مجلة
العلوم الاجتماعية

مجلة محكمة تصدر عن كلية العلوم الاجتماعية
جامعة وهران 2 (محمد بن أحمد)

العدد:06 /2018

ISSN: 1112-5780
ISSN électronique :2661-7137
Dépôt légal: 396-2005

للاتصال

البريد الإلكتروني : *revuesciencesocialoran2@gmail.com*

Site web :http://www.univ-oran2.dz/revuefss/index.php

ISSN: 1112-5780
Dépôt légal: 396-2005
EDITIONS
DAR ELQODS EL ARABI
01.Rue Harouni Bouziane Rond-point de la Wilaya
Centre Commercial EL MOUNTAZEH-ORAN
Tel: 0556230762-FAX: 041.38.55.48
ص.ب 627 البريد المركزي31000 وهران
quds_arabi@hotmail.fr
حقوق الطبع محفوظة

مديرالنشر
عميد كلية العلوم الاجتماعية
أستاذ عبد الكريم فضيل

مدير المجلة
أستاذ رابح سبع

لجنة التحرير

- الهواري عدي - أستاذ مميز معهد البحوث السياسية - ليون (فرنسا) وجامعة جورج تاون (الولايات المتحدة الأمريكية).
- أفلين عقاد – أستاذة مميزة جامعة ايلينوا (الولايات المتحدة الأمريكية) – الجامعة اللبنانية الأمريكية ببيروت.
- قمر بندانة – أستاذ جامعة منوبة – تونس.
- شريفة بوعطة – أستاذة جامعة الجزائر 1– مديرة مجلة علم النفس.
- جان بول شنيولو - أستاذ مميز – مدير معهد البحث حول البجر الأبيض المتوسط والشرق الأوسط – باريس – مدير مجلة Confluence Méditerranée.
- عبد الصامد ديالمي – أستاذ جامعة الرباط.
- كريمة دراش – مديرة بحث CNRS-مركز جاك برك – مديرة سابقة IRMC تونس.
- عبد الرزاق دوراري – جامعة الجزائر – مدير CNLPT – مدير مجلة تمسال ن تمزغت.
- ندير معروف - أستاذ مميز جامعة Picardie(فرنسا).
- سهام نجار - أستاذة جامعية ISSH.
- محمد مولفي – فيلسوف أستاذ جامعة محمد بن أحمد وهران 2.
- لورنت موكيلي – أستاذ MSH(فرنسا).
- محمد مبتول - أستاذ جامعة محمد بن أحمد وهران 2.
- الحبيب تليوين - أستاذ جامعة محمد بن أحمد وهران2.
- منير بهادي - فيلسوف أستاذ جامعة محمد بن أحمد وهران 2– مدير تحرير مقدمات.
- مصطفى تمبى – أستاذ كلية الأدب والعلوم الإنسانية - –UCAD دكار السنغال.
- جان ألان غودباي – مدير مخبر البحث العلوم الاقتصادية والاجتماعية – مدير مجلة كودسترية

لجنة التنسيق

- علم اجتماع: مهدي سويح
- علم النفس والأرطوفونيا: فراحي فيصل
- ديموغرافية: خضرة راشدي
- علوم التربية: شارف جميلة
- أنطروبولوجيا: أميمة محمودي
- فلسفة: أيمن بوطرفة
- أمانة المجلة: أيمن بوطرفة ومليكة محرزي
- واب: فاطمة الزهراء بطيب ماستر

اللجنة العلمية

- مزيان بنشرقي
- محمد داود
- محمد صالحي
- حلومة شريف
- محمد مكي
- محمد قويدري
- عبد الحميد بكري
- بدرة معتصم ميموني
- نادية يوب
- زين الدين زمور
- شارب دليلة

لجنة القراءة

- فاطمة الزهراء دلاج سبع، جامعة وهران 2.
- جيل فرأول، جامعة Franche Comté فرنسا.
- عالي كواسي، جامعة باتنة 1.
- محمد موزات،CREAD.
- محمد بشير، جامعة تيلمسان أبو بكر بلقايد.
- عبد الرحمان بنيزة، جامعة وهران 2.
- بلخدر مزوار، جامعة تلمسان أبو بكر بلقايد.
- سميرة ميسوم، جامعة ورقلة قصدي مرباح.
- محمد بن عيسى، جامعة تلمسان أبو بكر بلقايد.
- محمد بدروني، جامعة البليدة سعد دحلب.
- محمد مدجاود، جامعة سيدي بلعباس جلالي اليابس.
- محمد بوفاتح، جامعة الأغواط عمار ثليجي
- عالي حمزة، جامعة تلمسان أبو بكر بلقايد.
- بن عمار سواريث، جامعة وهران 2.
- فوزي بن دريدي، جامعة سوق أهراس محمد شريف مساعدية.
- أميرة جويدة، جامعة الجزائر 2.
- محمد بوشيبة، جامعة وهران 2.
- مبارك نجاح، جامعة وهران 2.

دعوة للمساهمات

مجلة العلوم الاجتماعية

مجلة محكمة تصدر عن كلية العلوم الاجتماعية

جامعة محمد بن أحمد وهران2

ترحب كلية العلوم الاجتماعية، لجامعة وهران 2، بمساهمة كل المشتغلين بحقل العلوم الاجتماعية بمختلف تخصصاتها من علم الاجتماع والديموغرافيا والفلسفة وعلم النفس وعلوم التربية والأرطوفونيا من أجل إثراء وتطور البحث العلمي بنشر مقالاتكم في مجلة الكلية المسماة مجلة العلوم الاجتماعية، باللغات الثلاث التالية: العربية، الإنجليزية والفرنسية.

وعليه نطلب من السادة الأساتذة والباحثين إرسال مقالاتهم لهيئة التحرير على العنوان التالي: revuesciencesocialoran2@gmail.com

على أن تراعي في المقال الشروط التالية:

1. ألا يكون المقال قد سبق نشره أو قدم لمجلة أخرى للنشر (تعاهد ممضى من قبل المعني).
2. كل المقالات تخضع للتحكيم.
3. بالنسبة للغة العربية يكون الخط ب TraditionalArabicفي متن المقال بحجم 16 بفارق خطوط 1,5، أما الخط في اللغات الأجنبية الأخرى فيكون ب Times Newsبحجم 12 بفارق خطوط 1,5.
4. المصادر والمراجع تكون بالطريقة الأنجلو سكسونية APA، مع إمكانية اعتماد طريقة أخرى.

- بالنسبة للإحالة في المتن، الفقرة، (اسم شهرة المؤلف، الحرف الثاني من الاسم، السنة، الصفحة)

- بالنسبة لقائمة المراجع:

أ) الكتاب: المؤلف، (السنة)، " عنوان الكتاب". المدينة، دار النشر.

ب) المجلة: المؤلف، (السنة)، «عنوان المقال"، عنوان المجلة، الرقم، الشهر، السنة.

ج) فصل من كتاب جماعي: المؤلف، (السنة)،"عنوان الفصل"، ضمن (عنوان الكتاب)، منسق الكتاب، الطبعة، المدينة، دار النشر، ص ص.

د) الأطروحات: المؤلف، (السنة)، عنوان الأطروحة، أطروحة دكتوراه تخصص.....، الجامعة، البلد.

ه) تضبط قائمة المراجع في أخر المقال.

5. يرفق المقال أو الدراسة بملخص باللغة الانجليزية في عشرة أسطر (150 كلمة على الأكثر) مع عشر كلمات مفتاحية (5على الأكثر) على أن يعبر عن محتوي المقال المقدم للنشر.
6. كل مقال غير قابل للنشر لن يعاد لصاحبه واللجنة العلمية تعلمه بنتائج تقييمه العلمي وفق التحكيم.
7. يقدم صاحب المقال عنوانا لضمان مراسلته من قبل هيئة تحرير المجلة.
8. يرسل لصاحب المقال المنشور نسخة من المجلة وثلاث نسخ من المقال.

جدول المحتويات

- **افتتاحية.....9**

- العلوم الاجتماعية والنقاش الفكري في العالم العربي،
  - **الهواري عدي.....11**
- عوائق إدارة العلاقات الإنسانية في المؤسسات الجزائرية،
  - **بوفلجة غيات.....36**
- تمثلات الأسرة الجزائرية للنجاح المدرسي وأثرها في زيادة الضغط المدرسي على الأبناء
  - **مالك توفيق شليح/مداح بن عودة.....53**
- مقارنة تقديرات المباشرة وغير مباشرة للخصوبة من خلال تعدادات 1977،1987، 1998و2008،
  - **طاهري حياة/علي قواوسي.....69**
- جينيالوجيا الحداثة من نقض الجذور إلى نقد الممارسات في فكر نيتشه
  - **عمار طرابلسي/ اسماعيل مهنانة.....83**

افتتاحية

يستجيب ميلاد المجلة الجديدة للعلوم الاجتماعية لإصرار قوي في توثيق الصلة بين الباحثين، إذ تحمل المجلة في ذاتها الآثار الراسخة للتشطير، لكون سالفتها التي تقدمت عنها، لم تتمكن من إصدار سوى خمسة أعداد خلال سنوات 2005 و2017، وبمعنى آخر، هو رقم قياسي في...التقتير والشحّ. وهو تقتير كاشف للأعراض، بالمعنى العادي للكلمة، التي يعاني منها المسار المضطرب للعلوم الاجتماعية في الجزائر. إن مصير هذه التخصصات الأكاديمية غير ثابت، ويلفّه الغموض أيضا. وفي الحقيقة، تجد هذه العلوم الاجتماعية نفسها، تائهة إن لم نقل مقيدة، كما أنها مشلولة، ومنقبضة، ومتصلبة. وبالتالي، فهي في كثير من الأحيان، مُستصغرة ومُحتقرة.

والجدير بالذكر أن الشغف والنبضات المؤسسة للمجلة الجديدة للعلوم الاجتماعية كانت من بين الأسباب القوية في بعث هذه الأداة العلمية، حيث تبرز وبشكل واضح، الإرادة في استئناف حتمية المساءلة للأنسجة وكذلك الاستنطاق للمكانة التي تحتلها أشكال المعيارية ولدورها في تطوير المعرفة حول المجتمع. وهي بذلك تقوض أسس البديهيات الوحدوية، التي تزعم أنها تمنح الشرعية للقوانين أو للاختيارات التي تكرس الحوادث العارضة والمفتعلة باعتبارها مقياسا صالحا للوضوح وللفهم.

وضمن هذا الجهد المبني على اقتضاء الملائمة، تظهر الطموحات الثلاث المؤسسة التي تحرك المجلة الجديدة للعلوم الاجتماعية وتدفع بها أساسا إلى الأمام، وهي كالتالي:

- فك رموز تلك المواقف المنبثقة عن الصعوبات والعراقيل المتعددة الأشكال التي تقف في وجه اندفاعات الإبداع في مجال المعرفة الاجتماعية في الجزائر، وهي صعوبات تتموقع ضمن خليط مفعم بالأسئلة.
- التفكير، بالتالي، في طبيعة التجسيد الممكن لمعرفة المجتمع بوصفها ممارسات دالة تشكلت بفضل التاريخ الاجتماعي الجزائري وضمنه.
- البحث، في الأخير، عن تلك العلاقة المزدوجة، عن إمكانية مراجعة قواعد الإثبات والتأكيد التي تُوجه هذا التأمل الباطني.

إن شغف المعرفة التي تشغل وتحرك الطاقة الإبداعية للمجلة الجديدة للعلوم الاجتماعية، شاهدة أيضا على تلك الآمال النفيسة الراغبة

في التعلم، كما تعبر عن كوكبة من المشاعر التواقة إلى الفهم، وهي أحاسيس توقفت خلال فترة طويلة ووضعت نفسها في حالة من الصمت الكامن، وكان ذلك في ظل ضعف استطراد سوسيو-تاريخي مؤلم وشقي. مما يفرض السؤال التالي: من كان يجرؤ على عدم الانخراط في مآل العلوم الاجتماعية التي كانت تعاني من مصير لا يمكن الرجوع عنه؟

وفي الحقيقة، لقد تأثرت ومنذ سنوات، همسات القلق الفكري المتذمر المقرونة بالاندفاعات النقدية المتحمسة لهذه التخصصات، وكابدت عزلة طائشة وفاترة، حتى لا نقول قاست من انكماش وجفاء قاتلين.

إذ لابد في المرحلة الراهنة، من الابتعاد عن حتمية التيه والإسهام بهمّة في إعادة تأويل التشكيل الجديد للأسس وللإطارات الجديدة والحديثة والناشئة للحياة اليومية وللفكر الاجتماعي في الجزائر. ومن ثمّ الإمساك بقوة بالروابط التي تنسج بين الفكر والمجتمع. وأيضا قراءة الإثمارات الملونة والواعدة للبنية الاجتماعية والمعرفية الجزائرية، بإعادة ابتكار أشكال التخيُّلية ذات المقتضيات الجريئة، والإقدام الحازم والجسارة المتوافقة، المنخرط بالتأكيد في عملية تعرية شرسة. وتسمح تلك الأنشطة الفكرية بالإسهام في القراءة الجيدة للترابط الجديد القائم بين العلم والمجتمع، بين المعرفة والسلوك الاجتماعي. ومع ذلكن لا بد من التساؤل عن الكيفية التي يمكن لها أن تتحمل انهيار المقاربات المألوفة، والمقاربات الطقوسية التي تأسر هذه التخصصات وتضعها في حالة من الغيبوبة التي لا تُخترق؟ كيف يمكننا تسخير كل جهودنا للتعلم من جديد كيفية التوغل وبشهية شرسة في حركات الواقع بكل ما تحمله من قساوة؟ وهل تستطيع العلوم الاجتماعية التلاؤم مع بلاغة الصمت في حين يحاول شبح إنكار هذه العلوم وتنصيب نفسه طوطما ليتسلط على شراسة وجودها بذاته؟

فقد تمثل الدافع وراء بعث وإحياء المجلة الجديدة للعلوم الاجتماعية في ذلك الزخم القلق الذي يتغذى من التربة الراغبة في احتضان القليل من شذرات الأسئلة ومن بعض الأشكال والبقايا الحية والمرتعشة لجوانب متعددة من سلوكنا الاجتماعي التي لم تُفسر ولم يتم التفكير فيها بشكل دائم.

فقد أصبح من الضروري، بحكم هذه الأسباب مجتمعة، وبدواعي أخرى، الابتعاد عن عملية الإغراق في الأخلاقيات القاتلة لهذه التفرعات الانسيابية، كل ذلك من أجل تصالح العلوم الاجتماعية مع جزء كبير من التزاماتها العلمية.

بقلم رابح السبع
ترجمة محمد داود

العلوم الاجتماعيت والنقاش الفكري في العالم العربي

أ. د. الهواري عدي[1]
ترجمة: **د. نوري دريس**[2]؛ **د. زين الدين خرشي**[3]
مراجعة: الأستاذ محمد داود[4]

إن المنشورات الأكاديمية في العالم العربي ضعيفة كمّا ونوعا إذا ما قورنت مع ما يُنتج وينشر في البلدان المتقدمة، وهذا على الرغم من وجود، خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، نقاش نوعي ومحاولات حثيثة لفرض الوضعية الكونتية (نسبة إلى أوغيست كونتAuguste Comte) والانفتاح على السوسيولوجيا الأوروبية (سبنسر Spencer، دوركايمDurkheim، فوكونات Fauconnet ...). وقد ترافقت هذه الديناميكية مع ميلاد القومية العربية على يد مفكرين مثل لطفي السيد، طه حسين وآخرون، حيث بدأت تتأسس معالم تفكير دنيوي. ومن المفارقات العجيبة، وعكس ما كان منتظرا، توقفت هذه الديناميكية مع انتصار القومية العربية وحصول الدول العربية على الاستقلال، الذي تولدت عنه أنظمة سياسية تسلطية قامت بمنع كافة أشكال النقاش العام حول المشكلات الكبرى التي تشغل المجتمع. فكان الإنتاج العلمي، الذي حُرم من الحريات الأكاديمية، مخيبا للآمال رغم تزايد عدد الجامعات والطلبة، إذ هيمنت الفلسفات الاجتماعية على معظم الإنتاج الفكري، وهي الأيديولوجيات الكبرى التي تقوم على تفسير كل شيء والإجابة على جميع التساؤلات، متأثرة في ذلك بالخطاب الديني، وأيضا بأفكار علماء أوربيين، من خلال بناء نظريات يترافق فيها ابن خلدون بفرويد وماكس فيبر واينشتاين...

إجماع حول ضعف العلوم الاجتماعية

وثمة إجماع بين الباحثين حول ضعف العلوم الاجتماعية في العالم العربي بالرغم من احتكاكها بالسوسيولوجيا الأوروبية في فترة مبكرة جدّا، خاصة طروحات أوغيست كونت الذي تخرج على يده شبلي شميل

---

[1]- أستاذ متميز (Professeur émérite) في علم الاجتماع، معهد العلوم السياسية – ليون، جامعة ليون، فرنسا.

[2] -أستاذ علم الاجتماع بجامعة محمد لمين دباغين – سطيف2.

[3]-أستاذ علم الاجتماع بجامعة محمد لمين دباغين – سطيف 2.

[4]-أستاذ بمعهد الترجمة، جامعة أحمد بن بلة، وهران1.

(1850-1917)، وكذلك توجهات إيميل دوركايم الذي درّس العديد من المصريين، كان أشهرهم طه حسين (1889-1972). وفي سنة 1913ناقش منصور فهمي أطروحة دكتوراه حول تحرر المرأة في العالم العربي تحت إشراف ليفي برول (Lévy- Bruhl)، وفي 1918ناقش طه حسين أطروحته الشهيرة حول الفلسفة الاجتماعية لدى ابن خلدون تحت إشراف ب. فوكونات(P. Fauconnet)[5].

لقد تزامن ذلك مع نهاية الإمبراطورية العثمانية، وترافق مع الرغبة القوية لدى بعض النخب الاجتماعية في جلب العلوم والتقنيات من الغرب والاستفادة منها لتطوير المجتمعات العربية الإسلامية. وفي سنة 1908تأسست في القاهرة جامعة ممولة برأسمال خاص لأجل تدريس علوم أخرى مختلفة عن علوم الدين. وفي سنة 1925، تحولت تلك الجامعة إلى جامعة رسمية أضحت مهمتها تتمثل في تكوين الشباب المصري في مجال العلوم الدنيوية، وحيث ظهرت منذ الاحتكاك الأول بالغرب محاولات لجلب المعرفة الحديثة بواسطة البعثات العلمية التي قام بها الحاكم محمد علي بإرسالها إلى بعض العواصم الأوروبية كباريس، لندن وبرلين، وذلك لتجهيز الدولة المصرية بنُخب قادرة على عصرنة الإدارة والاقتصاد والجيش. وقد كان رفاعة الطهطاوي من أشهر أعضاء هذه البعثات، حيث قام، بعد عودته إلى مصر، بتأليف كتاب حول المجتمع الفرنسي وأسباب ازدهاره[6].

وتبعه في ذلك، مفكرون آخرون حاولوا تكييف الخطاب الدنيوي بغية تفسير الظواهر الاجتماعية دون العودة إلى الطروحات الدينية. وقد كان كل شبلي شميل وفرح أنطون المتأثران الفلسفة الوضعية الأكثر راديكالية ضمن هذا الطرح، إذ استمر تأثير أفكارهما خلال القرن العشرين مع سلامة موسى، إسماعيل مظهر وعصام الدين حنفي. وهكذا

---

[5] بالإضافة إلى أطروحات فوكونات وطه حسين، المتأثرتين بالنزعة الدوركايمية، ثمة أيضا أربعة أطروحات أخرى تمت مناقشتها في باريس وهي: أطروحة علي عبد الوحيد حول النظرية السوسيولوجية حول الاسترقاق، أطروحة فارس بيشر حول الشرف عند العرب قبل الإسلام، أطروحة كاظم داغيستان حول العائلة في سوريا، وأطروحة خالد شتيلة حول الزواج في سوريا. للمزيد حول هذا الموضوع أنظر إلى:
Alain Roussillon, « Durkheimisme et réformisme. Fondation identitaire de la sociologie en Egypte », in Annales. Histoire, Sciences sociales, n° 6, 1999, et aussi Mustapha Al Ahnaf, « Sur quelques durkheimiens arabes » in Peuples méditerranéens, n°54-55, juin 1991.

[6] رفاعة الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، القاهرة، 1852.

دخلت الوضعية (positivisme) في وقت مبكر إلى العالم العربي على يد شبلي شميل (1869-1917) الذي تأثرت كتاباته بمفكري أوروبا القرن الثامن عشر والتاسع عشر.

وقد هاجم هؤلاء المفكرون، الذين كتبوا باللغة العربية ونشروا مؤلفاتهم في دور نشر محلية، الثقافة التقليدية واتهموها بخنق الإبداع الفكري وإدامة التأخر عن الغرب. وأعلن هؤلاء بكل وضوح عن تبنيهم لطروحات التنوير الأوروبي، وانجذبوا بنموذج الفصل بين العلم والدين. كما اشتغل هؤلاء على نشر الوضعية وأفكار أوغست كونت، وقاموا بترجمة أعمال داروين وجعلوها في متناول النخب المحلية. كما قام عدة مفكرين عرب، خلال النصف الثاني من القرن العشرين، بنشر كتب تروّج لفكر مُعلمن، يرافع لصالح التيارات الفلسفية الغربية المختلفة، ويمكن أن نذكر على سبيل المثال، المصري زكي نجيب محمود، الذي يكفي أن نذكر بعناوين مؤلفاته حتى نتعرف على توجهاته الفلسفية[7].

كما كانت المادية التاريخية حاضرة ضمن أعمال مفكرَيْن بارزين حاولا تطبيق هذا المنهج على التراث: الطيب تيزيني[8] وحسين مروة[9]، إلا أن هذين المفكران، لم يكن لهما تأثير على الطلبة بشكل خاص، وعلى النخب الاجتماعية بشكل عام، ويمكن القول دون تردد بأن الفكر المُعلمن في العالم العربي كان له كتّابه ولكن لم يكن يملك جمهوره من القراء.

لقد بقي هذا الفكر مرتبطا بأقلية وتمت محاربته من طرف التيارات الثقافوية المنغرسة جيدا داخل أجهزة التكوين والتعليم، (المدارس القرآنية، المعاهد الدينية وجامعة الأزهر) وداخل العمق الاجتماعي. ويمكن تفسير ذلك، بكون المجتمعات العربية كانت ولا تزال تخضع لتأثير وهيمنة علماء الدين ولمعارفهم الكلاسيكية، التي قام الإسلاميون، أمثال سيد قطب وأبو الأعلى المودودي، بمنحها صياغة أيديولوجية-سياسية انجذب إليها الكثير من الطلبة في بداية السبعينيات من القرن الماضي.

وهذا بالرغم من التفعيل الأساسي والعميق لمفكرين من أمثال شبلي شميل وفرح أنطون ولمفكرين آخرين ينتسبون للفكر الوضعي، لحركة النهضة خلال القرن التاسع عشر إذ أسهم هؤلاء وبقوة في إحياء الوعي القومي. وكانت لأفكارهم ولمشاريعهم التأثير القوي في نفوس الشباب

---

[7] نذكر على سبيل المثال: الأسطورة والميتافيزيقا(1953)، المنطق الوضعي(1959)، نحو فلسفة علمية(1959)، تجديد الفكر العربي(1971).

[8] مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط. دمشق، 1971.

[9] النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، 1978،

المتعطش لعصرنة المجتمع، فقاموا ببناء الحركة القومية العربية في الثُلث الأول من القرن العشرين. ومع ذلك فواجه مشروعهم في علمنة الفكر الاجتماعي حواجز يصعب تخطيها وبخاصة في ظل ظروف الهيمنة الاستعمارية. إذ شعر الخطاب الديني بالتهديد من قبل هذه الحركة، فرفض كل أشكال الانفتاح، وتصلّب وأصبح أكثر عدوانية للخطاب الدنيوي المُعلمن.

إذ أسهمت الظروف التاريخية والسياسية في إضعاف هذا الخطاب، وهي الظروف القاهرة التي كانت تعيش فيها المجتمعات المسلمة في النصف الأول من القرن العشرين، إذ كانت خاضعة للهيمنة الاستعمارية بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر. وهكذا اصطدمت النخب الطامحة إلى علمنة الثقافة بالخطاب الثقافوي الذي كان يستمد قوته من رفض الهيمنة الغربية. وقد كان الخطاب الدنيوي يعاني الضعف السياسي، باتهام أصحابه بالعمالة لصالح الهيمنة الاستعمارية الغربية التي كانت تسعى إلى تهديم الإرث الثقافي المحلي. وتتأتى الصعوبات التي تواجه دعاة الحداثة في الدول الإسلامية من كون هذه الحداثة تحمل وجه الغرب الاستعماري، وهنا تحديدا وجدت النخب المحافظة مبررا قويا لرفض العلمنة بحجة أنها غربية.

كان من الصعب، خلال النصف الأول من القرن العشرين، محاربة الاستعمار ونقد التراث الثقافي المحلي في الوقت ذاته. وإذا سلمنا بأن شروط تطور العلوم الاجتماعية لم تكن متوفرة في الماضي، فكيف يمكن تفسير عدم تطورها بعد الاستقلال؟ وعلى كل حال، يبدو أن القوميين العرب قد برزوا باعتبارهم الورثة السياسيين للخطاب الدنيوي/المُعلمن الذي نشأ مع رفاعة الطهطاوي، وتطور مع لطفي السيد، وتبلور بقوة مع ميشال عفلق في خطاب صوفي حول العروبة. فالنخب المدنية والعسكرية التي استولت على السلطة في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، وفي معظم الجمهوريات المسماة تقدمية، قد تبنت طروحات هؤلاء المفكرين وأعلنت بشكل واضح عن إرادتها في تحديث المجتمعات واللحاق بالغرب. كان للقومين العرب، أمثال بومدين، جمال عبد الناصر وحزب البعث، هدفا واضحا يتمثل في تغيير مجتمعاتهم جذريا وتحريرها بواسطة الاقتصاد والثقافة، وكان المسئولون يتفاخرون بتدشين المصانع والجامعات، وخلال سنوات قليلة، تضاعفت أعداد الطلبة والمتمدرسين، عشرات المرّات.

وبالرغم من ازدياد عدد الطلبة وعدد الجامعات، إلا أن العلوم الاجتماعية بقيت في حالة سبات من حيث الإنتاج الأكاديمي ذو المستوى الدولي. إذ نجد المؤرخين يخلطون بين التاريخ وبين كتابة الماضي، ولا يميز المختصون في الاقتصاد بين الثروة وبين القيمة، ويعتقد رجال القانون بأن القاعدة القانونية مصدرها جوهر خالد، في حين يخلط علماء الاجتماع بين السوسيولوجيا والفلسفة الاجتماعية، ويكاد ينعدم وجود علماء اللسانيات، وعلماء الأنثروبولوجيا وعلماء التحليل النفسي.

وبالطبع لا يمكن أن تكون الميزات الفردية للباحثين هي السبب، فالجامعيون العرب أنفسهم يتحسرون على رداءة الإنتاج الأكاديمي وعلى عجز العلوم الاجتماعية في اكتساب جمهور خاص بها. فكان تنظيم المؤتمرات العلمية المتعددة حول موضوع أزمة العلوم الاجتماعية في العالم العربي، وخصصت العديد من المجلات أعدادا لتقديم حصيلة لهذه العلوم وبالتالي اقتراح حلول لتجاوز هذه الحالة من السبات.[10]

وفي هذا الصدد، يؤكد الباحثون وبالإجماع على عدم وجود إنتاج أكاديمي ذي مستوى دولي في علم الاجتماع، وفي التاريخ، وفي الاقتصاد السياسي، أو في الفلسفة بالتحديد،... وبالرغم من وجود أعداد كبيرة من الأساتذة والطلبة في مختلف المعاهد والكليات التي تقدم فيها دروسا ومحاضرات حول إبن خلدون، ودوركايم، وبارسونز، إلى أخره. وباختصار، لا توجد أعمال بحثية قد تأتي بعناصر تحليلية للمجتمع في صيرورة تحولاته وتطوراته القائمة منذ القرن 19م. وبالطبع توجد بعض الأطروحات التي جرت مناقشتها، وبعض الكتب المنشورة محليا، ولكن لا الكمية ولا النوعية تسمح بخلق ديناميكية بحثية مستقلة. وعلى الرغم من أن المجتمع يمر باضطرابات كبرى ويعيش حالة من التحولات العميقة،

---

[10] يمكن أن نذكر بعض هذه المؤتمرات التي تم نشر أعمالها ما يلي: إشكالية العلوم الاجتماعية في العالم العربي، القاهرة، فيفري 1983. علم الاجتماع وسؤال الفرد العربي المعاصر، الكويت، أفريل 1984. حول العلوم الاجتماعية اليوم، وهران، ماي 1984. نحو علم اجتماع عربي، تونس، جانفي 1985. نحو سوسيولوجيا عربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1989، علم الاجتماع والمجتمع في الجزائر، الجزائر 2002، مستقبل العلوم الاجتماعية في العالم العربي، وهران، CRASC، ومركز دراسات الوحدة العربية، 2015.

كما تجدر الإشارة إلى الوصف الثري الذي قدمه محمد بامية، الأستاذ بجامعة بيتسبورغ(ببنسلفانيا) للوضعية المؤسساتية للتعليم والبحث في العلوم الاجتماعية في العالم العربي، والذي نشره المرصد العربي للعلوم الاجتماعية التابع للمجلس العربي للعلوم الاجتماعية(بيروت)، تحت عنوان: العلوم الاجتماعية في العالم العربي: أشكال الحضور، 2015. يمكن تحميل التقرير على الرابط التالي:
http://www.theacss.org/uploads/WEB-ASSR-Report-Arabic-2015.pdf

ويواجه مشكلات اجتماعية حادة، إلا أن الإنتاج الأكاديمي في مجال العلوم الإنسانية مخيب للآمال. ومع أن ثمة مواضيع كثيرة تحتاج إلى الدراسة وخاصة تلك المتعلقة بنشأة الفرد، أو تشكل الطبقات الاجتماعية، أو تلك المتعلقة بالأبعاد المتناقضة للعلمنة، أو بالعنف الاجتماعي، أو بالتدين في الفضاء العمومي،... إلى أخره.

ولا تخص هذه الملاحظات بلدا معينا فقط، بل تصْدُق على كل البلدان العربية، وإن بدرجات متفاوتة: فهذه الحالة من العقم الأكاديمي تكاد أن تمس كل المجتمعات العربية. أما فيما يتعلق بعلم الاجتماع، أحد التخصصات المركزية في العلوم الاجتماعية، يمكن القول بأن الكتاب الذي صدر في بيروت سنة 1989يلخص موقف العشرات من الباحثين الذين شاركوا في تأليفه، وهي مواقف حاسمة. فعالم الاجتماع المصري سعد الدين ابراهيم قدم صورة قاتمة للوضع من خلال تعرضه لمواقف عشرات الباحثين، إذ يعتبر بأنه "أصبح من النادر أن تقع بين أيدينا أعمال سوسيولوجية معاصرة موضوعية، سواء بشكل عام أو بشكل خاص".[11] ويضيف بأن الأعمال السوسيولوجية الموجودة حاليا، لا تحتوي إلا على عناصر تحليلية قليلة حول الواقع السوسيولوجي العربي، وليس لها علاقة بالأعمال الميدانية. وقد خلُص علي الكنز إلى النتيجة نفسها، ويؤكد هذا الأخير، بعد قيامه بعمل ميداني كبير، أن العلوم الاجتماعية في العالم العربي تعاني وبشكل عام من عجز نوعي على الرغم من التزايد الكبير لعدد الطلبة الذين تخصصوا في هذه العلوم وتضاعف عدد الجامعات التي تدرس بها هذه التخصصات.[12]

ويذهب التقرير الذي أعدته منظمة الأمم المتحدة للثقافة والعلوم حول وضعية العلوم الاجتماعية في العالم العربي في الاتجاه نفسه، حيث يشير إلى أهمية الميزانيات التي تخصصها الدول العربية للبحث والتعليم الجامعي دون أن يكون لها أثر ايجابي على نوعية الإنتاج العلمي ومخرجاته.[13] وفي هذا السياق، وبناء على تحقيق ميداني تجاه الأساتذة الجامعيين، يقدم محمد شرقاوي تقريرا صارما حول وضعية العلوم

---

[11] سعد الدين إبراهيم، "تأمل الآفاق المستقبلية لعلم الاجتماع في الوطن العربي: من إثبات الوجود إلى تحقيق الوعود"، نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989.

[12] Ali El Kenz, Rapport sur les sciences sociales dans le monde arabe, http://www.estime.ird.org

[13] « Les sciences sociales en Afrique du Nord et au Moyen Orient » in Les sciences sociales dans le monde, édition UNESCO-Maison des Sciences de l'Homme, 2002, pp. 152-153.

الاجتماعية في المغرب، مسجلا الصعوبات التي تعترضهم مؤكدا أن "البحث في العلوم الإنسانية يتطور داخل مناخ غير محفز، إن لم نقل عدائي".[14] إذا ثمة إجماع شامل حول رداءة حصيلة الإنتاج الأكاديمي وذلك بعد أكثر من نصف قرن من استقلال البلدان العربية، فالجامعات ومراكز الأبحاث لا تنتج معارف علمية حول مجتمعاتها.

وعلى سبيل المثال نأخذ الحالة الجزائرية التي بدأت فيها العلوم الاجتماعية تعرف تطورا فعليا منذ ستينيات القرن الماضي، ولعل تاريخ الجمعية الجزائرية للبحث والتنمية الاقتصادية والاجتماعية AARDES، التي كان بيار بورديو Pierre Bourdieuأحد مؤسسيها في الجزائر العاصمة خلال تلك الفترة، يعكس جيدا واقع العلوم الاجتماعية. عرف هذا المركز البحثي ديناميكية كبيرة إلى غاية نهاية الستينيات (1967-1968) بفضل الأنشطة التي كان ينظمها (مؤتمرات، ملتقيات، منشورات...) حول التغيرات الاجتماعية في الجزائر، ولكن وبإيعاز من السلطة السياسية آنذاك، تحول المركز إلى هيئة في خدمة التخطيط وتخصص في الدراسات الاقتصادية. وفي سنة 1980، تم تغيير اسم الجمعية ليصبح "المعهد الوطني للدراسات والتحليل للتخطيط INEAP"، ثم تحول مرة أخرى في سنة 2000، إلى المركز الوطني للدراسات والتحليل الخاصة بالسكان CENEAP، هذا على الرغم من وجود مركز متخصص في البحوث الاقتصادية منذ سنة 1975. لقد شجعت الدولة خطابا أكاديميا يضفي الشرعية على مشروعها الاقتصادي، إن غياب الحريات الأكاديمية حال دون أن يتم نقد هذا الخطاب الاقتصادي والكشف عن العيوب المنهجية التي كانت تعتريه، خاصة في إهماله لفكرة أن حيز الثروات يقترب أكثر من النموذج ما قبل-ريكادري (أي النموذج السابق لدافيد ريكاردو Pré-ricardien) حيث يهيمن الريع، أكثر مما يقترب من النموذج الريكاردي ricardienحيث فائض القيمة يتأتى أساسا من العمل[15]، حيث لم يؤد

---

[14] Mohamed Cherkaoui, « Dilemmes de la recherche et crise des sciences sociales », revue Economia, octobre 2008-janvier 2009.

