تبسيط وتجسيد الأفكار، وتهتم بصورتها العامة وحدودها الخارجية دون تفاصيلها. وللسبب نفسه فإن حياتها الدينية تدور حول التطبيقات الموروثة والمألوفة، وتعرض عن الجدل حول الأسباب والتعليلات. ساكن القرية أميل للتسليم بأقداره أو بنسق حياة افترضه قدرا لا ضرورة للفرار منه. بخلاف ساكن المدينة الذي يسعى، غالبا، إلى السيطرة على قدره، ويدير حياته على وقع المقارنة بين حاله وحال من سبقوه في دروب الحياة. نمط التدين في المدينة هو انعكاس لنسق حياتها. يسيطر على ساكن المدينة ما يمكن وصفه بهوس التحول. لحياته اليومية تدور، في جانب كبير منها، حول تغيير موقعه في سلم المعيشة والتراتب الاجتماعي، انطلاقا من شعور شبه ثابت بعدم الرضى عن ظرفه الراهن. بعبارة أخرى فهو يمارس نقدا يوميا لجوانب حياته إذ يقارنها بما يراه أو يظنه أعلى. هذه حالة ثقافية تظهر عند معظم الناس في سياق تقديرهم لظرفهم المعيشي. لكنها تؤثر أيضا في رؤيتهم لأنفسهم مقارنة بأندادهم، وتؤثر في قناعاتهم بالقيم والأخلاقيات والمعايير التي يتعاملون بها والإطارات التي ينتمون إليها. لا يتعلق الأمر فقط بمساحة الحرية التي يتمتع بها ساكن المدينة، بل بطبيعة الحياة المدنية التي تفتقر إلى الطمأنينة والسكون، بقدر ما تتسع فيها مساحات التغيير وبالتالي الاختلاف والجدل. قابلية الفرد للتحول رهن بعدد الأسئلة التي يواجهها يوميا، وعدد الخيارات والاحتمالات التي تطرح عليه كرد على تلك الأسئلة. ومن هذه الزاوية، فإن اتساع مساحة التواصل مع الآخرين، وتنوع موضوعات التواصل، سيما عبر الوسائل التفاعلية كالإنترنت، تؤدي بالضرورة إلى تأجيج الجدل الداخلي في نفسه. الأمر الذي يضعه أمام واحد من خيارين: أما التغيير أو الانكفاء على الذات. مجتمع المدينة ومجتمع القرية يمثل كل منهما موضوعا مختلفا عن الآخر. وهو لهذا السبب يتطلب خطابا دينيا ذا لغة مختلفة، بأولويات مختلفة، وطبيعة مختلفة. طرح التدين المدني على القرية سيوقظ التقاليد القديمة التي يحتمي بها النظام الاجتماعي القروي. كما أن طرح التدين القروي على ساكن المدينة سيحول الدين من فلسفة للحياة إلى ممارسة طقوسية تمجد الشكل وتفغل المضمون²³. ولقد صاغ لنا نورالدين الطوالي تشابه رمزي كبير بين

طقوس الختان وطقوس الزواج وخاصة التشابه بين دم الختان عند الطفولة ودم ليلة الدخلة عند الزواج، من حيث الرموز والوظائف. فإذا كان الختان "يشكل بالنسبة إلى الرجل أساس تكامله وانطلاقته الجنسية المقبلة، فإن دم ليلة الدخلة بالنسبة إلى البنت ليلة الزفاف يشكل، بالمقابل، ضمانة لأخلاقيتها وتوازنها في سوق العرض والطلب على الشرف و"الطهارة". ويبيّن أنّ أقمشة الأم الزوجية، في الجزائر، يستعاد استعمالها يوم يختن أول صبياتها، وضمن هذا التماثل تكمن القيمة الرمزية للطقس، حيث يعبر هذا الفعل رمزياً، هنا وهناك، عن ظواهر يحيل بعضها على بعض، و تشتغل في تناسق لا واع ضمن منظومة اللاشعور الجمعي. ف" الأقمشة الملطّخة بدم الأم أثناء الدخلة هي التي ستستقبل دم الختان لاحقاً! وبذلك تكتمل دلالة دم الختان "الرجولي" بدم "البركة". وهنا يكمن الارتباط الرمزيّ الواضح بين طقسي الزواج والختان وفي كلا المثالين يحيل الفعل الدال: الإعطاء الملمزم في المثال الأول (قبول التحدي والتبادل)، وإسالة الدم في الختان (في المثال الثاني)، على مدلول خاص، هو التساوي بين فحولة رجولية وطهارة (pureté) أنثوية، ولا يتم إدراك العلاقة بين الرمزتين إلا بإدراجهما ضمن شبكة المعاني الثقافية الخاصة بالجماعة.²⁴

فطقس الختان مثلاً - بما هو طقس ديني ذو مدلول جنسي، "ينقل" الطفل و"يدخله" من جهة في حضيرة الإسلام، ويجعله واحداً من جماعة "الذكور" ثانياً. وبين عالم الطفولة وعالم الذكورة والرجولة حدود جغرافية وفضائية لا بدّ للعبور بينها من تجاوز الفواصل الرمزية بينها. فأن يُختن الولد يعني أنه يعبر إلى مكانة "الرجل" أو على الأقل أنّ يعدّ له. ثمّة فروق في النوع (genre) بين الإناث والذكور تصحبها امتيازات كثيرة في مجتمع يكرس الحدود الجنسية، يتم إرساؤها والتأسيس لها رمزياً، وتقام لها احتفالات مكلفة أحياناً كثيرة. وتعطينا نماذج من الحياة السياسية اليومية أمثلة كثيرة عن طقوس التأسيس.

إن العديد من الطقوس التي إرتبطت بالممارسات الدينية، والتي هي في الحقيقة لا أساس ديني لها تقودنا إلى تعبير "الدين الشعبي" "La religion populaire" الذي استخدمه اللغوي الفرنسي جان ديكور ديماناش J. Decouredemanche سنة 1909 كعنوان لكتاب له حول ممارسات التدين الشعبي لدى الأتراك، ويستخدمه بعض الباحثين

العرب على غرار سيد عويس الذي عاينه خلال دراسته لظاهرة الازدواج في التراث الديني المصري، ففرق بين الدين الرسمي المتعارف عليه في النصوص الدينية المؤسسة، وتفسيراتها لدى رجال الدين المعتمدين من قبل المؤسسة الرسمية، وبين الدين الشعبي الذي يمارس من قبل القاعدة العريضة، وشاركه في ذلك الباحث التونسي عز الدين عناية، والمصلايان رفعت سلام، ومحمد بيومي. وخارج هذا التعبير، تكثر التسميات حوله ما بين "الخطاب الديني الشعبي" مقابل "الخطاب الديني النصي" لدى عصام فوزي، و"الإسلام الدوغاتي" لدى محمد أركون، والثقافة الشعبية في مجال الدين لدى نصر أبو زيد والموقف الديني الشعبي أو "الفهم الشعبي للدين" لدى صلاح الراوي والدين الشعبي أو "الفهم الشعبي للمعتقدات الدينية" لدى علي فهمي.²⁵

ويتأسف الأنثروبولوجي أسد طلال كون أنّ الدراسات الأنثروبولوجية وبالذات للواقع الإسلامي والعربي لا تزال حكرًا على الغربيين أو المراكز البحثية في الغرب، ومن ثم هذا - ربما- يذكرنا بالدور الوظيفي للأنثروبولوجيا في عصر الاستعمار؛ فبالرغم من إصرار وتأكيّد الدارسين الأنثروبولوجيين على أن دراساتهم، إنما تعمل من أجل غايات علمية، وهي تسعى بموضوعية واحترافية إلى مقارنة دراسة الواقع بأكبر قدر من الحياد والدقة العلمية، إلا أن هذه الاهتمامات بالواقع المعاش لا تزال من اهتمامات المراسد والمراكز البحثية للأكاديمية الغربية، وتفعل أو يستفاد منها من طرف قواها السياسية. صحيح أن هناك أعدادا تزايدت من الباحثين من ذوي الأصول العربية والإسلامية تشارك في إعداد هذه الدراسات، لكنهم إنما يقومون بذلك داخل إطار تلك المؤسسات والمراكز العلمية الغربية، وربما حتى الكثير من دراساتهم وأبحاثهم تبقى غير معروفة ولا تلقى الاهتمام والعناية في أوطانهم الأصلية، وهي على أية حال كتبت لمرجعيات علمية خارج إطار أوطانهم.²⁶

الخاتمة:

مع أن هناك العديد من الباحثين والكتاب ممن تخصصوا في الدراسات الأنثروبولوجية، وأصبح لهم أثرهم الواضح على الدراسات الأنثروبولوجية في العالم العربي وأصبح ما يقدمونه

موضع اهتمام ويشكل رافداً ربما مختلفاً عن دراسات الباحثين الغربيين، إلا أن البعض يرى أن الباحث الغربي يتمتع بدرجة عالية مقارنة بالباحث المحلي، ذلك أن الظواهر المدروسة، كالظاهرة الدينية محل البحث، تحدث في مجتمع غير مجتمعه، فإنه لن يتأثر بقبلات ومسبقات تحول دون رؤيتها مباشرة، فهو لا ينطلق من موروثات "محلية" تجعل بعض السلوكيات أو التفسيرات "منطقية" أو "طبيعية" كما قد يقع للدارس المحلي. كذلك يرى البعض أن الدارس الغربي غير مقيد بالعديد من الضغوط الثقافية والسياسية "المحلية" التي قد يجد الباحث المحلي نفسه مجبراً على أخذها في اعتباره، بالمقابل يرى البعض أن ما ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار أننا نتحدث عن مختصين دربوا وتم تأهيلهم للقيام بأعمال هذه الدراسات مهنيًا، ومن ثم، فإن الاعتراضات أو الاستدراكات السابقة محدودة التأثير، والباحث المحلي على العكس من ذلك؛ لمعرفته لغة المجتمع والثقافة التي يقوم على دراستها، ولمعرفته بالخلفيات التاريخية، والمعرفة العامة بمجتمعه من ناحية، ومعرفته بسبب شروط تأهيله العلمي، بثقافة المجتمعات الأخرى؛ ربما كان أقدر على القيام بالعديد من المقارنات، وكذلك تقديم العديد من التبصرات في دراسته.

ومهما يكن فإن الدارس المحلي يعتبر أحسن من الدارس الغربي ذلك أن العديد من نتائج الدراسات الأنثروبولوجية تمدنا بمعلومات دقيقة حول ظواهر المجتمع محل الدراسة، ففي دراستنا هذه فإن الأنثروبولوجية الدينية، ومن خلال الدراسات المقدمة تمدنا بالعديد من المعلومات حول الطقوس والعبادات التي تمكن من التنبؤ بسلوك الفرد بصفة خاصة والجماعة بصفة عامة تلك المعلومات لا يكون أمين عليها إلا ابن الوطن.

المراجع والهوامش:

- ¹ عيسى الشاس، مدخل إلى علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004، ص 12.
- ² مصطفى تيلوين، مدخل عام في الانثروبولوجيا، دار الفارابي، بيروت، 2011، ص 19.
- ³ إساعيل قباري، الأنثروبولوجيا العامة، منشأ المعارف بالإسكندرية، 1971، ص 11.
- ⁴ محمد عباس إبراهيم، الأنثروبولوجيا- علم الإنسان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2006، ص 5.
- ⁵ على المكاوي، (1990) الأنثروبولوجيا الاجتماعية، مكتبة نهضة الشرق جامعة القاهرة 1990، القاهرة، ص 16.
- ⁶ أحمد زايد و آخرون، بحث في الأنثروبولوجيا العربية، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، ط1، كلية الآداب، جامعة القاهرة، القاهرة، 2002، ص 44.
- ⁷ مرجع نفسه، ص 45.
- ⁸ مرجع نفسه، ص 46.
- ⁹ نوردين كوسة، إشكالية المصطلح في الدراسات الأنثروبولوجية رصد للتمظهرات ومساءلة في علل الاضطراب التجريبية الجزائرية نموذجاً، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد 16، جامعة فرحات عباس، سطيف، الجزائر، ديسمبر 2012، ص 3.
- ¹⁰ أبو بكر أحمد باقادر وحسن رشيق، الأنثروبولوجيا في الوطن العربي، دار الفكر، دمشق، 2012.
- ¹¹ نوردين كوسة، مرجع سبق ذكره، ص 6.
- ¹² مرجع نفسه، ص 3.

¹³ J. D. Eller, *Introducing Anthropology of Religion*, Routledge, London, UK, 2007, p.1.

¹⁴ Ibid, Pp.1-2.

¹⁵ Ibid, p.2.

¹⁶ Asad, Talal. 1993. "The Construction of Religion as an Anthropological Category," in *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, pp. 27-54

¹⁷ Ibid, pp. 27-54

¹⁸ أبو بكر أحمد باقادر، الدين والأنثروبولوجيا، صحيفة ذوات، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، ديسمبر 2014، ص 58.

¹⁹ Asad, Talal. 1993. Op. Cit., Pp. 27-54

²⁰ Ibid, Pp. 27-54

²¹ Ibid, Pp.27-54

²² أحمد زايد و آخرون، مرجع سبق ذكره، ص 200.

²³ توفيق السيف، تدنن القرية وتدتن المدينة، الإقتصادية، نقلا عن كتاب نورالدين الطوالي، الدين والطقوس والتغيرات، ترجمة وجيه البعيني. منشورات عويدات. بيروت، 1988. متوفر على الموقع <http://aawsat.com/home/article/520816/>

أطلع عليه يوم 2017/02/15.

²⁴ نورالدين الطوالي، الدين والطقوس والتغيرات، ترجمة وجيه البعيني. منشورات عويدات. بيروت، 1988، ص 29-48.

²⁵ أحمد زايد و آخرون، مرجع سبق ذكره، ص 380-381.

²⁶ Asad, Talal. Op. Cit., Pp. 27-54

الانثروبولوجيا في الجامعة الجزائرية : تحديات الحاضر وافاق المستقبل

أ.د. محمد رمضان-المركز الجامعي عين تموشنت - الجزائر

Abstract :

Anthropology, as a scholarship, unknown to the Algerian thought during the four decades that followed independence, as a consequence to its fragile position within the Algerian University, and even modest one within Western scientific institutions. However, anthropology has started to raise the Algerian scientific community attention, as it provides advantages in the area of the field study, and in terms of scientific and intellectual personal formation. As a result, it has become urgent to overcome the fragility of this scientific field and work to strengthen its foundations in the Algerian society for future prospects. This will only happen through the renewal of the scientific methodology and a new theoretical frame.

الملخص :

إن الانثروبولوجيا باعتبارها معرفة أكاديمية، ظهرت "رقما مجهولا" في الفكر الجزائري خلال العقود الأربعة التي تلت الاستقلال، وهذا لمكانتها الهشة داخل الجامعة الجزائرية، بل وحتى لمكانتها المتواضعة داخل المؤسسات العلمية الغربية... ومع ذلك بدأ هذا العلم يثير اهتمام المجتمع العلمي الجزائري بشكل موسع، وذلك لما يتيح من مميزات في مجال الدراسة الميدانية وأيضا فيما يخص تكوين الشخصية العلمية... ولذلك أصبح الاحاح قويا لتجاوز هشاشة هذه المعرفة العلمية والعمل على تعزيز دعائمها في المجتمع الجزائري نحو افاق مستقبلية واعدة.... وهذا لن يتأقن إلا بإعادة بعث هذا العلم بأصول نظرية منقحة ومنهجية جديدة...

مقدمة:

إن موضوع العلوم الإنسانية في الفكر الجزائري المعاصر، يثير إشكالات نظرية وتطبيقية متنوعة، بعضها يرتبط بأسئلة المعرفة العلمية في الثقافة الجزائرية والمجتمع الجزائري، والبعض الآخر يتصل بأساليب المنهج العلمي، حيث أن البحث العلمي في الجامعة الجزائرية لا يزال في بدايته والمسار يبدو طويلا وشاقا...

إلا أن هذا الوضع لا يمنع من البحث في طبيعة المساهمات العلمية التي أثمرت في هذا المجال... ولا أبالغ إذا قلت أن مسيرة البحث العلمي القصيرة في العلوم الإنسانية بالجزائر تدفع أي باحث أنثروبولوجي إلى صياغة أسئلة محفزة على إرساء وتعزيز دعائم الأثروبولوجيا في الفكر الجزائري المعاصر والعمل على تطوير آفاق هذا العلم بالموازاة مع باقي العلوم الإنسانية الأخرى...

إذن في ظل الثقافة المعاصرة الموسومة بالرقمنة والتطور التكنولوجي، تساؤلات عديدة تطرح عن مكانة الأثروبولوجيا ضمن فضاءات العلوم الإنسانية؟ ما هي العوائق التي منعت الرهان الأثروبولوجي من التطور في الجزائر بعد الاستقلال؟ هل صحيح أن الأثروبولوجيا لا تزال سجيناً ميدان علمي يخدم بإفراط "الذات" ويعزز ثقافة "الآخر"؟ (الثقافة الغربية)... ما هو الدور الذي تلعبه الأثروبولوجيا في ترقية الدراسات الإنسانية المنجزة عن المجتمع الجزائري ومجتمعات الوطن العربي والإفريقي؟

هذه الأسئلة وربما غيرها والتي أحول إثارها في الورقة المقترحة من خلال البحث في قضايا تتصل بالأثروبولوجيا في فضاء العلوم الإنسانية، تهدف إلى محاولة تتبع المسألة المعرفية التي تخص مسار هذا الحقل المعرفي القديم الجديد المتميز... وشروط إعادة بناءه في هذا العصر المتغير المتأزم...

أولاً : مسارات الأثروبولوجيا

بدأ التحليل الأثروبولوجي بالتركيز على أسئلة تعلق بالأصل والتاريخ. ويرجع الفضل لهذا العلم، الذي أكد على وحدة النفس البشرية، كما رأى "تايلور" منذ القرن التاسع عشر في الوقت الذي كان يعتقد كثيرون أن هناك أجناساً تتأثر بالطبيعة وأخرى متأثرة بالثقافة. واستخدم "فرانز بواز" مصطلح الثقافة بوصفها مفهوماً أساسياً في الأثروبولوجيا الثقافية الأمريكية مقابل مفهوم البنية الاجتماعية في الأثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية، وفي مقابل الأثنولوجيا ذات الإدراك العنصري عند "راد كليف بروان" وخصوصاً فيما يتعلق بالتأويل المبني على العرق والبيولوجيا. وقد اعتبر "راد كليف

براون" (1881-1935) مفهوم الوظيفة الأداة الأساسية للإجابة عن مفهوم "البنية" وأبعادها المتداخلة والمتشابكة، كما عمل "ليني ستروس" على تطوير هذا المفهوم... وقامت المدرسة الألمانية بالاهتمام باللغات المحلية من خلال تعلم لغات الشعوب غير الأوروبية ونشر دراسات فيولوجية ونصوصية لثقافات تلك الشعوب¹.

لقد تطورت الانتروبولوجيا بالاستفادة من العلوم الاجتماعية الأخرى وخاصة علم الاجتماع وعلم النفس، وأخذت كثيرا من المدرسة الماركسية لتطوير اهتمامها بالاقتصاد السياسي بدل الاقتصاد على دراسة الثقافة. ولعل التوجه الجديد الذي يميز مسار تطور الانتروبولوجيا، يتمثل في انخراط الباحثين الانتروبولوجيين المعاصرين في عملية "أخلقة البحث الانتروبولوجي"، والولوج إلى هذا الحقل المعرفي وقناعتهم راسخة بأن هذا العلم يتمتع بالاستقلالية، وفي نفس الوقت يرتبط ارتباطا عضويا بتطور الحقل المعرفية الأخرى.

في هذا الإطار يمكن تلخيص وضع الانتروبولوجيا الراهن في اتجاهين :

الأول: أن هذه المعرفة تحمل مع اتجاهاتها النظرية، وأهميتها العملية، تصورات وأفكار وأحكام واضعها، وأن هذه المعرفة منذ أن نشطت حركة الدراسات الميدانية في المجتمعات "الأخرى" غير الغربية كانت ترافقها مظاهر الشك والريبة والخوف من فقدان الهوية، وهذا يعني أن الحصول على المعرفة الانتروبولوجية مباشرة من المجتمعات المدروسة، عملية من شأنها أن تؤثر تأثيرا سلبيا وقويا في الثقافة الأصلية.

الثاني: أن النظريات الانتروبولوجية وضعت عندما تأزمت الثقافة الغربية خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، وبدلا من وضع الأسس القوية والصحيحة لتجاوز هذا الوضع واصلاحه، تم توجيه الرأي الغربي نحو المجتمعات الأخرى (خاصة الإفريقية والعربية) بتكريس التصورات النمطية وإقرار نتائج دراسات أنتروبولوجية عمل أصحابها على تبخيس ثقافة شعوب تلك المجتمعات.

وقد طرحت هذه الإشكالية على بساط البحث من قبل كثير من الباحثين الانتروبولوجيين في الوطن العربي، وكانت النتيجة ظهور فريقين :

أحدهما ينادي بأثروبولوجية عربية قومية لم تحدد ملامحها بعد ... ولم يلتفت أنصار هذا الاتجاه إلى المشكلة الأساسية، وهي التأخر في مراجعة الدراسات الأثروبولوجية الغربية حول المجتمعات العربية والإسلامية وتقدها نقدا موضوعيا، وركزوا فقط على الدراسات الأثروبولوجية المنتسبة بالإيديولوجيات والفلسفات المتعددة، المبتوتة داخل الاتجاهات النظرية والميدانية التي تعكس العقائد والإيديولوجيات المتحيزة والأفكار المسبقة... وهذا النوع من الدراسات لا يصلح لفهم المجتمعات العربية والإسلامية وكذلك ثقافات ومشكلات شعوبها...

وثانيهما ينادي بأثروبولوجيا إسلامية (علم الإنسان الإسلامي) وهو اتجاه لا يخلو من ملاحظات "العالم المتخصص"²... وهذا الاتجاه وإن كان وثيق الصلة بثقافة وهوية المجتمعات العربية الإسلامية، ولا بد من تظافر الجهود للحكمة في العناية به وترشيده، يجب أن لا يكون على حساب المعرفة الأثروبولوجية الموضوعية. أن حماية المعرفة الأثروبولوجية للقرن الحادي والعشرين تتطلب حماية الأثروبولوجيين المعاصرين من الوقوع في حبال أولئك الذين يرفضون هذا العلم لأسباب تاريخية، بل وحمايتهم من الوقوع في قبضة الأثروبولوجية التقليدية المتحيزة فيصبحون هم كذلك عنصرين يحملون الحقد والكراهية لـ"الآخر".

ثانيا : لماذا تأخر المشروع الأثروبولوجي في الجزائر ؟

يجب الاعتراف بأن معالجة هذه الإشكالية تتعدى حدود الباحث الواحد والبحث الواحد، لذلك فإن الجهد سيوجه نحو الكشف عن بعض العوامل المؤثرة في تعطيل إرساء دعائم المعرفة الأثروبولوجية بالجامعة الجزائرية، ويمكن الإشارة إلى :

أ- انتشار فكرة الأثروبولوجيا "علم الاستعمار" :

شكلت هذه الفكرة عائقا في إرساء دعائم الأثروبولوجيا في الجزائر غداة استقلالها...

والواقع أن هناك العديد من الدراسات الانثروبولوجية الغربية التي جاءت مثقلة بالزعة العنصرية والأهداف الاستعمارية بل أن جل الانثروبولوجيين الغربيين الأوائل، الذين باسروا في دراسة المجتمعات العربية الإسلامية والإفريقية، كان يجرهم هاجس :

- أن الثقافة الغربية هي المرجعية الأساسية في فهم "الآخر" وأن تاريخ البشرية ما هو إلا امتداد لتاريخ أوروبا، وقد أصر البعض على عدم ذكر أي تاريخ آخر إلا بقدر ما يحمله من أثر مباشر على مصير الإنسان الغربي³.

- دعم المشروع الاستعماري في المجتمعات العربية الإسلامية والإفريقية، وقد قيل أن الغرب أنيطت به مهمة حضارية: ساهم الانجليز مهمة الرجل الأبيض والفرنسيون مهمة تغيير المجتمعات المتخلفة.

في هذا الإطار يمكن الإشارة إلى :

1- الدراسات المرتبطة بنظرية المجتمعات ذات النمط الانقسامي، ومنها :

أفكار "كون" التي أوردها في كتابه "القافلة" وتفيد: أن العالم العربي عبارة عن تجمعات سكنية جامدة، منفصلة عن بعضها البعض، لا تشكل فيما بينها هوية مشتركة على مستوى الأمة والوطن... وأن المجتمعات العربية المطلقة على البحر الأبيض المتوسط ما هي إلا مذاهب وطوائف وأقوام تتعدد فيها اللهجات والمسالك الثقافية⁴ وكل أشكال العنف والعنصرية نتيجة تأثير العوامل الجغرافية والسياسية⁵ وأن السلطة السياسية تمارس عن طريق العلاقة الزبونية والولاء والعنصرية، أما المرأة فهي غائبة عن الحياة العامة، دورها يكمن في الإنجاب فقط، وحياتها الخاصة مرهونة للسيطرة المطلقة للرجال بحجة صيانة شرفها وشرف الأسرة⁶.

2- الدراسات الانثروبولوجية النفسية التي تناولت بالتشخيص والتحليل "شخصية الآخر": وهي الدراسات التي تظهر فيها الزعة العرقية أكثر من ظهورها في أي حقل معرفي آخر. ففي مؤتمر أطباء الأمراض العقلية المنعقد في "بروكسل" عام 1935 عرض "بوردي" دراسة تضمنت توصيف سلوك السكان الأصليين في شمال إفريقيا بالسلوك البدائي، وفي وقت لاحق طور "بوردي" وتلميذه "سوتر" (كان يشغل منصب أستاذ الطب العقلي في

جامعة الجزائر) هذه الفكرة، ونشرا دراسات عام 1939 تفيد بأن : السلوك البدائي لدى الإنسان الإفريقي لا يرد إلى عامل الجغرافيا أو التربية، وإنما إلى العامل العضوي، الذي يكمن في بنية المراكز الدماغية أو تنظيمها الطبقي... وأن القتل الذي يرتكبه الجزائري يرجع سببه إلى فقدان اللحاء الدماغي، أو سيطرة للدماغ المتوسط... ووفق هذا التركيب النمطي تتشكل أنماط السلوك لدى للإنسان الإفريقي، وبحسب رأيها فإنها تتشابه مع أنماط سلوك الحيوانات الفقرية الدنيا.⁷

3- الدراسة الأثروبولوجية حول الاقتصاد :

بين "ماركس" في مقالات صحافية له عن الجزائر والهند ضرورة تحطيم بنية هذه المجتمعات تمهيدا لدمجها في مسيرة التطور التاريخي للمجتمعات الإنسانية ومن ثم يصبح في إمكانها المرور بالمرحل التاريخية المختلفة من إقطاع ورأسالية واشتراكية وغيرها.⁸ وقد أكد على هذا التصور "روسو" صاحب نظرية التغير الاقتصادي، جاعلا من عملية تحطيم النظم الاقتصادية التقليدية والمعتقدات الشعبية المرافقة لها، العامل الأساسي في حدوث التغير والانطلاق نحو الحداثة⁹. هذه الإستراتيجية أشار إليها الباحث السياسي الأمريكي "رونالد. ز. شيلكون" في كتابه "نظريات السياسة المقارنة" الصادر عام 1981، حيث قال: "إن دارسي التنمية السياسية الأمريكيين والأوروبيين تحركهم بصفة عامة رؤية إيديولوجية أساسها إبراز تفوق القيم والمؤسسات الغربية وتحميد الخيارات والبدايل الأخرى التي يمكن أن تختارها الدول النامية، وخلق القناعة في نفوس قادة وشعوب هذه الدول، أن هناك طريق واحد ووحيد للتقدم هو الطريق الرأسمالي الليبرالي الغربي".

4- ظهرت دراسات أنثروبولوجية غربية حول التخلف في المجتمعات العربية والإفريقية، وسعى أصحابها لتبرير الاستعمار ومنها على سبيل المثال :

● دراسة "ليني بروهل" بعنوان "الذهنية البدائية" التي تؤكد على انتشار السحر والشعوذة في المجتمعات العربية والإسلامية وميل أفرادها إلى تمجيد

الأسلاف والإيمان بالغيب والأرواح والعفاريت وعدم قدرتهم على التفكير السليم والمنطقي¹⁰.

● الدراسات التي تصف طقوس وممارسات الطرق الصوفية، وكذلك أضرحة الأولياء ومواسم الاحتفالية المثقلة بالخرافات والمعتقدات الشعبية¹¹.

خلاصة القول أن العديد من الدراسات الغربية، خاصة في المراحل الأولى من نشأة الانتروبولوجيا، لم توجد لتراعي خصوصيات وواقع المجتمعات غير الغربية ولا حتى نظمها الثقافية والاجتماعية والتاريخية، وبالتالي كانت بعيدة كل البعد عن المعرفة العلمية ولم ترتق إلى مصاف الدراسات الكفيلة بالتنظير والتطبيق، فقد جاءت كمحاولات لتثيب وضع أوجدته الظاهرة الاستعمارية، والدليل على ذلك اتجاه الانتروبولوجيا في نشأتها المبكرة بالاهتمام بدراسة المجتمعات التي قيل عنها بدائية وكذلك التدايعات غير المحمودة للنظرية التطورية والمتمثلة في ظهور أفكار عنصرية واثنية خلال نهاية القرن التاسع عشر، وقد تأثرت علوم عديدة بهذه الأفكار، فنشأت تصورات جديدة في جميع المجالات العلمية: البيولوجيا وعلم النفس والعلوم الاجتماعية والموسيقى والانتروبولوجيا والفن.

ب- هشاشة الانتروبولوجيا :

على الرغم مما تثيره الانتروبولوجيا من اهتمام الباحثين في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وذلك لما يوفره البحث الانتروبولوجي الميداني في هذا المجال من فرص لدراسة "الآخر"، إلا أن العديد من هؤلاء الباحثين غير مقتنعين بنتائج أعمالهم ويشعرون بنوع من الاحباط نتيجة التفكك الذي يحصل بين ما هو مدرّس أي الموضوع أو ما يعرف في الانتروبولوجيا بـ "الآخر" والباحث الذي يدرسه أي "الذات".

ولذلك فإن ممارسة الانتروبولوجيا تمتد جذورها في الاخفاق لإظهار "الذات" وفتحها على مواجهة "الآخر" وهذا ما يفسر الاعتقاد السائد لدى الباحثين بأن البحث الانتروبولوجي مغامرة ومجازفة خطيرة... ومن هنا يظل التساؤل مطروحا حول أبعاد افتتاح

الانثروبولوجيا على "الآخر" ما دامت تظل سجينته ميدان علمي يخدم "الذات" ويعزز دور مؤسسات غربية معينة؟¹².

أشار الباحثون إلى الصدمة التي حلت بالانثروبولوجيا نتيجة وضعها البائس والهش... وضع ترعرع في أحضان المسار الاجتماعي والتاريخي الذي تشكلت من خلاله هذه المعرفة العلمية... ولقد انتقدت الانثروبولوجيا لحد الآن بسبب فشلها لتجاوز هذا الوضع ولو على "المستوى الاستعماري"¹³، ويبدو أن الأبعاد السياسية قد أثرت تأثيراً قويا على الواقع الانثروبولوجي.

ولتوضيح الطابع الهش للانثروبولوجيا حاولت فهم تطور الأدوات المفاهيمية الأساسية لهذا الحقل المعرفي، واهتديت إلى العديد من الملاحظات البعض منها يتعلق بالأساس البنائي للأنثروبولوجيا، والبعض الآخر بالمنهج أو الطريقة التي تعمل بها الأنثروبولوجيا في الميدان، وسأكتفي بعرض عاملين من العوامل المرتبطة بالأساس البنائي للأنثروبولوجيا، ويمكن الإشارة إلى:

1. نتائج الدراسات الانثروبولوجية الغربية حول العالم العربي ومدى تأثيرها على الاتجاهات النظرية :

الواقع أن الدراسات الانثروبولوجية حول العالم العربي والإسلامي تمتد جذورها إلى تاريخ طويل في الغرب، ومن ثم فمن المفروض أن تكون نتائج هذه الدراسات تصب في عمق المرجعية العلمية التي تعكس التطور المعرفي الذي وصلت إليه الحضارة الغربية. ولكن الواقع عكس ما يمكن تصوره، فإذا ما قمنا بمراجعة الدراسات التقليدية حول المجتمعات العربية والإفريقية المسلمة مثلا فإن القارئ يندهش لنتائجها النظرية وما استرعتته من اهتمام، كون أن السلطة الاستعمارية كان لها دور مميز في دعم الدراسات الميدانية (دراسة إيفانز برتشارد Evans – Prichard للنوير في السودان والسنوسية في ليبيا) وفي توجيهها (فقد تفنن الباحثون الفرنسيون في استخدام الرموز والأساطير والقصص وكافة الفنون الشعبية للتغلغل في الثقافة النفسية للمجتمعات المغاربية والهيمنة عليها...).

والأكد أن الدراسات الأنتروبولوجية الغربية للمجتمعات العربية والإفريقية لم تسترع اهتمام العديد من الأنتروبولوجيين، فقد تبين من نتائج التقييم النقدي الذي قام به كل من "روبرت فرنيا" و"جيمس مالاركي" للدراسات الأنتروبولوجية التي أجريت على الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، أن هذه الدراسات لم يكن لها تأثيرا واضحا على الاتجاهات النظرية في الأنتروبولوجيا ولم تنجح في إقامة جسر للتواصل البناء بين الباحثين من مختلف التخصصات المهمتين بدراسة المنطقة العربية والإفريقية وذلك لأسباب بنائية أهمها :

- التكوين النظري والمنهجي يفتقده معظم الباحثين، وبالتالي فهم غير مؤهلين للقيام بدراسات ميدانية.

- العامل التاريخي الذي يقف حاجزا ويجول دون فهم العالم العربي والإفريقي في عمقه الحضاري ومن دون تحيز، وعرض الباحثان الانزلاقات التي حدثت في توصيف المجتمعات العربية المسلمة بسبب المناهج الغربية من وظيفية وماركسية وغيرها¹⁴.

- القصور والهامشية من داخل الأنتروبولوجيا ذاتها، والدليل على ذلك الاهتمامات العلمية للأنثروبولوجيين التي تنحو نحو دراسات تقليدية تناولت القرى ونظمها المحلية والمعتقدات والطقوس التي يمارسها الأفراد في هذه المجتمعات، ويقول "ريشارد أنتون" في هذا الصدد أن ما نشره هؤلاء الباحثين لم يثر فاعلية زملائهم في الحقل، وأن المجالات التي ينشرون فيها أبحاثهم لم تكن متخصصة في الدراسات الأنتروبولوجية¹⁵.

- إن غالبية الدراسات الأنتروبولوجية الغربية لا يمكن أن تقوم تقويميا علميا، فهي من وجهة نظر "أكبر احمد" لا تفتقر إلى المستوى العلمي الرفيع فحسب، وإنما تتميز أيضا بكونها متحيزة تطغى عليها التصورات المسبقة والعداء للمجتمعات العربية والمسلمة¹⁶.

- التشابه الذي يوجد بين هذه الدراسات الأنتروبولوجية الغربية حول الموضوعات التي تمت معالجتها ليس فقط فيما يتعلق بالنتائج إنما أيضا فيما يفيد :

● البناء المفاهيمي : جميع الباحثين يعتمدون على المفاهيم التي خلفها الرواد أمثال "دور كايم" و"فير" و"مالنوفيسكي" وغيرهم ويعتبرونها المرجعية المعرفية لكل مساهمة أنثروبولوجية.

● منهج القراءة والتأويل : وهذا ما يؤكد أعمال "أدوارد فسترمالك" و"إدمون دوتي" و"إدوارد موتي" وألفريد بيل" و"جاك بيرك" وغيرهم حول موضوع المعتقدات والممارسات الدينية بالمجتمعات المغاربية، حيث استخدم هؤلاء الباحثين نفس النسق التأويلي في قراءة وفهم مغزى الظواهر المدروسة واعتمدوا على نفس المنهج القائم على الملاحظة المباشرة في تجميع وتصنيف المعطيات الانتوجرافية¹⁷.

● الخطاب الإيديولوجي حيث نجد مثلا العديد من الدراسات الانتروبولوجية الغربية (باستثناء مساهمات قليلة) قد انطلقت من خلفيات عنصرية مسبقة.

2. الاستيلا ب الايديولوجي للأثروبولوجيا

ينصرف معنى "الايديولوجيا" في هذا الموضوع إلى المضمون الجزئي، والذي يعني بشكل عام الخطاب السياسي المباشر المعبر عن توجهات أو رؤى أو ممارسات تخص جماعة معينة (تنظيم سياسي، أفراد) تجمع بين أعضائها أهداف ومصالح مشتركة¹⁸.

إن هذا المفهوم يدفع إلى التساؤل عن طبيعة العلاقة التي ربطت الأثروبولوجيا بالسلطة السياسية (سواء في المجتمعات الغربية أو المجتمعات النامية ...).

الواقع أن الاستيلا ب الايديولوجي انصب على الأثروبولوجيا أكثر مما انصب على أي علم آخر، والسبب يرجع إلى :

● أن الأثروبولوجيا هي العلم الأشد تجدرا في الثقافة الإنسانية، والأشد فعالية وتحريكا للتنمية الإنسانية... وهي كما يقول الأستاذ والمفكر الجزائري محمد أركون: "العلم الوحيد الذي يعطينا المفاتيح اللازمة والمناسبة لاكتشاف الثقافات الأخرى والمذاهب المختلفة والاهتمام بها من دون النظر إلى تلك الثقافات والمذاهب نظرة متعالية ومليئة بالازدراء).

● الاستعمار، حيث منذ أن تحركت آلة الظاهرة الاستعمارية، استولى هذا الاستلاب على الأنتروبولوجيا... ولو لم تكن الأنتروبولوجيا علم متجدر في الحضارة الإنسانية، لما تكالب عليها هذا الاستلاب الأيديولوجي، وما كانت النخبة في الدول النامية أن تضلل بأوهام فكرة الأنتروبولوجيا "علم الاستعمار"، ويستلب وعيها طيلة العقود التي سبقت القرن الواحد والعشرين... فأولئك الذين يسيطرون على مركز القرار في المجتمعات النامية، نجدهم يرددون شعارات وهمية متحيزة بالية جاوزها الزمن) ويحاولون عبثا استخدام ما يعرف ب "الاستقواء الفكري" وتوظيفه إيديولوجيا في مجال الأنتروبولوجيا، مع أنهم يجهلون أدنى الأسس الكفيلة بممارسة هذا العلم، بل نجدهم يتناولون للحديث عن السوسولوجيا والأنتولوجيا وغيرها من العلوم الإنسانية والاجتماعية (كالقول مثلا بأن هذه العلوم غير منتجة) ويتكلمون عن هذه العلوم كلام القوم التابع ليقولوا في الأنتروبولوجيا ما لم يقله العارفون بهذا العلم.

● إن الأنتروبولوجيا هي العلم الوحيد الذي يتعارض مع المسار الاجتماعي والتاريخي الذي تشكل من خلاله... العلم الذي يقف ضد المواقف الإيديولوجية المسييسة للنخبة وضد الممارسات الاستعمارية والتفرقة العنصرية... العلم الذي يكشف الرهانات السياسية والممارسات الخفية في الثقافة المجتمعية من دون القصد بالتشهير أو كشف العورات... العلم الذي يدعو إلى التضامن والتربية والأمن والسلام وتأكيد إنسانية الإنسان في كل الثقافات ... ولهذا الأسباب تم إهمال الأنتروبولوجيا لأنها حسب نظرا المفكر الجزائري محمد أركون: "خطيرة بالنسبة للخطاب الأيديولوجي والرسمي... فهي معرفة نظرية وعلمية تستنطق ما تم إحالته على الصمت لاعتبارات تاريخية وسياسية... وهي أيضا آلة في الكشف عما حجبته الخطب الأيديولوجية مثل إقصاء الأقليات العرقية والسياسية... ولذلك كانت الأنتروبولوجيا آخر معرفة اهتمت بها الجامعات تحت الأنظمة الشيوعية السوفيتية أو النازية الألمانية...فهي معرفة تزج بخطابها النقدي القائم على الاعتراف بالحق في الاختلاف وعلى إعادة الكلمة المحاصرة أو المقوضة إلى من تم نسيانه أو إقصاؤه¹⁹.

وخلاصة القول أن المشروع الأثروبولوجي تم تعطيله خلال العقود الثلاثة التي تلت الاستقلال لأن الفكر النخبوي المؤطر للمجتمع الجزائري، كان ميسيسا. فلم تكن الظروف سانحة لإرساء قواعد صلبة للأثروبولوجيا في الجامعة الجزائرية لتدلوا بدلوها في فهم الإنسان الجزائري، واستمرت العلوم تستهلك المتقادم من النظريات والمنهجيات المستوردة نتيجة بيروقراطية علمية. وهكذا بقيت إلى حد اليوم كل الجهود المبذولة هنا وهناك نوعا من الأرشيف المتراكم من دون وجود الطريقة المثلى للاستفادة الفعلية من الخبرات العلمية الهادفة التي اكتسبتها المؤسسات العلمية الجامعية في الجزائر.

إذن ما هي الشروط العلمية الكفيلة بإعادة بناء المشروع الأثروبولوجي في الجزائر؟ هذا ما نحاول توضيحه في التالي.

ثالثا: مقومات إعادة بناء المشروع الأثروبولوجي في الجزائر؟

تبرز الأشواط التي قطعتها بعض المؤسسات الجامعية (قسم الثقافة الشعبية بتلمسان، مركز البحث في الأثروبولوجيا الاجتماعية وهران، مركز دراسات ما قبل التاريخ الأثروبولوجيا بالعاصمة) الجهد المحمود في هندسة بناء الرهان الأثروبولوجي بالجزائر.

فلم تعد الأثروبولوجيا اليوم تخشى المسار الاجتماعي الذي تشكلت من خلاله ولا طابعها الهش ولا حتى التحيز الذي طبع الدراسات الأثروبولوجية الغربية... فهذه المسائل باتت من الماضي ولا يتمسك بها إلا أولئك الذين لا يدركون أبعاد المتغيرات المعرفية والثقافية والاقتصادية التي تحدث في ظل العولمة.

إذن المشكلة اليوم هي بالأحرى من داخل التوجهات العامة للمعرفة في إطار منظومة التكوين وناجمة عن إدماج الأثروبولوجيا في جدلية بناء المستقبل المعرفي بكل أبعاده في الجزائر، وذلك أمر على جانب كبير من الأهمية حيث أن الأثروبولوجيا تثير اليوم تساؤلات عميقة ما فتئت تشغل بال الأثروبولوجيين وغالبا ما تكون فيما يتجاوز الأثروبولوجيا بحد ذاتها...

ثلاث اقتراحات نخالها مفاتيح لتنمية هذه المعرفة العالمية بالجزائر وهي :

أ- توطين الانتروبولوجيا :

ينبغي أن لا تفهم فكرة توطين الانتروبولوجيا على أنها دعوة إلى إرساء قواعد معرفة علمية تحمل سمة أو علامة جزائرية خالصة، ذلك ضرب من ضروب الخيال. والهدف ليس الاستعاضة عن أنتروبولوجيا غربية حتى وإن كانت متحيزة بأنتروبولوجيا قد تحمل أيضا سمات "الأفكار الإنثنية"، الأمر الذي يجعل من يمارسون هذا النوع من الأنتروبولوجيا يتموقعون في نفس الخندق الذي اختاره الغربيون من أصحاب المفاهيم والأطروحات الضيقة.

ما تصبوا إليه هذه الفكرة هو أن الانتروبولوجيا شأنها شأن العلوم الاجتماعية وكافة أنواع المعرفة الأخرى، بطبيعتها اجتماعية وتاريخية... وأن الانتروبولوجيا في الجزائر ينبغي أن تربطها صلة بالوقائع التاريخية والثقافية لهذا المجتمع وهذا لن يتأتى إلا بـ :

- الاعتماد على التراث الثقافي العربي الأمازيغي للشعب الجزائري : التراث النقي الخالص من الشوائب والشورور التي تسربت إلى المنظومة الفكرية الجزائرية، خاصة وأن الشعب الجزائري ورث عن عهود الإقطاع أنماطا سلوكية هدامة مثل : الأنانية وحب السيطرة والترعة الفردية (نزعة التملك) والإسراع إلى استغلال النتائج من دون المساهمة في العمل، ويضاف إلى هذه الممارسات أنماط سلوكية أخرى ورثها عن الاستعمار وأدت إلى انشطار في النسيج الاجتماعي، مثل : الانقسام إلى اتجاهات، بيروقراطية إدارية طبقات رأسمالية جديدة²⁰ نشأت من الانفتاح الاقتصادي ومن الأزمة التي حلت بالشعب الجزائري خلال العقد الأخير من القرن العشرين، ويبدو إن هذه الطبقة غارقة في ما حصلت عليه من محيط الفوضى والغفلة.

- العمل على إرساء قواعد معرفية متحررة من التبعية الثقافية ومن مركزية المفاهيم والنزعات الضيقة حفاظا على الهوية والتميز باعتبارهما شرط ولوج حضارة القرن الواحد والعشرون.

- إبداع أنتروبولوجي ينطلق باستثمار الثقافة المحلية ذات الأبعاد الإنسانية الحضارية... وهذا الإبداع يعتبر شرطا جوهريا لتوطين الأنتروبولوجيا معرفيا، أي

تحويل الأثروبولوجيا من منطلقاتها الإثنية الغربية إلى أنثروبولوجيا قائمة على التواصل والتفاعل والاستمرارية إنتاجا وإبداعا.

وسواء كان التوطين يشير إلى إضفاء الصبغة المحلية على الأثروبولوجيا أو الإبداع الأثروبولوجي انطلاقا من الثقافة الإنسانية، أو التحرر من التبعية للاستعمارية... إلخ، فإن هذه الفكرة تفيده وبشكل جوهري خطابا بديلا يرمي إلى ممارسة تقاليد مغايرة عن تلك التي كانت تمارسها الثقافة الغربية... على أن هذا الخطاب البديل وحتى يتسم بالجدية والفاعلية يجب أن يؤسس على :

- استثمار المنجزات العلمية التي تحققت في الثقافة الغربية : أن حل إشكالية هيمنة الأثروبولوجيا الغربية على المجتمع الجزائري وكل المجتمعات العربية والمسلمة، لا يكمن في الرفض الكلي لهذه الأثروبولوجيا والدراسات التي أنجزت في إطارها، بل باعتماد إجراءات منهجية بناءه تقوم على التنقيب العميق للواقعية التي تتميز بها الأثروبولوجيا الغربية كونها معرفة علمية تعكس سياقات ثقافية، تاريخية، وحضارة لها خصوصياتها الإنسانية.

- ضرورة المحافظة على الطبيعة العالمية لأصول البحث العلمي والتخلي بالاعتدال العلمي في اختيار الآليات الكفيلة بتعزيز البدائل النقدية لتصبح جزءا من المعرفة الأثروبولوجية... وهو الأمل الذي يحدو من عملية تطوير المنهج في النقد الأثروبولوجي والعمل على تعزيز أصالته.

ب- تأصيل المنهج في نقد الدراسات الأثروبولوجية :

انتقدت الأثروبولوجيا ليس فقط بسبب البحث عن الموضوع المجرد والبحث الذاتي عن الملموس ولكن بالأساس للمقاربات المعتمدة والتي تفصل الأثروبولوجيا عن الواقع والممارسة الفعلية لـ "الآخر".

فلقد أبدى العديد من الباحثين رفضهم للطريقة التي تعمل بها الأثروبولوجيا في الميدان... كونها طريقة لا تنجح في التعبير عن الواقع ولا عن الظروف التي توّطر التواصل

والتفاعل بين "الذات" و"الآخر" مما يفضي إلى إنتاج نص أنتروبولوجي "مغترب" نتائجها غامضة، متذبذبة وغير هادفة... وهذا النوع من النصوص الانتروبولوجية مصيره الفشل ومن تم الرفض المطلق²¹.

- إذن هل الطريقة التي تعمل بها الانتروبولوجيا في الميدان وتفضي إلى حالة من اليأس، قدر محتوم على هذه المعرفة العلمية؟.

- ما العمل الذي يجب القيام به لتجاوز هذه الحالة ورد الاعتبار للبحث الانتروبولوجي الذي يصفه "كيرتز" بالهامش، ويقائه خارج الإطار؟ (إطار ما هو مدروس وبالمفهوم الانتروبولوجي "الآخر").

لتحدي مثل هذه النتائج على الانتروبولوجيا مراجعة منهجيتها والطرق التي تعمل بها في الميدان... وبذكر المراجعة تبدو الأهمية البالغة التي تكتسبها المناهج في الدراسات النقدية المعاصرة، لا باعتبارها مفتاح التحكم في كل بحث وأساس نجاح كل دراسة، وإنما لكونها بالإضافة إلى ذلك الأداة التي تسمح باستنطاق القضايا الجوهرية وفهم حقيقة ما يجري في الواقع²²، حيث أن القدرة الحقيقية للباحث على الإبداع تكمن في قدرته على إعادة إنتاج الأفكار التي تراكت لديه عبر التاريخ، ومن دون المناهج السليمة تبقى المعطيات خرساء تستنطق ولا تجيب²³.

والحديث عن تأصيل المنهج في نقد التراث الانتروبولوجي يستلزم التنويه بما تحقق في ميدان اللسانيات والنقد الأدبي وأثر ذلك على الفكر الانتروبولوجي المعاصر، حيث ظهرت خلال العقود الثلاثة الأخيرة حركة علمية واسعة، استهدفت إبراز التطورات النظرية الانتروبولوجية وركزت بشكل خاص على المراجعة النقدية للانتروبولوجيا التقليدية، في محاولة لضبط أبعادها النظرية وتحديد شروط الاستفادة منها وخلصت إلى أن النص الانتروبولوجي يتأثر بأساليب السرد المستخدمة في تقديم الواقع الاجتماعي المدروس وأن الاهتمام بهذه الأساليب هو مفتاح النقد الجديد في الدراسات الانتروبولوجية²⁴.

ومن أبرز المساهمات التي تناولت "النقد الجذري" للتراث الأثروبولوجي انطلاقاً من نتائج الدراسات النقدية والألسنية الحديثة، ما قدمه "كليفورد غيرتس" في كتابه (أعمال وصلوات: عالم الأثروبولوجيا) حيث يتعرض فيه لأعمال "ليفي ستروس" و"إفانز برتشارد" و"مالينوفسكي" و"بنديكيت" موضحاً أن النصوص الأثروبولوجية التي قدمها هؤلاء تمثل في واقع الأمر أنواعاً من العرض السردي التي تعكس سيرهم واتجاهاتهم الخاصة وليس وصفاً دقيقاً لواقع المجتمعات المدروسة، ويتمثل ما قدمه "جيمس كليفورد" و"جورج ماركوس" في مؤلفها "كتابة الثقافة: أدبية النص الإثنوجرافي وسياسته" أحد أهم الصور الحية للنقاش النظري والمنهجي الدائر اليوم بين علماء الأثروبولوجيا... نقاش تنعكس نتائجه، ليس فقط على الطريقة التي يجب أن تدرس بها المجتمعات وإنما أيضاً على نوعية القضايا التي تدرس الأثروبولوجيا والأسئلة التي تطرح بشأنها وغير ذلك من المسائل الجوهرية التي تفرض التحكم فيها ميدانياً، حتى يمكن التوصل إلى تقديم نص أثروبولوجي في شكله النهائي²⁵.

إن نقد النص الأثروبولوجي الغربي إنما يمثل مراجعة هامة وتقويم هادف لهذا النص من جهة ومحاولة تأصيل منهج نقدي في هذا الحقل المعرفي، ومن تم تقديم نص أثروبولوجي بديل يتماشى وروح العصر ويراعي عنصر المستقبل وأحداثه ومتغيراته. ولعل هذا ما جعل المفكر الجزائري الأستاذ محمد أركون يؤكد على ضرورة تقوية الوظيفة النقدية للعلوم الاجتماعية وإعطائها مصداقية أكبر من خلال تطبيقها مبرزاً أن المنهج في النقد الأثروبولوجي يعمل على فتح ورشات جديدة للتحليل والتفسير.

ولما كان التراث الأثروبولوجي الجزائري يفتقد في هذا المجال إلى زاد معرفي حقيقي يمكن أن يشكل أرضية صلبة للممارسة عمل نقدي مبدع كما هو عليه الحال في الدراسات الأدبية واللسانية فالمأمول:

- تفعيل أنشطة عملية تركز أساساً على مراجعة النقد الأدبي من حيث مضامينه العلمية المتخصصة، ومحاولة توظيف أصوله في تأصيل منهج النقد للخطاب الأثروبولوجي.

- الاستفادة من أصول النقد الأوروبي واستخدام نظرياته ومفاهيمه كأدوات إجرائية لمقاربة النصوص الانتروبولوجية المحلية: والاستفادة من الخبرات والتجارب المعرفية للأمم الأخرى عمل مشروع، في محاولة لسد الفراغ المعرفي الذي يستشعر في بعض الميادين العلمية، ومن بينها طبعا النقد الانتروبولوجي، بالإضافة إلى أن المناهج العلمية ملك مشاع وانجاز للإنسانية جمعاء، ولعل من لم يسهم في تشكيلها هو بأشد الحاجة إليها ممن توفرت لديه عوامل بلورتها وإنتاجها²⁶.

- الإسراع في ترجمة الاتجاهات والمذاهب النقدية وقراءتها في سياق واقعنا التاريخي والثقافي، تقول "يمني العيد": ما معنى أن نستعير المناهج ونتحدث عن الاتجاهات والمذاهب النقدية طالما نحن عاجزون عن تعريبها، أي عن قراءتها في سياق مشكلاتنا الثقافية والتاريخية الراهنة... والتعريب ليس الترجمة الحرفية للنصوص²⁷... وعليه فإن هذا الخيار يستوجب بالضرورة تفعيل وتعزيز الشراكة للحوار المعرفي بين المؤسسات الجامعية والمخابر - في الداخل والخارج... والتخطيط لمشاريع بحثية متكاملة يشارك فيها باحثون متعددون الاختصاصات في العلوم الإنسانية والاجتماعية والآداب واللغات، ويتم احتضانهم من طرف مؤسسات بحثية واعدة وطموحة للارتقاء في سلم الحضارة العلمية... ولذلك فإن التعجيل بسن قوانين تتضمن إنشاء مؤسسات بحثية بالمدن الجامعية، مثل "دار الإنسان" La maison de l'Homme سياسة رشيدة في تعزيز أركان مجتمع المعرفة بالجزائر: تنفيذ الأنظمة المعمول بها في الجامعات العريقة أن دار الإنسان يتوفر فيها مئات الباحثين من ذوي الاختصاصات المختلفة والمتكاملة فيما بينها.

- وضع خطة علمية محكمة ومضبوطة لتأمين مسار العمل النقدي الانتروبولوجي: يشترط وضع استراتيجية علمية رصينة للاستفادة من المناهج والنظريات الغربية، الاستفادة فعلية تحفظ ثقافتنا وهويتنا والقيم الإنسانية المشتركة وتحميننا من الوقوع في مطبات الاستلاب والتبعية خصوصا إذا علمنا أن الانتروبولوجيا الكلاسيكية تعتبر معارف الأغيار وتخفي في مضامينها أبعادا إيديولوجية لا يمكن إنكارها... وفي هذا

الإطار نمن الخطة التي وضعها "محمد عبد الجباري" لدراسة التراث العربي في كتابه (نحن والتراث)... وهي خطة تتكون من مرحلتين رئيسيتين²⁸.

تقوم أولاهما على مبدأ فصل الذات عن الموضوع أو ما أسماه الجباري "بخطوة فصل المقروء عن القارئ، وهي خطوة تقوم على فهم المنهج النقدي الغربي تم تفسيره بنويوا، أما المرحلة الثانية في هذه الخطة تقوم على ما أسماه "الجباري" بوصل القارئ بالمقروء" وتستهدف إعادة ربط الذات القارئة بالمنهج المقروء من جديد لكن بشروط علمية جديدة ملائمة لخصوصيات الذات القارئة منها لمواصفات المنهج المقروء²⁹.

إن التأصيل في حقيقته ليس معطي جاهزا ولا ميزة خاصة بثقافة معينة أو مرحلة تاريخية معينة بقدر ما هو رؤية عميقة تقوم على دراسة للتراث النقدي الغربي المستورد³⁰. والتأصيل بهذا المعنى يشكل شرطا أساسا لتأهيل الاثروبولوجيا حداثيا ومعرفيا... وهي الاثروبولوجيا التي تقوم على النقد والإبداع وإعادة إنتاج المعرفة.

ج- استقلال الاختصاص :

إن الاثروبولوجيا وإن كانت تعد عامل معرفي للعلوم الأخرى، فلا زالت تواجه تأثيرات الغبن الذي سلط عليها: تبعية تاريخية، تبعية لعلم الاجتماع، تجاهل لدورها المعرفي... إلخ. إن المشكلة اليوم هي بالأحرى من داخل منظومة التكوين في الجامعة الجزائرية، وناجمة عن التأخر في إدماج الاثروبولوجيا في الديناميكية الشاملة التي تعزز فعليا التنمية المعرفية والإنسانية... وعليه فإن القضية الأساسية تكمن في ضرورة استقلال الاثروبولوجيا واسترجاع المكانة اللائقة بها (ولما لا الصدارة) ضمن مختلف الفروع التي تشكل العلوم الاجتماعية والإنسانية... تلك هي الرسالة التي نتمسك بها في هذا الوقت الذي نتطلع فيه إلى تجديد المعرفة ومواكبة آليات التطور العلمي والتكنولوجي في معالجة القضايا الراهنة... ولقد أثبتت الاثروبولوجيا بما فيه الكفاية لا على قدرتها على تشخيص الواقع تشخيصا عميقا ومتكاملا بل أيضا قدرتها على الوصول إلى نتائج ملموسة تراعي عنصرا المستقبل ومتغيرات وأحداثه.

إذن فالاعتراف بأهمية هذا العلم وأخصيته في الجامعة الجزائرية في الواقع عامل ثراء ومسلك معرفي كفييل بـ :

- ترقية مكانة الاتروبولوجيا في الجزائر.
- تأصيل منهج النقد في الخطاب الاتروبولوجي المعاصر... ولعل الاتروبولوجية النقدية تكون بداية مرحلة جديدة في "نقد الفكر المتخلف" وفق رأي "محمد الجابري".
- تحويل هشاشة الاتروبولوجيا إلى قوة فعلية كفييلة باجتثاث التصورات النمطية التي لحقت ب الاتروبولوجيا التقليدية.
- إشعاع القيم الدافعة للتقدم المعرفي والانفتاح على الآخر تأثرا وتأثيرا أخذوا وعطاء من منطلق استكمال مسيرة العلم والمعرفة.
- اعتماد منهج "التصحيح الذاتي للعلم" وهو منهج قويم يتوخى :
 - تصحيح الأخطاء المترتبة : عن ملاحظة الواقع ورصد في تفسير ما تمت ملاحظته وفي الجمع بين النظري والتطبيقي... إلخ.
 - إعادة النظر في العديد من القضايا والمسائل المستجدة والتي تستوجب رؤية معاصرة وتقديم بدائل تتماشى ومتغيرات العصر والمستقبل، خاصة وأن الاتروبولوجية التقليدية لم تراع تحليلاتها عنصر المستقبل وأحداثه ومتغيراته.
 - إعداد وتقديم دراسات وأبحاث مثيرة للجدل العلمي.
 - إعادة تنظيم ما هو موجود (خاصة المذكرات وأطروحات الدكتوراه التي تمت مناقشتها بقسم الثقافة الشعبية - تلمسان) بإحداث نوع من القطيعة مع الممارسات القديمة، وفق مناهج علمية جديدة، قائمة على نظرة جديدة تتماشى والروح العصرية الجديدة مما يفسح المجال نحو التجديد الأستيمولوجي للفكر الجزائري القادر على إنتاج العلم والمعرفة.

خاتمة :

إن مصدر اليأس الذي يلاحق اللاتروبولوجيا يكمن في البحث الانثروبولوجي الذي يظهر مفككا ومجزأ بسبب انفصامه عن "الذات" والظروف التي تنظم عملية التواصل والتفاعل بين "الذات" و"الآخر" وهذا النوع من البحوث الانثروبولوجية يكون مصيره الرفض مما يؤدي إلى تقوية شوكة الشك والريبة في المعرفة الانثروبولوجية.

إن هذه الشوكة كانت ولا تزال تعتبر من أبرز العوائق التي زجت بالانثروبولوجيا إلى معتقل الهشاشة مما جعلها تفقد قوتها وأصبح الخطاب الانثروبولوجي المعاصر مهددا يواجه تداعيات تلك الأزمة والدليل على ذلك :

- الاهتمام بنقل الاتجاهات النظرية نقلا حرفيا وتطبيقها على واقع يختلف كل الاختلاف عن موطن نشأتها ولذلك تأتي النتائج معاكسة لكل التوقعات...
 - بقاء الباحث الانثروبولوجي ضمن الأطر التقليدية دون أي محاولة للتجديد الذي من شأنه أن يسهم في تعميق الفهم للأوضاع الاجتماعية والثقافية والتاريخية... ماضيا وحاضرا.
 - الاختيار بين الاتجاهات النظرية لا يستند لأي أساس علمي ومعرفي وهو اختيار الفاقد لفلسفة ومنطق النظرية العلمية غير المؤهل نظريا ومنهجيا في المعرفة الانثروبولوجيا.
 - ضعف الاهتمام بقطاعات دراسية عديدة في ساحة الدراسات العلمية الجادة، فمثلا لا توجد إسهامات علمية جادة في مجال الانثروبولوجيا التطبيقية بالمجتمع الجزائري.
- ومهما بدت الدراسات الأثروبولوجية الغربية للمجتمعات العربية والإفريقية والمسلمة هشة ومتجاوزة معرفيا بحكم التطور الاستيمولوجي للعلوم الاجتماعية، فإن هذه الدراسات تشكل المصدر الأساسي في إرساء قواعد البحث الانثروبولوجي والمرجعية الهامة التي لا غنى عنها في إعادة تأسيس المشروع الانثروبولوجي لهذه المجتمعات ومنها الجزائر، وفق متغيرات العصر وبمنظور استشرافي.

وهكذا تبقى الحاجة ماسة لأكثر من جهد لإعادة بناء المشروع الانتروبولوجي في الجزائر وبعثه وفق أطر جديدة تتماشى ومتغيرات العصر وتراعي المستقبل وأحداثه... ويبدو أن الوقت قد حان للاعتراف باستقلالية الانتروبولوجيا ومكانتها الحضارية في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية، خاصة وأن الجامعة الجزائرية قد انخرطت في تدريس هذا العلم بمختلف الكليات... واعتقد أن من واجب الباحثين الذين يشتغلون في حقل الانتروبولوجيا القيام بدراسات واسعة ومعقدة عن المجتمع الجزائري... ومن شأن هذه الدراسات أن تقدم بديلا علميا رصينا ينبثق من التراث الجزائري العريق وخصوصيته الحضارية، ويكون قادرا على تفسير المجتمع الجزائري ومقبولا كونه يمثل ثقافة الجزائريين أنفسهم مما سيسمح بظهور تطورات معرفية في ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانية.

ومما لاشك فيه أن النتائج ستكون مثيرة للجدل العلمي لو يتم تجسيد هذا المنحى وسوف يظهر لنا أنه بالإمكان التعرف على نماذج دراسات حضارية ومثالية منها :

- الجزائر في صورتها المشرفة والمشرقة إبان الثورة التحريرية (قيم التضامن، ثقافة الجهاد، الزواج، العلاقات والروابط الاجتماعية، ثقافة قضاء الأوقات والترفيه عن النفس لدى المجاهدين، الزيارات العائلية والأحاديث عن الثورة والاستقلال... إلخ).

- الجزائر في عهد ثقافة المؤسسات الاشتراكية.

- الجزائر في عهد الانفتاح الاقتصادي ومواجهة الأزمة المالية العالمية.

- الجزائر في ظل التعددية السياسية ومواجهة تداعيات المأساة الوطنية.

- الجزائر في عهد الإصلاحات وإرساء دعائم المصالحة (مع "الذات" ومع "الآخر") وقيم التضامن الاجتماعي الأصيل.

- الجزائر وتعميق ثقافة السلم والمصالحة من أجل دولة القانون والمؤسسات والديمقراطية التشاركية.

وفي الأخير لابد من العمل والمثابرة ليصبح الجيل الجديد من الأثروبولوجيين من أقوى قوى التقييم والمراجعة للتراث الأثروبولوجي المكتوب عن المجتمع الجزائري والمجتمعات المغاربية والإفريقية والعربية.

المراجع والهوامش:

- ¹ - ساري حنفي (2016). دفاعا عن الأثروبولوجيا. جريدة العربي الجديد.
https://google.yidj71.www.anthropos.com
- ² - منصور زويد المطيري (1413 هـ): الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع - الدواعي والإمكان - ط 1. قطر. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1413. 138.
- ³ - أسد محمد (ب.ت): الطريق إلى الإسلام. ترجمة غنيم البعلبكي. بيروت. دار العلم للملايين. 17- 18.
- ⁴ - كون (ب.ت): القافلة ترجمة إحسان عباس. بيروت. المكتبة الأهلية. 15- 16.
- ⁵ - Michel Meeker (1979), literature and Violence in modan arabic. Cambridge, cambridge liversity fress. 15- 52.
- ⁶ - أبو بكر أحمد باقادر (2004). الرؤية المتبادلة بين الإسلام والغرب من زاوية إفاسية. ضمن كتاب الإسلام والأثروبولوجيا. ط 1. بيروت. دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع. 57- 82.
- ⁷ - فرانز فانون (1981): معذبوا الأرض. ترجمة سامي الدروبي وجمال الأناسي. بيروت. دار الطليعة. ط (4). 178- 187.
- ⁸ - أبو بكر أحمد باقادر (2004). مرجع سابق. 63.
- ⁹ - Rustow (1975), ecohomic Growth, cambridge university Fress. 37.
- ¹⁰ - ليفي بروهل (1968): العقل البدائي. صيد. المكتبة الأهلية.
- ¹¹ - أبو بكر أحمد باقادر (2004). مرجع سبق ذكره. 68.
- ¹² - كفيفين دواير (ب.ت): التفكك والتجزؤ: نقد الأثروبولوجيا ضمن كتاب: حوارات مغربية. ترجمة محمد نجحي الروادني. محمد جببيدة. كلية الآداب. الرباط. 393- 394.
- ¹³ - كفيفين دواير (ب.ت). مرجع سبق ذكره. 415.
- ¹⁴ - Robat Fernea, james malarkey (1974), Anthropology of the middle east and north africa, Acrical Assessment, Anual Review of Anthropology, 198- 200
- ¹⁵ - أبو بكر أحمد باقادر (2004). مرجع سبق ذكره. 13.
- ¹⁶ - أكبر. س أحمد (1990): نحو علم الإنسان الإسلامي. تعريف نظريات واتجاهات. ترجمة عبد الغاني خلف الله. ط 1. واشنطن. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. 17- 54.
- ¹⁷ - عبد الغني منديب (2006): الدين والمجتمع - دراسة سوسيولوجية للدينين بالمغرب. مؤسسة إفريقيا الشرق، المغرب. 50.
- ¹⁸ - العروي عبد الله (1988): الأيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني. ط 1. بيروت. دار الحقيقة. 15.
- ¹⁹ - أركون محمد (1992): الفكر الإسلامي. نقد واجتهاد. ترجمة هاشم صالح. ط 2. بيروت. دار الساقى. 243.

- ²⁰ - عبد الله شريط (1982): التصادم بين التقدّم والتخلف أو المشكلة المزيفة. مجلة الثقافة والثورة. الجزائر. ديوان المطبوعات الجامعية. 24-5.
- ²¹ - كيفين دواير (ب.ت). مرجع سبق ذكره. 402-496.
- ²² - عبد العالي بوطيب (1998): إشكالية تأصيل المنهج في النقد الروائي العربي. عالم الفكر. الكويت. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب المجلد 27(1). 9-23.
- ²³ - الطاهر وعزيز (1986): مقدمة كتاب. المنهجية في الآداب والعلوم الإسلامية. ط 2. المغرب. دار توبقال. 6-7.
- ²⁴ - أبو بكر أحمد باقادر. مرجع سبق ذكره. 184.
- ²⁵ - أبو بكر أحمد باقادر. مرجع سبق ذكره. 185-188.
- ²⁶ - صلاح فصل (1980): النظرية البنائية في النقد الأدبي. ط 2. الاسكندرية. مكتبة الأنجو المصرية. 14.
- ²⁷ - العيد يميني (1983): في معرفة النص، ط 1. بيروت. منشورات دار الآفات الجديدة. 20-38.
- ²⁸ - محمد عابد الجابري (1989): إشكالية الفكر العربي المعاصر. الدار البيضاء. المؤسسة العامة للنشر والتوزيع. 25-86.
- ²⁹ - عبد العالي بوطيب (1998). مرجع سبق ذكره. 18-19.
- ³⁰ - عبد العالي بوطيب (1998). مرجع سبق ذكره. 17.

الأنثروبولوجيا في الوطن العربي وإشكالية فهم الأنا والآخر

د. كمال بوغديري - جامعة بسكرة - الجزائر

Abstract :

This communication addressed a very important subject it concerns the status of anthropology in the Arab world and his role in Interpretation and analysis of the Arab social and cultural reality by the production of the systematic rules to establish a new scientific field, Despite the primacy of the other thought about the reality of the ego. In this sense, research is based on the application of this scientific and intellectual methodology in the understanding of the Arab reality. The main objective of this intervention is to highlight the impact of this dependence on the loss of Anthropological identity and the status of anthropological thought in the Arab world, despite the analysis of the founding academic Various academic centers and research centers that exist in the Arab countries, and scientific publications. Such an intervention is an attempt to draw attention to those interested in this science and specialists to reconsider accomplished this science to explore the future of jobs that should be future Anthropological work in the Arab world.

الملخص :

تتناول هذه المداخلة موضوعا في غاية الأهمية يتعلق بوضعية الأنثروبولوجيا في الوطن العربي ودور هذا العلم في تفسير وتحليل الواقع الاجتماعي والثقافي العربي من خلال إنتاج قواعد منهجية تؤسس لميدان علمي جديد رغم أسبقية فكر الآخر على واقع الأنا. ومن هذا المنطلق تكمن إشكاليتنا البحثية في مدى تطبيقية هذا العلم بآليته المنهجية والفكرية في فهم واقعنا العربي. كما نهدف من خلال هذه المداخلة إلى إبراز مدى تأثير هذه التبعية في فقدان الهوية الأنثروبولوجية في تحليل واقع ومكانة الفكر الأنثروبولوجي في الوطن العربي رغم الحضور الأكاديمي المؤسس المتمثل في مختلف الشعب الجامعية ومراكز البحث التي تتواجد في دول الوطن العربي، ونتج عنه كم من الإصدارات العلمية .

هذه المداخلة هي محاولة للفت انتباه المهتمين بهذا العلم والمتخصصين فيه إلى إعادة النظر فيما أنجزه هذا العلم لاستشراف مستقبل الوظائف التي ينبغي للأنثروبولوجيا مستقبلا القيام بها في الوطن العربي.

مقدمة:

بعد أزيد من نصف قرن مضى من الزمن على نشأة ما يمكن أن نسميه الأثروبولوجيا في الوطن العربي، حيث أصبح لهذا العلم حضور مؤسساتي تمثل في كليات وأقسام جامعية ومعاهد ومراكز بحثية غطت معظم أنحاء الوطن العربي ونتج عنها كم هائل من المعلومات، من إصدارات للكتب والدوريات ورسائل الماجستير والدكتوراه، آن الأوان للمهتمين بهذا العلم والمختصون فيه إلى إعادة النظر فيما أُنج زه هذا العلم وأيضا فيما لم ينجزه لتكون حصيلة المعرفة المستفادة من تجارب هذه الممارسة الطويلة، منطلقا لاستشراف المستقبل والتخطيط له وتحديد المهام التي ينبغي لعلم اجتماع المستقبل القيام بها في الوطن العربي، خصوصا ونحن نشهد في السنين الأخيرة اهتماما متزايدا، وتركيزا شديدا على علم الاجتماع في الوطن العربي.

تقودنا تحليلاتنا اليوم نحن كمنشغلين في مجال الأثروبولوجيا عن معرفة العلاقة بين الأثروبولوجيا والمجتمع وأي رهانات يطرحها هذا العلم وكيف واجه هذه التحولات المجتمعية هل تمكنت الأثروبولوجيا من مواجهة تاريخها لقراءة واقعها. كيف تركزت القاعدة المنهجية في الطرح الأثروبولوجيا وهل حملت هذه الصورة انعكاسا على تعليمية الدرس الأثروبولوجي وكيف واجهت الأثروبولوجيا تطور المجتمع وبالتالي تتساءل عن الدور الأثروبولوجي وتطور المجتمع، إذن يعود السؤال ويلاحق إذا كان الإنتاج الأثروبولوجي العربي (الجزائري) قد انعكس فعليا اتجاهها إيديولوجيا في الأثروبولوجيا وهل استطاع أن يبلور قضاياها المجتمعية ولقد تعاونت الدوافع والأسباب لهذا الاهتمام المتزايد بالأثروبولوجيا وتبعها لذلك تباينت حوله الآراء في الدور الذي يقوم به. وعليه يمكننا التساؤل عن واقع ومكانة الفكر الأثروبولوجي في الوطن العربي.

الأثروبولوجيا في السياق التاريخي:

يتفق الكثير من المهتمين بتحليل المعرفة الإنسانية في السياق التاريخي، أن الفكر الاجتماعي يتأثر بالظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في المجتمع وذلك على الرغم

من أن للفكر قدرا من الاستقلال النسبي الذي يتمثل أحيانا في تقدمه على الواقع الاجتماعي أو تخلفه عنه، فإنه في نهاية الأمر محكوم عليه بعوامل موضوعية تجعله أحيانا أكثر توضيحا للواقع من أجل تجاوزه وأحيانا أخرى أكثر تزييفا للواقع من أجل الحفاظ عليه.¹

إن الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الذي ولدت فيه الأنثروبولوجيا في الوطن العربي قد لعب دورا أساسيا في توجهه وكذا تحديد هويتها، ولقد كان الواقع الذي ولدت فيه الأنثروبولوجيا في الوطن العربي هو واقع الاستعمار الذي سعى لتقسيم الوطن العربي إلى مناطق ونفوذ ودويلات سياسية، وسعى إلى تحريك الصراعات داخل كل دولة، مستغلا في ذلك الأطر البنائية التي أنشأها داخل كل دولة والتحالفات التي كونها أو تلك التي وجدها فدعمها ورعاها والمتمثلة في التكوينات الإثنية والقبلية، وما يهمننا نحن مثل هذا الواقع قد طبع العلم والفكر في الوطن العربي بطابع خدم ولا يزال يخدم مصالح نخب على حساب الأغلبية حتى وإن كان ذلك على حساب الدولة أو الأمة العربية ككل، كما لا ننسى أن القوى الاستعمارية وتحالفاتها قد وظفت البحوث والدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية لخدمة وتكريس مصالحها، بل كان البحث الاجتماعي في خدمة الاستعمار بشكل لم يسبق له مثيل في تاريخ العلوم في تلك الفترة، وقد ظهرت أسماء مشهورة في هذا الأمر مثال سيلجان، وايفانز برتشارد وديل إكلمان، ودرمنغهايم وبول ريدش وغيرهم كثيرون.

بل حتى الإداريون الذين كانوا يُرسلون لإدارة الحياة الاقتصادية والاجتماعية والدينية في مستعمراتهم مستخدمين في ذلك منهاج وطرق بحثية معروفة مثل المسح الاجتماعي والمقابلة والملاحظة بالمشاركة والرصد الدقيق للبيئة، بل لقد أصبحت سياسة راسخة للاستعمار الفرنسي ألا يرسل إداري للمستعمرات إلا بعد أن ينال تدريباً وتأهيلاً في العلوم الاجتماعية مثل علم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم اجتماع اللغة.²

والنتيجة أن هؤلاء الباحثين والإداريين قد أرسوا تقاليد بحثية كانت لها آثارها الهامة في مستقبل البحوث الاجتماعية حتى بعد مراحل التحرر السياسي لتلك الدول وأصبحت

تلك المعلومات والدراسات التي ذكرتها مراجع أساسية لا يستطيع باحث تجاهلها بل وفي كثير من الجامعات والمعاهد أصبحت تلك الدراسات والبحوث تشكل أهم مكونات المناهج التعليمية التي تدرس فيها وأصبحت تشكل نماذج إرشادية صبغت البحوث والدراسات الأثروبولوجية بصبغتها.

أما البحوث والدراسات الاجتماعية التي قام بها السوسيولوجيون والأثروبولوجيون في فترة ما بعد الاستقلال فيمكن تصنيفها بحسب الجهات (الجامعات والمراكز)، فاعل التصنيف الآتي يؤدي الغرض نريد توضيحه في ورقتنا البحثية هاته.

واقع ومكانة الفكر الأثروبولوجي في العالم العربي:

إن الملاحظة العامة على واقع الفكر الأثروبولوجي الذي يختص به في الوطن العربي أنه يفتقر إلى آليات بروزه كعلم في حد ذاته، رغم أن الوطن العربي يحمل طاقات إبداعية تتمثل في مختلف الأعمال النقدية البناءة التي تصف وتحليل المشاكل والظواهر الاجتماعية.

وما يلاحظ كذلك أن الكثير من الباحثين العرب يركزون في أفكارهم الخاصة بمختلف العلوم الاجتماعية على الفكر الأوروبي وهنا تتشكل أزمة علم الأثروبولوجيا العربية لأن هذا الفكر مرتبط بالبيئة واحتمال أن تكون أزمة الأثروبولوجيا العربية مرتبطة بكون هذا العلم نشأ في بيئة غربية بحتة، تتمتع بخصوصيات ثقافية متعددة، ولهذا تظهر معوقات تطبيق مفاهيمه ونظرياته على مجتمعاتنا العربية التي تختلف عن باقي المجتمعات، وفي هذا السياق يؤكد أحد الباحثين العرب أن كثيرا من مختصين من العرب في ميدان الأثروبولوجيا العربية يكرسون أوقات ثمينة وجهودا طائلة لإثبات نظريات واتجاهات ولدت ونشأت في مجتمعات أخرى وفي ظروف مغايرة فنجدهم يتفننون في تدقيق بعض المصطلحات ويسلطونها من أعلى على الأوضاع الاجتماعية العربية، ومهما كانت علمية تلك المفاهيم تبقى من صنع المجتمع الغربي وأن استخدامها بسم المعرفة العلمية غير وارد لأنها لم تأخذ بالحسبان كل الأوضاع الممكنة إنسانيا ولكن البعض منها فقط، فننقلها بتلك السرعة والبساطة إلى المجتمع العربي يكون حجر العثرة في مسيرة البحوث الاجتماعية العربية¹⁵، والتي تمنع من الوصول إلى فض

النزاع القائم بين الأنثروبولوجيا في المجتمعات الغربية وبين علم الاجتماع في المجتمعات العربية وهذا لما تحمله هذه المجتمعات من خصوصية، فلماذا لا يمكن لنا أن نجد علما يهتم بواقعنا العربي، نعرف أن هناك خصوصيات اجتماعية داخل العالم العربي تختلف باختلاف الأعراق والقوميات والجهات لكننا نجد أن هذه الخصوصيات تمحي في مجملها أمام الثوابت الإسلامية والعربية التي تلتزم بها كل منطقة من هذه المناطق على حدا، فهل يمكننا أن نتخذ من هذه الثوابت العربية الإسلامية معيارا لإيجاد أنثروبولوجيا عربية إسلامية تقارب الرؤى وتعمل على اندماج الشخصية الإسلامية ما دامت الأنثروبولوجيا حسب التجربة الغربية هي الأداة القادرة على العلاج الاجتماعي.¹⁶

أما مكانة الأنثروبولوجيا في دول الوطن العربي فهي عبارة عن وجود أزمة ثقة الأنثروبولوجيا وبين تنظيمات مختلف المؤسسات الرسمية بعكس ما يحصل في الدول الأوروبية المتقدمة صناعيا، والجدير بالذكر أن سبب حذر القائمين على السلطة السياسية هو عدم الأخذ بأهمية الدراسات والبحوث الأنثروبولوجية وخاصة في ميدان التخطيط الاجتماعي والاقتصادي ودراسات الرأي العام وأساليب التوقع والتنبؤ والاستطلاعات الاجتماعية والنفسية.

والواقع أن المؤسسات الرسمية في الوطن العربي ما تزال تتجاهل الدور الحقيقي الذي يمكن أن تلعبه الأنثروبولوجيا في التأثير الإيجابي فيما يخص التحولات الجارية في المجتمع سواء في الميادين السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الإعلامية¹⁷

أما من ناحية المجتمع فالكثير من أفراده لا يعلمون عن هذا العلم إلا الاسم ونجد أن الكثير من الباحثين في الفكر الأنثروبولوجي العربي ينظر إليهم نظرة استغراب، ويعتقدون أن كل من ينتسب إلى هذا العلم متآمر ويساعد السلطة التنظيمية في هدم الدولة وهذا واضح في الحقل الأنثروبولوجي عند ممارسة الباحثين الإجراءات المنهجية أثناء جمعه للمعلومات حول الظاهرة المدروسة حيث نجد مجتمع البحث يغيب عن الإجابة أثناء توزيع الاستمارات أو المقابلات ويلتزم بالتحفظ وفي المقابل نجد واقع الأنثروبولوجيا في المؤسسات

التعليمية والجامعات العربية يصنف ضمن آخر العلوم من حيث الترتيب ولا يعار له أي اهتمام.

أثروبولوجية الآخر في قراءة الأنا:

إن البحث في مسألة حوار الأنا والآخر في الطرح الأثروبولوجي، تتيح لنا رؤية هذا الأنا الذي يبحث عن خصوصيته الثقافية والحضارية من خلال محاولته لقراءة واقعه الاجتماعي وتحلّفه المجالي باعتماده على الخطاب العلمي السوسيو أثروبولوجي الذي نشأ في بيئة معرفية واجتماعية موضوعية غريبة عن الأنا، وهذا الذي يعد أهم حصار لرغبة الأنا في شرعنة خصوصيته أمام الخوف من فقدان الهوية وبالتالي السقوط في التبعية.

لذلك نجد أنفسنا غير قادرين على أن نفصل معرفيا الظروف التي نشأت فيها السياقات البحثية الأثروبولوجية بكل تيارها النظرية وعلاقة الفعل بالفاعل وهذا ما يطرح إشكالية علاقة الأثروبولوجية بأفرادها وبيئتها وثقافتها وهنا نتساءل عن أي أثروبولوجيا نتحدث، وهل نكتفي بحسنا الأثروبولوجي نحن كباحثين أم يبقى الهاجس الإستيمولوجي المنهجي أحد معوقات فهمنا لذاتنا؟ وبالتالي السير نحو نوع من التقدم الفكري، في مقابل نظرية تقدم الآخر تبرز بقوة وبتأثير كبير على أطروحاتنا وهكذا تصبح القاعدة الحوارية لأسئلتنا الأثروبولوجية والعودة للوقوع في إعادة هذا السياق التنظيري الغربي بلسان الآخر في قراءة وتحليل واقع الأنا وهنا يبرز الخطاب الأثروبولوجي كخطاب خارج عن منظومة الأنا، من هذا المنظور نشأت ثقافة هيمنة الآخر على الأنا وبالتالي اعتراب الخطاب الأثروبولوجي وفقدان هويته، ولقد ظل هذا الإشكال يعالج في مجمل الكتابات البحثية والملتقيات العلمية والدولية وخاصة في المجتمعات التي برز فيها الخطاب الأثروبولوجي وكانت من المجتمعات السبّاقة في الزرع الأثروبولوجي من أمثلتها مصر والجزائر.

فالخطاب الأثروبولوجي مثله مثل الخطابات العلمية التي لها علاقة بالمحيط الذي نشأت وانتعشت فيه حتى أسست نموذج معرفي يحقق الهدف المنشود وهو تحديد معالم

الأنساق الثقافية والاجتماعية وبلورتها في أطر فكرية ونظرية. ولذلك فمن غير الممكن الفصل بين الإطار والسياق الاجتماعي وبين هذه التيارات الفكرية التي قدمت لنا نماذج معرفية لفهم الآخر وخطابه وممارساته. وهنا نتساءل عن علاقة المجتمع بخطاب كان وليد نظرة أوروبية استعلائية كولونيالية، أو مستورد من واقع مغاير تماما لواقعنا وخصوصياتنا المجتمعية والثقافية لينتج لنا في الأخير خطابا مشوشا يفتقد للنظرة الموضوعية وبين هذا وذاك وفي ظل العجز الواضح على الوصول لإنتاج أنثروبولوجي للفضاء المعرفي والسياق الاجتماعي الخاص بنا. كل هذه الإشكاليات سنحاول تلمسها ومحاولا الاقترب منها بغية لمس جوهر أحد الأسباب في عدم تقدم البحث الأنثروبولوجي في الجزائر مع عدم إمكانية الوصول لمنطق معرفي يعري ويفسر لنا الواقع الاجتماعي وما يفرزه من ظواهر ومشكلات اجتماعية. لماذا لم توظف التنوعات الثقافية ومختلف الأزمات المجتمعية في إنتاج القاعدة الأنثروبولوجية، ومن هنا تطرح مسألة ارتباطا للمهتمين والباحثين في ميدان الأنثروبولوجيا كأولى قضايا هذا الطرح.

الأنثروبولوجيا ومشروع المجتمع:

إذا انطلقنا من مسألة تأصيلية لعلم الإنسان أو الأنثروبولوجيا بإرجاعه إلى الظروف الغير سوية وطابع الفوضى التي عاشتها أوربا، فهذا يعود بنا إلى أزمة فكرية عاشتها هذه المجتمعات وبالتالي فرضت عليها تلك الحتمية الاجتماعية تفسيرا وتحليل الواقع وفق آلية منهجية وقاعدة معرفية، ومن هذا المنطلق فإن دراسة الحالة الاجتماعية للنظم والأنساق الاجتماعية والثقافية للمجتمعات البشرية سواء كانت جماعات صغيرة أو مجتمعات كبيرة، كما تعرف على أنها دراسة التفاعلات الاجتماعية وهو بهذا اعتبر توجه أكاديمي جديدا تطور في القرن التاسع عشر. إلا أن المتبع للمسار التاريخي العلمي نجد بعض إرهابات هذا العلم في العالم العربي تجسدت في كتابات عبد الرحمن ابن خلدون في دراسته للمجتمعات العربية وغيرها في شمال إفريقيا حيث استطاع تصنيف النظم الاجتماعية¹⁰، هذه الأطروحة تمكننا من القول أن العرب هم من تعرفوا على هذه الأنثروبولوجيا وبالخصوص الدوركيمياية التي هيمنت على أطروحات المهتمين بالسوسيولوجية والأنثروبولوجية في العالم العربي المتأثرة

بأفكار المدرسة الاجتماعية الفرنسية ومنها أفكار مارسيل موس وليفي برون وإميل دوركايم.

ولكن رغم هذه التراكمات المعرفية، لماذا لم نشهد ميلاد أنثروبولوجيا عربية أم أن مسألة الأثروبولوجيا بقيت مرهونة بفكرة فشل مشروع المجتمع وبمسألة تمثلات السلطة الحاكمة لهذا العلم وهل يعتبر ضمن أولويات الأطروحات الأكاديمية التي تتسق مع حاجات المجتمع أم أنه تخصص مثل التخصصات الأكاديمية له وظيفة خارج عن نطاق المجتمعي؟.

إن الأثروبولوجيا تتميز بالحقل أو المجال الذي تشتغل عليه، فالمجتمع العربي يمثل فردانته السوسيوثقافية وله مفاهيم سوسيوثقافية، خاصة به مستقلة مقارنة بجملة الحقل المنتجة في المجتمعات الأخرى وذلك راجع لوضعيته. وهذا ما يجعلنا نحقق ونساءل مفهوماتنا المعارف المنتجة والممكنة للأثروبولوجيا في العالم العربي والتي على أساسها أسست لنا القاعدة الإنتاجية المعرفية للمجتمع العربية لكن هذا المعنى يجعلنا نطرح مشكلة عدم إمكانية تحليل المجتمع العربي وإمكانية إنتاجية قاعدة مفاهيمية حول موضوع يوازي المعارف السوسيوولوجية والأثروبولوجية .

إن السؤال الجوهرى المُلح يتمحور حول دور الباحث الاجتماعى أو المفكر إذ تتداخل على مستوى الخطاب لهجتين أو خطابين أحدهما علمي والآخر إيديولوجي (الأثروبولوجي والسياسي) إذ يفترض أن لكليهما هويتهما لكن في مجتمعا العربية فالخطاب معقد نظرا لما يطرحه من وضعيات فالوضعيات السياسية كانت بحاجة لجملة من الدراسات السوسيو أنثروبولوجية.

ففي الجزائر مثلا نجد أن الأثروبولوجيا أقصيت من المجال العلمي ومن التصنيف الأكاديمي لحساب السوسيوولوجية التي أقيمت في المجال السياسي مجردة من النظرة الموضوعية والنقدية التحليلية. لذلك نجد أن معظم التحليلات انصبت في التفسير الماركسي الذي يركز على العلاقات بين الطبقات الاجتماعية سواء على المستوى الاقتصادي أو على مستوى تحليل المنظومة التربوية بالرغم من وجود عدة تناقضات لهذا الطرح، ثم تلتها افتتاح السوسيوولوجية على الفكر الغربي مما أدى إلى إعادة النظر في فهم الواقع وذلك بأجندة

بحثة مستقبلية، ولعل قراءات التراث المحلي من طرف الباحثين الجزائريين في مجال الأثروبولوجيا تعد أحد الرهانات لإمكانية الوصول لأثروبولوجيا محلية، لكن هذا الرهان دفع بنا إلى التقييد بجملة من الشروط وهو نقد العقل كجزء أساسي للوصول للعقلانية النهضوية (قراءة التراث) بآليات العلوم الإنسانية والاجتماعية وهذه أهم مرحلة يمر بها الباحث في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية.

التجربة الأثروبولوجية في الجزائر:

إن التجربة المارساتية للبحث الأثروبولوجي في الجزائر لم تكن إلا في مرحلة متأخرة، فصحيح أن الفرنسيين من ضباط وموظفين ورجال الكنيسة قاموا في فترة الاحتلال بدراسات كثيرة، أكثر من ذلك فإن السلطات الفرنسية كانت قد أمرت بإجراء بحث شامل. ربما على غرار ما جرى في مصر أثناء الحملة النابوليونية، فهي تمثل رصيدها ما لمعطيات ومعلومات لا غنى عنها حول حقبة تاريخية لهذا البلد وقد ارتقت هذه الأبحاث إلى مستويات عليا منها المونوغرافيات التي أنجزت حول مناطق عيش البربر الأمازيغ حيث وظفت في أعمال دوركايم في (مؤلفه تقسيم العمل الاجتماعي).¹⁰ وقد استهدفت الدراسات الأثروبولوجية الكولونيالية في شمال إفريقيا والمجتمعات المغاربية لحظات مبكرة من التاريخ. فالإرث الكولونيالي يكشف لنا الإرهاصات الأثروبولوجية التي كشفت عن أطماع الدول الأوربية وخاصة من طرف الاستعمار الفرنسي الذي حاول رصد مجمل الظواهر الاجتماعية وعلى جميع المستويات الثقافية والروابط الأسرية والقبلية... كما كان الاهتمام منصبا على السياق الديني للمجتمعات المغاربية كل هذا ساعد في التراكم الكمي والنوعي للطريق نحو الأثروبولوجية الكولونيالية.

وهكذا كانت البدايات التمهيدية للأثروبولوجية وخاصة بعد الأبحاث الميدانية التي قام بها بورديو **Bourdieu** إلا أن هذه الأعمال التي لم تنل الاهتمام في نهاية الستينات أي بعد مرحلة الاستقلال، إذ كان للاستعمار الأوربي تأثير على الأثروبولوجية ولكنه كان

تقليدا للنظام الأكاديمي الغربي وبالتالي فترة بداية الدراسات الاجتماعية اتسمت بتطبيق قوالب فكرية ونظرية نمطية من المجتمعات الغربية ومبنية على التراث الغربي.¹⁷

ومن جملة التحديات التي واجهتها الأثروبولوجية هي كون أننا أفراد اجتماعيين حيث نعرف تماما ما يدور من حولنا في مجتمعاتنا وهذا نتيجة التغيرات التي يشهدها المجتمع إذن نحن أمام تحديات تفرض علينا وإلحاح مادام أن تكويننا السوسيوولوجي يمهّد لنا الطريق في الملاحظات لتلك الظواهر التي أفرزها هذا التغير لكن هذه الوقفة التأملية والملاحظاتية لا يمكن الاكتفاء بها دون الغوص والتعمق النظري مع التوغل في الميدان المراد معالجته.

إذن أصبح المجال الذي نعيش فيه بمثابة المادة الدسمة للبحوث الأثروبولوجية وأمام مساءلة لهذه المعطيات بأليات أنثروبولوجية. وهكذا يصرح Oberti Mendras أن الميدان هو مصدر لكل خيال أنثروبولوجي عن طريق الاحتكاك بالواقع يكتشف الباحث الأثروبولوجي نماذج جديدة تثرى النظرية الأثروبولوجية.¹¹ ورغم الفجوات التي تستفز الباحث الأثروبولوجي وخصوصا في مجتمعاتنا الجزائرية الذي ظل يعيش وفق ثنائية التقليد والحداثة التي برزت بشكل قوي في مؤسساته وفي ممارسة الفاعلين. إلا أن الطرح السوسيوولوجي ظل محصورا في الطرح الماركسي والذي ارتبط بالأيدولوجية الاشتراكية كنموذج لمشروع المجتمع. وهذا ما انعكس على تحليلاته وربط مؤسساته بعملية التنمية.

كما تميزت بتعاقد الباحثين فيما يعرف بالخطاب الإيديولوجي الشعبي والذي تميز بالدور الفاعل في تقديم التزامات للجماهير الشعبية من تحريرها من الرابطة الاستعماري والتبعية، وهنا قد نلمس الجانب الإيجابي والفعال للأثروبولوجية الاجتماعية والثقافية. التي عرفت عدة منعطفات وانتقالات حيث لم ينظر إليها كأبحاث علمية مستقلة بل كإيديولوجية وضمن العلوم الكولونيالية ولعل هذه أحد الأسباب وراء تأخرها في مجتمعاتنا. وبالتالي أخذت الأثروبولوجية كعلم اجتماعي وبدأت تأخذ طريقها إلى التبلور والتمايز والتمييز سواء على المستوى النظري أو التطبيقي¹⁵ إذن فهم الوضعية الاجتماعية بتلك الآليات الأثروبولوجية ارتبطت بمشروع المجتمع الذي يسعى النظام الوصول إليه. إن الأزمة التي وقع فيها الطرح

الأنثروبولوجي في في العالم العربي عموما وفي الجزائر خصوصا ليست في كون اختيار أو اعتماد اتجاه نظري ما قصد تقديم تفسيرات لظواهره ثقافية واجتماعية معينة.

إن الأنثروبولوجيا في الوطن العربي بحاجة إلى تحليل تاريخي ومعاصر لهذه الأوضاع وضرورة ربطها بالإطار المجتمعي الذي أحاط بها استنادا إلى منطلقات تقود عمليات التحليل والفهم وإلا فقد الباحث طريقة وأحاط به عدم وضوح الرؤية.¹⁷ فالإشكالية تكمن وراء عدم فهم المسار التاريخي لتلك المجتمعات، ذلك أن فهم المعطيات التاريخية بمنهجية أنثروبولوجية أصبحت أحد الحلول للخروج من أزمة الأنثروبولوجية الراهنة. فالمفاهيم ينبغي أن تستمد من تراثنا العربي وتختبر على واقعنا الاجتماعي في الماضي والحاضر.¹² فالخطاب العلمي في هذا المجال لا يجب أن يطرح خارج القوالب فكرية مغايرة للمنظومة القيمية المحلية وبالتالي يبقى التوجه نحو استخدام مقارنة ما بين الفرعي يفرض أكثر نفسه في دراسة الظواهر الاجتماعية ومشكلاتها ولعل معالجة ذلك تم وفق نظريات معرفية نشأت في سياقات مخالفة للأنماط المميزة للمجتمع فمن غير الممكن معالجة قضية المشاكل المدرسية دون التطرق للإطار أو البناء الأسري، وهذا ما جعل الباحثين يقفوا في إشكالية الإسقاط الآلي للبناء النظري على المستوى الميداني وهو ما يجعل الباحث يتحول من أنثروبولوجية واقعية إلى التنظير لفلسفة اجتماعية بمعطيات غائبة أو مجهولة. إن مسألة التجربة الأنثروبولوجية في الجزائر لم تعرف ضمن النطاق العام أي على مستوى الاهتمام النظامي بقدر ما أصبح الخطاب محتزل ومقدم لنخبة المجتمع وهذا يعود لمسألة عدم معرفة ما تطرحه أهمية البحوث الاجتماعية في دراسة الخطط الاجتماعية والاقتصادية مع إمكانية التنبؤ التي تطرحها تلك البحوث الاجتماعية والتي تعد ضمن أهداف البحث العلمي الاجتماعي.

لكن ما يستدعي الذكر هو محاولة تقديم أطروحات أنثروبولوجية من طرف الباحثين لمسألة الحراك العربي والتي بقيت خلف الستار دون إظهار أية اهتمامات وإبراز أي مشاريع بحثية لقولبتها في أطر نظرية ولعل ما يستوقفنا هو مسألة تدريس الأنثروبولوجيا في جامعتنا العربية عموما اخترلت في مجال ممارستها كهنة مثلها مثل بقية التخصصات ولم توظف تلك البحوث لتقديم قراءات لتلك المؤسسات وهذا ما يفسره دائرة الفراغ التي

تعيشها الأثروبولوجيا من ناحية عدم تمكنها من تحليل لتلك المعطيات الكمية التي أفرزتها حركة التغير الاجتماعي أو ما اصطلح عليها الثورات العربية وما أنتجته من تحولات على مستوى مؤسساته وخطاباته وهذا ما يؤكد القطيعة الأكدية للسوسولوجيا والمجتمع. ويوضح لنا تطور المجتمع دون انتظار التحليلات السوسولوجية. فنحن مطالبون اليوم كباحثين بإعادة اختبار لتلك المحصلات الفكرية والتصورات النظرية التي أسقطناها على واقعنا، أي إعادة تفكيك معرفي بهدف تطوير واقعنا المعرفي إن الانشغال الأثروبولوجي في الجزائر ارتبط ارتباطا وثيقا بمشروعية المجتمع وبالتالي فالرهانات التي قدمها المشروع المجتمعي أدى إلى حتمية فشل الأثروبولوجيا، لكن ومع هذا الطرح يمكن أن نطرح مدى امتثالية الرهانات الأثروبولوجية التي جندت لمعالجة المجتمع وأنساقه. حيث يذهب الباحثون لتلخيص أزمة غياب الأثروبولوجيا لعوامل منها:

- سيطرة السياسي على العلمي وهنا يحافظ الباحث على حس الخطاب الرسمي الذي يلعب فيه دور مرجع صدى الصوت.
- ضعف منظومة التكوين وضخالتها وسطحيتها فلا زلنا نخلط بين التيارات والمقاربات الفكرية وعدم التحكم في المفاهيم.
- إهمال البحث العلمي وتمييشه والذي يعتبر حجر الأساس.

تدريس الأثروبولوجيا في الجزائر:

دائما وفي إطار تحديد الإدراك المعرفي للممارسة الأثروبولوجية يأتي عنصر تدريس الأثروبولوجيا كجزء أساسي لمعرفة مؤشرات وملامح الأثروبولوجيا الجزائرية. وأحد العوامل التي بإمكانها تفسير أزمة التنظير لقضايا الأثروبولوجيا العربية، تبقى المعرفة والقاعدة الفكرية التي تسعى المناهج ترسيخها لدى فاعليها ضمن أولويات مكونات الخطاب الأثروبولوجي. إن تدريس الأثروبولوجيا قد عرف إصلاحات إصلاحات التعليم العالي وفق نطاق تدريس هذا التخصص مع تجنيده ضمن مشروع تعريف العلوم الاجتماعية وبالتالي أسر الخطاب. هذه الأطروحات أدخلت الأثروبولوجيا في بؤرة معرفية وزيادة

الفجوة بين أنثروبولوجيا الآخر الذي انتقل للحدثة الفكرية أنثروبولوجيا لأنا المنغمس في أطروحات الآخر وإسقاطها بألية تبعية نموذجية، هذا النوع من الانشغال أدى إلى انتحارها في شكل خلط فكري ومفاهيمي دون حمل أية رهانات مستقبلية. لكن بعد اعتماد سياسة التفتح على المجتمع بمختلف فروعه وميادينه وسياسة الإصلاحات والاستقلالية البيداغوجية لهذا العلم، إلا أننا نلاحظ الغموض مازال قائماً رغم هذه الاستقلالية وهذا يعود لربما لحاجة المجتمع وتمثله لهذا العلم وأهميته، حيث أرجعت مسألة الاهتمام للعلوم التكنولوجية بحجة الاهتمام بالتنمية ونقص الإطارات العلمية والفكرية، ولذلك فإن مسألة تطور الأنثروبولوجيا في الجزائر تظل محل رهان إيديولوجي أكثر من مسألة نقص الفاعلين الأنثروبولوجيين بالرغم من البيئة الإسفنجية التي بإمكانها امتصاص الأزمات الفكرية والمعرفية بمنهجية أنثروبولوجية.

الأنثروبولوجيا: من سؤال المنهج إلى سؤال الفكر

في بداية الأمر ينبغي أن نتساءل هل استطاعت الأنثروبولوجيا المساهمة في تأصيل أسئلتنا الاجتماعية مع مراعاة البنية العميقة لهذه التحولات؟ ما الذي منحته هذه المناهج من أدوات وآليات في قراءة وتفكيك هذه التحولات، وخصوصاً إذا عرفنا أن البحث " في الظواهر الإنسانية بالآليات والوسائل العلمية في عالمنا العربي لم ينشأ مثلما حدث في التاريخ الغربي بفعل عملية تاريخية ذاتية موصولة بصيرورة وبالتالي النظر إلى هذه الظواهر ضمن سياق عملية تقليد أفرزتها متغيرات خارجية وافدة للمعالجة الأنثروبولوجية مرهونة بالتناول المنهجي والآليات المنبثقة من خصوصية الظواهر ولعل هذا ما انعكس على بحثنا وأطروحاتنا وفي تحليلاتنا للوقائع الاجتماعية والثقافية، فعملية التفسير من بين التحديات الهامة التي تواجه الباحثين خلال الطرح الأنثروبولوجي، ناهيك عن الأخطار الناجمة عن أزمة التفسير فالتحديات التي تواجه الباحث في هذا الحقل هو التعارض بين الفهم والتفسير، بحيث لا يمكن تحقيق الفهم دون تفسير. فالفهم قد أصبح واقعا معترفا به بحيث يهدف إلى تجاوز التفسير السببي للفعل الثقافي والاجتماعي الذي يضيفه الفاعلون. لكن في البحث الأنثروبولوجي لكي نصل لعملية الفهم الصحيح للظاهرة الاجتماعية علينا أن نقص

الظاهرة جيد وهذا دور الباحث فالملاحظة تبقى المرحلة الأولى المنهجية التي نرصد من خلالها المعطيات، لكن في إطار المساهمة الأثروبولوجية التي تقتضي التوضع خارج المجتمع وهذا بغية الوصول لتحليل وتفسيرات للفرضيات التي تقدمها الإشكالات والوصول لنتائج وفهم سلوكيات الفاعلين فالباحث هنا لا يقتصر على الملاحظة وتسجيل الواقعة وإنما يكون مشارك فيها وهنا تدخل الذاتية. وهي أحد العراقيل التي تواجه الباحث فلا يمكن الوصول للموضوعية التي تعد أحد شروط البحث العلمي¹².

أما الخطوة الثانية قراءة التراث وفهمه من منطلقات غريبة عن مجتمعا وهذا ما يتجسد في البحوث التي قام بها كل من محمد أركون ومحمد عابد الجابري في مسألة قراءة التراث بألية العلوم الإنسانية والاجتماعية حيث تم عرض الفكر بفكر مغاير فعندما نتحدث عن العقلانية الدينية في المجتمعات الغربية ليست هي نفسها في مجتمعا، وهذا ما أقمنا في التبعية الفكرية فكلا البنائين مختلفين وهنا ينبغي أن نلتمس أن مسألة الحذر المنهجي هي من المسائل التي يغامر عليها الباحث في طرحه. ولعل الاقتراب الفكري وتدجين المفاهيم داخل البيئة المحلية أصبح الهاجس الإستمولوجي الذي يهدد مكانة البحث الاجتماعي في مجتمعا.¹³

إن البحث في أزمة الأثروبولوجيا العربية وإرجاعها لعلاقة الفكر بالمنهج لهو الخطاب العلمي الذي تبني عليه معظم البحوث رهاناتها البحثية فلقد ظلت مسألة الفكر مسألة بعيدة كل البعد والاحتمال الواقعي في الطرح الأثروبولوجيا، فالمنهج هو أحد الأهداف والوسائل التي ظلت إحدى انشغالات الباحثين في حقل العلوم الاجتماعية وخاصة الأثروبولوجيا التي تعرف على أنها العلم المنهج بقواعده التفسيرية الدوركائية أو الفهمية الفيبرية. فإشكالية المنهج تطرح بشكل مباشر في تناول الظاهرة فهي التي تؤطر من خلالها ونصل للقاعدة الفكرية ونستطيع من خلالها تقديم تفسير عقلائي للواقعة الاجتماعية دون الغوص في الأطر المعرفية التي حملت البناء الذي جسده هذا المنهج. لكن هذه العملية ظلت من الرهانات المستحيلة الطرح إشكالية تبعية المنهج أدت إلى الانزلاق الفكري والإسقاط الآلي المعرفي في قراءة الأنا ومعطياته بمنظور أثروبولوجيا وأطر الأخر وهذا ما

يجعل المسؤولية تقع مرة أخرى في إحداث القطيعة الإستمولوجية بين فكر الآخر وتأثيراته على الأنا المتخلف والتابع في طرحه العلمي الأثروبولوجي، فالتبعية المنهجية تظهر من خلال التوظيف لأساليب وتقنيات البحث العلمي في تحليلات الظواهر الاجتماعية وهذه التبعية ساهمت في انتقال التبعية الفكرية وهذا ما يطرح إشكالية عدم ملاحظة الباحث لواقعه بامتياز إذن تظل مسألة أن الأثروبولوجيا تنظر وتتطلع للآخر هي القاعدة النسبية والمحورية في خطاباتنا الراهنة.¹⁴

خاتمة:

لا أحد يستطيع أن ينكر الإنجازات العظيمة التي أحرزتها العلوم الاجتماعية بصفة عامة خلال العقدين الماضيين نتيجة لتطور فهمها للروابط بين النظرية والتجربة، ونتيجة للطفرة الهائلة التي أحدثتها التكنولوجيا الجديدة للمعلومات التي وفرت وسائل وأساليب متطورة لجمع البيانات وتحليلها واستنباط مدلولاتها إلا أن هذه القدرات لا زالت بحاجة إلى تفريز وتطوير في العالم العربي من جهة ومن جهة أخرى أن أغلب الدراسات الأثروبولوجية في الوطن العربي لم تسهم في تطوير المجتمع العربي وذلك لافتقارها إلى نموذج ملتزم بقضايا ومشكلات الوطن العربي يعكس خصوصية هذه المجتمعات وبالتالي تكون له أهداف واستراتيجيات واضحة لمعالجتها وحلها في إطار تلك الخصوصية كما كان عليه الحال في المجتمعات الغربية والشرقية، إلى جانب هذا توجهات النخب السياسية صاحبة القرار حيث عدم جدتها في تناول قضايا التنمية والتحديث والتغيير الاجتماعي في الوطن العربي.

من خلال هذه الدراسة تمكنا من صياغة مجموعة من التوصيات منها:

- التأكيد على ضرورة وجود أثروبولوجيا في الوطن العربي تعمل على فهم أفضل لواقع المجتمعات العربية.

- إعادة الاعتبار لعلم الأثروبولوجيا في الجامعات العربية وإعطاء هذا التخصص الأهمية وتمكينه من تطبيق آلياته العملية، وإعطاء الحرية لمشتغليه في مختلف المهن لأنهم يعتبرون كملاحظين ومنتجين لخطاب علمي يساعد في إنجاح المخططات التنموية الاجتماعية.

- ضرورة وجود نموذج إرشادي ملتزم بقضايا ومشكلات الوطن العربي يعكس خصوصية هذه المجتمعات وبالتالي تكون له أهداف واستراتيجيات واضحة لمعالجتها وحلها في إطار تلك الخصوصية.

- ضرورة تواصل واتصال بين علم الأثروبولوجيا وفروع التخصصات الأخرى التي تشارك في العلوم الاجتماعية في اهتمامها ببعض الظواهر عن المجتمعات العربية بحيث يعمق من مفهوم شمولية الظواهر الاجتماعية ويؤدي إلى ت ا ربط وظيفي أو مؤسسي بين التخصصات بهدف في نهاية الأمر للنهوض بهذه المجتمعات ومعالجة مشاكلها في إطار المنهج العلمي.

- ضرورة التوازن بين تعليم المقررات العربية في الجامعات والهيئات الأكاديمية العلمية وبين المقررات الغربية وذلك لإتاحة الفرصة أمام هذه المؤسسات العلمية للمقارنة بين كفاءة المنظور العربي على مستوى التنظير والمنهج حتى يمكن أن يبين ذلك عن طريق باحثين ذوي كفاءة على تطوير التنظير المنهجي في الفكر الاجتماعي العربي.

الهوامش:

- ¹ عبد الباسط عبد المعطى: اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1989.
- ² Kuper, Adam: Anthropologist, Rouledge and Kegan Paul, London, 1983
- ³ عبد الباسط عبد المعطى، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، سلسلة عالم المعرفة، الكويت.
- ⁴ عبد العزيز عزت، علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية، دار النهضة العربية، القاهرة.
- ⁵ محمد أمريان: منحج البحث الاجتماعي في الوضعية المعيارية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية.
- ⁶ حسين شحاتة سفقان: أسس علم الاجتماع، دار النهضة العربية، بيروت، 1998.
- ⁷ الدليل البيبليوغرافي للرسائل الجامعية في مصر، المجلد الأول، الإنسانيات، القاهرة.
- ⁸ سالم عبد العزيز محمود: دراسات سوسولوجية وأثروبولوجية في الريف المصري، دار المعارف، القاهرة.
- ⁹ جمال معتوق: علم الاجتماع في الجزائر من النشأة إلى يومنا هذا
- ¹⁰ هشام مريزقي: المدخل إلى علم الاجتماع، دار الولاية للنشر والتوزيع، الأردن.
- ¹¹ إحسان محمد إحسان: المدخل إلى علم الاجتماع، دار وائل للنشر والتوزيع، عمار (الأردن)
- ¹² زينب شاهين: "الاتجاه الانثوميتودولوجي"، مجلة الفكر العربي، السنة 1، عدد 31 و32
- ¹³ أنور مقراني: محاولة في تأصيل مفهوم التأويل في العلوم الاجتماعية، كتاب جباي، جامعة سطيف، الجزائر.
- ¹⁴ حلف محمد الجارد، معضلات التجربة والتأخر وآفاق التكامل والتطور، منشورات اتحاد الكتاب العرب، عمان، الأردن.
- ¹⁵ أبو بكر باقادر، حسن رشيق، الأثروبولوجيا في الوطن العربي، دار الفكر، الأردن، 2012.

البحث الأنثروبولوجي في الجامعات الجزائرية قراءة نقدية لمسيرة 50 سنة من الوجود

د. شوقي قاسمي - جامعة بسكرة- الجزائر

د. صباح سليمان - جامعة بسكرة- الجزائر

Abstract :

The presentation for aims to set out the development of the anthropological research at the Algerian universities through highlighting its main historical stages. The study adopts a critical dychronic approach to evaluate the outcomes of the discipline throughout 50 years of presence. Anthropological research gradually has a position after years of struggle against straight forward attempts to eliminate its presence in the academic context. The collected data allow the researcher to explore her main obstacles that hindered its progress each stage and how it affected the way anthropological research coped with the contemporary lifestyle of her Algerian society.

الملخص :

تستهدف تفاصيل هذه المداخلة استعراض مسار تطور البحث الأنثروبولوجي في الجامعة الجزائرية والوقوف عند أهم محطاته، وذلك من خلال مقارنة تاريخية تتبعية ذات صبغة نقدية لحصيلة ما تحقق على أرض الواقع بعد قرابة 50 سنة من الوجود، عانت في بدايتها من مضايقات وحصار معلن استهدف إلغائها، قبل أن تعود بعدها تدريجيا لواجهة المشهد الأكاديمي وتحقق العديد من المكاسب على مستويي التكوين والبحث العلمي، الأمر الذي يسمح لنا من استجلاء أهم العثرات التي اعترضت مسارها في كل محطة، وكيف أثرت بعد ذلك في قدراتها على التعاطي مع مختلف المستجدات الحياتية الطارئة على حياة المجتمع الجزائري.

مقدمة:

تعتبر الأنثروبولوجيا اليوم أحدث تخصصات العلوم الاجتماعية في الجامعة الجزائرية وأقلها حضورا على الساحة الأكاديمية، قياسا بما هو عليه الحال بالنسبة لكل من: علم الاجتماع، علم النفس، الفلسفة وغيرهم، وذلك رغم أن قصة وجودها وخوضها في تفاصيل قضايا المجتمع

الجزائري قديمة جدا، إلا أن هناك جملة من المعطيات والعوامل التاريخية والسياسية التي حالت دون حضورها في المشهد الأكاديمي إلى غاية وقت متأخر من عمر الجزائر الحديث، وهو ما تسبب أليا في غياب كل أشكال التكوين الأكاديمي داخل مؤسسات التعليم العالي، فضلا عن ضعف حصيلة أداؤها البحثي. وهو الوضع الذي ما لبث أن عرف بعد ذلك جملة من التغيرات الملموسة والتي استهدفت إعادة الاعتبار لهذا الحقل المعرفي وسط أقرانه من العلوم الاجتماعية، الأمر الذي مكنها من إحراز تقدم على أكثر من صعيد كما سنقف عليه في تفاصيل هذا العمل، والذي يستهدف استجلاء واقع البحث الأثروبولوجي اليوم في الجامعة الجزائرية تحديدا، وذلك من خلال مقارنة نقدية تتبعية لخط سير تطوره، بما من شأنه تبيان مكامن القصور والحلل التي اعترت هذا الحقل وأخذت تحجم من مكانته في كل مراحل وجوده.

1. وضع الأثروبولوجيا في الجزائر قبل الاستقلال:

تقتضي مسألة الخوض في نشأة وتطور الأبحاث والدراسات الأثروبولوجيا في الجامعة الجزائرية، ضرورة الإشارة إلى حقيقة جد هامة كانت السبب الرئيسي في قيام هذا الحقل المعرفي في الجزائر ألا وهو الاستعمار الفرنسي، حيث تؤكد الكثير من الشواهد والمرجعيات العلمية المختصة في هذا المجال، بأن المجتمع الجزائري مثل حقل خصب للكثير من الدراسات الإثنوغرافية والأبحاث الأثروبولوجية والتي تعود إلى عهد سابق للوجود الفرنسي في الجزائر، باعتبار أن الحملات الاستكشافية بدأت مع مطلع السنوات الأولى للقرن السابع عشر (17م) واستمرت حتى نهاية القرن الثامن عشر (18م)، ولا أدل على ذلك من تلك الوثائق والدراسات التي تتحدث عن الممالك البربرية وممالك فاس والجزائر وغيرها، والتي ركزت اهتمامها على التاريخ الاجتماعي والأبعاد الجغرافية المميزة للوسط الطبيعي، دون أن تغفل عن وصف الحياة فيها بمتى الدقة لا سيما ما تعلق بالعادات وأخلاقيات القوم وقيم الجماعات، وهو ما يعد أمر طبيعي باعتبار أن الأدبيات الإثنوغرافية والأثروبولوجيا الكولونيالية الأولى كانت تجهل الكثير من المعطيات التاريخية والاجتماعية حول الجزائر¹.

هذه الأعمال كانت محصلة اجتهاد الكثير من المعاصرين والمسافرين والقنصلين المتوجهين إلى الضفة الجنوبية للبحر المتوسط وتحديدًا شمال إفريقيا، كما هو الشأن بالنسبة لأعمال كل من: بايسنال سنة 1725 وكذلك شاو ما بين 1720-1752، وفرانسا بناتي في سنة 1822 وآخرون كثيرون غيرهم². أما الدراسات الحقيقية فلم تبدأ بصورة فعلية إلا بعد الغزو الفرنسي للجزائر سنة 1830، والتي استهدفت تشرح واقع هذا المجتمع الأهلي ودراسة بناء الفكرية والاجتماعية والسياسية، وتبيان كافة مكوناته السوسيوثقافية والعرقية حتى يسهل التعامل معها من قبل المحتل الفرنسي، وذلك في ظل رغبتهم في إحكام السيطرة سريعًا على كافة التراب الجزائري وترويض شعبه، حيث تحتم عليهم في هذا الإطار استنفار عدد كبير من الباحثين الأكاديميين منهم والعسكريين، لكشف اللثام عن هذا المجتمع المتوحش والوقوف على نقاط ضعفه لاستغلالها على النحو الأمثل، وهو ما أدى إلى إنتاج عدد كبير من الدراسات حوله والتي من أهمها نجد أعمال Carette (1848) والموسومة ب: *étude sur la Kabylie proprement dite* وكذا دراسة Warnier (1865) المعنونة ب: *l'Algérie devant l'empereur*، ومن بعدها دراسة كل من Duval (1866) والخاصة ب: *la politique de Napoléon en Algérie*، ودراسة Chatelin (1886) المعنونة ب: *en Algérie, en Kabylie et les oasis*، إلى جانب كتابات Charveriat (1889) حول: *huit jours en Kabylie*، دون أن ننسى إسهامات Hanoteau et letourneux في سنة 1893 تحت عنوان *la Kabylie et les coutumes kabyles*، بالإضافة إلى أعمال أخرى قام بها كل من: "ماسكوري"، "روني باسي" و"غريال غامبس" وآخرون فيما بعد³.

هذا التوظيف الإيديولوجي جرد الأنثروبولوجيا من غاياتها المعرفية وخصائصها العلمية، وحولها لمجرد أداة في يد القوى الاستعمارية توجهها ألى تشاء، لتحقيق بها أغراضها ومقاصدها الاستغلالية للمجتمعات والأأم المستضعفة، وهو الأمر الذي سوف يؤثر على وضعها وصدقيتها العلمية مستقبلا كما سيأتي بيانه معنا في التفصيل اللاحق.

2. الأثروبولوجيا المغضوب عليها بعد الاستقلال:

اقترن الحديث عن الأثروبولوجيا في الجزائر غداة الاستقلال وبصورة رهيبية بأسئلة حرجة وصعبة وخطيرة، كادت أن تعصف بالكيان العلمي للتخصص نفسه كعلم أصيل وعريق، وبالتراث الشعبي الذي ظل موضوع مراهنات غير مسؤولة وغير علمية ظلت تلاحقه مدة من الزمن، حيث ناصب الموقف الرسمي هذا العلم العداً وغالى في التنكر له والإصرار على رفض اعتماده في الجامعة الجزائرية، وذلك بناء على معطين هامين أولهما تاريخي كرس محاكمة هذا العلم على ماضيه البغيض في حق المجتمع الجزائري، وهو الذي ارتبط في الخيال المعرفي للنخبة الحاكمة بأنه علم استعماري سخرته المنظومة الكولونيالية الفرنسية لخدمة أغراضها التوسعية⁴، كما تقره توصيات الملتقى الدولي المنعقد في شهر مارس 1971، حول: "إصلاح وتقنية تعليم العلوم الاجتماعية وإشراكها في التطور الاقتصادي وإعادة هيكلتها"، والتي دعت إلى وجوب: "أن تتخلص العلوم الاجتماعية* في البلدان التي استعمرت في القديم من منازعات الماضي الاستعماري، أين استعملت العلوم الاجتماعية في هذه البلدان بطريقة علمية لتستعبد وتستلب وتزيل الهوية"⁵.

وثانيهم إديولوجي، عكس التخوف منه في ظل الاعتقاد السائد لدى النخبة الحاكمة كما ورد في لأحة الاتهام الموجهة إليه، بأنه يحمل دلالات إثنية (Ethnicistes) ويكرس الانقسامية بين مكونات المجتمع الواحد، وهو ما يجعل منه عامل تهديد مباشر للمخزون الإثنوغرافي، من خلال دعوته للجهوية وبجته في موضوع الهوية المحلية، واهتمامه بطبيعة التركيب الإثني والثقافي لكل من بلاد القبائل والأوراس وبدرجة أقل الميزابيون والطوارق والذين كانوا يحتلون مكانة محممة في الدراسات الأثروبولوجية في عهد سابق⁶، وهو ما يتنافى كلية مع الرؤية الرسمية الباحثة عن مشروع لإديولوجيا وطنية تنزع فيه لإذابة نتائج العمل الاستعماري، حيث لا تمثل القبيلة واللهجات والأصول والممارسات الدينية وعادات الزواج والنظم التقليدية ولا أي موضوع آخر من مواضيع الاثنولوجيا أو المونوغرافيا محل اهتمام إلا ضمن الاهتمام العام بالمجتمع الجزائري ككل في وحداته الوطنية المحددة تاريخيا لا في اختلافاته داخل هذه الوحدة⁷.

هذا الموقف حول كل ميادين البحث الاستعماري التي استهدفت المجتمع الجزائري في كل جوانبه إلى مجالات مدنسة، بدلا من التعامل معها بمناهج ورؤى جديدة ضمن سياق التحولات العامة، من منطلق أنه لا توجد علوم استعمارية بحثة إلا بقدر ما يحكم رؤية الباحث من أهداف ومناهج وإشكالات متوافقة مع هذا الموقف أو ذاك⁸، حيث كان يكفي أن تطرح مسألة شروط استعمال هذا المخزون للعودة إلى اعتبارات منتجة أكثر من ذلك بقليل وهو ما لم يحصل أبدا، بل على عكس ذلك تماما شهد الواقع توسعة لنطاق تدابير التضييق المتخذة ضد هذا النوع من الدراسات والناشطين في هذا الحقل، وذلك ما يتأكد من خلال مجموعة من الإجراءات المتخذة في هذا الشأن، ولعل أبرزها حل مركز البحث في الأركيولوجيا والإنثوغرافيا وما قبل التاريخ (CRAPE) والذي تعود نشأته إلى الحقبة الاستعمارية، واستبداله بالمركز الوطني للدراسات التاريخية بمقتضى الأمر رقم 56-71 المؤرخ في 05 أوت 1971، وهو الذي كان نشاطه حتى سبعينات القرن الماضي مشجعا، أين بادر للقيام ببعض الدراسات ونشرها على مستواه أو في مجلة ليببكا التي خصص قسما منها للبيولوجيا الأنثروبولوجية⁹.

تداعيات هذا الوضع كانت تصب كلها في خانة تحقيق نتيجة واحدة، وهي تراجع مكانة الأنثروبولوجيا بشكل رهيب عما كان عليه الحال قبل الاستقلال، تراجع مس مجالات التكوين والممارسة البحثية الميدانية معا، بشكل تجلى في غياب شبه كلي للأنثروبولوجيين الجزائريين عن الساحة الأكاديمية. لكن السؤال الذي يجدر بنا طرحه في هذه الحالة، هو هل أفضت فعلا هذه التدابير القسرية المتخذة ضد الأنثروبولوجيا إلى القضاء عليها نهائيا تكويننا وبمحتا؟.

الجواب طبعا لا، باعتبار أن التعامل معها لم يعكس نزعة علمية بل نزعة إيديولوجية جد ضيقة، وهو ما كان له مفعول ظرفي لم يكن بإمكانه أن يعمر طويلا، ذلك أن قسوة الإجراءات المتخذة وإن تسببت في تراجع مكانة البحث الأنثروبولوجي في الجامعة الجزائرية وحول المجتمع الجزائري، أين خفت حدة توهجها غير أنه لم يافل إطلاقا، لأنها لم تكن عاملا كافيا للقضاء على الإرادة البحثية التي تتنازع الكثيرين في هذا المجال، ولا حائلا بالمعنى المطلق

للعبرة دون بروز اهتمامات البحثية إزائه، وهو ما يمكن تلمسه على عدة مستويات، فعلى المستوى الكتابة والتأليف الفردي نجد أنه إلى جانب أعمال **مولود معمري** والذي أنكب على البحث في مجال الثقافة الشفهية واللغة الأمازيغية¹⁰، نتلمس ذلك أيضا في أعمال البعض الآخر كما هو الحال بالنسبة للدكتور: **محمد السويدي** في كتابه الموسوم ب: "مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري" والذي شكل محطة جد هامة لرصد بعض مظاهر التغير في المجتمع الجزائري المعاصر، ومن ذلك التغير السوسيوثقافي الطارئ في نمط حياة البدو الرحل ومشكل التوطين المطروح آنذاك¹¹.

أما على المستوى الأكاديمي، فنجد أن هناك العديد من الأعمال العلمية التي أنجزت في إطار إعداد مذكرات الماجستير وأطاريح الدكتوراه، والتي تجرأت على الخوض في مواضيع وإشكالات تعد من صميم تخصص الأنثروبولوجيا، إلا أنها تمت تحت غطاء مسميات لتخصصات أخرى ك: علم الاجتماع الثقافي أو الريفي، كما هو الشأن بالنسبة لأطروحتي: **C.Koulytchizky** حول: "التسيير الذاتي: الإنسان والدولة"، و**كلاودين شولي** حول: "سهل متيجة ونظام التسيير الذاتي"، وكذا أطروحة دكتوراه الدرجة الثالثة المقدمة سنة 1987 من طرف **عبد العزيز رأس المال** والموسومة ب: "البداءة والمجتمعات المستحدثة"، ومن قبله رسالة ماجستير **فاطمة أوصديق** (1986) والمعنونة ب: **Quelque aspects de la féminité en Algérie approche des pratique culturelles des femmes de la CASBAH**، وأعمال أخرى عديدة غيرها لا يتسع المقام للتطرق إليها كلها هنا¹². فبما خفت صوت البحث في حقول الهوية بعناصرها المختلفة، كما تم إغفال العديد من أوجه الثقافات والممارسات الشعبية والروابط الإثنية والقراية التي تبحث في التحولات الجديدة¹³، أما مواضيع أنثروبولوجيا الدين والسياسة والحركات الاجتماعية فألحقت هي أيضا بخانة الحقول المهجرة¹⁴.

أما في مجال التكوين، فنجد أنها تحولت بمقتضى إصلاحات سنة 1971 إلى مجرد مقاييس في عدد من تخصصات العلوم الاجتماعية الأخرى في مرحلة التدرج، كما هو عليه الحال بالنسبة لتخصص علم الاجتماع الحضري، والذي كان يشهد تدريس مقاييسين

سداسيين وهما: "أنثروبولوجيا السكن" و"أنثروبولوجيا المجال والأشكال المعمارية"، وتارة ثانية يتم التكفل بها في بعض الفروع الموجودة ضمن تخصص الثقافة الشعبية ودراسة الفولكلور، وتارة ثالثة يلحق بالتاريخ عندما يتعلق الأمر بالبحوث الأركيولوجية، وهو الوضع الذي دام حتى مطلع الألفية الثالثة تقريبا¹⁵.

3. الأنثروبولوجيا وعودة البحث عن مكان تحت الشمس في الجامعة الجزائرية:

الوضع المأسوي الذي كان يتكبده تخصص الأنثروبولوجيا في الجزائر، وحالة التضييق والحصار الرسمي المباشرة ضده والمعلنة عليه، بدأت تنقش تدريجيا وتراجع شيئا فشيئا تحت وطأة جملة متنوعة من المعطيات والعوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، والتي أخذت تلقي بظلالها على المشهد العام منذ منتصف العقد الثامن من القرن الماضي بحسب ما يذهب إليه الباحث: حسن رمعون في كتاباته، والتي تمثل حسبه في الانهيار الرهيب في أسعار المحروقات في الأسواق العالمية، والعجز عن إيجاد بديل سوسيواقتصادي مانع لمجتمع لم يستكمل تحوله الديموغرافي بعد، فضلا عن الصعود القوي لخطاب التيار الديني وتبوأه لصدارة المشهدين السياسي والإعلامي، بعد أن وجد موطناً قدم له في مجتمع مضطرب، من خلال قدرته على تقديم خطاب يكرس العدالة الاجتماعية مضافا إليها سمة القداسة الدينية المستوحاة من الكتاب والسنة، الأمر الذي أسهم في التعجيل بتراجع مكانة حاة وأنصار الشرعية الثورية الذين خسروا رهان التاريخ والدين في تأطير الحقل الاجتماعي، واهتزاز مركزهم في الأوساط الاجتماعية وخاصة فئة الشباب التي كانت تشعر بأنها خدعت من قبل النظام الحاكم آنذاك¹⁶.

هذا الوضع دفع بالقائمين على الشأن السياسي في البلاد آنذاك في محاولتهم لفهم ومواجهة هذا المستجد الطارئ إلى البحث عن بناء تحالفات جديدة مع التيار الليبرالي الذي كان مممشا قبل ذلك، عبر إعطائه ضمانات تكرر حرية الفكر الأكاديمي النقدي، وهو ما سمح بعد ذلك لعدد من تخصصات العلوم الاجتماعية التي كانت مممشة كما هو الحال بالنسبة للأنثروبولوجيا، من أن تسعى لإعادة اكتشاف نفسها من جديد بغية الخروج من

الإطار النموذجي الموسوم بالاستخدام الأداتي للسياسي، بهدف انتشار أفضل نحو فضاء أكثر ملائمة للبحث عن المعارف وتراكم المعلومات لواقع اجتماعي ظل بعيدا عن البحث الجاد والدراسات المتعمقة على مدار سنوات طويلة¹⁷. وهو ما تجلّى لاحقا في عدد من الإجراءات السريعة التي تم اتخاذها في هذا الإطار والتي سمحت بإعادة الاعتبار لها، الأمر الذي مكّنها من تعزيز مكانتها أكثر في مجال البحث الأكاديمي، كما سنقف على تفاصيله في التناول الآتي.

1.3. فيما تعلق بالتكوين الأكاديمي: بموجب أحكام المرسوم 242-84 الصادر بتاريخ: 18 أوت 1984، تم تنصيب أول معهد وطني للتعليم العالي في الثقافة الشعبية بجامعة تلمسان¹⁸، والاعتراف بأهمية وضرورة تدريس هذه المادة ضمن المقررات الدراسية، وذلك في أعقاب الانتفاضة الطلابية بمناطق القبائل والمطالبة بضرورة دراسة الثقافة الأمازيغية واللغة البربرية¹⁹. إلا أن اعتماد الأنثروبولوجيا كأحد التخصصات الأربعة (04) التي تدرس فيه²⁰ لم يتم منذ بداية تنصيب هذا المعهد، بل جاء تنويجا لعدد من الخطوات والمراحل التي قطعها لاحقا، حيث أوكلت له في بداية الأمر مهمة الاهتمام بالثقافة الشعبية بشكل عام كتنخصص أولي، ثم جاء الاعتراف في سنة 1990 بالأدب الشعبي كاختصاص قائم بذاته، لينتهي الأمر بالاعتراف بشعبة الأنثروبولوجيا بعد ذلك²⁰.

لتم بعد ذلك بقليل إنشاء قسمين للغة والثقافة الأمازيغية بجامعة: تيزي وزو وبجاية، وكان هذا بالفعل انفتاحا أوليا تم التشكيك فيه حتى من قبل الناشطين داخل تلك الأقسام نفسها، مع التأكيد على أنه لم تكن هناك أي نوع من الضغوط سواء من طرف الوزارة الوصية أو غيرها على تلك الأقسام مثلما حدث في المرحلة السالفة الذكر، وهذا ما سمح بإمكانية دخول الأنثروبولوجيا في المسار الأكاديمي²¹.

أما بالنسبة للتكوين فيما بعد التدرج، فنجد أن طبيعة المرحلة الصعبة التي مرت بها الأنثروبولوجيا في بداياتها كما أشرنا إليه في العنصر السابق، جعل من مسألة تكوين نخبة علمية وباحثين في هذا الحقل أمر غير متاح، وذلك بفعل عدم توفر التكوين في طور اليسانس بالجامعة الجزائرية، حيث غاب هذا النوع من التكوين لفترة زمنية طويلة، وهو ما

دفع إلى التفكير في كيفية تدارك التأخر المسجل في هذا المجال وتغطية النقص الحاصل فيه، حيث تم الرهان على اعتماد مشاريع التكوين في طور ما بعد التدرج مباشرة، وذلك من خلال السعي لتكوين طلبة حاملين لشهادة ماجستير في هذا الحقل على مستوى عدد من مؤسسات التعليم العالي، فكان أن تم انطلاق عملية التكوين لأول مرة على مستوى معهد الثقافة الشعبية بتلمسان مع مطلع عشرية التسعينات من القرن الماضي، لتشهد الفترة الممتدة ما بين (1990-2004) مناقشة ست وستون(66) مذكرة ماجستير في الأنثروبولوجيا لوحدها، استهدفت مواضيع مختلفة (الأسرة، العمل والمؤسسة، الخيال والممارسات، التربية...) مضافا إليهم رسالتي دكتوراه، وهي العملية التي تكررت في نهاية سنة 2000 أيضا على مستوى قسمي علم الاجتماع بجامعة وهران وجامعة منتوري بقسنطينة، حيث بادر الأول بتكوين دفعتين في هذا التخصص على مستوى قسم ما بعد التدرج، في حين تكفل الثاني بفتح عشرين(20) مقعد بيداغوجي وذلك بالشراكة مع المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية (crasc)، حيث وفق ثمانية عشر(18) طالب منهم في استكمال مسيرة التكوين والبحث²².

ليعرف مسار التكوين في هذا الحقل ابتداء من السنة الجامعية 2007/2006 شكل آخر، تمثل في إنشاء مدرسة دكتورالية للأنثروبولوجيا بجامعة وهران وذلك بشراكة ست (06) جامعات، وهي: تيزي وزو، وهران، تلمسان، مستغانم، بجاية، قسنطينة، وإدارة مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية كعضو قائد لهذا المشروع، وذلك بموجب المرسوم الوزاري رقم 78 الصادر بتاريخ 26 أوت 2006، وهي المدرسة التي لعبت دور كبير في تفعيل التأطير ضمن هذا الحقل المعرفي، خاصة بعد استفادات من تمديد أول في إطار السنة الجامعية 2009/2008 بناء على القرار الوزاري رقم 98 الصادر بتاريخ 12 جويلية 2008، وكذا التأهيل الثاني للمدرسة في إطار السنة الجامعية 2014/2013 وبشراكة خمس (05) جامعات هذه المرة بعد انسحاب جامعة بجاية، تلاه تمديد ثاني في إطار السنة الجامعية 2015/2014 طبقا للقرار الوزاري رقم 673 الصادر بتاريخ 13 أوت 2014، وبشراكة أربع (04) مؤسسات جديدة للتعليم العالي، وهي: غرداية، بجاية، بسكرة وأدرار²³. فكان أن تم

فتح مجال الترشح أمام خريجي العديد من التخصصات الأخرى من حاملي شهادة الليسانس، من شاكلة: علم الاجتماع، الفلسفة، الأدب، الديموغرافيا، الحقوق، التاريخ، علم النفس، الإعلام، تهيئة عمرانية، ثقافة أمازيغية، الإعلام... إلخ²⁴.

ولم تكن المدرسة الدكتورالية في الأنثروبولوجيا هي المسار الوحيد الذي تم انتهاجه في هذا الإطار، بل بادرت أيضا جامعة خنشلة هي الأخرى خلال السنة الجامعية (2007/2006) للتكفل بعملية التكوين في مجال الأنثروبولوجيا لفائدة خمسة عشر (15) طالبا من حاملي شهادة الليسانس في أحد تخصصات العلوم الاجتماعية (تاريخ، فلسفة، فرنسية، علم الاجتماع... إلخ)، وذلك بعد اجتيازهما لمسابقة ماجستير في هذا الاختصاص. غير أن هذا التكوين لم يستمر لأكثر من دفعة واحدة فقط ليتوقف بعدها^{**}، كما أنه لم يوفر فرص التسجيل في طور الدكتوراه لثلاثة عشر (13) طالب الذين أتموا تكوينهم وناقشوا مذكرتهم، الأمر الذي دفعهم لطرق مختلف السبل بحثا عن جامعات توفر لهم إمكانية الاستمرار في مجالهم البحثي، والذي انتهى بهم في مؤسسات مختلفة، كجامعة الجزائر^{***}، سطيف... إلخ.

ورغم إقرارنا بأهمية هذا الإجراء، وكذا حتميته لتدارك النقص الكبير المسجل طيلة سنوات طويلة سابقة في جوانب هذا الحقل المعرفي، إلا أن ما يعاب عليه يتمثل في كون قطاع كبير من منتسبيه وفدوا إليه من تخصصات بعيدة كليا في تكوينها القاعدي عن كل مجالات اهتمام الأنثروبولوجيا وقضاياها كما هو الأمر بالنسبة للحقوق، العلوم السياسية... إلخ، وذلك مقارنة بتخصصات أخرى كعلم الاجتماع، علم النفس والتي تبدو ذات صلة مشتركة سواء فيما تعلق باهتماماتها أو بمنهجية تعاطيها ميدانيا مع الإشكالات المدروسة، وهو ما كان جليا أثناء عملية تأهيل الطلبة خلال السنة النظرية من التكوين لاستيعاب تخصصهم الجديد، وكذلك أثناء عملية اختيار وتسجيل مواضيع بحوثهم، فالملاحظة العامة التي يمكن الوقوف عليها في هذا الخصوص، هو أنه في الوقت الذي عرف فيه المجتمع الجزائري بثنائيتيه التقليديتين (الريفي/الحضري) وتيرة تغير عميقة، والتي من بين شواهدنا بروز مشكلات جديدة أو انبعاث أخرى قديمة ظن الكثيرون أنها اختفت أو على الأقل في طريق الاختفاء

من الخريطة الاجتماعية الجزائرية²⁵، نجد أن اهتمامات أغلب هؤلاء الطلبة الباحثين ما زالت لم تستوعب بعد واقع هذا التغير، وهو ما يمكن رده إلى تباين رأسالم التكويني والمرتبط موضوعيا بالاختلاف في درجات الإطلاع على أعمال الآباء المؤسسين لمختلف تخصصات العلوم الاجتماعية في مرحلة الليسانس، وكذا عدم التحرر من أثر وهيمنة التكوين في التخصص القاعدي للطلاب على تصوره لموضوع بحثه، لذا نجد أن أغلب العناوين المقترحة للمذكرات التي تم مناقشتها ترفع شعار البحث عن توضيح شرعية الانتساب إلى تخصص الأنثروبولوجيا.

هذا الخلل تفتن له القائمون على شؤون مشروع التكوين في المدرسة الدكتورالية تحديدا، الأمر الذي دعاهم أولا لإقصاء بعض التخصصات من الالتحاق بالمسابقة كالتاريخ، الحقوق، فضلا عن فرض بعض القيود على الطلبة الراغبين في الترشح لمسابقة الدخول إلى المدرسة الدكتورالية، كأن يكون حاصل على شهادة ليسانس حديثا، وأن لا يقل معدل تكوينه في طور الليسانس عن حد 20/12... إلخ²⁶.

جدول رقم (01): يوضح عدد الطلبة المسجلين والمتخرجين من المدرسة الدكتورالية بوهران

| الرقم | سنة فتح التكوين | عدد الطلبة المسجلين | عدد الطلبة المناقشين | التسجيل في الدكتوراه |
|-------|-----------------|---------------------|----------------------|----------------------|
| 01 | 2007/2006 | 36 | / | / |
| 02 | 2009/2008 | 34 | 53 | 53 |
| 03 | 2013/2012 | 25 | 19 | 12 |
| 04 | 2015/2014 | 23 | 22 | / |

المصدر: <http://www.crasc.dz/index.php/ar> بتاريخ: 2017/06/30 على الساعة 10:34.

2.3. إنشاء مراكز بحث في حقل الدراسات الأنثروبولوجية: أمام حالة تصاعد وتجلي أهمية العلوم الإنسانية والاجتماعية في إنتاج المعارف الخاصة بالمجتمع، وفي إطار المصالحة مع الذات وإعادة الاعتبار لتخصص الأنثروبولوجيا المغضوب عليه، تم شرعنة عملية إعادة تحويل المركز الوطني للدراسات التاريخية والذي تم إنشائه في سنة 1971 كما أشرنا إلى

ذلك من قبل، إلى "المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ، علم الإنسان والتاريخ" (CNRPH)، بمقتضى أحكام المرسوم التنفيذي رقم: 93-141 المؤرخ في 14 يونيو من سنة 1993، ليصبح بدأ من سنة 2003 مؤسسة عمومية ذات طابع علمي وتكنولوجي يخضع في وصايتها الإدارية لمصالح وزارة الثقافة²⁷.

وسمحت عودة هذا المركز للنشاط من جديد وإن كان تحت مسمى مغاير من إعطاء إضافة نوعية للبحث الأنثروبولوجي في الجزائر، وذلك باعتباره فضاء مؤسساتي قادر على استيعاب قطاع كبير من حاملي الشهادات العليا في هذا الاختصاص، وتوفير مناصب عمل لهم كباحثين دائمين في هذا الحقل عبر عدد من مراكزه الفرعية المختلفة، وكذا تمكينهم من فرص القيام بالدراسات حول الكثير من جوانب الحياة الاجتماعية والثقافية للمجتمع الجزائري، والتي من أمثلتها نذكر: الدراسة التي أعدتها فاطمة دلبي حول "لعبة البوقالة: الطقس والشعر والمرأة" والتي صدرت في شكل كتاب في سنة 2009، ومن قبلها الكتاب الذي أصدر في سنة 2005 تحت إشراف عبد الحميد بورايو بعنوان: "القصص والتاريخ: التمثيل الرمزي لحقب من التاريخ الاجتماعي الجزائري"، فضلا عن مساهمته في نشر العديد من الأعمال الأكاديمية التي أعدت في إطار دراسات الماجستير والدكتوراه، كدراسة بوردوز عبد الناصر الخاصة ب: الأمثال الشعبية في منطقة قوراية بولاية تيبازة²⁸. وهذا إلى جانب نشاطه أيضا في إقامة العديد من المؤتمرات والمحافل العلمية ذات الصلة بمجال اهتمامه، كالملتقى الدولي الذي تم عقده في سنة 2007 حول "الأنثروبولوجيا والموسيقى بالمغرب والبلاد العربية".

كما تم أيضا خلال نفس الفترة تقريبا، إنشاء مركز بحث ثاني مختص في الأنثروبولوجيا يخضع في وصايته بشكل مباشر لوزارة التعليم العالي والبحث العلمي، وذلك كاعتراف وتثمين للعمل الجاد والعطاء المثمر لمدة سبع (07) سنوات متواصلة في إطار وحدة البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية (URASC)، والتي أسهمت في إعادة النظر في كبرى نصوص الكتاب المؤسسين للتخصص، كما عاجلت لقاءاتها العلمية مواضيع متخصصة تحورت أساسا حول التنمية، لتتوج هذه الجهود في سنة 1992 بإنشاء مركز البحث في

الأثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية والجمعية Centre national de recherche en anthropologie sociale et culturelle (CRASC)، وذلك بموجب أحكام المرسوم التنفيذي²⁹ رقم 92-215 الصادر بتاريخ 23 ماي 1992. وهو المركز الذي يعود له فضل كبير في ترقية الاهتمام بالأثروبولوجيا على مستويي التكوين والبحث العلمي معا، وذلك بفضل ما يحوزه من إمكانيات مادية وبشرية هائلة، أهلهته لأن يكون قطب علمي وقبلة للكثير من المهتمين بهذا الحقل المعرفي.

3.3. رفع التجميد على بعض المنشورات العلمية في مجال الأثروبولوجيا: والتي يأتي في مقدمتها "المجلة الإفريقية"، حيث تم الترخيص للديوان الوطني للمطبوعات الجامعية (OPU) بإعادة نشر كامل أعدادها، وهو ما سمح بتوفير ثروة معرفية جد هامة وقراءات متنوعة ينهل منها المختصين في شتى ميادين البحث الاجتماعي³⁰. وهي التي تعد من بين أهم وأقدم المنشورات الأكاديمية الفرنسية في هذا المجال، حيث تم إصدارها من قبل السلطات الفرنسية بالجزائر لأول مرة سنة 1856 وذلك عن طريق "الجمعية التاريخية الجزائرية"، ولم تتوقف عن الصدور إلى غاية سنة 1962 باستثناء فترة الحرب العالمية الأولى، حيث قدر عدد المقالات التي نشرت فيها طوال هذه الفترة بـ 1267 مقال، اتسمت باتساع نطاق البحث فيها للعديد من المجالات، كالتاريخ، الحفريات، لهجات، لغات، أدب شعبي، أدب عربي فصيح...إلخ³¹. وعدم اقتصار موضوعاتها على الجزائر فقط بل مست كل الدول التي خضعت للاحتلال الفرنسي.

4. ما واقع التكوين في ميدان الأثروبولوجيا في الجامعة الجزائرية اليوم؟:

شهدت الأثروبولوجيا في الجزائر مع بداية هذا القرن وثبة وانتعاشا مميزين بعد مرحلة التردد، التي واكبت فترة الإقلاع خلال عقد التسعينات من القرن الماضي، كما سيأتي بيانه في التفصيل اللاحق.

1.4. في مجال التدرج: النجاح المسجل خلال السنوات القليلة الفارطة من خلال تكوين عدد من الدفعات في مجال الأثروبولوجيا، كان له بالغ الأثر بعد ذلك على امتداد

نطاق هذا التخصص إلى العديد من الجامعات الوطنية الأخرى، بعدما ظل لفترة طويلة نسبيا محصورا في جامعات كل من: **وهران، تلمسان وقسنطينة** وفي مستوى الدراسات العليا فقط. حيث نجح المتخرجون من هذه الحقل المعرفي والذين تسنت لهم فرص التوظيف في مرحلة أولى كأساتذة باحثين ضمن أقسام العلوم الاجتماعية والإنسانية المتواجدة عبر العديد من الجامعات الوطنية (علم الاجتماع، تاريخ...)، بفتح تخصصات وشعب للأثروبولوجيا بعد ذلك في طور التدرج بشقيه (ليسانس، ماستر)، فيما لا يقل عن تسع (09) مؤسسات للتعليم العالي كما هو موضح في الجدول رقم (02)، وذلك من خلال تقديمهم لمجموعة متنوعة من عروض التكوين ذات الصلة المباشرة بهذا الحقل المعرفي، ك: **أثروبولوجيا الصحة بجامعة تيزي وزو، الأثروبولوجيا الحضرية بجامعة وهران 02،** **أثروبولوجيا المجال والهوية الاجتماعية بجامعة ورقلة،** وأثروبولوجيا التراث الثقافي وإرشادات السياحة بجامعة الأغواط... إلخ، وذلك بعد أن تم اعتماد نظام التكوين (L.M.D) بشكل رسمي في الجامعة الجزائرية ابتداء من سنة 2008. وهو ما أدى لتباين محتويات مشاريع التكوين وافتقارها إلى عمق منهجي بشكل يترجم قصور النظرة البيداغوجية التي حكمت عملية إنشاء هذه المشاريع، والتي كانت تعكس في عمومها نظرة أنية وجد ضيقة لمجموعة محدودة من الأساتذة فقط، تم فيها إهمال الكثير من الجوانب المعرفية التي ينبغي أن يكتسبها الطالب عبر مساره التكويني المقدر بخمس (05) سنوات.

غير أن عملية الإصلاح التي شهدتها هذا النظام التكويني خلال السنوات الثلاثة (03) الأخيرة، أدت إلى التضييق على العديد من هذه التخصصات لا سيما في طور الماستر، واختصارها في فرعين فقط وهما: **الأثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية** وأثروبولوجيا **الفضاءات الحضرية،** وذلك بعد أن تم تسجيل ضعف كبير في مضامينها المعرفية من جهة، ومن جهة أخرى تناقض كبير في مسميات شهادات الطلبة المنتسبين إليها مع متطلبات واحتياجات سوق العمل ضمن قطاع التوظيف العمومي، الأمر الذي دفع إلى ضرورة توحيد مضامينها على المستوى الوطني وضبط مسميات موحدة لها كذلك.

هذا الوضع يترجم حسب: محمد إبراهيم صالح، انتقال هذا التخصص من وضعية غير شرعية بعد أن تبددت الكثير من عوامل الممانعة والضغينة اتجاهه إلى وضعية عجز في الشرعية، بما أن هناك عقبة جد هامة ستكون حائلا أمام توجه الطلبة نحو الالتحاق به، والمتعلقة بالأفاق المهنية التي يفتحها أمامهم أو بالفائدة المرجوة من وراء دراسته والحصول على شهادة جامعية فيه³²، وذلك في ظل حرص الطلبة اليوم على ضرورة التوجه نحو تخصصات تتيح لهم فرص أكثر للحصول على مناصب شغل بعد تخرجهم، الأمر الذي سوف يجعل ينسب المقبلين عليه محدودة، كما أنهم يكونون غالبا من أصحاب المعدلات المتدنية والذين يقبلون على هذا التوجه مرغمين في ظل افتقارهم لخيارات أخرى، الأمر الذي من شأنه أن يؤثر على مستقبل التكوين في هذا الحقل وجودة مخرجاته.

جدول رقم (02): يوضح مؤسسات التعليم العالي التي تحتضن شعب وتخصصات الاثروبولوجية اليوم في الجزائر

| الرقم | شعب / أو تخصصات | الجامعة | ليسانس | ماستر |
|-------|----------------------|---------|--|---|
| 01 | الاجتماعية والثقافية | بسكرة | القرار رقم 657 الصادر بتاريخ: 24 سبتمبر 2013 | الأثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية: القرار رقم 569 الصادر بتاريخ: 2014 /07/15 |
| 02 | السوسيو أنثروبولوجيا | بنسة | القرار رقم 335 الصادر بتاريخ: 08 سبتمبر 2010 | أنثروبولوجيا عامة: القرار رقم 121 الصادر بتاريخ: 2008/08/07 |
| 03 | الاجتماعية والثقافية | ورقانة | القرار رقم 284 الصادر بتاريخ: 07 سبتمبر 2010 | المجال والهوية الاجتماعية. القرار رقم 555 الصادر بتاريخ: 04 سبتمبر 2011 |
| 04 | الثقافة الشعبية | تلمسان | //////////////////// | الأثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية. القرار رقم 587 الصادر بتاريخ: 2011/09/04 |

| | | | |
|----|----------------------|----------|--|
| 05 | أثروبولوجيا الصحة | تيزي وزو | الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية: القرار رقم: 892 الصادر بتاريخ: 2015/10/03 |
| 06 | الاجتماعية والثقافية | الأغواط | الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية: القرار رقم: 875 الصادر بتاريخ: 2016/10/03 |
| 07 | الفضاءات الحضرية | وهران 02 | أنثروبولوجيا الفضاءات الحضرية: القرار رقم: 522 الصادر بتاريخ: 2014/07/15 |
| 08 | أنثروبولوجيا عامة | قسنطينة | محضر اللجنة البيداغوجية الوطنية لميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية يومي: 22-23 ماي 2017 |
| 09 | أنثروبولوجيا عامة | عنابة | |

المصدر: من إعداد الباحثان اعتمادا على البيانات الموجودة بالمواقع الإلكترونية لكل جامعة.

2.4. فيما بعد التدرج: الإصلاحات التي تم إدخالها على قطاع التعليم العالي في الجزائر مع مطلع الألفية الثالثة، والتي استدعت اعتماد نظام تكويني جديد يقدر مداه الزمني بثماني سنوات (08) موزعة على ثلاث (03) أطوار وهي: (ليسانس، ماستر، دكتوراه)، أستدعى بعد ذلك ضرورة وقف وانتهاء عهد التكوين السالف ضمن ما يسمى بالمدارس الدكتورالية، حيث بات الحصول على درجة الدكتوراه في أي تخصص اليوم، يقتضي أن يكون المترشح حائزا على شهادة الليسانس والماستر في ذلك التخصص، مع إجبارية خضوعه لامتحان كتابي ضمن مسابقة وطنية ترعاها إحدى مؤسسات التعليم العالي التي تحوز على التكوين في ذلك التخصص في طوريه الأولين، بعد حصول عرض تكويني المقدم في الدكتوراه طبعا على قرار الاعتماد من قبل الندوة الوطنية، وفقا لما تنص عليه القرارات والمراسيم السارية المفعول كالقرار رقم 547 المؤرخ في 02 جوان 2016، والذي يحدد

كيفية تنظيم الطور الثالث التكويني في وشروط إعداد أطروحة الدكتوراه ومناقشتها، ومن قبله القرار 191 الصادر في 16 جويلية 2012، يحدد تنظيم التكويني في الطور الثالث من أجل الحصول على شهادة الدكتوراه³³.

هذا التحول المسجل في مجرى التكويني لما بعد التدرج، استوجب من المهتمين بشؤون الأثروبولوجيا في الجزائر مواكبته، وذلك من خلال العمل على إعداد مشاريع عروض في هذا التخصص، وهي الخطوة التي مكنت حتى الآن من اعتماد مشروع دكتوراه في هذا الحقل، الأول في سنة 2014 وتم على مستوى قسم الثقافة الشعبية بجامعة تلمسان، والثاني يعد الأكثر حداثة وتم على مستوى شعبة الأثروبولوجيا بقسم العلوم الاجتماعية بجامعة تبسة كما هو موضحا في الجدول أدناه.

الجدول رقم (03): يوضح مشاريع الدكتوراه في الأثروبولوجيا المعتمدة على مستوى الجامعة الجزائرية

| الرقم | اسم التكويني | الجامعة | القرار |
|-------|--------------|---------|--|
| 01 | أثروبولوجيا | تلمسان | القرار رقم 674 المؤرخ في 13 أوت 2014 والمتضمن تأهيل مؤسسات التعليم العالي لضمان التكويني لنيل شهادة الدكتوراه |
| 02 | | تبسة | القرار رقم 935 المؤرخ في 31 جويلية 2016 والمتضمن تأهيل مؤسسات التعليم العالي لضمان التكويني لنيل شهادة الدكتوراه |

المصدر: من إعداد الباحثين اعتمادا على البيانات الموجودة بالمواقع الإلكترونية لكل جامعة.

هذه المعطيات، وإن كانت تعني أن وضعها اليوم لم يعد يختلف في شيء عن باقي التخصصات الأخرى خاصة الاجتماعية منها، وهو الفضاء القابل للتوسع في المستقبل القريب إلى عدد من مؤسسات التعليم العالي التي يتوفر بها هذا الاختصاص في طوري اليسانس والماستر هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن مخرجات هذا الحقل اليوم، هم من الطلبة الذين تلقوا تكوينهم القاعدي كاملا في تخصص الأثروبولوجيا بخلاف ما كان معمولا به في المدرسة الدكتورالية، وهو ما من شأنه أن يمكن من سد بعض الثغرات في

مجال التكوين والتي سبق وأن تحدثنا عليها في المرحلة الفائتة. غير أن ذلك لن يعد تمكين لهذا الحقل المعرفي في الجزائر إلا في ضوء قدرة هؤلاء على الخوض في مواضيع البحث التي لا زالت غير مطروقة لحد الساعة، كالهوية، الثقافة الشعبية، المجال الحضري... إلخ، والتي تمثل محاور بحث خصبة تنتظر فقط من يزيل عنها غبار الإهمال، وتفادي الوقوع في فخ التكرار والتقليد والمستهلك منها.

5. البحث الأثروبولوجي في الجامعة الجزائرية:

التطور الإيجابي الحاصل في وضع الأثروبولوجيا خلال السنوات الأخيرة، لم يتوقف عند حدود مجالات التكوين في هذا حقل بطوريه (التدرج وما بعد التدرج) فقط، بل أمتد أيضا ليشمل فضاء آخر وهو البحث العلمي، وذلك كنعكاس مباشر وحتي في تقديرنا لحجم التكوين الذي تم على مستوى عدد من المدارس الدكتورالية والجامعات كما أسلفنا الإشارة إليه من قبل، وهو ما يمكن تلمسه جليا على المستويين الآتيين:

1.5. مشاريع البحث العلمي CNEPRU : وتعد من بين أهم أنواع مشاريع البحث المعتمدة اليوم في الجامعة الجزائرية، وهي التي يتراوح عمرها الزمني ما بين ثلاث إلى أربع سنوات متتالية، يستهدف فيها القائمون عليه التوصل إلى نتائج مقنعة حول الظاهرة أو المشكلة موضوع الدراسة. وقد سمحت لنا عملية التتبع لعدد ونوع هذه المشاريع السارية المفعول اليوم في الجامعة الجزائرية من خلال ما يتوفر عنها من معطيات على مستوى مواقعها الإلكترونية، من تسجيل وجود ما لا يقل عن خمس (05) مشاريع ذات اهتمامات بحثية متنوعة، يتركز جلها بجامعة تلمسان الموطن الأول لنشأة الأثروبولوجيا في الجزائر كما هو ظاهر في الجدول رقم (04).

الأمر الذي يعني أن البحث الأثروبولوجي لم يعد محصور في مذكرات الماجستير ورسائل الدكتوراه فقط، بل أمتد أيضا إلى فضاءات بحثية أخرى لم تكن متاحة له من قبل، وأن ما هو مسجل من مشاريع حاليا قابل للتوسع أكثر خلال السنوات القليلة القادمة في ظل التزايد المسجل في عدد الباحثين، الأمر الذي من شأنه أن يوسع دائرة

التناول نحو مواضيع بحث لا زالت غير مطروقة بعد في الجزائر، وتحتاج لمن يخوض ويتعمق فيه أكثر كما هو عليه الحال بالنسبة لأنثروبولوجيا الدين، والأنثروبولوجيا السياسية... إلخ.

الجدول رقم (04): يوضح بعض وحدات البحث العلمي الموجودة على مستوى عدد من الجامعات الوطنية

| الرقم | اسم المشروع | الجامعة | سنة الاعتماد |
|-------|--|---------|--------------|
| 01 | البيت التقليدي في تلمسان: دراسة أنثروبولوجية أثرية | تلمسان | 2013 |
| 02 | مقاربة أنثروبولوجية للأحلام عند أهل تلمسان | تلمسان | 2014 |
| 03 | اللغة والمستقبل: مقاربة أنثروبولوجية | تلمسان | 2014 |
| 04 | عادات الزواج في تلمسان | تلمسان | 2014 |
| 05 | الظاهرة الدينية من خلال تجلياتها في المجتمع الجزائري | بسكرة | 2014 |

المصدر: من إعداد الباحثين اعتمادا على البيانات الموجودة بالمواقع الإلكترونية لكل جامعة

2.5. مخابر البحث في الأنثروبولوجيا: شهد مطلع العشرية الأولى من الألفية الثالثة ازدهار لنشاط المخابر البحث العلمي في الجامعة الجزائرية، وذلك بفضل السياسة المنتهجة من قبل الوزارة الوصية والتي قامت بتشجيع عملية تأسيس مخابر البحث العلمي في شتى فروع المعرفة، وذلك ما يتجلى في حزمة النصوص القانونية التي جرى استصدارها خلال هذه المرحلة، والمتمثلة في القانون رقم 98-11 المؤرخ في 22 أوت 1998 والمتعلق بقانون التوجيه³⁴، وكذا المرسوم التنفيذي رقم 99-244 المؤرخ في 31 أكتوبر 1999 والمحدد لقواعد إنشاء مخابر البحث وتنظيمه وسيره³⁵، مستفيدة في مسعاها هذا والهادف إلى تشجيع كل صنوف الإبداع والابتكار والأعمال الخلاقة في شتى ميادين البحث العلمي من الصحة المالية التي سجلتها، بعد أن بلغت أسعار النفط خلالها أرقام غير مسبوق في تاريخ الاقتصاد العالمي، حيث تم في هذا الإطار إنشاء الصندوق الوطني للبحث العلمي والتنمية التكنولوجية (FNR) والذي أوكلت له مهمة تمويل البحث في الجزائر.

وقد شجع هذا التوجه الكثير من المشتغلين بهذا الحقل على المبادرة وإنشاء مخابر للبحث، حيث يقدر اليوم عددها حسب القائمة الوطنية للمخابر التي أعدتها المديرية العامة للتطوير التكنولوجي والبحث العلمي خلال الفترة الممتدة ما بين (2001-2016)

بست (06) مخبر متوزعة عبر ثلاث (03) جامعات وطنية وهي: تلمسان، الجزائر 02، ومسيلة كما هو ظاهر في الجدول رقم 05. ورغم أن القراءة البسيطة لدلالة هذا الرقم توحى بهشاشته وضعفه قياسا بما تحوزه العديد من تخصصات العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى، وفي مقدمتها علم الاجتماع علم النفس، الفلسفة... إلخ، إلا أن المدرك لمسار تطور هذا الفرع المعرفي في الجزائر لا يمكنه توصيف ذلك إلا ضمن خانة التطور النوعي المحسوس، والمضاف لبقية المكاسب التي حققتها الأنثروبولوجيا على أكثر من صعيد حتى الآن، باعتبار أن عددها قبل هذا التاريخ لم يكن شيئا مذكور.

والأمر الآخر الذي لا بد من التأكيد عليه أيضا، هو أن توسع مجال الاهتمام بالبحث الأنثروبولوجي المشار إليه، يتجسد أيضا في العديد من فرق البحث التابعة لمختلف المخابر المصنفة ضمن حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية والتي تنشط عبر العديد من جامعات الوطن، والتي من جملتها نذكر النماذج الآتية:

➤ فرقتي بحث موسومتين ب: "الأسس السوسيو-أنثروبولوجية للسلطة السياسية: العلاقات القرابية، الروابط الاجتماعية والادبولوجية"، و"سوسيوأنثروبولوجيا المؤسسات الدينية وخطابات التأويل" التابعتين لمخبر: الخادونية الجديدة: المؤسسات الاجتماعية والسلطة الموجود بجامعة مستغانم.

➤ فرقتي بحث في مجال "الدراسات السوسيوولوجية والأنثروبولوجية" و"الترجمة وعلاقتها بالسوسيو-لغويات واللسانيات الأنثروبولوجية"، والنشطتين في مخبر الدراسات الاجتماعية اللغوية الاجتماعية التعليمية والاجتماعية الأدبية بجامعة جيجل.

➤ فرق: "الممارسة الاجتماعية والطقوس والشعائر الاحتفالية" و"أشكال التعبير الشعبي: الحكاية والمثل"، و"التمظهرات السوسيوثقافية في الحواضر الجزائرية" المنضوية تحت مخبر الدراسات الصحراوية التابع لجامعة بشار.

➤ فرقة البحث في إشكالية: "المدينة الجزائرية: ممارسة وهوية: مقارنة سوسيوثقافية للمدن الجزائرية: دراسة استطلاعية" النشطة تحت غطاء مخبر: الإنسان والمدينة التابع لجامعة قسنطينة 02.

➤ فرقة البحث في مجال: "المقاولنية والنوع الاجتماعي: دراسة في المسارات السوسيوثقافية للمرأة المقاولة في الجزائر" التابعة لمخبر المجتمع الجزائري المعاصر الكائن مقره بجامعة سطيف 02.

➤ فرقة البحث الموسومة بـ: "التغير السوسيوثقافي في الفضاء المديني الجزائري" والمنضوية تحت لواء مخبر: التغير الاجتماعي والعلاقات العامة في الجزائر التابع لجامعة بسكرة.

➤ فرقة بحث في مجال: "الدراسات الاجتماعية والثقافية" النشطة بمخبر الدراسات الإنسانية والأدبية التابع لجامعة تبسة.

هذه الوقائع تعزز ما سبق تأكده سلفا، وتبين من خلال محاور البحث التي تنكب عليها هذه الفرق بالدراسة، عن تحقق اليوم نوع من التكفل جلي بالعديد من الجوانب في حياة المجتمع الجزائري، وهو الأمر الذي من شأنه أن ينعكس إيجابا بعد ذلك في مجال التعمق في فهم هذا الواقع، وبتالي إمكانية تدارك التأخر الحاصل طيلة سنوات طويلة خلت في هذا المضار.

جدول رقم (05): يوضح أسماء مخبر البحث الأنثروبولوجي الموجودة بالجامعات الجزائرية

| الرقم | اسم المخبر | جامعة | تاريخ الاعتماد |
|-------|--|------------|----------------|
| 01 | مخبر الدراسات الأنثروبولوجية والمشكلات الاجتماعية | مسيلة | 2015 |
| 02 | علم الإنسان والأديان المقارنة: دراسة اجتماعية وأثروبولوجية | تلمسان | 2001 |
| 03 | أنثروبولوجيا المعرفة | | 2015 |
| 04 | الدين والمجتمع | الجزائر 02 | 2012 |
| 05 | التحليل السوسيوأنثولوجي لتنمية الإقليم | | 2012 |
| 06 | الأنثروبولوجيا التحليلية وعلم النفس المرضي | | 2005 |

المصدر: المديرية العامة للبحث والتطوير التكنولوجي، <http://www.dgrsdt.dz/Fr>

6. الإصدارات والتظاهرات العلمية في مجال الأثروبولوجيا بالجامعة الجزائرية:

وتشكل مجال آخر يمكن من خلاله رصد مدى التطور الحاصل في ميدان البحث الأثروبولوجي في الجزائر، وذلك في ضوء ما تتوفر عليه جامعاتنا اليوم من فضاءات فعلية وجادة للنشر من ناحية، ومن ناحية أخرى قدرتها على إثراء ال

1.6. المجلات والدوريات العلمية: وتعد أحد أهم الفضاءات العلمية المخصصة لنشر

الدراسات والأعمال العلمية للباحثين في شتى المجالات البحثية، وهو الرهان الذي نجحت في كسبه مؤسسات التعليم العالي في الجزائر، حيث تحصي اليوم حسب البيانات التي أوردتها المديرية العامة للبحث العلمي والتطوير التكنولوجي (DGRSDT) في إصدارها الموقع بتاريخ: 2016/10/19 حوالي 365 مجلة علمية، والتي يتم إصدارها بشكل دوري سواء من طرف الكليات أو مخبر البحث المعتمدة من قبل وزارة التعليم العالي والبحث العلمي. غير أن اللافت للنظر في هذا الشأن، يتمثل في أن عدد المجلات العلمية المهمة بالشأن الأثروبولوجي لا يتعدى نطاق المجلتين وهما: **أثروبولوجيا الأديان** الصادرة عن جامعة تلمسان تحت الرقم المرجعي 2353-0197، و**إنسانيات** التي تصدر عن مركز البحث في الأثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية (CRASC)³⁶، وهو ما يعد قليل قياسا بما هو متاح لبقية تخصصات العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى ك: علم النفس، وعلم الاجتماع والتاريخ.

غير أن ذلك لا يعد عائقا بالمعنى الاستيمولوجي للمصطلح، بل هو نتاج جد طبيعي ومنطقي بفعل جملة العوامل الموضوعية التي اعترضت مسار نشأة وتطور هذا الاختصاص، والمتمثلة في قلة المختصين فيه نظرا لحداثة وجوده، حيث لم تزد المدة الزمنية التي سجلت فيها الأثروبولوجيا عودتها كتخصص علمي قائم بذاته يدرس في الجامعة الجزائرية عن ربع قرن، الأمر الذي كانت له انعكاساته المباشرة بعد ذلك على محدودية حجم الإنتاج العلمي الأكاديمي المتخصص في هذا الشأن. خاصة أن تأسيس مثل هكذا مجلات علمية محكمة، يتطلب عدد لا بأس به من أصحاب المستويات العلمية العالية في هذا الاختصاص. بل أكثر من ذلك يمكن اعتباره أيضا مؤشر على تطور نوعي حصل في هذا

المجال، وهو ما لم يكن متاحا حتى وقت قريب من قبل، كما أن الدوريات المصنفة في خانة العلوم الاجتماعية والإنسانية، لا تمنع نشر أعمال ودراسات لباحثين وأكاديميين في الأنثروبولوجيا، باعتبارها في النهاية أحد الفروع المعرفية المنتسبة لهذا الحقل.

وتبقى مجلة إنسانيات تمثل نموذج رائد للدوريات العلمية في مجال الأنثروبولوجيا ليس في الجزائر فقط بل حتى في العالم العربي والصفة الجنوبية للبحر المتوسط، حيث استطاعت هذه الأخير أن تنصب نفسها كنموذج مرجعي في مجال الإصدار العلمي، بفضل المنهجية المتبعة في العمل على مدار العشرين (20) سنة الماضية، أبانت خلالها عن تمكن جد عالي يضاها ذلك المتبع في أرقى الدوريات العلمية، ما جعلها توفق في إصدار سبعين (70) عدد حول مواضيع محورية تناولت شتى جوانب الحياة الإنسانية في المجتمع الجزائري وغيره، من بينها نذكر: الأسرة، المدرسة، فلاحون جزائريون، المدينة الجزائرية، الحركات الاجتماعية، الشباب بين الحياة اليومية والبحث عن الهوية، إشكالية التراث، الصحراء وهوامشها، فضاءات وطقوس جنائزية... إلخ. إلا أن ما يمكن رصده والوقوف عليه من خلال ذلك الإنتاج العلمي المحقق على أرض الواقع، يتمثل في أن تبني القائمين عليها خيار الثنائية اللغوية جعل كافة الحضور تميل لصالح اللغة الفرنسية، والتي تهيمن اليوم على الجانب الأعظم من محتويات كل عدد³⁷، في حين لا تتعدى نسبة حضور اللغة العربية في عمومها حدود الثلث (3/1) في كل عدد³⁷.

هذا الأمر يطرح أكثر من إشكال أنيا ومستقبلا، فالأول يتعلق بكون لغة التعليم السائدة اليوم في جل الجامعات الوطنية هي اللغة العربية، الأمر الذي يعني أليا تقلص هامش الاستفادة الفعلية منها إن لم تكن نادرة ويجولها إلى خيار نخبوي لصالح فئة معينة، في ظل واقع يعرفه العام والخاص في الجزائر والمتمثل اليوم في تدني حجم المقرؤة باللغة الفرنسية تحديدا، الأمر الذي من شأنه أن يتهدد حتى مستقبل وجودها لاحقا، وذلك في ضوء صعوبة الولوج إلى المراجع الأنثروبولوجية باللغات الأجنبية بالنسبة الغالبية الساحقة من الطلاب، في مقابل عدم توفر ترجمات باللغة العربية إلا فيما ندر³⁸، وهو ما يعد عامل

إضافي للكثيرين للنفور منها باعتبار أنها ستكون عائقا أمام إمكانية مواصلة تكوينهم فيما بعد التدرج.

والإشكال الثاني يتمثل في كون أن هذا الخيار المنتهج، يجعل منها محدودة الانتشار والفائدة العلمية حتى بالنسبة للآخر الموجود ضمن نطاق الفضائين العربي والمتوسطي اللذان تنتسب إليهما، وذلك رغم تسليمنا بنوعية الطرح المثار وعمق التناول الموجود في كتابتها، وهو ما يؤثر حتى على مستوى تصنيفها الدولي بعد ذلك، باعتبار أن كل ما ينشر في الدوريات العالمية اليوم هو باللغة الانجليزية.

2.6. الملتقيات العلمية: القفزة النوعية والمحسوسة الأخرى التي حققتها الأثروبولوجيا بعد رفع الحظر المفروض عليها منذ منتصف العقد الأخير من القرن الماضي، طالت أيضا جانب جد مهم في مسار تطور أي حقل معرفي، ألا وهو التظاهرات العلمية والملتقيات الدولية والوطنية، بوصفها فضاءات للقاء العلمي والتبادل المعرفي والنقاش الفكري بين جملة المختصين بهذا الحقل والمهتمين به والتي كانت معدومة إلى وقت قريب، متسببة بذلك في غياب أي تأثير للمهتمين بالشأن الأثروبولوجي في المشهد العام، وذلك من خلال حرمانهم من فرص التعبير عن تصوراتهم وتطوير مقترحاتهم، وهو ما زاد في تكريس المزيد من الانشقاق بين النخب الأكاديمية حيال موقفها من الأثروبولوجيا، بين تلك التي اتخذت منها موقفا متحفظا وبين الرافضة لمبدأ إقصائها. غير أن عودتها اليوم تدريجية إلى ساحة النقاش الأكاديمي، سمح لها بالتطرق إلى عدد من الإشكالات المنهجية والرهانات العلمية والقضايا الاستيمولوجية التي تستهدف هذا التخصص والمجتمع الجزائري كحقل للدراسة، وهو ما أعطى لها دفعا قويا بعد سنوات طويلة من الجمود والغياب الكلي لمثل هذه اللقاءات، وذلك ما يتجلى بوضوح من خلال حجم التظاهرات العلمية التي انعقدت منذ ذلك التاريخ داخل العديد من الجامعات الوطنية، حيث فاق عددها الأربع (04) ملتقيات وهي:

➤ الملتقى الوطني الموسوم ب: أي مستقبل للأثروبولوجيا في الجزائر؟ المنعقد في مدينة تيجمون في نوفمبر 1999.

➤ الملتقى الدولي الأول حول: **وضعية البحث الأنثروبولوجي في العالم العربي: الواقع والآفاق - الجزائر أمودجا.** والمنعقد بجامعة تبسة خلال الفترة الممتدة ما بين: 09-10 ديسمبر 2007.

➤ الملتقى الدولي الأول حول: **مناهج الأنثروبولوجيا وتطبيقاتها الميدانية** بجامعة تلمسان، والذي أُنعقد ما بين 20-21 أكتوبر 2014.

➤ الملتقى الدولي حول: **مستقبل العلوم الاجتماعية في الوطن العربي**
➤ ويعد الملتقى الحالي والموسوم بالأنثروبولوجيا العربية خلال نصف قرن من الزمن: **شخصيات، مؤسسات، كتابات، مجالات، الاهتمام** آخر هذه الملتقيات.

غير أن ما ينبغي أن نقف مليا عنده في هذا المجال، يتعلق بانحصار مواضيع هذه الملتقيات حول إشكاليتين أو ثلاث فقط ووقوعها في فخ التكرار أيضا، في حين مازالت هناك الكثير من الجوانب والمسائل بحاجة إلى نبش ولفت الانتباه إليها، الأمر الذي يستدعي تنظيم المزيد من هذه التظاهرات لتعميق النقاش حول شتى الجوانب التي تهم هذا الحقل والابتعاد عن المناسباتية في ذلك.

7. مركز فاعلون: أو رابطة الباحثين الأنثروبولوجيين في الجزائر:

وكتناج لمسار التحول السريع الحاصل في وضع الأنثروبولوجيا في الجزائر، شهدت الساحة العلمية يوم 02 جوان 2014 تأسيس مركز بحث مختص في الأنثروبولوجيا والعلوم الإنسانية والاجتماعية تحت مسمى فاعلون، وذلك بمبادرة من كوكبة من الباحثين الشباب خريجي هذا التخصص عبر عدد من الجامعات الجزائرية، والذين سعوا لخلق فضاء منظم يجمع الباحثين من مختلف الجامعات الجزائرية وحتى العربية، بهدف تشجيع الدراسات الأكاديمية والبحوث العلمية في مجال الأنثروبولوجيا، حيث يسعى القائمون عليه إلى محاولة سد الفراغ الذي لا زالت تعانيه الأنثروبولوجيا خاصة على صعيد النشر الأكاديمي، من خلال توفيرهم لمنبر رسمي يسمح للباحثين بنشر باكورة أعمالهم، وهو ما من شأنه أن يعطي

دفع أكبر للناشطين في هذا الحقل المعرفي، حتى يسعوا إلى تغطية فضاءات ومواضيع بحثية أخرى لا زالت تعد في طور الطابوهات كما هو الشأن بالنسبة للأثروبولوجيا الدينية³⁹.

الخاتمة:

ما يمكن قوله في ختام هذه المداخلة بناء على ما سلف تقديمه من معطيات، هو أنه رغم التأخر الذي طبع مسيرة الأثروبولوجيا في الجزائر بعد الاستقلال، جراء الموقف الأديولوجي الرسمي المعلن منها، إلا أنها تمكنت بعد ذلك وفي ظرف وجيز وبفضل تضحيات ومثابرة الكثير من المنتسبين إليها، من أن تخطو خطوات جبارة خلال السنوات الأخيرة أعادتها إلى واجهة الساحة العلمية. غير أن هذه المكاسب المحققة سواء في مجال التكوين بشقيه (التدرج وما بعد التدرج) أو في مجال البحث، ستبقى بدون عائد حقيقي يذكر إذا لم يواكب ذلك قدرة حقيقية على تحيين التساؤلات وتحديد الرهانات المتعلقة بالواقع المحلي، والعمل على إعادة بناء المفاهيم المتصلة به بما يتناسق مع خصوصية هذا الواقع، وإلا فإنها سوف تتحول إلى نوع من الكتابات السطحية المقطوعة الصلة بواقعها.

المراجع والهوامش:

1. فرادجي محمد أكلي، الإشكالية المعرفية للسوسيولوجيا الكولونيالية في الجزائر: دراسة عينة من الأبحاث الكولونيالية التي أنجزت حول منطقة القبائل، ورقة بحث مقدمة ضمن أشغال المنتدى الوطني حول: علم الاجتماع والمجتمع الجزائري، تحرير: عبد القادر لقعج، دار القصة للنشر، الجزائر، 2004، ص.95.
 2. فرادجي محمد أكلي، المرجع السابق، ص.95.
 3. حمدي عيسى: فرنسا الكولونيالية وسؤال الهوية في منطقة القبائل، في: مجلة الحوار الثقافي، مخبر حوار الحضارات والتنوع الثقافي وفلسفة السلم، جامعة مستغانم، العدد 09، ربيع وصيف 2016، ص.150.
 4. محمد سعدي: الأثروبولوجيا والتراث الشعبي في الجزائر: تاريخ ومسارات، <http://arabi.assafir.com>.
- * المقصود بها هنا هو الأثروبولوجيا.
5. نور الدين كوسة، إشكالية المصطلح في الدراسات الأثروبولوجية: رصد للتظاهرات ومساءلة في علل الاضطراب: التجربة الجزائرية نموذجاً، في: مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة سطيف 02، العدد 16، ديسمبر 2012، ص.04.

⁶ محمد إبراهيم صالح، الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا الدينية في الجزائر: عناصر من أجل حوصلة المعارف، ورقة بحث مقدمة ضمن أشغال الملتقى الدولي حول: مستقبل العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، تحرير: ساري حنفي وآخرون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2014، ص. 329.

⁷ عمار يزلي، الجزائر والأنثروبولوجيا: المناهج والموضوعات، ورقة بحث مقدمة ضمن أشغال الملتقى الوطني حول: علم الاجتماع والمجتمع الجزائري، تحرير: عبد القادر لفتح، دار القصة للنشر، الجزائر، 2004، ص. 85.

⁸ عمار يزلي، المرجع السابق، ص. 90.

⁹ محمد إبراهيم صالح، مرجع سابق، ص. 329.

¹⁰ عمار يزلي، مرجع سابق، ص. 90.

¹¹ محمد السويدي، مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري: تحليل سوسيولوجي لأهم مظاهر التغير في المجتمع الجزائري المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1990، صص. 143-169.

¹² نيابة مديرية الجامعة للتكوين العالي فيما بعد التدرج والتأهيل الجامعي والبحث العلمي، دليل الرسائل الجامعية: من 1963-2013، جامعة الجزائر، صص. 162-628.

¹³ عمار يزلي، مرجع سابق، ص. 90.

¹⁴ حسن رمعون، ممارسة العلوم الاجتماعية في الجزائر، ورقة بحث مقدمة ضمن أشغال الملتقى الدولي حول: مستقبل العلوم

الاجتماعية في الوطن العربي، تحرير: ساري حنفي وآخرون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2014، ص. 298.

¹⁵ مجاهدي مصطفى & فؤاد نوار، تكوين طلبة ما بعد التدرج في الأنثروبولوجيا في الجزائر: حالة المدرسة الدكتورالية، ورقة بحث مقدمة ضمن أشغال الملتقى الدولي حول: مستقبل العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، تحرير: ساري حنفي وآخرون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2014، ص. 198.

¹⁶ حسن رمعون، مرجع سابق، ص. 297.

¹⁷ حسن رمعون، المرجع السابق، ص. 299.

¹⁸ الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، المرسوم رقم 84-242 والمتضمن إنشاء معهد وطني للتعليم العالي في الثقافة الشعبية بتلمسان، الجريدة الرسمية، العدد 34، أوت 1948، الجزائر، ص. 1295.

¹⁹ د. أحمد أوراغي، الثقافة الشعبية: الحضور المعرفي والقيمة الدراسية، www.aranthropos.com

[∞] وهي كل من: الفنون الشعبية، اللهجات، الأدب الشعبي، والأنثروبولوجيا.

²⁰ نور الدين كوسة، مرجع سابق، ص. 05.

²¹ محمد إبراهيم صالح، مرجع سابق، صص. 330-331.

²² مجاهدي مصطفى وآخرون، تخصص الأنثروبولوجيا في الجامعات: وهران، قسنطينة، وتلمسان الجزائرية نموذجاً، في: مجلة إنسانيات، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، العدد 27، وهران، 2005، ص. 29-28.

²³ بتاريخ: 2017/06/30 الساعة 10:34 على <http://www.crascdz/index.php/ar>

²⁴ مجاهدي مصطفى وآخرون، مرجع سابق، ص. 27.

^{**} من بين عناصر هذه الدفعة يوجد 04 أفراد يشكلون نواة شعبة الأنثروبولوجيا في جامعة بسكرة، ويقفون وراء فكرة نجاح انعقاد أشغال هذا الملتقى الدولي: وهم كل من: سليم درنوني، الطيب العماري، عبد الرحمان شالة، أحمد بوطبة.

^{***} ناقش كل من الأستاذين: سليم درنوني والطيب العماري أطروحتي الدكتوراه على مستوى جامعة الجزائر، ورقي الأول إلى مصاف أستاذ محاضر أ بعد حصوله على التأهيل الجامعي من جامعة تلمسان.

- ²⁵. عبد القادر لفتح، علم الاجتماع والمجتمع الجزائري، دار القصة للنشر، الجزائر، 2004، ص. 12.
- ²⁶. مجاهدي مصطفى & فؤاد نوار، مرجع سابق، ص. 199-207.
- ²⁷ الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، المرسوم التنفيذي رقم 93-141 المؤرخ في 24 ذي الحجة 1413 الموافق ل 14 يونيو 1993، والمتضمن تحويل المركز الوطني للدراسات التاريخية إلى مركز وطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ وفي علم الإنسان والتاريخ، الجريدة الرسمية، العدد 41، الجزائر، ص. 13-14.
- ²⁸ أحلام أبو زيد، إطلالة على دراسات المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الإنسان والتاريخ، في: مجلة الثقافة الشعبية، العدد 16، شتاء 2012، ص. 166-189.
- ²⁹ الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، المرسوم التنفيذي رقم 92-215 المؤرخ في 20 ذي القعدة 1412 الموافق ل 23 ماي 1992 والمتضمن إحداث مركز للبحث العلمي والتقني في علم الإنسان الاجتماعي والثقافي، الجريدة الرسمية، العدد 40، الجزائر، ص. 1153.
- ³⁰ تم تعديله في سنة 2003 بموجب المرسوم التنفيذي رقم 03-460 الصادر في 01 ديسمبر 2003.
- ³¹ حسن رمعون، مرجع سابق، ص. 297.
- ³² بوروية حميد، "الدراسات الالهية في المجلة الإفريقية" في: مجلة أوليوس، العدد 02، جامعة شريف مساعدي سوق أهراس، 2015، ص. 89.
- ³³ محمد إبراهيم صالح، مرجع سابق، ص. 331.
- ³⁴ وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، القرار رقم 547 المؤرخ في 02 جوان 2016، والذي يحدد كينيات تنظيم الطور الثالث التكويني في وشروط إعداد أطروحة الدكتوراه ومناقشتها، الجزائر، ص. 01-09.
- ³⁵ الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، القانون رقم 98-11 المؤرخ في 22 أوت 1998 يتضمن القانون التوجيهي والبرنامج الخامس حول البحث العلمي والتطوير التكنولوجي 1998-2002، الجريدة الرسمية، العدد 62، الجزائر، 24 أوت 1998، ص. 03-49.
- ³⁶ الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، المرسوم التنفيذي رقم 99-244 المؤرخ في 31 أكتوبر 1999 والمحدد لقواعد إنشاء مخابر البحث وتنظيمه وسيره، الجريدة الرسمية، العدد 77، الجزائر، 03 نوفمبر 1999، ص. 5-9.
- ³⁷ <http://www.dgrsdz.dz/Fr/>
- ³⁸ يزعم القارئون على شؤون هذه المجلة أن فرص النشر باللغة العربية متاحة سواء من خلال العديد من أقسام المجلة، كقسم "مواقف البحث" في كل عدد، أو قسم "مقالات متنوعة"، إلى جانب "دفاتر مجلة إنسانيات" والتي يتم فيها ترجمة بعض المقالات المتميزة من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية.
- ³⁹ نورية بن غريظ رمعون & جيلالي المستاري، إنسانيات: تجربة مجلة جزائرية في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية، ورقة بحث مقدمة ضمن أشغال الملتقى الدولي حول: مستقبل العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، تحرير: ساري حنفي وآخرون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2014، ص. 302-304.
- ⁴⁰ محمد إبراهيم صالح، مرجع سابق، ص. 331.
- ⁴¹ <http://www.kawaliisse.com/ar/2017/03/08>

دور المركز الوطني الجزائري CNRPAH في ترقية الإنتاج الأنثروبولوجي

أ.د. مليكة بن منصور - جامعة تلمسان - الجزائر

أ. عبد القادر معازيز - مركز البحوث CNRPAH "الجزائر

Résumé :

Le centre de recherche sur les ères préhistoriques de l'anthropologie et l'histoire, est l'un des principaux centres de mise en évidence de nombreux sujets les plus importants dans la contribution à la construction scientifique dans son orientation éminente: le folklore et l'anthropologie. On trouve que ce centre dispose de nombreuses études, qui ont contribué à enrichir la recherche en général et la recherche anthropologique en particulier. Ces études portent sur: les contes, les poèmes, les proverbes, la musique, la photographie populaire, et même l'histoire et le préhistoire au niveau local. Donc, ce centre est considéré, pendant plus d'un demi-siècle, comme une source de rayonnement culturel dans la direction mentionnée ci-haut. C'est aussi une source importante d'histoire pour l'anthropologie en général, et pour l'anthropologie arabe en particulier. Par conséquent, cette tentative se concentre sur les études précieuses présentées par ce centre, au sein d'efforts intégrés dans ce domaine, au niveau mondial. La problématique de cette intervention est centrée sur la contribution du centre national de recherche à l'ère préhistorique, l'anthropologie et l'histoire de la production anthropologique et son rôle dans le processus l'écriture de l'histoire de l'évolution de l'anthropologie dans la zone d'étude tout au long de la période étudiée.

الملخص :

يعتبر مركز البحث في عصور ما قبل التاريخ علم الإنسان والتاريخ، من المراكز الرائدة في تسليط الضوء على الكثير من المواضيع ذات الأهمية البالغة للمساهمة في البناء العلمي في اتجاهه البارز: الفلكلور والأنثروبولوجيا، ف نجد أن لهذا المركز الكثير من الدراسات التي أسهمت في إثراء البحث عموما و البحث الأنثروبولوجي خصوصا، في الحكايات، الأشعار، الأمثال، الموسيقى، التصوير الشعبي، وحتى التاريخ وما قبل التاريخ على المستوى المحلي، ولذلك أعتبر هذا المركز على مدار أكثر من نصف قرن قلعة إشعاع حضاري في التوجه المذكور سابقا، كما يعتبر بحق مصدرا هاما من مصادر التأريخ للأنثروبولوجيا خصوصا، والأنثروبولوجيا العربية بصفة عامة، ولذلك جاءت هذه المحاولة مركزة على تلك الدراسات القيمة التي قدحها هذا المركز في سلسلة تلك الجهود المتكاملة في هذا المجال على المستوى العالمي، على أن إشكالية هذه المداخلة تتركز حول إسهام المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ علم الإنسان والتاريخ في الإنتاج الأنثروبولوجي ودوره في عملية التأريخ أو التدوين التاريخي لتطور الأنثروبولوجيا في المنطقة محل الدراسة على طول الفترة مدار البحث.

مقدمة:

الجزائر لسنوات بعد الاستقلال واصلت تجربة البحث العلمي في حقل الأثروبولوجيا، واجهت من خلالها جملة من المشاكل كان أبرزها الممارسة الميدانية للأثروبولوجيا التي لا تشكل عائقا بالنسبة للجزائر فقط بل بالنسبة لمجمل دول العالم الثالث.

هدفنا من خلال هذه المداخلة تقديم تجربة الجزائر في ميدان البحث الأثروبولوجي. ونخص بالذكر المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ علم الانسان والتاريخ ¹CNRPAH واسهاماته في ترقية الانتاج الأثروبولوجي.

المركز الوطني للبحوث CNRPAH قد أنشئ في البداية باسم المركز الجزائري للبحوث الأثروبولوجية وما قبل التاريخ وإثنوغرافيا (C.A.R.A.P.E)² سنة 1956، وأصبح في عام 1964 يسمى بمركز البحوث الأثروبولوجية وما قبل التاريخ والإثنولوجيا، (C.R.A.P.E)³، قبل أن يلحق عام 1984 -تراثا ونشاطا- بالمركز الوطني للدراسات التاريخية. ومن خلال المرسوم التنفيذي رقم 93- 141 المؤرخ في 14 يونيو 1993 يتحول المركز الوطني للدراسات التاريخية إلى المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الإنسان والتاريخ.

والذي أصبح عام 2003 مؤسسة عمومية ذات طابع علمي وتكنولوجي، والمركز يتكون من عدة فرق بحث تضم باحثين دائمين وباحثين مشتركين، وغالبا ما تكون المهام ميدانية متعددة الاختصاصات، كما أنها تجمع الأثروبولوجيا، ما قبل التاريخ، الترجمة، التاريخ، وغيرها من التخصصات الأخرى وبالتعاون مع المصورين ومختبرات تقنية، وقد نشر المركز مختلف أعماله ونتائج دراساته عبر منشورات خاصة به مثل ⁴Lybica ومجلة القصص والتاريخ و مجلة الإنسان، كما قام بنشر بحوثه في مجلات ودوريات دولية، وله عدة مخبر للبحث من ضمنها مخبر تضطلع بالبحوث ذات الطابع الأثروبولوجي، كما يحتوي مكتبة غنية بكتب ودوريات علمية وأرشيف كبير يحتوي على مادة إثنوغرافية لا يستهان بها.

1/ إصدارات المركز في الحقل الأثروبولوجي

من بين الإصدارات التي أصدرها المركز الوطني للبحوث في الميدان الأثروبولوجي، كتاب ألفه الدكتور رشيد بليل بعنوان **قصور قورارة و أولياؤها الصالحون في المآثور الشفاهي و المناقب و الأخبار المحلية**، تم نشره عام 2008 و يدور موضوع الكتاب حول مجتمع قورارة الذي يمثل إحدى المجتمعات الصحراوية الجزائرية، و اعتمد المؤلف على منهج تبناه لحل معضلة الحكم السلبي المسبق على المصادر الشفاهية التي هي أكثر انتشارا و يسهل تداولها، و من ثم فقد أثر المؤلف جمع مادته ميدانيا و الشروع في تحليلها، مما أضفى على الدراسة بعدا علميا و تعمقا كان من شأنه فك بعض شفرات مجتمع الدراسة و يقول في هذا الصدد تلجا الدراسة إلى جمع و تحليل أقصى ما يمكن من الموروثات المحلية.. و قد أوصلنا هذا المسعى إلى محاولة تجديد المقاربة الحالية للماضي، بالاعتماد على هذه الوحدات الاجتماعية المتجانسة الملموسة في قورارة التي حافظت أثناء تطورها التاريخي على درجة من التجانس⁵.

ثم استعرض المؤلف العديد من المصادر القديمة و الغربية في موضوعه متوقفا عند إسهام الشفاهي و سير التحري الميداني، ثم رصد المحيط الجغرافي و العمراني لقورارة فلكونها تقع في الجنوب الغربي للصحراء بالعرق الغربي، فهي تحتل موقعا استراتيجيا في العلاقات ما بين شمال المغرب و الساحل الإفريقي المسمى من قبل الجغرافيين العرب بلاد السودان. ثم يستعرض المؤلف القصر من حيث المسكن و الجماعة السكانية، و البنية الاجتماعية كمدخل للقسم الأول من الكتاب الذي اتخذ عنوان أولياء صالحون مؤسسون لتنظيم اجتماعي جديد، و الذي يؤكد في بدايته أن المآثورات الشفاهية تشير إلى وجود الولي الصالح في كثير من قصور قورارة في حقب قديمة جدا يمكن التأريخ لها بنهاية القرن الرابع عشر. و يستعرض بداية شخصية الشيخ المغيلي الذي يمثل زمن فاصل في توات قورارة، ثم يركز على ست شخصيات و فرق دينية، من خلال ثلاثة مجموعات:

المجموعة الأولى: شكلت جماعة من الشرفاء الذين يبحثون عن الولاية، بدأها من تلمسان الى قورارة من خلال بحث شرفاء كالي و أجناتور؛ ثم شرفاء شروين المنتمين لسيدي بادهان و يمتثلون المنطقة من الأطلس الصحراوي الى قورارة.

المجموعة الثانية: فتشكل تنافس مجموعتين من ذرية المرابطين، بدأها من تادلة الى قورارة من خلال بحث سيدي عمار الغريب أحد اتباع سيدي أحمد بن يوسف وأولاده في زوا؛ و سيدي موسى أو المسعود من تاسفاوت أحد اتباع سيدي أحمد بن يوسف.⁶

المجموعة الثالثة: فقد مثلت النفوذ السياسي الديني للمغرب الأقصى، في مقدمتهم سيدي الحاج بلقاسم كمنهج لانتشار الاعتقاد في الشرفاء، وسيدي الحاج بو محمد من تينركوك الذي يحمل صلة وصل بالجازولية⁷. ويختتم هذا القسم برصد العلاقات بين الأولياء والجماعات السكانية التصورية متخذا الولي الصالح كمنهج، وخلال هذا القسم يقدم الاستاذ رشيد بليل عشرات الروايات الشفوية والنصوص المدونة والتاريخية وشجرة النسب حول الاولياء موضوع الدراسة، لينتهي بنتيجة مفادها أن الأولياء هم الرجال الفاعلون في إرساء النظام الاجتماعي⁸.

أما **القسم الثاني** من الكتاب فقد خصصه المؤلف لبحث قصص تأسيس التصور وأخبارها التي جمع مادتها الميدانية من مخبرين⁹ مختلفين. وقد بداها بقصور تيفورارين والتي رصد فيها حصن السلطان بو السعيد زناتي بأغلاذ، ثم قصر آت سعيد حيث كان المؤلف يعيش في هذا القصر فترة تحرير الكتاب.... الى ان يصل المؤلف الى النهاية ويختم كتابه ببعض المصطلحات المستمدة من الثقافة المحلية لمجتمع الدراسة.

وما **نستخلصه** كذلك من هذه الدراسة هو أن الحياة الاجتماعية والثقافية للقورارة تقوم على ثلاث عناصر مهمة أولها يتمثل في طبيعة حياتهم الدينية التي تتميز بنوع من النشاط المكثف، وثانيها في ترتيب وتدرج الفئات الاجتماعية التقليدية داخل هذا المجتمع التي غالبا ما تصطدم ومؤسسات الحديثة للدولة، ويتمثل العنصر الثالث في تميز هذا المجتمع **(القورارة)** وافراده بنموذج خاص من الشعر الشفهي **(الاهليل)**، الذي يرافق بموسيقى وأداء جماعي.

تعتبر هذه العناصر الثلاثة للحياة الاجتماعية في منطقة القورارة، متناسقة فيما بينها الى درجة كبيرة، مثلما يبينه الخطاب المحلي، فالتراث الشعري الشفهي لهذه المنطقة ينقل بوفاء التاريخ الزاهر للمنطقة.

كما بينت التحقيقات الميدانية المتنوعة التي اجريت حول مجتمع القورارة، أن التركيبة البشرية المحلية لهذا المجتمع، تشترك فيما بينها في الاحساس بالانتماء الى هوية واحدة، بل وتحرص على الحفاظ على علاقتها الطيبة والحميمة مع الجماعات المجاورة لها¹⁰.

يعتبر هذا الباحث من أولئك الباحثين المحليين الذين تمسكوا بمبادئ خاصة بهم في الدراسات التي قاموا بها، فبالنسبة لهم تنطلق عملية اختيار مواضيع بحوثهم وتحليلهم للمعلومات التي تحصلوا عليها في التحقيقات الميدانية التي قاموا بها، من وجهة نظر الجماعة التي يقومون بدراستها، حتى وان اضطروا في نهاية الأمر الى تأكيد موقفها، أو استكمالها، أو حتى نفيه في النتائج التي يتوصلون إليها: فالباحث حتى وإن كان محليا (أي يدرس مجتمعه الأصلي)، فإنه يعتبر في إحدى جوانبه ملاحظا خارجيا لعينة دراسته لأنه يظل دوما يحمل قيا وثقافة شخصية خاصة به تختلف عن ثقافة المجموعات التي يحاول دراستها واستكشافها، وفي هذه الحالة سيقدم الباحث تحليلا "موضوعيا" بالنسبة لمجتمع الدراسة، كما نجده في دراسة الدكتور رشيد بليل لمجتمع قورارة .

وتجربة البحث الأنثروبولوجي في الجزائر، مكنت على الأقل بالنسبة لمجتمع القورارة وبالنسبة للفترة التي تمت فيها الدراسة، من إنتاج آثار علمية إيجابية لا يمكن تجاهلها، ومن جهة أخرى إحداث آثار على ذهنية وتصورات أهل القورارة إزاء أنفسهم، ثقافتهم، ومجتمعهم بصفة عامة.

2/ ملتقيات المركز (الدولية ، الوطنية)

نبدأ بأهم الملتقيات التي أقامها المركز - الملتقى الدولي حول الأنثروبولوجيا والموسيقى بالمغرب والبلاد العربية، وقد شهد الملتقى ما لا يقل عن خمس وثلاثين مداخلة علمية، أثرتنا شروحات سمعية وعروض لصور وأشرطة من الفيديو توالى على مدار ثلاثة أيام من التبادل والنقاش الجاد المتحمس. وقد صدرت أعمال الملتقى في كتاب حمل اسم أنثروبولوجيا وموسيقى عام 2008، في حوالي 400 صفحة، وقد ضم الأبحاث التي قدمت باللغتين العربية والفرنسية وافتتح الكتاب بخطاب للسيدة وزيرة الثقافة السابقة خليفة

تومي والذي ألقته في افتتاح الملتقى والذي أكدت فيه أن القانون الجزائري ينص صراحة على حماية التراث الموسيقي واتخذت في هذا الشأن ترسانة من الإجراءات التنظيمية لجرد وحماية وبعث تلك التعابير اللامادية من اجل حمايتها وتمييزها. كما اشتملت مقدمة الكتاب على افتتاحية للجنة العلمية للمؤتمر، التي ضمت كل من مهني محفوف وحاج ملياني وسليم خياط، بعنوان "أثروبولوجيات وموسيقىات الجزائر وبلاد المغرب" أكد فيها ثلاثتهم على أهمية الدفع بالمقارنتية لوضع أسس للتواصل في البحوث الخاصة بالممارسات الموسيقية في الحقل المغاربي والعربي. كما ينبغي من جهة أخرى العناية بدراسة الآلات الموسيقية التي أصبحت اليوم من القضايا ذات الصلة بقضية الحفاظ على التراث المادي واللامادي.

وبلغت الأبحاث باللغة العربية التي بلغ عددها عشرة أبحاث، بداية بدراسة محمود قطاط من تونس حول مكانة الموروث الموسيقي في تحديد الهوية (فضايا الموروث والتحديث الموسيقي)، ثم كتبت شهرزاد قاسم نبذة في مفاهيم التصنيف والمصطلح في موسيقى المشرق العربي (مفهوم الموسيقى الفنية)، واتخذت العراق نموذجا لدراستها. وتناول يوسف طنوس الفلكلور الموسيقي العربي المتنوع، تاريخ و حدائة. وجاد عباس السباعي بمداخلة حول جمالية الموسيقى الروحية الدينية والديونية في السودان. وكتبت سعيداني مائة حول المصطلحات الخاصة بالتراث الموسيقي القسطنطيني بين الريف والحضر. وتناول محمد شبانة الاغنية الشعبية كنص ثقافي. وبعدها تناولت مريم بوزيدا احتفالية "سببية" من خلال الموسيقى الشعائرية وطقوس الإدمان. وبعدها كتب خالد محمد حول التغير والاستمرارية في الموسيقى الريفية البدوية. على حين كتب سليم خياط حول طبول الجلالة وأوتار الأصول في موسيقى فئة السود. واختتمت هبة ترجان مجموعة الأبحاث التي كتبت باللغة العربية بدراسة حول الأثروبولوجيا الموسيقية لحوض البحر الأبيض المتوسط.

أما الأبحاث باللغة الفرنسية فقد بلغت أربعة عشر بحثا، بدأت بدراسة مونيكبيراندي حول التنوع الثقافي في الصحراء الليبية، ثم مراد يلس حول الممارسات الموسيقية والمعارف الاثروبولوجية والتمازج الثقافي بالجزائر. ثم كتب هداج ملياني حول الموسيقى الحضرية بين التقليد والمواطنة، أما بوزبراميسوسي فقد تناول موضوع الموسيقى والمجتمع دراسة حالة.

وكتب بيير اودبي موضوعا في صيغة سؤال: هل يجب فصل اللغة للكتابة؟ كما كتب مهدي طرابلسي حول التجربة الجزائرية لبيلابارتوك من خلال تحليل بعض النصوص والتسجيلات. أما محمد طيبي فقد قدم مداخلة حول العلاوي وأولاد نهار: تأويلات الفلكلور الجماعي موسيقي، ورقصات وهويات. وكتب أحمد بن نعوم موضوعا حمل عنوان كلمات وإيقاعات نوميدية. وتناول مهنا محفوفي القبائل الكبرى وخصوصيتها الموسيقية، وقدم عبدالمجيد ميرداسي في الريشة بين سميولوجية اللعبة والاستماع. وتناولت مريام أولسن حول الأحواش والمهامة. وبعدها قدمت ديدا بادي حول الجانب الجينولوجي لنوع من موسيقى الإمزاد، وتناول ميشيل جويجنارد موضوع حول الموسيقى كمرآة للمجتمع، وكتبت سيسيل فونك حول الرجوع الى تبلالة بعد خمسين عاما. انتهت المجموعة الفرنسية ببحث لازيلوفيكاريوس بعنوان الوثائق الأصلية للمجموعات الجزائرية لبيلابارتوك.

ومن بين الملتقيات الدولية كذلك ملتقى الأنثروبولوجيا الافريقية و قد تم اصدار كتاب كإسهام في ترقية البحث الأنثروبولوجي يحمل عنوان هذا الملتقى وهو عبارة عن مداخلات قيمة حول الموضوع قدمها خيرة الاساتذة الجامعيين والباحثين في مجال الأنثروبولوجيا من الوطن وخارجه بتاريخ 30 جوان الى 04 جويلية 2009 ومن بين الاساتذة الدكتور عبدالحמיד بورايو وسليم درنوني عبدالحמיד حواس وحلمي شعراوي ومحمدو محمدن أمين ومحمد سعيد محمد... الخ

افتتح الكتاب بعرض موجز حول مصطلح الأنثروبولوجيا بصفة عامة، ومن خلال هذا العرض التمسنا أن الكتاب ليس غرضه انتاج نص توجيهي دقيق موجه لمناقشة مسألة واحدة أو أكثر خاصة الأنثروبولوجيا الافريقية، وانما الغرض هو جمع باحثين من أجل التعرف على حالة تقدم البحث العلمي السائر على خطى العلامات التي وضعها الرواد في السياقات التي أحاطت بمساعهم. وعلى صعيد القارة الإفريقية يتمثل التحدي المطلوب رفعه في توضيح وقائع بارزة ضبطتها الأنثروبولوجيا الإفريقية.

بداية قدم عبدالحמיד بورايو عن محمد أبي شنب¹¹ والسياسة، فتطرق إلى مسألة الموقف السياسي لمحمد انطلاقا من الإشارات القليلة والمقتضبة الواردة في كتابات وخطب

عدد من الأعلام الذين تناولوا هذه الشخصية، لكون هذه الشخصية قد برزت كشخصية علمية وثقافية و نقطة اتصال بين دوائر البحث العلمي الاستعماري والمؤسسة الثقافية القومية فحقق إنجازاته في فترة صراع ثقافي حاد بين الثقافتين الفرنسية والعربية¹²، ومما يذكر في ذلك رأي الأستاذ الدكتور أبو القاسم سعد الله الذي تحدث عن المخطوطات التي حققها وشرح بعض الأعمال الأدبية، وكانت له مراسلات مع علماء وأدباء العصر مثل محمد كردي علي، حيث تميز عن معاصريه باهتمامه بالتحقيق¹³

كما نجد شهادة الشيخ عبدالرحمن الجيلاني¹⁴ وموقف ابن أبي شنب من السياسة وخصاله، حيث أشار إلى تأثره بالأستاذ الإمام محمد عبده¹⁵ والذي زار الجزائر صيف سنة 1903 حيث كان محمد بن أبي شنب موجودا بالعاصمة كأستاذ مدرس بمدرسة الجزائر العليا¹⁶ تنضاف لذلك رأي جمعية العلماء المسلمين على رأسها الشيخ البشير الإبراهيمي الذي كان نائبا لرئيس جمعية العلماء المسلمين في مقدمة رواد النهضة الفكرية العربية الإسلامية؛ إذ قال في خطبة التأبين: "إن المفكرين منا ليشيدون نهضة تقضي على التقليد وتغرس ملكة الاستقلال في البحث التاريخي وان بواد هذه النهضة قد ظهرت من عهد غير بعيد وان فقيدنا اليوم من الطلائع المبكرة لهذه النهضة بهذا الوطن تبكيه هو سر خموله"¹⁷

وقدم الاستاذ سليم درنوني مداخلة بعنوان "الخيمة الذاكرة الرمزية لدى بدو الأوراس و الزيبان" تحدث عن الخيمة والتي اعتبرها من بين الرموز التي ترمز الى الرعي والترحال في البوادي، وركن هام من اركان الحياة البدوية التي لها مراسيمها و طقوسها الخاصة، كما تحمل قيا رمزية و فنية ثرية ومتنوعة، حيث اصبحت تحتل مكانة خاصة في الناحية الثقافية، ولارتباطها بتاريخ المجتمع المغاربي، فهي تعبر عن وجوده الحضاري، كما تعبر عن استمرارته و صيرورته، كما تطرق لمراحل اعداد وتجهيز الخيمة من جز الشعر والصوف الى غسله وغزله وفتله، مع الحديث بالتفصيل عن أثاث النسيج والتقنيات المستخدمة في النسيج والذوق الفني مع التركيز في الحديث عن الجانب الرمزي للنسيج ومهنته¹⁸.

بعدها جاءت مداخلة الأستاذ، عبدالمحميد حواس: أنثروبولوجيا التحرير وتحرير الأثروبولوجيا، حيث تحدث عن اندفاع تيار من الشباب في القارة في الفترة ما بين أربعينيات وستينات القرن العشرين إلى الإفادة إلى تكوينهم النظري في مجال الأثروبولوجيا للاندفاع إلى النشاط العلمي في حركات التحرير الوطني من الاستعمار بصوره المختلفة، سواء كان استعمارا يحتل احتلالا أو كان استعمارا من نمط جديد، أو إمبريالي، وفي هذا المسعى أفاد هذا التيار من منجزات الأثروبولوجيا السابقة وخاصة من المدارس المتميزة، إذ ذاك، وعلى رأسها المدرسة الوظيفية البنائية واتخذ من منهجيتها ونتائجها المعرفية ركيزة للمزيد من الاقتراب من مجتمعه، وإحسان فهمه وذكر إسهام **حلمي شعراوي** في حركة التحرير الإفريقية والذي شكل نموذجا يجسد دور المثقف الوطني العضوي في النضال العلمي والفكري على مستوى القارة¹⁹.

واعتبر حلمي شعراوي من خلال مداخلته المعنونة بـ "نهاية الأثروبولوجيا: المناظرة الإفريقية حول عالمية وتوطين البحث الاجتماعي" اعتبر الأثروبولوجيا من أكثر العلوم الاجتماعية اقترانا بعوالة النظام الاقتصادي السياسي للعالم، لارتباطها بظاهرة الاستعمار وتوسع الرأسمالية الصناعية، ثم المالية خارج الحدود الأوربية ليصبح هذا العلم صناعة معرفية خاصة بالآخر "المختلف"، "البدائي"، أو المتخلف

وتكلم محمود محمد أمين عن الثقافة الشعبية الموريتانية قراءة في مضامين الامثال الشعبية حيث تحدث عن أسباب قوة تأثير الامثال والحكايات والأساطير التي صممتها الموجز وبنيتها التركيبية المحكمة وإيقاعها الموسيقي المتناسق ولغتها الواضحة وبنيتها الحكائية السلسة، وكلها أمور تسهل استظهارها وتداولها بمرونة وانتقالها من جيل الى جيل، حيث قام أيضا بتقديم موسوعة الثقافة الشعبية الموريتانية في ثلاثة أجزاء، مع ذكر مضامين الأمثال الشعبية في الموسوعة من حيث المفهوم و الوظيفة، ومجالات الاستعمال في الحياة الاجتماعية والحياة الثقافية والتربية وفي الاقتصاد مع التدليل على ذلك من خلال نماذج

بعدها قدم محمد سعيد محمد استاذ بجامعة سبها الليبية موضوع بعنوان التواصل بين الجنوب الليبي وشالي تشاد والنيجر - دراسة في اعداد الأطعمة وعادات الأكل فتحدث

عن قدم العلاقات بين الشعبين الليبي والتشادي والنيجيري وقال أن أقصى مدة زمنية توثق هذه العلاقات تبتدئ من النصف الأول من القرن التاسع عشر، والى يومنا هذا، حيث كانت هناك العديد من الهجرات من ليبيا نحو تلك المناطق، فحدث الاندماج بين المهاجرين الليبيين وسكان المناطق التي هاجروا إليها، حاملين معهم بعض امتعتهم وعاداتهم وتقاليدهم وأظمتهم في الأكل وغير ذلك؛ حيث أبرز العديد من النماذج منها... تحضيرها على الطريق التقليدي²⁰.

الخاتمة

لا يسعنا في الأخير ألا ان نقول ان هذه الاتناجات الفكرية العلمية ثرية جدا بمعارفها وقيمة بما جادت به، ولا نحسب انفسنا أعطينها حقها من الشرح والعرض، فكثرت البيانات والافكار جعل تلخيصها صعب الى حد ما. وما استخلصناه هو أن المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ علم الانسان والتاريخ، كان ولا يزال له دور في ترقية الإنتاج الأثروبولوجي، كما يعتبر بحق مصدرا هاما من مصادر التأريخ للأثروبولوجيا خصوصا، والأثروبولوجيا العربية بصفة عامة.

أهم اصدارات المركز الوطني في الحقل الأثروبولوجي:

| N° | Auteurs et titres | Année | Genre |
|----|---|-------|---------------|
| 1 | JEMMA(D). Les tanneurs de Marrakech, | 1971 | Anthropologie |
| 2 | AUMASSIP (G). Néolithique sans poterie de la région de l'Oued Mya | 1972 | Préhistoire |
| 3 | Lizot (J). Metidja un village Algérien de l'Ouarsenis | 1973 | Anthropologie |
| 5 | CHAMLA (M-C). Les Algériens et les populations arabo-berbères du Nord | 1974 | Anthropologie |
| 6 | Oralité Africaine : colloque international. 2 vol. | 1992 | Anthropologie |
| 7 | Littérature orale : actes de la table ronde | 1982 | Anthropologie |

| | | | |
|----|--|------|---------------|
| 8 | Art, civilisation et culture en Afrique : journée d'études | 1988 | Anthropologie |
| 9 | LACOSTE-DJURDIN (C). Un village Algérien structure et évolution récente | 1976 | Anthropologie |
| 10 | OUITIS (A). Les contradictions sociales et leur expression dans le setifois | 1977 | Anthropologie |
| 11 | BAGHLI (O). Chaussures traditionnelles Algériennes | 1977 | Anthropologie |
| 12 | L'émir Khaled : journée d'études | 1986 | Anthropologie |
| 13 | 2eme colloque Ibn Khaldoun | 1968 | Anthropologie |
| 14 | La route des caravanes : colloque international | 1991 | Anthropologie |
| 15 | CHELLIG (N). Djazia : princesse berbère | 1998 | Anthropologie |
| 16 | BECHAR (K), HASSANI (M). Manuscrits d'Adrar (version en arabe) | 1999 | Anthropologie |
| 17 | Mammeri (M). L'Ahellil du Gourara | 2003 | Anthropologie |
| 18 | GAST (M). Tikatoutin : un instituteur chez les touaregs | 2004 | Anthropologie |
| 19 | Bougie, perle de l'Afrique du Nord | 2005 | Anthropologie |
| 20 | Mammeri (M). Inna-yas ccix muhend = Cheikh Mohand a dit T.1 | 2005 | Anthropologie |
| 21 | Mammeri (M). Cheikh Mohand a dit = Inna-yas ccix muhendT.2 | 2005 | Anthropologie |
| 22 | Khenchlaoui (Z). L'imagerie mystique dans le folklore Algérien | 2005 | Anthropologie |
| 23 | BOURAYOU (A). Récits et Histoire | 2005 | Anthropologie |
| 24 | CHELLIG (N). Du Nomadisme : essai d'anthropologie historique | 2006 | Anthropologie |

| | | | |
|----|---|------|---------------|
| 25 | CHEDDADI (A). Actualité d'Ibn Khaldoune | 2006 | Anthropologie |
| 26 | BELLIL (R). Textes Zénètes du Gourara | 2006 | Anthropologie |
| 27 | Des voies et des voix : colloque international | 2006 | Anthropologie |
| 28 | MAHFOUFI (M). Chants de femme en Kabylie : fêtes et rites au village | 2006 | Anthropologie |
| 29 | CHEDDADI (A). Autobiographie d'Ibn Khaldoun | 2008 | Anthropologie |
| 30 | GAST (M). Des huwwara aux Kel-Ahaggar | 2008 | Anthropologie |
| 31 | BELLIL (R). Ksour et saints de Gourara (version arabe) | 2008 | Anthropologie |
| 32 | BAGHLI (O). Chaussures traditionnelles Algériennes (version arabe) | 2008 | Anthropologie |
| 33 | BELLIL (R). Mutations touarègues (kel ahaggar et keladagh) | 2008 | Anthropologie |
| 34 | Anthropologie et musique : colloque international | 2008 | Anthropologie |
| 35 | Khenchlaoui (Z). Le wakf de sidi Boumédiène à Jérusalem 720h/1320 | 2009 | Anthropologie |
| 36 | فاطمة ديلمي. لعبة البوقالة : الطقس و الشعر والمرأة، | 2009 | Anthropologie |
| 37 | عبد الناصر بوردوز. الأمثال الشعبية في منطقة قوراية (تيازة)، | 2009 | Anthropologie |
| 38 | Le galop de l'âme | 2010 | Anthropologie |
| 39 | صلاة الروح | 2010 | Anthropologie |
| 40 | Badi (d.). Les touaregs de l'Adagh des Ifughas à travers leurs traditions orales | 2010 | Anthropologie |
| 41 | النساء و المعرفة في العالم العربي المعاصر / ملتقى دولي. الجزائر، 9-11 ديسمبر 2007 | 2011 | Anthropologie |

| | | | |
|----|--|------|---------------|
| 42 | Frantz Fanon/ actes du colloque international, Alger les 6 et 7 juillet 2009 | 2011 | Anthropologie |
|----|--|------|---------------|

قائمة المصادر والمراجع:

- ✓ أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج2، طبعة خاصة، عالم المعرفة، الجزائر، 2011.
- ✓ مجموعة مؤلفين، أعمال الملتقى الدولي حول الأنثروبولوجيا والموسيقى بالمغرب والبلاد العربية، الجزائر، 2011.
- ✓ رشيد بليل، قصور قورارة وأولياؤها الصالحون في المآثور الشفاهي و المناقب والأخبار المحلية، 2008
- ✓ بورايو عبد الحميد، محمد أي شنب والسياسة، ضمن أعمال الملتقى الدولي: الأنثروبولوجيا الإفريقية، الجزائر، 2009.
- ✓ درنوني سليم، الحيمة النازكة الرمزية لدى بدو الأوراس والزيان. ضمن أعمال الملتقى الدولي: الأنثروبولوجيا الإفريقية، الجزائر، 2009..
- ✓ عبد الحميد حواس، أنثروبولوجيا التحرير وتحريم الأنثروبولوجيا، ضمن الملتقى الدولي الأنثروبولوجيا الإفريقية، الجزائر، 2009.
- ✓ محمد سعيد محمد: "التواصل بين الجنوب الليبي وشمال مالي والنيجر- دراسة في اعداد الأطعمة و عادات الأكل، ضمن الملتقى الدولي الأنثروبولوجيا الإفريقية، الجزائر، 2009.
- ✓ كمال شاشوا و فلة بن جيلالي، ييار بورديو و مولود معمري، أنثروبولوجية الجزائر، عدد9، اصدار المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ علم الانسان و التاريخ، الجزائر، 2014.

الهوامش:

¹ Centre National de Recherches Préhistoriques Anthropologiques et Historiques

² Centre algérien de recherches anthropologiques, préhistoriques et ethnographiques

³ Centre de recherches anthropologiques, préhistoriques et ethnologiques

جمع مركز الأبحاث التخصصات الثلاثة (الأثروبولوجيا، علم ما قبل التاريخ، الإثنولوجيا) يعود الى كونها تخصصات كانت مجتمعة في القسم السادس من المركز الوطني للبحث العلمي بفرنسا (CNRS) و الذي كان يشرف علميا على مركز الأبحاث الجزائري في الأثروبولوجيا و عصور ما قبل التاريخ و الإثنولوجيا حتى سنة 1969

⁴ مجلة سنوية يصدرها المركز CNRPAH كانت موجهة الى الاسرة الجامعية الدولية.

⁵ أحلام أبو زيد، إطلالة على المركز الوطني الجزائري للبحوث، **مجلة الثقافة الشعبية**، العدد16، ص187

⁶ وُلد الشيخ أحمد بن يوسف الراشدي الملباني سنة 840هـ - 1437م، وقيل سنة 836هـ، في دامود أحد قصور توات، ومنه جاءت نسبته الدامودي. توفي الشيخ بالقرب من مدينة مليانة في سنة 931هـ-1524م، ودفنه ابنه محمد بن مرزوقة في مدينة مليانة، وبنى له باي وهران "محمد الكبير" ضريحًا ومسجدًا في القرن الثاني عشر الهجري.

⁷ أنشئت الطريقة في 24 أكتوبر 1950 مؤسسها: العارف بالله سيدي جابر حسين أحمد الجازولي شيخها - العارف بالله سيدي سالم جابر حسين أحمد الجازولي منبجها: القرآن الكريم ، السنة المطهرة ، منبج الصالحين الأوائل ومسيرتهم من خلال سبقهم في الطريق

⁸ مفهوم يستخدم في علم الاجتماع، وفي التاريخ وفي علوم إنسانية أخرى. وهذا المصطلح يشير إلى مجموعة من البنى والمؤسسات والممارسات الاجتماعية المتراصة، والتي تحمي وتحافظ وتقوي الطرق "المتعادلة" للتصرف والفعل داخل المجتمع

⁹ Informateur s

¹⁰ الدراسة التي قام بها مجموعة من الباحثين الفرنسيين حول هذه المنطقة (منطقة القواررة) في تلك الفترة أين كانت تعيش مجموعة بشرية في بؤس و فقر مدقع، و بعد أكثر من نصف قرن أسفرت هذه الدراسة الاستيعابية على رسم لوحة حول هذه المنطقة، تقتصر على سرد الفئات البشرية والاجتماعية التي تكونها، مع تحديد العدة من البنادق التي يمكن لكل فرد فيها أن يمتلكها، ووصف دقيق لفتوات سقي الوحات. ينظر مولود معمرى حوارات و مقالات أثروبولوجيا الجزائر ص : 120.

¹¹ أول دكتور في الوطن العربي جزائري .. العلامة أحمد بن أبي شنب من علماء الجزائر المنسين...

بينما كنت صباح اليوم متجه إلى العمل استمعت كعادتي للراديو ولحصة جواهر للدكتور أمين الزاوي التي كانت هذه المرة عن عالم جزائري ترك للنسيان في وطن ينسى فيه العلماء والمفكرين ويقدم فيه الجمون والصوص ، انه العلامة الدكتور الجزائري أحمد بن أبي شنب المولود سنة 1869 و الذي تحصل علي الدكتوراه سنة 1924 وكان يحاضر حتي في أكسفورد بلباسه التقليدي عمامة صفراء و زنار عريض وسراويل مسترسة ومعطف من صنع بلاده

¹² موقع أبي شنب تلك العلاقة المعقدة بين فكر النهضة العربية في أوج فعاليته ضمن الحركة القومية من جهة، و الفكر العربي في صورته الفرنسية في أوج الحركة الاستيعابية، ما انعكس على الوسط العلمي الجزائري ما بعد الاستقلال، فكان هناك نوع من التغافل لوضع الرجل في موقعه الصحيح في تاريخ المؤسسة العلمية الجزائرية للتفصيل في هذا الرأي ينظر : عبد الحميد بورايو، أعمال الملتقى الدولي، ص 14.

¹³ أبو القاسم سعدالله، المرجع السابق، ص 168. ؛ عبدالمحميد بورايو، المرجع السابق، ص 15.

¹⁴ يعود نسبه إلى عبد القادر الجيلالي من ذرية الحسن بن علي بن أبي طالب الهاشمي القرشي ويقطن قومه بسهولة متيجة. درس على عدة شيوخ في المساجد والزوايا، ومنهم عبد الحلیم بن سايّة الذي كان من منتقدي النظام الاستعماري رغم أنه كان أستاذا في إحدى المدارس الرسمية، كما تتلمذ الجيلالي على الشيخ المولود الزريبي الأزهري الذي كان مصلحا ثائرا، وكان الزريبي قد تخرج من الأزهر وعاد إلى الجزائر ليدعو إلى النهضة والإصلاح ولكنه واجه العقوق والركود. كما درس الجيلالي على الشيخ الحفناوي صاحب (تعريف الخلف)، الذي كان من رجال الدين الرسميين ومن الصحفيين الذين عملوا في جريدة المبعثر الرسمية طويلا. ودرس الجيلالي على الشيخ محمد بن أبي شذب أيضا.

¹⁵ محمد عبده (1266هـ - 1323هـ - 1849م / 1905م - م (عالم دين وفقهيه ومجدد إسلامي مصري، يعد أحد رموز التجديد في الفقه الإسلامي ومن دعاة النهضة والإصلاح في العالم العربي والإسلامي، ساهم بعد التقائه بأستاذه جمال الدين الأفغاني في إنشاء حركة فكرية تجديدية إسلامية في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين تهدف إلى القضاء على الجمود الفكري والحضاري وإعادة إحياء الأمة الإسلامية لتواكب متطلبات العصر.

¹⁶ عبدالمحميد بورايو، المرجع السابق، ص 16 و ما بعدها

¹⁷ عبدالمحميد بورايو، المرجع السابق، ص 19. 20

¹⁸ سليم درنوني، الخيمة النازكة الرمزية لدى بدو الأوراس و الزيبان، ضمن أعمال الملتقى الدولي: الأنثروبولوجيا الإفريقية، مرجع سابق، ص 25 و ما بعدها.

¹⁹ عبدالمحميد حواس، أنثروبولوجيا التحرير و تحرير الأنثروبولوجيا، ضمن الملتقى الدولي الأنثروبولوجيا الإفريقية، مرجع سابق، ص 63 وما بعدها.

²⁰ محمد سعيد محمد: "التواصل بين الجنوب الليبي و شمالي مالي و النيجر- دراسة في اعداد الأطعمة و عادات الأكل، ضمن أعمال الملتقى الدولي: الانثروبولوجيا الإفريقية، مرجع سابق، ص. 13 و ما بعدها.

مجلة الفنون والتقاليد الشعبية بتونس وحصيلة نصف قرن

د.محمد الجزراوي - المعهد الوطني للتراث - تونس

Résumé :

Le premier numéro de la "Revue des Arts et du Folklore" a été publié en 1968 par le Centre du Folklore et des Arts de l'Institut National d'Archéologie et des Arts, appartenant au secrétariat de l'état chargé de la culture et de l'information en Tunisie. Ce numéro apparaît dans un certain contexte historique basé principalement sur la construction d'un état moderne dans tous les domaines selon les choix de Bourguiba et de son groupe.. La conscience des politiciens et des intellectuels était que leur ouverture aux autres cultures devrait s'accompagner avec leur implantation dans les racines historiques et le patrimoine authentique. Pour cette raison, et d'autres, l'accent a été mis sur la profondeur culturelle du pays. Alors, on a créé l'Institut national des monuments et des arts et on a instauré le centre des arts et du folklore, qui a publié cette revue. Les auteurs de cette revue ont commencé à publier des recherches qui étaient le résultat d'un travail de terrain dans les villes et les campagnes du pays.

المخلص :

صدر العدد الأول من "مجلة الفنون والتقاليد الشعبية" سنة 1968، عن مركز الفنون والتقاليد الشعبية التابع للمعهد القومي للآثار والفنون التابع بدوره لكتابة الدولة للشؤون الثقافية والاعلام بالجمهورية التونسية. ظهر هذا العدد في ظرفية تاريخية معينة تقوم أساسا على بناء دولة حديثة في جميع الميادين بحسب اختيارات بورقيبة وجماعته، وقد كان وعي السياسيين والمثقفين بضرورة أن يتلائم انفتاحهم على الثقافات الأخرى مع انغماسهم في الجذور التاريخية والتراثية الأصيلة. تبعاً لهذا السبب، وغيره، تم التركيز على العمق الحضاري للبلاد أنشأ المعهد القومي للآثار والفنون وبعث مركز الفنون والتقاليد الشعبية الذي أصدر هذه المجلة. شرع القائمون عليها في نشر البحوث التي كانت نتيجة لأعمال ميدانية في حواضر البلاد وأريافها، ولئن توالى في الصدور بصفة دورية في البداية وتضمنت كتابات بأقلام أجنبية فإنها لم تعد منظمة فيما بعد إلا أنها أصبحت تتضمن أساسا دراسات ذات طابع خاصة يتسم أساسا بمنهج الانتوغرافية الذاتية.

مقدمة:

يُقال "تظل المكتبة السند المعين لكل أكتشاف جديد"، إن صح هذا القول فإن للمكتبة، أي مكتبة، دور أساسي في تحصيل المعارف بشتى أنواعها، وبالتالي فإن هذا الدور منوط لمختلف محتوياتها من مصادر ومراجع على مختلف المحامل، مخطوطات كانت أو كتب أو مجلات أو وثائق رقمية، وهو ما يجعلنا على أهمية المجلات العلمية المختصة في موضوع ملتقانا. لقد اعتبرت الدوريات بمثابة العمود الفقري للإنتاج الفكري في مجالات العلوم والتكنولوجيا¹، وقد ثبت، بحسب بعض الدراسات الإحصائية، أن حوالي 95 بالمائة من جميع الاستشهادات المرجعية في العلوم الأساسية متأتية من الدوريات رغم بعض التشكيك الذي يمس مجال العلوم الإنسانية حيث يعتبر البعض أن الاستشهادات المرجعية في الإنسانيات تركز أساسا على الكتب أكثر من بقية المصادر الأخرى ورقية كانت أو رقمية². وكدليل ثان عن قيمة الدوريات في نشر المعرفة واكتسابها من طرف مُريديها فقد خصصت العديد من المكتبات العالمية والوطنية الكبرى، وهو ما ينطبق أيضا على مكتبات أهم الكليات والمعاهد العليا والمراكز العلمية، قسما خاصا بها.

تعرف الدورية التقليدية، أي غير الالكترونية، بأنها المطبوع ذو العنوان المميز في فترة معينة الذي يصدر بصفة مستمرة وفي تتابع منتظم أو غير منتظم وليس هناك تاريخ محدد لانتهائها، كما تتميز الدورية بأرقام مميزة لها (رقم مجلد ورقم عدد والسنة) وكل عدد منها يحتوي على مقالات أصلية ويقوم بإعدادها عدد من المؤلفين³.

تصنف المجلات بحسب مقاييس مختلفة ففما يتعلق بالتصنيف بحسب الموضوع نجد المجلة العلمية والفنية والرياضية... كما تصنف بحسب مقياس جهة الإصدار، وقد رُتبت كالتالي:

- 1- دوريات الجمعيات العلمية والهيئات الأكاديمية.
- 2- دوريات الهيئات الحكومية.
- 3- دوريات معاهد البحوث المستقلة.
- 4- مجلات الاتحادات المهنية.

5- دوريات الناشرين التجاريين.

6- دوريات الشركات الصناعية والتجارية.

7- دوريات الأفراد.⁴

تبعاً لهذا التصنيف الأخير تندرج مجلة الفنون والتقاليد الشعبية، موضوع مداخلتنا، ضمن المجموعة الثانية بحكم أنه تصدر عن المعهد الوطني للتراث التابع لوزارة الثقافة بالجمهورية التونسية منذ سنة 1968. وإذ يُمثل إصدار مجلة علمية مختصة ومحكمة، في نهاية ستينات القرن الماضي، مكسبا كبيرا في حد ذاته للبحث الانتروبولوجي التونسي، حيث مكنت العديد من الباحثين من نشر دراساتهم ومقالاتهم على أعمدتها، فإننا نرى أنه من الضروري، بعد هذه المسيرة الطويلة، القيام بدراسة نقدية للمجلة نهم فيها، أولاً بظرفية البدايات ونقيم، ثانياً، مختلف المحتويات، ونؤكد، ثالثاً، على مواكبة الحاضر في الشكل والمضمون.

I- الظرفية التاريخية لنشأة المجلة:

انشغلت البلاد التونسية كأغلب دول العالم المستقلة في بداية النصف الثاني من القرن العشرين، وخاصة العربية منها، بمحاولات إرساء أسس متينة من أجل بناء دولة وطنية حديثة، لذلك فقد كان الاهتمام مركزاً ومنصباً على التعليم وتكوين الأطارات الكفيلة بتعويض الأجنبي، خاصة من الفرنسيين والاطاليين، على رأس المؤسسات الإدارية وفي الوظائف والمواقع الحساسة الأخرى وبالتالي بناء إدارة تونسية مائة بالمائة تكون قادرة على تسيير دواليب الدولة في بلد يكافح من أجل استكمال سيادته التامة والقطع مع عهد التبعية للأجنبي وهو ما يعني ضمان التحرر الكامل في كل المجالات بما في ذلك المجال القافي.

في هذا الإطار العام وعند تسلم الحكومة التونسية لمقالييد إدارة شأن التراث الأثري والتاريخي، أصبحت المؤسسة الفرنسية الاستعمارية التي كانت تعنى بهذا الشأن منذ سنة 1885، وبموجب أمر رئاسي صدر يوم 30 مارس 1957⁵، تحمل اسم "المعهد القومي للآثار والفنون"، والتي ستحمل، ومنذ 1993، اسم "المعهد الوطني للتراث"، تبعاً للأمر عدد 63-1609 بتاريخ 26 جويلية 1993⁶. بعد سنوات قليلة أصبحت هذه المؤسسة من

مشمولات "كتابة الدولة للشؤون الثقافية والأخبار"، وذلك بموجب الأمر عدد 426 لسنة 1961 بتاريخ 11 ديسمبر 1961، وقد كلفت هذه الإدارة بالإشراف على المكتبات العمومية والمتاحف والمحافظة على المعالم والمواقع الأثرية والتاريخية، وقد غطى هذا الأمر الفترة الممتدة منذ إقراره إلى سنة 1975 تاريخ بعث "وزارة الشؤون الثقافية"، تبعا للأمر عدد 774 لسنة 1975 بتاريخ 30 أكتوبر 1975 المتعلق بتنظيم وزارة الشؤون الثقافية.

لقد تمت سنة 1966 إعادة هيكلة المعهد القومي للآثار والفنون بموجب الأمر عدد 140 لسنة 1966 المؤرخ في 2 أبريل 1966 يتعلق بنظام المعهد القومي للآثار والفنون، وقد جاء في الفصل الأول منه أن هذا المعهد مؤسسة عمومية ذات شخصية مدنية واستقلال مالي، وهو يرجع بالنظر لكتابة الدولة للشؤون الثقافية. أما الفصل الثاني من هذا الأمر فقد حدد مهام المركز بحيث يكون هو "المكلف بإجراء جميع الدراسات والبحوث المتعلقة بالآثار والفنون، ومن مهامه على الخصوص: تنظيم البحوث الأثرية والتاريخية ومباشرتها ووقاية التراث الأثري والتاريخي القومي وإبراز قيمتها وإحصاء التراث القومي المحفوظ في المتاحف ودرسه والمحافظة عليه وإبراز قيمته وجمع الفنون والتقاليد الشعبية وحفظها وإبراز قيمتها. وفي إطار هذه الهيكلة الجديدة أصبح المعهد يحتوي على أربعة أقسام هي:

- مركز البحوث الأثرية والتاريخية.
- إدارة المعالم والمواقع التاريخية
- إدارة المتاحف الأثرية والتاريخية.
- مركز الفنون والتقاليد الشعبية⁷.

مركز الفنون والتقاليد الشعبية:

تأسس مركز الفنون والتقاليد الشعبية في تونس سنة 1965 وأصبح كما أشرنا أعلاه كأحد الأقسام الأربع للمعهد القومي للآثار والفنون، وتتمثل رسالته في: تأسيس متاحف جمهورية ومحلية ويكون ذلك عند الاقتضاء بمشاركة إدارة المتاحف الأثرية والتاريخية ومن يهيمه الأمر من الهيئات الجماعية، وإصلاح وتوسيع نطاق المتاحف الموجودة والأقسام

بالمتاحف المختلطة، وباستخدام الوسائل العلمية الملائمة للمحافظة على القطع، وبالعمل على تنقيف الشعب بأن تجعل في متناول العموم أقصى ما يمكن من تراث بفضل الزيارات المنظمة والمحاضرات والنشريات والأدلة والصور الشمسية والصور المفرغة وتيسير وتنشيط أعمال رجال البحث سواء كانوا تابعين للمتاحف أو غير تابعين لها⁸.

كان مقر هذا المركز في دار بن عبدالله التي تعتبر من بين أهم قصور أعيان مدينة تونس العتيقة، ويتألف فريق العمل سنة 1968 من سبعة باحثين تونسيين أبرزهم محمد المصمودي وعلي الزاوري وباحثين فرنسيين لها خبرة في العمل الميداني بمختلف جهات البلاد التونسية وهم أندري لوي André Louis وكليمنس سيرجي Clémence Sugier إضافة إلى جاك روفوا Jacques Revault كمتعاون. اشتغل هؤلاء جميعا في إطار أعمال ميدانية جماعية تتعلق بجمع التراث المعرض أكثر من غيره للتلاشي وهو ما نتج عنه مخزون مهم من القطع الانتوغرافية والصور الفوتوغرافية والمنشورات المختلفة والمتحف العديدة.

لقد تنوعت المقتنيات، وقد تجاوز عددها خمسة آلاف قطعة، واختلفت من حيث موادها ووظائفها فمنها الفخارية والنحاسية والجلدية ومنها الملابس والحلي والسروج... وقد سعى فريق المركز إلى جرد هذه المقتنيات وعمل في نفس الوقت على إنشاء مكتبة خاصة به تحتوي على الأقل على ما مصادر ومراجع عن تونس منذ القرن السادس عشر لاسيما كتب الرحالة الأوروبيين. إذن حاول القائمون على هذا المركز العمل على ذلك انطلاقا من الاشتغال على ثلاث محاور كبرى⁹:

أولا: تكوين مجموعات من الأثاث والتحف وتنظيمها وجعلها سهلة المنال لكل من يهتم بدراستها، وجمع الوثائق والمعلومات عن التراث التقليدي وتبويبها لتسهيل عمل الباحثين.

ثانيا: التعريف بالتراث التقليدي وذلك عن طريق نشاطات مختلفة أهمها المعارض ومتاحف الفنون والتقاليد الشعبية مثل متحف دار الجلولي ومتحف جربة ومتحف الكاف ومتحف دار بن عبدالله بتونس.

ثالثا: انجاز معارض داخل تونس وخارجها والقيام بدراسات عن مختلف ميادين التراث التقليدي والتي نشر بعضها في كتب مستقلة وأخرى في "مجلة الفنون والتقاليد الشعبية".

تواصل العمل في المركز كما هو عليه في البداية وتدعم بضخ دماء جديدة فيه من خلال انتداب عدد من الباحثين والباحثات من بينهم الناصر البقلوطي والمنصف محلة وعبد الرحمان أيوب، وتبعاً لاختلاف اختصاصاتهم العلمية فقد أضيفت مجالات اهتمامات جديدة مما أثرى محتوى المجلة، لكن في أواسط تسعينات القرن الماضي وفي إطار رؤية سياسية جديدة للتراث، تم التخلي عن مركز الفنون والتقاليد الشعبية، بعد إعادة هيكلة وزارة الثقافة وخاصة المعهد القومي للآثار والفنون فانثقت من بين الهيكلة الجديدة المعهد الوطني للتراث ووكالة إحياء التراث، وقد مثل ذلك بالنسبة للمجلة تحولا سناحظه من خلال محاولتنا قراءة محتواها قبل وبعد هذا التاريخ.

تمكن المركز رغم العوائق المختلفة من تحصيل مخزون كبير جدا من القطع الاتنوغرافية مما ورثه عن الصناعات التقليدية ومما جمعه من مقتنيات لأن عادة الهدية لا توجد في مجتمعاتنا، كما وفر عدد كبير جدا من الصور والوثائق المختلفة. استفاد مما هو موجود تحت تصرفه في المعارض التي أقامها هنا وهناك وفي قاعات العرض الدائم في متاحف التراث الشعبي التي أنشأها في عدة مدن تونسية مثل متاحف جربة "سيدي الزيتوني" ومتحف صفاقس "دار الجلولي" ومتحف تونس "دار بن عبدالله" ومتحف الكاف "الزاوية الرحمانية". ولا تزال خزانة المعهد الوطني للتراث تحتوي على ثروة لا تقدر بثمن من الصور والنسخ غير المحمضة، وتعتبر اليوم من بين أهم المراجع التي يمكن للباحثين الاعتماد عليها خاصة دارسي التراث والتغيير الاجتماعي والتقني. كما كان للمركز أيضا مكتب خاص بالرسوم يساعد الباحثين في تنفيذ العديد من الأشغال العلمية التي تتعلق بالرسوم الهندسية للمباني التقليدية والحرائط إضافة للرسوم البيانية...

استفاد أيضا مما توفر لديه، وفي جانب كبير منها، ضمن مختلف المنشورات التي أصدرها، واعتمد على البعض منها في الأعداد المختلفة من مجلة الفنون والتقاليد الشعبية التي نحن بصدد دراستها ضمن أعمال هذا الملتقى.

II- قراءة في المحتوى الانتروبولوجي للمجلة:

قبل الخوض في تقييم المحتوى العلمي من وجهة نظر معرفية وتحديد أهميته في البحث الانتروبولوجي التونسي خاصة والعربي عامة رأينا أنه من الضروري العمل على جرد وإحصاء مختلف المقالات الواردة في المجلة منذ نشأتها بغية قراءتها من منظور شكلي وكمي. محتوى المجلة في أرقام:

بدأت مجلة الفنون والتقاليد الشعبية بالظهور سنة 1968 بعدد أول ذو غلاف أصفر، وقد تواصل الاعتماد على لون وحيد لكن مع تغييره كل مرة فكان مرة أزرق وأخرى بنفسجي وثالثة ذهبي... إلى أن تم استقرار على اللون الأخضر منذ العدد التاسع (1987)¹⁰. هذا المعطى مهم بالنسبة لنا، نقصد الغلاف، خاصة فيما يتعلق بمحتوياته وأهميتها سواء تعلق الأمر بدلالات المكتوب أو الألوان أو الصور، فقد كانت مثلا توجد صورة "الخمسة" في الغلاف من الجهتين، وهي قطعة حلي تقليدية تصنع من الذهب أو الفضة، وكأننا بالقائمين على المجلة أرادوا تأكيد الأصالة والإحالة على المحتوى ولعلمهم أيضا رغبوا في طرد العين الشريرة التي قد تحوم بها¹¹.

كانت المجلة في البداية تصدر بانتظام مرة كل سنة في الأعداد الأولى (1968-1969-1970-1971) ثم أتى الخامس بعد خمس سنوات (1976) ليصدر السادس في السنة الموالية (1977) ثم الأعداد السابع والثامن والتاسع والعاشر تقريبا كل ثلاث سنوات (1980-1984-1987-1990) لتمتد الفترة الفاصلة بين صدور العدد العاشر والعدد الحادي عشر (1996) إلى ستة سنوات وتقلص إلى سنتين فيما يتعلق بالعدد الثاني عشر (1998) لتعود للصدور مرة كل أربع سنوات في الأعداد الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر والأخير إلى حد الآن (2001-2005-2009)، ونحن ننتظر في صدور العدد السابع عشر منذ أكثر من ثماني سنوات وهي أطول مدة بين عديدين.

صدر من هذه المجلة فيما بين 1968 و2017 خمسة عشر عدد وهو ما يعطينا معدلا يقدر بنحو عدد واحد في كل ثلاث سنوات وأربعة أشهر، وهو معدل ضعيف جدا مقارنة

بالمجلات العلمية العالمية ولمجلة مركز أو معهد علمي يرغب في نشر أعمال المنتسبين إليه من باحثين. لكننا نرى أنه معدل مقبول إذا ما عرفنا التوجهات العامة للمعهد وتغيرها بحسب الفترات التاريخية من جهة والوضعية الحقيقية لمبحث الفنون والتقاليد الشعبية في هذه المؤسسة من جهة ثانية¹².

احتوت المجلة خلال كامل أعدادها على 170 مقال منها 48 مقال باللغة العربية و122 باللغة الفرنسية¹³ ولم تحتوي على أي مقال بلغات أخرى بما في ذلك اللغة الإنجليزية، ونحن إذ نؤكد على هذا الجانب فإننا نطرح إشكالية مكانة اللغة العربية في المحافل الدولية عامة من ناحية وأهميتها من بين بقية اللغات في المجال العلمي عامة والأنثروبولوجي خاصة من ناحية أخرى. لقد كانت حصيلة دراسة إحصائية تتعلق بنصيب كل من المجلات العالمية كالتالي: 50 بالمائة من الدوريات لغتها الإنجليزية، 20 بالمائة بالروسية، 7 بالمائة ألمانية، 5 بالمائة فرنسية، 4 بالمائة يابانية، 3 بالمائة ايطالية واسبانية مجتمعة، مع العلم أنها نسب غير مستقرة¹⁴.

نعود إلى مجلتنا ونشير إلى أن محتوى المجلة قد ورد في الأربعة أعداد الأولى كاملا باللغة الفرنسية ووصولاً لعدد السابع لم نرصد سوى ثلاث مقالات باللغة العربية، ثم سنجد في العدد الثامن الصادر سنة 1980 مقالين باللغة العربية مع أربع ملخصات باللغة العربية لبحوث وردت في نفس العدد باللغة الفرنسية. منذ العدد الثامن لسنة 1984 أصبحنا نجد ثلاث مقالات فما فوق باللغة العربية، ولعل مرد ذلك دخول البلاد التونسية تدريجياً في سياسة التعريب، ويعتبر العدد 13 (2001) هو أكثر الأعداد الذي احتوى على بحوث باللغة العربية (8 مقالات) وتجاوزت بذلك نظيرتها باللغة الفرنسية (3 مقالات). نتساءل هنا لماذا لم يتم ادراج ملخصات منقولة الى اللغة الفرنسية للمقالات العربية؟ لماذا أيضاً لا يتم تبني باب قار في المجلة يختص بالترجمة، ويتعلق عندئذ بمقال يرى فيه معربه أنه يقدم الإضافة للقراء، فالترجمة كما نعرف من أهم أدوات وأنجعها للتلاخ الحضاري وهي أيضاً خير طريقة لتبادل الأفكار والآراء ونقل تجارب الشعوب وخبراتها عبر الأجيال المتلاحقة في شتى ميادين المعرفة وفروعها¹⁵.

نبقى مع أرقام المحتوى ونشير، في صلة بعدد البحوث الواردة في مجلة الفنون والتقاليد الشعبية، أنها تختلف من حيث العدد ففي حين كان أقلها في العدد رقم ثلاثة الذي احتوى على ستة دراسات فان العدد رقم عشرة احتوى على أكبر عدد من الدراسات وهو ثلاثة وعشرون، وهو في نفس الوقت العدد الذي يحتوي على أكبر عدد من الصفحات وقد قدر بنحو 368 صفحة مقابل العدد السابع بأقل عدد من الصفحات وقدر بنحو 201 صفحة.

المحتوى المكتوب:

كان محتوى المجلة في البداية اتنوعرافي بحت نظرا لطبيعة المهمة وحادثة المؤسسة والتكوين العلمي لفريق الباحثين فأغلبهم متخرجين من قسم التاريخ بكلية العلوم الانسانية والاجتماعية بتونس، وقد التحق بهم فيما بعد عدد من المتكويين في المدرسة الفرنسية¹⁶. لم يتلق هؤلاء اذن دروسا نظرية ولا تدريبا ميدانيا يتعلق بمختلف محام مركز الفنون والتقاليد الشعبية مثل بقية زملائهم في المعهد خاصة قسم للآثار الذين ساهموا في الحفريات والترميم منذ أن كانوا طلبة في الجامعة¹⁷. مقابل ذلك فقد استفادوا من خبرة أندري لوي وجاك روفو ثم تدريجيا اكتسبوا الخبرات من خلال ممارستهم الميدانية سواء تعلق الأمر بالجمع أو بالتصنيف والحفظ. كما التحق بهم فيما بعد عدد من المختصين في الانثروبولوجيا مثل منصف محلة وعبد الرحمان أيوب وأصبح هناك نوع من التوازن في محتوى ما ينشر على صفحاتها من دراسات ميدانية ومقالات نظرية.

ما أود التأكيد عليه في البداية أنه ورغم وجود دراسات لجاك روفو وانديري لوي وسرجي، والتي تدخل ضمن الدراسات الخارجية، فقد اتسمت أغلب المقالات لطابعها المحلي أي بما يسمى اليوم الاتنوعرافية الذاتية auto-ethnographie. لقد اتسمت أغلب المقالات في البداية بطابعها الاجرائي الاداري اذ تتعلق بالجمع والتوثيق والجرد والتصنيف أكثر مما تتعلق بالتحليل والتفسير والبحث عن الدلالات والمعاني والرموز الكامنة فيها. ولا يعني ذلك التقليل من قيمتها بل نعتقد أنه من بين ما يحسب للمجلة أنها تركت لنا تراثا غزيرا يصلح لأن يكون من ضمن المصادر والمراجع المعتمدة اليوم بل في رأس قائمة المواد التي تنطلق منها الدراسات الانثروبولوجية الجديدة.