[15] يصر الاقتصاديون على إمكانية التحكم في ملأ خانات المصفوفة الصناعية(جداول التبادل الاقتصادي لـ ليونتييفW. Léontieff) في حين أن إنتاج الثروة لا يخضع لقوانين المردودية التنازلية للاقتصاد الصناعي، بسبب الهيمنة المسبقة للريوع الريكاردية(نسبة إلى دافيد ريكادرو الذي يقول بأن الريع هو ثروة غير مشروعة). إنّ المعرفة العلمية المستوردة من الجامعات الغربية هي في حالة قطيعة مع الموضوع التي تدّعي أنها تحاول تفسيره وفهمه وكذا التحكم فيه. ولكن هذه "المعرفة" تُهمّ كثيرا الحكام والمسؤولين لأنها تساير مصالحهم وتضفي مصداقية على خطابهم الذي يقول بأن سياستهم الاقتصادية قائمة على أسس علمية. للمزيد حول نقد الاقتصاد في الجزائر أنظر إلى:

Lahouari Addi, L'impasse du populisme, ENAL, Alger, 1990.

الاقتصاد الكولونيالي إلى ظهور السوق بالمعنى الحديث للكلمة. كان الاقتصاد الجزائري سنة 1962اقتصادا ما قبل رأسمالي، سواء فيما يتعلق بنمط الإنتاج أو بعلاقات الإنتاج. وما يصدق على الخطاب الاقتصادي الرسمي، يصدق أيضا على الخطاب السوسيولوجي الذي تم استدعاءه من طرف السلطة لتحديد حجم التغيرات الاجتماعية وتقديم حصيلة لتحولات المجتمع الجزائري منذ الاستقلال. وقد اشتغل المختصون في السوسيولوجيا داخل هذا الحيز الضيق جدا وتواجدوا على هامش وفي ظل الدولة التي كانت تطلب منهم تبرير الخطاب الرسمي[16].

وتجدر الإشارة أن ما تم قوله حول الحالة الجزائرية، يصدق أيضا على مصر، وعلى سوريا، وعلى العراق...و يمكن أن يجد تفسيره في الطبيعة الشعبوية للأنظمة العربية التسلطية.

الشعبوية ضد العلوم الاجتماعية

كان المطلوب من النخب الجامعية هو المساهمة والانخراط في عملية التحديث التي كانت تحت رقابة الجهاز الإداري للأنظمة التسلطية، التي استدعت العلوم الاجتماعية لمرافقة التغيرات التي انطلقت منذ الاستقلال، وضمن هذا السياق ظهر "علم اجتماع نضالي"، يوفر المبرر الأكاديمي (la caution académique) الذي يجيز للسلطة مراقبة الباحثين الجامعيين. ومنذ تلك اللحظة، أصبحنا بصدد علم اجتماع وطني وعالم-ثالثي في خدمة الجماهير هذا من جهة، ومن جهة أخرى نحن أمام علم نيو-كولنيالي متهم بخدمة المصالح الإمبريالية ومصالح المثقفين البورجوازيين الصغار. كانت هذه الأيديولوجية منتصرة خلال عقد السبعينات، وبلغت ذروتها مع انعقاد المؤتمر الرابع والعشرون لعلم الاجتماع في الجزائر سنة 1974، وهو العام نفسه الذي انعقدت فيه قمة دول عدم الانحياز التي انتخبت الجزائر ناطقا رسميا باسم "الأيديولوجية العالم-ثالثية". وقد التقى في مارس 1974أكثر من 500جامعيا جاؤوا من كل القارات لمناقشة موضوع "الدراسات السوسيولوجية وتنمية دول العالم الثالث". وبهذه المناسبة أعلن وزير التعليم العالي والبحث العلمي آنذاك في كلمته الافتتاحية، قائلا: "إن السوسيولوجيا عندنا لا يمكنها أن

[16] في سنة 1985، ظهرت مجلة علم الاجتماع التي توقفت عن الصدور بداية 1993 بعد 5 أعداد فقط. وفي سنة 1991، انطلقت مجلة نقد NAQD دون أي دعم رسمي لها، وفي سنة 1997، صدر أول عدد لمجلة انسانيات التي يصدرها مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية بوهران. أما بالنسبة للمجلة الجزائرية للعلوم القانونية، الاقتصادية والسياسية، التي تصدرها جامعة الجزائر، فقد توقفت عن الصدور منذ سنة 1991.

تكتفي فقط بوصف الحالات الموضوعية، ولا حتى الاكتفاء بضرورة تحرير الذهنيات من الاستعمار. يجب عليها أن تأخذ على عاتقها مهمة الدفع بطموحاتها أكثر نحو الأمام وإثراء أفاقها في البحث. يجب عليها في المقام الأول، أن تفرض نفسها بوصفها فرعا معرفيا خلاقا، قادر على المساهمة في وضع أسس الازدهار الاقتصادي، الاجتماعي والثقافي. وعليها أيضا أن تقوم بثورة لتغيير إطارها المنهجي رأسا على عقب، لتكون السند النظري الذي لا غنى عنه لضمان نجاح الثورة الاجتماعية"[17].

وبفضل تلك الجهود أصبحت موضوعات مثل: الإمبريالية، الاشتراكية، الطريق اللارأسمالي في التنمية، دور الطبقة الفلاحية في التنمية في بلدان العالم الثالث، وعي الجماهير الشعبية، إلى أخره، من الموضوعات التي أضحت تهيمن على البحث في العلوم الاجتماعية والجامعة... كان ثمة شك وحذر من طرف الدولة تجاه العلوم الاجتماعية، حيث كانت تحوم حول هذه العلوم شبهة الطابع النقدي وتزويد المعارضة السياسية بالحجج والأدلة. وهذا ما يفسر ثقة الدولة أكثر في المهندسين، الأطباء والبيولوجيين، وشكها الدائم في علماء الاجتماع والمؤرخين، وغيرهم من المختصين في العلوم الاجتماعية. كما كان يتم تعيين أطباء وأطباء جراحة الأسنان على رأس المؤسسات الجامعية، كون هؤلاء يحملون أحكاما مسبقة جد سلبية تجاه العلوم الإنسانية، ويعتبرونها مجرد ثرثرة دون فائدة في بلدان تتطلع لبناء نفسها.

وبهذه المناسبة قام المشاركون في مؤتمر الجزائر بشرعنة علم الاجتماع بوصفه سوسيولوجيا- دولة[18]، أي باعتباره فكرا رسميا يتكلف بمهمة محاربة الفكر النقدي داخل الحرم الجامعي. وتم استدعاء الطرح الماركسي الواسع الانتشار لإعطاء شرعية يسارية لتوجهات بحثية تفتقد لأية أفاق علمية. وبصفة عامة تم تهميش العلوم الإنسانية لصالح علم اجتماع نضالي وتبريري ينتجه علماء اجتماع-موظفون، تكمن مهمتهم في إنتاج خطاب أيديولوجي يُوظف بوصفه سندا أكاديميا للخطاب السياسي الرسمي للدولة.

---

[17] محمد الصديق بن يحيى، "الخطاب الافتتاحي للدورة 24 من المؤتمر الدولي لعلم الاجتماع"، مجلة الجامعة، نشرية التعليم العالي والبحث العلمي، العدد 1، مارس-أفريل 1975، الجزائر.

[18] لا يقصد بها هنا السوسيولوجيا التي تدرس الدولة sociologie de l'Etat، بل المقصود هو سوسيولوجيا رسمية تابعة للدولة(المترجم).

ويعتمد هذا الفكر، على البلاغة الماركسية لمنح وجه ثوري للنظام تارة، وينهل من الخطاب السلفي ليؤكد على الانغراس الثقافي للنظام بين السكان تارة أخرى، وتميز هذا الفكر بنشر الأساطير المثبطة للعزيمة كان من الصعب الاعتراض عليها داخل الحرم الجامعي خوفا من التهميش والإقصاء أو الإبعاد[19]. ومع ذلك لم تقم الدولة بوضع الحواجز أمام الإنتاج الأكاديمي المتهور في مجال العلوم الإنسانية الذي لم يكن يطلب أكثر من التعبير عن نفسه. وذلك لكون أن الوضع الثقافي بشكل عام لم يكن ليشجع على الإنتاج العلمي الكمّي والنوعي. وقد استغلت الإدارة هذا الجفاف الفكري لكي تقوم من تلقاء نفسها بعرقلة كل النزعات النقدية المثمرة وكل بريق أمل في تحسين نوعية الإنتاج الأكاديمي. والنتيجة هي أن الجامعيين أصبحوا يصغون إلى تحركات الدولة أكثر مما يصغون لتحولات المجتمع التي تجاهلوها. في هذا الصدد، ليس غريبا أن لا نجد دراسات حول الحركة الإسلامية التي أصبحت التيار السياسي الأهم منذ بداية الثمانينيات.

وضمن هذا الطرح، يتجلى كما لو أن القومية العربية، التي تغذت من الشعبوية، قد انبهرت ببناء الدولة وجعلت من تلك المهمة غاية في حد ذاتها، ضمن عملية احتقار للمجتمع وتهميش له. وتم تقديس الدولة باعتبارها التعبير السياسي المثالي للشعب بحكم تزعمها من قبل الوطنيين. إن مفهوم الشعب، الذي نشأ من سياق مقاومة الاستعمار، قد تم إحياؤه واستغلاله سياسيا واستبداله بواقع لا تحتمله الشعبوية: أي المجتمع. إنّ الشعب، بصفته وحدة متراصة تُعبّر عن إرادة رجل واحد، هي عبارة عن بناء يوتوبي أو مُتخيل، يسمح للحكام الذين يدّعون تجسيد الشعب وتمثيله، بأن يمتنعوا عن تقديم الحسابات للمحكومين الذين يكونون المجتمع. وقامت القومية العربية بتوجيه مواضيع البحث نحو الشعب الذي يجسدونه، بدل جعل المجتمع حيث تدور التجارب الحية والممارسات الاجتماعية، موضوعا للأبحاث والتحاليل، وغاية ذلك كان لخدمة أهداف ومصالح سياسية.

ولهذا السبب، يجب الوقوف عند مفهومي الشعب والمجتمع، وتحليلهما ضمن مقاربات علم الاجتماع السياسي والفلسفة السياسية. أي كيف يمكننا تعريف الشعب؟ هو عبارة عن مجموعة من الأفراد يشكلون وحدة لمواجهة عدو مشترك، ويتقاسمون تاريخا مشتركا. ويشكل مجموع

---

[19] في الجزائر، وتحديدا في سنة 1985، تمّ إقرار نص قانوني في الوظيف العمومي يسمح للدولة بمقاضاة الأساتذة الجامعيين الذين لا يحترمون الخيارات السياسية للنظام السياسي، ولكنه، لم يتم تطبيق هذا النص، لأن الجامعة أصلا كانت غارقة منذ سنوات في سُباتٍ حرمها من الاستفادة من كل مصادر الفكر النقدي.

الأفراد شعبا واحدا حينما يشعرون بالتهديد من قبل خطر خارجي أو باعتداء قوة أجنبية عليهم. ففي هذه الحالة، يتغاضى الأفراد عن مصالحهم الفردية ويتحدون للدفاع عن الجماعة. ويحدث حينذاك نوع من التعبئة الجماعية حول رموز تغذي الحماس الجماعي وتشحذ روح التضحية.

والجدير بالذكر، أنه بمجرد أن يُهزم العدو، أو يتم تحييد الخطر الخارجي، تضعف أشكال التضامن الآلي التي تربط بين الأفراد داخل جسد فوق-عضوي (supra-organique)، ويتحول الشعب إلى مجموعة من الأفراد والجماعات تشكل مجتمعا تتحكم فيه المصالح المتناقضة والمتصارعة.

وعليه فإن الشعب هو حالة ذهنية تستولي على الأفراد حينما يتصورون أن الجماعة التي يشكلونها قد أصبحت مستضعفة ومهددة في وجودها. ويكون مفهوم الشعب ثوريا، في أوقات الحرب، ولكن في أوقات السِلم تستعمله النظم الشمولية لتبرير القمع التعسفي.

ويمكن القول وباختصار، أن الشعب هو عبارة عن شعور أو وجدان يبرز في ظل الأزمات العميقة أو خلال الحروب، والشعبوية هي الأيديولوجية التي تسمح للحكام بالادعاء بتمثيلهم للشعب، وهذا بنفي الخلافات واللامساواة الاجتماعية بين الأفراد والجماعات. فإن الشعب ليس واقعا سوسيولوجيا، بل هو عبارة عن مفهوم أيديولوجي يظهر في فترات معينة من تاريخ مجتمع ما، باعتباره مجموعة من الأفراد تتمسك بهوية مشتركة وتحمل آمالا وطموحات معينة. ويسعى هؤلاء الأفراد إلى تحقيق مصالحهم الفردية أو مصالح الجماعة التي ينتمون إليها، وهذا بطرح أنفسهم بصفتهم أصحاب حق (sujets de droit)، فالتناقضات بين هؤلاء هي كبيرة وعميقة ولا يمكنهم التعايش إلا إذا كانوا أصحاب حق يتنافسون ويتصارعون حول المصالح داخل الفضاء العام الذي تحميه دولة القانون. إذا فإن الشعب لا يمكن أن يتواجد إلا داخل مجتمع موزع سوسيولوجيا إلى زمر اجتماعية ذات مصالح متناقضة ومتصارعة.

وإذا كان لا بد من كلمة تحدد بصفة جيدة تجربة القومية العربية، التي تميزت بتعطش كبير للحداثة، فهي الأيديولوجية الشعبوية التي يتبناها القوميون العرب الذين يمجدون الشعب ويكرهون المجتمع، لأن هذا الأخير في نظرهم، هو الفضاء التي تجتمع فيه الصراعات التي تعبر عن مطالب اجتماعية متناقضة. إن المجتمع هو الفضاء الذي تنشأ فيه المطالبة بالحريات النقابية وبتحسين القدرة الشرائية، وهو أيضا بؤرة اللامساواة الاجتماعية، وحيث البحث عن الربح المادي لإشباع أنانية الأقوياء.

فالفوضى التي تخترق المجتمع تدفع إلى الصخب السياسي الذي تخشاه الشعبوية التي تبحث دائما عن شعب وديع يسير خلف القائد. إن الشعب يرضى بالقليل ويتسامى عن المصالح الأنانية، ويبرز دائما قدراته واستعداداته للتضحية دفاعا عن وحدته وعن هويته. إنه صبور وصامت حتى حينما يعاني ويتألم، في حين أن المجتمع انتقامي وميال للثأر حتى وإن لم ينقصه شيء.

كانت القاعدة الاجتماعية للدولة التي بنتها القومية العربية هي هذا الشعب الُمتخيل وليس المجتمع الذي تُرك لمصيره. كان المشروع الشعبوي يطمح إلى بناء دولة غير مسيسة بالنسبة للشعب (Apolitique)وذلك من أجل القضاء على الطبيعة الشرسة للمجتمع المادي المتكون من أفراد يسعون وراء رغد العيش. فضلت النظم الثورية العربية أن تتعامل مع الشعب لأن الصراع داخل المجتمع يستدعي إيجاد حلول سياسية واجتماعية واقتصادية، أي وضع أسس دولة القانون وهو ما ترفضه الشعبوية.

هذا الفرق الجوهري بين كل من مقولتي الشعب والمجتمع وهو الأمر الذي يفسر عدم التفات الأيديولوجية الشعبوية للفرد بوصفه صاحب حق ولا إلى للقانون، واحتقارها للقانون الدستوري لكون مفهوم الشعب نفسه ليست له فعالية إجرائية في مجال القانون العام[20].

وترتكز الثقافة السياسية لدى نخب القومية العربية على مفاهيم لا أساس لها في علم الاجتماع السياسي خارج سياق الهيمنة الخارجية. ويمكن أيضا تفسير عقم الإنتاج الأكاديمي بهذا الطابع الشعبوي للأنظمة العربية المسماة ثورية، والتي كانت عاجزة عن تطوير بحث علمي حول المجتمعات التي تحتقرها. وقد فضل القادة الخطاب حول الشعب بدل الدراسات والتحاليل التي تهتم بالجماعات الاجتماعية. إذا كان علم الاجتماع يعاني من حالة ضعف، فإن مرد ذلك هو سعي الدولة إلى تطوير ما يمكن تسميته ب "شعبولوجيا" (Peuplologie) التي موضوعها الشعب، بدل السوسيولوجيا (Sociologie) التي تدرس المجتمع.

وتتضمن القومية العربية في ذاتها حدودا أيديولوجية تخفيها بواسطة الشعارات الثورية، لتبرز ذلك الغموض الأساسي المتمثل في تقديم نفسها

---

[20] تتحدث دساتير دولة القانون عن السيادة الشعبية، لكن هذا مجرد خيال، لأن السيادة في الحقيقة هي مُلكٌ للأغلبية الانتخابية التي يقوم منتخبيها بإقرار القوانين. ولكن، هذا الخيال، تم تجاوزه عن طريق البديل الانتخابي الذي يسمح للأقلية بأن تتحول إلى أغلبية في الانتخابات المقبلة.

بوصفها حداثية الوعي السياسي خلال المرحلة الاستعمارية، ومحافظة وتقليدية في مشروعها الأيديولوجي بعد الاستقلال[21].

وسوف ينكشف هذا التناقض بقوة لدى أنظمة كل من جمال عبد الناصر، والهواري بومدين، وصدام حسين، وحافظ الأسد... وهي أنظمة محافظة على الرغم من خطابها التقدمي. وقد عبرت هذه الأنظمة عن موقف توفيقي يجمع بين الطموح إلى الحداثة وبين الانغلاق الهوياتي في الوقت ذاته، كما رفضت كافة التصورات المُعلمنة للدين وتلك المتوافقة مع مفهوم المواطنة وحرية الضمير. لقد فشلت هذه الأنظمة لكونها أعادت إنتاج جماعات المؤمنين بدل بناء مجتمع المواطنين، والتحقت بذلك بالخطاب السلفي الذي يرى بأن الاحتكاك بالغربي الأجنبي هو سبب كل الأمراض التي تعاني منها المجتمعات المسلمة.[22]

وما لم تُدركه القومية العربية أنّ الخلاف مع الغرب هو خلاف سياسي يتعلق بالسيطرة الاستعمارية، وأنّ العالم العربي في حاجة ماسة للإنجازات الفلسفية التي حققتها أوروبا في القرن الثامن عشر، ويُفسر موقف أنظمة الحكم "الثورية"، المنبثقة عن فترة ما بعد الاستقلال، قيامها بتسوية ضمنية مع الخطاب السلفي الذي يقوم على تجميل الماضي.

وفي مسعاها لمحاربة الاستعمار الأجنبي قامت الأيديولوجية القومية بالنهل من المرجعيات الهوياتية، مما جعلها غير قادرة على استيعاب فكر اجتماعي حُرّ ونقدي، أي فكر قادر على انتقاد الماضي من منظور تاريخي. لقد شجعت القومية الناشئة قراءة تمجيدية للماضي بغية التأكيد على معارضتها للهيمنة الأوربية، وأن جوهرانية خطابها لا يعتبر بأي حال من الأحوال تضاربا مع غاياتها، بل يشكّل موردا أيديولوجيا ضروريا لإرساء وعي وطني قائم على الشعور الهوياتي للجماعة.

كانت القومية العربية مطبوعة بالتاريخ مما جعلها تسعى إلى تحرير الجماعة من السيطرة الاستعمارية عوض تحرير الفرد من سطوة الجماعة. وفي هذا الصدد علينا إعادة قراءة نصوص ميشال عفلق، أحد مؤسسي حزب البعث، للوقوف على رؤيته التمجيدية للماضي وتصوره المتقادم (anachronique) للأمة العربية التي يرى أنها تعود إلى النبيّ

---

[21] حول الحدود الأيديولوجية للقومية العربية، أنظر إلى:
Lahouari Addi, Radical Arab Nationalism and Political Islam, Georgetown University Press, 2017.La version française Barzakh, Alger, 2017.

[22] M. Harbi, L'Algérie et son destin : croyants ou citoyens ? L'Arcantère, Paris, 1992

محمد (ص)[23]. ولعل من المفارقات العجيبة أن يكون شكيب أرسلان، وهو الذي ساهم في يقظة الوعي الوطني الجزائري، قد أدان طه حسين الذي طعن في الأساطير المؤسِّسَة للعروبة.

كما قام عبد الحميد بن باديس، الذي شكل فكره مصدرا من المصادر الإيديولوجية الأساسية للوطنية الجزائرية، بالإدانة نفسها لكتاب الطاهر الحداد حول المرأة في تونس[24].

إن رؤية القومية العربية التي تعتبر أن لمشاكل الاجتماعية والثقافية التي يعاني منها العالم العربي تجد مصدرها في الامبريالية وفي الهيمنة النيوكولونيالية،– وهو رأيٌ مقبول إلى حد ما- قد أسهمت في التغطية على العوامل الداخلية المسئولة عن إعادة إنتاج التخلف، وعليه لجأت القومية العربية وبتعمُد كبير إلى منع كل بحث يتطرق إلى الممارسات الاجتماعية في الحياة اليومية. كما أنّ اختيار أنظمة الحكم القومية (في مصر، العراق، سوريا، ليبيا والجزائر) لنموذج الحزب الواحد ومنعها لحرية التعبير والتنظيمات النقابية، أدى إلى النظر إلى فئات المجتمع على أنها غير راشدة والتعامل معها مثل التعامل مع الأطفال ومن ثمة كان كسر آليات تشكل النخب السياسية،الأمر الذي خلق فراغا كبيرا ستقوم اليوتوبيا الإسلاموية بشغله.

وفي الحقيقة الأمر، لم تبتعد هذه الأنظمة من الناحية الأيديولوجية، عن اليوتوبيا الإسلاموية. ففي مصر وخلال فترة الخمسينيات من القرن الماضي، قام العقيد عبد الناصر بقمع الإخوان المسلمين، بسبب رفضهم المشاركة في حكومته، واستعان في محاربتهم بالدعم الذي قدمه له شيوخ الأزهر الذين لم يفقدوا بعدُ سلطتهم في تحديد المعيار الديني والأخلاقي. لم يسع ناصر لتحدّيهم بل قام فقط بفرض فكرة أن الاشتراكية متماشية مع الإسلام، دين العدالة الاجتماعية[25]. أما في الجزائر، فلقد سعت إدارة بومدين إلى إقامة التسوية نفسها، ونجحت في تمرير الفكرة القائلة بأن أصل الاشتراكية هو الإسلام وليس الماركسية الإلحادية. كما اعتادت سنويا الكثير من المدن الجزائرية على احتضان فعاليات المؤتمر العالمي للفكر الإسلامي، حيث نُوقشت قضايا الإسلام ومشاكل الهوية من منظور تمجيدي. وفي إحدى هذه المؤتمرات التي تنظم كل سنة تمّ الاعتداء لفظيا

---

[23] يمكن العودة مثلا إلى محاضرة له حول النبيّ محمد (ص)، ألقاها سنة 1947، وجاء فيها أن الاسلام هو روح الأمة العربية.

[24] الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، 1930، تونس.

[25]Cf. Zeghal Malika, Gardiens de l'islam. Les Oulémas d'Al Azhar dans l'Egypte contemporaine, FNSP, 1996.

على محمد أركون وأُتهم بالكفر بسبب دفاعه عن فكرة الاستعانة بأدوات العلوم الاجتماعية في تفسير آيات القران[26].

وهكذا تأسست "أصولية الدولة"(le fondamentalisme d'Etat) على الفكرة السلفية التي تعتبر الإسلام دينا منفتحا على العلم وعلى التقدم، وقد أضافت إليها القومية العربية فكرة توافق الإسلام مع العدالة الاجتماعية ومع الاشتراكية[27]، غير أن موقف كهذا لا يساعد أبدا على بناء رؤية فكرية للمشاكل المتعلقة بالتأخر التاريخي للمجتمعات المسلمة، بل على العكس من ذلك، فقد تعمق هذا التأخر بتوفيره شرعية سياسية للخطاب الديني، وبمنع الفكر الديني من أن يشقّ لنفسه طريقا نحو ثيولوجيا إسلامية تركز جهودها على الرسالة الإلهية وتستفيد من انجازات العلوم الاجتماعية. وفي واقع الأمر، لم تساعد القومية العربية التقدمية المتربعة على السلطة، لا الخطاب الديني كي يتطور إلى ثيولوجيا قائمة على ميتافيزيقا حديثة، ولا العلوم الاجتماعية لكي تنشئي لنفسها جمهورا من المتابعين، بل حرصت على أن يكون كل من الخطابين خاضعا وخادما لها، ما أفضى إلى شكل من التسوية قامت على تقييد تلك الدينامية الفكرية التي رافقت ولادة القومية العربية في بداية القرن العشرين. لقد تمكنت القومية العربية من تشييد سلطة مركزية مستقلة رسميا على المستوى الدولي، غير أنها فشلت في تحويل هذه السلطة إلى دولة قانون. وبطبيعة الحال، فلهذا الفشل أسبابة الأيديولوجية، إذ أنه قاد إلى مأزق موسوم ببروز المشروع الإسلاموي الذي يؤسطر الماضي ويجمله، وهو الأمر ذاته الذي جعل من هذا الوضع، عائقا قويا يحول دون بروز العلوم الاجتماعية التي تشتغل على تحليل الحاضر تحديدا.

ولعل هذه الوضعية التي تقودنا إلى البحث في أسباب ضعف الإنتاج الأكاديمي، في التاريخ الثقافي والسياسي لمجتمعات العالم العربي. لقد واجه تأسيس العلوم الاجتماعية منافسين اثنين: أولهما يتمثل في سوسيولوجية الدولة المتمتعة بدعم الإدارة، وثانيهما يكمن في الخطاب الديني الذي لا يزال مهيمنا داخل المجتمع، إذ يستفيد هذا الخطاب من الترويج التي تقوم به مختلف المساجد. ولذا فإنّ الشروط السياسية (النابعة

---

[26] أنظر: "مؤتمر الفكر الاسلامي"، النشريات السنوية الصادرة عن وزارة الشؤون الدينية، الجزائر.
لقد تعرض محمد أركون للاعتداء في سنة 1985 بمدينة تلمسان. حيث استنكر الحضور مقاربته للظاهرة الدينية كظاهرة اجتماعية قابلة للتحليل بأدوات العلوم الاجتماعية كمثل: التاريخ، علم الاجتماع، الانثروبولوجيا، علم النفس ...الخ.

[27]Cf. Deheveuls Luc-Willy, Islam et pensée contemporaine en Algérie, CNRS, Paris, 1992.

من الدولة) والأيديولوجية (المهيمنة داخل المجتمع) لم تكن لتسمح بتطور الحرية الأكاديمية، وازدهار المقاربات النقدية للتصورات الثقافية. لقد كان التقارب والتضافر بين سوسيولوجية نضالية وأصولية الدولة، وراء تعزيز الفلسفات الاجتماعية في تقديم إجابات نهائية لأزمة مجتمعات العالم العربي.

انتصار الفلسفات الاجتماعية

شجّعت عملية التفكيك التي كانت مجتمعات العالم العربي عُرضة لها إبّان مرحلة الاستعمار، كما دعم الفقر الفكري الذي ميّز مرحلة ما بعد الاستقلال، على انتشار الفلسفات الاجتماعية التي سعت –انطلاقا من مسلماتها- إلى تقديم إجابات وافية على الإحباط الكبير الذي يميز حاضر هذه المجتمعات. وبإمكاننا التمييز بين تيارين اثنين للفلسفة الاجتماعية، إذ يتصارع هذين التوجهين مع بعضهما بعض من منطلق التوجهات الأيديولوجية الخاصة بكل واحد منهما. فالأول تيار ثقافوي، يؤسس أطروحته على مسلّمة فحواها أن المجتمع ابتعد عن الإسلام الحقيقي، وأنّ الهوية الثقافية قد تمّ الاعتداء عليها بفعل التأثير الأجنبي، إنه على العموم الطرح الإسلاموي الذي يتمتع بانتشار كبير وتروج له العديد من دور النشر، وكذلك بعض الجرائد وحتى خطب المساجد؛ أما التيار الثاني القائم على الفلسفةالاجتماعية، فجمهوره يمثل أقلّية، ويتواجد أساسا في الجامعة وفي أوساط الزمر الاجتماعية المتمدنة المنتمية للطبقات الوسطى التي تتقن اللغة العربية إلى جانب لغة أخرى أجنبية، ولاسيما الإنجليزية أو الفرنسية.

ويتغذى هذا التيار الثاني من كتابات لمؤلفين غربيين معروفين بدفاعهم عن القيم الكونية، ولكنه يحيل أيضا على أفكار مفكرين آخرين، ينتمون إلى التراث الإسلامي ويعتبرهم هذا التيار تقدميين (ابن رشد، الفارابي، ابن خلدون...)، كما أنّ ما يميز هذا التيار هو اعتماده على سبب واحد يُحّلل على أساسه الظواهر: الاقتصاد، الدين، السيطرة الاستعمارية، الذهنية، مكانة المرأة ...الخ، غير أن كل تيار منهما يشترك في النمط الإنشائي نفسه(lemodeperformatif) ،الذي يُوجّه التفكير في ما يجب أن يكون عليه المجتمع بالنسبة لمعيار ما.

وبالنظر للتأثير الذي يمارسه كل من هذين التيارين على الجمهور، يمكن الجزم بأن التيار الديني الثقافوي هو الذي يتفوق على نحو واضح على التيار الآخر، من خلال استجابته التساؤل المعرفي لغالبية السكان الذين يتميزون بامتلاكهم قابلية كبيرة في تلقي النظرة الدينية للعالم.

وتكمن قوة هذا التيار في كونه لا تتأتى من حُجاجه الفكري، بل تستمد تلك القوة من تأثيره على غالبية السكان التي لا تكترث ولا تبالي، وقد تعادي الخطاب الدنيوي. ولقد تعززت هذه النزعة من خلال استفادتها من النمو الكبير لجمهور يُجيد القراءة والكتابة بفعل سياسات التعليم الجماهيري التي ميزت مرحلة ما بعد الاستقلال. إنّ تمجيد الماضي من دون وعي نقدي، بالإضافة إلى فكرة أن الدين هو الجهة الوحيدة المخولة لمنح الشرعية للمعرفة الدنيوية، حرم أجيالا متعاقبة من الطلبة من تصور خطابٍ أكاديمي دون حجة السلطة الدينية.

لقد حفّز هذا الوضع الفكري الكثير من المثقفين من ذوي الخطاب الديني، على تأليف كتبٍ اختصت في تفسير أسباب تأخر المسلمين وتخلّفهم، ومن ثمة اقتراح حلول من شأنها تحقيق النهضة، مؤكدين في معرض تحليلاتهم على خطورة تهميش الدّين، وعلى حجم التأخر الذي تعرفه البلدان الإسلامية مقارنة بالبلدان الغربية ومختلف أوجه الهيمنة التي تمارسها هذه الأخيرة على شعوب المنطقة، مقترحين لتجاوز هذا الوضع، ضرورة القيام بجهدٍ فردي وجماعي على المستوى الأخلاقي.

ويحضر هذا الموقف بقوة في الكتابات التي تنشرها الصحافة، وأيضا في الكتب التي تطبع وتسحب بأعداد كبيرة، وتقدّم هذه الكتابات تفسيرات بسيطة من شأنها التخفيف من إحباطات الحياة اليومية. إن ما يميّز مؤلفات هذا التيار،هو الوفرة والتكرار. والجدير بالذكر أن بعض المؤلفين المنتسبين إلى هذا التيار من أمثال، محمد عمارة، يوسف القرضاوي، سعيد البوطي وآخرون، قد تميزوا بفضل مهارتهم البيداغوجية التي لا يمكن إنكارها، ومنهم من تجاوزت شهرته حدود بلده الأصلي. ومن ناحية أخرى، لا يتردد هؤلاء في الاستشهاد بعلماء غربيين، (من أمثال باستور وانشتاين...) بغية التأكيد على أن الاكتشافات العلمية التي ظهرت في أوروبا قد سبق ذكرها وإثباتها في القرآن (الأطروحة التوافقية).

ويعود نزوع الخطاب الديني في الاستشهاد والـمُحاججة بكُتّاب ومؤلفين غير مسلمين إلى عصر النهضة (أواخر القرن التاسع عشر)، إلى كون أنّ الخطاب الديني الكلاسيكي قد استُنفذ فكريا ولم تعُد له القدرة على تفسير العالم المعاصر بالرجوع حصرا إلى كتابات الأشعري والغزالي. كان محمد عبده هو أول من أدرك هذا الأمر، من خلال إعجابه بالاكتشافات العلمية التي ظهرت في أوروبا. لقد أنجذب محمد عبده إلى الطرح الوضعي (positivisme) للعلوم الطبيعية، وسعى إلى تطبيقه على

الظاهرة الاجتماعية. لقد جمعته مع عالم الاجتماع البريطاني هاربرت سبنسر (HerbertSpencer)مراسلات، وقد كان عبدهُ يكنّ احتراما كبيرا لفكر سبنسر، غير أنه كان يأخذ عليه تهميشه للدين في أطروحاته. مع العلم أن محمد عبده قد قام طيلة حياته بتدريس نظريته الخاصة بأسباب انحطاط البلدان المسلمة، والتي تكون حسبه قد ابتعدت عن الإسلام الصحيح المنفتح على العلم وعلى العقل، وهما أمران أحسنت أوروبا توظيفهما. وقد تمكن محمد عبده من إقناع علماء الدينعلى قبول الاكتشافات العلمية التي أنجزها الأوربيون، من خلال تأكيده على أن المسلمين لم يقرؤوا جيدا القرآن[28].

ولهذا السبب شكل عبده مرجعية مهمة ونموذجا فكريا للكثير من المفكرين المسلمين الذي سعوا إلى صياغة نظريات مختلفة، وهي نظريات تُبيّن على أن الإسلام يحوي جوهرا (essence) في داخله تمكن السلف من إدراكه وعيشه، وهو أمر ابتعد عنه مُسلمو اليوم في وجودهم. إنّ المشروع الضمني لهذه الخطابات هو مطابقة هذا "الجوهر" الـمُحدد بالنص المقدس مع "الوجود" الدنيوي، وذلك للرد على التحديات التي رفعها الغرب في وجه المسلمين..

وهنا يجب الإشارة إلى أن مفهومي، "الجوهر essence" و"الوجودexistence"، يُحيلان على الفلسفة الإغريقية، وتحديدا على فلسفة أفلاطون، الذي يعتبر الفكرة السماوية فكرة كاملة (parfaite) في حين أن شكلها الدنيوي قابل للفساد.