بدأت الدراسات تتخذ شيئاً فشيئاً الطابع الانتروبولوجي النظري، ونحن اذ نؤكد على شيء فإننا نؤكد على أن مجلتنا هذه هي التي فتحت الباب للدراسات الانتروبولوجية ففي الجامعة التونسية حتى السنوات الأخيرة لم يكن هناك اختصاص يدرس. ومن باب العلم بالشيء فانه حتى يومنا هذا لاتزال الانتروبولوجيا كمادة تريس تخطو خطواتها الأولى في الجامعة التونسية اذ لا تدرس الا في كلية الآداب بسوسة والمعهد العالي للعلوم الانسانية بتونس وفي كلاهما يقتصر الأمر على شهادة الماجستير فقط.

أما من حيث زوايا الاهتمام أي المواضيع التي تناولتها مختلف البحوث والدراسات في المجلة، ونتيجة لطبيعة مهام المؤسسة المسؤولة عن نشرها، فان أغلبها نتائج أشغال ميدانية طبق فيه المنهج الانتوغرافي مثلما ذكرنا أعلاه. وهو ما انعكس على المجال الجغرافي الذي تناوله بالدرس لذلك فقد مست تقريبا مختلف مناطق البلاد التونسية وعدة فترات تاريخية وتناولت مواضيع مختلفة من عمارة وأزياء تقليدية وحرف يدوية وتراث شفوي¹⁸. مست الدراسات المدينة والقرية والريف، البر والحر، والسواحل والسهول والواحات والجبال والصحراء، الجنوب والوسط والشمال... تناولت التراث الشفوي كالحكاية الشعبية، أغاني الأطفال، الشعر الشعبي، السيرة الهلالية، والمعتقدات المرتبطة بالأعشاب الطبية، نمط الحياة البدوي، المجتمع وظاهرة الزوايا والتصوف، الأفراح واحتفالات الزواج، الموت، والعادات والتقاليد المرتبطة بطقوس العبور: الولادة والحختان والزواج والموت، خصص لبعضها ملفات، العدد العاشر مثلا الزواج (ستة مقالات) والموت (ثلاث مقالات)، الحرف التقليدية مثل النسيج والفخار والحلي وصناعة السرج، والتغذية مثل طرق خزن المؤن في الشمال، التغذية في جربة، والتراث المعماري كالقصور في المدن والقصور في الصحراء، مدارس وأسواق مدينة تونس، المساجد، المسكن التقليدي... ونجد الدراسات النظرية حول التراث الشعبي، علوم المتاحف وخاصة الانتوغرافية منها، والرموز والأشكال ودلالاتها والعمل الميداني...

رأينا في العدد الرابع مقال مميز لمحمد عبد السلام بن عبود مدير متحف الفنون المغربية بتطوان وعنوانه "الفينيق"¹⁹، والفينيق هو الفحل الذي لا يركب وقد أطلق

الأندلسيون هذه الكلمة على المجموعة النفيسة من الحلي المرتفعة القيمة²⁰. وأهمية هذا المقال، رغم قصره، لا تكمن فقط أنه يمنحنا فكرة عن معنى الاسم وأصوله ودلالاته وعراقية الحرفة في المنطقة بل هو يمنحنا إمكانية إجراء مقارنة بين هذه القطعة من الحلي بنظيراتها في تونس وخارجها، وهو لعمري لب الدرس الانثروبولوجي العربي اليوم إذ أعتقد أن الدراسات التي تمت فيما يتعلق بالأعمال الميدانية في كل قطر (جمع وتوثيق وتصنيف وحفظ) كبيرة جدا وما تنقصنا إلا الدراسات المقارنة واستخراج نتائج شاملة كافية ووافية تمكننا من الانطلاق نحو العالمية في هذا الاختصاص.

الصورة: الصورة لحظة يتم تجميدها ليكشفها علماء الانثروبولوجيا في المستقبل

تقف الصورة جنبا إلى جنب مع الحرف في نقل الرسالة الإعلامية من خلال صفحات المجلة إلى القراء، فإذا كانت الحروف تستمد أهميتها من أنها تحمل مضمون الرسالة الذي يعد توصيله إلى القارئ الهدف الرئيسي فإن الصورة بلا شك تسهم بشكل فعال في توصيل ذلك المضمون بطريقة أفضل وعلى أتم وجه إذا أحسن اختيار الصورة الجيدة والمعبرة عن الموضوع²¹. هذا دور الصورة على المستوى الإعلامي أما إذا ما تناولنا الصورة في مستوى البحث العلمي لاسيما التاريخي والأنثروبولوجي فقد أصبح من المسلمات اعتبارها وثيقة هامة، فلصورة الفوتوغرافية مثلا خاصيتها المميزة والفريدة فهي قادرة على عزل وتجميد وتسجيل لحظات معينة من الزمن وهو الشيء الذي لا تستطيع فعله الصورة التلفزيونية المتحركة مثلا. لقد قيل الكثير عن قيمة الصورة فقد عدّها فرنسيس هنري تايلور من بين أهم مكونات ما أسماه بـ "الأدب البصري" الذي يقرأ فيه الناس الصور كما لم يفعلوا من قبل مئات السنين تاركين بذلك للألفاظ واجب نقل الأفكار المجردة غير القابلة للانتقال في أشكال مرسومة²². أما روبرت جيلام سكوت فقد عدّها " لغة بصرية " يمكننا من خلالها أن نسجل بصدق ما لنا من خبرات داخلية أو خارجية عن عالم لا نستطيع التعبير عنه²³. أليست الصورة اليوم من بين أهم مجالات الاهتمام في الانثروبولوجيا بل فرعا مستقلا بذاته، ألا تمكننا الصور الموجودة في مختلف أعداد المجلة، لاسيما الأولى منها حول اللباس

والآثار والعمارة، من اجراء دراسات فيما يسمى بالأنثروبولوجيا المقارنة وفي التراث والتغير الاجتماعي.

تزخر مجلة الفنون والتقاليد الشعبية بمئات الصور، ولئن كانت بالأسود والأبيض في البداية وهو أمر منطقي فإنها أصبحت بالألوان بداية بالعدد الحادي عشر (1998)²⁴، وأغلب الصور الفوتوغرافية الواردة في المجلة تكتسي أهمية توثيقية فهي ذات صلة بالمواضيع المرتبطة بها وهي حيوية مفعمة بالحياة والحركة كما أن معظمها أيضا تلقائي حيث صورت بصفة فجائية وغير متوقعة خاصة بالنسبة للصور التي تمثل مختلف الأنشطة الحرفية أو تلك التي تهم ممارسة العادات والتقاليد الشعبية، فالصور هنا تمثل الموضوع وليس الأشخاص المصورين، وكما يقال "الصورة تتحدث عن نفسها".

²⁵. ما يمكن التأكيد عليه هنا أن الصور الواردة في المجلة استخدمت بشكل حرفي على مستوى تناولها للمواضيع المقترحة ضمنها بل أن أحجامها وأمكنتها من الصفحة كانت مختارة بإتقان مع إضافة التعليقات التي وان كانت بسيطة فنحن نعتقد أنها تفيد القارئ. نظيف أيضا أن ما ينطبق على الصورة ينطبق أيضا على مختلف الوثائق التي تتضمنها المجلة في أعدادها الخمسة عشر من خرائط ورسوم بيانية وجداول احصائية والرفع الهندسي... فهي تمثل مادة توثيقية لا تقل قيمة عن المكتوب فهي تفتح أبوابا جديدة في مجال مختلف العلوم التي تتخذ منها مصادر للمعلومة،

التقارير العلمية

من بين أهم ما في المجلة، وللأسف في بعض أعدادها فقط، وجود باب التقارير عن القراءات المختلفة *Compte-rendu de lectures*، فمن بين أهم المحاور التي كانت تقريبا قارة في المجلة هو محور عرض الكتب والدراسات الجديدة. ان هذا الباب بالغ الأهمية فهو عادة ما يمنح القارئ، باحثا كان أو طالبا أو أستاذا جامعيًا من التعرف على آخر الإصدارات في هذا الاختصاص والاختصاصات المجاورة ان صح التعبير. لقد تم عرض أهم ما تمت مناقشته من أطروحات في الجامعة التونسية وخارجها، وفي العدد الرابع نقرأ تقديم كتاب دومنيك شامبولت والمعنون بـ "واحة من صحراء شمال الأطلس تلبالة" Une

تحت إشراف كل من لروان قوران ولفي ستراوس سنة 1969²⁶. وكتاب "oasis du sahara nord-occidental Tabelbala Saints of the Atlas ل Ernest Gellner، وفي نفس العدد أيضا تم عرض كتاب "les bijoux de grande kabylie" لصاحبه الأنسة كامبس فيبر الصادر بباريس سنة 1970، وقد بين صاحب السطور أهمية المؤلف من حيث قيمته التوثيقية لا في منطقة القبائل فقط إنما في الجزائر وبقية بلدان شمال إفريقيا عامة. كما عرض أيضا كتاب "مجلات شاهد" لمحمد المرزوقي الصادر عن الدار التونسية للنشر سنة 1969، وهو العنوان الثاني في التراث الشفوي بعد كتابه "الأدب الشعبي" الصادر سنة 1967.

المحتوى البيليوغرافي

بالإضافة الى الاحالات البيليوغرافية لمختلف مقالات المجلة فقد احتوت على متن بييلوغرافي ثري يتعلق بأهم الدراسات التي تهتم بمبحث اختصاصها في كل من تونس الجزائر والمغرب وبدرجة أقل ليبيا وأحيانا العالمية المهمة بالمنطقة المغاربية، وقد وردت ضمن العددين الثالث والرابع (1971)²⁷، وكتبها في العددين أندري لوي تحت عنوان "توجيه بييلوغرافي: الانتوغرافية التونسية"، وقد وردت مرتبة بحسب الحروف الهجائية الفرنسية. ورغم أن صاحب الاختيار قد تغافل عن ذكر جميع ما كتبه العرب بلغتهم عن منطقتهم فان هذا الاتجاه من المجلة مهم جدا، حيث يحيل الباحث معرفة أهم المصادر والمراجع التي تتناول موضوع دراسته مما يمكنه من كسب الكثير من الوقت، فأين مجلاتنا اليوم من هذه الأبواب القيمة حيث تركز أغلب منشوراتنا اليوم على جانب الموضوعات بشقيها النظري والتطبيقي والتغافل عن الجانب المنهجي، فطلبتنا اليوم في أمس الحاجة، إضافة للتوجيهات التي تمنح لهم في الدروس والأشغال التطبيقية بمدرجات الجامعة، إلى كتب ومقالات تمنحهم فكرة عن الجانب التوثيقي وأهمية المصادر والمراجع كي يتمكنوا من إدراك الجيد منه وعدم السقوط في اعتماد وثائق غير علمية تضعف قيمة أعمالهم.

التعريف بالباحثين

كانت المنطقة العربية وخاصة شمال إفريقيا مجالا للدراسات الميدانية لعدد كبير من الذين أثروا وأثروا مختلف المدارس التاريخية والانثروبولوجية وخاصة الفرنسيين منهم مثل بيير بوردي ولوسيت فالنسي وجاك بريك... ونحن اذ نشير الى هذا المعطى فإننا نريد من خلاله ابراز دور المجلة في التعريف بالباحثين وأهمية إنتاجهم ومن ثمة انتشارهم على المستوى العربي وحتى العالمي. واذ وجدنا صعوبة في اختيار واحد منهم كمثال فان ما اكتسبه الأستاذ عبد الرحمان أيوب أهله أن يكون نموذجا لنا لاسيما فيما يتعلق بالدراسات النظرية والبحوث الميدانية. لقد صب الرجل جانب كبير من تركيزه على المرويات الشفوية، وهو إلى حد اليوم يدير وينفذ العديد من المشاريع العلمية التابعة للعديد من المنظمات الدولية لعل أهمها اليونسكو إذ يعتبر من بين أهم الخبراء العرب المعتمدين لدى هذه المنظمة. اهتم الرجل خاصة بالسيرة الهلالية وجمع ودون نصوصها من أفواه روايتها في أكثر من دولة وشارك بورقات علمية حولها في أكثر من مؤتمر²⁸، وبالإضافة إلى دوره في المعهد الوطني للتراث فقد درّس وللسنوات طويلة مادة الشفوي في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس - 9 أفريل- لطلبة المرحلة الثالثة اختصاص علوم تراث.

أما عن كتابات أيوب في المجلة فهي سبعة دراسات تتوزع كالتالي: ثلاثة باللغة العربية وهي "القصر القديم" و"الذاكرة واللهجات" و"الرموز وأبعاها الحضارية في المنسوج التونسي" وبالفرنسية "Analyse segmentaire séquentielle de quelques "versions de l'épopée arabo-african: Sirat Beni Hilal "JmalLimlaya : un jeu de Dhehiba (Sud de la Tunisie)" و "Espaces bâtis : " وأخيرا "Artisanat et transmission du savoir faire "entre vernaculaire et représentation".

رغم ما يمكن أن يُوجه لمجلة الفنون والتقاليد الشعبية من نقد فهي تعتبر متنفسا، للمتخصصين من باحثي المعهد ومن خارجه، وتكاد تكون المنبر الوحيد الذي يعبرون من خلاله عن رؤاهم واختار اجتهادهم، وهو ما جعلها اليوم مرجعا ضروريا لا غنى عنه في كل

من يروم خوض غمار الدراسات الشعبية والانتروبولوجية من باحثين وأساتذة وطلبة وغيرهم، لا في تونس فقط إنما خارجها أيضا. رغم ذلك لا يسعنا بعد هذا التقديم والجرد والتحليل إلا تقديم نظرة استشرافية للأعداد القادمة من المجلة تمس جانبي المتن والشكل.

رغم أيضا أهمية هذه المنشورات من الناحية العلمية فإنها لا تلقى الرواج اللازم لدى القراء بالداخل والخارج باستثناء ما يتسلمه اطار التدريس بالمؤسسات الجامعية المعنية مجانا أو اقتنا عدد محدود منها من قبل الطلبة بأسعار منخفضة وتبقى كميات كبيرة منها محفوظة بالخزائن دون البحث لها عن مسالك ترويج بدعوى أن المؤسسة الجامعية التي تولت النشر غير مؤهلة ماديا وبشريا للقيام بعمليات البيع والمشاركة في معارض الكتب وبذلك يحرم القارئ من زاد معرفي مهم ويظل الانتاج الفكري الجامعي بعيدا عن التداول والانتشار في الأوساط الاجتماعية²⁹. هل يصح هذا الرأي على مجلتنا؟

كانت المجلة، وأعتقد لا تزال، مصدر اهتمام عدة جهات علمية داخل البلاد التونسية وخارجها، وما تبادلها مع كبرى المجلات التي تصدر عن كبرى المؤسسات والمنظمات التونسية والعربية والدولية خير دليل على ذلك.

خاتمة:

لا تختلف مجلة الفنون والتقاليد الشعبية التونسية عن نظيراتها من المجلات العربية المختصة في نشر البحوث والدراسات المتعلقة بالثقافة الشعبية والانتروبولوجيا فجميعها يعاني من تذبذب الصدور³⁰ وتفاوت مستوى المحتوى بين عدد وآخر ولعل ذلك يعود حسب رأينا لسببين اثنين متصلين، هما: مكانة هذه الاختصاصات العلمية بين مختلف اختصاصات العلوم الإنسانية في الجامعة ومعاهد ومراكز البحث من جهة والتوجهات الثقافية والعلمية الأساسية لأغلب الدول العربية من جهة ثانية.

في الأخير أجد سقوف طموحي يتجاوز مسألة استمرارية صدور مجلة من عدمه وأطرح سؤالا جوهريا: هل بإمكان مجلة أن تصبح مدرسة علمية؟ الإجابة ستكون بنعم لمن هو مطلع على مدارس مختلف اختصاصات العلوم الإنسانية في العالم الغربي فقد غدت

مثلا " مجلة الحوليات"³¹ الفرنسية مدرسة رائدة في البحوث والدراسات، فعند نشأتها لم يكن متوقعا لها أن تصبح ما هي عليه اليوم رغم خفوت صيتها في السنوات الأخيرة. لقد اضطلعت مجلة الحوليات الفرنسية les annales بدور كبير في تجديد الكتابة التاريخية لا على مستوى المنهج فقط بل على مستوى الموضوع أيضا وذلك بأن دخل روادها³² ومن جاء بعدهم في صراع طويل ضد " المجلة التاريخية" لسان المدرسة الوضعية الألمانية. أعيد السؤال بطريقة أخرى: هل بإمكان مجلة عربية أن تصبح مدرسة علمية؟

الملحق رقم 1: جدول أرقام أعداد المجلة وسنة اصداها وعدد مقالاتها

| عدد المقالات والبحوث | | | الإصدار سنة | رقم العدد |
|----------------------|----------|---------|-------------|------------------|
| المجموع | الفرنسية | العربية | | |
| 08 | 08 | 00 | 1968 | العدد الأول |
| | | | 1969 | العدد الثاني |
| 06 | 06 | 00 | 1970 | العدد الثالث |
| 12 | 10 | 02 | 1971 | العدد الرابع |
| 07 | 07 | 00 | 1976 | العدد الخامس |
| 13 | 12 | 01 | 1977 | العدد السادس |
| 11 | 09 | 02 | 1980 | العدد السابع |
| 17 | 14 | 03 | 1984 | العدد الثامن |
| 21 | 13 | 08 | 1987 | العدد التاسع |
| 23 | 19 | 04 | 1990 | العدد العاشر |
| 11 | 08 | 03 | 1996 | العدد الحادي عشر |
| 08 | 03 | 05 | 1998 | العدد الثاني عشر |
| 13 | 03 | 10 | 2001 | العدد الثالث عشر |
| 09 | 03 | 06 | 2005 | العدد الرابع عشر |
| 11 | 09 | 04 | 2009 | العدد الخامس عشر |
| 170 | | 48 | | |

الملحق رقم 2: جدول المقالات الواردة باللغة العربية:

| اسم الكاتب | عنوان البحث | العدد | السنة | عدد الصفحات |
|-------------------------|---|-------|-------|-------------|
| محمد عبد السلام بن عبود | الفينيق | 4 | 1971 | 5 |
| علي الزواري | أغاني الولادة بصفاقس | 4 | 1971 | 4 |
| علي الزواري | الزواج في المجتمع التقليدي الصفاقسي (الجزء الأول: الخطبة) | 6 | 1977 | 11 |
| علي الزواري | الزواج في المجتمع التقليدي الصفاقسي (الجزء الثاني: حفلات العرس) | 7 | 1980 | 20 |
| عزيزة بن تنفوس | التطريز التركي: دراسة لمجموعة مركز الفنون والتقاليد الشعبية | 7 | 1980 | 8 |
| عبد الحكيم القفصي | وثائق جديدة حول اقامة "باطان" جديد لغسل الشاشية | 8 | 1984 | 5 |
| عادل الخزناحي | لباس الرأس لدى الرجل في صدر الاسلام | 8 | 1984 | 18 |
| محمد الباجي بن مامي | مدارس مدينة تونس من العهد الحفصي إلى العهد الحسيني | 8 | 1984 | 7 |
| الحبيب الشابي | لباس الرجل في صدر الإسلام | 9 | 1987 | 8 |
| الناصر القلوطي | لمحة عن التغذية التقليدية بالجنوب التونسي | 9 | 1987 | 5 |
| الناصر القلوطي | الحزف التقليدي وتقنياته | 9 | 1987 | 12 |
| عزيزة بن تنفوس | من عادات الوفاة بجزيرة: العدة | 9 | 1987 | 7 |
| فرح البدوي | ضرورة جمع التراث القومي في تونس | 9 | 1987 | 18 |
| الحبيب الشابي | وثائق حول الصنائع والعادات بالوسط التقليدي التونسي قبل الحماية | 9 | 1987 | 11 |
| محمد العزيز بن عاشور | جوانب من تاريخ نهج الباشا | 9 | 1987 | 11 |
| عادل الخزناحي | ألوان لباس الرجل في العهد الإسلامي الأول | 9 | 1987 | 8 |
| محمد مسعود ادريس | السلطة والعنف والمشاهد العامة في العصر العباسي 132-332هـ | 10 | 1991 | 23 |

| | | | | |
|-----|------|----|--|------------------------------------|
| 5 | 1990 | 10 | العناية بالشعر واللحى لدى الرجل في صدر الإسلام | محمد عادل الخزناسي |
| 10 | 1990 | 10 | متحفيات | الناصر البقلوطي |
| 47 | 1990 | 10 | القصر القديم | عبد الرحمان أيوب |
| 18 | 1996 | 11 | الثوابت والمتغيرات في تقاليد الزواج بالجنوب التونسي | الناصر البقلوطي |
| 36 | 1996 | 11 | التراث الغنائي الجربي من خلال الأغاني النسائية | عزيزة بن تنفوس |
| 11 | 1996 | 11 | عادات الحفصيين في تسمية بناتهم | رجا العوادي |
| 11 | 1998 | 12 | المجتمع التونسي و"سيدي محرز" في العهدين التركي والحسيني | محمد العزيز بن عاشور |
| 15 | 1998 | 12 | التراث الشعبي: مفاهيمه ومواده | الناصر البقلوطي |
| 17 | 1998 | 12 | الذاكرة واللهجات | عبد الرحمان أيوب |
| 59 | 1998 | 12 | أسواق مدينة تونس | محمد الباجي بن مامي |
| 103 | 1998 | 12 | الدكتور الطاهر الخميري (1899-1973) رائد البحث في التراث الشعبي | حفاوي عميرية |
| 10 | 2001 | 13 | مدينة صفاقس العتيقة بين ضرورة الصيانة ومقتضيات التطور | الناصر البقلوطي - أساء البقلوطي |
| 24 | 2001 | 13 | صناعة السرج | خالد الجويني |
| 52 | 2001 | 13 | مقاربة المال والحلم في الشفاهية الشعبية من خلال القصص الشعبي التونسي | محمد الحبيب الخضراوي |
| 17 | 2001 | 13 | صناعة الفضة بمدينة تونس | نجوى السعيد |
| 22 | 2001 | 13 | الكتان من البذرة إلى القماش في ذاكرة أهالي دار شعبان الفهري | سلمى العربي |
| 32 | 2001 | 13 | فلسفة الموسيقى الصوفية وجالياتها الإنشاد الطريقي في تونس نموذجا | محمد الكحلواوي |

| | | | | |
|-----|------|----|--|------------------------------------|
| 15 | 2001 | 13 | الرموز وأبعادها الحضارية في المنسوج التونسي | عبد الرحمان أيوب |
| 6 | 2001 | 13 | نظرة حول الزي العسكري بتونس في سنة 1883 حسب وثيقة مستخرجة من الرائد الرسمي | عبد الحكيم سلامة القنصي |
| 14 | 2001 | 13 | السجاد التقليدي (الزربية) والكليم في العالم الإسلامي الماضي والحاضر والآفاق المستقبلية | حفناوي عميرية |
| 15 | 2001 | 13 | حرفة السمار | أماني نقيرة |
| 50 | 2005 | 14 | وثائق قيروانية من العهدين الحفصي والعثماني | مراد الرماح |
| 23 | 2005 | 14 | استعمالات العنبر | سماح الصراري |
| 34 | 2005 | 14 | الأفراح بكسرى: الخطوبة والأعراس نموذجاً | الأزهر بدر الدين الكسراوي |
| 27 | 2005 | 14 | ملاحظات حول الشعر الشعبي النسائي | حسن بن عبد الرحمان بن سليمان |
| 16 | 2005 | 14 | الزواج على طريقة سيدي البشير | عماد صولة |
| 8 | 2005 | 14 | محاولة في دراسة بعض رموز اللباس التقليدي في جهة ميدون بجزيرة | حياة قشاط |
| 20 | 2009 | 15 | المرأة وصورتها في المثل الشعبي التونسي | حسن بن سليمان |
| 15 | 2009 | 15 | الحرف التقليدية بجهة بنزرت: المدونة ومرجعيات التوزيع | عماد صولة |
| -10 | 2009 | 15 | المعلمة ودار المعلمة ببلدة دار شعبان الفهري | سلوى العربي بن رمضان |
| 12 | 2009 | 15 | أنساب الأشراف بافريقية في القرون الوسطى من خلال النقائش الأثرية | رجاء العودي- دواني |

الملحق عدد 3: جدول المقالات الواردة باللغة الفرنسية:

| Nom | Titre | N° | Année | Pages |
|------------------|--|----|-------|-------|
| Tahar Ayachi | L'artisanat du cuivre en Tunisie | 1 | 1967 | 11 |
| André Louis | Sellerie d'apparat et selliers de Tunis | 1 | 1967 | 8 |
| André Louis | Orientation bibliographique | 1 | 1967 | 54 |
| Clémence Sugier | Les bijoux de mariée à Moknine | 1 | 1967 | 12 |
| Jacques Revault | Dar Ben Abdallah | 1 | 1967 | 26 |
| Samira Sethom | La confection du costume féminin au d'Hammamet | 1 | 1967 | 12 |
| Mohamed Masmoudi | L'habitation traditionnelle dans la banlieue de Sfax | 1 | 1967 | 15 |
| Mohamed Masmoudi | Centre des arts et traditions populaires | 1 | 1967 | 5 |
| Fathia Skhiri | Les traditions culinaires andalouses à Testour | 2 | 1968 | |
| Samira Sethom | La tunique de mariage en Tunisie | 3 | 1969 | 16 |
| Fathia Skhiri | Deux couvertures de Testour | 3 | 1969 | 20 |
| André Louis | Aux Matmatas et dans les Ksars du Sud, l'olivier et les hommes | 3 | 1969 | 27 |
| Clémence Sugier | Le thème du lion dans les arts populaires tunisiens | 3 | 1969 | 18 |
| Mohamed Masmoudi | Deux autres peintures sous verre à thème héroïque | 3 | 1969 | 16 |

| | | | | |
|-----------------------|---|---|------|----|
| Dr. D./G. Jongmans | Mzia et Horma, Relations entre service estime sociale et prospérité dans une société en transformation | 3 | 1969 | 15 |
| André Louis | Orientation bibliographique | 4 | 1971 | 62 |
| NazihaMahjoub | Un aspect particulier des réserves alimentaires dans la maison des 'Amdoun et de Balta | 4 | 1971 | 12 |
| Carla Jonker | Exploration anthropologique pour une étude du mariage familial en Kroumirie | 4 | 1971 | 30 |
| Clémence Sugier | Survivances d'une civilisation de la laine chez les Jebalia du Sud tunisien | 4 | 1971 | 14 |
| Ali Zouari | La naissance à Sfax dans la société traditionnelle | 4 | 1971 | 17 |
| Aziza Ben Tanfous | Les ceintures de femmes en Tunisie | 4 | 1971 | 27 |
| FathiaSkhiri | Les châles de Matmata | 4 | 1971 | 5 |
| Samira Sethom | Note sur une paire de fibules marocaines | 4 | 1971 | 5 |
| Alia Bairam | La naissance dans les milieux de la Bourgeoisie tunisienne | 4 | 1971 | 10 |
| Aziza Ben Tanfous | L'apiculture traditionnelle en Tunisie | 5 | 1976 | 14 |
| NaceurBaklouti | Chergui des iles de Kerkenna | 5 | | 20 |

| | | | | |
|-------------------|--|---|------|----|
| NaceurBaklouti | Notes sur les rites traditionnels de la achoura à Tunis | 5 | 1976 | 8 |
| Samira Sethom | L'habitation à Dar Chaabane El Fehri et son évolution | 5 | 1976 | 22 |
| Ferchiosophie | Problèmes et perspectives de la recherche ethnologique en Tunisie | 5 | 1976 | 6 |
| NaceurBaklouti | Poésie populaire à Douz | 5 | 1976 | 14 |
| Alia Bairam | La fete de l'Achoura à Tunis et le Ras El am | 5 | 1976 | 8 |
| M. H. Greyghton | La Taba'a : une représentation mentale | 6 | 1977 | 11 |
| NazihaMahjoub | La circoncision dans une famille bourgeoise traditionnelle de Tunis, autour des années 30 | 6 | 1977 | 14 |
| Alia Bairam | Présentation du musée de Tunis | 6 | 1977 | 3 |
| Aziza Ben Tanfous | Le maquillage traditionnel | 6 | 1977 | 16 |
| NaceurBaklouti | Le El'hah, rite de fécondité | 6 | 1977 | 7 |
| NaceurBaklouti | Essai d'analyse morphologique de deux contes populaires | 6 | 1977 | 8 |
| AdelKhaznaji | Rites magico-sexuels : le r'bat et le tasfih | 6 | 1977 | 7 |
| Lahbib Chabbi | Un Tunis imaginaire au XIXe siècle | 6 | 1977 | 8 |

| | | | | |
|---------------------------|---|---|------|----|
| Samira Gargouri-Sethom | Etude de 4 contrats de mariage sfaxiens du XIXe siècle | 6 | 1977 | 18 |
| Samira Gargouri-Sethom | Relations inter-regionales et costumes féminins dans la presqu'île du Cap-Bon | 6 | 1977 | 7 |
| Lahbib Ouled Mohamed | Un Tunis imaginaire au XIXe siècle | 6 | 1977 | 15 |
| Alia Bairam | Rites de passage et initiation dans le mariage traditionnel tunisois | 6 | 1977 | 6 |
| NaceurBaklouti | Etude de quatre contrats | 6 | 1977 | |
| FathiaSkhiri | Le mariage au sahel : le rite du Tasfih | 6 | 1977 | 15 |
| Adel Khaznaji | Aperçu sur les rites thérapeutiques traditionnels | 7 | 1980 | 9 |
| Zohra Hénablia | Au Kef, célébration de maiou | 7 | 1980 | 16 |
| Naceur Baklouti | L'ogresse dans le conte populaire | 7 | 1980 | 12 |
| Naceur Baklouti | Un four-cheminée pour une poterie modelée? | 7 | 1980 | 8 |
| Lahbib Chabbi | Epidémies et organisation spatiale dans le Tunis du XIXe siècle | 7 | 1980 | 16 |
| Samira Gargouri-Sethom | Les tapis de tente | 7 | 1980 | 24 |
| Alia Bairam | Le Bit el-Mouna ou chambre à provision dans l'habitation | 7 | 1980 | 12 |

| | | | | |
|---------------------------------|--|---|------|----|
| | traditionnelle à Tunis | | | |
| Clémence Sugier | Un palais génois à Nice et à Tunis | 7 | 1980 | 20 |
| Moncef M'halla | Tradition et modernité chez Taher Haddad à travers « notre femme dans la loi et la société » | 7 | 1980 | 15 |
| Moncef M'halla | Le tissage de soie à Tunis au début du XIXe siècle | 8 | 1984 | 33 |
| Alia Bairam | Le tissage de la soie à Tunis à la veille de l'indépendance | 8 | 1984 | 11 |
| Ridha Tlili | Artisans et artisanat face au capitalisme industriel | 8 | 1984 | 17 |
| Lahbib Chabbi | Notes et chiffres sur l'enseignement élémentaire en milieu traditionnel tunisien | 8 | 1984 | 12 |
| Mohamed ElazizBeb Achour | L'enseignement à Tunis au XIXe siècle | 8 | 1984 | 14 |
| Aziza Ben Tanfous | L'alimentation à Jerba | 8 | 1984 | 8 |
| Sadok BenBaaziz | A propos de l'alimentation à Jerba | 8 | 1984 | 2 |
| Samira Gargouri-Sethom | Les bijoux de Tunis | 8 | 1984 | 9 |
| FathiaSkhiriet Lahbib Chabbi | Le nomade entre les chiffres et les faits | 8 | 1984 | 17 |
| NaceurBaklouti | M'hammad le bien heureux | 8 | 1984 | 13 |
| Lahbib Chabbi | Fête et violence dans la Tunisie traditionnelle | 8 | 1984 | 5 |

| | | | | |
|--------------------------------|---|---|------|----|
| Khaled Ben romdhane | Un traité inédit de technique monétaire | 8 | 1984 | 7 |
| FathiaSkhiriet Tahar Ayachi | Aspects ethnographiques du tissage de la soie à Mahdia : rubans du soie « Hasiya » | 8 | 1984 | 28 |
| fredjBedoui | Esquisse d'une trame conceptionnelle pour analyser l'espace traditionnel musulman | 8 | 1984 | 12 |
| Lahbib Chabbi | Esthétique, ornementation et croyances | 9 | 1987 | 38 |
| Mohamed Driss | Tradition orale : théorie et faits | 9 | 1987 | 7 |
| TrakiZannad | Savoir médical face au vécu culturel | 9 | 1987 | 9 |
| Abderrahman Ayoub | Analyse segmentaire séquentielle de quelques versions de l'épopée arabo-africain : Sirat Beni Hilal | 9 | 1987 | 34 |
| Mohamed Idriss | Aspects sociologiques de deux cérémonies : TolbetEnaw et Achoura | 9 | 1987 | 8 |
| Alia Bairam | Le musée du patrimoine traditionnel de Tunis : le Dar Ben Abdallah | 9 | 1987 | 16 |
| Moncef Mhalla et samira sethom | Présentation du musée de Gabes | 9 | 1987 | 19 |
| Samira Gargouri-sethom | Un centre d'arts et de traditions populaires, pourquoi ? | 9 | 1987 | 9 |

| | | | | |
|----------------------------|--|----|------|----|
| JeninaweriemmiAk kari | La Hegba dans l'île de Djerba | 9 | 1987 | 7 |
| AbdehakimGafsi | Contribution à l'étude de l'esthétique musulmane : La Sigillographie tunisienne | 9 | 1987 | 8 |
| Khaled Ben Romdhane | Esthétique, islam et monnaies : l'Ifriqiya du Ier au Vème siècle de l'hégire | 9 | 1987 | 11 |
| fredjBedoui | Le développement de l'endogénie maghrébine : crises et perspectives | 9 | 1987 | 7 |
| Lahbib Chabbi | Repères et archives pour une histoire de la mort en milieu traditionnel tunisien | 9 | 1987 | 13 |
| Lahbib Chabbi | Programme d'une étude sur la mort | 10 | 1990 | 16 |
| Lahbib Chabbi | MORT ET « Waciyya » dans le conte des Mille et une nuits | 10 | 1990 | 11 |
| Mohamed Kerrou | La mort au féminin | 10 | 1990 | 15 |
| Moncef M'halla | Enquête sur le mariage dans la région de Gabes | 10 | 1990 | 2 |
| Naceur Baklouti | Le terrain : présentation | 10 | 1990 | 3 |
| Dominique Champault | Les jours de mariage | 10 | 1990 | 13 |
| Samira Gargouri- Sethom | Le mariage à Chenini, Nahal, M'dou : aspect économique | 10 | 1990 | 15 |

| | | | | |
|--------------------------|--|----|------|----|
| NaceurBaklouti | Eléments de signification dans le mariage traditionnel | 10 | 1990 | 17 |
| FathiaShkiri | Le mariage au sahel le rite de tasfih | 10 | 1990 | 13 |
| Moncef M'halla | La société oasienne | 10 | 1990 | 14 |
| Moncef M'halla | Mariage et parenté au milieu oasienne | 10 | 1990 | 22 |
| Gérard Namer | Mémoire sociale, projet sociale | 10 | 1990 | 4 |
| Fredj Bedoui | La structure du patrimoine traditionnel au Maghreb | 10 | 1990 | 28 |
| Ayoub Abderrahman | JmalLimlaya : un jeu de Dhehiba (Sud de la Tunisie) | 10 | 1990 | 8 |
| Samira Gargouri-Sethom | Les bijoux de Jerba | 10 | 1990 | 8 |
| Abdellatif M'rabet | La poterie tournée du Djerid | 10 | 1990 | 13 |
| NozhaSekik | La chaussure traditionnelle à Tunis | 10 | 1990 | 20 |
| Alya Bairam | L'artisanat du bois en Tunisie, le mobilier traditionnel tunisien aux XIXème et XXème siècle | 10 | 1990 | 40 |
| Abderrahman Ayoub | Lecture croisée : Les mille et une nuits de DhiaAzzawi | 11 | 1996 | 30 |
| Aziza Ben Tanfous | Relation vestimentaire entre jerba et tripoli | 11 | 1996 | 8 |
| Leila Gara et NaceurAyed | Les glaçures traditionnelles de la céramique de Nabeul : étude des procédés | 11 | 1996 | 19 |

| | | | | |
|------------------------|--|----|------|----|
| | technologiques et analyse de composants de glaçures | | | |
| Samira Gargouri-Sethom | Mariage en décolté, traditions éclatées : réflexions sur l'évolution du costume de mariage en Tunisie | 11 | 1996 | 10 |
| Zouheir Gouja | Une tradition musicale de transe Africo-Maghrébine Stambali | 11 | 1996 | 29 |
| HafnaouiAmmairia | La Mattanza : fête et sacrifice | 11 | 1996 | 7 |
| Imed Melliti | La religion « populaire » exist-t-elle ? Notes à partir d'une pratique de recherche | 11 | 1996 | 10 |
| Moncef M'halla | Le confrérisme, religion diffuse : les zaouiasen Tunisie au XIX ^e siècle | 11 | 1996 | 42 |
| Mohamed beji Ben Memi | La mosquée M'Hammed Bey, Un exemple de la présence architecture et artistique ottomane dans la médina de Tunis | 12 | 1998 | 21 |
| Samira Gargouri-Sethom | Un pays ouvert, une culture complexe | 12 | 1998 | 10 |
| Moncef M'halla | La medina, un art de batir | 12 | 1998 | 66 |
| Micheline Galley | La Geste Hilalienne : la création d'une identité collective et ses paradoxes | 13 | 2001 | 13 |

| | | | | |
|--------------------|--|----|------|----|
| Abdellatif M'rabet | Note sur l'utilisation du sel ou de l'eau de mer chez les potiers de Tunisie | 13 | 2001 | 14 |
| Hichem Yacoub | Le Houch djerbien : Pour une meilleure connaissance de l'architecture domestique traditionnelle de Djerba | 13 | 2001 | 15 |
| Saloua Darghouth | Masgid ribat Al-Sayyada, un monument ziride de Monastir | 14 | 2005 | 47 |
| Hayet Guettat | Signes et symboles magiques des décors de la poterie modelée de Sjnane | 14 | 2005 | 5 |
| Nozha Sekik | Note à propos de la convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel et immatériel de l'humanité de l'UNESCO | 14 | 2005 | 9 |
| Nozha Sekik | Compte-rendu du séminaire international : Hammamet – Octobre 2002 : - artisanat et savoir-faire des femmes de la méditerranée. - Guide d'entretien pour une collecte de données – inventaires. | 14 | 2005 | 29 |
| Abderrahman Ayoub | Artisanat et transmission du savoir faire | 15 | 2009 | 9 |

| | | | | |
|---------------------------|--|----|------|----|
| Abderrahman Ayoub | Espaces bâtis : entre vernaculaire et représentation | 15 | 2009 | 8 |
| Raja El aouadi- Adouni | Traces des andalous et des morisques en Tunisie à partir de l'épigraphie arabe | 15 | 2009 | 10 |
| Mohamed Kerrou | Bédouins et citadins dans « la Mukaddima » d'Ibn Khaldun | 15 | 2009 | 12 |
| SlimKhosref | Problèmes théoriques et pratiques de la conservation- restauration du tapie Kairouanais | 15 | 2009 | 18 |
| Imed Melliti | Chebika et ce qu'il en reste | 15 | 2009 | 8 |
| Moncef M'halla | Retour à Tahar Haddad : le dualisme de la pensée arabo- musulmane contemporaine | 15 | 2009 | 34 |
| Sonia Hamzaoui M'layah | Symbolique de certains plats rituels de Makthar et de Kesra | 15 | 2009 | 10 |
| Ammar Othman | Le dite mausolée 'Ali Turki ou Sidi Mlayhi au Kef | 15 | 2009 | 10 |

المراجع والهوامش:

- ¹ بدر (أحمد)، مصادر المعلومات في العلوم والتكنولوجيا، دار المريج للنشر، الرياض، 2000، ص 67.
- ² قاسم (حشمت)، مصادر المعلومات وتنمية مقتنيات المكتبات، مكتبة غريب، القاهرة، 1988، الطبعة الثانية، ص 90.
- ³ بدر، مصادر المعلومات، نفس المرجع، ص 68.
- ⁴ بدر، مصادر المعلومات، نفس المرجع، ص 70.
- ⁵ الرائد الرسمي، عدد 16، السنة 109، بتاريخ الجمعة 1 الثلاثاء 5 أبريل 1966، ص 672.
- ⁶ الرائد الرسمي 60 بتاريخ 13 أوت 1993، السنة 136، تونس، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، ص 1224 - 1227.
- ⁷ نفسه.
- ⁸ نفسه.
- ⁹ المصمودي (محمد)، " افتتاحية "، مجلة الفنون والتقاليد الشعبية، وزارة الشؤون الثقافية والأخبار، تونس، 1971، عدد 4، ص 5-6.
- ¹⁰ استعمل اللون الموحد لغلاف مختلف المجلات التي يصدرها المعهد الوطني للتراث منذ أواسط تسعينات القرن الماضي للتمييز بينها بحكم تخصص كل منها بموضوع معين، لا بد من الإشارة فيما يتعلق بعنوان المجلة ولتن تواصل بنفس الصيغة أي مجلة الفنون والتقاليد الشعبية فانه شهد تغييرا طفيفا في العدد الحادي عشر لسنة 1996 عندما أصبحت وفي إطار إعادة النظر في المجلات التي تصدر عن المعهد الوطني للتراث ضمن مجموعة " أفريقية "، حيث حملت مجلتنا اسم " سلسلة الفنون والتقاليد الشعبية " بغلاف أخضر، في حين حملت مجلة أخرى عنوان " سلسلة مجلة الدراسات الفينيقية والبونية والآثار البونية " بغلاف أحمر.
- ¹¹ هناك العديد من الكتابات التي اهتمت بالخمسة ورمزيتها، خاصة فيما يتعلق بالمعتقدات الشعبية، في درء الحسد وطرده العين الشريرة، كما نشير أيضا إلى أنه تم اتخاذ الخمسة كشعار لجائزة وطنية سنوية ومنذ تسعينات القرن الماضي تسمى الخمسة الذهبية، وتمنح للمتفوقين من الحرفيين التونسيين في اختصاصات مختلفة.
- ¹² « « Parent pauvre » de l'institut », Gargouri-sethom (S.), « Un centre d'arts et de traditions populaires, pourquoi? », cahiers d'arts et traditions populaires, institut national d'archéologie et d'arts, Tunis, 1987, N° 9, p. 148.
- ¹³ أنظر الملحق رقم 1.
- ¹⁴ بدر، مصادر المعلومات، نفس المرجع، ص 50.
- ¹⁵ القادري (محمد الصالح)، من النشر وصناعة الكتاب في تونس، مركز النشر الجامعي، تونس، 2007، ص 210.
- ¹⁶ Ibid., p. 142.
- ¹⁷ Ibidem.
- ¹⁸ أنظر الملحقين رقم 2 و 3.
- ¹⁹ بن عود (محمد عبد السلام)، " الفينيق "، مجلة الفنون والتقاليد الشعبية، وزارة الشؤون الثقافية والأخبار، تونس، 1971، عدد 4، ص 9-13.
- ²⁰ نفسه، ص 9.
- ²¹ النجار (سعيد الغريب)، مدخل إلى الإخراج الصحفي، البار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001، ص 147.
- ²² نفس المرجع، ص 149.

²³ سكوت (روبرت جيلام)، أسس التصميم، ترجمة عبد الباقي محمد إبراهيم ومحمد محمد يوسف، دار نهضة مصر للطبع والنشر، 1980، الطبعة الثانية، ص 7.

²⁴ أنظر الملحق رقم 2.

²⁵ القادري (محمد صالح)، الكتاب والمطالعة في تونس، مركز النشر الجامعي، تونس، 2004، ص 1.

²⁶ نفس المرجع، ص 195-199.

²⁷ Louis (A.), «Orientation bibliographique ethnographie tunisienne», **cahiers des arts et traditions populaires**, institut national d'archéologie et d'art, Tunis, N° 1, 1967 et N° 4, 1971.

²⁸ من بين أهم كتبه يمكن ذكر:

1977 : *Images de Djazia, à propos d'une peinture sur verre*, CNRS, Paris (en collaboration avec Micheline Galley).

1983 : *De l'Histoire des BanûHilâl et ce qui leur advint dans leur marche vers l'ouest*, Les classiques africains, Armand Colin, Paris (en collaboration avec M. Galley).

1986 : *Un fragment de manuscrit de la Sîra des Béni Hilâl*, GELLAS, Geuthner, Paris (en collaboration avec Arlette Roth).

1989 : « Aspects évolutifs dans les versions hilaliennes », *SîratbanîHilâl*, (édit. A. Ayoub), INAA/ Maison Tunisienne de l'Édition, Tunis.

1993 : « Les mille et une nuits d'après l'œuvre de DhiaAzzawi », *Actes de l'Université euro-arabe*, Palerme, Italie (repris dans *AFRICA*, XI, Institut National du Patrimoine, 1996).

1993 : « Au-delà du périple hilalien », *Actes du Congrès de l'Université euro-arabe, Ghardaya*, Centre des études anthropologiques et historiques, Alger.

²⁹ القادري، الكتاب والمطالعة في تونس، نفس المرجع، ص 249-250.

³⁰ نذكر على سبيل المثال هنا مجلة الفنون الشعبية المصرية التي صدر العدد الأول منها سنة 1965 ثم توقفت لأكثر من 20 سنة وعادت سنة 1987، ومجلة المأثورات الشعبية التي كانت تصدر عن مجلس التعاون الخليجي والتي بدأت في الصدور سنة 1986 وتوقفت سنة 2005 ثم عادت بعد 6 سنوات ثم عادت للصدور تحت إشراف وزارة الثقافة القطرية.

³¹ تلك هي الصيغة الموجزة عن عنوان مجلة الحوليات، واسمها الكامل " **حوليات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي Annales d'histoire économiques et sociales** " التي تأسست في فرنسا سنة 1929، وهيئة النشر بها تجمع بين المؤرخ والجغرافي وعالم الاجتماع وعالم الاقتصاد....

³² من أهم رواد هذه المدرسة يمكن ذكر ماكس فيفر (1878- 1956) ومارك بلوك (1886- 1944) وفرناند بروديل (1902-1985).

في التراث الأنثروبولوجي الكولونيالي المغاربي نحو قراءة نقدية بركية في علم المغرب

د. مختار مروفل - جامعة معسكر - الجزائر

Abstract :

Our paper will address two key questions of Berque's vast and complex heritage: How can we benefit today from men's knowledge of community formations? And how to read and evaluate the testimony of Berque about that rich heritage component ethnological and Geographical documents and encyclopedic in general? We would like to approach this subject in the textual way Berque's that production Is already worth us according to what we believe, this kind of work, in order adjust its connection and identify its features, will greatly benefit us in our search for the answers to be reached in this paper.

الملخص :

إن التعرف على المنطقة المغاربية من خلال مسيرة بريك الذاتية والمعرفية يعد أمر مسلم به لا غرو في ذلك فالرجل يعد شاهد مرجعيا ومعلما رئيسيا لكل من يود التعرف على التشكيلات القبلية المحلية التي امتلكت فضاء الشمال الإفريقي من جهة. أو دراسة التراث الايديولوجي والعلمي للفضاء المغاربي الذي نشأ منذ مطلع المرحلة الكولونيالية من جهة أخرى، فبريك يعد متبع جيدا ومطلع واسعاً في هذا المجال. من هنا فإننا سنعنى في ورقتنا بهذين البعدين الأساسيين اللذان يمثلان محطتين مركبتين من تراث ج. بريك المتشعب، متسانلين في ذلك بسؤالين كبيرين، كيف يمكننا اليوم أن نستفيد من معرفة الرجل حول التشكيلات المجتمعية التي تكون منها المغرب الكبير؟ وكيف نقرأ ونقيم شهادة بريك عن ذلك التراث الغزير المكون من الوثائق الاثنولوجية والجغرافية والموسوعية بشكل عام؟

مقدمة:

إنه لمن الضروري بالنسبة للملاحظ للشأن المغاربي والدارس لمورفولوجيته الاجتماعية أن يلج الى هذا الفضاء عبر بوابة جاك بريك الأنثروبولوجية، فالأعمال التي خلفها الرجل في هذا المقام سواء أكانت ذات فائدة خالصة للمغرب الكبير أو كانت رسالة موجّهة لأوروبا عن تميز واختلاف ذلك الفضاء الشاسع عن ربوعها، فهي على كل حال قد جعلت من المغرب

الكبير مرجعا رئيسا للدراسات الأثروبولوجية بالجامعات ومراكز البحث بالغرب ككل. إن المتتبع لسيرة بريك الذاتية والموضوعية (1910-1995) وما تمخض عنها من معارف ثرية على شتى الصعد، شملت كل من المدن والإسلام المغاربي وعلم الاجتماع والأثروبولوجيا الحضرية، يدرك بحق أهمية تلك الشخصية وما لها من أفضال على المعارف الأثروبولوجيا والسوسيولوجيا التي تخص الشمال الإفريقي بوجه خاص.

إن بريك ابن فرندة (الجزائر) الذي أوكله أبوه منذ صغره لأحد شيوخ القبائل لمدة ستة أشهر حتى يتعود وينشأ على حياة البداوة، ثم قضائه بعد ذلك لأزيد من عشرين سنة في المغرب الأقصى كمسؤول على شؤون الأهالي، ومراكمته بموجب ذلك للخبرة وللتجربة الميدانيتين اللتان تشكلتا لديه أثناء تفاعله اليومي وصلته المباشرة بالأهالي، جعل منه من وجهة نظرا- رجل المغرب الأول خلال القرن المنصرم وذلك من حيث تبني المقاربات العلمية الصارمة لدراسة المنطقة وتحليل نسوجها ونصوصها.

لقد بذل بريك في هذا السبيل جهودا مضمينة كبيرة، ألفت أمامه الكثير من الحواجز والفواصل التي غالبا ما تقف حجرة عثاء أمام الباحث الأثروبولوجي الذي يود الاقتراب بعمق من مبحوثيه. فهو يقول عن علاقته باللهجات الدارجة بالمنطقة: "لقد تعلمت اللغة المغاربية مثلما تعلمت لغتي الأم هذا على الرغم من أنني كنت أقل تحكما فيها مقارنة بنظرائي المغاربة، لكن اليوم أستطيع أن أجزم وأقول "أنني أتحمك في جميع اللهجات والكل أصبح يفهمني عندما أتكلم معه" (بتصرف) (L.Ben Salem, 1993 :pp.12-13)¹ وعن اللغة العربية يقول: "هي لغتي الثانية"، لقد جسّر ج. بريك بذلك المسافة بينه وبين الأهالي، فهو اليوم قد صار واحد منهم لا يتميز عنهم في شيء يشاركهم تفاصيل حياتهم اليومية ويختبر عن كسب عاداتهم وتقاليدهم ومنتجاتهم المختلفة. لقد استطاع الرجل بتلك الحنكة سبر الأغوار والأعماق وملامسة الجذور والبواطن التي تتشكل منها البنية المجتمعية للمغاربة بما في ذلك الدلالات والثقافات المكونة للمنطق وللهنيات العامة.

وبناء عليه فإن التعرف على المنطقة المغاربية من خلال مسيرة بريك الذاتية والمعرفية يعد أمر مسلم به، لا غرو في ذلك فالرجل يعد شاهد مرجعيا ومعلما رئيسيا لكل من يود

التعرف على التشكيلات "القبلية" المحلية التي امتلكت فضاء الشمال الإفريقي من جهة. أو دراسة التراث الايديولوجي والفكري للفضاء المغاربي الذي نشأ منذ مطلع المرحلة الكولونيلية وبعد الاستقلال من جهة أخرى، فبيرك يعد مجددا متميزا ومطلع واسع المعارف في هذا المجال.

من هنا فإن ورقتنا سنعنى بهذين البعدين الأساسيين اللذان يمثلان في اعتقادنا، محطتين محورييتين من تراث ج. بيرك المتشعب ومتسائلين في ذلك بسؤالين رئيسيين: كيف يمكننا أن نستفيد اليوم من معرفة الرجل الخاصة بالتشكيلات المجتمعية التي تكون منها المغرب الكبير؟ وكيف نقرأ ونقيم شهادة بيرك عن ذلك التراث الغزير المكون من الوثائق الاثنولوجية والجغرافية والموسوعية بشكل عام؟ إننا نود أن نقارب هذا الموضوع بالطريقة الاستقصائية النصية، ذلك أن إنتاج بيرك الواسع الثراء يستحق منا بالفعل بحسب ما نعتقد، هذا النوع من العمل وذلك من أجل ضبط بوصلته وتحديد معالمه لنقف في البداية عند مسار بيرك الذاتي والعلمي، فإن ذلك سيفيدنا كثيرا في بحثنا عن الأجوبة المطلوب التوصل إليها في هذه الورقة.

جاك بيرك السيرة والمسيرة:

جاك بيرك هو من مواليد مدينة فرندة الجزائرية سنة 1910 التي كان يعمل بها والده أوجستين بيرك كمسؤول إداري بعد حصوله سنة 1936 على شهادة الأدب الكلاسيكي، رفض بيرك العمل بالتدريس وفضل الذهاب الى الجزائر مقاطعا بذلك دراسته التي ابتدئها بعد عام ونصف في السربون ، بعث به والده الى الهضاب العليا بمنطقة الحضنة ليعمل ضمن الإدارة الاستعمارية، لقد استغل بيرك هذه الوظيفة ليجمع من خلالها المادة الأساسية التي سيكون منها أول مقال له الذي نشر لاحقا في المجلة الافريقية، في سنة 1934 وفي غمار عمله كمرقب لدى محاكم الأهالي الذي كان بيرك يجبذه ويستمتع به، نشر لأول مرة سنة 1936 كراسة بعنوان études des contrats nord-africains لقد استمر هذا العمل المزدوج (الإداري والعلمي) معه مدة عشرين عاما، فأصبح بذلك رجل مكاتب العرب التي

لم يكن بالمناسبة يطمئن لها كثيرا وذلك بسبب نهجها السكولاستيكي الأكاديمي المتكلف، فهو رجل معتز بنفسه ويفضل الحياة المعرفية الحرة، قال عنه زميله G.H. Bousquet "إن بيرك رجل يحب مهنته ولا يود الاشتغال بالتعليم الجامعي" (بتصرف)² فعمله في الرقابة المدنية بالمغرب تحت الانتداب الفرنسي، كان جد موافق له لإجراء الملاحظات واستجراع المواد الأثروبولوجية التي لم تكن متاحة لكثير من الإثنولوجيين في وقته. منذ ذلك الحين وبيرك يعمل بتفان على انجاز مشروعه الخاص بمجال أنثروبولوجيا الحقوق والذي شمل العقود التجارية والرعية في المغرب³. لقد كان متأثرا في هذا النهج بأستاذه Louis Gernet الذي كان يتابع بانتظام محاضراته بكلية الآداب في الجزائر العاصمة.

لقد أنضجت التجربة المهنية لديه معرفته التفصيلية والعميقة بالمغاربة الأهالي، فهو مثلما أسلفنا عين كمرقب للمحاكم المدنية بالمغرب من سنة 1937 الى سنة 1936 ثم نائب بلدي (1937-1940) بعدها التحق بالخدمة السياسية لحماية الرباط (1943-1945) ثم مدير مكتب الدراسات (1945-1947) وذلك قبل أن يعزل بسبب كتاباته وبسبب أيضا الإصلاحات التي أدخلها على الريف المغربي، بعدما ترك وظيفته سنة 1953 استقر به المقام في إحدى المقاطعات المجهولة بالأطلس الكبير، حيث انكب بيرك على كتابة أطروحته المعروفة باسم *Sociales du Haut-Atlas Les Structures* سنة 1955، لقد فتح له هذا الانجاز أبواب الكوليج دو فرانس الذي أصبح يرأس فيه كرسي التاريخ الاجتماعي للإسلام المعاصر لمدة ربع قرن، كما كان يشغل في الوقت ذاته منصب مدير الدراسات بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا أين أشرف على العديد من رسائل الدكتوراه. بعد عامين من عمله بـكوليج دو فرانس عين بيرك خيرا ترويا لدى UNESCO في كل من مصر ولبنان. تقاعد بيرك عن عمله سنة 1980 ليوجد نفسه بعد ذلك مستشارا لوزارة التربية الوطنية⁴، لكن بالرغم من ذلك فإن تلك الوظائف المترابطة الكثيرة لم تشنيه عن انجاز مشروعه الكبير والمتمثل في ترجمة معاني القرآن الكريم، الذي بدأه بيرك سنة 1982 وانتهى منه سنة 1995 أي قبيل وفاته مباشرة إذ وافته المنية في يوم 27 جوان سنة 1995 وذلك اثر أزمة قلبية ألمت به وهو جالس يعمل داخل مكتبته.

إن تراث بيرك الفكري الثري الذي ابتداءً بالملاحظة الأنثروبولوجيا وبالعمل الميداني وانجاز الدكتوراه ثم العمل الأكاديمي في كل من الكوليج دو فرونس وفي EPHE الى غاية سبعينيات القرن الماضي، واهتماماته في آخر المطاف بالثقافة الكلاسيكية وبالأخص الإسلام وترجمة معاني القرآن الكريم، إنما يدل على أن ذلك الترتيب خصوصا في مرحلته الأخيرة قد ارتبط بخلفية جد عميقة ذات بعد وجداني، فلقد حزّ في نفس الرجل كثيرا إغماطه لدور جماعة الإخوان المسلمين في مصر وعدم تقدير لمكاتها في كتابه الذي ألفه سنة 1967 ويحمل عنوان Egypte: Impérialisme et révolution. فلقد عبر بيرك بوضوح على ذلك الندم في مذكراته الشخصية⁵.

مكتب العرب وتشكل التجربة الانثوغرافية:

إن مكتب العرب الذي شغل به بيرك أول منصب له كمرآب مدني، لم يغفل أهميته وقيمه العلمية هذا على الرغم من أهدافه الاستعمارية ومحدوديته في مجال التحقيق، فالضباط الشباب والإداريين لم يكونوا حينها أكثر عمقا في تحقيقاتهم ولا في عملهم الميداني، لذا قرر بيرك أخذ المبادرة بنفسه والبحث عن الحقيقة لوحده⁶، ليشرّف بذلك بنفسه "على كل الناس وعلى كل شيء"، لقد كرس بيرك جهود مضيئة أثناء عمله بهذا المكتب حتى أطلق على نفسه ذات مرة اسم "رجل مكتب العرب". ففي مقال له سنة 1975 بعنوان "Entrée dans le Bureau Arabe" قدم بيرك شهادة مفصلة عن ذلك الدور الذي تميز به في مكتب العرب، مقاله المعنون "خمسة وعشرون سنة ومائة من السوسولوجيا المغربية" سنة 1965، هو الآخر لم يغفل دور مكاتب العرب في الرصد والتوثيق المفصل لشؤون الأهالي في شتى المجالات والصعد والذي تحمل هو فيه مهمة الإشراف على عدد من الملفات، نذكر منها على وجه الخصوص ملف "الشكاية" وملف أعياد العرب وملف الحرائق.

للعلم فإن مهمة بيرك المدنية لم تكن لتتنكر لإطارها العسكري الذي وظفت فيه، فالشباب ذي الخمس والعشرين ربيعا الذي كان يجوب على صهوة فرسه أراضي بني

مسكين، كان يعمل برفقة فرسان البرانيس الزرق⁷. فلا شيء يدل بذلك على أن "رجل مكتب العرب" لم يكن ضابطا، بدليل أنه لما أزعج مسؤوليه غضبوا منه ونفوه بأمر عسكري الى إحدى النقاط المجهولة بأقصى الأطلس، عند هذه المحطة بالذات يكون الخلاف قد بلغ أوجه بينه وبين الإدارة الاستعمارية، إذ رفض بيرك تلك الأحكام المسبقة التي يرتها العسكريين على المدنيين، وانتقد بشدة مكتب العرب على الرغم من أهميته واستتبشر باستقلال الفضاء المغربي حيث أعلن في ذلك قائلا: "أن الاستعمار الفرنسي قد بلغ مداه وأن من أنكر ذلك علي يلقمني اليوم بالحجر" (بتصرف) (1975:116)⁸ لقد أدان بيرك ظلم الأعيان للأهالي ووصفهم بأنهم قد "التموا القبيلة"، كما استهجن غطرسة المعمرين واستغلالهم الفاضح لعمالة الأهالي، كل ذلك وبيرك يقاوم ويناور من موقعه كأحد ورثاء لضباط مكاتب العرب الذين اعتبروا دمج الأهالي ضمن العدالة الفرنسية وضمن روح الخدمة العمومية وإعادة تنظيم مخزنها القديم هو حد أدنى ينبغي للدولة الفرنسية ذات السيادة أن توفره لهم (نفس المرجع: ص، 114)⁹.

لا غرابة في ذلك فهووظفو مكتب العرب الذين نعمتهم بيرك بالزعة الانفصامية المستحكمة في نفوسهم، ووطنيتهم ذات الخلطة الغربية التي تجمع "بين الشوفينية الفرنسية من جهة وبين الانتماء الى الحضارة العربية من جهة أخرى"، قد جعلت منهم أناس يعتقدون أن العملية الاستعمارية هي سرمدية، فلم يكن ليخطر ببالهم بأنها فانية وأن مصيرها الى الزوال. وسط هذا الخلاف الحاد بينه وبين الإدارة الاستعمارية ما الذي كان في إمكان بيرك فعلة؟ فهو لم يتعود بعد على اللغة المحلية ولا يزال محتاجا الى أولئك "القياد" ليترجموا له شكاوى الأهالي وكل ما يتصل بأعيادهم ومنازعاتهم وما يحل بهم من حرائق تلتهم حرثهم ودوابهم، وليداروا عنه أيضا ميوله ورغبته في تحسين شروط أولئك المستعمرين الضعفاء، فيضطر بذلك الى مجاملة "القياد" حتى لا يشوا به الى الإدارة الفرنسية فتعرض به الى العقوبة.

الى جانب ذلك فقد كان بيرك يضطلع بهمة معرفية داخل مكتب العرب، حيث لم تمنعه مواقفه الآتفة الذكر من الشغف بالتعرف عن كتب على تلك الأقلام التي أطلق عليها

الحاكم Dilavignette اسم "الحكام الحقيقيون للإمبراطورية" الفرنسية، ففي كتاباتهم وطرائق بحثهم وتحقيقاتهم الميدانية ما يستحق عناء المتابعة والمطالعة، لذلك لم ينتقص بيرك من إنجازات كتاب مكاتب العرب، فهي على علتها تمثل "الشكل الأكثر تفهما في إدارة العهد الاستعماري" من هنا تحفظ بيرك كثيرا من مبالغات زميله L. Massignon، الذي انتقد بشدة تلك المؤسسة واعتبرها مجرد "وكرا من أوكار الجوسسة" الذي تستخدمه الإدارة الاستعمارية في استغلال الأهالي. إن ماخذ بيرك على مكاتب العرب لم تكن عدمية فهو لم ينكر عليها سوى جمودها وعدم قدرتها على التكيف مع عالم متحرك يتجه نحو المستقبل، كما استهجن عجزها وعدم قدرتها على رؤية "التاريخ من الأمام" وليس من الخلف وتوقعها بالتالي في حلقة الماضي، وبعبارة جامعة يقول بيرك أن "الفرنسيين بقوا روادا لكن لم يكونوا عدولا حيال التاريخ"، فهم لم يهضموا بعد أن فكرة الاستعمار ليست إلا لحظة عابرة وانتقالية في الزمان وليست بالأبدية.

إجمالا فإن مكتب العرب الذي نشأ في الجزائر على يد الرقيب de Lamoricière وبقيا يخضع لسلطة الضباط الشباب والإداريين العسكريين، لم يكن ليمنع بيرك من إنصاف الباحثين العاملين بأروقته، إذ يجب بحسبه "أن يعطى الحق لأولئك الباحثين الأوائل هذا على الرغم من المنهج الغير الدقيق الذي استعملوه وعلى الرغم من موسوعيتهم الهشة في الغالب، إلا إنهم هم الذين روجوا لعدد كبير من المباحث الذي لا زلنا نعتمد عليها، هذا بغض النظر عن كونها خاطئة أم صائبة" (نفس المرجع: ص، 114)¹⁰ (بتصرف) يقول بيرك.

كتاب مكاتب العرب في ميزان بيرك:

لم تكن مكاتب العرب المتقصية للمعلومات والواضعة للمونوغرافيات بغرض التحكم في الجغرافيا وفي الديمغرافيا المغاربية على حد سواء، تخلوا من الأرقام المهنية والخبرات المحترفة التي يمكن الاستفادة منها. هذا ما أكده بيرك في العديد من كتاباته التي رصد من خلالها بمعمق التراث الأدبي والعلمي الذي وقف عنده أثناء تواجده بمكتب العرب. فهو لم يتوانى في وصف ما كتبه كل Hugonnet و Pein و Richard و Daumas بالعمل الزهيه

والدقيق، خصوصا في المصنفات التي ألفوها والقوائم التي استحدثوها في ترتيب القبائل العربية، حيث وفر ذلك الجهد الكثير بالنسبة الى الأجيال اللاحقة من الباحثين، فدراسات أولئك الرواد المدعومة بالفعل والتي يأتي في مطلعها موضوع "الأسرة الأبوية"، قد أهدت للباحثين الجدد المفاتيح التفسيرية والتي لم يغفل قيمتها باحث مثل R.Montagne واستغلها أيما استغلال في جميع أعماله العلمية. يصف بيرك طرائق البحث عند أولئك الرواد فيقول: "إن الملاحظة المباشرة لم تكن الوحيدة من نوعها في أعمالهم إنما أيضا المعلومة الغير المباشرة قد لعبت دورا مهما في البناء المتأني للظواهر الخفية عن أنظارنا. إن النقد الهادئ والمرن للشهود قد ساهم في تحديد الوقائع وإبعادها عن التضخيم وأحيانا عن الخيال". لقد تميز بهذه المنهجية كل من Eugene Dumas بالأخص أثناء تحقيقاته في الصحراء¹¹ و A.E.H.Carette في عمله بمنطقة القبائل¹² دون إغفال بطبيعة الحال لتلك الروح الاستعمارية التي كانت تحركهم.

لقد وجدت هذه الصرامة في البحث من ينصفها ويحتذي حذوها، وهذا حتى بعد مرور نصف قرن عليها، ففي المغرب قام Mouliéras¹³ بإعادة تحين التحقيق الشفوي الدقيق والعميق مع عمال الحصاد، والذي توصل بموجبه الى وصف مفصل للمحاصيل الزراعية المنتجة. Dumas ومن بعده Rinn قد استعرضا في أبحاثهما قاموس الألفاظ والمنطوقات الأمازيغية الأكثر غرابة ما أخرج العقلاء المتقاعدین وأثار مخاوفهم حيال نظرياتهم الشخصية التي روجت الى "أسطورة" الاشتراك العرقي بين البربر والفرنسيين وهمشت متعمدة في المقابل العنصر العربي، أعمال الموسوعيين من أمثال Berbrugger والمترجمين من أمثال Rémusat و Slane قد أعادت من جانبها عبد الرحمان ابن خلدون مجددا الى الواجحة وأحييت معها روح الملاحظة المباشرة التي لا تزال تحتفظ بقيمتها الى يومنا الحالي.

للعلم فإن الأسماء المشار إليها أعلاه، لم تكن تنتمي في مجملها الى القطاع المدني، فمن بين من ذكر نجد الضباط والإداريين الذين كانت لهم ألقاب علمية وانخرطوا بجد في البحث الخالص، نذكر على سبيل المثال Castries Le Chatelier و Douuté و R.Montagne

الذين يصنفون ضمن هذا الترتيب. وعليه فإنه من الخسارة أن لا ينظر الى تلك الأعمال بالنقد الهادف وذلك لمجرد انتمائها الى الإدارة الاستعمارية. إذ كيف يعقل أن لا يستفاد من الاكتشافات ومن العروض المونوغرافيا بذريعة انتمائها الى الموروث الاستعماري؟ وكيف لنا أن نتعamy أو نغظ الطرف على نفاسة ما أتت به مجموعة المجتمع التاريخي للجزائر (la Société historique algérienne) والمجتمعات الجغرافيا (S.G) لكل من الجزائر ووهران ومجتمع الأركيولوجيا لقسنطينة والأعمال المونوغرافية لكل من E.Mercier, Feraud, Arnaud وما تحمله كل تلك الأعمال من ثراء وتنوع؟ لقد حنكت السنين الطوال المعرفة الكولونيالية المتخصصة في الفضاء الجزائري، فاتسع نطاقها وتغلغت جذورها فمن المححف أن نتجاهل هنا Foucauld وما قدمه من أعمال مونوغرافيا حول منطقة الهقار والذي لم يدانها في المغرب من حيث القيمة عمل مثلها، أو ندير ظهرنا لتلك التحقيقات الرائعة التي حملت الباحثين بعيدا، من أجل التحقيق في "الوقائع الاجتماعية الكلية" لقد وثق قاموس التواقيع autographe الذي ألفه A. Basset بعد وفاة Foucauld في هذا الشأن، تلك الأسماء التي جابت أراضي المغرب الشاسعة ودونت أبحاثها وتجاربها الميدانية.

نوه هنا بذلك التعاون الذي جمع النقيب N.Lacroix المسؤول عن مصلحة شؤون الأهالي بالباحثين H. de la Martinière و Aug. Bernard وأثمر سنة 1906 كتابا مرجعيا يحمل عنوان L'évolution du nomadisme en Algérie ، لقد عدّ بيرك ذلك العمل الأول من نوعه حول الجغرافيا الإنسانية في إفريقيا الشمالية. كما اعتبر كتاب Aug. Bernard حول التخوم الجزائرية المغربية، إضافة جديدة في التعريف "بالقبيلة" بحيث شتخص الكاتب فيه بوضوح حدود التشابك والتعقد والعلاقة الحميمة التي تربط القبيلة بالاقتصاد الرعوي المواتي جدا للحياة الترحال والتنقل.

رواد علم المغرب:

إن الأعمال التي تتميز بالصياغة وبطرح الفروض وتجاوز المسائل الفردية الى التفسير البعيد، حاضرة هي الأخرى بقوة في الأدبيات الكولونيالية، لنذكر هنا بأعمال

E.Masqueray في الموضوع وبأعمال المدرسة الجزائرية التي نجحت في الجمع بين الثقافة العلمية والعمل القاعدي الأساسي والمقارنة وبين التحقيق الميداني والسفر المتواصل. إن E.Masqueray المولع بجمع الذكريات والمشاهد 1894 Souvenirs et Visions والمتفحص في اللهجات عن قرب¹⁴ قد عزز من الصرامة المونوغرافيا وأبرز محاسن الاستقراء، لقد كتب سنة 1886 كتاب تاريخيا أسماه La formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie قال عنه بيرك "لقد كان له الفضل الكبير (أي الكتاب) في انجاز العديد من أبحاثي" وذلك لما له من أهمية في إبراز للمجتمعات البربرية الثلاثة والمتمثلة في المجتمع القبائلي والأوراسي والمزايي، وتناوله لها بالفحص وبالتحليل وبالتنوع المونوغرافي.

للتذكير هنا فإن ملاحظات E. Masqueray الغنية، تأتي في إطار جملة الملاحظات الرائعة التي قدمها Duveyrier حول الحواضر الصحراوية وملاحظات Doutté حول السحر و Montagne حول القبائل البربرية، ولقد أفاد بيرك منها الكثير خصوصا في عمله حول الأطلس الكبير. لكن على الرغم من أهمية Masqueray ومكانته في علوم المغرب إلا أن بيرك لم يكن ليقره على جميع فئاته التي أوردها في كتابه الكبير، فلطالما استهجن بيرك بقاء ماسكري في حجة Fustel خصوصا بعدما شبّه بشكل نمطي المجتمعات المغاربية بالمجتمعات الإيطالية القديمة، فلقد ضلل ذلك كثيرا (يذكر بيرك) ما يقارب ثلاثة أجيال من الباحثين وجعلهم يخلطون بين الحاضرة البربرية L'ikhs (لغة تعني العظم أو السلالة) وبين الحاضرة الرومانية la gens في حين أن التحقيق التوبوغرافي الرصين، يفند ذلك التماثل ويعتبره مجرد افتراض يعوزه الدليل والإثبات المادي، في ذات السياق طالب بيرك بضرورة إعادة النظر في سؤال البنا البربرية إذا ما كانت "أركائية" بالفعل أم أن ذلك هو مجرد تخمين مضلل تحتاج إليه الإدارة الكولونيالية لإنفاذ سياساتها وتبرير مخططاتها الاستغلالية؟.

أما بشأن القيمة الأكاديمية المتعلقة بأعمال إداري البلديات المختلطة، فإن بيرك قد أقر بأن هذه الفئة لم تغفل في نشاطها الكتابي الجمع بين البعد النظري وبين البعد العملي، نشير

هنا على وجه الخصوص الى أعمال E.Doutté الذي وصفه بيرك "بالملاحظ الحاذق والرحالة الحذر والمحقق الثبت الذي عمل على تصحيح أخطاء الموسوعيين الخياليين"، فلقد وجدت فيه كل من الاثنولوجيا الانجليزية والسوسيولوجيا الفرنسية الشخص النموذجي الأمثل في العمل الميداني المنهج. فكتابه الشهير *Magie et Religion* الذي ألفه سنة 1909 قد جعل منه رائدا فريدا في مجال الاسلامولوجيا المغربية بشكل عام. هذا وإن كان بيرك لم يرق له كثيرا تقديم المغرب وكأنه بلد للسحر وللشعوذة، إلا أن ذلك لم يمنعه من الاعتراف بأن هذا الميدان قد وجد بكل استحقاق واصفه الحقيقي ويقصد بذلك إ. دوتيه.

في ثلاثينيات القرن الماضي نشطت حركة الترجمة¹⁵ والتفسير، فتعززت بذلك علوم الشمال الإفريقي بميثولوجيا رائعة حيث لعبت كتابات E.-F. Gautier بهذا الصدد دورا حيويا فعلا، خصوصا برؤيته تلك حول مغزى الحياة المنبعثة من التقاء البنا الاجتماعية بالظواهر الخارجية، وامتزاج العالم الافتراضي الذي تغذيه مواهب الماضي بالعالم الملموس وبالمبادرات الإنسانية، تلك الازدواجية التي يجتمع فيها المعيش الداخلي بالمشهد الخارجي للحياة في الفضاء المغاربي الفسيح المتنوع، هي بحسب E.-F.Gautier من ينبغي الاعتناء بها والتركيز عليها من قبل علم اجتماع الشمال الإفريقي، فإعادة هذا البعد هو من سيضمن التفوق الكامل لعلم الاجتماع. بحسب بيرك "فإن ما قدمه Gautier (بذلك الطرح) يعد درس جيد يجب الاحتذاء به".

أخيرا وليس آخرا يلفت بيرك عناية قرائه الى أهمية كتابات R. Montagne في إثراء علوم المغرب، فمقالات الرجل الذي كان ينشرها ابتداء من سنة 1924 على مجلة *Hespéris*، قد أكدت أن نهجه لا يختلف في شيء عن سلفه Gautier. إن جهوده المبذولة في إعادة إحياء أطروحات ابن خلدون ذات المضمون الميداني والمقاربة التجريبية وملاحظة الوقائع واختبار الأفعال قد قوضت أطروحات الضباط السابقين، فنظريته المشهورة باسم *Montagne* اللف *Leffs*¹⁶ التي تقضي بعدم جدوى الاتكاء على مفهوم الاثنية، قد أكد من خلالها على أن القبيلة ما هي إلا تجمع سياسي وليس بالعشائري، لذلك

لا يمكن أن يعتد ميدانيا بهذا المعطى الأخير في التحليل وفي التفسير. إن توحيه للممارسة الميدانية الى حد بعيد واعتماده في نهجه على أسلوب الاستحضار والاستدعاء، قد أعطى لكتابه الذي ألفه سنة 1930 والموسوم باسم *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc: essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe chleuh)* ميزة وقيمة فريدتين كما منح ذلك النهج لأعماله المزيد من التقدم ومن الاستمرار.

إن كل تلك الأعمال المشار إليها أعلاه بما في ذلك الأسماء المرموقة والوازنة في مجال فنون العلوم الاجتماعية والإنسانية هي على أهميتها وعلى الإضافات المتنوعة والمتعددة التي قدمتها الى المعرفة الأنثروبولوجية بالجزائر وبالمغرب ككل، مع عدم الإغفال بطبيعة الحال للملاحظات والمؤاخذات ذات المضمون الإيديولوجي أو الكولونيالي التي تنطوي عليه. فإن ذلك لا يمنع في واقع الأمر من الاستفادة منها وإعادة استثمارها بعد غربلتها ونقدها بشكل هادئ وبناء وأن لا تتقف العقدة الكولونيالية عائقا مزمنا يحول دون استغلال تلك الدواوين الغزيرة الثراء والتنوع. لقد انتهج بريك بالفعل هذا المسلك فهو بقدر احتفائه بذلك التراث وتثمين ما جاء فيه، إلا أنه لم يتوانى في نقده وإزالة أَلغامه وتفكيك مسلماته، فعمله الذي أنجزه عن قبائل سكساوة وقبلة القبيلة في الشمال الإفريقي يعد أفضل دليل على ذلك لنقلنا نظرة على تلك الأعمال.

أي قبيلة لأي شمال إفريقي؟:

يعد مقال بريك الموسوم باسم "ما معنى القبيلة في الشمال الإفريقي؟" الذي كتبه سنة 1954 نصا تاريخيا بامتياز، فهو بالمناسبة جاء ليرجح الكفة في مجال الأبحاث الاثنولوجيا الاستعمارية التي فضلت منذ اللحظة الأولى اقتحام ميدان القبيلة، وإبراز الأخيرة على أنها الكيان الأوحد الذي يهيمن على أرض المغرب، يقول بريك بهذا الصدد: "في بحثنا عن المواضيع الموجهة لمعارفنا وعملنا على المجتمعات الشمال الإفريقية ما وجدنا أمامنا سوى القبيلة" (1954:261)¹⁷ من هنا قرر بريك قطع الصلة بالأحكام المسبقة والتصورات

الجاهزة المترتبة عن الإرث الكولونيالي في هذا المجال واعتماد منهج ورؤية مختلفتين في البحث، تنظر للأشياء من زاوية تشبه الى حد بعيد ما يسميه بيرك "بملحمة علم النبات" (métaphore botanique) التي تشخص مسمى القبيلة مثلما تشخص الشجرة ذات الأصول والفروع وكل ما يحيط بها من نباتات ثانوية تحوم حول محيطها الخارجي، بالإضافة الى ذلك فإن بيرك لم يهمل التخمينات ولا الافتراضات ولا الظنون الغير الأكيدة فهذه بالنسبة له مواد تساعد على التقاط المكونات التي ستتشكل منها "فرضيته التاريخية" والتي سينبني عليها بحثه، وتقول بأن سكان المنطقة لم يعرفوا في حياتهم سوى الهجرة على جميع الصعد والمستويات.

للخوض في غمار هذا الموضوع ودراسة المجتمع في حاضره وأوانه، ما كان أمام بيرك سوى شحذ ملاحظته المباشرة والراهنة ليطل من خلالها على التشكيلات المجتمعية العصبوية المحلية التي تروج بها أرض المغرب، فكان من نتائج ذلك قوله أن "المجمعات المغاربية هي ذات طبيعة مغبرة في الغالب(..) وذات شكل فسيفسائي(..) تشبه حبات الزرع المتراسة ذات الألوان القليلة". لقد جعله هذا التصور يتأكد من أن الأسماء المتكررة للمجموعات الاجتماعية على ربوع المغرب الكبير وعلى مستوى الأطلس الأعلى والأسماء المثبتة تاريخيا والأصول والأعراق المتعددة، إنما هي تنشأ وتشكل جميعها بمنأى عن الخيالية الجنيولوجية. للعلم فإن بيرك قد أدرك منذ الوهلة الأولى الفرق الموجود بين تعدد وتنوع الأصول على اختلاف مكوناتها وعناصرها، وبين فكرة خيالية رابطة الدم المرمز إليها بوحدة المجموعة والاسم الجامع لها eponyme. الجغرافيا المتلاشسية في هذا الإطار والحدود الخافتة عبر التاريخ وذلك من جراء الترحال المستديم لشعوب المنطقة (كما تذهب الى ذلك إحدى الفرضيات)، لا يلغي البتة صفة التمدن عن تلك الشعوب ولا يخفي سعادتها بنمط عيشها، هذا بغض النظر عن النظرة السطحية للمشهد، التي تبدو سكان المنطقة وكأنهم "مجموعات متشظية مبعثرة في المكان"¹⁸.

إن المجتمع المغربي كما تأكد عليه الملاحظة الراهنة وليست النظرة المسبقة، هو عبارة "عن نسيج متواصل" تجمع بين وحداته الخيالية، الاسممية وتنوع الأصول والتعايش المحلي

"دومًا إزعاج لأي مواطن"¹⁹ في المكان. لكن كيف يقرأ بريك ظاهرة تشابه أسماء المجموعات وتكرارها التي لمس وجودها "في نطاق المغرب ككل"؟. في قناعة بريك لا يوجد تفسير تاريخي لتلك الظاهرة المتمثلة في انضواء المجموعات الغير المتجانسة تحت اسم واحد، "ففي الوعي العام" أن ذلك الإشكال "لا يعود الى التاريخ(..) إنما يشير الى الرمز(..) فالمجموعات لا يهتما سوى الاسم فهو وحده من له القيمة الاجتماعية". إن اختلاف الأسماء وتباينها في المقابل، لا يعدوا بالمناسبة أن يكون مجرد "اختلاف لفظي". من هنا فإن المجموعات القبلية ليس لديها سوى ملكية واحدة غير قابلة للنقاش ألا وهي ملكية "راية الاسم"²⁰.

ولمزيد من التفصيل في الموضوع وشرح أوضح لمعنى الاختلاف والتباين الذي يتخلل تلك المجموعات، يذكر بريك أن حياة تلك المجموعات إنما تحتكم في مجملها الى "نمطين متعارضين يمثلان في التشابه وفي التشاكل" (بتصرف)²¹ أما النمط الأول فهو عبارة عن تجمع لعناصر متعددة، تنضوي جميعها تحت اسم واحد قد يكون أحيانا وليس دائما اسم الجد الأول وبذلك تشخذ وحدة المجموعة وتصاغ. أما النمط الثاني فهو يخضع "لتجزأ الأقاليم(..) الى كتونات متناحرة قد تكون عصب أو رتب أو تكتلات" (بتصرف)²². لقد دأبت الكتابات العارفة بالمناسبة لقرون عدة، على تكريس الرؤية الخلدونية المتعلقة بتفسير الأعراق البربرية الكبرى، والتي تفيد بانصهار مختلف المجموعات ضمن نظام عتيق سام في عرقه وفي اسمه". لقد التفت المعرفة الكولونيالية على هذا التفسير وجعلت منه شاعة رئيسية تعلق عليها جميع التعاريف التي تتبناها في تشخيص التشكيلات المجتمعية المحلية، لكن بريك قد رفض ذلك الطرح وبعته "بالأسطوري" الذي لا يمت بالواقع الملاحظ بأية صلة.

نفس الأمر يمكن قوله على نظرية "اللف" التي جاء بها R. Montagne وأراد من خلالها تفسير التاريخ الاجتماعي لمختلف القبائل بجنوب المغرب، فهي بحسب بريك ليست إلا "تصنيف نمطي خالص" لا يرقى ليشكل أي صفة من الصفات البنوية الثقافية والتاريخية لتلك المجتمعات، "فاللف" ليس بتلك اللحظة الفارقة التي تحدد المجموعة، بل إن ما يفرق هنا هو تلك "الروح الصوفية التي تعم ساكنة الريف"²³. لقد أدرك بريك العناصر

البنوية والوظيفية التي تتحكم في ميكانزمات المجموعات المحلية وذلك من خلال دراسته للحركة المرابطية الكبرى بين القرن الرابع عشر والقرن الخامس عشر، فتبين له كيف أن ذلك يشكل ارتباط وثيقا "بالمورفولوجية الاجتماعية" المحلية، وكيف أن "ذلك التنوع المرابطي وانتشاره الواسع على الصعيد الشمال الإفريقي، يدل على الحياة المحلية المحتضنة داخل مربع القبلية" خصوصا في لحظات الفتن والتفكك الاجتماعي. عندئذ يبرز دور "الحراك المرابطي فيقوم بإحصاء الجماعة وجمع الأقاليم وتجسيد التنظيمات القديمة التي طالما طعن فيها الآخريين" (1954: 271)²⁴.

أخيرا وليس آخرا فإن التشكيلات الاجتماعية المحلية بحسب بيرك، ترتبط في بعض الأحيان "بالتمدد الهلالي" (1954: 271)²⁵ فالشكل القبلي في الواقع ليس ذو أصل مغاربي بل هو ذو أصل عربي. ويخلص بعد ذلك الى القول أن القبيلة في الشمال الإفريقي "إنما هي أداة نشأت بين التطور العام للتصور والخيار الإداري وبين التطورات المحلية التي غالبا ماتكون نشطة، بهذا المنظور تعد القبيلة ظاهرة ثانوية وجزء منها مصطنع" (1954: 271)²⁶.

"بناء على هذا العمل التفكيكي الرائع، لم يبق أمام التعميمات الاثنوغرافيا الكولونيلية الشيء الكثير. فلقد قضى بيرك بذلك على الفروض المجانية ونسف بالدليل الأوهام السالفة، نافيا بقوله أي وجود للقبيلة "غاية ما هنالك هو وجود أسماء قبائل وعلامات ورايات اسمية"، وبناء عليه فإن العناصر المشكلة للمجتمعات الريفية المغاربية إنما هي عبارة عن "مجموعات" من الجماعات المتنوعة ومن الكيانات المتداخلة والمتعددة والمقسمة في هويتها الجماعية وتمثلاتها الشعورية والصراعية، مشكلة بذلك كيانات حقيقية، لذات السبب أغفل بيرك متعمدا استعمال أو توظيف مسمى القبيلة واختار بدلا عنه مسمى الأهالي أو "المجموعة". وتأكيذا منه على ذلك فقد أشار بيرك الى العديد من الأشكال المجتمعية التي انحلت وانتهت وفقدت بذلك اسمها، من ذلك "الأسلاف القبلية" (1975: 349)²⁷ من أمثال قبائل العهد الوسيط كصنهاجة ومصمودة وزناتة الخ. هذه هي إذن حصيلة بيرك في ما يخص النزعة القبلية بالمغرب وذلك حتى قبل ظهور النموذج الانقسامي الجزائري (نسبة الى أرنست جلنر)²⁸ على صعيد الشمال الإفريقي.

حول أطروحة البنا الاجتماعية للأطلس الكبير:

لقد كان لأطروحة بيرك الرائدة "البنا الاجتماعية للأطلس الكبير" سنة 1955، عظيم الأثر على الباحثين من بعده الذين عملوا بوجه الخصوص على الملف المغربي، إذ لا تزال التساؤلات التي أثارها تلهم الكثير من أولئك الدارسين، فهو قد فتح لهم بوابة العمل الأثروبولوجي في المغرب على مصراعها. إن أطروحة بيرك المليئة بالمشاهد وبالأصوات وبالروائح والأذواق ومختلف أشكال الزينة والألوان المستعملة، والحصى المنحوت في المنازل الرائعة وغير ذلك من التفاصيل، إنما هو إبداع تأثر في وجه من وجوهه بأعمال أستاذه Louis Gernet وبنصائح Marcel Mauss الأثروبولوجي المعروف وبما اغترفه من مدرسة الحوليات التي يمثلها كل من Lucien Febvre و Marc Bloch اللذان اعترف لهما بيرك بالفضل خصوصا في مجال تعلم فن ما بين التخصصات، الذي اعتمده بيرك كمقاربة بحث في التاريخ الاجتماعي للمجتمع المغربي، والذي في القلب منه قبائل سكساوة التي افتتن بها بيرك أيما افتتان وسحرته أراضيها الغابية الخلابة "فالروعة (يقول بيرك) تعني سكساوة". من هنا اجتهد الرجل لتعلم لغاتها ولهجاتها المختلفة، فهو لم يعد يقتنع كثيرا بما يقدمه المترجمين ولا المرشدين الذين قد يضلون أكثر مما يفيدون، فلا مناص إذن من "التحكم في اللغة المستعملة كالعربية المغربية الدارجة بما في ذلك الشلوح". إن هذا العمل لم يكن يتقنه (بالمناسبة) إلا عدد قليل يعدون على أطراف الأصابع اليد الواحدة ممن درسوا الشمال الإفريقي" (Berque, 1988 : 32)²⁹.

إن هذا الجهد اللغوي الذي بذله بيرك في تعلم اللغة واللهجات البربرية المحلية، قد وجه اهتمامه مباشرة نحو أسامي الأماكن والمناطق La toponymie، فقبايل سكساوى التي أهرته وذلك بما تزخر به من علم ومن تنوع ثقافي و"تناغم في مكوناتها وأجزائها" قد لفتت انتباهه الى الأهمية الكبرى الذي يلعبها اسم المكان في إحداث الانسجام والألفة بين المجموع، فالقبائل لا ينتظم شتاتها إلا على قاعدة الحقوق المتعارف عليها وتسهر "عين التوبونيميا التي تعم البلاد" على حراستها. إن الشهور ثلاثة التي قضاها في أودية آيت عطا بأعالي الأطلس، قد جعلته يكتشف مدى أهمية "الألقاب المكانية onomastique التي تعم تلك

الأفضية المركبة والتي غالبا ما يكون الوسط الطبيعي المحدد الأساسي لها أما المحدد فهو اسم المكان الذي ينشأ إثر التدخل الإنساني فيه فيتشكل بذلك منه الوسط الثانوي"³⁰ (Lefebure, 1971: 20)

"لكن ذلك لا يعني أبدا أن الأقاليم التي تخضع من الناحية المجتمعية للرقابة "التوبونيميا"، أنها تحيل مباشرة الى البنا الاجتماعية أو الممارسات الفلاحية" (1978:210)³¹ كل ما هنالك أن اتنولوجية الاسم في هذا المضمار هي عبارة عن "معزوفة من أسماء الأماكن" تؤدي دورا جماليا ليس إلا. وبناء عليه فإن توزيع الأقاليم ذات "الأسماء" وتصنيفها إنما يتم على حسب صورة وسمعة الألقاب المكانية وعلى حسب أيضا نظام الدورة المائية ووزناته السنوية.

إن هذا التشكل التنظيمي الرائع هو أساس أطروحة البنا الاجتماعية للأطلس الكبير، والتي ارتكزت تفاصيلها على سجلات مختلفة بإمكاننا إجمالها في العناصر الأساسية الثلاثة الآتية: أولا العرض التاريخي الحضري لمجموعة "تاقبايلت" من مجمل قبائل سكساوي، مع كتابة المئات من الإثنو اسمية وتقديم "بعض التحاليل الإقليمية" وتتضمن ثلاث مائة جزئية من الأسماء المكانية المترجمة بدقة، هذا إضافة الى سرد العشرات من الحكم الشعبية الزراعية (من صفحة 131- الى صفحة 134)³². ثانيا تخصيص ثلاث صفحات (من ص، 257 الى ص، 259)³³ لذكر أسماء الأماكن المقدسة. ثالثا وأخيرا وضع قائمة بالأسماء المحلية تتكون من مائتان وأربع وعشرين تعبيرا وترجمتها في المقابل باللغة الفرنسية هذا بالإضافة إلى الصور وإلى الترجمات المتنوعة، الدقيقة منها والمنطوقة بحروفها، وتوصيف معاني النظام المعرفي للفاعلين أي ما يشبه الى حد بعيد الحواطر الإثنو علمية. للعلم فإن أطروحة بيرك تلك تتخللها الكثير من التقابليات والثنائيات والتي هي وفق لفظه تتشكل من الأزواج التالية: "العام والخصوصي" "الملموس والتفسييري" "الجماعي والذاكرة" "الوحدوي والتمييزي" "التحليلي والمعيش" "المسرح به والغامض ثم الغامض والغير المسرح به" "الأمني والمقدس التيهجي" (Berque, 1978: 131, 175, 213, 454)³⁴ وغيرها من تلك الثنائيات

والتقابليات التي يجذب الباحث الاثنولوجي العمل عليها عادة. إن هذا التوظيف المعرفي الذي اتجهه بيرك في أطروحته قد ميزه عن غيره ومنحه الفرادة والسبق في مجال علوم المغرب.

في الواقع إن البراعة التي أبدها بيرك في عمله المذكور، لها خلفية سيكولوجية ذاتية عميقة دفعت به نحو التنقيب في الأغوار وذلك من أجل ملامسة الروح الجماعية العامة للسكان، فحيلة سكساوة الفاتنة بغطائها الغابي قد كان لها هنا الدور الحاسم في تحول مسار بيرك المعرفي، فلقد لاحظ عن كثب كيف أن نظامها المجتمعي يتشكل من "الأحاسيس ومن المشاعر المشتركة ومن تصور معين للعدل وللجور"، فهذا الشعور الاجتماعي بحسبه إنما جاء "نتيجة للتراكم التاريخي أو بالأحرى هو من صنع التاريخ ذاته" (Berque, 1978: 392)³⁵، من هنا لجأ بيرك في أطروحته الى الاشتغال بالتاريخ الاجتماعي فهو وحده الكفيل بتفكيك مآثر تلك المجتمعات. "إن التاريخ يمثل في آن واحد المنطلق والنتيجة في هذا البحث" ملحق الطبعة الثانية (Berque : 1978)³⁶. إن اهتمام بيرك بالتاريخ الاجتماعي لسكساوة سكساوة يرجع أيضا الى "الأهمية التي يوليها سكان المنطقة لكل ما يتعلق بماضيهم" (محمد الدهان، 2009: 65)³⁷. فالمجموعة الاجتماعية بحسب بيرك تستعمل لذات الغرض مختلف الأساليب والتقنيات لأجل تسجيل ماضيها، فهي بذلك لا تستغني على الرصيد العائلي ولا على الثقافة الشفوية وأسواء القبائل والأماكن في تثبيت هويتها التاريخية (Berque, 1978: 62)³⁸. هكذا كانت رؤية بيرك إجمالا عن الأرياف والبوادي، لكن ماذا عن المدن والحواضر المغاربية؟ ما هي مساهمته في هذا المجال وكيف حلل البناء وفكك التشكيلات المجتمعية والمورفولوجية؟.

أي معنى للحاضرة المغاربية؟:

إن المتنبع للسيرة ج. بيرك الذاتية يجعله يدرك أهمية ذلك الرجل الذاتية والموضوعية بالإضافة التي أسداها معرفة المدن والإسلام المغاربي خاصة ولعلم الاجتماع والأنثروبولوجية الحضرية عامة، فمدة العقدين أو يزيد من الزمن التي قضاها في المغرب كمسؤول عن شؤون الأهالي، قد جعلته في اتصال يومي مكثف بأهل الأرياف مما جعله يكتسب خبرة وتجربة

ميدانيتين واسعتين (Akar , M.1988)³⁹. لقد ظهر ذلك جليا في كتاباته وأبحاثه، فمنذ ثلاثينيات القرن الماضي وبيرك يعمل دون كلل على سبر أغوار المغرب، مقدما في ذلك الأرياف على الحواضر. إن فحصه للعقود الرعوية عند بني مسكين سنة 1936 ثم دراساته بعد ذلك لتاريخ الريف المغربي سنة 1938 يشهد ويؤكد على ذلك الاهتمام الذي سينتقل بدوره معه فيما بعد ويتحول الى اهتمام أوسع بالحواضر وبالمدن، على أن يكون الفقه في هذه المرة هو مدخله الرئيس وليس العمران بحد ذاته، لقد درس لهذا الغرض سنة 1940 "نوازل المزارعة" لميار الوزاني وأصدر فيما بعد سنة 1944 دراسته المعروفة باسم "بحث في مناهج الفقه المغاربي". لكن ما السر وراء اهتمام بيرك بالفقه وبالتشريع الإسلامي أثناء دراسته للحواضر وللمدن المغاربية؟

إن اهتمام بيرك بالفقه في أربعينيات القرن الماضي وليس بالعمران، إنما يعود إلى دور المدونة الفقهية في تنظيم انتقال الناس من "البدو إلى الحضرة"، فهي إن شئنا-أي المدونة الفقهية-تمثل الملاذ الآمن الذي يضمن التمسك بالإسلام وذلك أثناء حدوث هذا النوع من الحراك، لذات السبب نجد أن الفقه قد تطور في المدن والحواضر وليس بالبوادي والأرياف، فالأخيرة كانت دوما فضاء خصبا لنفوذ التقاليد وسلطة الأعراف، بينما المدن فقد كانت تمثل الحاضنة المفضلة والبيئة المثلى لتواجد الفقهاء والعلماء وهذا في الوقت الذي كانت فيه البوادي والأرياف مسرحا ينشط فيه شيوخ الزاوية ويُمجد على خشبته الأولياء، على هذا الأساس يجب فهم لماذا ربط إعمار المدن المغاربية بالموروث الفقهي ومن ثمة سرّ توالي أعماله الفكرية وترتيبها على النحو التالي(الريف/الفقه/العمران).

لقد تجلت هذه الخبرة لديه في عدة أعمال، ابتدئها بالاهتمام بمدينة فاس التي كتب عنها عدة مقالات والتي افتتحها بملاحظاته الخاصة حول جامع القرويين، حيث كتب في ذلك دراسة أسأها "دور الجامعة الإسلامية بالمغرب الجديد" (Berque:1938)⁴⁰ واختتمها بعد مرور ما يزيد عن الثلاثين سنة بمقال عنوانه "فاس أو مصير مدينة" (Berque:1972)⁴¹ في سنة 1949 وفي ذات الموضوع كتب مقال آخر أسأها "المدينة والجامعة: نظرة حول تاريخ مدرسة فاس" (Berque:1949)⁴² ثم أطروحته في الأخير التي أنجزها سنة 1955

وكانت بعنوان "حول البنا الاجتماعية لسكساوى بالأطلس الأعلى" (Berque:1955)⁴³. لم يتوقف إنتاج الرجل ضمن هذا المضمار في الواقع عند هذا الحد، بل زاد اهتمامه بالحواضر وبالمدن خصوصا في فترة الخمسينيات من القرن الماضي أي الفترة التي كان فيها الفضاء المغاربي تحت نير الاستعمار ووقع الحروب وبروز الهويات الوطنية، لقد تأثرت كتاباته الحضرية بهذا السياق إذ كتب سنة 1958 "الحاضرة المنيقة" la cité éminente médinas ville (Berque :1958)⁴⁴ و"المدينة والمدينة الجديدة ومدن الصفيح" "neuves et bidonvilles"، موظفا في ذلك المنهج السوسيو الأنثروبولوجي الحضري المرتكز أساسا على النموذج العتيق l'archétype الذي تمثله مدينة فاس، فلقد كتب عنها بريك عدة دراسات وأبحاث نذكر منها مقاله "بروز العاصمة المسلمة" Genèse d'une métropole musulmane وكتابه "المغرب التاريخ والمجتمع" Maghreb histoire et société، وكتاب "المغرب بين الحربين" Maghreb entre deux guerres سنة 1962، الثري بالوصف والتحليل الحضرية وبأنماط الحياة المدنية ذات التأثير على الأخلاق والعمل السياسي بشكل عام. إجمالا فإن ما قدمه بريك للنظرية الحضرية وللتحقيق الاثنوغرافي والذي يمكن اختصاره في ثلاثية المدينة العتيقة والمدينة الجديدة وبيوت الصفيح، يعتبر جهدا غير مسبوق تتبع فيه مختلف التحولات العميقة التي عرفها الفضاء المغاربي في فترتي الاستعمار والاستقلال على حد سواء.

مورفولوجية المدن المغاربية بعيون بريك:

لقد تمحورت تساؤلات بريك بالمغرب في شقها العمراني، حول مسألة الحدود التي تفصل وتميز المدينة الريفية الصغيرة عن المدينة الكبيرة، فأين تنتهي الأولى ومن أين تبدأ الثانية؟ بحسب بريك فإن المتغير الديمغرافي لا يكفي لوحده في تحديد مسمى المدينة الحديثة وتعريفها، لذلك كانت ملاحظاته المباشرة للفضاء المغاربي تركز بالأساس على تصور أكثر أنثروبولوجية في ضبط المسميات وصياغة التعاريف الخاصة بالمجال، من هنا فترق بريك بين نموذجين مورفولوجيين اثنين: النموذج الريفي التقليدي ويصفه بأنه عبارة عن "تجمع اجتماعي بدائي ذو شكل ريفي، فيه يعاد تشكل العصبية بصفة غير مكتملة، مركزه السوق الذي

يتقاطر عليه أهل القبيلة ويستند اقتصاده على الزراعة الرعوية". إن هذا النموذج من التجمع السكاني في عرف بيرك، لا يمكن تسميته بالمدينة حتى ولو اشتملت ساكنته علي النصاب الديمغرافي المطلوب. إذن فما هي المدينة في نظر بيرك؟ إن المدينة (النموذج الثاني) في تصور بيرك، إنما هي من صنع العالم الحديث، نشأت إثر الحراك المجالي القائم على فعل المبادلات والمضاربات المعقدة والمتعددة والمتنوعة. إن هاذين النموذجين المورفولوجيين هما من يرسان اليوم مباني المغرب المتنوعة، لكن وفق أي تصميم معماري؟.

في تحليل بيرك فإن المدينة العتيقة التي تستلهم مرجعيتها وامتدادها من القرنين الرابع عشر والخامس عشر اللذان كانت تسودهما سلطة "الصلحاء"، هي اليوم تتجمع تحت ظلال مآذن المساجد السامقة تطوقها الأسوار وتمهين على نسوجها الاجتماعية روح الأولياء الممتدة من العهد المرابطي بالمغرب والتي لا تزال متغلغلة الى يومنا الحالي في مفاصل الحياة الاجتماعية المحلية، هذا النموذج العمراني اليوم يتداخل فيه ويلتحم (من يطلق عليهم بيرك) الوافدون من الخارج "les venus d'ailleurs" بالوافدين من الأقصي "les venus d'en hauts"، أي بمعنى أن المدينة العتيقة قد تحولت الى بؤرة للتمازج بين ساكنة المدن الجديدة الوافدة من مدينة الدار البيضاء ذات الطابع الأوروبي المتأثرة تاريخيا بتحويلات حركة الملاحة، وبين ساكنة العواصم الإسلامية الوافدة من مدينة فاس العتيقة السابجة في عمقها الثقافي والديني.

إن ذلك التركيب الذي تتشابك فيه الأنماط المورفولوجية العتيقة بالأنماط الحديثة، هو من وجهة نظر بيرك يعاني اليوم من صعوبة بنيوية مستعصية، تتجلى في صعوبة الاندماج في العصرية والتحديث العمراني، فالمدن التاريخية على حد قوله لا تزال "حضرتها تتشبث بالبعد العلاماتي" (l'urbanisme du signe) الذي يكون فيه المسجد شاهدا (علامة) ومنطلقا لكل عملية مد وزجر اجتماعيتين. ثم إن استمرار ألوان القرابة والروابط العائلية التي تشكل جزء هام من جسم المدينة العتيقة لا تزال تفضل البعد الجدودي (من الأجداد) الذي يفرض تعليماته الصارمة في مجال البناء وامتلاك العقار، هذا ناهيك عن استناد مرجعيات التمدن ومواصفاته الحضارية على إحدى الخواص الاجتماعية للمدينة

العتيقة والتي عادة ما تتلخص في الانتماء إما لفئة الحرفين أو فئة التجار أو المنتسبين الى العلم الشرعي.

إن تلك المواصفات المذكورة ترسم اليوم مشهدا من التزاحم ومن الاكتظاظ، تقع تحت وطئته المدينة العتيقة لحظة تقاطعها وتشابكها مع المدينة الجديدة، ذات الطابع الرأسمالي القائم علي البورصة والصناعة التكنولوجية وعلي العمران الحديث، هذا بالإضافة الى بنايات الصفيح والمجمعات العفوية التي تزيد من تعقد المشهد، إنه ضمن هذا الإطار المدني الهجين الذي تتداخل فيه المدينة العتيقة بالمدينة الجديدة بنايات الصفيح والمجمعات العفوية، تنبثق اليوم الجموع البشرية بالمدن المغربية وتخرج لتعمر المكان وتلون أطرافه بمختلف صفوفها وصنوفها الاجتماعية. في مثل هذا الوضع فإن مؤسسة البلدية تصبح عبارة عن غطاء يخدم في كنفه وبشكل غير مكتمل القرابات العصبوية الممتدة فهي أي البلدية قد تحولت بموجب ذلك التشابك موطننا للسلاسل العائلية. وبناء عليه وبحسب هذا المنطق فإن الدولة سواء كانت عتيقة أو استعمارية أو حتى وطنية، ما هي في الواقع سوى ملصق من الملصقات تم تثبيته في الأخير بإحدى النموذجين المورفولوجيين المذكورين. هنا يكمن اليوم التحدي الأكبر الذي تواجهه المدن المغربية التاريخية والمجمعات التي تقطنها على حد سواء.

الخلاصة:

لا يختلف اثنان في أن أعمال بيرك الغزيرة تعد لحظة فارقة في عمر الأدبيات التي جعلت من المغرب الكبير مادة رئيسة لها، حيث ساهمت كتاباته العميقة في إعادة ضبط البوصلة وتحرير النظر والفكر من كثير من الأحكام المسبقة ومن "الكليشيات" الأيديولوجية المغرضة التي ضاعت معها صورة المغرب وحقيقته وتشوهت بسبب الشطحات التي جالت في خلد العديد من كتاب الإدارة الكولونيالية الراغبين في الاستحواذ الأبدي على المنطقة وسكانتها، لكن مناقحة بيرك عن المغرب وأهله ومواقفه من الاستعمار وفعله ودفاعه عن الشرق وتاريخه لم يكن ليشفع له عند ثلثة من الكتاب الأكاديميين العرب المسكونين بهواجس الاستعمار ومن ثمة الإبقاء على الرجل ولو بصور

متفاوتة ضمن القوائم السوداء التي مارست "الأبوة المعرفية" على المغرب وتراثه بشكل خاص، حول هذا الموضوع ذكر الأستاذ محمد المجاهد عينة من الكتاب الذين سجلوا توجسهم من أدبيات بيرك المغاربية، من ذلك الباحث عبد الكبير الخطيبي صاحب كتاب *Penser le Maghreb*⁴⁵ الذي لم يتردد في تصنيف بيرك ضمن خانة المستشرقين الكلاسيكيين متناسيا أن الرجل قد عمل على "إقبار دعائم الاستشراق المغرضة والموجهة، مما جعله باستمرار يلج على ضرورة التبادل الفكري حتى لا تبقى هنالك سوسيوولوجية الشرق، ولكن شرق العلوم الإنسانية"⁴⁶ أما الكاتب محمد وقيدي فهو لا يزال يتساءل "إذا كان يحق لنا أن نؤكد مع جاك بيرك لم نعد أمام الاستشراق التقليدي، بل ولم نعد أبدا أمام اهتمام ذي طبيعة استشرافية إيديولوجية"⁴⁷؟. إن السؤال الذي يطرحه محمد وقيدي على وجاهته لا يستطيع أن ينفي أن أعمال بيرك إنما "تصب في الاتجاه الذي يعمل على إحداث قطيعة استمولوجية مع العلم الاستعماري في منطلقاته وتصوراته ومفاهيمه ومناهجه وقد يعود له الفضل أكثر من غيره في زعزعة المبادئ العامة التي يقوم عليها الفكر السوسيوولوجي الغربي"⁴⁸.

في الواقع ثمة طيف من الكتاب العرب، لا يستسيغ كثيرا أن يكون الشأن العربي موضوعا للدراسة والبحث من قبل الأجانب الغربيين، اللهم إلا إذا كان ذلك على سبيل الثناء والمدح لمآثر العرب ومحاسن الشرق ويتصور أن ثمة "امتياز استمولوجي ما للأهلي"⁴⁹ على حساب الأجنبي في إدراك ما خفيا من معنى وما تشكل من روح جماعية وذاكرة محلية! إن هذه النظرة الأحادية إنما تنغذي على تصور أيديولوجي مسبق، تتحكم فيه "الوطنية المنهجية" والتي هي بحسب تعبير الأستاذ عبد الرحمان موسوي (في تحدته عن الجامعة الجزائرية) "تقارب بين الاستيمية وبين الحدود الوطنية. فلو تحدثنا على سبيل المثال (يقول ع. موسوي) على التاريخ فإن الصحافة لا تفتح أعمدتها للمؤرخين الفرنسيين أو الأوربيين إلا إذا تحدثوا على مواصفات التاريخ الجزائري، لذلك يعطى لهم الدور الأخضر ليدلوا بشهادتهم وبأفكارهم وهذا بحكم أنهم تخصصوا في الشأن الجزائري. نفس الخط

يتواصل ويستمر مع الأجيال المتعاقبة، فالطلبة لا يشتغلون إلا من داخل الحدود. ما يعني أن الجامعة الجزائرية لم تنتج بعد من يشتغل بالموازاة على سبيل المثال على تاريخ فرنسا⁵⁰.

انطلاقاً من هذه الاعتبارات، هل يمكن وصم الإنتاج الأجنبي بالحيف وبعدم النزاهة وفي المقابل العمل الوطني بالمصداقية والأمانة؟ إن الخوض في مثل هذا السؤال في الواقع، يتطلب بحثاً مستقلاً بذاته لذلك اكتفينا هنا برجل الضفتين كنموذج للتقاطع بين المعرفة المحلية والمعرفة الكونية والذي كون لنفسه مساراً مختلفاً يقطع الصلة بالمركزية الإثنوية ethnocentrisme من جهة وبالوطنية المنهجية من جهة أخرى، وربما ما ذكره ادوارد سعيد عن جاك بيرك وصديقه ماكسيم رودنسون في هذا المعنى قد يفني بالغرض، لقد ذكر سعيد أن الرجلان "قد حررا نفسيهما من السترة المفصلة العقائدية القديمة(بتصرف) فتدريب جاك بيرك وماكسيم رودنسون يقف على قدم المساواة مع أكثر الأنماط الموجودة صرامة وانضباطاً، غير أن ما يمنح الحيوية لتوجهاتهما هو وعي الذات المنهجي لديهما. فإذا كان الاستشراق تاريخياً معتداً بنفسه، معزولاً بمناعته مفرطاً في الثقة، وضعياً بطرقه ومقدماته، فإن إحدى الطرق الذي يستطيع المرء بها أن يفتح نفسه لما يدرسه في الشرق أو عن الشرق هي أن يخضع منهجه انعكاسياً للتحليل النقدي المتقضي، وهذا ما يميز بيرك ورودنسون، كل بطريقته الخاصة. فما يجده المرء في عملهما هو دائماً وقبل كل شيء حساسية مباشرة للمادة الماثلة أمامها، ثم امتحان ذاتي مستمر لمنهجها وممارستها ومحاولات ذائبة لإبقاء عملها قادراً على الاستجابة للمادة لا لتصور مذهبي مسبق"⁵¹.

ما نفهمه من هذا الاقتباس ونسجله هنا على سبيل الخلاصة والختم لهذه الورقة، أن جاك بيرك ليس فقط ذلك الباحث المتمرس الذي وهب نفسه دون كلل ولا ملل للخدمة المعرفة السوسيولوجية والأنثروبولوجية في المغرب والمشرق على حد سواء، إنما هو أيضاً يعتبر مرآة عاكسة ألقّت بظلال العالم العربي على الضفة الأخرى ودعت بذلك إلى تجسير المسافة وتكثيف التبادل والاستفادة من الإرث الإنساني من غير هيمنة ولا استغلال. فهل من بعد هذا شك أن إنجازات الرجل وإضافاته العلمية لم تكن في صالح المعرفة

السوسيولوجية والأنثروبولوجية بشكل عام ولا في فائدة العالم العربي والمغاربي على وجه خاص؟!.

المراجع والهوامش:

- ¹ Ben Salem .L ; Jaque Berque (1910-1995) *cahiers de Tunisie* N : 1653 trim.1993,pp.12-13.
- ² بحسب رواية بوسكيه فإن بيرك قد كان مرحبا به من قبل حاكميه ومحكوميه على حد سواء، لكن هذا الأمر قد نفاه بيرك مؤكداً عكس ذلك أنه كان منذ سنة 1944 ضحية سخط وامتناع من قبل مسؤوليه ، الشيء الذي تسبب في نفيه الى أعالي الأطلس الكبير. Berque, *Mémoire des deux rives*, Paris, Seuil. p.114.
- ³ كان بيرك متأثراً بكتابات أستاذه Louis Gernet خصوصا في أطروحته التي أنجزها سنة 1917 والتي تحمل عنوان: Le "prédroit" الذي أعاد توظيفه في أطروحته الخاصة بالبنا الاجتماعية في الأطلس الكبير.
- ⁴ ما بين سنة 1984 وسنة 1985 أوكل J -P Chevènement الذي كانت تجمعه ببرك قرابة دم، مهمة البحث في مكانة أبناء المهاجرين ضمن النظام التربوي، لقد قبل بيرك بعد تقاعده من عمله في المغرب بتلك المهمة كما قبل قبلها العمل كمستشار للوزير ما بين سنة 1981 وسنة 1982. ذات الوزير الذي تولى حقيبة البحث العلمي حمل بيرك بعدها مسؤولية التعاون العلمي مع العالم الثالث.
- ⁵ J. Berque, 1989, *Mémoires des deux rives*, Paris, Seuil. P.182.
- ⁶ J. Berque, 1975, « Entrée dans le Bureau arabe » in *Nomades Vagabonds*, Paris, UGE, 113-139(Causes communes 2, coll. 10/18); repris comme "Premier poste" et "Agir, rêver", in 1989, chapitres 3 & 4. P. 116.
- ⁷ Frémeaux Jacques. *Missionnaire en burnous bleu*. In: *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°83-84, 1997. Enquêtes dans le bibliographie de Jacques Berque - Parcours d'histoire sociale. pp. 67-73; doi : 10.3406/remmm.1997.1772 http://www.persee.fr/doc/remmm_0997-1327_1997_num_83_1_1772
- ⁸ المرجع نفسه، 1975، ص، 116.
- ⁹ مرجع سبق ذكره، 1997، ص، 114.
- ¹⁰ المرجع نفسه، 1975، ص، 116.
- ¹¹ Berque Jacques. *Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine*. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 11^e année, N. 3, 1956. pp. 296-324; doi : 10.3406/ahess.1956.2554.http://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1956_num_11_3_2554. p. 305.
- ¹² المرجع نفسه، 1956، ص، 305.
- ¹³ المرجع نفسه، 1956، ص، 189.
- ¹⁴ وعن بُعد أيضا ينقل بيرك ذلك عن W. Marçais . المرجع نفسه، 1965، ص، 194.
- ¹⁵ W. Mac Guskin de Slan (TRAD), (1801-1878) , *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun (732-808 de L'Hégire) (1332-1406 de J. C) (1863) deuxième partie*. Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1936, 494 pages.

¹⁶ اللف هو تعبير بربري غائي، يقصد به تشكيل الأحلاف بغرض ضمان وظائف اجتماعية محددة أو تحقيق أهداف خاصة تتحول بدورها الى غاية في حد ذاتها يعمل اللف على تجسيدها. أنظر: Mohamed BERDOUZI , Structure du Maroc pré-Colonial : Critique du Robert Montagne, (Mémoire pour l'obtention du diplôme des études supérieures es-sciences politiques), Edition La croisée des Chemins, Rabat, Novembre 1981

¹⁷ J.Berque,1954, "Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine ?" in : Hommage à Lucien Febvre, Paris, 261-271 (rééd. in Maghreb, histoire, société, Alger-Gombloux, Sned-Duculot, 1974). P.261.

¹⁸ المرجع نفسه، 1954، ص، 264.

¹⁹ المرجع نفسه، 1954، ص، 264.

²⁰ المرجع نفسه، 1954، ص، 264.

²¹ المرجع نفسه، 1954، ص، 226.

²² المرجع نفسه، 1954، ص، 264.

²³ المرجع نفسه، 1954، ص، 270.

²⁴ المرجع نفسه، 1954، ص، 271.

²⁵ المرجع نفسه، 1954، ص، 271.

²⁶ المرجع نفسه، 1954، ص، 271.

²⁷ Berque, 1975, p.349.

²⁸ لقد رفض بريك في ما بعد أطروحة جلنر الانتسامية والتي لم يرى فيها سوى الوجه الآخر لأطروحة دوكايم القائمة على مفهومي التضامن الآلي والتضامن العضوي وكذلك أطروحة R. Montagne الكولونيالية، اللذان اعتمد عليهما جلنر في بري وصياغة طرحه، أنظر: J.Berque, 2011, OPERA MINORA « Islam populaire et Islam purifié ». Compte rendu de Ernest : Gellner, Muslim Society, Times Literary Supplement, 11December, 1981

²⁹ Berque, 1988, p.32

³⁰ LEFEBURE, Claude, 1971, Le cinquième, la tribu, l'os, le foyer : introduction à l'étude de la segmentation sociale chez les Ayt cAtta, maîtrise spécialisée d'ethnologie, Université René Descartes- Paris V. p. 20.

³¹ المرجع نفسه، 1997، ص، 98.

³² المرجع نفسه (نقلا عن بريك، 1955) من صفحة 131 الى صفحة 134.

³³ المرجع نفسه (نقلا عن بريك، 1955) من صفحة 257 الى صفحة 259.

³⁴ Berque, 1978:131, 175, 213,454.

³⁵ Berque, 1978 :392.

³⁶ Berque, 1978. Structures Sociales du Haut- Atlas. 2^{ème} éd. revue et augmentée. Paris : Presses universitaires de France. (Sociologie d'aujourd'hui).

³⁷ محمد الدهان، (2009)، "جاك بريك والمغرب"، إضافات: العدد السابع/ صيف 2009.

³⁸ Berque, 1978 :p.62.

³⁹ Mairies Akar, 1980, « Entretiens avec », ARABIES . Paris, Stock, édit augmentée.

⁴⁰ Berque, J.1938, Dans le Maroc nouveau : Le rôle d'une université islamique. Annales d'Histoire Economique et Sociale, 51, 1938,193-207.

⁴¹ Berque, J.1972. "Fès ou le destin d'une médina", Cahiers internationaux de Sociologie, LI, 1972 : 5-32; repris in De L'Euphrate. .. 1978, 1 : 380-415.

⁴² Berque, J, 1949, Ville et université : Aperçu sur l'histoire de l'École de Fès, Paris, Sirey, 1949 (tiré à part de la Revue Historique de Droit Français et Étranger, 26 : 64-1 17) ; repris in Maghreb, histoire. 1974, ch. 3 : 35-47.

⁴³ Berque, J.1955. Structures sociales du Haut-Atlas, Paris, PUF, 472 p. ; 2e édition augmentée d'un "Retour aux Seksawa" (en coll. avec Paul Pascon), ibid., 1978, 520p. (Bibliothèque de sociologie contemporaine).

⁴⁴ Berque, J.1958. "Médinas, villeneuves et bidonvilles", Cahiers de Tunisie, 21-22, 1958 : 5-42; repris in Maghreb, histoires... 1974, ch. 7.

⁴⁵ A. Katibi : Penser le Maghreb, SMER, Rabat, 1993.

⁴⁶ حسن المجاهد، سوسيولوجيا العالم العربي لدى بريك، مراكش (المغرب) الطبعة الأولى 2012. ص، 183. العبارة الأخيرة "شرق العلوم الانسانية" نقلها المؤلف عن بريك في كتابه Les Arabes d'hier à demain

⁴⁷ حسن المجاهد (نقلا عن) محمد وقيددي العلوم الإنسانية والإيديولوجيا، منشورات عكاظ، المحمدية، 1988 ص، ص:181-222.

⁴⁸ نفس المرجع، ص: 198.

⁴⁹ حسن مجاهد محمد(نقلا عن) جاسوس: "العقلانية والمشروع العربي"، الوحدة، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، المغرب، العدد: 27/26، 1986، ص: 219.

⁵⁰ ABDERRAHMANE MOUSSAOUI « L'Université algérienne ente le local et le globale : regards emphatiques », Djamel Guerid (S/D) 2014, Repenser L'Université, Algérie, Arak Edition, p. 21.

يمكن العودة الى ذات المفهوم (الوطنية المنهجية) الى كتاب: Ulrich Beck, 2006, Qu'est-ce que une cosmopolite ?, Paris, Flammarion.

⁵¹ ادوارد سعيد (نقلا عن) حسن المجاهد، الاستشراق، النعرفة، السلطة، الانشاء، نقله الى العربية كمال أبو ديب، الطبعة الأولى، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت- لبنان. 1981. ص، 47.

مركز البحث في الأنثروبولوجيا وهران: رهان تحدي

د. سميرة نقادي - مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية و الثقافية وهران - الجزائر

Abstract :

The National Research Center in Social and Cultural Anthropology is one of the most important academic research centers. The center is best known for its scientific publications: the Insaniyat journal, the Africa review of books, les cahiers du crasc...

The CRASC is divided to many units, the one located in Algiers is interested in toponomy (RASYS), the Constantine unit is covering the historical and social anthropology studies. Plus another one placed in Oran, specialized on translation and terminology.

The center itself is subdivided into five divisions: the historical anthropology and memory unit, Cities and Regions unit, Imagination and Processes unit and Education Anthropology and formation systems.

These divisions work to promote research by publishing books and reports, in order to strengthen the public policies to serve the society, the state, science and knowledge.

The main question of this paper is: What place has anthropology in this center? In other words how the anthropological academic research are made in this center ?

To answer these questions, we have reviewed the history of the center, the beginning, progress and the current state, by covering the Insaniyat journal and ARB review.

الملخص :

ان المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية بوههران CRASC أحد أهم مراكز الإشعاع العلمي والبحث الأكاديمي انطلاقا من اصداراته كمجلة انسانيات الدولية والمجلة الافريقية للكتاب ودفاتر الكراسك ويريد الكراسك الى جانب منشورات يساهم فيها باحثين دائمين وباحثين مشاركين يرفعون رهان التحدي ليكون المركز طليعة المراكز الأنثروبولوجيا خاصة والعلوم الاجتماعية عامة.

ان المركز ذو الفروع المتعددة مثل فرع الرصيد بالجزائر العاصمة ومركز البحث بقسنطينة يعمد على تغطية الأنثروبولوجيا التاريخية والاجتماعية الى جانب الطوبونيميا المهمة بأساء الأماكن في حين تتنوع وحدات البحث الخاصة بوههران الى ستة وحدات وهي:

وحدة أنثروبولوجيا التاريخ والذاكرة ووحدة مدن وأقاليم وحدة الخيال والسيرورات ووحدة أنثروبولوجيا التربية وأنظمة التكوين، الى جانب وحدة البحث حول الترجمة والمصطلحات ووحدة الثقافة والاتصال والفنون.

مقدمة:

شهدت الجزائر تطور ملحوظ في البناء المعاري للجامعات ومراكز البحث الوطنية التي تنشده رسالة البحث العلمي والراقي بمطامح التطور التكنولوجي ومن هذه المراكز أحد أهم مركز في الجزائر هو مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية بوهران كراسك CRASC هذا الأخير الذي تم تدشينه وهو مختص في الدراسات الأنثروبولوجيا والاجتماعية الثقافية والذي يعمل منذ ان كان نواة أولى تسمى URASC وبعد جهد جميد لأساتذة كبار تم خلقه كمركز على المستوى الوطني وذو هياكل علمية وادارية واصدارات متنوعة تعمل على اثراء الجانب المعرفي للأنثروبولوجيا الاجتماعية مع الاهتمام بمشاريع بحثية وطنية وعلى مستوى المؤسسة والعمل على اصداها في كتب مصادق عليها من قبل المركز .