غير أن النقاش لم يكن في اتجاه واحد، فمنذ القرن التاسع عشر، كانت هنالك محاولات عدّة لعلمنة الفكر الاجتماعي، وظهرت بفعل الاحتكاك مع أوروبا، نظريات الفلسفة الاجتماعية التي تملك خطابا دنيويا، وتحاول تفسير أسباب التخلّف عن الغرب ومن ثمة تجاوزه. وفي هذا المضمار، شكل جيل رفاعة الطهطاوي الموجة الأولى التي قام كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده بمحاربة المشروع الفكري لهذه الفلسفة الاجتماعية، من منطلق الخشية من تبعات علمنة الفكر التي قد تؤدي إلى إضعاف أو زوال الإسلام. وعليه أقام عبده توفيقا بين التوجه المحافظ

---

[28]قد يبدو لنا اليوم أنّ قبول والإقرار بهذه الاكتشافات العلمية وغيرها أمرا بسيطا؛ لكن وجب التذكير أنه في القرن الثامن عشر، وفي الوقت الذي كان فيه إسحاق نيوتن يُؤسس للفيزياء الحديثة، كان محمد عبد الوهاب يُقرّر أنّ أيّ علمٍ لا يأتي وغير مأخوذ من القرآن هو علمٌ حرام. لقد مكن وقوف محمد عبده في وجه الوهابية –التي لم يُحالفها الحظ في الانتشار إلا مع النصف الثاني من القرن العشرين بفضل أموال البترول- من شرعنة العلوم والتقنيات الحديثة الآتية من أوروبا.

لمحمد عبد الوهاب، والتوجه الحداثي لرفاعة الطهطاوي. مما يفسر الانتساب الفكري المزدوج لمحمد عبده، وبالتالي مسألة رفضه من قبل كُلّ من المحافظين المتطرفين واللائكين المتطرفين. أما الموجة الثانية فتعود إلى بدايات القرن العشرين، حيث برزت أعمال لطفي السيد، علي عبد الرزاق وطه حسين.. ويعتبر هؤلاء الكتاب أنفسهم الورثة والأتباع التقدّميين لفكر محمد عبده، غير أنهم تعرضوا للتهجم وبالتالي للهزيمة من طرف خصومهم، وهم الأتباع المحافظين لهذا المفكر المصلح. لذا، نجد أن الذاكرة الجماعية قد احتفظت برشيد رضا باعتباره تلميذا لمحمد عبده لكنها تجاهلت ورفضت أفكار علي عبد الرزاق. وأخيرا، جاءت الموجة الثالثة في أعقاب هزيمة حرب 1967التي تلتها نقاشات مكثفة حول عجز العرب والمسلمين عن التطور وبناء الحداثة. وفي هذا الإطار برز صادق جلال العظم وهو الأكثر جُرأةً من بين مفكري هذا الجيل، وقد تعرض للطرد من الجامعة بإيعاز من نظام حافظ الأسد[29]. وما كابده صادق العظم، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون، وعلي عبد الرزاق وآخرون، خير دليل على معاناة هذا الفكر النقدي، وجميعها مؤشرات على أن النقاش الفكري في العالم العربي والإسلامي لم يتغير وبقي على الحالة التي كان عليها منذ مائة عام. إنّ الجدل الذي جمع كلّ من محمد عبده وفرح أنطون- في بداية القرن العشرين- لم يتوقف إلى اليوم، إذ يكشف على أن الرهان الفعلي كان يكمن في علمنة الفكر الاجتماعي، أو بعبارة أخرى، تحييد الخطاب الديني في كل ما يتعلق بتفسير الظواهر الاجتماعية[30].

ولا يزال هذا الجدل مستمرا في الحقل الفكري الإسلامي، كما يدلّ على ذلك السجال الأخير الذي جمع عبد الوهاب المسيري بـــ عزيز العظمة[31]، وهو ما يؤكد أن العالم الإسلامي لا يزال يُكابد عوائق الانتقال الإبستيمي الذي تمت مباشرته مع محمد عبده في القرن التاسع عشر، وهي العملية التي عرفت نجاحا في مجالات العلوم الطبيعية، في حين أنها عرفت إخفاقا ذريعا في مجالات المرتبطة بعلوم المجتمع والإنسان[32].

---

[29]أنظر: صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني (1968)، دار الطليعة، بيروت، 1997.

[30]فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، 1903؛ ورد محمد عبده، الاسلام والنصرانية، 1909.

[31]عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، دمشق، 2000.

[32]حول هذا الموضوع، انظر: لهواري عدي، "الشيخ محمد عبده النقلة الإيبستيمية المجهضة". في مستقبل العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2015.

تميلُ مختلف توجهات الفلسفة الاجتماعية ذات الخطاب الـمُعْلمن (الليبراليون، الماركسيون، القوميون...) إلى تفسير الأزمة بواسطة مفاهيم نابعة من الفكر الأوربي الحديث، وهي: الفوضى، الاغتراب، صراع الطبقات، الامبريالية، الوعي التاريخي، خيبة الأمل...الخ، وهي دراسات وتحاليل أنتجها جامعيون ينهض خصومهم على اتهامهم باستيراد إشكاليات ومفاهيم غريبة عن المجتمع المحلي، مما يفقدهم الشرعية العلمية ويدفع بالكثير منهم إلى الهجرة. ويستند هؤلاء في أعمالهم على أطروحات وكتابات هيجل وماركس، وتوانبي، وسبيجلير... لتقديم تفسيرات شاملة عن تخلّف المجتمعات المسلمة. ويكتب هؤلاء باللغة العربية كما ينُشرون أعمالهم في كل من القاهرة وفي بيروت، مع العلم أن بعضهم قد استفاد من التكوين بالجامعات الغربية. وتتضمن الفهارس الخاصة بالمحاضرات والدروس التي تُلقى في الجامعات الإشارة إلى مؤلفاتهم، غير أنّ تأثيرها محدود، ولا يتعدى بِضْع مئاتٍ من الطلبة في كل بلد عربي، إذ يركز كل مؤلف- وبحسب الحساسية والميول الفكرية التي تميزه- على عامل واحد يُفسر به المجتمع. ففي حين يُفضّل البعض منهم التأكيد على العامل السياسي، الذي يقوم من خلال طابعه الاستبدادي على إبقاء الشعب في مرحلة الطفولة وعدم النضج وعلى تشجيع الفساد، بينما يذهب فريق آخر إلى تأكيد على دور التربية وعلى عجزها في تكوين نخب حداثية قادرة على قيادة مشروع التنمية، أما بقية المؤلفين فإنهم يصرون على تأثير كل من الدين والمقام القانوني الدوني للمرأة، بوصفهما أسبابا أساسية وراء التخلف الذي تعيشه مجتمعاتهم مقارنة بالغرب. ويمكن القول أن جميع هذه الفرضيات، التي لا يمكن اعتبارها خاطئة في حد ذاتها، هو أنها لا تقوم على أيّ بحث ميداني يعطيها أساسا إمبريقيا، كما أن الحجج المعتمدة تقوم على النمط النظري وتعاني هذه البناءات الفكرية من ضعف المحتوى السوسيولوجي وبخاصة في تناولها لموضوعات مثل: الهوية والحداثة، مكانة المرأة في المجتمع، الدين والتقدم، الإسلام والديمقراطية، إلى أخره. وهي في الواقع موضوعات غير مجسدة ومجّرّدة (désincarnées)، وبخاصة وأن الأمر هنا يتعلق بمجتمعٍ وليس بفعلٍ اجتماعيٍّ، بمجموعاتٍ وليس بأفرادٍ، بهويّة وليس بتداخل ذاتي (intersubjectivité)...الخ. كما توجد طبعا تأمّلات وتحاليل ذات مستوى أكاديمي عالٍ، مثلما تعكسه أعمال حليم بركات وهشام شرابي، اللذان درسا في الجامعات الأمريكية ولهما عدة مؤلفات نُشرت في العالم العربي.

يركز حليم بركات في أبحاثه على "المجتمع العربي" بشكل أساسي ودون أن يُعطي لهذا المفهوم محتوى تاريخيا ونظريا أو بنية متداخلة ذاتيا.

إن "المجتمع العربي" بالنسبة له موجود فعلا، ويمتد من المغرب إلى العراق، وهو موحد باللغة ويستمد وعيه بوحدته من خلال مواجهته للهيمنة الغربية التي يسعى للتحرر منها، لكن، هل التضامن الآلي وحده كافٍ لتعريف المجتمع بالمعنى الحديث للمفهوم؟ لا يطرح حليم بركات على نفسه هذا السؤال، لأنه يرى أن المجتمع هو مُعطى مورفولوجي مطروح قبليا، وليس بناء تاريخيّا ساهمت في صياغته وصنعه كل من السوق والدولة. ووفق هذا المنظور، نجد أن إشكالية فرديناند تونيز (Ferdinand Tönnies) حول الانتقال من الجماعة(la communauté) إلى المجتمع قد تم إخفاؤها والتملص منها. ففي أحد المؤلفات الأخيرة لحليم بركات والمعنون ب "المجتمع العربي في القرن العشرين، بحثٌ في تغيّر الأحوال والعلاقات"، يقارب فيه المؤلف مسائل الهوية والاندماج الاجتماعي والسياسي، والبنية الاجتماعية، وعناصر الثقافة...الخ[33]. وتغلب على البحث المقاربة الماكروسوسيولوجية التي تتغذى من مفاهيم مستمدة لدى مفكرين حداثتيين (فيبر، ماركس، دوركايم...)، راسما لوحة وظيفية (fonctionnaliste) تعكس المعنى الهيجلي للحداثة، غير أن القارئ لا يجد الفعل الاجتماعي الناتج عن التداخل الذاتي في أية صفحة من الكتاب، ولا يجد تلك الديناميات السوسيولوجية المتولدة عن التبلورات الجماعية المرتبطة بالقيم، التي تملك معنىً لدى الأفراد. إن ما يقترحه بركات هو نسقٌ سوسيو-جغرافي خالٍ تماما من الفاعل، ولذا فما يتضمنه هذا المؤلَف هو معلوماتٌ وليس تحليلات سوسيولوجية حول الجماعات والعلاقات الدينامية القائمة بينهم، كما أنّ المقاربة الوضعية لبركات تحول دون فهم الممارسات الاجتماعية المعروضة ضمنيّا على أساس أنها تعاني عجزا في العقلانية.

ولا يسلَمُ هشام شرابي زميل حليم بركات في جامعة جورج تاون، كذلك من هذا النقد، وخاصة حين يقوم، في أحد أشهر مؤلفاته، بعرض نظام الأبوة-الجديد أو البطريركية الجديدة (le néo-patriarcat) بوصفه نظاما متكلسا ومتحجرا، نتج عن البنى الأبوية التي تأسست في الماضي ودعمتها الهيمنة الغربية[34]. ويرى أن الرأسمالية التابعة في المجتمعات العربية، قد تولدت عنها طبقة اجتماعية هجينة (البرجوازية الصغيرة)، إذ وجدت هذه الطبقة في الأبوية-الجديدة المنابع الأيديولوجية المناسبة لفرض

---

[33] حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين: بحثٌ في تغيّر الأحوال والعلاقات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000. (1036 صفحة).

[34] هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، دار نلسن للنشر، بيروت، 1989.

"النسخة المستحدثة للنظام السلطاني المرتبط بالأبوية التقليدية". كما يفسر شرابي الاستبداد الذي يميز الأنظمة العربية بلاتسامح الأب وبهيمنته على المحيط العائلي. ويعتقد القارئ للكتاب،أن الأبويّة –التي لم يقم شرابي بتعريفها وفق منظور أنثروبولوجي، في أي صفحة من صفحات مؤلفه، وهي موجودة بصفة حصرية في مجتمعات العالم العربي، في حين أن الأبوية-الجديدة تشكل قاعدة عامة في كل المجتمعات البشرية، باستثناء بعض الحالات القليلة التي ينتشر فيها نظام الأمومة أو الماتريركية (matriarcat)، لكن شرابي يجعل من نظام الأبوة صفة مميزة "للثقافة العربية" من دون أن يُدرك أنّ هذه الأيديولوجية قد تطوّرت فعلا في العالم العربي، وأنّ الـمُدافع عنها في غالب الأحوال هي الأم وأبناءها وليس الأب[35]. ومن ناحية أخرى، لا يراعي هشام شرابي خصوصية السوسيولوجيا السياسية، في حين يذهب إلى أنّ الطبيعة السلطوية للعلاقات السياسية تنبع من الشخصية المسيطرة للأب، والواقع أنّ هذه الفكرة غير ذات جدوى، لا في فهم العلاقات العائلية للحيز الأسري، ولا في فهم علاقات السلطة ضمن الحيز العام، ولا يمكن تأويلها إلا بوصفها صرخة غضب في وجه الهيمنة الذكورية داخل الفضاء المنزلي. وهكذا تصبح فكرة نظام الأبوة بمثابة العامل التفسيري الشامل لكل المظاهر السلبية في المجتمع لدى شرابي.

وتقوم هذه الكتابات الكثيرة والمتنوعة التي تتبناها الفلسفة الاجتماعية، باتجاهاتها الدينية أو الدنيوية، على النزعة التنظيرية المجّردة (théorie spéculative)،التي تقترح تفسيرا شاملا بالاعتماد على سبب واحد، في حين أن السوسيولوجيا تتميّز عن الفلسفة الاجتماعية بمقاربتها الإمبريقية (البحث الميداني، الدراسة الإحصائية، المقابلات، الملاحظة ورصد الظواهر، تحليل الوثائق الأرشيفية،...) وتتميز أيضا بصياغتها لفرضيات يمكن مقارنتها ومجابهتها بفرضيات أخرى. ولهذا تصطدم هذه الكتابات بعائق ابيستيمولوجي غير قابل للتجاوز. وللعلم فإن كل فلسفة اجتماعية تتضمّن عنصرين متعارضين، هما: الكونية (l'universalité) والهوية. فالفلسفة الاجتماعية ذات الامتداد الكوني لا تملك توطدا على المستوى المحلي، كما لا تملك الفلسفة الاجتماعية ذات الامتداد الهوياتي المحتوى الأنثروبولوجي.

[35] Cf. P. Bourdieu, « La parenté comme volonté et comme représentation » in Esquisse d'une théorie de la pratique, Mouton, 1972, et L. Addi, Les mutations de la société algérienne, La Découverte, 2002.

وتسعى الفلسفة الاجتماعية التي يتبناها التيار الديني إلى بناء موضوعها على أحد هذين الحدّين: فإمّا أن يكون المسلم هو معيار للبشرية جمعاء، أو أن تكون له هوية غير قابلة للاختزال والتجزئة (irréductible)، أي أن يكون جوهرا خاصا ومميزا، الأمر الذي يفصله عن باقي البشرية وعن الأنثروبولوجيا الإنسانية. أما فيما يخص الفلسفة الاجتماعية التي يعتمدها التيار العلماني فإنها تقوم على تذويب الهوية داخل كونية مجرّدة وغير مجسدة.

غير أن هناك سمة تجدر الإشارة إليها وبالتالي الوقوف عندها، وهي أن جميع هذه الكتابات تسعى إلى التوفيق. إذ يقبل التيار الديني بالعلوم الاجتماعية شريطة أن يتم "أسلمتها"، لأجل ابتكار سوسيولوجيا إسلامية، واقتصاد سياسي إسلامي، وعلم نفس إسلامي،...الخ. ففي مجال الاقتصاد مثلا، ينصبّ الاجتهاد على بناء نظام بنكي ينهض على تحريم الفائدة البنكية بوصفها ربا، كما تُرفض في مجال علم النفس مفاهيم مثل الكبت وعقدة أوديب...الخ. أما كتابات أتباع التيار الدنيوي هي أقرب إلى وضعية أوغست كونت منها إلى سوسيولوجيا دوركايم أو فيبر، وهذا على الرغم من أنّ الإحالات على كتابات هذين المؤلفين كثيرةٌ جدا. وتكشف هذه الطروحات عن تعقّد الوضع الثقافي الذي يميز المجتمعات العربية، إذ لا يوجد في حقيقة الأمر خطاب ديني محافظ ومعادي للحداثة في هذه الجهة، وآخر دنيوي تقدمي وحداثي في الجهة الأخرى. وفي الواقع فإن كل من الحداثة والتقليد حاضر لدى هذين المعسكرين، ذلك لسبب بسيط وهو أن كلتا المفردتين (الحداثة والتقليد)، هما عنصران تأسيسيان لتاريخانية تطبع التيارين معا، ولا يستطيع أحدهما التخلص منها. .

فالحداثة والتقليد يعبّران معا عن تناقضات لا يريد أي من التيارين إمعان النظر فيها، ومع ذلك، فإن تلك التناقضات، تدفع بكل واحد منهما باتجاه التطور عبر الزمن. وتجدر الإشارة إلى أن التساؤل المعرفي، حول المجتمعات العربية، كثيف جدا، لكن الوعي الإبيستيمي بقضايا المجتمعات لا يزال في بداية تشكله لدى الفاعلين الذين يقومون بالتحري والبحث عن شبكات قراءة للماضي تُمكنهم من تصور المستقبل، إلا أن هناك معضلة في مجال العلوم الاجتماعية تتمثل في أن الماضي يشكل ميدانا لعلم التاريخ وليس للذاكرة أو المخيال.

ومما يضيف للأمر صعوبة أخرى يتمثل في كون جمهور المتابع للمقاربات التنظيرية المجردة متوفر حاليا بكثرة عكس الجمهور المتابع للعلوم الاجتماعية. ولكونها على استعداد لتوفير تفسيرات شاملة والإجابة

عن كل المشاكل التي تعترض المجتمع، فإن الفلسفة الاجتماعية تُقدّم نظريات تتداخل مواضيعها بعضها ببعض. ومن هنا التساؤل حول مدى قدرة عالم الاجتماع في الإجابة عن أسباب التأخر عن الغرب؟ ويرتبط هذا السؤال بعلم التاريخ بمختلف فروعه: التاريخ الديني، وتاريخ الأفكار، والتاريخ الاجتماعي، والتاريخ السياسي، والتاريخ الثقافي...الخ،

كما يرتبط كذلك بالتاريخ الإسلامي في القرن العاشر، وفي القرن الحادي عشر وفي الثاني عشر. إن التاريخ لا يمكن اختزاله في كتابة الماضي فقط، بل إنه يشكل تصورا للماضي، وهو تصور يفرضه الوعي الإبستيمي المرتبط بالحاضر. وفي ظل غياب هذا الوعي الإبستيمي يُفسح المجال للفلسفة الاجتماعية كي تحاول الإجابة عن كل الأسئلة معا وفي الوقت نفسه، بالاعتماد على نموذج مُسبق يحدّد الحقيقة على قاعدة مسلمات مُسبقة وضمنية.

ويشير هذا النموذج إلى أنّ المجتمع قد قصّر في الالتزام بالقوانين الأخلاقية، والطبيعية والتاريخية، فالمجتمع قد قام بعصيان على نفسه وخرج عن السبيل السوي الذي حدده له الله، أو تلك التي قام بتسطيرها له كل من الطبيعة والتاريخ. واللافت هنا هو أن المؤلفين يتحدثون باسم المجتمع ولا يمنحوا الكلمة للفاعلين في المجتمع. ويكمن الفرق الجوهري بين الفلسفة الاجتماعية والسوسيولوجيا، في أن الأولى تتحدث باسم الزمر الاجتماعية، في حين تتكفل الثانية بجعل أفراد هذه الزمر الاجتماعية يأخذون الكلمة. لذا فإنّ منطق تفكير الفلسفة الاجتماعية هو في الغالب عُضواني(organiciste) ووظيفاني (fonctionnaliste)، بسبب مقاربتها للمجتمع بوصفه كلية تملك جسدا وروحا. وتستند هذه الفلسفة على مفاهيم غير مجسدة ومجردة، مثل –الأمة، والمرأة، والفرد، والشعب، والتقدّم، والثقافة، والهوية، والحداثة...الخ– وهي مقولات ومفاهيم تمّ إعدادها خارج كل سياق سوسيولوجي أو تاريخي، لتعيد بذلك إنتاج وظيفية هوليستية (fonctionnalismeholiste).

المؤكد أنّ الفلسفة الاجتماعية توفر معرفة حول ما يشغل الزمر الاجتماعية، لكنها لا توفر أبدا شبكة قراءة علمية حول معيش(le vécu) هذه الزمر الاجتماعية والأفراد. هي في الواقع موجودة لتلبية طلب اجتماعي، ويُمكنها أن تُشكّل مرحلة أولى في تكوين فكر سوسيولوجي قد يستجيب لما تُمليه المعايير الأكاديمية المرتبطة بالتخصص. ومهما يكون من أمر، وحتى ولو لم تكن الأمور على الدرجة نفسها، فإن أفكار أوغست كونت قد سبقت طروحات دوركايم وأثرت فيها. وقد كان الأول مؤلف

لفلسفة اجتماعية أسماها بـ"الفيزياء الاجتماعية"، وكانت بالفعل إعلانا عن قدوم السوسيولوجيا الحديثة.

يفرض غياب فلسفةٍ للذات في الوضعية الثقافية التي تعيشها المجتمعات العربية، الاعتماد على مقاربات تنظيرية مجردة، إذ كان لفلسفة الذات التي انتشرت في أوروبا الفضل الكبير، في إرساء القواعد الإبستيمية المؤسسة للعلوم الإنسانية. وتشكلت هذه الأخيرة على مُسلّمة منهجية فحواها أن الذات هي الفاعل الواعي أو غير الواعي للفعل الاجتماعي. وعلى الرغم من كون الإنسان حيوانا اجتماعيا كما قال بذلك أرسطو، إلا أن هذا لا يعني وجود حتمية طبيعية أو وراثية تحرك الإنسان، لكون الواقع هو بناء اجتماعي، وما التخلف الثقافي الذي تعرفه المجتمعات العربية ليس إلا نتاج لفعل الزمر الاجتماعية التي أغلقت على نفسها ضمن تصورات تمنعها من تصور الفرد بوصفه فاعلا تاريخيا.

إنّ المجتمعات العربية تُنتج وتُعيد إنتاج تاريخها كما تعيد إنتاج تخلّفها الثقافي دون أن يعي الفاعلون ذلك. وعليه، فمن دون مفهومي، الوعي والذات، لا يمكن للعلوم الاجتماعية أن تتطور. وهو الأمر الذي يفسر وجود نظريات اجتماعية حول العالم العربي وأيضا غياب لسوسيولوجيا حول الزمر الاجتماعية في العالم العربي. ففي كل هذه الكتابات التابعة للفلسفة الاجتماعية، سواء الدنيوية منها أو الدينية، نجد أن علم السوسيولوجيا يعرف حالة من التردد وهو غير قادر على شقّ طريق خاص به.

ومع ذلك تملك السوسيولوجيا ورقة رابحة توظفها لصالحها، وذلك لكون المجتمع المعاصر، لا يتوفر على التماسك الاجتماعي، ولا على الانسجام الثقافي الذي كان يميّز المجتمع التقليدي سابقا، والذي كان الخطاب الديني يستجيب لانشغالاته في الماضي. وإذا تمكن علماء الاجتماع من لفت انتباه النخبة إلى تناقضات وازدواجية سلوكيات الأفراد، سيكون بإمكانهم ضمان القراءة والإصغاء لأفكارهم مِن قِبل جمهور سيتّسع يوما بعد يوم في مجتمع يتحرر موضوعيا من الوهم لكنه لا يزال يستعمل الفلسفة الاجتماعية فقط بوصفها غطاء ميتافيزيقي للحد من آثار خيبة الأمل والشعور بالإفلاس اللذين يعرفهما المجتمع.

عوائق إدارة العلاقات الإنسانية في المؤسسات الجزائرية

بوفلجة غيات
قسم علم النفس والأرطفونيا - كلية العلوم لاجتماعية
جامعة وهران2، محمد بن أحمد

ملخص

تعتبر العلاقات الإنسانية داخل المؤسسات من الجوانب المؤثرة على رضا العمال ودوافعهم للعمل، وبالتالي على أداء المؤسسات وفعاليتها. كما أنها من أصعب الجوانب من حيث إدارتها. ذلك بسبب ما يتميز به العامل الجزائري من رفضه تلقي الأوامر، ولشعوره بالاعتزاز. وهو ما تمّ تدعيمه لسنوات طويلة، من خلال أساليب الإدارة والتسيير المتبعة، وخاصة في عهد التسيير الاشتراكي للمؤسسات، الذي منح العامل الجزائري دورا مهما في إدارة المؤسسات من خلال مجالس منتخبة، وذلك على حساب سلطة المسؤولين الذين تقلصت صلاحياتهم. ولم يعد بإمكانهم معاقبة العمال المخلين بنظام العمل وما يتطلبه من صرامة وانضباط.

ولدراسة صعوبات إدارة العلاقات الإنسانية في المؤسسات الجزائرية، تم تصميم استبيان "مؤشر العلاقات الإنسانية في المؤسسات"، وقد تم تطبيقه على عينة من 38 مشرفا ومسؤولا على العمال بمجموعة من المؤسسات. وقد أظهرت النتائج وجود صعوبات كبيرة في إدارة العلاقات الإنسانية بالمؤسسات الجزائرية.

كلمات مفتاحية: العلاقات الإنسانية، المؤسسات الجزائرية، إدارة الموارد البشرية، العامل الجزائري.

Constraints of human relations management in Algerian enterprises

Abstract

Human relations aspects within enterprises affect the satisfaction of workers and their motivation towards work, and thus the performance and effectiveness of organizations. It is also the most difficult aspect of its management. This is because of the Algerian worker's refusal to receive orders, and their feeling of

pride. That was a result practices supported for many years, through the used management methods, especially during the era of the socialist management of the enterprises, which gave the Algerian worker an important role in the management of his institutions through elected councils, at the expense of the authority of officials whose powers diminished. They can no longer punish workers who do not respect the labor's law and the rigor and discipline it requires.

To study highlights the difficulties of managing the human relations in Algerian enterprises. A questionnaire "the Human Relations Index" was designed and applied to a sample of 38 officials, responsible on workers in different enterprises. The results showed difficulties in the management of human relations in Algerian enterprises.

Keywords: *Human relations, Algerian enterprises, human resources management, the Algerian worker.*

يتميز المجتمع الجزائري بدفء العلاقات الإنسانية وقوة الاتصالات الاجتماعية، حيث أن الأفراد يعطون أهمية كبيرة للعلاقات بين الأفراد والشعور بالاعتزاز بالنفس وحساسية المواقف الاجتماعية. وهو ما جعل موضوع العلاقات الإنسانية يكتسي أهمية كبيرة في الإدارة البشرية المؤسسات. ذلك أن للعلاقات الإنسانية علاقة قوية بإدارة الموارد البشرية داخل المؤسسات.

لقد عرفت المؤسسات الجزائرية تطورات كبيرة من حيث تنوع نشاطاتها وتقنياتها وكفاءة مستخدميها وإطاراتها. مع ذلك بقيت المؤسسات الجزائرية تعاني من مشاكل الإدارة والتسيير، وخاصة فيما يخص إدارة العلاقات الإنسانية داخل المؤسسات.

إن الواقع الحالي لإدارة المؤسسات، الخدمية والصناعية على السواء، هو نتيجة مرورها بعدّة مراحل، من الاحتلال الفرنسي للجزائر، ثم استقلالها واعتمادها لأساليب أبوية في الإدارة، وعلى الأخص أثناء مرحلة التسيير الذاتي ثم التسيير الاشتراكي للمؤسسات، وأخير مرحلة اقتصاد السوق.

رغم ظهور القطاع الخاص بعد الانفتاح السياسي والاقتصادي للجزائر على اقتصاد السوق، إلا أنه قد تشكلت للعامل الجزائري قيم وثقافة وممارسات وعادات خاصة، حدّدت شخصيته وممارساته المهنية، والتي تتغلب عليها صفات تتميز بالسلبية والتهاون. وهو ما يحتاج إلى

بحوث علمية لمعالجتها من أجل الرفع من تحسين مستوى إدارة الموارد البشرية وفعالية المؤسسات الجزائرية.

هناك فرق بين إدارة الموارد البشرية، لاعتمادها قوانين وإجراءات ومهارات، وبين العلاقات الإنسانية والتي ترتبط بالثقافة الاجتماعية والعادات والتقاليد والقيم.

تتطرق هذه الورقة إلى واقع المؤسسات الجزائرية وصعوبات إدارة العلاقات الإنسانية بها. كما أنها تحاول متابعة جذور هذه الممارسات عبر مراحل تطورها. وسوف نخلص إلى مجموعة من التوصيات التي يمكنها المساعدة في إيجاد أساليب علمية سليمة، كما هو الحال في المؤسسات الحديثة في الدول المتطوّرة.

مفهوم العلاقات الإنسانية في المؤسسات

أحد المهام الأساسية في المؤسسات هي تنظيم الأفراد في المؤسسات من اختيار وتوظيف وتدريبوتنظيم مسارهم المهني ورواتبهم والتعامل مع قضاياهم حتى تقاعدهم، وقد تطورت هذه الوظائف من إدارة المستخدمين أو إدارة المستخدمين إلى إدارة الموارد البشرية (Pretti, 1998) .

إن عملية إدارة الموارد البشرية تشمل مهام تقنية، كالتدريب وإعداد أجور المستخدمين. في حين أن العلاقات الإنسانية فتركز على التعامل بين الأفراد سواء المستخدمين بعضهم البعض في مواقع العمل، أو العلاقات بين العمال من جهة والمشرفين والمسيرين من جهة أخرى.

يمكن تعريف العلاقات الإنسانية على أنها عمليات حفز الأفراد في موقف معين بشكل فعال يؤدي إلى الوصول إلى توازن في الأهداف مما يعطي المزيد من الرضا الإنساني، أي تؤدي العلاقات الإنسانية إلى ارتفاع في الإنتاجية (الشنواني، 1990، ص 5).

تبنى العلاقات الإنسانية على الاتصال بين الأفراد وأساليب القيادة السائدة. وهي تتأثر بعدة عوامل، ومنها الثقافة التنظيمية والمناخ التنظيمي، وبمدى تطبيق العدالة التنظيمية والديمقراطية التنظيمية، وإشراك العمال في اتخاذ القرارات. تترتب عن هذه العوامل عدة انعكاسات منها مستوى الولاء والرضا المهني وصراعات العمل.

إن إهمال هذه الجوانب في المؤسسات الجزائرية، أدى إلى تداعيات سلبية على المناخ التنظيمي وعلى العلاقات بين المشرفين

والمسيرين والعمال، مما يؤثر بدوره سلبا على الإنتاج والإنتاجية وفعالية المؤسسات ككل.

تطوّر نظرية إدارة العلاقات الإنسانية:

عرفت عملية إدارة العلاقات الإنسانية في الدول الغربية ثلاثة مراحل أساسية، وتتمثل في المدرسة التقليدية، المدرسة الإنسانية ثم مرحلة جودة الحياة.

أ. المدرسة التقليدية:

عرفت إدارة المؤسسات تطورا كبيرا، بدءا من الإدارة العلمية وتطبيق المدرسة التقليدية في الإدارة البشرية لفريديريك تايلور. وقد تم تطبيق هذه النظرية التي اعتبرت الإنسان كآلة، وهو ما جعل بعض الباحثين يطلقون عليها "المدرسة الميكانيكية". ورغم الانتقادات التي وجهت لهذه الطريقة، أنها ساهمت في تعزيز الصرامة والانضباط واحترام الوقت، والتقيّد باللوائح التنظيمية والسلّم الإداري للمؤسسة. ومن الانتقادات الموجهة لهذه المدرسة اعتبار العامل كآلة وتجاهلها لخصائصه الإنسانية. وقد كانت الانتقادات الموجهة إلى للمدرسة التقليدية سببا في ظهور المدرسة الإنسانية في الإدارة.

ب.العلاقات الإنسانية في إدارة المؤسسات بالدول الصناعية:

لقد ظهرت المدرسة الإنسانية لإلتون مايو ورفقاؤه، من خلال بحوث الشركة الغربية للكهرباء (WesternElectric Company) والتي أجريت بمنطقة هاوثورن بالولايات المتحدة الأمريكية. وقد هدفت هذه البحوث إلى معالجة ما شاب المدرسة التقليدية من نقائص، وأصبح بموجبها النظر للعامل كإنسان بقدراته واتجاهاته وميوله ورغباته (سلاطنية، 2004). وبهذا تمّ التركيز على إثارة دوافع المستخدمين من أجل الحصول على مستويات عليا من الرضا المهني والإنتاجية (بن زاف، 2015).

ج. مدرسة جودة الحياة ورفاهية العمل:

وتهدف إلى النظر إلى الإنسان والآلة كنسق واحد متكامل، وقد تم بموجب هذا الاتجاه استغلال الآلة لتقليص الأعمال المتعبة والوسخة التي كان يؤديها العمال. كما تم بموجب هذا الاتجاه البحث عن راحة العامل، وتصميم الآلات بأساليب علمية تأخذ الخصائص الجسدية والنفسية وحاجاته الاجتماعية بعين الحساب.

أهمية العلاقات الإنسانية في إدارة المؤسسات

ترجع أهمية العلاقات الإنسانية في مجالات العمل إلى أهمية علاقات الفرد بزملائه. فالمناخ الاجتماعي لجماعة العمل له دور كبير في توفير الثقة والاطمئنان، وكذلك التكيف النفسي للفرد بما يتضمنه من نواتج رضا العامل عن بيئة العمل التي ينتمي إليها، وزيادة كفاءته الإنتاجية (عكاشة، 1999، ص 65).

هناك صعوبة في التفريق بين إدارة الموارد البشرية وإدارة العلاقات الإنسانية. إن إدارة الموارد البشرية مبنية على قوانين وإجراءات يجب تطبيقها في المؤسسة من أجل سيرها الحسن، كإدارة المسار المهني للمستخدمين وحساب أجورهم.... في حين أن إدارة العلاقات الإنسانية لا تسيرها قوانين، بل أنها مرتبطة بشخصية الفرد وطرق تعامله مع الغير. إذ أنه لا يوجد قانون في أي مؤسسة يلزم المدير الابتسام مثلا في وجه العمال عند التحدث معهم. مع ذلك تعتبر إدارة العلاقات الإنسانية شرطا أساسيا لنجاح مديري الموارد البشرية.لذا نجد اهتماما كبيرا بقوانين إدارة الموارد البشرية، في حين نجد إهمالا لدراسة العلاقات الإنسانية رغم أهميتها.

صعوبة إدارة المؤسسات بالدول العربية

رغم تطور أساليب إدارة العلاقات الإنسانية في الدول الغربية، إلا ممارساتها في الدول العربية والدول النامية عموما تعرف الكثير من العوائق والصعوبات. ليس ذلك بسبب نقص كفاءة وتدريب المسيّرين والمديرين، بقدر ما هي بسبب سلوكات المستخدمين وقيمهم وعاداتهم، وغياب الثقافة التنظيمية لديهم. ذلك أن الدول العربية حديثة العهد بالتصنيع وبالتالي نقص ثقافة العمل المنظم داخل المنظمات، وما لها من متطلبات تنظيمية (عبد المجيد (2011)، بوعبد الله (1992)، مقدم (1992) غيات (2001).

لذا تكاد تكون السلوكات السلبية للمستخدمين سائدة في جل الدول العربية، بل النامية عموما. حيث أجرت ثناء حيث أجرت ثناء براهيم جميل بحثا على عينة من 65عاملا بالقاهرة، وقد اتضح لها أن سلوكهم كان يتميز باللامبالاة والسلبية بين الرؤساء والمرؤوسين على السواء. حيث تبين لها أن المسؤولين يتجنبون الاحتكاك بمواطن المشاكل ويتهربون من مواجهتها، غير مبالين بتراكمها وتفاقمها (جميل، 1986).وهي مظاهر وممارسات تحتاج إلى دراسات ميدانية للعرف على أسبابها وطرق التعامل معها.

تطور المؤسسات الجزائرية وأثره على إدارة العلاقات الإنسانية

أثر التطوّر التاريخي والسياسي والاقتصادي، الذي مرت به الجزائر على إدارة العلاقات الإنسانية في المؤسسات الجزائرية، سواء خلال الثورة التحريرية أو بعد الاستقلال.