ليس من السهل أبدا تطوير هياكل المركز وانتاجه المعرفي كما أنه ليس من المستحيل العمل على ذلك ومنه تعددت مرافقه العلمية واصداراته في جميع تخصصات الأنثروبولوجيا التاريخية والاجتماعية والفلسفية والدينية والسياسية ومنه تكون اشكالية المداخلة:

ماهو موقع الأنثروبولوجيا في مركز الكراسك؟ أو بمعنى كيف يتم البحث الأكاديمي في الأنثروبولوجيا الاجتماعية بمركز وهران؟ وما هو المسار العلمي للمركز في الأنثروبولوجيا؟ وماهي مؤشرات رهان التحدي؟ وماهي أهم الإصدارات الخاصة بالدراسات الأنثروبولوجيا؟

للإجابة على الاشكالية أعلاه لابد لنا من اتباع العناصر الأساسية للموضوع من خلال خطة بحث مبسطة وهي :

- 1) التعريف بمركز الكراسك وهياكله العلمية.
 - 2) المدرسة الدكتورالية في الأنثروبولوجيا لدى المركز.
 - 3) الاصدارات الأنثروبولوجية :
- مجلة انسانيات: رؤى فكرية أنثروبولوجية .
 - المجلة الافريقية للكتاب: مسعى في الأنثروبولوجيا الافريقية
 - دفاتر المركز: أعمال أنثروبولوجيا متنوعة

(4) المشاريع الأنثروبولوجيا المحتضنة من قبل المركز.

1- التعريف بالمركز وهيكله العلمية :

هو مؤسسة وطنية للبحث طبقا للمرسوم الصادر رقم 215-92 المتمم والمعل في 23 ماي 1992 دخل هذا الأخير في النظام الوطني للبحث بعد ان كان مركز بحث وتطوير الى أن اصبح مؤسسة عمومية ذات طابع علمي أكاديمي ومن مهامه المنوطة به هي : تطوير البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية خاصة ما يتعلق باحتياجات التنمية الوطنية مع القيام بالبحوث المساهمة في تقديم العلوم الاجتماعية والانسانية الى جانب تكوين وتحسين الباحثين الموظفين كون الباحثين ينقسمون الى باحثين دائمين وباحثين مشاركين مع تنظيم وترقية لقاءات ما بين الباحثين لتعزيز التبادلات والتحكم في المعلومة العلمية الى جانب اصدار مجلة علمية فصلية ذات قيمة علمية وبحثية من أجل نشر نتائج البحث وبقاء الباحثين والأساتذة في دورات تكوينية مع تواصل مستمر مع أساتذة جامعيين واطارات بحثية في الخارج .

- هيكل المركز :

يضم المركز أربع وحدات وهي:

- وحدة البحث في أنظمة التسميات في الجزائر مقرها بالبلدية .
 - وحدة البحث حول الأقاليم النامية والمجتمعات مقرها بقسنطينة .
 - وحدة البحث للثقافة ،الاتصال اللغات والفنون وهران .
 - وحدة البحث حول الترجمة والمصطلحات مقرها وهران .
- أما عن الهياكل الادارية هناك ثلاث هيئات ادارية هي :

- مديرية المركز
- المجلس العلمي للمركز
- مجلس الادارة

علما أن هناك توابع ادارية في خدمة البحث على سبيل المثال دائرة العلاقات الخارجية وتمثين البحث وأيضا دائرة متابعة مشاريع البحث والتكوين عن طريق البحث في الأثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية الى جانب دائرة الانتاج في الأثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية وهناك أقسام للبحث .

أقسام البحث :

هناك أربع أقسام للبحث :

- 1- مدن وأقاليم
- 2- أثروبولوجيا التعليم وأنظمة التكوين .
- 3- المخيال والسيرورات الاجتماعية .
- 4- الأثروبولوجيا الاجتماعية للتاريخ والذاكرة .

يعمل في هذه الأقسام باحثين دائمين تم ادراجهم بصفة رسمية تحت قانون الوظيف العمومي بموجب قانون المستخدممين 2008 والذي حمل اجراءات جديدة في طريقة التسيير ونظم التعويض للباحثين ومستخدمي الدعم مع تنظيم داخلي جديد حسب القرار الوزاري الذي صدر في جانفي 2013. علما انه يتم تنصيب باحثين على دفعات سنوية مختلفة.

يعقد المركز اتفاقيات وتعاون من خلال استراتيجية محكمة مع مختلف المؤسسات العلمية من خلال تعزيز الشراكة الثنائية ومتعددة الأطراف على الصعيد الوطني والدولي ومن هذه الأخيرة نجد المركز العربي للبحث والدراسات السياسية بقطر ،مركز الدراسات للوحدة العربية لبنان ،مجلس تطوير البحث في العلوم الاجتماعية بإفريقيا السنغال الذي يتعاون مع المركز في نشر المجلة الافريقية للكتب وتنظيم ورشات منهجية في العلوم الاجتماعية الى جانب مشاريع تركيبة مع الخارج مثل الشباب مع جامعة أليكانت اسبانيا ،الهجرة مع المؤسسة دار علوم الانسان للمركز الوطني للبحث العلمي بفرنسا .الى جانب شراكة مع دول المغرب العربي مثل المغرب وتونس من خلال مشاريع وورشات منهجية .

من الأعمال الخاصة بالمركز هناك الدراسات والخبرات وهي :

التكفل بأبحاث ودراسات اذ قام المركز بعشرات مشاريع البحث والدراسات بالإضافة الى تقديم خبراته لصالح العديد من الوزارات الجزائرية والمنظمات الدولية مثل منظمة الأمم المتحدة للطفولة UNICEF وصندوق الأمم المتحدة للسكان UNFPA وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي.

2- المدرسة الدكتورالية في الأثروبولوجيا لدى المركز:

تم تأسيسها منذ موسم 2006-2007¹ هدفها السعي الى تكوين خريجين من المركز في تخصص الأثروبولوجيا لإثراءها في جميع المجالات بإنجاز مواضيع في طوري الماجستير والدكتوراه من أجل بحث أكاديمي جدي ذو أبعاد معرفية قيمة ليصل عدد المناصب المفتوحة للمدرسة الدكتورالية 95 منصب مع مجموع لعدد المسجلين للمسابقات بحوالي 1176 من موسم 2006 الى موسم 2013².

لقد بلغ عدد الطلبة المقبولين في المدرسة الدكتورالية سنة أولى ماجستير الى 95 طالب ما بين موسم و2013 موزعة الى 41 طالب في علم الاجتماع و3 في الديموغرافيا و36 طالب في علم النفس و12 طالب في لغة وثقافة أمازيغية و3 طلبة في الحقوق³ موزعة على جامعات جزائرية بالشراكة مع المركز مثل جامعة وهران وجامعة مستغانم وجامعة تلمسان وجامعة قسنطينة وجامعة تيزي وزو وجامعة بجاية .

أما عن المذكرات المناقشة في طور الماجستير ما بين موسمي 2007-2008 و2008-2014 فقد بلغ عددها 53 مذكرة موزعة على 28 مذكرة لموسم 2007-2008 و25 مذكرة لموسم 2008-2014⁴.

أما عن رسائل الدكتوراه فهي الأخرى متعددة وعرفت تقدم ملحوظ ومست مختلف المناطق الحضرية والريفية كما توزعت بين مناطق الشمال الجزائري والجنوب لتعالج مواضيع أنثروبولوجيا محضة ومن هذه العناوين نجد ما يلي :

- الشيخوخة والتقاعد في الريف الجزائري دراسة مقارنة بين الماضي والحاضر منطقة

عمي موسى ولاية غليزان

- السوامع وأولاد عيسى دراسة أنثروبولوجية للبدو الرحل وشبه الرحل في الجزائر .
- المرجعية الفكرية للخطاب السياسي ورهانات الاستقطاب عند ممثلي الأحزاب السياسية في الجزائر .
- أطفال الشوارع دراسة أنثروبولوجية لبعض مدن الغرب الجزائري
- مقارنة أنثروبولوجية للعنوسة في قسنطينة
- المؤسسة في أزمة وثقافة العمال دراسة أنثروبولوجية للعمال خريجي اليلسانس
- الرابط الاجتماعي في الفضاء الحضري حالة أرزيو⁵

من خلال ما تقدم نجد أن المواضيع تثير الجانب الأنثروبولوجي وهي تختلف من تخصص لأخر الا أنها تصب في قالب منهجي واحد هو الاعتماد على المقابلات الميدانية والاستمارات البيانية لتكشف حقيقة الظاهرة الاجتماعية واعطائها أبعادها الأنثروبولوجية .

3- الاصدارات الأنثروبولوجية :

تنوعت بين مجلة انسانيات ومجلة الافريقية للكتاب و بريد المركز وايضا دفاتر المركز الى جانب اصدارات أخرى متمثلة في كتب كانت عبارة عن مشاريع وطنية للبحث وأولها ما يلي :

1) مجلة انسانيات: رؤى فكرية أنثروبولوجية :

هي مجلة ذات صيت وطني وعالمي وهي تخصص في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية اذ تهتم بكل ما يتعلق بالعلوم الاجتماعية والانسانية وبالأنثروبولوجيا على وجه الخصوص تصدر منذ عام 1997 حيث أصدرت ثلاث أعداد 3 في أعوامها الستة الأولى⁶ لتصبح مجلة فصلية بأربعة أعداد منذ عام 2003 الى غاية سنة 2017.

تحضي مجلة انسانيات بلجنتين للتحليل والقراءة وأعضاؤها باحثين من الجزائر ومن جامعات مغربية وعربية وعالمية وهم أعضاء في مجلس المجلة ولجنة الاشراف⁷ مع وجود أقلام أخرى للتحكيم المقاتلي .

تعمل مجلة انسانيات على رفع التحدي وتطوير الأفاق منذ عشرين عاما لتقف في المصاف الأول مقارنة بالمجلات الأخرى وعليه تستقبل المجلة المقالات وعروض لكتب وأخبار علمية عن ملتقيات وطنية ودولية باللغتين العربية والفرنسية وهذا بفضل محكمين ينتسبون الى المركز عن طريق الشراكة اذ يصل "المحكمين من للمقالات من خارج المركز بنسبة 56% في مقابل 36% من الباحثين المشاركين أو المتعاونين مع المركز و6% فقط من الباحثين الدائمين بما يشير الى أن تحكيم ما ينشر في انسانيات لا يعتمد على معيار المركز الذي تنتسب اليه المجلة بقدر ما يستند الى شروط علمية للمحكم يقتضها مساره الأكاديمي"⁸

علما أن مجلة انسانيات لاتقوم بنشر ما يتعلق به المركز من بحوث بل تعمل على استقبال المقالات من جميع الدول المغاربية والعربية والدولية ليصل الى عدد 68 عدد في التحضير لأعداد مستقبلية تحت استراتيجية علمية أكاديمية هادفة الى بلورة مواضيع أساسية في العلوم الأثروبولوجية تخص المواطن والسياسات العمومية والارث المادي ولا مادي للجزائر مع تسليط الضوء على المنظومة التربوية في اطار منهجي يخص جديد الاصلاحات التربوية وما تتبعه من وسائل جديدة مثل المقاربة بالكفاءات مع الالمام بوضعية التلميذ في ذلك ومن الأعداد الصادرة لمجلة انسانيات الى غاية يومنا هذا نجد ما يلي:

جدول رقم 1⁹: قائمة لإصدارات مجلة انسانيات مع عناوين الأعداد الخاصة بها

| السنوات | أعداد المجلة | موضوعات الأعداد |
|---------|--------------|--|
| 1997 | 1 | العمل: أشكال وتمثلات |
| | 2 | الفضاء المأهول: المعيش المتزلي وأشكال تمدنية |
| | 3 | ذاكرة وتاريخ |
| 1998 | 4 | الأسرة: الأمس واليوم |
| | 5 | المدن الجزائرية |
| | 6 | المدرسة: مقاربات متعددة |
| 1999 | 7 | فلاحون جزائريون |
| | 8 | الحركات الاجتماعية والحركات الجموعية |
| | 9 | المغرب: ثقافة، غيرة |

| | | |
|---|-------|------|
| العنف: مساهمات للنقاش | 10 | 2000 |
| المقدس والسياسي | 11 | |
| اشكالية التراث | 12 | |
| أبحاث عمرانية | 13 | 2001 |
| أبحاث أولي | 15-14 | |
| وقائع، فاعلون وتمثلات للمحلي بالجزائر | 16 | 2002 |
| لغات ومجتمعات | 18-17 | |
| الاسطوغرافيا المغربية: حقول وممارسات | 20-19 | 2003 |
| الخيال، الأدب الأنثروبولوجيا | 21 | |
| ممارسات مغربية لدى المدينة | 22 | |
| وهران: مدينة من الجزائر | 24-23 | 2004 |
| الجزائر قبل وبعد 1954 | 26-25 | |
| السوسيو - أنثروبولوجيا في تحول | 26 | 2005 |
| المجال، الفعاليات الاجتماعية، الغيرية | 28 | |
| أبحاث أولي 2 | 30-29 | |
| الدين، والسلطة، والمجتمع | 31 | 2006 |
| الامتزاجات المغربية | 33-32 | |
| الرياضة: ظاهرة وممارسات | 34 | |
| فلسطينية: مدينة في تحول | 36-35 | 2007 |
| المعيش، والتمثلات، والمثاقفة | 37 | |
| المحلي في تحول | 38 | |
| رؤى حول الماضي ورهانات الذاكرة اليوم | 40-39 | 2008 |
| الطفولة والتنشئة الاجتماعية | 41 | |
| الأقاليم الحضرية بالبلدان المغربية | 42 | |
| الخطاب الأدبي والديني في الفضاء المغربي | 43 | 2009 |
| مدينة الجزائر: ميتربول في تحول | 45-44 | |
| ألسنة وممارسات خطابية | 46 | |
| الجماعات، الهويات والتاريخ | 48-47 | 2010 |

| | | |
|---|-------|------|
| معرفة وديناميات اجتماعية | 49 | |
| عدد متنوع | 50 | |
| الصحراء وهوامشها | 52-51 | 2011 |
| الجبل :سكان وثقافة | 53 | |
| تيزي وزو ومنطقة القبائل :تحولات اجتماعية وثقافية | 54 | |
| الشباب بين الحياة اليومية والبحث عن الهوية | 56-55 | 2012 |
| الجزائر :خمسون سنة بعد الاستقلال 1962-2012 بين الاستمرارية والتغير | 57-56 | |
| العائلة :ممارسات ورهانات اجتماعية | 59 | 2013 |
| المدرسة :رهانات مؤسسات واجتماعية | 61-60 | |
| متفرقات | 62 | |
| الحمام في البحر الأبيض المتوسط | 64-63 | 2014 |
| جزائر 1962 | 66-65 | |
| متفرقات ثقافية | 67 | 2015 |
| فضاءات وطقوس جنائزية | 68 | |

- في انظار صدور الأعداد التالية والتي تدور مواضيع أعدادها فيما يلي :
- الهجرة: مقاربات في الجنوب
 - متفرقات
 - الجماعات المحلية
 - المرأة والتغيرات الاجتماعية والسياسية في البلدان العربية
 - اصلاحات
 - أبحاث أولي 3

لقد قطعت مجلة انسانيات أشواط جديدة في التحرير والنشر واختيار المواضيع التي تعبر عن دراية المحكمين بأصالة المواضيع ورهانات الأحداث العمومية والاجتماعية للمجتمع الجزائري مع التعمق في طرح الأفكار من خلال المقالات المختارة والتي تحمل أبعاد علمية ومعرفية جديدة تنبثق من الواقع الجزائري ومن عمق تاريخه .

مما يلاحظ عن مجلة انسانيات هو الزخم المعرفي المختلف اذ يمكننا التميز بين العديد من المواضيع وهي :

- الاهتمام بالذاكرة والتاريخ والتراث:

ترصد لنا مجلة انسانيات أعداد متنوعة عن ذلك وهذا ما نشاهده في العدد الثالث المعنون بـ: ذاكرة وتاريخ حيث الترابط بين الذاكرة وما يسجله التاريخ من رؤى وحوادث كرونولوجية دون ان ننسى العديدين 19-20 حول الايستولوجيا المغاربية: حقول وممارسات من منظور معرفي دقيق للمصطلح أولا ثم الرصد الاجمالي للممارسات المختلفة في ذلك الى جانب الاهتمام بالحدث الوطني الاستقلال في العديدين 56-57 من خلال النظر في مسألة البناء الوطني للجزائر المستقلة ومؤشرات التغير في ذلك .

مما يضاف أيضا العدد 12 المعنون ب إشكالية التراث كون الجزائر ذات زخم تراثي هائل يميزها عن باقي البلدان المغاربية والعربية .

- الاهتمام بالعمران :

نجد في طياته العديد من الأعداد ومثال ذلك العدد 5 حول المدن الجزائرية والعدد 13 عن مسألة أبحاث عمرانية الى جانب اختيار مدن جزائرية عريقة حضاريا وفكريا وحاضرة تاريخيا مثل مناطق قسنطينة والجزائر وتيزي وزو ووهران مما يدل على الربط التاريخي والاجتماعي المشترك مع وجود تغيرات محلية تميز كل مدينة عن أخرى دون أن ننسى مراعاة مجلة انسانيات للبعد المغاربي اتماما وهذا ما يوضحه العديدين :22 المعنون ب ممارسات مغاربية للمدينة والعدد 42 الخاص بالأقاليم الحضرية بالبلدان المغاربية.

- الاهتمام بالمحلي:

كون المحلي ذو أهمية كبيرة في السياسات العمومية فان هناك أعداد عاجلت ذلك مثل 38 المحلي في تحول الى جانب عدد 16 الخاص ب وقائع ،وفاعلون وتمثلات للمحلي بالجزائر حيث يتعرض الى المحلي عند القبائل ومنطقة تيزي وزو وايضا الجزائر.

- الاهتمام بالأبحاث الأولية :

تضع مجلة انسانيات تركيزها واهتمامها من حين لآخر على أعمال الباحثين في المركز من مواقف بحث ومقالات تخص أعمالهم في الجانب البحثي سواءا تعلق الأمر بأبحاث فردية أو أبحاث داخل مشاريع تخص المؤسسة أو بالتعاون وقد خصص لذلك عددين هما 14-15 والعدد 29-30 في طور التحضير لأبحاث أولي 3 في الأعداد المبرجة القادمة .

(2) المجلة الافريقية للكتاب :مسمى في الأثروبولوجيا الافريقية:

تصدر هذه الأخيرة عن المركز الوطني للبحث في الأثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية بالتعاون مع المجلس للتطوير للبحث في العلوم الاجتماعية في افريقيا CODESRIA اذ تصدر مرتين في السنة في فترتي مارس وفترة سبتمبر الهدف منها الوقوف على أهم الأعمال الفكرية الافريقية بمعنى الاصدارات والكتب الحديثة التي تخص افريقيا سواءا طرح الأفكار الخاصة بالمنطقة أو طرحها والتعليق عليها وكان أول اصدار لعدد المجلة الافريقية للكتاب في مارس 2004 ليصل الى العدد اثني عشر 12 لسنة 2016 ومن أهم الأرقام الجزائرية المساهمة في طرح جديد القضايا الإفريقية من خلال الاصدارات العلمية نجد : الأستاذ حسان رمعون الأستاذ محمد سيدي محمدي، الأستاذة عائشة بن عمار، والأستاذة عمارة بكوش، والأستاذة كهينة بوعنان¹⁰

ان المواضيع الخاصة بالقارة الافريقية متنوعة ولهدا لابد لنا من اختيار نماذج قراءات في المجلة الافريقية للكتاب مع رصد رقم العدد وسنة العدد والجدول التالي يوضح ذلك من خلال رصد كرونولوجي للمجلة الافريقية للكتاب :

جدول رقم 2: قائمة كرونولوجية لأعداد المجلة الافريقية للكتاب مع نماذج من مقالات مختارة¹¹

| السنوات | الجزء | أعداد المجلة | عدد المقالات | نماذج مختارة عن مقالات الأعداد |
|---------|-------|--------------|--------------|---|
| 2004 | 1 | 1 | 16 | حسان رمعون المغرب، والصحراء، وافريقيا، واللغة البربرية |
| 2005 | | 2 | 11 | محمد داود |

| | | | | | |
|--|----|--------|---|---|------|
| الجزائر 1990 الأداب والعنف | | | | | |
| سلم لغاني الحضارات والعلاقات الدولية | 10 | مارس | 1 | 2 | 2006 |
| محمد بن صالح افريقيا:التحول التكنولوجي | 11 | سبتمبر | 2 | | |
| عمارة بكوش السياسة الافريقية للجزائر | 9 | مارس | 1 | 3 | 2007 |
| عمارة بكوش أعمال مصطفى الأشرف تحت أنظار الجامعيين الجزائريين | 11 | سبتمبر | 2 | | |
| وناسة سياري تنقور مؤرخة في قلب افريقيا | 9 | مارس | 1 | 4 | 2008 |
| سيدي محمد محمدي مهاجر نحو الجنوب: حالة الجماعات العربية في افريقيا | 8 | سبتمبر | 2 | | |
| يزيد بن هونات مصطلح القبيلة في الأنثروبولوجيا | 12 | مارس | 1 | 5 | 2009 |
| كريستيانا كونستانتوبولو تونس:مقاربات حول ديناميكية المجتمع 1950- 200 | 9 | سبتمبر | 2 | | |
| خديجة مقدم : قراءة حول الملتقى الدولي عن فرانس فانون | 10 | مارس | 1 | 6 | 2010 |
| بلقاسم بزنين التقوية والتدين والحرية عند نساء المساجد في مصر | 10 | سبتمبر | 2 | | |
| بشير سنوسي مناخ اليوم والغد لافريقيا كيف يمكن ان تتفاعل | 11 | مارس | 1 | 7 | 2011 |
| فاطمة الزهراء سبع دلاج من أجل أنثروبولوجية الطفولة الافريقية | 10 | سبتمبر | 2 | | |

| | | | | | |
|--|----|--------|---|----|------|
| حسان رمعون سمير أمين: مفكر ورجل عمل على المدى الطويل | 12 | مارس | 1 | 8 | 2012 |
| رحو يمينة علاقات الجندر ورهان التحولات السوسيواقتصادية والسياسية في افريقيا | 12 | سبتمبر | 2 | | |
| طيب رحايل السوسولوجيا لافريقيا من خلال كرة القدم | 11 | مارس | 1 | 9 | 2013 |
| صوريا مولوجي قروحي أي معنى للمواطنة في الجزائر | 12 | سبتمبر | 2 | | |
| عمار محمد عامر الحركة الوطنية في المغرب زمن الفاعلين السياسيين | 11 | مارس | 1 | 10 | 2014 |
| مصطفى حداب بيار بورديو واشكالية الدولة | 12 | سبتمبر | 2 | | |
| طيب رحايل أي مكانة للرياضة في ظل الهوية الافريقية | 9 | مارس | 1 | 11 | 2015 |
| سمير ربيعي تحديث القرى وابدولوجية الأصول في كوديفوار | 11 | سبتمبر | 2 | | |
| بلقاسم بزّين اعادة التفكير للعلمانية في افريقيا | 10 | مارس | 1 | 12 | 2016 |
| كهينة بوحنان السيرة الذاتية للمنفيات | 11 | سبتمبر | 2 | | |

من خلال الجدول أعلاه يظهر التنوع الأثروبولوجي في الأثروبولوجيا الافريقية اذ تميز ثلاث أنواع فهناك الأثروبولوجيا السياسية لإفريقيا من خلال كتب العلمانية في افريقيا وايضا الممارسة الدينية للمرأة في مصر حيث التركيز على النساء المرشدات في المساجد وأيضا مسألة المواطنة وطرقها في الجزائر .

أضف الى ذلك هناك الأنثروبولوجية التاريخية من خلال قراءة الباحثة **وردة وناسي** تنقور حول مؤرخة في قلب افريقيا دون ان ننسى قراءة أستاذ **عامر محمد عمار** حول الحركة الوطنية في المغرب زمن الفاعلين السياسيين أين يتوضح الطرح التاريخي لمسار الفاعلين السياسيين للمغرب الأقصى .

من بين القراءات التي تصب في الأنثروبولوجيا الثقافية نجد قراءة الأستاذ **طيب رحايل** حول أي مكانة للرياضة في ظل الهوية الافريقية وأيضا السوسولوجيا لإفريقيا من خلال كرة القدم أين يظهر البعد الهوياتي في لعبة كرة القدم من خلال التعمق في السوسولوجيا الافريقية والغوص في ميكانيزمات كرة القدم كظاهرة ذات بعد وطني وتقنية لشحط الهمم في مسألة الانتماء الترابي الى جانب قراءة هامة من قبل الباحثة **يمينة رحو** حول علاقات الجندر وهران التحولات السوسيو اقتصادية والسياسية في إفريقيا أين تتضح الرهانات الاجتماعية مع الظروف الاقتصادية وما تحتكم اليه هذين المجالين للسياسات العمومية في افريقيا انطلاقا من طبيعة المسيرين وطبيعة النظام الحاكم في ذلك وأثارها على العلاقات الجندرية في المجتمع .

(3) دفاتر المركز :أعمال أنثروبولوجيا متنوعة :

من الأعمال المكملة وذات البعد الأنثروبولوجي والاجتماعي نجد دفاتر المركز وهذه الأخيرة اما نتاج للنتقيات وطنية مثل العدد 25 الذي يشمل على أعمال ملتقى حول المدرسة والعائلة أي نموذج تربوي واما أعمال لمشاريع بحثية داخل المركز ويتم طبعها تحت اشراف مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية وأول عدد صادر لدفاتر المركز كان سنة 2001 ب141صفحة وآخر عدد كان في 2016 تحت رقم 32 وعدد صفحاته مقدرة ب 174صفحة .

تتنوع مجالات دفاتر المركز بين ما هو اقتصادي واجتماعي وسياسي وثقافي فني وأدبي ليلم بأثقل الأعمال البحثية وعليه تلتقي كل هذه الأعمال في مصب الأنثروبولوجيا خصوصا والاجتماعية عموما علما أنه لا يوجد تحديد لعدد في السنة فقد يصدر عددين أو ثلاث في السنة فالإصدار هنا بحسب الأعمال البحثية المتوفرة للطبع .

يشمل أعداد دفاتر المركز أبحاث ليس بالضرورة لباحثين دائمين وإنما أيضا لباحثين مشاركين سواء من جامعة وهران أو جامعات أخرى مثل :جامعة مستغانم، جامعة الجزائر، جامعة تلمسان، جامعة معسكر وجامعة سيدي بلعباس

جدول رقم 3 :قائمة كرونولوجية لأعداد دفاتر المركز مع عناوين الموضوعات المقترحة.

| السنوات | العدد | عدد الصفحات | عناوين الأعداد |
|---------|-------|-------------|--|
| 2001 | 1 | 141 | السوسيو أنثروبولوجيا كيف يعاد التفكير في المنهجية |
| 2001 | 2 | 178 | الاطارات الصناعية مواقع، أدوار مسارات تمثلات |
| 2002 | 3 | 147 | تراث |
| 2002 | 4 | 161 | تراث: ملف عبد القادر خالدي |
| 2002 | 5 | 213 | الحركات الجمعية في البلدان المغاربية |
| 2004 | 6 | 191 | النص الأدبي :مقاربات متعددة |
| 2004 | 7 | 219 | تراث: القول الشفوي لأوراس في مرجاجو |
| 2004 | 8 | 215 | تراث :تراث لا مادي ومادي وثائق ودراسة حالة |
| 2005 | 9 | 105 | الاطارات الصناعية :شروط تكوين نخبة حديثة |
| 2005 | 10 | 226 | تراث :تمثلات اجتماعية |
| 2005 | 11 | 116 | لعرج واسيني وشغف الكتابة |
| 2005 | 12 | 135 | تسيير الكفاءات :الاتصال والقيادة في المؤسسة |
| 2005 | 13 | 152 | الحركة الجمعية في الجزائر الواقع والأفاق |
| 2005 | 14 | 102 | عناصر التحليل العمراني نظري وتطبيق |
| 2006 | 15 | 227 | تراث الملحون نصوص ووثائق |
| 2009 | 16 | 114 | المقاربة بالكفاءات والممارسة البيداغوجية |
| 2009 | 17 | 190 | تراث موسيقى شعبية |
| 2009 | 18 | 158 | التحضير في الجزائر ساعة الاصلاح |
| 2009 | 19 | 116 | المجتمع البيئة الصحة |
| 2009 | 20 | 126 | مكانة ووظيفة الشخصية النسوية في الأدب المكتوبة باللغة الفرنسية |
| 2012 | 21 | 220 | مقاربة بالكفاءات حالة اشكال وتعلم |

| | | | |
|---|-----|----|------|
| حالة المرأة في دائرة شروين ولاية أدرار | 161 | 22 | 2012 |
| وضعية التربية في الجنوب الجزائري حالة دائرة شروين ولاية أدرار | 124 | 23 | 2012 |
| التدين والبحث عن الهوية في وسط الطلبة | 167 | 24 | 2012 |
| المدرسة والأسرة أي نموذج تربوي | 238 | 25 | 2012 |
| تراث بيبولوجيا حول التراث الثقافي | 238 | 26 | 2013 |
| الأسرة، التربية والتغير الاجتماعي | 203 | 27 | 2013 |
| الرواية الجزائرية المعاصرة في نقاش | 224 | 28 | 2013 |
| سيرورة تكوين الزوج تجربة ومحيط | 207 | 29 | 2014 |
| تراث تشكيلات أنثروبولوجيا وممارسات ثقافية | 212 | 30 | 2014 |
| فتيات القبائل في سنوات 2000 الغائبات الأكثر حضورا | 255 | 31 | 2014 |
| قصور الجنوب الغربي الجزائري تمدن وتغير اجتماعي | 174 | 32 | 2014 |

كما هو مشار أعلاه يتوضح أن دفاتر المركز هي الأخرى غطت مواضيع جد قيمة في مسار البحث الأنثروبولوجي ويأتي في طليعة المواضيع: موضوع التراث بخمسة أعداد مستقلة وهي 10، 8، 7، 4، 3، كل عدد يكمل الآخر فعلى سبيل المثال يعالج عدد التراث رقم 6 الأوراس كما يشمل بعض المناطق بالدراسة مثل معسكر مستغانم تلمسان مع النظر الى شخصية بلاوي الهواري كشخصية حافظت على تراث الأغنية الوهرانية .

من المواضيع البحثية في دفاتر المركز نجد: المدرسة والأسرة خاصة ما يتعلق بتسيير الكفاءات والمقاربة بالكفاءات في العديدين 12 و 21 الى جانب تخصيص عدد لحالة التربية في الجنوب الجزائري حالة دائرة شروين أين تنقل باحثي المشروع الى منطقة الدراسة والقيام بعمل ميداني لتثمين البحث في هذا الجانب وهناك أيضا عدد مكمل معنون بـ: الأسرة التربية والتغير الاجتماعي الذي هدف الى تحليل بنية الأسرة وعلاقتها بالمدرسة من خلال الشريك الاجتماعي جمعية أولياء التلاميذ في اطار اشراك الأسرة في تحمل مسؤولية التعلم مع المدرسة. دون ان ننسى الاهتمام بالمرأة الشروينية لولاية أدرار من نفس الباحثين في

عدد 22

ان ما يلاحظ على دفاتر الكراسك هو الاهتمام الخاص بالعمران خاصة التراثي منها كالقصور والذي يعني به كظاهرة في الجنوب الغربي الجزائري اذ يعد تراث ذو أهمية ونظرا لذلك يوجد منها ما هو مصنف عالميا في منظمة اليونسف .

4) المشاريع الأثروبولوجية المحتضنة من قبل المركز: نماذج مختارة :

ان مجمل الكتب الصادرة عن المركز في البحث للأثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية هي عبارة عن مشاريع بحثية مصادق عليها أو بالأحرى مثمثة من قبل المجلس العلمي للمركز وتصدر في شكل كتب أو دفاتر للمركز أو أعمال ملتقيات ومن بين المشاريع المثمثة بحثيا هناك العديد من المشاريع القيمة وما سنطرحه هو مجرد نماذج مختارة تم انتقائها من جملة المشاريع الصادرة ككتب وهي :

من بين الكتب الأولى نجد:

- كيف يتم تعليم التاريخ في الجزائر :

كتاب تم طبعه من خلال اقامة يوم دراسي في قصر الثقافة بوهران يومي 26-27 فبراير 1992 من قبل وحدة البحث في الأثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية وأيضا مخبر البحث في العلوم الاجتماعية والعالم العربي بالتعاون مع مخبر تاريخ الأثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية تحت تنسيق الأستاذين حسان رمعون ومحمد غالم وهدف اليوم الدراسي الى آليات تدريس التاريخ في الجزائر وعلى أي أساس تدرس مادة التاريخ في الجزائر وماهي النجاحة في التدريس بطريقة سليمة مع النظر في كيفية طرح التاريخ كمادة خاصة في المنظومة التربوية وفي ظل هذا تم حضور أساتذة جامعيين وباحثين ومفتشين تربويين وأساتذة التعليم الثانوي من أجل التشاور والمحادثة في المسألة .

- ثقافة المؤسسة:¹²

طبع هذا الكتاب تحت اشراف الأستاذ جمال قريد حيث يعالج المؤسسة وما يربطها من ثقافة لدى الفاعلين الاجتماعيين من رجل ومراة ويد عاملة اذ يهتم بالأزمات الخاصة

بالمؤسسة الصناعية في 1993 وماتج عنها من تمزق اثر استراتيجية النظام القائم مع اللجوج في نماذج عمالية أخرى مثل النموذج البرازيلي والنموذج الايطالي .

- أي مستقبل للأثرولوجيا في الجزائر :

عبارة عن أعمال ملتقى منظم أيام 22-23-24 نوفمبر 1999 في تيمون تحت تنسيق كل من الأساتذة ندير معروف وفوزي عادل وخديجة عادل ومن الأعمال المعالجة في الملتقى هي كيفية التحقق الميداني في الأثرولوجيا والتطرق الى الاطارات الصناعية والتحويلات الاجتماعية والممارسات الدينية على العموم يعد الملتقى من الخطوات الأولى في الأثرولوجيا الاجتماعية في الجزائر .

- الدرّة الأنيقة في شرح العقيدة محمد أبوراس الناصري¹³ :

من تحقيق الأستاذ أحمد أمين دلالي وهي عبارة عن قصيدة أي العقيدة في مدح الرسول والصحابة والأنصار والباق المقدسة لصاحبها أبو عثمان سعيد بن عبد الله المنداسي التلمساني السجلسي ويعود بالأصول الى مدينة منداس الغليزانية الا أن نشأته كانت في مدينة تلمسان من خلال هذه العجالة يتبين أن صاحب الكتاب قد حققه وقدمه للقارئ في شكله المناسب والصحيح وبعيدا عن الغموض .

- عجائب الاسفار ولطائف الأخبار لمحمد بن أحمد أبي راس الناصر الجزء الثاني :

عبارة عن مخطوط قام بتحقيقه وتقديمه الأستاذ غالم محمد أين وجد صعوبات في النسخة كون آخر صفحة فيه مبتورة مما صعب تحديد تاريخ نسخها .

- الاستقلال المغاربي :

نظم الكتاب تحت اشراف الأستاذين :بلقاسم بزّين وعمار محمد عامر وشمل الكتاب مقالات حول الحركة الاستقلالية المغاربية وخاصة الجزائر ومن معطيات الكتاب هناك مسألة الاسلام في الجزائر المستقلة فترتي أحمد بن بلة وهواري بومدين كمنهج مرجعي وأيضا أي وضعية للمرأة الجزائرية ما بعد الفترة الاستعمارية وأيضا مستقبل الحركي في

الجزائر وفرنسا 1962-1965 مقارنة مقارنة من أجل تاريخ فرنسي جزائري لقد عمل المؤلف على التركيز على الأنثروبولوجيا التاريخية والسياسية ذات بعد اجتماعي محظ.

- مستقبل العلوم الاجتماعية في الوطن العربي¹⁴:

بين طيات هذا الكتاب مجموع الأبحاث المنجزة في مؤتمر مستقبل العلوم الاجتماعية في الوطن العربي وهران في يومي 20-22 مارس 2012 بمشاركة مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ، مع الجمعية العربية لعلم الاجتماع تونس والمركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية وهران وقد ساهم فيه 22 عالما، يهدف المؤلف الى رؤى سوسولوجية عربية حديثة مع النظر في استعمالات الأنثروبولوجية العربية والمغربية خاصة من خلال إنجازات طلبة الدكتوراه وباحثي المنطقة العربية من خلال النظر في مناهج العلوم الاجتماعية وأدوات التحقيق الميداني وآليات البحث عند أهم أخصائي العلوم الاجتماعية والانسانية .

خاتمة :

فحوى الختام هي أن مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية وهران يعد رائدا هاما في العلوم الأنثروبولوجيا وفي أولى مصاف الدول الأجنبية من خلال إصداراته وكتبه ومجلاته خاصة مجلة انسانيات ذات الصيت العالمي والمغربي فالوطني بفضل ما أنجز فيها من مقالات وأبحاث مشاريعية وبفضل لجنة التحكيم ولجنة القراءة الساهرين على تقديم الأفضل ودعم البحث الأكاديمي لتكون الأنثروبولوجيا مصب اهتمام ومنطلق المشاريع البحثية وحوصلة الدراسات الأكاديمية بطورها الماجستير والدكتوراه الى جانب جدية باحثي أقسام المركز ووحدات المركز الى جانب الباحثين المشاركين ليكون للمركز مكانته الحقيقية في الأنثروبولوجيا من خلال الاستراتيجية الفعالة المتوخاة في التسيير البحثي .

المراجع :

- مجاهدي مصطفى وفؤاد نوار ، تكوين طلبة مابعد التدرج في الأنثروبولوجيا في الجزائر حالة المدرسة الدكتورالية ، مستقبل العلوم الاجتماعية في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية والجمعية العربية لعلم الاجتماع تونس ، نوفمبر 2014.

- نورية بن غريبط ، جيلالي مستاري ، انسانيات تجربة مجلة جزائرية في الأنثروبولوجيا والعلوم لاجتماعية ، مستقبل العلوم الاجتماعية في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية ، الجمعية العربية لعلم الاجتماع تونس ، نوفمبر 2014.

- catalogue des publications revue insaniyat .revue africaine livres (ARB) ouvrages cahiers PNR

-www.crasc-dz

المراجع والهوامش:

¹ -مجاهدي مصطفى وفؤاد نوار ، تكوين طلبة مابعد التدرج في الأنثروبولوجيا في الجزائر حالة المدرسة الدكتورالية ، مستقبل العلوم الاجتماعية في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية ، الجمعية العربية لعلم الاجتماع تونس ، نوفمبر 2014، ص 197.

² -مجاهدي مصطفى وفؤاد نوار ، نفس المرجع السابق ص 200.

³ -نفس المرجع السابق ص 202

⁴ -نفس المرجع السابق ص 205

⁵ -WWW.CRASC .DZ/Ecole doctoral .

⁶ -نورية بن غريبط ، جيلالي مستاري ، انسانيات تجربة مجلة جزائرية في الأنثروبولوجيا والعلوم لاجتماعية ، مستقبل العلوم الاجتماعية في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية ، الجمعية العربية لعلم الاجتماع تونس ، نوفمبر 2014، ص 301.

⁷ -نورية بن غريبط ، جيلالي مستاري ، نفس المرجع السابق ص 302.

⁸ -نورية بن غريبط ، جيلالي مستاري ، نفس المرجع والصفحة .

⁹ -catalogue des publications revue insaniyat .revue africaine livres (ARB)ouvrages cahiers PNR

¹⁰ -catalogue des publications revue insaniyat .revue africaine livres (ARB)ouvrages cahiers PNR

¹¹ --catalogue des publications revue insaniyat .revue africaine livres (ARB)ouvrages cahiers PNR

¹² www.crasc-dz

¹³ www.crasc-dz

¹⁴ www.crasc-dz

فصل المقال فيما بين أدب الرحلة والإثنوغرافيا من اتصال.

د. سليم درنوني - جامعة بسكرة - الجزائر

د. علي رحاني - جامعة بسكرة - الجزائر

Abstract :

There is recognition among some thinkers of Europe, the impact of the Arab cultural heritage to modern Western civilization, offset by the recognition deny this historical fact, through the pursuit of obliterating, or underestimated among others. This is why it is necessary to work on the examination of Arab heritage, diversity and abundance, study careful study and in-depth, especially those directly related to the science of anthropology work, these studies may lead to a re-history of anthropology of a new, or at least re-knowledge and the methodology of its assets, so they do not respond all Renaissance européenne only, but may exist in the Arab cultural heritage a lot of perceptions and insights about the human and human civilization sex, and aspects of daily life and its problems, which are still preoccupied anthropologists researchers contemporaries in the words of Syrian researcher Aissa Achemmasse.

الملخص :

هناك اعتراف لدى بعض مفكري أوروبا بتأثير التراث الحضاري العربي على الحضارة الغربية الحديثة، يقابل هذا الاعتراف تنكر لهذه الحقيقة التاريخية، من خلال السعي نحو طمسها، أو التقليل من شأنها لدى البعض الآخر. لهذا من الضروري العمل على فحص التراث العربي، بتنوعه وغزارته ودراسته دراسة متأنية ومتعمقة، لا سيما تلك الأعمال ذات الصلة المباشرة بالأنثروبولوجيا، قد تؤدي هذه الدراسات إلى إعادة تاريخ الأنثروبولوجيا من جديد، أو على الأقل، إعادة أصولها المعرفية والمنهجية، بحيث لا ترد جميعها إلى عصر النهضة (التنوير) في أوروبا فحسب، بل قد يوجد في التراث الحضاري العربي الكثير من المفهومات والنظرات عن الجنس البشري والحضارة الإنسانية، وأوجه الحياة اليومية ومشكلاتها، مما لا يزال يشغل بال الباحثين الأنثروبولوجيين المعاصرين على حد تعبير الباحث السوري عيسى الشماس.

(1) الإشكالية:

كثيرا ما نسمع عن "الإنسان غير المستقر"، الإنسان الرحالة، الإنسان المستكشف، الإنسان المغامر، ولسنا هنا بصدد الحديث عن تاريخ الرحلة وقدمها فهي قديمة قدم الإنسان، ولسنا بصدد الحديث عن الأقوام التي بدأت عندها الرحلة، فالبشر ما كانوا في يوم من الأيام ساكنين إلى الأرض مطمئنين إليها، إذ تنقل الإنسان وترحاله بين موطن وآخر هو ما عمر الأرض كما نراها اليوم، ولنا أن نؤكد بأن البشر في ترحال دائم منذ أن وجدوا على الأرض...

إننا نبتغي من وراء موضوع الرحلة والإنسان الرحالة، الحديث عن "أدب الرحلات"⁽¹⁾ من جهة اعتباره مرجعا مهما في علمي الإثنوغرافيا والإثنولوجيا؛ علم يهتم بتحليل وتفسير الحالة الثقافية للمجتمع بطريقة ممنهجة، والعناصر التي يستند إليها نجدتها وافرّة في كتب الرحالة عبر التاريخ، وعلم آخر يجد في أدب الرحلات مادة إثنولوجية جيدة صالحة للمقارنة مع غيرها من الرحلات عبر الأزمنة والأمكنة. وبهذا يحق لنا القول بأن أدب الرحلات لعب دورا أساسيا في توسيع أفق الإنسان ومعارفه، وقد صدق من قال: إن الرحلات تشكل أكثر المدارس تثقيفا للإنسان.²

وما يهمننا هنا هو ما اتصفت به أغلبية الرحلات -ولو بدرجات متفاوتة- بدقة الملاحظة والوصف والتقصي في تسجيل الرحالة لمشاهداتهم بأمانة وصدق، كما حرص معظمهم على التفرقة بين المشاهدة والرواية عند تسجيل معلوماتهم. هذه كلها سمات قد أصبحت الآن بمثابة قواعد أساسية من منهجية البحث الحقلّي في الدراسات الإثنوغرافية بالمعنى الحديث. الأمر الذي يدفعنا إلى فحص أعمال هؤلاء بحثا عن مدى امكانية اعتبارهم إثنوغرافيين حقيقيين؟ ومدى امكانية اعتبار أدب الرحلات إثنوغرافيا حقيقية من حيث المحتوى والمنهج ودقة الوصف؟

(2) مفاهيم الدراسة:

أ- أدب الرحلات:

مما لا شك فيه أن الوقوف عند تعريف جامع و شامل لأدب الرحلة أمر صعب، وهذا ما يفسر تعدد التعاريف التي صاغها الباحثون والمهتمون بهذا المجال؛ يقول شعيب حلفي: «وتأتي صعوبة تحديد وصياغة مفهوم للرحلة من عدّة اعتبارات أساسية منها: غياب تعاريف دقيقة، وجود نصوص رحلية كثيرة ثرية ومتنوعة، وافتتاح النصّ الرحلي على عناصر أخرى متحركة تحضر أو تختفي بدرجات متفاوتة بين النصوص».³ بيد أنه لا بأس من الوقوف عند بعض التعاريف عسى أن نخلص إلى تعريف شامل ودقيق.

جاء في معجم المصطلحات الأدبية لصاحبه مجدي وهبة: «أدب الرحلة: مجموعة الآثار الأدبية التي تتناول انطباعات المؤلف عن رحلاته في بلاد مختلفة، وقد يتعرض فيها لوصف ما يراه من عادات وسلوك وأخلاق، ولتسجيل دقيق للمناظر الطبيعية التي يشاهدها، أو يسرد مراحل رحلته مرحلة مرحلة، و يجمع بين كل هذا في آن واحد».⁴ والملاحظ في هذا التعريف أنه شاسع وفضفاض، فقد يدخل فيه ما ليس من جنس الخطاب الرحلي كالتحقيق الصحفي...

أما انجل بطرس فقد عرف أدب الرحلات ب: «ما يمكن أن يوصف بأدب الرحلة الواقعية، وهي الرحلة التي يقوم بها رحالة إلى بلد من بلدان العالم، ويدون وصف له، يسجل فيه مشاهداته، وانطباعاته بدرجة من الدقة والصدق وجمال الأسلوب والقدرة على التعبير».⁵

الأدب - في المفهوم الحديث - لا يقتصر على الشعر وفنون النثر والسرد، بل تجاوز هذا إلى مختلف الفنون القولية والمكتوبة التي تعنى بقضايا الإنسان والحياة، فهو «علم يشمل أصول فن الكتابة، ويعنى بالآثار الخطية والنثرية والشعرية، وهو المعبر عن حالة المجتمع البشري، والمبين بدقة وأمانة عن العواطف التي تعتمل في نفوس شعب أو جيل من الناس أو أهل حضارة من الحضارات».⁶

يشمل هذا التعريف ما يسمى بـ "أدب الرحلات"، حيث ينطبق على مدونات الرحالة الذي جابوا الأمكنة، ووصفوا بدقة أحوال الشعوب، وثقافتهم، خلال زمن زيارة الرحالة لهم. وما دام الرحال قد صاغ ما شاهده وعاشه، بصيغة أدبية؛ فإنه يندرج ضمن فنون الأدب. فقد كان نص الرحلة «يُبرزُ في نصوصه المتواترة إسهام الشعوب، كبيرة وصغيرة، قديمة ومعاصرة في بناء الحضارة، متوخيا المزاجية بين المضمون والشكل ليحول منها وحدة مثنية».⁷

أدب الرحلة ليس بحثا في التاريخ ولا وصفا جغرافيا... كما أنه ليس قصة قصيرة، أو رواية، أو قصيدة شعر، وإنما هو هذا وذاك، ومن ثم يكتسب خصائصه المتميزة وطعمه العذب، وقدرته في الوقت نفسه على تلبية مطالب المؤرخين والجغرافيين والأدباء الذين يطمحون لمعاينة الوقائع، وسبر غورها العميق. يقول الدكتور عماد الدين خليل: «إنها حركة في الطول والعرض والعمق، تجوال في جغرافيا الأماكن والظواهر والأشياء، وإيغال في النبض الذي كاد يغيب عن العيان، ولكنه ما يلبث أن يمنح سخاءه لأولئك الذين ينصتون جيدا للأصوات البعيدة، وهي تتشكل تحت جلد الظواهر والخبرات».⁸

أدب الرحلة في بدء الأمر ومنتهاه، هو محاولة لاكتشاف سر الأشياء، والتعرف على تكوينها الذي يبدو أحيانا ككتل الجليد العائمة في المحيطات والبحار، لا يظهر منها سوى العشر، وتبقى الأعشار الأخرى مغيبة تحت الماء.

يظل أدب الرحلات معبرا عن التنوع الثقافي بين البشر الذي يشمل العادات والتقاليد في الطعام والشراب والتفكير والمعتقدات، والنظم الاجتماعية، وهذا واقع ضمن الدراسات الإثنوجرافية، التي تساعد على فهم مسار الحضارة الإنسانية، إذ إن التنوع الثقافي يساهم بلا جدال في التغيير والتطور الإنساني في مجمله؛⁹ وهي أيضا عون للجغرافي؛ عبر المعاينة المرئية التي يقوم بها الرحالة وما يصفه بدقة من أحوال البلدان وتضاريسها ومعالمها، وأيضا هي عون للمؤرخ في معرفة الجديد عن تاريخ البلدان والأقاليم، والتثبت مما ورد إليه من معلومات تاريخية،¹⁰ وهي عون للباحث الأدبي (الناقد) في الوقوف على بنية الأسلوب،

والسرديات في عصر تسجيل مدونة الرحلة، لذا فإن التعامل مع أدب الرحلات من المنظور النقدي يكشف الكثير من الرؤى والفنيات الأدبية والأسلوبية.

ب- الإثنوغرافيا:

جاء في معجم الفلسفة لمجمل صليبا أن الإثنوغرافيا هي: «علم اجتماعي يصف أحوال الشعوب، ويدرس أنماط حياتهم، ومختلف المظاهر المادية لنشاطهم في مؤسساتهم، وتقاليدهم، وعاداتهم، كالمأكل، والمشرب، والملبس، وغيرها»¹¹.

الإثنوغرافيا تعني أولا عملية البحث الميداني الذي يجريه الباحث الأنثروبولوجي في مجتمع البحث لجمع المعلومات (المادة الإثنوغرافية). وكما يرى الباحث المصري الدكتور: السيد حامد أن الإثنوغرافي يكتب مقالا أو تقريرا أو كتابا، اعتماد على تلك المعلومات، ومن ثم يكون التقرير الذي يعرف بـ«التقرير الأنثروبولوجي» نتاج الكتابة التي تتم في ضوء نظرية واحدة أو أكثر، تعتبر إطارا نظريا يوجه البحث الميداني وتفسير ثقافة المجتمع أو بنائه الاجتماعي أو نظام من نظمه الاجتماعية.¹²

من هذا المنطلق نعتبر الباحث الأنثروبولوجي يصيغ معرفة تقدمها الكتابة الإثنوغرافية عن مجتمع معين وثقافته في زمن معين. ولكي تتحقق الموضوعية فيما يقدمه الإثنوغرافي من مادة علمية، يشترط أن يعتمد في صياغته لهذه المعرفة على وجهة نظر أفراد المجتمع أنفسهم، وهذا ما يسمى بالنظرة من الداخل، وبذلك يكون التقرير موضوعيا وعلميا يتميز بالواقعية الإثنوغرافية، وهو ما يمكن أن نطلق عليه (البلاغة الإثنوغرافية).

بهذا يتسنى للإثنوغرافي تقديم معرفة إثنوغرافية، معرفية عيانية محسوسة، تتمثل في الثقافة المادية التي يصفها، تعكس لنا عناصر ثقافية لا مادية، هي المعاني والدلالات التي تتمثل في العناصر المادية وتعبّر عنها.

(3) الإنسان والرحلة:

الإنسان منذ أن يولد حتى يموت في رحلات دائبة، تتعدد أشكالها بمرور الأيام وتغير الظروف والأحوال، بل إن لحظات ميلاده تعد رحلة من رحم الأم إلى رحم دنيا البشر،

وما وفاته ودفنه إلا رحلة ينتقل فيها من دنيا البشر إلى رحم الأرض تمهيدا لرحلة نهائية سرمدية تبدأ يوم ينفخ في الصور؛ وهناك رحلات كثيرة ومتنوعة في حياة الإنسان تتسع مساحتها وتمتد حركتها لتشمل الأرض وقد تمتد خارجها إلى كواكب أخرى.

تشير كتب التاريخ الطبيعي والأنثروبولوجيا وغيرها إلى أن الإنسان لم يتوقف عن الرحلة والتنقل، حتى بعد أن تعلم الزراعة وعرف كيف يستقر ويبنى ويؤسس المجتمعات. لقد ظل على مدى العصور والقرون يتطلع بعينه إلى الآفاق البعيدة، ولا يكف عن التفكير فيما تضمه من الخلق والموجودات، وفيما تحمله من الكنوز والخيرات، خاصة حين تضيق به الحال ويجف الماء والضرع، أو تضن الطبيعة عليه بما يملأ بطنه ويسعد قلبه.

الإنسان في كل الأحوال لا يكف عن السؤال...كيف، ولماذا؟ ومع تقدم الوعي وتجدد الحاجات، تزداد رغبة الإنسان في السؤال، وفي الانتقال والسفر، وتنوع الأغراض التي تدفع لهذا السفر. وإذا كان العالم اليوم قد أصبح قرية صغيرة، فإن العالم في الماضي، كان قرى كثيرة مبعثرة فوق رقعة هائلة من المعمورة، ولم يكن من سبيل لمعرفة الأحوال خارج القرية الواحدة إلا الترحال.¹³

الرحلة في الأدب بصفحتها نصاً ثقافياً تنكشف فيه الذات انكشافاً إضافياً ومركزياً من خلال صورتين بارزتين هما صورتا: الأنا والآخر. فالنصُّ الرحليُّ، بحسب شعيب حليفي، أحد أهم النصوص الثقافية القادرة على كشف جوانب الهوية ومعرفة حساسيتها، ورصد استجاباتها وتفكيك مكوناتها واستراتيجياتها الثقافية وأكثرها غنى وأشدّها ثراءً وإنتاجاً للمفاهيم الثقافية لما يُقدِّمه من تفاصيل متنوعة وزاخرة.¹⁴

ومن ناحية التحديد المنهجي، الرحلة قبل القرن الثامن عشر كانت تستهدف خاصة في العالم الإسلامي، زيارة الأماكن المقدّسة والمعالم الدينية، توكيداً لعمق روابطها ورموزها في مخيال المسلم، ودفاعاً عن حضورها في الثقافة والفكر. إلا أنّ الرحلة، بعد هذا التاريخ، ستطرأ على دوافعها تحولاتٌ مهمة وأهدافٌ جديدةٌ من أبرزها: اكتشاف الآخر، وإدراك قوّته وتطلّعاته، ورصد إمكنته، ومعرفة تقاليده الثقافية...

4) الرحالة والإثنوغرافي:

يرى أحد الإثنوغرافيين ومستشار مشروعات التنمية في إفريقيا وآسيا، الأستاذ حسين محمد فهميم، في إطار دراسة أدب الرحلات من منظور جديد، أن هناك صلة وثيقة بين أدب الرحلات والإثنوغرافيا، خصوصا وأن هذا الموضوع قد حظي حديثا بانتباه واهتمام دارسي أدب الرحلات، ومؤرخي الإثنوغرافيا بوجه خاص، وذلك في سياق بحثهم عن جذورها التاريخية، وتحديد موضوعاتها، علاوة على توثيق مناهجها. هذا إضافة لما يكتشفه الدارس لأدب الرحلات لبعض أساسيات المنظومة المعرفية للثقافة الإنسانية من زمن لآخر، أو بين مختلف المجتمعات.

وإذا بدأنا بمصطلح الإثنوغرافيا ذاته لوجدنا أنه كلمة معربة تعني الدراسة الوصفية لأسلوب الحياة ومجموعة التقاليد، والعادات والقيم، والأدوات والفنون، والمأثورات الشعبية لدى جماعة معينة أو مجتمع معين، خلال فترة زمنية محددة. وفي مقابل هذا المصطلح نجد مصطلح آخر وهو الإثنولوجيا الذي يهتم بالدراسة التحليلية والمقارنة للمادة الإثنوغرافية بهدف الوصول إلى تصورات نظرية، أو تعميمات بصدد مختلف النظم الاجتماعية الإنسانية، من حيث أصولها وتنوعها. وبهذا تشكل المادة الإثنوغرافية قاعدة أساسية للبحث الإثنولوجي، فالإثنوغرافيا والإثنولوجيا مرتبطتان إذا وتكمل الواحدة الأخرى، وهما تشكلان مجالين دراسيين هامين في إطار مجالات الدراسات العامة للأنثروبولوجيا التي يقصد بها ذلك النسق المعرفي والمنهجي لدراسة الإنسان طبيعيا واجتماعيا وحضاريا.

وبعبارة أخرى - خصوصا إذا استخدمنا المصطلحات المتداولة في كتب التراث العربي - فموضوع الإثنوغرافيا يتعلق أساسا بوصف طبائع البلدان، وخصال أهلها وأسلوب حياتهم. ففي كتاب أبي عبد الله المقدسي¹⁵ «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم»¹⁶ ما يعد توضيحا مسهبا لطبيعة الموضوعات والمسائل التي تتصل بوصف الأقاليم وطبائع البشر، وطرائق الحياة، وهي كلها أمور رئيسية في الوصف الإثنوغرافي لأسلوب حياة مجتمع معين. ليس هذا فحسب، فربما يكون المقدسي أول من شعر بالحاجة إلى ضرورة إقامة علم يضطلع

بتلك المهات لما له من نفع وفائدة للخاصة والعامة على حد سواء. ولا يتسع المجال هنا للاستشهاد بنصوص من كتاب المقدسي الدالة على ذلك بصرح النص.

ولا يعد المقدسي النموذج الوحيد، بل أمثاله كثيرون في التراث العربي، حيث نجد محمد بن عمر بن سليمان التونسي¹⁷، الذي زار السودان وهو في سن الرابعة عشرة من عمره، الذي ألم بأحوال إقليم دارفور وصفات أهله، ومظاهر الحياة الاجتماعية، في كتاب عنوانه: (رحلة تشحيد الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان) نشره عام 1850م.¹⁸

لقد قدمت ملاحظات الرحالة العرب وانطباعاتهم، من أمثال ابن بطوطة وابن جبير وابن فضلان وغيرهم كثير، زادا يمكن أن يفيد الباحث المختص في الدراسات الأنثروبولوجية أن يفسر ويحلل الصورة التي كانت لدى العرب عن الثقافات الأجنبية التي عاصروها وكيف فسروها، ولعل دراسة حسين محمد فهم وغيره لهذه النصوص مثال مفيد في إمكانات استثمار أمثال هذه القراءات الأنثروبولوجية.

5) الإتصال بين الإثنوغرافيا وأدب الرحلة:

على مستوى الموضوع والمضمون:

جاء في المعجم الفلسفي لجميل صليبا أن «الاثنوغرافيا علم اجتماعي يصف أحوال الشعوب، ويدرس أنماط حياتهم، ومختلف المظاهر المادية لنشاطهم في مؤسساتهم، وتقاليدهم، وعاداتهم، كالمأكل، والمشرب، والملبس، وغيرها».¹⁹ يمكن لنا تحديد موضوع الإثنوغرافيا أولا وحسب ما هو متعارف عليه أكاديميا على حد تعبير حسين فهم حيث يقول: «إنه الوصف الدقيق والمترايط لثقافات المجتمعات الإنسانية».²⁰ فموضوع الإثنوغرافيا يتعلق أساسا بوصف قيم الناس، وحياتهم اليومية، والعلاقات الاجتماعية. ويحصل الإثنوغرافي على المعلومات بطرق مختلفة تشمل الحديث مع أعضاء المجتمع وتصوير أنشطتهم على شرائط، وتحتاج الإثنوجرافيا إلى رهافة الحس والقدرة على التحدث بلغة الناس الذين يُدرسون. وعلى العالم الإثنوجرافي أيضا أن يندمج مع الناس ليفهم ثقافتهم. وفي نفس الوقت

يجب عليه أن يستمر ملاحظًا علميًا مستقلاً، وأن يترجم المعلومات عن الثقافة بعناية حتى يمكن الاحتفاظ بالمعنى الأصلي لها.

وتعد الدراسة الإثنوجرافية سلاح الميدان فيما يتعلق بعلم دراسة الإنسان. وتضم إجراءات جمع البيانات، التي يطلق علماء دراسة الإنسان عليها "العمل الميداني"، والنظر والسؤال (الملاحظة والمقابلة الشخصية). وفي أغلب الأحيان يقوم الاختصاصي في الدراسات الإثنوجرافية بدور الملاحظ المشارك، أي بدور شخص خارجي يوجد في مسرح الأحداث، ربما لمدة عام أو أكثر، وذلك لكي يعرف عن مجموعة ما. وقد يعني هذا دراسة قرية نائية في مكان ما أو ثقافة مختلفة في بلده نفسه.

يستطيع قارئ نصوص أدب الرحلات اكتشاف ما تزخر به هذه النصوص من مضمون اثنوجرافي، ومدى تنوع مادة الرحلات من ناحية الموضوع والزمان والمكان، حيث تتنوع هذه المادة بين وصف الأقاليم وطبائع الناس، ووصف العادات والتقاليد الدينية والإثنية... فالرحلات تبرز لنا طبيعة التنوع الثقافي بين البشر رغم اشتراكهم في الحاجات الأساسية: كالطعام والمسكن والإنجاب والحماية. وتأتي الثقافة كثمرة التفاعل بين الإنسان والكون ومتطلبات الحياة؛ وظاهرة التنوع الثقافي التي تشكل الموضوع الأساسي في الدراسات الإثنوجرافية المقارنة تساعدنا على فهم مسار الحضارة الإنسانية.

واننا نجد في مؤلف المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مزج بين الرحلة والإثنوجرافيا، تفاعل بين الحس الإثنوجرافي والزرعة الأدبية التي يعكسها جمال الوصف وحسن التعبير. وما يقال عن المقدسي يقال عن التونسي، وذلك في إطار وصفه لإقليم دارفور وصفات أهله وعوائدهم؛ ضف إلى ذلك العديد من الرحلات التي قام بها الرحالة المسلمون وحاکوا فيها ابن بطوطة الذين وصفوا وصفا لا يختلف عن الوصف الإثنوجرافي الكثير من مظاهر الحياة الثقافية للجزر التي زارها ابن بطوطة، وزاروها من بعده. ولا يقتصر الأمر على هؤلاء فقط، بل هناك من الأدباء المعاصرين من يهوى الرحلة، مثل الرحالة المصري أحمد حسنين الذي وصف عوائد بدو برقة، خاصة الأخذ بالثأر، والدية، والزواج والعديد من القوانين العرفية، التي تعرف بها المجتمعات البدوية.

وفي جميع الأحوال ، يظل أدب الرحلات معبرا عن التنوع الثقافي بين البشر الذي يشمل العادات والتقاليد في الطعام والشراب والتفكير والمعتقدات، والنظم الاجتماعية، وهذا واقع ضمن الدراسات الإثنوجرافية، التي تساعد على فهم مسار الحضارة الإنسانية، إذ إن التنوع الثقافي يساهم بلا جدال في التغيير والتطور الإنساني في مجمله.²¹

على مستوى الدراسة والمنهج:

وبخلاف البحث التجريبي الذي يتحكم الباحث في أحواله، فإن اختصاصي الدراسات الإثنوجرافية يدرسون ظواهر بحالتها الطبيعية دون تدخل منهم قدر الإمكان. واختصاصيو الدراسات الإثنوجرافية هم أنفسهم الأدوات الرئيسية لجميع البيانات، بمعنى أنهم يعتمدون على أنفسهم أكثر من اعتمادهم على الاختبارات والاستبيانات، في حالة استخدامها على الإطلاق. وعلى العكس من الباحثين الذين يستخدمون المسح والتجريب ويحددون أسئلة البحث مقدما، فإن الاختصاصيين في الدراسة الإثنوجرافية يطورون ويعيدون أسئلتهم وهم يتعلمون في الميدان.

وبالنظر إلى مسألة المنهج في نصوص الرحالة القدامى، نجدهم قد جمعوا مادتهم، ودونوها على أساس منهجي تشابه، بل يفوق أحيانا القواعد المنهجية المتعارف عليها في ما يعرف اليوم بالدراسات الإثنوجرافية، وقد سبقنا إلى هذا الطرح الدكتور حسين فهميم في كتابه (أدب الرحلات).²² لقد أبرز المقدسي في كتابه "أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم" قيمة الرحلة والتجوال في جمع المادة، وضرورة المعاينة الشخصية والملاحظة المباشرة والمعايشة والاختلاط مع الناس، عالية القوم وعامتهم... وهذا ما يدعو إليه الإثنوغرافيون المحدثون في جمع المادة الإثنوجرافية من الميدان عن طريق الملاحظة بالمشاركة والاعتماد على الإخباريين. علاوة على الصفات الشخصية التي يجب أن يتحلّى بها الرحالة والباحث، وهي جزء أساسي في المنهج الإثنوغرافي.

6) معرفة لغة مجتمع البحث لدى الرحالة والاثنوجرافي:

يوصى في الدراسات الإثنوغرافية بضرورة معرفة لغة المجتمع محل الدراسة، لما للغة من صلة بالثقافة، وقد عرف الرحالة على اختلاف مللهم ونحلهم لغات المجتمعات التي رحلوا إليها، وجعلتهم يقرأون لها ويتفهمون ثقافتها من منظورهم. فالدراسة بلغة مجتمع الدراسة تفيد في الرجوع إلى تراثها، واستقصاء المعرفة من أصولها، ومن داخل المجتمع ذاته.

7) أنثروبولوجيا ما قبل علم الأنثروبولوجيا:

في مقال قرأته على صفحات جريدة الحياة بعنوان: «أنثروبولوجيا المكان والرحلة ورؤية الآخر» يتحدث محمد جمال باروت عن سبب اهتمام مؤرخي الأدب بالرحلة أكثر من مؤرخي الأنثروبولوجيا، رادا ذلك إلى ضعف الدرس الأنثروبولوجي العربي.²³ وما بهم هنا في مجال العلاقة ما بين الأنثروبولوجيا والرحلات هو مجال رؤية الآخر. ومن هنا فإن تاريخ الأنثروبولوجيا يضع الرحلات في إطار البواكير الأنثروبولوجية أو أنثروبولوجيا ما قبل علم الأنثروبولوجيا.

إن الرحلات تمثل الجانب النياسي أو الاثنولوجي Ethnologie من الأنثروبولوجيا العامة، بما هي الاثنولوجيا النظرة التي تلقيها الأنا على الآخر البعيد، والذي قد يكون مختلفاً عنها كل الاختلاف. إن الاثنولوجيا قد ولدت من تنوع الثقافات واختلافها، ولكن شاب تاريخها كثير من الصور النمطية التي تفضي إلى وضعها في إطار مباحث رؤية العالم.

8) الخاتمة:

مما تقدم نستخلص أن هناك اصلا كبيرا بين الأثنوغرافيا وأدب الرحلة، سواء على مستوى الموضوع أو على مستوى المنهج، وقد نجد العديد من كتابات الرحالة كتابات إثنوغرافية كما عند المقدسي، وقد عبر عن ذلك تعبيرا مباشرا، وبالتالي كانت الدراسة الإثنوغرافية للتنوع الثقافي الذي لاحظته وعائشه هدفه الأساسي.

إن الرحلة متطلب أساسي للدراسة الحقلية الإثنوغرافية، إنها وسيلة لغاية هي وصف المكان والناس والثقافات... في حين تشكل الرحلة لدى الرحالة الموضوع والهدف، ويأتي الوصف للمكان والناس والثقافات في إطار حكاية الرحلة ذاتها. وقد عبر حسين فهم عن ذلك قائلاً: «إنه إذا قلنا إن أدب الرحلات يصور أساساً خبر اتصال الرحلة بثقافة معينة أو عدة ثقافات، فإن الإثنوغرافيا تهدف إلى وصف وتحليل الثقافة أو الثقافات ذاتها».²⁴

وما نصبوا إليه من خلال هذا الموضوع، هو أن نطرح منظورا موسعا للإثنوغرافيا بحيث يتضمن دراسة الثقافة بمعناها الواسع كما وردت في تعريف تايلور، سواء ارتبطت بمجتمع معين في الوقت الحاضر، أو بتقلبة عصر أو مجتمع في الماضي، حيث يسعى الإثنوغرافي إلى إعادة تصوير أوجه الحياة اليومية والعناصر الحضارية، مادية كانت أو روحية.

المراجع والهوامش:

¹ تأتي رحلة البيروني (ت 440 هـ) المسماة (تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة) نموذجاً فذاً، إذ تعد وثيقة تاريخية مهمة تجاوزت الدراسة الجغرافية والتاريخية إلى دراسة ثقافات مجتمعات الهند القديمة، إذ يتناولها البيروني بالتحليل ويقارن بينها وبين اللغة العربية على نحو جديد.

ثم يأتي ابن بطوطة، وهو أعظم رحلة المسلمين، وقد بدأت رحلته عام (725 هـ) من طنجة بالمغرب إلى مكة المكرمة، وظل زهاء 29 سنة يرحل من بلد إلى بلد، ثم عاد في النهاية ليجلي مشاهداته وذاكراته على أديب كاتب يدعى محمد بن جزي الكلبي، بتكليف من سلطان المغرب، وسقى ابن بطوطة رحلته: (تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار)، وروى ابن بطوطة مشاهداته لبلدان إفريقية، وكان هو أول مكتشف لها، كما صور الكثير من العادات في مجتمعات الهند، بعد ثلاثة قرون من الفتح الإسلامي لها. وهذه الرحلة في عمومها صورة شاملة دقيقة للعالم الإسلامي خلال القرن الثامن الهجري، وبها إبراز لجوانب مشرفة للحضارة الإسلامية وشعوبها، بما لا نجد في المصادر التاريخية التقليدية.

² عبارة مقتبسة من كتاب (الرحلات عام 1785) للكاتب الفرنسي سافاريت، قدمه لأخ الملك لويس ملك فرنسا في ذلك الوقت.

³ حليفي شعيب، الرحلة في الأدب العربي: (التجنس... آليات الكتابة... خطاب المتخيل)، رؤية للنشر، القاهرة، 2006، ص 81.

⁴ وهبة مجدي، معجم المصطلحات الأدبية، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة 02، سنة 1984.

⁵ بطرس إنجيل، الرحلات في الأدب الإنجليزي، مجلة الهلال، العدد 7، السنة 83، يوليو 1975، ص 52.

⁶ جبور عبد النور، المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، بيروت، ط 2، 1984م، ص 316.

⁷ المرجع نفسه، ص 316.

⁸ عماد الدين خليل، من أدب الرحلات، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، سنة 2005، ص 06.

⁹ د. حسين فهم ، أدب الرحلات ، دراسة تحليلية من منظور إثنوجرافي ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، 1989م ، ص 52 .

¹⁰ المرجع نفسه ، ص 97 .

¹¹ جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، الطبعة الأولى ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت - لبنان ، سنة 1982 ، ص 36 .

¹² السيد حامد ، المتحف الإثنوغرافي والذاتية الثقافية الإجتماعية (دراسة في أنثروبولوجيا مصر) ، المكتبة المركزية الجديدة ، جامعة القاهرة ، ص 01 .

¹³ أنظر: فؤاد قنديل ، أدب الرحلة في التراث العربي ، مكتبة الدار العربية للكتاب ، القاهرة - مصر ، الطبعة الثانية ، سنة 2002 ، ص 18 .

¹⁴ حليني شعيب ، الرحلة في الأدب العربي: (التجنس... آليات الكتابة... خطاب المتخيل) ، مرجع سابق ، ص 81 .

¹⁵ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر المَدِينِيّ المعروف باسم محمد بن أحمد شمس الدين المقدسي أو المقدسي اختصاراً ، هو رحالة مسلم ولد في القدس سنة 336هـ/947م ، ونشأ بها احترف التجارة فكثرت أسفاره حتى صار رحّالة جغرافياً ، وصنف كتاب اسماه "أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم" وقد أكسبه شهرةً كبيرةً. توفي في سنة 380هـ/990م .

¹⁶ شمس الدين أبي عبد الله محمد المقدسي ، أحسن التقاسيم ي معرفة الأقاليم ، ترجمة وتحقيق دي غويا ، دار صادر ، الطبعة الثانية ، بيروت-لبنان ، سنة 1990 . نسخة إلكترونية بصيغة PDF .

¹⁷ الرحالة "محمد بن عمر التونسي" المولود في عام 1789م من أب تونسي وأم مصرية ، وقد نشأ في القاهرة وتلقى دروسه في الأزهر الشريف حتى بلغ سن الرابعة عشرة ، ثم سافر إلى دارفور عام 1803 . ومكث فيها حوالي سبع سنين ثم سافر إلى تونس وبعدها استقر في القاهرة . عمل مصححاً لغويّاً في مجلة «الوقائع المصرية» . ثم التحق بالجيش المصري . وعمل في وظيفة واعظ باحدى فرق المشاة ، كما اشتغل بتفسيح الترجمة العربية لكتب الطب التي كانت تدرس لكلية الطب بأبي زعبل ، عام 1839 ، وكتب عن رحلته الى السودان . ثم قام بإلقاء الدروس الدينية في مسجد السيدة زينب بالقاهرة حتى وفاته . وتوفي في عام 1857م .

¹⁸ محمد بن عمر التونسي ، تشحيد الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان ، حققه وكتب حواشيه خليل محمود عساكر ومصطفى محمد مسعد ، راجعه محمد مصطفى زيادة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة-مصر ، سنة 1965 . نسخة إلكترونية بصيغة PDF

¹⁹ جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت - لبنان ، سنة

²⁰ د. حسين فهم ، أدب الرحلات ، : دراسة تحليلية من منظور إثنوجرافي ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، 1989م ، ص 44 .

²¹ المرجع نفسه ، ص 52 .

²² المرجع نفسه ، ص 56 .

²³ محمد جمال باروت ، أنثروبولوجيا المكان والرحلة ورؤية الآخر (الرحلة العربي بين لحظتي ابن فضلان والطهطاوي) ، جريدة الحياة ، تاريخ النشر: 2004/08/21 ، العدد: 15121 ، باب التراث ، ص 15 .

²⁴ د. حسين فهم ، أدب الرحلات ، مرجع سابق ، ص 63 .

الأنثروبولوجيا العربية في ميزان الثنائية (الحقيقة، الوهم) - مقارنة من منظور انثروبولوجيا المستقبل -

د. نورالدين جفال - جامعة تبسة - الجزائر

Abstract :

May be that comes to mind from time to time the idea of the existence or non-existence of out of the so-called anthropology Arab or rather all that is written in Arabic anthropologist researchers party Arab is an Arab search or re preamble to Western ideas of Arab pens without deviate from the curriculum and tools Western scientific analysis or are harbingers rooted from the brainchild of students Arabs in this field waiting to pay for the future of scientific independent radically from the essence of Western thought anthropologist considering that the Arab Anthropology wonder other Arab human beings, though, and forever forward the inevitable production of future anthropology regardless of the essence Western or Arab, this probably depends on the degree of efficiency of researchers anthropologist Arabs and their intellectual independence for Anthropology of Western thought in general, scientific and idolatry especially essence, in this paper we are trying to address approach way theory and descriptive at the same time problematic posed in the title of this intervention.

الملخص :

ربما يتبادر الى الاذهان من حين الى اخر فكرة وجود او عدم جود اصلا لما يسمى الانثروبولوجيا العربية، أو بالأحرى كل ما هو مكتوب باللغة العربية من طرف باحثين انثروبولوجيين عرب هو عربي بحث، أو إعادة دياجة افكار غربية بأقلام عربية دون الحياد عن المناهج والأدوات التحليل العلمي الغربي، ام هي ارهاصات متجددة من لبنات افكار دارسين عرب في هذا الميدان. تنتظر الدفع لمستقبل علمي زاهر مستقل جذريا عن جوهر الفكر الغربي الانثروبولوجي باعتبار ان الانثروبولوجي العربي ادرى من غيره بالإنسان العربي، وإن كان و لابد فسيرورة إلى الامام حتمية للإنتاج انثروبولوجيا مستقبلية، بغض النظر عن جوهرها أكان مقولبا غربيا أو عربيا، ربما يتوقف هذا على درجة كفاءة الباحثين الانثروبولوجيين العرب ومدى استقلاليتهم الفكرية عن الفكر الانثروبولوجي الغربي في جوهره عموما والصنعية العلمية خصوصا، ففي هذه الورقة نحاول ان نعالج بطريقة مقارنة نظرية وتوصيفية في آن واحد اشكالية المطروحة في عنوان هذه المداخلة.

مقدمة:

إنطلاقا من الشائبة التبني والجدل على ارضية نظرية التراكم المعرفي وتدول المعرفة وتبادلها بين الانسانية جمعاء، هذا لا ينفي التصادم الفكري في المنطلقات العلوم عموما والعلوم الانسانية والاجتماعية خصوصا بما فيها الاثروبولوجيا ويرجع ذلك الى عدة اسباب نتاجه عن عوامل الغلبة او الضعف المستحدث سوء كان فكريا او غير ذلك، ويوضح في ذلك السياق الدكتور علي القريشي ان التداول المعرفي، والاعتاد المتبادل في إنجازات العقل تقتضيها الحكمة الإنسانية، ويستدعيها البحث في شروط التقدم وحياته، إلا أنه في حالة العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية، التي هي نتاج جدلية وعي وواقع محددين، لا يمكن لأكثر مفاهيمها وتنظيراتها ومناهجها أن تكتسب صفة العمومية والصلاحية على النحو الذي يدفعنا الى تبنيها دون مراجعة أو تحفظ، بل إن الجمود عندها لا يمثل إلا استهلاكاً أو اجترار ليس له من معني غير تحويل هذه العلوم الى أدوات للاستلاب وتزييف الوعي، واذا كانت اللاموضوعية في هذه العلوم من منظور النقد الغربي لا تمثل إلا إشكالية ذات طابع أكاديمي في الغالب، فإنها في إطارنا العربي والإسلامي، تتجاوز هذا البعد، لتثير إشكاليات معرفية وأيديولوجية وتربوية، ذلك أن هذه العلوم ونحن نتداولها ثقافة وتدرسا ومبحثا وتطبيقا هي في المحصلة النهائية، لا تمثل إلا تكبيلا للعقل العربي والمسلم، وتكييفا له على نحو يضعف ارتباطه بالهوية، ويلغي عنده اعتبارات الخصوصية، ويدفع به نحو شبك التقليد والتبعية، وتلعب جامعاتنا ومعاهدنا دورا اساسيا في تشكيل هذه الظاهرة، حين تكتفي بتقديم العروض التجريدية للمفاهيم والنظريات التي تضعها في صلب المناهج التعليمية دون أي نقد يذكر، حتى أن وظيفة الكثير من أعضاء الهيئات التدريسية أضحت مجرد إعداد الملخصات المترجمة عما كتبه غربيون في هذا الفرع أو ذاك، وتلقينها الطلاب وكأن مضامينها حقائق مطلقة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، وتلك منهجية خطيرة أسهمت كثيرا في تغريب الذهن واصطناع المعرفة المشوهة، وإحداث حالة الانقسام بين العلم والواقع⁽¹⁾. لذلك البعض من النخب أصبح من حراس الصنمية الغربية بل من عباد

الطوطم وكل من خالف هذا يكون خارج عن قانون الطوطم ويتم بالغير علمي أو حتى بالتطرف العلمي أو بالسداجة العرب في الكثير من أحيانا.

و يضيف الدكتور عبد الله البريدي أن البحث العربي يعيش أزمة معرفية إستراتيجية حادة، إذ لا يزال يفتقد للأساس أو الإطار المعرفي والمنهجي بل وحتى الإجرائي، حيث لا يزال البحث العربي يقتات على الموائد المعرفية والمنهجية والإجرائية الغربية، وتتعدد الإشكالية بسبب عدم أكثرث بعض الباحثين العرب للبعد المعرفي الذي يبحث مسألة ضخمة، حيث يعالج ذلك البعد المعرفة الإنسانية من حيث ماهيتها وكيفية الحصول عليها والتثبت منها وفق فلسفة منهجية وإجراءات عملية محددة، وغياب الإطار المعرفي أدى إلى حالة ارتهان معرفي ومنهجي للعقل العربي، وهذا يفسر ويوضح السبب الأكبر والمباشر لضعف الممارسة الإبداعية في مختلف العلوم ومنها العلوم الاجتماعية، كما أسهم في ضعف الإفادة المستنيرة من خصلة صبغ الإسلام بها العقل المسلم وهي الوسطية الذهنية التي تعد الخاصية الأبرز للعقل المسلم. وهذه الخاصية على درجة كبيرة من الوهن في الذهنية الغربية، حيث تتميز الفلسفة الغربية بافتقادها للوسطية وميلها الكبير صوب التطرف في هذا الجانب أو ذاك، لدرجة أضحي الفكر الغربي معها يتسم بطابع ثنائي اختزالي دوغمائي متطرف Dogmatic Thinking وهنا نجد انعكاساً واضحاً لهذه الثنائية في موجات الفلسفات المتعارضة والحروب المعرفية والفلسفية Paradigm Wars، تلك الحروب الشعواء التي دارت وما تزال تضطرم أوارها بين كبار منظري وفلاسفة الفكر الغربي في مسائل فلسفية كثيرة، جعلت كثيرين منهم يؤمنون بأنه لا مجال للجمع بين فلسفتين أو منهجين (كالمنهج الكمي والكمي مثلاً) في بحث واحد لتعارض منطلقاتهم الإستراتيجية وهي مايسمى في أدبياتهم بفكرة التعارض والتضاد Thesis Incommensuarbility or Incompatibility⁽²⁾. وربما الإرتهان للعقل العربي معرفي ومنهجي في نظري إلى السقوط في شبك نظرية المثلث المقلوب، مما أنتج في الفكر العربي وعقله العلمي النكسة الناجمة عن عقدة النقص في إبتكار العلوم والمناهج دون الرجوع للمصادقة الغربية.

بدايات علم الاجتماع والأنثروبولوجيا في الوطن العربي

يبين الدكتور خليل عبد الله المدني أن علم الاجتماع والأنثروبولوجيا في الوطن العربي قد نشأ كطفل متبنى دون أن تكون له هوية محددة أو أهداف واضحة أو إستراتيجية مرتبطة بإصلاح المجتمع العربي أو تطويره والنهوض به من تخلفه، كان سعى المؤسسين الأوائل هو تأسيس بنيته التنظيمية في مؤسسات علمية وأكاديمية بل وهناك من يرى بأن بداياته الأولى قامت على أيدي غير المتخصصين فيه، وأنهم اتجهوا لعلم الاجتماع بعد أن نالوا تخصصا في علوم أخرى مثل الفلسفة وعلم النفس والتاريخ والاقتصاد واللغة هلم جرا، وقد أثرت تخصصاتهم تلك في توجهاتهم وفي فهمهم للرسالة التي ينبغي لعلم الاجتماع أن يقوم بها في مجتمعاتهم وصار التجاذب والتدافع، بل والصراع بين الهويات أو الانتفاءات واضحة حتى على المستوى التنظيمي والتأسيسي، فتارة تجد علم الاجتماع والأنثروبولوجيا شعبة في كلية الاقتصاد، وتارة أخرى تابع لقسم التاريخ أو الآداب أو الاقتصاد الزراعي أو الإرشاد وهلم جرا، ومن أهم إيجابيات النماذج الإرشادية، أنها تقود للتراكمية المعرفية مما قد يؤدي إلى نضوج نظريات العلم ومناهجه، كما أنها تشكل إطارا مناسباً يلتقي فيه الباحثون في حوار يثرى ببحثهم، والملاحظ أنه في غياب النموذج الإرشادي بين المتخصصين في علم الاجتماع غاب عنهم الحوار ولم تتطور لغته بينهم وبالتالي لم تتطور أدبيات الاختلاف والاتفاق، فأصبح كل نقد أو وجهة نظر تؤخذ بحساسية شديدة، وربما تؤدي إلى ردود أفعال غير موضوعية، وبدلاً عن ذلك برزت اتجاهات نظرية ومنهجية في أطروحاتهم متنافرة أو متكررة، فأدى التنافر للتجزئة، وهي عكس التراكمية، بمعنى أنه لم يتبلور فكر أو منهج لكي يشكل نواة لبروز نموذج إرشادي له خصوصيته التي يثرى بها الواقع ويرشد خطاه، كما أدى التكرار إلى تشابه الدراسات والبحوث شكلاً ومضموناً، فعلى الرغم من كثرة الدراسات والبحوث التي أجريت على الريف أو القرية في المجتمعات العربية، لم يبرز إطار نظري أو منهجي ذو أهداف واستراتيجيات محددة للنهوض بالريف ومعالجة تخلفه خارج الإطار الذي احتطته النظريات أو النماذج الإرشادية الغربية أو الشرقية⁽³⁾. وربما ذلك ألا التوازن في الإتجاهات نظرية ومنهجية في أطروحات العرب يرجع إلى عدم التفهم لمصادر

المعرفة بين الغرب والشرق أو بالاحرى جدلية الإبستمولوجيا أي فهم عالم الإنسان **والعوالم المحيطة به.**

لقد وضحت الدكتورة سعاد على شعبان بأن الدول العربية مؤخر بدأت باهتمام بالعلوم الاجتماعية بجانب اهتمامها بالعلوم الطبيعية وتكونت اقسام في الجامعات العربية تختص بكل العلوم الاجتماعية ومن بينها الأثرولوجيا لشدة الحاجة اليها، فالانثروبولوجيا هي العلم الذي يتناول الانسان من كافة جوانبه الجسمية والاجتماعية والثقافية، وهي ايضا العلم الذي يعلم التنوع، ويلتمس لكل ثقافة منطقها ويبحث فيها عن تكاملها الداخلي وراقيا وإنسانيتها، والانثروبولوجيا تدرس الحياة الاجتماعية للمجتمعات المختلفة، ولقد تقدم هذا العلم في أوروبا وامريكا واصبحت له عشرات الأقسام في الجامعات الكبرى، والوطن العربي بما يشمله من بدو وريف وحضر وما يستلزمه من مشروعات للتنمية والتخطيط والتوطن وغيرها من السياسات على دراسات أنثروبولوجية علمية تبحث الواقع لتقدم للمخططين والمهندسين الاجتماعيين المادة العلمية الصحيحة التي يمكن ان يبنوا على اساسها ويبلورا في ضوءها السياسات الاجتماعية والاقتصادية بأنواعها المختلفة⁽⁴⁾.

نظرة العالم الثالث الى الانثروبولوجيا :

يضيف جيرار لكرك أنه لم يتطرق الشك الى الأثرولوجيا باعتبارها علما، بل إلى النتائج والتحاليل والأطروحات التي قدمتها الأثرولوجيا الغربية لذلك اقتصر الشك إذا صح القول، على ظهور الأثرولوجيا الأفريقية بحدود سنة 1930م، وهذه لم تذهب على حد رفض نمط اللغة التي طورتها المدرسة الوظيفية، وتزامن هذه المدرسة في ظهورها، مع بروز القومية الأفريقية، ولها دالتان متميزتان، ولكنها مكتملتان: أولاهما إرادة الأفارقة في التأكيد على حقوقهم، وعلى مسؤولياتهم إزاء النظام الاستعماري أثناء فترة ما بين الحربين العالميتين، وهذه تتأكد في الإحساس بضرورة إعادة تقويم الماضي والثقافة، وهي نزعة لا يمكن تشبيهها بالنزعة القومية في أوروبا، وقد أشار إلى ذلك عالم الاجتماع المصري أنور عبد الملك مقترحا تسميتها nationalitarisme هكذا بدأنا نشهد بدء صدور مؤلفات

أثروبولوجية ينتجها الأفارقة، أو من لهم إلمام بالثقافة الإفريقية والعربية لا في إفريقيا وحسب، بل في بلدان أخرى نجد الإصرار على اكتساب عدة نظريات، وهذا الاكتساب ليس تمثالا للخطاب الأثربولوجي، بل تطورا لمعناه، إن نقد التحليلات السابقة لا يتحدد بالرفض الظاهر لمحتوى بعض الأطروحات، بل يتناول في الوقت ذاته نمط اللغة التي أدخلتها المدرسة الوظيفية⁽⁵⁾. فقد تمكن الدارسين الغرب من الأثروبولوجيا بتمكّنهم من معرفة لغة الأهالي كما هي في الواقع المعاش، على خلاف بعض الدارسين في الأثروبولوجيا من العرب المتأثرين بالطوطمية الغربية المتطرفة يصفون لغة معينة على موضوع الدراسة ثم يقومون بالتحليل الأثربولوجي مثل (الشعائر، الطقوس)(القران، النص المقدس)، وهذا يعتبر في المنطق العلمي بمثابة زلزال وانشقاقات في صميمية بما يسمى الموضوعية.

نظرة العرب الى الأثروبولوجيا

يستطرد جيرار لكرك بقوله حول دراسات علم الإنسان، أن الأثروبولوجيا لم تلق لفترة طويلة ترحيبا في معظم الدوائر العلمية العربية، وقد ظل تدريسها حتى مدة قريبة محدود جدا بداخل أقسام الفلسفة أو علم الاجتماع، وفي هذا الصدد، ذكر لنا الدكتور أحمد أبو زيد مشافهة، أن الأثروبولوجيا دخلت إلى العالم العربي في الثلاثينات تحت اسم علم الاجتماع المقارن، وذلك على أيدي عدد كبير من علماء الأثروبولوجيا البريطانيين مثل إيفانز- بريتشارد، وكارت، وبربسيثافي، من تولوا التدريس في الجامعة المصرية التي أصبحت فيما بعد جامعة فؤاد الأول، ثم جامعة القاهرة، ثم جاء بعدهم في الأربعينات عميد الأثروبولوجيين في ذلك الحين الأستاذ رادكليف براون، الذي قام بتدريس الأثروبولوجيا في جامعة الإسكندرية تحت اسم علم الاجتماع المقارن أيضا، وذلك لعدم احتواء برامج التدريس في ذلك الحين على مادة الأثروبولوجيا، ولعل من الأسباب التي لم تسمح للأثروبولوجيا بالانتشار كفرع من فروع المعرفة ما يشير إليه البعض من تعارض نظرية التطور الحيوي للإنسان مع التفسير الديني الذي يرى أن الإنسان مخلوق إلهي لا يمثل حلقة متطورة من أصل حيواني. إلى جانب ذلك، ربما كان لارتباط مفهوم الأثروبولوجيا تاريخيا بدراسات المجتمعات المتخلفة

أو البدائية وصلتها بالاستعمار⁽⁶⁾. وفي حقيقة الأمر ان أسباب التي أدت إلى تأخر قبولها في الأوساط العربية هي ثلاث رئيسية إرتباطها بالإستعمار وإعتباره العدو، تناقضها مع المرجعية العقدية للوسط العربي والإسلامي بخصوص خلق الإنسان والإباحية المشاعية المناقضة للفطرة الإنسان العربي، مصادر المعرفة الغربية تقتصر على الحس والتجربة فقط وتفتي الوحي كمصدر للمعرفة.

إن التأثير في التقليل من قيمة علم الأنثروبولوجيا في نظر الدوائر العلمية العربية، وخاصة في مرحلة العمل على التقدم والاستقلال لشعوب لمنطقة العربية، هناك ولا شك اختلاف في التفاصيل بين وجهتي النظر الأنثروبولوجيا والدينية، بصدد نشأة الإنسان وتواجده على الأرض، وهذا أمر قد سبب الكثير من الجدل والنقاش للذين لا يزالان قائمين في الأوساط العلمية العالمية لدرجة أن سلطت الأضواء على هذه القضية مؤخرا في الولايات المتحدة الأمريكية، فقد طلب أصحاب التفسير الديني لنشأة الإنسان اطلاع الطلاب على وجهة نظرهم وإدماجها ضمن مناهج الدراسة، وعدم الاقتصار على تدريس النظرية التطورية باعتبارها نظرية علمية، فالمعرفة في رأيهم يجب ألا تقتصر على كل ما هو علمي، تنبذ كل ما هو غير علمي، بل لا بد من أن تتضمن أوجه الحياة المختلفة في جانبها المادي و الروحي على حد سواء، هناك الكثير من الكتابات العربية القديمة و الحديثة التي تطرح وجهة النظر الدينية في تفسير نشأة الإنسان، ويجب على طالبي العلم العرب الإمام بها حتى اذا قرأوا النظرية التطورية أو درسوها كانوا على قدر من الفهم والمعرفة بصدد هذه القضية الإنسانية الهامة، ومع ذلك فالأنثروبولوجيا لا تقتصر نظريا على الأقل على دراسة المجتمعات البدائية فحسب لذلك نجد الأنثروبولوجيين المعاصرين يهتمون بدراسة جميع أشكال المجتمعات الصغيرة والكبيرة، الريفية والحضرية، البدوية والقبائلية وغير ذلك، حقيقة إن الدراسة الحقلية بالمعنى الحديث قد بدأت في بداية القرن العشرين، وركزت على تلك المجتمعات المنعزلة البعيدة عن الحضارة الأوروبية الا أن الأمر قد تغير الآن، وأصبح الأنثروبولوجيون منتشرين في كل مكان وعلى كافة المستويات في محاولة لفهم السلوك الإنساني في

اطار مترابط ومتكامل وذلك عن طريق المعرفة الحسية والاتصال المباشر بالأفراد والأحداث. هذا من ناحية، أما من ناحية صلة الأثروبولوجيا بالاستعمار، فهذا واقع لا ينكره أحد وقد أشرنا إليه سلفا. ومع أن الأثروبولوجيا قد أخذت اتجاهها تحرييا واستقلاليا منذ حوالي أربعين عاما تقريبا إلا أن هذا لا يمنع من احتمالات استخدام نتائج الدراسات الأثروبولوجية استخداما سيئا أو ضارا بالشعوب موضع الدراسة. فالأثروبولوجيا مثل أي علم أو منب للمعرفة سلاح ذو حدين يتوقف استخدامه على عدة عوامل وظروف قد لا يكون للأثروبولوجيين أنفسهم قدرة على التحكم فيها أو توجيهها، وقد تلقى عليهم المسؤولية الكاملة أحيانا. وقد وضعت الجمعيات الأثروبولوجية المحلية والدولية قواعد وأساسا مهنية وأخلاقية يلتزم بها الآن كثير من الأثروبولوجيين ومع ذلك هناك من يخرج عن القواعد، وأولئك هم الذين لا يلتزمون بالقيم الأخلاقية أو المهنية. وهذا أمر يصعب الحد منه كلية سواء كان ذلك في مجال الأثروبولوجيا أو العلوم الأخرى⁽⁷⁾. وأن حاجة العرب إلى دراسة الثقافات الأخرى أمر لا يحتاج إلى نقاش أو تردد، وبصدد ذلك يذكر الأمريكي كارلتون كoon Carleton Coon في مقال قيم بعنوان أثنروبولوجيا للعرب أنه لا يستطيع شعب من الشعوب أن يعيش منفردا، كما أنه لا يستطيع أمة من الأمم أن تتجاهل ما يصنعه أهل الأمم الأخرى. فنحن نحتاج أول ما نحتاج إلى التسامح، ولكن التسامح لا يجيء إلا مع الفهم، والفهم لا يتحقق إلا عن طريق المعرفة التي يتوفر فيها حسن النية. وليس الأوروبيون والأمريكيون هم وحدهم الذين يحتاجون إلى أن يعرفوا عن غيرهم من الشعوب، فعبء العالم ليس ملقى على عاتقهم وحدهم. إن شعوب العالم الأخرى في حاجة أيضا إلى أن تعرف الحقائق عن الأوروبيين والأمريكيين فكل منا في حاجة إلى أن يعرف الحقائق عن غيره. قصة الأثروبولوجيا لذلك نجد أن الأثروبولوجيا قد كسبت أرضية جديدة في العالم العربي منذ الستينات تقريبا، حيث حظيت بفهم أفضل لإمكانية استخدامها لما يحقق أهداف العالم العربي في التقدم والازدهار. نرى ذلك واضحا في الازدياد المضطرد في تدريس مادة الأثروبولوجيا في الجامعات والمعاهد العليا بالبلاد العربية. بل نلاحظ أيضا البدء في افتتاح أقسام للتخصص في الدراسات الأثروبولوجية

كما حدث في جامعة الإسكندرية بمصر مثلا. كما أصبحت الأنثروبولوجيا مؤخرا تخصصا مساندا ومتطلبا جامعيًا عامًا بجامعة الكويت هذا إلى جانب قيام عدد كبير من الأنثروبولوجيين العرب بالدراسات الحقلية في أجزاء متفرقة من المنطقة العربية ونشر نتائج دراساتهم، ومع أنه ليس هناك دوريات كثيرة متخصصة باللغة العربية في الأنثروبولوجيا إلا أن هناك الكثير من الموضوعات الأنثروبولوجية التي تنشر في كثير من الدوريات العربية العلمية، نذكر على سبيل المثال لا الحصر مجلات كليات الآداب بالجامعات العربية، والكتاب السنوي لعلم الاجتماع الذي تصدره كلية الآداب بجامعة القاهرة، ومجلة عالم الفكر التي تصدرها وزارة الإعلام بالكويت وكذلك المجلة الاجتماعية القومية التي يصدرها المركز القومي للبحوث الجنائية والاجتماعية بمصر ومجلة المستقبل العربي التي تنشر في لبنان، إن للأنثروبولوجيا ولا شك مستقبلا طيبا في البلاد العربية بشرط أن يصبح منطلقا نظري عربيا لا غربيا، وأن تبعد مادتها عن النقل دون النقد أو التطوير، قال كارلتون كوون المشار إليه آنفا والذي لا تزال قيمته حية رغم مرور أكثر من ثلاثين عاما على نشرها، إذ يقول: من الأمور الحيوية أن تقوم الشعوب التي تقطن البلاد العربية بالمشروعات الخاصة بها، وأن تجد الوسائل التي ترفع مستويات المعيشة لجميع السكان، لا لمصلحتهم هم فحسب، ولكن لصالح العالم كله⁽⁸⁾. ولقد وفق الكثير في هذا المضمار من العرب والمهتمين بالحقل الأنثروبولوجي في دراساتهم الترتيبي بل تتعدى صدقيتها الدراسات الغربية بأشواط كثيرة.

إن توافر المناخات الأساسية لحرية الفكر والجدل والمناقشة الموضوعية، تعدّ من الضروريات اللازمة للانطلاق بالدراسات الأنثروبولوجية العربية، وذلك لأنّ العرب يحتاجون إلى دراسة معمّقة لثقافتهم، كما أنّهم في الوقت ذاته، يحتاجون إلى دراسة ثقافات الشعوب الأخرى، ففهوم الثقافة - بحدّ ذاته - ربّما يعدّ من أهمّ المداخل والإسهامات التي قدّمها الأنثروبولوجيا للفكر والعمل الإنسانيين. فمن خلال الثقافة - وعلى حدّ تعبير كلايد كلوكهون - تضع الأنثروبولوجيا أمام الإنسان، مرآة تمنحه صورة أوضح لنفسه وأقرانه،

وتسهم في نشأة المجتمع وطبيعته وظائفه ومنظّماته. كما توضح دوافعنا وسلوكياتنا، فضلاً عن دوافع الآخرين وسلوكياتهم، ويزداد تأثير الأثروبولوجيا وضوحاً في ميادين الفلسفة والآداب والسياسة⁽⁹⁾.

ويوضح محمد الجوهري وآخرون أن الأثروبولوجيا تعيش في الغالبية العظمى من الحالات مع علم الاجتماع في قسم واحد، وهو وضع قد يعتبره البعض في الظاهر وللهولاء الأولى وضعاً معوقاً لانطلاق العلم الأثروبولوجي، ولكنه يمثل في نظري علامة صحة ووسيلة من وسائل القوة، وقد أبرز بوتومور هذه الحقيقة وأكدها وأقام الدليل عليها من واقع خبرته العملية العريضة، حيث يؤكد على اتجاه كل من علم الاجتماع والأثروبولوجيا إلى الالتقاء سواء من حيث الموضوع أو من حيث المنهج⁽¹⁰⁾.

أسباب قلة المردود الأثروبولوجي في الوطن العربي

في حقيقة الأمر هناك عدة أسباب حسب الكثير من الدارسين التي أدت إلى قلة المردود في الدراسات الأثروبولوجية ونطرح منها على سبيل الذكر لا الحصر ما يلي:

1. ضعف الإبداع في بناء النظريات والنماذج العلمية: من أهم مؤشرات ضعف الأصالة في البحث العربي ندرة الأبحاث النظرية والمفاهيمية والتي من شأنها تطوير نظريات ونماذج علمية تتناغم مع الإطار الثقافي والحضاري للمجتمع العربي، ونحن إذاء حقبة غياب النظريات والنماذج التي طورها باحثون عرب في مختلف العلوم الاجتماعية والانسانية، وللهبنة على اتصاف البحث العربي بضعف الأصالة فإنه يلزمنا القيام بعمل تحليلي لبعض الدراسات في مجالات علمية محددة لكي نحدد نسبة الأبحاث النظرية والمفاهيمية التي تعد لبنة أساسية لتأسس النظريات والنماذج وتطويرها⁽¹¹⁾.

2. أزمة نقص الكفاءة الإشرافية: يلعب الضعف العلمي لعدد لا يستهان به من الأساتذة الذين يشرفون على البحوث المقدمة للحصول على الدرجات العلمية دوراً في تدني مستوى البحث العلمي هذا ما فسره أحد رواد الأثروبولوجيا ضعف مستوى رسائل الدكتوراه والماجستير، والكارثة أن هذه الطائفة هي الأكثر منحا للدرجات العلمية

رغم تدني مستواهم العلمي، بدلالة تاريخهم العلمي والأكاديمي، وضخامة مؤلفاتهم ذلك إذا كان لهم مؤلفات أصلا كما هناك سبب آخر لعله وراء ظاهرة ضعف البحوث العلمية والاجتماعية تتمثل في توسيع بعض الجامعات ومراكز البحوث والأكاديميات في منح درجات الدكتوراه لغير المتخصصين - غير خريجي الجامعات لعل هذا يشكل سببا آخر في سوء استخدام المنهج العلمي، وعدم في تطبيقه في مجوئهم⁽¹²⁾.

3. ضعف الأنفة الثقافية: طرح مفهوم الأنفة الثقافية ليعكس مستوى قناعة الأكاديميين والباحثين العرب وقبولهم لبنني نماذج ونظريات ومصطلحات معرفية وفلسفية ومنهجية وعلمية لا تتناغم مع المركب الحضاري العربي الإسلامي، وهذا المفهوم يحيلنا إلى حقيقة أن كل إنسان له موصفاته وأذواقه وأمزجته الخاصة التي تدفعه لأن يبتكر طريقته المميزة، حتى وإن قدر أن عمد الإنسان الإفادة من بعض الأفكار والتجارب والممارسات القائمة فإنه يلجأ إلى إدخال بعض التعديلات والقيام بعملية التطوير بما يليبي احتياجاته وموصفاته ومع تقرير ذلك نشدد على أن ذلك لا يعني أن الأنفة الثقافية تعادل اة تقارب أو تمازج أدواء النرجسية أو الكمالية، فيقترف الإنسان حوبة الإعجاب بذاته والانتقاطع عن الآخرين الذي يدفعه إلى الانكفاء على الذات أو تتضخم ذاته لدرجة الكمال المتوهم، انما غاية الأنفة الثقافة أن تجعل الإنسان يقف على العتبة النفسية والفكرية التي تعيش الإنسان إنسانيته، فيومن بالابداع ويمارسه وفق ثقافته وأمزجته مع القدر الضروري من الإفادة من الرصيد المعرفي الإنساني، ولقد أدى غياب الأنفة الثقافية إلى جعل العديد من الباحثين العرب ينتظرون نظراءهم الغربيين أن يتفضلوا عليهم بنظرياتهم ونماذج ومصطلحات لكي يستخدموها في محيط تخصصاتهم العلمية، وهذه النتيجة يعضدها ما توصل إليها باحث عربي آخر حيث خالص الى انخفاض درجة الحساسية الثقافية في الأبحاث العربية وفي مجال الابداع والذكاء والموهبة واتمهي إلى قول بأن أمريكا تصمم وتبني، ومصر- تترجم وتكيف وبعض الدول تستخدم و تطبق، ولذلك يمكن القول بأن انعدام أو انخفاض منسوب الأنفة الثقافية يجعلنا نستمر في فضاء الفكر والتحضر وهما منسلحين بعضلات التفكير الميكانيكي الذي ينقل لنا الافكار ويجريها غير أنه لا يصنعها⁽¹³⁾.

اسهامات العرب في الحقل الأنثروبولوجي

يشير الدكتور يوسف حداد أن هناك مشكلة كبيرة تواجه الأنثروبولوجي في العالم العربي من حيث الاتصال مع الجامعات الغربية والدخول إلى مصادر التمويل وتشكل هذه معضلة على كثير من المستويات، فيوصم بالعمالة للاستعمار من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الغربيون لم يأخذوا المختصين في هذا العلم محمل الجد، ولم يشركوهم، حتى حيث وجدت القابلية عند المختصين العرب، وبأبحاث جادة، وقلما وجدنا باحثا عربيا ينشر في مجالات علمية محكمة إلا من قبيل المجاملة في بعض الاحيان، ولاغرابة في ذلك فكثيرا ما تلاك المعرفة لوكا في جامعاتنا العربية التي تبدو وكأنها تتوقع من عضو هيئة التدريس صرف راتبه على أبحاث لا يجني منها حتى بمجوحة العيش⁽¹⁴⁾.

ويوضح الدكتور ابوزيد أن مها كان واقع الأنثروبولوجيا في العالم العربي، فقد اكتسبت أرضية جديدة منذ الستينات من القرن العشرين، حيث حظيت بتفهم أفضل لإمكانيات استخدامها، لما يحقق أهداف العالم العربي في التقدم والازدهار. وقد تجلّى الاهتمام العربي بالأنثروبولوجيا، من خلال اعتمادها كتخصصات ومقررات دراسية في الجامعات العربية (جامعة القاهرة، جامعة الاسكندرية، جامعة دمشق، الجامعة اللبنانية، جامعة البحرين... وغيرها)، وتجلّى أيضاً في قيام الكثير من الباحثين الأنثروبولوجيين العرب، بتأليف الكتب حول الإنسان وأصوله وحضارته، مفاهيم الأنثروبولوجيا وتطبيقاتها في الدراسات الثقافية والاجتماعية، منها على سبيل المثال: كتاب (الأنثروبولوجيا) تأليف ابراهيم زرقانة، عام 1958، وكتاب (الإنسان - دراسة في النوع والحضارة) تأليف محمد رياض، وكتاب (الأنثروبولوجيا الاجتماعية) تأليف صفوح الأخرس، عام 1984، وكتاب (الأنثروبولوجيا - علم الإناسة) تأليف علي الجبوي، عام 1997. وغيرها، وثمة بعض الدراسات الميدانية التي قام بها عدد من الباحثين العرب، في مناطق متعدّدة من الوطن العربي، ونشرت هذه الدراسات في الدوريات (المجلات) العلمية العربية، ومنها على سبيل المثال: (مجلة عالم الفكر، التي تصدرها وزارة الإعلام الكويتية، ومجلة المستقبل العربي، التي تصدر عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، ومجلة الفكر العربي المعاصر، التي تصدر عن

مركز الإنماء العربي في بيروت وباريس، إضافة إلى المجلات التي تصدر عن كليات الآداب والعلوم الإنسانية، في الجامعات العربية. إلى الندوات والاجتماعات، على غرار الاجتماع التحضيري الذي عقده الاتحاد الدولي للعلوم الأنثروبولوجية في مصر، (كانون الثاني / 1986)، إن هذه التوجهات، تبشّر - دون شك - بأن للأنثروبولوجيا العربية مستقبلاً زاهراً، شريطة أن تعمق هويتها العربية، سواء في منطلقاتها النظرية، أو في أهدافها التطبيقية، وأن تبتعد مادتها عن النقل من دون نقد أو تطوير. وإذا ما تم لها ذلك، يمكن أن تتعزّز أصالتها العربية وإسهاماتها العالمية، في هذا الميدان. وهذا ما أكّده / كارلتون كوون / منذ عام 1953، في مقالة له بعنوان "أنثروبولوجيا العرب" وفي ذلك دعوة إلى فتح النوافذ الثقافية العربية على الثقافات الأخرى، ولا سيّما تلك الثقافات التي يمكن الاستفادة منها في التعرّف إلى ثقافة العصر ودراستها والاقتراء بها، بما ينسجم مع جوهر الشخصية العربية المتميزة، ومع مقومات الثقافة العربية، بما في ذلك التيارات الفكرية والاتجاهات والمذاهب الأدبية والفنية، والانتقاء منها والإغضاء عن أسطورة الغزو الثقافي. فالثقافات كلّها - ومنها الثقافة العربية - تنمو وتزدهر وتتقدّم، بالاتصال والاحتكاك والتأثير المتبادل، والاستعارة والاستيعاب⁽¹⁵⁾.

ويستطرد الدكتور عيسى- الشاس في هذا السياق ويوضح أنه يجب أن تؤسّس الدراسات الأنثروبولوجية العربية المعاصرة، بحيث تظهر بجلاء تلك العلاقة بين الحضارة العربية والحضارة الإنسانية، ومن جوانبها المختلفة، بعيداً عن الأحكام المسبقة، والأخذ بالفكر الأنثروبولوجي النقدي والمقارن، وتطبيق ما يمكن تطبيقه من نظريات الأنثروبولوجيا، بما يتناسب مع طبيعة المجتمع العربي، وتركيبته التاريخية منها الديمغرافية والثقافية⁽¹⁶⁾.

هل يمكن قيام مدرسة أنثروبولوجية قائمة بذاتها في الوطن العربي

يوضح الدكتور هشام شرابي أن المجتمع العربي قد ارتبط، منذ أقل من قرن ارتباطاً وثيقاً بماضيه واليوم لا يزال يناضل ليشق طريقه الى العالم المعاصر، لم تكن اليقظة العربية

وهو التعبير الذي استعمله المثقفون العرب لنت عملية التحديث وليدة وعي فجائي عفوي، أما كانت نتيجة التحدي الذي فرضه الغرب على كل مستويات الوجود الاجتماعي والسياسي والنفسي والذي بدأ في القرن الماضي، تضمنت اليقظة العربية نوعا جديدا من الإدراك فجلبت معها مفاهيم للتراث التقليدي ومحاولات للتكيف مع المعطيات الجديدة⁽¹⁷⁾.

يشير الدكتور محمد الجوهري وآخرون في كتابهم بحوث في الأثروبولوجيا العربية وبخصوص إمكانية قيام مدرسة أنثروبولوجية عربية على أن العالم الأثروبولوجي أحمد أبو زيد وضح أن قيام مدرسة لا يتم بقرار فردي أو جماعي، وإنما يتم نتيجة تراكم خبرات ميدانية ودراسات نظرية نقدية على فترة طويلة من الزمن. وأعتقد أن هناك إمكانية لقيام مثل هذه المدرسة على أيدي الأجيال الشابة التي تؤهلها الآن للعمل في المجال الأثروبولوجي، سواء في البحث الميداني أو في النظرية الأثروبولوجية. فهذه الأجيال تتعرض الآن في إعدادها لمدارس الفكر الأثروبولوجي والسوسيولوجي المختلفة والمتنوعة بدرجة أكبر مما تعرض له معظم المشتغلين الآن بالأثروبولوجيا الذين تكاد خبرتهم تنحصر في مدرسة واحدة لا يكادون يخرجون عنها. ثم إن هناك الآن التوجيه السليم نحو دراسة التراث العربي الإسلامي المتمثل في الكتابات الاجتماعية والفلسفية المتنوعة، والإفادة منها في تحليل المعلومات الإثنوجرافية التي يتم جمعها من الدراسات الميدانية، في الوقت الذي يكاد معظم المشتغلين الآن بالأثروبولوجيا يحصرون أنفسهم في ابن خلدون، فمثل هذا التنوع بالإضافة إلى إثارة تساؤلات جديدة ودراسة موضوعات جديدة أيضا غير تلك التي حبست الأثروبولوجيا الغربية نفسها فيها هو الكفيل بظهور مدرسة عربية متميزة في الدراسات لأنثروبولوجية⁽¹⁸⁾.

وقد وضحت شارلوت سيمور سميت أن اكتشاف بعض الأثروبولوجيين أنهم أخفقوا في فهم مجتمعات العالم الثالث كان رافدا أساسيا من روافد الأثروبولوجيا النقدية وقوة محرّكة مهمة دفعتها خطوات كبرى إلى الأمام، ووجهت تلك الخطوات وجمّة بعينها تحاول تعويض ما فات واستكمال ما هو موجود من ثغرات ونواحي قصور وتؤكد على امتداد الستينيات أن الأثروبولوجيا الوظيفية بتراثها العريض من المفاهيم والنظريات والسياسات قد أخفقت في فهم المستعمرات السابقة⁽¹⁹⁾.

المساهمة الفعالة بين الإستفادة والغربة

هناك عدة إتجاهات توضح كيفية الإستفادة من الدراسات الغربية في العلوم الاجتماعية و الانسانية ويمكن توضيح ذلك في:

الاتجاه الاول: الذي يسلم بالإنجازات الغربية في الفروع المختلفة للعلوم الاجتماعية والانسانية، ويعو إلى إقرارها، مع الأخذ بمبدأ التطوع والتكيف الذي يناسب مجلنا الاجتماعي وظروفنا الحضارية، والثاني: جذري، ينطلق من مبدأ التأصيل والتأسيس، ويدعو الى إيجاد العلمية الخاصة، مع التعامل النقدي مع المعطيات العلمية الغربية، وتقبل ماهو مطلق وإيجابي فيها، دون الاستنكاف عن أي استعارات مفيدة ونحن إذ نرى عدم كفاية الاتجاه الأول، لأسباب علمية وتربوية وحضارية، فإن الاتجاه الثاني هو الأجدر بالتبني في إطار من الجهود الفردية والمشاركة⁽²⁰⁾، ولا بأس بأن نشير هنا إلى أبرز المقومات التي ينبغي الأخذ بها لبلورة هذا الاتجاه في مايلي⁽²¹⁾:

1. تطوير الموقف النقدي من العلوم الغربية على النحو الذي يقود امتلاك القدرة علة التمييز بين ماهو علمي موضوعي وبين ماهو قيمي أو ايديولوجي، مع الاستفادة مما توصل إليه علماء الغرب من حقائق ومعارف علمية تتفق نحن وإياهم على موضوعها أو إطلاقها، كما نستأنس بالحقائق والمعارف النسبية أو الجزئية التي توصلوا إليها، سواء كانت خاصة بمجتمعاتهم أو غيرها من المجتمعات، ذلك أن العلم الذي يمكن ان يقوم مقام البديل، يجد جزءا من مادته الأولى الاساسية في العلم الذي يراد تجاوزه.

2. استلهام التراث العربي الاسلامي نصا وخبرة وبناء بعض المفاهيم والنظريات أو تطويرها، مع ضرورة الحذر من التعامل معطياته بمنهجية الاستنساخ التي من شأنها ان تقود الى حفر الأفكار الميتة التي كانت حية في إطار التاريخي او الاجتماعي، ثم فقدت فاعليتها في خضم المتغيرات .

3. اكتشاف وتطوير مناهج بحثية وأساليب وأدوات نابعة من الواقع، تتناسب مع القضايا والاشكاليات المثارة ضمن هذا الواقع .

4. العكوف المسبق على ترتيب المسلمات الميتافيزيقية والأفكار القيمة، التي تأخذ صفة الثوابت في إيماننا، واعتبارها الأساس الفلسفي لبنائنا المعرفي .

الاثروبولوجيا في الجزائر

يبين الدكتور خليل عبد الله المدني أنه قد مضى على نشأة علم الاجتماع والاثروبولوجيا في الوطن العربي ما يزيد على نصف قرن من الزمان، وقد ترسخت في خلال هذه الفترة أقدامه، وأصبح له حضور مؤسسي تمثل في كليات وأقسام جامعية ومعاهد ومراكز بحثية غطت معظم أنحاء الوطن العربي، وقد نتج عن ممارسته كم هائل من المعلومات، تمثلت في إصدارات الكتب والدوريات ورسائل الماجستير والدكتوراه وغير ذلك، وقد آن الأوان لأن يلتقط المتخصصون فيه والمهتمون به أنفاسهم، وان يجعلوا من يوبيله الماسي مناسبة لإعادة النظر فيما أنجزه هذا العلم، وأيضاً فيما لم ينجزه، لتكون حصيلة المعرفة المستفادة من تجارب هذه الممارسة الطويلة، منطلقاً لاستشراف المستقبل والتخطيط له، وتحديد المهام التي ينبغي لعلم اجتماع والاثروبولوجيا المستقبل القيام بها في الوطن العربي، خصوصاً ونحن نشهد في السنين الأخيرة اهتماماً متزايداً، وتركيزاً شديداً على علم الاجتماع في الوطن العربي وغير العربي. ولقد تفاوتت الدوافع والأسباب لهذا الاهتمام المتزايد بعلم الاجتماع⁽²²⁾.

يوضح الباحثان مجاهدي مصطفى وفؤاد نوار في المقال: «تكوين طلبة ما بعد التدرج في الأثروبولوجيا في الجزائر، حالة المدرسة الدكتورالية»، إلى النقاش التاريخي حول علاقة الأثروبولوجيا بالظرف الكولونيالي، حتى بدأ التخصص في حد ذاته على أنه علم استعماري، يطرح هذا تحديات أمام المشتغلين في ما يتعلق بالقدرة على التحول من «مواضيع للدراسة» إلى «منتجين للمعرفة الأثروبولوجية»، ويقتضي ذلك بروز مؤشرات، منها اختيارات مواضيع جديدة تدل على حصول قطيعة مع جملة المواضيع التقليدية التي تبناها البحث الأثروبولوجي الكولونيالي الذي خدم أهدافاً استعمارية، وتوظيف مناهج من شأنها أن تفضي إلى إنتاج معرفي متحرر من ثقل الأيديولوجيا، ويضيف الباحثان، فضلاً عن ذلك، قدرة الطالب على الاستفادة من التكوين القاعدي في

مرحلة الليسانس، وتوظيفه في البحث في طور الماجستير، لأن العمل في هذا المقال يسعى إلى بحث تجربة التكوين من خلال مدرسة الدكتوراه في الأنثروبولوجيا التي باشرها مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية منذ سنة 2006 بالشراكة مع العديد من الجامعات الجزائرية، ويقوم التحليل على مجموعة من المؤشرات، منها التخصص الأصلي للطالب (في غياب تكوين في الأنثروبولوجيا في مرحلة الليسانس)، وعناوين الرسائل ومواضيعها، والمناهج والمقاربات المستعملة، والمراجع المعتمدة الباحثان بأن هذا العمل لا يمثل سوى مرحلة أولى ستليها دراسة في الدراسة⁽²³⁾.

اما الدكتور براهيم صالحى الذي تقدم بمداخلة تحت عنوان "الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية في الجزائر: عناصر من أجل حصيلة" فقد ذهب في نفس الاتجاه مشيراً إلى أن الأنثروبولوجيا بشكل عام تعتبر حقل دراسة لم يتشكل بعد في الجزائر، وأن الأنثروبولوجيا الدينية بشكل خاص تشكل المثال النموذجي لمكانة متأرجحة وغير مستقرة، وينتهي مداخلته بمسحة من التفأل مؤكداً "اليوم بدأت الطابوهات تنبدد"، ومن جانبه قدم عمر لرجان مداخلة عنوانها "عناصر للتفكير في حالة البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية في الجزائر"، مستعيدا النقاش الفكري الذي جرى في الجزائر في سنوات السبعينات والثمانينات لإلقاء الضوء على السياق الحالي، لقد قادت تحليلاته المعمقة إلى التأكيد على "أن المشكلة في الجزائر لا تكمن في النموذج المنهجي والنظري بقدر ما تكمن في الشروط الثقافية العامة الضرورية المتعلقة بممارسة العلوم الاجتماعية"، أما مصطفى حداب فقد اقترح في مداخلته "العلوم الاجتماعية في الجزائر: هل هي في تقدم؟" لوحة خلاصتها شبيهة بالمداخلة السابقة. يعتبر مصطفى حداب أن القيام بحوصلة لا يمكن أن تحصر في جانبها الكمي، لكنها تحتاج أيضاً إلى "معرفة بالظروف المورفولوجية التي في ظلها يمكن لإنتاج المعارف حول المجتمع أن يتطور ويتقدم". وبعدها سجل الكاتب وجود مكاسب حقيقية في بعض فترات تاريخ العلوم الاجتماعية في الجزائر بدت له الظروف الحالية ملائمة من أجل "الأنثروبولوجيا، الفرع العلمي الموحد لمعظم الفروع العلمية الأخرى، من غير أن ينزع عن هذه استقلاليتها"، في حين نجد نذير معروف الذي اهتم في مداخلته بجزائر ما بعد الحرب

يقترح علينا "مساهمة من أجل أنثروبولوجيا للمغرب العربي المعاصر" يعترف فيها بفضل جاك بيرك عليه (المغرب العربي ما بين الحربين)، ويقترح علينا عناصر مشروع في طور الإنجاز، يقدم المؤلف لنا هنا مقارنة لمختلف القراءات التي قدمتها العلوم الاجتماعية حول الجزائر والمغرب العربي، وهي مقارنة تتربط بمعطيات السير الحياتية التي لا يمكن الاستهانة بأهميتها للمشتغلين في حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية⁽²⁴⁾.

ويوضح كل من الدكتورة مجاهدي مصطفى، مرقومة منصور ونوار فؤاد في مجلة الإنسانيات التي يصدرها المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية أن الجامعة الجزائرية اهتمت في فترات متباينة بتخصص الأنثروبولوجيا، إلا أن هناك ثلاث جامعات فقط فتحت هذا التخصص في طور ما بعد التدرج و هي: جامعة تلمسان "معهد الثقافة الشعبية"، و جامعة قسنطينة بالتنسيق مع المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، ومعهد علم الاجتماع في جامعة السانبا وهران، وأولى الملاحظات الهامة التي يمكن تسجيلها تتمثل في انعدام شهادة الليسانس في الأنثروبولوجيا (الجامعة الجزائرية لا توفر هذا النوع من التكوين) وعليه فإن طلبة قسم ما بعد التدرج هم خريجو معاهد الأدب الفلسفة، علم الاجتماع علم النفس والتاريخ، وتهيئة عمرانية، والإعلام، وغيرها⁽²⁵⁾، والمتابعة الميدانية لتخصصات طلبة الأنثروبولوجيا في مرحلة التدرج تبين ذلك⁽²⁶⁾:

- جامعة قسنطينة: يأتي الطلبة من تخصصات في مرحلة التدرج هي: تهيئة عمرانية، علم الاجتماع، علم النفس، تاريخ.
- جامعة تلمسان: أغلبية الطلبة قادمون من: الأدب، الفلسفة، علم الاجتماع، التاريخ، علم النفس.
- جامعة السانبا وهران: من علم الاجتماع (تربوي، عمل، سياسي، ثقافي).

الخاتمة:

في ضوء ماسبق من طروحات توصيفية لواقع الأنثروبولوجيا العربية عموما والأنثروبولوجيا في الجزائر خصوصا من خلال الدارسين والمختصين في هذا المجال بالإقتطاعات نصية مع التصرف اليسير توضح ولو بنزر البسيط سيرورة الدراسات في الحقل الأنثروبولوجي الذي يعتبر في حقيقة الأمر بداية لإرهاصات نحو مستقبل واعد في ميدان التخصص -الأنثروبولوجيا- كيف لا وقد برجت عدة مشاريع في النظام الجديد ل م د لهذا التخصص في كل الأطوار الجامعية.

المراجع والهوامش:

- ¹ علي الفريشي: توطین العلوم في الجامعات العربية والإسلامية، دار الكتب القطرية، قطر، 2008م، ط1، ص33 بتصرف يسير
- ² عبد الله البريدي: ضعف الإنتاج البحثي الإبداعي في العالم العربي، مجلة العلوم الإدارية والاقتصادية، المجلد4، العدد1، لسعودية، 2011م، ص58 بتصرف يسير
- ³ خليل عبد الله المدني: ندوة علم الاجتماع في الوطن العربي الواقع والطموح، مركز الدراسات المعرفية، القاهرة 2007 فبراير 20-17، ص28 بتصرف يسير
- ⁴ سعاد على شعبان: الانثروبولوجيا الثقافية لأفريقيا، منتدى سور الأزبكية، القاهرة، 2004م، ص1 بتصرف يسير
- ⁵ جيران لكرك: الانثروبولوجيا والاستعمار، ترجمة، جورج كتورة، المؤسسة الجامعة للدراسات، ط2، 1990م، ص168 بتصرف يسير
- ⁶ حسين فيهم: قصة الانثروبولوجيا، عالم المعرفة، الكويت، 1986م، ص202 بتصرف يسير
- ⁷ المرجع نفسه: ص202، بتصرف يسير
- ⁸ المرجع نفسه ص203 بتصرف يسير
- ⁹ عيسى شماس: مدخل إلى علم الإنسان، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004م، ص173
- ¹⁰ 12ص محمد الجوهري وآخرون: مقدمة في دراسة الأنثروبولوجيا، القاهرة، 2008م، ص14 بتصرف يسير
- ¹¹ عبد الله البريدي: ضعف الإنتاج البحثي الإبداعي في العالم العربي، مجلة العلوم الإدارية والاقتصادية، المجلد4، العدد1، السعودية 2011م، ص51 بتصرف يسير
- ¹² عبد الله عبد الغني غانم: طرق البحث الأنثروبولوجي، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، ط1، 2004م، ص85 بتصرف يسير
- ¹³ عبد الله البريدي: المرجع السابق، ص61.60 بتصرف يسير
- ¹⁴ يوسف حداد: الأنثروبولوجيا الدينية أو العلاقة بين التبادلية بين ظاهرتي الحضارة والديانة، مؤسسة حادة للدراسات الجامعية، إربد، 2004م، ص38. بتصرف يسير
- ¹⁵ عيس الشمس: المرجع السابق، ص175 بتصرف يسير
- ¹⁶ المرجع السابق نفسه: ص176-177 بتصرف يسير

- ¹⁷ هشام شرابي: المتقفون العرب والغرب، دار النهار، بيروت، ط2، 1978م، ص12. بتصرف يسير
- ¹⁸ محمد الجوهرى وآخرون: بحوث في الأنثروبولوجيا العربية، القاهرة، ط2002، م1، ص67 بتصرف يسير
- ¹⁹ شارلوت سيمور سميت: موسوعة علم الإنسان، ترجمة علياء شكري وآخرون، المركز القومي للترجمة، مصر، ط2009، 2، ص13.
- بتصرف يسير
- ²⁰ علي القرشي: ص35 بتصرف يسير
- ²¹ المرجع نفسه: ص37 بتصرف يسير
- ²² خليل عبد الله المدني: ندوة علم الاجتماع في الوطن العربي الواقع والطموح، مركز الدراسات المعرفية، القاهرة 2007 فبراير 17-20، ص6. بتصرف يسير
- ²³ ساري حنفي: نورية بن غريبط رمعون: ومجاهدي مصطفى: مستقبل العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية والمركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية والجمعية العربية علم الاجتماع، 2015، 51.50 ص بتصرف يسير
- ²⁴ مصطفى حداد: حوصلة المعارف في العلوم الاجتماعية و الإنسانية (1954-2004)، إنسانيات المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية، بتصرف يسير <https://insaniyat.revues.org>
- ²⁵ مجاهدي مصطفى: مرقومة منصور : نوار فؤاد، تخصص الأنثروبولوجيا في الجامعات الجزائرية(وهران، قسنطينة، و تلمسان نموذجاً)، 2005م، بتصرف يسير <https://insaniyat.revues.org>
- ²⁶ نفس الرجوع <https://insaniyat.revues.org> بتصرف يسير

مالك شبل - الأنثروبولوجي الجزائري الحاضر في العالم الغربي الغائب في العالم العربي -

أ.د. أوزيية عمر - جامعة بسكرة- الجزائر

د. يمينة مختار - جامعة الجزائر 2- الجزائر

Abstract :

This paper is about the Algerian anthropologist who died at the end of 2016, where we will discuss his life and some of his works and anthropological ideas. He is one of the most prominent Arab anthropologists in the West, especially Europe and America, especially after the events of September 11, 2001 in America. Malik Shabil is one of the most important figures calling for the modernization of Islam in line with the new world. He also calls for interfaith dialogue and dialogue of civilizations for peaceful coexistence in a world that has become full of violence under the name of religion. On 11 November 2016, the candle of this Algerian, Arab and international thinker was extinguished at the age of 63 years, after suffering from the muscular disease that was introduced by the hospital in Paris for about eight months.

الملخص :

تدور عناصر هذه الورقة كما هو موضح في العنوان حول الأنثروبولوجي الجزائري الذي رحل عنا نهاية سنة 2016، حيث سنتطرق في هذه المداخلة الى حياته وبعض أعماله وأفكاره الأنثروبولوجية، حيث يعتبر واحد من أهم الأنثروبولوجيين العرب الذي ذاع صيته في الغرب، خاصة أوروبا وأمريكا، وخاصة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 بأمريكا، في حين تواجهه بالوطن العربي ضعيف ومحتشم، أما بالجزائر بلده فيكاد تواجهه ينعدم، ويعتبر مالك شبل واحد من أهم الشخصيات التي تدعو الى عصنة الاسلام بشكل يتماشى مع العالم الجديد، كما يدعو الى حوار الأديان وحوار الحضارات من أجل التعايش السلمي في العالم الذي أصبح مليء بالعنف تحت مسمى الدين، ومن أهم أعماله التي تناولت المواضيع الأنثروبولوجية نجد كتبه: الجسد في الاسلام، تكوين الهوية السياسية، موسوعة الحب في الاسلام، قاموس المودة للجزائر، وفي 11 نوفمبر 2016 انطلقت شمعة هذا المفكر الجزائري والعربي والعالمي عن عمر 63 سنة، بعد معاناته مع مرض العضال الذي أدخله المستشفى بباريس لحوالي ثمانية أشهر.

مقدمة:

"في العاصمة الفرنسية باريس، كلما تحدثت عن الإسلام في فرنسا، أو مصطلح الإسلام الفرنسي، إلا وتم توجيهك نحو الباحث الفرانكو-جزائري الدكتور مالك شبل"¹، حيث يهتم مالك شبل بصورة الإسلام في الغرب وسبل تصحيحها، وعن العبودية في أرض الإسلام، وقضايا أخرى لها علاقة بالإسلام والمسيحية، هذا المفكر الجزائري الذي اشتهر عند الغرب وغيب لدينا، كانت له عدة أعمال أنثروبولوجية شرحت الكثير من المفاهيم، وحددت الكثير من العلاقات والاتجاهات ووضحتها، من خلال تاريخ الإسلام عموما، وتاريخ المغرب العربي بشكل خاص، وليس هذا فقط بل وذهبت هذه الشخصية الى وضع إسقاطاتها للإسلام على الواقع الغربي من أجل تحسين صورة الإسلام لدى الغرب، وابعاد تلك الصورة المظلمة عن الإسلام لدى الغرب ولذا كان مطلوبا جدا في شرح الكثير من الظواهر الاسلامية، خاصة بعد تاريخ 11 سبتمبر 2001 والذي اقترن فيه اسم الإسلام بالإرهاب، وفي ما يلي بعض الأفكار التي جاء بها مالك شبل للدفاع عن الإسلام، والحلول التي بإمكانها أن تسمح للتعايش بين الإسلام والديانات الأخرى وبالتالي تفتح المجال لحوار الحضارات وتبادل الثقافات.

1. مولد ونشأة مالك شبل

مالك شبل من مواليد مدينة سكيكدة عام 1953، درس بالجزائر قبل أن يزاول دراسته بباريس، كان يعيش هناك، وهو مختص في الفلسفة واثروبولوجيا الديانات، درس في عدة جامعات عبر العالم، وفي الآونة الأخيرة من حياته تخصص أكثر في القضايا الإسلامية الراهنة، وهو مبتكر عبارة إسلام التنوير عام 2004، كما وركز على الإسلام في أوروبا من خلال مساهمته بمحاضرات منتظمة في عدة بلدان عربية وإفريقية واشتهر مالك شبل بمواقفه الجريئة حول الإسلام الليبرالي ويدعو بشجاعة ممانثة لإصلاح الإسلام، وهو من أشد الداعين إلى الحوار بين الحضارات والأديان ومن الداعين لعصنة الفكر الإسلامي ليتماشى مع النهضة الغربية أو كما يسميه إسلام ليبرالي وإسلام تنويري، كان

حاضرا في عدة جامعات عبر جميع أنحاء العالم الأوروبي والإفريقي والأمريكي مراكز بالمغرب وجامعة تونس والجامعات المصرية والجامعات الأمريكية².

هذا الجزائري المهاجر كان طفلاً مهجوراً من قبل، توفي والده في الحرب، وعاش مع أمه وجدته، كان شبل مدلاً في عائلة ممتدة ثرية، حفظ فيها القرآن صغيراً، وبعدما استقلت الجزائر عام 1962، صدرت قرارات تأميم الممتلكات والأراضي الزراعية، فافتقر الجد وضاعت ذات يد رب العائلة الكبيرة، وما كان منه إلا أن بدأ بالتخلي عن بعض أفراد أسرته، فقطع صلته بحفيديه مالك وشقيقه، إذ ليس من معيل لها... فوضعها في دار الأيتام، حيث عاشا تحت رعاية مشرف للدار، هكذا كان مالك مسلوخاً عن العائلة وهو ابن تسع سنوات، يعيش بين المهمشين، أما الدار التي أودع فيها، فقد كان يُرسل إليها المهزبون الصغار واللصوص أيضاً، حياة يذكرها بجنوحها المطلق عن القانون، تفوق مالك أثناءها في مدرسة ملاصقة للميت سجّل فيها، أين التقى معلمين فرنسيين مكثوا في الجزائر بعد التحرير، اهتموا به لما لمسوا فيه من ذكاء ونوع، بعدها حصل شبل على منحة دراسية في قسم علم النفس في جامعة قسنطينة وتخرّج منها سنة 1977، ثم هاجر إلى فرنسا، وفي سنوات الثمانينات كانت معملاً للدراسة والبحث، فالتحق سنة 1980 بجامعة باريس 7 ليحصل على درجة الدكتوراه في التحليل النفسي العيادي، ثم ألقها بثلاث درجات أخرى في الأنثروبولوجيا، والإثنولوجيا وعلوم الدين من جامعة جوسيو سنة 1982، ليزيد عليها درجة أخرى في العلوم السياسية من معهد الدراسات السياسية في باريس ثم يصدر في العام نفسه أول كتبه الجسد في الإسلام الذي أعيد إصداره منذ ذلك الوقت، في ثلاث طبعات³

عاد شبل إلى الجزائر أستاذاً في علم النفس في جامعة قسنطينة، إلا أنّ مكوثه لم يطل، إذ وجد نفسه ممنوعاً من الخوض في أفكاره الثورية ورؤيته الجدية للإسلام، وخصوصاً من جانب المتدينين، إذ كان في نظرهم يتجاوز الخطوط الحمراء، فحمل متاعه وهاجر إلى فرنسا مرة أخرى ومن دون رجعة، قد تكمن خصوصية كتابة شبل في تلك الخلطة من المعارف التي جبلها بمفهومه الخاص للحرية، وهذا المفهوم دفعه إلى البحث في

قضايا مثيرة، وهنا قدم شبيل قراءة جديدة للجسد والعلاقات الجنسية، فكتب عن الحب والرغبة وتحرر المرأة، وكانت معرفته بالمرأة وغرامه المتجدد بها حياة يفخر بها مالك، صنع نفسه، حتى إن الروائية الفرنسية جانين بوسار أصدرت رواية بعنوان «مالك»، تروي فيها سيرة حياة مؤلف موسوعة الحب في الإسلام والتحليل النفسي لألف ليلة وليلة، ومن السمات الأخرى التي جعلت من كتابته محط الأنظار، محاولته بناء صورة جديدة لإسلام تقدّمي تعددي، لكن أحادي في ما يخص شعائره، حتى اعتُبر أحد المصلحين في هذا المجال، وخصوصاً حين قدّم في كتابه «بيان من أجل التنوير» (2004) 27 مقترحاً لإصلاح الإسلام، أولها الحاجة إلى إعادة تأويل القرآن والحديث والفقه والتشريع، ووضع الأولوية للعقل على النقل.

فبعد أحداث 11 سبتمبر 2001، أصبح الإسلام، يثير الرعب لدى الغرب، ولو سألت لماذا اختار شبيل المتعدد المعارف والمصادر الإسلام موضوعاً لدراسته؟ وكيف اكتشف إسلامه الخاص؟ سيجيبك "اكتشفت الإسلام في الغرب، حيث هو أكثر غنى من الشرق، فالعيش كمسلمين في الشرق مسألة عادية، أما في الغرب، فنحن أقلية تعيش وتكتشف نفسها وحدها"⁴.

توفي ملك شبيل يوم 11 نوفمبر 2016 وعمره 63 سنة بعد مرض عضال أدخله المستشفى بباريس لحوالي ثمانية أشهر وترك خلفه ما لا يستهان به من الإرث الفكري والعلمي جسده في مجموعة من الكتب والمقالات والمحاضرات واللقاءات التلفزيونية والصحافية، وجل أعماله كتبها بالفرنسية والإنجليزية وتم ترجمتها للعديد من اللغات ومنها العربية والتي نذكر منها:

- 1984 الجسد في الإسلام
- 1986 تكون الهوية السياسية
- 1993 الفكر العربي الإسلامي
- 1996 موسوعة الحب في الإسلام

- 1997 تحليل نفسي لشخصيات كلية ودمنة
- 2002 مسألة الإسلام
- 2004 بيان من أجل إسلام الأنوار
- 2006 لقرآن للأطفال
- 2007 لإسلام مشروح
- 2011 أبناء إبراهيم المسلمون واليهود والمسيحيون
- 2012 قاموس مودة للجزائر

2. مالك شبيل في عمق التراث الاسلامي:

يعتبر شبيل متابع وقارئ جيد لغالبية الفلاسفة والكتاب الذين ينتمون الى الحضارة الإسلامية أو العربية، كابن رشد والفارابي وابن سيرين وغيرهم، وصولاً إلى المصلحين في أوائل القرن التاسع عشر والعشرين مثل محمد إقبال والعلامة محمد عبده ومالك بن نبي، ويفتخر شبيل بالتراث العربي الإسلامي إبان العصر الذهبي على وجه الخصوص، أي العصر العباسي الأول والعصر الفاطمي والعصر الأندلسي، وخصص جزءاً من وقته لترجمة نصوصه الإبداعية التراثية وشرحها والتعليق عليها، لكنه يعترف بأن العالم الإسلامي اعتراه الجمود والتقوقع منذ قرون طويلة وأنه لم يعد منفتحاً ولا مبدعاً كما كان في العصر الذهبي، كما يأسف لسيطرة حركات التطرف على العالم العربي في السنوات الأخيرة، ويرى شبيل إن المتزمتين يتمسكون بالقراءة الحرفية الخاطئة للقرآن، وهي قراءة ماضوية، تجهل المقصد الأسمى للدين ولا تهتم إلا بقشوره السطحية، وفي رأيه أنّ هذا تحريف للإسلام فهم خاطئ لجوهر رسالته وثقافته وتراثه، وهذا التشويه لجوهر الرسالة الإسلامية وما ساعد في انتشار هذه الفترة التطور التكنولوجي والثورة المعلوماتية من انترنت وفضائيات

ووسائل النشر في هذا العصر، ولأن العودة إلى النصوص التأسيسية يراها مالك شبيل ضرورية، فإن ذلك لن يتم في ظل المعطيات الأكاديمية المعاصرة إلا بالتسلح بمختلف المناهج العلمية، من علم اجتماع وأثروبولوجيا وعلم أديان مقارنة، وغيرها من العلوم الاجتماعية التي يرى ضرورة أن تفتتح الجامعات العربية عليها بفتح كليات ومعاهد لتدريسها ودراستها... وقد سعى الإصلاحيون الجدد، بحسب شبيل، إلى إصلاح الإسلام، لا إلى إصلاح الدراسات العلمية عن الإسلام وهما شيئان مختلفان تماما.

كان مالك شبيل ينظر لـ"بروتستانتية" إسلامية جديدة بالاهتمام، وملحة، لكنها حتى الآن تبدو بلا غد، وصاحبها وُصِف مع معظم الإصلاحيين المعاصرين بأنهم "زنادقة العصر"، وهذه إشارة إلى المستنقع الفكري الذي يتحكم في العقل الاسلامي⁵

3. مالك شبيل والإسلام والغرب

يعتبر العديد من المفكرين والمتابعين للمسار العلمي الخاص بملك شبيل أنه الوجه الآخر لمحمد أركون الذي اهتم هو الآخر بالتراث الاسلامي، والذي ركز على القيمة التنويرية في فكره ورفع الستار عن المسكوت عنه، وفضحه للجهل المقدس والمؤسس ليعطي للقداسة طابعها الإنساني، وعليه، إنّه أنزل الهرمينوطيقا الدينية من الفضاء الميتافيزيقي المطلق إلى أرض الواقع النسبي، فنقد العقل الإسلامي مهمة من المهمات العظيمة الملقاة لا على العقل المنبثق أو النابع فقط، وإنما على عاتق كل محبي الحق والحقيقة لإنجازها واستكمالها، إنّه أمر قطعي بالنسبة إلى العرب والمسلمين الراغبين في صنع تنويره، "فبينما فصل الأوروبيون بين العقل والنقل، فشقوا طريقهم نحو الحرية الفكرية وتبني الديمقراطية، حبس المسلمون عقولهم في دوغماتية لاهوتية، احتفظت على مر القرون بعادة إجماع كل مشروع نبيل هادف إلى اعتناق العقلانية، وهو ما

أوقع المجتمعات الإسلامية في قبضة الأفكار الرجعية الظلامية المتعصبة للدين، والتي قادتهم إلى البحث عن استراتيجية دفاعية سهاها أركون دبلوماسياً وقائية ثم انهم، لم يكتفوا باستخدام هذه الاستراتيجية لإثبات هويتهم فقط، بل تمسكوا بها ليبرروا رفضهم للغير عدوا وإعراضهم عن الحداثة الفكرية، بشكل نهائي وهكذا نفهم أن السياج الدوغماتي هو نتاج لعوامل أخرى متشابكة مرتبطة بالأيديولوجيا"⁶.

وإذا تتبعنا فكر الأنثروبولوجي مالك شبيل، نجده كان متابع لكل التحوّلات الدولية والصراعات الثقافية التي ضيّقت من مفاهيم الهوية وتعبيراتها، وفي ظل الأوضاع المعقدة التي يحكمها التطرف، خاصة ناحية الإسلام والمسلمين، وفي إطار اهتمامه بالإسلام أصبح واحداً من أهم المنظرين لإسلام الأنوار، والمدافعين عنه باعتبار دين سلام والمحبة والحب والتسامح، في عالم يسيطر عليه الاختزال والناذج الجاهزة التي تميل نحو خطابات التخويف السهلة من المسلم، "وكان القرون من المحن التي عاشها المسلم مقاوماً الظلمة من أجل إخراج الإنسانية من خوفها وتأمينها، لم تنجب إلا المسوخ التي أدمت البشرية بتطرفها وجهلها وعنصريتها المقيتة، إذ جعلت من إبادة مَنْ يُخالفها شعارها الدائم، قبل أن تتحوّل إلى إرهاب عابر للقارات"⁷.

تناول مالك شبيل الظاهرة ليس من بابها السياسي الاختزالي، لكن من بابها المعرفي والثقافي لاستقصاء جوهر الإسلام الإنساني الذي حمى الأقليات والمظلومين، وراهن على العلم، مرتبطاً بالمنجز العالمي والإنساني، ويرفض مالك شبيل الصور الإرهابية التي ألصقت بالإسلام اعتماداً على الإرهاب الذي لا يمكن رؤيته خارج الرهانات السياسية المحلية والجهوية والدولية، فهو صناعة سياسية أخرجت الإسلام عن مداراته الطبيعية، هناك إسلام لا يُمكنه أن يُقهر، سار جنباً إلى جنب مع التطور والتحديث، والعدالة ورفع المظالم، وحق المرأة في التعلّم والحياة الكريمة، ركزت جهود مالك شبيل العلمية

على الإسلام الحي الذي اعتمد العقل والعمل، فقام بعمل حفري يتجه نحو عمق الأشياء وعدم الاكتفاء بظواهرها، كما في بحثه الكبير: العبودية في أرض الإسلام، الذي أظهر فيه صورة الإسلام التحرري، وكيف جاء بفعل لم يسبق به، فمنح للمستعبَد فرصة أن يتمتع بالحرية والحق في الحياة كما للجميع، كما أنه توجّه نحو الذين لا يعرفون عن الإسلام شيئا، ويريدون أن يتعرفوا على حضارة غيّرت وجه البشرية، فكتب دليلا ديداكتيكيا، سهل التناول سماء: الإسلام لغير العارفين، وضع فيه جوهر الدين ليُصلح الخلل البشري في الحكم والتعامل والحياة، وترجم القرآن إلى اللغة الفرنسية، بوصفه النص المرجعي المهم، المشبع بالقيم الإنسانية، ترجمة اعتمدت مسارين، انفتاح النص والتأويل الذي وسع من الرؤى التي وفرها النص القرآني، استقبلت الترجمة بشكل جيد، وطبعت مرات عديدة

يعتبر كتاب مالك شبيل بيان من أجل إسلام الأنوار، واحدا من أهم إنجازاته الفكرية، فقد جسّد فيه رؤيته الفكرية للإسلام في عالم غربي مرتبط بالجادبية ونقيضها بالنسبة للإسلام، كيف يمكن للإسلام أن يستوعب القيم الإنسانية الموجودة فيه، لأن القيم الإنسانية التي تمس جوهر الإنسان لا يمكنها أن تتناقض مع ما جاء الإسلام لتحقيقه، وعلى المسلمين أن يعيدوا الاجتهاد إلى مسالكه الطبيعية ويتفاعلوا مع تحولات عصر المتسارع في تطوره، وحسب ملك شبيل يمر إسلام الأنوار عبر قناتين، قناة المنجز الحضاري، وقناة الارتباط عضويا بالحاضر والمنجز الثقافي والعلمي والاجتماعي الإنساني، من هذا الجدل شاع مصطلح إسلام الأنوار المضاد لإسلام الظلام الذي تبنت الإرهاب والتقتيل، بين مالك شبيل في مؤلفه: الإسلام والعقل وصراع الأفكار، القدرات الحجاجية عند المسلمين الأوائل والسلف العاقل التي لا تخاف من أي شيء، وجهود مالك شبيل في نشر ونصر الإسلام وميزاته تجلّت أيضا في مجموعة الموسوعات منها القاموس الموسوعي للإسلام ومعجم الحب في الإسلام

وموسوعة الحب في الإسلام والقاموس العشقي في الإسلام وقاموس المصلحين المسلمين...

4. قضايا اخرى لمالك شبل:

اضافة الى اهتمام مالك شبل بالحضارة الاسلامية ومناقشتها، وضرورة اعادة قراءة الدين لتجديد الاسلام بما يتماشى مع متطلبات العصر الحديثة وكل التطورات والتغيرات المتسارعة، حاول شرح الكثير من المفاهيم والظواهر الاجتماعية في الجزائر وفي المغرب الكبير، مواضيع لها علاقة بالإسلام ونظرته لبعض الطقوس التي يرى يجب التخلص منها وتجديدها بحسب المطلوب، والتي كان ينتقدها في الكثير من الأحيان ومن جملة ذلك نجد مناقشته لموضوع الجنس في المغرب الكبير من خلال كتابه الجنس والحريم روح السراري، وهنا ينحو من خلال بحثه في هذا الموضوع الى استنطاق الجسد المغاربي والحديث عن الجنس ومعايشته خارج قواعد المتعارف عليها حيث يرى أن هذين الامرين ينظر اليهما كفعل لأشد الناس زندقة وكفرا ويذهب الى الاقرار بأن الحديث عن الجنس في أوطان المغرب الكبير أو قراءة نص ما يتحدث عنه بغاية أخرى غير غاية الشجب والعقاب يبدوان في نظر الاخلاق العامة شيئا مطابقا للخطأ أو الاستهلاك الممنوع⁸ وهو هنا لا يدافع عن ممارسة جنسية بعينها بل يراهن على أن يكون ملتقى لعدد من المهمشات التي يتم تناولها في ميدان علم النفس المرضي وعلم الاجتماع الثقافي.

كما تناول مفهوم آخر وهو الخيال باعتباره رؤية جامعية يكتسبها شعب من الشعوب أثناء تفاعله مع محيطه القريب والبعيد، من جهة، ومن تفاعل العناصر المكونة لهذا المحيط مع بعضها البعض، من جهة أخرى. فالخيال هو الإطار الجماعي الذي يوجه ويحدد طبيعة مسيرة المجتمعات وحضاراتها، كما يجدد ما يُسمى في العلوم الاجتماعية بالشخصية القاعدية، مسار الفرد وسلوكه.

ومن هذا المنطق فالمخيال العربي الإسلامي نتيجة لتراكم تجارب عديدة عرفتها شعوب العالم العربي الإسلامي، فالدعوة الإسلامية في القرن السابع الميلادي حددت معالم المخيال العربي الإسلامي، حيث "يمكن القول بصفة عامة إن المخيال العربي القديم -الذي أصبح مخيلاً عربياً إسلامياً منذ ظهور الإسلام- تطلب عدة قرون لإرساء أرضية قيم مشتركة ضرورية لكل شكل من أشكال التطور المستقبلي"⁹

5. خلاصة أفكار مالك شبل:

انطلاقاً مما تقدم في هذه الورقة حول مالك شبل وحياته ومساره العلمي والفكري نسرّد الآن أهم أفكار مالك شبل صاحب إسلام التنوير، والتي كانت سبب بشهرته لدى الغرب، وتغيّبه لدى العرب والمسلمين خاصة منهم المتشددين دينياً والذين يرون في أفكاره، تجاوز وتناول على دين الله:

● الدعوة إلى تحرير الإسلام من الدوغما والأصولية، وإلى التفكير فيه تفكيراً عقلياً مناسباً للراهن الإنساني وهي دعوة تمثل بحثاً عن الإسلام في نصوص الإسلام، لا بل بحثاً عن الإسلام في المسلم، وردّ الاعتبار له في ظلّ تنامي مظاهر الإرهاب والإسلاموفوبيا.

● لم تكن لدى العرب رغبة لتكوين أو تأسيس مقاربة منهجية للإسلام كقضية ينتاج عقلانية لأنهم كانوا أسرى تصوّرات متعالية.

● إعادة البناء الأنثروبولوجي الشمولي للمقاربة العلمية وللمضمون الأنثروبولوجي للإسلام.

● إن كانت الحداثة ابنة العقل، فكيف يمكن للعالم العربي جعلها مبدأً لمستقبله؟

● وجود نقص على مستوى تحليل الإسلام، ومستوى توافقه وتأقلمه مع العلوم العلوم العقلانية والاجتماعية فمن جهة، هناك دين عظيم، ومن جهة أخرى ثمة غياب للمقاربة العقلانية.

● التخفيف من ثقل ما هو ديني، للتشديد على المقاربة العلمية للإسلام دون استئصال رجال الدين من المجال العام.

● أما في ما يخص الحجاب يرى أنه يجب العودة إلى المبادئ الأساسية، وهل الحجاب فرض للتأكد من إيمان الشخص؟ والحجاب برأيه مرآة لتحولات اجتماعية معينة.

تعتبر هذه أهم الأفكار التي تطرق لها صاحب اسلام التنوير مالك شبيل، والتي لاقت ترحيب كبير من طرف الغرب، وفي نفس الوقت قوبلت بالكثير من النقد في المجتمعات الاسلامية وفي العنصر الموالي سنطرق إلى أهم الانتقادات التي طالت شخص مالك شبيل وأفكاره، خاصة تلك الانتقادات التي كان لها بعد ديني أو صولي ودوغماتي.

6. مالك شبيل تحت مجهر النقد:

مثل أي فكر جديد تعرض فكر مالك شبيل للكثير من الانتقادات، وطالت شخصه الكثير من الاتهامات، فمنهم من اعتبر يحاول التطبيع مع العالم الغربي، ومنهم من اعتبره كافر وخارج عن الملة، وهذا ما دفع به للعودة إلى فرنسا بعد أن استقر بالجزائر فترة من الزمن ليواصل مشواره العلمي، ويصبح واحد من أهم الأثروبولوجيين، الذين اختلفوا في الاسلام، فلا يكاد يذكر الإسلام في الغرب وخاصة فرنسا إلا وذكر اسم مالك شبيل مدافعا عن الاسلام وموضحا له ولبزاتهن التي غطتها أعمال العنف والارهاب والتطرف التي نسبت للإسلام والمسلمين بالصدق أو التلفيق، كما وأن من اعتبر البعض أن مالك شبيل واحد ممن قدموا الاسلام للعالم الغربي بطريقة مشوهة مثل الباحث المغربي إدريس الكنبوري، كما أن الكثير من المنتقدين يتهمون بالعلمانية، حيث سأل الأستاذ عبد الحميد عبدوس في أحد مقالاته ان كان مالك شبيل دافع عن الاسلام أم عن العلمانية فيقول:

"أعتقد أن إعجاب الغرب بأطروحات مالك شبيل عن الاسلام راجع الى تأكيده في مختلف مؤلفاته أنه يمكن تحديث الاسلام وجعله قادرا على الانسجام مع أفكار الحداثة الغربية"¹⁰

وتزيد حدة الانتقاد كلما لامس ملك الشبيل المواضيع الحساسة وذات النصوص الصريحة في الاسلام، والتي يرى فيها بأنه يجب التخفيف من حدة بعض الآيات القرآنية، مثل مسألة الحجاب التي يعتبره أمر غير واضح في القرآن، ومسألة المراث للمرأة والذي يعتبره تقليل من قيمة المرأة ويجب اعادة النظر به، اضافة إلى موضوع تعدد الزوجات الذي لا يجد ضرورة له مع الحداثة.

ورغم كل الانتقادات السلبية التي جاءت بحق مالك شبيل إلا أنه لا يمكن الإنكار أنه حاول تقديم فكر عالمي دع من خلاله الى حوار الحضارات والتعايش السلمي بين الثقافات، وحاول أيضا من خلال هذا الفكر الدفاع عن الاسلام بطريقته، التي كان يراها مناسبة وتحقق له أهدافه التي كانت مفادها التعريف بالاسلام الايجابي الملمئ بالمحبة والسلام والتآخي، بعيد عن تلك النظرة السلبية التي كونها الغرب عن الاسلام والمسلمين من عنف وارهاب وتطرف، جعل من المسلم يخاف من الافصاح عن هويته الدينية في الأوساط الغربية، وكما يقال حاول واجتهد فإن أصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر الاجتهاد.

خاتمة:

مهما قيل عن مالم شبيل ومهما يقال يبق مفكر جزائري سطع نجمه في الغرب وغاب في بلده، فلو سألت أي جزائري عن مالك شبيل لربما استغربت بأنه لا يعرفه، هذا الجزائري الفرونكوفوني نكاد لا نعرف عنه شيء إلا ما قيل لنا عنه من طرف الغرب، وحتى أفكاره لم تجد من يستقبلها في بلده ويعالجها وينتقدها بالطريقة البناءة التي تمكنا من الاستفادة منها، وتبني الايجابي منها والتخلي عن السليبي أو اصلاحه، وانما تركت مغيبة بشكل تام، رغم أن كتبه ومقالاته وحواراته ولقاءاته الصحفية والتلفزيونية لاقت الصدى والتأثير الكبير لدى الغرب، وهكذا يرحل علماءنا، ولا ندرك قيمتهم إلا بعد وفاتهم، فنبدا برثائهم، والفخر

بهم، وتسمية المباني والشوارع بأسمائهم، فحتى كتبه لم تتعرف عليها ولم تتم ترجمتها إلى اللغة العربية ماعدا كتاب الجنس والحريم وروح السراي، وهو الكتاب الوحيد الذي قرأه الغرب

المراجع والهوامش:

- ¹ مبروك بوطوقة، <http://www.aranthropos.com/حوار-مع-الأثروبولوجي-مالك-شبل/> 18 يوليو 2106
- ² شبكة موتي كارلو الدولية، <http://www.mc-doualiya.com/articles/20161112-رحيل-مالك-شبل-صاحب-إسلام-الأنوار-في-باريس>، 11 ديسمبر 2016
- ³ نوال العلي، مالك شبل عالم الأثروبولوجيا الذي شرح الجسد في الإسلام، <http://www.al-akhbar.com/node/91720>، تم النشر يوم 2017/2/22
- ⁴ نفس المرجع
- ⁵ <http://www.almodon.com/culture/2016/11/13-مالك-شبل-رحيل-منظر-البروتستانتية-الإسلامية>
- ⁶ محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ت: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب لافوميك، الجزائر، طبعة إلكترونية، ص 9
- ⁷ <http://www.alarabiya.net/ar/saudi-today/2016/11/24-مالك-شبل-في-عمق-إسلام-الأنوار.html>
- ⁸ مالك شبل، الجنس والحريم وروح السراي السلوكات الجنسية المهمشة في المغرب الكبير، ت: عبد الله زارو، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2010
- ⁹ مالك شبل، الخيال العربي الإسلامي، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس، 1993، ص 21
- ¹⁰ عبد الحميد عبدوس، هل دافع الدكتور مالك شبل عن الإسلام أم عن العلانية، البصائر، العدد 834، الجزائر، 2016/11/28 - 2016/12/04، ص 4

إسهامات مولود معمري في الأنثروبولوجيا

أ. يسين كرام - جامعة سطيف 2- الجزائر.

Abstract :

Mouloud Mammeri is an intellectual flame of excellence. He combined between literature linguistics and anthropology. Although are intertwined and interrelated, this paper is only intended to refer to the contributions of Mammeri anthropology without being completely stripped of his literary and linguistic works. As he was not discovered, this study does not aspire more than drawing attention to this intellectual and its anthropological contributions.

الملخص :

مولود معمري، شعلة فكرية بامتياز. جمع بين الأدب واللسانيات والأنثروبولوجيا. وعلى الرغم من أن هذه الميادين الفكرية الثلاث عنده ممتزجة و متداخلة فيما بينها ومن العسير فصل بعضها عن بعض، إلا أن هذه الورقة البحثية هدفها فقط هو الإشارة إلى إسهامات معمري في الأنثروبولوجيا دون سلبها تماما عن أعماله الأدبية واللسانية. ولما كان معمري الأنثروبولوجي لم يكتشف بعد فإن هذه الدراسة لا تطمح أكثر من لفت الانتباه إلى هذه الشعلة الفكرية وإسهاماتها الأنثروبولوجية.

مقدمة:

إن الكتابة عن مولود معمري ليس كالكتابة عن باقي الوجوه الفكرية و الأدبية في الجزائر. فالذي يتحدث عنه يجد نفسه، عن وعي أو دون وعي، مطالب باتخاذ موقف تجاهه وذلك بالتفكير ضده أو معه. فيبدو أنه لا يوجد مفكر أسبقي فهمه في الجزائر ك:مولود معمري. هذا نظرا إلى الموضوعات التي اشتغل عليها واهتم بها في دراساته وأبحاثه التي كانت أصلا موضع خلاف وجدال. والقارئ لهذا المشروع الفكري الذي اشتغل عليه معمري يجد أن كل أعماله ودراساته وبحوثه تسعى للإجابة عن سؤال مركزي يتمثل في: من أنا؟ أو بالأحرى من نحن؟. وهذا السؤال هو سؤال الهوية، والسؤال الذي يشتغل حول الهوية في حقيقة الأمر يحيلنا إلى البحث في الأصل، في اللغة، في الثقافة، في ما كل ينتجه الإنسان وهذا هو صلب الموضوع الذي تدرسه الأنثروبولوجيا.

إن الثقافة الأمازيغية التي كرس معمري حياته دفاعا عنها قد تعرضت لاغتراب مزدوج. **الأول:** كان قبل الاستقلال وقد مارسه عليها الاحتلال الفرنسي، وكذا كل الاحتلالات التي تعرضت لها الجزائر عبر التاريخ، الذي سعى إلى طمسها وتشويهها وممارسة العنف عليها بشتى الطرق والأساليب وحتى بالعلم الذي من المفروض أنه محايد وموضوعي في نتائجه. إلا أن لدراسات الأثروبولوجية التي قام بها الاحتلال في شمال إفريقيا كانت في أغلبها لأغراض سياسية واستعمارية بحتة. فمن جهة درس المجتمعات المغاربية من أجل فهمها واستيعاب سلوكياتها وقراءت ردّات فعلها حتى يسهل التحكم فيها والسيطرة عليها، ومن جهة أخرى عمل على جعل النتائج تتماشى والرسالة التي يدّعي أنه جاء من أجلها والمتمثلة في تحضير هذه الشعوب البدائية التي، حسبه، تعيش حياة تعيسة ومتخلفة. حيث اعتبر أن الشعوب المغاربية شعوب همجية مازالت تعيش حياة بدائية قذرة وفوضوية ليس لها قوانين تنظمها ولا مؤسسات توجهها، بل هم في أحسن أحوالهم كومة من الأفراد يطمحون إلى النظام و التحضر والتقدم؛ فكانت فرنسا بذلك حاملة لرسالة نبيلة تتمثل في إنقاذ هذه الشعوب ونقلها من حالة الهمجية التي هم فيها إلى حالة التحضر والإنسانية. وبذلك تكون قد أعطت الشرعية لنفسها أمام العالم لاحتلالها واستئثارها. أما حالة الاغتراب **الثانية:** فقد تعرضت لها بعد الاستقلال أو لنقل قبل ذلك بقليل حيث اصطدمت بإيديولوجيا معادية وإقصائية لمكون كبير جدا من الهوية الجزائرية والمتمثل في البعد الأمازيغي. هذه الأيديولوجية تدعي أن للجزائر لغة واحدة هي العربية ودين واحد هو الإسلام. أما البعد الأمازيغي للجزائر فيمكن الاستغناء عنه باعتبار أن الإسلام يُجِبُّ ما قبله.

لقد كان **مولود معمري** شاهدا ومعاصرا لهذا الاغتراب المزدوج الذي كان يحاصر البعد الأمازيغي من الداخل ومن الخارج فالداخلي كان يمثله دعاة القومية العربية وأما الخارجي فكان يمثله الاحتلال الفرنسي. **مولود معمري** الذي ولد وترعرع في منطقة القبائل وكان متشعبا بالثقافة الأمازيغية وناطقا باللهجة القبائلية وكان سعيدا بانتمائه لهذا المجتمع الذي كان تسوده قيم الحب والاحترام والتعاون والنظام والحشمة والحياء و العمل والاجتهاد... ليصطدم بالاحتلال الفرنسي الذي يصفه بالهمجي يدنو إلى مرتبة الحيوان منه إلى الإنسان،

و اديولوجية تطالبه بالتخلي عن موروثه الأمازيغي ويعتق لغة القرآن وكأن إسلامه لا يكتمل دون أن يكون لسانه عربي ميين.*

وكان **مولود معمري** شاهدا على هذا الوضع المأساوي الذي تعرضت له الهوية الجزائرية عموما و الأمازيغية بالخصوص فكانت أعماله كلها سعيًا وراء إعادة الاعتبار لها، وذلك من خلال أعماله الأدبية ودراساته اللسانية وبعثه الأثروبولوجية؛ التي وجهها للكشف والتعريف بالثقافة الأمازيغية بكل تنوعها وراثيا. وكانت بداياته في شقها القبائلي حيث سلط الضوء على الأدب والشعر القبائلي الذي عمل على جمعه وتدوينه وترجمته. لتتسع دراساته فيما بعد لتشمل كل مكونات الثقافة الأمازيغية عبر ربوع الوطن. حيث جند فرقة بحث حين كان على رأس مركز الدراسات الأثروبولوجية لدراسة منطقة القورارا ليكتشف في الأهليل القورارا حكمة تمتد جذورها مئات السنين. وهو في بعثه حول الثقافة الأمازيغية أدرك أن تراثها في أغلبه شفوي محفور في ذاكرة الجماعة، فكثف جهوده العلمية والفكرية من أجل إعادة إحياء اللغة الأمازيغية وذلك بإعادة جمع حروفها وكلماتها وضبطها وقونتها بطريقة علمية وأكاديمية حتى يتم الكتابة بها.

ونحن في مقالنا هذا سنحاول أن نسلط الضوء فقط على جزء من الدراسات الأثروبولوجية التي قدمها **معمري**، علما أن أعماله الأدبية ودراساته اللسانية لم تكن بمعزل عن دراساته الأثروبولوجية. فهو من الصعب التمييز بين **مولود معمري** الأديب واللساني و الأثروبولوجي لأن كل هذه الميادين المعرفية متداخلة ومتكاملة عنده. وقد تبين لنا ونحن نعد هذا المقال أن **معمري** معروف كثيرا كأديب وروائي أما **معمري** الأثروبولوجي فما زال لم يكتشف بعد. لهذا جاءت دراستنا، والتي لا تعد بالكثير لكن يمكن الاعتماد عليها كمدخل، من أجل التعريف بإسهامات هذا المفكر في الميدان الأثروبولوجي. وعليه فان مداخلتنا ستحاول الإجابة عن السؤال التالي: ماهي إسهامات **مولود معمري** في الأثروبولوجيا؟ وقبل ذلك كان لزاما علينا أن نشير إلى المسيرة الفكرية النضالية لهذا المثقف، ولما كانت إسهاماته الفكرية متعددة ومن غير الممكن فصلها عن بعضها البعض فانه أيضا كان لزاما

علينا الإشارة إلى أعماله الأدبية ودراساته اللسانية حتى لا تبقى دراستنا حول الأثروبولوجيا مبتورة عن السياق الفكري العام لمولود معمري

مولود معمري: مسيرة مثقف مناضل:

ولد مولود معمري Mouloud Mammeri¹ في منطقة القبائل ب: تيزي وزو في قرية ايث يني عام 1917م. توفي اثر حادث سيارة في عين الدفلى وهو في طريقة إلى الجزائر عائدا من ملتقى في جامعة وجده المغربية. ترعرع في أحضان أسرة محافظة وكان ابوه إماما للقرية. تلقى تعليمه الأولي في الابتدائية التي أسستها فرنسا في قريته عام 1883م. وهناك أخذ دروسه الأولى في اللغة الفرنسية. وفي سن الحادية عشر من عمره انتقل إلى الرباط عند عمه ليواصل الدراسة هناك. و سفره هذا أتاح له الاحتكاك بثقافات أخرى ما أحدث له صدمة على مكتسباته القبلية وعلى علمه الداخلي الذي ورثه من بني جلدته في منطقة القبائل حيث سمحت له رحلته إلى المغرب باكتشاف عالم منفتح متنوع ومختلف عن ما رآه في قريته. وبعد أربعة سنوات من مكوثه في المغرب عاد إلى الجزائر العاصمة ليواصل دراسة في ثانوية بيجو (ثانوية عبد القادر بباب الواد حاليا). ومع اندلاع الحرب العالمية الأولى تم تجنيده في مدرسة التلاميذ الضباط في شرشال لكن سرعان ما تم إخلاء سبيله ليسجل بعد ذلك في كلية الآداب في العاصمة. لكن بعد دخول قوات الحلفاء شمال إفريقيا تم تجنيده من جديد. وبعد أن وضعت الحرب أوزارها شارك بفرنسا في مسابقة الأستاذية في تخصص الأدب وبعد نجاحه عين أستاذا في إحدى ثانويات المدينة عام 1947 وبعدها تحول إلى ثانوية بن عكنون بالجزائر العاصمة. في سنة 1952 نشر أول رواية له بعنوان: **الريوة المنسية** la colline oublié التي أثارت جدلا واسعا وجلبت له عداوات كبيرة مع دعاة القومية العربية في الجزائر. لينشر بعدها رواية أخرى: **نوم العادل** le sommeil du juste نشرها عام 1955. وبعد اندلاع الثورة وهب قلمه للدفاع عن القضية الجزائرية وإدانة الاستعمار الفرنسي وفضحه أمام العالم عن طريق رسائل كان يكتبها لهيئة الأمم المتحدة، ما جعله موضع ملاحظة واستهداف من طرف الاستعمار ما دفعه إلى الهرب إلى المغرب عام 1957 وبقي هناك إلى غاية 1962. ليعود إلى الجزائر بعدها ليدرّس في كلية

الآداب في جامعة الجزائر مقياس الإثنوغرافيا المغاربية إلى غاية 1971. و بالموازاة كان يقدم أيضا دروسا تطوعية حول الثقافة الأمازيغية وكان يحضرها طلبة لم تكن أهدافهم حينها إثراء معارفهم وأفكارهم فيما يتعلق بالثقافة الأمازيغية بقدر ما كانوا مدفوعين بأفكارهم النضالية المطالبة بالعدالة بالاجتماعية والثقافية. ومنذ هذه المرحلة ركّز اهتماماته الفكرية وبحوثه العلمية وتوجيهها للتعريف بالثقافة واللغة والأدب الأمازيغي. ومما ساعده كثيرا في تطوير بحوثه ودراساته الميدانية ترأسه ل: مركز البحوث الأثروبولوجية، ماقبل التاريخ و الإثنوغرافيا بالجزائر العاصمة (C.A.R.P.E) بين عامي 1969 و 1979 ويعد أول جزائري يكون على رأس هذا المركز. وأصدر هذا المركز مجلة سنوية تحمل اسم لبيكا LYBICA تُعنى بالدراسات ماقبل التاريخ وكذا الاثروبولوجيا والانتولوجيا. وقبل ذلك تولى رئاسة اتحاد الكتاب الجزائريين بين عامي 1963 إلى غاية 1967 وتنحى من هذا الاتحاد بسبب خلافاته مع زملائه الكتاب حول دور المثقف في المجتمع. وفي سنة 1982 أصدر روايته الرابعة العابر La traversée وفي نفس السنة بباريس أسس مركز الدراسات والبحوث الأمازيغية (CERAM) وبعدها في 1985 أسس مجلة أوال Awal في باريس بالتعاون مع بيار بورديو. لينهمك بعدها في مواصلة البحوث والدراسات وكتابة المقالات والمشاركة في المنتقيات لتتلققه الموت منا في عين الدفلى وهو عائد من أحد المنتقيات في جامعة وجده المغربية سنة 1989م. والمتأمل للمسيرة الفكرية لمعمري يدرك أنه لم يعرف الراحة بل راحته أصلا كانت حين ينتقل من دراسة إلى أخرى ومن بحث إلى آخر ومن مقال إلى مقال ومن رواية إلى أخرى. فحياته كلها وهبها، للعلم، للفكر، للثقافة، للجزائر، بل للإنسانية عموما.

أعماله:

تعددت أعمال مولود معمري وتنوعت بين عدة مجالات فكرية فقد كتب في الأدب والمسرح واللسانيات و الاثروبولوجيا و الاثنتولوجيا والتاريخ بالإضافة إلى محاولات في الترجمة. وكانت كل مؤلفاته باللغة الفرنسية وبعضها الأمازيغية. أما باللغة العربية فهو لم يكتب بها. إلا أنه يكن احتراماً كبيراً لها كلغة ويشيد بمكاتها ويعتبرها لغة تتمتع بقدرة كبيرة على

التعبير عن المشاعر والأحاسيس الإنسانية. ويذكر في إحدى المقابلات التي أجريت معه أنه حاول تعلم اللغة العربية لكنه فشل في ذلك وقد عبر عن ذلك بأسلوب مرح بقوله: "و فشلي في تعلم لغة بلادي أثبت غباي عن جدارة." أما بخصوص استعماله للغة الفرنسية فإنه يرى أنه لا حرج في ذلك ولا يعيبه شيء مادامت أعماله الأدبية تعبر عن آلام وآمال الجزائريين.⁽²⁾

وبخصوص مؤلفاته فيمكن تصنيفها إلى ثلاثة أقسام هي: الأدب، اللسانيات الأنثروبولوجيا.

1/ الأعمال الأدبية: الروايات المسرحيات:

1. La colline oubliée, Paris, Plon, 1952,. (roman).
2. Le sommeil du juste, Paris, Plon, 1955. (roman).
3. L'opium et le bâton, Paris, Plon, 1965. (Roman).
4. Le banquet, Paris, Librairie académique Perrin, 1973,(essai et pièce de théâtre).
5. La traversée, Paris, Plon, 1982,. (roman).
6. Le Foehn, Paris, Publisud, 1982, 94 p. (théâtre).

يعد مولود معمري من الآباء المؤسسين للأدب الجزائري المكتوب باللغة الفرنسية مع كل من مولود فرعون ومحمد ديب. وكانت كل أعماله الأدبية تتحدث عن الجزائر. فعلى الرغم من أنها كانت في ظاهرها محلية لأنها تتحدث عن المجتمع الجزائري ومعاناته إلا أنها في جوهرها عالمية تطمح إلى الكشف عن معانات وآمال الإنسان عموما من خلال الفرد الجزائري. وعلى الرغم من أن الروايات التي كتبها معمري هي أعمال أدبية لكن يمكن اعتبارها أيضا أعمالا أنثروبولوجية واثنولوجية حول المجتمع الجزائري لأنها تصف لنا الثقافة الجزائرية من خلال ابراز عاداته وتقاليد وسلوكاته وأنماط تفاعله مع الحياة. فبرز معمري

كمناضل ثقافي وسياسي ملتزم يدافع عن الهوية والثقافة الجزائرية و بالخصوص في بعدها الأمازيغي.

2/ الأعمال اللسانية الأمازيغية:

1. Lexique français-touareg, Paris, Arts et Métiers graphiques, 1967.
2. Tajerrumt n tmazigt (tantala taqbaylit) Paris, Maspero, 1976.
3. Amawal Tamazigt-français et français-tamazigt, Paris, Imedyazen, 1980.
- 4.. Précis de grammaire berbère, Paris, Awal, 1988.

لقد أدرك **معمر** أن الثقافة الأمازيغية هي ثقافة شفوية بامتياز وأن كل تراثها الأدبي محفور في الذاكرة الجماعية يتم تناقله شفويا جيلا عن جيل. إلا أن هذا التراث الشفوي يبقى دائما مهدد دائما بالضياح ومعرض للزوال ما لم يتم التكفل به. فقد أدرك أن كل شيخ يشرف على الموت فكأنما عدة كتب جمعت لتحرق يُنتظر فقط إعلان موته حتى تتم مراسم حرقها. إن الثقافة الأمازيغية ثقافة أعلت من قيمة الصوت على الكلمة، فالصوت كان حاضرا دائما وبكثافة عكس الكلمة المكتوبة التي لم يتم الاهتمام بها كثيرا. فكان الأمازيغي لا يتأثر بالكلمة المكتوبة بقدر ما يتأثر بالصوت، لذلك كانت الكلمة المسموعة عندهم أقدم بكثير من الكلمة المكتوبة. وكنيجة لذلك فإن جل التراث الأدبي الأمازيغي بقي صوتا ولم يدون بحروف. وعلى الرغم من أن الأمازيغ قد ابتكروا الكتابة منذ قرون عدة تعرف بتيفيناغ، لكنها لم تكن لغة العلم والمعرفة فنجدهم كتبوا باللاتينية والعربية والفرنسية. وبدوا أن عدم كتابتهم بالأمازيغية هو ما جعل الدارسين يقولون أنها ثقافتها شفوية. لهذا جاءت الأبحاث والأعمال اللسانية لمولود **معمر** في هذا الجانب لرد الاعتبار للكتابة الأمازيغية من خلال جمع حروفها وألفاظها وإعادة تحيينها وضبطها وقوننتها بطريقة علمية وأكاديمية حتى تستجيب لمتطلبات عصر يعتبر أن الكتابة هي المركز و أن الصوت يمثل الهامش.

3/ الدراسات الأنثروبولوجية:

- 1 « La société berbère », Rabat, Aguedal, n°5-6, 1938 et n°1, 1939.
2. Les Isefra de Si Mohand ou M'hand, texte berbère et traduction, paris, Maspero, 1969.
3. Poèmes kabyles anciens, Textes berbères et français, Paris, Maspero, 1980.
4. L'Ahellil du Gourara, Paris, M.S.H., 1984.
5. Yennas-yas Ccix Mohand, Alger, Laphomic, 1989.
6. Machaho, contes berbères de Kabylie, Paris, Bordas, 1980.
7. Tellem chaho, contes berbères de Kabylie, Paris, Bordas, 1980.
8. Culture savante, culture vécue (études 1936 - 1989), Alger, Tala, 1991.
9. Recueil posthume, Inna yas Ccix Muend : Cheikh Mohand a dit, CNRPAH, 2005.

"المجتمع الأمازيغي": أو تعذر الفهم من الداخل.

المجتمع الأمازيغي *La société berbère**, هو عنوان أول بحث يقوم بانجاز مولود معمري بطلب من أستاذه في الفلسفة جون غرونيي **Jean Grenier**. وهذا البحث عبارة عن مقال اثنوغرافي حول المجتمع الأمازيغي، أنجزه معمري وهو في سن الواحد والعشرين ربيعاً. وقد تم نشره عام 1938 في مجلة **Aguedal** الصادرة في الرباط ضمن العدد الخامس والسادس.

وحضي هذا المقال بمقدمة قصيرة كتبها أستاذه في الفلسفة جون غرونيي يشيد بهذا العمل ويعتبر بادرة في عالم الاثنوغرافيا المحلية وقطیعة معرفية مع ما كان سائدا في ذلك الوقت. لأن الدراسات الأثروبولوجية حينها كان يقوم بها الغربيون على الأهالي. ما يعني أن الدراسات كانت دائما تقوم على النظرة الخارجية. وكان هذا المقال ايضا قطیعة مع الفكرة التي كان يتداولها الغرب وهي أن الأهالي مازالوا قصرا من الناحية العلمية والمعرفية لهذا شرعنوا لأنفسهم ممارسة الوصاية العلمية عليهم.³ فلما كان **مولود معمري** من الأهالي وكتب عن مجتمعه فهذا يعني أن الأهالي ليسوا قصرا من الناحية العلمية والمعرفية لأنه بإمكانهم الكتابة عن أنفسهم.

وأن يكتب الأهالي عن أنفسهم هذا يعني أن منهج الدراسة قد تغير قليلا فبعدها كانت النظرة من الخرج فقد أصبحت الآن من الداخل. ولما تغير منهج الدراسة وأصبح يعتمد على النظرة الداخلية بعدما كان يقوم على النظرة الخارجية فان النتائج من المفترض أن تكون مختلفة لأن زاوية الرؤية قد تغيرت. لكن القارئ لمقال **معمري** يكتشف أن النتائج التي توصل إليها لا تختلف كثيرا عما توصل إليه الاستعمار، وأن الأحكام أطلقها بعض المستعمرين قد أكدها **معمري** في مقاله. والسؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا هو: لماذا كانت النتائج التي توصل إليها **مولود معمري** في دراسته للمجتمع الأمازيغي تسير في نفس الاتجاه الذي خطه المستعمر؟.

لقد أجرت **ملیكة كباس** في كتاب جماعي يحمل عنوان: **مولود معمري** دراسة رائعة ودقيقة لهذا المقال الذي كتبه **معمري** حول المجتمع الأمازيغي ويمكن ضغط دراستها في أنها تحاول الإجابة عن السؤال الذي طرحناه سابقا. حيث حاولت **ملیكة كباس** تحليل مقال **معمري** وتوصل في دراسته إلى نتائج مهمة تكشف عن المرتكزات التي اعتمد عليها **معمري** في مقاله. وسنحاول أن نذكر بعضها:

1- حسب **ملیكة كباس** فإن دراسة **معمري** حتى وان كانت اثنولوجيا محلية تعتمد نظرة داخلية فإنها في معظمها تتبنى الرؤية الخارجية، **فمعمري** في دراسته أبقى على مسافة بينه وبين موضوع الدراسة بمعنى أنه لا يوحي إلى القارئ أنه ينتمي إلى هذا المجتمع الذي يكتب

عنه. وهذا واضح في طريقة إشارته إلى هذا المجتمع⁴. فمثلا يقول: "المجتمع الأمازيغي"، "الأمازيغ، القبائل"، "حين نسمع حديثا عن القبائل"، "لهذا فإن الأمازيغ"، "الخطأ، الذي وقع فيه الأمازيغ..." ولا يقول: إن مجتمعنا الأمازيغي، أو نحن القبائل، لهذا فإن مجتمعنا... فمعمري في مقاله هذا لا يوحى إلى القارئ أنه ينتمي إلى هذا المجتمع الذي يكتب عنه.

2- الأدوات التحليلية التي اعتمدها معمري في مقاله كانت قائمة على آليات التحليل الفكر الغربي الكلاسيكي وهي: العقل، المنطق، النظام. فكانت كل أحكامه حول المجتمع الأمازيغي خاضعة لهذه المعايير والأدوات: العقل، المنطق، النظام. فكانت بذلك انعكاسا لها⁵. ومثال ذلك:

- "لا يوجد ما يبرر منطقيا..." *
- "في مجتمع تغيب فيه قواعد تحكم سلوكيات الأفراد"
- "ليس بمقدور تحديد في المجتمع نظام منطقي..."
- "خاصية كل تجمع أمازيغي هو أنه لا عقلاني..."

هذه المسافة التي وضعها معمري بينه وبين مجتمعه واعتماده على آليات التحليل التي اقتبسها من الفكر الغربي الكلاسيكي جعلاه يطلق أحكاما قاسية على المجتمع الأمازيغي⁶.
مثل:

- "روح سياسية بداية جدا"
- "المجتمع الأمازيغي "مجتمع غير مستقر"
- "مجتمع يتميز ب: "طغيان العائلة والقبيلة"
- "كل تاريخ الأمازيغ هو تاريخ توالي الإنهيارات والكوارث..."
- حتى أنه في بعض الأحيان يطلق أحكاما تقوم على النفي أي يركز على ما لا تملكه أو مالا يوجد عند الأمازيغ⁷. ومثال ذلك:
- "الأمازيغ لم يؤسسوا أبدا دولة".

- "المجتمع الأمازيغي لم يؤسس سلطة قوية بما فيها الكفاية من أجل فرض الواجبات وإقامة العدالة".

- "... لم يعرفوا تقسيم العمل..."

- "الأمازيغ لا يعرفون كيف يزاوجون بين العقل العملي والعقل الفكري..."

على الرغم من هذه الأحكام القاسية التي أطلقها معمري على المجتمع الأمازيغي إلا أنه دائما يحاول أن يقدم تبريرات لها عن طريق إصدار أحكام أخرى مشرفة تسعى إلى إظهار المجتمع الأمازيغي على أنه مجتمع يتمتع بالمساواة السياسية والاقتصادية، وأنه يحترم الحريات، وقائم على العدل والديمقراطية⁸. ومثال ذلك:

- "السلالة الأمازيغية سلالة متشبثة بمكوناتها فرغم كل التغييرات الخارجية في أنماط عيشها إلا أنها بقيت وفيت لديانة أسلافها".

- "لهذا السبب بقي الأمازيغ على عهدهم ولم يخضعوا كلية على الرغم من الإحتلالات المتتالية التي شهدتها إفريقيا".

- "كل فرد يجلب لقمة عيشه من حقوقه وليس له أية تبعية في الجانب للآخرين، كما لا وجود للتفاوت المادي بينهم".

- "أي قرار مهما كان صغيرا في بلاد (الأمازيغ) يتطلب موافقة الجميع".

- "الفلسفة الأمازيغية هي فلسفة عملية تزدري التأملات التي لا تفضي إلى نتائج عملية وملموسة".

في الخاتمة فقط يكشف معمري عن انتائه للمجتمع الذي يكتب عنه. وينتقل من حالة الوصف الخارجية إلى حالة الوصف الداخلية. وكشفه عن انتائه لهذا المجتمع الذي يقوم بوصفه هي نوع من المصالحة مع الذات واعتراف بالوضع المأساوي يعيشه الأهالي وهو مرغم على وصف مجتمعه كما يميله عليه الآخر (المحتل).

أرادت مليكة كباس في دراستها حول مقال معمري أن تبين لنا أن معمري لم يستطع أن يتخلص، وهو في الواحد والعشرون من عمره، من أملاء الاستعمار الذي احتفل قبل ستة سنوات من كتابته "المجتمع الأمازيغي" بمؤويته في الجزائر. فعلى الرغم من أن

دراسة معمري كانت من الداخل لكنها تعذر عليها أن تكون كذلك. وقد أرجعت ذلك مليكة كباس إلى التكوين الذي تلقاه من الفرنسيين، ولم تكن النظرة الخارجية كاختيار بل كأمر فرض عليه. وقد عبر عن ذلك معمري في الخاتمة بقوله:

- "... انتقالي من الثقافة الأمازيغية إلى نمط حياة آخر مختلف اختلافا جذريا عنها، كان بمثابة صدمة لي".

- "...كل الحقائق التي تعلمتها وجدت نفسي مرغم على الاعتراف بخطئها و زيفها".

هذا الشعور الذي لم يستطع معمري إخفائه

هذا المقال الذي كتبه معمري كان بمثابة النص التأسيسي للدراسات الأثروبولوجية عنده وعلى الرغم من أنه نص قاسي في أحكامه على المجتمع الأمازيغي إلا أنه يكشف لنا أن النظرة الخارجية لن تستطيع أن تصل إلى فهم حقيقي لنمط عيش المجتمع الجزائري وأنها في أحسن أحوالها تمارس عليه العنف الفكري وتسيء إليه وتشوه صورته.⁹ لهذا حمل على عاتقه مهمة الدفاع عن الثقافة الجزائرية وبالخصوص في بعدها الأمازيغي وكان حريصا في دراساته أن يفهم ثقافته من الداخل دون الاعتماد على معايير غريبة عنها. فقد أدرك فيما بعد أن لكل ثقافة منطق وعقل ونظام محايث لها و أن لكل شعب تصوره الخاص للحرية و العدالة و الديمقراطية، وأن الدارس الحقيقي هو ذلك الذي يفهم الآخرين انطلاقا من ثقافتهم.

مولود معمري في منطقة القورارا:

لقد كان مسعى معمري هو إسراع صوت كل الثقافات الموجودة في الجزائر حيث لم تكن دراساته مقتصرة على منطقة القبائل فقط بل كان حريصا أن تشمل كل المناطق الجزائرية ليجد في صحراء الجزائر و بالتحديد في منطقة القورارا تراثا ضاربا في التاريخ يعبر عن ثقافة المجتمع الصحراوي ورأى أنه تراث جدير بالدراسة والبحث. وقد كان اهتمام معمري بمنطقة القورارا وبتحقيتها المتمثلة في الأهليل يعود إلى 1971 أي بعد سنتين فقط من ترأسه مركز الدراسات الأثروبولوجية، حيث جند مجموعة من الباحثين من مختلف التخصصات لدراسة القورارا في كل مناطقها المختلفة.

أدرك معمري أن الدراسات المتعلقة بالتراث الصحراوي تعرض لنسيان مزدوج، الأول: كان من طرف المستعمر الذي لم يبدي اهتماما كبيرا به عكس المناطق الأخرى في الجزائر مثل: منطقة القبائل والأوراس وغيرها. لأن هذه المناطق أبدت مقاومة ضد الاحتلال الفرنسي فكانت هذه الدراسات الأنثروبولوجية المكثفة حولها كرد فعل لفهمها ومعرفة مكوناتها حتى يسهل اختراقها والسيطرة عليها. أما منطقة الصحراء بحكم البيئة و الوضع الاجتماعي والاقتصادي المتردي وقساوة الحياة و التعداد السكان القليل كان سهلا اختراقها والسيطرة عليها رغم المقاومات التي أبدتها، وهذا في نظر معمري يفسر غياب الدراسات الأنثروبولوجية الاستعمارية الكافية حولها.¹⁰ أما النسيان الثاني: فكان بعد الاستقلال حين تم اتخاذ موقف إزاء الدراسات الأنثروبولوجية واعتبارها على أنها من بقايا الاستعمار التي ينبغي التخلص منها وهذا لزعم السلطات الوصية أنها تخلق الشقاق والفراق وتمتد الوحدة الجزائرية، ولما كان الأمر كذلك فوجب منع وقوع هذه الدراسات.¹¹ لكن فيما بعد تم التخلي عن هذه الآراء الرجعية وتم إعادة الاعتبار للدراسات الأنثروبولوجية وإدخالها إلى الجامعات الجزائرية في مطلع التسعينات من القرن الماضي.

قلنا أن اهتمام معمري بمنطقة القورارا يعود إلى بداية سنوات السبعينات حين أنشأ فرقة بحث ضمت عدت مختصين في ميادين علمية مختلفة: في التاريخ وفي السوسولوجيا و الاثنولوجيا والطب والموسيقى وقد قدموا لنا دراسة متكاملة حول منطقة القورارا تحت عنوان "القورارا" ونشرت في مجلة ليبكا. وأصدر معمري عملا آخر يحمل عنوان: "أهلليل القورارا" جمع فيه كل أشعار أهلليل القورارا وكتبها بالأمازيغية وترجمها إلى الفرنسية وكان عمله هذا أول مؤلف حول هذا الموضوع. وبفضل هذه الأعمال التي أنجزها مولود معمري وفريقه تم انتشار منطقة القورارا من النسيان وتراثها من الضياع. واستنادا إلى هذه الأعمال والدراسات التي انحزت حول أهلليل القورارا تم أدراجه من قبل المنظمة العالمية للفنون والثقافة اليونسكو (UNESCO) ضمن القائمة الممثلة للتراث الإنساني اللامادي في نوفمبر 2005.

مولود معمري: في مسعى فهم وتعريف أهليل القورارا:

أهليل القورار، طقس من الطقوس الشعبية لمنطقة القورارا يقام في الأعياد والمناسبات الدينية وعلى شرف الحجاج، كما يقام أيضا في المناسبات الدنيوية مثل الأفراح والأعراس. ويعرف مولود معمري أهليل القورارا: "على أنه امتزاج كل من الإيقاعات الموسيقية والأبيات الشعرية و الحركات الجسدية مع بعضها البعض تحيي إما في المناسبات الدينية أو الدنيوية."¹² وهذا الامتزاج بين الشعر والموسيقى المتناغمة والرقصات الجماعية، يحدث تكاملا وتوازنا وتناغما بين الروح والجسد.

1/ أهليل: اشتقاقا ودلالة:

وفيا يخص تسمية "أهليل" يرى معمري أنه يمكن أن نجد لها عدت دلالات واشتقاقات تختلف باختلاف المناسبات التي يحيى فيها ال:أهليل من حيث هي مناسبات دينية أم دنيوية. فمن حيث الاشتقاق يرى معمري انه يرجع إلى اللغات الحامو-سامية التي نجدها في مختلف اللهجات الأمازيغية وكذا العربية ويذهب أبعد من ذلك ليقول أنه يمكن أن يعود اشتقاقها إلى اللغة العبرية. فالبنسبة لأصلها الأمازيغي يقول أنه يعود إلى لهجة أمازيغ أطلس الصحراء المشتقة من كلمة: أهليل التي تعني المدائح الدينية التي تؤدي بطريقة شعرية. أما إذا كان أصلها من العربية: فيعود إلى التهليل الذي يعني ترديد للصيغة التوحيدية لله "لا إله إلا الله". أما إذا اعتبرنا أن مصدرها عبري فيرجعه إلى "تمهي ليم" التي تعني المزامير أو الترانيم.¹³ وهناك من الدارسين من يعتبرها مأخوذة من: أهل الليل لكون الأهليل يمارس عادة في الليل.¹⁴ وإشارة معمري إلى الاشتقاق العبرية والعربية ل "أهليل من أجل أن يبين لنا أن هذه المنطقة في مراحلها التاريخية تأثرت باليهود و بالإسلام.

2/ لغة الأهليل:

أما اللغة المستعملة في الأهليل هي الزناتية لكن هناك مقاطع منها بالعربية وهذا بحكم الطابع الديني لها، فحضور اللغة العربية في الأهليل يفرضه المعطى الديني فموجبه تمت الحفاظ على هذه الأذكار والتهليلات بلغتها الأصلية.

3/ الفرق بين أهليل و ثاقرايث:

وقد دون لنا معمرى فى دراسته 46 نصا من هذه الأهليل و 23 نصا من ثاقرايث جمعها فى خمسة مناطق مختلفة من مناطق القورارا هي: فاتيس و أجير و زاوية دباغ و قروين و قنتور. وهذه الأهليل و ثاقرايث منها القديمة و منها الجديدة، منها ما يعرف أصحابها ومنها ما نجعل مؤلفوها، لكن الشيء الأكيد، حسب معمرى، أن أغلب مؤلفيها كانوا من المرابطين. أما من حيث الفرق بين أهليل و ثاقرايث فيرى معمرى أنهما فى الأصل متقاربان وكلاهما يتم إحيائها فى الليل. لكن يختلفان فى طريقة تأديتها و مستوى تأثيرهما فى الأفراد؛ فإذا كان أهليل يؤدى فى الليل وفى أماكن مفتوحة يكون فيه المؤدون فى حالة الوقوف وتكون أكتافهم جنبا إلى جنب، فإن ثاقرايث تحشى الأماكن المفتوحة وتفضل الأماكن المغلقة وتؤدى فى حالة جلوس وتكون الركب جنبا إلى جنب. أما من حيث المواضيع المعالجة فإن أهليل أغلبها دينية أما ثاقرايث فأغلبها دنيوية.¹⁵

4/ مواضيع أهليل:

تختلف مواضيع أهليل باختلاف المناسبات التى يؤدى فيها:
فأما الدينية فقد صنف معمرى مواضيعها إلى ثلاثة أقسام هي:

أ- توحيد الله وتمجيدته.

ب- التصوف بشقيه: الأول: الذى يتغنى بالحب الإلهي والثاني: الذى يتغنى بحب الصحابة والأولياء الصالحين.

ج- التغنى بالأخلاق والقيم الإسلامية.¹⁶

أما إذا كانت المناسبات دنيوية فهواضيعها: الأحداث والبطولات المهمة فى تاريخ المنطقة، الحب، آلام الحياة ومصاعبها... إلخ. وهذا التمييز بين المواضيع الدينية والدنيوية لا يعنى أن هناك فضلا تاما بينها بل يمكن أن تمتزج مقاطع تحكى أمور دنيوية مع أخرى دينية. وتجدر الإشارة إلى أن كل مناطق القورارا تحب هذه الأهليل ولا يوجد اختلافا كبيرا فى طريقة إحيائها فقط يمكن أن نجد اختلافات بسيطة فى مواضيع القصائد الشعرية التى يتم

تداولها وهذا يفرضه اختلاف شيوخها التي تتغير مشاعرهم من شيخ إلى آخر، وأيضا خصائص كل منطقة التي تعرف بتاريخها وبطولاتها الخاصة بها، بمعنى أن الاختلاف يكمن فقط في نص الأشعار التي يتم ذكرها أما طريقة وأماكن وأوقات تأديتها فهي أمور مشتركة فيما بينها. لكن هناك نصوصا ثابتة، الدينية منها بالتحديد، يتم تداولها في كل المناطق.¹⁷

5/ مراحل الأهليل:

باعتبار أن الأهليل يقام في الليل من بدايته إلى طلوع شمس غد جديد فإنه ينقسم إلى ثلاث مراحل ولكل مرحلة ميزتها:

أ/ المسرح: من بداية الليل إلى منتصفه. ويحضرها الجميع.

ب/ اوقروث: من منتصف الليل إلى نهايته.

ج/ ثيرا: من بداية بلوج نجوم الصباح إلى طلوع الشمس. وهي مرحلة مخصصة للعارفين.¹⁸

6/ أهم شيوخ الأهليل:

أما بالنسبة للشيوخ الذي لهم الفضل في إبداع هذه الأهليل ذكر لنا معمري بعض الأسماء التي كانت متداولة أثناء إعداده لدراسته حول منطقة القورارا. لكنه لم يتطرق إلى سرد حياتهم واكتفى فقط بذكر أسمائهم وهي:

مولاي لحسن الشرويني (أرسول أسيدي).

ديما عيبي (لوحيد أمولانا).

لالا مرياما (صلى الله عليك أسيدنا).

ياجا باعلي (لالينو).

وآخرون حفظتهم الذاكرة الجماعية فدون معمري أسمائها:

بلخير الحميان.

سيدي موسى المدعو المسعود.

لالا ديما ابنة سيدي موسى.

سيدي محمد المدعو عبد الحي.

دادا حاسا. 19

نرى من هذه الأساء أن الأهليل ليست مقتصرة فقط على الرجال بل حتى النسوة ممن يمتلكن ناصية نسج الأهليل يشاركن في إثرائه. ونظرا للمكانة الاجتماعية والقداسة الدينية التي يحتلها الأهليل ونجد أن النساء لهن مكانتهم فيه هذا دليل على المكانة المحترمة التي تحضي بها المرأة القورارية.

7/ الأهليل: فلسفة القورارين في مواجهة قسوة الحياة:

فيما يتعلق بوظيفة الأهليل سعى معمرى إلى أن يبين لنا أن المتأمل في أهليل القورارا ويتمتع في معنى الأشعار التي تقال والموسيقى التي تعزف والحركات الجسدية التي تتناغم مع أحان الموسيقى وقافية الأشعار والوقت الذي يؤدي فيه والمناسبات التي يجبي فيها يكتشف أن الأهليل ليس وسيلة للترويح والتسلية بقدر ما هي منهج فلسفي في فهم الحياة. فأهليل القورارا تعبر عن التأملات الصوفية والفلسفية عند سكان القورارا، وطريقة من طرق مواجهة صعاب الحياة. والذي يحضر هذه الأهليل، حسب معمرى، يجد أنها تعبر عن آلامهم وأحزانهم وأفراحهم وقيمهم ومعتقداتهم ومشاعرهم وأحاسيسهم. هي طريقة للترويح عن النفس ونسيان الهموم والأوجاع، هي تطهير للنفس وعزاء لها.

وختاماً نقول أن إسهامات مولود معمرى في الانثروبولوجيا لا تنفصل عن أعماله الأدبية ودراساته اللسانية. وأن غايته كانت الدفاع عن الثقافة الجزائرية وبالخصوص في بعدها الأمازيغي. وقد برهن في مسعاه هذا أنه وطني بامتياز وقد قدم للجزائر الكثير على الرغم من المضايقات والعراقيل التي صادفها في مسيرته الفكرية. فبفضل جهوده أصبح للثقافة الأمازيغية مكانة اليوم؛ سواء في المحافل الوطنية أو الإقليمية أو الدولية. والجميل في مولود معمرى أنه آمن بمشروع فكري فوهب حياته كلها من أجله. والأجمل أنه كان يشتغل بعقلية المدرسة حيث أنشأ وكون حوله تلاميذ يحملون لواء مشروع الفكرى.

المراجع والهوامش:

حدث خلاف حاد جدا بشأن ما يجب أن تكون عليه الدولة الجزائرية بين من يرى أنه ينبغي أن تقوم على الوحدة ومن يرى أنه ينبغي أن تقوم* على التعدد. ولكل موقف مبرراته التي يستند إليها. وأنه فقط ان هذا الخلاف مرتبط بالتاريخ والدين والسياسة. أما بخصوص الحكم المتعلق بالاحتلال الفرنسي فهناك استثناءات تنفلت عنه ولا تصدق عليه. وتجدر الإشارة أن هذا المقال لم يضع من أولوياته الخوض في هاتين المسألتين بالقدر الذي يفني الموضوع حقه.

¹ تم الاعتماد في كتابة حياة مولود معمري على المراجع التالية:

<http://www.univ->

chlef.dz/uhbc/seminaires_2009/el_djamhouria_slimani_ait_saada_Cergy_2009.pdf

http://www.centrederechercheberbere.fr/tl_files/doc-pdf/Mammeri_ecrivain1.pdf

http://www.saidadz.com/pdf.php?type=N&item_id=181

² مقابلة مع مولود معمري، عرض و تقديم: محمد عاطف بريكي.

*ارتأينا ترجمة كلمة **Berbère** الفرنسية إلى العربية ب كلمة: أمازيغي لأنها الكلمة الأكثر تداولاً في العربية.

³ Malika kebbas, et al., Mouloud Mammeri: l'intellectuel démocrate impénitent, Casbah, Alger, 2008, P.P. 55.56,

⁴ Ibid., p. 56.

⁵ Ibid., p. 57.

* كل الاستشهادات تم اقتباسها من نص **مليكه كباس** وقد تم التأكد منها بالعودة إلى النص الأصلي لمقال مولود معمري "الجمبع الأمازيغي".

<https://neocultureamazighe.com/2014/07/03/la-societe-bebere-de-mouloud-mammeri/comment-page-1/>

⁶ Ibidem.

⁷ Ibid., 58.

⁸ Ibid., 58.59.

⁹ Ibid., p. 63.

¹⁰ Mouloud Mammeri, Ahellil du Gourara, CRPE., littérature orale. Actes de la table ronde, Alger, OPU., 1982. Malika Kabbes, op., cit., p 92.

¹¹ Ibid., 93.

¹² Mammeri, Mouloud, *littérature orale l'Ahellil*, Extraits de la revue *Lybica*, Ahellil lybica. P.1

¹³ Ibid., pp.3.4

¹⁴ Chérifa CHEBBAH-BAKHOUCHE, Pour la préservation de l'Ahellil dans *La traversée* de Mouloud Mammeri, p.191

¹⁵ Mammeri, Mouloud, *littérature orale l'Ahellil*, Extraits de la revue *Lybica*, Ahellil lybica ., pp. 1.2.

¹⁶ Ibid., p.4.

¹⁷ Ibid., pp.2.3.

¹⁸ ¹⁸ Malika kebbas, et al., p. 95.

¹⁹ Mammeri, Mouloud, *littérature orale l'Ahellil*, Extraits de la revue *Lybica*, Ahellil lybica ., p.3

نظام القرابة بالمجتمع (ماهيته وأهميته ووظائفه)

د.نتيجة جهاوي- جامعة بسكرة- الجزائر

Résumé :

L'anthropologue chercheur ne peut pas comprendre les relations sociales, qu'elles soient liées à la relation entre les hommes et les femmes, ou la formation de groupes sociaux, ou les relations entre les groupes, le logement et la possession de la terre et à l'héritage et de la perception personnelle et les grands-parents de relations et hiérarchies sociales et l'autre sans passer par l'analyse de la parenté, et aussi que beaucoup de penseurs conviennent que la parenté effectue de nombreuses fonctions Alajtmaïho stabilité psychologique, politique et économique qui travaillent sur la société humaine et de la continuité, et qui a fait, il est d'une grande importance dans la structure sociale. Et nous allons essayer à travers cette intervention, la réponse à la question cruciale suivante: Qu'est-ce que le concept de système de parenté et quel est son importance et les fonctions de la communauté?

الملخص :

إن الباحث الأنثروبولوجي لا يستطيع فهم العلاقات الإجتماعية سواء المتعلقة بالعلاقة بين الرجال والنساء، أو بتشكيل المجموعات الإجتماعية، أو بالعلاقات بين المجموعات أو السكن وإمتلاك الأرضي والإرث و تصور الشخصية والعلاقات بالأجداد والتراتبيات، الإجتماعية وغيره دون المرور بتحليل القرابة، وكما أن العديد من المفكرين يتفقون على أن القرابة تؤدي العديد من الوظائف الإجتماعية والنفسية و السياسية والإقتصادية التي تعمل على إستقرار المجتمع البشري وإستمراره، وماجعلها تكتسي أهمية كبرى في داخل البناء الإجتماعي. ومنه سنحاول من خلال هذه المداخلة الإجابة على التساؤل المحوري التالي: ما مفهوم نظام القرابة وما أهميته ووظائفه بالمجتمع؟

مقدمة:

تعد القرابة نظام اجتماعي أو نظام للعلاقات الاجتماعية يقوم على علاقة ورابطة الدم أساسا، حيث يخضع كأي نظام اجتماعي لمجموعة من القواعد والمبادئ المنظمة للعلاقات فيما بين أفرادها، وتعد ذات أهمية كبرى داخل البناء الاجتماعي نظرا لوظائفه المختلفة خاصة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية .

1- مفهوم القرابة:

شكلت القرابة بمعناها الواسع الذي يشمل تحالفات الزواج وعلاقات المصاهرة موضوعا أساسيا من موضوعات الأنثروبولوجيا منذ نشأتها⁽¹⁾ بينما كانت أقل اهتماما عند علماء الاجتماع وذلك راجع إلى ضعف دوره في المجتمعات الصناعية الحضرية (الغربية) ولما كانت معظم أدبيات ونظريات علم الاجتماع قد كتبت ونشرت في العالم الغربي فإنها لم تثره أو تنضره كما فعل علماء الأنثروبولوجيا⁽²⁾، ومنه نجد تعاريف متعددة لمصطلح القرابة، تختلف باختلاف المجتمعات لكل منها قواعد لتحديد هذا المفهوم فممن من يعرفها على أنها "علاقة اجتماعية تعتمد على الروابط الدموية الحقيقية أو الخيالية أو المصطنعة"⁽³⁾.

ويعرفها "كلود ليفي ستروس" "C.Lévi-Strauss" بأنها "تعتبر مؤسسة اجتماعية تقوم على روابط دموية أو روابط المصاهرة حيث يعتبر الأب والابن أقارب تجمعهم صلة الدم، ويعتبر الزوج والزوجة أصهار"⁽⁴⁾.

أما "مارتن سيقلان" "M. Segalen" فتقول أن "القرابة تعني في أن واحد: الأقرباء الذين يعنون الأب، الأم، الأخت، الأخ، الأعمام، الأخوال أبناء الأخوال، وسواء كانت هذه القرابة عن طريق الدم أو المصاهرة وكما تعني أنها مؤسسة تنظم في إطار سيرورة الحيات الاجتماعية"⁽⁵⁾.

أما التعريف الأنثروبولوجي للقرابة فيوضح "فوكس" "R.Fox" قائلا: ولا تعني القرابة في علم الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والعلاقات العائلية والزواج وإنما تعني أيضا علاقات المصاهرة، فالقرابة هي علاقة دموية والمصاهرة هي علاقة زواجية فعلاقة الأب بابنه هي

علاقة قرابية وعلاقة الزوج بزوجته هي علاقة مصاهرة، والطفل وليد أبويه وعلاقته القرابية يمكن ان تقتضي من خلاهما⁽⁶⁾. وأوضح ريفرز " أن القرابة اعتراف وقبول اجتماعي للروابط البيولوجية والقرابة تعبر عن العلاقات الاجتماعية في مصطلح بيولوجي⁽⁷⁾ .

2- نظام التسلسل القرابي:

إن النظم التي تحدد أعضاء الجماعة القرابية الدموية تختلف بصورة كبيرة من مجتمع لآخر ويمكن تلخيص أهم أنظمة التسلسل القرابي التي تشير عليها المجتمعات فيما يلي:

1-2- النظام الأبوي: ويعني انتماء الفرد إلى الجماعة القرابية الدموية التي ينتمي إليها والده، وهي تضم كل الروابط التي تربط الشخص بأسلافه عن طريق أبيه أي أن روابطه القرابية يعترف بها عن طريق الذكور فقط⁽⁸⁾

2-2- النظام الأموي: تحدد هذه القاعدة أقرباء الفرد بأنهم الجماعة القرابية الدموية التي تنتمي لها أمه، أي أن تسلسل القرابة هو عن طريق الإناث وليس الذكور⁽⁹⁾ ، وهذا النظام بسيط باعتبار أن الطفلة تظل عند والدتها وأخيها(الخال) والطفلة التي تعيش عند أخيها تحافظ على عصبيتها وعلى اسمها وتحول اسمها وعصبيتها وأملاكها إلى أطفالها وأخيها يعتبر مثل والد أطفالها باعتبار أنها تعطي اسمه إلى أطفالها⁽¹⁰⁾.

3-2- نظام الانتساب الشئائي: هو انتساب مزدوج، بموجبه يصبح الفرد ينتسب إلى أبيه أو أمه في نفس الوقت ومنه يصبح نسب الفرد يرجع إلى جميع أقاربه من حيث الأب والأم ومعا وفي هذا النظام نوعين من الانتساب هما، النظام الشئائي الاختياري والنظام الشئائي الإجباري.

وبذلك نستنتج أن نظم القرابة في المجتمع الإنساني لا تحددها صلات الدم ولا الروابط البيولوجية، بل إنما يتحكم فيها ما يتنازع ويقوم عليه المجتمع من نظم وما يُقرّه العقل الجمعي لذلك المجتمع من قواعد ونظم خاصة به.

3- أهم لإتجاهات النظرية للقربة:

3-1- الإتجاه التطوري:

يتجه العلماء من أنصار هذا الإتجاه في نظريتهم عند دراسة نظام القربة إتجاهها تطوريا وذلك بالبحث عن البداية الأولى للنظم القربية، ثم تتبع المراحل المختلفة التي مرت بها والأشكال التي اتخذتها تلك النظم في مختلف المراحل⁽¹¹⁾ ومن أبرز من كتب في هذا الإتجاه لويس هنري مورجان (1818-1888) أحد العلماء الأنثروبولوجيين الذي تأثر بالنزعة التطورية وضع نظرة أساسها تطور الحيات العائلية والزواج من البساطة إلى التعقيد⁽¹²⁾ فقد قدم 139 نسقا للقربة من أجزاء مختلفة من العالم واستخلص من تلك الدراسة أن العائلة الانسانية أو البشرية في عمومها قد مرت بثلاث مراحل أساسية وهي مرحلة التوحش أو الهجومية ومرحلة مرحلة البربرية ثم أخيرا مرحلة الحضارة أو المدنية⁽¹³⁾.

نجد إلى جانب نظرية مورجان نظرية الباحث السويسري "باخوفن" من خلال كتاب "حق الأم" سنة 1861، ووضع من خلال دراسته هذه تتابعا زمنيا لنظم الزواج والأسرة والميزة والتركيب الاجتماعي وتتلخص آراءه في وجود عدة مراحل أقدمها مرحلة الاختلاط الجنسي تليها مرحلة النظام الأمومي الذي تثبت فيه صلات الأمهات بالأبناء ويسمي "باخوفن" هذه المرحلة بالأمازونية⁽¹⁴⁾ بمعنى انتقال السيادة السياسية إلى الرجال بعدما كانت كانت في المجتمعات الأولى للنساء أي تحول النظام، انحدار النسب الأمي إلى النسب الأبوي⁽¹⁵⁾ أما ماكلينان (1827-1881) فقد درس في كتابه "الزواج البيدائي" المراحل التاريخية التي مرت بها تقاليد القربة والزواج في العالم حيث ذكر بأن الشاعبة الجنسية كانت مسيطرة على المجتمع البيدائي منذ بداية تكوينه وفي ظل هذه المشاعية تكون جميع النساء في المجتمع حق مشاعا لجميع الرجال وجميع الرجال حق مشاعا لجميع النساء دون أي تقيد بنظام الزواج المعروف وبعد تقدم الإنسانية في المراحل الحضارية تغير هذا النظام إلى نظام القربة والنسب الأمي الذي كان ماثلا في اليونان القديم ثم تحول إلى النظام الأبوي وأخيرا أصبح نظام القربة والنسب مشترعا أي يمكن اقتفائه من خلال خط الذكور وخط الإناث⁽¹⁶⁾.

إن التطوريون لهم السبق في تسليط الضوء على قضايا مهمة فتحت مجالا واسعا للدراسات العلمية التي أعقبها في القرن العشرين مثل دراسات حول القرابة والأسرة والانحدار القرابي ومصطلحات القرابة وغيرها من الهتمامات الأنثروبولوجية .

2-3-2-3)الإتجاه البنائي الوظيفي):

من أبرز نظريات هذا الإتجاه مايلي:

1-2-3-3 نظرية النسب(الانحدار القرابي):

سيطرت نظرية النسب (أو الانحدار القرابي) طوال الفترة ما بين الثلاثينات والستينات وكانت مرتبطة بأعمال عالم الأنثروبولوجيا المتخصص في الدراسات الافريقية "مايزفورتس" (M- Fortss) والدراسات النظرية "لراد كليف براون"⁽¹⁷⁾ ويرى أصحاب هذه النظرية أن التناسل لا الزواج هو الذي يضمن استمرارية وتماسك المجموعات البشرية الأساسية التي يتألف منها المجتمع، فإستمرارية وتضامن المجموعات البشرية يقومان على أنظمة القرابة المنبثقة من سلالاتي الأب والأم ومن هنا يلعب النسب البنوي الدور الأساسي في تشكيل ما نطلق عليه اسم النظام الاجتماعي بأبعاده الاقتصادية والثقافة والرمزية والاتصالية⁽¹⁸⁾، ويذهب أصحاب نظرية النسب أو الانحدار القرابي إلى أن نظم القرابة هي التي تضمن استمرار وجود الجماعات القرابية ككيانات سياسية عبر الزمن، ويعني هذا أن العلاقات داخل الجماعات القرابية يجب أن تتأسس وتتسم من خلال صلات الانحدار القرابي الحقيقية والمتخيلة التي يمكن ارجاعها إلى أحد الوالدين أو كليهما فبؤرة الاهتمام هنا هي العلاقة بين الأب والابن والعلاقة بين الاخوة⁽¹⁹⁾، قد أخذ براون يعيش الاعتبار لأهمية الجماعات الاجتماعية التي تتمتع عادة بدرجة عالية من القدرة على البقاء والاستمرار، وقد بقي تركيزه على العلاقات بين الأفراد أو مايسميه بالعلاقات الثنائية أي العلاقات التي تقوم بين فرد وآخر فالنظام الأسري يتكون من علاقات ثنائية بين الزوج والزوجة وبين الوالدين والأبناء وبين الاخوة والأخوات وبين الأسرة نفسها والأقارب، وتمثل الأسرة الأولية الوحدة البنائية للنسق القرابي في منهج براون التحليلي والمقارن والوحدة الأساسية للبناء القرابي وعلاقات المصاهرة لأي شخص وهي ارتباطات يمكن تتبعها من خلال والديه وإخوته وقرينه وأبناءه⁽²⁰⁾ واهتم راد

كليف براون بمكانة "الخال" وأهميته فهو يرى أن مفهوم الخوالة يتضمن نسقين متعارضين من الاتجاهات، في النسق الأول يمثل الخال السلطة العائلية وبالتالي فهو يتمتع ببعض الحقوق على ابن أخته الذي يظهره نحو الطاعة ويشعر بالرغبة والخوف منه، بينما في النسق الثاني يتمتع ابن الأخت ببعض الامتيازات التي تتمثل في عدم الألفة نحو الخال وذلك في المجتمعات التي تكون السلطة العائلية أبوية، حيث يمثل الأب السلطة والخال جانب الحنان وحين يمثل الخال السلطة في المجتمعات الأموية تكون العلاقة مع الأب تنسم بالمودة والألفة⁽²¹⁾

ومنه فإن جل هذه الدراسات أعطت الأهمية الأولى للإنحدار القرابي والخلافة وتنسم بأنها دراسات أمبريقية إلى حد ظاهر كما تنسم يارتباطها تاريخيا بالنظرية الوظيفية ، حيث يذهب أصحاب النظرية الإنحدار القرابي إلى أن نظم القرابة وجدت لكي ترسم تعيين الحقوق والواجبات داخل المجتمعات⁽²²⁾

كما أدرك جميع منظري هذا الاتجاه براون، مارسيل موسى، مالفينوسكي أن العلاقات القرابية هي وسائل اجتماعية معدة للقيام بوظيفة اجتماعية ألا وهي تأمين التوازن الاجتماعي وتأسيس السلم بين أفراد وامتتين التلاحم بين أعضاء المجموعة⁽²³⁾

2-2-3 نظرية التحالف لكلود ليفي ستروس :

يعتبر ليفي ستروس أحد رواد الأنثروبولوجيا المعاصرين حيث وضع نظرية عامة في القرابة في كتابه الأول "البنى الأولية للقرابة" 1949 ودراسته لأنظمة القرابة" توصل من خلالها إلى مفهومين أساسيين هما: ذرة القرابة، ونظرية الاتحاد (التحالف) والزواج ولعب هذين المفهومين دور جوهري في تحديد وفهم مسألة القرابة في منظورها الحديث⁽²⁴⁾ ولقد اجتهد ليفي ستروس في تبيان كيف يتواصل الأفراد والمجتمعات مع بعضهم البعض ووجد في التواصل والتبادل مفهوما موحدا فهو يرى أن المجال الانساني هو عالم من التبليغات وكون من الرسائل ويتعرف على ثلاث مستويات لألية التواصل إذ يتوفر المستوى الأول على تنظيم وتبادل الخيرات والخدمات بينما المستوى الثاني يتصدى إلى عقلنة تبادل الرسائل والمعاني أما المستوى الثالث فيضبط مستوى تبادل النساء وتداولهن وعليه يجزم ليفي

ستروس بأن دراسة نظام القرابة أو النظام الاقتصادي أو نظام اللسان لا تخلو من تماثل بنيوي⁽²⁵⁾، ووجود بنية القرابة تتطلب اشتغال هذه البنية على نماذج العلاقات العائلية الثلاثة المبنية دائما في المجتمع البشري وهي علاقة العصب وعلاقة زواج وعلاقة نسب بعبارة أخرى علاقة شقيق بشقيقته وعلاقة زوج بزوجه وعلاقة قريب بطفل وبهذا الاعتبار تخلق بنية علاقات قرابة معينة.

يحلل كلود ليفي-ستروس مظاهر تحريم الزواج الأقارب ليوضح إيجابياتها حيث أن منع الاتحاد بالنساء بعيدات ضروريا، وبالتالي تحرير الأولويات لرجال أبعد، وهذا يعني جعل اتحاد الجنسين موضوعا للتبادل أي إتحادا تصاهريا وهكذا تنشأ عملية التواصل، ويدل ليفي-ستروس على أنها تعمل بطريقة منتظمة حيث التصاهرات اللاحقة هي التصاهرات السابقة⁽²⁶⁾ وفي نظر ليفي ستروس أن الابنة تترك أهلها وليس الابن حاملة إرث عائلتها المادي والقرابي والثقافي الرمزي والاتصالي ذلك أن العلاقات الاجتماعية تتم مع الخارج أي مع المجتمع لا مع الداخل في بقاء الإبن في أحضان عائلته⁽²⁷⁾.

إن زنا المحارم عند ستروس هو قانون عام للتبادل بين الجماعات القرابية والتي تفرض الزواج الخارجي وتمنع الزواج الداخلي بين أفراد نفس الجماعة⁽²⁸⁾.

يرى ليفي ستروس أن نظم القرابة إما أن تكون أولية أو مركبة ففي ظل النظم الأولية يختار الفرد شريك العلاقة الزوجية وفقا لقواعد إجتماعية محددة محكومة لقانون زنا المحارم، فمثل التنظيم الذي يقال عنه ثنائي يؤدي بالمجتمع على الانقسام إلى طائفتين مختلفتين تخضع في بعض الأحيان إلى قاعدة الزواج الخارجي فهي تلزم الرجل الزواج من طائفة منافسة، فالأشخاص من نفس الطائفة هم أقارب متوازنون أما الأفراد من طائفة أخرى هم أقارب بالتقاطع، ومجموع مفردات القرابة تترتب بالدرجة الأولى من جماعة الإخوة والأخوات الذين يمنع الزواج فيما بينهم بينما الأقارب بالتقاطع فعكس ذلك فهم الأقارب الأوائل الذين بالإمكان الزواج منهم⁽²⁹⁾ يميز "لفي ستروس" بين نظامين للقرابة الأول الممثل في النظم الأولية يميز المجتمعات البدائية والتقليدية أين يختار الشخص شريك العلاقة الزوجية وفقا لقواعد اجتماعية محددة غالبا ما تكون متمثلة في قواعد القرابة بينما على العكس من ذلك لا يختار

هذا الشريك في النظم المركبة التي تميز المجتمعات المتقدمة وفقا للقواعد السابقة وإنما وفق الاختيار الشخصي⁽³⁰⁾.

4- أهمية القرابة:

إن العلاقة الوظيفية بين القرابة والفرد والقرابة والأسرة وكذلك علاقتها بالمجتمع تمكننا من استخلاص الأهمية البالغة للقرابة بالنسبة لهذه الثلاثية: الفرد والعائلة والمجتمع والتي نلمس من خلالها وجود نوع من التفاعل المتبادل بين القرابة في الأسرة والقرابة في المجتمع. ويعد هذا الاهتمام للبعد القرابي لمدى فعاليته في المجتمع.

وتكمن القيمة الحقيقية للأقارب في مقدرتهم على أن يكونوا مصادر مكلمة للأسرة النواة المنعزلة، لكون هذه الأخيرة تنتمي بيولوجيا واجتماعيا إلى هذه الجماعة الأولية المتسمة بالوحدة والتماسك، والتي يلمس الفرد من خلالها إشباع مختلف حاجاته، كما يكسبه هذا الانتماء أيضا الاحترام والقبول والمكانة الاجتماعية لكون مسألة الانتماء إلى نسب معين يلعب دور فعال في إعطاء قيمة اجتماعية للفرد داخل المجتمع ومنه تصبح القرابة بمختلف علاقاتها وانتماءاتها من أهم المواضيع الحساسة في واقعنا وفي الكثير من المجتمعات ولاسيما المجتمع العربي الذي يعني النسب فيه "الانتماء إلى جماعة اجتماعية يستخدمها العربي المنتسب إليها كجماعة مرجعية للتائل والتطابق في تفكيره أو تصرفه الاجتماعي مع فكر ومعتقدات أعضاء الجماعة التي تنطوي تحت نسبه، ويمثل النسب أيضا مسارا يربط الفرد بأحد مكونات المجتمع، والانتماء الاجتماعي والخلفية التاريخية لهذا المسار يحددان مكانة الفرد ووحداته الفردية داخل المجتمع⁽³¹⁾.

ويهتم كل رجل وامرأة اهتماما بالغا بمسألة وشؤون العائلة التي ينتمون إليها، وهذا الاهتمام يتجسد في نوعية العلاقات الغير رسمية والمتأسكة التي تربطهم ببقية أعضاء العائلة والجماعات القرابية، وطبيعة هذه العلاقات تجعله يشعر بالارتياح والطمأنينة، وبجأيته من العزلة الاجتماعية والأخطار الخارجية التي قد تهدد كيانه ومستقبله⁽³²⁾.

فالفرد دائما يرى في أهله وأقاربه امتدادا لنفسه، ومنها تعد القرابة وسيلة للاندماج في جماعة الأهل والأقارب، فبدون روابط دموية أو مصاهرة يصعب على الفرد الدخول في علاقة مع العائلة، فقد يندمج الفرد كصديق، أو مع جار ولكن اندماجه لا يكون بنفس درجة القريب، وبذلك تكتسب العلاقات القرابية أهمية كبيرة ابتداء من العلاقة بين أعضاء الأسرة الواحدة لتمتد إلى غاية كل فروع شجرة العائلة وبدرجات قرابية متفاوتة، حيث تفيد القرابة في تعريف هوية الفرد داخل وحداته القرابية ومكانته داخلها، أي تعريف الفرد بأصوله وفروعه، وكذلك أهم المبادئ والقيم التي يُعرف بها تبعاً لوحداته القرابية ومكانتها لذلك، تقول مارتن سيقلان " هكذا تؤدي القرابة دور بطاقة الهوية وتعريف في العلاقة مع الآخر، وأعطت لنا مثل عن شاب جاء بزيارة عمته وهو لا يعرفها، ولكن بوصوله إلى مكان إقامتها ويتقدم نفسها على أنه ابن أخيها فإن العمّة سمحت له بالدخول والمبيت عندها⁽³³⁾

وهنا تكمن الأهمية البالغة للقرابة وعلى جميع الأصعدة السياسية منها والاقتصادية والاجتماعية في المجتمع، وتحظى القرابة بهذه الأهمية وتصبح معترف بها في كل المجتمعات نظرا لما تؤديه من أدوار ووظائف مختلفة تعود على الجماعات القرابية خاصة والمجتمع عامة.

5- وظائف القرابة:

يتفق العديد من المفكرين على أن القرابة تؤدي العديد من الوظائف الاجتماعية والنفسية والسياسية والاقتصادية التي تعمل على استقرار المجتمع البشري واستمراره، لأن البناء القرابي في طبيعته يتميز بدوامه ولهذا فإن أي بناء قرابي يمكن أن يقوم بوظيفته بصورة أفضل إذ اشتمل على روابط طويلة المدى مما يؤهلها أن تكون قاعدة أساسية ذات دور فعال على أفراد وحداتها وسط المجتمع أو لمعرفة مدى أهمية ووظائف رابطة القرابة في المجتمع ركزنا على مساهمة العلاقات القرابية وأثارها خاصة على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي في المجتمع.

5-1 على المستوى السياسي:

تحتل القرابة مكانا مركزيا في دراسات الأنثروبولوجيا السياسية حيث تعرضت العديد من الدراسات التقليدية لمواضيع المجتمعات التي تنتظم حول القرابة ومختلف مؤسساتها التي تقوم على أساسها وتجعلها مصدرا لكل السلطات بما فيها السلطة السياسية، وفي هذه المجتمعات يترك مفهوم الوطن والدولة مكانة لمفهوم النسب، ويكون الفرد مدين لقبيلته التي هي حصيلة النسب أو الأنساب، وفيها تعلوا العلاقات القرابية فوق كل علاقة، " إن الارتقاء إلى مراكز القرار يشترط في المترشح أن يكون منتمي إلى قرابة قوية بملكيتها وأفرادها وتحالفاتها وولاءاتها بها تكون القرابة ذات دور في تحديد وتعيين الحكام إذ يساهمون بمجالات ووضع إشاعات لنجاحه والوصول إلى الحكم"⁽³⁴⁾

كما نجد أن القرابة لها دور في إبقاء مناصب الحكم متداولة وعبر أجيال داخل الجماعات القرابية، وهذا عند المجتمعات التي تعرف نظام حكم ملكي أي أن الحكم والسلطة فيها يبقى متداول داخل عائلة ذات مكانة عظمى بذلك المجتمع، ومنه يُبقي عامل القرابة سلطة الحكم داخل وحدتها التي تتسم بالتضامن والتماسك بين أفرادها، حيث تستخدم بعض النظم السياسية الحاكمة روابطها القرابية في تثبيت دعائم حكمها⁽³⁵⁾

وكذلك الدور الفعال الذي يخدم به الزواج والذي يعد كتوسيع لنطاق القرابة⁽³⁶⁾ وهذا يربط الزوج بأقارب زوجته والعكس، وبالتالي تربط مجموعة كبيرة من أفراد الأسرتين مع بعضها في ظل تنوع الجماعات القرابية كالأسرة النووية والأسرة الممتدة والبدنة والعشيرة والقبيلة...

إن التركيب السياسي والبنية القبلية يتكون ويتنوع بتنوع التحامها وتجزئتها في الأوقات والمناسبات المختلفة التي تجرى في حياة القبيلة، وترتبط الزعامة السياسية بالقرابة، والأدوار والمراكز الزعامية والقيادية كثيرا ما تشغل من السلف إلى الخلف عن طريق الخط القرابي. وعموما تعمل القرابة كبنية سياسية تؤسس مجموعات اقسامية يرتبط فيها الكلي في شكل وثيق بتداخل الأجزاء فيما بينها والدليل على ذلك مناخ الديمقراطية والمساواة النسبية التي تميز الجمعيات السياسية القائمة على القرابة مثل جمعيات الأنساب ومجالس الشيوخ

الممثلين لعائلات القرية والعشيرة فالزعم في هذه الحالات لا يصنع القرار اتجاه فرد معين للعقاب أو الضغط إلا بالرجوع إلى إجماع المجموعة بالإصغاء والسعي لكبار الجماعة وكسبهم وتقديرهم وبهذا تأخذ القرابة على عاتقها تنظيم القيم والتصورات والمصالح التي تجرى باسمها على الدوام وعملية إعادة توزيع الثروات والألقاب والسلطة داخل المجموعة.

والقبيلة والعشيرة لا تزالان تلعبان دورا مهما في المجتمعات العربية في الحرص على حفظ الأنساب، وبرزت الأهمية العشائرية حتى في الانتخابات البرلمانية، ويظهر هذا بجلاء في الجزائر خاصة في الحملات الانتخابية المحلية حيث يتوقف نجاح المرشح (رئيس البلدية) مثلا أو العضوية في البرلمان بشكل كبير من عشيرته في مقابل أن يخدمها فيما بعد. "والانتماء القبلي هو من بين أكثر الانتماءات التقليدية رسوخا وتأثيرا في مجمل الحيات العربية، والقبيلة لا تزال هي أهم ركائز الحكم في الجزيرة العربية والخليج حتى أنه توجد عائلات حاكمة بالمعنى الذي يقال أن هناك طبقات حاكمة في المجتمعات المتقدمة"⁽³⁷⁾ الأمر الذي يعزز القرابة سواء دعمت الأنماط القرابية الحاكم أو عارضته لأنه في كلتا الحالتين تتماسك الروابط القرابية داخل الجماعات القرابية الداعمة أو المعارضة، بهذا تعد القرابة من أهم العوامل المتحكمة والمؤثرة على بعض الأنظمة السياسية بالمجتمع.

2-5 على المستوى الاقتصادي:

إن الوظيفة الاقتصادية للقرابة نستشفها في كون البناء القرابي يعد من أهم المؤسسات الاجتماعية التي تكون وحدة اقتصادية متكاملة، تلعب دور فعال في رسم معالم الجوهر الداخلي للمجتمع وتحديد طبيعته المادية، والقرابة تتفاعل مع بقية المؤسسات البنائية بالمجتمع حيث تؤثر وتتأثر بها "العائلة تعد حجر الزاوية لتنشئة الفرد وأساس أخلاقه ومقاييسه وقيمه وخبراته بل وحتى تدريبه، ومنه فهي أساس مؤهلاته العلمية والمهنية، وبهذا تصبح العائلة وحدة قرابية تساهم في تحديد وقياس درجة تقدم المجتمع ورفقيه الاقتصادي كوحدة جزئية مهمة داخل البناء الاجتماعي"⁽³⁸⁾.

كما يساهم البناء القرابي في تدعيم المستوى الاقتصادي لأفراد وحداتها من خلال المشاركات الجماعية في مهن وحرف معينة تجارية كانت أو فلاحية وصناعية تعود بالمنفعة

المشتركة بينهم، كما تساهم من خلال مساعدة أحد أفراد الجماعة القرابية باقتراضه أموال للقيام بمشروع معين أو للدراسة في بعثات إلى خارج وطنه، حيث يعود هذا الدعم بالمنفعة ويزيد في قوة الوحدات القرابية اقتصاديا واجتماعيا بالمجتمع سواء التقليدي منه أو الحديث حيث أن هذا الأخير ما زال محافظ ويشهد هذه الإمكانية للبناء القرابي وأهم وظائفه في مختلف الميادين لاسيما الاقتصادي منه هذا "لأن النمو التكنولوجي يسمح ويساهم بالتبادل القرابي عبر مساحات كبيرة"⁽³⁹⁾ وبذلك فإن "حرص بعض الأفراد والوحدات القرابية على إبقاء واستمرارية روابطهم القرابية يعود إلى تحقيق بعض أهدافهم الاقتصادية وبعض المكاسب والمواقع السياسية بالمجتمع"⁽⁴⁰⁾.

إن التكافل الاقتصادي شرط ضروري لحصول الوحدة ضمن العائلة وتساند أعضائها، وذلك جعل الإسلام من نفقة الرجل على زوجته شرط من شروط إتمام الزواج، بل يترتب عليه جزاءات في حالة عدم الالتزام به أثناء الحياة الزوجية ونفس الشيء على أولاده كما نجد الدعم المادي بين الجد وأحفاده بإنجاز مشروع وتوظيف من خلال علاقات قرابية أو معارف أخرى خاصة من أفراد العشيرة أو القبيلة وبهذا تصبح العلاقة بين أفراد الوحدات القرابية ك رأس مال اجتماعي والتي تندرج في شبكة علاقات قرابية وهي تعد مصادر بشرية يمتلكها الفرد وتفيده في تحقيق الغايات الفردية من جهة والجماعية القرابية من جهة أخرى "ف رأس المال الاجتماعي يسمح بإنتاج منفعة جماعية تعود على كافة أعضاء الزمرة ذات المصالح المشتركة سواء "أشاركو أو لم يشاركو في إنتاج هذه المنفعة، كما أن الشبكة من الأفراد في جمعية ما تسمح لها بتأمين مكان تمارس فيه أنشطتها"⁽⁴¹⁾.

وبهذا تقوم العلاقات الأسرية على التعاون والتضحية والالتزام الشامل الغير المحدود والغير المشروط، من دون أي تحفظ، وهذا يعزز أساس أفراد الأسرة الراسخ بالاطمئنان والاستقرار النفسي، وهذا بضمان عدم الاحتياج المادي للغير من خلال العلاقات القرابية داخل العائلة وكذلك الجماعات القرابية كلها.

كما أن التنظيم الاقتصادي يميل إلى تقوية الارتباطات داخل المجتمع العائلي بالرغم من أن القانون الإسلامي يسمح بتقسيم الميراث ويؤكد عليه فإن رئيس العائلة الجد الأول يكون

مبدأ الانقسام للتراث الفلاحي وهو مبدأ لا يناقش تقريبا حسب رأي بوتفونشت ففي المجتمع الجزائري الأراضي والحقول التي تعود لعائلة كبرى لم تكن أبدا لتقسم بين مختلف الذين لهم الحق في الوراثة عند موت البطريق، ولكن وراثا واحدا كان يعين ضمنا من طرف البطريق قبل موته، وهذا الوارث يصبح السلطة الوحيدة التي لا تناقش لأن مبدأ الانقسام يضمن البقاء الذي تضمنه الجماعة بكاملها لأعضائها في شيء من مبدأ العدالة الاجتماعية⁽⁴²⁾.

إن الخاصية الأساسية في المجتمعات التقليدية التي تعتمد الانقسام في التراث لها خاصية أساسية هي أنها لا تميل إلى الاستهلاك ولكن تميل إلى الادخار أكثر كوسيلة للبقاء أو العيش أي الاستهلاك الضئيل باستثناء المناسبات الكبرى والادخار لا يعني بخل لأن العائلة في المجتمعات التقليدية تنسم بسمة الكرم والضيافة.

"إن انقسام التراث الاقتصادي والاحتياط لوسائل البقاء على المدى البعيد بواسطة التقشف والاحتياط الاقتصادي أي العوامة على مستوى الفرقة (العشيرة) في الأوراس والمطمورة تحت التربة في منطقة القبائل"⁽⁴³⁾ والتي تعد أشكال وتقاليد اقتصادية تضمن التضامن والبقاء بين وحدات الجماعات القرابية وخاصة بين أفراد العائلة والعشيرة وهذه الأشكال من التنظيم الاقتصادي يتواجد بأساليب مختلفة عبر مختلف أنحاء البلاد باختلاف تقاليدهم.

تعتبر الحياة القبلية للأرض أو الوطن القبلي من أهم مقومات ومظاهر الوحدة والتاسك القبلي ومن أبرز مظاهر التضامن بالمجتمعات القبلية للدفاع عن الموارد الاقتصادية ضد أي اعتداء تتعرض له، ويقتسم العمل بين أعضاء هذه الوحدة القرابية بمعنى أنه توجد علاقة وظيفية بين الأوضاع الإيكولوجية والاقتصادية من جهة والبنية القرابية من جهة أخرى⁽⁴⁴⁾.

3-5 على المستوى الاجتماعي:

تتجلى وظيفة القرابة وأثرها على المستوى الاجتماعي بالنسبة للمجتمع أو الفرد، في كونها تقوم بتحديد مواقع الأسر وارتباطاتهم بها، وإزاء هذا التحديد تمارس نفوذها وتأثيرها

وتضع موانعها ومحرماتها وتطرح موافقتها ومساحتها على أبنائها، فضلا عن وضع فروض أخلاقية وأدبية ومالية وواجبات تجاه أنساب القرابة الواحدة وبذلك تمنح القرابة المكانة الاجتماعية للفرد وتعطيه اعتبار داخل وحدته القرابية والمجتمع، كما تضمن له الاطمئنان النفسي والتكافل الاجتماعي والضمان الاقتصادي في تعاونه مع أفراد جماعته القرابية.

تمثل القرابة مؤسسة اجتماعية داخل الكيان الاجتماعي العربي لأنها تربط العربي بنسبه وأقاربه لدرجة تصل إلى أنه لا يستطيع أن يتخذ قرار عائلي يخصه أو يخص أقاربه إلا باستشارتهم والأخذ بآرائهم، كما يساهم الفرد في المشاركة ومساعدة أقاربه في الأفراح والأفراح، وهذا ما يبين ممارسة القرابة ونفوذها وتأثيراتها العرقية على الفرد العربي، حيث إذا خالفها أو خرج عنها فإن مكانته الاجتماعية بينهم تقل وتفقد كامل الصلاحيات الخاصة منها ما يتعلق باتخاذ القرار داخل ذلك البناء القرابي، وكما قد يحرم من مكاسب مالية أو مهنية أو حرفية، مما يعود على تدهور مكانته الاجتماعية⁽⁴⁵⁾، وكما تساهم القرابة في حل العديد من النزاعات والدفاع عن أفرادها والقضاء عن المشاكل والأخطار التي تواجههم من خلال مختلف العلاقات والتفاعلات مع العالم الخارجي، كما تعد عون لأفرادها كمد المساعدة لكبار السن ورعايتهم أو إعانة المحتجين منهم، وهذا التضامن في المجتمعات العربية يعود إلى تأثير البعد الديني، حيث أن تمسكهم بعلاقتهم القرابية والحرص على استمرارها هو تمسك بالدين الإسلامي وما يحث عليه، ليصبح هذا النظام القرابي أداة ووسيلة للتضامن وإعانة المحتجين من خلال الصدقات ودفع الزكاة وغيرها من صور التضامن الذي تشهده المجتمعات العربية الإسلامية.

لقد حدد الدين الإسلامي نظاما متدرجا للتضامن ابتداء من المقربين داخل الدوائر القرابية للفرد وبالتدرج إلى غاية والأفراد الخارجين من دائرته القرابية ونجد في هذا قوله تعالى: ﴿وَاغْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَلًا فُخُورًا﴾ (سورة النساء، الآية 36)، ومن هذا الاستدلال القرآني نستشف أثر البعد الديني على البناء القرابي والبناء الاجتماعي ما يعزز

دوره وأهمية القرباية في المجتمع العربي وما تعود به من آثار على المجتمعات الأخرى وهذا ما يبقى القرباية وعلى مدى طويل ذات أهمية ودور فعال في المجتمع.

خاتمة:

وبهذا تكون القرباية من أهم المؤسسات الاجتماعية التي لها الأثر البالغ على المستوى الاجتماعي والاقتصادي وكذلك السياسي بالمجتمع من خلال مختلف وظائفها التي تنسجم بطابع الاستمرارية والدوام، ما جعلها تحظى بمجال واسع في الدراسات الأنثروبولوجية.

المراجع والهوامش:

- ¹ شارلوت سمور سميث، موسوعة علم الإنسان المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، المركز القومي للترجمة: محمد الجوهري، 2009، الطبعة 2، ص 428.
- ² معن خليل عمر، البناء الاجتماعي أنساقه وأظلمته، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، 1996، ص 146.
- ³ إحسان محمد الحسن، العائلة والقرباية والزواج دراسة تحليلية في تغير نظم العائلة والقرباية والزواج في المجتمع العربي، دار الطليعة، بيروت، 1981، ص 19.
- ⁴ Levi-strauss. (C), structures élémentaires de la parenté, PUF :Paris, 1949, P42.
- ⁵ Segalen (M), Sociologie de la famille, Armand Colin Edition, Paris, 1981, PP40-41.
- ⁶ إحسان محمد الحسن، مرجع سابق، ص 19.
- ⁷ حسن عبد الحميد أحمد رشوان، الأنثروبولوجيا في المجال التطبيقي، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1989، ص 103.
- ⁸ شارلوت سمور سميث، مرجع سابق، ص 430.
- ⁹ عاطف وصفي، الأنثروبولوجيا الثقافية دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1971، ص 201-202.
- ¹⁰ هنري مندارس، مبادئ علم الاجتماع، ترجمة ملام حسن، ديوان المطبوعات الجامعية، ب ت، ص 273.
- ¹¹ السيف محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمان، التغير الاجتماعي والعلاقات القربائية دراسة سوسيو أنثروبولوجية في مجتمع عينة، العدد 69، إصدار المهرجان الوطني للتراث والثقافة، كلية الملك فهد الأمنية الرياض، 1990، ص 39.
- ¹² أبو زيد أحمد، البناء الاجتماعي مدخل لدراسة المجتمع، ج 2، دار المعرفة الجامعية، الكويت، 2011، ص 278.
- ¹³ رشوان حسن عبد الحميد أحمد، دور المتغيرات الاجتماعية في التنمية الحضرية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 2004، ص 137.
- ¹⁴ زايد أحمد وآخرون، الأسرة والطفولة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ب ت، ص 08.
- ¹⁵ إحسان محمد الحسن، مرجع سابق، ص 23.
- ¹⁶ نفس المرجع، ص 23.
- ¹⁷ جوردن مارشال، موسوعة علم الاجتماع، 2000، ص 116.
- ¹⁸ فريدريك مونتوق، قاموس علم الاجتماع (انجليزي، فرنسي، عربي)، مراجعة محمد دبس، أكاديمية بيروت بيروت، 1998، ص 161.

- 19- جوردن مارشال، مرجع سابق، ص 1115.
- 20- محبوب محمد عبده، طرق البحث الأنثروبولوجي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999، ص 144.
- 21- شريف فاتن، الأسرة والقرابة دراسة في الانثروبولوجيا الاجتماعية، دار الوفاء لدينا للطباعة والنشر، الاسكندرية، 2006، الطبعة 1، ص 38.
- 22- جوردن مارشال، مرجع سابق ص 1115.
- 23- بن أحمدودة محمد، الأنثروبولوجيا البنوية أو حق الاختلافن دار محمد علي الحايي، صفاقص تونس، 1978، الطبعة 1، ص 70.
- 24- فريدريك معتوق، مرجع سابق، ص 207.
- 25- بن أحمدودة محمد، مرجع سابق، ص 69.
- 26- دان سبيري، البنوية في الأنثروبولوجية، دار التنوير للنشر والتوزيع، بيروت، 2006، ص 11.
- 27- فريدريك معتوق، مرجع سابق، ص 52.
- 28- السخاوي مصطفى، النظم القرابية في المجتمع المحلي، دار المعرفة الجامعية الأزريطة، مصر، 1996، ص 46.
- 29- Alan Beitone, sciences sociales, Campusprogred. France, 2000, P174.
- 30- شارلوت سبور سميث، مرجع سابق، ص 148.
- 31- معن خليل عمر، علم الاجتماع الأسرة، دار الشروق للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، الطبعة 1، ص 155.
- 32- احسان محمد الحسن، مدخل إلى علم الاجتماع دار الطليعة للنشر، بيروت، 1988، ص 125.
- 33- Segalen (M), ipid, P86.
- 34- الخولي سناء، الأسرة والحياة العائلية، دار النهضة العربية بيروت، 1977، ص ص 75-76.
- 35- معن خليل عمر، مرجع سابق، ص 160.
- 36- Riviere.C, introduction à l'anthropologie. Hachette 2^{ème} ED, Paris, 1999, p100.
- 37- بركات حلیم، المجتمع العربي في القرن العشرين بحث في تغير الأحوال والعلاقات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 2000، ص 353.
- 38- إحسان محمد الحسن، مرجع سابق، ص 68.
- 39- الخولي سناء، مرجع سابق، ص ص 75-76.
- 40- الحسيني السيد، المدينة راسة في علم الاجتماع الحضري، دار المعارف، القاهرة، 1985، الطبعة 3، ص 74.
- 41- كايان فيليب وجان فرانسوادورتيه، علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية أعلام وتواريخ وتيارات، ترجمت إلياس حسن، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سوريا، 2010، ص 223.
- 42- بوتفنوشات مصطفى، العائلة الجزائرية التطور والخصائص الحديثة، ترجمت دمري أحمد، ديوان المطبوعات الجامعية بن عكنون، الجزائر 1984، ص ص 47-48.
- 43- بوتفنوشات مصطفى، نفس المرجع، ص 49.
- 44- محبوب محمد عبده، أنثروبولوجيا الزواج والأسرة والقرابة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2011، ص 219.
- 45- معن خليل عمر، مرجع سابق، ص ص 163-164.

مدى معرفة طلبة الجامعة بالزوايا الدينية ودورها في المجتمع الجزائري

د. صباح ساعد - جامعة بسكرة- الجزائر

أ.نورة مزوزي - جامعة بسكرة- الجزائر

Abstract :

this study is to reveal the state of knowledge of university students towards the Zaouïas and their role in Algerian society by asking the following questions:

1- *Do the university students know about the Zaouïas in Algeria?*

2- *What is the level of knowledge of university students on the role of Zaouias in Algerian society*

The study used the exploratory descriptive method and a questionnaire consisting of 22 questions, divided into two parts, the first measures the students' knowledge of the Zaouia, and the second measures the role of these Zaouias in the community, the questionnaire is applied on an accidental sample of 45 students.

الملخص :

تهدف الدراسة الحالية إلى الكشف عن مدى معرفة طلبة الجامعة بالزوايا الدينية ودورها في المجتمع الجزائري، من خلال طرح السؤالين التاليين:

1- ما مدى معرفة طلبة الجامعة بالزوايا الدينية في الجزائر؟

2- ما مستوى معرفة طلبة الجامعة بدور الزوايا الدينية في المجتمع الجزائري؟

وفي محاولة للإجابة عن التساؤلين السابقين تم تصميم استبانة مكونة من 22 عبارة مقسمة على محورين أساسيين أحدهما يقيس بعد المعرفة بالزوايا الدينية، والثاني يقيس البعد المتعلق بدور هذه الزوايا في المجتمع، حيث تم تطبيقه على عينة قوامها 45 طالبا وطالبة تم اختيارهم عن طريق أسلوب المعاينة الصدفية، وتم الاعتماد على المنهج الوصفي الاستكشافي.

مقدمة:

شهدت الزوايا الدينية انتشارا كبيرا في دول المغرب العربي خاصة الجزائر، إذ كانت لها مكانة هامة وخاصة في المجتمع نظرا للدور العظيم الذي قامت به عبر التاريخ على الصعيد الاجتماعي والجهادي والتعليمي. و"لقد حضي موضوع الزوايا الدينية باهتمام العلماء الأجانب المستشرقين، فألفوا فيه الكتب ووضعوا البحوث المطوّلة، ومن هؤلاء العلماء نذكر (ايفون تيرا)، (لوي رين) و(فيرو) وغيرهم، كما كان لعلمائنا إسهامات كبيرة في دراسة هذا الموضوع، فنشروا بشأنه العديد من البحوث والدراسات والتحقيقات أمثال (أحمد توفيق المدني) و(عبد الرحمن الحيلالي)¹. لما للزوايا من الفضل العظيم والدور الكبير عبر التاريخ في حماية المجتمع والمحافظة عليه، حيث ظلت لعقود من الزمن حصنا منيعا ضد المعادين والمتربصين بالدين الإسلامي وبالوطن، فحافظت على أصالة المجتمع من الانصهار في عادات الغرب وتقاليده من خلال تربية الأجيال على تعاليم الدين وتوعية أفراد المجتمع ودعوتهم للتماسك والوحدة ومقاومة التفكك والفرقة، كما كان لها الدور الفعال في تكوين الفقهاء والعلماء وحفظ القرآن الكريم في الجزائر، ولا تزال تضطلع بهذا الدور إلى يومنا هذا، حيث تعمل على الحفاظ على المجتمع من الانحرافات، وتعليم الأفراد بأمور دينهم ومحاربة الخرافات والأفكار التي تزج بالشباب في متهاتات تجعله ينسلخ من أصلته ودينه.