ا. فترة الاحتلال الفرنسي للجزائر: عرف الشعب الجزائري أثناء الاحتلال الفرنسي سنوات من الجهل والفقر والعبودية، فسلبت أمواله وأراضيه وقد تحوّل أبناء الجزائر لخدمة المعمرين.

ب. استقلال الجزائر وإدارة مؤسساتها:عانى الجزائريون كثيرا من الاحتلال الفرنسي، لذا سعى القادة السياسيون بعد الاستقلال إلى اعتماد سياسة اشتراكية سواء في المجال السياسي أو الاقتصادي. ومن الأساليب التي تم استعمالها هي التسيير الذاتي، ثم التسيير الاشتراكي للمؤسسات، والتي سمحت بإشراك العمال في إدارة مؤسساتهم من خلال مختلف المجالس، على مستوى وحدات الإنتاج أو على مستوى المؤسسات.

وهكذا تبنت الجزائر نظاما اشتراكيا بل أبويا في إدارة الموارد البشرية، وذلك لعدة أسباب، من أهما خروج الجزائر من سنوات طويلة من الاحتلال، وآخرها الاحتلال الفرنسي الذي دام قُرابة 130. وهو ما أدى بالجزائر المستقلة إلى تبني سياسة اشتراكية لصالح المواطنين.

وقد اعتمدت في إدارة المؤسسات نمطا أبويا، فالعمل حق وواجب. وقد اعتمد نظام التسيير الاشتراكي للمؤسسات، حيث كان لممثلي العمال سلطات واسعة قد تتجاوز سلطات المديرين والمسؤولين عن الوحدات الإنتاجية والمؤسسات الاقتصادية.

من سلبيات تطبيق التسيير الاشتراكي للمؤسسات أنها منحت كثيرا من السلطات إلى ممثلي العمال من خلال مختلف المجالس المنتخبة على حساب المديرين، وهو ما بقيت آثاره إلى اليوم. حيث نجد بعض العمال يرفضون أوامر المديرين ويلتجئون إلى النقابات والاضطرابات العمالية، في وقت نجد أن المديرين يفتقدون لسلطة العقاب أو الطرد، وأن التوجيهات التي تأتي عادة من الجهات العليا، وهي أنه يجب تجنب المشاكل مع العمال بحثا عن الأمن الاجتماعي، ولو على حساب فعالية المؤسسات. وهو ما أدى إلى توسع ظاهرة التسيب، بحيث أن المسؤولين والمديرين أصبحوا يتجنبون المشاكل مع العمال. وهو ما أدى إلى تعزيز ظاهرة تهاون العمال وخاصة في المؤسسات العمومية ومختلف هياكل ومصالح قطاع الوظيف العمومي (Ghiat, 2015).

الخصائص الشخصية للعامل الجزائري

هناك صعوبات في التعامل مع العلاقات الإنسانية بين الأفراد، وبين المديرين والعمال. وما زاد في صعوبة الموضع ما يتميز به العامل الجزائري، من الاعتزاز بنفسه والشعور بالكرامة، أو ما يعرف بـ "النيف". وهو ما يجعل كثيرا من الجزائريين يرفضون بعض الأعمال رغم مردودها المالي الجيد كعمال النظافة مثلا. كما أنهم لا يقبلون بعض أساليب إعطاء الأوامر التي يطبقها بعض الأمراء. لذا يضطر كثيرا من المديرين والمسيرين ورؤساء العمال البحث عن أساليب لطيفة لدفع العمال المنفذين إلى تنفيذ بعض مهامهم، وبدون ذلك يتماطل العمال في تنفيذها. وهي ظاهرة مرتبطة بالعامل الجزائري عموما، وهو ما لا نجده في الثقافات الغربية، بل حتى في بعض الدول العربية الأخرى. وهو ما أدى بكثير من أصحاب المؤسسات الخاصة إلى الالتجاء إلى الأفارقة المهاجرين غير الشرعيين، أو المغاربة في الجزائر لتنفيذ الأعمال التي ينفر منها الجزائريون، وخاصة في مجالات البناء، بل حتى التجارة أحيانا. وذلك بسبب صعوبة التعامل مع العمال الجزائريين عموما.

لقد مرّت المؤسسة الجزائرية وطرق تنظيمها وإدارتها بعدّة مراحل منحت قدرا كبيرا من الحرية للعمال والمنفذين، بل منحتهم قدرا كبيرا من السلطة على حساب المديرين والمسؤولين، وخاصة في فترة التسيير الاشتراكي للمؤسسات، والمجالس المنتخبة.وهو ما ترك بصماته على شخصية العامل، وعزز قدرا كبيرا من التسيب، وأحيانا الفوضى(غيات، 2015). وهو ما يمكن معالجته بتطبيق أساليب صارمة، من خلال نظم داخلية تحدّد المهام والمسؤوليات بطرق دقيقة، تحدّد لكل من الطرفين حقوقه ومسؤولياته.

وفي دراسة في مؤسسة جزائرية، توصل الباحث في دراسة سابقة، من خلال إجابات عينة من العمال عن طريقة تعاملهم مع رئيس عمال غير كفء، فكانت (57.96 %) من أفراد العينة أنهم يطبقون أوامره رغم عدم قناعتهم بكفاءته، ويرى (25.00 %) أنهم يقومون بإجراءات ضده لتغييره، في حين يرى (17.04 %) أنهم لا ينفذون أوامره. وهي نسبة رغم صغر حجمها إلا أنها تبقى مهمة (غيات، 2014).وهو ما يوضح أن القيم الاجتماعية والثقافية للعمال تؤثر في تحديد مدى احترامهم لقوانين العمل ومتطلباته.

ممارسات إدارة العلاقات الإنسانية في المؤسسات الجزائرية

كثيرا ما تحدث صراعات بين الإدارة والعمال، ذلك أن تنفيذ العمل يتطلب قدرا من الصرامة والانضباط، في حين يرى كثير من العمال أن ذلك مساس بكرامة العامل وحقوقه.

وهكذا أصبحت ممارسات المديرين والمشرفين، للحصول على خدمات بعض العمال، تتطلب استعمال بعض صيغ الاستجداء مثلا: "الله أيخليك، إذا كان عندك الوقت"، "لما تكون مريّح"، "يرحم والديك..."، وأساليب أخرى حسب المناطق.

أما ردود أفعال كثير من العمال وحججهم في رفض تنفيذ الأوامر، إذا لم ترقهم طريقة تقديمها فهي: "مانيش نخدم عندك"، "الشركة موش أنتاع أباك..."

وبالتالي، أصبح المدير الناجح هو من يستطيع التعامل بلطف مع المنفذين والعمال، ويدفعهم إلى إنجاز المهام المطلوبة منهم.

وفي غياب هذه التعاملات، لا يستطيع أي مسؤول إرغام عماله، وأي ضغوط تؤدي إلى الغيابات، أو إحضار رخص مرضية، وغيرها من الممارسات.

وهو ما أدى إلى صعوبات في إدارة العلاقات الإنسانية في المؤسسات الجزائرية. وأي محاولة لتطبيق الصرامة والانضباط تؤدي إلى الفشل وإلى اضطرابات عمالية، لا يمكن التعامل معها إلا بالحكمة والمرونة.

وهو ما يوضح أن أكبر تحدّ للمؤسسات الجزائرية هي معالجة موضوع إدارة العلاقات الإنسانية لوضع السكة على طريق الفعالية التنظيمية والتنمية الاقتصادية.

إدارة العلاقات الإنسانية في ضوء اقتصاد السوق

رغم التغير في السياسة المعلنة في إدارة الاقتصاد الوطني، والتفتح على اقتصاد السوق، والسماح بالمبادرات الخاصة في إنشاء المؤسسات، إلا أن ذهنية العمال لم تتغير كثيرا. وبعد فترة من تحوّل كثير من العمال من القطاع العمومي إلى القطاع الخاص بسبب منح العمال رواتب أعلى مما يمنح في القطاع العمومي، إلا أنهم سرعان ما اكتشفوا أن منطق إدارة الموارد البشرية في القطاع الخاص، يختلف عما هو معمول به في القطاع العمومي، لكون الخواص يطبقون منهجا صارما منضبطا، مما أدى إلى ثني العمال عن الالتحاق بالقطاع الخاص.

رغم التغيرات السياسية والاقتصادية التي عرفتها الجزائر، إلا أن ذهنية العامل الجزائري التي تتميز في غالب الأحيان، بالتسيب واللا منطق في العلاقات بين العمال ومسؤوليهم هي الطاغية. فكثيرا من القادة فشلوا في إدارة مؤسساتهم ليس بسبب نقص كفاءاتهم المهنية، ولكن بسبب طغيان منطق التهاون والتسيب السائد لدى العمال، إلى درجة أصبحت أي مواجهة لهذا التسيب تعتبر انتقاصا من حقوق العمال، مما يؤدي عادة إلى اضطرابات عمالية وما ينتج عن ذلك من تدني أداءات المؤسسات الإنتاجية والخدمية.

إن غالبية ما تعاني منه المؤسسات الجزائرية، هو صعوبة التعامل بين المشرفين والمنفذين وعدم احترام السلم الإداري للمؤسسة.

أبعاد إدارة العلاقات الإنسانية في المؤسسات

من خلال الجرب الأدبي حول إدارة العلاقات الإنسانية، ومن خلال الاحتكاك بواقع العلاقات بين المديرين والعمال، أمكن استخلاص نموذج لتفسير هذا الجانب المعقد، كما هو موضح في الجدول رقم 1.

جدول رقم1 :مظاهر وممارسات العلاقات الإنسانية في المؤسسات الجزائرية.

مجالات العلاقات الإنسانية	المظاهر	ممارسات العمال	ممارسة المديرين
1. الاتصالات	**- تداخل الاتصال الرسمي وغير الرسمي**	**- غياب ثقافة الاتصال. - عدم التحكم في اللغة المكتوبة.**	**- العمل على تبسيط الاتصالات**
2. ممارسات العمال وسلوكياتهم	**- توسع ظاهرة التسيب وعدم الانضباط**	**- التغيب - التخلف عن مواعيد العمل - التفنن في إيجاد الأعذار**	**- صعوبة إلزام العمال بالانضباط والالتزام**
3. ممارسة السلطة الإدارية	**فشل في إرغام العمال على الانضباط واحترام قانون العمل**	**- تهاون العمال عن تنفيذ الأوامر بشتى الحجج**	**- إيجاد صيغ لطيفة في التعامل مع العمال**
4. إدارة الأبعاد الثقافية	**تنوع المظاهر الثقافية والالتزام بالدين، ويظهر من خلال اللباس بالنسبة للجنسين، واللحي بالنسبة للرجال.**	**- مراقبة التصرف الإخلاقي/ اللا أخلاقي للمسؤولين، تترتب عنه الاحترام أو عدمه.**	**- احترام العادات والقيم والتقاليد - تجنب إثارة الجنس الآخر أو إغضابه**

5. العلاقة بين المشرفين والمستخدمين	**وجود علاقات سيئة بين المديرين والمشرفين من جهة، والعمال من جهة أخرى.**	**يعتبر العمال المديرين بأنهم يعملون ضد مصالحهم**	**يبحث المديرون عن أساليب قد تكون ملتوية، لجعل العمال ينفذون أوامرهم**
6. الشعور بالإرهاق بسبب إدارة العلاقات الإنسانية	**تعقد مظاهر الصراعات لارتباطها بعوامل محيطية وثقافية**	**- صراعات لأسباب جهوية وقبلية - صراعات من خارج مؤسسة العمل**	**اعتماد العلاقات الشخصية أكثر من تطبيق القوانين لمواجهة الصراعات**

انطلاقا من الجدول السابق، أمكن تصميم استبيان للتشخيص واقع العلاقات بين المديرين والعمال في بعض المؤسسات الجزائرية.

منهجية الدراسة

تعتبر التنظيمات هي العنصر الأساسي في أي مجتمع، وأساس بناء اقتصاد قوي. كما أن المستخدمين من عمال ومديرين، وما يتحلون به من قيم ثقافية، أي مدى جديتهم وانضباطهم واحترامهم للوقت، والتزام العمال بتنفيذ الأوامر والتعليمات، كلها عوامل مؤثرة على فعالية التنظيمات وفعالية الاقتصاد ككل.

إن أهمية موضوع قيم العمل وثقافة الإدارة والإنتاج، عوامل دفعتني إلى البحث في هذا الموضوع الحساس. إذ أن ما يلاحظه كثير من باحثين انتشار قيم ثقافية بين أفراد المجتمعات العربية، عند العمال والمديرين وممارسات ثقافية معرقلة للسير الحسن للتنظيمات، وهو ما تكون له تداعيات سلبية على الاقتصاد ككل.

أداة جمع المعطيات

قام الباحث بإعداد استبيان **"مؤشر العلاقات الإنسانية في المؤسسة"** للكشف عن صعوبات المديرين إدارة العلاقات الإنسانية، وهو في المرحلة النهائية من إعداده. وسوف يقوم الباحث بتطبيقه على عينة من العمال بالمؤسسات الجزائرية.

ينقسم الاستبيان إلى 6 أبعاد وهي:

1. طبيعة الاتصالات
2. تصرفات العمال
3. طريقة ممارسة السلطة وتنفيذها
4. إدارة الأبعاد الثقافية في المؤسسة

5. العلاقة بين المشرفين والعمال

6. الشعور بالإرهاق بسبب إدارة العلاقات الإنسانية

ويضم كل بعد أربع أسئلة. وبذلك يتكون الاستبيان من 24 سؤالا، للتعرف على واقع وإدارة العلاقات الإنسانية داخل المؤسسات. إما طريقة الإجابة فتتم من خلال اختيار المفحوص للإجابة المناسبة، بين: موافق جدا، موافق إلى حدّ كبير، موافق إلى حد ما، غير موافق وغير موافق إطلاقا، كما هو موضح في الجدول اللاحق.

جدول رقم 2: طريقة الإجابات وأوزانها.

موافق جدا	موافق إلى حدّ كبير	موافق إلى حد ما	غير موافق	غير موافق إطلاقا
1	2	3	4	5

أما حساب نتائج تحليل الاستبيان فتمّ من خلال منح علامة 1، إلى موافق جدا، وتتدرج العلامات إلى أن تصل إلى 5 بالنسبة للإجابة غير موافق إطلاقا، وكلما ارتفعت العلامة كان البعد المدروس إيجابيا.

عينة الدراسة

تمثلت عينة الدراسة في مجموعة من رؤساء المصالح والأقسام ومسيّرين مشرفين على عدد من العمال بأحد القطاعات الاقتصادية أو الخدمية، كما هو موضح في الجدول رقم 1.

جدول رقم 3: عينة الدراسة.

طبيعة النشاط	الذكور	الإناث	المجموع
القطاعات خدمية	11	4	15
الأشغال العمومية والبناء	11	1	12
مؤسسات صناعية	08	3	11
المجموع	30	8	38

للتعرف على مستوى صعوبة إدارة العلاقات الإنسانية في المؤسسة بالنسبة لكل بُعد، فقد تم حساب أقصى نقطة في كلّ بند، أي 5 في عدد البنود في كل بعد، أي 4. مضروبة في حجم العينة أي38. وبذلك نحصل على: 5x 4 x 38 = 760. تم بعد ذلك حساب أدنى نقطة وهي: 1 x 4 152=x38. فإذا جمعنا 760 + 152= 912، تم قسمها على 2 للحصول

على متوسط مؤشر صعوبات إدارة العلاقات الإنسانية في المؤسسات، وهو 456.

النتائج

جدول رقم 4: المهام التي يجد المشرفون صعوبات في أدائها.

طبيعة النشاط المهني	مدى الشعور بصعوبات العمل
التعامل مع العمال	14
العلاقة بالمسؤول المشرف	09
العمل الإداري	09
العمل التقني	07

جول رقم5: الاتصالات التنظيمية.

	1. طبيعة الاتصالات	1	2	3	4	5	
1	لا يهتم العمال بقراءة التعليمات المكتوبة مما يضطرني أحيانا إلى التحدث مع كل واحد على حدة.	11	12	11	4	0	84
2	أقضي وقتا طويلا في الحوار مع العمال دون نتيجة	3	10	14	9	2	111
3	يتهم العمال الإدارة بعدم إبلاغهم معلومات يرونها مهمة	13	9	11	5	1	89
4	لكثير من العمال أفكار مسبقة ويصعب إقناعهم بخطئها	12	14	9	2	1	80
	المجموع						354

جدول رقم 6: تصرفات العمال.

	2. تصرفات العمال	1	2	3	4	5	
5	مطالب العمال وشكاويهم لا تكاد تنتهي	12	12	13	0	1	80
6	غالبية العمال لا يحترمون مواعيد إنجاز مهامهم	13	9	11	4	1	85
7	باستطاعة غالبة العمال أداء مهامهم بطريقة أفضل إلا أنهم لا يفعلون ذلك.	11	12	9	3	0	74
8	يتهاون جل العمال في أداء مهامهم	6	11	13	8	0	89
	المجموع						328

جدول رقم7 : طريقة ممارسة السلطة وتنفيذها.

	3. طريقة ممارسة السلطة وتنفيذها	1	2	3	4	5	
9	يتماطل العمال في تنفيذ أوامري وتوجيهاتي	2	8	14	13	1	117
10	حتى ينفذ العمال أوامري فأنا ألتجئ عادة إلى صيغ لطيفة لمخاطبتهم.	8	11	15	3	1	92
11	كثيرا ما أجد صعوبة في فرض سلطتي على العمال	2	7	15	12	2	119
12	كثيرا ما أتغاضى عن ممارسات بعض العمال تجنبا للمشاكل	11	8	11	6	1	89
	المجموع						407

جدول رقم8 : إدارة الأبعاد الثقافية في المؤسسة.

	4. إدارة القيم الثقافية للعمال	1	2	3	4	5	
13	بعض مظاهر الالتزام الديني (اللحية والحجاب) عند بعض العمال تزيد من صعوبات إدارة العلاقات الإنسانية.	3	4	6	14	11	140
14	يشعر بعض العمال بعدم الارتياح عندما يشتغلون تحت مسؤولية امرأة.	10	3	14	8	3	105
15	تكتل العمال على أساس جهوي يزيد من صعوبة إدارة العلاقات الإنسانية في المؤسسة.	11	10	9	6	2	92
16	يهتم العمال عند تقييمهم لمسؤولهم بمدى التزامه الأخلاقي أكثر من اهتمامهم بكفاءاته.	7	7	17	7	0	100
	المجموع						437

جدول رقم 9 : العلاقة بين المشرفين والعمال.

	5. العلاقة بين المشرفين والعمال	1	2	3	4	5	
17	هناك جوّ من عدم الثقة بين العمال والمسؤولين	6	15	10	4	3	94
18	أتأسف لوجود حالة سوء تفاهم شبه دائم مع العمال	4	9	10	12	3	115
19	أتأسف لما أعرف أن جل العمال ينتقدونني في غيابي ويبتسمون لي عند رؤيتي.	8	11	7	10	2	101
20	يكره العمال المسؤولين الذين يضغطون عليهم لآداء مهامهم.	10	5	11	9	3	104
	المجموع						414

جدول رقم 10: الشعور بالإرهاق بسبب إدارة العلاقات الإنسانية.

	6. الشعور بالإرهاق بسبب إدارة العلاقات الإنسانية	**1**	**2**	**3**	**4**	**5**	
21	**أشعر بانقباض عند رؤية بعض الأفراد في المؤسسة.**	**6**	**11**	**7**	**9**	**5**	**110**
22	**أشعر بالإرهاق بسبب مشاكل العلاقات الإنسانية.**	**6**	**9**	**16**	**7**	**0**	**100**
23	**لن تنال رضا بعض العمال مهما حاولت التقرب إليهم**	**12**	**5**	**10**	**10**	**1**	**95**
24	**لا يتعبني العمل بقدر ما تتعبني العلاقات مع العمال**	**11**	**7**	**1**	**6**	**7**	**87**
	المجموع						**392**

جدول رقم11: مدى صعوبة إدارة مختلف أبعاد العلاقات الإنسانية.

	أبعاد إدارة العلاقات الإنسانية	مؤشر الأوزان	متوسط الأبعاد	دون المتوسط	المتوسط	فوق المتوسط
1	**طبيعة الاتصالات**	354	456	X		
2	**تصرفات العمال**	328	456	X		
3	**ممارسة السلطة وتنفيذها**	407	456	X		
4	**إدارة الأبعاد الثقافية في المؤسسة**	437	456	X		
5	**العلاقة بين المشرفين والعمال**	414	456	X		
6	**الشعور بالإرهاق بسبب إدارة العلاقات الإنسانية**	392	456	X		

مناقشة

إن أهم مهمة يعاني منها المسؤولين الجزائريين والمشرفون في المؤسسات الجزائرية هي إدارة العلاقات الإنسانية. فمن خلال الجدول رقم 4،عن أهم مهمة في المؤسسة، فكانت إجابات غالية أعضاء العينة أن إدارة العلاقات الإنسانية هي أصعب مهمة.

كما أنه من خلال النتائج المحصل عليها من الجداول (5- 11)، يتضح لنا وجود صعوبة في إدارة العلاقات الإنسانية في كل الأبعاد التي تمّ التطرق لها.

ففيما يخص الاتصالات داخل المؤسسات (جدول 5)، نجد أن مؤشر العلاقات الإنسانية هو 354، في حين أن المتوسط هو 456، مما

يدل على سوء العلاقات الإنسانية فيما يخص موضوع الاتصالات التنظيمية داخل المؤسسات. من أهم أسباب ذلك غياب ثقافة الاتصال وعدم التحكم في مهاراته، لا من طرف المدين والمشرفين ولا من طرف العمال. وذلك نتيجة سوء قنوات الاتصال وبالتالي نقص التواصل، وهو ما يؤدي عادة إلى سوء التفاهم وإلى الصراعات والمشاكل داخل المؤسسات.

نفس الشيء بالنسبة لتصرفات العمال (جدول رقم 6)، إذ أن نتيجة مؤشر هذا البعد هو 328، مقابل 456معدل المؤشر العام. وبهذا تكون تصرفات العمال أقل من المعدل، مما يؤكد معاناة المشرفين وصعوبة إدارة العلاقات الإنسانية في المؤسسات. إن ثقافة العمل السائدة في المجتمع الجزائري جعلته يتميز بالتهاون والتقاعس عن أداء مهامه، وانتشار التسيب ونقص الانضباط. وهي مظاهر لانخفاض الرضا المهني وغياب الدافعية للعمل عند العمال والمشرفين والمديرين على السوء.

وهو ما يجعل من عملية فرض المديرين والمشرفين سلطاتهم على العمال مهمة صعبة، مما يجعلهم يلتجئون إلى أساليب خاصة في تعاملهم مع العمال. لهذا نجد نظرة المشرفين والمديرين سلبية في هذا المجال (جدول رقم 7). إذ أن قيمة هذا البعد هي 407، وهي أقل من المعدل العام والذي هو 456. وهو ما يؤكد صعوبات المديرين في ممارسة لسلطاتهم داخل مؤسساتهم. وهو ما يتطلب من المديرين التحلي بالصبح والفطنة ونوع من الدبلوماسية في التعامل مع قضايا العلاقات الإنسانية في مؤسساتهم.

ذلك أن العمال لا يستجيبون دائما لتوجيهات وأوامر مسؤوليهم، وأن المديرين يشعرون أنهم لا يملكون كل الصلاحيات لتحفيز العمال أو معاقبتهم. فهم مكبلون بقوانين تمنع معاقبة العمال وطردهم، وأن الثقافة الاجتماعية السائدة تجعل المديرين يمتنعون عن اتخاذ قرارات قاسية في وجه العمال المخالفين، حتى في حالة سماح القانون بذلك. وهو ما يمنح قوة للعمال وممثليهم، وتجعلهم يتهاونون في أداء مهامهم.

أما فيما يخص إدارة الأبعاد الثقافية في المؤسسات (جدول 8)، فهو يمثل 437 مقابل المتوسط المؤشر العام والذي هو 456، مما يؤكد وجود صعوبة في إدارة البُعد الثقافي للمؤسسات. من ذلك التعامل مع الجنسين، مبين الملتزمين دينيا وغير الملتزمين، بين المحجبات وغير المحجبات، وغيرها من الجوانب الثقافية الحساسة، التي تتطلب من المسؤولين اعتماد أساليب خاصة في التعامل مع كل الأطراف والحساسيات.

إن مناخ المنظمة يؤدي إلى تحديد العلاقة السائدة بين المشرفين والعمال وعدم الثقة بين الطرفين. إذ أن النتيجة المحصل عليها (جدول 9) هي 414 وتبقى دون مؤشر المتوسط العام والذي هو 456. وهو ما يوضح

اعتماد المسؤولين أساليب هم أنفسهم غير راضين عنها في إدارة العلاقات الثقافية داخل مؤسساتهم.

كل العوامل السابقة تجعل المشرفين والمسيّرين في المؤسسات الجزائرية يشعرون بالإرهاق (شكل 10) بسبب مشاكل العلاقات الإنسانية فهو 392، مقابل المعدل العام الذي هو 456. وهي دون المتوسط، وتؤكد الصعوبات التي يعاني منها المسؤولون في إدارة العلاقات الإنسانية بالمؤسسات الجزائرية.

من خلال النتائج السابقة يتضح لنا صعوبات المديرين والمسؤولين في إدارة العلاقات الإنسانية في جلّ المؤسسات الجزائرية، سواء كانت المؤسسات خدمية أو في مجالات الأشغال العمومية والبناء أو المؤسسات الصناعية وفي مختلف الإدارات. لم تكن هذه الظاهرة مقتصرة على المؤسسات العمومية بل تعدتها إلى المؤسسات الخاصة.

وهو ما يتطلب من المسيرين تدريبا خاصة وخبرة في إدارة العلاقات الإنسانية. كما أن ذلك يتطلب وقتا لتغيير قيم الأفراد وممارساتهم داخل المؤسسات حتى يصبحوا أكثرا انضباطا والتزاما بقوانين العمل ومتطلباته. وهو ما يمكن تحقيقه من خلال اعتماد أساليب علمية في التغيرّ التنظيمي وتطوير المنظمات.

خاتمة وتوصيات

رغم توفر المؤسسات الجزائرية على وسائل وإمكانيات متطورة، إلا أنها تعاني من صعوبة إدارة الموارد البشرية والعلاقات الإنسانية. يعود ذلك إلى سوء تدريب المسيرين على إدارة الموارد البشرية، وفقدانهم للتدريب على إدارة العلاقات الإنسانية في المؤسسات.

كما يعاني المسيرون من ضغوط قانونية واجتماعية ونقص في صلاحياتهم، تجعلهم عاجزين عن تحفيز العمال ماديا، وتمنعهم عن معاقبتهم، وهو ما يدركه العمال.

إلى جانب ذلك نجد أن العمال يعانون من انخفاض الرضا المهني وسوء ظروف العمل ومعاناتهم من محيط اجتماعي غير مناسب يؤثر سلبا على أدائهم داخل المؤسسة.

وهو ما يتطلب توجيه العناية اللازمة لتنظيم المؤسسات الجزائرية ومنها عناية أكبر من خلال كثير من الآليات التنظيمية، ومنها العدالة التنظيمية والمواطنة التنظيمية وإشراك العمال في اتخاذ القرارات وتحسين ظروف عملية والعمل على الرفع من مستوى الرضا عندهم.

هناك اهتمام بالعلاقات الإنسانية في المؤسسات، وما لها من أثر واضح على أدائها ورضا مستخدميها.

كما يجب وضع برامج تدريبية في المعاهد والمدارس العليا والجامعات، تهتم بتدريس الطلبة مبادئ وتطبيقات إدارة الموارد البشرية ومهارات إدارة العلاقات الإنسانية. علما أن غالبية المديرين والمشرفين مختصين في مجالات هندسية وعلمية، لم يتطرقوا خلال كل مراحل دراساتهم إلى مواضيع نفسية اجتماعية من إدارة المستخدمين، والاتصال التنظيمي والقيادة وحل الصراعات، وهو ما يؤدي إل فشل كثير من المسيرين في إدارة العلاقات الإنسانية داخل مؤسساتهم.

المراجع

- بن زاف جميلة (2015) العلاقات الإنسانية وأثرها على أداء العامل بالمؤسسة: دراسة ميدانية. مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية. ع. 21 ديسمبر، ص: 51 -70.
- بوعبد الله لحسن (1992) البعد الثقافي والاجتماعي لسلوك العامل وعلاقته بإدارة المؤسسة، في: الثقافة والتسيير، فعاليات الملتقى الدولي (الجزائر: 28-30 نوفمبر) ديوان المطبوعات الجامعية.
- جميل ثناء إبراهيم (1986) القيم الاجتماعية الثقافية وأثرها على سلوك العاملين بالمؤسسات. فعاليات الملتقى الدولي حول القيم الاجتماعية الثقافية في إدارة المؤسسات. سطيف 25 -28 مارس.
- سلاطنية بلقاسم (2004) العلاقات الإنسانية في المؤسسة. مجلة العلوم الإنسانية. ع. 5، جامعة محمد خيضر - بسكرة ص: 21 -36.
- الشنواني صلاح (1990) إدارة الأفراد والعلاقات الإنسانية. مؤسسة شباب الجامعة. القاهرة.
- عبد المجيد منال عبد الحميد (2011) العلاقات الإنسانيه وتأثيرها في تحسين الأداء المنظمي: دراسة استطلاعيه تحليليه في شركة ابن ماجد العامة .مجلة التقني. الجزء 24، ع. 9، ص: 164 -180. البصرة، العراق.
- عكاشة محمود فتحي (1999) علم النفس الصناعي، مطبعة الجمهورية، الأسكندرية.
- غيات بوفلجة (2001) الدوافع الثقافية للسلوك المهني للعامل: دراسة أولية. الإداري، ع. 87، ص: 11-40.
- غيات بوفلجة (2014) بحوث في التغير التنظيمي وثقافة العمل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.
- غيات بوفلجة (2015) القيم الثقافية وفعالية التنظيمات، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.
- مقدم عبد الحفيظ (1992) المؤثرات الثقافية على التسيير والتنمية، في: الثقافة والتسيير، فعاليات الملتقى الدولي (الجزائر: 28-30 نوفمبر) ديوان المطبوعات الجامعية.
- GHIAT Boufeldja (2015) Culture de travail et entrepreneuriat en Algérie. Publibook. Paris.
- PERETTI Jean-Marc (2006) Gestion des Ressources Humaines. Fonctions de l'entreprise (2ème Ed.)

تمثلات الأسرة الجزائرية للنجاح المدرسي وأثرها في زيادة الضغط المدرسي على الأبناء.

دراسة ميدانية لأولياء تلاميذ ابتدائية محمد كنوش صلامندر مستغانم

د. مالك توفيق شليح
جامعة وهران 2
مداح بن عودة
جامعة لونيسي علي البليدة 2

ملخص المداخلة:تبذل الأسر الجزائرية جهودا كبيرة لتعليم أبنائها، وضمان نجاحهم مدرسيا.فهي من أجل هذه الغاية توفر كل الوسائل المادية والمعنوية، فنجاح أبنائها دراسيا أصبح يمثل مشروعا شخصيا للآباء والأمهات. فهم مجندون يوميا من أجل مرافقة أبنائهم في مراجعة الدروس، وحتى في ذهابهم وإيابهم من وإلى المدرسة.

إلا أن هذا الحرص غالبا ما يكون مصاحبا لطموحات وتوقعات لا تراعي إمكانات الأبناء العقلية والنفسية، وبالتالي تمارس الأسرة من حيث تريد نجاح أبنائها ضغطا زيادة على الضغوط المدرسية العادية، مما يتسبب في حدوث اضطرابات نفسية واجتماعية للأبناء.

الكلمات المفتاحية: التمثلات الاجتماعية - النجاح المدرسي - الضغط المدرسي.

Abstract: *Algerian families are making great efforts to educate their children and ensure their success in school. It is for this purpose that all material and moral means are provided. The success of their children is a study that has become a personal project for parents and mothers. They are recruited daily to accompany their children in class review, even on their way home from school.*

However, this concern is often accompanied by aspirations and expectations do not take into account the potential of children mental and psychological, and thus exercise the family in terms of the success of their children pressure on the pressure

of normal school, which causes the increase of psychological and social disorders of children.

Keywords**:social representations - School success - school stress.**

المقدمة

يمثل النجاح المدرسي للأولاد الهاجس الأكبر للأسرة المعاصرة، ومشروعها الاهم في المجتمع. فهي تسعى الى اعداد ابنائها للنجاح وتعمل على توفير كل امكاناتها المادية والمعنوية، من اجل ضمان نجاح ابنائها مدرسيا. وهي اليوم تنخرط كلية في العملية التربوية، بإحساسها أنها المسؤولة الرئيسية والمباشرة على إنجاح أولادها في مشوارهم الدراسي، كما تربط وبصفة آلية نجاحها اجتماعيا بنجاح أبنائها دراسيا.

وعليه فالأسرة تتوقع من أبنائها النجاح، وتنتظر منهم التفوق نظرا لما تقدمه لهم من إمكانات وما تبذله من جهد، في سبيل تأكيد النجاح. فهي أسرة ترغب في حصول أولادها على أعلى الدرجات حتى يتمكن الأولاد من مواصلة المسيرة الدراسية الى نهايتها.غير أن هذا الحرص من الأسرة على نجاح الأولاد مدرسيا، دفع بالأولياء الى إثارة القلق والتوتر في نفوس الأطفال نتيجة ممارستهم أنواعا مختلفة من الضغوط، وهذا حتى يتمكن الأطفال في نظرهم إحراز مستوى دراسي جيد، والحصول في المستقبل على مهنة يحددها الأبوين سلفا. متجاهلين وغير آخذين بعين الاعتبار الاستعدادات النفسية والعقلية وكذلك الميولات المهنية لأولادهم. مما يشكل ضغطا على الأطفال الذي يبدأ منذ بلوغهم سن التمدرس ويستمر إلى ما بعد تخرجهم من الجامعة.

هذه الضغوط التي يعايشها الأطفال في الأسرة بسبب الدراسة أضحت تؤثر سلبا على صحتهم الجسمية النفسية، وتتسبب لهم اضطرابات نفسية سلوكية تظهر في ردود أفعالهم الانفعالية.

وبالتالي كيف تؤثر تمثلات الوالدين للنجاح الدراسي في زيادة الضغط المدرسي على الأبناء؟

ويتفرع من هذا السؤال ثلاث اسئلة فرعية وهي:

1. ما هي تمثلات الأولياء لنجاح أبنائهم مدرسيا؟
2. ما هي مظاهر ممارسة الأولياء للضغط المدرسي على الأبناء؟
3. كيف تؤثر ممارسة الأولياء للضغط المدرسي على صحة الأبناء؟

هذه الأسئلة هي عبارة عن دراسة ميدانية أجرينا فيها مقابلات مع عينة من أولياء تلاميذ إبتدائية محمد كنوش الواقعة بصلامندر بلدية مستغانم.وبناءا عليه نعتمد الفرضيات التالية:

الفرضية الأولى: تمثلات الأولياء لنجاح أبنائهم لها بعد نفسي واجتماعي واقتصادي.

الفرضية الثانية: يمارس الأولياء أشكالا مختلفة من الضغوط المدرسية على أولادهم.