أن معرفة أفراد المجتمع خاصة الشباب بصفة عامة، والشباب الجامعي بصفة خاصة- بالزوايا الدينية وبدورها من شأنه أن يعزز اقتراب هؤلاء من هذه المؤسسات ويعزز ثقتهم بها فيلتفون حولها من اجل حمايتهم من التطرف والغلو. ولقد أشارت العديد من الدراسات إلى دور الزوايا الدينية في المجتمع، كدراسة بن لباد الغالي (2009) التي عرّفت ببعض الزوايا (التيجانية والعلوية والقادرية) وركزت على دورها التربوي والتعليمي، ودراسة الطيب جاب الله (2013) والتي تناول فيها الدور الاجتماعي، الثقافي، التربوي والتعليمي، للزوايا الدينية، وان البحث في مستوى معرفة طلبة الجامعة بالزوايا الدينية وبدورها في المجتمع الجزائري يشكل هدف الدراسة الحالية. وعليه قسمت الدراسة الحالية إلى جانبين النظري والتطبيقي وتفصيلهما كما يلي:-

الجانب النظري: ويضم الإطار العام للدراسة ويحتوي على تحديد إشكالية الدراسة مع توضيح أهداف الدراسة وأهميتها، كما تضمن التعريف بمصطلحات الدراسة، واستعراض التراث الأدبي من حيث تعريف الزوايا الدينية وكذا نشأتها وأهم أنواعها، وما دورها في المجتمع. وكذا الدراسات السابقة ذات الصلة بالدراسة الحالية، وبالتالي الوقوف على ما توصل إليه البحث في هذا المجال لإبراز مكانة الدراسة الحالية من الدراسات السابقة.

الجانب التطبيقي: مقسم إلى جزئين. الأول خاص بالإجراءات المنهجية للدراسة: ويتضمن منهج الدراسة وعينة الدراسة وكذا أداة الدراسة والاساليب الاحصائية المستخدمة لتحليل بيانات الدراسة. أما الثاني يضم تحليل وعرض النتائج وتفسيرها.

أولا- الإطار العام للدراسة:

1- مشكلة الدراسة:

إن التطور الذي مس جوانب الحياة ألقى بثقله على المجتمعات العربية والإسلامية، فتسلل إلى أبنيتها ومنظوماتها الاجتماعية، الأمر الذي جعل علماء الدين يدقون ناقوس الخطر ويدعون إلى التمسك بالعرى الوثقى للدين للمحافظة على القيم والأخلاق والأصالة، ذلك أن للدين قدرة على التأثير في التصورات والمعتقدات والتقاليد للأفراد والمجتمعات، من خلال المؤسسات الدينية التي ينشئها المجتمع.

وتعتبر الزوايا الدينية أهم هذه المؤسسات والتي عرفت انتشارا واسعا في الدول العربية والإسلامية خاصة في الجزائر، حيث يتسع تواجدها في القرى والمدن وفي مختلف جهات الوطن إذ قدر عددها سنة 1930 بـ 250 زاوية² وتشير آخر الإحصاءات إلى وجود 8900 زاوية.³

ولقد عرفت الزوايا الدينية في الجزائر بأنها مؤسسات دينية تؤوي طلبة القرآن والعلم وتستقبل الزوار الذين يقصدونها بحثا عن الفتوى وإصلاح ذات البين، وهي بذلك عززت مكانتها لدى أفراد المجتمع، حيث حظيت باهتمامه واهتمام الدولة في الآونة الأخيرة للدور الفعال الذي لعبته في الحفاظ على الشخصية الوطنية على مرّ الحقب التاريخية⁴ كما كان لها

التأثير الكبير على الحياة الاجتماعية والثقافية وحتى السياسية، فلقد كانت منارة للعلم ونشر الوعي الديني وتصحيح العقيدة لدى أفراد المجتمع، ومأوى للفقراء والمساكين واليتامى تقوم على رعايتهم والتكفل بهم وتعليمهم، وكانت الزوايا ولا تزال قبلة للمجتمع لأخذ الفتوى والاستشارة في أمور الدين وفض النزاعات، فكانوا يحتكمون إلى مشايخها كونهم محل ثقة وتقدير واحترام من المجتمع.

ولا يقتصر دور الزوايا الدينية في تعليم الناس بدينهم فحسب، وإنما في "نشر تعاليمه والحفاظ على الوطن وتربية الأجيال".⁵ واستقطاب الشباب واحتوائه لحمايته من الذين يتربصون به والزجج به في المتهاتات. ويرى المختص في التكنولوجيا (عثمان عبد اللّوش) أنّ الزوايا الدينية باعتبارها موروثا ثقافيا ودينيا ينبغي أن يُرغم لإحداث التفاعل الروحي مع الشباب ومد جسور التواصل معه. ويؤكد الخبير الاقتصادي (بشير مصطفى) أنّه على الزوايا الدينية أن تدمج أنشطتها وتطور أساليبها لتواكب احتياجات الشباب التي تتطور وتتغير بتغير المجتمع، وتحمل على عاتقها مسؤولية تعريف الشباب بهذه الزوايا ودورها المهم في المجتمع. وعليه جاءت الدراسة الحالية لتجيب على التساؤل الرئيسي الآتي:-

- ما مستوى معرفة طلبة الجامعة بالزوايا الدينية ودورها في المجتمع الجزائري؟ وينبثق عن التساؤل الرئيسي التساؤل الفرعي الآتيين:

- ما مستوى معرفة طلبة الجامعة بالزوايا الدينية في الجزائر؟

- ما مستوى معرفة طلبة الجامعة بدور الزوايا الدينية في المجتمع الجزائري؟

2- أهداف الدراسة:

تسعى الدراسة الحالية إلى تحقيق الأهداف الآتية:

- التعرف على مدى معرفة طلبة الجامعة بالزوايا الدينية بالجزائر.

- التعرف على مستوى معرفة طلبة الجامعة بدور الزوايا الدينية في المجتمع الجزائري.

3- أهمية الدراسة: تكمن أهمية الدراسة في الآتي:-

- تسعى الدراسة الحالية إلى إثراء التراث الأدبي من خلال نتائج دراسة ميدانية جديدة تخص مستوى معرفة الشباب الجامعي بالزوايا الدينية ودورها في المجتمع الجزائري.
- قد تفيد هذه الدراسة القائمين على المؤسسات الدينية بصفة عامة والزوايا بصفة خاصة معلومات تساعد في تطوير آليات تفعيل دور الزوايا بما يتماشى وتغيرات المجتمع المتسارعة.
- قد تلفت هذه الدراسة انتباه الجهات الوصية إلى ضرورة البحث عن آليات التعريف بالزوايا الدينية على مستوى الشباب الجامعي بصفة خاصة وبقية أفراد المجتمع بصفة عامة، ونشر الوعي بأهمية الدور الذي تلعبه.

ثانيا- التراث الأدبي والدراسات السابقة:

تعتبر الزوايا الدينية احدي مؤسسات التنشئة الاجتماعية التي تعنى بتربية الأجيال تربية روحية، من خلال تعليمهم تعاليم الدين الإسلامي وترسيخ الانتماء إلى الوطن والمحافظة عليه، ولا يقتصر نشاطها على التعليم وإنما تقدم المساعدات لذوي الحاجة من فقراء ومساكين وأيتام والتكفل بهم، وسيطر في هذا المقام إلى تعريف الزوايا الدينية ونشأتها، وما دورها في المجتمع، وكذا أنواعها في الجزائر.

1- تعريف الزوايا الدينية:

يمكن تعريف الزوايا من الناحية اللغوية والاصطلاحية كالآتي:-

1-1- لغة: الزوايا جمع زاوية من فعل زوى أي انعزل، لأجل ذلك اختار المتصوفة والمرابطين الانزواء بمكانها للتعبد والتأمل.⁶

2-1- اصطلاحا: تعرف الزوايا الدينية بأنها أبنية ذات طابع ديني وثقافي يتعبد فيها الشيخ، ويعتكف، يخدمه متطوعون نذروا أنفسهم لخدمة الزاوية. ويلتف حول الشيخ مريدون يتعلمون طريقته، وتوفر الزاوية كل متطلبات الطلبة المقيمين بها، كما تستقبل

الوافدين إليها من المحبين والزوار، وتطعم المسافرين وأبناء السبيل.⁷ أما (قسطاني) فيعرفها بأنها: "مؤسسة تواصل بين الأفراد والجماعات، فهي المؤسس الثقافي والأمني والديني للأفراد والجماعات".⁸

يشير التعريفين إلى أنّ الزاوية مؤسسة اجتماعية وثقافية توقّر التعليم الديني وتقدم خدمات اجتماعية لذوي الحاجة من مسافرين وعابري السبيل، وتعدّ مدرسة تضمن تعليماً دينياً كما تضمن التواصل بين الأفراد والجماعات وتحافظ على سلامة وأمن المجتمع، من خلال تعليم ديني متكامل ونشر الوعي الروحي بين أفراد المجتمع.

2- ظهور الزوايا الدينية:

إن الحديث عن ظهور الزوايا الدينية يأخذنا إلى الحديث عن الصوفية والزوايا في عهد النبي عليه الصلاة والسلام، إذ لم تكن الصوفية والزوايا موجودة، فما عُرف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمتصوفة، وما اتخذوا أماكن للعبادة أصبحت مزارات ومقاصد يقصدها الناس آن ذاك بل "عُرفوا بالعباد والزهاد والسياحيين وما قيل لأحد منهم صوفي"⁹

وتعود فكرة إنشاء الزوايا الدينية إلى الرباطات (جمع رباط) وهو مكان مخصّص للاعتكاف والجهاد، والتي انتشرت في أواخر الفتح الإسلامي لشمال إفريقيا واستمرت إلى الحكم المرابطي. ثم أخذت الزوايا تحل محل الرباطات تدريجياً، فتطوّرت معها واتسعت على يد الصوفية، فجمعت بين العبادة والتعليم والإصلاح والجهاد، ثم انتشرت في القرن 13 م في الجزائر، فلم يخلو ريف ولا مدينة ولا قمة جبل من زاوية.¹⁰ وما أن حل القرن 18 م حتى انتشرت أوسع من ذي قبل.¹¹ وتعد زاوية الشيخ (سعادة) الموجودة بالقرب من دائرة طولقة أول زاوية ظهرت في الجزائر، ثم بدأت في الانتشار الواسع بين القرن 15 م و 16 م.¹² ويشير بعض المؤرخين الآخرين إلى أن أقدم رباط أنشأ في القرن 11 في بونة بولاية عنابة على يد الصوفي (مروان بن محمد الأندلسي) وهو الآن يسمى بمسجد بونة.¹³

3- دور الزوايا الدينية في الجزائر:

لعبت الزوايا الدينية دورا هاما في المجتمع الجزائري منذ أن ظهرت إلى اليوم، فكان لها التأثير الكبير في الحياة الاجتماعية والثقافية، من خلال ما تقدمه لأفراد المجتمع من تعليم وتوعيتة واستشارات دينية، حيث يصفها بعض الباحثين في هذا المجال بمؤسسة المسجد ومؤسسة المدرسة.¹⁴ ويمثل دور الزوايا الدينية في الآتي:-

3-1- الدور الديني للزوايا

تعتبر الزوايا الدينية إشعاع ديني ومنابر الهداية، فهي ترسخ مبدأ التمسك بالدين امام انتشار البدع والخرافات في المجتمع. ويرى (عبد القادر حملاوي)¹⁵ أن الدور الديني للزوايا يتمثل في:-

- تحفيظ وتعليم للقران الكريم.
- احتضان اللغة العربية.
- إقامة حلقات الذكر والعلم.
- مساعدة الذين ظلوا الطريق خاصة الشباب الذين أغوتهم أفكار الفاسدين والمتطرفين.
- ويضيف(صلاح، ص 179) إلى ما سبق أن دور الزوايا يكمن في:-¹⁶
- نشر الدين الإسلامي وتعاليمه وهو الدور الأساسي منذ أن ظهرت، حيث كان شيوخ الزوايا يرحلون إلى(السودان) و(الغابون) وبعض أجزاء آسيا أمثال الشيخ التيجاني.
- تصحيح العقيدة لدى أفراد المجتمع.
- إحياء وتجديد الدين.

3-2- الدور الاجتماعي للزوايا:

تمثل الزوايا حصونا منيعة ودروعا واقية تحفظ للأمة هويتها وأصالتها، وتعمل على تماسك وحدتها أمام كل أشكال الفرقة والتشتت، كما أنها تتصدى للجهل وتقاوم الأمية بين أفراد المجتمع، وتساعد المحتاجين ماديا بالتصدق عليهم بما يرد إليها من مداخيل الأوقاف

والاحباس كالأراضي وغابات الزيتون بمنطقة القبائل، وغابات التّخيل بالجنوب والعقارات وكذا الهبات والتبرعات.¹⁷ ومعنويا بتعليمهم، ويتمثل الدور الاجتماعي للزوايا الدينية في:¹⁸

- مقاومة الخرافات والعادات والتقاليد التي لا تُمتُّ إلى الدين بصلة.
- محاربة الجهل والأمية بترسيخ قيمة العلم ومنافعه.
- استقبال الناس لطرح قضاياهم.
- إبرام الصلح بين الجماعات وإصلاح ذات البين.
- تقدم فتاوى للناس لتنظيم شؤون حياتهم.
- إيواء المسافرين وعابري السبيل وإطعام الفقراء، الأمر الذي أكّده عن الزاوية العلوية المتواجدة بولاية مستغانم، والتي كانت تقدم مساعدات للمحتاجين خارج حدود الجزائر مثل مالي والسنغال.
- إنشاء مراكز تابعة للزوايا موجهة للشباب يتلقون فيها تكويناً في مختلف الصناعات وكذا الإعلام الآلي والميكانيكا لضمان مستقبل مهني يحول دون تفكيره في الهجرة خارج وطنه.¹⁹

3-3- الدور الثقافي للزوايا:

تعد الزوايا الدينية موروث حضاري للمجتمع في عمارتها أو في حفاظها على العادات والتقاليد والأعراف التي تحكم المجتمع والتي تتفق والشريعة الإسلامية، حيث ينتقل هذا الإرث المادي والمعنوي من جيل إلى آخر، كإحياء المناسبات الدينية التي تستقطب المريدين والمحبين والزوّار في جو أخوي يعمّه الفرح والسرور، فتقام الولائم والاحتفالات، والجلسات الشعرية في مدح النبي محمد عليه الصلاة والسلام.²⁰

- كما تنظم الزوايا الدينية ملتقيات ومحاضرات في الدعوة إلى الإسلام والتعريف به، وكان لها الدور الفعال لإرساء معالم الإعلام الإسلامي، أمثال الزاوية العلوية، حيث أنشأ شيخها عدلان خالد مجلة الرسالة باللغة العربية ومجلة أحباب الإسلام باللغة الفرنسية في باريس.
- طبع الكتب والرسائل الدينية باللغتين العربية والفرنسية للأجانب.²¹

3-4- الدور التعليمي للزوايا:

إن تأسيس الزوايا الدينية يقوم في الأساس على التربية الروحية والدينية إضافة إلى هذه المهمة فإنها تضطلع بمهمة تعليمية لتمنح الطلبة المتخرجين شهادة إمام أو مدرس قرآن، ومن العلوم التي تدرّسها الزوايا:²²

- علم القرآن والتفسير.

- علم الحديث: كونه مصدرا أساسيا في تشريعات الناس وفهم أحكام القرآن.
- الفقه: باعتباره جملة القواعد والأحكام الشرعية المستخرجة من الكتاب والسنة لتنظيم حياة الناس الدينية والاجتماعية والاقتصادية.
- اللغة وما ارتبط بها من علوم كالنحو والصرف.
- الشعر وأغراضه:.
- التاريخ: لارتباطه بالتراجم والأنساب والأديان، فهو يمثل وعاء يحفظ أخبار وسير الصوفية.

4- أنواع الزوايا الدينية في الجزائر:

إن الانتشار الواسع للزوايا الدينية في الجزائر نتج عنه تعدد أنواعها، حيث يشير (صهيب قمر) الخبير في شؤون الزوايا أنه توجد أنواع من الزوايا الصوفية في الجزائر وهي كالآتي:²³

4-1- زوايا المشايخ أو الطرق الصوفية:

وهي الزوايا التي يملكها شيخ ويتصرف فيها كما يشاء، حيث يعيش وعائلته من مواردها التي تصل إليها عن طريق التبرعات والهبات. وأصحاب هذا النوع من الزوايا عادة ما يكونون أصحاب طريقة يتبعه مريدون ويسمّون الإخوان. ويرث هذه الزوايا واحدا من عائلة الشيخ بعد وفاته، إما عن طريق وصية أو تختاره العائلة. ومن أمثلة هذه الزوايا: زاوية علي بن عمر بدائرة طولقة، زاوية الهامل ببوسعادة، زاوية الحملاوي بقسنطينة، وزاوية بالكبير بولاية أدرار.

4-2- زاوية المرابطين:

هي زوايا ليس لها طريقة صوفية ولا مريرين، وهي ملكية جامعية قائمة على الهبات والتبرعات، ولا يحق للمرابطين من أحفاد مؤسسها الأول أن ينتفعوا بها بل توجه الى الزاوية وطلبة العلم.

4-3- زاوية الطلبة:

تختلف هذه الزوايا عن غيرها من الزوايا في أن الطلبة هم المسؤولون عنها وتسيير شؤونها داخليا وخارجيا، فهي لا تخضع لشيخ أو مرايط إنما لقانون الزاوية. وتعتبر زاوية سيدي عبد الرحمن اليلولي المتواجدة في دائرة عزازقة بولاية تيزي وزو والتي تأسست سنة 1635 م.

4-4- الزوايا المنسوبة:

وهي زوايا تنسب إلى شخص ميت يقده عامة الناس، حيث يكون ضريحه داخل الزاوية يقصده الزوار للزيارة فقط.

وخلصا لما سبق كانت الزوايا ولا تزال منبعا للتربية الروحية والدينية، والسد المنيع للشخصية الوطنية حيث حافظت على هوية المجتمع الجزائري وعلى ثوابته وأصالته، وتصدت لنار الفتنة التي لطالما هددت ولا تزال تهدد تماسك المجتمع ووحدة الأمة، ظلت لقرون تعلم تعليم الدين الإسلامي، ولقد أكد (كلود²⁴، ص33) أن: "الدين يؤكد الاستمرارية بين الماضي والحاضر ويؤكد على وحدة الجماعة وانسجامها، ويستخدم كوسيلة للتعريف بهوية شخصية هذه الجماعة".

ولم يقتصر دور الزوايا الدينية على الجانب الديني والاجتماعي من المجتمع بل تعداه إلى التعليم، فتخرج منها الدعاة والأئمة ومدرسي القرآن، لذا ركزت في مناهجها التعليمية على علوم القرآن والعلوم الشرعية، الأمر الذي جعل البعض من المهتمين بموضوع الزوايا الدينية يقترحون تعليم اللغات والآداب والرياضيات والعلوم الأخرى، وأن تطور من برامجها وطرق تدريسها لتواكب التطورات السريعة التي يتأثر بها المجتمع.²⁵

5- الدراسات السابقة:

مع انتشار الزوايا الدينية واتساع حدود دورها، ظهرت العديد من الدراسات التي تناولت التعريف بالزوايا ودورها في المجتمع، وسيتم التركيز هنا على الدراسات التي تناولت الزوايا ودورها في المجتمع، ونستعرضها كما يلي:-

1-5- دراسة بن لباد الغالي (2009) والتي هدفت إلى التعريف بالزوايا الدينية في الغرب الجزائري (التيجانية والعلوية والقادرية) ودورها في المجتمع، حيث اعتمد في دراسته على الملاحظة بالمشاركة والمدونات التاريخية التي تتعلق بالزوايا والتصوف، كما استخدم الباحث المنهج المماثل لمعرفة التوافق والتجانس بين الزوايا التي شملتها الدراسة:

- الزاوية التيجانية المتواجدة في مدينة ماضي والتي تبعد عن مدينة الاغواط ب 7 كم.

- الزاوية العلوية المتواجدة بمستغانم

- الزاوية القادرية المتواجدة بمعسكر وتوصلت الدراسة إلى أن الزوايا مؤسسات فضاء ثقافيا وروحيا تنشأ نشأ طيبا وفعالا في الحياة الاجتماعية ولكن عليها تطوير مناهج التربية والتعليم التي تنتهجها.

2-5- دراسة درام الشيخ (2013) والتي هدفت إلى معرفة النظم التعليمية في الزوايا، فكانت زاوية الهامل بنواحي مدينة بوسعادة أمودجا للدراسة، حيث اعتمدت الباحثة على المنهج الوصفي الاستكشافي، واعتمدت في جمع البيانات على الوثائق والسجلات الموجودة في مكتبة الزاوية وعلى المذكرات الشخصية لمشايخ الزاوية، كما أجرت مقابلات مع بعض الشخصيات التي لها علاقة بالموضوع. وخلصت الدراسة إلى أن دور الزاوية لم يقتصر على الجانب الاجتماعي والثقافي بل يتعداه إلى التعليم.

3-5- دراسة طيب جاب الله (2013) والتي هدفت إلى معرفة دور الطرق التصوف والزوايا في المجتمع الجزائري، وخلصت الدراسة إلى أن الزوايا الدينية ساهمت في نشر تعاليم الدين الإسلامي وترسيخ قواعد اللغة العربية.

من خلال عرض هذه الدراسات نجد أنها اختلفت من حيث الهدف فمنها ما ركّز على التعريف بالزوايا الدينية ومدى التوافق والتجانس مع بعضها البعض كدراسة (بن لباد، 2009)، ومنها من ركّز على النظم التعليمية بالزوايا الدينية ومناهجها التعليمية على وجه الخصوص، بالإضافة إلى الكشف عن الدور الذي تلعبه هذه الزوايا الدينية كدراسة (الشيخ، 2013)، كما تناولت الدراسة الأخيرة مدى مساهمة الزوايا الدينية في نشر تعاليم الدين الإسلامي، من خلال معرفة دور الطرق الصوفية والزوايا في المجتمع كدراسة (جاب الله، 2013). وتتشابه الدراسة الحالية مع هذه الدراسات من حيث أنها تهدف إلى التعريف بالزوايا الدينية، وكذلك الدور المنوط إليها، إلا أنها تختلف معها في الجانب الإجرائي خاصة حيث أن الدراسة الحالية تسعى لتحقيق أهدافها من خلال وجهة نظر طلبة الجامعة واستخدمت الاستبانة كأداة لجمع البيانات، في حين الدراسات السابقة سعت إلى استقصاء الدور وكذا التعريف بالزوايا من خلال الملاحظات والمقابلات وغيرها.

ثالثا- الجانب الميداني للدراسة:

1- الإجراءات الميدانية للدراسة:

لتحقيق أهداف الدراسة تم إتباع الخطوات التالية:-

1-1- منهج الدراسة:

تسعى الدراسة الحالية إلى التعرف على مستوى معرفة طلبة الجامعة بالزوايا الدينية ودورها في المجتمع الجزائري، ومن أجل تحقيق هذا الهدف اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي الاستكشافي الذي يعرف على أنه: "منهج يستخدم للكشف عن آراء الناس واتجاهاتهم نحو موقف معين، كما يستخدم أيضاً للوقوف على قضية محدّدة، تتعلق بجماعة أو فئة معيّنة".²⁶

2-1- حدود الدراسة:

أ) الحدود الموضوعية: تقتصر الدراسة الحالية على البحث في مستوى معرفة طلبة الجامعة بالزوايا الدينية ودورها في المجتمع الجزائري.

ب) الحدود المكانية: اقتصرت الدراسة في جامعة محمد خيضر - بسكرة-

ج) الحدود الزمنية: أجريت الدراسة الحالية خلال شهر فيفري وشهر مارس من السنة الدراسية 2016-2017

د) الحدود البشرية: اقتصرت الدراسة الحالية على طلبة الجامعة ذكور وإناث من مختلف التخصصات العلمية.

3-1- عينة الدراسة:

تكونت عينة الدراسة من 45 طالبا جامعيًا وطالبة من جامعة بسكرة ومن مختلف التخصصات العلمية، وتم اختيارها عن طريق الصدفة.

4-1- أدوات الدراسة:

للإجابة عن تساؤلات الدراسة وتحقيق أهدافها، تم استخدام استبانة تقيس مستوى المعرفة بالزوايا الدينية ودورها في المجتمع الجزائري، ولقد قامت الباحثتان بإعداد الاستبانة وذلك بع الاطلاع على التراث الأدبي، في مجال الزوايا الدينية والطرق الصوفية، حيث اشتملت على 22 عبارة موزعين على بعدين:

- **البعد الأول:** المعرفة بالزوايا الدينية ويضم 8 عبارات يجب عنها ضمن بديلين (نعم/لا)، تضمنت أسئلة فرعية في حالة الإجابة بنعم وذلك لتأكيد الإجابة على العبارة الرئيسية.

- **البعد الثاني:** المعرفة بدور الزوايا الدينية ويضم 14 عبارة يجب عنها ضمن ثلاث بدائل وهي (موافق، لا أدري، معارض)

حيث تعطى درجة 1 على البديل معارض. ودرجة 2 على البديل لا أدري، أما البديل موافق فدرجته 3. وتفسر الدرجة علة أحد البدائل الثلاث من خلال استخراج طول فئة

العبارة/عدد البدائل. ومنه يكون لدينا $3/1-3 = 0.66$. وبعد إضافة هذه القيمة لكل بديل نتحصل على المحك التالي لتفسير الدرجة على البدائل كالآتي:

البديل محايد [1-1.66]، البديل لا أدري [1.67-2.33]، البديل موافق [2.34-3]. وعليه فإن كل متوسط حسابي يتحصل عليه من خلال استجابات أفراد العينة سيتم تفسيره استنادا على هذا المحك.

2- عرض ومناقشة نتائج الدراسة:

2-1- عرض نتائج الدراسة:

2-1-1- عرض النتائج المتعلقة بالتساؤل الأول: والمتمركز في ما مدى معرفة طلبة الجامعة بالزوايا الدينية؟ وللإجابة على هذا التساؤل تم حساب التكرارات والنسب المئوية والمتوسطات الحسابية لكل سؤال من أسئلة المحور الأول كما توضحها الجداول الموالية:-

جدول رقم (1) يبين التكرارات والنسب المئوية والمتوسط الحسابي لاستجابات أفراد العينة على السؤال الأول

| م | لا | | نعم | | العبارة | |
|------|----------|----------|----------|----------|--------------------------|-----------|
| | % | ت | % | ت | | |
| 0.15 | 84.44 | 38 | 15.55 | 7 | هل تعرف أقدم زاوية دينية | |
| ماج | القادرية | المحمدية | الزيتونة | التجانية | ماهي: | |
| 7 | 1 | 2 | 2 | 2 | التكرارات | |
| 3 | 1 | المدية | // | // | 2 | الوادي |
| 1 | /// | // | // | // | 1 | 1871 |
| | | | | | | متى تأسست |

من خلال الجدول أعلاه نجد أن 7 أفراد استجابوا بنعم حول السؤال المتعلق بأقدم زاوية دينية وذلك بنسبة 15.55% في حين نجد أن ما نسبته 84.44% استجابوا بلا، وحول السؤال الفرعي للسؤال الأول المتمثل في ذكر هذه الزاوية توزعت الاستجابات السبعة بين التجانية والزيتونة والمحمدية والقادرية. وفي ما يخص مكان وجودها ذكر اثنان

بأنها في الوادي واستجابة تقر بأنها في المدية. ومن بين جميع المستجيب ذكر أحدهم أنّ سنة التأسيس هو 1871.

نستنتج من الاستجابات السابقة أنّ جميع افراد العينة لا يعرفون الاجابة الصحيحة على السؤال المتعلق بأقدم زاوية دينية، فعلى الرغم من أن حوالي 15.55 استجابوا بنعم، إلا عند تفحص استجاباتهم على الأسئلة الفرعية نجدهم يتأرجحون بين اربعة زوايا التيجانية والزيتونة، الحمديّة والقادرية. إلا أن الكتابات تشير اي أن أقدم زاوية هي: زاوية سعادة بالقرب من مدينة طولقة. وذلك حين اوعز أهل طولقة بالقبض عليه، فخرج منها وبنى في أنحائها زاوية نزل بها هو وأصحابه. ثم جمع جميع أصحابه المرابطين وكان يسميهم السنية، وزحفوا إلى بسكرة وحاصروا ابن المزي سنة 703 وقطعوا نخيلها، وامتنعت عليهم فرحلوا عنها. ثم أعادوا حصارها سنة 704. وامتنعت. ثم انحدر أصحاب سعادة من الزواودة إلى مشاتهم سنة 705. وأقام المرابط سعادة بزوايته من زاب طولقة. وجمع من كان اليه من المرابطين

المتخلفين عن الناجعة، وغزا مليلي وحاصرها أياما... وكانت بينهم جولة فقتل فيها سعادة.²⁷

وعليه يمكن القول أن جميع أفراد العينة لا يعرفون بالفعل أقدم زاوية دينية، حتى من بين الذين استجابوا بنعم، حيث وبالرجوع إلى استجاباتهم على الأسئلة الفرعية نجدها خاطئة.

جدول رقم (2) يبين التكرارات والنسب المئوية والمتوسط الحسابي لاستجابات أفراد العينة على السؤال الثاني

| م | لا | | نعم | | العبارة |
|------|-------|----|-------|----|---|
| | % | ت | % | ت | |
| 0.33 | 66.66 | 30 | 33.33 | 15 | هل تعرف الاصل الذي قام عليه انشاء الزوايا |
| | | | % | ت | الاستجابات الفرعية للسؤال |
| | | | 39.13 | 9 | تحفيظ القرآن الكريم |
| | | | 26.08 | 6 | التفقه في الدين |
| | | | 13.04 | 3 | القضاء على الجهل ومحو الأمية |
| | | | 08.89 | 2 | التصوف |
| | | | 08.89 | 2 | محرابة الشعوذة والخرافات |
| | | | 4.34 | 1 | تعليم مبادئ اللغة العربية |
| | | | 100 | 23 | مجموع الاستجابات المتكررة |

من خلال بيانات الجدول أعلاه والمتعلقة بالسؤال الثاني والذي ينص على الأصل الذي قام عليه إنشاء الزوايا الدينية، نجد أنّ 15 طالبا بنسبة 33.33 % من مجموع 45 طالبا، في حين نجد أنّ 30 طالبا أي بنسبة 66.66% بمتوسط حسابي قدر بـ 0.33. ولقد تباينت الاستجابات حول الأصل الذي قامت عليه الزوايا الدينية وتمركزت أكبر نسبة للاستجابات في تحفيظ القرآن الكريم بنسبة 39.13% من مجموع الاستجابات، ثم التفقه في الدين وذلك بنسبة 26.08%، ومنها القضاء على الجهل ومحو الأمية، ومنها ما يرى أنها قائمة للتصوف، وكذا محرابة الشعوذة والخرافات، كما ذكر أحد الطلبة أنها قامت على أساس تعليم مبادئ اللغة العربية.

ولقد جاء في التراث الادبي أنّ الأصل الذي قام عليه إنشاء الزوايا هو الرباطات مكان للاعتكاف والجهاد. والرباطات (جمع رباط) وهو مكان مخصص للاعتكاف والجهاد، والتي انتشرت في أواخر الفتح الإسلامي لشمال إفريقيا واستمرت إلى الحكم المرابطي، ثم أخذت الزوايا تحل محل الرباطات تدريجيا، فتطورت محامها واتسعت على يد الصوفية

فجمعت بين العبادة والتعليم والإصلاح والجهاد، ثم انتشرت في القرن 13م في الجزائر، فلم يخلو ريف ولا مدينة ولا قمة جبل من زاوية، وما أن حل القرن 18م حتى انتشرت أوسع من ذي قبل. وبالرجوع إلى استجابات أفراد العينة نجد جلتها ركزت على المفهوم الحديث للزوايا إن صح القول، ولم تذكر أيا منها الأصل الذي قامت من أجله وهو الاعتكاف والجهاد.

جدول رقم (3) يبين التكرارات والنسب المئوية والمتوسط الحسابي لاستجابات أفراد العينة على السؤال الثالث

| م | لا | | نعم | | العبارة | |
|------|-------|----|-------|----|--|--|
| | % | ت | % | ت | | |
| 0.57 | 42.22 | 19 | 57.77 | 26 | هل تستطيع ان تقدم تعريفا بسيطا للزاوية | |
| | | | | ت | | الاستجابات الفرعية للسؤال:محتوى التعريف |
| | | | 16.66 | 7 | | تعلم الدين ونشره في كافة ربوع الوطن |
| | | | 45.23 | 19 | | مكان للعبادة وتعليم القران والفقه والسنة النبوية |
| | | | 7.14 | 3 | | تعليم مبادئ القراءة والكتابة |
| | | | 2.38 | 1 | | تقديم دروس دينية |
| | | | 4.46 | 2 | | مذهب وطريقة تصوفية ذات مبادئ اسلامية واسعة |
| | | | 11.98 | 5 | | نشر التوعية ومحاربة الفساد والجهل والدجل |
| | | | 4.46 | 2 | | نشر الاخلاق الفاضلة بين الناس |
| | | | 2.38 | 1 | | نسخة مقلدة عن المسجد حاربها ابن باديس ومالك بن نبي |
| | | | 4.46 | 2 | | مكان يجلس محل المسجد |
| | | | 100 | 42 | مجموع الاستجابات المتكررة | |

من خلال الجدول أعلاه يبين استجابات أفراد العينة على السؤال المتعلق بتقديم تعريف بسيط للزاوية الدينية، حيث نجد أن ما نسبته 57.77% حاولوا تقديم تعريف، واتفقت معظم الاستجابات على أنها مكان للعبادة وحفظ القرآن والتفقه في الدين، وهذه العبارة تكررت بنسبة 45.23% من المجموع الكلي للتكرارات والمقدر بـ 42 تكرارا.

تلاها التعريف الذي يرى أنها مكان لتعليم الدين ونشره في كافة ربوع الوطن بنسبة 16.66%، كما قدرت النسبة المئوية بـ 11.98% التي ترى أنها مكان لنشر التوعية ومحاربة الفساد والجهل والدجل. وتوزعت باقي الاستجابات بين نشر الاخلاق والفضيلة، مكان يحل محل المسجد، تعليم مبادئ القراءة والكتابة وتقديم الدروس الدينية.

ولقد تعددت التعاريف للزوايا الدينية إلا أنه يمكن القول أنها: "تركيب مؤسساتي لثلاث مستويات، يبتدئها المستوى المذهبي أو الطريقة (أي الطريق المرسوم للاتباع من طرف شيخ الزاوية في صيغة أورد وأذكار وأحزاب). وهذا المستوى الغائب من خلال استجابات افراد العينة. أما المستوى الثاني هو المستوى التنظيمي أو الطائفة أي الطريقة وقد اتخذت شكلا منظما يحدد العلاقات بين المريدين فيما بينهم وكذا بشيخهم، مثلما يسمح بتحقيق التواصل وضمان الوحدة وإن تباعدت الأمكنة والأزمنة. وهذا يتفق إلى حد ما مع ما ورد في أحد استجابات أفراد العينة للزاوية الدينية من أنها مذهب وطريقة تصوفية ذات مبادئ إسلامية واسعة. ويختتمها المستوى الميداني أو الزاوية أي الوجود المادي في المكان والزمان لكل من الطريقة والطائفة. ولهذا السبب وحسب (الزاهي، 2011، ص6) يغلب اصطلاح الزاوية على الاصطلاحات الأخرى أي على الطريقة والطائفة، فمن دون زاوية أي من دون تحقق ميداني للطريقة لن يستطيع الشيخ وأتباعه تحقيق مقاصدهم. إن الزاوية تشكل في هذا السياق المؤسسة والإطار المرگب من طريقة منظمة ومجسدة في الواقع. وفي مجال هذا التجسيد تظهر مدى قوة أو ضعف الطريقة ثم مدى فعاليتها أو ضعف بنائها التنظيمي أو مدى قوة أو ضعف شيخها ومستوى احترام وطاعة مريديها ومدى نفوذ واتساع حقل تأثيرها.

إلا انه هناك إشارات أخرى وهو المرجح أن أقدم زاوية هي زاوية بونه بعنابة، والمعروفة برباط مروان البوني، أسسه أبو عبد الملك الأندلسي الأصل، سكن بونة (عنابة) وكان من الفقهاء المتفتنين، مات قبل الاربعين والاربعة مئة بعنابة ودفن بها وقبره من أشهر المزارات في الشرق الجزائري.

جدول رقم (4) يبين التكرارات والنسب المئوية والمتوسط الحسابي لاستجابات أفراد العينة على السؤال الرابع

| | | م | لا | | نعم | | العبارة |
|------------------|-----------|---------|------------------|----------------|-----------|--------|---|
| | | | % | ت | % | ت | |
| | | 0.44 | 55.55 | 25 | 44.44 | 20 | هل لديك معلومات حول مصادر تمويل الزوايا الدينية |
| الجمعيات الخيرية | الإشتركات | البلدية | التبرعات والهبات | الوزارة الوصية | المدانجيل | الدولة | الاستجابات الفرعية للسؤال: ذكر مصادر التمويل |
| 3 | 3 | 1 | 17 | 4 | 1 | 5 | مجموع الاستجابات = 34 |

نلاحظ من خلال الجدول رقم (4) أن ما نسبته 44.44% من مجموع أفراد العينة استجابوا بنعم، أي أنهم يعلمون مصادر تمويل الزوايا الدينية، وأكثر العبارات ورودا حسب ما جاء في استجابات أفراد العينة هو أنها تتمثل في التبرعات والهبات، بتكرار 17 من مجموع 34 تكرارا، وذلك بنسبة 20.58% تليها الدولة حيث تكررت بنسبة 14.70% كما تباينت الاستجابات حول مصادر التمويل الأخرى من الجمعيات الخيرية، الإشركات، الوزارة الوصية، والبلدية.

جدول رقم (5) يبين التكرارات والنسب المئوية والمتوسط الحسابي لاستجابات أفراد العينة على السؤال الخامس والسادس

| م | لا | | نعم | | العبارة | | | | | | |
|-------------------------------|---------|---------|---------|---------|--------------------------------|---------|---------|---------|---------|---------|---------|
| | % | ت | % | ت | | | | | | | |
| 0.022 | 97 | 44 | 2.2 | 1 | هل تعرف كم عدد الزوايا الدينية | | | | | | |
| ذكر أسماء بعض الزوايا الدينية | | | | | | | | | | | |
| رقم | الزاوية | الزاوية | الزاوية | الزاوية | الزاوية | الزاوية | الزاوية | الزاوية | الزاوية | الزاوية | الزاوية |
| 54 | 1 | 1 | 5 | 6 | 18 | 9 | 15 | 1 | 1 | 1 | 2 |

يتبين لنا من خلال بيانات الجدول أعلاه والمتعلقة بالسؤال الخامس والذي مفاده: هل تعرف عدد الزوايا الدينية بالجزائر، جاءت نسبة 97 % من الطلبة أنهم لا يعرفون عددها ولو بالتقريب، في حين نجد طالبا واحدا أجاب بنعم وذكر بأن عدد الزوايا هو حوالي 120 زاوية. ولقد عرفت الزوايا الدينية انتشارا واسعا في الدول العربية والإسلامية خاصة في الجزائر، حيث يتسع تواجدتها في القرى والمدن وفي مختلف جهات الوطن إذ قدر عددها سنة 1930 بـ 250 زاوية. وتشير آخر الإحصاءات إلى وجود تحصي الجزائر أكثر من 380 زاوية لها أربعة آلاف مدرسة قرآنية، يتبع مريدوها طرقا صوفية متعددة أشهرها القادرية والرحمانية والعلوية والبلقايدية والتيجانية المنتشرة في العديد من دول العالم، ويتبعها أكثر من 350 مليون شخص عبر العالم...²⁸

وفي ما يخص السؤال السادس حول ذكر أسماء بعض الزوايا نجد أن أشهر الزوايا لدى أفراد العينة هي الزاوية القادرية حيث تكررت 18 مرة أي بنسبة 33.33% من مجموع التكرارات المقدر عددهم بـ 54. تليها الزاوية التيجانية بنسبة 27.77% ثم الزاوية العثمانية بنسبة 16.66%. ويمكن تفسير هذه النتيجة من أن معظم أفراد العينة من مدينة

بسكرة والوادي ومن ثم متغير المدينة هو الذي جعل بعض الزوايا تحوز على تكرارات عالية وبفارق كبير بينها وبين بعض الزوايا الأخرى كالزاوية الجبلانية، والرحمانية، والزايانية وغيرها.

ويشير التراث الأدبي إلى أن أقدم الزوايا زاوية وضريح عبد الرحمن الثعالبي، وزاوية ولي دادة، وزاوية عبد القادر الجليلي وزاوية سيدي محمد الشريف... وغيرها كثير من الزوايا في الجزائر العاصمة، ويمكن ذكر زوايا أخرى. في مدينة قسنطينة و نواحيها قائمة طويلة أخرى بلغت حسب بعض الإحصاءات ست عشرة زاوية، فهناك زوايا وخلوات سيدي الكتاني وسيدي المناطقي وغيرها، كما كانت للعائلات الكبيرة بالمدينة زواياها مثل زاوية أولاد، وكانت هناك زوايا خاصة بالأتراك والكراغلة مثل زاوية رضوان خوجة، وفي نواحي قسنطينة اشتهرت زاوية الحسن بن أبي القاسم بن باديس: (ت 787هـ) أسسها الشيخ حسن بن أبي القاسم بن باديس - وأسرة ابن باديس من أكبر الأسر العلمية والدينية بقسنطينة - الذي كان من مشايخ الطريقة القادرية التي أخذها عن شيخه صلاح الدين العلائي ببيت المقدس. عرفت شهرة كبيرة، توفي الشيخ بن باديس سنة 787 هـ ودفن بزوايته .

وقد اشتهرت أيضا تلمسان ونواحيها بزواياها و أضرحتها ومشاهدها نذكر منها زاوية سيدي الطيب، وزاوية سيدي بومدين وزاوية محمد السنوسي، وزاوية أحمد الغماري وضريح سيدي الحلوي الأندلسي...، وتعتبر منطقة زاوية وبجاية من أغنى مناطق الجزائر بالزوايا، فقد تصل فيها إلى خمسين زاوية، نذكر منها زاوية تيزي راشد، وزاوية الشيخ محمد التواتي ببجاية وزاوية الأزهري بآيت إسماعيل، وزاوية ابن علي الشريف بأقبو وكذلك سيدي منصور بآيت جناد وغيرها.. وهي كلها زوايا اشتهرت بنشر التعليم وتخرج أجيال من المتعلمين.

جدول رقم (6) يبين التكرارات والنسب المئوية والمتوسط الحسابي لاستجابات أفراد العينة على السؤال السابع والثامن

| م | لا | | نعم | | العبارة |
|------|-------|----|-------|---|--|
| | % | ت | % | ت | |
| 0.13 | 86.66 | 39 | 13.33 | 6 | هل سبق وان طلبت فتوى من شيخ زاوية |
| 0.15 | 84.44 | 38 | 15.55 | 7 | هل تتردد على الزوايا الدينية من حين لآخر |

يتضح لنا من خلال الجدول أعلاه أنه بالرغم من قلة الاطلاع الواسع حول الزوايا الدينية إلا أنه وبتفحص الاستجابات نجد 6 طلاب يصرحون بأنه سبق لهم وأن طلبوا فتوى من شيخ زاوية، وهذا ما يبرر من أنهم يترددون بين الحين والآخر على الزوايا الدينية.

2-1-2- عرض نتائج التساؤل الثاني: والذي مفاده ما مدى معرفة الطلبة الجامعيين بدور الزوايا الدينية؟ للإجابة عن هذا التساؤل تم حساب التكرارات والنسب المئوية والمتوسطات الحسابية والجدول الموالي يوضح ذلك:

جدول رقم (7) يبين التكرارات والنسب المئوية والمتوسط الحسابي لاستجابات أفراد العينة على التساؤل الثاني

| الرقم | موافق | | لا ادري | | معارض | | المتوسط | الانحراف | الرأي |
|-------|-------|----|---------|----|-------|----|---------|----------|---------|
| | % | ت | % | ت | % | ت | | | |
| 9 | 42.22 | 20 | 33.33 | 15 | 22.22 | 10 | 2.24 | 0.79 | لا ادري |
| 10 | 15.55 | 7 | 35.55 | 16 | 48.88 | 22 | 1.66 | 0.73 | معارض |
| 11 | 71.11 | 32 | 13.33 | 6 | 15.55 | 7 | 2.55 | 0.74 | موافق |
| 12 | 66.66 | 30 | 22.22 | 10 | 11.11 | 5 | 2.51 | 0.74 | موافق |
| 13 | 37.77 | 17 | 42.22 | 19 | 20 | 9 | 2.17 | 0.73 | لا ادري |
| 14 | 37.77 | 17 | 46.66 | 22 | 13.33 | 6 | 2.24 | 0.67 | لا ادري |
| 15 | 71.11 | 32 | 24.44 | 11 | 4.44 | 2 | 2.66 | 0.55 | موافق |
| 16 | 55.55 | 25 | 37.33 | 17 | 6.66 | 3 | 2.44 | 0.71 | موافق |

| | | | | | | | | | |
|---------|------|------|-------|---|-------|----|-------|----|----|
| موافق | 0.59 | 2.66 | 6.66 | 3 | 20 | 9 | 73.33 | 33 | 17 |
| موافق | 0.74 | 2.4 | 15.55 | 7 | 28.88 | 13 | 55.55 | 25 | 18 |
| موافق | 0.57 | 2.57 | 4.44 | 2 | 33.33 | 15 | 62.22 | 28 | 19 |
| موافق | 0.57 | 2.57 | 4.44 | 2 | 33.33 | 15 | 62.22 | 28 | 20 |
| لا ادري | 0.49 | 2.28 | 2.22 | 1 | 48.88 | 30 | 31.11 | 14 | 21 |
| موافق | 0.52 | 2.62 | 4.44 | 1 | 33.33 | 15 | 64.44 | 29 | 22 |

من خلال تفحص استجابات أفراد العينة نجد أن أعلى الاستجابات كانت على العبارة رقم 17 والتي مفادها (تدعو الزوايا الدينية إلى وحدة وتماسك المجتمع) بتكرار 33 طالبا من مجموع 45 طالبا أي بنسبة 73.33% وبمتوسط حسابي قدر بـ 0.59، وبانحراف معياري 0.59. وكذا العبارة رقم 15 والتي تنص على (تنشر الزوايا الدينية الأخلاق الفاضلة بين الناس) وذلك بنسبة مئوية قدرت بـ 71.11% مما يشير إلى أن أفراد العينة يُجمعون على أهمية الدور الاجتماعي للزوايا الدينية، تليها العبارة رقم 11 والمتمحور حول (أنا بحاجة لأتزوّد بمعلومات كافية حول دور الزوايا الدينية) وذلك بنسبة 71.11% بمتوسط حسابي قدره 2.55 مما يشير على الرغبة الكبيرة من طرف أفراد العينة في الاطلاع على الزوايا الدينية بصفة عامة ودرها بصفة خاصة. كما توزعت الاستجابات على البديل موافق على العبارات التالية على الترتيب:

عبارة رقم 12 ومنطوقها (تنشر الزوايا الدينية تعاليم الدين الاسلامي) بنسبة 66.66% وبمتوسط حسابي قدره 2.51. والعبارة رقم 22 (تقيم الزوايا الاحتفالات الدينية) بمتوسط حسابي قدره 2.62 وبانحراف معياري 0.52 الذي يدل على أنه لا توجد اختلافات كبيرة بين آراء أفراد العينة حول هذه العبارة. أما العبارة رقم 19 و 20 كانتا بنسب متساوية حيث قدرت بـ 62.66% واخر نسبة حازت عليها العبارتين 16 و 18 ومنطوقها على التوالي: (تتكفل الزوايا الدينية بالفقراء والأيتام) تحارب الزوايا الدينية العادات والتقاليد الفاسدة.

من خلال استجابات أفراد العينة نجدهم يدركون جيدا أهمية الدور الذي تقوم به الزوايا الدينية في مختلف المجالات من حيث اضطلاعها بمجموعة من الوظائف كالوظيفة

الدينية والعلمية، فلا خلاف من أنّ الزاوية مؤسسة دينية تمارس فيها العبادات من صلاة وتلاوة القرآن والأذكار... فهناك تلازم عميق وترباط وثيق بين الزاوية ووظيفتها الدينية والعلمية، إذ تنطلق من تربية روحية معرفية في آن واحد وتستهدف في المريد أن يقوي إيمانه بالله تعالى...

وبالنسبة للبدل لا أدري فإن أعلى الاستجابات كانت على العبارة رقم 09 والتي مفادها (لا يمكن الاستغناء عن الزوايا الدينية في المجتمع) ثم العبارات رقم 13 و14 و21 وهي على التوالي: (تصحح الزوايا الدينية العقيدة لدى الناس) (تخرب الزوايا الدينية الدجل والخرافات) (تقيم الزوايا الدينية الندوات العلمية). وبناء على المتوسطات الحسابية لهذه الاستجابات، نجد أن أفراد العينة غير قادرين الفصل حول أهمية الزوايا الدينية ومدى ضرورة وجودها، ويمكن تفسير ذلك أنّ أفراد العينة ليست لديهم خلفية نظرية وعملية عن الزوايا الدينية ودورها الذي وجدت من أجله مثل تحفيظ القرآن الكريم والقراءات، حيث أجمع شيوخ الزوايا على تحفيظ القرآن الكريم لمن يرتاد زواياهم من أطفال مريدين وطلبة... كما تمثلت عناية الزوايا بالقرآن الكريم في دراسة القراءات القرآنية وتعليم الرسم القرآني، وهكذا يحفظ المريد والطالب القرآن كتابة، رسماً وضبطاً، وقواعد التجويد، ثم يشرع في تفسير معاني القرآن الكريم... كما يدرس أسباب النزول والمنسوخ وغيرها.²⁹

أما بالنسبة للبدل معارض فكان على العبارة رقم (10) بنسبة مئوية 48.44% بمتوسط حسابي قدره 1.66 حيث تنص هذه العبارة على (الزاوية تحل محل المسجد وتأخذ أحكامه الشرعية).

خاتمة:

إنّ الزوايا في الجزائر لعبت دوراً كبيراً في حفظ الأمة الإسلامية، قرآنها ولغتها ومبادئها، وأخلاقها السامية إلى جانب ما قامت به من جهاد، ولها مساهمة فعالة في تنشيط الحركة الفكرية والعلمية، كما لعبت الزوايا الدينية أدواراً عديدة في القديم والحديث، حيث كانت عبارة عن معاهد للعلم والتثقيف الديني. وترتبط الزوايا بالطرق الصوفية التي تصل

وحدها في الجزائر إلى أكثر من ثلاثين طريقة، أهمها: الرحانية، التيجانية، القادرية والعلوية والسوسنية وغيرها كثير.

ونظرا لأهمية الدور الذي تلعبه الزوايا الدينية في مختلف المجالات: الدينية، الاجتماعية، السياسية والثقافية...وعليه ضرورة تطوير معرفة الجيل الصاعد وزيادة وعيه بالزوايا الدينية، فالتعلق بالمحافظة وتطوير تراثنا الاجتماعي والروحي من حيث أن دور زوايانا هو تكوين الذاكرة الاجتماعية والتي هي التراث الاجتماعي والروحي يجب أن تكون في مستوى التحديات الجديدة ومسيرة للألفية الثالثة إذا أردت أن تبقى موجودة.

المراجع والهوامش:

- ¹ - صلاح مؤيد العقي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها، ط1، بيروت، دار البرق، 2002، ص 15
- ² - صلاح مؤيد العقي، نفس المرجع، ص 19
- ³ - حسين محمد، جريدة الاتحاد، ص 19-5، 2010. www.alittihad.ae
- ⁴ - العمري الطيب، الزوايا والطرق الصوفية في الجزائر- التحول من الديني إلى الدنيوي ومن القدسي إلى السياسي- دراسة اثنوبولوجية، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة بسكرة، ص 124 .
- ⁵ - صلاح مؤيد العقي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها. ص 117.
- ⁶ - صلاح، نفس المرجع، ص 301.
- ⁷ - الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و 7 الهجريين\ 12 و 13 الميلادي(نشأته- تياراته- دوره الاجتماعي والثقافي والفكري والسياسي)، ب ط، دار الهدى، عين مليلة، 2004، ص 223
- ⁸ - بن لباد الغالي، الزوايا في الغرب الجزائري(التيجانية والعلوية والقادرية) دراسة اثنوبولوجية، رسالة دكتوراه، منشورة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الثقافة الاجتماعية، جامعة تلمسان، 2009، ص 31
- ⁹ - إحسان ظهير، التصوف المنشأ والمصادر، ط1، باكستان، دار ترجمان السنة، 1986، ص 40.
- ¹⁰ - موسوعة الزوايا العلمية في الجزائر، 2010 ، moumen_kacimi.blospot.com H: 8 00 - 03 - 2017. Date :1
- ¹¹ - صلاح مؤيد العقي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها، ص 301.
- ¹² - طيب جاب الله، دور الصوفية والزوايا في المجتمع الجزائري. مجلة معارف، العدد 14، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة البويرة، 2013، ص ص 137- 138.
- ¹³ - الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و 7 الهجريين\ 12 و 13 الميلادي(نشأته- تياراته- دوره الاجتماعي والثقافي والفكري والسياسي)، ص 56.
- ¹⁴ - نور الدين الزاهي، الزاوية والحزب الإسلام والسياسة في المجتمع المغربي، ط 2، المغرب، إفريقيا الشرق للنشر، 2011، ص 7.
- ¹⁵ - جريدة الشعب، 30: 16 H: 22-10-2014. www.ech- chaab .com Date

- ¹⁶ - صلاح مؤيد العقي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها، ص 179.
- ¹⁷ - صلاح مؤيد العقي، نفس المرجع، 308.
- ¹⁸ - الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و 7 الهجريين، 12 و 13 الميلادي (نشأته- تياراته- دوره الاجتماعي والثقافي والفكري والسياسي)، بتصرف، ص 227.
- ¹⁹ - صلاح مؤيد العقي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها، ص ص 265- 272.
- ²⁰ - بن لباد العالي، بتصرف، الزوايا في الغرب الجزائري (التيجانية والعلوية والقادرية) دراسة انثروبولوجية، ص 173.
- ²¹ - صلاح مؤيد العقي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها، ص 295.
- ²² - الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و 7 الهجريين، 12 و 13 الميلادي (نشأته- تياراته- دوره الاجتماعي والثقافي والفكري والسياسي)، ص ص 238- 263.
- ²³ - نور الحياة الكبير، www.dw.com، 2016 .
- ²⁴ - كلود ريفر، ترجمة أسامة نبيل، الانثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، ط 1، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2015.
- ²⁵ - (صلاح، مؤيد العقي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها، ص 331.
- ²⁶ - نبيل عبد الهادي، منهجية البحث في العلوم الإنسانية، ط 1، دار الأهلية للنشر والتوزيع، عمان - الأردن - 2006، ص 96.
- كان هذا الرجل من مسلم احدى شعوب رياح ، ثم من رحان منهم، وكانت أمه تدعى خضية وكانت في أعلى مقامات العبادة والورع. ونشأ هو منتحلا للعبادة والزهد وارتحل إلى المغرب، ولقي شيخ الصالحين والفقهاء لذلك العهد بنواحي تازة أبا إسحاق النسولي، وأخذ عنه ولزمه وتفقه عليه، ورجع الى وطن رياح بفقته صحيح وورع وافر، ونزل طولقة ببلاد الزاب .
- ²⁷ - عبد الرحمن ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ط 4، الجزء السادس، بيروت، دار الفكر للنشر والتوزيع (2000) ص 52.
- ²⁸ - الجزيرة، الزوايا بالجزائر..من تعلم القرآن ومنح صكوك الغفران
- <http://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2016/4/6> . Date : 07/03 . H : 2075.
- ²⁹ - بدون صاحب مقال، وظائف الزوايا في المغرب وأدوارها - <http://www.blog.saeed.com/2012/02/fonctions-> <http://www.zawiyas-maroc-roles> Date: 06/03/2017 . H: 20:54.

قراءة انثروبولوجية لفكر مالك بن نبي (تحليل كتاب شروط النهضة)

د. فتيحة ترمسيت - جامعة بسكرة- الجزائر

Abstract :

Ben Nabi began his book *The Conditions of the Renaissance with Valuable Anthropological Analysis of a Period in the History of Algeria*, where the reform movement led by the Algerian scholars almost revived the situation of the society to walk again in the procession of history. After the reform movement took off itself, Seeking the blessings and the acquisition of the treasures, and went in the way of the duties and the appropriation of dignity and proportion and beauty in the overall appearance aimed at changing the human and establish the labyrinth of his own dilapidated.

After that, the movement turned its face to the political mirage and returned to the new classes of Darwshih, turned Ahroz and amulets into electoral papers and rights and aspirations of the Algerian imagination.

In our reading of this book, we will present some of the anthropological ideas presented by Malik bin Nabi in his book *The Conditions of Renaissance*.

الملخص :

لقد بدأ بن نبي كتابه شروط النهضة القيم بتحليل انثروبولوجي لمرحلة من تاريخ الجزائر امتدت بين 1925 إلى سنة 1936، كادت أن تُحدث فيها حركة الإصلاح التي قادها علماء الجزائر حالةً من إعادة المجتمع للسير مرة أخرى في موكب التاريخ.. فبعد أن خلعت الحركة الإصلاحية عن نفسها رداء الدروشة التي قامت في الزوايا بالتماس البركات واقتناء الحروز، وسارت في طريق القيام بالواجبات والاستمسك بالكرامة والتناسب والجمال في المظهر العام هادفةً إلى تغيير الإنسان وإقامة عرى نفسه المتهالكة.

بعد ذلك كله توجه الحركة وجهها شطر السراب السياسي وعادت لترقد في فصول دروشة جديدة على أعقاب الشعارات المطربة من قبيل: إن الحقوق تؤخذ ولا تعطى.. فتحولت الحروز والتائم إلى أوراق انتخابية وإلى حقوقٍ وأمانٍ يتنغم بها الخيال الجزائري.

وسوف نقوم في قراءتنا لهذا الكتاب بعرض بعض الأفكار الأنثروبولوجية التي عرضها مالك بن نبي في محاور كتابه شروط النهضة.

مقدمة:

لقد لفت انتباهي عند قراءتي لكتاب شروط النهضة لمالك بن نبي أنها تحوي طرحا أثرولوجيا للعديد من المواضيع ذات الصلة بتاريخ الجزائر، وذلك الحشد من المشاكل التي يثيرها هذا المدخل، وطريقته الفريدة في تناول الظواهر بعمق التحليل وصرامة المنطق منطلقا من تجاربه الشخصية التي دعت للتأمل واستخدام المنهج التاريخي في سرده للوقائع، والتي استطاع من خلالها ان يلقي الضوء على ذلك التراث الوثني، والذي بقيت رواسبه في أعماق الضمير الشعبي الجزائري، والذي وحسب رأي مالك بن نبي تشكل بفعل القرون المليئة بخرافات الدراويش، والتي أطلق عليها اسم "ثنائية الفكرة والوشن"، حيث ظلت لسنين طويلة طابعا ميز الوضعية الاجتماعية للفرد الجزائري الذي استغله المستعمر الفرنسي كمحك داخل هذا الصراع.

هو مالك (صديق) بن الحاج عمر بن لحظ بن مصطفى بن نبي، ولد في 5 ذو القعدة 1323 هـ الموافق لـ 1 جاني 1905م بمدينة قسنطينة، وانتقلت أسرته إلى مدينة تبسة، ثم لحق بها بعد فترة قضاها في قسنطينة عند أقاربه، وفي تبسة حفظ القرآن الكريم وأتم تعليمه الابتدائي والإعدادي.

رجع إلى قسنطينة لمواصلة دراسته الثانوية التي أنهاها سنة 1925، وفي هذه الفترة بدأ وعيه يتكون، فقد كانت قسنطينة مركزا تقليديا للثقافة العربية الإسلامية، وقد أصبحت بعد الاحتلال الفرنسي مركزا ثقافيا واقتصاديا واجتماعيا كبيرا .

في سنة 1927 التحق مالك بن نبي بمدينة آفلو للعمل في محكمتها، وفي هذه المدينة الصغيرة تعرف على طيبة أهلها وكرمهم ، وقد يكون مالك ابن نبي أراد أن يعرف سكان المنطقة بمرجع فكري يساعدهم على التمسك بتلك الفضائل والقيم، وإحياء ما مات منها، وإصلاح ما أفسده الاستعمار في مناطق أخرى .

لقد لفتت نظر ابن نبي في آفلو ظاهرة ستأخذ مستقبلا حيزا هاما من تفكيره، هذه الظاهرة هي زحف الرمال على الأراضي الزراعية، وقد بدأ -منذ ذلك الوقت- يدق ناقوس الخطر، ويحذر من أخطارها على الأمن الغذائي للجزائر وللأمة الإسلامية التي يُعاني كثير

من أقطارها من الظاهرة نفسها، وقد أصبح «التراب» أحد شروط النهضة، وعناصر الحضارة، في مشروع ابن نبي لحل مشكلات الأمة الإسلامية.

لم تطل إقامة ابن نبي في آفلو فانتقل إلى مدينة شلغوم العيد غير البعيد عن قسنطينة، وكان وجوده في هذه المدينة فرصة له ليقارن بين الإنسان الجزائري فيها الذي فقد فضائله أو أفقده الاستعمار فضائله، حيث كانت المدينة «مركزا كبيرا للمستعمرين»، وبين الإنسان الجزائري في آفلو الذي احتفظ بتلك الفضائل، حيث لم يلبث بها إلا قليلا فاستقال من الوظيفة نهائيا ..

وفي سنة 1930، غادر ابن نبي الجزائر إلى باريس لمواصلة دراسته، فتوجه إلى مدرسة اللاسلكي التي تخرج فيها مهندسا كهربائيا سنة 1935. وبعد فترة من وصوله إلى باريس هدى الله على يديه فتاة فرنسية إلى الإسلام، تفاعلت باسم خديجة فاتخذته اسما لها، وجمع الله بينها بالزواج، وكان لكل منهما أثر طيب في صاحبه .

وفي باريس عاش تجربة غنية بالتعرف على الحضارة الغربية في روحها وأفكارها لا في منزلتها كما تفعل أغلبية المثقفين المسلمين، وقد دخل ابن نبي إلى لبّ هذه الحضارة من العديد من الأبواب.

ان تلك التجربة العميقة والعنيفة في الوقت نفسه، بأبعادها الروحية والفكرية والاجتماعية، جعلت ابن نبي يعلم علم اليقين أن الإسلام بعقيدته الموحّدة، وفكره المنفتح على العقل منذ بدايته وهي «اقرأ» وروحه الاجتماعي من مساواة، وتضامن، وأخوة أقدُر على مواجهة الحضارة الغربية والانتصار عليها، ولكن المشكلة هي في المسلمين ... أي الإنسان كوحدة للتحليل .

لقد استطاع ابن نبي بعد تلك التجربة الفكرية والميدانية والملاحظة بالمعايشة أن يحدث نقلة نوعية في الفكر الإسلامي الحديث، وإن المنصفين ليعرفون بهذه النقلة النوعية التي أضافها مالك ابن نبي ألفاظا وتعبيرات مبتكرة، وأفكارا اجتماعية واثروبولوجية تناقش العديد من المشاكل التي يشكل فيها الإنسان وحدة للدراسة .

لم يشغل مالك بن نبي طوال حياته بقضية غير قضية الأمة الإسلامية، فانكب على تاريخها يدرسه، وعلى حاضرها يلاحظه ويتأمله، وعلى مستقبلها يرسم معالمه. مستخدماً في ذلك المنهج المقارن بين الفكر الغربي والإسلامي، وبين الإنسان المسلم وغير المسلم، وقد خرج من الدرس العميق لتلك المقارنة والرصد الدقيق لهذا الحاضر بمعرفة جملة من الأمراض الحضارية التي أقعدت الأمة، وانتزعت منها القيادة، وأفقدتها السيادة وجعلتها من التابعين بدل القياديين، ومن هذه الأمراض: التكديس - الشيئية - الذرية - اللافعالية - الوثنية - الأفكار البالية، الأفكار القتالة، القابلية للاستعمار... وغيرها.

لم يكنف مالك بن نبي بالتعريف بتلك الأمراض والتحذير من أخطارها، ولكنه اجتهد في وصف الحلول وسبل الوقاية منها، صنفها في كتابه شروط النهضة. فقد وضع لهم الوجهة ونههم إلى مشكلة الثقافة، وفتح أعينهم على الصراع الفكري.¹

إن الجالس إليه يحس مباشرة بأنه أمام مفكر كبير شمولي النظرة، واسع التجربة، عالمي الثقافة، يشرف على الأمور والمشكلات إشرافاً، يطل عليها من شاطئ ولا ينظر إليها من جانب، وهكذا يتاح له أن يحلل ويركب، وان يحيط بالكليات والجزئيات معاً، وان يربط الأسباب بالنتائج، وان يعطيك في النهاية الحكم السديد، والرأي الناضج العميق الذي لا تحس معه بأي سطحية.²

لقد بدأ بن نبي كتابه شروط النهضة القيم برثاء مرحلة من تاريخ الجزائر امتدت بين 1925 إلى سنة 1936، كادت أن تُحدث فيها حركة الإصلاح التي قادها علماء الجزائر حالةً من إعادة المجتمع للسير مرة أخرى في موكب التاريخ.. فبعد أن خلعت الحركة الإصلاحية عن نفسها رداء الدروشة التي قامت في الزوايا بالتأس البركات واقتناء الحروز، وسارت في طريق القيام بالواجبات والاستمسك بالكرامة والتناسب والجمال في المظهر العام هادفةً إلى تغيير الإنسان وإقامة عرى نفسه المتهاككة، بعد ذلك كله توجه الحركة وجهها شطر السراب السياسي وعادت لترقد في فصول دروشة جديدة على أعقاب الشعارات المطربة من قبيل: إن الحقوق تؤخذ ولا تعطى.. فتحولت الحروز والتأم إلى أوراق انتخابية و إلى حقوق وأمانى يتنغم بها الخيال الجزائري .

وسوف نقوم في قراءتنا لهذا الكتاب بعرض بعض الأفكار الأنثروبولوجية التي عرضها مالك بن نبي في محاور كتابه شروط النهضة والمتمثلة في:

الحاضر والتاريخ: في هذا الباب يعرض المفكر "مالك بن نبي" تحليلاً علمياً لظاهرة الحضارة على نمط ما يحدث عند عرض الظواهر الفيزيقية، حيث يقوم بتفسير ظاهرة الحضارة عامة والتركيز على دراسة الحضارة في النطاق الإسلامي خاصة. ويوضح كذلك المحاولات السابقة في دراسة مشكلة النهضة في إطار المجتمع الإسلامي، ويقول إن هذه الدراسات كانت تفتقد للتحليل المنهجي للمرض الذي يعاني منه المجتمع الإسلامي في هذا الصدد، فكل من تصدوا لهذا الموضوع قد وصفوا الوضع الراهن تبعاً للرأى و المزاج و المهنة .

وقد استخدم بن نبي المنهج المقارن في حديثه عن محصلات الحاضر التي لها خلفيات من التاريخ، وقد ساهم احتكاكه بالحضارة الغربية على تفعيل هذا المنهج في دراساته وتأملاته، حيث استخدم فكرة "كسرلنج" حول دور الأفكار المسيحية في تركيب الحضارة الغربية، ولكن بمنظور إسلامي حيث "لا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، وما الحضارات المعاصرة والحضارات الضاربة في ظلام الماضي، والحضارات المستقبلية إلا عناصر للملحمة الإنسانية منذ فجر القرون إلى نهاية الزمن ، هكذا تلعب الشعوب دورها، وكل واحد منها يبعث ليكون حلقة في سلسلة الحضارات"³.

وفي مجال انثروبولوجيا الدين أكد على دور الفكرة الدينية في الدورة الحضارية، إذ يكشف لنا عن التأثير المباشر للفكرة الدينية في خصائص الفرد النفسية والاجتماعية، حيث حاول بن نبي توضيح دور الفكرة الدينية في تكوين وتطوير الواقع الاجتماعي، وأكد على أن الفكرة الدينية لا تقوم بدورها الاجتماعي إلا بقدر ما تكون متمسكة بقيمها الغيبية في نظرنا .

وفي حديثه عن دور الوثنية و التي اتضح أنها ليست حقبة من التاريخ، وإنما هي فكرة موجودة في كل عصر يختلف شكلها وأدواتها لتواكب روح العصر التي تُبعث فيه كغيرها من الأفكار.

فقد صور لنا تراثا وثنيا متأصلا في أعماق الضمير الشعبي الذي شكلته القرون المليئة بخرافات الدراويش، وعلى الرغم من حركات الإصلاح فان غول الدراويش كما وصفه بن نبي قد تشكل في صور أخرى لا تشترط وجود أولياء او أحجة وحرور، وإنما أوثان سياسية وبطاقات للتصويت .

هذا هو الصراع بين الفكرة والوثن، والذي أصبح طابعا جديدا للمأساة الجزائرية، وبيهي أن الإدارة الاستعمارية لم تكن غافلة وهي تعرف كيف تستغل هذا الوضع لكي يتفرق الشعب الجزائري وتتبعثر قواه .

كما عرض لنا صورا من تاريخ الجزائر السياسي بسرد الدوافع والأسباب التي أدت إلى القابلية للاستعمار في الجزائر والذي لامست أفكاره أيضا مجال الانثروبولوجيا السياسية لما وصفه من القابلية للاستعمار وصناعة الأوثان السياسية في مجتمعا الجزائري، حيث يؤكد مالك أن للإنسان قيمتان: خامة طبيعية لا سلطان لأحد عليها من خارج الإنسان إلا أن يكون العطب داخليا، و قيمة خارجية صناعية اجتماعية تشكل البيئة التي قد تحوي مجموعة من العراقل التي لا تتيح لمواهب الإنسان أن تأخذ مجراها الطبيعي نحو النبوغ. فإذا صلحت القيمة الأولى صلحت الثانية تدريجيا عبر تكاثف عمل الأفراد على أنفسهم وسلوكهم، وبعبارة أخرى "أخرجوا المستعمر من أنفسكم يخرج من أرضكم..."

كما أكد في مجمل قوله على أن الاستعمار ليس مجرد عارض بل هو نتيجة حتمية لانخطاطنا، " ولكيلا نكون مستعمرين يجب أن نتخلص من القابلية للاستعمار"⁴

المستقبل: تحدث المفكر عن المستقبل فبدأ بأنشودة رمزية، وينقلنا من التكديس إلى البناء ومحدثنا عن شروط الدورة الخالدة وعناصرها وتوجيهها ومبدئها الأخلاقي وذوقها الجمالي في بناء الحضارة، والاستعمار والشعوب المستعمرة والمعامل الاستعماري ومعامل القابلية للاستعمار.

وقد عرض لنا المفكر نظرتة الاستشراافية منطلقا في تحليله الانثروبولوجي من فكرة التغيير الاجتماعي، حيث يرى "إن للتاريخ دورة وتسلسلا، فهو تارة يسجل للأمة مآثر عظيمة ومفاخر كريمة، وتارة يلقي عليها دثارها ليسلمها لنومها العميق، فإذا ما أخذنا هذه الملاحظة بعين الاعتبار تحتم علينا في حل مشكلاتنا ان ننظر مكاننا من دورة التاريخ، وأن ندرك أوضاعنا وما يعترينا من عوامل الانحطاط، وما تنطوي عليه من أسباب التقدم، فإذا ما حددنا مكاننا من دورة التاريخ سهل علينا ان نعرف عوامل النهضة او السقوط في حياتنا.

يصف مالك بن نبي الحضارة بمعادلة جبرية المتمثلة في حضارة= إنسان+تراب+وقت، لكن هذه المعادلة تحتاج إلى مركب ما يسمية ابن نبي (مركب الحضارة) أي العامل الذي يؤثر مزج هذه الثلاثة بعضها ببعض. هذا المركب كما يصفه ابن نبي هو الفكرة الدينية كما يرى أيضاً ابن نبي أن الحضارة تبدأ بنبد الجهل وكسر الأصنام والأوثان كما يصفها في قوله: "وإذا كانت الوثنية في نظر الإسلام جاهلية فإن الجهل في حقيقته وثنية"⁵

الإنسان: يرى مالك بن نبي في حديثه عن الإنسان الذي هو محور دراساته ووحدة تحليله أنّ الإنسان قبل دخوله في دورة حضارة من الحضارات (الإنسان الطبيعي) يظل مستعدا للدخول في دورة الحضارة، أما بعد خروجه منها يكون قد تفتّخ حضاريا وسلبت منه الحضارة تماما، فلم يعد قابلا لإنجاز عمل محضّر إلا إذا تغير هو نفسه عن جذوره الأساسية، ولهذا السبب تشترط الفكرة الدينية سلوك الإنسان حتى تجعله قابلا لإنجاز رسالة مُحضرة ولا تكتفي بهذا الحد وإنما تحل لنا مشكلة نفسية اجتماعية ذات أهمية أساسية تتعلق باستمرار الحضارة، فالمجتمع لا يمكنه مجابهة المشاكل التي يواجهها التاريخ كمجتمع ما لم يكن على بصيرة جلية من هدف وجوده، ذلك إذن مفعول الفكرة الدينية التي تشرط سلوك الفرد وتخلق في قلبه الوعي بهدف معين، تصبح معه الحياة ذات دلالة ومعنى.

وقد اعتمد بن نبي على المدخل الايكولوجي حينما أقر بأن المشاكل التي تحيط بالإنسان رجلا أو امرأة تختلف باختلاف بيئته وتبعاً لتنوع مراحل التاريخ، وإن أزمة البلاد

الإسلامية تكمن في مشكلة الإنسان المتوطن فيها، والذي عزف عن الحركة واستسلم للركود، وقعد عن السير في ركب التاريخ، و وضعه في حالة توازن خامد وخمول تام، في الوقت الذي خطت فيه الحضارة خطوات جبارة .

وعليه فان العمل الواجب القيام به هو تحويله من مجرد فرد individuel إلى إنسان خضع للتكيف حتى يصبح شخصا personne، وذلك بتغيير صفاته البدائية التي تربطه بالنوع إلى نزعات اجتماعية تربطه بالمجتمع.⁶

إن الإنسان حسب فكر مالك بن نبي هو عنصر المشكلة الأساسي، و علينا أن نفهم كيف يؤثر في تركيب التاريخ، ولا بد له من فكرة التوجيه الذي تحركه دفعة دينية، فيكتسب منها معنى الجماعة ومعنى الكفاح.

وفي مجال أنثروبولوجيا الفن والجمال، فقد أسهب بن نبي الكثير في مجال الفنون الجميلة، وبرز أهميتها في موقفين إما داعية للفضيلة وإما جالبة للرديلة، وينبغي عليه ان يحدد وسائله وصوره الفنية للتأثير على الإنسان .

ويرى أن الحياة في مجتمع معين قبل أن تتأثر بالفنون والصناعات تتخذ لها اتجاهها عاما يجعلان جميع تفاصيلها مرتبطة بالمبدأ الأخلاقي وبذوق الجمال الشائعين في هذا المجتمع، ونتيجة هذه العلاقة يقدم او يؤخر المبدأ الأخلاقي على ذوق الجمال في سلم القيم الثقافية، حتى يتكون نمودجا معيننا من المجتمع بسبب هذا الترتيب، وقد قد م لنا مثلا على ذلك حيث يرى أن المرأة في قبائل الكونغو حينها تشق شفقتها لتركب فيها قرطين من نحاس إنما تقوم بعملية تجميل مطابقة لتطور وسطها، كما إن المرأة الصينية المعاصرة لسون يات سون والتي كانت في طفولتها تضع قدميها في قالب من حديد حتى لايزيد طولها عن قدر معين إنما هي في ذلك تتجمل بمثل هذه العملية القاسية.

من هنا يتضح لنا ان المجتمع ينتج بذورا أخلاقية وجمالية نجدها في عرفه وعاداته وتقاليده، أي ما يصطلح على تسميته بالثقافة في أوسع معانيها، وبقدر ما تكون هذه الثقافة متطورة فان البذور الأخلاقية والجمالية تكون اقرب إلى الكمال.⁷

وقد اتجه المفكر المنهج التاريخي في استعراضه لتاريخ الفن والجمال، حيث يرى أن الرقص تطور عند الإنسان، فأصبح فيه شيء من الشعر عند اليونان، وشيء من التصوف في طقوس بعض الأديان، وفي كل هذه التطورات نجد الأخلاق قد حددت أهدافها، وبقيت الوسيلة التي تعطي الرقصة صورتها الفنية.

وإذا كانت أفكار مالك بن نبي تدور في مجملها في فكرة التغيير الاجتماعي التي تبدأ من الإنسان وتنتهي إلى الحضارة، فإن أول ما يجب تغييره هو الفرد في حالته الطبيعية التي خلق عليها، ثم يشرح كيفية التعايش بين الإنسان والتراب والزمن على الصعيد الاجتماعي، ولأهمية الإنسان في بناء الحضارة، يأتي اهتمام مالك بن نبي ببناء الإنسان، والذي يستلزم عامل الزمن، وأسلوب التدرج وعامل التوعية والتأصيل⁸.

ويعيد المفكر تركيزه على الإنسان كوحدة للدراسة، حيث يؤكد على ان بناء الإنسان منذ فجر التاريخ هو مهمة الرجال، فالطبيعة لا تلد لنا كائنا جاهزا، لان الحكمة الإلهية أودعت السنن والقوانين التي تغير الإنسان من فعل ذاته، وتحتل الثقافة بالنسبة للإنسان المرتبة الرئيسية في بناء شخصيته، لأنها الرحم الذي تنمو فيه أفكاره وتطلعاته، وتحدد فيه قيمه وأهدافه، فالثقافة التي تقوم على أساس إسلامي هي التي تحقق التوازن في داخل الإنسان، وتعلمه كيف ينخرط في الجماعة ليؤدي دوره من خلاله بشكل متكامل، أي أن إصلاح الثقافة يعني إصلاح الفرد والمجتمع⁹.

ومن هنا خلاص بن نبي إلى تحديد أهم شرط من شروط النهضة وهو الإنسان ودوره وفعاليتها داخل المجتمع، وذلك لان "القضية ليست قضية أدوات ولا إمكانات، وإنما القضية هي في الوحدة الاجتماعية الأولى والتي هي الإنسان"¹⁰.

هذه بعض الأفكار ذات الطرح الانثروبولوجي والتي ضمنها هذا الكتاب الحصب "شروط النهضة" ولا يزال الكثير من الأفكار المطروحة ضمن هذا الكتاب والتي لايسعنا تحليلها وتصنيفها ضمن مجالات الانثروبولوجيا بشقيا الثقافي والاجتماعي، لذلك فان مهمة الباحثين الانثروبولوجيين باتت واضحة المعالم تجاه أفكار ودراسات مالك بن نبي، عسى أن

نهل من علمه وفتقن من أفكاره ودراساته مادة جديدة تضاف لهذا الحقل الخصب والذي هو مجال الأثرولوجيا العربية .

قائمة المراجع :

- 1- العاصي ابراهيم : الحقيقة والمال ، آخر حوار للمالك بن نبي ، دار عالم الأفكار ، بيروت ، ط 1 ، 2003 .
- 2- العابد مهبوب : الفكر التزوي عند مالك بن نبي ، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع ، إشراف نور الدين زمام ، جامعة بسكرة ، 2013 ، 2014 .
- 3- السحمراني اسعد : مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا ، دار النفائس ، بيروت ، ط 2 ، 1986 .
- 4- الهادي الحسني : مالك بن نبي ، لمحات من حياته وقبسات من فكره ، مجلة الموافقات ، المعهد الوطني العالي لأصول الدين ، الجزائر ، العدد 3 جوان 1994 .
- 5- الخطيب سليمان: فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي ، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع ، بيروت ، 1993 .
- 6- مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، تقديم رضوان السيد، وزارة الثقافة والفنون والتراث ، قطر ، 2000 .
- 7- مالك بن نبي: تأملات، ترجمة عمر كامل مسقاوي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط 9، 2009

الهوامش:

¹ الهادي الحسني : مالك بن نبي ، لمحات من حياته وقبسات من فكره ، مجلة الموافقات ، المعهد الوطني العالي لأصول الدين ، الجزائر ، العدد 3 جوان 1994 .

² ابراهيم العاصي: الحقيقة والمال، آخر حوار للمالك بن نبي ، ط 1، دار عالم الأفكار ، بيروت، لبنان، 2003، ص 7.

³ مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، تقديم رضوان السيد، وزارة الثقافة والفنون والتراث ، قطر ، 2000، ص 44.

⁴ مالك بن نبي: نفس المرجع السابق، ص ص 47 ، 53 .

⁵ نفس المرجع : ص 71 .

⁶ العابد مهبوب : الفكر التزوي عند مالك بن نبي ، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع ، إشراف نور الدين زمام ، جامعة بسكرة ، السنة الجامعية 2013 ، 2014 ، ص 169 .

⁷ مالك بن نبي : شروط النهضة ، مرجع سابق، ص ص 146 ، 147 .

⁸ سليمان الخطيب: فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي ، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع ، بيروت، 1993 ، ص 90 .

⁹ السحمراني اسعد : مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا ، دار النفائس ، بيروت ، ط 2، 1986 ، ص 215 .

¹⁰ مالك بن نبي: تأملات، ترجمة عمر كامل مسقاوي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط 9، 2009 ، ص 25 .

محمد أركون: رؤية في مسارات الأنسنة

د. زرفة بولقواس - جامعة بسكرة - الجزائر

Abstract :

This study aims to analyze Mohammed Arkoun's vision of humanity, which is the basis of Enlightenment thought. Sought to find the roots of the philosophical concept, especially in the classical golden Age civilization and precisely the atawhidy and Muskawih generation.

The choice of Muhammad Arkoun's humanism was important not to his position, but how he was confirmed before the nineteenth century in Western thought, and signs of pride as the first to use the term humanism in Islam thought, despite the recognition of the flourishing human rationalism in the fourth century AH

The models of humanism were discussed at Arkoun without exceeding his vision of humanism and the difficulty of achieving it in reality, in addition to analyzing the most important dimensions of humanity, from the mentality to the historical.

الملخص :

تهدف هذه الورقة البحثية إلى فحص وتحليل موقف محمد أركون تجاه الأنسنة، والتي هي أساس الفكر التنويري، إذ بارع في التقيب عن جذور المفهوم فلسفيا وبالأخص في حضارة العصر الذهبي الكلاسيكية خصوصا جيل التوحيدي ومسكويه.

واختيار موضوع الأنسنة لمحمد أركون كان المهم فيه ليس موقفه في حد ذاته، وإنما كيف استدل على وجوده قبل القرن التاسع عشر في الفكر الغربي، ودلالات الافتخار بكونه أول من استعمل مصطلح الأنسنة في الفكر الإسلامي، رغم اعترافه بازدهار التيار الإنساني العقلاني في القرن الرابع الهجري.

وتوقفت الدراسة عند نماذج الأنسنة الأركونية دون تجاوز رؤيته للأنسنة الكونية وما تحمله من صعوبة التحقق في الواقع، بالإضافة إلى تحليل أهم أبعاد الأنسنة، بدءا بالعقلية وتوقفا بالتاريخية.

محل الدراسة على طول الفترة مدار البحث.

مقدمة:

يأتي الإنسان إلى الوجود دون أن يكون له دخل في اختيار بيئته العامة والخاصة، غير أنه يتأثر بالتلقين والتقليد والمحاكاة لمن هم حوله في المجتمع، والعديد من الجزائريين ولدوا في بيئة أقل ما يقال عنها أنها بيئة استعمار فرضت القهر عليهم، وانعكس ذلك على توجههم العلمي لمن كان محظوظ بان يلتحق بالمدرسة الفرنسية، كما اقتنص البعض الآخر هذه الفرصة ومنهم محمد أركون الذي دخل التاريخ من البوابة الضيقة، همه في ذلك أن يصلح ما يبدو له غامض فكريا وتشوبه العديد من التساؤلات.

وكانت النزعة الإنسانية أو ما أسأها الأنسنة في الفكر الإسلامي من أكبر المعضلات التي استوقفتها، مما جعله يكرس أطروحته العلمية في البحث عن الأنسنة التي اختفت من ساحة الفكر الإسلامي، ولم تستطع أن تحل محلها نزعة أخرى مشابهة بسبب الممارسة المتوحشة للعامل الديني.

وما تتحقق في الغرب من ازدهار حسب أركون يعود إلى تطور المناهج النقدية المعاصرة، والتي أصبحت تشكل الإطار المعرفي لأي تفكير علمي حول المجتمع، ولذا يدعو إلى إنزال الفكر والتصورات الجمعية التي تحكم الخيال الإسلامي إلى طبيعتها الأنطولوجية بدل أن تكون ملجأ للمقتلعيين من جذورهم أو مأوى للناقمين، كما وسيلة للطامحين، لذا تجده يصر على ضرورة العمل بالموقف الإنساني الذي يجب أن يتواجد في كل الثقافات رابنا الفكر الفلسفي واللاهوتي، وبالتالي إعادة تشكيل فكر إنساني وفق منطق إنساني غير لاهوتي وعبر مسار واضح المناهج والتقنيات ومحدد الأبعاد.

أولا- محمد أركون ومسار إنسان:

1- **النشأة ومنحى الانطلاق:** ولد محمد أركون في الأول من شهر فيفري عام 1928 بقرية تاوريرت ميمون بولاية تيزي وزو في منطقة القبائل الكبرى بالجزائر، وهو من أسرة أمازيغية بسيطة تقطن في أسفل القرية، فموقع السكن العائلي يشير إلى هرمية نازلة ترتبط بالتاريخ وبمكانة العائلة، وتشير الذاكرة الشفهية لعائلته أنها تركت ناحية قسنطينة لطلب

الحماية في دوار بني بني¹. وفي هذه القرية عاش طفولته ومراهقته، ويذكر أن محمد أركون ظل لا يعرف إلا اللغة الأمازيغية بحكم أنها اللغة الأم لسكان القبائل واللغة الفرنسية التي تعلمها في المدرسة الابتدائية، أما تعلمه اللغة العربية فكان بعد خروجه من منطقة القبائل إلى الغرب الجزائري، وبالضبط إلى مدينة وهران أين تابع فيها تعليمه الثانوي شأنه شأن أغلبية الجزائريين الأمازيغ.

2- سيرة التعليم العالي والعمل: أما دراسته الجامعية فكانت بدءا بكلية الآداب بجامعة الجزائر، حيث درس الأدب والفلسفة والقانون، ثم التحق بجامعة "السربون" بناء على توصية من المستشرق "لويس ماسينيوس" وفيها حاز على شهادة الدكتوراه في الفلسفة سنة 1969.²

إن دينامية محمد أركون وشجاعته الفكرية جعلته يعمل كأستاذ في عديد الجامعات العالمية مثل جامعة السربون، حيث درس التاريخ الإسلامي (1961-1969)، وجامعة ليون (1970-1972)، جامعة برلين (1977-1999)، جامعة نيويورك (2001-2003). واعترافا بكفاءته وخبرته اختير عضو في عدد من لجان تحكيم الجوائز الدولية، وكذلك المجالس العلمية، فقد حظي بعضوية مجلس إدارة معاهد الدراسات الإسلامية في لندن سنة 1993 حتى وفاته 2010، إن هذا التواجد في الغرب يؤكد أن محمد أركون من أبرز وجوه الفكر الإسلامي المعاصر الذي تتطلب منه شجاعة فكرية ومرونة منطقية أخضعته في العديد من المحطات إلى مساءلات سجالية، أقنع بها البعض كما عارضه البعض الآخر.

3- محطات الموقف: يعد محمد أركون من أبرز المفكرين الذين اهتموا بنقد العقل الديني انطلاقا من النصوص الدينية وأصول الفقه في علاقة بالظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية والعقائدية متبنيا في ذلك مقاربات منهجية حديثة مثل الأنثروبولوجيا التاريخية، وقد سعى إلى تأسيس ما يعرف "الإسلاميات التطبيقية"، ومنها كان اهتمامه بالمفاهيم وتاريخيتها مثل الدين الدولة والوحي والحلال والحرام والمقدس والعقل...³ أما مواقفه فتجلت من خلال كتاباته المختلفة، والتي كتبت في جزء كبير منها باللغة الفرنسية، وترجم البعض منها إلى اللغة العربية مثل: "الفكر العربي"، "الإسلام بين الأمس والغد"، "الفكر الإسلامي

قراءة علمية"، "نزعة الأنسنة في الفكر العربي"، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية".

ثانياً: الأنسنة المفهوم والمرتكزات:

إن مصطلح الأنسنة لم يعرف في الفكر العربي الإسلامي إلا في العقود الأخيرة من القرن العشرين وأرتبط بالدرجة الأولى بمحمد أركون، حيث اشتغل على موضوع الأنسنة في أطروحة قدمها لنيل شهادة الدكتوراه بعنوان: **L'Humanisme Arabe Au YX^{ème}**

فأركون اقترح مصطلح الأنسنة ليلفت الانتباه كما يقول: "إلى تلك الأبعاد الغائبة بعد ازدهارها في عهد الأدب والأدباء، ثم لكي أدعو لإلحاح إلى ضرورة إحياء الموقف الفلسفي في الفكر العربي خاصة والفكر الإسلامي عامة، وكنت أعتقد ولا أزال بأنه السبيل إلى الاعتناء بمصير الإنسان اعتناء شاملاً نقدياً منيراً، بدون التساؤل الفلسفي عن آفاق المعنى التي يقترحها العقل ويدافع عنها".⁴

فحسب أركون دائماً فإن الأدبيات الفلسفية للقرن الرابع الهجري أو العاشر الميلادي، أوضحت وجود نزعة فكرية متمركزة حول الإنسان في المجال العربي، وهي نزعة إنسانية تشبه النزعة الإنسانية الغربية في عصر النهضة، لأنها اهتمت بالإنسان وليس بالله فقط، فما هي الأنسنة؟

1- المفهوم: تعرف الأنسنة بأنها: تلك المركزية التي تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه واستبعاد كل ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لقوى خارقة للطبيعة البشرية أم بتشويبه من خلال استعماله استعمالاً دونياً دون الطبيعة البشرية.⁵

وتمثل الأنسنة: قطيعة حاسمة مع كل نظرة لاهوتية قروسطية صادت كيان الإنسان باسم الإيمان، وتمثل في الوقت نفسه تأسيساً لرؤية جديدة تحل الإنسان محل المركز من الوجود بعد أن كان من الوجود على هامشه.⁶

وهذا فالأنسنة تتمفصل مع العقلانية والعلمانية والتاريخية، فهذه العناصر تشكل جوهر الأنسنة لأن الاهتمام بالإنسان معناه إعطاء الأولوية لعقله في الإدراك والتمييز وبناء الأحكام المعيارية.

كما صاحبت الأنسنة مصطلحات كالنزعة الإنسانية والانسانية وتأتي كلها في اللغة العربية كترجمات للمصطلح الفرنسي "Humanisme" والذي يشتق من اللغة اللاتينية وتحديدًا من كلمة "Humanistas" والتي تعني تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي بها جلاء حقيقته كإنسان متميز عن سائر الحيوانات.⁷

أما كلمة النزعة الإنسانية على هيئة الاسم أو المصدر "Humanisme" فلم تشتق إلا في القرن التاسع عشر، مع العلم أن مدلولها كان موجودًا منذ وقت طويل، وكانت كلمة الإنساني أو الإنساني تطلق على البحاثة المتبحرين في العلم وبخاصة علوم الأقدمين اليونان والرومان.⁸ يتجلى من التوضيحين أن معاني الأنسنة بأشكالها المختلفة ضربت جذورها في العصور القديمة، وبالأخص نموذج تعاوي الدراسات الأدبية.

كما تعرف النزعة الإنسانية بأنها: "نظرية ترفض كل أشكال الاغتراب والاضطهاد وتطالب باحترام الكرامة الإنسانية وحق الأشخاص في أن يعاملوا كغايات في ذاتها."⁹ انطلاقًا مما سبق فالأنسنة هي الوجه الآخر للعلمنة، فما أجزته الحدائثة الغربية هو كونها أحلت سيادة الإنسان وسيطرته على الطبيعة محل اللاهوتية عموماً وهيمنتها على العالم، وذلك على عكس ما كان سائداً في القرون الوسطى.

2- المرتكزات: في القرنين الخامس عشر والسادس عشر حصل الإنسان الغربي على حق قراءة وتأويل الكتاب المقدس بشكل مباشر، كما تم رفض تعاليم الكنيسة لاحتكارها عقائد الإيمان ومنهاج التفسير، وتمت رفض عملية التوسط بين الإنسان والله، وبين الإنسان والنص، فأصبحت علاقة الإنسان بالنص مباشرة، واستقل الإنسان في وعيه وفهمه وسلوكه وإرادته، واحتل بذلك مركزية الكون وأصبح غاية في ذاته، ومن هاته الفكرة تم استنباط مرتكزات الأنسنة والمتمثلة أساساً في النقاط التالية:¹⁰

- يجب على الإنسان أن يبحث دائماً على معنى وجوده وحياته.
 - الحياة في حد ذاتها شيء رائع ويستحق أن يعيشها الإنسان مهما احتوت على صراعات وتناقضات.
 - على الإنسان أن يواجه الألم ويتسلح بالأمل في نفس الوقت.
 - على الإنسان أن يهتم بالمادة قبل الروح، لأنها الشيء الوحيد الذي يستطيع إدراكه والسيطرة عليه.
- إن ما يلاحظ على هذه المرتكزات هي أنها منتوج عصر التنوير والتراجع عن الرؤية اللاهوتية للعالم والإنسان معا.

ثالثاً: الأنسنة الأركونية وسياقات المسار:

لقد كانت مرحلة ما قبل القرن الرابع الهجري للفكر الإسلامي وفق رؤية أركون هي مرحلة ما قبل الأنسنة، لأن النصوص الدينية هي التي كانت تصف ماهية الإنسان وتحدد له ما يفعله من عدمه، فالنص كان نقطة البداية والنهاية. وبحلول القرون الوسطى برز تيار إنساني عربي يحمل نزعة مرتكزة على الفلسفة والأخلاق الحميدة ومبادئ الإسلام الحنيف، فيما أروبا منغمسة في ظلام الأصولية المسيحية.

1- الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي: إن تصور أركون للنزعة الإنسانية التي تمثل محبة الإنسان واحترامه، باعتباره أعظم كائن على وجه الأرض، في حقيقته كان امتداد مثمر لأنسنة العصر الذهبي الذي أنتج نخبة من المثقفين على اختلاف دياناتهم- مسلمين، مسيحيين، يهود- وأعرافهم عرب أم فرس أم أما زبغ، المهم عبروا عن نزعة إنسانية راقية من خلال التوفيق بين التراث الديني وبين الفلسفة العقلانية، أما خصائصها فكانت:¹¹

- انفتاحها على العلوم الأجنبية، وهذا يعني أن الموقف الإنساني يعترف بالتعددية المذهبية والثقافية واللغوية، وهذا التعدد صفة أساسية من صفات الموقف الإنساني، والإنسية هي المزج بين الثقافات والحضارات وصهرها في بوتقة ما، وبيئة ما.

- حصول عقلنة للظواهر الدينية، وذلك عن طريق ضبطها ومراقبتها، وإفساح المجال للتأويل العلمي أو السببي للظواهر.

- إعطاء الأولوية للاهتمام بالمشاكل الأخلاقية والسياسية.

- حصول تنمية للفضول العلمي وللحس النقدي، الشيء الذي أدى إلى تنظيم جديد للمعرفة.

- ظهور قيم جديدة لم تكن معروفة من قبل كفن العماره والديكور.

يتضح من هذه الخصائص أن الموقف الإنساني يستوجب تطعيمه بروح البحث وإرادة الافتتاح، دون التفريط وممارسة العقلانية النقدية، التي تمثل مشروع أركون.

أ- **التصور الأركوني لبروز الأنسنة الإسلامية:** اعتقد محمد أركون بوجود أنسنة عربية إسلامية تقوم على الفلسفة العقلانية التي تتخذ من الإنسان محورا لها، وأهم العوامل التي ساعدت على ذلك:¹²

- تراجع هيبة الخلافة وعلمنة السلطة السياسية.

- غلبة العقل الفلسفي على العقل المذهبي والطائفي.

- انتشار روح التسامح عن طريق تعدد الثقافات واختلافها.

- انتشار الفلسفة والاهتمام بها رغم تحجيمها من قبل.

- تقليص الفوارق بين الإيمان والعقل، وبين الحكمة والتاريخ.

لكن هذه العوامل اختفت إلى غير رجعة بتفكك الدولة المركزية التي تركزت على الدعم الفكري الفلسفي والعلمي، بالإضافة إلى تحول الطرق التجارية عن المنطقة العربية لمصلحة أوروبا وفق تحليل أركون لتاريخية الفكر العربي.

ب - **عوائق الأنسنة في الفكر العربي المعاصر:** رغم جهود أركون في البحث عن نماذج

الأنسنة في الفكر العربي الكلاسيكي أمثال التوحيدي، الذي رفض النزعة الإنسانية الشكلية والسطحية حسبه، إلا أنه توصل إلى قناعة عن أسباب عدم التمكن من إحياء هذه النزعة لتتناغم بالتوازي مع النزعة الغربية وهي:¹³

- تدخل السلطة السياسية باستمرار في تحديد ما هو ثقافي وما هو ديني، والهدف هو فرض نمط ثقافي موحد للتغطية على التعددية اللغوية والدينية التي تميز المجتمع الإنساني.
- عدم رؤية الحقيقة من عدة زوايا.
- اعتقاد كل مذهب أو كل فريق أو جماعة دينية أو سياسية أو فكرية، أنها على صواب وغيرها على باطل.
- كل جماعة تحتكر الحقيقة لذاتها، ولا تنفتح على غيرها من الجماعات، لأنها ضربت على نفسها سياجا دوغماتيا وأصبحت سبجينة له.
- صعوبة التمييز بين الفكر الأسطوري والفكر العقلاني.

2- الأنسنة في الفكر الغربي: ارتبط بروز الأنسنة بعصر الإصلاح الديني وعصر النهضة في أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، حيث بدأ التحول في تلك الفترة من الدين إلى العلم، ومن الماضي إلى الحاضر والمستقبل، وأهم ما ركز عليه الإصلاح الديني هو الاعتراف بدور العقل ومكانته في البحث الحر، وزعزعة الأستاذية العقائدية التي كانت تمارسها الكنيسة دون الخروج النهائي عن الإطار الأنطولوجي العام للوحي، وفي هذا السياق بدأ رفض فكرة التوسط بين الله والإنسان، وجعل علاقة الإنسان بالله مباشرة، كما تم رفض احتكار تفسير الكتاب المقدس، وإعلان حرية الإيمان.¹⁴

إن ارتباط الأنسنة بعصر النهضة، لا يعني بالجزم أن جذورها غير ممتدة إلى الفكر القديم، وخاصة اليوناني ومن ثم العصر العربي الإسلامي في القرن العاشر الميلادي، أين أعطي الاهتمام للإنسان بغض النظر عن بيئته الثقافية، و الأنسنة الغربية من حيث تحريرها للذات الإنسانية في وعيها لذاتها وللعالم برزت بشكل لا يقبل التأويل في عصر النهضة ومرت بعدة محطات متتابعة أهمها:¹⁵

- **أنسنة عصر النهضة:** في هذه المرحلة يتجلى الاهتمام بالإنسان، إذ أصبحت مركزية الإنسان هي السمة الأساسية للاهتمامات الفكرية والفلسفية.

- **أنسنة عصر التنوير:** رغم الاختلافات الفكرية السائدة في هذه الفترة ، إلا أن أنسنة هذا العصر اتضحت في اكتشافها للعقل النقدي، وفي فهمها التاريخي للظواهر الإنسانية، وفي صياغتها لبدايات العلوم الإنسانية والاجتماعية.

- **أنسنة القرن التاسع عشر:** إذ تأكدت في هذا القرن قدرات العلم على تحقيق التقدم من خلال إعادة صياغة العالم عن طريق تبني المشروعات الاقتصادية الصناعية الجديدة، وأصبح التقدم العلمي ملهما لصياغة القوانين الاقتصادية.

- **أنسنة القرن العشرين:** تمثلت في بروز علوم اجتماعية جديدة كعلم الاجتماع وعلم النفس لها مناهجها وأدواتها في دراسة ظواهر إنسانية بعيدة عن التقليد النفعي الذي كان سائدا في الفكر الاجتماعي عموما.

فالأنسنة تؤمن بأن الإنسان هو مصدر لكل معرفة، كما أنها ترفض كل أشكال الاضطهاد وتطالب باحترام الكرامة الإنسانية وحتى الأشخاص في أن يعاملوا كغايات في ذاتها، وإن كان هذا منطق الأنسنة الغربية، لكن الفعل الممارس من قبل الغربيين أنفسهم في القرن العشرين وفي بدايات القرن الواحد والعشرين تؤكد أنها نزعة فكرية تتجاوزها الاتجاهات المختلفة أكثر منها قيم أخلاقية تسعى لتحرير الإنسان من الرؤية اللاهوتية، وتجعل في مرتبة الحاكم الأول وصاحب السلطة في كل ما يتعلق بمعرفته ومساعدته ومآله وانجازاته.

رابعا: نماذج الأنسنة الأروكونية:

تمثل الأنسنة منحى فكري تشترك فيه العديد من الاتجاهات الفلسفية والأدبية والأخلاقية والعلمية، كما تظل تعبيرا عن وجهة نظر شخصية، وعلى هذا الأساس كرس أركون معظم ممارساته الفكرية إلى توصيف أنواع الأنسنة، وذلك وفق المنطق الفكري السائد الذي عاصره ومنها:

1- الأنسنة الدينية: إن الديانات تقدم نفسها على أنها مجموعة من العقائد والشعائر، تتضح على شكل حقائق مطلقة في التصورات والسلوكيات الموجهة للإنسان والمزم بها

إتباعاً، وفي هذا يؤكد أركون: "أن الموقف الديني للروح لا يسمح إلا بصيغة معينة من صيغ الأنسنة، صيغته محصورة داخل جدران النظام العقائدي الخاص بكل دين، ويقدم مؤلف هذا النظام على أساس أنه الإله المتعالى المليء بالنيات الطيبة والحسنة تجاه الإنسان.¹⁶

يتضح من موقف أركون أن مصير الإنسان في الأنسنة الدينية مرتبط بالتعاليم الإلهية المنزلة، لأن الله هو الذي يرسم للإنسان حدود فاعليته المعرفية والأخلاقية، وعليه يدعو إلى ضرورة إعادة التفكير من جديد بكل المسائل المتعلقة بالشخص والتي رُكنت في خانة مستحيلات التفكير فيها، وذلك بالعودة إلى الفترة الإنسية في القرن الثالث والرابع الهجريين لترقية الإنسان في السياقات الإسلامية.

2- الأنسنة الأدبية والفلسفية: إن الأنسنة الأدبية وفق رؤية أركون هي التي ترتبط بأرستقراطية المال والسلطة، فبعض المواهب لا تنفتح إلا في ساحات الأمراء أو في صالونات الأغنياء الكبار، وهذا النمط من الأنسنة سيطر على كل الحقب المضيئة في تاريخ الثقافات وسيبقى.¹⁷ يتجلى من هذا الطرح أن الأنسنة الأدبية تزدهر في فترات التاريخ الثقافي المنتعش، كما حدث بالنسبة للسياق الإسلامي في القرنين الثالث والرابع الهجريين.

أما الأنسنة الفلسفية فتركز على الإنسان بكونه محور الحياة فوق الأرض، كما أنها تقارب المسألة الدينية بمنهجية مقارنة الأديان، وتتجاوز الاختلاف بين المعرفة الدينية المستندة على الإيمان غير النقدي وبين المعرفة العلمية المنتجة عن طريق العقل المستقل والمتفاعل مع الآخر.

3- الأنسنة الكونية: كان أركون يود التوصل إلى نزعة إنسانية كلية تستطيع أن تتجاوز حدود الأديان والطوائف والقوميات والأعراق، نزعة إنسانية حقيقية لا تستثني إنساناً واحداً، والنزعة الكونية الإنسانية في تصوره هي النزعة التي ينبغي عليها أن تشمل: "جميع أفراد الجنس البشري بغض النظر عن أصولهم الجغرافية أو الدينية أو المذهبية أو العرقية أو اللغوية، صحيح أن الإنسان يولد داخل دين معين أو لغة معينة أو مذهب محدد، ثم يترى اجتماعياً من خلال النواميس الأخلاقية والقانونية لأصله هذا.

لذا يعتقد أركون أن أنسنة العلاقات الاجتماعية أمر ضروري، ولا يمكن أن يتم إلا من خلال بيئة محسوسة ومحددة بدقة، ولكن الموقف الإنساني يتمثل بانتهاك وتجاوز كل الحدود الجغرافية والطائفية والمذهبية واللغوية، ولا يعترف إلا بالإنسان.¹⁸

ويبقى العنف هو العائق الكبير أمام تحقيق النزعة الإنسانية الكونية، التي لا تستثني إنسانا واحدا من نعمها، وهي النزعة التي يشدو أركون أن تتحقق ليم تجاوز الظروف الصراعية لإنتاج التاريخ البشري.

خامسا: أبعاد الأنسنة الأركونية:

إن أبعاد الأنسنة وفق مسار أركون الفكري، تتمحور في الفلسفة، وأهمها أنسنة النص والعقل، بالإضافة إلى الأنسنة السياسية والتاريخية، ولكل بعد من هذه الأبعاد مستويات معرفية يتمركز حولها، وفي هذه المقاربة سيتم استبعاد أنسنة النص، لما تشكله من عمق إستيمولوجي والاكتفاء بالأبعاد الثلاثة وهي:

1- الأنسنة العقلية: إن أنسنة العقل بالنسبة لأركون لا تتحدد إلا بتاريخيته، ويرى أن العقل التاريخي هو الذي يعمل عبر ميكانيزمات بعيدة عن مسار الثابت والمطلق. وقسم العقل الإسلامي الذي يمثل محور اهتمامه إلى أزمنة معرفية، تبدأ بما أسماه الأصل الإلهي للعقل الذي يعتبر مشترك بين جميع الأديان التوحيدية. ومسلمة هذا العقل هو الوحي والإيمان به، والتاريخ بالنسبة له يخضع لحقيقة الوحي وأن الأعمال في الحياة الدنيا لا تتخذ معناها السليم إلا في الحياة الأخرى.

فالعقل نفسه له تاريخ، فالعقل الذي كان يستخدمه الحسن البصري ليس هو العقل نفسه الذي استخدمه ابن خلدون، والعقل الذي استخدمه ابن خلدون ليس هو نفسه الذي استخدمه محمد عبده. والعقل الذي استخدمه محمد عبده ليس هو نفسه الذي استخدمه الذي استخدمه طه حسين، وعقل طه حسين ليس هو العقل نفسه الذي أستخدمه شخصيا.¹⁹

يلاحظ أن الطابع المتغير والمتحول للعقل يقود حسب أركون إلى تعدد العقلانيات، وهذا كله بسبب اختلاف المراحل التاريخية، لأن كل مرحلة من مراحل التاريخ لها خصائصها، وبالتالي العقل مرتبط بالمشروطيات الاجتماعية ومستوى التقدم المعرفي الذي وصل إليه المجتمع البشري.

2- الأنسنة السياسية: لقد بحث محمد أركون في العديد من الإشكاليات المفهومية المتعلقة بالسياسة كالعلمنة والسلطة السياسية، ومفهوم السيادة العليا سواء في الفكر العربي الإسلامي أو الغربي على حد سواء، وكشف تجليات عدة، منها بالأساس توظيف السلطة السياسية للسيادة العليا، فالسلطة فأن كانت هي محصلة للقوى المتصارعة، والمستحوذ عليها يرر مشروعيتها لكي يقبل بها الجميع، وبهذا فأن الأنسنة السياسية تعني أن الظاهرة السياسية يمكن فهمها بشكل موضوعي، من حيث هي ظاهرة اجتماعية لها محدداتها.

والظاهرة السياسية عند أركون تبحث من خلال محاولة بيان التماثل بين الديني البشري والالهي المقدس، في فضاء اجتماعي محدد، وهو فضاء جماعة الحكام وجماعة المحكومين، وهو فضاء هرمي تراتبي يتشكل من الرئيس والمرؤوس، وهذا التماثل يتم تحديده من خلال عدة ثنائيات هي: الأخلاقي/القانوني، الروحي/الزميني، السيادة العليا/السلطة، المشروعية/الدولة، الدين/السياسة.²⁰

وأكد أيضا أن السلطة في التاريخ الإسلامي كانت سلطة زمنية موجهة من قبل السيادة العليا.

3- الأنسنة التاريخية: إن أنسنة التاريخ عند أركون تقوم على رفض النظرة الخطية والجوهرية للتاريخ، أي رفض إعطاء معنى مسبق للتاريخ، فالإنسان هو الذي يضيف المعنى على التاريخ، كما أن الأنسنة تقوم على تعديل التاريخانية في تطرفها المادي، لأنها لا تهتم إلا بالوقائع المادية، وهي بذلك تلغي جوانب غير مادية مهمة في حياة الإنسان كالخيال والحلم والأسطورة...الخ.²¹

فالأنسنة تركز عودة الإنسان إلى التاريخ، فالإنسان هو الفاعل والفاعل، وبهذا فأنسنة التاريخ تمثل بعدا فلسفيا أساسيا في مشروع الأنسنة عند أركون، شريطة ألا يخضع التاريخ للتصورات المسبقة.

خاتمة:

يعتبر محمد أركون سليل كبريات المدارس والمناهج الغربية النقدية، ذاك ما انعكس في أعماله البحثية خصوصا موضوع الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي، والتي تعتبر بالنسبة إليه بوابة لفك الارتباط بالمتقدس، علما بأن الأنظمة الدينية حسبه سواء كانت إسلامية أو مسيحية أو يهودية، هي أنظمة مغلقة بسياجها الدوغماتية، وتمارس دورها بصفتها أنظمة ثقافية.

ورغم قناعته بأن الأنسنة التي شهدتها المجتمع العربي الإسلامي في القرنين الثالث والرابع الهجري لم تعد واقعة، بل أصبحت شيء من التاريخ، إلا أنه أعطى تصور للأنسنة الكونية وبأبعاد فليفيّة، تنصهر ضمن آلياتها كل شعوب الكون عللا اختلاف دياناتهم وأعرافهم ولغاتهم، ولازم هذا التوقع تفتن إلى صعوبة تجسيد التصورات الاستنولوجية على الأرض لمعطيات أدرك هو ذاته البعض منها.

الهوامش:

¹-Mouhamed Arkoun . Humanisme et Islam Combats et Propositions, librairie Philosophique

j.vrin,Paris,2005,p295

²-Ibid, p299.

³ - حمزة محمد. إسلام المجددين ، ط1، بيروت:دار الطليعة للطباعة والنشر، 2007، ص.90.

⁴ - محمد أركون، ترجمة:هاشم صالح. معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ، بيروت: دار الساقي، 2001، ص.07.

⁵ - كيحل مصطفى. الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون. ط1، الرباط: دار الأمان، 2011، ص.58.

⁶ - المرجع نفسه، ص.59.

⁷ - عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الفلسفية، القاهرة:دار ابن زيدون، 1986، ص.71.

⁸ -هاشم صالح. مدخل إلى التنوير الأروبي، بيروت: دار الطليعة للطباعة، 2005، ص.75.

⁹-Noella Baraquin et autres. Dictionnaire de philosophie, Paris :Armond colin éditeur,1995,p154.

¹⁰ -علي حرب. الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999، ص.214 .

¹¹ - كيحل مصطفى، مرجع سابق، ص. ص. 63-64.

¹² - محمد أركون، ترجمة:هاشم صالح. نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، بيروت: دار الساقي، 1997، ص.612.

¹³ - كيحل مصطفى، مرجع سابق، ص.54.

¹⁴ - هاشم صالح، مرجع سابق، ص.75

¹⁵ - عياد الدين إبراهيم خليل."النزعة الإنسانية، الجذور والنشأة"، مجلة المثقف، العدد3091.2015.

¹⁶ - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص.75.

¹⁷ - كيحل مصطفى، مرجع سابق، ص.18.

¹⁸ - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص.38.

¹⁹ - محمد أركون، ترجمة:هاشم صالح. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، بيروت: دار الساقي، ط6، 2012، ص.233.

²⁰ - كيحل مصطفى، مرجع سابق، ص.207.

²¹ - المرجع نفسه، ص.239.

السرطان في الخيال الاجتماعي الجزائري - دراسة نفسو-اثروبولوجية -

د. وسيلة بن عامر - جامعة بسكرة- الجزائر

أ. فائزة حلاسة - جامعة بسكرة- الجزائر

Abstract :

As for culture, it is ostensible every nation has its own particular interpretation to that issue. That is why when it comes to define a disease , the latter may vary from one nation to another. Likewise, the understanding of any disease is relevant to the nation's development. Thus, in this research paper, we have sought to outline the correlation between two disciplines Anthropology and Psychology for one of these diseases, cancer, from a psychological perspective. Such a perspective has been guided by the great stories and legends of different peoples who have strived to provide many ways on how to cure this disease and give also a hope to the patients to recover.

الملخص :

أن لكل مجتمع من المجتمعات نمط خاص به من الثقافة، لذا نجد أن تعريف المرض يختلف من مجتمع لآخر حسب نمطه الثقافي، وأي تطور اجتماعي في هذا المجتمع إنما يعني في التصور الثقافي للمرض. ونحن في هذه الورقة البحثية سنسعى لإبراز الأهمية في التكامل بين علم الاثروبولوجية الطبية وعلم النفس في ميدان العلاج النفسي لمرض العصر "السرطان". لكونه مرضا عضويا بنيت حوله أساطير متعددة ومتفرقة بعدد شعوب العالم والتي تتحكم في القابلية للشفاء وتحدد مصير المريض.

تمهيد:

نتطلق من أن العلاقة المساعدة تحدد الشرط المضموني للبنى ذات التأثير النوعي في علاقة المعالج بالمتعالج. ولا نعتقد بصحة الادعاء القائل أن بناء العلاقة المساعدة يتطلب وجود قدرات ومهارات محترفة. فالصعوبة التي يواجهها المريض في الاستفادة من العلاقات المساعدة الموجودة في المحيط يمكن أن ترتبط بعيوب شديدة في الخيال الاجتماعي أو في

جزء منه في الجزئية التي تتعلق بالصحة والمرض. وعندما يترافق المنشأ المرضي مع تقييدات مهمة في القدرة على تنظيم التفاعل كما هو الحال في غالبية أنواع الاضطرابات النفسية القابلة للعلاج النفسي، فإن هذا العجز يصنع طبيعة العلاقة، بحيث يصعب على العلاقة أن تصبح فاعلة دون تعويض عابر على الأقل لهذا العجز من خلال مساعدة متخصص. والذي سيفشل في عمله أن يغص في الخيال الاجتماعي الذي يحمله المرضى أو أهلهم عن ذلك المرض، من حيث سبب النشوء والقابلية للعلاج، حيث ذكر في الدراسات التي عنيت بها الانثروبولوجية الطبية قدرة الشامان (نسبة الى الشامانية Shamanism) ظاهرة دينية قديمة، انتشرت في دول عديدة من العالم، خاصة في دول آسيا الوسطى والشمالية. وقد أعطيت البشرية حسب معتقدات البوريات والياقوت (وهما قبيلتان من قبائل المغول)، شامانا واحدا ملكحة الأرواح الشريرة التي تسبب المرض والموت. وقد نتج هذا الشامان الأول من تزواج بين امرأة بشرية ونسر ذي رأسين يحمل اسم الكائن الأعلى «آحي الخالق» الذي يتربع فوق قمة شجرة العالم. والشامان إله سماوي حاكم، أصبح إليها مفارقاً (أحمد الأصف، الموسوعة العربية). وهو القادر على علاج مختلف الأمراض التي تصيب أهل القرية التي يقطن بها، وقد تمتد تلك القدرة الى القرى المجاورة، وهذه النجاعة لا تكمن في القدرة الحقيقية على الشفاء على قدر القدرة على السيطرة اللاشعورية على المريض والتي هيئ لاستقبالها من دون أية مقاومة من خلال عمليات التنشئة الاجتماعية واعزاء القدرات الخارقة، لذلك الشامان وعلى مر السنين لقب هذا النوع من العلاج في اطار علم النفس تحت مسمى العلاج الوهمي (Placebo).

1- اشكالية المداخلة:

ان التصورات الاجتماعية للصحة والمرض يفيدنا في وضع استراتيجية شاملة من أجل نشر ثقافة صحية، واستبدال السلوكيات المفضية للاصابة بالمرض بسلوكيات صحية، وفي هذا الصدد أشارت وزارة الصحة الأمريكية أن نسبة الوفيات تعود الى مخاطر تعود أساسا الى السلوك.

ان المعلومات العامة حول الصحة والمرض، اذا لم يتم التأثير على نوعيتها، قد تصبح مضللة وتشكل كواج ثقافية تحول دون الاستفادة من الخدمات الصحية، وتصعب من مهنة العاملين والممارسين بالصحة، الذين عليهم تكيف تعاملهم مع المرضى بناء على التصورات الاجتماعية السائدة (سليمان بومدين، 2005 : 45).

فالانتماء الثقافي هو الذي يعطي الفرد الاطار الذي يتم من خلاله تفسير كل الظواهر التي تمس الجسم بشكل خاص المرض وأعراضه.

ان الثقافة تتمط استجابات أفرادها اتجاه الصحة والمرض، فالذي يثير خوف وقلق البعض في ثقافة ما قد لا يلتقي له بال في ثقافة أخرى، والمريض قد يبني نموذجا تفسيريا في بعض جوانب بناءه الفردي، ولكن هذا البناء التفسيري قد يكون في الغاب منغرسا بعمق داخل الثقافة التي ينتمي اليها الفرد، وهو ما اسماه الباحثون شبكة معاني المرض.

فكل مجتمع يدرك الصحة والمرض وفقا لقيمه وعاداته التي تحددها الثقافة، حتى أن بعض الدراسات ذهبت للقول أن كل ثقافة تنتج مرضاها، ولما كان التصور الاجتماعي لطبيعة المرض وأسبابه هو الذي يحدد سلوك الناس في كيفية علاجه أو الوقاية منه (سليمان بومدين، 2005 : 224).

هناك اختلافات ثقافية ثابتة في سرعة تمييز الأعراض ونوعيتها، ففي دراسة أجريت للمقارنة بين الانجليزية والمكسيكية (Burnman.timbers.hough1984)، تبين أن الانجليزية يميلون بدرجة أكبر الى الافادة بعدم تعرضهم الى تكرار الأعراض على عكس المكسيكيين. ان الاختلافات الثقافية في الشعور بالإعراض والإقرار بوجودها عرفت منذ القدم، ولكن الأسباب التي تكمن وراء هذه الفروق ليست معروفة ومفهومة الى حد ذلك بشكل كامل، وتؤثر الفروق في الانتباه وفي الاحساس بالأعراض، فالأفراد الذين يركزون على أنفسهم (أجسامهم وانفعالاتهم، وردود أفعالهم بشكل عام)، يكونون أسرع في ملاحظة الأعراض من أولئك الذي يوجهون انتباههم الى البيئة الخارجية المحيطة بهم، والى ما يقومون به من نشاط، وبذلك فان الأفراد الذين يؤدون وظائف مملة، ومعزولون اجتماعيا، وملزمون بالبقاء في بيوتهم، أو يعيشون لوحدهم، أكثر ميلا لأن يفيدوا بوجود عدد أكبر من

العيوب الجسمية لديهم من أولئك الذين يعملون في وظائف ممتعة (شيلي تايلور، 2008، 403).

وانطلاقاً من ذلك سنقوم في هذه المداخلة بالإجابة عن التساؤل الآتي:
ما مضامين الخيال الاجتماعي الجزائري نحو مرض السرطان؟

2- هدف الدراسة:

يكن هدف الدراسة الأساسي في معرفة الأفكار والتفسيرات التي يحملها أفراد المجتمع الجزائري حول مرض السرطان والمتمثلة في تصوراتهم الاجتماعية حوله. من خلال رصد الفكر الاثنوبولوجي والنفسي الاجتماعي للسرطان من حيث تفسيراتهم لعوامل النشوء والعلاج.

3- التعريفات الاجرائية:

أ- السرطان: هو ذلك المرض التي يصيب خلايا الجسم، مما يؤدي الى تدهور حالة المصاب شيئاً فشيئاً وصولاً الى الموت في أغلب الحالات. تستثنى منها الحالات التي اكتشفت مبكراً ومنها سرطان الثدي وسرطان الدم لدى الأطفال.

ب- الخيال الاجتماعي الجزائري:

هي مجموعة الأفكار والتفسيرات التي يحملها أفراد المجتمع الجزائري حول مرض السرطان والتي شبعوا بها على مر أجيال من خلال عمليات التنشئة المجتمعية عبر نقل العادات والتقاليد وطقوس العلاج وغيرها.

ج- الخيال الاجتماعي:

يعبر الخيال الاجتماعي عن الايدولوجيا السياسية لأن "الخيال الاجتماعي هو جملة التصورات والرموز والدلالات والمعايير والقيم التي تعطي للايدولوجيا السياسية في فترة تاريخية ما، ولدى جماعة اجتماعية منظمة بنيتها اللاشعورية، ومثل الخيال الجمعي مرجعية أساسية والعقل السياسي كممارسة وكايدولوجيا وهو في الحالتين ظاهرة جمعية، إنما يجد

مرجعية في الخيال الاجتماعي وليس في النظام المعرفي، إلا أن هذا العقل يوظف كل أنماط النظم المعرفية، البيانية والعرفانية والبرهانية في الاقناع والتبرير، ويقوم هذا العقل على آلية الاعتقاد، ومن هنا استعمال الخيال والرمز مما يجعله من اللامعقول ويمكنه القفز على العديد من الحقائق (عروسي لسمر، 2012: 284).

د- الخيال من وجهة نظر علم النفس:

يرى فرويد S.Freud أن التصور استثمار تسجيل معين للحقيقة ثم إدراكه في النظام النفسي، وهو نوعان: الأول هو تصور الشيء، يكون عبارة عن تصور مرئي أي بصري. أما الثاني فهو تصور الكلمة، وهو تصور سمعي أي ما يصل الفرد عن طريق السمع. فالأنا الأعلى يعتبر المكون الاجتماعي في النظام النفسي من خلال الطبقة الاجتماعية، والأنا هو المكون النفسي، أما الهو فهو المكون البيولوجي (بوسنة عبد الوافي زهير، 2008: 13).

ه- الخيال من وجه نظر علم الاجتماع والانثروبولوجيا:

بغض النظر عن الاستعمال المبكر من طرف علماء الاجتماع لمفهوم التمثل فقد خص "إميل دوركايم" أهمية قصوى لمفهوم التمثل، وكذا الدور الذي تلعبه التمثلات في تكوين الحياة الاجتماعية والعقائدية. حيث يرى دوركايم أنه لا يمكن فهم التمثلات الفردية دون فهم الأوضاع والمواقف والميولات والثقافة التي يستنبطها الأفراد، والتي تحكم رؤيتهم إلى العالم وإلى أذواقهم كما تحكم أنماط تفكيرهم وأسلوب عيشهم وطرق أذواقهم والمعايير التي يعتمدها في تصنيف مجالات الحياة، بحسب الأولويات، فإن تمثلات الأفراد حسب "إميل دوركايم" تختلف باختلاف القيم الثقافية التي اكتسبها من المجتمع وباختلاف استعداداتهم العقلية والوجدانية والجسدية، والتمثلات تبعا لهذا المفهوم هي تصورات اجتماعية تتأسس في شكل قيم ومعايير للسلوك والتذوق والقول، بل يمكن اعتبارها تيارات رمزية تسيطر داخل مجتمع معين وتنظم ضمنها المواقف والسلوكات والأحكام، بحيث تمثل صورة الماضي الجماعية، وتعكس رؤيتها ووعيتها بشرط وجودها.

يقول إميل دوركايم "إن التمثلات هي ذلك التدفق الدائم من صورة الحياة تدفع بعضها البعض كندافع مجرى نهر دائم السيلان، ولا تبقى على حالها إنها تتغير بتغير الحياة

الاجتماعية، وإذا كانت التمثلات شخصية المفاهيم ليست كذلك ومن خلالها تتمكن العقول من التواصل" ونستشف من هذا القول أن للتمثلات دور أساسي في تشكيل الحياة الاجتماعية وكذا الذهنية للأفراد .