الفرضية الثالثة: لممارسة الأولياء الضغط المدرسي على أولادهم أثر سلبي على الصحة الجسمية والنفسية للأولاد.

الاسرة ودورها التربوي والتعليمي

تعد الأسرة أولى المؤسسات الاجتماعية المسؤولة عن التنشئة الاجتماعية للأطفال وهذا لما لها من دور رئيسي في تحديد وتوجيه سلوك الأطفال. ففيها يتعلم الفرد أولى علومه المتعلقة به كإنسان وببيئته الطبيعية والاجتماعية. وبهذا يصبح قادرا على فهم ذاته وقادرا أيضا على التوافق مع مجتمعه.

وتستمر الاسرة مع الطفل عبر كل مراحل حياته وترافقه بشكل مباشر أو غير مباشر وتتعاون في ذلك مع مؤسسات اجتماعية أخرى. يكون الطفل في احتكاك مع مجتمعه، في بيئته، في مدرسته ومؤسسته الدينية مع رفاقه في تفاعل وفي نفس الوقت يبقى انتماؤه للأسرة متواصلا، متأثرا بظروفها الاجتماعية، الاقتصادية والنفسية في آن واحد.

وتعرف الأسرة بأنها " جماعة اجتماعية صغيرة تتكون عادة من الأب والأم وواحد أو أكثر من الأطفال يتبادلون الحب ويتقاسمون المسؤولية وتقوم بتربية الأطفال حتى تمكنهم من القيام بواجباتهم وذلك بتوجيههم وضبطهم ليصبحوا أشخاصا يتصرفون بطريقة اجتماعية..."(الكندري،أ،2010، ص118).

ويعرفها بارسونز بأنها " نسق اجتماعي لأنها هي التي تربط البناء بالشخصية ونفس عناصر تكوين البناء هي بعينها عناصر تكوين الشخصية فالقيم والأدوار عناصر اجتماعية تنظم العلاقات داخل البناء وتؤكد هذه العناصر علاقة التداخل والتفاعل بين الشخصية والبناء الاجتماعي (الخشاب، م، 1981، ص68).

و"تمثل الأسرة الوعاء التربوي الذي تتشكل داخله شخصية الطفل تشكيلا فرديا واجتماعيا وهي بهذا تمارس عمليات تربوية هادفة لتحقيق نمو الفرد والمجتمع ويكون ذلك على أربعة مستويات:

- الأسرة تمثل الجماعة الأولى للفرد.
- الأسرة هي وعاء التنشئة الاجتماعية الأولية.
- الأسرة إطار شمولي للعلاقات الأسرية.
- النظام الثقافي للأسرة يؤثر في تربية الطفل (غريب،ع، 2013، ص42)

ومن خلال هذه التعريفات للأسرة تتجلى المكانة والدور الرئيسي الذي تقوم به الأسرة في تلبية الحاجات النفسية الاجتماعية التربوية والاقتصادية للطفل.

- ونتاجا لظروف اجتماعية، سياسية واقتصادية تغير شكل الأسرة في المجتمعات المعاصرة وتغيرت كذلك خصائصها ووظائفها. فلقد كانت في السابق هي المسؤولة الأولى والوحيدة على تربية أبنائها وتعليمهم وتلبية حاجاتهم النفسية الاجتماعية البيولوجية الاقتصادية وحتى السياسية. ولكن بحكم " التغير في أوضاع الحياة الاجتماعية والزيادة في سبل الاتصال والتنقل وتشابك علاقات الأفراد وتباين اتجاهاتهم وقيمهم وأحكامهم. صاحب ذلك كله نوع من القلق الاجتماعي والاضطراب الفكري والنفسي. لقد تأثرت بهذا الأسرة كجماعة متماسكة وملتحمة على أساس من الأهداف المشتركة بين أفرادها (غريب،ع، 2013، ص44). وقد أسفرت هذه التغيرات عن تغير ملحوظ في الوظيفة الشمولية للأسرة وذلك بـ "بروز مؤسسات اقتصادية وثقافية وغيرها من المؤسسات التي ظهرت في المجتمع نتيجة لظروف التغير والتطور. وقد أخذت الكثير من الاختصاصات الأسرية واضطلعت بها نيابة عنها... فالمدرسة تقوم بالدور التربوي على نحو تخصصي..." (غريب،ع، 2013، ص50).

إذا بحكم التغيرات الاجتماعية تراجع الدور التعليمي للأسرة وتخلت عنه كلية في مرحلة ما لصالح المدرسة إلا إنها في المرحلة الأخيرة أعادة الانخراط وبشكل قوي في صلب العملية التعليمية لأطفالها. وهذا رغبة منها في نجاح أطفالها مدرسيا.

وقد أصبح من الأهمية بمكان وجود " التواصل بين الأسرة والمدرسة للعناية بالطفل وتنمية قابلياته الروحية والنفسية ...لتحقيق عالم أفضل له يكون فيه التجانس بين المؤسستين أكثر قدرة على أن يأخذ بيد الطفل الى بر الأمان (وطفة،ع،2004، ص139) وعليه فلقد أصبح من

الضروري وجود تلك العلاقة القوية بين الأسرة والمدرسة حتى يتمكن الأطفال من تحقيق النجاح المدرسي وفقا لما تسعى إليه المدرسة وتتمناه الأسرة.

وأصبح من الضروري كذلك تكفل الأسرة وتدخلها في حل المشاكل التعليمية التي تعترض سبيل الأطفال في المدرسة "وتتمثل هذه المشاكل بصفة عامة في متطلبات الطفل ومسألة اعتماده على النفس ومسألة المساواة مابين الأبناء في المعاملة والعزوف عن التمرس" (حسين،ع، 2006، ص45) ويتحدد أثر الأسرة في تحقيق النجاح المدرسي للأبناء بعدة عوامل داخلية للأسرة ومنها " الأصل الاجتماعي ومستوى الدخل والمستوى التعليمي للأبوين وعدد أفراد الأسرة والعلاقة القائمة بين أعضاء الأسرة والمفاهيم والقيم التي تتبناها الأسرة وعلى الخصوص المفاهيم التي تتصل بأساليب التنشئة الاجتماعية" (حسين،ع، 2006، ص141).

الضغط المدرسي: اعراضه وعوامله.

لم تعد العملية التعليمية كالسابق تتم بسلاسة ودون أي صعوبات أو مشاكل بل أصبحت اليوم تمارس هي في حد ذاتها ضغطا كبيرا أصطلح على تسميته باسم الضغط المدرسي. وهذا المفهوم الجديد تم تعريفه بأنه " حالة من عدم التوازن تنشأ لدى التلميذ عندما يقارن بين المواقف البيئية التي يتعرض لها وبين ما يملك من إمكانات ومصادر شخصية واجتماعية يصاحب تلك الحالة أعراض فسيولوجية نفسية وسلوكية سلبية"(حسين، ط،2006، ص182). ويعرفه آخر بأنه " التفاوت الموجود بين مطالب التلميذ فهو مطالب بأن يحقق النجاح في الدراسة لإرضاء طموحه الشخصي أولا ورد الجميل لأسرته وللمدرسة ثانيا وقدراته على تحقيق ذلك"(حسين، ط،2006، ص31).

ويمكن ان نعرف الضغط المدرسي بأنه كل أشكال التوتر والقلق التي يتعرض لها التلميذ وهو في مرحلة التمدرس ويكون مصدرها البيئة المدرسية بكل مكوناتها أو البيئة الأسرية. ولهذا الضغط المدرسي أعراض فيزيولوجية نفسية واجتماعية.

أعراض الضغط المدرسي

تختلف أعراض الضغط المدرسي التي تظهر على صحة التلميذ باختلاف الأبعاد النفسية والاجتماعيةوالطبيعية التي تتدخل في تحديد شخصيته. وعليه يمكن حصر هذه الأعراض فيما يلي:

- **الأعراض الفيزيولوجية**

وهي تلك الأعراض التي تظهر على الصحة الجسمية للتلميذ من مختلف الأمراض كالصداع وإحساس التلميذ بمختلف الآلام في جسمه.

- **الأعراض النفسية والسلوكية**

وهي كل تلك الأعراض التي تتأثر بها نفسية التلميذ فتسبب له إما أمراض نفسية كالوسواس وانخفاض مستوى أو انعدام الثقة بالنفس، وإما أن تكون عبارة عن اضطرابات سلوكية تظهر أعراضها على سلوكه مع الآخرين مثل العدوانية، وزيادة الكذب والهروب من المدرسة أو المنزل (الغرير،أ،2009،ص82).

- **الأعراض الانفعالية**

وهي أعراض تتعلق بمستوى تحصيله الدراسي وكذلك بتوافقه مع الوسط المدرسي مثل نقص التذكر، فقدان التركيز، الضعف في اتخاذ القرارات، وكذلك صعوبة في متابعة الدروس. (عبدي، س،2011، ص52).

عوامل الضغط المدرسي

إن لظاهرة الضغط المدرسي عدة عوامل منها الخارجية المرتبطة بالبيئة المدرسية والأسرية ومنها ما هو داخلي شخصي متعلق بشخصية التلميذ وقدراته واتجاهاته هو في حد ذاته.

- **العوامل الخارجية**

تنقسم العوامل الخارجية للضغوط المدرسية إلى عوامل متعلقة بالبيئة الأسرية وأخرى متعلقة بالبيئة المدرسية.

تمثل الأسرة أحد أهم العوامل التي تدفع الى إحداث الضغط المدرسي على التلميذ. وذلك راجع في البداية الى أسلوب التنشئة الاجتماعية الذي تلقاه في أسرته وراجع أيضا الى طبيعة العلاقات الأسرية داخل أسرته كما يمكن إدراج تباين توقعات وانتظارات الأسرة وعدم توافقها مع قدرات وامكانات التلميذ كعامل من عوامل الضغط المدرسي.

أما البيئة المدرسية باعتبارها البيئة الاجتماعية التي يمارس فيها العملية التعليمية، بطريقة مباشرة فأولى هذه العوامل هي عدم توافق التلميذ مع هذه البيئة، وعدم تمكنه من استيعاب الدروس بالطريقة المنتهجة في العملية التدريسية، وكذلك اصطدامه بالأسلوب التسلطي للإدارة المدرسية. وتمثل فترة الامتحانات أحد أهم العوامل التي تتسبب في زيادة التوتر والقلق عند التلميذ(عبدي، س،2011، صص 54-56).

- **العوامل الداخلية**

تمثل الخصائص الشخصية الداخلية للتلميذ أحد العوامل المتسببة في إحداث الضغط وزيادة التوتر وهي التي تحدد مدى تكيفه من عدمه مع وسطه المدرسي بكل مكوناته،المعلم،الإدارة، الدروس جماعة الرفاق ...الخ.

الجانب الميداني

مجتمع البحث: أولياء تلاميذ ابتدائية محمد كنوش صلامندر مستغانم.

عينة البحث:

- طبيعتها: قصديه
- حجمها: 12 ولي أمر موزعة حسب الطبقات الاجتماعية كالتالي:

4 أولياء من طبقة فقيرة، و4 أولياء من الطبقة المتوسطة، و4 أولياء من الطبقة الغنية.

والعينة موزعة مناصفة بين الجنسين (4 أولياء = 2ذكور + 2 إناث).

وقد اتخذنا وسيلة المقابلة كأداة منهجية لجمع البيانات، لأنها في تقديرنا الأنسب لهذا الموضوع، ونظرا كذلك لضيق وقت الدراسة.

توزيع أفراد العينة

توزع عينة البحث على عدد متساوي بين الإناث والذكور حيث عددهم 12 يتوزعون بين من هم بدون مستوى دراسي، ابتدائي، متوسط، ثانوي وجامعي.

جدول يوضح العلاقة بين الجنس والمستوى الدراسي لأفراد العينة.

المستوى الدراسي	الذكور	الإناث	المجموع	النسب المئوية
بدون مستوى	1	1	2	16,67
ابتدائي	0	0	0	0
متوسط	1	0	1	8,33
ثانوي	1	1	2	16,67
جامعي	3	4	7	58,33
المجموع	6	6	12	100

شبكة تحليل المحتوى

بالنسبة للفرضية الأولى: تمثلات الأولياء لنجاح أبنائهم مدرسيا لها عدة أبعاد نفسية اجتماعية واقتصادية.

بالنسبة للبعد النفسي: كل جملة أو معنى صريح أو ضمني يشير فيه المبحوث إلى سلوك، أو اضطراب نفسي يتعلق مباشرة بدراسة أبنائه.

البعد الاجتماعي: كل جملة أو معنى صريح أو ضمني يشير فيه المبحوث إلى ارتباط رغبته في نجاح أبنائه بالمكانة الاجتماعية العالية في المجتمع. أو بالمنافسة الاجتماعية بمن يعيشون حوله من جيران أو أقارب. أو بتحقيق مكانة اجتماعية للأبناء.

البعد الاقتصادي: كل جملة أو معنى صريح أو ضمني يشير فيه البحوث إلى ارتباط رغبته في نجاح أبنائه مدرسيا بزيادة الدخل، أو بالوظيفة في المستقبل.

بالنسبة للفرضية الثانية: يمارس الأولياء أشكالا مختلفة من الضغوط المدرسية على أولادهم.

ويمكن ملاحظتها في كل معنى صريح أو ضمني يعبر به المبحوث عن طبيعة علاقته بأولاده في البيت خاصة فيما يتعلق بالدراسة، يبين فيها مدى حرصه أو اهتمامه بنجاح أولاده دراسيا.

بالنسبة للفرضية الثالثة: لممارسة الأولياء الضغط المدرسي أثر سلبي على صحة الأولاد.

ويمكن ملاحظتها في كل عبارة صريحة يبين فيها المبحوث تعرض أحد أولاده لاضطرابات جسمية أو نفسية تتزامن بشكل مباشر أو غير مباشر بفترة الدراسة.

عرض وتحليل النتائج حسب الفرضيات

- ✓ **الفرضية الأولى: تمثلات الآباء لنجاح أولادهم مدرسيا لها بعد نفسي، اجتماعي، واقتصادي.**

تبين إجابات المبحوثين على أسئلة المحور الثاني من المقابلة وجود تمثلات قوية في شدتها لديهم تجاه نجاح أبنائهم مدرسيا وهذا ما سجلناه من خلال حالة الإنفعال الشديدة أثناء الإجابة على أسئلة هذا المحور.

غير أننا سجلنا تباينا واضحا في أبعاد تمثلات الأولياء لنجاح أبنائهم مدرسيا. وهذا الاختلاف راجع إلى اختلاف المستوى التعليمي، المستوى الاجتماعي، وكذلك الجنس الذي يتمثل:

- التواصل الدائم حول الدراسة.
- استعمال زمن دراسي محدد لدروس الدعم.
- الامتناع في الخروج كونه ضياع وقت.

1. البعد النفسي لتمثلات الأولياء

في إجابة المبحوث رقم 1 نجد عبارة: **" راني نادم الي ما كملتش قرايتي "**. أما المبحوث رقم 2 فأجاب: **"انا دايما انقول لولادي اقراو قرايتي الي ماقريتهاش"**. وأما المبحوث رقم 3 فكان رده كما يلي **" انا بويا ما خلانيش انكمل قرايتي، بصح بنتي اليق اتكمل قرايتها. ومين تنجح هي ننجح أنا"**.إجابة المبحوث رقم 11 جاءت كما يلي: **" كنت أنا الكبير في دارنا، وجدي ما خلانيش انكمل قرايتي وخدمني معاه في الشركة تاعو. بصح اولادي ان شاء الله ما يصرالهومش كيما صرالي أنا. ويكملو قرايتهم وينجحو في حياتهم"**.

يتضح من خلال هذه النماذج من الإجابات حضور البعد النفسي في تكوين تمثلات الآباء حول نجاح أولادهم مدرسيا، مما يدفعهم إلى الحرص على تعليمهم، وعلى نجاحهم. فالتجربة الشخصية التي عاشها أحد الأولياء حاضرة وبقوة في تعاملهم مع أولادهم. وكذلك نجد أن بعض الأولياء يربط نجاح أولاده بمشروعه الشخصي " مين تنجح هي ننجح أنا"المبحوث رقم 3. أما المبحوث رقم 11 ورغم نجاحه في نظر المجتمع، ورغم وضعيته الاجتماعية الجيدة، إلا أنه يحس بالنقص ويحس بعدم اكتمال نجاحه لأنه لم يتمكن من إتمام دراسته.

وعليه فالتجربة الشخصية للأولياء مع التعليم، والتي تركت فيهم أثرا نفسيا يستدعى هذا الأثر كلما تعلق الأمر بتعليم ودراسة أولادهم ويتجلى فيما يلي:

- الندم على عدم الحرص في اتمام الدراسة.
- القطيعة مع تفكير الجيل السابق.
- النجاح الاجتماعي والاقتصادي يقترن بالنجاح الدراسي.

2. البعد الاجتماعي لتمثلات الأولياء لنجاح أولادهم مدرسيا

في إجابة المبحوث رقم 5 نجد عبارة: **" راني باغي نفتخر بولدي أمام الناس "**، وفي إجابة المبحوث رقم6 نجد العبارة التالية: **" مين يقراو وينجحو يحترمهم المجتمع ويديرلهم قدر وقيمة"**، أما المبحوث رقم 7 فأجاب بأن **" أولادي اليق(يجب) يقراوو ينجحو parce que**

المجتمع مايرحمش الي مايقراش، وأنا ماذابيا يكونو اولادي في اعلى المراتب ونفرح بيهم"، وأما المبحوثة رقم 8 فتجيب: **" راني موفرتلهم كل شي، بصح اولاد عمهم سابقينهم ويقراو خير منهم malgré ماعندهمش الشي الي عند اولادي. راني باغيا اولادي هوما الوالا في العائلة."** وأما المبحوثة رقم 9 فكانت إجابتها على النحو الأتي:

« Mes enfants sont obligés de réussir dans leurs études ; tout simplement parce qu'ils ont une maman médecin et un papa pharmacien. On a réussi dans notre parcours scolaire, et mes enfants doivent nous suivre. »

من خلال هذه النماذج من الإجابات يتجلى لنا، وبوضوح حضور البعد الاجتماعي في التمثلات التي تدفع الأولياء إلى الحرص على نجاح أبنائهم دراسيا. فمنهم من يربط حرصه هذا على تعليم أبنائه بالمكانة الاجتماعية التي سيحظى بها هو في المجتمع بعد نجاح أبنائه مدرسيا. " راني باغي نفتخر بولدي قدام الناس" بمعنى أنا أرغب بالافتخار بابني عندما ينجح في دراسته أمام المجتمع.

1.2.الاحترام والقيمة الاجتماعية في الوسط الاجتماعي

بعض الأولياء من يحرص على تعليم أولاده، ويعمل جاهدا لمساعدتهم على النجاح، من أجل ضمان مكانة اجتماعية عالية لأولاده. وهذا ما نجده في إجابة المبحوث رقم 6 " ليحترمهم المجتمع وولي عندهم قدر وقيمة ". بمعنى أنا أحرص على نجاح أولادي في الدراسة بهدف أن يصبح لهم في المستقبل مكانة اجتماعية محترمة في مجتمعهم. ونجده أيضا في إجابة المبحوث رقم 7 "ماذابيا يكونو اولادي في أعلى المراتب"، بمعنى أتمنى أن يحتل أولادي أعلى المراتب الاجتماعية.

2.2.المنافسة للحصول على المرتبة الاجتماعية المرموقة

وهناك من الأولياء من دافعهم الاجتماعي هو المنافسة الاجتماعية مع محيط الأسرة. سواء تعلق ذلك بالعائلة الكبيرة؟، أو تعلق بالجيران، أو أصدقاء الأسرة. فهدف الأولياء ودافعهم ليس المجتمع ككل بل جزء منه فقط. وهذا ما صرحت به المبحوثة رقم 8 قائلة " أولاد عمهم يقراو خير منهم...راني باغية اولادي هوما اللوالا في العايلة" بمعنى ان أبناء عم هؤلاء الأولاد ناجحين دراسيا أفضل من أولادها، وهي تسعى وتحرص على أن يكون أولادها هم الأوائل من حيث النجاح المدرسي في العائلة.

3.2. المحافظة على المكانة الاجتماعية

أما بالنسبة للمبحوثة رقم 9 وهي طبيبة وزوجها صيدلي فهي تحرص على تعليم أبنائها ونجاحهم مدرسيا؟، لكيلا تتزعزع مكانة الأسرة الاجتماعية. وتستمر الأسرة في نفس هذه المكانة.

3.البعد الاقتصادي لتمثلات الأولياء لنجاح أبنائهم مدرسيا:

نجد في إجابة المبحوث رقم 1 عبارة: **" بالقرايا يلقى خدمة مليحة"**، أما في اجابة المبحوثة رقم 2**" باش يخدمو ويفرجو علينا"**، المبحوث رقم 4**" بلا قرايا ماكانش خدمة "**، المبحوث رقم 10**" كلما ارتفع مستوى تعليم الفرد ارتفع دخله "**، المبحوث رقم 11 :

« Je les prépare pour qu'ils soient capables de gérer nos investissements à l'avenir. »

1.3. تحسين المستوى المعيشي

يتجلى حضور البعد الاقتصادي في إجابات المبحوثين، ويظهر بقوة عند الفئة الاجتماعية الفقيرة، فهي تسعى من خلال حرصها على نجاح أبنائها في الدراسة إما إلى تحسين مستواها المعيشي كأسرة، وإما رغبة في أن يتمكن الأولاد من العيش حياة كريمة من خلال حصولهم على وظيفة تتناسب ومستواهم الدراسي " كلما ارتفع مستوى تعليم الفرد ارتفع دخله". أما بخصوص المبحوث رقم 12 وهو طبيب مختص وصاحب عيادة، وزوجته طبيبة فيحرص على نجاح أولاده وفي نفس المجال أي الطب بغية أن يتمكنوا من تسيير العيادة في المستقبل.

وعليه قد تختلف الدوافع الاقتصادية بين الطبقات إلا أنه أي البعد الاقتصادي يمثل أحد أهم الدوافع التي يتمثلها الأولياء وتجعلهم يحرصون على نجاح أولادهم دراسيا.

- ✓ **الفرضية الثانية: يمارس الأولياء أشكالا مختلفة من الضغوط المدرسية على أولادهم.**

من خلال الإجابات نعرض أهمها ونبين ما هي مظاهر وأشكال الضغط المتعلق بالدراسة الذي يمارسه الأولياء على أولادهم.

المبحوث رقم 2**" نظل نهدرلهم على القرايا كل يوم صباح وعشيا"**، المبحوث رقم 3 **" خاصهم يفهمو بلي انا بعت ذهبي باش انجم**

انقريهم"، بمعنى يجب على اولادي أن يتذكرو دائما أني بعت أعز ما أملك من أجلهم ومن أجل دراستهم بالتحديد.

المبحوث رقم 5" **أولادي عندهم برنامج خاص للمراجعة في الدار، بالإضافة إلى دروس الدعم في اللغة الفرنسية"**، أما بالنسبة للمبحوث رقم 7 فأجاب في هذا المحور " **ممنوع اللعب في الشارع بالنسبة لأولادي اللعب في الشارع يضيع الوقت ويعلم الأخلاق السيئة"**،المبحوث رقم 10" **الموضوع الحاضر دائما في حواري مع أولادي هو الدراسة، بل أقول كأن الدراسة هي الموضوع الوحيد الذي أتحدث فيه مع أولادي، وعندما لا أحدثهم عن الدراسة فأنا أقوم بتقديم النصائح لهم من أجل نجاحهم ".**

يتضح من خلال هذه النماذج من الإجابات أن الأولياء يمارسون أشكالا متنوعة من الضغوط على أبنائهم بهدف ضمان نجاحهم دراسيا. ولعل أهم أشكال هذه الضغوط هي الحرص على زيادة ساعات المراجعة المنزلية، واعتبار اللعب والخروج إلى الشارع مضيعة للوقت ومفسدة أخلاقية،كما يعتبر الأولياء موضوع الدراسة وما يحيط به هو الموضوع الذي يأخذ الحيز الأكبر في حوارات وتواصل الأولياء مع أولادهم، وهناك شكل آخر من الضغط وهو تحميل الأولاد مسؤولية تقدير تضحيات الأولياء، والاعتراف بها وعدم تضييعها سدى مما يتسبب في زيادة الضغط النفسي على الأولاد. وكذلك يعمل الأولياء على تسجيل أولادهم في دروس الدعم واللغات زيادة على البرامج الدراسية في المدرسة والبيت.

- ✓ **الفرضية الثالثة: ممارسة الأولياء للضغط المدرسي له أثر سلبي على صحة الأبناء الجسمية والنفسية.**

لقد حملت إجابات المبحوثين على أسئلة هذا المحور من المقابلة الكثير من الآثار التي يتعرض لها الأولاد جراء حرص الأولياء الشديد على نجاحهم مدرسيا. وخاصة أبناء الفئة المتوسطة والغنية.

فبالنسبة للسؤال الأول نجد هناك إجماع كلي للأولياء بأن أولادهم يتعرضون لضغط مدرسي كبير، ولكن أسبابه فقط مدرسية، بيداغوجية (كثافة الدروس، التغير السريع للبرامج...الخ).ولم نسجل أن أي مبحوث تطرق إلى الضغط الذي تمارسه الأسرة على أولادها من أجل نجاحهم مدرسيا، بل تعدى ذلك إلى اعتبار أن تدريسهم لأولادهم أصبح هو في حد ذاته يشكل ضغطا كبيرا عليهم كأولياء. ونجد هذا في إجابة المبحوث رقم 2"**مين اجي فترة الامتحانات انعصب راسي "**، وفي اجابة المبحوث رقم

5" **راني مريض من قرايتهم..."**، وفي إجابة المبحوثة رقم 8" **مين دخلت بنتي لامتحان 5ème العام الماضي طحت اتغاشيت"** أي بمعنى أنها أغمي عليها مباشرة بعد دخول ابنتها إلى قاعات إمتحان السنة الخامسة ابتدائي.

من خلال هذه العينة من الإجابات نلاحظ أن الأولياء لا يرون أنهم يشكلون أحد أسباب زيادة الضغط المدرسي على أولادهم، بل يعتبرون أنفسهم ضحية لهذا الضغط. فهم يعايشون وبصعوبة ضغطا نفسيا واجتماعيا بسبب تدريس أولادهم. ومن حيث لا يشعرون فهم بالتأكيد سينقلون هذا الضغط إلى أولادهم، فيمكن اعتبار هذا تصريحا واعترافا بدرجة الضغط الذي تمارسه الدراسة على الأسرة بكاملها.

أما بخصوص السؤال الثاني عن تصرفات الأولاد غير الطبيعية والمصاحبة لظروف الدراسة وأحوالها كنتائج الاختبارات والامتحانات مثلا، فكانت الإجابات كالأتي:

المبحوث رقم 2" **أنا ولدي راه يكذب عليا بزاف في قرايته، وخطرا ما جابليش كامل كراس الاختبار سنياه برا او رجعه للمعلم"**، المبحوث رقم 7" **ولدي مين اعطاوه كراس الاختبار اهرب عند جدو..."**، المبحوث رقم 9 " **بنتي بلعت على روحها في** ***la chambre à cause de ses résultats scolaires...*** **".**

أما بخصوص السؤال الثالث عن ظهور أمراض أو اضطرابات جسمية، أو نفسية على الأولاد فكانت الإجابات كالأتي:

المبحوث رقم 7" **ولدي راه في السنة الخامسة انحس بلي هذا العام راه مقلق بزاف "**، المبحوث رقم 8 " **ولدي مين اجي فترة الامتحانات يمرض، أو راسه اضره، غي يكملو الاختبارات يريح..."**، المبحوث رقم 9" ***ma fille a perdu la confiance en soi…et pour cette raison j'ai consulté un psychologue…"***، المبحوثة رقم 10" **أنا ولادي كاملين كي الي راهم كبار كي هذا الصغير مي اجي فترة الاختبارات يخرجلهم الحب في جسمهم، في 2ème bac تاع بنتي مرضت بزاف وكل الاطباء يقوللي هذا كل من stressتاع الباك،...وولدي mois 3 او هو في المستشفى او كامل قالولنا كل هذا من stressتاع الباك...."**.

من خلال إجابات المبحوثين على السؤالين 2 و3 نلاحظ إقرار الأولياء بظهور أعراض مرضية، واضطرابات سلوكية على أولادهم

مصاحبة لظروف الدراسة، مثل زيادة الكذب، الهروب من المنزل، فقدان الثقة في النفس، أمراض الرأس، أمراض جلدية،...الخ.

كما أن المبحوثة رقم 9 أشارت إلى حالة ابنتها النفسية استدعت استشارة طبيب نفسي لمعالجتها، وهذا ما كرره ثلاث مبحوثين، وهذا توجه جديد وظاهرة حديثة في سلوك الأسرة الجزائرية فرضتها التغيرات الاجتماعية الجديدة.

أما ما أوردته المبحوثة رقم 10 عن الأعراض المرضية التي رافقت تقريبا كل أولادها في فترة إجرائهم لامتحان شهادة البكالوريا، والسبب في ذلك حسب الأطباء هو واحد والمتمثل في القلق. إذا راجعنا إجابة المبحوثة حول رؤيتها للدراسة، نجدها تحتل مكانة كبيرة في تمثلاتها حيث أجابت " القراية هي كل شي، الي ما عندوش شهادة ما عندو والو،...راني حابة ولدي يقرا طبيب غي نشوفه طبيب ونموت". وربطا للإجابتين مع بعض نتعرف على ما يشير أن توقعات وانتظارات هذه المبحوثة من أولادها بالنجاح في الدراسة تشكل احد أسباب زيادة الضغط عليهم، وخاصة الولد التي ترغب في أن يدرس الطب ويصير طبيا في المستقبل.

نتائج الدراسة

لقد خلصت هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج التي يمكن اعتبارها كمؤشرات على وجود ظاهرة اجتماعية جديدة تأخذ في الانتشار، وتؤثر تأثيرا بالغا على صحة الأطفال الجسمية والنفسية. ويمكن حصر هذه النتائج في النقاط التالية:

1. يربط الأولياء النجاح الاجتماعي لهم ولأولادهم بالنجاح الدراسي، حيث يحصرونه فقط في التفوق الدراسي والحصول على أعلى الشهادات. مما يدفعهم الى زيادة الحرص على نجاح اولادهم وتوفير كل الإمكانات المادية والمعنوية.
2. تتنوع تمثلات الأولياء لمسألة النجاح المدرسي لأولادهم، وتأخذ أبعادا مختلفة نفسية، اجتماعية، واقتصادية. وهذا التنوع راجع إلى عوامل متعلقة بالتنشئة الاجتماعية للأولياء، وبالمستوى التعليمي لهم، وكذلك بالبيئة الاجتماعية التي ينتمي إليها.
3. يمارس الأولياء ضغطا مدرسيا على أولادهم، ويتخذ هذا الضغط أشكالا مختلفة، ومظاهر متنوعة منها ما هو مادي ومنها ما هو معنوي. وله علاقة مباشرة في شدته وفي شكله مع تمثلاتهم اتجاه نجاح أبنائهم مدرسيا.

4. الأمهات أكثر ممارسة للضغط المدرسي على الأولاد من الآباء، وهذا راجع إلى ظروف التنشئة الاجتماعية التي كانت تتعرض لها المرأة في الماضي، وكذلك إلى الطبيعة النفسية لها وإلى نوعية العلاقة التي تربطها بأولادها.
5. للضغط الذي يمارسه الأولياء على الأولاد آثار سلبية على الصحة الجسمية والنفسية للأولاد. مما يتسبب في ظهور اضطرابات نفسية وسلوكية، وكذلك في إصابتهم بأمراض جسدية.
6. على المختصين والمهتمين بشؤون الطفل والطفولة إحاطة هذه الظاهرة الاجتماعية الجديدة في المجتمع الجزائري بكل أنواع الدراسات النفسية والاجتماعية والتربوية والاقتصادية وحتى السياسية، من أجل التوصل إلى فهم عميق لهذه الظاهرة وإيجاد الحلول الاجتماعية والنفسية المناسبة.

الخاتمة

في ختام هذه الدراسة التي تناولت موضوع غاية في الأهمية والمرتبط بتغيرات اجتماعية تشهدها الأسرة الجزائرية في المرحلة الأخيرة، وهي تأخذ في الانتشار وتزيد من شدتها وقوتها، وتأثيرها السلبي على الصحة الجسمية والنفسية للأطفال. وكذلك سيكون لها حتما عواقب غير محمودة على مستقبل المجتمع الجزائري، فأطفال اليوم هم بالضرورة رجال الغد.

وقد خلصت الدراسة الى أن التمثلات القوية للنجاح المدرسي وربطه بصفة مباشرة بالنجاح الاجتماعي من طرف الأولياء جعله يتسبب في إثارة القلق والتوتر والضغوط المختلفة على الأولاد مما أصبح يؤثر بطريقة عكسية وسلبية على الصحة الجسمية والنفسية للأطفال. وهذا ما تبينه التقارير الإعلامية وسجلات الأطباء النفسانيين وعليه فالدراسة تدق ناقوس الخطر وتدعو كل المتدخلين في شؤون الطفولة من مؤسسات اجتماعية رسمية وغير رسمية إلى الاهتمام بهذه الظاهرة الآخذة في الاستفحال وهذا أولا بدراستها من كل جوانبها من أجل فهمها وتفسيرها وذلك من خلال توفير كل الامكانات المادية والمعنوية. ثم تقديم الاقتراحات الفعالة من أجل التخفيف من الآثار السلبية لهذه الظاهرة ومن أجل صالح الطفل والوطن معا.

قائمة المراجع

1. أحمد محمد مبارك الكندري، (2010)، " علم النفس الاسري. المملكة العربية السعودية، دار الفلاح للنشر والتوزيع.
2. أحمد نايل الغرير،(2009)، برنامج إرشاد نفسي. الامارات العربية المتحدة، دار الشروق للنشر والتوزيع.
3. حسين سلامة عبد العظيم، (2006)، استراتيجية ادارة الضغوط التربوية والنفسية، الإمارات العربية المتحدة، دار الفكر للنشر والتوزيع.
4. عبد الكريم غريب، (2013)، فلسفة التربية. المغرب، منشورات عالم التربية.
5. علي اسعد وطفة، (2004)، علم الاجتماع المدرسي بنيوية الظاهرة المدرسية ووظيفتها الاجتماعية.لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
6. عبدي سميرة، (2011)، ""الضغط المدرسي وعلاقته بسلوكات العنفوالتحصيل الدراسي لدى المراهق المتمدرس (15-17 سنة) دراسة ميدانية على عينة من تلاميذ السنة الأولى ثانوي بولاية بجاية"، رسالة ماجستير، تخصص علم النفس المدرسي، جامعة مولود معمري تيزي وزو، الجزائر.
7. مصطفى الخشاب، (1981)، دراسات في الاجتماع العائلي. مصر، دار النهضة العربية.