إن التصورات والادراكات المتعلقة بالجسد الأثوي تلعب دورا أساسيا في تشكيل السلوك الصحي للمرأة القروية ومن أبرز سمات هذا السلوك الذاتي في تدبير المرض، استمرار النساء القرويات - عكس الرجال - في تحمل أعراض المرض إلى أن يصبح الجسد في أقصى حالات استنزافه. وذلك لأن التصور السائد عن قيمة الجسد الأثوي القروي، يجعل من المرض منطق تغير سلمي في وضعية ومكانة المرأة القروية (شكري عبد الدائم، 2008: 70).

إن التصور هو نمط معرفي خاص يكون فيه الشخص هو الذي يبني الموضوع المتصور ويعيد تشكيل حقيقة ذلك الموضوع هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن التصور هو عملية ونتاج اجتماعيين (Un processus et un produit social)، فعملية بناء التصور تتم أثناء التفاعل والتبادل والاتصال الاجتماعي، فالنشاط المعرفي للفرد يعطي له طابع اجتماعي، وهذا التطبيع هو الذي يضمن التنظيم الاجتماعي للمعرفة (نصيرة خلايفية، 2012: 15).

كما يعتبر الفرد المتصور إنتاجا معرفيا، تمت تربيته وتكوينه وفقا لمعايير وقيم جماعة الانتماء أو الوسط والمجتمع، وعليه فإن الطابع الاجتماعي للتصورات يصبح أمرا مفروغا منه أثناء التفاعلات الاجتماعية بين الأفراد وأثناء التطبيع الاجتماعي للتفكير، فالتصورات هي نتاج علاقات اجتماعية، وهي ناقلة لقيم وثقافة المجتمع بواسطة اللغة (مومن بكوش الجموعي، 2014: 172-173).

4- السرطان في الخيال الاجتماعي:

تعود كلمة السرطان إلى زمن بعيد فهي ذات معنى عام، نشأت على ممر القرون تحمل في بعض الأحيان عددا كبيرا من الأخطاء وبدون معنى. ومن هذه المفاهيم الخاطئة التي تواصلت شفها من الآباء إلى الأبناء وهي كلمة دائما مرادفة بدون شك للموت.

إنها مفاهيم مملوءة بالرعب والقلق موجودة على مستوى قاعدة الاعتقادات الشعبية حول السرطان.

إذا حاولنا تحديد ما هي الاعتقادات الرئيسية التي ترأس هذا الخوف الكبير أمكن لنا قبول المقولة الشعبية القائلة بأن المرض واحد لكن أوجهه متعددة. مرض يمس جميع الأعضاء وفي أي مكان هذا الإجماع يكسب لوحده دلالة شريرة غير موجودة في بعض الأمراض، زيادة على ذلك يملك هذا المرض خاصية متناقضة ما أنه ينشأ من تكاثر الخلايا في نفس الوقت تتحطم.

مدرك بأنه مرض يخرب ويقطع مثل السرطان، في الخيال الشعبي تكون هذا الرمز الذي يمثل فكرة الوحش الذي لا يهزم وقادر على التنقل في أي مكان وإرسال خلاياه إلى أبعد مكان في جسمنا وهذا بدون أن نشك في ذلك. ندركه عادة بذلك المرض الذي يطور جنوره بعمق ولا يتركه إلا بعد أن يكون سببا في نقله من هذا العالم. زيادة على مختلف هذه الاعتقادات تظهر المشاكل الصحية والآلام الكبيرة التي تدعم هذه النظرة الكبيرة من الرعب.

إذا كانت أسطورة السرطان تجد الظروف المساعدة لها قرب الأشخاص الأكثر قلقا، العادات والتقاليد داخل إطار الخيال الشعبي تكون عادة عاملا مساعدا لتثبيت هذه الصورة عن هذا المرض، إضافة إلى تتابع الصمت وعدم الخوض فيه والنعوت المرافقة له تأتي لتدعيم هذا القلق والجهل الكبير المرافق لهذا المرض عامل إضافي آخر لاعتقادات أكثر حماقة.

إن تعدد الاعتقادات التي منها ما هو متعارض مع الواقع والبعض منها صعب التحقيق أو ليس لها أساس من الصحة، كل هذا في ظل غياب تحليل موضوعي.

التخمينات الأولى تبدو أنها ناتجة من وصمة العار التي تلاحق المصاب بهذا المرض زيادة القلق بدل العقل، وفي العديد من الحالات الجانب الإحساسي يجب شكلا من التفكير واللامبالاة تدعم الخوف من الموت بإدراكها المخرج الوحيد المتصور (حمودي جمال، 76:2014-77).

وكما ورد لدى هارزليش 9191 Herzlich في "مقدمة لتحليل التمثيل الاجتماعي للصحة والمرض" درس فيها التصورات أو التمثلات الاجتماعية للصحة والمرض من خلال مجموعة من القيم والمعايير الاجتماعية، التي تحدد وتضع نمودجا منطقيا ونفسيا للمرض، كما تحدد معنى للمرض حتى و ان كانت هذه الصورة غير حقيقية أو علمية، ولكن هذه المعارف الممتثلة في تصور أو تمثل المرض تشكل السلوك.

وترتكز دراسة التصورات الاجتماعية خاصة في الدراسات الأنثروبولوجيا الطبية، فعلى الرغم من الاختلاف في المصطلحات وصعوبة تحديدها من قبل المدارس المختلفة إلا أنها تنصب في نفس الدائرة، أين يمكن فهم المرض والمعاناة البشرية ومدى التهديدات الشخصية والاجتماعية التي يشكّلها المرض، وكيف يمكن فهم هذا كله في إطار متطلبات الممارسة الطبية "كما يمكن اعتبار التصورات الاجتماعية للمرض باعتبارها خدعة أو نماذج معرفية، أو أشكال التعبير الاجتماعية والثقافية التي يحدد المجتمع معنى لها.

كما أكد المفكرون المختصون بالدراسات الاجتماعية الانثروبولوجية المختلفة الخاصة بالصحة والمرض أن لكل مجتمع من المجتمعات نمط خاص به من الثقافة، لذا نجد أن تعريف المرض يختلف من مجتمع لآخر حسب نمطه الثقافي، وأي تطور اجتماعي في هذا المجتمع إنما يعني في التصور الثقافي للمرض، فمثلا في المجتمعات القديمة كانوا يعرفون المرض بأنه قوى وروح شريرة تهاجم الشخص وتسكن داخل جسمه وتسبب له الألم وربما الموت، أما في القرون الوسطى فكان يعرف المرض على أنه عقاب للإنسان نتيجة ارتكابه إثم من الآثام، وأن العناية بالمرض في هذه الحالة تكون عن طريق الابتهاالات الدينية وذلك لشفاء المريض، أما اليوم فالمرض يعرف بأنه حالة من المعاناة، والتعريف العلمي: يرى أن المرض هو ألم بيولوجي غير طبيعي أو اضطراب عقلي، بسبب أعراض معينة تظهر على الإنسان، ويتطلب نوع معين من الرعاية (صولة فيروز، 90، 2014، 91).

5- استخدام الطب التكميلي في معالجة السرطان:

يستخدم الكثير من مرضى السرطان الطبَّ التكميلي؛ فطبقا لدراسة على الأمريكيين أجريت عام 2007، فإنَّ أكثر من ثلث عدد البالغين، وهو ما يعادل حوالي 38٪، قد استخدموا بعض طرق العلاج بالطب التكميلي. كما أظهرت الدراسات أنَّ غالبية الأشخاص الذين استخدموا العلاج بالطب التكميلي كانوا من مرضى السرطان. وذكر 40٪ ممن تعافوا من المرض أنهم استخدموا الطب التكميلي. وتتشابه معدلات من استخدموا الطب التكميلي في علاج السرطان ومعدلات من يعانون من أمراض مزمنة أخرى، مثل التهاب المفاصل والربو ومرض الأمعاء الالتهابي ومتلازمة القولون العصبي والقرحة. وأشهر الطرق التي استخدمها الناجون من السرطان كانت العلاج بالأعشاب والمنتجات الطبيعية بنسبة 20٪، يليها استخدام طريقة التنفُّس العميق بنسبة 14٪، ثم التأمل بنسبة 9٪.

تشير دراسات أخرى الى أنَّ العلاج بالطب التكميلي شائع بين مرضى السرطان، بالرغم من أنَّه يستخدم على نطاقٍ واسع في حالات أخرى. كما أظهرت الدراسات أنَّ مرضى السرطان غالبا لا يتوقعون الشفاء عند استخدامهم طرق العلاج بالطب التكميلي، ولكنهم يستخدمونها لتقوية جهاز المناعة وتخفيف الآلام أو لعلاج بعض الآثار الجانبية التي يعانون منها والناجمة من المرض أو عن معالجته. ويقول القليل من مرضى السرطان إنهم يستخدمون الطب التكميلي لأنهم يئسوا من طرق علاج السرطان المعتادة. وتعد حماسهم عند استخدام طرق العلاج بالطب التكميلي ميزة ناعمة، حيث يسعون إلى السيطرة على صحتهم أو يكون لديهم إيمان كبير بالطب التكميلي.

وتشير الدراسات إلى أن الكثير من مرضى السرطان أو الناجين منه يستخدمون الفيتامينات والمعادن، دون علم مقدمي الرعاية الصحية لهم (عبد الله عبد العزيز، 2012).

6- الطب الشعبي:

يعتبر **Yoder** أن الطب الشعبي عنصرا من الفلكلور، يوجد في ثقافات يذهب التقليد بين بنية صالحة لنموه وازدهاره، بالإضافة الى المناطق الجبلية المنعزلة التي لا تربطها

مع العالم الخارجي وسائل اتصالات أو مواصلات، ضمن الناحية الاصطلاحية حدد **يودر** مصطلح شعبي على نحو ما حدده **ريتشارد فايس** التي توصل الى تعريف لهذا المفهوم، ليس بمعنى الطبقة أو المستوى الثقافي في المجتمع، وإنما كطريقة للتفكير يعيش الأفراد في داخلها، وتتحدد في عالم اليوم مع غيرها من أنماط أخرى للتفكير.

كما يعتبر **يودر** الطب الشعبي عبارة عن جميع الأفكار ووجهات النظر التقليدية، حول المرض والعلاج، وما يتصل بذلك من سلوك وممارسات تتعلق بالوقاية من المرض، ومعالجته بصرف النظر عن النسق الرسمي للطب الرسمي (بن تاي رضى، 2013: 105).

ولا تقصد الطب البديل الذي "يستخدم هذا الطب مكان الطب التقليدي أي بديلا عنه والمثال على الطب البديل نجد أن العلاج البديل فيه يستخدم مثلا نظاما غذائيا معيناً لعلاج السرطان بدلا من الجراحة أو الاشعاع أو العلاج الكيميائي والذي يوصي به الطب التقليدي (سعيدة شين، 2014: 170).

ويمكننا تقسيم الطب الشعبي المستعمل إلى قسمين، أولهما "الطب الشعبي الطبيعي" ك: الكي والتجبير الكسور واستعمال الأعشاب الح، وثانيهما يسمى "الطب الشعبي الغيبي" كالعلاج بالأحبة القرآنية وزيارة أضرحة الأولياء وضرب معدن الرصاص في الماء، واستخدام البخور، وتدويب معدن الرصاص، وغيرها من الطرق العلاجية الأخرى التي ما تزال تُنافس الطب الأكاديمي، وذلك لتعلق الناس بها واعتقادهم في نجاعتها في علاج كثير من الأمراض (عاشور سرقمة، 2011 : 198).

7- المعالج في الطب الشعبي:

هو ذلك الشخص الذي يحترف الممارسات الطبية سواء كانت سحرية أو طبيعية أو جراحية، والذي يلجأ اليه الشخص بسبب مقدرته على تشخيص الحالة المرضية، وتحديد احتياجاتها للتعامل معها بالوصفات او الطرق الجراحية او السحرية وقد تنتقل تلك القدرة العلاجية عن طريق الهبة اللاهية، أو بالوراثة، أو بالادعاء (بن تاي رضى، 2013، 113).

المعالج الشعبي يعرف أيضا على أنه "صاحب الكاريزما والقوة التي عادة تمتزج بقوى سحرية ولديه القدرة على ادماج الكذب والخداع واستخدام أعضاء جسده، وحركاته وألفاظه بطرق لا يفهمها المريض لكي يحيط تفسيراته وممارساته بهالة من الاحجاز والتصديق وقد يصل الأمر أن يطلق على هذا المعالج (the clenic) بمعنى العيادة (سعيدة شين:221،2015).

8- الخصائص المشتركة بين المعالين الشعبيين والشامان:

يشارك كل من الشامان والمعالين الشعبيين في كل أقطار العالم في بعض الخصائص والميزات سنذكر بعضها منها:

إحاطة الشخص بهالة من الغموض والتميز لجذب أكبر عدد ممكن من أفراد المجتمع اليه ومن ثم تصديقه.

يعتمد المعالج الشعبي على عناصر علاجية يستمدّها من الطبيعة ووسائل أخرى سحرية، ويتفوه ببعض الألفاظ والكلمات لدرجة القيام بعدد من الحركات الجسدية التي تكون في أغلبها غريبة وغير مفهومة لدى الشخص المعالج. قدرته على تفسير الأحلام وبالتالي تشخيص الحالة المرضية سواء كانت عضوية أو نفسية.

يصنف المعالين الشعبيون الى عدد من التصنيفات فمنهم المعالج بالأعشاب، والمتخصص في فك السحر، والمتخصص في علاج الكسور،..(سعيدة شين،2014:224).

- العلاج بالأعشاب:

يعتمد الطب الشعبي على مقولة أن الله تعالى قد خلق لكل داء دواء. لذلك فالأعشاب تنبت في كل مكان. وقد اهتدى الإنسان إلى ما يشفيه منها بالعقل، واهتدى الحيوان إلى ما ينفعه منها بالغريزة. فهناك الأشجار والشجيرات وأقسامها التسعة من أزهار وثمار وأوراق وجذور وبذور وعصائر ولحاء... الخ، استخدمها الإنسان علاجا لأمراضه، فتارة يستخدم الأوراق، وتارة أخرى يستخدم البذور، وتارة ثالثة الجذور. كذلك فهو

يعتمد عليها في حالتها الخام مرة ويستخدم منقوعها مرة أخرى، ويحفظها ويضيف إليها عناصر أخرى مرة تالية وهكذا.

وكذلك استخدم الإنسان النباتات الطبية التي تنبت في الأماكن الرطبة وفي الظلال، وفي المياه الراكدة والأنهار والبحيرات والمروج والشعاب. كما اعتمد على لحوم الحيوانات واجزائها المختلفة من جلود وعظام، وافرازات وغدد وريش، واستخدم كافة أنواع الحشرات ومخلفاتها التي اهتمدى لتجربتها في العلاج، واستخدم أجزاء من جسم الحيوان ومخلفاته في الاستشفاء ومنها (مرارة) الأغنام كغلاف لجروح الأعصاب، والجبن الطري لمنع تورم الجراحات، والجبن القديم للقروح الرديئة وللمريض بعد العمليات الجراحية. كذلك أحرق السلحفاة كاملة لتتكلس مع الفلفل لإزالة الربو المزمن والسل والقرحة، وعلاج القروح والسرطانات الخبيث.. لاسيما النباتات والأعشاب العلاجية. فعرف خواصها ومزاياها وفوائدها الصحية، وأكثر من هذا فقد خصصت عائلات بأكملها في العلاج بالأعشاب، يرثون المعرفة و الخبرة من الآباء والأجداد، ويرثها منهم الأبناء والأحفاد. فإذا عجزت النباتات المحلية جلب الأفراد من الخارج ما يكفيهم لحاجاتهم العلاجية (عمار علي، 2014: 1-2).

إن عدم قبول الطب العلمي من طرف بعض المرضى وليد ملاحظات يومية، ويعود هذا إلى تداخل عدة عوامل ذات اعتبارات فلسفية ودينية وأخلاقية، خاصة الدلالة التي يضعها الإنسان للصحة والمرض وتعدد الاعتقادات، والتي يمكن أن تتعارض مع التصور العلمي للطب، هذا ما يؤدي إلى ضرورة تفكير في حدود تغيير ضروري لتفكير طبي نموذجي لكي يتأقلم مع هذه الوضعيات وهذا لتفادي الصراعات. وهذه العوامل قد تجعل المريض وأسرته يلجأون الى علاجات أخرى غير العلاجات الطبية، وهذه العلاجات تختلف من مجتمع الى آخر حسب الثقافة والمعتقدات السائدة خاصة منها التي تخص مخيال الصحة والمرض ومنها نذكر:

- الطب السحري:

وهو نوع من أنواع الطب الشعبي، ويرتبط هذا المفهوم بمرحلة تمر بها المجتمعات والثقافات، يطلق عليها مرحلة ما قبل العملية، يسود فيها نوع من الطب الشعبي الاجتماعي،

وتعتمد طرقه العلاجية على ممارسات سحرية والشعوذة، مما أدى الى ظهور مسميات محلية مثل:الساحر ،المعالجين الروحانيين وغيرهم.

ان الممارسات السحرية كانت ولا زالت تستهدف تحقيق رغبات الناس التقليدية المعروفة، وفي مقدمة تلك الأغراض يأتي موضوع شفاء المرض بشتى أنواعه، حيث أن هناك أعمال ووصفات سحرية المدونة في الكتب المتخصصة في علاج الأمراض، بدأ بأمراض العيون والحصى والصداع...،أيضا علاج المشاكل الاجتماعية كالحلاف بين الزوجين والطلاق، الانحراف، الحزن الدائم والأمراض النفسية مثل ادخال السرور على الحزين، والتخلص من الأحلام المزعجة والوساوس.ومن بين الطرق المستخدمة في العلاج بالسحر هي: التعويذة او الأحمجة، الرقى الغامضة، وبعض الأعشاب والوسائل الطبيعية.

- العلاج بواسطة طقوس الزار(الديوان):

يشير مفهوم مصطلح الزار من خلال الطقوس المرتبطة بممارسته، وأن هناك بعض الأرواح الشريرة أو الجن تتواجد مع بعض الأفراد(المرضى)، وتطلق على تلك الكائنات الشريرة مسميات متعددة مثل:ابليس، الجن، التابعة، الشيطان، وهم مخلوقات غيبية تسبب المرض واعتلال صحة الأفراد تحت ظروف صحية ونفسية معينة يمررون بها في حياتهم، مما تتطلب حالتهم المرضية ضرورة اقامة حفلات الزار.

ويقود تلك العملية شيخ الزار أو كاهن الزار عند المسيح، والذي يقوم بعملية بكل ثقة لدرجة توحى للمريض بفعالية الطقوس، التي يقوم بها ذلك الساحر في تخليصه مما فشل الطب شفائه، ويقوم ذلك القائد بنقل رغبات الجن الى المريض، من خلال تلبس جني (مزيف-او حقيقي) فيلبى المريض كل ما يأمر به قائد الزار من مال أو أضحى بهدف إرضاء الجن لتنفيذ هي بدورها الطرف الثاني من الاتفاق وهو علاج المريض.

- العلاج عن طريق زيارة الأولياء الصالحين:

الأولياء الصالحين هم ناس صالحين عاشوا في وقت مضى بين الناس، وكانو متفوقين على غيرهم وكانت لهم كرامات ما يدل على جدارتهم بلقب الأولياء، والأولياء في المعتقدات

الشعبية لديهم كرامات تمكنهم من القيام بممارسة أصناف من المعجزات من بينها: شفاء المرضى، تلبية دعوة من يلوذ به من الناس في أي أمر من الأمور، ومن أشهر الأمراض التي يذهب الناس من أجلها للأولياء الصالحين هي الحمى، الأمراض العصبية والنفسية، أمراض العيون، والأمراض المستعصية مثل السرطان، بالإضافة الى المشاكل الاجتماعية (صولى فيروز، 2013: 136-137).

9- الاعتبارات التي يقوم عليها الطب الغيبي:

- التراث الشعبي:

يتجلى التراث الشعبي في عناصر كثيرة منها الفلكلور والموروث الثقافي والمعقدات الشائعة من خرافات وأساطير، ولفظ "تراث" عني بشكل عام العناصر الثقافية التي تلقاها من جيل إلى جيل كما تحتل الخرافات والأساطير حيزا مهما في مجال التراث الشعبي وغيرها من الأدب الشعبي كالحكم والأمثال، ويتضمن التراث الشعبي اعتقادات متنوعة منها:

- الاعتقاد بالكائنات العلوية كالجن والعفاريت وأرواح الموتى...وكيفية تعاملها مع الإنسان حلولا به أو خروجا منه.
- الاعتقادات الخاصة بالتشاؤم أو بالتفاؤل من أشياء أو أفعال مما يجلب النحس واللعن بهدف استدرار القوى غير المنظورة بقصد إزاء الملعون والتبرك .
- ومنها ما يتضمن الإيمان بالسحر والتعزيم من خلال أحد "الأثر" وعمل الأعمال والخواص السحرية لبعض المعادن والأشكال.
- الاعتقاد بالأولياء والوسطاء والإيمان بالغيبيات والقرابين.
- الاعتقاد بالطب الشعبي وفيه مثلا العلاج بالكي والحجامة والرقية والزار.
- منها العادات المرتبطة بدورة الحياة والتي تدور حول الولادة والأسبوع، الختان، الخطبة، هدايا العروس، الزفاف، الوضع، المرض، الموت...إلخ.

- السين:

يمثل الدين ثقافة كاملة لشعب أو حضارة، ليس في كونه مجموعة من نصوص وتعاليم وقيم فحسب، بل ما هو كيان مجسد اجتماعيا ومبلور بالممارسة في أنماط وتقاليد وأفعال، أي من حيث صيرورته نظاما من الممارسات، فضلا عن كونه نظاما من التصورات.

فالدين يعبر عن رؤية العالم للطبيعة والوجود والإنسان وهو أيضا يقدم تصور للبناء الاجتماعي الإنساني. (صولة فيروز، 2014، 80-81)

في بعض الأحيان ضرورة توجيه المعرفة من أجل التحكم في الوضعية بالنظر إلى الآراء المسبقة للمريض.

زيادة على الاعتبارات العائلية السوسيو ثقافية تمثل عاملا مشوشا للعلاقات مع المريض لأنها تستطيع في بعض الأحيان تغيير العلاجات المقترحة (حمودي جمال، 2014: 53-54).

أما الاعتبارات النفسية والتي لا مفر منها في إطار العلاقة بين الطبيب والمريض تسمح بوضع علاقة حسنة من أجل التكفل بالمريض.

الخاتمة:

في بداية هذه الدراسة طرحنا تساؤلا كان الهدف منه معرفة مضامين الخيال الاجتماعي التي يحملها نحوى مرض السرطان من عدة أبعاد من حيث طبيعة المرض هل هو مرض عضوي حقيقي أو هل يصاب به الانسان بفعل ميتافيزيقي غيبي كالإصابة بالعين أو مس من الشيطان والى غير ذلك من المسببات، بالإضافة الى البعد الاستشفائي لختلف العلاجات المتاحة التي يمكن ان تشفي هذا المرض كالعلاج بالأعشاب، وبعض العلاجات السحرية كالعلاج الزار، وزيارة الأولياء والى غيرها، وقد توصلنا الى نتيجة هامة جدا وهي أن المجتمع الجزائري يحمل في مخياله البعض من التفسيرات الميتافيزيقية لهذا المرض وقد ذكر ذلك في التراث الانثروبولوجي المتبع لهذا المرض منذ القدم على أنه نوع من الوصم الاجتماعي اذا شبه مرض السرطان بالخنزير، وذلك من مخلفات الثقافية المشوهة

التي تركها المستعمر لأن المصطلح الأجنبي هو cancer فكان العرب يقلدون النطق ولكن بطريقة مشوهة نوعا ما عوض يقولوا كانسرا او كونسار فانهم يقولون كاتزير وهذا النطق هو قريب لكلمة خنزير ولذلك ارتبط مفهوم الكلمة بصفات ذلك الحيوان التي عرف عند العرب بالنجاسة والقذارة.

قائمة المراجع:

1. أحمد جلول/أمومن بكوش الجموعي(2014)، التصورات الاجتماعية مدخل نظري، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية - جامعة الوادي العدد السادس.
2. بن تايي رض (2013)، الطب الشعبي في المدينة- مقارنة سوسيو انثولوجية لمدينة تلمسان، رسالة دكتوراه غير منشور تخصص علم الاجتماع، جامعة وهران، الجزائر.
3. -بوسنة عبد الوافي زهير. (2008)الصور الاجتماعي لظاهرة الانتحار لدى الطالب الجامعي - دراسة ميدانية بجامعة بسكرة. جامعة منتوري -قسنطينة-
4. حمودي جمال(2014): مرض السرطان بين الطب الحديث والطب التقليدي في المجتمع الجزائري - مقارنة أنثولوجية طبية منطقة تلمسان أنموذجا-اطروحة دكتوراه في الانثروبولوجيا-جامعة تلمسان- الجزائر.
5. سعيدة شين(2014)، التصورات الاجتماعية للطب الشعبي دراسة ميدانية في منطقة الزيان-اطروحة دكتوراه غير منشورة تخصص علم الاجتماع، جامعة بسكرة، الجزائر.
6. سلجان بومدين(2005): الثقافة والمرض، مقال متوفر على الرابط التالي:[http://www.univ-
tebessa.dz/fichiers/master/master_469.pdf](http://www.univ-
tebessa.dz/fichiers/master/master_469.pdf)
7. شكري عبد المائم،(2008). تمثلات الجسد عند الفئة المعاقة جسديا:دراسة استطلاعية للمنتديات لجمعية الكرامة للمعاقين بالقرنطرة. الحوار المتمدن-العدد: 2175 - 2008 / 1 / 2910:51
- <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=123156>
8. شيلي تايلر(2008):علم النفس الصحي، ترجمة وسام درويش بريك - فوزي شاكر طعيمة، ط1، دار حامد للنشر والتوزيع
9. عروسى لمسر(2012): العنف والمقدس في الاسلام، كتاب المحن لابي العرب التميمي(ت333هـ)انموذجا، الدار التونسية للكتاب.
10. عاشور سرقنة(2011)، تاريخ الثقافة والحياة الاجتماعية في الصحراء الكبرى(الصحراء الجزائرية انموذجا)، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد 15.
11. صولى فيروز(2014)،المتغيرات الاجتماعية لتصور المرض وأساليب علاجه دراسة ميدانية بمدينة بسكرة، اطروحة دكتوراه في علم الاجتماع التنمية- جامعة بسكرة، الجزائر
12. صولة فيروز(2014): المتغيرات الاجتماعية لتصور المرض وأساليب علاجه- دراسة ميدانية بمدينة بسكرة، اطروحة دكتوراه علوم تخصص علم اجتماع تنمية، غير منشورة، بسكرة، الجزائر.
13. نصيرة خلايفية(2012):التصورات الاجتماعية للمدرسة لدى الاحداث المنحرفين:اطروحة ككتوراه علوم تخصص علم النفس الاجتماعي غير منشورة، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر.

المعاقون بين التهميش والدمج الاجتماعي في الثقافة الشعبية

د. عبد الحكيم خليل سيد أحمد - المعهد العالي للفنون الشعبية - أكاديمية الفنون - مصر

Abstract :

The field of disability has received great attention in recent years of scientific and social studies. This concern is due to the conviction in various societies that the disabled, like other members of the normal society, have the right to life and have the right to grow to the fullest extent possible. Are related to changing the societal view of these individuals and the transformation from being an economic situation to looking at them as part of the human wealth, which necessitates the development and utilization of this human wealth to the maximum extent possible. There is no doubt that the social integration of the disabled group is one of the main factors in the development of the spirit of citizenship in their community.

The problem of this research is how to solve the contradiction between the marginalization of young people marked by disability and try to integrate it at the same time? It is therefore not a question of sophisticated means of assistance to the person with disabilities to integrate, but it is necessary to overcome the environment that impedes the interactive communication represented by the popular culture.

الملخص :

نال مجال الإعاقة إهتمامًا بالغًا في السنوات الأخيرة من الدراسات العلمية والاجتماعية ويرجع هذا الإهتمام إلى الإقناع في المجتمعات المختلفة بأن المعوق كغيره من أفراد المجتمع الأسوياء لهم الحق في الحياة ولهم الحق في النمو بأقصى ما تمكنهم منه قدراتهم وطاقتهم، ومن ناحية ثانية فإن إهتمام المجتمعات بفئات المعوقين ترتبط بتغير النظرة المجتمعية إلى هؤلاء الأفراد والتحول من إعتبارهم حالة اقتصادية إلى النظر إليهم كجزء من الثروة البشرية مما يحتم تنمية هذه الثروة البشرية والإستفادة منها إلى أقصى حد ممكن. ولاشك أن عملية الدمج الاجتماعي لفئة المعاقين تمثل أحد العوامل الأساسية في تنمية روح المواطنة لديهم في مجتمعاتهم.

وتكمن مشكلة هذا البحث في كيفية حل التناقض بين تهميش الشباب الموصوم بالإعاقة ومحاولة إدماجه في نفس الوقت؟ فليست المسألة إداً في وجود وسائل متطورة مساعدة للشخص ذي الإعاقة على الإندماج وإنما لا بد من تجاوز المحيط المعيق للتواصل التفاعلي والذي يمثله الثقافة الشعبية.

تهديد:

كرم الله الإنسان واختصه بمواهب كثيرة فجعله غير محدود الإستعداد، ولا محدود الرغبات، ولا محدود العمل، كل ذلك لكي يعمر الأرض. قال تعالى: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ)⁽¹⁾. وفي ذلك دلالة على أنه ليس هناك شئ يصعب على الإنسان تناوله إذا ما أعمل قدراته وبذل كل ما يستطيع من جهد وطاقة وفي ذلك إشارة إلى أن الناس متساوون في الإنتفاع بخيرات الأرض كل حسب قدراته واستعداداته.

وقد شاء الله ﷻ أن يجعل الناس متفاوتين في الصحة والقدرة والرزق وغير ذلك، كما من على عباده بقدرات مختلفة كل حسب طبيعته الجسدية والقدرات العقلية والنوعية. قال تعالى: (أَهُمْ يُسْمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا وَرَحِمَتْ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ)⁽²⁾.

وقد نال مجال الإعاقة إهتمامًا بالغًا في السنوات الأخيرة من الدراسات العلمية والاجتماعية ويرجع هذا الإهتمام إلى الإقناع في المجتمعات المختلفة بأن المعوق كغيره من أفراد المجتمع الأسوياء لهم الحق في الحياة ولهم الحق في النمو بأقصى ما تمكنهم منه قدراتهم وطاقاتهم، ومن ناحية ثانية فإن إهتمام المجتمعات بفئات المعوقين ترتبط بتغير النظرة المجتمعية إلى هؤلاء الأفراد والتحول من إعتبارهم حالة اقتصادية إلى النظر إليهم كجزء من الثروة البشرية مما يحتم تنمية هذه الثروة البشرية والإستفادة منها إلى أقصى حد ممكن⁽³⁾. ولاشك أن عملية الدمج الإجتماعي لفئة المعاقين تمثل أحد العوامل الأساسية في تنمية روح المواطنة لديهم في مجتمعاتهم.

وتكمن مشكلة هذا البحث في كيفية حل التناقض بين تهميش الشباب الموصوم بالإعاقة ومحاولة إدماجه في نفس الوقت؟ فليست المسألة إذًا في وجود وسائل متطورة مساعدة للشخص ذي الإعاقة على الإندماج وإنما لا بد من تجاوز المحيط المعيق للتواصل التفاعلي.

أولاً: المعاق بين المفهوم والمصطلح:

يعرف الشخص المعوق بأنه: "كل شخص له نقص دائم في القدرات والمؤهلات البدنية أو العقلية أو الحسية ولد به أو لحق به بعد الولادة، يحدّ من قدرته على أداء نشاط أو أكثر من الأنشطة الأساسية اليومية الشخصية أو الإجتماعية ويقلّص من فرص إدماجه في المجتمع".

هذه الفئة لم تلق حتى الآن الإهتمام المناسب من الأسرة، والمجتمع القائم بالسلطة التشريعية والتنفيذية على أرض الواقع. من حيث يتضمن عملية تكيف الجوانب الإجتماعية والعضوية والمهنية للمعوقين مع المجتمع، مع مراعاة الحاجات الخاصة بكل فرد واختيار ما يناسبه من الظروف البيئية⁽⁴⁾.

وتعتمد أي محاولة للتعامل مع أو للتخلص من الصعوبات التي يعاني منها المعوقين علي ما يعتقد أنه السبب في الإعاقة والصعوبات المرتبطة بها ويوجد طريقتين مختلفتين لتفسير ما يعتقد أنه السبب في الإعاقة وتداعياتها النفسية وقد أمكن بلورة هاتين الطريقتين فيما يطلق عليه نموذجًا لتفسير الإعاقة وهما:

1- النموذج الطبي للإعاقة: Medical Model of Disability

ويركز أنصار هذا النموذج علي الملامح والخصائص الأساسية للفرد من حيث البنية التكوينية العضوية. أي النظر للإعاقة علي أن: عجز أو عدم قدرة المعاقين علي الإرتباط والمشاركة في أنشطة وخبرات الحياة ترجع بالأساس إلي معاناة الفرد من إصابة Impairment يترتب عليها قصور أو عجز وظيفي شديد لا يمكنه من الإستفادة والمشاركة في فعاليات وخبرات الحياة الإجتماعية ولا يرجع هذا العجز من قريب أو بعيد للملامح وخصائص وأنساق القيم والمعتقدات في المجتمع. وعندما يفكر صناع السياسة في الإعاقة وفق النموذج الطبي فإنهم يميلون إلي تركيز مجهوداتهم في تعويض ذوي الإصابات أو التلف العضوي وما يرتبط به من قصور وظيفي وذلك من خلال صياغة نظم تربية

ورعاية وتزويدهم بالخدمات العلاجية والتأهيلية في مؤسسات قائمة علي العزل والإستبعاد من فعاليات وخبرات الحياة الإجتماعية العادية.

كما يؤثر النموذج الطبي للإعاقة أيضاً علي الطريقة التي ينظر ويفكر المعاقون بها حول أنفسهم إذ عادة ما يتبنى الكثيرون منهم رسالة سلبية مفادها أن كل المشكلات التي تواجه ذوي الإعاقة تنشأ عن امتلاكهم أجساد غير عادية أو بها عيب تكويني، وعادة ما يميل المعاقين إلي الإعتقاد بأن إصابتهم تحول بالضرورة دون مشاركتهم في الأنشطة الإجتماعية، ويؤدي إستدخال هذه الأفكار والمعتقدات في البنية الفكرية لذوي الإعاقة إلي عدم مقاومتهم محاولات استبعادهم أو التهميش من الإندماج Mainstreaming في فعاليات وخبرات الحياة الإنسانية في المجتمع⁽⁵⁾.

2. النموذج الإجتماعي للإعاقة Social Model of Disability

يتبنى مؤيدو النموذج الإجتماعي التفسيرات التي تعتمد علي الخصائص الأساسية للمؤسسات الإجتماعية وما يسود المجتمع بشكل عام من أنساق قيم ومعتقدات تجاه الإعاقة والمعوقين.

وتبدأ الرؤى التفسيرية للإعاقة وفق هذا النموذج من التحديد للإختلاف بين مفهومي الإصابة أو التلف أو العطب Impairment والعجز أو الإعاقة Disability وقد بدأت صياغة النموذج الإجتماعي من قبل بعض العلماء إثر إظهار العديد من المعوقين استيائهم وامتناعهم من النموذج الفردي أو الطبي لكونه لا يقدم تفسيرات مقنعة لإستبعادهم من الإندماج في مسار الحياة الإجتماعية ولأن هناك العديد من الخبرات لمعاقين أظهرت أن مشكلاتهم الحياتية والتوافقية لا ترجع إلي الإصابة أو الإعاقة في ذاتها، ولكن تعود بالأساس إلي الطريقة التي ينظر بها المجتمع إليهم⁽⁶⁾.

وهنا يبدو أن المجتمع هو سبب الإعاقة بمعنى أن المجتمع هو المعوق لأن الطريقة التي يشيد بها تمتع ذوي الإعاقة من الإشتراك في فعاليات وأنشطة وخبرات الحياة اليومية، وإذا ما أريد إشتراك وإندماج ذوي الإعاقة في مسار الحياة الإجتماعية لابد أن يعاد تنظيم المجتمع

من حيث بنائه ووظائفه، والقضاء علي كل الحواجز والموانع والعقبات التي تحول دون هذا الإدماج. ومن هذه العقبات أو الحواجز:

- أ- التحيز ضد الإعاقة والمعوقين والميل إلي الوصم والتمييز.
- ب - عدم مرونة الإجراءات والممارسات المؤسسية.
- ج - تعذر الحصول علي المعلومات والبيانات الصحيحة والمؤسسات المناسبة.
- د- تعذر وجود وسائل المواصلات والنقل المناسبة⁽⁷⁾.

ويعتقد "هنت" (Hunt) أن المعاقين يواجهون إضطهاد وإساءة معاملة من قبل الآخرين وتتضح تجليات ذلك في ظاهرة التمييز discrimination أو التهميش أو الإستبعاد من فعاليات الحياة الإجتماعية الطبيعية، وخلص "هنت" من تحليله لهذه الأوضاع إلي التأكيد علي وجود علاقة مباشرة بين الإتجاهات الإجتماعية والثقافية والإقتصادية نحو الإعاقة والمعوقين، والتداعيات النفسية والسلوكية للإعاقة بإستخدام مصطلحات القيود والحدود، والعقبات التي تفرض Imposed علي المعاقين من قبل المؤسسة⁽⁸⁾.

وباختصار يؤكد النموذج الإجتماعي أن العجز والإعاقة ناتجة عن عدم إدراك وعدم رغبة المجتمع في التعامل والتسليم بالإختلافات والفروق في الخصائص والإمكانات البدنية والعقلية بين ذوي الإعاقة وأقرانهم العاديين.

ثانيا: ثقافة الأسرة والمجتمع في تهميش الشباب المعاق:

نظراً لأهمية "التهميش" كمفهوم وقضية محورية في دراستنا هذه، لذلك ارتئنا ضرورة المساهمة في التطرق لهذه القضية الإستراتيجية في محاولة لإزالة هذا التهميش أو بعضاً منه.

فقد ورد في قاموس المعاني معنى كلمة "هامش" Margin ومصدرها (هَمَشَ)، على النحو التالي⁽⁹⁾: عَلَى هَامِشِ الدَّفْتَرِ: عَلَى حَاشِيَتِهِ، يَعِيشُ عَلَى هَامِشِ المُجْتَمَعِ: خَارِجَ سِيَاقِ المُجْتَمَعِ، تَهْمِيشٌ: "Marginalize" جَعَلَهُ عَلَى الهَامِشِ، أَي عَدَمَ إعْطَائِهِ أَهْمِيَّةً.

ويقول حامد البشير إبراهيم: "إن كلمة التهميش تعني العزل أو الإقصاء أو الاستثناء أو عدم الشمول والتهميش في بعض جوانبه يعني عدم قدرة المجتمع على تفعيل كل أفرادها بالدرجة التي يحققون فيها ذواتهم ويفعلون فيها مقدراتهم وقدراتهم ومواهبهم وطاقاتهم"⁽¹⁰⁾.

"ويوافق مفهوم التهميش مفهوم الإستبعاد الإجتماعي، الذي هو نقيض الإندماج أو الإستيعاب، فهو موضوع حيوي وكاشف لطبيعة البنية الإجتماعية في أي مجتمع، فالإستبعاد ليس أمراً شخصياً، ولا راجعاً إلى تدني القدرات الفردية فقط بقدر ما هو حصاد بنية إجتماعية معينة ورؤى محددة ومؤشر على أداء هذه البنية لوظائفها"⁽¹¹⁾. والنتيجة الحتمية المترتبة على التهميش هي الإضمحلال فإنه حين تهمش مجموعة من غير سبب عملي وموضوعي فإنك تدفع بها نحو الإضمحلال وذلك من خلال تحجيم فرص إرتقاءها ومن خلال محاصرتها على الصعيد الثقافي. والتهميش كمفهوم "يرتبط عند البعض بظاهرة الفقر، ويرتبط عند البعض الآخر بفكرة إنعدام الفاعلية، وغياب الدور والمشاركة الفاعلة في المجتمع"⁽¹²⁾.

وبالتالي يعد التهميش المتعمد كالإقصاء. وأول صيغة من صيغ الإقصاء هو الوصمة⁽¹³⁾. هذه الوصمة بدورها تنبع من حكم القيمة المسلطة على المهتمشين (لا أصادق فلان لأنه أعمى، إبتني لن تتزوج فلان لأنه معوق، أو كيف). لذا تتحدد فكرة التهميش للمعاقين وترتبط بمدى قدرة المجتمع على دمجهم أو عدم الإندماج في نظام معين. لذلك تعتبر الفئات التي لاتندمج في النظام القائم هامشية بالنسبة له.

وهنا نقسم أنواع التهميش الخاص بالمعاقين حسب المراجع التخصصية والكتب الحقوقية إلى :

1- تهميش فردي:

ويكون ضد فرد أو شخص بعينه وخصوصاً عندما تحتل العلاقة بين الطرفين ويحتفي مبدأ المساواة في المعاملة. ويمكن رصد داخل الأسرة الواحدة من حيث معاملة الآباء لأبنائهم وتهميش صاحب الإعاقة داخل الأسرة. وبالتالي يكون من الطبيعي أن يهمش خارج هذه الأسرة بشكل عام.

2- تهميش قانوني:

ونقصد بها عدم حصول ذوي الإحتياجات الخاصة على حقوقهم القانونية بسبب المواد القانونية التي قد تهمش هذه الجماعة أو الفئة بوجه خاص عند إعداد الدساتير أو القوانين، أو لاتفعل تلك القوانين التي صنعت لأجل المحافظة على حقوقهم باعتبارهم أقلية داخل المجتمع.

3- تهميش مؤسسي:

وهو يشير إلى عدم المساواة في المعاملة المترسخة في المؤسسات الإجتماعية الأساسية تجاه المعاقين، مثل التعيينات و صرف المستحقات المالية لهم وامتناعهم عن معاملتهم بشكل طبيعي داخل هذه المؤسسات إلا في إطار من الشفقة والعطف وليس في إطار الواجب المؤسسي والوائح المنظمة لعمل هذه المؤسسات تجاه ذوي الإحتياجات الخاصة.

وفي هذه الحالة فإن الدولة تلعب دورًا خفيا في "صناعة التهميش" فهي تعطي الإمتيازات والهبات لأفراد بعينهم فتخلق بعد فترة ما يسمى بنظام الطبقات فهذه الطبقة غنية مرفهة وهذه الطبقة فقيرة كادحة. وهو ما يؤدي في نهاية الأمر إلى تغيرات جذرية على درجة الإلتئاء للوطن الأم، بما يعود بالسلب على كافة أشكال التنمية المجتمعة وبخاصة على تنمية روح المواطنة لدى فئة الشباب ذوي الإحتياجات الخاصة.

ولما كانت الأسرة أولى ميادين المسؤولية عن أبنائها المعاقين بشكل خاص والأسوياء منهم بشكل عام ولما كان المجتمع بدوره صاحب اليد الطولى في المسؤولية عن أبنائه واحتضانهم وتوفير وسائل العيش الكريم لهم وهو ما يتفق ومفهوم الحديث الشريف للنبي ﷺ: "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته"⁽¹⁴⁾.

لذا كان لزامًا الوقوف على بعض أشكال التهميش المرتبطة بثقافة الأسرة المستشرية داخل المجتمع، والتي تستمد وجودها من صرح العادات والتقاليد والمعتقدات الشعبية للمجتمع المصري، والتي حملها المصري عبر الزمن في حكم ومعاني ذات دلالات ثقافية وإجتماعية عميقة الأثر في الوجدان والعقل الجمعي داخل "الأمثال الشعبية" التي تتناول

بعض صفات المعاقين في موضوعاتها؛ بوصفها ثقافة مسؤولة عن تهميش الشباب المعاق داخل الأسرة والمجتمع.

ثالثًا: العادات الشعبية والمعاق:

تلعب بعض العادات الاجتماعية⁽¹⁵⁾ دورًا بارزًا في زيادة مشاكل الأسرة، فسلوك الإنسان هو نتاج عوامل وراثية وبيئية معًا. والتي قد ينتج عنها أحد أشكال الإعاقة؛ الناجمة عن التمسك ببعض العادات والتقاليد المتوارثة، والتي قد يثير التخلي عنها جدلاً أسريًا ومنازعات واضحة؛ أو مقنعة بين الزوجين.

وسوف نركز إهتمامنا حول العلاقة بين العادات والتقاليد وبين بعض مشاكل الشباب المعاق - التأثير والتأثر أو الأسباب والمسببات - التي تؤدي إلى تهميش الشباب المعاق داخل الأسرة والمجتمع.

1- عادات متعلقة بثقافة الزواج لدى الشباب المعاق:

تمثل نظرة المجتمع المحيط بالشباب المعاق على صياغة أحلامه وطموحاته، فإذا كانت هذه النظرة سوية ولا تشعره بأنه مختلف عن الآخرين، فسيكون أكثر تجاوبًا مع الحياة، وقدرة على مواجهة صعوباتها، أما إذا كانت هذه النظرة تشعره بالدونية، فما من شك أنه سوف يصبح فريسة سهلة لمشاعر الإحباط واليأس، ومن المؤسف أنه ما زالت مجتمعاتنا ناميةً فكريًا تأخذ بالمظاهر في أغلب أمور الحياة، ومنها الزواج.

فنجد أن المقياس الأول لقطاع كبير من الشباب هو الوسامة، وحسن المظهر، أما الجوهر الطيب، وحسن الخلق والتدين، فيأتي في مرتبة تالية، وهو سبب فشل كثير من الزيجات. وتمثل الأسرة في ثقافتها المعوقة هذه التي تتبناه تجاه المعاقين نسقًا فرعيًا من النسق العام للمجتمع، وأهم هذه المعوقات ما يلي:

أ- الإعاقة لدى الشباب المعاق، والتي تجعل البعض منهم يفقد الأمل في أن يجد شريكًا للحياة .

ب - غلاء المهور، وارتفاع نفقات بيت الزوجية الجديد.

ج - رفض المعاق أو المعاقة دون مُبرّر.

د - طُغيان المظهر على الجوهر.

هـ - نظرات الشفقة التي تلاحق المعاق (شاب أو فتاة) في مشوار حياته.

ولكن وعلى الرغم من ذلك فإن هذا الأمر لا ينتهي بصرف نظر الأسرة عن اختيار شاب معاق أو فتاة معاقة، فقد تتدخل العادات والتقاليد لتكون سبباً من أسباب حدوث الاعاقة!! بدءاً من مرحلة الإختيار في الزواج وانتهاءً بما تستوجبه هذه العلاقة الأسرية من استقبال الوالدين لطفل يمثل لها نعمة من نعم الله ﷻ عليها قد لا يحمل صفة المعاق؛ أو قد يحملها كنتيجة حتمية لهذه العادات والتقاليد.

2- عادات متعلقة بالثقافة الأسرية مع الشباب المعاق بمرض التوحد:

من أهم العادات والسلوكيات المرتبطة بالأسرة في تعاملها مع إبنها المعاق وخاصة (مريض التوحد) الإمتناع عن الحديث عن النشاط الجنسي. حيث يعيش غالبية الأسر في نومًا من التغافل بل ومن العمى الإجتماعي بحيث لا يرون أن الحدث المريض بالتوحد ينمو ويكبر من الجانب الجنسي. وقد يرجع ذلك إلى تجاهل الوالدين للنشاط الجنسي- والحياة الجنسية للشباب أو الشابة المريضة بالتوحد، لخوفهم من أن يخلف أبناء تتواصل بوجودهم حلقة المرض. "فالمرهق التوحدي ينظر إليه أولاً كمرهق مريض وليس مجرد شاب له إحتياجات مثل غيره، فهو معتبر غير كامل، إذًا فهو غير مؤهل للمرور بمختلف مراحل العمر، طفولة ومراهقة، وكهولة"⁽¹⁶⁾.

3- عادة الإفتقار إلى الإستماع والمتابعة:

حيث يفتقر الشباب المعاقين إلى من يستمع إليهم، ويلبي مطالبهم المشروعة، وخاصة تلك المطالب المتعلقة بالممارسة الجنسية لدى البالغين، بوصفها غريزة وضعها الله ﷻ في الإنسان، يجب إشباعها بطريقة شرعية ألا وهي الزواج، تحت عين ومتابعة ومسئولية ولي أمر الشاب أو الفتاة المعاقة، وليس عن طريق العلاقات الجنسية المشبوهة أو المحرمة.

4. عادات متعلقة بالنظافة الجسدية للشباب المعاق:

عادة ما يعاني غالبية الشباب المعاق من الجنسين (ذكراً كان أو أنثى) من عدم القدرة على القيام بعملية النظافة الشخصية لأنفسهم، وهو أمر بالغ الأهمية للمعاق وخاصة لعدم انتشار الأمراض المعدية والتي قد تتسبب في زيادة معاناتهم المرضية أو قد تصل في حالات الإهمال الشديد إلى الوفاة.

كما توجد خصوصيات للجنسين بوصفها بالغيين في التعامل معها وخصوصاً إن لم يتوفر الشخص المؤهل للقيام بعمليات النظافة الشخصية لهم.

5. عادات متعلقة بالوعي الصحي لدى الشباب المعاقين:

يعاني الشباب المعاق من الإفتقار للوعي الصحي داخل أسرهم ومجتمعاتهم المحلية بوجه خاص، وبالتالي ما زال ينتشر في تلك المجتمعات الشعوذة والدجل والخرافات فيما يتعلق بالأمور الصحية والإنجابية الأمر الذي خلف لنا أعداداً كبيرة من الإعاقات بل والوفيات أيضاً. وخاصة في مجالات الصحة العامة والصحة الإنجابية فيما يتعلق بفحوص ما قبل الزواج، لتقليل أنواع الإعاقة أو المرض قبل الحمل أو أثناءه.

6. عادات متعلقة بالثقافة المجتمعية:

يعانى الشباب المعاق من العزلة وعدم الاندماج في المجتمع لعدم قدرته على أداء دوره في المجتمع. وتعنى العزلة المرض، ويعنى المرض الإعاقة التي تتنوع طبقاً لنوع العجز الذي يعانى منه الشخص المعاق.

رابعاً: المعتقدات الشعبية والإعاقة:

وهي تلك المعتقدات التي ارتبطت بالوالدين، وبالصيغة الإعتقادية التي يتم التعبير عنها من خلال ممارسات ذات دلالة إعتقادية؛ والتي تشكل مستوى الوعي السائد عند الوالدين تجاه الإين المعاق، والتي سوف تُثقل مدلولاته عبر ممارسات سلوكية ومرويات وحكايات

شفهية لأطفالهم بعد ذلك، بما يؤثر في سلوكياتهم ومكونات شخصياتهم في مستقبلهم القريب⁽¹⁷⁾.

وأهم تلك المعتقدات المرتبطة بالمعاقين في الثقافة المصرية ما يلي:

1- الكرامات والمعاق:

الكرامة هي أمر خارق للعادة تظهر على أيدي الأولياء أتباع الأنبياء. وهي عند الناس: "أمر خارق للعادة يظهره الله على يد رجل صالح أو امرأةصالحة إكرامًا لهم"⁽¹⁸⁾. ويعنى ذلك أن الكرامة هي التعبير أو المظهر السلوكي الفعلي عن علاقة الشخص بالولي الذي يُعتَقَدُ فيه⁽¹⁹⁾.

ويقول علي زيعور: "إن الكرامة تختصر-المعتقد الديني، وتضم نظرات مجتمعتها إلى الكون والإنسان والمستقبل"⁽²⁰⁾. كما يرى أنها: "تعبيرات إسقاطية عن أمانى الصوفي المكبوتة"⁽²¹⁾.

وتحتل فئة المجاذيب (فاقدى العقل من المعاقين) قدرًا هامًا في المعتقدات الشعبية المرتبطة بالولاية، حيث يضيف عليهم الناس - وخاصة في المجتمعات الريفية - صفات الولاية بقدراتهم وكراماتهم، فتشير لهم بأنهم أهل الجذب أو المجذوبين للحضرة الإلهية. فيقيمون لهم الموالد والأضرحة والقباب التي يقصدها الناس بالزيارة للحصول على البركة تحت شعار أولياء الله الصالحين في المعتقد الشعبي المصري.

2- التفاؤل والتشاؤم:

حيث يوجد أشخاص يتطرون برؤيتهم أحد أفراد ذوي الإعاقة مثل (الأعور)، الذي يتشائم الناس من رؤيته وخاصة في بداية اليوم في الصباح الباكر، وخاصة المرأة الحامل والتي تتطير من رؤيته حتى لا يأتي وليدها به عاهة أو صفة مشابهة لهذا المعاق. كذلك يتشائم بعض الأشخاص برؤية نفسه أو أحد من أصدقائه في حالة من حالات الإعاقة بأحلامه.

3- الأحلام:

لاشك أن الأحلام ترتبط لدى الإنسان السوي باللاوعي الجمعي، التي تحمل قدرًا من الواقع النفسي الذي يعيشه الإنسان الحالم، ولا يستطيع تحقيقه في الحقيقة أو لا يرغب في حدوثه له. ومن ثم فإن أحلامه تعبر عن مكوناته الداخلية، سعادة أو شقاء - فرحًا أو حزنًا - خوفًا أو طمأنينة، إلخ. وبالتالي تحمل الأحلام تفسيرات ضمنية تؤثر في صاحب الحلم، ودلالة ذلك عندما يقوم الحالم بقص حلمه أو روايته يبدأ بقوله: "خير اللهم إجمعه خير". ومن الأحلام التي ترتبط بالإعاقة ذات الأثر على الشخص صاحب الحلم:

| م | الحلم | التفسير المقترح ⁽²²⁾ |
|---|------------------|--|
| 1 | الإعاقة | عقاب من الله. امتحان للإنسان. |
| 2 | الأعمى | ضلالة في الدين. نسيان القرآن. |
| 3 | الأعور | أصاب إثمًا كبيرًا عظيمًا يذهب نصف عمره أو ماله أو دينه موت أخ أو ولد. يصاب في نفسه أو إحدى يديه أو شفتيه. زوال النعمة. يصيبه همًا أو مرضًا مميت. |
| 4 | الأخر س (الأبكم) | فساد الدين وقول البهتان. إبطال حجة للحاكم. عزل عن ولاية. يسب الصحابة رضي الله عنهم. يغتاب أشرافا من الناس. يكون فاسقًا. |
| 5 | الصمم | فساد في دينه. - |

خامسًا: الأمثال الشعبية والمعاق:

تعكس الأمثال الشعبية⁽²³⁾ مواقف المجتمع من الأشخاص المعاقين في إطار مفردات ذات معاني صريحة أو ضمنية للمعاقين بشكل لافت للنظر، يلقي بظلال؛ بعضها مستفزة وهجومية وأخرى ساخرة وثالثة تمكينية على المعاق؛ تؤصِّمُه بصفات تضعه في مرتبة الدونية باستمرار، تدفعه إلى التهميش والسلبية والتواكلية والإعتماد على الآخر إذا سلم لها أذنيه وعقله مما يوقع الكثير منها فريسة لأثرها داخل المجتمع الذي يعيش فيه. وبالتالي فهذه

الأمثلة في أغلبها تُعدُّ صيغةً من صيغ الإقصاء والتهميش الإجتماعي، كونها تنبع من حُكم القِية المُسلطة على "المهْمَشين"، وهذه بعض من فيض من الأمثلة الشعبية الدالة على ذلك:

| م | المثل الشعبي | المضمون/الدلالة |
|----|--|-----------------|
| 1 | إن شفت الأعمى دُبُه، وخذ عشاها من عبُه، ما نتاش أرحم عليه من رُبُه | وصفية تقديرية |
| 2 | السعد لما يآتي يخلي الأعمى سعاتي | سخرية |
| 3 | الأعور وسط العمى سلطان | قيمة |
| 4 | عورا وبتغمز | تهكمية |
| 5 | اللي يقولها جوزها يا عورة يلعبوا الناس بيها الكورة | تهكمية |
| 7 | أم الأخرس تعرف لغة ابنها ⁽²⁴⁾ | تربوية |
| 8 | الساكت عن الحق شيطان أخرس ⁽²⁵⁾ | تربوية |
| 9 | اللي ماله لسان تاكله الخنفسان ⁽²⁶⁾ | سخرية |
| 10 | سعدك يا أطرش | قيمة |
| 11 | متخافش من الهيلة وخاف من خلقتها ⁽²⁷⁾ | وصفية تقديرية |
| 12 | اقسم للأعرج يسبقك في الغيط ⁽²⁸⁾ | تعليمية |
| 13 | المرأة عاقلة عند الإرتجال مجنونة عند التفكير ⁽²⁹⁾ | وصفية تقديرية |

وختامًا نستطيع أن نقدم هذه المقترحات حتى نستطيع أن نغيّر النظرة السلبية تجاه الأشخاص ذوي الإعاقة والتي تؤدي إلى تهميشهم وإقصائهم إلى العمل على دمجهم داخل الحياة الإجتماعية في المجتمع :

1- إعادة النظر في الثقافة الشعبية وخاصة تلك التي تسيء إلى شبابنا ن المعاق والعمل على غربلتها، بإقصاء كل ما يتعارض مع تعاليم الأديان، والعمل على إحياء الأمثال الشعبية التي تظهر الصورة الناصعة والمضيئة لشباب المعاقين وتعزيزها من خلال تقديم رؤية واضحة لنماذج علمية ورياضية ومهنية ودينية ناجحة حازت قبول ورضى المجتمع في الماضي والحاضر.

2 تنمية وتفعيل كافة القيم الدينية والاجتماعية الداعية إلى نبد النظرة الدونية للغير والذي أسفر عنه بمرور الوقت غياب الوعي العام بمبدأ "الأخوة الإنسانية"، الأمر الذي سيجعل الجميع في مقبولة التسامح والتعايش فيما بينهم، وأن يكونوا في الواقع والحكم والقانون متساويين.

3 أهمية التأكيد على الحقوق الحياتية لشباب المعاقين - وخاصة مرضى التوحد - في التعليم والعلاج والتزواج والإنجاب والدمج في المجتمع.

4 الإهتمام بتنمية القدرات لدى شباب المعاقين بما يمكنهم من أداء دورهم لخدمة المجتمع للقضاء على العزلة التي يعاني منها الشباب المعاق.

5 العمل على خلق وتفعيل الإتصالات المتبادلة بين شباب المعاقين وأقربائهم العاديين، التي تقطع مع مشاعر العار والإزدراء لحالة الوصم والعزل والتهميش الاجتماعي. التي تحدد نظرتهم إلى ذاتهم وتجعل عائلته تتباعد في الخوف عليه فيتم عزله عن أقرانه فيؤدي ذلك إلى العزلة والوحدة.

6 الإهتمام بالثقافة الضابطة لسلوك الأفراد وتدريبهم على كيفية التعامل مع المعوقين.

7 على المجتمع بمؤسساته التدخل لتقديم الدعم للعائلات الفقيرة وخاصة ممن يعولون أفراداً معاقين، وذلك في نطاق التضامن وفي نطاق جمعيات المجتمع المدني التي تتعامل مع وضع الإنسان بصفة عامة.

8 يجب أن يكون الدور الأهم للدولة مساعدتهم بتوفير مراكز متخصصة للناية بدوي الاحتياجات الخاصة وتأهيل كوادر متخصصة لمساعدتهم وكذلك تخصيص رواتب مناسبة لجميع ذوي الاحتياجات الخاصة بما فيهم الشباب الذين ليس لهم القدرة على العمل لتقليل احتياجاتهم للعائلة، أما إذا كانت لهم القدرة على العمل فينبغي توفير فرص العمل لهم كي يتم تسريع اندماجهم بالمجتمع.

المصادر والمراجع

- 1- القرآن الكريم.
- 2- اتحاد هيئات رعاية الفئات الخاصة والمعوقين بجمهورية مصر العربية، دراسات ومؤتمرات الإتحاد، مطبعة العمرانية، الجيزة، 1994م.
- 3- أحمد البشر الرومي وصفوت كمال، الأمثال الكويتية المقارنة، ط1، ج1، وزارة الإعلام، الكويت، 1978م.
- 4- بينثاني ستيفر، العيش مع الاعاقة، وضع الأطفال في العالم 2006م، المتصون والمحبوبون، اليونيسف، منظمة الأمم المتحدة للطفولة، 2005م.
- 5- جمال عبدالناصر الجندي، الطفل التوحدي بين الواقع والمأمول (الخصائص المعرفية للتوحدين Cognitive Characteristics)، القاهرة، مصر العربية للنشر والتوزيع، 2010م.
- 6- جون هيلز، جوليان لوغرمان، دافيد يياشو، الإستبعاد الإجتماعي، محاولة للفهم، ترجمة وتقديم: محمد البياشي، كتاب عالم المعرفة، العدد(344).
- 7- سعاد بسيوني، التكامل التربوي للأطفال ذوي الاحتياجات الخاصة في ضوء مبدأ التربية للجميع، المؤتمر الدولي الثالث: الإرشاد النفسي في عالم متغير، مركز الإرشاد النفسي، جامعة عين شمس، المجلد الأول، 1996م.
- 8- عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، المزهرة في علوم اللغة العربية، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى، محمد أبو الفضل و علي البجاوي، مطبعة باي الحلبي، القاهرة، مجلدين، ج1، (د.ت).
- 9- علي زيعور، العقلية الصوفية وفسانيّة التصوّف، سلسلة التحليل النفسي للذات العربية، ط5، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1979م.
- 10- علي زيعور، الكرامة الصوفية الأسطورة والحلم، القطاع اللاوعي في الذات العربية، ط2، دار الأندلس، بيروت، لبنان، يناير 1984م.
- 11- فتحي أمين عثمان، قضية الأولياء ومحبتهم في كتابات هؤلاء، ابن تيمية وآخرون، تقديم أم.مصطفى درويش، مطبعة التقدم، القاهرة، رمضان 1411هـ - 1990م.
- 12- محمد الجوهري، علم الفولكلور، ج1، دراسة في الأنثروبولوجيا الثقافية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999م.
- 13- مى مجيب عبد المنعم، سياسات التضمين والتمهيش.. دراسة الحالة المصرية "1991.2008م"، أطروحة دكتوراة، كلية الإقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2011م.
- 14- يوسف بن إسماعيل النهاني، جامع كرامات الأولياء، تحقيق ومراجعة: إبراهيم عطوة عوض، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، ط3، 1984م.

الموسوعات والقواميس :

- 15- أحمد تيمور باشا، الأمثال العامية، طبعة مصر، 1956م، 579 صفحة.
- 16- إيكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ترجمة: محمد الجوهري وحسن الشامي، دار المعارف، مصر، 1972م.
- 17- سامي محمد، موسوعة الأمثال الشعبية العربية والعالمية، مكتبة النافذة، ط1، 2002م.
- 18- سامية عطا الله، الأمثال الشعبية المصرية، ط2، 304ص، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1987م.
- 19- عبد الغني النابلسي، تعطير الأنام في تفسير الأحلام (د.ت).
- 20- محمد بن إساعيل البخاري، صحيح البخاري، مع شرح(فتح الباري)، لابن حجر العسقلاني، طبعة بولاق، 1301هـ.
- 21- قاموس المعاني، (د.ت).

المواقع الإلكترونية على شبكة الإنترنت :

- 22- حامد البشير إبراهيم، مرافعة لأجل الحقيقة، التهميش في السودان: مرافعة لصالح الحقيقة والعدالة والوحدة، <http://webcache.googleusercontent.com>

المراجع الأجنبية :

- 23- Gerry zarb, modeling the social Model of disability, critical public health, vol.6, No. 2, 1995.
- 24- Hunt,P- (ed) stigma: the Experience of Disability, London, Geoffrey Chapman, 1966.
- 25- Mike olive, the individual and social models of disability , 1990 , <http://www.Leeds.ac.uk/disability-studies/archiveuk/Oliver/in%20Soc.%20odis.pdf>.
- 26- Richard L. Disability Awareness in action the international. Disability and human rights Network, 2002.

الهوامش:

- (1) سورة الحج، الآية (65).
- (2) سورة الزخرف، الآية (32).
- (3) اتحاد هيئات رعاية الفئات الخاصة والمعوقين في مصر، دراسات ومؤتمرات الإتحاد، مطبعة العمرانية، الجيزة، 1994م، ص3.
- (4) سعاد بسيوني، التكامل التربوي للأطفال ذوي الاحتياجات الخاصة في ضوء مبدأ التربية للجميع، المؤتمر الدولي الثالث: الإرشاد النفسي في عالم متغير، مركز الإرشاد النفسي، جامعة عين شمس، المجلد الأول، 1996م، ص64.1.
- (5) Mike olive, the individual and social models of disability, 1990, Pdf.
- (6) Richard L. Disability Awareness in action the international. Disability and human rights Network, 2002.
- (7) Gerry zarb, Modeling the social Model of disability, critical public health, vol..6, No. 2, 1995, pp 1-10.
- (8) Hunt,P- (ed) stigma: the Experience of Disability, London, Geoffrey Chapman,1966.
- (9) قاموس المعاني. مادة (هَمْش).
- (10) حامد البشير إبراهيم، مرافعة لأجل الحقيقة، التهميش في السودان: مرافعة لصالح الحقيقة والعدالة والوحدة، <http://webcache.googleusercontent.com>
- (11) جون هيلز، جوليان لوغرمان، دافيد ياشو، الإستبعاد الإجتماعي، محاولة للفهم، ترجمة وتقديم: محمد البياشي، عالم المعرفة، العدد(344).
- (12) مى مجيب عبد المنعم، سياسات التضمين والتهميش.. دراسة الحالة المصرية "1991-2008م"، أطروحة دكتوراة، كلية الإقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2011م.
- (13) الوصم المتصل بالإعاقة يؤدي إلى القمع الإجتماعي والإقتصادي في جميع أنحاء العالم. بينثاني ستيفنر، العيش مع الإعاقة، ص26-27، وضع الأطفال في العالم2006م، المقصون والمهجورون، اليونيسف: منظمة الأمم المتحدة للطفولة، 2005م.
- (14) صحيح الإمام البخاري، ص853.
- (15) عرف سمنر Sumner العادة الشعبية Folkways بأنها: "أساليب الشعب وعاداته بمعنى القواعد المستترة للسلوك، التي يؤدي خرقها إلي الصدام مع ما يتوقعه رأي الجماعة. أنظر: إيكه هولتكرايس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ترجمة: محمد الجوهري وحسن الشامي، دار المعارف، مصر، 1972م، ص246.
- (16) جمال عبدالناصر الجندي، الطفل التوحدي بين الواقع والمأمول (الخصائص المعرفية للتوحدين Cognitive Characteristics)، القاهرة، مصر العربية للنشر والتوزيع، 2010م.
- (17) قسم محمد الجوهري المعتقدات الشعبية إلى تسعة عشر موضوعاً أو فرعاً هي: (الأولياء - السحر - الأحلام - النباتات - الأماكن - الزمن - الإتجاهات - الألوان - الأعداد - الروح - الطهارة - الطب الشعبي - الأنطولوجيا - الكائنات فوق الطبيعية - الأحجار والمعادن - حول الجسم الإنساني - حول الحيوان - الأوائل والأواخر - النظرة إلى العالم). أنظر: محمد الجوهري، علم الفولكلور، ج1، دراسة في الأنثروبولوجيا الثقافية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999م، ص65.
- (18) فتحي أمين عثمان، قضية الأولياء ومحبتهم في كتابات هؤلاء، ابن تيمية وآخرون، تقديم أم.مصطفى درويش، مطبعة التقدم، القاهرة، رمضان 1411هـ - 1990م، ص5.

- (19) يزعم المناوئ أن للصوفيين أنواعاً من الكرامات منها: "إحياء الموتي، امتلاك كلمة التكوين "كن فيكون"، سماع نطق الجمادات، الطواف بالملكوت، الملكوت في بطن صوفي". يوسف بن إسحاق النهاني، جامع كرامات الأولياء، تحقيق ومراجعة: إبراهيم عطوة عوض، القاهرة، مطبعة الباني الحلبي، ط3، 1984م، ص45.
- (20) على زيعور، الكرامة الصوفية الأسطورة والحلم، القطاع اللاوعي في الذات العربية، ط2، دار الأندلس، بيروت، لبنان، يناير 1984م، ص81.
- (21) على زيعور، العقلية الصوفية ونفسانية التصوف، سلسلة التحليل النفسي للذات العربية، ط5، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1979م، ص186.
- (22) عبد الغني النابلسي، تعطير الأنام في تفسير الأحلام، (د.ت).
- (23) المثل عند الفارابي هو: "ما ترضاه العامة، والخاصة في لفظه، ومعناه حتى ابتذلوه فيما بينهم، وهاهنا به في السراء والضراء". السيوطي، المزهرة في علوم اللغة العربية، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى، محمد أبو الفضل، علي البجاوي، مطبعة باني الحلبي، القاهرة، مجلدين، ج1، ص486.
- (24) سامي محمد، موسوعة الأمثال الشعبية العربية والعالمية، مكتبة النافذة، ط1، 2002م، ص99.
- (25) المرجع السابق نفسه، ص100.
- (26) أحمد البشر الرومي و صفوت كمال، الأمثال الكويتية المقارنة، ط1، ج1، وزارة الإعلام، الكويت، 1978م، ص190.
- (27) أحمد تيجور باشا، الأمثال العامية، طبعة مصر، 1956م، ص579 صفحة.
- (28) سامية عطا الله، الأمثال الشعبية المصرية، ط2، ص304، مكتبة مديولي، القاهرة، 1987م.
- (29) سامي محمد، موسوعة الأمثال الشعبية، "من أقوال الفلاسفة والحكباء في المرأة"، مرجع سبق ذكره، ص154.

فعالية الأنثروبولوجيا الطبية في فهم الصحة والمرض - المثل الشعبي نموذجاً -

د. اسماعيل رابحي - جامعة بسكرة- الجزائر

أ. عائشة حوحو - جامعة بسكرة- الجزائر

Abstract :

The popular proverb constitute an important part of the intangible cultural heritage, whose contents includes many interpretations and cultural-social connotations that summarize peoples' experiences in organizing the lives of the individuals and the communities in all its dimensions and levels.

Among the most popular proverbs in any culture are the issues of disease, methods of treatment and prevention, the strength of bodies and other manifestations of danger and pain and fear of death and disease. This is what we seek in this article in which we will discuss the model of popular proverbs as one of the fundamental contributions of medical anthropology to understanding health and disease issues.

الملخص :

يمثل المثل الشعبي جزءاً هاماً من التراث الثقافي غير المادي الذي يتناول في مضامينه ومحتوياته العديد من التفسيرات والدلالات الثقافية-الاجتماعية التي تلخص تجارب الشعوب في تنظيم حياة الأفراد والجماعات في جميع أبعادها ومستوياتها.

ومن أكثر الأمثلة الشعبية المتداولة في أي ثقافة نجد ما يتعلق بمسائل المرض وطرائق العلاج والوقاية، وصحة الأبدان وقوة الأجساد وغيرها من مظاهر الخطورة والألم والخوف من الموت والمرض، وهو ما نسعى إليه خلال هذا المقال الذي سنتناول فيه نموذج المثل الشعبي كأحد إسهامات الأنثروبولوجيا الطبية في فهم قضايا الصحة والمرض.

مقدمة:

ظهرت إرهابات إثنوجرافية منذ العشرينات مهدت لظهور الأنثروبولوجيا الطبية. إلا أنها ازدهرت في الخمسينيات حينما أسهمت في دراسة المشكلات الصحية، وشهدت الفترة من 1962-1972 تطورا ملحوظا، حدد هوية هذا العلم وقضاياها ومجالات الدراسة فيه.

وتبرز فعالية هذا العلم في تلك الإسهات النظرية منها والتطبيقية التي سلطت الضوء على مفهومي الصحة والمرض فاختلفت في ذلك الدراسات والبحوث حول كيفية المحافظة على الصحة والوقاية من المرض، والتأثير السلوكي والثقافي على هذه العملية مروراً بالعوامل والأسباب الثقافي المسببة للمرض وأهم العلاجات الشعبية الشائعة في كل ثقافة وتمثلت كل من الصحة والمرض في عادات وتقاليد وأعراف الأمم والشعوب.

ويعتبر المثل الشعبي أحد المناهل الثقافية الشعبية المهمة التي اعتمدها العلماء والباحثين في هذا المجال بغية وضع مفهوم أنثروبولوجي واضح لكل من الصحة والمرض.

أولاً: الأنثروبولوجيا الطبية.

1. تقديم الأنثروبولوجيا الطبية:

يرجع تاريخ الأنثروبولوجيا الطبية كجال فرعي من الدراسات إلى خمسينيات القرن الماضي و ذلك على الرغم من أن تاريخ العلاقة التبادلية بين الطب والأنثروبولوجيا يرجع إلى نهاية القرن التاسع عشر من خلال الإرهابات الأولى للعالم الأنثروبولوجي "فيرشو" "Virchoa" المعروف باهتماماته في مجال الطب الاجتماعي.

ويمكن أن توصف الأنثروبولوجيا الطبية باختصار وبشكل عام بأنها دراسة المعتقدات الثقافية والممارسات الاجتماعية المرتبطة بمصدر فهم وإدارة الصحة والمرض.⁽¹⁾

ويعرفها "فوستر" "Foster" بأنها "علم الثقافة الحيوية الذي يعني بكل الجوانب البيولوجية والاجتماعية-الثقافية في السلوك البشري، والذي يهتم بصفة خاصة بالطرائق

والأساليب التي تفاعلت بها هذه الجوانب خلال التاريخ الإنساني للتأثير في الصحة والمرض.⁽²⁾

ويمكن أن تعرف أيضا بأنها دراسة التقاليد المتنوعة للعلاج والتداوي بما في ذلك المعالجون الطبيون وكذلك منهج وإيدولوجية وفلسفة الأسباب والنتائج. بالإضافة لدراسة التقاليد والموروثات أو السلوكيات الثقافية التي تؤدي إلى أو تنتقص من صحة الفرد والمجتمع. كما يندرج داخل هذا التعريف معرفتنا ورؤيتنا للعادات الغذائية والأعشاب الطبية بالنسبة لأسلافنا القدماء. وتمثل الأنثروبولوجيا الكلينيكية التطبيق لهذه المعرفة المقارنة.⁽³⁾

عموما فإن الأنثروبولوجيا الطبية يبحث في العلاقة بين الثقافة (باعتبارها الموضوع الأساسي في الأنثروبولوجيا) والصحة والمرض (باعتبارها موضوعي اهتمام الطب). لذلك فهي تعني الدراسة الكلية المقارنة للثقافة، ومدى تأثيرها على المرض والرعاية الصحية.⁽⁴⁾

إن الاهتمام بقضايا الصحة والمرض تمخض عن ظهور الأنثروبولوجيا الطبية لذلك تؤكد جل الدراسات والبحوث الانثروبولوجيا على دور الثقافة في فهم قضايا الصحة والمرض وعلى أن استيعاب هذه الأخيرة لا يتم إلا يتم بمعزل عن البناء الاجتماعي والثقافي للمجتمع.⁽⁵⁾

ذلك أن هذه الثقافة تحتوي على مجموعة من العناصر التي تمارس تأثيرها بوضوح على الصحة والمرض، وتحكم تصرفات الإنسان من خلال الموجهات السلوكية التي تتضمنها. إنها تتخلل معظم صور السلوك الإنساني في العادات الاجتماعية وعادات التربية والنظافة، والمعتقدات والأمثال والمفاهيم والتصورات وغيرها من العناصر التي تحض على الحفاظ على الصحة ومعالجة المرض.⁽⁶⁾

عموما هناك مدخلان أساسيان لدراسة الأنثروبولوجيا الطبية هما:

أ. المداخل الثقافية البيولوجية/ وهذا المفهوم يشير إلى الرؤية الأنثروبولوجية للأساليب التي يتكيف بها الناس مع بيئتهم يغيرون من هذه البيئة لكي تصبح الأحوال الصحية أفضل أو أسوء و تشمل على:

- التطور البشري والصحة والطب.
- الاختلافات البيولوجية في البشر.
- الآثار البيولوجية وتاريخ الصحة.
- البيانات الثقافية والسياسية للمرض.

ب. **المداخل الثقافية/** وتؤكد هذه المداخل الثقافية على دور الأفكار و المعتقدات والقيم في صياغة نظم تصنيف المرض وإعداد البرامج الطبية لعلاج الأمراض. وتشتمل هذه الأخيرة على:

- النظم الطبية العرقية و المعتقدات.
- البناء الاجتماعي للمرض و الناتج الاجتماعي للصحة.
- المعالجون من منظور الثقافات المختلفة.
- الثقافة و المرض والصحة العقلية.
- الأنثروبولوجيا الطبية النقدية.⁽⁷⁾

2. السياق الثقافي والاجتماعي للأنثروبولوجيا الطبية:

لقد أصبح فهم السياق الثقافي للصحة والمرض أمرا معترفا بأهميته الحيوية في السنوات الحالية. نظرا للعلاقة المعقدة التي تقوم بين الرعاية الصحية وأنماط الحياة ووسلوكميات الناس وتوقعاتهم من حيث أسباب المرض والوقاية منه. لذلك تطور الأمر من الدراسة الكمية لأفراد المجتمع وساتهم إلى دراسة المعتقدات والسلوكيات المشتركة عن الصحة والمرض في المجتمع.

كما أنه إضافة إلى فهم السياق الثقافي للصحة والمرض في المجتمع. لابد من دراسة التنظيم الاجتماعي للصحة والمرض في ذلك المجتمع والذي يشمل الأشكال التي يتميز بها الناس كمرضى، وكذلك الأساليب والطرائق التي يعرضون بها هذه المرض على الآخرين

(على المعالجين). كما ينصب الاهتمام بصفة خاصة على سمات ونوعيات هؤلاء المعالجين من حيث اختياراتهم وتدريباتهم ومفاهيمهم وقيمهم وتنظيمهم الداخلي، والطريقة التي يتكيف بها هؤلاء المعالجون داخل النظام الاجتماعي ككل من قبيل تدرجهم الاجتماعي وقوتهم السياسية أو الاقتصادية وتقسيم العمل بينهم وبين باقي أفراد المجتمع.⁽⁸⁾

ثانيا: مفهومي الصحة والمرض

مفهوم الصحة: تعرف الصحة في الجنس البشري بمدى التواصل الفيزيقي والوجداني والعقلي للشخص وقدرته الاجتماعية في مواجهة بيئته. كما يعرف "بيركنز" "Pirkens" الصحة بأنها حالة من التوازن النسبي لوظائف الجسم والتي تنتج من تكيف الجسم مع العوامل الضارة التي يتعرض لها للمحافظة على توازنه.⁽⁹⁾

ويمكن تعريف الصحة من حيث درجاتها بأنها مدرج قياس أحد طرفيه الصحة المثالية، و الطرف الآخر إنعدام الصحة أو الموت، و بين الطرفين درجات متفاوتة من الصحة ما بين الصحة المثالية - ومستوى الاحتضار.⁽¹⁰⁾

مفهوم المرض: يمثل المرض كما وصفته الموسوعة البريطانية -انحرافا ضارا ومؤذيا عن البناء الطبيعي أو الحالة الوظيفية للكائن الحي، حيث تظهر عليه عادة علامات وأعراض تدل على أن حالته غير طبيعية.⁽¹¹⁾

أما من حيث المفهوم الثقافي للمرض فإن معظم المداخل الاجتماعية والسلوكية تحرص على إبراز دور الثقافة في تحديد معنى المرض والتعرف عليه وفهم أعراضه وأسبابه. حيث ان مفهوم المرض ما هو إلا مفهوم ثقافي يتنوع من مجتمع إلى آخر و يعكس وجهة نظر سكان هذا المجتمع ودور المرض في حياتهم بل إن استجابة الفرد للمرض والتي تتم بطريقة معينة قد توضح بعض القيم الثقافية والاجتماعية الموجودة في المجتمع، او بمعنى آخر أن لكل جماعة استجابتها الخاصة للأمراض الموجودة في مجتمعاتها مما يوضح مدى التباينات الثقافية الموجودة فيها.⁽¹²⁾

ثالثا: قضايا الصحة والمرض في الأنثروبولوجيا الطبية.

لقد ظهرت الأنثروبولوجيا الطبية كأحد أهم المجالات الحيوية التي يفسر بها الناس الموجودين في جماعات اجتماعية وثقافية مختلفة أسباب المرض وأنواع المداواة وأنماط العلاج التي يعتقدون فيها.⁽¹³⁾ بحيث تؤكد الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية على أن لمهنة الطب علاقة وثيقة بالبناء الاجتماعي والثقافة. فإذا لم تكن العلاقة بين الصحة والمرض والثقافة واضحة المعالم، فإن علم الأنثروبولوجيا الطبية يتصدى لتوضيحها وإبرازها، والتأكيد على أهميتها. ذلك أنه وعلى الرغم من نجاح الطب الحديث في تفسير معظم الأمراض، وتقديم العلاج الطبي المناسب، وعلى الرغم من انتشار الخدمات الصحية في المجتمع، فإن بعض قطاعات البناء الاجتماعي تصر على تمسكها بثقافتها.⁽¹⁴⁾

فقد أكد الأنثروبولوجيون الذين درسوا الهدف الاجتماعي-الثقافي لهذا المجال أن المعتقدات والممارسات المتعلقة بالصحة والمرض في كل المجتمعات تعد ملمحا رئيسيا لثقافة هذه المجتمعات. كما تعد العادات والقيم المرتبطة بالمرض جزءا من ثقافة أوسع ولا يمكن دراستها في الواقع بمعزل عن هذه الثقافة. كما لا يمكن فهم الطريقة التي يتفاعل بها الناس مع المرض أو الموت أو أشكال المصائب الأخرى دون أن يفهموا نمط الثقافة التي نشأوا فيها أو الثقافة التي إكتسبوها.⁽¹⁵⁾

من جهة أخرى نجد مجموعة كبيرة من مجالات الاهتمام المختلفة. تشكل نقاط تداخل بين الأطباء والأنثروبولوجيين. لأن الصحة والمرض لا يرتبطان بالعوامل البيولوجية فحسب، وإنما يرتبطان أيضا بالمصادر الثقافية للشعوب وبالسلوك الاجتماعي الذي يستند إلى هذه المصادر، فالمرض وعلاجه مجرد عمليات بيولوجية في ظاهرها. أما كيف يصيب المرض الإنسان؟ وأي أنواع المرض هي التي تصيبه، فهي تعتمد بالدرجة الأولى على عوامل ثقافية واجتماعية مرتبطة بالمريض في حد ذاته.⁽¹⁶⁾

عموما فإن قضايا الصحة والمرض في الأنثروبولوجيا الطبية تأخذ أشكالا عديدة نذكر من أهمها:

أ- العادات والتقاليد وقضايا الصحة والمرض: حيث تؤكد الدراسات الأنثروبولوجية الطبية على أن العادات الاجتماعية ترتبط بالصحة والمرض، وتمارس دورها في تحديد نوعية الإجراءات العلاجية ونوعية الخدمة الصحية التي يلجأ إليها المريض -الرسمية أو غير الرسمية- والجدير بالذكر أن العادات تحدد لنا كيفية الإعلان عن المرض، وأساليب التعبير عنه وطرق العلاج التي يمكن الاعتماد عليها، وهي تساعدنا -بوعي أو بدون وعي- في تحديد طريقة إعلاننا عن المرض والشكوى منه وتحديد الأساليب العلاجية الأساسية والبديلة في مواجهة المرض فمثلا: إذا كان المرض شائعا ومألوفا ويمكن التنبؤ بمساره. فإن المريض لا يعرض نفسه على الطبيب إلا إذا كان راغبا في الاستفادة من الخدمات الصحية، ولكن لكما تباينت وشدت الأمراض وصعب التنبؤ بمجرها كلما خرجت الحالة من نطاق العادات الفردية إلى نطاق العادات الاجتماعية في اللجوء إلى الخدمة الصحية. من ناحية أخرى فإن هذه العادات تحدد نمط العلاج والتوقيت المناسب للجوء إلى الخدمات الصحية، و العادات المتعلقة بصحة الأم والطفل، من حيث التغذية والحمل والرضاعة، كما تؤكد دراسة العادات الاجتماعية في قضايا الصحة والمرض على سيطرة فكرة ضرورة الحصول على الدواء عند زيارة الطبيب وأهمية الإيجاعات الإيجابية أو السلبية التي يبلغها الطبيب من خلال تعاملاته مع مرضاه.⁽¹⁷⁾

ب- المعتقدات الشعبية والصحة والمرض: إن مفهوم الصحة والمرض يتحدد في ضوء اعتبارات منها المعتقدات الشعبية المتعلقة بوجود الإنسان، والمخلوقات المختلفة والكائنات وعلاقتها ببني البشر ورؤية الإنسان للصحة والمرض والحياة والموت وتأثير الموجودات الطبيعية و فوق الطبيعية عليه كالجن والطبيعة و الحيوانات... الخ وبالتالي يتشكل سلوك أبناء الثقافة الواحدة في تفسير أسباب المرض وسبل علاجه. وقد فطن رواد الأنثروبولوجيا الطبية إلى العلاقة بين الممارسات الطبية والمعتقدات عند الشعوب وحمل "ريفرز W.H Rivers" لوائها منذ عام 1927 حينما قدم دراسة بعنوان "الطب والسحر والدين" يركز فيها كطبيب وكأنثروبولوجي على دراسة الطب كنسق ثقافي للتوالى بعدها الدراسات الأنثروبولوجيا الاجتماعية لتناقش تلك العلاقة وتتحقق منها ميدانيا في ضوء

بعض المتغيرات المهمة كالتبقة الاجتماعية والفروق الجبلية والفروق الريفية - الحضرية وانتهت هذه الدراسات إلى أن المعتقدات السائدة في الوسط الاجتماعي تمارس تأثيرها الواضح على تقييم أعراض المرض، وعلى تفسير أسبابه بالتالي على اللجوء إلى الخدمة الصحية الرسمية أو الشعبية.

عموما يشير الأنثروبولوجيون إلى أن مركب المعتقدات الشعبية المرتبطة بقضايا الصحة والمرض لا يتحزح ولا يتغير إلى حد ما. حتى في حالات قصور العلاج وفشل الاستشفاء إضافة إلى أن هذه المعتقدات تنشر سيطرتها على العديد من القضايا كالتغذية والعلاج والعمم والحمل والرضاعة والفظام... الخ وحتى العلاقة الروحانية بين الإنسان وربّه وما يرتبط بذلك من سخط ورحمة وعقاب.⁽¹⁸⁾

ت- الدين والطقوس والصحة والمرض: تدل الشواهد الإثنوجرافية على العلاقة الوثيقة التي تربط بين الدين وبين الصحة والمرض منذ العصور القديمة. فالواقع أن الدين يمارس دورا جوهريا في الاهتمام بالصحة، واللجوء إلى الخدمات الصحية، بما يتضمنه من أوامر ونواه تحض على النظافة والطهارة الروحية والجسدية والإسراع بالتداوي والإيمان بأن لكل داء دواء، ونظافة العقل بالتفكير والتدبر وبالتالي الوقاية من الأمراض الفيزيقية والعصبية والنفسية.

ث- القيم الثقافية والصحة والمرض: تؤكد دراسات علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الطبية على أن القيم الثقافية السائدة في المجتمع تؤثر على المستوى الصحي لأعضائه، ويتجلى تأثير هذه القيم مثلا في أنها تفرض قيودا على تناول أطعمة معينة موجودة بالفعل مما يسبب نقص التغذية وما وراءه من سوء التغذية كالقيم التي تحث على تحريم أكل لحوم الأبقار في الهند ما ينتج عنه نقصا في البروتين والتسبب بمرض الأنيميا. وتنتشر فكرة سيطرة القيم على قضايا الصحة والمرض من حيث تأثيرها على اختيار الطعام ونوعه ومتطلبات العلاج في البيئات التقليدية وحم الأسر والتوزعات السكانية وتحديد الأسلوب المناسب الذي نشكو به من المرض والطريقة التي نستجيب بها للعلاج كأن تمتنع أو تمتنع المرأة في بعض

المجتمعات من زيارة الطبيب ومن ان تنكشف عنه لمجرد انه رجل و تصر على اللجوء إلى طيبية بدلا عنه دورن النظر إلى مهارة أو خبرة كلاهما.⁽¹⁹⁾

رابعا: المثل الشعبي

يعتبر المثل الشعبي من أهم وأصدق وأكثر تجارب الإنسان حكمة وخبرة ولكل شعب من الشعوب أمثاله الخاصة به، ولعله من الهام القول بأن الأمثال الشعبية هي ألفاظ وجمل نطق بها فرد في المجتمع في موقف من المواقف تتم عن حكمة أو تجربة قد يتعرض لها أي فرد منهم ويرددها. ولقد تضاربت التعريفات وتداخلت فيما يخص المثل الشعبي ولم يوضع تعريف جامع شامل، وإنما كلها تتقارب فيما بينها، وإذا نظرنا إلى تعريف القدماء العرب للمثل نجد تعريفات متعددة منها:

قول ابن التكيث: «المثل لفظ يخالف لفظ المضروب له ويوافق معناه معنى ذلك اللفظ شبهوه بالمثل الذي يعمل عليه غيره».

وقال ابن المقفع: «إذا جعل الكلام مثلا كان أوضح للمنطق وأنفا للسجع وأوسع لشعوب الحديث»

وقول إبراهيم النظام: «يجمع في المثل أربعة لا يجمع في غيره من الكلام: إيجاز اللفظ، إصابة المعنى، وحسن التشبيه، وجودة الكتابة، فهو نهاية البلاغة».

أحمد أمين الذي يقول فيه: «هي نوع من أنواع الأدب تمتاز بإيجاز اللفظ، وحسن المعنى، ولطف التشبيه، وجودة الكناية، ولا تكاد تخلو منها أمة من الأمم. فميزة الأمثال أنها من كل طبقات الشعب».⁽²⁰⁾

خامسا: قضايا الصحة والمرض في مضامين المثل الشعبي.

قضايا الصحة والمرض من أكثر المضامين التي ترد في الأمثال الشعبية بحيث توردها الشعوب في شكل جمل متناسقة ذات وزن معين تختصر تجاربهم العديدة مع المرض والموت و الصحة و العلاج.

إن الأمثال الشعبية لا تتمتع بصفة الجبر والإلزام المباشر على الفرد- التي تتمتع بها العادة والمعتقد والعرف- إلا أن لها وقعا نفسيا ومعنويا غير مباشر يدفع الأفراد إلى الانصياع إلى ما تقضي به قوة العادة والعرف والمعتقد عن قناعة ورضا. ومرد ذلك انها تنمي الدوافع الذاتية لشخصية الفرد. وتعدده معنويا لتقبل واحترام كل ما تعارف عليه أبناء المجتمع. ولهذا يرتبط المثل الشعبي بقضايا الإنجاب والخصوبة ونوع المولود، وقيمه في الحياة والحفاظ على صحته بالوقاية والعلاج. ومن هنا تتضح الصلة الوثيقة بين الأمثال الشعبية وبين قضايا الصحة والمرض و الخدمات الصحية .

فإذا نظرنا إلى التراث الشعبي الأمريكي إلى الطبيب وجدناه يعتبره رجل الحكمة والقول السديد، ولذلك تسود تسميته "بالحكيم" لما له من معرفة وحكمة بالبناء الجسمي الإنساني ومن حيث صحته وسقمه. وتحمل المضامين الشعبية العربية نفس القيمة للطبيب. أم الأمثال العشبية المرتبطة بالصحة والمرض فهي تعكس المعتقدات التي يعتقد بها العرب عامة. ويسود الاعتقاد في الغالب بأن الحسد كثيرا ما يؤدي إلى المرض، وأحيانا يقضي إلى الموت و لهذا يحمل بعض الأفراد وخصوصا الأطفال الأحبة والتحاويط للوقاية من العين والحسد. ذلك أن هذه الأمثال الشعبية تحض في مضامينها على الوقاية والحيلة والتماس الحذر من الأسباب والظروف المؤدية إلى المرض حتى لا يقع. والأمثال الشعبية التي تقول بهذا المضمون "لا عندك ولدك عزيز أكسيه في الربيع" وهو مثل شعبي يحث على ضرورة حماية الطفل ووقايته من الجو المتقلب الذي نشهده في فصل الربيع.

كذلك يغالي المثل الشعبي - الشائع الآن- من قيمة التجربة الشخصية والخبرة، ويعتد بها أكثر من اعتداده بالطبيب ذاته وتشخيصه للمرض ووصفه للعلاج. فيقول المثل "اسأل مجرب ولا تسأل طبيب" مما يؤثر سلبا على سرعة لجوء الأسرة أو المريض نفسه إلى الطبيب أو الوحدة الصحية. على أساس أن الخبرة والتجربة التي يشير عليه بها أهل الخبرة من الأهل والجيران يمكن أن تغنيه عن الطبيب.

من ناحية أخرى تلعب الأمثال الشعبية دورا خطيرا في عيادة المرضى وفي حثهم على اللجوء إلى الخدمات الصحية الرسمية. وعلى سبيل المثال، فإن كل المرض خطيرا

ويستدعي إجراء عملية جراحية خطيرة، فإن عواد المريض يحثونه و يشجعونه على الاقدام على تلك الجراحة بتعبئته معنوياً و نفسياً من خلال الأمثال الشعبية. كالمثل القائل "ضربة بقادوم ولا عشرة بالفاس"⁽²¹⁾.

ولأن الصحة والقوة والعافية هي الأساس في مجتمع يعتمد كلياً على القوة العضلية في أعماله واحتياجاته، فقد ركز المثل الشعبي على هذا الجانب، منتجاً الكثير من الأمثال التي تدعو إلى الوقاية من الأمراض، وتوضح بعض طرق العلاج لها، معتمدة على المثل الشعبي القائل (اللي عضو الحنش يخاف من الحبل) وهذا القول الشعبي يحض على ضرورة الحيلة والحذر والوقاية اللازمة لأن الإنسان الفطن يتعلم من تجاربه.

كذلك تحمل الأمثال الشعبية في مضامينها مبدأ الإيمان بالقضاء والقدر والأمل في الله لأن مجتمعنا مجتمع مؤمن بطبيعته، وهو بالتالي مقتنع بأن (ماكانش لي يموت قبل ساعتو) رافضاً بفطرته موضوع الانتحار أو الاستسلام للموت.

وللوقاية من الأمراض مجموعة من الطرق والأسباب التي انتبه إليها المثل الشعبي، ودعا إلى الاعتماد عليها لعل في مقدمتها نوعية الطعام وجودته من أجل بناء الجسم وصحته، فالطعام الجيد هو الذي يبني جسماً صحيحاً قوياً يساعد صاحبه في أداء دوره ووظيفته على أحسن وجه ، كالمثل الشعبي القائل "كول ما يعجبك والبس ما يعجب الناس" أي أن الإنسان عليه أن ينتقي ما هو أصلح ل-صحة جسمه و فائدته.

وطريقة تناول الطعام لم يغفلها المثل الشعبي لترابطها أيضاً مع الصحة والمرض كالمثل القائل "تغدى وتمدى وتعشى وتمشى" والمقصود منه تسهيل عملية الهضم.

بعيدا عن التغذية قد أشارت العديد من الأمثال الشعبية إلى ما للفصول والمناخ من دخل في صحة الإنسان أو علته، كالمثل القائل "زرر ولدك ولا تعرقو" وهذا المثل الشعبي يشير إلى خطورة الحرارة والتعرض لها في مقابل التعرض للبرد.

وقد حمل المثل الشعبي في طياته مضامين الأوجاع والآلام وطرق التعبير عنها في كل مجتمع كال مثل القائل "الي شاف الموت يستقنع بالحمي" وهو مثل يشير إلى شدة الأوجاع

في بعض الأمراض مقارنة ببعض الحالات العابرة وهذا المثل يدعو إلى التحلي بالصبر والاعتبار من الغير.⁽²²⁾

عموما إذا نظرنا إلى الأمثال الشعبية في مجموعها من زاوية المضمون وجدنا اتناءها إلى أحد المضامين التالية:

1- قيمة: ومثال عليها الأمثال التي تعبر عن موقف من بعض المسببات المرضية، والتي أكثر ما تكون تلك المرتبطة بعادات الغذاء، مثل: "البس ما ستر و كول ما حضر"، وهي تستهدف أساسا وضع ضوابط ومحددات سلوكية تؤطر مواقف الصحة والمرض.

2- وصف بعض الأنواع من الآلام ومحاولة تقدير شدتها، مثل: "الي ما ذاق المر لا يعرف قيمة الحلو" وهي تستهدف تبيان المفارقة والمماثلة بين الحالات الشعورية وكذا الوجدانية المسائرة للمرض والصحة.

3- التعابير التهكمية، مثل: "العمشا وسط العميان مكحولة الانظار"⁽²³⁾.

وتستهدف بالأساس الإشارة إلى قيمة الصحة مقارنة بالمرض، ونفس المبدأ في المفاضلة والمقارنة بين الأمراض على تعددها وتباينها.

الهوامش:

1. محمد علي محمد، سناء حسن الحولي وآخرين.(2011).دراسات في علم الاجتماع الطبي، دار المسيرة، عمان، الأردن، ص ص145-146.
2. Foster G.M. and Anhderson B.G. "Medical Anthropology. New York: Wiley , 1978: pp.2-3.
3. نجلاء عاطف خليل.(2006). علم الاجتماع الطبي -ثقافة الصحة والمرض، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ص ص122-123.
4. علي مكاوي.(1994). الأثروبولوجيا الطبية-دراسات نظرية وبحوث ميدانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ص12.
5. نجلاء عاطف خليل.(2006). ص153.
6. علي المكاوي.(1984).الصحة و الظروف البشرية ، الكتاب السنوي لعلم الاجتماع ، العدد السابع، دار المعارف، القاهرة ، ص ص322-323.
7. Cecil Helman, "Culture Health and Illness an Introduction for Health Professionals", John wright & Sons, London,1995:Pp 123-124.
8. نجلاء عاطف خليل.(2006).ص ص 141-142.
9. إقبال مخلوف.(1991). العمل الاجتماعي في الرعاية الطبية- اتجاهات تطبيقية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ص47.
10. أمل البكري.(2002). الصحة والسلامة العامة، دار الفكر للطباعة والنشر، الأردن، ط3، ص18.
11. نادية محمود عمر، السيد عمر.(2003).علم الاجتماع الطبي-المفهوم والمجالات، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص263.
12. مرفت العشراوي.(1996).الأثروبولوجيا الطبية والطب الشعبي-الأثروبولوجيا (علم الانسان).كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، ص 202.
13. (علي المكاوي.(1984)، ص ص 329-330.
14. مريم أحمد مصطفى وآخرون.(1985). قضايا في علم الاجتماع الطبي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ص ص 34-35.
15. نجلاء عاطف.(2006). ص ص 138-139.
16. علي مكاوي.(1994). ص ص 15-16.
17. علي المكاوي.(17-13 يناير 1985).الغيات والتغير في العادات والتقاليد والمعارف الشعبية مع الإشارة إلى مجتمع الخليج، بحث منشور مقدم إلى ندوة التخطيط-جمع ودراسة العادات والتقاليد والمعارف الشعبية المتعددة بمركز التراث الشعبي لدول الخليج، الدوحة، ص ص 22-25.
18. نبيل صبحي حنا.(1982).الأثروبولوجيا الطبية وخدمة قضايا الصحة والمرض في مصر، الكتاب السنوي لعلم الاجتماع، دار المعارف القاهرة، ص ص79-81.
19. نبيل صبحي حنا.(1982).ص ص31-37.
20. محمد سعدي، المثل الشعبي، مفهومه ومناهج دراسته وتصانيفه في الدراسات القديمة والمعاصرة، مجلة الثقافة الشعبية، تصدرها جامعة تلمسان، العدد03، 1995، ص ص19-20.
21. علي مكاوي.(1994). ص ص 51-52.
22. هشام عودة.(2011). الأمثال الشعبية الفلسطينية-قراءة معاصرة، دار دجلة للنشر و التوزيع، عمان الأردن، ص ص123-125.
23. عبد الناصر كمدان، الأمثال الشعبية المتعلقة بالطب والصحة في بلاد الشام، مقال علمي منشور على الرابط: <http://www.ishim.net/ankaadan6/proverbs.htm> (يوم 2017-01-19 على الساعة 17:35).

التراث الإثنو-الأنثروبولوجي في الجزائر من خلال مجلة ليبىكا

د. مريم بوزيد سبابو

المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الانسان والتاريخ - الجزائر

Abstract :

Through the analysis of *Libyca issues* (1953) founded by Lionel Balout, starting with the first issue in 1953 to the last one in 1998, we will attempt to detect the anthropological and cognitive product as well as its position in a journal that is, initially, deemed to be a journal for archeology and ancient writings in addition to prehistoric studies and physical anthropology.

We will try also by this intervention to uncover how the local societies' anthropology is formed, that is to say how to understand and question subjects in relation with general culture aspects, did the Journal reflected and followed the development of the social and cultural phases and how far this "local" anthropological product is keeping up with the general context of Anthropology.

Moreover, we will undertake the circumstances that characterized the integration of anthropological studies within the Journal, given that all the first issues (from the first one in 1953 to the eight issue in 1960) were deprived of any human-related studies, that is to say "Anthropology".

Keywords: *Libyca, social and cultural anthropology, ethnography, heritage, material culture.*

المخلص :

سنحاول، من خلال تفريغ أعداد مجلة ليبىكا (1953) التي أسسها ليونيل بالو (Lionel Balout) من الجزء الأول الصادر 1953 إلى آخر عدد صدر في عام 1998، رصد الانتاج المعرفي الأنثروبولوجي وموقعه في مجلة اعتبرت بالأساس مجلة لعلمي الآثار وللكتابات القديمة، إضافة إلى علم ما قبل التاريخ والأنثروبولوجيا الفيزيائية.

كما نحاول من خلال هذا التدخل معرفة كيفية تشكل أنثروبولوجيا المجتمعات المحلية، أي كيفية فهم ومسألة مواضيع متعلقة بجوانب الثقافة في عمومها. وهل عكست المجلة المحطات الاجتماعية والثقافية وواكبت تطوراتها، وما مدى مواكبة هذا المنتج الأنثروبولوجي "المحلي" للسياق العام للأنثروبولوجيا؟

وفي أي ظروف تم إدراج الدراسات الاثنوغرافية بالمجلة، علما أن الأعداد الأولى (من الجزء الأول، سنة 1953 إلى غاية الجزء الثامن، سنة 1960) لم تكن بها أي دراسة متعلقة بأي مجال من مجالات علم الانسان، أي الأنثروبولوجيا.

كلمات مفتاحية: ليبىكا، أنثروبولوجيا اجتماعية ثقافية، اثنوغرافيا، تراث، ثقافة مادية.

مقدمة:

تأسس مركز البحوث الأنثروبولوجية والمقابل تاريخية والاثنوغرافية 27 ديسمبر 1955، بمرسوم صدر عن الحاكم العام سوستال (J. Soustelle)، الذي كان بدوره اثنولوجيا، وأصبح المركز عام 1962 معهد العلوم الانسانية (Camps, G., 1967) الذي حل محل المختبر المتواضع الذي كان داخل مبنى متحف البارود (مختبر الأنثروبولوجيا وعلم آثار ما قبل التاريخ) والذي تم إنشاؤه من قبل الأستاذ ليونيل بالو (Lionel Balout)، هذا وتم نقل المركز من البارود إلى البناية الحالية التي تم إنشاؤها خصيصا له عام 1959.¹

بقي المركز تابعا لمؤسسة البحث العلمي CNRS، مثله مثل مراكز أخرى:

إذ "منحت إتفاقيات إيفيان إدارة فرنسية ولمدة أربع سنوات لمعهد مثل CRAPE، ومعهد بحوث علوم المحيطات ومعهد الأبحاث على السرطان ومعهد البحوث النووية، وكانت تترأس تمويلها وتسييرها لجنة تعاون فرنسية جزائرية." (Gast, M., 2002)

بدأت مجلة ليبیکا المتعلقة بالأنثروبولوجيا وعصور ما قبل التاريخ في الصدور عام 1953، تحت إدارة بالو (Balout)، وهذا بعد النجاح الذي عرفه المؤتمر الافريقي الثاني لعصور ما قبل التاريخ الذي عقده في الجزائر عام 1952، والذي سمح بوضع عصور ما قبل التاريخ المغاربي في إطار القارة الافريقية. (Souville, G., 1993)، وهذا بالتزامن مع مجلة ليبیکا

السلسلة المتعلقة بعلم الآثار والكتابات (علم الخط) الكلاسيكية، المسيحية والليبية بما في ذلك الكتابات الفينيقية. (Libyca, T. I, 1953)

ومنذ تاريخ صدور أول جزء، عدد، من المجلة إلى عام 1960 لم تصدر أي مساهمة في مجال الاثنوغرافيا بليبیکا، بل بدأت الاسهامات في هذا المجال عشية الاستقلال، في العدين 1961-1962، في كتاب واحد.

أي منذ تولي غابرييل كامبس (Gabriel Camps) إدارة المركز والمجلة ظهرت الاسهامات الانتوغرافية. لذلك ركزنا الاهتمام على مرحلتي إدارة كامبس ومولود معمري لعدة أسباب أهمها:

صدور المجلة بصورة منتظمة وبدون انقطاع، أي منذ 1961 إلى 1968 (فترة كامبس Camps) ومن 1969 إلى 1978 فترة إدارة معمري، إذ بعد ذلك شهدت المجلة تذبذبا في الاصدار، وتعطيلا، وفيما بعد توقفا إلى يومنا هذا. (2017)

فيمكن ان نتصور مركز عمره 63 سنة، ومجلة لم تساير هذا العمر، إذ صدر 34 جزء منها ومنذ فترة التسعينات، على مدار أكثر من عقدين من الزمن، صدر عدد وحيد من مجلة ليببكا، الجزء 35، سنة 1998.

يلاحظ على الفترة الأولى، عهدة كامبس، بروز الدراسات المتعلقة بالثقافة المادية من خلال مواضيع مثل:

| المؤلفون | المواضيع | |
|----------------------------|---|--------------|
| 1. G. LEFEBVRE | <i>Le portage de l'eau dans deux villages de Petite Kabylie</i> | ETHNOGRAPHIE |
| 2. G. CAMPS | <i>Remarques sur les stèles funéraires en bois de l'Afrique du Nord</i> | |
| 3. M. GAST | <i>Le cadenas des Kel Ahaggar. Étude technique</i> | |
| 4. H. CAMPS-FABRER | Grilloir à café ou cuiller à soudure (collections ethnographiques du C.R.A.P.E.) | |
| 5. L. LEFEBVRE | <i>Signification des rites et coutumes relatifs aux céréales au douar Ighram (Petite Kabylie)</i> | |
| 6. G. CAMPS et G. LEFEBVRE | <i>Un vase de Fedj-M'zala à décor rare</i> | |
| 7. G. LEFEBVRE | <i>La toilette féminine dans deux villages de Petite Kabylie</i> | |
| 8. M. GAST. | <i>Aspect de l'artisanat chez les Kel Ahaggar en 1963</i> | |
| 9. M. GAST | <i>Partage de la viande à Idelès</i> | |
| 10. | <i>Enquête sur le portage de l'eau en Algérie</i> | |
| 11. P. CADENAT | | |
| | 1- <i>Stèles funéraires en bois</i> | |

| | | |
|--|--|----------------------|
| | 2- Briquets | |
| | 1- Une «takouba» d'origine européenne | 12. M. GAST |
| | 2- Remarque complémentaire sur le cadenas des Kel Ahaggar | |
| | 3- La clé de voile d' Agoulli Ag Abbès | |
| | Une nouvelle synthèse sur l'ethnologie touarègue : Ecology and Culture of the Pastoral Tuareg de J. Nicalaisen. | |
| | Enquête sur le portage de l'eau en Algérie. Premiers résultats (septembre 1964) | 13. L. LEFEBVRE |
| | A propos du décor chiromorphe d'une poterie kabyle | 14. F.-E. ROUBET |
| | Les «pîlons» sahariens. Etude technologique | 15. M. GAST |
| | Premiers résultats d'une nouvelle mission ethnographique en Ahaggar (octobre-décembre 1964) | 16. M. GAST |
| | Note sur les peignes touareg à une dent | 17. G. CAMPS. |
| | Anneaux de cheville d'Algérie | 18. J.-P. SAVARY |
| | Présages de la région de Cap-Aokas Petite Kabylie | 19. L. YAKER-RAHMANI |
| | Les poteries du Chenoua. - Etude des formes | 20. G. LEFEBVRE |
| | Etude sur les villages de regroupement du Chenoua en 1966-1967 | 21. L. LEFEBVRE |
| | Cimetières à stèles en bois taillé du douar Sahel, (S.-O. de Marengo). | 22. J.-P. SAVARY. |
| | Stèles funéraires en bois sculpté de Cherchel | 23. M. J ANON. |
| | Quelques observations sur les échelles musicales des Touaregs de l'Ahaggar | 24. P. AUGIER |
| | Usage des encens dans le Sahara central | 25. M.GAST |
| | Enquête sur le portage de l'eau en Algérie. Résultats obtenus en septembre 1966 | 26. L.LEFEBVRE |
| | Anneaux de cheville d'Algérie. (Note complémentaire) | 27. J. P. SAVARY |
| | Fabrication de la poterie au Chenoua | 28. M. CLAVIÈRES |
| | Seconde étude des villages de regroupement du Chenoua. Etude de quelques maisons isolées de la région. (Septembre 1967.) | 29. L. LEFEBVRE |

ماذا يمكن أن نلاحظ على هذا الانتاج الاثنوغرافي والاثروبولوجي في الفترتين؟
يلاحظ أنّ جلّ الاسهامات كانت تركز على الجوانب المختلفة للثقافة المادية شمالا وجنوبا، الا فيما ندر منها، وأتت شملت اللغة البربرية بكلّ تفرعاتها: قبائلية، تماهق، شنوة، وقرارة... الخ الا فيما ندر (وقواف، دراسات حول ظواهر الأثروبولوجيا الحضرية، الجزائر وتلمسان)، وقد يرجع هذا بعد الاستقلال كمواصلة للإنتاج المعرفي السابق، منذ كامبس، وربما لاعتبارات دخول عنصر الباحث الوطني (معمري...) ومن ثم الباحث المحلي (لويزة رحاني حول منطقة أوقاس، بن فرقورة على متيجة...).

فدراسة الثقافة المادية، اتجه ساد منذ بدايات القرن 19، وهو ما يطلق عليها كذلك إثنوغرافيا أي الدراسات التي أرست قواعد البحث الأثروبولوجي فيما بعد.

فأثروبولوجيا القرن 19 وبدايات القرن 20 كانت تطويرية بالأساس، وكانت تستعمل المؤشرات التقنية لتصنف المجتمعات البشرية تصنيفا تراتبيا. وهذا ما كرسته التوجهات النظرية لفترات ما قبل التاريخ بواسطة القطع الأثرية المكتشفة في الحفريات والذي أعطى دفعة حاسمة لهذا التوجه التاريخي والبيولوجي للأثروبولوجيا. لكن هل تنطبق هذه التوجهات النظرية التطورية على انتاج ليببكا في هذه الفترة؟

لا يمكن اعتقاد ذلك، لأنّ البحوث شملت مظاهر ثقافية متنوّعة، منها دراسة الطقوس (التاوسة، التفاؤل والتطير...) والدراسات الموسيقية (السلام الموسيقية بالصحراء...) والتجمعات السكنية (قرى شنوة، متيجة...) وغيرها من المظاهر التي تدخل ضمن التوجه الثقافي والاجتماعي للبحوث.

وهنا أقف لأسأل ماجدوى القول بالأثروبولوجيا الكولونيلية؟ هل هناك فرق في المواضيع التي غطت الجانب الإثنوغرافي وتلك المتعلقة بالأثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية؟
يمكن البدء بملاحظة شكلية في المجلة أنه ابتداء من الجزء XXI (21) لسنة 1973 نجد أنّه كان يكتب عوض اثنوغرافيا اثروبولوجيا إجتماعية وثقافية، للتعبير عن الجانب

المختص للدراسات الأنثروبولوجية بمجلة ليبىكا في مقابل الجزء الخاص بالأنثروبولوجيا الفيزيائية وبحوث ما قبل التاريخ، ماذا يعني هذا؟

"سرعة جدا، ركز معمري على إعادة تنظيم المركز المسؤول عنه، في اتجاهين رئيسيين: أولا، جزارة هيئة من الباحثين مع التوظيف التدريجي للخريجين الشباب، ومن جهة أخرى، إعادة التوازن للتخصصين الممثلين بالمركز، عصور ما قبل التاريخ والاثنولوجيا (المصطلح الذي سيتم التخلي عنه بسبب دلالاته الاستعمارية والاستعاضة عنه بمصطلح أكثر حيادا، وهو الأنثروبولوجيا). (Rachid BELLIL & Salem CHAKER, 2001)

إذا صحّت هذه الملاحظات، فالتساؤلات تزداد حدّة، لماذا لم يتم التخلي عن المصطلح فور تولّي معمري ادارة المركز والمجلة وبعد استقلالية المركز عن مركز البحوث الفرنسي (CNRS)، لماذا انتظر سنة 1973 ليغيّر نحو انثروبولوجيا اجتماعية وثقافية؟

هل هذا مقابل للأنثروبولوجيا الفيزيائية، فقط؟ أو لابعاد الدلالات الكولونيالية، في خطاب أسس للتخصّص-الضحّيّة.

لأنّه وببساطة فإن مصطلح الأنثروبولوجيا الاجتماعية هي من تقاليد المدرسة البريطانية والأنثروبولوجيا الثقافية من تقاليد المدرسة الأمريكية، والتسميات هذه لاتبعد الشبهة الاستعمارية وشبهة الهيمنة.

فقرارة في تاريخ الأنثروبولوجيا منذ القرن 19 حتى القرن 21 تبين تعاون التخصّص مع المشاريع الاستعمارية الكبرى في العالم، منذ حرب الفيتنام إلى حرب افغانستان والعراق، وكم تورّط انثروبولوجيين كبار في حروب قدرة بوعي ومع سبق الاصرار والترصد...

يشعر David Price بالقلق جراء الاستخدام السيء للأنثروبولوجيا، لأنها تستخدم ضد الناس الذين تدرسه، دون مراعاة أخلاقيات التخصّص، واستعمال ثقافتهم ضدّهم...² وهذا بعد صدور كتابه المعنون بـ: تسليح الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية في خدمة الدولة العسكرية (2011) الذي يرى في مقدمته بـ: "ان التسليح الذي تشهده الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية الأخرى، في الوقت الحاضر، كان قد حدث منذ زمن

طويل ، إذ أنّ مناخ الخوف الذي عرفته أمريكا ما بعد الحادي عشر من سبتمبر، كان مقترنا بتخفيضات في تمويل البحوث لأكاديمية التقليدية والذي خلق ظروف لنوع من عاصفة مثلى من أجل إضفاء الطابع العسكري على التخصص والأكاديمية في عمومها". (Price. D., 2011 : 1)

إنّ استبدال اثنوغرافيا بانثروبولوجيا اجتماعية وثقافية في اجزاء المجلة، كان قبل المؤتمر 24 لعلم الاجتماع، وخطاب وزير التعليم العالي محمد الصديق بن يحيى الافتتاحي، مما قد يوحي به مروحي خطاب الأنثروبولوجيا الضحية بأنها هي السبب في لفت نظر مولود معمري لتغيير الاسم، لتفادي لبس إصاق النزعة الكولونيالية على الأنثروبولوجيا، وهذا بجانب لواقع الممارسة في الكراب آنذاك، لأنّ كلام السياسي لم يؤثر على توجهات المركز البحثية، وكانت للمركز الحرية في الدراسات المنجزة.

و"تهمة" وزير التعليم العالي للأنثروبولوجيا بعد استعمار دام أكثر من قرن، لا يبرر اتخاذ ذريعة لإصاق دور الضحية بعلم فعلا خدم القوى الكبرى، بل تربطه علاقة قرابة بالإمبريالية: فالأنثروبولوجيا هي ابنة الامبريالية (Amselle J. L., 1977)

ورسالة بواس(Boas) أب الأنثروبولوجية الأمريكية خير دليل على تورطها المبكر، إذ يذكر أسماء أنثروبولوجيين متمرسين استغلوا مكاتهم كباحثين في التجسس... (Assayag,J., 2008)

كل هذا حتى أصل إلى أنّ ثمة خطابات تقف وراء الأنثروبولوجيا وتوجهها، من خطابات توسعية وخطابات هيمنة تأخذ صيغا كفههم الاخر للحدّ من استعمال السلاح، وخطابات الأقليات، وخطابات الأصول المغايرة... الخ

إشكالية مفهومي الثقافة والتراث في المجلة؟

كيف تعاملت مقالات ليببكا مع مفهوم الثقافة، وهل عبر ذلك على متطلبات مجتمعية ومقاربات نظرية، ومالسياقات التي يمكن أن تكون ليببكا عبرت عنها من خلال إنتاج الباحثين والمساهمين فيها؟

في تقرير متعلق بتقديم ال CRAPE، مركز البحوث الأنثروبولوجية وعصور ما قبل التاريخ والاثنولوجيا، بغرض تقديمه للجلسة الثالثة للمجلس الوطني للبحث، في مارس 1977، وصف على أنه مركز للبحث في العلوم الانسانية. وأن المركز يهدف إلى دراسة ثقافة (بمفهومها الواسع) الشعب الجزائري، وليس فقط في حالته الماضية، ولكن أيضا في المرحلة الانتقالية التي يعيشها المجتمع الجزائري. لذلك فإن الأعمال المنجزة تأخذ شقين:

1. تشكيل ودراسة الأرشيفات الثقافية للشعب الجزائري منذ ما قبل التاريخ حتى المرحلة الحالية.

2. دراسة بعض الظواهر الاجتماعية الحالية، التي من خلالها تظهر بوضوح التغيرات التي أثرت على المجتمع الجزائري.

وبالرغم مما يلاحظ على محاولات الجزائر التي انتهجها معمرى، سواء فيما تعلق بالمجلة أو بتوظيف باحثين جزائريين شباب، إلا أنه لم يخرج عن تقاليد المركز التي سبقته، بل أكد : "على الاتجاه الذي كان قد بدأ في تنفيذه من سبقه على رأس CRAPE، كان معمرى يريد إقامة استمرارية في دراسة الثقافات التي توالى على الجزائر، منذ عصور ما قبل التاريخ حتى فترات أكثر حداثة. بالإضافة إلى التعزيز الشامل لقطب الأنثروبولوجيا، والعمل الخاص بمولود معمرى ينعكس على الظهور التدريجي، بالكرب، لأبحاث مكرسة للأدب الشفاهي البربري (جمع بمنطقة القبائل، فورا... موسيقى الشعوب، والاثنو تاريخ...)"³

دائما في نفس التقرير، وفي الجزء الخاص ب: برنامج وانجازات (programme et réalisations)، وفيما يتعلق بقسم الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، يذكر معمرى بأن:

"آخر الأقسام المكونة للمركز، هو قسم الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية (بالنظر إلى قسم ما قبل التاريخ، قسم الأنثروبولوجيا الفيزيكية)، هذا الذي شهد في السنوات الأخيرة تطورا كبيرا..."⁴

إذا ما جدوى القول بتهميش الدراسات الأنثروبولوجية في السبعينيات، وما جدوى اخراج خطاب وزير التعليم العالي في تلك الفترة للتعبير على ذلك الاقصاء المتعمد؟

فمن الأنثروبولوجيا الثقافية، ورد في التقرير مايلي:

"حدد قسم الأنثروبولوجيا الثقافية هدفه المتمثل في دراسة مختلف ميادين التراث الثقافي الوطني وكذلك أشكال التطور التي طرأت عليها."

يستعمل مفهوم الثقافة كمفهوم عام تشترك فيه كل التخصصات الموجودة بالمركز:

بينما تراث ثقافي، له استعمال خاص مرتبط بالأنثروبولوجيا الثقافية، وهذا الاستعمال ليس اجرائيا فقط، بل وقائي إن صح التعبير، لأن التقرير يفضل عن جدوى هذا المفهوم:

"فعلى المدى الطويل، اقترحت فرقة الأدب الشفاهي والموسيقى إنشاء أرشيف حقيقي للثقافة الشعبية الجزائرية. وهذه العملية تلبى ثلاثة أهداف:

أولاً: كون الألوان التقليدية الأدبية منها والموسيقية تبدو إما مهددة بالانقراض أو في تطور سريع، مما يجعل ضرورة دراستها، أمرا مستعجلا. (نفس الصفحة 24)

ثانياً: باعتبارها ابداعات أصلية من الثقافة الشعبية، باعتبارها قيمة في حد ذاتها، لأصالتها من جهة، ولقيمتها الجمالية من جهة أخرى، ويمكن لهذه المنتجات أن تكون ملهمة لابداعات حديثة متطورة. (نفسها)

ثالثاً: في السنوات الأخيرة، أجريت تحت رعاية اليونسكو، ضبط إدراج المصادر الشفهية كطريقة بحث (تحقيق) تاريخية للشعوب أو للفترات التي تفتقر إلى وثائق مكتوبة. هذه العملية تتعلق خصوصا بتاريخ إفريقيا (أستاذ كي زيربو Ki Zerbo)، التي أجريت حتى الآن على وجه الحصر تقريبا بواسطة وثائق (واهتمامات) غربية على القارة.⁵

فمن المرجح في بلدنا أن جمع ومعالجة وثائق التقاليد الشفاهية، سواء الأدبية أو الموسيقية، سيسهم في تأسيس تاريخ الجزائر، وهو أيضا الهدف الذي يقترحه المركز الوطني للدراسات التاريخية، على نطاق عام، هذا خصوصا للفترات وللميادين أين تنعدم، تقريبا، المصادر المكتوبة، يضيف التقرير.⁶ وعن كيفية تحقيق ذلك ورد في التقرير مايلي:

كيف يتحقق هذا نظريًا؟

أ. رفض كل فلكرة "rejet de tout folklorisme" أو كل نظرة ماضوية "passéisme". فالإنتاج الشفاهي ليس، كما كان يريد الباحث الباليو اثنوغرافي السابق، خزان لكل محجور "réservoir d'archaïsmes"، أو نوع من "متحف شفهي" مما يجعل الاهتمام الوحيد به للحفاظ على شهادات من الأشكال الاجتماعية والثقافية الغابرة. فمراجعة، حتى وإن كانت سطحية، تبين على العكس أنه، ومنذ بدايات الاستعمار، كانت هذه الانتاجات في تطور سريع وباستمرار، وانها تكيفت مع الظروف الجديدة، واستجابت لحاجات جديدة.⁷

ب. رفض المنهج الشكلافي البحث لأنه يزيل مشاكل العلاقة بين الانتاج الأدبي والممارسات الاجتماعية للمجموعات التي تصدرها.⁸

هناك تغير واضح في الخطاب المصاحب للبحث في الفترتين، لكن هل أثر الخطاب الثاني على مسار هذا الانتاج الانثروبولوجي؟

للدلالة على مدى التغيرات التي طرأت على الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية، نأخذ بعض النماذج:

نموذج استمرارية التراث الاثنوغرافي، من خلال كتابات شريفة وقواف، مارسو قاست (M. Gast) (أنظر الجدول)

ولمعرفة حركية المجتمعات التي أضافها خطاب معمري، نلاحظ أنّ ليبیکا عبّرت عن الخطاب السياسي والمجتمعي بكل وضوح في الدراسات السوسولوجية التي أتت في الجزء 24 من سنة 1976 وتلك المتعلقة بظاهرة القرى الفلاحية⁹، تحت وقع التغيرات السياسية التي سميت بالتورات الثلاث والثورة المقصودة هنا، الثورة الزراعية.

وكأن التقرير هو لمسيرة السياسة التي كانت متبعة آنذاك ونوع من طأطأة الرأس أمام "إعصار"، لأنّ في العديد من المقالات هناك وعي وإشارات للمتغير من الظواهر ومحاوله

لصيانة الثقافة التقليدية من التحولات التي تفقدها كنهها وخصائصها: التوجه نحو قرورة، مزاب، ودراسة الأدب الشفاهي والموسيقى...

لا بد من الإشارة إلى أن الانفتاح على ثقافات عابرة للمحددات الثقافية والألسنية التي كرستها بحوث ليببكا، كانت قد لاحت بوادرها مع المشاريع البحثية لشريفة ووقاف كزال، التي ومن خلال محممة للكويت استغلت الفرصة لاقامة مقارنات بين الاحتفالات المغاربية والمشرقية في شعائر الاسلام هذه.¹⁰

في الأخير، لا يمكن الادعاء بأن الدراسة شاملة ووافية لمجلة بحجم ليببكا، وبحجم المشاريع البحثية وما خلصت اليه من نتائج، ولحجم الزهانات التي يشكّلها التفكير حول المجلة ومساراتها وتقاطع الوصل والفصل في نشرها واستمراريتها، مجلة كانت ستزدهر باحتفالية لمرور أكثر من ستين عاما على تأسيسها، باعتبار أن المجلات والدوريات هي أيقونات المؤسسات الأكاديمية، التي تشكل البحث وتصل قدرات الباحث وتمكينه من الأداء العلمي.

تعتبر هذه الاطلالة على ليببكا، بداية درس جديد لقراءة أنثروبولوجية للتراث الأنثروبولوجي والدرس ما زال مستمرا.

المراجع :

Amselle Jean-Loup. L'anthropologie, ça sert à qui ?. In: *Cahiers d'études africaines*, vol. 17, n°68, 1977. pp. 633-637; doi : 10.3406/cea.1977.2434

http://www.persee.fr/doc/cea_0008-0055_1977_num_17_68_2434

Jackie Assayag, « L'anthropologie en guerre », *L'Homme* [En ligne], 187-188 | 2008, mis en ligne le 01

janvier 2010, consulté le 08 janvier 2017. URL : <http://lhomme.revues.org/29231>

Rachid BELLIL & Salem CHAKER, 2001, « Mouloud Mammeri, directeur du CRAPE », in. « Hommes et femmes de Kabylie », T.1(sous dir. Salem Chaker), Edisud.

Camps, G. La préhistoire en Algérie et les activités du CRAPE durant l'année 1968

- Camps, G., 1967 « Le centre de recherches anthropologiques, Préhistoriques et ethnographiques d'Alger; Quatre années d'activités ». *L'Anthropologie*, T. 71.- N 3-4
- Mammeri, M., 1977. Rapport de présentation du CRAPE à la 3^{ème} session du conseil national de la recherche, Alger- Mars
- Marceau Gast, « Gabriel Camps », *Préhistoires Méditerranéennes* [En ligne], 10-11 | 2002, mis en ligne le 22 avril 2009, consulté le 30 septembre 2016. URL : <http://pm.revues.org/288>
- David. H., Price. *weaponizing anthropology social science in service of the militarized state*, 2011
- Souville Georges. Lionel Balout (1907-1992). In: *Antiquités africaines*, 29,1993. pp. 13-15;
http://www.persee.fr/doc/antaf_0066-4871_1993_num_29_1_1209

الهوامش:

¹ G. Camps. « le centre de recherches anthropologiques, Préhistoriques et ethnographiques d'Alger; Quatre années d'activités ». *L'Anthropologie*, T. 71.- N 3-4, 1967

² من حوار خص به برنامج، breaking set، في 14 نوفمبر 2013.

³ Rachid BELLIL & Salem CHAKER, 2001, « Mouloud Mammeri, directeur du CRAPE », in. « Hommes et femmes de Kabylie », T.1(sous dir. Salem Chaker), Edisud.

⁴ Rapport de présentation du CRAPE à la 3^{ème} session du conseil national de la recherche, p: 24.

⁵ Rapport, p :25

⁶ ibid

⁷ Rapport, p :26

⁸ ibid

⁹ مقالات منها: القرى الفلاحية و تصور الفلاحين لشريف بن فرفور، ومقال: أطر لتقديم القرى الفلاحية لمقديش...الخ

¹⁰ Camps, G. La préhistoire en Algérie et les activités du CRAPE durant l'année 1968

الجسد الأنثوي ودلالته الرمزية في قراءات أنثروبولوجية متعددة

د. نورة قنيفة - جامعة أو البواقي - الجزائر

Abstract :

As In many reviews of very important anthropological researches among which those of Pierre Bourdieu in "His manhood domination", Camille Lacoste du Jardin in "Mothers against women", Soumaya Naamane Guessous in "Without shame", and Meriem Bouzid and her reviews of the Tuareg women and other reviews that had reflected and -still do- a powerful deep and very important analytical anthropological knowledge from one side ,and referential thoughts from the other side , that had participated in our analysis of the woman's subject.

Perhaps talking about what we believe to be a scientific return of esteem to researchers who gave a lot in our local societies , still live and cohabit with many social inconsistencies due to the impact of exterior cultures face to the domination of gender/sacred equation on the social imagination , These societies even refuse its social recognition or abandon it, which makes any implementation or social anthropological approach very difficult and even an adventure.

Which we believe also to be a scientific enterprise as it is related to the female body and the taboos which goes with , in front of a popular resistance to anything to do with body taboos and its social references emanated from honor, shyness, shame, and dishonor ... which reflects the particularity of the body and the difficulty to determine its identity outside parameters of equivalence, a particularity added to its varied words such :virginity, marriage, socialization , sacred, religious bans... But it indicates a vital relations that ties woman as an entity with the other ,through time determinants and social permanent interaction with the social environment and its different aspects, and may be the at most difficulty of all of that resides in the use and the techniques that require all forms of presence to study immaterial heritage...

المخلص :

أن لكل إن قراءات عديدة لأبحاث أنثروبولوجية هامة جدا منها بيار بورديو في "هيمنته الذكورية"، كاميل لاکوست دو جاردان في "أمهات ضد نساء"، سمیه نعمان قسوس في "بلا حشومة"، مريم بوزيد وقراءاتها للمرأة الترقية وغيرها من القراءات عكس -لا تزال- قوة معرفية أنثروبولوجية معتمقة من جهة، ومرجعية فكرية تحليلية هامة جدا من جهة أخرى كثيرا ما ساهمت في تحليلاتنا لموضوع المرأة ...

ولعل مجرد الحديث عما هو في اعتقادنا "رد اعتبار" علمي لباحثات قَدَمَن الكثير في مجتمعات محلية لا تزال تعيش وتعيش مع الكثير من المتناقضات المجتمعية بفعل تأثير الثقافات الدخيلة في مقابل هيمنة معادلة الجنس / المقدس على الخيال الاجتماعي، بل وترفض هذه المجتمعات الاعتراف الاجتماعي بها أو الخروج عنها مما يجعل من ممارسة أي اقتراب اجتماعي أنثروبولوجي صعبا جدا لدرجة المغامرة ..

هي أيضا في اعتقادنا جرأة بحثية خصوصا في علاقتها بالجسد الأنثوي وما ارتبط به من طابوهات في ظل مقاومة شعبية لكل ما يتعلق بطاوبو الجسد ومرجعياته المجتمعية المنبثقة من الشرف والحشمة والعيب والعار.. والتي تعكس خصوصية الجسد الذي يصعب تحديد هويته خارج إطار معالم المعادلة ، خصوصية على الرغم من تباين مفرداتها والتي منها: العذرية، الزواج، التنشئة الاجتماعية، المقدس، والمحرّمات.. إلا أنها تشير إلى ارتباط حيوي يربط المرأة كذات بالآخر من خلال المحدد الرمكاني وفعل التفاعل الاجتماعي الدائم والمستمر مع المحيط الاجتماعي بحديثاته المختلفة..

ولعل الأصعب في كل هذا اعتماد تقنيات تتطلب كل أشكال الحضور لدراسة التراث اللامادي...

تمهيد:

إن الاهتمام بالجسد ليس ضاربا في القدم بشكل كبير جدا، حتى وإن تمّ الاهتمام به قديما طبيبا لكنه لم يشمل تظاهرات وأهمية العناية في إبراز صور تأثير الجسد على الفرد والعلاقة الترابطية بينه وبين المجتمع الذي يأخذ ويضيف للجسد إلّا في بعض الإشارات التي جاءت بصورة الاهتمام الثانوي والخلط بين الجسم والجسد..(1)

لقد شغل الجسد الإنساني موقعا متميزا في جدل النظرية الاجتماعية على مدار العقدين الأخيرين، وذلك من خلال الأطروحات والمناقشات الواسعة التي قدمتها المداخل المتنوعة في النظرية الاجتماعية، فثمة احتفاء بالجسد باعتباره مفهوما نابضا من جهة وحاضرا فعليا في إطار الحداثة الراهنة من جهة أخرى، فهو يحتل مكانة عالية في تلك الحداثة، كما أنه يمثل مفتاحا مهما في تفسيراتها، فنحن نحتاج فقط أن نتأمل تلك الحقائق شديدة الوضوح المتعلقة بالخبرة الجسدية لنكون على وعي بالسمة الحقيقية للحياة المعاصرة. (2)

ولئن أصبحت البحوث الأنثروبولوجية والسوسولوجية المتعلقة بالجسد منذ أوائل السبعينات من القرن الماضي بكلّ من أمريكا وكندا وأوروبا الشمالية والغربية تعدّ من المداخل الكبرى في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، فإنّ هذا المجال ما يزال في بداياته في المجتمعات العربية، وقد يكون للتحوّلات الاجتماعية والسياسية الكبرى التي تشهدها أغلب المجتمعات العربية في الوقت الراهن أثر بالغ في دفع وتوجيه الانسائيات عموما والسوسولوجيا والأنثروبولوجيا على وجه الخصوص إلى البحث في موضوع الجسد الذي كان وما يزال من المواضيع المعيّبة، والمنسيّة، والمسكوت عنها في هذه المنطقة من العالم..(3)

إنه وبالرغم من بلوغ النوع الإنساني إلى ما يسمى طور العصرية ومراحل الإرتقاء ودخوله إلى الألفية الثالثة، مازال موضوع وكيان الجسد يشكل علامة استفهام وجملة مشقّرة لا يمكن دخول تابوهاها إلّا من اهتم بشكل كبير بهذا الشيء الملاصق لذواتنا وشخصياتنا، ولنا معرفة ربما كبيرة بظاهره، لكننا لا نعرف دواخله بشكل منطقي ..

إن طبيعة الجسد باعتباره كيانا أوليا متعدد الدلالات والوظائف يخترق بإلحاح مجموعة من المباحث والعلوم من طب إلى علم الاجتماع، علم النفس، إلى علم الديانات. وإذا كان هذا الجسد مفهوما ثقافيا، فإن قابلية التفكير الفلسفي النظري والتحليل العلمي الثقافي في الآن نفسه هو ما يؤكد خصوصية البحث دون السقوط في أي نظرة تجعل منه جسدا مدنسا يقطن في المرتبة الدونية دون الإنسان.

هكذا يصبح الجسد في علاقة وثيقة مع مفهوم الذات كموضوع للبحث مع الفلسفة الوجودية المعاصرة فتحول من اللامرئي إلى المرئي ومن الغياب إلى الحضور وتم إخراجه من الهامشية إلى المتن واستجلابه من اللاوعي إلى الوعي ومن مجال المسكوت عنه إلى مجال قول الحقيقة مع الفلسفة الفينومينولوجية..(4)

كما تطور فهم الجسد في الدراسات الثقافية من خلال الإعراف بأنه مقر المعنى ومركزه ويدل على ذلك توصيف Umberto Eco للجسد بأنه "آلة للتواصل". فالجسد ليس مجرد شيء موجود كحقيقة من حقائق الطبيعة إنما هو جزء من الأجزاء المندمجة في كيان الثقافة. ويُعد الجسد موقعا أساسيا يتم فيه التعبير والإفصاح عن الثقافة والهوية الثقافية.. ومن خلال الجسد فقط يتمكن الأفراد من التواؤم مع التوقعات المفروضة عليها أو مقاومتها.(5)

ولعل الوضع أكثر "صعوبة" حين يتم تناول الجسد الأنتوي أنثروبولوجيا لاسيما في المجتمع العربي الذي تحكمه الكثير من الأبعاد الثقافية المؤسسة للهوية الاجتماعية، والمحددة للكثير من الأدوار والمراكز التي تجعل من البحث الأنثروبولوجي حول الجسد الأنتوي بحث من نوع خاص خصوصا في علاقته بالخيال الاجتماعي والممارسات الثقافية من طقوس وأمثال شعبية وطاقوهات مجتمعية، ولعله يصبح أثر صعوبة حين يُنجز من طرف باحثات يتطلب استمرارية تواجهن في الفضاء العام ليبقى البحث حول الجسد الأنتوي من طرف الذات الباحثة أكثر الأنواع خصوصية وثراء في اعتقادنا لاسيما في بعده الأساسيين الصدق والجرأة البحثية..

إن ما نحاول تقديمه في هذه الورقة العلمية هو جزء بسيط من قراءات عديدة جدا حول الجسد الأنتوي ساهمت

باحثات جزائريات وعربيات - رغم قلة عددهن- في التأسيس العلمي الحقيقي لها، لتتحول إلى مرجعيات فكرية هامة جدا لمن يبحث في ثنائية المرأة/الجسد لاسيما وأن أغلبها طبعته جرأة الطرح وواقعية المعطى ومنطقية التحليل..

1.البداية...سؤال الممارسة السوسيو- أنثروبولوجية في الجزائر:

منذ ما يزيد على قرن من الزمان، عندما ابتدأت العلوم الإنسانية مسيرتها، كان من الممكن تعريف الإثنوغرافيا بكونها السوسيوولوجيا الخارجية، سوسيوولوجيا الآخرين، والحال أن هذه السوسيوولوجيا ذات الاستعمال الخارجي قد سهّلت بشكل كبير في ما بعد معرفة مجتمعاتنا الخاصة لأنها منذ البداية استوجبت الاغتراب، أي الصفاء والوضوح..

لقد تحدثت "كلودين شولي" عن ثلاث ممارسات أنثروبولوجية أساسية هي:

- الأنثروبولوجيا المهمّشة: حيث تقترن دراسة المجتمع الجزائري برائدتين معاصرتين هما **جاك بيرك** و**بيار بورديو**، لم يكونا متشابهين سوى في كونهما لم يوصفا على أنهما "أنثروبولوجيان"، وكانت هذه الكلمة قليلة التداول في الحقل الفرنسي (بل كان هناك حديث عن الإثنوغرافيا لوصف الممارسات الاجتماعية، والأنثولوجيا لمقارنة و تفسير هذه الممارسات)،..وكان المصطلح المتفق حوله بنوع من الإجماع والمستخدم من التقليد الدوركامي هو "سوسيوولوجيا" وما عداه تم رفضه لكونه مرتبط بالسياسة الاستعمارية... وقد أنجزت دراسات جادة ومؤسسة في هذه المرحلة، وتكونت أقطاب للتفكير في ذلك حتى وإن كانت هذه الأعمال-الدراسات- لم تعرّف بشكل لائق، ولم تنشر بشكل كاف..

- الأنثروبولوجيا الضمنية: لقد أدرك السوسيوولوجيون في هذه المرحلة أهمية المقاربات التي تهدف إلى الفهم، العمل المتعدد الاختصاصات، والاستماع الدقيق للثقافة وهي تتشكل، وعرفوا كيف يطالبون بـ"أنثروبولوجيا" كاختصاص ضروري لمقاربة المجتمع موضوع البحث. وهذا ما تبلور فعلا عن طريق الإبداع..

● الأنثروبولوجيا الممارسة: يجب تجديد قراءة الأعمال الكلاسيكية التي أنتجها الجزائريون، عن طريق الترجمة إذا اقتضى الأمر ذلك، وإعادة الاعتبار للمواضيع التي يمكن دراستها..

لتؤكد بعد هذه المسيرة العلمية البحثية أن الأنثروبولوجيا ليست البحث في السمات الثقافية وإنما في فهم نظام الرموز المادية والثقافية الذي يحاول الجزائريون اليوم في ظله تشكيل حياتهم بإيجاد معنى له. وسواء سُمي هذا البحث أنثروبولوجيا أو سوسيوولوجيا فذلك لا يكتسي في النهاية أهمية كبيرة. ولكن الأهم أن تجعلها حوصلة المعارف "في صلب قراءتها ضمن الوثائق المحصلة..(6)"

2: أنثروبولوجيا الجسد الأنثوي و رهان البحث في الخاص

اتخذت الكتابات الأنثروبولوجية عن المجتمعات الإسلامية مسارا تاريخيا تتضح فيه التطورات الهامة التي حدثت في علم الأنثروبولوجيا منذ نشأته، فالكتابات الأنثروبولوجية المبكرة عنها قد مالت إلى تجاهل النساء إلى حد بعيد ويرجع هذا جزئيا إلى التحيز الذكوري الذي اتسم به تاريخ فروع المعرفة الأكاديمية عموما، كما يرجع جزئيا إلى غياب علامات الأنثروبولوجيا من النساء العاملات في البحوث الميدانية. وقد شهد هذا الاتجاه إصلاحا تدريجيا مع دخول الباحثات الأنثروبولوجيات إلى هذا الفرع المعرفي، وبدء اهتمامهن بأنشطة النساء وحياتهن بطريقة غير مسبوقة المثال. عندها بدأ ظهور تقليد التوثيق الإثنوغرافي لحياة النساء اللاتي يعشن في ظل ثقافات متنوعة، وكانت أغلبها كتابات تصف وجود النساء في مجتمعات المسلمين في الريف والحضر..

لكن "أنثروبولوجيا النساء" لم تظهر كفرع مستقل قبل سبعينات القرن العشرين، حيث أدخلت الجندر في دراسات الظواهر الاجتماعية والثقافية كمفهوم تحليلي بطريقة غيرت هذا الفرع تغييرا جوهريا.. ومن أهم الإسهامات التي أتى بها هذا التطور إلى علم الأنثروبولوجيا كفرع معرفي الحجة القائلة بأن التركيز التحليلي على الجندر لا يقدم مجرد وصف "لحياة النساء" لكنه يساعد على توضيح كيفية إنتاج علاقات اللامساواة الاجتماعية

عموما، ويلقي الضوء على كيفية استمرارية وإعادة إنتاج المؤسسات العامة المعنية بالسياسات وكيان الدولة والإنتاج الاقتصادي، وهي المؤسسات التي تعرضت فيها النساء للتمييز عبر التاريخ. ويلاحظ أن هذه الكتابات قد صورت الجندر كقنّة تعتمد على صلتها بغيرها، لا كشيء يتعلق بحياة النساء وحدهن، وبذلك استخدمت اللامساواة بين النساء والرجال كعدسة تكشف كيفية عمل الأنساق الاجتماعية الاقتصادية والثقافية التي نشأت في ظروف تاريخية معينة..(7)

ولعل أكثر التفسيرات الجندرية أهمية ما ارتبط بالبعدين الاجتماعي والثقافي إذ تؤكد هذه التفسيرات على التميّيات الشمولية للثقافة، واللغة، والواقع اليومي بموجب المفاهيم المشتقة من الخبرة الذكورية والأنثوية، وبموجب تميّيات الذكورة والأنوثة، والعمل التفاعلي والمفاهيمي الذي تقوم به من أجل الحفاظ على تلك التميّيات، والطرق التي يعمل بها العمل الجمعي على تحديد تلك الفضاءات والخصائص الاجتماعية والنفسية للرجال والنساء. إن هذه التفسيرات تؤكد بأن خبرات التعلم الاجتماعي تصهر الأفراد في أدوار منفصلة وفضاءات مؤسسية للذكورة والأنوثة. ومن هنا فإن المرأة تختلف من حيث قيمها واهتماماتها وحسها بالهوية، والعمليات العامة للوعي، ورعاية الذات وتستحضر رؤية مختلفة لبناء الواقع الاجتماعي.(8)

في نفس السياق، يحاول الخطاب السوسولوجي والانثروبولوجي أن يعطي الأولوية للطرق التي يصبح من خلالها الجسد موضوعا للخطاب الرمزي. فالمقاربة السوسيو انثروبولوجية لا تتعاطى مع الجسد باعتباره كيانا عضويا فقط وإنما باعتباره بنية اجتماعية ثقافية وهو ما يعرف بصورة الجسد والتي يعرفها معجم التراث الأمريكي بأنها التصور الذاتي للفرد عن مظهره العضوي مرتكزا في هذا التصور على ملاحظته الذاتية ووجهة نظر الآخرين. وفي التراث العلمي تعد صورة الجسد مفهوما متعدد الأبعاد يتضمن الإدراك الذاتي للفرد واتجاهاته حيال مظهره العضوي ويشمل أيضا الأبعاد المعرفية والسلوكية والوجدانية والتصورية... (9)

3 : الجسد الأثوي من الفضاء الخاص إلى البحث السوسيوأنثروبولوجي

ساد اعتقاد لفترات طويلة أن الجسد لا يستحق أن يكون موضوعا سوسيوولوجيا لأنه ظاهرة توجد خارج الاجتماعي وتستعصي على التحليل السوسيوولوجي، وعليه فقد كان حضوره لا يتجاوز الحضور المضمّر أو كما قال ميشيل برتيلو "مادة سوسيوولوجية ذات خسوفات"، ولأنه منتج ثقافي يبني اجتماعيا من خلال إندماجه مع الآخرين وانخراطه في المجال الرمزي فقد سجّل حضوره القوي كموضوع للسوسيوولوجيا لاعتباره أداة كشف وتحليل لمختلف البنيات والعلاقات الاجتماعية والتمثلات، ويظهر ذلك جليا في أعمال ميشيل فوكو و بيير بورديو، ليتجاوز الجسد ذلك المفهوم الشائع، فلم يعد تلك الكتلة اللحمية بخصائصها البيولوجية كما صورته لنا علم التشريح والطب والجراحة لقرون طويلة، بل قبل ذلك هو شبكة من الرموز والطقوس ومرصدا لمختلف التمثلات والتصورات التي تؤسس للمخيال الاجتماعي.. (10)

هذا ولا يزال تناول صورة الجسد الأثوي محدودة الطرح أنثروبولوجيا وسوسيوولوجيا في اعتقادنا في مجتمعاتنا المحلية لاسيما الحصة منها أو بالأحرى الأقل تأثرا بالتغيرات الاجتماعية والأكثر حفاظا على خصوصيتها الثقافية مثل المجتمعات المحلية الصحراوية، بل إن البحث في هذا المجال ظلّ ولا يزال مغامرة حقيقية كثيرا ما تمّ إنهاء التفكير في الخوض فيها مبكرا لارتباطها بمقدسات وممنوعات وطابوهات مقولبة اجتماعيا وثقافيا ودينا أيضا جعلت من الجسد الأثوي أكثر المجالات البحثية الأنثروبولوجية صعوبة..

فالحديث عن الجسد الأثوي مثلا، يقودنا بالضرورة إلى طرح الكثير من المسائل الاجتماعية والتي غالبا ما تُصنّف ضمن دائرة المسكوت عنها أو الطابوهات وأبرز نموذج مسألة الصحة الجسدية والتي تبين من خلال قراءة بحثية سابقة أن "العناية بالجسد قبل الزواج يعني الحفاظ على جماله، رونقه، نشاطه.. وليس صحته.. فهاجس الفتاة هو قدرات الجسد على نيل إعجاب الرجل والظفر به كزوج، بمعنى إختزال صحة الجسد في بعده الجنسي أولا وما يمكن أن يقدّمه هذا الجسد من أدوار بعد مؤسسة الزواج(الجسد الوليمة، الإنجاب، الطبخ، التنظيف، تربية الأولاد...) وكثيرا ما تتجاهل الفتيات صوت الجسد

وألمه خوفاً من اكتشاف مرض يكون عائقاً أمام زواجهما، فكثير من الفتيات من يحملن مرضاً قبل الزواج ويخفين على أزواجهن اعتقاداً منهن أن قيمتها في جسدها، بل يتوقفن في بعض الأحيان عن العلاج خوفاً من زوجها الذي سيقصها إذا كشف خلل في الجسد وما يلحقه هذا الخلل من ضرر مادي وضرر على مستوى الوظائف الجنسية والمادية..(11)

يضاف إلى ما سبق الكثير من الظواهر المجتمعية الثقافية المرتبطة بالتصور العام للجسد الأنثوي منها نظام الزواج ومختلف الطقوس الممارسة حميمياً وأسرياً واجتماعياً، والذي لا يزال محل اهتمام الكثير من الأنثروبولوجيين رغم صعوبة الخوض فيه، ولعل ما قدمته دراسة سابقة، وكنتملة لما سبق طرحه حول صورة الجسد الأنثوي، حول الفتاة وطقس الزفاف في المجتمع الحساني أكد قوة تأثير المرجعية الثقافية المحلية بكل ما تتضمنه من عادات وتقاليد وأعراف ومعتقدات وأساطير وقيم دينية في تحديد هوية الفتاة الحسانية من جهة، وصعوبة إنجاز البحث ميدانياً في مجتمع محلي له خصوصيته الثقافية والدينية لاسيما وأن محور الدراسة هو الجسدية في بعدها المراساتي بكل مستوياته الاجتماعية والثقافية، وبكل أبعادها المادية والرمزية مثل العذرية، ليلة الدخلة..(12)

وعن علاقة الجسد بالجماليات اتضح من خلال دراسة أنثروبولوجية أن سر بحث الأثني عن الجمال، ليس إلا غاية تتجلى أبعادها فيما هو اجتماعي أنثروبولوجي وما هو ذاتي نفسي، وكذلك فردي وجاعي، ومرسوم في منظومة المفاهيم وآليات التفكير، ومعطي في الواقع.. وهو رغبة تابعة لرجسية المرأة وحبها لذاتها وتحقيقها لها ورضاها عنها كما تعتبره تأثيرتها لاقتحام الفضاء الاجتماعي العام، والتجدر فيه من خلال بلورة شبكة من العلاقات الاجتماعية التي تسهل عليها عمليات الاتصال وتحقيق الأحلام. وهو كذلك رغبة قوية ناجمة عن الاعتقاد بأنها الوسيلة الأكثر جدوى في إيجاد الطرف الآخر وضمان حياة عاطفية ناجحة معه مكلّلة بالزواج... ذلك أن الأثني في التراث هي: الجميلة، الفاتنة، المعشوقة، المغرية، الملكة، الحلوة، الزوجة المثالية... فالمرأة على مرّ السنين في الذهنية الشعبية، هي المحاسن الجسدية وصورة الإغرائية، لذلك، ومن المعتقدات الراسخة في هذا الخيال، أن أي نقص في تلك المواصفات قد يرمي بها في سلة التهميش والإقصاء.. وأنها

تقوم ، من خلال عمليات التثاقف، بتعديل تمثلاتها الشخصية عن العناية بجسدها وفق النماذج الموجودة في وسطها المعيشي الجديد. فالجمال بالنسبة لها واقع في الجسد والنفس، وهو بالدرجة الأولى فكرة تمثل، ثم تليها بعد ذلك قواعد تطبيق بنص المعرفة الثقافية والحضارية والعقائدية والاجتماعية. كما أنه مسألة ذوق وليس نمطا جامدا، غير قابل للتغيير وإعادة التشكيل.. فتمثلات الفتاة لمعايير الجمال والتجمل، هي تمثلات نابعة من صميم المجتمع الباحث أبدا عن صور الجمال ومظاهره بناء على أرض الجسد الخصب، التي تعتبر ورشة لعمليات وممارسات الزينة... (13)

نصل إذا إلى التأكيد على أن اختيارنا لجزئيات بسيطة من دراسات أنثروبولوجية هامة جدا حول أبعاد مختلفة مؤطرة لماهية الجسد الأنثوي غرضه الأساسي التنويه إلى أهمية هذه القراءات في التعريف بمقائق اجتماعية ثقافية كثيرا ما تم حجبها وتأطيرها في مجال المسكوت عنه، ولعل الأهمية الكبرى تكمن بالخصوص في ما تنتجه اجتماعيا لاسيا في بعدها الإنساني الأثوي مثلما تبين لنا في دراستنا حول العنف الممارس على المرأة والذي كان مصدره الأساسي جملة ممارسات ثقافية تقليدية كرسست التفوق الذكوري والدونية الأنثوية وجعلت من الجسد محورا أساسيا للاختلاف و التميز.. (14)

4 : بيار بورديو و أنثروبولوجيا الجسد...الهيمنة الذكورية نموذجا

في نفس السياق، نسجل أهم دراسة بوردية حول الجسد والمتمثلة في "الهيمنة الذكورية" والتي حاول فيها بورديو طرح رؤاه النظرية متخذا من "قبائل الجزائر" نموذجا لدراسته، ساعياً لتوضيح أن الاختلافات الجسدية/البيولوجية بين الذكور والإناث لا تشتغل إلا كتنكيد بل تبرير للاختلاف الطبيعي بين النوعين، بعدها يأتي دور الآليات التاريخية لتؤيد بنيات التقسيم الجنسي الذي رسّخه النظام المجتمعي.

تقدّم الهيمنة الذكورية التي تشيع ممارستها على الصعيد الكوني باعتبارها ظاهرة طبيعية، متجدرة في اختلاف الجنسين غير أن هذه الهيمنة في الواقع هي نتيجة بناء تاريخي مقام انطلاقا من عناصر "متأثلة"، على هذا النحو تفكر هيمنة مقولات الفكر التي تعتبر هي

نفسها نتيجة لهذه الهجمنة على قاعدة الاختلاف الفيزيولوجي الملاحظ، يقوم نظام من التصنيف كوني يقابل في جميع المجالات بين الأعلى والأسفل، الحار والبارد، النشيط والسلبى، الواج والمولج، الثمين والزهيد، القوي والضعيف.

ولبناء هذه "الأركيولوجيا الموضوعية في لا شعورنا"، يستعمل بيير بورديو التقليد القبائلي الذي يعلن عن نفسه باعتباره "رؤية فالونرجسية" "كسمولوجيا أندرو مركزية" مشتركة بين سائر مجتمعات البحر الأبيض المتوسط ومن ثمة يبين بالتفاصيل كيف يسقط مجتمع ما تشغيل رأساله الرمزي (الشرف) على التقابل مذكر/مؤنث بإعادة تفسير معطيات الحياة الاجتماعية والرمزية بحسب هذا التقابل الأولي.

إن سلطة الرجال وشرفهم هما اللذان يقتضيان أن تعمل النساء في المنزل، وهذا يجد تبريره في كونهن ضعيفات غير قادرات على التصدي للأعداء: "أؤكد أن الطبيعة صنعت أشياء... وتكمن أصالة بورديو هنا في إظهار أولية قلب العلاقة بين الأسباب والنتائج" التي أدت إلى تقديم هذا البناء الاجتماعي كأنه طبيعي: إن الاختلافات المرئية بين الجسدين الذكوري والأثوي تغذو هي ضامن القيم المصنوعة غير القابل للنقاش. تصور رهيب ما دام "يشرعن علاقة الهجمنة بتسجيلها في طبيعة بيولوجية هي بدورها بناء اجتماعي مطبع".

في الواقع، يعتبر هذا العمل في بناء الشأن الرمزي تشغيلاً لعنف رمزي وكأنه عنف طبيعي، ذلك أنه يطبع النساء والرجال على حد سواء. كذا تجد النساء أنفسهم تحكين وضعيتهن استناداً إلى معايير الإيديولوجيا الذكورية المهينة.. (15)

ولأجل تفكيك المعتقد الاجتماعي والثقافي في سمته المفارقة وكذلك السيرورات المسؤولة عن تحول التاريخ إلى "طبيعة" ثابتة وتحويل الاعتباطية الثقافية إلى "طبيعية" تسلح بأدوات الإيثولوجيا كخيار ميتودولوجي، بين بورديو أن الاختلافات بين المذكر والمؤنث مبدأً اعتباطي وطارئ، فالثقافة هي التي اعتمدت على تذكير الجسد لدى المذكر وتأيينه لدى الأنثى كعملية ممتدة ومستمرة لاستبدان (somatisation) لا يوجد مفصلاً عن عملية ترويض للأجساد والزامها مجموعة من الاستعدادات التي تناسب الذكورة والأنوثة في شكل يقترّب من الدخول في لعبة اجتماعية محددة وصادقت على هذا التجلي

مجموعة من الطقوس فيما يشبه الولادة الجديدة، لذا فالمقاربة الجديرة بدراسة البعد الرمزي للهيئة سوسولوجيا لن توفرها سوى أدوات الإثنولوجيا بامتيازات مضاعفة..(16)

5- أمهات ضد نساء.. بلا حشومة ..المجتمع الترقى ..بدايات التأسيس الأنثوي للممارسة الأثروبولوجية :

إن اعتماد الملاحظة بالمشاركة والعمل الميداني منهج يتطلب من الباحثة الأثروبولوجية أن تعيش من تبحر حياتهم معايشة وثيقة وحميمة، لتجمع البيانات التي تحتاجها دراستها من ملاحظاتها للحياة اليومية لمن تدرس حياتهم. وكثيرا ما نعتقد أن اقتراب الباحثة الأثروبولوجية اقترابا وثيقا ممن تدرسهم يمنحها قدرة مميّزة على التقاط دقائق حياتهم، ومعرفة ما إذا كانوا يعيشون حياة مليئة أم فارغة، خشنة أم ناعمة. وبعض الباحثات الأثروبولوجيات اللاتي سعين إلى نقل صورة تمثيلية للنساء استخدمن هذه الدعوى الأثروبولوجية للدفاع عن الكتابة بأسلوب إثنوغرافي يسجل بأمانة الطابع المركب للحياة التي تعيشها هؤلاء النساء، وفي نفس الوقت يرفض جسس روايتهن في إطار الفئات الأثروبولوجية التي تختزل هذا الطابع المركب في تعميمات بسيطة..(17)

في محاولة تفكيكية لعالم المرأة والبحث في مظاهر القمع الممارس على الجسد الأنثوي في علاقته بنظام القرابة والتقاليد والتي اعتبرتها أكثر صلة بهذه الممارسات من تأثير المسألة الدينية.. انطلقت دو جاردان من تساؤل حول تأثير الحياة التقليدية لاسيما في ظل التغيرات العميقة التي يعرفها المجتمع، وقد اعتمدت مجتمع بحث اعتبرته حميميا بالنسبة لها وهو منطقة القبائل، على اعتبار معرفتها به وقراءتها للعديد من الدراسات المغاربية لإثنولوجيين، سوسولوجيين، مؤرخون علماء الاجتماع، ونفسانيين والذين رسموا من خلال أبحاثهم صورة نظام إيديولوجي اجتماعي، والذي حتى وإن أثرت عليه الحداثة، لا يزال يجسس الأفراد في أماكن وأدوار يعتمد عليها استقرار المجتمعات المحلية، الأسر، القرى والجماعات الدينية. وأنها تشير في النهاية إلى حالة من التوتر بين التضامن الجماعي والتطلعات الفردية.

لقد أكدت من خلال نموذج معطى (احتفالية زواج) على أن البعد الرمزي المتجسد في الالتزام بالطقوس في المجتمع الجزائري لا تزال له الأهمية الكبرى، فهو يطبع أفراد المجتمع بطابع موحد، ويشكل أساس علاقة الذات الجزائرية بالمعطى الاجتماعي الواقعي، والتي (أي الذات) تتلقى المعرفة عن طريق الطقوس بأساليب سرية يكتنفها الغموض، وبهالة سحرية جذابة توحد معارف الجماعة مثلما لاحظت.. وأن عذرية الجسد في بعدها الرمزي والمادي جد مثمّنة في جميع الميادين: الاجتماعية، الثقافية، والدينية، وبالأخص في الميدان الاجتماعي ما دامت عذرية الفتيات الشابات الملاحظة والمصرّح بها أثناء الزواج هي شغل وعرض كل العائلة، ثم ثقافيا وإيديولوجيا وحتى دينيا ما دامت نفس هذه العذرية تأخذ قيمة تميّز ترقى بهؤلاء الفتيات إلى الطهارة النموذجية... (18)

في نفس السياق، وفي محاولة اقتراييه لقضية الجنس في المجتمع المغربي، على اعتبار أنها من القضايا المسكوت عنها، ومن منطلق احتواء العنوان على كلمة "حشومة" التي تعني بالدرجة المغربية الخجل، العيب، العار، مسبوقه بأداة نفي ما يعني أن الباحثة المغربية سمية نعمان جسوس مقبلة على طرح ما يُعد لدى العوام عيبا وعارا معلنة بهذا منذ البداية خروجها عن هذا النسق، ولعل الانطلاقة كانت من فضاء البيت المغلق الذي حاولت تسليط الضوء فيه على دونية البنت وسط العائلة منذ ولادتها مستعرضة السلط التي تخضع لها (سلطة الأب، الجد، الأم، الأخ...) المتزايدة بوصولها المراهقة التي يتحول فيها جسدها إلى ملك عام للعائلة وجب عليها الحفاظ عليه.. ثم طرحها لمسألة الزواج على اعتبار أنه فعل اجتماعي وحياتية يومية من خلاله نبشت في التقاليد الملازمة للزواج والتحول من زوجة إلى أم وما يستتبعه من أدوار جديدة لدى المرأة وقبل كل هذا نظرة النساء للعلاقة الزوجية التي اعتبرتها إحدى المستجوبات "ضربا من ضروب الشركة التعاقدية، فالمرأة تمنح الرجل قوة عملها ودرايتها وقدرتها على الإنجاب، كما تمنحه جسدها، وتحصل في مقابل ذلك كله على المأوى والطعام وعلى وضع اجتماعي هو وضع الزوجة، بالإضافة إلى طرحها لجملة ممارسات طقسية مرتبطة بالعذرية وتصور النساء للجنس والحياة الجنسية والزواج وليلة الزفاف ..

ومن الأسئلة التي سعت هذه الدراسة إلى الإجابة عنها كذلك النظرة أو التصور الذي يعطى للعلاقة الجنسية أو بالأحرى الوظائف والأدوار التي قد تلعبها.. كما سعت الباحثة إلى تناول الموضوع من كافة الزوايا مما دفعها إلى البحث في العقلية الخرافية فتوقفت عند جملة من الظواهر المترسخة في اللاوعي الجمعي كالسحر، التقاف، الوشم والأدوار التي تلعبها في أوساط المجتمع.(19)

ليستمر البحث في فضاء من نوع خاص، ناذرا ما تم الاقتراب منه لخصوصيته الجغرافية قبل الثقافية الصعبة جدا و التي تتطلب التواجد القوي.. نتحدث عن المجتمع الترقى والقراءات الانثروبولوجية المتعددة لمريم بوزيد لاسيما ما ارتبط بالجسد المؤنث بدءا بالزواج الذي يعتبر موضوعا شائكا لدى طوارق التاسيلي وما يحمله من تصورات وقيم ومعاني ففيها يلقي الضوء على محور الجدات ومن ثم محور كل قبيلة بالإضافة إلى الإنجاب لاسيما إنجاب الذكر ..

إن ما قدمته الباحثة من قراءات متعددة جدا حول مجتمع محلي جزائري نعتبره بصمة علمية أنثروبولوجية خاصة جدا خصوصا وأنها اعتمدت منهجا بحثيا خاصا انطلقت فيه من مبدأ الترابطية أي النظر إلى العلاقات بين الأشياء، رؤية الأشياء في سياقها، استنباط الروابط التي تربط الأشياء جميعا معا، الرجوع إلى الوراء من أجل رؤية الصورة الكبرى بل أيضا العمل والحياة معا لتدمج تفاصيل الحياة اليومية لتحليل داخلي لبعض من أوجه الثقافة المدروسة كالطقوس والشعائر الاحتفالية.(20)

ولعل أبرز دراسة أنثروبولوجية لنفس الباحثة تلك المعنونة ب: “ **تَنْ كَيْلٌ سَبَّيْنِهِ** ”، تناولت فيها بالبحث والتحليل ظاهرة شعيرة السببية باعتبارها ممارسة طقوسية قديمة جدا، ظلت تُمارَس من قبل سكاّن حيتّين كبيرين يمثلان قسا هاما من سكاّن جانت المقيمة بثناء ممارساتها الثقافية وبطبيعة مجتمعا المحافظ على تقاليد المادّية واللامادّية...ولعل أهم جزئية مرتبطة بالجسد تناولت الباحثة مختلف الطقوس الأسرية وعتبات الانتقال إذ لا يزال المجتمع المدروس يعوّل في كثير من قضايا التنشئة الاجتماعية على مختلف الطقوس والشعائر التي ترتبط بدورة الحياة والموت، كما تعمل هذه الطقوس على نقل واستمرارية الهوية الجماعية

للفرد من خلال التأكيد عليها أثناء كلّ طقس لعل أبرزها طقس البلوغ الاجتماعي ومختلف الممارسات التقليدية المرتبطة بالجسد وطقس ما بعد العدة.. بالإضافة إلى انصهار كل الطقوس في احتفالية سببية شعيرة حسب الباحثة والتي تمثل خصوصية المجتمع الجانتي وفق مختلف المحاذير من الفوضى والإخلال بالنظام الأول للمجتمع وفق نمط تأسيسه منذ البداية: البلوغ، طقوس المظهر والجسد للجنسين، العلاقات بين مختلف فئات السنّ ودلالات الاحترام، أهمية النساء المستات في المجتمع ورمزية مكانتهنّ رفقة مختلف الطبول المدوية بالواحة،،، بناء الهوية الفردية وعلاقتها بالهوية الجماعية وهذا الشأن العظيم الذي يتحقق بواسطة طقوس الانتقال تلك، والأهم من كلّ ذلك العلاقات التي تحكم القصور فيما بينها، لاسيّما المختلفين من القصور.. (21)

خاتمة :

سيظل البحث في ثنائية المرأة/الجسد أكثر المجالات البحثية أهمية لقدرته على تقديم الوجه الآخر أو الخفي، لعل إنجازه من طرف باحثات له القيمة العلمية الإنسانية الأكثر استحقاقا لأن الذات الباحثة أكثر عطاء وأكثر إصرارا على تجاوز عقبات اجتماعية ثقافية قولبت المجال البحثي بمعطيات محدودة وسمحت للآخر الغريب أن يقدم طروحاته وفق أيديولوجيا التفوق والتسلط والتخلف..

لنؤكد في النهاية على أهمية القراءات العلمية الإنسانية للجسد الأنثوي المسجلة بأنامل أنثوية عربية حاولت قدر المستطاع تقديم الحقيقة في مستوياتها المتعددة وكسر طابوهات كبّلت -ولا تزال- البحث حول الجسد الأنثوي.

المراجع المعتمدة:

1. مازن مرسل محمد: حفريات في الجسد المقموع مقارنة سوسيوولوجية ثقافية، دار الأمان الرباط، ط1، 2015
2. حسني إبراهيم عبد العظيم: صورة الجسد الأنثوي في المعتقد الشعبي: رؤية سوسيوأنثروبولوجية، مجلة الموروث الشعبي الإلكترونية على: www.bahrainanthropology.blogspot.com
3. حسني إبراهيم عبد العظيم: صورة الجسد الأنثوي في المعتقد الشعبي: رؤية سوسيوأنثروبولوجية، مجلة الموروث الشعبي الإلكترونية على: www.bahrainanthropology.blogspot.com
4. بوشريط نعمة: نظرية فينومينولوجيا الجسد عند ميرلو بوتني دراسة تحليلية، مذكره ماجستير غير منشورة، قسم الفلسفة، جامعة وهران، 2011-2012، ص2
5. أندرو إدجار وبيتر سيد جويك: موسوعة النظرية الثقافية المفاهيم والمصطلحات الأساسية، ترجمة هناء الجوهري، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، ط 2، 2014، ص 261
6. كلودين شولي: أنثروبولوجيا و/أو سوسيوولوجيا؟ إلتفاتة إلى الخلف لدراسة ممارساتنا في هذين الحقلين على: <https://insaniyat.revues.org/7594>
7. الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) على: sjoseph.ucdavis.edu/ewic/ewic-arabic-translation/all-files/anthropology.pdf
8. محمد عبد الكريم الحوراني، لبنى مخد عطاء الله العضالبة: تحديات الهوية الجندرية لدى رقيات السير في المجتمع الأردني على: <http://repository.nauss.edu.sa>
9. حسني إبراهيم عبد العظيم، نفس المرجع السابق ذكره
10. مريم صالح بوشارب: سوسيوولوجيا الجسد الأنثوي والوعي الصحي لدى المرأة أية علاقة، ورقة علمية قدمت في الملتقى الوطني حول الصحة العامة والسلوك الصحي في المجتمع الجزائري المنعقد يومي 21-22 افريل 2014، قسم علم الاجتماع، جامعة الطارف
11. نفس المرجع
12. مباركة بلحسن: الفئاة الحسانية وطقس الزفاف: مقارنة أنثروبولوجية، مجلة إضافات، العدد 29-30 شتاء ربيع 2015، على: www.caus.org.lb/PDF/EmagazineArticles/socio_29_30mbaraka_blhassan.pdf
13. زهية بن عبد الله: الجمال والجسد الأنثوي: التمثلات والممارسات، على: <https://insaniyat.revues.org/6615>
14. قنيفة نورة: المرأة والعنف في المجتمع الجزائري، دراسة ميدانية بمصلحة الطب الشرعي بقسنطينة، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم علم الاجتماع، جامعة قسنطينة، 2010

15. عبد الكريم بزاز: علم إجتماع بيار بورديو، دراسة لنيل شهادة دكتوراه علوم، قسم علم الإجتماع والديمغرافيا، جامعة منتوري قسنطينة، 2006-2007، ص 158-159

16. عبد الهادي أعراب: قراءة في مؤلف بيار بورديو الهيمنة الذكورية، مقال علمي منشور على:

www.mominoun.com/articles

17. الأنثروبولوجيا (علم الإنسان)، نفس المرجع السابق ذكره

18. للمزيد أنظر:

Camille Lacoste-Dujardin : *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*, nouv. Ed la Decouverte, Paris, 1996

19. سميمة نعمان جسوس: بلا حشومة الجنسانية النسائية في المغرب، ترجمة عبد الرحيم حزل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2003

20. مريم بوزيد سبابو: البحث والأثى قراءة في تشكل المعرفة الأنثروبولوجية، في النساء والمعرفة في العالم العربي المعاصر، المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ والتاريخ علم الانسان والتاريخ، 2011، ص 232-233

21. للمزيد أنظر: مريم بوزيد سبابو: تن كيل ستيبة: في معنى شعيرة عاشوراء بواحة جاتتكر الوطني للبحوث في ما قبل التاريخ وعلم الإنسان والتاريخ، الجزائر، 2012.

Bâtir une anthropologie du Maghreb : Inventaire et promesses

Pr. Nadir Marouf

Professeur émérite de l'université de Picardie-Jules Verne, France

En Occident, le passage à la modernité a focalisé l'essentiel de la pensée sociale sur les conditions historiques de son avènement et, d'un point de vue synchronique, sur les différents aspects de son présupposé, voire sur les apories qui hypothèquent, le cas échéant, sa prégnance. Ces questions paradigmatiques tournent autour de la rationalité formelle et de sa capacité à se réaliser au sens hégélien du terme. La somme des irrationalités qui, dans la vie quotidienne, domestique ou publique, dans l'espace du travail, en entreprise ou ailleurs, produisent par effet cumulé, les «grains de sable» dans la rationalité dominante, principielle, asymptotique, constitue-t-elle, à terme, un frein à la modernité ou la reconduit-elle sous des formes différentes? Sous-jacente à cette question se pose celle de l'individualité et de la sécularisation du social. Si le droit subjectif congédie le primat du régime des droits réels propres aux communautés locales (essentiellement paysannes), et celui des droits éminents propres aux aristocraties, a-t-il, en revanche, congédié durablement tout ce qui porte ombre au sujet, c'est-à-dire à l'individu nu défini contractuellement comme citoyen?

Emile Durkheim s'était longtemps interrogé, non sans inquiétude, sur l'écart qui persiste -dans la conjoncture des événements- entre principe républicain et principe de réalité. L'affaire Dreyfus n'avait pas manqué de lui donner raison. Ainsi, les hypothèses identitaristes et communautaristes qui pesaient, dans des conjonctures de crise notamment, sur l'idéal républicain, constituent l'alpha et l'oméga de la pensée critique contemporaine, même si les clés de lecture en sont multiples. C'est le socle pérenne de l'épistémé occidentale contemporaine. C'est ainsi qu'on a pu parler d'apories au sein de la rationalité produite par la modernité occidentale. Ces apories peuvent être évoquées sans y entrer de plain-pied, sachant qu'elles portent, en partie, sur des controverses actuelles et qui n'ont pas fini de diviser l'opinion. Il en est ainsi de la laïcité, dont le présupposé initial ne répond pas tout à fait au contexte présent: si cette laïcité a été le résultat d'un long processus de sécularisation des sociétés européennes, elle interpelle aujourd'hui une catégorie de Français dont les antécédents culturels et sociétaux extra-européens, relativement récents, auxquels s'ajoutent des conditions d'insertion difficiles, pèsent de tout leur poids. Faut-il opter pour une laïcité programmatique les concernant? Le dilemme, opposant normativistes et pédagogues, reste entier, à un moment où les distorsions socioculturelles, voire idéologiques, depuis le 11 septembre 2001 et par suite, l'intervention américaine en Irak, laissent entrevoir certaines résurgences communautaires mettant en évidence le vieux face-à-face "Orient-Occident". Autre

problématique majeure en appelant au débat: le principe d'individuation et du sujet nu a pu apparaître comme garant de la liberté, donc de l'espace privé et comme consubstantiel de l'espace public, aussi paradoxal que cela puisse paraître. Sur le registre de l'individualité, la réflexion contemporaine, dans le domaine des sciences sociales, notamment dans celui de la psychanalyse et de la littérature, se consacre de façon significative au désarroi de l'individu en quête du "père", c'est-à-dire d'une forme de charisme que l'Etat hégélien, jugé trop abstrait, avait résolument éradiqué du lien social. Par ailleurs, le principe d'autonomie du sujet n'a pas encore résolu la question de la régulation sociale, jadis régie par la solidarité familiale, de village ou de quartier (solidarité de proximité). L'Etat-parent, signalé par Pierre Legendre dans sa fonction de substitut de la fonction parentale tout au moins pour une partie de ce qui relevait, entre autres, des obligations morales intergénérationnelles, est-il parvenu à s'acquitter effectivement de sa tâche? Rien n'est moins sûr, et des "temps forts" comme la tragédie des victimes de la canicule de l'été 2003 en France, viennent nous le rappeler. Ces victimes ne sont rien d'autre que des Iphigénie sacrifiées à l'autel de la solitude, c'est-à-dire de la rupture du lien social familial, et de la faillite de son substitut moderne que constitue le lien social régalien. Enfin, l'espace public, autre image de proue de la condition de "subjectivité" du sujet, est-il parvenu à se réaliser concrètement au-delà de l'image idéale que constitue l'AGORA athénienne, et de l'utopie habermatiennne de l'anonymat ? En dehors des spectacles de rue, et

de mouvements de foule qui relèvent de la conjoncture, le quotidien des grandes agglomérations urbaines occidentales montre que l'espace public occulte des sociabilités structurées par le discriminant de la fortune, de la profession ou de tout indice reproduisant, en fait, une nouvelle "carte du Tendre" des conventions comportementales et des codes langagiers, qui font de l'espace urbain un espace ségrégué, public en droit et privé en fait, cette privatisation s'opérant de façon virtuelle et s'organisant suivant des lignes de démarcation que Pierre Bourdieu avait judicieusement qualifiées en terme "d'habitus". Enfin le champ des sciences sociales connaît un déplacement depuis la fin des grandes utopies, vers les questions du sens, du quotidien, s'arrête sur le marginal et le dérisoire, sans doute parce que l'intelligentsia représentative de ce champ a dû perdre toute illusion de participer au destin du monde. Au Maghreb, en revanche, la situation est plus diffuse, plus éclatée. On peut évoquer à ce titre quelques paradigmes majeurs qui ont constitué tour à tour la préoccupation intellectuelle dominante pour une séquence relativement courte de l'histoire. Il faut préciser par ailleurs que ces paradigmes n'ont pas eu pour source le Maghreb, et qu'ils ont été des pièces rapportées pour les besoins de la comparaison de l'ethnologie classique du XIXème siècle ou pour ceux de l'histoire sociale: Marx, au cours d'un séjour à Alger sur les hauteurs de Mustapha (station d'hivernage concédée à l'Angleterre) n'a pas manqué de rappeler, dans ses correspondances avec Engels, les erreurs d'analyse de Kovalevsky sur le mode de production féodal que ce dernier

voulait appliquer au monde ottoman, en prenant appui sur les observations qu'il a pu faire sur la paysannerie du Sahel algérois. Pour ce qui est des sciences sociales en général et de la sociologie en particulier, la question de la modernité a servi à marquer le contraste d'avec la France métropolitaine, l'objet de préoccupations étant la métropole, le Maghreb étant le prétexte. Les temps forts furent surtout les réflexions d'ethnologues de la première moitié du XXème siècle, celles des juristes dont les plus significatives étaient du reste proche de l'ethnologie et dans une phase plus tardive des questions à l'ordre du jour dans le débat marxiste sur les formations précapitalistes et plus généralement celles posées ailleurs qu'au Maghreb par l'anthropologie économique et politique et que le Maghreb a pu toutefois permettre d'approfondir.

Ces temps forts furent tout d'abord la société agnatique et indivise qui a été essentiellement pensée par les juristes de l'époque coloniale (Lefébure et Estoublon pour l'Algérie, Louis Milliot un peu plus tard pour le Maroc) voire par les ethnologues (Robert Montagne). On assiste ensuite à la mode de la segmentarité qui pose en termes plus savants la question de la «tribu nord-africaine» (E.Gellner pour le Maroc, G.Tillon pour l'Algérie, J.Berque pour les trois pays du Maghreb). Enfin, les discussions sur le patrimonialisme dans la mouvance de la théorie wébérienne avec, pour le Maghreb cette fois de façon plus marquée, une variante «néo-patrimoniale»: cette variante permet d'établir une différence entre la nature culturelle et religieuse des

leaderships traditionnels (principe d'allégeance et droits éminents renvoyant aux formations précoloniales) et celle idéologique et politique des leaderships «modernes» dans lesquels les formes canoniques d'allégeance et les structures de loyauté sont instrumentalisées par le pouvoir dont la stratégie consiste à reproduire l'archétype patrimonial sous une verbalisation politique laïque ou tout au moins moderniste, rendue intelligible par le discours manifeste. Ainsi, se trouvent corrélées, mais l'une au service de l'autre, l'instrumentation contractuelle comme forme, et la modalité féodale comme structure, la société contractuelle et séculière comme ruse, et la société réelle comme régulation sociale (C.Geertz, Eisenstadt, J.Waterbury). À côté de la formalisation du politique, sociologues et historiens, voire économistes, ont essayé de reprendre des analyses marxistes longtemps mises sous le boisseau et que la décolonisation a permis d'exhumer. Même si certaines questions ont fait l'objet d'un doctrinalisme exagéré et d'une casuistique réservée aux seuls initiés (dans l'exégèse des textes fondateurs), la discussion autour du mode de production n'a pas été totalement inutile. Le mode de production salarial inventé pour l'Algérie (R.Gallissot) a permis de repenser le «modèle asiatique» centralisé à la lueur du lien social que produit le salaire en tant que rente de fonction et non en tant que rémunération contractuelle du travail, c'est-à-dire une prestation contractuelle justiciable de calcul au regard de la rationalité économique. Sous-jacentes à cette question, sont posées celles du mode d'articulation entre rapport de production et rapport de distribution, celle de

l'autonomie de la société salariale par rapport à l'État, et celle de son lien avec les franges restées à la marge du salariat administré. Dans un tout autre contexte se fait jour une préoccupation de plus en plus sensible sur le devenir des villes, sous la poussée démographique, des migrations régionales, et d'une manière générale sur l'urbanité en tant que telle. Non seulement celle-ci se pose au regard des mutations morphologiques, des excroissances périphériques défiant toute centralité, des dérèglements cacophoniques oblitérant la grammaire urbaine classique, aux termes desquels il n'est possible d'identifier ni le quartier de la cité coloniale ni la Hawma de l'antique Médina, mais elle se pose aussi en termes de sens: quelle humanité est-elle générée par la ville d'aujourd'hui? Dès lors l'idée d'urbanité, sous sa forme complexe, invite à se projeter dans le passé lointain, et au débat inauguré par Ibn-Khaldoun sur la dyade «Badaoua et Hadar». Cette question du rapport à la ville finit par déborder sa trame spatiotemporelle en tant qu'objet écologique, pour se poser en termes quasi bibliques : l'épopée du monothéisme - depuis Josué s'établissant sur les terres de Canaan, jusqu'aux combattants pour l'indépendance algérienne finissant par prendre possession de la ville, comme d'une belle captive longtemps convoitée – donne sens à la vision anthropologique d'un projet de société non exorcisé et dont la ville sert de finalité matérielle. Il va sans dire que par ce détour, se trouve sous un éclairage nouveau et somme toute original le débat de la religion proclamée, de la religion vécue et de son rapport à la sécularisation et à la laïcité. Enfin, la question de la démocratie se

trouve renouvelée à la lumière du mode de gouvernance des États héritiers du modèle républicain français, par trop unitariste, par trop centralisateur. Ce modèle n'a pas été généralisé dans les sociétés libérales avancées et n'en a trouvé preneurs qu'au sein des nouveaux États des anciennes colonies françaises. Y a-t-il place, notamment au Maroc et surtout en Algérie, compte tenu des pesanteurs de la diversité culturelle interrégionale, pour un modèle fédératif à réinventer, au-delà des relents régionalistes que cette démarche peut connoter? Comment conjuguer régionalité et unité nationale? Telle est l'équation majeure d'une démocratie partagée, question essentielle dans les débats de société à venir. Tels peuvent être les différentes lignes de strate, plus ou moins sédimentaires, qui balisent les horizons de la recherche, nous semble-t-il, à l'échelle du Maghreb, mais qui fonctionnent comme des jalons isolés, rarement soumis à collaboration, quelquefois discutés à l'occasion de rencontres, lesquelles sont, pour la plupart, initiées par les universités étrangères au Maghreb. Le choix du terrain relève de la conjoncture Elle est liée aux aléas du politique et des conditions d'accès à la recherche. En marge des contingences matérielles et institutionnelles qui conditionnent le déroulement de cette dernière, il y a lieu de souligner ce qui fait communément sens à un moment donné, ce qui est donné à voir et à entendre, et qu'on désigne par la formule ambiguë de «demande sociale» qui peut aussi bien refléter un sentiment plus ou moins clairement identifié émanant de la société civile qu'une série d'évènements ou d'idées dont l'État reste la catégorie inaugurale. Ce qui fait sens

conjoncturellement relève d'une «visibilité synchrétique». Une telle visibilité a longtemps penché pour une surpolitisation du réel. Cette tendance s'essouffle lentement au profit d'une prise en considération de la longue durée et des pesanteurs culturelles, au profit également d'approches moins grégaires et consacrant en cela une prise de position individuelle et autonome des chercheurs par rapport aux conformismes économiques du passé. Le choix du terrain reste, en effet, lié à la fois à l'émergence de nouvelles problématiques sans cesse renouvelées sous la pression de l'environnement national et international et à une posture dissidente libérée de l'emprise des paradigmes à la mode. Ce processus d'individuation décèle le plus souvent le fait que le terrain choisi par le chercheur ressortit moins aux «conditions objectives» qu'à sa subjectivité propre, à son itinéraire personnel. À ce titre, le chercheur maghrébin cesse, contrairement à ses aînés, de prendre sur ses épaules les misères du monde, de vouloir le refaire au nom d'une vision prophétique, pour tout simplement répondre à des exigences intérieures, non avouées, et susceptibles de confiner à l'irrationnel. Ainsi, la rationalité conférée à la recherche scientifique se trouve portée par l'irrationalité de l'être au monde.

Etre anthropologue chez soi : un point de vue algérien*

Pr Abdelkader Lakjaa - Université Mohamed Ben Ahmed Oran2- Algérie

Abstract:

This paper aims to examine the identity of the anthropologist in his own country. This preoccupation is based on the sense given by Claude Levi-Strauss to the anthropologist as external and distant to his fieldwork. This brings me back to the sense that Simmel gave to the researcher whom he described as a foreigner to his fieldwork, but in the sense that "He is the unity of distance and proximity" (Simmel, 1908). But the idea that I will try to defend here is that the strangeness of the Algerian anthropologist "is less an ontological attribute, its essence, than the fruit of a relationship (...)" (Alvaro Pires, 1997).

This preoccupation draws its importance from the fact that during the last thirty or forty years a significant development did come in the orientation of Algerian anthropologists towards their fieldwork, transforming it from an "anthropologized" Algeria, confined in the anthropological status of the fieldwork. (See L'Algérie des anthropologues of Jean-Claude Vatin and Philippe Lucas, 1975) to an "anthropologizing" Algeria, as a producer of an anthropological knowledge by the Algerian anthropologists evolving in Algeria. This new dynamic is part of the tendency of the deployment of anthropology outside the western areas. This tendency, announced since the end of the Second World War, seems to be irreversible.

But if I refer to Levi-Strauss's metaphor according to which the anthropologist is "the astronomer of the social sciences" or the comparison that sociology is "the study of ourselves" and anthropology "the study of others", how can the Algerian anthropologist evolve in / in front of the society to which he himself belongs? In spite of all the evolutions recorded over more than a century, the primary characteristic of the anthropology "as a study of societies and other cultures, different or even remote from ours" (A. Bêteille, 2007) has persisted.

الملخص :

من خلال المداخلة التي أفتحتها تبقى الأثروبولوجيا كتخصص فكري هي التي تهمي أكثر من ماهي ممتة.

سأحاول الإجابة على السؤال التالي: هل يمكن أن تكون أثروبولوجيين في مجتمعتنا الأصلي؟ هذا التساؤل مبني على التحديد التي أعطاها كلود ليفي ستروس للأثروبولوجي كالباحث الخارجي والبعيد، هنا ما سوف يدفني إلى الرجوع إلى المعنى الذي يعطيه سيميل للباحث الذي كان يصفه بالأجنبي ولكن من معنى أنه "وحدة مسافة وقرب" (سيميل، 1908). لكن تبقى الفكرة التي أود الدفاع عنها، هي أن غرابة الأجنبي الأثروبولوجي الجزائري "أن هذا ليس من طبيعته ككائن ولكن هو نتيجة علاقة (...)" (الفارويريس، 1997). (من جهة أخرى، هذا التساؤل يسجد أهميته من حقيقة أننا خلال الثلاثين أو الأربعين للسنوات الماضية نشهد مرور الجزائر من حالة "موضوع أثروبولوجي"، بمعنى أنها محصورة في مكانة ميدان أثروبولوجي، (انظر بهذا الخصوص: جزائر الأثروبولوجيين جون كلود فاتن وفيليب لوكاس، 1975) إلى جزائر تساهم في الانتاج الأثروبولوجي من طرف أثروبولوجيين جزائريين ومكونين في الجزائر. هذا الواقع الجديد هو جراء توسع الأثروبولوجيا خارج العالم الغربي، هذه النزعة، والتي انطلقت منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، تبدو أنها لا رجعة فيها.

ولكن إذا استعرت مقولة كلود ليفي ستروس، التي ترى أن الأثروبولوجي هو "عالم فلك العلوم الاجتماعية" أو كذلك مقارنته لعلم الاجتماع "كدراسة أنفسنا" والأثروبولوجيا "كدراسة الآخرين" فكيف يمكن للأثروبولوجي الجزائري بأن يكون أثروبولوجيا في مجتمعه؟ فرغم كل التطورات التي سجلت لأكثر من قرن، استمرت الصبغة الهوياتية الأولى للأثروبولوجيا ك"دراسة المجتمعات والثقافات الأخرى، المختلفة وحتى البعيدة عن مجتمعاتنا وثقافتنا" (أندري هيبتايل، 2007).

Introduction:

Le propos de cette contribution porte sur les raisons et objectifs du passage du statut de sociologue à celui d'anthropologue et, dans un deuxième temps, il vise à interroger le statut scientifique des anthropologues algériens "locaux", producteurs de savoirs anthropologiques sur leur propre société. Je tenterai alors de répondre à la question suivante: Peut-on être anthropologue chez soi? Ce questionnement s'il ne se conforme pas à la délimitation que donnait Claude Lévi-Strauss de l'anthropologue comme extérieur et distant il ne l'ignore pas totalement. Ceci m'amènera à reprendre à mon compte le sens que donnait Simmel au chercheur qu'il qualifiait d'étranger mais dans le sens où « Il est l'unité de la distance et de la proximité» (G.Simmel, 1908). Aussi l'hypothèse que je voudrais investir ici est que ce qui fait de l'anthropologue algérien un étranger en Algérie est le fruit de la relation de ce dernier à sa société, relation "parasitée" par les effets de l'acculturation.

Ce questionnement puise sa pertinence du fait qu'on assiste depuis les débuts du XXème siècle au déploiement de l'anthropologie en dehors de l'aire occidentale; cette tendance, qui s'est consolidée depuis la fin de la 2ème guerre mondiale, semble être irréversible. Si un tel propos interroge les anthropologues, issus du Sud et pratiquant leurs recherches sur leur propre société, sur leur statut scientifique, il s'avère évident que ce questionnement ne prend sens qu'en rapport à «une épistémé qui

confère à la science sociale une nature historique(ou contextuelle)»
(Z.Samandi, 2002)

Mais si je reprends à mon compte la métaphore de Lévi-Strauss selon laquelle l'anthropologue serait "l'astronome des sciences sociales" ou encore sa comparaison qui veut que la sociologie soit "l'étude de nous mêmes" et l'anthropologie "l'étude des autres", comment l'anthropologue algérien peut-il évoluer dans/face à sa propre société? Car malgré toutes les évolutions enregistrées durant plus d'un siècle, l'identité première de l'anthropologie «comme étude des sociétés et cultures autres, différentes voire éloignées des nôtres» (A.Béteille, 2007) a perduré, du moins aux yeux des anthropologues occidentaux. Aussi l'on ne s'étonnera pas outre mesure des débats que soulèvent les notions d'indigénisation, d'africanisation, voire même de "maghrébinisation" de l'anthropologie.

Cette réflexion s'articule autour de quatre axes principaux. Dans un premier temps, je poserai le cadre théorique dans lequel s'inscrit cette contribution. Dans un deuxième temps, j'exposerai la lecture que je fais du parcours de l'anthropologie en Algérie. Dans un troisième temps, je ciblerai les enjeux théoriques de ce débat sur l'anthropologie en Algérie et finirai mon propos par le sens de l'engagement chez les anthropologues "locaux".

I] Le contexte

Par delà les nuances entre grandes écoles, la permanence du noyau dur de l'identité de l'anthropologie est toujours attestée par

la centralité de la notion de l'altérité dans le discours des anthropologues. Cette conception de l'anthropologie comme étude des sociétés et cultures autres, différentes et éloignées de celles des pères fondateurs, n'a pas manqué d'influencer les anthropologues qui travaillaient sur leur propres société et culture dans les pays non-occidentaux. On sait que Leach, même s'il se voulait provocateur, n'a pas hésité à déclarer qu'une description d'une société, pour pouvoir être valide, devait forcément être menée par des personnes qui l'observent avec un regard extérieur (A.Béteille, 2007). De son côté, Claude Lévi-Strauss n'hésitait pas à préciser que «(...)les sociologues étudient dans les sociétés industrielles avancées des gens qui leur ressemblent; et les anthropologues les personnes avec lesquelles ils partagent peu, et qui vivent dans des villages, des campements et des réserves» (1958: 12).

Ainsi, l'anthropologue, selon CL. Lévi-Strauss, se charge de décrypter "le sens" de l'autre: «L'anthropologue est l'astronome des sciences sociales: il est chargé de découvrir un sens à des configurations très différentes, par leur ordre de grandeur et leur éloignement, de celles qui avoisinent immédiatement l'observateur» (1958: 441). C'est la conception de cette altérité, élevée au rang d'objet central de l'anthropologie sociale et culturelle, qui amène à penser que cette discipline ne saurait être pratiquée par des anthropologue qui opèrent chez eux, dans leur propre société. Aussi le statut de l'altérité dans le discours anthropologique ramène inévitablement le débat sur l'"indigénisation" de cette discipline.

On sait que le thème de "l'indigénisation " est venu clôturer, à la fin des années 1980 déjà, provisoirement, le débat sur la crise des sciences sociales dans le monde arabe. Le sociologue tunisien A. Zghal a eu raison de retenir de ce débat que « le paradigme développementaliste est structuralo-marxiste et de ce fait a surestimé la dimension évolutionniste et occulté complètement la dimension culturelle.» (Z.Sammandi,2002). En effet, la dimension culturelle finit par s'imposer dans le débat sur les sciences sociales à la suite de l'accumulation et la succession des crises et conduit «à l'émergence d'une demande d'indigénisation des sciences sociales.» (Z.Sammandi, 2002).

Au Maroc la situation ne diffère en rien de celle qui prévaut en Algérie ou en Tunisie. Pour le sociologue marocain Abdelkebir Khatibi, le problème nécessite, depuis les années 1970, une rupture épistémologique et idéologique «avec tous les discours de la connaissance produits sur les sociétés maghrébines avant et après l'indépendance, et ceci par la re-production des concepts et des représentations nouvelles sur la réalité sociale (...) et l'élaboration de théories sociologiques indépendantes, à la lumière de ces concepts qui prennent en considération la nature des spécificités qui caractérisent la société maghrébine.» (Abdelkebir Khatibi, 1974).

Dans ce tableau maghrébin des remises en cause des sciences sociales, le sociologue et philosophe algérien Abdelkader Djeghloul trouve tout naturellement sa place. C'est à propos de la panne des

sciences sociales face au réel que ce dernier alerte sur l'origine de cette panne qui «n'est peut-être pas celle du réel, mais celle de notre épistémè. Spontanément, nous fonctionnons sur les concepts de la modernité telle qu'elle s'est forgée en Europe aux 18ème et 19ème siècles et dont les élites politiques de presque tous les peuples du monde se sont peu ou prou emparés pour se défaire du colonialisme.» (Abdelkader Djeghloul, 2004)

Mais du fait que les sociétés maghrébines sont aujourd'hui dans une phase historique hautement marquée par le travail de recomposition et de combinaison entre leurs " passés multiples" et leurs aspirations actuelles, leur interprétation anthropologique passe nécessairement par le décodage de ces «compositions auxquelles elle [s] se livre [ent] en incorporant des pratiques récentes et globalisées» (J.-N. Ferrié, 2014). Sans cet effort, ce sont les parties les plus majoritaires de ces sociétés qui échappent à ceux qui s'efforcent de connaître ces dernières.

Mais les termes de ce constat vont au-delà des frontières maghrébines. En Amérique latine la problématique est posée en termes de pluralisation des vues anthropologiques. Cette problématique se révèle pertinente «(...)dans un contexte disciplinaire comme celui d'aujourd'hui, où la démarche anthropologique peut enfin se vanter de ne plus être réductible à une vision unique (occidentale) des sociétés du monde.» (E. Gonzales Castillo et al., 2008). Ceci veut dire que l'anthropologie a subi durant le XXème siècle l'une de ses plus grandes mutations

dont le premier résultat, et de loin le plus significatif, est cette prolifération des centres de production du savoir anthropologique au-delà des frontières européennes. Le deuxième grand résultat, mais non moins significatif, est qu'il y a eu inversion durant ce même XXème siècle: l'anthropologue n'est plus cet étranger spécialiste des cultures des autres mais bel et bien ce spécialiste indigène qui interroge les cultures des "autres" à partir de la culture de son groupe: «La fonction d'anthropologue s'est donc diversifiée, et l'«autre» n'est plus le sujet étudié, mais plutôt le sujet interpellé.» (E.Gonzales Castillo et al., 2008).

Ceci étant, cette inversion ne parvient pas encore à remettre en cause les rapports de pouvoir internationaux régissant les positions des uns et des autres dans le champ scientifique. Les anthropologues algériens et maghrébins, comme les anthropologues indiens, ne parviennent pas à se positionner dans un rapport de pouvoir par rapport au champ scientifique occidental. Du moins ceux qui ont fait le choix de pratiquer l'anthropologie dans leur société d'origine. Mais pourquoi alors certains ont pris option pour l'anthropologie alors qu'ils étaient "confortablement" installés dans la discipline voisine, la sociologie?

II] Le parcours de l'anthropologie en Algérie

Les trois grands pays du Maghreb ont aussi en commun le fait d'avoir condamné l'anthropologie pour services rendus à la colonisation¹. Lors du colloque d'Essaouira au Maroc, en 2014, cette similitude dans le traitement réservé à l'anthropologie a été

suffisamment soulignée: «Comment pratiquer sa discipline dans un pays qui l'interdit et comment lui reconstruire un espace de recherche désormais, dans des institutions qui peinent à en saisir la finalité?» (Imad Melliti [pour l'expérience tunisienne]). «Comment rendre sensible aux étudiants et aux enseignants-chercheurs la différence entre sociologie et anthropologie, dans des départements où cette dernière est systématiquement minorisée, et comment faire valoir la nécessité du terrain quand on l'a désapprise?» (Khalid Mouna [pour l'expérience marocaine])." (J.-N.Ferrié, 2014). Pour l'Algérie, c'est Abderrahmane Moussaoui qui retrace le contexte dans lequel fut collé à cette discipline "l'anathème de science coloniale": «Accusée d'avoir servi le pouvoir colonial, l'ethnologie connaîtra une disgrâce solennelle lors d'un fameux congrès. Une telle disgrâce pourrait apparaître comme une conséquence logique du sentiment patriotique développé par l'idéologie nationaliste du parti FLN de l'époque. Cet anathème de science coloniale sera collé à la discipline de l'ethnologie et, avec elle, à l'anthropologie qui avait commencé à jouer un rôle important au service de la cause berbère» (A. Moussaoui, 2014).

Dans son appel à communication de janvier 2014 pour sa Conférence annuelle du 7 au 9 août 2014 à Bamenda au Cameroun, l'Association Panafricaine d'Anthropologie (PAAA) a tenu à rappeler comment l'anthropologie a été discréditée par tous les pays africains, en 1974, lors du XXIVème congrès de sociologie tenu à Alger: «Lors du tout premier forum du congrès de

chercheurs africains depuis le début de la décolonisation, tenu à Alger en Algérie en 1974, un appel au retrait de l'anthropologie des programmes universitaires sur le continent africain fut lancé.

De l'avis de certains, la naissance même de l'anthropologie et la contribution qu'elle aurait apportée aux colonisateurs dans la conquête et la domination des territoires coloniaux étaient des raisons suffisantes pour la suppression de cette discipline en Afrique postcoloniale. Qu'Alger fut la ville hôte du congrès peut peut-être expliquer en partie un tel appel car parmi les pays africains, l'Algérie indépendante était du camp progressiste. Pour certains universitaires africains, l'enseignement de l'anthropologie allait permettre à cette discipline de continuer à remplir l'office qui était le sien entre les mains des colonisateurs, à savoir, l'utilisation des connaissances sur les groupes par les dirigeants [qui sont en fait des pantins entre les mains des anciennes puissances coloniales] pour manipuler et poursuivre la soumission de leur peuples au profit de ceux qui les mettent et les maintiennent au pouvoir.» (Dominique Taurisson-Mouret, 2014)

L'histoire de l'anthropologie dans le monde arabe et en Afrique continue ainsi à porter le stigmate de sa "collaboration avec les colonisateurs" et, de ce fait, elle témoigne de l'ambiguïté et de l'ambivalence des rapports aux sciences sociales occidentales dans ces aires culturelles. La sociologie, elle, en Algérie relativement plus qu'au Maroc, a échappé à ce discrédit parce qu'elle a été perçue comme la science politiquement neutre et,

surtout, comme la discipline aidant au développement modernisateur, dans une vision parfaitement évolutionniste.

Mais c'est plutôt à une accumulation d'indices d'échec de ce développement modernisateur et de tout "évolutionnisme" de la grande majorité de la société algérienne que la sociologie du développement a dû faire face, depuis les années 1970: «Cette sociologie décolonisée de la décolonisation a paradoxalement fini par prolonger à l'échelle locale les effets indésirables du colonialisme: une hégémonie, une bureaucratie et le refus officiel et obstiné d'une science sociale de terrain et des marges. On comprend dès lors pourquoi l'anthropologie n'a pas pu trouver sa place dans la nouvelle configuration du champ des sciences sociales; alors qu'en fait, seule une science sociale de terrain et de l'action, comme le rappelle Pascon (1978, 1986), est en mesure d'apporter des réponses aux problèmes quotidiens, d'ouvrir la voie à l'innovation en évitant la greffe des modèles importés.» (E.Gonzales Castillo et al., 2008)

Cette situation des plus inattendues a fini par conduire à la réhabilitation de l'anthropologie en vue de saisir ce qui a échappé à la sociologie. Mais force est de constater que s'il y a eu réhabilitation de l'anthropologie, en Algérie celle-ci s'est opérée en passant sous silence la question du traitement à réserver à la production anthropologique de ce que Mouloud Mammeri appelle Anthropologie des périodes pré-coloniale et coloniale. Quand on sait que «nul ne parle jamais de nulle part», le discours des

anthropologues de la période précoloniale et, plus particulièrement, celui de la période coloniale, nécessite d'être soumis à un travail systématique de déconstruction que ni sa négation ni son rejet sans examen ne sauraient compenser. En clair, il s'agit d'opérer à la mise en débat des paradigmes et interrogation des outils d'analyse ayant conduit à la production de ce discours.

Aujourd'hui, il peut être affirmé que cette absence du ré-examen critique du discours anthropologique produit durant la période coloniale sur les sociétés maghrébines a largement contribué à la non-accumulation empirique qui aurait certainement facilité la formation et l'émergence d'une sociologie et/ou d'une anthropologie algériennes ou encore maghrébines. Pourtant ces disciplines y sont enseignées depuis au moins plus de 50 ans².

D'autre part, l'une des conséquences les plus caractéristiques de cette situation de l'anthropologie et des sciences sociales en général, en Algérie comme au Maghreb et dans le monde arabe, est illustrée par l'inexistence d'un champ scientifique. Cette situation se traduit généralement par le refus des chercheurs d'adhérer ou du moins de discuter les thèses de leurs collègues. La réflexion de Bourdieu sur ces aspects éclaire suffisamment cette question; cette réflexion comporte les éléments suivants:

1) "Penser en terme de champ, c'est penser l'espace de production comme un système tel que les caractéristiques de

chacun des producteurs intellectuels sont définies par sa position dans ce système" (P. Bourdieu, 1976: 420). La question est alors la suivante: Quelle est donc la position des producteurs intellectuels locaux dans le système dominé par les producteurs occidentaux?

2) L'intérêt d'une telle approche du champ scientifique, et précisément dans le contexte des pays anciennement colonisés, est qu'elle amène à s'interroger sur la possibilité d'une science sociale décolonisée; interrogation qui se décline en deux temps:

2-1) *Rapports au présent: la nature des rapports qui lient les producteurs locaux au "pouvoir intellectuel central, c'est-à-dire avec la science métropolitaine".*

2-2) *Rapports au passé: les rapports entretenus avec le passé de l'anthropologie qui « fait partie des obstacles épistémologiques principaux de la science sociale, dans tous les cas et, notamment, dans le cas de la science sociale d'une société récemment décolonisée" (P. Bourdieu, 1976: 419), ainsi que le rappelle de façon fort pertinente Bourdieu. Ces questions ont beau être anciennes elles demeurent récurrentes parce qu'elles n'arrivent pas à avoir un traitement adéquat.*

Cependant, il ne peut aujourd'hui être fait table rase de l'existence de l'anthropologie dans les pays du Maghreb ainsi que les autres pays du Monde arabe. A l'occasion de la tenue du colloque Anthropologie du Maroc et du Maghreb à Essaouira, au Maroc, en 2013, le rédacteur de l'éditorial du bulletin du Centre Jacques Berque (CJB) n'a pas manqué de mettre en exergue ce fait,

du moins pour le Maroc: « Il existe au Maroc une génération d'anthropologues dont les travaux dépassent, en précision, en collecte de données de première main et en qualité « interprétative » (c'est-à-dire sur le propre « terrain » de Geertz), les travaux des illustres anciens, qui continuent à être enseignés de l'autre côté de la Méditerranée comme si la recherche sur le Maroc avait cessé après eux (ou au mieux après leurs disciples) » (Ariel Planeix, 2014)

Néanmoins, en Algérie, comme dans le reste du Maghreb, la réalité de l'anthropologue opérant en Algérie relève du dilemme et se laisse révéler par deux constats :

1) Même isolés, les anthropologues existent ainsi que le soulignait Jean Copans en 2007 pour l'Afrique: « Non pas qu'il n'y ait pas de chercheurs isolés se réclamant explicitement ou implicitement, partiellement ou totalement de l'anthropologie sociale et culturelle ou d'une certaine forme d'ethnologie voire d'ethnographie. » (Jean Copans, 2007)

2) Pour une large part, l'isolement de ces chercheurs résulte de l'absence d'institutions scientifiques autonomes et productrices de savoirs anthropologiques sur la société algérienne contemporaine.

Il ne serait pas productif de vouloir pallier à cette situation des anthropologues algériens "at home" par le renvoi aux anthropologues algériens établis à l'étranger et cela pour les mêmes motifs formulés par Jean Copans qui souligne l'existence d'anthropologues africains et de qualité dans les anciennes

métropoles ou encore dans les pays d'Amérique du Nord mais il précise que: «(...) l'origine n'importe plus dans ces cas, selon nous, puisque ces chercheurs se trouvent intégrés, et cherchent par tous les moyens à s'intégrer, au sein des traditions disciplinaires centrales. J'ai déjà donné mon sentiment, épistémologique, et non émotionnel et amical, sur ce point: ces chercheurs n'étant plus des acteurs directs de leurs champs scientifiques nationaux, la configuration sociale de leur personnalité professionnelle n'est plus déterminée que de manière secondaire par les contraintes africaines de l'exercice de la recherche.» (Jean Copans, 2007)

Tout comme pour les structures de recherche, en Algérie les structures d'enseignement elles aussi sont sous le primat du politique. Par exemple dans les universités les départements d'anthropologie ont vu le jour bien tardivement par rapport à ceux de sociologie. Cette situation crée le paradoxe selon lequel certains des meilleurs chercheurs en anthropologie s'intéressant à la société et à sa culture sont issus de la sociologie et non de l'anthropologie³. Bien qu'elle concerne tout autant les anthropologues locaux que ceux établis en Occident, cette "translation disciplinaire" répond à des motivations différentes chez les uns et les autres.

Chez les premiers, cette évolution est venue répondre à la nécessité d'un changement de posture chez le sociologue algérien qui s'est fait anthropologue afin de faire face au "retour du local". Sous cet angle, il peut être affirmé qu'en Algérie le processus

d'anthropologisation de la sociologie "développementaliste" s'est enclenché de façon différente de ce que pointe Jean Copans pour le reste du continent africain: «Ce n'est pas parce que notre sociologie du développement est plutôt une anthropologie du développement que s'impose aux yeux de ses pratiquants et de ses lecteurs africains un besoin d'anthropologie qui subvertisse les problématiques, réductrices, du développement.» (Jean Copans, 2007). En effet, il semble tout à fait juste de penser que certains des sociologues algériens les plus aguerris, ont franchi le pas vers l'anthropologie après avoir vécu une "rupture épistémologique inversée" au contact de ce que Georges Balandier appelle "la société réelle" (Georges Balandier, 1971). Le franchissement de ce pas s'est fait de façon d'autant plus "naturelle" que la sociologie en Afrique était, à ses débuts, anthropologique dans son inspiration, ses méthodes et ses contenus comme le montre fort bien, pour le contexte algérien, la sociologie de Pierre Bourdieu⁴.

Mais bien qu' anthropologique par sa vocation et son inspiration, cette sociologie finissait presque toujours par devenir "développementaliste" en se voulant conforme à l'idéologie dominante de la modernisation; elle avait pour unique paradigme celui du développement et de l'occidentalocentrisme. Aussi l'on ne s'étonnera pas outre mesure que la sociologie "modernisante", tout comme une certaine anthropologie sociale et culturelle, soient dans un rapport d'extériorité vis-à-vis de leur société en Algérie et au Maghreb. Il me semble que c'est cet ensemble de raisons qui se

dressent derrière le succès illusoire enregistré par la notion de socio-anthropologie dans les universités algériennes

Le statut et la posture épistémologiques des anthropologues algériens opérant en Algérie ne sont pas sans rappeler les digressions de Simmel sur l'étranger. Dans cette métaphore sur l'objectivation, le voyageur est celui qui arrive un jour pour repartir le lendemain, alors que « L'étranger, en revanche, est celui qui est arrivé aujourd'hui et qui restera le lendemain. Il est venu pour rester, et bien qu'il n'ait pas poursuivi son chemin, il n'a pas abandonné tout à fait sa liberté de se déplacer. » (G. Simmel, 1908). Comme l'étranger de Simmel, l'anthropologue algérien en Algérie est là pour rester, mais la comparaison s'arrête là: car, d'une part, le statut d'étranger de l'anthropologue algérien se fonde sur son extériorité culturelle par rapport à son groupe d'origine.

Pour Simmel l'étranger-chercheur est libre pratiquement et théoriquement dans sa démarche et sa posture. Cette liberté signifie, «la capacité de se détacher, au besoin, à différents degrés, d'une seule perspective épistémologique, d'une seule façon de concevoir les différents objets, d'un seul courant théorique et d'un seul type de recherche empirique. On doit être prêt à voyager dans toutes les directions.» (G.Simmel, 1908). Voyager théoriquement et épistémologiquement dans toutes les directions, et non s'amarrer à une seule perspective comme le fait le chercheur algérien étranger-anthropologue chez lui qui passe son temps à

tordre le cou aux concepts pour les encastrent, coûte que coûte, dans des réalités qui leur résistent. Une situation qui a été décrite plus d'une fois et par plusieurs sociologues arabes.

L'expérience des anthropologues indiens est à méditer: ce sont bien des anthropologues indiens qui étudient une ou plusieurs des communautés indiennes. A la limite les anthropologues algériens d'origine arabe pourraient bien étudier la communauté kabyle, ou chaouie ou encore mozabite (ibadite), ou enfin targuie, soit l'une des communautés berbères ou, inversement, comme ce fut le cas avec Mouloud Mammeri dans le Gourara (sud-centre algérien). Sinon, et si on pousse à l'extrême le raisonnement de ceux qui considèrent qu'on ne peut pas être anthropologue chez soi, il sera aussi impossible pour un anthropologue algérien, par exemple, d'être anthropologue dans un autre pays du Maghreb, voire même dans un des vingt et un autres pays du monde arabe, si l'on tient compte de la communauté de la langue, de la religion, de la géographie et enfin de l'histoire contemporaine (la colonisation).

Pourquoi devrait-on considérer que seuls des anthropologues de l'étranger sont à même de produire des connaissances fiables sur les sociétés non-occidentales alors que les "locaux" ont une connaissance des langues et des cultures locales qui ne peut en aucun cas être égalée par celle d'un étranger. Une partie de la réponse se situe chez l'anthropologue africaniste Jean Copans selon lequel «L'anthropologie sociale et culturelle est une discipline importante à l'échelle internationale, de nombreux pays

du tiers-monde ont des écoles, plus ou moins nationales, d'anthropologie et par conséquent tout dénigrement disciplinaire mérite d'être interrogé quant à ses raisons profondes qui se résument probablement aux craintes d'une nouvelle concurrence professionnelle au sein d'un marché des sciences sociales de plus en plus malmené.» (Jean Copans, 2007).

Chez les anthropologues algériens et maghrébins établis en Occident, la "translation disciplinaire" de la sociologie à l'anthropologie répond à la nécessité de se conformer aux besoins, attentes et conditions d'entrée dans le champ scientifique occidental.

III] Les enjeux du débat sur l'anthropologie de soi

A la lumière du relativisme épistémologique culturel et social, reconnu comme le fondement essentiel de la posture anthropologique au XXème siècle, il s'agit de réfléchir sur le projet d'une anthropologie comme science sociale d'une modernité autre que celle de l'Occident, une modernité endogène. Ce projet empruntera nécessairement le passage de " l'anthropologie de l'altérité" à " l'anthropologie de soi". Ceci étant parce que cette discipline intellectuelle se singularise, rappelons-le encore une fois, d'abord dans la façon qui lui est propre de se délimiter un objet évoluant dans un terrain particulier de recherche et d'enquête mais elle se singularise tout autant, voire plus, par le rapport qu'elle entretient avec cet objet.

C'est en effet comme "Mode original de connaissance" de soi que l'anthropologie a été mobilisée en Afrique noire, dès les années 1930, pour renouer avec ses origines et ses cultures: et c'est là le sens de la leçon africaine: «Ainsi le discours ethnologique ou anthropologique africain est lésé, dès les années 1930, d'un sentiment de restauration culturelle, certes tout à fait nécessaire et compréhensible au plan des dynamiques historiques et idéologiques, (...).» (Jean. Copans, 2007)

Les conditions ayant permis l'éclosion d'autres voix anthropologiques sont essentiellement au nombre de trois: la défaite du colonialisme, la mise en question de l'eurocentrisme et la «contemporanéisation» institutionnelle des ex-colonies. L'émergence d'une anthropologie non occidentale a suscité une résistance qui ne dit pas son nom dans le monde des anthropologues occidentaux depuis au moins la seconde Guerre mondiale. Mais le paradoxe est que cette résistance n'a pas manqué de se manifester chez les anthropologues qui travaillent sur leur société et cultures non-occidentales (André Béteille, 2007). C'est ce rapport ambigu des anthropologues locaux à la discipline et à leur propre société et cultures qui mérite d'être examiné.

Si Cl. Lévi-Strauss s'était évertué à décrire, tout au long de sa longue carrière, ce monde non occidental, sous les termes de "primitif" et de "sauvage", c'est parce qu'il s'était fixé comme mission de tracer les contours d'une altérité par rapport à l'homme occidental, sa société et sa culture. A ses yeux, l'anthropologue

devait explorer les contrées lointaines pour tracer le limes culturel de l'Occident. Et si Alfred Radcliffe-Brown, comme Durkheim avant lui et Pierre Bourdieu, était convaincu que sociologie et anthropologie quand elles se fondent sur la méthode comparative n'en font qu'une, cela n'empêche pas de soulever la question de savoir comment peut-on comparer quand une telle séparation entre l'Occident et le reste du monde est maintenue?

Car on est bien loin de la conviction d'Alfred Radcliffe-Brown qui travaillait à développer une approche commune pour l'étude de toute société humaine (Alvaro Pires, 1997). La preuve est qu'en Occident la tendance est toujours à la distinction, voire à l'opposition des deux disciplines: «Aux États-Unis, et en Grande-Bretagne, les disciples et successeurs de Radcliffe-Brown n'ont guère fait d'efforts pour poursuivre son programme d'unification de la sociologie et de l'anthropologie. Les anthropologues ont, au Royaume-Uni, continué de se focaliser sur des communautés tribales dans le monde, ajoutant à leur répertoire des communautés paysannes d'Asie, d'Afrique ou d'Amérique latine puis des pays méditerranéens et d'Europe de l'Est, alors que les sociologues ont principalement étudié la Grande-Bretagne et les sociétés industrielles voisines.» (André Béteille, 2007). Dans l'hexagone, la situation n'est guère différente puisque « Pendant des décennies (jusque dans les années 1990) sociologie et anthropologie vivent en France des vies largement séparées; (...).» (Jean. Copans, 2007).

Même quand il y a échange entre chercheurs des deux rives, ou plus exactement des deux mondes, l'inégale division intellectuelle du travail est toujours là. Ce que révèle l'expérience indienne peut être repris à la lettre pour l'Algérie et le reste du Maghreb: «Les anthropologues indiens et occidentaux ont de fait pu échanger leurs points de vue dans des séminaires et des conférences. Toutefois, les seconds venaient plus pour faire du terrain et recueillir des données que pour découvrir de nouveaux concepts, méthodes et théories. Et pour chaque chercheur américain qui venait en Inde, il y avait au moins dix Indiens qui allaient finir leurs études aux États-Unis.» (André Béteille, 2007). Les sociologues algériens/maghrébins qui allaient finir leurs études ou s'établir en Occident, pour paraphraser André Béteille, se découvrent magiciens: sociologues chez eux, ils se métamorphosent en anthropologues en Occident. Le sociologue algérien qui décide de s'établir en Occident vit la même "métamorphose" que son homologue indien: «Quand un étudiant indien va aux États-Unis pour faire une thèse, si son travail porte sur la stratification sociale aux États-Unis, il sera inscrit dans un département de sociologie, même s'il étudie une société qui est différente de la sienne. S'il souhaite, à l'inverse, retourner étudier la famille et la parenté dans sa ville natale en Inde, son université américaine le comptabilisera parmi les anthropologues, même s'il écrit une thèse sur sa société et sa culture d'appartenance. Les Indiens sont aujourd'hui prisés dans les universités américaines,

mais dans les départements d'anthropologie, pas de sociologie.» (André Béteille, 2007).

Cet ensemble de propriétés des conditions de production intellectuelle dans le domaine des sciences sociales en Algérie et dans les autres pays du Magreb fait que les sociologues/anthropologues établis en Occident viennent certes en Algérie pour faire du terrain mais presque jamais pour instaurer un dialogue avec leurs homologues locaux⁵. Cette division ethnicisée du travail anthropologique est aussi en vigueur quand il s'agit de la pratique de l'anthropologie par des non-occidentaux, des Maliens et des Sénégalais, en Occident, soit une anthropologie réciproque dans les années 1980, et à propos de laquelle tout ce qui a été retenu c'est qu'elle fut une tentative mort-née (Jean. Copans, 2007)

Si l'enjeu réside dans la reconnaissance d' "une autre anthropologie", et qui semble difficilement concevable chez les anthropologues occidentaux, chez leurs collègues non-occidentaux le principe de la réciprocité va de soi. Le cas de Srinivas, anthropologue indien et l'un des premiers du Sud, mérite d'être cité pour son ouverture d'esprit à l'Autre quand il s'agit de se connaître soi-même. Celui-ci écrivait à propos des chercheurs locaux et des chercheurs extérieurs: «Non seulement je ne suis pas opposé à l'étude d'une culture par des chercheurs extérieurs mais, au contraire, j'y suis très favorable». Et de conclure: «Il ne saurait y avoir une seule vision correcte ou englobante. L'une d'elles

devrait être une vision de l'intérieur; diverses visions peuvent être complémentaires même – voire spécialement – quand elles sont différentes entre elles» (M. Srinivas,2002: 560).

L'adoption de cette attitude chez un anthropologue du Sud est d'autant plus significative que les praticiens des sciences sociales, enseignants et chercheurs, dans cette partie du monde, n'ont pas cessé de vivre leur vie professionnelle de façon tourmentée. En témoignent les innombrables écrits et manifestations scientifiques consacrés largement à ces questionnements sur l'inadéquation entre les référentiels des enseignements et la réalité sous ses différentes facettes (A.Lakjaa, 2004).

La pratique de la sociologie et de l'anthropologie sociale et culturelle en Inde nous apprend que dans l'étude de sa propre société ou celle d'une autre, avoir l'esprit ouvert importe souvent plus que les lointains voyages. Elle nous a enseigné qu'il n'y a pas un point de vue unique ou privilégié pour étudier la société et la culture. Cela ne change pas grand chose si, au lieu d'un seul, on prend en compte deux points de vue, celui du local et celui de l'extérieur puisque des chercheurs extérieurs peuvent tout à fait voir une même société à partir de perspectives différentes.. D'autant plus qu'à l'intérieur d'une même société, s'affrontent une pluralité d'optiques qui varient selon la religion, la classe, le sexe, et les préférences politiques ou idéologiques.

IV] Pour un engagement des anthropologues

L'approche de l'anthropologie que j'adopte dans cette réflexion montre qu'il ne s'agit pas seulement d'une méthode adaptée aux terrains mais bel et bien d'une posture disciplinaire originale qui se situe au fondement d'un projet interprétatif totalisant et que « nous avons affaire à un programme scientifique global et spécifique, à un projet disciplinaire original. » (Pierre-Philippe Rey, 1993). Tout à fait dans le sens où Cl. Lévi-Strauss considérait l'anthropologie plus comme un "Mode original de connaissance" qu'une "source de connaissance particulière" et qu'il convient plus de s'attacher à dire "Comment elle fait connaître" que "ce qu'elle fait connaître" (Pierre Bonté et Michel Izard, 1991).

Il est en effet question d'engagements dans les actes concrets du chercheur qui doit se départir de ce que Bourdieu appelle le "biais intellectualiste", qui consiste à préserver sa "virginité" épistémologique face au monde qu'on contemple comme "un spectacle" «plutôt que comme des problèmes concrets appelant des solutions pratiques» (Wacquant, 1992: 34) car l'anthropologie peut être aussi "un sport de combat" et une science sociale de l'engagement et de la reconsidération épistémologique. La réussite de cette démarche repose quasi-totalement sur l'engagement des anthropologues locaux, seuls, vis-à-vis de leur société, parce qu'ils en sont les premiers concernés.

Ce qui est attendu du chercheur aujourd'hui en Algérie est de se muer de chercheur "étranger" en sa propre société en chercheur

"appartenant-critique", s'inscrivant dans la posture de l' "altérité dans l'unité fondamentale" (Alvaro Pirès, 1997), soit dans ce que je propose d'appeler "l'altérité locale". Ainsi la pensée scientifique et le parti pris, tel qu'il se manifeste à travers l'engagement, la solidarité, l'attention au point de vue de l'intérieur et au point de vue d'en bas ne s'éliminent pas, mais s'alimentent mutuellement. Car se définir comme sociologue ou anthropologue ne concerne pas seulement les aspects liés à la carrière mais beaucoup plus la responsabilité intellectuelle et le positionnement ou le re-positionnement épistémologique.

Si l'on revisite l'évolution de l'anthropologie française, on finit par se rendre compte que la question de l'engagement en ce domaine n'est pas nouvelle. Pierre-Philippe Rey en parle en ces termes: «Pour ce type de projet, le retour à l'histoire, qui permet de comprendre quelles étaient les lignes de force avant que commence la tentative de manipulation coloniale, s'avère un auxiliaire indispensable: d'où le développement d'une anthropologie historique, chez les anthropologues français d'abord, puis de plus en plus de l'intérieur des pays concernés ou du sein de cette fraction des peuples ex-colonisés qui s'est installée en France pour trouver du travail mais garde les yeux tournés vers le Tiers monde.» (Pierre-Philippe Rey, 1993).

En guise de conclusion:

1) Si les pères fondateurs de l'anthropologie occidentale, avec Durkheim en tête, se sont évertués à décrire, tout au long de leur

carrière, le "primitif", le "sauvage" et l' "indigène", c'est parce qu'ils se sont assigné la mission de tracer les contours de la seule altérité concevable en leur temps: celle qui se définit par rapport à l'homme occidental seul.

2) Mais cette anthropologie occidentale, qui s'était donné au départ le monde non-occidental comme objet, a fini par subir au XXème siècle sa plus grande mutation sous la forme de pluralisation des discours anthropologiques au-delà des frontières européennes. L'une des répliques de cette grande mutation est que la tendance en ce début du XXIème siècle reste dominée par l'anthropologie de la réflexivité. Méditons alors la leçon africaine.

3) Si on accepte le paradigme de la pluralité de modernités, et par conséquent de la pluralité d'altérités, il sera alors possible d'entrevoir le passage de "l'anthropologie de l'altérité" à "l'anthropologie de soi", ou encore de "l'anthropologie du Nord sur le Sud" à "l'anthropologie du Sud sur le Sud" en espérant aller vers "l'anthropologie du Sud sur le Nord" croisée avec "l'anthropologie du Nord sur le Sud"...et c'est en ce sens qu'il me semble plus approprié et pertinent de parler de pluralisation des discours anthropologiques que d'indigénisation de l'anthropologie.

4) Ce qui importe le plus ce n'est pas tant de disposer d'une définition stricte de chaque discipline, comme ici le cas pour l'anthropologie ou l'ethnologie ou enfin la sociologie, mais bien plus de maîtriser la posture qui fonde chacune et la globalité du projet intellectuel que poursuit chaque discipline.

5) Si l'enjeu réside dans la reconnaissance d'une autre anthropologie, et qui semble difficilement concevable chez les anthropologues occidentaux, chez leurs collègues non-occidentaux le principe de la réciprocité va de soi. Méditons alors la leçon indienne.

6) Les anthropologues non-occidentaux s'ils s'attachent à l'esprit fondateur de l'anthropologie comparative, en se montrant ouvert aux différents mouvements des idées, ils doivent aussi se risquer à se confronter à ceux qui ont des points de vue différents sur l'homme et sur le monde. Mais on ne peut prendre ces risques de façon féconde que si l'on a un point de vue personnel, ancré dans la culture de son groupe d'origine et, aussi, que si l'on sait qu'on a un point de vue personnel.

7) Selon l'approche de l'anthropologie adoptée dans cette réflexion, c'est-à-dire pratiquée par les chercheurs "locaux", «ce n'est pas seulement la théorie, la méthode ou le sujet qui change, mais tout le sens de l'entreprise» (C.Geertz, 1986). En clair, il s'agit d'une posture disciplinaire originale qui se situe au fondement d'un projet interprétatif totalisant. Car comme le souligne Z. Samandi et ainsi que le rappelait aussi Alvaro Pires, (1997), par-delà les paradigmes et les théories, «ce sont les préconceptions inévitables pour la pensée scientifique qui ont changé ainsi que les postulats fondamentaux concernant la nature du réel et le statut de vérité de la connaissance (Duchaste & Laberge, 1999).»

8) Ce qui est attendu du chercheur aujourd'hui en Algérie est de se muer de chercheur "étranger" en sa propre société, en chercheur "appartenant-critique" s'inscrivant dans la posture de l' "altérité dans l'unité fondamentale", soit dans ce que je propose d'appeler "l'altérité locale". Ainsi la pensée scientifique et le parti pris, tel qu'il se manifeste à travers l'engagement, la solidarité, l'attention au point de vue de l'intérieur et au point de vue d'en bas ne s'éliminent pas, mais s'alimentent mutuellement. En fin de compte, la pratique de l'anthropologie sociale et culturelle par les chercheurs locaux permet «que cette anthropologie soit une possibilité (une chance) de subversion, pour contribuer à l'émergence d'une pensée de la différence.» (Jean Copans, 2007), voire à l'émergence de toute une société, comme c'est le cas en Algérie et dans les autres pays du Maghreb.

9) Dans le tumulte des débats des années 1970/1980, sur "l'indigénisation" des sciences sociales au Maghreb et dans le monde arabe, la question centrale se ramenait à comment se moderniser sans s'acculturer? Abdellah Laroui (1986, p.96) a été, sans conteste, celui qui avait trouvé les mots les plus précis pour formuler ce dilemme existentiel «se moderniser, c'est se trahir, rester fidèle à soi, c'est mourir à l'histoire». Ne peut-on pas penser qu'aujourd'hui, trente après, que les termes de ces débats ont bien changé dans le sens où l'anthropologie de soi permet de faire connaître une pluralité de modernités subreptices qui s'affirment face à La modernité qui prétend à l'unicité?

Références bibliographiques

- BALANDIER Georges**, 1971, *Sens et puissance, Les dynamiques sociales*, Paris, PUF.
- BETEILLE André**, *Être anthropologue chez soi : un point de vue indien*, *Genèses* 2007/2 (n° 67), p. 113-130. DOI 10.3917/gen.067.0113
- BONTE Pierre et Michel IZARD**, 1991, *Dictionnaire, de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF.
- BOURDIEU Pierre avec Wacquant Loïc J.D.**, *Réponses _ Pour une anthropologie réflexive*, Ed. du Seuil, 1992, 270 pages.
- BOURDIEU Pierre**, 1976, *Les conditions sociales de la production sociologique. Sociologie coloniale et décolonisation de la sociologie*, in Moniot H. (ed.), *Le mal de voir, Cahiers de Jussieu 2*, Paris, UGE,
- CHENTOUF Tayeb**, *La sociologie au Maghreb: Cinquante ans après*, *Revue Africaine de Sociologie*, 10, (1), 2006, pp. 1-30.
- COPANS Jean**, *De l'anthropologie de l'autre à la reconnaissance d'une autre anthropologie*, *Journal des anthropologues, Dossier: Les frontières africaines de l'anthropologie Un demi-siècle d'interpellations*, 110-111/2007, Association française des anthropologues, p. 337-370
- DJEGHLOUL Abdelkader**, 2004, *Nouvelles lettres pour l'Algérie*, Oran, Ed. Dar el Gharb.
- FERRIÉ J.-N.**, *Présentation de l'atelier*, in **Ariel PLANEIX**, *Compte rendu du colloque : « Anthropologie du Maroc et du Maghreb*, *Journal des anthropologues*, 136-137 | 2014, 399-405.
- GEERTZ Clifford**, 1986, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, PUF, 293p.
- GONZALES CASTILLO Eduardo, LAVANCHY Anne, RHANI Zakaria et TRUCHON Karoline**,
L'anthropologie et ses lieux : altérité, genre, relativisme culturel et dé-colonisation, *Anthropologie et Sociétés, Volume 32, numéro hors série, Globalisation des cultures : traces, traverses et voix de jeunes anthropologues*, Sous la direction de Fabien Pernet et Karoline Truchon, 2008, p. 117-126

GUERID Djamel, 2013, *L'entrée en sociologie _ Les limites de l'universel européen. Implications concrètes dans le monde d'aujourd'hui*, Ed. Publisud, Paris, 239p.

KERROU Mohamed., 1991, *Être sociologue dans le Monde arabe ou comment le savant épouse la politique*, *Peuples méditerranéens*, 54-55 : 247-268. Melliti I., 2006, « Une anthropologie "indigène" est-elle possible? Réflexion sur le statut de l'anthropologie en Tunisie », *Arabica*, 53, 2 : 163-176.

KHATIBI Abdelkebir, 1974, Entretien avec Tahar Bendjelloun, *Le Monde diplomatique*, Août 1974.

LAKJAA Abdelkader, (2004)(s/d), *Sociologie et société en Algérie: Quels rapports ?*, Ed. Casbah, Alger.

LAKJAA Abdelkader, (s/d), 2015, Abdelkader Djaghoul, *L'homme et l'œuvre*, Ed. Université d'Oran.

LEVI-STRAUSS Claude, 1958, *L'anthropologie structurale*, Plon, Paris.

MELLITI Imad, 2006, *Une anthropologie "indigène" est-elle possible? Réflexion sur le statut de l'anthropologie en Tunisie*, *Arabica*, 53, 2 : 163-176.

MOUSSAOUI Abderrahmane, 2014, *L'Université algérienne entre le local et le global: regards empathiques*, in Djamel Guerid (s/d), *Repenser l'Université*, Arak Editions, Alger.

MOUSSAOUI Abderrahmane, 2005, *La pratique de l'anthropologie en Algérie : 269-295*, in D. Albera et M. Tozy, *La Méditerranée des anthropologues : fracture, filiations, contiguïtés*. Paris, Maisonneuve et Larose.

PIRES Alvaro, (1997), *De quelques enjeux épistémologiques d'une méthodologie générale pour les sciences sociales*, Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>, juillet 2016, pp. 3-54, in Poupard, Deslauriers, Groulx, Laperrière, Mayer, Pires [Groupe de recherche interdisciplinaire sur les méthodes qualitatives], *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, Montréal : Gaëtan Morin, Éditeur, 1997, 405 p.

PLANEIX Ariel, *Compte rendu du colloque : "Anthropologie du Maroc et du Maghreb"*, *Journal des anthropologues*, 136-137 | 2014, 399-405.

RACHIK Hassan, 2012, *Le proche et le lointain, Un siècle d'anthropologie au Maroc*, Ed. Parenthèses MMSH.

REY Pierre-Philippe, 1993, L'anthropologue et l'engagement - De la politique à la pratique, in Etienne Le Roy, Olivier Dollfus, Michel Vernières, Catherine Choquet, Etat des savoirs sur le développement : trois décennies de sciences sociales en langue française, **Karthala, Paris.**

SAMANDI Z., Pratique de la science sociale au maghreb: l'approche intercontextuelle de la modernité, in Soc. estado. vol.17 no.2 Brasília Dec. 2002

SIMMEL Georges, 1908, Digressions sur l'étranger, dans Y. Grafmeyer et I. Joseph (sous la dir. de), L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine (1979), Paris, Seuil.

Srinivas M., 2002, «The Insider versus the Outsider in the Study of Cultures», in Collected Essays. Delhi, Oxford University Press: 553-560, in BETEILLE André, Être anthropologue chez soi : un point de vue indien, Genèses 2007/2 (n° 67), p. 113-130. DOI 10.3917/gen.067.0113.

TAURISSON-MOURET Dominique, Appel à communications : CONFÉRENCE DE L'ASSOCIATION PANAFRICAINNE D'ANTHROPOLOGIE (PAAA), Bamenda, Cameroun du 7 au 9 août 2014, , Département d'Anthropologie, Université catholique du Cameroun, mis en ligne le mardi 28 janvier 2014.

Références:

¹ - Comparativement au Mexique et d'autres pays latino-américains où l'anthropologie a été élue "science du bon gouvernement" au début du XXème siècle, dans le cadre de la mise à jour institutionnelle sous la forme de contemporanisation/modernisation et "(...) que les anciennes colonies ont entreprise à partir de divers projets modernisateurs, et dans différents domaines tels que l'enseignement, la santé publique, l'administration. Or, dans quelques pays de l'Amérique latine, cette tentative de mise à jour des institutions gouvernementales a donné lieu à la formation des conditions nécessaires pour l'importation et l'appropriation de l'anthropologie en tant que champ de production du savoir. Dans le cas du Mexique, c'est l'État postrévolutionnaire qui a été le grand promoteur de l'anthropologie générale qui, au début du XX^e siècle, a été définie comme «la science du bon gouvernement» par l'un des premiers anthropologues mexicains, Manuel Gamio.", Eduardo Gonzales Castillo, Anne Lavanchy, Zakaria Rhani et Karoline Truchon, L'anthropologie et ses lieux : altérité, genre, relativisme culturel et dé-colonisation, Anthropologie et Sociétés, Volume 32, numéro hors série, Globalisation des cultures : traces, traverses et voix de jeunes anthropologues, Sous la direction de Fabien Pernet et Karoline Truchon, 2008, p. 117-126.

² - De ce point de vue, la situation en Egypte est encore plus symptomatique puisque la sociologie est présente à l'université depuis les tous débuts du XXème siècle. Se référer à ce propos à Djamel Guerid, *La greffe problématique de la sociologie dans le monde arabe: l'exemple de l'Égypte et de l'Algérie (en langue arabe)*, in Abdelkader Lakjaa, *Sociologie et société en Algérie*, Casbah Editions, Alger, 2004. André Béteille, et toujours à propos de l'Inde, comparable sous cet angle à celui de l'Algérie et de l'Égypte, exhume deux articles de Karl Mannheim datant de 1930 dans lesquels celui-ci étudiait la sociologie américaine dans l'un et la sociologie allemande dans l'autre. Alors que la sociologie, au moins comme discipline académique, existait depuis plus longtemps en Inde qu'en Allemagne ou aux Etats-Unis, au moment où Karl Mannheim écrivait ses articles, il n'y avait toujours pas, aux yeux de ce dernier, une sociologie indienne qui pût faire l'objet d'un article, *Être anthropologue chez soi: un point de vue indien*, *Genèses* 2007/2 (n° 67), p. 113-130.

³ - Cette situation anormale pour un pays comme l'Algérie a conduit une structure de recherche étatique en anthropologie comme le Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle (CRASC) à négocier et à obtenir, au début des années 2000, le feu vert de l'autorité de tutelle pour prendre en charge la formation doctorale de ses jeunes chercheurs issus de l'université avec les niveaux de master ou de magister.

⁴ - Chez Bourdieu la distinction anthropologie/sociologie est totalement artificielle. Un texte comme celui de *La maison kabyle ou le monde renversé est plus anthropologique que sociologique*, *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle, Éd. **Librairie Droz**, 1972, 272 p. D'autre part, son premier ouvrage *Sociologie de l'Algérie* est difficilement classable de façon exclusive dans l'une ou dans l'autre et dans lequel l'auteur avertit que "Les caractères sociologiques des populations algériennes forment un écheveau inextricable", *Sociologie de l'Algérie*, Collection *Que sais-je?* Ed. PUF, Paris 1958, 128p.

⁵ - André Béteille signale des faits similaires chez les anthropologues indiens: "mais ils viennent en Inde pour faire du terrain plutôt que pour établir de significatifs dialogues avec leurs collègues. La division intellectuelle du travail leur convient en l'état, ils ne cherchent pas à s'en écarter, et ils ne trouvent que peu de choses dans l'environnement indien qui les pousseraient à considérer leur travail sous un autre angle. À mon sens, ils montrent même moins d'intérêt pour ce qui se fait dans les universités indiennes que ne le font leurs collègues européens ou américains".

*Ce titre est, bien sûr, inspiré de celui d'André Béteille, « Être anthropologue chez soi : un point de vue indien », *Genèses* 2007/2 (n° 67), p. 113-130.

Etude linguistique et sociolinguistique des patronymes : cas de wilaya de Biskra

Amel Ibarar – Université de Biskra

Résumé :

En s'inscrivant sur le troisième axe comportant les domaines s'intéressant aux études anthropologiques, et aux travaux publiés dans le domaine de l'anthropologie linguistique.

En partant du constat que l'anthropologie de la région sera étudiée avec une certaine subjectivité qui intégrera l'appartenance de l'anthropologue aux domaines linguistique, culturel, politique etc.

Est-ce que les thèmes traités reflètent concrètement la société algérienne? Qu'a-t-il à dire comme nouveauté concernant l'anthropologie linguistique? Quels sont les spécificités de ces recherches? Quel genre de publication les caractérise ?

Les études qui ont été réalisées concernant l'anthropologie linguistique sont peu nombreuses par rapport à l'importance de ce sujet.

المخلص :

هذه المقالة تتعلق بالمجالات المهمة في الدراسات الأنثروبولوجية، والأعمال المنشورة في مجال الأنثروبولوجيا اللغوية.

بدءا من الملاحظة بأن الأنثروبولوجيا في المنطقة سوف تدرس مع ذاتية معينة من شأنها أن تدمج الالتقاء الأنثروبولوجي إلى اللغة والثقافة والسياسة الخ

من هنا نطرح التساؤلات الآتية :

هل الأنثروبولوجيا تعالج المواضيع الثقافية التي تعكس واقع المجتمع الجزائري بشكل ملموس؟ وما هي المواضيع التي تطرحها الأنثروبولوجيا اللغوية؟ وما هي خصوصيات هذا البحث؟ وأي نوع من المنشورات يميزها؟

مع العلم أن الدراسات التي أجريت بشأن الأنثروبولوجيا اللغوية قليلة رغم أهمية هذا الموضوع.

À l'instar de la société targuie, les sociétés nord-africaines situées un peu plus au Nord sont passées du statut matrilineaire à celui de patrilinéaire et ce, sous l'influence de divers facteurs historiques, civilisationnels, culturels, religieux et économiques. Parmi tous ces éléments, le facteur religieux en est certainement le plus marquant. L'avènement de l'Islam a constitué un tournant fondamental dans ce passage de la matrilinearité à la patrilinéarité. Ainsi, un peu plus au Nord, au Nord-Est algérien plus précisément, un changement quasi-similaire à celui qu'a vécu la société targuie a eu lieu dans la société biskrite.

Ce passage et ce changement révèlent une dynamique profonde et des transformations qui ne se sont pas arrêtées après les Foutouhate mais qui se sont prolongées bien au-delà. Bien entendu, ce passage de la matrilinearité à la patrilinéarité a travaillé également et continue à travailler en profondeur la société biskrite. La place de la femme avant la conquête musulmane, ce qu'il en est advenu par la suite, son rôle dans le système de gouvernance et dans la sphère familiale, le rôle de l'homme et ses conséquences sur la famille sont des questions qui débordent le cadre restreint de la problématique qui nous intéresse. Nous nous proposons plutôt d'étudier le système de dénomination dans la matrilinearité chez les Amazighs puis dans la patrilinéarité avec l'arrivée des Arabes:

Quels changements ont touché le système de dénomination?

Quel a été le rôle de la culture arabe dans le phénomène de contact avec le berbère?

Quel rôle a joué, des siècles plus tard, la colonisation française sur l'évolution du système de nomination?

Toutes ces questions méritent d'être éclairées dans ce travail ; cependant, pour mieux cerner notre objet d'étude, nous nous focaliserons sur les dernières interrogations soulevées et qui ont trait à la question patronymique et son étroite relation avec le linguistique, le social, le culturel, in fine, l'anthropologique.

Il faudrait peut être d'emblée préciser notre conception de la patronymie pour indiquer que nous entendons par patronyme le sens que lui donne Toudjet dans son article publié en 2005:

«Le patronyme est à la fois un signe d'identification à l'espace de référence du groupe, la marque d'appartenance à une lignée et l'inscription de cette lignée dans cet espace de référence. Le patronyme sous-tend donc à la fois un champ parental et un champ territorial » (Saïd Toudji, 2005, p.p. 58-59).

Dans l'optique de cette définition nous indiquons aussi que nous aborderons les questions de notre étude relativement au territoire géographique qui portera sur la région de Biskra.

Cette dernière est connue en Algérie, chez les non-initiés du moins, comme région arabophone, cependant, étant nous-même native de cette région berbérophone, nous sommes témoin de ce chevauchement de deux langues, et au-delà, de deux cultures qui se mixent au quotidien: le berbère, en sa variante chaouie ainsi

que l'arabe vernaculaire algérien. Ce sont surtout nos observations de la coexistence de ces deux apports culturels qui se déclinent dans les noms de famille de la région qui nous ont incitée à nous intéresser à la question de la patronymie dans la région de Biskra.

Nous travaillons sur ce thème, qui sous-tend l'identité berbère de la région de Biskra, parce qu'il nous semble que cette région est occultée et peu mise en avant dans ses dimensions historique et culturelle. Pour mettre en évidence l'aspect identitaire de la région, nous nous intéresserons dans cette étude à la commune Biskra.

Notre étude tentera de montrer le lien étroit entre la patronymie et le parcours socio-historique qui a travaillé et continue à travailler l'étendue géographique, objet de notre recherche.

Les études sur la patronymie connaissent depuis quelques temps un certain essor en Algérie. Pourtant, la région de Biskra n'a été évoquée dans aucune de ces recherches ; d'où l'intérêt de ce travail que nous comptons mener. Pour ce faire, nous nous inspirerons notamment des travaux de Yermèche Ouerdia qui a mené un travail sur la patronymie algérienne en général.

Tout au long de cette recherche nous essaierons d'aborder la question de la patronymie dans la région Biska relativement pour divers facteurs sous-jacents. Les bouleversements socio-historiques, économiques, culturels et linguistiques continuent encore de nos jours à changer le paysage social de ladite région; c'est en ce sens, et dans ce contexte en continuel devenir que sera abordée l'origine

berbère et sa trace éventuelle dans le choix des patronymes. Ainsi, un certain nombre de questionnements nous interpellent tout au long de ce travail :

- comment les patronymes de la région de Biskra se présentent-ils ?
- quelle(s) relations(s) entretiennent-ils avec la sphère socioculturelle ?
- selon quels critères les a-t-on choisis ?
- dans quelle mesure, reflètent-ils l'identité algérienne ?
- quelles sont leurs significations ?

Pour mieux approcher notre corpus composé d'environ 700 patronymes issus de la commune ciblée par notre recherche, nous avons émis un certain nombre de réflexions qui sont autant de pistes que nous tenterons d'élucider. Ainsi postulons-nous que l'origine berbère est dominante dans la patronymie de ladite région malgré l'impact de la conquête arabe qui remonte au début du VII^e siècle. L'étude étymologique va certainement révéler des distorsions induites par des transcriptions arbitraires pratiquées par les agents de l'administration coloniale française (cf. Sadat-Yermèche, 2008).

Dans une démarche préliminaire Nous avons essayé de contacter des agents travaillant à la mairie de Biskra et les archives d'état civil de Biskra.

Le 2 février 2017, nous sommes allée à la mairie de Biskra où nous avons rencontré un officier d'état civil qui nous a permis de consulter le registre d'état civil qui est constaté comme le premier registre à Biskra, daté en 1891.

Cette recherche nécessite le recours à d'autres disciplines comme la sociologie au niveau des statistiques concernant la démographie, tout en prenant en compte le fait qu'un certain nombre des noms de famille ont totalement disparu, ce qui n'entrera pas dans l'aire d'investigation de notre recherche.

Le corpus, objet de notre recherche, est constitué des noms de familles tels qu'écrits en langue française sur les registres de l'état civil de la commune de Biskra.

En cherchant le lexème qui a produit le nom de famille, nous voulons comprendre son sens originel et sa signification en relation avec le facteur social, voire même idéologique.

Dans le recueil de corpus, notre objectif est d'arriver à délimiter, au plan géographique, un espace suffisant pour aboutir à des résultats significatifs qui représentent le patronyme arabe. En effet, la région étudiée présente, à notre sens, assez de caractéristiques pour assurer cette représentativité.

L'approche linguistique et sociolinguistique :

Pour mener à bien cette recherche nous allons appliquer deux approches complémentaires. La première est purement linguistique. Elle consiste à décrire les patronymes en tant

qu'unités linguistiques à des niveaux divers. Nous allons recourir à la morphologie pour dégager leurs schèmes, de voir s'ils sont simples, dérivés ou composés, comme nous allons apporter des descriptions sémantiques quand il sera question de donner à chaque patronyme le sens qu'il lui revient. La deuxième approche sera sociolinguistique, il s'agira de voir quels rapports existent entre ces patronymes et les groupes sociaux en tenant compte de plusieurs variables, entre autres, statut social, sexe, groupe ethnique.

Par conséquent, cette recherche vise à voir l'étymologie des patronymes, leurs lois sémantiques et phonétiques, leurs univers historique, géographique, social, culturel et les tribus auxquelles ils appartiennent.

Il est certain que le patrimoine patronymique représente une grande richesse pour les communautés concernées mais également pour la collectivité nationale d'où la nécessité de le sauvegarder en collaboration avec des linguistes et des spécialistes. Ce travail de recherche se donne donc pour ambition cette finalité.

QUELQUES REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- 1- Said Toudji, 2005, *Essai sur l'anthroponymie libyco-berbère: entre substrat linguistique et références identitaires* in *Des noms et des noms. Etat civil et anthroponymie en Algérie*, Oran, Edition CRASC.
- 2- Ouerdia Sadat Yermèche, Professeure, ENS de Bouzaréah, Directrice de recherche, RASYD/CRASC Alger.

Travaux de: «Ouerdia Yermèche»

- ✓ Yermèche Ouerdia, (2005), *Etat civil et anthroponymie en Algérie: Typologie des patronymes à base toponymique* in *Nomination et dénomination (des noms de lieux, de tribus et de personnes en Algérie)*, Coordonné par Benramdane Farid et Atoui Brahim, Oran, édition du CRASC.
- ✓ Yermèche Ouerdia, (2005), «Le patronyme algérien: essai de catégorisation sémantique» in *Nomination et dénomination (des noms de lieux, de tribus et de personnes en Algérie)*, Coordonné par Benramdane Farid et Atoui Brahim, , Oran, édition du CRASC.
- ✓ Yermèche Ouerdia, (2008), *Les anthroponymes Algériens: Etudes morphologique, lexico-sémantique et sociolinguistique*, thèse de doctorat, Mostaganem.
- ✓ Yermèche Ouerdia, (2014), «enquêter au sein de l'état civil: les limites d'une expérience» in *Anthroponymie et état civil: Nomination et écriture(s) des patronymes en Algérie*.
- ✓ Yermèche Ouerdia, (2014), «Genèse de l'état civil algérien» in *Anthroponymie et état civil: Nomination et écriture(s) des patronymes en Algérie*.



Université Mohamed Khider Biskra - Algérie-

Faculté des Sciences Humaines et Sociales



ISSN 2507-7473

4

Revue du Changement Social

Périodique internationale à comité de lecture

*Publiée par le laboratoire du changement social et de
relations publique en Algérie*

Université de Biskra



- Numéro 03 -

Juillet 2017