مقارنة تقديرات المباشرة وغير مباشرة للخصوبة من خلال تعدادات 1977،1987 ، 1998 و2008

د. طاهري حياة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة الحاج لخضر - باتنة1-
أ. علي قواوسي
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة الحاج لخضر- باتنة1-

الملخص:تستند تقديرات الخصوبة من قبل الديوان الوطني للإحصاءات على بيانات صادرة من سجلات الحالة المدنية من جهة. وعلى الإحصاءات الحيوية والبيانات السكانية للنساء في سن الإنجاب التي تم الحصول عليها في التعداد، سنوات التعداد أو إسقاطات لفترات ما بين التعدادات. ولكن من خلال دراسة اتجاه "مؤشر التركيبي للخصوبة في الرسم البياني 1، يرى أنه قد يكون هنا كتغييرات التي ليست حقيقية، ولكن هذا سيكون له علاقة بحقيقة أن القواسم لحساب معدلات ليست متجانسة.

والهدف من هذا البحث هو محاولة لتقديم تقديرات الخصوبة خلال سنوات التعدادات (1987،1977، 1998

و2008) بشكل يجعلنا نقوم باستخدام القواسم المشتركة التي تكون أكثر موثوقية من المتوفرة في الإسقاطات ومقارنتها مع التقديرات الغير مباشرة. هذا يسمح بمعرفة اتجاه مفهوم وواضح للمؤشر التركيبي للخصوبة ومن جهة أخرى نقوم بمقارنة معدلات الخصوبة حسب العمر المأخوذة من خلال الطرق المباشرة وغير المباشرة والكشف عن التشوهات في التركيبة العمرية للخصوبة.

الكلمات المفتاحية: معدلات الخصوبة العمرية– مؤشر التركيبي للخصوبة – تقدير غير مباشر – حساب مباشر–التعداد.

Résumé : *Les estimations de l'ISF par l'Office National des Statistiques sont basées sur les données de l'état civil et sur les données de population des femmes en âge de procréer obtenues lors des recensements, les années de recensement ou par projections durant les périodes intercensitaires. Or en examinant la tendance de l'indice Synthétique de Fécondité sur le graphique*

1, on s'aperçoit qu'il peut y avoir des variations qui ne sont pas réelles mais qui seraient peut-être liées au fait que les dénominateurs pour calculer les taux ne sont pas homogènes.

L'objectif de ce papier est de tenter de produire des estimations de la fécondité les années de recensements (1977, 1987, 1998 et 2008) de manièreà pouvoir utiliser des dénominateurs plus fiables que des estimations obtenues par projection et de les comparer aux estimations indirectes. Cela permettra de voir si la tendance de l'ISF fait plus de sens et d'autre part en comparant les taux de fécondité par âge obtenus par les méthodes directes et indirectes de déceler des anomalies dans la structure par âges de la fécondité

Mots-clés : *Taux de fécondité par âge – Indice synthétique de fécondité – estimation indirecte –calcul direct – recensement.*

Abstract:*Valuations of the ISF by the National Office of Statistics are based on dataprovided by the registry status and the female population able to procreate obtained during censuses,the census years and throughout the projections intercensity periods.Therefore, by examination of the synthetic index of fertility trend on graph1, we notice that unreal variations may occur which can be related to the fact that the denominators to calculate the rates are not homogeneous*

The objective of the present research is to try to produce valuations of fertility during the 1977 ,1987 ,1998 and 2008 censuses by some means to utilize more reliable denominators rather than valuations obtained throughout projections, and then compare them to the indirect valuations.This will enable to check whether the leaning of the ISF is more meaningful; besides using a comparison of the fertility rate by age obtained through direct and indirect methods to detect the anomalies and abnormalities within the framework of fertility-age

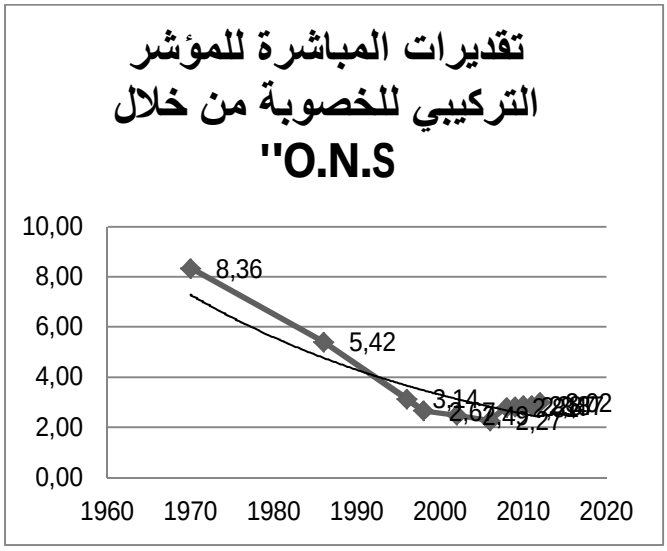
Keywords*: age-fertility rate- synthetic index of fertility-indirect valuation-direct calculation-census.*

مقدمة:

إن تقديرات الديوان الوطني للإحصائيات للمؤشر التركيبي للخصوبة ارتكزت على معطيات الحالة المدنية وعلى معطيات السكان النساء حسب سن الإنجاب، المعتمدة من التعدادات في تلك السنوات التي

تم إجراؤها أو من الإسقاطات خلال فترات ما بين التعدادات. في هذه الحالة نقوم باختبار اتجاه المؤشر التركيبي للخصوبة في الرسم البياني 1، حيث نلاحظ أنه يمكن الحصول على متغيرات ليست حقيقية ولكن مرتبطة بقواسم مشتركة من أجل حساب المعدلات التي ليست متجانسة. نستخلص من هذا الشكل أن معدلات الخصوبة في الجزائر كانت جد عالية بعد الاستقلال، إذ قدر المؤشر التركيبي للخصوبة 8.36طفل لكل امرأة سنة 1970،ويرجع هذا الارتفاع إلى عدم انتشار وسائل منع الحمل، وكذا الزواج المبكر،ليشهد بعد ذلك انخفاضا ملحوظا منذ منتصف الثمانينات حيث قدر المؤشر التركيبي للخصوبة بـ 5.42 طفل لكل امرأة سنة 1986،وهذا راجع إلى عدة عوامل منها تبني الجزائر لسياسة تنظيم النسل والاستعمال الواسع لموانع الحمل، واستمر هذا الانخفاض بشكل كبير حيث سجل المؤشر التركيبي للخصوبة2.67 طفل لكل امرأة سنة 1998ليصل الى 2.27 طفل لكل امرأة سنة 2006 ويرجع هذا إلى الأوضاع الاقتصادية والأمنية التي عرفتها الجزائر خلال عشرية التسعينات " الأزمة السياسية أو العشرية السوداء" اضافة الى تأخر سن الزواج وكذا عمل المرأة والمستوى التعليمي للمرأة، التحضر.

ليعرف المؤشر التركيبي ارتفاعا من جديد اذ سجل 2.84، 2.87 و3.02طفل لكل امرأة خلال سنوات 2009، 2011 و2012على التوالي حيث يرجع هذا الارتفاع إلى عودة الاستقرار والأمن إلى البلاد بعد عشرية من العنف.وتعويضا ما أخرته هذه الأزمة.



الشكل (1):تطور المؤشر التركيبي للخصوبة" ISF" وفقا احصائيات الديوان الوطني للإحصاءONSمن1970الى 2014.

ومن أهم من تطرق الى موضوع الطرق المباشرة:

البروفسور علي قواوسي ورابح سعدي Kouaouci et Saadi, (2013)في دراسة بعنوان:"إعادة تقييم الديناميكية الديمغرافية المحلية في الجزائر خلالالعشرين سنة الأخيرة بالطرقغير المباشرة (1987-2008) "حيث تطرق الباحثان الى الازمة السياسية التي عانت منها الجزائر لمدة عشر سنوات (1991-2000)، وهي عبارة عن مقارنة بين نتائج الطرق المباشرة وغير المباشرة للديناميكية الديموغرافية على المستوى المحلي، وتعتبر اول دراسة يتم فيها انجاز هذا النوع من التحليل حول 48 ولاية للجزائر.وكان الهدف من هذه المقالة هو تقييم فعالية الطرق غير المباشرة وإثر مختلف الاضطرابات السياسية على ديناميكية السكان المحليين.

أما الباحث محمد بدرني (Bedrouni,2009)فقد اشار في بداية دراسته الى تقديرات الولادة والخصوبة على المستوى الوطني وفقا لمصادر مختلفة، منذ الاستقلال حيث تميز المجتمع الجزائري بمعدلات الولادة مرتفعة حيث بلغت ذروتها 50في الالف عام 1970.وهذا راجع الى العجز الديموغرافي الناجم عن الثورة التحريرية. وكذا للعادات والتقاليد للجزائريين، ثم بدأ معدل المواليد في الانخفاض نحو 40في الالف عام 1985، ومع ذلك ظل النمو السكاني كبير حتى منتصف الثمانينات ويعتبر من أعلى المعدلات في العالم. ثم بدأت معدلات الخصوبة في الانخفاض خلال التسعينات وخصوصا في عام 1994حيث كان معدل الانخفاض من 2%بين عامي 1986-1994الى 5 % بين عامي 1994-2000.

إن الهدف من هذا البحث هو محاولة لتقديم تقديرات الخصوبة خلال سنوات التعدادات (1987،1977، 1998و2008) بشكل يجعلنا نقوم باستخدام القواسم المشتركة التي تكون أكثر موثوقية من المتوفرة في الإسقاطات ومقارنتها مع التقديرات الغير مباشرة. هذا يسمح بمعرفة اتجاه مفهوم وواضح للمؤشر التركيبي للخصوبة ومن جهة أخرى نقوم بمقارنة معدلات الخصوبة حسب العمر المأخوذة من خلال الطرق المباشرة وغير المباشرةوالكشف عن التشوهات في التركيبة العمرية للخصوبة.

1. الطرق غير مباشرة المستعملة

من بين هذه الطرق هي اوراق PASUS Bureau of the Census. (Population Analysis) Software وهي عبارة عن برنامج حاسوبي

جاهز يقوم بالتحليلات الديموغرافية وهي كلمة مشتقة من Population Analysis Spreadsheets وتعني جداول البيانات لتحليل السكان أنشأ من طرف المكتب الاحصائي الامريكي يضم خمس وأربعون (45) تقنية خاصة بتحليل المؤشرات السكانية والمتعلقة بكل من : التركيب العمري، الوفيات، الخصوبة، الهجرة، التحضر وتوزيع السكان، وغيرها من المؤشرات.وهي موزعة على شكل 6 مجموعات.

ومن بين الاوراق التي سنتناولها في دراستنا والمتعلقة بالخصوبة هي:

- **الاتساق بين معدلات الخصوبة:** بعد التركيب العمري للنساء في سن الإنجاب، وسلسلة من معدلات الخصوبة في سن معينة وإجمالي عدد السكان (كلا الجنسين) معروف فإن معدل المواليد الخام ومعدل الخصوبة ومعدل التكاثر الإجمالي يجب تكون متوافقة.

وبناء على هذا الاتساق، وضع مكتب الإحصاء مجموعة من أوراق العمل للتحقق من صحة بعض الأدلة، شريطة أن يتم بالمؤشرات الأخرى المتاحة. هذه الجداول هي:TFR-GFR ,CBR-GFR,CBR-TFR.

وسيتم استخدام ورقةCBR-TFR(Arriaga, 1994)حيث يقدر معدل المواليد الخام ومعدل الخصوبة الكلي، استنادا إلى عدد الإناث في سن الإنجاب، حسب الفئات العمرية لمدة 5 سنوات، مجموع السكان بالنسبة للجنسين معا، ومعدل الخصوبة العام، ومجموعات من معدلات الخصوبة الخاصة حسب العمر والمستمدة تجريبيا من جداول البيانات .

البيانات المطلوبة

1) عدد الإناث في أعمار الإنجاب للفئات العمرية لمدة 5سنوات

2) مجموع الجنسين معا.

3) معدل الخصوبة العام.

البرنامج يحتوي على ثماني مجموعات تجريبية لمعدلات الخصوبة العمرية محددة لمستويات معدلات الخصوبة محددة حسب العمر، مع مجموعات من المعدلات بحيث يتم استخدام الإجراء التالي:

1) تطبق هذه المعدلات على السكان الإناث في سن الإنجاب. وتستخدم الولادات التي تم الحصول عليها لحساب المعدل العام للخصوبة بشكل عام.

2) البرنامج يبحث عن الخصوبة العامة المحسوبة في الخطوة (1) التي تحيط بمعدل الخصوبة العام. مرة واحدة يتم تحديدهاواستخدامها مع معدل العدد المطلوب، بين مجموعتين من معدلات الخصوبة في الفئة العمرية المحددة.

3) تستخدم سلسلة معدلات الخصوبة حسب العمر في الخطوة (2) لحساب عدد الولادات، معدل المواليد الخام ومعدل الخصوبة.

إذا كانت مجموعة من الفئة العمرية المحددة لمعدلات الخصوبة التي تنتمي إلى معدل الخصوبة الكلي في إطار 1 أو أعلى من 8، فإن جدول الإشارة يدل علىأخطاء(Gendreau, et al..,1985) .

التحليل

نقوم بإدخال المعطيات المتعلقة بتعداد الجزائر سنة 1998 كالتالي:

- **عدد السكان الاجمالي :29507000.**
- **المعدل الخام للمواليد:0.0213**
- **عدد الاناث في سن الانجاب.**

جدول رقم 1: حساب معدل الخصوبة العمرية لسنة 1998 من خلال ورقة CBR-TFR (input)

Item	Value	
Total pop	**29507000**	**حجم السكان**
CBR/TBN	**21.3**	**المعدل الخام للمواليد**
Female		
Age	**Population**	**عدد النساء**
15-19	1716070	
20-24	1415902	
25-29	1235069	
30-34	1042971	
35-39	820834	
40-44	666084	
45-49	548352	
TOTALE	7445283	

لنتحصل على الجدول التالي (output):

		Item	Value	
		TFR	2.5531	معدل الخصوبة الكلي
		GFR/TGF	0.0844	المعدل الاجمالي للخصوبة
Age		Total births/Naissances	ASFR/Taux de fécondité par age	معدلات الخصوبة حسب الاعمار
15-19		70353	0.0410	
20-24		196859	0.1390	
25-29		211554	0.1713	
30-34		102554	0.0983	
35-39		35962	0.0438	
40-44		10212	0.0153	
45-49		1006	0.0018	
Total		628499	0.5106	
CBR Crude birth rate (per 1.000 population) TFR Totale fertility rate GFR Gross fertility rate				TBN ISF TGF

التحليل

بناءا على معطيات النساء في أعمار الإنجاب، وعدد السكان الإجمالي وبالإضافة إلى المعدل الكلي للخصوبة (المؤشر التركيبي للخصوبة)، ومن خلال الجدول تم إعطاء المعدل الخام للمواليد الذي

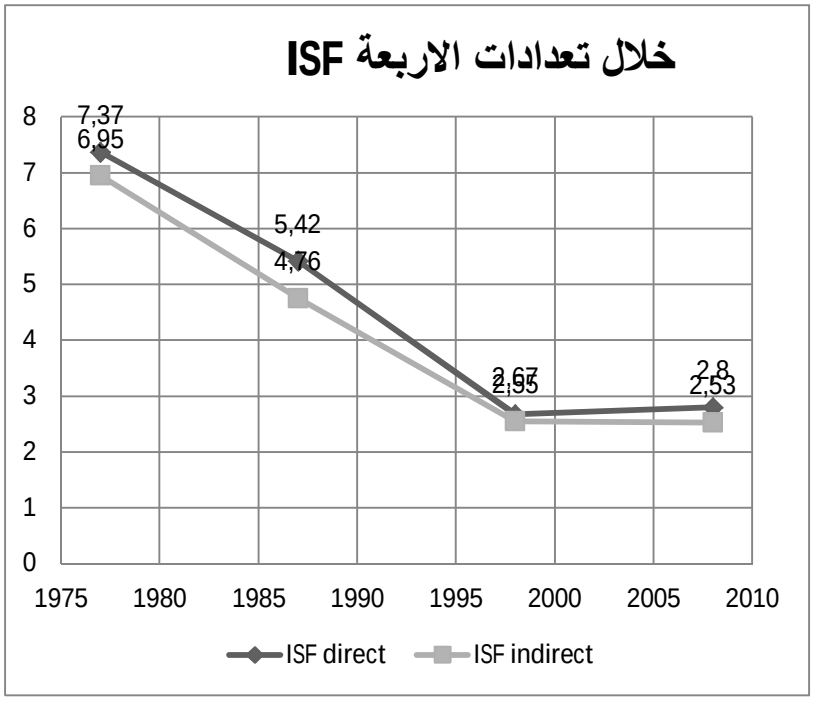
فدرب 26.35‰هذا بالنسبة للمعدل المصحح في حينغير مصحح قدر ب 21.3‰،وكذلك تم تعديل عدد المواليد حسب الفئات العمرية بـ 628499ولادة في حين قدر المسجل أو الملاحظ7445283ولادة.

الجدول رقم 2:معدلات الخصوبة العمرية حسب تعدادات "1977-1987-1998و2008" وفقا لتقديرات المباشرة وغير مباشرة

الفئات	1977		1987		1998		2008	
	مباشرة	غير مباشرة	مباشرة	غير مباشرة	مباشرة	غير مباشرة	مباشرة	غير مباشرة
19-15	0.0825	0.138	0.033	0.0846	0.007	0.041	0.0088	0.0407
24-20	0.303	0.304	0.187	0.2294	0.067	0.139	0.0761	0.1379
29-25	0.3481	0.326	0.236	0.2425	0.129	0.1713	0.1421	0.1700
34-30	0.3067	0.276	0.26	0.1981	0.142	0.0983	0.1526	0.0972
39-35	0.2698	0.206	0.216	0.1313	0.115	0.0438	0.1217	0.0429
44-40	0.1338	0.102	0.102	0.0560	0.059	0.0153	0.0521	0.0149
49-45	0.0301	0.037	0.033	0.0114	0.015	0.0018	0.0082	0.0018
	1.474	1.390	1.067	0.953	0.534	0.5105	0.5616	0.5053
ISF	**7.37**	**6.95**	**5.335**	**4.77**	**2.67**	**2.55**	**2.81**	**2.53**

Source:(Nations Unies, 1984),(ONS. 2001),(ONS. 2008),(ONS, 2011).

يبين الجدول2 التقديرات المباشرة وغير مباشرة لمعدلات الخصوبة العمرية حسب التعدادات الاربعة للجزائر (1998،1987،1977و2008) حيث يوضح أن الفرق بين الطريقة المباشرة وغير مباشرة ليس بالكبير لكنه لا يخلو من الاخطاء حيث عرفت معدلات الخصوبة الكلية المصححة بـ 6.95طفل/امرأة لسنة 1970 و4.77طفل/امرأة لسنة 1987،أما سنة 1998 فكان 2.55 طفل/امرأة، أما سنة 2008 فقدر بـ 2.53 طفل/امرأة. والشكل رقم 2 يوضح ذلك:



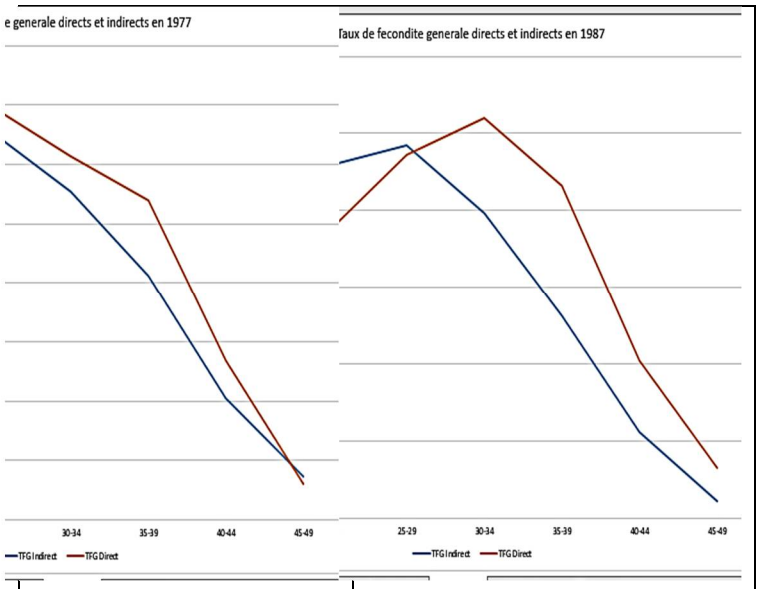
الشكل 2: يمثل المؤشر التركيبي خلال التعدادات الاربعة (1977-1987-1998-2008)

وتعود هذه الاخطاء الى ما يتعلق بمجموع المواليد للسيدة التي سبق لها الزواج ويتراوح عمرها بين 15 و49 عاماً، إذ أن البعض ينسى التبليغ عن بعض المواليد الذين تم إنجابهم وخاصة أولئك الذين ولدوا قبل فترة طويلة وتكون الفئات الأقل من 20 سنةوبعد30 سنةالأكثر تعرضاً للنسيان، كما أن الأخطاء التي تقع في الأعمار المبلغ عنها للإناث في هذه الفترة المرجعية تنعكس أيضا على المواليد خاصة إذا كانت أخطاء الأعمار تؤدي إلى تصنيف الإناث في فئة عمرية غير التي تنتمي إليها أصلاً ، حيث أنها تنتقل إلى الفئة الجديدة مع مواليدها الأمر الذي يؤدي إلى رفع معدلات الإنجاب (متوسط عدد المواليد) لبعض الفئات وتخفيضه لفئات أخرى.(Kouaouci,1993).

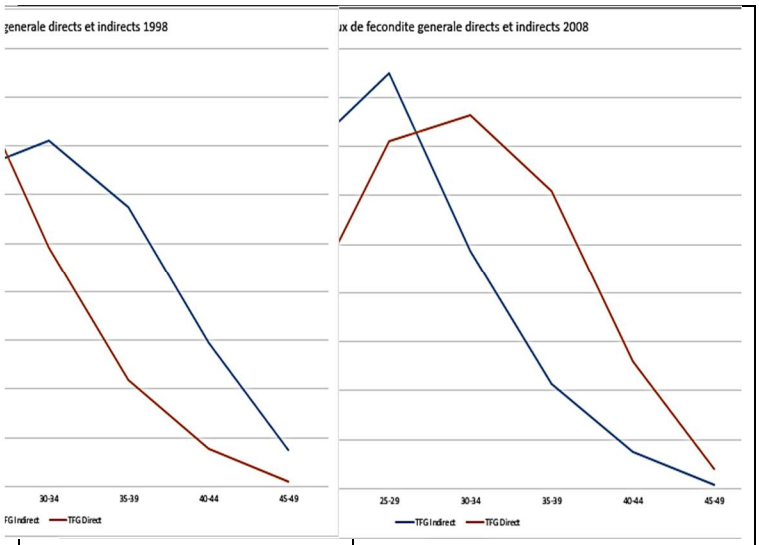
جدول رقم 3: مقارنة بين التقديرات المباشرة وغير مباشرة للتعدادات 1977-1987-1998-2008

المؤشر التركيبي للخصوبة ISF	ISFمباشرة (1)	ISFغير مباشرة (2)	الفرق النسبي (1-2)/1
1977	7.37	6.95	0.06
1987	5.42	4.76	0.12
1998	2.67	2.55	0.04
2008	2.8	2.53	0.10

إن اتجاه المؤشر التركيبي للخصوبة هو أكثر انتظاما بما أننا حددناه من خلال سنوات التعدادات، وهو بالضرورة أكثر موثوقية. نلاحظ أن هناك تقاربا كبيرا بين التقديرات المباشرة وغير المباشرة خلال السنوات 1977 و1998، في المقابل السنوات 1987 و2008 نجد أن الاختلافات تقارب حوالي 10%.



معدلات الخصوبة العامة المباشرةوغيرالمباشرةلتعداد1987 | **معدلات الخصوبة العامة المباشرةوغيرالمباشرةلتعداد 1977**



معدلات الخصوبة العامة المباشرة وغير المباشرة لتعداد1998	معدلات الخصوبة العامة المباشرة وغير المباشرة لتعداد2008

الشكل 2: يمثل معدلات الخصوبة العامة المباشرة وغير المباشرة من خلال التعدادات الاربعة للجزائر

بالنسبة للخصوبة في الفئة 25-29 سنة في حين التقديرات المباشرة تمثل في السنوات الثلاثة 1998،1987و 2008تأخرافي الفئة 30-34سنة. هذا الاختلافيظهر أن نماذج الخصوبة تدخل في برامج مكتب التعداد من خلال أوراق الحساب CBR-TFR،وترتكز حول قياسات عالمية إذن يمكن لتأخر سن زواج الجزائريات أن يحظى بقدر كبير من الاهتمام.

خاتمة

ان مقارنة التقديرات المباشرة للخصوبة والغيرة المباشرة أبرزت ما يلي:

- ان التقديرات المباشرة للمؤشر التركيبي للخصوبة اعلي من التقديرات غير المباشرة
- كلا الطرفين تعطى نتائج متوافقة الي حد ما.
- اتجاه المؤشر التركيبي للخصوبة اقل تذبذب لما نستعمل التعدادات فضلا من الإسقاطات.
- الخصوبة النموذجية المستعملة من قبل المكتب الامريكي للإحصائيات مبنية على خصوبة شبه طبيعية تتسم باعلي معدل عمري عند 25-29 سنة

بينما تأخر سن الزواج يمكن ان يؤخر قمة الخصوبة الي الفئة 30-34 سنة.

وسيكون من المهم جدا تشجيع الباحثين الجزائريين إلى اللجوء إلى تقنيات التقديرات الديمغرافية غير المباشرة، في حين يبدو أن الخصوبة الجزائرية عاودت الارتفاع، لما يقوم الدوران الوطني للإحصاءات بخلط تقديرات سنوات التعدادات والسنوات التي بين هذه التعدادات، فإن الصورة أقل وضوحا بكثير، فإن التعداد المقبل تجلب لنا لعديد من المفاجآت.

المراجع

1. *Arriaga, E. (1994). Population Analysis withMicrocomputers, U.S.Census Bureau, Washington, D.C., Government Printing Office, Volume II, Software and documentation, 416 pages.*
2. *Bedrouni, M. ()2009."Les disparités spatio-temporelles de la fécondité générale en Algérie". XXVIème Congres international de la population de l'UIESP Maroc. Université Saad Dahleb, Blida, Algérie .*
3. *Gendreau, F., Gubry, F. et al. (1985).Manuel de Yaoundé. Estimations indirectes en démographie africaine, Liège, Ordina Editions, 276 pages.*
4. *Kouaouci ,A. et Saadi. R., (2013)."La reconstruction des dynamiques démographiques locales en Algérie au cours des 20 dernières années par les techniques d'estimation indirecte (1987-2008)", Cahiers québécois de démographie Vol. 42, no 1.*
5. *Kouaouci, A., (1993). "Fertility as the outcome of the length of exposure. Methodology and application to Sudan, Syria, and Tunisia". La fecondite comme resultat de durees d'exposition. Methodologie et application au Soudan, a la Syrie et a la Tunisie., 49(3–4), pp.71–86. Available at:http://ovidsp.ovid.com/ovidweb.cgi?T=JS&PAGE=reference&D=med3&NEWS=N&AN=12346231.*
6. *Nations Unies, (1984). Manuel X. Techniques indirectes d'estimation démographique, DESA, Études démographiques No 81, 324 p.*
7. *Office national des statistiques,(Septembre 2011). Collections Statistiques n° 163/2011. Série S : Statistiques Sociales .*

8. *Office national des statistiques (ONS),(2008). « Démographie algérienne en 2007 », Données statistiques, 499.*
9. *Office national des statistiques (ONS),(2001). « Natalité, fécondité et reproduction des femmes algériennes », Données statistiques, 332.*
10. *US Bureau of the Census. Population Analysis Software, PAS [En ligne]. Téléchargeable à partir du lien : http://www.census.gov/population/international/ software/pas/ .*

ملاحق

ALGERIE 1977			
General Fertility Rate		Value	
Item	**16,063,814**	Item	Value
Total pop.	0.2116	TFR	6.9485
GFR	Female	CBR	45.30
	population	Total	
Age	-	births	ASFR
-	820,538	-	-
15-19	708,909	113,170	0.1379
20-24	526,242	215,798	0.3044
25-29	372,499	171,551	0.3260
30-34	380,946	102,950	0.2764
35-39	344,123	78,548	0.2062
40-44	286,182	35,116	0.1020
45-49		10,520	0.0368
	3,439,439		
Total	-	727,654	1.3897

ALGERIE 1987				
Estimation of the Total Fertility and Crude Birth Rates Based on the				
Total Population, Female Population in Childbearing Ages, and the General Fertility Rate				
Item	Value	|	Item	Value
Total pop.	**22,881,508**	|	TFR	4.7663

GFR	0.1536	|	CBR	34.20
	Female	|	Total	
Age	population	|	births	ASFR
15-19	1,238,577	|	104,785	0.0846
20-24	1,103,455	|	253,117	0.2294
25-29	818,300	|	198,419	0.2425
30-34	672,633	|	133,269	0.1981
35-39	515,207	|	67,635	0.1313
40-44	376,812	|	21,094	0.0560
45-49	367,949	|	4,195	0.0114
		|		
Total	5,092,933	|	782,516	0.9533

Table				
ALGERIE 2008				
Estimation of the Total Fertility and Crude Birth Rates Based on the Total Population, Female Population in Childbearing Ages, and the General Fertility Rate				
Item	Value	|	Item	Value
Total pop.	34074911	|	TFR	2.5264
GFR	0.0842	|	CBR	23.98
	Female	|	Total	
Age	population	|	births	ASFR
15-19	1787636	|	72,680	0.0407
20-24	1867555	|	257,518	0.1379
25-29	1691720	|	287,527	0.1700
30-34	1361716	|	132,323	0.0972
35-39	1175321	|	50,450	0.0429
40-44	1010495	|	15,048	0.0149
45-49	812305	|	1,453	0.0018
		|		
Total	9,706,748	|	817,000	0.5053
CBR Crude birth rate (per 1,000 population)				
TFR Total fertility rate				
GFR General fertility rate				
ASFR Age-specific fertility rate				

جينيالوجيا الحداثة من نقض الجذور إلى نقد الممارسات في فكر نيتشه

Genealogy of modernity from confute the Roots to critic of Practices

عمار طرابلسي*
تحت اشراف:أ.د.اسماعيل مهنانة
جامعة قسنطينة 2 الجزائر

الملخص: تميزت الحداثة بطابعها النظريحيث حاولت دائما تقديم النظريات المفسرة للوجود والعلم والأخلاق ومثلت روح العقلانية وهذا ما جعل نيتشه ينتقد كثير من الأفهام مثل كانط وهيغل باعتبار أنها قدست المثالية وقتلت الواقعية وهو ما ساد في المرحلة الحديثة كما يرى نيتشه ولهذا حاول نقض الأصول الأولى للعقلانية ونقد الممارسات التي تبناها الإنسان الحديث عبر الفلسفة العقلية وذلك من خلال التشكيك في كل المفاهيم والمرتكزات التي قامت عليها الفلسفة الحديثة؛ وهذا ما سنحاول الكشف عنه في هذا البحث.

الكلمات المفتاحية: نيتشه، الحداثة، الأخلاق، التاريخ، العلم، الدين.

Abstract:*Modernism was characterized by its theoretical character, where she has always tried to present theories of existence, science and ethics, and represented the spirit of rationality.*

That is what made Nietzsche criticized many of the intelligentsia, such as Kant and Hegel, as it sanctified idealism and killed realism, which prevailed in the modern age, as Nietzsche believes.

This is why he tried to deny the first principles of rationality and criticize all the practices adopted by modern man through mental philosophy, by questioning all the concepts and the foundations on which modern philosophy was based. And this is what we will try to uncover in this research.

---

*عمار طرابلسي؛ طالب دكتوراه (الطور الثالث) بجامعة قسنطينة 2 (عبد الحميد مهري)، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، تخصص فلسفة القيم والعلوم في الفلسفة الغربية المعاصرة.

Keywords: *Nietzsche, Modernity, ethic, history, science, religion.*

امتازت الحداثة بطابعها النظري، والمنهجي في تأويلية الأخلاق، والنظر في حالة العلم وكذا إنتاج النظريات المفسرة في مباحث الفلسفة، والذي يأتي عليه نيتشه فيما سنرى، هو نقد هذه الأطر ونقضها بما هي وقائع غير ملمة بحالة الإنسانية، وتثير الاعتبارات الميتافيزيائية، والعقلانية باسراف، حيث تلغي قيمة الإنسان المتحكم، لصالح ما هو افتراضي، الذي يقتل روح الحياة حسب نيتشه.

حيث سندارس في هذا الاهتمام تفكيكه لمنظومة الدين، العلم، الأخلاق، مع تخصيص مذهبي كانط وهيغل، كأبرز دعائم الحداثة وتمعقلاتها المأثرة في حالة الإنسان الحديث.

أولا: الدين والعلم في ميزان نيتشه

1. ضد الدين بأوصافه وممارساته

لا يكاد يُشير نيتشه لطابع الدين الموصوف بالتنوع الديني المتوافر، بينما ينصب على نقد المسيحية واليهودية بعنف شديد، في حين يتحاشى نقد الدين الإسلامي كظاهرة استثنائية، بما أن مبدأي القوة والحياة متوافران في الإسلام حتى إلى وقت متأخر جدا كان نيتشه يشيد بالتجربة الإسلامية في اسبانيا، بما أنها عبرت عن الشكل النموذجي للحياة، "لقد حرمتنا المسيحية من حصاد الثقافة القديمة، وبعد ذلك حرمتنا أيضاً من حصاد الثقافة الإسلامية. إن حضارة إسبانيا العربية، القريبة منا حقاً، المتحدثة إلى حواسنا وذائقتنا أكثر من روما واليونان، قد كانت عرضة لدوس الأقدام (وأؤثر ألا أنظر في أيّ أقدام!) - لماذا؟ لأن تلك الحضارة استمدت نورها من غرائز أرستقراطية، غرائز فحولية، ولأنها تقول نعم للحياة، إضافة إلى طرائق الرقة العذبة للحياة العربية.. لقد حارب الصليبيون من بعد عالماً كان من الأحرى بهم أن ينحنوا أمامه في التراب - عالم حضارة إذا قارنا بها حتى قرننا التاسع عشر فإن هذا الأخير قد يظهر فقيراً ومتخلفاً! لقد كانوا يحلمون بالغنائم، ما في ذلك من شك،

فالشرق كان ثرياً" (**حِمِّيش، 2016**)، وكان هذا دائما مُسوغا لرفض نيتشه الكامل للمسيحية. لكن الذي ينبغي أن يُفهم من نقد نيتشه للدين كإطار روحي للمجتمعات، هو مبناه الأخلاقي وارتباطه الإلهي.

فالحال أنَ نيتشه يرفض الدين بمبادئه وكلياته المشتركة نسبيا بين الديانات والعقائد من قدامة الإنسان إلى حداثته، وبالتالي يمكن القول أنه لا يأتي على الموافقة الدينية إطلاقا، وربما إشادته السابقة، لا تُعبر إلا عن تلك الرغبة الجامحة في امتلاك القوة وإثارة الحروب والغنائم وغيرها من

الإنسانيات الدَيْدَنية التي يبحث في التنظير لها، لكن النظر للدين الإسلامي بهذا التبصر القاصر لا يعد ضربًا من الحكمة، لأنه عقائديًا ربما سيكون متشابك بالمسيحية واليهودية في جانبهما الأخلاقي، ويفوقهما في قضايا الإيمان بالله كخالق متعال منزه.

وبالنظر لمبحث نشأة الأديان، فإنّا نصطدم بنظريتين أساسيتين؛ "التطورية" بما هي: القول بأن فكرة الله وُجدت في المجتمعات الأولى بشكل عقائد انبثقت إما من الأفراد إما من الجماعة. فيم تكون الثانية قائلة بـ "الفطرية" أي: أن فكرة الله أو الدين على العموم إنما هي فكرة فطرية، وجدت في عقل الإنسان أوجدها فينا موجود أعلى.**(النشار، 2009. 28)**

الفكرة الأولى هي تصورية من ابتداع الإنسان اتفقت عليها جماعة متشاركة التراث المعيشي، والثانية هي تمثيل للحلول الإلهي في عقل الإنسان فطريًا. وما إن استندنا لتصور "ايريجنا" عن الله فهو يتلخص في القول جمعًا أن، "العالم يأتي من الله والله هو "الكائن الشامل لكل شيء" وهو "الكل في الكل" وهذه صياغة حلولية"**(تاتاركيفيتش، 2012، 103)** مجمل الديانات والمعتقدات مشتركة في فكرة الإله كخالق منزه، حتى تلك العقائد القديمة التي صورت الآلهة بأنواعها كمصير أو مصدرا لتلك الجوانب المتمثلة في الجمال، الأخلاق، القوة..، وغيرها من التصورات التي رهنت ارتباط الإنسان بما وراء الطبيعة.

فيتأتى نقد نيتشه للدين في جانبه الممارساتي، بما هو مجموع القيم والأخلاق التي تلزم الإنسان بعدم تجاوز حدوده في التعبد والانصياع إلى الخالق. كما هو الحال أن الدين استلزم مفاهيمه عن الأخلاقيات وفرض سيطرته على الفكر الإنساني، "ومن تراه قد توفق إلى وجود ذلك المخرج غيرنا؟ الإنسان الحداثي؟ ((لا أعرف مدخلا من مخرج، أنا كل من لا يعرف مدخلا من مخرج))، يقول الإنسان الحداثي متنهدًا... كنا مرضى بهذه الحداثة، مرضى بهذا السلام المتعفّن، وبالتنازلات الجبانة، وبمجمل القذارة الفاضلة للـ ((نعم)) و((لا) الحديثة، ذلك التسامح ورحابة الصدر التي ((تغفر)) كل شيء، لأنها تفهم كل شيء، إنما هي ريح سموم بالنسبة إلينا))" **(نيتشه، أ (2011)، 25).**

فنيتشه لطالما يشكك في الفضائل التي استوضعتها المسيحية، والتي تخفي ظلها اليهودي، كما سيكشفه لنا لاحقًا.

وما يهمنا في نقد نيتشه للممارسات القيمية، هو تسلل شيء من رائحة هذه الديانات إلى التنظير الفلسفي الحداثي، حيث استقوم الحداثيون دائما أنظارهم على وقع من الاستسلام للقيم الدينية بمفاهيمها وتطبيقاتها

وحتى تجلياتها، "القيم الراقية التي وجب على الإنسان أن يعيش في خدمتها، خاصة حين تضع عليه أياديها الثقيلة: هذه القيم الاجتماعية، ومن أجل تقويتها، وكأنها أوامر الرب قد تم رفعها فوق الناس، ك ((حقائق)) كما لو كانت العالم ((الحقيقي)) **(نيتشة، ب (2011)، 25)**،فما يدعو له نيتشه هو التشكيك المتواصل في رغبة الدينيين في استملاك الإنسان الذين يدعوهم ديدنهم له، وهم في الحقيقة يشكلون التناقض الأكبر.

ففكرة الإله عند اليهود زُوّرت على حساب تاريخهم، فهم أشد الناس رغبة في الحياة والبقاء، كما أنهم نقضوا عهد الأخلاق مع الإله "ياهوه" بينما شكل مفهوم العدالة عندهم، وأضحت رغبتهم تصبو للحياة بممارسة إنسانية تحت غطاء لاهوتي مزيف افتعلها الأحبار اليهود لخدمة أغراضهم، حيث سيصورون فكرة الإله إلى مبنى شرطي، وذلك بربط كل ما هو سعيد بالثواب الإلهي، وكل بؤس بأنه عقاب من ذات المصدر، "وبعد أن تم إلغاء العلاقة السببية الطبيعية بواسطة الثواب والعقاب أصبحت هناك حاجة إلى سببية منافية للطبيعة سيتبع ذلك منذ الآن كل ما تبقى من الأمور المنافية للطبيعة كما يرى نيتشه **(ص 61)**، وهذا التناقض بين الدوافع والنتائج، انتقل من اليهودية إلى المسيحية بفعل التزوير الأخلاقي الذي نصه الأحبار اليهود.

فيرى نيتشه أن خبث اليهود تسلل إلى المسيحية، تحت دواعي سلب الإنسان قيمه وتقييدها بما هو ثواب وعقاب؛ "تراءى لهم أنه بإمكانهم أن يستغنوا عن كل تاريخ اسرائيل: ليضمحل إذن !-لقد أنجز أولئك القساوسة أعجوبة عملهم التزويري على نحو جعل جزء هاما من الإنجيل يكوّن وثيقة عنه: باحتقار لا مثيل له تجاه كل تقليد وكل واقع تاريخي تأولوا ماضي شعبهم تأويلا دينيا، أي أنهم جعلوا منه آلية خلاص سخيفة قوامها الذنب تجاه

يهوه والعقاب الذي ينتج عنه، والتقوى تجاه يهوه وما يتبعه من ذنوب"**(نيتشه، 2011، ص ص61-62.)** وهذه النتائج صوغت بالضرورة إلى تناقض المسيحية كما سيشير له.

ويأتي رفض نيتشه للمسيحية واصفًا إيّاها بالتناقض بين الدوافع والمبادئ ويعتبر أن مصدر القيم المسيحية هو الخداع الذاتي، فالشفقة مثلا هي التعاطف مع الآخرين ومشاركتهم مشاعرهم، ولكن الغاية الحقيقية منها الخوف من أن يحدث للمتعاطف مثل المعطوف عليه: "إنكم تتزاحمون حول جيرانكم وتغمرونهم بحلو الكلام، ولكني أقول لكم: إن حبكم لجيرانكم هو حسب سيء لأنفسكم. فأنتم تهربون من أنفسكم إلى

جيرانكم وتحبون أن تجعلوا من ذلك فضيلة، ولكني أدرك الحقيقة الكامنة وراء ذلك وهي إنكاركم لذواتكم" **(ابراهيم، 2007،ص ص 209-210.)** لهذا فهي فكرة دنيئة كما يصفها ومتغيرة المظاهر فقط.

وعلى هذا النحو من التتبع النيتشوي للدين المسيحي، فإنه يكشف التناقض القائم بين دوافع الأخلاق المسيحية ومبادئها، وينتهي في مجمل تتبعه لها، بأن كل الفضائل المسيحية لها نقاط إضعاف شاملة للإنسان، وليست خادمة له، بل تجعل منه عرضة للسخرية وتحجبه عن تحقيق إنسانيته الحياتية، فامتداح المكارم الأخلاقية عند المسيحيين هو حب قائم لإبراز ذواتهم، كما هو هَوس في تحقيق رغباتهم قبل الإنسان الآخر، الذي يتموقع في صفات الضعف والخديعة، ولا يكون حرا بذلك في حين يكون أولئك الذين يستمسكون بالمسيحية قيادةً (القساوسة)، قد حققوا جميع رغباتهم وفقا لحقدهم وانتقامهم وخداعا للذوات الأخرى، فيكتمل هنا نجاح أهدافهم ومآربهم بالنظر إلى غباء المصدق لهذه الأخلاق المتناقضة.

وإلى هنا نفهم أن نيتشه يرفض الدين بمفاهيمه الكلية الشاملة (فكرة الله، الخلق،..)، كما ينقض القيم والأخلاق الفارضة لنفسها ويدعو للانقلاب عليها، حسبها أنها تسللت بطريقة أو بأخرى للإنسان الحداثي، بحفاظه على مستلزماتها المفاهيمية والقيمية، وما سنشهده من نقده لفلسفة الحداثة سيَعمد كثيرا للتشكيك في هذا الانتقال من الديانتين اليهودية والمسيحية نحو الأفكار الحداثية، حتى بما هو عصر العلم والعلمانية.

2. نقد التقابلية بين المنهج العلمي والعلم

يُنشأ نيتشه تمايزا بين العلم والمنهج العلمي وحسبه أن الصراع كان حول المعرفة العلمية ذاتي، لا يستند إلى القناعات والبراهين –قديمًا-، فهو مجرد ادعاءات متنافرة كلها تحاول سرقة الحقيقة والاستيلاء عليها، ومع تقدم المنهج العلمي حداثيًا أضحى الجانب النقدي ينكب على الدلالات والنتائج التي يُوصِفها المنهج العلمي، "البحث المنهجي عن الحقيقة هو، فضلا عن ذلك، نتيجة تلك العصور التي كانت القناعات تتصارع فيها. لو أن الفرد لم يتمسح ب ((حقيقته)) هو، أي بأن يكون دائما على صواب، لما كانت هناك أية منهجية للبحث، ولكن هكذا، داخل هذا الصراع الأزلي لادعاءات مختلف الأفراد امتلاك الحقيقة المطلقة، تقدم الناس خطوة خطوة إلى اكتشاف المبادئ المتعذر دحضها التي بها أمكن فحص صحة هذه الإدعاءات وتهدئة صراعها" **(نيتشه، 2002، 243)** فيقدم نيتشه موقفه النقدي للمعرفة العلمية الوضعية من رياضيات، كيمياء، بيولوجيا، وتاريخ تجريبي.

فما يراه نيتشه صائبا هو انتصار المنهج العلمي على العلم في ذاته، بما أن العلم يستمد قيمته من المكتسبات المتكاثرة، حيث يكون المنهج الضابط والمنظم لحالة العلم كقيمة، إذ أن "المنهجيات العلمية هي نتيجة للبحث لها عن الأهمية، على الأقل، قدر ما لأية نتيجة الأخرى، لأن العقلية العلمية ترتكز على ذكاء المنهجية، ولن يمكن لنتائج العلم كلها، لو افتقدت هذه المنهجيات، أن تمنع عودة الخرافة والعبث إلى السيادة مرة أخرى" **(نيتشه، 2002، 243)**، فالعلوم بفهم نيتشه وصلت لما هي عليه بفضل المناهج التي تحكمت فيها ونظمت فوضتها السابقة.

لكن وحتّى مع هذا التقدم الذي يفترضه نيتشه، فإنه لا يتوانى مجددًا عن التشكيك في نتائج ومناهج العلم، فالوضعية الحديثة للعلم لم تغادر مجال التناقض بشأن مركزية الإنسان في الكون، بحيث أن العلم صار يشكل إعدام شأن الإنسان.

فنتائج العلم كما غاياته، كانت وظيفتها توفير القدر الممكن من السعادة، وبالمقابل هي تعس وكدر للإنسان الباحث عن غاية اللذة من العلم، "ولكن كيف سيتمكن العلم من ذلك إذا كانت اللذة والكدر يشكلان عقدة واحدة، لدرجة أن من يريد أن يحصل على أكبر قدر ممكن من اللذة عليه أن يعاني القدر عينه على الأقل من الكدر" **(نيتشه،د ت، 42)**، فعلى المقتدر من البحث في غايات العلم في نظر نيتشه أن يتهيأ لتحمل الحزن حتى الموت.

وعلى هذا النحو فإن نظرة نيتشه تمتاز بهيمنتها في البحث عن قيِم الحياة والتحرر، لا التأمل الواسع النظر، بما هو رفع لقيمة العقل عن الحياة، فمجمل تشخصيه لحالة العلم الحديث هي مقابلته بالشك ذات الأمر الذي قابل به الدين والميتافيزيقا. حيث رهن العلم نفسه للميتافيزيقا رغم أنّ تأوْلاته كانت بحثًا ضدها، لكنها ظلت تستعبد –الميتافيزيقا- العلم أخلاقيا "إن اعتقدنا في العلم [بحسب نيتشه] لا يزال وسيبقى مرتكزًا على اعتقاد

ميتافيزقي" **(مفرج، 2009، 67)**فهكذا ظلت الميتافيزيقا مصدرا يسيطر على العلم، ولم يتقدم في تصوراته لنفيّها رغم تقدم التمظهرات الميكانيكية مع نيوتن.

فالعلم بهذه الغايات ظل رهين الدين والأخلاق، وليس نقيضًا لهما، فهو لم ينتصر على المثال الزهدي الذي حارب الإنسان والحياة في المراحل الكلاسيكية، والسبب أن المثال الزهدي والعلم ذوو طبيعة تشاركية من حيث عدم التشكيك في الحقائق المطلقة، "فالاثنان، العلم والمثال الزهدي يظلان معا على نفس الأرضية كما سبق وأشرت: إنهما

يلتقيان على مبالغة مشتركة في قيمة الحقيقة" **(نيتشه، 1981، 148)** إذن، فطبيعة العلم والمثال الزهدي متساوية الإقرار في القول بعدم الشك في قيمة الحقيقة.

الـمُمكن استلزامه جمعًا وفهمًا لنقد الحركة العلمية الحداثية من قبل نيتشه، هو اتفاق العلم مع الثالوث الميتافيزيقي [العقل، الدين، الأخلاق]. وهي الحرب التي خاضها نيتشه ضد كل ما يمكن أن يبرر لهذه الثلاثية، وعلى جميع أصعدتها [علم، منهج علمي، علماء]، غير أنه يرى ضرورة تفكيك مشكلة هذا الارتباط، وإحالة العلم على ما يمكن أن يخدم الطبيعة الإنسانية دون مفارغ أخلاقية، ولا مفارقات ما ورائية، ولا هداية بمنزلة الاستوحاء، وفيما سيأتي عليه نيتشه سيكون بمثابة المنطلقات لنقده للحداثيين في صورتهم العلمية الأخلاقية الروحية، بما فيها تَأُولاتهم التي ظلت تبدو واقعية، إلى حد ما انقلبَ عنها نيتشه، وفق الرفض التام للمباني الاعتقادية بازدواجية (ثنائية) العالم.

ثانيا: في سؤال القيم النقدية

1. إشكالية أصل القيم الأخلاقية

تأخذ مشكلة أصل الفلسفة عند نيتشه حيزًا واسعا من اهتماماته، أي أن بحثه قائم على مبدأ الدّسابة الذي هو بمثابة نقد النقد، حيث تنتقل الحركة النقدية بمفهومها الكلاسيكي الـمُعنى بـ "النقد المحض" أو "النقد الميتافيزيقي"، إلى تلازمية المعنى والقيمة في الفلسفة: وبالتالي إنّا نقول بصفة أخرى أن الجينيالوجيا عبارة عن استنزال المفاهيم التجريدية ونقدها تتبعًا ارتكازا في ذلك على طرح إشكاليات أصل القيم ونقدها، وهي في معناها تنشد المبادئ التالية -حسب جيل دولوز-"إن فلسفة القيم، كما يؤسسها ويتصورها، هي الإنجاز الحقيقي للنقد، الطريقة الوحيدة لإنجاز النقد الكلي، أي صنع الفلسفة بضربات المطرقة"

فالمشكلة النقدية التّي يفترضها نيتشه هي إعادة التقويم والتراتب للقيم في ذاتها ومن منطلقاتها متخذًا بذلك الجينيالوجيا سبيلا مفاهيميًا في عَمله.

فينتبه نيتشه إلى أن النقدية الكانطية لم تستوف كامل بنائها، أو بعبارة أدق لم تقم بالنقد الحقيقي للقيَم، في وقت أن كانط لم يستسغ إشكالاته بدقة البحث القيمي، فقد ابتعد عن الاستشكال بمفاهيم وتعابير القيم. والحال أن الحداثة من حيث الأخلاق ارتكزت على الامتثالية ولم تُنتقى بموضوعها إلى تأسيس أنطولوجي مُغاير، فهي إذًا خاضعة لما وَجدت نفسها عليه بنمط يبدو للوهلة أنه جديد –الأخلاق الكانطية-، غير أن العمق

الذي يجب أن يطرح هو: "قيمةُ القيَم، التقويم الذي تنشأ منه قيمتها، إذًا مشكلة خَلقها. ويتحدد التقويم كالعنصر التفاضلي الخاص بالقيم المقابلة: وهو عنصر نقدي ومبدع في آن"حيث تكون منظورية نيتشه معاكسة للنقد الكانطي الذي يعتبره مجرد عمل نظري لا يستقيم ومبحث القيم. **(دولوز،5،2011)** فالحركة النقدية في فكر نيتشه تُتَخذ على سبيلين مترابطين، "نسبة كل شيء، وكل أصل له بعض القيمة إلى قيم لكن كذلك نسبة هذه القيم إلى شيء ما يكون أصلَها ويقرر قيمتها" **(دولوز،2011،6)** والحال أن تقييم الأخلاق منشأه غواية استوضحت مفاهيم تختص بها استوصاف الإنسان، كالقول بـ "الطيب-الخبيث"، "حق-باطل" وغيرها، من القيم التي امتثلتها الحداثة لتقيم بها حال الإنسان الجميل من الإنسان الدنيء، غير أن هذه الغواية تعود بالأساس إلى منظري علم الأخلاق بامتنانهم إلى تحقيق الذات المتعالية التي تستوثق الكبرياء كمعيار لها، بتوظيف مفاهيم جديدة لتعبيرهم على التأسيس الأخلاقي، "وإن ما سمّاه الفلاسفة "تأسيس الأخلاق" وطرحوه على أنفسهم، كان، إذا ما نظرنا في وضح النهار، مجرد ضرب منمق من طيّب الإيمان بالأخلاق السائدة ووسيلة جديدة للتعبير عنها، وكان من ثم واقعة أخلاقية معينة، بل كان في صميمه نوعا من رفض جواز تناول هذه الأخلاق بوصفها مشكلة" **(نيتشه، 2003، 128)** وبكذا منظور يأتي نيتشه على التشكيك الكلّي والشامل في مؤسسي وكذا ناقدي مصير القيم، كونه لا يحتوي على المكانة الواجب توظيفها، أو أنه مجرد تلاعب بالمعاني وحفاظ على نمط الممارسات القيميّة.

وما إن جئنا على نسابيّة نيتشه، فهي تعيد الطرح في إشكالية أصل القيم، كون نيتشه لا يأتمن للطابع المطلق في الحكم الأخلاقي سواء كان ذلك عقلانيا أو نفعيا، بما أن التأويل القيمي يؤمن بضرورة التواجد والتحكم في الوجود ممارسة لا افتراضًا، ولا مجال لاستوضاع قانون عام يحمل في كنفه مفاهيم وادراكات –سابقة- تحكم على الفعل الأخلاقي بأنه قيّم أو غير ذلك، فـ "الأخلاق يجب أن "تكون" لا أن "تصير": تأخذ نتائج أفعالنا

بناصيتنا ولا تبالي البتة بأننا "تحسنا" في هذه الأثناء" **(نيتشه،2003،124)** فالجانب النظري للأخلاق حسب نيتشه لم يخرج عن التمثلات السالفة للمجتمع الأوربي وعلى الأخلاق أن تأخذ الإقتدار كمَعلم واقعي للتقييم القيم.

2. جينيالوجيا الإنسان الأخلاقي الحداثي

يأتي نيتشه على نقد السمّات الأخلاقية للعهد الحداثي بداعي أنه لا يزال ملتزما بما عَهد الإنسان حاله أثناء المسيحية، بالرغم من أن التفكير الحداثي تبنى منظورا عَلماويًا وعلمانيًا، إلى أن المبنى المتخفي في أخلاقه يعود بالمسيحية المتظاهرة باطنا، غير الـمُدعاة نظريًا، أي أن التَقدمات للأسس الأخلاقية تتداعى أنها ذات تأسيس جديد، في حين ظلت تستمد أصولها من المسيحية، معتمدة على التصنيف المفاهيمي وحتى التصنيف القيمي.

فالإنسان الأخلاقي الحداثي وجد نفسه يعتمد على قيم تقليدية، أصلها المفاهيمي سليل الممارسة المسيحية في ذلك، شأن قولة "الخير للجميع"، "التنزه عن الغرض" وغيرها، فهي تحمل في جوهرها المدلول المسيحي القائم على مبدأي "الشفقة" و"التعاطف"، فالإنسان الحداثي بهذا المنطلق لا يزال مستسلما للأثر المسيحي الظاهر في سماته التداولية للأخلاق الخاصة والعامة.

فهذا المـُؤدى من الأخلاق الحداثية مآله نموذجين، يتظاهر الأول في كونه يدّعي المطلق، بما معناه تخليص الفرد وتنزيهه وهو البناء العلماني للفردانية الأخلاقية، وثانيهما ذلك الذي يحث على الدعوة للتقارب مع الآخر، وبالتالي تشكل الانتقال لغيريّة الأخلاق، فكَوْن الأخلاق فردانية أو غيريّة تعتمد على التضحية والشفقة هو بمعنى آخر ذو بعد ديني انتهى فقط من تخليص نفسه بالاعتقاد بثنائية العالم، أما ما عداه فقد بقيت ذات الاعتقادات الأخلاقية الكلاسيكية.

وينظر نيتشه في جينيالوجيا الإنسان الحداثي على أن الـمُثل الأخلاقية منذ نصوص التسامح لفولتير وحتى شوبنهاور الذي دعى إلى التواد، فقضوا على الروح المتعالية بإذابة الفرد في التشاركية الأخلاقية مع غيره في إطار ما هو دولة أو أمة، أو حتى ما يوصف بتبادلية أخلاقية منسجمة وتلازمية بين الفرد والجماعة، التي تبدأ من علاقة التعاطف بين فرد وفرد داخل نسق يبحث عن منفعة عمومية اجتماعية قوامها الأشد التضحية من أجل الآخر التي هي لا تكاد تنفك عن ما كان مسيحيا مُتراوحاً بين "المحبة والشفقة"، وذلك من خلال استقراء تاريخية الثورة الفرنسية التي بُنيت على أساس التضحية من أجل الآخر واشتراكية الحكم والملكية والحق، "أ مجتمعًا كان أم دولة أم أمة أم اتحاد أمم أم مجتمعات اقتصادية جديدة.. مقابل التشهير بالوجود الفردي بما هو شر مستطير. ذاك

هو التيار الأخلاقي الأساسي في عصر الحداثة حيث المزاوجة بين مبدأ 'التعاطف' ومبدأ 'الحس الاجتماعي'" **(الشيخ، 2008، 442).**

فعلى الرغم من التعدد التناظري والمكنوناتي لمصادر التقييم الأخلاقي الحداثي إلا أن نيتشه يرفض كل المبادئ الأخلاقية السائدة بما هي تجاذب بين التفكير القديم والكلاسيكي تناقلا للإنسانية للحداثية.

وبالرغم من التخلي شبه الكلي للأخلاق الحداثية عن فكرة العالم الآخر، أو الإله كمقدس، فإنها لم تتخلى بشكل قطعي عن الإيمان، أو بعبارة أخرى أنشأت قوامًا آخرًا هو الضمير الأخلاقي، كضامن للفعل الأخلاقي، وبلغة المنطق يمكن القول أن الأخلاقية الحداثية، تخلت عن الحامل واحتفظت بالمحمول، في ما أن الإنسان استغل بعض المنافع خارج الأطروحة الدينية خاصة في جانب المال، والحرية، والعلم.

فحتى وإن وصل الإنسان لأنسنة ذاته باستعلاء شأن المنافع، لم يغادر المعاني الأخلاقية القديمة (اليونانية) والكلاسيكية (المسحية)، ذلك شأن الحداثة التي تعتمد على العقل أو الشعور المنزه، "لكن تراتبية المنافع لا يمكن أن تظل جامدة وثابتة عبر كل العصور، فالإنسان الذي يفضل الانتقام على العدالة هو إنسان أخلاقي حسب معايير حضارة ماضية، ولا أخلاقي حسب معايير حضارتنا الحالية. إن كلمة "لا أخلاقي" تعني أن الفرد لا زال لم يشعر، أو أنه يشعر قليلا فقط، بالدوافع السامية في سلم الرقة والعقل اللذين يعتبران في كل مرة محصلة حضارة جديدة" **(نيتشه، 2002، 44)** فتلك الحضارات القديمة التي قهرتها العقلانية اليونانية أو الدينية المسيحية، وأسستا لأخلاق العقل والشعور بالآخر، وما تبنته الحداثة بأسس متشابهة متخلية فقط عن الإله أو العالم الإزدواجي، لم يُخلص الإنسان الحداثي إلى مبتغيات جديدة بما أنه لا يزال يعتبر أن العقل كجوهر هو مُلهم حضارته.

وعلى هذا الشكل فإن نيتشه يدعو إلى القطيعة الثلاثية مع العقلانية اليونانية، والدينية المسيحية، ومنظري الأخلاق الحداثيين بما هم مُحملين بما سبقهم، وذلك برفض تشكلاتهم النظرية، وممارساتهم الضميرية التي أسست للإنسان الحداثي، ما بعد الدين، أو لما بعد الثورة الفرنسية الذي أَسّس ذاته على قيم الحق، الغيرية، التشاركية، التضحية، والتبادلية.

3. التعرض لمسألة الضمير الأخلاقي الكانطي.

يُعتَد بـ "كانط" بأنه واحد من أكثر المذاهب الأخلاقية رَواجا عبر تاريخ التأسيس النظري الفلسفي للعمل الأخلاقي، بما جاء فيه من تنزيه للإنسان من النَزوات والدُنا ورفعه لقيمة المبادئ التغايُرية منطلقا من مبدأ

التساوي المفطور عليه حق كل إنسان. إلى هنا يكون كانط صاحب المذهب النقدي للأخلاق موصوف بالأخلاق النقدية، التي يأتي عليها نيتشه رافضا بوصفها –فلسفة كانط- خلاصة الفكر الأوربي في مَناح الأخلاق.

يعود كانط في استشكاله لأمر الأخلاق، للتقسيم اليوناني الذي نص على تقسيم ضُروب المعرفة إلى طبيعة، أخلاق، منطق، وينظر كانط على أن المنطق سيبحث على الأغلب في النتائج المادية التجريبية بما أن العقلانية الصورية تصل إلى نتائج استوجدت ذاتها في الطبيعة، وإذا ما راعينا ميتافيزيقا الطبيعة، فبمثلها يمكن الحديث عن أخلاق ميتافيزيقية تستوظف العقل كجوهر إيماني لها بعيدا عن سقطاته التجربانية، أي فصل ما يقوم به فلاسفة النفعية والتجريبية والعقلانية الطبيعية، على العقل المحض المـُقوم والصانع للمارسة الأخلاقي **(كانط، 1965، 6).**

وتعتمد المساءلة الكانطية لقيمة الأخلاق على الدافع من وراء القيام بالفعل الأخلاقي، فالميكيافيلية النفعية التي تقود الجميع إلى مصير فرد واحد هي لدى كانط نزوات ومفارغ محبطة لا هي بالأخلاق التي يستوجب اصطفافها تقديريًا بقوله "ولم يقدروا أن العاطفة متغيرة نسبية لا تصلح مقياسًا للخير والشر **(كرم،دت، 247)**، فالنقد الكانطي شمل المذاهب النفعية، التجريبية، وحتى العقلانية، لفرطها في التداخل النظري من جهة ولتغليبها للدافعية من وراء الأفعال لا الذي يجب أن يكون عليه الضمير الأخلاقي من جهة أخرى.

وفي ضوء المساهمة "الضمير الأخلاقي الكانطي"، يتباحث بالنظر في ارتداء المثالية والقول بها، بما هي تنزيه السلوك عن اللذة، المنفعة، السعادة، كمبلغ يبحث الإنسان عن تحقيقه إراديًا، فيُقيم كانط الدافع في الإرادة ذاتها، ويرد الضمير الأخلاقي إلى المبدأ العام المـُكنى بالواجب **(الطويل، 1979، 221)**،حيث تتحول فلسفته لاحقًا إلى فلسفة الواجب بما أورده القارئون لفلسفة كانط. وانطلاقا من قوله بفكرة الواجب التي يَكون شعارها "الواجب من أجل الواجب"، الذي هو –الواجب- بمثابة قانون أخلاقي ينافي باعث الإرادة لذاتها، ويتضح من قول كانط "إن علينا أن يكون في استطاعتنا أن نريد لمسلمة أفعالنا أن تصبح قانونًا عامًا. فهذا هو معيار الحكم الأخلاقي على أفعالنا بوجه عام. إن من طبيعة بعض الأفعال أن مسلمتها لا يمكنها، بغير أن تقع في التناقض، أن تتصور كما لو كانت قانونا عاما، ومن الخطأ البالغ أن نظن أن الإرادة تستطيع أن تفرض عليها أن تصبح كذلك. حقا إن تلك الاستحالة الداخلية لا وجود لها" **(كانط، 1965،65)** فالسؤال النقدي لكانط كان يحمل الدلالة القائلة: هل يمكن أن

تكون حب الذاتية قانونا طبيعيًا مطلقًا، لا إن هذا مرفوض بداعي أنها دمار للحياة بفرط الاعتقاد أن الإرادة خالصة التقدير لذاتها.

وبصفة عامة، فإن فلسفة الواجب عند كانط، حملت معاني سامية، قوامها الضمير الأخلاقي المتعالي عن التنازل للدافعية الدنيوية، بترفعه إلى منزلة التصرف وفق ما يكون ذلك واجبا أخلاقيا لا دافعا من أجل غاية أخرى مهما كان مؤداها، فحتى لو اقتضى الأمر الإجتماع حول قضاء شيء بغير وجه حق لحفظ مكارم أخرى، لأن هذا مرفوض عند كانط بما أنه يستنزل إلى دافع من جهة، وانتقاص إنسان آخر من جهة أخرى، فهذا الفعل ليس من الطبائع التي استوجد الإنسان نفسه عليها.

وعن تخصيص كانط كنموذج أخلاقي انتقده نيتشه يعود ذلك إلى منزلة كانط في فلسفة نيتشه، فيُلاحظ أن كانط يأخذ تقديرين في فكر نيتشه، من حيث أن نيتشه يُعظم شأن كانط في الفلسفة لدوره النقدي الاستثنائي وأثره في من بعده، بما أنه أيقظ العقل للبحث عن المعارف والتحديات بما في ذلك الميتافيزيقية منها، فالتعالي العقلاني الكانطي بحثا عن المعرفة والحقيقة والقيم والتنظير لهذه المركبات يَراه نيتشه أمرًا استثنائيا وتحديا مغاير للواقع الحضاري الأوربي، والملاحظة الثانية هي رفض نيتشه لمبادئ الفلسفة الكانطية القائمة على العقلانية المطلقة في مبانيها الشمولية –نظرية المعرفة-، وينتقل بذلك إلى نقد فلسفته الأخلاقية الضمائرية، وبالتالي فهذا الاهتمام الازدواجي لنيتشه بكانط يبعث على التأمل في الجدي في هذه المجارات الفلسفية.

الضمير الخلقي في فلسفة نيتشه يأخذ معنى أشمل تقاربيا مما اتخذه عند كانط، بما أن كانط ألزمه بالواجب، فإن نيتشه يشكك في الاعتقاد أصلا بالضمير الخلقي من حيث القيم المفروضة عليه، التي تأتمر نفسها للحكم المطلق والقطعي الذي لا يمكن الشك فيه، حيث يعتبرها كسابقتها أي الأخلاق الكلاسيكية والحداثية قبل كانط أنها زائلة وغابرة، حيث يقول عنها في كتابه "العلم المرح" أو "العلم الجذل" "وها انتم أولاء تعجبون بالآمر المطلق في داخلكم، وبمتانة حكمكم الأخلاقي المزعوم هذا ؟ وبـ" مطلقية الإحساس بأنه في هذا يجب علي الأخرين أن يحكموا مثلي أنا "إنه لمن الأنانية حقا أن يشعر الواحد بحكمه الخاص كقانون كوني، وأنها الأنانية عمياء خسيسة ... لأنها تكشف انك لم تجد نفسك بعد؛ وانك لم تخلق لنفسك مثلا شخصيا محضا ... أن الذي لا يزال يحكم بأنه "في الحالة كذا يجب علي كل واحد أن يفعل كذا "هو إنسان لم يتقدم في معرفة ذاته ولو قليلا، وإلا فانه كان سيعرف انه ليس هناك، ولا يمكن أن تكون

هناك أفعال متطابقة أبدا ـ إن كل فعل قد تم بطريقة فريدة ولا يمكن الاهتداء إليه ثانية، وسينطبق نفس الشيء علي كل فعل مقبل"**(Nietzsche,1989.357)**فما إن يرى كانط التماثل في الأخلاق أو الدعوة إلى مثاليتها يرفضها نيتشه بداعي أن التنوع الإنساني لا يمكنه الخضوع لهذا النموذج المطلق في الأخلاق، فوراء هذه الدعوة إلى أخلاق مثالية، توجد حمية استبدادية غير ظاهرة، بما هي توضيع لمناسك التراتب، أي تسوية الجميع في نسق واحد ينتهي ويأتمر للواجب، فيصبح المجتمع كالقطيع، أو كنظام الجيش، فهذا المبتغى الحقيقي لكانط حسب فهم حدود النقد النيتشوي لمبتغى الضمير الأخلاقي في فكر كانط.

ويشير نيتشه إلى المعالم الدنيئة التي استوضعها كانط كالواجب، والمقدس..، حيث أن تاريخ الإنسانية منذ بدايته كانت تعلوه نبرة الحروب والتفاضلية والاختلاف والاحتدام**(Nietzsche , 41).**

ويواصل نيتشه نقده لكانط مستطردا لتحويل الأفعال إلى البعد القيمي، بينما كان يُقاس الفعل الأخلاقي على اقتداره في تحقيق النتائج الناجحة من تلك الهزيلة، **"خلال أطول** مرحلة في التاريخ الإنساني، أي مرحلة ما قبل التاريخ، كانت قيمة ـ أو عدم قيمة ـ عمل تأتي من نتائج هذا العمل... وكانت تلك هي الفضيلة، فضيلة النجاح أو الفشل التي تجعل الناس يحكمون علي عمل ما بالجودة أو بالرداءة ... ولكن، ودفعة واحدة، بدت تباشير سيطرة خرافة جديدة وقاتلة، سيطرة تأويل ضيق تشرق في الأفق: أن اصل العمل نسب إلي النية التي كان ينبثق عنها، واتفق علي أن قيمة العمل تكمن في قيمة النية. وهكذا صارت النية تشمل سبب العمل وما قبل تاريخه" **(مفرج،2009، ص ص 37-38)**فالبنسبة لنيتشه أن كانط يدعو إلى أخلاق الانحطاط بدوره أين يبحث عن حرية معقولة لتحرير الفضائل عن النزوات، غير أن هذا الوارد لا يمكنه الانتصار للاستحقاق الداعي إلى أخلاق إنسانية متعالية، بما أن الفارض للأمر هو دواعي تراكبات اليقظة عند الأقوياء، وما معايير التقييم الخلقي التي يفرضها كانط كمفاهيم إلا خرافة ومتاهة وسقوط، بوصفها تحو نحو حب الإنسانية وتوزيع لمبادئ الرحمة والشفقة داخلها.

والجدير بالاهتمام أن النقد النيتشوي لكانط كان يتجاوز موضوع الأخلاق إلى الجمال، حيث يفرض كانط قاعدة "أن الجميل أخلاقي دائما"، بما يتوارى لنيتشه أن كانط هزيل غير قادر على الحكم الجمالي بوصفه فيلسوف يُلزم كل المظاهر الفنية للأفهومية الأخلاقية، حيث يكون اعتقاد نيتشه منصب على أن لكل أخلاق منظور خاص بها تحققه، بقوله في هذا

الصدد "كانط: معرفته بالناس ضئيلة وهو ضعيف كعالم نفس، يرتكب أخطاء فادحة بشأن القيم التاريخية الكبرى (الثورة الفرنسية)، ومتعصب للأخلاق على طريقة روسو، يجري في باطنه، يجري في باطنه تيار من القيم المسيحية، وُثوقي من قمة رأسه إلى أخمض قدميه، ولكنه يتحمل هذا الميل على مضض، إلى حد أنه يود اضطهاده، لكنه سرعان ما يمل حتى من الشكوكية، بما أنه لم يتأثر بالذوق العالمي ولا بالجمال القديم...فإنه أصبح مبطئا للحركة ووسيطا"(**نيتشه، 41،2011).**فليس مهمًا في نظر نيتشه الانتقال من الراهب إلى المشرع، أو تحقيق الانسان المتعالي ضمائريا وعقلانيا، بل استحواذ إرادة القوة على كل مشارب الحياة أخلاقية كانت أم جمالية، بإيجاز نقول أن نيتشه يرفض النقد الكانطي للأخلاق كتبرير لإعادة إحياء شيء منها أو تصويبها وفق ملكة العقل، فالأخلاق التفاضلية هي البحث في مراتب القوة واستبانتها طبائعيًا، لا تطبعًا كما وُجدت عليه الأخلاق الكانطية حالها، وهي دعوة نيتشوية للتجاوز الأخلاقي بالكامل للحداثة كمفاهيم أو كتأويلات أو حتى كتأسيس نظري.

وما إن حملنا إيمانويل كانط بين المشروعية والتقويض، فيمكن استدراج زوايا أخرى ذرائعية، فكما تساءل نيتشه دائما عن الدافع الذي يبتغيه منظروا الأخلاق سنسائله بذات المدلول من حيث التطبيقات التي أَرْدَتها جذوره المابعد حداثية، أو مراحل تواجده ضمن ما يصفه هربرت ماركيوز بفلسفات النفي، أي ماركس وانجلز..، والتيار الاشتراكي عامة.

قد أحال كانط الإنسان الحديث إلى أخلاق المثالية التامة -المنزهة-، وكأنه منظومة عقائدية جديدة، حتى أن بعض الدارسين يعتبرونه محرر جديد للمسيحية بطريقة إنسانية لا مثيل لها، وما يمكن فهمه أن الحركات الإرتكاسية بالخصوص (ماركس-نيتشه)، جاءت لتقضي وتمسح هذه الفلسفة، لأنهم أرادوا بشكل أو بآخر افتعال الفوضى وعدم احترام القانون الإلاهي الروحي، ولا الإنساني المقدس، فتم تشكيل المادية الاجتماعية مع ماركس، ثم الإنسانية الفردانية الغَالبة مع نيتشه، والجدير بالتنبيه له هنا أن كانط هو آخر محاولة أوربية لإعادة الإنسان الحديث إلى علاقته الميتافيزيقية في تشكيل الأخلاق والقيم الإنسانية. وبالتالي يجب أن نستفهم فلسفيا، لماذا لم يُشكل كانط إيديولوجيا سياسية رغم مكانته البارعة في الفلسفة وارتباطها بميادين العلم الأخرى؟ وتم الأخذ بفلسفات النفي والفوضى رغم أنها تفتقد للانسجام النظري والمعرفي، حتى أنها لم تجد لنفسها الطابع الابستيمولوجي -نظرية المعرفة-، ما جعلها تبدو مرقعة بين مهاترات ما قبل سقراط وفساد الإنسان الحداثي بطابع إنساني لا يحترم

القانون الطبيعي حتى..! فحتى ما يوصف بما بعد الحداثة أو المعاصرة، بقي يتراوح بين ماركس ونيتشه، رغم افتقادهما لأولويات التفلسف المتمثلة أساسا في المنطق، والأكثر غرابة هو لماذا هذا الإصرار الغربي على إنكار الفلسفات الحداثية فيما هو أنطولوجي وليس النظرية، بعدم الأخذ في موضوعاتها الميتافيزيائية، السياسية، الأخلاقية..؟ والانتقال إلى طابع جديد من الفلسفة، تركز غالبا في المنهج..! قد تعيدنا هذه المساءلة ذات الأصول الفلسفية إلى فهم ما هو معاصر في إطار ما يوصف بالمركزية في صدام الحضارات، وموضوع العالمية، وكذا السيطرة وموت السياسة أمام المادة.

ثم إنه من حيث مفهوم الإنسانية، لم يستصغ نيتشه معالمه الارتكازية تكامليا، بل أعاد قلبه إلى مفهوم تأويلي أي حسب تقديم كل فلسفه له، وبالتالي لم يخرج من المشكلة المفاهيمية لموضوع الإنسانية، حتى الجيل الأول الذي تأثر بنيتشه كالوجودية.

فالنقض المعاصر للفلسفة الأخلاقية الحداثية كان ولا يزال يُصوب سهامه ضد فلسفة كانط المثالية، حيث يستدرج الخطاب المعاصر "العنف" على كافة مستوياته بما في ذلك اللغوي، وبالتالي فإن الخطاب الغربي، أضحى يؤسس لما هو إنساني –بفهمه الخاص للإنسانية- وليس لما هو أخلاقي، حتى لا يروج "مفهوم الإنسانية" بصورة إيجابية مثلما عهد تعريفه في فكر كانط، وبالتالي فالسياقات المفاهيمية أمر لا بد التحري منه، وضبطه بشكل جامع لا بتأويلات فردانية كما يريدها أو يفهمها الـمُبارز بها –حالة نيتشه مثلا- لأن الجذور التاريخية لميلاد أي مفهوم أو ظاهرة، تعبر عن الفكرة الأصلية، والمتبقي ما هو إلا انشطارات ومدارات واهمة تحاول أن تعطي صورة بديلة تتستر بها على أصل ومنبت ومدى مكانة هذه الفكرة.

ثالثا: بين تاريخ الفلسفة وفلسفة التاريخ

يتماثل للقارئ لنيتشه مراءاة موقفه من فلسفات التاريخ بشكل غير دقيق، ففي غالبه يكون مرتبط إما بالأخلاق وتارة بالجانب السياسي لما تأثرت بعض النظم بمنظري الحداثة، ففي جوهر القراءة النيتشوية نلحظ الرفض التام لفلسفة التاريخ كثقافة نُظم أو تاريخ، من حيث النظر في أصل منبتها ومنتهى صياغتها للأطر القارئية في التاريخ وفلسفة التاريخ، ولعل ما سيعرض هو بمثابة المحاولة المرتكزة في لبها على الجانب النقدي، حيث سيكون التأسيس لقراءة التاريخ مع نيتشه آخذ على منهج جديد، وبالتالي فإنها ثنائية هدم وتأسيس، وسنحمل على جانب الهدم المتحامل

على فلسفة التاريخ جمعًا بما فيها الهيغلية كمرحلة علو، لنقدم المنطلقات النيتشوية في إعادة ترتيب أولويات البحث التاريخ، في الفصول القادمة.

1. نقد الثقافة الحداثية لفلسفة التاريخ

مما أخذت الحداثة على الخوض فيه بإسهاب هو موضوع فلسفة التاريخ، بالنظر في تقسيمات المراحل التاريخية من القدامة البَدئية، إلى الحداثة الوَاعية، ومجمل الذي يمكن استظهاره من خلال النظريات القارئة لفلسفة التاريخ، هو أن فيلسوف التاريخ يؤسس لوعي الإنسان بذاته في مدارك التاريخ، حيث يكون التاريخ مشكلا لجانب مهم من وعي الإنسان بتقدمه، متخذين بذلك مفاهيم مختلفة حسب تقديم كل فيلسوف، وأحيانا متداخلة كالعالمية، الكسموسياسية، الحتمية، الغائية وغيرها من التفسيرات الـمُقدمة في فهم حركة التاريخ كوعي مخالف لما كان يعتقده الإنسان الكلاسيكي (ما قبل الحداثي).

فالذي يأتي عليه نيتشه مما يتجمع من موقفه هو رفضه للمفاهيم الدَاعيّة إلى التعميم في القراءة التاريخية كما القول بـ الكلية، الروح، السيرورة، الكونية والعاقلية، ثم تلك المفاهيم التي تنصب في الجانب المنهجي كـ الواقعة، الحدث التاريخي، السببية، الغائية..، فنيتشه يرفض هذه المفاهيم كونها استحوذت على الثقافة ورُفعت قيمتها على حساب الجمال الأنطولوجي، بما أن المحدثين التاريخيين انغمسوا في تقديم النظر في التاريخ دون رهن الاعتبار لما هو وقائع، فَحالهم على هذا النحو أضحى تَدارسًا للواقع بمعطيات الماضي، "إذ ما يتم الإفراط في الإقبال على التاريخ، أو يتم تعظيم دوره التعظيم كله، حتى تذوي الحياة وتأفل"**(الشيخ، 2008، 81).** ما جعل نيتشه يفكك هذه المنظومة المفاهيمية التثاقفية كونها غادرت مجال الإقتدار على حلحلة المضمون المصيري لمشكلات الإنسان المعاصر، وبعبارة أخرى هي مرض أضحى يُهدد مصير الإنسان، بما هو اعتماد على التاريخ الميّت في فك معضلات الحاضر الحي.

وبما يحمله المؤرخ المحدث من تداعي الإضغان على بحثه في ماضي الشعوب يغدو إزدراءا بالحياة، بمعنى أن التاريخ بالنظر لا يبحث عن تلك الروح التي أبدعت العمل الفني بل مجرد مستجدات السرد والحديث عن أفكار تكون القدامة صفتها اللصيقة، ذلك أن ثقافة المفاهيم التاريخية تحجبه عن رؤية المعنى الجديد والانغماس في الفنون والجماليات القديمة، إذ أنه لا يحاكي الجرأة والإقبال والقوة بل يسعى

لإبتذال هذه الجماليات وقفا بتشكيلها على منحى تاريخي وإعطائها إعتبار الكلاسيكية أو المرحلة التاريخية المُتجاوزة.

إِذْ أضحت مفاهيم فلسفة التاريخ تستهوي المعرفة التاريخية بصفة المؤرخ تلك التي تعني أنه يمارس الوعي ضد ما سبق من التاريخ وحال تقدمه –المؤرخ- "ما إن ينصر يوم واحد على اليوم الذي هو فيه، حتى يهب المؤرخ منقبا حافرا جمَّاعة، ليخرج ذاك اليوم المنصرم من طي النسيان وما من شيء حتى الأمر الضحل الضئيل، بمكنته أن يعزب عن باله؛ بل هو يبادر إلى أن يصيِّره خالدا بمجرد أن يصبح موضوع معرفته" **وهذا ما رآه الشيخ (ص 82)**،أينيَفهم نيتشه، بأن المؤرخ يطمس الهوية الحقيقية لموضوع الماضي في مقابل ضمان الانبهار والمجد لعمله الثقافي.

فالملاحظ من قبل نيتشه عن الحداثيين أنهم ظلوا يتعاملون مع الماضي على أنه "موت" أو كان من الضروري أن يتعاملوا معه في شكله الحي، فإن هذا الإدعاء هو جانب وجداني وعاطفي "فهم يريدون، إن أمكن، إحياء الماضي من بين الموتى ونفخ الروح فيه من جديد. ولما كان عددهم عددا كثيرا صرنا أمام القدر الأكبر من الموتى" **(الشيخ، 2008، 83)**. على أن نيتشه يهاجم كل التجارب التي ضلت تحاول فهم التاريخ بالمنظور الفكري (النظري) بما أنه عصر قياسي في الأبحاث التاريخية – الحداثة- وكأن التاريخ أصبح مصدرا من مصادر الحياة فينشأ هذه المحاكمة لدارسي التاريخي المنهجيين الذين حولوه إلى ثقافة خاصة بالمدارس الألمانية –خاصة- التي أسست لـ "استبداد الحس التاريخي" مما يراه معاديا ضروب الحياة وقوتها.

فالجانب الذي يجعل التاريخ عبء على الإنسان في نظر نيتشه أنه يتباحث ظروف الماضي بالمقابل يتناسى الحاضر المستقبلي، فدَرْس التاريخ عند المحدثين يقضي نوعيا على الاستشراف بما هو تفريط في النظر لما يجب ان يكون حيث أن كان ينبغي على فلاسفة التاريخ البحث عن ما سيكون، لهذا نلاحظ أن مفهوم فلسفة التاريخ انتقل عند المعاصرين إلى التأويل نحو المفاهيم الحضارية، التي تتباحث مستقبل الدول والأمم والحضارات تبعا للانسياق نحو ما يهم الإنسان ككائن وجودي غير مبالين لهيمنة صيرورة التاريخ، التي لطالما بعثت على الفضاضة والهفوات، حيث انه لا يمكن أن يُسيطر اللامعقول على الأنطولوجي حسب نيتشه لعدم وقف الإنسان عن الخلق والإبداع الفني والثقافي والحضاري.

وحيث أن فلسفات التاريخ قَدِمت على تبيان صورة للدولة المثالية، نأخذ كنماذج (الهيغلية: دولة الأكفاء بما هي تحقيق للعقل)، و(وضعية أوغست كونت: إقامة الدولة والحفاظ على النظام بواسطة التقدم العلمي)، و(تطورية سبنسر: التي تسعى إلى التقدم في التنظيم الصناعي للمجتمع وفق نظرية التطور لداروين) (**أندلسي،2006،ص ص 106-107).**

حيث تُراهن هذه الفلسفات على أن التنافسية التي ستجلب الخير للبشرية بصفة جمعاء، انطلاقا من التسليم بآليات النظام الرأسمالي على أنها قيم موثوقة ومطلقة إلى حد ما. فعلى هذه الشاكلة هي تخوض نفس المسار الكلاسيكي الذي يقول بأن العقل هو الوجود بالضرورة المستمسكة فيه، فهذه الفلسفات وعلى الرغم من أثرها الواسع، تَعتبر أن النظام الرأسمالي وجوب ضروري كمرحلة لبناء مستقبل زاهر. الدَعوى التي يرفضها نيتشه كما تبين من رفضه للمبادئ السياسية للحداثة، كالديمقراطية والاشتراكية.

2. هدم مبادئ فلسفة التاريخ

لطالما كان نيتشه من الفلاسفة اللانسقيين الذين دعوا إلى تفجير الأنساق، وبالتالي عدم الإيمان بالظروف المنهجية، والحال أن هذه الرؤية انتقلت به إلى نقد فلسفة التاريخ ومبادئها التي تأسست عن طريق المناهج والكتابة المنهجية. حيث يرفض المعاني القبلية للتاريخ تلك التي تدعوا إلى الإيمان بوجود تاريخ كسمولوجي أو أن للتاريخ مسارا يحمل دلالة ومعنى عاقلية نتاج العناية الإلهية له، إذن بالجملة هو "تاريخ كوني متعقل" بما يحمله من علل، أسباب، غايات، وبالضرورة نتائج. فيتمثل لنيتشه أنه من غير الطبيعي وصف الحادثة التاريخية بالحقيقة التاريخية إذ أن هذا المعنى يأخذ اتجاها سالبًا. فلا يؤمن نيتشه بأي شيء يدّعي الكلية أو حركة التاريخ بمنظور جماعي وما هي إلا مُتخيلات مليئة بالعجب ابتكرت هذه السيرورة.

فما يصفه نيتشه بفلسفة التاريخ السالبة، أن المسار التاريخي للعالم هو مجرد مفهوم مُتواهم ابتكره الـخُلقيون كون مبدأه الجوهري العاقلية بالتاريخ "ولا وجود لأمر سِمته أنه "العقالية في التاريخ"، ذاك عجب الإنسان ومخيلته بل أنى للعقل، وهو جزء من العالم والتاريخ أن يحاكم العالم والتاريخ؟"**(الشيخ، 2008، 87).** بهذا النحو فإن نيتشه يرفض مبدأ العلية في التاريخ، وبالتالي فهو يرفض الوعي التاريخي على اعتبار أنه تأسس على أحكام خلقية كونية تحكمت في مصيره، وبرفض

مبدأي العلية والغائية يكون نيتشه قد هدم مفهوم الضرورة حيث بعثه على مسار آخر هو الصدفة والعبثية.

ويَتماشى نقد نيتشه لمفهوم الكلية أو الجملة أو الكونية أو بما يقابله في الثقافة الهيجلية بـ سير التاريخ، مجرى التاريخ، أو سير العالم، يتماشى في هدمها بالنظر لها على أنها نظام تصوري للتاريخ كما هو مبرر لبعض الأخطاء التي ارتكبتها بعض الشعوب والأمم وبالتالي إن شئنا القول هو عبارة عن لاهوت تاريخي لا يخدم الفلسفة وموضوعاتها بل يشوهها بزعمه الروحي وكنموذج واضح لتطبيقات المنهج الجدلي الهيليجي، الذي يعتبر أن الميلاد الحضاري كان في اليونان العاقلة (كقضية)، ونقيضها المسيحية (نقيضًا) وتقدمها الحداثة (التأليف).

فهذه الاستحالة عن الجمع بين الكل أو الجملة ومسار العالم هي استحالة الجمع بين العقل والتاريخ، بما هو رفض للتاريخ العملي، أو التاريخ الشامل، وهي تلك المفاهيم التي تداولها فلاسفة التاريخ الحداثيون. إذ ما يعتبرها نيتشه مجرد ازدراء واشارات تثير العجب اتخذها الحداثي مخيلة واستوضعها كثقافة لاستقراء التاريخ.

والحال أن هذه المفاهيم، هي ذات معرفة قبلية أو بدئية، ما إن اعتبرت أن الإنسان يشكل الامتياز والاستثناء، أي بما هو الحيوان الأصدق أو المتعالي على بقية الكائنات، فهو يشكل تاريخ الإنسان القيمي، "والحقيقة التي ينبغي أن تُعلَم، هي أن العصور الحديثة بتركيزها على التاريخ الكوني، بما هو تاريخ الإنسان، قد خالفت العصور القديمة وفصمت عرى الصلة بين الطبيعة والروح والإنسان والحيوان والأمر الأخلاقي والأمر الطبيعي.. ولو نحن ذهبنا بهذه الفكرة المشؤومة إلى حدها القصي لقلنا قول المغرورين: ما التاريخ إلا الوعي الكوني بالذات"**(الشيخ، 2008، 97)**. ومن هنا يتساءل نيتشه حول تغيير مفهوم التاريخ الكوني بمفهوم التاريخ الطبيعي وجينيالوجيًا يُفهم على أنه الحديث عن تاريخ ما قبل التاريخ الكوني، بما أن هذا الأخير طغى عليه المنطق والأخلاق والإنسان المنهجي، ما جعل نيتشه يبدد هذا المفهوم إلغاءًا منه للمنهجية في التاريخ أو النسقية بما هي قصدية وغائية ووعي ومسؤولية والدعوة إلى الاعتبار بما قبل هذا المسار الجَمعي.

وفيما يخص مفهوم العليّة أو السببية الذي لطالما استند إليه الحداثيون في تقديماتهم لفلسفة التاريخ، فيلاحظ نيتشه أن المؤرخ لا ينكب على الاهتمام بالوقائع وما حدث وإنما على الحدث بما افترضه المؤرخ، والواقع كما يظن، فحيثما بحثت عن العلة وجدت الفرضية وأينما هممت

بالبحث عن السبب قابلة التخمين، وما من شيء اعتبر بمثابة الأثر بما هو حدث تاريخي، ما هو إلا تحقيق لآثار حدث مُفترض "فما اعجب معالم المؤرخ؛ عالم إختلافات وتحكمات وتصورات، وعالم أشباح وظلال تحوم حول الأعماق المضببة لواقع غائر القعر شديد السحق ممتنع الدرك! أوليس المؤرخون أناسا دأبهم أن يحكوا عن أشياء ما لها من وجود إلا في تمثلاته **(الشيخ،2008،93)** فالذي يُفاضل فيه نيتشه هو التفريق بين الظن والعلة، فالعلة الحقيقية عند نيتشه هي انعدام العلة في ذاتها، بل استحضار الصدفة كقاعدة يجب توافرها وتناظرها واعتبارها كأساس لتأويل المجرى التاريخي.

فتفكيك نيتشه لمفهوم الغائية سبيله الإطاحة بالأفكار المسيحية الدنيئة التي تسللت إلى العهد الحداثي كون المسيحية اعتمدت على إفتراض غاية لكل حدث والبحث عن قصد واعي أو تصور إلاهي يستوصف العالم خلقا ووجودا وأحداثا. فالمفكر التاريخي الحديث بلغه الإستحكام لهذه النظرة غير أنه غادر مجال الإعتقاد بالتفسير الإلاهي إلى التفسير بالإنسان بطريقة إلاهية.

3. النظر في تاريخ الفلسفة

منذ فجر تدارس التاريخ*، لم يكن به الاهتمام ببالغ ما يحققه، على اعتبار أنه جانب تذكري تذاكري، لا علمي ولا معرفي بالمنظور النظري، حيث يسبح خارج قواعد المنطق، والاعتياد العام في الوعي. وفي رحاب هذا اللااهتمام بحركة التاريخ أو الوعي بالتاريخ، فإن الحداثة بفلاسفتها أخذت تنظر في تاريخ الفلسفة بصفة رسمية واعية، بدءًا باهتمام فرانسيس بيكون، فولتير، كوندرسيه، إلى غاية الماركسية.

يستمر التباحث في مغزى التاريخ منذ توظيفه كعلم في تصنيف فرانسيس بيكون للعلوم، على أنه علم يهتم بالذاكرة، ما فتح المجال أمام فيكو لتأسيس الحركة اللولبية في استقراء التاريخ. ويتواصل الاهتمام بالتاريخ مع كانط، هيغل، ماركس، حتى وُصف ذاك العصر بـ "حمى التاريخ" **(قواسمي (2016))** حيث قُرأ تجريبيا وعقلانيا..، بما أن غَدا كعلم ذو أهمية في تفسير حركة التقدم الأوربي.

والحال أن هيغل يجعل من تفسيره لحركة التاريخ مسارًا متفاضلا بين مراحله ليتحول إلى طريقة في كتابة التاريخ وتحديد مصادره، وصنوف التاريخ الثلاث عند هيغل كما يقدمها، هي: التاريخ الأصلي (وهو الذي يكتبه المؤرخ وهو معايش له)، التاريخ النظري (القصد منه: رواية الأحداث بالتواتر)، التاريخ الفلسفي (دراسة التاريخ من خلال

الفكر)، حيث يكون التاريخ الفلسفي أكثر أهمية كما يراه هيغل(**هيجل، 1981،ص ص 31-38**)، وحتى كما ينتقده نيتشه لاحقا، بما أن هيغل يدعو إلى التسامي في النظر إلى التاريخ بالعقل، التاريخ الروحي، أو تحقيق الوعي بالتاريخ**. فمنتهى قراءة هيغل للتاريخ هي تحقيق الروح الواعية، ومبلغ هذا الوعي بالتاريخ يُقر بالمسيحية كانسجام واقعي بين الديانات بما هي انسجام بين اليهودية والإسلام، أو حتى انسجامها مع المباحث العقلانية، كما يدعو للمسيحية الأصلية كنموذج حضاري لتاريخ ألمانيا.

يَنبني السؤال الجينيالوجي حول هدم الميتافيزيقا والارتكان لما هو مغزى، بمعنى أنه يتجاوز الميتافيزيقا بما هي غير مهمة لأسلوب الحياة فلا المعرفة ولا التاريخ ولا المنطق ذوو ضرورة، ما إن بحثوا في الميتافيزيقا. لهذا فيقدم رفضه للتاريخ الهيغلي إذ هو عبارة عن لاهوت مسيحي تحت ظلال اليهودية، فمنظور نيتشه، في أن هيغل يعود للتشكلات القائلة بأن الإله هو متصدر المعرفة أو العقل المتعقل، بما أن الإنسان عقل، فظاهرة التعقيل إلهية، أو ذلك الوصف الذي يأخذ منحى أن الله حقيقة والحقيقة إلهية(**Nietzsche, 1974, 283**) فيرفض نيتشه أي إرادة إلهية تهيمن على حركة التاريخ.

وحيث لا يجد نيتشه في تاريخ الفلسفة سوى شذرات متناثرة تدعو لقراءة أخبار الفلاسفة وأقوالهم وحالة بيئتهم، بما يُصوّغ للملل والضجر كونها مجرد نمط اعتيادي مليء بالأفكار الحمقاء، كما أنه لم يُحمِل نفسه – تاريخ الفلسفة بالمنظور الهيغلي- مسؤولية النقد الحقيقي، "وبالجملة، لم يكن هذا النقد نقدًا للمذاهب الفلسفية بحسب ما إذا كان بالمكنة العيش وفقها، وإنما كان مجرد ((نقد للكلمات بالكلمات))"(**الشيخ، 2008، 202**) إذ ما يهاجم نيتشه عملية توليد الألفاظ كتلاعب يتظاهر على أنه يقدم تاريخيّة جديدة، في حين أنه لم يغادر مركن الفساد العقلي، "الإيمان البليد بالكلمات المبتكرة أو المهجورة في اللغة، تفضيل النادر والغريب، الميل إلى وفرة المفردات عوض الميل إلى تحديدها،

كل ذلك يكون دائما علامة ذوق لا يزال ناقصا أو قد صار فاسدا" (**نيتشه،2001، 159**)، بما أن هيغل يفرد العديد من المصطلحات المتقاربة والمتشابهة والتي كانت تحمل دلالات واحدة فستولدها لحمل معاني جديدة في التاريخ، الذي يراه نيتشه مغادرة للذوق الجمالي في التاريخ.

كما أن تاريخ الفلسفة بالنسبة لنيتشه لم يدرس الشيء الأكثر أهمية، الـمُعنى بالحالة النفسية (السيكولوجية) للفلاسفة بذاتهم، فاستكانتهم لاستظهار هذه المذاهب جعلتهم يكبتون لحظاتهم الحاسمة، ومنعتهم من قلب القيم المتواجدة، فيقترح دراسة سرية لأوضاعهم المزرية التي تخلصوا منها بداعي عدم ذكرها أو تأريخها، حيث يكون المغزى من ذلك أخلاقي-إلاهي، فقراءتهم بشكل سري سالب هي مبلغ العثور على التجديد في التاريخ،"المساهمة في إقامة سيكولوجيا للفلاسفة هدفها التخلص من بعض الأوهام التي نسجت حولهم" **(الشيخ، 2008، 202)** فاستقراء الظواهر النفسية للفلاسفة كما يراه نيتشه أمر ذا ضرورة أكثر من مجرد سرد أحداث التاريخ كما أشار هيغل في طرائق كتابة التاريخ.

والحال أن الناظر في رأي نيتشه، يَفهمها على أنها استلزامية النظر في الذي ما لم يُفكر فيه بعد، لا في ما تم التَفكير فيه، وإلا غدا الفلاسفة مجرد مستعبدي الأخلاق واللاهوت، غير قادرين على الخلق الجديد، ولا إبداع ما يبعث على قلب الوقائع، ويتلخص رفضه للعقل وتفسير حركة التاريخ بمنظور عقلاني بقوله "لقد تم إفساد "الإنسان الصالح" وغوايته من طرف المؤسسات الخبيثة (الطغاة والكهنة)،- العقل منصبا في التاريخ كسلطة، التاريخ يتجاوز الأخطاء، اعتبار المستقبل تقدما"**(نيتشه،2011، 44)**، فالتقدم بمنطق العقل الذي يهيمن عليه الدين في طياته وتنصيبه كحاكم لتأريخ الفلسفة نال منه الابتذال والانحطاط حَال أنه لا يقدم ما يجب تقديمه، كما يخشى الخروج عن العادة والبحث في خلق منطلقات مغايرة لما ساد عليه الوضع العام.

الناظر لتفكيك نيتشه لمبادئ فلسفة التاريخ الحداثية يكاد يلاحظ عدم إعتناء نيتشه بفلسفة التاريخ من حيث هي تباشير للمستقبل، فينصب على النقد المفاهيمي في حين لا يختلق مفاهيم موازية، بل ممارسة جديدة، بحيث أنه يفصل بين المفهوم والممارسة عند المؤرخ الحداثي، في حين أنه من الضروري على المؤرخ تدارس الأحداث وفق منهج تعاقلي يحدد معالم الفترة وصفاتها ومميزاتها وحتى فرضياتها لإيجاد مفارغ تربط بين الإنسان الكائن والإنسان الماضي اعتبارا لتبادل واستشراف المستقبل.

ثم إن رفضه للغائية، لا يعتبر ظاهرة صحية في التأويل التاريخي، وبعث العبثية والصدفة للتفسير التاريخي، أمر بعيد عن الواقعية، حيث كان لتطور الإنسان دائما أسباب جعلته يبحث عن التجدد والتجديد في البحث والعلم والحياة، فلا يمكننا بأي حال من الأحوال اعتبار ظهور العالم الإيطالي "غاليلو غاليلي" صدفة مـُحالة على العبثية، وإنما هي تاريخيَّة

التقدم العقلاني في المسيحية وتلامسهما مع الثقافة الإسلامية بمنظوريْها الفلسفي والعلموي.

والذي يمثله هيغل في تاريخ الفلسفة هو خلاصة التنظير الممتد من التفسير الدائري الخلدوني، فالتقدم عند فولتيرمرورًا بلَوْلبية فيكو، حيث يكون المنهج الجدلي خلاصة كل هذه التفسيرات بما أن المتمعن فيه يلحظ هذا الاستجماع، حتّى أن الجدل يُعنى بالتقدم، أو تاريخ الدولة، أو التفوق وفق التطور، وهو ما يتناسب وجعله خلاصة للفكر التأويلي المفسر مسار التاريخ، وهذا ما يجعله أكثر واقعية من حيث مكانته الفلسفية.

فهيغل الذي يربط تاريخ التقدم، بالوعي، حتى في استشرافه الذي يقول بأن الحكمة الألمانية هي التي ستسود، اكتشف حالة الإنسان العقلاني وتطوره في مسار التاريخ، بينما نيتشه يحيل كل الإنسان على مبادئ اللاعقل، أي بما هي مجون، واستغواء للأهواء، وإباحة للفنون الرديئة، وقلب المفاهيم القيمية والعلمية، وبالتالي فإن الإطار الإشكالياتي لدى نيتشه غادر مجال هيغل حيث يكون الأخير منظر للتاريخ ارتباطا بما هو سياسي وروحي. ولهذا نجد الغياب الكثير لنظرية الدولة عند نيتشه بالمقارنة مع هيغل، الذي غزى تلك المرحلة بأطره النظرية والممارستية.

يعد هذا الاسترداد النيتشوي، لقلب كل القيم والمظاهر الحداثية بنقد أصولها، ونقض امتثاليتها، مطلبًا ذا أهمية في البحث عن أصل الحقيقة انطلاقا من التشكيك في كل الهويّات التي مثلت الركائز منذ العقلانية اليونانية، وحتى العصور المسيحية، انتهاءًا إلى الفترة الحداثية، والذي يدعو أكثر للاهتمام هو مشروع نيتشه الذي احتل مكانة واسعة في من لحقوه، ولا يقف نيتشه على حبل النقد وحسب فما جاء في مشروعه الفلسفي المتبني للنوازع الإنسانية الجديدة كما يفترضها ويقدمها، منطلقا من استجواباته للفلاسفة الحداثيين، الذين لم يحسنوا صياغة الإنسان حسب نيتشه. فيقول: "نحن معشر الباحثين، لا نعرف أنفسنا، أننا نجهل أنفسنا. وثمة سبب وجيه لذلك. فنحن لم نبحث عن ذواتنا فكيف لنا إذن أن نكتشف أنفسنا بأنفسنا ذات يوم؟" **(نيتشه،1981، 9).**

قائمة المصادر والمراجع.

باللغة العربية

1. ابراهيم،يسري(2007). فلسفة الأخلاق فريديريك نيتشه.لبنان : دار التنوير.
2. أندلسي، محمد(2006).نيتشه وسياسة الفلسفة.المغرب: دار توقبال.
3. تاتاركيفيتش،فوادسواف (2012).فلسفة العصور الوسطى(محمد عثمان مكى العجيل، مترجم).مصر: كنوز للنشر والتوزيع.

4. حِمِّيش، بنسالم (2016). هكذا تكلم نيتشه عن الإسلام. مجلة الدوحة،تاريخ الاسترجاع 2016/03/31. الساعة
5. 11.22من:http://www.aldohamagazine.com ( )،
6. دولوز، جيل (2011).نيتشه والفلسفة ط1 (أسامة الحاج،مترجم). لبنان: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
7. الشيخ، محمد (2008). نقد الحداثة في فكر نيتشه.بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
8. الطويل، توفيق(1979). فلسفة الأخلاق (نشأتها وتطورها).القاهرة: دار النهضة العربية.
9. قواسمي، مراد(2016). روح التاريخ عند نيتشه، منشور على)، تاريخ الاسترجاع:2016/03/29، على الساعة: 09.00 .من: (http://www.aljabriabed.net)
10.كانط، إيمانويل(1965).تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق (عبد الغفار مكاوي،مترجم).القاهرة
11. كرم، يوسف د ت. تاريخ الفلسفة الحديثة. القاهرة: دار المعارف.
12. مفرج، جمال (2009). الإرادة والتأويل (تغلغل النيتشوية في الفكر العربي). الجائر: الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف.
13. النشار، علي سامي(2009). نشأة الدين.سوريا: مركز الإنماء الحضاري، دار المحبة.
14. نيتشه، فريديريك (2002). **إنسان** مفرط في انسانيته (كتاب العقول الحرة I) (محمد الناجي،مترجم). المغرب:افريقياالشرق
15. نيتشه، فريديريك د ت.العلم الجذل(سعاد حرب، مترجمة). لبنان: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع.
16. نيتشه، فريديريك (2011) .إرادة القوة (محاولة لقلب كل القيم)(محمد الناجي،مترجم). المغرب: افريقيا الشرق.
17. نيتشه، فريديريك (2011). نقيض المسيح (علي مصباح، مترجم). بيروت: منشورات الجمل.
18. نيتشه، فريديريك (2003). ما وراء الخير والشر (تباشير فلسفة للمستقبل) (جيزيلا فالور حجار، مترجم).لبنان: دار الفارابي.
19. نيتشه، فريديريك (2001). إنسان مفرط في انسانيته (كتاب العقول الحرة II) (محمد الناجي،مترجم).المغرب: افريقيا الشرق.
20. نيتشه، فريديريك. (1981). أصل الأخلاق وفصلها (حسين قبسي، مترجم). بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات
21. هيجل (1981). محاضرات في فلسفة التاريخ (العقل في التاريخ) (إمام عبد الفتاح إمام،مترجم) لبنان : دار التنوير.

باللغة الفرنسية

22. Nietzsche, Friedrich (1974).La généalogie de la morale (Angel Kremer-marietti Tr,). Paris : Editiongénérale.
23. Nietzsche, Friedrich (1989).Le gai savoir(P. Klossowski,tr). Gallimard.

باللغة الانجليزية

24. Nietzsche, Friedrich (n. d). On the Genealogy of Morality (Carol Diethe,tr). digital edition.